

ԷԶՄԻԱԾԻՆ



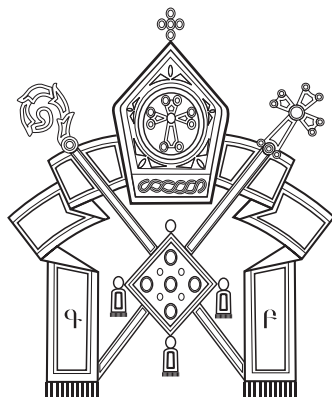
Է
2019



ՊԱՇՏՈՆԱԿԱՆ ԱՄՍԱԳԻՐ
ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՈՒԹԵԱՆ
ՄԱՅՐ ԱԹՈՌՈՅ ՍՐԲՈՅ ԷԶՄԻԱՇՆԻ

Յ՝-Լ՝

2019
Ս. ԷԶՄԻԱՇՆԻ



ՀՐԱՄԱՆԱԻ

Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. ԳԱՐԵԳՆԻ ԵՐԿՐՈՐԴԻ

ՎԵՀԱՓԱՌ ԵՒ ՍՐԲԱԶՆԱԳՈՅՆ
ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ

«ԷԶՄԻԱԾԻՆ»
կրօնագիտական եւ հայագիտական ամսագիր

Խմբագրակազմ

**Գլխավոր խմբագիր՝
Գէորգ Մադոյեան**

**Գլխավոր խմբագրի տեղակալ՝
Տ. Անդրէաս արեղայ Եզեկեան**

**Խմբագիրներ՝
Արփինէ Զանթիկեան, Լուսինէ Վարդանեան**

**Տեխնիկական խմբագիր՝
Գոռ Գրիգորեան**

**Խմբագրական խորհուրդ
Տ. Եզնիկ արք. Պետրոսեան, Տ. Զաքարիա ծայրագոյն վարդապետ Բաղումեան,
Տ. Անդրէաս արեղայ Եզեկեան, Ազատ Բօգոյեան, Գէորգ Տէր-Վարդանեան,
Վարդան Դերիկեան, Գոհար Աւագեան**



“Etchmiadzin”

Theological and Armenological Journal

Editorial staff

Editor-in-Chief - **Gevorg Madoyan**

Deputy Editor-in-Chief - **Rev. Fr. Andreas Yezekyan**

Editors

Arpine Chantikyan, Lusine Vardanyan

Technical editor - **Gor Grigoryan**

Editorial Board

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



«Эчмиадзин»

Религиоведческий и арменоведческий журнал

Главный редактор

Геворк Мадоян

Заместитель главного редактора

Иеромонах Андреас Езекиян

Редакторы

Арпине Чантикян, Лусине Варданян

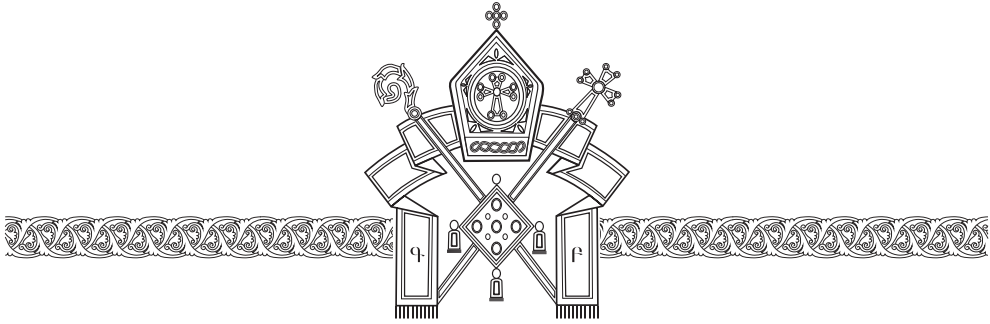
Технический редактор

Гор Григорян

Редакционный совет

**Архиепископ Езник Петросян, протоархимандрит Закария Багумян,
иеромонах Андреас Езекиян, Азат Бозоян, Геворк Тер-Варданян, Вардан Деврикийн,
Гоар Авакян**





**Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. ՊԱՐԵՊԻՆ Բ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՅ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԽՈՍՔԸ
ՊԵՒՈՐԳՅԱՆ ՀՈԳԵՒՈՐ ՃԵՄԱՐԱՆԻ ՈՒՍՈՒՄՆԱԿԱՆ ՏԱՐԱՎ
ՓԱԿԱՄԱՆ ՀԱՆԳԻՍՈՒԹՅԱՆԸ**

(3 հուլիսի, 2019 թ.)

«Իմաստությունը պիտի հանելի լինի քո ականջին,
սիրտդ պիտի հանույ՜ գտնի գիտության մեջ»
(Առակ. Բ. 2):

Գերաշնորհ, հոգեշնորհ, արժանապատիվ հայրեր,
Սիրելի՛ տեսուչ, տեսչական կազմ Գեորգյան հոգեւոր ճեմարանի,
Հարգարժան դասախոսներ, ճեմարանի սիրելի սաներ եւ հյուրեր՝
Ավարտվեց եւս մեկ ուսումնական տարի: Ճեմարանական յուրաքան-
չյուր ուսումնական շրջանի արդյունավորումը կարեւոր ձեռքբերում է
հոգեւորականների պատրաստութեան գործում եւ գնահատելի նպաստ
հավատավոր մեր ժողովրդին տերունապատվեր ծառայություն մատու-
ցելու առաքելութեանը:

«Իմաստությունը պիտի հաճելի լինի քո ականջին, սիրտդ պիտի հա-
ճույժ գտնի գիտութեան մեջ»: Աստվածաշնչի մատուցած գիտությունը
միայն առարկայական նշանակութեամբ չէ, որ վկայակոչում է սուրբգրա-
կան հեղինակը: Դա նախ եւ առաջ հոգեւոր գիտությունն է, որը, զու-
գորդվելով արտաքին իմացութեան հետ, մեծ արգասիքներ է բերում
հոգեւոր ծառայութեան ճանապարհին: Մեզ համար հոգեւորականների
պատրաստութեան գործում առաջնային են ոչ միայն ճեմարանում փոր-
ձառու եւ հմուտ դասախոսների միջոցով մատուցվող հարուստ գիտե-
լիքները եւ իմացությունը, այլեւ դրա հետ մեկտեղ հոգեւոր դաստիա-
րակությունը, հոգեւոր ներաշխարհի կերտումը: Հոգեւոր ասպարեզում
արժանապատվութեամբ սպասավորելու, աստվածային շնորհները

հավատացյալներին բաշխելու եւ մարդկանց համար Քրիստոսանման օրինակ լինելու առաքելության մեջ անօգուտ կլինի իմացության լույսը, եթե չլինի հավատքի լույսը, եթե չլինեն հավատքի ապրումը, աղոթքի ոգին ու ջերմեռանդությունը, Աստծու հետ մշտական հաղորդակցության, աստվածային ներկայության բարի զգացումը: Մեզ համար իրենց կյանքով ու գործով ուղենիշ են Սուրբ Եկեղեցու հայրերը, եկեղեցական մեծանուն հեղինակները, ովքեր հմուտ էին բնական գիտությունների, լեզուների իմացության, փիլիսոփայության, քերականության, պատմության եւ գիտելյաց այլ բնագավառներում: Նրանց մեծությունը, սակայն, կայանում է իրենց կարողությունները հոգեւորով պայծառացնելու, մարդկանց հոգիները շահելու, հավատացյալներին դեպի փրկություն եւ հավիտենական կյանք առաջնորդելու նախանձախնդիր սպասավորության մեջ: Մեր Տերը՝ Հիսուս Քրիստոս, հենց այսպիսի խոնարհ եւ հոգատար ծառայության խրատ եւ հորդոր է տալիս մեզ ասելով. «Դ՛նձ եք աշխարհի լույսը: ...Թող այդպես փայլի ձեր լույսը մարդկանց առաջ, որպեսզի տեսնեն ձեր բարի գործերը եւ փառավորեն ձեր Հորը, որ երկնքում է» (Մատթ. Ե. 14-16):

Այսօր ուրախ ենք հաստատելու, որ Գեւորգյան հոգեւոր ճեմարանի գործունեության մեջ ներգրավված են բարձրակարգ, ճանաչված, ծառայանվեր դասախոսներ, ովքեր նաեւ ազգասեր ու եկեղեցասեր, բարեպաշտ անձեր են եւ իրենց վարքով ու հավատավոր ոգով են ձեւավորում, դարբնում ապագա եկեղեցականներին: Աշխարհական դասախոսների հետ նվիրումով իրենց մեծ ներդրումն են բերում հոգեւորական դասախոսները, ովքեր բանիմացությամբ, ազնիվ նկարագրով օրինակ են ճեմարանականների համար, որը միշտ պիտի լինի առաջնորդող: Ուսումնական տարվա փակման ամավերջյան այս հանդիսությանը Մեր բարձր գնահատանքն ենք բերում ճեմարանի տեսչին, տեսչական եւ դասախոսական կազմին: Հորդորում ենք, որ դուք նույն նվիրումով, աննվազ նախանձախնդրությամբ շարունակեք ամենայն ջանք ու նվիրում ներդնել եկեղեցականների պատրաստության շնորհակալ գործին:

Սիրելի սաներ, հայրական սիրով ձեզ ենք բերում Մեր հորդորը, որ միշտ նախանձախնդիր լինեք ուսումնառության մեջ: Շարունակաբար զարգացրե՛ք ձեր հոգեւոր փորձառությունը, ըմպե՛ք այն առատ աղբյուրից, որ բխեցնում են Սուրբ Եկեղեցու երեւելի հայրերն իրենց աշխատություններով, Սուրբ Գրքի ուսուցումներով, բարի ու շահավետ պատգամներով: Մեր շատ գյուղեր ու քաղաքներ, հայաստանյան եւ

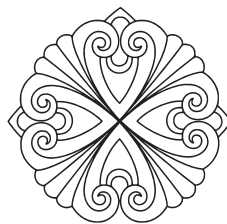


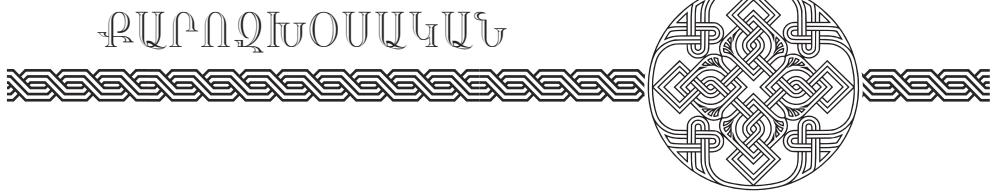


աշխարհասփյուռ ծուխեր, թեմեր հոգեւորականների կարիքն ունեն եւ փափագով ձեզ են սպասում, որպեսզի դուք, ստանձնելով Քրիստոսի առաքյալը լինելու հանձնառությունը, Ավետարանի լույսը, Տիրոջ կենարար վարդապետությունը, մեր Սուրբ Եկեղեցու սերն ու հոգածությունը տարածեք մեր ժողովրդի մեջ, լինեք Աստծու արժանավոր մշակներ: Մեր ժամանակների բազում նոր մարտահրավերների առջեւ անհրաժեշտ է, որ դուք, Աստվածաշնչյան իմաստունի պատգամի համաձայն, սիրեք իմաստությունը եւ հաճույք գտնեք գիտության մեջ, լինեք կորովի ու բանիմաց անձեր՝ տերունապատվեր սպասավորության ճանապարհին ձեր կարողությունները ծառայեցնելու մեր Սուրբ Եկեղեցու պայծառության եւ հավատավոր մեր ժողովրդի հոգեւոր կյանքի շինության ու առաջընթացի համար:

Սիրելիներ, Մեր մշտական աղոթքն է առ Երկրավոր մեր Տերը, որ պահի ու պահպանի ձեզ ամենքիդ Իր ամենախնամ Սուրբ Աջի հովանու ներքո եւ նորանոր ձեռքբերումներով բարեգարդի Գեւորգյան հոգեւոր ճեմարանի առաքելությունը՝ ի փառս Աստծու, ի պայծառություն Հայաստանյայց Առաքելական մեր Սուրբ Եկեղեցու:

Մեր Տեր Հիսուս Քրիստոսի սերը, շնորհներն ու ողորմությունը թող միշտ լինեն ձեզ ամենքիդ հետ. ամեն:





Տ. ՍԻՈՆ ԱՐՔԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ԱՂԱՄՅԱՆԻ ՔԱՐՈՉԸ՝
ԽՈՍՎԱԾ ԵՐԵԽԱՆԻ Ս. ԳՐԻԳՈՐ ԼՈՒՍԱՎՈՐԻՉ ԵԿԵՂԵՑՈՒՄ
ՔԱՎԱՆԱՅԱԿԱՆ ՁԵՌՆԱԴՐՈՒԹՅԱՆ ԱՌԻԹՈՎ

(7 հոկտի, 2019 թ.)

Յանուն Հօր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն:

«Զի ոչ եթէ որ զանձն իւր ընծայեցուցանէ՝ նա է ընտրեալ,
այլ զոր Տէրն ընծայեցուցանէ»
(Բ. Կոր. Ժ. 18):

Սիրելի՛ հավատացյալներ,

Եկեղեցին Աստծու կողմից ընծայված սուրբ հաստատություն է եւ ինչպես յուրաքանչյուր հաստատություն, նաեւ եկեղեցին կարիք ունի պաշտոնյաների եւ սպասավորների: Սակայն ի տարբերություն մյուս հաստատությունների՝ այս հաստատության պաշտոնյաները պետք է առավել շատ լինեն հոգեւոր ծնունդով դաստիարակված: Վաղ շրջանի եկեղեցում, երբ նրա կարիքները քիչ էին, առաքյալներն էին քարոզում Ավետարանը, նրանք էին կատարում քարոզչության հիմնական գործը, բայց երբ սկսեցին քարոզել Երուսաղեմից դուրս՝ տարբեր երկրներում եւ տարբեր ազգերի մեջ՝ համաձայն Տիրոջ պատգամի. «Գնացե՛ք այսուհետեւ աշակերտեցե՛ք եւ տարածեցե՛ք սուրբ ավետարանը» (հմմտ. Մատթ. ԻԸ. 19), կարիք զգացվեց նոր քարոզիչների: Առաքյալներն իրենց իշխանությունն ստացել էին Տիրոջից, իրենք էլ ընտրեցին արժանավոր քրիստոնյաներ եւ այդ փոխանցումը կատարեցին ձեռնադրությամբ եւ աղոթքի միջոցով, իսկ այսուհետեւ եկեղեցին ձեռնադրությանը եւ աղոթքին միացրեց նաեւ օծումը՝ Ս. Հոգու խորհրդանիշը, որը եղավ լրումը ձեռնադրության խորհրդի:

Հետեւաբար, սիրելի՛ նորընծաներ, դուք հաջորդականությունն եք առաքելական շավղի, որոնք իրենց ձեռնադրության շնորհը ստացան Փրկչից, երբ Տերը փոխանցեց առաքյալներին, առաքյալներն էլ մեր հայրապետներին եւ այսպես շարունակ մինչ այսօր: Ձեռնադրության





խորհրդով դուք ոչ միայն նոր կյանք, նոր անուն, նոր կոչում եք ստացել, այլ նաեւ նոր հնարավորություններ, նոր իրավունքներ, որովհետեւ դուք պետք է գնաք քարոզելու, հովվելու ձեր ժողովրդին, եւ ինչպես աղոթքի մեջ է ասվում՝ «զգաստ սիրտ» թող տա ձեզ Տեր Աստված, որովհետեւ այս նոր ժամանակներում առավել եւս կարիք կա զգաստության, զգոնության, խելամտության եւ ողջախոհության: Եւ ինչպես մեր հայրերն են ասում. «Յոթ անգամ չափիր, մեկ անգամ կտրիր», մենք կասենք. «Յոթանասուն անգամ չափե՛ք, եւ նոր մեկ անգամ կտրե՛ք», որովհետեւ այսօր հոգեւորականությունը խոշորացույցից ավելի զորեղ դիտումով մեր ժողովրդի ուշադրության ներքո է: Բայց դուք էլ երեկ ուխտ եք արել հավատարմորեն հետեւելու Տիրոջ սրբազան ասպարեզի ծառայությանը: Ձմռանանք այս խոստումները, սիրելի՛ նորընծաներ: Ձեռնադրության այս խորհուրդը թող մշտապես ուղեկցի ձեզ, շրջադարձային լինի ձեր կյանքում, որովհետեւ դուք պետք է ծառայեք սիրով եւ հավատարմությամբ, եւ ինչպես Պողոս առաքյալն է ասում. «Մենք չենք մեզ ընծայում այս ծառայութեան, այլ աստվածային ընծայումը» (հմմտ. Բ. Կոր. Ժ. 18):

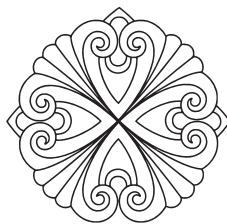
Որտեղ պետք է փնտրենք աստվածային ընծայումը. հրաշագործության մեջ մի՛ փնտրեք, տարբեր լեզուներով խոսելու մեջ մի՛ փնտրեք, այլ փնտրե՛ք ձեր մեջ, փնտրե՛ք այն հավատքի մեջ, որի վրա կառուցված է այս Եկեղեցին, որի վրա դուք պետք է ծառայեք: Եթե դուք հավատք ունենաք, դուք կարող եք բոլոր տեսակի դժվարությունները, պատենշներն ու ժայռերը հաղթահարել ու անցնել առաջ, որովհետեւ այդ հավատքով մեր Տեր Հիսուս Քրիստոս նույնպես գնաց եւ կատարեց իր առաքելությունը՝ փոխանցելով այն նաեւ մեզ, որպեսզի մենք էլ քրիստոնյայի կյանքը հստակ գիտակցենք, իսկ քրիստոնյայի, առավել եւս հոգեւորականի կյանքը հանգստավետ ու դյուրին կյանք չէ: Փշոտ է հոգեւորականի կյանքը. ինչպես երեկ ասվեց՝ նախատինք, նզովք, շարշարանք պետք է կրենք հանուն Հիսուս Քրիստոսի եւ հավատարիմ մնանք Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսին եւ Սուրբ Էջմիածնի միաբանությանը: Դուք պետք է լինեք դեսպանները Հայաստանի եւ Սփյուռքի տարբեր անկյուններում, դուք ոչ միայն պետք է լինեք հավատարմության ազդարարներն այդ համայնքներում, այլ նաեւ ձեր համայնքներին պետք է ուղղորդեք հավատարմության դեպի Ս. Էջմիածինն ու Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսությունը:

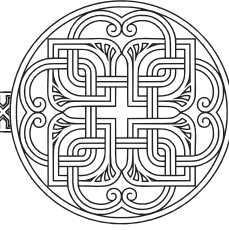
Մենք ի սրտե շնորհավորում ենք Ձերդ Սրբությունը, Վեհափա՛ռ Տեր, այս բերկրալի եւ ուրախ առիթով, որովհետեւ գիտենք, որ ձեր մշտաթոնն ուշադրության ներքո են մեր հոգեւոր բոլոր հաստատությունները: Դուք չգնացիք արագ հոգեւորականներ պատրաստելու դյուրին ճանապարհով, թեեւ այսօր շատ հոգեւորականների կարիք ունենք, բայց ինչպես աղոթքի մեջ ասվեց՝ «ունեն լիով ուսումն քահանայութեան», առաքյալների այդ ճանապարհը դուք ընտրեցիք, Վեհափա՛ռ Հայրապետ, որ մեր քահանաներն այսօր լինեն պատրաստված, «լիով ուսում» ունենան՝ քահանայության եւ աստվածային գիտության, որ գնան հովվելու մեր ժողովրդին ուղիղ վարդապետությամբ ու օրինացն առաքելոց եւ հայրապետաց:

Վեհափա՛ռ Հայրապետ, շնորհավորում ենք Ձեզ եւ մաղթում, որպեսզի նորանոր հոգեւորականներ գան ու ծաղկազարդեն Հայ Եկեղեցու անդամատանն իրենց անասանելի եւ անձանձրույթ աղոթքով ու ծառայությամբ:

Մեր շնորհավորանքը նաեւ հոգեւոր հաստատությունների տեսչական, դասախոսական կազմին, Մայր Աթոռի լուսարարապետությանը ու միաբանությանը, նաեւ մեր սիրելի նորածնների ծնողներին ու ընտանիքների անդամներին: Երեցկինը շատ կարեւոր դեր ունի երեցի կողքին: Նա պիտի լինի առաջին գործակիցը քահանայի հոգեւոր ասպարեզում, որովհետեւ քահանայի հաշոդության կեսը վերապահված է երեցկնոջը, ու նա պետք է գործուն մասնակցություն ունենա երեցի հոգեւոր ծառայության մեջ: Մեր աղոթքն է առ աստված, որ Տերը հաստատուն պահի ձեր կարգի մեջ, եւ միայն հաշոդություններ արձանագրեք ձեր հոգեւոր ծառայության մեջ:

Շնորհք, Տեառն մերոյ եւ Փրկչին Յիսուսի Քրիստոսի եղիցին ընդ ձեզ եւ ընդ ամենեւեանս. ամէն:





Տ. ՆԱՐԵԿ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ԱՎԱԳՅԱՆ

ԱՐՔՅՈՒՐՆԵՐԻ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ՊԱՇՏԱՍՈՒՔԻ ԴԵՏ ԿԱՊՎԱԾ ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ԱՐԱՐՈՂՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

ՆՈՂԱԳՈՐԾԻՆ դարեր շարունակ մտահոգել է ոչ միայն անձրեւի գալը եւ երաշտի չպատուհասելը, այլեւ դաշտերը տարբեր վարակներից եւ մարախներից՝ վնասատու միջատներից ու մորեխներից պաշտպանելը:

Այս պատճառով անձրեւաբերության՝ հնուց եկող ժողովրդական հավատալիքներին հոգեւոր նոր խորհուրդ հաղորդելով՝ ստեղծվել են Անդաստանի եկեղեցական արարողությունը եւ անձրեւաբերության ու դաշտերը մարախից եւ վարակից օրհնած ջրով պաշտպանելու՝ «Մաշտոց» ծիսարանի հին խմբագրության ԼԶ.-ԼԸ. «Կանոն զարմտիս սերմանեաց, զշիւղջ եւ զհնծան արհնելոյ», «Աղաւթք ի վերայ երաշտութեան. անձրեւ լինի» եւ «Կանոն խաչալուաց առնելոյ» կանոնները¹:

Առաջին կանոնը վերաբերում էր դաշտերի բերքառատությանը, երկրորդը՝ անձրեւաբերությանը, եւ երրորդը՝ դաշտերը վարակից ու մարախից պաշտպանելուն: Այն կատարվել է ոչ միայն խաչալվայի օրհնված ջրով, այլեւ սրբազան աղբյուրներից բերված ջրով:

Հնուց եկող պաշտամունքով՝ արտերին բերքառատություն պարգևող, իսկ վարակներից, թրթուրից ու մարախից պաշտպանող է համարվել սրբազան աղբյուրներից բերած ջուրը:

Այդ աղբյուրների հետ կապված սրբությունները եւ սրբազան հիշատակները եկեղեցում կատարվող արարողության նման սրբել եւ մաքրագործել են աղբյուրներից բխող ջուրը:

Աղբյուրների պաշտամունքի մասին է վկայում այն, որ աղբյուրի եւ ջրհորի մեջ չէր կարելի թքել, նրանց ուղղված հայհոյանք ասել: Ե. Լալայանը գրում է. «Վարանդայում դեռեւս մնացել է ջրի պաշտամունքը:

¹ «Մայր Մաշտոց», Ժ. դար, հտ. Ա., գք. Ա., աշխ.՝ Գ. Տէր-Վարդանեանի, Ս. էջմիածին, 2012, էջ 410-417:

Մեղք են համարում ջրի վրայ թքել եւ կամ նախատինքով վերաբերուիլ»²: Նույն ձեւով Նոր Բայազետի Ս. Հովհաննես մատուռի մոտ գտնվող աղբյուրի մասին է ասվում, թե «...ջրի մէջ թքողը կուրացել է, սրան հայհոյողի բերանը ծռուել է»³:

Համանման ըմբռնմամբ՝ «Մինի ջուր խմած միջոցին զգուշանում են նրան որեւէ վնաս պատճառել, մեծ մեղք համարելով այդ եւ նոյնիսկ կարծում են, թէ օձը մարդու ջուր խմած միջոցին չի մօտենալ, եւ այստեղից էլ յառաջացած է «օձ վեր ջրին խարամ չանի» դարձուածքը»⁴: Զրի պաշտամունքով է պայմանավորված եւ այն հանգամանքը, որ «Վանայ լիճը ալեկոծուելիս նաւաստիները զանազան իրեր են ձգում լճի մէջ, որ «չարը խափանուի», ալեկոծութիւնը դադարի»⁵:

Զրի պաշտամունքի մասին Արտակ արք. Մանուկյանը գրում է. «Զուրը՝ հայ ժողովրդի յոյսի, ուրախութեան, երազների եւ մանաւանդ կրօնական պաշտամունքի առարկաներից մէկն էր հանդիսանում եւ դրա համար իւրաքանչիւր լիճ ու աղբիւր իրեն շուրջ զարմանահրաշ աւանդութիւններ ունէր կրօնական երկիւղածութեամբ օծուն, որից ջրի պաշտամունքի ապացոյցները եւս կարելի է ի յայտ բերել»⁶:

Զրի եւ հատկապէս աղբյուրների պաշտամունքի մասին Մանուկ Աբեղյանը գրում է. «Որոշ աղբյուրներ այնպէս են պաշտվում, ինչպէս քրիստոնեական սրբավայրերը: Կիրակի եւ ուրբաթ օրերին դրանց առաջ մոմ են վառում, խոնկ ծխում, աքաղաղներ են զոհում եւ աղոթում»⁷: Ըստ Աբեղյանի՝ աղբյուրների պաշտամունքը կապված է այն հավատալիքի հետ, թե դրանք առողջություն են պարգեւում⁸:

Աբեղյանն աղբյուրի ջրով բուժվելու ժողովրդական ծեսն ազգագրական նկարագրությունների հիման վրա այսպէս է նկարագրում. «Հիվանդը նախ սովորական ձեւով աղբյուրին մատուցում էր իր պաշտամունքը, ապա աղբյուրի մէջ թաղում է երկու ձու՝ որպէս նվիրաբերություն, եւ երկու մեխ՝ հավանաբար իբրեւ պաշտպանվելու միջոց, եւ վերջապէս՝

² Ե. ԼԱԼԱՅԵԱՆ, Վարանդա, «Ազգագրական հանդէս» (այսուհետ՝ ԱՀ), գր. Բ., Թիֆլիս, 1897, էջ 196:

³ Ե. ԼԱԼԱՅԵԱՆ, Նոր-Բայազետի գաւառ, ԱՀ, գր. Ժէ., Թիֆլիս, 1908, էջ 87:

⁴ Ե. ԼԱԼԱՅԵԱՆ, Վասպուրական, ԱՀ, գր. ԻԵ., Թեհրան, 1978, էջ 32:

⁵ Անդ, էջ 34:

⁶ ԱՐՏԱԿ ԱՐՔ. ՄԱՆՈՒԿԵԱՆ, Զուրը կրօնական ծիսակատարութեան մէջ, Թեհրան, 1973, էջ 28-29:

⁷ Մ. ԱՐԵՂՅԱՆ, Երկեր, հտ. է., Երեւան, 1975, էջ 52:

⁸ Անդ:

աղբյուրի մեջ լողանում: Եթե հիվանդը չի կարող մինչև աղբյուրը գնալ, ապա այնտեղից ջուր են բերում նրա համար՝ պատշաճ պաշտամունքը աղբյուրին մատուցելուց հետո: Սակայն ջուր բերողները վերադարձին չպետք է ետ նայեն եւ ամանը գետին դնեն»⁹:

Հին հավատալիքների եւ քրիստոնեության միախառնման արտահայտությունն են բուժիչ աղբյուրների՝ սրբազան ծագում ունենալու մասին ավանդությունները: Բերենք բնորոշ մի քանի օրինակ: Զանգեզուրում՝ Խուստուփի մոտ գտնվող չորս դռների («չօրէքդռնի») եկեղեցու բուժիչ աղբյուրի մասին ասվում է. «Ավանդությունն ասում է, որ մի վարդապետ, տեսնելով, որ վանքի մոտ ջուր չկա, կրծքով հենվել է իր գավազանին, գավազանի ծայրը գետնի մեջ խրել ու այդ ծակով ջուր է ցայտել գավազանի հաստությամբ»¹⁰:

Վարանդայի գավառի Խաչամաչ գյուղի աղբյուրի մասին Լալայանը գրում է. «Աւանդութիւնն ասում է, թէ մի կին իւր երեխայի հետ եկած է եղել այս մատուռը աղօթելու: Մօր աղօթքի ժամանակ երեխան շատ լաց է եղել եւ ջուր խնդրել: Մայրը աղօթքը չընդհատելու համար խնդրել է Աստուծոց, որ երեխայի ծարաւը յագեցնէ: Աստուած լսել է նրա խնդիրը եւ այդ աղբիւրը բղխել է մատրան մէջ»¹¹:

Վասպուրականի Ս. Վարդան վանքի մոտի աղբյուրի հիմնումը տվյալ տեղավայրում պատմատեղագրական միջավայրի հետ կապված ավանդությամբ է ստուգաբանվում: Վարդան Մամիկոնյանի հետ կապվող եւ Վասպուրական-Պարսկահայք ճանապարհին գտնվող աղբյուրի մասին ասվում է, թե Խուժիստանի աքսորից վերադարձող Սրբոց Հեւոնդյանց հոգեւորականներից Աբրահամ Խոստովանողն այստեղ մի մատուռ է կառուցել եւ ճգնավորական կյանք վարել: Մատուռի մոտ ջուր չի եղել, եւ նա գնացել է մեկ ժամ հեռավորության վրա գտնվող աղբյուրի ջուրը խմելու: Մի անգամ շոգից սաստիկ նեղվելով՝ ճանապարհին արտասվում է: Վերադառնալով «...տեսնում է, որ մատրան մօտ մի աղբիւր է բղխում եւ մի ձայն է լսում, որ ասում է. «Աբրահամ, այս ջուրը ու քո գերեզմանը թող ցաւագարներին բժշկութիւն պարգեւեն»¹²:

Որքան աղբյուրները լեռնագագաթների մոտ էին գտնվում, այնքան ավելի բուժիչ զորություն էր վերագրվում դրանց, որովհետեւ

⁹ Անդ:

¹⁰ ՍՏ. ԼԻՍԻՅՅԱՆ, Զանգեզուրի հայերը, Երեւան, 1969, էջ 131:

¹¹ Ե. ԼԱՆՑԵԱՆ, Վարանդա, ԱՀ, գր. Բ., էջ 197:

¹² Ե. ԼԱՆՑԵԱՆ, Վասպուրական, ԱՀ, գր. ԻԵ., էջ 34:

լեռնագագաթները մարդու եւ Աստծու հանդիպատեղին էին, քանի որ Աստծու հետ ուխտի հաստատման համար լեռնագագաթներն էին ելնում: Լեռնագագաթների պաշտամունքը կապված էր նաեւ այնտեղից աղբյուրների ակերի սկզբնավորվելու հետ:

Ե. Լալայանը, դասակարգելով աղբյուրների հետ կապված ժողովրդական ծեսերի, հավատալիքների եւ սովորույթների մասին նյութերը, «ջրապաշտության» կամ աղբյուրների բժշկարար զորության հետեւյալ դրսեւորումներն է թվարկում.

Ա. Աղբյուրներ, որոնք բժշկում են հիվանդություններից մարդկանց եւ անասուններին:

Բ. Աղբյուրներ, որոնց դիմում են՝ իրենց երեխա պարգեւելու համար:

Գ. Աղբյուրներ, որոնց դիմում են՝ «սակավակաթ կանանց կաթն ավելացնելու»:

Դ. Քայլելու ժամանակին հասած, բայց դեռեւս չքայլող երեխայի քայլելու համար:

Ե. Արտերը մարախից եւ տարբեր վարակներից պաշտպանելու համար¹³:

Երրորդ հատկանիշի՝ սակավակաթ կանանց կաթն ավելացնող աղբյուրներն անվանում էին Կաթնաղբյուրներ, որոնցից հնագույնը ժողովրդական ավանդությունը կապում է Ս. Մեսրոպ Մաշտոցի հետ: Համաձայն այդ ավանդության՝ Ս. Մեսրոպի վախճանվելուց հետո Վահան Ամատունին սրբի մարմինը տանում է՝ ամփոփելու Օշականում: Ճանապարհին, երբ սրբի մարմինը գետնին են դնում, դրված տեղում քարը պատռվում է եւ «...զուլալ ու կաթնահամ սառն ջուր մը պղկալ»¹⁴:

Այսպիսով՝ «կաթնաղբյուր» բառը երկու մեկնաբանություն ունի՝ կաթի համ ունեցող եւ կաթը շատացնող:

Կաթնաղբյուրների՝ կաթ պարգեւելու ժողովրդական երկու ծիսակարգ է հիշվում: Առաջինը կատարվում է աղբյուրի ջրին կրծքով քսվելով. «Կաթ չունեցող կանայք ուխտ են գալիս այստեղ, մոմ վառում, ջրից իրենց ստինքներին քսում, որպեսզի կաթ ունենան»¹⁵:

Ժողովրդածիսական այս արարողության առավել եկեղեցական տարբերակն այն է, որ սրբազան աղբյուրների, այդ թվում եւ կաթնաղբյուրների մեծ մասը վանքերին ու նահատակների մատուռներին կից էին:

¹³ Ե. ԼԱԼԱՅԵԱՆ, Բորչալուի գաւառը, ԱՀ, գք. Ժ., Թիֆլիս, 1903, էջ 182:

¹⁴ «Բյուրական», 1898, հմր. 29, էջ 531: Տես նաեւ Ա. ՂԱՆԱԼԱՆՅԱՆ, Ավանդապատում, Երեւան, 1969, էջ 95:

¹⁵ Ե. ԼԱԼԱՅԵԱՆ, Բորչալուի գաւառը, ԱՀ, գք. Ժ., էջ 183:

Ուստի մոտակա վանքերից հաց էին խնդրում, տանում կաթնաղբյուրի ջրի մեջ թրջում եւ ուտում: Վասպուրականի եւ Աղբակի սահմանագլխին գտնվող Ս. Բարդուղիմեոսի վանքի մասին Լալայանը գրում է. «...հիւսիսային կողմը, պարսպի ներքեւ կայ մի աղբիւր «Կաթն աղբիւր» անունով, որ սուրբ է համարում»¹⁶: Կաթնաղբյուրի հետ կապված ծեսն այսպես է նկարագրում. «Սակաւակաթ կանայք էլ գալիս Ս. Բարդուղիմեոսի վանքից հաց են խնդրում, տանում այդ կաթնաղբիւրի ջրի մէջ թրջում եւ ուտում, որպէսզի իրենց ստինքների կաթը աւելանայ»¹⁷:

Լալայանը Վասպուրականում թվարկում է մի քանի կաթնաղբյուրներ եւս, որոնց մոտ տարբեր ձեւերով կատարվում է սակավակաթությունը վերացնելու ժողովրդական այս արարողութիւնը¹⁸:

Կաթնաղբյուրների կողքին տարածված էին Լուսաղբյուրները, որոնք նույնպես ունեին երկու ստուգաբանութիւն.

Ա. որպէս աչքերին լույս պարգեւող՝ կուրութիւնը բուժող: Նման մի աղբյուրի մասին «Բյուրակնում» տպագրված պատմութիւյան մեջ ասվում է, որ «...ժամանակին մի կոյր մարդ լուացուելով այս աղբիւրի ջրով աչքերը բացուեր են»¹⁹:

Բ. որոնցում երկնքից լույս էր իջել: Չանախչի գյուղում գտնվող աղբյուրի մասին ասվում է, որ նրա վրա «...մի քանի անգամ լոյս է իջել»²⁰:

Վահան վարդապետը հիշատակում է Վարդավառի տոնի առթիվ սրբազան աղբյուրներին հոգեւոր զմայլանքով դիմելը. «Ո՛ր լոյսաղբիւրներ ու կաթնաղբիւրներ, ո՛վ ականակիտ վտակներ»²¹:

Նա գրում է նաեւ Մյուռոնի կիրակիի մասին, որը ժողովուրդը կատարել է մայիսի 7-ին: Որեւէ այլ աղբյուրում մենք չկարողացանք գտնել մի այլ հիշատակութիւն ժողովրդական նման անվանում ստացած կիրակիի վերաբերյալ, որի մասին գրում է. «Մայիսի 7-ին է Միւռոնի կիրակի, օր խնջոյքի, Թուխմանուկներու եւ Լուսաղբիւրներու մօտ»²²: Սրբալույս Մյուռոնը, Լուսաղբյուրներն ու Թուխմանուկները պատահական չէ, որ հիշվում են միասին: Մյուռոնին նվիրված ժողովրդական կիրակիին գնացել

¹⁶ Ե. ԼԱԼԱՅԵԱՆ, Վասպուրական, ԱՀ, գր. ԻԵ., էջ 35:

¹⁷ Անդ:

¹⁸ Անդ:

¹⁹ «Բիւրակն», 1898, հմր. 32, էջ 589:

²⁰ Ե. ԼԱԼԱՅԵԱՆ, Վարանդա, ԱՀ, գր. Բ., էջ 196:

²¹ ՎԱՀԱՆ ՎՐԳ. ՏԵՐ-ՄԵՆԱՍՅԱՆ, Անգիր դպրութիւն եւ հին սովորոյթներ, հտ. Բ., Կ. Պօլիս, 1904, էջ 145:

²² Անդ, էջ 130:

են այն աղբյուրներն ուխտի, որոնց վրա երկնքից լույս է իջել, եւ անվանվել են լուսաղբյուրներ:

Թուխմանուկներն իրենց հերթին այն սրբատեղիներն էին, որոնք կապող օղակ էին հոգիների կամ հեթանոս նախնիների պաշտամունքի եւ վերջինիս քրիստոնյա համարժեքը հանդիսացող հերոս մանուկ նահատակների: Ժողովրդականի եւ քրիստոնեականի միահյուսմամբ Թուխմանուկները կազմված էին լինում կիսավեր մատուռից, կից աղբյուրից ու սրբազան ծառից:

Անհրաժեշտ է նշել, որ սրբազան ժայռերի եւ աղբյուրների պաշտամունքները հանդես էին գալիս միասին: Աբեղյանը գրում է. «Ջրերի եւ բույսերի պաշտամունքները հնդգերմանացիների մեջ սովորաբար կապված էին իրար... Նույն կերպ հայերի մեջ եւս ջուրն ու բույսերը, հատկապես ծառերը միասին էին պաշտվում»²³:

Ծառերի պաշտամունքի հիմքում նույնպես մարդկանց առողջություն պարգեւելու հավատալիքն է. «Ծառերը եւս առողջություն են պարգեւում, մի քանիսը բուժում են բոլոր ցավերը, ուրիշներ՝ միայն որոշ հիվանդություններ, հատկապես տենդը: Ծառերից բուժում ստանալու համար, պետք է իր հագուստից մի կտոր կտրել եւ այն փաթաթել ծառին կամ մեխին: Հավատում են, թե դրանով հիվանդությունը ծառին կփոխանցվի: Դա սովորաբար անում են այն ժամանակ, երբ սուրբ աղբյուրների մեջ են լողանում: Բայց երբ աղբյուրի մոտ ծառ չի լինում, հագուստից մի կտոր փաթաթում են մի փոքրիկ քարի եւ թողնում աղբյուրի մոտ»²⁴:

Հետեւաբար, որպեսզի ծիսակատարությունն իր լրումին հասներ, բուժիչ աղբյուրի մոտ պետք է լիներ սրբազան ծառ, որին հիվանդը փոխանցեր իր հիվանդությունը հագուստի կտորի միջոցով:

Ե. Լալայանը Վարանդայի օրինակով գրում է. «Առհասարակ գրեթե բոլոր սուրբ համարուած աղբիւրների մօտ կան ծառեր, որոնք նուիրական են համարուած: Հիւանդները լողանալուց յետոյ իրենց վերայից մի կտոր են պատառում եւ փաթաթում ծառին, յուսալով իրենց հիւանդութիւնը այդ շորի հետ միասին թողնել այդ ծառի մօտ»²⁵:

Աբրահամ Խոստովանողի՝ վերը հիշված աղբյուրի մասին ասվում է, «Այժմ էլ Աբրահամի գերեզմանը եւ այդ աղբիւրը իւր մօտի ուռենու հետ

²³ Մ. ԱՐԵՂՅԱՆ, նշվ. աշխ., էջ 51:

²⁴ Անդ, էջ 52-53:

²⁵ Ե. ԼԱԼԱՅԱՆ, Վարանդա, ԱՀ, գք. Բ., էջ 197:

ուխտատեղի է համարում»²⁶։ Այստեղ գտնում ենք սրբավայր՝ Աբրահամ խոստովանողի շիրիմը, սրբազան աղբյուր եւ սրբազան ծառ բնորոշ ամբողջությունը։ Նույն օրինաչափությունն ենք գտնում նաեւ Սողկա վանքում. «Սողկայ ակեր վանքում եւս մի ջրի ակազան կայ ծառերով շրջապատուած։ Այստեղ եւս բորոտներն ու ջերմ ունեցողները գալիս են լողանալու, որպէսզի բժշկուին»²⁷։

Հրաշագործ էին համարվում նաեւ այն աղբյուրները, որոնց ջրի հոսումն իսկ որոշակի անսովորություն ուներ։ Նոր Բայազետում Ս. Հովհաննես ուխտատեղիի աղբյուրը բարակ շիթով հոսող ջուր է ունեցել, որը, հողին հասնելով, իսկույն ներծծվել է, եւ դա ժողովուրդը բացատրում է, թե «...ջուրը ծորակից գետին ընկնելուն պէս՝ «համբառնում է երկինք»²⁸։ Զանգեզուրում Արծվանիկ գյուղի «Զորէքդրոնի» եկեղեցու «...մոտ կա մի աղբյուր, որը տեղացիների ասելով երաշտի ժամանակ չի պակասում եւ անձրեւների ժամանակ չի ավելանում»²⁹։ Նրանից հոսող ջուրը «տարին տասներկու ամիս մնում է նույնը»³⁰։

Լալայանը, աղբյուրների ունեցած բուժիչ ազդեցությունը պայմանավորելով միայն առարկայական՝ հոգեբանական ազդեցությամբ, ներշնչանքով ու աղբյուրների հանքային բուժիչ հատկություններով, գրում է. «Պէտք է ասել, որ բացի հաւատի նեարդային հիւանդութիւնների վրայ արած բարերար ազդեցութիւնից, այս սուրբ համարուած ջրերը մեծ մասամբ հանքային լինելով բուժում են նաեւ կաշու հիւանդութիւնները»³¹։

Երեսույթները բնական եղանակներով բացատրելու մոտեցմամբ Նոր-Բայազետի Ս. Հովհաննեսի մատուռի աղբյուրի մասին ասվում է, որ այն «երկաթա-ալկալեան» է³²։ Այնուհետեւ հիշատակվում է մեկ այլ՝ «ծծմբային ջուր»³³ ունեցող աղբյուր։

Իրապես պատահական չէ, որ տարբեր հանքային-ծծմբային բաղադրություն ունեցող աղբյուրների մոտ բուժման են տարել բոր, մոլոքոր եւ մաշկային տարբեր հիվանդություններ ունեցողներին։ Կարելի է ենթադրել, որ աղբյուրների հին հավատալիքային պաշտամունքից բացի՝ ջրի

²⁶ Ե. ԼԱԼԱՅԵԱՆ, Վասպուրական, ԱՀ, գր. ԻԵ., էջ 34։

²⁷ Անդ., էջ 38։

²⁸ Ե. ԼԱԼԱՅԵԱՆ, Նոր-Բայազետի գաւառ, ԱՀ, գր. ԺԷ., էջ 87։

²⁹ ՍՏ. ԼԻՍԻՅՅԱՆ, նշվ. աշխ., էջ 131։

³⁰ Անդ.։

³¹ Ե. ԼԱԼԱՅԵԱՆ, Բորչալուի գաւառ, ԱՀ, գր. Ժ., էջ 182։

³² Ե. ԼԱԼԱՅԵԱՆ, Նոր-Բայազետի գաւառ, ԱՀ, գր. ԺԷ., էջ 87։

³³ Անդ.։

հանքային բաղադրությունը եւս որոշակի դեր է խաղացել: Եկեղեցում խաչալվայի ծեսով օրհնված ջրի պես հիշյալ աղբյուրների ջուրը նույնպես պետք է տանեին եւ նրանցով ցողեին դաշտերը: Պատահական չէ, որ խաչալվայի արարողությունը կատարվում է հոգեւոր որոշակի ընդհանրացվածությամբ՝ բերքի ընդհանուր առատության համար: Դաշտային որոշակի վարակիչ հիվանդությունների դեպքում, որոնց ժողովուրդը «ժանգ» էր անվանում, աղբյուրների հանքային բաղադրություն ունեցող ջուրն էին ցողում, որը առարկայորեն բժշկում կամ բարերար ազդեցություն էր ունենում նաեւ մաշկային տարբեր հիվանդությունների դեպքում:

Սրբազան աղբյուրների դեպքում կամ հաշվված էր նաեւ դրանց քիմիական բաղադրությունը եւ վերջինիս ազդեցությունը վարակի եւ վնասատուների վրա, կամ էլ մարդկային դիտարկման դարավոր փորձն էր բերել այն եզրահանգման, որ այս կամ այն աղբյուրի ջուրը դրական ազդեցություն է ունեցել բուսականության վրա:

Նման եզրահանգման դեպքում իսկ պահվել է ծիսական կողմը, համապատասխան սրբազան արարողության կատարումը՝ սկսած աղբյուրի մոտ գտնվող մատուռ-եկեղեցուց մինչեւ հանդիսավոր արարողությամբ ջուրը դաշտերը հասցնելը եւ ապա այն ցողելը:

Միջատներից արտերը մաքրելու համար խոռոչում ջուրն աղբյուրից բերել են հատուկ ծիսակարգով. «Երբ «բողոճ» կոչուած միջատը ծծում է ցորենի հասկի հիւթը, գիւղացիները մի քանի ամուր այր մարդիկ են ուղարկում «բողոճի ջուր» բերելու»³⁴: Վերջինս գտնվում էր Չարդախլու գավառում՝ քարանձավի մեջ, որ «...մի վճիտ աղբիւր է», որ «գոյացել է այրի առաջ թաղուած ճգնաւորի արցունքներից»³⁵: Աղբյուրի մասին նշվող սրբազան ծագումը հիշեցնում է Լուսավորչի կանթեղի յուղի գոյանալը Ս. Գրիգորի արցունքներից³⁶: Աղբյուրից դաշտ ձգվող արարողությունն այսպես է նկարագրվում: Ջուր բերողները «անխօս մօտենալով աղբիւրին, մոմեր են վառում, երկրպագում եւ ջրից վերցնելով վերադառնում»³⁷ առանց ետ նայելու եւ ջրի սրվակը գետին դնելու: Անխօս գալով՝ ջուրը բերում են եկեղեցի, որտեղից այն վերցնում է քահանան եւ գյուղացիների հետ շրջելով դաշտերը՝ կատարում է

³⁴ Ե. ԼԱՍՅԵԱՆ, Բորչալուի գաւառ, ԱՀ, գք. Ժ., էջ 183:

³⁵ Անդ:

³⁶ Տէն «Աշխարհացոյց Վարդանայ վարդապետի», աշխ.՝ Հ. Պերպէրեանի, Փարիզ, 1960, էջ 26, հմմտ. նաեւ ՍԻՄԷՈՆ ԿԹՂ. ԵՐԵՒԱՆՅԻ, Ջամբու, Վաղարշապատ, 1873, էջ 288:

³⁷ Ե. ԼԱՍՅԵԱՆ, Բորչալուի գաւառ, ԱՀ, գք. Ժ., էջ 183:

Անդաստանի արարողությունն էլ ջուրը սրսկում արտերին, որից հետո «Իսկոյն «այդ բողոճները կոտորուում էլ կամ թռչում հեռանում են»³⁸։

Սրբազան աղբյուրից բերված ջուրը մեկ անգամ եւս օրհնվում է եկեղեցում, ապա ցողվում է դաշտերում Անդաստանի արարողության կանոնով, որից հետո, ինչպես նշում են անգամ աշխարհական գիտնականները, վնասատուները ոչնչանում են։

Սրբազան աղբյուրից բերված ջուրը եկեղեցու խորան տանելու կամ այնտեղ հեղելու մասին հիշատակություններ կան նաեւ Հին Ուխտում։ Տաղավարահարաց տոնին հրեաները Սելովամի ավազանից ջուր վերցնելով, որի աղբյուրը բխում էր տաճարի մոտ գտնվող ապառաժից, խառնում էին գինուն եւ թափոր կազմած տանում տաճար, հեղում խորանում դրված զոհի վրա։ Թափոր կազմած՝ եկեղեցի գնալիս երգում էին՝ «Եւ առէք ջուր ուրախութեամբ յաղբերացն փրկութեան» (Ես. ԺԲ. 3)։

Զանգեզուրի «Զորէքդըռնի» եկեղեցու մոտի աղբյուրից բերված ջուրը «...մարդուն պահում էր ամեն հիվանդությունից, իսկ արտերը պահպանում էր մկներից, մորեխից կամ կարմիր ժանգից»³⁹։

Աղբյուրների ջրով արտերը ցողելու շարքում անհամեմատելի էր Մասիսի ստորոտում գտնվող Ս. Հակոբա աղբյուրը։ Թերեւս որոշակի դեր է խաղացել նաեւ աղբյուրի ջրի բաղադրությունը։ Այս մասին թեւէ որեւէ հիշատակության չենք հանդիպել, սակայն որպէս հրաբխային միջավայրից բխող աղբյուր՝ այն պետք է որ առանձնահատուկ ջուր ունենար։ Նրա բխման պատմությունն ու ջրի բաղադրությունը սերտ կապակցություն են կազմել՝ աղբյուրի հռչակը տարածելով աշխարհագրական մեծ շառավղով։

Ս. Հակոբա աղբյուրի հրաշալի բխումը հայ մատենագրական ավանդույթը կապում է Ս. Հակոբ Մծբնա Հայրապետի անվան հետ։ Փալստոս Բուզանդը գրում է, որ սուրբը ցանկանում է տեսնել Նոյեան տապանը եւ գալիս է Հայաստան, որպէսզի բարձրանա Արարատի գագաթը։ Լեռն ի վեր ելնելիս Ս. Հակոբը եւ նրա ուղեկիցները հոգնում եւ ծարավում են. «Ապա դնէր ծոռն մեծն Յակոբ ի վերայ երկրին, եւ կայր յաղօթս առ Տէր, եւ ի տեղւոջն՝ ուր եղեալ էր զգլուխ իւր՝ բղխեաց աղբիւր, եւ արբին նա եւ որ ընդ նմայն էին. որ մինչեւ ցայսօր ասեն այնմիկ աղբիւր Յակոբայ»⁴⁰։

³⁸ Անդ։

³⁹ ՍՏ. ԼԻՍԻՅՅԱՆ, նշվ. աշխ., էջ 131։

⁴⁰ ՓԱՎՍՏՈՍ ԲՈՒԶԱՆԴ, Պատմութիւն Հայոց, աշխ.՝ Ստ. Մալխասյանցի, Երեւան, 1987, էջ 38։

Պատմիչի խոսքերից երևում է, որ Դ. դարի սկզբում հիմնված աղբյուրն արդեն որոշակի հռչակ է ունեցել Ն. դարում:

Ասացինք, որ աղբյուրներին կից եղել են սրբավայրեր, որոնք սրբագործել են տվյալ աղբյուրը որպես հոգեւոր-ծիսական ներկայություն: Ս. Հակոբի աղբյուրի մոտ եւս կառուցվել է եկեղեցի, որը հիշվում է սրբի վարքը ներկայացնող «Պատմութիւն Սրբոյն Յակոբայ Մծբնայ Հայրապետին» գործում: Այն ԺԲ.-ԺԳ. դարերում է գրվել: Սրբի գլուխը դրած տեղում աղբյուր բխելու մասին ասվում է. «...եւ յոտն Մասեաց աղբիւր բղխեալ կայ, եւ եկեղեցի յիւր անուն կոչեցեալ մինչեւ ցայսօր ժամանակի»⁴¹:

«Յայսմաւուրքում» Ս. Հակոբի աղբյուրի բխման պատմությունը դարձյալ ներկայացվում է ըստ Բուզանդի. «Եւ մինչդեռ ելանէր ընդ անջուր, անփայտ լերինն, աշխատեալ ծարաւեցաւ ինքն եւ որք ընդ նմայն էին: Եւ ի նոյն տեղին ծունր եղեալ Սուրբն Յակոբ աղօթեաց առ Աստուած եւ ի տեղին ուր զգլուխն եղ՝ եւ աղբիւր ջրոյ ցուրտ եւ բարեհամ, որ կայ մինչեւ ցայսօր եւ է բազում ցաւոց փարատիչ աղբիւրն այն բանին Աստուծոյ»⁴²: Այստեղ դեռեւս հիշատակություն չկա ջրի մարախահալած լինելու մասին:

ԺԷ. դարի վերջում ստեղծված մի ուղեցույց-քարտեզում, ուր ներկայացված են հայկական ուխտագնացությունների սրբավայրերը, հիշվում է Ս. Հակոբա աղբյուրը, որի մասին ասվում է. «Այս ջուր զորդն ծառոյ ապականէ, ուր տանին սըղթրճկ թռչունք զհետ ջրոյն գնան եւ զմարախն սպանանեն»⁴³:

Ֆր. Պարրոտն Աբովյանի հետ Արարատի գագաթը ելնելիս իր արշավախմբի համար կայան է ընտրել Ս. Հակոբա վանքը: Պարրոտը տեղի հոգեւորականներից եւ Ակոռի գյուղի բնակիչներից լսած պատմությունների հիման վրա, որոնք թարգմանել է Աբովյանը, գրում է. «Այս ջրի մասին կա հետեւյալ առասպելը: Ժամանակ առ ժամանակ երկիրը մորեխների երամներն են այցելում: Դրանք ժանտախտ են դաշտերի համար եւ մեկ օրում անապատ են դարձնում ողջ գավառները: Մորեխներից ազատվելու ուրիշ հնար չկա, բացի որոշակի թռչունի օգնությունից: Թռչունը կեռնեխի մի տեսակն է: Այստեղ բնակվող ռուսները

⁴¹ «Պատմութիւն Սրբոյն Յակոբայ Մծբնայ Հայրապետին», «Սուփերք Հայկականք», գք. ԻԲ., Վենետիկ, 1861, էջ 22:

⁴² «Յասմաւուրք», Կ. Պոլիս, 1730, էջ 247:

⁴³ Տէս G. ULUHOGIAN, Un antice mappa dell' Armenia, հմր. 299:

դրան սարյակ են անվանում: Ոչ շատ խոշոր, մուգ գույնի, դեղնավուն-սպիտակ մեջքով եւ կրծքով թռչունը թռլթը հասնելու ժամանակ երամներով անցնում է Արաքսը: Թռչունի հայկական անվանումը թարմ է: Հաճախ այն կոչվում է թթեղուշ (այսինքն՝ թթի ծառի թռչուն): Թաթարները դրան գազրթշահ են ասում: Բավական է թարմը երեւա վարակված դաշտում, որ այն շուտով փրկվի մորեխներից: Օգտակար թռչունին պահանջվող տեղը բերելու համար բավական է սուրբ աղբյուրի ջրով լցնել մի կուժ կամ շիշ ու դնել մորեխների մոտ: Ջուրը, դրված լինելով բացօթյա եւ ճիշտ տեղում, հաստատ կձգի թթեղուշների մի երամ, որն արագորեն կազատի տարածքը հափշտակող ժանտախտից: Ոչ միայն հասարակ ժողովուրդը, այլեւ մինչեւ անգամ կրթված դասակարգից ոմանք եւ այլազգիներ փորձել են ինձ համոզել, որ այս պատմությունը ճշմարիտ է: Որպես ապացույց պատմել են հետեւյալը: Մի քանի տարի առաջ Կովկասի հյուսիսային մասում Կիզլյարի շրջակա տարածությունները մորեխներից ազատեց ջրով շիշը, որը հրատապ բերված էր սուրբ աղբյուրից: Արարատի մոտ ու Թիֆլիսում բոլորը գիտեն, որ ջուրը Կիզլյար իրոք տարան, իսկ ձեռնարկված գործի հաջողության մասին վկայում է Կիզլյարի եկեղեցում պահվող շիշը՝ սուրբ ջրի մնացորդներով»⁴⁴:

Ըստ Արարատ լեռան մեկ այլ ուսումնասիրողի՝ Վ. Վեյդենբաումի՝ երբ Անդրկովկասի տարբեր շրջանները ենթարկվել են մորեխների հարձակման, մարդիկ, ճանապարհածախսը հատկացնելով, մարդ կամ խումբ են ուղարկել՝ Ս. Հակոբի աղբյուրի ջրից բերելու⁴⁵:

Արարատ բարձրանալուն նվիրված ուղեգրության մեջ Դ. Մորդովցեւը գրում է, որ Ս. Հակոբի ջուրը տանելու համար ուխտավորներն այնպես էին գալիս, ինչպես գալիս են Հորդանանի ջրի համար⁴⁶: Նման համեմատությունը ցույց է տալիս, որ այս աղբյուրի ջուրն ավելին է եղել, քան միայն բուժիչ լինելը:

ԺԹ. դարի հայ եկեղեցական գրականության մեջ եւ ազգագրական նկարագրություններում գտնում ենք այն ծիսակարգը, որով կատարվել է աղբյուրից մինչեւ մարախապատ դաշտերը ջուր հասցնելու արարողությունը:

⁴⁴ Ֆր. ՊԱՐՐՈՏ, Դորպատից Արարատ, Երեւան, 1990, էջ 57-58:

⁴⁵ Տե՛ս В. Г. ВЕЙДЕНБАУМ, Большой Арагат и попытки восхождения на его вершину, Тифлис, 1901, էջ 110:

⁴⁶ Տե՛ս А. А. МОРДОВЦЕВ, Большой Арагат, Санкт Петербург, 1883, էջ 131:

Մեսրոպ սրկ. Թաղիադյանը գրում է, որ եթե որեւէ տեղ մորեխը գալիս է, այդտեղի բնակիչները գնում են եւ «...բառնան կժով նորով ի ջրոյ աստի»⁴⁷։ Կժով ջուրն զգուշությամբ տանում են՝ չղնելով գետնին։ Երեկոյան, երբ հարկ է լինում որեւէ տեղ կանգնել, գավազաններով եռոտանի են պատրաստում, դրանցից կուժը կախում։ Երբ հասնում են իրենց երկիր՝ «...թափորական հանդիսիւ ելանեն ի դաշտորայս եւ կաթեցուցանել զայս ջուր յառուս անդոց եւ յակօս ցելից իւրեանց՝ աղաղակեն առ Աստուած»⁴⁸։

Այնուհետեւ երկնքից անակնկալ հասնում են սարյակների երամները, որոնք մինչ այդ ոչ մի տեղ չէին երեւում, եւ անասելի արագությամբ կոտորում են մորեխների բազմությունը։

Արտերը վնասատուներից պաշտպանելու համար աղբյուրներից բերվող ջրի ծիսակարգն այստեղ որոշակիորեն բարդացված է։ Ասվում է, որ Ս. Հակոբա աղբյուրի ջուրը նոր կժերով են բերում։ Ոչ միայն գետնին չեն դնում, այլեւ դադարի ժամանակ ոչ թե պարզապես որեւէ բարձր տեղից են կախում, այլ բերողների գավազաններից եռոտանի են կազմում եւ նրանից կախում, որը, ենթադրում ենք, թե ծիսական երկու ենթաշերտ ունի՝ Մովսեսի եւ հաջորդող շրջանի աղբյուրաբուխ գավազանների հիշողությունն ու եռոտանու վրա հին աշխարհում տարբեր գուշակություններ կատարելու գործառույթը։

