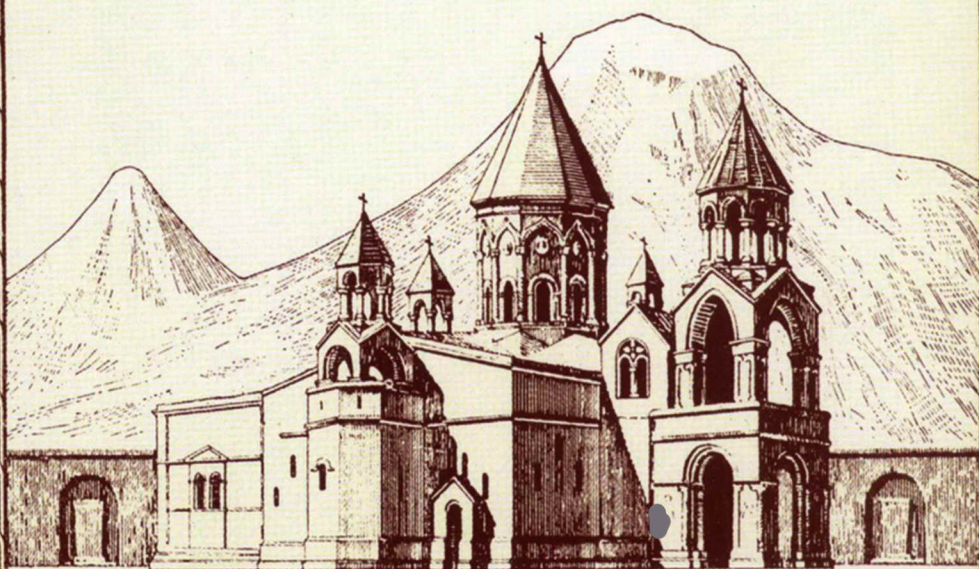


ԷԶՄԻԱԾԻՆ



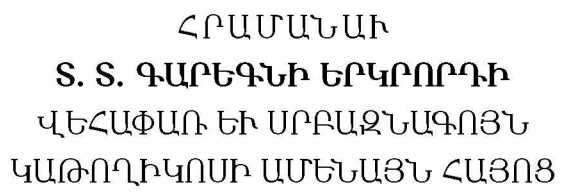
ԺԱ
2015



ՊԱՇՏՈՆԱԿԱՆ ԱՍՍԱԳԻՐ
ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՅ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՈՒԹԵԱՆ
ՍԱՅՐ ԱԹՈՈՈՅ ՍՐԲՈՅ ԷԶՄԻԱՆՆԻ

Նույեմբեր

2015
Ս. ԷԶՄԻԱՆՆԻ



Տ. Տ. ԳԱՐԵԳՆԻ ԵՐԿՐՈՐԴԻ

ՎԵՀԱՓԱՌԻ ԵՒ ՍՐԲԱԶՆԱԳՈՅՆ
ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ

«Էջմիածին»

կրօնագիտական եւ հայագիտական հանդէս

Խմբագրակազմ

Գլխավոր խմբագիր՝ Արսէն Բոբոխեան

Խմբագիրներ՝

**Ռսկան քահանայ Յովհաննիսեան, Արփիսէ Չանթիկեան,
Լիլիթ Յակոբեան**

*Տեխնիկական խմբագիր՝
Անգելինա Ալեքսանեան*

Լեզուաոճական խմբագիր՝ Վազգէն Սաֆարեան

Խմբագրական խորհուրդ

Վահան Եպիսկոպոս Յովհաննիսեան (*Ֆրանսիա*), **Անուշաւան Եպիսկոպոս Ժամկոչեան** (*Երեւանի պետական համալսարան, Աստրուածաբանութեան ֆակուլտէտ*), **Գէորգ Եպիսկոպոս Սարոյեան** (*Գէորգեան հոգեւոր ճեմարան (աստրուածաբանական համալսարան), Դանիէլ վարդապետ Յնտրգեան* (*ԱՄՆ Հայոց Արեւելեան թեմ*), **Շահէ վարդապետ Անանեան** (*Գէորգեան հոգեւոր ճեմարան (աստրուածաբանական համալսարան), Գարեգին վարդապետ Համբարձումեան* (*Գէորգեան հոգեւոր ճեմարան (աստրուածաբանական համալսարան), Զաքարիա վարդապետ Բաղդումեան* (*Գէորգեան հոգեւոր ճեմարան (աստրուածաբանական համալսարան), Հրաչ սարկաւազ Սարգիսեան* (*Գէորգեան հոգեւոր ճեմարան (աստրուածաբանական համալսարան), Գէորգ Տէր-Վարդանեան* (*Մաշտոցի անուան Մարենադարան, Գէորգեան հոգեւոր ճեմարան (աստրուածաբանական համալսարան), Գոհար Յարութիւնեան-Թումա* (*Գէորգեան հոգեւոր ճեմարան (աստրուածաբանական համալսարան), Պետրոս Յովհաննիսեան* (*Երեւանի պետական համալսարան, Գէորգեան հոգեւոր ճեմարան (աստրուածաբանական համալսարան), Անահիտ Աւագեան* (*Գէորգեան հոգեւոր ճեմարան (աստրուածաբանական համալսարան), Գոհար Մուրադեան* (*Մաշտոցի անուան Մարենադարան), Ազատ Բոգոյեան* (*«Վաչէ եւ Թամար Մանուկեան Մարենադարան», ՀՀ ԳԱԱ Արեւելագիտութեան ինստիտուտ*), **Ալեքսան Յակոբեան** (*ՀՀ ԳԱԱ Արեւելագիտութեան ինստիտուտ*), **Միկէր Նաուդեան** (*Երեւանի պետական կոնսերւատորիա*), **Աննա Արեւշատեան** (*Երեւանի պետական կոնսերւատորիա*), **Արամ Մարտիրոսեան** (*Ֆրանսիա, Փարիզ-Նանտերի համալսարան*), **Իգարէլ Էօմէ** (*Ֆրանսիա, Սոնպէլիէի համալսարան*), **Աննա Շիրինեան** (*Բուլղարիա, Բոլոնիայի համալսարան*)

“Etchmiadzin”

Review of Religious Studies and Armenology

Editorial staff

Editor in chief - **Arsen Bobokhyan**

Editors

Fr. Voskan Hovhannisyan, Arpine Chantikyan, Lilit Hakobyan

Technical editor - **Angelina Aleksanyan**

Linguistic-stylistic editor - **Vasken Safaryan**

Editorial Board

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



**ԳԻՐ ՀԱՅՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ՕՐՀՆՈՒԹԵԱՆ ԵՒ ԳՆԱՀԱՏԱՆԱՑ
ԱՌ ՄԻՐԵՑԵԱԼ ՈՐԴԻՆ ՄԵՐ ԵՒ ՀԱՐԱԶԱՏ ԶԱՒԱԿՆ
ՄԱՅՐ ԱԹՈՌՈՅ ՍՐԲՈՅ ԷԶՄԻԱԾՆԻ
ՄԵԾԱՐԳՈՅ ՏԻԱՐ ՄԻՆԱՆ ՄԻՆԱՆԵԱՆ
ՈՐ Ի ԿԱԼԻՖՈՐՆԻԱ, ԱՄՆ**

Համայն հայության Սրբություն Սրբոց Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնից Հայրապետական Մեր օրհնությունն ու բարեմաղթանքներն ենք յղում Ձեզ՝ Առաքելական մեր Սուրբ Եկեղեցու հաւատաւոր եւ արժանաւոր զաւակիդ:

Գոհունակութեամբ ենք անդրադառնում, որ Ձեր աստուածաշնորհ կեանքի ընթացքը զարդարուած է ազգային-եկեղեցական անդաստանում բերած գովարժան վաստակով: Ճանաչում ենք Ձեզ անձնապէս եւ ուրախ ենք հաստատելու, որ Դուք երկար տարիներ լծուած էք ազգաշէն եւ եկեղեցաշէն ծառայութեան՝ Ձեր շնորհներն ու կարողութիւնները նուիրումով մատուցելով քրիստոսասէր մեր ժողովրդին եւ մեր Սուրբ Եկեղեցուն:

Աստուածահաճոյ Ձեր սպասաւորութիւնը Տիրոջ օրհնութեան ներքոյ արգասաւորուել է Հայկական բարեգործական ընդհանուր միութեան ծիրից ներս: Երկար տարիներ լինելով Կենտրոնական վարչութեան անդամ՝ նպաստ էք բերել արդիւնաւորելու ազգանուէր այս հաստատութեան առաքելութիւնը, որը մէկ դարից աւելի երախտարժան իր մշակներով մեծ ծառայութիւններ է բերում ողջ հայութեան կեանքում, զօրակից լինում մեր Սուրբ Եկեղեցու առաքելութեանը: Այսօր Դուք՝ որպէս ՀԲԸՄ կենտրոնական վարչութեան փոխատենապետ, շարունակում էք ջանքեր ներդնել Միութեան գործունէութեան նորոգ արգասաւորման համար:

Ուրախալի է, որ Դուք պատրաստակամ յանձնառութիւններով աջակից էք ԱՄՆ Հայոց Արեւմտեան թեմին եւ գովարժան բարերարութիւններով պայծառութիւն էք հաւելում հայ համայնքի հոգեւոր-եկեղեցական կեանքին: Մեծապէս գնահատելի է տիրախնամ թեմի առաջնորդանիստ Սրբոց

Ղեկնողեանց Մայր Տաճարի կառուցման նուիրական գործին Ձեր ներդրումը, աղօթավայրի շինության համար կատարած նշանակալի նուիրատուութիւնը: Դուք իշխանական սրտաբոլխ նուիրատուութիւն կատարեցիք ՀԲԸՄ Մանուկեան-Տէմիրճեան Երկրորդական վարժարանի շէնքի համար: Լինելով Մանուկեան-Տէմիրճեան վարժարանի հոգաբարձութեան ատենապետը՝ ազնիւ ջանքեր էք ներդրել վարժարանի գործունէութեան լաւագոյնս կազմակերպման, կրթական մակարդակի բարձրացման, մանուկ ու պատանի հայորդեաց հայեցի եւ քրիստոնէական կրթութեան ու դաստիարակութեան համար: Գովելի է նաեւ հայրենի երկրին զօրակից լինելու նախանձախնդրութեամբ Ձեր նիւթական մեծ նուիրաբերութիւնը Հայաստանի Հանրապետութեան գլխաւոր հիւպատոսարանին:

Յարգարժան պարոն Սինանեան, Ձեր կեանքի ողջ ընթացքին Դուք դրսևորել էք որդիական անկեղծ սէր ու ծառայութեան պատրաստակամութիւն՝ հանդէպ հարազատ ժողովուրդը, Առաքելական մեր Սուրբ Եկեղեցին եւ համայն հայութեան հոգեւոր կենտրոն Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածինը, եւ Մենք ուրախ ենք, ընդառաջ ԱՄՆ Հայոց Արեւմտեան թեմի առաջնորդ Գերաշնորհ Տ. Յովնան արքեպիսկոպոս Տէրտէրեանի խնդրանքին, Հայրապետական այսու կոնդակով շնորհել Ձեզ Առաքելական մեր Սուրբ Եկեղեցու

ՍՈՒՐԲ ԳՐԻԳՈՐ ԼՈՒՍԱՒՈՐԻՉ

պատուոյ բարձրագոյն շքանշանը:

Ի խորոց սրտի Հայրապետիս աղօթքն ու բարի մաղթանքն է, որ Բարձրեալ Տէրը հանապազ գօրավիզ ու աջակից լինի եւ Իր Սուրբ Աջի բարեխնամ հովանոյ ներքոյ պահի ու պահպանի Ձեզ ու Ձեր ընտանեաց անդամներին՝ պարգևելով քաջատոյջ երկար կեանք, նորանոր ձեռքբերումներ եւ ազգօգուտ ու եկեղեցաշէն գործոց մշտանորոգ յաջողութիւններ:

Ողջ լերութ ի Տէր, զօրացեալ շնորհօք Սուրբ Հոգոյն եւ յամբ օրհնեալ ի Մէնջ. ամէն:

Օրհնութեամբ՝

ԳԱՐԵԳԻՆ Բ.

ԿԱԹՈՂԻԿՈՍ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ

Տուաւ կոնդակս ի 27-ն նոյեմբերի
յամի Տեառն 2015 եւ ի թուին հայոց ՌՆԿԴ.
ի մայրավանս Սրբոյ Էջմիածնի
ընդ համարաւ 937

Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ. ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ
ԽՈՍՔԸ ՀԱՅ ԵԿԵՂԵՑՈՒ «ԼԱՎԱԳՈՒՅՆ ՈՒՍՈՒՑԻՉ»
ՄՐՑԱՆԱԿԱԲԱՇԽՈՒԹՅԱՆ ԱՌԻԹՈՎ
(10 նոյեմբերի, 2015 թ., Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին)

Գերաշնորհ Սրբազան, հոգևոր հայրեր,

Սիրելի ուսուցիչներ, կրթության բնագավառի պաշտոնյաներ ու պատասխանատուներ եւ բոլոր ներկաներ,

Հայրապետական սիրով ողջունում ենք ձեզ Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում՝ մեր նվիրական հոգևոր կենտրոնում, որտեղից միշտ ուսման եւ կրթության յույն է տարածվել, հատկապես հայ դպրությունն է սկզբնավորվել մեր ժողովրդի կյանքում:

Այսօր համախմբվել ենք ուրախ առիթով, նաեւ կարևոր առիթով՝ մրցանակներ հանձնելու լավագույն ուսուցիչներին: Մրցանակները շնորհվում են լավագույններին, բայց էական է, որ գնահատվում է ուսուցչի առաքելությունը: Մեզ համար այսօր հոգևոր անհուն ուրախություն է գնահատանքի խոսք ուղղել ձեզ՝ կրթության գործի մշակներիդ, եւ բերել ձեզ Մեր օրհնությունն ու բարեմաղթանքները՝ առ Աստված հայցով, որ բազմապատիկ արդյունավորվեն ձեր գործունեությունն ու ջանքերը:

Մեծ շնորհ եւ պատասխանատվություն է ձեր ուսերին՝ գիտելիք հաղորդելու, իմացության եւ ճանաչողության ուղիներով առաջնորդելու մեր զավակներին, ձեւավորելու նրանց՝ որպես սկզբունքներ ունեցող անհատներ, որպես մեր երկրի հայրենասեր քաղաքացիներ ու մեր ժողովրդի ազգասեր որդիներ եւ դուստրեր: Այս նպատակն ընդհանուր հասարակությանն է, անշուշտ, բայց առավել չափով իրականանում է ձեր ամենօրյա աշխատանքի ու գործունեության արդյունքում: Ձեր նվիրումով, առօրյա ջանքերով են կրթվում եւ հասակ առնում մատաղ սերնդի միտքն ու հոգին, եւ այդ պատճառով երբեք բարձրագույն չէ ասելը, որ ձեր ձեռքերում մեր ժողովրդի ապագան է: Մենք կուզենայինք, որ այս գիտակցությունը ամեն օր ներշնչեր ձեր գործունեությունը:

Գիտենք, որ ձեր աշխատանքը չի սկսվում եւ չի ավարտվում զանգի հնչումով, յուրաքանչյուր դասաժամի դուք նախապատրաստվում եք՝ տրամադրելով ավելի ժամանակ, քան այդ դասաժամն է: Նախապատրաստվում եք ոչ միայն դասանյութի մատուցմանը, այլեւ՝ ձեր սաների հետ ընդ-



Մեր երկրի հզորացման, սահմանների ամրության և ժողովրդի պայծառ գալիքի համար անգնահատելի է ուսյալ զավակի և քաղաքացու դերը (Գարեգին Բ. Կաթողիկոս Ամենայն Հայոց)



Մեր հայցն է առ Աստված, որ մեր մանկավարժների նվիրյալ ջանքերը առատորեն արդյունավորվեն (Գարեգին Բ. Կաթողիկոս Ամենայն Հայոց)



Ճանաչել զիմաստութիւն և զխրատ, իմանալ զբանս հանճարոյ (Առակ. Ա. 2)

հանուր աշխատանքին՝ իբրեւ մանկավարժներ, հոգեբաններ, իբրեւ երկրորդ ծնող: Մեր օրերում համացանցի միջոցով ավելի ու ավելի դյուրին է դառնում գիտելիքների ձեռքբերումը, բայց ուսուցիչը հեղինակություն է ոչ միայն գիտելիք փոխանցելով, այլև՝ օրինակ լինելով եւ վայելելով իր սաների վստահությունը, հարգանքն ու սերը:

Մենք գոհունակությամբ ենք անդրադառնում, որ մեր երկիրը, Կրթության ու գիտության նախարարությունը ավելի մեծ հնարավորություններ է գտնում բարելավելու, արդիական պահանջներին համահունչ դարձնելու ուսումնա կրթությունը, արժանիորեն գնահատելու մանկավարժների գործունեությունը: Գոհունակություն է Հայրապետիս համար, որ գործնում են նաեւ նախարարության եւ մեր Եկեղեցու համագործակցությունն ու համատեղ ծրագրերը՝ ի նպաստ մատաղ սերնդի կրթության, հոգևոր արժեքներով դաստիարակության: Մեր Եկեղեցին նույնպես ջանում է առավել մեծ հնարավորություններ ստեղծել, որպեսզի մեր զավակները սնվեն ու աճեն հավատքով, միմյանց հանդեպ սիրով, արդարության, ճշմարտության արժեքներով, լինեն հավատարիմ որդիները մեր ժողովրդի ու երկրի:

Կրթության գործի սիրելի՛ նվիրյալներ, այս բարեպատեհ առիթով Հայրապետական Մեր գնահատանքն ու օրհնությունն ենք բերում ձեզ: Աղոթք ենք բարձրացնում առ Աստված, որ Իր շնորհներով առատապես շնորհագարդի ձեզ եւ զորակից լինի՝ արգասավորելու ձեր մեծ առաքելությունը մեր ժողովրդի կյանքում: Շնորհավորում ենք մրցանակակիրներին եւ հայցում Բարձրյալի օրհնությունը նրանց կյանքին ու գործունեությանը: Մաղթում ենք, որ ձեր սաները արդարացնեն ձեր եւ մեր ողջ ժողովրդի բոլոր բարի հույսերը:

Մեր գնահատանքն ու օրհնությունն ենք բերում Գերաշնորհ Տ. Վարդան եպիսկոպոս Նավասարդյանին եւ նրա բարեխնամ ղեկավարությամբ գործող Մայր Աթոռի Քրիստոնեական դաստիարակության կենտրոնի աշխատակիցներին, «Լավագույն ուսուցիչ» ծրագրի ազնիվ բարերարներին՝ Իրմա եւ Սիլվիա Տեր-Ստեփանյաններին, մաղթելով գործոց հաջողություններ, նոր շնորհալի նախաձեռնություններ մեր հոգևոր եւ կրթական անդաստանում:

Թող ողորմած Աստված խաղաղ պահի հայրենի մեր երկիրն ու ժողովրդին ի սփյուռս աշխարհի, օրինի հոգևոր ու ազգային կյանքի շենացման, լուսավոր գալիքի կերտման մեր ջանքերը:

Մեր Տեր եւ Փրկիչ Հիսուս Քրիստոսի շնորհներն ու օրհնությունը թող լինեն ամենքիս հետ՝ այսօր եւ հավիտյանս. ամեն:

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

**Տ. ԽԱԺԱԿ ԱՐՔԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ՊԱՐՍԱՄԵԱՆԻ ՔԱՐՈԶԸ՝
ԽՕՍՈՒԱԾ Ս. ԷԶՄԻԱԾՆԻ ՄԱՅՐ ՏԱՃԱՐՈՒՄ
Ս. ՊԱՏԱՐԱԳԻՆ
(8 նոյեմբերի, 2015 թ.)**

Յանուն Հօր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ. ամեն:

Մենք, որպէս Հայ Եկեղեցւոյ գաւակներ, առիթը կ'ունենանք մեր հաղորդակցութիւնը առաւել զօրացնելու մեր Տէր եւ Փրկիչ Յիսուս Քրիստոսի հետ, նաեւ իրար հետ՝ իբրեւ նոյն ընտանիքի՝ Հայաստանեայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցւոյ գաւակներ: Այսօրուայ սուրբ եւ անմահ Պատարագին մեր մասնակցութեամբ այս Սրբութիւն Սրբոցում՝ Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում, առիթը կ'ունենանք մեր երախտագիտութիւնը յայտնելու Տիրոջը, որ հնարաւորութիւն ընձեռեց հայ ժողովուրդի մշակութային ժառանգութեան յաւերժական ակունք Էջմիածնի այս սրբազան խորաններուն ներքոյ հաւաքուած՝ աղօթելու Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Հայրապետի գահակալութեան 16-րդ տարեդարձին առիթով, մեր երախտագիտութիւնը, շնորհակալութիւնն ու շնորհաւորանքները յայտնելու Վեհափառ Հայրապետին անցնող 16 տարուայ ընթացքին արձանագրուած բազում իրագործումներու համար, որոնց շնորհիւ Հայաստանեայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցին՝ առաւել զօրացած մեր այս օրերուն, կը շարունակէ իր առաքելութիւնն ի Հայաստան եւ ի սփիւռս աշխարհի: Աղօթքի եւ հոգեւոր խորհրդածութեան այս պահուն մենք՝ Հայ Եկեղեցւոյ գաւակներս, կը վերյիշենք այն իրողութիւնը, որ հայ ժողովուրդի մշակութային ժառանգութիւնը նախ եւ առաջ քրիստոնէական է իր խորքով եւ իր էութեամբ՝ հիմնուած եւ հաստատուած պատմութեան հրաշալի երկու իրադարձութիւնների վրայ: Առաջինը տեղի ունեցաւ Բերդէիէմի խոնարհ

մտորին մէջ, երբ ատլի քան երկու հազար տարի առաջ Աստուծոյ Միածին Որդին ծնունդ տուց՝ փրկելու ողջ մարդկութեանը: Այդ հրաշալի իրողութիւնը փոխեց համայն մարդկութեան պատմութիւնը: Երկրորդը տեղի ունեցաւ ճիշտ այստեղ՝ 1714 տարի առաջ, երբ Քրիստոս համայն հայութեանը յայտնուեցաւ Լուսաւորչի տեսիլքով, եւ այդ պահուն հայր ուխտեց հետեւիլ եւ աշակերտիլ Քրիստոսին՝ իբրեւ Տէր եւ Փրկիչ, իբրեւ ճանապարհ ու ճշմարտութիւն: Ազգի եւ Քրիստոսի հաւատքին միաւորումը ծնունդ տուաւ հայ քրիստոնէայ այն հարուստ մշակոյթին, որ, փառք Աստուծոյ, մենք՝ հայ ժողովուրդի գաւակներս, կը վայելենք մինչ մեր օրերը:

Մեր աւանդութեան մէջ հոկտեմբերը կը հռչակենք հայ մշակոյթի ամիս, քանզի ըստ Հայ Եկեղեցւոյ տօնացոյցի՝ այս ամսուայ ընթացքին կը տօնախմբենք Սրբոց Թարգմանչաց տօնը: Այդ տօնի առիթով կը վերջիւնենք մեր Ս. Մեսրոպ վարդապետը, որ այդ օրերու Հայրապետի՝ Ս. Սահակ Պարթեւի քաջալերանքով ու օրհնութեամբ ստեղծեց հայոց տառերը: Ս. Մեսրոպ Մաշտոցը, իր շուրջը համախմբելով հայ հոգեւորականներին, Աստուծոյ խօսքը՝ Աստվածաշունչը, թարգմանեց հայերէն:

Ե. դարասկիզբը մեր պատմութեան ամենաճակատագրական, քաղաքական իմաստով ամենէն դժուարին շրջաններէն մէկն էր. Հայաստանը բաժնուած էր, եւ հայ ժողովուրդը չունէր միասնական միջոց մը՝ արտաքին ոյժերի դէմ պայքարելու համար: Ահաւասիկ, այդպիսի ճակատագրական պահուն Մեսրոպ վարդապետ, իր շուրջը հաւաքելով թարգմանչաց վարդապետաց սերունդը, ստեղծեց հայոց գիրը, որի միջոցաւ հայր կարողացաւ ոչ միայն հոգեւոր, այլ նաեւ ազգային իմաստով զգալ միասնականութեան ոյժը: Քրիստոս, հաւատք, հայրենիք, ազգ եւ ազգային ինքնագիտակցութիւն՝ միաւորուած, քով քովի եկած, կազմեցին հայոց ինքնութիւնը: Այդ ոգին է, որ Ե. դարուն տուաւ ոյժ Վարդան գօրավարին, մեծն Ղևոնդ Երեցին ու նրանց հետեւող հայ ժողովուրդի գաւակներուն՝ ըսելու եւ յայտարարելու հսկայ պարսիկ ոյժին դէմ, թէ «մեր հաւատքէն ոչ մէկ ոյժ մեզի չի կրնար բաժնել» (Հռոմ. Ը. 35): Այս յայտարարութեան հիմքը հայ ժողովուրդի ինքնութեան գիտակցութենէն կը բխի, եւ, փառք Աստուծոյ, Ոսկեղարու այդ առաքելութիւնը Հայ Եկեղեցւոյ միջոցաւ շարունակական մնաց մեր ժողովուրդի կեանքում՝ թե՛ հայրենի սահմաններու մէջ, թե՛ Սփիւքում: Հայաստանեայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցին եղաւ ուսուցիչը՝ Ամենայն Հայոց կաթողիկոսութեան ղեկավարութեամբ եւ առաջնորդութեամբ՝ պահելու ու պահապանելու այդ ոգին: Մեր պատմութենէն



Անունք, որ 100 տարի առաջ իրենց հաւատքին, իրենց հայրենիքին համար նահատակուեցան, արդէն իսկ այդ պահուն ընդունուած էին Աստուծոյ արքայութեան մէջ (Խաժակ արք. Պարսամեան)



Հայ ժողովուրդը առաջինն էր, որ ունեցաւ իմաստութիւնը հասկնալու և ըմբռնելու Քրիստոսի հաւատքին խորհուրդը (խաժակ արք. Պարսամեան)



Սկևռայի մասանց պահարան, ԺԳ. դար

գիտենք, որ Հայոց հայրապետները եղան առաջնորդներ, ղեկավարներ, որ այդ ոգին առողջ, կենդանի ու յաւերժական մնայ:

Վեհափա՛ն Տէր, փառք կու տանք ատ Աստուած, որ 'Դուք' արժանաւոր յաջորդը Լուսաւորչին, արժանաւոր յաջորդը մեր երջանկայիշատակ հայրապետներուն, կը շարունակէք այդ առաքելութիւնը. անցնող 16 տարուայ ընթացքին մենք կը տեսնենք, թէ ինչպէս Ձեր իմաստութեամբ, տեսլականով ու անձանձրոյթ աշխատանքով կ'իրականանան այն բոլոր սքանչելի ծրագրերը, որոնց շնորհիւ ոգին Մեսրոպ Մաշտոցի, Ոսկեդարու, հայոց ինքնութեան կը պահպանուի հայ ժողովուրդին կեանքէն ներս:

Բնականաբար, գիտենք, որ կան դժուարութիւններ ու մարտահրաւերներ: Վեհափա՛ն Տէր, Ձեր յարատեւութեամբ եւ խորունկ իմաստութեամբ, աշխատասիրութեամբ կը ջանաք ցոյց տալ Հայ Եկեղեցւոյ սպասաւորներուն՝ ինչպէս յաղթահարել այդ դժուարութիւններն ու առաջնորդել Հայաստանեայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցին դէպի առաւել գորացում, առաքելութեան տարածում ի Հայաստան եւ ի սփիւռս աշխարհի: Վեհափա՛ն Տէր, Ձեր հայրապետութեան օրերուն էր, որ 2001 թ. ողջ հայ ժողովուրդն ու Հայաստանեայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցին տօնախմբեցին 1700-ամեակը Հայոց մեծ դարձին: Այդ առիթով կազմակերպուած տարաբնոյթ հանդիսութիւնները, բազմաթիւ արարողութիւնները այստեղ՝ Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնում, հայրենիքին մէջ և արտասահմանում հայ երիտասարդ սերունդին մէջ առաւել խորացուցին հայկական ինքնութիւնը: Երիտասարդ սերունդն սկսեց առաւել հպարտանալ սեփական պատմութեամբ, քանզի համայն աշխարհը ծանօթացաւ ու գիտցաւ, թէ հայ ժողովուրդը առաջինն էր, որ ունեցաւ իմաստութիւնը հասկնալու և ըմբռնելու Քրիստոսի հաւատքին խորհուրդը այնպիսի ժամանակաշրջանում, երբ այդ կրօնքն ու հաւատքը կը հալածուէր աշխարհի ամեն կողմում: Եւ, ահաւասիկ, մի փոքր ժողովուրդ ըմբռնեց այդ հաւատքի խորութիւնը, ունեցաւ իմաստութիւն այդ հաւատքն ընդունելու. այս գիտակցութիւնը մեր երիտասարդ սերունդին մէջ ինքնավստահութիւն ստեղծեց:

Վեհափա՛ն Տէր, այս տարի՝ Հայոց ցեղասպանութեան 100-ամեակի առիթով, տեղի ունեցան եւ դեռեւս կ'ունենան շատ ու շատ միջոցառումներ, արարողութիւններ ի Հայաստան և ի սփիւռս աշխարհի. Ձեր ղեկավարութեամբ ու նախագահութեամբ տեղի ունեցան աննախընթաց արարողութիւններ՝ Վատիկանում Սրբազան Պապի հետ միատեղ, Անգլիոյ մէջ՝ Քենթրբերիի Մայր Տաճարում, Վաշինգտոնում եւ Մոսկուայում, ուր մասնակցեցին պետական անձեր ու հոգեւոր պետեր: Ապրիլի 23-ին Ձեր

իմաստուն ցուցումներով տեղի ունեցաւ մեր Եկեղեցու այս վերջին շրջանի կարեւորագոյն իրադարձութիւնը, և սքանչելի, խորհրդաւոր, հուզիչ արարողութեամբ Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում սուրբեր հռչակուեցան Հայոց ցեղասպանութեան նահատակները: Մեր ժողովուրդն այդ արարողութեամբ առիթ ունեցաւ հասկնալու եւ ըմբռնելու, թէ անոնք, որ 100 տարի առաջ իրենց հաւատքին, իրենց հայրենիքին համար նահատակուեցան, արդէն իսկ այդ պահուն ընդունուած էին Աստուծոյ արքայութեան մէջ եւ Տիրոջ համար անոնք սուրբեր էին:

Վեհափառ Տէր, Ձեր առաջնորդութեամբ ու ղեկավարութեամբ մեզ ու մեր ժողովուրդին տուիք պատեհութիւն այս կարեւոր ճշմարտութիւնն ըմբռնելու, հասկնալու եւ անով խանդավառուելու: Ձերդ Սրբութիւն, երախտապարտ ենք, որ այդ կարելիութիւնը Դուք մեր Եկեղեցոյն եւ մեր ժողովուրդին շնորհեցիք: Այո՛, այսօր ալ կան շատ ու շատ մարտահրաւիրներ. Վեհափառ Տէր, առիթ ընծայեցիք, որ այդ մարտահրաւիրներու առջեւ մենք, ինչպէս Ցեղասպանութեան նահատակները, ետ չերթանք, չուրանանք մեր ինքնութիւնը, չուրանանք մեր հաւատքն ու հայրենիքը: Երախտապարտ ենք Ձեզ, քանզի կ'զգանք Ձեր ոգին եւ կը տեսնենք ձեր իմաստութիւնը. կ'ընդարձակէք Հայ Եկեղեցոյ սահմանները տարբեր շինարարութիւններով, սակայն գիտենք, որ շինարարութիւնը Ձեր հիմնական առաքելութիւնը չէ, կ'զգանք, որ այդ միջոցաւ կ'ուզէք շարունակել Լուսաւորչի կանչը՝ ըսելով. «Եկէ՛ք միատեղ շինենք, հայ ժողովուրդի գաւազներ, Լոյսի Խորանը»:

Վեհափառ Տէր, այսօր՝ Ձեր գահակալութեան 16-րդ տարեդարձի առիթով, բոլորս աղոթում ենք, որ Տէրը Ձեզ ամուր եւ զօրաւոր պահէ, Ձեր այդ յարատեւութիւնը մշտապէս մնայ, այդ ոգիով շարունակէք առաջնորդել Հայաստանեայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցին: Այսօր այստեղ հաւաքուած հոգեւորականները, միաբանները Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի եւ մեր ժողովուրդի գաւազները՝ իբրեւ Ձեր հոգեւոր գաւազներ, միասին կ'երգեն.

**Ամէն Հայի սրահց բխած,
Լսի՛ր այս ձայն, ո՛վ Աստուած.
Երկար կեանք տուր Հայրապետին,
Երկար օրեր Հայոց Հօր.
Տէ՛ր, անսասան պաշիր Դու միշտ
Քո իսկ Հիմնած Մայր Աթոռ:**

**Տ. ԱԽԱԳ ԱՐՔԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ԱՍԱՏՈՒՐԵԱՆԻ ՔԱՐՈՋԸ՝
ԽՕՍՈՒԱԾ ԻՐԱՔԻ ՀԱՅՈՑ ԹԵՄԻ ԱՌԱՋՆՈՐԴԱՆԻՍՏ
Ս. ԳՐԻԳՈՐ ԼՈՒՍԱԽՈՐԻՉ ԵԿԵՂԵՑՈՒՄ
ՋՐՕՐՀՆԷՔԻ ԱՐԱՐՈՂՈՒԹԵԱՆ ԱՌԻԹՈՎ
(20 նոյեմբերի, 2015 թ.)**

*«Միւռոնը կը կոչուի լոյս, կը կոչուի հուր...
կը կոչուի օծում... եւ այս իւղով
պիտի փայլինք հանդերձեալ փառքին մէջ»:
(Ս. Գրիգոր Նարեկացի, Նարեկ, Բան ՂԵ.)*

Տարոյս սեպտեմբերի 27-ին՝ Վարազայ Ս. Խաչի զուտ հայկական տօնին առիթով, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնում տեղի ունեցաւ սրբալոյս Միւռոնի օրհնութիւն ըստ հինատուրց սրբազան ասանդութեանց եւ դարերու ընթացքին սահմանուած արարողական կարգի:

«Միւռոն» բառը յունական ծագում ունի եւ հայոց լեզուի մէջ տառադարձութիւնն է նոյն յունական բառին: Մեր Եկեղեցւոյ մկրտութեան կարգի ընթացքին դալալալուած շարականը Միւռոն կը կոչէ «իւղ սրբութեան», իսկ կնունքի պահուն հոն կը բնորոշուի իբրեւ «իւղ անոյշ», որը կ'ընծայուի «յանուն Յիսուսի Քրիստոսի...» («Մաշտոց», Կարգ մկրտութեան):

Միւռոնի գործածութիւնը սուրբգրային հիմք ունի մեզի հասած Հին եւ Նոր Կտակարանաց ընդմէջէն: Հին Ուխտը յաճախապէս անդրադարձած է զանազան պարագաներու, երբ իւղով կ'օծուին յատուկ պաշտօն ունեցող անձինք՝ որպէս մարգարէ, քահանայ կամ թագաւոր: Ա. Թագաւորաց գրքում (ԺԶ. 13) Դաւիթ թագաւոր օծուեցաւ եւ մարգարէ եղաւ: Ահարոն եւ անոր որդիները քահանա օծուեցան ըստ Ելից եւ Ղևտացոց գրքերու վկայութեան (Ելք ԻԹ. 7, Ղևտ. Զ. 20): Անուշարոյր իւղը աստուածային օրհնութեան տեսանելի եւ շօշափելի ներկայութիւնն էր եւ կը շարունակէ մնալ:

Օծման իւղի գործածութիւնը Հին Կտակարանէն անցաւ Նոր Կտակարան: Տուներուն շնորհած իր այցելութեանց ընթացքին մեր Տէրը յա-

ճախապէս անուշահոտ իողի օծման ենթարկուեցաւ՝ իբրեւ նշան բացառիկ յարգանքի եւ սիրոյ (Յովհ. ԺԲ. 13, Ղուկ. Է. 46):

Մարկոս ատետարանիչ կը վկայէ, թէ Յիսուս տասներկու առաքեալները ուղարկեց ժողովուրդին մէջ, որոնք «...շատ մը հիւանդներ իղով կ'օծէին եւ զանոնք կը բժշկէին...» (Մարկ. Զ. 13): Յակոբոս Տեառնեղբայրն իր Ընդհանրական նամակում կը պատգամէ. «...մէկը հիւանդացաւ՝ թող կանչէ Եկեղեցւոյ երէցները, որպէսզի իր վրայ աղօթեն եւ իղով օծեն զինք, Տիրոջ անունով» (Ե. 13): Այսպէս՝ իողը Աստուծոյ ողորմածութեան մէկ նշանն է ու խորհրդանշը Սուրբ Հոգւոյ ներգործութեան հաւատացեալներու կեանքին մէջ: Ս. Գրիգոր Նարեկացին դիտել կուտայ, թէ Մկրտութեան ու Կնունքի խորհուրդներու ժամանակ, երբ անձը կը միտոնոյի ան կ'ստանայ զանազան շնորհներու ճառագայթ («Մատենան Ողբերգութեան», Բան ԴԵ.):

Արբազան աւանդութեան մը համաձայն՝ Միտոնը Հայաստան քերուած է Թաղէոս առաքեալի ձեռամբ: Երկու ու կէս դարեր ետք այս անուշաբոյր իողը կը հասնի մեր հաւատոյ հօր՝ Ս. Գրիգոր Լուսաւորչի մօտ, որը կը կատարէ նոր Միտոնի օրհնութիւն: Եւ այս օղակը Միտոնօրհնութեան կը շարունակուի մինչեւ մեր օրերը, երբ հին Միտոնը կը խառնուի նոր անուշաբոյր իողին հետ՝ զայն վերածելով արբալոյս Միտոնի, որը երաշխիք կը հանդիսանայ քրիստոնէական հաւատքի շարունակականութեան:

Հայոց Եկեղեցւոյ արարողական կեանքին մէջ Միտոնով անձեր կը կոչուին քահանայութեան, եպիսկոպոսութեան ու կաթողիկոսութեան. կ'օծուին եկեղեցիներ, արբանկարներ ու խաչքարեր, կը մկրտուին ու կը կնքուին քրիստոնէաներ եւ կը կատարուի ջրօրհնէք:

Միտոնի պատրաստութեան նիւթերն են անարատ ձիթաիւղը, անուշաբոյր բալասանը, վարդի իողը, 50 տեսակի համեմունքներու, արմատներու եւ ծաղիկներու հիւթերը: Միտոնօրհնութեան օրէն քառասուն օր առաջ Միտոնի կաթսան կը գետեղուի Մայր Տաճարի բեմին վրայ: Ծաղկանց հիւթի պատրաստութեան երեք օրերուն եպիսկոպոսներ կը մօտենան եւ իրենց աղօթքը կ'արտասանեն:

Միտոնօրհնութիւնը կը կատարէ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսը՝ շրջապատուած 12 եպիսկոպոսներով, որոնք կ'ընթերցեն սուրբգրային հատուածներ եւ աղօթքներ: Յատուկ կաթսայի մէջ զանազան հիւթերը ձիթաիւղին մէջ լեցնելէ ետք նիւթեղէն զանգուածը կ'օրհնուի Կենաց Խաչով, Ս. Գեղարդով եւ Ս. Գրիգոր Լուսաւորչի Աջով: Ժամանակէ մը ի վեր

Միտոնօրհնությունը կը կատարուի եօթը տարին անգամ մը կամ երբ որ կարիքը զգացուի, երբ նոր կաթողիկոս օծուի:

Յետ արարողութեան նոր օրհնուած Միտոնը կը բաժնուի աշխարհով մէկ տարածուած հայ եկեղեցիներուն՝ անոնց առաջնորդներու միջոցաւ: Աւանդական է նոր բերուած Միտոնով թեմերու եկեղեցիներուն մէջ կատարել Զրօրհնէքի արարողութիւն՝ սրբացեալ ջուրը բաժանելով ժողովուրդին՝ որպէս օրհնութիւն ընտանեաց անդամներուն:

Հայ Միտոնը մեզի կը շաղկապէ իրարու որպէս հայու գաւակունք, կը կապէ ամէն մէկս մեր արմատներուն հետ, մեր հայրերու ու հայոց պատմութեան սխրանքներուն հետ, մեր քրիստոնէական հաւատքին հետ եւ մեզի կ'ընծայէ շնորհի ու վայելչութիւն: Հայերս յաճախ երդում կը կատարենք՝ ըսելով «Միոն վկայ»: Անձնապէս այսպիսի երդումներ լսած ենք որպէս աշակերտ Հայոց դպրոցի:

Եկէք միաբերան աղօթենք, որ սրբալոյս Միտոնի օրհնութիւնը մեր ժողովուրդին եւ մեր հայրենիքին հետ ըլլայ ու մնայ այժմ եւ միշտ. ամէն:



**Տ. ԵՐԵՄԻԱ ԱԲԵՂԱ ԱԲԳԱՐՅԱՆԻ ՔԱՐՈՋԸ՝
ԽՈՍՎԱԾ Ս. ԷԶՄԻԱԾՆԻ ՄԱՅՐ ՏԱՃԱՐՈՒՄ
Ս. ՊԱՏԱՐԱԳԻՆ**

(29 նոյեմբերի, 2015 թ.)

Յանուն Հօր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն:

*«Ոչ, ասեմ ձեզ, այլ եթէ ոչ ապաշխարիցէք,
ամենեքեան նոյնպէս կ'որնչիջիք»
(Ղուկ. ԺԳ. 3):*

Սիրելի՛ հավատացյալ քույրեր եւ եղբայրներ,

Քրիստոսի այս խոսքերը հասկանալու համար հարկավոր է անդրադառնալ դրա նախապատմությանը:

Հիսուսին մոտենում են, հաղորդում Պիղատոսի զինվորների կողմից սպանված գալիլիացիների մասին, որոնք, իրենց ժողովրդի փրկությամբ մտահոգ, տոնակատարության ժամանակ մտել էին Տաճար եւ ուխտավորների բազմության մեջ ապստամբություն էին բորբոքել ընդդէմ օտար տիրապետության: Հռոմեացի կուսակալ Պիղատոսը, լուրն առնելուն պէս, տաճարում զոհաբերության ժամանակ արյան մեջ դաժանաբար խեղդում է խռովությունը:

Մարդիկ, ովքեր այս լուրը հաղորդել էին Քրիստոսին, նպատակ ունեին լսել Նրա կարծիքն այդ հարցի շուրջ: Նրանք այն մտայնությունն ունեին, որ այդ աղետալի դեպքն աստվածային պատիժ էր գալիլիացիների գործած մեղքերի համար:

Հիսուս չժխտեց այն փաստը, որ նրանք մեղավոր էին, սակայն նաև չհաստատեց, թե նրանք տուժեցին, որովհետև ավելի մեղավոր էին, քան մյուսները, որ կենդանի էին մնացել: Այդ թյուր մտայնությունը համոզում չդարձնելու համար Նա պատմեց տասնութ մարդկանց մասին, ովքեր մահացել էին Սիլովամի աշտարակի փլուզման հետևանքով. «Կարծում եք,

թե այն գալիլիացիները, որոնք այդպիսի պատահարների ենթարկվեցին, ավելի մեղավոր էին, քան բոլոր գալիլիացիները: Կամ նրանք՝ այդ տասնութ մարդիկ, որոնց վրա Սիլվամում աշտարակը փուլ եկավ եւ սպանեց նրանց, կարծում եք, թե ավելի մեղապարտ էին, քան Երուսաղեմում բնակվող բոլոր մարդիկ»: Հիսուս, եզրափակելով իր խոսքն, ասում է. «Ո՛հ, ասում եմ ձեզ, սակայն եթե չապաշխարեք, ամենքդ էլ նույնպես պիտի կորչեք» (Լուկ. ԺԳ. 2-5):

Սիրելի Հավատացյալներ, Քրիստոսի կողմից հնչեցված այս խոսքերը ապաշխարության կոչ էին՝ ուղղված հրեաներին, որոնք ոչ միայն չանսացին Մեր Տիրոջ՝ Հիսուս Քրիստոսի կոչին, այլև, ընդհակառակը, անտարբեր գտնվելով Նրա քարոզած վարդապետության լույսին՝ խաչեցին Նրան:

Այսօր էլ Տիրոջ այս սթափեցնող խոսքերը, մեր Սուրբ Խորաններից ընթերցվելով եւ քարոզվելով, զգուշացում են, հորդոր, կոչ ապաշխարություն՝ ուղղված մեզ ամենքիս, քանզի Հիսուսի երկրային կյանքի ժամանակներից մինչև այսօր չեն փոխվել մեր հոգեբանությունն ու մտայնությունը, վախերն ու պատրանքները: Հիսուս պատգամում է մեզ զղջմամբ եւ ապաշխարությամբ մաքրվել կամա եւ ականա գործած մեղքերից եւ Սուրբ Հոգու շնորհներով ազատագրվել կատարած անօրենությունների հետևանքներից, քանզի յուրաքանչյուր քրիստոնյայի ճանապարհը սա է. «Սրբվեցնեք եւ սուրբ եղեք, որովհետև Ես՝ ձեր Տեր Աստված, Սուրբ եմ» (Ղեւտ. ԺԱ. 44):

Տերն իր անչափ ողորմությամբ եւ անբավ գթությամբ մեզ ապաշխարության է հրավիրում մեր փրկության համար, սակայն մենք, մեզ արդար համարելով, Քրիստոսին աղետալի լուրը հայտնող փարիսեցիների պես անտարբերությամբ ենք մոտենում Աստծո հրավերին՝ հուսալով, որ Քրիստոս մեկ անգամ եւս մեր փրկության համար խաչը կրարձրանա՝ անտեսելով, սակայն, որ Տերն արդեն իսկ իր մարդասիրության շնորհիվ Գողգոթայում խաչի անարգ մահիլ հանձն առավ մեր մեղքերի թողության եւ քավության համար: Հրաշափառ Հարությամբ կենդանացրեց մեզ՝ բացելով մեր կուրացած աչքերը, թմրած միտքը եւ կարծրացած սիրտը: Օտարացած էինք Աստծուց, կրկին ետ բերեց առ Աստված եւ ժառանգորդը դարձրեց Նրա անհաս պարզեւներին: Մեր անձերի փրկությունը մեր ձեռքերում է, որի համար ականջալուր պիտի լինենք Տիրոջ հրավերին եւ ապաշխարենք՝ միաժամանակ չմոռանալով, որ Մեր Տեր եւ Փրկիչ Հիսուս Քրիստոս ճրերից մի օր իր տնտեսություն պիտի այցելի, եւ եթե մեզ անպ-

տուղ եւ անշնորհ գտնի, առանց մեկ վայրկյան վարանելու կկտրի եւ դեն կնետի:

Սիրելի հավատացյալներ, եկեք հենց այս վայրկյանից գիտակից գղջումով եւ անկեղծ խոստովանությամբ ազատվենք մեղքի ճիրաններից, որն արդյունք է մեր մեջ Աստվածային սիրո պակասի, ինչպես որ Հիսուս է ասում. «Ով ինձ սիրում է, իմ խոսքը կպահի: ...իսկ ով ինձ չի սիրում, իմ խոսքը չի պահի» (Հովհ. ԺԴ. 23-24): Ապաշխարելով խեղդենք մեղքի հաղթարշավը, սրբվենք, մաքրվենք այդ ծանր բեռից, որը միայն ծանրություն է՝ դառնություն՝ առանց քաղցրության: Զինվենք հոգու պտուղներով, որոնք են՝ «սերը, խնդությունը, խաղաղությունը, համբերությունը, բարությունը, հավատարմությունը, հեզությունը, ներողամտությունը եւ աղոթասիրությունը, ողորմությունն ու ժուժկալությունը» (հմմ. Գաղ. Ե. 22-23): Եւ վերջապես, եկեք Մանասեի պես մեր անձը խոնարհենք եւ մեր անօրենությունների համար Աստծուց ներում աղերսենք՝ ասելով. «Տեր, ծնրադիր խոնարհվում ենք ամբողջ սրտով եւ բարերարություն խնդրում Քեզանից, ամենակալ Տեր, ներիր մեր մեղքերը այժմ եւ միշտ եւ հավիտյանս հավիտենից. ամեն»:



Տ. ԱՆԱՆԻԱ ԱԲԵՂԱ ԾԱՏՈՒԹՅԱՆ

ԳՀՃ

ՎԱՆԱԿԱՆՆԵՐԻ ՀԱՆԴԵՐՁՆԵՐՆ ԸՍՏ «ՄԱՇՏՈՑ» ԾԻՍԱՄԱՏՅԱՆԻ

Ասպատականներն ու վանականները բոլոր ժամանակներում հիմնականում ունեցել են որոշակի ձեռք, գույն և խորհուրդ: Ձեռավորվելով քրիստոնեության առաջին դարերում՝ կրոնավորների հանդերձները ժամանակի ընթացքում տարատեսակ են դարձել և Եկեղեցու հայրերի կողմից արժանացել խորհրդարանական մեկնությունների: Որպես կանոն՝ այս հանդերձները տրվել են կրոնավորության ուխտադրության ծիսակարգերի ժամանակ՝ «Կանոն մոնոգոն առնելոյ հերակտորութեանն եգիպտացոցն և սուրբ լերինն և Պաղեստին, արանց և կանանց, որք զկուսութիւնն յանձն առին վասն Քրիստոսի» (Փոքր սքեմ) և «Կանոն ձեռնադրութեան կրանաւորութեան սքեմ տալոյ արժանացելոց չափահասակաց կատարման տիոց միայնացելոց ի Քրիստոս» (Մեծ սքեմ)¹: Պատահական չէ, որ այս կանոնները կոչվում են նաև «սքեմօրհներ, սքեմարկեր»:

Անդրադառնալով «սքեմ»-ի բացատրությանը՝ նշենք, որ այն փոխառություն է հունարեն *σχῆμα* բառից, որ նշանակում է ձեռք, տարազ: Հայերենում այս բառի հիմնական իմաստն է՝ կրոնավորի հանդերձ, տարազ կամ

¹ Հոդվածում «Մաշտոց»-ից բնագրային մեջբերումներն արված են վաղագույն երկու գրչագրերի համաձայն. տե՛ս ՄՄ, ձեռ. 1001, թ. 162ա-184բ. Վենետիկի Մխիթարյան միաբանություն, ձեռ. 457, թ. 100ա-127ա. տպ.՝ «Մայր Մաշտոց», աշխ.՝ Գ. Տէր-Վարդանեանի, Ս. Էջմիածին, 2012, էջ 283-329: Նշենք նաև, որ քրիստոնեական գրեթե բոլոր Եկեղեցիներում (այսօր Ռուս Ուղղափառ Եկեղեցում կա որոշակի տարբերություն) կիրառվել է վանական ուխտադրության երկու արարողակարգ. սա պայմանավորված է այն հանգամանքով, որ վանական միաբանության ներսում եւս առաջացել է որոշակի աստիճանակարգում կապված նորեկ կամ առավել փորձառու լինելու հետ. ըստ այդմ՝ այս ծեսերը հայտնի են նաև «Փոքր սքեմ» և «Մեծ սքեմ» համառոտ անվանումներում. տե՛ս P. Raffin, *Les rituels orientaux de la profession monastique*, Begrolles, abbaye de Bellefontaine, 1992. «Чин пострига монашеского», Киево-Печерская лавра, 2014:

զգեստ, իսկ «սքեմավոր» նշանակում է կրոնավոր²: Բառն այսպես է բացատրում նաև Մաղաքիա արք. Օրմանյանն իր «Ծիսական բառարան»-ում՝ թվարկելով վանականների հիմնական հագուստները՝ որպես սքեմի բաղադրիչներ: Հայ մատենագրության մեջ «սքեմ» բառը երբեմն գործածվում է՝ հատկանշելով կրոնավորի որեւէ հանդերձը, իսկ այժմ «սքեմ»-ը ընկալվում է որպես հոմանիշ «պարեգոտ» կամ «պատմունճան» բառերին³:

Ներկայացնենք, թե ինչ հանդերձ են կրել հայ վանականները՝ հիմք ունենալով «Մաշտոց»-ի համապատասխան կանոնները, տարբեր վկայություններ եւ ուսումնասիրություններ: «Մաշտոց» ծիսամատյանի «Կանոն մոնոգոն առնելոյ հերակտրութեանն...» (Փոքր սքեմ) կանոնում սահմանված է մենակյացի հետեւյալ հանդերձանքը՝ «...զգեցուցանեն պարեգաւոր եւ ածեն գաւորի, եւ արկանեն զբաճկոնն չորեքկուսի, եւ դնեն գդակ, եւ ագուցանեն կաշիկս...»⁴: Երբ մենակյացն արժանանում է կրոնավորական ուխտադրության, «Մեծ սքեմի» ուխտն է կատարվում՝ «Կանոն ձեռնադրութեան կրանաւորութեան սքեմ տալոյ...»: Կրոնավորի սքեմը բաղկացած է այժյալ պարեգորից, գորուց, անաղաւիից, կնգուղից, նաւիորուից, հողաթաւիից⁵: Ծեսի ժամանակ վանահայրն ու նրան օգնող քահանան (կամ քահանաները) օրհնում են հանդերձները՝ մեկ առ մեկ դրանց անունները տալով, եւ հագնում նվիրյալին: «Մաշտոց»-ի այս երկու կանոնում թվարկված են հետեւյալ հագուստները՝ պարեգուր (բրդյա կամ այժյա), գորի, քուսիթաւ (գդակ) կամ կնգուղ, բաճկոն (կարճ թիկնոց), անաղաւի, նաւիորու (շուրջաւո), կոշիկ կամ հողաթաւի: Այս նույն հանդերձները հիշատակված են նաև բյուզանդական ծիսամատյանում, ուստի՝ հայկական եւ բյուզանդական⁶ կանոններում կրոնավորի հանդերձները նույնն են: Բյուզանդական ծիսարանում (հունարեն) մենակյացի համար նշված են՝ պարեգուր, գորի, գդակ (καλυμσάχιον), թիկնոց (մանւրիս՝ *μανδύας*), հողաթաւի, իսկ կրոնավորի համար՝ պարեգուր, կնգուղ, շուրջաւո (մանւրիս՝ *μανδύας*), անաղաւի (*ανάλαβος*), գորի, հողաթաւի⁷:

² ՆԲՀ, հ. Բ., կազմ.՝ հ. Գաբրիէլ Աւետիքեան, հ. Խաչատուր Սիրումէլեան, հ. Մկրտիչ Աւգերեան, Վենետիկ, 1836, էջ 768. «Հայերէն բացատրական բառարան», հ. Գ., կազմ.՝ Սո. Մալխասեանց, Երևան, 1944, էջ 284. «Գրաբարի հոմանիշների բառարան», կազմ.՝ Ռ. Ղազարյան, Անթիլիաս, 2006, էջ 623:

³ «Հայոց լեզվի հոմանիշների բացատրական բառարան», կազմ.՝ Ա. Սուքիասյան, Երևան, 2009, էջ 1036:

⁴ ՄՄ, ձեռ. 1001, 164ա. տե՛ս Վենետիկ, ձեռ. 457, 102բ:

⁵ ՄՄ, ձեռ. 1001, 179բ, 181ա. տե՛ս Վենետիկ, ձեռ. 457, 118աբ:

⁶ P. Raffin, Les rituels orientaux de la profession monastique, Begrolles, abbaye de Bellefontaine, p. 48, 58-59.

⁷ Անդ:

Ինչպես Մեծ սքեմի կանոնում ակնարկված է՝ կրոնավորի հանդերձները գալիս են եգիպտական հայրերից. «Իսկ վասն հանդերձի, որպէս աւանդեցին մեզ եգիպտական սուրբ հարցն հոգեկրաց, խոշորահանդերձ, գձուձ, անարգ, խոնարհ...»⁸: Եգիպտական հայրերի հանդերձների վերաբերյալ արժեքավոր աղբյուր է հայր Պախոմիոսի գրած կանոնակարգը՝ Տաբեննայում իր հիմնած վանքի համար (շուրջ 318 թ.): Հայր Պախոմիոսի կանոնները պահպանվել են միայն Հերոնիմոս Երանելու լատիներեն թարգմանությամբ, ուստի ներկայացնենք լատիներեն բնագիրը և հայերեն համարժեքը. «...*lebitonariis* duobus, et uno adtrito ex usu, *sabano* longiore, quod collo umerisque circumdator, *pellicula* quae pendet ex latere, *gallicis* et *cucullis* duobus, *zona* et *bacillo*...»⁹, թարգմանաբար՝ «...երկու *պարեգուր*, մեկն էլ աշխատանքային, *երկար թիկնոց*՝ ընդգրկող պարանոցն ու ուսերը, *մաշկյալ*՝ ամրացող մի կողմում, *հողաթափ*, երկու *կնգուղ*, *գուրի* և *ցուպ*...»: Հերոնիմոս Երանելին իր երկի «Նախարանում» թվարկում է այս նույն հանդերձները՝ որոշ եզրույթների փոփոխությամբ. «...*duo lebitonaria*, quod genus absque manicis aegyptii uestimenti est, et uno iam adtrito ad dormiendum uel operandum, et *amictu* lineo, *cucullisque* duobus, et caprina *pellicula*, quam meloten uocant, *balteolo* lineo et *gallicis* ac *bacillo*, itineris sociis...»¹⁰, թարգմանաբար՝ «...երկու *պարեգուր*, որ եգիպտական վանականների անթեզան¹¹ հանդերձն է, մեկ հատ էլ մաշկած՝ քնելու կամ աշխատելու համար, վուշե *թիկնոց*, երկու *կնգուղ*, *այծի մաշկ*, որը կոչվում է *մեղրթեն*, վուշե *գուրի*, *հողաթափ* և *ցուպ* ճանապարհի համար»: Հիմնական տարբերություններ են՝ “*amictu*” բառի փոխարեն գործածվել է “*sabano*”-ն, որ նշանակում է վրան եկող հանդերձ, թիկնոց, բաճկոն, իսկ “*balteolo*” (գոտի) բառի փոխարեն՝ “*zona*”-ն (երկուսի համար էլ օգտագործվել է “*lineo*” ածականը, որ նշանակում է վուշից): Այսպիսով՝ «Մաշտոց»-ում և Պախոմիոսի կանոններում մոնոգոնի համար կարգված հանդերձները նույնն են:

Եվագր Պոնտացին (346-399 թթ.) իր «Վասն զգեստու սուրբ հարցն» ճառում՝ գրված Անատոլիոս անունով ոմն կրոնավորի խնդրանքով, թվարկում է եգիպտական անապատականների զգեստներն ու տալիս դրանց խորհրդարանությունը¹²: Այս ճառը ոչ միայն թարգմանվել է հայերեն՝ որ-

⁸ Վենետիկ, ձեռ. 457, 126ա:

⁹ “Pachomiana Latina, Regle et epîtres de S. Pachome”, Texte latin de S. Jerome, par Dom Amand Boon, S. Pachomii Regula, Bruxelles, 1932, p. 37.

¹⁰ Անդ, էջ 6. «Творения Блаженного Иеронима», ч. 4, Киев, 1880, с. 55.

¹¹ Թեզանավոր՝ թեուավոր, անթեզան՝ անթեու, կիսաթեու:

¹² «Սրբոյ Խորն Եւագրի Պոնտացոյ վարք և մատենագրութիւնք թարգմանեալք ի յունէ ի հայ բարբառ ի հինգերորդ դարու», աշխատ.՝ Է. Բարսեղ վրդ. Սարգիսեան, Վենետիկ,

պես հեղինակի մատենագրության բաղադրիչ, այլ արժանացել մանրաբնին մեկնության Գրիգոր Մեկնիչի կողմից¹³: Եվագր Պոնտացին իր ճառում հիշատակում է եգիպտական հայերի հետևյալ հանդերձները՝ ա. «*քուսիթայ*», այսինքն՝ *գղակ*, բ. *անթեզան պարեգուր* (ճառի հայերեն թարգմանության մեջ թեև նշված չէ «*պարեգուր*» բառը, սակայն կա հանդերձի նկարագրությունը՝ «Այլ մերկ գրագուկս ունել...» սկսվածքով), գ. «*թեզանեսան ամբատնայիքն*», այսինքն՝ *թեների վրա եկող հանդերձ*, որ *անաղապին* է (այստեղ հայերեն թարգմանությունը նկարագրողական է), դ. *գոյրի*, ե. «*մաշկեակ*», այսինքն՝ *կենդանու մորթուց պատրաստված շուրջատ, նապորուր*, գ. *ցուպ*¹⁴: Հետաքրքիր է, որ պարեգոտի, անաղապի, նապորտի անվանումները նշված չեն, այլ կատարված է բացատրական թարգմանություն, ինչը թույլ է տալիս ենթադրել, որ հայերեն թարգմանելիս դեռևս հստակեցված չէին այս եզրերի համարժեքները: Այսպիսով՝ Եվագր Պոնտացու ճառում եւ «Մաշտոց»-ում նշվածները համընկնում են՝ բացառությամբ կոշիկների (դրանք «Մաշտոց»-ում եւս պարտադիր չեն համարվել):

Արժեքավոր են նաև Հովհաննես Կասիանոսի (360-435 թթ.) եւ արքա (հայր) Դորոթեոսի (Զ. դ.) գրվածքները. հեղինակներն իրենց խրատներում անդրադարձել են եգիպտական անապատականների զգեստներին, առանձին-առանձին թվարկել դրանք, համառոտ նկարագրել ու բացատրել յուրաքանչյուրի խորհուրդը: Հովհաննես Կասիանոսը հիշատակում է՝ կնգուղ (*de cucullis Aegyptiorum*), կողոր (*պարեգոտ՝ de colobiis Aegyptiorum*), անաղապի (*de rebracchiatoriis eorum*), կարճ թիկնոց (*բաճկոն*)՝ այն անվանելով մաֆորտն (*de mafortibus eorum*), մաշկանափորտ՝ անվանելով մելոտն (*de melote et pelle caprina*), ցուպ (*de baculo Aegyptiorum*) եւ կոշիկներ (*de calciamentis eorum*)¹⁵: Արքա Դորոթեոսը գրում է. «Հանդերձը, որ կրում ենք, բաղկացած է պարեգոտից, որ անթե է, կաշվե գոտուց, անաղապից, կնկուղից...»¹⁶: Այսպիսով՝ հայր Պալստմիոսի, Եվագր Պոնտացու, Հովհան-

1907, էջ 22-26 (աշխարհաբարը տես Ս. Եվագր Պոնտացի, Միայնակեաց, թարգմ.՝ Ս. Ստամբուլցեանի. «Գանձասար», հ. Ը., Երևան, 2010, էջ 263-267):

¹³ Մեր նպատակը Գրիգոր Մեկնիչի ինքնությունը ճշտելը չէ, նշենք միայն, որ կան տարբեր կարծիքներ, համաձայն որոնց՝ Գրիգոր Մեկնիչը կամ Գրիգոր Վկայասեր կաթողիկոսն է, կամ Գրիգոր վարդապետ Սկեռացին. տես «Սրբոյ իորն Եւագրի Պոնտացոյ վարք եւ մատենագրութիւնք...», էջ 155:

¹⁴ Անդ, էջ 22-26:

¹⁵ Joann Cassiani, Opera omnia, Patrologiae Latina, t. 49, accurate J.-P. Migne, Parisiis, 1846, p. 71-72. Иоанн Кассиан Римлянин, Писания, Послание к Кастору, епископу Аптскому, о правилах общежительных монастырей, Москва, 1892, с. 7-27.

¹⁶ S. Dorotheus Archimandrita, Doctrina I, Patrologia Latina, t. 88, accurate J.-P. Migne, Parisiis, 1864, p. 1631. ուսերեն թարգմանության մեջ լատիներեն «տունիկան» կամ հունարեն «կողորը» փոխարինվել են «մանտիա» բառով. «Одеяние, которое мы

նես Կասիանոսի, Դորոթեոսի երկերում հիշատակված հանդերձների մասին խոսվում է նաև հայոց «Մաշտոց» ծիսարանում:

Եգիպտացի անապատականների դեպքում որպես հանդերձի նյութ նշված է նաև վուշը, իսկ հայ կրոնավորների սքեմի համար նախընտրելին սեւ գույնն էր, նյութը՝ կաշին կամ ասվեղենը (ոչխարի բուրդ կամ այծի մազ)¹⁷: Ներսես Լամբրոնացին հանդերձի սեւ լինելը բացատրում է կրոնավորի՝ աշխարհիկ կյանքից հեռանալով. «Եւ փոփոխէ զհանդերձն սգատեսակ, զոր օրինակ ի մկրտութեանն փոխեն բեռեզ եւ լուսատեսակ, նոյնպէս եւ այժմ թխատիպ, յայտ առնելով՝ թէ պանդուխտ եւ ի սուգ եմ, ի նանիրս կեանք, մինչեւ հասից առ ուրախութիւն իմ Քրիստոս...»¹⁸: Ներսես Լամբրոնացին, անդրադառնալով վանականների հանդերձի բրդյա կամ այծյա լինելուն, գրում է՝ Հին Ուխտում քահանայական զգեստները պատրաստվում էին կտավից, որ բուսական էր, սակայն Քրիստոս, իր աստվածային բնությունը խառնելով մեր մարդկային բնությանը, կոչվեց Գառն Աստծու, ուստի եւ Նոր Ուխտում «առնումք այսուհետեւ ոչ զանշնչից տարրն նիւթ քահանայական զգեստոց, այլեւ զստեւ զառանց շնչաւորաց, քահանայագործել զճշմարիտ Գառնն, որ բառնայ զմեղս աշխարհի»¹⁹:

Կրոնավորի հանդերձանքի յուրաքանչյուր բաղադրիչ ունի իր ձեւն ու խորհուրդը, որ ներկայացնում ենք ստորեւ:

Պարեգուր (հուն.՝ χιτών, πατίων, լատ.՝ tunica, նման՝ պատմունճան, կոդոր). Սա վանականի հիմնական հագուստն է՝ ծածկող ու պատող մարմինը: Վանական պարեգուտը կոշտ գործվածք է՝ պատրաստված կտավից, կենդանու մազից. կոչվել է նաև քուրձ, խորգ, այծյա, ինչի համար կրոնավորներին անվանել են խարազնագգեստ: Մեծ սքեմի կանոնում այն ուղղակի կոչված է այծյա. «Զգենու եղբարս մեր այսանուն զկերպարանս ձեռոյ սրբութեան՝ զայծեայս հաւատոյ պատմունճան արդարութեան, յանուն Հար եւ Որդոյ եւ Հոգոյն Սրբոյ»²⁰:

Հերոնիմոս Երանելու երկի համաձայն՝ վանականն աղոթելիս, աշխատելիս, անգամ քնելիս պարեգուտը մշտապես հագին պետք է լիներ²¹: Ըստ Հովհաննես Կասիանոսի՝ եգիպտական անապատականների պարեգո-

носим, состоит из мантии, не имеющей рукавов, кожаного пояса, аналава и куколя». «Преподобного отца нашего Аввы Дорофея Душеполезныя поучения и послания, Об отвержении мира», Москва, 1991, էջ 33:

¹⁷ Մաղաքիա արք. Օրմանեան, Ծիսական բառարան, Անթիլիաս, 1979, էջ 184:

¹⁸ «Սրբոյն Ներսէսի Լամբրոնացոյ Տարսոսի եպիսկոպոսի Խորհրդածութիւնք ի կարգս Եկեղեցոյ եւ մեկնութիւն Սրբոյ Պատարագին», Վենետիկ, 1847, էջ 45:

¹⁹ Անդ, էջ 92:

²⁰ ՄՄ, ձեռ. 1001, 179ր. տե՛ս Վենետիկ, ձեռ. 457, 118աբ:

²¹ «Творения Блаженного Иеронима», ч. 4, с. 55.

