



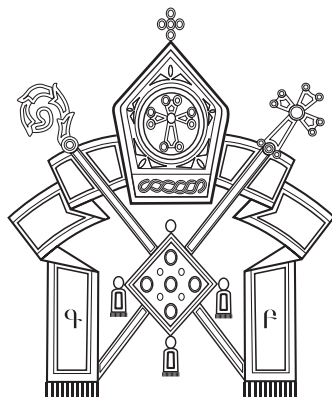
ՀԷ. ՏԱՐԻ

ԲԱՆԴՈՒՄ

ՊԼՇՏՈՆԿԱՆ ԱՐԱՆԻՐ
ԼՐԵՆԼՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԼԹՈՂԻԿՈՍԻԹԵԼՆ
ԸՆՅՐ ԼԹՈՒՄՅՈՒՆ ՄԻԲՅՈՒՆ ԷԶՐԻԼԵՐՆԻ

ՅԻՆԻ

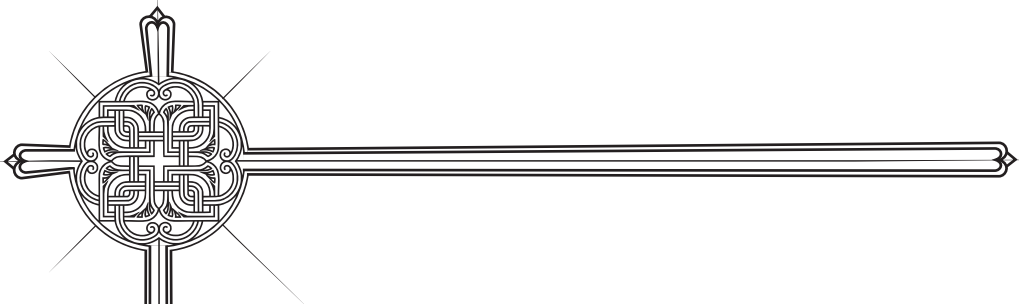
2020
II. ԷԶՐԻԼԵՐՆԻ



ՀՐԱՄԱՆԱԻ

Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. ԳԱՐԵԳՆԻ ԵՐԿՐՈՐԴԻ

ՎԵՀԱՓԱՌԻ ԵՒ ՍՐԲԱԶՆԱԳՈՅՆ
ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ



«ԷԶՄԻԱԾԻՆ»

կրօնագիտական եւ հայագիտական ամսագիր

Խմբագրական

Գլխավոր խմբագիր՝ **Գեորգ Մադոյեան**

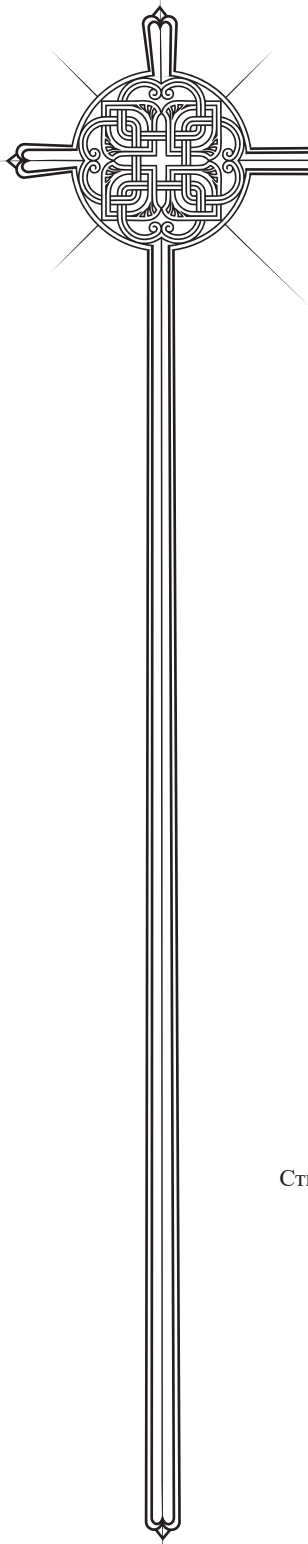
Խմբագիրներ՝ **Արփինէ Զանթիկեան,
Լուսինէ Վարդանեան**

Լեզուաոճական խմբագիր՝ **Նարէ Սարգսեան**

Տեխնիկական խմբագիր՝ **Գոռ Գրիգորեան**

Խմբագրական խորհուրդ՝ **Տ. Եզնիկ արք. Պետրոսեան,
Տ. Զաքարիա ծ. վրդ. Բաղումեան,
Տ. Անդրէաս վրդ. Եզեկեան,
Ազատ Բօգոյեան,
Գեորգ Տէր-Վարդանեան,
Վարդան Դերիկեան,
Գոհար Աւագեան**





“Etchmiadzin”

Theological and Armenological Journal

Editorial staff

Editor-in-Chief **Gevorg Madoyan**

Editors **Arpine Chantikyan,**
Lusine Vardanyan

Stylistic editor **Nare Sargsyan**

Technical editor **Gor Grigoryan**

Editorial Board **Archbishop Yeznik Petrosyan,**
Proto-Archimandrite Zakaria Baghumyan,
Archimandrite Andreas Yezekyan,
Azat Bozoyan,
Gevorg Ter-Vardanyan,
Vardan Devrikyan,
Gohar Avagyan



«Эчмиадзин»

Религиоведческий и арменоведческий журнал

Редакционный состав

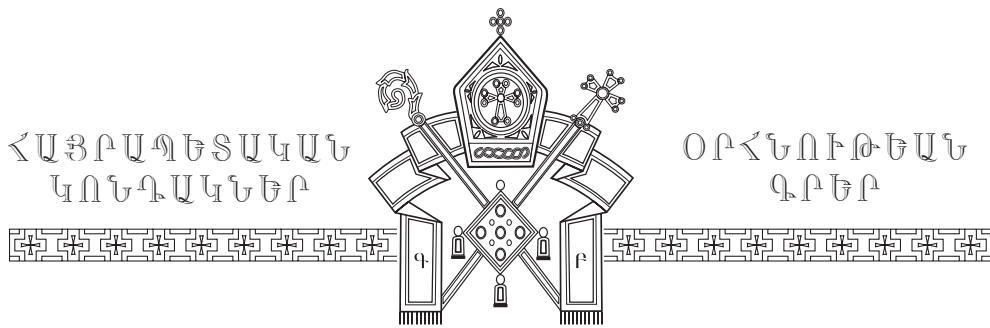
Главный редактор **Геворг Мадоян**

Редакторы **Арпине Чантикян,**
Лусине Варданян

Стилистический редактор **Нарэ Саргсян**

Технический редактор **Гор Григорян**

Редакционный совет **Архиепископ Езник Петросян,**
Протоархимандрит Закария Багумян,
Архимандрит Андреас Езекян,
Азат Бозоян,
Геворг Тер-Варданян,
Вардан Деврикян,
Гоар Авакян



Ն.Ա.Օ.Տ.Տ. ՊԱՐԵԳԻՆ Բ. ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԽՈՍՔԸ ԲԺՇԿՆԵՐԻ ՕՐՀՆՈՒԹՅԱՆ ԱՐԱՐՈՂՈՒԹՅԱՆ ԱՌԻԹՈՎ

(Սուրբ Գայանե վանք, 3 հունիսի, 2020 թ.)

Սիրելի հավատավոր հայորդիներ,

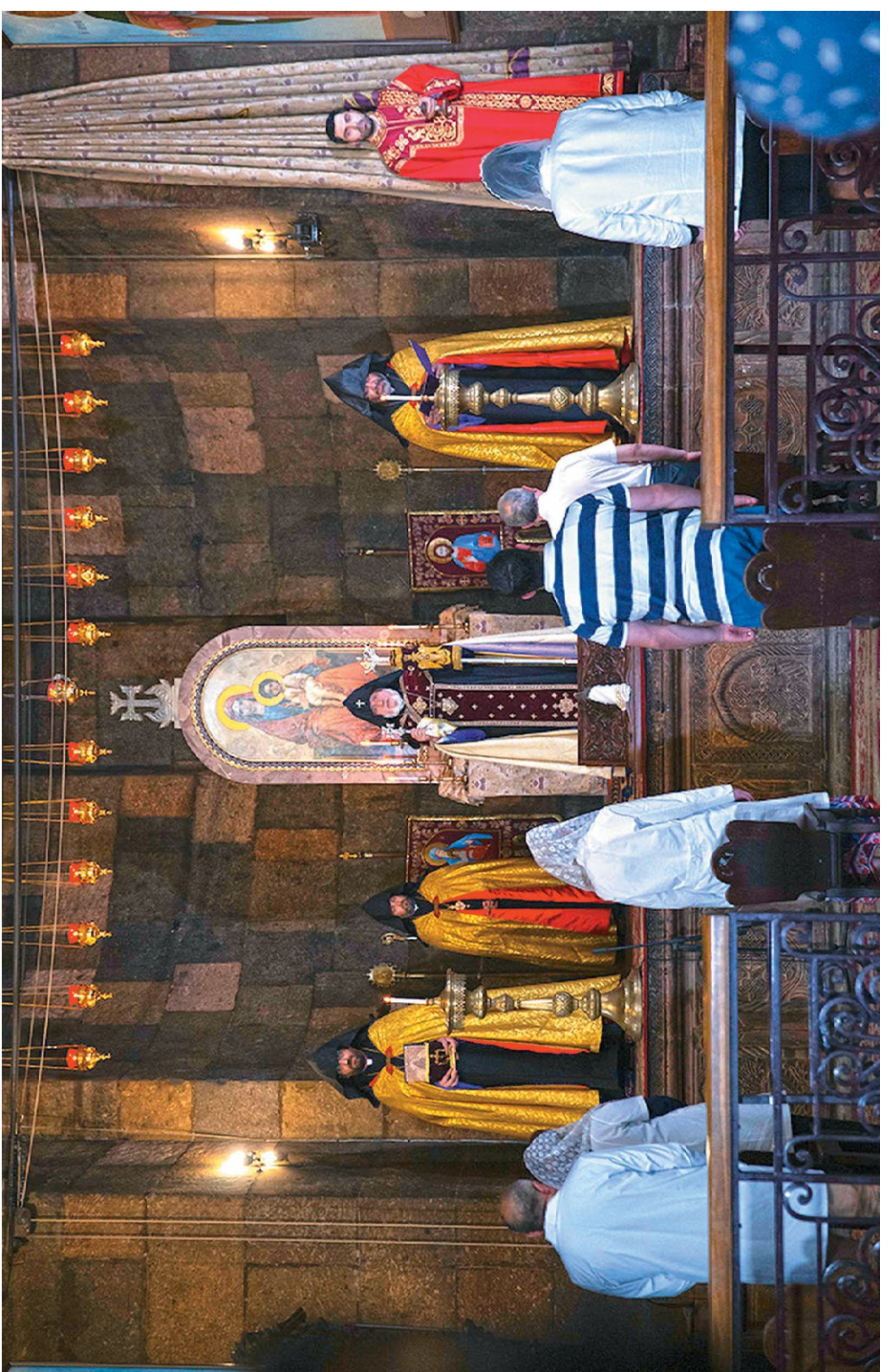
Աղոթական ոգով Սուրբ Դուկաս Ավետարանչի մասունքով օրհնության արարողություն կատարեցինք՝ հայցելով Տիրոջ զորակցությունը համավարակի տագնապալի փորձությանը դիմագրավող աշխարհին եւ մեր ժողովրդի զավակներին: Առանձնաբար Բարձրյալի օգնությունը եւ պահպանությունը խնդրեցինք դժվարին այս օրերին ծանրագույն պատասխանատվության ներքո աշխատող բժիշկներին ու բուժաշխատողներին: Մեր սրտի փափագն է մասնավոր այս արարողությամբ Հայրապետական Մեր սերն ու օրհնությունը եւ բարձր գնահատանքը վերստին բերելու առողջապահության ոլորտի բոլոր աշխատակիցների՝ ի դեմս այստեղ ներկա մեր սիրելի բժիշկների, եւ աղոթելու ձեր առողջության, անվտանգության եւ անձնվեր ծառայության արդյունավորման համար:

Սիրելիներ, աստվածաշնորհ է մարդու կյանքն ու առողջությունը: Դուք եք նաեւ պահապաններն ու հոգատարողները այդ մեծագույն պարգևի եւ ներկա բարդ հանգամանքներում ամենայն ջանադրությամբ պայքարում եք համավարակից տուժածների կյանքի պահպանման, առողջության վերականգնման եւ ապաքինման համար: Հիվանդի նկատմամբ բժշկի պատասխանատվության ու հոգատարության կարեւորությունը շեշտում է մեր մեծ բժշկապետ Մխիթար Հերացին Հայոց Գրիգոր Տղա Կաթողիկոսի հորդորով գրված «Ջերմանց մխիթարութիւն» հայտնի աշխատության մեջ: Մարդուն տրված բազում շնորհներ, ինչպիսիք են հոգատարությունը, նվիրումը, սերն ու կարեկցանքը, դրսևորվում են ձեր շնորհակալ գործունեությամբ, որին ականատես ենք հատկապես համավարակի

այս խռովահույզ օրերին: Մեծ նվիրումով հոգ տանելով հիվանդներին՝ դուք արտահայտում եք ձեր սերը Աստծու եւ Աստծու կողմից արարված մարդու հանդեպ: Արդարեւ, ամեն մի տկար մարդու խնամքի մեջ դրսևորվում է խոնարհումն ու սերը առ Տերը, ինչպես Քրիստոս է ասում. «Հիվանդ էի եւ Ինձ տեսնելու եկաք... քանի որ Իմ այս փոքր եղբայրներից մեկին արեցիք այդ՝ Ինձ համար արեցիք» (Մատթ. ԻԵ. 36—40):

Հիրավի, մեծ պատվի, հարգանքի ու խոնարհումի է արժանի ձեր ծառայությունը, որ գնահատված է եղել բոլոր ժամանակներում: Դրա վառ վկայությունը մենք տեսնում ենք նաեւ Նոր Կտակարանում, որտեղ մեծարվում է Սուրբ Ղուկասը որպես հայտնի բժիշկ (Կող. Դ. 14), որ Իր Ավետարանում հայտնում է Տիրոջ պատվերը՝ խնամատարելու հոգին ու մարմինը (Ղուկ. ԺԲ. 23): Ղուկաս Ավետարանիչը քրիստոնյա աշխարհում հովանավորն ու բարեխոսն է բժիշկների ու բուժաշխատողների եւ մշտապես Աստծու առջեւ բարեխոս է ձեզ համար, աջակից երախտարժան առողջապահական գործունեություն իրականացնողներին: Այսօր էլ Աստված զորակից է ձեզ, որ համավարակի այս օրերին նեղությունների դիմագրավումով ձեր գիտելիքները, փորձառությունն ու կարողությունները ամբողջանվեր ծառայեցնում եք մարդկանց բուժման, վարակվածների ապաքինման համար: Ի սրտե աղոթքով մաղթում ենք ձեզ քաջեռանդություն, ուժ ու կորով աստվածահաճո եւ աստվածօրհնյալ ձեր վսեմ ծառայության մեջ:

Մենք վերստին Մեր օրհնությունն ու շուտափույթ կազդուրման մաղթանքն ենք բերում վարակից տուժած Մեր սիրելի զավակներին, մեկուսացման մեջ ապաքինվող մեր քույրերին ու եղբայրներին: Աննկուն մնացեք ոգով ու հավատով, առ Աստված ապավինության մեջ դիմագրավելով դժվարին փորձությունը, որպեսզի ապաքինված շարունակեք ստեղծարար ձեր կյանքը՝ ի սեր հարազատների ու մերձավորների եւ մեր հայրենիքի: Խորապես անհանգստացած ենք, որ տագնապալի այս օրերին համավարակն ահազնանում է եւ նոր ծավալ ստանում՝ թանկագին կյանքեր խլելով: Ամենքս, մեր պատասխանատվությամբ եւ առողջապահական կանոններին լրջությամբ հետեւելով, ի վիճակի ենք կանխելու վարակի հետագա տարածումը եւ դուրս գալու այս մտահոգիչ իրավիճակից: Մեր հորդորն է ամենքիդ, որ ամենայն խստությամբ պահպանեք բոլոր հրահանգները՝ առողջ մնալու, վարակի տարածման պատճառ չդառնալու եւ այս փորձությունը միասնաբար հաղթահարելու համար:



Ի սրտե հայցում ենք, որ Ամենակալ Տերը պահի ու պահպանի համայն աշխարհը, հայրենի մեր երկիրը խաղաղության ու բարօրության մեջ: Այժմ միասնաբար աղոթենք առ Բարձրյալն Աստված եւ Սուրբ Դուկաս Ավետարանչի բարեխոսությամբ խնդրենք Տիրոջ աջակցությունն ու օգնականությունը մեր բժիշկներին ու բուժաշխատողներին եւ Իր ամենախնամ հովանին մեր ժողովրդին՝

ի Հայաստան, յԱրցախ եւ ի Սփիւռս.

Քրիստո՛ս Աստված մեր, ամենախնամ՝ Բժիշկ հոգիների եւ մարմինների, Սուրբ Դուկաս Ավետարանչի աղոթքներով եւ բարեխոսությամբ օրհնի՛ր, պահի՛ր ու պահպանի՛ր մեր ժողովրդին եւ համայն աշխարհին, աշխարհականներին եւ հոգեւորականներին, մեծերին եւ փոքրերին, արանց եւ կանանց, եւ Քեզ ապավինող Քո բոլոր զավակներին: Պահի՛ր եւ պահպանի՛ր անձնվեր ծառայություն մատուցող մեր բժիշկներին եւ բուժաշխատողներին, ովքեր իրենց կյանքը հանապազ վտանգի ենթարկելով՝ փրկում են մերձավորի կյանքը:

Օրհնի՛ր եւ բժշկությո՛ւն պարգեւի՛ր վարակից ապափնվող անձանց եւ արիությո՛ւն շնորհի՛ր բոլոր մեկուսացվածներին: Քո սուրբ եւ պատվական խաչի հովանու ներքո, փրկի՛ր եւ ազատի՛ր երեւելի եւ աներեւոյթ բոլոր թշնամիներից:

Եւ մեզ արժանի դարձրու գոհությամբ ու երախտագիտությամբ փառավորելու Քեզ՝ Հոր եւ Սուրբ Հոգու հետ, այժմ եւ միշտ եւ հավիտյանս հավիտենից. ամեն:



Ն.Ս. Օ. Տ. Տ. ՓԱՐԵԳԻՆ Բ. ԱՍԵՆԱՅՆ ՎՅՈՅ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ՊԱՏՓԱՍԸ ԿԱԹՈՂԻԿԵ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾՆԻ ՏՈՆԻՆ

(14 հունիսի, 2020 թ.)

Յանուն Հօր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն:

«Գոհանամք զՔէն, Հայր ամենակալ, որ պատրաստեցեր
մեզ նաւահանգիստ Սուրբ զեկեղեցի, տաճար սրբութեան,
որ փառաբանի Սուրբ Երրորդութիւնդ»

(Պատարագամատոյց):

Սիրելի հավատաւոր զավակներ Մեր,

Այսօր Կաթողիկէ Սուրբ Էջմիածնի հիմնադրութեան հիշատակի օրն է: Այս նշանակալի տոնի բերկրանքը մեր սրտերում սրբալույս մյուռոնով օծեցինք նորակերտ այս խաչը, որը քիչ հետո, միասնական գոհաբանութեամբ ու փառաբանութեամբ առ Աստված, պիտի վերատեղագրվի համայն հայութեան Սրբութիւն Սրբոց աստվածակառույց Սուրբ Էջմիածնի Մայր տաճարի գմբեթին: «Գոհութիւն ենք հայտնում Քեզ, Հայր Ամենակալ, որ պատրաստեցիր մեզ համար որպէս նավահանգիստ Սուրբ Եկեղեցին, տաճարը սրբութեան, որտեղ փառաբանվում է Սուրբ Երրորդութիւնդ»:

Աստվածահաստատ Սուրբ Էջմիածինը Աստծու պարգեւն է մեր ժողովրդին Իր Միածին Որդու էջքով՝ որպէս Երկնավորի անհուն սիրտ վկայութիւն հանդէպ մեր ժողովուրդը: Մարդկութեան Փրկիչը իջավ Հայոց աշխարհ՝ ի տես Սուրբ Գրիգոր Լուսավորչի, եւ ցուց տվեց հայոց սրբազնասուրբ Մայր տաճարի կառուցման վայրը: Բիբլիական Արարատի դիմաց վեր հանեց հայոց աստվածաշնորհ տաճարը՝ Լուսավորիչ Հայրապետի, Հայոց Տրդատ արքայի եւ հավատացյալ ժողովրդի ջանքերով: Սուրբ Էջմիածինը դարեր շարունակ եղավ եւ այսօր էլ է ու միշտ պիտի լինի այն ամուր վեմը, որի վրա խարսխված է հայոց հավատքը, որով կերտվել է հայոց ինքնութիւնն ու վերակերտվել հայոց պետականութիւնը: Արդարեւ, Էջմիածինն է մեր ժողովրդին ազգային արժեքներով միաբան պահպանել եւ առաջնորդել դեպի հայրենի անկախութեան նոր

հորիզոններ: Քրիստոսահիմն՝ ոսկեխարիսխ Սուրբ Էջմիածինը այն նավահանգիստն է, որտեղ դարերի արհավիրքներից ու ավերածություններից խաղաղություն է գտել հավատավոր մեր ժողովուրդը, հույսով առատացել, հաղթանակի նոր ուժ ու զորություն առել: Այստեղ է Ավարայրի, Սարգարապատի, արցախյան ազատամարտերի հաղթության ոգին զորացել, այստեղ են Հայոց ցեղասպանությունից մազապուրծ բազում գաղթական հայորդիք օգնություն ստացել, մխիթարության մեջ սփռվել եւ նոր կյանքի ավիշով լցվել: Էջմիածնի Մայր տաճարը Տիրոջ դրոշմն է հայոց հողում, հայոց կյանքում եւ հայոց հոգիներում, որի երկնառաք անմար լույսը ճառագում է աշխարհասփյուռ մեր բոլոր եկեղեցիներից: Այն թանկագին մարգարիտ է, որը միշտ պիտի շողա որպես հոգեւոր գանձ մեր բարեպաշտ ժողովրդի հավատքի անդաստանում: «Ուրախ եղիր, Սուրբ Եկեղեցի, քանզի Քրիստոս՝ Արքան երկնից, քեզ պսակեց իր խաչով»:

Սիրելիներ, Էջմիածնականներ ու եկեղեցասեր մեր բարերարների սրտաբուխ նվիրատվություններով, աշխարհասփյուռ Մեր զավակների ազնիվ հանձնառություններով վերանորոգվող Մայր տաճարն այսօր պայծառանում է սուրբ խաչի պսակումով: Մենք հավատում ենք, որ Սուրբ Էջմիածնի տաճարի բարձունքից ճառագող Տիրոջ Սուրբ Խաչի զորությունը պիտի պարգևի մեր ժողովրդին ուժ ու կորով՝ վեր հանելու դժվարություններից, հաղթահարելու համավարակի փորձությունը եւ նոր օրհնություններով ու ձեռքբերումներով շարունակելու իր ստեղծարար կյանքը: Խաչը նշան է դժվարությունների ու փորձությունների դիմագրավումով հաղթության, խաչը առհավատչյան է մեր միաբանության ամրապնդման, խաչը Քրիստոսի ներկայությունն է մեր մեջ, եւ խաչով Փրկիչը զորակից է ու ապավեն աստվածասեր ազգիս հայոց: Մենք այսօր խաչապսակ Սուրբ Էջմիածնի Մայր տաճարով, մեր Սուրբ Եկեղեցիով այդ զորության, այդ հաղթության կրողներն ենք: Զթերանանք ու շտկարանանք Միածնաէջմեր անգին սրբավայրի հանդես մեր սերն ու նվիրվածությունը արտահայտելու մեջ, քանզի մեր բարեպաշտ հայրերի շուրթերով օրհնված են բոլորը, ովքեր բարի հիշատակ ունեն Սուրբ Էջմիածնում: Լինենք միավորված ու համերաշխ՝ մեր հայրենիքի հզորացման, մեր ազգային երազանքների իրականացման, մեր լուսավոր գալիքը կերտելու համար:

Հոգենորոգ այս առիթով վերստին Հայրական Մեր սերն ու Հայրապետական բարձր գնահատանքն ենք բերում մեր բոլոր երախտարժան բարերարներին, ովքեր սրտաբուխ նվիրատվություններով վկայում են մեր

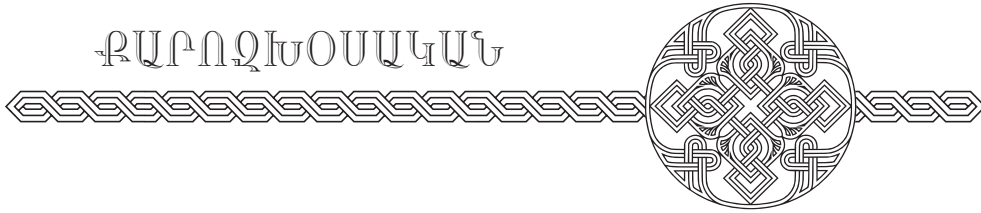
Սուրբ Եկեղեցու եւ Սուրբ Էջմիածնի հանդեպ իրենց որդիական ջերմ սերը: Մայր տաճարի նորոգությունը հոգեւոր ուրախություն ու մխիթարություն է ինչպես հայրենաբնակ հայորդիներին, այնպես էլ սփյուռքի Մեր զավակների համար: Հայրապետական օրհնությամբ բարձրորեն գնահատում ենք Մեր բոլոր զավակների զոհողությունն ու ազնիվ մասնակցությունը հայոց հոգեւոր կենտրոնի, Քրիստոսաէջ Մայր տաճարի հիմնանորոգման ու պայծառագարգման աստվածահաճո գործում: Մեր բարձր գնահատանքն ենք բերում հանգանակության հանձնախմբի անդամներին, Մայր Աթոռի Ճարտարապետական խորհրդին եւ Ճարտարապետական բաժնի աշխատակիցներին, «Հորիզոն 95» շինարարական կազմակերպությանը, բոլոր վարպետներին, շինարարներին ու մասնագետներին, ովքեր շարունակում են ջանասիրաբար աշխատել՝ օր առաջ մեր սրբազան աղոթավայրի դռները բացելու հավատավոր ժողովրդի առջեւ: Հիմնանորոգման աշխատանքները, որ կտեւեն շուրջ մեկ եւ կես տարի, վստահ ենք, հաջողությամբ պիտի ավարտվեն, եւ շուրջով նորոգված ու գեղեցկազարդ մեր սրբազան աղոթավայրի կամարների ներքո պիտի շարունակվեն աստվածային օրհնություններ ու շնորհներ բաշխվել հավատավոր Մեր ժողովրդին եւ բոլոր ուխտավորներին: Համազգային մասնակցությամբ Մայր տաճարի նորոգությունը Մեր հավատավոր զավակների միասնականության, մեր սրբությունների ու արժեքների շուրջ համախմբվածության վկայություններից է:

Սիրելիներ, այս տոնական օրը վերստին հայցենք Բարձրյալն Աստուծո զորակցությունը, որ շուտափույթ հաղթահարենք համավարակի ճգնաժամը եւ սիրով ու համերաշխությամբ ընթանանք դեպի ազգային-եկեղեցական կյանքի նոր առաջընթաց: Աղոթենք, որ Աստված խաղաղություն ու շինություն շնորհի աշխարհին, բարօրություն, ապահովություն պարգևի մեր հայրենիքին եւ իր երկնառաք բյուր օրհնություններն ու զորակցությունը համայն մեր ժողովրդին: Շարականագրի «Եկայք շինեսցուք սուրբ զխորանն լուսոյ» կոչին համահունչ՝ համայն ազգիս ջանքերով, անկախ պետականության հովանու ներքո թո՛ղ միշտ շեն լինի Մայր Աթոռը, հավետ շողարձակի լույսը Սուրբ Էջմիածնի, եւ պայծառ ու անսասան մնա քրիստոսահիմն Մայր տաճարը՝ ի վայելումն ազգիս հայոց եւ ի փառս Ամենասուրբ Երրորդության. ամեն:









Տ. ԶԱՔԱՐԻԱ ԾԱՅՐԱԳՈՒՅՆ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ԲԱՂՈՒՄՅԱՆԻ ՔԱՐՈԶԸ՝
ԽՈՍՎԱԾ Ս. ԳԱՅԱՆԵ ՎԱՆՔՈՒՄ Ս. ԵՂԻԱ ՄԱՐԳԱՐԵԻ
ՀԻՇԱՏԱԿՈՒԹՅԱՆ ՕՐԸ ՄԱՏՈՒՑՎԱԾ ՊԱՏԱՐԱԳԻՆ

(7 հունիսի, 2020 թ.)

Յանուն Հօր եւ Որդոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն:

«Եղիան մարդ էր՝ մեզ նման կրֆերի ենթակա. նա աղոթեց, ու երկրի վրա երեւ տարի ու վեց ամիս անձրեւ չտեղաց: Ապա դարձյալ աղոթեց, եւ երկինքն անձրեւ տվեց, ու երկիրը բուսցրեց իր պտուղը»

(Հակ. ե. 17–18):

Սիրելի՛ քույրեր եւ եղբայրներ ի Քրիստոս,

Այսօր Հայոց Եկեղեցին տոնում է մարդկության պատմության զարմանահրաշ եւ խիզախ մարդկանցից մեկի՝ Ս. Եղիա մարգարեի հիշատակը, որ ապրել եւ գործել է ն. Ք. Թ. դարում: Հինկտակարանյան այս նշանավոր մարգարեն քաջության, աստվածսիրության, նախանձախնդրության եւ աղոթասիրության կենդանի օրինակ է եւ ներշնչման աղբյուր ամենքիս համար: Նա տարբերվում էր մյուսներից Աստծու հանդեպ իր անդամաճան հավատարմությամբ, հրաշագործ գործությամբ, աներեր հավատքով եւ ժամանակի կռապաշտության դեմ անողոք եւ նախանձախնդիր պայքարով: Ուստի ամենեւին էլ պատահական չէ, որ մեր Եկեղեցու տոնակարգում առանձնահատուկ տեղ է հատկացված այս մարգարեին: Եթե մյուս սրբերի հիշատակը տոնում ենք շաբաթվա սովորական օրերին, ապա Ս. Եղիա մարգարեինը՝ Հոգեգալստին հաջորդող կիրակի օրը:

Երանելի Եղիա մարգարեն Հին Ուխտի բացառիկ անձանցից էր, որ մահ չճաշակեց, ինչպես նաեւ երկու արդարներից մեկը, որ հայտնվեց Թաբոր լեռան վրա Տիրոջ պայծառակերպության ժամանակ: Նա հրեղեն կառքով երկինք բարձրացավ՝ մարգարեական իր շնորհը փոխանցելով Եղիսեին: Ըստ ուղղափառ վարդապետության՝ Մաղաքիայի

մարգարեության եւ Հովհաննէս ավետարանչի Հայտնության գրքի՝ Նեոի գալստյան ժամանակ Եղիան ու Ենոքը կրկին աշխարհ պիտի գան, երեք ու կես տարի մարդկանց ապաշխարության կոչեն, նահատակվեն եւ Տիրոջ երկրորդ գալստյանն իրական հարություն առնեն:

Անգամ այս մարգարեի ծնունդն էր ուշագրավ եւ նախախնամված: Եկեղեցական ավանդությունը պատմում է, որ Եղիայի ծննդյան պահին նրան կրակով էին պարուրել երկնային զորքերը՝ հրեշտակները, քանզի ծնվողը Տիրոջ ընտրյալն էր եւ կարեւոր առաքելության էր կոչված երկրիս վրա: Եւ իսկապէս, սուրբ մարգարեն իր կյանքի ընթացքում հավատարիմ մնաց իր անվան ստուգաբանությանը՝ «Տերն է իմ Աստվածը»՝ պաշարելով կռապաշտության եւ անօրենության դեմ ու Աստծու ընտրյալ ժողովրդին միշտ հիշեցնելով մեկ Աստծու մասին:

Ս. Գիրքը մեզ պատմում է, որ Սողոմոն արքայի մահից հետո Իսրայելը երկու մասի էր բաժանվել: Եթե մեկում իշխում էր ճշմարիտ աստվածապաշտությունը՝ մեկ եւ ճշմարիտ Աստծու պաշտամունքը, ապա մյուսում մարդիկ զանազան կուռքերի էին երկրպագում: Իրավիճակը սրվել էր հատկապէս Աքաաթ թագավորի օրոք, որը թուլամորթ եւ մեղմ բնավորություն ուներ: Ի տարբերություն ամուսնու՝ նրա կինը՝ փյունիկեցի Հեզաբելը, կամային ուժեղ որակներ ուներ եւ իշխանություն բանեցնելու մեծ հմտություն: Նա իր հետ էր բերել նաեւ Բահաղի եւ Աստարոթի պաշտամունքը եւ ամեն կերպ ցանկանում էր փոխել իսրայելացիների մտածողությունը: Անկասկած, կենդանի Աստծուն պաշտելը մարդուց պահանջում է հոգեւոր ջանք, ճիգ եւ եռանդ՝ շաղախված աղոթքով եւ բարի գործերով, երբ մարդ իրապէս կարողանում է հեռու մնալ մեղքից եւ զսպել իր ցանկությունները: Իսկ կուռքերին երկրպագելն ավելի դյուրին էր եւ ուրախ, որովհետեւ տիրում էին զեխություն եւ շվայտություն, անսանձ կրքեր եւ ցանկություններ: Այս տխուր իրականությունն անհանգստացնում էր Եղիային՝ Աստծու ընտրյալ անոթին, որին այլ բան չէր մնում անելու, քան ապաշխարության կոչելու իր հայրենակիցներին, որպէսզի վերադառնան իրենց հայրերի հավատքին եւ չշարժեն ամենակարող Աստծու բարկությունն իրենց վրա:

Բնականաբար, Եղիայի այս նախանձախնդիր կեցվածքը դուր չէր գալիս Աքաաթ թագավորին եւ Հեզաբել թագուհուն, որոնք նրա մահն էին ցանկանում: Եղիան ստիպված թաքնվում էր անապատում, ագռավները նրան ուտելիք էին բերում, իսկ ջուրը հեղեղատից էր խմում:

Երբ նա թագավորին զգուշացրեց սպասվող երաշտի մասին եւ հորդորեց վերջ դնել կռապաշտութեանը, նրա խոսքը լուրջ չընդունեցին: Բայց կատարվեց Եղիայի մարգարեությունը, երկնքից անձրեւ տեղաց՝ ի ցույց դնելով կռապաշտների անզորությունը: Եղիան այլ հրաշքներ եւս գործեց. կենդանացրեց այրի կնոջ մահացած որդուն, նաեւ այդ տան ալյուրի եւ յուղի ամանները միշտ լիքը պահեց: Նա իր հավատքի, նվիրվածության եւ անձնուրացության շնորհիվ երկինք համբարձվեց:

Սիրելիներ, ի դեմս Եղիա մարգարեի՝ մեր առաջ հառնում է նախանձախնդիր եւ անզիշում մի մարդ, որը երբեք չընկրկեց, չվհատվեց եւ չհոգնեց՝ վկայելու ճշմարտության, արդարության եւ Աստծու կամքի մասին: Նրա օրինակը մեզ ցույց է տալիս, թե ինչ կարելու դերակատարություն կարող է ունենալ մեկ մարդ համատարած կռապաշտության եւ անօրենության ժամանակ՝ ընդդիմանալով անգամ պետությանը եւ հասարակական իշխող մտայնությանը: Շատերը մտածում են, որ մարգարեանալ նշանակում է պարզապես կանխագուշակել ապագան եւ խոսել սպասվող իրադարձությունների մասին, այնինչ հենց Եղիայի օրինակը լավագույնս ապացուցում է, որ մարգարեն նախեւառաջ արդարության եւ Աստծու կամքի արտահայտողն ու ազդարարողն է: Քանի դեռ այդ արդարության ձայնը հնչում է, ուրեմն ամեն ինչ կորած չէ, եւ մարդիկ կամ հասարակությունները կարող են դարձի գալ եւ փոխվել: Բայց երբ այդ ձայնը լռի կամ մեղմանա, ահա այդ ժամ կծաղկեն անօրենությունն ու բարձիթող վիճակը:

Այո՛, դժվար է արդարամիտի եւ ճշմարտախոսի կյանքի ուղին, որովհետեւ այն լի է փորձություններով, դժվարություններով եւ չհասկացվածությամբ: Պատմությունը ցույց է տվել, որ ո՛չ հնում եւ ո՛չ այսօր շատերը չեն ցանկանում լսել ճշմարտության մասին, քանզի այդպես ավելի դյուրին է ապրելն ու գործելը: Ծճարտության ձայնը խանգարում է նրանց իրենց սեւ գործն անել եւ առավել բացահայտում այդպիսիների իրական դեմքը: Ինչպես ժողովրդական առածն է ասում. «Ճիշտ խոսողի գլուխը ծակ է», իսկ Սաղմոսաց գիրքը հաստատում է. «Տեր Աստված ողորմություն եւ ճշմարտություն է սիրում, շնորհ եւ փառք կտա» (Սաղմ. 29, 12): Նույն ձեւով մեր Տերն Իր երկրային կյանքում, լինելով Ճանապարհը, Ծճարտությունն ու Կյանքը, սեր ու բարություն քարոզեց, բազում բժշկումներ կատարեց եւ հրաշքներ գործեց, բայց մարդիկ խաչեցին իրենց իսկ փրկության համար մարմնացած Աստծուն:

Սակայն Նա հարույթյուն առավ մեռելներից, հաղթեց մահվանը եւ ճշմարտության քարոզիչներ կարգեց Իր առաքյալներին, որոնք նույն այդ ճշմարտությունը եւ արդարախոսությունը փոխանցեցին իրենց հիմնադրած Եկեղեցիներին:

Հետեւաբար այսօր Եկեղեցու սրբազան առաքելության անբաժան մասն է ոչ միայն մարդկանց փրկության առաջնորդելը, այլեւ արդարության եւ ճշմարտության վկայությունը մասնավորապես աշխարհաքաղական այս խառնակ իրավիճակներում: Այդ ձայնը միշտ հնչել եւ լսված պետք է լինի՝ անկախ երկրի քաղաքական իրավիճակից, ղեկավար անձերից ու ներկա կացությունից: Հեռու պետք չէ գնալ. երբ այսօր Հայոց Եկեղեցին դարավոր իր իմաստությունամբ, ավետարանական ճշմարտությանը եւ ուղղափառ դավանությանը հավատարիմ լինելով, իր ձայնն է բարձրացնում մեր հայրենիքում ընդունվող այս կամ այն օրենքի, «կոնվենցիաների» կամ պարզապես որոշումների դեմ, երբ մեր աչքի առաջ «մարդու իրավունքներ» հասկացության ներքո փորձ է արվում արդարացնել մեղքը, փոխել մարդկանց մտածողությունը եւ հոգեկերտվածքը, սկսվում են հալածանքներն ու անտեղի քննադատությունը Եկեղեցու դեմ: Եւ ինչի՞ ենք ականատես լինում. ունկնդրելու եւ անդրադարձի փոխարեն՝ լրատվական դաշտ են նետվում զանազան ասեկոսեններ եւ բամբասանքներ Եկեղեցու եւ եկեղեցականների մասին՝ փորձելով մարդկանց կամ հասարակությանը շեղել բուն նյութից եւ մղել անբովանդակ քննարկման: Վստահաբար, անկախ ամեն ինչից՝ Եկեղեցին շարունակելու է իր հոգեփրկչական եւ ազգային ինքնության պահպանման առաքելությունները Հայոց աշխարհում եւ Սփյուռքում՝ Աստծու խոսքը քարոզելով, Ս. Ավետարանից ճառագող արժեհամակարգը սերմանելով, ինչպես նաեւ անվհատ եւ անտրտունջ վկայելով ճշմարտության ու արդարության մասին:

Թող արդարության եւ ճշմարտախոսության քարոզը մշտապես եւ անդադար հնչի Հայոց Եկեղեցու լուսե խորաններից, իսկ մենք՝ հոգեւորականներս, օրինակ ունենալով մեր Տիրոջը, քաջ Ս. Եղիա մարգարեին եւ մեր աստվածասեր նախնիներին, դառնանք այդ ամենի կրողն ու տարածողը՝ միշտ հիշելով աստվածաշունչ այս բառերը. «Արդար է Տերը, արդարություն է սիրում, ճշմարտությանն է նայում երեսը Նրա» (Սաղմ. Ժ. 8):





Տ. ԱՆԴՐԷԱՍ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ԵԶԵԿԵԱՆ
ԳՀԺ

ՅՈՎՀԱՆ ՄԱՅՐԱԳՈՄԵՑՈՒ ԵՐՐՈՐԴՈՒԹԵՆԱԲԱՆԱԿԱՆ ԵՒ ՔՐԻՍՏՈՍԱԲԱՆԱԿԱՆ ՀԱՅԵԱՑՔՆԵՐԻ ՇՈՒՐՋ

Յովհան Մայրագոմեցին Հայ Եկեղեցու է. դարի այն ականաւոր գործիչներից եւ աստուածաբաններից է, որ առանցքային ու կարեւոր դերակատարում են ունեցել այդ ժամանակի եկեղեցաքաղաքական զարգացումներում եւ ծաւալուած դաւանաբանական քննարկումներում¹: Հայագիտութեան մէջ աւանդաբար վերջինիս եւ նրա աշակերտների անուան հետ է կապուած Հայ Եկեղեցում երեւութական հերետիկոսութեան առաջացումը եւ տարածումը, որի դէմ ծաւալուած պայքարը նպաստեց մեր Եկեղեցու քրիստոսաբանութեան՝ գլխաւորապէս Յիսուս Քրիստոսի մարմնի անապականութեանը վերաբերող որոշ դրոյթների առաւել ճշգրտմանն ու զարգացմանը: Չնայած այս կարեւոր հանգամանքին՝ յատկապէս Յովհան Մայրագոմեցու աստուածաբանական հայեացքները մինչ այժմ չեն ենթարկուել հանգամանալից եւ համապարփակ ուսումնասիրութեան ու վերլուծութեան: Այնինչ դրանց հետազոտումը խիստ կարեւոր է ու անհրաժեշտ հայ դաւանաբանական մտքի պատմական ընթացքն ու զարգացումը ճիշտ ըմբռնելու եւ համակողմանի վերլուծելու գործում:

Յովհան Մայրագոմեցու աստուածաբանական հայեացքների վերհանումը եւ ուսումնասիրութիւնն առնչւում են մի շարք դժուարութիւնների հետ: Այս խոչընդոտներից ամենագլխաւորն այն է, որ վերջինիս մատենագրական ժառանգութիւնը² մեզ է հասել ոչ ամբողջութեամբ եւ գի-

¹ Յովհան Մայրագոմեցու կեանքի եւ գործունէութեան վերաբերեալ մանրամասն տե՛ս Հ. ՔԵՆԴՐԵԱՆ, Յովհան Մայրագոմեցի, Երեւան, 1973, էջ 18–44. ԱՆԴՐԷԱՍ ԱՐՊՅ. ԵԶԵԿԵԱՆ, Յովհան Մայրագոմեցու կեանքի եւ գործունէութեան շուրջ, «Էջմիածին», 2018, Զ., էջ 30–48:

² Յովհան Մայրագոմեցու մատենագրական ժառանգութեան մասին համառոտակի տե՛ս ՆՈՐԱՅՐ ԵՊՍ. ՊՈՂԱՐԵԱՆ, Հայ գրողներ (Ե.–Ժէ դարեր), Երուսաղէմ, 1971, էջ 67–69. Յ. ՔԵՆՍԷԱՆ, Ներածութիւն հայ եկեղեցական մատենագրութեան, Երեւան, 2018, էջ 151–154:

տուլթեան մէջ տեղիք տուել զանազան կարծիքներին: Վերոնշեալին գումարուում է նաեւ այն իրողութիւնը, որ Յովհաննի աստուածաբանական հայեացքներին անդրադարձող սկզբնաղբիւրները, գրեթէ առանց բացառութեան, ունեն հակաճառական բնոյթ եւ վերջինիս հանդէպ ցուցաբերում են ընդգծուած բացասական վերաբերմունք: Այսպիսով, սոյն իրողութիւններն անկարելի են դարձնում նրա աստուածաբանական հայեացքներն ամբողջական ու համակարգուած կերպով ուսումնասիրելն ու վերլուծելն, ուստի հնարաւոր է քննել եւ ներկայացնել միայն դրանց որոշ դրոյթներ:

Յովհաննի անունով պահպանուած մատենագրական ժառանգութեան մէջ իրենց դաւանաբանական բովանդակութեամբ հիմնականում առանձնանում են «Կնիք հաւատոյ» ժողովածուում զետեղուած՝ նրա տարբեր երկերի քաղուածները³, որոնք եւ մեծաւ մասամբ նիւթ են մատակարարում վերջինիս աստուածաբանական ընկալումներին՝ մասնաւորապէս երրորդութենաբանական եւ քրիստոսաբանական որոշ հայեացքների վերհանման եւ ուսումնասիրման համար: Իսկ հայ մատենագրութեան մէջ Յովհան Մայրագոմեցու եւ նրա աշակերտների աստուածաբանական հայեացքների քննադատութեամբ յայտնի են Թէոդորոս Քոթենաւորը (մօտ † 680) եւ նրա աշակերտ Ս. Յովհան Գ. Օձնեցի հայրապետը (717–728 թթ.): Թէոդորոս Քոթենաւորը Յովհան Մայրագոմեցու ժամանակակիցն էր եւ գաղափարական հակառակորդը: Մասնաւորապէս հայկական սկզբնաղբիւրները շեշտում են նրա ունեցած կարեւոր դերակատարութիւնը 632 թ. Կարինի հայ-բիւզանդական եկեղեցական ժողովում եզր Ա. Փառաժնակերտցի կաթողիկոսի կողմից Հերակլ կայսեր առաջարկած միակամութեան վարդապետութեան ընդունման գործում⁴, որի խիստ քննադատութեամբ հանդէս է եկել Յովհանը: Թէոդորոս Քոթենաւորն իր «Ընդդէմ Մայրագոմեցու»

³ Տե՛ս «Կնիք հաւատոյ ընդհանուր սուրբ եկեղեցւոյ յուղղափառ եւ սուրբ հոգեկիր հարցն մերոց դաւանութեանց յաւուրս Կոմիտաս կաթողիկոսի համահաւաքեալ», հրատ.՝ Կարապետ եպս. Տէր-Մկրտչեանի, Վաղարշապատ, 1914, էջ 52–55, 55, 142–143, 143–146, 253–254, 254–256, 281, 288, 327–330, 363–364:

⁴ Տե՛ս «Պատմութիւն Յոհաննու Մայրագոմեցւոյ» (Օրբէլեանի սկզբնաղբիւրներից), հրատ.՝ Գարեգին եպս. Յովսէփեան, «Աւստա», 1917, Թ.–ԺԲ., էջ 748. Յովհաննէս ԴԻԱՍՆԱՆԿԵՐՏՅԻ, Պատմութիւն Հայոց, գիտաքնն. բնագիրը՝ Գ. Տէր-Վարդանեանի, «Մատենագիր Հայոց», հտ. ԺԱ., Ժ. դար, Պատմագրութիւն երկու գրքով, գիրք Ա., Անթիլիաս-Լիբանան, 2010, 315–384, գլ. ԺԸ., էջ 404. ՍՏԵՓԱՆՈՍ ՏԱՐԱԽԵՑԻ ԱՍՈՂԻԿ, Պատմութիւն տիեզերական, գիտաքնն. բնագիրը՝ Գ. Գասպարեանի, «Մատենագիր Հայոց», հտ. ԺԵ., Ժ. դար, Պատմագրութիւն երկու գրքով, գիրք Բ., Անթիլիաս-Լիբանան, 2010, Հանդէս Բ., գլ. Բ., էջ 693. «Հաւաքումն պատմութեան Վարդանայ Վարդապետի լուսաբանեալ», Վենետիկ-Ս. Ղազար, 1862, գլ. ԼԳ., էջ 61. «Պատմութիւն նահանգին Սիսական արարեալ Ստեփաննոսի Օրբէլեան արքեպիսկոպոսի Սիւնեաց», աշխ.՝ Կ. վրդ. Շահնազարեանցի, Թիֆլիս, 1910, գլ. ԻԸ., էջ 117–118:

ցւոյն»⁵ ճառում հիմնականում կենտրոնանում է Յովհան Մայրագոմեցու կողմից Յիսուս Քրիստոսի մարդկային բնութեան որոշ յատկանիշների մերժման իրողութեան քննադատութեան վրայ⁶: Իսկ Ս. Յովհան Գ. Օձնեցին իր «Ընդդէմ երեւութականաց»⁷ երկում առաւել հանգամանալից է անդրադառնում ու մանրամասն վերլուծութեան ենթարկում Յովհան Մայրագոմեցու եւ նրա աշակերտների աստուածաբանական հայեացքները: Յովհան Մայրագոմեցու եւ նրա աշակերտների դաւանաբանական որոշ ընկալումների վերաբերեալ խիստ համառօտ տեղեկութիւններ են առկայ նաեւ հայ քաղկեդոնական անյայտ հեղինակի «Narratio de rebus Armeniae» անուամբ երկում⁸, ինչպէս նաեւ «Յաղագս աղանդոյն Մայրագոմեցւոյ» գրուածքում⁹:

Երրորդութեամբ անուրիւն. Յովհան Մայրագոմեցու երրորդութեանաբանական հայեացքների առանցքը ներերրորդութեանաբանական միութեան խնդիրն է: Այս իրողութեան պարզաբանման համար վերջինս հիմնարար ելակէտ է ընդունում Ս. Երրորդութեան՝ Նիկիայի Ա. (325 թ.) տիեզերաժողովի մշակած ու ընդունած բանաձեւումը եւ դրա՝ կապադոկեան հայրերի մեկնաբանութիւնը: Յովհան Մայրագոմեցին առանձնապատուկ շեշտում է Ս. Երրորդութեան անձերի համագոյութիւնը եւ միմեանց հետ անբաժան ու սերտ միութեան մէջ գտնուելու իրողութիւնը, սակայն միեւնոյն ժամանակ նաեւ յստակ ընդգծում է Նրանց առանձնաւորական յատկանիշների անայլալելի ու անշփոթելի լինելը. «Եւ արդ, այսպէս հաւատամք եւ խոստովանիմք զՀայր եւ զՈրդի եւ զՀոգին Սուրբ՝ միշտ ի միութեան եւ յանոռոշաւորեան, ցանց անբաժանելի, անփոփոխելի եւ [ան]այլայլի: Զի

⁵ Տե՛ս Թէոդորոս Քոթնեսարի, Ճառ ընդդէմ Մայրագոմեցւոյն, բնագիրը՝ Յ. Քէոսէեանի, «Մատենագիրք Հայոց», հտ. Ե., է. դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2005, էջ 1243—1249:

⁶ Միքայէլ վրդ. Չամչեանի կարծիքով՝ Թէոդորոս Քոթնեսարին իր «Ընդդէմ Մայրագոմեցւոյն» ճառում պաշտպանում է քաղկեդոնական դաւանաբանութիւնը (տե՛ս Մ. ՉԱՄՉԵԱՆ, Պատմութիւն Հայոց, հտ. Բ., Վենետիկ, 1785, էջ 362): Այս տեսակէտին են տուրք տուել նաեւ Հ. Քենդերեանը եւ Մ. Պապեանը (տե՛ս Հ. ՔԵՆԴԵՐԵԱՆ, Յովհան Մայրագոմեցի, Երեւան, 1973, էջ 42, ծնթ. 51. Մ. ՊԱՊԵԱՆ, Յովհան Իմաստասէր Օձնեցի. կեանքը եւ գործունէութիւնը, Երեւան, 1998, էջ 103): Մ. Չամչեանի վերոնշեալ տեսակէտը հիմնաւորապէս մերժում է Մաղաքիա արք. Օրմանեանը (տե՛ս ՄԱՂԱՔԻԱ ԱՐՔ. ՕՐՄԱՆԵԱՆ, Ազգապատում, հտ. Ա., Ս. էջմիածին, 2001, էջ 924—925):

⁷ Տե՛ս Յովհան Առաքելի, Ընդդէմ երեւութականաց, բնագիրը՝ Յ. Քէոսէեանի, «Մատենագիրք Հայոց», հտ. է., Ը. դար (Յաւելուած), Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, էջ 45—66:

⁸ Տե՛ս G. GARITTE, La narratio de rebus Armeniae: édition critique et commentaire (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 132, Subsidia 4), Louvain, 1952, §132—133, էջ 45. ՀՐ. ԲԱՐԹԻԿԵԱՆ, «Narratio de rebus Armeniae» յունարէն թարգմանութեամբ մեզ հասած մի հայ-քաղկեդոնական սկզբնաղբիւր, «Բանբեր Մատենադարանի», 1962, 6, էջ 468—469:

⁹ Տե՛ս «Յաղագս աղանդոյն Մայրագոմեցւոյ», ՄՄ 3681, էջ 113բ:

Հայր միշտ Հայր է եւ կատարեալ յամենայնի, եւ ծնաւոյ Միածնի Որդոյ իւրոյ. եւ Որդի միշտ Որդի եւ կատարեալ յամենայնի, եւ ծնունդ միածնոյի Հայր իւրոյ. եւ Հոգին Սուրբ միշտ Հոգի Սուրբ, ելումն ի նորին էութենէ, կատարեալ ամենայնիւ. երեք անձնաւորութիւնմ անբաժանելիք ի միմեանց եւ անշփոթելիք: Մի բնութիւն, մի զարութիւն, մի էութիւն՝ ամենեւին հարթ հաւասար ի փառս մեծութեանն. ո՛չ ժամանակումն ինչ միջակութեան, նախասկիզբն ել ինչ լինելութեան, այլ յաւէտ, յարակայ եւ ամենեւին անընդմիջելի էութիւն Սուրբ Երրորդութիւնն. զի ընդ Հայր կատարելութեանն իմանի կատարեալ եւ Որդի եւ Հոգին Սուրբ: Ո՛չ առանձին բաժանեալ Հայր, զի միշտ զՄիածինն ի ծոց իւր կրէ. ո՛չ առանձին բաժանեալ է եւ Որդի, զի ո՛չ մեկնի յՈրդոյ Հայր. ո՛չ առանձին բաժանի Սուրբ Հոգին, զի ելանէ ի Հայրէ, եւ ո՛չ բաժանի, բղխէ եւ ո՛չ սպառի: Այսպէս անբաժանելի է Սուրբ Երրորդութիւնն»¹⁰: *Մայրագոմեցին իր սոյն ընկալումով երկրորդում է կապաղովկեան հայրերին, որոնք նոյնպէս մի կողմից շեշտելով Ս. Երրորդութեան անձերի՝ անքակտելի միութեան մէջ լինելու անժխտելի փաստը՝ միւս կողմից տարբերակում էին Նրանց առանձնաւորական յատկանիշների միջոցով*¹¹:

Այսպիսով, Յովհան Մայրագոմեցին, ընդգծելով Ս. Երրորդութեան անձերի եւ դէմքերի միմեանց հետ անքակտելի միութեան մէջ լինելու իրողութիւնը, արմատապէս բացառում է իրական որեւէ բաժանման հնարաւորութիւն Նրանց միջեւ: Այս պարագայում Յովհանը խիստ քննադատում է նրանց, որոնք մի կողմից խիստ շեշտում են Ս. Երրորդութիւնն ըստ անձերի եւ դէմքերի բաժանուած լինելը, իսկ միւս կողմից՝ ընդգծում աստուածութեամբ մէկ լինելը: Այսպիսի ընկալման մէջ Յովհան Մայրագոմեցին տեսնում է արիոսականութեան¹² եւ հոգեմարտութեան¹³ վտանգ, որը խախտում է Ս. Երրորդութեան մէկ լինելը. «Բայց զայժմու նարտարաց Յունաց զի՞նչ պարտ է համարել, որք ասեն զՍուրբ

¹⁰ «Կնիք հաւատոյ», էջ 52–53: Յովհան Մայրագոմեցին իր «Վերլուծութիւն կաթողիկէ եկեղեցւոյ եւ որ ի նմա յարինեալ կարգաց» գրութեան մէջ Ս. Սեղանը համարում է Ս. Երրորդութեան միասնութեան խորհրդանիշ (տես Յովհան ՄԱՅՐԱԳՈՄԵՅԻ, Վերլուծութիւն կաթողիկէ եկեղեցւոյ եւ որ ի նմա յարինեալ կարգաց, բնագիրը՝ Ն. Էպս. Ծովականի, «Մատենագիրք Հայոց», հտ. Դ., է. դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2005, էջ 351):

¹¹ Տէս Ա. Ա. СПАСКИЙ, Учение Каппадокийцев о единстве Святой Троицы. - «Святитель Василий Великий (Сборник статей)», Москва, 2011, էջ 88–100:

¹² Արիոսականութեան վերաբերեալ տես Բ. Բ. БОЛОТОВ, История Церкви в период Вселенских Соборов, Москва, 2007, էջ 42–47. F. DÜNZL, Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche, Freiburg, Basel, Wien, 2011², էջ 51–59:

¹³ Հոգեմարտութեան վերաբերեալ տես F. DÜNZL, Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche, էջ 126–131:

Երրորդությունն դիմաւ եւ առանձնաւորութեամբ բաժանեալ ի միմեանց եւ աստուածութեամբն միաւորեալ: Այս հաւատ մարդկային խորհրդով է, կարծել ընդդէմ ասել Սաբելի խանգարմանն, եւ զԱրիոսի եւ զՄակեդոնի զանջատողականն ի ներքս մուծանել, որպէս մարդոյ ումեք, որ հայր իցէ երկուց որդուց, դէմս եւ առանձնաւորութիւնս բաժանել, եւ բաժնոց եկամտութիւն լինել յանբաժանելի երրորդութիւնն»¹⁴: Յովհան Մայրապոմեցու սոյն քննադատութիւնը պատճառ է դարձել, որ Ս. Յովհան Գ. Օձնեցիին վերջինիս մեղադրի սաբելական (մոդալիստ միապետականութիւն)»¹⁵ եւ արիոսական հերետիկոսութիւններին յարելու մէջ. «Առ որ դու կուրացեալ մտաւ հայելով ոչ գիտացեր զանագանել, այդ մեղադիր եղեալ առաջնոցն աստուածխաւորեան՝ գրեցեր եւ ասացեր, թէ՛ զի՞նչ պարտ է զնարտարսն Յունաց համարել, որք ասեն՝ զԵրրորդութիւնն դիմաւ եւ առանձնաւորութեամբ բաժանեալս եւ Աստուածութեամբ միաւորեալ: Ուստի յայտ արարեր, թէ դու եւ ոչ զմի յերկոցունց յայդցանէ ոչ ընդունիս: Եւ այդպէս ոչ բաժանելով ըստ դիմաց՝ լինիս սաբելացի, եւ ոչ միաւորելով ըստ բնութեան՝ արիոսեան»¹⁶: Ս. Յովհան Գ. Օձնեցի հայրապետը կարծում է, որ Յովհան Մայրապոմեցիին «զայժմու նարտարաց Յունաց» արտայայտութեամբ նկատի է ունեցել Եկեղեցու այն հայրերին (իմա՛ կապադովկեան հայրերին), որոնք ուղղափառ կերպով մեկնաբանել են Ս. Երրորդութեան վարդապետութեան նիկեական բանաձեւումը¹⁷: Սակայն «զայժմու» բառն արդէն իսկ յուշում է, որ Յովհան Մայրապոմեցու քննադատութիւնն ուղղուած է ոչ թէ՛ Եկեղեցու հայրերի, այլ իր ժամանակի որոշ անձանց դէմ, որոնք թիւր կերպով էին մեկնաբանում Ս. Երրորդութեան վարդապետութիւնը: Հաւանաբար, Յովհան Մայրապոմեցու սոյն մօտեցումն ուղղուած էր Զ. դարավերջին ի յայտ եկած եռաստուածեան հերետիկոսութեան դէմ¹⁸, որի հիմնադիր Յովհաննէս Ֆիլոպոնոսի տեսակէտի համաձայն՝ Ս. Երրորդութեան անձերը երեք միմեանցից տարբեր աստուածներ էին՝ միաւորուած մէկ

¹⁴ «Կնիք հաւատոյ», էջ 53:

¹⁵ Սաբելականութեան կամ մոդալիստ միապետականութեան մասին տէ՛ս Ե. ՎՐԴ. ՏԷՐ-ՄԻՆԱՍԵԱՆՅ, Ընդհանուր եկեղեցական պատմութիւն, հտ. Ա., Հին Եկեղեցի, Բ. հրատ., Ս. էջ-միածին, 2013, էջ 227–229:

¹⁶ Յովհան Արքեպիսկոպոս, Ընդդէմ երեւութականաց, էջ 54–55: Հետեւելով Ս. Յովհան Գ. Օձնեցու կարծիքին՝ Վարդան Արեւելցիին սաբելականութեանը յարելու մէջ է մեղադրում Յովհան Մայրապոմեցու աշակերտ Սարգսին. «Էր սորա [իմա՛ Յովհան Մայրապոմեցոյ] աշակերտ մի Սարգիս անուն, որ զՍաբելին ախտանայր» («Հաւաքումն պատմութեան Վարդանայ Վարդապետի լուսաբանեալ», գլ. ԼԳ., էջ 62):

¹⁷ Տէ՛ս Յովհան Արքեպիսկոպոս, Ընդդէմ երեւութականաց, էջ 55:

¹⁸ Հմմտ. «Կնիք հաւատոյ», էջ XC:

ընդհանուր, սակայն վերացական բնութեամբ, ինչպէս տարբեր մարդիկ են միաւորուած մէկ, ընդհանուր մարդկային բնութեամբ¹⁹: Այն, որ Մայրապոմեցու քննադատութեան թիրախն են եղել Յովհաննէս Ֆիլոպոնոսն ու վերջինիս հետեւորդները, ապացուցում է Յովհաննի հետեւեալ արտայայտութեամբ. «...որպէս մարդոյ ումեմ, որ հայր իցէ երկուց որդուց, դէմս եւ առանձնաւորութիւնս բաժանել...»²⁰: Այստեղ նա հօր եւ որդու օրինակով յատակ ցոյց է տալիս եռաստուածեան հերետիկոսութեան՝ Ս. Երրորդութեան թիրաքը ընկալումը:

Յովհանն Մայրապոմեցին, շեշտելով Ս. Երրորդութեան անձերի ու դէմքերի անքակտելի միութիւնը, Նրանց տարբերակումը կատարում է առանձնաւորական յատկանիշների միջոցով: Այս առումով նա ընդհանրապէս անընդունելի է համարում «բաժանել» բայի կիրառութիւնը՝ դրա մէջ տեսնելով գոյաբանական իմաստով զատում, առանձնացում: «Բաժանել» բայի փոխարէն նա նախընտրում է գործածել «յայտնել» ու «երեւել» բայերը, որոնք, ըստ նրա, ակնյայտ դարձնելով Ս. Երրորդութեան անձերի եւ դէմքերի տարբերութիւնները՝ չեն ենթադրում իրական որեւէ բաժանում. «Նաեւ զդիմացն իսկ որոշմունս ընդէ՛ր Բարտաւատեն եւ բաժանեն. զի յորժամ ասեմք զԱստուածութենէն՝ Հայր եւ ծնաւոյ եւ առաքաւ Միածնի Որդոյ իւրոյ, ո՛չ դէմքն բաժանին, այլ դէմքն յայտնին, եւ յորժամ ասեմք զՈրդոյն՝ Բան եւ Որդի եւ Ծնունդ, ի դէմս Որդոյ վերաբերի Բանն, այլ ո՛չ եթէ դէմքն բաժանին. եւ յորժամ ասեմք զՀոգւոյն Սրբոյ՝ ելումն եւ բոխումն, եւ առաքումն ի Հաւտէ եւ յՈրդոյ, դէմքն երեւին, այլ ո՛չ եթէ բաժանին: Այս դէմք ըստ առանձնաւորութեանն եւ ըստ անուանցն Հաւտ եւ Որդոյ եւ Հոգւոյ Սրբոյ վերաբերին, եւ ո՛չ բաժանին, եւ երեւին եւ ո՛չ անջատին»²¹: Սակայն, Յովհանն Մայրապոմեցին, ցանկանալով խուսափել Ս. Երրորդութեան անձերի եւ դէմքերի միջեւ իրական որեւէ բաժանման կասկած յարուցելու հնարաւորութիւնից, իր կիրառած «յայտնել» ու «երեւել» եզրոյթներով մէկ այլ թիրաքմբում ման դուռ է բացում՝ այս անգամ արդէն Ս. Երրորդութեան անձերի եւ դէմքերի տարբերակման իրողութիւնը կորցնում է իր յատկութիւնն ու դրւում կասկածի տակ:

¹⁹ Այս հերետիկոսութեան վերաբերեալ հանգամանալից տե՛ս В. В. БОЛОТОВ, История Церкви в период Вселенских Соборов, էջ 412–416. А. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. 2/4, Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien nach 451, Freiburg, Basel, Wien, 1990, էջ 135–141:

²⁰ «Կնիք հաւատոյ», էջ 53:

²¹ Անդ, էջ 54–55:

Այսպիսով, դիտարկելով Յովհան Մայրագոմեցու երրորդութենաբանական հայեացքները՝ պէտք է յստակ ընդգծել, որ նա մնում է Ս. Երրորդութեան ուղղափառ վարդապետութեան շրջանակներում: Սակայն նրա կիրառած եզրույթներն աչքի չեն ընկնում յստակությամբ եւ պատճառ են դարձել, որ վերջինս մեղադրուի սաբելականութեանը յարելու մէջ:

Քրիստոսաբանութիւն. Դիտարկելով «Կնիֆ հաւատոյ» ժողովածուի կառուցուածքը եւ գլխագրութիւնը²² կարելի է յստակօրէն տեսնել քրիստոսաբանական կուռ տրամաբանուած հետեւեալ համակարգը. Յիսուս Քրիստոս ունի աստուածային եւ մարդկային միացեալ մի բնութիւն եւ Նրանում երկուութիւն կամ բաժանում չկայ: Քրիստոս անապական է սկսած Ս. Կոյս Մարիամ Աստուածածնի արգանդից. այսինքն՝ Նրա մարդկային բնութիւնը նոյնական է ինչ Ադամի բնութիւնը՝ մինչ մեղանշելը: Հետեւապէս Նրա մարդկային բնութեան մէջ առկայ չեն այն փոփոխութիւնները, որոնց ենթարկուել է մարդկային բնութիւնը մեղսագործութեան հետեւանքով: Այս առումով երկիւղը նոյնպէս դիտարկուում է, որպէս մեղսագործութեան հետեւանքով մարդկային բնութիւն մտած երեւոյթ: Տիրոջ թլփատութիւնը, ուտելը, խմելը, չարշարուելը ապականութեան նշաններ չեն: Նա ոչ թէ պարտադրաբար է կրել մարդկային կարիքները, այլ կամաւորապէս: Զի կարելի նաեւ Քրիստոսին անգիտութիւն վերագրել, թէեւ Նա ինչ-ինչ տնօրինական հարցերում ցոյց էր տալիս, թէ իբր անգէտ է: Անկարելի է նաեւ Տիրոջը վերագրել երկիւղ կամ պնդել, որ Նա արինաքիրտ է եղել կամ զօրութիւն է ստացել հրեշտակից: Յիսուս Քրիստոս կամաւորապէս եւ իր ազատ կամքով է նախընտրել չարշարանքը եւ մահը, որոնք Տիրոջ ճշմարտապէս մարմնացած լինելու վկայութիւններն են:

Ինչպէս տեսնում ենք վերելում ուրուագծուած քրիստոսաբանական համակարգի հիմնական առանցքը Յիսուս Քրիստոսի մարմնի անապականութեան վարդապետութիւնն է, որը Տիրոջ աստուածութեան եւ մարդկութեան կատարեալ եւ անքակտելի միութեան իրողութեան պատճառահետեւանքային բնական եւ տրամաբանուած զարգացումն է:

Վերոբերեալ քրիստոսաբանական յարացոյցը լիովին համընկնում է Յովհան Մայրագոմեցու քրիստոսաբանական համակարգի հետ, որի գլխաւոր նիւթը նոյնպէս Յիսուս Քրիստոսի մարմնի անապականութեան վարդապետութիւնն է: Այս առումով Յովհան Մայրագոմեցու հիմնական

²² Անդ, էջ 1–2:

նպատակն է մեկնաբանել եւ բացատրել մարդացեալ Տիրոջ աստուածային ու մարդկային բնութիւնների սերտ եւ անքակտելի միութեան հետեւանքով նրանց միջեւ ի յայտ եկած փոխազդեցութիւնները, դրանց դերն ու նշանակութիւնը մարդու փրկութեան գործում: Յովհանն իր քրիստոսաբանական համակարգի համար ելակէտ եւ հիմնարար սկզբունք ընդունելով Ս. Կիրեղ Ալեքսանդրացու «Մի է բնութիւն Բանին մարմնացելոյ» բանաձեւումը՝ յստակ շեշտում է Քրիստոսի կատարեալ Աստուած եւ կատարեալ մարդ լինելու իրողութիւնը. «Կատարեալ Աստուած եւ կատարեալ մարդ իմանամք զՔրիստոս, բայց երկու անձինս եւ երկու բնութիւնս ոչ ասեմք, այլ մի անձն եւ մի բնութիւն»²³: Աստուածայինի եւ մարդկայինի միաւորումից յետոյ, այլեւս անթույլատրելի է դրանք դիտարկել զատ-զատ կամ դրանցից իւրաքանչիւրի վերաբերեալ առանձին որեւէ դատողութիւն կատարել, այլ միայն ու միայն պէտք է խօսել Քրիստոսի մէկ բնութեան, մէկ դէմքի եւ մէկ անձի մասին: Յովհանն սուր քննադատութեան է ենթարկում Քաղկեդոնի ժողովի (451 թ.) ընդունած բանաձեւումը, որը բաժանում եւ օտարում է մտցնում Քրիստոսի աստուածութեան եւ մարդկութեան միջեւ. «Եւ մինչ այս ամենայն, զոր շարակարգեցիս՝ զգոյացութիւն մարմնոյն ընդ աստուածային բնութեանն փակեալ, եւ ո՛չ երկրաւորին ի Քրիստոսի, եւ ո՛չ է հնար ասել զմի Քրիստոսն Աստուած եւ հատուած, արարիչ եւ արարած, Տէր եւ ծառայ, անապական եւ ապականացու, անգէտ եւ ամենագէտ, անեղ եւ եղական, երկնաւոր եւ երկրաւոր, հոգեւոր եւ շնչաւոր, անմեղ եւ մեղաւոր. զի ամենեւին Աստուած է, ամենեւին արարիչ է, ամենեւին Տէր է, ամենեւին անեղ է, ամենեւին անապական է, ամենագէտ եւ հոգեղէն եւ անմեղ է... Եւ կամ զի՞նչ են բնութիւնն փաստմունս, որ այսպէս կերպակերպս շրջառնեն զհաւատս. մերք յերկուց ասեն զՔրիստոս, մերք դառնան անդրէն եւ մի ասեն, մերք յերկուց եւ երկուս ասեն, եւ զտիեզերս կործանեցին ի հաւատոց»²⁴: Այս հատուածից ակնյայտ է դառնում, որ նա դէմ է բանապաշտական եւ տրամաբանական որոշ եղանակների գործածմամբ²⁵ աստուածաբանական բացարձակ իրողութիւններն ու ճշմարտութիւնները սահմանելուն: Նկատելի է,

²³ Անդ, էջ 145:

²⁴ Անդ, էջ 145–146:

²⁵ Բանապաշտութեան օգնութեամբ երրորդութենաբանական կամ քրիստոսաբանական բանաձեւումների ձեւակերպմանը եւ բացատրմանը կտրականապէս դէմ էր հանդէս գալիս նաեւ Փիլոքսենոս Մաբբուգեցին (տե՛ս A. DE HALLEUX, Philoxène de Mabbog: Sa vie, ses écrits, sa théologie (Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica vel in Facultate Iuris Canonici consequendum conscriptae; 3,8), Louvain, 1963, էջ 515):

որ Յովհանն առհասարակ խուսափում է Քրիստոսի մէջ աստուածայինի եւ մարդկայինի միութեան վերաբերեալ բացատրութիւններ ու մեկնաբանութիւններ տալուց. նա այդ միութիւնն ընկալում է որպէս խորհուրդ, որը չի կարելի ըմբռնել մտաւոր, բանական ճանապարհով. «Ինքն Բանն, առաքեալն ի Հօրէ, ինքն էակից Որդին, ինքն Միածին Որդին Հօր՝ լոյսեամբ աստուածութեամբն էջ եւ աննառաբար եւ անպարիմացապէս անքննելի միութեամբ եղեւ մարմին ի Կուսէն, եթէ՛ ինքն եկեացէ եւ փրկեացէ: Ինքն Բանն է պատճառ եղելութեան. առանց պատճառին զեղելութիւնն անհնար է ասել: Ինքնն էլ եղեալն ինքն եղեալն է Աստուած եւ մարդ միանգամայն»²⁶: Վերոբերյալից ակնյայտ է նաեւ, որ Յովհանն լիովին բացառում է Միածնի մարմնի երկնային կամ երեւութական բնոյթ ունենալը եւ ընդգծում Նրա իրական մարմին ստանալը Ս. Կոյս Մարիամից:

Յովհան Մայրագոմեցու համար Քրիստոսի մարդեղացման խորհուրդը շեշտուած փրկաբանական նշանակութիւն ունի: Այն բացառիկ մի գործողութիւն է, որի միջոցով վերանորոգւում եւ վերարարւում է Ադամի մեղսագործութեան հետեւանքով ապականութեան մէջ ընկած աշխարհը. «Առաջին մարդն յերբէ հողեղէն, երկրորդ մարդն յերկնից, որպէս եւ Տէր. զի զհնացեալ եւ զմանկանացու աշխարհս ըստ առաջին հողածին մարդոյն՝ երկրորդ մարդն, Կուսին ծնեալ, եկեալ յերկնից նորոգեացէ»²⁷: Աստուած Բանը մարդկային բնութիւն վերցնելու միջոցով բժշկում եւ վերանորոգում է անկեալ մարդկութեանը՝ վերականգնում նրան իր նախամեղանշական վիճակում. «Եւ թէպէտեւ յապականութենէ մարդկան զգեցաւ մարմին, ինքն միշտ անապական ասի, ապականացու եւ երբէ՛ ո՛չ. ըստ նախագրեցելոցն՝ Մարմին նորա ո՛չ ետեւ զապականութիւն. եւ եթէ զմեզ անապական գործեաց՝ զծնեալս վերստին յանապականութեան սերմանէն կենդանի եւ մշտնջենական Բանին Աստուծոյ»²⁸: Առաջին Ադամի համեմատում-հակադրումը երկրորդ Ադամի՝ Քրիստոսի հետ, ինչպէս նաեւ մարդկային ապականուած բնութեան վերագլխումն ու նորոգումն Աստուած Բանի հետ միաւորման միջոցով նորութիւն չէ Յովհան Մայրագոմեցու մօտ. այն հայրաբանական գրականութեան մէջ առաջին անգամ համեմատաբար ամբողջական տեսք է ստացել Իրինէոս եպս. Լիոնացու աստուածաբանութեան մէջ²⁹:

²⁶ «Կնիք հաւատոյ», էջ 143:

²⁷ Անդ:

²⁸ Անդ, էջ 144. հմմտ. անդ, էջ 254–255:

²⁹ S. K. A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. 1, Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg, Basel, Wien, 1990, էջ 212–219:

Ինչպէս տեսանք՝ Աստուած Բանը մարդեղացման ժամանակ մարմին է վերցրել մարդկային ապականացու բնութիւնից, այսինքն՝ նախածնողների մեղանշման արդիւնքում փոփոխուած՝ մարդկային անկեալ բնութիւնից, եւ այն միացնելով իր աստուածային բնութեան հետ՝ դարձրել է անապական, այսինքն՝ մարդկային նախաանկումային բնութեան նման. «Անապականն ոչ ապականացու ասի վասն յապականութենէ զգենլոյ զմարմինն, զի ապականութեան պատճառ յանցումն է, զի յանցանք ծնան զապականութիւն: Արդ զհանցանացն բերս վասն խառնելոյն ընդ անապականութեանն միշտ անապական գործեաց»³⁰. Կամ՝ «Մեք ո՛չ պարտիմք ապականութեան մասունս եկամուտս զօղել ի Քրիստոս, զի ո՛չ օձապատիր մերկացելոյն ի փառաց տերեւապատն Ադամայ՝ դարձելոյն ի հող, համեմատի երկրորդ Ադամ, այլ աստուածաստեղծին փառազգեստն Ադամայ համեմատի ճշմարիտ մարդն կուսածին»³¹: Այսպիսով, Յովհանն «անապական» եզրոյթը կիրառում է մարդկային բնութեան նախամեղանշական, իսկ «ապականութիւն» եզրը՝ հետմեղանշական վիճակները բնորոշելու համար:

Յովհան Մայրագոմեցին, հիմնուելով վերոնշեալ այն իրողութեան վրայ, որ Աստուած Բանն իր հետ միաւորելով մարդկային անկեալ բնութիւնը, վերականգնել է վերջինիս նախաանկումային վիճակը, պնդում է, որ Յիսուս Քրիստոս լիովին ձերբազատուած է եղել անկման հետեւանքով մարդկային բնութեան կրած փոփոխութիւններից. «Ի մահածին բերօցն, որում սատանայ եղել մայր եւ յղացաւ զախտն ցաւոց եւ զապականութեանց, եւ երկնեաց եւ ծնաւ զմեղս, եւ զերկիւղ եւ զմահ, եւ թագաւորեաց մեղօք ի մահուն՝ յայն յապականեալ յախտածին բուսօցն, զոր սատանայ ծնաւ, ամենեւին ո՛չ ասեմք լինել ի Քրիստոս. զի զամենայն ի լինելն իւրում մարմին սպան յանձին իւրում»³²: Սոյնով հասկանալի է դառնում, որ Յովհանը մարդկային բնութեանը բնորոշ կարիքները (կրքերը) բաժանում է երկու խմբի.

³⁰ Յովհան Մայրագոմեցու գրչին պատկանող սոյն հատուածը պահպանուել է Ստեփաննոս Իմաստասէրի «Վասն անապականութեան մարմնոյն» երկում (ՍՏԵՓԱՆՆՈՍ ԻՄԱՍՏԱՍԷՐ, Վասն անապականութեան մարմնոյն, որք ասեն թէ՛ որ աճէ եւ նուազէ, ապականացու է, գիտաքնն. բնագիրը՝ Գ. Տէր-Մկրտչեանի, «Մատենագիր Հայոց», հտ. Զ., Ը. դար (Յաւելուած), Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, էջ 453):

³¹ «Կնիք հաւատոյ», էջ 253–254. հմմտ. Յովսէփ ՄԱՅՐԱԳՈՄԵՅԻ, Վերլուծութիւն կաթողիկէ եկեղեցւոյ, էջ 349:

³² «Կնիք հաւատոյ», էջ 288:

ա. Կարիքներ, որոնք յատուկ են եղել նախամեղանշական շրջանի մարդկային բնութեանը,

բ. Կարիքներ, որոնք մարդկային բնութիւն են մուտք գործել մեղանշումի պատճառով:

Յովհանն այս երկրորդի շարքին է դասում Յիսուս Քրիստոսի մարդկային հետեւեալ յատկութիւնները՝ մահուան հանդէպ վախը (Մատթ. ԻԶ. 37), արնաքրտնութիւնը, հրեշտակի կողմից ուժ ստանալը (Ղուկ. ԻԲ. 43—44). «Բայց զայն ինչ, որ ո՛չ աստուածութեանն պատշանի եւ ո՛չ մարդկութեան նորին, զայն ո՛ւմ աւարեսցում, զո՞ւ արասցում պարտ. քանզի արեւնափրտն լինել արտաքին է ամենայն բնութեանց, ո՞ւ մարթի հաւատալ. քանզի Աստուած եւ մարդ եւ եթ զիտեմք զՔրիստոս, եւ այլ ոչինչ, եւ այս ո՛չ յԱստուած յարի եւ ո՛չ ի մարդութիւն, ո՛չ ի նշանս եւ ո՛չ ի կարիս եւ ո՛չ ի հաւատոյ լրութիւն»³³. «Առդ. զպարսաւ երկիւղի եւ զանկատարելութեան մեք ի վերայ Քրիստոսի ո՛չ դնեմք, բայց միայն գովութիւն: Նոյնպէս եւ վասն տրամութեան տեսցում, եթէ ո՛չ վասն իւր ըմբռնելոյն ի զբաժակ մահուն տրամեցաւ, այլ եթէ վասն անհաւատից կորստեան. առաքելն ասէ թէ՛ Որ ըստ Աստուծոյ տրամութիւն է, ապաշխարութիւն ի փրկութիւն առանց զղջանալոյ գործէ. իսկ որ ըստ աշխարհիս տրամութիւն՝ մահ գործէ: Առդ յայտ է. եթէ վասն իւր տրամեցաւ՝ մահածին է տրամութիւնն, իսկ եթէ վասն աշխարհի տրամեցաւ՝ կենսածին»³⁴: Այսպիսով, ըստ Յովհան Մայրագոմեցու տեսակէտի՝ հետմեղանշական շրջանի մարդկային բնութեանը բնորոշ այս երեւոյթները որեւէ կերպ չէին կարող վերագրուել Յիսուս Քրիստոսին, քանի որ հակառակ դէպքում կիսաստէին, որ Քրիստոս անկատար է, եւ Նրա մէջ աստուածայինն ու մարդկայինը չեն գտնուում իրական միութեան մէջ, հետեւաբար նաեւ փրկագործութեան խորհուրդն է վտանգւում: Ըստ Յովհանի՝ մարդեղացման ժամանակ Բանն Աստուած, միաւորուելով մարդկային բնութեան հետ, սրբել եւ նորոգել է այն՝ աստուածացնելով: Աստուածութիւնը եւ մարդկութիւնը Քրիստոսի մէջ գտնուում են կատարեալ եւ ամբողջական միութեան ու հաղորդակցման մէջ, հետեւաբար Մարդացեալ Տէրը չի կարող ենթակայ լինել վախի ազդեցութեանը կամ կարիք ունենալ հրեշտակի կողմից ուժ ստանալու³⁵:

³³ Անդ, էջ 328:

³⁴ Անդ, էջ 329:

³⁵ Ս. Յովհան Գ. Օձնեցի հայրապետը քննադատելով Յովհան Մայրագոմեցու սոյն տեսութիւնը նշում է, որ գոյութիւն ունեն երկու տեսակի կարիքներ (կրքեր)՝ կարիքներ որոնք տանում են դէպի մեղք (պոռնկութիւն, հակառակութիւն եւ այլն) եւ կարիքներ,

Սակայն, սույն տեսութիւնը հիմնաւորելու գործում Յովհաննի համար մեծ խոչընդոտ էին նորկտականության այն հատուածները, որտեղ յստակ խօսուում էր Քրիստոսի՝ մահուան հանդէպ վախի, արնաքրտնութեան, հրեշտակի կողմից ուժ ստանալու մասին: Հստ թէնողորոս Քոթենաւորի³⁶, Յովհան Գ. Օձնեցի հայրապետի³⁷ եւ «Narratio de rebus Armeniae»³⁸ ու «Յաղագս աղանդոյն Մայրագոմեցոյ»³⁹ գրուածքների հեղինակների վկայութիւնների՝ Յովհան Մայրագոմեցին սույն խնդիրը լուծելու համար առաջ է քաշել մի տեսութիւն, որի համաձայն՝ Սուրբ Գիրքը, մասնաւորապէս Դուկասի Աւետարանը հերետիկոսները ենթարկել են որոշ խմբագրումների, եւ հենց նրանք են այնտեղ ներմուծել խնդրոյ առարկայ վերոյիշեալ հատուածները: Հ. Եօրդանի՝ կարծիքով Յովհաննի այս տեսութեան համար հաւանաբար հիմք է ծառայել Ս. Իրինէոս եպս. Լիոնացու «Ընդդէմ հերետիկոսաց» աշխատութեան հետեւյալ հատուածը⁴⁰, որն առկայ է նաեւ «Կնիք հաւատոյ» ժողովածուում. «Եւ ի վերայ այսոցիկ եւս գլուկա աւետարանն կրճատեալ, եւ որ ինչ միանգամ վասն ծննդեան Տեառն գրեալ է՝ ի բաց հատին,

որոնք մարդկային բնութեան որակներ (քաղց, յոգնութիւն, տրտմութիւն եւ այլն) լինելով կալ չունեն մեղքի կամ ապականութեան հետ: Հստ նրա՝ Քրիստոս ստանձնել է միայն այս երկրորդները (տե՛ս Յովզան Արժնեցի, Ընդդէմ երեւութականաց, էջ 58–64: Այս մասին նաեւ տե՛ս Ե. ԱՐՔ. ՊԵՏՐՈՍԵԱՆ, Ներածութիւն Հայ Եկեղեցու քրիստոսաբանութեան, Բ. լրամշակուած տպ., Երեւան, 2016, էջ 85–87):

³⁶ «Արդ չարահաւեալ գիտրհուրդս իւրեանց՝ սկզբնականին մատենագրել այսպէս... յայտ է, ասեն, թէ անընդունակ է առաջարգմանութիւն աւետարանին, որ յաղաթակայութեանն զահաւրտութիւնն պատմեն ամենակարողի Բանին Աստուծոյ, եւ զի հրեշտակն փաշալերէն» (ԹԵՂԻՈՐՈՍ ՔՈՓԵՆԱԽՈՐ, Ընդդէմ Մայրագոմեցոյն, էջ 1243):

³⁷ «Եւ սակայն լիւր եւ չար լինելով՝ զամպարշտութեանդ ոչ գիտացեր զյագուրդ, որպէս ասէ մարգարէն (հմմտ. Ես. ԾՁ. 11): Յորժամ տեսանես զմարդկային ինչ ուրում հառեալ զՔրիստոսի կրիցն, յանդգնիս աներկիւղաբար ի գրեցելոց անտի, որ զայնմ փառոզէ՝ ի բաց ջնջել զբանն. եւ ասես՝ «Որումնացան մշկացն է զայդ սերմանալ» (հմմտ. Մատթ. ԺԳ. 24–30, 38–43)» (Յովզան Արժնեցի, Ընդդէմ երեւութականաց, էջ 57):

³⁸ «Եւ երբ նա ցոյց տուեց (Սուրբ) Գրոց վկայութիւնը, հակառակորդ Յովհաննէսն ասաց. «Այդ բոլորը սուրբ հայրերի գրոց մէջ նետառականներն աւելացրին ինչպէս ժամանակին Սատուրնիոսը Սուրբ Գրոց մէջ բազմաթիւ հերետիկոսական (մտքեր) էր աւելացնում, ինչպէս օրինակի համար, ըստ Դուկասի աւետարանին, որ «Սկսաւ Յիսուս արտմել եւ հոգալ. եւ երեւցաւ նմա հրեշտակ յերկնից եւ զօրացուցանէր զնա» եւ որ «եւ մտադիւրութեամբ եւս կայր յաղօթ: Եւ հոսէին ի նմանէ փառումէ երբեւ զկայլակս արեան» եւ նմաններ» (ՀՐ. ԲԱՐԹԻԿԵԱՆ, «Narratio de rebus Armeniae», էջ 467–469. G. GARITTE, La narratio de rebus Armeniae, § 132–133, էջ 45):

³⁹ «...Զնին թարգմանութիւն զոր ընգալաք ի սրբոյն Սահակայ ոչ ընդունին, [եւ] գերորդ թուլթն Կորնթացոց ի Պաւլոսէ գրեալ զընգալեալն ի սրբոյն Գրիգորէ նդովն» («Յաղագս աղանդոյն Մայրագոմեցոյ», էջ 113բ):

⁴⁰ Տե՛ս H. JORDAN, Armenische Irenaeusfragmente, („Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur“, Bd. 36, Heft 2), Leipzig, 1913, էջ 141–142:

եւ ի վարդապետական բանիցն Տեառն բազում ինչ ի բաց հանեալ: Եւ յայնոցիկ, որ զաւետարանն ընձեռեցին առաքելոցն՝ զիր աշակերտսն հաւանեցոյց. ո՛չ կատարեալ աւետարան, այլ հատած ինչ փոքր աւետարան ընձեռեաց նոցա: Նոյնպէս եւ զառաքելոյն Պօղոսի զթուղթսն՝ էր ինչ որ հատակոտորեաց, ի բաց բարձեալ՝ յայտնապէս համարձակեցաւ եւ կրճատեաց զԳիրս Սուրբս»⁴¹:

Յովհան Մայրագոմեցու առաջադրած վերոշարադրեալ տեսակէտը Փ. Քաուի ենթադրութեան համաձայն, անգամ իր արտացոլումն է գտել Աստուածաշնչի հայերէն բնագիրը պարունակող որոշ ձեռագրերում: Հստ գիտնականի՝ Յովհան Մայրագոմեցին եւ նրա աշակերտներն իրենց առաջ քաշած տեսութեանը խոշընդոտող նորկտական տեղիների խնդիրը լուծել են կա՛մ դրանք լիովին ջնջելով, կա՛մ իմաստային առումով խմբագրման ենթարկելով⁴²: Հաւանաբար, Յովհան Մայրագոմեցու Յիսուս Քրիստոսի մարդկային վերոնշեալ յատկութիւնների մերժման իրողութիւնն է պատճառ դարձել, որ նա իր հակառակորդների կողմից մեղադրուի եւտիքեականութեանը եւ երեւութականութեանը յարելու մէջ:

Այսպիսով, Յովհանը Քրիստոսի պարագայում անընդունելի էր համարում մարդկային բնութեանը բնորոշ այն երեւոյթները, որոնք, ըստ նրա, արդինք էին նախածնողների մեղանշումի: Թէեւ նա վերոնշեալների շարքին էր դասում նաեւ տառապանքներն ու մահը, սակայն ոչ մի ձեւով չէր ժխտում, որ Յիսուս Քրիստոս իրապէս տառապել է եւ խաչի վրայ մահացել. «Փանգի խոստովանութիւն ուղիղ հաւատոյ ի Քրիստոս ըստ աստուածային Գրոց այս է... եւ ի բառնալն իւրում զխաչն եւ ի պսակելն փշեղն պսակաւ եւ ի մերկատարն եղանել, եւ ի բեւեռելն ոտիւմ եւ ձեռոք ի փայտ խաչին, եւ ի ծառաւելն՝ առ ի յըմպել զփացախ եւ զլեղի, եւ յաւանդել զոգին, եւ ի խոցելն զկողսն, եւ ի բղխման արեան եւ ջրոյն, եւ յիջանելն ի գերեզման եւ ի լինելն ի մեռեալս ազատ, եւ յառնելն ի մեռելոց...»⁴³: Հստ Յովհան Մայրագոմեցու Քրիստոսի տառապանքները եւ մահը փրկաբանական անհրաժեշտութիւն էին, եւ Նա, բնաւ, դրանց

⁴¹ «Կնիք հաւատոյ», էջ 293–294. հմմտ. IRENAEUS, Against Heresies, — “The ante-Nicene Fathers”, Vol. 1, Ed. by A. Roberts, J. Donaldson, Eerdmans Pub Co., 1995, գլ. XXVII, 2, էջ 352:

⁴² Տէս P. S. COWE, Christological Trends and Textual Transmission: The Paricope of the Bloody Swer (Luke 22:43–44) in the Armenian Version, - Sh. Ajemian, M. S. Stone, Text and Context: Studies in the Armenian New Testament, Atlanta, Georgia, 1994, էջ 47–48:

⁴³ Տէս «Կնիք հաւատոյ», էջ 363–364:

ենթակայ շինելով՝ իր իսկ կամքով յանուն մարդկութեան փրկութեան կրել է դրանք. «Ինքն ի մեռեալս միայն ազատ է եւ իշխանութիւն ունի մեռանել եւ յառնել, զի մեռելոց եւ կենդանեաց տիրեսցէ՝ ոչ օտարաբար, այլ արարչաբար, եւ աստուածապէս զիւր արարածս փրկել յօտարէ»⁴⁴: Յովհան Մայրապոմեցու ընկալմամբ՝ Յիսուս Քրիստոսի շարչարանքներն ու մահը փաստում են՝ Նրա ճշմարտապէս մարմնացած լինելու անհերքելի իրողութիւնը:

Այսպիսով, քննելով Յովհան Մայրապոմեցու քրիստոսաբանական հայեացքները, կարելի է յստակ ասել, որ վերջինս որեւէ կերպ կասկածի տակ չի դրել Յիսուս Քրիստոսի մարդեղացման ճշմարտացիութիւնը, սակայն ժխտելով որոշ մարդկային յատկութիւնների առկայութիւնը Տիրոջ մօտ՝ կասկածի տակ է դրել Նրա լիարժէք մարդ լինելու իրողութիւնը:

Հայագիտութեան մէջ քննարկման առարկայ է դարձել Յովհան Մայրապոմեցու քրիստոսաբանական ուսմունքի աղբիւրների հարցը, եւ այս առնչութեամբ առաջ է քաշուել հիմնականում երկու տեսակէտ: Հստ Եռանդ Տէր-Մինասեանի՝ Յովհան Մայրապոմեցու քրիստոսաբանական համակարգը, մասնաւորապէս անապականութեան ուսմունքը, կրում է Յուլիանոս Հալիկառնասցու († 527 թ. յետոյ) քրիստոսաբանութեան⁴⁵ ազդեցութիւնը: Այս առումով նա Մայրապոմեցուն եւ վերջինիս աշակերտներին բնորոշում է որպէս ծայրայեղ յուլիանականներ⁴⁶: Սոյն կարծիքը լայն ընդունելութեան է արժանացել⁴⁷: Ի հակադրութիւն վերոնշեալ ենթադրութեան՝ Կարապետ եպս. Տէր-Մկրտչեանն առաւել հաւանական է համարում, որ Յովհան Մայրապոմեցու անապականութեան տեսութիւնը

⁴⁴ Անդ, էջ 255–256:

⁴⁵ Յուլիանոս Հալիկառնասցու քրիստոսաբանութեան մասին մանրամասն տես R. DRAGUET, Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ: Étude d'histoire littéraire et doctrinale suivie des fragments dogmatiques de Julien; (Texte syriaque et traduction grecque), Louvain, 1924. A. GRILMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. 2/2, Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert, Freiburg, Basel, Wien, 1989, էջ 82–116:

⁴⁶ Տէս Ե. ՎՐԴ. Տէր-ՄԻՆԱՍԵԱՆՅ, Հայոց Եկեղեցու յարաբերութիւնները ասորւոց եկեղեցիներին հետ, Ս. էջմիածին, 1908, էջ 227–228:

⁴⁷ Տէս J.-P. MAHÉ, Confession religieuse et identité nationale dans l'Église arménienne du VIIe au Xie siècle. — N. GARSOÏAN, J.-P. MAHÉ, Des Parthes au Califat. Quatre leçons sur la formation de l'identité arménienne, Paris, 1997, էջ 73. A. MARDIROSSIAN, Le livre des canons arméniens (Kanonagirk' Hayoc') de Yovhannēs Awjnec'i, էջ 256. N. GARSOÏAN, Interregnum: Introduction to a study on the formation of Armenian identity (ca 600–750) (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 640, Subsidia 127), Lovanii, 2012, էջ 75–86:

կրում է Փիլոքսենոս Մաբբուգեցու⁴⁸ (450–523 թթ.) քրիստոսաբանութեան ազդեցութիւնը⁴⁹:

Այս երկու տեսակէտները մինչ այժմ հաստատուն կռուաններով չեն հիմնաւորուել: Յովհան Մայրապոմեցու անապականութեան վարդապետութիւնը Փիլոքսենոս Մաբբուգեցոյ, թէ՛ Յովհանոս Հալիկառնասցու քրիստոսաբանական ուսմունքի ազդեցութիւնն է կրում, շատ դժուար, գրեթէ անհնարին է պարզել: Այս իրողութեան պատճառն այն է, որ Յովհանի՝ քրիստոսաբանական բովանդակութիւն ունեցող ոչ մի երկ ամբողջութեամբ չի պահպանուել, իսկ առկայ նմանաբնոյթ հատուածներում գրեթէ անհնար է յստակ զատորոշել Փիլոքսենոսի կամ Յովհանոսի անապականութեան վարդապետութիւնների իւրայատուկ գծերը, մանաւանդ որ այս երկու հեղինակների՝ անապականութեան տեսութիւնները խիստ նման են միմեանց⁵⁰:

Համեմատելով Յովհան Մայրապոմեցու անապականութեան ուսմունքը Փիլոքսենոս Մաբբուգեցու եւ Յովհանոս Հալիկառնասցու նմանաբնոյթ վարդապետութիւնների հետ՝ կարելի է դրանց միջեւ տեսնել մի շարք ընդհանրութիւններ եւ տարբերութիւններ: Յովհան Մայրապոմեցու՝ Յիսուս Քրիստոսի մարդեղացման խորհուրդի փրկաբանական նշանակութեան շեշտումը, այսինքն՝ մարդկային ապականուած բնութեան վերադարձումն ու նորոգումն Աստուած Բանի հետ միաւորման միջոցով, անկիւնաքարային նշանակութիւն ունի նաեւ Փիլոքսենոս Մաբբուգեցու⁵¹ եւ Յովհանոս Հալիկառնասցու⁵² քրիստոսաբանութեան՝ մասնաւորապէս նրանց՝ անապականութեան տեսութիւնների համար: Համընկնում է նաեւ նրանց՝ Քրիստոսի մարմնի անապական լինելու իրողութեան ընկալումը, Տէրը լիովին ազատ է նախածնողների մեղանշման պատճառով մարդկա-

⁴⁸ Փիլոքսենոս Մաբբուգեցու քրիստոսաբանութեան մասին մանրամասն տե՛ս A. DE HALLEUX, Philoxène de Mabbog, էջ 319–392. R. C. CHESNUT, Three Monophysite Christologies, Oxford, 1976, էջ 57–112. T. BOU MANSOUR, Die Christologie des Philoxenus von Mabbog. A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. 2/3, Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600, Freiburg, Basel, Wien, 2002, էջ 500–569:

⁴⁹ Տե՛ս «Կնիք հաւատոյ», էջ XCV: Կարապետ եպս. Տէր-Մկրտչեանի տեսակէտին է հակուած նաեւ Պ. Քաուն (տե՛ս P. S. COWE, Philoxenus of Mabbog and the Synod of Manazkert, “Aram”, 1993, 5, էջ 115–129):

⁵⁰ Փիլոքսենոս Մաբբուգեցու եւ Յովհանոս Հալիկառնասցու՝ անապականութեան ուսմունքների համեմատութիւնը տե՛ս R. DRAGUET, Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ, էջ 232–250:

⁵¹ Տե՛ս A. DE HALLEUX, Philoxène de Mabbog, էջ 393–405:

⁵² Տե՛ս A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. 2/2, էջ 107–108:

յին բնութեան կրած փոփոխութիւններից: Այս առումով թէ՛ Փիլոքսենոսը, եւ թէ՛ Յուլիանոսը, Յովհանի նման, մարդկային բնութեանը բնորոշ կարիքները (կրքերը) բաժանում են երկու խմբի, սակայն նրանք Քրիստոսի պարագայում միայն անընդունելի են համարում այն կարիքները, որոնք առաջնորդում են դէպի մեղք եւ չեն ժխտում Տիրոջ մարդկային որոշ յատկութիւնները, ինչպէս այդ անում է Յովհանն⁵³: Փիլոքսենոսի եւ Յուլիանոսի կարծիքի հետ նոյնանում է նաեւ Մայրագոմեցու այն տեսակէտը, որով վերջինս՝ Քրիստոսի տառապանքները եւ մահը փրկաբանական անհրաժեշտութիւն էր համարում եւ շեշտում, որ Տէրը, բնաւ, դրանց ենթակայ չլինելով՝ իր իսկ կամքով յանուն մարդկութեան փրկութեան կրել է դրանք⁵⁴:

Այսպիսով, տեսանելի է, որ Յովհան Մայրագոմեցու անապակա-նութեան վարդապետութիւնը մի շարք կէտերում համընկնում է Փիլոքսենոսի եւ Յուլիանոսի նմանատիպ ուսմունքների հետ, սակայն դրանք ունեն նաեւ արմատական այնպիսի տարբերութիւններ, որոնք անհնար են դարձնում դրանց նոյնականացումը կամ ազդուածութեան յստակ որոշումը:

РЕЗЮМЕ

Иоанн (Ован) Майрагомеци — один из важнейших деятелей и богословов VII в., с именем которого традиционно связано появление и распространение в Армянской Церкви ереси афтартодокетизма. Несмотря на это важное обстоятельство, до сих пор его богословские взгляды не подвергались тщательному исследованию. В данной статье в основном рассматриваются взгляды Иоанна Майрагомеци на христологию и учение о Св. Троице.

Рассматривая понимание об учении о Св. Троице Иоанна Майрагомеци, следует четко подчеркнуть, что он остается в рамках православного учения о Св. Троице. Однако примененные им термины не отличались четкой

⁵³ S^t A. DE HALLEUX, Philoxène de Mabbog, էջ 478—480. A. GRILLMEIER, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. 2/2, էջ 104—106: Այս կապակցութեամբ Ս. Յովհան Գ. Օձնեցու յայտնած տեսակէտը (տե՛ս ՅՈՎՀԱՆ ԱԻԶՆԵՑԻ, Ընդդէմ երեւութականաց, էջ 58—64) շատ մօտ է Փիլոքսենոսի եւ Յուլիանոսի կարծիքներին:

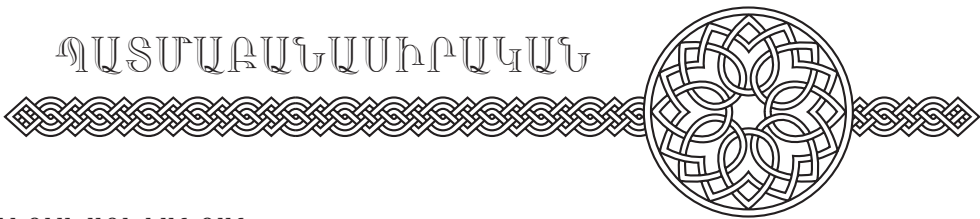
⁵⁴ S^t A. DE HALLEUX, Philoxène de Mabbog, էջ 478—480, 484—503. A. Grillmeier, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. 2/2, էջ 108—111:

формулировкой и стали причиной того, что он был обвинен в савеллианстве (модалистическое монархианство). А в плане христологических взглядов следует отметить, что он никак не ставил под сомнение истинность вочеловечения Иисуса Христа, однако, отрицая наличие некоторых человеческих свойств у Господа, ставил под сомнение факт того, что он является совершенным человеком.

SUMMARY

Hovhan of Mayragom is one of the renowned figures and theologians of the Armenian Church of the 7th century, whose name is traditionally associated with the origin and spread of Aphthartodocetism in the Armenian Church. Despite this important fact, his theological views have not yet been thoroughly studied. In this article, the subject of examination is mainly the Trinitarian and Christological views of Hovhan of Mayragom. Considering his Trinitarian views, it should be clearly emphasized that he does not go beyond the framework of the Orthodox doctrine on the Holy Trinity. However, the terms used by him were not clear enough and thus caused him to be accused of supporting Sabellianism (Modalistic Monarchianism). In terms of his Christological views, it should be noted that he no way questioned the fact of the Incarnation of Jesus Christ; however, by denying the existence of certain human qualities in the Lord, he questioned the fact that He was a perfect human being.





ԼԵՅԼԱ ՍՏԵՓԱՆՅԱՆ

ԿՐԿՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՈՐՊԵՍ ԲԱՌԱԿԱԶՄԱԿԱՆ ՄԻՋՈՑ ՊՈԼԻՆԵՉԻԱԿԱՆ ԼԵՉՈՒՆԵՐՈՒՄ ԵՒ ՀԱՅԵՐԵՆՈՒՄ

Քեւ պոլինեզիական լեզուների եւ մանավանդ դրանց առավել քան զարմանալի մերձակցության մասին առաջին վկայությունները կային դեռեւս ԺՀ. դարի ծովագնացների հիշատակություններում, այդ ամենը համեմատական ուսումնասիրության առարկա դարձավ ԺԹ. դարի երկրորդ կեսին միայն: Անցած դարերի ընթացքում դրանք համեմատվել են աշխարհի հին ու նոր բազմաթիվ լեզուների հետ, սակայն մինչ օրս ի հայտ չեն եկել այնպիսի ընդհանրություններ, որոնցով կհաստատվեր որեւէ առնչակցություն:

Հայ-պոլինեզյան լեզվական առնչությունները երբեւէ լուրջ գիտական ուսումնասիրության առարկա չեն եղել: Դրա պատճառը, թերեւս, ավանդական լեզվաբանության մեջ արմատացած այն տեսակետն էր, թե հնդեւրոպական լեզվաընտանիքին պատկանող հայերենը համեմատության որեւէ եզր չի կարող ունենալ ավստրոնեզիական (մալայա-պոլինեզիական) լեզվաընտանիքին պատկանող պոլինեզիական լեզուների հետ: Եղել են հայերեն առանձին բառերի՝ պոլինեզիական լեզուներում զուգահեռներ փնտրելու փորձեր, օրինակ՝ հայերեն «աստուած» բառի՝ պոլինեզիական Ադուա «աստված» (ավելի ճիշտ՝ Atua) բառի հետ հայր Ղ. Ալիշանի համեմատությունը¹: Սակայն նույնիսկ Հր. Աճառյանը, տուրք տալով ժամանակի այդ մտայնությանը, իր տեսադաշտում հայտնված հայերեն-պոլինեզերեն ակնհայտ, անգամ տառացի համընկնումներն անխտիր համարում էր ընդամենը «պատահական նմանություններ»²:

Պոլինեզիական լեզուների, մասնավորապես Զատկի կղզու (Rapa Nui) բնիկների լեզվի՝ ռապանուերենի եւ հայերենի լեզվական

¹ http://grapaharan.org/Հին_հավաքվ_կամ_հեթանոսական_կրոն_հայոց_Ղ._ԱԼԻՇԱՆ_,_Հին_հաւատք_կամ_հեթանոսական_կրոնը_հայոց_,_Վենետիկ_,_1895_,_էջ_18–19_:

² Հր. ԱճԱՌՅԱՆ, Լիակատար քերականություն հայոց լեզվի, հտ. 1–6, Երևան, 1953–1971:

առնչությունները մեր ուսումնասիրության նյութ են դարձել մոտ երեք տասնամյակ առաջ: Այդ ընթացքում բացահայտվել են բազմաշերտ եւ բազմաբնույթ ընդհանրություններ, որոնց թվում եւ հայարմատ կրկնավոր բարդություններ³: Սույն հոդվածը նպատակ ունի առավել մանրամասնորեն ներկայացնելու բառակազմական հին եւ կենսունակ եղանակներից մեկի՝ ձեւույթի կրկնության դեպքերը պոլինեզիական լեզուներում, բացահայտելու կրկնության տեսակները եւ համադրելու դրանք վաղնջահայերենի, հինհայերենյան, գրաբարյան ու արդի հայերենի համապատասխան օրինակների հետ:

Լեզուների բառապաշարային նոր միավորների առաջացումն իրականացվում է հետեւյալ հիմնական միջոցներով՝ բառաբարդում, բառածանցում եւ փոխակարգում, որոնց կշիռը տարբեր լեզուներում տարբեր է: Պոլինեզիական լեզուներում բառակազմական հիմնական միջոցները երկուսն են՝ բառարմատի կրկնությունն ու ածանցումը: Հայերենը դասվում է չափազանց ճկուն եւ դյուրաթեք բառակազմական հնարավորություններ ունեցող լեզուների շարքին. նրան հատուկ են թե՛ բառարմատի տարատեսակ կրկնությունները, թե՛ նախածանցումն ու վերջածանցումը: Հայտնի է, որ հնդեւրոպական լեզվին հատուկ է եղել կրկնության երկու տեսակ. քերականական եւ բառային: Քերականական կրկնության՝ հին հայերենում պահպանված միակ հավաստի օրինակը առաւի բայն է, թեեւ, Գ. Զահուկյանի կարծիքով, բացառված չէ, որ վաղնջահայերենում քերականական կրկնությունն ավելի տարածված է եղել: Բառային կրկնության ասպարեզում, ինչպես նշում է հեղինակը, «...հայերենը ոչ միայն պահպանել է հնդեւրոպական համապատասխան կաղապարները, այլեւ հանդես է բերել նոր կաղապարներ: ...Պետք է կարծել, որ հին հայերենի հնդեւրոպական ծագման կրկնավոր հիմքերը զգալի մասով գոյություն են ունեցել նաեւ վաղնջահայերենում»⁴:

Կրկնությունը՝ իբրեւ բառակազմության հին ու հասարակ եղանակ, գործածական էր բոլոր հին լեզուներում: Տարբերակվում է բառային կրկնության երկու հիմնական տեսակ՝ նույնական կամ անփոփոխ եւ ոչ նույնական կամ փոփոխական: Այդ հնագույն բառակազմական միջոցի

³ Լ. ՍՏԵՓԱՆՅԱՆ, Հայ-պոլինեզիական լեզվամշակութային ընդհանրություններ, Երեւան, 2015, էջ 92–95:

⁴ Գ. ԶԱՀՈՒԿՅԱՆ, Հայոց լեզվի պատմություն. նախագրային ժամանակաշրջան, Երեւան, 1987, էջ 250–251:

օգնությամբ խոր հնադարում կազմվում էր հոգնակի թիվը, հաղորդվում էին իմաստի սաստկացման, ընդգծման, գործողության բազմակիության, երկարատևության եւ այլ գաղափարներ: Պոլինեզիական լեզուներում սովորաբար կրկնվում են արմատական ձևույթները:

Կրկնությունը շատ կենսունակ եւ բեղուն քերականական միջոց է բոլոր պոլինեզիական լեզուներում. նրա միջոցով նշանակալիորեն հարստացել է հիշյալ լեզուների բառապաշարը: Բառաբարդումը հավայերենի բառապաշարի հարստացման միակ արդյունավետ միջոցն է: Ռապանուներենի հիմնական բառակազմական միջոցները երկուսն են. արմատի կրկնությունը եւ ածանցավորումը: Զեուլթի կրկնությունը բառաստեղծման կարելոր եւ տարածված միջոց է, որի օգնությամբ նկատելիորեն հարստացել եւ այսօր էլ հարստանում է ռապանուներենի բառապաշարը: Ի. Ֆյոդորովայի դիտարկմամբ՝ ռապանուներենի զարգացման տարբեր փուլերին վերաբերող բնագրերի («ռոնգո-ռոնգո»-ի, վաղ բանահյուսական բնագրերի եւ ժամանակակից ռապանուներենի) համեմատությամբ պարզվել է, որ արդի ռապանուներենում հանդիպում են կրկնավոր բարդությունների ավելի շատ տեսակներ, քան «ռոնգո-ռոնգո»-ի եւ վաղ բանահյուսական բնագրերում⁵ (ըստ ամենայնի՝ նկատի ունի «ռոնգո-ռոնգո»-ի այն բնագրերը, որոնց իմաստն ասմունքողները, այսպես ասած, «կարդում էին»՝ առանց գիտակցելու եւ հաղորդելու գաղափարագրերի եւ առանձին բառերի համապատասխանությունը):

Ռապանուներենի բնութագրիչ հատկանիշներից մեկը նաեւ ձեւույթի կրկնությամբ կազմված բառերի հաճախագեպ կիրառությունն է խոսքում. դրանց կիրառման հաճախականությունը տարբեր բնագրերում տատանվում է 9–14%-ի միջեւ: Այսքան գործածական բառերը, սակայն, մասնագիտական գրականության մեջ պատշաճ ուշադրության չեն արժանացել: Ինչպես նշում է Ի. Ֆյոդորովան, Ս. Էնգլերտն իր գրքում⁶ բոլորովին չի անդրադարձել ձեւույթների կրկնությանը, իսկ մեկ այլ հեղինակ՝ Ֆուենտեսը, որը կազմել է ռապանուներենի քերականությունը⁷, սահմանափակվել է միայն լրիվ (ոչ փոփոխական) կրկնության դեպքերի

⁵ И. ФЕДОРОВА, Некоторые черты развития рапануйского языка (на материале фольклорных текстов), в кн. «О языках, фольклоре и литературе Океании», Москва, 1978, с. 44–48.

⁶ S. ENGLERT, Le tierra de Hotu Matua: Historia, ethnologia y lengua de la Isla de Pascua, Padre les Gasas (Chile), 1948.

⁷ J. FUENTES, Diccionario y Gramatica de la lengua de la Isla de Pascua. Dictionary and Grammar of the Easter Island language, Santiago de Chile, 1960.

ուսումնասիրությունում՝ հոգնակիության եւ բազմակիության իմաստներով: Այս բացը որոշ չափով լրացրել է հենց ինքը՝ Ի. Ֆյոդորովան, որն անդրադարձել է կրկնավոր բարդություններին՝ ուսումնասիրելով դրանք ռապանուերենի զարգացման համատեքստում⁸:

Ոչ նույնական կրկնությունը պոլինեզիական լեզուներում հատուկ է եղել թե՛ ձայնավորով, թե՛ բաղաձայնով սկսվող արմատներին: Ձեւույթի կրկնությունն այս լեզուներում հանգեցնում է մեծ թվով համանունների առաջացմանը. օրինակ՝ ռապան. mate, ma-mate «սպանել», piko, pi-piko «թաքնվել, ծածկվել», tomo, to-tomo «գալ», veri, ve-veri «զգվելի, նողկալի», մաորի veru, ve-veru, veru-veru «հագուստ», po, po-po-po «փտած, փշաքած», թաիթ. atea «հատակ» — ateatea «պարզ», iti «փոքր» (հազվագեպ) — itiiti «փոքրիկ» եւ այլն:

Վիճակ կամ գործողություն ցույց տվող ձեւույթների կրկնությամբ պոլինեզիական լեզուներում արտահայտվում են գործողության կրկնության, բազմակիության եւ տեւականության իմաստներ, օրինակ՝ տոնգա vakai «նայել» — vakavakai «ուշադիր նայել, զննել», սամոա eva «քայլել» — evaeva «զնալ այս ու այն կողմ»⁹, թաիթ. miti «լիզել» — miti-miti «լիզել շատ անգամ», ռապան. oka «կտրել, ծակել» — oka-oka «շամփրել մի քանի անգամ», mine «նկատել» — mine-mine «զննել», horo «կուլ տալ» — horo-horo «կուլ տալ շատ անգամ» եւ այլն¹⁰, հատկանիշի կամ վիճակի տարբերություն՝ տոնգա uli «կեղտոտ» — uliuli «սեւ», katoa «բոլորը» — katokatoa «բոլորն առանց բացառության», սամոա sili «տարբեր» — silisili «գերազանց», մաորի vera «տաք» — vevera «գոլ»¹¹, հավայ. ma'i «հիվանդ» — ma'ima'i «հիվանդագին» եւ այլն:

Արմատական ձեւույթների կրկնությամբ պոլինեզիական լեզուներում արտահայտվում է նաեւ իմաստի սաստկացման գաղափարը. Օրինակ՝ ռապան. rako «վատ» — rako-rako «զգվելի, անտանելի», mea «կարմիր» — mea-mea «վառ կարմիր», kai «ուտել» — kai-kai «ազահաբար ուտել», մաորի reko «սպիտակ» — reko-reko «կուրացուցիչ», թաիթ. mona «քաղցր» — mona-mona «շատ քաղցր»:

Ձեւույթների լրիվ կրկնությամբ կազմվում են նոր բառեր. թաիթ. ahoa «գլխացավ» — ahoaahoa «միգրեն», ahi «կրակ» — ahiahi «երեկո», arui

⁸ И. ФЕДОРОВА, *նշվ. աշխ.*, էջ 44—48:

⁹ В. КРУПА, *Полинезийские языки*, Москва, 1975, с. 44.

¹⁰ И. ФЕДОРОВА, *նշվ. աշխ.*, էջ 48:

¹¹ В. КРУПА, *նշվ. աշխ.*, էջ 45:

«գիշեր» — aruiarui «աղջամուղջ», իսկ ռապանուերենում եւ սամոա լեզվում այն հաճախ հանգեցնում է նաեւ նոր իմաստների երեւան գալուն՝ սովորաբար այլ քերականական կարգում, ինչպես՝ ռապան. huri «ոլորել, հյուսել» — huri-huri «գանգուր», tai «ծով» — tai-tai «աղի», one «հող» — one-one «կեղտոտ», pito «պորտ» — pito-pito «բողբոջ, կոկոն», սամոա vai «ջուր» — vai-vai «փափուկ», «թույլ», mato «ժայռ» — mato-mato «վախկոտ»¹² եւ այլն:

Ձեւույթների ոչ լրիվ կրկնությունը որոշ դեպքերում կարող է նշանակել բազմակի ենթակաների առկայություն. տոնգա tupu «աճում է» — tutupu «աճում են», սամոա ai «ուտում է» — 'a'ai «ուտում են», որոշիչ-որոշյալի թվի համաձայնեցում. տոնգա lahi «մեծ» — lalahi «մեծեր», սամոա lele «մեծ» — lelele «մեծեր», մաորի pai «լավ» — papai «լավեր»: Ի դեպ, բազմակի ենթակաների գաղափարը հայերենում եւս կարող է արտահայտվել արմատի կրկնությամբ. ծուռ-ծուռ (փայտեր), մեծ-մեծ (քարեր):

Հավայերենում տարբերակվում է կրկնության երկու տեսակ. լրիվ, երբ կրկնվող ձեւույթն անհնչունափոխ է՝ ma'i «հիվանդ» — ma'ima'i «խրոնիկական հիվանդ», iwi «ոսկոր» — iwiiwi «այտոսկրեր», hoe «թիավարել» — hoehoe «անընդհատ թիավարել», mana «ոստ» — manamana «մատ (ձեռքի)»¹³ եւ մասնակի, երբ որեւէ կրկնորդ հնչյունափոխված է՝ nui «մեծ» — nunui «մեծեր», ike «տեսնել» — i'i'ke «տնտղել, զննել, ուշադիր նայել», ma'o «կանաչ» — mama'o «կանաչավուն» եւ այլն: Սակավադեպ են հետեւյալ տիպի կրկնությունները. hiki «գալ» — hihihiki «գալ (հոգնակի թիվ)», pau «ամբողջ» — papapau «ամեն ոք», ninau «հարցնել» — ninaninau «հարցնել մի քանի անգամ»¹⁴ եւ այլն:

Ռապանուերենում ձեւույթի կրկնությամբ կազմվում է հոգնակի թիվը՝ akuaku (aku-aku) «ոգիներ», magamaga (maga-maga) «ճանկեր, մագիլներ», հաղորդվում են բառիմաստի սաստկացման՝ mea «կարմիր» meamea (mea-mea) «մուգ կարմիր», kai «ուտել», kaikai (kai-kai) «ազահաբար ուտել»,

¹² И. ФЕДОРОВА, նշվ. աշխ., էջ 48:

¹³ Հավայերեն mana արմատը երկիմաստ է, նշանակում է 1. «ոստ» եւ 2. «մատ (ձեռքի)»: Հայերեն «մատ» բառի բարբառային (Ղրբ.) մանր տարբերակը ձեւաիմաստային բացարձակ համընկնում է ցուցաբերում հավայերեն արմատի հետ. մասնը նշանակում է եւ «մարդու, ինչպես նաեւ թռչունների եւ որոշ կենդանիների ոտքերի՝ ձեռքերի ծայրի հինգ շարժական մասերից յուրաքանչյուրը, մատ», եւ «խաղողի վազի ոստ»: Ա. ՍԱՐԳՍՅԱՆ, Ղարաբաղի բարբառի բառարան, Երեւան, 2013, էջ 488:

¹⁴ В. КРУПА, Гавайские языки, Москва, 1979, с. 26.

բազմակիությունն գաղափարներ՝ *horo* «կուլ տալ», *horohoro* (*horo-horo*) «կուլ տալ շատ անգամ», *rapu* «ձեռքով նշան անել», *rapurapu* (*rapu-rapu*) «թափահարել հովհարը» եւ այլն:

Դասական գրաբարում բարդությունը բառակազմության հիմնական միջոցներից էր, ինչպես սանսկրիտում եւ վերին հին գերմաներենում¹⁵: Գրաբարում բարդության ամենատարածված տեսակը երկարմատ բարդ բառն է, հատկապես սանսկրիտին եւ հին հունարենին հատուկ արմատի կրկնության երեւույթն առկա է նաեւ գրաբարում (*խողխող-ել, ար-ար-իմ*)¹⁶: Արդի հայոց լեզուն նույնպես հարուստ է կրկնավոր բարդություններով: Դրանցով առանձնապես հարուստ են հայ բարբառները:

Ռապանուերենի կրկնավոր բարդ բառերի մեջ մեծ թիվ են կազմում հայարմատ կրկնավոր բարդությունները (*100-ից ավելի*)¹⁷: Դրանց մեջ շատ են բացարձակ նույնությունները, օրինակ՝

ռապան. *pipi*₂ (*pi-pi*) «փոքրիկ» — հայ. բրբ. պիծի «փոքրիկ»,

ռապան. *korokoro*₂ (*koro-koro*), «հնդկահավ» — հայ. բրբ. կուռկուռ (*կուլ-կուլ, ֆելֆել, ճուռ-ճուռ*) «հնդկահավ»,

ռապան. *kekeri*₁ (*ke-keri*) «ողբ, աղաղակ» — գրբ. կերկերիլ «կոկորդը չորանալ, ձայնը կտրուիլ»,

ռապան. *gorogoro* (*goro-goro*) «փնթփնթալ, խռմփացնել» — գրբ. գոռ «գոչիւն, բոռալու ձայն, բղավոց» որից՝ գոռգոռ-ալ, գոռգոռ-ոց,

ռապան. *taketake* (*take-take*) «սառել (մրգերի մասին)» — հայ. տափ-տափ «տաք»,

ռապան. *papaka* (*pa-paka*) «առու, ջրանցք» — գրբ. պապակ (*պակ*) «սաստիկ ծարաւ, պասուք» եւ այլն:

Ռապանուերենում, ինչպես եւ հայերենում, կրկնությունը կարող է լինել նույնական (անփոփոխ) եւ ոչ նույնական (փոփոխված): Նույնական կրկնությունն առավել հաճախադեպ է եւ հատուկ է գոյականներին, ածականներին ու բայերին (ինչպես նշում է հեղինակը, այդ բաժանումը՝ խոսքի մասերի, խիստ պայմանական է)¹⁸: Ռապանուերենի հատկապես

¹⁵ А. АХМАНОВА, И. МЕЛЬЧУК, Е. ПАДУЧЕВА, О. ФРУМКИНА, О точных методах исследования языка, Москва, 1961, с. 134. F. Hockett, A Course in modern linguistics, New-York, 1958, p. 93.

¹⁶ http://language.sci.am/sites/default/files/book/girk_b.pdf, Ա. ՍԱՐԳՍԵԱՆ, Հնդհանուր եւ հայ լեզուաբանություն, հտ. Բ., Երեւան — Լոս-Անջելես, 2019, էջ 77:

¹⁷ Լ. ՍՏԵՓԱՆՅԱՆ, Հայկական (հնդեւրոպական) ենթաշերտ պոլիսինգիական լեզուներում, Երեւան, 2001, էջ 85–100:

¹⁸ И. ФЁДОРОВА, նշվ. աշխ., էջ 39–81:

բայական անհնչյունափոխ կրկնավորներից շատերը նույնությամբ գտնում ենք զրաբարում եւ բարբառներում, օրինակ՝

ռապան. kotokoto (koto-koto) «արյունագեղում», «արյունահոսություն» — գրբ. կաթ «կաթիլ, շիթ» (*g^uət-՝ *g^uet- «կաթել» արմատից (?), հմմտ. *g^uet- «խեժ» (?), լատ. gutta «կաթիլ»), որից՝ կաթ-կաթ, բրբ. (Ագ.) կօթ, կօթ կօթ «կաթիլ, շիթ»¹⁹,

ռապան. gorogoro (goro-goro) «փնթփնթալ, խոմփացնել» — գրբ. գոռ «գոշին, բոռալու ձայն, բղավոց» (թերեւս *ghor-s՝ *gher- բնաձայնական արմատից)²⁰, որից՝ գոռգոռ-ալ, գոռգոռ-ոց²¹,

ռապան. turuturu (turu-turu) «կաթ-կաթ թափել (շուրը, հեղուկը)» — գրբ. թոր «հոսում, հոսք, հոսանք, կաթում», որից՝ թորթորել (բխեցվում է * (s)ter- «անմաքուր հեղուկ» արմատից),

ռապան. pokupoku (poku-poku) «քանդել, ավերել» — պոկ- արմատ, որից՝ բրբ. (Ղրբ.) պոփ-պոփ անել «արտը ձեռքով քաղել»,

ռապան. karikari₂ (kari-kari) «ոտնաթումբ, թաթաթմբիկ» — գրբ. կար «կցում, հոդ» (*goro-՝ *ger- «միավորել, հավաքել»-ից, հմմտ. լիտվ. gurgulas «խտուխտուն, հանգուց»), կարկառ «իրար վրա դիզված քարերի կույտ, քարակույտ»²² եւ այլն:

Հայերենում նույնական կրկնության առավել հին՝ վաղնջահայերենից ավանդված բառերից են. աղաղակ, աղկաղկ, բիբի, երեւ, թրթրակ, կեր-կեր (կերկերիմ), ուրուր, փաղփաղեմ, փողփողիմ, ֆարֆարոտ եւ այլն. ըստ ամենայնի՝ վաղնջահայերենում այս կաղապարին են պատկանել նաեւ փրփուր<*փուրփուր, թրթուր<*թուրթուր կրկնավորները²³:

Այս տիպի կրկնավորների մի մասը գտնում ենք ռապանուերենում.

ռապան. pupura₃ (pu-pura) «փայլել, շողալ» (տե՛ս նաեւ pura «փայլ, լույս» — գրբ. փող/փաղ «փայլ») եւ raparapa (rapa-rapa) «փայլել, շողալ» — գրբ. փայլփլել, փայլփայլումն (*փայլ «պայծառ վառիլը, շողալը, պայծառութիւն», փայլածուն «պայծառ»), նաեւ փաղփաղիլ «փայլիլ,

¹⁹ Գ. ՋԱՆՈՒԿՅԱՆ, Հայերեն ստուգաբանական բառարան, Երեւան, 2010, էջ 371:

²⁰ Անդ, էջ 168:

²¹ Տարբեր տեսանկյուններից քննարկելիս որոշ օրինակներ կրկնել ենք:

²² Ժամանակակից հայոց լեզվի բացատրական բառարան, Երեւան, 1974, էջ 80, հմմտ. նաեւ շում. kar «թումբ, քարափ», ԳԱՐ «դէզ, եզերք» բառերը:

²³ Գ. ՋԱՆՈՒԿՅԱՆ, Հայոց լեզվի պատմություն. նախագրային ժամանակաշրջան, Երեւան, 1987, էջ 251:

ցողցլալ» (փաղփաղուն «փայլուն» եւ փաղփաղեալ «փայլելով»), փողփողել «փայլփլիլ, շողշողալ» (փող «փայլ», փողել «փայլիլ», հնխ. *sphel-ից*),

ռապան. *pupapupa* (*pupa-pupa*) «պղպջակ» — գրբ. պղպուջ (պաղպուջ, փղփուջ, բղբուջ) «պղպջակ» (<պուղ-պուջ-ակ) (կրկնավոր կազմություն բնիկ հ.-ե. **bul-ից*՝ **b(h)(e)u-* «փչել, ուռչել» արմատից), ինչպես նաեւ փրփուր (<փուրփուր) «փրփուր» (**pher-*՝ **sper-* «ցանել, սփռել» արմատից)²⁴,

ռապան. *tuta-e, tutu-ki* «ձկների անվանումներ» — գրբ. թրթուր (թուր-թուր) «միջատաձվից ելած որդ» (**törtöro-*՝ **ter-* «շփել, մաշեցնել, անցք բանալ, ծակել»),

ռապան. *rerarera* (*rera-rera*) «ծովի մակերեսույթը» — գրբ. երեր (երերիմ) «երերում, տատանում» (**tres-* «դողալ, երերալ» արմատից), նաեւ՝ բրբ. (Ար., Երզ., Վն.) լելալ «շարժվել, երերալ»²⁵: Գ. Զահուկյանը կարծում էր, որ «...եթե ճիշտ է հնդեւրոպական կրկնավոր **rei-r(ei)-* «դողալ, դողողալ» ձեւի վերականգնումը, (հմմտ. հին հնդկ. *lēlāyāti*²⁶ «օրորվում է, երերում է, դողում է», գոթ. *reiran* «դողալ»), ապա հնարավոր է երեր-ի պատկանելությունը սրան»²⁷,

ռապան. *ruru* «ցին» — գրբ. ուրուր «ցին» (**oror* (կրկնավոր)՝ **er/or* «մեծ թռչուն, արծիվ» արմատից),

ռապան. *tatara₂* (*ta-tara*) «զրույց, քարոզ, քարոզել, բանաստեղծություն, երգվել, խոստովանություն» — գրբ. թրթրակ «ճարտարախոս, արագադարձ (լեզվի մասին), հորդորիչ» (**törtöro-* (+ -ակ ածանց) (**ter* «բարձրաձայն խոսել», **tor-*, **toro-s-* «բարձրաձայն, պարզորոշ» արմատից). հմմտ. նաեւ հայ. թրթր «հորդոր», ըն-թեռնում, հուն. *τόροζ* «թափանցող, սրանցիկ, հասկանալի, պարզորոշ», սլավ. *tortoriti* (ռուս. *тороторить*) «շաղակրատել»,

ռապան. *raraga₂* (*rara-ga*) «պատմել գործած սխալների մասին» — գրբ. աղաղակ «աղաղակ, գոչուն», կազմված է կրկնավոր աղաղ- բնաձայնական արմատից (առկա է բրբ. աղաղել բայի մեջ)՝ -ակ վերջածանցով (**alā-* բնաձայնական արմատից),

²⁴ Գ. ԶԱՀՈՒԿՅԱՆ, Հայերեն ստուգաբանական բառարան, Երեւան, 2010, էջ 771:

²⁵ Հայոց լեզվի բարբառային բառարան, Երեւան, 2002, էջ 216:

²⁶ Հայերենը եւ հին հնդկերենը փաստորեն տառացի համընկնում են ցուցաբերում ռապանուերենի հետ՝ ռապան. *rera* (*r>l*) > հին հնդկերեն *lēlā*, հայերեն *lelal*:

²⁷ Գ. ԶԱՀՈՒԿՅԱՆ, Հայերեն ստուգաբանական բառարան, Երեւան, 2010, էջ 223:

ռապան, *kekeri*₁ (ke-keri) «ոռնոց» — գրբ. կերկերիլ «կոկորդը չորանալ, ձայնը կտրուիլ» («կրկնուած է կեր- անծանոթ արմատից»²⁸):

Ռապանուերենին հատուկ՝ ձեռնարկի ոչ նույնական կրկնությունը հայերենում նույնպես կիրառական է եղել դեռևս վաղնջական ժամանակներից սկսած: Վաղնջահայերենում, ինչպես նշում է ակադ. Գ. Զահուկյանը, ոչ նույնական կրկնությունը գոյություն ուներ մի քանի տեսակներով. դրանցից մեկը կրկնության այն տեսակն է, երբ «...սկզբնային հ կամ յ բաղաձայնը բացակայում է երկրորդ կրկնորդում, այսինքն՝ հիմնականն առաջին տարրն է՝ հագագ, հեղեղ, բ. հոլոլ, հոտոտիմ, բ. հաուտ (<*հուտոտ), յոպոպ եւ այլն»²⁹:

Վաղնջահայերենին հատուկ այս չորս կազմություններից երեքը՝ հոտոտիմ, հագագ եւ յոպոպ (բացի հեղեղ-ից), նույնպես գտնում ենք ռապանուերենում՝ մի տարբերությամբ. ռապանուերենում դրանք առկա են ոչ թե հնչյունափոխված (ոչ նույնական), այլ անհնչյունափոխ (նույնական) ձեռով, ինչը, թերեւս, առավել հնագույն, ելակետային ձևն է.

