

ՀԻՆ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԴԻՑԱՐԱՆԻ ՀԱՄԱԿԱՐԳՈՒՄԸ

ԳՈՀԱՐ ՎԱՐԳՈՒՄՅԱՆ

Ժամանակակից պատմա-բանասիրության արդեն հայտնի են հայերի հեթանոսական դիցարանի գրեթե բոլոր աստվածությունները, չնայած բացառված չէ, որ տակավին կան այնպիսիները, որոնք ինչ-ինչ պատճառներով մինչև օրս անհայտ են ուսումնասիրողներին: Սակայն որևէ նոր աստվածություն հայտնաբերումը դժվար թե արմատական փոփոխություն մտցնի հին հայկական դիցարանի մասին եղած ընդհանուր պատկերացման մեջ: Այդ իսկ պատճառով էլ այժմ արդեն լիովին հնարավոր է թվում հայերի նախաքրիստոնեական աստվածությունների համակարգման փորձը՝ դիցաբանի ամբողջական պատկերը հնարավորին չափ վերականգնելու նպատակով:

Շատ պատմաբաններ ու բանասերներ են անդրադարձել «հեթանոս» հայերի կրոնա-պաշտամունքային հարցերին, ընդ որում՝ առավել վաղ շրջանի ուսումնասիրողների մեծ մասն ավելի հակված է եղել քննելու դանաղան պաշտամունքային մանրամասներ, քան բացահայտելու պաշտամունքի բուն էությունը, պատմական ու սոցիալական արմատները:

Հայերի հնագույն կրոնապաշտամունքային պատկերացումների գիտական լուսաբանման անդրադարձել են Մ. էմինը¹, Ղ. Ալիշանը², Խ. Սամուելյանը³, Մ. Աբեղյանը⁴, Հր. Աճառյանը⁵, Գ. Ղափանցյանը⁶, Գ. Զահուկյանը⁷, Բ. Առաքելյանը⁸ և ուրիշներ: Ուսումնասիրողներից գրեթե ոչ մեկը, սակայն, ուշադրություն չի դարձրել գիտության արդեն հայտնի հին հայկական բոլոր աստվածություններն ի մի բերելուն և դիցարանը համակարգելուն: Ըստ երեւոյթին, նախ պետք էր պարզաբանել աստվածությունների պաշտամունքային նշանակությունները և վերլուծել, ստուգաբանել անվանումները, որով ժամանակի ընթացքում կհասունանար հաջորդ փուլին՝ նրանց դասակարգման անցնելը:

1 Н. О. Эмин, Очерк религии языческих армян, М., 1894.

2 Ղ. Ալիշան, Հին հավատք հայոց, Վենետիկ, 1895:

3 Խ. Սամուելյան, Հին Հայաստանի կուլտուրան, հ. I, Երևան, 1931:

4 Մ. Աբեղյան, Երկեր, է. Երևան, 1975, էջ 11—184, նույնի՝ Վիշապներ կուլտոլ քարեթղթներ, Երևան, 1941 և այլն:

5 Հր. Աճառյան, Հայոց անձնանունների բառարան, հ. 1—4, Երևան, 1942—1948:

6 Гр. Капанцян, Историко-лингвистические работы (к начальной истории армян. Древняя Малая Азия), т. I, Ереван, 1967; т. II, Ереван, 1975.

7 Г. Б. Джаукян, Хайаский язык и его отношение к индоевропейским языкам, Ереван, 1964.

8 Բ. Ն. Առաքելյան, Հայկ-Օրիոն («Տեղեկագիր» ՍՍՀՄ ԳԱ հայկական ֆիլիալի, Երևան, 1941, № 8, նույնի՝ Ակնարկներ հին Հայաստանի արվեստի պատմության, Երևան, 1976:

Հեղինակների մեծամասնությունը հայերի նախաքրիստոնեական բոլոր աստվածություններին միավորում է մի ընդհանուր մեծ խմբի մեջ և կոչում կամ «հին հայկական դիցաբան», կամ «հայերի հեթանոսական աստվածներ» և այլն: Ի՞նչ դիցաբանի կազմն ինչ-որ ենթախմբերի տրոհվում էլ է, ապա հետազոտողները տարբեր կերպ են այդ անում: Ընդ որում, ոչ մեկը չի շեշտում, թե նպատակ ունի դասակարգելու իր քննության առած աստվածությունները: Սակայն պետք է նշել, որ Գր. Ղափանցյանի «Хеттские боги у армян»⁹ (հետագա բարեփոխված հրատարակությունում՝ «Малоазийские (азианические) боги у армян»¹⁰ աշխատությունում, հանդիպում ենք հայերի նախաքրիստոնեական կամ, ինչպես հեղինակն է անվանում, «հեթանոսական» աստվածությունների դասակարգման և այն էլ՝ միայն ըստ ծագումնաբանական տվյալների:

Հայերի նախաքրիստոնեական պաշտամունքների վերաբերյալ Գր. Ղափանցյանի եզրահանգումներն ի մի բերելիս ստացվում է, որ հին հայկական դիցաբանը համարյա ամբողջությամբ հավաքագրված էր ամենատարբեր ծագման օտար աստվածություններից, մի բան, որ չի կարող գոհացուցիչ լինել ոչ միայն հայերի, այլև որևէ ուրիշ ժողովրդի (կամ ցեղի) դիցաբանության մասին վերջնական գիտական եզրակացության հանգեցիս:

Ցավոք, բավականին մեծ թվով հետազոտողներ են հակված եղել հին հայկական աստվածություններին օտար ծագում վերագրելուն: Ընդ որում՝ շատերը կանգնած են եղել հատկապես իրանական փոխառության խախտողի դերերի վրա: Նրանց թվումն են Հ. Գելցերը, Ն. Դոլենսը և Պ. Շտակելբերգը¹¹: Հին հայկական դիցաբանությունը որպես զուտ իրանական փոխառություն համարողներից են նաև Բ. Սարգիսյանը, Ն. Տաղավարյանը, Ա. Ղափանցյանը և ուրիշներ¹²:

Իրանական տեսությունն այնքան է արմատավորվել հայագիտության մեջ, դարձել ժամանակի տիրող մտայնություն, որ դրան տուրք են տվել նույնիսկ այն գիտնականները, որոնք ոչ միայն կողմնակից չեն, այլև դեմ են այդ տեսությանը: Ամենաընդունալից օրինակը նույն ինքը՝ Գր. Ղափանցյանն է, որ քննադատելով ուրիշների պարսկամետությունը, իր «Хеттские (малоазиатские) боги у армян» վերը քննված հետազոտությունում հին հայերի պետական դիցարանը ներկայացնում է որպես հիմնականում իրանական ծագումով աստվածություններից կազմված մի խումբ: Իսկ Կ. Տրևերն էլ իր

⁹ Գր. Капанцян, Хеттские боги у армян (в связи с хеттским влиянием на армян и генезисом армянского пантеона вообще), Ереван, 1940.