տը հյուսված էր վուշից ու թելերի հատվածում հազիվ էր հասնում մինչև արմունկները՝ այնպես որ բազուկները գրեթե մերկ էին²²: Հայաստանում վանականների պարեգուտը հիմնականում պատրաստվել է ոչխարի բրդից կամ այծի մազից՝ ինչպես նշված է նաև Մեծ սքեմի կանոնում: Ս. Գրիգոր Տաթևացին կրոնավորի պարեգուտի այծյա լինելու մասին ակնարկում է. «Այլև գայծենի մաշկ՝ որպես Ովհաննու եւ Եղիայի, որ է բնական զգեստ տուեալ մարդկայինս ազգի»²³: Վ. Հացունին տարբերում է մոնոգոնի պարեգուտը կրոնավորի պարեգուտից՝ կարծելով, որ առաջինը բրդյա էր, իսկ երկրորդը՝ այծյա²⁴:

Ինչ վերաբերում է պարեգուտի ձեւին, ապա Մեծ սքեմի կանոնում նշված է, որ այն նեղաստորոտ է. «...այծես կամ այլ ինչ խարագնազգեստ նեղաստորոտ...»²⁵: Ս. Գրիգոր Տաթևացին պարեգուտի նեղաստորոտ լինելը այսպես է բացատրում. վերին խոշոր հատվածը վանքն է, իսկ ստորին նեղը՝ դեպի վանք տանող նեղ ճանապարհը՝ «...հանդերձն նեղ ստորոտիւք, որ է խոշոր վանքն, նեղ եւ անձուկ ընթացքն...»²⁶:

Պարեգուտը լինում է թեզանավոր կամ անթեզան (անթել, կիսաթել): Եգիպտական անապատականները նախընտրել են անթեզան պարեգուտը՝ որպես խստակրոնության ու քաջության նշան: Եվագր Պոնտացին անթեզան պարեգուտի վերաբերյալ գրում է, թե բազուկների մերկությունը ցույց է տալիս մենակյացի անխարդախ վարքը, իսկ ամբարտավանությունը թաքցնում, ծածկում է առաքինությունները, միշտ ընկնում մարդկային փառքի ետեւից, ինչից հատկապես հավատն է հալածվում²⁷: Գրիգոր Մեկնիչը, ընդարձակելով Եվագր Պոնտացու գրածը, նշում է, որ եգիպտական հայրերի հանդերձը մինչև արմունկները թեզանատ էր, եւ բազուկների մերկությունը նշանակում էր, որ ամեն ինչ պարզ է, լուսավոր եւ գաղտնի ոչինչ չկա, կրոնավորը արհացած է աստվածային կամքով, նրա մեջ չկա արատ կամ նենգություն: Ոչ թե մարդկային փառքի կամ անցողիկ որեւէ իրի համար են խաբելով այդպես հագնվում, այլ մերկ արտաքինը հայտնա-

²² **Иоанн Кассиан Римлянин**, Писания, Послание к Кастору, кн. 1, гл. 5.

²³ **Ս. Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան, որ կոչի Ամառան հատոր, Կ. Պոլիս, 1741, էջ 175:

²⁴ **Հ. Վարդան Հացունի**, Պատմութիւն հին հայ տարագին, Վենետիկ, 1923, էջ 424:

²⁵ Վենետիկ, ձեռ. 457, 126ա:

²⁶ **Ս. Գրիգոր Տաթևացի**, Ամառան, էջ 175:

²⁷ «Այլ մերկ զբազուկսն ունել՝ զառանց խարդախութեան վարս յանձին կրել ցուցանէ, զի չարէ ամպարհաւանդութիւն խորել եւ ծածկել զքաջութիւնս, եւ միշտ ժամանակի մարդկութեան փառաց զկնի ելանել, որ մանաւանդ զհաւատսն հալածէ». տե՛ս «Սրբոյ իօրն Եւագրի Պոնտացոյ վարք եւ մատենագրութիւնք...», էջ 25:

բար ցույց է տալիս ներքին աննենգությունն ու հավատարմությունը²⁸: Արքա Դորոթեոսը պարեգոտի անթել լինելը այսպես է բացատրում. «Թեքը նման է ձեռքին, իսկ ձեռքը գործի նշանակն է: Եւ այսպես, երբ մեզ միտք է գալիս հին մարդու ձեռքով ինչ-որ բան անելու, ինչպես օրինակ՝ գողանալու կամ հարվածելու, եւ ընդհանրապես, մեր ձեռքերով որեւէ մեղք գործելու, ապա պետք է ուշադրություն դարձնենք մեր հագուստին ու հիշենք, որ թելք չունենք, այսինքն՝ ձեռքեր չունենք, որ հին մարդու որեւէ ցանկություն կատարենք»²⁹:

Հայ մատենագրության մեջ բազում ակնարկներ կան վանականների պարեգոտի մասին: Փափսոտու Բուզանդը, խոսելով Դանիել ծերի մասին, որ վանքերի տեսուչ էր նշանակված Ս. Գրիգոր Լուսավորչի կողմից, նրա հանդերձը նկարագրում է հետևյալ բառերով՝ «...միահանդերձ, մաշկանափորտն, սանդաղաւոր...»³⁰, այսինքն՝ մեկ պարեգոտով, նափորտով ու հողաթափով: Ստեփանոս Օրբելյանը «խարագնագգեստ» է անվանում Խոտակերաց վանքի միաբաններին³¹, իսկ Հովհաննես Դրասխանակերտցին գրում է, որ «խարագնագգեստ» եւ «բոկագնաց» էին Մանեի այրի շուրջ բնակվող ճգնավորները³²: Վ. Հացունին նշում է, որ սա հայ ճգնավորի հիմնական հագուստն էր եւ պատրաստված էր կենդանու կաշվից կամ հյուսված էր այծի մազից (խարագնագգեստ, քորձ). «Ոմանք կը գործածէին մաշկ, որ է կաշի, եւ կը կոչուէին մաշկահանդերձ... Ոմանք խարագնագգեստ կամ խարագնագգեստ են... բարդուած խարագն արմատէն, որ կը նշանակէր հիւսուած այծի մազէ...»³³: Պարեգոտի նյութն ու ձևը երբեմն կարող էին փոփոխվել:

²⁸ ՄՄ, ձեռ. 1734, 22աբ. «Մինչեւ յարմկունսն թեզանատք էին հանդերձս հարցն եւ մերկութիւն բազկացն նշանակէ, թէ ամենայն որ ինչ յայտնի է, լոյս է եւ թաքուն եւ խորելի իրս ոչ ունի, այլ որպէս ներքինս մեր մարդ արիացեալ ի կամս Աստուծոյ եւ ոչ գոյ ի սմայ արատ կամ նենգութիւն, այսինքն՝ ոչ թէ վասն փառաց մարդկութենէ կամ վասն այլ ինչ իրի անցաւորիս խաբք տուեալ գայս գծենք, այլ այս ինչ է, զի արտաքինս մերկ եւ զանննգութիւն եւ զհաւատարմութիւն ներքոյս յայտնարար գուշակէ»:

²⁹ **Երանելի արքա Դորոթեոս Գագացի**, Հոգեշահ ուսուցումները ուղղված իր աշակերտներին. Աշխարհից հրաժարվելու մասին, թարգմ.՝ Ն. Գրիգորյանի, Երևան, 2007, էջ 53. տե՛ս նաեւ **Авва Дорофей**, Душеполезные поучения и послания, էջ 34:

³⁰ **Փափսոտու Բուզանդ**, Պատմություն Հայոց. «Մատենագիրք Հայոց», հ. Ա., Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, էջ 297:

³¹ **Ստեփանոս Օրբելյան**, Պատմություն նահանգին Միսական, աշխ.՝ Կարապետ վրդ. Շահնագարեանց, Թիֆլիս, 1910, էջ 234:

³² **Յովհաննէս Դրասխանակերտցի**, Պատմություն Հայոց. «Մատենագիրք Հայոց», հ. ԺԱ., Անթիլիաս-Լիբանան, 2010, էջ 534:

³³ **Հ. Վարդան Հացունի**, նշվ. աշխ., էջ 417:

Գոտի (հուն.՝ *ζώνη*, լատ.՝ *zone*). Հնուց ի վեր առկա է տարբեր հանդերձներում: Գոտին կրել են իշխաններն ու իշխանուհիները, զինվորականները, հոգևորականները: Այն նախ խորհրդանիշն էր իշխանության, ապա՝ պատրաստակամության, արիության, զգաստության, ողջախոհության: Եկեղեցում քահանայից ցածր աստիճանավորները գոտի չեն կրում, քանզի չունեն իշխանություն³⁴, սակայն կրոնավորները պարտադիր գոտի են կապել՝ ի նշան արիության ու ցանկությունների զսպման:

Ըստ Հերոնիմոսի երկի՝ եգիպտական անապատականների գոտին վուշից է եղել: Փոքր սքեմի կանոնում հիշատակված չէ գոտու նյութը, իսկ Մեծ սքեմի կանոնի համաձայն՝ այն կաշվե էր. «Շրջապնդե եղբարս մեր այս անուն մաշկեղէն գաւտիս ձեւոյ՝ առ ի պատրաստութիւն քաջութիւն, յանուն Հաւր եւ Որդոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ»³⁵: Ըստ Վարդան վրդ. Հացունու՝ մոնոգոնի գոտին ասվեղեն (բրոյս) էր, իսկ կրոնավորինը՝ մաշկեղեն (կաշվե): Թե ինչու էր գոտին մաշկեղեն, Հովհաննես Երզնկացին պատասխանում է. «...զի որպէս մաշկն մեռած մորթ է, նոյնպէս եւ որ վասն Աստուծոյ սիրոյն ճգնի, զամենայն մեղք եւ ցանկութիւն եւ զախտ մեռուցանել եւ ցամաքեցուցանել պարտ է...»³⁶:

Ինչպես «Մաշտոց»-ի կանոնում է գրված՝ գոտին խորհրդանիշն է արիության եւ ցանկությունների զսպման. «Գաւտի մաշկեղէն ընդ մէջ, որ նշանակ եւ զարիական պատրաստեալ ի պատերազմ ընդդէմ թշնամոյն՝ այնոքիկ պնդեալ զերիկամունսն զցանկութեան զգայարանսն...»³⁷: Եվագր Պոնտացին գրում է. «...գոտին պնդէ զերիկամունսս եւ մերժէ զամենայն զպղծութիւնս...»³⁸: Գրիգոր Մեկնիչը մանրամասնում է Եվագր Պոնտացու գրածը, թե՛ գոտին արիության նշանն է, քանի որ ամրացնում է երիկամներն ու մարմինը, ինչպես արիությունն է ամրացնում ոգին եւ միտքը՝ հեռու պահելով անբարո պղծությունից³⁹: Ըստ Դորոթեոսի՝ նախ գոտին կրում են որպէս պատրաստվածության նշան՝ Տիրոջ խոսքի համաձայն. «Եղիցին գաւտիք ձեր պնդեալ ընդ մէջս» (Ղուկ. ԺԲ. 35), եւ երկրորդ՝ ինչպես գոտին է պատրաստված մեռած կենդանու կաշվից, այնպես եւ մենակյացը պետք

³⁴ **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք քարոզութեան, որ կոչի Ձմեռան հատոր, Կ. Պոլիս, 1740, էջ 96. **Մաղաքիա արք. Օրմանեան**, նշվ. աշխ., էջ 108-109:

³⁵ ՄՄ, ձեռ. 1001, 179բ. նաեւ՝ Վենետիկ, ձեռ. 457, 118բ:

³⁶ **Է. Բաղդասարյան**, Հովհաննես Երզնկացին եւ նրա խրատական արձակը, Երևան, 1977, էջ 235:

³⁷ Վենետիկ, ձեռ. 457, 126աբ:

³⁸ «Սրբոյ Խորն Եւագրի Պոնտացոյ վարք եւ մատենագրութիւնք...», էջ 25:

³⁹ ՄՄ, ձեռ. 1734, 24ա. «Գոտին արիութեան է նշանակ, վասն զի նա զերիկամունսն եւ զմարմինս պնդէ, նմանապէս եւ արիութիւնն զոգի եւ զմիտս եւ ի բաց մերժէ զպոռնկական պղծութիւնն»:

է մեռցնի իր կրքերը. գոտին կապում են գոտկատեղին՝ երիկամների վրա, որտեղ պարփակված է հոգու ցանկական մասը, իսկ առաքյալն ասում է. «Սպանվեք այսուհետև զանդաման ձեր գերկրաւորս, ի բաց ընկեցէք զպոռնկութիւն, զպղծութիւն, զբիծ, զցանկութիւն չարեաց եւ զագահութիւն, որ է կռապաշտութիւն...» (Կող. Գ. 5)⁴⁰: Ս. Գրիգոր Տաթեւացին եւս շեշտում է, որ գոտին, կապվելով մարմնի այն հատվածում, ուր երիկամներն են, խորհրդանշում է «զսպումն ցանկութեան երիկամաց...»⁴¹:

Գղակ, կնգուղ (հուն.՝ κοινός, նման՝ վեղար). Մոնոգոնի գղակը կոչվում է նաեւ քուսիթա: Մեծ սքեմի կանոնը որպէս գլխանոց հիշատակում է կնգուղը (վեղար). «Զգենու եղրարս մեր այսանուն զկնկուղ ձեւոյս ի փոյթ եւ ի պատրաստութիւն Աւետարանին խաղաղութեան, սաղաւարտ փրկութեան հանճարոյ եւ զգաստութեան, յանուն Հաւր եւ Որդոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ»⁴²: Սա վեղարն է, որ բարձրանալով՝ սրածայր է դառնում, իսկ ստորին հատվածում լայնանալով՝ իջնում է թիկունքի վրա⁴³: Համաձայն «Մաշտոց» ծիսամատյանի՝ կնգուղն առանց խավի է եւ խորհրդանշում է նահատակությունը, ինչպէս զորականների սաղավարտը. առանց խավի լինելը նշան է աստվածային պատվիրանների պահպանման՝ ոչ թե մարմնով, այլ հոգով. «Եւ դնել կնկուղ առանց խաւոյ, որ նշանակի է նահատակութեան՝ որպէս զաւրականացն սաղաւարտն, զոր ի հին արտաքնոցն կորբանն կոչեն, այսինքն՝ զագաթնաղաշն, եւ առանց խաւոյ, որ նշանակէ զԱստուծոյ պատուիրանին պահպանութիւնն՝ ոչ մարմնով, այլ ոգով»⁴⁴: «Խաւ» կամ «սպիտակ ծիր» ձեւը Վ. Հացունին բացատրում է որպէս սպիտակ երիզ, որը հատուկ չէր հայ վանականների կնգուղին⁴⁵:

Այս հանդերձի խորհրդարանության մասին Եվագր Պոնտացին գրում է, որ քուսիթան նշանն է Աստծո շնորհի եւ ծածկում է մարդու մարմնի գլխավոր մասը՝ գլուխը, հոգ տանում եւ պաշտպանում բոլոր նրանցից, որոնք ցանկանում են խայթել ու խոցոտել⁴⁶: Եվագր Պոնտացու գրվածքը Գրիգոր Մեկնիչն այսպէս է բացատրում՝ քուսիթան, որ ծածկում է գլուխը, նշանն է

⁴⁰ Авва Дорофей, Душеполезныя поучения и послания, с. 35. **Երանելի արքա Դորոթեոս Գագացի**, նշվ. աշխ., էջ 54:

⁴¹ **Գրիգոր Տաթեւացի**, Ամատան, էջ 175:

⁴² ՄՄ, ձեռ. 1001, 179բ. տե՛ս Վենետիկ, ձեռ. 457, 118բ:

⁴³ **Հ. Վարդան Հացունի**, նշվ. աշխ., էջ 430:

⁴⁴ Վենետիկ, ձեռ. 457, 126բ:

⁴⁵ **Հ. Վարդան Հացունի**, նշվ. աշխ., էջ 426:

⁴⁶ «Այն քուսիթայն, զոր ունին նշանակ է շնորհաց Փրկչին մերոյ Աստուծոյ՝ ծածկույթ լինել գլխաւորին մերոյ անդամոց, եւ շուրջ իբրեւ ի սնուցանել որ ի Քրիստոսն տղայութիւն է՝ վասն այնոցիկ որ խեթկել եւ խոցոտելն մտաբերեն». «Սրբոյ իօրն Եւագրի Պոնտացոյ վարք եւ մատենագրութիւնք...», էջ 23-24. **Եվագր Պոնտացի**, Միայնակեաց, էջ 264-265:

աստվածային շնորհների, որոնք ամուր են պահում մեզ, սնուցում ու կատարելության ուղղորդում, այսինքն՝ անկատարներին եւ դեռ մանուկներին սնում Քրիստոսի շնորհներով: Այսպես եւ մեր գլխի ծածկույթը հովանի է զգայություններին, դրանք պաշտպանում եւ պահում է դիվային հարձակումից, որ ջանում է խայթել ու խոցոտել հոգին, կասեցնել հոգեւոր աճը, ետ պահել իմաստնաւորաց եւ բարի գործերից: Իսկ աստվածային ու երկնային շնորհը փրկում է, դաստիարակում, դարմանում եւ դեպի կատարելության առաջնորդում, չարից ետ է պահում եւ պարզեւում հոգեւոր հասունությունը⁴⁷:

Դորոթեոսը գրում է, որ կնգուղ կրում են մանուկները, իսկ կրոնավորներն այն գործածում են, որ մանուկ լինեն չարություն գործելու մեջ, ինչպես առաքյալն է ասում. «Եղբարք, մի տղայք լինիք մտաւք, այլ ի չարեաց տղայացարուք» (Ա. Կորնթ. ԺԴ. 20): Համաձայն հեղինակի՝ կնգուղն աստվածային շնորհների խորհրդանիշն է, քանզի ինչպես գդակն է ծածկում ու տաքացնում մանկան գլուխը, այնպես եւ աստվածային շնորհներն են պարուրում մեր միտքը⁴⁸: Ս. Գրիգոր Տաթևացին քուսիթան ու կնգուղը բացատրում է առանձին-առանձին: Քուսիթան «նշանակ է զշնորհսն Քրիստոսի ի գլուխն իջեալ, որ է պատուական մասն անդամոցն, եւ բոլորն՝ զի բոլորապէս գեղեցի եւ զմարմին պահպանէ շնորհքն Աստուծոյ», իսկ կնգուղը խորհրդանշում է «զծածկին ամենայն զգայարանաց, եւ միտս զապելն ի յերկրէ, եւ միայն յերկինս ուղղեալ»⁴⁹:

«*Βαδύνει ζηρίεπκνισι*» (հուն.՝ *πάλλισον, μανδύας*, նման՝ թիկնոց). Մենակյացին տրվող այս հանդերձը հունական ծիսարանում կոչվում է «մանտիա», որ նշանակում է թիկնոց, մեկնոց: Ինչպես տեսանք՝ այն հիշատակված է նաեւ հայր Պախումիոսի կանոններում՝ լատիներեն “*sabano, amictu*” եզրերով: Ընդ որում, համաձայն Հերոնիմոսի նկարագրության՝ եգիպտական անապատականների համար այդ հանդերձը պատրաստված է եղել վուշից⁵⁰, իսկ այլ երկրների ճգնակյացների, նաեւ հայ վանականների համար՝

⁴⁷ ՄՄ, ձեռ. 1734, 21ա. «Այն քուսիթայն, որ շուրջ պատէ զգլխաւոր անդամն մեր, նշանակ է, ասէ, շնորհացն Աստուծոյ, ամրափակեալ պահէ զմեզ եւ սնուցանէ եւ ի կատարելութիւն ածէ, այսինքն՝ զանկատար եւ զդեռ տղայքս սնուցանէ շնորհքն Քրիստոսի, եւ նման այսմ ծածկոյթ գլխոց մերոց հովանի կայ եւ նա զգայութեանցս մերոց եւ յարամիովիէ եւ պահէ ի դիւական յարկածիցն, որ հանապազ խեթկել եւ խոցոտել ջանայ զոգիս մեր եւ դադարեցուցանել յաճմանէ կենաց եւ տղացուցանել իմաստից եւ կարօտ պահել ի բարեաց գործոց: Իսկ աստուածային եւ երկնային շնորհքն այնմ յամենայնէ փրկէ զմեզ, ասէ, եւ դաստիարակէ եւ դարմանէ եւ ի կատարելութիւն ածէ եւ ի չարեաց տղացուցանէ եւ հասուցանէ ի չափ հասակի կատարմանն Քրիստոսի»:

⁴⁸ **Авва Дорофей**, Душеполезные поучения и послания, с. 36. **Երանելի արքա Դորոթեոս Գազացի**, նշվ. աշխ., էջ 55:

⁴⁹ **Գրիգոր Տաթևացի**, Ամառան, էջ 175:

⁵⁰ «Творения Блаженного Иеронима», ч. 4, с. 55.

բրդյա կամ ասվեղեն: Հովհաննես Կասիանոսը գրում է, որ եգիպտական անապատականները, խուսափելով ճոխ հանդերձներից, օգտագործել են ոչ մեծ թիկնոց (mafote)՝ ծածկող ուսերն ու պարանոցը⁵¹: Ս. Գրիգոր Տաթևացին «բաճկոնի» փոխարեն «թիկնոց» եզրն է կիրառում՝ «...քառակուսի թիկնոցն՝ նշանակ խաչին...»⁵²: Վ. Հացունու կարծիքով՝ բաճկոնը «անուամբ ու պաշտօնով ռամկական հին մեկնոցն է, տձեռութեան պատճառաւ քառակուսի շինուած, եւ ըստ իս՝ դարձեալ ասուեղէն...»⁵³: Ըստ հեղինակի՝ այն նափորտի մի տեսակ է⁵⁴: Հանդերձին տրված «չորեքկուսի» կամ «քառակուսի» հատկանիշները հուշում են, որ այն քառակուսաձեւ է եղել՝ ծածկելով ուսերն ու պարանոցը:

Նափորտը (հուն.՝ *μαλωτή, μανδύας*, նման՝ շուրջառ, փիլոն). Սա վանականի շուրջառն է՝ պատրաստված կենդանու մորթուց, որի համար էլ կոչվում է նաեւ մաշկյակ, մաշկանափորտ, մաշկեղեն վերարկու, աղաբողոն: Այն տրվում է Մեծ սբեմի ծիսակարգի ժամանակ՝ խորհրդանշելով անապակ վարքը. «Շուրջ զիր եւ արկանէ եղբայր մեր այսանուն գնամփորտ ձեռոյն զգեստ անապականութեան, յանուն Հար եւ Որդոյ եւ Հոգոյն Սրբոյ...»⁵⁵: Նափորտը հիմնականում կրում են զգեստի վրայից, այն ամբողջությամբ ծածկում է թիկունքը՝ իջնելով մինչեւ վար, իսկ առջևում ագուցվում է: Այս հանդերձը հիշատակված է հայր Պախումիոսի կանոններում, Եվագր Պոնտացու եւ Հովհաննես Կասիանոսի երկերում: Փափսոս Բուզանդն օգտագործում է «մաշկանափորտն» բառը⁵⁶, իսկ Ս. Գրիգոր Տաթևացին այն անվանում է «զաղաբողոն նափորտն»⁵⁷: Ինչպես Վ. Հացունին է գրում՝ հայ անապատականը ճգնարանից դուրս «աշխարհիկ մեկնոցին համապատասխանող թիկնանոց մը կ'առնուր կաշիէ կամ մորթիէ՝ նման եգիպտացոց...»⁵⁸:

Հովհաննես Կասիանոսը, անդրադառնալով նափորտի խորհրդարանությանը, գրում է, որ այն կրոնավորներին ներշնչում է մեռցնել մարմնական կրքերն ու հակվել դեպի արժանավոր կյանքը⁵⁹: Ըստ Եվագր Պոնտացու՝ նափորտը խորհրդանշում է Քրիստոսի խաչելության ու հարության

⁵¹ **Иоанн Кассиан Римлянин**, Писания, Послание к Кастору, кн. 1, гл. 7.

⁵² **Գրիգոր Տաթևացի**, Ամատան, էջ 175:

⁵³ **Շ. Վարդան Հացունի**, նշվ. աշխ., էջ 424:

⁵⁴ Ասղ, էջ 425:

⁵⁵ ՄՄ, ձեռ. 1001, 181ա. տե՛ս Վենետիկ, ձեռ. 457, 118բ:

⁵⁶ **Փափսոս Բուզանդ**, Պատմութիւն Հայոց. «Մատենագիրք Հայոց», հ. Ա., էջ 297:

⁵⁷ «Սրբոյ հօրն Եւագրի Պոնտացոյ վարք եւ մատենագրութիւնք...», էջ 25. **Գրիգոր Տաթևացի**, Ամատան, էջ 176:

⁵⁸ **Շ. Վարդան Հացունի**, նշվ. աշխ., էջ 418:

⁵⁹ **Иоанн Кассиан Римлянин**, Писания, Послание к Кастору, кн. 1, гл. 8.

խորհուրդը մշտապես կրելը, որով սանձում եւ կաշկանդում են մարմնի տարատեսակ արատները, բարոյն հաղորդվելով՝ գատում-հեռացնում են հոգու չարությունը, դառնում աղքատասեր, փախչում ազահությունից՝ իբրեւ կռապաշտության դեմից⁶⁰: Հետաքրքիր է, որ Եվագր Պոնտացու երկի հայերեն թարգմանության մեջ այն կոչված է «մաշկյակ», այսինքն՝ կենդանու մաշկից պատրաստված:

Գրիգոր Մեկնիչը գրում է, որ ինչպես մաշկյակն է ազատված, ցամաքած ու մաքրված բրդից եւ արնատեսակ խոնավությունից, այնպես եւ մենք պետք է ազատվենք բազմատեսակ վրդովմունքից, աշխարհի գարշահոտ զբաղմունքներից՝ հոգին ու մարմինը ապականող: Նաեւ՝ ինչպես Տերն ամեն ախտ մեռցրեց իր մարմնում, այնպես եւ մենք պետք է օրեցօր մեր մեջ սպանենք ախտերը: Այսպիսի մաքուր, մշտաբարոյն եւ աստվածակրոն վարքով ու շնորհագարդ հանդերձներով են կրոնավորներն ստանում անախտություն: Եւ քանի որ մարդկային բնությունը ընկած է չարի ճանկերը, իրենցից հեռացնում են չարությունը, սրտմտությունն ու հպարտությունը, վերցնում խոնարհությունը, հեզությունն ու սրբությունը: Այդպես ազահությունը, ատելությունն ու ամենայն չարը հեռացնելով՝ որդեգրում են աղքատասիրություն, անարատություն, սեր եւ ամենայն բարիք. փախչելով ապականող կենցաղից՝ արժանանում են աստվածային գիտությանն ու հավիտենական բարիքներին⁶¹: Ս. Գրիգոր Տաթևացին գրում է, որ այն սիրո եւ խոնարհության նշանն է. «Այլեւ գաղաբողոն նափորտն վերկրեալ

⁶⁰ «Իսկ որ զմաշկեակն ունին՝ որք յամենայն ժամ զմեռելութիւնս Քրիստոսի ի մարմնս իրեանց բարձեալ բերիցեն, եւ սանձեն կարկեն ամենայն մարմնոյ զբիծս ազգի ազգիս, եւ զոգուցն չարութիւն բարոյն խառնակութեամբ զատանեն. զանանկութիւն սիրեն, եւ յազահութենէ փախուցեալ են՝ իբրեւ ի կռապաշտութեան մօրէլ»։ «Սրբոյ հօրն Եւագրի Պոնտացոյ վարք եւ մատենագրութիւնք...», էջ 25:

⁶¹ ՄՄ, ձեռ. 1734, 24աբ. «Իսկ մաշկեակն զայս ինչ նշանակ է մեզ, թէ որպէս նա լերկեալ եւ ցամաքեալ եւ մաքրեալ է յսարոյ եւ յարենատեսակ խոնաութենէ, նոյնպէս եւ մեզ մերկանալ ի բազմազան վրդովմանց եւ ապականիչ ոգոյ եւ մարմնոյ ի գարշահոտ զօսանաց աշխարհիս, նաեւ՝ որպէս Տէրն յիր մարմինս զամենայն ախտս մեռոյց, նոյնպէս պարտ է եւ մեզ ի մերս իսկ մեռուցանել օրըստօրէ: Այսպիսի մաքրական եւ աննիքական աստուածակրօն վարօք եւ շնորհագարդ հանդերձիք ստանան, ասէ, կրանաւորք զանախտութիւն, եւ զի չար են ի մերս անկեալ բնութիւն եւ զչարութիւն եւ զսրտմտութիւն եւ զհպարտութիւն, եւ զայլ ամենայն միղստմիղջէ մեռժեն անձանց եւ զխոնարհութիւն եւ զհեզութիւն եւ զսրբութիւն յիսկեանս խառնեալ նոքօք միացուցանեն, այսպէս զազահութիւն եւ զատելութիւն եւ զամենայն իսկ զայսպիսի վատթարս ի բաց եղեալ զտնանկութիւն եւ զանարատութիւն եւ զսէր եւ զամենայն իսկ սոցին նման բարիսն յոգիսն իրեանց ժողովն, եւ այսմ արինակով փախուցեալք յապականացու կենցաղոյս յաստուածային գիտութեանն եւ յախտենական բարեացն արժանաւորին»:

ծածկոյթ մինչև ի ստորոտն, որ նշանակէ զսէր եւ զխոնարհութիւն՝ որ է ծածկոյթ եւ զարդ ամենայն առաքինութեանց...»⁶²:

Անադափ (հուն.՝ *ανάλαβος*). Այս հանդերձը տրվում է կրոնավորին Մեծ սրբւմի ծեսի ժամանակ. «Առնու եղբայր մեր այսանուն անադափ ձեռք վա-
հան հաւատոյ զխաչին գաւրութիւն, յոյս եւ ի սէր սրբութեան, յանուն Հար
եւ Որդոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ»⁶³: Այն ունի խաչի խորհուրդը: Հանդերձի հունա-
րեն եզրը *ανάλαβος* (անալաբոս) է՝ *αναλαμβάνω* (անալամբանո) բառից, որ
նշանակում է վրան հագնել: Անադափն իրենց երկերում հիշատակել են թե՛
Հովհաննէս Կասիանոսը, թե՛ արքա Դորոթեոսը, թե՛ Եվագր Պոնտացին:
Հովհաննէս Կասիանոսն այս հանդերձն անվանում է “rebrachiatoria” եւ
նշում, որ այն հյուսածո պարաններից է կազմված եւ համապատասխանում
է հունարեն անալաբոսին⁶⁴: Ս. Գրիգոր Տաթևացին եւ Գրիգոր Մեկնիչն
անադափն անվանում են «սրբն»:

Համաձայն Դորոթեոսի՝ ուսերին խաչաձեւ գցվող անադափը խաչի
նշանն է, ինչպես Տերն է ասում. «...բարձցէ զխաչ իւր եւ եկեսցէ զկնի իմ»
(Մարկ. Զ. 34)⁶⁵: Եվագր Պոնտացու ճառի հայերեն տարբերակում հունարեն
անադափը թարգմանված է «թեզանեացն ամբառնալիք», այսինքն՝ թեւե-
րի վրա հագնող: Հեղինակը գրում է, որ այն ուսերը խաչաձեւ է պատում եւ
խորհրդանշում Քրիստոսի հանդեպ հավատը, որ պարտւում է հեզերին ու
խոնարհներին, նրանցից հեռացնում բոլոր խոչընդոտները եւ կյանքն ան-
խափան նվիրում բարի գործերին⁶⁶:

Գրիգոր Մեկնիչը, մեկնելով Եվագր Պոնտացու գրվածքն անադափի
մասին, այն անվանում է սրբն եւ բացատրում դրա ձեւը: Համաձայն նրա
նկարագրության՝ եզիպտական սրբնը պարանոցից գալիս էր առաջ եւ խա-
չաձեւվում էր պարանոցի, եւ լանջքի հատվածում, բաժանվում չորս մասի,
որոնցից երկուսը լանջքից, երկուսը պարանոցից հասնում էին ձախ անու-
թի տակ եւ միանում, այդպես էլ մյուս ծայրերը ձախ կողմից հասնում էին

⁶² Գրիգոր Տաթևացի, Ամատան, էջ 176:

⁶³ ՄՄ, ձեռ. 1001, 181ա. տե՛ս Վենետիկ, ձեռ. 457, 118բ:

⁶⁴ **Иоанн Кассиан Римлянин**, Писания, Послание к Кастору, кн. 1, гл. 6.

⁶⁵ **Авва Дорофей**, Душеполезныя поучения и послания, с. 35. **Երանելի արքա Դորոթեոս Գագացի**, նշվ. աշխ., էջ 55 (հայերեն այս թարգմանության մեջ «անադափ»-ը փոխա-
րինված է «եմփիորոն» եզրով):

⁶⁶ «Թեզանեացն զամբառնալիքն զուսուլքն է՝ որ յօրինակ խաչին ի վերայ ուսոց նոցա
պատի, նշանակ է ի Քրիստոս հաւատոց, որ ամփոփէ զհեզս եւ զխոնարհս, եւ մերժէ ի
նոցանէ զարգեալն ամենայն, եւ զվարսն գործոց բարեացն անխափան նուիրէ»։ «Սրբոյ
հօրն Եւագրի Պոնտացոյ վարք եւ մատենագրութիւնք...», էջ 25. **Եվագր Պոնտացի**,
Միայնակեաց, էջ 265:

աջ անութի տակ ու միանում, հագուստով մարմինը գրկում⁶⁷: Այս հանդերձի խորհրդարանության մասին Գրիգոր Մեկնիչը գրում է, որ այն նշանն է մեր հավատքի ի Քրիստոս, որ համախմբում է հեզերին ու խոնարհներին, պահում նրանց Սուրբ Հոգու շնորհների ներքո: Եւ ինչպես այս սքեմն է մարմինը գրկում, այնպես եւ մեր հավատն առ Աստված պարուրում է մեզ, հեռացնում այն ամենը, ինչը խոչընդոտում է աստվածային պատվիրանների կատարմանը, նվիրում ու շնորհում բարին⁶⁸: Ս. Գրիգոր Տաթևացին «անաղափ»-ին համարժեք «սքեմ» բառն է կիրառում՝ նշելով, որ այն կրոնավորի համար խաչի խորհուրդն ունի. «...զսքեմն ի վերայ ուսոյն խաչանման, որ նշանակ է զլուծ պատուիրանսին, եւ զխաչն Քրիստոսի յուսն յիւր բարձեալ»⁶⁹:

Հայ մատենագրության մեջ բրդից կամ կենդանու մազից հյուսված պարանների (առասան) գործածությանը հանդիպում ենք Սանահինի վանքի խստակենցաղ միաբանների մոտ: Գրիգոր Մագիստրոսը Սանահինի վանականներին ուղղված իր թղթում անդրադառնում է նրանց խստակենցաղ վարքին եւ նկարագրում տարբեր, սակայն խիստ հանդերձանքը. ոմանք ծառերի տերեւներից էին իրենց զգեստները պատրաստում՝ «...ի մորթոց փայտից զգեստաւորեալ», ոմանք՝ «մաշկեօք միայն եւ առանց պարեգօտի եւ զգեստու», այսինքն՝ միայն մաշկյակով, առանց պարեգոտի եւ այլ զգեստների էին դիմանում ամռան տապին ու ձմռան դժնդակ սառնամանիքին, սնվում էին միայն խոտեղենով, գետնի վրա էին հանգստանում, սովին ու ծարավին դիմանում, ոմանք էլ պատառոտված պարեգոտի տակից ծածուկ կրում էին այծի կոշտ մազից կարկատված, կապկալված պարաններ, այդպիսի պարաններով փաթաթում էին իրենց մեջքն ու կողերը եւ պարանոցի վրա ամրացնում անքանդելի կապով. «...ոմանք ծածկաբար ի ներքոյ պատառատուն պարեգօտին առասանս ի խստագոյն ճարաձեւ այ-

⁶⁷ ՄՄ, ձեռ. 1734, 23աբ. «...թեզանիք գուտվքն զկրօնաւորական սքեմն ասէ, զի այն ոչ է որպէս զմերս, այլ ամեալ զվզովն եւ ծայրքն նորա մինչեւ ի վերայ լանջանցն, եւ ապա անդ լաւագոյն խաչին ի վերայ լանջանցն եւ միւս ծայր սքեմին յետոյ պարանոցին, եւ ապա անտի ի սքեմէն բաժանել չորս ծայրս ի յետուստ պարանոցին, եւ չորս ծայրս յառաջոյ ի լանջանց անտի, եւ Բ. ծայրն, որ ի պարանոցէն գան ներքոյ, յանթին յաջմէ եւ անդ միաբանին ընդ միմեանս, այսպէս եւ երկրորդ ծայրքն գան ի ձախմէ եւ միւս անթին ներքոյ միաբանին եւ ամփոփեն զմարմինն հանդերձին...»:

⁶⁸ ՄՄ, ձեռ. 1734, 23բ. «...որ նշանակ է, թէ հաւատն մեր որ ի Տէր Յիսուս Քրիստոս զհեզս եւ զխոնարհս յինքն ժողովեալ ամփոփէ եւ հովանանայ շնորհքն Սուրբ Հոգոյն եւ պահէ զնոսս: Եւ որպէս այն սքեմն զմարմինս ամփոփէ եւ ի գործ պատրաստէ, նոյնպէս եւ հաւատն մեր, որ ի Տէր զմեզ ամփոփէ, եւ զամենայն գոր ինչ արգելէ եւ զխաւիան պատուիրանացն Աստուծոյ զայն ամենայն մերժէ ի մէնջ, եւ զբարին նուիրէ եւ շնորհէ առնել...»:

⁶⁹ Գրիգոր Տաթևացի, Ամատան, էջ 175:

ծից կշկրոտոտունս կարկատեալս ի ներքուստ ստորակայեալ, եւ նոյնօրէն յառասանիցն պարպատեալ զմէջս եւ զկողս եւ ի պարանոցն հարստեալ կաշկանդեալ անշորթելի մանուածով...»⁷⁰:

Անաղափը պատրաստված էր հյուսածո կամ կաշվե պարաններից, որոնք վզից իջնելով՝ խաչաձեւվում էին եւ ամուր կապվում: Ժամանակի ընթացքում եւ տարբեր վայրերում անաղափը որոշակիորեն փոխել է իր ձեւը: Օրինակ՝ Ռուս Ուղղափառ Եկեղեցում անաղափը տրվում է թէ՛ Փոքր, թէ՛ Մեծ սրեւմի ծիսակարգի ժամանակ: Այն մեջքին հագնող քառակուսի գործվածք է, որից առաջ են գալիս բրոյա կամ կաշվե փոկեր՝ խաչաձեւ կապվելով թիկունքին⁷¹:

Կոշիկ կամ հողաթափ (հուն.՝ σανδάλιον). Սա պարզ ոտնաման է: Մեծ սրեւմի կանոնում նշված է, որ հողաթափը նշան է ավետարանական պատգամներով ապրելու վճռականություն. «Զգենու եղբարս մեր այսանուն գողաթափս ի պատրաստութիւն Աւետարանին, յանուն Հաւր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ»⁷²: Միեւնոյն ժամանակ կանոնը հորդորում է, որ նրանք, ովքեր կարող են, անթեւ պարեգոտով ու բոկոտն շրջեն. «Եւ թէ կարասցէ ժուժկալել խոշորութեան վարուցն, թեզանատ լիցի եւ բոկոտն, որպէս եւ արդարեւ յուսացեալ ի Տէր, եւ առել հրաման կոխել զաձս եւ զկարիճս եւ զամենայն զարութիւնս թշնամոյն...»⁷³: Ս. Գրիգոր Տաթևացին գրում է՝ հողաթափը արիության նշան է⁷⁴: Նա նաեւ նկատում է, որ առավել խստակրոնները շրջել են անթեւ հաղերձով ու բոկոտն՝ «իբր թէ զընթացս երկրաւոր եւ զգործս մարմնական ի բաց եւր մերկացեալ»⁷⁵:

Յուպ. «Մաշտոց»-ում վանականի ուխտադրության կանոնները ոչինչ չեն ակնարկում ցուպի մասին, սակայն, ենթադրելի է, որ նրանք ճանապարհ գնալիս սովորաբար օգտագործել են ցուպ, քանի որ այն հիշատակված է թէ՛ Պալսումիոսի երկում, թէ՛ Եվագր Պոնտացու ճառում: Եվագր Պոնտացին բացատրում է՝ ցուպը կյանքի ծառն է նրանց համար, որոնք փնտրում են այն, եւ ով հենվում է դրա վրա, ապավինում է Տիրոջը⁷⁶: Գրիգոր Մեկնիչն ընդարձակում է Եվագր Պոնտացու գրածը՝ տալով հետև-

⁷⁰ Գրիգոր Մագիստրոս, Թուղթք, Աղեքսանդրապոլ, 1910, էջ 137:

⁷¹ «Православная энциклопедия», под ред. Патриархата Московского и всея Руси Кирилла, т. 2, Москва, 2011, с. 211-213.

⁷² ՄՄ, ձեռ. 1001, 181ա. տե՛ս Վենետիկ, ձեռ. 457, 118բ:

⁷³ Վենետիկ, ձեռ. 457, 126ա:

⁷⁴ Գրիգոր Տաթևացի, Ամատան, էջ 175:

⁷⁵ Անդ, էջ 176:

⁷⁶ «Իսկ զցուպն, որ միշտ ի ձեռին կրեն, փայտ կենաց է ամենայնի որ խնդրեն գնա, եւ յենուն ի նա՝ իբրեւ ի Տէր զգուշութեամբ» (հմմտ. Առակ. Գ. 18). տե՛ս «Սրբոյ հօրն Եւագրի Պոնտացոյ վարք եւ մատենագրութիւնք...», էջ 25:

յալ բացատրությունը, թե գավազանը, որ միշտ ձեռքերում բռնում են սուրբ հայրերը, ծայրին ունի խաչ, որ նշանակում է՝ ծերացել եւ իմաստնացել են աստվածային գիտությամբ, առել իշխանություն Սուրբ Հոգուց եւ աստվածային սիրով են այլոց հրահանգներ տալիս: Այն խորհրդանշում է աստվածային գիտությունն ու իմաստությունը, մտքի եւ ոգու ամրությունը. դրան հենվելով՝ խուսանալով են խավար կենցաղի լպրծուն եւ խորտակող ընթացքից⁷⁷:

Հայկական վանքերում կրոնավորները, ունենալով «Մաշտոց»-ում նշված այս հիմնական հանդերձները, հաճախ առավել խիստ են հագնվել՝ երբեմն միայն պարեգոտ կրելով ու բոկոտն քայլելով, երբեմն՝ հասարակ մաշկյակ իրենց վրա գցելով կամ կոշտ պարաններով կապկալելով մարմինը, ինչպես տեսանք Սանահինի վանքի ճգնակյացների դեպքում:

Ս. Գրիգոր Տաթևացին մենակյացներին նվիրված իր քարոզում նույնությամբ թվարկում է «Մաշտոց»-ի երկու կանոնների հանդերձները. մոնոգոնի համար՝ քուսիթա, «հանդերձ նեղ ստորոտիք» (նկատի ունի պարեգոտը, սակայն առանց որեւէ եզր նշելու), գոտի, հողաթափ, «քառակուսի թիկնոց», այսինքն՝ բաճկոն: Իսկ կրոնավորի համար նշում է մենակյացի հանդերձի համեմատ փոփոխված հետևյալ զգեստները՝ կնգուղ, «գսքեմն ի վերայ ուսոյն խաչանման», այսինքն՝ անաղափը, «գայծենի մաշկ», որ է պարեգոտը (այստեղ եւս եզր նշված չէ, բայց պետք չէ շփոթել նափորտի հետ, որ եւս մաշկեղեն էր, քանզի թե՛ պարեգոտը, թե՛ նափորտը կարող էին պատրաստված լինել կենդանու մաշկից), «զաղաքողոն նափորտն»⁷⁸:

Վ. Հացունին, մանրամասն ուսումնասիրելով հայ անապատականների ու վանականների հանդերձները, որոշակի տարբերություններ է նկատում. նախ տարբերում է ըստ բնակության ձևի՝ անապատական կամ առանձնական եւ միաբնական կենսակերպ, երկրորդ՝ ըստ սեռի, երրորդ՝ ըստ դարաշրջանների: Նա նկարագրում է հայ անապատականների հանդերձը՝ նշելով, որ հագուստի ձեւը վերցված էր եգիպտական հայրերից՝ կնգուղ, կողոբ (պարեգոտ), գոտի, թիկնոց կամ մեկնոց (նափորտ), հողաթափ (սանդալ), ցուպ⁷⁹: Վանականի հագուստների պարագայում Վ.

⁷⁷ ՄՄ, ձեռ. 1734, 24բ. «Յուպն որ միշտ ի ձեռս իրեանց կրեն սուրբ հարքն, խաչ է, ասեն, ծայր գաւազանացն եւ նշանակ է, ասէ, այն այսմ թէ՛ ծերացեալք եւ իմաստացալք աստուածային գիտութեամբն եւ առաք իշխանութիւն ի Հոգւոյն եւ զայլս եւս աստուածային սիրով հրահանգել եւ ունի զայս աստուածային գիտութիւն եւ զիմաստութիւն, միտք եւ ոգի մեր ամրութիւն եւ նեցուկ, եւ յար ի սա յենով հաստատուն ի լրալրծական եւ ընկղմեցուցիչ գնացից խաւարային կենցաղոյս եւ զփրկական խաչ յուս բարձեալ խաչակրօն վարուք անխափան ընթանայ զհետ կենակոչ ձայնին Յիսուսի»:

⁷⁸ Գրիգոր Տաթևացի, Ամատան, էջ 175-176:

⁷⁹ Հ. Վարդան Հացունի, նշվ. աշխ., էջ 416-419:

Հացունին չորս շրջան է առանձնացնում. սկզբնական շրջանում՝ Դ.-Ե. դդ., անապատականի եւ միաբանական կյանքով ապրող վանականի հագուստները նույնն է եղել: Երկրորդ եւ երրորդ շրջանների համար (Զ.-ԺԱ. եւ ԺԲ.-ԺԵ. դդ.) հեղինակը թվարկում է այն հիմնական զգեստները, որոնք հիշատակված են նաեւ «Մաշտոց»-ում՝ կնգուղ (կամ քուսիթա), կնգուղի վերելք՝ գդակ, պարեգոտ, անաղափ, գոտի, ոտնաման (հողաթափ կամ կոշիկ), փիլոն (կամ շորջառ), ցուպ (կամ գավազան): Չորրորդ շրջանն սկսվում է ԺԷ. դարից, երբ Սարգիս եպիսկոպոսն ու տեր Կիրակոսը, հիմնելով Սյունյաց Մեծ անապատը, կարգավորում են նաեւ կրոնավորների ու մենակյացների հանդերձների խնդիրը⁸⁰:

Առաքել Դավրիժեցին գրում է, որ Սյունյաց Մեծ անապատում վերկանգնեցին հանդերձների ձեւերն այնպես, ինչպես դրանք գտել էին գրվածքներում: Այդ զգեստներն էին՝ «զքուսիթայն, որ է գլխոյ թօփին, եւ զքառակուսին, եւ զսքեմն, եւ զցպսիսն, որ է մագեղէնն, ի ներքոյ զգեստուցն ի վերայ մերկ մարմնոյն, եւ հասարակ ամենեցուն զգեստն բովանդակ ասուելէն լիցի եւ ոչ բամբակեղէն, եւ զասուելէն շապիկն երկայն պճղնաւոր առնել մինչ ի յոտն, եւ գօտի մաշկեղէն»⁸¹: Այստեղ քուսիթան մենակյացի գդակն է, քառակուսին՝ չորեքկուսի թիկնոցը, իսկ սքեմ ասելով՝ Առաքել Դավրիժեցին թերեւս նկատի է ունեցել պարեգոտը⁸², որի տակից հագնում էին մագեղեն ցպսիսը: Պատմիչը մանրամասնում է՝ բոլոր զգեստները պետք է լինեին ասվեղեն եւ ոչ բամբակյա, իսկ պարեգոտը կամ շապիկը՝ երկար: Կապում էին նաեւ կաշվե գոտի: Անապատականը պետք է շրջեր քուսիթայով եւ քառակուսիով, երեցը՝ փիլոնով, արեղան՝ փիլոնով ու վեղարով:

Միանձնուհիների հանդերձը. Անապատական կանայք կամ միանձնուհիները եւս ապրել են խստակրոն կենցաղով, կրել պարզ ու կոշտ հանդերձներ⁸³: Հովհան Ոսկերեքանը ճգնավոր կանանց մասին գրում է, որ նրանք թողել էին ամեն փափկություն եւ ճոխ կերակուր, սնվում էին բանջարեղենով ու ձավարեղենով, քրձեղեն հագուստ էին հագնում, բոկոտն շրջում. «... հանդերձ մագեղէնք էին, ի վերայ մերկ անդամոցն զգենուին, եւ բոկագնաց գփափկասուն գարշապարսն սովորեցուցանէին...»⁸⁴:

⁸⁰ Անդ, էջ 419-434:

⁸¹ **Առաքել Դավրիժեցի**, Գիրք պատմութեանց, աշխ.՝ Լ. Խանալարյանի, Երևան, 1990, էջ 220:

⁸² Այսպես է բացատրում հ. Ներսես Ալիկյանը՝ «...իսկ վերնազգեստն, այն է՝ սքեմն...». տե՛ս **Ներսես Ալիկյան**, Մովսէս Գ. Տաթևացի, Վիեննա, 1936, էջ 166:

⁸³ Միանձնուհիների հանդերձների մասին տե՛ս **Հ. Վարդան Հացունի**, նշվ. աշխ., էջ 434-442:

⁸⁴ «Յովհաննու Ոսկերեքանի մեկնութիւն թղթոցն Պաղոսի», հ. Ա., Վենետիկ, 1862, էջ 815:

«Մաշտոց» ծիսամատյանում կրոնավորի ուխտադրության կանոնները վերաբերում են ինչպես այրերին, այնպես էլ կանանց: Ուստի՝ միանձնուհիների համար եւս հերակտրության ծես է կատարվել, նրանց հագուստն այն էր, ինչ թվարկված է «Մաշտոցում»։ «Իսկ կանանց պարտ է սքեմ տալ եւ գնոյն կատարել կարգս...»⁸⁵, այսինքն՝ պարեգոտ, թիկնոց կամ փիլոն, գոտի, անաղափ, գլխադիր թաշկինակ կամ քող, հողաթափ: Միակ տարբերությունն այն է, որ գլխանոց-փակեղը պետք է ծածկի ճակատը մինչեւ հոնքերը. «...սեւ փակեղամբ ծածկեցեն զճակատն մինչեւ յառնս»:

Հայ կուսանաց հանդերձների մասին մատենագիտական վկայություններ գրեթե չկան: Ստեփանոս Օրբելյանը նշում է, որ սարկավագուհիները կրում էին միանձնուհիների զգեստներ, ապա՝ հավելում. «...փիլոն արկանել եւ ի ճակատն խաչ ունել եւ փոքրիկ ուրարն յաջմէ ի ներքոյ բազկին զհանդերձէն կամ զգօտոյն ի կախ ունելով...»⁸⁶: Հետեւում է, որ միանձնուհիներն ու սարկավագուհիները նույնանման են հագնվել՝ գուցե աննշան տարբերություններով: Նոր Զուղայի Ս. Կատարինե մենաստանի (հիմնադրվել է 1623 թ.) միանձնուհիների հանդերձների վերաբերյալ մեզ է հասել հետեւյալ նկարագրությունը. հիմնական հագուստը սեւ, երկար վերարկուն էր, որը, կարծում ենք, պարեգոտի փոխարեն է: Գլուխները ծածկում էին սեւ, երկար թաշկինակով (լաչակ), որի տակից դնում էին փակեղ՝ լաչակին կնգուղի ձեւ տալու համար: Վանքից դուրս գալիս անապայման վերարկուի վրայից փիլոն (թիկնոց) էին հագնում: Նշենք նաեւ, որ վանքի սարկավագուհիները Ս. Պատարագի ժամանակ սպասավորելիս կրում էին շապիկ, ուրար եւ ճերմակ քող, որ գլխից իջնում էր մինչ վար⁸⁷:

Ամփոփելով՝ ասենք, որ «Մաշտոց» ծիսամատյանի համապատասխան կանոններում կարգված են վանականների հանդերձները. մենակյացի կամ Փոքր սքեմի համար՝ պարեգոտ, գոտի, բաճկոն (թիկնոց), գդակ, կոշիկ, իսկ կրոնավորի կամ Մեծ սքեմի համար՝ պարեգոտ, գոտի, անաղափ, կնգուղ, նափորտ, կոշիկ: Կանոնները վերաբերում են եւ մենակյացներին, եւ միանձնուհիներին: Համաձայն «Մաշտոց»-ի՝ այս հանդերձները գալիս են եգիպտական հայրերից: Մեր ուսումնասիրությունը ցույց տվեց, որ «Մաշտոց»-ում նշված կրոնական հանդերձները համընկնում են եգիպտական անպատականների հագուստների հետ՝ թվարկված հայր Պախտմիոսի կանոններում, Եվագր Պոնտացու, Հովհաննես Կապիանոսի, արքա

⁸⁵ Վենետիկ, ձեռ. 457, 126բ:

⁸⁶ **Ստեփանոս Օրբելյան**, Պատմութիւն նահանգին Սիսական, էջ 110-111:

⁸⁷ «Նոր Զուղայի Ս. Կատարինեան անապատը». «Սիոն», 1945, յունուար-փետրուար, էջ 23:

Դորոթեոսի երկերում: Դրանք նույնական են նաև րյուզանդական ծիսամատյանում թվարկված հանդերձների հետ:

РЕЗЮМЕ

Статья посвящена монашескому одеянию в Армянской церкви, о котором указано в «Требнике», в обрядах монашеского пострижения. В Требнике есть два обряда монашеского пострижения - малая схима или пострижения моназона и великая схима или одеяние монаха. Эти два обряда предназначены как для монахов, так и для монахинь. Облачение моназона или малосхимника состоит из хитона, пояса, палии, клубка, сандалий. Одеяние, которое носит монах великого схимника - хитон из козлиной кожи, пояс, аналав, куколь, мантия, сандалии. Для монахинь эти одежды выглядят по-другому. Как написано в Требнике, монашеские одеяния берут свое начало из египетских пустынников. Исследование показало, что одеяния, указанные в уставе отца Пахомия, в сочинениях Евагрия Понтийского, Иоанна Кассиана, аввы Дорофея те же самые, что и в армянском Требнике. В статье так же упоминается о монашеском одеянии из сочинений Нерсеса Ламбронати, Григора Мекнича и Григора Татеваци.

SUMMARY

The present article investigates monks' garments of the Armenian Church, according to the monastic rules. In the ritual book "Mashtots" there are two rules towards monk's ritual: tonsure of monk or microschemata and the monk's cassock or great schema. These rules are both for monks and for nuns. At the first rule for the monazon is noted tunic, girdle, monastic mantle (pallion), shape (klobuk), sandals. The garments of the monk are - leathern tunic, girdle, analav, cowl (koukoulion), monastic mantle, sandals. There is some difference in the nuns' dress form. According to "Mashtots", monkish garments derive from Egyptian fathers. Our study has shown that in the works of father Pachomius, Ioann Cassian and Abba Doroteos, the Egyptian garments are the same as the garments in Armenian ritual books. This article also refers to the writings on monks' garments by Nerses Lambronatsi, Grigor Meknich and Grigor Tatevatsi.