ռապան. *heguhegu*₁ (hegu-hegu) «շշնջալ» (տես նաեւ *hagu*₁ «շնչառություն, շնչել») — գրբ. հագ-ագ (հագ) «շունչ, ձայնահան», «շնչառություն»,

ռապան. *hogehege* (hoge-hoge) «նեխվածություն հոտ», *hogihogi*₂ (hogi-hogi) «հոտ քաշել» (նաեւ *hogi*₂ «հոտ քաշել») — գրբ. հոտ-ոտ-իմ, (t/k(g) հերթագայություն):

Հիմք ընդունելով հոպոպ (յոպոպ) թռչնանվան ժողովրդական համարվող ստուգաբանությունը՝ «վախկոտ», վերջիններիս թվին կարելի է ավելացնել նաեւ ռապան. *hopohopo* (hopo-hopo) «վախկոտ» (hopo «վախ» — հայ. յոպ-ոպ «թռչնանուն», հմմտ. հայ. հոպ «վեր թռչել», բրբ. հոպպալա 1) «ոտքի ելնել», 2) «թեթեւսովիկ», յոպոպ, ոպոպ «իպիպիկ կոչում թռչունը (huppe)», նաեւ լատ. *upupa*, ֆր. *huppe*, իտալ. *upupa*, գերմ. *hupp-hupp*, սերբ. *hupak*, լեհ. *hupek*)³⁰:

Կարծում ենք, որ վերոհիշյալ կրկնավորների թվին կարելի է դասել նաեւ նույնատիպ կազմություն հանդիսացող հեկեկալ բայը (տես հեկեկ «հեկեկանք, հեկեկոց»)՝³¹: Ա. Աբրահամյանն այն դասում է բայական կրկնավորների հիմ շերտի այն բայերի թվին, որոնց «պարզական

²⁸ ՀԱԲ, էջ 577:

²⁹ Գ. ԶԱՀՈՒԿՅԱՆ, Հայոց լեզվի պատմություն. նախագրային ժամանակաշրջան, Երեւան, 1987, էջ 251:

³⁰ ՀԱԲ, էջ 406:

³¹ Ժամանակակից հայոց լեզվի բացատրական բառարան, Երեւան, 1974, էջ 334:

արմատը (հեկ-) հայերենում առանձին եւ ոչ մի տեղ արտահայտություն չի գտել, այլ գործածություն է ունեցել միայն կրկնությամբ եւ ձևափոխությամբ»³²:

Վերոհիշյալ հեկ- արմատը, առանց հ հավելահնչունի եւ հ-ի հավելումով, առանձին գործածված ենք գտնում ռապանուերենում. *eki* «ոռնոց», որի հայերեն համարժեքներն են բնաձայնական համարվող հեկ արմատը, հեծ «հեծում, հառաչանք» բառերը, հմմտ. նաեւ հեծել, հեծեծ, հեծեծել, հեծկալ, հեծեծումն³³: Ռապանուերենում այն առկա է նաեւ կրկնավոր ձևերով՝ *ekieki*, (*eki-eki*) «հեկեկալ, հեծկտալ», «երեխայի ճիչը» եւ հ հավելահնչունով՝ *heguhegu*, (*hegu-hegu*) «վիրավորվել, նեղանալ» — գրբ. հեկ-եկ-ալ / հեկ-եկ-ել «ծաղրել, հեգնել»³⁴ ձևերով: Ընդ որում, հ հավելահնչունով արմատը գործածական է միայն կրկնավոր ձևով, ինչպես հայերենում:

Ժամանակակից հայերենի բայական համագրական կրկնավորները Ա. Աբրահամյանը բաժանում է երկու հիմնական շերտերի. հին, որոնք «գալիս են շատ հինից, կային գրաբարում եւ գործածություն ունեն նաեւ ժամանակակից գրական հայերենում» եւ համեմատաբար նոր շերտ, «որն անմիջականորեն կապված լինելով բարբառների հետ՝ գրական լեզվում, սակայն, բավականաչափ կիրառվել եւ որոշ ավանդականություն է ձեռք բերել»³⁵: Արդի հայերենի հին շերտի կրկնավոր բայերը, ըստ կազմության առանձնահատկությունների, նա խմբավորում է երկու ենթատեսակների մեջ՝ առաջին ենթատեսակում ընդգրկելով այն բայերը, «որտեղ արմատը կրկնվելով՝ պահպանում է իր ամբողջականությունը...»:

Ժամանակակից հայերենում դեռեւս գործածական հին շերտի այդ կրկնավորներից են. այլայլել, արծարծել, բեկբեկել, գեղգեղալ (<գեղգեղել>), երերալ (|| երերիմ), խողխողել, կերկերել, կցկցել, ձգձգել, շողշողալ (<շողշողիլ>), ողողել, ոստոստել (<ոստոստալ>), շարշարել, ջախջախել, փայփայել, փողփողել (փողփողալ), փայփայել, փրփրել բառերը: Հայերենի հին շերտից ավանդված եւ արդի հայերենում գործածվող այս կրկնավոր բայերից մեզ հաջողվեց ռապանուերենում գտնել հետևյալ բայերը.

ռապան. *hukihuki*, (*huki-huki*) «ծակել, խոցել, շամփրել» — գրբ. խողխողել «ծակել մի քանի անգամ, խոցել»,

³² Ա. ԱՐԲԱՀԱՄՅԱՆ, Բայր ժամանակակից հայերենում, Երևան, 1962, էջ 141:

³³ Գ. ԶԱՀՈՒԿՅԱՆ, Հայերեն ստուգաբանական բառարան, Երևան, 2010, էջ 456:

³⁴ Անդ, էջ 456:

³⁵ Անդ, էջ 139:

ռապան. *kekeri*₁ (ke-keri) «ոռնոց» — գրբ. կերկերիլ «կոկորդը չորանալ, ձայնը կտրուիլ» («կրկնուած է կեր անծանոթ արմատից»³⁶),

ռապան. *kerikeri*₁ (keri-keri) «չանգոել, քեր-ծել» — գրբ. րրրել, բնիկ հայ. րր «քերած կամ գրած բան», «քերել, սկրդել» արմատից,

ռապան. *hagihagi* (hagi-hagi) «լուսավոր, պարզ», *hegahega* (hega-hega) «կարմիր, կարմրավուն» — բնիկ հայ. արծարծ «բորբոք», արծարծեմ «կրակը բորբոքել, թեժացնել»,

ռապան. *purapura*₃ (pu-pura) «փայլել, շողալ» եւ *raparapa* (rapa-rapa) «փայլել, շողալ» — գրբ. փայլփլել, փայլփայլումն (*փայլ «պայծառ վառիլը, պայծառութիւն, շողալը», փայլածուն «պայծառ»), նաեւ փաղփաղիլ «փայլիլ, ցոլցլալ» (փաղ «փայլ», փաղփաղուն «փայլուն» եւ փաղփաղեալ «փայլելով»), փողփողել «փայլփլիլ, շողշողալ» (փող «փայլ», փողել «փայլիլ», հնխ. *sphel-ից*):

Ռապանութեանում բացակայում է «հողակապ» հասկացությունը, այդ պատճառով էլ բոլոր բարդություններն անհողակապ են: Դրանց հայերեն զուգահեռներն էլ հիմնականում անհողակապ բարդություններ են՝

1) անհնչյունափոխ բաղադրիչներով.

ռապան. *kotokoto* (koto-koto) «արյունազեղում», «արյունահոսություն» — գրբ. կաթ, որից՝ կաթ-կաթ, բրբ. (Ագ.) կօթ, կօթ կօթ «կաթիլ, շիթ» (*g^uət-՝ *g^uet- «կաթել» արմատից (?))³⁷,

ռապան. *gorogoro* (goro-goro) «փնթփնթալ, խոմփացնել» — գրբ. գոռ «գոշիւն, բոռալու ձայն, բղավոց» (թերեւս *ghor-s՝ *gher- բնաձայնական արմատից)³⁸, որից՝ գոռգոռ-ալ, գոռգոռ-ոց,

ռապան. *turuturu* (turu-turu) «կաթ-կաթ թափել (ջուրը, հեղուկը)» — գրբ. թոր «հոսում, հոսք, հոսանք, կաթում», որից՝ թորթորել (բխեցվում է **(s)*ter- «անմաքուր հեղուկ» արմատից)³⁹,

ռապան. *hukihuki* (huki-huki) «ծակել, խոցել, շամփրել, թափանց ծակել», նաեւ *okaoka* (oka-oka) «ծակել մի քանի անգամ» (տե՛ս նաեւ *huki* «սուր ցավ պատճառել») — գրբ. խողխող-ել «ծակել մի քանի անգամ, խոցել», «թերեւս փոխառություն խեթ. *hulhulii* «կռվում սպանել»-ից կամ հ. *(s)kel-* «կտրել»-ից»⁴⁰,

³⁶ ՀԱԲ, էջ 577:

³⁷ Գ. ՋԱՀՈՒԿՅԱՆ, Հայերեն ստուգաբանական բառարան, Երեւան, 2010, էջ 371:

³⁸ Անդ, էջ 168:

³⁹ Անդ, էջ 272:

⁴⁰ Անդ, էջ 339:

ռապան, *harihari* (hari-hari) «սանրել մազերը» — գրբ. հերհեր «բուրդ գզելու երկաթեայ սանտր»⁴¹, «սանդերք», հերհեր-ել «բուրդը գզել (սանդերքով)»⁴²,

ռապան, *kirikiri* (kiri-kiri) «քար» — գրբ. քար⁴³, որից՝ կարկառ «իռար վրա դիզված քարերի կույտ, քարակույտ», ֆարֆարոտ/ֆարֆարուտ, բայց նաեւ ֆարֆուկ, ֆարֆ(ուտ)⁴⁴ «քարերով լի, քարերով առատ տեղ», (բխեց-վում է *kar — «քար, կարծր» արմատից, հմմտ. հ. հնդ. *karkara-* «կարծր, կոշտ», լատ. *cancer* «խեցգետին», հուն. *κάρκαρος* «կարծր, անհարթ», կիմր. *carn* «քարակույտ»),

ռապան, *kuku* «կակազել» — գրբ. կակազ «կակազ, ընդհատախոս, ծանրախոս, դժվարախոս» (բնաձայնական կրկնավոր կազմություն), կական «լաց, ողբ, ճշոց»,

ռապան, *tekateka* (teka-teka) «պտտվել» — գրբ. թեք «ծուռ», որից՝ թեքել, թեքթեքել «շատ տեղերից կամ շատ անգամ թեքել, ծռել», համեմատել նաեւ հայերեն թեքթեքվել/թեքթեքում/ծեքծեքում/ծեքծեքել,

ռապան, *parapara* (para-para) «փաստաթուղթ» — գրբ. բար-բառ-ել «խոսել, մի բան ասել» (իմաստի համար տե՛ս, օրինակ, «Ինչ է ասում այդ գիրքը եւ ինչ է բարբառում» (Ն. Զարենց):

Ռապանուերենի՝ այս տեսակ բարդությունների նույնական զուգահեռներն առանձնապես շատ են տարածված հայերենի հնատիպ բարբառներում, ինչը մեկ անգամ եւս ապացուցում է ոչ միայն հայերենի բարբառների փաստերի կարեւորությունը, այլեւ հայերենագիտական, մանավանդ համեմատական հետազոտություններում դրանց ընդգրկման անհրաժեշտությունը:

ռապան, *titi* (ti-ti) «նորից նստել նավակը» — հայ. մնկ. տիտիկ (անել) «նստել» եւ բրբ. (Ղրբ.) տիտի(լ) «նստել»,

ռապան, *pokupoku* (poku-poku) «քանդել, ավերել» — գրբ. պոկ, բրբ. (Ղրբ.) պուփ (կ'ալ) «արմատից հանվել, արմատախիլ լինել», որից պուփ-պուփ անէլ «շատ բան կամ շատ անգամ պոկել»⁴⁵, «արտը ձեռքով քաղել»,

⁴¹ ՀԱԲ, հտ. 3, էջ 87:

⁴² Ժամանակակից հայոց լեզվի բացատրական բառարան, Երեւան, 1974, էջ 346:

⁴³ ՀԱԲ, հտ. 4, էջ 558—560. Գ. ԶԱՀՈՒԿՅԱՆ, Հայերեն ստուգաբանական բառարան, Երեւան, 2010, էջ 778:

⁴⁴ Գ. ԶԱՀՈՒԿՅԱՆ, անդ:

⁴⁵ Ա. ՍԱՐԳՍՅԱՆ, Ղարաբաղի բարբառի բառարան, Երեւան, 2013, էջ 639—640:

ռապան. *tigitigi* (*tigi-tigi*) «խփել բռունցքով», «պատժել», «տանջել», *tigotigi* (*tigo-tigi*) «ծեծել սպանելու աստիճանի» – հայ. բրբ. (Ղրբ.) թակ «փայտե ձող» (գրբ. թակն «փայտ», *tæg-, *tæg-no- *(s)teg- «ձող, մահակ»), որից թակէլ «ծեծել», թակե-թակե / թըկը-թակե «ծեծ, տփոց»,

ռապան. *horahorau* (*hora-horau*) «ձգտել, ջանալ» – հայ. բրբ. (Ղրբ.) հոն-հոն (անել) «շարշարվել», հմմտ. նաեւ զոն (անել) «ջանք թափել, ճիգ գործադրել»⁴⁶,

ռապան. *kahukahu* (*kahu-kahu*) «ծածկել», *kahu* «կախ, կախված» – հայ. կախ, որից՝ կախ-կախ «ամբողջապես կախված՝ կախ ընկած», կախ-կախ անել «շատ բաներ եւ տարբեր տեղեր կախել, կախկիսել»⁴⁷,

ռապան. *putaputa*, առանձին գործածություն չունի, գտնում ենք *hakaputaputa* (*haka-puta-puta*) «ազահաբար ուտել» բայի կազմում, որտեղ *haka*-ն բայակերտ մասնիկ է՝ «անել, կատարել» իմաստով – գրբ. բուս «ուտելիք, կերակուր» (*bhug- «վայելել»-ից), հայ. բրբ. (Ղրբ.) պուտ-պուտ (անել) «ազահորեն ուտել, խժոռել» (առկա է միայն կրկնավոր ձևով)⁴⁸,

ռապան. *hirohiro* (*hiro-hiro*) «խառնել, լուծել» – գրբ. խառն «խառնի-խուռն»⁴⁹ (համարվում է փոխառություն խեթերեն *harna* «շարժել, խառնել, խռովել, գրգռել» արմատից), բրբ. (Ղրբ.) խըռնը-խառնե (անել) «իրար խառնել», (Ար., Ղրբ., Թբ., Բլ., Հմշ.) խառախուռա «խառնակույտ», (Ղրբ., Հմշ.) խառըխուռը «իրար խառնված»,

ռապան. *tetetete* (*tete-tete*) «դողէրոցք», «դողալ» – բրբ. (Ղրբ.) թիթիթի-թի (անել) «մրսել, դողալ» (թիթի «սրթսրթալը, ցրտից դողդողալը»),

ռապան. *tanetane* (*tane-tane*) «բռնել նավակը, որ ալիքները չքշեն» – հայերեն բրբ. (Ղրբ.) տընըտանե, գործածվում է կապակցության մեջ՝ կ'ըողը տընըտանէ անէ «գրողը տանի», սաստկական իմաստով,

ռապան. *toketoke* (*toke-toke*) «գողանալ, գող» – գրբ. թաֆ- արմատ, որից՝ թաք-չիլ, թագ-չիլ «թաքնվել, ծածկվել, պահվել» (*ptāk, *pet «տապալել, խոյանալ, նետվել, թռչել, ընկնել»-ից), որից՝ բրբ. (Ղրբ.) թաք կենալ «թաքնվել», թաֆում-թաֆում / թըֆըն-թաֆում «գաղտագողի, ծածուկ, գաղտնաբար»,

⁴⁶ Անդ, էջ 143:

⁴⁷ Գ. ԶԱՀՈՒԿՅԱՆ, Հայերեն ստուգաբանական բառարան, Երեւան, 2010, էջ 373:

⁴⁸ Ա. ՍԱՐԳՍՅԱՆ, Ղարաբաղի բարբառի բառարան, Երեւան, 2013, էջ 639–640:

⁴⁹ Գ. ԶԱՀՈՒԿՅԱՆ, Հայերեն ստուգաբանական բառարան, Երեւան, 2010, էջ 318:

ռապան. *kurukuru* (kuru-kuru), *korokoro*₂ (koro-koro) «հնդկահավ» — բրբ. (Ար.) կուտկուտ/կուկկու «հնդկահավ»,

ռապան. *taketake* «սառել (մրգերի մասին)» — հայ. տաֆ - «տաք» արմատ, որից՝ տաֆ-տաֆ «շատ տաք, հենց նոր կրակից վերցրած»,

ռապան. *turu*₂ «իջնել սարից», «գնալ ներքեւ», տոնգա եւ սամոա *tulu*, որից՝ *tulutulu* (*tulu-tulu*) «թափել (ջուրը, հեղուկը)» — հայ. բրբ. (Ղրբ.) թուլուր, թուլու եւ դրանից բաղադրված թուլուլթուլուլ լինել/ընկնել/գալ «գլորվել»⁵⁰,

ռապան. *kutokuto*₁ (kuto-kuto) / *kutakuta* (kuta-kuta) «փրփուր», «պղպջակներ» — բրբ. (Ղրբ.) կ'ուտ (գրբ. կոյտ), որից՝ կ'ուտ-կ'ուտ «կուտակված, դիզված»,

ռապան. *korokoro*₁ (koro-koro) «տարեց մարդ» — հայ. բրբ. (Ղրբ.) կըռըկոտ/կուռուկոտ «կորացած մեջքով, կորաքամակ, կուզիկ դարձած» (գրբ. կորակոր), կուտկուտ «շատ ծերացած, ուժից ընկած»,

ռապան. *pupapupa* (*pupa-pupa*) «պղպջակ» — հայ. բրբ. (Ղրբ.) տուպ-տուպուրիգ՝, տըպտըպուրիգ՝, պուտպուտուրիգ՝, պըտպըտուրիգ՝ «պուտավոր, խատուտիկ»⁵¹,

ռապան. *kirokiro* (*kiro-kiro*) «մթնել» — հայ. բրբ. (Խտջ.) կուրկուր «մուժ, խավար», կուրկուրցնել «մթնեցնել, խավարեցնել», (Ար.) կուրկուրի «կուրորեն», (Ղրբ.) ֆուռուֆոնե/ֆուռֆոնե/ֆըռֆոնե, գործածվում է կապակցով՝ յունների մեջ՝ քըռըքոնե անէլ/տալ «մթան մեջ խարխափել» եւ այլն:

2) ռապանուերենում եւ հայերենում փոփոխված առաջին կրկնորդով.

ռապան. *totoro* (*to-toro*) «քայլել չորեքթաթ» — հայ. բրբ. (Ղրբ.) ծածառ «երեխայի՝ նոր ոտքի կանգնելը», «երեխային կանգնել սովորեցնելու ձայն», ծածառ անել «առաջին անգամ ոտքի կանգնել (երեխայի մասին)»⁵²,

ռապան. *tetere* «սլանալ» — հայ. բրբ. (Ղրբ.) թիթարել/թըթարել «մի տեղ կարողանալ հանգիստ մնալ», թիթըռ (անել) «հանգստանալ», հմմտ. նաեւ գրբ. թրթրական «սրընթաց»⁵³,

ռապան. *tatari* (*ta-tari*) «սպասել, հուսալ», *tetere* (*te-tere*) «սլանալ, փախստական» — գրբ. դադար «հանգիստ, կանգառ, դադար», տե՛ն դարել

⁵⁰ Հայոց լեզվի բարբառային բառարան, Երեւան, 2010, հտ. 2, էջ 141:

⁵¹ Ա. ՍԱՐԳՍՅԱՆ, Ղարաբաղի բարբառի բառարան, Երեւան, 2013, էջ 729:

⁵² Անդ, էջ 295:

⁵³ Գ. ԶԱՀՈՒԿՅԱՆ, Հայերեն ստուգաբանական բառարան, Երեւան, 2010, էջ 277:

(*dher- «պահել» արմատից)⁵⁴, հմմտ. նաեւ թափառ, որից՝ թափառկոտել (հրբբ.) «շրջել, թափառել»⁵⁵:

3) միայն հայերենում փոփոխված երկրորդ կրկնորդով.

ռապան. *maramara* (mara-mara) «շիկացած ածուխներ» — հայ. մարմ(ը)ր-ել, մարել բառի կրկնակի ձեւը, «առկայծել»⁵⁶,

ռապան. *veravera* (vera-vera) «արեւի կիզիչ ճառագայթ» — հայ. վառ-վ(ը)ռել, վովռալ «փայլել, շողշողալ», վառվռի տալ «փայլել, շողշողալ»,

ռապան. *pahupahu* (pahu-pahu) «տուփ, արկղ» — հայ. պահ-արմատ, որից՝ պահ-պ(ը)հ-ել «ծածկել, թաքցնել», պահպհորել, պահպհուկ «այստեղ-այնտեղ պահված»,

ռապան. *herohero* (hero-hero) «պայծառ, կարմիր» — գրբ. հուր-հ(ը)ր-ան/-ալ «կրակ ցայտող/-ել, հրափայլ», բայց ունենք նաեւ անհնչյունափոխ՝ հուրհուր-ալ «բորբոքվել կրակի մասին», հուրհուր-ել «արծարծել, բորբոքել»⁵⁷,

ռապան. *heguhegu*, (*hegu-hegu*) «շնչալ» (տե՛ս նաեւ՝ *hagu*, «շնչառու-թյուն, շնչել» արմատ) — գրբ. հագ-ագ «շունչ, ձայնահան», «շնչառություն»:

4) միայն հայերենում փոփոխված առաջին կրկնորդով.

ռապան. *purepure* (pure-pure) «կետիկներով ծածկված» — հայ. փուր-արմատ, որից՝ փ(ը)ր-փուր «փրփուր»,

ռապան. *pakapaka* (paka-paka) «շատ չոր, անապատ, չորանալ, տապակվել» — գրբ. պա-պակ «խիստ ծարավ» (բայց ունենք նաեւ ռապան. *papaka* (pa-paka) «առու, ջրանցք»),

ռապան. *toutou* (tou-tou) «թավ, խիտ (բույսերի, ծառերի մասին)» — գրբ. թա-թավ (թավ) «թավ, խիտ (բույսերի, ծառերի մասին)»,

ռապան. *toketoke* (toke-toke) «գողանալ, գող» — գրբ. թափ-արմատ, որից՝ թաքչիլ «թաքնվել, ծածկվել, պահվել», բրբ. (Ղրբբ.) թրփն-թափում, «ծածուկ, գաղտագողի, գաղտնաբար», բայց նաեւ՝ նույնիմաստ թափում-թափում,

թախթ. *maramara* (mara-mara) «կծու, դառը» — գրբ. մ(ը)ր-մուռ, բայց նաեւ՝ մարմառ, մարմանջ, բրբ. մոմռուն «կծու, թթվաշ», տե՛ս նաեւ՝ մ(ը)ռ-մ(ը)ռ-ալ եւ այլն:

⁵⁴ Անդ, էջ 179:

⁵⁵ Անդ, էջ 90:

⁵⁶ Հայոց լեզվի բարբառային բառարան, Երեւան, 2007, էջ 38:

⁵⁷ Ժամանակակից հայոց լեզվի բացատրական բառարան, Երեւան, 1974, էջ 402:

5) ուսպանուերենում փոփոխված առաջին կրկնորդով, որը հայերենում առկա է անփոփոխ ձևով.

ոսպան. *tatake* (ta-take) «վեճ, վիճել» — բրբ. (Ղրբ.) թակե-թակե, թըկը-թակե «ծեծ, տփոց»,

ոսպան. *kekeri*₁ (ke-keri) «ողբ, աղաղակ» — գրբ. կերկերիլ «կոկորդը չորանալ, ձայնը կտրուիլ», «խռպոտել» (թերեւս կրկնավոր կազմութիւն՝ *ger- «խռպոտ կանչել» արմատից)⁵⁸,

ոսպան. *tatara*₂ (ta-tara) «գրուլց», «խոստովանութիւն», «խոստովանեցնել», «քարոզ» — բնիկ հայ. թորթոր «հորդոր, փափագ, անձուկ» (*tortor- *ter- «բարձրաձայն խոսել» արմատից)⁵⁹,

ոսպան. *kukuto* (ku-kuto) «փրփուր» — հայ. բրբ. (Ղրբ.) կ'ուտ (գրբ. կոյտ), որից՝ կ'ուտ-կ'ուտ «կուտակված, դիզված»,

ոսպան. *hahari*₁ (ha-hari) «կատակ, ծաղր» — հայ. հ(ը)ն-հ(ը)ն-ալ, f(ը)ն-f(ը)ն-ալ «ծիծաղել, քրքջալ»,

ոսպան. *kikiri*₁ (ki-kiri) «զլաքար» — հայ. կարկառ, բնիկ հայ. քար «քար» (*kar- «քար, կարծր» արմատից, հմմտ. հին հնդկ. *karkara*- «կարծր, կոշտ», հուն. *κάραρος* «կարծր», լատ. *cancer* «խեցգետին», կիմր. *carn* «քարակույտ») եւ այլն:

6) երկու բաղադրիչներն էլ հնչյունափոխվել են հայերենում.

ոսպան. *kai*₄ «ուտել», որից՝ *kakai* (ka-kai) «ուտել (հոգնակի թիվ)» — հայ. կեր/կուր «ուտելիք, անասնակեր, ապրուստ», որից՝ կերակուր,

ոսպան. *purepure* (pure-pure) «պղպջակ» — գրբ. պուղ- արմատ, որից ունենք՝ պ(ը)ղ-պ(ը)ջ-ակ, պ(ը)ղ-պուջ (պաղպուջ, փղփուջ, բղբուջ, պղպուկ) «պղպջակ», բխեցվում է հ.-ե. *bul-, *b(h)(e)u- «փչել, ուռչել» արմատից,

ոսպան. *tukituki* (tuki-tuki) «կեղտոտել» — գրբ. թուք «թուք» (*thuko- *sp(h)-iëu-/*(s)t(h)-iëu- «թքել»), որից՝ թ(ը)ք-թ(ը)ք-ել,

ոսպան. *tarotaro*₂ «արտասանել հմայախոսքերը» — գրբ. թ(ը)քթ(ը)քակ «ճարտարախոս, արագադարձ (լեզվի մասին), հորդորիչ» (*tōrtōro-(+ -ակ ածանց), *ter- «բարձրաձայն խոսել», *tor-, *toro-s- «բարձրաձայն, պարզորոշ») արմատից⁶⁰, տե՛ս նաեւ՝ թորթոր «հորդոր»,

ոսպան. *kerikeri*₁ (keri-keri) «չանգռել» — գրբ. ֆեր- «քերվածք, գրվածք» արմատ (*sqer- *qer-), որից՝ ֆ(ը)ր-ֆ(ը)ր-ել եւ այլն:

⁵⁸ Գ. ԶԱՀՈՒԿՅԱՆ, Հայերեն ստուգաբանական բառարան, Երեւան, 2010, էջ 401:

⁵⁹ Անդ, էջ 272:

⁶⁰ Գ. ԶԱՀՈՒԿՅԱՆ, Հայոց լեզվի պատմութիւն. նախագրային ժամանակաշրջան, Երեւան, 1987, էջ 272:

Ռապանուերենում, ինչպես հայերենում, կրկնավոր բարդություններ կազմվում են նաեւ քանակական թվականների կրկնությամբ: Ռապանուերենի՝ թվականներով կազմված կրկնավորներում, որպես կանոն, հնչյունափոխված տարրը լինում է առաջին կրկնորդը. օրինակ՝ rima-ririma (ri-rima), varu-vavaru (va-varu): Ռապանուերենի՝ թվական տարրերով կազմված կրկնավորները համարվում են քանակական թվականներ, օրինակ՝ ռապան. rima «հինգ», ririma (ri-rima)՝ նույնպես «հինգ», varu «ութ», vavaru (va-varu)՝ դարձյալ «ութ», ինչը, մեղմ ասած, անտրամաբանական է թվում:

Ի տարբերություն ռապանուերենի՝ հայերենում թվականներով կազմված կրկնավորները բաշխական թվականներ են. երկու-երկու, հինգ-հինգ, վեց-վեց եւ այլն: Հնարավոր ենք համարում, որ ռապանուերենում եւս դրանք բաշխական թվականներ են կամ դրանց նախածեւեր, որոնք դեռեւս (կամ գուցե՝ արդեն) չեն գիտակցվում որպես այդպիսիք:

Այս ենթադրությունը հիմնավորում ենք ռապանուերեն etahi «մեկ» թվականի անհնչյունափոխ կրկնությամբ կազմված etahietahi (etahietahi) «յուրաքանչյուրը» կազմության գոյությունը: Այս բարդության հայերեն համարժեքներն են հատ-հատ (հակադարձ ընթերցմամբ) եւ բրբ. քաֆ-քաֆ «մեկ-մեկ», «առանձին-առանձին» բառերը (արմատը համեմատելի է հայ. բրբ. (Թբ., Դրբ., Հվր., Շմխ., Ուրմ., Կր., Շտխ. եւ այլն) քաֆ «մի հատիկ, միակ», «կենտ, մենակ», «զույգի մեկը» բառի հետ)⁶¹:

Բավականին պատկառելի թիվ են կազմում նաեւ այն հայերեն արմատները, որոնցով պոլինեզիական լեզուներում կազմվում են կրկնավոր բարդություններ, իսկ հայերենում՝ ոչ: Կարելի է ենթադրել, որ վաղնջագույն հայերենում դրանք գոյություն են ունեցել եւ հետագայում դուրս են եկել կիրառությունից:

Օրինակ՝ մաորի ro, ro-ro-ro, poro-poro «փտած, փչացած» — հայ. փուտ-արմատ, թաիթ. iti «փոքր» (հազվագեպ), itiiti «փոքրիկ» եւ ռապան. iki, ikiiki (iki-iki) «փոքրիկ» — հայ. -իկ փաղաքշական-նվազական մասնիկ, ռապան. mate, ma-mate «սպանել» — հայ. ման- արմատ, veri, ve-veri «զգվելի, նողկալի» — հայ. գեղ- արմատ, որից՝ գեղեցիկ, գեղանի, mine «նկատել», mine-mine «զննել» — հայ. նիմ- այլեւս առանձին անգործածական արմատ, որից՝ զ-նին, ք-նին, magamaga (maga-maga) «մատներ, մագիլներ» — հայ.

⁶¹ Հայոց լեզվի բարբառային բառարան, Երեւան, 2002, էջ 92:

մագիլ/մագալ «ճանկ, մագիլ», *matamata* (*mata-mata*) «լինել չհասունացած, դեռահաս, դեռատի» — հայ. մատաղ, մատղաշ «մատաղահաս, դեռահաս», *hanohano* (*hano-hano*), առանձին գործածություն չունի, գտնում ենք *hakahanohano* «առաջ բերել սրտխառնոց» բառի կազմում — հայ. հանել բայի հան- արմատը, *heguhegu*, (*hegu-hegu*) «շշնջալ» — հայ. հեգ «վանկ», որից՝ հեգել, հեգարան «ընթերցարան» (համարվում է փոխառություն ասորերեն ենթադրյալ **heḡā-ḥiḡ*), կիսահեգել, *heguhegu*, (*hegu-hegu*) «վիրավորվել, նեղանալ» — հայ. հեգն- արմատ, որից՝ հեգնանք «նուրբ, սքողված ծաղր», *pipiri*, «միացնել, միանալ», «կպչել», «կպչուն», «սոսնձել» — բուռն «ձեռքի ափը եւ թաթը միասին», «բռնեցք», որից՝ բռնել (**bhōr-kam* **bhōr-no-* **bher-* «բերել, տանել» արմատից) եւ այլն:

Պոլինեզիական լեզուների հայարմատ կրկնավոր կազմությունները պատկառելի թիվ են կազմում համապոլինեզիական բառապաշարում: Դրանք աչքի են ընկնում արմատակրկնության տեսակների, իմաստային եւ խոսքիմասային բազմազանությամբ: Պոլինեզիական լեզուների կրկնավոր բարդությունների հայերեն զուգահեռներում նկատվում է ձեւա-իմաստային համարյա բացարձակ նույնություն՝ չհաշված սակավաթիվ բացառությունները, որոնց մեջ առկա է կա՛մ իմաստի հակադարձում, օրինակ՝ *oakake* «սառել (մրգերի մասին)» — տաք-տաք «շատ տաք, հենց նոր կրակից վերցրած», *oakake*, *tetere* «սլանալ» — հայ. բրբ. թիթաբել/թրթաբել «մի տեղ կարողանալ հանգիստ մնալ», թիթըն (անել) «հանգստանալ», կա՛մ էլ իմաստային թուլատրելի շեղում, օրինակ՝ *oakake*, *kukuto* «փրփուր» — հայ. բրբ. կյուտ (գրբ. կոյտ), որից՝ կյուտ-կյուտ «կուտակված, դիզված», *oakake*, *pahupahu* «տուփ, արկղ» — բրբ. պահ-պ(ը)ն-ել «ծածկել, թաքցնել», *oakake*, *toketoke* «գողանալ, գող» — բրբ. թրթըն-թափում / թափում-թափում «ծածուկ, գաղտագողի, գաղտնաբար» եւ այլն:

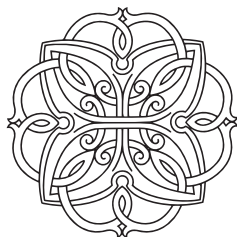
Ընդունված տեսակետի համաձայն՝ հայերենի բառապաշարը եւ մանավանդ բառակազմական համակարգն աչքի են ընկնում պահպանողականությամբ: Այս տեսակետից խիստ հատկանշական ենք համարում այն փաստը, որ հնագույն պոլինեզիական լեզուների 100-ից ավելի հայարմատ կրկնավորների մեջ ընդամենը մեկ տասնյակից քիչ ավելի են այն կրկնավոր բարդությունները, որոնք ժամանակակից հայերենում չեն գործածվում:

РЕЗЮМЕ

В статье рассматривается один из двух основных способов словообразования в полинезийских языках — различные проявления повторения фонемы. Осуществляется сравнение более 100 повторений, обнаруженных в редупликациях восточно-полинезийского рапануйского языка, имеющих армянские корни, с соответствующими параллелями, существующими в протоармянском, древнеармянском и в современных армянских диалектах, выявляются многочисленные сходства и некоторые различия.

SUMMARY

The article discusses various manifestations of phoneme repetitions in Polynesian languages, which is one of their two main word-formation methods. A comparison is made of more than 100 repetitions having Armenian roots, found in reduplications of the East Polynesian Rapa Nui language with the corresponding parallels that exist in Proto-Armenian, Old Armenian and modern Armenian dialects; numerous similarities and some differences are revealed.



ԿԱՐԵՆ ՄԱԹԵՒՈՍՅԱՆ

Պատմական գիտ. դոկտոր, ՄՄ

ԱՆԻԻ ՔԱՂԱՔԱՅԻՆԵՐԸ. (Քաղաքային տոհմեր)

Նայոց Բագրատունյաց մայրաքաղաք Անիի պատմությունն ու մշակութային ժառանգությունը բավարար չափով ուսումնասիրված են, սակայն նույնը չի կարելի ասել անեցիների պատմության մասին: Անին, հիրավի, համարվում էր մեծ քաղաք, «մեծ մայրաքաղաք» եւ իսկապես այդպիսին էր, եթե համեմատենք նրա գոյության շրջանի Հայաստանի մյուս քաղաքների հետ: Քաղաքում էր ապրում հայ հասարակության վերնախավը՝ թագավորներից ու նրանց ընտանիքների անդամներից մինչեւ ազնվականական տներ, բարձրաստիճան հոգեւորականներ՝ կաթողիկոսներ, եպիսկոպոսներ, վարդապետներ, բայց առավել մեծաթիվ էր քաղաքային դասը, որը բաղկացած էր հիմնականում արհեստավորներից ու առեւտրականներից, նաեւ այլ փոքր խմբերից:

Անիի եւ մերձակա վանքերի արձանագրություններում պատահում են հասարակության տարբեր խավերին տրվող մի քանի բնութագրումներ: Դրանցից ամենատարածվածը «մեծեր եւ փոքրեր» արտահայտությունն է. հանդիպում են նաեւ «փարթամներ եւ աղքատներ», «բնիկներ եւ եկվորներ» բնորոշումները: Այս վերջինը կապվում է այն իրողության հետ, որ մայրաքաղաք հռչակվելուց հետո Անի փոքր ավանը շատ կարճ ժամանակում վերաճեց մեծ քաղաքի՝ տարբեր տեղերից, բայց հիմնականում Շիրակից ու կից գավառներից եկած բնակչության հաշվին:

ԺԱ.—ԺԲ. դարերում ձեւավորվեց Անիի քաղաքային դասի հիմնական կորիզը: Այն կոփվեց Շաղդադյան ամիրանների իշխանության շրջանում՝ 1124 թվականից սկսած (Վրաց թագավորների կողմից քաղաքի առաջին առումը, որն այդ դարի ընթացքում կրկնվեց եւս երկու անգամ)՝ հաճախ հանդես գալով որպես ինքնուրույն քաղաքական գործոն: 1198 թ. հետո, երբ Շաղդադյան ամիրանների իշխանությունը խորտակվեց, եւ քաղաքում հաստատվեց Զաքարյանների տիրապետությունը, Անին խոշոր ծաղկման շրջան ապրեց, սկսվեց բնակչության մի նոր մեծ ներհոսք: Պատահական

չէ, որ քաղաքում այս շրջանում են հանդիպում տեղացիների եւ եկվորների մասին ակնարկները: Օրինակ՝ 1211 թ. անեցի Սահակ քահանան, որն ուսանել էր Հաղբատի վանքում, իր ստացած Ավետարանի հիշատակարանում հարկ է համարել նշել իր ծագումը՝ «...ազգաւ եւ տոհմիւ ի մեծ մայրաքաղաքէն յԱնտոյ...»¹: Հետաքրքրական է, որ բնիկների ու եկվորների այս պայմանական բաժանումն արտահայտվել է Անիի քահանաների պարագայում, եւ քաղաքի եպիսկոպոսները հարկ են համարել շեշտել, որ իրենք բոլորի եպիսկոպոսն են: Ընդ որում, արձանագրութուններից կարելի է ենթադրել, որ վերաբնակվածներն ավելի մեծաթիվ են եղել, քանի որ նրանց անունն առաջինն է տրվում: Անիի հոգեւոր դասի կամ երեցանու այսօրինակ բաժանվածության մասին առաջին վկայութունը Սարգիս Ա. եպիսկոպոսի՝ եպիսկոպոսանիստ Ս. Առաքելոց եկեղեցու պատին թողած 1220 թ. արձանագրութունն է, որտեղ նա «զամենայն քաղաքիս քահանայիցս» ընդհանուր ձեւակերպումը հետագա շարադրանքում մասնավորեցնում է՝ «զփարթամաց եւ զաղփառաց, զեկաց եւ զբնակաց...»²: Եկվորների մասին արտահայտութունը՝ «զխրեանց եւ զեկաց» ձեւակերպմամբ, առկա է Անիի Գրիգոր Ա. եպիսկոպոսի՝ Մարմաշենի 1225 թ. վիմագրում³: Նույն՝ ԺԳ. դարի կեսերին Անիի Սարգիս Բ. եպիսկոպոսի՝ քաղաքի Ս. Առաքելոց եկեղեցում թողած մի արձանագրության մեջ նույնպես ընդգծվում է Անիի երեցների եկվոր եւ տեղացի լինելը. «Ես տէր Սարգիս եպիսկոպոս... իրիցանուս՝ զեկաց եւ զբնակաց...»⁴:

Հետաքրքիր ձեւակերպում ենք տեսնում ոմն խաչատուրի վիմագրում, որը Անիի Ս. Առաքելոցին է տվել իր գանձագին «սարաւոյթով» (բարձրագիր) տունը՝ իր եւ ծնողների հոգու համար, եւ ստացել տարեկան 5 օր պատարագ: Գրության վերջում նշվում է՝ «Եթէ ոք հակառ կայ գրոյս այսորիկ՝ յաւագաց կամ ի յընդանեաց կամ յաւտաւաց՝ ՅԺԸ. (318) նզովեալ եղիցի...»⁵: Այսինքն՝ նախ նշվում են ավագները կամ իշխանութուն

¹ «ԺԳ. դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ», Երեւան, 1984, կազմող՝ Ա. Մաթևոսյան, էջ 71: Այս եւ հաջորդ մեջբերումներում ընդգծումները մերն են. — Կ. Մ.:

² «Դիվան հայ վիմագրության» (այսուհետ՝ ԴՀՎ), պր. I, Անի քաղաք, կազմեց Հ. Օրբելի, Երեւան, 1966, էջ 17:

³ ԴՀՎ, պր. X, Շիրակի մարզ, կազմեց Ս. Բարխուդարյան, Երեւան, 2017, էջ 95:

⁴ Անդ, էջ 25, Քաղաքի պեղումներից գտնված մի քարաբեկորի վրա ընթերցվում է՝ «զՄարկոս երեց բնական...» (անդ, էջ 56): Այս մասին տե՛ս նաեւ ՄԽԹԱՐ ԳՈՇ, Գիրք դատաստանի, Երեւան, 1975, աշխատասիրությամբ՝ Խ. Թորոսյանի, էջ 36. Կ. ՄԱԹԵՒՈՍՅԱՆ, Անի. եկեղեցական կյանքը եւ ձեռագրական ժառանգութունը, Ս. էջմիածին, 1997, էջ 123:

⁵ ԴՀՎ, պր. I, էջ 12:

ունեցողները, իսկ ավելի ցածր խավի դեպքում՝ ընտանի-տեղացիները եւ օտարները:

Անիի ժողովրդագրական հարցի առնչությամբ միջանկյալ մի դիտարկում անենք՝ կապված Անիի ու մերձակա վանքերի (Հոռոմոս, Բագնայր, Արջոռուհի, Խծկոնք) նվիրատվական արձանագրություններում այնքան հաճախ հանդիպող տների նվիրատվության փաստի հետ: Նման արձանագրություններում, որպես քաղաքային նվիրաբերվող անշարժ գույք, հիմնականում նշվում են եկամտաբեր կուղպակները (հաճախ դրանք ոչ միայն վաճառանոց, այլեւ արհեստանոց-խանութներ էին)⁶, սակայն բավականին շատ են նաեւ Անիում գտնվող տները: Անիի մերձակա վանքերի համար այդ տները նույնպես եկամտի աղբյուր պետք է լինեին եւ հավանաբար տրվում էին վարձով:

Վերը նշված 1220 թ. արձանագրության մեջ, եկվոր եւ բնիկ (զեկաց եւ զբնակաց) քահանաներից բացի, տրվում է նաեւ նրանց բաժանումն ըստ հասարակական վիճակի՝ ունեւորների եւ չունեւորների (զփարթամաց եւ զաղքատաց): 1216 թ. Անիի Գրիգոր Ա. եպիսկոպոսը թողնում է մահացածների համար գանձվող «հոգու հարկը»՝ վիմագրում նշելով՝ «ի սկզբանէ սահման էր յամենայն մեռելէ ժԱ. (11) դրամ տալ ի փարթամաց եւ աղքատաց առհասարակ միապէս...»⁷:

Այդ դարաշրջանում ոչ ազնվական կամ ոչ մեծատուն, սովորական մարդիկ աղբյուրներում հաճախ բնութագրվում են «փոքր» բառով: Դրա ամենավաղ վկայություններից մեկը Հովհաննես-Սմբատի (1017–1041 թթ.) կնոջ 1028 թ. արձանագրությունն է Երերույքում, որտեղ նա բնակավայրն ազատել է «թաստակ» հարկատեսակից՝ իր ամուսնու եւ որդու արեւշատության համար, իսկ վերջում՝ անեծքի բանաձեւում, գրում է՝ «...թէ ոք այս գրոյս հակառ կայ՝ ի մեծաց կամ ի փոքրաց ՅԺԸ. (318) հայրապետացն նզովեալ է»⁸:

1198 թ. Անիի մերձակա Հոռոմոսի վանքի վանահայր Մխիթարը մեծ դժվարությամբ վանք է հասցրել «զԱկանց ջուրն», որ դեռ Անիի թագավորները «կարի յոյժ ջանացեալ» չէին կարողացել իրագործել, եւ այդ գործը կատարած աշխատավորների համար («յանունն աշխատաւորաց ջրիս») տարեկան երեք օր պատարագ է սահմանել՝ արձանագրություն

⁶ Այս մասին հանգամանորեն տես Գ. ՍԱՐԳՍՅԱՆ, Միջնադարյան կուղպակները եւ դրանց նվիրատվությունները IX–XIV դդ., «Պատմա-բանասիրական հանդես», №3, էջ 273–276:

⁷ ԴՉՎ, պր. I, էջ 14:

⁸ ԴՉՎ, պր. X, էջ 18:

ավարտելով հետեւյալ խոսքերով՝ «...եթէ ոք ի մեծաց կամ ի փոքունց հակառակ կայ ջրիս կամ գրիս, զաւծին զկայենին զխաշահանուացն զանէծան առցէ...»⁹:

Նույն վանքում 1234 թ. Զմրուխտ Խաթունը ջրաղացի մի ակ է տվել Հոռոմոսին, համապատասխան պատարագներ ստացել, իսկ վիմագրի վերջում նշում է՝ «...արդ եթէ ոք ի մեծամեծաց կամ ի փոքունց զմեր նուէրս հանէ ի սուրբ ուխտէս կամ ծախելով կամ գրաւական դնելով... ՅԺԸ. (318) հայրապետացն նզովեալ եղիցի մահով եւ կենաւ...»¹⁰:

Գրիգոր Խուցեսի որդի Մխիթարը, որն Անիի հարկահավաքներից էր, քաղաքի Ս. Առաքելոց եկեղեցու պատին թողած իր արձանագրության մեջ մոտավորապես նույնպիսի ձեւակերպում է օգտագործել ԺԴ. դարում. «...եթէ ոք ի մեծաց կամ ի փոքունց զայս արձանս խաբանէ, մարդն էն, նզովեալ եղիցի ՅԺԸ. (318) հայրապետացն...»¹¹: Վիմագրերում նաեւ բազմաթիվ այլ օրինակներ կան¹², բայց այսքանն էլ բավական է հաստատելու համար, որ տվյալ ժամանակաշրջանում հայ հասարակությունը մասնավորապես Անիի շրջանում կազմված էր մեծամեծներից եւ փոքրերից, այսինքն՝ շարքային մարդկանցից: Միաժամանակ այս բոլոր մեջբերումները նաեւ վկայում են, թե որեւէ անպատեհ գործողության կամ խափանիչ արարքի էին ընդունակ ոչ միայն ծագումով, դիրքով ու հարստությամբ նշանավոր մեծավորները, այլեւ հասարակ մարդիկ՝ փոքրերը:

Պատմությունը համեմատաբար քիչ տեղեկություններ է պահպանել այս «փոքր» կամ շարքային մարդկանց մասին: Պատմիչները շատ հազվադեպ են նրանցից մեկն ու մեկի անունը տալիս: Այս առումով համեմատաբար հարուստ են Հայոց պատմության մյուս երկու գրավոր սկզբնաղբյուրները՝ վիմագրերն ու հիշատակարանները: Հիմնականում հենց նրանց օգնությամբ ստորեւ կփորձենք ներկայացնել Անիի քաղաքացիներին՝ սկսելով մեծ ընտանիքներից կամ տոհմերից, որոնք հիշվում են հատուկ անունով: Անիի եկեղեցական կյանքին նվիրված մեր նախորդ ուսումնասիրության մեջ անդրադարձել ենք քաղաքի հոգեւորականությանը (կազմել անվանացանկը), առանձին վերնագրով՝ նաեւ

⁹ «Horomos monastery: Art and History», edited by Edda Vardanyan, Paris, 2015, p. 430.

¹⁰ Անդ, էջ 448:

¹¹ ԴՀՎ, պր. I, էջ 28:

¹² Անդ, էջ 36, 63, 45, 74, Դիվան, պր. X, էջ 36, 45, 65. Ն. ՍԱՐԳՍԵԱՆ, Տեղագրութիւնք ի Փոքր եւ ի Մեծ Հայս, Վենետիկ, 1864, էջ 213, 214, եւ այլն:

քահանայական տոհմերի¹³: Ստորեւ կանդրադառնանք աշխարհական տոհմերի մասին պահպանված տեղեկություններին:

Անիում ինչպես ազնվականների, այնպես էլ շարքային քաղաքացիների շրջանում տարածում էին գտել նշանավոր նախնու անվանը (երբեմն մականվանը) ավելացվող «ենց», «անց», «ոնց» վերջավորություններ կազմված տոհմանունները, ինչպես օրինակ՝ Աբուղամրենց, որը տրվել է Պահլավունիներին: Այդպես է կոչվել Գրիգոր Պահլավունու (Գրիգոր Ա. Համգե) հոր՝ Աբուղամրի անունից: Քաղաքում Ժ. դարի վերջերին այս Գրիգորի կառուցած Ս. Գրիգոր եկեղեցին անեցիների շրջանում հայտնի է եղել հենց «Աբուղամրենց» անունով¹⁴: Տոհմական այդ նույն սկզբունքով են կազմվել հետագայում Անիում հանդիպող Բեխենց, Խամբուշենց, Հոնենց, Ծիլենց, Շեխենց, Չեչկանց եւ այլ անունները: Տեսնենք, թե ինչ է հայտնի այս տոհմերի մասին:

Բեխենց

Բեխենց տոհմն Անիում միակն է, որի մասին տեղեկություններ կան վերը նշված երեք կարգի սկզբնաղբյուրներում, եւ որի միայն հիմնադրի անունը գիտենք, բայց ոչ նրա հետնորդներից որեւէ մեկի: Վարդան Արեւելցին, որն իր պատմության՝ Անիին վերաբերող տվյալները սովորաբար քաղել է Մխիթար Անեցու՝ այժմ կորած պատմությունից՝ հավանաբար այդ աղբյուրից օգտվելով, 1090 թ. քաղաքում ծագած սովի առնչությամբ գրում է. «Յայնմ ժամանակի եղել ի պատճառս մարախոյ եւ երաշտոյ սով սաստիկ եւ ի յԱնի կարի իմն նեղութիւն մեծ. ուստի զմեռեալսն թաղել ոչ կարէին ի սովոյն եւ ոչ օրինացն հաղորդել. որ եւ այր մի ասեն քաջութիւն ցուցեալ եւ սէր առ Աստուած՝ թաղեաց վեց հազար անձինս, որում ամուն էր Բեխ»¹⁵: Պատմիչը նշում է, որ սովից մահացածներին չէին կարողանում թաղել եւ վերջին հաղորդություն տալ, իսկ երբ Բեխի համար ասում է, թե քաջություն ցուցաբերեց՝ սեր առ Աստված վեց հազար մարդու թա-

¹³ Կ. ՄԱԹԵՈՍՅԱՆ, Անի. եկեղեցական կյանքը եւ ձեռագրական ժառանգությունը, Ս. էջմիածին, 1997, էջ 127–147:

¹⁴ Անիի մերձակա Բագնայրի վիմագրերից մեկի համաձայն՝ Խաչոտ անունով մեկը վանքին նվիրել է իր գանձագին տունը, որը գտնվում էր Անիի Աբուղամրենց Ս. Գրիգոր եկեղեցու մոտ (նաեւ մի արծաթե սկիհ), որի դիմաց ստացել է տարեկան երկու պատարագ. «Եւ Խաչոտս, ծառայ Քրիստոսի, էտու ի Սուրբ յԱստուածածինս զիմ զգանձագին զտունն մատ ի յԱպուղամրենց Սուրբ Գրիգոր եւ սկի արծաթի...» (Ն. ՍԱՐԳԻՍՅԱՆ, նշվ. աշխ., էջ 180–181):

¹⁵ ՎԱՐԴԱՆ ԱՐԵՎԵԼՑԻ, Տիեզերական պատմություն, Երեւան, 2001, էջ 113 (աշխարհաբար թարգմանությունը՝ Գ. Թոսունյանի, էջ 152):

ղելով, նկատի ունի, որ դա արեց նաեւ քրիստոնեական կարգը պահելով: Հետագայում Անիում հիշատակվում է Բեխենց տոհմը, եւ ամենահավանական ենթադրությունն այն է, որ հենց այս կորովի մարդուն՝ Բեխի անունից է ծագում այդ տոհմանունը: Նկատի ունենալով նաեւ վերը նշված դեպքի թվականը (1090 թ.)՝ կարելի է ասել, որ Բեխենց տոհմի գործունեության շրջանը ԺԱ. դ. վերջերն ու ԺԲ. դարն է եղել: Թեպետ Բեխի անունից բացի՝ այս տոհմի այլ անդամի անուն չի պահպանվել, բայց տոհմանունը մնացել է որոշ տեղանուններում: Դրանցից մեկը հիշված է Անիի Ս. Փրկիչ եկեղեցու 1193 թ. արձանագրության մեջ, որտեղ 1130 թ. հավանաբար երկրաշարժից փլված եկեղեցին հիմնավորապես վերականգնած Տրդատ քահանան եւ նրա կին Խուշուշը, նշելով նաեւ իրենց կատարած նվիրատվությունները, մասնավորապես՝ չորս այգի Արուճում եւ մի տուն եկեղեցու դիմաց, ավելացնում են՝ «մեծ արտ Բեխենցն»¹⁶:

Սակայն Բեխենց տոհմն Անիում առավել հայտնի է եղել իր վանքով, որի անունը՝ «Բեխենց վանք», հիշատակվում է երկու սկզբնաղբյուրում: 1215 թ. Անիի նշանավոր մեծատուն Տիգրան Հոնենցն իր կառուցած Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ վանքի ու եկեղեցու շինարարական արձանագրության մեջ նշում է այն կառուցելու («...շինեցի զվանքս Սրբոյն Գրիգորոյ») եւ կատարած բազմաթիվ նվիրատվությունների մասին, ապա ավելացնում, որ ինքը նորոգել ու ընծաներով հարստացրել է Բեխենց կոչվող վանքը՝ պատվիրելով, որ Ս. Գրիգոր վանքի գործերը հոգացողը նաեւ Բեխենց վանքի «որպիսությունը» հոգա. «Եւ զվանքն Բեխենց կոչեցեալ, զոր ես շինեցի եւ նորոգեցի, ընծայաւք փարթամացուցի ամէնովն, Սուրբ Գրիգորոյ վանացս հոգացողս՝ հոգայ զորպիսութիւն»¹⁷:

Երկրորդ անգամ վանքի անունը նրա առաջնորդ Եղբայրիկի հիշատակության առիթով նշվում է Մատենադարանում պահվող ԺԳ. դարի սկզբների մի Ավետարանում (ՄՄ Հ^մ 5554): Զեռագրի խորաններից մեկի միջներիզի վրա գրված է. «Եղբայրիկ զհայր Բեխենց վանացն յիշեցէք [յաղաւթս]»: Նույն խորանի գլխազարդի վարդյակի թեւերին մեկական տառերով շրջանաձեւ գրված է. «ԵՂԲԱ[ՅՐԻԿ]»¹⁸: Վանահայր Եղբայրիկի պատկերը պահպանվել է 1211 թ. «Հաղբատի Ավետարանի» (ՄՄ Հ^մ 6288) խորաններից

¹⁶ ԳԶՎ, պր., I, էջ 47:

¹⁷ Անդ, էջ 62–63:

¹⁸ «ԺԳ. դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ», էջ 72:

մեկում, մի ձեռագիր, որը նկարագարվել է Բեխենց վանքում, քանի որ նկարիչ Մարգարեն պատկերի կողքին մակագրել է՝ «Հայր Եղբայրիկ առաջնորդ սուրբ ուխտիս յիշեսցիք»¹⁹: Այսպիսով՝ պարզ է դառնում, որ ԺԳ. դարի սկզբներին Եղբայրիկ վանահոր առաջնորդությունում Անիի Բեխենց վանքը գրչատուն ուներ, որտեղ գրվել ու նկարագարվել են ձեռագրեր: Սակայն այդ ժամանակ վանքն արդեն գտնվում էր Տիգրան Հոնենցի հովանավորության ներքո, որը նորոգել ու ընծաներով ծաղկեցրել էր այն:

Դատելով այն փաստերից, որ 1193 թ. Տրդատ քահանան Բեխենց մեծ արտը նվիրել էր իր նորոգած Ս. Փրկիչ եկեղեցուն, իսկ 1215 թ. Տիգրան Հոնենցը նշում է, թե ավելի վաղ նորոգել է Բեխենց վանքն ու այն կցում է իր կառուցած Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ վանքին, Բեխենց տոհմն այդ ժամանակ քաղաքում առանձնակի դերակատարություն չի ունեցել: Կարելի է ենթադրել, որ ԺԲ. դ. վերջերին, տոհմի սնանկանալու կամ մեկ այլ պատճառով, նրանց սեփականությունն անցել է այլոց, եւ Բեխենց տոհմանունը մնացել է միայն նրանց երբեմնի սեփականության վրա: Տիգրան Հոնենցը Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ վանքի 1215 թ. շինարարական վիճագրում նշում է, որ այն կառուցելու համար նախկին հայրենատերերից գնել է («իմ հալալ գանձով գնեցի ի հերենէտիրաց») տեղում եղած Ս. Աստվածածին հին, քար ու մացառ տեղանքով մատուռը: Վանքերի հայրենատիրոջ (սեփականատիրոջ) փոփոխությունը գնման եղանակով այս ժամանակ անսովոր բան չէր²⁰: Հավանաբար նույն եղանակով է Բեխենց վանքն անցել Տիգրան Հոնենցին: Ցավոք, Անիում բուն վանքի գտնվելու ստույգ տեղն առայժմ հայտնի չէ, թեպետ այդ մասին կան ենթադրություններ²¹:

Բոլորովին վերջերս Բեխենց անվան մի նոր հիշատակություն է հրատարակվել Շիրակի վիճագրերի հատորում: Հոգեվանքի Ս. Կարապետ եկեղեցու ներսում գտնվող մի քարի վրա եղած, ենթադրաբար ԺԳ. դ. սկզբներին գրված, թերի պահպանված նվիրատվական վիճագիրն սկսվում է հետևյալ կերպ. «...ցու Բեխենց ետ[ու]... ու ի Հոգեվանքս...»²²: Այնուհետեւ նշվում է տեղի առաջնորդի անունը՝ Գէորգ,

¹⁹ Անդ, էջ 69:

²⁰ ԴՀՎ, պր. X, էջ 45: Տէս նաեւ Ա. ՄԱՆՈՒԶԱՐՅԱՆ, Հայոց եկեղեցու պատմության վիճագրագիտական-պատմագիտական ուսումնասիրություններ, Երեւան, 2019, էջ 123–137:

²¹ Ա. ՄԱԹԵՆՈՍՅԱՆ, Նշմարներ Անի քաղաքի գրչության եւ մանրանկարչության, «Բանբեր Մատենադարանի», №14, Երեւան, 1984, էջ 122–125. Կ. ՄԱԹԵՆՈՍՅԱՆ, Պատմահնագիտական դիտարկումներ, Երեւան, 2020, էջ 60–67:

²² ԴՀՎ, պր. X, էջ 27:

Եւ նվիրատվութեան դիմաց պատարագ ստացողներէից մեկը՝ Գրիգոր: Դժվար է կռահել, թե ինչ բառ է եղել Բեխենց տոհմանունից առաջ, արդոք անձնանունն էր, թե՞ ինչ-որ տեղանվան մաս:

Ահա այն ամենը, ինչ հայտնի է մեզ Անիի Բեխենց տոհմի մասին, որի գործունեությունը, ըստ առկա տվյալների, ընդգրկում է ԺԱ. դարի վերջից մինչեւ ԺԳ. դարի սկիզբն ընկած ժամանակահատվածը, իսկ մնայուն արդյունքը եղել է Անիի Բեխենց վանքը:

Հոնենց (Տիգրանանց)

Անիի ամենահայտնի մեծատուն, վաշխառուական, առեւտրական եւ այլ գործունեությամբ հարստացած Տիգրան Հոնենցի մասին վկայում են միայն վիմական արձանագրությունները, որոնց մեծ մասը հենց իր գրածներն են: Դրանցից միայն մեկում՝ 1215 թ. քաղաքում իր կառուցած Ս. Գրիգոր Լուսավորչի վանքի շքեղ եկեղեցու շինարարական ընդարձակ արձանագրության մեջ է նա նշում Հոնենց տոհմանունը եւ հորը. «...ես՝ Տիգրան ծառայ Աստուծոյ, որդի Սմբատարենց Սուլեմա, յազգէն Հոնենց...»²³:

Ժամանակագրական կարգով մյուս վիմագրերն են. 1201 թ. Հոռոմոսի վանքին է նվիրել իր կառուցած ջրաղացն Անիի Գայլիձորում (Գլիձոր)՝ իր մասին նշելով. «...ես՝ Տիգրան ծառայ Աստուծոյ եւ հաւատարիմ իմ պարոնին Զաքարիայի...»²⁴: 1213 թ. նորոգել է Անիի Մայր տաճարի գետնախարիսխը, նվիրել է Անիում իր գնած կուղպակը («որ ի Կատտնոցին»), երեք ձեռագիր մատյան, երկու արծաթյա սկիհ (իր մասին գրում է. «...ես Տիգրան ծառայ Քրիստոսի...»)²⁵: Նույն թվականին նվիրատվություններ է կատարել Խժկոնքի վանքին (ձիթհան Անիում, այգի Մարմետում)²⁶:

Անթվական է Տիգրան Հոնենցի ներկագիր արձանագրությունն Անիի ժայռափոր տապանատանը, բայց այն գրվել է մինչեւ Զաքարիա ամիրսպասալարի մահը՝ 1212 թ., քանի որ այնտեղ վերջինիս համար «երկարկենդանութեան» մաղթանք կա. «Տ[է]ր Ա[ստուա]ծ զաւրացո՛ւ եւ բարձրացո՛ւ ի վերայ թշնամեաց խաչին Քրիստոսի ամիրսպասալարն ըզԶաքարիա եւ զԷւանէ զեղբայր իւր, եւ երկարկենդանութիւն շնորհեա ծառային քում Տիգրանայ եւ որոց իւրոց. ամէն»²⁷: Սա վիմագրերից միակն է,

²³ ԴՀՎ, պր. I, էջ 62–63:

²⁴ “Horomos monastery...”, p. 440.