¹⁰ Գր. Капанцян, Малоазийские (азианические) боги у армян («Историко-лингвистические работы», т. 1, Ереван, 1957, стр. 267—327).

¹¹ Հ. Գելցեր, Հետազոտություն հայ դիցաբանության, Վենետիկ, 1847, Ն. Դոլենս և Ա. Նաչատրյան, Պատմություն հին հայերի, Թարգմանություն ֆրանսերենից Բ. Փաշերերովսի, Քիֆլին, 1908, էջ 204, Պ. Մтакельберг, Об иранском влиянии на религиозные верования древних армян («Древности восточные», т. II, вып. II, М., 1901).

¹² Բ. Սարգիսյան, Ազաթանգեղոս և յուր բազմադարյան գաղտնիք, Վենետիկ, 1890, Ն. Տաղավարյան, Հայոց հին կրօններ, Կ. Պոլիս, 1909, Ա. Ղափանցյան, Հայ հին իրավունք («Ազգագրական հանդես», գիրք 24, էջ 34—47):

«Очерки по истории культуры древней Армении» աշխատությունում մի կողմից խարազանում է Հ. Գեղեցիկին և Պ. Շտակելբերգին, իսկ մյուս կողմից՝ ուղղում մտցնում Գր. Ղափանցյանի մեկնակերպում, թե՛ «ավելի ճիշտ կլիներ իրանական աստվածությունները կոչել «իրանական անվանում ստացած հայկական աստվածներ», քանի որ «հայկական աստվածությունները որոշակի պատմական իրավիճակում և համապատասխան սոցիալական միջավայրում մերձեցվեցին իրանական աստվածներին, պահպանելով հանդերձ իրենց բովանդակությունը և տեսքը»¹³։ Իսկ թե որն էր հայկական ու իրանական աստվածների «մերձեցման» այդչափ նպաստող «որոշակի պատմական իրավիճակը» և «համապատասխան սոցիալական միջավայրը», Կ. Տրեքերը չի մատնանշում։

Դիցաքանական նմանությունը, ավելին՝ փոխադրեցությունը, տարբեր ցեղերի ու ժողովուրդների միջև օրինաչափ երևույթ է։ Այն անկարելի է բացառել, սակայն և չպետք է անվերապահորեն մեկնաբանել որպես զուտ փոխառություն։

Կրոնի ծագման, տարբեր ցեղերի ու ժողովուրդների կրոնական հավատալիքների և աստվածությունների նմանության հարցի դիպուկ պարզաբանումը տվել է Ֆ. Էնգելսը։ «Կրոնը,— գրել է նա,— ծագել է ամենանախնական ժամանակներում մարդկանց ունեցած ամենատարբեր խավար նախնական պատկերացումներից՝ իրենց սեփական և իրենց շրջապատող արտաքին բնության մասին... Այդ նախնական կրոնական պատկերացումները, որոնք մեծ մասամբ ընդհանուր են ժողովուրդների յուրաքանչյուր տվյալ ազգակցական խմբի համար, այդպիսի խմբերի տրոհումից հետո յուրակերպ զարգանում են յուրաքանչյուր առանձին ժողովրդի մոտ, նայած վերջինիս վիճակված կենսական պայմաններին։ Ժողովուրդների այսպիսի խմբերի մի շարքի մոտ, այն է՝ արիականի (այսպես կոչված հնդեվրոպականի) մոտ, կրոնական պատկերացումների զարգացման պրոցեսը մանրամասն հետազոտել է համեմատական առասպելաբանությունը։ Այդ ձևով յուրաքանչյուր առանձին ժողովրդի ստեղծած աստվածներն ազգային աստվածներ էին, որոնց իշխանությունը շերտնում նրանց պաշտպանած ազգային մարդի սահմաններից, որոնցից այն կողմում անբաժան կառավարում էին այլ աստվածներ։ Այդ բոլոր աստվածներն ապրում էին պատկերացման մեջ միայն մինչև այն ժամանակ, քանի գոյություն ունեւորանց ստեղծող ազգը, և կործանվում էին նրա կործանման հետ միասին»¹⁴։

Հին հայկական դիցաբանության նմանությունն առաջավորասիական, մասամբ նաև կովկասյան ցեղերի ու ժողովուրդների դիցաբանությանը, հետևանք է ընդհանուր պատմաաշխարհագրական միջավայրում զուգահեռ ընթացած սոցիալ-տնտեսական, հասարակական-քաղաքական, էթնո-մշակութային պրոցեսների, փոխադարձ շփման ու փոխազդման և շատ ուրիշ կապող-շաղկապող երևույթների ու գործոնների։ Հարկ է ընդգծել, սակայն, որ առաջավորասիա-

¹³ К. В. Тревер, Очерки по истории культуры древней Армении (II в. до н. э.— IV в. н. э.), М., 1953, стр. 84.

¹⁴ Ֆ. Էնգելս, Լյուդվիգ Ֆոյերբախը և գերմանական կլասիկ փիլիսոփայության վախճանը, Երևան, 1972, էջ 81—82։

կան և կովկասյան ցեղերից ու ժողովուրդներից յուրաքանչյուրն ունեցել է ուրույն պատմական ճակատագիր, նյութական և հոգևոր արժեքներ կերտելու իր եղանակներն ու միջոցները, և դժվար թե նրանցից որևէ մեկը ինչ-որ բանում նույնությամբ կրկներ մյուսին: Նույնիսկ ամենամեծ նմանության դեպքում էլ կգտնվեն հատկանիշներ ու գծեր, որոնք միայն տվյալ ցեղին, ժողովրդին, նրա ստեղծած մշակույթին են հատուկ:

Լինելով հիմնականում հին առաջավորասիական էթնո-մշակութային միջավայրի ծնունդ, հին հայկական մշակույթը, ինչպես նյութական, այնպես էլ հոգևոր, շատ ընդհանուր գծեր ունի նշված արեալի այլ ցեղերի ու ժողովուրդների մշակույթի հետ:

Հայերի էթնիկ պատմության ամենավաղ փուլերի զարգացման ընթացքով էր պայմանավորված այն հանգամանքը, որ իրենց առաջացման օրից մինչև հնագույն հայկական պետության կազմավորումը, այսինքն՝ մ. թ. ա. II հազ. մինչև մ. թ. ա. VI դ., հայկական ցեղերը հիմնականում շփվում էին հին փոքրասիական և Միջագետքի էթնո-մշակութային աշխարհի հետ, իսկ մ. թ. ա. VI դ. սկսած, երբ հայկական ցեղային միավորումները համախմբվեցին որպես միասնական էթնիկ ամբողջություն՝ ժողովուրդ, և ընդհուպ մինչև քրիստոնեություն ընդունելը (մ. թ. IV դ.) պատմական իրադրության բերումով աշխուժացան կապերը նաև իրանական ու հունական (հելենական) աշխարհների հետ: Եվ եթե առավել վաղ շրջանի հայկական դիցաբանությունն իր զուգահեռներն ուներ այնպիսի առաջավորասիական ցեղերի ու ժողովուրդների դիցաբանության հետ, ինչպիսիք են՝ խեթերը, խուրի-սուրարիները, ուրարտացիները, շումերա-աքքադացիները, ասորա-բաբելոնացիները, արամեացիները, թրակա-փոուգացիները և այլն, ապա համեմատաբար ավելի ուշ շրջանի հայկական առասպելաբանությունն էլ՝ իրանականի (պարսկականի) հետ: Իսկ հելենիստական ժամանակաշրջանում (մ. թ. ա. III դ. — մ. թ. III դ.) հայերի պետական դիցաբանի աստվածությունները համադրվեցին հելենական աստվածությունների հետ, որի հետևանքով հայկական դիցանունների հետ մեկտեղ սկսվեցին գործածվել համապատասխան հունական դիցանունները (օրինակ՝ Արամազդ-Ջևա, Վահագն-Հերակլես, Տիր-Ապոլլոն, Անահիտ-Արտեմիս, Աստղիկ-Ափրոդիտե և այլն):

Հայերի նախաքրիստոնեական դիցաբանն ամբողջությամբ, ինչպես նաև դարերի ընթացքում կրած ներքին ու արտաքին փոփոխություններով լավագույնս պատկերացնելու համար նպատակահարմար ենք գտնում այն պայմանականորեն տրոհել երկու մեծ խմբի՝ ցեղային աստվածություններ և պետական պաշտոնական աստվածներ: Դժվար չէ նկատել, որ առաջին խմբի ժամանակային սահմաններն են մ. թ. ա. II հազ. մինչև մ. թ. ա. VI դ., երբ տակավին ընթանում էր հայ ժողովրդի կազմավորումը որպես էթնիկ ամբողջություն, իսկ երկրորդինը՝ մ. թ. ա. VI դ. մինչև մ. թ. IV դ. սկիզբը (այսինքն՝ մինչև քրիստոնեություն ընդունելը), երբ իր լիակատար ավարտին էր հասել հայ ժողովրդի ձևավորումը: Հարկ է ընդգծել, որ այս ժամանակագրական սահմանադատումը նույնքան պայմանական է, որքան դիցաբանի կիսումը՝ թե՛ մեկը, թե՛ մյուսն արվում են հին հայկական աստվածությունները համակարգելու նպատակով:

Անցնենք առաջին՝ ցեղային աստվածությունների խմբի բնութագրմանը: Այս խմբում կարելի է տարբերակել առնվազն երեք. ենթախումբ՝ «հայասական»

աստվածներ», «Նահապետ (Նախահայր) աստվածներ» և ցեղային այլ աստվածներ:

«Հայաստան աստվածներ» պայմանական անվանման տակ նկատի ունենք այն 14 «երդումնային» աստվածությունները, որոնք հիշատակված են Բողազ-Քյոյի խեթական արխիվի արձանագրությունում¹⁵: Պետք է նշել, սակայն, որ հայերի նախաքրիստոնեական շատ աստվածություններ ունեն այսպես ասած հայաստան արմատներ, այսինքն՝ ծագել են հայ ժողովրդի առաջացման հնադուր ժամանակներից և դարերի ընթացքում անվանափոխվել, ձևափոխվել են՝ տարբեր պատմական փուլերում ստանալով տարբեր անուն ու տեսք, նոր պայմաններին համապատասխան՝ նոր պաշտամունքային նշանակություն: Բայց որպեսզի ուսումնասիրելիս շփոթ չստեղծվի, գերադասելի է հայկական դիցարանի ամենահին շերտն առանձնացնել որպես «հայաստան աստվածներ», մանավանդ, որ նրանք գոյատևեցին ըստ ամենայնի, ճիշտ այնքան, որքան Հայասա-Ազղի ցեղային միությունը: Վերջինիս «անհետացման» հետ մեկտեղ «անհետացան» նաև նրա պաշտած աստվածները, ավելի ճիշտ՝ աստվածների անունները, իսկ պաշտամունքները հետագայում «վերածնվեցին» նոր անվանումներով: Այսպես, օրինակ, հայաստանական դիցարանը գլխավորող «ստորերկրյա թագավորության աստված»՝ U-GUR-ը հանդիսացավ մեռնող-հառնող աստվածություն Արայի նախատիպը, որը հին եգիպտական աստված Օսիրիսի նման պաշտվել է որպես ստորգետնյա աշխարհի տիրակալ¹⁶:

Իսկ U-GUR-ի զույգը՝ արձանագրությունում ասորա-բաբելական իշտարի անվամբ հիշատակված հայաստան աստվածուհին փոխարինվեց, ամենայն հավանականությամբ, կամ Հեփիթով, կամ էլ Անահիտով՝ աստվածուհիներ, որոնք իրենց պաշտամունքային որոշ նշանակություններով (որպես սիրո, գեղեցկության, պտղաբերության, բերրիության, արգասավորության աստվածուհի) համընկնում էին իշտարի հետ:

Հայաստանական դիցարանում առանձնահատուկ տեղ էր գրավում որոտի և կայծակի աստվածությունը. այն պաշտվում էր երեք տարբեր քաղաքներում՝ Հայասայում, Արնիայում և Պահուտեայում¹⁷: Այս իսկ պատճառով պատահական չէ, որ հետագայում՝ մ. թ. ա. VI դ., երբ կազմավորվեց հայերի պետական պաշտոնական դիցաբանը, նրա «գլուխ կանգնեց» ոչ այլ ոք, քան «ամպրոպային դից» Արամազդը (սեւ իսկոյն կործանեաց զամպրոպային պատկերն Արամազդայ», գրում է Մ. Խորենացին)¹⁸:

Եզրափակելով, հարկ է ընդգծել, որ հայաստանական դիցարանի գոյությունը վկայում է մեր հեռավոր նախնիների՝ հայասացիների, կրոնա-պաշտամունքային ձևավորվածությունը, ինչպես նաև Հայասա-Ազղի ցեղային միության որպես սոցիալ-տնտեսական և քաղաքական միավորի կազմավորվածությունը:

¹⁵ Հայաստան աստվածություններին առաջինն անդրադարձել է էդ. Ֆորգեր (E. Forger, Hajasa-Azzi, „Caucasica“, Fasc. 9, Leipzig, 1931, էջ 9, այնուհետև՝ Գր. Ղափանցյանը (Гр. Капанцян. Историко-лингвистические работы, т. 1, стр. 88—97), հետո նաև՝ Գ. Բ. Զաչուկյան (Г. Б. Захукян, նշվ. աշխ., էջ 47—57):

¹⁶ Հայաստանական գերագույն աստվածության և Արայի համադրումը տե՛ս Гр. Капанцян, Историко-лингвистические работы, т. I, стр. 89.