Տ. ՊԱՐԹԵՒ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ԲԱՐՍԵՂՅԱՆ
ԳՀԻ

**ԿԱՐԱՊԵՏ ՏԵՐ-ՄԿՐՏՉՅԱՆԻ՝
ԱՍՏՎԱԾԱՇՆՁԻ ՔՆՆԱԿԱՆ ԲՆԱԳՐԻ
ԿԱԶՄՄԱՆ ՓՈՐՁԸ**

1902-1903 թթ. Մկրտիչ Ա. Վանեցին Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության բնագրի կազմման աշխատանքները հանձնարարում է Կարապետ վրդ. Տեր-Մկրտչյանին:

Ինչպես հայտնի է՝ Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության անդրանիկ հրատարակությունն իրականացրել էր Մայր Աթոռի միաբան Ոսկան Երևուհին: Հաջորդող շրջանում Աստվածաշունչը լույս է տեսել եւս վեց անգամ՝ 1705 թ.՝ Կ. Պոլսում, 1733 եւ 1805 թթ.՝ Վենետիկում, 1817 թ.՝ Պետերբուրգում, 1860 թ.՝ Ս. Ղազարում եւ 1895 թ.՝ Կ. Պոլսում:

Անհրաժեշտ էր, սակայն, առավել ընդգրկուն հրատարակություն, որի բնագիրը հիմնված լիներ ձեռագրային առավել վաղ շրջանի հնարավորին մեծ թվով ընդօրինակությունների վրա, ինչպես նաեւ հայերեն ձեռագրերում ներկայացվելին թե՛ տարրնթերցվածները, թե՛ հայերեն թարգմանության եւ ասորերեն, եբրայերեն ու հունարեն բնագրերի միջեւ առկա տարբերությունները: Այդ հրատարակությունը միաժամանակ պետք է կազմված լիներ ըստ հայկական կանոնի եւ հարազատորեն ներկայացներ Սուրբ Գրքի հայկական ավանդույթը: Նման սկզբունքով հրատարակության իրականացումը միայն բնագրային խնդիր չէր, այլ ուղղակիորեն բխում էր հայ եկեղեցական պաշտամունքից, քանի որ երկրորդականն անվանվող գրքերի ընթերցվածները եւս կիրառվում էին ծիսական արարողությունների ժամանակ, եւ տարօրինակ կլիներ, որ դրանք տեղ չգտնեին Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության բնագրում¹: Եթե այս հրատարակության հիմքում ընկած լիներ հայերեն թարգմանության բնագրի խմբագրումն ու համեմատումն ըստ ասորերեն, եբրայերեն եւ

¹ Հովհ. քհն. Մկրյան, Սուրբ Գրոց ընթերցուածները Հայ Եկեղեցոյ մէջ, Կ. Պոլիս, 1905:

հունարեն բնագրերի, ապա Աստվածաշնչի գրքերը բնագրային հակասության մեջ կգտնվեին հայկական ավանդույթի եւ այդ գրքերի՝ եկեղեցիներում ընթերցվող հատվածների հետ:

ԺԹ. դարի կեսերից ավելի է կարևորվել հայկական կանոնին եւ ավանդույթներին հարազատ բնագրի հրատարակությունը:

Մաղաքիա արք. Օրմանյանը գրում է, որ Մակար Ա. Թեղուտցին Աստվածաշնչի հայերեն բնագրի կազմման ու հրատարակման աշխատանքները հանձնարարում է իրեն, երբ 1887-1888 թթ. աստվածաբանություն էր դասավանդում Ս. Էջմիածնի Գեորգյան ճեմարանում: Մաղաքիա արք. Օրմանյանի՝ Ճեմարանից հարկադրական հեռացումից հետո այս աշխատանքներն ընդհատվում են:

Այս խնդիրն առավել հրատապ է դառնում Սուրբ Գրոց ընկերության՝ Աստվածաշնչի 1895 թ. հրատարակությունից հետո: Հրատարակության հանդեպ վստահություն ներշնչելու համար ասվում է, թե իբրեւ այն հրատարակվել է Կ. Պոլսի՝ այդ ժամանակ արդեն վախճանյալ պատրիարք Ներսես Վարժապետյանի հետ գործակցությամբ: Հ. Անասյանը, սակայն, գրում է, որ Հայ Եկեղեցու այս շրջանի նշանավոր երկու գործիչների՝ Մաղաքիա արք. Օրմանյանի եւ Մկրտիչ Խրիմյանի, ինչպես նաեւ Սուրբ Գրոց ընկերության հետ կապված վավերագրերը նման ենթադրության որեւէ հիմք չեն տալիս²:

1895 թ. հրատարակությունը կատարված էր բողոքական կանոնով, ուստի դրանից դուրս էին մնացել երկրորդականն անվանվող Եզրասի, Հուդիթի, Տովբիթի, Մակարայեցվոց առաջինից երրորդ, Սողոմոնի Իմաստության եւ Սիրաքի գրքերը, ինչպես նաեւ՝ Բարութի թուղթը:

Նույն այս մոտեցմամբ որոշակի վերախմբագրման էին ենթարկվել նաեւ տպագրված գրքերի հայերեն բնագրերը: Եթե չիրականացվեր Հայ Եկեղեցու կողմից կանոնացված բնագրի հրատարակությունը, այնպիսի տպավորություն կստեղծվեր, թե 1895 թ. Կ. Պոլսի հրատարակությունն է, որ ներկայացնում է Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության կանոնը, առավել եւս, որ այդ հրատարակության վերամբարձ ոճով «Առաջաբանը» նման նպատակով էր գրված (ընթերցողներին թյուրիմացության մեջ գցելու համար):

Մկրտիչ Ա. Վանեցին, ծրագրելով Աստվածաշնչի հայկական կանոնով ամբողջական հրատարակությունը, նախ վերագինում է Մայր Աթոռի տպարանը: 1896 թ. հմր. 85 հայրապետական կոնդակով Արիստակես

² Հ. Անասյան, Էջմիածնի տպարանի սուրբգրային հրատարակությունները. «Էջմիածին», ԺԲ., 1972, էջ 77-78:

եպս. Դավթյանի գլխավորությամբ ստեղծվում է հինգ հոգուց բաղկացած մի հանձնախումբ: Վերջինիս հանձնարարվում է այնպես վերազինել տպարանը, որ «հնար լինիցի մեզ ի հարիւրաւոր ձեռագրաց Աստուածաշունչ գրեացն Մատենադարանին տպագրել զԱստուածաշունչ գիրս, որոյ ճակատ մակագրեալ լինի՝ ի տպարանի Ս. Էջմիածնի ընդ հովանեալ Մայր Աթոռոյ»³:

Մի քանի օր անց՝ հունվարի 26-ի հմբ. 131 կոնդակով այս հանձնախմբի նախագահ է նշանակվում Նահապետ վրդ. Նահապետյանը, սակայն, տրված հանձնարարականը նույնն է մնում⁴:

Այս նպատակով Թիֆլիսի հոգևորականներից Գյուտ ավ. քին. Աղանյանը գործուղվում է Եվրոպա՝ տպագրական սարքավորումներ բերելու, ինչն իրականացնում է հաջողությամբ⁵:

Նպատակ ունենալով անհրաժեշտ միջոցներ հավաքել Աստվածաշնչի տպագրության համար՝ Մայր Աթոռի տպարանի տեսուչ Աշոտ վարդապետը «Արարատում» 1900 թ. հրապարակում է հետևյալ հայտարարությունը. «Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի Վեհափառ Հայրապետի նախաձեռնությամբ սկսվում է աստուածապարզեւ Ս. Մատենի տպագրութիւնը... Արդէն պատրաստութիւններ են տեսնում՝ ներկայ 1900 թուականին սկսելու տպագրութիւնը: Տպագրուել եւ բաժանուել են թեմական ու հոգևորատեաններին եւ նրանց ստորադրեալ գործակալներին անդորրագրերը բաժանորդագրութեան համար՝ Մայր Աթոռի տպարանի կնիքով դրօշմած, ժապաւինած եւ տպարանի տեսչի ստորագրութեամբ վաւերացած»⁶:

Ինչպես, սակայն, պարզվում է Խրիմյան Հայրիկի 1902 թ. կոնդակից, որով Կարապետ վրդ. Տեր-Մկրտչյանն ազատվում է Ճեմարանի տեսչությունից եւ նշանակվում Աստվածաշնչի բնագրի կազմման հանձնախմբի ղեկավար, հիմնական աշխատանքները դրանից հետո պետք է կատարվեին:

Կարապետ Տեր-Մկրտչյանն իրեն բնորոշ եռանդով ու պատասխանատվությամբ լծվում է հայրապետական հանձնարարության իրականացմանը: Վերջինիս մասին Երվանդ Տեր-Մինասյանը գրում է. «1902/1903 ուս. տարուայ ընթացքում Կարապետ վարդապետի կարողութիւնն ու ընդունակութիւնը, դժբախտաբար, պէտք է ասել իզուր տեղը շոայլուեց մի

³ Ա. եպս. Սմբատյանց, Սուրբ Էջմիածնի միաբանության գրական-կրթական գործունեությունը եւ Մայր Աթոռի տպարանը. «Էջմիածին», ԺԱ., 1972, էջ 48:

⁴ Անդ:

⁵ Անդ, էջ 50-52:

⁶ «Արարատ», 1900, էջ 11-12:

գործի վրայ, որին վիճակուած չէր լոյս աշխարհ ելնել: Այդ թուականին նրան յանձնեցին Աստուածաշնչի նոր հրատարակութեան խմբագրութիւնը»⁷:

Ճիշտ է, թեւեւ նկատելի արդյունք չեղավ, այսինքն՝ չիրականացվեց Հայ Եկեղեցու կողմից ընդունելի հրատարակությունը, սակայն խիստ եւ չափազանց է Երվանդ Տեր-Մինասյանի բնորոշումը, քանի որ կատարված հսկայածավալ աշխատանքը գոյր չանցավ: Այն Աստվածաշնչի հայերեն բնագրի կազմման սկզբունքները բարձրացրեց մի նոր աստիճանի: Այդ սկզբունքներն արտահայտվեցին Կարապետ Տեր-Մկրտչյանի կատարած աշխատանքների հաշվետվությունը հանդիսացող ծանուցում-բացատրության մեջ, ապա՝ հրատարակության սկզբունքները մանրամասն ներկայացնող հոդվածում:

Ծանուցման մեջ ասվում է, որ բնագրի կազմման համար Մայր Աթոռի ձեռագրատանը պահվող 40 ձեռագրից ընտրվել է առավել հին ու բնագրային տարրնթերցվածներ ունեցող 8-9 ձեռագիր, եւ ճեմարանավարտ մի քանի սան, Կարապետ Տեր-Մկրտչյանի գլխավորությամբ, համեմատել են այդ ձեռագրերը՝ նշելով բնագրային առկա տարբերությունները⁸:

Աստվածաշնչի՝ Մայր Աթոռում պահվող հնագույն երկու ձեռագրերն ընդօրինակվել էին 1255 եւ 1272 թթ., ուստի Կարապետ Տեր-Մկրտչյանը կարելորում է նախակիիկյան շրջանի ձեռագրերին դիմելը. նա գրում է, որ իր իմանալով՝ Հին Կտակարանի երկաթագիր նման մի օրինակ պահվում է Կարինում: Նշում է, որ այդպիսի ձեռագրերը «նոր թանկագին հնութիւններ երեւան կը հանին», այսինքն՝ նոր տարրնթերցվածներ ի հայտ կբերեն:

Ս. Էջմիածնում պահվող ձեռագրերը մի ընդհանուր նախօրինակից էին, ուստի կարելորվում է այնպիսի ձեռագրի կամ ձեռագրերի ի հայտ գալը, որոնք պատկանում էին հնագույն մեկ այլ խմբագրության:

Ձեռագրային տարբեր կենտրոնների պատասխանատուներին եւ առանձին անհատներին կոչ է արվում՝ եթե ունեն առավել հին ընդօրինակություններ, Հին եւ Նոր Կտակարանների տարբեր գրքերից առանձին հատվածներ ընդօրինակեն, որ դրանց համեմատությամբ ի հայտ գա՝ արդյո՞ք տվյալ ձեռագիրը մի անհայտ հին խմբագրության է պատկանում, որքանո՞վ կարող է այն Ս. Էջմիածնի ձեռագրերից տարբեր ընթերցվածներ ընդգրկել:

⁷ Ե. Տեր-Մինասյան, Կարապետ եպիսկոպոս Տեր-Մկրտչեան, Մոսկուա, 1911, էջ 37:

⁸ «Արարատ», 1902, էջ 475-477:

Որպես արդեն կատարված աշխատանքի ընդհանրացում՝ Կարապետ Տեր-Մկրտչյանն այն միտքն է արտահայտում, թե Սուրբ Գրքի հայերեն տարրնթերցվածները միայն ձեռագրային ընդօրինակություններով չեն պայմանավորված: Վկայակոչում է Ն. Մատի այն եզրահանգումը, թե Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանությանը հաջորդած շրջանում այն շարունակ վերախմբագրվել ու հարմարեցվել է Յոթանասնից թարգմանությանը: Հետևաբար, նոր տարրնթերցվածներն ի հայտ են բերում սկզբնական հին շերտերը:

«Արարատ»-ում հրատարակած հաջորդ հոդվածում նա արդեն անդրադառնում է Աստվածաշնչի մինչ այդ եղած հրատարակություններին, ձեռագիր ընդօրինակություններին, բնագրի պատրաստման ու հրատարակման սկզբունքներին⁹: Ի տարբերություն շատ հետազոտողների՝ Կարապետ Տեր-Մկրտչյանը որոշակիորեն բարձր է գնահատում Ոսկան Երեւանցու հրատարակությունը: Քանի որ պահպանվել է այս հրատարակության համար օրինակ ծառայած՝ Հեթում Բ. թագավորի ձեռագիր Աստվածաշունչը, ուստի վերջինիս բնագիրը նա համեմատում է տպագրի հետ. նախ նշում է, որ Ս. Էջմիածնից գնալիս Ոսկան Երեւանցին իր հետ տարել է բուն ձեռագիրը եւ ոչ թե դրա ընդօրինակությունը: Հօգուտ ասվածի վկայակոչում է ձեռագրի վրա կատարված խմբագրումները, գլխակարգություններն ու տարբեր ուղղումները: Ըստ Կարապետ Տեր-Մկրտչյանի՝ լատինաբան հայերենի ազդեցությամբ կատարված թարգմանությունները Ոսկան Երեւանցին համարելով անտեղի, բարեբախտաբար, օգտվել է Հեթում Բ.-ի ձեռագրի նման ընտիր օրինակից. կատարած փոփոխությունները ձեռային՝ լեզվական աղճատումներ են՝ հարմարեցված լատինաբան հայերենի օրենքներին, եւ ոչ թե իմաստային փոփոխություններ: Կարապետ Տեր-Մկրտչյանը գրում է. «Ոսկանի հրատարակութիւնը, իր բոլոր թերութիւններով մէկտեղ, աւելի արժեքաւոր է, քան սովորաբար ենթադրում են»¹⁰:

Աստվածաշնչի երկրորդ՝ 1705 թ. հրատարակությունը, որն իրականացրել է Պետրոս Լատինացին, ինչպես հիշատակարանում իսկ ասվում է, նույնությամբ արտատպվել է ամստերդամյան հրատարակությունից:

Ըստ Կարապետ Տեր-Մկրտչյանի՝ ոսկանյան հրատարակությունից արտատպություն է նաեւ Մխիթար Արքաեոր 1733 թ. հրատարակությունը: Մխիթար Սեբաստացին Աստվածաշնչի՝ Փարիզի 1645 թ. յոթլեզվյան հրատարակությունը համեմատել է 1666 թ. տպագրության հետ եւ ուղղել

⁹ «Արարատ», 1902, էջ 1069-1088:

¹⁰ Անդ, էջ 1071:

վերջինիս ակնհայտ սխալները, առավել հավանական տարընթերցվածները լուսանցքում նշել: Նույն չափազանցությամբ ասում է, թե Մխիթար Սեբաստացին «ստրկօրէն հետեւում է Ոսկանին»: Որպես այս հրատարակության ամփոփում՝ գրում է. «Անուրանալի է, որ Մխիթարեան ուխտի նշանաւոր հիմնադիրն Աստուածաշունչ հրատարակելու գործում շատ պակաս հանճարեղ եւ ճարտար է գտնուել, քան իւր առաջնորդ Ս. Էջմիածնի խեղճ միաբանը»¹¹:

Նկատելի է, որ նման բացասական բնորոշման համար, երկու հրատարակությունների բնագրային քննությունից զատ, որոշակի դեր է խաղացել այն հանգամանքը, որ Ոսկան Երևանցին Ս. Էջմիածնի միաբան է եղել, իսկ Կարապետ Տեր-Մկրտչյանն այդ շրջանում լարված հարաբերություններ ուներ Մխիթարյանների հետ:

Հովհ. Զոհրապյանի հրատարակությունը հիմնված էր յոթ ձեռագրի վրա, ուստի Կարապետ Տեր-Մկրտչյանը գրում է, որ «...բոլորովին նոր եւ ուղիղ շաղով ընթացել է» այս հրատարակության իրականացնողը. նա որպես հիմք ձեռագիր ընտրել է Մխիթարյանների մոտ պահվող ամենահին օրինակը՝ գրված 1319 թ.: Կարապետ Տեր-Մկրտչյանը կարեւորում է նաեւ այն, որ Հովհ. Զոհրապյանը հավատարիմ է մնացել ձեռագրային նյութին եւ իր կողմից որեւէ կամայական փոփոխություն չի կատարել: Հովհ. Զոհրապյանի միակ վրիպումը համարում է այն, որ վերջինս թերագնահատել է Ոսկան Երևանցու հրատարակության համար հիմք ծառայած ձեռագիրը:

Մյուս հետազոտողների նման՝ Կարապետ Տեր-Մկրտչյանը եւս նշում է, որ Սուրբ Գրոց ընկերության՝ Ս. Պետերբուրգում 1817 թ. իրականացրած հրատարակությունը կատարվել է Մխիթար Աբբահոր հրատարակությունից եւ որեւէ նորություն չի պարունակում: Ավելին՝ շարվածքային առումով այն սխալաշատ հրատարակություն է:

1860 թ. տպագրությունն իրականացրել է Մխիթարյան հայրերից նշանավոր գիտնական եւ բանաստեղծ Հ. Արսեն Բագրատունին: Կարապետ Տեր-Մկրտչյանն այն բնորոշում է որպես «մի ինքնուրոյն եւ նոր տեսակի հրատարակութիւն»: Թերություն է համարում, սակայն, որ «Առաջաբանում» ոչինչ չի ասվում այս հրատարակության սկզբունքների եւ օգտագործված ձեռագրերի մասին, այլ տիտղոսաթերթում է միայն նշվում, թե լույս է տեսնում «ըստ միաբան վաղեմի գրչագրաց մերոց եւ յոյն բնագրաց»:

¹¹ Անդ, էջ 1072:

Հ. Արսեն Բագրատունին ձեռագրային առումով նոր տարրնթերցվածներ չի բերել: Կարապետ Տեր-Մկրտչյանը, սակայն, կարելուորում է հետևյալ հանգամանքը. Ոսկան Երեւանցին, Մխիթար Արքահայրն ու Հովհաննես վրդ. Զոհրապյանը համեմատական բնագրեր են կազմել՝ հիմք ընդունելով մեկ ձեռագիր եւ վերջինիս հիման վրա տալով ձեռագրային տարրնթերցվածները, ինչպես նաեւ ասորերենի, եբրայերենի ու հունարենի հետ առկա տարբերությունները: Արսեն Բագրատունին, սակայն, կազմել է քննական բնագիր՝ տարրնթերցվածներից վերցնելով եւ ուղղելով բոլոր այն տեղերը, որոնք, ըստ իրեն, առավել ճիշտ են արտահայտում բնագրի իմաստը:

Արսեն Բագրատունու հրատարակության մասին Կարապետ Տեր-Մկրտչյանը գրում է. «Այսպիսով, Հ. Արսէն առաջինն է եղել, որ բուն գիտական եղանակով ձեռքի տակ եղած օրինակներից մի ընդհանուր բնագիր է կազմել, եւ իւր ընդարձակ ըմբռնման ու հայերենի մեծ իմացութեան շնորհիւ յաջողել է առհասարակ ուղիղը գտնել»¹²:

Ինչպես արդեն նշեցինք՝ որոշակի բացասական կարծիք կար Կ. Պոլսի 1895 թ. հրատարակության վերաբերյալ: Կարապետ Տեր-Մկրտչյանը, սակայն, կարելուորում է այդ հրատարակության՝ եբրայերեն տարրնթերցվածներ ունենալը՝ ասելով, թե դրանք նպաստում են բնագիրը ճիշտ հասկանալուն: Միաժամանակ նշում է, որ այդ տարբերությունները միայն տողատակում պետք է մնան եւ չպետք է տեղ գտնեն հայերեն թարգմանության բնագրում, որը «իւր դարաւոր հնութեամբը նուիրական է եւ անձեռնմխելի»¹³:

Կարապետ Տեր-Մկրտչյանն այնուհետեւ անդրադառնում է Ս. Էջմիածնի իրականացնելիք հրատարակության հետ կապված խնդրին, թե ինչ սկզբունքով պետք է այն կազմվեր: Բնականաբար, ճիշտ չի համարում նախորդ հրատարակություններից մեկն արտատպելը կամ դրանց համեմատությամբ մի նոր հրատարակություն իրականացնելը: Միաժամանակ իրական չի համարում Աստվածաշնչի առկա բոլոր ձեռագրերի հիման վրա քննական ամբողջական բնագրի պատրաստումը, որը տեւական ժամանակ կպահանջեր:

Նա ավստոսանք է հայտնում, որ Մայր Աթոռը չունի Աստվածաշնչի այնպիսի ձեռագիր օրինակ, որի տպագրությունը կգերազանցեր նախորդ հրատարակությունները: Ճիշտ չի համարում նաեւ Մայր Աթոռի ձեռագրատան լավագույն օրինակը Արսեն Բագրատունու կամ Սուրբ Գրոց

¹² Անդ, էջ 1077:

¹³ Կ. Տեր-Մկրտչյան, Երկերի ժողովածու, Ս. Էջմիածին, 2008, էջ 271:

ընկերության հրատարակությունների հետ համեմատությամբ տպագրելը. դա սխալ կլիներ ոչ միայն բնագրային առումով, այլև այն պատճառով, որ կարող էր չընկալվել, եւ ասեին, թե «կաթոլիկների կամ բողոքականների պատրաստած Աստուածաշունչը հայ հաւատացեալների ձեռքն են տալիս»¹⁴: Ահա այս պատճառով Կարապետ Տեր-Մկրտչյանն ընտրում է միջանկյալ տարբերակը: Մայր Աթոռի ձեռագրատան մոտ 40 ձեռագրերից ընտրվում են 19-ը, որոնցով կազմվում է Ծննդոց գրքի բնագիրը: Կատարված համեմատությունն ի հայտ է բերում, որ առկա ձեռագրերից 8-9-ը ունեն իրարից տարբերվող ընթերցվածներ, որոնց համեմատությամբ սկսվում է գիտաքննական բնագրի կազմումը:

Չբավարարվելով միայն այս ձեռագրերով՝ որպես հարակից աղբյուր են ընտրվում Աստվածաշնչի առանձին գրքեր պարունակող հնագույն ձեռագրերն ու պատառիկ-պահպանակները, ինչպես նաեւ Ճառքնտիրների հնագույն օրինակները, որոնք, որպես եկեղեցական ընթերցվածներ, բազմաթիվ հատվածներ էին ընդգրկում Աստվածաշնչի տարբեր գրքերից:

Որպես հիմք ընտրվում է Հովհաննես Արքանդոր ձեռագիրը՝ գրված 1270 թ.: Մայր Աթոռի հնագույն ձեռագիր Աստվածաշունչը՝ գրված 1253 թ., համեմատվող ձեռագրերի շարքում նշվում է որպես չորրորդը: Կարապետ Տեր-Մկրտչյանը մեկ առ մեկ թվարկում եւ ներկայացնում է օգտագործված 9 ձեռագրերից յուրաքանչյուրը՝ թե՛ բնագրային եւ թե՛ ձեռագրագիտական առումներով:

Սուրբ Գրոց ընկերության հրատարակիչների նման՝ նա եւս անհրաժեշտ չի համարում Աստվածաշնչի գրքերի նախադրությունների հրատարակությունը՝ գրելով, որ դրանք ԺԳ. դարի երկրորդ կեսի հավելում են, որը Կիլիկյան Հայաստանում կատարել է Թորոս Ռուբինյանը:

Էջերը չծանրաբեռնելու համար, ձեռագրերի համեմատությունների տարընթերցվածները տողատակում տալու փոխարեն, որոշում է դրանք բերել բնագրի վերջում:

Հայերեն թարգմանության բնագրի ուղղման հետեւյալ սկզբունքն է որդեգրում. բնագրի համապատասխան տողերը համեմատում է երրայերեն ու հունարեն ընթերցվածների հետ, եւ որտեղ որ վերջիններս ավելի ստույգ իմաստ են պարունակում, դրանց համարժեք տարընթերցվածներն են վերցվում ձեռագրերից, իսկ մնացյալ տարբերությունները բերվում են տարընթերցվածների բաժնում:

¹⁴ Անդ, էջ 272:

Հունարենն եւ եբրայերեն բնագրերի հետ համեմատած՝ հայերեն բնագիրը, եթե անգամ ակնհայտ սխալ տարբերակն ուներ, ուղղում չէր կատարում, երբ գոնե մեկ ձեռագիր չուներ ճիշտ ձեւը: Նման սկզբունքով բնագիրը կազմվում է եբրայերեն, ասորերեն ու հունարեն բնագրերի հետ համեմատությամբ, սակայն բացառապես հայ ձեռագրային նյութի հիման վրա:

Այստեղ նաեւ մեկ այլ վտանգ կար, որ մատնանշում է Կարապետ Տեր-Մկրտչյանը. դեռեւս նախորդ ծանուցում-հրապարակման մեջ նա նշում է, որ հայերեն թարգմանությունը ժամանակի ընթացքում հետեւողականորեն հարմարեցվել է Յոթանասնից թարգմանությանը, ուստի վերջինիս ավելի հարագատ տարրնթերցվածները հաճախ արդյունք են հետագա վերախմբագրումների:

Կարապետ Տեր-Մկրտչյանի այս հողվածից երևում է, որ հրատարակության սկզբունքները մշակվել են բնագրի կազմման ընթացքում եւ դրա թելադրանքով:

Որպես տեսական դրույթները գործնականորեն ներկայացնելու համար կատարված աշխատանքի նմուշ-օրինակ՝ տպագրվում է կազմվող բնագրի առաջին մամուլը՝ 8 թերթ կամ 16 էջ, եւ 1 թերթ՝ բնագրին վերաբերող ու նախատեսվող տարրնթերցվածները գրքի վերջում գետեղելու համար: Սկզբից կցվում է մեկ թերթ ազդ, ուր թվարկվում են ընտրված ձեռագրերի համարներն ու ներկայացվում բնագրի կազմման սկզբունքները:

Ինչպես «Ազդ»-ում է ասվում՝ այդ մեկ մամուլը, տարրնթերցվածներով հանդերձ, ուղարկվում է տարբեր «բանիմաց անձանց կարծիքն իմանալու»:

Այս մեկ մամուլը կորած էր համարվում, եւ երկար որոնումներից հետո վերջինիս մեկ օրինակը Գարեգին Հովսեփյանցի՝ Մատենադարանում պահվող անձնական արխիվում կարողանում է գտնել Հ. Անասյանը: Բնագրային մամուլին կցված ազդը, Ծննդոց գրքի Ա.-ից մինչեւ ԻԴ. գլխի 9-րդ տողն ընդգրկող մամուլն ու վերջինիս տարրնթերցվածները ներկայացնող թերթի առաջին էջը լուսատիպ նմանահանությամբ Հ. Անասյանը հրատարակել է «Էջմիածին» ամսագրի վերը հիշված հողվածում:

Գարեգին Հովսեփյանցի արխիվում գտնված օրինակը ուղարկված է եղել Կ. Պոլիս՝ Հովհ. ավ. քին. Մկրյանին: 1903 թ. փետրվարին Հովհ. ավ. քին. Մկրյանն այն Կ. Պոլսից Ս. Էջմիածին է ուղարկել՝ իր կատարած դիտողություններով հանդերձ: Այս դիտողությունները, սակայն, ավելի շատ վերաբերում են բնագրի եւ տարրնթերցվածների շարվածքի հետ կապ-

ված տարբեր հարցերին՝ «...տպագրությունն վայելուչ եւ անթերի առնելոյ համար...»¹⁵:

Տեխնիկական բնույթի է նաեւ Հովհ. ավ. քին. Մկրյանի դիտողությունը՝ եթե տարընթերցվածները դրվում են, ապա դրանք ոչ թե բոլորը պետք է գետեղել բնագրի վերջում, այլ յուրաքանչյուր գրքին վերաբերողը՝ տվյալ գրքի վերջում:

Հովհ. ավ. քին. Մկրյանը նաեւ ավելի նպատակահարմար է գտնում միայն բնագրի հրատարակությունը, քանի որ տարընթերցվածներն ստվարացնելու եւ մեծացնելու էին գրքի ծավալը: Որպես քահանա՝ նա ելնում է ժողովրդական, գործնական հրատարակություն իրականացնելու սկզբունքից: Կարապետ Տեր-Մկրտչյանը, նույնչափ կարեւորելով թարգմանչաց ավանդներին հավատարիմ՝ Սուրբ Գրքի բնագիրը հայ ընթերցողներին հանձնելը, միաժամանակ որպես աստվածաբան ու բնագրագետ-գիտնական՝ գիտակցում է, որ այն առավել արժեքավոր կլինի, եթե տպագրվի տարընթերցվածների հետ միասին. ընթերցողն ինքը հնարավորություն կունենա բնագիրը համեմատելու բնագրային տարբերությունների հետ ու որոշելու, թե որքանով են ճիշտ վարվել հրատարակիչները:

Տարընթերցվածները, ինչպես գրում է Կարապետ Տեր-Մկրտչյանը, կարեւոր են նաեւ Սուրբ Գրքի խմբագրման ընթացքն ու թարգմանության շերտերը վեր հանելու տեսանկյունից:

Հունի մեջ ընկած, ինչպես Կարապետ Տեր-Մկրտչյանի հաղորդած տեղեկություններից է երևում, բավական ծավալված աշխատանքն ընդհատվում է 1903 թ.՝ եկեղեցական ունեցվածքի բռնագրավման եւ հայթորքական ընդհարումների պատճառով, երբ նա ստիպված էր թողնել ձեռագրերի համեմատությունն ու ստանձնել Երեւանի փոխառաջնորդի պարտականությունը՝ գլխավորաբար զբաղվել իրեն վիճակված թեմի հայ ազգարնակչության ինքնապաշտպանության հարցերով¹⁶:

Ցավոք, հայտնի չէ, թե ինչ եղան կատարված աշխատանքը ներկայացնող ձեռագրերը: Կարապետ Տեր-Մկրտչյանի վախճանից հետո առանձին մի հանձնաժողով է կազմվել եւ մանրամասն գույքագրմամբ ներկայացվել, թե ինչ կար նրա բնակարանում, հիշվում են նաեւ տպագիր տարբեր գրքեր ու մի քանի ձեռագիր սեռագրություններ, որոնց շարքում այս աշխատանքը ներկայացնող ձեռագրերը չկան¹⁷: Այստեղից կարելի

¹⁵ Հ. Անասյան, Էջմիածնի տպարանի սուրբգրային հրատարակությունները. «Էջմիածին», ԺԲ., 1972, էջ 84:

¹⁶ Ե. Տեր-Միհայան, Կարապետ եպս. Տեր-Մկրտչյան, էջ 37:

¹⁷ Վ.ՀԵՊ, հ. ԺԶ., էջ 434-436:

է ենթադրել, որ Աստվածաշնչի քննական բնագրի կազմման ձեռագրերը Կարապետ Տեր-Մկրտչյանի վախճանման ժամանակ արդեն նրա մոտ չեն եղել:

Դրանց որոնմամբ զբաղված Հ. Անասյանը գրում է, որ Մատենադարանի Կաթողիկոսական դիվանում իր որոնումներն արդյունք չեն տվել¹⁸: Կատարված մեծածավալ աշխատանքը թելու կորել է, սակայն փոխարենը մնացել են Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության բնագրի կազմման՝ Կարապետ Տեր-Մկրտչյանի մշակած սկզբունքները, որոնք արտացոլվել են Ծննդոց գրքի տպագիր մեկ մամուլում եւ հրատարակված հիշյալ երկու հոդվածներում:

РЕЗЮМЕ

Первое печатное издание Библии на армянском языке было осуществлено монахом Первопрестольного св. Эчмиадзина Восканом Ереванци. В последующем было еще шесть изданий – в 1705 г. в Константинополе, в 1733 и в 1805 гг. в Венеции, в 1817 г. в Санкт-Петербурге, в 1860 г. конгрегацией мхитаристов на о. св. Лазаря и в 1895 г. в Константинополе. К этому времени появилась настоятельная потребность в новом, более объемлющем издании, основанном на возможно большем числе самых ранних рукописных вариантов с включением разночтений, имеющихся как в армянских рукописях, так и между армянским переводом и оригинальными текстами на сирийском, древнегреческом и древнееврейском. В 1902-1903 гг. Мкртич Первый Ванеци поручил составление армянского критического текста Библии архимандриту Карапету Тер-Мкртчяну. В статье рассматриваются вопросы, связанные с осуществлением этого поручения.

SUMMARY

The first publication of the Armenian translation of the Bible was made possible by Vosskan Yerevantsi, member of the Brotherhood of the Holy Etchmiadzin. Subsequently, the Bible was published six more times in 1705 in Constantinople, in 1733 and 1805 – in Venice, in 1817 – in Petersburg, in 1860 – in San Lazzaro and in 1895 – in Constantinople. However, a more embracing publication was necessary: its original text should be based on as many manuscript copies of earlier periods as possible, should have versions in Armenian manuscripts and highlight the differences between the Armenian translation and Syrian, Hebrew and Greek original texts. In 1902-1903, Mkrtich I Vanetsi commissioned Archimandrite Karapet Ter-Mkrtchyan to compile the critical text of the Armenian translation of the Bible. The article covers issues related to the process of the above-mentioned initiative.

¹⁸ Հ. Անասյան, նշվ. աշխ., էջ 85:

ՊԱՏՄԱԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

ԼԱԼԻԿ ԽԱՉԱՏՐՅԱՆ

բանասիրական գիյր. դոկյոր, ՀՊՄՀ

ՊԱՏԿԵՐԱՎՈՐ ՀԱՄԵՄԱՏՈՒԹՅՈՒՆԵՐԻ ԿԱՌՈՒՑԱՏԻՊԵՐԸ ԱՍՏՎԱԾԱՇՆՉԻ «ԵՐԳ ԵՐԳՈՅ» ԳՐՔՈՒՄ

Պատկերավոր համեմատությունները (ՊՀ) լեզվաոճական որոշակի արտահայտություններ են, որոնց հիմքում ընկած է համեմատությունը, որը, իբրեւ փոխաբերության մի տեսակ, արտահայտում է համեմատելի հատկանիշ՝ երկու տարասեռ առարկաների եւ նրանց հատուկ ընդհանուր հատկանիշի հարաբերության միջոցով¹։ Մասնագիտական գրականության մեջ այս կարգի կապակցությունները կոչվում են նաեւ *համեմատություն - դարձվածային միավորներ կամ համեմատություն - դարձվածային արտահայտություններ*²։

ՊՀ-ները լայնորեն գործառվում են մեր լեզվի բոլոր շրջաններում. գրաբարում հանդես են գալիս Աստվածաշունչ մատյանում, դասական եւ ետդասական հայերենի գրաբարալեզու երկերում, միջին հայերենի գրական հուշարձաններում, արդի գրական հայերենում՝ բնութագրվելով ոճական որոշակի դերով։

Այդօրինակ կապակցությունները գրաբարում բնութագրվում են յուրահատուկ իմաստներով, որոշակի տարբերակներով ու կառուցատիպերով, որոնք, ընդհանրություն ունենալով հայերենի տարբեր գոյավիճակների

¹ Ա. Դ. Նազարյան, *Փրազեոլոգիա սոճերնոյ ֆրանցւոսկոյ յազկա*, Մոսկճա, 1987, ս. 111-125, 194-199։

² Հմմտ. Խ. Բաղիկյան, Ժամանակակից հայերենի դարձվածային միավորները, Երեւան, 1986, էջ 126-127, 140, 260-263։ Պ. Բեղիկոյան, Ժամանակակից հայերենի ոչ փոխաբերական կայուն քառակապակցությունները, Երեւան, 1990, էջ 50-51։

համանման կառույցների հետ, միաժամանակ բնութագրվում են որոշակի տարբերակիչ գծերով:

ՊՀ-ները, ինչպես նշեցինք, գործառապես լայն դրսևորվում են գրաբարում: Աստվածաշնչի «Երգ երգոց» գրքում դրանք ունեն ընդգծված ոճական արժեք: Այդ կառույցների բաղադրիչները գրաբարում միավորվում են հետևյալ նախդիր-նախադրություններով՝ *իբրև, քան, որպես, հանդերձ, ընդ* եւ այլն³: Ընդ որում, այդ նախադրությունները կապակցում են տարաբնույթ կառույցներ, ինչպես անվանողական, այնպես էլ հաղորդակցական ՊՀ-ներ, որոնք լինում են երկու տեսակ՝

ա) *Անվանողական ՊՀ-ներ*. գեղեցիկ իբրև գլուսին, բարի քան զգինի, ընտիր իբրև զարեգակն, սեաւ իբրև զվրանս Կեդարու եւ այլն:

բ) *Հաղորդակցական ՊՀ-ներ*. աչք քո՝ իբրև զծովակն Եսերոնի, թոիչք նորա իբրև զթոիչս բոցոյ հրոյ, վարսք նորա սեաւ իբրև զագոաւ, ծնօտք նորա իբրև զտաշտս խնկոց, իբրև զթել որդան են շրթոնք (քո), իբրև զկեղեւ նոան են այտք (քո) եւ այլն:

Հենց այս կարգի բաժանումով էլ կարելի է բնութագրել ՊՀ-ների կառուցատիպերը գրաբարում:

ՊՀ-ները կարելի է ենթարկել նաեւ կառուցվածքային այլ կարգի քննության: Ըստ այդմ՝ ի հայտ են գալիս երկու կարգի կառույցներ.

ա) *նախադրություն+հոլովածեւ* կաղապարով կապակցություններ, որոնք կոչվում են *միագագաթ կառույցներ* (իբրև զկեղեւ, որպէս զարին),

բ) *նախադրությամբ կառույց+ածական կամ բայ* կաղապարով կապակցություններ, որոնք կոչվում են *երկգագաթ կապակցություններ* (սեաւ իբրև զվրանս Կեդարու, եղիցին ստինք քո իբրև զողկոյզս որթոյ):

Այս կառուցատիպերում տարբերակվում են ինչպես չձավալված, այնպես էլ ձավալումով լեզվական միավորներ: Հմնտ. *իբրև զթել - իբրև զթել որդան, իբրև զաշտարակն - իբրև զաշտարակն Դաւթի, իբրև զասրեղս - իբրև զասրեղս երկնից, իբրև զհոյր - իբրև զհոյր կնդրկի, իբրև զբոց - իբրև զբոց հրոյ, իբրև զաղանիս - աչք նորա իբրև զաղանիս ի վերայ լիութեան ջրոց* եւ այլն:

ՊՀ-ները բնութագրվում են նաեւ բառին ու բառակապակցությանը հատուկ քերականական հատկանիշներով, ուստի կարելի է խոսել ինչպես նրանց բառիմաստային հատկանիշների եւ ձեւաբանական արժեքների, այնպես էլ տարբերակների ու կառուցատիպերի մասին:

³ Վ. Քոսյան, Գրաբարի բառակապակցությունները, Երևան, 1980, էջ 82:

Բառակապակցությունների այս կարգի դասակարգումները, ըստ էության, լեզվի գոյավիճակների հետ կապ չունեն. այլ հարց է նրանց կառուցատիպերի քննությունը, որ կարող է պայմանավորված լինել տվյալ ժամանակաշրջանի լեզվական յուրահատկություններով:

Ելնելով հին հայերենի ՊՀ-ների իմաստային եւ կառուցվածքային առանձնահատկություններից՝ ներկայացնենք դրանց կառուցատիպերը Աստվածաշնչի «Երգ երգոց» գրքում:

ՊՀ-ների կառուցատիպերը

ՊՀ-ների կառուցատիպերը որոշելու հարցում կարելի էր վստահ լինել կապակցության կազմիչ անդամները, որոնք բաժանվում են հիմնական (միջուկային) եւ կամրնտրական (հավելական) տեսակների⁴:

Ա. *Միջուկային* (հիմնական) *անդամներով կառուցարիպ*.

Այսպիսի կառուցատիպերի միջուկ են դառնում *նախադրություն+գոյական կապակցությունները*՝ միագագաթ կառույցների դեպքում (քան զգինի) եւ *ածական (կամ բայ) + նախադրությամբ կառույցները՝ երկգագաթ կառույցների* դեպքում (բարի քան զգինի, գալ իբրեւ զծուխ): Հմնտ. Եւ սիրեսցուք զստինս քո քան զգինի (Ա. 2): Ո՛վ է սա, որ գայ յանապատէ իբրեւ զծուխ (Գ. 6):

Բ. *Ամիջուկային անդամներով կառուցարիպ*.

Այսպիսի կառուցատիպերում հավելական բաղադրիչները լրացնում են նախադրության խնդրին: Այդ կարգի լրացումների արտահայտության եղանակով են պայմանավորված հիմնական կառուցատիպի մասնակադապարները:

Լեզվական փաստերի ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ Աստվածաշնչի «Երգ երգոց» գրքում հավելական բաղադրիչները կարող են դրսևորվել բառով, բառակապակցությամբ, նախադասությամբ եւ գրաբարին հատուկ ոճական մի հնարքով եւս՝ ավելադրությամբ (գոյականական կամ բայական)⁵:

ա) *Բառով արտահայտված հավելական բաղադրիչով կառուցարիպ*.

⁴ Գրաբարի ՊՀ-ների կառուցատիպերի մասին տե՛ս Լ. Խաչատրյան, Լ. Ավետիսյան, Համեմատություն - դարձվածային արտահայտությունները հայերենում (Ե.-ԺՋ. դդ.), Երևան, 2015, էջ 28-82:

⁵ Գոյականական եւ բայական ավելադրությունների մասին հանգամանորեն տե՛ս Ա. Աբրահամյան, Գրաբարի դասընթաց, Երևան, 1976, էջ 292-294. Լ. Խաչատրյան, Գ. Թոսունյան, Գրաբարի դասագիրք, Երևան, 2004, էջ 318-320:

Այդ կարգի բաղադրիչներն ավելանում են նախադրության խնդրին, ընդ որում խնդիրը կարող է հանդես գալ ինչպես անորոշ, այնպես էլ որոշյալ առումով, հմնտ. Կոկորդ քո **իբրև զգինի ազնիւ** (Է. 9): Սեաւ եմ ես եւ գեղեցիկ, դստերք Երուսաղեմի **իբրև զխորանն Սողոմոնի** (Ա.4): Ծնօտք նորա **իբրև զտաշտս խնկոց բուրեն** գանուշահոտութիւն (Ե. 13):

բ) *Բառակապակցությամբ արտահայտված հավելական բաղադրիչով կառուցարիւյ.*

Երկգագաթ կառույցների դեպքում հավելական բաղադրիչները կարող են վերաբերել ինչպես նախադրության խնդրին, այնպես էլ ածականական կամ բայական միջուկային անդամներին: Հմնտ. Որովայն քո՝ **իբրև զշեղջ ցորենոյ փակեալ շուշանաւ** (Է. 2): Աչք նորա **իբրև զաղաւնիս ի վրայ լիութեան ջրոց, լուսցեալ կաթամբ** (Ե. 12): **Դիր** զիս **իբրև զկնիք ի սրտի քում եւ իբրև զմատանի ի վերայ բազկի քո** (Ը. 6): Ո՛վ է սա, որ երեւալիս է իբրև զառաօտ, գեղեցիկ իբրև զլուսին, **ընտիր իբրև զարեգակն, զարմանալի յօրինեալ** (Զ. 9): Ես **իբրև շուշան ի մէջ փշոց** (Բ. 2):

գ) *Նախադասությամբ արտահայտված հավելական բաղադրիչով կառուցարիւյ.*

Նախադասությամբ արտահայտված հավելական բաղադրիչները հիմնականում լրացնում են նախադրության խնդրին՝ հանդես գալով իբրև ստորոգումային լրացում: Հմնտ. Ռնգունք քո **իբրև զաշտարակն Լիբանանու, որ դիրք հանդէպ Դամասկոսի** (Է. 4): Վարսք քո **իբրև զերամակս այծից, որք երեւեցան ի Գաղղասադէ** (Դ. 1): Ատամունք քո **իբրև զերամակս կտրելոց, որք ելանեն ի լուսեաց** (Դ. 2):

դ) *Ավելադրությամբ արտահայտված հավելական բաղադրիչով կառուցարիւյ.*

Հավելական բաղադրիչներն արտահայտվում են նաեւ գոյականական կամ բայական ավելադրություններով: Ընդ որում, դրանք կարող են վերաբերել ինչպես միջուկային, այնպես էլ առմիջուկային անդամներին: Հմնտ. Թոփչք նորա **իբրև զթոփչս բոցոյ հրոյ** (Ը. 5): Զինչ տեսանէք ի Սոմնացիդ, որ **դիմեալ զայ իբրև զգունդս քանակաց** (Զ. 12):

Ինչպես նկատելի է, հիմնակադասարի մասնակադասարները բավական ազատ գործածություն ունեն քննարկվող բնագրում:

Ըստ գործառական դերի՝ քննարկվող կառուցատիպերը բաժանվում են երկու տեսակի՝ բառակապակցություն ՊՀ-ներ եւ նախադասություն ՊՀ-ներ:

Բառակապակցություն ՊՀ-ներ

Բառակապակցությամբ արտահայտված ՊՀ-ներն ունեն անվանողական դեր: Այդ դերը նրանք արտահայտում են թե՛ միագագաթ եւ թե՛ երկգագաթ կառուցատիպերով: Այս կարգի կապակցություններում, որպես խնդրառու հոլով, գործառապես կենսունակ է հայցականը, որին հաջորդում են բացառականը եւ գործիականը:

Դիտարկենք միագագաթ եւ երկգագաթ ՊՀ-ների արտահայտության պլանը, որով պայմանավորված է նրանց բովանդակային պլանը:

Ա. Միագագաթ ՊՀ-ներ.

Այս կարգի կապակցությունները, պայմանավորված նախադրության խնդրի արտահայտման եղանակով (որոշյալ թե անորոշ առումով), բաժանվում են երկու տեսակի.

Անորոշ առումով ՊՀ-ներ. ենթակառուցատիպերն են՝

Իբրեւ + հայցական.

Ես ... *իբրեւ շուշանի ի մէջ փշոց*, այնպէս մերձաւորդ իմ ի մէջ դստերաց (Բ. 2): *Իբրեւ խնձորի ի փայլոս անտառի*, այնպէս եղբորորդին իմ ի մէջ ուստերաց (Բ. 3): *Իբրեւ արմաւ ոսկեղէն* գմուսալից լցցին տաշտք մեր (Ը. 1):

Հանդերձ+գործիական.

Նարդոս եւ քրքում, խունկեղէգն եւ կինամոն, *հանդերձ ամենայն ծառոք* *Լիբանանու*. գմուռս եւ հալուէ, *հանդերձ ամենայն գլխատր խնկոք* (Դ. 14):

Որոշյալ առումով ՊՀ-ներ. ենթակառուցատիպերն են.

Իբրեւ+գ+հայցական

Այս կարգի կապակցություններում նախադրության խնդիրները կարող են հանդես գալ թե՛ եգակի եւ թե՛ հոգնակի թվով: Հմմտ. Ատամունք քո *իբրեւ զերամակս կորեղոց*, որք ելանեն ի լուալեաց (Դ. 2): Վարսք քո *իբրեւ զերամակս այծից*, որք երեւեցան ի Գաղղաաղէ (Դ. 1): Երկու ստինք քո *իբրեւ զերկուս ուզս երկուորիս այծեմանս*, որք արածին ի մէջ շուշանաց (Դ. 5): Եւ հոտ հանդերձից *քոց իբրեւ զհուր կնդրկի* (Դ. 11): Աչք նորա *իբրեւ զաղանիս ի վերայ լիութեան ջրոց*, լուացեալ կաթամբ (Ե. 12): Որովայն քո՝ *իբրեւ զշեղջ ցորենոյ* փակեալ շուշանաւ (Ե. 2): Պարանոց քո՝ *իբրեւ զաշտարակ փղոսկրեայ* (Ե. 4): Աչք քո՝ *իբրեւ զծովակն Եսեթոնի* (Ե. 4): Գլուխ քո ի վերայ քո *իբրեւ զԿարմեղոս* (Ե. 5): Կոկորդ քո *իբրեւ զգինի ազնիւ* (Ե. 9): Ռնգունք քո՝ *իբրեւ զաշտարակն Լիբանանու*, որ դիտէ հանդէպ Դամասկոսի (Ե.4): Թոփչք նորա *իբրեւ զթոփչս բոցոյ հրոյ* (Ը. 6):

Քան+գ+հայցական.

Եւ հոտ հանդերձից քոց *քան զամենայն խունկս* (Դ.10):

Որպէս+գ+բացառական.

Տեսիլ նորա *որպէս զընտիր եղենասիայրից Լիբանանու* (Ե.15):

Հանդերձ+գործիական.

Նմանութիւն ոսկոյ արասցոյք քեզ *հանդերձ կիտուածովք արծաթոյ* (Ա.10):

Բ. Երկգագաթ ՊՀ-ներ.

Այս կարգի կառույցները առնվազն եռաբաղադրիչ կապակցություններ են, որոնք նույնպէս կարելի է դիտարկել որոշյալ եւ անորոշ առումներով՝ նկատի ունենալով նախադրության խնդրի արտահայտության եղանակը.

Որոշյալ առումով ՊՀ-ներ. ենթակառուցատիպերն են.

Քան+գ+հայցական.

Ջի *բարի* են ստինք *քո քան զգինի*: Եւ հոտ իւղոց քոց *քան զամենայն խունկս* (Ա. 2): Եւ *սիրեացոյք* գտինս *քո քան զգինի* (Ա. 3):

Իբրեւ+գ+հայցական.

Սեաւ եմ ես եւ *գեղեցիկ*, դստերք Երուսեղեմի, *իբրեւ զվրանս Կեղա-րու*, եւ *իբրեւ զխորանն Սողոմոնի* (Ա. 4): Գլուխ նորա յոսկոյ կեփագեայ, վարսք նորա կոածոյք *սեաւ իբրեւ զագոս* (Ե. 11): Բարենշան ես, մերձաւոր իմ, *իբրեւ բարեհաճութիւն, գեղեցիկ իբրեւ զԵրուսաղէմ* (Զ. 3): Ո՞վ է սա, որ երեւալիս է *իբրեւ* գառաւօտ, *գեղեցիկ իբրեւ զլուսին, ընտիր իբրեւ զարե-գակն*, զարմանալի յօրինեալ (Զ. 9):

Անորոշ առումով ՊՀ-ներ. խիստ սակավադեպ են «Երգ երգոցում». Հմմտ. *Բարենշան* ես, մերձաւոր իմ, *իբրեւ բարեհաճութիւն* (Զ. 3):

«Երգ երգոցում» հանդիպում են նաեւ ՊՀ-ներ, որոնց արտահայտու-թյան պլանում բացակայում է *նախադրությունը*: Հմմտ. Ահաւաղիկ կաս գեղեցիկ, մերձաւոր իմ, *այք քո աղանիք* (Ա. 14): Ահաւաղիկ կաս գեղեցիկ, մերձաւոր իմ, *ահաւաղիկ կաս գեղեցիկ, այք քո աղանիք* (Դ. 1):

Ինչպէս կարելի է եզրակացնել դիտարկվող լեզվական միավորների քննությունից, Աստվածաշնչի «Երգ երգոց» գրքում գործառապէս կենսու-նակ են միագագաթ ՊՀ-ները, որոնք հանդես են գալիս ածականի կամ մակրայի ձեւաբանական արժեքով եւ դրանցով պայմանավորված շարահ-յուսական գործառույթներով:

Նախադասություն ՊՀ-ներ

Նախադասություն ՊՀ-ները բայական արժեքի կապակցություն-ներ են, որոնք շարահյուսական միջավայրում հանդես են գալիս հաղոր-

դակցական դերով: Բայական կապակցություններն այդ դերով հավասարվում են նախադասությանը:

«Երգ երգոցում» նախադասության արժեքի ՊՀ-ները երկու կարգի դրսևորում ունեն. մի դեպքում նման կառույցների բայական ստորոգումն արտահայտված է դիմավոր բայով, մյուս դեպքում՝ հնչերանգով⁶:

Ա. Բայական ստորոգումով ՊՀ-ներ

Այս կարգի ՊՀ-ներում ստորոգման քերականական հատկանիշն արտահայտված է լինում դիմավոր բայով կամ օժանդակ բայի խոնարհված ձևերով: Նման կապակցությունները, որպես նախադասություն, հանդիպում են թե՛ պարզ նախադասության գծային պլանում, թե՛ բարդ նախադասության կառուցվածքում՝ որպես բաղադրիչ (նախադասություն):

ա) Պարզ նախադասություն ՊՀ-ներ.

Եղ զիս իբրեւ զկառս Ամինադարայ (Զ. 11): Իբրեւ զթել որդան են շրթունք քո (Դ. 3): Ծուօքք նորա իբրեւ զբաշարս ինկոց բուրեն զանուշահորութիւն իղագործաց (Ե. 13): Իբրեւ զկեղեւ նոսն են այդք քո (Դ. 3):

բ) Բարդ նախադասություն ՊՀ-ներ.

Որպես բարդ նախադասության կազմիչ մասեր՝ դրանք հանդես են գալիս թե՛ բարդ համադասական (միավորյալ), թե՛ բարդ ստորադասական նախադասություններում: Հմմտ. *Ջի բուն է իբրեւ զմահ սէր եւ իւիսր՝ իբրեւ զդժոխս նախանձ (Ը. 6): Դիր զիս իբրեւ զկնիք ի սրտի քում եւ իբրեւ զմարանի ի վերայ բազկի քո (Ը. 6): Եւ եղիցին սրինք քո իբրեւ զողկոյզս որթոյ եւ հուր ոնգաց քոց իբրեւ զինձոր (Է. 8):*

գ) Բարդ նախադասության բաղադրիչ ՊՀ-ներ.

Ո՞վ է սա, *որ ելեալ գա յանապատէ՝ իբրեւ զծուխ ծառացեալ բարձրացեալ, զմոռս եւ կնդրուկ յամենայն փոշոյ իղագործաց (Գ. 6):* Զի՞նչ տեսաւէք ի Սոմնացիդ, *որ դիմեալ գալ իբրեւ զգունդս քանակաց (Զ. 12):*

Բայական ստորոգումով ՊՀ-ները «Երգ երգոց» գրքում հաղորդակցական դերի հետ միաժամանակ ունեն ընդգծված ոճական արժեք, որով պայմանավորված է պատումի գեղագիտական հայեցակարգը:

Բ) Հնչերանգային ստորոգումով ՊՀ-ներ.

Կան որոշակի նախադասություն ՊՀ-ներ, որոնց ստորոգման հատկանիշն արտահայտվում է հնչերանգի միջոցով: Այդպիսի նախադասություն-

⁶ Բայական ստորոգումների արտահայտման եղանակների մասին հանգամանորեն տե՛ս **Գ. Զահուկյան**, Ժամանակակից հայերենի տեսության հիմունքները, Երևան, 1973, էջ 220-291:

ները արտահայտության պլանում բայական ստորոգում (ստորոգյալ) չունեն⁷: Հմնտ. Ես եմ պարիսպ եւ *սրինք իմ իբրեւ զաշտարակս* (Ը. 10): *Իբրեւ զաշտարակն Դարթի պարանոց քո* (Դ. 4):

Վիճակագրությունը ցույց է տալիս, որ Աստվածաշնչի «Երգ երգոց» գրքում նախադասություն ՊՀ-ներն առավելապես հանդես են գալիս բայական ստորոգումով, իսկ հնչերանգային ստորոգումով կառուցատիպերը խիստ սահմանափակ դրսևորումներ ունեն:

Այդ կառուցատիպերը (հնչերանգային ստորոգումով) մեծավ մասամբ Աստվածաշնչի ասորական կամ հունական բնագրերի համարժեք կառույցների պատճենումներ են, քանի որ լեզվամտածողական եւ պատկերային այդպիսի հնարներ գրաբարալեզու մատյաններում սակավադեպ են: Հետեւաբար կարելի է եզրակացնել, որ նման կառույցները հատկանշական չեն Ե. դարի լեզվամտածողությանը եւ համարվում են պատճենված կաղապարներ Աստվածաշնչի թարգմանական բնագրի լեզվից⁸:

Այսպիսով, գրաբարում ՊՀ-ները բնութագրվում են որոշակի կառուցատիպերով, որոնք հանդիպում են Աստվածաշնչի «Երգ երգոց» գրքում: Դրանք բաժանվում են բառակապակցություն (անվանողական) ՊՀ եւ նախադասություն ՊՀ (հաղորդակցական) տեսակների:

Բառակապակցական ՊՀ-ները կառուցվածքային առումով բաժանվում են միագագաթ (միաբեւեռ) եւ երկգագաթ (երկբեւեռ) տեսակների, որոնց ներքին դասակարգումների համար կարեւորվում են գերադաս բաղադրիչների խոսքիմասային պատկանելությունը եւ բառաբերականական արտահայտությունը: Նախադասություն ՊՀ-ներն ունեն նախադասությանը հատուկ հատկանիշներ. բնութագրվում են պարզ եւ բարդ տեսակներով, ինչպես նաեւ առանձնանում են ստորոգման տեսակներով՝ բայական եւ հնչերանգային:

Աստվածաշնչի «Երգ երգոց» գրքում ՊՀ-ների դիտարկվող տեսակները որոշակի գաղափար են տալիս այդօրինակ կառույցների վերաբերյալ թարգմանական գրականության շրջանակներում՝ մասնավորապես, գրաբարում՝ ընդհանրապես:

⁷ Գրաբարում հատուկ հնչերանգով նախադասությունների շարադասական կաղապարների մասին տե՛ս Ս. Հայրապետյան, Գրաբարի շարադասությունը, Երևան, 2005, էջ 156-205:

⁸ Վերջիններս վերաբերում են որեւէ առանձին լեզվի. այդպիսի կաղապարները կառուցվում են առանձին լեզվի համար (տե՛ս Լ. Մ. Խաչատրյան, Բառակազմական եւ ձևաբանական կաղապարները ժամանակակից հայերենում, Երևան, 2011, էջ 9):

РЕЗЮМЕ

Структурные типы образных сравнений в книге “Песнь песней” Библии характеризуются конкретными моделями, которые разделяются на следующие подгруппы:

а. номинативный тип- (*իրրև զկեղևի նոսն, զեղեցիկ քան զերուսաղեմ*),

б. коммуникативный тип- (*զայ իրրև զծովս, քաղնանայ իրրև զաւագ տն արի ծովս*).

В плане образования таких структурных типов важную роль играют способы выражения доминантного компонента, грамматические признаки зависимого члена, расположение элементов сочетания, а также связывающие особенности предлогов.

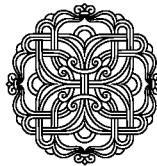
SUMMARY

The structural types of figurative-comparisons in the book “Song of Songs” of the Bible are characterized by specific models, which are divided into the following groups:

a. nominative – (*իրրև զկեղևի նոսն, զեղեցիկ քան զերուսաղեմ*),

b. communicative – (*զայ իրրև զծովս, քաղնանայ իրրև զաւագ*).

In terms of the formation of these structural types the ways of expression of dominant component, the grammatical features of a dependent member, layout combinations, as well as binding characteristics of prepositions play an important role.



ՍԱՐԳԻՍ ԲԱԼԴԱՐՅԱՆ
ԵՊՀ

ՊԱՀԼԱՎՈՒՆԻՆԵՐԻ ԻՇԽԱՆԱԿԱՆ ՏԱՆ ԾԱԳՄԱՆ ՀԱՐՑԸ

Ժ.-ԺԲ. դդ. հայ ավատատիրական ավագանին ներկայացնող իշխանական տների շարքում առանձնակի դերակատարություն ստանձնած Պահլավունիներն իրենց վրա են բեռնել հետագոտողների բազմաթիվ սերունդների ուշադրությունը: Խնդրո առարկա ժամանակաշրջանի այլ իշխանական տոհմերի վերաբերյալ սկզբնաղբյուրներում պահպանված վկայությունների սակավությունը հանգեցրել է Պահլավունյաց տոհմի դերի ուղղացմանը: Ինչպես նկատել է Կ. Մաթևոսյանը՝ այս հարցերի առնչությամբ «մեր պատկերացումները մեծ մասամբ գտնվում են ավանդական պատմագրության ազդեցության ներքո»¹: Այս ամենից զատ, շարունակում է խնդրական մնալ Պահլավունյաց տոհմի ծագման հարցի պարզաբանումը: Ուստի՝ սույն ուսումնասիրության առաջին հատվածում համակողմանի քննության կառնվեն այս խնդրի վերաբերյալ պատմագիտության մեջ արձանագրված բոլոր տեսակետները, իսկ երկրորդ մասում, տոհմի պատմությանն առնչվող մի քանի հարցերի նորովի քննարկմամբ, փորձ կարվի փաստարկված լուծում տալու իշխանական տան ծագման հիմնահարցին:

Պահլավունիների տոհմակունքների բացահայտման հարցը, անցնելով քննության երկարատև ճանապարհ, արդյունքում հանգել է իրարամերժ ու հակընդդեմ մի քանի տեսակետների: Ուսումնասիրողների մի

¹ Կ. Մաթևոսյան, Անի-Շիրակի պատմության էջեր, Երևան, 2010, էջ 66, 101-114: Հեղինակն անդրադարձել է Անիի թագավորության երկու նշանավոր իշխանների՝ Բագնայրի վանքը կառուցած Սմբատ Մագիստրոսին և Կեչառիսի վանքը հիմնած Գրիգոր Ապիրատ Մագիստրոսին, որոնք ավանդաբար Պահլավունի են համարվել, մինչդեռ ծագում են այլ տոհմերից:

մասը խնդրի հետազոտմանն անդրադարձել է մանրամասն ու ծավալուն շարադրանքով, մյուս մասը՝ սուկ հպանցիկ:

Դեռևս հայ պատմագիտական մտքի արշալույսին Պահլավունիների պատմության առանձին դրվագներ լուսաբանել է Մ. Չամչյանը: Հիմնվելով իշխանական տան ներկայացուցիչների մատենագրական եւ վիմագրական հավաստիացումների վրա՝ նա Պահլավունիներին համարում է «ի սերնդոյ տանն Արշակունեաց՝ ի զարմէ դստեր սրբոյն Սահակայ Պարթևի, ի շառաիղէ սրբոյն հօրն մերոյ Գրիգորի Լուսաւորչի»²: Մ. Չամչյանը, Պահլավունյաց գործիչներին կապելով Արշակունիների թագավորական եւ Գրիգոր Լուսավորչի կաթողիկոսական տների հետ, նրանց տոհմականքները բնորոշում է նաեւ «ի զարմէ դստեր սրբոյն Սահակայ Պարթևի» արտահայտությամբ: Կոստանի է, որ նման հիշատակմամբ ակնարկվում է Սահակ Պարթևի դստեր՝ Սահականույշի եւ Համագասպ Մամիկոնյանի ամուսնությունը. 439 թ. Սահակ Պարթևի մահվամբ տոհմաճյուղը արական գծով սպառվեց, եւ «շարունակուեցաւ Ս. Գրիգորի շառաիղը Կամսարականներու քով»³ շնորհիվ Սահականույշի թոռնուհու՝ Վարդանույշի եւ Արշավիր Կամսարականի ամուսնության⁴:

Ղ. Ալիշանը, Ներսես Շնորհալուն նվիրված իր մենագրության մեջ անդրադարձ կատարելով նրա տոհմականքների հարցին, նախ եւ առաջ անհրաժեշտ է համարում ներկայացնել պարթևների պատմության արտացոլումը հայ պատմագրական ավանդույթի մեջ: Սուրենյան Պահլավների ճյուղը, ըստ Ալիշանի, Սահակ Պարթևի մահվամբ «կը խառնի Մամիկոնէից ճենական ցեղին», իսկ Կարենյան Պահլավների հետնորդ Կամսարականներն էլ հիշատակվում են «ինչուան Ը. դարուն սկիզբը»: Հետազոտողը ենթադրում է, որ նրանցից սերած ինչ-որ կողմնաճյուղ Ժ. դարում հանդես է եկել Պահլավունի տոհմանվամբ: Ընդ որում, նա հակված է այդ տոհմաճյուղը «Սուրենեան ցեղէն» բխեցնելու վարկածին⁵: Բնութագրական է, որ Ղ. Ալիշանն իր տեսակետը փաստարկող կովան է համարում «հասարակաց վկայութիւնն եւ Գրիգոր Մագիստրոսի ստէպ յիշելն»⁶ դրանով իսկ ի ցույց դնելով իր անտարակույս հավատը Պահլավունի գործիչների ծագումնաբանական հավաստիացումների նկատմամբ:

² Մ. Չամչյան, Պատմութիւն Հայոց, հ. Բ., Վենետիկ, 1785, էջ 851:

³ Ն. Ալիշան, Ներսես Լամբրոնացի, Վենետիկ, 1956, էջ 332:

⁴ Ս. Կոզեան, Կամսարականները «տեսաբ Շիրակայ եւ Արշարունեաց», Վիեննա, 1926, էջ 97-103:

⁵ Ղ. Ալիշան, Շնորհալի եւ պարագայ իւր, Վենետիկ, 1873, էջ 8-12:

⁶ Անդ, էջ 12:

Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերի առաջաբանում Կ. Կոստանյանցը, քննելով Պահլավունի տոհմի ծագման խնդիրը, հանգում է այն եզրակացությանը, թե «Պահլավունիք նոյն հին Կամսարականներն են՝ կողմնակի արենակից թե՛ Արշակունեաց եւ թե՛ Ս. Լուսաւորչի տան»։ Իրենց տիրույթներ Շիրակն ու Արշարունիքը Բագրատունիներին վաճառելուն հաջորդած ժամանակաշրջանում, ըստ հետազոտողի, Կամսարականներին «վիճակեցաւ միաժամանակ մնալ անյայտութեան մէջ»։ Կ. Կոստանյանցը կարծում է նաեւ, որ նրանց շառավիղներից Արտակն ու նրա հաջորդները, որոնց տալիս է «նոր Կամսարականներ» անվանումը, Թ. դարում վերստին ասպարեզ ելնելով, «յայտնի եղան Հայոց տոհմաբանութեան մէջ Պահլավունիք անունով»⁷։ Պահլավունիների ծագումը, այդպիսով, բխեցվում է Կամսարական նախարարական տնից։

Կ. Կոստանյանցի տեսակետը պաշտպանում է Մադաքիա արք. Օրմանյանը, որը, «Լուսաւորչի ցեղին արու գիծը» Սահակ Պարթևի մահվամբ սպառված համարելով, Պահլավունիներին կապում է Կամսարականների հետ։ Նրա կարծիքով՝ իրենց տիրույթները Աշոտ Մսակերին վաճառելուց հետո Կամսարական նախարարական տան ներկայացուցիչները տեղափոխվեցին Այրարատի Վարաժնունիք գավառի տարածք, «որուն գլխաւոր քաղաքն է Բջնի, եւ ահա այստեղէն է որ երևան կու գան Պահլավունիները, ինչ որ ակներեւ կը ցուցնէ հին Կամսարական-Արշարունիներուն եւ նոր կամ երկրորդ Պահլավունիներուն նոյնութիւնը»⁸։ Ակնհայտ է, որ Կամսարականների տեղափոխության վերաբերյալ Մ. Օրմանյանի տեսակետը սոսկ ենթադրություն է՝ առանց աղբյուրագիտական հիմնավորման։

Իր տոհմակիցների մասին Գրիգոր Մագիստրոսի հայտնի վկայությունը⁹ Մ. Օրմանյանին հիմք է տալիս Պահլավունիների նախահայր համարելու Արտակ Կամսարականին, ինչն էլ, ըստ նրա, երկու տոհմերի ազգակցության լրացուցիչ փաստարկ կարող է ծառայել։ Նկատենք, սակայն, որ Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերի առաջին հրատարակությունը, որից օգտվել է Մ. Օրմանյանը, խնդրո առարկա վկայությունը ներկայացնում է «Կամսարեանն Արտակայ» տեսքով, մինչ «Ազգապատում» աշխատության մեջ այն մեջբերվում է «Կամսարականն Արտակայ» տարբերակով։ Մյուս կողմից՝ Պահլավունի մեծանուն գործչի թղթերի նոր հրատարակու-

⁷ «Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը», ի լոյս ընծայեց Կ. Կոստանեանց, Աղեքսանդրապոլ, 1910, առաջաբան, էջ Ա.-ԺԴ.:

⁸ Մ. Օրմանյան, Ազգապատում, հ. Ա., Էջմիածին, 2001, սյունակ 1243-1246:

⁹ «Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը», էջ 40:

թյունը, ինչպես կտեսնենք ստորև, նոր ենթադրությունների առիթ է տալիս:

Պահլավունիների պատմությանն անդրադարձած հետազոտողներից առանձնանում է Ն. Ակինյանը, ով, ի թիվս մի շարք հարցերի, համակողմանիորեն լուսարանել է իշխանական տան շառավիղների ամբողջ պատմությունը՝ մինչև ԺԳ. դարի երկրորդ կեսը: Պահլավունիների տոհմականության պարզաբանման հարցում սկզբունքորեն համակարծիք լինելով Կ. Կոստանյանցի ու Մ. Օրմանյանի հետ՝ հետազոտողն առաջ է քաշում մի շարք համարձակ դրույթներ: Այսպես՝ համառոտ ներկայացնելով Կամսարական նախարարական տան պատմությունը՝ Ն. Ակինյանը նրանց տեսնում է 788 թ. Շապուհ Ամատունու և նրա որդի Համամի գլխավորած հայ գաղթականության մեջ¹⁰, այնինչ՝ Ղեոնդ պատմիչը բավարարվում է միայն «այլք ի նախարարաց հայոց և նոցին հեծելոց» անորոշ արտահայտությամբ: Մյուս կողմից էլ՝ նկատենք, որ գաղթը տեղի է ունեցել Արտազ գավառից, մինչդեռ Կամսարականների տիրույթներն ընկած էին Շիրակում և Արշարունիքում: Ուսումնասիրողի ենթադրությամբ՝ Կամսարականները, որոնք շուրջ մեկ դար առաջ էին երկրից հեռացել, վերադառնում են Աշոտ Ա. Բագրատունու թագավորության տարիներին՝ արքայի հետ կնքելով յուրատեսակ դաշինք: Իրենց տոհմանունից և նախնիների իրավունքներից իրաժարվելու դիմաց նրանք, ըստ Ն. Ակինյանի, ստանալու էին «կալուածք և բարձ, թերևս նաև օժանդակութիւն ճանապարհի ապահովութեան համար»¹¹: Առաջին հայացքից զարմանք է հարուցում այն, որ մեծանուն հայագետը Թ. դարավերջի անցուդարձերի վերաբերյալ իր տեսակետը հիմնավորելու համար վկայակոչում է Մովսես Խորենացու «Պատմութիւն Հայոց»-ը: Խնդիրն այն է, որ Ն. Ակինյանը, Պատմահորը համարելով Թ. դարի հեղինակ, Դ. դարի առնչությամբ նկարագրված հայ նախարարների վերադարձը, որը գլխավորել է Գագավոն Կամսարականը, մեկնաբանում է որպես Թ. դարավերջի իրադարձության պատկերում: «Կամսարականներուն փախուստի և վերադարձին պատմութիւնը նոյն գծերով կը գտնենք փոխադրուած 400 տարի յառաջ»¹²: Փաստորեն՝ Ն. Ակինյանը եւս պաշտպանում է Պահլավունիների և Կամսարականների ազգակցության վերաբերյալ տեսակետը՝ հավելելով միայն գաղթի և վերադարձի ենթադրական դրվագներ:

¹⁰ Ն. Ակինյան, նշվ. աշխ., էջ 334-335:

¹¹ Անդ, էջ 337:

¹² Անդ, էջ 340:

Եթե բացառենք Պատմահորը՝ Կամսարականների գաղթն ու վերադարձն իր Պատմության էջերում արտացոլած հեղինակ համարելու հնարավորությունը, ապա Ն. Ակիյանի տեսակետը կգրկվի աղբյուրագիտական հենքից, եւ նրա նկարագրությունը կթողնի մտացածին առասպելի տպավորություն: Վստահություն չի ներշնչում հեղինակի նաեւ այն պնդումը, թե «Պահլավունիները զգուշացած են նաեւ կրել հին Կամսարականների յատուկ անձնանունները՝ Արշաիր, Ներսէս, Հրահատ եւ այլն»¹³: Այնուհանդերձ, Ն. Ակիյանի աշխատությունը առանձնահատուկ է Պահլավունիների պատմության ամբողջական պատկերը ներկայացնելու, իշխանական տան ներկայացուցիչներից յուրաքանչյուրի վերաբերյալ պահպանված վկայությունները ի մի բերելու ու համակարգելու առումով:

Պահլավունիների ծագման հարցի նորագույն ուսումնասիրողներից Վ. Վարդանյանը քննության առարկա տոհմը համարում է Կամսարականներից վերընձյուղված ճյուղ, որը ավագ տոհմակիցների՝ Բյուզանդիա անցնելուց հետո մնաց հայրենիքում եւ ընդունելով Բագրատունիների գերակայությունը՝ պահպանեց իր տիրույթների մի մասը: Ուսումնասիրողը, հիմնագուրկ համարելով Կամսարականների գաղթի ու վերադարձի վերաբերյալ Ն. Ակիյանի տեսակետը, փաստորեն հարկադրված է լինում ենթադրել, որ նախարարական տան ճյուղերից մեկը չի հեռացել Բյուզանդիա: Վ. Վարդանյանի կարծիքով՝ հայրենիքում մնացած Կամսարականները թագավորության հռչակման պայմաններում կրկին քաղաքական ասպարեզ են ելնում եւ «գերադասում չկրել արարների աստվան Բյուզանդիայի կողմն անցած Կամսարականների տոհմանունն (անշուշտ, արարների թշնամանքը չհարուցելու կանխահոգությամբ) ու պահպանեցին Պահլավունի անունը»¹⁴:

Հետազոտողի կողմից առաջ քաշված փաստարկները, մեր կարծիքով, այնքան էլ համոզիչ չեն: Այսպես՝ Վ. Վարդանյանը կարծիք է հայտնում, թե «Կամսարականների երկրորդական տոհմաճյուղերից մեկը տակավին վեցերորդ դարի վերջին իրեն կոչել է Պահլավունի անունով»: Վկայակոչված հեղինակը՝ Սիմեոն Ապարանեցին, որն իր երկում 590-ական թթ. անցուդարձերի առնչությամբ հիշատակում է Պահլավունի տոհմանվամբ գորապետի, ապրել ու ստեղծագործել է ԺԶ. դարում, ուստի գործ ունենք ուշմիջնադարյան վկայության հետ, երբ արդեն վաղուց հայտնի

¹³ Անդ, էջ 339:

¹⁴ Վ. Վարդանյան, Պահլավունիները հայոց պետականության և հոգևոր անաղարտության պահապաններ, Երևան, 2008, էջ 16-17. տե՛ս նաև նույնի, Պահլավունի տոհմի ծագման շուրջ. «Հայոց պատմության հարցեր», հ. 6, Երևան, 2005, էջ 111-121:

եւ հռչակված էին Պահլավունիները: Վ. Վարդանյանի վկայակոչած մյուս հեղինակի՝ Անաստաս վարդապետի երկն էլ մեզ է հասել ուշ շրջանի (վաղագույնը՝ 1589 թ.) ընդօրինակություններով, ուստի հարկ է հաշվի առնել ընդմիջարկությունների հնարավորությունը: Հետազոտողը 652 թ. դեպքերի առնչությամբ Սերեոսի հիշատակած «Շիրակացիք» բառի ներքո տեսնում է Կամսարականներին ու ավելի հեռուն գնալով՝ «նրանց այն ճյուղին, որն իրեն անվանում էր Պահլավունի»¹⁵:

Իշխանական տան ծագման հարցը դարձել է նաեւ Հ. Բալասանյանի հոդվածի քննության առարկան: Նրա արտահայտած տեսակետը, ըստ էության, Ն. Ակինյանի հայեցակետի կրկնությունն է՝ առանձին դրվագների նոր մեկնաբանությամբ: Եթե Ն. Ակինյանը Կամսարականների վերադարձի արտացոլումը գտնում էր Պատմահոր երկում, ապա Հ. Բալասանյանը, այդ ենթադրյալ իրադարձության արձագանքը չգտնելով Թ. դարավերջի - Ժ. դարասկզբի սկզբնադրյուններում, հարկադրված է լինում այն թվագրել 924 թվականից հետո ընկած ժամանակաշրջանով: Խնդիրն այն է, որ Հովհաննես Դրասխանակերտցին, որն իր Պատմության շարադրանքը հասցնում է մինչեւ 924 թ., չի տվել Կամսարականների վերադարձի նկարագրությունը, ինչն էլ, ըստ ուսումնասիրողի, կարող է օգտակար լինել այդ իրադարձության թվագրման հարցի համար¹⁶: Փաստական հիմնավորում չունեցող այդ դրույթից բացի՝ զարմանք է հարուցում նաեւ հետազոտողի այն տեսակետը, թե թագ խնդրելու նպատակով 876 թ. Հայաստան պատգամավորություն ուղարկած Վասիլ Ա. կայսրը Աշոտ Բագրատունու առաջ կարող էր բարձրացնել Կամսարականների՝ հայրենիք վերադառնալու հարցը¹⁷:

Պահլավունիների ծագմանն ու ազգաբանությանն առնչվող հարցերի վերլուծությամբ հանդես է եկել նաեւ Կ. Մութաֆյանը: Միանալով Պահլավունիների եւ Կամսարականների ազգակցության տեսակետին կողմնակից հետազոտողներին՝ նա, այնուհանդերձ, հարկադրված է լինում խոստովանել, որ «անցումը մեկից մյուսին մնում է մութ»¹⁸: Ուսումնասիրողը մտահոգիչ է համարում նաեւ այն, որ «արձանագրությունների իրենց հարուստ հավաքածուում այս ընտանիքի անդամները հաստատա-

¹⁵ Վ. Վարդանյան, նշվ. աշխ., էջ 16:

¹⁶ Հ. Բալասանյան, Պահլավունիները որպես Կամսարականների հետնորդներ. «Էջմիածին», Ա., 2007, էջ 49:

¹⁷ Անդ, էջ 48:

¹⁸ C. Mutafian, L'Arménie du Levant (XI^e-XIV^e siècle), vol. 1, Paris, 2012, p. 248.