²⁵ ԴՀՎ, պր. I, էջ 34:

²⁶ Ն. ՍԱՐԳՍԵԱՆ, Տեղագրութիւնք, էջ 212:

²⁷ ԴՀՎ, պր. I, էջ 69:

որտեղ ակնարկվում է Հոնենցի ժառանգների մասին: Հետաքրքրական է, որ 1215 թ. վիմագրում, որտեղ նշվում են եկեղեցու կառուցման մանրամասները՝ տեղի ձեռքբերում եւ այլն, երկար թվարկվում են կատարված նվիրատվությունները (հենց դրա հիման վրա են ուսումնասիրողները պատկերացում կազմել անեցու հսկայական կարողության վերաբերյալ), որեւէ խոսք չի ասվում Տիգրան Հոնենցի ընտանիքի անդամների մասին:

Քանի որ վերոնշյալ եկեղեցին կառուցումից որոշ ժամանակ հետո անցել է Անիի հայ քաղկեդոնական համայնքին, զարգարվել որմնանկարներով, որոնք նաեւ վրացերեն մակագրություններ ունեն, Տիգրան Հոնենցի դավանական պատկանելության վերաբերյալ թյուր կարծիք է առաջացել, եւ նրան երբեմն համարել են քաղկեդոնական²⁸, սակայն դա իրականությունը չի համապատասխանում, քանի որ 1215 թ. վիմագրի վերջում տեղ գտած անեծքի բանաձեւում արձանագրվածը խափանողների համար ասվում է՝ «երեք սուրբ ժողովոցն... նզովեալ եղիցի»²⁹, մի ձեւակերպում, որը հատուկ է միայն առաջին երեք տիեզերական ժողովներն ընդունող Հայոց Եկեղեցուն:

Տիգրան Հոնենցի՝ ինչպես իր կառուցած, այնպես էլ այլ եկեղեցիներին արված նվիրատվություններից արդեն պարզ է, որ նա նշանակալից անշարժ գույքի է տիրապետել Անիում: Վիմագրերում ակնարկներ են պահպանվել այն մասին, որ քաղաքի մի հատվածը կոչվել է Տիգրանանց: Դա հավանաբար եղել է քաղաքի հարավարեւելյան մասում՝ Դվնո դռան կողմերում, որտեղ նաեւ Հոնենցի հիմնած վանքն էր: 1221 թ. Խժկոնքում Շեխենց խաչոտը վանքին նվիրել է իր հայրենի տները՝ նշելով, որ դրանք Գոգոնց Ս. Սարգսի դիմաց են, իսկ արձանագրության վերջում հարկ է համարել ավելացնել՝ «տներն ի մայրաքաղաքին է, ի յԱնի, մաւտ ի Տիգրանանց, ի դուռնն»³⁰:

Նշենք Տիգրան Հոնենցին պատկանած սեփականության եւս մի քանի անուղղակի հիշատակություն. 1218 թ. Հոռոմոսին նվիրատվություն կատարած Վարդյանց Վարդաճիժը նշում է, որ տվել է Անիում իր գնած կուղպակը եւ նրա ներքեւի գինետունը (տակառք), որը Վերի փողոցում է եւ սահմանակից (քանեկից) Տիգրանին պատկանող տարածքին.

²⁸ Հ. ԱճԱՌՅԱՆ, Հայոց անձնանունների բառարան, հտ. 5, Երեւան, 1942, էջ 151:

²⁹ ԴՉՎ, պր. I, էջ 63: Տիգրան Հոնենցի եկեղեցու դավանական պատկանելության մասին տես Ս. Մ. МУРАДЯН, Строительство и конфессия церкви Тиграна Оненца по памятникам эпиграфики, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1985, №4, էջ 174–190:

³⁰ Ն. ՍԱՐԳԻՍԵԱՆ, Տեղագրությունը, էջ 210:

«...ես՝ Վարդաճիժ Վարդեանց ապաւինեցայ ի սուրբ ուխտս, ետու զիմ գանձագին կուղպակն եւ ի ներքեն՝ տակառք, ի յԱնի ի Վերի փողոցին, քանեկից է Տիգրանայ...»³¹: 1251 թ. Առյուծ Հոգեւորյանցի՝ Հոռոմոսին նվիրաբերած կուղպակի տեղն էլ Անիում նշվում է՝ «...կուղպակն, որ ի Կաւշկակարոցին, քանակից է վերի դեհն՝ Տիգրանայ...»³²: 1286 թ. Դավթի որդի Ըռոբենն Անիի Կաթողիկէին է նվիրել իր գնած ձիթհանի մի աղբ, որը գտնվել է «մերձ ի [ձիթհան]ից Տիգրանայ»³³:

1267 թ. Գրիգոր Ա. եպիսկոպոսի (Մագիստրոսի) որդի Ապուղամբը գնել է Տիգրան Հոռենցի տոհմին պատկանած Կաղղուց գյուղի կեսը: Հետաքրքիր է, որ 1215 թ. Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցուն տված բազմաթիվ նվիրատուութունների շարքում Տիգրան Հոռենցը նշել է՝ «Կաղղուց կէսն»³⁴: Ինչպես երեւում է, գյուղի մյուս կեսն էլ նրա ժառանգները վաճառել են Ապուղամբին, որի մասին նա Բագնայրի վանքի արձանագրության մեջ գրում է՝ «գնեցի զկէս Կաղղուցն ի Տիգրանայ»³⁵:

Երեւի անարգար կլիներ, եթե պատմությունը չպահպաներ այս մեծատուն եւ բարեգործ անեցու՝ Տիգրան Հոռենցի ժառանգներից մեկնումեկի անունը: Եւ կարծես այդ բացը լրացվում է 1280 թ. Հոռոմոսի վանքի մի վիմագրով, որը նախկինում ուսումնասիրողների ուշադրությանը չի արժանացել: Այն հետեւյալն է. «ԶԻԹ. (1280) կաման Ա[ստուծոյ], ես՝ Մամբան դուստր Աբասլաւին, թողն Տիգրանայ, ետու զիմ հայրենի բաժինք գեղն՝ զՃոխբագոմն ի ս[ուր]բ Յովանէսի, յիշատակ ինձ եւ որդոյ իմոյ Սարգսի, եւ սպասաւորքս հատուցին տարին Ե. (5) պատարագ՝ Բ. (2)՝ ինձ, Գ. (3)՝ Սարգսի...»³⁶:

Արձանագրությունը թողած Մամբան անունով բարձրաշխարհիկ տիկինը, ամենայն հավանականությամբ, Տիգրան Հոռենցի թոռնուհին է: Այս ենթադրության օգտին է վիմագրի ընդհանուր ոճը, երբ նա նշում է ոչ միայն հորը, այլեւ պապին (կանանց դեպքում նման բան հազվադեպ է պատահում)՝ միաժամանակ հայտնելով, որ իր որդու՝ Սարգսի համար վանքին նվիրել է իր «բաժինք» (օժիտ ստացած) գյուղը: Այսինքն՝ առավելապես շեշտում է իր տոհմական ծագումն ու հավանաբար պապից

³¹ "Horomos monastery...", p. 443.

³² Անդ, էջ 461—462:

³³ ԴՉՎ, պր. I, էջ 36: Բառի վերականգնումը մերն է:

³⁴ Անդ, էջ 63:

³⁵ Ս. ԿԱՐԱՊԵՏՅԱՆ, Բագնայրի վանքի արձանագրությունները, «Վարձք», 1913, №9, էջ 33:

³⁶ "Horomos monastery...", p. 469.

ավանդված կարողությունը: Ինչպես վերը տեսանք, ավելի վաղ՝ 1201 թ., Հոռոմոսին նվիրատվություն էր կատարել նաեւ Տիգրան Հոնենցը: Ավելացնենք, որ արձանագրության մեջ պահպանված Աբասլավ անվան այլ կիրառություն աղբյուրներում չի հանդիպում:

Այսպիսով՝ եթե ամփոփենք վիմագրերի տոհմագրական տվյալները, ապա Հոնենց կամ Տիգրանանց տոհմի հայտնի անդամների հետեւյալ անվանաշարքը կունենանք՝ Սմբատորենց Սուլեմ, որդին՝ Տիգրան Հոնենց, որդին՝ Աբասլավ, դուստրը՝ Մամքան, նրա որդին՝ Սարգիս: Տեղին է նշել նաեւ, որ իր աշխատանքի ու ձեռներեցության շնորհիվ Տիգրան Հոնենցն Անիի այն քաղաքացիներից էր, որոնք, ծագելով «փոքրերից», կարողացել էին անցնել «մեծերի» շարքը:

Ձեչկանց

Այս տոհմի ներկայացուցիչների մասին ունենք վիմագրական եւ հիշատակարանային տվյալներ: Բագնայրի վանքի 1233 թ. վիմագրում Վահրամը նշում է իր պապին՝ Ձեչկանց Ավետյացին, հորը՝ Մխիթարին, կնոջ անունն է՝ Փառանց (վիմագրի սկզբնամասում սխալագրությամբ՝ Փառձանձ), դստերը՝ Մամքան: Արձանագրության կարեւոր հատվածները վկայաբերենք. «Ես՝ Վահրամ, որդի Մխիթարայ, թոռն Աւետեացն Ձեչկանց, եւ զուգակից իմ Փառձանձս, ետու զիմ գանձագին կուղպակին, ի Փողոցկտերն, որ ի Թորոսոնց կուղպակին վերայ է, եւ զայն տունն, որ Սեւթենց հմնակից է, եւ ի վերայն կուղպակն եմ շինած, եւ սոքա՝ հայր Սիմէոն եւ միաբանքս փոխարէնս հատուցին մեզ յամենայն ամի տաւնել երկու աւր պատարագ, զութն Վահրամայ, երեքն Փառանցին, զմինն Մամքանին»³⁷:

Վահրամի հայր Մխիթարը հիշվում է Անիի մերձակա Մաղասբերդում արաբներին հայերեն թարգմանված 1222 թ. երազահանի հիշատակարանում: Այդ գործը կատարել են երեք հոգի՝ Առաքել Անեցի վարդապետը (մականունը՝ Վառ), Մխիթար Ձեչկանցը եւ Շերանը (հավանաբար Հոռոմոսի մի վիմագրից եւ «Հաղբատի Ավետարանից» հայտնի Շերանիկը): Թարգմանությունն ու հիշատակարանը պահպանվել են Ժէ. դարի ընդօրինակություններով (ՄՄ Հ^մ 695, Վիեննա, Հ^մ 88, Երուսաղեմ, Հ^մ 1605), որոնցից առաջինում Մխիթարի տոհմանունը սխալ է արտագրվել՝ «Կլեկանց», բայց երկրորդում եւ երրորդում ավելի ճիշտ են՝ «Եչկանց» եւ

³⁷ Ս. ԿԱՐԱՊԵՏՅԱՆ, Բագնայրի վանքի արձանագրությունները, էջ 28:

«Չեչկանց»³⁸: Այս անունը թերեւս առաջացել է «չեչոտ» (խալաշատ դեմքով) բառից, որը հավանաբար սկզբում եղել է մականուն:

Այսպիսով՝ Չեչկանց տոհմից հիշվում են Ավետյացն ու Մխիթարը (երկուսն էլ տոհմանունով), վերջինս եղել է նաեւ թարգմանիչ, այնուհետեւ նրա որդին՝ Վահրամը, նրա կին Փառանցն ու դուստր Մամքանը:

Հոգեւորյանց

Այս տոհմի մասին երեք վիմագիր ունենք՝ բոլորն էլ Սարգսի որդի Առյուծի անունից գրված, որոնցում ամենուր նա նշում է իր Հոգեւորյան տոհմանունը: Առաջինը 1251 թ. գրվել է Հոռոմոսի վանքում, որտեղ ասվում է, որ Առյուծը վերականգնել է մոնղոլների գործած ավերածությունների պատճառով խափանված ջրագիծը, նվիրել Անիում գտնվող իր սեփական (հայրենի) կուղպակը՝ նշելով նրա ստույգ տեղը՝ Կոչկակարոց փողոցն ու հատվածը, եւ մի պարտեզ: Վիմագիրը նաեւ պարունակում է Առյուծի ընտանիքի մասին հիմնական տեղեկութայունները, ուստի մեջբերենք նրա հիմնական մասը. «...ես՝ Առիւծս Հոգեւորեանց եւ ամուսին իմ՝ Սեդա միաբանեցաք Սուրբ Յովանիսի յառաջնորդութեան տէր Բարսղի, բերի զչորսս, զոր տաթարովս խուպանեալ էր եւ տվի ընծա զհայրենի զիմ կուղպակն, որ ի Կաշկակարոցին՝ քանակից է վերի դեհն Տիգրանայ, ներքին՝ Մլքերոյն, եւ զպահեզն ի Քեղուտի նորից կանգնեցի, եւ փոխարէն հատուցին մեզ սպասաւորք սուրբ ուխտիս յամէն ամի ի Խաչին ութաւրացն ԺԲ. (12) ար ժամ. Դ. (4) արն ինձ, Բ. (2) Սեդայի, Բ. (2) իմ հաւրն Սարգսի, Բ. (2) իմ մաւրն Հռիփսիմի, Ա. (1) Նուրսթէ, Ա. (1) Գրիգորոյ...»³⁹:

Հաջորդ թվակիր հիշատակութայունը դարձյալ Հոռոմոսից է՝ 1277 թ., եւ վերաբերում է Առյուծի ու նրա տիկնոջ միջոցներով վանքում մի նշխարատան շինարարությանը: Այն մի բավական մեծ կամարակապ կառույց է, որի կենտրոնի երդիկանման հատվածում պահպանվել է նաեւ կառուցող վարպետի անվամբ արձանագրութայուն. «Աստուծոյ կարողութեամբ վարպետ Ֆրերս՝ Կարնոյ քաղաքացի»: Իսկ Առյուծի արձանագրութայան միայն սկզբնամասն է պահպանվել, որտեղ ասվում է. «Թվին ԶԻԶ. (1277) կաման Աստուծոյ ես՝ Առիւծս Հոգեւորե[ա]ն[ց], Սարգսի որդիս եւ

³⁸ ԺԳ. դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, էջ 131–132: Տե՛ս նաեւ Կ. ՄԱԹԵՒՈՍՅԱՆ, Անի-Շիրակի պատմության էջեր (հոգվածների ժողովածու), Երեւան, 2010, էջ 228:

³⁹ «Horomos monastery...», p. 461–462.

կենակից իմ Սեդա շինեցաք ի մեր հալալ արդեանց զնշխարատունս ի մեր ժամատան դուռս, յիշատակ ծնողա]յց մերոց»⁴⁰:

Անիում պահպանվել է այս ընտանիքի մասին եւս մի վկայություն, որը վերաբերում է եպիսկոպոսանիստ Ս. Առաքելոց եկեղեցու ժամատան սալահատակմանը. «...ի յառաջնորդութեան քաղաքիս Անոյ տէր Սարգսի, ես Առիւծս Հոգեւորեաց... սալեցի զժամատունս... յիշատակ...»⁴¹: Յավոք, վիմագիրը թերի է պահպանվել եւ անթվական է, սակայն այնտեղ հիշատակված է Անիի Սարգիս Բ. եպիսկոպոսը, որի անունն այլ վիմագրերում նշվում է 1245–1262 թվականներին⁴²:

Ինչպես երեւում է, Առյուծ Հոգեւորյանցը բավական մեծ կարողության տեր եւ եկեղեցանվեր անձ է եղել: Ըստ առկա տվյալների՝ տոհմի հայտնի անդամներն են Սարգիսը եւ նրա կինը՝ Հռիփսիմեն, նրանց որդին՝ Առյուծ Հոգեւորյանցը, կինը՝ Սեդան, նուրսթին թերեւս վերջիններիս ավագ դուստրն է, եւ որդին՝ Գրիգորը:

Հոռոմյանց

Այս տոհմի մասին գիտենք միայն Հոռոմյանց Կոստանդի որդի Հովհաննես քահանայի՝ Բագնայրում թողած 1215 թ. արձանագրությունից: Այդ ժամանակ Անիի Գրիգոր Ա. եպիսկոպոսը (Ապուղամրի որդի) նրան վաճառել է Գալառիճ գյուղի կեսը («գնեցի զԳալառճի կէսն»), որն էլ այն նվիրել է Բագնայրի վանքին, ստացել 40 պատարագ, 20-ը՝ իր, մնացածն իր հարազատների համար. «ՈկԴ. (1215) ի յամս աստուածապատիւ հոգեւոր տեառն Գրիգորոյ՝ որդոյ Ապուղամրի, ես Յոհաննէս քահանայ որդի Կոստանդի Հոռոմեանց գնեցի զԳալառճի կէսն ի տէր Գրիգորոյ, որդոյ Ապուղամրի եւ ետու ի Սուրբ Աստուածածինս...»⁴³: Արձանագրության մեջ այնուհետեւ թվարկվում են պատարագ ստացողները՝ առանց ազգակցական կապի նշման, սակայն նրանցից առաջինը՝ Սիրվարդը, հավանաբար Հովհաննեսի կինն է, հաջորդ երկուսը՝ Կոստանդը եւ Տիրամայրը, Հովհաննեսի ծնողները, իսկ հաջորդները թերեւս նրա եղբայրներն ու քույրերը՝ Խոցադեղը, Միխելը (Միքայել), Խաչերեսը, Կատան, Տալիթիա տիկինը:

⁴⁰ Անդ, էջ 478:

⁴¹ ԴՉՎ, պր. I, էջ 20:

⁴² Կ. ՄԱԹԵՒՈՍՅԱՆ, Անի, էջ 107–108:

⁴³ Ս. ԿԱՐԱՊԵՏՅԱՆ, Բագնայրի վանքի արձանագրությունները, էջ 22:

Խորենց

Այս տոհմի ներկայացուցիչ Մխիթարը կառուցել է Անիի բուրգերից մեկը՝ թողնելով համապատասխան վիմագիր: Այն թեպետ անթվական է, բայց ժամանակը 1212–1227 թթ. միջակայքում է, քանի որ գրվել է Զաքարե ամիրսպասալարի մահից հետո (1212 թ.)՝ մինչև նրա եղբոր՝ Իվանեի մահը (1227 թ.): Չնայած վիմագիրը շատ հակիրճ է, բայց բավական տվյալներ է պարունակում Մխիթարի մասին. «...ես՝ Մխիթար Խաթենց, ծառայ Քրիստոսի եւ զիւգակից իմ Մամշահ շինեցաք զարձանս ի յիշատակ ինձ եւ ծնողացն՝ Եղբայրկան եւ Մամերոյն»⁴⁴: Այսպիսով՝ այս ընտանիքից ունենք Մխիթար Խոթենցի ծնողների անունները՝ Եղբայրիկ եւ Մամեր, իսկ նրա կինն էր Մամշահը:

Շեխենց (Շեխյանց)

Այս տոհմի մասին է վկայում Խժկոնքի վանքում Շեխենց Խաչոտի 1221 թ. վիմագիրը: Այն տեղագրական առումով հարուստ է, ուստի համեմատաբար մեծ հատված մեջբերենք. «...ես՝ Խաչոտս Շեխենց եւ ամուսին իմ Աւագտիկին միաբանեցաք սուրբ ուխտիս Խժկանից եւ տուաք զմեր հայրենի տներն, որ ընդդէմ Գոգոնց սուրբ Սարգսի է, եւ զկուղպակն, որ ի վերայ Ծռագուկակին է, եւ հայր Յովհաննէս եւ Պաւղոս վարդապետս եւ այլ սուրբ եղբարքս հաստատեցին ի տարին է. (7) աւր պատարագ՝ Գ. (3) աւր Խաչոտին առնեն, Գ. (3) աւր Աւագտիկնայ, Ա. (1) աւր՝ Ապիրատին... տներն ի մայրաքաղաքին է, ի յԱնի, մաւտ ի Տիգրանանց, ի դուռնն»⁴⁵: Այսպիսով՝ պարզվում է, որ Շեքենց Խաչոտն ու նրա կինը՝ Ավագտիկինը, նվիրել են Անիի իրենց հայրենի տները, որ Գոգոնց Ս. Սարգսի դիմաց էին (այս եկեղեցու անունը հիշատակվում է միայն այս վիմագրում)՝ Տիգրանանց թաղամասի եւ քաղաքային դռներից մեկի մոտ, նաեւ մի կուղպակ՝ Ծռագուկակ կոչված փոքր փողոցի վրա: Վիմագրում նշված Ապիրատը հավանաբար այս ամուսինների որդին էր:

Ծիլենց

Ախուրյանի ձորից կամրջով դեպի քաղաք տանող ճանապարհի վրա գտնվող մուտքին կից՝ պարսպաբուրգի վրա եղած արձանագրության մեջ նշվում է Անիի հարկահան-բաժրար Սարգիս Ծիլենցը. «...ես՝ Սարգիս

⁴⁴ ԴՀՎ, պր. 1, էջ 4:

⁴⁵ Ն. ՍԱՐԳԻՍԵԱՆ, Տեղագրությունք, էջ 210:

Ծիլենց բաժրարս, թողի զԱրջուառնոյ Սուրբ Գրիգորոյ զբաժն...»⁴⁶: Այլ տվյալ հայտնի չէ:

Թորոսունց

Վահրամ Զեչկանցը 1233 թ. վիմագրում նշում է, որ Անիի Փողոցկ-տերում, որը հավանաբար երկհարկանի կրպակներով փողոց էր, նա մի կուղպակ է գնել, «որ ի Թորոսունց կուղպակին վերայ է»⁴⁷: Բարեբախտաբար այս տոհմի մի ներկայացուցիչ Բագնայրում մի կարճ նվիրագիր է թողել՝ «Ես Թորոսունց Մխիթար ետու զիմ տունն եւ ետուն ինձ Բ. (2) աւր պատարագ»⁴⁸:

Անեցիների որոշ տոհմանուններ մնացել են միայն նրանց պատկանած եկեղեցիների կամ որեւէ գույքի անունների մեջ, ինչպես օրինակ՝ Անիի Ս. Աստվածածին անունով եկեղեցիներից մեկը Սողոմոնի որդի Հովհաննեսի 1054 թ. արձանագրության մեջ կոչվում է Խամբուլենց՝ «...ետու ի Սուրբ Աստուածածինս Խամբուլինց դահեկանք Ի. (20)...»⁴⁹: Խժկոնքի մի վիմագրում հիշատակվում է Անիի Գոգոնց Ս. Սարգիսը⁵⁰: Տիգրան Հոնենցի՝ Ս. Գրիգոր Լուսավորչի 1215 թ. վիմագրում վանքին տրված գույքի մեջ հիշվում են՝ «Պապենց խանաբարն Դ. (4) դանգն ու դռան կուղպակն, բուլոր տներ Հառեցունց զուկակի...»⁵¹: Իսկ 1201 թ. Հոնենցը Հոռոմոսին նվիրած իր ջրաղացի տեղը մատնացույց է անում՝ «...ետու զիմ զջաղացն, որ ի կորդո շինեալ էի ի Դիւծորին, հմնակից է ներքի դեհն՝ Գունիւանց...»⁵²: Աստվածատուրի որդի Առյուծը դարձյալ Հոռոմոսում արձանագրում է «ի յԱնո Բուն փողոցին» իր կուղպակի մասին, որը «քանակից է Աւետեացն»⁵³: Բագնայրում 1233 թ. հիշվում է Անիում գտնվող «Սեւթենց»

⁴⁶ ԴՉՎ, պր. 1, էջ 3: Արձանագրությունն անթվական է, բայց դատելով բովանդակությունից՝ գրվել է Շահնշահ Ա.-ի մահվան տարում (1261 թ.) կամ դրանից քիչ անց:

⁴⁷ Ս. ԿԱՐԱՊԵՏՅԱՆ, Բագնայրի վանքի արձանագրությունները, էջ 28:

⁴⁸ Անդ, էջ 24:

⁴⁹ ԴՉՎ, պր. 1, էջ 51:

⁵⁰ Ն. ՍԱՐԳՍԵԱՆ, Տեղագրությունը, էջ 201:

⁵¹ ԴՉՎ, պր. 1, էջ 63: «Խանապար» նշանակում է մեծ հյուրատուն, իսկ «զուկակ»՝ նեղ փողոց կամ նրբանցք (Ս. ԱՎԱԳՅԱՆ, Վիմական արձանագրությունների բառաքննություն, Երեւան, 1978, էջ 86, 116): ԴՉՎ-ի Անիի հատորի այս հատվածում «զուկակ»-ը հասկացվել է որպես անձնանուն եւ այդպես նշվել անվանացանկում (ԴՉՎ, պր. 1, էջ 132): Չենք բացառում, որ Հատեցունց անունն առաջացած լինի հատելու, կտրելու գործողությանն առնչվող արհեստից, քանի որ Անիի փողոցների անուններն ափելի հաճախ հենց արհեստների հետ էին կապված:

⁵² "Horomos monastery...", p. 440.

⁵³ Անդ, էջ 453:

տունը⁵⁴, մեկ այլ անթվական վիմագրում՝ 800 սպիտակով (արծաթ դրամ) գնված ու վանքին վերադարձված «զհիւրատունն, որ Պիշարենց կոչի»⁵⁵: Հովհաննեսի որդի Շապադին Անիի վիմագրում նշում է, որ Ս. Առաքելոցին է նվիրել իր գնած Հովթթվանց խաչով պարտեզի կեսը («...ետու զխաչով պահեզի կէսն, որ ի Հովթթվանց գնել էի...»)⁵⁶:

Վերջում անդրադառնանք անիական եւս մի ընտանիքի, որը թեպետ առանձին տոհմանունով չի հիշատակվում, բայց հետաքրքրական է, քանի որ նրա ներկայացուցիչները բժիշկներ (հեքիմներ) էին: Անիում՝ միջնաբերդի արեւելյան կողմում, 1893 թ. գտնվել է Զաքարե հեքիմի նվիրատվական արձանագրությամբ քարը, որը պատկանել է եկեղեցիներից մեկին: Վիմագրում ասվում է. «...ես՝ Զաքարե հեքիմ որդի Բլ Հասանայ վասն երկարկենդանութեան Շահնշահին եւ ծնողաց իմոց ետու զԲագ փողոցի տունս, կուղպակովս...»⁵⁷: Արձանագրությունն անթվական է, բայց հավանաբար այնտեղ նշված է 1261 թ. մահացած Շահնշահ Ա.-ն, ուստի գրվել է դրանից առաջ: Այս թվագրման օգտին է նաեւ Զաքարե հեքիմի որդու՝ Աբլ Հասան հեքիմի 1273 թ. նվիրատվական վիմագիրը, որը պահպանվել է Հոռոմոսում: Այնտեղ մասնավորապես ասվում է. «...ես՝ Աբլ Հասան հեքիմ, որդի Զաքարիայի հեքիմն ապաւինեցայ ի սուրբ Յովաննէս, ետու ընծայ յԱպրնուց ձորին Սաղնդելէր իմ հայրենս շինեցի Դ. (4) դանկն ջաղաց ետու սուրբ յուխտս փոխարէն հատուցին Ե. (5) աւր պատարագ ի տանի Զաքարիայի. Բ. (2)՝ Զաքարի, Ա. (1)՝ Շուշկան, Ա. (1)՝ Զալալին, Ա. (1)՝ իմ պապին՝ Բլ Հասնայ»⁵⁸: Ինչպես երեւում է, այս ընտանիքում բժշկի մասնագիտությունը փոխանցվել է սերնդեսերունդ. հիշատակվում է Բլ Հասանը, որի ճիշտ անվանաձեւը Աբլ Հասան է (արաբ.՝ հայր Հասանի), որն էլ տեսնում ենք արդեն նրա թոռան անվան մեջ: Հետաքրքիր է, որ վերջինիս արձանագրությամբ նրա համար պատարագ չի նախատեսվում, այլ միայն հոր՝ Զաքարե հեքիմի, մոր՝ Շուշկի, հավանաբար եղբոր՝ Զալալի եւ վերջապես պապի՝ Բլ Հասանի համար:

Անիում քաղաքացիներից ոմանք էլ հիշատակվում են մականուններով: Ավելի հաճախ մականունն ունենում էին այն մարդիկ, որոնց անունը

⁵⁴ Ս. ԿԱՐԱՊԵՏՅԱՆ, Բագնայրի վանքի արձանագրությունները, էջ 28:

⁵⁵ Անդ, էջ 31:

⁵⁶ ԴՀՎ, պր. I, էջ 29: Շարունակության մեջ նշվում է նաեւ «մէկ կուղպակ, որ ի յԱմիր Հասանայ գնել» էր. «Գրակկարոցի խանապարի դռանն դիմաց է»:

⁵⁷ Անդ, էջ 68:

⁵⁸ "Horomos monastery...", p. 434—435.

շատ տարածված էր, ուստի մականունն անհրաժեշտ էր նույնանուն այլ անձանցից տարբերելու համար: Այդ անուններից են, օրինակ, Հովհաննեսը, Գրիգորը, Գեորգը: Առաջին անվան դեպքում ամենահայտնիներից է ԺԱ. դ. վերջի եւ ԺԲ. դ. սկզբների Անիի ուսուցչապետ Հովհաննես վարդապետը, որ գրեթե միշտ հիշվում է իր Սարկավագ մականունով: 1251 թ. Հռոմոսում հիշատակվում է վանքին օժանդակած Հովհաննես Յիսկը՝ «Յովաննէս, մականուն՝ Յիսկ»⁵⁹, իսկ Անիի ԺԵ. դարի վերջին եպիսկոպոսն էր Հովհաննես Ոսկեփորիկը:

ԺԱ. դարում հիշվում է Գրիգոր Ծաղկանը, որն Անիում իր գնած կուղպակները նվիրել է Բագնայրին⁶⁰: 1232 թ. նշանավոր «Բագնայրի Ավետարանի» (ՄՄ Հ^մ 1519) ԺԴ. դ. 50-ականն թթ. գրված հիշատակարանում նշվում է «բարեպաշտ ոմն՝ Պարոն անուն, ի մայրաքաղաքէս Անոյ, որդի Գրիգորոյ մականուն խուցէս»⁶¹: Գրիգոր խուցեան Անիում դատավորի պաշտոն ուներ, որում նրան փոխարինել է մյուս որդին՝ Ասիլը (Պարոնի ու Ասիլի ընտանիքների անդամները նշված են հիշատակարաններում)⁶²: Վկայություն է պահպանվել Մանկիկ մականունով Գեորգ Անեցի գրչի մասին⁶³: Նույն՝ «Բագնայրի Ավետարանի» 1308 թ. հիշատակարանում նշվում է Գեորգ Ներսիսանցի (տոհմանուն) որդի Պարոնն իր ընտանիքի անդամներով⁶⁴, որոնք, ամենայն հավանականությամբ, նույնպես անեցիներ էին:

Անեցի ընտանիքների մասին բազմաթիվ այլ վկայություններ կան վիճաբերում եւ հիշատակարաններում: Այդ ընտանիքներին եւ առանձին հիշատակված անեցիներին կանդրադառնանք մեկ այլ առիթով՝ սկզբնաղբյուրներում եղած տեղեկությունների հիման վրա Անիի քաղաքացիների համահավաք անվանացանկը կազմելու ժամանակ: Վերը բերված նյութերն արդեն իսկ վկայում են, որ Անիի բնակչության մասին պահպանվել է պատմական ու ժողովրդագրական բավականաչափ հարուստ նյութ, որի նմանը մեզ հայտնի չէ ԺԱ.—ԺԴ. դդ. հայկական մեկ այլ բնակավայրից:

⁵⁹ Անդ, էջ 463:

⁶⁰ Ս. ԿԱՐԱՊԵՏՅԱՆ, Բագնայրի վանքի արձանագրությունները, էջ 20:

⁶¹ «Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԴ. դար», մասն Ա., կազմողներ՝ Լ. Խաչիկյան, Ա. Մաթեոսյան, Ա. Ղազարոսյան, Երեւան, 2018, էջ 149:

⁶² Կ. ՄԱԹԵՈՍՅԱՆ, Անի, էջ 327, 364—365:

⁶³ Անդ, էջ 349:

⁶⁴ «Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ. ԺԴ. դար», մասն Ա., էջ 147—148:

РЕЗЮМЕ

История и культурное наследие Ани — столицы средневековой Армении, — достаточно изучены в отличие от истории самих анийцев. В городе жила элита армянского общества от королей и членов их семей до аристократических домов, высокопоставленных священнослужителей — католикосов, епископов. Но более крупный городской слой состоял в основном из ремесленников и купцов, а также других небольших групп. Сведения о простых гражданах Ани сохранились в литографических надписях и памятных записях рукописей. Известны большие семьи или роды жителей Ани, в упоминании которых используются родовые имена. В статье представлена информация о таких семьях, как Бехенц, Оненц (они же Тигрананц), Чечканц, Огеворянц, Оромянц, Хотенц, Шехенц, Циленц, Торосонц. Также представлена семья врачей. Названия ряда родов сохранились в названиях принадлежащих им церквей, домов, магазинов и садов.

SUMMARY

The history and cultural heritage of Ani, the capital of medieval Armenia, has been sufficiently studied, whereas the same cannot be said about the history of the inhabitants of Ani. Although the city housed the elite of the Armenian society, i.e., kings, royal family members, aristocratic houses and high-ranking clergymen — Catholicos, bishops and archimandrites (vardapet), the larger strata of urban society consisted mainly of craftsmen and merchants, as well as other small groups. Information about ordinary citizens of Ani has been preserved in lithographic inscriptions and colophons of manuscripts. Notable families from Ani are known, who are mentioned by their family names. The article provides information about such families as the Bekhents, Honents (Tigranats), Chechkants, Hogeveryants, Horomyants, Khotents, Shekhents, Tsilents, Torosonts. The article also mentions a family of physicians. The names of a number of families have survived in the names of churches, houses, shops and gardens belonging to them.



ՆԱԶԻԿ ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆ

Բանասիրական գիտ. թեկնածու, ՀՀ ԳԱԱ ԼԻ

ՀԱՐԱԳԻՐ ԲԱՅԵՐ ՆՈՒՅՆԱՆԻՇՆԵՐԻ ՁԵՌԱԳԻՐ ԲԱՌԱՐԱՆՆԵՐՈՒՄ

Միջնադարյան Հայաստանի բառարանագրական հուշարձաններից «Հանդէս բանաստեղծաց փաղանունաբար ստորոգիլ նորավարժիցն սակս» խորագրով ձեռագիր բառարանի (այսուհետեւ՝ ՁԲ) բառաշարքը քննելիս Հ. Ամալյանը նշում է՝ «...երբեմն հոմանիշությունը արտահայտվում է ոչ թե մի առանձին բառով (հոմանիշով), այլ ամբողջական բառակապակցության միջոցով, նկարագրական եղանակով...»՝ դա պայմանավորելով «բառարանի իսկական գործնական բնույթով»¹: Հ. Ամալյանի դիտարկմանը կարելի է հավելել նաեւ հարադրական կազմությունները, որոնցից, ինչպես արձանագրում է Ռ. Ղազարյանը, «Միջին հայերենում իրենց կենսունակությամբ, բաղադրիչների ներքին կապի ու հարաբերության տարբեր դրսեւորումներով աչքի են ընկնում հատկապես հարավոր բայերը»²:

Հետազոտողները հավաստում են, որ հոմանիշների՝ «Հանդէս բանաստեղծաց...» խորագրով ՁԲ-ի «հնությունը... հասնում է XII դարը, բայց վերաբերում է ավելի վաղ շրջանի»³՝ հավանաբար նաեւ նկատի ունենալով Թ.—ԺԱ. դարերում հիմնված ուսումնագիտական կենտրոնների գործունեությունը: Հետեւաբար ենթադրելի է, որ ԺԸ. դարից ավանդված նույնանիշների ՁԲ-ները նույնպես կարող են վերաբերել «ավելի վաղ շրջանի», ասել է՝ մինչ բնագրային օրինակներով

¹ Հ. ԱՄԱԼՅԱՆ, Միջնադարյան Հայաստանի բառարանագրական հուշարձանները (V—XV դդ.), Երեւան, 1966, էջ 129—130:

² Ռ. ՂԱԶԱՐՅԱՆ, Լեզվաբանական ուսումնասիրություններ, Երեւան, 2010, էջ 127:

³ Գ. ԳԱՍՊԱՐՅԱՆ, Հայ բառարանագրության պատմություն, Երեւան, 1968, էջ 34: Ըստ Հ. Ամալյանի՝ այն հնագույն բառարաններից է՝ «...վկայվում է XII դարից: Բառարանի նախագաղափար օրինակը չի պահպանվել, գրության ստույգ ժամանակը, տեղը եւ հեղինակը անհայտ են» (տե՛ս Հ. ԱՄԱԼՅԱՆ, նշվ. աշխ., էջ 124): Նույնն է հաստատում նաեւ Հ. Անասյանը՝ նշելով՝ «...ձեռագիր հնագույն օրինակները ԺԲ. դարից են» (Հ. ԱՆԱՍՅԱՆ, Հայկական մատենագիտություն Ե.—ԺԸ. դդ., հտ. Բ., Երեւան, 1976, էջ 1186):

համալրված գրաբարի բառարանները կազմելը եւ հրատարակելը⁴ կամ, թերեւ, դրանց զուգահեռ⁵:

Եւ բնականաբար վերոնշյալ երեւույթները նկատելի են նաեւ ԺԸ. դարից ավանդված ՁԲ-ների⁶ նույնանիշային շարքերում (այսուհետեւ՝ ՆՇ), որոնցում որոշակիորեն առանձնանում են հարադիր բայերը: Դրանք, ինչպես պարզորոշ է դառնում ստորեւ, քաղվել են հայ թարգմանական եւ ինքնուրույն մատենագրությունից. հայ մատենագրության գիտակ բառարանագիրները դրանք ՁԲ-ներ են ներառել հավանաբար նաեւ ուսուցողական նպատակով:

Նշվածը փաստարկելու համար հարադիր բայերը ստորեւ ներկայացվում են ըստ ամենավաղ վկայության՝ հետեւյալ դասակարգումներով՝ Աստվածաշնչում, միայն բնագրային օրինակներում, ԺԸ. դարում եւ հետագայում հրատարակված տարբեր բառարաններում վկայված հարադիր բայեր⁷. առանձնացվում են նաեւ վկայվածների նմանությունամբ բաղադրվածները:

⁴ Նոր հայկազյան բառգրքում բառահոգվածին երբեմն հավելվում է «....ի Հին բռ. ի կարգի փաղանուանց դնին....» նշումը (տես, օրինակ, Դալապ, Ձեռնածու, Սաւառնաձայն, Սօսիւն, Վառնիկ, Փեղաւոր բառահոգվածները. համապատասխանաբար՝ Գ. ԱՒԵՏԻՔԵԱՆ, Խ. ՍԻՌՄԷԼԵԱՆ, Մ. ԱԻԳԵՐԵԱՆ, Նոր բառգիրք Հայկազեան լեզուի (այսուհետեւ՝ ՆՀԲ), Վենետիկ, հտ. Ա., 1836, էջ 591, հտ. Բ., 1837, էջ 152, 702, 769, 785, 939), որն էլ վկայում է՝ Մխիթարյան միաբանները ծանոթ են եղել այդ ՁԲ-ներին:

⁵ Թեեւ ՄՄ Հ^ր 3110-ում առկա բառարանի խորագրում նշվում է՝ «....Մատթէոսի վ. Բառգիրք հոմանիշ բառից», իսկ ՄՄ Հ^ր 873-ի եւ 775-ի խորագրերում՝ հիշատակվում՝ «....ի Մխիթարեան Մատթէոսի գերերջանիկ վարդապետէ», սակայն ՄՄ Հ^ր 6762-ում եւ ՄՄ Հ^ր 566(1)-ում առկա առավել ծավալուն եւ ընդգրկուն բառարանների խորագրերում անուն չի հիշատակվում:

⁶ Ըստ Մաշտոցի անվան Մատենադարանի ձեռագրացուցակների՝ ԺԸ. դարից ավանդված մի շարք ձեռագրերում ամփոփված բառարանները հետեւյալ խորագրերով են՝ «Նշանաքումն նոյնանշան բառից ըստ դասաւորութեանց մերոց տառիս» (ՄՄ Հ^ր 566(1), 234բ—279ա), «Հաւաքումն բառից որք նշանակութեամբ նոյն կամ մերձաւորք են. Մատթէոսի վ. Բառգիրք հոմանիշ բառից» (ՄՄ Հ^ր 3110, 75ա—112ա), «Բառք նոյնանշանք՝ ժողովեալք ըստ այբուբենից, ի Մխիթարեան Մատթէոսի գերերջանիկ վարդապետէ» (ՄՄ Հ^ր 873 եւ 775, համապատասխանաբար՝ 185ա—220բ եւ 53ա—80ա): Նշվածներին հարկ է հավելել նաեւ ՄՄ Հ^ր 6762-ում գետեղված անխորագիր բառարանը (101ա—130բ), քանի որ ձեռագրերի համեմատությունից պարզվում է, որ վերջինս եւ ՄՄ Հ^ր 566(1)-ը որոշ տարբերություններով հանդերձ նույնն են: Այսուհետեւ ձեռագրահամարը եւ էջերը տրվում են շարադրանքում՝ փակագծերի մեջ: Պահպանված է ՁԲ-ների ուղղագրությունը:

⁷ Անժխտելի է, որ մատենագրության մեջ անվերապահորեն առկա են նաեւ խոնարհված բայական բաղադրիչով կազմություններ, բայց նկատի առնելով դրանց քանակը, այլեւ «Գրահավաք» կալքի որոնման հնարավորություններն ու ծավալը՝ հարկ է եղել սահմանափակվելու քննվող կազմություններով:

Աստվածաշնչում վկայված հարադիր բայեր⁸: Խաղաղել հենաբառով⁹ ՆՇ-ում առկա հաշտ լինել (*ՄՄ Հ^ժ 6762, 110ա. 566(1), 249ա*) հարադիր բայը ՆՀԲ-ն վկայում է Հաշտ բառահոգվածում՝ Աստվածաշնչից քաղված «Աղաչէին հաշտ լինել ընդ ծառայս իւր» օրինակում. այն ակնհայտորեն ունի «մարդասէր. բարեսէր. հաշտեալ լինել» իմաստը (ՆՀԲ, հտ. Բ., էջ 48):

Հաստահիմն առնել (Հաստատել. *ՄՄ Հ^ժ 6762, 114ա—114բ. 566(1), 255բ*). «կազդուրեցուցէ, կարողացուցէ, հաստահիմն արասցէ» (Ա Պտ. 5:10)¹⁰: Հարադիր բայը հիշատակում է Մ. Բժշկյանը («Բայց նա ոչինչ պակաս գտաւ ի ծայրագոյն պաշտաման իւրում բարեկարգել զօտ իւր եւ հաստահիմն առնել զօրէնս Տեառն»)¹¹, նաեւ Թարգմանելիս գործածում Մ. Ավգերյանը («Քանզի հաւանեալ եմ, զի սա միայն է այն՝ որ կարող է յօրինել զճշմարիտն երջանկութիւն որ եւ է ընկերութեան բարեկարգելոյ. եւ կարող է հաստահիմն առնել զխարիսխս ամենայն լաւ կառավարութեան»)¹²:

Նույն ՆՇ-ից հաստատուն առնել-ի աստվածաշնչյան օրինակն է «առ ի հաստատուն առնելոյ զաւետիս հարցն» (Հո 15:8)¹³: Արձանագրել են Մ. Չամչանցը («...կամելով հաստատուն առնել զիշխանութիւն իւր, եւ անկասկած տիրել ի վերայ ամենայնի...»)¹⁴, Գ. Ավետիքյանը («...զմտերմութիւն կամ զհարազատութիւն կամելով փորձել. այսպէս փորձ եւ հաստատուն առնել»)¹⁵, որպէս բացատրություն՝ ՆՀԲ-ն

⁸ Ներկայացվող հարադիր բայերը քաղվել են գրաբար Աստվածաշնչի համաբարբառից. «Գրահավաք» կալքի որոնումների արդյունքներով ամենավաղ վկայություններն Աստվածաշնչից են: Սկզբում տրվում են Աստվածաշնչում վկայված հարադիր բայերը, այնուհետև՝ հայ մատենագրության մեջ հանդիպող կամ ժՀ. դարում եւ հետագայում հրատարակված բառարաններում որպէս գլխաբառ կամ բառահոգվածի բացատրություններում առկա օրինակները՝ թերեւս հավաստելու դրանց գոյությունը հայերենում եւ կրկին փաստելու, որ քննվող ՁԲ-ներում դրանք արձանագրվել են ավելի վաղ՝ մինչ գրաբարի բառարանները հրատարակելը:

⁹ Հնդունված եզրերից կիրառվում է հենաբառը (դրանով է սկսվում բառաշարքը), որ քանով գրչագրերում այն փոփոխվում է. մի ՁԲ-ում առկա հենաբառը կարող է մեկ այլ գրչագրում հենաբառ չլինել: Այն շարադրանքում նշվում է նաեւ փակագծերի մեջ:

¹⁰ «Համաբարբառ գրաբար Աստվածաշնչի», էջմիածին, 2012, էջ 1072: ՆՀԲ-ն բնագրային օրինակից հետո նշում է՝ «յն. հիմներ» (ՆՀԲ, հտ. Բ., էջ 54):

¹¹ «Սրբազան պատմութիւն Յօրինուած տեառն Հ. Մինասայ վ. Բժշկեան», հտ. Բ., Վենետիկ, 1838, էջ 391:

¹² «Տեառն Աղեքսանդրի Թասսոնի Ապացոյցք կրօնի եւ պատասխանատուութիւնք», Թարգմ. Հ. Մ. Ավգերեան, Վենետիկ, 1844, էջ 354:

¹³ «Համաբարբառ գրաբար Աստվածաշնչի», էջ 1076:

¹⁴ «Պատմութիւն Հայոց Ի սկզբանէ աշխարհի մինչեւ ցամ Տեառն 1784», յօրինեալ ի Հ. Միքայէլ վրդ. Չամչեանց կոստանդինուպօլսեցոյ, հտ. Ա., Վենէտիկ, 1784, էջ 208:

¹⁵ «Մեկնութիւն չորեքտասան թղթոց երանելոյն Պօղոսի առաքելոյ», աշխատ. Հ. Գաբրիէլի Աւետիքեան Կոստանդնուպօլսեցոյ, հտ. Բ., Վենէտիկ, 1811, էջ 165:

Կազդուրեցուցանեմ (ՆՀԲ, հտ. Ա., էջ 1030), Մ. Զախչախյանը Հաստատեմ¹⁶, Մխիթարյան միաբանության հայրերի կազմած քառակեզու բառարանը Ribadire բառահոգվածներում¹⁷:

Ողջակէզ առնել-ը (Մատուցանել. ՄՄ Հ^մ 6762, 117ա. 566(1), 259բ) բազմիցս վկայվում է Աստվածաշնչում¹⁸: Առկա է Աստվածատուր Կոստանդնուպոլսեցու թարգմանությունը հրատարակված երկում («...Աստուած փորձեաց զԱբրահամ, երբ հրամայեաց նմա ողջակէզ առնել զորդի իւր զԻսահակ») ¹⁹. Մխիթար Սեբաստացին արձանագրում է ողջակէզ ընել-ը²⁰, ՆՀԲ-ն՝ ողջակէզ լինել-ը (ՆՀԲ, հտ. Բ., էջ 513):

Ի դիմի հարկանել միմեանց (Պատեռագմել. ՄՄ Հ^մ 6762, 122ա. 566(1), 267ա). աստվածաշնչյան տարբերակն է՝ «Հարկանէր նոցա ի դիմի» (Ա Մկ. 5:7)²¹: Ի դիմի հարկանել-ը «ընդհարուել, դէմ կանգնել, զարկուել, հանդիպել» իմաստներով գործածում են Փալստոս Բուզանդը, Մովսես Խորենացին, Սեբեոսը, Թովմա Արծրունին²²:

Պսակել հենաբառով ՆՇ-ն (ՄՄ Հ^մ 6762, 123ա. 566(1), 268բ) եզրափակող երանելի առնել-ն առադրվել է փառաւորել, մեծացուցանել, բարձրացուցանել բայերին. այն առկա է Աստվածաշնչում («Տէր փրկէ զնա եւ կեցուցանէ, երանելի առնէ զնա»²³, «Անտիոքոս... սկսաւ ո՛չ միայն բանիւք մխիթարութիւն հաստուցանել, այլեւ արդեամբք հաստատէր՝ ի մեծութիւնս յաւագութիւնս հասուցանել, երանելի առնել յաշխարհի») ²⁴: Հարադիր բայը հիշատակում է Մ. Ավգերյանը («...սկսաւ ո՛չ միայն բանիւք մխիթարութիւն մատուցանել, այլեւ երդմամբ հաստատէր՝ ի մեծութիւնս

¹⁶ Տէն համապատասխանաբար՝ Մ. ԶԱԽՉԱԽՅԱՆ, Բառգիրք ի բարբառ հայ եւ իտալական (այսուհետեւ՝ ՋԲ), Վենետիկ, 1837, էջ 848:

¹⁷ «Nuovo Dizionario italiano-francese-armeno-turco», Congregazione Mechitaristica, Vienna, 1846, p. 798.

¹⁸ Տէն նաեւ «Համաբարբառ գրաբար Աստվածաշնչի», էջ 1394, 1396:

¹⁹ «Աստուածաբանական եւ բարոյական մեկնութիւն կաթողիկեաց գրոց երանելոյ Յակոբու առաքելոյն», արարեալ եւ շարագրեալ ի հայր Ֆրանչեսկոս Դուենլեան, Վէնետիկ, 1749, էջ 68:

²⁰ «Բառգիրք հայկազեան լեզուի», արարեալ յաշակերտաց ամենապատիւ տեառն Մխիթարայ մեծի արքայի, եւ ըրբունապետին սեբաստացւոյ (այսուհետեւ՝ ԲՀՄՍ), հտ. Բ., Վէնետիկ, 1769, էջ 487:

²¹ «Համաբարբառ գրաբար Աստվածաշնչի», էջ 554:

²² Ռ. ՂԱԶԱՐԵԱՆ, Գրաբարի դարձուածաբանական բառարան (այսուհետեւ՝ ԳԴԲ), Երեւան, 2012, էջ 116–117:

²³ «Համաբարբառ գրաբար Աստվածաշնչի», էջ 602:

²⁴ «Աստուածաշունչ Մատեան Հին եւ Նոր Կտակարանաց», հտ. Բ., Վենետիկ, 1805, էջ 629:

եւ յաւագութիւնս հասուցանել, երանելի առնել Յիսուսի. գործ ի ձեռն տալ, եւ բարեկամ անուանել թագաւորաց....»)²⁵, գործածում՝ Մ. Զախա-
խյանը եւ Ա. Խուդաբաշյանցը՝ համապատասխանաբար “Beatificare, dar la
beatitudine” (ՋԲ, էջ 456) եւ «СДѢЛАТЬ БЛАЖЕННЫМЪ» արտահայտություննե-
րը թարգմանելիս²⁶:

Փառաւորել հենաբառով ՆՇ-ից (ՄՄ Հ^ր 6762, 128բ. 566(1), 276բ) պա-
տիւ դնել հարադիր բայի աստվածաշնչյան վկայություններից է՝ «...եւ ոչ
գիտաց պատիւ դնել արանց եւ մեծարել զերեսս նոցա» (Յբ 34:19)²⁷:
Այն արձանագրել են Հ. Վիլլոտը՝ Dignari aliquem honore բառահոգովածում
նշելով պատիւ դնել նմա-ն²⁸, Գ. Ավետիքյանը («Ընդդէմ սուտ առաքե-
լոց այնպիսեաւ խոհականութեամբ վարէ զիւր ջատագովութիւն, մինչ
զի յաւէտ իւրոց գործակցացն եւ պաշտաման պատիւ դնել՝ քան իւրում
անձինն»)²⁹, Հ. Ավգերյանը՝ Դնել բառահոգովածում նշելով պատիւ դնել-
ը³⁰: ՆՀԲ-ն վկայում է «պատուել» նշանակութեամբ պատիւ առնել-ը (ՆՀԲ,
հտ. Բ., էջ 611):

Նույն ՆՇ-ում առկա սփանչելի առնել-ի համար ՆՀԲ-ն հղում է Աստվա-
ծաշունչը՝ նշելով՝ «....ըստ յն. միով բայիւ....» (ՆՀԲ, հտ. Բ., էջ 768): Այն
վկայվում է Մ. Զամչյանցի («...նշանակէ փառաւոր առնել՝ կամ սքանչելի
առնել փառօք յերկինս»)³¹, Մ. Ավգերյանի («Միթէ լռեանց սքանչելիս առ-
նել»)³², իսկ զփառս տալ-ը՝ Կյուրեղ Երուսաղեմցու երկերում («Արդ հայտ
է թէ քննել զբնութիւն Աստուածութեան անհնար է, այլ զփառս տալ հնար

²⁵ «Լիակատար վարք եւ վկայաբանութիւն սրբոց, որք կան ի հին Տօնացուցի
եկեղեցւոյ Հայաստանեայց», յօրինեալ վաւերական բանիւք ճառրնտրաց մերոց եւ ալլոց
ազգաց հանդերձ ծանօթութեամբք Ի հ. Մկրտիչ վրդ. Աւգերեան, հտ. Գ., Վենետիկ, 1813,
էջ 392:

²⁶ Ա. ԽՈՒԴԱԲԱՇԵԱՆՅ, Բառարան ի հայկական լեզուի ի ռուսաց բարբառ (այսուհետեւ՝
ԽԲՀՌ), հտ. Բ., Մոսկուա, 1838, էջ 354:

²⁷ «Համաբարբառ գրաբար Աստվածաշնչի», էջ 1519:

²⁸ S^{én} J. VILLOTTE, Dictionarium Novum Latino-Armenium, Roma, 1714, էջ 230, տէս նաեւ
էջ 194, 219, 220:

²⁹ «Մեկնութիւն չորեքտասան թղթոց երանելոյն Պօղոսի առաքելոյ», հտ. Բ., էջ 9.:

³⁰ «Բառարան համառօտ ի հայէ ի գաղղիական», աշխատ. Հ. Յ. վրդ. Աւգերեան, հտ.
Բ., Վենետիկ, 1817, էջ 194: Տէս նաեւ՝ «Բառարան հայերէն եւ անգղիական», աշխատ. ի
Յ. Պրէնտեան անգղիացի ասպետէ. Վ. Ա., Ձեռնտուութեամբ Հ. Յ. վրդ. Աւգերեան, հտ. Բ.,
Վենետիկ, 1825, էջ 174:

³¹ «Մեկնութիւն սաղմոսաց», յօրինեալ ի Հ. Միքայէլ վրդ. Զամչեանց, հտ. Գ., Վենետիկ,
1817, էջ 422:

³² «Լիակատար վարք եւ վկայաբանութիւն սրբոց», հտ. է., Վենետիկ, 1813, էջ 434:

է, եւ արժան է»³³: ՆՀԲ-ում՝ Փառք բառահոգւածում, նշվում է փառս տալ տարբերակը (ՆՀԲ, հտ. Բ., էջ 935):

Բնագրային օրինակներում վկայված հարադիր բայեր³⁴: Ընդ հուր անցուցանել-ը (Այբել. ՄՄ Հ^մ 6762, 101բ. 566(1), 236ա) վկայում է Ստ. Ագոնցը («Իսկ հմայք եւ դիւթութիւնք, եւ զուստերս եւ զգստերս իւրեանց ընդ հուր անցուցանել ի պատիվ բահաղու, որպէս գործք բարեպաշտութեան էին առ նոսա»)³⁵, հետագայում՝ Մ. Զախչախյանը Անցուցանեմ բառահոգւածում՝ նաեւ «այրել» նշանակությամբ (ԶԲ, էջ 162):

Արգելոյ հենաբառով ՆՇ-ից (ՄՄ Հ^մ 6762, 102բ. 566(1), 237բ) յետս նահանջել հարադիր բայն առկա է Գ. Ավետիքյանի աշխատասիրությամբ հրատարակված երկում («...զի կարօղ էք հոգւովն սրբով նուաճել, կամ յետս նահանջել զձգումն նոցա»)³⁶ եւ Մ. Չամչանցի՝ սաղմոսների մեկնության մեջ («...ո՛վ կարասցէ լինել խափան՝ յետս նահանջել զմեզ ի բարեաց...», «...որ վշտալիս առնելով զանցաւորս՝ փութայ յետս նահանջել զմեզ յայնցանէ»)³⁷: Այն հիշատակում են Մ. Զախչախյանը Զղջամ (ԶԲ, էջ 512) եւ Հ. Ավգերյանը Démostoir բառահոգւածներում («Յետս նահանջել» կասեցուցանել. շրջել զմիտս»)³⁸: Ռ. Ղազարյանը եզնիկ Կողբացու երկից վկայում է «վանել, յետ մղել, մերժել» նշանակությամբ յետս հարկանել-ը (ԳԴԲ, էջ 212):

Բոք հարկանել-ը (Գանել. ՄՄ Հ^մ 6762, 104ա. 566(1), 239բ) կիրառել է Մ. Ավգերյանը («Յայնժամ եւս առաւել բարկացեալ վաղերիոս՝ հրամայեաց դալար բրօք հարկանել զնա սաստիկ յոյժ»³⁹, «...եւ միանգամայն դալար բրօք հարկանել զթիկունս եւ զմկանունսն»⁴⁰):

Կցել հենաբառով ՆՇ-ից (ՄՄ Հ^մ 6762, 113բ. 566(1), 254ա) միատուրել ընդ նմա հարադիր բայն առկա է Ներսես Լամբրոնացու երկում («Վասն

³³ «Երանելոյն Կիրդի Երուսաղեմայ Հայրապետի Կոչումն Ընծայութեան», Վիեննա, 1832, էջ 146:

³⁴ Սկզբում տրվում են հայ մատենագրության մեջ հանդիպող բնագրային, այնուհետեւ՝ բառարաններում առկա օրինակները:

³⁵ «Տեսութիւն պատմութեանց Աստուածաշունչ սուրբ Գրոց», բացաքննեալ երկասիրութեամբ Ստեփաննոսի վրդ. Ագոնց, հտ. Գ., Վէնէտիկ, 1819, էջ 292:

³⁶ «Մեկնութիւն չորեքտասան թղթոց Երանելոյն Պօղոսի առաքելոյ», հտ. Բ., էջ 436:

³⁷ «Մեկնութիւն սաղմոսաց», հտ. Գ., էջ 340, 650:

³⁸ «Բառգիրք ի գաղղիական ի հայէ եւ ի տաճիկ բարբառս», աշխատ. Հ. Յարութիւն վրդ. Աւգերեանի, Վենետիկ, 1840, էջ 203:

³⁹ «Լիակատար վարք եւ վկայաբանութիւն սրբոց», հտ. Ը., 1813, Վենետիկ, էջ 162:

⁴⁰ «Լիակատար վարք եւ վկայաբանութիւն սրբոց», հտ. Բ., 1811, Վենետիկ, էջ 434:

այսորիկ եթէ խորհեսցի որ ի մէնջ առ Աստուած հայել, եւ ըստ կարողութեան միաւորել ընդ նմա, պարտ է նախ զակն հոգւոյ, այսինքն զմիտս, յաշխարհական իրաց յետս դարձուցանել....»)⁴¹:

Անշարժ պահել-ը (Հաստատել. ՄՄ Հ^{մր} 6762, 114 ա—114բ. 566(1), 255բ) օգտագործել են Ներսէս Շնորհալին («Հարկ եղեւ սրբոց հարցն՝ մարտնչել ընդ նոսա, եւ զճշմարտութեան հաւատն՝ որ յառաքելոցն, անշարժ պահել»⁴², «Սուրբ զեկեղեցիս անշարժ պահել յաւէժ»⁴³), Սահակ վրդ. Պրոնյանը («Յետս այսորիկ ամենայն զգուշութեամբ անշարժ պահել զքանոնս....»)⁴⁴, Մ. Ավգերյանը («....որ կարօղն է անշարժ պահել զիս ի ճշմարիտ խոստովանութեան»)⁴⁵: Մ. Զախշախյանը՝ Պինդ բառահոգովածում նշում է անշարժ պահել-ը (ԶԲ, էջ 1198):

Ղօղիլ հենաբառով ՆՇ-ում (ՄՄ Հ^{մր} 566(1), 258ա) վկայվող մնալ ի թափստի-ն⁴⁶ հիշատակվում է Իսահակ Անկյուրացու վիպասանության մէջ («....իսկ զի՛նչ պարտ է ասել զերկնաւոր դատաւորէն. քանի՞ հարկու չիցէ դատաստան նորին. յորմէ չկարէ ինչ մնալ ի թաքստի եւ ի ծածուկ»)⁴⁷: Մ. Զախշախյանն արձանագրում է Թափուտ բառահոգովածում (ԶԲ, էջ 566): Իսկ ի թափստի մնալ-ի համար (Թագչիլ. ՄՄ Հ^{մր} 6762, 108ա. 566(1), 245բ) ՄՀԲԲ-ն նշում է գրաբարում «ծածուկ ապրել. պահուրտել», «պահ մտնել, թաք կենալ» նշանակություններով արձանագրված թափստեան // ի թափստեան լինել, ի թափուտ մտանել տարբերակները (ՄՀԲԲ, հտ. Բ., էջ 93):

Մեռանել հենաբառով ՆՇ-ում (ՄՄ Հ^{մր} 6762, 117բ. 566(1), 260ա) առկա զկեանս վնարել-ը գործածել է ԺԶ.—ԺԷ. դարերի կրթական-լուսավորական գործիչ Ներսէս Մոկացին («Իսկ որ կամէր զկեանս վճարել, Զհոգին յորդին իւր աւանդել, Տէրն, որ եկեալ էր ի խնդրել Յերկինս առ

⁴¹ «Սրբոյն Ներսէսի Լամբրոնացւոյ Տարսոնի եպիսկոպոսի խորհրդածութիւնք ի կարգս եկեղեցւոյ եւ մեկնութիւն խորհրդոյ պատարագին», Վենետիկ, 1847, էջ 230:

⁴² «Գիրք որ կոչի ընդհանրական», արարեալ Սրբազնասուրբ հայրապետին մերոյ՝ տեառն Ներսէսի Շնորհալւոյ, Սանկտպետրբուրգ, 1788, էջ 164:

⁴³ «Տեառն Ներսէսի Շնորհալւոյ հայոց կաթողիկոսի Բանք Զափաւ», Վենետիկ, 1830, էջ 412:

⁴⁴ «Երկրաշափութիւն Յօրինեալ ի հայր Սահակ վրդ. բերիացւոյ Պրոնեան», Վենետիկ, 1794, էջ 184:

⁴⁵ «Լիակատար վարք եւ վկայաբանութիւն սրբոց», հտ. Դ., էջ 412:

⁴⁶ Հստ ՆՀԲ-ի՝ Արիստակէս Լաստիվերցին գործածում է ի թափստի լինել հարադիր բայը (ՆՀԲ, հտ. Ա., էջ 803):

⁴⁷ «Յովսէփայ գեղեցկի զրոյցք ընդ Ասանեթայ ամուսնոյ իւրոյ», յօրինեալ տեառն Իսահակայ ծ. վրդ. Անկիւրացւոյ, Երուսաղէմ, 1849, էջ 227:

հայր դասակարգել»)⁴⁸։ Հ. Վիլլոտն այն հիշատակում է *Tempus impendere alicui rei բառահոգվածում*⁴⁹։ Ըստ ՆՀԲ-ի՝ վճարել զկեանս տարբերակն ունեն Մովսես Խորենացին եւ Եւսեբիոս Կեսարացին (ՆՀԲ, հտ. Բ., էջ 827), ըստ Ռ. Ղազարյանի՝ Փավստոս Բուզանդը եւ Հակոբ Ծպատեցին (ԳԴԲ, էջ 259)։

Համել ի ձեռաց հարադիր բայը (Մերժել. ՄՄ Հ^մ 6762, 117ա. 566(1), 259բ) կիրառում են Մ. Ավգերյանը («...բայց խղճէին հանել ի ձեռաց զիշատակեալն ի մեծէն Բարսղէ այնպիսի գովութեամբ»)⁵⁰, Հ. Ավգերյանը եւ Մ. Զախչախյանը երկլեզու բառարաններում՝ համապատասխանաբար *To Wrest բառահոգվածում* առադրելով խել, հափշտակել բայերը⁵¹, եւ *Far man bassa բառահոգվածում* համել ի ձեռաց-ին հավելելով՝ «թոյլ տալ յափշտակել օտարին, կորուսանել զառիթն»⁵²։

Մտերիմ լինել-ը (Միաբանել. ՄՄ Հ^մ 6762, 117բ. 566(1), 260բ) օգտագործում է Մ. Ավգերյանը («Լուաք բարի համբաւ զքէն պատուականդ ի զօրագլուխս մեր Սարգիսէ յաղագս մտերիմ լինելոյ ի թագաւորութեանս մերում...»)⁵³. Մ. Զախչախյանը՝ դրանով բացատրում մտերմանալ բայը (ԶԲ, էջ 1005)։

Մ. Ավգերյանի աշխատասիրած գրքից է նաեւ Ներել հենաբառով նշում (ՄՄ Հ^մ 6762, 119ա. 566(1), 262բ) առկա ներող լինել հարադիր բայի օրինակը՝ «Եւ զայս գիտեա՛, զի ինքնակալացդ առաւել անկ է ներող լինել անիրաւութեանց»⁵⁴։ Այն արձանագրում է նաեւ Ստ. Մալխասյանցը՝ առաջարկելով երկիմաստություններից խուսափելու համար նախադասության մեջ փոփոխել բառերի դասավորությունը եւ իբրեւ օրինակ նշում ներող լինել-ը⁵⁵։

Պակասիլ հենաբառով նշում (ՄՄ Հ^մ 6762, 121բ. 566(1), 266բ) վկայված պակաս գտանել-ը հանդիպում է «Սոփերք հայկականք»-ում («...այլ

⁴⁸ [https://hy.wikisource.org/wiki/էջ:Nerses_Mokatsi,_Verses_\(Ներսէս_Մովսէսի_Բանաստեղծութիւններ\).djvu/98](https://hy.wikisource.org/wiki/էջ:Nerses_Mokatsi,_Verses_(Ներսէս_Մովսէսի_Բանաստեղծութիւններ).djvu/98)

⁴⁹ J. VILLOTTE, նշվ. աշխ., էջ 814։

⁵⁰ «Լիակատար վարք եւ վկայաբանութիւն սրբոց», հտ. Դ., էջ 354։

⁵¹ «Բառարան անգղիարէն եւ հայերէն», աշխատ. ի Հ. Յ. վրդ. Աւգերեան, Վենետիկ, հտ. Ա., 1821, էջ 973։

⁵² «Համառօտ բառարան յիտալականէ ի հայ եւ ի տաճիկ», աշխատ. Հ. Մանուէլ վրդ. Զախչախեան, Վենետիկ, 1829, էջ 445։

⁵³ «Լիակատար վարք եւ վկայաբանութիւն սրբոց», հտ. Բ., էջ 17։

⁵⁴ «Լիակատար վարք եւ վկայաբանութիւն սրբոց», հտ. Գ., Վենետիկ, 1812, էջ 231։

⁵⁵ «Գրաբարի համաձայնութիւնը», կազմեց Ստ. Մալխասեանց, Թիֆլիս, 1892, էջ 166։

ող եւս կարծիս ունիմ պակաս գտանել առանց լիութեան, այլ լի եւ անթերի»⁵⁶: Ինչ վերաբերում է պակաս գտանիլ հարադիր բային, այն արձանագրում են ՆՀԲ-ն Ճանապարհորդեմ, Յառաջաբերեմ, Յառաջագայիմ, Յառաջանամ, Յառաջատեմ, Յառաջեմ, Պակասեմ բառահոգովածների բացատրություններում (ՆՀԲ, հտ. Բ., էջ 170, 332, 335, 336, 337, 584) եւ Մ. Զախջախյանը եռալեզու բառարանում՝ Cédere բառահոգովածում⁵⁷:

Յառաջ խաղալ հարադիր բայն առկա է Պատրաստել հենաբառով ՆՇ-ում (ՄՄ Հ^մ 6762, 122բ. 566(1), 267բ–268ա): Այն գործածում է Փավստոս Բուզանդը՝ «Եւ տայր հրաման յառաջ խաղալ պատրաստել, առ դիպան պատահել զօրացն Պարսից»⁵⁸, արձանագրում են Հ. Ավգերյանը երկլեզու եւ եռալեզու բառարաններում՝ To Come, To Go, To Progrès, To Put, To Run եւ Avancer, Defluer, Pousser, Procéder բառահոգովածներում⁵⁹, եւ Մ. Զախջախյանը իտալերեն innoltrarsi, avanzare բառերն իբրեւ «առաջանալ» բացատրելիս (ԶԲ, էջ 1024): Հետաքրքիր կիրառություն է գտնում Խաչատուր Սյուրմեյանը՝ «Գիտել պարտ է, զի ի նահանջ ամին ի մարտի առաջին աւուրն սկսանի յառաջ խաղալ թիւ մի յետագարձ շարժմամբ....»⁶⁰:

Ռոնիկ տալ եւ ուտեստ տալ հարադիր բայերը ներառվել են Սնուցանել հենաբառով ՆՇ (ՄՄ Հ^մ 6762, 124ա. 566(1), 270ա): Վկայությունները հետեւյալն են՝ «Մատթէոս պատրիարքը.... խոստացաւ չքաւորներին նմանապէս ռոնիկ տալ եւ օգնել դրամով»⁶¹, «Սովելոյ ուտեստ տալ, եթէ մերկ լինի զգեստ տալ....»⁶²: Առանձնացված հարադիր բայերը «սնուցանել» նշանակությամբ առկա չեն բառարաններում:

Սովորիլ հենաբառով ՆՇ-ում (ՄՄ Հ^մ 6762, 124բ)⁶³ առանձնանում է սովորութիւն ունել-ը: Այն գործածում է Մովսէս Խորենացին Պատմության երկրորդ գրքում («Բայց ասեն զԵրուսանդայ՝ ըստ հմայից դժնեայ գոլ աւկան հայեցուածով. վասն որոյ ընդ այգանալ աշալրջացն

⁵⁶ «Սոփերք հայկականք», ԺԲ., Վենետիկ, 1854, էջ 31:

⁵⁷ «Բառարան յիտալական լեզուէ ի հայ եւ ի տաճիկ բարբառ», ընծայեալ ի լոյս երկասիրութեամբ Մանուէլ վրդ. Զախջախեան, Վենետիկ, 1804, էջ 156:

⁵⁸ <http://concordance.am/article/36>.

