

ԲԱՆԲԵՐ ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ

ISSN 1829-054X



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

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



MATENADARAN
MESROP MASHTOTS INSTITUTE OF ANCIENT MANUSCRIPTS

BULLETIN OF MATENADARAN
34

Yerevan – 2022

МАТЕНАДАРАН
ИНСТИТУТ ДРЕВНИХ РУКОПИСЕЙ ИМЕНИ МЕСРОПА МАШТОЦА

ВЕСТНИК МАТЕНАДАРАНА
34

Ереван – 2022

ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ
ՄԵՍՐՈՊ ՄԱՇՏՈՑԻ ԱՆՎԱՆ ՀԻՆ ՁԵՌԱԳՐԵՐԻ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

**ԲԱՆԲԵՐ
ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ**

34

*Տպագրվում է Մեսրոպ Մաշտոցի անվան
Մատենադարանի գիտական խորհրդի որոշմամբ*

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

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

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

ՀՐԱՊԱՐԱԿՈՒՄՆԵՐ
PUBLICATIONS
ПУБЛИКАЦИИ

ԱՆԻ ԱՌԱՔԵԼՅԱՆ*

DOI:10.57155/SYPY7224

ՍՈՒԼԵՅՄԱՆ ԴԱՐԱՇԱՄԲԵՑԻ ԿԱՏԱԿԵՐԳԱԿՐ ԵՎ
ՆՐԱ ՆՈՐԱՀԱՅՑ ԵՐԿԵՐԸ

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

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

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

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

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

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

¹ «Սուլեյման Դարաշամբեցի 1. Մանուցումն Շամբեցոց ֆահանայից ի մէջ եկեղեցոյ - Հ⁴ր 765» (Յ. Եգանեան, Աշխատութիւններ, աշխատ.՝ Գ. Տէր-Վարդանեանի, Երևան, 2014, էջ 354):

մարդ-ի մարդան ամ,

Դարայ-Շամբայ Սուլէյման ամ....:

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

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

Հեղինակի ապրած և ստեղծագործական ժամանակը

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

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

² Բառացի նշանակում է՝ տղամարդկանց տղամարդն եմ:

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

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

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

Նահատակության դեպքերը առնչվում են հավատի համար ընկած, մարտիրոսված անձանց:

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

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

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

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

Պատմական կամ Հին Զուղան⁸, սկզբնաղբյուրներում ներկայացված է որպես ծաղկուն քաղաք, տարանցիկ առևտրի գոտի և այլն⁹, որին առաջին լուրջ հարվածը շահ Աբաս Ա.-ի 1605 թ. կազմակերպած տեղահանությունն էր Պարսկաստանի խորքեր: Այսուհանդերձ, ջուղայեցիների նկատմամբ շահ Աբաս Ա.-ի զորականների կատարած վայրագությունները ներկայացված չեն հավատի նահատակության դրվագներով, այլ առավել՝ մահվան սպառնալիքի տակ Զուղայի հայությունը տեղահանելու, գաղթեցնելու պատկերներով: Որքան էլ գաղթի տեսարաններին, ճանապարհների, գետանցումների ժամանակ դաժան մահվան իրողություններին կսկծալի արձագանքներ են եղել հայ մատենագրության, ապա գրականության մեջ, այդուհանդերձ, դրանք նահատակության, հավատի համար ընկած հերոսների սյուժեներ չեն պարունակում: Եվ գուցե Զուղայի ավերման, այրվելու, ջուղայեցիների՝ բնիկ եզերքից կտրվելու թեմայում նահատակության թեմաները գերիշխող չեն եղել: Սա է պատճառը, որ որևէ համադրություն չենք կարող տեսնել Սուլեյման Դարաշամբեցու հիշատակածի և Հին Զուղայի դեպքերի միջև¹⁰: Ավելին, Առաքել Դավրիժեցու Պատմության մեջ հստակ է ջուղայեցիների կրոնական ազատության հարցը¹¹: Հետևաբար այստեղ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁷ Նույն տեղում, էջ 210-221:

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

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

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

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

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

Հեղինակի անունը և գրական կերպարը

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

սուլթան ամ,
ջանան ամ,
ըռէշիդ ամ.....:

Որոնց ամենաբնորոշ հատկանիշը ճշմարտությունն է, ճշմարտախոս լինելն

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

«Սուլեյման» անունը ևս որոշ զուգադրումների տեղիք տալիս է: Այն սակավ հաճախականությամբ գործածական եղել է հայերի շրջանում²², որի առավել գործածականը հայկական իրականության մեջ «Սողոմոն» տարբերակն է: Սակայն դժվար է ասել՝ սա իր անժճան է, թե՞ որոշ զուգադրումներով ստացած անուն, որը նրան կկապեր Պարսից շահ Սուլեյմանի անվանը: Ամեն դեպքում, «Սպահանում շահն է, այստեղ էլ ես եմ» արտահայտությունը հուշում է, որ հա-