պես խուսափում են Պահլավունի անունից»¹⁹: Փաստորեն՝ Կ. Մութաֆյանը, Պահլավունիների ծագման ավանդական տեսակետը պաշտպանելով հանդերձ, կատարում է արժեքավոր եզրակացություններ:

Պահլավունիների եւ Կամսարականների ազգակցության տեսակետը տեղ է գտել նաեւ հանրագիտարաններում²⁰, տոհմի ներկայացուցիչներին նվիրված ուսումնասիրություններում²¹ եւ այլուր²²:

Հետազոտողների մյուս խումբը, Պահլավունիներին համարելով ժ. դարում բարձրացած ու քաղաքական որոշակի դերակատարություն ձեռք բերած տոհմ, նրանց ծագումնաբանության վերաբերյալ պահպանված վիմագրական եւ մատենագրական վկայությունները դիտարկում է որպես փառավոր անցյալ վերագրելու ցանկության արտահայտություն: Այս տեսակետը ներկայացված է ուսումնասիրողների փոքր շրջանակի՝ Լեոյի, Ա. Տեր-Ղևոնդյանի, Լ. Խաչերյանի եւ Ա. Մանուչարյանի աշխատանքներում:

Լեոն հետազոտողներից առաջինն էր, ում կարծիքով՝ Պահլավունիների իշխանական տունը «հենց այդ ժամանակները (Բագրատունի գահակալների օրոք - Ս. Բ.) նոր էր հանդես եկել հայ նախարարական միջավայրում»²³: Նկատի առնելով Պահլավունիների կառուցած Ս. Գրիգոր եկեղեցու «Ապուղամրենց» անվանումը՝ ուսումնասիրողը գալիս է այն եզրահանգման, որ «ժողովրդի մեջ տոհմը հենց այդպես էլ կոչվում էր՝ Ապուղամրենց»: Լեոն միաժամանակ նաեւ նկատում է, որ «որքան Ապուղամրենց տոհմը մեծանում եւ հռչակ էր ձեռք բերում, այնքան, անկասկած, անհրաժեշտ էր դառնում որոնել մի հին եւ հռչակավոր ծագում»²⁴, ինչի արդյունք էլ նա համարում է ինչպես նոր՝ Պահլավունի տոհմանունը, այնպես եւ տոհմաբանական վկայությունները «ի զարմից սրբոյն Գրիգորի Հայոց Լուսաւորչի» սերելու մասին: Գնահատելով մեծանուն պատմաբանի խորաթափանց դատողությունները՝ նկատենք, որ Պահլավունիների ծագման հարցի պարզաբանման ու վաղ շրջանի պատմության վերաբերյալ նրա մի շարք եզրակացություններ ենթակա են լրացման: Այսպես՝ Լեոն Պահլավունի տոհմանունը առաջին անգամ գործածված է տեսնում Մարմաշենի 1029 թ. արձանագրության մեջ, մինչդեռ, ինչպես կտեսնենք

¹⁹ Անդ, էջ 249:

²⁰ Մ. Կատվալյան, Պահլավունիներ. ՀՍՀ, հ. 8, Երևան, 1983, էջ 99:

²¹ Գ. Մուրադյան, Գրիգոր Մագիստրոսի մատենագրությունը. ԲՄ, հ. 20, 2014, էջ 5, ծան. 1:

²² G. Dédéyan, Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés, vol. 2, Lisbonne, 2003, p. 1181.

²³ Լեո, Հայոց պատմություն, հ. 2, գիրք 1-ին. «Երկերի ժողովածու», հ. 2, Երևան, 1967, էջ 642:

²⁴ Անդ, էջ 643:

ստորեւ, այն արդեն իսկ կիրառվել է դրանից մեկուկես տասնամյակ առաջ՝ 1015 թ.՝ նույն վանքում գտնվող մի տապանագրում: Տոհմի հիմնադիր համարելով Արուղամրին՝ հետագոտողը Արտակ Կամսարյանի մասին հիշատակությունը դիտարկում է «Շիրակի հռչակավոր տերեր Կամսարականների հետ կապվելու» ցանկության համապատկերում, այնինչ, ինչպես կհամոզվենք մեր հետագա շարադրանքում, գործ ունենք թերեւս գրչագրական աղավաղման դրվագի հետ: Պարզաբանված չեն նաեւ մի քանի առանձին հարցեր, ինչպես օրինակ՝ Պահլավունիների բարձրացման համար բարենպաստ պայմաններ ապահոված գործոնները:

Այս տեսակետի պաշտպանությամբ հանդես եկած հաջորդ ուսումնասիրողը Ա. Տեր-Ղևոնդյանն է, ով տոհմի ծագման հարցը շոշափել է իր հակիրճ անդրադարձում: Նրա կարծիքով՝ հին իշխանական տների նկատմամբ ունեցած անվստահության պայմաններում «Աշոտ Գ.-ից սկսած հայ թագավորներն սկսեցին ազատների միջավայրից առաջ քաշել նոր իշխանական տներ»: Հայ ավատատիրական միջավայրում ծայր առած այս գործընթացի արդյունքում «աննշան դիրք ունեցող որոշ իշխանական տներ, օրինակ, Պահլավունիներն ու մասամբ Ապիրատյանները, շուտով բարձր դիրքի տիրացան»²⁵:

Պահլավունիներին նորաստեղծ իշխանական տուն համարելու տեսակետը պաշտպանություն է գտել նաեւ Լ. Խաչերյանի կողմից: Նրա համոզմամբ՝ «Պահլաունի տոհմանունը յետագայի վերագրում է՝ Բագրատունեաց շրջանի այդ նորաստեղծ տոհմի ազնուականության խոր պատմականութիւնը եւ խիստ կարեւորութիւնը միտումնապէս ընդգծելու սելեռուն նպատակով»²⁶: Հետագոտողը ուշադրություն է հրավիրում Պահլավունի գործիչների անձնանունների վրա՝ Արուղամր, Համգե, Ապլդարիպ, որոնք, ըստ նրա, կրում են «արաբական ազդեցութեան դրոշմ»: «Ապլդարիպ» անունը թարգմանելով «հայր օտարականի» կամ «հայր պանդուխտի»՝ Լ. Խաչերյանը գտնում է, որ «այս տոհմը եկուոր՝ օտարական լինելով հաստատուել է Անիում եւ կարճ ժամանակամիջոցում... մեծ հեղինակութիւն եւ կշիռ է ձեռք բերել Բագրատունեաց արքունիքում»²⁷: Պետք է նշել, որ Պահլավունիներին եկվոր իշխանական տուն համարելու այս տեսակետը, հիմնված լինելով սոսկ անձնանվան վրա եւ աղբյուրագիտական բավարար հենք չունենալով, չի դիմանում քննադատության: Նույն տրամաբա-

²⁵ Ա. Տեր-Ղևոնդյան, Բագրատունյաց թագավորության պետական կարգը. «Հայ ժողովրդի պատմություն» (ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.), հ. 3, Երևան, 1976, էջ 267-268:

²⁶ Լ. Խաչերյան, Գրիգոր Պահլաունի Մագիստրոս, Լոս Անճելլես, 1987, էջ 19:

²⁷ Անդ, էջ 20:

նությամբ կարելի է եկվոր համարել խնդրո առարկա ժամանակաշրջանի իշխանական տների մեծ մասին, քանզի հայ ավատատիրական միջավայրում ամենեւին էլ արտառոց չէր արաբական կրկնանունների գործածությունը: Լ. Խաչերյանի առաջադրած այդ դրույթը հավանություն չի ստացել նաև մյուս հետազոտողների շրջանում²⁸:

Վերջապես, չորրորդ հետազոտողը, ով Պահլավունիներին համարել է իրադարձությունների բերումով քաղաքական կշիռ ստացած նորաստեղծ իշխանական տուն, Ա. Մանուչարյանն է: Նա վկայակոչում է 867 թ. Արուճի մի արձանագրություն²⁹, որտեղ հիշատակվող Գրիգորը «հրամանաւ Սմբատայ» կարգավորել է մի քանի գյուղերի միջև ծագած վեճը: Հետազոտողը, նրան համարելով Սմբատ սպարապետին ենթակա մարզերի կառավարիչ, նույնացնում է Հովհաննես Դրասխանակերտցու հիշատակած «զմեճն, զխոհեմ եւ զհանճարեղ իշխանն Հայոց, Գրիգոր»-ի³⁰ հետ, որին արդեն թագավոր դարձած Սմբատը ուղարկել է խալիֆի մոտ³¹: Ա. Մանուչարյանը, սակայն, չի քննարկում Գրիգորին Տարոնի³² կամ Մոկքի իշխան³³ համարելու տեսակետերը, ինչը բացառում է նման բարձրաստիճան ազնվականի՝ 867 թ. «ծառայ Սմբատայ» լինելու հավանականությունը: Կամայականորեն նույնացնելով երկու Գրիգորներին՝ հետազոտողը այդուհետ անդրադառնում է Աշոտ Երկաթի օրոք հանդես եկած «ոմն ի պատուաւորաց» Գեորգին, ում մասին դարձյալ հիշատակություն ունի կաթողիկոս-պատմագիրը: Ա. Մանուչարյանը նրան համարում է Գրիգորի հայրը, քանզի երկուսն էլ, ըստ նրա, կատարում էին նույն գործառնություններն ու իրար հաջորդելով նույն պաշտոնում՝ եղել են հայր ու որդի³⁴: Վկայակոչելով Մ. Չամչանին³⁵, ուսումնասիրողը նշում է, որ Աշոտ Ողորմածը հայոց սպարապետ է կարգել «գորդի Գեորգայ զԳոռ յագգէ Մարգալետունեաց»: Այս անգամ անտեսվել է Կ. Մաթևոսյանի համոզիչ ճշգրտումը Մ. Չամչանի Պատմության այն հատվածի վերաբեր-

²⁸ Վ. Վարդանյան, նշվ. աշխ., էջ 10. Ա. Մանուչարեան, Պահլավունիների ծագումն ու բարձրացումը. ՀԱ, թ. 1-12, 2011, սյունակ 292-293:

²⁹ Կ. Մաթևոսյան, Արուճ, Երևան, 1987, էջ 60:

³⁰ Հովհաննես Դրասխանակերտցի, Պատմութիւն Հայոց, քնն. քննագ.՝ Մ. Էմինի, Երևան, 1996, էջ 234-235:

³¹ Ա. Մանուչարեան, նշվ. աշխ., սյունակ 293-295:

³² Գ. Գրիգորյան, Տարոնի Բագրատունիների ֆեոդալական իշխանությունը 9-10-րդ դարերում, Երևան, 1983, էջ 129:

³³ Լեո, նշվ. աշխ., էջ 546. «Հայ ժողովրդի պատմություն» (ՀՄՍՀ ԳԱ հրատ.), հ. 3, էջ 38:

³⁴ Ա. Մանուչարեան, նշվ. աշխ., սյունակ 295-296:

³⁵ Մ. Չամչան, նշվ. աշխ., էջ 837:

յալ, որտեղ հիշատակվում է ենթադրյալ Գոռը³⁶: Ասպարեզ եկած Գրիգոր-Գեորգ-Գոռ տոհմական հերթագայության հենքի վրա Ա. Մանուչարյանը խոսում է Մարգպետունյաց իշխանական տան մասին, որը, ըստ նրա, պետք է նույնացնել Պահլավունիների տոհմի հետ: Որպես փաստարկ է բերվում Արտակ-Գեորգ, Արուղամր-Գոռ անձնանունների իմաստային նույնության վերաբերյալ ոչ համոզիչ դիտարկումը: Արտակ Կամսարյանին նույնացնելով Գեորգի, իսկ Արուղամրին՝ Գոռի հետ՝ Ա. Մանուչարյանը, այդպիսով, Պահլավունիներին ու Մարգպետունիներին համարում է նույնական³⁷: Տարակուսանք են հարուցում ինչպես նշված անձնանունների նույնությունը ցույց տալու ստուգաբանական եղանակները, այնպես էլ Պահլավունիների Արուղամրենց տոհմական բացատրությունը նրանով, թե իբր «անյարիր կը լինէր Սպարապետենց յորջորջուելը»³⁸:

Այսպիսով՝ Պահլավունիների ծագման հարցի վերաբերյալ ուսումնասիրողների տեսակետերի ներկայացումն ու քննությունը ցույց տվեցին, որ իշխանական տունը համարվել է Գրիգոր Լուսավորչի և Արշակունիների, ապա նաև՝ Կամսարականների սերունդ: Դրա հետ մեկտեղ՝ պատմագիտության մեջ շրջանառվել է Պահլավունիներին Ժ. դարում բարձրացած տոհմ դիտարկելու տեսակետը, որը երկու դեպքում հանգել է անհարկի մասնավորեցման՝ նրանց համարելով եկվոր կամ նույնացնելով Մարգպետունի ենթադրյալ տոհմին: Ուստի ակնհայտ է դառնում, որ առկա է Պահլավունիների իշխանական տան ծագման հարցն իր ամբողջության մեջ քննության առնելու անհրաժեշտություն:

Պահլավունիների ծագման խնդիրը պարզաբանելու ճանապարհին անհրաժեշտություն է զգացվում հստակեցնելու տոհմի պատմությանն առնչվող մի քանի խնդիրներ: Ցայսօր վերջնական ճշգրտման չի արժանացել Պահլավունի տոհմական առաջին հիշատակության թվականի հարցը: Բացի այդ, ուսումնասիրողները ճիշտ եզրակացության չեն հանգել իշխանական տան հիմնադրի խնդիրը պարզաբանելիս: Պետք է խոստովանել նաև, որ Պահլավունիների պատմությունը երբեք չի դիտարկվել իշխանական տների բարձրացման՝ զարգացած ավատատիրության դարաշրջանին բնորոշ տրամաբանության և օրինաչափությունների համապատկերում: Այնուհանդերձ, հարցի հետազոտությունը ցույց է տալիս, որ աղբյուրագիտական առկա նյութերի օգտագործմամբ՝ նշված խնդիր-

³⁶ Կ. Մաթևոսյան, Անի-Շիրակի պատմության էջեր, էջ 112, ծան. 35:

³⁷ Ա. Մանուչարյան, նշվ. աշխ., պունակ 298-304:

³⁸ Անդ, էջ 305:

ների նորովի քննարկումը կարող է հանգեցնել Պահլավունիների ծագման հարցի ճշգրիտ լուսարանմանը:

Նախ եւ առաջ քննության առնենք տոհմանվան առաջին հիշատակության հարցը: Ուսումնասիրողներից Վ. Վարդանյանը, ինչպես արդեն տեսանք, կարծիք է հայտնել, թե Զ.-Է. դարերում տոհմանունն արդեն իսկ գործածության մեջ է եղել³⁹: Վկայակոչված երկու փաստարկներից առաջինը Սիմեոն Ապարանեցու հիշատակությունն է 590-ական թթ. անցուդարձերի առնչությամբ Պահլավունի տոհմանունը կրող գորապետի վերաբերյալ⁴⁰: Սակայն հեղինակն ապրել ու ստեղծագործել է ԺԶ. դարում, ուստի, ինչպես նշել ենք, այս հիշատակությունը պետք է դիտարկել որպես ուշմիջնադարյան վկայություն, երբ արդեն վաղուց հայտնի էին Պահլավունիները: Հետաքրքիր կարող է լինել Սիմեոն Ապարանեցու օգտագործած աղբյուրների պարզաբանման հարցը: Իր առաջ Պահլավունի տոհմի պատմության շարադրման նպատակ դրած հեղինակի աղբյուրը, ըստ Ն. Ակինյանի, Անանունի երկն է⁴¹, իսկ ըստ Կ. Սուքիասյանի՝ նաև Պատմահոր աշխատությունը⁴²: Պարզ է դառնում, որ «Պահլաւունեացն զարմ» արտահայտության ներքո Սիմեոն Ապարանեցին նկատի ունի վաղմիջնադարյան այն տոհմերին, որոնց հայ պատմագրական ավանդույթի կողմից վերագրվել են պահլավական արմատներ: Վ. Վարդանյանի վկայակոչած մյուս փաստարկը վերաբերում է Անաստաս վարդապետին⁴³, որը Է. դարում այցելել է Երուսաղեմ եւ այնտեղ գտնվող հայկական վանքերի ցուցակը կազմել «ի խնդրոյ բարեպաշտ իշխանին Համագասպայ Կամսարականի Պահլաւունեաց»⁴⁴: Ա. Մանուչարյանն այս վկայության կապակցությամբ նշում է, որ դրա «ներքոյ հասկացում են Կամսարական տոհմի պարթևա-պահլաւական արմատները»⁴⁵: Կարծում ենք՝ պետք է հաշվի առնել նաև այն հանգամանքը, որ Անաստաս վարդապետի երկը մեզ է հասել ուշ շրջանի (վաղագույնը՝ 1589 թ.)⁴⁶ ձեռագրերով, ուստի

³⁹ Վ. Վարդանյան, նշվ. աշխ., էջ 15:

⁴⁰ «Սիմեոն վարդապետի Ապարանցոյ Վիպասանութիւն սակս Պահլաւունեացն զարմի եւ Մամիկոնեանցն սեռի», Վաղարշապատ, 1870, էջ 76-78:

⁴¹ Ն. Ակինյան, Բաղեշի դպրոցը, Վենետիկ, 1952, էջ 145:

⁴² Կ. Սուքիասյան, Սիմեոն Ապարանցու վիպասանության աղբյուրները, ԼՀԳ, թ. 8, 1970, էջ 35:

⁴³ Վ. Վարդանյան, նշվ. աշխ., էջ 15:

⁴⁴ «Մատենագիրք հայոց», հ. Ե., Անթիլիաս, 2005, էջ 1278:

⁴⁵ Ա. Մանուչարյան, նշվ. աշխ., սյունակ 292:

⁴⁶ Պ. Չոբանյան, Անաստաս վարդապետի կազմած Երուսաղեմի հայկական վանքերի ցուցակի ժամանակի հարցի շուրջ. ՊԲՀ, թ. 1, 2001, ծան. 2:

իրավացիորեն հարկ է հաշվի առնել ընդմիջարկությունների հնարավորությունը:

Շրջանառվել է նաև 967 թ. խմբագրված «Ներսիսյան» կամ կեղծ գահնամակում Պահլավունի տոհմանվան գործածությունը հավաստող տեսակետը⁴⁷: Մեսրոպ երեց Վայոցձորցին, հեղինակելով Ներսես Մեծի վարքը, ներկայացրել է նաև հայոց պատվաստիճանների հրովարտակը⁴⁸, որում Պալունի նախարարական տան փոխարեն, ըստ որոշ հետազոտողների, ընդգրկվել է Պահլավունի տոհմանունը: Նկատենք, սակայն, որ վերջինս վկայված է գահնամակի միայն գրչագիր մեկ օրինակում, եւ գրչագրերի մնացած մասում պահպանված է Պալունի տոհմանունը:

Պահլավունիներին նվիրված ուսումնասիրություններում տեւական ժամանակ իշխել է այն տեսակետը, թե Ստեփանոս Տարոնեցի Ասողիկն իր երկում, 998 թ. Ծումբի ճակատամարտի առնչությամբ, հիշատակել է Վահրամ իշխանաց իշխանի Պահլավունի տոհմանունը: Խնդիրն այն է, որ Ասողիկի Պատմության 1885 թ. պետերբուրգյան հրատարակության մեջ, որից օգտվել են հետազոտողները, այդ հատվածն ունի հետևյալ տեսքը. «Գումարէ ի ձեռն իշխանաց իշխանին Վահրամայ, որդոյ Գրիգորոյ Պահլաւունոյ, որ զՄարմաշեն եւ զԲրգներն շինեաց եւ Սմբատայ մաժիստոռսի...»⁴⁹: Պահլավունիների պատմությանն առնչվող այս էական հարցում վերջերս ճշգրտում է կատարել Կ. Մաթևոսյանը: Ուսումնասիրելով Ասողիկի երկի հնագույն ձեռագիրը՝ նա պարզել է, որ հեղինակային բնագրի հարեւանությամբ առկա է գրչի լուսանցագիր հավելում. «Պալհավունոյ որ զՄարմաշեն շինեց: Որ զԲգներն շինեց»⁵⁰: Դրանով ընդմիջարկողը ցանկացել է հավելել, որ Վահրամ Պահլավունին Մարմաշենն է շինել, իսկ Սմբատ Մագիստրոսը՝ Բագնայրը: Այն հետագա ընդօրինակողների կողմից ներմուծվել է երկի բնագրային հատվածի մեջ՝ այդպիսով շփոթ առաջացնելով տոհմանվան հեղինակային գործածության հարցում: Այսպիսով՝ պարզվում է, որ Ասողիկը եւս չի գործածել Պահլավունի տոհմանունը:

⁴⁷ «Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը», առաջաբան, էջ Ա, Ժ. Ա. Մանուչարեան, նշվ. աշխ., պունակ 303:

⁴⁸ «Պատմութիւն Սրբոյն Ներսիսի Պարթևի հայոց Հայրապետի», Վենետիկ, 1853, էջ 33. Մատենագիրք հայոց, հ. ԺԱ., Երևան, 2010, էջ 682:

⁴⁹ Ստեփանոս Տարոնեցի Ասողիկ, Պատմութիւն տիեզերական, քնն. բնագ.՝ Ս. Մալխասյանցի, Ս. Պետերբուրգ, 1885, էջ 270:

⁵⁰ Կ. Մաթևոսյան, նշվ. աշխ., էջ 63-64. նույնի, Յոհան գրչի ընդօրինակած պատմական ժողովածուն եւ կատարած հավելումները. «Էջմիածին», թ. Զ.-Է., 2008, էջ 109. տե՛ս Մատենագիրք հայոց, հ. ԺԵ., Անթիլիաս-Լիբանան, 2010, էջ 818, ծան. 36:

Մեր փնտրտուքներն այս ուղղությամբ ցույց տվեցին, որ քննության առարկա տոհմանվան վաղագույն հիշատակությունը պահպանվել է Մարմաշենի 1015 թ. մի տապանաքարում. «Այս է հանգիստ Սուփիայ աղախնոյն Քրիստոսի կնոջն Վահրամայ Պահլաունոյ»⁵¹: Հատկանշական է, որ նախընթաց ժամանակաշրջանին վերաբերող արձանագրություններում տոհմի անդամները հետետղականորեն հանդես չեն եկել որեւէ տոհմանվամբ՝ բավարարվելով միայն իրենց նախնիների անունների թվարկմամբ: Պատահական չէ, որ Կ. Մութաֆյանը, պաշտպանելով Պահլավունիների ու Կամսարականների ազգակցության տեսակետը, այնուհանդերձ, հարկ է համարում խոստովանել, որ «արձանագրությունների իրենց հարուստ հավաքածուում այս ընտանիքի անդամները հաստատապես խուսափում են Պահլավունի անունից»⁵²: Փաստորեն՝ մինչ 1015 թ. նւ տոհմը հայտնի չի եղել Պահլավունի անունով, նւ իշխանական տան ներկայացուցիչները հանդես չեն եկել այդպիսի տոհմանվամբ: Այսպիսով՝ Պահլավունի տոհմանվան վաղագույն հիշատակության թվականի բացահայտումը նկատելի հետետղությունների ուղի կարող է հարթել տոհմի ծագման հարցը պարզաբանելիս: Հատկանշական է Բագնայրի վանքի արձանագրություններից մեկում Պահլավունիների կառուցած Ս. Գրիգոր եկեղեցուն տրված անվանումը, որը թերեւս տոհմանվան երանգավորում է պարունակում. «Ես՝ Խաչոտս, ծառայ Ք(րիստոս)ի, ետու ի Ս(ուր)ր Ա(ստուա)ծածինս գիւմ զգանձագին գտունս մատ ի յԱպուղամբենց Ս(ուր)ր Գրիգոր...»⁵³: Այսպես՝ Գրիգոր Համգե Պահլավունու կառուցած եկեղեցին ունի Խաչոտի կողմից վիմագրում նրա հոր՝ Աբուղամրի անվամբ հիշատակվում է Աբուղամբենց Սուրբ Գրիգոր անվանումով, որից կարելի է բխեցնել, որ տոհմը հայտնի էր հենց Աբուղամբենց տոհմանվամբ: Այսպիսով՝ խնդրո առարկա իշխանական տան տոհմանվան շուրջ հարուցված խնդրի պարզաբանումը իրավունք է ընձեռում գալու այն եզրահանգման, որ մինչեւ 1015 թ. տոհմի ներկայացուցիչներն իրենց վիմագիր արձանագրություններում ոչ միայն հանդես չեն գալիս Պահլավունի տոհմանվամբ, այլև վիմագրերից մեկում նրանց է վերագրվում «Աբուղամբենց» բոլորովին այլ անվանումը:

⁵¹ Հ. Բալասանյան, Մարմաշենի ճարտարապետական համալիրը եւ նրա վիմագրերը. «Էջմիածին», Զ.-Է., 2008, էջ 125. Հ. Եղիազարյան, Մարմաշենի վանքը եւ նրա արձանագրությունները. «Էջմիածին», Ե., 1957, էջ 43:

⁵² С. Мутафян, *op. cit.*, p. 249.

⁵³ Ս. Կարապետյան, Բագնայրի վանքի արձանագրությունները. «Վարձք», թ. 9, 2013, էջ 23:

Սա հիմք է տալիս ենթադրելու, որ սերելով միջին ազնվականության միջավայրից՝ իշխանական տունն արձանագրություններում միառժամանակ հանդես է գալիս իր կարգավիճակին համապատասխան ձեռակերպումներով, եւ միայն քաղաքական կշռի բարձրացմանը զուգընթաց ու ստանձնած դերակատարության օրինականացման միտումով է սկիզբ դրվում առանձնահատուկ ծագում եւ հատուկ տոհմանուն փնտրելու գործընթացին: Նշենք նաեւ, որ սկզբնապես Պահլավունի տոհմանվան յուրացումը համընդհանուր ընդունելության չի արժանացել տոհմակիցների շրջանում, քանի որ նրանց մի մասը շարունակում է հանդես գալ նախկին բնորոշումներով, այն է՝ միայն նախնիների անունների մատնանշմամբ եւ առանց տոհմանվան հիշատակության: Ավելորդ չի լինի մատնանշել Պետրոս Ա. Գետադարձ Հայրապետի կողմից Ս. Փրկիչ եկեղեցու որմին 1036 թ. թողնված արձանագրությունը, որտեղ տոհմի ներկայացուցիչներից Գրիգորին տրված «Պահլավունի» բնորոշումը հիմք է տալիս խոսելու նոր տոհմանվան յուրատեսակ պաշտոնականացման մասին. «Կամ եղև ինձ տ(եառ)ն Պետրոսի Հայոց կաթողիկոսի, տալ գայգին Աշնկի, որ ի մեր կորդոյ արկած էր, ք(րիստո)սասէր մարգպանին Ապղարիպայ, որդւո Գրիգորոյ Պահլաւունոյ»⁵⁴:

Պահլավունիներին տրված «Աբուղամրենց» անունը կապվում է տոհմի ներկայացուցիչներից Աբուղամրի հետ, որն իր տոհմակիցների կողմից հիշատակվում է որպես Գրիգոր-Համգեի հայր: Տարակուսանք է հարուցում այն հանգամանքը, որ տոհմանունը տրվել է ոչ թե մինչ այժմ Պահլավունիների նախահայր համարված Արտակի, այլ Աբուղամրի անունով: Ուստի անհրաժեշտություն է զգացվում նաեւ նորովի քննելու իշխանական տան հիմնադրի հարցը, որը, ինչպես կտեսնենք, վճռական դեր կարող է խաղալ տոհմի պատմությանն առնչվող մի շարք հարցեր լուսաբանելու գործում:

Պահլավունիների պատմությանը նվիրված ուսումնասիրությունների մի մասը⁵⁵ տոհմի նախահոր պատիվն ընծայում է ունի Վահրամի՝ հիմք ընդունելով Բագնայրի արձանագրություններից մեկում պահպանված վկայությունը Արտակի որդի Վահրամի վերաբերյալ: Սակայն վիճաբար վերձանած Սարգիս Ջալալյանցը Հայոց ՉԺԱ. (711) թվականի փոխաբերն սխալմամբ ընդօրինակել է ՆԺԱ. (411)⁵⁶, որն էլ ուսումնասիրողներին

⁵⁴ ԴՀՎ, պր. Ա., կազմ.՝ Հ. Օրբելի, Երևան, 1966, էջ 48:

⁵⁵ Հ. Աճառյան, ՀԱԲ, հ. 5, էջ 20. G. Dédéyan, op. cit., p. 1181. C. Toumanoff, Les dynasties de la Caucasic chrétienne de l'Antiquité jusqu'au XIXe siècle, Rome, 1990, p. 275:

⁵⁶ Ս. Ջալալյանց, Ճանապարհորդություն ի Մեծն Հայաստան, մաս 2, Տիֆլիս, 1858, էջ 40:

շփոթության մեջ է գցել եւ մղել անհարկի եզրահանգման⁵⁷: Վահրամին Պահլավունիների նախահայր դիտելու տեսակետը, այդպիսով, լիովին հիմնագուրկ է:

Հետազոտողների մյուս՝ ավելի ստվար խումբը իշխանական տան հիմնադիր է հռչակում Արտակին՝ վկայակոչելով Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերից մեկում պահպանված ուղերձը՝ ուղղված իր հորեղբայր Վահրամ Պահլավունուն. «Բազմեսցիս գոգս՝ ի մեծին Գրիգորի եւ ի հաւուն քո Ապուղամրի եւ Կամսարեանն Արտակայ»⁵⁸: Իշխանական տան մեծանուն ներկայացուցչի խոսքերը ներառում են Պահլավունի գործիչների մի քանի սերնդի մասին տեղեկություն: Գրիգորն ու Աբուղամրը, որոնք հայտնի են նաեւ այլ վկայություններից, Վահրամ Պահլավունու հայրն ու պապն են, մինչդեռ՝ խնդրահարույց է Արտակի մասին այս եզակի հիշատակության հարցը: Թեեւ Գրիգոր Մագիստրոսի հաղորդումը որեւէ անմիջական ցուցում չի պարունակում, այնուհանդերձ, հետազոտողները լիովին հակված են եղել Արտակին Աբուղամրի հայր համարելու մտքին⁵⁹: Փորձեր են արվել նաեւ որոշելու նրա գործունեության ժամանակը: Ավելին՝ այս վկայության «Կամսարեանն» բառը նույնական համարելով Կամսարական տոհմանվան հետ՝ Պահլավունիների նախնիների վերաբերյալ Գրիգոր Մագիստրոսի հաղորդումը որպէս փաստարկ է ծառայեցվել երկու տոհմերի ազգակցության տեսակետի օգտին. «(Գրիգոր Մագիստրոսը - Ս. Բ) Կամսարական մը եղած կ'ընդունի Պահլաւունիներուն առաջինը»⁶⁰:

Խնդրո առարկա վկայության առավել հետեւողական քննությունը երեւան է հանում անսպասելի եզրահանգում: Նախ նկատի առնենք, որ Արտակ անձնանվան գործածությունը հայոց մեջ սահմանափակվել է միայն Ե. դարի շրջանակներում⁶¹, ուստի առնվազն կասկածանքի է ենթակա դրա շրջանառման հավանականության հարցը Ժ. դարում: Ինչ վերաբերում է Արտակի «Կամսարեան» բնորոշմանը, ապա նշենք, որ խնդրական է դրա նույնացումը Կամսարական տոհմանվանը: Այս կապակցությամբ իր մտահոգությունն է հայտնել նաեւ Ն. Ակիսյանը. «Ինչո՞ւ խորշած է Մագիստրոս այս պատմական տոհմանունէն (Կամսարականից - Ս. Բ)»⁶²:

⁵⁷ C. Mutaftian, op. cit., p. 248.

⁵⁸ «Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը», էջ 40. «Մատենագիրք հայոց», հ. ԺԶ., Երեւան, 2012, էջ 259:

⁵⁹ Այս հարցում միակ բացառությունը Լեոն է. տե՛ս Լեո, նշվ. աշխ., էջ 644:

⁶⁰ Մ. Օրմանյան, նշվ. աշխ., սյունակ 1246-1247:

⁶¹ Հ. Աճառյան, ՀԱԲ, հ. 1, էջ 303-304:

⁶² Ն. Ակիսյան, նշվ. աշխ., էջ 332:

Նկատելի է նաև, որ Պաղատիկի գործիչները որևէ այլ աղբյուրում հանդես չեն եկել Կամսարական տոհմանվամբ, այսինչ՝ չեն խուսափում այլ տոհմանուններ, ինչպես օրինակ՝ Արշակունի, Հայկազն օգտագործելուց: Փաստորեն տարակուսանք է առաջ բերում «Կամսարեանն Արտակայ» հատվածի բաղադրիչներից յուրաքանչյուրի գործածության հարցը:

Դրանից բացի՝ ուշադրություն դարձնենք նաև Գրիգոր Մագիստրոսի վկայության «ի հաուոն քո...» հատվածի վրա, որը, դրված լինելով եզակի թվով, ենթադրում է մեկ անձի հնարավորություն (Արուղամբ), այլապես կունենայինք «ի հաուոց քո...» կամ «ի հաուոցն քո...» տարբերակները: Հոգնակի թվի բացակայությունը որոշ չափով հարցականի տակ է դնում «Կամսարեանն Արտակայ» արտահայտության գոյությունը Արուղամբի անվան հիշատակումից հետո:

Վերջապես, քննության առնենք Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերի գրչագիր օրինակներում խնդրո առարկա հատվածի ընդօրինակությունների հարցը: «Մատենագիրք Հայոց» մատենաշարի 16-րդ հատորում, որտեղ ներառված են մագիստրոսյան թղթերի քննական բնագրերը, քննվող վկայությունը չի տարբերվում նախորդ հրատարակության մեջ առկա տարբերակից: Սակայն հատվածի հեղինակային բնագրի վերականգնմանը մեծապես օգնում են նոր հրատարակության ծանոթագրությունները, որոնցում նշված են գրչագրերում հանդիպող տարբերությունները: Չափազանց ուշագրավ է, որ ABC ձեռագրերը «Կամսարեանն» բառի փոխարեն պարունակում են «կամ արեանն» տարբերակը⁶³: Ընդ որում, դա վկայված է Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերն ընդգրկող ձեռագիր ժողովածուներից հնագույններում: A գրչագիրը Մաշտոցի անվան Մատենադարանի Հ^փ 1741 ձեռագիրն է, որը, վաղագույնը լինելով մագիստրոսյան թղթերը պարունակող ժողովածուների շարքում, ընդօրինակվել է 1651 թ.: Մյուս երկու գրչագիր օրինակները ԺԷ.-ԺԸ. դարերից են: Ամենավաղ օրինակներում «կամ արեանն» արտահայտության առկայությունը թույլ է տալիս չբացառել, որ «Կամսարեանն» տարբերակը պարզապես գրչական աղավաղման հետևանք է: Նկատելի է նաև, որ հարցի քննությանը զուգընթաց կարող է առաջ գալ հետևյալ հարցադրումը՝ հավանական չէ՞ արդյոք հակադարձ գործընթացը, այսինքն՝ «Կամսարեանն» բառի՝ «կամ արեանն» վերածվելու տարբերակը: Հեղինակային բնագրի վերականգնմանը նպաստող վերը բերված փաստարկները, ինչպես նաև՝ վաղագույն գրչագրերում հենց «կամ արեանն»-ի առկայությունը հնարա-

⁶³ «Մատենագիրք հայոց», հ. ԺԶ., էջ 259, ծան. 9:

վորություն են տալիս քննարկումից դուրս համարել գրչական աղավաղման հակառակ գործընթացի հավանականության հարցը:

Այժմ կարիք է զգացվում պարզաբանել Գրիգոր Մագիստրոսի վկայության վերջին հատվածը, քանի որ «Կամսարեանն Արտակայ»-ի փոխարեն առաջ է գալիս «կամ արեանն Արտակայ» անհասկանալի արտահայտությունը: Ցավոք, այս պահին հարկադրված ենք հարցը թողնել առկա վիճակում՝ խնդրի լուծումը տեսնելով այդ հատվածի՝ գրչագիր բոլոր օրինակներում պահպանված տարբերակների հետազոտման մեջ: Ավելորդ չենք համարում նշել, որ բառանջատումը թերևս հարկ է կատարել այլ կերպ: Նկատենք նաև, որ նույնիսկ վաղագույն գրչագիրը բավական ուշ շրջանից է, ինչը մեծացնում է գրչագրական աղավաղումների հնարավորությունը: Այսպիսով՝ կարծում ենք, որ առաջ քաշված փաստարկները բավարար են մագիստրոսյան վկայությունը վերաքննելու անհրաժեշտությունը ցույց տալու եւ Արտակ Կամսարյանի մասին պահպանված միակ հիշատակությունը կասկածի տակ առնելու համար: Մեր կարծիքով՝ «Արտակ Կամսարեան»-ը ոչ թե Գրիգոր Մագիստրոսի հիշատակության, այլ գրչական աղավաղման հետեւանք է, ուստի բերված փաստարկների հիմամբ հակված ենք նրա՝ որպես պատմական գործչի գոյությունը հարցականի տակ դնելու տեսակետին՝ խնդրի լուծման շարունակությունը թողնելով աղբյուրագիտական հետազոտությանը:

Պահլավունիների տոհմի հիմնադրի հարցի քննությունից հետո հասկանալի է դառնում, թե ինչու է իշխանական տունն ստացել Արուղամրենց անվանումը: Այսպիսով՝ կարծում ենք, որ Պահլավունիների տոհմի հիմնադիրը հենց Արուղամրեն է՝ Գրիգոր-Համգեի հայրը:

Պահլավունիների ծագման հարցի պարզաբանման ամբողջականությունն ապահովելու նկատառումով անդրադառնանք նաև այն գործոններին, որոնք նպաստեցին միջին ազնվականության շերտից սերող տոհմի քաղաքական դերակատարության աննախադեպ բարձրացմանը: Նկատենք, որ Բագրատունի գահակալները հարկադրված էին, արտաքին սպառնալիքներին դիմագրավելուց գատ, ծանր պայքար ծավալել երկրի ներսում տարբեր իշխանների, այդ թվում նաև սպարապետների դեմ: Վերջիններս, որոնց հրամանատարության ներքո էր գտնվում արքունի տիրույթներից հավաքագրված զորքը, հաճախակի էին հանդես գալիս թագավորի դեմ ուղղված ելույթներով՝ հավակնելով արքայական գահին: Նմանօրինակ իրավիճակ ստեղծվեց ինչպես Սմբատ Ա-ի, այնպես եւ Աշոտ Բ-ի գահակալության տարիներին, երբ թագավորական

իշխանության դեմ հանդես եկան Աշոտ Ա.-ի եղբայր Աբաս սպարապետը, ապա՝ Աշոտ Շապուհյանն ու Աբաս անվամբ մեկ այլ սպարապետ՝ ապագա Աբաս արքան⁶⁴։ Խնդրի լուծումը Բագրատունի հաջորդ արքաները տեսան թագավորական իշխանության նոր հենարանի ստեղծման մեջ՝ մանր ու միջին ազնվականության միջավայրից առաջ քաշելով նոր իշխանական տներ⁶⁵։ Ընդգծենք նաև, որ արքային հավատարիմ նոր ազնվականության ստեղծման գաղափարն իրեն լիովին արդարացրեց. քաղաքական կշիռ ձեռք բերած նոր տոհմերը հավատարմությամբ էին լցված թագավորական իշխանության նկատմամբ։ Քաղաքական իրավիճակի այսպիսի զարգացումների պայմաններում էլ մի քանի տոհմ երկրի ներսում ունեցած դերակատարության բարձրացման խոստումնալից հնարավորություն ստացավ։ Դրանից առավելագույնս օգտվեց Աբուդամրի տոհմը, որը կարճ ժամանակում իր ձեռքում կենտրոնացրեց երկրի բարձրագույն պաշտոնները՝ սպարապետ, իշխանաց իշխան, մարզպան։ ԺԱ. դարի երկրորդ կեսին տոհմի ներկայացուցիչները ստանձնեցին նաև հայության հոգեւոր կյանքի ղեկավարությունը՝ կաթողիկոսական աթոռն զբաղեցնելով մինչև ԺԳ. դարասկիզբը՝ Գրիգոր Զ. Ապիրատի (1194-1203 թթ.) մահը։ Հետաքրքիր է, որ Պահլավունիները, առիթը բաց չթողնելով հավաստելու իրենց հավատարմությունը արքայական իշխանությանը, այդ մասին բազմիցս են ընդգծում թողնված վիմագրություններում։ Այդ մտայնությունն արտացոլելու առումով առավել քան խոսուն է Վահրամ Պահլավունու արձանագրությունը Մարմաշենում. «Էաք ամենայն տամբ եւ տոհմի հաւատարիմք տէրանց մերոց»⁶⁶ :

Հասկանալի է, որ ձեռք բերված հեղինակության եւ երկրի կյանքում ունեցած ծանրակշիռ դերակատարության օրինականացման անհրաժեշտությունը վերածվում էր քաղաքական պահանջի։ Այս պայմաններում իշխանական տան ներսում սկիզբ է առնում նոր տոհմանվան յուրացման գործընթաց։ Ընդ որում, տոհմակիցների մի մասը, ինչպես արդեն նշել ենք, շարունակում էր հանդես գալ առանց նոր տոհմանվան մատ-

⁶⁴ Կ. Ոսկանեան, Հայոց բանակի թուաքանակը Բագրատունեաց շրջանում. ՀԱ, թ. 1-12, 2011, պրինակ 313:

⁶⁵ Անդ, հմմտ. տե՛ս «Հայ ժողովրդի պատմություն» (ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ.), հ. 3, էջ 267: Նկատենք նաև, որ սպարապետների հանդես բերած հավակնությունների հիմքում թեպետ որոշ չափով ընկած էր արքայական ծագում ունենալու հանգամանքը, այնուհանդերձ, այս հարցում առավել կարևոր նշանակություն ունեին երկրի ներքին կյանքում նրանց ունեցած ազդեցիկ դիրքն ու զբաղեցրած պաշտոնը, որոնք էլ ապահովում էին հավակնությունների բավարարման հնարավորությունը:

⁶⁶ Հ. Եղիազարյան, նշվ. աշխ., էջ 41:

նանշման, ինչը մղում է ենթադրելու, որ սկզբնապես գործընթացը համընդհանուր ընդունելություն չի գտել տոհմի ներսում:

Կարելի է նաև այն նպատակների հստակեցումը, որոնք հետապնդվում էին Պահլավունի տոհմական գործածմամբ: Այսպես՝ նախ ապահովվում էր քաղաքական ասպարեզում ունեցած դերակատարության օրինականությունը՝ Արշակունիներին ազգակից համարվելու շնորհիվ: Հետաքրքիր է, որ Գրիգոր Մագիստրոսը չի վարանում իրեն ուղղակի Արշակունի հռչակել ինչպես վիմագիր արձանագրության մեջ⁶⁷, այնպես էլ պահպանված մի ուշագրավ կնիքում⁶⁸: Նկատենք նաև, որ պահլավական ծագումը հնարավորություն էր տալիս կապվելու Կարենյան Պահլավից սերող Կամսարականների հետ, քանի որ ազդեցիկ դիրք ձեռք բերելով Շիրակում՝ կարիք էր զգացվում ազգակից համարվելու նաև դրա նախկին տերերի հետ: Պահլավունի տոհմնունը նաև հոգևոր կյանքում առաջխաղացման լայն ուղի էր հարթում: Սերելով «ի զարմից Սրբոյն Գրիգորի»՝ իշխանական տունը շուտով հավակնեց նաև հայոց կաթողիկոսական գահին: Փաստորեն, պահլավական տոհմակոնքներն ընձեռում էին քաղաքական ու հոգևոր ոլորտներում ունեցած կշիռն օրինականացնելու փայլուն հնարավորություն:

Զաքարյանների ու Մահկանաբերդցիների պատմության հետազոտությունը եւս արդեն իսկ երևան է բերել տոհմերի բարձրացման համանման պատկեր⁶⁹: Փաստորեն, Պահլավունիների պատմությունը լիովին տեղավորվում է իշխանական տների բարձրացման՝ զարգացած ավատատիրության դարաշրջանին բնորոշ տրամաբանության եւ օրինաչափությունների շարակարգում: Պատմաշրջանի ավատատիրական միջավայրում ծայր առած գործընթացներն արտացոլելու առումով չափազանց խոսուն է Վարդան Արեւելցու արտահայտությունը. «Զսմանէ ասէն յաննշանից մեծացեալ»⁷⁰: Պատմագրի վկայությունը թեւեւ վերաբերում է Ապիրատյան տոհմի ներկայացուցչին, այնուամենայնիվ, տիպական է նոր մտայնություններն արձանագրելու տեսակետից:

⁶⁷ Հ. Եղիազարյան, Կեչառիսի վանքը եւ նրա վիմագիր արձանագրությունները. «Էջմիածին», ԺԲ., 1955, էջ 38. տե՛ս Գ. Յովսէփեան, Խաղրակեանք կամ Պոռեանք Հայոց պատմութեան մէջ, հ. Գ., Նիւ Եորք, 1942/43, էջ 27-28:

⁶⁸ G. Dédéyan, op. cit., p. 1186.

⁶⁹ Հ. Մարգարյան, Զաքարյանների ծագման ավանդությունը միջնադարյան հայ պատմագրության մեջ. ՊԲՀ, թ. 2-3, 1992, էջ 139-151. նույնի, Զաքարյանների ծագումը. ՊԲՀ, թ. 1-2, 1994, էջ 156-175. նույնի, Մահկանաբերդցիների (Մաղունեանների) իշխանական տունը ԺԲ.-ԺԴ. դարերում. ՀՀՀՍ, հ. ԺԸ., Բեյրութ, 1998, էջ 3-39:

⁷⁰ Վարդան վարդապետ, Հաւաքումն պատմութեան, Վենետիկ, 1862, էջ 97:

Այսպիսով՝ Պահլավունիների իշխանական տունը, թագավորական իշխանության կողմից առաջ մղվելով միջին ազնվականության միջավայրից, քաղաքական կշռի բարձրացմանը զուգընթաց կանգնում է իրեն առանձնահատուկ ծագում ու տոհմանուն վերագրելու անհրաժեշտության առջև: Զարգացնելով պահլավական տոհմականությունը ունենալու տեսակետն ու յուրացնելով Պահլավունի տոհմանունը՝ իշխանական տունը, այդպիսով, ամրագրում է օրինական տեսք է հաղորդում իր քաղաքական ու հոգևոր դերակատարությանը երկրի ներքին կյանքում: Տոհմի ծագման հարցի պարզաբանման նման մոտեցումը լիովին համահունչ է վիմագրական ու մատենագրական վկայությունների հիման վրա կատարվող եզրահանգումներին:

РЕЗЮМЕ

Статья рассматривает вопрос происхождения княжеского рода Пахлавуни. Особое внимание уделено проблеме первого упоминания родового имени Пахлавуни: автор показывает, что впервые оно было употреблено только в 1015 г. Исследование выявляет, что пояснение вопроса об основателе рода имеет существенное значение для освещения обсуждаемого вопроса. Ставится под вопрос историчность Артака Камсаряна, известного лишь из одного свидетельства, и роль предка рода предоставляется Абухамру. В статье изучаются и условия возвышения политической роли рода. Проблема происхождения рода Пахлавуни автором рассматривается в контексте закономерностей происхождения и возвышения княжеских родов характерных эпохе классического феодализма.

SUMMARY

The article deals with the issue of the origin of princely family of the Pahlavuni. Special attention is paid to the problem of the first year of mention of the Pahlavuni family name, and it is proved that this is the year 1015. The paper shows that it is very important to shed light on the problem of the founder of the family. Historicity of Artak Kamsarian, known from only one record, is called into question, and the role of the forefather of the family is granted to Abughamr. The peculiar circumstance of rise of the family's political role is clarified, the state protection is highlighted as well. The author views the Pahlavunis' origin question in the context of the origin and rise of princely houses, characteristic to the consistent patterns of the classical feudalism period.

ԱՐՄԵՆ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

բանասիրական գիտ. դոկտոր, ՄՄ

ՀԱՅԱՍՏԱՅԻ ԴԻՑԱՐԱՆԻ ԷԹՆԻԿԱԿԱՆ ՀԻՄՔԵՐԸ

Հայաստայի դիցարանը ներկայացված է խեթական մի արձանագրության մեջ, որը, թերևս, խեթական և հայաստական արքաների համաձայնագրի մի հատված է: Ստորև ներկայացվում է այդ դիցարանի սեպագիր բնագրի հայերեն թարգմանությունն ըստ Ա. Քոսյանի մանրամասն ըննության և մեկնաբանության¹:

Հայասայի Ս.GUR [աստվածը], Պատտեու(-)[...] քաղաքի
INANNA աստվածուհին
Դատարկ տող
Լախիրխիլա քաղաքի [...-š/tannuš [աստվածը], [... քաղաքի]
Zagga(-)[...] աստվածը,
Արնիյա քաղաքի [⁰Ս աստվածը], Կամ?- [...-a]n?-ze?-
ռ[a] քաղաքի Tarumuš աստվածը,
Պախխուտեյա քաղաքի [⁰Ս աստվածը], Teriditunni[š]
աստվածը
Տամատտա քաղաքի, Գացու[?] քաղաքի Unagaštaš աստվածը,
Արխիտա քաղաքի ⁰Ս takšannaš աստվածը, Baltaik
աստվածը
Դուգգամանա քաղաքի, Պարրայա քաղաքի Unagaštaš աստվածը,

¹ KUB XXVI, 39, IV, 26 (խեթական աղբյուրները հղվում են որպես KBo - Keilschrifttexte aus Boghazköi և KUB - Keilschrifturkunden aus Boghazköi): Ա. Քոսյան, Հայասայի աստվածները (KUB XXVI 39), ՄԱԵԺ, թ. XXIV, Երևան, 2005, էջ 455: Արձանագրության այլ հրատարակությունները տե՛ս օրինակ E. Forrer, *Hajasa-Azzi, Caucasia*, 9, 1931, S. 6. Ն. Ադոնց, Հայաստանի պատմություն, Երևան, 1972, էջ 46-47, Գ. А. Капанцян, *Историко-лингвистические работы*, т. 1, Ереван, 1956, 88. В. Н. Хачатрян, *Восточные провинции Хеттской империи*, Ереван, 1971, с. 148. F. Haas, *Die ältesten Nachrichten zur Geschichte des armenischen Hochlands. Das Reich Urartu: Ein altorientalischer Staat im 1. Jahrtausend v. Chr.* (Xenia 17), Konstanz, 1986, S. 24:

Գասմիյախա քաղաքի [...]a?huhəš աստվածը,
 Šilli[ʔ-x-]-li[ʔ աստվածը ... քաղաքի]:

Այսպիսով՝ տեքստում հիշվում են տասնչորս «քաղաքների» աստվածներ, որոնցից երկուսը կրկնվում են (գաղափարագրով ներկայացված ամպրոպի աստվածը՝ ԾԱ եւ Սոգաժաժ-ը): Այս դիցարանը մեզանում ուսումնասիրվել է հիմնականում հայ ցեղանվան՝ Հայասայի հետ կապի առնչությամբ: Հեղինակավոր գիտնական Գրիգոր Ղափանցյանը հայասական անունները (անձնանուններ, դիցանուններ, տեղանուններ) փորձել է համապատասխանեցնել հինարեւելյան, հիմնականում՝ խոտիական հիմքերի հետ՝ դրանով ձգտելով ցույց տալ նրանց հայկական բնույթը եւ կապերը (նա գտնում էր, որ հայերենը հնդեվրոպական լեզու չէ, այլ ազգակից տեղի հին ոչ հնդեվրոպական լեզուներին՝ խոտիերեն, ուրարտերեն, խաթերեն, վրացերեն եւն, որոնց մեջ էր մտցնում նաեւ հնդեվրոպական խեթերենը)²: Այս հարցին անդրադարձած մեր մյուս հեղինակավոր գիտնականը՝ Գեորգ Ջահուկյանը, սկզբից փորձել է ցույց տալ, որ Հայասայի լեզուն հնդեվրոպական՝ անատոլիական (խեթալուվիական, հայերենից շատ տարբեր) մի լեզու էր³, իսկ հետագայում՝ գտնել հայկական կապեր եւ ցույց տալ Հայասայի լեզվից պահպանված անունների որոշ մասի հայկական լինելը, որով եւ պիտի հաստատվեր Հայասայի հայկական լինելու դրույթը⁴:

Այսպիսով, եթե նույնիսկ համարենք, որ Ղափանցյանի դիտողությունները եւ համադրությունները ճիշտ են, ապա հենց իր ժամանակի գիտության լույսի ներքո նրա աշխատանքը ցույց է տալիս Հայասայի լեզվի եւ դիցարանի ոչ հայկական բնույթը: Իսկ Ջահուկյանի աշխատանքը հիմնականում անունների ենթադրական, վերացական ստուգաբանություն է: Եվ որքան էլ ցավալի է հայագիտության համար, այդ երկու ականավոր հեղինակների աշխատություններն էլ, չնայած բազում դիպուկ դիտարկումներին, ժամանակակից գիտության պահանջներին համապատասխան եւ համոզիչ համարվել չեն կարող: Իսկ նրանցից հետո հրապարակված շատ աշխատանքներ ուղղակի կրկնում են նրանց դրույթները եւ եզրակացությունները: Պետք է հաշվի առ-

² Գ. Ա. Капанцян, Хайаса – колыбель армян, Ереван, 1947 (Историко-лингвистические работы), т. 1, с. 7-265.

³ G. B. Djahukian, The Hayasa Language and its Relation to the Indo-European Languages, Archiv Orientalni, 1961, 29/3, p. 353-405. Գ. Բ. Джаукян, Хайасский язык и его отношение к индоевропейским языкам, Ереван, 1964. Գ. Բ. Ջահուկյան, Հայասայի լեզվի հիմնատոլիական ծագման վարկածը, ՊԲՀ, 1976, թ. 1, էջ 89-110. Նույնի՝ Հայոց լեզվի պատմություն. Նախագրային շրջան, Երևան, 1987, էջ 322-341:

⁴ Գ. Բ. Джаукян, О соотношении хайасского и армянского языков, ИФЖ, 1988, N 1, с. 60-79, N 2, с. 68-88.

նել նաև գիտության զարգացումը և նոր փաստերի ի հայտ գալը, ինչն անխուսափելիորեն իջեցնում է հին աշխատանքների արժեքը, դարձնում դրանց գիտության պատմություն, և անհրաժեշտություն առաջացնում նոր ուսումնասիրությունների հրապարակման համար:

Իսկապես, չափազանց դժվար խնդիր է՝ պարզել Հայասայի անունների էթնիկական հիմքերը և ստուգաբանությունը: Աստվածների անունների մեծ մասը կիսատ է պահպանվել, մի մասը նշված են գաղափարագրով. ինչ են նշանակում պահպանվածները, անհայտ է: Դա հնարավոր է դարձնում կամայական մեկնաբանությունները: Երբեմն էական դեր է կատարում նաև ցանկալին իրական համարելու կամ ցանկալին հիմնավորելու ձգտումը, որը հակասում է գիտական մոտեցմանը և բնորոշ է մեզանում բավական տարածված մերձգիտական բնույթի աշխատանքներին:

Այս աշխատանքում մենք օգտվել ենք ժամանակակից գիտության նոր տվյալներից, օգտագործել համեմատական առասպելաբանության և կառուցվածքային ուսումնասիրության մոտեցումներ: Մենք փորձել ենք պարզել, թե այդ աստվածները հանդիպում են այլ համատեքստերում, երբեմնից նույնացվել են այլ աստվածների հետ, ինչ է հայտնի նրանց մասին, ինչ հերթականությամբ և ինչ խմբավորմամբ են հիշատակվում նրանք և ինչ նոր կապեր կարելի է բացահայտել այդ հիման վրա⁵: Ստացված արդյունքները որոշակիորեն տարբերվում են նախորդ ուսումնասիրությունների հետևություններից:

Խաթական տարր. Առաջին տեղում են Հայասա «քաղաքի» (երկրի) U.GUR աստվածը⁶ և INANNA աստվածուհին, որոնք գրավում են առաջին տողը և պարզորոշ առանձնացված են մյուս աստվածներից՝ հաջորդ տողը դատարկ է թողնված (թեև հնարավոր է, որ այդ տողը բաց է թողնվել հետագայում լրացնելու համար): Սա մեծ աստվածների մի զույգ է, հավանաբար աստվածների նահապետն ու նրա կինը⁷: Անունները ներկայացված են գաղափարագրով, այսինքն՝ տեղական աստվածները համապատասխանեցվել

⁵ A. Y. Petrosyan, The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic, Washington, 2002, p. 128-131. Ա. Ե. Պետրոսյան, Հայկական դիցաբանի հնագույն ակունքները, ՊԲՀ, թ. 2, 2004, էջ 221-225. Ա. Ե. Պետրոսյան, Արամազդ. պաշտամունք, կերպար, նախատիպեր, Երևան, 2006, 29-34. A. Y. Petrosyan, State Pantheon of Greater Armenia, Earliest Sources. Aramazd, Armenian Journal of Near Eastern Studies, N 2, 2007, p. 189-191:

⁶ Արձանագրությունը վնասված է, և Ֆ. Հասան առանց ընթերցման է թողնում առաջին աստծու անունը, բայց այն, որ Հայասայի գլխավոր աստվածը U.GUR-ն էր, դժվար է կասկածել (տե՛ս ստորև):

⁷ Այս աստվածների վերաբերյալ տե՛ս Ա. Ե. Պետրոսյան, Արամազդ. պաշտամունք, կերպար, նախատիպեր, էջ 29-34:

են միջագետքյան U.GUR-ին և INANNA-ին: U.GUR-ը միջագետքյան Ներգալ աստծու, իսկ INANNA-ն՝ մայր աստվածուհու գաղափարագիրն է, այլ կերպ ասած՝ շումերոգրամը (աբադ. Իշտար): U.GUR-ը, կարծում են, սկզբնապես եղել է Ներգալի թրի անվանումը՝ աբադ. Սգար «կործանիչ» իմաստով, որն աստվածացվել է որպես Ներգալի «վեզիրը»⁸: Արդեն հինքարեական դարաշրջանից (Ք. ա. Բ. հազարամյակի սկզբից) նա նույնացվել է Ներգալին և դարձել նրա հիմնական անուններից մեկը: Ներգալը հնագույն միջագետքյան աստված էր՝ կապված մահվան և պատերազմի հետ, անդրաշխարհի տիրակալը, որի պաշտամունքը հետագայում տարածվել է նաև այլուրեք⁹: Խեթական և լուվիական աղբյուրներում U.GUR-ը հիշվում է շատ հաճախ: Հիշատակվում են, մեկական անգամ, Խալպուտիլին քաղաքի U.GUR-ը և նրա պաշտամունքը Զիխիլայում, ապա և բազմիցս՝ Հայասայի U.GUR-ը (KBo IV 13 ii 21, iii 7, iv [3], 24, vi 33+; KUB X 82.5; XIX 128 ii 10, vi 19; KUB XXVI 39 iv 26; IBoT III 15 I 6-7)¹⁰: Սա ցույց է տալիս, որ խեթական կայսրության և նրա ազդեցության ոլորտում գտնվող երկրներից հենց Հայասան է եղել U.GUR-ի պաշտամունքի կենտրոնը (հայտնի է նաև «Հայասայի U.GUR-U.GUR» կրկնակի անունով ներկայացված աստվածը): Խեթա-խաթական ավանդույթում, Ք. ա. Բ. հազարամյակի կեսից, Ներգալ/U.GUR-ը նույնացվել է խաթական Šulikatte «Սուլի արքա», կամ Šulinkatte՝ «Սուլիի արքա» աստծուն¹¹, որի «արքա» լինելը նորից շեշտում է U.GUR-ի տիրող դիրքը դիցարանում: Իմիջիայլոց, խաթական ավանդության մեջ հայտնի է օջախի հետ կապված Zilipuri աստվածը, որը նույնպես ներկայացվել է U.GUR գաղափարագրով¹², այսինքն, այս երկու աստվածները, գոնե որոշ առումներով, նույնական են:

U.GUR գաղափարագրով ներկայացվող աստվածը պաշտվել է եւ՝ աբադական Միջագետքում, եւ՝ խոտիական երկրներում, եւ՝ խեթական աշխարհում: Մեզ համար կարեւորը վերջինն է: Ասվածից երևում է, որ խեթական Փոքր Ասիայում այդ աստծու պաշտամունքի հիմնական երկիրը Հայասան էր, որ հենց Հայասայի U.GUR-ն էր պաշտվում ողջ խեթական աշխարհում, այսինքն՝ Հայասայի U.GUR-ն էր նույնական խաթական Šuli(n)kate-ին և Zilipuri-

⁸ W. G. Lambert, *Studies in Nergal*, Review of E. Weiher, *Der Babylonische Gott Nergal*, *Bibliotheca Orientalis*, N 30, 1973, p. 356.

⁹ *Reallexikon des Assyriologie* (այսուհետև՝ RLA), N 9, S. 215-226.

¹⁰ B. H. L. van Gessel, *Onomasticon of the Hittite Pantheon*, Parts 1, 2, Leiden-New York-Köln, 1998, p. 839.

¹¹ E. Forrer, նշվ. աշխ., S. 6 ff. V. Haas, նշվ. աշխ., S. 367, 599.

¹² G. Torri, *Lelwani: Il culto di una dea ittita*, *Vicino Oriente Quaderno* 2, Roma, 1999, p. 11-12, 16 (նդ. ըստ A. Archi, *The Anatolian Fate Goddesses and Their Different Traditions, Diversity and Standardization*, 2011, p. 3. Այս աստծու հիշատակությունները տես van Gessel, նշվ. աշխ., p. 581-583):

ին: Ըստ այդմ, հավանաբար, Հայաստայի U.GUR-ն էր, որը ոչ գաղափարագիր գրությամբ, այսինքն՝ անունով, կոչվում էր Տuli(n)katte.

Տuli(n)katte-ն համարվում էր հայրը խաթական ամայրույի աստված Taru-ի, որը հայտնի է նաև Tarawa ձևով: Եվ հայաստական դիցարանի վեցերորդ աստված Tarumu-ն, անկախ վերջավորության մեկնաբանությունից, անբաժանելի է թվում Taru/Tarawa-ից ու կարելի է պատկերացնել այդ նույն դիցանվան մի ածանցյալ կամ բարբառային տարրերակային ձևը¹³:

Հայաստական երրորդ աստծու անունը, որից պահպանվել է վերջին մասը՝ -š/t-an-nu-uš, ըստ մի վարկածային ընթերցման, կարող է լինել Izzištanuš¹⁴, խաթական արևի աստված Eštan-ի անունից (խաթ. Ezzi Eštan-ից՝ «բարի օր», «բարի արևի աստված» կապակցության խեթական գրեղաձևն է)¹⁵:

Այսպիսով, այս դիցարանում առաջին հերթին աչքի է զարնում խաթական տարրը: Գաղափարագրով ներկայացված են խաթական Սուլի(ն)կատտեն, նրա որդի Տարու/Տարավայի անվան մի տարրերակը եւ, որոշ փոքր հավանականությամբ, Իցցիստանուսը: Խաթերը հին Փոքր Ասիայի ոչ հնդեվրոպական բնիկներն էին, որոնք հետագայում լուծվեցին խեթերի մեջ՝ թողնելով նրանց իրենց անվանումը: Խեթական կայսրության կենտրոն Խաթուսաս ամայրաքաղաքը խաթական կենտրոն է եղել մինչև խեթերի կողմից գրավվելը: Նրանց լեզուն, որով խեթական դարաշրջանից մի շարք տեքստեր են հայտնի, առավել հաճախ համարվել է կապված հյուսիսարևմտակովկասյան (արխազա-ադրդական) լեզուների հետ¹⁶: Խաթերից արևելք՝ Խեթական կայսրության հյուսիս արևելքում, մինչև Պոնտոս, խեթական դարաշրջանում բնակվել են կասկական ցեղերը: Կասկերի լեզվից միայն որոշ անուններ են պահպանվել խեթական աղբյուրներում, որոնց հիման վրա նրանք սովորաբար համարվել են ծագումնաբանորեն կապված խաթերի եւ հյուսիսարևմ-

¹³ Տևն Դ. Բ. Джаукян, Хайасский язык..., с. 51 եւ հեղինակի այլ աշխատություններում (վերլուծվում է իբրեւ խեթ. Taru-muwa > Tarumu՝ իբր «Տարուի ուժ», Տարուն էլ համարվում է խեթական, եւ ոչ խաթական դիցանուն (ըստ հնացած մեկնաբանության՝ «ժամանակի աստված»): Կարելի է հիշել նաև, որ տարածաշրջանի սեպագիր անուններում երբեմն առկա է w/m հերթագայությունը եւ այդ դեպքում հնարավոր է Tarumu-ն պատկերացնել որպես Tarawa-ի մի տարրերակ:

¹⁴ В. Н. Хачатрян, Восточные провинции..., с. 148, հմմտ. Ա. Վ. Քոսյան, Հայաստայի աստվածները, էջ 450:

¹⁵ Այս դիցանվան վերաբերյալ տե՛ս RLA, N 5, 1976-1980, S. 227-228:

¹⁶ Տևն В. В. Иванов, Об отношении хаттского языка к северозападнокавказским, Древняя Анатолия, Москва, 1985, с. 26-59: Ըստ վերջին մի ուսումնասիրության՝ խաթերներ մտնում է սինո-կովկասյան լեզուների ընտանիքի մեջ՝ որպես նրա առանձին՝ հյուսիսարևմտակովկասյաններից տարբեր ճյուղ, տե՛ս А. Kassian, Hattic as a Sino-Caucasian language, Ugarit-Forschungen, Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas, Bd. 41, 2010, 309-447:

տակովկայան ցեղերի հետ¹⁷: Նրանց դիցարանը, առկա տվյալներով, փաստորեն խաթական է, կամ գոնե շատ չի տարբերվում խաթականից եւ, ըստ այդմ, կարելի է կարծել, որ կասկերը եղել են խաթերի երկրորդ ճյուղը, նրանց ենթաէթնիկ մի խումբը, որը խեթերի ճնշման տակ առանձնացել է հյուսիսարեւելյան տարածքներում¹⁸: Իսկ մինչեւ ռոր է տարածված եղել խաթա-կասկական լեզուն: Ի. Զինգերն այդ առթիվ հիշում է Հայաստայի U.GUR-ին եւ Տարումուին՝ որպէս խաթական Սուլինկատտեի եւ Տարուի համապատասխանություններ, ապա՝ Պոնտոսում եւ Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիս-արեւմուտքում բնակվող հունական աղբյուրների մետաղագործ խայտորներին, որոնց ցեղանունը կապվում է խաթական hapalki «երկաթ» բառի հետ¹⁹: Ըստ այդմ՝ Սեւ ծովի ափերը, սկսած Սինոպից մինչեւ Կովկասյան լեռներ, կարող են համարվել նույն՝ խաթական էթնոմշակութային տարրի գոտի:

Բայց կարելի է ցույց տալ, որ խաթերները տարածված է եղել ավելի հարավ-արեւելք եւ շփվել է հայկական տարրի հետ: Այդ առումով հատկանշական է արմենոխայտորների ցեղի հիշատակությունը (Հայաստայի եւ Պոնտոսի շրջանում), որոնց անվանումը հուշում է հայերի եւ խաթալեզու տարրի՝ միասնական տարածքներում բնակվելու փաստը: Կան նաեւ հայ-խաթական անվանաբանական համընկնումներ: Այսպէս՝ Քսենոփոնը Մշո դաշտի գետը՝ Մեղրագետը, անվանում է Teleboas (Τηλεβόας, Anab. IV, 4, 3)²⁰: Այս անունն ակնհայտորեն համադրելի է teleb/p- արմատով հին փոքրասիական եւ բալկանյան անունների հետ՝ հմնտ. Teleboai (Տափոսի հին բնակիչների անվանումը, Teleboas (Լիկաոնի որդին), Telephos (Միսիայի առասպելական արքա) են, որոնք կապվում են խաթական Teleb/pinus, կրճատ՝ Teleb/pi դիցանվան հետ²¹

¹⁷ Г. Г. Гиоргадзе, К вопросу о локализации и языковой структуре касских этнических и географических названий, Переднеазиатский сборник, т. I., Москва, 1961, с. 161-210. Նույնի՝ Неиндоевропейские этнические группы (хатты, каски) в древней Анатолии по хеттским клинописным текстам, Разыскания по истории Абхазии/Трузия, Тбилиси, 1999: Իր երկրորդ աշխատության մեջ, տպված Վրաստանի անկախացումից հետո, երբ ուժեղացել են ազգայնական միտումները, Գիորգաձեն հնարավոր է համարում կասկերի արեւմտաքաղաքական ծագումը: Ինչեւէ, կասկերի ցեղանունը համարվում է նույնական չերքեսների հայ. գաշք, վրաց. կաշագ/կ, հուն. Կասալիսիա, ոռու. կոսոգ անվանումների հետ, տե՛ս Գ. А. Меликишвили, Наири-Урарту, Тбилиси, 1954, с. 70. Ս. Տրեմյան, Հայաստանը ըստ «Աշխարհացոյց»-ի, Երեւան, 1963, էջ 42, 101, 129, И. М. Дьяконов, Предыстория армянского народа, Ереван, 1968, с. 12, прим. 7:

¹⁸ I. Singer, Who were the Kaška? Phasis, 10/1, 2009, p. 166-181.

¹⁹ I. Singer, նշվ. աշխ., 177.

²⁰ Այս գետի՝ Մեղրագետի հետ նույնացման մասին տե՛ս Գ. Ա. Տիրացյան, Անարասիսը եւ Հայաստանը. Քսենոփոն, Անարասիս, Երեւան, 1970, էջ 225-226:

²¹ Տե՛ս օրինակ՝ Л. А. Гиндин, Миф о поединке и мифология Аполлона (на материале I-III гомеровских гимнов). Славянобалканское языкознание: античная балканистика и сравнительная грамматика, Москва, 1977, с. 109-111. Л. А. Гиндин, В. Л. Цымбурский,

(որն, իմիջիայոց, պաշտվել է նաև կասկերի կողմից)²²: Այս աստվածը հանդես է գալիս որպես ամպրոպի աստծու անհետացող որդի, որին կարողանում է գտնել միայն մեղուն (հմնտ. Մեղրագետ-մեղր-մեղու առնչությունը)²³:

Մեղրագետի ավազանը՝ Մշո դաշտը, Տարոն գավառն է, հին հնչողությամբ՝ Տարան, միանգամայն համեմատելի Տարոնի անվան Tarawa ձևի հետ (այդպես է նա հանդես գալիս խեթերեն տեքստերում)²⁴: Նախաքրիստոնեական դարաշրջանում Տարոնը պաշտամունքի կենտրոնն էր Վահագն աստծու, որին հաճախ ամպրոպային հատկանիշներ են վերագրում²⁵: Տարոն ներկայացվել է ցլի տեսքով եւ պարզ չէ, թե կապ կա՞ նրա անվան եւ հնդեվրոպական ու սեմական լեզուներում «ցուլ» նշանակությամբ նմանահունչ արմատների հետ (համապատասխանաբար՝ *tauro- եւ *tawr-)²⁶: Հատկանշական է, որ Տավրոս (հմնտ. հուն. tauros «ցուլ») լեռների՝ Մուշից հարավ՝ Վահագնի տաճարի դիմաց գտնվող հատվածը կոչվել է Ցուլ (Փավստոս Գ. ԺԴ.):

Այս համընկնումները ցույց են տալիս, որ խաթերենը կամ նրա մի բարբառը հնում խոսվել է Հայկական լեռնաշխարհում²⁷, ի մասնավորի՝ Տարոնում: Այս առթիվ նշենք, որ Հայասան թեև սովորաբար տեղայնացվում է Հայկական լեռնաշխարհի հյուսիս-արևմուտքում՝ Բարձր Հայքում եւ մերձակայքում,

Гомер и история Восточного Средиземноморья, Москва, 1996, с. 293-298:

²² I. Singer, նշվ. աշխ., 2009, p. 175.

²³ Այդ աստծու հետագա հիշողությունը կարող է համարվել այն լեզնդը, որի համաձայն Տիր աստվածը սովորություն է ունեցել մեղր ուտել Մեղրագետի ափին գտնվող Տիրկատար լեռան վրա (Մուշի մոտ), տե՛ս Ա. Տ. Ղանալանյան, Ավանդապատում, Երևան, 1969, էջ 74:

²⁴ E. Laroche, Recherches sur les noms des dieux Hittites, Paris, 1947, p. 33.

²⁵ Տարան տեղանունը համադրվել է անատոլիական ամպրոպի աստծու անվան հետ, տե՛ս Ա. Բ. Հարությունյան, Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, 2000, էջ 92-103: Այս հարցում անհրաժեշտ է որոշ ճշգրտումներ մտցնել: Ինչպես ասվեց, Տարոն խաթական, ոչ թե խեթական ամպրոպի աստծու անունն է: Ամպրոպի աստծու խեթա-լուվական անունները՝ հիերոգլիֆային լուվիերեն Tarhunt (< Tarhuwant-), Tarhunza (< Tarhunts-), երբեմն կրճատ՝ Tarhu-, որը խեթերենում երկրորդային ձևով դառնում է Tarhunn(a), ծագում են հնդեվրոպական *terh₂- «հաղթել, անցնել» արմատից (ինչել է տարիս- (հմնտ. հունական գրքությամբ ավանդված էտրուսկների փոքրասիացի նախնու Τάρχων-, Τάρκων- անունը, Ստրաբոն 5.2.2, հմնտ. եւ լիկ. Trqqa-, Trqqnt-, թրակ. Τορκος/ Τορκους, լատ. Tarquinius եւն): Այս ձևերը տարբերվում են ամպրոպի աստծու մյուս հնդեվրոպական անուններից եւ, ակնհայտորեն, ձևավորվել են խաթական Տարոնի ազդեցությամբ՝ վերափմաստավորվելով հնդեվրոպական համահունչ հիմքով, տե՛ս D. Schwemer, The Storm Gods of the Ancient Near East: Summary, Synthesis, Recent Studies (Part II). Journal of Ancient Near Eastern Religions, N 8, 2008, p. 19: Հնդեվրոպական *terh₂- արմատի վերաբերյալ, այս համատեքստում, տե՛ս C. Watkins, How to Kill a Dragon, New York, Oxford, 1995, 343 ff.

²⁶ D. Schwemer, նշվ. աշխ., էջ 19:

²⁷ Ա. Ե. Պետրոսյան, Հայերէնի եւ Փոքր Ասիայի հնագոյն լեզուների առնչութիւններ, ՀՀՀՄ, 2011, էջ 393-394:

բայց վաղուց արդեն կարծիք է եղել նրա՝ մինչև Վանա լիճ տարածված լինելու եւ, այսպիսով նաեւ Տարոնը ընդգրկած լինելու վերաբերյալ²⁸: Վերջերս այդ կարծիքի օգտին նոր փաստարկներ են ներկայացրել Ա. Քոսյանը եւ Ռ. Ղազարյանը²⁹:

Արիական կապեր. Միջագետքի խոտիական երկրներում, հատկապես Միտաննի թագավորության իշխող դասի անուններում Ք. ա. Ռ. հազարամյակից ի հայտ են գալիս հնդիրանական մի լեզվի հետքեր: Գիտության մեջ այդ տարրն ընդունված է կոչել միտաննիական կամ միջագետքյան արիացիներ (արիացի տերմինով ներկայումս կոչվում են հնդիրանական լեզուների կրողները): Նրանց լեզվից հայտնի են մի շարք անձնանուններ, մի քանի դիցանուն (հնդկական դիցանունների տեղական համարժեքները) եւ մի քանի բառ: Հնդիրանական անվանաբանությունը բավական հայտնի է, եւ այդ անունները հին միջագետքյան իրականության մեջ նշանակալիորեն տարբերվում են մյուսներից եւ բավական ճշգրտությամբ նույնացվում: Ա. Քոսյանը ցույց է տվել նրանց մի քանի անունների առկայությունը Հայաստյի մերձակայքում³⁰:

Հնդիրանական կապեր եւ անուններ ի հայտ են գալիս նաեւ Հայաստյում: Խեթական արձանագրություններում U.GUR-ը երբեմն հանդես է գալիս š(a)-ummatar եւ նման կոչումներով. հիշվում է նաեւ Šaummatari աստվածությունը³¹: Այս անվանումների առաջին մասը համեմատվում է հին հնդկական առասպելաբանության սրբազան խմիչք soma-ի (որը ծագում է հին *sauma ձևից), իսկ ողջ անունը՝ հնդ. soma-dhara, soma-dhāri «սոմա ունեցող, տիրող» բարդության հետ (խեթերեն ուղղագրությունը չի տարբերակում d եւ t հնչյունները)³²: Մյուս կողմից, Ներգալը խեթական ավանդույթում նույնացվել է Agni- / Akni- աստծուն, որի անունը նույնական է հին հնդկական կրակի աստված Ագնիի հետ եւ, այսպիսով, արիական փոխառություն է³³: U.GUR գաղափարագրով, ինչպես

²⁸ Հայաստյի տեղայնացման վերաբերյալ կարծիքները տես Ա. Քոսյան, Հայկական լեռնաշխարհի տեղանունները (ըստ խեթական աղբյուրների), Երևան, 2004, էջ 48-50:

²⁹ Ա. Քոսյան, Վանից մինչև Եփրատ (հայոց վաղ պետականության ակունքներում). Հայկագունիներ, Երևան, 2013, էջ 48-63. Ռ. Ղազարյան, Տուրուքերանում Հայաստյի տեղորոշման հարցի շուրջ. Հայկագունիներ, էջ 113-117: Տես նաեւ Ա. Ե. Պետրոսյան, Հայոց ազգածագման հարցեր, Երևան, 2006, էջ 127-128:

³⁰ Ա. Վ. Քոսյան, Արիացիները Պալլասովայում, ՄՄԱԵԺ, Երևան, XXV, 2006, 247-258. A. V. Kosyan, An Aryan in Isuwa, Iran and the Caucasus, vol. 10/1, 2006, p. 1-6:

³¹ van Gessel, նշվ. աշխ., p. 838, 840.

³² H. G. Güterbock, The God Šuwalīyat Reconsidered. *Revue Hittite et Asiatique*, N 19, 1961, p. 10, 17-18, n. 12. V. Haas, *Geschichte der hethitischen Religion*, Leiden-New York-Köln, 1994, S. 368.

³³ Տես օրինակ B. B. Иванов, *Культ огня у хеттов. Древний мир*, Москва, 1962, с. 272. van Gessel, նշվ. աշխ., p. 8: Ներգալը Ք. ա. Գ. հազարամյակի կեսից Սիրիայում նույնացվել էր Ռաշապ աստծուն, որի անունն իմաստավորվում է որպես «բոց, կրակ» (արեւմ-

ասվեց, ներկայացվել է նաև խաթական Zilipuri աստվածը, որն առնչվում է օջախի, եւ այսպիսով՝ նաև կրակի հետ: Այսպիսով, հայաստական Ա.GUR-ը, մահվան եւ պատերազմի աստված լինելուց գատ, եղել է նաև կրակի եւ օջախի աստված եւ համադրվել «միջազեւոքյան արիացիների» Ազնիի հետ:

Հայաստայի դիցարանի աստվածների շարքում հինգերորդ եւ յոթերորդ տեղերում ^ժՍ-ն է, տասներորդը՝ ^ժՍ takšanna-ն: Այլ աղբյուրներից էլ հայտնի են Հայաստայի եւ Ազգիի ^ժՍ-ները: ^ժՍ-ն սեպագրում ամպրոպի, կամ այլ կերպ՝ փոթորկի աստծու գաղափարագիր գրչության ձեւն է: Հին Մերձավոր Արեւելքում ամպրոպի աստվածը հաճախ պատկերվում էր՝ ձեռքին կացին կամ մուրճ բռնած: Դրանով նա նմանվում էր հնդեվրոպական ամպրոպի աստծուն, որն իր զենքով՝ մուրճ-կայծակով, հալածում, հաղթում, սպանում է առասպելական օձ-վիշապին³⁴: Հնդեվրոպական լեզուներում «կացին» իմաստով տերմիններ ձեւավորողը մեկն է *tekʰs- արմատը, «սարքել, արարել, հատկապես կացնով», «կացին» իմաստներով (հմտ. լատ. texo «հյուսել, հյուսնել», հուն. τέκτω «հյուսն», խեթ. takš- «սարքել», հնդ. takšan- «հյուսն», takšati «ձեւավորել, սարքել», ավեստ. tašan «արարիչ», ապա եւ ավեստ. taša- «կացին», հին բարձր գերմ. dehsa «կացին» բառերը): Այս արմատով էր նշանակվում արարիչ աստծու՝ հյուսնի աշխատանքի հետ համեմատվող տիեզերածին գործողությունը, իսկ ամպրոպային առասպելաբանության համատեքստում արարիչը ամպրոպի աստվածն է: Եղած հնարավորությունների սահմանում հավանական է թվում ^ժՍ takšanna-ի կապը հենց հնդկական բառերի հետ՝ որպես արարող կացնավոր աստված³⁵: Մենք մեր աշխատանքներում փորձել ենք ցույց տալ, որ խոռոա-ուրարտական ամպրոպի աստծու՝ Թեշուր-Թեշեբայի անունը հնդեվրոպական է եւ ծագում է այդ արմատից³⁶: Ըստ այդմ, հնարավոր է, որ

տասնմ. ršp. տեւ RLA, No 9, S. 215, 218; G. Leick, A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology, London, New York, 1991, p. 143. Мифы народов мира, т. 2, с. 373): Ներգալն ինքը համեմատվում է կրակի հետ, իսկ նրա կրկնակ էրրան մարմնավորել է այրված հողը (սեմական hrr «այրել», տեւ J. J. Roberts, Erra Scorched Earth, Journal of Cuneiform Studies 24, p. 11-16. А. Е. Петросян, Армянский эпос и мифология, Ереван, 2002, с. 43, прим. 68, 105, 133): Սա հիմնավորում է խեթ. եւ հնդ. Ազնիների նույնությունը:

³⁴ Տեւ օրինակ В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Исследования в области славянских древностей, Москва, 1974, с. 5.

³⁵ ^ժՍ takšanna-ն փորձել են բացատրել խեթական հիմքերով, որպես «հավասարության աստված» կամ «միջօրեի աստված» (տեւ E. Forrer, նշվ. աշխ., S. 8. Г. Б. Джаукян, Хайасский язык..., с. 54-55. Գ. Բ. Ջախուկյան, Հայաստայի լեզվի..., էջ 95), ինչը հավանական չի թվում առասպելաբանական անվանաբանության տեսակետից: Հայտնի է նաև Takšana քաղաքը (հիշատակված մի արադերեն տեքստում), որտեղից խեթական Խաթուսիի արքան անատուններ է վերցրել, տեւ G. del Monte, J. Tischler, Die Orts und Gewässernamen der hethitischen Texte, Wiesbaden, 1978, S. 386:

³⁶ Տեւ հատկապես А. Petrosyan, The Cities of Kumme, Kummanna and Their God Teššub /

այս արմատի ածանցյալը Թեշուրի դեպքում վերածվել է դիցանվան, իսկ հայաստանի աստծու դեպքում մնացել որպես մակդիր: Սա ցույց է տալիս ամպրոպի աստծու առնչությունը *tek's- արմատի հետ Հայկական լեռնաշխարհի հնագույն ավանդույթներում, որն ակնարկում է Հայկական լեռնաշխարհի՝ տարբեր շրջանների ամպրոպի աստվածների միասնական բնույթը³⁷:

Ուրարտական կապեր. Հայասան, որտեղ էլ այն տեղադրենք, գտնվել է խոռոա-ուրարտական էթնիկական տարրի հարեանությամբ³⁸: Ինչպես տեսանք, հայաստանի Ս.GUR-ը, այլ գործառնությունների հետ համատեղ, նաև կրակի աստված է եղել: Դրանով նա նմանվում է ուրարտական դիցարանի գերագույն աստված Խալդիին, որը պատկերվել է բոցերի մեջ, ձեռքին այրվող մի նիզակ, եւ այդպիսով, պիտի որ նաև կրակի աստված լիներ³⁹: Խալդին, ուրարտական գործի առաջնորդը, նաև ռազմի աստված էր, ինչպես Ներգալը: Ներգալի գեներից էր թուր / դաշույնը՝ (patru / namšaru), Ս.GUR-ի առարկայական սիմվոլը⁴⁰, իսկ Խալդիի սիմվոլն էր ծիսական մեծ նիզակը (կամ նիզակի/թրի շերքը)⁴¹:

Խալդիի կերպարում մահվան աստծու գործառնությո բացահայտ չի երևում: Բայց դիցարանի գերագույն աստվածները կարող են ունենալ նաև մահվան աստծու գործառնություններ: Խալդին, կարծում են, «ապրում» էր ժայռի մեջ, որը համադրելի է անդրաշխարհի հետ: Այդ պատճառով նա համարվել է անտեսանելի աստված⁴², իսկ դա բնորոշ է անդրաշխարհի աստվածներին: Իմիջիայլոց, մի դրվագում Ներգալը եւս հանդես է գալիս որպես անտեսա-

Teišeba, Archaeology and Language, Indo-European Studies Presented to James P. Mallory, Washington DC, p. 141-156:

³⁷ Հայաստանի անձնանուններից մեկը՝ Mariya-ն, համեմատում են խոռ. mariyannu «երիտասարդ մարտիկ, կառավարիկ, ազնվական» եւ ուրարտ. mari- «ազնվական» բառերի հետ, որոնք հանգեցվում են հին հնդ. marya- «այր, երիտասարդ, կտրիճ» բառին եւ մեկնարկում են «միջագետքյան արիացիների»՝ խոռոիական աշխարհում տիրող տարր լինելու համատեքստում, տե՛ս Գ. Բ. Ջահուկյան, Հայաստանի լեզվի..., էջ 94-95. В. В. Иванов, Урартск. mari хурритск. marianne хайасск. Marija, Переднеазиатский сборник, Москва., 1979, с. 101-112:

³⁸ Հայաստանի անվանաբանության մեջ խոռոա-ուրարտական տարրի վերաբերյալ տե՛ս հատկապես Գ. Բ. Джаукян, О соотношении хайасского и армянского языков, т. 1, с. 76-79:

³⁹ O. Belli, The Anzaf Fortresses and the Gods of Urartu, Istanbul, 1999, p. 37-41, fig. 17. A. Y. Petrosyan, Haldi and Mithra/Mher. Aramazd, Armenian Journal of Near Eastern Studies, N 1, 2006, p. 227.

⁴⁰ E. Laroche, նշվ. աշխ., p. 105. V. Haas, Geschichte der hettitischen Religion, S. 367, RLA 9, 224.

⁴¹ A. Çilingiroğlu, M. Salvini, When was the Castle of Ayanis Built and What is the Meaning of the Word Šuri? Anatolian Studies, N 49, 1999, p. 55-60.

⁴² M. Salvini, Le panthéon de l'Urartu et le fondement de l'état. Studi epigrafici e linguistici sul Vicino oriente antico 6, Roma, 1989, p. 86.

նելի աստված (այս մասին տե՛ս ստորև): Ապա, Խալդիի՝ բոցերի մեջ վագող պատկերը համեմատվում է միջագետքյան «վագող աստծու» կերպարի հետ, որպիսին էր Ներգալը⁴³, այսինքն՝ այս աստվածները մերձենում են մի շարք հատկանիշերով:

Հայասայի եւ Ուրարտուի դիցարաններն ունեն նշանակալի տարբերություններ: Ուրարտական աստվածների պաշտամունքը կենտրոնացած էր Հայասայից շատ հեռու՝ Հայկական լեռնաշխարհի հարավում, դիցարանում էական դեր է կատարել արական մեծ աստվածների եռյակը, աստվածուհիները հիշվում են աստվածներից առանձին եւ այլն: Չի երևում նաեւ դիցանունների համապատասխանություն⁴⁴: Սակայն Հայկական լեռնաշխարհի՝ Ք. ա. Բ. եւ Ա. հազարամյակների՝ իրարից մի քանի դար տարբերությամբ գոյություն ունեցած այս երկու հզոր թագավորությունների գլխավոր աստվածների գործառությունների այսպիսի նմանությունը դժվար է պատահական համարել⁴⁵:

Սեմական կապեր. Հայասայի առասպելների վերաբերյալ ուղղակի տվյալներ չկան: Բայց ուշ խեթական ժամանակների (Ք. Ա. ԺԴ-ԺԳ. դդ.) մի աղբյուրում հիշվում է մի ուգարիտյան (արեւմտասեմական՝ քանանական) առասպել, տեղայնացած այս շրջանում: Ըստ այդ առասպելի՝ Ասերտու (Ašertu) աստվածուհին, Էլ-կունիրսայի (El-kunirša) կինը, սիրո առաջարկություն է անում Էլ-կունիրսայի որդի ամպրոպի աստծուն (արեւմտասեմական Ba‘al, ուգարիտյան Ba‘lu): Ամպրոպի աստվածը «գնաց դեպի Mala գետի ակունքները: Նա գնաց Էլ-կունիրսայի՝ Ասերտուի ամուսնու մոտ, [եւ] մտավ վրանը (= տուն, կացարան) Էլ-կունիրսայի»⁴⁶: Էլ-կունիրսա անունը խեթական հաղորդումն է սեմական Էլ աստծու եւ նրա մակդիրի՝ ‘ēl qunī (‘a)rša «երկրի արարիչ Էլ»: Քանանական-փյունիկյան Էլը, ուգարիտյան Իլուն, արեւմտասեմական գերագույն աստվածն էր, որն այս կոչումով ի հայտ է գալիս նաեւ այլ քանանա-ամորեական եւ պալմիրական (արամեերեն) տեքստերում: Այս աստվածն է, որ Աստվածաշնչի (Ծննդ. ԺԴ. 19) եբրայական բնագրում կոչվում է «Էլ ամե-

⁴³ U. Seidl, *Bronzekunst Urartus*, Mainz am Rhein, 2004, S. 200.

⁴⁴ Ուրարտական դիցարանի վերաբերյալ տե՛ս Ս. Գ. Հմայակյան, Վանի թագավորության պետական կրոնը, Երևան, 1990. Ա. Ե. Պետրոսյան, Ուրարտական գլխավոր աստվածների եռյակը եւ պետության իշխող վերնախավի ծագման խնդիրը, ՊԲՀ, թ. 2, 2002, էջ 243-270. Y. H. Grekian, *The Will of Menua and the Gods of Urartu*. Aramazd, *Armenian Journal of Near Eastern Studies*, 2006, 1, p. 150-195:

⁴⁵ Հնարավոր է, որ Խալդին եղել է Հայասայի շրջանի հին բնակիչների մեծ աստվածը, որոնք տեղափոխվել են հարավ եւ իրենց հետ տարել իրենց աստծու պաշտամունքը, տե՛ս Ա. Ե. Պետրոսյան, Հայոց ազգածագման հարցեր, էջ 62, 66-69:

⁴⁶ Այս տեքստի պահպանված հատվածների հրատարակությունը տե՛ս H. A. Hoffner, *Hittite Myths*, Atlanta, 1990, 69:

նաբարձրյալ, երկնքի եւ երկրի Արարիչ» եւ նույնացվում Յահվեի հետ⁴⁷: Մալան Եփրատի խեթական անվանումն է: Ք. ա. XIV-XIII դարերում Եփրատի ակունքների երկիրը Հայասան էր, եւ ակնհայտ է, որ Եփրատի ակունքներում բնակվող «երկրի Արարիչ Էլը» պետք է նույնացվեր կամ համադրվեր Հայասայի մեծ աստծու հետ: Այսինքն՝ Հայասայի մեծ աստվածը նույնացվել է այն աստծուն, որը հետագա համաշխարհային կրոններում հանդես է գալիս որպես միակ արարիչ աստված: Ասերտուն այս համատեքստում համադրելի է Ս.GUR-ի կնոջը, իսկ Բա՛ալը՝ ամպրոպի աստվածներից մեկին կամ տարբեր տեղերում պաշտվող միակ ամպրոպի աստծուն:

Հայասայում կարծես ի հայտ է գալիս նաեւ Ասերտուն (այլ կերպ կոչվում է Աստարտե): Դիցարանի տասնմեկերորդ աստված Baṭaik-ը (սեպագիր ba-al-taik) համադրելի է արեւմտասեմական Ba'alat դիցանվան հետ, որը նշանակում է ուղղակի «տիրուհի» եւ մարմնավորված մի մակդիր է (Ba'al / Ba'lu-ի իգական ձեւն է), Աստարտեի մի անվանումը⁴⁸: Այդ դեպքում Բալտաիկը պետք է ներկայացնի խառը կազմություն՝ հնդեվրոպական ծագման քնքշական-նվազական -ik ածանցով: Հատկանշական է, որ նման մի ձեւ է հենց Ba'alat-ի հետ համադրելի Աստիկը, որի կերպարը, կարծում են, էական ընդհանրություններ ունի սեմական դիցուհիների հետ⁴⁹: Եթե այդպես է, ապա Հայասայում ի հայտ են գալիս կապեր արեւմտասեմական երկու աստվածների՝ Էլի եւ Աստարտեի հետ:

Ինչո՞ւ է այնպիսի հզոր մշակույթ եւ քաղաքակրթության հազարամյա պատմություն ունեցող մի երկրամասի, ինչպիսին Ք. ա. Բ. հազարամյակի կեսի Սիրիան էր, մեծ աստծու կացարանը տեղայնացվել Եփրատի ակունքների մի հեռավոր երկրամասում: Իհարկե, աստվածների բնակավայրը լեռներն են, Եփրատի ակունքները լեռներում են, եւ Եփրատն էլ, անկասկած, սրբազան գետ է: Բայց այդ կացարանը առաջ տեղայնացվել է Սիրիայում եւ նրա երկրորդ՝ վերինեփրատյան տեղայնացումը մեկ այլ պատճառ պիտի ունենար: Այս պատկերացումը կարող էր ներդրվել խոտիների միջոցով, որոնք հայտնվել են Սիրիայում հյուսիսից ու արեւելքից եւ էական դեր կատարել այնտեղ արդեն Ք. ա. Գ. հազարամյակի կեսից (խոտիերենը Ուգարիտի երկու լեզուներից մեկն էր): Ինչեւէ, նշենք, որ եթե Բալտաիկի անունը սեմական է, ապա Հայասայում, հավանաբար, սեմական բնակչություն է եղել:

⁴⁷ И. Ш. Шифман, Культура древнего Угарита, Москва, 1987, с. 146.

⁴⁸ Բա՛ալատ (Բալտի)-Աստարտեի առապելը տես И. Ш. Шифман, նշվ. աշխ., с. 157-158: Բալտաիկի սեմական՝ արադական մեկնությունը՝ Г. А. Капанцян, Историко-лингвистические работы, т. 1, с. 94. Г. Б. Джаукян, Хайасский язык..., с. 47-49:

⁴⁹ Տես А. Y. Petrosyan, State Pantheon of Greater Armenia, p. 186-187:

Հայկական կապեր. Ինչպես ասվեց, Ներգալի խորհրդանիշը գենքն էր՝ թուր/ դաշույնը: Թուր-U.GUR-Šulinkatte նույնացումը հնարավորություն է տալիս Šuli(n)katte դիցանունը մեկնաբանել որպես «թուր-արքա» կամ «թրի արքա»: Šuli-ն (սուլի, քանի որ խեթերեն սեպագիր չ-ն արտացոլում է s հնչյունը) համադրելի է հնդեվրոպական *kʷ-, *kʷd- «սուր» արմատին, որից, l- եւ r- ածական/ածանցներով «սուր գենք» նշանակությամբ տերմիններ են ստեղծվել՝ հմմտ. հայ. սուր «թուր, որեւէ սուր գործիք», պաք < սուլ-աք (-աք ածանցով) «նետ, նիզակ», հնդ. cūla «նիզակ» են: Եթե դա այդպես է, ապա այս դիցանվան առաջին մասը հնդեվրոպական է: Հատկանշական է, որ Խաղդիի խորհրդանիշ նիզակ-շեղբը կոչվում էր šuri, որը, ակնհայտորեն, նույնական է հայ. սուր բառին⁵⁰:

Ինչպես ասվեց, Տարաւն (Tarawn) տեղանունը կարող է կապվել խաթական Taru/Tarawa-ի հետ: Ըստ Խորենացու (Բ. ք)՝ Տարոնի հին տերերի էպոնիմ-նահապետն էր Սլաքը՝ սերված Հայկից, կամ Հայկից էլ առաջ Հայաստանում ապրողներից: Սլաք-Տարաւն՝ նահապետ-տեղանուն կապը միանգամայն համադրելի է Šulikatte-Tarawa ծննդաբանությանը եւ, կարելի է կարծել, որ այստեղ մենք գործ ունենք տեղի հնագույն առասպելաբանական մի հանգույցի հետ, որը հետագայում վերափոխվել է նախարարական տան ծննդաբանության: Սլաքն, ինչպես տեսանք, համադրելի է Šulikatte-ի առաջին մասին. հնարավոր է նույնիսկ, որ այն ուղղակի ծագում է Šulikatte-ից (*Suləkʰatʰe > *Sulakʰay > Sulakʰ < Slakʰ)⁵¹: Բայց եւ այնպես, Šulikatte-ի առաջին մասի հայկական մեկնաբանությունը մնում է միայն հավանականությունների ոլորտում: Այն կարող է մեկնաբանվել նաեւ որեւէ այլ հնդեվրոպական լեզվով, հմմտ. հատկապես հիշյալ հնդ. cūla «նիզակ» բառը, որի հետ համահունչ է հայասական U.GUR-ի š(a)ummatar կոչումը:

Հայասական ութերորդ աստվածն էր Terittutunni-ն, որի անունը Գ. Ղափանցյանը եւ, նրա հետեւությամբ՝ Գ. Ջահուկյանը, ստուգաբանում են հնդեվրոպական *trei- «երեք» արմատից, որպես վաղնջահայերեն *trititun > *տոտտուն «եռապոչ», իսկ Վ. Տոպորովը, ելնելով Վահագնի հատկանիշներ-

⁵⁰ Այս տերմինի իմաստը վերջնականապես բացահայտվեց Այանիսից գտնված հսկայական՝ մոտ 80 սանտիմետրանոց նիզակաձայրի վրայի արձանագրությունից, որտեղ այն անվանված է šuri, տե՛ս **A. Çilingiroğlu, M. Salvini**, նշվ. աշխ., p. 56, 59:

⁵¹ Այս հարցերի շուրջը տե՛ս **А. Е. Петросян**, *Армянский эпос...*, с. 34-35, 156-157, 164. Šulikatte-Սլաք համադրության հեղինակը Ջ. Ռասելն է, որը գտնում է, որ Սլաքը կարող է ներկայացնել Šulikatte-ի խիստ տված ձևը, տե՛ս **J. Russell**, *Ancient Anatolians and Armenians, The Second International Symposium on Armenian Linguistics, Proceedings, Yerevan, 1993*, p. 75:

րից, հնարավոր է համարում Terititunni-ի՝ Վահագնի նախորդը լինելը⁵²: Իրոք, Terititunni-ն հիշեցնում է հնդեվրոպական «երրորդ հերոս» *Trito-ի անունը⁵³ (հնդիրանական *Trita-, *Traitauna, իրան. Θραētaona եւն): *Trito-ն վիշապամարտիկ է, իսկ Վահագնը՝ «վիշապաքաղ» եւ, անկասկած, «երրորդ հերոս»⁵⁴: Թեւեւ «եռապոչ» մեկնաբանությունն արհեստական է թվում՝ նման կերպար հայտնի չէ հնդեվրոպական առասպելաբանության մեջ (որտեղ հայտնի է եռագլուխ վիշապը), իսկ տոտունը ծագում է տուտն-ից⁵⁵, եւ titunni-ն կարծես անբացատրելի է մնում⁵⁶, բայց եւ այնպես, Հայկական լեռնաշխարհի հին արվեստում «եռապոչ» կերպարի մի բացառիկ պատկեր կա, որը կարող էր ձեւավորվել հնդեվրոպական եւ խոտիական ավանդույթների միախառնման արդյունքում⁵⁷: Եւս մեկ ընդհանրություն՝ Վահագնը հիշվում է որպես «ուրթերորդ» (Ագաթանգեղոս 809), իսկ Տերիտտիտունին՝ հիշատակվում է ուրթերորդը, եւ այստեղ մենք գործ ունենք, թերեւս, հայ նախաքրիստոնեական եւ հայասական դիցարանների մի կառուցվածքային ընդհանրության հետ:

Անկախ ամեն ինչից, հնդեվրոպական *treies-ի հայ. երեք դառնալու դարաշրջանը հայտնի չէ եւ չնայած Տերիտտիտունին՝ հնդեվրոպական «երեք» արմատի հետ հավանական կապին, նրա հայերեն լինելը վիճելի է: Նմանապես, Zilipuri դիցանվան երկրորդ մասը հիշեցնում է հնդեվրոպական *peh₂ur / *pur- արմատը, որից ունենք հայ. հուր «կրակ» (ինչպես ասվեց, նա օջախի աստված էր): Այդ անվան համար նույնպես կարելի է հայերեն ինչ-որ մեկ-

⁵² Г. А. Капанцян, Историко-лингвистические работы, т. 1, с. 93-94, 306. Г. Б. Джаукян, Хайасский язык..., с. 51-52. Նույնի՝ О соотношении хайасского..., 1, с. 66-67. В. Н. Топоров, Об отражении одного индоевропейского мифа в древнеармянской традиции, ИФЖ, N 3, 1977, с. 105.

⁵³ *Trito-ի վերաբերյալ տե՛ս B. Lincoln, Priests, Warriors, and Cattle. A Study in the Ecology of Religion, Berkeley-Los Angeles, 1981, p. 131-132:

⁵⁴ Վահագնը երրորդն էր Արամազդ, Անահիտ, Վահագն եռյակում (Ագաթանգեղոս 127), նա պաշտվում էր Անահիտի եւ Աստղիկի հետ համատեղ մեկ տաճարում, նրա հիմնը եռամաս էր, նրան էր նվիրված ամեն ամսվա 27 (= 3x3x3)-րդ օրը եւն, տե՛ս A. Y. Petrosyan, Armenian Epic..., p. 36:

⁵⁵ Հ. Աճառյան, ՀԱԲ, հ. Դ., Երևան, 1979, էջ 430:

⁵⁶ Հմմտ. Գ. Բ. Զահուկյան, Հայաստյի լեզվի..., էջ 96, ծան. 28:

⁵⁷ Հայկական լեռնաշխարհի հին մշակույթի առավել նշանավոր իրերից մեկի՝ Հասանլուի գավաթի պատկերում ամպրոպային Թեշուրի հակառակորդ իրեշը պատկերված է եռագլուխ վիշապ ներկայացնող պոչով (E. Porada, The Hasanlu Bowl. Expedition, 1 (3), 1959, p. 18-22. Նույնի՝ The Finds from Marlik, the Gold Bowls of North-Western Iran, and The 'Amlash Culture. The Art of Ancient Iran: Pre-Islamic Cultures, New York, 1965, p. 96-101. I. J. Winter, The Hasanlu Golden Bowl. Thirty years later. Expedition, vol. 31, N 203, 1989, p. 87-106), իսկ Վահագնը, կարծում են, իր մեջ է ներառել նաեւ խոտիական ամպրոպի աստված եւ վիշապամարտիկ Թեշուրի պաշտամունքը (տե՛ս A. Y. Petrosyan, State Pantheon of Greater Armenia, p. 182):

նաբանություն գտնել, բայց դա եւս ապացուցելի չի լինի: Հայերենում *p > h անցումը եւս չի թվագրվում:

Գ. Զահուկյանն իր աշխատություններում ցույց է տվել զգալի թվով բալկանա-հայաստանյան (թրակա-հայաստանյան) զուգահեռներ⁵⁸: Դրանք հիմնականում վերաբերում են ոչ դիցանուններին, բայց պետք է նշել, որ Տերիտոլիտունիի լավագույն զուգահեռներն իրականում հայտնի են Բալկաններից (հմմտ. հուն. τριτος «երրորդ», Τριτών եւ Τιθωνός դիցաբանական անունները): Նույնը թերեւս կարելի է ասել Յիլիպուրիի վերջավորության մասին, հմմտ. հուն. πῆρ «կրակ»⁵⁹:

Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության մեջ Ներգալը ներկայացված է որպես Անգեղ (Դ. Թագ. ԺԷ. 30): Անգեղ աստծու վերաբերյալ ուղղակի տեղեկություններ չկան՝ այդ անունը հանդես է գալիս միայն տեղանուններում եւ լեզնեղներում: Ծովք նահանգի հարավարեւելյան գավառը՝ ներկայիս Դիարբեքիրից հյուսիս-արեւմուտք, կոչվում էր Անգեղ տուն, որի կենտրոնն էր Անգ(ե)ղ քերդաքաղաքը (հուն. Ἰγγηληνῆ, լատ. Ingilena): Ներգալը հնում մեծ աստվածն էր Ուրկեշի (Դիարբեքիրից հարավ-արեւելք): Անգեղում էր գտնվում հնագույն հայ արքաների մի գերեզմանոցը (Փավստոս Դ.իդ): Այս փաստերը ցույց են տալիս Անգեղի կապը Ներգալի հետ եւ նրա՝ անդրաշխարհի աստված լինելու հանգամանքը⁶⁰:

Սերեոսի պատմության առաջին գլխում հայոց արեւմուտքի եւ Ծովք-Անգեղ տան իշխանների նախահայրն է համարվում Հայկի տոհմից Բագարատը, որը կոչվել է նաեւ Անգեղ, «գոր ի ժամանակին ազգ բարբարոսացն աստված կոչեցին»⁶¹: Բագարատ (իրան. Bagadāta) նշանակում է «աստծու տուրք», ընդ որում, խոսքը վերաբերում է առավելապես Միիր աստծուն: Խորենացու Պատմությունում (Բ. ք) Անգեղ տան էպոնիմը Տորք Անգեղեան է (որոշ ձեռագրերում՝ Տորք Անգեղեայ), Հայկի տոհմից, Մեծ Հայքի արեւմուտքի առաջին կուսակալը: Իր հայտնի առասպելում նա մեծ քարեր է նետում Պոնտոսից հարձակվող ավագանների նավերի վրա: Այսինքն՝ նրա արկածը տեղայնաց-

⁵⁸ Գ. Բ. Զահուկյան, Հայերենը և հին հնդեվրոպական լեզուները, Երևան, 1970, էջ 79-81. Նույնի՝ Հայաստանի լեզվի..., էջ 106-107. տե՛ս նաև Ա. Ե. Պետրոսյան, Հայոց ազգաձագման հարցեր, էջ 54-55:

⁵⁹ Խաթական առասպելաբանության մեջ հնդեվրոպական՝ թրակյան ազդեցության վերաբերյալ տե՛ս В. Н. Топоров, Хеттск. Purulia, лат. Parilia, Palilia и их балканские истоки. Балканский лингвистический сборник, 125-142. С. Л. Николаев, А. Б. Страхов, К названию бога громовержца в индоевропейских языках, Балтославянские исследования, 1985, Москва, 1987, с. 149-153. А. Y. Petrosyan, The Indo-European, p. 6-7, 144-146, 153:

⁶⁰ Անգեղի վերաբերյալ տե՛ս Ա. Ե. Պետրոսյան, Արամազդ. պաշտամունք, կերպար, նախատիպեր, էջ 34-42:

⁶¹ Ձեռագրերում Բագարատ, որ պետք է ճշտվի Բագարատի:

վում է ոչ թե Ծովքում, այլ հյուսիսում Սեւ ծովի ափին, ոչ հեռու այն շրջաններից, ուր Հայասան էր:

Անգեղ-Բագարատ «Աստծու տուրք» եւ Տուրք Անգեղեայ-«Անգեղ աստծու տուրք՝ որդի» անունները համադրելի են, որը ցույց է տալիս նրանց համապատասխանությունը⁶²: Բայց, պետք է նկատել, որ այս համադրությունը միարժեք չէ: Բագարատը, որպես «աստծու տուրք/որդի», առավել կհամապատասխաներ Անգեղ աստծու որդուն, բայց հենց ինքն է կոչվել Անգեղ: Պետք է կարծել, որ հայրանունը դարձել է մականուն, ինչպես մեզանում ընդունված է ասել Տուրք/Տորք Անգեղ՝ Անգեղյայի փոխարեն:

Խորենացին Տուրքին ներկայացնում է որպես սաստիկ տգեղ («խոժոռագեղ եւ բարձր եւ կոպտարանձն եւ տափակաքիթ, խորակն եւ դժնահայեաց») եւ, ըստ այդմ, Անգեղ անունը մեկնաբանում է որպես «տգեղ», որի պատճառով էլ կոչվել է Անգեղեայ, իսկ տոհմը՝ Անգեղ-տուն: Անգեղը բնիկ հայերեն կազմություն է՝ կազմված հնդեվրոպական *դ- ժխտականով *wel- «տեսնել» արմատից, «անտես, անտեսանելի» «անտեսք» եւ նման իմաստներով, հմմտ. գեղեցիկ, որպես «տեսքոտ»:

Սա երբեմն համարվել է «ժողովրդական ստուգաբանություն», բայց իրականում այն մոտ է իսկությանը: Ընդհանրապես կյանքի եւ մահվան աշխարհների հարաբերությունը բնորոշվում է նրանց բնակիչների փոխադարձ անտեսանելիությամբ⁶³: Անտեսանելիությունը համադրվում է կուրության կամ աչքի այլ թերությունների հետ, եւ անդրաշխարհի աստվածությունները կարող են պատկերացվել որպես կույր, միաչքանի կամ շիլ: Նույնը վերաբերում է եւ այդ աշխարհների աստվածներին: Կարելի է ասել, որ ֆիզիկական թերությունները («տգեղությունը»)՝ ճաղատությունը, կաղությունը, շլությունը, ապա եւ տեսքի ու տեսողության թերությունների առավել ուժեղ արտահայտված ձեւերը՝ մեկ աչք ունենալը, կուրությունն ու անտեսանելիությունը, անդրաշխարհի աստվածություններին բնորոշ հատկանիշներ են: Այսպես՝ առասպելի մի դրվագում Ներգայն անտեսանելի է անդրաշխարհի դիցուհու վեզիրի աչքին: Ավելին, նա շիլ է, կաղ եւ ճաղատ⁶⁴, այսինքն՝ միանգամայն համապատասխանում է հայոց Անգեղին եւ Տուրք Անգեղյային:

⁶² Մ. Արեղյան, Երկեր, հ. Ա., Երևան, 1965, էջ 58-59. հ. Բ., Երևան, 1986, էջ 157: Մեզանում շատ ընդունված է Տուրք Անգեղյայի՝ Ադոնցի (Ն. Ադոնց, Երկեր, հ. Ա., Երևան, 2006, էջ 79-96) մեկնաբանությունը, ըստ որի՝ Տորքը անատոլիական ամպրոպի աստծու արձագանքն է հայոց մեջ: Այդ տեսակետը, կարծում ենք, պետք է վերանայել, տես Ա. Ե. Պետրոսյան, Հայերէսի ու Փոքր Ասիայի..., էջ 398-399:

⁶³ В. Я. Пропп, Исторические корни волшебной сказки, Ленинград, 1946, с. 58-61.

⁶⁴ В. К. Афанасьева, И. М. Дьяконов, Я открою тебе сокровенное слово, Москва, 1981, с. 88-89.

Հատկանշական է, որ Տուրք Անգեղայի՝ թշնամիների նավերի հետևից ժայռեր նետող կերպարը (Խորենացի Բ. ք) համեմատվում է հին հունական առասպելի միաչքանի կիկլոպ Պոլիփեմոսի հետ⁶⁵, ինչը կարող է համարվել եւս մի փաստարկ Անգեղի այս մեկնաբանության օգտին:

Հայերենը հնդեվրոպական լեզուների մեջ առավել մոտ է հունարենին⁶⁶: Հունական մահվան աստված Հադեսի անունը ստուգաբանվում է որպես **h₂-wid-* «ան-տես», «անտեսանելի»⁶⁷: Անգեղը, ըստ այդմ, պետք է մեկնաբանվի որպես Հադեսի անվանը զուգահեռ մի կազմություն⁶⁸: Ընդհանրապես, գերագույն աստվածները կարող են լինել «երեք աշխարհների»՝ երկնքի, երկրի եւ ստորերկրայքի տիրակալներ: Հադեսը Զեւսի մի հիպոստասիսն է՝ «ստորերկրայքի Զեւսը» (*Ζεύς χθόνιος*, *Ζεύς καταχθόνιος*), նրա բարդ կերպարի մի ասպեկտը: Ըստ այդմ՝ Անգեղը կարող է համարվել հին հայոց գերագույն աստվածը կամ անձնավորված մակդիրը, նրա անդրաշխարհիկ ասպեկտի անձնավորումը, որն իր «անտես» բնույթով համապատասխանում է լեռնաշխարհի հնագույն երկու հզոր թագավորությունների գերագույն աստծուն՝ ուրարտական Խալդիին եւ հայաստանի Ա.ԳՐ-Սուլինկատտե-Ներգալին⁶⁹:

Հայ-հայաստանի աստվածների առնչության հարցում առաջնային դեր ունի հայոց հին դիցարանի աստվածների պաշտամունքի գլխավոր կենտրոնների տեղայնացումը Բարձր Հայքի երեք մերձակա գավառներում (Դարանաղի, Եկեղյաց եւ Թորդան), տարածքներ, որոնք, ինչպես կարծում են հետազոտողների մեծամասնությունը, մտել են Հայաստայի կազմի մեջ: Հաշվի առնելով ասվածը՝ կարելի է եզրակացնել, որ հայաստան եւ հայկական դիցարաններին բնորոշ են աշխարհագրական, կառուցվածքային եւ կերպարային ընդհանրություններ:

Կան մի շարք ուժեղ փաստարկներ հոգուտ հայոց ազգաձագման հայաստանական վարկածի (հունական լեգենդում հայոց նախնու՝ Արմենոսի կողմից

⁶⁵ Ն. Ադոնց, Երկեր, հ. Ա., էջ 81:

⁶⁶ H. K. Martirosyan, The Place of Armenian in the Indo-European Language family, the relationship with Greek and Indo-Iranian, Journal of Language Relationship, N 10, Moscow, 2013, p. 85-137:

⁶⁷ R. S. Beekes, Hades and Elysion, Mir curad, Studies in honor of Calvert Watkins. Innsbruck, 1998, p. 17-19. V. V. Ivanov, Old Novgorodian Nevide, Russian nevidal: Greek *ἄϊδλος*, UCLA Indo-European Studies, Vol. 1, Los Angeles, 1999, p. 284:

⁶⁸ Անգեղի այս մեկնաբանությունը տես A. E. Петросян, Отражение индоевропейского корня **wel-* в армянской мифологии, ВОН, 1987, с. 59-60. Ա. Ե. Պետրոսյան, Արամազդ. պաշտամունք, կերպար, նախատիպեր, էջ 34-42:

⁶⁹ Աստծու՝ թրի տեսքով պատկերվելը կարող է ակնարկել նրա մարդակերպ էության թաքնված, «անտեսանելի» բնույթը: Դատելով Անգեղակոթ դժվար մեկնաբանելի, այսինքն՝ վաղնջական տեղանունից՝ հայոց Անգեղը նույնպես կարող էր նույնացված լինել սուր գեների շերտի հետ (հմմտ. դանակի կոթ):

սկզբնապես Եկեղյաց գավառը եւ մերձակայքը բնակեցնելը, Հայասայի՝ հունական աղբյուրներում որպես Այա ավանդված լինելը⁷⁰, այսինքն, երկրի տեղական անունը սկսվել է հայ- եւ ոչ խայ- ձեռով, ինչպես հաղորդվել է խեթական սեպագրում, հայոց նախաքրիստոնեական աստվածների պաշտամունքների կենտրոնացվածությունը Եկեղյաց գավառում եւ մերձակայքում են)⁷¹:

Մեզանում ամենաէական հարցն է՝ արդյո՞ք Հայասան եղել է հայկական թագավորություն, կամ գոնե եղել է հայկական տարր Հայասայում: Այս հողվածում ցույց տրվեց հայ-հայասական դիցաբանական իրական կապերի գոյությունը: Հայասայում հայկական տարրի առկայության խնդիրը կարող էր լուծված համարվել, եթե ունենայինք թեկուզ միայն մեկ ուժեղ փաստ, օրինակ, որ Հայասայում պաշտվել է վստահելի հայկական անունով մեկ աստված: Բայց դա դժվար խնդիր է: Մենք չգիտենք, կամ համարյա չգիտենք հնագույն հայկական աստվածների անունները: Իսկ այն, ինչ գիտենք՝ Անգեղ, Աստղիկ, կամ կարող ենք ենթադրել՝ ելնելով հնդեվրոպական առասպելաբանության տվյալներից, չեն երևում հայասական դիցաբանում: Հայասական աստվածների մեծ մասը թաքնված է գաղափարագրի տակ՝ U.GUR, INANNA, ^{ԾՍ}: Դրված հարցը կյուծվեր, եթե պարզվեր, որ հայասական U.GUR-ը եղել է հայոց Անգեղը: Բայց U.GUR-ի հետ նույնացված Սուլինկատտեն հայկական չէ, այլ խաթական (թեեւ նրա անվան առաջին բաղադրիչը տեսականորեն կարող էր եւ հայկական փոխառություն լինել): Տերիտորիայի անունն էլ դժվար է միարժեքորեն հայկական համարել, քանի որ չգիտենք *treies- > երեք անցման դարաշրջանը (եթե այն տեղի էր ունեցել մինչեւ Ք. ա. Բ. հազարամյակի կեսը, ապա այդ անունը հայկական չէ):

Ստորեւ մատնանշենք որոշ հնարավորություններ: Անգեղ տեղանվան հետ համադրելի է խեթ. աղբյուրների Ingalawa տեղանունը (օտարալեզու տեղանվան սեպագիր մոտավոր հաղորդմամբ, ասենք, խեթ. -wa ածանցով)⁷²: Այս տեսակետը միանգամայն ընդունելի է լեզվական առումով, բայց, ըստ աղբյուրների, Ինգալավան գտնվել է Հայասայում կամ նրա սահմանում, այսինքն՝ Ծովքից եւ Անգեղ տնից հեռու եւ չի կարող նույնացվել Անգեղ բերդին: Մինչդեռ Անգեղ-Ինգալավա նույնացումը մեր խնդրի համար պարտադիր չէ: Անգեղ արմատով տեղանուններ կան Հայաստանի տարբեր շրջաններում,

⁷⁰ Այս մասին մանրամասն տե՛ս Ա. Ե. Պետրոսյան, Ոսկե գեղմի առասպելը եւ վիշապ քարակոթողները, Վիշապ քարակոթողները, Երևան, 2015, էջ 233-240. А. Е. Петросян, Миф об аргонавтах: индоевропейские параллели и история (в печати).

⁷¹ Այս հարցերի մասին մանրամասն տե՛ս Ա. Ե. Պետրոսյան, Հայոց ազգաձագման հարցեր, էջ 124-125. Հայասայի եւ Այա երկրի նույնացման վերաբերյալ տե՛ս Ա. Ե. Պետրոսյան, Ոսկե գեղմի առասպելը... А. Е. Петросян, Миф об аргонавтах (в печати):

⁷² Ա. Վ. Քոսյան, Հայկական լեռնաշխարհի տեղանունները, էջ 58-59, գրականությամբ:

եւ կարելի է կարծել, որ Ինգալաւան եղել է Անգեղ աստծու պաշտամունքի կենտրոնը Հայասայում կամ մերձակայքում: Ուրեմն, եթե Ինգալաւա-Անգեղ նույնացումը հաստատվի, Հայասայում հայախոս բնակչություն է եղել⁷³:

Մեկ այլ փաստարկ. Հայասան չի հիշատակվում Խեթական կայսրության գոյության վերջին հարյուրամյակում, այլ միայն Ացցին՝ նրա հետ կապված մի պետականություն: Խեթական կայսրության անկումից հետո այն եւս չի հիշվում եւ, կարծում են, որ եւ՝ Հայասան, եւ՝ Ացցին նույնպես դուրս են եկել պատմության թատերաբեմից: Հայտնի է, որ Հայասայի դարաշրջանից հետո նույն տարածքներում (հետագա Բարձր Հայք եւ Տայք նահանգները) հիշատակվում է Դիաուխի հզոր պետությունը, որը կործանվում է ուրարտական արքաների կողմից Ք. ա. Շ. դարում: Դիաուխին կարող էր հենց նույն Հայասան լինել: Անունների տարբերությունը նրանց նույնությունը բացառող փաստարկ չէ: Երկիրը կարող էր խեթերեն կոչվել մի անունով, ուրարտերեն՝ մեկ այլ, ինչպես Վրաստանի համար ունենք հուն. Իբերիա, հայ. Վիրք, կամ Հայաստանի համար՝ հուն. Արմենիա եւ վրաց. Սոմխեթի, Գերմանիայի համար իսպան. Ալեմանիա, ռուս. Գերմանիա ձեւերը (որոնք բոլորը տարբերվում են այդ երկրների ժողովուրդների ինքնանվանումներից): Եվ եթե նույնիսկ Դիաուխին Հայասան չէր երկրի առաջատար տարրի էթնիկական ծագման առումով, միեւնույն է, նրանում պետք է ապրեին նաեւ հին Հայասայի բնակ-

⁷³ Հայերենում հնդեվրոպական *w-ն դարձել է q *w > *gw > g ճանապարհով: Կարծում են, որ դա տեղի է ունեցել Ք. ա. Շ. դարից հետո, երբ ունենք ավանդված ուրարտ. Uelikuni/hi ձեւը՝ հայ. Գեղարքունիքի նախատիպը: Բայց դա միայն մեկ օրինակ է: Կարծիք կա, որ այդ կատարվել է ավելի վաղ (I. M. Diakonoff, Hurro-Urartian Borrowings in Old Armenian, Journal of the American Oriental Society, Vol. 105, 4, 1985, p. 601. Ա. Ե. Պետրոսյան, Արամագդ. պաշտամունք, կերպար, նախատիպեր, էջ 35, 40. Մ. Աղաբեկյան, Հայ-ուրարտական ստուգաբանական դիտարկումներ, ՊԲՀ, թ. 1, 2013, էջ 172-173): Սեպագիրը անկատար համակարգ է, իսկ օտար անուններն էլ այլ լեզուներով հաճախ հաղորդվում են որոշ մոտավորությամբ (հմմտ. օրինակ Անգեղի հուն. Ἰγγηλιονί, լատ. Ingilena հաղորդումները), եւ սեպագիր Uelikuni-ն կարող էր արտացոլել տեղական ոչ թե w-ով, այլ gw-ով սկսվող անվանումը: Իսկ Ինգալաւան կարող էր խեթական հաղորդումը լինել տեղական Angwel-ի: Կարելի է նաեւ այլ հնարավորություններ պատկերացնել, օրինակ՝ տեղական gw-ն մի դեպքում ընկալվել է որպես q, մյուսում՝ որպես w, կամ տարբեր բարբառներում *w > g անցումը տեղի է ունեցել ոչ միաժամանակ եւն: Կան նաեւ այլ փաստարկներ այդ տեսակետի օգտին: Համաքարթվելական *gwel- «օձ» արմատը պետք է փոխառված լինի վաղնշական հայերեն gwel-ից (< *wel-), իսկ քարթվելական լեզուների բաժանումը ժամանակագրվում է ոչ ուշ, քան Ք. ա. Գ. հազարամյակի վերջը (G. A. Klimov, Etymological Dictionary of the Kartvelian Languages. Berlin-New York, 1998, p. IX, 29), տե՛ս A. E. Петросян, Отражение индоевропейского..., c. 65. A. Y. Petrosyan, The Indo-European..., p. 81: Հնարավոր է նաեւ, որ հունարեն ἄγγελος «սուրհանդակ, հրեշտակ» եւ հին հնդ. aṅgiras «առասպելական էակների մի դաս» բառերը, որոնք չեն ստուգաբանվում, փոխառվել են հայերեն Անգեղից, տե՛ս A. Y. Petrosyan, Indo-European *Wel in Armenian Mythology (in press):

չության ժառանգները: Դիաուխի մի բեկորն էր ուրարտական աղբյուրների Իյանի (ուրարտական ուղղագրության կանոններով գրվում է նաև Իգանի) երկիրը⁷⁴, որը թերևս ժառանգել էր հին Հայասայի անվանումը (ուրարտ. Սեպագիր e/i-ին երբեմն համապատասխանում է հայ. ա-ին, հմմտ. ուրարտ. euri «տեր», հայ. արի-որդ «օրիորդ», ուրարտ. Uelikuni, հայ. Գեղարքունի համընկումները): Հատկանշական է, որ այդ երկրից էր այն միակ հայտնի արքան, որը տիրում էր Հայկական լեռնաշխարհի ողջ կենտրոնական և հյուսիսային շրջանները գրավող Էթիունի երկրին: Եվ նրա անունը հայկական էր՝ Դիուծի-նի կամ Տիուծինի (հուն. Դիոգենեսի հայ. զուգահեռը)⁷⁵:

Այս հոդվածի որոշ եզրահանգումներ կարող են դիտվել որպես նոր գիտական փաստարկներ հայոց ազգաձագման հայասական վարկածի օգտին: Բայց նման բարդ խնդիրների քննության ժամանակ անհրաժեշտ է ցուցաբերել հավասարակշռված մոտեցում, ներկայացնել նաև հակափաստարկները: Հայասական վարկածի հիմնական թույլ կողմերից է Հայասայի հիմնական տարածքների, այսինքն՝ Հայաստանի հյուսիսարևմտյան շրջանների դեր չունենալը և նույնիսկ չհիշատակվելը հայոց ազգաձին ավանդության մեջ⁷⁶: Այդ տեսակետը որոշ չափով հենվում է հայոց ազգաձագման հունական լեգենդի վրա (Ստրաբոն XI, 4, 8. XI, 14, 12), ըստ որի՝ հայերի նախնի արգոնավորդ Արմենոսի հետեւորդները սկզբնապես հաստատվել են Ալիլիսենեում (Եկեղյաց գավառը) և մերձակայքում: Պատկերը կփոխվի, եթե պարզվի, որ Հայասան ընդգրկել է նաև Վանա ծովի մերձակա շրջանները, ուր տեղայնացվում է հայոց նախահայր Հայկի ուստանը՝ Հարքը: Այդ տեղայնացման վերաբերյալ, ինչպես ասվեց, վերջերս նոր փաստարկներ են բերվում, բայց ապացուցված համարել այն դեռևս դժվար է: Ազգաձին ավանդությունն առաջին Հայկյանների երկիրը տեղայնացնում է Այրարատում, ուրարտական աղբյուրների Էթիունի երկրում, որը պետք է լինե՞ր հնագույն Հայաստանը գոնե արդեն նախաուրարտական ժամանակներից⁷⁷: Հայ ցեղանունը ծագում է, ամենայն հավանականությամբ, հնդեվրոպական *poti- «տեր» արմատից, որի՝ Հայասա անվանման հիմք լինելը որոշակի խնդիրներ է հարուցում (Հայասայի համար ավելի հավանական է պատկերանում *h₂ayes/*h₂ayos «մետաղ, պղինձ» արմատը)⁷⁸: Պետք է նշել նաև, որ նույնիսկ, անկախ Հայասայում հնագույն

⁷⁴ Н. В. Арутюнян, Топонимика Урарту, Ереван, 1985, с. 84-85, 87.

⁷⁵ Ա. Ե. Պետրոսյան, Հայոց ազգաձագման հարցեր, էջ 138-139:

⁷⁶ Անդ, էջ 125:

⁷⁷ Անդ, էջ 135-138:

⁷⁸ Г. Б. Джаукян, Хайасский язык..., с. 67. Ա. Ե. Պետրոսյան, Արամի առասպելը հնդեվրոպական առասպելաբանության համատեքստում և հայոց ազգաձագման խնդիրը, Երևան, 1997, էջ 93-94. Н. К. Martirosyan, Etymological Dictionary of the Armenian

հայերենի հնարավոր ներկայությունից, U.GUR-Սուլի(ն)կատտե նույնացումը կարող է վկայել երկրում խաթա-կասկյան էթնիկական տարրի էական դերի մասին:

РЕЗЮМЕ

В пантеоне Хайасы большинства богов представлены идеограмматически – ^dU.GUR, ^dInanna, ^dU. Но все же в ней выявляются следы нескольких языковых традиций. Главный бог страны представлен идеограммой ^dU.GUR. Это одно из написаний месопотамского бога войны и потустороннего мира Нергала, который в странах хеттского влияния был отождествлен с хаттским богом Сули(н)катте. Этот же бог отождествлен с месопотамско-арийским Агни. Показывается, что ^dU.GUR по нескольким параметрам функционально соответствует также урартскому верховному богу Халди. В армянской традиции с хайасским ^dU.GUR-ом и урартским Халди сопоставим бог Ангел, который в переводе Библии был отождествлен с Нергалом. Подробно изучается образ бога Ангела, который восстает как невидимый бог потустороннего мира, внутренней формой своего имени соответствующий с греческим богом Аидом («не-видный»). Подробное изучение всех возможных связей показывает, что в пантеоне Хайасы можно полагать присутствие хаттского, месопотамско-арийского, западносемитского и, возможно, армянского языкового элементов.