¹⁷ Նույն տեղում, էջ 93, 97:

¹⁸ «Մովսիսի Խորենացու Պատմութիւն Հայոց», Տփղիս, 1913, էջ 233:

Հաջորդ՝ «Նահապետ (նախահայր) աստվածներ» ենթախմբում կարելի է առանձնացնել այնպիսի կիսասաստված-էպիկական հերոսների, ինչպիսիք են՝ Հայկը, Արամը, Տորքը, Արան:

Մ. Խորենացու «Հայոց Պատմութիւն»-ում այսպես է ներկայացված «հայոց մեծաց ծննդաբանութեան» սկիզբը.

Յարեթ ծնանի ՂԳամեր.
Գամեր ծնանի ՎԹիրաս.
Թիրաս ծնանի ՂԹորգոմ.
Թորգոմ ծնանի ՎՀայկ.
Հայկ ծնանի ՎԱրամանեակ.
Արամանեակ ծնանի ՎԱրամայիս.
Արամայիս ծնանի ՎԱմասիայ.
Ամասիայ ծնանի ՎԳեղամ.
Գեղամ ծնանի ՎՀարամայ.
Հարամայ ծնանի ՎԱրամ.
Արամ ծնանի ՎԱրայն Գեղեցիկ¹⁹:

Այս «տոհմածառի» անդամներից առավել նշանավորները (կամ գուցե և բոլորը) աստվածացվել ու պաշտվել են որպես հայոց նահապետ-նախահայրեր, որոնցից «սերվել» է ողջ հայ ժողովուրդը: Նրանց դյուցազնական սըխ-րանքների և արարչական-ստեղծարար գործունեության մասին առասպելային զրույցներ են հորինվել ու պատմվել սերնդ-սերունդ: Այդ զրույցներն ունեն ոչ միայն բանահյուսական, այլև պատմական մեծագույն արժեք, քանի որ նրանց մեջ գեղարվեստական արտացոլում են գտել հայերի էթնոգենեզի ամենավաղ փուլերը, ինչպես նաև հնագույն հայկական և այլ առաջավոր-ասիական ցեղերի ու ժողովուրդների պատմության որոշ անցքեր, իրադարձություններ:

Դիցաբանական առումով հատկապես հետաքրքրական են Հայկի, Արամի, Տորքի (Հայկի թոռ Պասքամի որդին է) և Արայի կերպարները: Եթե տոհմածառի ու նրա ճյուղերի սերունդների լավագույն ներկայացուցիչներից շատերի կերպարները մնացին նահապետ-էպիկական հերոսների մակարդակին, ապա վերը նշված նահապետների կերպարները հասան աստվածացման այնպիսի աստիճանի, որ կարող էին հաջողությամբ մրցակցել գերագույն աստվածությունների պաշտամունքի հետ: Մեծ նահապետներ Հայկն ու Արամը, որոնք, ըստ հայկական ժողովրդական ավանդության, հայերի և նրանց երկրի արարիչ-ստեղծողներն են, պաշտամունքային դերով ու նշանակությամբ կարող են դասվել գերագույն աստվածությունների շարքը: Այն հերոսապատումները, որոնցում գովերգվում են նրանց դյուցազնական արարքներն ու հսկայավայել վարքը, վկայում են ժողովրդի՝ դեպի իր կերտած հերոսները տածած մեծ սերը և ակնածանքը, որ ոչ այնքան կրոնա-պաշտամունքային, որքան համաժողովրդական բնույթ է կրել՝ լինելով կազմավորվող հայ ժողովրդի ինքնահաստատման և ինքնագիտակցման ձգտումների արգասիք:

Նահապետ (նախահայր) աստվածների պաշտամունքի արմատները ձգվում են դեպի նախնիների տոհմացեղային պաշտամունքը, որ տարածված է:

¹⁹ Նույն տեղում, էջ 19:

եղել գրեթե բոլոր հին կրոններում²⁰։ Առաջավորասիական, ինչպես նաև կովկասյան ցեղերի ու ժողովուրդների հավատալիքներում մեծագույն տեղ է գրավել մեռած նախնիների, հատկապես տոհմացեղային ավագանու նախահայրերի, նախապապերի՝ որպես տոհմի կամ ցեղի պահապանի, պաշտամունքը։ Ընդգրկելով նշված պաշտամունքներին բնորոշ գծերը, հայերի նահապետ (նախահայր) աստվածների պաշտամունքը յուրահատուկ ուղղությամբ է զարգացել, վերածվելով կազմավորվող հայ ժողովրդի էթնիկ ամբողջությունը խորհրդանշող հավատքի։ Ի դեմս Հայկի՝ Հայասա ցեղախումբն անձնավորող նախահոր, և Արամի՝ Արիմ ցեղախումբն անձնավորող նախահոր, հայ ժողովուրդը կերտել է իր հեռավոր ցեղային նախնիների հավաքական կերպարներն ու մեծարել նրանց, որպես իր նահապետներ։

Ինչ վերաբերում է Տորքին և Արային, ապա նրանք էլ «հայոց մեծաց» տոհմից էին և դյուցազնական քաջագործություններով ետ չէին մնում իրենց «պապերից» ու «ապուպապերից»։ Սակայն նրանցից յուրաքանչյուրն ուներ նաև իր առանձնահատուկ պաշտամունքային նշանակությունը. Տորքը պաշտվում էր որպես աստվածություն, որի կերպարում ներդաշնակում էին ժողովրդի պաշտպանի գերմարդկային ուժն ու հոգեկան նրբությունը, իսկ Արան՝ որպես մեռնող-հաճող աստված, բնության վերածննդի, զարնանային զարթոնքի, բերքի ու բարիքի տեր-տնօրեն, ինչպես նաև ժողովրդի հավատարիմ զավակի կերպարը խորհրդանշող հերոս։ Արայի պաշտամունքի երկրագործական բնույթը գրավական եղավ նրա տարածվածության և երկարատև գոյության, չնայած, ցավոք, թե՛ նրա, և թե՛ մյուս այլ կիսաստված էպիկական հերոսների մասին ավելի շատ դյուցազներգական ավանդապատումներ ու զրույցներ են պահպանվել, քան պաշտամունքային մանրամասներ բացահայտող տեղեկություններ։