⁵⁹ «Բառարան անգղիարէն եւ հայերէն», հտ. Ա., 1821, էջ 164, 393, 676, 689, 742. «Բառգիրք ի գաղղիականէ ի հայ եւ ի տաճիկ բարբառ», էջ 32–33, 196, 330, 360:

⁶⁰ «Տօմարագիտութիւն ընդհանուր եկեղեցական եւ քաղաքական», աշխատ. Հ. Խաչատուր վրդ. Սիւրմեյանի, Վենետիկ, 1818, էջ 19:

⁶¹ «Փորձ ազգային եւ գրական եռամսեայ հանդէս», Թիվ Բ., Տփլիս, 1876, էջ 175:

⁶² «Տեղեկագիր Սովելոց խնամատար կեդրոնական յանձնաժողովոյ», 1885, էջ 89:

⁶³ ՄՄ Հ^մ 566(1)-ում Սովոր հենաբառն է (270բ):

սովորութիւն ունել սպասաւորացն արքունի՝ վէմս որձաքարեայս ունել ընդդէմ Երուանդայ, եւ ի հայեցուածոցն դժնութենէ, ասեն, պայթել որձաքար վիմացն»⁶⁴:

Տիրել հենաբառով ՆՇ-ում (*ՄՄ Հ^մ 6762, 127բ. 566(1), 274բ*) առկա հրամանատար լինել հարադիր բայը կիրառում են Մ. Չամչանցը («...եստ նմա զշուք հազարապետութեան Հայոց՝ հրամանատար լինել աշխարհին»)՝⁶⁵ եւ Ստեփանոս Սյունեցին («...եւ հրամայէ Սիսականացն հրամանատար լինել ի վերայ ամենայն արքունի զօրացն...»)⁶⁶: Այն հանդիպում է Հովհան Ոսկեբերանի երկում («Իսկ արդ որոյ զտունն չիցէ բարւոք կարգեալ, զհարկ կարիցէ եկեղեցւոյ Աստուծոյ հրամանատար լինել»)՝⁶⁷: Հ. Ավգերյանն արձանագրում է *To Sway* բառահոդվածում՝ առադրելով տիրել, իշխել, կառավարել բայերին⁶⁸:

Նույն ՆՇ-ից զիշխանութիւն վարել-ը նույնպես առկա է Հովհան Ոսկեբերանի երկում՝ «...զՄովսիսէ ասեմ, ուր կարի դժուարինն է զիշխանութիւն վարել»⁶⁹:

Հանել զմորթն (Քերթել. *ՄՄ Հ^մ 6762, 129 բ. 566(1), 277բ*) կիրառում են Մովսէս Կաղանկատվացին⁷⁰, Մխիթար Սեբաստացին («...կամ ի բաց քերել, կամ մորթել, որ է հանել զմորթն. ուամկ. եւս՝ քերել»)՝⁷¹, Հ. Ավգերյանը *Excorier*⁷², ՆՀԲ-ն Յագեմ (ՆՀԲ, հտ. Բ., էջ 313)⁷³, Մ. Զախչախյանը Հանել բառահոդվածներում (*ՋԲ, էջ 840*):

⁶⁴ «Մովսիսի խորենացւոյ Պատմութիւն Հայոց», աշխատ. Մ. Աբեղեանի եւ Ս. Յարութիւնեանի, Տփղիս, 1913, էջ 167—168:

⁶⁵ «Խրախճան պատմութեան Հայոց», յօրինեալ ի Հայր Միքայէլ վրդ. Չամչեանց, Վենէտիկ, 1811, էջ 81:

⁶⁶ «Ստեփաննոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի պատմութիւն տանն Սիսական», Մոսկվա, 1861, էջ 9:

⁶⁷ «Յովհաննու Ոսկեբերանի Կոստանդնուպօլսի եպիսկոպոսապետի Մեկնութիւն թղթոց Պաւղոսի», հտ. Ա., Վենետիկ, 1862, էջ 81:

⁶⁸ «Բառարան անգղիարէն եւ հայերէն», հտ. Ա., էջ 878:

⁶⁹ «Յովհաննու Ոսկեբերանի Կոստանդնուպօլսի եպիսկոպոսապետի Մեկնութիւն թղթոց Պաւղոսի», էջ 486:

⁷⁰ http://language.sci.am/sites/default/files/movses_kaghankatvatsi.pdf

⁷¹ ՄԽԻԹԱՐ ՍԵԲԱՍՏԱՅԻ, Բառգիրք հայկազեան լեզուի (այսուհետեւ՝ ԲՀԼ), հտ. Ա., Վենետիկ, 1749, էջ 1221:

⁷² «Բառարան համառօտ ի գաղղիականէ ի հայս», աշխատ. տեառն Հ. Յ. վրդ. Ավքերեան անկիւրացւոյ՝ Մխիթարեան, հտ. Ա., 1812, Վենետիկ, էջ 199. «Բառգիրք ի գաղղիական ի հայէ եւ ի տաճիկ բարբառս», էջ 290:

⁷³ ՆՀԲ-ում եզնիկ Կողբացուց քաղված բնագրային օրինակից հետո նշվում է. «(ըստ այսմ թուի յազել լծ. ընդ թ. երկուէք, ոլորել զպարանոցն, կամ մորթել, այսինքն հանել զմորթն...)». ՆՀԲ, անդ:

Քննել հենաբառով ՆՇ-ում (*ՄՄ* Հ^{մր} 6762, 129բ. 566(1), 278ա) հիշատակվող ի ֆննուրիւն մտանել-ը վկայում է Ստ. Ազոնցը «բացաքննեալ» երկասիրության մեջ՝ «...զի ժամանակն եւ տեղին չէին ի դէպ՝ երկար հարցփորձիւ ի քննութիւն մտանել...»⁷⁴։ Հարադիր բայն արձանագրում է Վ. Համբարձումյանը «Զամբո» երկի բառապաշարը քննելիս⁷⁵։

Հարադիր բայեր՝ վկայված տարբեր բառարաններում⁷⁶.

ա) *XVIII* դ. հրատարակված։ Աւարտել հենաբառով ՆՇ-ում (*ՄՄ* Հ^{մր} 6762, 102բ–103ա. 566(1), 237բ) առկա յաւարտ ածել հարադիր բայը Հ. Վիլլոտը հիշատակում է *Perago* բառահոգվածում⁷⁷։ Այն ժԹ. դարում կիրառում է Ա. Կոստանյանցը («Մանուկն իբրեւ ետես ընդարձակութիւն կենացն, եթէ ի կասկածանաց երկիւղէ ազատեցաւ անձն իւր, նախ նստեալ մտածէր յետագայ վիճակ գալոյ յիւր վերայ՝ կենացն, թէ արդեօք կարիցեմ զմօրն իմոյ դաշնադրութիւնս յաւարտ ածել») ⁷⁸։

Կապել շղթայիւ-ը (Բանտ. *ՄՄ* Հ^{մր} 6762, 103ա. 566(1), 238ա) արձանագրում են Հ. Վիլլոտը *Ligo* բառահոգվածում⁷⁹, Մ. Զախչախյանը՝ *Aggratigliare*-ն թարգմանելով «կապել շղթայիւք, ի բանտ արկանել»⁸⁰, Մ. Ավգերյանը («...ածին զնա հաւատով անդր՝ կապեալ շղթայիւք ի սայլ մի») ⁸¹, Մխիթարյան միաբանության հայրերը՝ *Catenare* բառահոգվածում⁸², Հ. Գաթրըճյանը («...եւ զբունն կապել շղթայիւք») ⁸³։ ՆՀԲ-ում երկաթա-կապ առնել-ը բացատրվում է «կապել շղթայիւք» (ՆՀԲ, հտ. Ա., էջ 686), իսկ Շղթայ բառահոգվածում՝ հիշատակվում «Կապեալ կրկին շղթայիւք» օրինակը (ՆՀԲ, հտ. Բ., էջ 480)։

Հատանել հենաբառով ՆՇ-ից (*ՄՄ* Հ^{մր} 6762, 114բ. 566(1), 255բ) ի բաց կորզել-ն առադրվել է ի բաց խլել հարադիր բային։ Այն առկա է Հ. Վիլլոտի

⁷⁴ «Տեսութիւն պատմութեանց Աստուածաշունչ սուրբ Գրոց», հտ. Բ., Վենէտիկ, 1819, էջ 435։

⁷⁵ http://echmiadzin.asj-oa.am/2160/1/%23Jambr-P_42-54.pdf.

⁷⁶ Սկզբում տրվում են ԺԸ. դարում, այնուհետեւ՝ հետագայում հրատարակված բառարաններում եւ մատենագրության մեջ առկա օրինակները։

⁷⁷ J. VILLOTTE, նշվ. աշխ., էջ 546։

⁷⁸ <http://www.matenadaran.am/ftp/data/Banber18/15.A.Makhalyan.pdf>.

⁷⁹ J. VILLOTTE, նշվ. աշխ., էջ 445։

⁸⁰ «Բառարան յիտալական լեզուէ ի հայ եւ ի տաճիկ բարբառ», էջ 26։

⁸¹ «Լիակատար վարք եւ վկայաբանութիւն սրբոց», հտ. Զ., 1813, Վենետիկ, էջ 517։

⁸² “Nuovo Dizionario italiano-francese-armeno-turco”, Congregazione Mechitaristica, p. 166.

⁸³ «Տիեզերական պատմութիւն ի սկզբանէ աշխարհի մինչեւ ցմեր ժամանակս», աշխատ. Հ. Յովսէփայ վրդ. Գաթրըճեանց, հտ. Ա., Հին պատմութիւն, Վիէննա, 1849, էջ 327։

կազմած բառարանում (*Expungo*-ն թարգմանելիս)⁸⁴, նաեւ վկայում են Գ. Ավետիքյանը («...փրկել յիշխանութենէ սատանայի՝ նշանակէ, հանել ի բաց կորզել ի հեթանոսութենէ...»)⁸⁵, Պլուտարքոսի «Զուգակշիռք» երկի թարգմանիչը («...հարուածս ի վերայ դնէին՝ որ խնդրէին ի բաց կորզել զայրն»)⁸⁶, ՆՀԲ-ն՝ Բրեմ, Թափեմ, հլեմ եւ Շրջաբերական, Տարակորզել (ՆՀԲ, հտ. Ա., էջ 518, 802, 946, հտ. Բ., էջ 495, 855), եւ ԶԲ-ն՝ Թափեմ, հառեմ, հլեմ, Կորզեմ բառահոդվածներում (ԶԲ, էջ 565, 658, 675, 795):

Հարթ առնել-ը (Հարթել. ՄՄ Հ^մ 6762, 114բ. 566(1), 255բ) Հ. Վիլլոտը *Acquo* բառահոդվածում հավելում է զգետիմ հաւասարել, հարթել, կոկել, ողորկել եւ այլ բայերի⁸⁷: Մ. Զախչախյանն այն հիշատակում է Հարթ բառահոդվածում (ԶԲ, էջ 853):

Մեռանել հենաբառով ՆՇ-ից (ՄՄ Հ^մ 6762, 117բ. 566(1), 260ա) ննջել ի տէր-ը արձանագրում է Մ. Զախչախյանը՝ *Páce* բառահոդվածում նշելով՝ «վախճանել (բարեպաշտից)»⁸⁸:

Ի բաց հերքել-ը (Մեռժել. ՄՄ Հ^մ 6762, 117ա. 566(1), 259բ) Հ. Վիլլոտը վկայում է *Abjicio*, *Abjuro*, *Abrogo*, *Improbo* բառահոդվածներում⁸⁹: Բնագրային օրինակը Մ. Ավգերյանի հեղինակած գրքից է՝ «...զօտարոտի պատմութիւնս ի բաց հերքել, զխառնուրդս ի բաց յապաւել, եւ զաւանդս հաստատունս պահել»⁹⁰: Այն նաեւ արձանագրում է Մ. Զախչախյանը Հանել բառահոդվածում (ԶԲ, էջ 840):

Ի բաց հրաժարիլ-ը (Յեռս կալ. ՄՄ Հ^մ 6762, 118բ. 566(1), 261բ) հիշատակում են Հ. Վիլլոտը *Repudiare uxorem*-ը թարգմանելիս⁹¹ եւ Մ. Զախչախյանը՝ Ոստնում բառահոդվածում *saitar fuori*-ն թարգմանելով նաեւ սարտնույ, խոյս տալ (ԶԲ, էջ 1128):

Ինչ վերաբերում է Ներկել հենաբառով ՆՇ-ում (ՄՄ Հ^մ 6762, 119բ. 566(1), 263ա) առկա տոգորել գունով -ին, Հ. Վիլլոտը *Coloro* բառահոդվածում «գունել: գունաւորել: ներկել» բայերին հավելում է նաեւ «ներկի:

⁸⁴ S^{én} J. VILLOTTE, նշվ. աշխ., էջ 291, 219, 221:

⁸⁵ «Մեկնութիւն չորեքտասան թղթոց երանելոյն Պօղոսի առաքելոյ», հտ. Բ., էջ 737:

⁸⁶ «Պլուտարքեայ Քերովնացոյ Զուգակշիռք», թարգմ. ի բնագրէն Գ. Նղիայ վրդ. Թոմասյանի, հտ. Ա., Վենետիկ, 1832, էջ 375: ԳԴԲ-ն վկայում է նաեւ «կտրել» նշանակությամբ ի բաց հանել-ը. տե՛ս ԳԴԲ, էջ 112:

⁸⁷ J. VILLOTTE, նշվ. աշխ., էջ 30:

⁸⁸ «Համառօտ բառարան յիտալականէ ի հայ եւ ի տաճիկ», էջ 533:

⁸⁹ J. VILLOTTE, նշվ. աշխ., էջ 4, 6:

⁹⁰ «Լիակատար վարք եւ վկայաբանութիւն սրբոց», հտ. Զ., էջ 136:

⁹¹ J. VILLOTTE, նշվ. աշխ., էջ 625:

տոգորել»-ն ու «երանգալ գունել»-ը⁹²: Հարկ է նկատել, որ ՆՀԲ-ում՝ Տոգորել բառահոդվածում, արձանագրվում է նաեւ «ներկանել» նշանակութունը (ՆՀԲ, հտ. Բ., էջ 887):

Դաշն դնել-ը (Ուխտել. ՄՄ Հ^մ 6762, 120բ. 566(1), 264բ–265ա) Մխիթար Սեբաստացին բացատրում է Դաշն բառահոդվածում՝ «Եւ այս բառ երբեմն շարակցի ընդ բայի այսպէս, դաշինս կոել. կամ դաշինս հաստատել. եւ այլն. եւ նշանակէ դաշն դնել ընդ ումէք» (ԲՀԼ, էջ 204): Մ. Զախչախյանն այն հիշատակում է Capitolaré («դաշինս հաստատել, յուխտ մտանել»)⁹³, Ուխտ եւ Ուխտադրեմ (ՁԲ, էջ 1138), Հ. Ավգերյանը՝ Creér եւ Frayer բառահոդվածներում⁹⁴, այլեւ էդ. Հյուրմյուզյանը՝ դաշ դնել տարբերակով⁹⁵:

բ) XVIII դ. հետո հրատարակված: Ուժգին առնուլ եւ բոնի առնուլ (Բոնադատիլ. ՄՄ Հ^մ 6762, 104ա. 566(1), 239բ) հարադիր բայերը Մ. Զախչախյանը վկայում է Ուժգին բառահոդվածում՝ նշելով՝ «Ուժգին առնուլ. այսինքն՝ բոնի» (ՁԲ, էջ 1137), իսկ բոնի առնուլ-ը՝ հիշատակում Uncicáre բառահոդվածում⁹⁶:

Հարկանել զկիթառ (Երգել. ՄՄ Հ^մ 6762, 106ա. 566(1), 242ա). հիշատակում են Հ. Ավգերյանը՝ “to play on the guitar”-ը բացատրելով «հարկանել զկիթառ»⁹⁷, եւ Մ. Զախչախյանը՝ Citareggiare, Citarizzare բառահոդվածներում⁹⁸: Նույն ՆՇ-ից հարկանել զֆնար-ն արձանագրում են Մ. Զախչախյանը Lira. Քնար⁹⁹, Հնչեմ (ՁԲ, էջ 884) եւ Cantaré¹⁰⁰, ՆՀԲ-ն Երգեմ բառահոդվածներում (ՆՀԲ, հտ. Ա., էջ 672), եւ Մ. Բժշկյանը՝ «на скрипкѣ играть» թարգմանելով «հարկանել զքնար»¹⁰¹:

Մ. Զախչախյանը ի ձեռն արկանել-ը (Ըմբոնել. ՄՄ Հ^մ 6762, 107բ. 566(1), 245ա) վկայում է Աձեմ բառահոդվածում՝ այն հավելելով ըմբոնել-ին (ՁԲ,

⁹² Անդ, էջ 129:

⁹³ «Բառարան յիտալական լեզուէ ի հայ եւ ի տաճիկ բարբառ», էջ 139. տե՛ս նաեւ էջ 205, 564, 785, 824:

⁹⁴ «Բառարան համառօտ ի գաղղիականէ ի հայ», հտ. Ա., էջ 113, 225:

⁹⁵ Եդ. ՀԻՐԲՈՒՋԵԱՆ, Բառգիրք յաշխարհաբառէ ի գրաբառ հանդերձ ոճովք եւ բացատրութեամբք նախնեաց, Վենետիկ, 1869, էջ 113:

⁹⁶ «Բառարան յիտալական լեզուէ ի հայ եւ ի տաճիկ բարբառ», էջ 876:

⁹⁷ «Քերականութիւն հայերէն եւ անգղիական», յօրինեալ ի Հ. Յարութիւն վրդ. Աւգերեան, Վենետիկ, 1819, էջ 169:

⁹⁸ «Բառարան յիտալական լեզուէ ի հայ եւ ի տաճիկ բարբառ», էջ 173: «Համառօտ բառարան յիտալականէ ի հայ եւ ի տաճիկ», էջ 114, 123:

⁹⁹ «Բառարան յիտալական լեզուէ ի հայ եւ ի տաճիկ բարբառ», էջ 463:

¹⁰⁰ «Համառօտ բառարան յիտալականէ ի հայ եւ ի տաճիկ», էջ 92:

¹⁰¹ «Քերականութիւն ուսներէն—հայերէն Մինաս վարդապետի Բժշկեան», 1828, Վենետիկ, էջ 255:

էջ 13), վտարանդի շրջել-ը (Թափառել. ՄՄ Հ^մ 6762, 108ա. 566(1), 245բ)՝ նշում Պանդիստիմ (ՋԲ, էջ 1116), լոին կալ-ը (Լոել. ՄՄ Հ^մ 6762, 110ա. 566(1), 248բ)՝ արձանագրում Լոին բառահոգվածներում (ՋԲ, էջ 643. տե՛ս նաեւ ՆՀԲ, հտ. Ա., էջ 905): Գրաբարի տպագիր բառարանները նշում են ձեռն արկանել, լոիկ կալ տարբերակները (ՆՀԲ, հտ. Ա., էջ 151, 905: ԳԴԲ, էջ 185):

Յառաջ ածել-ը (Ծնանիլ. ՄՄ Հ^մ 6762, 112ա. 566(1), 251բ) հիշատակում են Հ. Ավգերյանը *To Produce*-ը թարգմանելիս¹⁰², Մ. Զախչախյանը *Generare* եւ *Produire* բառահոգվածներում¹⁰³, ՆՀԲ-ն արձանագրում է Դիոնիսիոս Արիոպագացու երկում (ՆՀԲ, հտ. Բ., էջ 334):

Ի սուտերի սատակել (Կոտորել. ՄՄ Հ^մ 6762, 113ա. 566(1), 253բ). էդ. Հյուրմյուզյանը Թուր բառահոգվածում թրէ անցընել-ը բացատրելիս նշում է ի սուր սուտերի սատակել-ը¹⁰⁴:

Անձնացոյց լինել-ը (Հպարտանալ. ՄՄ Հ^մ 6762, 115ա. 566(1), 256բ) Մ. Զախչախյանն արձանագրում է երկու բառարանում՝ Բանավանո բառահոգվածում (ՋԲ, էջ 286), եւ իտալերեն *fare il bello*-ն թարգմանելով «անձնացոյց լինել. պարծիլ»¹⁰⁵:

Հրամանաւ արգելոյ (Հրամայել. ՄՄ Հ^մ 6762, 115ա. 566(1), 256բ–257ա) հարադիր բայը վկայում են Մ. Զախչախյանը՝ *Divietare*-ն թարգմանելով «արգելոյ հրամանաւ»¹⁰⁶, Խափանիլ բառահոգվածում արգելանիլ հրամանաւ տարբերակով (ՋԲ, էջ 667), եւ Հ. Ավգերյանը՝ այն նշելով *Décrier* բառահոգվածում¹⁰⁷:

Համախոհ լինել-ը (Միաբանել. ՄՄ Հ^մ 6762, 117բ. 566(1), 260բ) Մ. Զախչախյանն արձանագրում է համախոհ լինել ումե՛ տարբերակով¹⁰⁸: Հ. Ավգերյանը հարադիր բայն է կիրառում անգլերեն *To Congrée*-ն թարգմանելիս¹⁰⁹, ՆՀԲ-ն՝ Հաւանիմ բառահոգվածում հիշատակում կամակից, համախոհ լինել (ՆՀԲ, հտ. Բ., էջ 73), Մխիթարյան միաբանության հայրերը՝ *Stand* բառահոգվածում “Stand with”-ի համար նշելով համախոհ լինել¹¹⁰:

¹⁰² «Բառարան անգղիարէն եւ հայերէն», հտ. Ա., էջ 674:

¹⁰³ «Համառօտ բառարան յիտալականէ ի հայ եւ ի տաճիկ», էջ 294, 617:

¹⁰⁴ Ե. Դ. ՀԻՐՄԻՒՅԵԱՆ, նշվ. աշխ., էջ 184:

¹⁰⁵ «Բառարան յիտալական լեզուէ ի հայ եւ ի տաճիկ բարբառ», էջ 309:

¹⁰⁶ Անդ, էջ 273:

¹⁰⁷ «Բառգիրք ի գաղղիականէ ի հայ եւ ի տաճիկ բարբառ», էջ 193:

¹⁰⁸ «Բառարան յիտալական լեզուէ ի հայ եւ ի տաճիկ բարբառ», էջ 309:

¹⁰⁹ «Բառարան անգղիարէն եւ հայերէն», հտ. Ա., էջ 1821:

¹¹⁰ «Համառօտ բառարան յանգղիականէ ի հայ», հտ. Ա., Վենետիկ, 1835, էջ 216:

Յդի լինելը (Յղանալ. ՄՄ Հ^մ 6762, 118բ. 566(1), 261բ) վկայում են Հ. Ավգերյանը Ֆրանսերեն *Concevoir*-ը¹¹¹ եւ անգլերեն *To Breed*-ը թարգմանելիս¹¹², ՆՀԲ-ն եւ Մ. Զախչախյանը՝ Յղանամ, Յղենամ բառահոգվածներում (ՆՀԲ, հտ. Բ., էջ 361, 362; ԶԲ, էջ 361, 362), Մխիթարյան միաբանության հայրերը՝ *Portáre* բառահոգվածի բացատրության մեջ¹¹³:

Մ. Զախչախյանը եւ ՆՀԲ-ն հետ ունելը (Նախանձել. ՄՄ Հ^մ 6762, 118բ. 566(1), 262ա) նշում են Հեռամ բառահոգվածի բացատրություններում (ԶԲ, էջ 87: ՆՀԲ, հտ. Բ., էջ 88):

Ընդունել զգոյն (Ներկել. ՄՄ Հ^մ 6762, 119բ. 566(1), 263ա) հարադիր բայը Մ. Զախչախյանը կիրառում է՝ իտալերեն *Incolorársi*-ն թարգմանելով նաեւ «գունաւորիլ, ներկանիլ»¹¹⁴:

Կտամման առնելը (Չարչարել. ՄՄ Հ^մ 6762, 121բ. 566(1), 266ա) Ստ. Մալխասյանցը արձանագրում է գրաբարում վկայված «տանջանքներով սպանել» նշանակությամբ¹¹⁵:

Ի ներս փակելը (Պարունակել. ՄՄ Հ^մ 6762, 123բ. 566(1), 268բ) արձանագրում է Մ. Զախչախյանը *Inchiúdere* եւ *Inclúdere* բառահոգվածներում¹¹⁶:

Սկսանել հենաբառով ՆՇ-ում (ՄՄ Հ^մ 6762, 125ա. 566(1), 271ա) առկա բոլոր արկանել հարադիր բայը հիշատակում է Ա. Խուղաբաշյանցը «предприять, вознамѣрится» առաջնային նշանակությամբ (ԽԲՀԻ, հտ. Բ., էջ 251): Այն, թերեւս, կարելի է «ձեռնարկել, սկսել» նշանակությամբ վկայվող ձեռք գարկել դարձվածային միավորի¹¹⁷ նախօրինակ համարել:

Զտրիտուրն տալը (Վճարել. ՄՄ Հ^մ 6762, 126ա. 566(1), 272բ) Հ. Ավգերյանը եւ Գ. Երեցփոխյանցը վկայում են երկլեզվյան բառարաններում՝ համապատասխանաբար թարգմանելով *To Rénder*-ը (տալ զտրիտուրն

¹¹¹ «Բառգիրք ի գաղղիականէ ի հայ եւ ի տաճիկ բարբառս», էջ 148:

¹¹² «Բառարան անգղիարէն եւ հայերէն», հտ. Ա., էջ 104. տես նաեւ էջ 141, 393:

¹¹³ “Nuovo Dizionario italiano-francese-armeno-turco”, p. 722.

¹¹⁴ «Համառոտ բառարան յիտալականէ ի հայ եւ ի տաճիկ», էջ 349:

¹¹⁵ ՍՏ. ՄԱԼԽԱՍՅԱՆՅ, Հայերէն բացատրական բառարան (այսուհետեւ՝ ՄՀԲԲ), հտ. Բ., Երեւան, 1944, էջ 498:

¹¹⁶ «Բառարան յիտալական լեզուէ ի հայ եւ ի տաճիկ բարբառ», էջ Ի.: Հարկ է նշել ՆՀԲ-ն ի ներս փակելը վկայում է Ներսես Շնորհալու «Մեկնութիւն յաւետարանն Մատթէի» երկից (ՆՀԲ, հտ. Բ., էջ 925):

¹¹⁷ Ա. ՍՈՒՔԻԱՍՅԱՆ, Ս. ԳԱԼՍՅԱՆ, Հայոց լեզվի դարձվածաբանական բառարան (այսուհետեւ՝ ՀԴԲ), Երեւան, 1975, էջ 385:

տարբերակով)¹¹⁸ եւ *Omcaykubatn, omcaykubatn* բայերը¹¹⁹: ՆՀԲ-ն Աստվածաշնչից արձանագրում է տալ տրիտուր տարբերակը (ՆՀԲ, հտ. Բ., էջ 897):

Ժողովել ի շտեմարան-ը (Քաղել. ՄՄ Հ^մ 6762, 129ա. 566(1), 277ա) վկայվում է Մխիթարյան միաբանության հայրերի կազմած քառալեզու բառարանում՝ *Ripósta* բառահոգւվածում, *Far-, faire provision*-ը թարգմանելիս¹²⁰:

Հետազօտ լինել-ը (Քննել. ՄՄ Հ^մ 6762, 129բ. 566(1), 278ա) արձանագրում են երկլեզվյան բառարանները՝ Հետազօտ բառահոգւվածում՝ *“Voyez Հետազօտել”* եւ *“See Հետազօտել”* հղումներով¹²¹:

Տալ զօրհնութիւն-ը (Օրհնել ՄՄ Հ^մ 6762, 130բ. 566(1), 279ա) վկայում են Մ. Ջախջախյանը՝ Օրհնեմ բառահոգւվածում բացատրելով՝ «տալ զօրհնութիւն, բարեմաղթել» (ՋԲ, էջ 1497), եւ Մխիթարյան միաբանության հայրերը՝ *Segnare* բառահոգւվածում¹²²:

Բառարաններում վկայված հարադիր բայերի նմանությամբ բաղադրվածներ: Սույն դասակարգմամբ առանձնացվում են այն հարադիր բայերը, որոնք բառարաններում կամ մատենագրության մեջ վկայվում են բաղադրիչների այլ տարբերակներով, կարելի է ասել՝ առկա հարադիր բայերի նմանությամբ¹²³. Երբեմն նկատելի է նաեւ իմաստային այլ նրբերանգ:

Նկուն լինել (Ամաչել. ՄՄ Հ^մ 6762, 101բ. 566(1), 235բ). ԳԴԲ-ն Աստվածաշնչից արձանագրում է նկուն առնել տարբերակը՝ «ընկճել, ենթարկել» նշանակությամբ (ԳԴԲ, 221).

հուրք ծախել¹²⁴ (Այրել. ՄՄ Հ^մ 6762, 101բ. 566(1), 236ա). ԳԴԲ-ն վկայում է հուրք վառել «կրակ տալ, հրդեհել, հրկիզել» (ԳԴԲ, էջ 181), ՆՀԲ-ն «լափել. սատակել. կորուսանել» նշանակություններով ունի հուր կամ հրով ծախել (ՆՀԲ, հտ. Ա., էջ 999).

հրդեհ արկանել (Այրել. ՄՄ Հ^մ 6762, 101բ. 566(1), 236ա). հուր արկանել «հրդեհել, հրկիզել» (ԳԴԲ, էջ 180): ՄՀԲԲ-ն արձանագրում է հրդեհ ձգել-ը

¹¹⁸ «Բառարան անգղիարէն եւ հայերէն», հտ. Ա., էջ 718:

¹¹⁹ «Բառարան ի ռուսաց լեզուէ ի հայ», աշխատ. ի Գաբրիէլէ Երեցփոխեանց, Տփղիս, 1876, էջ 496–497:

¹²⁰ “Nuovo Dizionario italiano-francese-armeno-turco”, p. 829.

¹²¹ «Բառարան համառօտ ի հայէ ի գաղղիական», աշխատ. Հ. Յ. վրդ. Աւգերեան, հտ. Բ., 1817, Վենետիկ, էջ 389: «Բառարան հայերէն եւ անգղիական», հտ. Բ., էջ 359:

¹²² “Nuovo Dizionario italiano-francese-armeno-turco”, p. 906.

¹²³ Սկզբում նշվում են ՋԲ-ների, այնուհետեւ՝ բառարանային կամ մատենագրական տարբերակները:

¹²⁴ ՄՀԲԲ-ն վկայում է ծախել-ի նաեւ «ողնչացնել» իմաստը. ՄՀԲԲ, հտ. Բ., էջ 317:

(ՄՀԲԲ, հտ. Գ., էջ 150), ՀԼԴԲ-ն՝ հրդեհ գցել-ը «հրդեհել, կրակ տալ, այրել» նշանակությամբ (ՀԼԴԲ, էջ 373):

արգելույ ի բանտի (Բանտ. ՄՄ Հ^մ 6762, 103ա. 566(1), 238ա). նՀԲ-ն Արգելույ բառահոգովածում վկայում է դնել ի բանտի-ն (նՀԲ, հտ. Ա., էջ 345).

պատճառ կցկցել եւ պատճառ տալ (Բասրիլ. ՄՄ Հ^մ 6762, 104ա). նՀԲ-ն պատճառս յօդել-ը վկայում է Գրիգոր Նարեկացու եւ Ներսես Շնորհալու երկերից (նՀԲ, հտ. Բ., էջ 379), երկրորդի համար նշելով՝ «Ըստ յն. ոճոյ՝ նաեւ Պատճառս դնել»՝ «պատճառել» նշանակությամբ (նՀԲ, հտ. Ա., էջ 440).

բռամբ առնուլ (Բռնադատիլ. ՄՄ Հ^մ 6762, 104ա. 566(1), 239բ). նՀԲ-ն վկայում է «տիրել, իշխել» նշանակությամբ զբռամբ ածել // արկանել -ը (նՀԲ, հտ. Ա., էջ 512)¹²⁵.

դաշնադիր լինել (Դաշն. ՄՄ Հ^մ 6762, 105ա. 566(1), 241ա). ԳԴԲ-ն Աստվածաշնչից, Մովսես խորենացու Պատմությունից արձանագրում է «դաշնակից դառնալ, դաշնակցել, միաբանել» նշանակությամբ դաշնավոր լինել-ը (ԳԴԲ, էջ 66).

փոյթ ընդ փոյթ գնալ (Երագել. ՄՄ Հ^մ 6762, 106ա. 566(1), 242բ). նՀԲ-ն Փոյթ բառահոգովածում հիշատակում է Մովսես խորենացու Պատմության մեջ առկա փոյթ ընդ փոյթ հասուցանել տարբերակը (նՀԲ, հտ. Բ., էջ 953).

գֆարի հարկանել (Ջարկանել. ՄՄ Հ^մ 6762, 106բ. 566(1), 243ա). նՀԲ-ն վկայում է հարկանիցէ ֆարի (նՀԲ, հտ. Բ., էջ 994):

անդնդասոյգ առնել (Ընկղմել. ՄՄ Հ^մ 6762, 108ա. 566(1), 245ա). նՀԲ-ն ունի անդնդասոյգ լինել, որը տարբերվում է նաեւ իմաստային նրբերանգրով՝ «սուղեալ յանդունդս. ծովահեղձ. *Նգիպտացին անդնդասոյգ լինէր» (նՀԲ, հտ. Ա., էջ 134).

ի լոտրին տալ (Թագուցանել. ՄՄ Հ^մ 6762, 108ա. 566(1), 245բ). կարելի է հավանական համարել, որ առկա է սխալագրություն, եւ խոսքը վերաբերում է «լուել» նշանակությամբ (փոխաբերական նշանակությամբ՝ «թաքցնել») ի լոտրեան կալ կազմությանը, որ վկայում են Աստվածաշունչը («ոչ ճոխաբան լինեն քան զայր մարդ, այլ ի լուովեան կալ». Ա Տմ 2: 12)¹²⁶ եւ Մ. Զախչախչանը (ՋԲ, էջ 643): Բայց եւ կարելի է այն լոտրյան տալ կամ մատնել («որեւէ բանի մասին չխոսել, որեւէ բանի վրա ուշադրություն չդարձնել, անտես առնել») դարձվածային միավորի նախօրինակ համարել (ՀԼԴԲ, էջ 271)¹²⁷.

¹²⁵ «Իւր ձեռքը գցել, նուաճել, հնազանդեցնել» նշանակությամբ արձանագրում է նաեւ Ստ. Մալխասյանցը. ՄՀԲԲ, հտ. Ա., էջ 392:

¹²⁶ «Համաբարբառ գրաբար Աստվածաշնչի», էջ 839:

¹²⁷ Տես նաեւ Պ. ԲեդիրՅան, Հայերեն դարձվածքների ընդարձակ բացատրական բառարան, Երեւան, 2011, էջ 556:

նույն ՆՇ-ից՝ պահել ի թագստեան. ՆՀԲ-ում՝ Թափուստ բառահոգովածում, հիշատակվում են թափչիլ ի թագստեան, նստել ի թագստեան տարբերակները (ՆՀԲ, հտ. Ա., էջ 803).

թափառական շրջել (Թափառել. ՄՄ Հ^{մբ} 6762, 108ա. 566(1), 245բ). ըստ ՆՀԲ-ի՝ Փիլոն եբրայեցու գործածած «Յանապատ վայր՝ յորում թափառականն (այսինքն՝ թափառեալ) շրջէր» նախադասութեան մէջ թափառական-ը ունի «որ թափառեալ շրջի» նշանակութիւնը (ՆՀԲ, հտ. Ա., էջ 801)¹²⁸.

խոնարհեցուցանել զբարձու (Ծունր դնել. ՄՄ Հ^{մբ} 6762, 112ա. 566(1), 252ա). խոնարհեցուցանել զանձն «ինքն իրեն խոնարհ դարձնել» (ԳԴԲ, էջ 149).

շուրջ պնդել (Կապել. ՄՄ Հ^{մբ} 6762, 112բ. 566(1), 252բ). շուրջ պատել «շրջապատել» (ԳԴԲ, էջ 226).

նշաւակ առնել (Կատակել. ՄՄ Հ^{մբ} 6762, 112բ. 566(1), 252բ). նշաւակ լինել «խայտառակել» (ՆՀԲ, հտ. Բ., էջ 437).

յանկ ելանել (Կատարել. ՄՄ Հ^{մբ} 6762, 112բ. 566(1), 252բ). յանկ ածել «վերջ տալ, ավարտին հասցնել» (ԳԴԲ, էջ 206).

աներկիւղ դիմել եւ անկասկած գնալ (Համարձակել. ՄՄ Հ^{մբ} 6762, 114ա. 566(1), 254բ–255ա). աներկիւղ գնալ «համարձակ գնալ», անկասկած ի դուրս ելնել (ՆՀԲ, հտ. Ա., էջք 141, 170).

ի բաց հեռանալ (Հեռանալ. ՄՄ Հ^{մբ} 6762, 114բ. 566(1), 256ա). երթալ ի բաց «հեռանալ» (ԳԴԲ, էջ 79).

խստավիզ լինել (Հպարտանալ. ՄՄ Հ^{մբ} 3110, 97բ)¹²⁹. ՆՀԲ-ն ունի խստապարանոց լինել (ՆՀԲ, հտ. Ա., էջ 988), որն առկա է Աստվածաշնչում («... բայց ես ոչ ելից ընդ ձեզ, վասն խստապարանոց լինելոյ». Եւք ԼԳ. 3)¹³⁰.

նույն ՆՇ-ից սեգ լինել-ը (ՄՄ Հ^{մբ} 6762, 115ա. 566(1), 256բ) ՆՀԲ-ն սեգ առնել («սիգալով ճեմել») տարբերակով արձանագրում է Գրիգոր Նարեկացու տաղերից (ՆՀԲ, հտ. Բ., էջ 712).

հաւատարիմ ցուցանել (Ճշմարտել. ՄՄ Հ^{մբ} 6762, 116բ. 566(1), 259ա). ՆՀԲ-ն վկայում է հաւատարիմ առնել եւ հաւատարիմ լինել տարբերակները (ՆՀԲ, հտ. Բ., էջ 77).

¹²⁸ ՄՀԲԲ-ն արձանագրում է թափառական բառի մակբայական կիրառութիւնը՝ «Շրջում է թափառական». ՄՀԲԲ, հտ. Բ., էջ 90:

¹²⁹ ՄՄ Հ^{մբ} 6762-ում եւ 566(1)-ում առկա է խստավզել բայը (համապատասխանաբար՝ էջ 115ա եւ 256բ):

¹³⁰ «Համարաբառ գրաբար Աստվածաշնչի», էջ 893:

մեկնել յամբոխէ (Մեկուսանալ. ՄՄ Հ^մ 6762, 117բ. 566(1), 260բ). գրաբարում առկա է մեկնել յաշխարհէ-ն՝ «մեռնել, վախճանվել» նշանակությամբ (ԳԴԲ, էջ 196).

ի բաց լիել (Մերժել. ՄՄ Հ^մ 6762, 117ա. 566(1), 260ա). ի բաց լինել «հեռանալ» (ԳԴԲ, էջ 111).

զպէտս հոգւոյն վնարել (Մեռանել. ՄՄ Հ^մ 6762, 117բ. 566(1), 260ա). ՆՀԲ-ն արձանագրում է՝ «Զպէտս հոգւոյն հատուցանել, կամ վնարել Տեառն, որպէս Ասանդել զոգիւն....» (ՆՀԲ, հտ. Բ., էջ 648. տէս նաեւ ՄՀԲԲ, հտ. Դ., էջ 97).

նույն ՆՇ-ից՝ բառնիլ յաշխարհէ. ԳԴԲ-ն վկայում է «կյանքից զրկել, սպանել» նշանակությամբ բառնալ ի կենացը (ԳԴԲ, էջ 53).

խօսել ի սիրտ նորա (Մխիթարել. ՄՄ Հ^մ 6762, 117բ. 566(1), 260բ). ըստ ԳԴԲ-ի՝ գրաբարում առկա է «մտածել, խորհել» նշանակությամբ խօսել ի սրտի տարբերակը (ԳԴԲ, էջ 154).

յաղթող լինել (Յաղթել. ՄՄ Հ^մ 6762, 118ա. 566(1), 261ա). ՆՀԲ-ն «յաղթող հանդիսանալ, յաղթել» նշանակությամբ վկայում է յաղթկու լինելը (ՆՀԲ, հտ. Բ., էջ 317).

միայն ՄՄ Հ^մ 6762-ում՝ Յորդորել հենաբառով ՆՇ-ում (118բ), «եթէ առ չարն իցէ» նշումով առկա է ի հրապոյրս ցոփութիւն արկանել արտահայտութիւնը. ՆՀԲ-ում՝ Հրապոյրք բառահոգւածում, Աստվածաշնչից հիշատակվում է ի հրապոյրս ցոփութեան դարձուցանելը (ՆՀԲ, հտ. Բ., էջ 138):

յերկուս ծուենս բաժանել (Պատառել. ՄՄ Հ^մ 6762, 122բ. 566(1), 267բ). Ղազար Փարպեցու ձեւակերպումը հետեւյալն է՝ «Բաժանեալ աշխարհ Հայոց՝ պատառեցաւ յերկու ծուէնս»¹³¹.

ոազմ դնել (Պատերազմել. ՄՄ Հ^մ 6762, 122ա. 566(1), 267ա). ԳԴԲ-ն վկայում է ոազմ առնել եւ ոազմ գործել տարբերակները Եղիշեի, Թովմա Արծրունու երկերից (ԳԴԲ, էջ 249).

նույն ՆՇ-ից՝ խազմ դնել. ԳԴԲ-ն արձանագրում է խազմ առնել տարբերակը՝ «վիճել, վեճ հարուցել» իմաստով (ԳԴԲ, էջ 145).

գեամահանս դնել ի վերայ (Պարսաւել. ՄՄ Հ^մ 6762, 123ա. 566(1), 268բ). ՆՀԲ-ն ունի ֆամահանս առնել՝ «Տ. Քամահել» նշանակությամբ (ՆՀԲ, հտ. Բ., էջ 976).

¹³¹ «Ղազարայ Փարպեցոյ Պատմութիւն Հայոց», Հայկական համաբարբառ, հտ. Բ., Երեւան, 1978, էջ 182:

պնդել զպսակ եւ թագիւ պննել (Պսակել. ՄՄ Հ^մ 6762, 123ա. 566(1), 268բ). Ըստ ՆՀԲ-ի՝ պսակեալ թագին եւ թագով պսակեալ-ը վկայված են Ժ.—ԺԱ. դարերում (ՆՀԲ, հտ. Ա., էջ 788): ՀԼԴԲ-ում նույն նշանակութեամբ հանդիպում է պսակ կապել-ը (ՀԼԴԲ, էջ 503).

հաստատել ինչ յոչնչէ (Ստեղծանել. ՄՄ Հ^մ 6762, 125ա. 566(1), 271ա). ՆՀԲ-ն հիշատակում է յոչնչէ գոյացուցանել-ը (ՆՀԲ, հտ. Բ., էջ 517).

զփոխարէն տալ (Վնարել. ՄՄ Հ^մ 6762, 126ա. 566(1), 272բ). ՆՀԲ-ում՝ Փոխարէն բառահոգւածում, Աստվածաշնչից քաղված զփոխարէնը հատուցանել տարբերակն է (ՆՀԲ, հտ. Բ., էջ 949)¹³².

նույն ՆՇ-ից՝ զդարձն փոխարինէն առնել. ՆՀԲ-ն Դարձ բառահոգւածում ունի դարձ առնել եւ դարձ փոխարինի տարբերակները (ՆՀԲ, հտ. Ա., էջ 604—605).

ակն արկանել (Տեսանել. ՄՄ Հ^մ 6762, 127ա. 566(1), 274ա). ՆՀԲ-ն վկայում է յակն արկանել-ը՝ «բերել յանդիման աշաց այլոց» նշանակութեամբ (ՆՀԲ, հտ. Ա., էջ 24).

հպատակ առնել (Տիրել. ՄՄ Հ^մ 6762, 127բ. 566(1), 274բ). ՆՀԲ-ում «հպատակուել» իմաստով առկա են հպատակ լինել-ը եւ հպատակ կալ-ը (ՆՀԲ, հտ. Ա., էջ 125. տես նաեւ ԳԴԲ, էջ 181).

արագ արագ առնել եւ տագնապաւ երթալ (Փութալ. ՄՄ Հ^մ 6762, 129ա. 566(1), 276բ). ՆՀԲ-ն արձանագրում է արագ արագ հանել // հրամայել (ՆՀԲ, հտ. Ա., էջ 336), տագնապաւ գնալ (ՆՀԲ, հտ. Բ., էջ 836—837) տարբերակները:

Այսպիսով, կարելի է հավաստել, որ բառարանագիրները, քաջատեղյակ հայ մատենագրութեանը, վկայվող հարադիր բայերը նույնանիշների ՁԲ-ներ են ներառել մինչ բնագրային օրինակներով համալրված գրաբարի բառարանները կազմելը եւ հրատարակելը. ակնհայտ է նաեւ՝ դրանք առկա են ԺԸ. դարում եւ հետագայում լույս տեսած բառարաններում:

Հարկ է նաեւ արձանագրել, որ վերոնշյալ հարադիր բայերից շատերը փոխաբերական իմաստավորումներով ձեռք են բերել դարձվածային արժեք՝ վերածվելով դարձվածային միավորների¹³³:

¹³² ՄՀԲԲ-ն Հատուցանել բառահոգւածում արձանագրում է «փոխարէնը տալ, փոխարէնը մի բան անել» նշանակութիւնը. տես ՄՀԲԲ, հտ. Գ., 1944, էջ 65:

¹³³ Հ. ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ, Հայերենագիտական բառարան, Երեւան, 1987, էջ 357:

РЕЗЮМЕ

Рассматривая синонимичные ряды рукописных словарей средневековой Армении, А. Амалян отмечает, что иногда синонимичность выражается не только одним словом (синонимом), а цельным словосочетанием, описательным способом. Заметку А. Амаляна можно дополнить аналитическими конструкциями, из которых, как констатирует Р. Казарян, в среднеармянском языке выделяются составные глаголы. По мнению исследователей, «древность» рукописных словарей синонимов «доходит до XII в., но относится к более раннему периоду». Следовательно, рукописные словари синонимов XVIII в. тоже можно отнести «к более раннему периоду», а именно до издания словарей древнеармянского языка или, возможно, параллельно им. Вышеупомянутые явления наблюдаются также в синонимичных рядах рукописных словарей синонимов XVIII в., в которых определенно выделяются составные глаголы, взятые, как выясняется, из армянской самостоятельной и переводной литературы.

Для того, чтобы аргументировать вышесказанное, составные глаголы представлены следующими классификациями: составные глаголы, зафиксированные в Библии, только в текстуальных примерах, в разных словарях, изданных в XVIII в. и позже.

SUMMARY

Considering the range of synonyms of handwritten dictionaries of medieval Armenia, A. Amalyan notes that sometimes synonymy is expressed not only in one word (synonym), but in a whole phrase, in a descriptive way. A. Amalyan's note can be supplemented with analytical constructions, from which, as R. Ghazaryan states, compound verbs are distinguished in the middle Armenian language. According to researchers, the «antiquity» of handwritten dictionaries of synonyms «dates back to the 12th century, however, it actually refers to an earlier period.» Therefore, the handwritten dictionaries of synonyms of the 18th century can also be attributed «to an earlier period», namely before the publication of dictionaries of the ancient Armenian language or, possibly, in parallel to them. The above-mentioned phenomena are also observed in range of synonyms of handwritten dictionaries of synonyms of the 18th century, which clearly identify the compound verbs taken from the Armenian literature.

As a support to the aforesaid, compound verbs are represented by the following classifications: compound verbs recorded in the Bible, only in textual examples, in different dictionaries published in the 18th century and later.

ԼԻԼԻԹ ՍԵՅՐԱՆՅԱՆ

Բանասիրական գիտ. թեկնածու, դոցենտ, ՀՀ ԳԱԱ ԳԻ

ՍԱԼՈՍԵԻ ՊԱՐԸ ԿԱՅ ԵՒ ԿԱՍԱՆԵԱՐՎԱՅԻՆ ԳԵՂԱՐՎԵՍՏԱԿԱՆ ԿԱՍԱԲՆԱԳՐՈՒՄ

Սկիզբը՝ նախորդիվ

Պարը՝ որպես տիեզերական գոյաձեւ, կյանքի հավիտենական շրջապատույտի, կյանքի ու մահվան օրինաչափ հերթագայման փոխաբերույթ դիտարկելով՝ կյանք—պարի մասնահատուկ իմաստային օղակ պետք է համարել կին—կյանք—բնություն չափումը, որը դրսևորվում է քողածածուկ եւ քողագերծվող պարող կնոջ խորհրդապատկերային լուծումով:

Պարող կնոջ կերպարի հայտանիշներից մեկը շղարշն է՝ քողը, որը լուրջ ու խոր մեկնաբանություն առարկա կարող է դառնալ: Յոթ շղարշների նշանավոր պարը վերագրվում է Հերովդիայի դուստր Սալոմեին: Ըստ Մատթեոսի Ավետարանի՝ Հերովդեսի տարեդարձի խնջույքի ժամանակ Հերովդիայի դստեր պարն այնպես է հմայում հոբելյարին, որ նա երդումով խոստանում է կատարել աղչկա ցանկացած խնդրանք (Մատթ. ԺԴ. 6)¹: Վերջինս, մոր խրատի համաձայն, պահանջում է Հովհաննես Մկրտչի գլուխը: Մահապատժից հետո սկսվողի վրա նրան են տալիս մարգարեի գլուխը: Սալոմեի կերպարը հետագայում բազմաթիվ մեկնաբանություններ է ունեցել, եւ ահա Օսկար Ուալդի պատկերային մեկնաբանություններ է ունեցել, եւ ապա էլ գունագեղ շղարշը հիշատակվում են դեռեւս Ֆլոբերի՝ առավել վաղ՝ 1877 թ. գրված «Հերովդիա» վիպակում, որի ոգեշնչման աղբյուրը եղել են գրողի՝ եգիպտական ճամփորդության տպավորությունները՝ Իսիսի պաշտամունքային ծեսը, արեւելյան պարերի՝ Քյուշուկ խանումի եւ Ազիզայի կատարումները, որոնցում

¹ Տե՛ս Աստվածաշունչ մատյան, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, 2017:

² Համանման բեմական լուծումով է հատկանշվում հերոսուհու պարը Ռ. Շտրաուսի «Սալոմե» երաժշտական դրամայում (բեմադրվել է 1905 թ.), որը գրվել է Օսկար Ուալդի համանուն դրամայի հիման վրա (1893):

Ֆլորերը նշմարում էր նախընթաց դարերի պարարվեստի հետքերը: Սալոմեի պարը ծագումնաբանորեն կապվում է եգիպտական ավմեյների (արաբերեն՝ ուսյալ, կրթյալ կին)՝ բնության արտադրող ուժը մարմնավորող աստված Օսիրիսին (Ուսիր եգիպտական անվան հունականացված տարբերակը) նվիրված ծեսի ժամանակ կատարվող երբեմնի պարի հետ³: Կանանց ծիսական պարը առանձնահատուկ դեր է ունեցել պտղաբերության պաշտամունքային արարողակարգում: Աղջիկներն սկսում էին շուրջպարով, մեղեդային երգեցողությանն ուղեկցող շարժումներով, ապա մետաքսե նրբահյուս ծածկոցները մի կողմ նետելով՝ աստիճանաբար մերկանում էին: Ծեսն ավարտվում էր աղոթքով եւ զոհաբերությամբ: Մերկացած ավմեյները զոհասեղանին գունագեղ մրգեր ու երփներանգ ծաղիկներ էին դնում: Նրանց պարը զգայական բովանդակություն ուներ: Առանձնահատուկ նշանակություն էր վերագրվում դիմախաղին: Հետագայում արաբական Եգիպտոսում նույնպես կային ավմեյներ կամ ավալիմներ, որոնք հարեմի կանանց էին զվարճացնում երգեցողությամբ, պարով (մեծ դեր ուներ հանկարծաստեղծումը): Նրանք նաեւ թաղման ծեսերի էին մասնակցում՝ լալաց երգեր կատարելով: Համանման ուշագրավ դրսեւորում է առաջին անգամ ԺԸ. դարում հիշատակված դավազիների (արաբերեն՝ նվաճողներ, խոսքը վերաբերում է լսարանի հոգին նվաճելուն) պարը⁴, որի հետ ծագումնաբանորեն կապվում է պորտապարը: Բրիտանացի արեւելագետ, ճանապարհորդ Լեյնը (1801–1876) եգիպտական այդ պարուհիների զգայական պարի արմատները որոնում է հինարեւելյան ավանդույթում՝ դրա ակունքը համարելով Հին Եգիպտոսի եւ Հրեաստանի ծիսական պարերը, նրանց առնչակցելով գնչուների հետ, որոնց երբեմն եգիպտական արմատներ են վերագրվում: Մերկապարի հնագույն դրսեւորում է համարվում, այսպես կոչված, «իշամեղվի պարը» (Փարիզ տեղափոխվելով՝ ժամանակին այն վերանվանվել է «լվի պար»): Պարի դիպաշարը շատ պարզ է. իբրեւ թե պարուհուն խայթել է իշամեղուն եւ խճճվել նրա հագուստի մեջ: Ալմեյը տեղում պտտվում է, տարբեր շարժումներ կատարում, «փնտրում» միջատին, սկսում աստիճանաբար հանել հագուստը՝

³ Ску Э. Дюпюи, Жрицы любви. Проституция в античную эпоху: опыт социальной гигиены, Ногинск, 2014. Р. Нежинская, Саломея. Образ роковой женщины, которой не было, Москва, 2018:

⁴ Э. Лэйн, Нравы и обычаи современных египтян, Глава 19, Уличные танцовщицы, 1836, <http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Egipt/XIX/1820–1840/Lein/text19.htm>

վերջում մնալով մի թափանցիկ քողով պարուրված: Ամենավերջում այդ քողը նույնպես սահում է ցած⁵:

Մերկապարն առկա է եղել նաեւ հունահռոմեական ավանդույթում. Կորնթոսի հատուկ դպրոցներում աղջիկներին՝ ապագա հետերաներին, մաթեմատիկայի, երաժշտության դասերին զուգահեռ նաեւ հրապարակայնորեն մերկանալ էին սովորեցնում: Հայտնի է հետերա Ֆրինների դրվագը, որը քանդակագործ Պրաքսիտելեսի՝ Կնիդուսի Ափրոդիտեի (աստվածուհին ամբողջովին մերկ էր քանդակված) արձանի համար բնորոշուհի էր եղել, այդու մեղադրվում էր անաստվածություն էւ սրբապղծության մեջ եւ պետք է դատապարտվեր մահվան: Դատապաշտպան Հիպերիդեսը, տեսնելով, որ իր արդարացնող խոսքն ազդեցություն չի գործում դատավորների վրա, պոկում է Ֆրինների հագուստը՝ ամբողջովին կամ մինչեւ գոտկատեղը մերկացնելով նրան⁶ (այլ աղբյուրների համաձայն՝ Ֆրինեն է մերկանում նրա նշանով), եւ դա ճակատագրական ներգործություն է ունենում. Ֆրինեին արդարացնում են, քանի որ հին հույների՝ գեղեցիկի ընկալումների համաձայն՝ այդչափ կատարյալ մարմնում անկատար հոգի չէր կարող լինել: Զգայական պարը տարածված է եղել նաեւ Բյուզանդական կայսրությունում: Պրոկոպիոս Կեսարացու վկայությամբ՝ Հուստինիանոսի կինը՝ Թեոդորան, նախկինում կրկեսի դերասանուհի է եղել, մերկացել հանրության առաջ եւ հանդես եկել միայն գոտկատեղը ծածկող մետաքսե շղարշով⁷:

Հայ ժողովրդական բանահյուսության մեջ պահպանվել է պարերգերի ժանրային մի տարբերակ, որտեղ քառյակից քառյակ նկարագրվում է աղջկա աստիճանական մարմնամերկացման տեսարանը: Պարի ընթացքում աստիճանաբար հանվում են հագուստի բոլոր մասերը՝ նախ գլխաշորը, ապա զարդերը եւ այդպես մինչեւ ներքնագգեստը: Կարինե Խուդաբաշյանը «Հայ ծիսական պարերը համեմատական երաժշտագիտական տեսանկյունից» ուսումնասիրության՝ «Անահիտ դիցուհու

⁵ Ծիսական նկարագիր ուներ նաեւ Հնդկաստանում տաճարային պարուհիների՝ բայադերների (դևադասի) պարը՝ որպես ինքնօրինակ զոհաբերություն աստվածներին: Հնդկական դասական պարերից մեկը՝ օդիսին, նվիրված է Շիվայի պաշտամունքին (լեգենդներում Շիվան ներկայանում է իբրեւ հրաշալի պարող):

⁶ «Athenaeus: The Deipnosophists», Book 13, p. 589–599, <http://www.attalus.org/old/atheneaus13c.html#590>

⁷ «Medieval Sourcebook: Procopius of Caesarea: The Secret History», <https://sourcebooks.fordham.edu/basis/procop-anec.asp>

պաշտամունքի երաժշտաբանաստեղծական վերապրուկները» հատվածում⁸ քննաբանում է ծիսական մարմնամերկացմանը վերաբերող այդ պարերգերը: Ժամանակին Սրբուհի Լիսիցյանը ենթադրել է⁹, որ դրանցից, օրինակ, «Ձեմ ու չեմ» պարերգը պտղաբերության աստվածուհի Անահիտին նվիրված պաշտամունքային արարողությունների ժամանակ կատարվող ծիսակարգային պոռնկության երբեմնի պարերից է պահպանվել ու հասել մեր ժամանակներ: Շատ պատմիչների եւ պատմաբանների վկայած ծիսակարգային հետերիզմը՝ սրբազան ամուսնությունը, ընդունված է եղել նաեւ հեթանոսական Հայաստանում: Երբեմնի քրմերի ու քրմուհիների կատարած, հետագայում հարսանեկան ծեսի մեջ փոխադրված այդպիսի պարերգեր են, օրինակ, «Զինչ ու զինչ տամ լողվորչուն» նմուշը՝ «Ձոմա զոմա է, քոմա, քոմա է¹⁰» կրկնակով, «Զիմ գլխի ֆաթեն կիտամ», «Զիմ վզի վզնոց կիտամ», «Ծանդր ու թփին ծամթել կտրավ» եւ այլ երգեր՝ ավելի քան 30 տարբերակ, որոնք մեծավմասամբ գրառվել են վանեցիներից եւ սասունցիներից: Կ. Խուդաբաշյանը դրանց հավելում է եւս մեկը՝ «Դե գնա կիզամ» պարերգը, որն իր ենթադրությամբ՝ ծեսի նախաբան է: Այն որոշակի պշտանքով հատկանշվող կենսուրախ կատարում է, ուր աղջիկը, գիմելով թերեւս տղամարդու, ներկայացնում է իր զարդարվելու ընթացքը՝ հագուստի, զարդերի, դեղդիրի (ծարիր) հաջորդական հերթագայություն: Այդ երգը զուգահեռվում է շումերաաքադական մի տարբերակի հետ, ուր սպասուհին հարսին՝ քրմուհուն, տարբեր զարդարանքներ է տալիս՝ կեղծամ, գեղադեղեր, մայրը խորհուրդ է տալիս լվացում կատարել եւ այլն, մինչեւ նրան դռան մոտ նվերներով սպասող քրմի՝ փեսայի մոտ գնալը: Շումերական Նինգալ դիցուհուն նվիրված սրբազան ամուսնության համանման ծեսի է անդրադարձել Ի. Մ. Դյակոնովը¹¹՝ նկարագրելով երաժշտությունը ուղեկցվող շքահանդեսը, հիշատակելով քրմի եւ քրմուհուն՝ էրինջի եւ ցուլի դիմակներով հանդես գալը: Հայկական տարբերակում քուրմը

⁸ Տե՛ս Կ. ԽՈՒԴԱԲԱՇՅԱՆ, Հայ ծիսական պարերը համեմատական երաժշտագիտական տեսանկյունից // Պար, երաժշտություն, Երեւան, 2004, էջ 45–63:

⁹ СРБ. ЛИСИЦИАН, Старинные пляски и театральные представления армянского народа, Ереван, 1972, т. 2, с. 244.