SUMMARY

In the pantheon of Hayasa the majority of gods are presented by the ideograms: ^dU.GUR, ^dInanna, ^dU. However, tracks of several linguistic traditions come to light in it. The main god of the country is presented by the ideogram ^dU.GUR. It is one of the writings of the Mesopotamian god of war and otherworld Nergal, who in the countries of Hittite influence was identified with the Hattic god Suli(n)katte. Meanwhile, he was also identified with the Mesopotamian Aryan Agni. It is argued that ^dU.GUR functionally corresponds to the supreme god of Urartu Haldi by several parameters. It is shown that in Armenian tradition the god Angel, who in the translation of the Bible is identified with Nergal, is the counterpart of Hayasaen ^dU.GUR and Urartian Haldi. The character of Angel, to be conceived as the invisible god of otherworld, is studied in detail (his name by its inner form corresponds to that of the Greek Hades: the “Invisible”). The detailed study of all possible connections shows that in the pantheon of Hayasa it is possible to suppose presence of the Hattic, Mesopotamian Aryan, Western Semitic and, maybe, Armenian languages.

Inherited Lexicon, Leiden-Boston, 2010, p. 384. Ա. Ե. Պետրոսյան, Հայ ցեղանունը, ԲՀ, ք. 2, 2014, էջ 184-199. А. Е. Петросян, Миф об аргонавтах:

ԼԻԼԻԹ ՍԻՄՈՆՅԱՆ
պարսկական գիր. թեկնածու, ՀԱԻ

ՏԻԵՋԵՐԱԿԱՆ ԹՈՉՈՒՆԸ ՀԱՅ ԱՌԱՍՊԵԼԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵՁ

Թումանյանի «Արծիվն ու կաղնին» հայտնի բանաստեղծությունը մշակումն է ժողովրդական մի ավանդազրույցի, որը հեղինակը լսել էր Լոռիում իր քեռուց¹: Ծագումով ժողովրդական այս պատումի առավել առասպելական մոտիվը, թերևս, արծվի անօրինակ երկարակեցությունն է: Արծիվները համարվում են առավել երկարակյաց թռչուններ, սովորաբար ապրում են ոչ ավելի, քան 50-60 տարի², մինչդեռ Թումանյանի լեզենդում հինգհարյուրամյա արծիվը դեռ ընդունակ է թռչելու: Այս մոտիվը հուշում է, որ պատումը հնամենի առասպելական մի բեկոր է:

Լոռուց շատ հեռու՝ Շատալսի Կաճեթ գյուղում, արծվի մասին պատմվել է մեկ այլ ավանդազրույց, որը մշակել է Ա. Դեկանյցը: «Արծվի վերածնունդը» փոքր պատմվածքում տղան հարցնում է պապին, թե քանի տարի է ապրում արծիվը: Պապը պատասխանում է. «Իմացածովս՝ արծիվը ոչ մահ ունի, ոչ էլ ծերություն», եւ իբրեւ իր խոսքերի հիմնավորում՝ պատմում է առասպելը. «Երբ արծիվն զգում է, որ ծերանում է, նա հավաքում է իր ամբողջ ուժը, թափ է տալիս հզոր թեւերը եւ բարձրանում է երկինք՝ դեպի մայր արեգակը: Մխրճվելով արեւի շողերի կրակի մեջ՝ նա մնում է այնքան, մինչեւ ողջ մարմինը շիկանում է: Ապա անմիջապես սուրում է ցած եւ սուզվում լեռնային լճի սառը ջրերի մեջ: Զրից դուրս է գալիս, թռչում դեպի ամենաբարձր սարի գագաթը, կոնչում է եւ, թոթափելով հին փետուրները, երիտասարդանում»³: Առասպելական այս զրույցը արձանագրված է նաեւ առակի ձևով. «Արծուին յորժամ ծերանայ՝ բարձրանայ մինչեւ ի տապ արեգականն, եւ ջերմանայ եւ գայ ի վերուստ մեծ լոռութեամբ: Եւ իջեալ ի սառն

¹ Ս. Մելքոնյան, Հովհաննես Թումանյանի լեզվի էվոլյուցիան 80-90-ական թվականներին, ԼՀԳ, 1979, թ. 8, էջ 32:

² А. Брем, Птицы, т. 1, Москва, 1999, с. 211. Խոսքը մարդու խնամքի տակ գտնվող արծիվների մասին է: Բնության մեջ նրանց կյանքը կարող է ավելի կարճ լինել:

³ Ա. Դեկանյց, Կաճեթա ծոեր, Երևան, 1974, էջ 26-27:

աղբիւր մկրտի, եւ ելեալ թաւալի. եւ թափի 'ի նմանէ հնացեալ փետուրս նորա. եւ նա մանկանայ եւ նորոգի ամենեւին»⁴: Հավանաբար այս առասպելի մի մոտիվ է պահպանվել Ագաթանգեղոսի հետեւյալ հատվածում. «Բուսուցանես յերկրէ զոսկերս մարդկան, դալարացուցանես, նորափետուր զարդարես իբրեւ զարծուիս՝ զսիրելիս քո տէր»⁵:

Այս պոլեմն կրկնում է, հավանաբար, Ք. հ. Ա. դարում Ալեքսանդրիայում գրված⁶ եւ բազմաթիվ լեզուներով (այդ թվում՝ ռուսերեն) թարգմանված «Ֆիզիոլոգ» ("Physiologus") գրքում արծվին վերաբերող հատվածը, այն տարբերությամբ, որ այս վերջինում չի հիշատակվում ո՛չ արծվի անմահությունը, ո՛չ էլ 500 տարի ապրելը⁷: Այստեղից կարելի է ենթադրել, որ արծվի երիտասարդացման մասին այսպիսի պատկերացումները գոյություն են ունեցել առնվազն ուշ հելլենիզմի շրջանում ու քրիստոնեության արշալույսին եւ տարածված են եղել Միջերկրածովյան մշակույթի բավականին լայն շրջանակներում:

Գ. Նժդեհյանի շարադրած առասպելն արդեն չի հիշատակում թռչնի տեսակը, եւ նրա վարքի պատճառաբանությունն ավելի հրաշալի է, սակայն ընդհանուր պոլեմն որոշակիորեն հիշեցնում է նախորդին. «Արեգակը առաւօտուն երբ ծովէն դուրս կ'ելնէ՝ երկրին շատ մօտիկ է, ջերմութիւնը սաստիկ, քանի որ դեռ չէ ցրուած երկրի վրայ, եւ սպառռած: Այդ միջոցին երկիրը պիտի վառէր, մոխիր դարձնէր, եթէ անոր դէմը չէլնէր մեծ թռչուն մը..., որ ինքզինքը արեգական ջերմութեան դէմը տալով՝ իր թեւերով հով կ'ընէ երկրի վրայ, մինչեւ արեգակը կը բարձրանայ երկնքի մէջ տեղը, երկրէն կը հեռանայ, եւ իր տաքութիւնը ցրուելով՝ կ'սկսի պակսիլ: Մինչեւ այդ ատեն թռչունի թեւերը կը խանձի արդէն, ու կ'իսակենդան ովկիանոսի մէջ կ'իյնայ, կը հովանայ, թեւերը եւ այրած տեղերը կ'առողջանան, այնպէս որ հետեւեալ առաւօտ բոլորովին կազդուրուած՝ պատրաստ կ'ըլլայ դարձեալ արեւի դէմը դուրս գալ եւ հով ընել երկրի վրայ: Այսպէս աշխարհի սկիզբէն մինչեւ վախճանը նա կը պաշտպանի երկիրը այրուելէն»⁸:

⁴ «Աղուեսագիրք», արաբեալ յերեմիա վարդապետէ Արեւելցոյ, Կ. Պոլիս, 1827, էջ 60:

⁵ «Ագաթանգեղեայ Պատմութիւն», Վենետիկ, 1835, էջ 75:

⁶ A. Scott, The date of the Physiologus, Vigiliae Christianae, vol. 52, № 4, 1998, p. 430-441. Այս գրքի տեղեկատվությունը կրկնվում է միջնադարյան եվրոպական կենդանիների պատկերներ պարունակող հանրագիտարան-ձեռագրերում Բեստիարիաներում:

⁷ Հմմտ. գերմ. թարգմ. Fr. Lauchert, Geschichte des Physiologus, Strassburg, 1889, S. 9-10: Պետք է նշել, որ հայկական նյութերում բացակայում է «Ֆիզիոլոգի» մյուս պոլեմն այն մասին, որ արծիվներն իրենց ձագերին ստիպելով սովորեցնում են արեւին անթարթ նայել:

⁸ Գ. ph. Նժդեհեան, Պատաւաշունչ, ԱՀ, գ. Թ., Թիֆլիս, 1902, էջ 268-269:

Արեւից պաշտպանելու մոտիվը հնարավորություն է տալիս համեմատելու ժողովրդական հավատալիքը Մովսես Խորենացու՝ Արծրունիների նախահորը պաշտպանող թոչնի մասին դրվագի հետ⁹, որտեղ խոսքն, անկասկած, արծվին է վերաբերում: Այդ փոքրիկ ակնարկի մեջ, սակայն, դժվար է տեսնել անմահ կամ նորոգվող թռչունին: Ավելի շատ այն հիշեցնում է արքայական արժանիքների ընտրության մոտիվը, որն առկա է ոչ միայն առասպելներում¹⁰, լեգենդներում¹¹ եւ հեքիաթներում (այդ թվում՝ հայկական, կապված դովաթ դուշի միջոցով արքա ընտրելու պլոտեի հետ)¹², այլեւ հայագգի Վասիլ կայսրի մանկության հրաշալի պատմության մեջ:

Կոնստանտին Ծիրանածինի հաղորդման համաձայն, երբ Վասիլ կայսրը դեռ մանուկ էր, ծնողները տանում են նրան դաշտ, որտեղ դեկավարում էին հնձվորներին: Երեխային կեսօրի կիզիչ արեւից պաշտպանելու համար դնում են հասկերից հյուսված վրանի տակ: Այդ ժամանակ մի արծիվ գալիս է եւ, նստելով վրանի վրա, տարածում է իր թևերը՝ պաշտպանելով Վասիլին: Երբ մայրը քար է նետում արծվի վրա, նա հեռանում է, բայց

⁹ «Թողում զառասպելեացն բաջաղանս, որ 'ի Հաղամակերտին պատմին. մանկան նիրհելոյ անձրեւ եւ արեւ հակառակելալ, եւ հովանի թոչնոյ պատանոյն թալկացելոյ», տես՝ Սրբոյ իորն մերոյ Մովսէսի Խորենացոյ Մատենագրութիւնք, Վենետիկ, 1843, էջ 76:

¹⁰ Արքայական խորհրդանշի դերում արծիվը հանդես է գալիս Փոյուզիայի Գորդիոս արքայի մասին առասպելում: Գորդիոսը աղքատ մի մարդ էր, ով ընդամենը մի փոքր հողամաս ուներ եւ մեկ գոյգ եգ: Մի անգամ, երբ նա վար էր անում, նրա մոտ է գալիս արծիվը եւ նստում է լծի վրա այնքան ժամանակ, մինչեւ Գորդիոսը հանում է լուծը եզան վրայից: Երբ նա ահաբեկված պատում է այդ պատահարի մասին Թելմեսի գուշակների ցեղից մի աղջկա, նա խորհուրդ է տալիս վերադառնալ դեպքի վայր եւ զոհ մատուցել Զեւս-Արքային: Գորդիոսն ամուսնանում է այդ աղջկա հետ, եւ նրանցից ծնվում է Միդաս որդին: Իսկ երբ երկրում սկսվում է ներքին պատերազմը, Միդասը ներկայանում է հայրական սայլով եւ, համաձայն ստացված տեսիլքի, դառնում է երկրի արքան (տես **Flavius Arrianus**, *Anabasis Alexandri* II.3):

¹¹ Այսպիսի մի լեգենդ է բերում Սվետոնիոսը. երբ Օգոստոս կայսրը հնգամյա զոհ էր մատուցում Մարսյան դաշտում, նրա գլխավերեւում հայտնվում է մի արծիվ, որ մի քանի պտույտ անելուց հետո նստում է տաճարի գլխին (տես Գայոս Սվետոնիոս Տրանքվիլոս, Տասներկու կեսարների կյանքը, Երևան, 1986, էջ 98): Աստոնիոս Պիոս կայսեր հուղարկվածության ժամանակ արծիվ են բաց թողել, որպեսզի շեշտեն այդ արքայի սրբազան եւ վեհ էությունը (տես **J. B. Bury**, *A history of the Roman Empire from its foundation to the death of Marcus Aurelius* (27 B. C.-180 A. D.), New York, 1893, p. 532):

¹² Մովորաբար հեքիաթներում բաց են թողնում *դովլաթ* դուշը, որը նստում է ներկա գտնվողներից մեկի գլխին՝ դրանով իսկ որոշելով, թե ով է լինելու արքան: Բազմաթիվ օրինակներից բերենք միայն «Էրկու աղպերը» (տես ՀԺՀ, հ. Բ., էջ 279), «Դունիա գոգալի հեքիաթը», «Անգին բիբլու ու տիկին Մանուշակ», (ՀԺՀ, հ. Գ., Երևան, 1962, էջ 297 եւ 409): Թոչնի տեսակը հատուկ չի նշվում, բայց, հավանաբար, բոլոր դեպքերում էլ դա հենց արծիվն է:

հետո նորից է գալիս՝ երեխայի վրա ստվեր ձգելով¹³։ Դա ընդունվում է իբրև նշան, որ երեխան մեծ արքա է լինելու։

Վասիլի մասին այս պոեմում կարծես թե միախառնվել են Արծրունիների հովանավոր արծվի, անտիկ արքայանշանի եւ հեքիաթային դովլաթ դուշի մոտիվները։ Ապագա արքայի վրա արծվի հով անելու դրվագը հանդիպում է նաև հեքիաթներում։ Այսպես՝ իր ճագերին վիշապից ազատելու դիմաց մայր-արծիվը թելերով շուք է անում Շիրին-Շահ արքայազնին¹⁴։

Գ. Նժդեհյանը գտնում էր, որ իր գրառած գրույցը կապված է փյունիկ թռչունի հետ, այսու եւ տիեզերական թռչունի մասին երգը վերնագրում է «Փիւնիկ թռչունի մասին»՝ տողատակում նշելով, որ երգը երգել է միեւնոյն անձը, որը պատմել է առասպելը¹⁵։

Երգը սկսվում է երազի տեսարանով, որն անմիջապես տեղափոխում է ունկնդրին առասպելական, անիրական աշխարհ.

Գիշերս եմ քնե, քուն եղայ, յարթուն,
Ոչ մարդ գինէր գէն սարերու խուն,
Ոչ զԱստրծու շատ քննուն:
Մէջ իտայ քրնուն սրտիկս էր էլեր,
Կեամի շուռ կիզեր վըր էն ծովերուն,
Ճրագ մի կէր էն ծովի միջուն,
Քանի էն ծով կործիլ կ'առնէր,
Էն ճրագ կը պօծըռնէր գունրզգուն:

Ծառ մի կէր էն տաշտի միջուն,
Էն ծառ կէր տասն էրկու ճըղուն,
Վրէն թափած էր հինգ հարուր թռչուն:
Հաւք մի կէր մէջ էն հաւքերուն,
Քառսուն տարի շինեց գուր բուն,
Խիլն ի յԱրաբայ էրեր,
Հողն ի յԱրաբստանէն,
Քառսուն տարի շինեց գուր բուն.
Էլաւ, կայնաւ քնի գլխուն,
Ծափիկ էտուր ուր թելերուն,
«Մեղայ» չ'էտուր մէկիկ Աստծուն:
Կրակ ընկաւ իրիցեց գինքն ու գուր բուն,

¹³ ՕԱՀՀՄ, հ. 6, Բյուզանդական աղբյուրներ, հ. Բ., Կոնստանդին Ծիրանածին, խմբ.՝ Ս. Մ. Կրկյաշարյան, Երևան, 1970, էջ 37:

¹⁴ «Շիրին Շահ», ՀԺՀ, հ. ԺԱ., Երևան, 1980, էջ 104:

¹⁵ Գ. փ. Նժդեհեան, Աղաշկերտի երգեր, ԱՀ, գ. VII-VIII, Թիֆլիս, 1901, էջ 455:

Էն գուլամաթն որ եղաւ հըտ էդ հաւքերուն՝
 Չ'եր էղեր հըտ Աղամայ որդուն:
 Ճուհապ հասաւ ի Ֆոանգստուն,
 Պօղոս-Պետրոս հայոց անուն,
 Քաղցրիկ մէղոն որ կ'ասեն
 Զառուծ առե մըջ ուր թելերուն¹⁶:

Այս երգի եւս երկու տարբերակ է գրառվել ԺԹ. դ. վերջին եւ Ի. դ. սկզբին.

Ծառ ըմ կեր մէջ արնկին ծովիրուն,
 Խաւք ըմ կեր մեանչ էն ծովուն.
 Իւր պին շինից էն ծառը ծերք,
 Գերան կ'պիրէր ախշրէն:
 Քեաղաք քեաղքով կ'թափեն,
 Ձէն կ'ըլներ ուրինց մնէն,
 Որ դա խաւք չքինէր,
 Գերան փրթներ, արեր քեաղաք
 զըմէն:
 Զպին շինից թըմըմից,
 Փառք չ'էտուր Աստծումնէն.
 Դաղրաւ վեար ուր պնին,
 Խպարտացաւ ուր մնէն:
 Աստծուց հրաման էղաւ՝
 Կրակ էղաւ ուր թիւքիրին,
 Ընկաւ պին, վառից զըմէն¹⁷:

Ծառ ըմ կար մեանչ ծառերուն:
 Խաւք ըմ կար մեանչ խաւքիրուն,
 Էն ծառի ճղիրն էր արիւ, մղիղն էր
 էրուն,
 Էն խաւք կարօտ էր էն ծառի ճղիրուն:
 Կը պարծմանէր զիւր բանիրուն,
 Փառք չէր իտա զիւր Աստծուն:
 Զիւր թիւիր ծափ-ծափ կը տէր,
 Զիւր թիւքիրուց կրակ կը տէր,
 Կը վառուէր զինք, կը վառուէր զիւր
 քին,
 Էլմ փառք չէր իտա զիւր Աստծուն¹⁸:

Ակնհայտ է, որ երգերի մէջ արծարծվում է մեկ այլ պլոժե՝ կապված աշխարհի կենտրոնում գտնվող տիեզերական ծառ-այունի հետ, որի վրա իր բուն է կառուցում առասպելական թռչունը՝ այստեղ սնապարծության, հպարտության մարմնավորումը: Եթե թռչունը «չքինէր», այսինքն, համապատասխան տեղերում գերաններ կամ ճյուղեր չավելացներ, աշխարհը փոլ կգար: Ծառն իր հերթին ունի արեւ-ճյուղեր¹⁹, եւ արյուն է հոսում նրա

¹⁶ Նույն տեղում:

¹⁷ Գ. սրկ. Յովսէփեան, Փշրանքներ ժողովրդական բանասիրութիւնից, Թիֆլիս, 1892, էջ 22:

¹⁸ Հ. Աճեմեան, Ծաղկաբաղ Վասպուրականի հայ ժողովրդական բանասիրութեան, առաջին փուլ, Ս. Էջմիածին, 1917, էջ 35:

¹⁹ Հմմտ. «արեւ» պատասխանով հանդուկի հետ՝ «Մեջ ծառ մը կա Հնդա քաղաք, Ծառեր ձգե քաղքե-քաղաք, Համեն ծամին ջուխտ մե ճրագ», տե՛ս Ս. Հարությունյան, Հայ ժողովրդական հանդուկներ, Երեւան, 1965, էջ 4:

ներսում²⁰: Ծովի հիշատակությունը մոտեցնում է երգի պոմեն հմայական աղոթքներում հանդիպող մոտիվներին²¹ և «Ահա տեսեք զինչ կայր ծովին» երգի բովանդակությանը²²: Երգի տարբերակներից ոչ մեկում խոսք չկա թոչունի անմահության կամ պարբերական երիտասարդացման մասին, երգը տոգորված է կատարածաբանական տրամադրությամբ, այն պատմում է տիեզերական արհավիրքի մասին, որի պատճառը թոչունի հպարտությունն է: Մի դեպքում նա ևս իր հետ՝ այլ հավերքը, իսկ Գ. Հովսեփյանի տարբերակում՝ նաև քաղաքը (աշխարհը), դառնում են Աստծո կրակի գոհը, մյուս դեպքում՝ կրակն առաջացնում է ինքը՝ թեև ծափ տալով: Կրակի առկայությունը, որն այստեղ պատիժ է հանդիսանում, որոշ չափով առնչվում է գրույցների բովանդակության հետ, սակայն այս դեպքում նորոգման թեման բացակայում է, և կրակը դիտվում է որպես չարիք: Հպարտ թոչունի երգերը ունեն ընդգծված բարոյախրատական երանգ, որը հասկանալի չէր լինի, եթե հայտնի չլիներ տիեզերական թոչունի մասին պատկերացումների նախաքրիստոնեական ծագումը: Թոչունն Աստծուն փառք չէր տալիս, որովհետև ինքն Աստծո արարածը չէր, այլ իրեն համարում էր աշխարհի արարիչը, տիեզերակառույցի արարման աղբյուրը: Եւ հենց այդ հպարտությունն է ի վերջո հանգեցնում տիեզերական աղետին²³:

Աստծուն փառք չտվող թոչունի մասին երգերում չկա որևէ հիշատակություն արծվի վերաբերյալ: Այդուհանդերձ, արևից պաշտպանող ու երիտասարդացող արծվի և տիեզերական ծառի վրա բույն շինած հավքի միջև կան կարեւոր առասպելական կապեր, որոնք կարելի է դուրս բերել այլ ժանրերի բանահյուսությունից:

²⁰ Հմմտ. ավետիսների՝ Խնկենի ծառը կտրելու հատվածում՝ «Մոռց քաշեն՝ արուն ֆըշայ, Ալելուիա», տե՛ս «Արևելեան մամուլ», 1884, էջ 584:

²¹ Այս մասին տե՛ս ստորև:

²² **Աս. Մնացականյան**, Հայկական միջնադարյան ժողովրդական երգեր, Երևան, 1956, էջ 304-326: Այս երգերում ծովի վրա նավ է, նավի վրա՝ վեմ, վեմի վրա՝ բեմ, բեմի վրա՝ ծառ, ծառի վրա՝ ճյուղ, ճյուղի վրա՝ բուն, բնի մեջ՝ ձու, ձվի մեջ՝ ձագ-թոչուն:

²³ Հավանաբար, խորհրդանշական այս նույն շրջանակին է վերաբերում Վանա մանկական առակը, որը լսել եմ մորիցս՝ Հրանուշ Մալխասյանից: Այսպես՝ ծիտիկը մի օր աղմուկ է բարձրացնում. «Տունս վառվեց»: Թոչունները ամեն կողմից գալիս են, որ փրկեն նրա բույնը: Ծիտիկը ծաղրում է նրանց. «Տեսաք, ինչպես բոլորիդ խաբեցի»: Որոշ ժամանակ անց նա նորից է կանչում. «Վա՛յ, վա՛յ, տունս վառվեց»: Թոչունները նորից օգնության են հասնում, բայց ոչ մի հրդեհ չեն տեսնում: Իսկ ծիտիկը նորից ծաղրում է նրանց: Վերջապես մի օր ծիտիկի տունն իսկապես հրդեհ է ընկնում: Ծիտիկը կանչում է թեւավոր ընկերներին, սակայն թոչուններն այս անգամ չեն գալիս՝ մտածելով, որ ծիտիկը էլի խաբում է իրենց, և բույնն իսպառ այրվում-մոխրանում է: Առակը, որ նախատեսված է երեխաներին ճշմարտախոս դաստիարակելու համար, օգտագործում է հայկական փյունիկի կարեւոր մոտիվներից առնվազն երկուսը՝ հրդեհը և թոչունի հպարտությունը, որի հետևանքով տեղի է ունենում ողբերգությունը:

Ինչպես տեսանք, երգում ծառը գտնվում էր տիեզերական ծովի կենտրոնում և «Էն ծառ կէր տասն էրկու ճրդուն, Վրէն թափած էր հինգ հարուր թոչուն»: Ի հակադրություն սրա՝ հմայական աղոթքում հանդես է գալիս երկրի մեջ աճող ճղագուրկ ծառը և անդամագուրկ արծիվը.

«Ծառ մի կայր ի մէջ երկրի, որ ոչ ճիւղ ուներ և ոչ արմատ:

Արծիւ մի նստեր ի վերա նորա, որ ոչ գլուխ ուներ և ոչ ոտք և ոչ արմատ...»²⁴:

Անդրաշխարհը ներկայացնող այս արծիվը խոցերի և հիվանդությունների պատճառ է, և աղոթքներում նրան ու իր վատ ազդեցությունը կապում-չեզոքացնում են 365 կամ 366 սրբերի անուններով, «որ կան ի սիրտ արեգական», այսինքն՝ ամբողջ տարին ներկայացնող լույսի աղբյուրներով: Անգլուխ արծիվը ոչ այնքան անպատկառ է գտնվում Աստծո հանդեպ, որքան ուղղակի ներկայացնում է մթին աշխարհը, մարմնավորում է չարիքն ու վնասակար ազդեցությունը: Այս առումով բացատրվում է նաև Նժդեհյանի տարբերակում հանդես եկող Պողոսի ու Պետրոսի հիշատակությունը: Աղոթքում նույն սրբերը կենտրոնական դերակատարում ունեն. «...կապեն զքեզ չար խոց կապանաւքն Պետրոսի և Պաղոսի և այլակերպութեամբ Քրիստոսի, որ պայծառացաւ ի Թաքօրական լերինն», այսինքն՝ նորից լույսի, ամառային արեաղարծի տոնը հանդիսացող Վարդավառ-Պայծառակերպության կերպարով:

Ի տարբերություն ինքն իր մեջ միատարր առասպելական գրույցի՝ երգերի մեջ միախառնված հանդես են գալիս բազմաթիվ առասպելական մոտիվներ: Դրանցից մեկն է բույնը շինելու մոտիվը, հատկապես եթե դա տեւում է քառասուն տարի՝ փաստորեն մարդկային մի ամբողջ կյանք:

Այն, որ այդ բույնը հենց մարդկային կյանքն է, վկայում են հանելուկները, որոնց պատասխանն է հոգի և մարմին.

Աստուած տիւ փրկես փորձանաց:

Վէր արծուն թուրքմ կապած.

Թուրք թռաւ, թամբը մնաց²⁵:

Աղամեն ի վեր կանտն մ' են դրեր,

Արծիվն իր բուն մտեր՝ բունն շեն եղեր,

Վերջ արծիվ որ կըթոնա,

Իր բունն էլ ավեր մնա:

Մի դուշ թռաւ մի փետի վրա.

²⁴ ՄՄ, հմայիկ 122:

²⁵ Գ. Շէրինց, Վանայ սագ, մաս Բ., Թիֆլիս, 1899, էջ 154:

Խաբար տվավ աշխարհին, ասեց.
«Աստոծ մեզ մըհար մի տուն ա շինե,
Ոչ տուող ունի, ոչ ակոշկա»²⁶:

Վերջին դեպքում ակնարկվում է նաև դագաղը:

Արծիվը կամ երգերի Աստծուն փառք չտվող թռչունը, հետևաբար, ներկայացնում է ինքն իրեն կրակ տվող հոգին, կրակն էլ մեղքն է, որի մեջ նա գցում է նաև մարմինը, եւ որի հետեւանքով կարող է բռնկվել նաև տիեզերական հրդեհը: Եւ ասիա այդ մեղքից նրան ազատելու են գալիս Քրիստոսի առաքյալները:

Մյուս կողմից առաքյալի դերում հանդես է գալիս նաև՝ արծիվը: Իբրեւ այդպիսին (մունետիկ, լրատար)՝ արծիվը եւ արծիվ-աստվածությունը առատորեն ներկայացված են Հին Արեւելքի առասպելաբանության, պատկերաբանականների եւ ծեսերի մեջ: Որեւէ տարօրինակ բան չկա, որ առասպելական արծիվն իր այդ կերպարանքը շարունակում է պահպանել նաև քրիստոնեության օրոք: Մշո Արծվաբեր Ս. Նշան (Եղրդուտի) վանքի առասպելում Եղրդուտի վանքի ծառայող օտարագգին առեւանգում է Ս. Թադեոսի բերած Կենաց փայտի մասունքը՝ կարծելով, թե նյութական մեծ գանձ է, իսկ տանը պարզելով, որ մի հին փայտաբեկոր է, նետում է թոնիրը: Թոնրից ելած բոցը ամբողջովին այրում է նրա տունը, սակայն Ս. Նշանը թռչում եւ հանգրվանում է մի փայտածոդի վրա, որտեղից էլ այն վերցնում է մինչ այդ տան վրա պտույտներ կատարող արծիվը: Արծիվը (առասպելում հրեշտակ-արծիվը) վերադարձնում է մասունքը Եղրդուտի վանք եւ ինքը նստում է նվիրական եղրդուտ ծառի վրա: Այդ օրվանից վանքը ստանում է իր երկրորդ անունը՝ Արծվաբեր Ս. Նշան²⁷: Այստեղ նորից ունենք մեղքի հետեւանքով առաջացած հրդեհի մոտիվը եւ արծիվին՝ նվիրական ծառի վրա, սակայն ինքը՝ թռչունը, հանդես է գալիս որպես հրեշտակ եւ ոչ մեղավոր:

Աստվածաշնչյան մեկ այլ պյուժե (այս անգամ հինկտակարանյան) կապում է արծվի եւ «ծառ կենդանի»-ի խորհուրդները: Դա Երեմիա մարգարեի գրվածքն է՝ հրեաների բաբելոնյան գերության եւ դրանից վերադառնալու պյուժեով: Այստեղ Երեմիան իր աշակերտ Աբիմելեքին ուղարկում է հիվանդների համար թուզ քաղելու, բայց երիտասարդը ննջում է եւ քնած է մնում 66 տարի, որից հետո, թարմ թզով լի գամբյուղը ձեռքին, նիսան ամսին վերադառնում է եւ չի ճանաչում Երուսաղեմ քաղաքը: Հետո վերագտնում է Բարութին, եւ նրանք համատեղ աղոթք են անում, որ գտնեն

²⁶ Ս. Հարությունյան, Հայ ժողովրդական հանելուկներ, Երևան, 1965, էջ 192-193, 108:

²⁷ Գեղամ, Արծուաբեր Ս. Նշան, «Մասիս», 1904, էջ 359:

Երեմիային: Այդ ժամանակ նրանց մոտ է գալիս խոսող արծիվը եւ տանում է նրանց նամակն ու թուզը Երեմիային, որն այդ պահին հուղարկավորության ծես էր կատարում: Արծիվն իջնում է հանգուցյալի վրա եւ իր թևի հարվածով հարություն է տալիս նրան: Հետո, երբ Երեմիան իր ժողովրդին ետ է տանում դեպի Երուսաղեմ, նա տեսիլ է ունենում, որ «ԲՃՀԵ (275) ամի եկեսցէ յերկիր ծառն կենդանի որ տնկեցաւ ի մէջ դրախտին»²⁸: Ինչպես տեսնում ենք, այստեղ արծիվն ընդունակ է հարություն տալ մեռածին, եւ դա, հավանաբար, իր սևիական անմահության եւս մեկ հիշեցում է:

Արծիվ եւ անգղ-հրեշտակները միանգամայն սովորական են հայ առասպելաբանության համար, եւ Եղրդուտի վանքի պատմությունը եզակի չէ: Այսպես՝ Անգղա վանքի առասպելն այն մասին է, թե ինչպես հրաշագործ խաչն օժելուց հետո անգղի կերպարանքով հրեշտակները հալածեցին ագռավի կերպարանք ստացած դեւերին²⁹:

Հայկական մանրանկարչության եւ բարձրաքանդակների մեջ հրեշտակները մեծ մասամբ ունեն արծվի կամ անգղի թևեր, եւ, ինչպես տեսնում ենք, դա բոլորովին պատահական չէ: Այս տեսակետից հետաքրքիր է Կարբիի Ս. Աստվածածին եկեղեցու բարձրաքանդակի հրեշտակը, որի ոտքերի տակ վիշապ է ընկած, այսինքն՝ հրեշտակը փոխարինում է օձասպան արծվին. կերպար, որը Միջերկրածովյան մշակույթում չարի հանդեպ բարու հաղթանակի կամ հաղթանակած արքայի կայուն խորհրդանիշ է եղել:

Թեւեւ տիեզերական ծառի վրա նստած թռչունի նախնական առասպելը կարծես թե արծվի մասին է, այդուհանդերձ երկինքն ու երկիրը կապող առասպելական թռչունը կարող էր ներկայացվել տարբեր թռչնատեսակների ձևով, հատկապես հաշվի առնելով իր երկակի, բարոյագիտական տեսանկյունից՝ չեզոք բնույթը: Այն միանգամայն կարող էր ի հայտ գալ իբրեւ ցին, անգղ կամ գիշատիչ այլ թռչուն:

Այսպիսի թռչուն է Խարբերդի «Մոքոս» էպոսում հանդես եկող Չեչել չերքեզը, որին բանասաց Մինաս Բաբարը նկարագրում է որպես հավի նման, սագի չափ սպիտակ-դեղնավուն մի թռչուն, որի գլխին մագ չկա, որի գույգը համատեղ ապրում է մինչեւ 150 տարի, եւ որը մահ չունի: Նրա մահը միայն այն ժամանակ է, երբ «բարձրէն սրընթաց կուժուրտալէն կէջնայ, քարի ծառի կը դալի»: Երբ այս թռչունի բմբուլները թափվում են, նա չի կարողանում թռչել, բայց կենդանի է մնում, եւ նրան կերակրում է իր ընկերը: Այդ թռչու-

²⁸ «Յիշատակ Երեմիայի մարգարէի ի գրոցն Բարութ», «Արարատ», Վաղարշապատ, 1895, Յաւելուած «Արարատի», 1895, մարտ, էջ 1-3:

²⁹ Մ. Միրալստրեան, Նկարագրական ուղեւորութիւն ի հայաբնակ գաւառս Արեւելեան Տաճկաստանի, մասն Ա., Կ. Պոլիս, 1884, էջ 133:

նր կարող է թոչել Աստծո մոտ և յուրեր բերել, սակայն երբ շատ բարձր է թոչում, արեն այրում է նրա գլուխը, անհա թե ինչու է «չեչել»՝ ճաղատ: Վեպի մեջ Չեչել չերքեզը Մոքոսի մունետիկն է, որ արագ սլանում է և յուր բերում մարդու համար անհասանելի տեղերից: Մոքոսը գտնում է Չեչել չերքեզին ծառի վրա՝ իր ընտանիքի կորուստը ողբալիս, և թոչումը պատմում է, որ իր բույնը կրակ են գցել, ձագերին վատել, նետով սպանել են կնոջը, իսկ ինքը ելել է երկնքի կեսը: Այնտեղ նրա վրա հարձակվել են շահին-բագեն՝ վերելից և տողանը՝ ներքելից: Նրանք սարեր ու ձորեր են ընկել և կռվել երեք օր ու գիշեր: Միայն Զմրութ դուշի օգնությամբ է Չեչել չերքեզին հաջողվել ազատվել: Բայց երբ նրանք իջել են երկիր, տեսել են, որ «աշխարք վատմուն է»³⁰: Այստեղ արդեն ծառի ու աշխարհի վառվելու պատճառը տիեզերական թոչունի թշնամիներն են, և էպոսի մեջ նրա ողբերգությունը զուգահեռվում է այն եղբայրասպան կռվին, որ վարում են թագավոր-հերոսները, այսինքն՝ նորից ստանում է բարոյախրատական բնույթ:

Նույն կերպարին հանդիպում ենք Մինաս Բաբարի պատմած «Կրակոտ ոսպ» հեքիաթում: Եւ նորից Չեչել-քերքեզը կապված է Զմրութ դուշի հետ: Այդ Զմրութն է հայտնում թագավորի գլխատված որդուն կենդանացնելու ջուրը որոնող դերվիշին, որ «աշխարքի էրեսը Չեչել-քերքեզ կա, ան գննա, ընի Աստծու ստեղծածն է: Տահա չէ մեներ»: Զմրութ դուշը գտնում է փետրագուրկ, ծերացած Չեչել-քերքեզին, որ պառկած է հողի վրա և չի կարող թոչել: Երեք ժամ տևող ընդհանուր աղոթքով նրա բմբուլները նորից աճում են, և նա, պահանջելով միս և գինի, թոչում է դեպի երկինք: Ինը ոլորտներից բաղկացած երկնքի առաջին ոլորտն անցնելիս արեն այրում է նրա գլուխը, հետո նա հայտնվում է սառույցի մեջ և հասնում է չորրորդ ոլորտ, որտեղ նրան է հասնում հրեշտակը և հանձնում կենաց ջրի կարմիր և ճերմակ սրվակները: Երբ ներքեում թագավորը հարցնում է թոչունին, թե ինչու է նա վիրավոր վերադարձել, Չեչել-քերքեզը նկարագրում է. «Մեկ դասը կրակ է, մեկ դասը սաստիկ ցուրտ է, մեկ դասը աժդահար է, մեկ դասը օձ ու կարիճ է»³¹: Այսպիսով, ինչպես էպոսում, այնպես էլ հեքիաթում Չեչել-քերքեզը ներկայանում է որպես տիեզերական թոչուն, որ ոչ միայն կապված է Աստծո հետ, այլև ընդունակ է սավառնել դեպի առնվազն չորրորդ երկինքը, յուր տանել Աստծուն, հարցում անել նրան և նրանից փրկություն խնդրել: Նա նաև առնչություն ունի մեռյալին հարություն տալու հետ: Արելից այրվելու ու հետո սառը ոլորտի մեջ հայտնվելու և հին փետուրները կորցնելու և վերականգնելու մոտիվները վերադարձնում են մեզ արծվի

³⁰ «Մօքոս», ժողովրդական վեպ, գրի առաւ Ս. Հայկունի, Ս. Էջմիածին, 1896, էջ 37-38:

³¹ ՀԺՀ, հ. ԺԶ., Երևան, 2009, էջ 362-363:

մասին հավատալիք-առասպելներին: Միաժամանակ, Չեչել-քերքեզը հակադրվում է հայկական փյունիկին, քանի որ Աստծո կողմից է արարված, Նրա օգնականն է:

Նման մի կերպար հանդես է գալիս Վաղարշապատի «Սըմավոն թագավոր ու գյուլ» հեքիաթում: Այստեղ երեքհարյուրամյա ծերունին պատմում է հերոսին, որ անտառում ապրում է Քաչալ Քերքետան թռչունը՝ «ըղրա ոտներ երկաթից ա, թոնելու վախտը տալիս ա իրար, կրակ ա թափում»³²: Այս հեքիաթում հերոսն ազատում է երեք հարյուր տարեկան թռչունի ձագերին՝ սպանելով նրանց կուլ տալ ցանկացող վիշապին, իսկ Քաչալ Քերքետանը նույն ձևով հով է անում նրա վրա, ինչպես այլ հեքիաթներում դա անում է արծիվը: Նա թռչում է «Ֆալաքի օխտը դաթը», այսինքն՝ յոթերորդ երկինք, թռչելու պահին ոտքերով կրակ է հանում, իսկ երբ բարձրանում է, երկիրը մժեղի չափ է երեսում³³:

Առասպելական թռչունը հանդես է գալիս նաև Խլաթի «Աշխարքը առաքու աշխարքը չէ» առակի մեջ: Այստեղ «Մեծաւոր խաւքը» (արծիվը) պարբերաբար ելնում է երկնքի բարձր ոլորտները, որտեղից երկիրը երեսում է ափսեի չափ եւ, իջնելով, փորձում է մարդկանց բարությունը: Առաջին անգամ նրա համար խոյ են մորթում, երկրորդ անգամ ուղղակի մի կենդանի ուլ են բաց թողնում, բայց երրորդ անգամ նրան փորձում են սպանել: Դրանից Մեծավոր թռչունը եզրակացնում է, որ աշխարհի բարոյականը գնալով անկում է ապրում³⁴: Ինչպես տեսնում ենք, խոսքը մի հավերժական էակի մասին է, որի՝ երկինք բարձրանալու հաճախականությունը հարյուրամյակների չափում ունի³⁵: Եւ նորից տիեզերական թռչունը հայկական նյութում կապվում է բարոյականության խնդրի հետ:

Դիտարկված հայկական նյութը կառուցվածքային վերլուծության ենթարկելու դեպքում ստացվում է մի շարք մոտիվների ժողովածու, որոնք առանձին պատումների մեջ կարող են համադրվել կամ ոչ, կարող են հանդես գալ որպես մեկ ամբողջական պատում կամ ի հայտ գալ բոլորովին տարբեր համատեքստերում: Այդ մոտիվներն են.

ա. սկզբունքային անմահություն,

բ. նորոգման, երիտասարդացման կարիք՝ 500 տարին մեկ,

գ. հրդեհ կամ մասնակի այրվածք,

³² ՀԺՀ, հ. Գ., Երևան, 1962, էջ 88:

³³ Նույն տեղում, էջ 90:

³⁴ Ա. Հայկունի, Կենդանական վէպեր. ժողովրդական առակներ, Վաղարշապատ, 1907, էջ 57-58:

³⁵ Այս մոտիվին անդրադառնում է նաև Մ. Գալշյանը՝ իր «Մուշ քաղաքի վերին թաղի տղան» պատմվածքում, տե՛ս Մ. Գալշյան, Մարութա սարի ամպերը, Երևան, 1981, էջ 252:

դ. արքայական դասին պատկանելու նշան,
 ե. մարդկանց պաշտպանություն արելից,
 գ. կապ տիեզերական ծառի հետ եւ տիեզերքի վերին ոլորտներին հաս-
 նելու ընդունակություն,

է. կապ ժամանակի եւ տոմարի հետ (տարվա ամիսներ եւ օրեր, առա-
 վոտ, գարնանային ամանոր-նիսան, Պայծառակերպություն եւ այլն),

ը. Աստծո առաքյալի կամ հրեշտակի գործառույթ,

թ. հոգի-թոշուն եւ մարմին-բուն,

ժ. հպարտություն, Աստծուն փառք չտալու սովորություն, անբարո վարք:

Այս սյուժեների մեջ անհմաստ է որոնել հինն ու նորը, հեթանոսականն ու բուն քրիստոնեականը. ակնհայտ է, որ դրանք իրենց էությամբ որքան արխաիկ, այնքան էլ նույնությամբ պահպանվել են քրիստոնեության մեջ: Իբրեւ թափառիկ տարրեր՝ դրանք կարող են հանդես գալ ամենատարբեր բնույթ ունեցող տեքստերում, ստանալ դրական կամ բացասական արժեու-
 րում, կցվել կամ չկցվել քրիստոնեական սրբերի եւ սրբությունների մասին սյուժեներին եւ հավատալիքներին: Այդ սյուժեները գործում են այնպես, ինչպես Մեծավոր հավքը առական՝ պարբերաբար վերադառնալով նոր համատեքստի մեջ:

Հայկական տիեզերական թոշունի կերպարի մեջ ակնհայտ են որոշա-
 կի գծեր, որոնք կապում են նրան անտիկ աշխարհի փյունիկ թոշունի որակ-
 ների հետ:

Որպեսզի պարզենք, թե որքանով է այդ կերպարը նման կամ տար-
 բեր հարեւան մշակույթների մեջ տարածված տիեզերական թոշունների
 կերպարներից, փորձենք դիտարկել այն եգիպտական Բենուի, հունական
 Փյունիկի եւ արաբա-պարսկական առասպելական նմանատիպ թոշուննե-
 րի հետ:

Միջերկրածովյան հին մշակույթների մեջ տիեզերական թոշունի մա-
 սին պատկերացումներն ունեն մի քանի ակունքներ, որոնցից մեկը, գու-
 ցե նախատիպը³⁶, եգիպտական Բենու թոշունն է՝ վերածննդի եւ անմահու-
 թյան խորհրդանիշը:

³⁶ R. Van den Broek, The myth of the phoenix: according to Classical and Early Christian traditions, Leiden, 1972, p. 14. Հետագայում, սակայն, նույն հեղինակը փոխել է իր տե-
 սակետը եւ եկել է այն կարծիքին, որ «Փյունիկի դասական առասպելի ծագումն ու վաղ
 զարգացումը գրեթե բոլորովին անհայտ է: Առավել հավանական է, որ դրա ծագումը
 կապված է արեւային թոշունի արեւելյան տարածված գաղափարի հետ (Շամաշ, Հե-
 լիոս), որ հույների մեջ թվում է թե մուտք է գործել Փյունիկիայից: Բ գծային տեքստերում
 (Կրետեի Բ գրով - L. U.) po-ni-ke, Թօնօն կարծես թե բնորոշում են արծվառնուծին (griffin)
 եւ ամենայն հավանականությամբ նշանակում են «փյունիկյան թոշուն» (այս փոխառու-
 թյունն ավելի հավաստի է թվում, քան Eg benu, «ձկնկուլ», քանի որ վերջինս պետք է ար-

«Բենու, Ռայի եւ Ոսիրիսին նվիրված թոչուն-աստված, Ռայի հոգու եւ Ոսիրիսի սրտի մարմնավորումը, նրա հետ նույնացվել է Վեներա մոլորակը՝ որպես վաղորդյան աստղ: Բենուն ինքն է իրեն ստեղծում, նա է այն թոչունը, որն ամեն արշալույսին հայտնվում է Անուի մեջ՝ դեղձի ծառի վրա»³⁷: Բենուին նվիրված Հեթ-Բենու անունով տաճարը գտնվել է Հելիոպոլիսում³⁸:

Բենուն, որ գլխի վրա երկարավուն փետուրով ջրլող թոչունի տեսք (ըստ որոշ հետազոտողների՝ Հին թագավորության շրջանում դա *խաղալուր* թոչունն է, ավելի ուշ՝ ձկնկույր) եւ համապատասխան կանոնիկ պատկեր ունի, սովորաբար պատկերվում է Ոսիրիսի դագաղի վրա եւ ի հայտ է գալիս անդրաշխարհի հետ կապված տեքստերի մեջ: Կար նաեւ պատկերացում, որ նա վաղորդյան արեւի ձեռով հայտնվում է փիրուզագույն սիկամոր ծառի գագաթին եւ կապված է Հոր-Արեգակի հետ: Ահա թե ինչու, Սեյսի կարծիքով, երբեմն նույնացվել է Հոր-բագեի հետ³⁹: Հավանաբար իր նախնական հելիոպոլյան ձեւի մեջ նա Աթում-արարչի մարմնավորումն էր եւ առաջին քարի՝ Բենրենի հետ ներկայացնում էր արարչության ակտը՝ երբ նախագոյ ծովից դուրս էր գալիս առաջին բլուրը, եւ դրա վրա նստում էր առաջին ջրլող թոչունը: Բենրենը ներկայացնող կոնաձեւ քարը դրված էր Հելիոպոլիսի տաճարում, իսկ Ռայի հետ նույնացված Աթումի թոչունը, ինչպես եւ ինքը արեւ-Ռան, որակվում էր «ինքն իրեն ստեղծող»: Ավելի ուշ շրջանում Բենուն պատկերվում էր ուռնու վրա նստած⁴⁰: Ինչպես դագաղների վրայի գրերում, այնպես էլ որմնաքանդակներում նա սկսում է նկարագրվել բարձր սարի վրա եւ կապվել կյանքի ընդհանուր սկզբունքի, շնչի հետ⁴¹: Այսպես՝ պատմական փոփոխությունների արդյունքում Բենուն անտիկ շրջանում ստանում է մի շարք հատկություններ, որոնք մոտեցնում են նրան մեր դիտարկած հայկական տիեզերական թոչունին: Ամեն դեպքում եգիպտացիների, ինչպես եւ հայերի շրջանում Բենուի «մահվան եւ վերակենդանացման» (եւ ոչ՝ նորոգման կամ ուղղակի անմահության) առասպել հայտնի չէ: Այդուհանդերձ, Բենուն կապված էր կրակի հետ, մասնավորապես՝ «Դարպասների գիրքը» պարունակում է ակնարկներ՝ Հեթ-Բենրենում խարույկ

տասանվել *boin* կամ *boine*)».**R. Van den Broek**, Phoenix. Dictionary of deities and demons in the Bible, Leiden-Boston-Köln, Brill, 1999, p. 655 (թարգմ. մերն է - Լ. Ս.):

³⁷ **E.A. Wallis Budge**, An Egyptian hieroglyphic dictionary (in two volumes), v. 1, London, 1920, p. 218. (թարգմ. մերն է - Լ. Ս.):

³⁸ Նույն տեղում, էջ 455:

³⁹ Այս եւ այլնայլ կարծիքները Բենուի նշանակության մասին տես **D. M. Murdock**, Christ in Egypt: The horus-Jesus connection, Seattle, 2008, p. 424.

⁴⁰ **R. Van den Broek**, The myth of the phoenix, p. 15:

⁴¹ Նույն տեղում, էջ 16:

վառելու մասին⁴²: Սակայն ո՛չ Եգիպտոսին, ո՛չ եւս հին սեմական աշխարհին ծանոթ չեն այրվող եւ վերածնվող թռչունի մասին առասպելները⁴³:

Նախքան անտիկ եւ արաբա-պարսկական նյութին անցնելը՝ այստեղ արժե մատնանաշել մի երևույթ՝ եգիպտական պատկերագրության անմիջական (այսինքն՝ առանց անտիկի կամ բյուզանդականի միջնորդության) ազդեցությունը հայկականի վրա⁴⁴, որը թեև քաջ հայտնի է հայ մանրանկարչության մասնագետներին, բայց քիչ ուշադրության է արժանանում առասպելաբանություն ուսումնասիրողների կողմից: Հայկական մանրանկարներում, ինչպես եգիպտական արվեստում, պարբերաբար հայտնվում է մերթ դագաղի, մերթ ծառի վրա պատկերված թռչունը, որին կարելի է դիտարկել որպես փյունիկ, իսկ ավելի ճշգրիտ՝ որպես Բենու: Այսպիսին է, օրինակ, Հակոբ քահանայի Հոգեգալուստը⁴⁵: Հայկական մանրանկարչության մեջ երբեմն ծառի վրա կանգնած փյունիկի մեկնաբանություն է ստանում նաև Հովհաննես ավետարանչի արծիվ-խորհրդանիշը: Այսպես՝ Թորոս Տարոնացու կատարած՝ Հովհաննու Ավետարանի անվանաթերթի նկարագարդման մեջ⁴⁶ արծիվը գտնվում է մարդու գլխի վրա՝ բացված թևերով. ասես պաշտպանում է արքայազնին կամ մարդկությանը: Լուսապսակով արծվի տեսք ունի նաև «Ի» սկզբնատառը:

Հին հույների պատկերացումների մեջ փյունիկը մեծ մասամբ իրական, բայց էկզոտիկ թռչուն է: Փյունիկի մասին տեղեկությունները մեզ են հասել հիմնականում ուշ անտիկ շրջանից՝ Օվիդիուսի, Պլինիուսի, Պոմպոնիուս Մելայի եւ այլոց հաղորդումներով, եւ բոլոր հեղինակները դիտարկում են փյունիկը որպես օտար, տարօրինակ ինչ-որ արարած, հաճախ էլ ընկալում որպես անիրական, անվստահելի տեղեկություն: Ամենավաղ հաղորդումը պատկանում է Հեսիոդոսին, որից տեղեկանում ենք փյունիկի կյանքի տևողության մասին՝ 972 տարի: Սակայն այդ տեղեկությունը մեզ է հասել Պլուտարքոսի վերաշարադրությամբ⁴⁷: Հերոդոտն արդեն իսկ դիտարկում

⁴² “The book of gates with the short form of the book Am-Tuat”, by E. A. Wallis Budge, London, 1905, p. 197.

⁴³ R. Van den Broek, Phoenix, էջ 655:

⁴⁴ Այդ երբեմն գրեթե պատճենման հասնող ազդեցության, մասնավորապես՝ կոկորդիլոսների առկայությամբ Նեղոսի քնապատկերի մասին տես՝ Т. А. Измайлова, Армянская миниатюра XI века, Москва, 1979, с. 13-14, 136:

⁴⁵ Ա. Գևորգեան, Հայ մանրանկարիչներ. Մատենագիտություն Թ.-ԺԹ. դդ., Գահիրե, 1998, էջ 468:

⁴⁶ ՄՄ, ձեռ 6289, Գլաճորի վանք, 1323 թ.:

⁴⁷ Plut. De Defect 11, Plutarch, Moralia in 12 volumes, vol. V, transl. by. F. C. Babbitt, Harvard, 1936, p. 381. Այս դրվագում խնդրահարույց է անգամ փյունիկի թռչուն լինելը. նրա կյանքի տարիները հաշվարկվում են ըստ ագռավի կյանքի տարիների, իսկ հետո համեմատվում են անտառի ոգի նիմփաների կյանքի տարիների հետ: Առհասարակ այստեղ քննարկվում

է փյունիկը որպես օտար, եգիպտական թռչուն՝ նշելով, որ այն նման է արծվի: Հելիոպոլիսում ասում են, թե նա Արաբիայից Եգիպտոս է գալիս 500 տարին մեկ անգամ, երբ մեռնում է նրա հայրը: Հոր մարմինը փյունիկը տեղադրում է մրտենուց իր հյուսած ձվի մեջ եւ տանում է այն Հելիոսի տաճար՝ թաղելու: Այստեղ խոսք չկա ոչ կրակի, ոչ էլ մեռնելու եւ վերակենդանանալու մասին: Ո՛չ Ապոլլոդորը, ոչ հույն որեւէ այլ հեղինակ չեն հիշատակում փյունիկ թռչունին առասպելների ժողովածուներում:

Ըստ էության, մեզ հասած մնացած բոլոր պատումները ոչ թե հույներին են, այլ հռոմեացիներին, ավելի ճիշտ՝ դրանք վերաբերում են Հռոմի կայսրության տարածքում ապրող ժողովուրդներին, եւ բոլորը պատմվում են որպես ուրիշից լսված եւ ոչ հավաստի լուր: Ահա այդ հեղինակների (Ovid. *Metam.* 392-406, Pliny, *Nat. Hist.* X.2-4, Pomp. Mela VIII.83-84, Tacitus, *Ann.* VI.28, Tzetzes *Chil.* III. 3688-3698 եւ այլն) հաղորդումներում էլ ի հայտ է գալիս ինքն իրեն իր բույնով հանդերձ այրող եւ մոխրի մեջ առաջացող որդից վերածնվող թռչունի առասպելը: Հաշվի առնելով այն փաստը, որ հուդարկավորության հռոմեական ծեսը կիզումն է, կրակի մեջ անմահացող թռչունը կարող էր լինել առհասարակ հոգու անմահության խորհրդանիշը, ինչպիսին եղել է եգիպտական ինքնածին Բենուն: Սակայն հռոմեացիները փյունիկի կապակցությամբ բարձրացնում են իրենց համար կարեւոր տոմարի խնդիր, հատկապես խոշոր շրջանների (Լոնների) հաշվարկը⁴⁸, այսինքն՝ մի բան, որ երբեւէ չէր հետաքրքրել հույն հեղինակներին:

Հնարավոր է, որ փյունիկի՝ այրվող ու վերակենդանացող առասպելական թռչունի բուն առասպելը ծանոթ չի եղել հայերին հենց այն պատճառով, որ հռոմեական մշակութային ազդեցությունը հայոց վրա մեծ մասամբ եղել է միջնորդված: Այս առումով կարեւոր է հետեւյալ տեքստը. «Փյունիկը տաք գոտու տակ ապրող առասպելական մի թռչուն է, որը 500 տարի ապրելուց վերջը բարձրանում է մի բարձր ժայռի գլուխ, թռելը ուժգին թափա-

է այն հարցը, թե արդյոք կիսաստվածները մահկանացու՞ են, թե ոչ, եւ որեւէ առասպել չի պատմվում: Ինքը՝ Պլուտարքոսը, իր մեկնաբանության մեջ նշում է, որ Հեսիոդոսը կարող էր նկատի ունենալ անտառի հրդեհը, ուստի եւ նիմփաներն ապրում են այնքան, որքան իրենց հովանավորյալ ծառերը: Փաստորեն միակ հիմնավորումը, որ խոսքը առասպելական թռչունի մասին է, այն է, որ փյունիկյան արմավենիները երկար չեն ապրում ի տարբերություն այդ թռչունի:

⁴⁸ Այս առումով հատկապես հետաքրքիր է Տակիտոսի հաղորդումը (*Ann.* VI.28), որը պնդում է, թե Ք. հ. 34 թ. փյունիկ է հայտնվել Եգիպտոսում. իրադարձություն, որի պարբերականությունը տարբեր անձանց գնահատականով տատանվում է 500-ից մինչեւ 1461 տարի (տես՝ **П. К. Тацит**, *Анналы. Сочинения в двух томах*, т. 1, Ленинград, 1969, с. 167): Ինչպես տեսնում ենք, վերջին թիվը ոչ այլ ինչ է, քան Հայկյան կամ Շնիկի պարբերաշրջանը:

հարում է այնպես, որ իրանից կրակ դուրս կգա. կը վառվի կը դառնա մի մոխրի կույտ: Այդ մոխրակույտը, արեւի ազդեցության տակ մնալով, նորից որդ է գոյացնում: Այդ որդը մեծանալով՝ նորից կդառնա նոր փյունիկ: Այդ թռչունի անունը պարսկերեն անվանում են Գուզնուզ»⁴⁹:

Ըստ էության, ո՛չ հունական, ո՛չ հռոմեական տեքստերը (ի տարբերություն եգիպտականի եւ հայկականի) երբեւէ չեն հիշատակում որեւէ բարձր ժայռ, եւ ակնհայտ է, որ այստեղ ունենք արծվի առասպելի համապատասխան մոտիվը: Սակայն մնացածն էլ հռոմեական տարբերակների սուկ կրկնությունը չէ, այլ պարսկա-արաբական փոփոխակը:

Պարսկերեն փյունիկ թռչունն իսկապես կոչվում է ققنوس, Ղոդնուս: Թեւեւ միջնադարի արեւելյան հեղինակների նկարագրությունները պարունակում են նաեւ որոշ տեղական առասպելական պատկերացումներ, սակայն հիմնականում դրանք փյունիկի մասին հռոմեական պատումների վերարտադրություն են: Ղոդնուս անունը ածանցված է հուն. κίκυνος՝ կարապ բառից, իսկ առասպելը կարելի է գտնել Աթթարի «Թռչունների ժողովում»⁵⁰, Ալիշեր Նավոյիի «Թռչունների լեզուն» պոեմում⁵¹, Ջահիզի, իրն-ալ-Ֆաքի-հի երկում եւ այլուր: Բիրունին հիշատակում է Մադրիբի (Մավրիտանիայի) Անկա թռչունին, որը փյունիկի եւս մեկ արեւելյան տարբերակ է⁵²:

Հետաքրքիր տարբերակ է «Աջա իբ ադ-դունյայի» արթուս հավքի պատմությունը. արթուսն ապրում է արեւելքում եւ լինում է միայն արու: Եթե նա ուզում է ձագեր ունենալ, հավաքում է դարչինի ծառի կտորներ, հետո հուժկու թափահարում է թեւերը եւ կտցահարում փայտը, մինչեւ որ կրակ է ելնում, պառկում է կրակի մեջ ու այրվում: Երբ մոխրի վրա անձրեւ է գալիս, այնտեղ մի քանի որդեր են հայտնվում, որոնք հետո մեծանում ու պատվում են փետուրներով՝ դառնալով արթուս թռչուններ: Այդ թռչունն ապրում է 500 տարի»⁵³:

⁴⁹ Բանահավաք՝ Ա. Նիկողոսյան, ՀՀ ԳԱԱ արխիվ, Բանահյուսության բաժին, FFI, ք. 7955-7956:

⁵⁰ **Фарид-ад-Дин Аттар**, Логика птиц, Москва, 2009, с. 141-142. Արեւելյան առասպելի մեջ ավելանում է եւս մեկ մոտիվ. իր մահվան մահիճ-բունը սարքելիս Ղոդնուսը երգում է: Չի բացառվում, որ այս պատկերացման մեջ պահպանվել է Եզեկիել Ողբերգակի նկարագրած Ելիմի թռչունը (Eusebius, Praep. Evang. IX.29.16), որը շատ հետազոտողներ համարում են փյունիկ (տես՝ **H. Jacobson**, The Exagoge of Ezekiel, Cambridge, 1983, p. 160-162), թեւեւ բուն տեքստում չկան կրակի կամ մահ-վերածննդի եւ բնորոշ այլ մոտիվներ, սակայն հիշատակվում է թռչունի բաղդը ձայնը, արծվից երկու անգամ մեծ եւ թռչունների արքան լինելը:

⁵¹ **Алишер Навои**, Язык птиц, Сочинения в десяти томах, т. 8, Ташкент, 1970, с. 296-298.

⁵² **Абу-р-Райхан Мухаммед ибн Ахмед ал-Бируни**, Собрание сведений для познания драгоценностей (Минералогия), Ленинград, 1963, с. 145.

⁵³ “Аджа иб ад-дунйа” (Чудеса мира), пер. Л. П. Смирновой, Москва, 1993, с. 169.

Հռոմեական և արաբա-պարսկական տարբերակները այլևս ոչնչով չեն հիշեցնում արծվի առասպելաբանությունը: Արծիվն ու փյունիկը վերջնականապես անջատվում են միմյանցից՝ կորցնելով երբեմնի խորհրդանշական մերձությունը, իսկ հավերժական շրջապտույտի խորհուրդը նսեմանում է մինչև սովորական գվարճալի պատմությունը:

Այդ խորհուրդը նորովի է արծարծվում վաղքրիստոնեական գրականության մեջ: Վերն արդեն հիշատակվեց Բարուքի հայերեն պարականոն տեքստը: Միևնույն մարգարեի անվան հետ կապված հունարեն մեկ այլ տեքստ՝ «Բարուքի հայտնությունը» (Baruch 3) և Ենովքի գրքի սլավոններեն տարբերակը նորովի են անդրադառնում անտիկ փյունիկի կերպարին: Դրանցից առաջինում հրեշտակը տանում է Բարուքին այնտեղ, ուր Արեգակը սկսում է իր ճամփան: Արևի առջեից թռչում է ինը սարի մեծության հավքը: Հրեշտակը բացատրում է Բարուքին, որ նա տիեզերքի պահապանն է, որ թռչում է Արեգակի հետ և ընդունում է նրա շողերը: Եթե նա չընդուներ դրանք, ոչ մարդկությունը, ոչ կենդանի այլ բան չեն կարող գոյատևել: Թռչունի թևերի վրա գիր կար, համաձայն որի նրան ոչ հողն է ծնում և ոչ երկինքը, այլ իր իսկ հրեղեն թևերը: Հրեշտակը հայտնում է, որ թռչունի անունն է Փյունիկ, և նա սնվում է երկնքի մանանայով և երկրի ցողով, նրանից դուրս է գալիս որդը, որի արտաթորանքից ստացվում է դարչինը⁵⁴: Այս պարականոն տեքստում հրեշտակը տանում է Բարուքին երկնքի ինը ոլորտներով, և դրանցից հինգերորդում նրանք հանդիպում են Միքայել հրեշտակապետին՝ ճիշտ այնպես, ինչպես Չեչել չերքեզը հեքիաթում հանդիպում է հրեշտակին: Ենովքի գրքում հրեշտակները նրան հասցնում են մինչև վեցերորդ երկինքը, որտեղ էլ նա տեսնում է փյունիկին⁵⁵:

Ահա և Նժդեհյանի հրատարակած առասպելի հունական գուգահեոր՝ փյունիկ թռչունը, որը պաշտպանում է ամենայն գոյը արևի կիզի շողերից, և երկնքի ոլորտներն անցնող փյունիկը: Սակայն, ինչպես տեսնում ենք, այստեղ էլ հայկական առասպելն առանձնանում է մի շարք մոտիվներով. հայոց փյունիկը մարդկանց պաշտպանում է երկրի վրա և ոչ երկնքում, և իր պաշտպանության համար վճարում է այրվելով ու վերականգնվելով: Չաչալ չերքեզը ևս ոչ թե բնակվում է երկնքում, այլ ճեղքում է երկնքի ոլորտների պատնեշները՝ այրելով գլուխը և անցնելով սառցե ոլորտը:

⁵⁴ «Апокалипсис Варуха», М. Витковская, В. Витковский, Апокрифические апокалипсисы, Санкт Петербург, 2000, с. 147.

⁵⁵ «Книга Еноха Праведного», гл. 8, С. Аверинцев, Многоценная жемчужина, Київ «Дух і літера», 2004, с. 249.

Դրանով իսկ երկու մոտիվն էլ հայոց մեջ ավելի արխաիկ ու նախնական են և հազիվ թե փոխառված են հունարեն պարականոն տեքստերից:

Անգամ եթե ենթադրենք, որ երգերի բույն շինող տիեզերական թոչունը, որը գտնվում է ծովի կենտրոնում աճող ծառի վրա, եգիպտական արարչության առասպելի մի արձագանք է, իսկ արեւից պաշտպանողը, արծիվ թե փյունիկ, ընդհանուր-անտիկ մոտիվ է, ապա վերը դիտարկված մի շարք սյուժետային գծեր առհասարակ չունեն որեւէ զուգահեռներ այլալեզու սկզբնաղբյուրներում: Դրանց մեջ կարելու է թոչունի հպարտությունը, աստվածամարտության մոտիվը, նրա անհնազանդ, ըմբոստ բնությունը: Հայոց արծիվ-փյունիկը փառք չի տալիս Աստծուն, քանի որ (և դա հաստատվում է եգիպտական և բյուզանդական նյութով) իրեն չի համարում Աստծո արարած և, հավանաբար, դա է պատճառը, որ աղոթքներում նրա հետադիմած կերպարը դառնում է չարիքի մարմնավորում: Այդուհանդերձ նա անհրաժեշտ օղակ է տիեզերականության մեջ, թոչունը, որ մարդկային կյանքի պարբերականությամբ շինում է իր բույնը տիեզերքի առանցքի վրա և 500 տարին մեկ նորոգում է ինքն իրեն:

Վարագա արծվի մասին միանգամայն տեղական պատկերացումը եւս մեկ կովան է՝ տիեզերական թոչնի առասպելաբանության տեղական ծագման օգտին: Վարագ լեռն իր կարմրաքար Գալիլիա բարձունքով վաղուց ի վեր նմանեցվել է արծվի. «Վարագա լեռը՝ ճիշտ արծվո օրինակ կեռ գլուխ մը կը ցուցնէ բարձրասար և թելերը տարածած ի հյուսիս և հարավ, իր ծաղկազարդ ու դալար պարանոցն, իր սաթենի քիթ, խնձորենի բերանն ու մեղրոտ կտուց դեպ արեւ է դարձուցած. իր կոկորդեն կախված թնթուխ թթուցը Բեշիշ Գոլն է. իր աչերը Տոնյա Գելին և Սուլթան յայլասին, ... իր դեմքը կը նայի Հայոց ձորոյն վրա, իր գագաթին ունի իբրեւ թագ՝ արյունագույն քարեր Գալիլիային և իր պուճուճակ՝ Վերին Վարագա լեռնահովիտն:.... Սեւ է իր քարերու գույնը արծվի փետուրներուն նման...»⁵⁶: Հաշվի առնելով, որ ըստ վանեցիների՝ Վարագա Գալիլիա գագաթի վրա էր ծագում արեւը⁵⁷, Նժդեհյանի պատմած առասպելը մարդկանց՝ արեւի կիզիչ ճառագայթներից պաշտպանող թոչնի մասին կարող է լինել արխաիկ տեղական գրույց՝ լեռ-թոչունի (հիշենք բյուզանդական Բարութի Փյունիկի չափը 7 սարերի հետ համեմատելը) և ամենօրյա իրադարձության ձեռով հանդես եկող տիեզերական շրջապտույտի մասին: Այդ նույն Վարագա արծիվը կարող էր լինել նաեւ Արծրունի մանուկների հովանավորը, իսկ քրիստոնեական պատկերացումների շրջանակներում՝ լույսի 12 սյուների

⁵⁶ Գ. Սրվանձաթյանց, Երկեր երկու հատորով, հ. 1, Երևան, 1978, էջ 134:

⁵⁷ Նույն տեղում, էջ 126-127:

ձեռով երեւացող Վարագա Ս. Նշանով վերահաստատված լուսեղեն համազգային հովանավորը⁵⁸:

Ինչպես տեսնում ենք, հայոց մեջ տարածված է եղել պատկերացումների անտիկ առասպելաբանությունից գրեթե բոլորովին տարբեր, ավելի հարազատ էլ ակնհայտորեն ավելի հարուստ փունջ, որ կապված էր ոչ թե հեռավոր երկրների և էկզոտիկ կենդանիների, այլ տեղական բնական երևույթների հետ: Արծիվը, Չեչել չերքեզը կամ թեկուզ տիեզերական ծառի թռչունը ինչ-որ չտեսնված հրաշալի էակներ չեն, այլ միանգամայն մարմնեղեն, տեսանելի և հասանելի, տեղական կենդանական աշխարհի ներկայացուցիչներ: Դա չէր խանգարում ավանդական հային հավատալ նրանց անմահությանը և վերականգնվելու ընդունակությանը: Հայերը նաև կարիք չեն ունեցել օտար բառերով նկարագրելու իրենց հրաշալի թռչունին, այլ կիրառել են հնավանդ պատկերացումները գործնականորեն անփոփոխ, բայց ճկուն համադրումներով, ինչը թույլ էր տալիս բարոյագիտական տարբեր գնահատականներ տալ հպարտ, բայց մարդկանց պաշտպան ու օգնական, սրբություններ փրկող և հարություն պարգևող տիեզերական թռչունին: Ինչպես վկայում են Եղրդուտի և Անգղա վանքերի առասպելները, Մորոս էպոսի սյուժեն, առակներն ու երգերը, Վարագա արծվի մասին պատկերացումները հայոց փյունիկը նաև ազգային արժեքների պահպան է, մինչդեռ այդ արժեքները և դրանց բարոյական գնահատականը երբեմն սերտորեն կապված են քրիստոնեական դավանանքի և բարոյական սկզբունքների հետ:

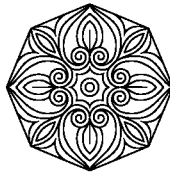
РЕЗЮМЕ

В армянском фольклоре и средневековой литературе сохранились ряд сюжетов о бессмертной птице, часть которых связана с орлом, омолаживающимся раз в 500 лет, а другая - с птицей, выходящей гнездо на мировом древе, растущем из моря. Разнохарактерные сюжеты притч, сказок, эпоса “Мокош”, мифических преданий, народных песен, молитв-приговоров, загадок объединяются посредством цикла мотивов, встречающихся в текстах в разных сочетаниях. Сравнение этих мотивов с египетскими, античными, раннехристианскими византийскими и арабо-персидскими сюжетами выявляет только частичную общность. Армянская птица, умеющая воскрешать или причастная к воскрешению, связанная с космическим пожаром и моральной оценкой людских нравов - персонаж местный, восходящий к этническому мифу. Об этом свидетельствует как своеобразие армянских сюжетов, так и архаичность образа птицы, его связь с местной фауной и национальными, порой - чисто христианскими, ценностями.

⁵⁸ «Համարարաւ Յայսմաւորը», Բ., փետրվար, Ս. Էջմիածին, 2009, էջ 316-323:

SUMMARY

In the Armenian folk-lore and medieval literature a cycle of fables about the immortal bird are preserved, partly relating the eagle who turns young every 500 years, and partly - about the bird nidifying on the Cosmic tree which grows in the middle of the sea. Fables of different characters in the forms of parables, fairy-tales, parts of the epic “Mokos”, myths, folk songs, magic prayers, riddles unite through a set of motifs which occur in the texts in different combinations. Comparison of those motifs with similar Egyptian, antique, early Christian-Byzantine and Arabic-Persian tales about the Phoenix reveal only partial unity. The Armenian bird which can resurrect or is connected with the act of resurrection, involved in the topic of the world firestorm and judging human morality, is a local character, dating back to the ethnic myth. Uniqueness of the Armenian subjects, archaic character of the bird, its connection with the local fauna and national, sometimes, purely Christian values, witness local origin of the myth.



ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐ

ԱՐՓԻՆԵ ՍԻՄՈՆՅԱՆ
ՄՄ

ԶԱՐԴԱՆԱԽՇԵՐԸ ԹՈՎՄԱ ՎԱՆԱՆԴԵՑՈՒ ՀՐԱՏԱՐԱԿԱԾ ԳՐՔԵՐՈՒՄ

ԺԶ. դարում Հայաստանի քաղաքական և տնտեսական պայ-
մանները չափազանց անբարենպաստ էին մշակույթի զար-
գացման համար: Երկիրը բաժանված էր Օսմանյան Թուրքիայի ու Սեֆ-
յան Պարսկաստանի միջև: Այդ երկու հզոր բռնապետությունների միջև
լարվածությունը, ապա 1512-1514 թթ. սկիզբ առած երկարատև պատե-
րազմները հիմնականում տեղի էին ունենում Հայաստանի տարածքում:
Արևելքի հետամնաց այդ երկրները ժողովրդի ապահովության համար
անգամ նվազագույն պայմաններ չէին ստեղծում, իսկ մշակույթի զար-
գացման մասին ավելորդ էր անգամ խոսել: Ստեղծված իրավիճակում
հազարավոր հայեր թողնում էին հայրենի հողն ու առավել նպաստավոր
պայմաններ գտնելու հույսով հեռանում օտար երկրներ: Գաղթողների
նորանոր խմբեր, հաստատվելով Կ. Պոլսում, Իզմիրում, Իտալիայում,
Լեհաստանում, Ռումինիայում, Եգիպտոսում, Հոլանդիայում, Ղրիմում,
Ռուսաստանում, Հնդկաստանում և այլ երկրներում, ստեղծում էին հայ-
կական գաղութներ կամ ավելի ստվարացնում դեռևս միջին դարերում
այնտեղ ձևավորված հայկական համայնքները:

Չնայած այս ամենին՝ ԺԶ. դարում հայ մշակութային կյանքում տեղի
ունեցավ չափազանց կարևոր մի իրադարձություն՝ հայկական տպագ-
րության սկզբնավորումը: ԺԵ. դարի կեսերից Եվրոպայում արագ զար-

գացող տպագրական գործը չէր կարող չհետաքրքրել հայ մշակութային գործիչներին:

Դեռևս ժՁ. դարում Եվրոպայում հայ տպագրության առաջին փորձերը քաջալերվեցին Ս. Էջմիածնի հոգևորականության կողմից: Կաթողիկոսները, որոնք թշվառ դրության մեջ էին գտնվում, զարմանալի եռանդ են ցուցաբերում՝ հայ տպագրությունը առաջ մղելու համար, վարդապետներ են ուղարկում հեռավոր Եվրոպա՝ նոր տառեր ձուլելու, տպարաններ հիմնելու նպատակով¹:

Հայերեն ձեռագիր գիրքը մինչև ժԹ. դարը ներառյալ շարունակել է իր կյանքն ու կատարել մշակութային դերը: Սակայն ժՁ. դարի երկրորդ տասնամյակից հայ գրքի պատմության մեջ սկսվում է նոր՝ տպագրության շրջանը²: Որքան էլ ձեռագիր մատյանը շարունակել իր գոյությունը, այնուամենայնիվ, իր տեղն աստիճանաբար պետք է զիջեր տպագիր գրքին: Հայերեն առաջին տպագիր գրքերի բովանդակությունն արդեն վկայում է, որ հայ տպագրիչների ու հրատարակիչների գլխավոր նպատակը նյութական շահը չէր, այլ՝ այլալեզու եւ օտար միջավայրում ձուլման վտանգի առջև կանգնած հային իր արմատներին ու ազգային ավանդույթներին ամուր շաղկապելու, մայրենի լեզվով գիր եւ գրականություն մատուցելու ազգապահպան վեհ ձգտումը:

Տպագրության առավելություններն ակնհայտ էին. բավական է միայն նշել, որ ձեռագիր մատյան ընդօրինակելու համար անհրաժեշտ ժամանակը այնքան էր, որքան նույն ծավալի չորսից-հինգ հարյուր օրինակ գիրք հրատարակելու համար պահանջվող ժամանակը: Հայ հնատիպ գիրքը երկար դարեր «գոյակցել» է ձեռագիր մատյանների հետ. պատահական չէ, որ տպագիր լինելով հանդերձ՝ հնատիպ գիրքը ունի ձեռագրին հատուկ մի շարք տարրեր՝ ծանրաբեռնված տիտղոսաթերթեր, բառակրճատումներ, հիշագրեր, ավելորդություններով հագեցած հիշատակարաններ:

Հայ տպագրության արշալույսին հրատարակված գրքերում կարելի է հանդիպել այնպիսի իրողությունների, որոնք հատուկ են միայն հնատիպ գրքերին: Օրինակ՝ գրքերը երբեմն տպագրվում էին առանց անվանաթերթերի, գրքի հեղինակի, տպագրիչի անվան, իսկ տպարանի անունը, տպագրության տարեթիվը, ինչպես նաև հրատարակչական այլ տվյալ-

¹ Ա. Երիցեան, Պատմական տեսություն հայ տպագրության. մինչև տասնեփններորդ դարը. «Փորձ» հանդես, թ. Դ., 1881, էջ 6-10:

² «Հայ գիրքը 1512-1800 թվականներին» (Ն. Ոսկանյան, Ք. Կորկոտյան, Ա. Սավայան), Երևան, 1988, էջ 7-10:

ներ երբեմն նշված են ոչ թե գրքի անվանաթերթին, այլ՝ հիշատակարանում կամ բնագրի ուրիշ հատվածում, իսկ հաճախ էլ այդ տվյալները չեն հիշատակվում: Որոշ դեպքերում գրքի տպագրության թվականը նշվում է չափածո կամ ծածկագրով: Որոշ գրքեր ունեն երկու տիտղոսաթերթ, որոնցից մեկը, երբեմն երկուսը լինում են չափածո: Կան գրքեր էլ, որոնք նույնպես ունեն երկու տիտղոսաթերթ, որոնցից մեկը գտնվում է վերջին էջում: Որոշ գրքեր էջակալված չեն, համարակալված են միայն մամուլները: Դեպքեր էլ կան, երբ գրքերը տպագրելուց հետո դրանց շարվածքները պահել են եւ միայն մեկ կամ մի քանի տարի հետո օգտագործել վերահրատարակության համար՝ փոխելով միայն տպագրության տարեթիվը, հովանավորող պատրիարքի ու տպագրման ծախսերը հոգացողի անունները: Իսկ երբեմն շարվածքը նույնությամբ օգտագործվել է՝ առանց փոխելու նախորդ տպագրության թվականն ու վայրը, որը հետագայում գանազան թյուրիմացությունների տեղիք է տվել: Հանդիպում են նաեւ մեկ էջի վրա հրատարակված աղոթքներ կամ բանաստեղծություններ, որոնք լույս են ընծայել այս կամ այն տպարանի ձեռք բերած նոր տպատառերը փորձելու նպատակով: Որոշ դեպքերում՝ «գպարապ երես թղթոցն» վերնագրի տակ գետեղված է լինում որեւէ այլ բնագիր³:

Տպագիր գրքերը հետզհետեւ ազատվում են ձեռագրերի նմանությունից եւ ձեռք բերում նոր շրջանի գրքերին բնորոշ տարրեր. բեռնաթափվում են գրքերի տիտղոսաթերթերը, ձգձգված հիշատակարանների փոխարեն դրվում է համառոտ «վերջաբանություն», գրքերին կցվում են նյութերի բովանդակության, գրականության եւ այլ ցանկեր, նշվում են գրքում տեղ գտած վրիպակները, հիշատակվում են թարգմանչի, խմբագրի, կազմողի անունները եւ այլն:

Տպագրության գյուտը նշանակալի իրադարձություն էր մարդկության կյանքում. այն խթանել է գիտության, գրականության, արվեստի, տեխնիկայի, հասարակական ու մշակութային կյանքի զարգացումը:

Հայերեն տպագիր գիրքը նման զարգացման հետեւանք պետք է համարել: Սակայն այդ զարգացումը ոչ թե հայրենի երկրում էր, այլ՝ նրանից դուրս՝ հայկական գաղութներում, որոնք առեւտրի համաշխարհային կենտրոնների հետ կապերի շնորհիվ կարողացան առաջիններից մեկը օգտագործել տպագրության դարակազմիկ գյուտը:

Հայկական այն առեւտրական գաղութների շարքում, որոնք միջին դարերից սկսած զանազան ժամանակաշրջաններում հաստատվել են

³ Անդ, էջ 15-20:

երոպական կենտրոններում, կարևոր տեղ ունի Ամստերդամի՝ Հոլանդիայի այս նշանավոր քաղաքի հայկական գաղութը: Այստեղ է, որ հայ տպագրությունը, եթե ոչ իր ծագումը, ապա անդրանիկ փայլուն շրջանն է ունեցել՝ տպագրելով այնպիսի գործեր, որոնք դեռ այսօր էլ տպագրական արվեստի գարդն են:

Եւ իրոք, ԺԷ.-ԺԸ. դդ. արեւմտյան Եվրոպայի հայկական տպարանների շարքում առանձնապես ուշագրավ է Հոլանդիայի մայրաքաղաք Ամստերդամի տպարանը, ուր հայերեն գրքերի տպագրությունն սկսվելով 1660-ից՝ առժամանակյա դադարից հետո շարունակվում է մինչև 1716 թ. (57 տարի), ապա՝ ավարտվում ընդմիշտ: Ամստերդամի տպարանի պատմության մեջ հրատարակչական գործունեությամբ առանձնանում է Գոդթն գավառի Ս. Խաչ վանքի եպիսկոպոս Թովմա Վանանդեցի Նուրի-ջանյանը⁴:

1695 թ. Թովմա Վանանդեցին ստանձնում է Ամստերդամի տպարանի ղեկավարությունը: Շուրջ տասը տարվա (1695-1705 թթ.) ընթացքում վերջինս հրատարակում է 14 գիրք. դրանք աչքի են ընկնում իրենց պատկերազարդմամբ, որի ընդհանուր քննությունն էլ սույն հոդվածի խնդրո առարկան է: Մինչ բուն նյութին անցնելը՝ հարկ ենք համարում կարճառոտ ակնարկ ներկայացնել հայկական զարդարվեստի, փորագրության պատմության վերաբերյալ:

Զարդարվեստը հայ ժողովրդի ստեղծած արվեստի ամենահին, բայց միեւնույն ժամանակ ամենակենսունակ բնագավառներից է: Այն արվեստի ամենատարածված ձևերից է՝ ինչպես իր ստեղծմամբ, տարածմամբ, դերով ու նշանակությամբ, այնպես էլ ընդգրկած բնագավառներով: Բազմահազար ու տարատեսակ զարդանախշերը հնագույն ժամանակներից զարդարել են կենցաղային իրերը, տաճարները, հագուստները, հետագայում՝ ձեռագիր մատյաններն ու տպագիր գրքերը, պատմական եւ կրոնական զանազան հուշարձանները, գերեզմանաքարերը եւ այլն:

Արվեստի այս ճյուղը գրավել է արվեստաբանների, պատմաբանների, հնագետների եւ այլ մասնագետների ուշադրությունը: ԺԹ. դարի կեսերից սկսած՝ հրատարակվում են առանձին պատկերագրքեր, ժողովածուներ, հոդվածներ, ուսումնասիրություններ՝ նվիրված հայկական արվեստի տարբեր բնագավառներին, որտեղ հաճախ շոշափվում են հայկական փորագրական արվեստի որոշ հարցեր:

⁴ Մ. Սեւակ, Թովմա Վանանդեցիի տպարանը Ամստերդամի մեջ, ՀԱ, թ. 7, 1960, էջ 412-415:

Արվեստի բնագավառում թերևս ամենաերիտասարդ ճյուղը՝ փորագրանկարչությունը, ապահովեց զարդարվեստի ու մանրանկարչության հետագա զարգացումը, ձեռագիր մատյաններից մանրանկարի վերարտադրումը տպագիր գրքերում եւ պահպանեց գրքի ձեւավորման՝ այդ ժամանակաշրջանին բնորոշ ավանդույթները. տիտղոսաթերթերին տրվում էր բավական հարուստ տեսք, առավել հաճախ նմանություն ենք տեսնում ձեռագրերի անվանաթերթերում: Հայ մանրանկարչության մեջ հանդիպող եւ էջը գրեթե կիսով չափ զբաղեցնող ճակատագարողերը, թոչնակերպ ու կենդանակերպ հարուստ զարդագրերը, լուսանցագարդերը, վերջնագարդերը եւ այլ զարդատարրեր՝ նույն ոճային սկզբունքով, տեսնում ենք տպագիր գրքերում: Այս տեսանկյունից հայկական տպագրության իրականության մեջ ԺԵ.-ԺԸ. դարերը կարեւորագույն ժամանակաշրջան են, քանի որ սկզբնավորվեց եւ իր զարգացման գագաթնակետին հասավ հայկական փորագրանկարչությունը:

Այստեղ պետք է նշել հայկական ձեռագրերի հմուտ մասնագետներ Գ. Հովսեփյանի, Գ. Լեոնյանի, Ռ. Իշխանյանի, Ա. Մնացականյանի, Ա. Սազգյանի, Հ. Քյուրտյանի եւ այլոց անունները, որոնք մեծապես նպաստել են հայկական փորագրանկարչության զարդանախշերի ուսումնասիրման աշխատանքներին:

Որքան էլ շատ են հիշատակված ու չհիշատակված անունները, նրանց կատարած աշխատանքները, այնուամենայնիվ, եթե դիտարկում ենք հայկական փորագրանկարչության ողջ ժառանգության հենքի վրա, տեսնում ենք, որ դեռեւս քիչ աշխատանք է կատարված: Հարկ է նշել, որ այդ աշխատությունների նյութը ուսումնասիրված է ոչ բավարար, լավագույն դեպքում՝ թերի, ինչը պայմանավորված է եղել տվյալ ժամանակաշրջանին բնորոշ դժվարություններով՝ տնտեսական ու քաղաքական անբարենպաստ իրավիճակ, գրքի անհասանելիություն:

Մինչ այժմ կատարված ուսումնասիրությունները հիմնականում վերաբերել են գրքերի համակարգմանն ու դասակարգմանը՝ համապարփակ մատենագիտությունների կազմմանը, եւ երբեմն փորձ չի արվել ուսումնասիրելու փորագրանկարները կամ զարդանախշերը, բացահայտելու վերջիններիս փորագրման եղանակն ու ոճական առանձնահատկությունները, փորագրանկարների պատկերագրությունը, հեղինակներին, տպատախտակների (կլիշեների) աշխարհագրությունը:

Թովմա Վանանդեցու հրատարակած գրքերի համեմատությունը թույլ է տալիս եզրակացնել, որ բոլոր գրքերի պատկերագրումն հիմքում ընկած է գրեթե միևնույն սկզբունքը:

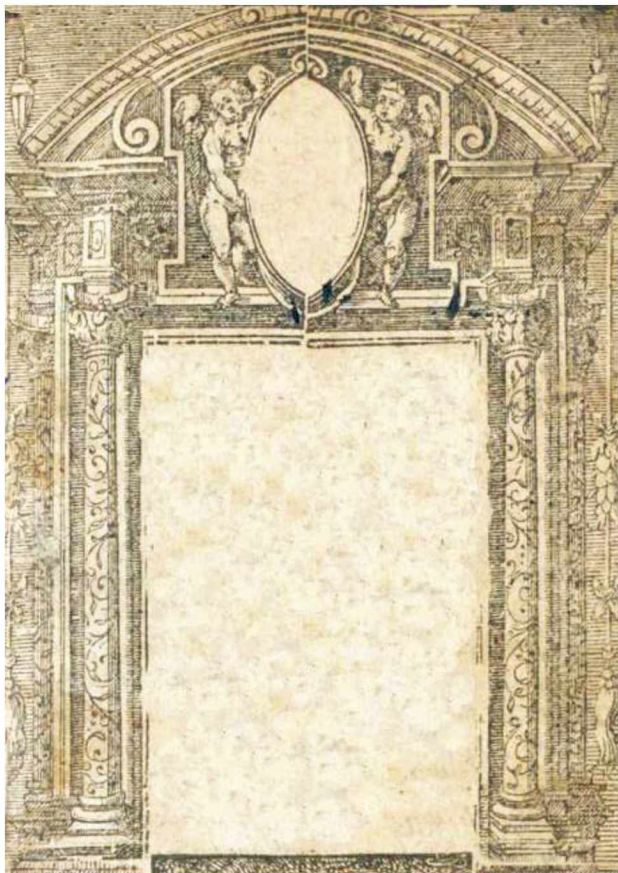
Անվանաթերթի կամ տիտղոսաթերթի հորինվածքի ձևավորումը հայկական ձեռագրական արվեստում սկսվում է ԺԱ. դարասկզբին եւ ավարտվում ԺԲ. դարում⁵: Հետագայում այդ հորինվածքի պարտադիր տարրերը՝ ճակատագարդը, գլխատառը, ավետարանչի խորհրդանիշը եւ ընթերցվածը նշող խաչով պսակված աջ լուսանցագարդը, մնում են անփոփոխ՝ հարստանալով բովանդակային առումով՝ իրենց արտացոլումն են գտնում տպագիր գրքերի պատկերագրումն համակարգում⁶: Կարելու է նշանակություն են ունեցել նաեւ արեւմտանկրոպական տպագիր գրքի ձևավորման ավանդույթները, որոնք մինչեւ ԺԷ. դարը զարգացման բավական հարուստ ճանապարհ էին անցել:

Վանանդեցու հրատարակած գրքերի յուրաքանչյուր նոր գլուխ սկսվում է հետևյալ կազմությունն ունեցող անվանաթերթով՝ գլխագարդ, լուսանցագարդ, բնագրի առաջին բառը կամ տառը՝ զարդագիր, իսկ գլուխն ավարտվում է վերջնագարդով: Յուրաքանչյուր գլխում բնագրի նոր հատված սկսելու եւ առանձնացնելու համար տվյալ տողի տառը կամ բառը գրվել է զարդագիր եւ ուղեկցվել լուսանցագարդով, երբեմն առանձնացվել է միայն զարդագրով:

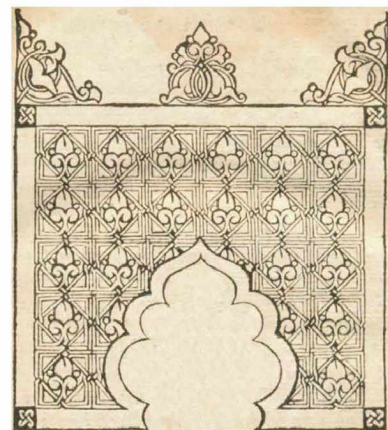
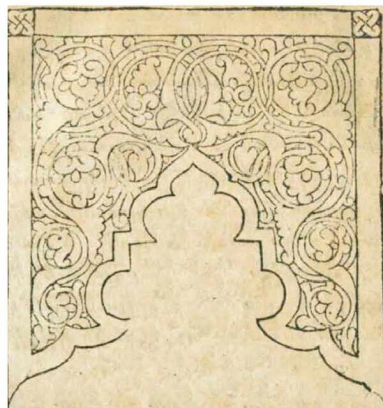
Թովմա Վանանդեցու հրատարակած գրքերի տիտղոսաթերթերը գեղարվեստական հատուկ հարդարանք չունեն, հիմնականում պարզ են: Առավել հաճախ տիտղոսաթերթերին պատկերվում են բուսական զարդանախշեր: Բացառություն է միայն 1702 թ. հրատարակած «Շարակնոց»-ը (սկ. 1): Վերջինիս տիտղոսաթերթին պատկերված է երկու պուրնեի վրա հենվող երկթեք ճակտոն, որի վրա երկու հրեշտակներ պահում են ձվածիր մի տախտակ՝ «Շարակնոց» գրությամբ: Ներքեում պատկերված են երեք անձ: Ճարտարապետական այդ հենքը տիտղոսաթերթի բնագրի շրջանակի դեր է կատարել: Տիտղոսաթերթի նման հարդարումն արեւմտանկրոպական տպագիր գրքի անմիջական ազդեցությունն է: ԺԵ. դարում արեւմտանկրոպական տպագիր գրքի տիտղոսաթերթի հարդարանքին բնորոշ էր օգտագործումը նման շրջանակների, որոնք հաղթականարի կամ շքանշանի տեսք ունեցող ճարտարապետական հորին-

⁵ Т. Измайлова, Армянская миниатюра XI века, Москва, 1979, с. 103-181.

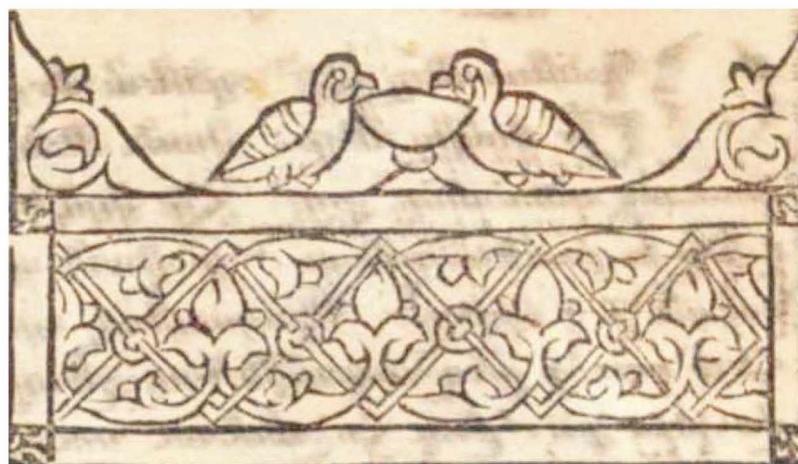
⁶ В. Казарян, С. Манукян, Матенадаран. Армянская рукописная книга VI-XIV вв., Москва, 1991, том I, с. 69-72 (այսուհետև՝ «Матенадаран...», том I).



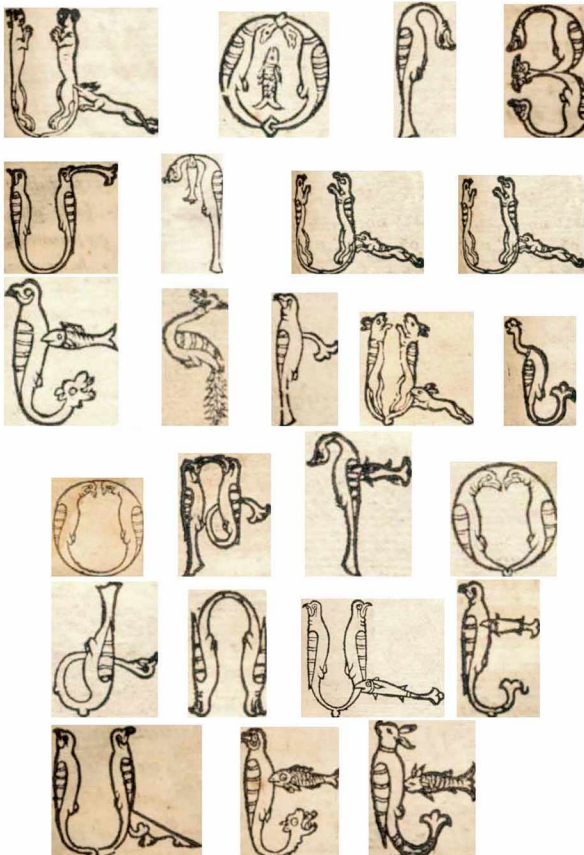
Նկ. 1. Տիտղոսաբերթ. «Շարակնոց» 1702 թ.



Նկ. 2. Կիսախտրաններ. «Շարակնոց» 1702 թ., «Ժամագիրք» 1705 թ.,
 «Գլաձորի ավետարան» ԺԴ դ. սկիզբ,
 Սարգիս Պիժակի «Արքունական ավետարան» 1336 թ.



Նկ. 3. Գլխազարդեր. «Ազգաբանութիւն տոհմին Յաբեթեան»
1695թ., «Շարականոց» 1702 թ.



Նկ. 4. Զարդագիր գլխատառեր. «Շարակնոց»,
«Ժամագիրք», «Ազգաբանութիւն տոհմին Յաբերեան»

վածքներ էին եւ արտահայտում էին ժամանակի ճարտարապետության մեջ տարածված ձեւերը⁷:

Թովմա Վանանդեցու հրատարակած գրքերում օգտագործված ճակատագրողները կիսախորանի կամ, առավել հաճախ, ուղղանկյուն գլխագարդի տեսքով են: Ճակատագրողի ողջ դաշտը զարդանախշ է: Կիսախորանն ուղղանկյուն պատկեր է, որի ներքեւի հորիզոնական գիծը կամարած է: Կամարի տակ գրվում է համապատասխան գլխի խորագիրը: Կիսախորանների ներսում հիմնականում օգտագործված են հյուսվածքագրողներ, բուսական եւ երկրաչափական տարրեր (հատվող քառանկյուններ, շեղանկյուններ): 1702 թ. հրատարակած «Շարակնոց»-ի կիսախորաններից մեկի ներսում պատկերված են իրար միացված խաղողի որթագալարներ: Կիսախորանների վերին հատվածներում, ինչպես ձեռագիր մատյաններում, հանդիպում են բուսագրողներից կազմված անկյունագրողներ եւ միջնագրողներ: Վերը նշված կիսախորանները ձեւավորման ոճով նմանություն ունեն Գլաձորի նշանավոր Ավետարանի եւ Սարգիս Պիծակի ձեռագրերի կիսախորաններին (նկ. 2)⁸:

Կիսախորաններում եւ շքեղ գլխագրողներում օգտագործված են բուսական եւ երկրաչափական զարդանախշեր: Երբեմն գլխագրողների վերին անկյունագլուխների վրա հանդիպում են բուսագրողներից կազմված ուղղահայաց եղջյուրներ: Գլխագրողների վերին հատվածում հաճախ պատկերվում են քրիստոնեական հավատքը խորհրդանշող սկիհի շուրջը համաչափ դասավորված՝ հավատացյալներին խորհրդանշող երկու թռչուն՝ մերթ դիմահայաց, մերթ հետահայաց, որոնք կիսախորանների դեպքում փոխարինվում էին թագի նմանվող բուսագրողներով (նկ. 3): Գլխագրողներից մեկը պատկերում է Քրիստոսի համբարձման տեսարանը (նկ. 3ա): Կիսախորանների եւ շքեղ գլխագրողների նման հարդարումը կրել է միջնադարյան հայկական մանրանկարչության անմիջական ազդեցությունը:

Թովմա Վանանդեցու հրատարակություններում մեծ տեղ են գրավում զարդագիր գլխատառերը, որոնց տարրերը եւս վերցված են հայկական մանրանկարչությունից: Զարդագրերը հիմնականում թռչնագրեր, կենդանագրեր եւ ծաղկագրեր են⁹: Սակայն Թովմա Վանանդեցու հրա-

⁷ Ю. Герчук, История графики и искусства книги, Москва, 2000, с. 168.

⁸ Վ. Ղազարյան, Սարգիս Պիծակ, Երևան, 1980, էջ 49. Ս. Մանուկյան, Անվանաթերթերը Մոմիկի ծաղկած ձեռագրերում: «Հոբելյանական գիտաժողով նվիրված Մոմիկի ծննդյան 750-ամյակին», Երևան, 2011:

⁹ «Матенадаран...», том I, с. 15.

տարակած գրքերում առկա են միայն կենդանագրեր եւ թոչնագրեր: Զարդագրերը առավել հաճախ կազմված են թոչուն-ձուկ, թոչուն-ձուկ-վիշապ համադրություններից: Հետաքրքիր են հատկապես Թովմա Վանանդեցու հրատարակած «Շարակնոց»-ի զարդագրերը: Ա տառը պատկերված է երեք նապաստակ հիշեցնող կենդանագրով, Ե տառի ձեւավորումը բաղկացած է վիշապ-թոչուն-ձուկ համադրությունից, իսկ Օ տառինը՝ գրեթե միշտ իրար միահյուսված թոչունների զարդագիր է: Զարդագրերի շարքում բացառություն է Հ տառի ձեւավորումը, որը թագով պսակված սիրամարգ է. այն կապվում էր դրախտային աշխարհի հետ (նկ. 4): Նման կենդանագիր զարդագրեր հայկական մանրանկարչության մեջ հանդիպում ենք Արցախի ԺԳ.-ԺԴ. դարերի եւ Գլաձորի մանրանկարչական դպրոցներում, հատկապես՝ ԺԴ. դարի հայտնի մանրանկարիչ Թորոս Տարոնացու արվեստում¹⁰:

Արեւմտանվրոպական տպագիր գրքի զարդաձեւերի ազդեցությունը նկատվում է նաեւ Թովմա Վանանդեցու հրատարակություններում: Այսպես՝ 1702 թ. հրատարակած «Շարակնոց»-ում հանդիպում է զարդագրի մեկ այլ տեսակ, որը բուսական հենքին պատկերված երկաթագիր է (նկ. 5): Զարդագրի այս տեսակը, որն իր գուգահեռը չունի հայկական մանրանկարչության մեջ, գոթական մանրանկարչությունից է. արեւմտանվրոպական վաղ տպագիր գրքերը կրում էին ուշ գոթական մանրանկարչության ազդեցությունը¹¹: Զարդագրի այս տեսակը, օգտագործվելով արեւմտանվրոպական տպագիր գրքում, իր դրսևորումն է գտել նաեւ հայկական հրատարակություններում:

Բյուզանդական եւ լատինական աշխարհում գոյություն ունեն Ավետարան եւ ավետարանական ընթերցվածների առանձին գիրք. հայկական իրականության մեջ դրանք ամփոփված էին Ավետարանում: Ավետարանական ընթերցվածների սկիզբը տեսողաբար ընդգծելու-առանձնացնելու նպատակով՝ Ժ. դարավերջից հայկական ավետարաններում սկսում են կիրառել լուսանցազարդը, որը հետագայում, իր գործառնությամբ, նշանակությունը պահպանելով հանդերձ, դառնում է հայկական ձեռագրերի պատկերազարդման համակարգի անբաժան մասը¹²: Սկզբում դրանք պարզ լուսանցային նշաններ էին՝ երկրաչափական տարրերի,

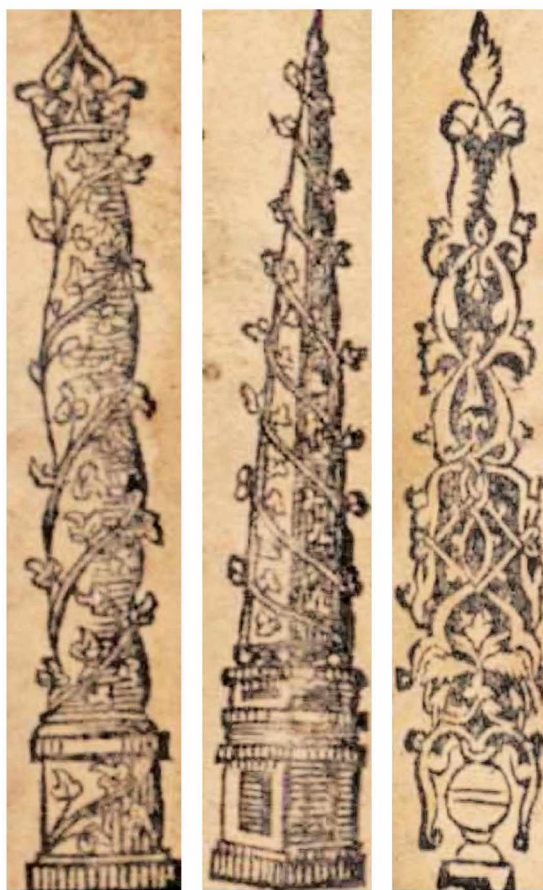
¹⁰ Ա. Ավետիսյան, Հայկական մանրանկարչության Գլաձորի դպրոցը, Երևան, 1971. Հ. Կարապոզյան, Զարդագրեր, Երևան, 1992, նկ. 61, 68:

¹¹ Ю. Герчук, История графики и искусство книги, Москва, 2000, с. 160.

¹² С. Манукян, Рубрикация в системе художественного оформления армянских рукописных Евангелиях, автореферат, Ереван, 2008, с. 16.



Նկ. 5. Երկաթագիր գլխատառեր. «Հարակնոց» 1702 թ.



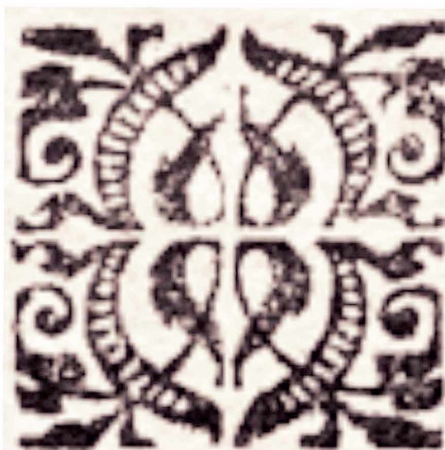
Նկ. 6. Լուսանցագործեր. «Հարակնոց» 1702 թ.



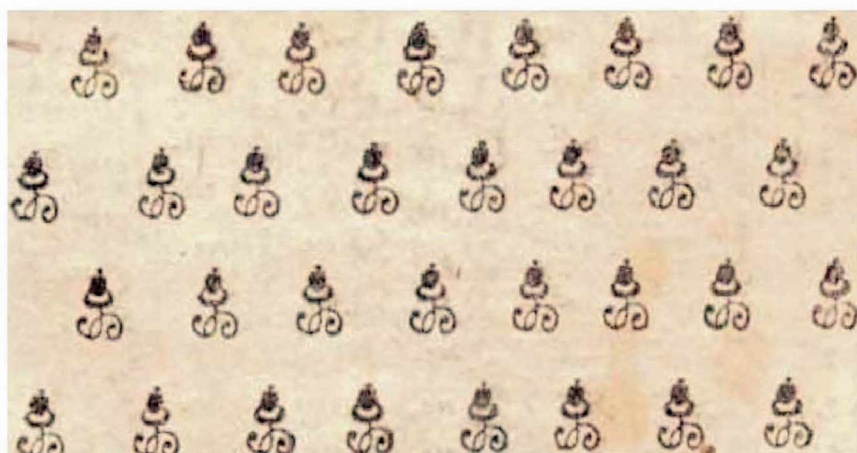
Նկ. 7. Լուսանցագարդեր. «Շարակնոց», 1702 թ.,
Սարգիս Պիծակի «Արքունական ավետարան» 1336 թ.



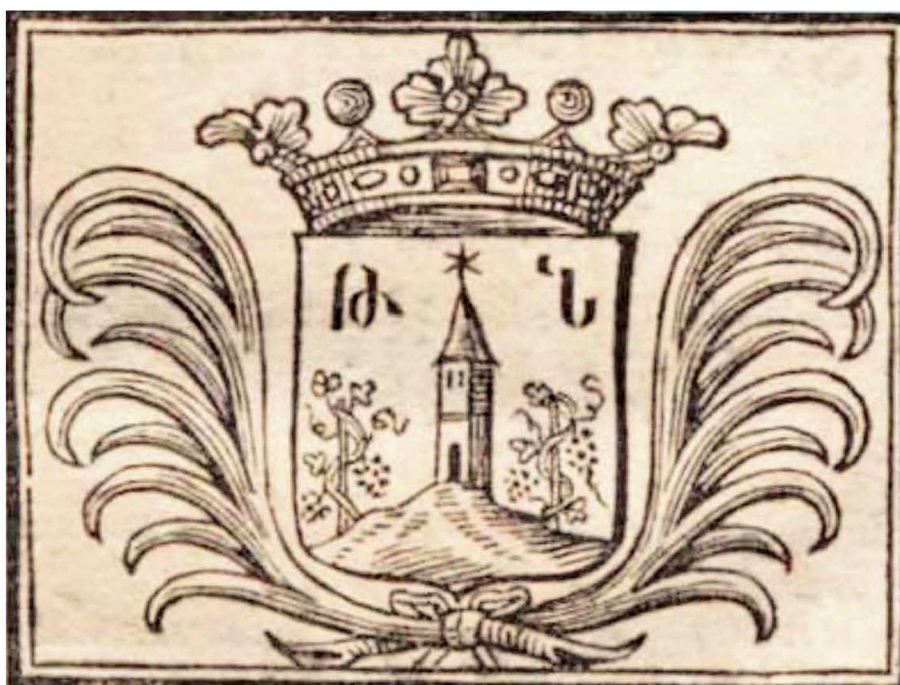
Նկ. 8. Վերջնագարդեր



Նկ. 9. Վերջնագաղիեր



Նկ. 10. Վերջնազարդեր



Նկ. 11. Թովմա Վանանդեցու տպարանանշանը

խաչերի, բուսական տարրեր զարդատարրերի տեսքով: Սակայն աստիճանաբար զարգանալով՝ արդեն ԺԲ. դարում լուսանցազարդերն իրենց վերջնական տեսքն են ստանում՝ մանրանկարչական տարրեր դադարեցնելով հանդես գալով որոշ փոփոխություններով: Այսպես՝ լուսանցազարդը կազմվում էր տերեւանման, շրջանի, երկրաչափական ձևի կամ նույնիսկ ճարտարապետական միջուկից, որից դեպի վերել կամ ներքեւ տարածվում էին ոճավորված բուսական զարդանախշեր, որոնք ճյուղեր եւ ընձյուղներ էին (նկ. 6): Վերջիններս կապվում էին կենաց ծառի գաղափարի հետ: Անվանաթերթերի վրա այդ լուսանցազարդերը պատկերվում էին խաչերով եւ հաճախ դուրս էին գալիս սափորներից: Այսպիսով՝ լուսանցազարդի կիրառությունը հայ տպագիր գրքի պատկերազարդման մեջ զուտ հայկական երևույթ էր եւ բնորոշ էր ոչ միայն ավետարանների, այլեւ հայկական եկեղեցական մյուս գրքերի գեղարվեստական ձեւավորման համակարգին: Ձեռագրերից անցնելով տպագիր գրքին՝ լուսանցազարդերն ստանում են դեկորատիվ եւ գործառնության նշանակություն: Գրքերում լուսանցազարդերն օգտագործում էին, ինչպես եւ ձեռագրերում, բնագրի առանձին հատվածներ նշելու համար:

Թովմա Վանանդեցու հրատարակած գրքերում օգտագործված լուսանցազարդերը հիմնականում բուսական հորինվածքներ են: Լուսանցազարդերը բուսական տարրերից կազմված երկրաչափականացված զարդաձևեր են, որ այս դեպքում չեն ավարտվում խաչով՝ ինչպես ձեռագիր մատյանների բնագրային էջերի լուսանցազարդերը: Հայկական մանրանկարների նման՝ դրանք շատ հաճախ դուրս էին գալիս սափորի ձև ունեցող անոթներից կամ ճարտարապետական որևէ հիմքից, ինչը սերում էր Եվրոպայից (նկ. 6): Պատրաստման վարպետությամբ հատկապես առանձնանում են 1702 թ. հրատարակած «Շարակնոց»-ի լուսանցազարդերը. դրանք իրենց ոճով որոշակի նմանություն ունեն Սարգիս Պիծակի ձեռագրերի լուսանցազարդերի հետ (նկ. 7): Հարկ է նշել, որ Սարգիս Պիծակի արվեստում լուսանցազարդերն այնքան էին տիպականացված, որ հետագայում դրանք վերածվել են տպատախտակների¹³ (կլիշեների) եւ օգտագործվել հայկական առաջին տպագիր գրքերի պատկերազարդման համար:

Արվեստաբանական տեսանկյունից հետաքրքիր են նաեւ Թովմա Վանանդեցու հրատարակած գրքերում օգտագործված վերջնազարդերը, որոնք բաժանվում են երկու խմբի՝ պարզ եւ շքեղ: Վերջնազարդերը

¹³ Ս. Մանուկյան, Սարգիս Պիծակ. ԲՀՀ, էջ 897-898:

բուսական զարդանախշերից եւ փոքրիկ խաչի պատկերներից կազմված շարք են, որոնք, ըստ երևույթին, գալիս են Արեւմուտքից, քանի որ հայկական ձեռագրերում բնագիրն ավարտվում էր ոչ թե զարդանախշով, այլ դասավորվում էր երկրաչափական մարմնի, երբեմն՝ խաչի տեսքով (նկ. 8):

Շքեղ վերջնագարդեր չեն հանդիպում հայկական միջնադարյան մանրանկարչության մեջ: Դրանք մի դեպքում բուսական փարթամ նախշերից, ծաղիկներից ու կոկոններից կազմված եռանկյունաձեւ զարդեր են (նկ. 9), մեկ այլ դեպքում՝ շքեղ վերջնագարդը նրբահյուս բուսական հենքի մեջ պատկերված ուղղահայաց կիսակլոր եւ հորիզոնական սրածայր թևերով խաչ է, որի մեջ պատկերված է բուսական-ծաղկային տարր, որի հիմքում եւս կա խաչի ուրվագիծ (նկ. 10): Նմանօրինակ շքեղ վերջնագարդերը վերցված են արեւմտաեվրոպական օրինակներից: Թովմա Վանանդեցու որոշ հրատարակություններում այս վերջնագարդերն օգտագործվել են նաեւ որպէս տիտղոսաթերթի զարդ:

Հարկ է խոսել նաեւ Թովմա Վանանդեցու տպարանանշանի մասին (նկ. 11): Այն վերջնագարդի տեսք ունի, որի կենտրոնում՝ քառակուսի շրջանակի մեջ, պատկերված է ճարտարապետական կառույց՝ երկու կողմերում մեծատառերով գրված Թ եւ Ն տառերը, դրանք Թովմա Վանանդեցու անվան եւ մականուն-հայրանվան սկզբնատառերն են՝ *Թովմա Նուրիջանյան*: Քառակուսի շրջանակը պսակված է թագով:

Այսպիսով՝ Թովմա Վանանդեցու հրատարակած գրքերը ձեւավորվել են հիմնականում հայկական միջնադարյան եկեղեցական գրքերի պատկերազարդման ավանդույթի համաձայն եւ հարստացված են իր ժամանակի եվրոպական տպագիր գրքի ձեւավորման տարրերով: Պատկերազարդման համակարգը մի կողմից ազդվել է հայկական միջնադարյան մանրանկարչությունից, մյուս կողմից՝ արեւմտաեվրոպական տպագիր գրքերից: Վերջին հանգամանքը պայմանավորված է Թովմա Վանանդեցու գրքերի՝ եվրոպական միջավայրում հրատարակված լինելով եւ եվրոպական տպագիր գրքերի տպատախտակները (կլիշեները) օգտագործելով:

РЕЗЮМЕ

Среди армянских издательств Западной Европы XVII-XVIII вв. особенно выделяется Амстердам, основанное в 1660 г., и, после временной паузы, просуществовавшего до 1716 г. В истории амстердамского издательства известно имя епископа церкви Св. Креста провинции Гохт Товма Ванандеци Нуричяняна. В 1695 г. Товма Ванандеци был назначен руководителем амстердамского издательства. В течение ок. десяти лет (1695-1705 гг.) Товма издал 14 книг, которые отличаются своими иллюстрациями, экзамен которых был предметом этой статьи. Сравнением книг Товма мы приходим к выводу, что в основе всех иллюстраций лежит почти один и тот-же принцип: они орнаментированы в целом на основе традиций армянских средневековых миниатюр и обогащены элементами современных европейских печатных книг.

SUMMARY

One of the most remarkable Armenian publishing houses of the 17-18th centuries Western Europe was located in Amsterdam. It was established in 1660, then stopped activities temporarily and soon continuing till 1716. In the history of the Amsterdam's publishing house Tovma Vanandetsi Nurijanyan, the bishop of the St. Cross monastery of Gokhtan region, is famous for his publisher's activities. In 1695 Tovma Vanandetsi took charge in the management of the Amsterdam publishing house. During ca. ten years (1695-1705) Tovma published 14 books, which were notable for their illustrations, the general examination of which is the main topic of this article. Comparison of the books published by the author allows us to come to conclusion that the illustration of all of them was realized almost through the same principles: they were ornamented mainly according to illustrative traditions of the Armenian medieval miniature art having been enriched by elements of the European printed books of the mentioned times.



ԼԻԼԻԹ ՀԱԿՈԲՅԱՆ

ԱՐՄԱՎԻՐԻ ՄԱՐԶԻ ՇԱՀՈՒՄՅԱՆ ԳՅՈՒՂԻ ԹՈՒԽ ՄԱՆՈՒԿ ՄԱՏՈՒՌԸ

Թուխ Մանուկ սրբավայրերը գիտնականների ուշադրությունը գրավեցին ԺԹ. դարի կեսերից: Ուսումնասիրությունների արդյունքում պարզվում է, որ Թուխ Մանուկ ուխտատեղիները սփռված են ինչպես Պատմական Հայաստանի, այնպես էլ ներկայիս Հայաստանի Հանրապետության բազմաթիվ վայրերում¹ և ունեն պաշտամունքային ընդհանրություններ: Հիմնականում Թուխ Մանուկները կառուցվել են բարձունքներում կամ ջրերի ակունքի մոտ, երբեմն նաև բնակավայրերում կամ դրանց շատ մոտ տեղանքում:

Թուխ Մանուկ մատուռների կառուցվածքային քննությունը ցույց է տալիս, որ դրանք կարող են լինել գերեզմանաձև կամ միանավ, թաղածածկ, երբեմն էլ՝ տնականման կառույցներ: Կան Թուխ Մանուկներ, որոնք առհասարակ շինություններ չեն, միայն սուրբ քարն ունեն և հավասարապես պաշտվել են ու սրբացվել:

Գրավոր փաստերի ուսումնասիրության և բանավոր զրույցների արդյունքում պարզվում է, որ բոլոր Թուխ Մանուկ սրբավայրերը ժողովրդական միեռնույն փափագներն իրականացնելու նպատակն ունեն, դրանք են՝ երեխա տալը, երեխաների խնամքն ու բուժումը, մաշկային հիվանդությունների բուժումը, զինվորների պահպանությունն ու ճանապարհորդների պաշտպանությունը: Առաջնայինը, սակայն, երեխա պարգեւելն է: Ուշագրավ է, որ Թուխ Մանուկի տված տղա երեխաներին անվանում են Մանուկ և ամեն տարի շարունակում են ուխտավորաբար այցելել: Բացի պաշտամունքը, կան նաև այլ ընդհանրություններ, որոնք բնորոշ են Թուխ

¹ Թուխ Մանուկների վերաբերյալ առկա է ոչ մեծաքանակ գրականություն. հմնտ. Ս. Բ. Հարությունյան, Ա. Ա. Քալանթարյան (խմբ.), Թուխ Մանուկ, նստաշրջանի նյութեր, Երևան, 2001. Կ. Հովհաննիսյան, Գեղարքունիքի մի քանի Թուխ Մանուկ սրբավայրերի մասին, ԱՖՏ, թ. Թ., 2014, 208-225. Կ. Оганнисян, Народные святилища Тух Манук, Туристическая Армения, N 11, 2015, с. 52-54.

Մանուկ աղոթավայրերին: Դրանց բաղադրատարրերն են՝ քարը, ջուրը եւ ծառը, ընդ որում՝ պարտադիրը քարն է: Մյուս ամենակարեւոր ընդհանրությունը բոլոր Թուխ Մանուկների միջեւ՝ երեխայի՝ մանկան առկայության փաստն է: Թուխ Մանուկ ուխտավայրերի մոտ գտնվող աղբյուրները եւ ջրերը նույնպես զորավոր են, սուրբ եւ բժշկող: Դարեր շարունակ ողջ Հայկական լեռնաշխարհով սփռված այս սրբավայրերը բաղձալի են եղել հատկապես անպտղությամբ եւ արյունահոսությամբ տառապող կանանց համար: Բանավոր գրույցներով ավանդված պատմություններում կան բազում օրինակներ, երբ մարդկանց երագներում հայտնվում է Թուխ Մանուկը եւ հաղորդում հիվանդությունից բժշկվելու կամ երեխա ունենալու մասին:

Չնայած Թուխ Մանուկի պաշտամունքը շատ խոր արմատներ ունի մեր ժողովրդական կյանքում, սակայն սրբավայր-ուխտատեղիների մասին տեղեկությունները սահմանափակ են: Դեռ ավելին՝ չկա ընդունելի կարծիք Թուխ Մանուկի ծագման վերաբերյալ: Երբեմն Թուխ Մանուկների գոյությունը կապվում է նախաքրիստոնեական ժամանակաշրջանի հետ, ոմանք էլ դրանք համարում են միջնադարյան նորաստեղծ ուխտավայրեր: Մյուսները առնչում են են Թուխ Մանուկին երիտասարդական կազմավորումների (կտրիճավորաց եղբայրությունների) եւ նվիրագործման ծեսի կամ նախնիների ու նահատակների պաշտամունքի հետ:

Արմավիրի մարզի Շահումյան գյուղի Թուխ Մանուկը մինչեւ 2012 թ. բաղկացած էր միայն երեք քարերից եւ երկու ոչ բարձր ծառերից: Գյուղացիների հուշերում այն պահպանվել է «Թուրքի դըռ» անվանումով, քանի որ մինչեւ Ի. դարասկզբը այնտեղ ապրել են թուրքերը: Այն մասին, թե մինչ այդ ինչպես է անվանվել, ոչ մի տեղեկություն չկա: Ժողովրդի մեջ տարածված է եղել հատուկ ակնածանք դեպի այդ քարերն ու ծառերը: Երբեմն մարդիկ ծածուկ են մոտեցել սրբավայրին՝ մասնավոր փափագներով: Արդեն Ի. դարասկզբին, երբ թուրք բնակիչները հեռացել են, գյուղում հաստատվել են ներգաղթյալ հայերը: Պատմում են, որ հողաբաժանության ժամանակ այն հողակտորը, որում գտնվել են Թուխ Մանուկի սրբաքարերը, բաժին է ընկել մի կնոջ: Նա փորձել է քանդել այդ քարակույտն ու արմատախիլ անել անպտուղ ծառը հողը մշակելու համար, սակայն գիշերը երագում հայտնվել է մի անծանոթ տղամարդ՝ սեւ հագուստով, եւ սպառնացել, որ եթե իր տունը քանդեն, ինքն էլ կքանդի նրա տունը: Կինը, հավատալով երագի զորությանը, անմիջապես ձեռնամուխ է լինում սրբավայրի «վերաշինությանը»: Քարերի վերելում հայտնվում է ինքնա-



Նկ. 1. Շախումյանի Թուխ Մանուկը



Նկ. 2. Թուխ Մանուկի սրբաքարը



Նկ. 3. Խաչքար՝ տեղադրված
Թուխ Մանուկի բակում

շեն տանիք՝ անձրեւից եւ ձյունից պաշտպանելու համար: Սակայն այս հետաքրքրական երազը, ինչի շնորհիվ աղոթավայրը մնացել է եւ շարունակել է հանդիսանալ մարդկանց ցանկություններն իրականացնող, բժշկող, կենսաբար սրբություն, միակը չէ: Գյուղի տարեցները պատմում են անգամ երազներով բժշկվելու մասին: Այսպես՝ մի կին կանացի արյունահոսության խնդիրներով այցելում է Թուխ Մանուկ: Նույն օրը երեկոյան երազում ինչոր մեկը աղոթավայրի մոտից քարով հարվածել է նրա թիկունքին: Առաջացած կապտուկի պատճառով նրա վիրահատությունը հետաձգվել է մի քանի օր, իսկ երբ հարվածի հետքն իսպառ կորել է, վիրահատության կարիք չի էլ եղել. կինը բժշկված է եղել: Նմանատիպ շատ դեպքեր կան՝ կապված մաշկային հիվանդությունների, հատկապես՝ գորտնուկների բժշկման հետ: Դրա համար անհրաժեշտ է եղել, որ հիվանդն իրեն ուղեկցող մարդկանց հետ, վաղ առավոտյան, առանց որեւէ բառ արտաբերելու, այցելի Թուխ Մանուկ եւ մարմնի հիվանդ մասը քսի սրբաբար գորություն ունեցող քարին: Մինչև օրս էլ գյուղում եւ հարակից վայրերում գորտնուկների վերացման ամենաարդյունավետ միջոցը Թուխ Մանուկի սրբաբար գորությունն է:

Գյուղի տարեցների հուշերում կան մանկական հիշողություններ՝ կապված աղոթավայրի նկատմամբ մանկական չարահիությունների հետ: Այսպես՝ դպրոցական քննությունից առաջ գյուղի մի քանի մանկահասակ աղջիկներ այցելում են աղոթավայր՝ խնդրելու երկնավոր Տիրոջը օգնել իրենց: Հեռանալիս աղջիկներից մեկն իր հետ վերցնում է մի փոքրիկ քար: Նույն օրը երազում հայտնվում է սևազգեստ մի տղամարդ եւ պահանջում ետ վերադարձնել քարը: Նրանք հավատում էին, որ տեղանքի քարերին կարելի է միայն ձեռք տալ, բայց ոչ երբեք տեղաշարժել:

Նոր ժամանակներում սկսեցին վերանորոգվել եւ վերակառուցվել շատ սրբավայրեր, այդ թվում եւ Թուխ Մանուկներ: Շահումյան գյուղի Թուխ Մանուկը վերակառուցվեց, ավելի ճիշտ կլինի ասել կառուցվեց 2012 թ., քանի որ աղոթավայրից մնացել էին միայն քարերն ու ծառը: Բացի այս, մի տեսակ «մոռացության» էր մատնվել սրբավայրն իր պաշտամունքով: Անաստվածության տարիներին սրբավայր այցելելն ու որեւէ ծիսակատարություն իրականացնելը մերժելի է եղել, այդ պատճառով էլ անտեսվել է թե՛ ուխտավայրը եւ թե՛ պաշտամունքը: Միայն տարեց մի քանի կանայք, ապրելով աղոթավայրի սրբության հավատով, շարունակում են այցելել, մոմավառություն անել ու աղոթել: Չնայած երբեմն-երբեմն հանդիպում են

նաև երագների հետքերով հեռավոր վայրերից ժամանած ուխտավորներ՝ հատկապես գավակաճնության փափագով:

Շահումյանի Թուխ Մանուկը գտնվում է նորակառույց Ս. Աստվածածին եկեղեցու հարեանությանը: Այժմ այն գմբեթավոր տնակաձև շինություն է: Չախ կողմի արտաքին պատի տակ մինչև օրս էլ գտնվում են գորավոր քարերն ու ծառը: Թեև հիմա տեսանելի չէ ջրի ակունք, գյուղի բնակիչները չեն էլ հիշում մատուռի մոտ որևէ աղբյուրի գոյության մասին, բայց փաստ է այն, որ տարածքն ամբողջությամբ խոնավ է, հարակից խտածածկ տարածությունը ջրածածկ է, ինչն էլ հուշում է, որ մոտակայքում եղել է ջրի ակունք՝ աղբյուր կամ առու, որը հետագայում անուշաղբության է մատնվել, չնորոգվելու կամ չվերակառուցվելու արդյունքում դադարել է հոսել մինևույն ուղղությամբ և տարածվել է հարակից վայրերով: Մատուռն ունի փոքրիկ խորան, որին պատկերված է Տիրամայրը՝ Մանկանը գրկած: Թեև սրբավայրը երբեմն ունենում է այցելուներ, սակայն մոռացության է մատնվել ուխտի օրը:

РЕЗЮМЕ

Статья посвящена изучению святилища Тух Манук, которое находится в деревне Шаумян, Армавирская область. Святилища Тух Манук широко известны как в современной, так и в исторической Армении. Хотя они отличаются друг от друга по структуре, но три основные компоненты являются общими: камень, вода, дерево. Наиболее важен камень, со своей священной силой. Из этих трёх компонентов Шаумянский Тух Манук имеет только два: камень и дерево. Сейчас он куполообразный домик с маленьким алтарём на котором изображена Богородица держащая Младенца. Эта часовня была построена в 2012 году и продолжает служить людям для исцеления и лечения.

SUMMARY

The article presents the sanctuary Tuxh Manuk from the village Shahumyan, Armavir region. Sanctuaries Tuxh Manuk are spread in various places of both modern and historical Armenia. Although they differ from each other in their structure, but have three common components: stone, water and tree. The most important is stone with its sacred power. Tuxh Manuk of Shahumyan has only two of these three components: stone and tree. Now it is a domed cabin with a small altar, which depicts the Madonna with the Child. This chapel was built in 2012 and continues to serve the people for salvation and treatment.