Պետք է նշել, որ ուղղակի տվյալների և իրեղեն ապացույցների սղությունն ընդհանրապես հատուկ է հին հայկական դիցաբանությանը, քանի որ նախաքրիստոնեական շրջանի շատ նյութեր ոչնչացել են, և որոշ դեպքերում ուսումնասիրողն ստիպված է դիմել ենթադրությունների, համեմատությունների ու տեսական եզրահանգումների։ Հայերի հեթանոսական աստվածությունների անուններն ու պաշտամունքային մանրամասներ պարզաբանելիս նպատակահարմար է զուգահեռներ անցկացնել հին արևելյան, մասնավորապես առաջավորասիական էթնո-մշակութային տարածքի, ցեղերի ու ժողովուրդների առասպելաբանության հետ։ Պատմա-համեմատական մեթոդի կիրառումը ոչ միայն հավելյալ, օժանդակ, այլև որոշիչ դեր կարող է խաղալ հայերի հեթանոսական դիցաբանի շատ աստվածությունների, հատկապես հնագույն ցեղային պաշտամունքների լուսաբանման գործում։ Մեր ստորաբաժանած ենթախմբերից երրորդի գրեթե ողջ կազմը (Հեփիթ, Մաժան, Նանե, Զավալ, Նար, Շանթա, Շաուշկա և այլն) վերականգնված է հին հայկական և այլ առաջավորասիական ցեղերի ու ժողովուրդների, մասնավորապես՝ խեթերի, խուրի-ուրարտացիների, շումերա-աքքադացիների, ասորա-բաբելոնացիների, թրակա-փոուգացիների և այլոց առասպելաբանական, ինչպես նաև լեզվաբանական տվյալների համեմատության միջոցով։

²⁰ С. А. Токарев, Ранние формы религии и их развитие, М., 1964, стр. 266—277, 336—346; его же, Религия в истории народов мира, М., 1976, стр. 182—183, 280.

Գր. Ղափանցյանն այս խմբի աստվածություններն առնում է՝ «խեթական» (փոքրասիական, ասիանիկ) աստվածները՝ ընդհանուր խորագրի տակ, հիմք ընդունելով այն հանգամանքը, որ նրանցից շատերի անվանումները, որոշ դեպքերում նաև պաշտամունքային նշանակությունները, հայոց գիցարանում հրկար չեն պահպանվել։ Նա միաժամանակ զանազան համեմատությունների միջոցով ապացուցում է նշված աստվածությունների գոյությունը հայերի հնագույն պաշտամունքներում²¹։ Արդեն անդրադարձած լինելով այս, ինչպես նաև նախորդ ենթախմբերի աստվածությունների քննությանը²², կանգ չենք առնի նրանց անվանա-պաշտամունքային ստուգաբանության վրա։ անհրաժեշտ է, սակայն, շեշտել այն միտքը, թե աստվածությունները ժամանակի ընթացքում չեն կորչում կամ անհետանում, այլ էվոլյուցիոն զարգացում ապրելով, աստիճանաբար վերափոխվում, վերաճում են և միայն պետական դիցարանը կազմավորվելիս են քիչ թե շատ ամբողջական կերպարանք ընդունում, վերջնական ձևավորում ստանում։ Դժվար չէ այդ բանում համոզվել հայերի պետական դիցաբանի գերագույն աստված Արամազդի օրինակով, որը չնայած իր իրանական անվանման, ներառում է թե՛ հայասական՝ «U-GUR-ի ամպրոպա-որոտային, թե՛ խորրիական Շանթայի կայծակնա-շանթային և թե՛ Հայկի ու Արամի պահպանա-նախահայրային-արարչագործական ֆունկցիաները։

Ինչ վերաբերում է պետական պաշտոնական դիցաբանի մյուս աստվածություններին, ապա նրանցից յուրաքանչյուրն իր նախատիպն ունի հայերի հնագույն, այսպես կոչված՝ մինչպետական շրջանի պաշտամունքներում։ Հեթանոս հայոց ամենասիրելի դիցուհու՝ Անահիտի, որպես պտղաբերության, արգասավորության, բերրիության, ռազմի աստվածուհու և աստվածների մեծ մոր նախատիպ կարելի է համարել ինչպես «U-GUR-ի գույգին (արձանագրությունում՝ ISTAR), այնպես էլ Հեփիթին ու Շաուշկային։ Վերջիններիս անունները Գր. Ղափանցյանը մեկնաբանում է իբրև «հտպանք, խենեղություն, մեղկություն, զարդք, սեթևեթք» և «շողակել, սեթևեթել, հագվիլ, շփանալ»²³ հատկանիշներ, որոնք համապատասխանում են նաև Անահիտից հետագայում երկփեղկված սիրո, գեղեցկության աննման դիցուհի Աստղիկին։ Իսկ Անահիտի մայրական ֆունկցիայի կրողը դարձավ ընտանիքի, օջախի տիրուհի, բեղմնավորման, մարդկային ցեղի բազմացման աստվածուհի Նանեն, որի անունը մինչև օրս էլ պահպանվում է հայկական բարբառներում՝ «մայր» նշանակությամբ՝ նանի, նան («մեծ մայր»)։ Անահիտի և Աստղիկի պաշտամունքների ջրի հետ կապված լինելու հանգամանքը վկայում է նրանց մեկ ուրիշ նախատիպի՝ ջրային աստվածուհի Նարի մասին, որի կերպարը հետագա զարգացում ունեցավ ի դեմս «Սասնա ծռեր» էպոսի հերոսուհի Մովինարի, որը, ինչպես հայտնի է, նույնպես որոշակի կապ ուներ ջրի հետ (ծովից բխած աղբյուրի ջրից մեկ լիաբուռ, մեկ էլ կիսաբուռ խմելով, նա հղիանում և աշխարհ է բերում դյուցազուններ Սանասարին և Բաղդասարին)։

²¹ Гр. Капанцян, Историко-лингвистические работы, т. I, стр. 276—305.

²² Г. Д. Вардумян, Армянская дохристианская эпо- и теонимия в связи с этнической и культурной историей армян («Проблемы истории СССР», М., 1976, стр. 86—101).

²³ Гр. Капанцян, Историко-лингвистические работы, т. I, стр. 276—282.

СИСТЕМАТИЗАЦИЯ ДРЕВНЕАРМЯНСКОГО ПАНТЕОНА

ГОАР ВАРДУМЯН

Резюме

Одной из нерешенных проблем дохристианской религии армян является систематизация пантеона, т. е. классификация древнеармянских божеств, известных современной исторической науке из клинописных, литературных, фольклорных и других источников. Большинство исследователей занималось этимологическим анализом вопроса, приписывая божествам неармянское (хеттское, иранское и т. д.) происхождение, таким образом, классификация культов оставалась на втором плане.

Классифицируя древнеармянские божества путем условного деления их на племенные и государственные культы, можно восстановить пантеон как единую и целостную культовую систему и рассмотреть эту систему на фоне породившей ее этно-исторической, социально-экономической, общественно-политической, культурно-языковой среды.

ОБ АРХИТЕКТУРЕ ЕПИСКОПСКОЙ ЦЕРКВИ В КУРТЯ ДЕ АРДЖЕШ (XVI в.)