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

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

²¹ Հայ միջնադարյան երգիծանքի և առաջին խեղկատակային կերպարի ակունքները կապված են Փավստոս Բուզանդի Պատմության մեջ հիշատակված Հոհան էպիսկոպոսի հետ: Նրա՝ որպես խեղկատակ-կատակերգակի կերպարի ձևավորման հիմքում նաև սեփական ես-ի աստիճանական նվաստացումն է, իր՝ որպես հասարակական անձի անկատարությունը, ոչնչացումը, որը ոչ թե Բիստոնեական հնազանդություն է, այլ մարդկային ես-ի ուրացում. «Ի՛ չոր անկեպ յոսս ե ի ձեոս՝ սողէր առաջի թագաւորացն... ասելով՝ թէ ուլտ եմ, ուլտ եմ, եւ զարբայի զմէյս բառնամ» (**Փաստոս Բուզանդ**, *Պատմութիւն Հայոց*, Մատենագիւրհ հայոց, հ. Ա., Ե. դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, էջ 422): Սուլեյման Դարաշամբեցին, ինչպես վերը նշել ենք, այս առումով զուգադրելի է ուշմիջնադարյան երգիծաբան հեղինակներին:

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

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

«Ծանուցում» և «քարոզ» երգիծական ծեսերը

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

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

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

²⁴ Հ. Գ. Աւետիբեան, Խ. Ս. Սիւրմէլեան, Բ. Մ. Աւգերեան, նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, Վենետիկ, տպ. Ի Մրքայն Ղազարու, 1837, հ. 2, էջ 999:

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

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

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

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

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

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

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

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

³¹ Նաղաշ Հովնաթան, էջ 272, ծան. 48:

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

Հովնաթանը ստեղծել է ծաղրելու իր ժամանակի տգետ հոգևորականներին: Դա, հավանաբար, նա կարգացել կամ արտասանել է հատուկ եղանակով՝ առավել խճողուն ու ծաղրելի դարձնելով նյութը: Դրա շարունակությունը՝ հետևյալ «օրհնանքն» («Օրհնեսցէ չորքանկիւնն» – Ա. Ա.) է»³³: Անշուշտ, բնագրական առումով ճիշտ է նկատված, որ այս «շարականը», այսպես ասած, հավաքվել է տարբեր հոգևոր երգերից և շարականներից, որով հեղինակը գուցե նկատի է առել ամեն մեկից մի տող իմացող և իրար կապող եկեղեցականները³⁴: Սակայն արդեն օրհնությունն արագորով ոչ այնքան երգիծական-ծաղրական մաս է, այլ որքան որոշակի եկեղեցական խիստ կանոնից դուրս եկած և մեկ այլ ծեսի ավանդույթով հորինված: Այս օրհնությունն մեջ նաղաշ Հովնաթանը դարձյալ ցույց է տալիս, թե ինչպես և ինչն է օրհնում գյուղացի տերտերը: Եթե ծիսական-ժամագրքային, շարականային կանոնում Աստծու փառաբանում-օրհնությունն է, Մաշտոց ծիսագրքում մեծ հաշվով աշխարհականների, հավատացյալ-քրիստոնյաների համար կատարվելիք եկեղեցական ծեսերի պարագաների օրհնությունն է, ապա այս բնագրերում օրհնությունը փոխակերպվում է մարդու և նրա կենցաղը կազմող իրերի, նրա նյութական-կենսական հանգամանքների, նրա գոյության հիմքի օրհնությունը³⁵. «Օրհնեսցէ... եղամանն, ձիթամանն... Մածունն ու

³³ Նույն տեղում, էջ 272, ծան. 47:

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

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

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

կարգում տեղ գտած մկնառի (մկան պղծած իր) և մյուս իրերի, ապա մյուս կողմից Մաշտոց ծիսագրքերում տեղ գտած փոքր միավորների օրհնությունները (օրինակ՝ «Աղալք կարկտի», իսկ մյուսը թերևս ամենացայտուն վկայությունն է. «Թէ ի փոռն կամ ի թոնիրն շուն կամ կատու, կամ մուկ, կամ հաւ անկեալ սատակեցի») (տե՛ս Մայր Մաշտոց, աշխատ. Գ. Տէր-Վարդանեանի, էջ 891) սերտորեն կապված են աշխարհիկ-հավաքական հավատալիք-ձեսերի հետ: Հետևաբար Գ. Լևոնյանի ««Օրհնություն գիւղացի երիցուն» դարձյալ կարևորեամբ գոեհիկ, բայց իր ազգագրական նշանակությամբ ու սուր երգիծանքով ուշադրության արժանի յօրինումով» (Ազգագրական հանդէս, 13-երորդ տարի, XXI գիրք, 1911, Թիֆլիս, էջ 13-14) արտապարան օր. Ն. Աղանեսանցի, 1912, էջ 232) բնորոշումը, Նաղաշ Հովնաթանի երկերի կազմողների՝ այս գործը երգիծականների շարքում զետեղելը կասկածի տեղիք են տալիս: «Հոմերի»-ների, փրկության, մարդու երկրային տարածքի մաքրագործմանն է առնչվում, օրինակ, «Առաւօտեան աղօթք»-ը, որ գրի է առել Ս. Հայկունին. «Աստուած, դու ազատես սարէն ու ֆարէն, գէլէն ու գազանէն.... կարկուտէն ու կայծակէն, ծաղկէն ու կարմրուկէն, / Պատէն, պատատակէն....» (Եմինեան ազգագրական ժողովածու, հրատ. Լազարեան Գեորգի արևելեան լեզուաց, հ. 2., Մոսկուա-Վաղարշապատ, 1906, էջ 298) և այլն: Մեր խնդիրն է եկեղեցական և հավաքական ձեսերի սերտ միասնությունը շեշտելը, ինչի հնարավորություն մեզ տալիս են նաև կանոնական բնագրերը, որոնցից են, օրինակ, Դավիթ Ալավկա Որդու կանոնները, որոնք նա գրել է մի ֆահանայի խնդրանքով՝ ներտեղով այն հարցերը, որոնք վերաբերում են, օրինակ, մկան պղծած իրերի, որոնց մեջ՝ աղ, տաշտ, մորթաղ, կերակուր, թոնիր, հնձան և այլն, վերստին գործածության կանոններին (տե՛ս Գալիթ Ալավկայ Որդի, կանոնական արքեպիսկոպոս...., Մատենագիրք հայոց, հ. ԺԶ., ԺԱ. դար, Երևան, 2012, էջ 680-683): Սակայն մեզ համար առավել նպատակահարմար են ծիսական կանոնների հետ համադրումները, որոնք առավել են պարզաբանում այդ երկուսի հիմնային-կառուցվածային դրույթները: Չենք կարող որոշարկել, թե ո՛ր դարում և ինչի՝ ազդեցությամբ են առաջացել-զարգացել եկեղեցական, հավաքական այս ձեսերը, բայց հակված ենք ենթադրելու, որ, այնուամենայնիվ, եկեղեցական որոշակի թեմայով ծիսական կանոնների ձևավորման վրա անպայմանորեն ազդեցություն ունեցել են հավաքական ծիսական-հավատալիքային մտածողությունն ու պահանջները:

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

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

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

³⁷ Նաղաշ Հովնաթան, էջ 127:

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

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

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

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

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

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

Այ ջումհիաթ,

Աստուած ողորմի մեր գեղի բնիկ բնիաթին՝

առաջի, յետի թամալին,

աղա Զաքարենց Զամալին,

մեծ Աղամալին.....:

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

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

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

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

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

⁴² Մրանֆ, ըստ բանաստեղծական կառուցման, բացի սովորական հրապարակային ազդից՝ նաև հիշատակման արժանացնելու գործառույթ են իրականացնում: Հայ եկեղեցու տարեկան Տոնացույցում կա ընդհանուր և մասնավոր հիշատակությունների գործառույթ, որը կապված է եկեղեցու առաջնորդի, սպասավորների, Հայոց առաջնորդների և այլոց հետ, սակայն սրան չի հարում: Իսկ ծանուցման խորագրում հեղինակը նշում է. «Մանուցումն Շամբցոց ֆահանայից ի մէջ եկեղեցոյ», այսինքն՝ հեղինակը խոսում է մի բանի մասին, որ կատարվում է հենց եկեղեցու ներսում: Մանուցումների ֆահանայական գործառույթների մասին բավական ուշագրավ նմուշներ է տալիս Բաֆֆին հենց պարսկահայկական միջավայրի նկարագրության առիթներով. Թավրիզի հայկական եկեղեցում տեղի ունեցածը. «...այն օր եկեղեցում ֆահանան մեր մասին ժողովրդին «ժանուցում» արեց, որի մեջ հայտնեց այն միտքը, թե մենք Մուշի երկրից ենք եկել, թե մեր կնիկները, զավակները «անհավատների» ձեռքում գերի են ընկած, այժմ բարեպաշտ Բրիտանյաներից ողորմություն ենք հավանում...» (Բաֆֆի, *Խաչագողի հիշատակարանը*, Երկերի ժողովածու տասներկու հատորով, հ. 5, Երևան, 1985, էջ 62), ապա՝ «Տեր Մարկոսը, այսպես էր տերտերի անունը, մեքենաբար երեսը դարձնում է դեպ բազմությունը և մի հարսառ ֆարզողի ղեկ խոսում է նրանց մի «ժանուցում», թե ինչ խորհուրդ ուներ այն ավուր տունը» (որ, ըստ վեպի, տեղի է ունեցել Ատրպատականի Մաղկավան գյուղի Ս. Գևորգ եկեղեցում. Բաֆֆի, *Սալբի*, Երկերի ժողովածու տասներկու հատորով, հ. 2, Երևան, «Սովետական գրող» հրատ., 1983, էջ 100): Պետք է եզրակացնել, որ «ժանուցումների» գործառույթը կար եկեղեցում, մասնավորապես պարսկահայկական միջավայրում, որը և՛ ունեցել է ինչ-որ բան հաղորդելու գործառույթ, և՛ հարել է ֆարզներին, խրատներին:

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

Աստուած ողորմի իմ խօրն,

որ գտել այ իմ մօրն....

սուլթան ամ,

ջանան ամ....

լսէ՛ պատասխանիս,

էդ ձեր ասածներն ըմէնն մեր ճակատին,

դո՛ւ մեղաւոր անարժանդ,

մեր փշատին ասէք՝ ամէն:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Հեղինակը մի ուշագրավ վկայություն ևս անում է.

Հսպահանայ վարանամ,

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

⁵⁰ *Բազմավէպ*, 1850, Հ^տ 1, էջ 12:

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

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

Ծնունդով Դարաշամբեցի այս կատակերգակը ամեն դեպքում իրեն կապում է Սպահանի, շահական քաղաքի հետ՝ իրեն ներկայացնելով «Հսպահանայ վարան», այն է՝ «Սպահան գնացող, հասնող, ոտք դնող (Սպահանի [հողին] ոտք եմ դրել)», ինչը ենթադրել է տալիս, որ իր գործունեությունը կապված է այդ քաղաքին ևս: Երկրորդ՝ «երէք խետ տեսել ամ» («երեք անգամ տեսել եմ») արտահայտությունն առաջին հերթին վերաբերում է Սպահան քաղաքին, որը տեսել կամ այնտեղ եղել է երեք անգամ: Թե արդյո՞ք այդ արտահայտության տակ կարելի է հասկանալ, որ Սպահանում կամ մասնավորապես Նոր Ջուղայում⁵² շահին տեսած կլինի, մնում է առանց փաստարկի: Ամեն դեպքում, Սուլեյման Դարաշամբեցին որևէ ակնարկ չի անում այն մասին, որ ինքը կարող էր որպես կատակերգակ հանդես եկած լինել շահի առաջ, և Սպահանում լինելը բացատրվեր այդ հանգամանքով: Այդուհանդերձ, պարսկահայկական միջավայրին բնորոշ էին կատակերգակ-երգիծաբանները, որոնցից նշանավորը թերևս Մելիք-Շահնազար Բ.-ի պալատական կատակերգու Պըլը-Պուղին է (նրա պատումներում կան նաև շահի հետ հանդիպումների, նրա հետ կատակաբանելու դրվագներ), թեև ապրել և գործել է Սուլեյման Դարաշամբեցուց հետո:

Հերոսները

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Վասն ընդունց, որ Զուղայ նահատակվեր ան,
հաւատի համար արաղումն խեխտվել ան.....:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Եզան նման վաստակաւոր էք,

էշի նման աշխատաւոր էք.....:

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

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

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

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

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

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

* * *

Մի քանի խոսք հրատարակվող գործերի մասին.

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

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

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

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

Ա.

ԾԱՆՈՒՑՈՒՄՆ ՇԱՄԲՅՒՈՅ ՔԱՀԱՆԱՅԻՅ Ի ՄԷՋ ԵԿԵՂԵՑԻՈՅ*

Ա՛յ ջումիաթ,

Աստուած ողորմի՛ մեր գեղի բնիկ բնիաթին⁶³

առաջի, յետի թամալին⁶⁴,

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

⁶³ Բ բնիեաթին

⁶⁴ Բ խամալին

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

⁶⁵ Բ աղայ

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

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

Բ.

ՇԱՄԲՅԻՈՅ ԹԱՓՕՐԻ ՔԱՐՈՋՆ ԱՅ^{*)}

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

⁶⁷ Բ + ՎԵՐՋ

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

⁶⁸ [իմա՛ նաեւ մելիք, տե՛ս Հ^{մբ} 53 ծանոթ.]

⁶⁹ Բ կապող

⁷⁰ Բ [այս տողից թափված]

Տիրատուրի սիրէկան Հերիֆնագին,
Շամբայ աւադան հախվէրմագին
զՏէր աղաշեսցում:

Վասն ընդունց, որ Ջուղայ նահատակվեր ան,
հաւատի համար արադումն խեխտվել ան,
սլալանին, պլալանին, Մինաչկանի Ասլանին,
ֆարսի գբուն Թառլանին,
կխտար⁷¹ բոնող Սըլէյմանին

զՏէր աղաշեսցում:

Վասն պարոն Իսախանին,

պարոն Զարարին⁷²,

գըշըրիչ Զապուղին⁷³,

Ումու Զօյին⁷⁴,

Լօռակիր⁷⁵ Վարդանին,

կարկանչակեր ազատ իսանին,

Շամբու մեծին ու պստկին,

հարուստանին, աղփատանին,

լոյս մեռելին ու կենդանին,

Ջուղու ձեռացն էրվածանին

զՏէր աղաշեսցում:

Վասն Շամպու առասուն, որփէվէրուն,

պառաին ու կանջկանջ հարսներուն,

Թամամին ու Շամամին,

շուտ ժամ էկող Վառվառին,

գնկգնկան Նազլուխանին,

Հուրիխանին, Փէրիխանին,

Ալմագին ու գերի Սալմագին

զՏէր աղաշեսցում:

Վասն գեղիս մեծին ու պստկին⁷⁶,

71 Ա. գխտար [սկզբնապես գրվածը՝ գրչից ջնջված]

72 Բ [մինչև այս տողը ներառյալ՝ թափված]

73 Ա. Զատուղին [սկզբնապես գրվածը՝ գրչից ջնջված]

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

75 Բ լօռակեր

76 Բ [այս տողից թափված]

մոռացածին ու յիշուածին,
 նախարարածին, հորթարածին,
 քունջում, պունաղում մնացածին,
 ժամ եկածին, խոռվածին
 զՏէր աղաչեսցում:
 Վասն յիշելոյ-յիշատակելոյ
 Շամբայ պարունանիքն,
 մանդիլատր իշխանանիքն,
 մեծ ու փոքրանիքն,
 մարդայ կանանիքն
 զՏէր աղաչեսցում:
 Վասն մեր սուրբ ֆահանաներուն՝
 «Փառք ի բարձուն»⁷⁷ անգիր ասող տէր Պօղոսին,
 կլկլան ու զլլլան տէր Նիկողոսին,
 հաւատ բերող⁷⁸ տէր Պետրոսին,
 քազար ծախող տէր Գուլօյին,
 հարսերու⁷⁹ սիրական տէր Թաթոսին
 զՏէր աղաչեսցում:
 Վասն Վերի թաղի պարոն Զալին,
 ուր աղբէրուն⁸⁰ Շալին, Քեամալին,
 Շահագէդան Աղամալին,
 հարսներուն, աղջկներուն՝
 Մարալին ու Խալխալին,
 եալչիբաշի Սանդալին,
 Կարմրաթըշիկ Գօհարին
 զՏէր աղաչեսցում.
 Տէ՛ր, ողորմեա՛, Տէ՛ր, ողորմեա՛, Տէ՛ր, ողորմեա՛:

Գ.**

Խզարն կը նլղէ,
 եզան նման վաստակաւոր է,

⁷⁷ [ժամերգութեան օրհնություն-աղոթք]

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

⁷⁹ Բ [մինչև այս բառը ներառյալ՝ թափված]

⁸⁰ Բ աղբէրունց

** Ա – ՄՄ 3751, 35ա, ստորին լուսանց: Բ – ՄՄ պատառիկ 765, 1ա: Ա, Բ խորագիր՝ չի:

էշի նման աշխատաւոր է,
 սուրբէրի նման նզնաւոր է,
 գառան նման հալալ ու սուրբ անուշ է,
 15 օր յառաջ գնալոց եֆ⁸¹ դոմ մեզնից դրախտն,
 էս խոյ դոմ էլ խպար է:
 Սուրբ Գողգոթայ սարի,
 Նախավկայ ֆարի,
 դրախտի, մարմարի,
 սաբեկայ ծառի,
 հրեղէն Գառի,
 «Մովսէս մարգարէ»⁸² ճառի,
 սասացէ՛ ամէն⁸³:

ՕՏԱՐ ԵՎ ԲԱՐԲԱՌԱՅԻՆ ԲԱՌԵՐԻ ԲԱՅԱՏՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ⁸⁴

Ադու անում – արդարի անուն, համբավ

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

Անում – անուն, համբավ

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

Արաղ(ումն) – օղի (օղու մեջ)

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

Հարուստ

Բնիաթ – (բունյաթ) հիմք, արմատ

Բէզգադայ – բեկի որդի, բեկազգի

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

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

⁸¹ Բ էք

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

⁸³ Բ + վերջ

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

Զբուն (ֆարսի), տե՛ս *Զրբան*

Զրբան (ֆարսի) – լեզու (պարսկերեն. այստեղ «ֆարսի զրբան» կապակցությունն է, որ նշանակում է *պարսկալեզու, պարսկախոս*)

Զլլան – բարձր ու վճիտ, հնչուն ձայն ունեցող

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

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

Ըմէնն – *ամենը, ամեն ինչը*

Ըմէնու – *ամենքի*

Ընդոնց, Ընդունց – *նրանց*

Ընդուր – *նրա*

Ըռէխ (ինց) – (ռես) *գլուղապետ(ենց), տանուտեր(ենց)*

Ըռէշիդ – (ռաշիդ) *կտրիճ, քաջ*

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

Թոթոան – *ժիր, զվարթ*

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

Լանգ (ռանիցն) – *կաղ (ոտքից)*

Լոռակեր – *ձրիակեր, պորտաբույծ*

Լոռակիր, տե՛ս *Լոռակեր*

Խեա – *անգամ*

Խզար – *երկու հոգով քաշելու մեծ սղոց՝ խոշոր ատամներով*

Խոյ – *հո*

Խպար Էֆ – (խաբար) *տեղյակ լինել, իմանալ*

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

Կանջկանջ – ենթադրաբար *կանջկան* ձևն է, որ վկայված է Արմատական բառարանում: Հր. Ահաոյանը այն դնում է *Կանջ* հոդվածի ներքո՝ համարելով այդ արմատից առաջացած նոր բառ: Ըստ կազմության՝ ածական է և պետք է նշանակի *շատ աղաղակող, բարձրաձայն կանջող, գոշող, հրավիրող, խաղ կանջող-երգող* կլն. *Հայերէն արմատական բառարան*, հտ. 2, Երևան, ԵՊՀ հրատ., 1926, էջ 516-517

Կարկանչակեր – *մի տեսակի ուտելի բանջար ուտող* (Վանի բարբառից՝

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

Կարկանջակեր, տե՛ս Կարկանչակեր

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

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

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

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

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

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

Ճլղէլ – ճխլել, ճմլել, սեղմելով ճզմել: Որպես գոյական՝ արաբ. ճղլլ (բրբ. նաև՝ ճլղայ) – տաշեղ: Հետևաբար՝ ճլղէլ – տաշել (հմմտ. Հր. Անաոյան, *Հայերէն գաւառական բառարան*, Թիֆլիս, Լազարեան հեմարան արեւելան լեզուաց, 1913, էջ 722)

Մանդիլատ – գլխաշորավոր, ապարոշավոր

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

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

Պիթուն – (բիթուն) բոլոր, ամբողջ

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

Պունաղ – աչքից հեռու տեղ, անկյուն

Ջանան – սիրելի

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

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

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

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

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

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

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

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

Ումու – (ումի) *միամիտ, անփորձ*

Ուր – *իր*

Ուրան – *իրեն*

Քունջ – *անկյուն, խորշ*

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

Ֆարսի – *պարսկերեն*

ANI ARAKELYAN

COMEDIAN SULEIMAN DARASHABETS‘I AND
HIS NEWLY DISCOVERED POEMS

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

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

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

АНИ АРАКЕЛЯН

**САТИРИК-КОМИК СУЛЕЙМАН ДАРАШАМБСКИЙ И
ЕГО НЕИЗВЕСТНЫЕ СТИХОТВОРЕНИЯ**

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

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

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ՊԱՏՄՈՒԹՈՒՆ

Ազատ Բոզոյան

Անտիոֆի դերը Լևոն Մեծագործի ֆաղափականության մեջ..... 5

Կարեն Մաթևոսյան

Ռուսի սուլթանության հակաթոռ կաթողիկոս Անանիան 22

Գագիկ Դանիելյան

Պաշտոնական նամակագրությունը և դիվանագիտական ընձաները
հայ-մոնղոլական հարաբերություններում 40

Էլինա Ղազարյան

Հարավային Կովկասի ֆաղափների դերը տարանցիկ
առևտրում ըստ Ժ.-Ժ.Գ. դարերի պարսկական և արաբական
պատմաաշխարհագրական երկերի 60

Գեորգի Միրզաբեկյան

1590 թ. Մելիֆ-Արալանլուի օսմանյան հարկացուցակը..... 74

Հայկազ Հովհաննիսյան

Մատենադարանի Ալ. Երիցյանի արխիվ. «Հյուսիսսփայլ» ամսագրի
հրատարակման նախապատմությունը..... 83

ԲԱՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆ

Դավիթ Գևորգյան

Գրիգոր Բ. Վկայասերի նախաձեռնած թարգմանական շարժումը 93

Դոնարա Կարապետյան

Ասար Սեբաստացու «Գիրք բժշկական արհեստի» բժշկարանի
գրավոր աղբյուրները..... 113

Աննա Օհանջանյան

Դավանանքից դավանաբանական անցնելով. հայ կաթողիկ Հովհաննես Մշեցին և նրա
հեղինակած «Բանալի նշմարտութեան» գիրքը (անգլերեն)..... 131

ԱՐՎԵՍ

Ավետ Ավետիսյան

«Իսահակի զոհաբերության» պատկերագրական տարբերակները
հայկական մանրանկարներում..... 166

Սեդա Մանուկեան

Բոնաշէնի մանրանկարչութեան մի օրինակ (Մատենադարանի ձեռ. 10789)..... 199

Աննա Արեշատյան

Դիտարկումներ Մակար Եկմայանի և Կոմիտասի դաշնակաձ պատարագի
մոնոդիաների մեղեդիական մտածողության շուրջ..... 212

ՀՐԱՊԱՐԱԿՈՒՄՆԵՐ

Անի Առաքելյան

Սուլեյման Դարաշամբեցի կատակերգակը և նրա նորահայտ երկերը..... 233

Լուսինե Թումանյան

Հովհաննես Բրգութենցի գանձերն ու տաղերը 268

Հասմիկ Կիրակոսյան

Նորահայտ մի փաստաթուղթ Շուշիում ավետարանական ֆարոգիչների
գործունեության մասին 295

Միհրան Մինասեան

Մշոյ Ս. Առաքելոց, Մատնավանք և Ս. Յովհաննէս վանքերու թեմական
գիւղերու, Բասենի ու Թախթի հայկական եկեղեցիներու, վանքերու և
գերեզմանատուններու անտիպ ցուցակ (1861-1866 թթ.)..... 305

ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

Գեորգ Տէր-Վարդանեան

Հայերէն հնատիպ գրքերի ձեռագիր գրառումների և գրադարանային
նշումների Դիւանի կազմութեան ծրագիրը 321

Տաթևիկ Մանուկեան, Քնարիկ Սարգսեան

Մաշտոցեան Մատենադարանի հնատիպ գրքերի ձեռագիր և
գրադարանային նշումները (ընդհանուր պատկեր) 330

Հերմինէ Գրիգորեան

Յուցակ կիսաբունի Կիլպէնկեան թանգարանի հայերէն ձեռագրերի 350

ԲԱՆԱՎԵՃ**Նարինէ Վարդանյան**

«Կանոնագիրք հայոց» ժողովածուի զարգացման պատմությունը. ուսումնասիրություն, թե՞ խեղաթյուրում 377

ՀԱՂՈՐԴՈՒՄ**Մանեա Էնա Շիրինյան**

Բյուզանդագետների համաշխարհային XXIV համաժողովը 420

ՄԱՀԱՆՈՍԱԿԱՆ**Նազենի Ղարիբյան**

Վասն կենաց եւ գործոց Նինայի Գարսոյեան (1923-2022) 432

ԲԱՆԲԵՐ ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ ՀԱՆԴԵՍԻ ՀՈԳՎԱԾՆԵՐԻ ԶԵՎԱՎՈՐՄԱՆԸ

ՎԵՐԱԲԵՐՈՂ ՊԱՀԱՆՋՆԵՐ 438

CONTENTS

HISTORY

Azat Bozoyan

The Role of Antioch in the Policy
of Levon the Magnificent5

Karen Matevosyan

Anticatholicos Anania of the Sultanate of Rum22

Gagik Danielyan

Official Correspondence and Diplomatic
Gifts in the Armenian-Mongol Relations (part 3).....40

Elina Ghazaryan

The Role of South Caucasian Towns
in Transit Trade According to the Persian and Arabic
Historico-Geographical Works of 10th-14th Centuries.....60

Georgi Mirzabekyan

The Ottoman Tax Register of Melik-Arslanlu of 1590.....74

Haykaz Hovhannisyan

Matenadaran, Archive of Al. Yeritsyan: Prehistory
of the Publication of the Journal “Nortern Lights”.....83

PHILOLOGY

Davit Gevorgyan

The Translational Movement Initiated by Grigor II V kayaser.....93

Donara Karapetyan

The Written Sources of Asar Sebastats‘i’s
Book of Medical Art.....113

Anna Ohanjanyan

Jumping In and Out of Confessions: The Armenian Catholic Yovhannēs
of Mush and his Book *Key of Truth*.....131

ART

Avet Avetisyan

The Iconographic Versions of *the Sacrifice Of Isaac*
in Armenian Miniatures.....166

Seda Manukyan

A Specimen of the Břnashen Miniature Art..... 199

Anna Arevshatyan

Observations on the melodic thinking in
the monodies of the Liturgy in the arrangements
by Makar Yekmalian and Komitas..... 212

PUBLICATIONS**Ani Arakelyan**

Comedian Suleiman Darashabets‘i and
His Newly Discovered Poems..... 233

Lusine Tumanyan

The Litanies and Odes of Yovhannēs Brgut‘Ents‘ 268

Hasmik Kirakosyan

A Recently Discovered Document about the Activity
of Evangelical Missionaries in Shushi..... 295

Mihran Minassian

A Previously Unpublished List of Diocesan Villages of the
Monasteries of Surp Arakelots in Mush, Madnavank and Surp Hovhannes,
as well as Armenian Churches, Monasteries and Cemeteries
of Pasen and Takht (1861–1866)..... 305

BIBLIOGRAPHY**Georg Ter-Vardanean**

The Program of Composing the Corpus of
Handwritten Remarks and Library Notes in
Armenian Early Printed Books..... 321

Tatevik Manukyan, Knarik Sargsyan

Handwritten and Library Notes of Early Printed Books
of Mesrop Mashtots Matenadaran (General Picture)..... 330

Hermine Grigoryan

Catalogue of the Armenian Manuscripts of the
Gulbenkian Museum in Lisbon..... 350

DISCUSSION**Narine Vardanyan**

History of the Development of the Armenian Book of Canons.

Study or Misrepresentation?.....377

REPORT**Manea Erna Shirinian**

The XXIV International Congress of Byzantine Studies420

OBITUARY**Nazenie Garibian**

The Life and Work of Nina Garsoïan (1923-2022).....432

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ

Азат Бозоян	
Роль Антиохии в политике Левона Великого.....	5
Карен Матевосян	
Антикатоликос румского султаната Анания.....	22
Гагик Даниелян	
Официальная переписка и дипломатические дары в армяно-монгольских отношениях (часть 3).....	40
Элина Казарян	
Роль Городов Южного Кавказа в транзитной торговле по данным персидских и арабских историко-географических трудов X-XIV веков.....	60
Георгий Мирзабекян	
Османский налоговый реестр Мелик-Арсланлу 1590 г.	74
Айказ Оганесян	
Матенадаран, архив Ал. Ерицяна: Предыстория издания журнала “Северное сияние”.....	83

ФИЛОЛОГИЯ

Давид Геворгян	
Переводческое движение, начатое Григором II Вкаясером.....	93
Донара Карапетян	
Письменные источники лечебника Асара Себастици “Книга врачебного искусства”.....	113
Анна Оганджян	
Переходя из одной конфессии в другую: армяно-католик Ованес из Муша и его книга «Ключ истины».....	131

ИСКУССТВО

Авет Аветисян	
Иконографические варианты “Жертвоприношения Исаака” в армянских миниатюрах.....	166
Седа Манукян	
Образчик брнашенской школы миниатюры.....	199
Анна Аревшатян	
Наблюдения над мелодическим стилем монодий литургии в многоголосных обработках Макара Екмяляна и Комитаса.....	212

ПУБЛИКАЦИИ

Ани Аракелян

Сатирик-комик Сулейман Дарашамбский и его неизвестные стихотворения..... 233

Лусине Туманян

Гандзы и таги Ованеса Бргутенца 268

Асмик Киракосян

Новонайденный документ, описывающий деятельность евангелических миссионеров в Шуши 295

Мигран Минасян

Ранее не публиковавшийся список епархиальных сёл монастырей Сурб Аракелоц, Матнаванк и Сурб Ованес, а также армянских церквей, монастырей и кладбищ Басена и Тахта (1861-1866 гг.)..... 305

БИБЛИОГРАФИЯ

Геворг Тер-Варданян

Программа составления свода рукописных записей и библиотечных заметок на старопечатных армянских книгах 321

Татевик Манукян, Кнарик Саргсян

Рукописные и библиотечные записи старопечатных книг Матенадарана им. Месропа Маштоца (общая картина)..... 330

Эрмине Григорян

Каталог армянских рукописей, хранящихся в музее Гюльбенкяна в Лиссабоне 350

ДИСКУССИЯ

Нарине Варданян

История развития “Армянской Книги канонов”. Исследование или искажение фактов? 377

СООБЩЕНИЕ

Манеа Эрна Ширинян

XXIV всемирный конгресс византинистов 420

НЕКРОЛОГ

Назени Гарибян

Жизнь и деятельность Нины Гарсоян (1923-2022)..... 432

ԲԱՆԲԵՐ ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ

Հատոր 34

BULLETIN OF MATENADARAN

Volume 34

ВЕСТНИК МАТЕНАДАРАНА

Том 34

Համակարգչային ձևավորումը և էչադրումը՝ Անահիտ Խանգադյանի
Շապիկի ձևավորումը՝ Մարտիրոս Տոլմանեանի
Շապիկին՝
Սրբագրիչ՝ Արմինե Գրիգորյան
Հրատարակչական խմբագիր՝ Հայկ Համբարձումյան

Տպագրված է «ՔՈՓԻ ՓՐԻՆԹ» ՍՊԸ տպարանում

Ք. Երևան, Ներսիսյան 1

Չափսը՝ 70×100 1/16, տպագրական մամուլ՝ 28

տպամանակ՝ 150

Մատենադարան

Մեսրոպ Մաշտոցի անվան հին ձեռագրերի ինստիտուտի

հրատարակչական բաժին, ք. Երևան, Մաշտոցի պող. 53, հեռ. (010) 513033

publishing.matenadaran@gmail.com

Ամսագրի քվային տարբերակը՝

banber.matenadaran.am/download-category/բանբեր-մատենադարանի/