ՆԱՐԻՆԵ ՇԱՄԱՄՅԱՆ
ՀԱԻ

«ԼՄՔԱՏ» ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ՊԱՐԵՐԳԱՅԻՆ ԽՄԲԻ ԳՈՐԾՈՒՆԵՈՒԹՅՈՒՆԸ

Շիրակի մարզի երաժշտական, պարերգային ժառանգությունն իր ինքնատիպությամբ առանձնահատուկ տեղ է զբաղեցնում հայոց մշակույթում: Շիրակի մեղեդիները հավաքագրվել եւ ուսումնասիրվել են բազմաթիվ բանագետների¹, ազգագրագետների², երաժշտագետների³ կողմից: Կարսի, Էրզրումի, Բասենի պարերգային մշակույթն առանց որեւէ փոփոխումների՝ ներկայացրել է Արթիկի շրջանի «Լմբատ» ժողովրդական պարերգային խումբը, որը ձևավորվել է 1980-ական թվականներին: Հոգվածում փորձ է արվում անդրադառնալ այդ ազգագրական խմբի գործունեությանը, ներկայացնել խմբի ստեղծումը, ուղին, երկացանկը, ինչպես նաև խմբի կատարած բանահավաքչական աշխատանքները: Սույն հրապարակման մեջ արտահայտվել են 2013 թ. ազգագրական հետազոտությունների արդյունքները:

Նախքան ժողովրդական խումբ ստեղծելը՝ Արթիկ քաղաքի եւ Հառիճ գյուղի լավագույն երգասացները (ձայնային տվյալներ ունեցող անհատները) որեւէ մեկի տանը շաբաթ-կիրակի օրերին հաճախ կազմակերպում էին հավաքույթներ, ինչն ավանդական կենցաղի բաղկացուցիչ մասն էր կազմում (երգերը, պարերը կատարելով նախ եւ առաջ չէին մոռանում դրանց կատարման ձևերը): Այս հավաքույթները հոգևոր մաշկույթի

¹ Ս. Հարությունյան, Ս. Վարդանյան, Է. Խեմյան, Մ. Խեմյան, Լ. Ղուեջյան (կազմողներ), Կարս, Հայոց բանահյուսական մշակույթը, Երևան, 2013:

² Ադ. Մխիթարեանց, Փշրանքներ Շիրակի ամբարներից, ԷԱԺ, հ. 1., Մոսկվա, Ալեքսանդրապոլ, 1901. Ն. Նիկողոսյան, Լենինական, ՀԱԻ արխիվ, FFI, 1937 թ. Տրժ. Лисициан, Армянские старинные пляски и театральные представления, т. 2, Ереван, 1972, с. 403, 404, 424-448. Ն. Եղոյան, Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն, թ. Գ., Գյումրի, 2000, էջ 176-180:

³ Կոմիտաս Վարդապետ, Ուսումնասիրություններ եւ յօդուածներ, գիրք Ա., Երևան, 2005, էջ 315-320:

պահպանման եւ սերունդներին փոխանցման միակ ճանապարհն էին համարում:

Բանասաց Սուսաննա Գրիգորյանի պատմելով (վերջինս եղել է խմբի գեղարվեստական ղեկավարը)՝ ավանդույթ էր ամեն շաբաթ եւ կիրակի երեկոյան հավաքներ կազմակերպելը թե՛ իրենց, թե՛ խմբի անդամներից մեկի տանը, որի ժամանակ ավագ սերնդից սովորում էին ավանդական երգն ու պարը: Այդ պարերգերի կրողները արմատներով Կարսից, Բասենից էին եւ հանդիսանում էին այդ տարածաշրջանի մշակույթի փոխանցողներ: Սուսաննա Գրիգորյանի պատմելով՝ նա իր սկեսուրից սովորել էր բազմաթիվ երգեր, որոնք հետագայում ընդգրկվել են «Լմբատի» երկացանկում⁴: 1981 թ. երիտասարդ եւ ավագ սերնդի ջանքերի շնորհիվ Արթիկի շրջանի Հառիճ գյուղում ստեղծվեց «Լմբատ» խումբը: Այն անվանվեց Դ. դարի՝ Արթիկ քաղաքի հայտնի Լմբատավանքի անունով: Խմբում ձայնային փայլուն տվյալներով առանձնանում էին Գայանե Մանուկյանը, Սոյրաբ Ղոթաթյանը, Սուսաննա Գրիգորյանը, Համետ Կարապետյանը, Քնարիկ Փիլոսյանը, Հենրիկ Սուքիասյանը, Սամվել Գալստյանը, Հենգել Պողոսյանը, Մերութան Պետոյանը եւ այլք⁵: Այդ ժամանակահատվածում Արթիկի մշակույթի բաժնի վարիչ է նշանակվում Մանվել Գրիգորյանը⁶, ով երգում էր խմբում: Խումբն առանձնանում էր ժողովրդական գործիքային կատարողներով՝ դուդուկահարներ՝ Իսրայել Հաջաթյան, Ռոբերտ Չարչյան, շվի՝ Աշոտ Չարչյան, դիոլ եւ դաֆ՝ Սեյրան Համբարյան: Խմբի տարագները ձևավորվում եւ պատրաստվում էին՝ Ղարսի ու Կարինի տարագալխմբին համապատասխանեցնելով:

«Լմբատի» գործունեության մեջ կարևորվում էին բանահավաքչական աշխատանքները: Հենրիկ Սուքիասյանը Շիրակի մարզի գյուղերի ավագ սերնդից հավաքագրում, ձայնագրում էր հայ ժողովրդական երգերը, որոնք առանց վերամշակվելու եւ առանց բառերի աղավաղումների կատարվում էին խմբի կողմից:

«Լմբատի» երկացանկում երգերի դասականացման եւ ժողովրդական հնչերանգներից մաքրման փորձ կատարեց Գեորգ Կիրակոսյանը (վերջինս կարճ ժամանակով խմբի ղեկավար նշանակվեց), բայց ապարդ-

⁴ Ն. Շամսյան, ԴԱՆ, ՀՀ Շիրակի մարզ, Արթիկ, 2013:

⁵ Խմբի կազմում տարբեր մասնագիտության անհատներ էին՝ ճարտարապետներ, բժիշկներ, երաժիշտներ, մանկավարժներ, ինժեներներ:

⁶ Վերջինիս հովանու ներքո էր գտնվում նորաստեղծ խումբը, ինչպես նաեւ Արթիկի շրջանի այլ ազգագրական խմբեր՝ «Ալագյազի մանիներ» եւ «Մուշ»:

յուն, քանի որ խմբի անդամների կարգախոսն էր՝ «Ժողովրդին փոխանցել երգերն այնպես, ինչպես մեզ փոխանցեց մեր ավագ սերունդը»⁷:

Խմբի գործունեության սկզբնական փուլում երկացանկում ընդգրկված էին հայոց հարսանեկան ծիսական պարերգերը, այնուհետև ներառվեցին Վարդավառի եւ Համբարձման տոնածիսական պարերգերը, որոնք ներկայացվում էին ծեսի հետ համալիր տեսքով:

Նշենք որոշ հատվածներ հարսանեկան երգերից՝ «Թագվորագովք», «Հարսի գովք», «Ճանապարհի երգեր» եւ այլն:

Հարսանեկան թագվորագովքերից է.

Թագվոր, ինչ բերեմ քեզի նման,
Քու կանաչ արեւու նման,
Կընըրբու ծաղիկ, որ կբացվե
Քու պայծառ արեւու նման...⁸:

«Փնջատանը կամ Ուստի տանը» հարսին գովելու երգերից է.

Աշնան գիշեր, գով գիշեր,
Լուսո ջան ֆայտոն էկեր է,
Շադն իջել զգետին նախշել
Լուսո ջան ֆայտոն էկեր է...⁹:

Հարսին հայրական տանից հանելու ժամանակ կատարվող դանդաղ, հանդիսավոր երգերից է.

Նոան ծառին նոռ չկա,
Գնա, յարո՛ ջան, գնա,
Վարդի թփին վարդ չկա,
Մեր սիրողին չմնա...
Տանում են, Ադն՝ ջան, տանում են,
Տանում են, տանիցը հանում են...¹⁰ :

Հարսանեկան ճանապարհի երգերը ավելի կատակային բնույթ էին կրում: Ինչպես օրինակ.

⁷ Ն. Շամամյան, ԴԱՆ, ՀՀ Շիրակի մարզ, 2013:

⁸ Ն. Շամամյան, ԴԱՆ, ՀՀ Շիրակի մարզ, քաղաք Արթիկ, 2013, երգասաց՝ Սուսաննա Գրիգորյան:

⁹ Նույն տեղում, երգասաց՝ Գայանե Մանուկյան:

¹⁰ Նույն տեղում, երգասաց՝ Սուսաննա Գրիգորյան:

ՑՈՒԱԳՈ

Յո - լա - գո, Ման - դրո է - կար, ախ - պեր ջան, բա - լով է - կար:

Յո - լա - գո, ման - դրո է - կար, յա - լո ջան, բա - լով է - կար:

Ուն - քի - բըզ կեռ ու կա - մար, յար ջան, խա - դա էս պա - բը,

կապ կան - չեմ քե - զի կա - մար, բալ - քի դառ - նաա իմ յա - բը:

ՀԱՅ ՏՈՒԻԿ

Հայ, տա - դիկ, տա - դիկ, տա - դիկ, պար մը բըռ - նեմք խո - բո - դիկ:

Հայ, տա - դիկ, տա - դիկ, տա - դիկ, պար մը բըռ - նեմք խո - բո - դիկ:

Ա - րի յար ջան, մի զը - նա, Հայ, տա - դիկ, տա - դիկ, տա - դիկ,
Քար - փի տա - կը ապ - բուր է,
Աղ - բու - րի մեջ պաղ ջուր է,

պար մը բըռ - նեմք խո - բո - դիկ:

ԹԱԳԱՎՈՐԻ ԳՈՎՔ

Թա - օւ - վեր ինչ քն - յեւե՛ քա՛նք նա՛ն, քա՛նք հա՛նք ա - թե՛ վա՛նք եր -

նան՝ Ան՝ քա՛նք նա՛ն ծա՛նք հի՛նք, որ ի՛նք - բաց՝ վեր

բաց՝ վեր քա՛նք ա - թե՛ վա՛նք եր - նան՝

ՔՈՒԼԻ ՎԱՐԴ ՔԱՂԵՑԻՆ

Ա - լա՛նք զքա՛նք ծաղձ ի՛նք է՛ քա՛նք ի՛նք քա՛նք զքա՛նք զքա՛նք զքա՛նք

քա՛նք զքա՛նք զքա՛նք զքա՛նք զքա՛նք զքա՛նք զքա՛նք զքա՛նք զքա՛նք

քա՛նք զքա՛նք զքա՛նք զքա՛նք զքա՛նք զքա՛նք զքա՛նք զքա՛նք զքա՛նք

Սելի վրի բագուկը, հայ լելե, հարայ լե,
 Վայ թելիս բիլագուկը, հո՛ւպայ զարկե ու քելե:
 Սպիտակ աղջիկ սեւ տղա, հայ լելե, հարայ լե,
 Բռնել են իրար յախա, հո՛ւպայ զարկե ու քելե...¹¹ :

Վարդավառի երգերի մեջ ընդգրկված են եղել սիրային, կատակային
 բնույթի երգերն ու պարերը, որոնցից կնշենք մի քանի հատվածներ.

Ցոլակով մանդրը էկար, ախպեր ջան, բարով էկար,
 Ցոլակով մանդր էկար, յարո՛ ջան, բարով էկար... :
 Բանցր սարեն ջուր կուքար,
 Այ սար ու սեյրան ու յար,
 Մի տեսեք թե ուր կուքար,
 Մարալ ու ջեյրան ու յար...¹² :

Խմբի մենակատարներ Սոյրաբ Ղոթայանը եւ Գայանե Մանուկյանը
 միասին ներկայացնում էին հետևյալ երգը.

Լուսնակ գիշեր, գով գիշեր,
 Իջնենք չաիրները բռնենք մեր պարը,
 Իմ սիրտը թունդ լալիս է,
 Սարեր ջան ետ գնացեք, տուն գա իմ յարը...¹³:

Կատակերգերը բազմաթիվ եւ բազմաժանր են եղել, որոնցից կնշենք
 միայն այս քառատողը.

Մեր Սաքուն էլ կանգնած սարին,
 Կանչում է իր սիրած յարին,
 Ես էլ մատաղ մեր Սաքոյին,
 Ղուրբան էղնիմ չարոխներին,
 Չարոխ թելին, երկար վզին,
 Ծակ քոլոզին, պապիլոզին...¹⁴:

Ներկայացվում էին նաեւ մանիներ, որոնցից նշենք հետևյալ երգերի
 տողերը.

¹¹ Նույն տեղում, երգասաց՝ Համետ Կարապետյան:

¹² Նույն տեղում, երգասաց՝ Սուսաննա Գրիգորյան:

¹³ Նույն տեղում, երգասաց՝ Համետ Կարապետյան:

¹⁴ Նույն տեղում, երգասաց՝ Սոյրաբ Ղոթայան:

Ման արի, մանիդ մեռնիմ,
 Մանդր տերեղ ունեան,
 Յարալու ջանիդ մեռնիմ,
 Էրթանք սարերը սեյրան...
 Արադի տիկը, դնեմ դուտիկը,
 Մայլումով սրբեմ, յարիս քըրտինքը...
 Յարս էկել է քաղաք, հո՛ւյ Նի՛նո, ջան Նի՛նո,
 Ֆայտոնը տարել քաղաք, հո՛ւյ Նի՛նո, ջան Նի՛նո...
 Ուլուզ բուլուզով տղա,
 Կարմիր բլուզով տղա,
 Արի մեր ճամփով գնա,
 Բարեւ տուր, անցիր, գնա:
 Արի գնանք Ալագյազ.
 Գլխին դնենք փուշի խաա...¹⁵:

Այս երգից անմիջապես հետո կատարվել է «Վերվերի» շուրջպարը՝
 հետևյալ երգի ուղեկցմամբ:

Տանձն ընձի, խնձորն ընձի, նուտն ընձի,
 Մնացածը լից այլուդըն պատի տակին,
 Տուր ընձի, տուր ընձի, տուր ընձի...¹⁶:

Աշխատանքային պարերգերի մեջ են ներառվել հետևյալ երգերը.

Վարդս սարի դռշին է,
 Յորեն եմ ցանել,
 Աքս յարիս ճամփին է,
 Յորեն եմ ցանել,
 Յորեն եմ ցանել յար ջան,
 Ծլե կանաչէ,
 Հեռու տեղ ախպեր ունիմ,
 Ականջը կանչէ...:

Հայ տոտիկ, տոտիկ, տոտիկ պար մը բռնենք անուշիկ,
 Հայ տոտիկ, տոտիկ, տոտիկ պար կը մտնենք աղվորիկ...¹⁷:

¹⁵ Նույն տեղում, երգասաց՝ Սուսաննա Գրիգորյան:

¹⁶ Նույն տեղում, երգասաց՝ Սոյրաբ Ղուպչյան:

¹⁷ Նույն տեղում, երգասաց՝ Սուսաննա Գրիգորյան:

Հետագայում խմբի երկացանկում ընդգրկվում են Սասունի, Մուշի պարերգերը, ինչպես նաև հայրենասիրական, աշուղական երգեր, անգամ Հայրիկ Մուրադյանի հավաքագրած երգերից: Այնուամենայնիվ, երկացանկի մեծամասնությունը Շիրակի երգերն էին: Բացի այդ, Շիրակի մարզում Համբարձման տոնի ծիսական բազմաթիվ երգեր ներառվել են երկացանկ, որոնցից բերենք հետևյալ հատվածները.

Ալազյազը ծաղիկ է,
 Քուլի վարդ քաղեցին, ճյ ես հորոտ-մորոտ,
 Ձորը սերով լցվել է,
 Քուլի յար ճարեցի, ճյ ես յարի կարոտ... :
 Սարի գլխին ամպը ցուլաց
 Համբարձման անուշ գիշերը...
 Մութ գիշերին դուրս ելա,
 Ամպելե քուլա քուլա,
 Կկաթե մարմար քարին,
 Յարս ինձ համար կուլա...¹⁸:

Վարդավառի տոնածիսական երգերից է հետևյալը.

Ջուր է գալիս ծափ տալով,
 Մանթաշի ձորում քնել է յարս,
 Յարիս դեմքին շող ցող տալով,
 Ալ վարդի հոտից հարբել է մարալս:
 Հարբել է մարալս, հարբել է մարալս...¹⁹:

Խումբը, բացի Հայաստանի շրջաններում կազմակերպվող փառատոներից, համերգային ծրագրերով մասնակցել է միջազգային մշակութային փառատոների Սոչիում, Չեխովովակիայում, Լիտվայում եւ բազմաթիվ այլ երկրներում: 1988 թ. Մոսկվայում՝ Երիտասարդական ֆոլկլորային համաշխարհային փառատոնին, Գորկու անվան այգու բացօթյա դահլիճում խումբը հանդես եկավ «Վարդավառի տոն» եւ «Հարսանեկան ծեսեր» ծրագրով, որտեղ ճանաչվեց հաղթող Հունաստանի եւ Լիտվիայի հետ նույն անվանակարգում: Հայաստանում ամենամյա՝ Գառնիի ֆոլկլորային փառատոնին, որը կազմակերպում էր «Ժողովրդական ստեղծա-

¹⁸ Ն. Շամամյան, ԴԱՆ, ՀՀ Շիրակի մարզ, քաղաք Արթիկ, 2013թ. երգասաց՝ Համլետ Կարապետյան:

¹⁹ Նույն տեղում, այս երգը միասին կատարում էին Սոյրաբ Ղուպթյանն ու Գայանե Մանուկյանը:

գործական կենտրոնը», խումբը մշտապես ներկայանում էր նոր երկացանկով: 1984 թ. խումբը կրում է «Ժողովրդական կոլեկտիվ» պատվավոր կոչումը: 1988 թ. օգոստոսին Հաղիմավանքում կազմակերպվեց մեծ ազգագրական փառատոն, որտեղ հրավիրված էին ֆոլկլորային խմբեր Վրաստանից, Սարատովից, Բելոռուսիայից, Մոսկվայից եւ այլ երկրներից: «Լմբատ» խումբը ներկայացավ նոր ծրագրով, որը կոչվում էր «Նավասարդի տոն»: Ստեփան Պողոսյանի նախաձեռնությամբ հաճախ էին հեռարձակում խմբի կատարումները հեռուստատեսությամբ եւ ռադիոյով: 1991 թ.' խորհրդային կարգերի փլուզումից հետո, խումբը բազմաթիվ պատճառներով դադարեցնում է իր գործունեությունները:

Այսպիսով՝ «Լմբատ» ազգագրական պարերգային խումբն իր տասնամյա գործունեությամբ ոչ միայն ներկայացրեց տարածաշրջանի պարերգային մշակույթը, այլեւ բանահավաքչական աշխատանքների շնորհիվ հավաքագրեց եւ ձայնագրեց Կարսի, Բասենի բազմաթիվ երգեր եւ պարեղանակներ: Այդ պարերգային ժառանգությունը շարունակվում է կատարվել բազմաթիվ ազգագրական նորաստեղծ խմբերի կողմից:

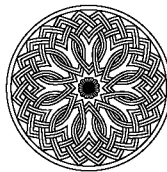
РЕЗЮМЕ

Статья посвящена Армянскому фольклорному ансамблю «Лмбат» из Артика и его деятельности. Указанный ансамбль был основан в 1980 г. в селе Арич. Участники ансамбля были представителями интеллектуальных слоев общества: учителя, инженеры, архитекторы, музыканты, среди которых Гаяне Манукян, Сусанна Григорян, Сойраб Кратян, Генрик Сукиасян, Ензел Погосян, Меружан Петоян, Самвел Галстян, Гамлет Карапетян. Их основной целью было собрание старинных песен и плясок Ширакского региона и их пропаганда. Репертуар «Лмбата» включал Армянские свадебные песни и пляски, трудовые, лирические, плясовые, ашугские песни, а так же песни праздников Вознесения Господня и Преображения Господня. Ансамбль «Лмбат» прекратил свою деятельность в 1991 г., таким образом, не только собрав свод плясок и песен Ширака, но и реализовав свою основную миссию - передавая новому поколению народные песни, унаследованные от старшего поколения.

SUMMARY

This contribution aims at presentation of the ethnographic ensemble “Lmbat” from Artik and its activities in propaganda and distribution of Armenian folk music and dance. This folk group was founded in 1980 in the village of Harich, Shirak region. Its members were Gayane Manukyan, Soyraab Ghratyan, Susanna Grigoryan, Hamlet

Karapetyan, Henrik Suqyasyan, Qnarik Pilosyan, Samvel Galstyan, Henzel Pogosyan, Merujan Petoyan, who were mostly representatives of the intellectual circles: architects, engineers, teachers, doctors, musicians. Their first purpose was collecting Armenian old songs and dances in Shirak region. The repertoire of the ensemble included: Armenian wedding songs and dances, labour, lyrical, heroic, ashugh's and dance songs, as well as the Ascension and the Transfiguration ritual songs, etc. Lmbat folk ensemble ceased its existence in 1991 completing its main mission, i.e. passing the folk songs inherited from older generations to the new one.



ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆ ՄԱՐՈՒԹՅԱՆ
պատմական գիրք. դոկտոր, ՀԱԻ

**ՄԻՋԱԶԳԱՅԻՆ ԳԻՏԱԺՈՂՈՎ՝
ՆՎԻՐՎԱԾ ՎԱՆԻ ՀԵՐՈՍԱՄԱՐՏԻ 100-ԱՄՅԱԿԻՆ
ԵՒ ՔԱՂԱՔԻ ԱՌԱՋԻՆ ՀԻՇԱՏԱԿՈՒԹՅԱՆ
2870-ԱՄՅԱԿԻՆ**

2015 թ. մայիսի 4-6-ին «Վասպուրական» հայրենակցական միությունը եւ ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտը, մասնակցությամբ պատմության եւ արեւելագիտության ինստիտուտների, կազմակերպեցին Վանի ինքնապաշտպանության 100-ամյակին եւ քաղաքի առաջին հիշատակության 2870-ամյակին նվիրված միջազգային գիտաժողով:

Ինչպես հայտնի է, Հայոց ցեղասպանությունն ուղեկցվում էր ոչ միայն զանգվածային կոտորածներով, այլ նաեւ ինքնապաշտպանական մարտերով: Վանի ինքնապաշտպանությունը (հին տոմարով՝ 1915 թ. ապրիլի 7 - մայիսի 3) ավարտվեց հաղթանակով, իսկ Արամ Մանուկյանի, որոշ ժամանակ անց՝ նաեւ Կոստի Համբարձումյանի գլխավորությամբ քաղաքում ստեղծված հայկական իշխանությունը Ի. դարում մղած հայոց ազատագրական պայքարի առաջին քաղաքական ձեռքբերումն էր:

Այս հաջողությունների գաղտնիքը ոչ միայն հայոց կազմակերպվածությունն ու ոգու ամրությունն էր, այլ նաեւ հայ քաղաքական ուժերի՝ Հայ հեղափոխական դաշնակցության, Հայ սահմանադրական ռամկավար, Սոցիալ-դեմոկրատական հնչակյան կուսակցությունների, Արմենական կազմակերպության համախմբվածության ու միաբանության արդյունք, ինչն էլ Վանի հերոսամարտի ամենակարեւոր խորհուրդն էր: Ինքնապաշտպանության ընթացքում Վանում առկա էր կուսակցական իրատեսական համերաշխություն, իսպառ բացակայում էին կուսակցամոլությունն ու դրա անցանկալի ազդեցությունները:

Չնայած գիտաժողովը նվիրված էր Հայոց ցեղասպանության տարիների հերոսական ինքնապաշտպանությունների յուրօրինակ խորհրդա-

նիշ դարձած Վանի գոյամարտին, այն շարունակում էր 2010 թ. առաջին գիտաժողովում¹ առաջ քաշված թեմատիկան: Գրավոր սկզբնաղբյուրները վկայում են, որ Տուրուշպա-Տուշպա-Վանը Հայկական լեռնաշխարհի հնագույն այն քաղաքն է, որն անընդմեջ գոյատևում է ավելի քան քսանութուկես դար: Նման կարգավիճակով այն նաև աշխարհի եզակի քաղաքներից է: Իր հիմնադրման ժամանակներից Տուշպա-Վանը եղել է Վանի թագավորության (Ուրարտու), նրա անմիջական ժառանգորդ հանդիսացող Երվանդունիների հայկական պետության, նաև Վասպուրականի թագավորության (Ժ.-ԺԱ. դարեր) մայրաքաղաքը: Հետագայում եւս Վանը շարունակել է պահպանել հայկական կենտրոնի դերը, մասնավորապես ուշ միջնադարում եւ ԺԹ-Ի. դարասկզբին այն Արեւմտյան Հայաստանի վաճառաշահ, արհեստագործական եւ մշակութային կենտրոնն էր, ամենահայաշատ քաղաքը: Ուստի՝ գիտաժողովում արծարծվում էին ոչ միայն հայոց առաջին մայրաքաղաքի, այլեւ ողջ Վասպուրական աշխարհի պատմությանն ու պատմամշակութային ժառանգությանը, հնագիտությանը, ազգագրությանը, բանագիտությանը, գրականությանը, արվեստին ու ճարտարապետությանը նվիրված թեմաներ:

Եռօրյա գիտաժողովի բոլոր վեց նիստերն էլ անցան ՀՀ ԳԱԱ-ում: Գիտաժողովին զեկուցումներով հանդես եկան 43 հետազոտողներ, որոնցից շատերը ներկայացնում էին ՀՀ ԳԱԱ մի շարք ինստիտուտներ (ի մասնավորի՝ հնագիտության եւ ազգագրության, պատմության, արեւելագիտության, գրականության, լեզվի, Հայոց ցեղասպանության թանգարան-ինստիտուտի, մոլեկուլային կենսաբանության) եւ «Պատմաբանասիրական հանդեսը»: Զեկուցողներ կային նաև կրթական եւ գիտահետազոտական այլ կենտրոններից (Երեւանի պետական համալսարան, Երեւանի պետական մանկավարժական համալսարան, Մաշտոցի անվան մատենադարան, Հայաստանի պատմության թանգարան, Հայոց ազգագրության եւ ազատագրական պայքարի պատմության ազգային թանգարան, «Էրեբունի» պատմահնագիտական արգելոց-թանգարան, Ռուսաստանյան ազգագրական թանգարան (Մանկտ-Պետերբուրգ), ՀՀ ԿԳՆ կրթության ազգային ինստիտուտ), ՀՀ մշակույթի նախարարության մի շարք հաստատություններից (մշակութային արժեքների փորձագիտական կենտ-

¹ 2010 թվականի հոկտեմբերի 7-9-ը տևող ունեցավ միջազգային գիտաժողով՝ նվիրված Վան քաղաքի առաջին հիշատակության 2865-ամյակին: Մի քանի տարի անց հրատարակվեց գիտաժողովի նյութերն ամփոփող «Հայաստանի մայրաքաղաքները: Գիրք I. Վան» (Երեւան, «Գիտություն», 2013, 352 էջ) ժողովածուն (կազմող, խմբ. եւ առաջաբանի հեղինակ՝ Հարություն Մարության):

րոն, պատմամշակութային արգելոց-թանգարանների և պատմական միջավայրի պահպանության ծառայություն, մշակութային արժեքների պահպանության գործակալություն), նաև հասարակական կազմակերպություններից («Մասիս» փաստաթղթերի էլեկտրոնային շտեմարան գիտամշակութային և «Շեն» բարեգործական հասարակական կազմակերպություններ): Բանախոսների թվում էին ՀՀ ԳԱԱ ակադեմիկոս, գիտությունների դոկտորներ, թեկնածուներ, Ֆրանսիան, Գերմանիան և Ռուսաստանի Դաշնությունը ներկայացնող հետազոտողներ:

Գիտաժողովի բացման խոսքը ներկայացրեց ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի առաջատար գիտաշխատող, պատմական գիտ. դոկտոր Հարություն Մարությանը: Ողջույնի խոսքով ներկաներին դիմեցին երեք ակադեմիկոսներ՝ ՀՀ ԳԱԱ հայագիտության և հասարակական գիտությունների բաժանմունքի ակադեմիկոս-քարտուղար Յուրի Սուվարյանը, ՀՀ ԳԱԱ պատմության ինստիտուտի տնօրեն Աշոտ Մելքոնյանը, ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտի տնօրեն Ռուբեն Սաֆրաստյանը: Ի մասնավորի՝ նշվեց Վանի ինքնապաշտպանության 100-ամյակի խորհրդի նշանակությունը և դրա տոնման կարևորությունը, ողջունվեց նաև այն իրողությունը, որ նման գիտաժողով հրավիրելու մեջ մեծ է «Վասպուրական» հայրենակցական միության ավանդը:

Գիտաժողովն անցավ վեց նիստերով: Առաջին օրվա զեկուցումները վերաբերում էին Վան-Վասպուրականի՝ հնագույն շրջանից մինչև միջնադար ընկած ժամանակահատվածի պատմամշակութային և քաղաքական ժառանգությանը: *Լեոն Եպիսկոպոսյանի* հաղորդման մեջ նշվում էր, որ Հայկական բարձրավանդակի բարենպաստ բնակլիմայական պայմանները և առանցքային աշխարհագրական դիրքը թույլ են տալիս ենթադրել, որ տարածաշրջանը, հավանաբար, միջանցք է ծառայել Մերձավոր Արևելքից դեպի Եվրոպա և Հյուսիսային Կովկաս առաջին հողագործների տարածման համար: *Արսեն Բորոխյանի* զեկույցը նվիրված էր պատմական աղբյուրներում Վանա լճի հնագույն հիշատակություններին և նրա նշանակությանը Հայկական լեռնաշխարհի վաղ պատմական զարգացումներում: Հեղինակը նշեց, որ վերջին շրջանի ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս, որ Վանա լիճը հիշատակվում է արդեն Ք. ա. Գ. հազարամյակի միջագետքյան տեքստերում՝ որպես «Վերին Ծով», որի ափերին էր գտնվում լեռնային Սուբարտու երկիրը, ճիշտ այնպես, ինչպես Ք. ա. Բ. հազարամյակի միջագետքյան աղբյուրներում, երբ Վերին Ծովի ափերին հիշատակվում է լեռնային Նաիրի երկիրը: Վանա լիճը առանցքային

դեր է կատարել հնագույն Հայաստանում. նրա շուրջը ձեւավորվել է գարգացել են հնագույն Հայաստանի պետական կազմավորումները: Պարզ է դառնում, որ Հայկական լեռնաշխարհի հնագույն մշակույթները եղել են «լճակենտրոն»՝ առաջացել է տարածվել են լճերի շուրջ: Զեկույցում առաջ էր քաշվում «լճային քաղաքակրթություն» եզրը, որով բնորոշվում են այն մշակույթները, որոնց արժեքային համակարգում լիճը խաղում է առանցքային դեր: *Երվանդ Գրեկյանի* զեկույցում քննարկվում էին ուրարտական արքաների ժամանակագրության խնդիրները, առաջ էին քաշվում նոր մոտեցումներ: *Տորք Դալայյանն* իր զեկույցով անդրադարձավ Իշտարդուրի Առաջին արքային՝ ըստ առկա գրավոր աղբյուրների է պատմական ավանդության: *Միմոն Հմայակյանի* զեկույցում համադրվել էին Նավոյիի «Ֆարիադ է Շիրին» և Նիզամու «Լսոսրով է Շիրին» պոեմները. հեղինակը դրանցում նկատում է ասորեստանյան Շամիրամ թագուհու և «Շամիրամի ջրանցքի» կառուցմանն առնչվող հետքեր և եզրակացնում, որ Հայոց ձոր-Արտամետ-Վանտոսպ միջավայրը, որտեղով հոսել է Շամիրամի առուն, եղել է ուրարտահայկական, ասորական, իրանական և սիրիական համաբովանդակային առասպելաբանաստեղծական, նաև պատմատեղագրական հենք ունեցող հորինվածքների միաձուլման հանգուցակետը: *Հասմիկ Հմայակյանն* իր զեկույցում անդրադարձավ Վանա լճի ավազանին առնչվող հիմնական առասպելների սյուժեների դասակարգմանն ու դրանց տիպաբաժանմանը՝ նկատելով, որ այս տարածաշրջանում լիովին ներկայացված են առասպելաբանության բնագավառում հիմնական համարվող կարևորագույն առասպելները, ինչը կարող է վկայել, որ Վանա լճի ավազանը դեռևս վաղնջական ժամանակներից եղել է հոգևոր մշակույթի հնագույն օրրան: *Միքայել Բադալյանն* իր զեկույցում նկատեց, որ Իշպուինի արքայի ժամանակ կենտրոնացված պետություն ստեղծելու համար ուրարտական միապետն ընտրում է մի գաղափարախոսություն, որի հիմքում ընկնում է Խալդի աստծո պաշտամունքը: Հաղորդման մեջ դիտարկվեց Վանա լճի արևելյան գոտում Խալդիի պաշտամունքի հանրահռչակման և ամրապնդման գործընթացը:

Հայկ Ավետիսյանի, Արտակ Գնունու և Արսեն Բորոխյանի համատեղ զեկույցումը նվիրված էր Նախիջևանի տարածաշրջանի նշանակությանը բրոնզի և երկաթի դարերում: Նշելով, որ Նախիջևանն իր ողջ պատմության ընթացքում գտնվել է հիմնականում Վասպուրականի, ավելի ուշ՝ նաև Սյունիքի ազդեցության ոլորտում՝ հաճախ հանդիսանալով «կովախնձոր» պատմական Հայաստանի այդ երկու աշխարհների միջև, ցույց տրվեց, որ

այս օրինաչափությունն առկա է դեռևս հնագույն շրջանում, երբ Նախիջեւանի տարածքը հանդես է բերում առաջնակարգ ազգակցություն մերթ Վասպուրականին, մերթ Սյունիքին՝ արտաքին կապերի հիմնական ուղղություն ունենալով Իրանի տարածքը: Անշուշտ, այս օրինաչափությունը պայմանավորված է եղել Նախիջեւանի աշխարհագրական դիրքով, ինչը թելադրել է նաև վերջինիս պատմական զարգացման ընթացքը: Զեկույցում Նախիջեւանի հնագիտական տվյալները դիտարկվեցին Սյունիքի եւ Վասպուրականի հնագիտության շարակարգում: Նկատվեց, որ ազգային ավանդության մեջ եթե Վանը հանդիսացել է Հայաստանի հնագույն քաղաքը, ապա Արարատի լանջերին գտնվող Նախիջեւանը՝ հնագույն բնակավայրը: *Հայկ Հակոբյանը* Վանը դիտարկեց Հայաստանի գույգ քաղաքների շարակարգում: *Վրեժ Վարդանյանն* անդրադարձավ Ը. դարում Վասպուրականի նախարարական պետականության հարցերին՝ հայ-արաբական փոխառնությունների շարակարգում: *Էլիզ Թաջիրյանը* մանրամասնորեն քննեց ֆրանսիացի դիվանագետ եւ ռազմական կոմիսար Ժակ Գասոյի 1547-1549 թթ. ուղեգրական նյութերն ու դրանցում Վանի արտացոլումը:

Գիտաժողովի երկրորդ օրվա ընթացքում հնչեցին ելույթներ, որոնք առավելապես լուսաբանում էին ԺԹ. դարի երկրորդ կեսի եւ Ի. դարասկզբի իրադարձությունները: *Սուրեն Սարգսյանը* վերագնահատեց «մեծ վանեցուն»՝ Մկրտիչ Փորթուգալյանին՝ ներկայացնելով զանազան դրվագներ նրա գործունեությունից: *Սուրեն Մանուկյանը* Վանի վիլայեթի օրինակով ներկայացրեց Օսմանյան կայսրությունում ցեղասպանական միջավայրի ձեւավորման գործընթացը: *Հայկ Մարտիրոսյանը* նոր նյութերի հիմամբ անդրադարձավ գերմանական միսիոներական ներկայացվածությանը Վանում մինչեւ 1915 թ. ամառը: *Անահիտ Խոսրոեան* մանրամասն ներկայացրեց ասորիների կոտորածներն ու ինքնապաշտպանական մարտերը Վանի նահանգում ԺԹ. դարի վերջին եւ Ի. դարասկզբին: *Աշոտ Մելքոնյանը* հանգամանորեն քննարկեց ռուս կազակ Ֆ. Ելիսեևի հուշերում արտացոլված Վան-Վասպուրականի 1915 թ. ապրիլ-հուլիսյան իրադարձությունները՝ ինքնապաշտպանությունից մինչեւ ռուսական զորքերի նահանջը: *Անուշավան Զաքարյանը* ներկայացրեց Թիֆլիսի «Кавказское слово» թերթում տեղ գտած մի հրապարակում, որտեղ հանգամանալի անդրադարձ կար Վանի ինքնապաշտպանությանը՝ ականատեսի աչքերով: *Վեր-ժինե Սվազլյանի* զեկույցման հիմքում ընկած էին Վանի հերոսամարտի վկաների՝ 27 ականատես վերապրողների պատմությունները եւ հուշերը:

Հեղինակը նշում էր այդ վկայությունների կարեւորությունը հերոսամարտը ճիշտ հասկանալու և գնահատելու համար: *Գետրգ Սյունիսյանը* ներկաների ուշադրությանը հրամցրեց էջեր Համագասպ Սրվանձտյանցի կյանքի և գործունեության մասին իր հեղինակած ծավալուն, սակայն դեռևս անստիպ աշխատությունից:

Տիգրան Մաթոսյանը ազգաբանական ուշագրավ դիտարկումներ ներկայացրեց վանեցիների բնավորության և պահվածքի գծերի մասին, որոնք և, նրա համոզմամբ, որոշիչ դեր խաղացին ինքնապաշտպանության հաղթական ավարտի գործում: *Սուսաննա Հովհաննիսյանն* անդրադարձավ Հովհաննես Թումանյանի որդու՝ Արտավազդի գործունեությանը Վանում և Վասպուրականում, որտեղ նա շուրջ երեք տարուց ավելի՝ մինչև 1918 թ. վերջին նահանջը, ազգանվեր գործունեություն է ծավալել թե՛ իբրև Միջազգային կարմիր խաչի համառոտական քաղաքների միության գլխավոր կովկասյան կոմիտեի լիազոր ներկայացուցիչ, թե՛ որպես տնտեսական գծով գործերի կառավարիչ և թե՛ որպես քաղաքի պարետ՝ զբաղվելով, մասնավորապես, որբախնամ գործունեությամբ, Մուշում, Բերկրիում և այլուր բացելով «սննդատու կացարաններ», թեյարաններ: Արտավազդի՝ ընտանիքին հասցեագրած նամակները ցուցադրում են Վասպուրականում պատերազմի առօրեականությունը և այս իմաստով ունեն նաև պատմական արժեք: Այնտեղ ներկայացվում է ռազմաճակատի թիկունքում ապրող բնակչության իրական վիճակը: *Ռուբեն Սահակյանն* իր գեկույցում հանգամանորեն խոսեց 1918 թ. մարտին Վասպուրականի՝ դեպի Պարսկաստան նահանջի մասին: *Հուսինե Ղուշյանը* Ռուսաստանյան ազգագրության թանգարանի պահոցներում 1916 թ. ի վեր գտնվող, Ա. Միլլերի գիտարշավի արդյունքում ձեռք բերված տարազի նմուշների քննությամբ ներկայացրեց Վանի կանանց գեղեցկագույն տարազը: *Արփի Վարդումյանն* անդրադարձավ Կոմիտասի և վանեցի հայտնի ազգագրագետ ու բանահավաք, Վասպուրականի բանահյուսության հմուտ գիտակ Տիգրան Չիթունու (Չիթճյան) ստեղծագործական բեղմնավոր համագործակցության պատմությանը: Դեռևս 1899-ին՝ իրենց առաջին իսկ հանդիպման օրը, Կոմիտասն սկսում է նոտագրել Վանա երգերի եղանակները Չիթունու կատարմամբ, որոնց բառերը վերջինս արդեն իսկ գրառել էր, սակայն երաժշտական կրթություն չունենալով՝ հնարավորություն չէր ունեցել ձայնագրել դրանք: Չիթունին շարադրել է 48 երգից բաղկացած մի ցանկ, որն արտացոլում է Կոմիտասի ձայնագրած Վանա երգերը: Իսկ իր անձնական արխիվը կորցնելուց հետո նա հիշողությամբ հավելել է ևս

մի ցուցակ՝ բաղկացած 29 երգից, որոնք նույնպես ձայնագրել էր Կոմիտասը 1914 թ.: Զեկուցողը նկատեց, որ Վասպուրականի երգերից մի քանիսը Կոմիտասը հետագայում մշակել է կատարել է իր համերգներում՝ ընդգրկելով դրանք («Մոկաց Միրզեն», «Իլիլին-տիպիլին» եւ «Դեհն հրնկզրնկ, դեհն ջան») հայ ժողովրդական երգի գանձարանի սքանչելի նմուշների շարքում: *Անի Միսիթարյանը* ներկայացրեց մի կարեւոր խնդիր: 1915 թ. Մեծ Եղեռնի եւ հետագա տարիներին հայ ժողովրդին բաժին հասած փորձությունների հետեւանքով ոչնչացան եւ անհետացան հայոց ազգագրության համար բացառիկ արժեք ունեցող հայկական տարազի բազմատեսակ նմուշներ: Պահպանվեցին պատառիկներ՝ հիմնականում հայ գաղթականների հագուստները: Հետագայում տարազի ուսումնասիրությամբ զբաղվողներին օգնեցին փրկված նմուշներն ու հատկապես հայ նկարիչների թողած գործերը: Հայ տարազիիների տարազաձևերը հիմնականում պահպանվեցին հայ մեծանուն նկարիչներ Վ. Սուրենյանցի, Ա. Ֆեթվաճյանի, Ս. Խաչատրյանի էտյուդների շնորհիվ: Ի. դարասկզբին գալով Էջմիածին եւ տեսնելով գաղթի՝ ազգային հանդերձանքի անվերադարձ ոչնչացնող նմուշները՝ այդ նկարիչները հետամուտ եղան նրանց վրձնելու գործին: Զեկուցողի դիտարկած գեղանկարների շարքի բացառիկությունը հատկապես շեշտվում է տարազի ամբողջական համալիրների ուսումնասիրության եւ վերստեղծման գործում: *Հրանուշ Խառատյանը* 1920-ական – 1953 թթ. ԽՍՀՄ քաղաքական բռնությունների շարակարգում անդրադարձավ արեւմտահայերի ու նրանց ժառանգների հարցերին: *Արմենուհի Սյրեփանյանը* քննության ենթարկեց ծնունդով վանեցի ճարտարապետ Արծրուն Գալիկյանի կյանքն ու գործունեությունը: *Դավիթ Գասպարյանը* (համոզմունք ունենալով, որ հայոց քաղաքակրթության բնօրրանը Վանն է) հանգամանալի վերլուծությամբ ներկայացրեց Վան-Վասպուրականի բացառիկ դերը հայոց պատմության եւ մշակութային ժառանգության մեջ:

Գիտաժողովի երրորդ օրվա զեկույցները առավելապես վերաբերում էին խնդրո առարկա տարածաշրջանի բնակչության ազգագրությանն ու բանահյուսությանը: *Ավերիս Հարությունյանը*, Վանի նահանգի օրինակով, անդրադարձավ արեւմտահայության՝ 1914-1915 թթ. կոտորածների դրդապատճառների կեղծարարության խնդրին: *Լիլիթ Միմնյանն* իր զեկույցում վերլուծեց Վարազա Խաչ տոնի հետ կապված Ս. Նշանի պատմությունը, ի մասնավորի՝ հրաշալի հայտնությունը, որ տեղի է ունենում ճգնավոր Թ(ե)ոդիկի կամ Թոդմիկի աղոթքի շնորհիվ, երբ Ս. Նշանը օդ է համբարձվում, եւ դրանից երկնային լույսի 8-12 սյուներ են ճառագում

սրբատեղիների վրա: Զեկուցողը, փորձելով միացնել պատմիչների տեղեկությունները եւ հետագա եկեղեցական ու բուն ժողովրդական ավանդությունները, հնարավոր է համարում կազմել Վասպուրականի հեթանոսական սրբավայրերի քարտեզը, քանի որ, նրա համոզմամբ, դրանք ոչ միայն շարունակել են մնալ սրբավայրեր, այլեւ պահպանել են պաշտամունքի բնութագրական տեղական գծեր: *Կարեն Հովհաննիսյանն* իր խոսքում Վանի Թուխ Մանուկների նյութի հիմքով կատարված մի շարք ազգագրագետների ու հայագետների դիտարկումները համեմատեց իր դաշտային աշխատանքների ժամանակ գրանցված Թուխ Մանուկ սրբավայրերի հետ՝ հասկանալու համար, թե ինչն է ընդհանուր, եւ ինչն է մեր օրերում կան կորած, կան էլ Վանի Թուխ Մանուկների առանձնահատկությունն է: *Աշխունջ Պողոսյանը*, Վասպուրականի հայոց գորգագործական մշակույթի ուսումնասիրման հիմնախնդիրներին անդրադառնալով, հանգեց այն եզրակացության, որ Պատմական Հայաստանի այդ նահանգի հարավարեւելյան ու արեւելյան տարածքների գորգագործական կենտրոններում է նաեւ, որ պահպանվել են հայոց գորգագործական մշակույթի հնամենի ավանդույթները, որոնք նաեւ հսկայական ազդեցություն են թողել քրդական ցեղերի գորգագործության վրա: *Լիլիա Ավանեսյանն* իր զեկույցում հանգամանորեն վերլուծեց Հայաստանի պատմության թանգարանի գորգերի հավաքածուի մեջ առկա Վան-Վասպուրականի ԺԷ.-ԺԸ. դդ. չորս գորգեր, որոնք, ըստ նրա, դասվում են Արեւելքի գորգարվեստի լավագույն նմուշների շարքին: Դրանք տարբերվում են իրենց հորինվածքով, իմաստաբանական նշանակություն կրող հետաքրքիր զարդաներով, գույներով, եւ բարձրաճաշակ գունային համադրությամբ: *Կարինե Բազեյանի* զեկույցը նվիրված էր պատմական Վասպուրականի հայերի եւ, մասնավորապես, վանեցիների արհեստների ու տնայնագործության ընդհանուր բնութագրին: Հաղորդման մեջ անդրադարձ կատարվեց թեմայի շուրջ եղած ուսումնասիրությունների, գրականության եւ արխիվային տարաբնույթ նյութերի վերլուծությանն ու համադրմանը: *Սվետլանա Պողոսյանն* անդրադարձավ Վանի ճաշատեսակների համակարգում ներէթնիկ ինքնության բազմապիսի դրսևորումներին՝ ի մասնավորի նշելով, որ Վանա ուտեստներում կան կերակուրներ, ուտելիքներ, որոնք հայտնի են «Վանա» անվամբ (հարիսա, քալազոշ, բանջարով սպաս, ոսպով կուտապ, տառելխով փլավ, Վանա ժածիկ եւ այլն): Զեկուցողը նշեց, որ հայրենիքից հեռու Վանի ուտեստների մշակույթը կրողները, անգամ տասնամյակներ անց, բավական երկար պահել են ճաշատեսակների ավանդույթները եւ

սովորույթները, կերակուրների համն ու հոտը, պատրաստման ժողովրդական հմտություններն ու գիտելիքները: *Սոֆյա Գալֆայանը*, ներկաներին իր գեկուցմանը կից հրամցնելով Վանի խոհանոցին խիստ բնորոշ որոշ ապուրների, այլազանների, տոլմանների ու պինդ ճաշատեսակների եւ մի քանի խմորեղենների ու անուշեղենների պատրաստման եղանակները, գրականագետին բնորոշ 'նուրբ վերլուծությամբ անդրադարձավ կերակուրների անուններով ու բնութագրական գծերի նմանողությամբ մարդկանց տրվող դիպուկ բնորոշումներին: *Ասրդիկ Իսրայելյանը* ՀՊԹ-ում պահվող՝ Վանում պատրաստված արժաթե զարդի քննության միջոցով անդրադարձավ հայելու եւ սանրի իմաստաբանությանը զարդերում եւ հմայություններում:

Արմենակ Խաչատրյանը հանգամանորեն անդրադարձավ Վանի բուշաների խնդրին՝ հարցը դիտարկելով ավելի լայն հարթության մեջ: *Նարինե Շամանյանը* գեկուցեց Վանի ռազմապարերի մասին, որոնք իրենց կառուցվածքով եւ պարային շարժումներով առանձնանում են պատմական Հայաստանի մյուս տարածաշրջանների ռազմապարերից: Ի մասնավորի՝ գեկուցողը դիտարկեց հետևյալ ռազմապարերը. «Քերծի»՝ իր տարբերակներով, «Աշիրի գովընդ», «Շեյխանի», «Լութկի», «Վանա քուշարի»: *Հայկանուշ Մեսրոպյանն* անդրադարձավ Վանի բարբառում առկա կրոնատեղեցական հարուստ բառապաշարին: *Թամար Հայրապետյանն* իր գեկույցում նկատեց, որ Գրիգոր Նարեկացու մասին առկա ավանդագրույցներում նա ընդհանրություններ ունի «Սասնա ծռեր» հերոսավեպի հերոսներից հատկապես Փոքր Մհերի, Դավթի եւ Սանասարի հետ: Նարեկացու գործողություններն ու թափառումները ժամանակագրական առումով եւ աշխարհագրորեն տեղի են ունենում Վասպուրականի եւ Տարոն-Տուրքերանի բազմաթիվ գյուղերում, բնակավայրերում, վանքերում, քարանձավներում: Հաղորդման հեղինակի վերլուծությունները նրան բերել են այն համոզման, որ ճգնավորի սակավապետ վարքով, հոգևոր ու մտավոր տքնությամբ կատարելության հասած վանական վարդապետի՝ Գրիգոր Նարեկացու կենսապատումի փոփոխակները, վերածելվելով հայ վիպական բանահյուսության ավանդների հորձանուտում, Նարեկացուն մոտեցրել են ընդհուպ ժողովրդական վիպական հերոսի աստիճանի: Իր գեկուցման մեջ *Էսթեր Խենյանը* Վանի բանահյուսական նյութերի տեղայնացման դրսևորումներ տեսավ տասնամյակներ շարունակ իր հետազոտության հիմնական առարկա Տավուշի բանահյուսության մեջ: *Մարինե Խենյանը* անդրադարձավ Վան-Վասպուրականի հեքիաթներում առկա

կերպարներից ծերունու գործառույթին: Գիտաժողովի եզրափակիչ գեկուցողը՝ *Արմեն Մարգարյանը*, հանգամանորեն ներկայացրեց վասպուրականյան երգիծապատում-գվարճախոսությունները, դրանց ուղեկցող խնդիրները: Վերջում գիտաժողովի արդյունքներն ամփոփեց Հարություն Մարությանը:

Գիտաժողովն ուղեկցվում էր ակտիվ հարցուպատասխանով, նաև քննարկումներով: Գիտաժողովի երկրորդ օրը եղավ հանդիպում Վանա Իշխանի (Նիկոլ Պողոսյան, 1883-1915) ժառանգների հետ, որոնք ներկայացրին հետաքրքիր դրվագներ նրա կյանքից: Հաջորդ օրը ներկայացվեց ԵՊՀ հայոց պատմության ամբիոնի բազմամյա դասախոս, քարտեզագետ Գեղամ Բադալյանի նորահրատ «Վան-Վասպուրական» բովանդակալից եւ արժեքավոր ատլասը, որը կազմվել է հրատարակության է պատրաստվել ԱՄՆ Վասպուրականի հայրենակցական միության Լոս Անջելեսի մասնաճյուղի աջակցությամբ եւ հովանավորությամբ: Այդ նույն օրը գիտաժողովի մասնակիցներին Վասպուրականի ժողովրդական պարերի ու երգերի փայլուն կատարմամբ մեծ հաճույք պատճառեց «Վարք հայոց» համույթը:

Վանի հերոսամարտի դարադարձը ՀՀ ԳԱԱ-ի կողմից ներառված էր Հայոց ցեղասպանության 100-ամյակին նվիրված գիտական միջոցառումների շարքում: 2015-ի ապրիլ-մայիսին «Մեղիամաքս» լրատվական գործակալությունը ինը ծավալուն հրապարակումներով անդրադարձավ հերոսամարտին՝ ամեն անգամ ներկայացնելով, թե ինչ էր կատարվում Վանում 100 տարի առաջ նույն օրերին. դա ցայդ աննախադեպ իրողություն էր հայաստանյան մեղիա դաշտում: Գիտաժողովը լուսաբանվեց նաև հայկական հեռուստատեսությամբ, հայկական հանրային ռադիոյի հաղորդումներում: Նախատեսվում է գիտաժողովի ավարտի մեկամյակին հրատարակել գեկուցումների ընդարձակ ժողովածու: Ձեռք է բերվել նախնական պայմանավորվածություն հինգ տարի հետո միջազգային հնչեղությամբ նշել Վան քաղաքի առաջին հիշատակության 2875-ամյակը:



СОДЕРЖАНИЕ

ПАТРИАРШИЕ ЭНЦИКЛИКИ И БЛАГОСЛОВИТЕЛЬНЫЕ ГРАМОТЫ

Священный кондак Его Святейшества Католикоса Всех Армян Гарегина II многоуважаемому г-ну Синану Синаняну	5
Слово Его Святейшества Католикоса Всех Армян Гарегина II, сказанное при вручении наград победителям конкурса «Лучший учитель»	7

РЕЛИГИЕВЕДЕНИЕ

Проповедь архиепископа Хажака Парсамяна, читанная в Кафедральном соборе Св. Эчмиадзина на св. Литургии	9
Проповедь архиепископа Авага Асатуряна, читанная в викариальной церкви св. Григория Просветителя Иракской епархии Армянской Апостольской Церкви по случаю чина Водоосвящения.....	13
Проповедь иеромонаха Иеремии Абгаряна, читанная в Кафедральном соборе Св. Эчмиадзина на св. Литургии	16
ИЕРОМАНАХ АНАНИЯ ЦАТУРЯН - Монашеские одеяния по «Требнику»	19
АРХИМАНДРИТ ПАРТЕВ БАРСЕГЯН - Опыт составления критического текста Библии Карапетом Тер-Мкртчяном.....	38

ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

ЛАЛИК ХАЧАТРЯН - Структурные типы образных сравнений в книге «Песня песней» Библии	49
--	----

САРГИС БАЛДАРЯН - К вопросу о происхождении княжеского дома Пахлавуни.....	58
АРМЕН ПЕТРОСЯН - Этнические основы пантеона Хайясы.....	78
ЛИЛИТ СИМОНЯН - Мировая птица в армянской мифологии.....	99

СООБЩЕНИЯ

АРПИНЕ СИМОНЯН - Орнаменты в изданиях Товмы Ванандеци.....	119
ЛИЛИТ АКОБЯН - Часовня Тух Манук в селе Шаумян Армавирской области.....	130
НАРИНЕ ШАМАМЯН - Деятельность народного ансамбля песни и танца «Լմբատ».....	134
АРУТЮН МАРУТЯН - Международная конференция, посвященная столетию самообороны Вана и 2870-летию первого упоминания города.....	142

CONTENTS

PONTIFICAL ENCYCLICALS, LETTERS OF BLESSING

Encyclical of His Holiness Karekin II, Catholicos of All Armenians, to Mr. Sinan Sinanyan.....	5
Message of His Holiness Karekin II, Catholicos of All Armenians, on the occasion of the “Best Teacher” award granting ceremony.....	7

RELIGIOUS STUDIES

Sermon of H.E. Archbishop Khajag Barsamian delivered during the Divine Liturgy celebrated in the Cathedral of Holy Etchmiadzin	9
Sermon of H.E. Archbishop Avak Asadourian delivered during the Divine Liturgy celebrated in the St. Gregory the Illuminator Prelatic Church of the Armenian Diocese of Iraq, on the occasion of the water blessing ceremony.....	13
Sermon of Rev. Fr. Yermia Abgaryan delivered during the Divine Liturgy celebrated in the Cathedral of Holy Etchmiadzin	16
ARCHIMANDRITE ANANIA TSATOURYAN - Monks’ vestments according to “Mashtots” ritual book.....	19
ARCHIMANDRITE PARTHEV BARSEGHYAN - Attempt by Karapet Ter-Mkrtchyan to compile the critical text of the Bible.....	38

HISTORICAL-PHILOLOGICAL STUDIES

LALIK KHACHATRYAN - Types of figurative comparisons in the “Song of Songs” book of the Bible.....	49
--	----

SARKIS BALDARYAN - Issue of the origin of Pahlavouni princely family.....	58
ARMEN PETROSYAN - Ethnic bases of the Haiasa pantheon.....	78
LILIT SIMONYAN - The world bird in the Armenian mythology	99

ESSAYS

ARPINEH SIMONYAN - Ornaments in the books published by Thovma Vanandetsi.....	119
LILIT HAKOBYAN - Toukh Manouk chapel of Shahoumian village in Armavir region.....	130
NARINE SHAMAMYAN - Activity of “Lmbat” folk music-dance group	134
HARUTIUN MARUTYAN - International conference dedicated to the 100 th anniversary of the heroic battle in Van and to the 2870 th anniversary of the first reference to the city.....	142

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ

ՀԱՅՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ԿՈՆԴԱԿՆԵՐ ԵՒ ՕՐՀՆՈՒԹԵԱՆ ԳՐԵՐ

- Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Գաբեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի
սրբատառ կոնդակը մեծարգոյ տիար Սինան Սինանեանին..... 5
- Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Գաբեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի խոսքը
Հայ Եկեղեցու «Լավագույն ուսուցիչ»
մրցանակարաշխության առիթով..... 7

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

- Տ. Խաժակ արքեպիսկոպոս Պարսամեանի քարոզը՝
խօսուած Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում Ս. Պատարագին..... 9
- Տ. Աւագ արքեպիսկոպոս Ասատուրեանի քարոզը՝
խօսուած Իրաքի Հայոց թեմի առաջնորդանիստ
Ս. Գրիգոր Լուսաւորիչ եկեղեցում
Ջրօրհնէքի արարողութեան առիթով.....13
- Տ. Երեմիա արեղա Արգարյանի քարոզը՝
խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում Ս. Պատարագին.....16
- Տ. ԱՆԱՆԻԱ ԱԲԵՂԱ ԾԱՏՈՒՅԱՆ** - Վանականների
հանդերձներն ըստ «Մաշտոց» ծիսամատյանի.....19
- Տ. ՊԱՐԹԵՒՆ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ԲԱՐՍԵՂՅԱՆ** - Կարապետ Տեր-
Մկրտչյանի Աստվածաշնչի քննական բնագրի
կազմման փորձը..... 38

ՊԱՏՄԱՐԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

- ԼԱԼԻԿ ԽԱՉԱՏՐՅԱՆ** - Պատկերավոր համեմատությունների
կառուցատիպերը Աստվածաշնչի «Երգ երգոց» գրքում..... 49

ՍԱՐԳԻՍ ԲԱԼԴԱՐՅԱՆ - Պահլավունիների իշխանական տան ծագման հարցը	58
ԱՐՄԵՆ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ - Հայասայի դիցարանի էթնիկական հիմքերը	78
ԼԻԼԻԹ ՍԻՄՈՆՅԱՆ - Տիեզերական թռչունը հայ առասպելաբանության մեջ	99

ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐ

ԱՐՓԻՆԵ ՍԻՄՈՆՅԱՆ - Զարդանախշերը Թովմա Վանանդեցու հրատարակած գրքերում.....	119
ԼԻԼԻԹ ՀԱԿՈԲՅԱՆ - Արմավիրի մարզի Շահումյան գյուղի Թուխ Մանուկ մատուռը	130
ՆԱՐԻՆԵ ՇԱՄԱՄՅԱՆ - «Լմբատ» ժողովրդական պարերգային խմբի գործունեությունը	134
ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆ ՄԱՐՈՒԹՅԱՆ - Միջազգային գիտաժողով՝ նվիրված Վանի հերոսամարտի 100-ամյակին և քաղաքի առաջին հիշատակության 2870-ամյակին.....	142

- ԱԲՀ** - Առձեռն բառարան հայկազնեան լեզուի (Մ. Ազեքեան, Գր. Ճէլալեան), Վենետիկ, 1846 եւ 1865
- ԱԺ** - Արեւելագիտական ժողովածու, Երեւան
- ԱԻ** - Արեւելագիտության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երեւան
- ԱՀ** - Ազգագրական հանդէս (խմբ.՝ Ե. Լալայեան), հ. 1-26, Շուշի/Թիֆլիս, 1896-1916
- ԱՅՑ** - Աստվածաբանության ֆակուլտետի տարեգիրք, Երեւան
- ԲԵՀ** - Բանքեր Երեւանի համալսարանի, Երեւան
- ԲՀ** - Բանքեր հայագիտության, Երեւան
- ԲՀԱ** - Բանքեր Հայաստանի արխիվների, Երեւան
- ԲՄ** - Բանքեր Մատենադարանի, Երեւան
- ԳԱԹ** - Գրականության եւ արվեստի թանգարան, Երեւան
- ԳԻ** - Մանուկ Աբեղյանի անվան գրականության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երեւան
- ԳՀՃ** - Գեորգեան հոգեւոր ճեմարան (աստուածաբանական համալսարան), Ս. Էջմիածին
- ԴԱՆ** - Դաշտային ազգագրական նյութեր
- ԴՀՊ** - Դիւան հայոց պատմութեան (խմբ.՝ Գ. Աղանեան), հ. 1-13, Թիֆլիս, 1893-1917
- ԴՀՎ** - Դիվան հայ վիմագրության, Երեւան
- Ե(Լ)Ժ** - Երկերի (լիակատար) ժողովածու
- ԵՊԿ** - Երեւանի պետական կոնսերվատորիա
- ԵՊՀ** - Երեւանի պետական համալսարան
- ԷԱԺ** - Էմինյան ազգագրական ժողովածու (խմբ.՝ Գ. Խալաթյան, Կ. Կոստանյան), հ. 1-9, Միսկվա, 1901-1913
- 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
- ՀԱԲՆ** - Հայ ազգագրություն եւ բանահյուսություն, Երեւան
- ՀԱԲՈ** - Հայոց անձնանունների բառարան (Հ. Աճառյան), հ. 1-5, Երեւան, 1942-1962
- ՀԱԹ** - Հայոց ազգագրության եւ ազատագրական պայքարի պատմության ազգային թանգարան, Սարդարապատ
- ՀԱԻ** - Հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երեւան
- ՀԱՊ** - Հայաստանի ազգային պատկերասրահ, Երեւան
- ՀԲԲ** - Հայերեն բացատրական բառարան (Ստ. Մալխասյան), հ. 1-4, Երեւան, 1944-1945
- ՀԺՀ** - Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, Երեւան
- ՀՀ** - Հայագիտական հանդես, Երեւան
- ՀՀ ԳԱԱ** - Հայաստանի Հանրապետության գիտությունների ազգային ակադեմիա, Երեւան
- ՀՀՀ** - «Հասկ» հայագիտական հանդէս, Անթիլիաս
- ՀՀՀԸ** - Հայաստանի հնագիտական հուշարձանները, Երեւան
- ՀՀՀՍ** - Հայկազեան հայագիտական հանդէս, Բեյրութ
- ՀՀՄ** - Հայաստանի հնագույն մշակույթը, Երեւան
- ՀՀՄԾ** - Հին Հայաստանի մշակույթը, Երեւան
- ՀՀՑ** - Հայագիտության հարցեր, Երեւան
- ՀՀՑՏԲ** - Հայաստանի եւ հարակից շրջանների տեղանունների բառարան (Թ. Խ. Հակոբյան, Ստ. Տ. Մելիք-Բախշյան, Հ. Խ. Բաքսեղյան), 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
- ՀՊՏՀ** - Հայաստանի պետական տնտեսագիտական 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

- ՄՄ** - Մաշտոցի անվան Մատենադարան, Երևան
- ՄՊՎ** - Մատենադարանի պարսկերեն վավերագրերը, Երևան
- ՄՅՀԶ** - Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուն Մատենադարանի, Երևան
- ՆԲՀ** - Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի (Գ. Անտիքեան, Խ. Սիրմէեան, Մ. Աւգերեան), հ. 1-2, Վենետիկ, 1836-1837
- ՆՀԺՊ** - Նյութեր հայ ժողովրդի պատմության, Երևան
- ՇՀՀԿ** - Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն. գիտական աշխատանքներ, Գյումրի
- ՊԲՀ** - Պատմաբանասիրական հանդես, Երևան
- ՊԻ** - Պատմության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երևան
- ՊՄ** - «Պատմություն և մշակույթ» հայագիտական հանդես, Երևան
- ՎՀԵՊ** - Վավերագրեր Հայ Եկեղեցու պատմության, Երևան
- ՎՀՀ** - «Վէմ» համահայկական հանդես, Երևան
- ՏՀԳ** - Տեղեկագիր հասարակական գիտությունների, Երևան
- ՅԶՄՄ** - Յուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անուն Մատենադարանի, Երևան
- ՔՀ** - Քրիստոնյա Հայաստան, Ս. Էջմիածին
- ՔՀՀ** - «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Երևան, 2002
- ՕԱՀՀՄ** - Օտար աղբյուրները հայերի և Հայաստանի մասին, Երևան
- ԱԳՎ** - Армянский гуманитарный вестник, Ереван
- АО** - Археологические открытия, Москва
- АПА** - Археологические памятники Армении, Ереван
- АРА** - Археологические раскопки в Армении, Ереван
- ВВ** - Византийский временник, Ленинград-Москва
- ВДИ** - Вестник древней истории, Москва
- ВЕУ** - Вестник Ереванского университета, Ереван
- ВОН** - Вестник общественных наук, Ереван
- ДВ** - Древний Восток, Ереван
- ДКА** - Древнейшая культура Армении, Ереван
- ИАЭ** - Институт археологии и этнографии, НАН РА, Ереван
- ИАН** - Известия Академии наук Армянской ССР, Общественные науки, Ереван
- ИФЖ** - Историко-филологический журнал, Ереван
- КБС** - Кавказско-ближневосточный сборник, Тбилиси
- КВ** - Кавказ и Византия, Ереван
- КДА** - Культура древней Армении, Ереван
- КСИА** - Краткие сообщения института археологии, Москва
- КСИИМК** - Краткие сообщения института истории материальной культуры, Москва
- МАК** - Материалы по археологии Кавказа, Москва
- МИАН** - Материалы по истории армянского народа, Ереван
- МНМ** - Мифы народов мира, Москва (ред. С. А. Токарев), 1991-1992
- НАА** - Национальный архив Армении, Ереван
- СА** - Советская археология, Москва
- СМОМПК** - Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, т. 1-46, Тифлис, 1881-1915
- СЭ** - Советская этнография, Москва
- ХВ** - Христианский Восток, Санкт-Петербург
- ANES** - 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
- RÉA** - Revue des études arméniennes, Paris
- SMEA** - Studi Micenei ed Egeo-Anatolici, Roma

*Հրապարակում է
Գեորգեան հոգեւոր ճեմարանի
(աստուածաբանական համալսարան)
գիրխորհրդի երաշխաւորութեամբ եւ որոշմամբ*

ՀԱՅՏԱՐԱՐՈՒԹՅՈՒՆ

Հայաստանի ազգային և Գիտությունների ազգային ակադեմիայի Հիմնարար գիտական գրադարանները ձեռնամուխ են եղել «Հայկական գիտատեղեկատվական հանգույցի» ձևավորման աշխատանքներին:

Այս հանգույցում ի մի են բերվում հայագետների և գիտության տարբեր բնագավառների ներկայացուցիչների հրատարակած հոդվածների, գրքերի ընտրանիները: Այս աշխատանքներին իրենց աջակցությունն են բերում հայաստանյան և Սփյուռքի հայագիտական կենտրոնները, հրատարակչությունները, գրադարանները:

Հանգույցը հասանելի է <http://www.flib.sci.am/arm/node/2> համացանցային հասցեով:

Օգտվողներին բոլոր նյութերը հասանելի են ազատ դիտման ու ներբեռնման կարգավիճակով:

Ունեցե՛ք Ձեր ներդրումը համահայկական այս եզակի նախագծում՝ օգտվելով հանգույցից, տարածելով տեղեկատվություն դրա մասին, տրամադրելով թվայնացված նյութեր:

Հայաստանի ազգային գրադարան

ԽՄԲԱԳՐՈՒԹԵԱՆ ՀԱՍՑԷՆ՝

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹԻՒՆ, Բ. ՎԱՀԱՐՇԱԳԱՏ,

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ՝ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾԻՆ

«ԷՋՄԻԱԾԻՆ»

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ԵՒ ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԱՆԴԷՍԻ ԽՄԲԱԳՐՈՒԹԻՒՆ

Республика Армения, Эчмиадзин, Редакция журнала «Эчмиадзин»
Republic of Armenia, Etchmiadzin, Redaction of Review "Etchmiadzin"

Web կայքի հասցեն՝ www.etchmiadzine.am

էլ. փոստ՝ mayratoriamsagir@gmail.com կամ etchmiadzinamsagir@gmail.com

Ամսագրի արխիւն ամբողջական կերպով՝ www.tert.nla.am

Հեռ. (+374-10) 517-296/174

Ստորագրուած է տպագրութեան՝ 21. 12. 2015 թ.

Չափսը՝ 70X100 1/16: Ծաւալը՝ 10,5 տպ. մամուլ: Թուղթը՝ օֆսէթ: Տպաքանակը՝ 400:



ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ՝ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾԻՆԻ ՏՊԱՐԱՆ