АРШАВИР ТОРАМАНЯН (Кишинев)

Куртя де Арджеш—город в южной части Румынии, где находится знаменитый комплекс памятников культовой архитектуры XIV—XVI вв. Название Арджис (Арджеш) упоминается в одном из венгерских документов 1295 г. По всей вероятности, происхождение названия связано с армянским городом Арджешом, расположенным у озера Ван в Анатолии (Малая Азия). На это указывает румынский историк. Б. П. Хаждеу, однако он упускает из виду то, что гербом района армянского Арджеш был орел (по армянски—ардзив). Название Арджеш может быть связано и с армянами, обосновавшимися в Валахии, на территории которой расположен сам город Арджеш¹.

К основным памятникам Куртя де Арджеш относятся два здания: гооподарская церковь св. Николая, строительство которой началось при основателе государства Валахии Бессарабе I и почти закончилось ко дню его смерти в 1352 г., и епископская церковь, построенная князем Нягоем Басарабом (1512—1517 гг.) по проекту зодчего Маноли².

Ослепительная красота епископской церкви привлекала внимание многих румынских и зарубежных исследователей искусства и архитектуры³.

Епископская церковь состоит из трехапсидного здания с коротким западным рукавом, увенчанным восьмигранным купольным барабаном. К западной стороне церкви примыкает большой прямоугольный притвор, в средней части которого образован квадрат, состоящий из 12 высоких колонн, связанных между собой арками (по 4 на каждую сторону квадрата). Над квадратом возвышается высокий купольный барабан, над западными углами притвора—также купольные барабаны,

¹ O. Tafrali, *Monuments byzantins de Curtea de Arges*, Paris, 1931, p. 4.

² Г. Ионеску, *Архитектура Молдавии и Валахии* («Всеобщая история архитектуры», М.—Л., 1966, стр. 472, 482).

³ Reisenberger, *L'église du monastère épiscopal de Kurtea d'Argis en Valachie*, Vienne, 1887; Gr. Tocilescu, *Biserica episcopala a mănăstirii Curtea de Arges*, București, 1887; A. Choisy, *Histoire de l'architecture*, Paris, 1899; то же, т. II; Franz laffe, *Die bischofliche Klosterkirche zu Kurtea de Arges in Rumänien*, Berlin, 1911; J. Strzygowski, *Die Baukunst der Armenier und Europa*, Wien, 1918, S. 857; *Գրիգոր Ե. Պրլլըլյան, Արհեստ, քաղաք և եկեղեցի ի Ռումինյա, Բաղձադեպ, Վենետիկ, 1888*, VII, VIII, IX, 1936; G. Ionescu, *Curtea de Arges. Istoria oraşului prin monumentele lui*, București, 1940; *Թորոս Թորամանյան, Նյութեր հայկական հարաբերակցության պատմության, Երևան, 1942, էջ 77*; Corina Nicolsu, *Le monastere d'Arges*, (*Revue roumaine de l'histoire*, București, 1967, № 6),

только узкие и высокие. Примечательно, что открытая сторона западного рукава церкви занята соответствующей четырехколонной стороной подкупольного квадрата притвора. К самобытным решениям помещения для молящихся и притвора относятся тромповый переход от квадратного подкупольного пространства к восьмигранному основанию купольного барабана и высокие основания купольных барабанов. Снаружи церковь украшена богатым декором.

О родстве архитектурных элементов церкви (декоративный пояс, глухая аркатура над ним) с аналогичными памятниками Армении и Грузии⁴ говорит румынский историк Гр. Точилеску. Он указывает, что армянские зодчие принимали участие в строительстве архитектурных сооружений в Константинополе, Малой Азии, Сирии⁵. Известный исследователь румынской архитектуры Г. Балш, разделяя мнение Гр. Точилеску, отмечает в архитектуре церкви и другие элементы, имеющие восточное происхождение. К ним он относит тромпы восьмигранного купольного барабана помещения для молящихся, указывая, что такое решение исключительно редкое явление в архитектуре Румынии⁶. Другой знаток старорумынской архитектуры П. Гика-Будешты пишет, что помещения для молящихся, за исключением некоторых деталей, структурно родственны сербским помещениям, в то время как внешний декор характерен для армянской школы⁷. На восточное происхождение тромпов купола помещения для молящихся указывает и другой исследователь румынского зодчества В. Вэтэшняну⁸. Искусствовед Корина Николеску также соглашается с мнением Гр. Точилеску, П. Гика-Будешты и Г. Балша об армянском происхождении декора церкви⁹. В. Вэтэшняну считает, что композиция притвора церкви в Куртя де Арджеш своими корнями восходит к греческой архитектуре¹⁰. Г. Балш, говоря о декоре церкви, указывает, что широкие орнаментированные наличники оконных проемов с архитравным завершением более характерны для армянской архитектуры, в то время как широкие плоские или профилированные наличники окон с полукруглым завершением чаще встречаются в грузинском зодчестве и почти неизвестны в армянском. Далее Г. Балш отмечает близость неглубоких декоративных ниш круглых оконных проемов с орнаментированной решеткой, а также небольших дисков, размещенных в местах соприкосновения арочных ниш фасадов, с аналогичными в памятниках Грузии (Самтависа, Питарети и др.)¹¹.

⁴ Гр. Tocilescu, указ. соч., стр. 17.

⁵ Там же, стр. 19.

⁶ G. Bals, *Influences arméniennes et géorgiennes sur l'architecture roumaine*, 1931

⁷ P. Ghica-Budești, *Evoluția arhitecturii în Muntenia și în Valahia*. București, 1930, кн. II.

⁸ V. Vătășianu, указ. соч., стр. 489.

⁹ Corina Nicolescu, указ. соч., стр. 966.

¹⁰ V. Vătășianu, указ. соч., стр. 490.

¹¹ G. Bals, указ. соч., стр. 9.

В вопросе происхождения зодчего, создавшего памятник, мнения исследователей сходятся: восточное. Так например, Г. Балш полагает, что «возможно он (Маноли—А. Т.) был армянином или грузином, эмигрировавшим из своей страны и работавшим в Константинополе»¹². Одни исследователи считают Маноли уроженцем Ниаессии — города в Малой Азии, другие — уроженцем Каппадокии¹³.

В архитектуре Сербии, откуда, как полагают румынские исследователи, проник в румынскую архитектуру трехапсидный план¹⁴, и в памятниках Греции (Афонские горы) основным типом церкви является трехапсидное здание с четырьмя колонками, хотя в зодчестве Сербии встречаются и трехапсидные церкви без свободно стоящих подкупольных опор. В связи с этим румынский историк и искусствовед П. КонстантINESКУ-ЯШЬ пишет, что проникновение трехапсидного плана с Кавказа «признано теперь всеми историками искусства»¹⁵.