Թաղիադյանը խիստ համառոտ նկարագրում է նաեւ դաշտում կատարվող ծիսական արարողությունը։ Թափորական հանդեսով ելնում են դաշտերը եւ այս ջրից կաթեցնում արտերի, առունների եւ հերկերի ակոսների մեջ՝ աղաղակելով առ Աստված։ «Աղաղակել» բառով Թաղիադյանն ըստ երեւույթին նկատի է ունեցել ոչ թե բարձր ձայնով Աստծուն դիմելը, այլ Անդաստանի արարողությունը ասված աղոթքները։ Ինչպես որ երաշտի ժամանակ՝ ծեսի ավարտից հետո, սպասել են անձրեւի տեղալուն, այնպես եւ այստեղ արարողության ավարտից հետո հայտնվել են սարյակները։

Արտերը վնասատուներից եւ վարակից սրբազան ջրով մաքրելու արարողությունն այստեղ նաեւ այն տարբերություն ունի, որ բուսականությունները ոչ թե ուղղակիորեն ջրով է մաքրվում, այլ ջուրն իր հերթին

⁴⁷ ՄԵՍՐՈՊ ՍՐԿ. ԹԱԳԻԱԴՅԱՆ, Ուղեգրություններ, Հոգվածներ, Նամակներ, Վավերագրեր, աշխ.՝ Ռ. Նանումյանի, Երեւան, 1975, էջ 102։

⁴⁸ Անդ։

բերում է մորեխը ոչնչացնող թռչուններին, որոնք արտերը մաքրում են վնասատու միջատներից:

Մորեխն իր չափերով եւ տված վնասով անհամեմատելի էր թրթուրի հետ, ուստի ոչ թե անմիջաբար ջուր, այլ այս հնարն է կիրառվել՝ թռչուններին ապավինելով:

Հոգեւոր առումով եւս մարախից ազատող ջուրը պետք է շատ ավելի նվիրագործված ծագում ունենար: Այս առումով Հայկական լեռնաշխարհի աղբյուրներից որեւէ մեկը չէր կարող համեմատվել Արարատի ստորոտի Ս. Հակոբա աղբյուրի հետ:

Ս. Հակոբա վանքը եւ աղբյուրը գտնվում էին Ակոռի գյուղի մերձակայքում, որը բնակիչների հետ Մասիսի մեջ է թաղվել 1840 թ. երկրաշարժի ժամանակ: Ըստ հայ եկեղեցական ավանդության, որը վկայակոչում է նաեւ Թաղիադյանը՝ Ակոռի նշանակում է արկանել ուռի՝ ոստ իմաստով:

Այստեղ է, որ, համաձայն ավանդության, Նոյը տնկել է Արարատյան դաշտի առաջին խաղողի վազը, որով այս վայրը կապվում է մարդկության նորոգության եւ փրկության հետ: Հակոբ Մծբնա հայրապետը, ըստ հայ եկեղեցական ավանդության, Ս. Գրիգոր Լուսավորչի քեռորդին էր եւ գործել է Հայոց Դարձի շրջանում, երբ տակավին չէր հաղթահարվել հեթանոսությունը: Հետեւաբար նրա անվամբ աղբյուրը կապվում է Հայոց Դարձի շրջանի հետ: Ուստի այս աղբյուրը միաժամանակ վերաբերում է թե՛ մարդկության երկրորդ սկզբնավորման եւ թե՛ հայ ժողովրդի հոգեւոր նորոգության շրջանների հետ, որով այն առանձնակի նվիրական եւ սրբազան բնույթ է ստացել: Այս պատճառով է, որ եթե թրթուրների ու վարակի դեպքում օգտագործվել է տեղային աղբյուրների ջուրը, ապա անհամեմատ խոշոր եւ վտանգավոր մորեխների դեպքում միայն Ս. Հակոբա աղբյուրի ջուրը:

Մանկության տարիների հիշողությունների հիման վրա՝ գրող Ավ. Ահարոնյանը «Հոռ կինը» ազգագրական հետազոտության մեջ Ս. Հակոբի ուխտագնացության մասին գրում է. «Ս. Յակոբի ջուրը համարում է բուժիչ դեղ, այլեւ փրկարար միջոց ծառերը եւ առհասարակ բոյսերը թրթուրից եւ այլ վտանգաւոր միջատներից, հիւանդութիւններից գերծ պահելու համար: Սովորական երեւոյթ է, որ երբ բոյսերը որեւէ հիւանդութիւն են ստանում, օրինակ, «ժանգ», «չոռ»՝ գնում են օրհնուած ջրից բերում եւ սփռում անդ ու անդաստանի եւ այգիների վրայ: Շատ անգամ այս ու այն անձը ուխտ է անում, գնում է ս. Յակոբայ ջրից բերում եւ

շրջելով գիւղերը ս. Յակոբայ սիրուն բաժանում՝ փոխարէն առատ վարձատրութիւն ստանալով: Զուր վերցնողները քսում են երեսներին, խմում են եւ խմեցնում են հիւանդներին»⁴⁹:

Աղբյուրի ջրի շնորհիւ եկող թռչունների՝ մորեխներին կոտորելն այսպէս է նկարագրում. «Երբ մորեխ է յայտնւում եւ արտերը ոչնչացնում՝ գնում են ս. Յակոբայ ջրից բերում. այս դէպքում ջուր բերողների յետեւից ահագին երամներով թռչում գալիս են ս. Յակոբայ թռչունները եւ սկսում են անխնայ կերպով մորեխը կոտորել: Այդ թռչուններն իրենց տեսքով ու մեծութեամբ բաւական նման են սարեակներին եւ նրանցից շատ քիչ են տարբերւում: Սուրբ են համարւում նաեւ այդ թռչունները. դրանց սպանելը խիստ մեղք է»⁵⁰:

Ի. դարասկզբին Լոռիում նման արարողութիւն կատարվելու մասին Ե. Լալայանը գրում է. «Երբ մորեխն է կոտորւում արտերը, նոյն ձեւով գնում Մասիսի վրայից Ս. Յակոբայ աղբիւրի ջրից են բերում եւ անդաստան կատարելով սրսկում արտերին: Իսկոյն երեւում են սեւ ժեռ կոշուած թռչունները, որոնք կոտորւում են մորեխներին»⁵¹:

Զրօրհնքի եւ խաչավաչի կանոնները եւ, ընդհանրապէս, օրհնված ջրով կատարվող եկեղեցական արարողութիւններն ու դրանց ժողովրդական դրսեւորումները նկատի ունենալով՝ Արտակ արք. Մանուկյանը գրում է. «Խորհրդակատարութեան Մաշտոցի ջրին նուիրուած բոլոր ծիսակատարութիւններն ու աղօթքները հետապնդում են ջրի մաքրութեան ու առատութեան, օդի բարեխառնութեան, անձրեւի, բերքի առատութեան գաղափարը: Աստծու միջնորդութիւնն է հայցւում, որպէսզի Ս. Հոգուն ներգործութեամբ ջուրը մարդկանց հոգուն մաքրութիւն պարգեւէ եւ ջրերի միջոցով մարդիկ առատ բերք ունենան»⁵²:

Ջրի հանդեպ ժողովրդական պաշտամունքն արտահայտվել է նաեւ լեզվական մտածողության մեջ՝ դրսեւորվելով օրհնանքներում եւ անեծքներում: Ջրի առատութիւնը, անընդհատութիւնը համեմատվել է կյանքի երկարութիւն, իսկ ջրի կտրվելը՝ կյանքի ավարտի հետ: Այս պատճառով ջրի առատութիւն մաղթանքը որպէս օրհնանք է տրվել: Ինչպէս գրում է Վ. Ավագյանը. «Ժամանակակից հայերէնում, մասնաւորապէս

⁴⁹ Ա. ԱՆԱՐՈՆԵԱՆ, Ժողովածու երկերի, հտ. Գ., Թեհրան, 1982, էջ 44:

⁵⁰ Անդ, էջ 45:

⁵¹ Ե. ԼԱԼԱՅԱՆ, Բորչալուի գաւառը, ԱԶ, գք. Ժ., էջ 183:

⁵² ԱՐՏԱԿ ԱՐՔ. ՄԱՆՈՒԿԵԱՆ, Զուրը կրօնական ծիսակատարութեան մէջ, Թեհրան, 1973, էջ 46:

Ժողովրդախօսակցական լեզուում դեռեւս լայն շրջանառութեան մէջ են ջուր բառով կազմուած անէծքները, օրհնանք-բարեմաղթութիւնները, երգումները, որոնցում ջրի գերբնական զօրութեան նկատմամբ ըմբռնումը արտայայտում է երկու միմեանց հակադիր հաւատալիքներ. օրհնանքներում ջուրը իր կենսատու զօրութեամբ, կեանք պարգեւողի նախնական բնապաշտական գիտակցմամբ խորհրդանշում է յաջողութեան, երկարակեցութեան առողջ կեանքի բաղձանք»⁵³։ Բնորոշ օրինակ է «Կյանքդ ջրի պես երկար լինի» օրհնանքը։

Անեծքներում՝ «...արդէն ջրի բացակայութեան կամ պակաս լինելու սրտի փափաքը արտայայտում է մահուան, փորձանքի, մարմնական եւ բարոյական տառապանքների ցանկութիւն»⁵⁴, ինչպես, օրինակ՝ «Ջրի կարոտով մնաս»։

Անձրեւաբերությանը, արտերի բարեբերությանը, վարակից ու մարախից պաշտպանելուն նվիրված կանոնները ցույց են տալիս, որ հայ շինականի՝ դարերի փորձառության վրա հիմնված սովորույթները Եկեղեցին, հոգեւոր նոր շունչ հաղորդելով, դրել է կանոնական ձեւերի մեջ՝ երկնքից անձրեւ, առատ ու անկորուստ բերքհաժախ հայցելիս դաշտերը ցողելով եկեղեցու օրհնված եւ սրբազան աղբյուրներից բերված ջրով։

РЕЗЮМЕ

В статье представлены народные обряды орошения полей в целях защиты от вредителей и зараз, взятые особым ритуалом из считающихся священными источников. Вода, принесенная из священных источников, в народном понимании носила в себе силу чуда, случившегося на территории ключа или на месте, где находятся мощи святого.

В статье показано, что церковь придала новое дыхание дохристианскому культу источников, придав им религиозную форму, орошая поля водой, освященной в церкви водой, а также привезенной из священных источников.

⁵³ Վ. ԱԻՆԳԵԱՆ, Ջուրը հայոց հաւատալիքներում եւ կենցաղավարող ծէսերում, «Հայկազեան հայագիտական հանդէս», հտ. 37, Պէյրութ, 2017, էջ 47։

⁵⁴ Անդ։

SUMMARY

The article presents folk ceremonies to protect against various infections and pests by sprinkling fields with water taken with a special ritual from springs considered to be sacred

The water brought from sacred springs was popularly perceived to have the power of the miracle performed at the source of that spring or of the relic of the saint buried there.

The article shows that the Church breathed new spiritual life to the cult of springs derived from pre-Christian era, by giving a canonical form to it and by sprinkling the fields with water blessed in the Church, as well as with water taken from sacred springs.



ԵՐԿՈՒ ԽՈՍՔ

ԻՌԶԱՆ ԱՎԱԳԵՐԵՅ ՄԵՅՅԵՆԴՈՐՖԸ (1926–1992 թթ.) Ի. դարի ուղղափառ ականավոր աստվածաբաններից եւ բյուզանդագետներից է: Ուսանել է Փարիզի Ս. Սերգեյի անվան ուղղափառ աստվածաբանական ինստիտուտում, Սորբոնի համալսարանի պատմաբանասիրական ֆակուլտետում եւ Հասարակագիտության բարձրագույն դպրոցում: 1958 թ. Սորբոնի համալսարանում հաջողությամբ պաշտպանել է դոկտորական ատենախոսություն՝ նվիրված բյուզանդական նշանավոր աստվածաբան եւ եկեղեցական գործիչ Գրիգոր Պալամասի (1296–1359 թթ.) կյանքին ու մատենագրական ժառանգությանը: 1950–1959 թթ. հունարեն եւ եկեղեցու պատմություն է դասավանդել Փարիզի Ս. Սերգեյի անվան ուղղափառ աստվածաբանական ինստիտուտում, իսկ 1959 թ. մինչեւ իր վախճանը եղել է Նյու Յորքի Ս. Վադիմիր հոգեւոր նեմարանի հայրաբանության պրոֆեսոր: Դասավանդել է նաեւ Հարվարդի, Կոլումբիայի, Ֆորդեմի համալսարաններում: Հեղինակ է եկեղեցու պատմությանը, Հայրաբանությանը, եւ բյուզանդագիտությանը նվիրված մի շարք արժեքավոր ուսումնասիրությունների, որոնցից հատկապես հիշատակելի են «Ս. Գրիգոր Պալամասի կյանքը եւ ստեղծագործությունները», «Բյուզանդական աստվածաբանություն. պատմական միտումները եւ վարդապետական թեմաները», «Ներածություն հայրախոսական աստվածաբանության»¹, «Ամուսնությունն ուղղափառության մեջ» եւ այլ աշխատությունները:

Ի նկատի ունենալով այն իրողությունը, որ Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի բարձր տնօրինությամբ 2019 թ. հոշակվել է ընտանիքի տարի՝ նպատակահարմար համարեցինք ներկայացնելու նշանավոր գիտնականի «Ամուսնությունն ուղղափառության մեջ» աշխատության հայերեն թարգմանությունը: Այն հնարավորություն կընձեռի հայ ընթերցողին ծանոթանալու բյուզանդական ավանդությանը պատկանող ուղղափառ եկեղեցիների ամուսնության վերաբերյալ ունեցած տեսակետներին, որոնք ի դեպ մեծավ մասամբ համընկնում են Հայ Առաքելական եկեղեցու դիրքորոշմանը:

Թարգմանիչներ

¹ Այս աշխատության հայերեն թարգմանությունը տե՛ս ԻՌԶԱՆ ԱՎԱԳԵՐԵՅ ՄԵՅՅԵՆԴՈՐՖ, Ներածություն հայրախոսական աստվածաբանության, թարգմ.՝ Թ. Խաչատրյան, Ք. Քյուրքչյան, Ս. Էջմիածին, 2013, 574 էջ:

ԱՄՈՒՍՆՈՒԹՅՈՒՆՆ ՈՒՂԱՓԱՌՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ²

Ներածություն

Ուղղափառ բոլոր քրիստոնեականներում խոսվում է ամուսնության մասին որպես «խորհրդի», այսինքն՝ եկեղեցու «խորհրդի»: Առաջին հայացքից այսպիսի ձեռակերպումը տարօրինակ է թվում. ամուսնությունը բնորոշ է եղել ինչպես քրիստոնեական, այնպես էլ ոչ քրիստոնեական ժողովուրդներին, այն հայտնի էր մարդկանց շատ ու շատ սերունդների, այդ թվում նաեւ անաստվածներին: Մարդը ծնվում է, ամուսնանում, ծնում երեխաներ էլ մեռնում: Սրանք բնության օրենքներն են, որոնք հաստատել էլ օրհնել է Աստված: Սակայն եկեղեցին ամուսնությունը հատուկ է առանձնացրել: Ամուսնացող տղամարդուն էլ կնոջը տրվող առանձնահատուկ օրհնությունը կոչվում է «խորհուրդ»: Ինչո՞ւ:

Ամուսնության մասին շատ են գրել, գրել են տարբեր դավանանքի էլ համոզմունքների տեր մարդիկ՝ կաթոլիկներ էլ բողոքականներ, հոգեբաններ, հոգեբույժներ, սոցիոլոգներ, իրավաբաններ: Մեր դարը ծնել է գրականության մի պղտոր հեղեղ՝ ուղղված մարդու զգացական բնությանը: Հրապարակավ քննարկվում են այնպիսի հարցեր, որոնք մաքրակրոնության ոգով դաստիարակված նախկին սերունդները երբեք չեն քննարկել նույնիսկ միայնակ՝ իրենք իրենց հետ: Հայտնի է, որ Զ. Ֆրոյդը էլ Կ. Յունգը հեղափոխել են ոչ միայն սեռական էթիկան, այլև ընդհանրապես մարդկային բնության մեր ընկալումը: Այնինչ Պողոս Զ. պապը, հակառակ կաթոլիկ աստվածաբանների մեծամասնության կարծիքին, իր վրա վերցրեց կաթոլիկության համար ավանդական դարձած արհեստական հակաբեղմնավորիչների արգելքի պաշտպանության դժվարին խնդիրը: Փաստացի այն ճգնաժամը, որը կաթոլիկ աշխարհում առաջ բերեց պապական «Humanae vitae»³-ն, առավել խոր իմաստ ունի, քան սոսկ

² Բնագիրը տե՛ս Прот. И. МЕЙЕНДОРФ, Брак в православии, Клин, 2004, էջ 3-26: Թարգմանիչների ծանոթագրությունները հետալսու կտրվեն կարգային համարի հետ դրված աստղանիշով:

³ Հռոմի Պողոս Զ. պապի (1963-1978 թթ.) «Humanae vitae tradendae munus gravis-simum...» էնցիկլիկան հրապարակվել է 1968 թ. հուլիսի 25-ին: Այն արհեստական հակաբեղմնավորիչների գործածության, վիժումների էլ ընդհանրապես ամուսնության

ծնելիության վերահսկման խնդիրը. էնցիկլիկական առաջադրում է ամուսնության որոշակի փիլիսոփայություն եւ ամուսինների պատասխանատվություն՝ միմյանց հանդեպ: Այս ամենը պահանջում է ուղղափառ գնահատական եւ պատասխան:

Ամուսնության եւ սեռական հարաբերությունների հետ կապված բոլոր խնդիրների քննարկումը հեղինակի իրավասության սահմաններից դուրս է, որը նաեւ սահմանափակված է հրապարակման ծավալով: Մեր նպատակն է բացահայտել ամուսնությունը որպես «խորհուրդ», այսինքն՝ խորանալ նրա այն կողմի մեջ, որին չեն առնչվում ո՛չ հոգեբանությունը, ո՛չ բնախոսությունը, ո՛չ հասարակագիտությունը: Այդուհանդերձ հեղինակը համոզված է, որ ամուսնության խորհրդի ուղղափառ ըմբռնումը ենթադրում է քրիստոնեության մեջ միակ հնարավոր վեբերմունքն այժմեական ցավոտ խնդիրների նկատմամբ: Այդ ընկալումը, անշուշտ, տարբերվում է արեւմտյան քրիստոնեական ավանդական ընկալումներից: Այդ տարբերության մեջ, հնարավոր է, թաքնված է արեւմտյան հասարակության մեջ ամուսնության գործնական վերափոխման ուղին:

Ինքնին ամուսնության ընկալումը՝ իբրեւ խորհուրդ ենթադրում է, որ մարդը ոչ միայն որոշակի բնախոսական, հոգեբանական եւ հասարակագիտական գործառույթներով օժտված էակ է, այլեւ Աստծու Արքայության քաղաքացի: Ուղղափառության տեսանկյունից մարդու կյանքն ամբողջապես եւ մասնավորապես վերջինիս առավել պատասխանատու պահերը, իրենց մեջ ամփոփում են հավերժական արժեքներ եւ հենց իրեն՝ Աստծուն:

Այդ պատճառով գրքի չորրորդ գլուխը կոչվում է «Ամուսնություն եւ Հաղորդություն»: Հաղորդությունը կամ Աստվածային Պատարագն այն ակնթարթն է եւ այն կետը, որում քրիստոնյան գիտակցում է իր ճշմարիտ էությունը: Հաղորդության մեջ Աստծու Արքայությունը, որի քաղաքացին մարդը դառնում է մկրտության միջոցով, անմիջականորեն հասանելի է դառնում նրա հոգեւոր տեսողության համար: Աստվածային Պատարագն սկսվում է բացականչությամբ. «Օրհնեալ թագաւորութիւնն Հօր եւ Որդոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ»⁴: Պատարագում եկեղեցին՝ հավատացյալների

եւ ընտանեկան կյանքի վերաբերյալ մի շարք խնդիրների՝ Հռոմեական թուղիկ եկեղեցու դիրքորոշումն ամփոփող կարեւորագույն փաստաթուղթ է:

⁴ Բյուզանդական ավանդույթին պատկանող Ուղղափառ եկեղեցիներում լայն կիրառություն գտած Ս. Բարսեղ Կեսարացու (330-379 թթ.) եւ Ս. Հովհան Ոսկեբերանի (347-407 թթ.) մշակած պատարագներն սկսվում են վերոբերյալ կոչով:

այդ իրական ժողովը, դադարում է սովորական մարդկային կազմակերպություն լինելուց եւ ճշմարտապես դառնում է Աստծու Եկեղեցի: Հաղորդության ժամանակ Ինքը՝ Քրիստոս է ղեկավարում այդ ժողովը, որը փոխակերպվում է Նրա Մարմնի: Վերանում են որոշակի պատմական ակնթարթների եւ հավերժության միջեւ եղած բոլոր պատնեշները: Այսպիսով՝ Եկեղեցին ուսուցանում է մեզ, որ ամուսնությունը խորհուրդ է, քանի որ կատարվում է Հաղորդության սահմաններում:

Ամուսնության կապը Հաղորդության հետ կարող է անսպասելի թվալ: Սկզբում ամուսնությունը թվում է խիստ անձնական կամ ընտանեկան գործ: Եթե Եկեղեցին այն օրհնում է, խորհուրդը օրինականության միութարական նրբերանգ եւ որոշ չափով սրբազնության աստիճան է ձեռք բերում, սակայն նրա կապը Պատարագի հետ մեզանից շատերի համար դեռեւս մնում է անհասկանալի: Պսակի ժամանակակից ծեսը մեզ համար տեսանելի աղերս չունի Հաղորդության հետ, այն դառնում է տոն, որին հրավիրում ենք մեր հարազատներին եւ ընկերներին: Սակայն մենք կշանանք ցույց տալ, որ առանց Հաղորդության հետ կապի չի կարելի հասկանալ ո՛չ նորկտալարանային ուսուցումն ամուսնության մասին, ո՛չ ամուսնության ծեսն Ուղղափառ Եկեղեցում: Հաղորդությունը եւ մեր միավորումը Հաղորդության մեջ՝ ահա ամուսնության նկատմամբ քրիստոնեական վերաբերմունքի ընկալման բանալին Եկեղեցում եւ նրանից դուրս: Այն բազմաթիվ դժվարությունները, որոնց մենք բախվում ենք ժամանակակից աշխարհում, առաջ են գալիս հենց ամուսնության հետ Հաղորդության կապը չհասկանալուց:

Այդ անհասկացողությունը հաղթահարել հնարավոր է՝ միայն ուղիղ նայելով ժամանակակից աշխարհիկ հանրության դեմքին եւ հստակ ձեւակերպելով ուղղափառ քրիստոնեական պատասխանը նրա հարցերին: Իսկ ամուսնության հաղորդութենական հասկացությունը հստակ ցույց է տալիս, որ մարդուն ուղղված քրիստոնեական պահանջների էությունը նրան որպես Աստծու պատկերի եւ որպես աստվածային կյանքի մասնակցի վերաբերվելու մեջ է: Հոգեբաններն ու հասարակագետները, ելնելով իրենց՝ դրվածքով սահմանափակ խնդիրներից, հետազոտության ոլորտներից, կարող են հասնել միայն այդ ճշմարտության աղոտ նմանությանը, այլ ոչ նրա հաստատմանն իր ամբողջության մեջ: Միայն քրիստոնյաներն են բավականին համարձակ, որպեսզի հասնեն այն զգացմանը, որը ձեւակերպել է Ս. Աթանաս Ալեքսանդրացին. «Աստված մարդացավ,

որպեսզի մարդը կարողանա դառնալ Աստված»։ Այս դրույթի վրա է հիմնվում քրիստոնեական ամուսնության իմաստը։

Սույն գրքում բերված ծիսական տվյալներն ու պատմական փաստերը քաջ հայտնի են⁵։ Մեր խնդիրն է անհրաժեշտ հետեւություններ կատարել եւ ջանալ հստակեցնել, թե ինչպես ժամանակակից քրիստոնյաներին վերագարձենք ամուսնության ճշմարիտ էության պատկերացումը։

Հուդայականությունը եւ Նոր Կտակարանը

Հինկտակարանյան հուդայական մտածողությունն ամուսնության էության ու նպատակի մեջ տեսնում էր տոհմի վերարտադրությունը։ Տոհմի շարունակականությունն Աստծու օրհնության ամենաակնհայտ եւ ամենաանհրաժեշտ նշանն էր։ Աբրահամի հնազանդությունն ու հավատն առ Աստված նրան առատ սերունդ ունենալու խոստում պարգևեցին. «Անշափ կօրհնեմ քեզ եւ երկմի աստղերի ու ծովեզերքի ավազի չափ կբազմացնեմ քո սերունդը։ Քո սերունդը կտիրանա իր հակառակորդների ֆաղափներին, քո սերունդը կօրհնվեն երկրի բոլոր ազգերը, որովհետեւ անսացիր իմ ձայնին» (Մինդ. ԻԲ. 17-18)⁶։ Աբրահամին տրված այս հանդիսավոր խոստումը բացատրում է, թե ինչու հրեաներն անզավակ ամուսնությունը համարում էին ամուսնական զույգի, հատկապես կնոջ վրա ծանրացած անեծք։

Հին Կտակարանում վառ կերպով արտահայտված այս տեսակետն անմիջականորեն կապված է վաղ հուդայականության մեջ հետմահու գոյության հստակ պատկերացման բացակայության հետ։ Հավագույն դեպքում մարդը կարող էր հուսալ ստվերային անիմաստ գոյության՝ այսպես կոչված «շեղում» (որը ոչ հստակ կերպով միայն կարող է թարգմանվել իբրեւ «գծոխք»)։ Սաղմոսերգուն հայցում է Աստծու օգնությունը՝ ընդդեմ իրեն սպանել ցանկացող թշնամիների, եւ գիտի, որ Աստված այլեւս «չի հիշում» սպանվածին, որը «Աստծու ձեռքերից մերժվել է»։ Աստծուց օգնություն խնդրելով թշնամիների դեմ՝ նա հռոտտեսորեն հարցնում է Նրան. «Մի՞թե մեռելների համար սփռվելիքներ պիտի գործես, կամ բժշկելիքներ հարություն պիտի տան նրանց, եւ նրանք գոհություն պիտի մատուցեն

⁵ Տե՛ս А. С. ПАВЛОВ, 50-я глава Кормчей книги, как исторический и практический источник русского брачного права, Москва, 1857, С. В. ТРОИЦКИЙ, Христианская философия брака, Париж, 1932:

⁶ Սուրբգրային բոլոր մեջբերումները տրված են ըստ՝ «Աստվածաշունչ մատյան Հին եւ Նոր Կտակարանների» Արեւելահայերեն նոր խմբագրություն, Ս. էջմիածին, Հայաստանի աստվածաշնչային ընկերություն, 2017:

Քեզ» (Սաղմ. 25. 11): Աստված «ողջերի Աստված» էր, այլ ոչ մեռածների (Մատթ. ԻԲ. 32): Սակայն Աբրահամին տրված խոստումը ենթադրում էր, որ կյանքը կարող էր հավիտենական դառնալ սերունդների միջոցով ու, հետեւաբար, ընդգծում էր ամուսնության մեջ որդեծնության առաջնային նշանակությունը:

Միամուսնությունն (մոնոգամիա) ու բազմակնությունը (պոլիգամիա) բնական երեւույթներ էին, սակայն կոնկուբինատը⁷ նույնպես թույլատրվում էր ու երբեմն անգամ հավանության արժանանում որպես սերնդի շարունակության երաշխիք (Մենդ. ԺԶ. 1-3): «Լեւիրատի»⁸ հիմնումը (Մենդ. ԼԸ. 8) պարտավորեցնում էր տղամարդուն մեռած եղբոր «ընտանիքը վերականգնել»՝ ամուսնանալով նրա այրու հետ եւ դրանով հանգուցյալին ապահովել մասնակի գոյատեւում նրա կնոջ երեխաների միջոցով: Ընդ որում ամուսնու եւ կնոջ հավերժական սիրո վրա հիմնված միամուսնությունը գոյություն ունեւ որպես մի կատարյալ պատկեր՝ ամփոփված արարչագործության պատմության, «Երգ Երգոցի» եւ մարգարենների զանազան փոխաբերությունների մեջ, որոնք արտահայտում էին Աստծու՝ իր ժողովրդի նկատմամբ ունեցած սերը: Սակայն այս գաղափարը երբեք չդարձավ կատարյալ կրոնական չափանիշ կամ պահանջ:

Նոր Կտակարանում ամուսնության ընկալումը ենթարկվել է արմատական փոփոխության: Տարբերություններն այնքան ակնհայտ են, որ Նոր Կտակարանում օգտագործվում են հինկտակարանյան մտածողության հասկացություններ, այն բանի համար, որպեսզի դրանք լցվեն նոր բովանդակությամբ: Այսպես, օրինակ, Ավետարանում ոչ մի տեղ չի հիշատակվում, թե որդեծնությունն ամուսնության արդարացումն է: Որդեծնությունն ինքն իրենով փրկության միջոց է լուկայն դեպքում, երբ զուգակցվում է հավատով, սիրով եւ սրբությամբ (հմմտ. Ա. Տիմ. Բ. 13): Հատկապես հինկտակարանյան չափանիշների փոփոխությունն ակնհայտ է հետեւյալ երեք օրինակներում.

1. «Լեւիրատի» նկատմամբ Հիսուսի վերաբերմունքի մասին պատմությունը բերված է բոլոր համատես Ավետարաններում (Մատթ. ԻԲ. 23-32, Մարկ. ԺԲ. 16-27, Դուկ. Ի. 27-37): Կարելոյ է ընդգծել, որ այս

⁷ Կոնկուբինատ (լատ.՝ concubinitus, con - միասին, cubare - պառկել) եզրը գործածվում է բնորոշելու պաշտոնապես ամուսնություն չկնքած տղամարդու եւ կնոջ համակեցությունը:

⁸ Լեւիրատ (լատ.՝ levir - տեգր) եզրով բնորոշվում է ամուսնական այն սովորույթը, ըստ որի՝ այրին միայն կարող էր կամ հնարավորություն ունեւ երկրորդ անգամ ամուսնանալու իր վախճանված ամուսնու մերձավոր ազգականներից մեկի, ամենից առաջ նրա եղբոր հետ:

պատմությունն անմիջական կապ ունի Քրիստոսի՝ հարության եւ անմահության վերաբերյալ ուսմունքի հետ, ուսմունք, որը սերունդների միջոցով հավերժական կյանք ունենալու գաղափարի կարիքը չունի: Երբ սաղուկեցիները («որոնք ասում էին, թե հարություն չկա») հարցրին, թե հաջորդաբար միեւնույն կնոջ հետ ամուսնացած յոթ եղբայրներից ով նրա ամուսինը կլինի «հառության ժամանակ», Հիսուս պատասխանեց, որ հառության ժամանակ կին չեն առնում եւ մարդու չեն գնում, այլ լինում են, ինչպես Աստծու հրեշտակները երկնում:

Այս խոսքերը հաճախ մեկնաբանվում են այն իմաստով, որ ամուսնությունը բացառապես երկրային իրողություն է, որի վավերականությունը վերանում է մահով: Այսպիսի ընկալումը գերիշխում էր Արեւմտյան Եկեղեցում, որն այրիներին թույլատրում էր կրկին ամուսնանալ եւ երբեք չէր սահմանափակում այդ ամուսնությունների քանակը: Սակայն եթե ճիշտ համարենք Հիսուսի խոսքերի այսպիսի ընկալումը, ապա Պողոս առաքյալի՝ ամուսնության վերաբերյալ ուսմունքի եւ Ուղղափառ Եկեղեցու կանոնական կիրառության հետ ուղղակի հակասության մեջ կհայտնվենք: Կղեմես Ալեքսանդրացին ասում էր, որ այդ պատասխանով «Աստված ամուսնությունը չէր մերժում, սակայն ազատում էր նրանց (սաղուկեցիների) միտքն այն հույսից, որ հառության ժամանակ այնտեղ մարմնական կրկեր կլինեն»⁹: Հիսուսի պատասխանը սաղուկեցիներին խիստ սահմանափակված է նրանց հարցի նշանակությամբ: Նրանք մերժում էին հարությունը, որովհետեւ ներծծված էին ամուսնության հուղայական ընկալմամբ, որ է՝ սերնդի վերարտադրության ճանապարհով մարդկային երկրային գոյության վերականգնում: Այդ մասին իսկ Հիսուս ասում է նրանց՝ մոլորվում եմ, որովհետեւ կյանքն Արքայության մեջ հրեշտակների կյանքի նման է լինելու: Ուստի Հիսուսի պատասխանը միայն մերժումն է հարության պարզամիտ եւ նյութական հասկացողության, մերժումն է ամուսնության նյութական եւ ֆիզիկական ընկալման: Ստորեւ մենք կհաստատենք այդ՝ Նոր Կտակարանի այլ տեղիներ եւս քննելով:

2. Քրիստոնեական ամուսնության էությունը խորապես բացահայտված է Քրիստոսի՝ ամուսնալուծությունն արգելելով: Այսպիսի արգելքն ուղղակի հակասում է Երկրորդ Օրինացին (Մատթ. Ե. 32, ԺԹ. 9, Մարկ.

⁹ Sĕu Климент Александрийский, Строматы, подготовка текста к изданию, перевод с древнегреческого, предисловие и комментарии Е. В. Афонасина, т. I (книги 1–3), Санкт-Петербург, 2003, III, 12, 87, էջ 442–443:

Ժ. 11, Ղուկ. ԺԶ. 18): Քրիստոնեական ամուսնությունն անբեկանելի է, եւ այդ իրողությունը բացառում է դրա յուրաքանչյուր նյութական, օգտապաշտական մեկնաբանություն: Տղամարդու եւ կնոջ միությունը ինքնանպատակ է. դա հավերժական միություն է երկու անձերի միջեւ, միություն, որը չի կարող բեկանվել հանուն «սերնդի շարունակման» (կոնկուբինատի արդարացում) կամ տոհմական շահերի պաշտպանության (լեւիրատի արդարացում):

Այդ անբեկանելիությունը, սակայն, չպետք է հասկանալ որպես իրավաբանական անխուսափելիություն: Մատթեոսի Ավետարանից հայտնի արտահայտությունը («առանց պոռնկության պատճառի» Մատթ. Ե. 32) մեզ հիշեցնում է, որ Երկնային Արքայության մեջ չկան ստիպողական, այդ թվում նաեւ իրավաբանական օրենքներ, որ Քրիստոսի օրենքը ենթադրում է մարդու ազատ պատասխան, եւ ուստի ամուսնությունը քրիստոնյաների համար պարտադիր չէ, եւ հայտնի իրադրությունների պարագայում մարդը կարող է մերժել Աստծու այդ շնորհը: Ավետարանը երբեք չի զրկում մարդուն իր ազատությունից, չի դնում նրա վրա օրենքի երկաթե կարգադրությունը: Դա բխում է նրանից, որ մարդն ազատության շնորհ ունի՝ «Աստծու պատկերին» միակ արժանիի շնորհը, թեկուզեւ ամբողջական կատարելությունն անհնար է: «Կատարյալ եղեմ, ինչպես ձեռ Երկնավոր Հայրն է կատարյալ» (Մատթ. Ե. 48):

Բացարձակ միաժողովության պահանջը ցույց տվեց Քրիստոսին լսողների ողջ անկատարությունը (Մատթ. ԺԹ. 10): Փաստորեն սերը «հնարավորի» եւ «անհնարի» հասկացություններից դուրս է: Դա այն «կատարյալ շնորհ» է, որը ճանաչվում է միայն իրական փորձառության մեջ: Սերն ակնհայտորեն անհամատեղելի է ամուսնական դավաճանության հետ, որովհետեւ այդ դեպքում նրա շնորհը մերժվում է, եւ ամուսնությունն այլեւս գոյություն չի ունենում: Այդ դեպքում մենք գործ ունենք ոչ միայն իրավաբանական «ամուսնալուծության», այլեւ ազատության շարաշահման ողբերգության, այսինքն՝ մեղքի հետ:

3. Պողոս առաքյալը, խոսելով այրիության մասին, հիմք է ընդունում այն, որ ամուսնությունը չի ընդհատվում մահվամբ, եւ սերը երբեք չի դադարում (հմմտ. Ա. Կորնթ. ԺԳ. 8): Ընդհանրապես ամուսնության նկատմամբ Պողոս առաքյալի վերաբերմունքը կտրուկ կերպով տարբերվում է ամուսնության հուղայական-աբբիական ընկալումից, որը հատկապես նկատելի է Կորնթացիներին ուղղված Ա. թղթում, որտեղ

առաքյալը ամուրիությունը նախընտրում է ամուսնությունից: Միայն Եփեսացիներին ուղղված թղթում այդ բացասական տեսակետը սրբագրվում է ամուսնության՝ որպես Քրիստոսի եւ Եկեղեցու միության պատկերի մասին ուսուցումով. ուսուցում, որը դարձավ ուղղափառ ավանդության կողմից ստեղծված ամուսնության աստվածաբանության հիմքը:

Պողոս առաքյալի տեսակետն այրիների ամուրիությանը վերաբերող վիճելի հարցում, ինչպես որ այն արտահայտված է Կորնթացիներին ուղղված Ա. թղթում, ճշտիվ համապատասխանում է Եկեղեցու կանոնական եւ սրբագործված ավանդույթին. «Իսկ եթե ժուժկալություն չունեն, թող ամուսնանան, որովհետեւ ավելի լավ է ամուսնանալ, քան կրճով այրվել» (Ա. Կորնթ. է. 9): Այլու կամ ամուսնալուծվածի երկրորդ ամուսնությունը թույլատրելի է միայն որպես դեղամիջոց՝ «կրքերից այրվելու» դեմ, ոչ ավելին: Մինչեւ ժ. դարը Եկեղեցին չէր օրհնում երկրորդ ամուսնությունը, եւ այժմ այն խոչընդոտ է հոգեւոր աստիճան ընդունելու համար: Երկրորդ ամուսնության օրհնության կարգը հստակ ցույց է տալիս, որ այն թույլատրվում է միայն մարդկային թուլության հանդեպ հանդուրժողականությունից: Սուրբ Գիրքը եւ Ավանդությունը միշտ ելնում էին նրանից, որ այրի տղամարդու եւ կնոջ հավատարմությունը հանգուցյալի նկատմամբ ավելին է, քան «կատարելությունը», դա քրիստոնեական կյանքի չափանիշն է, որովհետեւ քրիստոնեական ամուսնությունը ոչ միայն երկրավոր, մարմնավոր միություն է, այլեւ հավերժական կապ, որը չի քանդվի նույնիսկ այն ժամանակ, երբ մեր մարմինները «հոգեւոր դառնան», եւ երբ Քրիստոս կլինի «ամենուր՝ բոլորի մեջ»:

Այս երեք օրինակները հստակ ցույց են տալիս, որ Նոր Կտակարանը ստեղծեց ամուսնության նոր հասկացություն, եւ այս նոր հայեցակարգը խարսխված է Քրիստոսի բերած հարության «բարի լուրի» վրա: Քրիստոնյային արդեն իսկ այս աշխարհում կոչ է արվում ընդունելու նոր կյանք՝ դառնալու Արքայության քաղաքացի, իսկ այդ ճանապարհով ընթանալ նա կարող է ամուսնությամբ: Այս դեպքում ամուսնությունը դադարում է ժամանակավոր, բնական կարիքների պարզ բավարարում եւ զավակների միջոցով պատրանքային գոյատեւման երաշխիք լինելուց: Սա երկու էակների՝ իր տեսակի մեջ եզակի միություն է սիրո մեջ, երկու էակների, որոնք վեր են կանգնում իրենց մարդկային բնությունից ու մի են դառնում ոչ միայն «միմյանց հետ», այլեւ «ի Քրիստոս»:

Հին Եկեղեցին եւ հռոմեական իրավունքը

Հռոմեացիների ընկալմամբ՝ ամուսնությունն առաջին հերթին ոչ թե սերնդի միջոցով հավերժական կյանք ապահովելու միջոց էր, այլ համաձայնություն իրենց ընտրության մեջ ազատ երկու կողմերի միջեւ: Հռոմեական իրավունքի հայտնի սկզբունքը (որը հաստատում է, թե «ամուսնությունը ոչ թե հաղորդակցություն է, այլ համաձայնություն» /լատ.՝ «Nuptius non concubitus, sed consensus facit»/, *ինչպես նաեւ Մոդեստինուսի*¹⁰ *հիմնադրույթը*՝ «ազատ կնոջ հետ համակեցությունն ամուսնություն է, եւ ոչ թե կոնկուբինատ», որից հետեւում է, որ ստրկուհու հետ համակեցությունը, որը չունի համաձայնություն տալու ազատ իրավունք, ոչ մի դեպքում չի կարող անվանվել ամուսնություն), ընկած է ժամանակակից բոլոր քաղաքակիրթ երկրների քաղաքացիական իրավունքի հիմքում: Ամուսնության էությունը երեւում է համաձայնության մեջ, որն իր հերթին նշանակալիություն է օրինականություն է հաղորդում ամուսնական համաձայնագրին կամ պայմանագրին: Հռոմեական իրավունքի վերաբերմունքն ամուսնության՝ որպես երկու ազատ կողմերի միջեւ կնքված պայմանագրի, առաջադեմ էր, հատկապես եթե համեմատենք այն Հին աշխարհի այլ քաղաքակրթությունների՝ ամուսնության վերաբերյալ ունեցած պատկերացումների հետ: Նման ընկալումը հիմք ծառայեց կնոջ համընդհանուր ազատագրման եւ վերջինիս ու տղամարդու իրավունքների հավասարեցման համար:

Տղամարդը եւ կինն ամուսնանալով կնքում էին սովորական իրավաբանական պայմանագիր, ուստի ամուսնությունը կարիք չունեւ որեւէ երրորդ կողմի՝ նրա իրավաբանական օրինականության երաշխիքի: Պետությունն ապահովել էր իրեն ամուսնության պայմանագրեր գրանցելու իրավունքով, որը հնարավորություն էր ընձեռում վերահսկելու դրանց օրինականությունը եւ ապահովում էր դատարանը նյութերով, եթե այնտեղ քննարկվում էին ամուսնական փոխհարաբերությունների հետ կապված վեճեր:

Հռոմեական իրավունքը, ինչպես եւ Մովսեսի օրենքը, նախատեսում էին ամուսնական պայմանագրի բեկանման հնարավորություն: Ամուսնալուծության համար անհրաժեշտ պայմանները շատ տարբեր էին ինչպես մինչ քրիստոնեական մինչ դարաշրջանի սկիզբը, այնպես եւ հետո:

¹⁰ Հերեննիուս Մոդեստինուս (լատ.՝ Herennius Modestinus)՝ Գ. դարի հռոմեացի ականավոր իրավաբան եւ քաղաքական գործիչ:

Քրիստոնեական Եկեղեցին, ինչպես հալածանքների, այնպես էլ հոռմեական պետության հետ դաշինքի ժամանակաշրջանում, ենթարկվում էր ամուսնությունը կարգավորող հոռմեական օրենքներին: Նույնիսկ երբ քրիստոնեությունը դարձավ պետական կրոն, ամուսնությունը որպես պայմանագիր դիտելու հնագույն սահմանումը ներառվեց պետական օրենքների, նույնիսկ եկեղեցական օրենքի մեջ. «ԺԴ. տիտղոսների Նոմոկանոն»¹¹: Մենք դրա հաստատումը գտնում ենք նաեւ «Նոմոկանոն»-ի սլավոնական տարբերակում, այսպես կոչված «Կորմչի գրքում»¹², որը սլավոնական երկրների կանոնական իրավունքի հիմքն էր մինչեւ ժԹ. դարի սկիզբը:

Սուրբ հայրերի երկերը նույնպես խարսխված են ամուսնության հոռմեական ընկալման եւ եզրութաբանության վրա: Ահա Բ. դարի գրող Աթանազորասի¹³ խոսքերը՝ վերցրված Մարկուս Ավրելիոս կայսերն¹⁴ ուղղված նրա «Ջատագովություն»-ից. «Մեզանից ամեն մեկն իր կիճն է համարում այն կնոջը, որի հետ նա ամուսնացել է Ձեր օրենքի համաձայն»¹⁵: Սուրբ Հովհան Ոսկեբերանը († 407 թ.) վկայակոչում է «Քաղաքացիական օրենքը», երբ ամուսնությունը սահմանում է որպես «ոչ այլ ինչ, քան միավորում կամ միջոց»¹⁶:

Այս խնդրի վերաբերյալ հայրաբանական տեղիների քանակը կարելի է անսահմանորեն բազմացնել: Սակայն, դրանց բովանդակությունն ամենեւին ցույց չի տալիս, թե Եկեղեցին անտարբեր է մնացել ամուսնության հարցի նկատմամբ, որ չի ունեցել իր սեփական տեսակետը, այլ պարզապես յուրացրել է գերակայող հոռմեական հասկացողությունն առ այն, որ ամուսնությունը պայմանագիր է: Հաջորդ գլուխներում ցույց կտրվեն, որ Եկեղեցու եւ կայսրության միջեւ միշտ տարաձայնություններ

¹¹ «ԺԴ. տիտղոսների Նոմոկանոնը» բյուզանդական եկեղեցական կանոնների ժողովածու է, որը կազմվել է Թ. դարում:

¹² «Կորմչի գիրքը» (ռուս.՝ «Кормчая книга») սլավոնական եկեղեցական կանոնների ժողովածու է, որի համար աղբյուր է ծառայել բյուզանդական «Նոմոկանոնը»:

¹³ Աթանազորաս Աթենացի (հուն.՝ Ἀθανάгорας ὁ Ἀθηναῖος) Բ. դարի քրիստոնյա ջատագով: Նրանից պահպանվել է երկու գործ՝ «Միջնորդություն քրիստոնյաների համար» ջատագովական բնույթի երկը եւ «Մեռելների հարության մասին» գրվածքը:

¹⁴ Մարկուս Ավրելիոս Անտոնինոս (լատ.՝ Marcus Aurelius Antoninus, 161–180 թթ.), հոռմեական կայսր, ուշ շրջանի ստոյիկյան փիլիսոփայության ականավոր ներկայացուցիչ:

¹⁵ Տէս «Прошение о христианах афинянина Афинагора, христианского философа». – «Ранние Отцы Церкви», Брюссель, 1988, գլ. 33, էջ 446:

¹⁶ Տէս Св. Іоанн Златоуст, Бесѣды на книгу Бытія, Творенія, т. 4, С.-Петербургъ, 1893, գլ. 56,2, էջ 597:

են եղել: Իր պատմության ողջ ընթացքում քրիստոնեական եկեղեցին ոչ մի անգամ ավելի հստակ ցույց չի տվել, որ ինքն աշխարհ է բերում նոր, աննախադեպ աստվածային իրականություն: Բերված նորկտակարանյան տեղիները ցույց են տալիս, որ այդ նոր իրականությունը ենթադրում էր կատարելապես նոր՝ հուդայականից եւ հռոմեականից արմատապես տարբերվող վերաբերմունք ամուսնության հանդեպ: Սակայն այդ նոր իրականությունը չէր արտահայտվում ինչ-որ յուրօրինակ ամուսնական ծեսով, նրա բնույթը չէր պահանջում աշխարհիկ հասարակության օրենքների վերացում: Քրիստոնյաները ճիշտ հասկացան հռոմեական իրավագիտության նշանակությունը: Նրանք գնահատեցին հասարակական կյանքում նրա ունեցած առաջադեմ կողմերը: Սակայն, այդ ամենով հանդերձ, նրանք երբեք չմոռացան, որ մկրտությամբ եւ հաղորդությամբ իրենց տրվում է կյանքի նոր փորձառություն եւ կատարելագործում, յուրահատուկ եւ համընդհանուր փորձառություն: Ուստի, քրիստոնեական ամուսնության ծիսական կողմն սկզբում չունեւ որոշակի նշանակություն. ուշագրության կենտրոնում նրա մասնակիցների վերաբերմունքն էր ամուսնության նկատմամբ, նրանց իսկ անձերը: Եթե քրիստոնյաներն էին ամուսնանում, ապա եւ ամուսնությունն էր դառնում քրիստոնեական: Այն ենթադրում էր միմյանց հանդեպ քրիստոնեական պատասխանատվություն եւ քրիստոնեական կյանքի փորձառություն: Այդ պատճառով ամուսնությունը քրիստոնյաների համար դառնում էր խորհուրդ, այլ ոչ իրավաբանական պայմանագիր երկու կողմերի միջեւ:

Ամուսնությունը որպես խորհուրդ

«Մեծ է այս խորհուրդը, բայց ես ասում եմ Քրիստոսի եւ Եկեղեցու վերաբերյալ» (Եփես. Ե. 32): Ո՛չ հուդայական օգտապաշտությունը, ո՛չ հռոմեական օրինապաշտությունը չեն կարող կանգնել ամուսնության նոր՝ քրիստոնեական, ընկալման կողքին, որը մենք գտնում ենք Եփեսացիներին ուղղված թղթի Ե. գլխում, այսինքն՝ եւ ամուսինը, եւ կինը կարող են եւ պարտավոր են իրենց «պայմանագիրը» վերափոխել իրական Աստծու Արքայության:

Յուրաքանչյուր մարդ երկրային հասարակության անդամ է, իր երկրի քաղաքացի եւ իր ընտանիքի անդամ է: Նա չի կարող խուսափել նյութական գոյության պահանջներից, չի կարող խուսյա տալ հասարակության կողմից իր վրա դրված պարտականություններից: Ավետարանը չի

Ժխտում մարդու պատասխանատվությունն աշխարհի եւ հասարակության նկատմամբ: Ճշմարիտ քրիստոնեությունը երբեք աշխարհը մերժելու կոչ չի արել: Նույնիսկ վանականներն են բերում իրենց յուրահատուկ ծառայությունն աշխարհին՝ նրա արժեքների մերժմամբ եւ ինքնատիրապետման ձգտմամբ՝ սահմանափակելով իրենց իսկ ազատությունը: Մարդու ընկալումը՝ որպես «Աստծու պատկեր եւ նմանություն», ամենից առաջ անսահմանափակ, իր բնությամբ աստվածային, ազատ ստեղծագործություն է, ձգտում առ բացարձակ Բարին, առ Գեղեցկության, Սիրո բարձրագույն ձևերին եւ Բարու մեջ մնալուն, որովհետեւ Աստված Ինքը Բարություն, Գեղեցկություն եւ Սեր է, եւ Նա Ինքը սիրում է մարդուն: Մարդը կարող է դիմել Նրան, լսել Նրա պատասխանը, զգալ Նրա սերը: Քրիստոնյայի համար Աստված վերացական գաղափար չէ, այլ Անձ է, որի հետ կարելի է հանդիպել. «Ես Իմ Հոր մեջ եմ, եւ դու՜ Իմ մեջ, ու ես՝ ձեռ մեջ» (Հովհ. ԺԴ. 20): Աստծու մեջ մարդը բացահայտում է իր իսկական բնությունը, որովհետեւ նա հենց արարվել է «Աստծու պատկերով»: Եւ Քրիստոս, որպես կատարյալ Աստված, դրսևորեց կատարյալ մարդկային բնություն ոչ թե հակառակ իր Աստվածությանը, այլ հենց այն պատճառով, որ կատարյալ Աստված էր. Նրանում Աստվածությունը հայտնվեց որպես մարդկային բնության իրական վիճակ:

Երբ մարդը Մկրտություն է ընդունում եւ Հաղորդության միջոցով Քրիստոսի հետ դառնում է «մեկ մարմին», նա փաստացի հասնում է իր լիարժեք ինքնաարտահայտմանը, մոտենում է Աստծու եւ մերձավորների հետ իրական միությանը, պատասխանատվություն է վերցնում իր վրա ողջ աշխարհի համար, իրականացնում Աստծուց տրված՝ անսահմանորեն ստեղծագործելու, ծառայելու եւ սիրելու հնարավորությունը:

Այսպիսով, երբ սուրբ Պողոս առաքյալն ամուսնությունն անվանում է «խորհուրդ», նկատի ունի, որ մարդն ամուսնությամբ ոչ միայն բավարարում է իր երկրային, աշխարհային գոյության պահանջները, այլ քայլ է կատարում դեպի նպատակը տանող ճանապարհին, որի համար ինքն ստեղծվել է, այսինքն՝ մոռաք է գործում հավերժական կյանքի Արքայություն: Մարդն այստեղ՝ երկրի վրա եւս բազմազան տաղանդներով է օժտված՝ մտավոր, մարմնական, հուզական, սակայն նրա երկրային գոյությունը սահմանափակված է ժամանակով: Հետեւաբար ծնվել ջրից եւ Հոգուց (հմտ. Հովհ. Գ. 5) նշանակում է մտնել հավերժական կյանքի Արքայություն. Քրիստոսի հարության մեջ այդ Արքայությունն արդեն բաց

է եւ կարող է փորձով ճանաչվել: Ամուսնությունը «խորհուրդ» անվանելով՝ սուրբ Պողոսը հաստատում է, որ այն պահպանվում է նաեւ հավիտենական Արքայության մեջ: Ամուսինը կնոջ հետ դառնում է մի էութուն, մի «մարմին», ճիշտ այնպես, ինչպես Աստծու Որդին դադարեց լինել միայն Աստված, դարձավ նաեւ մարդ, որպեսզի Իր ժողովուրդը կարողանա դառնալ Իր Մարմինը: Ահա թե ինչու Ավետարանի պատմությունն Աստծու Արքայությունն այդպես հաճախ համեմատում է հարսանեկան խնջույքի հետ. սա Աստծու եւ Իսրայելի՝ ընտրյալ ժողովրդի միջեւ ամուսնական խնջույքի վերաբերյալ հինկտակարանյան մարգարեությունների իրականացումն է: Հետեւաբար ճշմարիտ քրիստոնեական ամուսնությունը պետք է միասնություն լինի ոչ միայն առաքինության վերացական բարոյական օրենքի կամ պատվիրանի մեջ, այլեւ որպես Աստծու Արքայության խորհուրդ՝ մուտք գործել տալով մարդուն հավիտենական ուրախության եւ հավերժական սիրո մեջ:

Խորհուրդը լինելով՝ քրիստոնեական ամուսնությունն անխուսափելիորեն հակասում է անկյալ մարդկության գործնական, փորձարարական իրականությանը: Հետեւաբար այն, ինչպես եւ հենց Ավետարանը, անհասանելի կատարելություն է: Սակայն «խորհուրդ» եւ «իդեալ»-ի միջեւ ահռելի տարբերություն կա: Խորհուրդը՝ վերացություն (աբստրակցիա) չէ, այլ փորձառություն, որով մարդը հաղորդակցվում է Աստծու հետ: Խորհուրդի մեջ մարդկային բնությունը, չկորցնելով մարդկային էության ամբողջությունը, մասնակցում է Հոգու առավել բարձր իրականությանը: Մարդկությունը դառնում է ավելի մարդկային եւ իրականացնում է իր բացառիկ ճակատագիրը: Խորհուրդը ճանապարհ է դեպի ճշմարիտ կյանք, դեպի մարդկային փրկություն: Այն դուռ է բացում մարդկանց առաջ՝ դառնալու ճշմարիտ եւ անաղարտ: Հետեւաբար խորհուրդը կախարդություն չէ: Սուրբ Հոգին չի սահմանափակում մարդկային ազատությունը, այլ ազատագրում է մարդուն մեղքի կապանքներից: Նոր կյանքում անհնարինը դառնում է հնարավոր, եթե մարդն ազատորեն ցանկանում է ընդունել այն, ինչ նրան տալիս է Աստված: Խորհուրդի այդ բոլոր հատկանիշներն ընդհանուր առմամբ տեսանելի են ամուսնության մեջ:

Սխալները, թյուրիմացությունները եւ նույնիսկ Աստծուն հակառակվելը, այսինքն՝ մեղքը, հնարավոր է միայն, քանի մարդն ապրում է անկյալ աշխարհի այսրոպեական, փորձարարական, երեւութական

կենցաղով: Ուղղափառ Եկեղեցին դա շատ լավ է հասկանում, ուստի ամուսնության մեջ բացահայտվող Արքայության խորհուրդը չի հանգեցնում իրավաբանական կանոնների հավաքումի: Մարդկային թուլությունների իրական հասկացողությունն ու արդարացված ներողամտությունը հնարավոր են միայն այն դեպքում, երբ բացարձակ չափորոշիչ է ճանաչվում ամուսնությունը՝ որպես խորհուրդ համարող նորկտականության վարդապետությունը:

Ամուսնություն եւ Հաղորդություն

Եթե Վաղ Եկեղեցին ամուսնությունը համարում էր խորհուրդ, որում կանխավետվում էր Աստծու Արքայության ուրախությունը, ապա ինչո՞ւ նա չստեղծեց պսակի առանձնահատուկ ծես, ամուսնության առանձնահատուկ չափանիշներ, այլ այդպիսի չափանիշ համարեց աշխարհիկ հասարակության օրենքներով սահմանված ամուսնությունը: Եկեղեցին երբեք չի փորձել վերացնել այդ օրենքները կամ քանդել մեկ անգամ հաստատված հասարակական համակարգը:

Այս հարցի պատասխանը ոչ քրիստոնեական եւ քրիստոնեական ամուսնության տարբերությունների էության մեջ է: Առաջինը միմյանց միջեւ կնքում են հեթանոսները, երկրորդը՝ քրիստոնյաները. ամուսնության կնքման ձեւից այստեղ ոչինչ չի փոխվի: Պողոս առաքյալը մշտապես հիշեցնում է, որ Աստված «ձեռակերտ տաճարներում չի բնակվում» (Գործք ԺԷ. 24), որ մեր «մարմինները տաճարներ են Սուրբ Հոգու» (Ա. Կորնթ. Զ. 19): Եթե Քրիստոսի Մարմնի անդամներ հանդիսացող տղամարդն ու կինն ամուսնության մեջ դառնում են «մի մարմին», ապա նրանց միությունն ամրապնդվում է նրանցից յուրաքանչյուրի մեջ բնակվող Սուրբ Հոգով:

Սակայն Քրիստոսի Մարմնի անդամներ նրանք դառնում են Հաղորդության միջոցով:

Ամուսնության եւ Հաղորդության միջեւ եղած կապի վերաբերյալ ակնարկվում է արդեն Կաննայի հարսանիքի մասին պատմվող ավետարանական հատվածում (Հովհ. Բ. 1-11), որը եւ ընթերցվում է Պսակի արդի ծեսի ժամանակ¹⁷: Այս հատվածը, ինչպես նաեւ Հովհաննեսի Ավետարանի շատ այլ հատվածներ, ընդգծում են մկրտության եւ Հաղորդության

^{17*} Հայ Եկեղեցու Պսակի ծեսի ժամանակ նույնպես ընթերցվում է վերոհիշյալ ավետարանական հատվածը:

նշանակությունը. ինչպես ջուրը վերածվեց գինու, այնպես եւ մարդու մեղսալից կյանքը Քրիստոսի ներկայությամբ կարող է վերափոխվել Արքայության նոր իրականության:

Վաղ քրիստոնյա գրողները, որոնք լիովին ճանաչում էին քաղաքացիական ամուսնության իրավական ուժը, նույնպես պնդում են, որ հենց Հաղորդությունն է ամուսնությանը տալիս նրա առանձնահատուկ քրիստոնեական բովանդակությունը: Այսպես, Տերտուլիանոսը (Բ. դար) գրում է, որ ամուսնությունը «ամրագրված Եկեղեցով, հաստատված զոհաբերությամբ (Հաղորդություն), կնքվում է օրհնությամբ եւ հրեշտակների կողմից արձանագրվում Երկնքում»¹⁸: Ամուսնանալ ցանկացող բոլոր քրիստոնյաներն սկզբից անցնում էին քաղաքացիական գրանցման ձեւականությունների միջով՝ աշխարհիկ հանրության աչքին ամուսնությանն օրինականություն հաղորդելով, իսկ հետո՝ կիրականօրյա Պատարագի ժամանակ, ստանում էին եպիսկոպոսի օրհնությունը՝ քրիստոնեական համայնքի ներկայությամբ: Դրանից հետո նրանց քաղաքացիական պայմանագիրը վերածվում էր անանցանելի արժեք ունեցող եւ երկրային կյանքի սահմաններից դուրս եկող «խորհրդի», քանի որ ամուսնությունը «արձանագրվում էր Երկնքում», ոչ թե միայն գրանցվում երկրի վրա: Ամուսնությունը հավերժական միություն էր դառնում Քրիստոսի մեջ: Նույն ծեսի մասին խոսվում է հայտնի մարտիրոս Ս. Իգնատիոս եպիսկոպոս Անտիոքացու († 100 թ.) նամակում. «Նրանք, որոնք կին են առնում կամ ամուսնանում են, պետք է իրենց միությունը կնքեն եպիսկոպոսի համաձայնությամբ, որպեսզի ամուսնությունը լինի Տիրոջ օրհնությամբ, եւ ոչ թե ցանկաւիրությամբ»¹⁹:

Խորհրդի ազդեցությունը հոգեւորականի ինչ-որ հատուկ նշան չի ենթադրում: Եկեղեցին՝ որպես Աստծու խորհրդավոր միություն Իր ժողովրդի հետ, ինքնին խորհուրդ է, փրկության խորհուրդ²⁰: Խորհուրդը մկրտության միջոցով մարդու ներգրավումն է այդ միության մեջ, քանի որ Փրկության խորհուրդը հենց դրանով է ներգործում մարդու անձին: Սակայն այս բոլոր անհատական խորհուրդներն իրենց ամբողջացումը գտնում են Հաղորդության մեջ (այս մասին գրել է Նիկոլայոս

¹⁸ *Տէս* ТЕРТУЛЛИАН, К жене: Избранные сочинения, Москва, 1994, գիրք Բ., գլ. 9, էջ 343:

¹⁹ *Տէս* Св. ИГНАТИЙ БОГОНОСЕЦ, Послание к Поликарпу. – «Ранние Отцы Церкви», Брюссель, 1988, գլ. 5, էջ 142:

²⁰ *Տէս* Св. ИГНАТИЙ БОГОНОСЕЦ, Послание к Ефесиянам, գլ. 3, էջ 102–103:

Կալասիլասն²¹ իր «Քրիստոսի կյանքի մասին»²² երկում): Հաղորդությունն ինքնին ամուսնական խնջույք է, ինչպես այդ հաճախ է ասվում Ավետարանում: Կալասիլասի խոսքով՝ «դա ամենից փառաբանված ամուսնական խնջույքն է, որտեղ Փեսան ներկայացնում է Եկեղեցին՝ որպես կույս հարսնացուի... որտեղ մենք դառնում ենք մարմին Նրա մարմնից եւ ոսկոր Նրա ոսկորներից»²³:

Մկրտությունը վաղ Եկեղեցում կատարվում էր Պատարագի ժամանակ, ինչպես որ մեր օրերում կատարվում է սարկավագի, քահանայի եւ եպիսկոպոսի ձեռնադրությունը: Սկզբնապես նույն կերպ էր կատարվում եւ ամուսնությունը: Ստորեւ մենք կտեսնենք, որ «խառնամուսնությունների», երկրորդ ամուսնությունների կանոնական արգելքը կարելի է բացատրել միայն քրիստոնեական ամուսնությունը որպես Խորհրդի մաս լինելու հասկացողությամբ, որի բարձրակետը Հաղորդությունն է: Այսպիսի ամուսնությունները չեն կարող խորհուրդ լինել՝ բառի ամբողջական իմաստով: Քաղաքացիական իրավունքի տեսանկյունից լինելով միանգամայն օրինական՝ նրանք Հաղորդության մեջ չունենին քրիստոնեական կորիզ՝ միություն:

Ամուսնության նկատմամբ ուղղափառների ժամանակակից վերաբերմունքի մեջ նկատվող բազում թյուրիմացություններն ու անճշտությունները կարելի է հեշտությամբ վերացնել՝ վերականգնելով ամուսնության եւ Հաղորդության սկզբնական հարաբերությունները: Ուղղափառ վարդապետական աստվածաբանությունը (նույնիսկ իր սխոլաստիկ, «դպրոցական» ձեւով) տեսականորեն հաստատել է այդ կապը՝ ի հակադրություն հռոմեական կաթոլիկության հայտարարելով, որ քահանան ամուսնություն «կատարողն» է²⁴: Արեւմտյան միջնադարյան աստվածաբանությունը, ընդհակառակը, հռոմեական իրավաբանությունից մի շարք հասկացությունների որդեգրումով՝ ոչ սակավ դժվարություններ է առաջացրել վարդապետական աստվածաբանության մեջ, այդ թվում նաեւ ամուսնության հարցում: Կաթոլիկ աստվածաբանների կարծիքով՝ ամուսնությունը միայն «պայմանագիր» է, որ կնքվում է երկու կողմերի՝ ամուսնու եւ կնոջ միջեւ, որոնք եւ խորհուրդը

²¹ Նիկոլայոս Կալասիլաս (*հուն.*՝ Νικόλαος Καβάσιλας, 1322–1397/98 թթ.), բյուզանդական Եկեղեցու ականավոր աստվածաբան, ծիսագետ, միստիկ:

²² *Տէ՛ս* NIKOLAUS CABASILAS, De Vita in Christo, PG. 150, գիրք IV, էջ 585 B:

²³ *Անդ*, էջ 593 O:

²⁴ *Տէ՛ս* P. TREMBELAS, Dogmatique de l'Eglise Catholique. Orthodoxe. III, Chevetogne, 1968, էջ 364:

կատարողներն են, իսկ քահանան միայն սպասավորն է: Ինչպես ցանկացած իրավաբանական պայմանագիր, ամուսնությունը լուծվում է կողմերից մեկի մահվան պատճառով եւ անքակտելի է, քանի դեռ ամուսինները կենդանի են: Այստեղ քրիստոնեության միակ ներդրումը հոռմեական օրենքների մեջ ամուսնության անբեկանելիության հայեցակարգն է ամուսինների կենդանության օրոք: Ըստ արեւմուտքի ընդհանուր տեսակետի՝ ամուսնությունն ընդհատվում է մահվամբ, ինչպես յուրաքանչյուր մարդկային համաձայնություն, հետեւապես այն արժանի չէ մուտք գործելու Երկնային Արքայություն: Զարմանալի է, որ այսկերպ ընկալվող ամուսնությունը շարունակում է անվանվել խորհուրդ: Ուղղափառ Եկեղեցին քահանային ճանաչում է իբրեւ ամուսնության խորհրդակատար (ինչպես եւ Հաղորդության խորհրդակատար), ուստի եւ ամուսնությունն անբաժանելի է համարվում հավիտենական Խորհրդից, որը քանդում է երկնքի եւ երկրի միջեւ եղած արգելքները եւ մարդկային խիզախությանն ու ստեղծագործությանը հավիտենական իմաստ շնորհում:

Կաթոլիկ Եկեղեցին տարիմաստ կերպով պահպանել է Պատարագի ընթացքում կատարվող քրիստոնեական հնագույն ավանդույթը, երկու կաթոլիկների միջեւ կնքվող ամուսնությունը տեղի է ունենում Պատարագի ժամանակ, իսկ խառնամուսնությունները զրկված են այս արտոնությունից: Ուղղափառ Եկեղեցում նման գործառության վերականգնումը, իհարկե, մեծ օգուտ կբերեր ամուսնության ուղղափառ աստվածաբանությանը, քան ամուսնության վերաբերյալ իրավաբանական հասկացությունների փոխառումը կաթոլիկությունից, հատկապես, որ կաթոլիկ աստվածաբանությունը դադարել է իր ավանդական Պատարագը դիտարկել որպես ամուսնության վարդապետության հիմք:

Նույնիսկ մեր օրերում Ուղղափառ Եկեղեցին երբեմն հայտնվում է քրիստոնեության առաջին դարերը հիշեցնող դրության մեջ: Այսպես, օրինակ՝ Խորհրդային Միությունում Պսակի արարողություն կատարելը եկեղեցում հաճախ անհնար է՝ կրոնի պետականորեն հետապնդման պատճառով, սակայն գաղտնի կերպով հնարավոր է Հաղորդություն ստանալ՝ խուսափելով իշխանությունների ուշադրությունը գրավելուց: Հետեւաբար Եկեղեցին կարող է ընդունել եւ փաստացի կերպով ընդունում է քրիստոնյաների ամուսնությունը՝ նույնիսկ առանց եկեղեցական ծեսի: Նման հանդուրժողականությունն այսպիսի պայմաններում

լիովին օրինական է: Սակայն նման դրությունը, անշուշտ, միանգամայն անթույլատրելի կլիներ, եթե հավատացյալները հնարավորություն ունենային կատարելու Պսակի հանդիսավոր արարողությունը: Ամեն դեպքում, Հաղորդություն ընդունելու թույլտվությունը ենթադրում է վստահություն այն բանում, որ տվյալ զույգը ոչ միայն օրինական է ամուսնանում, այլև մտադիր է ապրել Ավետարանին համապատասխան: Այդ նույն տրամաբանությունը կիրառելի է նաև Եկեղեցուն միացող ոչ ուղղափառ զույգերի նկատմամբ: Անհրաժեշտության դեպքում նրանց կրկին մկրտում են, կամ միայն մյուռոնով դրոշմում, կամ անմիջապես թույլ են տալիս մասնակցելու ուղղափառ խոստովանությանը, սակայն ամեն դեպքում երկրորդ անգամ չեն պսակում, որովհետեւ մարդկանց՝ Հաղորդությանը մոտենալու թույլատրության փաստն արդեն իսկ ենթադրում է, որ Եկեղեցին օրհնում է նրանց ամուսնական միությունը²⁵: Միայն ամուսնության վերաբերյալ ուղղափառ ուսմունքի թերի ըմբռնումը կարող է հանգեցնել միանալ ցանկացող ալյադավաններին երկրորդ անգամ պսակելուն:

Շարունակելի

*Ռուսերենից թարգմանությունը եւ ծանոթագրությունը՝
Տ. ԱՆԴՐԵԱՍ ԱԲՂ. ԵԶԵԿՅԱՆԻ ԵՒ ԿԱՐԻՆԵ ԵՂԻԱԶԱՐՅԱՆԻ*



²⁵ Հմմտ. П. И. Нечаяв, Практическое руководство для священнослужителей или систематическое изложение полного круга их обязанностей и прав, Изд. 9-е. СПб., 1907, էջ 263-264:



ԼԵՅԼԱ ՍՏԵՓԱՆՅԱՆ
ԵՊԼՀ

ԲՆԻԿ ՅԱՅԵՐԵՆ «ԳԻՐ» ԱՐՄԱՏԻ ԵԼԱԿԵՏԱՅԻՆ ԻՍԱՍՏԸ ԵՒ ԴՐԱՏԵՒՈՐՈՒՄՆԵՐԸ Ե. ԴԱՐԻ ՅԱՅ ՄԱՏԵՆԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

ԱՐԻ հայերենում «գիր» բառն ունի հետեւյալ իմաստները. «տվյալ լեզվի այբուբենի գրավոր նշան, որը սովորաբար արտահայտում է որեւէ հնչյուն», «տառ», «տվյալ լեզվի գրերի ամբողջությունը, այբուբեն», «գրագիտություն, գրել-կարդալ», «գրականություն, մատենագրություն», «գիրք», «մականգրություն», «նամակ, գրություն», «ձեռագրագիր», «կախարդական հմայանք», «ճակատագիր»¹, «լեզվական հաղորդակցման համար օգտագործվող գծագրական-տեսողական նշանների համակարգ», «այբուբենի յուրաքանչյուր նշանը, տառ»² եւ այլն: Հր. Աճառյանն այն համարում էր բնիկ հայերեն բառ՝ ծագած հնիս. wer «պատռել, քերել, քերթել, ճանկուտել» արմատի երկար wēr ձեւից³: Գ. Զահուկյանի կարծիքով՝ այն քերես բնիկ հնդեւրոպական բառ է՝ «տառ, գիր, գրվածք, գրություն, գիրք, նկար, վերագրում» իմաստներով, ծագում է «... *uēro- *uer- «պատռել, քերել, ճղել» արմատից եւ «նշանակում է հատկապես քարի կամ այլ կարծր նյութի վրա հետք թողնելը»: Այն այլ լեզուներում առկա է միայն աճականներով. հմմտ. հայ. զերծուլ, պրոււս, zedo «ակոս», շվեդ. բրբ, zota «փորփրել», հ. հնդկ. vrhāti «շորթում է, կորզում է, խլում է», vrscati «քերթում է, հերձում է, ճեղքում է», գոթ. writs «գրիծ», հ. անգլ. writ «գիր», wrītan «գծել, գրել»⁴:

Նկատելի է, որ բոլոր այս իմաստները կապված են գրելու, քերելու, քերծելու, պատկերելու, նկարելու եւ այլ գործողությունների հետ: Հենց

¹ «Ժամանակակից հայոց լեզվի բացատրական բառարան», Երեւան, 1969, հտ. Ա., էջ 407:

² Է.Գ. ԱՂԱՅԱՆ, Արդի հայերենի բացատրական բառարան, Երեւան, 1976, հտ. Ա., էջ 241:

³ Հր. ԱՃԱՌՅԱՆ, Հայերեն արմատական բառարան (այսու՝ ՀԱԲ), հտ. Ա., էջ 561:

⁴ Գ. ԶԱՀՈՒԿՅԱՆ, Հայերեն ստուգաբանական բառարան, Երեւան, 2010, էջ 162, տե՛ս նաեւ նույն հեղինակի՝ «Հայոց լեզվի պատմություն. նախագրային ժամանակաշրջան», Երեւան, 1987, էջ 151, 272:

այս իմաստից ելնելով՝ «գրաբար» եզրը, որով անվանվում է հինգերորդ դարի հին գրական լեզուն, ստուգաբանվում է որպես «գրովի» կամ «գիր ունեցող» լեզու:

Պոլինեզյան լեզուների, մասնավորապես արեւելապոլինեզիական Ռապա Նուի կղզու (Զատկի կղզու պոլինեզիական անվանումն է Rapa Nui) բնիկների լեզվի՝ ռապանուերենի (կամ ռապանուի) եւ հայերենի միջեւ հայտնաբերված բազմաթիվ եւ տարաբնույթ ընդհանրությունները⁵ հնարավորություն են ընձեռում բացահայտելու հայերեն բառերի հնագույն նախաձեւեր եւ ելակետային իմաստներ, վերականգնելու նախապատմական ժամանակաշրջանում դրանց կրած հնչյունական եւ իմաստային փոփոխությունները, ինչը նպաստում է արդի հայերենի որոշ վիճելի հարցերի պարզաբանմանը: Նման բառերից մեկը բնիկ հայերեն «գիր» բառն է:

Ռապանուերենում, որը, ի դեպ, ոչ միայն Պոլինեզիայի, այլեւ ամբողջ Օվկիանիայի միակ սեփական եւ յուրօրինակ գիր ունեցող լեզուն է⁶, եւ որին վերագրվում է 40 000–50 000, նույնիսկ 60 000 եւ ավելի տարի⁷, գտնում ենք բնիկ հայերեն գիր բառի նախաձեւը, սակայն բոլորովին այլ իմաստներով. ռապան. *ki*₃ «խոսել, ասել», «լեզու», «խոսք, բառ», որից՝ *kiki*₁ (*ki-ki*) «խոսել, ասել», *kikiu*₂ (*ki-kiu*) «գնգալ, դողանջել», «ծվալ, ծվծվալ (առնետների մասին)», «սուվել, զիլ ձայնով ծղրտալ (թռչունների մասին)», «առնետների ծվծվոցը», *kikino* (*ki-kino*) «անիծված», *kiukiu*₁ (*kiu-kiu*) «ծվալ, ծվծվալ», «գնգալ, զոնգալ», «կրկնել», «զանգալ, զանգուլակ», *kiukiu*₂ (*kiu-kiu*) «չլսել, չենթարկվել», նաեւ *ge*₁ «հնչել», «գնգալ, զոնգալ»⁸:

Ռապանուերեն *ki* (*ge*) ձեւույթի համարժեքներն են հայերեն բրբ. (Գոր. Հմշ. Ղրբ. Մկ. Շմ. Մրդ. Սլմ. Վն.) կիր/կյիր (կր-, կռ-), նաեւ (Ար. Թբ. Ղրբ. Ազլ. Մլթ. Խտշ. Կր. Խրբ. Արդ.) գիր (գր-, գռ-) «գիր» (հնիս. *wer, wēr*) բառերը (տե՛ս առաջին բաց վանկից հետո «Ե» ածականի հավելման հայտնի օրինաչափությունը)⁹:

⁵ Տե՛ս Լ. Ստեֆանսսոն, Հայկական (հնդեւրոպական) ենթաշերտը պոլինեզիական լեզուներում, Երեւան, 2001, նույն հեղինակի՝ «Հայ-պոլինեզյան լեզվամշակութային ընդհանրություններ», Երեւան, 2015:

⁶ Այն կղզում գոյություն ունեւ մինչ եւրոպացիների գալուստը:

⁷ L. L. CAVALLI-SFORZA, P. MENOZZI, A. PIAZZA, The History and Geography of Human Genes, Princeton, 1944, L. L. CAVALLI-SFORZA, Genes, Pheoples and Languages, tr. Mark Seielstad, North Point Press, 2000.

⁸ Հմմտ. հայ. բրբ. ձեւն ընդհ. «ձայն» բառը («Հայոց լեզվի բարբառային բառարան», Երեւան, 2004, էջ 322):

⁹ *Տե՛ս նաեւ ռապանուերեն *kiri* «կաշի, մորթ» – բնիկ հայերեն կեղեւ «կեղեւ» (բխեցվում է հնիս. *(s)kel- «կտրել, անջատել» արմատից՝ *keleb- կամ *kel-ep-):

Սխալ տպավորություն չստանալու համար, թե այս ձեռնարկները սոսկ առանձնակի, պատահական համընկնումներ են, հիշեցնենք, որ նույն՝ «խոսք» իմաստային խմբին պատկանող շատ այլ հայերեն բառերի նախաձեւեր նույնպես գտնում ենք ռապանուերենում, ինչպես օրինակ՝ *vava* «հնչել» (կրկնավոր բարդություն է, բաղադրված պարզական *va* արմատից, որն առանձին գործածություն չունի: Այն հաջողվեց գտնել միայն *hakava*¹ (*haka-va*) «խոսել», *hakava*₂ (*haka-va*) «դատողություն» բարդ բառերի կազմում¹⁰, որտեղ *haka*-ն բայակերտ մասնիկ է՝ «անել, կատարել» իմաստով) – գրբ. *բա'*, *բալ* «խօսիլ, ասել» բայի պարզ արմատը, *vanaga*, *vaanaga* «ասել, խոսել», «պատմել», «լեզու, խոսք», «բառ», «պատասխան» (ստուգաբանվում են որպես (*va-naga?*, *vaa-naga?*) անհասկանալի կազմություններ, մեր կարծիքով՝ անհրաժեշտ է ստուգաբանել որպես (*vana-ga*, *vaana-ga*)¹¹, որտեղ ռապան. *vana/vaana* արմատները նույնական են գրբ. *բան* «խօսք»-ին, իսկ *ga*-ն ռապանուերենի հոգնակիակերտ մասնիկն է, ճշտիվ համապատասխանում է գրբ. *-ք* հոգնակերտին¹² – գրբ. *բանք* «խօսքեր», նաեւ *բանկն* «առասպել, հեքիաթ», *paraui* «ասել, պատմել» – հայ. բրբ. (Ղրբ.) *պառ* (գրբ. *բառ*) «բառ», գրբ. *բալ* «խօսիլ, ասել», պարզ արմատն է *բա*, որից՝ *բառբառ* «հնչյուն, ձայն, խօսք, լեզու» (հնիս. *bha-* «խոսիլ»), *paraki* «բամբասանքներ, զրպարտություն», «զրպարտել» – գրբ. *բաղբաջ* «պառաւական ցնդած խօսքեր», որից՝ *բաղբաջել*, *kekeri* «ողբ, վայնասուն, աղաղակ» – գրբ. *կերկերիլ* «կոկորդը շորանալ, ձայնը կտրվիլ» (թերեւս կրկնավոր կազմություն՝ **ger-* «խռպոտ կանչել» արմատից), *rogo* «լսել» – գրբ. *ոգել* «ասել, խոսել, երգել», առոգեմ «առասել, բարբառել», *ողոք* «մեղմ՝ գուրգուրիչ, համոզիչ խոսք» (հ.-ե. **olokh-*, (<**elokh*), *el-*, *ol-*), *kuku* «կակազել» – գրբ. *քուք* «ողբ, հառաչանք» (**ku-* «գոչել, կանչել»), *կա-կազ* «ծանրախօս, դժուարախօս», *կական* «լաց, ողբ, ճնոց», անհայտ ծագման համարվող *քուս* «բամբասանք, չարախոսություն» եւ *քուճապ* «անպարկեշտ խոսք», *ահս* «ասել» – հայ. բրբ. (Ղրբ.) *ահում* ըմ «ասում եմ»,

¹⁰ Այս պարզ արմատը պահում են բարբառները. տե՛ս վա (Թբ., Ղրբ.) «զարմանքի բացականչություն» վավռալ (Մլթ.) «քրթմնջալ», վասվասա (Ար.) «շատախոս», (Մշ.) «խոսք տանող բերող», «մատնիչ», (Ուրմ.) «բամբասող», (Ղրբ.) «շարունակ եւ ամենահասարակ բանի համար տրտնջացող, նվնվացող», վսսալ (Ղրբ.) «ֆշշացնել, փնչալ», վավսալ (Ղրբ., Կր. (Ջվիս.), Վն.) «փնթփնթալ», «քրթմնջալ», (Խրբ.) «դատարկաբանել», վավսան/վավսիկ (Ղրբ.) «վսվսացող, տրտնջացող», վսվսոց (Ղրբ.) «տրտունջ» եւ այլն:

¹¹ Ծագում են վերոհիշյալ *va* արմատից՝ *ո*-ի հավելումով:

¹² Տե՛ս Լ. ՍՏԵՓԱՆՅԱՆ, Հայ-պոլիսեզյան լեզվամշակութային ընդհանրություններ, էջ 170–173:

անհայտ ծագման համարվող գրբ. *ախիմ* (*ախիտան*) «խորհուրդ», *pohi* ա) «կատաղություն, զայրույթ» – գրբ. *բոհ* «սպառնալիք, վախ, երկյուղ, սոսկում», որից՝ *բոհմունք* «ահագին ցասումն եւ սպառնալիք», բ) «սպառնալ, հանդիմանել» – *բողոք* «գանգատ՝ աղաղակաւ» (*bholo-ko-, *bhel- «հնչել, խոսել»), *katikati* (*kati-kati*) «հնարել սուտ նորություններ» – հայ. բրբ. (Ղրբ.) *քաթ* «հեքիաթ, զրույց», *tohu* «հմայում, հմայելը», «հմայախոսք, կախարդանքի խոսք» – գրբ. *թուլ*, որից՝ *թովել* «կախարդել» (հնիս. *tou-* «խօսիլ, կարդալ, արտասանել»), «բառիս նախնական նշանակութիւնն է եղել «խօսիլ, շնչել, ձայնել (մանաւանդ ընդհատ ընդհատ)», *kiki* «խոսել», «ասել» – գրբ. *գո'գ* «ասել, գոչել» (*oguh-, *ueguh- «հանդիսավոր կերպով խոսել»-ից), *kuku*₂ (*ku-ku*) «զունդունալ, մնչել», «մրմնջալ, քչիչալ», նաեւ *kuukuu* (*kuu-kuu*) «կանչել ճտերին (հավի մասին)» – *կ(ու)կու/կիկու*, *կ(ը)ռկ(ը)ռ-ալ*, *կ(ը)ռթկ(ը)ռթ-ալ*, *դունդուն-ալ*, բրբ. (Ղրբ.) *կու* «կկուի նման մի տեսակ թռչուն», *կուկուլել* «ծուղրուղու կանչել», *կրկուսի*, *կրր-կուսի*, *կուրկուսի*, գործածվում է կապակցությունների մեջ՝ *կըրկուսի ածել* «լռեցնել», *կըրկուսի կյալ/ինիլ* (գրբ. *կարկափանամ*) «լռել, պապանձվել», *gorogoro* (*goro-goro*) «փնթփնթալ», *gogoro*₁ «տոնել ինչ-որ բան, զվարճանալ», *gogoro*₂ «խումփացնել» – գրբ. *գոռ* «գոչուն, բղավոց, կոիվ, բառ», *գոռոչ* «գոռոց, բղաւոց, բարձր ձայն» (*ghor-s- *gher-), *rogo*₁ «հաղորդում, ազդարարում», «հաղորդելը, ազդարարելը», «լրաբեր», «ուղարկել հաղորդում», *rogorogo*₂ (այս բառը նաեւ Զատիկի կղզու հանրահայտ գրի անվանումն է՝ *rongo-rongo* եւ նշանակում է «կարդալ, կարդալ երգելով»), *rako* «խնդրել, աղաչել», «անիծել», *ragi* «աղաղակել, ճչալ», «պատասխանել», «հաղորդել, ազդարարել», «զուրս կանչել», «ճիչ, կանչ», *raraga*₄ «պատմել գործած սխալների մասին», *vai arega* «երգ», «տոնախմբություն» – գրբ. *առոգել* «բարբառել, ասել», որից ունենք *առոգանություն* «ընթերցանութեան մէջ լաւ արտաբերութիւն», *tataraz* (*ta-tara*) «զրույց», «քարոզ», «բանաստեղծություն», «խոստովանություն», «խոստովանեցնել» – բնիկ հայ. *թորթոր* «հորդոր, փափագ, անձուկ» (*tortor- *ter- «բարձրաձայն խոսել»), *veavea* «օգնության կանչել» – *վայ-վայ* «ցավի, վշտի բացականչություն» եւ այլն:

Ռապանուերեն *ki*₃ ձեւույթից «Ե» աճականի հավելումով աճած կիր եւ գիր արմատները գտնում ենք նաեւ շումերերենում եւ սանսկրիտում: Շումերերեն իրենց լեզուն անվանում են *eme-gir*₁₅, GE/GE⁷¹³

¹³ Ա. ԴևլիթՅԱՆ, Շումերերեն-հայերեն հարաբերության խնդիրը, Երեւան, 2009, էջ 8:

(հմմտ. նաեւ շումեր. *kiri*՝ «գիտնական, քերական (scholar)» եւ *gir*₁₃ «գրիչ (scribe)» բառերը)¹⁴։ Սանսկ. *kir* նշանակում է «ձայն, հնչումն», իսկ *gir* «խօսակցութիւն»¹⁵, որոնք, ի տարբերություն արդի հայերենի գիր արմատի, որի նշանակութիւնն այլեւս սահմանափակված է «գրավոր, գրի առնված խոսք»-ով, իմաստային լիակատար համընկնում են ցուցաբերում ռապանուերեն բառերի հետ¹⁶ (հմմտ. նաեւ սանսկ. *klap* «խօսիլ, մոմռալ»)՝¹⁷։ Ի գիտութիւն ընդունելով ռապանուերենի մեծ հնութիւնը՝ կարծում ենք՝ սխալված չենք լինի, եթե համարենք, որ ռապանուերեն *ki* ձեւութի «խոսել, ասել», «լեզու», «խոսք, բառ» (միով բանիվ՝ արտաբերված, հնչեցված ձայն, հնչյուն, խոսք) իմաստները եւս հենց գիր արմատի ելակետային իմաստներն են։

Այդ՝ ըստ ամենայնի նախնական իմաստները պահված ենք գտնում նաեւ հետեւյալ հայերեն բառերում. բնիկ հայերեն կռիչ «թռչունի ձայն» (*ger-), կռունկ «կռունկ» (gērung-, *ger-), կռինչ «թուլլ ճիչ, ձայն» (*ger-)¹⁸, գրեայ (գրէ, գռէ) «կռունկ» (*gher-), անստույգ համարվող կրառոյ «կռուարար», բնաձայն կրաս «ագռավի ձայնը», կրկջալ «կաքավի հանած ձայնը», կրճել «ատամները կրճալ»¹⁹, անհայտ ծագման համարվող գրբ. գրուակ «գրույց», գրգտել, կրկտել «կրճատցնել», «սառույց ծամելու ձայն արձակել», բնաձայն գրգրալ/կրկրալ «կռկռալ (հավի մասին)», գռգռալ «կռալ, կռկռալ (փորի մասին)»²⁰, գրդալ «խանչել (խոզի մասին)» եւ այլն։

Ռապանուերեն *ki*₃ ձեւութի կրկնությամբ կազմված *kiki*₁ (ki-ki) «խոսել, ասել» բառի հայերեն ճշգրիտ զուգահեռներն են բրբ. (Ղրբ.) ճիճի/ժիժի «նպուտ», փխբ. «միշտ լացող երեխա», «մեծ միջատ, որ ամառվա շոգին ծառերի (մեծ մասամբ թթենիների) վրա երգում է», փխբ. «շատախոս մարդ», (Հվր. Արշ. Ղրբ. Գնձ.) ճիճի, ճիճան «շատախոս», (Սս.) ճիճիրա «նոխի, ծղրիդ»²¹, (Մշ. էվր. Սբ.) ճիվ-ճիվ «թռչունների (հատկապես ծտերի)

¹⁴ Անդ, էջ 68։

¹⁵ ՀԱԲ, հտ. 1, էջ 562։

¹⁶ Նույն արմատն առկա է նաեւ վրաց. դակրուլվա («անէծք, նզովք») բառի կազմում, ինչը Հր. Աճառյանը համարում է պատահական նմանութիւն։

¹⁷ ՀԱԲ, հտ. 2, էջ 599։

¹⁸ Գ. ԶԱՀՈՒԿՅԱՆ, Հայերեն ստուգաբանական բառարան, էջ 430-431։

¹⁹ ՀԱԲ, հտ. 2, էջ 683։

²⁰ «Հայոց լեզվի բարբառային բառարան», Երեւան, 2004, էջ 246։ Հմմտ. նույնարմատ ռուս. крик «ճիչ, ճնոց, աղաղակ, բղավոց», крикун «ճչան, ճղճան», кричать «ճչալ, բղավել», гром «ամպի գոռոց, որոտ», громыхать «թնդալ, որոտալ», громыхание «ղրղոյուն, ղրղոց», громко «բարձրաձայն», гроза «ամպրոպ», грозиться «սպառնալ» եւ այլն։

²¹ «Հայոց լեզվի բարբառային բառարան», էջ 388։

հանած ձայնը, նովոդյունը»²², փխբ. «շատախոսել» բառերը, որոնք նույնպես պահել են նախնական ki ձևույթի ելակետային իմաստը:

Ունենք նաեւ ռապանուերեն ki₃ ձևույթի ձայնդարձային ka₅ տարբերակ՝ «զայրացնել, բարկացնել» իմաստով, որին համապատասխանում են.

ա) գրբ. կական «նիչ, լացի ձայն, ողբ» (համարվում է բնաձայնական կրկնավոր կազմություն՝ բաղադրված առանձին անգործածական կան ձևից, որի բոլոր այլալեզու զուգահեռները եւս ունեն «ձայն, արտաբերված խօսք» իմաստ. հմմտ. սանսկ. kan «հնչել», լտ. canere «հնչել, երգել», սերբ. gāgām, gágati, նսլ. gágati, չեխ. gagati, լեհ. gagać, ռուս. гагачить, մբգ. gāgen, gāgern, գերմ. gaskern, հոլլ. gagelen, լիթ. gagėti, gagnóti, լեթթ. gāgāt, բոլորը՝ «սագի նման ձայներ հանել» իմաստով, վրաց. ղ'աղ'անի «աղմուկ», կականի «գորտի կոկոռ, հավի կարկաչ»,

բ) գրբ. կակաչ, կակաջ «կարկաչ», կակաչ, բնաձայն բառ՝ կա ձայնից, որից ունենք կակաչել «աքլորի երգելը», կակաչին «նուալը, բղաւելը»,

գ) կակազ «ծանրախօս, դժուարախօս» (բխեցվում է առանձին անգործածական կազ պարզական արմատից),

դ) գրբ. կակել, կեկել «կաթոգնիլ, կողկողիլ», «եթե չէ վրիպակ գրչութին»,²³ «գուրգուրել, մղկտալ, ողբալ» (ըստ Գ. Զահուկյանի՝ կական-ին մոտ կազմություն),

ե) կականս «անխօս», որի «ի'նչ լինելը յայտնի չէ»՝ ըստ Աճառյանի²⁴, իսկ Գ. Զահուկյանն իրավամբ համարում է վրիպակ եւ բացատրում՝ «անխոս»²⁵, բայց ենթադրում է, թե կակազ-ի սխալագրություն է:

Ինչպես տեսնում ենք, բոլոր այս հայերեն բառերի ենթադրյալ նախնական ձևերը ճշտվել համապատասխանում են ռապանուերեն ki (ka, ke) ձևույթներից՝ բաղաձայն տարրերի հետագա հավելումով:

Ռապանուերեն ki₃ ձևույթից a (ա) նախաձայնի հավելումով, որ հատուկ է թե՛ հայերենին, թե՛ ռապանուերենին, ունենք նաեւ aki, aaki

²² Անդ, էջ 390:

²³ ՀԱԲ, հտ. 2, էջ 489: Սա միակ դեպքը չէ, երբ հայերենում սխալագրություն կամ անստույգ համարվող բառի ճշգրիտ զուգահեռը գտնում ենք ռապանուերենում. տե՛ս ռապան. vaha ախս. «առաջ, առաջներում, առաջուց», «վաղ, կանուխ», «նախ, սկզբից», «առաջ, նախքան» – գրբ. վահ «հին», ըստ Հր. Աճառյանի՝ «եթե չէ գրչի սխալ՝ փոխանակ վաղ «հին» (ՀԱԲ, 296), ռապան. vare, «կրքոտ ցանկանալ» – անհայտ ծագման գրբ. վարար «վաւաշոտ, շուլայտոտ (կին), արուին հետամտող կին կամ մատակ անասուն», «իզամոլ անասուն», որից ունենք վարարել «շուլայտիլ, ցուփանալ, խենեղանալ» (ՀԱԲ, 706), անստույգ համարվող վաւարտ «աշխարհական զբաղմունք, կիրք», անհայտ ծագման վավաշ (վաւաշ) «ցանկասէր, տուփոտ, բղջախոհ» (ՀԱԲ, 326):

²⁴ ՀԱԲ, հտ. 2, էջ 488:

²⁵ Գ. ԶԱՀՈՒԿՅԱՆ, Հայերեն ստուգաբանական բառարան, էջ 374:

«հայտարարել», «հաստատել», նախագգուշացնել», «հավատացնել», «խոստովանել», «դիմակագերծ անել, մերկացնել (խոստով)» եւ *h* նախաձայնով աճած *haaki* «պատմել պատմությունը» բառեր: Վերջիններիս նույնիմաստ զուգահեռներից են բնիկ հայերեն հագագ (կրկնված է առանձին անգործածական պարզական *հագ արմատից) «շունչ», «ձայն արտաբերող շունչը», «առողջանութեան տեսակը» (բխեցվում է *rouiio-, *pəu- «փչել» արմատից, տե՛ս նաեւ հեւ, հոգի)²⁶, որից՝ հագագասփոռութիւն «արտասանութիւն», կիսահագագ «կիսաձայն», չարահագագ եւ այլն, առանձին առկա է միայն բրբ. (Ղրբ.) հագագը կտրուիլ «լեզուն կապուիլ, չկարենալ խօսիլ» դարձուածում²⁷, բրբ. (Սբ.) հակալ «բացականչություն, որով շնեւորին հորդորում են հարձակվել ու բռնել մեկին», հականի «խոսքը լսող», հականիլ «խոսքի գալ, հնազանդվել»²⁸ բառերը:

Նույն՝ *aki* արմատի ձայնդարձային տարբերակ ուսական. *eki* բառը նշանակում է «ռոնոց», իսկ նրանով բաղադրված *ekieki* (*eki-eki*) «հեկեկալ, հեծկլտալ», «երեխայի նիշը» բառի ճշգրիտ համարժեքներն են գրբ. *հեկեկալ*, *հեկեկել*, որոնցից՝ *հեկեկանք* «լացի ժամանակ ձայնը կտրուիլը», նաեւ «բարձր ձայնով ծաղրել, հեգնել», կրկնուած է **հեկ* պարզ արմատից, որ առանձին չի գործածուած, (սանսկ. *hikk*, պրս. *hukak*, *hikak*, *hukka*, *hikka*, *hukhuk*, եբր. *hāgīg* «հառաչանք»)²⁹: Այս առանձին անգործածական *հեկ արմատի նախաձեւը ուսականներեն *eki* ձեւույթն է, որից *h* նախաձայնի օրինաչափ հավելումով ստանում ենք **heki* արմատ (հմմտ. նաեւ վերոհիշյալ ուսականներեն *aki/aaki/haki* տարբերակները)³⁰:

Նույն արմատի ձայնեղ *hegu* տարբերակը գտնում ենք հետեւյալ ուսականներեն բառերում. *heguhegu*, (*hegu-hegu*) «շնչալ», *heguhegu*, «վիրավորվել, ջղայնանալ», *heguigui* (*hegui-gui*) «շնչալ, խոսել ոչ պարզ», «կարդալ», որոնց հայերեն համարժեքներն են՝ գրբ. *հեգ/հեք* «վանկ, գրի հնչյունը» (հմմտ. ասոր. *həyā* «կարդալ», արաբ. *haḡa* «վանկ, հեգնել», քրդ. *hiḡe* «վանկ»), որից ունենք հեգել «վանկ կապել», երեքհեգեան «եռավանկ», հենգն/հենգ/հեգն «ծաղր», որից՝ հենգնել «ծաղրել, հեգնել», անհայտ ծագման համարվող գրբ. *հեծեծել* (հեծ) «հեծում, հառաչանք»³¹ եւ այլն:

²⁶ Անդ:

²⁷ ՀԱԲ, հտ. 3, էջ 3:

²⁸ «Հայոց լեզվի բարբառային բառարան», Երեւան, 2004, էջ 231-232:

²⁹ ՀԱԲ, հտ. 3, էջ 76: Հյուբշմանը պատահական է համարում պրս. հոմանիշ բնաձայնները:

³⁰ Լ. ՍՏԵՓԱՆՅԱՆ, Հայ-պոլինեզյան լեզվամշակութային ընդհանրություններ, էջ 68-80:

³¹ Գ. ԶԱՀՈՒԿՅԱՆ, Հայերեն ստուգաբանական բառարան, էջ 455:

Համապոլինեզիական բառապաշարին պատկանող *ako*³² «երգել», «կարդալ», «պատմել», եւ նրանով կազմված *akoako* (*ako-ako*) «սովորեցնել», «փորձել», «ֆարոգել», «աղոթել» կրկնավոր կազմությանը համարժեք են հետեւյալ հայերեն բառերը՝ նույնպես «արտաբերված բառ, խոսք» իմաստով.

ա) գրբ. աղալաթ³³ «աղօթք», «աղաչանք» (**olbu-ti- *e*)**el-* բնաձայնական արմատից)³⁴, (տէն *k>r>l>* փաստված անցումը)³⁵,

բ) աղատել «դառն ողբալ» (բնաձայնական **el-* արմատից), բրբ. աղատ աղատ (Ղգ. Ղրբ.) «դառնագին, սրտանմիկ (լալ)», աղատով (Ագլ. Ղգ. Ղրբ.) «սրտալի, աղիողորմ ձայնով (լալ)», աղբղ (ՀՃ. Զթ.) «ողբ»³⁶,

գ) պաղատ (պաղէտ) «պաղատանք» (անհայտ ծագման բառ, արդյոք կապ ունի հ.-ե. **bhel-* կամ *(*s*)*pel-* բնաձայնական արմատների հետ)³⁷,

դ) աղաչել «խնդրել, աղերսել» (**olakiō- *el-* բնաձայնական արմատից. հմմտ. հայ. աղաւթք, ողոթել, հուն. ελεγοζ «ողբերգ», արեւել. ֆրիգ. *ulken* «ճշալ», շվեդ. բրբ. *alken* «սկսել փնթփնթալ, քրթմնջալ»),

ե) աղերս «աղաչանք, մեղմ (ձայն), գոց» (թերեւս **el-* արմատից)³⁸,

զ) աղաղակ «աղաղակ, գոչում», «կազմված է կրկնավոր աղաղ- բնաձայնական արմատից (առկա է բրբ. աղաղել բայի մեջ)՝ -ակ վերջածանցով... թերեւս կապված հուն. ἀλλὰ «աղաղակ», ἀλλὰζω «աղաղակել» բառերի հետ (հ.-ե. **alā-* բնաձայնական արմատ)³⁹,

է) ողոր «աղաչանք» (բխեցվում է *lok₂* «խօսիլ, մանաւանդ լավ խօսիլ», **olokh-* (<**elokh-*)**el-*, **ol-* արմատից)⁴⁰,

³² Տէն նախապատրոնեզերեն **a(N)ken*, նախապոլինեզերեն **ako*, ռապանուերեն *ako*, տոնգա *ako*, մարկիզերեն *ako*, թաիթերեն *a'o*, հավայերեն *a'o*, մաորի *ako*, մանգարեւա *ako*, տուամոտու *ako*՝ բոլորը «պատմել», «երգել» իմաստով:

³³ Հայերենում եւ ռապանուերեն-հայերեն բառային զուգահեռներում գործում է *k(g)/l* հերթագայություն. տէն հայերենում՝ մուկ/մուղ, գկեռ/գղեար, դուկու/տուդու, կլկլը/կլկիլ/կիլկիլ/դուդու «մի բոյս» եւլն, նաեւ ռապան. *pukao* «մազափունջ, փոմփոլիկ, փուփուշիկ, կոլոթիկ», «քարարձանների գլխարկները» – անհայտ ծագման հայ. փեղոյր «կանացի գլխարկ», ռապան. *haka-haka* «պարել» – բնիկ հայ. խաղամ «խաղալ, պարել», ռապան. *tika₃* «երիտասարդ մարդ, տղամարդ», *taga* «պատանի, երիտասարդ մարդ» – բնիկ հայերեն տագր, տայգր «ամուսնու եղբայրը» եւ գրբ. տղայ, բրբ. (Հմշ.) դաղա «տղա», ռապան. *ragi* «ճիշ, կանչ», «կանչել» – բնիկ հայ. ողոր «ողբ, լաց, կոծ», որից՝ ողորդանել (-անիլ) «լալ, ողբալ» եւ այլն:

³⁴ Գ. ԶԱՀՈՒԿՅԱՆ, Հայերեն ստուգաբանական բառարան, էջ 35:

³⁵ Լ. ՍՏԵՓԱՆՅԱՆ, Հայ-պոլինեզյան լեզվամշակութային ընդհանրություններ, էջ 63:

³⁶ ՀԱՅ, հտ. 1, էջ 122:

³⁷ Գ. ԶԱՀՈՒԿՅԱՆ, Հայերեն ստուգաբանական բառարան, էջ 618:

³⁸ Անդ, էջ 36:

³⁹ Անդ, էջ 33:

⁴⁰ ՀԱՅ, հտ. 3, էջ 557, Գ. ԶԱՀՈՒԿՅԱՆ, Հայերեն ստուգաբանական բառարան, էջ 602:

ը) ողողանալ «լալ, ողբալ» (*ol-ol-՝ *el-), նաեւ սխալագրությունն համարվող ողայ «լացի ձայն, ողբ, կոծ», ողբ «ողբ» (*ol-bh-, *ol-):

Տրամաբանական էր ենթադրել, որ, լինելով հին գրավոր ավանդույթներ ունեցող լեզու, ռապանուերենը պետք է ունենար նաեւ «հնչյունի պատկեր, նշան, տառ» իմաստ արտահայտող բառեր: Արդի ռապանուերենը, մյուս պոլինեզիական լեզուների պես, լատինատառ լեզու է: Միեւնույն ժամանակ այն ոչ միայն Պոլինեզիայի, այլեւ ամբողջ Օվկիանիայի առայժմ միակ հայտնի լեզուն է, որ մինչ եւրոպացիների գալուստն ունեցել է գիր, իսկ ավելի ճիշտ՝ գրի երեք տեսակ՝ mama (մամա), ta'u (տա'ու) եւ rongo-rongo (ռոնգո-ռոնգո): Դրանցից առաջինի մասին քիչ բան է հայտնի. rongo-rongo-ն «սրբազան» գիր էր, որը, չնայած ուսումնասիրողների բազմամյա ջանքերին, առայժմ չի հաջողվում վերծանել, իսկ ta'u-ն պարզեցված հիերոգլիֆ գիր է, որը գործածվում էր հաշվապահական ու կենցաղային գրառումներ կատարելու համար: Օրինակ, ta'u կոչվող տախտակների վրա գրառվում էին այն մարդու գործերը, որի պատվին կազմակերպվում էր koro (կորո) կոչված տոնը:

Այս գրի անվանումը՝ ռապանուերեն tau բառն ունի «տոնակատարության գրառումներով տախտակ», «գրի տեսակ» իմաստներ, իսկ նույնարմատ tatao (ta-tao) բառը՝ «խորհրդանշան» իմաստ: Այս բառերի բնիկ հայերեն զուգահեռներն են.

ա) գրաբ. թաւ, որ «ըստ քերականաց եւ երաժշտաց» նշանակում է «հաստ եւ թանձր ձայնն կամ հնչիւն տառի, որ եւ ստուար եւ յոյր կոչի»⁴¹, «խուլ շնչեղ (տառ կամ ձայն)», «առօգանութեան նշան» (հնիս. teu-, tewə-, tu- «ուռչիլ, մեծնալ, խոշորնալ» արմատից)⁴², ըստ Գ. Զահուկյանի՝ ծագում է *touo-՝ *tēu- «ուռչել» արմատից⁴³,

բ) բնիկ հայերեն թովել «կախարդել» բայի թով- արմատը (բխեցվում է հնիս. tou- «խօսիլ, կարդալ, արտասանել» արմատից), որից ունենք թովիչ «դուլթ, կախարդ», նախնական նշանակությունը եղել է «խօսիլ, շնչել, ձայնել»⁴⁴, իսկ «նոյն թովել «խօսիլ» արմատի կրկնականն է թովթով «թլուատ, կակազ» (հնիս. stu- արմատից)⁴⁵:

⁴¹ «Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի», Վենետիկ, 1836, հտ. Ա., էջ 799: Այն նաեւ եբրայական այբուբենի վերջին տառի անունն է, որ ձեռով նման է եռաթեւ խաչի:

⁴² ՀԱԲ, էջ 163:

⁴³ Գ. ԶԱՀԱՆԻԿՅԱՆ, Հայերեն ստուգաբանական բառարան, էջ 261:

⁴⁴ ՀԱԲ, էջ 199:

⁴⁵ ԱՆԴ, էջ 193:

Ունենք նաեւ ռապանուերեն tarai₂ «կտրել», «փորագրել», «տաշել, տաշելով հղկել», tara₂ «փորագրելու գործիք» (գրանշանի անվանում), որոնց գրաբարյան ճշգրիտ զուգահեռը անհայտ ծագման եւ անստույգ համարվող տարայնք (տարայք, տարիայնք⁴⁶) «նշանք» բառն է: Իսկ ռապանուերեն tiara «տառ, նշան» բառի ճշգրիտ համարժեքն արդի հայերենի տառ «առանձին հնչյունի պայմանական նշան՝ պատկեր, գրանշան», «գիր»⁴⁷, «նշանագիր»⁴⁸ բառն է:

Ինչպես տեսնում ենք, ռապանուերենը հստակ տարբերակում է ki₃ «խոսել, ասել», «լեզու», «խոսք, բառ» եւ tiara «տառ, նշան (գրի մեջ)» հասկացությունները:

Դրանցից առաջինը՝ մեզ հետաքրքրող ki ձեւույթը, նրա ձայնդարձային տարբերակները եւ դրանցով բաղադրված բոլոր բառերն ունեն բացառապես «հնչող ձայն, հնչյուն», «արտաբերված խոսք, լեզու» իմաստներ՝ ի տարբերություն վերջինից օրինաչափորեն ծագած հայերեն գիր (բրբ. կիր/կիր) արմատի, որն այլեւս նշանակում է միայն «հնչյունի պատկեր, նշան, տառ»:

Վերոբերյալ փաստերից հանգում ենք այն եզրակացության, որ ա) բնիկ հայերեն «գիր» արմատը չափազանց հին արմատ է՝ տարածված ոչ միայն հայերենին ցեղակից, այլեւ ոչ ցեղակից համարվող լեզուներում,

բ) այն օրինաչափորեն (բաճականի հավելումով) ծագում է ki ձեւույթից, որ պահպանված ենք գտնում ռապանուերենում,

գ) նրա ելակետային իմաստը եղել է «ձայն, հնչյուն, խոսք», «լեզու», «շունչ», «ասել, խոսել», միով բանիվ՝ «արտաբերված, արտասանված խոսք, լեզու»,

դ) այն հայերենում ենթարկվել է պատմական իմաստափոխության:

Որ արդի հայերենի գիր արմատը նախկինում այլ իմաստ է ունեցել, կռահել է Մ. Նաճարյանը, որը, քննելով որոշ մատենագրական վկայություններ, հանգել է այն եզրակացության, որ «Հնագույն ժամանակներում «գիր»-ը չի նշանակել «տառ...», «...գիր ասելով հասկացել են եւ հնչիւն,

⁴⁶ Անդ, էջ 383, ունի միայն Բառ. Երեմ., էջ 307: Գ. ՋԱԶՈՒԿՅԱՆ, Հայերեն ստուգաբանական բառարան, էջ 724:

⁴⁷ Է. Գ. ԱՂԱՅԱՆ, Արդի հայերենի բացատրական բառարան, Երեւան, 1976, հտ. Բ., էջ 1412. «Ժամանակակից հայոց լեզվի բացատրական բառարան», Երեւան, 1969, հտ. Դ., էջ 449:

⁴⁸ ՍՏ. ՄԱԼԽԱՍԵԱՆՅ, Հայերէն բացատրական բառարան, Երեւան, 1944, հտ. Գ., էջ 376:

եւ խօսք, ապա նաեւ տառ»⁴⁹։ Ի հաստատումն իր այս ենթադրություն՝ հեղինակը ցույց է տալիս, որ ընտրված նախադասություններում «գիր» արմատն ակնհայտորեն գործածված է «խօսք», «լեզու» իմաստներով։

Ահա թե մասնավորապես ինչ է գրում նա. «Գրիգոր Լուսավորչի ժամանակակից Զենոբ Ասորին (Գլակ-ը) պատմում է, թէ Տարօնի Եօթնականեան մեհեանը գրաւելուց յետոյ՝ Գրիգոր Լուսավորիչն այնտեղ է թաղել առաքեալների մասունքները, եւ նրանց տապանաքարերի վրայ գրել տուել յիշատակարան։ Ապա ասում է. «Ձայս գրեցին ասորի եւ հեղինացի գրով եւ յոյն եւ իսմայելացի նշանաւ»⁵⁰։ Տուեալ խօսքը անհասկանալի է մնացել մասնագէտների համար, քանզի «գիր» բառի նախնական իմաստը չեն ընկալել։

Թարգմանենք.- «Այս (յիշատակարանը) գրեցին հեղինացի ու ասորի խօսքով (լեզուով) եւ յունական ու իսմայէլական տառերով»։ Փաստօրէն տապանաքարերի գրութեան լեզուն եղել է յոյների հեղինական բարբառով եւ ոչ թէ մի այլ բարբառով, բայց գրուել է յունական տառերով։ Երկրորդը եղել է ասորերէն լեզուով՝ բայց իսմայէլացիների տառերով»⁵¹։

Մ. Նաճարյանը հիշեցնում է, որ ժամանակին էդ. Աղայանը «Գրաբարի քերականություն» աշխատության մեջ «...իր անկեղծ զարմանքն է յայտնել այն մասին, թէ Դիոնիսիոս Թրակացու «Արուեստ» կոչվող քերականական երկի թարգմանիչը տարբերել է գիր եւ տառ հասկացությունները»⁵²։

Մեջբերենք Մ. Նաճարյանի նկատած որոշ օրինակներ, որտեղ կռահելի է «գիր» արմատի՝ նախնական իմաստներով գործածությունը։

«Ձայնաւորաց եւ եղանակաց թագ Դ. գիր են, որ զայլ գիրսն ինքեան քարշեն եւ կապեն զեղանակս ձայնից»⁵³։ Եւ գիրսն գիր Աստուծոյ դրոշմեալ ի տախտակսն⁵⁴ (Եւ գրվածը խոսքն է Աստծուն՝ դրոշմված տախտակների վրա⁵⁵)։ «Ձարմացեալ զարմացեալ եմ, եւ կարի քաջ. զիմրդ կեաս դու կենդանի եւ ոչ ինչ գրեցեր դու զցաւդ, եւ խօսիս եւս»⁵⁶ (...եւ ոչնչով չարտահայտեցիր դու ցավդ...):

⁴⁹ Մ. ՆԱՃԱՐԵԱՆ, *Լեզուաբանութիւն, թէ իմաստասիրութիւն*, Երեւան, 2016, էջ 7, 8։

⁵⁰ ԶԵՆՈԲ ԳԼԱԿ ԱՍՈՐԻ, *Պատմութիւն Տարօնոյ, Վենետիկ, 1889*, էջ 31։

⁵¹ Մ. ՆԱՃԱՐԵԱՆ, *Լեզուաբանութիւն, թէ իմաստասիրութիւն*, Երեւան, 2016, էջ 8։

⁵² Անդ, էջ 7-14։

⁵³ ԿՈՐՅՈՒՆ, [2], էջ 46 (ըստ Մ. Նաճարեանի)։

⁵⁴ Գ. ԱՒԵՏԻՔԵԱՆ, Խ. ՍԻՐՄԵԼԵԱՆ, Մ. ԱՒԳԵՐԵԱՆ, *Նոր բառգիրք հայերէն լեզուի, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1836*, էջ 558։

⁵⁵ Այս առիթով տեղին ենք համարում հիշեցնել, որ Ձատիկի կղզու գրակիր նյութը տախտակներն են։

⁵⁶ «Ագաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց», Թիֆլիս, 1914, պարբ. 113։

Այս եւ այլ մատենագրական վկայությունների քննությունը ցույց է տալիս, որ հայերենում «գիր» արմատի կրած պատմական իմաստափոխությունը Մաշտոցի ժամանակներում թեւակոխել էր մի փուլ, երբ այն գործածվում էր թե՛ նախնական (ձայն/հնչյուն/խոսք, ասել/խոսել), թե՛ արդի (հնչյունի նշան, պատկեր, տառ) իմաստներով⁵⁷: Այսպիսով, պարզ է դառնում, որ մատենագրական նյութի հետ աշխատելիս անհրաժեշտ է նկատի առնել «գիր» արմատի երկիմաստ գործածության իրողությունը եւ զանազանել դրանք ըստ անհրաժեշտության:

Իսկ Կորյունի «Վարք Մաշտոցի» երկասիրության «Հավելված»-ից տեղեկանում ենք, թե ինչպես Մ. Աբեղյանը, չհասկանալով «գրեալ» բառի իմաստը, բոլոր տեղերում այն փոխարինել է «գտեալ» բառով. «Մ. Աբեղյանը, Կորյունի երկի համեմատական բնագիրը կազմելիս, օգտագործած բոլոր ձեռագրերի «Դանիէլ անուն կոչեցելոյ, որոյ յանկարծ ուրեմն գրեալ նշանագիրս աղփաբետաց հայերէն լեզուի» հատվածում «գրեալ» բառը դարձնում է «գտեալ»... եւ տողատակում գրում. «ՃԱ, ՃԲ – ուրեմն գրեալ նշանագիրս ալփաբետաց. Ը – լուսանցքում՝ էր գրեալ, մյուսաներում՝ չի՛ գրեալ. ուղղում եմ՝ գտեալ»։ «Եւ իբրեւ պատմեցաւ նոցա յարքայէ վասն գրելոյն ի Դանիէլէ» հատվածում «գրելոյն» նույնպես փոխում է «գտելոյն» եւ նշում՝ «...բոլոր «գրելոյն» ուղղում եմ «գտելոյն»⁵⁸:

Ձեռագրագետ Ա. Մաթեոսյանն ավելացնում է. «Ինչպես տեսնում ենք, բոլոր ձեռագրերում, մանավանդ ՃԱ եւ ՃԲ ճառընտիրներում, որոնք Կորյունի երկի հնագույն, համառոտ նմուշներն են, գրված XIV դարի առաջին կեսին, ունեն «գրեալ», «գրելոյն» ձևերը, որոնք փոխվում են «գտեալ» եւ «գտելոյն» ձևերի, եւ Դանիելի կողմից գրած, հարմարեցրած նշանագրերը միանգամից հռչակվում են գյուտ՝ «գտած»։ Սրան համապատասխանեցնելու համար էլ «յայլոց դպրութեանց «քաղեալք»-ը, որ ունեն նույն ճառընտիրները, դարձնում է «քաղեալք»...»⁵⁹ (ընդգծումները – Լ. Ս.):

Կարծում ենք՝ երջանկահիշատակ Ա. Մաթեոսյանը նույնպես սխալվում է «Դանիելի կողմից գրած նշանագրեր»-ի հարցում. բնագրերի «գրեալ» բառն այս հատվածում կիրառված է միանգամայն տեղին՝ իր

⁵⁷ Ըստ ամենայնի՝ այդ վիճակը շարունակվում էր նույնիսկ միջնադարում, ինչի մասին վկայում է այն փաստը, որ Պաղտատար Դպիրը նույնպես առանձնացնում է տառ եւ գիր հասկացությունները (տես Գ. ՋԱՀՈՒԿՅԱՆ, Գրաբարի քերականության պատմություն: XVII–XIX դդ., Երեւան, 1974: Այս փաստը մեզ հուշեց Հ. Հակոբջանյանը):

⁵⁸ ԿՈՐՅՈՒՆ, Վարք Մեսրոպ Մաշտոցի, Երեւան, 1994, էջ 152:

⁵⁹ Անդ, էջ 154:

նախնական իմաստով, ուրեմն եւ պետք է հասկանալ «հնչեալ»⁶⁰: Ասել է, թե ասորի Դանիել եպիսկոպոսը յանկարծ ոչ թե գրել «գրել» էր⁶¹, այլ գրել «հնչեցրել/ընթերցել» էր հայերեն նշանագրերը, իմա՝ հայերեն նշաններ⁶² (որոնց գոյութիւնն այլեւս անկասկածելի է դառնում) գրերը՝ ձայններ, հնչյուններ: Դանիելին այլոց դպրութիւններում յանկարծ հանդիպել էին հայկական նշանները «հնչեցնելու/ձայնելու/ընթերցելու» կերպը հուշող ինչ-ինչ ձեռագրեր: Այդ է ապացուցում նաեւ բնագրերի հաջորդ ճիշտ չհասկացված բառը՝ «քաղեալը»-ը՝ իր «կորզել, համել, ժողովել, հավաքել»⁶² իմաստներով: Այսպիսով՝ Դանիելը «այլոց դպրութիւններից քաղել, իմա՝ «կորզել, համել, ժողովել, հավաքել» եւ այդպիսով հարութիւն էր տվել հայերեն նշանների ընթերցանությանը:

Նախամաշտոցյան գրերի հարցն ուսումնասիրող Ա. Մուշեղյանն իր հերթին ոչ միայն կռահում է, որ «...հիշյալ նշանագրերն ամենեւին էլ Դանիելի հորինածը չեն, ինչպես ենթադրում են հետազոտողներից ոմանք մեր օրերում...», այլ խոսքը վերաբերում է այբուբենի հնչյունային համակարգին, որն այլեւս մոռացված էր: Նա ոչ առանց հիմքի գտնում է նաեւ, որ «...Մաշտոցը Գողթն գալով նպատակ եւ, թերեւս, հանձնարարութիւն ունէր Գրիգոր Լուսավորչի օրինակով կապ հաստատել տեղի քրմերի հետ՝ հուսալով նրանց մոտ գտնել հեթանոսական մատյաններ եւ նախաքրիստոնեական հայ դպրութեան հետքեր, գուցե նաեւ իր ձեռքի տակ եղած մեհեմական գրերը կարդալու գաղտնիք... Եւ քանի որ հին հայերեն նշանագրերը վաղուց թաղված էին ուրիշների (այլ ազգերի) դպրութիւններում անհայտութեան մեջ, կնշանակի՝ մոռացվել էին դրանց հնչյունական արժեքները, այլ կերպ ասած՝ դրանք համադրված չեն եղել որեւէ ծանոթ օտար այբուբենի հետ»⁶³: «Անտարակույս, Դանիելն է խորհուրդ տվել Մեսրոպին՝ պակասող նշանագրերը, ինչպես եւ ամբողջ այբուբենի հին հնչյունային համակարգի վերծանումը որոնել Եդեսիայի հռչակավոր դիվանում, որտեղ ինքն այլ դպրութիւնների մեջ հայտնաբերել էր հայոց հին գրերը: Ըստ որում, «յայլոց դպրութեանց» կարող է նշանակել նաեւ «այլոց՝ հեթանոսների դպրութիւններում... Մեսրոպն անցնում է Եդեսիա, ներկա-

⁶⁰ Տէն նաեւ Մ. ՆԱՃԱՐԵԱՆ, նշվ. աշխ., էջ 10:

⁶¹ Ինչպես իրավացիորեն նկատում է Մ. Նաճարեանը, «ոչ ոք յանկարծ այբուբեն չի կարող ստեղծել, այն էլ իրեն ոչ հարազատ մի լեզուի համար»: Նշվ. աշխ., էջ 10:

⁶² Գ. ԱԻԵՏԻՔԵԱՆ ԵՒ ԱՅԼՔ, Նոր բառգիրք հայերէն լեզուի, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1836, էջ 972:

⁶³ <https://ru.scribd.com/document/152325556/Մաշտոց-և-նախամաշտոցյան-գիրք>, Ա. ՄՈՒՇԵԳՅԱՆ, Մեսրոպ Մաշտոցը եւ նախամաշտոցյան գիրք

յանում գիվանի իշխանին (պետին)՝ հեթանոս ճարտասան ոմն Պղատոնի, որն ուրախությամբ ընդունեց նրան եւ, «ինչքան որ հայերեն խոսքեր միտը բերում էր՝ հավաքելով, եւ շատ ջանք թափելով, օգուտ չտվեց հոգեւորը եւ խոստովանեց իր տգիտությունը»⁶⁴: «...Պարզվում է, որ հեթանոս գիվանապետը գիտեր հայերեն, իսկ Եղեսիայի գիվանում պահվում էին հայոց լեզվով հին մատյաններ, եւ Պղատոն հեթանոս ճարտասանն իր իմացած հայերեն բառերով ջանում էր ընթերցել, վերծանել «համր» տառերը: Բայց այդ գիրն այլեւս հնարավոր չէր կարդալ, որովհետեւ կոռսվել էին դրանց հնչյունային արժեքները: Մաշտոցի հետ ճիշտ նույն բանն էր կատարվում, ինչ որ այսօր երաժշտագետի հետ, որն իր առջեւ տեսնում է միջնադարյան հայկական խազերը, բայց անկարող է հնչեցնել դրանց երաժշտությունը»: Մեսրոպի «...փափագը ակնհայտորեն հայոց հին գիրն էր՝ այդ գիրը վերծանելն ու խոսեցնելը»⁶⁵ (ընդգծումները՝ Լ. Ս.):

Ակնհայտ է, որ հարգարժան գիտնականին նույնպես խանգարում են բնագրերի «գրեալ» եւ «քաղեալ» ձեւերի անհարկի այլափոխությունը եւ «գիր» արմատի՝ մերօրյա «հնչունի պատկեր, նշան, տառ» իմաստով ընկալումը: Մեր փաստարկները ճիշտ ընկալելու տեսակետից բավական է հիշել թեկուզ հանրահայտ «Նշանագիրք իմաստնոց»-ը, որը ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ իմաստունների նշանները «հնչեցնելու՝ ընթերցելու» յուրահատուկ ուղեցույց:

Վերոշարադրյալի լուսի ներքո միանգամայն նոր իմաստ են ստանում ոչ միայն Մեսրոպ Մաշտոցի փնտրած «նշանագրերի» էությունը⁶⁶, այլեւ որոշ գրաբարյան բառեր, ինչպես օրինակ,

նշանագիր = նշան (նիշ) «պատկեր» + ա + գիր «հնչել», «խոսք, բառ», «լեզու» = նշանի (տառի) հնչյուն,

գրանշան = գիր «հնչել», «խոսք, բառ» + ա + նշան (նիշ) «պատկեր» = հնչյունի նշան, պատկեր (հմմտ. օրինակ՝ մատենագիր եւ գրամատենան բառերը),

որդեգիր (որդեգիր) = որդի + ա + գիր «կոչել, հայտարարել» = որդի կոչված, հայտարարված (ոչ անպայման՝ գրանցված):

Կարծում ենք, որ հետեւյալ օրինակներում եւս կռահելի է «գիր» արմատի ելակետային իմաստը. «Մանաւանդ թէ գոն նշանագիրք հայերէն

⁶⁴ ԽՈՐԵՆԱՅԻ, Գ. ԾԳ, էջ 293:

⁶⁵ <https://ru.scribd.com/document/152325556/Մաշտոց-և-նախամաշտոցյան-գիր>, Ա. ՄՈՒՇԵԳՅԱՆ, Մեսրոպ Մաշտոցը եւ նախամաշտոցյան գիրը:

⁶⁶ Այս եւ այլ հարցերի պարզաբանումը դուրս է սույն հոդվածի նպատակից, դրանց կանդրադառնանք ապագայում:

լեզուոյս, որով հնար է իմեաւն ձայնիւ եւ ոչ մուրացածոյ բարբառով շահել զոգիս արանց եւ կանանց առ հասարակ յամենայն եկեղեցիս բազմութեանն»⁶⁷: «Ոչ գոյ հնար, որք ոչ ճանաչեն զգիրս, ընթեռնով զմատեանս»⁶⁸:

Կորյունի մատյանի «Իսկ իբրեւ ի վերայ հասեալ, թէ չեն բաւական նշանագիրքն՝ ողջ ածել զսիւղոբայս զկապս հայերէն լեզույն...»⁶⁹ հատվածը թարգմանված է հետեւյալ կերպ. «Իսկ երբ հասկացան, որ այդ նշանագրերը բավական չեն լրիվ արտահայտելու համար հայերեն լեզվի սիւղոբաները – կապեւն ամբողջութեամբ արտահայտելու համար, մանավանդ...»⁷⁰:

Նկատենք, որ սիւղոբա (սիւղոբայ, սիւղոբէ, սիւղղոբայ, սիւղոբայ...) բառը հայերեն նշանակում է «վանկ» (հուն. σπλᾱβη «վանկ, տառ»-ից... նշանակում է բուն «փաղառութիւն»)՝⁷¹ Իսկ գրաբարյան վանգ (վանկ) բառն իր հերթին նշանակում է «հնչիւն, ձայն», «հեգ», «երգի եղանակ», «երաժշտական մի խազ»: Այն համարվում է փոխառութիւն իրանական աղբյուրից՝ միջին պրսկ. vāng «ձայն»-ից, այնինչ բառացիորեն նույնական է ռապան. vanaga «ասել, խոսել», «պատմել», «լեզու, խոսք», «բառ», «պատասխան» բառին: Այլալեզու բոլոր զուգահեռները եւս ունեն նույն իմաստները.՝ պ՛րլ. vāng «ձայն, աղաղակ», մանիք. պ՛րլ. vāng, պազ. vāng «ձայն, աղմուկ», vāngined «ճշում, ճոռում է», պրս. bang «ձայն, հնչիւն», bangidan «ձայն տալ», բելուճ. gvank՝ «արձագանք, գոչիւն, հնչիւն», քրդ. bank կամ vank, զազա veng «ձայն, աղաղակ, միւլէզգիւնի կոչը»⁷²:

Նույնարմատ եւ նույնիմաստ բառեր են գրաբարյան վանգիւն «հնչիւն, գոչիւն, ձայնարձակութիւն», վանգել «վանկ կամ փաղառութիւն կազմել, հնչել», շարավանգել «ձայնակցիլ», վանգանալ (վանկանալ) «վանկ լինել, փաղառութիւն կազմել» «գողիլ վանկի ընդ վանկ», վանգապէս «որպէս վանկ. հեգեալ որպէս փաղառութիւն. *Ա, Ե (կամ Ը)ի. վանգապէս՝ այբ, այբի. Եջ, Եջի. ին, ինի»⁷³, նոր գրականում գործածական է միայն վանկ «հեգ» ձեւով:

Ինչպէս տեսնում ենք, «գիր» արմատի մերօրյա միանշանակ՝ «տառ» ընկալումը խոչընդոտել է վերոբերյալ հատվածի իմաստը հասկանալուն, այնինչ պատմիչը միանգամայն պարզ է շարադրել իր ասելիքը՝ այն է՝ «Իսկ երբ վերահասու եղան, որ նշանագրերը (իմա՛նշաններ) հնչունները»

⁶⁷ «Ղազարայ Փարպեցւոյ Պատմութիւն Հայոց», Տիփլիս, 1904, Ա. Ժ, էջ 14:

⁶⁸ ՆՀԲ, հտ. Բ., էջ 580:

⁶⁹ ԿՈՐՅՈՒՆ, Վարք Մաշտոցի, Երեւան, 1941, {Զ}, էջ 46:

⁷⁰ ԿՈՐՅՈՒՆ, Վարք Մեսրոպ Մաշտոցի, Երեւան, 1994, էջ 41:

⁷¹ ՀԱԲ, հտ. Դ., էջ 213–214. Գ. ԶԱՀՈՒԿՅԱՆ, Հայերեն ստուգաբանական բառարան, էջ 679:

⁷² ՀԱԲ, հտ. Դ., էջ 304, Գ. ԶԱՀՈՒԿՅԱՆ, Հայերեն ստուգաբանական բառարան, էջ 703:

⁷³ ՆՀԲ, հտ. Բ., էջ 782:

բավական չեն հայերեն լեզվի վանկերի (իմա՝ հեգերի, ձայների) կապերն ամբողջությամբ արտահայտելու համար....», ինչից հետևում է, որ Դանիելի՝ թերեւս հեթանոսական մատյաններից քաղած նշանագրերը (իմա՝ նշանների հնչյունները) թերի, կիսատ են եղել:

Համոզված ենք, որ հինգերորդ դարի մեր պատմիչները, որոնք ոչ միայն սովոր, այլեւ հմուտ էին զիր արմատի այսպիսի երկիմաստ գործածության մեջ, չէին կարող պատկերացնել, թե դարեր հետո ինչքան եւ ինչպիսի թյուրըմբռնումների տեղիք է տալու այս պատմական իմաստափոխությանը՝ մանավանդ կապված գրաբար եզրի հետ: Վերջինիս «գիր ունեցող», «գրովի»⁷⁴ ստուգաբանությունը միշտ տարակուսանք է պատճառել մեզ, քանզի հայերենի մակբայակերտ -(ա)բար վերջածանցը երբեւէ չի արտահայտել «ունենալ» իմաստ: Հայտնի է, որ այն զանազան խոսքի մասերի վրա դրվելով, կազմում էր մակբայներ, ինչպես՝ անյագաբար, գազանաբար, առիծաբար, առատաբար, առնաբար, մեծաբար: Միաժամանակ երբեմն միեւնույն արմատներից մակբայներ է կերտում նույնիմաստ -(ա)պէս մակբայակերտ ածանցը՝ առաւելապէս, առատապէս, առնապէս, մեծապէս⁷⁵: Այս երկուսի նույնիմաստությունն է ցույց տալիս նաեւ Գ. Զահուկյանը, նշելով, որ -աբար-ը «կազմված է ա հոգակապից եւ բուն -բար բաղադրիչից, որ բար-ի բառի արմատն է. վերջինս, դերանվանական հիմքին միանալով, կազմում է, այսպես կոչված, կցական բարդություններ՝ այսբար, հիբար, որբար (հմտ. այսպէս, որպէս)»⁷⁶ (ընդգծումը՝ Լ. Ս.): Այն նույն իմաստն ունի նաեւ արդի հայերենում, ինչպես՝ ընկերաբար «ընկերոջ պես/նման», հերոսաբար «հերոսի պես/նման», միամտաբար «միամտի պես/նման», գազանաբար «գազանի պես/նման, անամոթաբար «անամոթի պես/նման»:

Այժմ փորձենք «գրաբար» եզրը ստուգաբանել՝ հիմք ընդունելով «գիր» արմատի ելակետային եւ -(ա)բար մակբայակերտ ածանցի իրական իմաստները. գր-ա-բար = գ(ի)ր «հնչյուն, ձայն», «լեզու», «ասել, խոսել», «խոսք, բառ» + ա + բար «պէս, նման», այսինքն՝ հնչելու, ձայնելու, լեզվի, ասելու, խոսելու պես/նման, ճիշտ այնպես, ինչպես որ «աշխարհաբար լեզու» իրապես նշանակում է ոչ թե եւ ոչ այնքան «աշխարհիկ՝

⁷⁴ Տե՛ս, օրինակ, Է. ՄԿՐՏՅԱՆ, Գրաբարի դասընթաց, Երեւան, 2008, էջ 5. «Մերոպյան գրերի ստեղծումով հայերեն բանավոր խոսակցական լեզուն հանդես է գալիս նաեւ գրավոր ձևով՝ դառնալով «գրի լեզու», գրական լեզու եւ հենց այդ պատճառով էլ կոչվում է գրաբար»:

⁷⁵ Ա. ԱՐԲԱՆԱՄԵԱՆ, Գրաբարի ձեռնարկ, Երեւան, 1976, էջ 271:

⁷⁶ Գ. ԶԱՀՈՒԿՅԱՆ, Հայերեն ստուգաբանական բառարան, էջ 793:

ժողովրդական հայերեն լեզուն»⁷⁷, «այն լեզուն, որով աշխարհում խոսում են», այլ «աշխարհիկ՝ ժողովրդական հայերեն լեզվի նման/պես»⁷⁸:

Մեզ մնում է միայն հիշեցնել, որ հայոց այբուբենի «...սկզբնական գործադրման շրջանում գրությունը լիովին համապատասխանել է արտասանությանը»⁷⁹, «Գրաբարը գրի առնվելու սկզբնական շրջանում գրության եւ արտասանության տարբերություն չի եղել. օրինակ՝ փորձ = փորձ, արջ = արջ, մարդ = մարդ, կարգ = կարգ.....»⁸⁰, այսինքն թե՛ այն լիովին նման է եղել հնչեղուն, ասեղուն, խոսեղուն, կամ, այլ կերպ ասած՝ արտասանությանը:

Ամփոփելով, կարելի է ասել, որ բնիկ հայերեն «գիր», բրբ. «կիր/կյիր» արմատի նախաձեւը արեւելապոլինեզիական ռապանուերեն լեզվում պահպանված ki ձեւովն է, որի ձայնդարձային տարբերակների եւ դրանցից բաղադրված բառերի «հնչյուն, ձայն», «լեզու», «ասել, խոսել» իմաստներն էլ բնիկ հայերեն «գիր» արմատի նախնական՝ ելակետային իմաստն են: Այդ իմաստը պահպանված ենք գտնում ոչ միայն բազմաթիվ բնիկ, անհայտ ծագման եւ փոխառյալ համարվող հայերեն բառերում, սանսկրիտում, այլեւ հարեւան եւ ոչ հարեւան ժողովուրդների ցեղակից եւ ոչ ցեղակից լեզուների բառապաշարներում⁸¹: Այս փաստը վկայում է «գիր» արմատի չափազանց հնավանդ (արխարիկ) բնույթի մասին:

Մատենագրական աղբյուրներից քաղված հատվածների եւ առանձին բառերի ստուգաբանությունը ցույց է տալիս, որ հայերենում այս արմատի կրած պատմական իմաստափոխությունը հինգերորդ դարում թեւակոխել էր մի փուլ, երբ այն զուգահեռաբար գործածվում էր թե՛ վերոհիշյալ ելակետային «հնչյուն, ձայն», «լեզու», «ասել, խոսել», թե՛ հետագայում ձեռք բերված «այբուբենի յուրաքանչյուր նշանը, հնչյունի պատկեր, տառ» իմաստներով:

«Գիր» արմատի նախնական՝ ելակետային իմաստի եւ հինգերորդ դարում նրա բազմիմաստ գործածության փաստերի բացահայտումը հնարավորություն է ընձեռում վերանայել եւ վերաիմաստավորել վերջինիս մերօրյա միանշանակ ընկալման հետ կապված որոշ տարընթերցումներ եւ թյուրըմբռնումներ:

⁷⁷ Է. Պ. ԱՂԱՅԱՆ, Արդի հայերենի բացատրական բառարան, հտ. Ա., էջ 89 (կազմավորվել է 17-րդ դարից եւ գրական մակարդակի բարձրացել 19-րդ դարում):

⁷⁸ ՍՏ. ՄԱԼԽԱՍԵԱՆՅ, Հայերէն բացատրական բառարան, հտ. Ա., էջ 194:

⁷⁹ Ա. ԱՔՐԱՀԱՄՅԱՆ, Գրաբարի ձեռնարկ, էջ 3:

⁸⁰ Է. ՄԿՐՏՁՅԱՆ, Գրաբարի դասընթաց, էջ 9:

⁸¹ Այս փաստը կարելի է դիտել իբրեւ պոլինեզիացիների փոքրասիական ծագման կողմնակի ապացույց:

РЕЗЮМЕ

С помощью выявленных рапануйско-армянских лексических сходств обнаруживаются праформы древнеармянских корней и их первоначальные значения. Показано: а) выявленное в рапануйском языке первоначального значения исконно армянского корня «гир»; сохраненного в армянском языке и в языках соседних народов; б) в армянской библиографии V века оно использовалось неоднозначно (в исконном и в современном смыслах).

Выявление исходного значения корня «гир» и фактов его двусмысленного использования в библиографии V века дает возможность по-новому этимологизировать некоторые древнеармянские слова и выражения, что в свою очередь способствует переосмыслению имеющих место ряда спорных толкований и недоразумений, связанных с современным однозначным восприятием этого корня. В частности, название древнеармянского языка «грабар» этимологизируется не как «имеющая письменность» или «письменный» язык, а как «по произношению», что более точно отражает сущность грабара.

SUMMARY

With the help of the newly identified Rapanui-Armenian lexical similarities, the pre-forms of old Armenian roots and their original meanings are revealed. It is shown that a) the initial meanings of the originally Armenian root “gir”, found in Rapanui, are preserved in Armenian and in the languages of the neighboring nations, and b) in the 5th century Armenian literature, it was used both in its initial and in modern meanings.

Identification of the initial meaning of the root “gir” and the cases of its ambiguity in the 5th century Armenian literature makes it possible to etymologize anew some old Armenian words and expressions, which in turn helps to reconsider a number of misinterpretations and misunderstandings related to unequivocal perception of the root.

In particular, Grabar — the name of the Classical Armenian language, is etymologized not as “having a script” or a “written” language, but as “according to the pronunciation”, which expresses the nature of Grabar much more accurately.

ԳՐԻԳՈՐ ԲՐՈՒՏԵԱՆ

Ֆիզիկա-մաթեմատիկական գիտ. թեկնածու, ՄՄ,
ՀՀ ԳԱԱ Բիւրականի աստղագիտարան

ՀԻՆ ՀՈՈՄԷԱԿԱՆ ՕՐԱԳՈՅՑԻ ՈՐՈՇ ԱՌԱՋԱՅԱՏԱԿՈՒԹԻՒՆՆԵՐԻ ԲԱՅԱՏՐՈՒԹԻՒՆ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՕՐԱԳՈՅՑՆԵՐԻ ՄԻՋՈՑՈՎ¹

ԱՅՍՈՐ, թերեւս, աշխարհում ամենալայն կիրառութիւն ունեցող օրացոյցը Հռոմէականն է, աւելի ստույգ՝ Հռոմէական օրացոյցի Նոր տոմար կամ Գրիգորեան տոմար կոչուած տարբերակը: Սա շատ երկար պատմութիւն ունեցող օրացոյց է, եւ իր այսօրուայ վիճակով սա էապէս տարբեր է իր նախնական վիճակից: Հակառակ այն բանին, որ հին Հռոմէական մշակոյթն այսօր լաւ յայտնի է, եւ բազմակողմանիօրէն հետազօտուած են դրա տարբեր բաղադրիչները, այդուհանդերձ, հին Հռոմէական օրացոյցի մասին մեր գիտելիքը այսօր յոյժ սահմանափակ է, եւ տակաւին շատ են այս օրացոյցի անցեալի հետ կապուած մութ հարցերը: Սրա պատճառները մի քանիսն են:

Առաջին պատճառն այն է, որ մեզ չեն հասել հին Հռոմէական օրացոյցին վերաբերող դրան ժամանակակից ամբողջական բացատրական կամ նկարագրական շարադրանքներ, թէպէտ այդպիսիք հնում վստահաբար եղել են²:

Երկրորդ պատճառը հին Հռոմէական օրացոյցին վերաբերող մեզ հասած տեղեկութիւնների կցկտուր լինելն է:

Երրորդ պատճառն էլ այն է, որ հին Հռոմէական օրացոյցին վերաբերող շատ իրողութիւններ ընդունելի տրամաբանական բացատրութիւններ չունեն հռոմէական մշակոյթի մէջ:

Իբրեւ այս վերջին կէտի բացատրութիւն կամ շորորդ պատճառ կա-րելի է նշել եւ հին Հռոմէական օրացոյցի այլուստ փոխառեալ կամ այլ

¹ Այս աշխատութեան ամփոփ տարբերակն իբրեւ զեկուցում ներկայացուել է 2018 թ. յունիսի 30-ին Երեւանում, Մեսրոպ Մաշտոցի անւ. Մատենադարանում ակադեմիկոս Լ. Խաչիկեանի ծննդեան 100-ամեակին նուիրուած գիտաժողովում:

² Յայտնի է, օրինակ, որ Մարկոս Տերենտիոս Վարրոնը հեղինակել է մանրամասն ձեռնարկ՝ նուիրուած Հռոմէական օրացոյցի բացատրութեանը, որը սակայն մեզ չի հասել. տե՛ս, օրինակ, ВАРРОН, Сельское хозяйство, Москва-Ленинград, 1963, էջ 4.

օրացույցից մեծապես ազդուած լինելը: Ըստ հռոմէական հին հեղինակների վկայութեան, հռոմէական օրացուցային որոշ եզրեր (ինչպէս եւ շատ այլ մշակութային իրողութիւններ) փոխառութիւն են էտրուսկների մշակոյթից³: Իսկ սա էլ, իր հերթին, նշանակում է կամ օրացուցային փոխառութիւն, եւ կամ՝ շատ էական ազդեցութիւն այլ (հէնց էտրուսկեան) օրացույցից:

Նախ թուարկենք հին Հռոմէական օրացույցի այն առանձնատկութիւնները, որոնք տակաւին բաւարար չափով բացատրուած չեն (հռոմէական մշակոյթի միջոցով):

ա. Հին Հռոմէական օրացույցում տարին պարունակել է միայն 10 ամիս: Դրանցից յետոյ եղած ժամանակը տարուայ մէջ չի համարուել (ըստ էութեան եղել է արտատարեկան):

բ. Տարուայ 10 ամիսներից 6-ը շումեն յատուկ անուններ, այլ կոչուել են իրենց հերթական համարներով՝ Quinctilis (Քուինտիլիս), Sextilis (Սեքստիլիս), September (Սեպտեմբեր), Hoktober (Հոկտոբեր), November (Նովեմբեր), December (Դեկեմբեր):

գ. Տարուայ առաջին ամիսը կոչուել է Martius (Մարտիոս) եւ ձօնուած է եղել Մարս աստծուն:

դ. Տարեմուտը եղել է գարնանը⁴:

ե. Տարուայ երրորդ ամիսը՝ Maius-ը (Մայիուսը) ձօնուած է եղել Երկրի դիցուհի Մայային:

զ. Տարուայ չորրորդ ամիսը՝ Iunius-ը (Յունիսը) ձօնուած է եղել Յունոն (Յունո) դիցուհուն, որ եղել է ամուսնութեան եւ ընտանիքի հովանաւորը:

է. Տարուայ երկրորդ ամիսը կոչուել է Aprilis (Ապրիլիս) եւ ձօնուած է եղել սիրոյ դիցուհի Վենուսին (Վեներա, Venus):

ը. Յետագայում, երբ Նումա Պոմպիլիուսի կողմից արտատարեկան ժամանակը տրոհուում է երկու ամիսների եւ կցւում տարուն, դրանցից առաջինը՝ Փեբրուարիուսը ձօնուած է եղել Անդրաշխարի հետ կապուած իրողութիւններին:

թ. Նախկին արտատարեկան ժամանակահատուածի տրոհումից առաջացած երկրորդ ամիսը ձօնուած է եղել Janus աստծուն, որ եղել է դռների, անցումների աստուած, եւ նրա անունն էլ ծագում է լատ. janua-դուռ, դարպաս, մուտք նշանակող բառից:

³ А. И. НЕМИРОВСКИЙ, Этруски. От мифа к истории, М., 1983, с. 184–190.

⁴ Տէս, օրինակ, МІСКАЕЛ YORK, The Roman Festival Calendar of Numa Pompilius, New York, Bern, Frankfurt am Main, 1986, էջ 25:

Կան հին Հռոմէական օրացոյցի այլ առանձնայատկութիւններ եւս, որ այսօր բաւարար ընդունելի բացատրութիւն չունեն, սակայն առայժմ սահմանափակուենք վերը նշուածներով եւ փորձենք տեսնել, թէ ի՞նչպէս կարելի է դրանք բացատրել մեզ յայտնի հայկական օրացոյցների միջոցով:

Սկսենք մեր ցուցակի առաջին կէտից:

Ա. Հին Հռոմէական օրացոյցում տարին պարունակել է միայն 10 ամիս: Ընդհանրապէս, հին Հռոմէական օրացոյցի ամիսների թուի մասին մեզ հասած վկայութիւնները հակասական են: Հին հեղինակներից որոշները ընդունում են, որ հռոմէական տարին սկզբից եւեթ պարունակել է 12 ամիս⁵: Բերում են նաեւ այս պնդման տարբեր հիմնաւորումներ: Սակայն այս հիմնաւորումները բոլորն էլ ունեն լուրջ խոցելի կողմեր եւ, ըստ այսմ, բաւարար չեն ընդունելու համար, որ Հռոմէական օրացոյցի սկզբնաւորման ժամանակ դրա տարին եղել է 12-ամսեայ: Սրան հակառակ, հին Հռոմէական օրացոյցի համեմատաբար ամբողջական եւ համակարգուած ներկայացումը տուած Մակրոբիուսի երկերում յստակ նշուած է, որ նախապէս հին Հռոմէական տարին ունեցել է միայն 10 ամիս եւ պարունակել է 304 օր⁶: (Հնարաւոր է մտածել, որ 12-ամսեայ նախնական հռոմէական տարուաւայ գաղափարը պիտի ծագած լինի 10-ամսեայ տարին անհասկանալի լինելու եւ սխալ թուալու հետեւանքով:)

Արդ, տեսնենք, թէ որքանով կարող է օգնել հայկական օրացոյցների իմացութիւնը՝ այս 10-ամսեայ հռոմէական տարին հասկանալուն:

Սկսենք նրանից, որ անմիջական կիրառութեամբ մեզ հասած հայկական օրացոյցների մէջ 10-ամսեայ տարի չկայ: Սրա հետ մէկտեղ մենք ունենք նաեւ անմիջական կիրառութեամբ մեզ չվկայուած հայկական օրացոյց, որի մէջ առկայ է 10-ամսեայ տարի: Խօսքը Նախահայկեան օրացոյցի մասին է: Թէպէտ այս հնագոյն օրացոյցը մեզ չի հասել անմիջական կիրառութեամբ, այդուհանդերձ, դրա գոյութիւնը հաստատուած է համեմատաբար ուշ ժամանակներից մեզ հասած մշակութային տարբեր իրողութիւնների մէջ առկայ վկայութիւններով: Այսպէս. Նախահայկեան օրացոյցի գոյութիւնը հաստատող վկայութիւններ մենք ունենք.

⁵ MICKAEL YORK, նշ. աշխ., էջ 15-24:

⁶ МАКРОБИЙ, Сатурналии. Книга первая, главы 12-16 (отрывок, посвященный истории календаря и классификации дней у древних римлян), Макробий, пер. с лат. и греч., примеч. и указ. проф. В. Т. Звиревича, Исседон-ΙΣΣΕΔΩΝ, Альманах по древней истории и культуре, Екатеринбург, 2007, Т. 4, с. 135-159.

ա. Հայկական միջնադարեան օրացույցների եւ դրանց առնչուող որոշ սկզբնաղբիւրների մէջ⁷,

բ. Հայկական բանահիւսութեան մէջ⁸,

գ. Հայ միջնադարեան պատմագրական աղբիւրների մէջ⁹,

դ. Հայոց որոշ հարեւան ազգերի բանահիւսութեան մէջ¹⁰,

ե. Հայոց որոշ հարեւան ազգերի օրացույցների մէջ¹¹,

զ. Ն. Ք. ԼԲ. դարի հայկական հնագիտական նիւթի մէջ¹²:

Տեղի սղութեան պատճառով այստեղ զանց կառնենք նշեալ բոլոր վկայութիւնների քննարկումը: Նշենք միայն, որ վերը թուարկուած 6 տարաբնոյթ աղբիւրների վկայութիւններից իւրաքանչիւրը լիովին բաւարար է՝ ապացուցուած սեպելու համար Նախահայկեան օրացույցի գոյութիւնը: Այդուհանդերձ, այդ ցուցակի վերջին տողում նշուած հնագիտական աղբիւրը իր յուսալիութեամբ գերազանցում է մնացեալ բոլորին: Խօսքը վերաբերում է Շիրակի Քեթի գիւղից գտնուած վաղ բրոնզիդարեան քրեղանի օրացուցային զարդապատկերներին, որոնց վերլուծութիւնը ցոյց է տալիս, որ ի դէմս այդ գտածոյի մեզ է հասել Նախահայկեան օրացույցի կիրառութեան ժամանակուայ տեղեկոյթի նիւթական կրիչ, եւ այդ խեցեղէն կրիչի վրայ գծերի, կէտերի եւ այլ նշանակների լեզուով մանրամասն նկարագրուած է իր ժամանակի օրացույցը, որ լիովին համապատասխանում է Նախահայկեան օրացույցին:

Քանի որ մեր առաջիկայ շարադրանքում շատ է յոլովուելու Նախահայկեան օրացույցի անունը, նախ համառօտակի ներկայացնենք, թէ ինչ է դա:

⁷ Գր. ԲՐՈՒՏԵԱՆ, Հայոց տոմարի որոշ հարցերի մասին. Նախահայկեան օրացույցի կառուցուածքը, «Էջմիածին», ԺԲ., 1996, էջ 135–164, նաեւ՝ Գր. ԲՐՈՒՏԵԱՆ, Օրացույց Հայոց, էջ 385–433:

⁸ Գր. ԲՐՈՒՏԵԱՆ, Որոշ օրացուցային իրողութիւններ հայկական հրաշապատում հէքեաթներում. Ա., Բ., Գ., «Էջմիածին», Բ., 2008, էջ 49–70, «Էջմիածին», ԺԲ., 2009, էջ 62–83, «Էջմիածին», Զ., 2010, էջ 22–44, նաեւ՝ Գր. ԲՐՈՒՏԵԱՆ, Տարածութեան եւ ժամանակի մասին պատկերացումները ըստ հայկական հրաշապատում հէքեաթների, «Բազմավէպ», 2011, 3–4, էջ 459–484:

⁹ Գր. ԲՐՈՒՏԵԱՆ, Հայոց հնագոյն օրացուցային պատկերացումները ըստ Ագաթանգեղոսի «Հայոց պատմութեան», «Էջմիածին», Զ., 1998, էջ 45–53:

¹⁰ Գր. ԲՐՈՒՏԵԱՆ, Հայկական հնագոյն օրացուցային պատկերացումները եւ Վասիլ Դիգեհի Ակրիտասի մասին Բիւզանդական դիցավէպը, «Բազմավէպ», 2004, էջ 5–16:

¹¹ Գր. ԲՐՈՒՏԵԱՆ, ԱՐՄԷՆ ՍՐԿ. ԽԱՋԱՏՐԵԱՆ, Որոշ ժամանակային առնչութիւններ Աստուածաշնչում, «Բազմավէպ», 2008, էջ 83–100, նաեւ՝ Գր. ԲՐՈՒՏԵԱՆ, Հայկական տոմարագիտութիւն, Երեւան, 2016, էջ 405–436:

¹² Գր. ԲՐՈՒՏԵԱՆ, Հայկական հնագոյն օրացուցային պատկերացումները ըստ Ն. Ք. 28–27-րդ դարի քրեղանի զարդապատկերների վերլուծութեան, «Բազմավէպ», 2007, էջ 149–163:

Այսօր Նախահայկեան օրացոյց ասելով հասկանում ենք այն օրացոյցը, որ Հայաստանում կիրառուել է Հայկ նահապետից առաջ: Ներկայումս բաւական բարձր յուսալիութեամբ յայտնի են այս օրացոյցի պաշտօնական կիրառութեան աւարտն ու դրա սկիզբը (ն. Ք. 9000–ն. Ք. 2341 թթ.)¹³: Միեւնոյն ժամանակ՝ այս հնագոյն օրացոյցի գոյութեան հետքերը պահպանուել են բազմազան մշակութային իրողութիւնների մէջ, որոնք բազում դարերով աւելի ուշ են դրա պաշտօնական կիրառութեան աւարտից:

Նախահայկեան օրացոյցում տարի է համարուել միայն այն տեւողութիւնը, որի ընթացքում հնարաւոր է եղել դիտել գլխաւոր պաշտօնող էակի երկնային կերպարի սրբացուած աստղը գիշերային երկնքում¹⁴: Մնացեալ ժամանակամիջոցը համարուել է արտատարեկան: Բուն տարին տեւել է 295–300 օր: Արտատարեկան ժամանակը, իր հերթին, տեւել է 65–70 օր: Տարին տրոհուած է եղել 10 ամիսների, իսկ արտատարեկան ժամանակը ամիսների տրոհուած չի եղել: Տարեմուտը եղել է ամառային արեւադարձի շրջանում եւ նշուել է գլխաւոր պաշտօնող էակի աստղի առաջին առաւօտեան ծագումով (արեգակնային ամբարձումով) ամառնամուտից 8 օր առաջ: Արտատարեկան ժամանակը (աստղի չերեւալու տեւողութիւնը¹⁵) բուն եղել է 70 օր, սակայն այդ 70 օրերից 5-ը հաշուարկուել են միաժամանակ թէ՛ արտատարեկան օրերի մէջ, եւ թէ՛ տարուայ մէջ, որով տարուայ կանոնական տեւողութիւնը համարուել է 300 օր: Տարուայ առաջին 3 ամիսները ձօնուած են եղել 3 արական կերպարների՝

¹³ ԳՐ. ԲՐՈՒՏԵԱՆ, Հայոց տոմարի որոշ հարցերի մասին. Նախահայկեան օրացոյցի կառուցուածքը, «էջմիածին», ԺԲ., 1996, էջ 135–164, GRIGOR BROUTIAN, The Beginning of Protohaykian Calendar, Non-stable Universe: Energetic Resources, Activity Phenomena, and Evolutionary Processes, Proceedings of an International Symposium dedicated to the 70th anniversary of the Byurakan Astrophysical Observatory held at NAS RA, Yerevan and Byurakan, Armenia 19–23 September 2016, Edited by A. Mickaelian, Astronomical Society of the Pacific, Conference Series, volume 511, San Francisco, 2017, p. 296–302. ԳՐ. ԲՐՈՒՏԵԱՆ, Հայոց Նախահայկեան օրացոյցի սկիզբը, «Բազմալէպ», 2016, 3–4, էջ 11–63:

¹⁴ Այս օրացոյցի պաշտօնական կիրառութեան աւարտի ժամանակներում՝ ն. Ք. 2341 թ. դա եղել է Հայկն համաստեղութեան գլխաւոր աստղը՝ Բետելգեյզէն (α Orionis), որ համապատասխանել է Հայկի երկնային կերպարի աջ ձեռքին, իսկ դրա սկզբնաւորութեան ժամանակ դա եղել է Կոյս կենդանակրպի գլխաւոր աստղը՝ Սպիկան (α Virgo), որ համապատասխանել է հացի առաջին բերքի ընծայումը կատարող դիցունու ձեռքին բռնած հասկին:

¹⁵ Սա հաշուարկելի տեւողութիւն է, եւ այսօր էլ հնարաւոր է ոլորտային եռանկիւնաչափութեան քաջ յայտնի բանաձեւերի կիրառութեամբ ստոյգ հաշուարկել, թէ՛ ո՞ր դարերում, Հայաստանից դիտողի համար ո՞ր աստղը տարուայ մէջ քանի՞ օր (եւ յատկապէս՝ ո՞ր օրերը) կլինէր ոչ դիտելի:

Հայր աստուծոյ 3 որդիներին, որ մարմնաւորել են 3 արեգակնային կերպարներ՝ Արեւի 3 դիրքերը՝ մայր մտնող, միջօրէի եւ ծագող: Տարուայ յաջորդ 7 ամիսները ձօնուած են եղել 7 իգական կերպարների, որ համարուել են Հայր աստուծոյ 7 դուստրերը: Արտատարեկան ժամանակն էլ աղերսուել է Անդրաշխարհի հետ եւ եղել է իգական սկիզբին աղերսուող արգելքների (կաթնամթերքի օգտագործման, երեկոները գործ անելու, ամուսնութեան եւն) շրջան¹⁶: Այս արտատարեկան ժամանակը, թէպէտ ամիսների տրոհուած չի եղել, սակայն տրոհուել է երկու անհաւասար մասերի՝ 24 եւ 46 օր տեւողութեամբ:

Աւելի չխորանալով Նախահայկեան օրացոյցի նուրբ կառուցուածքի մանրամասների մէջ, փորձենք տեսնել, թէ աստ ներկայացուածի սահմաններում որքանով կարող է այս օրացոյցը օգնել մեզ՝ հին Հռոմէական օրացոյցը հասկանալու գործում:

Սկսենք նրանից, որ Նախահայկեան օրացոյցի տարին բաղկացած է եղել միայն 10 ամիսներից: Ընդ որում, այս օրացոյցում տարուայ 10-ամսեայ լինելը բնականօրէն հետեւում է այն իրողութիւնից, որ տարին կապուել է գլխաւոր պաշտուող էակի աստղի դիտումների հետ, եւ տարի է համարուել միայն այդ աստղի դիտելի լինելու տեւողութիւնը: Այսինքն, Նախահայկեան օրացոյցում 10-ամսեայ տարին բնական արդիւնք է օրացոյցի հիմքում դրուած աշխարհայեացքի, կրօնական պատկերացման եւ դրանց հետ սերտօրէն աղերսուած աստղագիտական իրողութեան: Այս կերպ հնարաւոր է դառնում հին Հռոմէական օրացոյցի 10-ամսեայ տարուայ համար գտնել տրամաբանական բացատրութիւն, եթէ ընդունենք դրա ակունքը Նախահայկեան օրացոյցի մէջ: Արդ գաւնք մեր ցուցակի երկրորդ կէտին:

Բ. Հին Հռոմէական օրացոյցի 10 ամիսներից 6-ը չունեն յատուկ անուններ, այլ կոչուել են իրենց հերթական համարներով՝ Quinctilis (Քուինտիլիս), Sextilis (Սեքստիլիս), September (Սեպտեմբեր), H Oktober (Հոկտոբեր), November (Նովեմբեր), December (Դեկեմբեր), այսինքն՝ հինգերորդ, վեցերորդ... իններորդ եւ տասներորդ¹⁷: Յատուկ անուններ ունեցել են միայն

¹⁶ Նախահայկեան օրացոյցի կառուցուածքի մասին մանրամասն տե՛ս Գ. ԲՐՈՒՏԵԱՆ, Հայոց տոմարի որոշ հարցերի մասին. Նախահայկեան օրացոյցի կառուցուածքը, «Էջմիածին», ԺԲ., 1996, էջ 135-164, Նաեւ՝ Գ. ԲՐՈՒՏԵԱՆ, Օրացոյց Հայոց, էջ 385-433, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, 1997:

¹⁷ Յուլիս եւ Օգոստոս ամիսներն իրենց պատմուածքով անուններն ստացել են համապատասխանաբար՝ Յուլիոս Կեսարի սպանութիւնից եւ Օկտավիանոսի մահից յետոյ՝ հռոմէական ծե-

առաջին 4 ամիսները՝ Martius, Aprilis, Maius, Junius: Մեզ յայտնի հռոմեական մշակույթի մէջ բաւարար բացատրութիւն չունեցող այս իրողութիւնը հնարաւոր է բացատրել ի նկատի առնելով Նախահայկեան օրացոյցի որոշ առանձնայատկութիւններ եւ հայկական մշակույթի մէջ առկայ որոշ իրողութիւններ: Այսպէս, Նախահայկեան օրացոյցից գիտենք, որ տարուայ առաջին 3 ամիսները ձօնուած են եղել 3 արական կերպարների (Հայր աստուծոյ 3 որդիներին), իսկ յաջորդ 7 ամիսները ձօնուած են եղել 7 իգական կերպարների (Հայր աստուծոյ 7 դուստրերին): Սրա հետ մէկտեղ յայտնի է, որ Հայաստանում հնուց անտի կնոջ անունը եղել է փակի, արգելքի տակ. ամօթ է համարուել կնոջ անունը տալը¹⁸: Եւ սրանով պիտի բացատրել այն, որ հնից մեզ աւանդուած հայկական իգական անձնանունների մի ստուար մասը կազմուած է արական անձնանուններից՝ իբրեւ այսինչի դուստր, կամ քոյր, կամ պարզապէս՝ այսինչի կին (Տիգրանուհի, Խոսրովիդուխտ, Սահականոյշ եւ այլն):

Արդ, եթէ իրար զուգադրենք վերը բերուած երկու տուեալները, կստանանք, որ Նախահայկեան օրացոյցի մէջ տարուայ 7 ամիսները ձօնուած են այնպիսի կերպարների, որոնց անունները արտաբերել չէր կարելի: Միեւնոյն ժամանակ, հասկանալի է նաեւ, որ ամիսը օրացոյցի մէջ պէտք է ինչ-որ կերպ կոչուէր: Ուրեմն, այդ 7 ամիսների անունները կամ պիտի արտայայտուէին այնպիսի բառերով, որոնք ռեւէ կապ չունեն այն դիցական կերպարների հետ, որոնց ձօնուած են եղել այդ ամիսները, եւ կամ այդ ամիսները պիտի կոչուէին իրենց համապատասխանող դիցական իգական կերպարների ոչ թէ անունը, այլ մի ինչ-որ յատկանիշը ցուցանող, յուշող բառով: Այսինքն, տարուայ 7 ամիսներ պիտի կամ յատուկ անուններ չունենային այն պարզ պատճառով, որ դրանք ձօնուած են եղել իգական կերպարների, եւ կամ պիտի կոչուէին իրենց համապատասխան կերպարների ինչ-ինչ բնութագրերը յուշող բառերով: Ահա, հին Հռոմէական օրացոյցի պարագայում մենք ունենք ամիսների անունները ի սպառ մերժելու, թագցնելու երեւոյթը: Այստեղ այդ ամիսները կոչուած են պարզապէս տարուայ մէջ իրենց հերթական համարները ցուցանող թուականներով:

Այստեղ, անշուշտ, առաջ է գալիս ամիսների թուերի «անհամաձայնութեան» հարցը: Զէ՞ որ Նախահայկեան օրացոյցում իգական

րակոյտի կողմից նախկին Քուինտիլիս եւ ապա Սեքստիլիս ամիսները նրանց անուամբ վերանուանելու ճանապարհով:

¹⁸ Հր. ԱՃԱՌԵԱՆ, Հայոց անձնանունների բառարան, հ. Ե., էջ 342, Երեւանի Համալսարանի հրատ., Երեւան, 1962:

կերպարների ձօնուած ամիսները 7-ն են, իսկ հին Հռոմէական օրացոյցում անանուն ամիսների թիւը միայն 6 է: Իրականում, սակայն, այստեղ ունի անհամաձայնութիւն չկայ: Այս երկու թուերի միջեւ թուացեալ հակասութիւնը յաղթահարելուն մեզ օգնում է հայկական բանահիւսական նիւթը:

Հայկական բազմաթիւ հրաշապատում հէքեաթների մէջ հանդիպող 7 (որոշ դէպքերում՝ 3) քոյրերի մասին հիւսուած դրուագը ունի միշտ պատահող մի կարեւոր տարր: Բանն այն է, որ այս 7 քոյրերից միայն մէկն է (կրտսերը), որ կատարում է նախօրօք իր տուած խոստումը՝ ծնում է երկուորեակ հրաշք զաւակներ՝ ոսկեգանգուր աղջիկ եւ ոսկեճկոյթ տղայ (որոշ տարբերակներում՝ զոյգ տղայ): Միւս (աւագ) քոյրերը ոչ մի կերպ չեն կատարում կանխաւ իրենց տուած խոստումները եւ, դրա հետեւանքով շնորհագուրկ են լինում: Դրանից յետոյ նրանք սկսում են տարբեր կերպ դաւել, զրպարտել, վնասել իրենց կրտսեր քրոջը¹⁹: Հրաշապատում հէքեաթների այս դրուագում էական է այն, որ այս 7 քոյրերից 1-ը՝ կրտսերն էապէս տարբերում է միւսներից: Նա տարբեր է եւ իր յատկանիշներով, եւ իր գործառոյթով. նա ազնիւ է, չի ստում եւ ծնում է հրաշք երկուորեակներ, որոնք եւ յետոյ դառնում են փրկութիւն բերողը: Կարեւորն այստեղ 7 քոյրերից մէկի սկզբունքօրէն տարբերուելն է միւսներից: Ընդ որում՝ այդ տարբերութիւնը կապուած է փրկութեան գաղափարի հետ: Այսինքն, այդ տարբերութիւնը նաեւ շատ ու շատ էական է. այն ունի փրկագործական արժէք:

Ահա աւագ եւ կրտսեր քոյրերի յատկանիշների եւ գործառոյթների այս սկզբունքային տարբերութեան արտայայտութիւնն էլ մենք տեսնում ենք ի դէմս նրանց ձօնուած ամիսների անուանակիր կամ անանուն լինելուն: Փաստօրէն, 7 քոյրերից 6-ը ամուլ են եւ ստում են եւ միասին գործում են իրենց կրտսեր քրոջ ու նրա զաւակների դէմ: Սրան զուգահեռ էլ օրացոյցում հէնց 6 ամիսներ անանուն են, կոչուած են միայն հերթական համարներով: Ուշագրաւ է, որ Հռոմէական օրացոյցի անուանակիր 4 ամիսներից միայն մէկն է, որի անունը դիցանունն է: Խօսքը Aprilis ամսուայ մասին է, որի անունը ստուգաբանում է իբրեւ aperire-զարգանալ, աճել բայից առաջացած²⁰: Այսինքն, 4 անուանակիր ամիսներից մէ-

¹⁹ Տէս, օրինակ, «Հայ ժող. հէքեաթներ», հտ. է., էջ 18-20, Երեւան, 1979:

²⁰ И. А. Климишин, Календарь и хронология, с. 197, М., 1985. Կայ նաեւ այս ամսանունի ստուգաբանութիւն՝ իբր «Երկրորդ» նշանակող բառից յառաջացած. տէս, օր. Հր. ԱՃԱՌԵԱՆ, Հայերէն արմատական բառարան, հտ. Ա., էջ 243, Երեւանի Համալսարանի հրատ., Երեւան, 1971:

կի անունը ունի հենց այնպիսի նշանակություն, որ լաւագոյնս ներդաշնակում է այդ ամիսը զաւակներ ծնող, սերունդի աճը, շարունակութիւնը ապահովող կրտսեր քրոջը ձօնուած լինելուն: Այսպիսով ստացւում է, որ անանուն ամիսների եւ քոյրերի թուերի թուացեալ անհամաձայնութիւնը ինքը մի յաւելեալ տուեալ է պարունակում յօգուտ հին Հռոմէական օրացոյցի բացատրութեան՝ Նախահայկեան օրացոյցի միջոցով: Արդ դառնանք մեր ցուցակի երրորդ կէտին:

Գ. Հին Հռոմէական օրացոյցի մէջ տարուայ առաջին ամիսը կոչուել է *Martius* (Մարտիոս) եւ ձօնուած է եղել Մարս (*Mars*) աստծուն: Ընդհանրապէս տարօրինակ է, որ օրացուցային տարրուայ առաջին ամիսը ձօնուած է ոչ թէ տուեալ դիցարանի գլխաւոր աստծուն, այլ կարգով նրան զիջող մի այլ աստծու: Հին Հռոմէական դիցարանում, ինչպէս գիտենք, գլխաւոր աստուածը Եուպիտերն է, կամ Հայր Եովիսը (*Jovis Pater* = *Jupiter*), Այս աստուծոյ «Հայր» յորջորջումը արդէն իսկ վկայութիւն է նրա՝ դիցարանի գլխաւոր կերպարը լինելու²¹: Մարսը Եուպիտերի եւ Քուիրինուսի (*Quirinus*) հետ միասին մտել է հին Հռոմի դիցարանի գլխաւոր երրեակի մէջ²², սակայն չունենք ոեւէ վկայութիւն նրա՝ գլխաւոր աստուած լինելու մասին: Յատկանշական է, որ Նումա Պոմպիլիուսի կատարած օրացուցային բարեփոխութեամբ հին եւ նոր տարիների սահմանին դրւում է Յունուար (*Januaris*) ամիսը, որ ձօնուած էր «Հայր» յորջորջումն ունեցող Եանուս (*Janus Pater*) աստուածին²³:

Արդ, տեսնենք, թէ ինչ է տալիս հայկական օրացուցային նիւթը այս մասին: Տարուայ առաջին ամիսը, բնականօրէն կապուած է Ամանորի տօնի հետ: Առաջին ամսի սկիզբը հենց Ամանորի տօնն է: Եւ Ամանորի տօնն էլ, որ յատուկ է մեզ յայտնի բոլոր օրացոյցներին, ըստ հայկական օրացուցային ու բանահիւսական նիւթի համակողմանի քննութեան, նախապէս եղել է աշխարհի արարչութեան տօն²⁴: Ամանորի տօնի այսպի-

²¹ Անշուշտ, կան վկայութիւններ այն մասին, որ Մարսը եւս հնում ունեցել է Հայր յորջորջում (*Marspiter*), սակայն միեւնոյնն է, նա՛չէ հռոմէական դիցարանի գլխաւոր աստուածը: Տէս, օրինակ, *Мифы народов мира*, т. 2, М., 1992, էջ 119–120. Ի դէպ, հռոմէական դիցարանում «Հայր» յորջորջում ունեցել է նաեւ դռների, դարպասների աստուած Եանուսը (*Janus Pater*), որին ձօնուած է եղել յետագայում յաւելուած Յունուար ամիսը. տէս նոյն տեղում, էջ 683: Միեւնոյն դիցարանում «Հայր» յորջորջմամբ մէկից աւելի աստուածների առկայութիւնը կարելի է դիտել իբրեւ վկայութիւն այն մասին, որ նախապէս դրանք տարբեր դիցարանների գլխաւոր աստուածներ են եղել եւ յետոյ են մէկտեղուեալ մէկ ընդհանուր դիցարանի մէջ:

²² *Мифы народов мира*, т. 2, М., 1992 с. 119–120.

²³ Անդ, էջ 683:

²⁴ Գր. ԲՐՈՒՏԵԱՆ, Որոշ օրացուցային իրողութիւններ հայկական հրաշապատում հէքեաթնեւում. Գ., «Էջմիածին», Զ., 2010, էջ 22–44:

միայն այդ ամիսը գարնանը սկսուած լինելը: Տեսնենք, թէ ի՞նչ է տալիս հայկական օրացուցային նիւթը այս մասին:

Սկսենք նրանից, որ ըստ Հայոց Հայկեան եւ Նախահայկեան օրացոյցների մասին մեր ունեցած տուեալների, իրար յաջորդած այս երկու օրացոյցների կիրառութեան ընթացքում էլ հին Հայոց տարեկան գլխաւոր տօնը՝ Նաւասարդը նշուել է ամառային արեւադարձից 8 օր առաջ: Երկար դարեր այդ օրը որոշելու համար յատուկ դիտուել է գլխաւոր պաշտօնող էակի աստղի առաջին առաւօտեան ծագումը՝ արեգակնային ամբարձումը: Նախահայկեան օրացոյցի կիրառութեան վերջին դարերում եւ Հայկեան օրացոյցի կիրառութեան շրջանում դա եղել է Հայկն (Orion) համաստեղութեան գլխաւոր աստղը՝ Բետելգեյզէն (Betelgeuze, α Orionis), իսկ Նախահայկեան օրացոյցի սկզբնաւորման ժամանակներում դա եղել է Կոյս համաստեղութեան գլխաւոր աստղը՝ Սպիկան (Spica, α Virgo): Այս տօնի օրուայ կայուն դիրքը պայմանաւորուած է եղել ոչ միայն յատուկ ընտրուած աստղի արեգակնային ամբարձման դիտումով, այլ պայմանաւորուած է եղել նախ եւ առաջ աշնանացան ցորենի եւ գարու առաջին բերքի հասունացման ժամանակի հետ Ամանորի տօնի սերտ կապով: Բանն այն է, որ Ամանորի տօնը հին Հայոց մօտ եղել է ամեն ինչից զատ նաեւ (նախ եւ առաջ) նորահաս հացի (ցորենի եւ գարու) բերքի ընծայման տօն եւ տօնի թէ՛ ժամանակը, եւ թէ՛ բազմաթիւ ծէսերն ու խորհուրդները կապուած են եղել հէնց այս հանգամանքի հետ: Այսինքն, Հայոց Նաւասարդի տօնի դիրքը ամառային արեւադարձից 8 օր առաջ յստակ պատճառաբանուած է երկրագործական իրողութեամբ՝ հացի բերքի հասունանալու ժամանակով եւ դրան ներդաշնակ ընտրուած աստղի արեգակնային ամբարձման ժամանակով:

Ամառային արեւադարձից 8 օր առաջ լինելը նշանակում է նաեւ գարնան մէջ լինել, զի գարնանամուտից (գարնանային գիշերահաւասարից) մինչեւ ամառային արեւադարձ ամբողջ տեւողութիւնը հէնց գարունն է:

աշխ., էջ 229): Բնական է ակնկալել, որ Հռոմի հիմնադրման համար ընդունուած ամսաթիւը պէտք է մօտ լինէր Հռոմէական տարուայ սկզբին (էլ չասած, որ դրանք նախապէս պէտք է համընկէին): Սա նշանակում է, որ Մ. Տ. Վարրոնը, որ ստեղծել է ժամանակի հաշուարկման Հռոմի հիմնադրումից սկիզբ առնող համակարգը, պէտք է որոշակի հիմքեր ունենար դրա սկզբի դիրքը որոշելու համար: Այսինքն, ամենայն հաւանականութեամբ նա իմացել է, որ Հռոմի հիմնադրումը եղել է գարնանամուտից որոշակի (առնուազն մէկ ամիս) յետոյ: Սա էլ հիմք է տալիս համարելու, որ հին Հռոմէական տարեմուտը եւս պէտք է լինէր գարնանամուտից բաւական յետոյ:

Այսինքն, հին Հայոց գլխավոր տօնը իրօք եղել է գարնանը (գարնան վերջերում): Ճիշդ է, այս տօնը գարնան վերջերում է (գարնան վերջից միայն 8 օր առաջ), սակայն փաստականորեն տօնիս օրը գարնան մէջ է: Ըստ այսմ, կարելի է ձեւականորեն այս տօնի ժամանակը համարել գարնան մէջ, այսինքն՝ այս տօնը կարելի է (ձեւականորեն) համարել գարնանային³⁰: Ահա, գարնան մէջ լինելու հանգամանքով իրար ներդաշնակ են հին Հայոց Նաւասարդեան տօնն ու հին Հռոմէական օրացոյցի տարեմուտը՝ Մարտիոս ամսի սկիզբը:

Հին Հռոմէական օրացոյցի պարագայում Մարտիոս ամսի նախնական դիրքի այսպիսի հիմնաւորում մեզ յայտնի չէ: Ըստ այսմ, կարող ենք համարել, որ հայկական երկու հին օրացոյցների (Հայկեանի եւ Նախահայկեանի) միջոցով հնարաւոր է բաւարար ընդունելի բացատրութիւն տալ նաեւ հին Հռոմէական օրացոյցի տարեմուտի դիրքին: Արդ անցնենք մեր ցուցակի յաջորդ կէտին:

³⁰ Ի դէպ, հէնց այստեղից է գալիս հին Միջագետքի բազմաթիւ օրացոյցների մէջ տարեմուտը գարնանամուտին դնելու աւանդոյթը, որ յետագայում Բաբելական օրացոյցից անցնելով Հրէականին, մտել է նաեւ քրիստոնէական օրացուցային աւանդոյթի մէջ (Ձատիկը որոշելու այսօր ընդունուած կարգը): Իրօք, օրացոյցի փոխառութեան պարագայում փոխառու մշակոյթի միջավայրում, բնականաբար, կորսուած է լինում տարեմուտը գարնան վերջերում լինելու բուն պատճառը: Սրան բնականորեն նպաստում է նաեւ այն, որ փոխառու մշակոյթում փոխառեալ օրացոյցը կիրառուում է իր նախնականից տարբեր եղանակային պայմաններում, եւ, որպէս այս եղանակային տարբերութեան հետեւանք, տարեմուտի դիրքը չի համապատասխանում հացաբոյսերի հասունացման ժամանակին: Արդ, կորցնելով իր բուն պատճառը, տարեմուտի դիրքը դառնում է փոփոխութեան ենթակայ: Եւ, քանի որ տարեմուտը գարնան մէջ լինելը պահպանուում է, ապա փորձ է արւում գտնել դրա համար ընդունելի «հիմնաւորում»: Ահա, այսպիսի «հիմնաւորում» է դառնում տարեմուտը՝ տարուայ սկիզբը գարնան սկիզբի հետ կապելը: Այս կերպ գարնան վերջին եղած տարեմուտը, կորցնելով իր նախնական դիրքի բնական պատճառական հիմնաւորումը, նախ դառնում է շարժուն, ապա կայունանում է գարնան սկզբում եւ ստանում նոր «հիմնաւորում»՝ տարուայ սկիզբն ու գարնան սկիզբը իրար զուգադրելու մէջ: Հնարաւոր է նաեւ, որ տարեմուտի նախնական դիրքի տեղաշարժին՝ գարնան վերջից դէպի գարնանամուտ նպաստած լինի Միջագետքի պայմաններում ցորենի էապէս աւելի վաղ հասունանալը, քան դա լինում էր Հայաստանում (Ամանորի տօնի եւ ցորենի առաջին բերքի ընծայման եւ օրհնութեան համընկման պատճառով):

Նախապէս գարնան մէջ լինելը յետագայում գարնան սկզբի (գարնանամուտի) հետ շփոթելու մի կենդանի օրինակ էլ այսօր ունենք ի դէմս Մարտի 1-ը գարնան սկիզբ համարելու թիւր մօտեցման, որ լայնօրէն քարոզւում է տարբեր տեղեկատուական միջոցներով: Այս դէպքում էլ ունենք, որ գարնան սկիզբը (ներկայումս Մարտի 21-ը) Մարտի մէջ լինելը հանգեցրել է Մարտ ամիսը գարնան հետ նոյնացնելուն եւ ապա գարնան սկիզբը Մարտի սկզբի հետ նոյնացնելուն: Եւ այսօր շատ շատեր իրաւամբ զարմանում են, լսելով, որ իսկական աստղագիտական գարնանամուտը ոչ թէ Մարտի 1-ին է, այլ Մարտի 21-ին: Նոյնիսկ այսօր յօրինուել է նոր հասկացութիւն եւ նոր եզր՝ «քաղաքացիական գարնանամուտ»՝ յորջորջմամբ՝ արդարացնելու համար այս թիւր մօտեցումը:

Ե. Տարուայ երրորդ³¹ ամիսը՝ *Maius*-ը (Մայիուսը) ձօնուած է եղել Երկրի դիցունի Մայային: Ինչ կերպ է հնարաւոր Հայկական օրացոյցների միջոցով ընդունելի բացատրութիւն տալ այս իրողութեանը: Սկսենք նրանից, որ ամիսը Երկրի դիցունհուն ձօնուած լինելը նշանակում է, որ այդ ամիսը ինչ-որ կերպ պիտի աղերսուած լինի իգական սկիզբի, դրա պաշտամունքի հետ: Բանն այն է, որ մեր տարածաշրջանի բազմաթիւ հին ազգերի մշակոյթներում Երկիրը ընկալուել է իբրեւ մայր, աղերսուել է Մայր աստուածուհու հետ³²: Հայկական մշակոյթում սրա ամենավառ դրսեւորումներից կարելի է դիտել «մայրամուտ», բառը, «ի մայր մտանել» արտայայտութիւնը, որ նշանակում է երկնային լուսատուի անցումը հորիզոնից վար: Հասկանալի է, որ հորիզոնի գիծը երկնքի ու Երկրի սահմանն է: Եւ, ըստ այսմ, հորիզոնից վար անցնելը պիտի նշանակի պարզապէս Երկնքից Երկիր անցնելը: Այսինքն՝ ի դէմս վկայաբերուած հայերէն բառի (եւ արտայայտութեան) ունենք հայերէն լեզուում պահպանուած վկայութիւն առ այն, որ Հայոց մշակոյթում Երկիրը ընկալուել է իբրեւ Մայր (աստուածուհի), ուրեմն եւ՝ իբրեւ իգական սկիզբ, դրա խորհրդանշ: Յունական դիցաբանութեան մէջ եւս Երկրի դիցունհի Գէան իգական սեռի է եւ ծնողն է բազում աստուածների, հսկաների եւն³³:

Տարուայ 3-րդ ամիսը իգական աստուածութեանը (ընդ որում՝ իգական հիմնական աստծուն՝ Մայր Երկրին) ձօնուած լինելը հասկանալու համար յիշենք, որ Նախահայկեան օրացոյցի մէջ տարուայ սկզբին նախորդող շուրջ երկամսեայ տեւողութիւնը եւ յատկապէս դրա սկզբի մասը ձօնուած են եղել Անդրաշխարհին վերաբերող իրողութիւնների եւ իբրեւ դրա արտայայտութիւն այդ շրջանում եղել են իգական սկիզբի հետ

³¹ Թէպէտ ներկայումս Հռոմէական օրացոյցում Մայիսը 5-րդ ամիսն է, սակայն հին Հռոմէական օրացոյցում այն (Մայիուսը) եղել է 3-րդ ամիսը Մարտիուսից եւ Ապրիլիսից յետոյ:

³² Չմիոթենք եգիպտական մշակոյթի հետ, ուր Երկրի եւ Երկնքի սեռերը հակառակ են. այստեղ Երկիրը՝ Գեբը արական է իսկ Երկնքը՝ Նուտը իգական: *Տէն Мифы народов мира*, т. 1, էջ 267, «Советская энциклопедия», М., 1991. Ընդհանրապէս, հին եգիպտական մշակոյթը իր բազմաթիւ յատկանիշներով էապէս տարբեր է առաջաւորասիական այլ յայտնի մշակոյթներից: Այս մասին յստակ նշում կայ տակաւին Հերոդոտոսի «Պատմութեան» մէջ: Ըստ Հերոդոտոսի եգիպտոսում «... նրանց բարքերը եւ սովորութիւնները գրեթէ հակադիր են միւս մարդկանց (բարքերին եւ սովորութիւններին): Այսպէս, նրանց մօտ շուկայում կանայք են առեւտուր անում, իսկ այրերը մնում են տանը եւ ոստայնանկում: Մինչ ուրիշները ոստայնանկում են թեզանը դէպի վեր հրելով, եգիպտացիները՝ դէպի վար: Այրերը բեռը կրում են գլխի վրայ, կանայք՝ ուսերին: Կանայք միզում են կանգնած, այրերը՝ նստած...», Հերոդոտոս, Պատմութիւն ինը գրքից, Թարգմ. ՍԻՄՈՆ ԿՐԿԵԱՇԱՐԵԱՆԻ, ՀՄՄՀ ԳԱ հրատ., Երեւան, 1986, էջ 101:

³³ *Мифы народов мира*, т. 1, с. 300.

աղերսուող արգելքներ (կաթնամթերքի, երեկոները գործելու, ամուսնութեան եւն): Համարուել է, որ գլխաւոր պաշտուող էակը այդ ընթացքում եղել է Անդրաշխարհում, այնտեղ կատարել է կարեւոր սխրագործութիւններ (որոնց արդիւնքը եղել է աշխարհի կարգի վերականգնումը, խաթարուած կարգի շտկումը): Ընդ որում, այդ 65-70-օրեայ ժամանակամիջոցն էլ համապատասխանել է (ներկայիս կիրառուող Գրիգորեան օրացոյցով) Ապրիլի սկիզբ-Յունիսի կէսեր հատուածին: Այսինքն, ստացուում է, որ Նախահայկեան օրացոյցի մէջ հէնց Անդրաշխարհին ձօնուած ժամանակամիջոցի դիմաց հին Հռոմէական օրացոյցում ունենք Երկրի դիցուհուն ձօնուած Maius (Մայիոս) ամիսը: Պաշտամունքային, դիցաբանական առումով սրանք երկուսը նոյնական իրողութիւններ են:

Այսպիսով, պատճառական բացատրութիւն ենք ստանում նաեւ մեր ցուցակի հինգերորդ կէտի համար: Արդ անցնենք յաջորդ կէտին:

Զ. Տարուայ չորրորդ ամիսը Junius-ը (Յունիսը) ձօնուած է եղել Յունոն (Յունո) դիցունոն, որ եղել է ամուսնութեան եւ ընտանիքի հովանաւորը: Ինչպէս նախընթաց շարադրանքում նշուեց, Նախահայկեան օրացոյցում տարին սկսուել է ամառային արեւադարձից 8 օր առաջ, որ համապատասխանում է մեր արդի օրացոյցի Յունիսի 14-ին: Բացի այս, Հայկեան եւ Նախահայկեան օրացոյցներից գիտենք, որ տարեմուտին տօնուել է Նաւասարդեան մեծ տօնը, որ տեւել է շուրջ մէկ շաբաթ եւ այդ տօնական շաբաթի իւրաքանչիւր օրը կատարուել է յատուկ տօն՝ իր ուրոյն ծէսերով: Ահա, այս տօնական շաբաթի մէջ կենտրոնական տեղ է ունեցել ծիսական ամուսնութիւնը, որ կատարուել է թագաւորի եւ անպայման կոյս մի քրմուհու մասնակցութեամբ: Այս ծիսական ամուսնութեան «յաջող ելքից» կախուած է եղել ամբողջ երկրի՝ մարդկանց, բուսական ու կենդանական աշխարհի արգասաւորութիւնը, բերք ու բարիքի առատութիւնը³⁴: Փաստօրէն ամառնամուտի շրջանում կատարուող տօնաշարքի մէջ յատուկ տեղ է ունեցել ծիսական ամուսնութիւնը, որին նախորդել է ամուսնութեան շուրջ երկամսեայ արգելքը: Այս ամիսը հնում ծիսական ամուսնութեան հետ կապուած լինելու վկայութիւն է եւ Հայոց (եւ որոշ հարեւան ազգերի) մէջ մինչեւ այժմ կենդանի ժողովրդական աւանդութիւնը, համաձայն որի Մայիս ամսին ամուսնանալ չի կարելի: Հայերիս ներկայ կրօնը՝ քրիստոնէութիւնը ոչ մի արգելք չի դնում Մայիսին ամուսնանալու վրայ: Ընդհակառակը, Եկեղեցին ամեն կերպ պաշարում է այդ

³⁴ Այս մասին տես նաեւ Գ. ԲՐՈՒՏԵԱՆ, Օրացոյց Հայոց, էջ 353-354:

Ժողովրդական աւանդոյթի դէմ, ջանալով արմատախիլ անել դա: Սակայն սրան հակառակ՝ Ժողովրդի մէջ կենսունակ է հին աւանդոյթը Մայիսին ամուսնութիւնը արգելելու վերաբերեալ: Մինչեւ իսկ կան բազմաթիւ ասացուածքներ՝ նուիրուած այս արգելքին (օրինակ՝ «Մայիս՝ վայիս» են): Իսկ միւս կողմից էլ յայտնի է, որ մի գործողութեան ծիսական արգելքը, որպէս կանոն, միշտ նախորդում է այդ նոյն գործողութեան յատուկ ծիսական կատարմանը: Ստացւում է, որ Մայիսին շամուսնանալու հայկական ժողովրդական սովորութիւնը վկայութիւնն է այն իրողութեան, որ հնում պիտի եղած լինի հէնց Մայիսից յետոյ (այսինքն՝ Յունիսին) ամուսնութեան ծիսական կատարում: Ստանում ենք, որ հին Հռոմէական օրացոյցում ամուսնութեան հովանաւոր դիցուհուն ձօնուած է եղել հէնց այն ամիսը, որի մէջ հին Հայոց օրացուցային աւանդութեամբ եղել է ծիսական ամուսնութիւնը: Այսպիսով, մեր ցուցակի վեցերորդ կէտում եւս ստացանք հռոմէական օրացուցային իրողութեան պատճառական բացատրութիւն հայկական օրացուցային մշակոյթի միջոցով: Արդ անցնենք մեր ցուցակի յաջորդ կէտին:

Է. Տարուայ երկրորդ ամիսը կոչուել է Aprilis (Ապրիլիս) եւ ձօնուած է եղել սիրոյ դիցուհի Վենուսին (Վեներա, Venus): Սա անուն ունեցող հռոմէական ամիսներից միակն է, որի անունը դիցանունն չէ: Մեր քննութեան երկրորդ կէտի կապակցութեամբ տեսանք, որ հին Հռոմէական օրացոյցի անանուն ամիսները կապուած են եօթ քոյրերի մասին հնագոյն պատկերացումների հետ: Ընդ որում, այդ 7 քոյրերից 6-ին համապատասխանում են Հռոմէական օրացոյցի 6 անանուն ամիսները (Քուինտիլիս, Սեքստիլիս, ... Դեկեմբեր), իսկ եօթներորդ՝ կրտսեր քրոջը համապատասխանում է Ապրիլիս ամիսը: Վերը արդէն նշուեց, որ այս ամսանունը կապւում է aperire բային, որ նշանակում է «աճել, զարգանալ»³⁵: Այսինքն, 4 անուանակիր ամիսներից այս մէկի անունը ունի հէնց այնպիսի նշանակութիւն, որ լաւագոյնս ներդաշնակում է այդ ամիսը զաւակներ ծնող, սերունդի աճը ապահովող կրտսեր քրոջը ձօնուած լինելուն:

Կարելոր է նաեւ այն, որ այս ամիսը ձօնուած է եղել սիրոյ դիցուհի Venus-ին: Սա եւս լիովին ներդաշնակ է սրան առնչուող հայկական բանահիւսական նիւթին: Այսպէս, ըստ հայկական նիւթի 7 քոյրերից միայն

³⁵ И. А. Климишин, *նշվ. աշխ.*, էջ 197. նաեւ այս ամսանունան ստուգաբանութիւն՝ իբր «երկրորդ» նշանակող բառից յառաջացած. տե՛ս, օր. Հր. ԱՃԱՌԵԱՆ, Հայերէն արմատական բառարան, հտ. Ա., էջ 243:

կրտսերն է, որ կատարում է նախօրօք իր տուած խոստումը՝ ծնում է հրաշք երկուորեակներ եւ ի վերջոյ թագաւորը վերամիաւորւում է իր այս կնոջ հետ եւ ապրում են միասին երջանիկ սիրով: Այսինքն, 7 քոյրերից այս մէկը միակն է, որը սիրում է իր թագաւոր ամուսնում եւ որին ըստ էութեան սիրում է թագաւորը:

Գալով այս ամսուայ դիրքին, նկատենք, որ թէպէտ Ապրիլիս ամսի նախնական ճշգրիտ դիրքը այսօր մեզ յայտնի չէ, այդուհանդերձ ակնյայտ է, որ այդ դիրքը չէր կարող շատ հեռու լինել Ապրիլ ամսի ներկայիս դիրքից: Իսկ Ապրիլ ամսի ներկայիս դիրքը շատ լաւ ներդաշնակում է Նախահայկեան օրացոյցի մէջ 7 իգական կերպարներին ձօնուած ամիսների վերջին մասին (դա եղել է մեր արդի օրացոյցի հաշուով Ապրիլի 5-ին):

Ստացւում է, որ տարուայ 10 (12) ամիսներից միայն մէկն է, որ ձօնուած է սիրոյ դիցումուն, եւ դրան զուգահեռ էլ՝ այդ ամիսը թէ՛ իր անունով, եւ թէ՛ իր դիրքով աղերսուած է սիրոյ եւ ծնող կնոջ գաղափարի հետ:

Այսինքն, ստանում ենք, որ հին Հռոմէական օրացոյցի Ապրիլիս ամսուայ թէ՛ անունը, թէ՛ ժամանակային դիրքը, եւ թէ՛ դրան զուգահորուած դիցական կերպարը բացատրութիւն են ստանում Նախահայկեան օրացոյցի եւ դրան աղերսող հայկական բանահիւսական նիւթի միջոցով:

Ը. Յետագայում, երբ Նումա Պոմպիլիոսի կողմից արտատարեկան ժամանակը տրոհուում է երկու ամիսների, դրանցից առաջինը՝ Փեբրուարիոսը ձօնուած է եղել Անդրաշխարհի հետ կապուած իրողութիւններին:

Ինչպէս վերը նշուեց, արտատարեկան 65-70-օրեայ տեւողութիւնը Նախահայկեան օրացոյցում ձօնուած է եղել Անդրաշխարհի հետ կապուած իրողութիւնների: Համարուել է, որ այդ ընթացքում կարեւոր իրադարձութիւններ են տեղի ունեցել Կախարդական աշխարհում եւ ապա՝ Մութ աշխարհում, որոնց արդիւնքը եղել է Լոյս աշխարհի խաթարուած կարգի վերականգնումը: Արեգակնային հերոսը հէնց այդ ընթացքում եղել է Կախարդական աշխարհում, այնտեղ կռուել-յաղթել է երեք դեւերի, ազատել երեք գեղեցկուհի աղջիկների եւ ստացել նրանց գանձերը: Ապա գնացել է Մութ աշխարհ (Անդրաշխարհ), ուր կռուել է երեք վիշապների հետ, յաղթել-սպանել նրանց, թրով կիսել է ջրարգել վիշապին, ազատել աղբիւրի ակը, փրկել վիշապին իբրեւ զոհ տարուած աղջկան, սպանել թռչունի ձագերին ուտելու եկած վիշապին եւ ի վերջոյ հրաշք թռչունի օգնութեամբ վերադարձել Լոյս աշխարհ: Այսինքն, արտատարեկան ժամանակի գոնէ որոշ հատուածը հերոսը եղել է Անդրաշխարհում:

Հայ ազգագրութեան մէջ պահպանուել են այս պատկերացումներին ներդաշնակ բազմաթիւ ժողովրդական սովորութիւններ ու ծէսեր, որոնցից յատկապէս նշելի են Բակլախորանը (այժմ կապուած Բարեկենդանի երկուշաբթի օրուայ հետ), Մայիսին ամուսնութեան արգելքը, Մեծ պահքին երեկոները գործ անելու, կաթնամթերք օգտագործելու եւ այլ արգելքները:

Նախահայկեան օրացոյցի մէջ արտատարեկան ժամանակը սահմանուած է եղել որպէս օրացոյցի կարգաւորող աստղի չերեւալու շրջան: Այդ շրջանում խնդրոյ առարկայ աստղը գիշերուայ ընթացքում եղել է հորիզոնից վար, որով եւ դիտելի չի եղել: Ահա, աստղի հորիզոնից վար լինելու տեսողութիւնը ընկալուել է իբրեւ դրան զուգահեռ դիցական կերպարի՝ Անդրաշխարհում գտնուելու տեսողութիւն: Այսինքն, արտատարեկան ժամանակը Անդրաշխարհի հետ կապուած լինելը Նախահայկեան օրացոյցում ունեցել է թէ՛ դիցաբանական, եւ թէ՛ զուտ աստղագիտական հիմնաւորում:

Ահա այս ամենին զուգահեռ էլ ունենք, որ հին Հռոմէական օրացոյցի արտատարեկան ժամանակի հաշուին ստեղծուած ամիսներից առաջինը ձօնուած է եղել Անդրաշխարհին: Ստանում ենք, որ հին Հռոմէական օրացոյցի այս առանձնայատկութիւնը եւս յստակ պատճառական բացատրութիւն է ստանում Նախահայկեան օրացոյցին վերաբերող դիցաբանական եւ աստղագիտական իրողութիւնների միջոցով: Արդ՝ զանք մեր ցուցակի վերջին կէտին:

Թ. Նախկին արտատարեկան ժամանակահատուածի տրոհումից առաջացած երկրորդ ամիսը ձօնուած է եղել Janus աստծուն, որ եղել է դռների, անցումների աստուած, եւ նրա անունն էլ ծագում է լատ. *ianua*-դուռ, դարպաս, մուտք նշանակող բառից: Այս աստուածը աւանդաբար պատկերուել է գահին բազմած պատկառելի տղամարդու տեսքով, որ ունեցել է ետ եւ առաջ նայող երկու դէմք, մի ձեռքին բռնած է եղել գաւազան, միւսին՝ բանալի: Յայտնի է նաեւ, որ Յանուսը մեծարուել է Janus Pater-«Հայր Եանուս» յորշորշումով, նրան նուիրուած են եղել 12 զոհասեղան Հռոմում, եւ նրա քուրմն էլ համարուել է Հռոմի բոլոր քրմերի գլխաւորը³⁶:

Ինչպէս յայտնի է, Նախահայկեան օրացոյցում արտատարեկան է համարուել այն ժամանակը, որի ընթացքում դիտելի չի եղել գլխաւոր

³⁶ Сѣмъ Мифы народовъ мира, Կտ. Բ., էջ 683-684:

պաշտուող էակի աստղը (դա Հայկն՝ Orion համաստեղութեան գլխաւոր աստղն է՝ Բետելգեյզէն՝ α Orionis): Միեւնոյն ժամանակ, այս աստղի շերտաւոր 70 օրերի ընթացքում Արեւը, շարժուելով խաւարածրով, անցել է Յուլ կենդանակերպից Առիւծ: Եւ երկնքի այս հատուածն էլ իր 4 համաստեղութիւններով համարուել է Դուռ, որով անցում է կատարուել մի աշխարհից միւսը³⁷: Այսինքն, տարեշրջանի արտատարեկան ժամանակամիջոցը կապուած է եղել խաւարածրի Յուլ-Երկուորեակ-Խեցգետին-Առիւծ հատուածի, հետ եւ այդ շորս համաստեղութիւններն էլ միասին ձեւացրել են երկնային Դուռը, որով, ըստ ժամանակի դիցաբանական պատկերացումների, անցում է կատարուել մի աշխարհից միւս աշխարհ: Այս շորս համաստեղութիւններից եզրայիններն էլ (Յուլն ու Առիւծը) համարուել են այդ երկնային դրան երկու կողմերի սիւները: Սա հէնց այն Դուռն է, որի երկու կողմերում, ըստ հայկական բանահիւսական նիւթի, իբրեւ պահապան կանգնած են Առիւծն ու Յուլը՝ իրենց դիմաց հակառակ դասաւորուած կերերով (Յուլի դիմաց միս եւ Առիւծի դիմաց՝ խոտ): Ստացւում է, որ արտատարեկան տեղողութիւնը ըստ էութեան նոյնացուած է եղել երկնային Դուռն հետ:

Ահա, սրան զուգահեռ էլ, հին Հռոմէական օրացոյցի՝ նախապէս տարուց դուրս համարուած ժամանակամիջոցից ստեղծուած երկու ամիսներից մէկը (երկրորդը³⁸) ձօնուած է եղել մի աստուծոյ, որ համարուել է դռների, անցումների, դարպասների աստուած, որի անունն իսկ ծագել է «դուռ» նշանակող բառից, եւ ինքն էլ պատկերուել է (դրան) բանալին ձեռքին բռնած: Այսինքն, հին Հռոմէական օրացոյցի արտատարեկան ժամանակից ստեղծուած ամիսը դռների աստուած Եանուսին ձօնուած լինելը յստակ աստղագիտական բացատրութիւն է ստանում Նախահայկեան օրացոյցի միջոցով, որտեղ արտատարեկան ժամանակի կապը դրան գաղափարի հետ գալիս է այն իրողութիւնից, որ այդ արտատարեկան ժամանակի ընթացքում Արեգակը անցել է Յուլ, Երկուորեակ, Խեցգետին եւ Առիւծ կենդանակերպերով, որոնք միասին ընկալուել են իբրեւ երկնային Դուռ:

³⁷ ԳՐԻԳՈՐ ԲՐՈՒՏԵԱՆ, Օրացոյց Հայոց, էջ 349-352, 404-407, նաեւ՝ ԳՐ. ԲՐՈՒՏԵԱՆ, Որոշ օրացուցային իրողութիւններ հայկական հրաշապատում հէքեաթներում. Գ., «Էջմիածին», 2., էջ 22-44, 2010:

³⁸ Նուա Պոմպիլիուսի բարեփոխութեամբ Դեկեմբերից յետոյ դրուած է եղել նախ Փեբրուարիուսը (Փետրուար) եւ ապա՝ Եանուարիուսը (Յունուար): Այս երկու ամիսների ներկայիս դասաւորութիւնը ստացուել է աւելի ուշ՝ Հռոմէական օրացոյցի հերթական բարեփոխութեան միջոցով:

Ի մի բերելով վերն արուած քննութեան արդիւնքները, տեսնում ենք, որ հին Հռոմէական օրացոյցի՝ ընտրուած բոլոր 9 առանձնայատկութիւններն էլ յստակ պատճառական բացատրութիւն են ստանում Նախահայկեան (որոշ դէպքերում՝ նաեւ Հայկեան) օրացոյցի եւ դրան աղերսուող հայկական մշակութային իրողութիւնների միջոցով: Այսինքն, առկայ է շատ լուրջ ընդհանրութիւն հին Հռոմէական եւ Հայոց հնագոյն օրացոյցների միջեւ:

Բնականաբար հարց է առաջանում, թէ ո՞րն է այսքան լուրջ ընդհանրութիւնների պատճառը:

Տրամաբանական է ընդունել, որ այս ընդհանրութիւնները պայմանաւորուած են փոխառութեամբ: Ընդ որում, հնարաւոր է փոխառութեան երեք տարբերակ. Հայկականը Հռոմէականից, Հռոմէականը Հայկականից եւ երկուսն էլ մի երրորդ աղբիւրից:

Այս երեք տարբերակներից առաջինը հարկ է բացառել այն պարզ պատճառով, որ մեր քննարկած բոլոր առանձնայատկութիւններն էլ պատճառական բացատրութիւն են ստացել հէնց հայկական օրացուցային նիւթի միջոցով: Եւ բնական է ընդունել, որ փոխառութեան աղբիւրը այն տեղում է, որտեղ որ փոխառեալ իրողութեան պատճառական մասն է:

Մնում են երկրորդ եւ երրորդ տարբերակները: Այս երկուսից էլ հարկ է իրական, ընդունելի համարել հէնց երկրորդ տարբերակը, զի հայկական օրացուցային նիւթը առարկայօրէն վկայուած է ն. Ք. 32-րդ դարի հնագիտական նիւթով, որ էապէս հին է հռոմէական թէ՛ օրացոյցից, եւ թէ՛ ընդհանրապէս հռոմէական մշակոյթից:

Այսպիսով, ստանում ենք, որ հին Հռոմէական եւ Հայկական օրացոյցների՝ քննութեան առնուած ընդհանրութիւնները հիմք են տալիս եզրակացնելու, որ ի դէմս հին Հռոմէական օրացոյցի մենք ունենք Հայոց Նախահայկեան (եւ մասամբ՝ Հայկեան) օրացոյցից փոխառուած մշակութային իրողութիւն: Մնում է պատասխանել այն հարցին, թէ ի՞նչ ճանապարհով կարող էր կատարուել այդ փոխառութիւնը: Այստեղ հնարաւոր է ընդամենը երկու տարբերակ. կամ ուղղակի փոխառութիւն, եւ կամ միջնորդաւորուած մի երրորդ մշակոյթի միջոցով:

Այս հարցին պատասխանելու համար յիշենք, որ ինչպէս հռոմէական մշակոյթի շատ բաղադրիչներ, այնպէս եւ Հռոմէական օրացոյցը համարւում է, որ փոխ է առնուած էտրուսկեան մշակոյթից³⁹: Էտրուսկ-

³⁹ А. И. Немировский, նշվ. աշխ.:

ների մասին գիտենք, որ նրանք Ապենինեան թերակղզի են եկել Փոքր Ասիայից, Փոքր Հայքից ու Կապադովկիայից արեւմուտք գտնուող տարածքներից: Այս մասին կայ ն.Ք. Ե. դարից մեզ հասած ուղղակի գրաւոր վկայութիւն Հերոդոտոսի գրքում⁴⁰: Այսինքն, լիովին հնարաւոր է հայկական օրացուցային մշակույթի փոխանցումը Հռոմէացիներին՝ էտրուսկների միջացով: Անշուշտ, չեն բացառում նաեւ փոխանցման այլ ուղիները եւս:

РЕЗЮМЕ

В настоящее время многие особенности древнеримского календаря не имеют приемлемых объяснений в рамках римской культуры. В качестве иллюстрации можно отметить то, что год состоял всего из 10 месяцев и содержал 304 дня, 6 месяцев не имели собственных имен и назывались порядковыми номерами: первый месяц назывался Мартиусом. Год начинался с весны, третий месяц был посвящен богине Земли Майе, а четвертый месяц – покровительнице семьи и брака, богине Юноне, второй же месяц был посвящен богине любви Венере и т. д. Предпринята попытка объяснить указанные и некоторые другие особенности древнеримского календаря посредством армянского Протогайковского календаря. На основе этих сопоставлений и объяснений делается заключение, что известная нам структура древнеримского календаря может быть прямым или косвенным заимствованием из Протогайковского календаря.

SUMMARY

Currently, many features of the old Roman calendar do not have acceptable explanations in the Roman culture. For example, one can note that the year consisted of only 10 months and contained 304 days; 6 months did not have their own names and were called with serial numbers, the first month was called Martius, the

⁴⁰ Այս մասին կայ նաեւ Հերոդոտոսի ուղղակի վկայութիւնը, որ ասուած է, որ Տիրենները (էտրուսկները) գաղթել են Լիւզիայից: Տէն ՀԵՐՈՂՈՏՈՍ, Պատմութիւն ինը գրքից, I, 94, էջ 43: Էտրուսկների փոքրասիական ծագման մասին տես նաեւ Ա. И. НЕМИРОВСКИЙ, նշվ. աշխ., էջ 7-61:

beginning of the year was in the spring, the third month was dedicated to the earth goddess Maya, and the fourth month was dedicated to goddess Juno, the patroness of the family and marriage, the second month was dedicated to Venus, the goddess of love, etc.

An attempt was made to explain these and some other features of the old Roman calendar through the Proto-Armenian calendar. Based on these comparisons and explanations, it is concluded that the structure of the old Roman calendar familiar to us can be a direct or indirect borrowing from the Proto-Armenian calendar.



ՌԱՖԻԿ ՆԱՀԱՊԵՏՅԱՆ

Պատմական գիտ. դոկտոր, ԵՊՀ

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ԱՎԱՆՂԱԿԱՆ ԲՆԱԿԱՐԱՆՆԵՐ ԸՍՏ ՓՐԱՎՈՐ ՍԿԶԲՆԱԴԲՅՈՒՐՆԵՐԻ

ՀԱՅԿԱԿԱՆ մշակութային հարուստ ժառանգության ոչ մի բնագավառ չայնքան տեւական չի եղել ու բազմապիսի դրսեւորումներ չի ունեցել, ինչպես բնակարանաշինությունը, լայն ընդգրկմամբ՝ ժողովրդական ճարտարապետությունը: Լինելով հայ շինարար ժողովրդի դարավոր ստեղծագործական ջանքերի արդյունք՝ կառուցվածքների այլազան ձեւերով, կառուցողական տրամաբանության կատարելությամբ լայն ճանաչման է արժանացել գիտական աշխարհում: Եւ եթե հայոց կոթողային ճարտարապետությունն անհամեմատ լավ է ուսումնասիրված, ապա նույնը չի կարելի ասել ժողովրդական (գյուղական) բնակարանի վերաբերյալ, որի կառուցողական հենքից սերվել է հայկական բարձրարվեստ կոթողային ճարտարապետությունը: Առ այսօր գիտական հրապարակի վրա չկան ժողովրդական բնակարանի վերաբերյալ ազգագրական համալիր ուսումնասիրություններ թե՛ ժամանակագրական, թե՛ պատմաազգագրական ու տարածքային կտրվածքներով: Ուստի եւ հայկական ժողովրդական ավանդական բնակարանի ուսումնասիրությունը հայագիտության առավել ուշագրավ հիմնախնդիրներից է:

Բնակարանի ուսումնասիրությունը առատ նյութ է տալիս ոչ միայն կենսապահովման մշակույթի, այլեւ հասարակական կյանքի, ընտանեկան հարաբերությունների, տնտեսության եւ բնակչության կյանքի մյուս կողմերի մասին: Բնակարան ունենալու հոգսն ի սկզբանե մարդու կենսական խնդիրներից էր՝ միաժամանակ լինելով նաեւ հասարակության անդամների համախմբման, ընտանիքի կազմակերպման ու զարգացման հիմնային տարրերից մեկը, մարդու մարմնավոր գոյության կարեւոր պայմանը: Ավանդական բնակարանաշինության ուսումնասիրությամբ հնարավոր կլինի գաղափար կազմել մեր ժողովրդի անցյալի ապրելակերպի, գիտելիքների մակարդակի, հոգեբանության եւ սովորությունների մասին:

Ժողովրդական բնակարանի համակողմանի ուսումնասիրության համար շատ կարեւոր է գրավոր սկզբնաղբյուրների մանրակրկիտ տեղեկագրումն ու դրանց համագրումը ժողովրդի կյանքի տարբեր կողմերին վերաբերող այլ նյութերի հետ: Պատմաազգագրական հարուստ տեղեկություններ են հավաստվել օտար եւ հայ մատենագրական երկերում, Հայաստան այցելած օտար ճանապարհորդների, պետական պաշտոնյաների ուղեգրություններում: Դրանցից հնագույնը հին հունական եւ հռոմեական սկզբնաղբյուրներում պահպանված հիշատակություններն են¹: Ամենահանգամանալի եւ բացառիկ արժեքավոր տեղեկություններ հավաստող սկզբնաղբյուրը Քսենոփոնի (Ք. ա. 430–356 թթ.) «Անաբասիս» եւ «Կյուրոպեդիա» աշխատություններն են²: Դրանցում գյուղական տների նկարագրությունից երեւում է, որ Հայկական լեռնաշխարհի հարավային շրջանների տները տարբերվել են կենտրոնական եւ հյուսիսային շրջանների կացարաններից: Այդ առանձնահատկությունը սահմանամերձ շրջաններում, անշուշտ, բացատրվում է պաշտպանական նկատառումներով: Հույն պատմիչը արձանագրում է. «Այն գյուղը, որ նրանք (հույն զինվորները – Ռ. Ն.) եկան, մեծ էր, ուներ սատրապի համար ապարանք-ամրոց, եւ տների մեծագույն մասի վրա կային աշտարակներ»: Նման բնակարանները, ըստ ազգագրական դիտարկումների, կոչվել են ֆոլե, որը բնորոշ էր Սասունին: Դրանք 2-3-հարկանի ամրոցատիպ, լեռ քարերից պատրաստված տներն էին, որոնց առաջին հարկը կթու եւ լծկան անասուններին էր հատկացվում, երկրորդը՝ մարդկանց, իսկ երրորդը, որը կոչվում էր ռոշ, ծառայում էր գյուղատնտեսական մթերքների պահպանմանը, օտար, անցանկալի հյուրերի ընդունելությանը եւ հատկապես վտանգի դեպքում պաշտպանվելուն³: Ըստ երեւույթին, նման տների կառուցվածքի ակունքները պետք է որոնել ուրարտական ճարտարապետության մեջ, որտեղ կիրառվել են աշտարակաձեւ կառույցները, հետեւաբար՝ աշտարակաձեւ բնակարանները⁴: Առանձնապես ուշագրավ են Քսենոփոնի՝ Հայկական

¹ Մանրամասն տե՛ս Ռ. ՆԱՀԱՊԵՏՅԱՆ, Հունական եւ հռոմեական անտիկ սկզբնաղբյուրների ազգագրական տեղեկությունները Հայաստանի եւ հայերի մասին (պատմաազգագրական ուսումնասիրություն), Երեւան, 2018:

² Տե՛ս Ռ. ՆԱՀԱՊԵՏՅԱՆ, նշվ. աշխ., էջ 30–76:

³ Այս մասին մանրամասն տե՛ս Ռ. ՆԱՀԱՊԵՏՅԱՆ, Աղձնիքահայերի ընտանիքը եւ ընտանեկան ծիսակարգը (պատմաազգագրական ուսումնասիրություն), Երեւան, 2004, էջ 43–51 եւ գրչանկարների հավելվածը, էջ 222–227:

⁴ Տե՛ս В. ПИОТРОВСКИЙ, Искусство Урарту, А., 1962, նկ. 55, 56:

լեռնաշխարհի կենտրոնական եւ հյուսիսային մասերի տների վերաբերյալ նկարագրությունները. «Այստեղ տները գետնափոր էին, մուտքը, ինչպես ջրհորի բերան, իսկ ներքեւի մասն ընդարձակ: Մինչդեռ անասունների համար մուտքը փորված էր [գետնի միջով], մարդիկ ցած էին իջնում աստիճաններով: Տներում կային այծեր, ոչխարներ, եզներ [կովեր, հորթեր], հավեր եւ սրանց ճտերը: Բոլոր անասունները ներսում կերակրվում էին խոտով [«Անաբասիս», IV, 25, էջ 97]⁵: Հարյուրամյակների ընթացքում գետնափոր բնակարանը վերածվեց գլխատան՝ իր տարբեր ծածկերով⁶:

Քսենոփոնի նկարագրած գետնափոր եւ աշտարակավոր շենքերի մասին հաղորդումներ են պահպանվել հայ միջնադարյան մատենագիրների եւ մի շարք ճանապարհորդների ուղեգրական նյութերում:

Հայկական լեռնաշխարհի ժողովրդական կացարանների վերաբերյալ հայ պատմագրական սկզբնաղբյուրներում ցաքուցրիվ հիշատակությունները, ցավոք, դեռեւս բացահայտված եւ մշակված չեն՝ բացառությամբ Բուզանդի եւ Ագաթանգեղոսի երկի, որոնցում տեղ են գտել ժայռախորշերում, քարանձավներում, քարայրներում, գետնահյուղակներում՝ «առանց գույքի եւ ստացվածքի, առանց խնամքի եւ դարմանի» ճգնավորական կյանք վարող եկեղեցականների մասին նկարագրություններ⁷: Դրանցում հիշատակություններ կան զինվորական կացարան-վրանների, արքունական պալատի, արքունի եւ նախարարական վերնատների, բազմահարկ, գեղեցիկ ու մեծամեծ տների, եկեղեցական կահույքի տեսակների, գորգերով եւ բարձերով թախտ-գահավորակների, ձմեռանոց բնակավայրերի, զինվորական կացարան-վրանների, բայց ոչ ռամիկ եւ շինական աշխատավորական զանգվածների կացարանների մասին⁸: Բուզանդի երկում Արշակ Երկրորդ թագավորի զորանոցների վերաբերյալ այսպիսի նկարագրություն կա. «Գնում տեսնում էին, որ զորանոցը դատարկ էր, մեջը մարդ չկար, որովհետեւ (զորքերը) թողել էին իրենց խորաններն ու վրանները, հովանոցներն ու սրահակները

⁵ Ռ. ՆԱՀԱՊԵՏՅԱՆ, Հունական եւ հռոմեական անտիկ սկզբնաղբյուրների ազգագրական տեղեկությունները Հայաստանի եւ հայերի մասին, էջ 64-65:

⁶ Տե՛ս անդ:

⁷ Տե՛ս ՓԱՎՍՏՈՍ ԲՈՒՋԱՆԿ, Հայոց պատմություն, Երեւան, 1987, Զ. դար., գլ. ԺԶ., էջ 415:

⁸ Տե՛ս Ռ. ՆԱՀԱՊԵՏՅԱՆ, Ազգագրական տեղեկությունները Փավստոս Բուզանդի «Հայոց պատմություն» երկում, Երեւան, 2013, էջ 29-32: Տե՛ս նաեւ Ռ. ՆԱՀԱՊԵՏՅԱՆ, Ագաթանգեղոսի երկը՝ վաղմիջնադարյան հայոց կենսապահովման մշակույթի ուսումնասիրության սկզբնաղբյուր, ԼՀԳ, 2018, թ. 3, էջ 25-40:

(դահլիճները), բազմոցներն ու անկողինները, կահավարասիքը եւ սարքերը, մինչեւ անգամ իրենց գանձերը»⁹:

Պատմագիրը շատ հակիրճ անդրադարձել է նաեւ արքունական պալատի եւ այլ շինությունների կառուցվածքին, տեսքին: Նա հիշատակում է. «Պապ թագավորի տան նրբանցքը երկայն էր եւ լույսի համար շատ երդիկներ ուներ: Երկայն նրբանցքից բացվում էր սեղանատան դուռը, եւ առանձին դռնով՝ հանդերձատունը, որտեղ կատարվում էր թագավորների թագադրությունը» (V դար., գլ. 2, էջ 313-315): Մեր կարծիքով, արքունական այս պալատի երդիկավոր նրբանցքն է նկատի ունեցել անվանի ճարտարապետ Ռաֆայել Իսրայելյանը, որ Ազգագրության պետական թանգարանի (Սարգարապատ) շենքի լուսավորությունը իրականացրել է նմանատիպ երդիկներով: Բուզանդը հանգամանորեն ներկայացնում է արքունի եւ նախարարական տների կահույքի տեսակները: Նա հիշատակում է «արքունական գահույք»-ի (գահի) մասին. «Նրան (Ներսես Մեծին – Ռ. Ն.) հրավիրեց Պապ թագավորը իր ապարանքը Եկեղյաց գավառի Խախ ավանում. նրա համար ընթրիք պատրաստեց, Աստծու մարդուն աղաչեց, արքունական գահույքը բազմի» (V դար., գլ. ԻԴ, էջ 331): Մի այլ տեղ հիշատակում է «տախտ գահուն», այսինքն՝ եռակողմ թիկնակներով, գորգերով ու բարձերով թախտ-գահավորակներ, որ հայոց կենցաղում պահպանվեցին մինչեւ Ի. դարի սկզբները՝ խոշոր եւ ունեւոր գերդաստանական տներում: Բուզանդն ակնարկներ ունի նաեւ վաղ միջնադարյան Հայաստանի վերնատների գոյության վերաբերյալ. «...վայ նրան, որ տուն է շինում ոչ արդարությունք եւ վերնահարկ է կառուցանում՝ ոչ իրավունքով» (IV դար., ԺԳ, էջ 177): Խոսվում է նաեւ բազմահարկ, գեղեցիկ ու մեծամեծ տների գոյության մասին: Ցավոք, հասարակ ռամիկի եւ շինականի տների մասին գրեթե բան չի ասված:

Ազգաթանգեղոսը եւս նկարագրություններ է թողել «անապատ», «անշեն», ոչ համայնքներով բնակեցված վայրերում «ժայռերի ծակերում», «ժայռերի խորշերում», «քարանձավների ծերպերում» ապրող «լեռնակյաց», «մենակյաց» ճգնավորական կյանքով ապրող եկեղեցականների մասին միայն: Ըստ նրա հավաստման՝ լուսավորության հիմնական միջոցը, բացի մոմերից ու մեղրամոմից, ձիթաճրագն է եղել¹⁰:

⁹ ՓԱՎՍՏՈՍ ԲՈՒՋԱՆԴ, Դ. դար., գլ. Ի., էջ 211:

¹⁰ Տե՛ս ԱԳԱԹԱՆԳԵՂՈՍ, Հայոց պատմություն, աշխ. թարգմ. Ա. Տեր-Ղեւոնդյանի, Երեւան, 1983, գլ. ԺԳԱ., 845, էջ 471, գլ. ԺԳ., 145, էջ 89:

Բուն ժողովրդական ճարտարապետությունը մատնանշող տուն կամ շենք եւ այլ ընդհանուր արտահայտություններից բացի, պատմագրություն մեջ կան նաեւ մասնակի վկայություններ: Այսպես օրինակ՝ Ղազար Փարպեցին հիշատակել է այն այրաբնակարանները, որոնք յուրօրինակ գետնափոր տներ էին¹¹:

Գետնափոր տան նկարագրություն է թողել է. դ. պատմագիր Հովհան Մամիկոնյանը¹² «Տարոնի պատմությունը» աշխատության մեջ: Պատմագիրը երկու անգամ հիշատակում է. «Բոլոր գանձերը լցրին գետնափոր տներում», «Վաղ առավոտյան Սյունյաց իշխանի մոտ բերին քրմերից մեկին եւ նրան աղաչում էին՝ ցույց տալ թաքցրած գանձերի տեղը, ինչպես նաեւ գետնափոր բնակարանի դռները» (Հովհ. էջ 36, 45): Թովմա Արծրունին նշում է. «Զի էր նորա գանձ բազում ի կարաս թաքուցեալ ի գետնափոր տան»¹³, որ հավանորեն նկուղային հարկ էլ կարող էր լինել: Կ. Գանձակեցին գրել է, որ անոթները եւ ոսկե պարագաները, արծաթե եւ այլ առարկաներն ու տեսակ-տեսակ հանդերձները մարդիկ թաքցրել էին «ի դարանս եւ ի տունս գետնափորս»¹⁴: Ստեփանոս Օրբելյանը, մի շարք բաժանմունքներից բացի, եկեղեցու տնտեսական շենքերի համալիրներում նշել է. «Շինէ եւ գեղտանոցս գետնափորս ի ներքոյ վանիցն ծածուկ երկրաւ՝ բազում տունս եւ դարանս ի պետս եկեղեցոյն»¹⁵:

Այս տեսակետից ուշագրավ են Ժ. դարի պատմագիր Առաքել Դավրիժեցու նկարագրությունները: «Պատմություն» երկում նա ներկայացնում է հայոց բնակարանը՝ իր բաղադրատարրերով, գործառութային դերով, պարսպապատ բակերով, ինչպես նաեւ տեղեկություններ հաղորդում փորածո քարայր-բնակարանի, անապատականների՝ ճգնավոր եկեղեցականների կացարան-խուղերի (գետնափոր տների), Գառնիի եւ Դեղարդի բարձրաբերձ քարայր բնակարանների մասին¹⁶: Նա անդրադառնում է նաեւ հայկական գմբեթավոր եկեղեցիներին՝ եկեղեցապատկան շինություններով, տնտեսական կառույցներով, հյուրատներով,

¹¹ Տէն ՂԱԶԱՐ ՓԱՐՊԵՅԻ, Հայոց պատմություն, Երեւան, 1982, էջ 21:

¹² Տէն ՀՈՎՀԱՆ ՄԱՄԻԿՈՆՅԱՆ, Տարոնի պատմությունը (աշխատասիրությամբ Վ. Հ. Վարդանյանի), Երեւան, 1989 (ալուհետեւ՝ Հովհ. եւ էջը):

¹³ ԹՈՎՄԱ ԱՐԾՐՈՒՆԻ, Պատմութիւն տանն Արծրունեաց, Թիֆլիս, 1917:

¹⁴ ԿՐԻՍՏՈՍ ԳԱՆԶԱԿԵՅԻ, Պատմութիւն Հայոց, Երեւան, 1961:

¹⁵ ՍՏԵՓԱՆՈՍ ՕՐԲԵԼՅԱՆ, Պատմութիւն նահանգին Սիսական, Թիֆլիս, 1911:

¹⁶ Տէն ԱՌԱՔԵԼ ԴԱՎՐԻՃԵՅԻ, Պատմություն, թարգմանությունը, առաջաբանը եւ ծանոթագրությունները՝ Վարազ Առաքելյանի, Երեւան, 1988, էջ 49-52, 210:

արտադրական կառույցներին՝ ձիթհաններ, ջրաղացներ եւ այլն¹⁷։ Հանգամանալի ներկայացնում է Նոր Զուղայի կառուցապատման աշխատանքները. «Շինեցին շենքեր՝ հրաշալի ձեւավորումով, կամարակապ փողոցներով, թեւավոր ապարանքներով, հովասուն դստիկոններով (վերնատուն), բարձրաբերձ ու արքայավայել շինվածքներով...»¹⁸ եւ այլն։ Նրա հավաստմամբ՝ «Հայոց վանքերի յուրաքանչյուր սեւագլուխ ուներ իր առանձին ունեցվածքը, այգին եւ բուրաստանը, փեթակը եւ տունը, մառանը եւ ամբարանոցը։ Այս բոլոր շինվածքներից միայն պարիսպն էր հողից շինված, իսկ մնացած բոլորը՝ տաշված քարով, թրծված աղյուսով, կրով ու գաջով, գեղեցիկ ու վայելուչ հորինվածքով»¹⁹։

Առաքել Դավրիժեցին մատնանշում է նաեւ բնակարանի ներսույթի մաս կազմող կահույքի որոշ տեսակներ. բարձրաոտ սեղաններ, քանդակապատկերներով փայտե բազկաթոռներ՝ եկեղեցիներում եւ ունեւոր ընտանիքներում, իսկ գյուղական վայրերում՝ ճաշասեղանի դեր կատարած կարճաոտ քուրսին իր փռոցով, զարդանախշված փայտե եւ պղնձե սկուտեղներ, հասարակ եւ ասեղնագործված սփռոցներ, կաշվից եւ մորթուց պատրաստված փռոցներ, ճիպոտներից եւ ծղոտից հյուսված սալաներ եւ այլն։

Ժէ. դ. վաճառական Զաքարիա Ագուլեցին (1630–1691 թթ.) իր ճանապարհորդութունների օրագրում²⁰ նկարագրել է ունեւոր գերդաստանի բազմաբաժին իր հայրենի տունը, որի համալիրը ներկայացնում էին ձմեռնատունը, սրահը, վերնատունը, ներքնատունը, մաղազան, քոշքը, օթախը, քաշթավան օթախը եւ երկրորդ հարկի թավան օթախը։ Իսկ Օշականում նկարագրել է պարսպապատ տուն՝ ներքնատնով, վերնատնով, գինետնով, ձիանոցով, մարագով եւ այլ բաժանմունքներով։ Նա հիշատակել է նաեւ մորթե նստարան կոչված նստելու փռոցները։

Զաքարիա սարկավազ Քանաքեռցին (1627–1699 թթ.) իր «Պատմության» մեջ թեւեւ անուղղակի, գրում է, որ ջորի նստած մարդն էջմիածնից Երեւան մեկնելիս ճանապարհին Կավակերտ գյուղում շփոթությունից «եւրեւրով ջորույ ի տանիս մի եւ բլաւ տունն, եւ անկաւ ինքն եւ ջորին ի

¹⁷ Տէս Ռ. ՆԱՀԱՊԵՏՅԱՆ, Հայ ազգագրական տեղեկությունները ըստ Առաքել Դավրիժեցու «Պատմություն» երկի, «Պատմություն եւ մշակույթ», Հայագիտական հանդես, Գիտական հոգվածների ժողովածու, Բ., 2011, էջ 251–270։

¹⁸ Տէս Ա.ՌԱՔԵԼ ԴԱՎՐԻԺԵՑԻ, Պատմություն, էջ 60։

¹⁹ Տէս անդ, էջ 234։

²⁰ Տէս «Զաքարիա Ագուլեցու Օրագրությունը», Երեւան, 1938։

տունն»²¹։ Նշանակում է՝ Կավակերտ գյուղը Ժէ. դարում շարունակում էր մնալ գետնափոր կամ առնվազն 3/4-ով կիսագետնափոր։

Խնձորեսկի քարայր բնակարանների վերաբերյալ ուշագրավ նկարագրություն է թողել Ժէ.-ԺԸ. դդ. նշանավոր հոգեւոր առաջնորդներից Աբրահամ Գ. Կրետացի կաթողիկոսը (1734–1737 թթ.)՝ «Պատմութիւն անցից իւրոց եւ Նադիր շահին Պարսից» (Վաղարշապատ, 1870) աշխատության մեջ։ Այստեղ խոսվում է Սյունիքի դժվարամատչելի լեռներում եւ կիրճերում ապաստանած հայ բնակչության ստեղծած հաղորդակցության անհրաժեշտ միջոցների մասին՝ արտաքին աշխարհի հետ կապ ունենալու, իրեն եւ ընտանիքին անհրաժեշտ ուտեստ, ջուր եւ այլ պետքեր ձեռք բերելու համար։ Նա գրում է. «...Խնձորեկ (Խնձորեսկ) գիւղ, որ է ի մէջ քարաժեռ լեռանց մեծամեծաց, եւ ունի անբաւ բարձրութիւն, եւ նեղանցուկ ճանապարհ ի մէջ ձորոյն, եւ տեսանք հիանալի մի բան. եւ զգեղն թողեալ էին՝ որ է մէջ ձորոյն, վասն ահին օսմանցւոց եւ Ղառայ-շօռւոց Քրտերոյն՝ դէմ հանդիման միմեանց փորեալ յապառաժ վէմս՝ քարայր՝ որք են մաղարայք, իւրաքանչիւր ոք վասն իւր տան բնակութեան շինեալ բնակէին. կանայք զտղայս ստնդիացս կապեալ ողին իւրեանց, նոյնպէս եւ զսափոր ջրոյ եւ այլոց հարկաւոր իրաց, եւ նոյնպէս փոկով ելանէին ի վեր, եւ մտանէին ի բարձրագոյնս որչա վիմաց, եւ քաշէին զփոկն առասանն ի վեր՝ որ այլ մարդ ոչ կարէր մտանել»։

Եկեղեցական-քաղաքական նշանավոր գործիչ, կաթողիկոս Սիմեոն Երեւանցու (1763–1780 թթ.) «Զամբռ»²² աշխատության ազգագրական բազմահարուստ նյութերի շարքում ուշագրավ են հայ ժողովրդական բնակարանի վերաբերյալ հիշատակությունները։ Նա էջմիածնի տնտեսական շենքերի մասին խոսելիս ցույց է տվել տների համալիրներ, որոնք աղյուսից ու փայտից էին կառուցված եւ խուց-օդաններից բացի, ունեին գավիթ, գոմ, ջրետուն, իշատուն, ուղտատուն, նախրատուն։ Սիմեոն Երեւանցին տան համալիրի մեջ թվարկել է՝ այվան (հովանոց), սանտուխխանա (նախասենյակ, արկղախուց), թանապի (վերնասենյակ), զերզամբի (ներքնախուց-սառնատուն), մառան, աշխանա (խոհանոց), ձիանոց, մարագ։ Նորագյուղում տան համալիրի մեջ առկա են՝ այվան, սանտուխխանա, թանապի, զերզամբի, մառան, աշխանա, ձիանոց, մարագ։ Օշականում, նրա նկարագրությամբ եղել է պարսպապատ տուն՝

²¹ «Զաքարիա Սարկավագի Պատմութիւն», Ա., Բ., Գ. հատոր, Վաղարշապատ, 1870։

²² Տէս ՍԻՄԷՈՆ ԿԹՂ. ԵՐԵՒԱՆՑԻ, Զամբռ, Վաղարշապատ, 1873։

ներքնատնով, վերնատնով, գինետնով, ձիանոցով, մարագով եւ այլ բաժանմունքներով: Հեղինակը նշել է նաեւ տան առանձին բաժանմունքներ՝ կարասատներ, հնձաններ, երեսբացներ, ամբարանոցներ, գործատներ, մարագներ եւ լուսամուտավոր տներ, փուռ, սպանդանոց, ձիթհաններ, ջրաղացներ:

Անշուշտ, ժողովրդական բնակարանի եւ ներսույթի վերաբերյալ հարուստ հիշատակություններ են պահպանված միջնադարյան հայ պատմագրության էջերում: Դրանք կարող են մասնագիտական, ազգագրական հետազոտության:

Այսպիսով, ակներեւ է, որ միջնադարյան պատմագրական տվյալները ժողովրդական շենքերի վերաբերյալ համապատասխանում են ժԹ. հարյուրամյակի եւ Ի. դարի սկզբների ճարտարապետությանը: Փոփոխությունները, որ զգալի չեն, հիմնականում վերաբերում են հարկաբաժինների բազմացմանն ու հարկայնությանը: Բայց այդպիսի շենքեր ունեցել են ունեւոր վերնախավը եւ վանական միաբանությունները:

Հայ ժողովրդական բնակարանների մասին նկարագրական տեղեկություններ են հաղորդել Մերձավոր Արեւելք, Անդրկովկաս եւ Հայաստան այցելած եւրոպացի, ռուս եւ հայ մի քանի ճանապարհորդներ՝ Ռոյ Գոնսալես դի Կլավիխոն, Մորիերը, Տեքսիեն, Դյուբուան, Ռոբերտ Կեր Փորտրին, Ուիլիլմ Աուզլեյը, Մոթկեն, Կոնտ դե Շոլեն, Հաքստհաուզենը, Մորից Վագները, Զոն Զոնսընը, ռուս նշանավոր գրողներ Պուշկինը, Դրիբոյեդովը եւ այլք:

Ռոյ Գոնսալես դի Կլավիխոն ժԵ. դարասկզբին հանգամանալի բնութագրում է Երզնկա քաղաքի տների՝ միմյանց կպած լինելը, փողոցների վերածված տափակ կտուրները²³:

Էրզրումի շրջանում գետնին հավասար տների վերաբերյալ ժԹ. դարի սկզբին նկարագրություն է թողել անգլիացի դիվանագետ ճանապարհորդ Մորիերը (1780–1849 թթ.). «Տներն ընդհանրապես շինված են քարից, ունեն փայտյա առաստաղ եւ պատշգամբ: Կտուրներին խոտ է բուսնում... բարձր տեղից դիտելիս, տների կտուրները դժվարությամբ են զանազանվում դաշտից»²⁴: Մի այլ տեղ նա գրում է. «Մենք հասանք

²³ ՏՆՄ Ռ. ՆԱՀԱՊԵՏՅԱՆ, Միջնադարյան Հայաստանի գործվածքները արաբ եւ եւրոպացի ճանապարհորդների գնահատմամբ (IX–XV), «Պատմություն եւ մշակույթ», Հայագիտական հանդես, ԵՊՀ պատմության ֆակուլտետի գիտական հոգվածների ժողովածու, 2014, էջ 438–452:

²⁴ ՀՈՎՀ. ՀԱՎՈՐՅԱՆ, Ուղեգրություններ, հտ. 2., Երեւան, 1932, էջ 284:

Եքրեկ [Ekrek] հայ գյուղ (Ագարակ գյուղն է Թալինի տարածաշրջանում, 1931 թ. գյուղն ուներ 411 բնակիչ)²⁵, որի տները նման են Քսենոփոնի Հայաստանում նկարագրածին, եւ կարելի է նկատել, թե նույնանման տներ ունեն Հայաստանի ամբողջ տարածքում, ներառյալ Վրաստանի մի մասը, որ նշանավոր է իր ցրտի խստությամբ (հավանաբար նկատի ունի Զավախքը – Ռ. Ն.): Բնակիչները կատարում են բավականին ընդարձակ պեղում, որ գետնի բնույթին համաձայն տալիս են նրանց տան մեկ, երկու կամ երեք կողքերը, եւ հետո մնացյալը կառուցում են կիկլոպյան պարիսպների նման վիթխարի քարերով: Սրանց վրա դնում են շատ հաստ գերաններ եւ ապա ամբողջությունը ծածկում են հողով, այնքան հաստատուն կերպով, որ երբ ման ենք գալիս գյուղում, դժվար է ասել, թե դուք քայլում եք մի տան կտուրի, թե մի գետնի վրա: Նրանք միայն մի անցք են թողնում կատարին (կտուրին՝ երգիկ – Ռ. Ն.), որ լուսավորում է ընտանիքի բնակած սենյակը: Այս սենյակը բաժանված է հաստ տախտակներով ու ճաղերով (ճիպոտահյուս միջնորմ – Ռ. Ն.) ներքնամասի մեծ մասից, որ ծառայում է որպես ախոռ կենդանիների համար: Մի կարգ պարագաներում բնակիչները իրենց բնակարանն էին իջնում վերելից, բայց եւ ընդհանրապես նրանք ու կենդանիները հասարակաց մի մուտք ունեն, ինչպես բնակության համար ընդհանուր մի վայր: Բնակիչներն ու կենդանիները իրար տաք են պահում, առաջինները՝ կրակ վառելով (թոնրի կրակով – Ռ. Ն.) իրենց հարկաբաժնում, եւ վերջինները՝ իրենց շնչառության տաքությամբ»²⁶:

Ֆրանսիացի ճարտարապետ Տեքսիեն, 1836 թ. անցնելով էրզրումի շրջանով, հյուրասիրվելով հայի տանը, հետեւյալն է նկարագրում. «Այսօր, ինչպես Քսենոփոնի ժամանակ, հայերը հավաքվում էին առանց լուսամուտների մի սենյակում, նրա մեջտեղում գտնվող թոնրի շուրջ, որի ծուխը դուրս է գալիս կտուրից բացված անցքով (երգիկով): Վերելի մասում զետեղված է ակուլթն իր ծխնելույզով, եւ նրա դիմաց՝ կտուրի վրա, մի փոքրիկ ծակ (երգիկ – Ռ. Ն.)՝ լույսի համար: Հատակը հող եւ կարծրացած, բայց կոպիտ կապերտներ փռված են կողքերում, որոնց վրա աթոռ: Պատերը պարզապես չորացած են, որոնց մեջ կան բացված փոքրիկ պահարաններ, ընտանիքի փոքր սեփականությունները պահելու համար: Կրակարանի ճիշտ վերելը նույն տեսակ շատ փոքրիկ մի խոռոչ կա, ուր

²⁵ Տե՛ս անդ, էջ 365, ծան. 4:

²⁶ Անդ, էջ 361:

դնում են ձեռքի լամբարը, որ միշտ վառվում էր, երբ ես իրենց հյուրն էի: Բարձրագիր մասը կազմող մարդկային բնակարանից ցած, մնացյալ մասը հատկացված էր կենդանիներին»²⁷:

Ֆրանսիացի մեկ այլ ճանապարհորդ՝ Դյուբուան, 1829 թ. անցել է Ծովագյուղ (Չիբուխլու), Զրառատ (Ռնդամալ), Աթարբեկյան (Քարվանսարա) գյուղերով ու թողել իր տպավորությունը այդ գյուղերի տների վերաբերյալ. «Տները ամեն տեղ միատեսակ են, - գրում է նա, - մի տեղ մի քիչ ավելի շատ խնամք կա, մի ուրիշ տեղ՝ պակաս: Սրանք նման են վրացիների գետնափոր բնակարաններին: Մի երկրում, ուր պակասում է վառելափայտը, եւ ուր ձմեռը սաստիկ ցուրտ է լինում, մարդ ամեն կերպ ջանում է որոշ տաքություն ստեղծել իր տան մեջ եւ պահպանել այն, դրա համար էլ տան բնակելի մասը տեղավորում են խոռոի կամ գոմի մեջտեղում, որը սովորաբար գոմից մի քանի ոտք ավելի բարձր է կառուցվում, մնացյալ ամեն ինչ գտնվում է նույն միջավայրում: Այս բարձր մասը մնացյալ մասերից անջատվում է կոպիտ ճաղերից պատրաստված ցանկապատով, որն իր հերթին ամրացված է փայտի սյուներին: Տան մեջ տեսնում ենք, լսում ենք, զգում ենք այն բոլորը, ինչ կատարվում է մեր շորս կողմը»²⁸:

Անգլիացի նկարիչ եւ ճանապարհորդ Կեր Փորտըրն (1817-1820 թթ.) վրաստանից Հայաստան անցնելիս նկարագրում է Թիֆլիսի տները. «Այստեղ կա միայն ցածրիկ հողե կտուրներով տների հավաքածու, կառուցված հողե աղյուսից, խառնված քարի ու ցեխի հետ, դռներն ու պատուհանները չափազանց փոքր, վերջիններս ծածկված թղթով, որովհետեւ ապակի շատ քիչ են գործածում, թանկության ու հազվագյուտ լինելու պատճառով, հիրավի բնակիչներն այնքան վարժված են ապրելու մի տեսակ կես մթնոլորտի մեջ, իրենց լեռների ստվերներից ու բնակարանների անձկությունից, որ նրանք որեւէ կերպ լույսի պահանջ չեն զգում... Փողոցներն առանց բացառության նեղ են, անհանդուրժելիորեն ցեխոտ են՝ անձրեւոտ եւ փոշոտ՝ չոր եղանակին»²⁹: Ապա նկարագրում է Ուզունլար (Օձուն) գյուղի տները. «Պարզուկ մի գյուղ է, ավելի ճիշտ է ասել՝ թշվառական հյուղակների մի կույտ: Թերեքից հեռանալուց հետո իմ տեսած բոլոր գյուղերը առավել կամ նվազ չափով

²⁷ CH. TEXIEN, Description de L'Armenie, La Parise et Mesopotamie, Paris, 1842, p. 68.

²⁸ FRÉDÉRIC DUBOIS DE MONTPÉREUX. Voyage autour du Caucase, chez les Tcherkesses et les Abkhases, en Colchide, en Géorgie, en Arménie et en Crimée, Paris, 1839, t. III, p. 333.

²⁹ ՀՈՎՀ. ՀԱՎՈՐՅԱՆ, Ուղեգրություններ, հտ. 2., էջ 713:

միեւնույն նմանությունն ունեն»³⁰։ Նույնը Համամլուում (Սպիտակ)։ «Սակայն այս վայրի հյուղականների բնակիչներին արդարություն անելու համար, պետք է ասել, թե հակառակ իրենց բնակարանների խեղճության, նրանք ներսում պահում են մի պատրաստակամ ազնվություն, որ երախտագիտությամբ հիշում է Կովկասի վաստակաբեկ ուղեւորը... Նրանց բնակարաններից մեկի նկարագրությունը բավական ճիշտ պատկեր պիտի տա. ներսը մի սենյակ է տասնվեց-տասնյոթ քայլ լայն եւ հաճախ նույնքան եւ ավելի երկար, մի տարածություն, որ համեմատական չէ տան դրսի ցածրությանը, բայց գետնի երեսից չորս ոտք խոր փորված է, որ տալիս է բնակարանին բավական բարձրություն, թեեւ դրսից աննկատելի։ Մի ծայրում, սովորաբար դռան մոտ, որ տարածությունը չի փորված, բավականաչափ կազմելու համար մի առանձին սենյակ, բայց այլապես բաժանելի չէ տան մյուս մասից, բացի իր բարձր հասակով։ Տները ավելի շատ հարմարված էին անասուններին, ոչ թե մարդկանց։ Մեծ սրահում, որը կազմում էր տունը, կա բարձր տարածություն՝ էստրադա (թմբիկ-հողե բարձրադիր բնակելի մակերես – Ռ. Ն.), շրջապատված ցանկապատով։ Այստեղ բնակվում են մարդիկ, իսկ սենյակի մնացած մասերը գրավում են անասունները՝ ձմեռ ժամանակ։ Հյուրերը սովորաբար ընդունվում են բնակարանի այս բարձր մասում, ուր փռված են գորգեր, խսիրներ կամ մինդարներ³¹։ Հայկական Կարսից-էրզրում ընկած ճանապարհի հյուղական տները անվանում է գետնափոր, «գետնին կպած»։ Որում մարդկանց բաժանմունքը մի քանի ոտ բարձրադիր է՝ թմբկամասով եւ դրանով անջատվում է կենդանիներին հատկացված գոմից։ Մեկ բաժնով տունը ծառայում է եւ մարդկանց, եւ անասուններին»³²։

Անգլիացի դիվանագետ Ուիլիլմ Աուզլեյը (1769–1842), որը 1812 թ. Թավրիզից Թուրքիա ճանապարհին անցել է Հայաստանով, Կարսի շրջանի հայկական տների մասին գրել է. «Օտարականները կարող են անցնել բազմաթիվ ցածր հողածածկ տների վրայով... որքան ես կարող էի դատել, բոլորն էլ շինված էին գրեթե միեւնույն եղանակով, պարունակելով միայն մի ընդարձակ սենյակ, որի մեծագույն մասը գիշերվա ընթացքում կամ տաքության, կամ ցրտի ժամանակ հատկացված է կենդանիներին,

³⁰ Անդ, էջ 738։

³¹ Տե՛ս անդ, էջ 826–827։

³² Տե՛ս անդ։

հավերին, մինչ տնատերը եւ նրա ընտանիքը գրավում են մի փոքր տարածություն, շրջապատված ճաղերով եւ սովորական գետնից բարձր միայն երկու-երեք ոտք»³³։ Ապա շարունակում է. «Թողանլի հայերով բնակեցված գյուղում իմ բարի հյուրընկալի բնակարանում այս տարածությունը տախտակամած էր, ձեղունված եղենափայտով, եւ պարունակում էր մի քանի դարակներ ու կախարաններ՝ հագուստների համար, եւ մի լավ կրակարան, բացի թախտից (բազմոց), մի լավ փայտյա նստարան, որի վրա փռեցի իմ ներքնակը։ Պատուհաններ չկային, լույսը եւ օդը մտնում էին միակ դռնից եւ աղոտորեն՝ կտուրի երկու փոքրիկ անցքերից»³⁴։ Վառելիքը տանը մերձակա աթարի դեզերն էին։ Ապա ուղեւորը գրում է, որ այս ծանր օդի պայմաններում մարդը կենդանիների հետ ապրում է նրանց շնչառության ջերմությունից օգտվելու եւ սեփականությունը իր աչքի առաջ ունենալու, քուրդ եւ թուրք ավազակներից այն պաշտպանելու համար³⁵։

ԺԹ. դ. գերմանացի ճանապարհորդ գեներալ Մոլտկեն գրում է. «Մինչեւ այսօր էլ հայերն ապրում են գետնափոր տներում, նրանց տանիքները գետնից հազիվ մի քիչ են բարձր։ Շատ անգամ ճանապարհորդը հասնելով գյուղ եւ կանգնած լինելով նրա տների տանիքների վրա՝ գլուղն է փնտրում, չնկատելով այն։ Միայն այն ժամանակ է գլխի ընկնում, երբ իր ձիու առջեւի ոտքերը ծխնելույզի (երդիկի) մեջ են խրվում...»³⁶։

Ըստ ֆրանսիացի ճանապարհորդ Կոնտ դե Շալեի՝ «Երզնկայի գավառում տները սովորաբար գետնի կամ լեռնակողի մեջ փորված խոռոչներ են, շատ անգամ գոմը առանձնացված չէ նրանից որեւէ միջնորմով. ձին, կովը, եզը, ոչխարը, այծն ու հավերը, մեծ ընտանեկանությամբ (ընտանեկան մեծ կազմով – Ռ. Ն.) ապրում են այստեղ եւ իրենց կենդանական տաքությունը ձմեռը ջերմացնում են բնակարանի ներսը։ Լայն թախտը (հավանաբար հողաքարե – Ռ. Ն.) տարածվում է խուղի (գետնափոր տուն – Ռ. Ն.) շորս պատերի երկարությամբ»³⁷։

Ավգուստ Հաբստհաուզենը (1792–1866) պրուսական պաշտոնյա էր, ազգագրագետ, տնտեսագետ։ Իր գրքի Հայաստանին վերաբերող մի քանի գլուխների հայերեն թարգմանությունը լույս է տեսել «Կոռնկ Հայոց

³³ Անդ, էջ 474։

³⁴ Անդ։

³⁵ Տէս Անդ, էջ 475։

³⁶ Խ. ՍԱՄՈՒԵԼՅԱՆ, Հին Հայաստանի կուլտուրան, հտ. Բ. Երեւան, 1941, էջ 196–197։

³⁷ LE CONT DE CHOLET, Armenian Kurdistan et Mesopotamie, Paris, p. 195.

աշխարհին» ամսագրում³⁸, Ե. Բաստամյանի թարգմանությունը: Արիստակես Սեդրակյանի թարգմանությունը ու հարուստ ծանոթագրություններով հայ կյանքին առնչվող հատվածները գրաբարով հրատարակվել են 1872 թ.³⁹: Քանաքեռի ճանապարհորդությունը նկարագրելիս Հաքստհաուզենը հիշում է, որ հաշատուր Աբովյանի հայրական տունը շրջապատված է եղել հրաշալի ծաղիկներով, եւ անում է մի նուրբ դիտարկում: «Հայերն ամենուր առատորեն աճեցնում են ծաղիկներ, այն դեպքում, երբ վրացիներն ընդհանրապես չգիտեն խնամել ծաղիկներ: Տան համալիրում,– նշում է հեղինակը,– գրաստներու բակը, որ առանձնանում է պատած պատշգամբով, եւ որ [տեղացիները] կոչում են սաք[ու], այստեղ հավաքվում են շատ անգամ, մանավանդ ձմեռը, կրակի [բուխարու] շուրս կողմը, ամբողջ ընտանիքը, այստեղ են գալիս հարեւանները, եւ շատ անգամ այստեղ են հյուրընկալվում օտարականները»⁴⁰:

Գերմանացի երկրաբան Մորից Վազները «Ճանապարհորդություն ի Հայաստան» (1851) գրքում գրում է, որ Սեւանի հյուսիսային կողմերի հայոց տները կիսագետնափոր էին, որի պատճառը, տեղացիների պատմածների համաձայն, ձմռան ցրտերն են (էջ 25): Իհարկե, այս կարծիքն ամբողջական չէ, պետք է այն պայմանավորել միայն բնակլիմայական-աշխարհագրական գործոնի ազդեցությամբ՝ անտեսելով ընկերային-տնտեսական հարաբերությունները, ինչպես նաեւ արտադրողական ուժերի զարգացումը, այդուհանդերձ, նրա բերած փաստերը խիստ արժեքավոր են⁴¹:

Բրիտանական բանակի գնդապետ Զոն Զոնսընը, որ իբրեւ սպա ծառայել էր Հնդկաստանում, 1817 թ. նոթագրել է իր՝ Պարսկաստան, Հայաստան, Անդրկովկաս կատարած ուղեւորությունը: Նա գրում է, որ Երեւանում հայերն ավելի շատ են, քան մահմեդականները, «քաղաքն ունի բազմաթիվ գեղեցիկ պարտեզներ ու տներ...»⁴²: [Նախիջևանում] իջեւանեցինք մի հայի պարտեզում, ուր մենք ընդունվեցինք ծայրաստիճան լավ, խաղաղ ու մեկուսի հարմարություններով: Մեր հյուրընկալը նշանավոր կերպով ուշադիր էր եւ հյուրասեր... Նա կապերտներ փռեց,

³⁸ Գ. տարի, թիւ Ա., յունուար, Տփղիս, 1862, էջ 20–23:

³⁹ Տէս «Բարօն Օգոստոս Փօն Հաքստհաուզենայ Ճանապարհորդութիւն յայսկոս Կովկասու՝ այն է ի Հայս եւ ի Վիրս», Վաղարշապատ, 1872, 410 էջ:

⁴⁰ «Կոռնկ հայոց աշխարհի», 1862, էջ 25: Տէս նաեւ А. ФОН ГАКСТАУЗЕН, Закавказский край, т. 1, 2, СПб., 1857:

⁴¹ Տէս ՄՈՐԻՑ ՎԱԳՆԵՐ, Ճանապարհորդութիւն ի Հայաստան, Վիեննա, 1851, էջ 25–27:

⁴² Հովհ. ՀԱՎՈՅՅԱՆ, Ուղեգրություններ, հտ. 2., էջ 640:

բարձեր դրավ, մեզ բերեց ջուր, հաց եւ այն ամեն բան, ինչ որ ենթադրվում էր, թե մենք ցանկանում էինք: Հայերը,– ինչքան կարճ ժամանակում ես տեսել եմ նրանց,– աշխատասեր եւ հանդարտաբարո, երկրագործական պարապմունքների, ջուլհակության եւ ուրիշ օգտակար արհեստների մեջ նրանք շատ են գերազանցում մահմեդականներին: Ընդհանրապես նրանց մահմեդական դրացիները շատ արհամարհանքով են նայում նրանց վրա, մինչ իրենք (մահմեդականները) անարժեք են, ծուլ, մեծախոս, բայց ստորին ցեղ, նշանավոր իրենց խարդախությանը եւ նախապաշարումով կապված իրենց ցեղին ու աղանդին: Նրանք կարծում են, թե գերազանց են բոլորից, տգիտությանը ու նախապաշարումով ուռճացած իրենց ամբարտաւանությանը, իրենց իրավունք են համարում շատ պարագաներում վիրավորելու քրիստոնյաներին...⁴³: Ղարաքիլիսայում, որ ռուսական բանակի կայանն էր նաեւ, տները շինված են փայտից, իրար ագուցված՝ կազմելու համար զորավոր պատեր. կտուրները ծածկված են հողով: Բոլորի գետնի հատակները, նույնիսկ այն [բնակարանների], ուր զինվորներն են ապրում, երեք ոտք խոր են...»⁴⁴:

Պուշկինը Թիֆլիսից Ղարս գնալու ճանապարհին մոտենում է մի գյուղի, բայց տները գետնափոր լինելու պատճառով կասկածում է, թե գյուղ է. «Ես տեսա մի կողմում քարակույտեր, որոնք նման էին խրճիթների, եւ գնացի նրանց կողմը: Պարզվեց, որ իսկապես, հասել էի մի հայկական գյուղի: Մի քանի կին խայտաբղետ ցնցոտիները հագնեցին նստած էին գետնափոր խրճիթի տափակ կտուրին»⁴⁵: Համանման նկարագրություն է թողել 1819 թ. Ա. Ս. Գրիբոյեդովը՝ Թիֆլիսից Երեւան անցնելիս⁴⁶:

Հայկական մարզի եւ Երեւանի տների վերաբերյալ բավականաչափ նկարագրություններ կան Ի. Շոպենի հաշվետվության մեջ⁴⁷: Անդրկովկասի վարչական միավորների, հետեւաբար եւ Հայաստանի բնակչության համառոտ նկարագրությանն է նվիրված «Обозрение российских владений за Кавказском» ժողովածուն:

Ռուս պատմաբան Պոտտոն, անդրադառնալով 1828–1829 թթ. ռուս-թուրքական պատերազմի հետեւանքով էրզրումի վիլայեթից հայ

⁴³ Անդ, էջ 635:

⁴⁴ Անդ, էջ 649–650:

⁴⁵ А. Пушкин, Полное собрание сочинений, 1949, М., т. IV, с. 437.

⁴⁶ Տէս Ա. Ս. ԳՐԻԲՈՅԵԴՈՎ, Ճանապարհորդական նոթեր, Հայպետհրատ, 1945, էջ 18:

⁴⁷ Տէս Ի. ШОПЕН, Исторический памятник состояния Армянской области в эпоху ее присоединения к Российской империи, СПб., 1852:

բնակչության գաղթին, գրում է, որ էրզրումից առաջին քարավանը դուրս եկավ 500 հոգով, իսկ Կարսից միանգամից գաղթեց 1000 ընտանիք: Սրանք տեղավորվեցին Գյումրիում, Արագածի լանջերին, Փամբակում եւ Լոռիում: Բոլոր տեղերում պարսիկների հեռանալուց հետո դատարկ գյուղեր էին մնացել, որոնցում էլ տեղավորվեցին: Թիֆլիսի գաղթականության կոմիտեն նոր բնակավայրերում առաջարկել էր, որ հայերը կառուցեին ռուսական խրճիթների ձևի տներ, իսկ գեներալ Պասկևիչը չի համաձայնվել, գտնելով, որ գաղթյալները պետք է կառուցեն իրենց հայրենի ավանդույթի ձևով, ինչպես իրենք են կամենում: Եւ Պոտտոյի մոայլ նկարագրությամբ, իբր թե կառուցվել են ամբողջապես կիսագետնափոր տներ՝ բնակարանը եւ գոմը համատեղելով⁴⁸:

ԺԹ. դ. առաջին կեսի հայ նշանավոր գրող, լուսավորիչ Խ. Աբովյանն արդեն հատուկ մտադրությամբ իր հայրական տան օրինակով ներկայացրել է Քանաքեռ գյուղի բնակարանը⁴⁹: 1835 թ. գերմաներեն գրած «Գյուղական տների կառուցվածքը» հոդվածում ներկայացված են կենցաղավարության ձևերը թոնրատանը, այգիներում, հյուրեր ընդունելու կարգը, կանանց եւ տղամարդկանց ժամանցները կազմակերպելու եղանակները, սեռահասակային խմբեր կազմելու սովորությունները:

Աբովյանն ավելի հանգամանալի տեղ է հատկացնում Քանաքեռի ժողովրդական շենքերին եւ տնային գույքին ու կահույքին: Նա տվել է ԺԹ. դարի առաջին կեսի ժողովրդական ճարտարապետության նկարագիրը, որն այսօր եւս օգտակար է ժողովրդական ճարտարապետությամբ զբաղվողների համար: Խ. Աբովյանի նկարագրությունը վերաբերում է բազմաբաժին շենքին, ուր մտնում էին թոնրատուն-խոհանոցը, մառանը, ննջարանները, գոմը, մարագը եւ այլն: Մեկ բաժնով շենքեր ունեցել են, սովորաբար, գյուղի չքավոր ընտանիքները:

Բազմաբաժին այդ համալիրի ամենակարեւոր եւ բազմագործառույթ բաժինը թոնրատունն էր: Սա բնակելի բաժանմունքն էր, որն աչքի էր ընկնում եւ իր մեծությամբ, եւ գործառույթների բաշխվածությամբ. այստեղ էր ընթանում գերդաստանի հիմնական առօրյան: Այն

⁴⁸ «Обозрение российских владений за Кавказском в статистическом, этнографическом, топографическом и финансовом отношении», чч. 1-4, СПб., 1836.

⁴⁹ Տե՛ս В. ПОТТО, Кавказская война, т. 4, Тифлис, 1888, էջ 447, 476; Հմմտ. ԳԻՒՏ ՔԷՆՅ. ԱՂԱՆԵԱՆՅ, Կարնո գաղթը (1829-1830), Թիֆլիս, 1891, ԱԼ. ԵՐԻՑԵԱՆՅ, Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսութիւնը եւ Կովկասի հայք XIX դարում, մասն Ա., Թիֆլիս, 1895; Հ. ԳԵՂԱՄԵԱՆՅ, Ախալցխայից մինչեւ Անի, «Փորձ», 1879, թ. 2:

քառանկյունաձև էր եւ գտնվում էր շենքերի համալիրի կենտրոնում: Ելումուտը կատարվում էր մի դռնով: Տան լուսավորությունն ստացվում էր երգիկից: Թոնրատունն ունենում էր պատրհաններ, որոնց մեջ իրեր էին պահվում: Թոնրատունը մյուս բաժանմունքների հետ կապող դռներ չէր ունենում: Սա հիմնական հարկաբաժինն էր:

Թոնրատանը կից գտնվում էր հյուրասենյակը, որի մուտքը բացվում էր բակից եւ ոչ թե բնակելի մասից: Հյուրասենյակն ունենում էր երկու մեծ պատուհան, որոնք ապակու փոխարեն թղթապատվում էին: Այս հյուրասենյակն ունենում էր նաեւ ահույթ եւ պատուհաններ: Սրա գաջապակով հարուստ ընտանիքներում նախազարգվում էր:

Մառանը սառն էր պահվում, որպեսզի բնամթերքը լավ պահպանվի: «Բացի ամառվանից,- գրում է Աբովյանը,- տարվա մյուս եղանակներին այստեղից բուրում է մի անուշահոտություն, որ անկարելի է նկարագրել: Երբ ներս ես մտնում, թվում է, թե գտնվում ես այնպիսի վայրում, ուր պատերը եւ առաստաղը պտղավորված են»⁵⁰: Այստեղ էր հայ գյուղացին պահում իր հանդ ու այգու պարգեւած բարիքները: «Մի կողմում մի կույտ տանձ, մի այլ կողմում՝ խնձոր, մեկ ուրիշ տեղ՝ մեծ քանակությամբ չորացրած մրգեր... մուտքի մոտ՝ գինով լի... մեծ կարասներ, առաստաղի գերաններից խիտ շարքերով կախ արած՝ խաղող, տանձի, խնձորի բազմաքանակ, մեծ ու գեղեցիկ շարեր,- այս էր առաջին հայացքից նկատում անձանդը»⁵¹:

Թանկագին հյուրերը հյուրընկալվում էին այնտեղ: «Իմ հայրն այստեղ ընդունեց իր տան ամենալավ հյուրին,- գրում է Աբովյանը,- իմ ջերմորեն սիրած բարերար, պարոն պետական խորհրդական Պարոտին՝ իր բոլոր ուղեկիցներով, թեպետ ունեինք հյուրասենյակ»⁵²:

«Մառանը միաժամանակ երիտասարդ ամուսինների ննջասենյակ էր. անտարակույս ավելի շատ հրապուրիչ, քան մի գեղեցիկ պալատ, թեեւ այնտեղ բացի իրենց անկողնուց ու թերեւս մի փոքր հայելուց, ոչ մի այլ կահ-կարասի չկա»⁵³:

Այսպիսով, ըստ Աբովյանի նկարագրության, հեղինակի օրոք բնակության, մթերքների եւ անասունների համար կառուցվում էին 3-4 բաժնով շենքեր, որոնք մեծ մասամբ պարսպապատվում էին:

⁵⁰ Տճն Խ. Ա. ԲՈՎՅԱՆ, Գյուղական տների կառուցվածքը.- նույնի՝ «Երկեր», հտ. 10, Երեւան, 1961, էջ 59-96:

⁵¹ Անդ, էջ 61-62:

⁵² Անդ, էջ 63:

⁵³ Անդ:

«Գյուղական տների կառուցվածքը» հոդվածը, Պ. Հակոբյանի կարծիքով, ընդարձակ աշխատություն է եղել. դրանից կորել են բազմաթիվ ազգագրական հատվածներ, որոնք Աբովյանը հանձնած է եղել Հաքստհաուզենին⁵⁴:

Ուշագրավ են Ապարանի եւ Արեւմտյան Հայաստանի որոշ շրջանների Լ. Սարգսյանի⁵⁵, Բ. Խալաթյանցի՝ դարձյալ Ապարանի⁵⁶ տների վերաբերյալ հիշատակությունները:

Թեեւ հակիրճ, բայց կարեւոր տեղեկություններ են հաղորդվում ԺԹ. դարավերջերին եւ Ի. հարյուրամյակի սկզբներին Արեւմտյան Հայաստանում շրջագայած հայ եւ օտար ճանապարհորդների ուղեգրություններում⁵⁷: Խնդրի ուսումնասիրության համար տեղեկատվական ուրույն նշանակություն ունի պատմական Դերսիմի հայկական բնակավայրերի եւ բնակարանների տիպերի վերաբերյալ նկարագրությունը. «[Այստեղ] բնակատեղիները, ուր շինուած են գիւղերն ու տները՝ շատ թէ քիչ ռազմական դիրք ունեցող տեղեր են, որոնց համեմատ ալ հաստատուած են գիւղերը: Գիւղերը շինուած են քառանկիւնի կամ եռանկիւնի ձեւով,

⁵⁴ Առ այսօր պահպանված տոհմական տանը մինչեւ 1926 թ. բնակվել են Աբովյանի հարազատները: 1927 թ. Քանաքեռ է գալիս լուսավորության ժողկոմ Ասքանազ Մռավյանը եւ դիմում է Խ. Աբովյանի հորեղբոր թոռ Արտեմ Աբովյանին՝ խնդրելով վաճառել հայրական տունը՝ այն թանգարան դարձնելու համար: Աբովյանների տունը կառուցել էր պապ Ապովը: 1938 թ. ապրիլի 25-ին ՀՍՀ Ժողովրդական կոմիսարների խորհուրդը որոշում է ընդունում՝ «ի նշանավորումն գրող, հայ նոր գրականության հիմնադրող Աբովյանի մահվան 90-ամյակի» (նրա հայրական) տունը Քանաքեռում վերակառուցել եւ դարձնել նրա կյանքն ու գործունեությունը ցուցադրող թանգարան»: Տոհմական ավանդության համաձայն՝ Խաչատուրը լույս աշխարհ է եկել Աբովյանների հնամենի տան այն հարկաբաժնում, որը գերդաստանի համար ծառայել էր որպես մառան եւ մրգերի ամբարանոց (տե՛ս Պ. ՀԱՎՈՐՅԱՆ, Խաչատուր Աբովյան, Երեւան, 1967, էջ 72):

⁵⁵ Տե՛ս Խ. ԱՐՈՎՅԱՆ, Երկեր, հտ. 10, էջ 404:

⁵⁶ Թուրքահայաստանի Դրմզլու (Բարձր Հայք – Ռ. Ն.) մասին գրում է. «Մենք իշանք մի ունեւոր գյուղացու տան առաջ: Այդ տունը քառակուսի ցածր շինություն էր, անտաշ քարերի եւ կավի մի կուտակում, լուսամուտներից բոլորովին զուրկ, հողածածկ կտուրով: Տան տերը ներս տարավ մի նեղ ու մութ շվաֆ (սրահ – Ռ. Ն.), բաց արեց մի դուռ շվաքի մեջ, եւ մենք մտանք մի խավար տեղ: Հոտը եւ անասունների ֆռնչոցը իմացրեց, որ գոմումն եմ: Գոմի մի անկյունն աղոտ լուսավորված էր: Դիմեցինք այնտեղ, դա հյուրերի համար շինված բաժանմունքը՝ օդան էր (գոմասենյակ – Ռ. Ն.): Այդ քառակուսի տարածությունը շրջապատող երկու պատերը՝ օդայի մուտքի դեմուղեմինը եւ ձախ կողմինը գոմի ընդհանուր պատերի շարունակությունն էին, բայց այդ մասում սրբատաշ քարերից շինած. իսկ մյուս երկու պատերը, որոնք բաժանում էին օդան գոմից, ցածր էին եւ գերաններից ու սյուներից շինած. դռան նման մի անցք տանում էր օդան...: Առաստաղը գերաններից ու տախտակներից էր, մեջտեղում երեք փոքրիկ ծակեր (երգիկներ – Ռ. Ն.) կային, որտեղից լույս ու թարմ օդ էր մտնում գոմը. բայց այդ փոքրիկ ծակերն էլ ձմռանը ծածկում էին» (տե՛ս Լ. ՍԱՐԳՍՅԱՆ, Այց Թուրքաց Հայաստանին, Թիֆլիս, 1890, էջ 19):

⁵⁷ Տե՛ս Բ. ХАЛАТЯНЦ, Поездка в Апаран. – Этнографическое обозрение (ЭО), М., 1899, № 1–2:

մէջն առանց փողոց կամ որեւէ անցք թողնելու: Գիւղն ամբողջ բերդերու կամ գետնափոր մարտկոցներու տպաւորութիւն կ'թողուն տեսնողներուն վերայ: Գիւղի ամբողջ տները (10-25 կամ մինչեւ 50-ի չափ) միմեանց կցուած են, որոնց նեղ ու ցած դռները կբացուին դէպի գիւղին բոլոր կողմերը:

Տները շատ պարզ ու կատարեալ գեղջկական են: Ամենամեծ տունն ունի առանձին չորս աչք (սենեակ): Տան դրսի դռնէն ներս մտած ժամանակ իսկոյն ուշադրութիւն կգրաւի խոշոր եւ քառակուսի անծածկ բակ մը, ուր կարգիւն 1-2 եւ մինչեւ 5 հազար ոչխարներ: Բակին մէջ երկու փոքրիկ դռներ կտեսնուին, որոնց մէկը կտանի դէպի ախոռը, իսկ միւսը՝ «կրակ տունը» – մեծ ու երկար կամ քառակուսի սենեակ մը, որ թէ՛ կրակ տուն է (խոհանոց), թէ՛ հիւրատուն է, թէ՛ աշխատութեան սենեակ եւ թէ՛ միանգամայն բոլոր տնեցիներու ննջարան է: Կրակ տան մէկ կողմը կնկատուի մրոտած դուռ մը, որմէ ներս կգետեղեն իրենց համար պատրաստած տարուան ուտելու պաշարը եւ այլն»⁵⁸:

Նկարագրական բնույթի, բայց լրացնող բազում տեղեկություններ կարելի է քաղել Ժ. Դ. ավարտի եւ Ի. Դ. սկզբների հայ գեղարվեստական գրականությունից⁵⁹: Վիպասան Ալ. Շիրվանզադեն իգգիրից էրգրում ճանապարհին տեսած գյուղերից՝ Արծափի մասին գրում է. «Փողոցներով անցնելը դժվար է, վասնզի սառույց ցեխից գոյացել են դերբուկներ, որոնց վրա կարող ենք ջարդել մեր ոտքն ու գլուխը: Գնում ենք կտուրներով. այսպես է ընդունված այս տեղերում: Ոչ մի տուն մյուսից բարձր չէ: Կտուրները կցված են իրարու միաշափ քառակուսիներով, այնպես, որ գյուղը բարձրից նմանվում է շախմատյան տախտակի: Ներսի կողմից տներն ունեն իրարու հետ գաղտնի հաղորդակցություն՝ առանձին անցքերի (փոքրիկ դռներ կամ պատուհաններ – Ռ. Ն.) միջոցով: Կարելի է գյուղի մի ծայրից մտնել առաջին պատահած տունը եւ դուրս գալ մյուս ծայրում, առանց փողոցները տեսնելու»⁶⁰: Իրոք, մեծ մասամբ այսպես են

⁵⁸ Տէս Մ. ՄԻՐԱՆՈՐՅԱՆ, Նկարագրական ուղեւորություն ի հայաբնակ գավառս Արեւելյան Տաճկաստանի. Տեղագրությունը սարեն եւ ձորեն, հնեն եւ նորեն պիտանի գիտնոց, Կ. Պոլիս, 1885, մասն 1, Դ. ՄԱՐԳՈՎՅԵՒ, Ուղեւորություն Արարատ կամ հիշատակարան տպավորությանց ճանապարհին Արարատ (թարգմ. Հ. Քերովբէ Քուշներյան), Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1895; X. Փ. Линч, Путевые очерки и этюды, Тифлис, 1910, ч. 1-2; Վրթ. ՓԱՓԱՋՅԱՆ, Նամակներ Թուրքաց Հայաստանից.՝ նույնի՝ «Երկերի ժողովածու», Երեւան, 1959, հտ. 5:

⁵⁹ Տէս ԱՆԴՐԱՆԻԿ, Տերսիմ, Թիֆլիս, 1900, էջ 178-190:

⁶⁰ Տէս օր.՝ Ա. ԱԳԵԼՅԱՆ, Երկերի ժողովածու, Երեւան, 1950, ԲԱՖՖԻ, Սալբի.՝ նույնի՝ «Երկերի ժողովածու», Երեւան, 1955, հտ. 1; Պ. ՊՈՆՇՅԱՆ, Սոս եւ Վարդիթեր.՝ նույնի՝ «Երկերի

կառուցված եղել Հայաստանի գյուղերի տները Արեւմտյան Հայաստանի շատ շրջաններում:

Գետնափոր կամ կիսագետնափոր տիպի բնակարաններ են ունեցել Արեւմտյան Հայաստանում՝ Էրզրումի, Խարբերդի, Վանի, Խնուսի, Քղիի, Սասունի եւ այլ գավառների բազմաթիվ գյուղեր ու ավաններ: Երկրի կլիմայական պայմաններն են թելադրել այդ՝ ձմեռվա խստաշունչ ցուրտը եւ ամառվա կիզիչ տոթը, ինչպես նաեւ շինանյութի սղուծյունը, փոխադրական միջոցների եւ վառելանյութի պակասությունն ստիպել է մարդկանց բնակվել գետնափոր տներում: Շատ դեպքերում ձմեռը փողոցներն ու տները ամբողջությամբ ծածկվում էին ձնով, մարդիկ ստիպված երթեւեկում էին տանիքների վրայով⁶¹: Ահա թե ինչ է գրում նշանավոր աշխարհագրագետ էլիզե Ռեկլուն ԺԹ. դ. վերջերին Էրզրումի գյուղական տների մասին. «Ձմեռը դռնեդուռ կապ պահպանելու համար մարդիկ շաբաթներով զբաղվել են ճանապարհ բացելով: Ձմեռը գյուղերում եւ քաղաքի արվարձաններում քարաշեն կամ հողաշեն խրճիթների մեջ ապրող թշվառները ծածկում էին անգամ իրենց որջի միակ երդիկը, որպեսզի ոչ մի կողմից ցուրտ ներս չթափանցի, եւ անասունների շնչառության միջոցով բնակարանը տաքանա»⁶²:

Գյուղական հիմնական բնակարանների, ինչպես նաեւ սեզոնային բնակելի կառույցների վերաբերյալ արժեքավոր նյութեր են պարունակում նախախորհրդային շրջանում հրատարակված մի շարք ժողովածուներ. «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа». Тифлис» (СМОМПК), «Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян Закавказского края». Тифлис (МИЭБГКЗК), «Материалы для устройства казенных летних и зимних постбищ и для изучения скотоводства на Кавказе». Тифлис (МУКЛЗПИСК), որոնք միտված էին Կովկասի ժողովուրդների տնտեսության, կենցաղի ու մշակույթի վերաբերյալ հաշվետվությունների արձանագրմանը: Նրանցում տեղ են գտել նաեւ Հայաստանի առանձին շրջանների եւ գյուղերի նկարագրություններ, որոնցում կան տեղեկություններ նաեւ գյուղական տների վերաբերյալ⁶³: Սեզոնային կա-

ժողովածու», Երեւան, 1962, հ. 2; ՄՈՒՐԱՅԱՆ, Առաքյալը. նույնի՝ «Երկերի ժողովածու», Երեւան, 1963, հ. 6; Հ. ՃՈՒՂՈՒՐՅԱՆ, Մոռացված աշխարհ, Երեւան, 1968 եւ այլք:

⁶¹ Ա. ՇՐԻՎԱՆՋԱՆԿԵ, Երկերի լիակատար ժողովածու, հտ. V, Երեւան, 1951, էջ 227:

⁶² ՏԵՆ Ա. ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ, Հայկական ժողովրդական բնակելի տների ճարտարապետություն, Երեւան, 1959, էջ 32-33:

⁶³ ԷԼԻՋԵ ՌԵԿԼՅՈՒ, Լազիստան, Հայաստան, Քուրդիստան, Վաղարշապատ, 1893, էջ 52:

ույցների մասին նյութեր կան անասնապահությանը եւ ընդհանրապես տնտեսական կենցաղին նվիրված հաշվետվություններում⁶⁴:

Ի մի բերելով ասվածը՝ համոզվում ենք, որ հարցն ուղղակի դիտարկման առարկա դարձնելու նպատակ չհետապնդած աղբյուրները բավականին հարուստ նյութ են տրամադրում հայկական ժողովրդական բնակարանի ուսումնասիրության համար, ինչը հույժ կարեւոր է հայոց ավանդական-ընտանեկան հարաբերությունների քննության տեսանկյունից:

РЕЗЮМЕ

В статье представляются очерки об армянской народной жилище в произведениях раннесредневековых армянских летописцев (Павстос Бузанда, Агатагегос, Казар Парпеци, Овнан Мамиконян, Товма Арцруни, Степанос Орбелян, Киракос Гандзакечи), а также армянских летописцев XVII–XVIII веков (Аракел Даврижеци, Закария Канакерци, Авраам Кретацци, Симеон Ереванци) и в посланиях иностранных путешественников XVIII–XIX веков, посетивших Ближний Восток, Закавказье и Армению. В них наиболее ценны описания Морриера, Тексиена, Дюбуа, Роберта Кер Портера, Уильяма Аузле, Мольтке, Конта де Шолена, Морица Вагнера, Джона Джонсона, Пушкина, Грибоедова, Шопена и других авторов. Приведенные сообщения представляют важную источниковедческую ценность для комплексного этнографического исследования традиционной армянской жилища.

В статье обсуждается также исследование «Структура сельских домов» Х. Абовяна. Примечательные упоминания оставили также Ал. Ширванзаде, армянские путешественники конца XIX века Л. Саргсян, Б. Халатян, М. Мирахорян и другие. Статья может быть полезна как этнографам, архитекторам, так и людям, занимающимся вопросами армянской истории и культуры.

⁶⁴ П. Воровин, Летние и зимние пастбища Закавказского края, «СМИЭБГКЗК», 1888, т. V; А. Ерицов, Экономический быт государственных крестьян Казахского уезда Елисаветпольской губернии, «МИЭБГКЗК», 1886, т. II; С. Зелинский, Экономический быт государственных крестьян Шорагяле Александропольского уезда Эриванской губернии, «МИЭБГКЗК», 1885, т. I; Л. Калантар, Алагязские козёные летние пастбища Александропольского и Эчмиадзинского уездов Эриванской губернии, «МИЭБГКЗК», 1895, т. III.

SUMMARY

The article describes the reviews about the Armenian national abodes in the works of early medieval Armenian chroniclers — Faustus the Byzantine, Agathangelos, Ghazar of Parpi, Hovnan Mamikonian, Tovma Artsrouni, Stepanos Orbelian, Kirakos of Gandzak, as well as the Armenian chroniclers of the 17th–18th centuries: Arakel of Tabriz, Zakaria of Kanaker, Abraham of Crete, Simeon of Yerevan, as well as in the interesting messages of foreign travelers of the 18th–19th centuries, who visited Middle East, Transcaucasia and Armenia. The most valuable among them are descriptions of Morrier, Texien, Dubois, Robert Ker Porter, William Owsley, Moltke, Comte de Solana, Moritz Wagner, John Johnson, Pushkin, Griboyedov, Chopin and others provided in the 18th–19th centuries. These reports are of great source value for a comprehensive ethnographic study of the traditional Armenian abode. The article also discusses H. Abovyan's study entitled "The Structure of Rural Houses". Noteworthy references were also made by Al. Shirvanzade, Armenian travelers of the late 19th century L. Sargsyan, B. Khalatyan, M. Mirakhorian and others.

The article can be useful both for ethnographers, architects and people dealing with the issues of Armenian history and culture.



ՏԻՓՐԱՆ ՍԻՐՈՒՆՅԱՆ
Բան. գիտ. թեկնածու, ՄՄ

ԲԱՐԴՈՒՂԻՍԵՈՍ ՄԱՐԱՂԱՑՈՒ
ՏՐԱՍԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ԼԱՏԻՆԵՐԵՆ ԱՂՔՈՒՐՆԵՐԸ.
«ԴԻԱԼԵԿՏԻԿԱ» ԵՒ "SUMMULAE LOGICAES"

Սկիզբը՝ թիւ 2.

ԵՐՋԻՆ մասի մեջ՝ «Յաղագս տրամաբանական տեղեացն», նախօրինակը՝ "De locis", V տրակտատ, տրված է փաստարկման արիստոտելյան տեսությունը: Բարդուղիմեոսը նյութը քննարկում է ըստ այն հաջորդականության, որով կառուցվում է փաստարկումը՝ «զի ի տրամաբանական տեղեացն ելանէ առարկութիւնն, առ ի լուծանել տարակոյս ինչ, վասն այսոցիկ նախ սկսանելի է ի հարցմանէն, երկրորդ յառարկութեանէն, երրորդ ի տեղեացն» (ՄՄ 69, 337բ):

Սահմանումները՝ «Հարցումն է տարակուսական առաջարկութիւնն» (անդ) — "Questio est dubitabilis propositio" (P. H., TV, 55): «Առարկութիւնն է բան առնող զհաւատն ի կարծելի իրաց» (ՄՄ 2382, 340բ) — "Argumentum est ratio rei dubie faciens fidem" (անդ): «Տեղին է, յորմէ ելանե առարկութիւնն առ հարցեալ տարակոյսն» (ՄՄ 2382, 347ա) — "Est enim locus... unde ad propositam questionem [conueniens] trahitur argumentum" (P. H., TV, 58):

«Առարկութիւն» եզրը այնուհետեւ գործածվում է տառադարձությամբ, քանի որ ըստ Բարդուղիմեոսի՝ "argumentum"-ը եւ դրա ծավալումը՝ իբրեւ ամբողջական դատողություն՝ "argumentatio"-ն, հայերենում տարբերակված չեն. «արգումենթումն եւ արգումենթասիումն կոչի ի հայսմի անուամբ, այսինքն՝ առարկութիւն՝» (ՄՄ 2382, 344ա): "Argumentatio"-ի² տեսակներն են՝ «հաւաքաբանութիւն», «ինդուքսիո», «անթիմեմա», «գաղափարն» (անդ). "syllogismus", "inductio", "entimema", "exemplum" (P. H., TV, 56): Սահմանումները³

¹ «Դիալեկտիկայի» ուշ շրջանի՝ Ժէ դարի ձեռագրում "argumentum"-ը եւ "argumentatio"-ն թարգմանված են որպէս «առարկութիւն» եւ «առարկայայտութիւն» (ՄՄ 1685, 156բ, 158բ):

² Սրա սահմանումը՝ ոչ անմիջական աղբյուրի համեմատությամբ, քննարկված է այս հոդվածի երկրորդ մասում:

³ Հավաքաբանության սահմանումը տրված չէ. բացատրությունը տե՛ս այս հոդվածի երկրորդ մասում:

«Ինդոքսիայն է, յորժամ ի մասնականացն [բաւականապէս թուեալ] եզրակայանայ ընդհանրական [առաջարկութիւնն], որպէս՝ Սոկրատէս ընթանայ, Արիստոտէլ ընթանայ, յայսպէս եւ այլոցն, ապա ուրեմն ամէն մարդ ընթանայ» (անդ) — "Inductio est progressus a particularibus ad universale. Ut Sortes currit, Plato currit, [Cicero currit,] et sic de singulis ergo omnis homo currit" (անդ): «Իսկ ի էթիմեմայն է հաւաքաբանութիւն անկատար, յորժամ եղեալ մի առաջարկութեամբ միայն եզրակայանայ շտապական եզրակացութիւն, որպէս այս՝ ամէն կենդանի ընթանայ, ապա ուրեմն մարդիկ ընթանան» (ՄՄ 2382, 343բ, 345ա) — "Entimema est sillogismus imperfectus, idest oratio in qua non omnibus antea positis propositionibus infertur festinata conclusio. Ut 'omne animal currit ergo omnis homo currit'" (անդ): «[Դ տեսակ արգումենթասիին է] գաղափարն, որ է այս՝ յորժամ միով մասնականաւն հաւաստի միւս այլ մասնականն վասն նմանութեան ինչ, որ գտանի ի նոսին: Զոր օրինակ՝ աթենացոց պատերազմել ընդ թեբայեցիսն չար է, ապա ուրեմն թեբայեցոցն պատերազմել ընդ ֆօնթայեցոցն չար է, վասն զի են սահմանակիցք եւ դրացիք, իսկ դրացեացն պատերազմել ընդ իրեար, չար է» (ՄՄ 2382, 345ա) — "Exemplum est quando per unum particulare probatur aliud particulare propter simile repertum in ipsis. Ut 'Legionenses pugnare contra Astoricenses est malum; ergo Astoricenses pugnare contra Zamorenses est malum'; utrumque enim est affines contra affines pugnare" (P. H., TV, 58):

Եւրոպական սխոլաստիկայի այլ ժողովածուներում "argumentum"-ի, "argumentatio"-ի եւ սրա տեսակների նկարագրությունը սովորաբար դրվում է "De sillogismis" վերնագրի տակ. հիշատակելով այս փաստը՝ Լ. դե Ռիչկը ուշագրավ է համարում Պետրոս Իսպանացու կատարած վերախմբագրումը, որը շեղվում է նաեւ հիմք աղբյուրից⁴: Այդ ինքնուրույն դասակարգումը, որ փոխառել է Բարդուղիմեոսը, կարելի է համարել նաեւ «Դիալեկտիկայի» նորույթներից մեկը հայկական տրամաբանություն մեջ:

Փաստարկում կառուցելու պարագաները, յայսպէս կոչված՝ «տեղերը», դասակարգվում են ըստ գոյին՝ "substantia"-ին առարկությամբ ստորոգվող հատկանիշի բնույթի (էական, պատահական կամ երկակի) եւ լինում են «ներքին», «արտաքին», «միջին» (ՄՄ 2382, 346բ). "intrinsecum", "extrinsecum", "medium" (P. H., TV, 59): Սահմանումները՝

«Արդ ներքին տեղին է, յորժամ առարկութիւնն առեալ լինի ի յայնց սահմանաց, որ են ի գոյացութենէ իրին, յայնժամ առեալ լինի

⁴ Տե՛ս անդ, էջ XCII–XCIII:

առարկութիւնն ի սահմանէն» (անդ) — "Locus intrinsecus est quando sumitur argumentum ab eis que sunt de substantia rei, ut a diffinitione" (անդ): «Այլ տեղի արտաքին է, յորժամ առեալ լինի առարկութիւնն ի սահմանացն յայն, որ ամենեւին որոշեալք են ի գոյացութենէ իրին, որպէս [յորժամ առեալ լինի առարկութիւնն] ի հակակայիցն, յորժամ խնդրի, թէ Սոկրատէս ոչ է սպիտակ, եւ առարկի այսպէս՝ Սոկրատէս է սեաւ, ապա ուրեմն Սոկրատէս ոչ է սպիտակ» (անդ) — "Locus extrinsecus est quando sumitur argumentum ab eis que omnino separata sunt a substantia rei, ut ab oppositis; sicut si queratur utrum Sortes sit albus et terminetur sic: 'Sortes est niger; ergo non est albus'" (անդ): «Իսկ միջին տեղին է, յորժամ առեալ լինի առարկութիւնն ի սահմանացն յայն, որ ի կողմանէ մի են, նոյն ըստ իրին, եւ յայլ կողմանէ զանազանին, որպէս թէ խնդրեսցի այսպէս՝ արդարութիւնն է բարի, եւ հաւաստի այսպիսի առարկութեամբ՝ արդարն է բարի, ապա ուրեմն արդարութիւնն է բարի» (անդ) — "Locus medius est quando sumitur argumentum ab eis que partim conveniunt [cum terminis in questione posit] et partim differunt ab eis, [sicut est in univoco et denominativo, que dicuntur coniugata]. Ut si queratur utrum iustitia sit bona, et terminetur sic: 'iustum est bonum; ergo iustitia est bona'" (անդ):

Հետագա ամբողջ շարադրանքը սրանց զանազան տեղայնացումներով կառուցված փաստարկումների նկարագրությունն է:

Ներքին «տեղեր»։ «Արդ բաժանի ներքին տեղին ի յբ. տեսակս. ա. կոչի տեղի ի գոյացութենէ, բ. կոչի տեղի ի յայնցանէ, որ հետեւին գոյացութեանն» (ՄՄ 2382, 348ա) — "Locus intrinsecus dividitur per locum a substantia et per locum a concomitantibus substantiam" (P. H., TV, 60):

ա. «Տեղի ի գոյացութենէ». "Locus a substantia": Տեսակները՝ 1) «Տեղի ի սահմանէն է համեմատութիւն սահմանին առ սահմանելին» (անդ) — "Locus a diffinitione est habitudo diffinitionis ad diffinitum" (անդ): 2) "Locus a diffinito"-ն, որ Պետրոս Իսպանացու դասակարգման մեջ երկրորդն է (P. H., TV, 61), Բարդուղիմեոսը հիմնական տեսակների մեջ չի նշում, սակայն մեկնաբանում է նախորդի հարաբերությամբ. «Յորժամ սահմանն հաւաստէ զսահմանելին, կոչի տեղի ի սահմանէն, որպէս այս՝ կենդանի բանաւոր մահկանացուն ընթանայ, ապա ուրեմն մարդն ընթանայ. իսկ թէ յորժամ սահմանելին հաւաստէ զսահմանն, կոչի տեղի ի սահմանելոյն, որպէս այս՝ մարդն ընթանայ, ապա ուրեմն կենդանի բանաւոր մահկանացուն ընթանայ» (ՄՄ 2382, 348բ) — "Locus a diffinito est habitudo diffiniti ad diffinitionem.... ut 'homo currit; ergo animal rationale et mortale currit'" (անդ):

3) "Locus a descriptione"-ի դիմաց Բարդուղիմեոսը դնում է «տեղի ի ստորոգութենէն» եւ նկարագրում նույն հատկանիշներով ու օրինակներով. «ի ստորագրութիւնն դնի մի գոյացական եւ այլքն պատահականք, այսինքն՝ սեռն եւ յատուկն» (անդ). "descriptio est oratio constans ex genere et proprio" (անդ), «կենդանի ծիծաղական». 'animal risibile' եւն: 4) «Տեղի ի մեկնութենէ անուանն է համեմատութիւն ի մեկնութենէն առ մեկնեալն» (ՄՄ՝ 2382, 350ա) — "Locus a nominis interpretatione est habitudo interpretationis ad interpretatum" (P. H., TV, 62):

բ. «Տեղի ի յայնցանէ, որ հետեւին գոյացութեանն». "Locus a concomitantibus substantiam": Տեսակաները՝ 1) «Տեղի ի բոլորէ», որ տրված է ենթատեսականերով. «Ընդհանրական բոլոր է այն, որ է վերնագոյն եւ գոյացական» (ՄՄ՝ 2382, 351ա) — "Totum universale, [ut hic sumitur,] est superius et substantiale" (P. H., TV, 63): «Տեղի ի տեսակէ կամ ի յենթակայական մասնէ է համեմատութիւն տեսակին առ սեռն եւ կամ մասինն առ բոլորն» (ՄՄ՝ 2382, 351ա, 350բ) — "Locus a specie sive a parte subiectiva est habitudo ipsius ad suum genus sive ad suum totum" (P. H., TV, 64): «Ամբողջական բոլորն է, որ է բաղադրեալ ի մասանցն ունողացն զքանակութիւն, [որպէս տունն է ամբողջական բոլոր բաղադրեալ ի հիմանց եւ յորմոց եւ յառաստաղաց] եւ իւրաքանչիւր մասն նորին կոչի ամբողջական [մասն]» (անդ) — "Totum integrale est quod est compositum ex partibus habentibus quantitatem et pars eius dicitur integralis" (անդ): «Քանակական բոլորն է ընդհանրական, առեալ ընդհանրականապէս, որպէս թէ՛ ամէն մարդ [կամ ամէն կենդանի]» (ՄՄ՝ 2382, 352ա) — "Totum in quantitate est universale sumptum universaliter, ut 'omnis homo', ['nullus homo']" (անդ): «Կերպական բոլորն է ընդհանրական առեալ առանց յաւելուածոյ» (ՄՄ՝ 2382, 351բ) — "Totum in modo est ipsum universale sumptum sine determinatione" (P. H., TV, 66): «Տեղական բոլորն է ասութիւն նշանակող զամենայն տեղիս մակբայականաբար, որպէս այս՝ յամենայն տեղի» (ՄՄ՝ 2382, 352բ) — "Totum in loco est dictio comprehendens omnem locum adverbialiter, ut 'ubique'" (անդ): «Ժամանակական բոլորն է ասութիւն նշանակող պարունակողական մակբայականաբար, որպէս է՝ միշտ եւ ոչ երբեք» (անդ) — "Totum in tempore est dictio comprehendens [omne tempus] adverbialiter, ut 'semper' et 'numquam'" (անդ): 2) «Պատճառն է, յորոց լինելութիւնն հետեւի այլ» (ՄՄ՝ 2382, 354ա) — "Causa est ad cuius esse sequitur aliud secundum naturam" (P. H., TV, 67): 3) «Իսկ ի ծննդէնէ ելումն ի յոչ լինելութենէն առ լինելութիւնն» (ՄՄ՝ 2382, 356ա) — "Generatio est exitus a

non esse in esse" (P. H., TV, 69): 4) «Արդ ապականութիւն է ելումն ի լինելութենէն առ ոչ լինելութիւն» (ՄՄ 2382, 355բ) — "Corruptio est egressus ab esse in non esse" (անդ): 5) «Արդ ի կիր առնուլն ըստ որում աստ առնի, է ներգործութիւն իրին եւ կամ զիր ինչ ի կիր առնուլ, որպէս [ի կիր առնուլ] տապարին է հատանելն եւ [կիրառնութիւն] ձիոյն է ձիաւորելն» (ՄՄ 2382, 356բ) — "Usus, ut hic sumitur, est operatio rei sive exercitium ipsius, ut securis secare et equi equitare" (P. H., TV, 70): 6) «Արդ հասարակաբար պատահմունքն կրկին կերպիւ ասին: Նախ յորժամ պատահմունքն երբեմն համեմատին միմեանց եւ երբեմն ոչ, որպէս ի զարդարելոյն հետեւի երբեմն պոռնկիլ, [նմանապէս եւ ի գնալուն ի գիշերի երբեմն հետեւի պոռնկութիւնն եւ երբեմն ոչ]: Արդ ի յայսպիսի պատահմանցս ոչ առեալ լինի տրամաբանական տեղին, այլ սօֆեսթիական տեղին: Բայց են եւ այլ պատահմունք, որ միշտ համահետեւին միմեանց, որպէս զղջանալոյն հետեւի մեղանշեալն» (ՄՄ 2382, 357ա) — "Communiter accidentia sumuntur dupliciter. Quedam enim sunt que aliquando se concomitantur et aliquando non, ut comptus et adulter; et ab hiis non sumitur locus dialecticus, sed sophisticus. Alia autem sunt quorum alterum semper sequitur alterum, ut penitere sequitur deliquisse" (անդ):

Արտաքին «տեղեր»: «Եւ արդ արտաքին տեղին բաժանի ի յ-ը. ա. է տեղի հակակայական, բ. ի մեծագունէն, գ. ի փոքրագունէն, դ. ի նմանութենէն, ե. ի յարմարութենէ, զ. ի փոխադրութենէ, է. ի դատմանէ, ը. ի դիսփարաթէն⁵» (ՄՄ 2382, 358ա) — "Locorum extrinsecorum alius ab oppositis, alius a maiori, alius a minori, alius a simili, alius a proportionem, alius a transsumptionem, alius ab auctoritate" (P. H., TV, 71):

ա. «Տեղի ի հակակայէ». "Locus ab oppositis": Տեսակաները՝ 1) «Ա. տեղին է ի յառնչական հակակայէն, եւ տեղիս այս է համեմատութիւն միոյ առնչականի առ միւսն» (ՄՄ 2382, 358ա) — "Locus a relative oppositis est habitudo unius correlativorum ad alterum" (P. H., TV, 71): 2) «Իսկ տեղի ներհակացն է համեմատութիւն միոյ ներհակին առ միւսն» (ՄՄ 2382, 357բ) — "Locus a contrariis est habitudo unius contrariorum ad reliquum" (P. H., TV, 72): 3) «Գ տեղին է ի պակասական հակակայիցն, եւ է համեմատութիւն պակասութեանն առ ունակութիւնն, եւ կամ ունակութեանն առ պակասութիւնն» (ՄՄ 2382, 359ա) — "Locus a privative oppositis est habitudo privationis ad habitum vel habitus ad privationem" (անդ): 4) «Տեղին ի հակասական հակակայիցն» — "locus a contradictione oppositis". սրա սահմանումը, շեղվելով

⁵ Այս հավելյալ տեսակի մասին տե՛ս ստորեւ՝ ը. կետ:

սովորական կաղապարից (տեղի.... է համեմատութիւն...., առ / locus.... est habitudo.... ad), տրված է ըստ Արիստոտելի (հմմտ.՝ ՄՄ 2382, 358բ, 360ա, P. H., TV, 73):

բ. «Տեղի ի մեծագունէ»։ "Locus a maiori": «Արդ բ. տեղին, որ ի մեծագունէն, է համեմատութիւն մեծագունին առ ի փոքրագոյնն, եւ է միշտ բացասական [եւ ոչ երբեք ստոր[աս]ական]: Զոր օրինակ՝ թագաւորն ոչ կարէ առնուլ զքաղաքն, ապա ուրեմն եւ ոչ զինուորն» (ՄՄ 2382, 360ա) — "Locus a maiori est habitudo maioris ad minus. Et est semper destructivus. Ut 'rex non potest expugnare castrum; ergo nec miles'" (անդ):

գ. «Տեղի ի փոքրագունէ»։ "Locus a minori": «Գ. տեղին է ի փոքրագունէն, եւ է [միշտ] ստորասական, որպէս թէ՛ զինուորն կարէ առնուլ զամուրն, ապա ուրեմն եւ թագաւորն» (ՄՄ 2382, 359բ) — "Locus a minori est [habitudo minoris ad maius. Et] est constructivus. Ut 'miles potest expugnare castrum; ergo et rex'" (անդ):

դ. «Տեղի ի համանմանէ»։ "Locus a simili": «Դ. տեղին է ի համանմանէն, եւ այսպիսի տեղիս է համեմատութիւն միոյ նմանոյ առ միւսն այլ համանմանն» (անդ) — "Locus a simili est habitudo unius similis ad reliquum" (անդ):

ե. «Տեղի ի յարմարութենէ»։ "Locus a proportione": «Արդ տեղի ի յարմարութենէ է համեմատութիւն միոյ յարմարականին առ միւսն» (ՄՄ 2382, 361ա) — "Locus a proportione est habitudo unius proportionalium ad reliquum" (P. H., TV, 74):

զ. «Տեղի ի փոխադրութենէ»։ "Locus a transsumptione": Համընկնումը հիմնականում իմաստային է, ընդ որում՝ առնչվում է լատիներեն եզրի հավելյալ բացատրությանը. «Արդ փոխադրութիւն է այն, յորժամ անուն ինչ է մութն եւ անծանօթ, եւ թողեալ զայն առեալ լինի ի տեղի այնմ, այլ անուն առեալ ծանօթ, որպէս յորժամ պարտի հաւաստել թէ փիլիսոփոսն ոչ նախանձի, իսկ փիլիսոփոսն անուն լինի անծանօթ ի պատասխանողէն, պարտի ի տեղի փիլիսոփային առնուլ զանունս այս, որպէս զիմաստուն, որ է առաւել ծանօթ» (անդ) — "Est autem alia transsumptio quando sumitur nomen unum magis notum pro alio nomine minus noto. Ut si debeat probari quod philosophus non invidet et fiat transsumptio ad hoc scilicet 'sapiens non invidet'" (P. H., TV, 75):

է. «Տեղի ի դատմանէ»։ "Locus ab auctoritate": Հայերեն սահմանումը, թեեւ ոչ բառացի, ձեւակերպում է բնագրի նույն հասկացությունը եւ բացատրվում նույն օրինակով. «է. տեղին է ի դատմանէ, իսկ արդ իրաւունքն

որպէս աստ առեալ լինի է հասարակ, ըստ որում իւրաքանչիւր ոք իմաստուն կարի քաջ դատէ իւրով գիտութեամբն» (ՄՄ 2382, 360բ) — "Auctoritas, ut hic sumitur, est iudicium sapientis in sua scientia" (անդ):⁶

ը. «Տեղի ի դիսփարաթէ» տեսակը բացակայում է Իսպանացու քննական տեքստում, դրա բնագրային օրինակը "locus a disparatis", իբրեւ հետագա ընդմիջարկություն⁶, նշված է տողատակում (P. H., TV, 73):

Միջին «տեղեր»։ «Արդ միջին տեղին բաժանի յերիս. ա. է տեղի ի հոլովմանց, բ. ի զուգելոցն, գ. ի բաժանէ» (ՄՄ 2382, 363ա) — "Locorum mediorum alius a coniugatis, alius a casibus, alius a divisione" (P. H., TV, 76):

ա. «Տեղի ի հոլովմանց». "Locus a casibus": «Արդ տեղին ի հոլովմանց է համեմատութիւն միոյ հոլովոյն առ միւս հոլովն, որպէս այս՝ որ արդար է, բարի է, ապա ուրեմն որ արդարապէս կու լինի, բարեպէս կու լինի, եւ անդրադարձեալ» (ՄՄ 2382, 362բ) — "Locus a casibus est habitudo unius casus ad alium casum. Ut 'quod iustum est, bonum est; ergo quod iuste fit, et bene fit', et econverso" (անդ):

բ. «Տեղի ի զուգելոց». "Locus a coniugatis": «Ուստի է տեղին ի զուգելոյն.... որ ինչ պատշաճի զուգակցելոյն պատշաճի եւ միւսոյն» (անդ), համընկնումը հիմնականում իմաստային է. "Locus a coniugatis est habitudo unius coniugatorum ad reliquum" (անդ):

գ. «Տեղի ի բաժանմանէ». "Locus a divisione": «Արդ տեղին, որ ի բաժանմանէ, է համեմատութիւն միոյ բաժանողին առ միւսն» (ՄՄ 2382, 364ա) — "Locus a divisione est habitudo unius dividendum ad alterum" (P. H., TV, 77):

Բ. «Դիալեկտիկայի» ոչ անմիջական եւ հարակից աղբյուրները:

Պետրոս Իսպանացին հետեւում է տրամաբանական դպրոցի այսպես կոչված փարիզյան ավանդույթին, որ ամփոփված է երկու ձեռագրում՝ մեկը պահվում է Փարիզում, մյուսը՝ Լոնդոնում. "Summulae logicales"-ի I-V եւ VII տրակտատները ընդօրինակված են փարիզյան ձեռագրի հարցարան մեկնությունից⁷: Սրանց հիմքում, ներառյալ այն չորս տրակտատների, որոնցից օգտվել է Բարդուղիմեոսը, արիստոտելյան-բոեթիուսյան տրամաբանությունն է.

⁶ Քննելով Պ. Իսպանացուն վերագրվող մի ձեռագիր՝ Լ. դե Ռիլը ցույց տալու համար, որ այն առնչվում է ուշ շրջանի՝ ԺԵ դ. խմբագրության, իբրեւ ընդմիջարկության օրինակ՝ նշում է նաեւ "locus a disparatis"-ը (տես անդ, էջ LXIII-IV), ինչը սակայն Բարդուղիմեոսի ձեռագրի (ԺԴ. դ.) տվյալներով չի հաստատվում:

⁷ Տես անդ, էջ LXX-LXXI, LXXXIV:

I տրակտատ՝ "De introductionibus". Բոեթիոս, "De syllogismis categoricis I" («Կատեգորիկ սիլլոգիզմների մասին»), "De differentiis topicis" («Տեղերի տարբերությունների մասին»), "De hypotheticis syllogismis" («Հիպոթետիկ սիլլոգիզմների մասին»), "Commentarium in librum Aristotelis Peri hermeneias" («Մեկնություններ Արիստոտելի «Մեկնության մասին» գրքի վերաբերյալ»),

IV տրակտատ՝ "De sillogismis". Բոեթիոս, "De syllogismis categoricis II", մասամբ՝ Արիստոտելի "Analytica Priora" («Առաջին անալիտիկաներ»), մենմոնիկական հնարքները, ինչպես նշվեց, ներմուծվել են ուշ շրջանում,

V տրակտատ՝ "De locis". Բոեթիոս, "De differentiis topicis, I, II" որոշ հավելումներով Արիստոտելի "Topica",

VII տրակտատ՝ "De fallaciis". Ենթադրաբար փարիզյան հարցարան-մեկնություն, մասամբ առնչվում է Թովմա Աքվինացու համանուն տրակտատին⁸:

Սրանք կարելի է համարել նաեւ «Դիալեկտիկայի» անուղղակի՝ նախնական աղբյուրները՝ փոխանցված "Summulae logicales"-ի միջոցով: Այդ ենվկայում նյութի մատուցման եւ ձեւակերպումների որոշ ընդհանրություններ, օրինակ՝ վերելում հիշված "argumentatio"-ն Բարդուղիմոսը սահմանել է՝ հղում անելով Բոեթիոսին, սակայն լրացուցիչ բացատրությունից երեւում է, որ օգտվել է միջնորդ տեքստից, հմմտ. «Իսկ արգումենթասիոն, այսպէս սահմանի ի Բոէսիոսէ, արգումենթասիո է ծաւալումն արգումենթին բանիւ, այսինքն թէ՛ արգումենթասիո է բան ծաւալող զառարկութիւնն (այս եւ հաջորդը ընգծումը՝ S. U.)» (ՄՄ 2382, 344ա) — "Argumentatio est argumenti per orationem explicatio, idest oratio explicans argumentum" (P. H., TV, 55), Բոեթիոսի սահմանման մեջ այդ հավելումը բացակայում է. "Argumentatio est per orationem argumenti explicatio" (De differentiis topicis⁹, II, 1183A): "Argumentatio"-ի տեսակները եւս «Դիալեկտիկայում» ներկայացված են՝ ըստ առաջնային աղբյուրների. «Արդ բաժանեալ Արիստոտէլ եւ Բոէսիոս զարգումենթասիոնն ի դ. տեսակս. ա. տեսակն է հաւաքաբանութիւն, բ. ինդօքսիո, գ. անթիմեմա, դ. է գաղափարն» (ՄՄ 2283, 344ա), բայց առաջին տեսակը՝ սիլլոգիզմը, սահմանված չէ. «Իսկ թէ զինչ է սահման հաւաքաբանութեան, ասացաւ ի ճառս հաւաքաբանութեանն» (անդ), այդպէս է նաեւ "Summulae logicales"-ում, հմմտ.՝ "Argumentationis quatuor sunt species:

⁸ Տե՛ս անդ, էջ LXXXIX–XCV:

⁹ Տե՛ս http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0480-0524,_Boethius,_De_Differentiis_Topics,_LT.pdf:

sillogismus, inductio, entimema, exemplum. Diffinitio sillogismi data est prius" (P. H., TV, 56): Այնինչ *Բոեթիուսի դասակարգման մեջ նախ տրված են* "argumentatio"-ի *երկու սեռային հասկացությունները*. "Huius autem species duae sunt, una quae syllogismus, altera quae uocatur inductio" (անդ), *ապա միայն հետագա շարադրանքում՝ իբրեւ մասնավոր տեսակներ՝* "enthymema"-ն *եւ* "exemplum"-ը (անդ, 1184B), *ընդ որում՝ նաեւ տրված է սիլլոգիզմի սահմանումը*:

Միեւնույն ժամանակ հավանական են նաեւ ինքնուրույն հղումները: Այսպես, «քաթեգորիկայի» տեսակները՝ ըստ ճշմարիտ կամ սուտ լինելու, Բարդուղիմեոսը միմյանց հարաբերում է Բոեթիուսի հետեւողությունմբ՝ մասամբ բառացի. «Եւ դարձեալ ասացաւ (=Rursus dictum est), զի ընթաներհակքն (=quod subcontrariae), որք են մասնաւոր ստորասական եւ մասնաւոր բացասական (=quae particulares affirmatiuae et negatiuae sunt), կարեն համանգամայն գոլ ճշմարիտ (=simul uerae esse possunt)....», շարունակությունյան մեջ առանձին հատվածներ հավելլալ մեկնաբանված են. «այլ ոչ երբէք կարեն համանգամայն գոլ սուտ, իսկ երբեմն բաժանեն զսուտն եւ զճշմարիտն, [վասն զի թէ մինն է ճշմարիտ, մինն է սուտ]: Նմանապէս ասելի է յանորոշակից, վասն զի [անորոշակիքն երբեմն կարեն գոլ համանգամայն ճշմարիտ, որպէս՝ մարդ է սպիտակ, մարդ ոչ է սպիտակ, երկոքինն են ճշմարիտ, բայց ոչ երբէք կարեն գոլ համանգամայն սուտ, այլ երբեմն] բաժանէն զճշմարիտն եւ զսուտն» — "diuidere etiam uerum falsumque ualent, simul uero falsae esse non posse. Hoc idem in indefinitis propositionibus exspectandum est. Nam diuidunt inter se uerum falsumque", *օրինակները եւս նույնանում են*. «որպէս՝ մարդ է երկոտանի, ճշմարիտ է, եւ մարդ ոչ է երկոտանի, է սուտ, եւ թէ մարդ է չորքոտանի, է սուտ, եւ մարդ ոչ է չորքոտանի, է ճշմարիտ» — "Homo bipes est uera est; Homo bipes non est falsa est, et item: Homo quadrupes est falsa est; Homo quadrupes non est uera est" (հմմտ.՝ ՄՄ 69, 286բ–287ա. De syllogismo categorico¹⁰, L.1, 803A–B) *են*:

Այլ օրինակներ. Բարդուղիմեոսը փաստարկման «տեղը» սահմանում է՝ հղում անելով Մարկոս Տուլլիոս Կիկերոյին՝ ինչպես Բոեթիուսը, հմմտ.՝ «Արդ տեղին Թուլիոս փիլիսոփոսն սահմանեաց այսպէս. տեղին է աթոռ առարկութեանն» (ՄՄ 2382, 347ա) — "Locus namque est (ut M. Tullio placet) sedes argumenti" (De differentiis topicis, II, 1185B): Կամ՝ «բանի» հատկանիշների նկարագրությունյան մեջ «ըստ կամաց ձայնը»

¹⁰ Տե՛ս [www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0480-0524,_Boethius,_De_Syllogismo_Categorico_\[Forma_1\]_.LT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0480-0524,_Boethius,_De_Syllogismo_Categorico_[Forma_1]_.LT.pdf):

«բնականաբար ձայնին» հակադրելիս, մեջբերում է Պլատոնի եւ Արիստոտելի հակառակ պնդումները. «Պլատոնն ասաց թէ բանն բնականաբար նշանակէ, իսկ Արիստոտէլ ընդդէմ խօսի Պլատոնի, ասելով թէ բանն ոչ նշանակէ բնականաբար, այլ մանաւանդ ըստ կամաց» (ՄՄ 69, 279ա). նույն առնչությամբ նույնպիսի զուգահեռ կա Բոեթիուսի "Commentarii in librum Aristotelis Peri hermeneias" աշխատության մեջ. "Plato nomina naturalia esse constituit... Aristoteles autem dicit non secundum naturam esse orationem sed secundum placitum"¹¹ եւն:

Բարդուղիմեոսը, լինելով Թովմա Աքվինացու աշակերտը եւ նրա փիլիսոփայության թոմիզմի հետեւորդ, ջանացել է այդ ուսմունքը ճանաչելի դարձնել հայկական միջավայրում¹². նույնպիսի հետեւողականություն սպասելի էր նաեւ տրամաբանության պարագայում: Աքվինացու կորպուսում կա մի համառոտ աշխատություն, ըստ երեւույթին՝ պատահիկ, որ կոչվում է "De propositionibus modalibus"¹³: Մոդալական դատողությունների այս շարադրանքը գրեթե ամբողջությամբ արտացոլված է «Դիալեկտիկայի» առաջին մասում. «Եւ վասն զի եղանակաւ նախադասութիւն յեղանակէն անուանի, վասն այսոցիկ առ ի ճանաչել զեղանակաւ նախադասութիւն, պիտոյ է նախ ճանաչել զեղանակն, թէ զի՞նչ է» (ՄՄ 69, 294ա) — "Quia propositio modalis a modo dicitur, ad sciendum quid sit propositio modalis, oportet prius scire quid sit modus" (անդ): «Եղանակն է տարրորոշումն իրին, որ կարէ գալ յարանուամբ, եւ տարրորոշէ զենթակայն, որպէս յորժամ ասի՝ մարդ սպիտակ [ընթանայ, մարդն է ենթակայ, եւ սպիտակն է յարանուն, որ տարրորոշէ զմարդն], կամ կարէ լինել տարրորոշումն մակբային, որ տարրորոշէ զբայն, յորժամ ասի Սոկրատէս ընթանայ արագապէս....» (անդ) — "Est autem modus determinatio adiacens rei, quae quidem fit per adiectionem nominis adiectivi, quod determinat substantivum, ut cum dicitur homo est albus, vel per adverbium, quod determinat verbum, ut homo currit bene" (անդ): Քանի որ տարրորոշումը եղանակների հատկությունն է, ճշմարիտն ու սուտը ի հայտ են գալիս նրանցով կազմված կշռադատության ձեւերում. «Նախ վասն զի ճշմարիտն եւ սուտն երեւին, թէ ոչինչ յաւելուն ի վերայ նախադասութեան գոլոյն, [վասն զի իւրաքանչիւր նախադասութիւն գոլոյն նշանակէ զճշմարիտն եւ զսուտն,] քանզի զնոյն նշանակէ, յորժամ

¹¹ Anicii Manlii Severini Boetii Commentarii in librum Aristotelis Peri hermeneias, recensuit Carolus Meiser, Lipsiae, 1877, L1, p.70.

¹² Տե՛ս С. АРЕВШАТЯН, անդ, էջ 31-32:

¹³ Տե՛ս www.corpusthomicum.org/dpp.html:

ասէ Սոկրատայ ընթանալն է սուտ, Սոկրատէս կու ընթանայ, Սոկրատայ ընթանալն է ճշմարիտ, իսկ դ. եղանակքն, [այսինքն՝ կարելին, ներընդունականն, անկարելին եւ հարկաւորն,] յատկապէս առնեն եղանակս նախադասութիւն, [վասն զի դ. եղանակս այս ոչ միայն զբաղադրութիւն ենթակային տարորոշեն առ ստորոգեալն այլ եւ յաւելուն իր ինչ ի վերայ նախադասութեանց գոլոյն], զի ոչ զնոյն նշանակէ՝ ասելով Սոկրատէս կու ընթանայ, եւ ասելով Սոկրատայ ընթանալն է կարելի կամ հարկաւոր» (ՄՄ 69, 294բ-295բ) — "Verum autem et falsum nihil addunt supra significationes propositionum de inesse: idem enim significatur cum dicitur Socrates non currit et Socrates currere est falsum, et Socrates currit, et Socrates currere est verum. Quod non contingit de aliis quatuor modis, quia non idem significatur cum dicitur Socrates currit et Socrates currere est possibile" (անդ): Տարորոշիչ հատկությունն իրացվում է դատողության մեջ, ուստի ցույց է տրված, թե որեւէ եղանակ դատողական ինչ հարաբերություն է ենթադրում, եւ ըստ այդմ՝ դատողություններն ինչպիսի եղանակավորմամբ են օժտված. «Դարձեալ գիտելի է, զի [եղանակս այս] հարկաւոր նմանութիւն ունի ընթհանուր ստորասական նշանին, վասն զի որ ինչ հարկաւոր է գոլ, է միշտ. իսկ [այս եղանակս] անկարելի ունի նմանութիւն բացասական ընթհանուր նշանին, վասն զի այն որ է անկարելի, ոչ երբեք է: Իսկ [այս եղանակքս] ներընդունական եւ կարելի նմանութիւն ունին մասնաւոր նշանին, վասն զի որ ինչ կարելի է եւ ներընդունական, երբեմն է եւ երբեմն ոչ է: Վասն այսոցիկ հարկաւոր է գոլ, եւ անկարելի գոլ ներկհակք են, իսկ կարելի է գոլ եւ կարելի է ոչ գոլ ենթաներհակք են, իսկ հարկաւոր է գոլ, եւ կարելի է ոչ գոլ հակասականք են, ըստ նմին օրինակի՝ անկարելի է գոլ, եւ կարելի է ոչ գոլ [հակասականք են], իսկ հարկաւոր է գոլ եւ կարելի է գոլ ընդմիմիամբք են, ըստ նմին օրինակի՝ անկարելի է գոլ եւ կարելի է ոչ գոլ [ընդմիմիեամբք են], որպէս յայտնի է ի նկարեալ ձեւս» (ՄՄ 69, 296բ) — "Attendendum est autem quod necessarium habet similitudinem cum signo universali affirmativo, quia quod necesse est esse, semper est; impossibile cum signo universali negativo, quia quod est impossibile esse, nunquam est. Contingens vero et possibile similitudinem habent cum signo particulari: quia quod est contingens et possibile, quandoque est, quandoque non est. Et ideo necesse est esse et impossibile est esse sunt contrariae; et possibile est esse et possibile est non esse subcontrariae; necesse est esse et possibile est esse subalternantur, et similiter impossibile est esse et possibile est non esse; sed necesse est esse et possibile est non esse contradictorianatur, similiter impossibile est esse et

possibile est esse, ut patet in sequenti figura" (անդ). ընդ որում՝ հիշատակված պատկերները երկու տեքստերում էլ բացակայում են:

Այս շարադրանքը, սակայն, երբեմն ընդմիջվում է հատվածներով, որոնք քաղված են "Summulae logicae"-ից, օր.՝ մոդալական դատողությունների տարբերակումը բացասության հատկանիշով. «...զի են դ. եղանակք, վասն այն եղանակաւոր նախադասութիւնքն են վեշտասան: Որզան՝ եղանակս այս որ է կարելի, թէ առեալ լինի առանց բացասութեան, առնէ առաջին առաջարկութիւն, որպէս՝ Սոկրատայ ընթանալն է կարելի: Իսկ թէ առեալ լինի բացասութեամբն եղեալ առ բայն, առնէ բ. նախադասութիւն, որպէս՝ Սոկրատայ ոչ ընթանալն է կարելի: Իսկ թէ առեալ լինի բացասութեամբն եղեալ առ եղանակն, առնէ գ. նախադասութիւն, որպէս՝ Սոկրատայ ընթանալն ոչ է կարելի: Իսկ թէ առեալ լինի մի բացասութեամբ՝ նախ դնելով առ բայն եւ միւսն առ եղանակն, առնէ դ. նախադասութիւն, որպէս՝ Սոկրատայ ոչ ընթանալն ոչ է կարելի» (ՄՄ՝ 69, 296ա) — "...cum modi sint quatuor, propositiones erunt quater quatuor et sic sunt sedecim. Verbi gratia, modus qui est 'possibile', si sumatur sine negatione, facit propositionem unam, ut 'Sortem currere est possibile'. Si sumatur cum negatione preposita ad verbum, facit alteram, ut 'Sortem non currere est possibile'. Tertia autem propositio sumitur negatione posita ad modum, ut 'Sortem currere non est possibile'. Quarta vero propositio sumitur una negatione posita ad verbum et alia ad modum, ut 'Sortem non currere non est possibile'" (P. H., TI,13):

«Դիալեկտիկան», որի մեջ երկրորդաբար քննարկվում են քերականական հասկացություններ, առնչվում է նաեւ լատին քերական Պրիսցիանուսի աշխատությանը՝ "Institutiones grammaticae" («Քերականական ուսմունքներ»): Հունական քերականության "sincathegoremata" հասկացությունը, որ բնութագրում է ոչ լիմաստ խոսքի մասերը, լատինացրել է Պրիսցիանուսը, իսկ հետագայում՝ ԺԳ դարից դիտարկվել է սխոլաստիկայի մեջ, համանուն տրակտատներ են գրել Ուիլյամ Շերվուդը եւ Պետրոս Իսպանացին: «Դիալեկտիկայում» այդ հատվածը մեջբերված է Պրիսցիանուսից, սակայն ոչ ուղղակիորեն, աղբյուրը "Summulae logicae"-ն է, հմմտ.՝

"Partes igitur orationis sunt secundum dialecticos duae, nomen et verbum, [quia hae solae etiam per se conjunctae plenam faciunt orationem], alias autem partes 'sincathegoremata', hoc est consignificantia appellabant"¹⁴,

¹⁴ Prisciani Institutionum Grammaticarum Libri I–XII, ex recensione Martini Hertzii, Lipsiae, 1859, p. 55.

"Et sciendum est quod dialecticus ponit duas partes orationis tantum, scilicet nomen et verbum, alias vero partes appellat sincathegoremata, idest consignificativa" (P.H., TI, 2–3),

«Իսկ գիտելի է, զի դիալեթիկոսն դնէ միայն բ. մասունս բանին, այսինքն՝ անուն եւ բայ, [իսկ քերթօղն դնէ որպէս մասն, իսկ դիալեթիկոսն] զայլ զմասունսն կոչէ սինքաթէզրամաթայ, որ է առնշանական» (ՄՄ 69, 276ա-բ, 278բ). հայերեն տեքստում տերմինը տառադարձված է մասամբ սխալ՝ "sincathegoremata" — «սինքաթէզրամաթայ»:

Ամփոփենք. Բարդուղիմեոս Մարաղացու աշխատության չորս մասերը կազմված են՝ ըստ "Summulae logicales"-ի համանուն չորս տրակտատների, սակայն սրանցով «Դիալեկտիկայի» նյութը չի սպառվում. տրակտատները ծառայել են որպես հիմք, կաղապար եւ լրացվել բազմաթիվ մանրամասներով, հավանաբար նաեւ ինքնուրույն մեկնություններով: Այնուամենայնիվ, երկի բացառիկությունը որոշելիս, պետք է նկատի առնել, որ նրա ֆորմալ ելակետը այն տրակտատներն են, որոնք վերաբերում են հին եւ նոր ("logica vetus" եւ "logica nova")՝ արիստոտելյան-բոեթիկոսյան տրամաբանությանը եւ դրա հետագա հավելումներին սխոլաստիկայի շրջանում, մինչդեռ տերմինիզմը ներկայացնող հաջորդ, այսպես կոչված, մոդեռն տրակտատները¹⁵ առանձնաբար քննված չեն «Դիալեկտիկայում»:

РЕЗЮМЕ

В статье рассмотрены латинские источники логического трактата «Диалектика» униата Бартоломеоса Марагаци (XIV в.) и показано, что непосредственным источником всех его четырех частей (введение, «О силлогизме», «Об обманах в писаниях», «О логических топосах») являются одноименные трактаты I, IV, V, VII из труда "Summulae logicales" («Малые логические суммы») Педро Испанского. Уточнены также некоторые другие источники: приписываемый Фоме Аквинскому труд "De propositionibus modalibus" («О модальных суждениях»), труды "De syllogismo categorico" («О категорическом силлогизме») и "Commentarium in librum Aristotelis Peri hermeneias" («Комментарий к книге Аристотеля «Об истолкованиях») Северина Бозция и др.

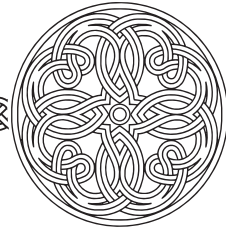
¹⁵ Տե՛ս PETER OF SPAIN, անդ, էջ 79–88, 185–235:

Исходя из этого, «Диалектика» представлена как компилятивное, отчасти переводное сочинение, в основе которого лежит старая и новая логика (“logica vetus” и “logica nova”) Аристотеля и Боэция и их последующие приложения в области схоластики.

SUMMARY

The article discusses the Latin sources of the logic of Uniate Bartholomew of Maragh (14th century) entitled “Dialectics”, and through examples taken from the original source shows that the direct source of all four parts: Introduction, «Յաղապս հաւաքաբանութեան» (“On Syllogism”), «Յաղապս պատրանաց գրոցն» (“On Fallacies”), «Յաղապս տրամաբանական տեղեացն» (“On Logical Places”) are treatises of the same name I, IV, V, VII: “De introductionibus” (“On Introductions”), “De sillogismis” (“On Syllogisms”), “De locis” (“On Places”), “De fallaciis” (“On Fallacies”) of “Summulae logicales” (“Summaries of Logic”) by Peter of Spain. Some related sources are also specified: “De propositionibus modalibus” (“On Modal Propositions”) attributed to Thomas Aquinas, “De syllogismo categorico” (“On Categorical Syllogisms”) and “Commentarium in librum Aristotelis Peri hermeneias” (“Commentaries on Aristotle’s Peri Hermeneias”) by Severinus Boethius and others. On this basis, “Dialectics” is presented as a compilation, a partly translated work, based on the old and new logic (“logica vetus” and “logica nova”) of Aristotle and Boethius and its subsequent applications in the field of scholasticism.





ՎԱՆԻԿ ՎԻՐԱՅՅԱՆ

Պատմական գիտ. դոկտոր, պրոֆեսոր, ՀՊՄՀ

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՕԴՈՒԺԸ ԵՒ ՆԱՎԱՏՈՐՍԸ 1918–1920 ԹԹ.¹

ՀԱՅԿԱԿԱՆ օդուժի եւ օդաչուների մասին առաջին հիշատակումներին կարելի է հանդիպել 1918 թ. սկզբից: Իսկ արդեն Առաջին հանրապետության կայացման դժվարին տարիներին գործնական քայլեր արվեցին օդուժի՝ հայկական օդային տորմիդի եւ Սեւանա լճի առագաստային նավատորմիդի կազմակերպման ուղղությամբ, ինչը նախադեպը չունեցող իրադարձություն էր²:

ՀՀ անկախության հռչակումից հետո ռուսական Կովկասյան բանակի հրամանատարությունը հայկական կորպուսի տնօրինությանը հանձնեց 2-րդ, այլ տվյալներով՝ 3-րդ ավիաջոկատը, որը գործնականում դարձավ ՀՀ բանակի նորաստեղծ օդուժի հիմքը: Հայաստանի կառավարությունը եռանդուն ջանքեր գործադրեց օդային նավատորմի իրական ռազմուժ դարձնելու համար: 1918 թ. օգոստոսի 13-ին ՀՀ նախարարների խորհրդում զեկույցով հանդես եկավ զինվորական նախարար, գեներալ Հովհաննես Հախվերդյանը եւ խնդրեց ֆինանսական միջոցներ տրամադրել օդազնացության, ռադիոհեռագրաթելի, հետախուզության եւ հակահետախուզության ծախսերի համար: Այսպիսով՝ ելնելով այդ կարեւոր փաստից՝ հայկական բանակի ավիաջոկատի հիմնադրման օր պետք է համարել 1918 թ. օգոստոսի 13-ը, թեեւ համացանցում³ հանիրավի նշվում է օգոստոսի 15-ը, որը ճիշտ չէ, քանի որ օդուժի կազմակերպման առաջին ֆայլը եւ

¹ Հետազոտությունը կատարվել է ՀՀ ԿԳՆ ԳՊԿ թեմատիկ հայտի (18T-6A068 «Հայկական զինուժը 1914–1920 թթ.») շրջանակներում:

² Նշենք, որ մենք ենք կատարել հայկական օդուժին առաջին անդրադարձերից մեկը, երբ դեռեւս դրանք համացանցում չկային: Տե՛ս Վ. ՎԻՐԱՅՅԱՆ, Հայաստանի Հանրապետությունը 1918–1920 թթ...: Կառավարության ռազմաքաղաքական գործունեությունը եւ կուսակցությունները, Երեւան, 1999, էջ 38. նույն հեղինակի՝ Հայաստանի Հանրապետության հետախուզությունը եւ բանակը 1918–1920 թթ., Երեւան, 2009, էջ 84–86:

³ ԱՐԾ. ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆ, Հայաստանի Հանրապետության (1918–1920/21 թթ.) օդուժը (տե՛ս [https:// www.aniarc.am>News](https://www.aniarc.am>News)):

դրամական հատկացումները, ինչպես արդեն նշել ենք, պետական մակարդակով կատարվել են ոչ թե օգոստոսի 15-ին, այլ 13-ին⁴:

Կարսում տեղակայված ՀՀ բանակի միակ ավիաչոկատի առաջին հրամանատարը պորտուգիզ Վոիպոլին էր, որին 1919 թ. սկզբներին հաջորդեց Արթուր Վասիլի Դուլյան-Ռիլսկին (Գուլյան)⁵: Հայկական օդուժում գերազանցապես ֆրանսիական «Սալմոն», «Նյուպոր», «Մորան», անգլիական «Սոպվիչ» եւ այլ մականիշի սավառնակներ էին, որոնք ոչ մետաղյա կառուցվածքի ինքնաթիռներ էին՝ այն ժամանակ ձեռք բերելու համար ավելի մատչելի, եւ բացի այդ, դրանք այն երկրներից էին ձեռք բերվում, որոնք ՀՀ դաշնակիցներն էին համարվում Առաջին աշխարհամարտի եւ Առաջին հանրապետության տարիներին: Ի տարբերություն դրա՝ գերմանական արտագրություն «Ալբատրոս», «Ֆոկկեր Բ 1», «Ֆոկկեր Դ 3» եւ այլ տեսակի սավառնակներ գրեթե հնարավոր չէր հայթայթել, եւ ոչ միայն այն պատճառով, որ վերջիններս Թուրքիայի հետ դաշինքում էին, այլեւ ավելի թանկ էին եւ գործնականում անմատչելի: Գերմանիան առաջին երկիրն էր աշխարհում, որ սկսեց արտագրել մետաղյա ծածկ ունեցող ինքնաթիռներ, որոնք ավելի բարձրորակ կառուցվածք ունեին եւ անհամեմատ ավելի բարձր մարտական որակներ էին ապահովում⁶:

1918 թ. օգոստոսի 19-ին ՀՀ նախարարների խորհրդում լսվում է զինվորական նախարար, գեներալ Հովհ. Հախվերդյանի զեկույցը՝ մասնավոր անձանցից օդագնացային մասերի բռնագրավման անհրաժեշտության մասին, որոնք, ըստ նրա, բավականաչափ էին Դիլիջանի շրջանում, ինչն անտնտեսավարության եւ պետական գույքի նկատմամբ անբարեխիղճ վերաբերմունքի հետեւանք էր: Ընդունված որոշմամբ՝ Զինվորական նախարարին հանձնարարվում է ՆԳ նախարարության ներկայացուցչի մասնակցությամբ բռնագրավել Դիլիջանի շրջանի բնակիչների հափշտակած օդանավատորմային մասերը⁷: Հրամանն իրագործելու համար օդագնաց ջոկատի շտաբ-կապիտան Ամիրաղովի նախագահությամբ հանձնաժողով է կազմվում, որում ընդգրկվում են սպա-ավտոմոբիլիստ

⁴ Տե՛ս Հայաստանի ազգային արխիվ (այսուհետեւ՝ ՀԱԱ), ֆ. 201, ց. 1, գ. 484, թ. 9:

⁵ Տե՛ս ԱՐՄ. ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆ, Հայաստանի առաջին հանրապետության օդուժը, «Հայ զինվոր», 2018, № 17 (1264), 24.10.2018 – 30.10.2018:

⁶ Տե՛ս ԱՐՄ. ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆ, Ամենահայտնի ռազմական ինքնաթիռները: (Ավիացիայի պատմության ուսումնասիրություն), Երեւան, 2005, էջ 8–22. Советская военная энциклопедия, т. 1, Москва, 1990, с. 459–460:

⁷ Տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 201, ց. 2, գ. 1, թ. 120:

պրապորշիկ Վանյանցը եւ ՆԳ նախարարության ու Դիլիջանի զեմստվային վարչության ներկայացուցիչները⁸:

1918 թ. սեպտեմբերի 7-ին գեներալ Հովհ. Հախվերդյանը հատուկ հրամանագրում (N^o35), հիմք ունենալով Նախարարների խորհրդի՝ իր զեկուլցի հիման վրա գեռեւս օգոստոսի 19-ին ընդունած որոշումը (N^o3, 118), հայտնում է, որ Դիլիջանի շրջանում իրեն հանձնարարվել է հօգուտ գանձարանի իրագործել սավառնակային մասերի բռնագրավում: Ըստ այդմ Հախվերդյանը տեղեկացնում է, որ ինքն արդեն համապատասխան հանձնարարական է տվել՝ հնարավորինս կարճ ժամկետում զեկուլցել կատարված աշխատանքի արդյունքների մասին՝ կազմելով բռնագրավված առարկաների ցուցակագրում եւ հաշվառում⁹:

1918 թ. հոկտեմբերի 8-ին Հայկական դիվիզիայի հրամանատար, գեներալ-մայոր Մ. Սիրիկյանը, հատուկ հրամանագրում անդրադառնալով իրեն վստահված դիվիզիայի Գլխավոր շտաբի օպերատիվ բաժնի պետ, փոխգնդապետ Ալ. Կ. Շնեուրի¹⁰ զեկուլցին, տեղեկացնում է նրա՝ հոկտեմբերի 4-ին (N^o70) հայկական օդազնաց ջոկատը ստուգելու մասին եւ շնորհակալություն հայտնում: Սիրիկյանին ներկայացված զեկուլցում Շնեուրը նշել էր, որ ինքն ստուգել է օդազնաց ջոկատը՝ վկայելով, որ աշխատանքները փայլուն են կատարվել, ամեն ինչ դասդասվել է եւ խնամքով, կանոնավորապես տեղավորվել: Փաստվում էր, որ երեք ապարատները սարքին են եւ հոկտեմբերի 12-ին պատրաստ կլինեն թռիչքի ըստ նշանակման: Հավելվում էր, որ 4-րդ «Վուազեն»-ը կարելի է կարգի բերել, սակայն միայն դրանց մասերը Դիլիջանից տեղափոխելուց հետո. մտահոգություն էր հայտնվում, որ մեխանիկների բացակայության պատճառով աշխատանքներն իրենք՝ սպաներն են կատարում որպես հասարակ փականագործներ եւ հյուսներ, թեեւ միանգամայն արհեստավարժորեն: Միաժամանակ Շնեուրը չափազանց կարեւոր էր համարել ինքնաթիռների կայանման համար օդանավարանների (անգարների) կառուցումը՝

⁸ Տէս ՀԱՍ, ֆ. 204, ց. 1, գ. 41, թ. 9, գ. 485, թ. 11:

⁹ Տէս ՀԱՍ, ֆ. 202, ց. 1, գ. 13, թ. 17:

¹⁰ Ալեքսանդր Կոնստանտինի Շնեուրը 1915 թ. երկամսյա դասընթաց է անցել Կիեւի օդանավորդության դպրոցում՝ ստանալով օդաչուի վկայական, իսկ 1916–1917-ին ուսանել է Սանկտ Պետերբուրգի Նիկոլաեւյան սպայակուլտի ակադեմիայում: Այս մասին տես ЕВГ. ЭД. ШЕРГАЛИН, Александр Константинович Шнеур (1884–1977) — Военный, энтомолог и герпетолог: «Астраханский Вестник Экологического Образования», 2016, N^o1 (35), էջ 127–128: Տէս J. KAYALOFF, The Battle of Sardarabad, The Hague and Paris, 1973, էջ 36: Նյու Յորքում ապրած տարիներին Կալալովը թղթակցություն է ունեցել Ալ. Շնեուրի հետ:

այն համոզմամբ, որ դրանք չօգտագործելու դեպքում այդ սարքերն ուժեղ քամուց կարող են ջարդուփշուր լինել: Շնեուրը նաև տեղեկացրել էր, որ բանվորական ուժի սուր կարիք է զգացվում: Նա գոհ էր մնացել ավիաչոկատի դիտարկումից, սակայն առաջարկել էր աջակցելու նպատակով ջոկատ գործուղել 10 զինվորի, միայն թե ոչ դասալիքների¹¹:

Իսկ արդեն զինվորական գերատեսչության գծով 1918 թ. նոյեմբերի 6-ի հրամանագրում (№40) ռազմական նախարար Հովհ. Հախվերդյանը զբաղեցրած պաշտոնում հայկական օդազնաց ջոկատի հրամանատար է հաստատում 1-ին Պոլտավյան կողակային գնդի՝ Կուբանի հարյուրյակի նախկին հրամանատար, ռազմական օդաչու, ենթասպաու Վլադիմիր Ստոյանկովսկուն¹²:

1919 թ. փետրվարի 28-ի՝ Նախարարների խորհրդին ներկայացված զեկուցում չէ զինվորական նախարար Հովհ. Հախվերդյանը, անդրադառնալով հայկական օդուժի վիճակին, կառավարությանը տեղեկացնում է եղած օդանավազնացային սարքերի ոչ պիտանի լինելու եւ գործող ընդամենը մեկ օդանավի մասին: Վիճակը կարելի էր շտկել մի քանի ամսից, երբ հնարավոր կլիներ երկու քարուքանդ եղած ինքնաթիռներից հավաքել եւս մեկը:

Արդեն Կարսի ազատագրումից եւ Հայաստանի Հանրապետության տարածքային կազմում ընդգրկվելուց հետո՝ 1919 թ. մարտից, եռանդով սկսվեց նոր ավիաչոկատի կազմավորումը: Կարգի բերվեցին թռիչքադաշտը, օդանավարաններն ու պահեստամասերը, ստեղծվեցին ինքնաթիռների նորոգման ու հավաքման արհեստանոցներ՝ թռիչքի թույլատրման համար: Զեռնարկված ջանքերի շնորհիվ մինչեւ 1919 թ. դեկտեմբերի 1-ը հավաքվեց եւ ըստ պահեստների դասդասվեց ողջ օդանավորդական ունեցվածքը: Սարքավորվեցին եւ անհրաժեշտ գործիքակազմով համալրվեցին շարժիչային, դարբնոցային, փականագործական եւ ատաղձագործական արհեստանոցները, պայմաններ ստեղծվեցին օդանավերի շարժիչների հավաքման եւ թռիչքից առաջ փորձարկման համար¹³:

1919 թ. մարտի 1-ին Նախարարների խորհրդի նիստում լսվեց զինվորական նախարարի զեկուցումը օդազնաց ջոկատի հաստիքները կրճատելու, ֆրանսիական հրահանգիչներ հրավիրելու եւ

¹¹ Տէս ՀԱԱ, ֆ. 204, ց. 1, գ. 42, թ. 95:

¹² Անդ, գ. 41, թ. 102:

¹³ Տէս ՀԱԱ, ֆ. 275, ց. 5, գ. 79, թ. 52:

20-25 զինվորականների օդագնացության արվեստը սովորեցնելու համար Ֆրանսիա գործուղելու մասին¹⁴։ Նիստում հավանություն է տրվում զինվորական նախարարի առաջարկին, որին էլ հանձնարարում են վարել հարկավոր բանակցությունները¹⁵։

1919 թ. մարտի 10-ին Թիֆլիսում ՀՀ դիվանագիտական ներկայացուցչության առընթեր զինվորական վարչության ղեկավար, ասել է թե՛ ռազմական կցորդ, գեներալ Հ. Ա. Քիշմիշյանը զինվորական նախարարին ներկայացրած գաղտնի զեկուցագրում (№60) հայտնում էր, որ ինքը դիվանագիտական հավատարմատար Լ. Եւանգուլյանի եւ ենթապորուչիկ Լեւոն Ումիկյանի հետ մեկնել է Բաթում՝ «Կոզակ» նավով բերված փամփուշտները, արկերը, հրետանային արկերը, ինչպես նաեւ ֆրանսիական օդանավերն ընդունելու եւ դրանք Հայաստան տեղափոխելու համար։ Հայտնվում էր, որ իրենք ականջալուր են լինում անգլիական հրամանատարության հայտարարագրին, թե իբր իրենք իրավունք չունեն ինքնուրույնաբար թույլ տալու արտահանել ինքնաթիռները, ինչպես նաեւ փամփուշտներն ու արկերը, բայց չցանկանալով այդ գործի խոչընդոտողի դերում լինել՝ հարցումով դիմել են Կ. Պոլիս՝ գեներալ Զ. Միլնին։ Գեներալ Քիշմիշյանը տեղեկացնում էր, որ անգլիական հրամանատարության նման վերաբերմունքի պայմաններում ինքն ու Եւանգուլյանը փոխհամաձայնեցված վճիռ են կայացրել այդ բեռն ուղարկել Փոթի, բայց քանի որ շոգենավի անձնակազմը տրամադրված էր բոլշևիկաբար եւ սպառնացել էր բեռը ծովը նետել, իրենք վարձել են երեք հոգուց բաղկացած հատուկ պահակազոր, որը երկու կողակների հետ պետք է պահպաներ եւ հսկեր բեռը մինչեւ Փոթի հասնելը՝ որպես ուղեկցող ունենալով կամավորական բանակի մի սպայի եւ ենթապորուչիկ Ումիկյանին, որոնք պետք է զբաղվեին բեռը Հայաստան ուղարկելու գործով։ Անդրադառնալով օդանավերի հարցին՝ գեներալ Հ. Քիշմիշյանը հայտնում էր, որ բրիտանական

¹⁴ 1919 թ. դեկտեմբերի 18-ին ՀՀ ԱԳ նախարարության տեղեկատվական բաժնի պետ Ալեքսանդրը, ելնելով գնդապետ Վ. Հասկելի հետ տեղի ունեցած խորհրդակցությունից, հայտնել էր, որ ՀՀ կառավարությունը գեներալ Օ. Ուորդրոպի եւ կապիտան Զ. Գրեյսի միջոցով հարց է բարձրացրել բրիտանական կառավարության առաջ՝ Հայաստան ուղարկելու ռազմական հրահանգիչների։ Այդ կապակցությամբ խորհրդակցությանը ելույթ ունեցած գնդապետ Վ. Հասկելը աջակցության պատրաստակամություն էր հայտնել խոստանալով, որ խոչընդոտներ չեն լինի, եւ ՀՀ կառավարությունը կարող է համապատասխան հայտեր ներկայացնել։ Տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 201, ց. 1, գ. 427, մաս 1, թ. 28-28ա։ Տե՛ս նաեւ Վ. ՎԻՐԱԲՅԱՆ, Հայաստանի Հանրապետությունը 1918-1920 թթ.։ Կառավարության ռազմաքաղաքական գործունեությունը եւ կուսակցությունները, Երեւան, 1999, էջ 38։

¹⁵ Տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 201, ց. 1, գ. 486, մաս 1, թ. 62։

հրամանատարությունը դարձյալ խոչընդոտներ է հարուցում դրանք Հայաստան տեղափոխելու ճանապարհին՝ պնդելով, թե պետք է հատուկ դիմեն Մերձավոր Արեւելքում ու Սեւ ծովի շրջանում գտնվող անգլիական զորքերի գլխավոր հրամանատար գեներալ Ջ. Միլնին։ Ասվում էր, որ հարցը հանգուցալուծելու նպատակով Եւանգուլյանի եւ Ումիրկյանի հետ տարվող բանակցությունները ոչ մի արդյունք չտվեցին, ուստի խնդրում էին ՀՀ զինվորական նախարարի անմիջական եւ եռանդագին աջակցությունն այդ խնդրի լուծման համար¹⁶։

Օդուժի կազմակերպումը մի շարք զինվորական այրերի, ինչպես նաեւ կառավարության անդամների համար դարձել էր հատուկ հետաքրքրություն առարկա, որի նկատմամբ որոշակի տրամադրվածություն, նվիրում եւ անսահման ձգտում կար։ Առանձին զորամասերին եւ հատուկ իրադարձություններին նվիրված ՀՀ բանակային տոների կողքին նոր կազմակերպվող հայկական օդուժը եւս ուներ իր նվիրական տոներ, այդ մասին տեղեկանում ենք զինվորական նախարար Քր. Արարատյանի 1919 թ. հուլիսի 22-ի հրամանագրից (N^o269), ըստ որի՝ Հայաստանի Հանրապետության անկախության օրը՝ մայիսի 28-ը, համարվում էր ՀՀ ավիացիոն-օդագնաց ջոկատի տոնական օր¹⁷։

1919 թ. սեպտեմբերի 2-ին ՀՀ ԱԳ նախարարին ուղղված զեկուլցում ՀՀ Զինվորական նախարարության ռազմատեխնիկական վարչության պետ, գեներալ-մայոր Շահգադյանը խնդրում էր կարգադրություն անել Ադրբեջանում ՀՀ զիվանագիտական ներկայացուցչության միջոցով Բաքվից ձեռք բերել 600–700 տեսակարար կշռով 300 փուլ ավիացիոն բենզին, ինչպես նաեւ Ա. եւ Բ. տիպի «Գաւսիլ» մակնիշի 50 փուլ յուղ եւ 100 փուլ կաստորի՝ գերշակի յուղ։ Եւ ինչպես երեւում է նույն օրվա նախարարների խորհրդի գործերի կառավարչի մակագրությունից, ռազմատեխնիկական վարչության տնտեսական բաժնին հաղորդվել էր, որ կազմվի ավիացիոն բենզինի քանակի նախահաշիվ¹⁸։ Սակայն կառավարություն ուղարկված Թիֆլիսում ՀՀ ռազմական կցորդ, գեներալ-մայոր Քիշմիշյանի՝ 1920 թ. նոյեմբերի 16-ի օպերատիվ զեկուլցից տեղեկանում ենք, որ մինչ այդ պահը դեռ ավիացիոն բենզին չէր ստացվել¹⁹, ինչը խիստ անհրաժեշտություն էր օդուժի կազմակերպման համար։

¹⁶ Տէս ՀԱԱ, ֆ. 275, ց. 5, գ. 209, թ. 60–60 հակ.։

¹⁷ Տէս ՀԱԱ, ֆ. 204, ց. 1, գ. 132, թ. 103։

¹⁸ Տէս ՀԱԱ, ֆ. 199, ց. 1, գ. 29ա, թ. 85։

¹⁹ ՀԱԱ, ֆ. 200, ց. 1, գ. 221, թ. 148։

1919 թ. սեպտեմբերի 15-ին Նախարարների խորհրդում լսվում է ՀՀ նախարարապետի զեկուցումը մեծահարուստ Ս. Միրզոյանի՝ սավառակ գնելու համար 350.000 ռուբլի նվիրատվության մասին: Որոշվում է զեկուցումն ընդունել ի գիտություն եւ կառավարության անունից շնորհակալություն հայտնել Ս. Միրզոյանին²⁰:

1919 թ. սեպտեմբերի 29-ին Ալ. Խատիսյանը զինվորական նախարարից խնդրում է գնդապետ Վ. Հասկելի առաջ միջնորդել օդանավ ձեռք բերելու համար²¹:

1919 թ. հոկտեմբերի 14-ին ՀՀ զինվորական նախարար, Նորին գերազանցության գեներալ Հովհ. Հախվերդյանին ուղղված պաշտոնագրում (N^o54) գլխավոր շտաբի պետ, փոխգնդապետ Ալ. Շնեուրը կրկին անդրադառնում էր օդային եւ ծովային նավատորմի ստեղծման գաղափարին՝ գտնելով, որ այն պահանջում է ժողովրդական միջոցների ներգրավում: Շնեուրը համոզված էր այդ նոր նախաձեռնության հաջողության մեջ՝ ըստ այդմ թախանձագին խնդրելով ծանոթանալ ծովակալության գծով պորուչիկ Հովհան Խան-Կոտուրսկու պաշտոնագրին, ավելացնելով նաեւ գործի օգտին իր միջնորդությունը, որով պահանջում էր այդ գործում ներգրավել անձանց, որոնց համար թանկ է հայ ժողովրդի անունն ու պատիվը:

ՀՀ զորքերի հրամանատարին ուղղված հոկտեմբերի 16-ի գրության մեջ գեներալ Հախվերդյանը, ներկայացնելով ստորեւ բերվող Խան-Կոտուրսկու պաշտոնական նամակը, անառարկելի էր համարում ձեռնարկված գործի կարեւորությունը՝ այն համոզմամբ, որ «Հատուկ կոմիտեի» կամավոր հանգանակություններով եւ լրացուցիչ միջոցներով օդային եւ ծովային նավատորմի ստեղծումը մեծապես կախված է կառավարության դիտարկումից²²: Եւ այսպես, 1919 թ. հոկտեմբերի 16-ին ՀՀ զինվորական նախարար Քր. Արարատյանին ուղղված գրությունում (N^o1978) սպարապետը՝ գերագույն գլխավոր հրամանատար, գեներալ-լեյտենանտ Թ. Նազարբեկյանը, ներկայացնելով օդային եւ լճային նավատորմի ստեղծման վերաբերյալ իր ձեռքում առկա գրազրույթները, այդ գործի կազմակերպումը միանգամայն օգտակար եւ անհրաժեշտ էր համարում²³:

²⁰ ՀԱԱ, ֆ. 199, ց. 1, գ. 100, թ. 205:

²¹ Տէս ՀԱԱ, ֆ. 275, ց. 5, գ. 175, թ. 70:

²² ՀԱԱ, ֆ. 199, ց. 1, գ. 29ա, թ. 216:

²³ Անդ:

ՀՀ կառավարությունն ներկայացված զինվորական նախարար, գեներալ-մայոր Ք. Արարատյանի եւ գլխավոր շտաբի պաշտոնակատար, կապիտան Վ. Մուրադյանցի²⁴ 1919 թ. հոկտեմբերի 27-ի պաշտոնագիրը (N^o00309/02170), նկատի ունենալով օդային եւ ծովային նավատորմի հզորագույն գործոն լինելը եւ մտքի մեծ լարվածության ու հսկայական միջոցների պահանջը, կամավոր հանգանակությունները, ողջունել էր այդ նպատակը:

1919 թ. հոկտեմբերի 30-ին Նախարարների խորհուրդը լսում է զինվորական նախարարի զեկուցումը օդային եւ լճային նավատորմիղ ստեղծելու համար թե՛ հանրապետության սահմաններում եւ թե՛ սահմաններից դուրս ազատ նվիրատվություն կազմակերպելու մասին հարցը: Ընդունված բանաձեւում որոշվում է հավանություն տալ եւ հանձնարարել զինվորական նախարարին Նախարարների խորհրդի հաստատմանը ներկայացնելու կոմիտեի կազմը²⁵:

Օգուժը համառորեն փորձում էր կայանալ, եւ այդ ուղղությամբ զգալի ջանքեր գործադրեցին մի շարք բարձրաստիճան զինվորական այրեր. 1919 թ. դեկտեմբերի 7-ին Փարիզից ՀՀ պատվիրակության ռազմական խորհրդական, գեներալ-մայոր Գաբրիել Դորդանյանը (Գաբրիել Կորգանով) ՀՀ Զինվորական նախարար Քր. Արարատյանին ուղղված գաղտնի նամակով տեղեկացնում էր, որ Փարիզում հայկական բանակի համար գնվել են «Սալմոն 2Ա2» մակնիշի 2 ինքնաթիռ՝ հետախուզման եւ ռմբակետման համար. դրանք բոլորովին նոր են եւ զարգացնում են 200 կմ/ժամ արագություն²⁶: Ինքնաթիռները 1920 թ. հունիսի վերջերին Մարսելի եւ Բաթումի վրայով շոգենալով, ապա վրացական երկաթուղով Հայաստան հասցվեցին կապիտան Արթուր Դուլյան-Ռիսկու միջոցով:

Հայկական օգուժը փորձում էր քայլ առ քայլ իրողություն դառնալ եւ սեփական ոտքերի վրա կանգնել: 1919 թ. վերջերին արդեն հավաքվել էին ֆրանսիական արտագրության «Վուազեն Լ.Ա.Խ.» տիպի 3 եւ «Մորան» տիպի 3-ական ինքնաթիռ, սակայն երեսոթածկման համար պահանջվող նյութերի եւ մասնավորապես կաշվի եւ այլ նյութերի բացակայության պատճառով, որոնք Հայաստանում չկային (կամ, օրինակ՝ ՀՀ բանակի

²⁴ Կապիտան Վահագն Գալուստի Մուրադյանցը 1919 թ. սեպտեմբերից մինչեւ 1920 թ. ապրիլը եղել է ՀՀ Զինվորական նախարարությանը կից Հետախուզական եւ հակահետախուզական բաժնի պետ:

²⁵ Տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 199, ց. 1, գ. 100, թ. 231, 237, գ. 96, թ. 91:

²⁶ Տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 200, ց. 1, գ. 442, մաս 1, թ. 42, 150:

տարբեր կարիքների համար անհրաժեշտ կաշին ստիպողաբար արտահանվում էր ԱՄՆ)²⁷, երկու ինքնաթիռներից պատրաստ էր ընդամենը մեկական նմուշ²⁸։ Պահեստամասեր եւս չկային, թռիչքներ հազվադեպ էին իրագործվում, իսկ բրեզենտե օդանավարանները, որոնցում պահվում էին ինքնաթիռները, քամուց քշվում էին՝ ոչ պիտանի դառնալով²⁹։ Հետաքրքիր է, որ «Վուազեն» տիպի մեկ ինքնաթիռ մասնակցել է վրաց-հայկական պատերազմին, սակայն 1918 թ. դեկտեմբերի վերջին Ալեքսանդրապոլում վառորդի պահեստի պայթյունի հետեւանքով ոչնչացել է։ Այլ վկայություններ՝ հակառակորդի վրա սավառակային ջոկատը 30 անգամ ուռմբ է նետել։ Օդազնացային ջոկատը փաստացի դադարել է գոյություն ունենալուց։ Եւս մեկ ուշագրավ փաստ. Գեներալ Հ. Քիշմիշյանի՝ զինվորական նախարարին ուղղված 1920 թ. աշնան հեռագրից (N^o400) պարզվում է, որ գեներալ Գ. Մազնիսեը (Գեորգի Մազնիաշվիլին) առաջարկել է ոչ միայն հայ, այլեւ վրաց ռազմագերիներից կազմակերպել օդազնաց ջոկատ եւ ուղարկել Հայաստան, տեղեկացրել, որ իրենց ծառայությունն են առաջարկել օդաչու եղբայրներ Խեչենաշվիլիները, հայկական օդազնացային ջոկատի նախկին հրամանատար Վոիպովը եւ նրա հետ մեխանիկ-օդանավորդ Լուկյանովը³⁰։ Զինվորական նախարար Ռ. Տեր-Մինասյանից ստացված 1920 թ. հոկտեմբերի 9-ի ծածկագրված հեռագրից ակնհայտ է դառնում, որ հայկական հրամանատարությունը հակահարձակման նախապատրաստման համար մտադիր է եղել իրականացնելու զորային եւ օդուժային հետախուզություն³¹։

Ավելի ուշ օդուժի համալրման նպատակով Ֆրանսիայից գնվում են երկու «Սալմոն 2 Ա2» ինքնաթիռներ, որոնք նախատեսված էին հետախուզական թռիչքների եւ ռմբահարումների համար։ Այս մասին գեներալ-մայոր Գ. Ղորղանյանը (Գաբրիել Կորգանովը) 1919 թ. դեկտեմբերի 17-ին Փարիզից հեռագրով տեղեկացրել է ՀՀ զինվորական նախարար Քր. Արարատյանին։ Այնտեղ մասնավորապես ասված է, որ ինքնաթիռները, քանդված եւ համապատասխան արկղերում տեղադրված, 1920 թ. հունվարին Մարսելի նավահանգստից կուղարկվեն Բաթում կապիտան Ղուլյանի ուղեկցությամբ։

²⁷ Տէս Վ. ՎԻՐԱԲՅԱՆ, Հայաստանի Հանրապետության հետախուզությունը եւ բանակը, էջ 137-140։ ՀԱԱ, ֆ. 275, ց. 5, գ. 79, թ. 5։

²⁸ Տէս ՀԱԱ, ֆ. 275, ց. 5, գ. 79, թ. 5։

²⁹ Տէս անդ, 51 հալ.։

³⁰ Տէս անդ, ֆ 275, ց. 5, գ. 154, թ. 225։

³¹ Տէս անդ, թ. 232։

1920 թ. հունվարի 27-ի զեկուցագրում (№1170), որն ուղղված էր զինվորական նախարար Քր. Արարատյանին, եւ որի մասին լսվել է նաեւ Նախարարների խորհրդում, գեներալ Մ. Մ. Սիլիկյանը հայտնում էր, որ ինժեներ Ստ. Ղորղանյանի տեխնիկական եւ առեւտրական ընկերությունն առաջարկել է, պատվերի օրից հաշված, երեք ամսվա ընթացքում «Ալքատրոս», «Մերսեդես» եւ «Բենց» մակնիշի շարժիչներով 12 սավառակ հանձնել Հայաստանի Հանրապետությանը Բաթումում մաքսագերծելու իրավունքով (ֆրանկո-պորտ): Հայտնվում էր, որ մեքենաներն ունեն բոլոր անհրաժեշտ մասերի հարկավոր պաշարը, եւ յուրաքանչյուրն արժե 30 հազար մարկ՝ անդրկովկասյան բոներով (համաձայն հունվարի 1-ի արտարժույթի՝ 250 000 ռ.): Նշելով ինքնաթիռների թռիչքային հնարավորությունների, հետախուզական եւ ռմբաձգային ծառայության պիտանիության, ինչպես նաեւ զների համեմատական նվազության մասին՝ ցանկալի էր համարվում ձեռք բերել այդ այնքան անհրաժեշտ սավառակները՝ կառավարության առաջ միջնորդություն հարուցելով նախահաշվից դուրս տրամադրելու 3 500 000 ռ. անդրկովկասյան բոներով՝ ավելացնելով, որ այդ գումարի մեջ մտնում են նաեւ Բաթումից Երեւան փոխադրման ծախսերը: Ըստ այդմ կազմվել էր համապատասխան նախագիծ՝ վարչապետ Ալ. Խատիսյանի, գեներալ Մ. Սիլիկյանի եւ ֆինանսների նախարար Ս. Արարատյանի ստորագրությամբ³², այսինքն՝ ըստ էության, այդ մտահղացմանը հավանություն էր տրվել:

Եւ այսպես, չնայած առկա դժվարություններին եւ աշխարհաքաղաքական բարդություններին՝ հայկական օդուժն իր առաջին գործնական քայլերն էր անում: Ավելին՝ 1920 թ. փետրվարի 2-ին (№2019) Նախարարների խորհրդի նիստում լսվում է արտասահմանում 12 սավառակներ գնելու մասին հարցը եւ հավանության արժանանում՝ պարտավորեցնելով դրա համար հատկացնել 3,5 միլիոն ռուբլի՝ անդրկովկասյան բոներով՝ հաշվի առնելով նաեւ ջորիներ, սայլակառքեր եւ այլն ձեռք բերելու հանգամանք³³: Այդ մասին մենք տեղեկանում ենք նաեւ զինվորական նախարար, գեներալ-մայոր Քր. Արարատյանի 1920 թ. փետրվարի 10-ի գրությունից (№2019)՝ ուղղված ֆինանսների նախարարության բյուջետագանձապետական բաժնին, որի հիմքում ընկած էր

³² Տէն ՀԱՍ, ֆ. 199, ց. 1, գ. 118, թ. 21–23, 44–48, 50–57, ֆ. 199, ց. 1, գ. 119, թ. 186:

³³ Տէն ՀԱՍ, ֆ. 199, ց. 1, գ. 146, մաս 1, թ. 21, 23: Տէն նաեւ Հայաստանի Հանրապետության կառավարության նիստերի արձանագրություններ: 1918–1920 թթ., գլխ. խմբ. եւ կազմող՝ Ամ. Վիրաբյան, Երեւան, 2014, էջ 392:

պառլամենտի 1919 թ. օգոստոսի 22-ի որոշումը: Կարճ ժամանակ անց, ի լրումն վերը նշված որոշման, հատկացումները հաստատում է նաև խորհրդարանը, սակայն նշված 3,5 միլիոնը տրամադրելով կառավարության 12 միլիոնանոց ֆոնդից՝ նկատի ունենալով այդ խնդրի իրականացման համար անհրաժեշտ բեռնակիր անասունները, սալակառքերը եւ հանդերձանքը³⁴:

1920 թ. փետրվարի 11-ին ՀՀ դիվանագիտական հավատարմատար Լ. Եւանգուլյանին ուղղված գրության մեջ (№833, 839) ԱԳ նախարարության գլխավոր քարտուղար Հ. Տեր-Հակոբյանը տեղեկացնում էր Փարիզում ՀՀ պատվիրակության ռազմական խորհրդական գեներալ Գ. Ղորղանյանի ճեպագրի մասին, ըստ որի՝ իրենց կողմից ՀՀ բանակի կարիքների համար գնվել է երկու օդանավ, որոնք հունիսի կեսերին պետք է բարձվեին Բաթումի ուղեւորվող շոգենավի վրա՝ հասցեագրվելով «Բաթումի ՀՀ հյուպատոսին՝ ՀՀ կառավարության համար»: Տեր-Հակոբյանը խնդրում էր բանակցել Անդրկովկասում ամերիկյան եւ բրիտանական գերագույն կոմիսարներ գնդապետ Վ. Հասկելի եւ Օլիվեր Ուորդրոպի հետ՝ համաձայն տարանցիկ պայմանագրի՝ ինքնաթիռները Վրաստանի երկաթգծով անարգել տեղափոխելու համար³⁵:

Իսկ այդ ժամանակ Կարսում արդեն օդանավակայան էր գործում:

Այդուհանդերձ հայկական օդուժի կազմակերպման եւ հետագա զարգացման հարցերն այնքան էլ հարթ չէին ընթանում, առաջ էին գալիս բազմաթիվ խոչընդոտներ եւ փաստաթղթային քաշքշուկներ, որոնք առանց այն էլ հեշտ չէր հաղթահարել, քանի որ դրանք ամենեւին էլ կախված չէին միայն հայկական իշխանությունների կամքից, այլ բրիտանական եւ ֆրանսիական ռազմաքաղաքական կառույցների տրամադրվածությունից, որոնք, սակայն, այդ խնդրում այնքան էլ պատրաստակամ չէին: Առանձնապես վատ են դասավորվում հարաբերությունները բրիտանացիների հետ:

Ի վերջո, միանգամայն անհարկի ձգձգումներից հետո Ֆրանսիայում գնված 12 օդանավերից առաջին երկուսը ուղարկվում են օդուժի կապիտան օդաչու Արթուր Վ. Ղուլյանի հետ, սակայն տեղ հասնելուն պես Բաթումում բռնազրավվում են բրիտանացի նահանգապետ, բրիգադային գեներալ Ուիլյամ Զեյմս Նորման Կուկ-Կոլլիսի կողմից, որը հրաժարվում է

³⁴ Տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 202, ց. 1, գ. 303, մաս II, թ. 251-252:

³⁵ Տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 275, ց. 5, գ. 5, թ. 1-2:

դրանք հանձնել Հայաստանի կառավարությանը՝ ասելով, որ սպասում է իր կառավարության հետագա հրահանգներին: Այնուհետև կեղծ պատճառաբանություն է բերվում, թե իբր ֆրանսիայի զինվորական իշխանությունները հայտնել են, որ իրենք տեղեկացված չեն եղել այդպիսի գործարքի մասին, ուստի եւ Մեծ Բրիտանիայի ռազմական նախարարությունը, որին այնքան էլ դուր չէր եկել ֆրանսիացիների քիչ ավելի մեղմաբարո մոտեցումը, հաստատում է Կուկ-Կոլլիսի «իրավացիությունը»: Երկու օդանավերի բացթողման հարցը շաբաթներ է տևում, հայկական կառավարությունը բազմաթիվ դիմումներ է հղում Փարիզ, Լոնդոն, Բաթում եւ այլուր՝ բրիտանական արգելափականքները վերացնելու: Կովկասում ֆրանսիական զինվորական առաքելությունը եւս բողոքարկում է Հայաստանի համար նախատեսված օդանավերի բռնագրավման կապակցությամբ, սակայն ապարդյուն³⁶:

ՀՀ վարչապետն ու ԱԳ նախարարը փորձում են հաղթահարել բրիտանական ռազմաքաղաքական ներկայացուցչության հարուցած կամածին խոչընդոտները: Վրաստանում ՀՀ դիվանագիտական ներկայացուցչության խորհրդական Մ. Թումանյանին ուղղված ԱԳ նախարար Ալ. Խատիսյանի 1920 թ. մարտի 31-ի գրությունը (№2035) հայտնում էր, որ հեռագիր է ստացվել այն մասին, որ Բաթումի ռազմական նահանգապետ գեներալ Կուկ-Կոլլիսը կրկին չի թույլատրել երկու օդանավերը Հայաստան տեղափոխել: Կապիտան Անիելը ԱԳ նախարարին զգուշացրել էր, որ անհրաժեշտ է անհապաղ քայլեր ձեռնարկել, քանի որ օդանավերը բաց երկնքի տակ անձրեւից փշանում են: Դրանից ելնելով՝ Ալ. Խատիսյանը Մ. Թումանյանից խնդրում է շտապ դիմել Թիֆլիսում գտնվող ֆրանսիական եւ ամերիկյան ռազմաքաղաքական ներկայացուցչություններին³⁷:

1920 թ. ապրիլի 3-ին (№100) զինվորական նախարար Ռ. Տեր-Մինասյանին ներկայացված զեկույցում գեներալ Քիշմիշյանը հայտնում էր, որ կամավորական բանակից տեղ չեն հասել միանգամայն սարքին եւ նոր 4 օդանավ, որոնք ներկավվել են Վրաստանի իշխանությունների կողմից եւ գտնվում են նրանց օդանավարաններում³⁸:

Այդուհանդերձ այդ ընթացքում բրիտանացիները շարունակեցին իրենց անհիմն քաշքշուկները: 1920 թ. ապրիլի 14-ին (№2315) ԱԳ

³⁶ ՏՆՍ ՀԱԱ, ֆ. 275, ց. 5, գ. 211, թ. 78–79:

³⁷ ՏՆՍ անդ:

³⁸ ՏՆՍ ՀԱԱ, ֆ. 275, ց. 5, գ. 209, թ. 108:

նախարարի պաշտոնակատար Ալ. Խատիսյանը Թիֆլիսում ՀՀ դիվանագիտական ներկայացուցչության խորհրդական Մ. Թումանյանին հասցեագրված հեռագրում կրկին խնդրում էր օգնանավերի հարցով Օ. Ուորդրոպից եւ Դամիեն-Ժոզեֆ դե Մարտելից պահանջել վերջնական պատասխան, թե երբ են իրենք լուծելու օգնանավերի, ինչպես նաեւ ռազմամթերքի (ինչը Ադրբեջանը եւ Վրաստանը արդեն ստացել էին, թեկուզեւ ոչ ուղիղ գծով) Հայաստան տեղափոխելու հարցը³⁹:

1920 թ. տարբեր երկրներից Հայաստանի Հանրապետություն էին ժամանում նաեւ օդագնացության ոլորտի տարբեր մասնագետներ: Հայաստանն Անգլիայից գնեց որոշ քանակությամբ ինքնաթիռներ, որոնք, սակայն, 1920 թ. սկզբից հայտնվելով Բաթումում, Հայաստան չտեղափոխվեցին Կուկ-Կոլլիսի կամայականության պատճառով:

1920 թ. մայիսի 1-ից մինչեւ հոկտեմբերի 20-ը ավիաշոկատի մասնագետները վերանորոգել էին 6 սավառակ, որոնցից մի քանիսը պտուտակների անսարքության կամ բացակայության պատճառով թռիչքներ չէին կատարում: Օդուժի կայացման գործընթացները հարթ չէին ընթանում եւ հանդիպում էին բազմաթիվ խոչընդոտների: Դրան ավելացավ անպատեհ վթարն օգնանավակայանում, որի զոհը դարձավ օդաչու Խայեյանը (կարող է լինել նաեւ Խայեան): Առաջին հաջողություններից էին նաեւ Ռուբեն Բաբայանը, Նիկոլայ Խորոզովը: Երկու ֆրանսիական ինքնաթիռներ Բաթումից Հայաստան ուղարկվեցին 1920 թ. հունիսի 16-ի գնացքով Ղուլան-Ռիլսկու ուղկեցությամբ⁴⁰:

Մի շարք հայրենասեր ուժեր շահագրգիռ մասնակցություն էին ցուցաբերում օդուժի ստեղծման գործում, որում փորձում էին իրենց լուծման ներդնել արտերկրի հայերը, տարբեր ազգային-քաղաքական ուժեր: Տեղին է այդ կապակցությամբ նշել, որ Հայ սահմանադիր ռամկավար կուսակցության Եգիպտոսի շրջանային կենտրոնական խորհուրդը 1920 թ. ամռանը որոշում է Հայաստանի Հանրապետության համար գնել 50 մարտական օգնավ, որոնցից 10-ը նախատեսված էր հատկացնել Կիլիկիայի ինքնապաշտպանության գործին, իսկ 40-ը՝ ՀՀ զինված ուժերին⁴¹: Միաժամանակ որոշվում է նախապատրաստել 50 օդաչու, ինչն իրենց վրա են վերցնում Ամերիկայի եւ Իզմիրի

³⁹ Տե՛ս անդ, գ. 211, թ. 87-88:

⁴⁰ Տե՛ս ԱՐԾ. Հովհաննիսյան, Հայաստանի առաջին հանրապետության օդուժը, «Հայ գինվոր», 2018, №17 (1264) 24.10.2018-30.10.2018:

⁴¹ Տե՛ս «Ժողովրդի ձայն» (Կ. Պոլիս), 1920 թ., օգոստոսի 15:

կազմակերպությունները⁴²: 1920 թ. օգոստոսին ինքնաթիռների խմբաքանակի գնումը Եգիպտոսի բրիտանական ռազմական իշխանություններից արդեն ավարտվել էր, եւ մնում էր միայն դրանց փոխադրումը հայրենիք: Այդ ինքնաթիռները պետք է անվանվեին դրանց գնորդ նվիրատուների անուններով, իսկ ամբողջ խմբաքանակը՝ «Հայ ռամկավարների օդային տորմիդ»⁴³:

Մեծ Բրիտանիայի ռազմական նախարարությունը՝ Ուինսթոն Չերչիլի գլխավորությամբ, ընդհանուր առմամբ անհաղորդ մնաց Հայաստանի կարիքներին: Այդ անտարբեր վերաբերմունքը դրսևորվեց օդուժի հետ կապված մեկ այլ խնդրում եւս: Եգիպտոսի հայկական համայնքի հարուստ խավը, որի ներկայացուցիչները Հայ սահմանադիր ռամկավար կուսակցության եւ Հայկական բարեգործական ընդհանուր միության գաղափարակիրներ էին եւ սերտորեն կապված էին Պողոս Նուբարի ու նրա գլխավորած ազգային պատվիրակության հետ, ցանկանում է մի քանի օդանավ ձեռք բերել եւ նվիրաբերել Հայաստանի Հանրապետությանը⁴⁴, սակայն հայկական կողմի սպասելիքները չեն արդարանում. բրիտանական պատերազմական եւ սպառազինությունների նախարարությունները անհաղթահարելի խոչընդոտներ են հարուցում, որոնք գործնականում արգելափակում են բրիտանական օդանավերի մուտքը Հայաստանի Հանրապետություն:

Ի վերջո, 1920 թ. օգոստոսին Կովկասում իրավիճակն այնպիսի կտրուկ փոփոխությունների ենթարկվեց, որ բրիտանական ԱԳ նախարարությունն այդ հարցին անդրադառնալու ցանկություն անգամ չունեցավ, այդ օդանավերն էլ այլեւս չհայտնվեցին հայկական երկնքում:

Եւ չնայած այս բոլոր դժվարություններին՝ հայկական օդուժը հասցրեց մասնակցել ռազմական գործողություններին, ինչի մասին կցկտուր տեղեկություններ կան. այսպես, 1920 թ. սեպտեմբերի 30-ով թվագրված մի արխիվային փաստաթուղթ փաստում է, որ թուրք-հայկական պատերազմի առաջին օրերին, երբ հայկական բանակի ռզին դեռ չէր կորցրել իր մարտունակությունը, հայկական սավառակները ռումբեր են նետել Սարիղամիշ քաղաքում գտնված տաճկական պահեստների, ինչպես

⁴² Տե՛ս Մ. Գ. ՃԻՁՄԷՃԵԱՆ, Պատմություն ամերիկահայ քաղաքական կուսակցութեանց: 1890–1925, Ֆրեզնո, 1933, էջ 412:

⁴³ Տե՛ս ՀԱՍ, ֆ. 198, ց. 1, գ. 2, թ. 1:

⁴⁴ Տե՛ս Ռ. ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆ, Հայաստանի Հանրապետություն, հտ. III, Լոնդոնից Սեր, փետրվար-օգոստոս, 1920, եր., 2015, էջ 419:

նաեւ Սովուտաշ կայարանի մոտ գտնված թուրքական դիրքերի վրա, իսկ Կաղզվանի շրջանում՝ Դուբանյար գյուղի վրա, ուր թշնամու սալյերի կուտակում էր նկատվել⁴⁵։ Դատելով թուրք-հայկական պատերազմի ժամանակ՝ 1920 թ. հոկտեմբերի 14-ին, հայկական կողմի ձեռնարկած անհաջող հակահարձակման մասին ամփոփագրի վերլուծությունից, հայկական օդանավերը ճշգրիտ ուժբանեւորում են կատարել թշնամու գումակի վրա՝ խուճապ առաջ բերելով հակառակորդի թիկունքում⁴⁶։

Հայկական օդուժի ստեղծման ողիսականն այդ դժվար եւ սոված օրերին, հիրավի, արժանի է լուսաբանման՝ հայրենապատման ոգեղեն էջերի ամբողջացման եւ գալիք սերունդներին դրանք հավուր պատշաճի ներկայացնելու համար։ Ինչպես պարզվում է, Կ. Պոլսում ՀՀ դիվանագիտական հանձնակատար Ֆ. Թախտաշյանին գրված գեներալ Գ. Ղորղանյանի 1920 թ. հոկտեմբերի 20-ի նամակից, Ֆրանսիայի կառավարությունը համաձայնել էր ընդունել տասը հայ սպաների եւ հատկապես օդաչուների՝ Սեն Սիրի եւ Ֆոնտենբլոյի ռազմական ակադեմիաներում վերապատրաստման համար⁴⁷։ Ավելի ուշ Ֆրանսիայից ձեռքբերվեց երկու «Սալմոն 2 Ա2» ինքնաթիռ, որոնք տվյալ ժամանակի համար թռիչքային մեծ արագություն ունեին (200 կմ/ժ) եւ նախատեսված էին հետախուզական թռիչքների, ըստ հարկի՝ նաեւ ուժեղացված իրականացնելու համար⁴⁸։ Դրանք 1920 թ. թուրք-հայկական պատերազմում կատարել են շուրջ 30 ուժբանեւորում⁴⁹։

Ընդհանուր առմամբ հայկական ռազմական ինքնաթիռների քանակը հասել է 12-ի։ Կարսի անփառունակ անկման օրերին ՀՀ ավիաչոկատում փաստորեն դեռ կար երկու ինքնաթիռ, որից միայն մեկը մինչեւ վերջ գործեց։ Այդ մասին հանգամանալից անդրադարձ է ունեցել Կարսի օդանավային ջոկատի զինվոր, ապագա մեծ խորհրդային ավիակոնստրուկտոր Արամ Ռաֆայելյանը, որի մասին հետաքրքիր դիտարկում ունի ռազմական փորձագետ, պատմաբան Արմուրն Հովհաննիսյանը։ Ըստ նրա ներկայացրած համապատասխան ռազմական

⁴⁵ Տէս ՀԱԱ, ֆ. 368, ց. 1, գ. 1, թ. 114-115:

⁴⁶ Տէս ՀԱԱ, ֆ. 200, ց. 1, գ. 607, թ. 132:

⁴⁷ Տէս Ռ. ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆ, Հայաստանի Հանրապետություն, հտ. III, էջ 416:

⁴⁸ Տէս ԱՐՄ. ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆ, Հայաստանի առաջին հանրապետության զինված ուժերի սպառազինությունը, «Հայոց պատմության հարցեր»։ Գիտական հոգվածների ժողովածու, խմբ. խորհուրդ՝ Ա. Մելքոնյան, Ա. Խառատյան եւ ուրիշներ, Երեւան, 2012, էջ 178:

⁴⁹ Տէս ԿԼ. ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ, Հայկական ազգային զորամիավորումները 1918-1945 թթ., Երեւան, 2012, էջ 35:

բնույթի տեղեկանքի՝ հրասայլի թռիչքն ապահովող առաջին խորհրդային ճախրաթիռներից մեկի օդաչուն՝ Ա. Ռաֆայելյանցը, խորհրդային առաջին ուղղահայաց թռիչք եւ վայրէջք կատարող օդային մեքենայի եւ մի շարք այլ կարեւոր նախագծերի հեղինակն է։ Իր հերթին, ըստ Ա. Հովհաննիսյանի նշած ուշագրավ փաստերի, Ա. Ռաֆայելյանցը նշել է, որ 1920 թ. հոկտեմբերի 30-ին՝ ժամը մոտավորապես 12-ին, Կարսի անխուսափելի անկման պայմաններում, ավիաչոկատից օդ է բարձրացել միակ սարքին ինքնաթիռը, որի օդաչուների թվում են եղել կապիտան Ղուկասը եւ պորուչիկ Խորոզովը։ Ըստ Ռաֆայելյանցի ներկայացրած տեղեկանքի՝ այդ ինքնաթիռը, օդ բարձրանալով, նախ փորձել է իր գնդացրային կրակով օգնել հայկական զորամասերին, այնուհետեւ ուղեւորվել է դեպի Երեւան։ Մյուս օդանավը փորձել են տեղափոխել երկաթգծի կայարան եւ տանել Ալեքսանդրապոլ, սակայն այդ փորձը ձախողվել է։

Ինչպես ցույց են տալիս փաստերը, Ֆրանսիայից բերված ինքնաթիռների հետ միասին հայկական ավիաչոկատը պիտի ունենար առնվազն 9–10 ինքնաթիռ, իսկ Ռաֆայելյանցը հայտնում է, որ հոկտեմբերի 30-ին Կարսի ճակատում եղել են երկու ինքնաթիռ՝ մեկը սարքին, մյուսը՝ անսարք։ Եթե հաշվի առնենք այն հանգամանքը, որ մինչեւ հոկտեմբերի 20-ը ինքնաթիռները վերանորոգման մեջ են եղել, նշանակում է՝ դրանք նաեւ աշխույժ կերպով կիրառվել են։ Այն ժամանակ ՀՀ օդուժի առաջնահերթ մարտական խնդիրը համարվել է ռազմական հետախուզությունը, որի համար էլ, հավանաբար, գործնականում կիրառվել են ինքնաթիռները, եւ, ըստ էության, մոտ 30 ռմբանետմանը կարող էր բաժին հասնել մինչեւ երեք-չորս հետախուզական թռիչք։ Կարելի է այս ամենից եզրահանգել, որ ամենայն հավանականությամբ օդանավերի որոշ քանակ եղել է նաեւ Ալեքսանդրապոլում, իսկ հոկտեմբերի 30-ի դրությամբ ռազմաճակատին մոտ են եղել ոչ բոլոր ինքնաթիռները՝ հաշվի առնելով նաեւ այն հանգամանքը, որ Ալեքսանդրապոլում գործող օդանավակայան կար, եւ գեներալ Մ. Սիլիկյանի շտաբն էլ այնտեղ էր։ Հետաքրքիր է արձանագրել նաեւ այն փաստը, որ պատերազմական իրադրությունում ինքնաթիռներն օգտագործվել են նաեւ անհրաժեշտ կապի ապահովման համար⁵⁰։

⁵⁰ Տե՛ս ԱՐԾ. ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆ, Հայաստանի առաջին հանրապետության օդուժը, «Հայ գինվոր», 2018, №17 (1264), 24.10.2018 – 30.10.2018:

Խորհրդային իշխանության հաստատմամբ հայ օդաչուների ճակատագիրը կտրուկ հեղաբեկումների ենթարկվեց, եւ դրանում խիստ բացասական դեր խաղաց Մոսկվայից Հայաստան ժամանած համառուսաստանյան արտակարգ հանձնաժողովի ներկայացուցիչ Գ. Աթարբեկյանը, որը 1921 թ. հունվարի 20-ին կարգադրեց նախկին սպաներին ցուցակագրել՝ Հայաստանի տարածքում հավաքակետեր նշանակելով: Երրորդ ցուցակում, որը հունվարի 21-ին կազմել էր օդային նավատորմի պետը եւ ուղարկել ՀԽՍՀ հեղկոմին, հիմնականում տեղ էին գտել Առաջին հանրապետության օդուժի համակարգի սպաներն ու մասնագետները, այդ թվում ավիաշոկատի նախկին հրամանատար Արթուր Գուլյան-Ռիլսկին, շտաբի պետ Ռուբեն Հակոբի Բաբայանը, դիտորդ-օդաչուներ Միխայիլ Զաինչկովսկին, Նիկոլայ Նուրովը, նախկին օդաչու, իսկ արդեն այդ ժամանակ տնտեսական մասի պետ Նիկոլայ Իվանի Խորոզովը, գործավար Սեդրակ Տեր-Ստեփանյանը եւ ուրիշներ⁵¹:

Արթուր Գուլյանը թեեւ Աթարբեկյանի՝ 1921 թ. հունվարի 20-ի կարգադրությամբ հայտնվում է հանիրավի ձերբակալվածների ցուցակում (N^o3)⁵², սակայն 1922 թ. հոկտեմբերի 8-ի դրությամբ հայկական հրաձգային դիվիզիայի ավիաէսկադրիլիայի հրամանատարն էր⁵³:

Օդուժի կազմակերպմանը զուգահեռ՝ կարեւորվում էին լճային նավատորմի ստեղծման հարցերը: 1919 թ. մարտի 24-ին ռազմական գերատեսչության հրամանագրով հաստատվում են Սեւանի (Գոկչայի) լճային նավատորմի հաստիքները. սպա՝ 6, նավաստի՝ 25, գնդացրորդներ՝ 12, բոցման՝ 1, մոտորիստ եւ վարորդ՝ 3, փականագործ՝ 2 հոգի եւ այլն⁵⁴: 1919 թ. մայիսի 7-ին (N^o0300) գեներալ-մայոր Արարատյանը եւ գլխավոր շտաբի պետի պաշտոնակատար Մ. Զինկեւիչը ՆԳ նախարարին ուղղված պաշտոնագրում հայտնում էին, որ իրենք Սեւանի լճային նավատորմի ղեկավարող կազմակերպման համար Ելենովկա եւ գործուղել լեյտենանտ Նիկիֆորակիին եւ Տարանովսկուն, նաեւ հորդորվում էր անհապաղ կարգադրություն անել Նոր Բայազետի եւ Դիլիջանի գավառապետերին եւ կոմիսարներին՝ ամեն կերպ աջակցություն ցուցաբերելու նրանց⁵⁵:

⁵¹ Տէս ՀԱԱ, ֆ. 200, ց. 1, գ. 17, թ. 10-11:

⁵² Տէս «Հայ գինվոր», Երեւան, հունիս, 1994, N^o14 (28):

⁵³ Տէս ՀԱԱ, ֆ. 818, ց. 1, գ. 61, թ. 3:

⁵⁴ Տէս ՀԱԱ, ֆ. 204, ց. 1, գ. 132, թ. 317 հակ.:

⁵⁵ Տէս ՀԱԱ, ֆ. 201, ց. 1, գ. 60, թ. 27:

Ինչպես արդեն նշել ենք, Սեւանա լճի նավատորմի ստեղծման հիմքը դրվել է 1919 թ. մայիսին⁵⁶։ ՀՀ ֆինանսների նախարարության բյուջետային-գանձապետական բաժնին ուղղված զինվորական նախարար Քր. Արարատյանի 1919 թ. սեպտեմբերի 15-ի գրույթյունից (№10146) պարզվում է, որ համաձայն նախարարների խորհրդի օգոստոսի 8-ի օրագրային գրառման (№136)՝ իր տրամադրության տակ է գրվել 100 հազար ռ. վարկ Սեւանա լճում հայկական նավատորմի ստեղծելու համար⁵⁷։ Ի լրումն 1919 թ. սեպտեմբերի 15-ի գրույթյան (№10146)՝ գլխավոր շտաբի պետի պաշտոնակատարը սեպտեմբերի 22-ին (№10146) ֆինանսների նախարարության գանձապետական բաժնին խնդրում էր կարգադրել 100 հազար ռ. վարկ բաց թողնելու՝ Սեւանա լճում նավատորմի ստեղծելու համար⁵⁸։

Դիտարժան է Զինվորական նախարար Քր. Արարատյանի 1919 թ. հոկտեմբերի 17-ի (№413) հրամանագիրը, որում նշվում էր, որ սեպտեմբերի 12-ին՝ ժամը 12-ին, Սեւանա լճում՝ Ելենովկա գյուղի մոտ, Սեւանի վանքի վանահայր, ծայրագույն վարդապետ Արիստոտելի աղոթքից հետո տեղի է ունենում առաջին հայկական զինված առագաստանավի՝ «Աշոտ Երկաթ» երկկայմ շարժիչավոր ռազմաքեռնատար նավի ծով իջեցումը, որն ուներ 1000 փուլ բեռնատարողություն, մեկ հրանոթ, 2 գնդացի էլ մեկ լուսարձակ⁵⁹։ Հանդիսավոր արարողությանը մասնակցել են զինվորական նախարար Քր. Արարատյանը, զինվորական նախարարի օգնական գեներալ Մ. Սիլիկյանը, զորքերի հրամանատար, գլխավոր շտաբի պետ, գեներալ-մայոր Հովհ. Հախվերդյանը, երեւանյան զորաջոկատի հրամանատար Դրոն, զինվորական նախարարության գլխավոր շտաբի պետի պաշտոնակատար գնդապետ Ալ. Շնեուրը, գլխավոր շտաբի բաժանմունքի պետի օգնական, ծովակալության պորուչիկ Խան-Կոտուրսկին, Սեւանի լճային նավատորմի ղեկավար պաշտոնակատար Նիկիֆորակին, նավի հրամանատար, լեյտենանտ Տարանովսկին, նավի տնտեսության կառավարիչ, ենթապորուչիկ Օլեյնիկովը եւ այլք⁶⁰։ Սեւանի լճային նավատորմի ղեկ հրամակագմը հետեւյալ պատկերն ուներ.

⁵⁶ Տէս ՀԱԱ, ֆ. 275, ց. 5, գ. 79, թ. 52:

⁵⁷ Տէս ՀԱԱ, ֆ. 202, ց. 1, գ. 303, մաս 1, թ. 96:

⁵⁸ Տէս անդ, թ. 98:

⁵⁹ Տէս «Հայոց պատմություն», հտ. IV, գք. Ա. (նորագույն ժամանակաշրջան (1918–1945 թթ.)), Երեւան, 2010, էջ 51:

⁶⁰ Տէս ՀԱԱ, ֆ. 204, ց. 1, գ. 132, թ. 166–167: ԿԼ. ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ, Հայաստանի Հանրապետության բանակը 1918–1920 թթ., «Հայ զինվոր», թ. 9 (23), հունիս, 1994:

բողմանը Ավետիս Կարապետյանն էր, ավագ վարպետը՝ Գալուստ Նիկողոսովը, փականագործները՝ Արիստակես Ասլանովը, Դանիել Նիկողոսովը, ավագ նավաստիները՝ Կուրշուտ Հովհաննեսովը, Սեմյոն Հովհաննեսովը, Մարգար Դուկասովը, նավաստիները՝ Հակոբ Բուռնագովը, Վիրաբ Դուկասովը, Սարգիս Վարդանովը եւ ուրիշներ, գնդացրորդները՝ Կարապետ Հակոբովը, Արամայիս Կուկոլյանցը, Հովսեփ Սահակովը եւ այլք՝ ընդամենը 11 հոգի։ Բոլորը միասին կազմում էին 44 հոգի՝ ըստ Գլխավոր շտաբի պետի պաշտոնակատար, գնդապետ Աթաեւի ներկայացրած ցուցակի⁶¹։

Նավատորմիղի առաջին քայլերի մասին խոսուն վկայություն կա նաեւ Ալ. Խատիսյանի մոտ. «Պետական շինարարություն վերջին մշակութային գործը այդ շրջանին պէտք է համարել Սեւանայ լճի վրայ առաջին հայկական նաւը բաց թողնելը։ Նաւի անունն էր «Աշոտ Երկաթ», որի տարողունակը 1000 փուլ էր։ Ես գացի այդ հանդէսին՝ բանակի բարձր պաշտօնեաներու եւ խորհրդարանի անդամներու հետ։ Մեր նաւը կառուցուած էր Սեւանայ լճի ափին, անոր վրայ տեղաւորուած էր թնդանօթ մը եւ դրուած էր շոգեմեքենայ։ Մենք յատկացուցած էինք այդ նաւը ափերուն ծառայելու՝ ապրանքներ տեղափոխելու եւ ափերը պաշտպանելու համար։ Նաւի կայմի վրայ բարձրացաւ հայկական եռագոյն դրօշակը... Մեզ կը թուէր, թէ մենք հայ նաւատորմի նահապետի օժման հանդէսը կը կատարէինք։ Արտասանուեցան շատ ոգեւորիչ ճառեր, եւ ընդհանրապէս տրամադրութիւնը խիստ բարձր էր։

Երկրորդ նաւը, այն է, Բաթումէն բերուած շոգեշարժ նաւակը, կարճ ժամանակէն նոյնպէս բաց պիտի թողնուէր լճի վրայ»⁶²։ 1920 թ. սեպտեմբերին Շահթախից Սեւանա լիճ փոխադրվեց ռուսական նավատորմի «Սեստրիցա Քայուշա» նավը, որը Հայաստան էր բերվել դեռեւս Առաջին աշխարհամարտի տարիներին Վանա լիճ փոխադրելու համար։ Այն վերանվանվեց «Գեղամուլ»⁶³։

Հետաքրքիր է, որ Սեւանա լճի նավատորմիղը 1920 թ. մայիսի 1-ից մինչեւ օգոստոսի 1-ը կատարել է 76 տարբեր ուղերթ՝ անցնելով 6448 վերստ (1 կմ=0,937 վերստ) տարածք, այդ ընթացքում փոխադրելով 342 մարդ եւ 12796 փուլ բեռ, որից՝ 9298 համբարակային, 1396 փուլ

⁶¹ Տէս ՀԱԱ, ֆ. 204, ց. 1, գ. 132, թ. 167։

⁶² Տէս Ա. ԽԱՏԻՍՅԱՆ, Հայաստանի Հանրապետութեան ծագումն ու զարգացումը. Բ. տպագրութիւն, Պէյրուի, 1968, էջ 209։

⁶³ Տէս Կ. ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ, նշվ. աշխ., էջ 35-36։

հրետանային եւ 2130 փութ այլ նախարարություններին: Այդ շրջանում նաւատորմիղի պետը լեյտենանտ Տարանովսկին էր⁶⁴:

Հայկական նաւատորմի կայացման հետագա գործընթացների մասին է վկայում ՀՀ ռազմական նախարարության 1920 թ. սեպտեմբերի 30-ի զեկուցումը Նախարարների խորհրդին, որով հայտնվում էր, որ ըստ փոխգնդապետ Ղազարյանի ներկայացրած նախահաշվի՝ «Աեստիցա Քայուղա» նավը Երեւանից Ելենովկա տեղափոխելու համար պահանջվում է 5 125 000 ռուբլի. գումարը խնդրում էին բաց թողնել եւ դնել ռազմա-ճարտարապետական վարչության պետի տրամադրության տակ⁶⁵:

1918–1920 թթ. օդային եւ ջրային նաւատորմի ստեղծման բնագավառում ՀՀ կառավարության, ռազմական այրերի եւ ազգային-քաղաքական ուժերի գործադրած ջանքերը ՀՀ-ում ընթացած բանակաստեղծ գործընթացների հիրավի անմոռաց էջերն են, հայկական պետականության կայացման գրավականը եւ ապագայի հույսը:

РЕЗЮМЕ

В сложных и недвусмысленных условиях провозглашения и формирования Первой республики (1918–1920 гг.) некоторым правительственными и военными деятелями Армении было отведено особое место в организации первой в мире армянской авиации, с выделением скудных финансовых средств. После провозглашения независимой государственности Армении командование русской кавказской армии поручило Армянскому корпусу руководство 2-й, а по другим данным 3-й кавказской эскадрилей, который стал основой ВВС РА. В 13 августа 1918 г. Совет министров РА заслушал доклад министра Обороны о покрытии расходов на нужды авиации, радиотелеграфной разведки и контрразведки. Таким образом, датой создания Военно-воздушных сил Армении является 13 августа 1918 года. Первым командиром воздушного отряда был поручик Войпов, которого в начале 1919 г. заменил в последствии хорошо известный Артур Василий Гулян-Рильский (Гулян).

Одновременно с организацией воздушных сил была затронута проблема создания озерного флота. Первым армянским вооруженным судном был военный корабль «Ашот Эркат».

⁶⁴ ՏԷՍ ՀԱԱ, ֆ. 150, ց. 1, գ. 7, թ. 106–108:

⁶⁵ ՏԷՍ ՀԱԱ, ֆ. 199, ց. 1, գ. 190, թ. 118:

1918–1920 թթ. ջանքերը և գործունեությունը Հայաստանի կառավարության, ազգային-քաղաքական ու կուսակցական ուժերի կողմից ռազմական օդուժի և նավատորմի ստեղծման համար, ինչպես նաև զոհերի մատչումը, կազմակերպված ռազմական-օդային ու լճային նավատորմի համար, լինում են անհամարելի էջեր Հայաստանի պետականության և հայկական բանակի ձևավորման գործընթացում:

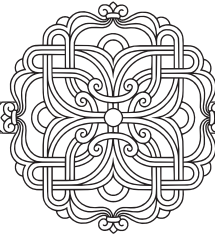
SUMMARY

In difficult and uncertain conditions of the proclamation and formation of the First Republic of Armenia (1918–1920), some government and military figures of Armenia assigned a special place to the organization of the world's first Armenian Air Force, with the allocation of scarce financial resources. After the proclamation of the Independence of Armenia, the command of the Russian Caucasian army entrusted the leadership of the 2nd and, according to other sources, the 3rd Caucasian squadron to the Armenian Corps, which became the basis of the RA Air Force. In August 1918, the Council of Ministers of the Republic of Armenia heard a report by the Minister of Defense on covering expenses for aviation, radio-telegraphy and counterintelligence. Thus, the date of creation of the Air Force of Armenia is August 13, 1918. The first commander of the air detachment was Lieutenant Voipov, who at the beginning of 1919 was replaced by the well-known Arthur Vasily Gulyan-Rilsky (Gulyan).

Along with the organization of air forces, the problem of creating the navy was raised. The first armed sailboat was the warship “Ashot Yerkat”.

During the period from 1918 to 1920, the efforts and activities of the Armenian government, national political forces and parties in the creation of the air forces and the navy, as well as donations organized for them are truly unforgettable in the process of the formation of the Armenian army, in the guarantee of the Armenian statehood and hope for the future.





ԹՈՒՐՔԸ ՄԻԱՅՆ ՄԵԿ ԲԱՆ ԿԱՐՈՂ Է ԱՆԹԵՐԻ ԿԵՐՏԵԼ՝
«ԶՈՒՂԱՅԵՌ ՃՇՄԱՐՏՈՒԹՅՈՒՆ»

ՊԱՏՄԱԿԱՆ իրողությունների հետ չհատվող, աղերս չունեցող այս խնդրին է նվիրված թուրք պատմաբան Թաներ Աքչամի «Սպանություն հրամաններ. Թալեաթ փաշայի հեռագրերն ու հայոց ցեղասպանությունը» մենագրությունը (անգլերենից թարգմանությունը՝ Անդրանիկ Իսրայելյանի, հրատարակիչ՝ «Նյու Մեք» ՍՊԸ, Երեւան, 2019): Հեղինակը ուսումնասիրությունը նվիրել է սիրելի ընկերոջ՝ Հրանտ Դինքի հիշատակին. «Նա երազում էր ճշմարտության եւ արդարության հողի վրա հաշտեցնել հայ եւ թուրք ժողովուրդներին: Այդ երազանքը չմեռավ, երբ 2007 թ. սպանեցին Հրանտին, հակառակը՝ հարյուր հազարավոր մարդկանց ոգեշնչեց շարունակել իր գործը»: Ընծայագրի հաջորդ հասցեատերը դուստրն է՝ Հելենին. «Նա ինձ հույս է տալիս, որ հաջորդ սերունդն ի վերջո է իրականացնել Հրանտի երազանքը եւ կերտել ավելի լավ ապագա»: Հասկանում-ըմբռնում ենք, որ թուրքերի համար անասելի դժվար է պատմության հետ ազնվորեն առերեսվելը, բայց, կարծում ենք, միայն դրանից հետո կարող են ձերբազատվել բարդույթից ու պատրաստ լինել քաղաքակիրթ ընթացքի...

Ոճրագործության նախապատրաստելու, կյանքի կոչելու հենց սկզբից երիտթուրքերը ուշադիր «գտում», ոչնչացնում էին իրական հրամաններն ու որոշումները եւ հոգում էին, որ «վավերագրերը» կերտեն գեղեցիկ պատմություն այն մասին, թե ինչպես բնիկների վերաբնակեցման նպատակով տրամադրվել են քարշող ձիեր, ծերերի ու երեխաների համար՝ սայլեր: Թե ինչպես են կանոնավոր սնունդ մատակարարել: Ինչպես են ապահովել առաջին անհրաժեշտության պարագաներով, դեղորայքով: Հուզիչ, անմոռանալի պատմություններ, առասպելներ, թե տեղափոխությունը կատարվել է բժիշկների զգոն հոգածության ներքո... Նման պատմություններ եւ վկայականներ են ստեղծվել օրինակ՝ Գրիգոր Զոհրապի եւ Վարդգես Սերինգուլյանի մահվան կապակցությամբ: Մի զարմանալի

զուգահեռի պոլիթյամբ երկու հայ երեսփոխանն էլ մահացել են... սրտի տագնապից: Վավերագրերը կան, հաստատված են բժշկի եզրակացություններ, ստորագրություններ: Իսկ որպեսզի նախնադարյան մարդու բնագրով, քարով հանճարի գլուխը ջախջախած ելուզակները աջ ու ահյակ չպարծենան, գլուխ չգովեն իրենց սխրանքի մասին, նրանց առանց դատ ու դատաստանի զրկեցին գլուխներից... Նշանավոր այլ հայերի մահվան պաշտոնական մյուս տարածված պատճառը «փախուստի փորձն» էր:

1915-ի հունիսի 10-ին կառավարությունը հրապարակում է կանոնակարգ, համաձայն որի. «Հայերը նոր բնակավայրում պետք է իրենց նախկին ֆինանսական ու տնտեսական կարողությունը համարժեք ունեցվածք ու հող ստանան: Պետությունը տներ է կառուցելու կարիքավորների համար, սերմեր է բաժանելու հողագործներին, գործիքներ ու միջոցներ է տրամադրելու դրանց կարիքն ունեցող մասնագետներին: Այն իրերն ու ունեցվածքը, որոնք անվնաս կմնան հայերի թողած վայրերում, նույն տեսքով կվերագրվեն տերերին կամ կփոխհատուցվեն համարժեքորեն» (էջ 27):

Բարեխղճորեն, հետեւողականորեն, խնամքով «կերտված» այս վավերագրերն ամուր հիմք պետք է լինեին ու են Թուրքիայի հաստատակամ ու վստահ ժխտողականության քաղաքականության համար: Պնդումներ, որոնց ձայնակցում են նաեւ Արեւմուտքի պատմաբանները: Բրիտանացի արեւելագետ Բեռնարդ Լյուիսը (1924–2018 թթ.), որի հետազոտությունները նվիրված էին Արեւմուտքի եւ իսլամի առնչություններին, խորապես համոզված էր. «Չկա որեւէ ապացույց, թե գոյություն է ունեցել հայ ժողովրդին բնաջնջելու օսմանյան կառավարության ինչ-որ որոշում կամ ծրագիր» (էջ 33):

Ամերիկացի քաղաքագետ Գյունտեր Լեւին (ծնվ. 1923 թ.) «Հայերի կոտորածն Օսմանյան կայսրությունում. վիճելի ցեղասպանություն» շատ խոստուն եւ ակնհայտորեն աշառու մենագրությամբ կրկին փորձում է ժխտել կատարված ոճրագործությունն ու առավել եւս մերժում է կառավարության կողմից կազմակերպված լինելու բնույթը: «Փաստաթղթերի բնօրինակների կորստի պատճառով 1919–1922 թթ. դատավարությունների եզրակացությունները մնում են առանց հիմնավոր ապացույցի, իսկ պատճենները չեն կարող փոխարինել բնօրինակին»,–շատ արդարացի ու տրամաբանական վճիռ է կայացնում «ուսումնասիրողը» (էջ 34): Իսկ ժամանակի պարբերական մամուլի հրապարակումները (Թուրքերը

«ցավոք» պարզապես անկարող են վերացնել այդ ահուելի տպաքանակը) եւ ցեղասպանութիւն վերապրածների հուշերը պատմաբանների այս փաղանգը համարում է ոչ արժանահամար: Հարկ է նշել, որ փաստաթղթերի բովանդակութիւնն ու գոյութիւնը հայտնի են եղել եւ չեն վիճարկվել: «Պարզապես ինչի նման պատմաբանները նշում են, որ բնօրինակների բացակայութեան պայմաններում մեղադրական եզրակացութեան մեջ արված մեջբերումներն արժանահամար չեն», - գրում է Աքչամը (էջ 47): Արխիւները «բարեխղճորեն» գտելուց հետո կարելի է միանգամայն բաց ճակատով արձանագրել՝ չկա, չի եղել... ցեղասպանութիւն:

Թաներ Աքչամի ներկայացվող աշխատութիւնը նվիրված է Թալեաթի հեռագրերին, որոնք հստակ կարգադրութիւններ ու հանձնարարականներ են տալիս հայերին ոչնչացնելու մասին: 1918-ին դրանք բնօրինակները կամ ձեռագիր կրկնօրինակները օսմանյան պաշտոնյա Նայիմը վաճառել է լրագրող Արամ Անտոնյանին: Վերջինս վավերագրերը լրացնելով սեփական հիշողութիւններով՝ հրատարակել է «Նայիմ բեյի հուշերը» գիրքը անգլերեն՝ լորդ Գլեդսթոնի առաջաբանով¹:

1983-ին թուրքական պատմագիտական ընկերութիւնը լույս է ընծայել Շինասի Օրելի եւ Յուրեյա Յուլայի աշխատութիւնը, որը 1986-ին հրատարակվել է անգլերեն՝ «Թալեաթ փաշայի հեռագրերը. պատմական փաստ, թե՛ հայկական հորինվածք»: Վերտառութիւնն արդեն հստակ խոսում է հեղինակների գիրքորոշման մասին: Նրանք պնդում են, որ հեռագրերն ու հիշողութիւնները կեղծիք են, շինծու եւ, ամենայն հավանականութեամբ հենց Անտոնյանի ստեղծագործ մտքի արգասիքն են: Տեսակետը շատ արագ տարածում է գտել եւ հեղինակավոր ուսումնասիրողները խուսափել են այս թնշուկին անդրադառնալ: Թաներ Աքչամն այս մենագրութեամբ հստակ տալիս է Օրելի եւ Յուլայի կեղծիքների պատասխանները: Հեղինակը քննում է, ա. Նայիմ էֆենդին իրական անձ է, թե՛ ոչ, բ. եթե այո՝ հուշերն իրական են, թե՛ կեղծ, դիտարկում է ստորագրութիւնների ամսաթվերի իսկութիւնը, գաղտնագրման սկզբունքներն ու համակարգը:

1919-ին բժիշկ Արամ Անտոնյանի հրատարակած հուշերի իսկութիւնը ժխտելիս թուրքերը գերազանցեցին իրենք իրենց: Նրանք արդեն

¹ Տե՛ս «The Memoirs of Naim Bey: Turkish Official Documents Relating to the Deportation and the Massacres of Armenians», Compiled by Aram Andonian with an introduction by Viscount Gladstone, London, 1920:

բացասում-բացառում էին, թե եղել է Նայիմ էֆենդին ընդհանրապես, իսկ եթե, այնուամենայնիվ իրական անձ է, ապա այնքան երկրորդական, որ հազիվ թե տիրապետեր կարեւոր տեղեկատվության... Մինչդեռ, վավերագրերը (հեղինակը հստակ հղումներ է անում – Ա. Խ.) փաստում են, որ Նայիմը Հալեպի 1915-ին տեղահանության տնօրինության քարտուղարն էր, մեկ տարի անց՝ հացահատիկի քաղաքային պահեստի պատասխանատուն։ Նա իր հուշերի գրառումները 1918-ին վաճառել է Արամ Անտոնյանին։ Ի դեպ, այս վավերագրերի մի փոքր մասը քննության է առնվել Սողոմոն Թեհլիրյանի դատավարության ժամանակ։ Այսօր այս հատվածը կորած է համարվում (էջ 57)։

Դիտարկվող բոլոր օրինակներից բխում է հետեւյալ պարզ ճշմարտությունը. Օսմանյան կայսրության պատերազմական շրջանի գաղտնագրության մասին Օրելի ու Յուզայի յուրաքանչյուր փաստարկ կեղծ է։ Դրանք չեն կարող օգտագործվել Նայիմի հեռագրերի իսկությունը հաստատելու կամ հերքելու համար։ Արխիվային նյութերն ապացուցում են, որ Նայիմի տրամադրած փաստաթղթերը գրված են պատերազմական շրջանի Օսմանյան կայսրության գաղտնագրման կանոններով։

Հյուպատոս Վ. Ռուսերը դոկտոր Յոհաննես Լեփսիուսին ուղղված 1921 թ. նամակում եւս հաստատում է, որ Նայիմ բեյը պաշտոնյա է եղել, որը կարող էր կառավարության գրագրություն իր ձեռքում պահել, ուստի. «Բնօրինակ համարվող փաստաթղթերը իսկապես կարող են իրական լինել» (էջ 307)։

Ներկայացվող վավերագրերն ըստ էության հաղորդումներ են պետական մակարդակով կազմակերպված եւ իրականացված ոճրագործության մասին։ 1915 թ. դեկտեմբերի 14-ին Հալեպի ղեկավարությանն ուղղված հեռագրում նշվում է. «Բնաջնջման ենթակա ամենակարեւոր խումբը հոգեւորականությունն է։ Մեծ սխալ կլինի նրանց թույլ տալ, որ հեռանան ու բնակություն հաստատեն Սիրիայի եւ Երուսաղեմի նման վտանգավոր շրջաններում։ Կառավարության դեմ չարամիտ դավադրության հակված այս անձանց վերջնական հաստատման լավագույն վայրն այն է, որտեղ նրանց կկոտորեն» (էջ 61)։

Թալեաթը հանձնարարում էր. «Նպատակահարմար չէ Հալեպի հայ որբերին պահել տեղում կամ ուղարկել Ստամբուլ։ Նրանց կրթվելու եւ ձուլվելու լավագույն վայրը Սվասն է...» (էջ 175)։ Անտոնյանը լրացնում է. «Կարճ ժամանակ անց Հաքքըն սպանել է Մեսքենեից Դեյր էլ Զոր ձգվող

վերջին շարասյան մարդկանց, հետո հավաքել բոլոր որբերին ու արտաքսել Դեյր էլ Զոր: Այստեղ էլ ավարտվել է արյունահեղությունը, որովհետեւ այլեւս մարդ չկար սպանելու...» (էջ 181): Քանի որ պետությունը երեխաների ապրելու մեջ վնասից բացի ոչ մի այլ բան չէր տեսնում, ուրեմն ամեն ոք, որ կկերակրեր, կպահեր, կկարեկցեր նրանց, կգործեր կառավարության դեմ: Ակնհայտ է, որ գործողություններն ուղղորդվում էին եւ անգամ սպառնում էին նրանց, որ չէին ենթարկվի ու կարեկցանքի նշույլներ կցուցաբերեին: Հրահանգը հստակ էր. «Հարցը լուծեք ձեզ արդեն ծանոթ ցուցումների շրջանակներում...» (էջ 226):

Դեպի Բաղդադ երկաթգծի կառուցման ճարտարագետները, նախագծողները գերմանացիներ էին: Իսկ որակյալ բանվորները հայերն էին: Խնդրի կարեւորությունը լավ գիտակցելով՝ կառավարությունը հայ շինարարների տեղահանություն չիրականացրեց: Բայց ընտանիքների անդամները քշվեցին... Նայիմը գրում է. «Երկաթուղու բոլոր աշխատավորները հայեր էին եւ, չնայած հայության կրած տառապանքներին, այդ մարդիկ ընդհանուր մոբիլիզացիայի 4-5 տարվա ընթացքում հավատարմորեն աշխատեցին: Երկաթուղում չգրանցվեց ոչ մի միջադեպ» (էջ 192): Ավստրիացի եւ գերմանացի սպաներն ականատեսն էին այդ գեհենի, եւ պարբերաբար զեկույցներ էին ուղարկում իրենց երկրներ: Թալեաթը, տեղեկանալով այդ մասին, որոշում է կոծկել եւ թաղել խոշտանգվածներին: Նայիմի հուշերում կարդում ենք. «Եթե նույնիսկ երկիր ու երկնքի տեղն էլ փոխես, միեւնույնն է, այս սարսափները մոռանալ չի լինի...» (էջ 202):

Թուրքիայի ՆԳՆ թիվ 544 հեռագրի պատճենը, 1915 թ., հոկտեմբերի 16. «Ճանապարհին հայերի հանդեպ տեղի բնակչության գործած հանցանքներն ու ապօրինությունները երաշխավորում են, որ կառավարության նպատակները կկատարվեն: Դրա համար էլ իրավական հետաքննություն անցկացնելու կարիք չկա» (էջ 217): Թալեաթը հորդորում էր, թե կարելի է հայերից ընդունել բողոքներ պարունակող հեռագրերը, սակայն, կարիք չկա ժամանակ ու միջոցներ վատնել քննությունների ու հետաքննությունների վրա: Պարզապես իշխանությունները հաշվարկել էին, որ այդ հեռագրերի համար վճարումները հայերին վերջին լուծալից զրկելու ստույգ ճանապարհ է. «Այս դիմումները գերեզմանից եկող ձայների էին նման: Կառավարությունը, սակայն, սարսափած էր... չէին կարողանում տանել այդ ձայները...» (էջ 241):

Հայերի շրջանում սկիզբ առած համաճարակներից, մասնավորապես որովայնային եւ աղիքային վարակներից, մեռնում էին նաեւ մերձակա բնակավայրերում ապրողները, որ արաբներ էին: Իսկ թուրքերն ուրախությամբ խոստովանում էին, թե՝ «միանգամից երկու հարց կլուծենք»: Մեհմեդ Թալեաթն ուղղորդում էր. «Այլեւս չպետք է թուրքիայում տեսնեմ այդ անիծյալների (հայերի) գոյությունը» եւ հիվանդներին քաղաքային աղբի հետ դուրս էին տանում բնակավայրերից... (էջ 260): Զպետք է մոռանալ, որ մի շարք շրջաններում այս ոճիրն իրականացնող ծառայողների, դաժանություններ ու ճնշումներ բանեցնողների մեջ թուրքեր գրեթե չկային: Այլ ազգերի ներկայացուցիչներ էին՝ ռումելներ, չերքեզներ, չեչեններ (էջ 220): «Պարզապես խնդիր էր դրված վերացնել թուրքերի պատմությունն ու փայլուն ապագան ապականող հայերին...», -կարդում ենք Անտոնյանին ուղղված բժիշկ Ավետիս Նաքաչյանի նամակում, որը բերված է գրքի հավելվածում (էջ 235):

Մոսուլի գերմանական հյուպատոսը տեսել է բազում կիսաթաղ դիեր: Շատ վայրերում մարմիններն ուղղակի մնացել էին եկեղեցիներում կամ ընկած էին ջրհորի մեջ: Դիվանագետների գրավոր զեկուլցներն ու նկարները կանոնավոր փոխանցվում էին Ստամբուլի դեսպանություններ: Բարձր դուռ ուղարկած դիվանագիտական վերջնագրերը մեծ ազդեցություն են ունեցել (էջ 206): Օտարերկրացիների ներկայության դեպքում ոճրագործները պարտավոր էին «կարեկցանք» դրսևորել հայերի նկատմամբ, իսկ հայտնի միջոցառումները, իմա՝ կոտորածը իրականացնել հատուկ վայրերում (էջ 264):

Գրքում առանձին հավելվածներով ներկայացվում են բժիշկ Նաքաչյանի՝ Անտոնյանին, հյուպատոս Վ. Ռոսլերի՝ դոկտոր Լեփսիուսին, Արամ Անտոնյանի՝ Մերի Թերզյանին ուղղված նամակները, ինչպես նաեւ հեռագիր՝ ուղղված Սողոմոն Թեհլիրյանի փաստաբաններին:

Թաներ Աքչամի այս նոր մենագրությունը պարունակում է հեղինակի վերծանած ահռելի քանակությամբ վավերագրեր, որոնք օգնում են լույս սփռել մեկ դար առաջ կատարված իրադարձություններին: Թուրքական ասացվածքն զգուշացնում է. «Ճշմարտությունները վատ սովորություն ունեն. Մի օր ջրի երես են դուրս գալիս»: Աքչամի գրքերը այս ասացվածքի իրեղեն ապացույցներն են:

ԱՆԻ ԽՈՒԴԱՎԵՐԴՅԱՆ

ՀԱԱՀ, բանասիրության թեկնածու, դոցենտ

СОДЕРЖАНИЕ

ПАТРИАРШИЕ ЭНЦИКЛИКИ И ГРАМОТЫ БЛАГОСЛОВЕНИЯ

Слово ЕГО СВЯТЕЙШЕСТВА ГАРЕГИНА II, ВЕРХОВНОГО ПАТРИАРХА И КАТОЛИКОСА ВСЕХ АРМЯН , на торжественной церемонии закрытия учебного года духовной академии «Геворгян»	5
--	---

ПРОПОВЕДИ

Проповедь АРХИЕПИСКОПА СИОНА АДАМЯНА , произнесенная в церкви Св. Григория Просветителя Еревана по случаю рукоположения во священники	8
--	---

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

АРХИМАНДРИТ НАРЕК АВАГЯН — Церковные обряды, связанные с народным культом источников	11
ПРОТОИЕРЕИ ИОАНН МЕЙЕНДОРФ — Брак в православии.	27

ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

ЛЕЙЛА СТЕПАНЯН — Исходное значение исконно армянского корня «гир» и его проявления в армянской библиографии V века	46
ГРИГОР БРУТЯН — Объяснение некоторых особенностей древнеримского календаря с помощью армянских календарей	64
РАФИК НААПЕТЯН — Традиционное армянское народное жилище согласно письменным первоисточникам	85
ТИГРАН СИРУНЯН — Латинские источники «Логики» Бартоломеоса Марагаци: «Диалектика» и "Summulae logicales"	106

СООБЩЕНИЯ

ВАНИК ВИРАБЯН — Армянская авиация и флот в 1918–1920 гг.	120
---	-----

РЕЦЕНЗИИ. БИБЛИОГРАФИЯ

АНИ ХУДАВЕРДЯН — Турок может безупречно создавать лишь одно: «параллельную истину»	141
---	-----

CONTENTS

PONTIFICAL ENCYCLICALS, LETTERS OF BLESSING

Message of **HIS HOLINESS KAREKIN II, CATHOLICOS OF ALL**

ARMENIANS, at the closing ceremony of the academic year of Gevorkian

Theological Seminary 5

SERMONS

Sermon delivered by **H.E. ARCHBISHOP SION ADAMYAN** during the Divine

Liturgy celebrated at St. Gregory the Illuminator Church of Yerevan on the occasion

of priestly ordination. 8

RELIGIOUS STUDIES

ARCHIMANDRITE NAREK AVAGYAN — Church ceremonies related

to the folk cult of springs 11

PROTOPRESBYTER JOHANN MEYENDORFF — Marriage: An Orthodox

Perspective 27

HISTORICAL-PHILOLOGICAL STUDIES

LEYLA STEPANYAN — The initial meaning of the originally Armenian root “gir”

and its manifestations in the 5th century Armenian literature 46

GRIGOR BROUTIAN — Explanation of some fundamental features of the old

Roman calendar through the Proto-Armenian calendar 64

RAFIK NAHAPETYAN — Type of the Armenian national traditional abode based

on written primary sources 85

TIGRAN SIRUNYAN — Latin sources of the Logic of Bartholomew of Maragh:

“Dialectics” and “Summulae Logicales” 106

ESSAYS

VANIK VIRABYAN — Armenian Air Forces and Navy from 1918 to 1920 120

LITERARY REVIEW

ANI KHUDAVERDYAN — Turks can create perfectly just one thing:

“parallel truth” 141

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ

<i>ՀԱՅՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ԿՈՆԴԱԿՆԵՐ. ՕՐՀՆՈՒԹԵԱՆ ԳՐԵՐ</i>	
Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ. ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ խօսքը	
Գեորգեան հոգեւոր ճեմարանի ուսումնական տարուայ փակման հանդիսութեանը	5
<i>ՔԱՐՈՉԽՕՍԱԿԱՆ</i>	
Տ. ՍԻՕՆ ԱՐՔԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ԱԴԱՄԵԱՆԻ քարոզը՝ խօսուած	
Երեւանի Ս. Գրիգոր Լուսաւորիչ եկեղեցում քահանայական ձեռնադրութեան առիթով	8
<i>ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ</i>	
Տ. ՆԱՐԵԿ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ԱԲԱԳԵԱՆ – Աղբիւրների ժողովրդական	
պաշտամունքի հետ կապուած եկեղեցական արարողութիւններ	11
ԻՈՀԱՆ ԱԲԱԳԵՐԷՅ ՄԷՅՆԵՂՈՐԺ – Ամուսնութիւնն ուղղափառութեան մէջ	27
<i>ՊԱՏՄԱՐԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ</i>	
ԼԷՅԼԱ ՍՏԵՓԱՆԵԱՆ – Բնիկ հայերէն «գիր» արմատի ելակետային իմաստը	
եւ դրսեւորումները Ե. դարի հայ մատենագրութեան մէջ	46
ԳՐԻԳՈՐ ԲՐՈՒՏԵԱՆ – Հին Հռոմէական օրացոյցի որոշ առանձնայատկութիւնների	
բացատրութիւն Հայկական օրացոյցների միջոցով	64
ՌԱՖԻԿ ՆԱՀԱՊԵՏԵԱՆ – Հայկական ժողովրդական աւանդական բնակարանն	
ըստ գրաւոր սկզբնաղբիւրների	85
ՏԻԳՐԱՆ ՍԻՐՈՒՆԵԱՆ – Բարդուղիմէոս Մարաղացու Տրամաբանութեան	
լատիներէն աղբիւրները. «Դիալեկտիկա» եւ “Summulae Logicales”	106
<i>ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐ</i>	
ՎԱՆԻԿ ՎԻՐԱՔԵԱՆ – Հայկական օդուժը եւ նաւատորմը 1918–1920 թթ.	120
<i>ԳՐԱԽՕՍՈՒԹԻՒՆ. ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆ</i>	
ԱՆԻ ԽՈՒՐԱՎԵՐԴԵԱՆ – Թուրքը միայն մէկ բան կարող է անթերի կերտել՝	
«գուգահեռ ճշմարտութիւն»	141

- ԱԲՀ** - Առձեռն բառարան հայկազնեան լեզուի (Մ. Ալզերեան, Գր. Ճելալեան), 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
- ՀԱԲՌ** - 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. Ալգերեան), 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
- CAH** - Cambridge Ancient History, Cambridge
- IC** - Iran and the Caucasus, Leiden
- JANER** - Journal of Ancient Near Eastern Religions, Leiden
- JAOS** - Journal of American Oriental Society, Michigan
- JAS** - Journal of Armenian Studies, Belmont
- JSAS** - Journal of the Society for Armenian Studies, Fresno
- MDOG** - Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, Berlin
- OrCh** - Oriens Christianus, Leipzig
- PO** - Patrologia Orientalis, Paris-Brepols
- REArm** - Revue des études arméniennes, Paris
- SMEA** - Studi Micenei ed Egeo-Anatolici, Roma

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 տեղեկատուութիւն դրա մասին, տրամադրելով թուայնացուած նիւթեր:

ՀՀ Ազգային գրադարան
ՀՀ ԳԱԱ Հիմնարար գրադարան

Խմբագրութեան հասցէն՝

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹԻՒՆ, Բ. 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) 517-196/174

Ստորագրուած է տպագրութեան՝ 15.08.2019 թ.



ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾԻՆԻ ՏՊԱՐԱՆ