¹⁰ Հստ Խուդաբաշյանի՝ կրկնագրի «զոմա» եւ «քոմա» բառերը նշանակում են «սոմա» եւ «հոմա» ըմպելիքները, որոնք ծեսի ընթացքում մատուցվում էին քրմին եւ քրմուհուն (անդ, էջ 57):

¹¹ Տե՛ս И. ДЬЯКОНОВ, Люди города Ура, Москва, 1990:

եւ քրմուհին սկզբում նախապատրաստվում են սրբազան ամուսնության ծեսին, ապա շքերթից հետո կատարվում է բուն ծեսը: «Ծեսի սկզբում քուրմը եւ քրմուհին կարծես սակարկում են՝ փորձելով պարզել՝ ի փոխանակում ինչի քուրմը կսուզվի ջրի մեջ (ծիսակարգային լվացում, սուզում սպանդարամետ եւ վերածնունդ) եւ կհանի քրմուհու ծամթելիկը: Սակարկման ընթացքում քրմուհին առաջարկում է քրմին իր հանդերձանքի բոլոր բաղադրամասերը եւ զարդերը (պետք է ենթադրել հանելով դրանք իր վրայից), սակայն քուրմը համաձայնում է ծամթելիկը ջրից հանել միայն ի փոխանակում քրմուհու մարմնի (ոտից գլուխ կիտամ) կամ սիրո եւ համբույրի (վերջին տարբերակը իր պարկեշտ բնույթով, հավանաբար, ավելի ուշ ժամանակներում է ի հայտ եկել)»¹²:

Հենրիկ Հովհաննիսյանը «Թատրոնը միջնադարյան Հայաստանում» ուսումնասիրության մեջ անդրադառնում է նաեւ Սալոմեի նշանավոր պարին՝ այն առնչակցելով Հռոմի անկումից հետո Առաջավոր Ասիայում, հատկապես Ասորիքում եւ Բյուզանդիայում լայնորեն տարածված կանացի պազշոտ մենապարերին: Երգի, պարի եւ կատակի տարրեր պարունակող ներկայացումները սովորաբար բեմադրում էին «արվեստականները»՝ գուսանները, վարձակները եւ կատակերգուները իշխանական խնջույքների ժամանակ, մասնավորաբար վերջում, երբ նախարարները, իշխանները, սեպուհներն ու ազատները, բարձերին ընկողմանած, դիտում եւ ունկնդրում էին «պարերգակների խմբական պարերը, վարձակների կայթյունը, պազշոտ մնջախաղերը, սրախոսություններն ու խեղկատակությունները»¹³: Այդպիսի դրվագներ կան Բուզանդի (Հուսիկ կաթողիկոսի երկու որդիների կազմակերպած խրախճանքների նկարագիրը կամ Պապի սպանության տեսարանին նախորդող դրվագը, երբ նա հիպոմաչլ դիտում էր գուսանների ելույթը), Խորենացու (Սյունյաց Բակուրի Նազինիկ վարձակի եւ Տրդատի հայտնի պատմությունը), Կարծեցյալ-Շապուհ Բագրատունու (Դերեն Արծրունու կազմակերպած խնջույքի պատկերը) մատյաններում: Խնջույքի սրահում խաղ ներկայացնողները սովորաբար կաքավում, այսինքն՝ մենապարում էին: Ըստ ուսումնասիրողի՝ մենապարողները գերազանցապես կանայք էին լինում, իսկ նրանց կաքավումը սովորաբար զգայական բովանդակություն էր

¹² Կ. ԽՈՒԴԱՐԱՇՅԱՆ, նշվ. աշխ., էջ 57:

¹³ Հ. ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆ, Թատրոնը միջնադարյան Հայաստանում, պատմության եւ տեսության հարցեր, Երեւան, 1978, էջ 217–218:

ունենում, եւ առհասարակ, այդ ներկայացումների «կենտրոնական ֆիգուրներին մեկը կիսամերկ պարող կինն է»¹⁴։ Ենթադրաբար այդ պարի տեսակներից մեկը դիպաշարային որոշ գծերով խորհրդանշել է Սալոմեի կատարումը։ Կամ թերեւս, իսկապես, հետագայում է այդ իմաստը վերագրվել վարձակների պարերին, եւ Սալոմեն ինքն էլ վաղնջական այդ պարի հերթական կատարողն է եղել։ Այս տեսանկյունից հետաքրքիր է Եփրեմ Ասորու «Ի Յովհաննէս Մկրտիչն եւ ի կաքաւումն Հերոդիադայ» վերնագրով ճառը։ Թատերագետը ենթադրում է, որ հեղինակը, հիմք ընդունելով Մատթեոսի Ավետարանի համապատասխան հատվածը, Սալոմեի պարը նկարագրել է ըստ իր տպավորությունների¹⁵ եւ երեւակայության։ Հատկանշական է Հերոդիայի՝ դստերը զարդարելու տեսարանը, ուր հետեւողական հերթագայումով հիշատակվում են վարդի եւ շուշանի նմանողությամբ ձեւավորված գունագեղ հագուստը, «մեծագին անուշահոտ յուղով» օծումը, աչքերի ծարիրելը, արվեստաբար հյուսված մազերը, պաճուճյալ կոշիկները, պսակաձեւ գլխազարդը եւ այդ ճառագայթափայլ գեղեցկության՝ ներկաների վրա թողած ազդեցությունը։ «Կայթեաց ձեռքն եւ սկսաւ կաքաւել։ Եբաց զգլուխն եւ գերեաց զմիտս թագաւորին։ Եւ վայրայած աչօքն յափշտակեաց զսիրտս զօրականացն»¹⁶։ Աղջիկը, ինչպես հայտնի է, ստանում է ուզածը եւ, ըստ Եփրեմ Ասորու, հաջորդօրը փորձում, սառույցի վրա մի նոր հրայրքոտ պար ցուցադրելով, նոր պարային հնարքների կիրառմամբ կրկին դյուլթել արքային եւ ներկաներին, սակայն սառույցը կոտրվում է, եւ Սալոմեն ստանում է արժանի պատիժը. կոտրված սառույցը սուսերի պես հատում է նրա չքնաղ գլուխը, իսկ մարմինը ջրասույզ է լինում։

Հայուհի վարձակների համանման զգայական պար է հիշատակում Սիմեոն Աղձնյաց եպիսկոպոսը։ Միջնադարյան անդրադարձներից գեղարվեստական պատկերավորման առումով հատկապես ուշարժան է Հովհաննէս Թլկուրանցու «Տաղ վասն Յովհաննու գլխատման» քերթվածը¹⁷, որի աղբյուրը, ըստ Հովհաննիսյանի, մասամբ Եփրեմ Ասորին է,

¹⁴ Անդ, էջ 222։

¹⁵ Ասորիքի Գազա քաղաքում միմերի դպրոց է եղել, եւ Եփրեմ Ասորին թերեւս տեսել է այդպիսի պարուհիների եւ վարձակների կատարումներ։

¹⁶ «Ս. Եփրեմի մատենագրութիւնք», հտ. Դ., էջ 132։ Հղումն արվում է ըստ Հ. Հովհաննիսյանի աշխատության։

¹⁷ Այս երկում ԺԴ.—ԺԵ. դարերում ստեղծագործած Թլկուրանցու վառ երեւակայությունը Հերոդիայի կերպարին ուշագրավ մի երանգ է ավելացնում. իբր նա ժամանակին

մասամբ էլ կրկին կենդանի տպավորությունը: Այստեղ նույնպես առկա են զուգահեռները՝ աչքերը եւ հոնքերը թխացնելու, դեմքը շարժելու եւ բուն պարի տեսարանները՝ պարանոցի օձաճկուն շարժումը, մեջքի՝ աղեղի պես ոլորվելը, նազանքով նայելու հնարքը, ուռենու ճյուղերի պես բազուկները ճոճելը, ճեմաքայլ ընթացքը:

Հ. Հովհաննիսյանը կարծում է, որ պատկերային ներազդման (խորենացիական Նազինիկի «ձեռամբ երգելու» եւ Թլկուրանցու «բազուկ ձգէր քան զուռ ճոճան» պատկերների) նախընթաց մթնոլորտով է հատկանշվում Նարեկացու՝ այլեւս զգայական բովանդակություն չունեցող «Մեղեդի ծննդյան» տաղը (ուր պարուհին նաեւ երգում է)՝ վկայակոչելով ծամերի՝ այտերի շուրջ բոլորված խոպոպավոր գիսակների, հանդարտիկ խաղալ-շարժվելու եւ թիկնեթեկին ճեմելու, գիրգ թեւերը կամար կապած՝ ախորժալուր ու գեղգեղուն երգելու պատկերները:

Ուշարժան է նաեւ թերեւս Նարեկացուն ժամանակակից կամ նրան հաջորդող անհայտ հեղինակի գրչին պատկանող, որոշ ուսումնասիրողների կողմից ենթադրաբար Նարեկացուն վերագրվող (Մ. Մկրյան¹⁸) թմբուկով կաքավող աղջկա պարը նկարագրող բանաստեղծությունը. «Մեղմիկ շարժելով յայս կոյս եւ յայն նայէր // Ծովածրփելին իւր մահաբեր աչօքն // Կայթել կաքաւէր թմբկահարիկ աղջիկն»¹⁹: Ի դեպ, այս համաբնագրում դիտարկվում է 1851 թ. «Բազմավեպ»-ում տպագրված եւս մի բանաստեղծություն, որը Մկրյանը վերագրում է Նարեկացուն ժամանակակից կամ նրան հաջորդած՝ արդեն հիշատակված հեղինակին, սակայն Հ. Հովհաննիսյանը եւ Պ. Խաչատրյանը համարում են ժԹ. դարում կատարված գրական կեղծիք՝ գրված Նարեկացու եւ հայրենների պատկերային նմանակում-նմանաբերությամբ: Եւ այս դեպքում, աչք—ծով, այտ—վարդ—նուռ, ուլունք—լանջ—ծաղիկներ պատկեր-համեմատություններից զատ, գեղարվեստական պատկերավորման համակարգում աշխատում են նաեւ դինամիկ-ձայնային լուծումներ՝ ոտքերի թնդյունը եւ մատների շարժումը, նաեւ՝ «Նա դարձիդարձեալ մոլէր առաջի թագաւորին, // Ճեմս առեալ ճեպեալ

անպատասխան սիրել է Հովհաննեսին: Հետաքրքիրն այն է, որ համանման երանգ պիտի հայտնվեր ժԹ. դարի վերջի հեղինակ Օ. Ուալլդի «Սալումե» պիեսում. այս դեպքում, սակայն, անպատասխան սիրողը ոչ թե Հերովդիան է, այլ հենց Սալումեն:

¹⁸ Տես Մ. ՄԿՐՅԱՆ, Գրիգոր Նարեկացի, Երեւան, 1955:

¹⁹ «Բազմավեպ», Վենետիկ, 1850, փետրուար, էջ 52:

ճեմէր, վազս կաքաւիւք վազէր»²⁰։ Նարեկացիական գունապատկերային լուծումները զուգակցվում են Սալոմեի պարին ներհատուկ նշաններին։ Այսօրինակ զգայական պարերը, ըստ Հովհաննիսյանի, բեմական կերպավորման նկարագիր ունեն եւ հատկանշվում են զգեստավորման, մերկությունը զարդարանքով ընդգծելու, դեմքի եւ մարմնի գունազարդման եւ օծման դրսեւորումներով²¹։

Լայն տարածում ունենալով հին աշխարհում՝ մերկապարը, չնայած օրինաչափ խոչընդոտներին, տարբեր դրսեւորումներով անցել է միջնադար²², ապա Վերածնունդ, Լուսավորության դարաշրջանում արգելվել, իսկ 1893 թ. Փարիզում՝ «Մուլեն Ռուժում», ապա միառժամանակ անց՝ նույն թվականին, Զիկագոյում տեղի ունեցած մեկնարկային միջադեպերով սկսել իր նոր հաղթարշավը Եւրոպայում՝ ունենալով ուշագրավ հայտնակերպումներ հանձինս Այսեդորա Դունկանի, Մատա Հարիի, Ժոզեֆին Բեյքերի, Իդա Ռուբինշտեյնի, Անիտա Բերբերի եւ այլոց։ Մատա Հարին, իր պնդմամբ, վերարտադրում էր արեւելյան հնագույն ծիսական պարերը։ Արեւելյան պարեր է կատարել նաեւ հայազգի Արմեն Օհանյանը (Սոֆյա Փիրբուղադյան)՝ նշանավոր շամախեցի պարուհին²³, այդ թվում եւ Սալոմեի յոթն շղարշների պարը։

Երկրորդ աշխարհամարտի տարիներին մերկապարը դրականորեն է գնահատվել՝ իբրեւ զինվորների մարտական ոգին բարձրացնող ինքնօրինակ միջոց։ Երկրորդ աշխարհամարտի եւ դրան հաջորդող տարիների տպավորությունների արդյունք էին նաեւ Սարաֆյանի՝ արդեն հիշատակված երկի հետեւյալ խոհերը. «Իմ երկրիս անազատ կիները շատ ավելի բախտավոր էին, քան դուք։ Աղջիկները դարու մը, որուն անունն է «sex appeal» (անգլ.— կանացի մագնիսականություն, հրապույր)։ Կինը կմերկանար ամեն կողմ, բեմին վրա, պանդոկներուն մեջ, ծովափներուն վրա, շատրվանին ավազանին առջեւ։ Մարմնական գեղեցկությունը դյուրին հաղթանակն էր դերասանուհիներուն»²⁴։

²⁰ «Բազմավեպ», Վենետիկ, 1851, հունվար, էջ 343։ Հղումն արվում է ըստ Հ. Հովհաննիսյանի աշխատության։

²¹ Տե՛ս Հ. Հովհաննիսյան, նշվ. աշխ., էջ 228։

²² Թ.—ԺԳ. դարերում արեւմտաեւրոպական հիստորիոնների եւ ժոնգլորների թափառական խմբերում եղել են Սալոմեի պարը կատարող պարուհիներ։ ԺԳ. դարում Ֆրանսիայում զգայական բովանդակություն ունեցող պարեր կատարող Ագնեսա անունով պարուհի է եղել։

²³ Տե՛ս Ա. ԲԱԽՁԻՆԵԱՆ, Վ. ՄԱՏԹԵՈՍԵԱՆ, Շամախեցի պարուհին. Արմեն Օհանեանի կեանքը եւ գործը, Երեւան, 2007։

²⁴ Ն. ՍԱՐԱՖՅԱՆ, Երկեր, Բանաստեղծություններ, արձակ, կազմեց, առաջաբանը գրեց եւ ծանոթագրեց Ալ. էդ. Թովչյանը, Երեւան, 1988, էջ 245։

Կանկանը եւ բուրլեսկը (Անգլիայում այն կոչում էին erotic absurd/անպատեհ տարփական թատրոն) համարվում են արդի մերկապարի նախատիպեր: Անցյալ դարի 60-ականներից սկսած՝ մերկապարի ակումբներ են բացվում Եւրոպայում եւ Ամերիկայում, 70–80-ականներին մշակվում են արդի մերկապարի հայտանիշները, եւ 1996 թ. նկարահանվում է «Սթրիպտիզ» կինոնկարը՝ Դեմի Մուրի մասնակցությամբ: Դիտա Ֆոն Թրիգի էրոտիկ բեմադրությունները ժանրի ուշագրավ դրսևորումներ են:

Եւ ուրեմն՝ պատմության արշալույսից ցայսօր կանացի մենապարմերկապար-պորտապարը չի լքում բեմը: Ծիսական խորհրդաբանությունն արդիապաշտության դարաշրջանում հատկանշական լուծումների ու մեկնաբանությունների շերտերով է պատվել, սակայն խորքում մնացել ինքնանույնական: Նորագույն ժամանակներում յոթ շղարշների պարի անզուգական կատարող է եղել Իդա Ռուբինշտեյնը: Առաջին անգամ պարել է 1908 թ. Սանկտ Պետերբուրգի կոնսերվատորիայի դահլիճում՝ հաջորդաբար վրայից հանելով յոթ շղարշները, եւ վերջում մնացել մերկ՝ պարանոցին խոշոր ուլունքների մի քանի շար: Դահլիճը քարացել է, ապա պայթել աննախագեպ ծափողջույններից: 1909 թ. նույն պարային բեմադրությունը՝ Դյագիլևի թատրոնի «Կլեոպատրայի գիշերը»²⁵ ներկայացման մեջ ներառված, ցնցել է արդեն Փարիզը: Ուշարժան է ժան Կոկտոյի ընկալումը. «Սարկոֆագից դուրս բերեցին բազմաթիվ ծածկոցների մեջ փաթաթված հրաշագեղ մոմիայի պես մի բան: Չորս ստրուկներ հանեցին առաջին կարմիր ծածկոցը՝ լոտոսների ու կոկորդիլոսների ոսկեհյուս բանվածքներով, ապա երկրորդը՝ կանաչը, որի վրա արքայատների ոսկեթել պատմությունն էր, ապա երրորդը՝ նարնջագույնը՝ գունագեղ շերտերով, եւ այդպես՝ մինչեւ տասներկուերորդը՝ մուգ կապույտը, որի միջից թափանցում էր կնոջ մերկ մարմինը: Շղարշներից յուրաքանչյուրը հանվում էր մի ձեւով. օրինակ՝ մեկը հանվեց զգուշորեն, ինչպես հասուն

²⁵ Բեմադրիչը Միխայիլ Ֆոկինն էր, հագուստների ձեւավորողը՝ Լեւ Բաքստը: Պետք է նշել, որ դա Ուալդի «Սալոմե» պիեսի բեմադրության՝ Սանկտ Պետերբուրգում արգելված ներկայացման կերպափոխված-անվանափոխված տարբերակն էր. Իդա Ռուբինշտեյնի հիշատակված պարն իրականում ոչ թե Կլեոպատրայի, այլ Սալոմեի պարն էր. ի սկզբանե մտահղացվել էր ուալդյան Սալոմեի կերպավորման համար: Հետաքրքիրն այն է, որ թեեւ Սալոմեի պարն էր բեմադրվում, սակայն եգիպտական ձեւափոխության աուրան առկա էր, ու բեմական լուծումների վրա թերեւս որոշակիորեն ազդել է Կլեոպատրայի՝ գորգի, սպիտակեղենի կուլտի կամ շալի միջից Կեսարի առջեւ հայտնվելու պատմությունից հայտնի եւ հետագա գեղարվեստական մեկնաբանություններում (օրինակ՝ Բ. Շոուի «Կեսարը եւ Կլեոպատրան» պիեսում) թեթեւակիորեն կերպափոխված դրվագը:

ընկույզի վրայից կեղեւն են առանձնացնում, մյուսը նման էր վարդի օղեղեն թերթատման, իսկ տասնմեկերորդը՝ ամենից դժվարը, հանվեց կտրուկ շարժումով՝ էվկալիպտի պլոկվոդ կեղեւի նման: Վերջինը՝ մուգ կապույտը, մադամ Ռուբինշտեյնն ինքը դեն նետեց լայն շրջանաձեւ շարժումով: Նա կանգնած էր մեր առջեւ թեթեւակի առաջ թեքված, գլուխը փոքր-ինչ խոնարհած, կարծես թիկունքի հետեւում իբիսի ծավված թեւեր կային: Կարճամազ փոքրիկ կեղծամի ոսկե հյուսակները երկու կողմից բոլորում էին դեմքը: Նա կանգնած էր հմայված հանդիսատեսի առաջ՝ աչքերը դատարկ, շուրթերը կիսաբաց, արեւելյան օծանելիքի²⁶ սուր բույրի պես շամփրոդ իր գեղեցկությունը: ...Մադամ Ռուբինշտեյնը Ռիմսկի-Կորսակովի երաժշտությունը դրոշմեց իմ սրտում այնպես, ինչպես երկար կապտագլուխ գնդասեղով վարսված գիշերաթիթեռի թեւերի թրթռոցն է հետզհետե մարում²⁷:

Խոր արմատներ ունեցող մշակութային սույն երեւույթն առավելապես հայտնի է իբրեւ յոթ շղարշների պար (Ֆոկինի բեմագրության մեջ շղարշների թիվը հասել է տասներկուսի): Կոկտոյի ընկալմամբ՝ շղարշների հեռացումը խորհրդանշում էր կանացի մարմնի ազատագրումը բնության, պատմության եւ մշակույթի շերտերից: Հստ էություն՝ մշակութային թաղանթների հեռացումը, պատմամշակութային բեռի թոթափումը միտված էին սեռի խնդիրների ըմբռնմանը, կանացի իսկության քողազերծմանն ու ազատագրմանը, ապա եւ բնէության, գոյի գաղտնիքի, նախասկզբնական միջուկի տեսանումին՝ կին—մայր բնություն համաբանության լույսով: Կա նաեւ տեսակետ, ըստ որի՝ դեն նետվող յոթ շղարշներից առաջին չորսը համապատասխանաբար չորս տարերքներն են խորհրդանշում՝ հողը, ջուրը, կրակը եւ օդը, մյուս երեքը՝ գոյի հիմունքները՝ մարմինը, հոգին եւ ոգին: Դեն նետելու խորհրդաբանությունը նախասկզբնական գիտակցության ազատագրումն էր²⁸: Այսինքն՝ երկու դեպքում էլ աստիճանական քողազերծումը տանում է

²⁶ Արդյոք Կոկտոյի յաթօրինակ ընկալումը ներշնչված չէ՞ ուսյուդյան «Սալոմե»-ից. իր հանրահայտ պարը կատարելու համար արքայադուստրը ստրկուհիներից անուշահոտ օծանելիքներ եւ յոթ շղարշներ է պահանջում (տես ՕՍԿԱՐ ՈՒԱՅԼԻ, Սալոմե, դրամա մեկ արարով, թարգմ. Վ. Տերյան, Երեւան, 1996, էջ 65):

²⁷ Տէս Օ. Матич, Покровы Саломеи: Эрос, смерть и история (статья, перевод О. Карповой), Эротизм без границ, Сборник статей и материалов, Москва, 2004, էջ 90—121: Օլգա Մատիչը հղումն անում է ըստ հետեւյալ աղբյուրի՝ J. Cocteau, Cleopatre//The decorative Art of Leon Bakst/ Tr. Harry Melvill, Arsene Alexandre & Jean Cocteau, New York, 1972, էջ 29—30:

²⁸ Տէս «Танцы народов мира», dancing.ru, <https://4dancing.ru/blogs/180814/1848/>:

դեպի ակունքը, սկիզբը: Նույն՝ 1908 թ. Ն. Եւրեհինովը եւս բեմադրել է Ուալյդի «Սալոմե»-ն (գլխավոր դերում Ա. Բլոկի մթասքող մուսան էր՝ Ն. Վոլոխովան): Առաջին իսկ ներկայացումից հետո արգելված բեմադրության գլխավոր բեմադարդումն արված էր կանացի համապատասխան մարմնամասի ակնարկումով, ըստ որում, Սալոմեի հագուստը բաղկացած էր բացառապես ճերմակ, աստիճանաբար թափվող անմեղության շղարշներից, եւ վերջին շղարշն ընկնելուն պես բեմը մթնում էր: Խորհրդապաշտ Եւրեհինովի համար քող-շղարշը փոխաբերույթ էր, որը, սքողելով հանդերձ, հնարավորություն էր ընձեռում թափանցելու տեսանելի աշխարհի սահմաններից անդին: Ն. Մինսկին, ներկայացմանը անդրադառնալով, գրում է. «Սալոմեն աղոթում էր մարմնով յոթ շղարշների ծփանքի մեջ»²⁹: Ծածանում-ծփանքն առանձնահատուկ հմայք էր հաղորդում բացահայտելու եւ թաքցնելու երկարժեքությամբ, առկա գաղտնիքի անորսալիությամբ, ակնարկումով, հնարավոր-անհնարի նուրբ սահմանայնությամբ: Թղատերեւով սկզբնավորվող պատմամշակութային շերտերն այդպես պատել են կնոջ մարմինը, մարդու մարմինը: Խորհրդապաշտ Ուալյդի ընկալմամբ՝ արվեստն ավելի շուտ ծածկույթ է, քան հայելի³⁰, եւ ընթերցում-մեկնաբանությունն էլ իր տեսակի մեջ քողագերծում է՝ իսկության բացահայտմանը տանող: Օլգա Մատիչը, մեկնաբանելով Եւրեհինովի ըմբռնումը, նկատում է. «Եթե տղամարդն ու կինը մերկ մնային Եդեմական այգում, պատմելու բան չէր լինի, նարատիվը չէր ծնվի»³¹: Եւրեհինովը շղարշներով պատվելն ընկալում էր իբրեւ պատմության եւ պատումի սկիզբ:

Պլուտարքոսի վկայությամբ՝ Սաիսում³² Աթենասի (ըստ պատմիչի՝ եգիպտացիները նրան Իսիս³³ էին անվանում) պատկերի ներքո այսպիսի մակագրություն կար. «Ես այն եմ, ինչ եղել է, լինելու է ու կա, եւ

²⁹ Տէս Օ. Матич, Покровы Саломей.

³⁰ С. БАРСОВ, Книга Афоризмов Британии, т. 1, <https://Litlife.Club/Books/128781/Read?Page=26>.

³¹ Տէս Օ. Матич, Покровы Саломей:

³² Քաղաք Նեղոսի արեւմտյան ճյուղաբերանում (այժմ՝ Սա էլ Հագար), հնում կա-րեւոր հոգեւոր-պաշտամունքային կենտրոն, հայտնի էր նաեւ եգիպտական կտավների արտադրությամբ, որոնք ծառայում էին պաշտամունքային նպատակների, օգտագործվում մումիացման համար: Սաիսը գիտական կենտրոն էր նաեւ, ուր այցելում էին հույն փիլիսոփաները, գրույցների ու քննարկումների մասնակցում:

³³ Հունահռոմեական աշխարհում Իսիսին անվանում էին «նա, որ հազար անուն ունի»: Իսիսը համապատասխանաբար նույնացվում է այլ դիցարաններից աքքադական Իշթարի հետ:

մահկանացուներից ոչ ոք չի բարձրացրել իմ ծածկույթը»³⁴։ Նույն երկում քննաբանվող ընկալումների համաձայն՝ Օսիրիսը բնության արական սկզբի մարմնավորումն էր, իսկ Իսիսը՝ իգական սկզբի՝ անվերջորեն ձեւափոխվող, բազմանուն, տարակերպ, բազմադեմ, համընդգրկուն, ամենայն ծնված-արարվածի պարունակող-պարագրկող։ Նրա հագուստը գունագեղ էր, քանի որ նրա եռանդուժը փոխակերպվում էր ամենայն ինչի եւ պարունակում ամենը՝ լույսն ու խավարը, գիշերն ու ցերեկը, ջուրը եւ հուրը, կյանքն ու մահը, սկիզբը եւ վերջը։ Իսկ Օսիրիսի հագուստը բացառում էր գույնն ու ստվերը, այն բացարձակ լույսի մարմնավորումն էր, քանի որ սկիզբը՝ նախաստեղծն ու գերզգայականը, անխառն է։ Կանացի արեւելյան պարը սովորաբար կապվում է մայր բնությունը մարմնավորող պտղաբերության տարանուն աստվածուհիների³⁵ (Անահիտ, Իշթար, Իսիս, Ինաննա եւ այլն) պաշտամունքային ծեսի հետ։ Պարող կինը պետք է պատկերակերտեր, պարելով պատմեր կենսագոյության ողջ ընթացքը՝ ծնունդից մինչեւ մահը։ Պար — պատմությունը կիզակետվում էր կանացի որովայն — արգանդի, պորտի շուրջ, եւ պարն իմաստային մի շերտով սերնդագործման հրավեր էր եւ կյանքի էր կոչում, կյանք խորհրդանշում, սակայն պարող կնոջ, մերկացող ու հմայող կնոջ մասին շատ ու շատ առասպելագեղարվեստական պատմներում սեռ—սիրո հարակից պարտադիր ներկայությունը մահն է³⁶։ Վկայակոչումների ծավալուն դաշտն ընդգրկում է տարածաժամանակային չափումների լայն հատույթ՝ սկսած Հերովդեսի, Հերովդիայի դստեր ու Հովհաննես Մկրտչի հանրահայտ պատմությունից ու դրա տարակերպ մեկնաբանություններից մինչեւ գնչուհի Կարմենի ալյազան գեղարվեստական հայտնակերպումները, Հյուգոյի էսմերալդան, վարուժանյան Նազենիկը, էմիլ Լոտյանուհի՝ Մաքսիմ Գորկու «Մակար Զուդրա»

³⁴ *Stes* ПЛАУТАРХ, Об Исиде и Осирисе, <http://www.egyptology.ru/antiqu/Delside.pdf>, էջ 7:

³⁵ Ապուլեոսի «Փոխակերպություններ» («Ոսկե էջը») գրքի գրվագներից մեկում Իսիսը, Լուցիոսի աղբսանքը լսելով, հայտնվում է նրան՝ ասելով «Ես բնությունն եմ, բոլոր իրերի մայրը, բոլոր տարերքների թագուհին...», <http://lib.ru/POEEAST/APULEJ/apulei.txt>

³⁶ Այդպես երկնքի, ցնծության, սիրո, արբեցման, պտղաբերության, մայրության, պարի եգիպտական աստվածուհի Հաթհորը, որը նույնպես, ի դեպ, կարող էր կյանք պարգեւել, գարուն բերել եւ մահ տարածել Ռայի հրամանով, պարում է տխուր, հուսահատ Ռայի համար, պարի լեզվով պատմում իր ապրումների ու հույսերի մասին, կյանքի կոչում նրան եւ փրկում մարդկանց։ Երկիր իջնելով՝ նա ալգ պարը սովորեցնում է քրմուհիներին, որոնք այն սովորաբար կատարում էին երաշտի ժամանակ՝ երկրի աստվածուհու բարեհաճությունը շահելու համար («Мифы и легенды о танце», <http://wap.caxxapa.forum24.ru/?1-7-0-00000005-000-0-0-0>):

պատմվածքի հիման վրա նկարահանված «Թափառախումբը գնում է երկինք» ֆիլմի եւ նույն ռեժիսորի՝ Անտոն Չեխովի «Դրամա որսի վայրում» երկի հիման վրա ստեղծված «Իմ քնքուշ ու նուրբ գազան» ֆիլմի հերոսները, դավթյանական «Ծուխ ծխանի»-ի Կլեոպատրան ու Արտավազդը, «Տենդ» պոեմի պարող Սալոմեն...

«Իսիսի ծածկույթի» ներքո սրբազան գաղտնիքն էր՝ թաքնված ճշմարտությունը: Դեռեւս Շիլլերի «Իսիսի կուռքը» երկում կա ծածկույթ-շղարշի խորհրդապատկերը, արձան — ճշմարտությունը ճերմակ սավանով թաքնված է կողմնակի աչքերից, դրան բռնի ուժով հասու դառնալ հնարավոր չէ (ինչը անում է քրմերի աշակերտներից մեկը եւ վաղաժամ մահով պատժվում): Արգելքը խախտելով՝ տեսածի մասին պատանին որեւէ բան չի պատմում հարցնողներին: Ակնկալվող վայելքի փոխարեն թախիժ ու մահ է գտնում նա: Եթե փորձենք, դիպաշարային մանրամասներից մաքրագտելով, առանցքային պատկեր ստանալ, պիտի նշենք կին (Իսիսի կերպարով) — ծածկույթ (արգելք) — գայթակղություն—խախտում—մահ շղթան:

Աքքադական «Իշթարի էջքը դժոխք» պոեմում սիրած երիտասարդին՝ Թամմուզին, կյանք վերադարձնելու համար ստորգետնյա թագավորություն մտնող բաբելոնյան աստվածուհին՝ Իշթարը, մի կողմից՝ պտղաբերության եւ զգայական սիրո, մյուս կողմից՝ պատերազմի ու երկպառակության աստվածուհին էր (կյանքն ու մահը՝ մի կերպարում), անցնում է յոթ դարպասներ՝ ամեն անգամ հագուստի մի մասը թողնելով հերթական դարպասի մոտ, եւ վերջում մնում կատարելապես մերկ: Պատմության շարունակությունն ու հանգուցալուծումը հայտնակերպում են կյանքի եւ մահվան, մահվան ու հարության, մեռնող եւ հարության առնող բնության³⁷ բանաձեւը: Ու այս դեպքում էլ համարժեք պատկերաշարով առկա են կինը (Իշթարի կերպարով), բազմաշերտ հագուստ-ծածկույթի դիպաշարային նշանակալիությունը եւ կյանքն ու մահը բաժանող-միացնող յոթ դարպասները՝ որպես հագուստից հանգրվան առ հանգրվան ազատվելու եւ կյանքից քայլ առ քայլ մահվան ոլորտն անցնելու նշանակելիներ: Սա եւս ծիսական մարմնամերկացման տեսարան է:

Պատումային հեռու ու մոտ, ծագումնաբանորեն հարազատ ու օտար դրվագների համահավաք խճանկարում տիրապետող են

³⁷ Сёу «Мифы народов мира», Москва, 1987, т. 1, էջ 595:

կնոջ, ծածկող-թաքցնող շղարշի, պարի, սիրո ու սեռի, կյանքի ու մահվան բաղադրիչները:

Գուցե ամեն ինչ հանգում է/սկսվում է դրախտի եւ դրախտից արտաքսվելու հայտնի դրվագին/ից, ասել է թե՛ հիմքում աստվածաշնչյան հայտնի դրվագն է, որտեղից էլ սկիզբ է առնում մարդկության պատմությունը՝ կյանքի ու մահվան գուպարը: Պարը լայն իմաստով թերեւս պիտի ընկալել որպես այդ գուպարի խորհրդապատկերային նշան, ուր պարող կինը գայթակղությունն է, կնոջ մենապարը՝ գայթակղության միջոցը եւ սերնդագործման հրավերը, գուգապարը՝ սերնդագործման պատկերավորումը, հայտնի արգելքի խախտման մթնոլորտում նախաստեղծ մեղքի պատճառով մահը՝ պատիժը, եւ այդ ամենի հետեւանքով հայտնվող թզատերելը՝ ծածկույթ-թաքցնող շղարշը:

Կինը դեկադանսի գաղափարագեղագիտական համակարգում խորհրդանշում էր միաժամանակ թե՛ կյանք եւ թե՛ մահ: Fin de siecle-ի ժամանակաշրջանում պատմության փոխաբերույթներից մեկը կնոջ մարմինն էր: Պատմությունն ընկալվում էր որպես պալիմպսեստ՝ կրկնագիր մագաղաթ, եւ կնոջ մարմինը ծածկող յոթ կամ տասներկու շղարշներն այդ ընկալման պատկերավորումն էին: Իդա Ռուբինշտեյնի կատարումը հենց պալիմպսեստի շերտատման, պատմամշակութային շերտերի աստիճանական հեռացման, ինքնօրինակ հետհաշվարկի գործողություններն էր: Օլգա Մատիչի խորահայաց գնահատմամբ՝ այս համակարգային ըմբռնումը, «պալիմպսեստը՝ որպես fin de siecle-ի դարաշրջանի փոխաբերույթ, կարելի է համարել 19-րդ դարի հնագիտական բումի հետեւանք»³⁸: Քողով կինը պատմության վերջը եւ ժամանակների ավարտը հայտնատեսող խորհրդապաշտության համաբնագրում բազմաբարդ փոխաբերույթ է: Բլոկի պոեզիայում կանացի երկու կերպար կա՝ արեւային եւ խավար՝ կյանքի ու մահվան փոխաբերութային նկարագրով, դրույթի եւ հակադրույթի կշռույթով՝ արեւ հագած կինը եւ քողածածուկ մեռած կինը՝ Կլեոպատրան՝ հին աշխարհի պատմության՝ թանգարանում պահվող դիակը: Բլոկի վաղ շրջանի պոեզիայի անարատ չքնադագեղ տիկինը ժամանակի ընթացքում բանաստեղծին սպառնացող քողածածուկ ճակատագրական կին է դառնում: Անծանոթուհու թանձր քողը ծածկում է չքնադագեղ տիկնոջ դեմքը, բայց նրա մաքրությունը շղարձակում է

³⁸ Sée О. Матич, Покровы Саломей:

քող-պալիմպսեստի միջով: Մետաքսե շղարշներով, բույրերով ու մշուշով պարուրված անծանոթուհին հանդես է գալիս իբրեւ պալիմպսեստ՝ Բլոկի որակումով՝ «տարբեր աշխարհների դիվային համաձուլվածք»³⁹, հնադարի ճակատագրական կանանց կերպարների ձուլված մեթոդչություն, բազմադիմություն մեջ միասնական՝ մահվան ինքնատիպ մարմնավորում: Վենետիկում, որը Բլոկին պատկերանում էր իբրեւ արեւելյան առասպելական կին, որի տեղն արվեստի պատմությունն է, բանաստեղծին «երեւում է» Սալոմեի տեսիլը, բայց սկուտեղին ոչ թե մարգարեի, այլ իր՝ բանաստեղծի արյունոտ գլուխն էր: Օլգա Մատիչի ենթադրությամբ՝ Հովհաննես Մկրտչի հետ իրեն նույնացնելը Բլոկի՝ ապագայի հայտնատեսման հետեւանքն էր. նա ինքն էլ երկու դարաշրջանների՝ ասես Հին եւ Նոր Կտակարանների սահմանին էր հայտնվել: Մեկ այլ տեղում այլ առիթով⁴⁰ Սալոմեի միջոց ինքնազոհաբերման ծեսի տեսքով էլի է այցելել Բլոկին՝ պոետի այրված-հրդեհված-կիզված հոգին՝ որպես արվեստի չքնաղ երկ, սկուտեղի վրա Հերովդիային՝ անարժան ամբոխին, մատուցելու պատկերավոր իմաստավորմամբ: Ըստ Մալարմեի եւս՝ Սալոմեն պարող կին չէ, փոխաբերույթ է⁴¹: Գլխատող մուսան անշատում-ազատագրում է պոետի գլուխը մարմնից, եւ Հովհաննես Մկրտչի՝ մարմնից ազատագրված գլուխը հնչեցնում է մեղսավոր մարմնականից ազատագրված մաքուր պոեզիայի ձայնը⁴²:

Բանաստեղծի կերպարն այդպիսի մեկնաբանությամբ ուշագրավ հայտնություն ունի հայ գրական համաբնագրում. Վահագն Դավթյանի «Տենդ» պոեմում, ուր ներկա են «այս պատմության» համահավաք խճանկարի բոլոր բաղադրիչները՝ սրբի առնոտ գլուխը՝ արծաթե սկուտեղի վրա (պատկերազգացողական մթնոլորտը հուշում է, որ սուրբը՝ մարգարեն, եւ բանաստեղծը նույն անձն են, «Սալոմե՛, այդ դու ես, գիտեմ, // Կյանքի պես չքնաղ ու ջահել // Կյանքի պես դաժան ու ահեղ... Պարել ես դարեր ու դարեր // Հիմա էլ պարում ես իմ դեմ»⁴³. մյուս դրվագում բանաստեղծն իրեն

³⁹ А. БЛОК, О современном состоянии русского символизма, http://dugward.ru/library/blok/blok_o_sovremennom_sostoyanii.html

⁴⁰ А. БЛОК, Три вопроса // Поэзия, драмы, проза, Москва, 2001, с. 525.

⁴¹ S. MALLARMÉ, Ballets // What Is Dance, Roger Copeland, Marshall Cohen, Oxford University Press, 1983:

⁴² S. MALLARMÉ, Cantique de Saint Jean [https://fr.wikisource.org/wiki/Poésies_\(Mallarmé,_1914,_8e_éd.\)/Cantique_de_Saint_Jean](https://fr.wikisource.org/wiki/Poésies_(Mallarmé,_1914,_8e_éd.)/Cantique_de_Saint_Jean)

⁴³ Վ. ԴԱՎԹՅԱՆ, Երկեր, Երեւան, 1985, հտ. Բ., էջ 415:

նույնացնում է նաեւ *Խաչալի հետ*), կի՞նը, որ սերն է, կյանքը, կիրքը, սակայն նաեւ մեղքը եւ մահը, պատկերագծվում են սկիզբը եւ վախճանը՝ մահացած մայրը, կորուսյալ հայրենի տունը (պոեմի վերջում քնարական հերոսը ձուլվում է նրան, տեսլապատկերում վերադառնում հայրենի տուն, մոր հետ գնում՝ ոսկե գետակի ափունքը գտնելու), եւ պարզ՝ որպէս փոխաբերույթ, որն իր շուրջն է հավաքում ու պտտում, պատումային թավալում-ծավալումով, կրկնվող-վերադարձող մղձավանջի պատկեր-զգացողութեան կշռույթով կազմակերպում խորհազգացական հոսքը: Պոեմում պարող կինը կրակն է, եւ կրակը պարող կինն է՝ դուլթող, կանչող ու կործանող զորութիւն, ջերմացնող ու այրող էութիւն, մեղքը եւ զոհաբերումը, կյանքի տենչն ու մահվան սարսափը, այրող կարոտն ու զովութեան երազը, որոնք հայտնակերպվում են նաեւ որպէս արարման տքնանք-տառապանք, հնարավոր անհնար ինուլթիւն ու հանճարեղ տողի, մոգական բառերի սպասում:

Դավթյանը հմտորեն (թերեւս անզգալաբար) կյանքի տենչն ու մահվան սարսափը, էրոսի եւ թանատոսի փոխկանչերը անտարանջատելիորեն ձուլում-կիզակետում է կին—կրակ—պար փոխադարձաբար շրջելի խորհրդապատկերային հյուսակի մեջ: Դա են հուշում նաեւ գունային լուծումները. «Հագինը կրակ է ու ծուխ, // Հագինը կարմիր է ու սեւ // Իսկ ինքը աղջիկ է բարակ... Պարում է, ծփում է ասես // Բարձրանում, իջնում է ներքեւ, // Կարմիրը եւ սեւը խառնած, // Կրակե մորիկ է դառնում⁴⁴: Ի դեպ, հերթական փոփոխակում հայտնվում են մեղքը եւ արյունը. «Հագինը՝ կրակ ու արյուն... Ախ, այդպէս չքնաղ ու թեթեւ // Այդ մեղքն է աշխարհում պարում»⁴⁵: Գործում է կրակ—արյուն գունային համարժեքութիւնը՝ որպէս հերթական խորհրդապատկերային հյուսակ: Դավթյանական կրակի կարմիրի կողքին (որն ինքնօրինակ-անհատական պատկերային լուծում է) արյան կարմիրն «այս պատմութեան» մեջ օրինաչափ ու ընդհանրական է: Եւրեինովի՝ արդեն հիշատակված բեմադրութեան ժամանակ՝ արքայադստեր պարի պահին, սկզբնապէս գունագեղ ողջ բեմազարդումը ներկվում էր կարմիրով, որը հետզհետեւ ավելի ու ավելի էր թանձրանում մարգարեի զոհաբերման պահի մոտենալուն զուգընթաց: Բեմն ասես ներկվում էր արյունով: Կարմիր լույսը ողողում էր օձակերպ ծառերը, երկինքն ու հեռապատկերը⁴⁶:

⁴⁴ Անդ, էջ 407:

⁴⁵ Անդ, էջ 419:

⁴⁶ Տե՛ս Օ. Մատիչ, Покровы Саломей:

Կարմիրի եւ սեւի դավթյանական լուծումը եւս ձեւակերտվել է իբրեւ խորհրդապատկերային հյուսակ, որը բացառում է դրանց պարզ հակադրության հնարավորությունը եւ ներկայանում իբրեւ հակադրամիասնություն: Սեւն անգիտակցականի եւ մահվան խորհրդանիշն է: Ըստ կոնֆուցիականության՝ կանացի սկիզբը՝ ինը, սեւ է՝ ի հակակշիռ ճերմակ յանի (ի դեպ, չինացիներն արական սկիզբը հաճախ հենց կարմիր էին պատկերացնում)⁴⁷: Սեւը նաեւ գիտելիքի եւ իմաստությունն շնանակելին է, մայր հողի⁴⁸ խորհրդապատկերային համարժեքը, որ կլանում է ամեն բան, բայց նաեւ կյանք տալիս, ինչպես որ լույս ծնող կենսամիջավայրը խավարն է, քառսը, որը թաքնված կենսաուժի աղբյուրն է, նման այն լուծյանը, որից ձայն-խոսքն է ծնվում: Քրիստոնեական համակարգում այն չարի, դժոխքի եւ մեղքի գոննային խորհրդանշանն է: Սեւը հակալույսն է, հակագույնը, հակաձեւը: Կարմիրն արյունն է, պայքարը, կյանքը⁴⁹, կենսական էներգիան, արքայական իշխանությունը: Ըստ յոգայի ըմբռնումների՝ հրագույն կարմիրն զգայականության եւ կրքի պատկերավորումն է: Կարմիրն ընկալվում եւ մեկնաբանվում է նաեւ որպես պատիժ եւ մաքրագործում, անմեղ զոհի ու տառապանքի նշանակելի, զոհաբերություն եւ փրկություն, գեհենի կրակ, մահ եւ կյանք⁵⁰: Ասել է թե՛ սեւը եւ կարմիրը երկարժեք են կյանք—մահ հավիտենական փոխակերպումների շրջանակում: Դավթյանի պոեմում պարող կնոջ գոննապատկերային լուծման մեջ կիզակետվում են կյանքի եւ մահվան իմաստային բոլոր ցուցիչները՝ կիրքը, կենսատու հրայրքն ու գայթակղությունը, մեղքն ու հատուցումը, զոհաբերությունը եւ մահը: Կյանքի ու մահվան պարն իր շրջապատույտի մեջ է առնում բանաստեղծին եւ ամփոփիչ տեսլապատկերում վերադարձնում կենսապարգեւ կանացիության ավազանը՝ մոր գիրկը. կյանք—հուշի գետի թավալում-շրջապատույտից պոկվելով-բարձրանալով՝ նա հանդիպում է մորը եւ գնում է դեպի «ոսկե գետակի ակունքը» (ընդգծումը.— Լ. Ս.):

Պոեմի պատկերաշարում՝ սեւի իմաստային-հոգեբանական մթնոլորտում, նշանակալի դեր ունեն խավարը, գիշերային մղձավանջը, գիշերը՝

⁴⁷ СЕУ Н. СЕРОВ, Цвет культуры. Хроматические основы религиозности, Санкт-Петербург, 2003.

⁴⁸ Եփեսոսյան Արտեմիսը՝ իբրեւ մայր հողի, այրերի խոռոչների խորհրդանիշ, պատկերվել է սեւ ձեռքերով եւ սեւ դեմքով:

⁴⁹ Հնում ընդունված էր մեռյալների մարմիններին կարմրահող՝ կարմիր օքրա, շաղ տալ՝ որպես վերածննդի եւ հարության երաշխիք:

⁵⁰ СЕУ Н. СЕРОВ, Цвет культуры. Хроматические основы религиозности:

իբրեւ աշխարհին թեքված մի հսկա սուրճի գավաթ («Ու մեկը մրուրով նրա // Իմ բախտն է գուշակում ասես»⁵¹): Եւ այսու՝ գործում է նաեւ կյանք—բախտախաղ⁵² չափումը, բախտի անիվի պտույտը՝ կյանք թե՛ մահ օրինաչափ հարցումը: Կրկնվող պատկերի լուծումը հատկանշվում է սեւ մրուրի մեջ դողացող աստղի հայտնությունը («Բռնում եմ ես շողը նրա // Ուզում եմ քայլ անել դանդաղ, // Բայց մինչեւ ծնկներս, ավաղ, // Խրվում եմ, թաղվում եմ հողում»⁵³): Օրինաչափ է լույս—կյանքի հակակշիռը՝ խավար հող—մահը: Վերսլացքը հնարավոր է դառնում շող-կարոտի հետքով, կորուսյալ հայրենի եզերքի երեւումով, մոր տեսիլքին ձուլված, դեպի արդեն հիշատակված սկիզբը՝ դեպի երկինք տանող ճանապարհի հայտնությունը, որը թեպետ կյանքը չէ, սակայն հողի ծանրությունը թոթափած երկնային գոյությունն է եւ, թվում է, նորից սկսելու եւ սկսվելու հնարավորության հույսն է: Պոեմի կշռույթը տարուբերվում է ոչ միայն կյանքի եւ մահվան գունապատկերային եզրերի, հուշի եւ ներկայի սահմանների, այլեւ զգացողական մակարդակով՝ թեթեւի ու ծանրի, վերսլացքի ու վարընթաց շարժման, վերելքի ու վայրէջքի, հոգու՝ հրեղեն դողով մարմնից ու մեղավոր հողից պոկվելու ճիգի ձեւով, ասել է թե՛ վերին եւ ներքին ոլորտների միջեւ:

Պարող կնոջ հայտանիշներից՝ քող-շղարշն այս երկում ուշագրավ հայտնակերպում ունի՝ դրա պատկերային ինքնօրինակ փոփոխակի՝ վետվետացող կրակին ուղեկցող ալիքվող ծխի տեսքով («Հագինը կրակ է ու ծուխ»⁵⁴): Առասպելաբանահյուսական լուծումներում քողը կարող է հանդես գալ նաեւ մշուշի պատկերային տարբերակով⁵⁵: Աստղիկ դիցուհու⁵⁶ դրվագում թեեւ պարային մոտիվը բացակայում է, սակայն առկա են Իսիսի ու նրա ծածկույթի համարժեքության պարագան, քողի գործառույթը՝ թաքնվելու-սքողելու պատկերը: Ավանդության համաձայն՝ երբ

⁵¹ Վ. ԴԱՎԹՅԱՆ, Երկեր, հտ. Բ., էջ 408:

⁵² Ի դեպ, սեւ ու կարմիրի գուգորդումների մտապատկերային դաշտը հայտածում է խաղաթղթերի գունային հակադրությունը՝ համապատասխան իմաստավորմամբ:

⁵³ Վ. ԴԱՎԹՅԱՆ, Երկեր, հտ. Բ., էջ 419:

⁵⁴ Անդ, էջ 407:

⁵⁵ Մեր ենթագրությունը՝ պատահական չէ եւ ծագումնաբանական միասնական ակունք է ենթադրում համանման գեղարվեստական լուծումներում հայտնվող նմանադրական կիսաթափանցիկ քող—ծուխ—մշուշ պատկերաշարը:

⁵⁶ Հստ Աբեղյանի՝ «Անահիտ եւ Աստղիկ սկզբնապես եղել են միեւնույն դիցուհու տարբեր կոչումները, մեկը՝ դիցուհու Անատու մականունից, մյուսը՝ նրա սիմբոլ Արուսյակից—Աստղիկից», տես Մ. ԱԲԵՂՅԱՆ, Երկեր, Երևան, 1968, հտ. Գ., էջ 40:

Աստղիկը Արածանիի ջրերում գիշերային լոգանք էր ընդունում, տարփավոր հայ կտրիճները նրա չքնաղ գեղեցկությամբ հիանալու համար Դաղոնաց սարի վրա մեծ կրակ էին վառում, որպեսզի լոգանքի վայրը լուսավորվի: Սակայն աստվածուհին թանձր մշուշով էր պատում տարածքը՝ մինչև սարերի ծունկը, եւ այդպես քողարկում իր մերկությունը: Ահա այդ պատճառով է իբրեւ գավառը կոչվել Մշուշ, իսկ հետագայում՝ Մուշ⁵⁷: Այս առասպելական պատումին հնագույն ընկալումների եւ ծիսական արմատների բացահայտման տեսանկյունից առանձնահատուկ կշիռ է հաղորդում եւս մի իրողություն: 1971 թ. Բ. Առաքելյանի ղեկավարած հնագիտական արշավախմբի՝ Արտաշատում կատարած պեղումների ժամանակ հայտնաբերվել են մանրաքանդակ կանացի արձանիկներ, որոնք կերպավորում են լոգանքի պատրաստվող մերկացող կնոջ եւ պատկերում են Աստղիկ դիցուհուն⁵⁸:

Օսկար Ուալդի «Սալոմե» դրամայում, ինչպես արդեն նշել ենք, հիշատակվում է յոթ շղարշների պարը, սակայն ուղղակիորեն չի նկարագրվում, հուզական հագեցումով պատկերակերտվում են դրա ներգործության լիցքերը՝ սիրո, կրքի ու մահվան խաչածեւով ու ներհուսով դրվագներով: Ուալդն անպատասխան ու անհույս սիրո ողբերգականությունը (աստվածաշնչյան հայտնի դրվագի իր մեկնաբանության առանցքում հենց դա է) թանձրացնում է Սալոմեի հանդեպ Հերովդեսի խելահեղ կրքի եւ Երիտասարդ սիրիացու՝ ինքնագոհաբերման, ինքնասպանության տանող տառապագին սիրո, մյուս կողմից Սալոմեի՝ Հովհաննես Մկրտչի՝ Յոքաանանի նկատմամբ անկարելի սեր-տարփանքի հոգեբանական շերտերով: Ուալդը կանացի վրեժխնդրության՝ սկզբնաղբյուրով վկայված դրվագում սլաքը, Հերովդիայից տեղափոխելով, ուղղում է Սալոմեի կողմը՝ անպատասխան սիրո վրեժխնդրության նշանով (պարզապես թագուհու գոհունակությունն առթող հանրահայտ պահանջն այս դեպքում հենց Սալոմեինն է): Տարածաժամանակային (քրոնոտոպային) հենքանկարին կրկին երեկո-գիշեր է, եւ մեռած կնոջ, դեղին քողով ծածկված փոքրիկ արքայադստեր հետ համեմատվող լուսնի⁵⁹ երկնային չարաշուք ներկայությունը, ըստ էության, երեք

⁵⁷ Տե՛ս Գ. Սրվանջեզյան, Գրոց եւ բրոց, Կոստանդնուպոլիս, 1874, էջ 97:

⁵⁸ Ե. Մելիք-Մուրադյան, Աստղիկ դիցուհու պաշտամունքի վայրերը, «Էջմիածին», Ժ., 2000, էջ 88–92:

⁵⁹ «Նա կարծես պարում է»,– հերոսի շուրթերով ենթադրում է Ուալդը (Ս. Ուսթյու, Սալոմե, դրամա մեկ արարով, թարգմ. Վ. Տերյան, Երեւան, 1996, էջ 23):

մահ է գուժում՝ Երիտասարդ սիրիացու, Յոքաանանի եւ Սալոմեի: Սերը եւ մահը հարակցվում-հանդիպադրվում են՝ պատվելով-կիզակետվելով կործանող եւ ինքնակործանվող ճակատագրական կնոջ կերպարի շուրջ: Արդեն քննաբանված քող-շղարշն այս դեպքում արքայադուստր—լուսին⁶⁰ զուգահեռի մեջ պատկերային մի քանի փոփոխակ ունի՝ յոթ ծածկույթներ, դեղին քող, մարմաշ քող, մեռելի պատան, մարմաշ ամպեր, հովհար («Արքայադուստրը հովհարով է ծածկել իր երեսը⁶¹»), սեւ քող, սպիտակ ամպեր: Նույն արքայադուստր—լուսին զուգահեռի պատկերավորում-կերպավորվումն ամբողջանում է ճերմակ-արծաթագույնի՝ սպիտակ ձեռքերի, ճերմակ վարդի, ճերմակ թիթեռի եւ աղավնու, սաղափե աչքերի, արծաթե ոտքերի, եւ դեղին-ոսկեգույնի՝ դեղին քողի, ոսկեղեն աչքերի, ոսկեներկ թարթիչների գունային հատկանշական լուծումներով: Պարային տարերքի դիպաշարային փոքրիկ հայտնույթուն պիտի համարել նաեւ Հերովդեսի՝ Յոքաանանի մահը կանխելու խոստում-ջանքերի շարքում առկա օրինաչափորեն չլի սպիտակ սիրամարգերի պատկերը. «Երբ նրանք կանչում են, անձրեւ է գալիս, իսկ երբ սկսում են պարել իրենց սիրամարգի պարը, երկնքում լուսնյակն է երեւում.... Ես կտամ ձեզ հիսուսն սիրամարգ: Նրանք ամենուրեք կուղեկցեն ձեզ, եւ նրանց միջեւ դուք մի ահագին, սպիտակ ամպով շրջապատված լուսնյակի կլինեք նման»⁶²: Այս դրվագում կրկին նմանաբերական փոխկանչերի կուտակումով պատկերավորվում է պարող կինը՝ քող — սպիտակ սիրամարգի պոչ — հովհար — շղարշ — սպիտակ ամպ

⁶⁰ Անհրաժեշտաբար պետք է նշել, որ այս զուգահեռը պատահական չէ: Սալոմեի պարը մայր բնութշունը մարմնավորող աստվածուհուն ձոնված ծեսի բաղադրիչ է, եւ լուսնի առկայությունն այս պարագայում ծագումնաբանական հիմնավորում ունի: Ռ. Գրեյվսն արելը դիտարկում էր որպես արական նախակերպար (արքետիպ), մտավոր նախասկիզբ՝ առաջացած արեւի աստված Ապոլոնին նվիրված ծեսերից, իսկ լուսինը՝ իբրեւ իգական նախակերպար (արքետիպ)՝ ոչ բնական (իռացիոնալ), ներմբռնողական (ինտուիտիվ), բանաստեղծական նախասկիզբ՝ առաջացած լուսնի աստվածացման ծեսից: «Սպիտակ դիցուհին» գրքում Գրեյվսն այն տեսակետն է հայտնում, որ աստվածուհիների (կելտական, հունական, սեմական, գերմանական) նախատիպը մայր աստվածուհին է՝ ծննդյան, սիրո եւ մահվան դիցուհին: Այդ երեքին համապատասխանում են լուսնի երեք փուլերը՝ նորալուսինը, լիալուսինը եւ մեռնող լուսնի մահիկը (տե՛ս Р. ГРЕЙВС, Белая богиня, <https://www.rulit.me/books/belaya-boginya-read-260928-1.html>): Ավելորդ է ասել, որ Անահիտ—Արտեմիս—Դիանայի պաշտամունքային նկարագիրն առնչություն ունի լուսնի հետ (ՊԵՌՈՆԿ ԱԼԵՍԱՆ, Հայոց հին հավատքը եւ հեթանոսական կրոնը, Երեւան, 2002, էջ 137, էջ 145): Ափորդիտե—Աստղիկի դեպքում առկա էր Ուալդի բնագրում հայտնվող խորհրդապատկերից մյուսը՝ վարդը:

⁶¹ Օ. ՈՒՍՅԱԿ, Սալոմե, դրամա մեկ արարով, թարգմ. Վ. Տերյան, Երեւան, 1996, էջ 28:

⁶² Անդ, էջ 70—71:

բնորոշ հայտանիշներով: Նախորդող դրվագներից մեկում Հերովդեսը Սալոմեի ոտքերը համեմատում է ծառի վրա պարող մանրիկ սպիտակ ծաղիկների հետ: Հաջորդող պատկերաշարում եւս խաղարկվում է ճերմակ—արծաթագույն—ոսկեգույն շղթան՝ արծաթյա ճառագայթների վրա շարված, ոսկեղեն ցանցով բռնված հիսուսն լուսնյակ—մարգարիտների, փղոսկրյա լանջի, լուսնաքարերի հերթական խոստում-հիշատակումներով: Գունային այլ պատահական առկայծումների կողքին անշուշտ տիրական են արդեն քննաբանված ճերմակը, նաեւ կարմիրն ու սեւը: Յոթաանանին ուղղված սալոմեական «գովքը» հյուսվում է այս երեք գույներով՝ սպիտակ մարմնի, սեւ խաղողի ողկույզների, նաեւ սեւ օձերի կծիկի նմանվող մազերի, սեւ աչքերի («Կարծես սեւ քարանձավներ են, ուր վիշապներ են ննջում», «Կարծես սեւ լճեր լինեն ցնորական լուսիններով մրրկված»⁶³) եւ փղոսկրյա դանակով կիսված նռան, ծովի խավարում պահված մարջանի հետ համեմատվող կարմիր բերանի պատկերներով: Սեր—տարփանքի այս հատկորոշիչների բարձրակետը Յոթաանանի գլուխը ափերի մեջ պահած Սալոմեի՝ նրա շուրթերը համբուրելու տեսարանն է: Կարմիրի աուրան թանձրանում է հեղվող արյան եւ գինու օրինաչափ դրվագներով: Ըստ որում, համեմատություններից մեկը կառուցակազմվում է սեւ (գինի) — կարմիր (ջրախառն գինի) շրջանակում: Որպես ողբերգության, մահվան նախանշան՝ լուսինը կարմրում է, ներկվում է արյունով: Եւ այսու՝ սիրո, կրքի, մեղքի ու մահվան հիշատակված շղթան Ուսյլդի դրամայում բնորոշ գունապատկերային հայտնակերպումներ ունի:

Վերադառնալով քողի խորհրդապատկերին, որն Օսկար Ուսյլդի գեղակերտումներում թերեւս թաքնվել-թաքցնելու, թաքցնելու եւ բացահայտելու՝ նախորդիվ նշված ենթիմաստն ունի, պիտի հիշատակել նաեւ տաճարի վարագույրի հայտնի պատկերը: Բնագրում խոսվում է սրբարանի վարագույրի անհետացման մասին, ապա այն հանկարծ «հայտնվում է» Հերովդեսի՝ Սալոմեին տրվող խոստումների շարքում («Եւ քեզ սրբարանի վարագույրը կտամ»⁶⁴): Իսիսի տաճարի՝ գոյի առեղծվածը, բնության խորհուրդը թաքցնող քող-ծածկույթը, Իսիսի արձանի՝ ճշմարտությունը սքողող ծածկույթը եւ հրեական երբեմնի տաճարի (այժմ նաեւ

⁶³ Անդ, էջ 36–37:

⁶⁴ Անդ, էջ 74:

քրիստոնեական եկեղեցու⁶⁵)՝ Սրբություն սրբոցը կամ Սուրբ Սեղանը պահող վարագույրը արդյո՞ք ծագումնաբանական հարակցումներ չունեն՝ պարզելով բացահայտի եւ թաքուցյալի, իմացության տենչի, մեղքի եւ հատուցման, Աստծու / Աստծու հետ ծիսական հաղորդակցության եւ խզումի բազմաբարդ առնչություններ:

«Ծուխ ծխանի» պոեմում Դավթյանն առանձնահատուկ հմտությամբ պատկերակերտել է նավասարդյան «վաղ առավոտի ծիրանածիր ու ծուփ ծխի միջով» «զորեղ ու աննվաճ ցուլերի» երթը, Աստղիկ աստվածուհու տաճարի առջեւ «լուսաստինք աղջիկների» զվարթ կաքավումն ու փանդիռի նվազը եւ բներանգային այլ տեսարաններ: Պոեմի պատկերային համակարգում հատկապես ուշագրավ է Արտավազդին գայթակղել փորձող Կլեոպատրայի մերկանալու տեսարանը՝ քող-շղարշի ճաշակավոր «կիրարկման» դրվագներով: Այս պոեմում եւս կանացի մարմինը հրեղեն տարերքի համեմատելին է («Եւ մարմինդ սյուն է բոցի, // Կլեոպատրա, եւ ինչից է, որ չի վառվում // Քո պարեգոտը թափանցիկ»⁶⁶), իսկ քայլքը «կարապի սահանք» է: Կանացի հմայքի դավթյանական պատկերը քարացած չէ, բանաստեղծը կիրառում է հոմերոսյան հնարքը՝ քայլքը եւ մարմնի շարժումը քողի ծփանքի մեջ. «Ահա Կլեոպատրան... // Եւ թափանցիկ // Քողերի տակ ահա մարմինը մերկ՝ // Կանչող, սքանչելի ու... մատչելի»⁶⁷: Սակայն ինչպես ուսուցչական Սալոմեի դեպքում, այստեղ եւս մերժում կա (Արտավազդն «իր ծուփ ծխանին» է ուզում), եւ մահ՝ որպես կանացի վրեժխնդրության արտահայտություն: Մահ՝ ցանկացած դեպքում («Հոռոմների զազիր շունչը շնչած էզը // Մինչեւ արեւածագ կվայելի իրեն, // Ապա, հագենալով, դահճի ձեռքը կտա»⁶⁸): Անխուսափելի մահ: Մահին նախորդող պարի «պարտադիր» բաղադրիչն այստեղ Կլեոպատրայի քայլքն է՝ որպես ինքնօրինակ մերկապար.

⁶⁵ Քրիստոնեական եկեղեցում վարագույրի խորհրդաբանական իմաստը ներառում է հետեւյալ չափումները. այն խորհրդանշում է երկրի եւ երկնքի սահմանը, մուտքը դեպի երկնային սրբարան, վերերկրային արժեքները քողածածկելու իրողությունը, իսկ խաչի վրա Քրիստոսի մահվան պահին տաճարի վարագույրի պատուվելը, համապատասխանաբար՝ դեպի երկինք գնալու հնարավորության վերականգնումը, պատարագի եւ Մեծ պահքի ժամանակ փակվելը՝ մեղսագործության հետեւանքով դրախտից արտաքսումը (տե՛ս <http://www.surbzoravor.am/post/view/ekeghacakan-varaguyr>):

⁶⁶ Վ. ԴԱՎԹՅԱՆ, Երկեր, հտ. Բ., էջ 18:

⁶⁷ Անդ, էջ 28:

⁶⁸ Անդ, էջ 29:

Ու թագունին սիգաց հանկարծ
 Եւ պատից պատ փայլեց ընդոստ,
 Ալիքվեցին փողերը նուրբ
 Ու ծփացին զխստերն ի վար,
 Հետո կանգնեց ջահերի տակ,
 Խոսեց, ասաց.
 —Ով Արտաբազ, նայիր դու ինձ:
 Նայեց հայոց արքան արձանացած,
 Եւ թագունու փողերն ալիք-ալիք
 Ծածանվելով ընկան ու կիսամերկ
 Կանգնեց այնտեղ կիներ...⁶⁹:

«Մերկապարի» հաջորդ դրվագում («Ով Արտաբազ, կրկին անգամ նայիր դու ինձ») թագունին անդրդվելիորեն «ծուխ ծխանին» տենչացող հայոց արքայի առջեւ հայտնվում է բոլորովին մերկ («Նայեց հայոց արքան արձանացած // Եւ թագունու կրծկալը հուրհրան // Հուրհրալով պոկվեց...»⁷⁰): Գայթակղության «պարը» ձախողվում է սակայն, եւ ալեծածան քողերը կրկին վրան նետած այլեւս հպարտ, անմատչելի Կլեոպատրայի կանչով «գալիս է» մահը:

Դանիել Վարուժանի նշանավոր «Հարճը» եւս կազմակերտված է պար—կիրք—մահ բանաձեւով: Հանրահայտ դիպաշարի առանձին դրվագներ բացահայտում են պարի՝ քննաբանված ծիսական արմատների եւ նշված բանաձեւի հենքային ընդհանրությունների փոխառնչվող շերտեր, դիտարկված համանման գեղակերտումների հետ՝ մինչեւ անգամ գունապատկերային հարակցումներ: «Ճաճանչավուխտ քողով» պարուրված աստղը՝ «գեղձան կինը»՝ Նազենիկը, պարում է «ոսկեմայր Դիցուհուն», «աստղահմա քրմերին» ձոնված երգերի ներքո, հնչում են «երգերը հուսկ մեհենական պարերու»⁷¹: «Ճաճանչավուխտ քողին» պարի տեսարանում միանում է նաեւ ոսկեթել պոչավոր զգեստը՝ թափանցիկ «զառքաշը» («Եւ այնքան նուրբ է զառքաշն՝ որ կը բլբլես դեպ ի դուրս // Ազգերներուն գաղջությունն եւ կաթնագույնը սընդուն»⁷²): Աստղիկին

⁶⁹ Անդ:

⁷⁰ Անդ, էջ 30—31:

⁷¹ Գ. ՎԱՐՈՒԺԱՆ, Երկեր, կազմեց, ծանոթագրեց եւ առաջաբանը գրեց Վազգեն Գաբրիելյանը, Երեւան, 1984, էջ 254—255:

⁷² Անդ, էջ 255:

ձոնված «այդ մեծ պարն հեթանոս», այդ «մսեղեն աղոթքը» Վարուժանը պատկերում է՝ խորենացիական դրվագից ներշնչվելով, եւ «ձեռամբ» երգելու («վեր կը վերցնե հոլանի բազուկներն իր հուլորեն») եւ «կատաղորեն» ճախրելու պատկերը հարակցում այս անգամ «կապուտակ լայնշի քողի» հետ: Ոսկեհեր հրեղեն կնոջ մերկապարի վարուժանյան «բեմադրությունը» եւս ներառում է աղավինների, ձեռքերի, վարդի, արեւելյան օծանելիքի⁷³ պատկերներ եւ խորհրդապատկերներ (վարդն ու աղավինն, իհարկե, Աստղիկ դիցուհու հայտանիշներից են, սակայն ուայլդյան եւ վարուժանյան ընկալման ընդհանրությունը թերեւս վարդի նրբաթերթերի եւ պարող կնոջ թափանցիկ հագուստի հերթագիր շղարշավորման նմանաբերումն է): Մերկապարի վերջին դրվագից առաջ («Վերջին անգամ կը սուզի կապուտին մեջ վերասլաց, // Թողնով, որ քողն ամպերեն հորձանապտույտ իյնա վար⁷⁴») Վարուժանն ուշագրավ մի շարժում է նկարագրում. Նազենիկը հետ է թեքվում այնքան, որ վարսերը «ոսկի ծով» են կազմում հատակին: Սալոմեի կերպարն ուսումնասիրողներն այն կարծիքն են հայտնում, որ Իսիսի եւ Օսիրիսի պաշտամունքային ծեսի հետ ծագումնաբանորեն կապված նրա կատարած պարի⁷⁵ անխլելի բաղադրիչներից է եղել հետագայում «մարմնամարզական կամուրջ» անունն ստացած վարժություն-դիրքը, որն էլ Վարուժանը ներկայացնում է նաեւ Նազենիկի պարում: Այս նույն պարային դիրքը նկարագրել է դեռեւս Ֆլոբերն իր «Հերովդիա»-ում՝ դրան հավելելով պարային հաջորդող դրվագը՝ Սալոմեի՝ գլխիվայր շրջվելու, ձեռքերի վրա քայլելու եւ մրահոն հայացքը Հերովդեսին գամած՝ անշարժանալու տեսարանը, որի ժամանակ նրա ծիածանափայլ շղարշը, հակառակ ուղղությամբ ցած սահելով, իջնում է ուսերի վրայով, շրջանակում դեմքը: Ֆլոբերի գունային լուծումներում, արդեն հիշատակված ծիածանափայլ մետաքսից բացի, պատկերակերտվում է երկնագույն քողը նույնպես, որը պարն սկսելուց առաջ Սալոմեն մի կողմ է նետում: Վիպակի՝ պարին նախորդող դրվագներից մեկը կանացի խորհրդավոր հմայքի ֆլոբերյան նրբարվեստ մեկնաբանության՝ կրկին «շղարշային» փորձ է: Ըստ Ֆլոբերի մտահղացման՝

⁷³ Վարուժանյան Նազենիկի խարտյաշ վարսերը եւս արաբական քաղցրահոտ յուղով են օծված:

⁷⁴ Գ. ՎԱՐՈՒԺԱՆ, Երկեր, էջ 257:

⁷⁵ S'eu P. HEЖИНСКАЯ, նշվ. աշխ.:

արքան չէր ճանաչում Հերովդիայի դստերը, որին մայրը հատուկ ուղարկել էր պարել սովորելու՝ Հերովդեսին գայթակղելու եւ ողբերգական խոստումը կորզելու նպատակով: Եւ ահա Ֆլոբերը պատկերավորում է վարագույրի հետեւից պարզված կանացի, ասես փղոսկրից կերտված ձեռքը, որի տիրուհին անփույթ, սակայն շնորհագեղ շարժումներով փորձում էր աթոռին մոռացած իր տունիկան (երկար անթեւ ներքնաշապիկ) վերցնել⁷⁶: Ու նորից՝ շղարշ—քող—վարագույր, եւ հետեւում պահված դյուլթիչ անծանոթուհին, կանացի մերկություն խորհրդավոր հմայքը եւ ի վերջո, եթե ընդհանրացնենք բերված բոլոր օրինակների զուգահեռվող ու զուգամիտվող նյութը, փաստորեն՝ կին—բնության գաղտնիքը:

Կին—քող—պար—կյանք—մահ իմաստային շղթայի ուշագրավ մեկնաբանություն կա Դյուրերի տաղանդավոր աշակերտ Հանս Բալդունգի (ԺԵ.—ԺԶ. դարեր) «Կնոջ երեք տարիքները եւ մահը» կտավի կապակցությամբ: Կտավում պատկերված են մանկուհին, երիտասարդ կինը, ծերուհին եւ մահը: Քողի ծայրը ներքեւի ձախ անկյունում պատկերված երեխայի ձեռքում է, ապա վեր բարձրանալով եւ երիտասարդ կնոջ թեւին փաթաթվելով՝ հայտնվում է մահվան ափի մեջ եւ անհետանում կտավի աջ անկյունում: Այդպիսով՝ ինքնօրինակ պարի տպավորություն է ստեղծվում. պարողները ոչ թե ձեռք ձեռքի են տվել, այլ քողով են միավորվել: Գուստավ Կլիմտը եւս համանման իրագործում ունի՝ «Կնոջ երեք տարիքները» վերնագրով, որը նույնպես բնության օրենքը եւ կյանքի շրջապատույտն է պատկերավորում: Սակայն հետաքրքիրն այն է, որ այս դեպքում եւս առկա է կանացի մարմնի շուրջ փաթաթված քողը:

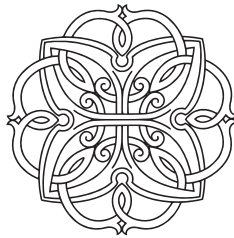
Լ. Շանթի «Հին աստվածներ»-ում այս տեսանկյունից առանձնահատուկ է «ամբողջովին մեգի նման քողի մը մեջ փաթթված» Քողավորի⁷⁷ կերպարային լուծումը կյանքի, երազի ու մահվան շրջապատույտի մեջ: Քողավորն Աբեղային խոստովանում է՝ «իմ անուններս հաշիվ չունին» (հիշենք «անվերջորեն ձեւափոխվող, բազմանուն, տարակերպ, բազմադեմ, համընդգրկուն, ամենայն ծնված-արարվածի պարունակող» Իսիսին՝ նրան, որ հազար անուն ունի, եւ նրա պատկերի մակագրությունը՝ «Ես այն եմ, ինչ եղել է, լինելու է ու կա, եւ մահկանացուներից ոչ ոք չի բարձրացրել իմ ծածկույթը»): Այդ քողի տակ մեր հերոսն իր Սեդային

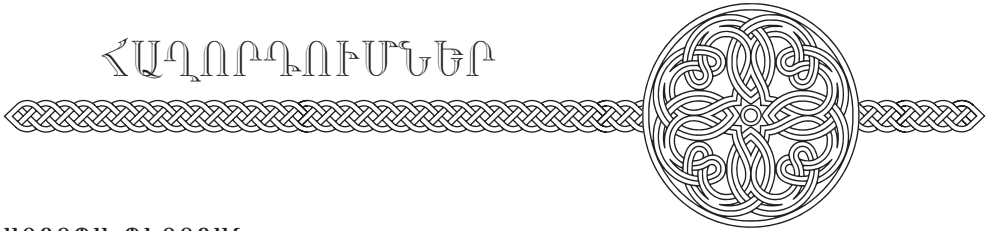
⁷⁶ С. Г. ФЛОБЕР, Иродиада, <http://lib.ru/INPROZ/FLOBER/irodiada.txt>

⁷⁷ Քողի ներքո կինն էր պահված կրկին, որի մեջ կիզակետվում էր կյանքի ու մահվան խորհուրդը:

է գտնում, սակայն այդ նշանավոր քողի տակ, Լ. Շանթի ըմբռնմամբ եւս, թերեւս թաքնված է կանացի սկզբունքը՝ մայր բնության արդեն քննաբանված փոխաբերույթը, գաղտնիքը, որը պահված է կենսագոյության անծայրածիր տարածութեան մեջ, որը լցնում է տիեզերական հնարավոր դատարկութունը, այն, ինչ Շանթն իր պիեսում ունայնութեան փոս է անվանում:

Շարունակությունը՝ հաջորդիվ





ՍՏՅՈՊԱ ՊԵՏՈՅԱՆ

ՀՀ ԳԱԱ ՊԻ

ՀԱՄՈ ՍՈՒՔԻԱՍՅԱՆ

Պատմական գիտ. թեկնածու, դոցենտ, ՀՀ ԳԱԱ ՊԻ

ԱՅՍՐԿՈՎԿԱՍԻ ԴԱՅԿԿԱՆ ԳՐԱՏՊՈՒԹՅՈՒՆ ԵՒ ՆԵՐՍԵՍ ԱՐՔԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ՀԱՅԱՁԻՉՅԱՆԸ

(Ներսես Ե. Աշտարակեցու ծննդյան 150-ամյակի առթիվ)¹ *

Ներսես Ե. Աշտարակեցին նշանակալի ավանդ է ունեցել ժԹ. դարում արեւելահայ իրականության մեջ ոչ միայն որպէս ազգային-եկեղեցական գործիչ, այլեւ կրթության ու մշակույթի զարգացման ջատագով: 1814 թվականից Ներսես Աշտարակեցին ստանձնում է Հայ Առաքելական Եկեղեցու՝ Վրաստանի թեմի առաջնորդությունը: Նա այդ պատասխանատու պարտականությունը կատարել է մինչեւ 1828 թ., երբ դարձավ Նոր Նախիջեւանի եւ Բեսարաբիայի հայոց թեմի առաջնորդ²:

Դեռեւս 1801 թ. Վրաստանի եւ Արեւելյան Հայաստանի մի հատվածի, իսկ 1828 թ. նաեւ Արեւելյան Հայաստանի մեծագույն մասի միացումը Ռուսական կայսրությանը, հայկական մշակույթի զարգացման համար խիստ նպաստավոր պայմաններ ստեղծեցին Թիֆլիսում: Այդ ընթացքում, փաստորեն, այս քաղաքը դարձավ Այսրկովկասի կենտրոնը՝ պայմանավորված ոչ միայն աշխարհագրական նպաստավոր դիրքով, այլեւ ընկերային-քաղաքական ու մշակութային լայն հնարավորություններով³:

¹ * Հետազոտությունն իրականացվել է ՀՀ ԿԳՄՄՆ գիտության կոմիտեի տրամադրած ֆինանսավորմամբ՝ 19YR-6A059 ծածկագրով գիտական թեմայի շրջանակներում:

² ԼԷՅՈ, Պատմության Դարաբաղի Հայոց թեմական հոգեւոր դպրոցի 1838–1913, Թիֆլիզ, 1914, էջ 114. Ն. ՍԱՐԴԻՆՅԱՆ, Ներսես Աշտարակեցի—Պաշտպան հայրենայաց, «Էջմիածին», 1995, Բ.—Գ., էջ 28, 36–37:

³ Վ. ՄԱՂԱՅԱՆ, Հայկական գրատպությունը Թիֆլիսում (XIX դար — XX դարասկիզբ), «Պատմա-բանասիրական հանդես», Երեւան, 2013, թ. 3, էջ 63:

ԺԹ. դարի առաջին կեսին հայ տպագիր գրքի գլխավոր կենտրոնները շարունակում էին մնալ Այսրկովկասից դուրս, երկրամասի որեւէ քաղաք չկարողացավ հայ գրքի այնպիսի խոշոր կենտրոն դառնալ, ինչպիսիք էին Վենետիկը, Վիեննան կամ Կ. Պոլիսը⁴։ Իհարկե, դա հասկանալի է, քանի որ այս վայրերում տպագրությունը խոր արմատներ ուներ։

Այսրկովկասում առաջին հայկական տպարանը հիմնվել էր 1771 թ. Վաղարշապատում՝ Սուրբ էջմիածնում իսկ առաջին գիրքը (Սիմեոն Երեւանցու «Ջրոսարան հոգեւոր» վերնագրով աղոթագիրքը) հրատարակվել է 1772 թ.⁵։ Ռուսական տիրապետության շրջանում հայկական տպարաններ հիմնադրվեցին Թիֆլիսում (1819 թ.)⁶, Շուշիում (1827 թ.)⁷ եւ այլուր։

Տարածաշրջանում հայկական տպարան ունենալու հանգամանքը խիստ կարեւոր էր արեւելահայության համար, քանի որ ԺԹ. դարում գիրքն ու մամուլը ոչ միայն առաջնակարգ նշանակություն ունեին բնակչության կրթական եւ մշակութային կյանքում, այլեւ դրանք ժամանակի տեղեկատվության հիմնական աղբյուրներն էին եւ արտաքին աշխարհի հետ հաղորդակցման միջոցը։

ԺԹ. դարի առաջին կեսին տարածաշրջանում հայերեն գրքերի նկատմամբ եղած պահանջարկը, տարածվածությունն ու հայկական տպարանների հիմնադրման շարժառիթները պատկերացնելու համար բնորոշ օրինակ է Ալեքսանդր Երիցյանցի վկայությունը դարասկզբին Թիֆլիսում հայերեն գրքերի ձեռքբերման դժվարությունների մասին։ Ասվածը վերաբերում էր նաեւ Թիֆլիսի՝ Ներսես արք. Աշտարակեցու հիմնադրած հայոց նորաստեղծ դպրոցին, քանի որ վերջինիս գործունեության սկզբնավորման ընթացքում տպագիր դասագրքերի թիվը սակավ էր։ Դասագրքերն անհասանելի էին աշակերտների ճնշող մեծամասնության, հատկապես չունեւոր խավի համար։ Իսկ Մ. Չամչյանի «Համառօտ քերականութիւն» գրքի⁸ արժեքը Թիֆլիսում

⁴ Ռ. ԻՇԽԱՆՅԱՆ, Հայ գիրքը 1512–1920 թթ., Երեւան, 1981, էջ 109։

⁵ Վ. ԴԵԻՐԵՎՅԱՆ, Հայ գիրքը աշխարհի խաղերուններում, մաս Գ., Երեւան, 2016, էջ 286–288։

⁶ Վ. ՄԱՂԱՅԱՆ, նշվ. աշխ., էջ 66։

⁷ Ս. ՊԵՏՈՅԱՆ, Շուշիում բազելյան բողոքական քարոզիչների հաստատումը եւ տպարանի հիմնադրումը, Երեւան, 2019, թ. 10 (02), էջ 372–384։

⁸ «Քերականութիւն հայկազեան լեզուի։ Յօրինեալ ի Հայր Միքայէլ վարդապետէ Չամչեանց։ Եւ այժմ նորոգ համառօտեալ աշխատասիրութեամբ նորին առ ի դիւրութիւն ուսանողաց», Ի Վենէտիկ, Ի վանս Սրբոյն Ղազարու, 1801, 335 էջ։

մոտավորապես 10 ուրբի էր, որը տվյալ ժամանակահատվածում ամենեւին էլ փոքր գումար չէր⁹։ Սակայն այդ բարձր գներով նույնպես շատ անգամ դժվար է եղել դասագրքեր ձեռք բերելը, քանի որ այդ ժամանակ Թիֆլիսում գրավաճառանոցներ չկային։ Մեկ գիրք ձեռք բերելու համար գնորդները կամ գրքասերները հաճախ շաբաթներով եւ ամիսներով տնից տուն էին շրջում եւ փորձում ճշտել, թե ով վաճառքի գիրք ունի կամ էլ ընթերցանության համար կարճ ժամանակով կարող է տրամադրել։ Իսկ գիրք ունեցողները, իմանալով եւ քաջ գիտակցելով դրա արժեքը, աչքի լույսի պես էին պահում, հաճախ տնային պայմաններում թղթից եւ լաթից կրկնակազմեր ավելացնում։ Ա. Երիցյանցը դասագրքերի սակավությունը ցույց տալու համար բերում է Ներսիսյան դպրոցի գործունեության առաջին տարիների դասարաններից մեկի օրինակը, ուր վաթսուն—յոթանասուն աշակերտի հազիվ 15—20 գիրք էր բաժին ընկնում. հինգ—վեց դասընկերներով մի գրքով սովորելը սովորական երեւույթ էր¹⁰։

Եթե դասագրքերի տեսակետից նման ծանր վիճակ էր Այսրկովկասի կենտրոն Թիֆլիսում, ապա միայն պատկերացնել կարելի է, թե ինչպիսի ծայրահեղ աննպաստ դրության մեջ էին գտնվում գավառական մեծ ու փոքր բնակավայրերը։ Մասնավորապես՝ Եւրոպայից ժամանած բողոքական քարոզիչները Շուշիում հաստատվելուց հետո՝ 1827 թ., այնտեղ հայկական ուսումնարան հիմնեցին, որի գործունեության սկզբից ի վեր նրանք նշում էին դասագրքերի հետ կապված դժվարությունների մասին՝ ուսումնարանի ապագա հաջողությունները կապելով որակյալ եւ մատչելի դասագրքերի առկայության հետ¹¹։

Ինչպես տեսնում ենք, դասագրքերի եւ առհասարակ հայերենով տպագիր գրքերի մեծ պահանջարկ է եղել Այսրկովկասում։ Սա բնական երեւույթ է, քանի որ 1824 թ. Թիֆլիսում եւ ավելի ուշ՝ 1827 թ., Շուշիում հիմնադրված ուսումնարանների բնականոն աշխատանքի ապահովման

⁹ 1831 թ. Թիֆլիսում 1 լիտր յուղն արժեք 1—1,5 ուրբի, 1 կգ պանիրը՝ 45—60 արծաթե կոպեկ, գոմեշի կաշին՝ 4—5 ուրբի, եզան կաշին՝ 2,45—3 ուրբի, մեկ դուլլ (մոտ 12 լիտր) գինին՝ 1,2 ուրբի, մեկ դուլլ (մոտ 12 լիտր) սպիրտը՝ մինչեւ 2 ուրբի, մեկ փուխ (16,3 կգ) մաքուր մեղրը՝ 7—9 ուրբի (տե՛ս Статистическое описание Закавказского края, съ присовокуплением статьи: Политическое состояние Закавказского края на исходе XVIII века и сравнение оного с нынешним, В 2 ч. / Сост. Орест Евещкий, Санкт-Петербург, 1835, էջ 64, 132—133)։

¹⁰ Ա. ԵՐԻՑՅԱՆՑ, Պատմութիւն 75-ամեայ գոյութեան Ներսիսեան Հայոց հոգեւոր դպրոցի որ ի Թիֆլիզ (1824—1899 թ.), հտ. Ա. (1824—1850 թ.), վեց պատկերով, Թիֆլիզ, 1898, էջ 90—91։

¹¹ Ա. ՊԵՏՈՅԱՆ, նշվ. աշխ., էջ 380։

համար տեղում առաջին հերթին անհրաժեշտ էին համապատասխան ուսուցիչներ եւ դասագրքեր: Ուստի՝ թե՛ Թիֆլիսում եւ թե՛ Շուշիում հիմնադրված նորաստեղծ ուսումնարանները, իրենց հերթին, սեփական տպարանների անհրաժեշտություն առաջ բերեցին:

Արդեն 1819 թ., Գեւորգ Արծրունու բարերարությունը եւ Ներսես արք. Աշտարակեցու ջանքերով, Ներսիսյան դպրոցին կից տպարան հիմնադրվեց: Թիֆլիսահայ տպագրության սկզբնավորմանն անդրադարձած ուսումնասիրողների պնդմամբ՝ միայն 1823 թ. այստեղ տպագրվեց առաջին գրքույկը, որի անվանաթերթին կարդում ենք՝ «Ի նորոգողքոջ տպարանի նորակերտ ուսումնարանի Հայոց, ընծայեցելոյ ի քաջատոհմիկ ազնիւ Գէորգայ Երեմեան Արծրունւոյ Վանեցւոյ վերաբնակելոյ ի Թիֆլիզ»¹²:

Այսրկովկասի հայկական գրահրատարակչության հետ Ն. արք. Աշտարակեցու առնչությունը չէր սահմանափակվում միայն Թիֆլիսի տպարանով: Նա մասնակցություն է ունեցել ոչ միայն Ներսիսյան դպրոցի տպարանի հիմնադրմանն ու գրահրատարակչական գործի կազմակերպմանը, այլեւ ինքն էր լիազորված արտոնել հայալեզու գրքերի տպագրությունը ռուսական տիրապետության տակ գտնվող այսրկովկասյան տարածքում: Աշտարակեցու՝ իբրեւ հոգեւոր գրաքննիչի գործունեությունն ուսումնասիրողների տեսադաշտից դուրս է մնացել: Փաստացի՝ խոսքը վերաբերում էր Թիֆլիսում նրա հիմնադրած եւ 1827 թ. Շուշիում բողոքական քարոզիչների բացած տպարաններին: Դրանով է բացատրվում այն հանգամանքը, որ բողոքական քարոզիչներին՝ 1828–1830 թթ. Շուշիում տպագրած՝ մեզ հասած գրքերի անվանաթերթերին հիշատակված են Եփրեմ Ա. Ջորագեղցի կաթողիկոսի (1809–1830) եւ տպագրությունն արտոնող Վրաստանի (եւ այլոց) թեմի առաջնորդ Ներսես արք. Աշտարակեցու անունները¹³: Ի դեպ, Շուշիում

¹² ԴԱԻԹ ՄԿՐՏՁԵԱՆ ԿԱՐՔԵՑԻ, Պատմութիւն եւ խրատ բժշկութեան ցաւոյն նորոգ ծագելոյ յաշխարհին Հնդկաց եւ երեւելոյ ի գանազան աշխարհս, որ անուանեալ կոչի՝ կալիքամարապս: Աւանդեալ ի համբաւաւոր բժշկէ աշակերտելոյ ի բժշկական ուսումնարանի Անգլիացոց ի Կալկաթայ, ի պարոն Դաւթայ Մկրտչեան Կարբեցւոյ: Թիֆլիս, 1823, օգոստ. 22, 15 էջ:

¹³ Այդ տարիներին Շուշիում տպագրված գրքերից մեր ձեռքի տակ կան՝ «Պատմութիւն Սուրբ Գրոց» (1828), «Հաւաքումն աստուածային վկայութեանց յաղագս ամենայն ուսմանց քրիստոնէական հաւատոց» (1829), «Ընթերցուածք ի Սուրբ Գրոց Հին կտակարանի» (1829), «Համառոտութիւն հայկական քերականութեան» (1829), աշխատասիրութեամբ՝ Պօղոս Ներսիսեան Դարատաղցու, «Համառոտ բառգիրք ի գրաբառէ յաշխարհաբառն» (1830), աշխատասիրութեամբ՝ Յովսէփ Արցախեցու:

տպագրված դասագրքային հրատարակություններից մի քանիսը Թիֆլիսի Ներսիսյան տպարանի հրատարակությունների վերատպություններ էին¹⁴:

Խնդիրն այն է, որ Այսրկովկասում պաշտոնական գրաքննություն սկսվել է իրականացվել միայն Նիկոլայ Առաջին կայսեր 1837 թվականին դեկտեմբերի 23-ի թիվ 10828 հրամանագրի համաձայն, ըստ որի՝ Թիֆլիսում տեղական լեզուներով հրատարակվող գրքերի գրաքննությունը ենթարկվելու էր Վրաստանի, Կովկասի եւ Անդրկովկասի երկրամասերի գլխավոր կառավարչի գրասենյակին¹⁵: Դրանով է պայմանավորված, որ Շուշիում գրքեր հրատարակելու համար բողոքական քարոզիչները նախապես արտոնություն էին ստանում Ներսես Աշտարակեցուց, որը 1822 թվականից միաժամանակ զբաղեցնում էր Մայր Աթոռի «հոգեւորական գործերի ծայրագոյն կառավարչի» պաշտոնը¹⁶ եւ Եփրեմ Ա. Զորագեղցի կաթողիկոսի գահակալության շրջանում վայելում էր նրա բարձր վստահությունը¹⁷: Ասվածի հաստատումն է Շուշիում գործող բողոքական քարոզիչ Ֆելիցիան Զարեմբայի զեկուցագիրը՝ 1830 թվականի կեսերին Սուրբ էջմիածին իր այցելության մասին: Նա մասնավորապես նշում է, որ Շուշիում արեւելահայերենով Մատթեոսի Ավետարանի տպագրության արտոնության ուշացման եւ Նոր Կտակարան տպագրելու թույլտվություն ստանալու հարցով հանդիպում է ունեցել Սինոդի քարտուղարի հետ, որն իրեն փոխանցել էր, որ մինչ այդ կաթողիկոսական փոխանորդ եւ հոգեւոր գործերի ծայրագոյն կառավարիչ Ներսես արքեպիսկոպոսն էր ամեն ինչ Թիֆլիսում վճռում, իսկ այժմ որոշումները Սինոդն է կայացնելու: Ֆ. Զարեմբան կարծիք էր հայտնում, որ շատ տհաճ ու հիասթափեցնող կլիներ, եթե յուրաքանչյուր հարցի լուծումը թողնվեր Սինոդի հայեցողությանը, ինչն ուշացումների եւ գործի դանդաղումների պատճառ կհանդիսանար¹⁸:

¹⁴ «Առաջին կանոն սաղմոսի», Շուշի, 1828. «Հաւաքումն աստուածային վկայութեանց յաղագս ամենայն ուսմանց քրիստոնէական հաւատոց», Շուշի, 1829:

¹⁵ «Полное собрание законов Российской империи», собрание второе, т. XII, отделение второе, Санкт-Петербург, 1838, с. 1034—1035. Н. Патрушева, История цензурных учреждений в XIX — начале XX века, «Книжное дело на Северном Кавказе: История и современность (Сборник статей)», вып. 2, Краснодар, 2004, с. 171.

¹⁶ Ա. ԵՐԻՑԵԱՆՅ, Պօլօժենիէի ծագումը եւ Սինոդի բացումը (1836—37), Բաքու, 1896, էջ 47 [9]:

¹⁷ Տէս Ա. ԵՐԻՑԵԱՆՅ, նշվ. աշխ., էջ 9:

¹⁸ „Magazin für die neueste Geschichte der evangelischen Missions- und Bibelgesellschaften“, Bazel, 1831, S. 474.

Փաստորեն, Ներսես արքեպիստոպոս Աշտարակեցին նոր գրքեր հրատարակելու հարցով ստացված դիմումներին շատ ավելի դյուրին եւ արագ լուծումներ է տվել:

Գրքերի հրատարակությունն արտոնելու համար Ներսես Աշտարակեցին պետք է անձամբ ծանոթանար, կամ էլ Թիֆլիսից իր բացակայության ընթացքում (ինչը հաճախ էր լինում) վստահելի անձից (հավանական է, որ այդ անձը կարող էր լինել Ներսիսյան ուսումնարանի տեսուչ Հարություն Ալամդարյանը) տեղեկություն ստանար տպագրվելիք գրքի բովանդակային կարեւորության եւ Հայոց Եկեղեցու հավատքին չհակասելու մասին:

Ի դեպ, Թիֆլիսի Ներսիսյան դպրոցի տպարանում հրատարակված գրքերի անվանաթերթերին 1825 թ. սկսած կարդում ենք՝ «Հրամանաւ Ներսիսի արհիեպիսկոպոսի...»: Հասկանալի է, որ Ն. Աշտարակեցու հովանավորութեամբ գործող տպարանում հրատարակված գրքերի վրա այսպիսի տեղեկությունը չէր կարող ունենալ այնպիսի նշանակություն, ինչ Շուշիի բողոքականների հրատարակած գրքերի դեպքում: Եւ եթե 1825 թ. հետո Թիֆլիսի նշալ տպարանում հրատարակված որոշ գրքերի անվանաթերթերին նման տեղեկության բացակայությունն արտառուց չէր կարող լինել, ապա Շուշիում 1828–1830 թթ. հրատարակված գրքերի անվանաթերթերին հասկանալիորեն այն չէր կարող բացակայել:

Լինելով ժամանակի առաջադեմ անձանցից մեկը՝ Ներսես արքեպիստոպոս Աշտարակեցին խիստ կարեւորում էր հայկական միջավայրում դպրոցների եւ գրքերի առկայությունը: Հիշատակություն կա, որ նա Վիրահայոց թեմի առաջնորդության տարիներին զբաղեցրել է նաեւ Վրաստանի աստվածաշնչային ընկերության փոխնախագահի պաշտոնը¹⁹: 1813 թվականին Ալեքսանդր Առաջին կայսեր հրամանով եւ հովանավորութեամբ ստեղծված Ռուսաստանի աստվածաշնչային ընկերությունը Ռուսական կայսրության տիրապետության տակ գտնվող բոլոր ժողովուրդների լեզուներով Սուրբ Գիրք եւ կրոնական գրականություն է տպագրել ու տարածել: Ռուսական կայսրության տարբեր ազգերի հոգեւոր առաջնորդներ անդամակցել են Ռուսական աստվածաշնչային ընկերությանը եւ աջակցել նրա գործունեությանը: Հայոց կաթողիկոս

¹⁹ THOMAS S. R. O'FLYNN, The Western Christian Presence in the Russias and Qājār Persia c. 1760 – c. 1870, Boston, 2017, p. 355.

Եփրեմ Ա. Զորագեղցին դարձել է այդ ընկերության փոխնախագահներից մեկը: Մինչև ժԹ. դ. առաջին քառորդը Ռուսական եւ Բրիտանական աստվածաշնչային ընկերությունները համատեղ հազարավոր հայերեն, ինչպես նաեւ հայատառ թուրքերեն Աստվածաշունչ եւ նրա առանձին մասեր են տպագրել ու զեղչ գներով, հաճախ նաեւ անվճար, բաժանել ժողովրդին²⁰: Ռուսաստանի աստվածաշնչային ընկերության գործունեությունը 1826 թվականին նոր կայսեր՝ Նիկոլայ Առաջինի որոշմամբ դադարեցվեց²¹:

Այսրկովկասում Ներսես Աշտարակեցու իմա՛ Հայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու եւ Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի ունեցած առանձնահատուկ դերի ու վայելած մեծ հեղինակության մասին վկայող փաստերը բազմաթիվ են: Այսպես՝ օտարազգի քարոզիչները դիմել էին Ներսես սրբազանին, որպեսզի Պարսկաստանում իրենց հիմնադրած մի քանի հայկական դպրոցների գործունեությունը թուլյատրելու հարցով միջնորդի կաթողիկոսին²²: Ուշագրավ է, որ երբ 1828 թվականի հոկտեմբերի կեսերից քաղաքական իշխանություններն Աշտարակեցուն աքսորել էին Քիշնեւ²³, Մայր Աթոռի «Բարձրագույն խորհրդարանի սուրբ ժողովը» Շուշիում գործող բողոքական քարոզիչների պատրաստած Մատթեոսի Ավետարանի տպագրության արտոնության կարելու դիմումի պատասխանը վերապահել էր «հոգեւորական գործերի ծայրագույն կառավարիչ» Աշտարակեցուն: Վերջինիս 1829 թվականի հոկտեմբերի 7-ի թվակիր նամակից հայտնի է դառնում, որ նա առարկություն չունի վերոհիշյալ խնդրանքի առնչությամբ, և որ «պատրիարքական կառավարությունը», այսինքն՝ Մայր Աթոռը, վնասակար չպետք է համարի թարգմանության գաղափարը, քանի որ նախկինում արդեն իսկ Սուրբ Գիրքը տարբեր լեզուներից հայերեն թարգմանելու ավանդույթ է եղել: Սա նշանակում էր, որ նման նախաձեռնության իրագործման թույլտվությունը չէր կարող որեւէ կերպ վնասել Հայոց Եկեղեցու հեղինակությանը²⁴:

²⁰ «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Երեւան, 2002, էջ 99–100:

²¹ THOMAS S. R. O'FLYNN, նշվ. աշխ., էջ 322:

²² Անդ, էջ 493:

²³ В. ТУНЯН, Католикос Всех Армян Нерсес V Аштаракци — «Защитник отечества», Св. Эчмиадин, 2012, с. 134.

²⁴ ԱՐԻՍՏԱԿԵՍ ԵՊՍ. ՍԵՂՐԱԿԵԱՆ, Յովհաննէս Եպիսկոպոս Շահաթունեանցի կենսագրութիւնը, Սանկտ Պետերբուրգ, 1898, էջ 226–227:

Թիֆլիսի Ներսիսյան դպրոցի եւ Շուշիի բողոքական քարոզիչների տպարանների հրատարակությունները համեմատելու դեպքում տեսնում ենք, որ երկուսում էլ մեծ թիվ են կազմել դասագրքերը: Այն է՝ տպարանները նույնաբնույթ առաջնահերթություններ ունեին: Դրան հակառակ պետք է ընդգծել, որ տպարաններից յուրաքանչյուրն ուներ իր նեղ ուղղվածությունը: Այսպես՝ Թիֆլիսի Ներսիսյան դպրոցի տպարանում 1823–1830 թվականներին լույս են ընծայվել նաեւ թեմի պահանջների համար անհրաժեշտ հրատարակություններ, այդ թվում՝ կրոնաօրհանական բնույթի գրքեր: Ինչ վերաբերում է Շուշիի բողոքական քարոզիչների տպարանին, ապա 1828–1835 թվականներին այստեղ հրատարակվել են նաեւ կրոնաքարոզչական հրատարակություններ, որոնք մեծ մասամբ արեւելահայերենով էին, քանի որ քարոզիչների համար առավել դյուրին էր ժողովրդական լայն խավերի շրջանում քարոզչություն իրականացնել նրանց համար մատչելի լեզվով: Շուշիի բողոքական քարոզիչներն իրենց տպարանում գրքեր էին հրատարակում ոչ այնքան եկամուտ ստանալու, որքան դրանք (հատկապես կրոնաքարոզչական բնույթի հրատարակությունները) հայկական միջավայրում լայնորեն տարածելու համար: Մյուս կողմից՝ Թիֆլիսի Ներսիսյան դպրոցի տպարանը, հրատարակած գրքերի մի մասը վաճառելով, փորձում էր որոշակի եկամուտ ստանալ, քանի որ նշված ժամանակահատվածում տպարան ունենալու եւ պահելու համար մեծ միջոցներ էին անհրաժեշտ²⁵: Տպագրական թուղթը թե՛ Թիֆլիսի Ներսիսյան դպրոցի տպարանը, թե՛ Շուշիի տպարանը ստանում էին Մոսկվայից, ինչն արդեն իսկ մեծ գումարներ էր պահանջում:

Ամփոփելով՝ կարող ենք արձանագրել, որ Ներսես արքեպիսկոպոս Աշտարակեցին ոչ միայն ԺԹ. դարի առաջին կեսի հայ նշանավոր հոգեւորական գործիչներից էր, այլեւ ժամանակի առաջադեմ անձանցից մեկը, որ հայկական միջավայրում կարեւորում էր կրթական, գրահրատարակչական գործունեության տարածումն ու ամրապնդումը: Ասվածի ակնհայտ վկայություններից է նրա ջանքերով Թիֆլիսում տպարանի հիմնադրումն ու դրա բեղմնավոր գործունեությունը: Ուշագրության արժանի է նաեւ այն իրողությունը, որ Ներսես արքեպիսկոպոս Աշտարակեցին չի խոչընդոտել բողոքական

²⁵ Մանրամասն տե՛ս Ա. ԵՐԻՑԵԱՆՑ, նշվ. աշխ., էջ 90–91:

քարոզիչների նախաձեռնությունները ապաված գրքի միջոցով աշխարհաբար արեւելահայերենի տարածմանը: Ի պաշտոնե լինելով Այսրկովկասի հայերեն գրքերի հոգեւոր գրաքննիչ՝ նա ոչ միայն չի խոչընդոտել, այլեւ նպաստել է հայերեն գրքերի հրատարակմանը: Բողոքական քարոզիչները, իրենց հերթին, բավականին բարձր կարծիք են ունեցել Աշտարակեցու անձի ու գործունեության մասին, Շուշիում վերահրատարակել Թիֆլիսում նրա ապաված գրքերը:

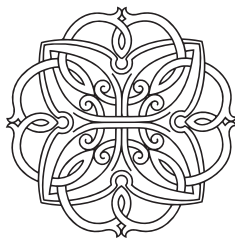
РЕЗЮМЕ

В XIX в. архиепископ Нерсес Аштаракецци имел значимый вклад в восточноармянскую действительность не только как национальный-духовный деятель, но и как поборник развития образования и культуры. Он считал особенно важным распространение и укрепление образования, книгоиздательской деятельности в армянской среде. Свидетельство тому основанное благодаря его усилиям издательство в Тифлисе и его плодотворная деятельность. По должности будучи духовным цензором армяноязычных книг Закавказья, он не только не препятствовал, но и способствовал издательству армяноязычных книг. Архиепископ Нерсес Аштаракецци не препятствовал и инициативе протестантских проповедников по распространению восточноармянского разговорного языка посредством печатной книги в Шуши. Деятельность Нерсеса Аштаракецци как духовного критика оказалось вне поля зрения исследователей, и данная статья призвана заполнить данное упущение, представляя архиепископа как высокопоставленного армянского духовного деятеля, имеющего власть для осуществления духовной цензуры.

SUMMARY

Archbishop Nerses of Ashtarak made a significant contribution to the Eastern Armenian reality of the 19th century, not only as a national-spiritual figure, but also as an apologist for the development of education and culture. He particularly emphasized the expansion and strengthening of educational and publishing activities

in the Armenian environment. The proof of this is the publishing house established in Tbilisi (Georgia) thanks to his efforts, and its fruitful activity. As a spiritual censor of the Armenian-language books of Transcaucasia, he not only did not interfere in, but also contributed to the publishing of the Armenian-language books. He did not prevent the initiative of Protestant preachers to spread the Eastern Armenian spoken language through a printed book in Shushi. The engagement of Archbishop Nerses of Ashtarak as a spiritual censor has not been a focus of study up to now, and the current article comes to fill the gap by investigating that aspect of his activities.



ՍՈՒՐԵՆ ԱՔՐԱՀԱՄՅԱՆ

Բանասիրական գիտ. թեկնածու., ՀՀ ԳԱԱ ԳԻ

ՈԱԶՄԻԿ ԴԱՎՈՅԱՆԻ ՆՈՐ-ԱՆՏԻՊ ԲԱՆԱՍՏԵՂԾԱԿԱՆ ԺԱՌԱՆԳՈՒԹՅՈՒՆԸ

Ա.

Ռազմիկ Դավոյանի վերջին երկու-երեք տասնամյակի բանաստեղծական լուսթյունն ընդհատում չէ, այլ շարժում, որ բանաստեղծի ներքին ամբողջացման, սկզբի եւ վերջի միասնության ընթացքն է ձեւավորում: Այսինքն՝ սա այնպիսի շարժում է, որը տեղի է ունենում բանաստեղծական համակարգի «ներսում», ուր բանաստեղծի աշխարհայացքը, պոետիկան եւ լեզուն համակարգի միասնության միջոցով են արտահայտվում, թեեւ համակարգի ձեւավորման ընթացքը պատմական աստիճանակարգություն ունի նաեւ: Ուստի նախորդ հրապարակումների եւ նորի միջեւ կապը հնարավոր է մեկնաբանել բանաստեղծի ճանապարհի դրամատիկ անցումների, կուտակումների եւ ժխտումների միջոցով: Դավոյանի վերջին՝ նոր-անտիպ բանաստեղծությունների «Մենք ունենք» (2019) գիրքը, որի պոետիկան եւ աշխարհայացքն ընդհանրություններ ունեն մինչեւ 1980-ականների վերջի՝ Դավոյանի քնարերգության, մասնավորապես «Քարե բարձ» ժողովածուի հետ, կարելի է վերլուծել հավելման աստիճանակարգության միջոցով: Բայց եւ այն հիմնում է նորի հանգրվանը, այսինքն՝ պոետական գալիքը, որ նույնքան նշանակալից է արդեն ԻԱ. դարի երկու տասնամյակների բանաստեղծական որոնումների տեսանկյունից: Քանի որ Դավոյանը, բացի անտիպ ժառանգության հրապարակումից, որ երեք տասնամյակի մի շրջան է ընդգրկում, նախորդ տարիներին հրապարակել է նաեւ «Ծովինար» հայոց հնագույն նախապատմական էպոսը (2015), որտեղ պատմությունը, ինչպես բանաստեղծն է ասում, ներկայանում է «որպես մի մեծ, տիեզերական փշրված հայելի, որի կտորտանքները ցրված են... հողի, ջրի ընդերքներից մինչեւ տիեզերական անսահմանություններ», եւ «գիտությունը շվարած է փակ դռան առջեւ»՝ պատմության շարունակական պատկերն ստանալու, որն «անչափ կարեւոր է մարդկության ապագան հողի կանխատեսումներից

ազատագրելու համար», ուստի հայելու մեջ երեւում են առավել առասպելական դեմքեր, դեպքեր եւ իրադարձություններ, որոնք նման են «հիշողության մեջ փոխանցված պատկերակարգի»¹:

Դավոյանը, անշուշտ, հնարավոր չի համարում վերականգնել պատմության վիպական կարգը: Պատմությունն ընկալում է կռահումների ճանապարհով, որ թաքնված է առասպելի խորքում, կամ, ուղղակի ասենք, առասպելն ընկալում է իբրեւ պատմության հայելի, որ առասպելական իր նախահիմքով հնարավոր է արտահայտել քնարերգության միջոցով (քնարերգությունն, ուրեմն, առասպելի հայելին է): Եւ ընդգրկելով հայոց պատմության վաղնջական շրջաններից մինչեւ Տիգրան արքայի ժամանակները՝ քնարերգության էության մեջ, ինչպես ասում է, «Ծովինար» էպոսը ներկայացնում է իբրեւ «պատկերակարգ», ուր, երբ ավարտվում է պատմությունը, Դավոյանն այն ընդհատում է միջախաղերով, որ նշանակում է՝ պատմությունը եւ առասպելը նույնական են (ինչպես պատմահայրը կասեր, առասպելները՝ պերճ ու ողորկ, «թաքուցեալ ճշմարտութիւններ» են²), երբ այն արտահայտվում է քնարերգության ոլորտում, որի նախահիմքը խոսքն է: Իսկ խոսքը, որ քնարերգության նախահիմքն է, «պատկերակարգ» է, որն այլեւս վիպական չէ, այլ՝ նրա քայքայված պատկերը:

Ինչ խոսք, «Ծովինար» էպոսի գրական մշակումը Դավոյանի ժառանգության քննության այլ հարցադրումներ է պարտադրում: Բայց քանի որ մեր խնդիրն առայժմ Դավոյանի բանաստեղծական ժառանգության քննության հարցն է, կասեմ ընդհանուրը, որ շաղկապում է Դավոյանի որոնումների շրջանակը: Վիպականի քայքայումը նշանակում է քնարերգության հայտնություն: Սա պետք է հասկանալ ճանաչողության երկու հայեցակետով. առաջինը՝ փոխակերպության, որն ասվում է այն իմաստով, ինչպես ընկալում էին հին հույները, եւ երկրորդը՝ պայծառակերպության, որն ասվում է քրիստոնեական հայեցողությամբ, եւ կարելի է ընկալել իբրեւ աստվածահայտնություն (էպիֆանիա): Դավոյանի քնարերգության մեջ փոխակերպության ոլորտն ընդգրկում է բանաստեղծության պոետիկայի եւ աշխարհայեցողության, իսկ պայծառակերպության ոլորտը՝ բառի եւ լեզվի ընկալման հարցադրումը: Եւ թեեւ շարժման հիմքով

¹ Ռ. ԴԱՎՈՅԱՆ, «Ծովինար»: Հայոց հնագույն նախապատմական էպոսը, Երեւան, 2015, էջ 5:

² ՄՈՎՍԵՍ ԽՈՐԵՆԱՅԻ, Հայոց պատմություն, Երեւան, 1990, էջ 24:

երկուսն էլ (փոխակերպումը եւ պայծառակերպումը) անբաժանելի են քննության մակարդակում, բայց, կարելի է ասել, Դավոյանի բանաստեղծական աշխարհընկալումը հիմնված է առասպելի նորահայտնության կանչի, իսկ բառը՝ գոյության նախահիմքի բացության, իմաստի որոնման ազդակի վրա: Բայց բառը բանաստեղծի ապրածի, անցած ճանապարհի ոչ միայն վկան է, այլեւ՝ հայելին, որ արտահայտում է ոչ թե բանաստեղծին, նրա եսը եւ ժամանակի ներկան, այլ մի ուրիշ ես՝ անանձնական (ինչպես կասեր Մեծարենցը) կամ համայնական (Նարեկացու բնութագրմամբ), որ ոչ թե ժամանակի սայլին է նստած, այլ ժամանակն ինքն է, որ ամեն ինչ, ամեն իր եւ երեւույթ պատկերում է բառով արտահայտված պատկերագրով, որի նախահիմքը առասպելականի կանչն է, ուր առասպելի ձայնի հաղորդակցությամբ բառը վերածում է առասպելական խորհրդանիշի: Դավոյանի եւ նախորդ, եւ ահա այս նոր գրքում բառի պոետիկայի այսպիսի ընկալումն անփոփոխ է, թեեւ այն ձեւակերպված չէ իբրեւ գիրք, այլ բանաստեղծություն, որ անվանում է «տուն» («Բանաստեղծության տունը»), «ցնորք բանաստեղծական» («Ասին՝ ցնորք է բանաստեղծական»): Մի յուրահատուկ բնութագրմամբ՝ այսպիսի փոխակերպումն արտահայտվում է բառի առարկայական պատկերի եւ իմաստի շրջմամբ, որ ժ. Ժենետը գլխապատույտ է անվանում, Ռ. Բարտը՝ շրջասություն: Դավոյանի պարագայում այն համապատասխանում է առասպելի՝ իբրեւ պատկերագիր, եւ բառի՝ իբրեւ առասպելական խորհրդանիշ՝ միմյանցով արտահայտվող ներքին շարժմանը, որ ձեւավորում է Դավոյանի բանաստեղծության պոետիկան եւ կառուցվածքը, ուր բառի փոխարժեքը հնարավոր է քննել գլխապատույտի (որ իմաստների բազմաձայնության ոլորտն է) եւ շրջասության միջոցով, որի հիմքը առասպելն է այն իմաստով, ինչպես ըմբռնում էին բանաստեղծության (գրականության) նախահիմքը հին հույներից մինչեւ Ի. դարի արվեստը: Ուստի Դավոյանի պոետիկային բնորոշ է մի համեմատություն, որ անում է ժ. Պ. Սարտրը. «Գրականության առարկան տարօրինակ պտուտակ է, որ գոյություն ունի միայն շարժման մեջ»³: Ընդգրկումն այս դեպքում այնքան լայն է, որ ներառում է Դավոյանի բանաստեղծության պոետիկայի եւ լեզվի խոսույթն առհասարակ: Հետեւաբար Պոլ Վալերին «գլխապատույտի» հավանական այստիպի հնարավորությունը համեմատում է փոխակերպության հետ: Իսկ Ռ. Բարտը, որ մեկնաբանության հիմնախնդիրը

³ Ж. ЖЕНЕТ, Фигуры, т. 1, Москва, 1998, с. 98.

«իմաստների գլխապտույտի կանգնեցումն է» համարում (որն ինքնին ավարտ է, այլ մի նոր շրջասություն)՝ համեմատելով «կոնոտատիվ նշան-միջը» պտուտակի հետ, որն այստեղ նշանակում է՝ այն (նշան-միջը) մշտապես փոխակերպվում է թե՛ մտքի, թե՛ կառուցվածքի (կամ ձևի), թե՛ լեզու-առարկայի, թե՛ մետալեզվի⁴։ Ուստի Դավոյանի բանաստեղծական համակարգում նույնպես այս համեմատությունը համարելով տեղին՝ կարող ենք ասել, որ նախորդ դարի՝ «Ստվերների միջով» (1967) ժողովածուից մինչև «Քարե բարձ» (1989) եւ նոր՝ «Մենք ունենք» (2019) գիրքը բանաստեղծության որոնման եւ համակարգի ձեւավորման շարժում է, որի իմաստը ոչ թե անվերջ լինելն է, այլ, ինչպես ասում են, կախում ունենալն է գրքից, որը երգվում է (դասական իմաստով) եւ ընթերցվում է (բնագրի ընկալման իմաստով)։ Եւ եթե գրքերի գիրքը Աստվածաշունչն է, ապա Դավոյանի ընկալմամբ՝ գիրքը գոյաբանական հիմք ունի, մարդու գոյության գոյությունն է քննում, որ փոխակերպվում է գրքի, որ, ինչպես Կարեն Սվասյանն է ասում «Գրիգոր Նարեկացի» հոգվածում, մաղաղակամ է, ինչը «բարձրագույն հիերարխիայի արարած գիրքն է»⁵, գաղտնագիր, որ, Նարեկացու լեզվով ասած, «Ձոր գիրդ՝ ընդ մարմնոյս, եւ բանդ՝ ընդ հոգւոյս» («Գիրդ՝ մարմնիս, իսկ խոսքը՝ հոգուս փոխարեն», Բան ԾԴ., դ.)։ Իսկ այլ տեղում հավելում՝ «Մատեան շնչական, բարդեալ ի յինքեան» («Մի մատյան եմ, մատյան շնչավոր», Բան ԼԹ., բ.), որ ներշնչված է Եզեկիելի տեսիլքներից՝ բարդված ներսից ու դրսից ողբ ու վայերով։

Պ. Վալերին այս առումով ասում էր. «Երկար, շատ երկար մարդկային ձայնը հիմք էր եւ հաղորդակցություն գրականության համար»⁶։ Ձայնի ներկայությունը, սակայն, բացատրվում է վաղ շրջանի գրականության մեջ այսպես. «Մարդկային մարմինը փոխակերպվում էր ձայնի, որը հիմք էր, պայման՝ մտքի հավասարակշռության համար... Բայց եկավ օրը, երբ սովորեցինք ընթերցել աչքերով, անձայն, եւ գրականությունը դրանով փոխակերպվեց»⁷։

Փոխակերպումն այդ իր աստիճանավորումն ունի, որ գրապատմական առանցքում է ի հայտ գալիս եւ մեկնաբանվում։ Դա արտահայտվում է ոչ միայն չափածոն իբրեւ հակաարձակ ընկալմամբ, որ նույնն է, եթե ասենք՝ քնարերգությունը հրաժարվում է կշռությունից ու

⁴ Р. БАРТ, Мифологии, Москва, 1996, с. 248.

⁵ Կ. ՍՎԱՅԱՆ, Հոգվածներ, Երեւան, 2014, էջ 535։

⁶ Ж. ЖЕНЕТ, Фигуры, т. 1, Москва, 1998, с. 340.

⁷ Անդ, էջ 340։

տաղաչափությունից, այսինքն՝ ձայնից եւ մեղեդուց (ինչը բնորոշ էր հունական շրջանից մինչ խորհրդապաշտները), հանգում մի այլ՝ բարդ կառույցի, որի նախահիմքը գիրքն է, որն ընթերցվում է, այսինքն՝ ընկալվում է իբրեւ բնագիր, եւ որի լեզուն, ավելի լայն առումով, նամակի փոխանունն է, ինչը, Դավոյանի մեկնաբանությամբ, «հիշողության փոխանցված պատկերակարգն է»։ Իսկ դա «բանաստեղծության տունն» է, որ ծագում է խոսքի ոլորտից, խոսքը՝ գրքի, որ մշակութային ծագում ունի եւ մեկնաբանելի է մշակութային հիմքով։ Ահա ինչու «Մենք ունենք» շարքի «Բանաստեղծության տունը» գործում Դավոյանը բանաստեղծությունն ընկալում է զուտ անհատական փորձի եւ պատմական կենսափորձի միասնության հաղորդությամբ՝ ասելով.

Այս գիրքը տունն է Բանաստեղծության,
Ուտեղ ապրել են թախիծը, ամպը...⁸

Բանաստեղծը բացում է դռները բանաստեղծության՝ ժանյակներ կախելու պատուհաններից, հրեշտակներին ազատելու Նեոից, որովհետեւ ձայնը (մեղեդին) իջնում է վերից՝ սիրո քնքշանքով, մրմունջով կյանքի, խանգարում քունը բանաստեղծության, որովհետեւ բանաստեղծն ուզում է դարպասները բացել երկնքի, որ նա (վերինը) հորդի տունը բանաստեղծության («Բանաստեղծության տունը», էջ 12)։ Ինչո՞ւ։ Որովհետեւ իր ներսում արեգակներ կան, բայց մարդիկ չեն կարողանում այդ լույսը հագնել եւ ասում են՝ «ցնորք է բանաստեղծական» («Ասին՝ ցնորք է բանաստեղծական», էջ 13)։ Իսկ բառը բանաստեղծի, որ խոսքի ոլորտից է ծագում, վերապրում է ցնծությունը մեղեդու, ձուլվում ծառին, քարին այնպես, ինչպես բանաստեղծի մարմնին է ձուլվում, ջնջում սահմանը իր եւ աշխարհի միջեւ, պայծառակերպվում ու հարություն առնում երկնքում՝ Աստծու մոտ, ավելի ճիշտ՝ աստվածահայտնության անսահմանության մեջ, որ տարածությունն է, այլ ժամանակի տարածություն։ Սա է արարչագործության դավոյանական ըմբռնումը, որ նույնանուն բանաստեղծության մեջ այսպես է մեկնաբանում.

Ես գրկում եմ ծառը այնքան՝ մինչեւ
վերանում է սահմանն իմ ու ծառի միջեւ։

⁸ Ռ. ԴԱՎՈՅԱՆ, *Մենք ունենք*, նոր-անտիպ բանաստեղծություններ, Երեւան, 2019, էջ 12 (այսուհետեւ այս գրքից մեջբերումները կնշվեն բնագրում՝ բանաստեղծության վերնագրի եւ էջահամարի հիշատակմամբ)։

Եւ մնում եմ այդպէս այնքան՝ մինչեւ
հայտնվում է Աստված իմ ու ծառի միջեւ:

Ես հղկում եմ քարը այնքան, մինչեւ
վերանում է սահմանն իմ ու քարի միջեւ:

Ես հղկում եմ քարը այնքան, մինչեւ
հայտնվում է Աստված իմ ու քարի միջեւ:

Գուրգուրում եմ Բառը այնքան՝ մինչեւ
հայտնվում է Աստված իմ ու Բառի միջեւ (էջ 14):

Ահա ինչու մենք ունենք մեր երկիրը, երկինքը, արեւն ու լուսինը, որ սարերի ուսին են: Երկիրը մեր իր դաշտերն ունի, այգին եւ պարտեզները, լեզուն մեր՝ իր բառերը, որ սիրո հավերժական հոլովում ու խոնարհում են: Երկիրը մեր իր խաչերն ունի եւ ճակատագիրը, իր քաջերն ունի՝ վագրեր են, առյուծ, արծիվ եւ Աստված, որ երկնքի եւ երկրի բոլորումն է.

Մեր երկիրն իր Աստվածն ունի,
Եւ նա ամենփա տանն է,—
Երկրի մեջ իր հատվածն ունի՝
Դա մեր հայրենիք-Հայաստանն է (էջ 5):

Իսկ հայերը մանուկ բույսեր են՝ ժայռերի ու հողմերի դեմ, կառչած մի բուռ հողին՝ դժվար աճած, որ ուզում են «կյանքը դարձնել եղեմ»: Չեն ապրում նրանք պատրանքներով եւ կարող են «ժայռը փշրել // պինդ արմատներով» («Հայերը», էջ 7):

Թվում է՝ Դավոյանը, որ երազում է գիրքը, բայց ապավինում է բանաստեղծությանը, որ գրքի անունն է, շարքերի յուրաքանչյուր ստեղծագործություն վերապրում է իբրեւ մի հատընտիր, գրքից ծնված մի ճառագայթ, ապրում: Բայց իրականում «Մենք ունենք» գրքի յուրաքանչյուր շարք եւ ստեղծագործություն ունեն ներքին համակարգվածություն, որ ստեղծագործական առումով շաղկապված են նախորդ դարի իր բանաստեղծական ժառանգությանը պոետիկայով, լեզվով եւ աշխարհընկալմամբ: Եւ եթե անգամ շարքերի բանաստեղծությունները թվագրված են, տրամագրության առումով շաղկապված ժամանակին, այնուամենայնիվ, «Մենք ունենք» շարքից մինչեւ «Շրջագարձ», «Սրտիս զանգակը զարկում է տխուր», «Երգող ընկերներս թռել-գնացել

են» եւ «Ի հավելումն «Ռեքվիեմ»-ի՝ «Մհեր», յուրատեսակ ամբողջացման են ձգտում, որի հիմքում դավոյանական ըմբռնումն է քնարերգության, հայրենիքի, սիրո եւ արարչության գաղափարի, որոնք Դավոյանի աշխարհընկալման նախահիմքերն էին նաեւ մինչեւ նախորդ դարի 80-ականների վերջը եւ 90-ականները: Եւ եթե «Քարե բարձ»-ում Դավոյանն իր աշխարհը «ներսից» բացելու երեք բանալի էր հավելում՝ սերը, ցավը եւ բանական ապրումը, որոնք խոսքի նախահիմքը պեղելու բանալին էին, խոսքը՝ ոգու սկիզբն ու վերջը, որ դեմք-պատկեր եւ լեզու էին առնում մեղեդուց ծնվող երգի մեջ, ապա «Մենք ունենք» գրքում պատկերակարգը ոգի է առնում, եւ խոսում է բանաստեղծն արդեն Հելիկոնն անցած, մեղեդու ոգուն հաղորդված մի կանչով, ում բառերը հարություն խորհրդանշներ են, բանաստեղծի ոգում կուտակված ճառագայթներ, որ մեղեդուց են ծնում երգը, շատրվանում հողին՝ ներծծվելով գոյություն արմատներին, որ կրկին քնարերգությունն է, հայրենիքը, սերը՝ որպես կյանքի եւ մահվան շրջանառություն, հավերժական մի շրջապտույտ՝ որքան անիրական, այնքան՝ հողեղեն: Երգի ծնունդն այդպես, բնականորեն շռայլ, նորը ավետող պատկերով է ներկայացնում Դավոյանը իբրեւ սուրբ երգում՝ ասելով.

Շառագունում է արեւելք՝
Շֆեդ համդեսի ավետումով,
Ազդարարում է արեւի ելքը.—

Այդպես է ծնվում նաեւ երգը՝
Գիշերվա ցողը հոգիներից
Հավաքելու իր սուրբ երգումով (էջ 8):

Երգը, ահա, բաժինքն է եւ «ունեցվածքը» բանաստեղծի: Երգն է, որ հովանավորում է բանաստեղծին, եւ նա ասում է, թե իրեն եւս «աշխարհից մի բան հասավ», բանաստեղծին, որ «սովոր էր հոգին անսալ», «չինչ երազներով հարյուր հազար // թռչել ու սուրալ, ճախրել անբավ», երբ հոգսը հողեղեն ներքեւ տարավ, արեգակը հանգավ, ցողունը դարձավ խազալ եւ իր թռիչքը անդունդն ընկավ: Բանաստեղծին հմայեցին հողը, ծաղիկը եւ գարունը՝ ցրելով իր հողեղեն վիշտը: Բայց հոգսն այնքան առտնին է, որ իրեն՝ բանաստեղծին մղում է ինքնահեգնանքի.

Ինձ էլ աշխարհից մի բան հասավ
 Խմել, ծխել ու մի կուշտ հազալ,
 Բուրավետ ուրցը մեր սարերից,
 Եւ Արամուսից մի փունջ գազար (էջ 17):

Բայց նրա ոգին անկախ է, մաքառող, ինքն իրեն ասված հեգնանքին հակադրվող: Նա բարձրաձայն է խոսում, չի փսփսում, անկախ է իբրեւ մարդ եւ բանաստեղծ եւ ոչ վասալ, Ապոլլոն է, ոչ թե Կեսար: Եւ իր ոգու բեռն առած, հողեղեն ճամփան իր կտրած, երգով հարուստ՝ հավերժի ճամփորդ է նաեւ, ով ասում է.

Եւ ինչ տանում եմ ես իմ ներսում,
 Ոչ ոք չի կարող ինձնից խլել.—
 Հավիտենության մարմար պատին
 Ես արամանդե ձող եմ խրել
 Եւ զեռեղել եմ ոսկյա գրեւ (էջ 17):

Ահա ինչու, հավելում է բանաստեղծը, «ես ուր էլ գնամ. մեկ է իմ ճամփան», Նա Ինքը՝ Վերինը, Միակն է, որ ընդառաջ է գալիս պոետին՝ «սիրտը բոցավառ եւ ճակատը՝ սեգ»: Մինչդեռ այնտեղ՝ պոետի հողեղեն կյանքում, սուր են կռում իր համար, դանակ են սրում, թույն են պատրաստում բույսերից, հող են փորում եւ սիրո խոսքեր գոռում, խելագարվում են իր հույզերից, խաբված հույսերից, վերջում սեղան են փռում իր համար, անկողին սարքում լույսերից: Սակայն՝

Ես ուր էլ գնամ՝ մեկ է իմ նամփան,
 Հավերժության եմ գնում անխափան,
 Դուք ձեր օրերի հաշիվը տեսե՛ք... (էջ 33):

Բանաստեղծը, սակայն, ինչպես ասում է, «ձուլված է ընդմիշտ մայր բնության հետ, // նրա հյուլեն է անմեռանելի» («Ձուլված եմ ընդմիշտ», էջ 73): Պաշտում է նա բնության տարերքը խենթ եւ բույրերը երանելի: Եւ իր բոլոր հարցերը կյանքի մասին են, պատասխանները՝ ունայնություն: Սին են պատասխանները եւ հիշեցնում են սարսափ ու թույն: Կույր է աչքը հոգու այնպես, որ լույսը կարող է խավարել մարդը, բայց չի կարող տրորել («Բոլոր հարցերը...», էջ 54—55): Բայց, միեւնույնն է, եթե այսօր պառկած է ծաղիկների մեջ, վաղը կպառկի ծաղիկների տակ, կձուլվի

նրանց հավետ: Հիմա պառկած է խաշամի եւ ձյունների վրա, վաղը կպառկի խաշամի եւ ձյունների տակ, աշնան գույներով հոգին կեռա, գարնան հետ սիրտը կհուրհրա՝ սրտի հուրը տիեզերական ծովում մեզ պարզեւելով («Ձուլված եմ ընդմիշտ...»):

Ունայնության ցավը բանաստեղծի հոգին տրոհել է ներկայի եւ գալիքի միջեւ: Կյանքի խելահեղ վազքի մեջ սրընթաց, երիվարի պես անսանձ արշավում է նա խոլ ու ցնդած, ճամփին իր, ինչպես ակնթարթի բռնկում, տեսնում Աստծու ձեռքով իր դեմ տնկած ծառը հեքիաթային եւ ասում նրան՝ «դու մնա այստեղ, հիմա կգամ» (էջ 15): Այդպես վազում է կյանքի պատկերների միջով, ճանապարհին՝ դաշտեր կանաչ, մարգագետիններ՝ ծով ծաղկունքով: Այդպես սահում են պատկերները, եւ բանաստեղծը հավատում է դարձին, նույն խոսքերը կրկնում մորը եւ այն խաժ աղջկան, որին սիրել է եւ չգիտի իմաստն այս առեղծվածի.

Ո՞ւր էի վազում՝ ես չգիտեմ,
Սիրո՞ւ ետեփց, փառփի՞, հացի՞...
Այդ ինչպե՞ս եւ ո՞վ, ասացե՛ք ինձ,
Դրանք վերածեց առեղծվածի... (էջ 15):

Ներդաշնակույթյան սյունը խախտված է բանաստեղծի հոգում: Լուսնահար սրտի մեջ ծաղկում են աստղերը: Ամեն բան գրված է այնտեղ՝ տիեզերք, արարիչ, ամեն մարդ խաղում է իր դերը, բայց չկա ներդաշնակույթյուն, ցրված եւ անկապակից է ամեն ինչ: Տագնապը լուսնյակի պես կախվում է բանաստեղծի շուրթերին, լսվում է հեռավոր ոռնոցը գայլերի, աստղերը խաղում են վայրկյանի թարթումը, ռադիոն խշշում է Փարիզ եւ Սենեգալ, անտեսանելին (անձանաչելին) մնում են մարդը եւ բանաստեղծը («ակնապիշ նայում եք, չեք տեսնում բայց դուք ինձ»): Այդպես էլ Արարիչը, որ մեզ հետ է միշտ, չգիտես՝ քնած, թե՛ արթուն է, որ հորդորում է հոգնածին. «Իմ խոսքի փոխարեն ձեռքդ քո սրտին դիր, // իմ խոսքը կոչված է սանձելու անգոհին» («Մեր տերը մեզ հետ է», էջ 40): Ինչո՞ւ: Որովհետեւ քարավանը, որ անկանգ է, սլանում է ժամանակի միջով՝ մոտիկն ու հեռուն մեկտեղելով աստղերի տակ, իսկ մարդը գնում է քավարան, ուր Տերը մեզ հետ է («Մեր տերը մեզ հետ է»): Կայծակնահար թռչուն է միտքը բանաստեղծի, որ կյանք է բարբաջում գիշերվա մեջ խավար, երբ որսում է հուրը կայծակի որոտի ու փոթորկի ճանկերից եւ ձայն տալիս հրաբարբառ, թե այդ ո՞վ է, որ «պիտի գա՝ վերջ տալու մութ

ու ստին, // եւ ինձ որսա՝ խավարի մեջ սարսելով» («Ո՞վ է, ո՞վ...», էջ 41): Բանաստեղծն ինքն է արդյոք, բանաստեղծը՝ ինքնաճանաչող մարդը, որ կարդում է տիեզերքը «Կարդալ տիեզերքը» բանաստեղծության մեջ: Թու՝ մանյանական այս հղումը Դավոյանն արտահայտում է հարցումով.

Կարդալ տիեզե՞րքը.— ոչինչ բան է, բառեր,
չնչին ուրախություն՝ այն տխրության դիմաց,
որ ծով առ ծով մարդու հոգին ամբարել
եւ պատել է անկոր պարիսպներով չինաց (էջ 52):

Տիեզերքը, անշուշտ, գոյություն խարխսին է, չգրված պատճենը խոսքի: Կարդալ տեսանելին, ինչպես բոլորն են անում: Կարդալ, որ նշանակում է ճանաչել, շոշափել փորձի վրա հիմնվածը (էմպիրիկը), ժամանակը գծագրողը, որ ոչինչ բան է, պարզ բառեր են՝ ջինջ ու հստակ, թեեւ բառերի խորքում թաքնված է եւ նրա «կարգը»՝ գունեղ արեգակներ, հեռաստաններ ծավի, անտակ խորություններ... Տիեզերքում անհատակ մի ճամփորդ է բանաստեղծի հոգին (ինչպես կասեր Թումանյանը): Սակայն ինչպե՞ս կարդա, թե ինչեր կան մարդու հոգոցի տակ, եւ ինչ խաղ է խաղում մարդկությունն ինքն իր հետ, երբ ամենուրեք իր արյունն է հեղում՝ «շեղված իր էն ճամփից՝ պարզ ու հավերժական» («Կարդալ տիեզերքը», էջ 52):

Ճանաչելու համար, անշուշտ, պետք է «կարդալ տիեզերքը», որովհետեւ բանաստեղծը «զարմանալի ընթերցող է բախտավոր» (Թումանյան): Իսկ մարդը: Մարդը կարող է կարդալ կյանքը, որպեսզի իրեն տրված կյանքն ապրի իմաստուն եւ արդար: Բայց, ինչպես ասում է Դավոյանը «Եթե սեր կա...» բանաստեղծության մեջ, բարբարոսն իր ճշմարտությունն ունի, ավագակն ու խաբեբան՝ իրենցը, թագավորը՝ ճշմարտությունն իր արքունի, Տեր-պապան՝ իրենը: Ո՞րն է ճիշտը, կյանքի ճշմարտությունը գերող, երբ գոռում են՝ միմյանց բերան փակելով «պայքարներով» զորավոր, առաջ անցնում իրարից, աղարտում կյանքը նրանք՝ «հանուն», «եւ եմ ճիշտը» ասելով՝ չհավելով թաղանթին կյանքի, ինչպես օդն է դիպչում մեր մաշկին: Իսկ բանաստեղծը, որի ապավենը սերն է, որը «չունի ոչինչ ընչեւոր», եւ նրա «բխումն արարչական լույս է ջինջ», «եթե սեր կա, ճշմարտությունն ի՞նչ է որ» հարցումով հաստատում է.

Ես չեմ ուզում ճշմարտությունը հաղթի,
Ուզում եմ լոկ շանցնի սուտը ճշտի տեղ. —

Չեմ ուզում, որ համաճարակը ախտի
Կինի սիրո, արդարության փշթիթեղ (էջ 129):

Բանաստեղծը դեմ առ դեմ կանգնում է մեղքի, քավության սարսափի դեմ: Մեղքը՝ ինքնաճանաչողության, քավությունը՝ կենսափորձի ճանապարհն է, որի խարիսխը գոյության, լինելու գաղափարն է, տիեզերականը՝ իրական, իրական կյանքը՝ տիեզերականի նախահիմքին առնչվելու նախագուռը: Ահա ինչու բանաստեղծը հարցնում է՝ «որտե՞ղ փնտրեմ քեզ, կյանքի երակ» եւ նույնանուն բանաստեղծության մեջ, ինչպես կաղին մի հատիկ, որ կաթել է մայթին որպես «տխրություն մի մանրաթել», մեր հոգսերի մեջ գունեղանգ տրվել է գոյության հույսին: Գոյության նախալույսը, սակայն, քառսի մեջ է դեգերում. անհայտ է սկիզբը կյանքի առուծախում, մերժված է ամեն ինչից, որովհետեւ.

Խաբեությունն է թագավորում,
Խարդախությունը, սուտն անամոթ,
Եւ նրա մթին, անտակ հորում
Մղկտում է մեր հույսն անամոթ (էջ 38):

«Այս կեղծիքների մեջ անառակ,— հավելում է բանաստեղծը,— բարակում է մեր լույսը» (էջ 39), մարում՝ կյանքի թրթիռը, երակը կյանքի («Որտե՞ղ որոնեմ...», էջ 56): Իսկ մա՞րդը, որ օրնիբուն բառեր է դուրս տալիս, ում երգը միայն կապույտի կախարդանքն է հուզում, հոգսը սակայն, մեծանալով, դառնում է պինդ խարիսխ, սարդը մեծանալով՝ իր ոստայնն է հյուսում, ասես քառսի իր ոստայնն է հյուսում, որ մարդը դեգերի այս անկեղանոցում: Դավոյանն ահա ինչու բառերի կույտի տակ թաղված մարդուն ասում է.

Ես այնպես եմ կարծում,
Թե մարդը բաղկացած է
Ընդամենը մի ֆանի հնչյուններից,
Որոնք, երկար-բարակ տառապելուց հետո,
Դուրս են թռչում մարդու
Ցավի, կամ տխրության
Եւ կամ՝ ուրախության,
Կամ, ի վերջո, հոգսի բեւեռներից (էջ 56):

Պարզ, անկատար եւ զղջաշաղախ մի ձայնարկություն է մարդը, որ օրվա հոգսը կրելուց հետո հառաչում է, տխրում եւ տառապում օրեր անքուն եւ երկար, կյանքի վերջում ասում՝ «ավա՜ղ» («Մարդը բաղկացած է», էջ 56):

Մեղքը, անկատարությունը սնվում են անգիտության խավարից: Դավոյանն այդպես էլ ասում է՝ «քո գիշերվան մենք ասինք՝ «խավար»: Մինչդեռ գիշերը գիշեր էր պարզ՝ աստղանվագ, բայց եւ՝ «խավարը մտքի մորմոքն է այս // եւ գաղափարի խաղը հտպիտ» («Քո գիշերվան...», էջ 43): Գոյություն կռիվ է սա, երբ սատանային խաբվում ենք, մաքուր ցողի տեղ թույն ու արյուն խմում, հափրում խելակորույս վազքում՝ «ամենուր մեզնից մի մաս մեռած», միտքը մեր այնպես դարձնելով վերք ու բարուի: Այդ պատճառով (էջ 42)՝

Մեզ բաժին տված հազար տարուդ
մի հարյուրն անգամ չապրեցինք, Տե՛ր,
մեզ բաժին հանած բեռք ու բարուդ
ծայրը չտեսած, խամբեցինք, Տե՛ր:

Սակայն աստենավոր մեղավորները արդար էին, արդարները՝ խիստ մեղավոր («Մեզ բաժին տված...», էջ 42): Հայդեգերյան «գոյի լինելության ծագումն անմտածելի է» գաղափարը շրջվում է, դավոյանական կարգը սահմանում: Բնազանցական սկիզբը փոխակերպվում է ոգու գաղափարի, որ «Շրջադարձ» շարքի նույնանուն բանաստեղծության մեջ բանաստեղծն անվանում է «ոգու երկիր», որ հայտնության կանչն է, դեպի ուր «պիտի քայլ անենք աներկբա», որովհետեւ (էջ 25)՝

Մեզ համար ուրիշ համփա չկա,
հենց այստեղից է ուղին թեփվում,
պիտի քայլ անենք մենք աներկբա
եւ հայտնվենք մեր ոգու երկրում:

Հազարամյակի դռան առաջ (բանաստեղծությունը գրվել է 4. 01. 2001-ին Թեհրանում) մարդկանց վրա կտուրից լույս է ցանում աչքը երազի, ոսկեմրուր հորիզոնում կյանքի ոսկե տառն է դաջված, չկա այլեւս Քրիստոսը խաչված (զոհն անցել է երկրային ուղին, հարություն առել արարչական նախասկզբում), եւ բաց են դռները՝ «խավարից դեպի լույսը անկեզ» («Շրջադարձ», էջ 25): Հավատի պատվանդանը մարդու,

մարդկայինի եւ անհատի վրա է հենում բանաստեղծը, որ եսի ինքնաճանաչողության գաղափարն է («Այդ ե՛ս եմ, ե՛ս եմ հավատում ձեզ»,— ասում է Դավոյանը (էջ 25))։ Փիլիսոփայական առումով սա «բացարձակի նույնության» գաղափարն է (Շելլինգ), որը նախասկզբի գոյության անկյունաքարը փնտրում է բացարձակի (Հեգելն ասում է՝ ոգու), իսկ նրանից տրոհվածը՝ տարածականը եւ ժամանակայինը՝ բնության եւ աստվորի էության մեջ, ասել է՝ «մարդկային բնության»։ Հետեւաբար, բնությունը ոչ-եսի (որը բանականությունն չունի), իսկ մարդը՝ եսի առանցքն է, որ «բանական գործունեության» կրողն է, ընտրում է բարին եւ չարը, սահմանազատում միմյանցից, անուն տալիս նրանց, որը նշանակում է՝ այդ անվան մեջ (գոյավորման) միմյանցից տրոհվածը դառնում է միասնական, այսինքն՝ անտրոհելի եւ բացարձակ, որ Դավոյանն անվանում է «ոգու երկիր», փիլիսոփայությունը՝ ոգի, բացարձակ նույնություն, աստվածաբնությունը՝ աստված։ Ուստի Աստծու եւ Ոգու ոլորտում է հնարավոր հակասությունների բազմազանության միասնությունը, որից ծագում է ոչ միայն մեղքը, այլեւ ինքնաճանաչումը, որոնք կախում ունեն միմյանցից, որովհետեւ ծագում են մի նախասկզբից, խոսքի ոլորտում եւ ուղղված են դեպի նա, ուր անգիտակցականը (անգիտությունը), որպես բացասականի (չարի) հետեւանք, երբ գիտակցվում է՝ ինչպես իրը ճանաչվում է իր էությամբ, տրվում է այն ազատության ոլորտին, որ ինքնագիտակցության ոլորտն է, ինչը կարող է ունենալ անհատը՝ եսը, որովհետեւ եսն ունի բանականություն, որ ոգու կանչն է լսում։

Իհարկե, դեռ Ի. դարասկզբին Թումանյանը խոսում էր «ոգու հայրենիքի», Տերյանը՝ «հոգեւոր հայրենիքի» գաղափարի մասին, որ քնարերգության փոխանունն է, թերեւս, հոմերոսյան մի Իթակե, որ հայրենիքի, սիրո, կնոջ, անցած ճանապարհի եւ ճակատագրի գաղափարն է կրում, որ Դավոյանն արտահայտում է գոյաբանական նախահիմքի առնչությամբ, եւ որն արտահայտվում է սկզբի միասնության ոլորտում։ Հետեւաբար, Աստծու եւ ոգու կապով է մեկնաբանելի, Նրանով ի հայտ եկող եւ անբաժանելի։

Ինչեւէ, շրջապատույտը վերելի եւ ներքելի կապի միջեւ բանաստեղծական միասերիա է, որ իջնում է Գողգոթայի բարձրից, մարդկանց ցավերի, մեղքերի համար խաչվում, որ շարենցյան ըմբռնմամբ զոհաբերում է նշանակում, Մահվան տեսիլ, որ ճակատագիրն է բանաստեղծի։ Սակայն զոհաբերումը «հեռուններից լույս բերելու» մարտիրոսություն է, վախճանի

ու հարություն հատման սահմանը, որ բանաստեղծը վերապրում է երկնուղեշ՝ դեպի երկինք ձգված պարանից մինչև հողը: Դավոյանի ընկալմամբ սա արթմնի երազ է, երբ պառկած է՝ աչքը արթուն եւ հոգնած, եւ աստղերը վերցնում նրան, տանում են հեռու (Փարիզ): Իսկ առավոտյան իններորդ ալիքը, կրկին որպես ավար, գալիս տանում է բանաստեղծին շիվար, եւ հիմա «Իններորդ ալիքի հետ // խփվում է ժայռին, գնում է ետ՝ // իբրեւ կաթիլը այդ տարերքի, // իբրեւ մասնիկը տիեզերքի» («Արթմնի երազ», էջ 37): Ահա ինչու «Դու հող էիր» բանաստեղծության մեջ հազար անգամ ասված միտքը շրջվում է այսպես.

Դու հո՞ղ էիր...

Այո՞...

Ուրեմն՝ երբ հակված

մե՞նք նայում ենք հողին,

տեսնում ենք մե՞զ...

Եւ երբ մեզ ենք նայում,

ուրեմն՝ մե՞նք տեսնում ենք

մեզ արարող Աստծու՞ն... (էջ 28):

«Ինձ արորով հողից հանեցին». այդպես էր ասում Դավոյանը, երբ փակ էր տեսնում երգի նախադուռը նախորդ դարում: Իսկ հիմա հարցը, որ ասվում է կրկին՝ իրերի էության մեջ տեսնելու նրա ոգին, որ Աստծու անունն է կրում, քնարերգության նախահիմքի արտահայտությունն է, որ գոյությունը փնտրում է անգույն (որ հիմքն է ամենայնի) խորքում՝ իրերի դիմակի տակ, գովերգում Աստծու եւ բնության փառքը եւ մահվան գոյությանը բնավ չի հավատում («Ձեմ հավատում», էջ 89): Այդպես եւ «բազմաձեռ ու ոսկեմատ ծառերը բուրդալալաշտ, // բոլորելով զարնան աղոթքները կանաչ. // ազատվելով աշնան պերճանքներից», կանգնել են մերկ, տկլոր աղոթողներ, եւ նրանց աղոթքներում սառած հողն ու Աստված «աներեւույթ կյանքի զարկերն էին լսում»՝ «ներսում նորոգելով կյանքը անափ» («Ձեմ հավատում», էջ 89): Նույնը եւ ինքը՝ բանաստեղծը, որ շորանում, դառնում է աշնան տերեւ, եւ ձյունը գալիս, իջնում է վրան փաթիլներով խաս, ծածկում աշխարհը ողջ եւ անհայտ է: «Ո՞վ կիմանա՝ մեռա, թե՞ ոչ...» («Ո՞վ իմանա», էջ 88),— հարցնում է բանաստեղծը:

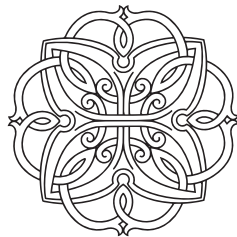
Դավոյանը, ահա ինչու, ինչպես ասում է, «մի քիչ գունավորում է անցյալը եւ գալիքը, այս կյանքը անգույն», որ լի է մեղքերի բեռով ու

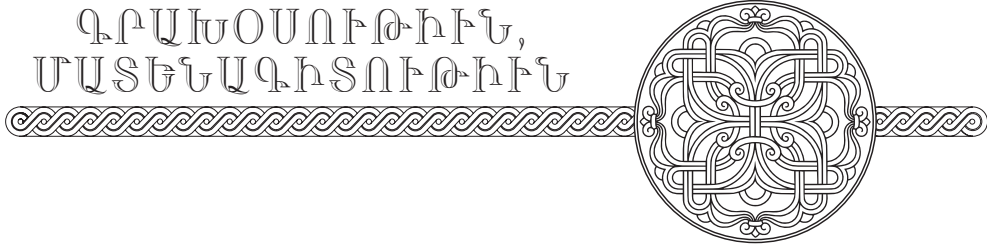
անգիտությունը: Երգում է բնության, արեւի ոսկե շռայլությունը, «հյուսաբանում կյանքը», որ բանաստեղծական չքնաղ մի բնապատկեր է.

Իսկ դաշտը, դաշտն այդ պիտի մնաւ տեղում,
դաշտը, որի գրկում սիրագորով, զեղուն,
կանաչ վարունգիկներ եւ լոլիկներ կարմիր,
ծայրերին լույս ծաղիկ եւ վրան էլ մեղուն,
ամառային շոգը վայելչորեն հագած,
կողմին ոսկեղեղին դդումները պառկած,
տափեղները կարմիր, սմբուկները կապույտ
տերեւների հովին հորանջելով անփույթ,
արեւային ոսկե շռայլանքով օծում,
կյանք են հյուսաբանում նույն արեւի ծոցում
(«Մի քիչ գունավորեմ», էջ 31):

Բնանկարն այսպես գույն է ցողում, ճառագում հրճվանք, եւ «այստեղ է հավերժությունն ինքը», որտեղ բնության երգն է ծորում, որի մասնիկն է ինքը՝ բանաստեղծը, որ հավերժության մեղեդին է ունկնդրում՝ «ամառային շոգը վայելչորեն հագած», որ կյանք է հանգեցրել:

Շարունակությունը՝ հաջորդիվ





ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆ ԹՈՒՐՆՅԱՆ. ԲԱՌԱՐԱՆ ՎԱՆԻ ԲԱՐԲԱՌԻ

Բարբառները լեզվի հարստությունն են, գրական լեզվի սնուցման, հարստացման աղբյուրներից մեկը, տվյալ բարբառները կրող հանրության անցյալի ու ներկայի, կյանքի ու հոգու հայելիները: Բազմահազարամյա մեր լեզուն հարուստ է բարբառներով, որոնք վաղուց արժանացել են հայ հետազոտողի, եւ ոչ միայն նրա, ուշագրությանը. տարբեր ժամանակներում երեւան եկած տարաբնույթ աշխատություններում արվել են հիշատակումներ մեր բարբառների մասին, գրանց վերաբերյալ գրվել են ուսումնասիրություններ, կազմվել բարբառային բառարաններ:

2018 թ. հայ բարբառագիտությունն ու բառարանագրական ժառանգությունը հարստացան եւս մեկ աշխատությամբ. «Վասպուրական» հայրենակցական միությունը ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության եւ ազգագրության, ՀՀ ԳԱԱ Հրաչյա Աճառյանի անվան լեզվի ինստիտուտների երաշխավորությամբ լույս ընծայեց պատմաբան, պատմական գիտությունների թեկնածու, թարգմանիչ, Հայաստանի գրողների միության անդամ Հարություն Թուրջյանի՝ դեռեւս 1959 թ. ավարտած «Բառարան Վանի բարբառի» աշխատությունը (272 էջ)՝ աշխատասիրությամբ բանասիրական գիտությունների դոկտոր, դոցենտ, ՀՀ ԳԱԱ Հր. Աճառյանի անվան լեզվի ինստիտուտի ավագ գիտաշխատող Հայկանուշ Մեսրոպյանի:

Բառարանը բաղկացած է «Երկու խոսք», «Համառոտագրություններ», «Առաջաբան» բաժիններից եւ, իհարկե, բուն մասից՝ Բառարան Վանի բարբառի»:

«Երկու խոսք» բաժնի հեղինակը Հայկանուշ Մեսրոպյանն է: Այս բաժնում նա խոսել է հայերենի բարբառների գիտական ուսումնասիրության կարեւորության մասին, նշել, թե ինչ մտահոգություն է ընկած եղել պատմաբան Հարություն Թուրջյանի հիշյալ բառարանը հրատարակության պատրաստելու հիմքում, ապա համառոտ ներկայացրել է բառարանի հեղինակին: Տիկին Մեսրոպյանն անդրադարձել է բառարանը հրատարակության պատրաստելու ուղղությամբ իր կատարած աշխատանքին,

տվել Վանի բարբառի ընդհանուր բնութագիրը, մի քանի խոսք ասել բառարանային նյութի վերաբերյալ, հիշատակել է նաեւ նրանց, ովքեր մեծ նախանձախնդրություն ու հետեւողականություն են ցուցաբերել բառարանը հրատարակության պատրաստելու գործում:

«Համառոտագրություններ» բաժնում զետեղված են բառարանում գործածված համառոտագրությունները:

«Առաջաբան»-ը գրել է Հարություն Թուրշյանը: Այստեղ նա անդրադարձել է իր կազմած բառարանին նախորդած Վանի բարբառի բառարաններին: Իբրեւ բարբառակիր՝ արժեքավոր տեղեկություններ է տվել նշված բարբառով խոսողների թվի, բարբառի ու դրա խոսվածքների ընդգրկած տարածքի վերաբերյալ: Ներկայացրել է Վան քաղաքի հայ բնակչության բառապաշարի տարբերությունը գյուղերի հայ բնակչության բառապաշարից, ինչպես նաեւ քաղաքի ներսում հայ բնակչության տարբեր խավերի, տղամարդկանց եւ կանանց բառապաշարների միջեւ եղած տարբերությունները: Մատնանշել է մի շարք պատմական իրողությունների՝ վանեցու բառապաշարի վրա ունեցած ազդեցությունը: Վանեցու խոսակցական լեզվի ճոխությունը, բարբառի ճկունությունը ցույց տալու համար հեղինակը բերել է մեկ օրինակ՝ իր բառերով ասած՝ մեռնել բայի համար վանեցին ուներ ավելի քան երկու տասնյակ արտահայտություն՝ ձեւ ու բառ¹:

Խնդրո առարկա բառարանը բովանդակում է շուրջ 6800 բառահոգված: Այստեղ արժանահավատ աղբյուրից ներկայացված է Վանի բարբառի ողջ բառային կազմը, գլխաբառերին կցված են վանեցիների, Վանի բարբառով խոսողների առօրյային վերաբերող երբեմն ծավալուն ծանոթագրություններ, բնագրային հետաքրքիր օրինակներ, առածներ եւ ասացվածքներ, բանահյուսական եզակի նմուշներ: Բերենք դրանցից մի քանիսը՝

Խէ՛րի՛ք, գ. Բավ, բավական: Ծան.— Վանում տարածված էին հասարակ անուններից ծագած անձնանունները, ինչպես՝ Հերիֆնագ, Վերջալույս, Բավէլաս, Անգին եւ այլն (էջ 85):

ԿԱ՛լ, գ. 1) Արմտիքի կալ: 2) Արծաթագործի կամ ոսկերիչի խանութի թափոնների կալ: Ծան.— Վանում արծաթագործի կամ ոսկերիչի խանութի կեղտը ավելում էին ու պահում պարկերի մեջ, եւ երբ մի քանի

¹ Տե՛ս Հ. ԹՈՒՐՇՅԱՆ, Բառարան Վանի բարբառի, Երեւան, 2018, էջ 18–19:

տարուց հետո բավականաչափ կեղտ էր հավաքվում, կալչին լվանում էր այդ կեղտը եւ մետաղային մնացորդը հալում բարձր ջերմության պայմաններում: Հատուկ քուրա էր պատրաստվում անկիզելի կավից, չորս կողմից փուքսերով վառում էին փայտյա ածուխը, եւ կալչին հսկում, դեկավարում էր կալը: Շիկացած հեղուկի երեսից սրբում, վերցնում էր ֆլեֆը, որ գոյացած էր լինում ոչ ազնիվ մետաղներից: Կալչին պետք է մեծ փորձի եւ հմտություն տեր լիներ: Վանում կային այդ արհեստին առնչվող ազգանուններ, որ վերջին տարիներին գրում էին զիմ տառով՝ Գալնյան: Քաղաքի հայտնի ընտանիքներից էին Գալնյանները, որոնց ազգանունը վանեցին արտասանում էր Կալնյան (էջ 100—101):

ԿԼՈՒԿԵՐԵՆ, գ. ած. Ագռավերեն, Վանում տարածված ծածկալեզուններից մեկը: Ծան.— Կային նաեւ ճնճղղկերեն, գորտերեն, բլբլկերեն: Ամեն ձայնավորից առաջ ագռավի, ճնճղղուկի, գորտի կամ սոխակի ձայնին համապատասխանող երկու բաղաձայն հնչյուն էր ավելացվում, եւ բառը երկարում էր: Ձմեռվա երկար գիշերներին նստում էին քուրսու շուրջը եւ բլբլացնելով նորանոր ծածկալեզուներ հորինում: Տարածված էր նաեւ թարսերենը, երբ բառը վերջից էին արտասանում (էջ 113—114):

ՏԵՆ նաեւ ՃԼՆՃԼՂԿԵՐԵՆ (էջ 136), ԲԸԼԲՈՒԼԻ ԼԷՋՈՒ (էջ 25):

ՄԱԾՆԻ ՇՈՐ, Վն. Մածնի վրա գցելու հատուկ շոր: Ծան.— Վանում մածունը տոպրակով չեն քամել. մածնի վրա շոր էին փռում, վրան մոխիր լցնում, որը մածնի ջուրն իսկույն ներծծում էր: Մածնի շոր պիպոցի կախուկ էր (Վն.) (էջ 141):

ՓԸԼՕԼ, գ. Դդումով բորանի: Ծան.— Վանում դդումից մուրաբա չեն եփել: Վանի դդումը համեղ չի եղել: Դդումը աղքատի կերակուր է եղել կամ անասնակեր (Վն.) (էջ 226):

ՔԸՐՇԱ, գ. Եղիրճ, ձյան երեսին գոյացած հաստ շերտ, որի վրա հնարավոր է տրեխով կամ վրռըշիկով քայլել՝ չթաղվելով ձյան մեջ: Ծան.— Վանում ձմռանն առատ ձյուն էր տեղում, եւ ձյան շատ հաստ շերտով ծածկվում էին արտերն ու այգիները: Երբ ձյունը դադարում էր, պայծառ արեւ էր լինում, որից ձյան վերին շերտը հալվում էր, իսկ գիշերը սառչում՝ ձյան երեսին գոյացնելով սառույցի բարակ շերտ, որ կոչվում էր ֆրշա կամ եղիրճ (էջ 233):

ՏԵՆ նաեւ ԵՂՈՒՐՋ եւ ԵՂԻՐՃ (էջ 42):

ԱԿՐԱՍՍ, ԱԿՈՒԱՍՍ, Բմ. գ. Նախաճաշ: Ծան.— Առավոտյան զարթնելուն պես մի թեթեւ բան էին ուտում. դա կոչվում էր խաց կամ ափրաստ:

Տնից դուրս գալիս եւ աշխատանքի գնալուց առաջ ուտում էին տաք կերակուր, որ կոչվում էր ճաշ: Կեսօրին ուտում էին հիմնավորապես. կեսօրվա ճաշը կոչվում էր խաւմենց, երեկոյան ճաշը կոչվում էր հընթրիս. քնելուց առաջ կերած մածունը կամ մածնաբրդոշը կոչվում էր պաշիվ (էջ 7):

ԲՈՒԴ ՏԱՆ, Կովը յուզով տալ: Ծան.— Կովը պահ են տալիս կով չունեցողին, որպեսզի նա օգտվի, բայց տարեկան որոշ քանակությամբ յուզ տա կովատիրոջը (էջ 27):

ՎԱՅ-ՎԱՅ ԹԱՐԼԱՍԻ, Ողբ ու կոծի արտ: Ծան.— Այդպես էր կոչվում Ավանց գյուղի այգիների վերջում ընկած արտը, որտեղ կանգ էին առնում պանդխտության գնացողներն ուղեկցողների հետ եւ երկարատեւ լացով բաժանվում իրարից (էջ 205):

ՏԸՍՈՒՆ ԱՆԵԼ, Վարելուց առաջ արտը ջրել: Ծան.— Վանի վիլայեթի հարավային գավառակների հողը շատ պինդ էր: Վարի ժամանակ գութանին լծում էին մինչեւ ութ զույգ գոմեշ ու եգ: Վարի աշխատանքը հեշտացնելու համար մանավանդ Հայոց ձորի՝ Շամիրամի առվով ոռոգվող դաշտերում ջուրը նախապես կապում էին կորդ հողի վրա ու փափկացնում (էջ 219):

ՏԵՍ նաեւ ԲԸԶՄԱՆ (էջ 25), ԳԵՆՈՎԱՓԷ (էջ 29), ԴԱԲԱՂ (էջ 33—34), ԴԼՄՓԿԱԿԼՈՒՎ (էջ 38), ԴԻՇՔՐԱՍԻ (էջ 39), ԶԱՆԴԻՆ (էջ 43), ԹԱՎԼՈՒ (էջ 55—56), ԺԵԽ (էջ 64), ԿԱԿԼԸՆԱՍԻ (էջ 102—103), ԿԸՐԱՄՈՒԻՐ (էջ 115), ԿՈՒԱԴԱՐ (էջ 118), Կութնի տախտակ (Կ³ՈՒԹԱՆ գլխաբառի բառահոգվածում՝ էջ 120—121), ԿՈՒՄԱՆԱՅՈՎ (էջ 121), ՀԱՎԱՐ ԱՆԵԼ (էջ 126), ՃԱՇ (էջ 133), ՄԱԹՐԱԲԱՇ (էջ 140—141), ՅԵՄԻՇ (էջ 157), ՇԱՀ-ԲԱԶԻ, ՇԱՅԲԱԶԻ (էջ 163), ՍԱԽԱ (էջ 194), ՍԱՆԴԵՔՍԱՐ (էջ 195), ՍԷԼԻ սըռնուն կանաչ տալ (ՍԸՆԻ գլխաբառի բառահոգվածում՝ էջ 200), ՏԸՐՈՐՍ (էջ 219), ՓՈՒԹԿԱ ՍԸՊ Կ³ԵՎՈՐՔ³ (էջ 228—229), ՓՈՒՆԶ (էջ 229), ՔԸՇՏՈՒՆ (էջ 232), ՔՕՄԻՍՕՆԶՈՒԹԵՆ (էջ 240), ՖՈՒԿՈՒՆ (էջ 244—245) եւ այլն:

Գրախոսվող բառարանում ընդգրկված են նաեւ պարսկերենից, արաբերենից եւ թուրքերենից կատարված բարբառային փոխառություններ, որոնք, ըստ Հայկանուշ Մեսրոպյանի, հետաքրքիր են միեւնույն տարածքում խոսվող լեզուների փոխազդեցության տեսանկյունից: Բառարանում կան նաեւ արգի գրական եւ խոսակցական հայերենում գործածվող մի շարք բառեր (վերջնեկ, չայ եւ այլն), որոնց կից բնագրային օրինակները հետաքրքիր են եւ արժեքավոր:

Այս բառարանը Վանի բարբառի բառապաշարն ընդգրկող առաջին տպագիր բառարանն է: Վանի բարբառի բառարան առաջինը կազմել են, Թուրքյանի բնորոշմամբ, երեք հմուտ վանեցի՝ Ղեւոնդ ծայրագույն վարդապետ Փիրղալեմյանը (1830–1891), Արսեն վարդապետ Թոխմախյանը (1843–1892) եւ Արիստակես վարդապետ Տեւկանցը (1844–1896): Դժբախտաբար, նրանց կազմած բառարանները չեն տպագրվել: Թոխմախյանի թափած ջանքերը, ինչպես գրել է Թուրքյանը «Առաջաբան»-ում, օգտագործվել են Սահակ վարդապետ Ամատունու «Հայոց բառ ու բանում»․ ըստ Թուրքյանի՝ էջմիածին հասած եւ օգտագործված այս ձեռագիրը գտնվում է Եղիշե Զարենցի անվան գրականության եւ արվեստի թանգարանում (հասկանալի է՝ Թուրքյանի ժամանակ): Փիրղալեմյանի եւ Տեւկանցի կազմած ձեռագիր բառարանները չկան: Վանի բարբառի բառարան կազմելու ջանքեր է գործադրել նաեւ Գարեգին արքեպիսկոպոս Սրվանձտյանը (1840–1892)․ նրա «Հոմով-հոտով» եւ «Մանանա» երկերի վերջում գետեղված են Վանի եւ Մշո բարբառների համառոտ բառարաններ: Գեւորգ Շերենցը (1848–1921) եւս իր կազմած «Վանա սազ» եւ «Պանդուխտ վանեցին» ժողովածուների վերջում գետեղել է բարբառային բառարաններ: Հրաչյա Աճառյանի մեծարժեք «Քննություն Վանի բարբառի» աշխատության վերջում նույնպես կա Վանի բարբառի բառարան:

Մեր ուսումնասիրության առարկան հանդիսացող բառարանի հեղինակ Հարություն Թուրքյանը ծնվել է 1900 թ. սեպտեմբերի 29-ին Վանում: 1915 թ. Վանի ինքնապաշտպանության օրերին եղել է կապավոր. Այգեստանի դիրքերից լուրեր է տարել հրամանատարական կենտրոնակայան եւ հակառակը: 1915-ի հուլիսին Թուրքյանների ընտանիքը գաղթել է Արեւելյան Հայաստան՝ Վաղարշապատ, ապա՝ Թիֆլիս, որտեղ Հարությունն ուսումը շարունակել է Ներսիսյան դպրոցում: 1918 թ. ավարտական դասարանի աշակերտ Հարությունն ընդունվել է սպայական դպրոց, ապա մեկնել ռազմաճակատ՝ հայրենիքը պաշտպանելու: Նա զինվորական ծառայությունն անցկացրել է Արարատի հարավային եւ հարավարեւմտյան լանջերին: Զինծառայության ընթացքում վիրավորվել է ոտքից եւ տեղափոխվել Երեւան: Սարգարապատի հերոսամարտի օրերին աշխատել է հրամանատարական կենտրոնակայանում՝ որպես գրագիր: 1920 թ. Թուրքյանը գերազանց գնահատականներով ավարտել է Ներսիսյան դպրոցը: 1921 թ.՝ մայիսից մինչ դեկտեմբեր, աշխատել է Հայաստանի արտգործօղկոմատի տեղեկատվական բաժնում (վարիչի

տեղակալ), միաժամանակ նաեւ՝ հատկապես արեւմտահայերի համար լույս տեսնող «Կարմիր օրեր» թերթում (պատասխանատու քարտուղար, ապա՝ խմբագիր): Կարսի պայմանագրի կնքումից հետո դուրս է եկել Հայկոմկուսի շարքերից: Երկու-երեք տարի հայոց լեզու է դասավանդել Սեւ ծովի ափերին գտնվող համշենահայ գյուղերում: 1926-ին ավարտել է Ադրբեջանի պետական համալսարանի պատմության ֆակուլտետը: Ուսանողական տարիներին հայոց լեզու եւ գրականություն է դասավանդել Բաքվի Հովհ. Թումանյանի անվան հայկական միջնակարգ դպրոցում: 1931—1954 թթ. եղել է «Խորհրդային (Սովետական) Հայաստան» օրաթերթի ռեդակցիոն ու թարգմանիչը: Թուրքիայի թարգմանության հայ գրասեր հանրության դատին են հանձնվել Վ. Բելինսկու, Ա. Գերցենի, Մ. Գորկու մի շարք երկեր: 1947 թ. Հ. Թուրքյանը «Հայ-հաբեշական առնչությունները է. դարից մինչեւ Ի. դարը» թեմայով ատենախոսություն է պաշտպանել, ստացել պատմական գիտությունների թեկնածուի գիտական աստիճան: 1965 թ. լույս է տեսել նրա «Սարդարապատի հերոսամարտը» մեծարժեք աշխատությունը: 1969 թ., հաշվի առնելով ընթերցողների եւ մասնագետների շրջանում աշխատության ունեցած մեծ պահանջարկը, «Հայաստան» հրատարակչությունն իրականացրել է գրքի երկրորդ տպագրությունը՝ արդեն 30 000 տպաքանակով՝ նախորդ՝ 10 000-ի փոխարեն. երկու հրատարակություններն էլ սպառվել են սրընթացորեն: Հարություն Թուրքյանը մահկանացուն կնքել է 1978 թ. Երեւանում:

Թուրքյանը՝ իբրեւ Վանի բարբառի փայլուն գիտակ, նշել է Գարեգին արքեպիսկոպոս Սրվանձտյանի, Արսեն վարդապետ Թոխմախյանի, Գեորգ Շերենցի եւ Հրաչյա Աճառյանի («Հայերէն գաւառական բառարան») կազմած բառարաններում տեղ գտած թերություններն ու անճշտությունները:

Բառարանի «Առաջաբան»-ում Թուրքյանը գրում է. «Կազմելով սույն բառարանը՝ ես ունեցել եմ միայն մեկ նպատակ:

Իմ ծննդավայրը, որ հազարամյակներ շարունակ շողշողացել է ոչ միայն հայոց պատմության մեջ, այլեւ դրանից էլ շատ առաջ, այսօր սոսկ երազ ու հուշ է դարձել նրա հարազատ զավակների համար: Նրա լավագույն գրական գոհարները, որոնք ուրույն տեղ են գրավում հայ բանահյուսության մեջ, վանեցու ներկա սերնդին հասկանալի դարձնելու համար լրացուցիչ բացատրության կարիք ունեն: Վանեցին այսօր կա ու

բազմանում է, եւ այս բառարանը Վանի հուշարձանն է, այդ ժողովրդի բազմերանգ լեզվի հուշարձանը»²: Իր միտքը շարունակելով՝ Թուրշյանն ասում է, որ Ֆրանսիայում բարձրագույն կրթություն ստացած, ֆրանսերենին եւ թուրքերենին հմուտ, 1918 թ. Բաղդադ ընկած եւ արաբերեն սովորած, այնուհետեւ Նոր Զուլա անցած եւ պարսկերեն սովորած ուսուցիչ Արմենակ Մաքսապետյանը 1954 թ. Թեհրանում պրոֆ. Ռուբեն Աբրահամյանի խմբագրությամբ լույս է ընծայել «Ֆարսի եւ արաբ բառերը Վանի բարբառի մեջ» ուշագրավ աշխատությունը, որտեղ ապացուցում է, որ օտար շատ բառեր ոչ թե թուրքերենից են մտել Վանի բարբառի մեջ, այլ շատ ավելի հին են եւ Վանի բարբառի մեջ մտել են պարսկերենից ու արաբերենից: «Իմ ուժերից վեր համարելով բառերի ծագման մասին խոսելը՝ ես աշխատել եմ տալ միայն Վանի բարբառի լուսանկարչական պատկերը, որ մնացել է իմ մեջ: Գուցե ուրարտերեն եւ այլ հին լեզուներ իմացողները հնագույն լեզուների վերապրուկներ գտնեն Վանի բարբառի մեջ»³,— գրում է Թուրշյանը:

Քննվող բառարանը հեղինակը, ինչպես վերն արդեն նշել ենք, ավարտել է դեռեւս 1959 թ.: Նրա մահվանից հետո բառարանի ձեռագիրը մնացել է հարազատների մոտ: 2000-ական թթ. ճարտարապետ Վարազդատ Հարությունյանի եւ Հարություն Թուրշյանի քրոջ թոռան՝ ազգագրագետ Հարություն Մարությանի գործուն միջամտությամբ բարբառագետ Հայկանուշ Մեսրոպյանի կողմից բառարանը մուտքագրվեց եւ ենթարկվեց գիտական, ակադեմիական մշակման: Այնուհետ 10 տարի գործը կանգ առավ. ֆինանսավորման աղբյուրի խնդիր կար: Ապա բառարանը վերստին լրամշակվեց, Հարություն Մարությանի միջոցով գտնվեցին բարերարներ՝ Թուրշյանի մերձավոր ազգականներից ու վանեցիների՝ նրան չճանաչող ժառանգներից, եւ գիրքը տպագրվեց:

Հարություն Թուրշյանի կազմած ձեռագիր բառարանը Հայկանուշ Մեսրոպյանը համալրել է Վանի բարբառին վերաբերող ձեռագիր նյութերով, որոնք գտնվում են ՀՀ ԳԱԱ Հր. Աճառյանի անվան լեզվի ինստիտուտում: Գիտական տառադարձման, բազմաթիվ բառերի եւ բնագրային օրինակների ընտրության հարցում նրա համար հիմնականում հիմք է հանդիսացել Վան քաղաքի խոսվածքին նվիրված ձեռագիր աշխատանքը՝ Լեզվի ինստիտուտում պահվող բարբառային գրանցումներով տեսրերում.

² Անդ, էջ 19:

³ Անդ:

նշված ձեռագիր աշխատանքը կատարվել է «Հայերենի բարբառագիտական ատլասի նյութերի հավաքման ծրագրի» պահանջներին համապատասխան: Բարբառային միավորը լրացրել է բարբառագետ, բանասիրական գիտությունների թեկնածու Մառլենա (Մարո) Հայրիկի Մուրադյանը, որի համար որպես բարբառախոս է հանդես եկել հենց Հարություն Թուրչյանը: Այդ մասին Մ. Մուրադյանը 1977 թ. գրում է. «Վան քաղաքի բառային հատկանիշները լրացնելիս մեզ համար տեղեկատու է եղել Վան քաղաքի նախկին բնակիչ, պատմաբան Հարություն Թուրչյանը, որին հայտնում ենք մեր խորին շնորհակալությունը: Ընկեր Թուրչյանը Վանից գաղթել է 1915 թվականին եւ հիմա պատկառելի ծերունի է: Բառային հատկանիշները լրացնելիս մենք օգտագործել ենք նաեւ ընկ. Թուրչյանի կազմած Վանի բարբառի բառարանի (ձեռագիր է) տվյալները»⁴:

Տիկին Մեսրոպյանը նշել է, որ Մարո Մուրադյանի ձեռագիր գրառումներն իրեն շատ օգնեցին հատկապես գիտական տառադարձության հարցում, ինչը Հ. Թուրչյանի ձեռագրում արտահայտված չէ: Այս առիթով Հայկանուշ Մեսրոպյանը հարկ է համարել նշել, որ բարբառային տառադարձումը վստահելի է եւ արտահայտում է Վանի բարբառի հնչյունական իրողությունները: Մարո Մուրադյանը, քաջատեղյակ լինելով Վասպուրականի տարածքի բարբառների եւ խոսվածքների հնչյունափոխական համակարգային օրինաչափություններին, անկասկած ճշգրտորեն է գրառել բարբառակիր Հ. Թուրչյանից լսած բարբառային նյութը⁵: Բարբառագիտական ատլասի ծրագրին համապատասխան լրացված ձեռագիր աշխատանքում՝ Լեզվի ինստիտուտում պահվող բարբառային գրանցումներով տետրերում, կան Հ. Թուրչյանի կազմած բազմաթիվ բարբառային նախագասություններ, որոնք տիկին Մեսրոպյանն ընդգրկել է նշված բառարանում՝ համապատասխան համառոտագրումով՝ Վն.:

Հայկանուշ Մեսրոպյանը բառարանը համալրել է Վասպուրականի տարածքային տարբերակներին վերաբերող՝ ՀՀ ԳԱԱ Հր. Աճառյանի անվան լեզվի ինստիտուտում առկա այլ ձեռագիր նյութերով եւս: Վան քաղաքի խոսվածքից բացի՝ ներառել է օրինակներ Վանին մերձակա գյուղերի խոսվածքներից (Լիմ (Արճակ), Հուռթուկ (Խոշաբ), Բոլորմարզ (Արճեշ), Կոճերեր (Արծկե))՝ համապատասխան համառոտագրությամբ:

⁴ Անդ, էջ 10–11:

⁵ Տես անդ, էջ 11:

Բառարանը հրատարակության պատրաստելիս տիկին Մեսրոպյանն առաջնորդվել է նաեւ Հրաչյա Աճառյանի «Քննություն Վանի բարբառի» աշխատությամբ:

Ճիշտ է՝ Հարություն Թուրշյանը լեզվաբան, բարբառագետ չէր եւ բառարանը մասնագիտորեն չի կազմել, սակայն նա ուներ մեկ այլ, կարելի է ասել, ավելի կարեւոր առավելություն՝ այդ բարբառի կրողն էր, դրա փայլուն գիտակը: Իսկ բարբառակրի կազմած լինելը շատ կարեւոր հանգամանք է, բառարանի շահեկան կողմերից մեկը. խոստովանենք՝ մի բան է, երբ տվյալ լեզվի կամ լեզվական տարբերակի բառացանկը կամ բառարանը կազմում է այդ լեզուն կամ լեզվական տարբերակը կրողը, այլ բան՝ երբ կազմողը հիմնվում է գրավոր աղբյուրների, այլոց տրամադրած նյութերի ու տեղեկությունների վրա, բառարանն ունենում է գրքային հիմք: Ուստի եւ միայն Վանի բարբառի լուսանկարչական պատկերը տալն արդեն իսկ մեծ ու ազգօգուտ գործ է:

Ինչպես վերը նշեցինք, Թուրշյանը լեզվաբան, բարբառագետ չէր եւ խնդրո առարկա բառարանը կազմել է ոչ իբրեւ մասնագետ՝ բարբառագետ: Գուցե այս պատճառով, նաեւ հարազատ բարբառի բառապաշարի միջոցով հայրենի Վանի ու Վանի բարբառով խոսող հանրույթների կյանքն ու առօրյան ներկայացնելու նպատակով նա բառահոգվածներում ներառել է բազմաթիվ ծանոթագրություններ:

Որպես կանոն՝ լեզվաբանական կամ բանասիրական բառարանների բառահոգվածներում ծանոթագրություններ, տեղեկություններ, առավել եւս ավանդագրույցներ, ժողովրդական ավանդություններ՝ իբրեւ ծանոթագրություններ կամ ծանոթագրությունների մեջ, չեն լինում, եթե, իհարկե, բառարան-հանրագիտարան չէ, ինչպես օրինակ՝ Գուրգեն Բաղդասարյանի կազմած «Արցախի բարբառի բառարան-հանրագիտարան»-ը (հտ. Ա., Ստեփանակերտ, 2008, հտ. Բ., Ստեփանակերտ, 2010): Թուրշյանի կազմած բառարանի բառահոգվածներում, ինչպես քիչ վերը նշեցինք, կան բազմաթիվ ծանոթագրություններ, որոնցից մի քանիսն ավանդագրույցներ, ժողովրդական ավանդություններ են: Փաստորեն հեղինակը բառարանը կազմել է՝ շեղվելով բառարանակազմության կանոններից, եւ շատ լավ է, որ այդպես է վարվել, քանզի այդ շեղումներն օգտակար շեղումներ են. դրանք արժեքավոր տեղեկություններ են տալիս Վանի բարբառը կրողների կյանքի, նաեւ հոգեբանության մասին: Կարելի է ասել՝ Հարություն Թուրշյանի կազմած բառարանը, Վանի բարբառի

բառարան լինելուց զատ, նաեւ Վանի եւ հարակից մի շարք բնակավայրերի յուրօրինակ բառարան-տեղեկատու է:

Վանի բարբառը մեր այն բարբառներից է, որոնց կյանքն ընդհատվել է Հայոց ցեղասպանության տարիներին, հետեւաբար բնիկ վանեցի բարբառակիր Հարություն Թուրշյանի կազմած այս բառարանն ունի յուրահատուկ արժեք. այն ամփոփում է կորուսյալ բարբառի բառազանձը՝ մոռացության ու անհայտության ճիրաններից փրկելով հազարավոր բառեր, որոնք, բառային միավորներ, բառային հարուստ նյութ լինելուց զատ, նաեւ թանկ տեղեկություններ են (հատկապես գլխաբառերին կցված՝ վանեցիների, Վանի բարբառով խոսողների առօրյային վերաբերող ծանոթագրությունների, բնագրային հետաքրքիր օրինակների, առածների եւ ասացվածքների, բանահյուսական եզակի նմուշների շնորհիվ) Վանի ու վանեցու, Վանի բարբառով խոսողների կյանքի, կենցաղի ու առօրյայի, ինչ-որ չափով նաեւ հոգեբանության մասին, հետեւաբար՝ նաեւ ուսումնասիրության հետաքրքիր ու արժեքավոր նյութ լեզվաբանների (բնականաբար առաջին հերթին բարբառագետների), բանասերների, ինչպես եւ ազգագրագետների, պատմաբանների եւ այլոց համար (ուրախությամբ նշենք, որ ՀՀ ԳԱԱ Հր. Աճառյանի անվան լեզվի ինստիտուտի բարբառագիտության բաժնի խումբը, որն զբաղվում է ՀՀ Կոտայքի մարզի բնակավայրերի խոսվածքների ուսումնասիրությամբ, նշված մարզի Հրազդանի տարածաշրջանում հայտնաբերել է Վանի բարբառը ներկայացնող խոսվածքով խոսող գյուղ (Լեռնանիստ), խումբը հայտնաբերել է նաեւ նույն խոսվածքի գործածությունը Հրազդան քաղաքի Վանատուր թաղամասում: Տեղեկություն կա առ այն, որ Հայաստանի Հանրապետության այլ տարածաշրջաններում եւս գործածվում է Վանի բարբառը): Բառարանն օգտակար կարող է լինել նաեւ հայոց լեզվի եւ հայ գրականության ուսուցիչներին, Վանով ու Վանի բարբառով հետաքրքրվողներին: Կարող է օգտակար լինել նաեւ, ինչու ոչ, գրողներին, որոնք կկամենան ստեղծել չքնաղ Վանին ու վանեցիներին նվիրված, Վանի կյանքը պատկերող երկեր:

Բառարանը թերթելիս, նրանում տեղ գտած բառերն ընթերցելիս, առավել եւս, նրան մանրամասն ծանոթանալիս ակամա մտովի տեղափոխվում ես Վան, աչքիդ առաջ է գալիս հայաշխարհի երբեմնի կենտրոններից մեկը եղած հնամենի քաղաքը՝ իր բնակիչներով, տներով, նիստուկացով ու կենցաղով, եւ պատմական հայրենիքի մի

հատվածին թեկուզ մտովի հավելով՝ հակասական զգացումներ ես ապրում՝ սրտի ու հոգու թրթիռ, հայրենի կարոտ, հայրենի հողի կանչ, կորստի ցավ, անարդարությունից ծնված մեծ զայրույթ... Եւ իբրեւ այս ամենի բնական արձագանք՝ կորցրածը վերագարձնելու պատասխանատվություն ու պարտավորություն:

Բառարանը հրատարակության պատրաստելու հարցում մեծ նախանձախնդրություն ու հետեւողականություն են ցուցաբերել ճարտարապետության դոկտոր, պրոֆեսոր, ՀՀ ԳԱԱ ակադեմիկոս, «Վասպուրական» հայրենակցական միության հիմնադիրներից Վանում ծնված երջանկահիշատակ Վարազդատ Հարությունյանը (որը հանգես է եկել նաեւ բարբառակիր խորհրդատուի դերում), Հ. Թուրշյանի քրոջ Թուր՝ ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտի գլխավոր գիտաշխատող, պատմական գիտությունների դոկտոր, «Վասպուրական» հայրենակցական միության փոխնախագահ, ներկայումս՝ «Հայոց ցեղասպանության թանգարան-ինստիտուտ» հիմնադրամի տնօրեն Հարություն Մարությունը:

Գրքի տպագրությանը դրամական օժանդակություն են ցուցաբերել «Վասպուրական» հայրենակցական միությունը, Վարուժան Մուրադյանը, Նշան Փիրումյանը, Երվանդ Սապոնջյանը եւ Ռուբեն Գալչյանը:

Բառարանը դեռեւս վաճառվում է գրախանութներում, այն կարելի է ձեռք բերել նաեւ «Վասպուրական» միության գրասենյակից. գինը մատչելի է, տպաքանակը՝ սահմանափակ, վաճառքից գոյացած ողջ գումարը տրամադրվելու է «Վասպուրական» միությանը:

Ի դեպ՝ Հարություն Թուրշյանի «Հայ-հաբեշական առնչությունները VII դարից մինչեւ XX դարը» աշխատությունը՝ ավելի քան 300 մեքենագիր էջ, սպասում է իր հովանավորներին. աշխատության մասին կա մեծ լեզվաբան Հրաչյա Աճառյանի դրական կարծիքը:

ՀՐԱԶՅԱ ԲԱԼՈՅԱՆ (ԱՐՄԵՆՅԱՆ)

Բանասիրական գիտ. թեկնածու, «Կրթություն» շաբաթաթերթ



СОДЕРЖАНИЕ

ПАТРИАРШИЕ ЭНЦИКЛИКИ И ГРАМОТЫ БЛАГОСЛОВЕНИЯ

Слово ЕГО СВЯТЕЙШЕСТВА ГАРЕГИНА II, ВЕРХОВНОГО ПАТРИАРХА И КАТОЛИКОСА ВСЕХ АРМЯН , по случаю церемонии благословения врачей	5
---	---

Послание ЕГО СВЯТЕЙШЕСТВА ГАРЕГИНА II, ВЕРХОВНОГО ПАТРИАРХА И КАТОЛИКОСА ВСЕХ АРМЯН , по случаю праздника Кафедрального Собора Святого Эчмиадзина	8
---	---

ПРОПОВЕДИ

Проповедь ПРОТОАРХИМАНДРИТА ЗАКАРИИ БАГУМЯНА , произнесенная в монастыре Св. Гаяне во время Литургии в честь Дня памяти Св. пророка Илии	11
---	----

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

АРХИМАНДРИТ АНДРЕАС ЕЗЕКЯН — О взглядах Иоанна Майрагомечи на учение о Св. Троице и христологию	15
---	----

ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

ЛЕЙЛА СТЕПАНЯН — Повторение как способ словообразования в полинезийских и в армянском языках	32
КАРЕН МАТЕВОСЯН — Граждане Ани (городские семьи)	51

НАЗИК ОГАНЕСЯН — Составные глаголы в рукописных словарях синонимов	69
--	----

ЛИЛИТ СЕЙРАНЯН — Танец Саломеи в армянской и мировой литературе	90
---	----

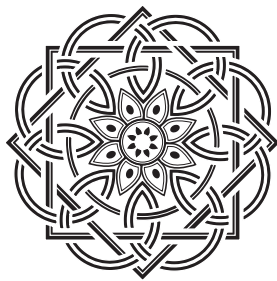
СООБЩЕНИЯ

СТЕПА ПЕТОЯН, АМО СУКИАСЯН — Армянское книгопечатание в Закавказье и архиепископ Нерсес Шахазизян	116
---	-----

СУРЕН АБРААМЯН — Новое, неопубликованное поэтическое наследие Размика Давояна	126
---	-----

РЕЦЕНЗИИ. БИБЛИОГРАФИЯ

ГРАЧЬЯ БАЛОЯН (АРМЕНЯН) — Арутюн Туршян: Словарь ванского диалекта	141
--	-----



CONTENTS

PONTIFICAL ENCYCLICALS, LETTERS OF BLESSING

- Message of **HIS HOLINESS KAREKIN II, CATHOLICOS OF ALL ARMENIANS**, on the occasion of the blessing ceremony of physicians 5
- Message of **HIS HOLINESS KAREKIN II, CATHOLICOS OF ALL ARMENIANS**, on the occasion of the Feast of Holy Etchmiadzin 8

SERMONS

- Sermon delivered by **PROTO-ARCHIMANDRITE ZAKARIA BAGHUMYAN** during the Divine Liturgy celebrated at St. Gayane Monastery on the commemoration day of Prophet Elijah 11

RELIGIOUS STUDIES

- ARCHIMANDRITE ANDREAS YEZEKYAN** — On the Trinitarian and Christological views of Hovhan of Mayragom. 15

HISTORICAL-PHILOLOGICAL STUDIES

- LEYLA STEPANYAN** — Repetitions as word-formation methods in Polynesian and Armenian languages 32
- KAREN MATHEVOSYAN** — Citizens of Ani (urban families) 51
- NAZIK HOVHANNISYAN** — Compound verbs in handwritten dictionaries of synonyms 69

LILIT SEYRANYAN — Salome’s dance in the Armenian and world fiction. . . 90

ESSAYS

STYOPA PETOYAN, HAMO SUKIASYAN — Armenian typography
of Transcaucasia and Archbishop Nerses Shahazizyan 116

SUREN ABRAHAMYAN — Razmik Davoyan’s new unpublished poetic
legacy. 126

LITERARY REVIEW

HRACHYA BALOYAN (ARMENYAN) — Haroutiun Turshian:
Dictionary of the Van dialect 141



ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ

<i>ՀԱՅՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ԿՈՆԴԱԿՆԵՐ. ՕՐՀՆՈՒԹԵԱՆ ԳՐԵՐ</i>	
Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ. ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ	
բժիշկների օրհնության արարողության առիթով	5
Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ. ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ	
պատգամը Կաթողիկէ Սուրբ Էջմիածնի տօնին	8
<i>ՔԱՐՈՉԽՕՍԱԿԱՆ</i>	
Տ. ՉԱՔԱՐԻԱ Ճ. ՎՐԴ. ԲԱՂՈՒՄԵԱՆԻ քարոզը՝	
խօսուած Ս. Գայանէ վանքում Ս. Եղիա Մարգարէի	
յիշատակության օրը մատուցուած Ս. Պատարագին	11
<i>ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ</i>	
Տ. ԱՆԴՐԷԱՍ ՎՐԴ. ԵԶԵԿԵԱՆ — Յովհան Մայրագոմեցու	
երրորդությանաբանական եւ քրիստոսաբանական հայեացքների	
շուրջ	15
<i>ՊԱՏՄԱԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ</i>	
ԼԵՅԼԱ ՍՏԵՓԱՆԵԱՆ — Կրկնությունը որպէս բառակազմական միջոց	
պոլինեզիական լեզուներում եւ հայերէնում	32
ԿԱՐԷՆ ՄԱԹԵՒՈՍԵԱՆ — Անիի քաղաքացիները.	
(քաղաքային տոհմեր)	51

ՆԱԶԻԿ ՅՈՎՀԱՆՆԻՍԵԱՆ — Յարադիր բայեր նոյնանիշների
ձեռագիր բառարաններում 69

ԼԻԼԻԹ ՍԷՅՐԱՆԵԱՆ — Սալոմեի պարը հայ եւ համաշխարհային
գեղարուեստական համաբնագրում 90

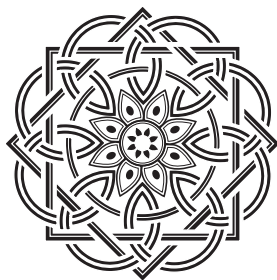
ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐ

ՍՏԵՕԴԱ ՊԵՏՈՅԵԱՆ, ՀԱՄՕ ՍՈՒՔԻԱՍԵԱՆ — Այսրկովկասի
հայկական գրատպությունը եւ Ներսէս արքեպիսկոպոս
Շահագիգեանը 116

ՍՈՒՐԷՆ ԱՔՐԱՀԱՄԵԱՆ — Ռազմիկ Դաւոյեանի նոր-անտիպ
բանաստեղծական ժառանգությունը 126

ԳՐԱԽՕՍՈՒԹԻՒՆ. ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆ

ՀՐԱԶԵԱՅ ԲԱԼՈՅԵԱՆ (ԱՐՄԷՆԵԱՆ) — Յարություն Թուրշեան.
Բառարան Վանի բարբառի 141



- ԱԲՀ** - Առձեռն բառարան հայկազնեան լեզուի (Մ. Ալգերեան, Գր. Ճէլալեան), Վենետիկ, 1846 եւ 1865
- ԱԺ** - Արեւելագիտական ժողովածու, Երեւան
- ԱԻ** - Արեւելագիտության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երեւան
- ԱՀ** - Ազգագրական հանդէս (խմբ.՝ Ե. Լալայեան), հ. 1-26, Շուշի/Թիֆլիս, 1896-1916
- ԱՖՏ** - 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
- ԳՀՀ** - Գեորգեան հոգեւոր ճեմարան (աստուածաբանական համալսարան), Ս. Էջմիածին
- ԴԱՆ** - Դաշտային ազգագրական նյութեր
- ԴՀՊ** - Դիւան հայոց պատմութեան (խմբ.՝ Գ. Աղանեանց), 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. Խալաթյանց, 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** - Հանդէս 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
- ՀԱԲՈ** - Հայոց անձնանունների բառարան (Հ. Աճառյան), հ. 1-5, Երեւան, 1942-1962
- ՀԱԹ** - Հայոց ազգագրության եւ ազատագրական պայքարի պատմության ազգային թանգարան, Սարգարապատ
- ՀԱԻ** - Հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երեւան
- ՀԱՊ** - Հայաստանի ազգային պատկերասրահ, Երեւան
- ՀԲԲ** - Հայերեն բացատրական բառարան (Ստ. Մալխասյանց), հ. 1-4, Երեւան, 1944-1945
- ՀԺՀ** - Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, Երեւան
- ՀՀ** - Հայագիտական հանդէս, Երեւան
- ՀՀ ԳԱԱ** - Հայաստանի Հանրապետության գիտությունների ազգային ակադեմիա, Երեւան
- ՀՀՀ** - «Հասկ» հայագիտական հանդէս, Անթիլիաս
- ՀՀՀԾ** - Հայաստանի հնագիտական հուշարձանները, Երեւան
- ՀՀՀՍ** - Հայկազեան հայագիտական հանդէս, 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-Բախչյան, 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 հայերեն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, Երևան
- ՆՀԲ** - Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի (Գ. Անտիքեան, 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
- ՑԶՄՄ** - Ցուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, Երևան
- ՔՀ** - Քրիստոնյա Հայաստան, Ս. Էջմիածին
- ՔՀՀ** - «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Երևան, 2002
- ՕԱՀՀՄ** - Օտար աղբյուրները հայերի և Հայաստանի մասին, Երևան
- АГВ** - 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
- КСИМК** - 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 племён 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
- САН** - 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

ISSN 1829-4243

Հրատարակում է
Գէորգեան հոգեւոր ճեմարանի
(աստուածաբանական համալսարան)
գիտխորհրդի երաշխատույթեամբ եւ որոշմամբ

ՅԱՅՏԱՐԱՐՈՒԹԻՒՆ

ՀՀ ազգային եւ ՀՀ ԳԱԱ Հիմնարար գրադարանները ձեռնամուխ են եղել «Հայկական գիտատեղեկատուական հանգոյցի» ձեւաւորման աշխատանքներին:

Այս հանգոյցում ի մի են բերում հայագէտների եւ գիտութեան տարբեր բնագաւառների ներկայացուցիչների հրատարակած յօդուածների, գրքերի ընտրանիները: Այս աշխատանքներին իրենց աջակցութիւնն են բերում հայաստանեան եւ Սփիւռքի հայագիտական կենտրոնները, հրատարակչութիւնները, գրադարանները:

Հանգոյցը հասանելի է համացանցային հասցէով:

Բոլոր նիւթերը հասանելի են ազատ դիտման ու ներբեռնման համար:

Ունեցէ՛ք Ձեր ներդրումը համահայկական այս եզակի նախագծում՝ օգտուելով հանգոյցից, տարածելով տեղեկատւութիւն դրա մասին, տրամադրելով թուայնացուած նիւթեր:

ՀՀ Ազգային գրադարան
ՀՀ ԳԱԱ Հիմնարար գրադարան

Խմբագրութեան հասցէն՝

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹԻՒՆ, Ք. ՎԱՂԱՐՇԱՊԱՏ,

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾԻՆ

«ԷՋՄԻԱԾԻՆ»

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ԵՒ ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ԱՄՍԱԳՐԻ 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 կամ <http://www.flib.sci.am/arm/node/2>

Հեռ. (+374-10) 517-277/278

Ստորագրուած է տպագրութեան՝ 15.07.2020 թ.



ՄԵՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ
ԷՋՄԻԱԾԻՆԻ ՏՊԱՐԱՆ