В архитектуре Армении, за исключением церкви в Талине (VII в.), имеющей четыре подкупольные опоры, в основном все трехапсидные церкви безопорные. В этом отношении ни одна из известных нам церквей Сербии и Греции (Афонские горы) не имеет себе равной в Армении. Безопорная трехапсидная церковь, характерная для сербской архитектуры (Лазарица, 1374—1378 гг.), служит аналогом церкви в Куртя де Арджеш и румынского памятника в Дялу¹⁶. На наш взгляд, церковь Лазарица значительно ближе армянским трехапсидным церквям, чем трехапсидные сербские и греческие церкви с четырьмя колоннами. В связи с этим Г. Балш справедливо разделяет мнение французского византиниста Г. Мийе о восточном происхождении трехапсидного здания без внутренних опор. Г. Балш считает, что этот тип церкви распространен также в Армении и Грузии¹⁷. В сербских и греческих церквях (Афонские горы) трехапсидного типа с четырьмя опорами как бы объединились безопорные трехапсидные здания и купольная базилика Византии.

Не менее интересным в нашем памятнике является планировочное решение притвора. Несмотря на кажущееся сходство притворов главных церквей Афонских гор и церкви в Арджеше, притвор последней существенно отличается центричностью плана. В отличие от него афонские церкви имеют вытянутую по оси север-юг форму притвора с двумя опорами. Такая вытянутость притворов особенно характерна для византийских памятников, и в решении притворов афонских церквей можно усмотреть сходство именно с последними. Если в схеме плана церк-

¹² Там же, стр. 10.

¹³ Там же, стр. 11.

¹⁴ Там же.

¹⁵ P. Constantinescu-Iasi, указ. соч., стр. 46.

¹⁶ Д. Бошкович, Архитектура Сербии и Македонии («Всеобщая история архитектуры», М.—Л., 1966, 3, стр. 458, рис. 46).

¹⁷ G. Bals, Influence de plan serbe sur le plan des eglises roumaines, L'art byzantin chez les slaves. Les Balkans.

ви признать близость с аналогичными памятниками Сербии (Лазарца, Куршевац), то, возможно, что и форму притвора (ц. Манасия) Маноли перенял из сербской архитектуры.

Связь притвора Арджеша с сербским обусловлена и общим решением архитектурно-художественной композиции церквей Сербии и Арджеша. В обоих случаях церковь и притвор составляют единое целое и связаны снаружи одним карнизом (церкви Любостиния, Наупара, Крушевац, Каленич и др.).

Кроме того, в композиции плана притвора Арджеша наблюдается сходство с композиционно-планировочной схемой притвора св. Софии в Фессалониках (первая половина VIII в.). Оно выразилось в решении купольного квадрата, примыкающего к алтарю, и западного участка церкви (наличие квадратных угловых ячеек для перекрытия: одна со сферическим, другая с крестовым сводами). Следует отметить, что угловые купольные барабаны притвора Куртя де Арджеш как бы исходят из угловых квадратных оснований притворов-нартексов византийских церквей.

Если признать армянское происхождение тромпов Арджеша и провести сравнение с тромпами Армении, то тромпы, подобные арджешским, можно встретить в композиции церкви св. Саргиса в Бджни. В отличие от дугообразного вида тромпов в Бджни арджешские имеют классический вид полуконуса¹⁸. В тромпах Арджеша нашли отражение и элементы ранних памятников Грузии (церковь в Эрелаант-Сакдари близ Ахмета, которая, согласно Г. Н. Чубинашвили, относится к V веку)¹⁹.

Однако, на наш взгляд, тромпы-арки Бджни или Эрелаант-Сакдари вряд ли служили прообразом для Куртя де Арджеш. Этот восточный элемент, прошедший через призму западнороманского искусства, по всей вероятности, проник в Румынию из Сербии. Хотя прямые параллели нам неизвестны, наличие в далматинской архитектуре церквей типа трехпрестольных (как и церкви Эрелаант-Сакдари и Артик в Армении, имеющие параллели в Далмации) указывает на них. В этом аспекте близка к истине наша гипотеза о сербском происхождении тромпов Арджеша, о чем свидетельствует параллель тромпов Эрелаант-Сакдари в романской архитектуре.

Следует отметить, что форма купольного барабана церкви в Арджеше (восьмигранная) преобладает в памятниках всех школ сербской архитектуры. Поэтому в данном случае не исключаются и его параллели в византийской и грузинской архитектуре XI—XIII вв., в которой также преобладают многогранные (восьмигранные) барабаны в отличие от армянских (в основном круглых) этого же времени. Не-

¹⁸ Н. М. Токарский, Архитектура Армении IV—XIV вв., Ереван, 1961, стр. 113.

¹⁹ Г. Н. Чубинашвили, Крестовокупольная церковь Эрелаант-Сакдари близ Ахмета («Вопросы истории искусства», Тбилиси, 1970, кн. I, стр. 45—46).

смотря на близость этих форм, решение облика барабана церкви в Куртя де Арджеш, на наш взгляд,— частичка вдохновения Манолли, хорошо знакомого с особенностями сербского зодчества. Аналогичное решение подкупольного пространства и его внешнее отражение можно встретить в сербской архитектуре, в ее моравской школе (Раваница (XIV в.), Любостиния (XIV в.)), где высокий подкупольный квадрат значительно выступает над боковыми наружными стенами (апсидами)²⁰.

К интересным элементам притвора церкви в Куртя де Арджеш относится богато украшенный портал, устроенный в средней части западной стены. Орнаментированный портал с прямоугольным верхом и с параллельно идущим большим порталом создает как бы второй портал несколько ниже первого и состоящего также из прямоугольного проема, обрамленного полукруглым верхом. В тимпане портала изображена Мария Оранте, ниже тимпана устроен вход из дугообразной перемычки, с фигурными швами. Между внутренним и наружным обрамлением портала, в верхней зоне имеется надпись. Проем с дугообразным верхом несколько отдален от высокого наружного портала, который выделяется отлично выполненной резьбой по камню с мотивами растительного содержания. В основе убранства—простой плетеный орнамент²¹.

В архитектурно-художественном решении портала Куртя де Арджеш имеется некоторая общность с порталами церквей Армении, хотя и двухпортальное решение характерно для мусульманской архитектуры.

В очень близкой связи с порталом Арджеша находится решение убранства входа второго яруса армянской церкви Богородицы в Нораванке (XIV в.)²². Интересно, что в румынском и армянском памятниках надписи одинаково расположены по отношению к верху обрамления²³. Однако в тимпане св. Богородицы изображен Христос с двумя святыми по обе стороны, в Арджеше—Мария Оранта с младенцем Христом на руках.

В названном армянском памятнике (как, очевидно, и в остальных, находящихся на территории Исторической Армении) нет дугообразного завершения проемов, за исключением входного проема южной стороны церквей Шогакат и Мугни (XVII в.). Кроме того, фигурные швы

²⁰ Д. Бошковиц, указ соч., стр. 455, рис. 42, стр. 457, рис. 44.

²¹ Grigore Ionescu, Documente de arhitectura romanească, București, 1952, 3, tabl. 15, 16.

²² В. М. Арутюнян и С. А. Сафарян, Памятники армянского зодчества, М., 1951, стр. 64.

²³ Надпись над входом имеется в Текорском храме (V в.). Հ. Գ. Խաչ-փափուշի, Արձանագրութիւններ հայկական ճարտարապետութեան և տեղեկագրութեան կոմիտէի հրատարակած («Էջմիածին», Գ, 1959, стр. 49, рис. 10); О. Егнарян, Памятники культуры Азизбековского района, Ереван, 1955, табл. 10.

перемычки портала Арджеша нехарактерны для памятников Армении, где в основном применялись наклонные и зубчатые швы, фигурные или фасонные швы встречаются в ряде памятников Ани (гостиница)²⁴. Согласно В. Вэтэсяну, фигурные швы исходят из арабской строительной практики, которую унаследовали турки²⁵. Но такие швы можно видеть и в памятниках Константинополя, Малой Азии, Сирии²⁶. Это обусловлено, по всей вероятности, сейсмическими условиями местности.

В тимпанах портала Арджеша и сербской церкви в Дечани изображен один и тот же сюжет: Мария Оранте²⁷. Но общий восточный характер отдельных частей и декора портала Арджеша говорит, скорее, о его малоазиатском происхождении. В частности, основанием для этого служит то, что ряд сооружений сельджукской архитектуры (на примере мавзолея в Ахлате и др.) имеет высокие проемы с орнаментированными прямоугольными наличниками. Восточное происхождение флеронов верха тимпана портала Арджеша не вызывает сомнений. В армянском и грузинском зодчестве подобные элементы встречаются уже с X—XI вв.²⁸

Г. Балш считает, что широкие орнаментированные наличники оконных проемов Арджеша армянского и грузинского происхождения. Это подтверждается и тем, что оконные проемы с полукруглым завершением угловых барабанов притвора и барабана церкви—узкие и высокие, что весьма характерно для грузинской архитектуры XI—XIII вв.

Форма круглых оконных проемов, заполненных орнаментированной решеткой, известна издревле. Ряд исследователей считает, что она имеет мусульманские корни и ее появление в памятниках Балкан (Крушевац, Куртя де Арджеш, Козя, Дялу и др.) связано с южной Италией и Византией²⁹. Наличие в арджешской церкви оконных проемов с орнаментированной решеткой обусловлено связями архитектурных особенностей этой церкви с памятниками моравской школы (Крушевац, Каленич и др.). Любопытно, что рисунок круглых оконных проемов этих

²⁴ О. Халпахчьян, Строительные традиции народных мастеров Армении («Архитектурное наследство», М., 1953, т. 3, стр. 47, рис. 14); С. Х. Мнацаканян, Архитектура армянских притворов, Ереван, 1952, стр. 87.

²⁵ V. Vătașianu, Istoria artei feudale în Tarile Române, București, 1959, стр. 486.

²⁶ Friedrich Sarre, Reise in Kleinasien, Berlin, 1896, табл. VII, XII, XIX, XXII, XXXIII, II; Dussand и др., La Syrie antique et médiévale illustrée, табл. 91. Примечательно, что такие швы, как в Санаине, Ахпате можно видеть на арках первого яруса гробницы (VI в.) Теодориха в Равене (Deichmann F. W., Ravenna, Weisbaden, 1969, стр. 199), Текфур-Серая (XIV в.) в Константинополе: см. Н. И. Врунов, Архитектура Византии («Всеобщая история архитектуры», М.—Л., т. 3, стр. 144, рис. 104).

²⁷ Д. Бошкович, указ. соч., стр. 436, рис. 17, стр. 438, рис. 18, стр. 442, рис. 26.

²⁸ Н. П. Северов, Памятники грузинского зодчества, М., 1947, табл. 26, 40.

²⁹ Heinrich Gerhard Franz, Les fenêtres circulaires de la cathédrale de Cefalu. Le problème de l'origine de la «rosace» du moyen âge. Cahiers archéologiques, Paris, 1955, IX, p. 264; Paolo Verdone, L'arte preromanica in Liguria, Torino, 1945.

памятников близок к рисунку проемов ряда памятников грузинской архитектуры, на которые сосылается Г. Балш (Никорцминда, Бетания, Кабен). Таким образом, хотя происхождение круглых оконных проемов с решеткой и находится в близкой связи с Востоком, в Куртя де Арджеше они появились, очевидно, в результате заимствования из Сербии.

В декоративных нишах фасадов церкви и притвора можно усмотреть отражение рисунка обрамления сторон граненых купольных барабанов грузинских церквей, завершающихся в местах примыкания полукругов небольшими капителями с высокими и широкими орнаментированными абаками. В этом не трудно убедиться, если сравнить характер обрамления сторон купольных барабанов с декором фасадов церкви, который состоит из ряда одинаковых и вполне завершенных по общему построению неглубоких ниш, примыкающих друг к другу. Сечение обрамления церкви Арджеша—полукруглое.

Такие же элементы встречаются в декоре обрамления проемов Никорцминды, Самтавро, Манглиси, Цугругашени и в Армении—Абугамренц. О том, что этот мотив декора грузинских памятников мог служить образцом для Арджеша, свидетельствует устройство в антресолях шишюк взамен, может быть, капителей угловых тонких пилястров грузинских памятников XIII в.

Барабаны грузинских церквей XI—XIII вв., подобно сербским, многогранные. И хотя в последних количество граней меньше, в обоих случаях в каждой грани барабана устроены оконные проемы. Такое решение купольных барабанов памятников Грузии и Сербии, а также в Арджеше, приводит к выводу, что в арджешской церкви решение барабана заимствовано из сербской архитектуры, а декор барабана—точный. Об этом может свидетельствовать и форма кровли как сербской, так и церкви в Арджеше.

Таким образом, объемно-пространственное решение церкви в Куртя де Арджеш имеет сербскую основу, а декор—закавказскую.

ԿՈՒՐՏՅԱՆ ԴԷ ԱՐՃԵՇ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՃԱՐՏԱՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ
ՄԱՍԻՆ (XVI դ.)

ԱՐՇԱՎԻՐ ԹՈՐԱՄԱՅԱՆ (ԲԻՂԵՆ)

Ա մ փ ո փ ո լ մ

Ճարտարապետական ռառամնասիրության արդյունքները թույլ են տալիս վերանայելու Կուրտյա դե Արճեշ եկեղեցու ճարտարապետական ձևերի հորինվածքների մի քանի հարցեր: Նշված հուշարձանի մասին տարբեր հեղինակների կարծիքների հանգամանորեն վերլուծությունը և նոր նյութերը հաստատում են այդ կարծիքների մի մասի ճիշտ լինելը, իսկ մի քանիսը մերժում է, բերելով նոր հետևությունների: Դրանք նաև ցույց են տալիս, որ Կուրտյա դե Արճեշ եկեղեցու հատակադժային-ժավալային հորինվածքը ունի սերբական ծագում, իսկ նրա դեկորատիվ ձևերը՝ կովկասյան: