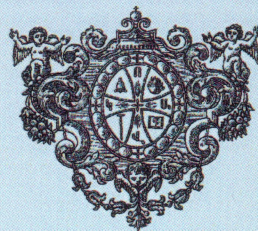


ՄԻԻԹԱՐՅԱՆ ՄԻՆԻԱՆՈՒԹՅԱՆ
ՍՈՒՐԲ ԴԱԶԱՐ ԿԴՁՈՒՄ ՀԻՄՆԱԿՄԱՆ

300
ԵՐՅԵՂ



1717-2017 թթ.



Կոչյալս Իր Տեղ Երրորդ արեւ...

ԵՐԵՂԱՆ 2017

ՀՀ ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ՆԱԽԱՐԱՐՈՒԹՅՈՒՆ

«ՊԱՏՄԱՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԱՐԳԵԼՈՑ-ԹԱՆԳԱՐԱՆՆԵՐԻ ԵՎ ՊԱՏՄԱԿԱՆ
ՄԻՋԱՎԱՅՐԻ ՊԱՀՊԱՆՈՒԹՅԱՆ ԾԱՌԱՅՈՒԹՅՈՒՆ» ՊՈԱԿ

«ԿՂԶՅԱԿ ՈՐ ՄԵՋ ԵՏՈՒՐ ԱՐԵՎ...»

Մխիթարյանների միաբանության հիմնադրման 300 ամյակին նվիրված
հոբելյանական գիտաժողովի նյութեր

МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ РЕСПУБЛИКИ АРМЕНИЯ

«СЛУЖБА ПО ОХРАНЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ СРЕДЫ И ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫХ
МУЗЕЕВ ЗАПОВЕДНИКОВ» ГНО

«ОСТРОВОК ПОДАРИВШИЙ НАМ СОЛНЦЕ...»

Материалы юбилейной научной конференции, посвященной 300-летию основания
армянской Конгрегации Мхитаристов

MINISTRY OF CULTURE OF THE REPUBLIC OF ARMENIA

“SERVICE FOR THE PROTECTION OF HISTORICAL ENVIRONMENT AND
CULTURAL MUSEUM-RESERVATIONS” NCSO

“THE ISLET THAT GAVE US THE SUN...”

The Jubilee Conference Materials Dedicated to the 300-Years Anniversary of the Foundation
of the Armenian Mkhitryan Congregation

ԵՐԵՎԱՆ – ЕРЕВАН – YEREVAN

2017

ՀՏԴ 94 (479.25) : 06

ԳՄԴ 63 . 3 (5 Հ)

Մ 793

Ժողովածուն հրատարակության է երաշխավորել ՀՀ մշակույթի նախարարության «Պատմամշակութային արգելոց-թանգարանների և պատմական միջավայրի պահպանության ծառայություն» ՊՈԱԿ-ի գիտական խորհուրդը:

Գլխավոր խմբագիր՝ պատմ. գիտ. դոկտոր, պրոֆեսոր **Աշոտ Փիլիպոսյան**

Խմբագիրներ՝ պատմ. գիտ. թեկնածու **Կարեն Փահլևանյան**, պատմ. գիտ. թեկնածու **Կարինե Բազեյան**, **Լիաննա Գևորգյան**, **Մանուշակ Ասլանյան**, **Լիլիթ Գևորգյան**

Գեղարվեստական ձևավորումը՝ **Հեղինե Հարությունյանի**

Մ 793 Մխիթարյան միաբանության 300-ամյակին նվիրված «Կղզյակ, որ մեզ ետուր արև» գիտաժողովի նյութերի ժողովածու.-Երևան, «Պատմամշակութային արգելոց-թանգարանների և պատմական միջավայրի պահպանության ծառայություն» ՊՈԱԿ, 2017, 141 էջ:

Ժողովածուն ընդգրկում է հոդվածներ, նվիրված Մխիթարյան միաբանության ու մխիթարյան գիտական այրերի գործունեությանը, դերին ու նշանակությանը՝ հայ ժողովրդի պատմության ու մշակույթի հարուստ ժառանգության ուսումնասիրման, պահպանման ու հանրահռչակման գործում: Այն նախատեսված է մասնագետների, բուհերի հումանիտար ֆակուլտետների դասախոսների, ուսանողների և ոլորտով հետաքրքրվող անձանց համար:

ՀՏԴ 94 (479.25) : 06

ԳՄԴ 63 . 3 (5 Հ)

ISBN 978-9939-867-16-8

© «Պատմամշակութային արգելոց-թանգարանների և պատմական միջավայրի պահպանության ծառայություն» ՊՈԱԿ, 2017

ՄԽԻԹԱՐՅԱՆ ՄԻԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ 300 ԱՄՅԱԿԸ

(Առաջաբանի փոխարեն)

Երեք հարյուր տարի առաջ, XVIII դ. սկզբներին, հայրենիքից հեռու, Վենետիկի դիմաց, Ադրիատիկ ծովի Սուրբ Ղազար կղզում ապաստանած Մխիթարյան հայ միաբանության անդամներին, ճակատագրի բերումով, նախապես վիճակված էր բարդ ու դժվարին պայմաններում, ամենօրյա ծանր աշխատանքի, համբերության, հուսո ու հավատի շնորհիվ պահպանելու սեփական գոյությունն ու ինքնությունը և, ապա, ժամանակի ընթացքում, սեփական ձեռամբ ընդլայնած ու ծաղկեցրած կղզին, ինչպես նաև ողջ միաբանությունը վերածելու Հայաստանի պատմության, մշակույթի, արվեստի, դպրության նաև հայոց լեզվի ու հավատքի հիմնավոր ուսումնասիրության կարևորագույն կենտրոնի:

Մինչև Սբ. Ղազարում հաստատվելը, 1703-1716 թթ. Մխիթարյան (սկզբնապես՝ Անտոնյան) միաբանությունն իր կրոնական, հայագիտական և բանասիրական գործունեությունը ծավալել է Վենետիկի հանրապետությանը ենթակա հունական Մեթոն բերդաքաղաքում: 1717 թ. Սբ. Ղազարում վերջնականապես հաստատվելուց հետո, կաթոլիկ եկեղեցու անհրաժեշտ հովանավորությունն ու աջակցությունն ապահովելու նպատակով, Մխիթարյան միաբանները մի կողմից ձեռնամուխ են եղել Վատիկանի հոգևոր գրականության թարգմանությանն ու հրատարակմանը և դրան զուգահեռ՝ հավաքել, ուսումնասիրել ու տպագրել են միջնադարի հայ պատմագիրների գործերի քննական բնագրերը, գրաբարի քերականությանը վերաբերող հետազոտություններ, բառագրքեր, բացատրական բառարաններ, ուսումնական ձեռնարկներ, դասագրքեր, հայրենաշունչ գեղարվեստական ստեղծագործություններ և այլ գործեր:

Այս առումով, հատկապես կարևոր են Մխիթար Սեբաստացու երկհատոր «Բառգիրք հայկազեան լեզուի» (տպագրվել է 1749-1769 թթ. ընթացքում), Միքայել

Չամչյանի եռահատոր «Պատմություն Հայոց» (1784-1786 թթ.), Ստեփանոս Ագոնցի և Ղուկաս Ինձիճյանի 11 հատորանի «Աշխարհագրութիւն չորից մասանց աշխարհի» (1802-1808 թթ.), Ստեփանոս Ագոնցի (Գիւլլէր) «Պատմութիւն կենաց և վարուց տեառն Մխիթարայ Սեբաստացոյ» (1810թ.), Մկրտիչ Ավգերյանի 12 հատորանի «Լիակատար վարք և վկայաբանութիւն Սրբոց, որք կան ի հին տօնացուցի եկեղեցոյ Հայաստանեայց» (1810-1815 թթ.), Հարություն Ավգերյանի «Բառարան անգղիերեն և հայերեն» (1821 թ.) և «Բառարան հայերեն և անգղիական» (1825 թ.), Ղուկաս Ինձիճյանի «Ստորագրութիւն հին Հայաստանեայց» (1822 թ.), Գաբրիէլ Ավետիքյանի, Խաչատուր Սյուրմէլյանի և Մկրտիչ Ավգերյանի երկհատոր «Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի» կամ «Նոր հայկազեան բառարան» (1836-1837 թթ.), Գաբրիէլ Այվազովսկու «Համառոտ պատմութիւն Ռուսաց» (1836 թ.) և երկհատոր «Պատմութիւն Օսմանեան Պետութեան» (1841-1842 թթ.), Հովսէփ Գաթըրճյանի երկհատոր «Տիեզերական պատմութիւն ի սկզբանէ աշխարհի մինչեւ ցմեր ժամանակս» (1849-1852 թթ.) և «Հիմնական տարբերութիւն Կաթոլիկէ եւ Էջմիածնական դաւանութեանց» (1864 թ.), Մկրտիչ Ավգերյանի և Գրիգոր Ճելալյանի «Առձեռն բառարան հայկազեան լեզուի» (1865 թ.), Ղևոնդ Ալիշանի «Շիրակ» (1881 թ.), «Սիսուան» (1885 թ.), «Այրարատ» (1890 թ.), «Սիսական» (1893 թ.), Ղևոնդ Հովնանյանի քառահատոր «Պատմութիւն քաղաքականութեան եւրոպական տէրութեանց ընդհանրապէս» (1856-1860 թթ.), Գարեգին Զարպիանալյանի երկհատոր «Պատմութիւն հայկական հին դպրութեանց» (1865-1878 թթ.), Արսէն Այտընյանի «Քննական քերականութիւն աշխարհաբար կամ արդի հայերեն լեզուի» (1866 թ.), Սերովբէ Տերվիշյանի «Հնդեվրոպական նախալեզու» (1885 թ.) և այլ հիմնարար աշխատություններ: Սրանց զուգահեռ պարբերաբար հրատարակվել են նաև «Մատենագիրք նախնյաց», «Ընտիր մատենագիրք», «Սովերք հայկական» մատենաշարերն ու «Տարեգրություն» (1799-1802 թթ.), «Եղանակ բյուզանդյան» (1803-1820 թթ.), «Եվրոպա» (1847-1863 թթ.) և այլն պարբերականները: Դրանցից «Բազմավեպ»-ը (1843 թ-ից), «Հանդես ամսօրյա»-ն (1887 թ-ից), «Մխիթարյան ընտանիք»-ը (1969 թ-ից), լույս են տեսնում մինչ օրս:

Հոգևոր-կրոնական և հայագիտական արդյունավետ գործունեությանը զուգահեռ Սբ. Ղազարի միաբանները կարևոր տեղ են հատկացրել նաև կրթական-լուսավորչական աշխատանքին: Նրանք 1732 թ. Սբ. Ղազարում հիմնել են վարժարան, որի նպատակը միաբանության գործունեությունը շարունակող և միևնույն ժամանակ հայոց պատմությանն ու մշակույթին անվերապահորեն նվիրված, ուսյալ և բանիմաց սերունդ պատրաստելն էր: Հետևողական այս գործունեության արդյունքում Մխիթարյան միաբանության հովանու տակ գործող վարժարաններ են բացվել Պաղումայում, Վենետիկում, Կոստանդնուպոլսում, Տրապիզոնում, Ախալցխայում և այլուր: Ժամանակին նրանցում են ուսանել Ծերենցը, Մկրտիչ Պեշկեթաշյանը, Դանիել Վարուժանը, Արփիար Արփիարյանը, Պետրոս Ադամյանը, Վահրամ Փափագյանը և այլոք: XIX դ. վերջից իրենց գիտամշակութային կարևոր գործունեությամբ հայտնի են Գրիգորիս Գալեմքարյանը, Հակոբոս Տաշյանը, Արսեն Ղազիկյանը, Վարդան Հացունին, Սուքիաս Էփրիկյանը, Մկրտիչ Պոտուրյանը, Ներսես Ակինյանը, Համազասպ Ոսկյանը, Վահան Հովհաննիսյանը, Մեսրոպ Ճանաշյանը, Պողոս Անանյանը, Պողոս-Լևոն Զեքիյանը, Հարություն Պզտիկյանը և ուրիշներ: Մխիթարյան միաբանության հիմնադրումից ի վեր Սբ Ղազար են այցելել հազարավոր հետաքրքրվողներ, զբոսաշրջիկներ և գիտնականներ: Հանրաճանաչ այցելուներից են բանաստեղծ Զորջ Բայրոնը, գրողներ Վալտեր Սքոթը, Ստենդալը, Ալֆրեդ դը Մյուսեն, Ժորժ Սանդը, հայագետ, լեզվաբան Հայնրիխ Պետերմանը, կոմպոզիտոր Ժակ Օֆենբախը, դերասանուհի Էլեոնորա Դուգեն և ուրիշներ: 1992 թ. Վենետիկի Մխիթարյանների կրթահամալիր է գործում նաև Երևանում:

Մխիթարյան միաբանությունից հանգամանքների բերումով անջատված հոգևոր հայերի մի խումբ արդյունավետ գործունեություն է ծավալել նաև Վիեննայում: Անջատման պատճառը միաբանության կանոնադրության կետերի փոփոխման հետ կապված անհամաձայնություններն էին, որի արդյունքում 1772 թ. միաբանների մի մասը թողել է Վենետիկը և 1773 թ. նախապես հաստատվել Տրիեստում, ապա 1811 թ. վերջնականապես տեղափոխվել Ավստրիա և ստեղծել Վիեննայի Մխիթարյան միաբանությունը: Այն սկզբից եւթ (1811 թ.) ճանաչվել է Ավստրիայի կառավարության

կողմից: Վիեննայի միաբանները ևս, սկզբնական շրջանում գործունեությունը մեկնարկել են կաթոլիկական կրոնադավանաբանական աշխատությունների հրատարակմամբ, սակայն դիրքերն ամրապնդելուց հետո, աստիճանաբար, ձեռնամուխ եղել նաև հայագիտական, պատմագիտական, աշխարհագրական, բանասիրական և լեզվաբանական բնույթի հետազոտությունների ստեղծմանն ու տպագրությանը:

Դեռևս XVIII դ. առաջին քառորդին, Սբ Ղազարում Մխիթար Սեբաստացին սեփական գրադարանի հիմքի վրա ստեղծել էր մատենադարան, որը հետագայում համալրվեց նվիրատվություններով և գնումներով: Վենետիկի մխիթարյանների մատենադարանի ներկայիս ձեռագիր ֆոնդն ավելի քան 5 հազար միավոր է, տպագիր ֆոնդը՝ շուրջ 100 հազար: Հայտնի է նաև Վիեննայի մխիթարյանների մատենադարանը, որտեղ պահվում են շուրջ 2600 գրչագիր մատյաններ:

2000 թ. հուլիսի 10–21-ը Վենետիկի Սբ Ղազար կղզու Մայրավանքում տեղի ունեցավ Մխիթարյան միաբանության Վենետիկի և Վիեննայի ճյուղերի միացյալ ընդհանուր ժողով: Համատեղ որոշմամբ նրանք կրկին միավորվեցին և ստեղծեցին Մխիթարյան միացյալ միաբանությունը, որի կենտրոնատեղին Վենետիկի Սբ Ղազար կղզու Մայրավանքն է, իսկ Վիեննայինը՝ առաջին գլխավոր մենաստանը:

Կրկին միավորված Մխիթարյան միաբանության նվիրյալներն այսօր էլ իրենց արժեքավոր, հաստատուն ու հիմնարար ներդրումն ունեն Հայոց աշխարհի պատմամշակութային հարուստ ժառանգության պահպանման, ուսումնասիրման և հանրահռչակման գործում: Անցած 300 տարիները՝ 300 պահապան հրեշտակների պես զորավիգ են այդ վեհ ու սրբազան առաքելությանը, իսկ սկսվող ամեն նոր տարին պարբերաբար մեկով ավելացնում է հայրենի անդաստանի պատմամշակութային ժառանգության պահապանների հավիտենական զորախումբը:

ՂԵՎՈՆԴ ԱԼԻՇԱՆԻ ԳԻՏԱԿԱՆ ԺԱՌԱՆԳՈՒԹՅՈՒՆԸ

Հայագիտության XIX դ. մեծերից այդ նույն դարավերջին շարունակում էր ստեղծագործել Մխիթարյան միաբանության անդամ, բանասեր ու պատմաբան, բանաստեղծ ու թարգմանիչ Ղևոնդ Ալիշանը (1820-1901 թթ.): Իրավացի էին ժամանակակիցները, երբ ասում էին, թե Ղ. Ալիշանը ոչ միայն ստեղծագործել է, այլ կարծես առասպելական Տորք Անգեղի նման վիթխարի քարաժայռեր է կուտակել՝ ի կիրառումն հաջորդ սերունդների: Իր գրական լավագույն ստեղծագործություններով Ղ. Ալիշանը հաղթահարել է կլասիցիզմը և ուղի հարթել ռոմանտիզմի համար՝ դառնալով այդ ուղղության հիմնադիրներից մեկը հայ գրականության մեջ: Ռոմանտիզմի ոգով էին ներծծված նաև նրա պատմագիտական ուսումնասիրությունները՝ կոչ անելով հայությանը «զենքն ի ձեռին» ազատագրել հայրենիքը, պայքարով ձեռք բերել ազատություն և անկախություն: Ըստ Ղ. Ալիշանի Հայաստանի հասարակական-քաղաքական կառուցվածքի լավագույն տարբերակը, որը բխում էր պատմության տրամաբանությունից՝ լուսավորյալ միապետությունն էր:

Բացառիկ բեղմնավոր է Ղ. Ալիշան-հայագետի գործունեությունը: Նրա գրչին է պատկանում հայոց պատմության, աշխարհագրության, հոգևոր և նյութական մշակույթի վերաբերյալ բազում աշխատություններ, ինչպիսիք են՝ «Շիրակ» (1881թ.), «Միսուան» (1885 թ.), «Հին հավատք կամ հեթանոսական կրօնք հայոց» (1895 թ.), «Այրարատ» (1890 թ.), «Միսական» (1893 թ.), «Հայբուսակ» (1895 թ.), «Հայ-Վենետ» (1896 թ.), «Հայապատում» (1901 թ.) և այլն, որոնք հսկայական փաստական նյութ են պարունակում հայ ժողովրդի պատմական անցյալի գրեթե բոլոր շրջանների վերաբերյալ: Ականավոր հայագետի այդ աշխատությունները, չնայած կրոնական-իդեալիստական աշխարհայացքով պայմանավորված ընկալումներին, այսօր էլ խոշոր արժեք են ներկայացնում հայոց պատմության մի շարք հիմնահարցերի ուսումնասիրման համար:

Ղ. Ալիշանը հայագիտության ճյուղերից ամենից շատ կարևորում էր պատմությունը, քանզի այն կարծիքին էր, որ մարդկությանը ճանաչելու համար անհրաժեշտ է իմանալ այն ամենը, ինչ կատարվել է հնագույն, հին և մերձավոր անցյալում: Յուրաքանչյուր ժողովուրդ ոչ միայն ներկան, այլև իր ապագան կառուցում է անցյալի վրա:

Հայ գիտնականներից Ղ. Ալիշանն առաջիններից էր, որ եկավ իր ծանրակշիռ խոսքն ասելու հայ ժողովրդի մտավոր կյանքում Մ. Խորենացու անփոխարինելի դերի մասին: Ջանասիրաբար պրպտումներ կատարելով Վենետիկի Մխիթարյան միաբանության հարուստ մատենադարանում, հնօրյա ձեռագրերից խնամքով հավաքելով փաստեր ու տեղեկություններ, պատմիչների վկայություններ պատմահոր մասին, և այդ բոլորն անցկացնելով իր գիտական եզրահանգումների բովով, հավաքած ամբողջ նյութը քննելով ժամանակաշրջանի եվրոպական հայագիտության առաջավոր մակարդակի դիրքերից, իր «Մովսես Խորենացին և հայոց պատմությունը», «Մովսես Քերթոզահայր հայոց» և այլ հոդվածներով Ղ. Ալիշանը արժեքավոր խոսք ասաց հոգուտ պատմահոր գործի անադարտության: Խորենացու գիտական սխրանքի, նրա աշխատության մասին Ղ. Ալիշանը սերունդներին կտակեց իր հեղինակավոր, մշտամնա տողեր: «Այս պատմությունը, - գրել է Ղ. Ալիշանը, - ինչքան հիմա ճանաչված թե՛ Մովսիսի և թե՛ Հայաստանի ամենեն պատվական գրավոր գործքը ըլլալով՝ թե մեր և թե օտար ազգաց առջև, չենք կրնար հոս լռությամբ անցնիլ, վասնզի անով է, որ Հայաստան իր հին ու կորսված գրականության մեկ ճաշակը կառնե: Անով հազար չորս հարյուր տարվնե ի վեր Հայք իրենց ազգը և փառքը կճանչնան, ան է բոլոր աշխարհիս դիմաց մեր հին ազնվականության վկայագիրը, որ ուրիշ ազգ մը չկրնար հափշտակել կամ ուրանալ, անով կրնա Հայաստան պատմագրության մուսային իմացնել, թե կրնա առանց առասպելաբանության հին պատմություն մը գրվիլ, անով հունաց և հռոմայեցվոց

պատմիչները քանի մը տեղ սրբագրել և տեղ-տեղ հնության կամ ընդհանուր պատմության վրա նոր լույս ծագել, որ ուրիշ տեղեն անկարելի է առնելը»¹:

Ղ. Ալիշանի պատմագիտական և բանասիրական մտքի խորությունը և մշակութային կյանքի մասին հարուստ գիտելիքներն առանձնապես դրսևորվել են Ներսես Շնորհալու գործունեությանը, վերջինիս հարուստ ժառանգությանն ու ժամանակաշրջանին նվիրված «Շնորհալի և պարագա իւր» երկում: «Հին հավատք կամ հեթանոսական կրօնք հայոց» (1895 թ.) երկում ներկայացրել է հայկական հեթանոսական կրոնը, հավատալիքները: Մեծ է Ղ. Ալիշանի ներդրումը հայ մի շարք պատմագիրների՝ Խոսրով Անձևացու, Կիրակոս Գանձակեցու, Սմբատ Սպարապետի, Վարդան Մեծ Արևելցու երկերի հրատարակման գործում:

Իր գիտական վիթխարի ժառանգությամբ չէ միայն, որ Ղ. Ալիշանը նպաստել է հայ պատմահասարակագիտական մտքի ու մշակույթի զարգացմանը: Ղ. Ալիշանն ապրում էր հայության հարափոփոխ կյանքով, նրա ներկայով ու ապագայով: Նա պահանջում էր վերլուծաբար քննել, բացահայտել ոչ միայն անցյալը, այլև ներկա ազգային կյանքի դրական ու բացասական կողմերը՝ վերջիններիս նկատմամբ համապատասխան անշեղ վերաբերմունք մշակելու համար: Առաջադրելով օտար բռնատիրությունից հայրենիքն ազատագրելու, ազգային մշակույթի զարթոնքն ըստ ամենայնի խրախուսելու և զարգացնելու հետ առնչված հարցերը, խստորեն դատապարտելով ինչպես մոլի ազգային սնապարծնեքին, այնպես էլ նիհիլիստներին, հիմնականում իրատեսորեն ուրվագծելով հայ ժողովրդի անխաթար կյանքով ապրելու ուղիները, Ղ. Ալիշանն ամենևին էլ պատրանքներ չէր տաժում առանց իր բնօրրանի զարգացման, «աշխարհաքաղաքացիորեն գոյատևելու» կամ «հայրենիքեն դուրս հայ ըլլալու» մասին ժամանակին բավականին տարածված մտածելակերպի նկատմամբ: Ղ. Ալիշանը մերժում էր «որտեղ հաց, այնտեղ կաց» պարզունակ, հայրենադավ կարգախոսը: Բանավիճելով նման կարգախոսապաշտների հետ, Ղ. Ալիշանը գրել հետևյալ տողերը. «Մեր ազգին սկիզբը ոչ ի Պոլիս եղեր է, ոչ Գաղատիա, ոչ Կաֆա, ոչ Կալկաթա, ամենքս ալ մեկմեկե առաջ հետև Հայաստանեն

¹ Ղ., Ալիշան, *Երկեր*, Երևան, 1981, էջ 141:

եկած ենք և հիմա ուր ալ որ ենք պանդուխտ ենք»²: Ազգային-քաղաքական ընթացիկ հարցերում ճիշտ կողմնորոշվելու համար հարկավոր է հետևել անցյալի ուսանելի փորձին, ազգանվեր գործիչների օրինակին, քանզի «նախնիք այն ատեն պարծանք են մեզի, երբ մենք ալ իրենց նման ըլլանք, ինչպես որ մենք անոնցմէ լավ ըլլանք: Մեր ինչ ըլլալը մեզմէ կախված է. անոնց պարծանքն ու փառքը մեկ լույս մըն է մեր ճամբուն վրա, բայց մենք պետք է աչքնիս բանանք և ոտմնիս շարժենք...»³:

Պակաս կարևոր չէ ազգային գոյապայքարում, աշխարհաքաղաքական զարգացումներում ճիշտ կողմնորոշվելը: Այս առումով չափազանց ուշագրավ է մահից կես տարի առաջ, 1901 թ. ապրիլին, Ղ. Ալիշանի հետ հանդիպման մասին Ավ. Իսահակյանի հուշապատումի հետևյալ հատվածը. «Ինչ վերաբերում է Հայկական հարցին, Ղ. Ալիշանն ասաց հետևյալը, որ ես շարադրում եմ արևելահայ բարբառով. «Իհարկէ, հայ ժողովուրդը լավ գիտեր, որ իր սեփական ուժերով չպիտի կարողանար թոթափել թուրքական լուծը, ինչպես առանց Եվրոպայի օգնության չպիտի կարողանային ազատվել ո՛չ Հունաստանը, ո՛չ Բուլղարիան: Հայ ժողովուրդն էլ, նրանց հետևելով, հույսը դրել էր քրիստոնյա Եվրոպայի օգնության վրա, մեծ, քաղաքակիրթ պետությունների մարդասիրության վրա: Այստեղից էլ հայ ժողովրդի մեծագույն ու բազմադեմ սխալը...

Թուրքահայերի պատրիարք Օրմանյանը քաղաքագետ մարդ է, բարեկամական հարաբերություններ է մշակում նա սուլթանի հետ: Պետք է աջակցել նրան: Մի բառով՝ պետք է համակերպել, ուրիշ ելք չեմ տեսնում հայերի համար: Հետո ավելացրեց. – Ռուսահայերի վիճակը, համեմատաբար, գեշ չէ. կոտորած, հափշտակություն չկա, բայց այն պատճառով, որ ազգային դպրոցներ չունենք, հայկական դաստիարակություն չկա, լեզու ու մշակույթ ճնշման տակ են, այս դրությունը ցանկալի արդյունք չի տալու: Ռուս պետությունը իր բերանով է ասում այս: Մի երկու տարի առաջ վանքն է այցելում ռուսական եկեղեցու սինոդի մեծը (երևի՝ Պոբեդոնոսցև, սինոդի օբեր-պուրոկուրորը) իր քարտուղարի հետ: Գրեթե

² Ղ. Ալիշան, *Երկեր*, Երևան, 1981, էջ 186:

³ Նույն տեղում:

բոլոր միաբանները նրա պատվի համար ոտի վրա են և քայլում են նրա հետ: Նա տեսնում է գեղեցիկ տաճարը, ճոխ գրադարան-մատենադարանը, տպարանը, թանգարանը... Երբ նստում են հյուրասենյակում մի բաժակ սուրճ խմելու, այդ ռուս մեծ պաշտոնյան, շնորհակալություններ հայտնելով միաբաններին, ասում է. - Ես հիացած եմ ձեր աշխատանքի, համբերության և սիրո նկատմամբ՝ հանդեպ ձեր ազգի, բայց ցավում եմ, որ դրանք իզուր ջանքեր են, անօգուտ, աննպատակ: Որի՞ համար են այդ անձնագոհումները. մի փոքր ժողովրդի համար՝ ցրված երկրի երեսին և մատնված կորստի: Թուրքիայում կոտորում են հայերիդ շարունակ, Ռուսաստանում էլ հայերը ոչ-ռուս ժողովուրդների հետ դատապարտված են շուտ կամ ուշ ձուլվելու»⁴:

Ղ. Ալիշանի հետ հանդիպման ժամանակ Ավ. Իսահակյանի գրառումները մեզ համար էական նշանակություն ունեն, որովհետև, դա կենսափորձով հարուստ մեծ գիտնականի մտքերի ուղղակի վերաշարադրում չէ, այլ մտքեր, որոնց հետ լիովին համաձայն էր 26-ամյա բանաստեղծը:

Իր գրական և հրապարակախոսական հետագա հրապարակումներում Ավ. Իսահակյանը Հայկական հարցի վերաբերյալ մշտապես հիմնավորել է նույն գաղափարը:

A. ABGARYAN

THE SCIENTIFIC HERITAGE OF GHEVOND ALISHAN

(Summary)

Exceptionally prolific is Armenologist Ghevond Alishan's scientific heritage. He is the author of many works about Armenian history, geography, spiritual and material culture.

Within Armenological branches, Ghevond Alishan considered Armenian history the most important one, as he supported the idea, that in order to know the humanity, one should know what had happened in ancient times and near past. Each nation creates its present and future on the basis of the past.

With his enormous scientific heritage Ghevond Alishan has greatly contributed to the development of Armenian historical-social thinking and culture.

⁴ Իսահակյան Ավ., *Երկեր*, հատոր չորրորդ, Երևան, 1959, էջ 15-16:

ԳՐԻԳՈՐ ԳՈՎԴԻԿՅԱՆԻ ԱՎԱՆԴՐ ՏՐԱՆՍԻԼՎԱՆԻԱՅԻ ՀԱՅՈՒԹՅԱՆ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՄԱՆ ՄԵԶ

Հայկական համայնքների պատմության մեջ իր առանձնահատուկ և կարևոր տեղն ունի Տրանսիլվանիայի հայկական համայնքի պատմությունը: Ընդունված է Տրանսիլվանիայի հայկական հիմնական համայնքի ձևավորումը կապել 1672 թ. տեղի ունեցած հայերի մեծ հոսքի հետ հարևան Մոլդովայից դեպի Տրանսիլվանիա: Ա. Աբրահամյանը հայերի հիմնական հոսքը դեպի Տրանսիլվանիա կապում է 1654 և ավելի ստվար զանգվածով 1672 թ. տեղի ունեցած շարժի հետ:¹ Ըստ էության հայկական ներկայության հետքեր այս տարածաշրջանում առկա էին շատ ավելի վաղ, և հայերի ներհոսքը դեպի Տրանսիլվանիա սկսվել էր 1672 թ. առաջ, և շարունակվել է նաև դրանից հետո: Ուստի դժվար է հայկական համայնքի ձևավորումը կապել միայն 1672 թ. հետ:

Գաղթող հայերի թվաքանակի մասին ևս դժվար է վստահորեն ասել: Հետազոտող Յ. Պալի կարծիքով ավանդաբար ընդունված տեսակետը Տրանսիլվանիայում 3000 հայ ընտանիքների հաստատվելու մասին ուռճացված է: Գաղթող հայ ընտանիքների թիվը չի գերազանցել երեք հարյուրը: Արդեն 1715 թ. շուրջ 220-240 հայ ընտանիքներ էին ապրում Տրանսիլվանիայում:²

Հայերը հաստատվեցին Տրանսիլվանիայի մի շարք քաղաքներում և ավաններում: Աստիճանաբար տրանսիլվանահայության նշանավոր կենտրոններ դարձան Արմենոպոլիսը (Հայաքաղաք, այժմ՝ Գեոլա), Ելիսաբեթուպոլիսը (այժմ՝ Դումբրավենի), Գեորգենին, Մեպլիզը (այժմ՝ Ֆրումոսաս): Այս քաղաքներում հայերը

¹ Աբրահամյան Ա., *Համառոտ ուրվագիծ հայ գաղթավայրերի պատմության*, Երևան, 1964, էջ 352:

² Judit Pál, *Armenians in Transylvania: From settlement to integration*, Far away from Mount Ararat: Armenian culture in the Carpathian basin, Budapest, 2013, p. 11.

սկսեցին ապրել աշխույժ համայնքային կյանքով՝ հիմնելով եկեղեցիներ և համայնքային այլ կառույցներ:

Կանգնած լինելով աստիճանական ձուլման և ազգային ինքնությունը կորցնելու իրական վտանգի առջև՝ Տրանսիլվանիայի հայերի շրջանում ազգային ինքնության պահպանմանն ուղղված մշակութային զարթոնք է նկատվում XIX դ. երկրորդ կեսին և XX դ. սկզբին, երբ մի խումբ մտավորականներ, հասկանալով ինքնության պահպանման խնդրի առաջնահերթությունը, սկսեցին ակտիվ քայլեր ձեռնարկել այդ ուղղությամբ: Այդ խնդիրների լուծմանն էր ուղղված «Արմենիա» պարբերականի հրատարակումը³ և Հայկական թանգարանի հիմնումը, որի պաշտոնական բացումը տեղի ունեցավ 1907 թ. հունիսի 16-ին: Թանգարանի հիմնումից հետո Գեռլայի և Քլուժի մտավորականների կողմից բազմաթիվ արժեքավոր պատմական փաստաթղթեր, ձեռագրեր նվիրաբերվեցին թանգարանին, ինչի շնորհիվ թանգարանը բավականին հարուստ հավաքածու ունեցավ: Բալինտ Կովաչը հղում անելով «Արմենիա» հանդեսին, նշում է, որ թանգարանային բոլոր նմուշները, գրադարանային միավորները, կահույքը, փողը և, ընդհանրապես, հայկական թանգարանային ողջ միությունը, իսկ նրա լուծարման դեպքում՝ առկա թանգարանային հավաքածուի նմուշներն առանձին-առանձին, պետք է պատկանեն Արմենոպոլսի հայ եկեղեցուն, կամ Տրանսիլվանիայի հայկական կաթոլիկ եպիսկոպոսության վերականգնման դեպքում՝ վերջինիս:⁴

Ինչպես Կենտրոնական և Արևելյան Եվրոպայի մյուս հայկական համայնքների, այնպես էլ Տրանսիլվանիայի հայկական համայնքի պատմության ուսումնասիրման տեսակետից մեծ է Մխիթարյան միաբանության դերը: Տրանսիլվանիայի հայկական համայնքի կապը Մխիթարյանների հետ բավականին ամուր էր, ինչի մասին վկայում

³ Հայագիտական հանդես, որ լույս է տեսել 1887-1907 թթ. և 1912-1913 թթ. Տրանսիլվանիայի Գեռլա քաղաքում: Տպագրել է Հայաստանի, Տրանսիլվանիայի և հայկական այլ գաղթավայրերի կյանքին նվիրված հոդվածներ, պատմաբանասիրական, ազգագրական նյութեր, հունգարահայերին և օտարազգի ընթերցողներին ներկայացրել հայոց պատմությունն ու մշակույթը: Խմբագիրներն են Գ. Գովրիկյան, Խաչիկ Սոնգոտյան, Մկրտիչ Պոտուրյան, Անտալ Հերման, Գուստավ Պապ: Տես՝ «Հայ գրատպություն և գրքարվեստ» հանրագիտարան, Երևան 2015, էջ 162:

⁴ **Kóvacs Bálint**, *Armenians in Transylvania (from 17th century settlement to the 20th century)*, The Armenian Catholic collective archive in Armenopolis, repertory, Budapest-Gyulafehérvár-Leipzig, 2011, 219.

են Արմենոպոլսի հայկական կաթոլիկ հավաքական արխիվում⁵ պահվող մի շարք նամակներ Վիեննայի Մխիթարյաններից, որոնք վկայում են նաև «Հանդես Ամսօրեայ» և «Արմենիա» պարբերականների միջև սերտ կապի մասին: Դրանք հիմնականում փոխադարձ պայմանավորվածություններ են ամսագրերում հրատարակվող նյութերի մասին, մեկնաբանություններ առանձին հարցերի վերաբերյալ: «Հանդես Ամսօրեայ»-ում պարբերաբար հրատարակվում էր նաև «Արմենիա» ամսագրի համարների բովանդակության հայերեն թարգմանությունները: Քանի որ «Արմենիան» հրատարակվում էր հունգարարեն, ուստի այն հասկանալի չէր Հայաստանում և հայկական մյուս գաղթավայրերում: Այդ միջոցով փորձ էր արվում հայկական ավելի լայն շրջանակների տեղեկացնել Տրանսիլվանիայի հայկական համայնքի կյանքի մասին⁶:

Մխիթարյաններն ակտիվ դեր էին կատարում նաև հայկական համայնքի ինքնության պահպանման համար մղվող պայքարում: Դրա մասին է վկայում Վիեննայում 1834 թ. հրատարակված հայերեն այբուբենը ուսուցանելու ձեռնարկը⁷: Դրա նպատակն էր արդեն հունգարերեն գրող հայերին սովորեցնել հայերեն այբուբենը: Արմենոպոլսի հայկական կաթոլիկ հավաքական արխիվում հանդիպում ենք նաև ձեռագիր քերականության դասագիրք՝ հայերենի քերականական կանոնների մասին և դրան հետևող օրինակներ՝ հայերեն և հունգարերեն լեզուներով:⁸ Մխիթարյան միաբանությունը այստեղ ուղարկում էր նաև միսիոներներ՝ հայերեն սովորեցնելու և դպրոցական գործը կազմակերպելու համար:

Պետք է նշել, որ Տրանսիլվանիայի հայկական համայնքը, ունենալով հարուստ պատմություն, համեմատաբար քիչ է ուսումնասիրված՝ ի տարբերություն

⁵ Արմենոպոլսում (Հայաքաղաք) գտնվող արխիվը կոչվում է Հայկական Կաթոլիկ հավաքական արխիվ, քանի որ այստեղ են կենտրոնացված Տրանսիլվանիայի հայկական համայնքի չորս խոշոր կենտրոնների՝ Արմենոպոլսի, Ելիսաբեթուպոլսի, Գեորգենիի և Ֆրումոասայի եկեղեցական արխիվային փաստաթղթերը:

⁶ **Գևորգյան-Քազի Էվա**, *Հայ-հունգարական գրական առնչությունները և «Արմենիա» ամսագիրը*, Երևան, 1979, էջ 35:

⁷ Արմենոպոլսի հայկական կաթոլիկ հավաքական արխիվ, տուփ 339/հ/5 (Համարակալումը տրված է ըստ Արմենոպոլսի արխիվում ընդունված ձևաչափի: Տվյալ տուփի ներսում փաստաթղթերը և նամակները համարակալված չեն):

⁸ Նույն տեղում:

Լեհաստանի, Ուկրաինայի և Արևելյան ու Կենտրոնական Եվրոպայի այլ հայկական համայնքների: Տրանսիլվանիայի հայկական համայնքի պատմության ուսումնասիրման համար աղբյուրագիտական նշանակություն ունեն Գրիգոր Գովրիկյանի աշխատությունները: Գովրիկյանը ծնվել է Գեռլայում 1840 թվականին: Նա XIX դ. վերջի և XX դ. սկզբի Տրանսիլվանիայի հայկական համայնքի ակնառու մտավորականներից մեկն է: Գովրիկյանը մեծ ակտիվություն է ցուցաբերել «Արմենիա» պարբերականի հրատարակման ուղղությամբ, եղել է նրա խմբագիրներից, մի շարք հոդվածների և աշխատությունների հեղինակ է, 1909 թ. դարձել է Մխիթարյան միաբանության ընդհանուր Աբբահայր՝ դրանով ավելի նպաստելով հայկական համայնքի և միաբանության միջև հարաբերությունների սերտացմանը:

Գովրիկյանը, Գեռլայում, Ելիսաբեթուպոլսում, 1866-1869 թթ. Վիեննայում, 1873 և 1874 թթ. Կոստանդնուպոլսում զբաղվելով մանկավարժական գործունեությամբ և զգալով որակյալ դասագրքերի պակասը, ձեռնամուխ է եղել Ընդհանուր պատմության դասագրքի շարադրմանը:⁹ Ինչպես Գովրիկյանն է նշում իր գրքի առաջաբանում, ձեռագիրը մոտ երեք տարի (1875-1877 թթ.) գործածելուց հետո, ցանկալի արդյունքը ակնհայտ է եղել,¹⁰ ինչը խոսում է նախորդների համեմատ այս դասագրքի բովանդակային և ծրագրային առումով առաջադեմ լինելու մասին: Գովրիկյանը հեղինակել է նաև Բարձրագույն երկրագրության դասագիրքը, որը լույս է տեսել 1871 թ. դարձյալ Վիեննայում:¹¹ Հեղինակի մի շարք հետազոտությունների և հրատարակությունների կողքին, մեզ համար առանձնակի կարևորություն ունեն Տրանսիլվանիայի հայկական համայնքի նշանավոր երկու կենտրոններին՝ Ելիսաբեթուպոլսին և Հայաքաղաքին (Գեռլային) նվիրված աշխատություններն ու «Հանդես ամսօրեայ»-ում տպագրված հոդվածները: Գովրիկյանը, երկու քաղաքների

⁹ Գովրիկյան Գ., *Ընդհանուր պատմության համառոտ ազգային դպրոցաց համար*, Վիեննա, Մխիթարեան տպարան, 1879:

¹⁰ Նույն տեղում, էջ 2:

¹¹ Գովրիկյան Գ., *Բարձրագույն երկրագրություն, Ճանապարհորդաց, Վաճառականաց, արուեստագիտաց, Բարձրագույն դպրոցաց, ուսուցչաց, քաղաքագիտաց, խմբագրաց ու առանձնական գերդաստանաց գործածութեանը համար*, Վիեննա, Մխիթարեան տպարան, 1871:

դիվանատներում կատարած ուսումնասիրությունների ընթացքում հայկական համայնքի պատմությանն առնչվող կարևոր փաստաթղթերի հանդիպելով, դրանք սկզբնապես հոդվածների տեսքով հրատարակում է «Հանդես Ամսօրեայ» ամսագրում, որտեղ հանդես էր գալիս Հովհան Անեցի կեղծանունով: Հետագայում, ինչպես ինքն է նշում Ելիսաբեթուպուլսին նվիրված գրքի առաջաբանում, որոշում է «որ այն հրատարակութիւններն, ինչպես յաջորդաբար գալի յօդուածները մատենի մը մեջ ամփոփուին ու այնպէս հրատարակուին»¹²:

«Հանդես Ամսօրեայ» ամսագրի 1889 թ. առաջին համարում Գովրիկյանը հրատարակում է հոդված 1887 թ. հունվարից Գեռլայում հրատարակվող «Արմենիա» ամսաթերթի մասին: Այստեղ, ամփոփելով իր խոսքերով «հունգարալեզու, բայց բովանդակությամբ զուտ հայ» ամսաթերթի երկամյա գործունեությունը՝ հեղինակը թվարկում է առավել ուշագրավ և նշանակալի հոդվածները՝ նշելով, որ թերթի բոլոր հոդվածներն առհասարակ վերաբերում են հայերին, հայոց պատմությանը:¹³ Հեղինակը «Արմենիա» ամսաթերթը համարում է Տրանսիլվանիայի հայերի ամենամեծ և նշանավոր ձեռնարկությունը, նշելով, որ դրա հիմնական նպատակն է «յազգն ինքն իրեն ծանօթացընել, անցելոյն և ներկային նկատմամբ լուսաւորել, իւր վաղեմի պատմութեան, մեծութեան, առեւտրական յարաբերութեանց վրայ եւ ուրիշ պէսպէս հատուածներ հրատարակելով յազգն իւր տգիտութենէն հանել, Արեւելեան Հայոց գործքերն ու կեանքն ծանօթացընել և աշխարհիս վրայ ցիրուցան ազգին հետ Հունգարիոյ Հայերն հաղորդակցութեան մեջ մուծանել»¹⁴: Գովրիկյանը «Արմենիա» ամսաթերթի մասին իր այս տեղեկություններն առավել ընդարձակ ձևով հետագայում

¹² Գովրիկյան Գ., *Հայք Յեղիսաբեթուպուլիս Դրանսիլվանիոյ, այս գաղթականութեան պատմութիւնը քաղուած Դրանսիլուանիոյ իշխանաց և Ավստրիոյ կայսերաց առանձնաշնորհութեանց կոնդակներէն, ժամանակակից արձանագրութիւններէն և պաշտօնական գրութիւններէն (1680-1779)*, Հատոր Ա, Վիեննա, 1893, էջ Ա:

¹³ «Հանդես ամսօրեայ», Վիեննա, 1889, թիվ 1, էջ 14:

¹⁴ Նույն տեղում:

ներառել է Գեոլային (Հայաքաղաք) նվիրված իր աշխատության մեջ՝ հատկացնելով դրան առանձին գլուխ¹⁵:

«Հանդես Ամսօրեայ»-ի 1889 թ. վեցերորդ¹⁶ և 1890 թ. առաջին¹⁷ համարներում Գովրիկյանը դարձյալ նույն կեղծանունով հրատարակել է առանձին հոդվածներ՝ նվիրված Հայաքաղաքի հիշատակարաններին, հուշարձաններին և Հայաքաղաքի հայկական ձեռագրերին: Այս թեմաներին ևս Գովրիկյանը հետագայում հատկացրել է առանձին գլուխներ իր աշխատության մեջ՝ ամբողջացնելով հոդվածում առկա տեղեկությունները¹⁸:

Ամսագրի հաջորդ համարում Գովրիկյանը ներկայացնում է Ելիսաբեթուպոլսի հայկական հիշատակարաններն ու հուշարձանները, որտեղ ևս առկա է հայկական եկեղեցի, հայկական վանք, ինչպես Գեոլայում: Համեմատելով հայաշատ երկու քաղաքները՝ Գովրիկյանը նշում է, որ Ելիսաբեթուպոլիսը իր հայ բնակչության թվաքանակով, զարգացվածությամբ և հարստությամբ զիջում է Գեոլային, երիտասարդ սերունդն ավելի քիչ է տեղյակ սեփական պատմությանը, սակայն քաղաքում Մխիթարյան դպրոցի առկայության շնորհիվ ավագ սերունդն այստեղ ավելի լավ էր տիրապետում հայերենին: Սակայն հետագայում այստեղ դպրոցը հայերի ձեռքից վերցվելուց և տեղափոխվելուց հետո հայերենի իմացության մակարդակը զգալիորեն իջել է: Բազմաթիվ հայ երիտասարդներ բարձրագույն կրթություն ստանալու նպատակով մեկնում են քաղաքից և մեծ մասն այլևս չի վերադառնում, ինչը հանգեցնում է հայ բնակչության թվաքանակի նվազմանը: Հեղինակը մտավախություն է հայտնում նաև, որ ժամանակի ընթացքում Ելիսաբեթուպոլսում, Տրանսիլվանիայի այլ հայաշատ քաղաքների նման, հայկական ազգային ոգին, հայերի թվաքանակը աստիճանաբար կնվազի՝ թողնելով միայն իր պատմական հետքը:¹⁹ Գեոլայի համեմատությամբ հայկական հուշարձաններն ու

¹⁵ Գովրիկյան Գ., *Դրանսիլվանիոյ հայոց մետրոպոլիսը կամ նկարագիր Կերլա Հայաքաղաքի ի գիր և ի պատկերս*, Վիեննա, 1896, էջ 232-237:

¹⁶ «Հանդես ամսօրեայ», Վիեննա, 1889, թիվ 6, էջ 113-119:

¹⁷ «Հանդես ամսօրեայ», Վիեննա, 1889, թիվ 1, էջ 19-21:

¹⁸ Գովրիկյան Գ., *Դրանսիլվանիոյ հայոց մետրոպոլիսը*, էջ 204-215 և 318-348:

¹⁹ «Հանդես ամսօրեայ», Վիեննա, 1889, թիվ 2, էջ 53:

արձանագրություններն այստեղ այդքան էլ շատ չեն, սակայն դրանց մանրամասն նկարագրությունը տրված է սույն հոդվածում:

Տրանսիլվանիայի հայերի՝ կաթոլիկ եկեղեցու հետ միանալուց հետո, կաթոլիկ հայերի մեջ գոյություն ունեին երկու տարբեր խմբավորումներ: Նրանց մի մասը, լինելով կաթոլիկ, ամեն կերպ փորձում էր հաճոյանալ հռոմեական եկեղեցուն՝ դրանով ձեռք բերելով բարձր եկեղեցական պաշտոններ: Մյուս մասը, կաթոլիկ լինելով հանդերձ, ամեն կերպ փորձում էր պահպանել հայկական ծեսը և ավանդույթները: Այս երկու խմբավորումների միջև տարաձայնություններն ակնառու են դառնում նոր տոմարի ընդունման հետ կապված հարցում: Ըստ Գովրիկյանի, նոր տոմարը Գեռլայի հայերի կողմից ընդունվել է XVII դ. վերջին:²⁰ Այս հարցի հետ կապված Ս. Քոլանջյանը ևս հավանական է համարում, որ արդեն XVII դ. վերջին նոր տոմարը գործածվում էր Տրանսիլվանիայի հայերի մի մասի կողմից՝ հղելով 1690 թվականին Գեորգենիում գրված Լատին ձեռագիրը՝ «Տոմար լաթինացուց»:²¹

Այս հարցին Գովրիկյանը անդրադառնում է «Հանդես Ամսօրեայ»-ում²² տպագրված հերթական հոդվածում, որտեղ մանրամասն խոսում է Ելիսաբեթուպոլսում նոր տոմարի ընդունման համար հրավիրված ժողովների և դրան հաջորդած իրադարձությունների մասին: Հոդվածում հեղինակը ներկայացնում է ժողովների արձանագրությունները, ինչը մեզ հնարավորություն է տալիս հասկանալու նոր տոմարի ընդունման նկատմամբ հասարակության և քաղաքի ղեկավարող շրջանների դիրքորոշումը:

Ամսագրի հաջորդ համարներում²³ Գովրիկյանո անդրադառնում է Ելիսաբեթուպոլսի պատմությանը, հայերի այստեղ հաստատվելուն, նրանց տրված արտոնություններին և կոնդակներին: Այս հոդվածները ներառված են

²⁰ Գովրիկյան Գ., *Հայք Յեղիսաբեթուպոլիս Դրանսիլվանիոյ*, հ. Բ, էջ 142:

²¹ Քոլանջյան Ս., *Տրանսիլվանիայի հայերի պայքարը ազգային ինքնուրույնության պահպանման համար*, Էջմիածին, 1966, N 3, էջ 50:

²² «Հանդես ամսօրեայ», Վիեննա, 1891, թիվ 10, էջ 301-307:

²³ «Հանդես ամսօրեայ», Վիեննա, 1892, թիվ 5, էջ 133-138, թիվ 6, էջ 161-163, թիվ 7, էջ 193-198, թիվ 8, էջ 225-231, թիվ 9, էջ 263-267, թիվ 10, էջ 295-302, թիվ 11, էջ 326-333, թիվ 12, էջ 356-360, 1893, թիվ 1, էջ 7-14, թիվ 2, էջ 36-42:

Ելիսաբեթուպոլսի պատմությանը նվիրված հեղինակի եռահատոր աշխատության մեջ:

Տրանսիլվանիայի հայկական համայնքի պատմության ուսումնասիրության համար առանձնակի կարևորություն են ներկայացնում Գովրիկյանի՝ հայկական համայնքի երկու նշանավոր կենտրոններին՝ Ելիսաբեթուպոլսին և Արմենոպոլսին նվիրված աշխատությունները: Սրանք Տրանսիլվանիայի հայկական համայնքի պատմությանը նվիրված հիմնարար երկեր են, քանի որ ժամանակագրական առումով ընդգրկում են հայաշատ կենտրոնների պատմությունը՝ հայերի այստեղ հաստատվելու շրջանից մինչև XX դ. սկիզբը:

Ելիսաբեթուպոլսին նվիրված եռահատոր աշխատության մեջ, որը վերնագրված է «Հայք Յեղիսաբեթուպոլիս Դրանսիլվանիոյ», հեղինակը, հիմնվելով քաղաքի դիվանատան փաստաթղթերի վրա, ցույց է տալիս Ելիսաբեթուպոլսի հայկական համայնքի պատմությունը, հայերի ունեցած կարգավիճակը, արտոնությունները և այլն:

Աշխատության առաջին հատորում²⁴ հեղինակը ամփոփել է Տրանսիլվանիայի իշխանների և Ավստրիական կայսրերի կողմից Ելիսաբեթուպոլսի հայերին տրված հրամանները և արտոնությունները, արձանագրությունները: Բաղկացած լինելով առաջաբանից և 29 գլուխներից կամ ենթավերնագրերից՝ աշխատությունը սկսում է հայերի այստեղ հաստատվելու պատմությունից, որտեղ Գովրիկյանն առանձին ներկայացում է հայերի 1654 թ. փոքր և 1672 թ. մեծ գաղթի փուլերը: Աշխատության արժեքը կայանում է նաև նրանում, որ հեղինակը մանրամասն նկարագրում է հայերի իրավական կացությունը Տրանսիլվանիայում հաստատվելու հենց սկզբից: Աշխատությունը շարադրելիս հեղինակը օգտագործում է այնպիսի կարևոր փաստաթղթեր, ինչպիսիք են Տրանսիլվանիայի իշխանների կողմից հայերին տրված արտոնությունները, հրովարտակները, հայերի կողմից կայսրին և Տրանսիլվանիայի

²⁴ Գովրիկյան Գ., *Հայք Յեղիսաբեթուպոլիս Դրանսիլվանիոյ, այս գաղթականության պատմութիւնը քաղուած Դրանսիլուանիոյ իշխանաց և Ավստրիոյ կայսերաց առանձնաշնորհութեանց կոնդակներէն, ժամանակակից արձանագրութիւններէն և պաշտօնական գրութիւններէն (1680-1779)*, Հատոր Ա, Վիեննա, 1893:

իշխաններին ուղղված խնդրագրերը, մի շարք իրավական ակտեր և այլ կարևոր նամակներ:

Աշխատության երկրորդ հատորում²⁵ հեղինակը շեշտը դնում է Ելիսաբեթուպոլսի հայերի եկեղեցական կյանքի, ծեսերի վրա, տալիս է Ելիսաբեթուպոլսի հայկական եկեղեցու մանրամասն նկարագրությունը, հայերի սոցիալական դրության, հարկերի, ինչպես նաև այլ ազգերի հետ հարաբերությունների նկարագրությունը, մանրամասն անդրադարձ է կատարում հայերի կաթոլիկացմանը և Կաթոլիկ եկեղեցու հետ միությանը:

Գովրիկյանը Ելիսաբեթուպոլսի պատմությունն իր երրորդ հատորում հասցնում է մինչև 1904 թվականը:²⁶ Այստեղ կարմիր թելի պես անցնում է հայկական եպիսկոպոսության վերականգնման հարցը, որը համարվում է Տրանսիլվանիայի հայերի ինքնության պահպանման առանցքային հարցերից մեկը: 1715 թ. Օքսենտիոս Վիրգիլեսկոյի մահից հետո, ով մեծ ակտիվություն է ցուցաբերել հայերի կաթոլիկ եկեղեցու հետ միության համար, նոր եպիսկոպոսի ընտրության հետ կապված տարաձայնությունների արդյունքում հայկական եպիսկոպոսությունը դադարեց գոյություն ունենալուց: Եպիսկոպոսության վերականգնման համար պայքարը Տրանսիլվանիայի հայերի շրջանում արդիական էր մինչև XX դ. սկիզբը: Տրանսիլվանիայի հայկական եպիսկոպոսության վերականգնման հարցին Գովրիկյանն անդրադարձել է նաև «Հանդես ամսօրեայ»-ի էջերում, որտեղ խոսում է նոր եպիսկոպոսի ընտրության հետ կապված երկու քաղաքների՝ Արմենոպոլսի և Ելիսաբեթուպոլսի տարաձայնությունների մասին,²⁷ քանի որ այդ երկու քաղաքները մշտապես պայքարի մեջ էին առաջնության համար: Դրանցից յուրաքանչյուրը ցանկանում էր եպիսկոպոսի պաշտոնում հաստատել իր թեկնածուին:

²⁵ **Գովրիկյան Գ.**, *Հայք Յեղիսաբեթուպոլիս Դրանսիլվանիոյ, այս գաղթականութեան պատմութիինը քաղուած Դրանսիլուանիոյ իշխանաց և Ավստրիոյ կայսերաց առանձնաշնորհութեանց կոնդակներէն, ժամանակակից արձանագրութիիններէն և պաշտօնական գրութիիններէն (1780-1825)*, Հատոր Բ, Վիեննա, 1899:

²⁶ **Գովրիկյան Գ.**, *Հայք Յեղիսաբեթուպոլիս Դրանսիլվանիոյ, (1826-1904)*, Հատոր Գ, Վիեննա, 1904:

²⁷ «*Հանդես ամսօրեայ*», Վիեննա, 1893, թիվ 3, էջ 71-75, 1983, թիվ 4, էջ 102-105:

Երրորդ հատորում հետաքրքրություն է ներկայացնում հեղինակի անդրադարձը 1848 թ. հեղափոխությանն ու դրա ազդեցությանը հայկական քաղաքի վրա: Այստեղ հեղինակը անդրադառնում է նաև հայերի մասնակցությանն այդ հեղափոխությանը:

Ելիսաբեթուպոլսին նվիրված աշխատությունն արժեքավոր է քաղաքում հայերի ունեցած կարգավիճակի, հոգևոր, քաղաքական, սոցիալ-տնտեսական դրության հետ կապված հարցերը ուսումնասիրելիս: Հեղինակն օգտագործել է թվով շուրջ 850 արտոնագրեր, հրովարտակներ, հրամաններ, խնդրագրեր՝ աշխատությանը տալով աղբյուրագիտական կարևոր արժեք:

Տրանսիլվանիայի հայկական համայնքի պատմության ուսումնասիրման համար արժեքավոր է նաև Գովրիկյանի մեկ այլ աշխատությունը՝ նվիրված Տրանսիլվանիայի հայկական համայնքի մյուս նշանավոր կենտրոն Արմենուպոլսին (Հայաքաղաք, հունգարերեն՝ Szamosújvár), որը վերնագրված է «Դրանսիլվանիոյ հայոց մետրոպոլիսը կամ նկարագիր Կերլա Հայաքաղաքի ի գիր և ի պատկերս»:²⁸

Աշխատության վերնագիրն արդեն հուշում է այն առաջնային դիրքի մասին, որ Հայաքաղաքն ուներ Տրանսիլվանիայի մյուս հայաշատ քաղաքների նկատմամբ: Հեղինակն ինքն էլ իր գրքի առաջաբանում նշում է, որ Հայաքաղաքը Տրանսիլվանիայի հայերի մյուս չորս խոշոր կենտրոնների համեմատ ամենաառաջադեմը, զարգացածը և ամենաշատ հայկական բնակչություն ու հայկական ոգի ունեցողն էր: Աշխատանքը մեծ արժեք է ներկայացնում քաղաքի սոցիալ-տնտեսական կյանքի, ավանդույթների, գործող կարգերի, հայերի սոցիալական կարգավիճակի, քաղաքի արտոնությունների, տեղական բարբառի, առևտրական և հոգևոր եղբայրությունների, ինչպես նաև քաղաքի արտաքին տեսքի, հատակագծի, աշխարհագրական դիրքի ուսումնասիրման տեսանկյունից: Աշխատության մեջ ընդգրկված են նաև քաղաքի նշանավոր հուշարձանների, եկեղեցիների, հասարակական շենքերի բազմաթիվ նկարներ:

²⁸ Գովրիկյան Գ., *Դրանսիլվանիոյ հայոց մետրոպոլիսը կամ նկարագիր Կերլա Հայաքաղաքի ի գիր և ի պատկերս*, Վիեննա, 1896, (Աշխատության հունգարերեն տարբերակում որպես հեղինակ հանդես է գալիս Խաչիկ Սոնգոտյանը, որը, մեր կարծիքով, թյուրիմացության արդյունք է):

Աշխատությունը բաղկացած է երկու մասից՝ համապատասխանաբար վերնագրված «Հայաքաղաքի անցյալը» և «Հայաքաղաքի ներկան»։ Առաջին մասում հեղինակը հայերի գաղթի, այստեղ հաստատվելու, նրանց ստացած արտոնությունների և Տրանսիլվանիայի իշխանների հետ ունեցած հարաբերությունների համառոտ նկարագրությունից հետո բավականին հետաքրքրորեն ներկայացնում է Հայաքաղաքում հիմնված երեք հոգևոր եղբայրությունները, նրանց ներքին կանոնադրությունները, անդամագրվելու պայմանները և այլն։ Տրանսիլվանիայում հայերի հիմնած հոգևոր եղբայրությունների թիվը հասնում էր շուրջ 20-ի։²⁹ Դրանք կաթոլիկ եկեղեցուն առընթեր գործող կրոնական կազմակերպություններ էին։ Գովրիկյանը իր աշխատության այս բաժնում խոսում է երեք եղբայրությունների մասին՝ «Եղբայրութիւն Ս. Յովակիմայ և Աննայի», «Եղբայրութիւն Ս. Գրիգորի Լուսաւորչին» և «Եղբայրութիւն ամենասուրբ Երրորդութեան»³⁰։

Այս հատվածը բավականին հետաքրքիր է Տրանսիլվանիայի հայերի՝ Հռոմի Կաթոլիկ եկեղեցու հետ միությունը ուսումնասիրելու տեսանկյունից։ Գովրիկյանը երեք հոգևոր եղբայրությունների հիմնադիր հիշատակում է Ստեփանոս Ռոշքային, ով եղել է Տրանսիլվանիայի հայերի այցարարը։ Վերջինիս այցը նպատակ ուներ սերտացնել Տրանսիլվանիայի հայկական համայնքի կապը Լվովի հայ կաթոլիկ թեմի հետ և արագացնել հայերի Կաթոլիկ եկեղեցու հետ միությունը։

Աշխատության մեջ հետաքրքրական է Մխիթարյան միաբանության և Հայաքաղաքի հարաբերություններին նվիրված հատվածը, որտեղ հեղինակը կարևորում է Մխիթարյան միաբանության միսիոներների դերը և ավանդը Տրանսիլվանիայում ինքնության պահպանման, դպրոցական գործի կազմակերպման և հայկական ոգին պահպանելու համար՝ նշելով որ Մխիթար արքեպիսկոպոսից հետո էլ միաբանության հայրերը շարունակեցին նույն նվիրվածությամբ ու ուշադրությամբ վերաբերվել հայկական համայնքին։ Հեղինակը այստեղ խոսում է

²⁹ Kóvacs Bálint, *Armenians in Transylvania*, p. 207.

³⁰ Գովրիկյան Գ., *Դրանսիլվանիոյ հայոց մետրոպոլիսը*, էջ 50-95։

Մխիթարյան միաբանության ջանքերի մասին՝ ձեռք բերելու Հայաքաղաքի Սողոմոնյան եկեղեցին և նրան կից շենքը՝ այստեղ իրենց ազդեցությունն ընդլայնելու և մշտական հենակետ ունենալու համար:³¹ Պետք է նշել, որ Մխիթարյան միաբանության ակտիվությունը Տրանսիլվանիայի հայաշատ քաղաքներում ընդունվել է ոչ միանշանակ: Տրանսիլվանիայի հայերի ինքնության պահպանման համար պայքարի կարևոր կողմերից մեկը մշտապես եղել է հայկական եպիսկոպոսության վերականգնման խնդիրը: Երբեմն Մխիթարյան միաբանության միախոնքների այցը Տրանսիլվանիայի հայերի կողմից դիտվել է որպես փորձ՝ միաբանության ձեռքը վերցնել Տրանսիլվանիայի հայկական եպիսկոպոսությունը: Սակայն, ինչպես նշում է Քոլանջյանը, փաստերը հերքում են դրա ճշմարտացիությունը՝ հավելելով, որ եթե իսկապես Վենետիկի միաբանության իրավասության տակ անցած լինեք Տրանսիլվանիայի եպիսկոպոսությունը, միգուցե հնարավոր լինեք փրկել հայկական երբեմնի նշանավոր համայնքի շատավիղները:³²

Հայկական եպիսկոպոսության վերականգնման համար պայքարը Տրանսիլվանիայում շարունակում էր արդիական մնալ նաև XX դ. սկզբին՝ դիտվելով որպես ինքնության պահպանման կարևոր գործոն: Խնդրի լուծման հետ կապված հույսերը հայերի շրջանում մեծացան, երբ Գրիգոր Գովրիկյանը 1909 թվականին դարձավ Վիեննայի Մխիթարյան միաբանության ընդհանուր աբբահայր: Նույնիսկ քննարկվում էր Վիեննայի միաբանությունը Գեռլա տեղափոխելու հարցը, ինչը, միանշանակ, կարող էր իր դրական ազդեցությունն ունենալ հայկական համայնքի ինքնության պահպանման տեսակետից: Սակայն միաբանության հետագա զարգացման տեսակետից այն դժվար թե ունենար բարենպաստ ազդեցություն՝ հաշվի առնելով Տրանսիլվանիայի անկայուն քաղաքական դրությունը:

Աշխատության երկրորդ մասը՝ «Հայաքաղաքին ներկան» կարևոր է հայերի տեղական սովորույթների և ավանդույթների, տեղական բարբառի, հայերի

³¹ Քոլանջյան Ս., *Տրանսիլվանիայի հայերի պայքարը ազգային ինքնության պահպանման համար*, Էջմիածին, 1966, N Ե, էջ 160-170:

³² Նույն տեղում, էջ 56:

կենսակերպի, ինչպես նաև ազգային պարերի, առասպելների ներկայացման և ուսումնասիրման տեսակետից:

Գովրիկյանի աշխատությունները՝ նվիրված Տրանսիլվանիայի հայկական համայնքի ամենակենսունակ և խոշոր կենտրոններին՝ Ելիսաբեթուպոլսին և Հայաքաղաքին, պարունակում են փաստական հարուստ և կարևոր նյութեր: Դրանք, ըստ էության, հայկական նշանավոր կենտրոնների պատմությունը ներկայացնող առաջին համակարգված աշխատություններն են: Գովրիկյանը աշխատությունները շարադրել է նշված քաղաքների դիվանատների հարուստ արխիվային նյութի հիման վրա, որ մեծացնում է աշխատությունների աղբյուրագիտական նշանակությունը: Աշխատությունների արժեքը մեծանում է նաև այն առումով, որ այդ փաստաթղթերի մեծ մասը հետազոտողների լայն շրջանակին հասու չեն: Շատ փաստաթղթեր էլ հասել են մեր օրեր հենց այդ աշխատությունների միջոցով: Այսինքն, Գովրիկյանի՝ Տրանսիլվանիային նվիրված ներկայացված երկու աշխատությունները հանդիսանում են ոչ միայն արժեքավոր պատմագիտական գործեր Տրանսիլվանիայի հայկական համայնքի պատմության ուսումնասիրման համար, այլև ունեն սկզբնաղբյուրի նշանակություն:

Պետք է նշել նաև, որ մի շարք կարևոր հարցերի վերաբերյալ, ինչպես օրինակ Տրանսիլվանիայի հայերի կաթոլիկացման գործընթացը, նոր տոմարի ընդունումը և այլն, հեղինակը երբեմն անդրադարձ է կատարել միակողմանիորեն կամ պարզապես շրջանցել է դրանք: Լինելով կաթոլիկ հոգևորական, բնականաբար, հայերի՝ Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու հետ միությունը դրական արձագանք է գտել նրա կողմից: Իր գրքի առանձին բաժնում Գովրիկյանը բարձր է գնահատում Օքսենտիոս Վիրգիլեսկոյի դերը և նրա գործունեությունը,³³ ում հետ կապվում է կաթոլիկ եկեղեցու հետ միությունը, ընդգրկելով նրա անունը քաղաքի երեսիների ցուցակի մեջ: Մեկ այլ տեղ Գովրիկյանը նրա մասին խոսում է որպես «Երկրորդ Լուսավորիչ», ով «կուրուրթեան մթութենէն արձակուիլ հայ ազգն»:³⁴ Սակայն, ըստ էության, կաթոլիկ եկեղեցու հետ

³³ Գովրիկյան Գ., *Դրանսիլվանիոյ հայոց մետրոպոլիսը*, էջ 116-133:

³⁴ Գովրիկյան Գ., *Հայք Յեղիսաբեթուպոլիս Դրանսիլվանիոյ*, Հատոր Բ, էջ 72:

միությունը դարձավ Տրանսիլվանիայի հայկական համայնքի ազգային ինքնության թուլացման և աստիճանական ձուլման սկիզբը:

Այսպիսով, Գովրիկյանի աշխատությունները, առանձին դեպքերում ունենալով նկարագրական բնույթ, մնում են Տրանսիլվանիայի հայկական համայնքի վերաբերյալ եզակի ուսումնասիրություններ: Հեղինակի կողմից օգտագործված փաստաթղթերը, արխիվային նյութերը, բազմաթիվ արձանագրություններն ու նամակները, ժողովների որոշումները այս պատմագիտական աշխատություններին տալիս են աղբյուրագիտական կարևոր նշանակություն:

EDGAR HOVHANNISYAN
ARPINE ARAKELYAN

GRIGOR GOVRIKYAN'S CONTRIBUTION TO THE STUDY OF THE HISTORY OF ARMENIANS OF TRANSYLVANIA

(Summary)

In the history of Armenian Communities its special place has the history of the Armenian Community in Transylvania. Despite being a prominent community, the history of the Armenian Community in Transylvania is less researched unlike the history of Armenian communities in Poland, Ukraine and other Eastern and Central European Armenian Communities. For studying the history of the Armenian Community in Transylvania vital importance, have the works of Grigor Govrikyan. He was one of the prominent intellectuals of the Armenian Community in Transylvania in the late 19th-early 20th centuries, one of the editors of “Armenia” periodical, the author of several articles and books, in 1909 he became the General Abbot of the Mekhitarist order in Vienna.

For studying the history of the Armenian Community in Transylvania significant sources are the works of Govrikyan dedicated to Elizabethopolis and Armenopolis, the most important two centres of the Armenian Community in Transylvania. The books are named “Armenians in Elizabethopolis of Transylvania” and “The Metropolis of Transylvanian Armenians”. Govrikyan wrote his works based on the rich archival materials of these two cities, using numerous important documents, protocols, letters, which make his works important primary sources for studying the history of the Armenian community in Transylvania.

ՄԻԻԹԱՐՅԱՆ ՄԻԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ԴԵՐԸ ՏՐԱՆՍԻԼՎԱՆԻԱՅԻ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՔԱՂԱՔՆԵՐԻ ՀԱՅԱՊԱՀՊԱՆՄԱՆ ԳՈՐԾՈՒՄ

Արևելյան Եվրոպայի հայկական համայնքը XVII դ. երկրորդ կեսին ենթարկվում է որոշակի տեղաշարժերի, որոնք արդյունք էին ներտարածաշրջանային քաղաքական և տնտեսական անկայունության և կրոնական սահմանափակումների: Արդյունքում՝ Արևելյան Եվրոպայի Տրանսիլվանիա երկրամասում կենտրոնանում է հայության մի ստվար հատված, որի համայնքային կյանքի ձևավորման ճանապարհին հայապահպանումը դառնում է կենսական խնդիր:

Եվրոպայում իր դիրքերն ամրացնել ձգտող Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցին, որ անգիջում պայքար էր մղում բողոքականության դեմ, անհանդուրժող կեցվածք է ընդունում նաև տեղի ազգային փոքրամասնությունների նկատմամբ: Որպես կարևորություններ՝ թիրախ են ընտրվում կրոնադավանական և մշակութային-լեզվական առանձնահատկությունները: Այդպիսով էապես վտանգվում են տրանսիլվանահայության ազգային ինքնության երկու կարևոր գործոններ՝ ազգային եկեղեցին և լեզուն: Նման պայմաններում երկրամասի հայության շուրջ մեկ դար տևած ազգային ինքնության պահպանման պայքարում մեծ դեր է վերապահվում Վենետիկի Մխիթարյան միաբանությանը:

Տրանսիլվանիայում Մխիթարյան միաբանության շուրջ մեկ դար տևած հայապահպան գործունեությունն իրականացվում է երեք՝ եկեղեցավարչական, մշակութապահպանման և ուսումնակրթական ուղղություններով: Իրար հաջորդած, սակայն փոխլրացնող ու ամբողջական այս գործառույթներից վերջինն առավել կարևորվում է՝ գնահատելու համար Մխիթարյանների հայապահպան գործունեության դերը: Տրանսիլվանիայի հայկական քաղաք Եղիսաբեթուպոլիսում է իրականացվում միաբանության ազգային ուսումնակրթական գործունեությունը:

Մխիթար Սեփաստացու աբբահայրության օրոք՝ 1746 թ., Եղիսաբեթուպոլիսում հիմնվում է ազգային դպրոց, որը շարունակաբար գործում է 74 տարի՝ մինչև 1820 թ.:

Մխիթարյան միաբանության հայապահպան գործունեությունն առանձնահատուկ նշանակություն է ստանում, երբ նկատի ենք առնում Տրանսիլվանիայում հայկական համայնքի կազմակերպման նախադեպը չունեցող զարգացումները:

Տրանսիլվանիայում XI դ. սկիզբ առած հայկական փոքրաթիվ համայնքն աննախադեպ մեծանում է XVII դ. երկրորդ կեսին, երբ հայության մի ստվար հատված ներգաղթում է Մոլդավիայից: Դրան նպաստում են Մոլդավիայիում սկիզբ առած կրոնական սահմանափակումները, ազգային պատկանելիությամբ պայմանավորված ճնշումները, ինչպես նաև Տրանսիլվանիայի իշխանության կողմից առաջարկվող առևտրատնտեսական արտոնյալ պայմաններն ու կրոնադավանական ազատությունը: Արդյունքում՝ XVII դ. Վերջին, իշխանության արտոնմամբ, հայերն այստեղ հիմնում են Արմենուպոլիս (Գեռլա) և Եղիսաբեթուպոլիս (Դումբըրվեն) քաղաքները: Այս իրողությունը պայմանավորված էր Տրանսիլվանիայի իշխանության կողմից ներգաղթյալ հայության ներուժի գնահատմամբ, որով կարելի էր խթանել երկրամասի տնտեսության զարգացումը: Առաջնահերթ կարևորվում են, ինչպես ցույց են տալիս իշխանական հրովարտակները, հայության՝ տնտեսության մեջ ներդրվող նյութական միջոցները, հարկային մեծ վճարունակությունը, ինչպես նաև առևտրային ընդարձակ կապերը երկրամասից դուրս:

Երկրամասը հայության համար հրապուրիչ դարձնելու համար իշխանությունները ստեղծում են տնտեսական, կրոնադավանական, ինչպես նաև ապահովության արտոնյալ պայմաններ: Սկզբնապես անվտանգ ու անշահախնդիր թվացող արտոնությունները ժամանակ անց, սակայն, դառնում են սակարկման առարկա: Իշխանությունների կողմից ստեղծվում է կրոնակեղեցական միջավայր, որն օգտագործվում է քաղաքական նպատակների իրականացման համար: Գլխավոր թիրախը դառնում է հայության օտարումն ազգային եկեղեցուց, որը պիտի հանգեցներ ինքնության կորստին և նրա ձուլմանը երկրամասի կրոնական-ազգային

ավանդական հանրության հետ: Իշխանությունների քաղաքականությունը կենտրոնացնել հայությունը և ստեղծել միատարր բնակավայրեր, ինչպես ցույց են տալիս զարգացումները, հեռու էր հայանպաստ լինելուց և հետապնդում էր ազգային փոքրամասնությանը դարձնել մեկուսացված և դյուրին կառավարելի:

1680 թ. Տրանսիլվանիայի իշխան Միքայել Ապաֆի I-ը (1661-1690 թթ.) Գեռլայում կենտրոնացած հայերին իրավունք է տալիս ազատ առևտրով զբաղվել երկրամասում և իր պաշտպանության տակ է վերցնում նրանց անձը և ունեցվածքը: 1689 թ. նա հատուկ հրամանագրով նրանց արտոնում է ունենալ նաև սեփական դատավոր: Իր հոր քաղաքականությունը վարում է նաև Միքայել Ապաֆի II-ը (1690-1713 թթ.): Նա 1696 թ. հրամանագրով Եղիսաբեթուպոլիսում հաստատված հայերին թույլատրում է ընտրել քաղաքի դատավորին, պահպանել իրենց դավանանքը, ազատ առևտուր իրականացնել և հարկ եղած դեպքում ուղղակի դիմել իշխանին:

Կարճ ժամանակահատվածում՝ 1700-1710 թթ., երկրամասի կաթոլիկ եկեղեցու առաջնորդությանը հաջողվում է դավանափոխել Գեռլայի հայ բնակչությանը: Դրան նպաստում են երկու հիմնական գործոն: Առաջինը՝ Տրանսիլվանիայի կաթոլիկ թեմի առաջնորդ Օքսենդիուս Վարզարեսկուի (Վարզարեան)՝ ազգությամբ հայ լինելու հանգամանքն է և երկրորդը՝ դավանափոխության դիմաց առաջարկվող տնտեսավարչական արտոնությունների պահպանումը կամ ավելացումը: Սակայն Գեռլայի հայության կաթոլիկացման գլխավոր դերակատարը, առավել ճշգրիտ՝ պատվիրատուն, ներկայանում է երկրամասի իշխանությունը: Դա ակնհայտ է դառնում այն փաստից, որ դավանափոխության սակարկման առարկան՝ վարչատնտեսական արտոնությունները, կարող էին տրամադրվել միայն իշխանության կողմից: Բացի այդ՝ նման «արտոնություններից» կամավոր օգտվելու մերժումը կարող էր հանգեցնել այլևայլ պատժամիջոցների, այդ թվում՝ նաև քաղաքից կամ նույնիսկ երկրամասից արտաքսմանը, որի իրավասությունն ուներ միայն տեղի իշխանությունը:

Ապաֆի II-ի հայանպաստ քաղաքականությունը վարելու օգտին է մեկնաբանվում այն փաստը, որ նա մերժում է Օքսենդիուս Վարզարեսկուին տեղափոխել

Եղիսաբեթուպոլիսի հայությանը Գեռլա՝ դավանափոխության նպատակով: Սակայն, ինչպես տեսնում ենք իրադարձության զարգացումից, դա տեղի է ունենում միայն այն ժամանակ, երբ դժգոհ ու ըմբոստացած եղիսաբեթուպոլսահայերը դիմում են ներկայացնում իշխանին: Հետագա իրադարձությունները ցույց են տալիս, որ իշխանություններն այսուհետ ընտրում են թեև երկարատև ու խաղաղ, սակայն հուսալի միջոցներ՝ հայաձուլման նպատակին հասնելու համար:

Երկրամասի և տեղի կաթոլիկ թեմական իշխանությունների կողմից խթանվում է մրցակցությունը երկու հայաբնակ քաղաքների միջև: Արդյունքում անհնարին է դառնում նրանց համախմբումը և միասնական համաձայնության ձեռքբերումը՝ ընդհանուր համայնքային հարցերի շուրջ: Մշտապես տապալվում է հայ ազգային հենքի վրա թեմի ստեղծումը և եկեղեցական առաջնորդի ընտրությունը:

1711 թ. Եղիսաբեթուպոլիսի Ս. Հովհաննես և 1723 թ. կառուցված Ս. Երրորդություն հայոց եկեղեցիները առգրավվում և փոխանցվում են Տրանսիլվանիայի կաթոլիկ եկեղեցու թեմակալ եպիսկոպոսի իշխանությանը: 1731 թ. Հաբսբուրգների միապետության կողմից, ում վասալն էր Տրանսիլվանիայի իշխանությունը, Եղիսաբեթուպոլսում վերջնականապես արգելվում է Հայ Առաքելական Եկեղեցու կողմից որևէ տեսակի գործունեություն: Արգելվում են հայկական ծեսով եկեղեցական խորհրդակատարումը, հայ եկեղեցականների մուտքը երկրամաս, իսկ խախտումների դեպքում պատժամիջոց է կիրառվում արտաքսումը:

Այս ամենին հաջորդում են տնտեսավարչական արտոնությունները, որոնք ավարտվում են 1733 թ. կայսերական հրովարտակով՝ Եղիսաբեթուպոլիսի հայկական ինքնավար քաղաք հռչակմամբ: Գեռլան (Արմենուպոլիս), որպես արդյունք կաթոլիկացման, այդպիսին էր ճանաչվել 1726 թ.:

Հրովարտակի համաձայն՝ Եղիսաբեթուպոլիսում բնակություն հաստատելու իրավունք տրվում է բացառապես հայերին, որոնք պարտադիր կարգով պիտի լինեին կաթոլիկադավան: Քաղաքապետի պաշտոնը, քաղաքային խորհրդի ձևավորումը և դատական համակարգն ամբողջությամբ տրվում են քաղաքի հայությանը: Վերոնշյալով հանդերձ քաղաքը լիարժեք ենթարկվում է Տրանսիլվանիայի կաթոլիկ

Եպիսկոպոսությանը, թեև պահպանում է կաթոլիկ ծխատեր հովիվների ընտրության ձևական իրավունքը:

Ստեղծված իրավիճակը սկիզբ է դնում հայերի ինքնության կորստի ու ձուլման անկասելի գործընթացի, որը հարակից այլ գործոնների (ճգնաժամային, տնտեսական ու քաղաքական պայմաններ) ազդեցությամբ երբեմն դառնում է ավելի արագընթաց:

Եղիսաբեթուպոլիսի հայության ինքնության պահպանման դժվարին այս պայմաններում է, որ տեսնում ենք Վենետիկի Մխիթարյան միաբանության հավասարակշիռ ու հետևողական հայապահպան գործունեությունը: Տրանսիլվանիայում հայության ձուլման գործընթացը, ինչպես երևում է միաբանության գործունեությունից, ոչ միայն գնահատվել է տվյալ իրավիճակի նեղ սահմաններում, այլ զարգացումների առարկայական ու հեռանկարային իրատեսությամբ:

Միաբանությունը նախ և առաջ փորձեր է կատարում մասնակցելու երկրամասի հայության եկեղեցավարչական կառավարմանը՝ միտում ունենալով զսպելու տեղի լատին առաջնորդության ազդեցությունը հայության կյանքում: Մխիթարյաններն արդեն հայտնի էին որպես ազգային ավանդական ծխակարգի հետևողներ ու հայ ազգային մշակույթի պահպանման, ուսումնասիրման ու հանրահռչակման նվիրյալներ: Այս հանգամանքը, ինչպես ցույց են տալիս փաստերը, տեղիք է տալիս երկրամասի լատին եպիսկոպոսներին լրջագույն խոչընդոտ դիտելու նրանց՝ իրենց հայաձուլ քաղաքականության ճանապարհին:

1719 թ. Մխիթար Սեբաստացի աբբահայրը Տրանսիլվանիայի հայ կաթոլիկ համայնքի համար այցելու հոգևորական է ուղարկում Կարնեցի Խաչատուր վարդապետին: Սակայն լատին եկեղեցու կողմից խթանած գեղահայության տարաձայնությունները պատճառ են դառնում նրա հետկանչման: Սա նկատի ունենալով՝ աբբահայրը 1720 թ. ուղարկում է արդեն Հովհան Եպիսկոպոսին, ով Տրանսիլվանիայի լատին եպիսկոպոսի կողմից փոխանորդ է նշանակվում կաթոլիկ հայ եկեղեցիների վրա: Մխիթարյանների հայապահպան ջանքերի մասին է վկայում այն փաստը, որ իր նշանակման պահին հայաձես արարողությունների բացառման

հրահանգ ստացած Հովհան Եպիսկոպոսի հասցեին Վատիկանից խիստ դիտողություն է ստացվում՝ կաթոլիկ հայկական եկեղեցիներում հայկական ծեսի համաձայն արարողակարգեր թույլատրելու համար:

Հայաձուլման դեմ Մխիթարյան միաբանության՝ վարչական լծակներով կանգնելու հաջողության չհասնող ջանքերին լրացնելու է գալիս Էապես այլ գրական գործունեությունը: Եղիսաբեթուպոլիսում, իսկ դրանից առաջ Գեռլայում Մխիթարյանները սկսում են ընթերցանակել հայկական ձեռագրեր, ինչը միտված էր տեղի հայության կյանքում ստեղծել ազգային մշակութային դաշտ և այդպիսով շաղկապել նրանց հայապահպան արժեքների հետ:

Մխիթարյանների կողմից տարվող աշխատանքն ամբողջանում է 1746 թ. Եղիսաբեթուպոլիսում հայկական դպրոցի հիմնմամբ: Այն իր աշխատանքը սկսում է 72 աշակերտով: Հարկ է նշել, որ քաղաքում արդեն գործում էր քաղաքային վարչության դպրոցը, ուր դասավանդվում էին հունգարերեն, լատիներեն, գերմաներեն և, նոր միայն, հայերեն: Մխիթարյան դպրոցում, սակայն, առանցքայինը հայագիտությունն էր՝ հենված հայերենի համակարգային ուսուցման վրա: Թեև Եղիսաբեթուպոլիսում խոսակցական լեզուն հայերենն էր՝ Առտիալի բարբառը, այնուամենայնիվ, պաշտոնական գրագրությունը և լեզուն մնում էին հունգարերենը և գերմաներենը, իսկ գիտությանը՝ լատիներենը, որոնք պարտադրվում էին հայությանը կյանքի կազմակերպման բոլոր ոլորտներում: Այս պայմաններում հայերենը դատապարտված էր ձուլվելու երկրամասի լեզվամիջավայրին: Մխիթարյան դպրոցը, լինելով միակ պատվարը հայաձուլման հսկայական ալիքի դեմ, կոչված էր միայն դանդաղեցնելու այն:

Եղիսաբեթուպոլիսի բնակչության կազմի և քանակի մասին XVIII-XIX դդ. պահպանված տվյալները ցույց են տալիս հայերի թվաքանակի հաստատուն նվազում: Մի կողմից հայաձուլումը, մյուս կողմից երկրամասի հեղափոխական շարժումները, պատերազմական գործողություններն ու տնտեսական ճգնաժամը հայազրկում են քաղաքը: 1820 թ. 74-ամյա գործունեությունից հետո փակվում է Եղիսաբեթուպոլիսի Մխիթարյան դպրոցը՝ ազդարարելով միաբանության հայապահպան

գործունեության ավարտը: Քաղաքային վարչության դպրոցը, որպես հայաձուլման գործիք երկրամասի իշխանության ձեռքին, հայության «բացակայության» պայմաններում դառնում է ավելորդ: XIX դ. երկրորդ կեսին այն անցնում է պետական հովանավորության տակ, իսկ կարճ ժամանակ անց դադարեցվում է չպահանջված հայերենի ուսուցումը:

AVETIK GHAZARYAN

THE ROLE OF MEKHITARIAN CONGREGATION IN THE PRESERVATION OF NATIONAL IDENTITY OF TRANSYLVANIAN ARMENIANS

(Summary)

In the second half of the 17th century, the Armenian community of Transylvania increased. With the support of local authorities, Armenians enjoy privileges in trade and community life. Already at the beginning of the 18th century, the Armenian cities - Armenopole and Elizavetopole were created here. Soon religious restrictions are begun and Armenians were forced to accept Catholicism. So there was a threat of assimilation. The Armenian city - Armenopole was catholicized until 1710.

The Armenian Mekhitarian congregation jointed to preserve the Armenian identity in this region. They are developed church-administrative, scientific-cultural and educational activities. Mkhitarisrians participate in the church administration of the Armenians, rewrite Armenian ancient manuscripts. However, the educational activity played an important role and was more regulative for long time. In 1746, the Armenian congregation opened an Armenian school in Elizabethupole, which functioned for 74 years. Unable to stop assimilation, they slow down this process and the Mekhitarian Armenian School was closed in 1820.

ՎԵՆԵՏԻԿԻ ՄԽԹԱՐՅԱՆՆԵՐԻ ԴԵՐԸ ՊՈԼՍԱՀԱՅՈՑ ՀԱՍԱՐԱԿԱԿԱՆ-ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ԵՎ ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԿՅԱՆՔՈՒՄ XVIII-XIX ԴԴ.

Հայտնի է, որ եվրոպական տարբեր կրոնական առաքելություններն Օսմանյան կայսրություն են մուտք գործել դեռևս XVII դարից: Սկզբից միսիոներների ուշադրության կենտրոնում հրեաներն էին, սակայն հետագայում նրանք իրենց հայացքը սևեռեցին նաև քրիստոնյաների վրա: Գալաթայի կաթոլիկ համայնքը սուլթանի հատուկ ֆերմանով օրինական կարգավիճակ ստացավ 1453 թ., սակայն օսմանյան պետությունը դա արեց կայսրությունում կաթոլիկ օտարերկրացիների օրինական ներկայությունը ապահովելու համար¹: Բ. Դոան վերաբերմունքը կաթոլիկների նկատմամբ փոփոխական էր. կառավարությունն անհանդուրժող էր դառնում այն ժամանակ, երբ երկիրը արտաքին քաղաքական խնդիրներ էր ունենում Ֆրանսիայի կամ կաթոլիկներին այս կամ այն կերպ սատարող մյուս պետությունների հետ:

Կաթոլիկություն ընդունելն օսմանահպատակների համար երկիմաստ կարգավիճակ էր ստեղծում: Մի կողմից կառավարությունը նրանց համարում էր ազգային միլեթների ներկայացուցիչներ, մյուս կողմից արդեն XIX դ. նրանք չէին հաճախում իրենց համար նախատեսված եկեղեցիները և չէին մասնակցում լուսավորչականների հետ պատարագին ու մյուս արարողություններին: Դեռ ավելին, նրանք կաթոլիկ քահանաներ և նույնիսկ տանը մատուռ կամ աղոթատեղի ունեին², ինչն օսմանյան օրենքով արգելված էր: Գավառացի հայ կաթոլիկների հավաքատեղին էլ Զոֆճի խանն էր, որտեղ նույնպես պատարագ էին անում:

¹ Frazee Ch. A., *Catholics and Sultans. The Church and the Ottoman Empire, 1453-1923*, Cambridge University Press, 1983, p. 7.

² Ասատուր Հ., *Կ. Պոլսո հայերը և իրենց պատրիարքները*, Ուղթրթաուն, 1973, էջ 68:

Օսմանյան կայսրությունում բնակչության իրավական դասակարգման հիմքում ընկած էր կրոնական պատկանելությունը: Ստեղծված համայնքները կառավարելու համար Մեհմեդ Ֆատիհը ստեղծեց հայ, հույն և հրեա միլեթները: «...Սոցիալական օգնության այն բոլոր գործառույթները, որ մահմեդականների համար իրականացնում էին նրանց մահմեդական առաջնորդները, դրվեցին միլեթների գլխավորների վրա»³:

Բ. Դուռը բոլոր հայերին դասում էր նույն միլեթին և կաթոլիկ հայերի հետ կապված բոլոր հարցերում պատասխան էր պահանջում Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքներից, ինչը շատ հաճախ ներքին պառակտման ու դժգոհությունների հիմք էր ծառայում: Պետք է նկատել, որ կողմերից ոչ մեկը զիջելու պատրաստակամություն չէր հայտնում, և տվյալ ժամանակվա պատրիարքից ու ազգի վերնախավից էր կախված, թե խնդիրն ինչ լուծում կստանա: Լատինամոլ կաթոլիկները և նրանց հետևող հայ կաթոլիկ քահանաները, որպես կանոն, ոչ մի զիջումների երբեք չէին գնում: Եվ եթե մինչև XVIII դ. վերջը ազգին վերաբերող խնդիրների լուծման ժամանակ տեսնում ենք ազգի երևելիների երկու հատվածների (կաթոլիկ և լուսավորչական) համատեղ որոշումներ, ապա հաջորդող ժամանակաշրջանում պառակտումն արդեն ակնհայտ է, և այն ուղեկցվում է ծանր մեղադրանքներով, ինչպես օրինակ այն դեպքում, երբ Գ. Մենեվիշյանը Տյուզլաններին բաժին հասած աղետի մեջ մեղադրում է Հարություն ամիրա Պեզճյանին և Գրիգոր ամիրա Պալյանին, իսկ մեկ այլ տեղ վկայություն ունենք անգամ այն մասին, որ աղետից հետո որոշ կաթոլիկ հայեր նույնիսկ խնջույք են կազմակերպում և տոնում այդ իրադարձությունը⁴:

Ամբողջ XVIII դ. ընթացքում ու մինչև XIX դ. 30-ական թթ. կաթոլիկ միսիոներների ջանքերով ազգի երկու հատվածների միջև անընդհատ բախումներ էին տեղի ունենում, որոնց մեջ կողմերը մեղադրում են միմյանց: Կաթոլիկներն այս իրադարձությունները սովորաբար «հալածանք» են որակում, մինդեռ ակնհայտ է, որ

³ Новичев А., *История Турции*, т. 1, Ленинград, 1968, с. 72.

⁴ Պերպերյան Ավ., *Պատմություն Հայոց, Էջմիածին*, 2009., էջ 34-35:

իրենց միսիոներների մոլեռանդությունը, բացի ազգը պառակտելուց, առանձին ճակատագրեր էր կործանում: Այսպես եղավ օրինակ Վերոնիկա Թնկըրյանի դեպքում: Հույն իշխանագուն Կոնստանդին Գիկյան (Վալախիայի հոսպոդար Գրիգոր Ը-ի որդին) սիրահարվում է սեղանավոր Թնկըրյան Մինասի դստերը: Քանի որ նրանք տարբեր դավանանքների էին պատկանում ամուսնությունն այնքան էլ դյուրին չէր իրականացնել: Աղջկա հարազատները համաձայնվում են պսակադրությունը կատարել ուղղափառ ծեսով, որն անհրաժեշտ էր տղայի ծագումը հաշվի առնելով: Նրանք ամուսնանում են, բայց Վերոնիկայի եղբայրը, որի գիտակցությունն անընդհատ թունավորում էր Թնկըրյանների կաթոլիկ քահանան ու խոստովանահայրը, դեմ է գնում ամուսնությանը և բողոքը հասցնում սուլթանին: Սուլթանը բաժանում է զույգին, Վերոնիկային վերադարձնում են հայրական տուն, իսկ Կոնստանդին Գիկյանն աքսորում: Հետագայում, երբ Թնկըրյաններին աքսորում են, սուլթանին ճշմարտությունն են բացում, այն է՝ Վերոնիկան չէր կարող բաժանվել ամուսնուց կամ ամուսնանալ մինչև չայրիանար: Երկար տարիների տանջանքներից, դեգերումներից և հիվանդությունից հետո զույգը վերամիավորվում է⁵: Այս դեպքը լավագույն ապացույցն է կաթոլիկ քահանաների մոլեռանդության, որոնք իրենց զաղափարների ու նաև շահի համար պատրաստ էին ոտնահարել նույնիսկ բոլոր քրիստոնեական արժեքները: Կաթոլիկ պոլսահայոց երկու հատվածների միջև հակամարտության դեպքերը բավականին շատ են, և տվյալ ուսումնասիրության նպատակը հենց այդ հարցում Մխիթարյանների դերակատարությունը ցույց տալն է:

Թեև մոտ մեկ ու կես դար նրանք առաջատար դիրք ունեին հայագիտության զարգացման գործում, Մխիթարյանների կաթոլիկությունը կարծես թե շատերին հանգիստ չէր տալիս, և այդ պատճառով որոշ հեղինակներ, փորձելով նրանց «արդարացնել» նույնիսկ կարծիք էին հայտնում, որ Մխիթար Սեբաստացին ձևացրել է, թե կաթոլիկ է, իսկ նրա հետնորդները տեղի են տվել և արդեն դարձել են կաթոլիկ: Հետաքրքիրն այն է, որ այդպես են մտածել նաև լատինամոլ հայ կաթոլիկ

⁵ Պողոսեան Հ. Ե., *Գույումձեան եւ Թնկըրեան գերդաստանները*, Վիեննա, 1951, էջ 80-83:

կղերականները: Այս բոլորին սուր քննադատության է ենթարկում հայ մեծ պատմաբան Լեոն, գրելով. «Մխիթարն առաջինն էր, որ բարձրաձայն ու բաց ճակատով հայտարարեց, թե ինքը կրոնով ջերմեռանդ կաթոլիկ է, իսկ ազգությամբ ջերմեռանդ հայ, թե կարելի է լինել լավ կաթոլիկ և լավ հայ, թե ազգությունը կրոնից չի կախված և թե ինքը սիրելով հռոմեական եկեղեցին սիրում է և հայ ազգը»: Ինքը Մխիթարը նույնպես խոսում է դրա մասին⁶:

Միայն այն հանգամանքը, որ Մխիթարն իր գործունեության հիմքում ազգային սկզբունքն էր դնում, խոսում է այն մասին, որ նրա դպրոցը, կաթոլիկ լինելով հանդերձ, պետք է տարբերվեր այլ կաթոլիկ կազմակերպություններից, ավելի հանդուրժող ու լայնահայաց պիտի լիներ հայոց եկեղեցու հանդեպ: Մխիթարի ու նրա հետնորդների վարած այս գիծը Լեոն «փոխիթիք» է անվանում⁷ և բերում հետևյալ օրինակը: Հռոմի պապի մասնավոր վճիռի համաձայն հայ կաթոլիկներին արգելվում էր գնալ հայ լուսավորչականների եկեղեցի: Մխիթարը սրա մեջ ապագայնացման ու լատինացման վտանգ է տեսնում, քանի որ որևէ այլ տեղում, մասնավորապես Օսմանյան կայսրությունում, հայ կաթոլիկը հնարավորություն չուներ մասնակցել մայրենի լեզվով կատարվող ժամասացությանը, այն պարզ պատճառով, որ կաթոլիկ հայերը առանձին համայնք չունենալով, չէին կարող ունենալ իրենց սեփական եկեղեցին: Մխիթարը 1733 թ. ապրիլի 14-ին Հռոմին է ներկայացնում մի մանրամասն գրություն, որտեղ ապացուցում է, թե կաթոլիկները կարող են գնալ լուսավորչականների եկեղեցիներ: Փաստորեն նա չարդարացրեց Հռոմի պապի հույսերը, որ նպատակ ուներ արևելքում, հայերի իսկ ձեռքով կաթոլիկություն տարածել: Մխիթարը շատ շուտ հասկացավ կաթոլիկական պրոպագանդայի մտադրությունը, շատ զգույշ գործեց և այդ պատճառով մինչև վերջ էլ անկեղծ հռոմեադավան չկարծվեց Հռոմի պապի կողմից⁸: Այսպիսով Մխիթար Սեբաստացին

⁶ Լեոն, *Երկերի ժողովածու*, հ. 3, գիրք 2, Երևան, 1973, էջ 496:

⁷ Լեոն, *Երկերի ժողովածու*, հ. 3, գիրք 2, Երևան, 1973, էջ 499:

⁸ Գրիգորյան Կ., *Պայքար կաթոլիկ ներթափանցման դեմ Արևմտյան Հայաստանում (19-րդ դար, 30-70-ական թթ.)*, Երևան, 2004, էջ 56:

երբեք ցանկություն չի ունեցել հիմնել զուտ ճգնավորական նկարագրով վանական հաստատություն, նա ցանկանում էր հիմնել «...միաբանութիւն մը՝ հայ ժողովուրդի հոգեւոր բարգավաճումին համար»⁹ և նրա հետնորդները նույնպես պահպանեցին քաղաքականության այդ գիծը: Մխիթարյան շատ հայրեր Կ. Պոլսում բնակվելով, բարեկամական հարաբերություններ ունեին Կ. Պոլսի հայոց վերնախավի հետ և դրա վառ ապացույցը այն աջակցությունն է, որ ամիրաներն ու չելեպիները ցույց էին տալիս Մխիթարյանների գործերը հրատարակելիս:

Խոսելով Կ. Պոլսի հայ կաթոլիկների մասին, ժամանակաշրջանը ներկայացնող երկու հայ նշանավոր հեղինակներ՝ Մ. Օրմանյանն ու Ավ. Պերպերյանը տարանջատում են Մխիթարյաններին լատինամոլ կաթոլիկ գործիչներից:

Ըստ Մ. Օրմանյանի, կաթոլիկ և լուսավորչական հայերի միջև հակամարտությունը սրվեց XVIII դ. սկզբին: Հ. Սիրունին նախորդ՝ XVII դ. կոչում է «տաճնապի դար» և բացահայտ մեղադրում Հռոմին:¹⁰ Անշուշտ, հաջորդ դարում նույնպես, լատինամոլների դերը պոլսահայերի հակամարտություններում ուղղակի վճռորոշ էր, նրանք արդեն բացահայտ էին գործում, քանի որ ունեին Ֆրանսիական դեսպանատան հովանավորությունը: Պետք է նշել, որ հայ երկու հատվածների միջև հակասությունները մեղմանում էին այն ժամանակ, երբ Կ. Պոլսի կաթոլիկ հայերի վրա ուժեղանում էր Մխիթարյան հայրերի ազդեցությունը, որը նշանակում էր՝ չափավորել կաթոլիկության պահանջները և նրանց մեջ պատվաստել ազգայինը: Ընդհանրապես կաթոլիկներն իրենց մեջ ունեին 4 ուղղություն, և սա ավելի էր պառակտում համայնքը՝ ազգի երկու հատվածների միավորումը դժվարացնելով: Օրինակ, Մխիթարյաններն ավելի մեղմ էին, և միշտ էլ պատրաստ էին փոխզիջման¹¹, ինչը չի կարելի ասել Գոլեճյանների մասին, որոնք հովանավորվում էին ֆրանսիացիների կողմից, և հայերի ազգային շահերը նրանց բոլորովին չէին հետաքրքրում:

⁹ Եսաղրմեան Տ. Վրդ., *Մխիթարեան գաղափարական եւ Մխիթարեան ինքնութիւն*, Վենետիկ, 1994, 58:

¹⁰ Միրունի Յ., *Պոլիս եւ իր դերը*, հ. Ա, Բեյրութ, 1965, էջ 361:

¹¹ Օրմանեան Մ., *Ազգապատում*, հ. Գ, սյունակ 3917:

Բնիկ պոլսեցիները կամ քաղաքացիներն ավելի շատ Մխիթարյանների կողմնակիցներն էին, իսկ անկյուրացիները կամ գալաթացիները ավելի մոլեռանդ Գոլեճյանների ուղղությունն էին պաշտպանում¹²: Ավ. Պերպերյանը գոլեճյաններին երեք խմբավորման է բաժանում, բայց այս երեքին միացնում է մեկ անվան տակ՝ Գոլեճյանք, և հակադրում է սրանց Մխիթարյաններին: Տյուզյանները Մխիթարյանների կողմնակից էին, այդ է պատճառը, որ ըստ Ավ. Պերպերյանի, գոլեճյան ուղղության Թնկըրյան Հակոբ և Հովսեփ աղաները, Տավուսյան Անտոնը և Գըլճյան Գրիգորը խնջույք են կազմակերպում Տյուզյան եղբայրներին մահապատժի ենթարկելուց հետո:

Մխալ կլիներ պնդել, որ կաթոլիկ հայերը համայնքին վերաբերող հարցերին չէին մասնակցում: Նրանցից ամենաազդեցիկներին տեսնում ենք և՛ դպրոցներ բացելիս, և՛ գրքերի տպագրություն հովանավորելիս, և՛ միլեթին վերաբերող մի շարք խնդիրներում իրենց ազդեցությամբ այս կամ այն հարցին լուծում տալուց¹³:

Ազգի երկու հատվածների միավորման նախաձեռնողները, որպես կանոն, վերնախավի ներկայացուցիչներն էին, թե՛ կաթոլիկ և թե՛ լուսավորչական, որոնք համայնքին վերաբերող խնդիրները լուծում էին միասնական ջանքերով: Համենայն դեպս, դա իրողություն էր մինչև XIX դ. 20-ական թվականները: Առաջին փորձը ձեռնարկվեց 1810 թ. Երուսաղեմի Ս. Հակոբյանց վանքի հողերը հայերին համատեղ ջանքերով վերադարձնելուց հետո. «Բազումք, որ թշնամիք էին միմեանց, եւ ատեցողք, մոռացան զայն ամենայն եւ միաբանեցան ի սոյն»¹⁴: Սակայն միությունը խափանվում է լուսավորչական կղերի մատնության պատճառով:

Երկրորդ փորձը ձեռնարկվեց նույն ամիրաների ջանքերով 1819-1820 թթ: Գրիգոր Պալյանը, Ճանիկ Փափազյանը, Հովհաննես Երկանյանը, Հարություն Նորատունկյանը, Հակոբ Մանասյանը և Հարություն Պեզճյանը գնում են Կարապետ ամիրա Ազնավուրյանի մոտ և առաջարկում են հավաքել մխիթարյան և գոլեճյան

¹² Օրմանեան Մ., նշվ. աշխ., , հ. Բ, սյունակ 3650:

¹³ Պերպերյան Ավ., նշվ. աշխ., էջ 87:

¹⁴ Նույն տեղում:

կրոնավորներին՝ «Վահան հաւատոյ» գիրքը քննարկելու և համաձայնության գալու նպատակով: Գիրքը գրվել էր հայր Միքայել Չամչյանի կողմից և նպատակն էր լատինական ազդեցությունից անկախ ստեղծել հայ կաթոլիկություն, որ իր ներքին համոզումներով հռոմեադավան լինի, իսկ կարծիքներով մոտ լինի լուսավորչականությանը: Թեև գիրքը գրվել էր վաղուց, բայց քանի որ Հռոմի արձագանքին չէր արժանացել, Մխիթարյանները չէին համարձակվում այն հրապարակ հանել, հավանաբար հասկանալով, թե ինչ ծանր հետևանքներ կարող է ունենալ: Բանակցությունների արդյունքում կազմվում է «Հրավեր սիրո» փաստաթուղթը, որ լուսավորչականների հետ ստորագրում են մխիթարյանները: Պատրիարքն այնքան էլ գոհ չէր այդ փաստաթղթում եղած ձևակերպումներից, բայց այլ ելք չուներ, որովհետև արքունի հրաման էր ստացել շուտափույտ հարթեցնել այդ կնճիոր: Փաստաթուղթը ստորագրելուց հետո կաթոլիկ քահանաները նույնիսկ որոշ ծիսական արարողություններ կատարեցին լուսավորչական եկեղեցիներում, և ամիրաները նույնիսկ նրանց իրենց տներում պատվեցին ու հյուրասիրեցին: Որոշ ժամանակ անց, իհարկե ոչ առանց Գոլեճյանների սաղրիչ գործողությունների, Կ. Պոլսում մեծ աղմուկ բարձրացավ: Լուսավորչական էսնաֆի ներկայացուցիչները դուրս եկան փողոցներ և պատրիարքին կաթոլիկամետ անվանեցին: Արդյունքում մի շարք լուսավորչական ամիրաներ աքսորվեցին:

1830 թ. հունվարի 6-ին հաստատվեց հայ կաթոլիկների առանձին համայնք: Սա հնարավոր դարձավ Ադրիանուպոլսի պայմանագրի վերջին հոդվածի համաձայն, որտեղ ասվում էր. «...եւ հռովմէական հայք ազատ լիցին ի պաշտել զհաւատս իւրեանց»:¹⁵ Սակայն միամտություն կլիներ կարծել, որ պոլսահայ համայնքում այլևս կրոնադավանաբանական վեճեր չէին լինում: Համայնքն անընդհատ ալեկոծվում էր և դարձյալ գոլեճյանների դրդմամբ: Եթե կաթոլիկների հոգևոր առաջնորդը Մխիթարյաններից էր լինում, լատինամուկները անընդհատ սաղրիչ գործողությունների էին դիմում, պատրիարքի դեմ տրամադրելով, թե՛ համայնքին,

¹⁵ Պերպերյան Ավ., նշվ. աշխ., էջ 208:

թե՛ Հռոմին: Իսկ եթե նրանք իշխանության էին գալիս, ապա նրանց մոլեռանդությունը չափ ու սահման չէր ունենում, ինչպես դա եղավ Անտոն Հասունյանի օրոք (1846-1847 թթ.): Որոշ հեղինակներ այս հոգևորականին համարում են հայ ժողովրդի ամենատիեզեր թշնամիներից մեկը¹⁶: Նրա օրոք սկիզբ առած դավանաբանական պայքարը ստացավ «հասունյան և հակահասունյան պայքար» անունը: Հասունյանի կողմնակիցները չափն այն աստիճան անցան, որ իրենց դեմ տրամադրեցին նույնիսկ կաթոլիկ հայերի մի ստվար հատվածի: Նրանցից մի քանիսը, Մուրադ-Ռաֆայելյան վարժարանի նախկին սաներ, 1846 թ. հիմնեցին Համագգային ընկերությունը, որի նպատակն էր նաև մոլեռանդ պապականության հետևող, հայ իրականությունից հեռացած ու նրան հակադրված, օտարացած հատվածին վերադարձնել մայր ժողովրդի գիրկը: Անտոն Հասունյանն անհաշտ պայքար սկսեց նրանց դեմ և երկու անգամ փոխել տվեց ընկերության կանոնադրությունը, բայց այլևս ոչինչ չկարողացավ անել, քանի որ Ընկերությունը շատ արագ մեծ հեղինակություն սկսեց վայելել համայնքում: Ավելորդ է ասել, որ ընկերության հիմնադիրների մեջքին Մխիթարյան վանականներն էին, և Հասունյանի պայքարը նաև նրանց դեմ էր: Կաթոլիկ մոլեռանդների զագրելի գործունեության գագաթնակետը 1848 թ. հրապարակված իտալերեն մի գրքույկ էր, «որ ամբաստաներ զմիաբանութիւն Վենետիկեան վանիցն իբրեւ զհերձուածողս եւ զհերետիկոսս, պատճառելով, թե սոքա ջատագով եւ պաշտպան են հայոց հերձուածողաց, արտաքուստ կեղծաւորաբար հռովմէական ուղղափառ ցուցանեն զինքեանս, բայց գաղտնի հաղորդակից են ընդ հերձուածողաց 'ի հոգեւորս»¹⁷: Մխիթարյանները պատասխանեցին, ինչը հիասթափություն պատճառեց համայնքի որոշ ներկայացուցիչներին: Գնդակը ճիշտ նպատակակետին էր հասցված: Հռոմը արգելեց Մխիթարյաններին ի պաշտպանություն իրենց որևէ այլ բան հրատարակել, սակայն նաև հասկանալով, որ Հասունյանը չափն անցել է, հետ կանչեց վերջինիս:

¹⁶ Գրիգորյան Կ., նշվ աշխ., էջ 63:

¹⁷ Պերպերյան Ավ., նշվ. աշխ., էջ 337:

Ահա այսպես, շուրջ մեկուկես դար Մխիթարյանները, կաթոլիկ լինելով հանդերձ, հակամարտում էին լատինամոլ հոգևորականությանը և պայքարում էին պոլսահայ կաթոլիկ իրականության մեջ հայոց լեզվի ու մշակույթի պահպանման համար:

SUSANNA KHACHATRYAN

**MEKHITARIST ORDER MONKS' PARTICIPATION IN SOCIAL-POLITICAL
LIFE OF ARMENIAN COLONY OF CONSTANTINOPLE
IN 18-19 CENTURIES**

(Summary)

In 1717, Mkhitar from Sebastia founded a congregation that belonged to Catholic Church of Rome but had the aim to develop sciences and culture among Armenians. The congregation has remained true to that idea in spite of fanatical clergymen's challenges who wished nothing but to subdue all the Christian East to Rome. The Mekhitarist monks saw some danger in it, as there was no Armenian Catholic church where the ceremonies could be held in the Armenian language and tried to keep close to Apostolic Armenians. Many times during the 18-19 centuries the colony leaders had tried to unite Armenian Catholics and Apostolics but in vain, because every time the attempt was failed because of three other Catholic camps, which by the 19 century Armenian authors are called "Golechyank". Even after founding their own Catholic millet in 1930, the radical Catholics continued their intrigues against the Mekhitarists, as the latter had always been very popular with the Armenian community for leading their national course.

ԳԱՐԴԻԵԼ ԱՅՎԱԶՅԱՆ. ԿՅԱՆՔՆ ՈՒ ԳՈՐԾԸ

Գաբրիել Այվազյանը (Այվազովսկի) մեծ ներդրում ունի հայագիտության, լեզվաբանության, մանկավարժության և հատկապես կրթական համակարգի բարելավման մեջ: Հեղինակել է մի շարք դասագրքեր՝ փորձելով պարզ և մատչելի ձևով հիմնավոր գիտելիքներ փոխանցել աշակերտներին: Կրթության որակը խթանելու նպատակով՝ ուսումնասիրել է առաջատար երկրների հիմնական կրթական ծրագրերը, հանդես եկել նոր առաջարկներով: Հիմնավոր ուսումնասիրություններ է կատարել պատմագիտության բնագավառում՝ անդրադառնալով ինչպես հայ, այնպես էլ այլ ժողովուրդների պատմությանը: Գերազանց տիրապետելով տարբեր հին և նոր լեզուների՝ թարգմանչական բեղուն գործունեություն է ծավալել: Նրա շնորհիվ մեզ են հասել այլազգի նշանավոր առակագիրների ստեղծագործություններից բազմաթիվ թարգմանություններ: Լինելով մեծ հայրենասեր՝ մշտապես մտահոգվել է ազգի բարեկեցության և միաբանության խնդրով: Բարձր գնահատելով լեզվի դերը ազգային դիմագծի պահպանման հարցում՝ կատարել է մեծածավալ ուսումնասիրություններ հայոց լեզվի քերականության և ուղղագրության վերաբերյալ:

Գաբրիել Այվազյանը ծնվել է 1812 թ. մայիսի 10-ին Ղրիմի Թեոդոսիա քաղաքում: Հինգ տարեկանից հաճախել է Թեոդոսիայի գավառական դպրոցը: Այստեղ յոթ տարի սովորելուց հետո հայրը նրան տարել է Ղարասուբազարի (այժմ Բելոգորսկ) հայ կաթոլիկ դպրանոց, ուր աշակերտել է Մխիթարյան հայր Մինաս Բժշկյանին: Այնուհետև, ուսումը շարունակելու նպատակով, 1826 թ. ուղևորվել է Վենետիկ՝ ս. Ղազարի վանք. «ուր գորեղ հիշողությունն ու բնական մյուս ձիրքերը նրան միջոց տվին ստանալու հոգևոր ու աշխարհիկ այն բանիմացությունը, որ

հատուկ էր այդ վանքի բազմաճյուղ ուսումնառությանը»:¹ Այստեղ նա աշակերտում է ականավոր հայագետներ՝ Մկրտիչ Ավգերյանին, Մանուել Զախջախյանին, մասնակցում «Հայկազյան» և «Առձեռն» բառարանների ստեղծման աշխատանքներին:² Ավարտելով ուսումը, Գ. Այվազյանը դառնում է Վենետիկի Մխիթարյան միաբանության անդամ (1830 թ.), ապա ձեռնադրվում վարդապետ (1834 թ.): Այնուհետև ստանձնում է փիլիսոփայության և աստվածաբանության ուսուցչի պաշտոն՝ միաժամանակ վարելով միաբանության ընդհանուր քարտուղարի գործերը: 1843 թ. հիմնում և խմբագրում է «Բազմավեպ» հանդեսը մինչև 1848 թ.,³ որը նրանից հետո խմբագրում է Ղ. Ալիշանը (1849-1851 թթ.): Լևոն Զեքիյանը նշում է. «Ինչպես ամեն մեծ գործ, որ ժամանակի մեջ ակոսներ կբանա, «Բազմավեպն» ալ մտքի երկունքն է երկու արծվեհայաց, տեսլապաշտ հոգիներու. երկու մխիթարաշունչ վարդապետներու՝ հ. Գաբրիել Այվազովսկիի և հ. Ղևոնդ Ալիշանի»:⁴ «Բազմավեպ» անունը մեկնաբանվում է որպես՝ «բազում բաներ վիպող», «բազմապիսի բաներ պատմող»:⁵ Հանդեսն ընդգրկում էր բնագիտության, տնտեսագիտության և բանասիրության ոլորտները:⁶ Այն մատչելի ձևով հասարակությանը ներկայացնում էր տարբեր երկրների գիտական նվաճումները և հասանելի էր նրա բոլոր շերտերի համար: Հանդեսի առաջաբանում նշվում է. «Յանձն առինք ասկէ ետքը ԲԱԶՄԱՎԷՊ անունով օրագիր մը հանելու, որ համառօտ՝ պարզ ու գուարճալի ոճով հասկըցընէ մեր ազգին, թե հիմա Եւրոպային մէջ որչափ կամ ինչ կերպով առաջ կերթան ամեն տեսակ ուսմունքը, ինչ նոր գիւտերով ծաղկած են արհեստները, ինչ օգտակար տեղեկութիւններ կան աշխարհքիս այլևայլ տեղերուն ու բնակիչներուն վրայ, ինչ ստոյգ փորձերով հաստատուած գիտելիքներ կան տնտեսութեան վրայ, կամ մարդուս

¹ **Հովհաննիսյան Գ. Ա.**, 19-րդ դարի 50-60-ական թվականների արևելահայ հասարակական-քաղաքական հոսանքները, ՊԲՀ, 1965, № 4, էջ 63:

² **Հաջյան Լ.**, Գաբրիել արքեպիսկոպոս Այվազյանը Բ. Ա. Կոնիովի առակների թարգմանիչ, «Էջմիածին» ամսագիր, 1976, էջ 35:

³ **Խաչատրյան Լ.**, «Բազմավեպի» առաջին խմբագիրը. Գաբրիել Այվազովսկի, Կանթեղ. Գիտական հոդվածների ժողովածու, 2011, № 2, էջ 34:

⁴ **Զեքիյան Լ.**, «Բազմավեպ». հայագիտական հանդեսներու նահապետը (150-ամյա հոբելյանին առթիվ), ՊԲՀ, 1995, №1, էջ 103:

⁵ **Շտիկյան Ս. Ա.**, «Բազմավեպ» հանդեսը (հիմնադրման 150-ամյակի առթիվ), Լրաբեր, 1993, №4, էջ 73:

⁶ Բազմավեպ. օրագիր բնական, տնտեսական եւ բանասիրական գիտելեաց, № 1, Վենետիկ, 1843, էջ 4-6:

կրթութեանն ու առողջութեանը վրայ»:⁷ Ա. Բ. Կարինյանը նշում է. ««Բազմավեպն» իր ծննդյան օրն իսկ նպատակ ունեցած չէ երբեք մեկ տեսակետ և կամ մեկ դասակարգ ընթերցողներու, այլ ժողովուրդը»:⁸

1848 թ. Գ. Այվազյանը նշանակվում է Փարիզի Մուրադյան վարժարանի տնօրեն⁹ (վարժարանը ղեկավարում էր տեսչի՝ հ. Ս. Թեոդորյանի հետ միասին): Նույն տարում նա այստեղ դասավանդում է հայ ժողովրդի պատմություն և հայոց լեզու: Գ. Այվազյանի շնորհիվ Մուրադյան վարժարանը կարճ ժամանակում ծաղկում է ապրում: Սակայն այստեղ ծագած «կաթուղիկ - ոչ կաթուղիկ»¹⁰ տարաձայնությունների հետևանքով նա հեռանում է վարժարանից:

Գ. Այվազյանը թողել է արժեքավոր գիտա-մանկավարժական ժառանգություն: Նրա առաջին՝ «Համառօտ պատմութիւն ռուսաց» (1836 թ.) աշխատությունն ընդգրկում է Ռուսաստանի պատմությունը՝ Ռյուրիկ իշխանից մինչև Նիկոլայ I-ի թագավորության հինգերորդ տարին:¹¹

1841 թ. հրատարակվում է «Պատմութիւն Օսմանեան պետութեան» երկհատոր, ստվարածավալ աշխատությունը, որտեղ ներկայացվում է Թուրքիայի պատմությունը՝ սկսած Օսման Ա. Ղազիից (1259-1324 թթ.) մինչև սուլթան Մահմուդ Բ-ի մահը (1785-1839 թ.):¹² Գ. Այվազյանի նախաձեռնությամբ 1855 թ. Փարիզում հրատարակվում է «Մասյաց աղավնի» ամսագիրը: Այնուհետև նա գնում է Թեոդոսիա և շարունակում ամսագրի հրատարակումը «Աւետաբեր Հայաստանեայց» անվամբ՝ հայերեն, ռուսերեն և ֆրանսերեն լեզուներով: Կ. Լ. Մուրադյանը նշում է. «Դա երկլեզու, հայերեն-ֆրանսերեն գեղեցիկ պատկերագրող ամսագիր էր, որի նպատակն էր զարկ տալ ժողովրդի մշակութային, գիտական և բարոյական կրթությանը»:¹³ Ֆրանսիացի ընթերցողին հիմնականում ներկայացվում էին հայ

⁷ Բազմավեպ, № 1, 1843, էջ 4:

⁸ Կարինյան Ա. Բ., *Ակնարկներ հայ պարբերական մամուլի պատմության*, հ. 2, Երևան 1960, էջ 193:

⁹ Գավազանագիրք Վրաստանի հայոց թեմի, Էջմիածին, 1992, էջ 89:

¹⁰ Հաջյան Լ., *Գաբրիել արքեպիսկոպոս Այվազյանը...*, էջ 35:

¹¹ Հաջյան Լ., *Գաբրիել արքեպիսկոպոս Այվազյանը...*, էջ 35:

¹² Խաչատրյան Լ., *«Բազմավեպի» առաջին խմբագիրը...*, էջ 34:

¹³ Մուրադյան Կ. Լ., *Ֆրանսահայ մամուլը*, Լրաբեր, 1991, № 3, էջ 43:

ժողովրդի մշակութային հարուստ անցյալը լուսաբանող նյութեր, իսկ հայերեն տպագրվում էին պատմական, գրական, ազգագրական, ինչպես նաև՝ քաղաքականությանը, արհեստներին վերաբերող տեղեկություններ¹⁴:

Գ. Այվազյանին անհանգստացնում էին մատաղ սերնդի կրթությանը խոչընդոտող սոցիալական խնդիրները: Այս կապակցությամբ նա գրում է. «Թէպետ բնութեամբ յարմարութիւն շատ ունի ուսում առնելու եւ ամէն տեսակ գիտութիւն սովորելու, բայց կարողութիւնը ձեռք չիտար որ իւր զաւակացը ուսմանն ու կրթութեանը համար մեծամեծ ծախքեր ընէ», ապա շարունակում. «Այս խնդրով բնականապէս այս մի միայն հնարքը կ'իյնայ մտքներինիս, որ ժողովրդոյ մէջ աղքատաց եւ չափաւոր հարստութեան տէր եղողներուն համար այնպիսի դպրոցներ պէտք է ունենալ որոց մէջ աղքատը ձրի ուսում առնի, իսկ միջակը ու հարուստը չափաւոր վճարք մը հատուցանեն»:¹⁵

Կրթության ոլորտում Գ.Այվազյանն ուներ առաջադեմ գաղափարներ, ուստի 1857թ. Թեոդոսիայի Խալիբյան ուսումնարանի համար կառավարությանը նախապես ներկայացնում է առաջատար կրթական նախագիծ, որի 4-րդ կետի համաձայն նախատեսվում էր ուսումնարանում դասավանդել հայերեն, ռուսերեն, ֆրանսերեն և թուրքերեն լեզուներ՝ հավասարապես նաև այն գիտությունները, որոնք ընդգրկված էին ընդհանուր գիմնազիական կրթության շրջանակում: Խալիբյան ուսումնարանը բացվում է 1858 թ. հոկտեմբերի 12-ին, որտեղ, Գ. Այվազյանի շնորհիվ, առաջին իսկ ուսումնական տարում դասավանդվում են հայերեն, ռուսերեն, ֆրանսերեն, թուրքերեն լեզուներ, թվաբանություն, երկրաչափություն, պատմություն, աշխարհագրություն, կրոն, նկարչություն, գեղագրություն, մարմնամարզություն, հետազայում նաև՝ ֆիզիկա և քիմիա:¹⁶ Գ.Այվազյանը գրել է դաստիարակչական բնույթի աշխատություններ: «Օրէնք վայելուչ կենցաղավարութեան: Ի պէտս ուսումնասէր մանկտւոյն» աշխատության մէջ խոսվում է աստվածապաշտության,

¹⁴ Հաջյան Լ. *Գաբրիել արքեպիսկոպոս Այվազյանը...*, էջ 37:

¹⁵ Հովհաննիսյան Է. Գ., *Գաբրիել Այվազովսկին որպէս ազգային-պահպանողական հոսանքի ներկայացուցիչ*, «Էջմիածին», 2007, էջ 85:

¹⁶ Նույնը, էջ 292:

ծնողների և մեծահասակների հանդեպ հարգանքի, ազնվության, քաղաքավարության, մաքրության, խոսելու և լսելու արվեստի վերաբերյալ: «Զրոյցք և ունկնդրութիին» հատվածում հեղինակը գրում է.

«Ոչ անդադարն զըրոյց
Է կենցաղել ընդ մարդկան,
Այլ գործ է կալ ունկնդիր,
Ի դէպ խօսել միշտ զարժան»¹⁷:

Գ.Այվազյանը մեծապես կարևորում էր հայոց լեզվի ազգապահպան դերը՝ գտնելով, որ լեզուն է ազգը միավորող գլխավոր բաղադրիչը: Իր «Աշխարհաբառ լեզուն մաքրելու եւ գեղեցկացրնելու վրայ» հոդվածում գրում է. «Թէ որ մեկ բան մը կայ աշխարհիս վրայ որ մարդուս ինչ ազգէ ըլլալը յայտնի կիմացընէ ամէն տեղ ու ամէն ատեն՝ իր ազգային լեզուն է: Քանի որ ազգ մը իր լեզուն կը պահէ, թեպէտ եւ ուրիշ ամէն ազգային յատկութիւններն ալ կորստնցընէ՝ ազգութիւնը չկորստնցընէր, իսկ լեզուն մէկդի ձգելուն պէս՝ ազգութիւնն ալ խիստ շուտ կը կորսուի»:¹⁸ Ուստի «Խանգարմունք հայկաբանութեան ի հնումն եւ ի նորումս» աշխատության մեջ հեղինակը ցավով է նշում ժամանակի ընթացքում այլ լեզուների ազդեցության ներքո մեր լեզվի կրած փոփոխությունների մասին: Նա գրում է. «Մեր հայոց մատենագրութեան գլխին եկած ցաւալի անցքերից մէկն է գրաբառի խանգարուիլն ու այլանդակուիլը», ապա՝ շարունակում. «Սորա հետ յարակցում է, որ ինչպէս հայրենեաց աւերակները մարդուս լացը կբերեն. նոյնպէս և մեր հոյակապ լեզուի փլատակների տեսարանը ողբալի է և աւաղելի»:¹⁹ Հայ ժողովուրդը մշտապես գտնվելով տարբեր մշակույթների խաչմերուկում՝ ակամա ենթարկվել է դրանց ազդեցությանը. «Մեր լեզու՝ն, մեր մայրենի դարաքա՜շ լեզուն, ինչպէս և նորա տէր ազգը իր պատմական կեանքի մէջ շատ և շատ ցաւալի վիճակների մէջ է եղել: Այդ

¹⁷ **Այվազովսկի Գ.**, «Օրէնք վայելուչ կենցաղավարութեան: Ի պէտս ուսումնասէր մանկտույն», Թեոդոսիա, 1871, էջ 34:

¹⁸ «Մասյաց աղալնի», 1855, Փարիզ, Գ, էջ 49-50:

¹⁹ *Խանգարմունք հայկաբանութեան ի հնումն եւ նորումս (գրեաց Գաբրիէլ եպիսկոպոս Այվազեան)*, Խմբագրական, Արարատ, 1871, Դ (Է), էջ 395:

լեզուն՝ կարելի է ասել, ամեն լեզուների տարրերն էլ փորձել է: Մեր բնիկ մայրենի լեզուն դեռ չկազդուրուած և ինքնուրոյն անկախ ու սեփական կերպարանք չառած մինչև Ե-րդ դարն և այնուհետև կարող էր դրացի և եկաւոր լեզուների ազդեցութեանն ենթարկուիլ»:²⁰

Մեծ հեղինակություն էին վայելում հատկապես Գ. Այվազյանի հեղինակած հայոց լեզվի քերականության և ուղղագրության ուսումնական ձեռնարկները: «Նախակրթանք հայերէն լեզուի» աշխատության առաջաբանում գրում է. «Աշակերտ մի որ չորս տարի ամբողջ կենայ այնպիսի դպրոցներէն մէկուն մէջ, այս Նախակրթանքին երեք հատորն ևս աւարտէ, պէտք է, որ ելած ժամանակն սովորած լինի ոչ միայն մաքուր աշխարհաբառ լեզուն, այլ և պարզ գրաբառն առանց դժուարութեան հասկանայ և առանց քերականական սխալի շարադրէ»:²¹ Կարևորելով ազգի միաբանությունը՝ Գ. Այվազյանը գտնում էր, որ մեր ազգի անհաջողությունների հիմնական պատճառն անմիաբանությունն է: Այս առումով նա նշում է. «Մեր ազգին ներկայ և ապագայ երջանկութեան համար փափաքելի բաներ շատ կան, բայց ամենուն ալ գլուխ պէտք է սեպել միաբանութեան հոգին՝ գիտնալով, որ անցեալ և այժմու թշուառութեանցն ալ գլխաւոր պատճառը անմիաբանութիւն եղած է»:²²

Գ. Այվազյանը տիրապետում էր ինը լեզվի. եբրայերեն, հունարեն, լատիներեն, արաբերեն, պարսկերեն, իտալերեն, ֆրանսերեն, ռուսերեն, օսմաներեն, ուստի ծավալել է թարգմանչական լայն գործունեություն: Կարևորելով առակի դերն ու նշանակությունը ժողովրդի կյանքում, Գաբրիել Այվազյանը թարգմանել է Կռիլովի, Եզովպոսի, Բարբիուսի, Լաֆոնտենի առակները, որոնք առաջին անգամ լույս են տեսել «Բազմավէպ»-ի էջերում:²³ Գ. Այվազյանը նշում է. «Առակը բանաստեղծութեան մէկ տեսակն է որ մարդուս միշտ սիրելի եղած է. վասն զի քիչ խօսքով շատ բան

²⁰ Նույնը, էջ 394:

²¹ **Այվազեան Գ.**, *Նախակրթանք հայերէն լեզուի*, Վաղարշապատ, մասն Ա, 1875, էջ 8:

²² Գիտության աշխարհում, 2012, № 1, էջ 2:

²³ **Հաջյան Լ.**, *Գաբրիել արքեպիսկոպոս Այվազյանը...*, էջ 38:

կրհասկըցնէ, առանց նեղացնելու կրխրատէ, առանց սիրտ կոտրելու կըյանդիմանէ, ու առանց ձանձրացնելու կամ յոգնեցնելու կըզուարճացնէ»:²⁴

1870 թ. Կ. Պոլսում տպագրվում է Կոնիլովի առակների արևմտահայերեն ժողովածուն, որը կազմել, թարգմանել և հրատարակել է Գաբրիել Այվազյանը: Նա անդրադարձել է նաև այլ ժողովուրդների առակներին, որոնց վերաբերյալ հրատարակել է գրքեր՝ «Առակք խրիմցոց լեզուով» (Ռոստով, 1875), «Հազար ու մի առակաւոր բանք» (Ժողովածու, Կ. Պոլիս, 1875):²⁵

Այսպիսով, կարող ենք փաստել, որ եկեղեցական, հասարակական անվանի գործչի, վաստակաշատ գիտնականի, մանկավարժի ու թարգմանչի կյանքի յուրաքանչյուր ակնթարթը նվիրված է եղել իր ազգի ծառայությանը: Չնայած կյանքում պատահած բազմաթիվ խոչընդոտներին՝ մեծ հայրենասերը մշտապես առաջ է ընթացել՝ գործելով ազգի բարօրության օգտին:

LUSINE KIRAKOSYAN

GABRIEL AYVAZYAN, "THE LIFE AND THE JOB"

(Summary)

In the article are presented Gabriel Ayvazyan's activity in Mekhitarist Congregation of Venice and also the analysis of his literary and pedagogical heritage. Gabriel Ayvazyan had a great investment in the spheres of Armenology, philology and pedagogy. He offered new educational programs and wrote textbooks about grammar of Armenian language. He made valuable studies in the sphere of history. He realized voluminous translation activity. He translated Aesop's, Krylov's, Babrius's and Jean de la Fontaine's fables.

²⁴ Բազմավեպ, № 3, Վենետիկ, 1843, էջ 47:

²⁵ Նույնը, էջ 96:

**ՁԵՌԱԳՐԵՐԸ ՈՐՊԵՍ ՄՆՎԵԼՈՒ ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ՀԵՏԱԶՈՏՈՒԹՅԱՆ
ԱՂԲՅՈՒՐ (ԸՍՏ ՎԵՆԵՏԻԿԻ ՄԽԻԹԱՐՅԱՆ ՄԻԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ
ՁԵՌԱԳՐԱՏԱՆ ԲԺՇԿԱՐԱՆՆԵՐԻ)**

Հայ ձեռագիր կոթողները մեծ նշանակություն ունեն հայագիտության համար, քանի որ միջնադարյան ձեռագրերի հետազոտությունը ոչ միայն լեզվի, այլ նաև մշակութային առանձնահատկությունների մասին կարևորագույն սկզբնաղբյուր է: Մխիթարյան միաբանության ձեռագիր մատենագրության հավաքագրումն ու պահպանումը կարևոր էր հենց նրանով, որ այն ժամանակի հետ նոր հետազոտական առանցքներ էր բացելու:

Սույն հոդվածի նպատակն է Վենետիկի Մխիթարյան Միաբանության ձեռագրատանը պահվող բժշկարանների հետազոտության հիման վրա որոշ դիտարկումներ ներկայացնել խոհանոցի ուսումնասիրության վերաբերյալ: Ձեռագրերի հետազոտական աշխատանքներն իրականացվել են 2014 թ. ամռանը, որի ընթացքում լուսանկարվել և հետազոտվել է 14 ձեռագիր բժշկարան: Վերոգրյալ ձեռագիր բժշկարանների կազմման ժամանակաշրջանն ընդգրկում է XVII-XIX դդ., իսկ մի մասն էլ արտագրություններ են ավելի հին բժշկարաններից: Նշենք նաև, որ խոհանոցի հետազոտման տեսանկյունից սույն բժշկարաններին պետք է զգույշ վերաբերվել, քանի որ դրանց հեղինակներն ու արտագրողները հաճախ չեն դիտարկել ազգային գործոնը, ուստի չի կարելի ասել, որ ներկայացվող նյութը բացառապես հայկական է: Այստեղ կարելի է հանդիպել նաև հույն, արաբ, պարսիկ, եվրոպացի բժշիշկների աշխատությունների, որոնցից թարգմանություններ են արվել և, հաճախ նաև, որոշակի տեղայնացված նյութեր ու բաղադրատարրեր կցել:

Բժշկարանը որպես սնվելու մշակույթի հետազոտության աղբյուր.

Ազգագրական տեսանկյունից խոհանոցի ուսումնասիրություններում ձեռագրերն ընդհանրապես օգտագործվում են որպես սկզբնաղբյուր: Առաջին հերթին անհրաժեշտ է դրանցում հայտնաբերել այն բոլոր հիշատակումները, որտեղ այս կամ

այն կերպ անդրադարձ է արվում խոհանոցին կամ կերակուրներին: Այդպիսի անդրադարձերը հիմնականում լինում են պատահական, իսկ բժշկարանների պարագայում դրանք նաև դեղատոմսի կամ բաղադրատոմսի տեսքով են ներկայանում, որը հաճախ որպես կերակուր է ընդունվում: Սրանք առավել նկատելի են հիմնականում Մխիթար Հերացու¹ և Ամիրդովլաթ Ամասիացու² երկերում: Կարևորելով ձեռագրերում ազգային խոհանոցին անդրադարձը՝ պետք է, ամեն դեպքում, վերապահումով մոտենալ սույն աշխատանքներին, քանի որ հաճախ աշխատությունները ավելի ուշ շրջանի արտագրություններ ու թարգմանություններ են և հեղինակների փոխանցած մտքերը որոշակի փոփոխությունների են նաև ենթարկված լինում հետագա գրիչների կողմից:

Ձեռագիր բժշկարաններն առաջին հերթին հետազոտական կարևորագույն նյութ են հայկական միջնադարյան բժշկության ուսումնասիրության և հաճախ նաև հիվանդությունների ճանաչողության տեսակետից: Սակայն դրանք իրենց բնույթով միայն հիվանդությունների ճանաչության և դեղատոմսերի ներկայացման աղբյուր չեն. հաճախ է պատահում, որ բժշկարանում որևէ հիվանդության բուժման ձև ներկայացնելիս հեղինակը կամ հետագա արտագրողը թվարկում է մթերքների տեսակներ, կերակուրների և սննդի օրինակներ, որոնք առավել օգտակար են տվյալ հիվանդությունը բուժելու համար: Սույն հոդվածում անդրադարձ է արվել երկու բժշկարանի՝ Վենետիկի Մխիթարյան միաբանության թիվ 1281 և թիվ 1431 համարների տակ պահվող ձեռագրերին³:

¹ Առավել մանրամասն տես՝ **Մխիթար Բժշկապետ Հերացի**, *Ջերմանց մխիթարություն*, [Ե] Վասն միօրեայ ջերմանն որ պատճառն ի տաք արեւէ լինի, կամ ի սամում օդէ եւ ի տաք տեղեաց: <http://www.digilib.am/digilib/?menu=&wrk=232&wprg=0&aupg=0> 24.09.2017

² **Ամիրդովլաթ Ամասիացի**, *Օգուտ բժշկութեան*, [ՃԾԹ], <http://www.digilib.am/book/57/57/505/%D5%95%D5%A3%D5%B8%D6%82%D5%BF%20%D4%B2%D5%AA%D5%B7%D5%AF%D5%B8%D6%82%D5%A9%D5%A5%D5%A1%D5%B6> 24.09.2017

³ Առավել մանրամասն տես՝ **Ճեմճեմեան, Սահակ Հ. Վարդապետ**. Մայր Յուցակ Հայերէն Ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ, հ. Ը : Թարգմանութիւնք նախնեաց, Վարք հարանց-բժշկարան, Վենետիկ, Ս. Ղազար 1998, էջ 792-794:

Հետազոտությունն առավել որոշակի դարձնելու համար փորձել ենք բժշկարաններում հանդիպող խոհանոցին վերաբերող հատվածներն առանձնացնել ուստորաբաժանել ըստ իրենց հստակ գործառույթների.

- ✓ Մսնդի բաղադրատոմսեր,
- ✓ Օգտակար մթերքների ցանկեր,
- ✓ Հացահատիկեղենը որպես կերակուր-դեղամիջոց:

Բժշկարանների կերակուրի բաղադրատոմսերն ու օգտակար մթերքների ցանկերը՝ որպես դեղամիջոցներ. Թիվ 1431 ձեռագիրը պատկանում է Կեփաս գրչին: «Մարդակազմություն և բժշկարան» խորագրով այս ձեռագիրը խոհանոցի հետազոտության համար կարևոր սկզբնաղբյուր է և նույնիսկ կերակուրներին նվիրված հատուկ ենթաբաժին ունի. «Վասն կերակրոց գիտութիւն»:⁴ Այստեղ կարելի է հանդիպել ինչպես կերակուրների մասին տեքստերի, այնպես էլ մթերքների, որոնց ներկայացնելն առանց կից բացատրության, ծանոթագրության, խոսում է ժամանակի մեջ սույն մթերքների տարածված կիրառություն ունենալու մասին: Այսպես. «Եւ կերակուր, որ սև մաղձն յաւելու յառջու միս, այծու, լապստկի միս և ամ էրեոյ միս, գնձահունդ, ոսպ, սունկ գերերին (գետնասունկ) կաղամբ և մանդակ և շարդախունկ և որի սոցին նման է բնութեամբ սոցա»:⁵

Վերոնշյալ հատվածում հեղինակը սկսում է ներկայացնել կերակուրների բաղադրատոմսեր, որոնք որոշակի հիվանդություն բուժելուց զատ նաև կերակուր են ներկայանում: Վերոգրյալ հատվածում տրված է բաղադրությունը. նապաստակի, այծի և երե-եղնիկի միս, ոսպ, սունկ, գետնասունկ, կաղամբ և մանդակ, որոնք օգտագործվում են «սև մաղձն»⁶ ավելացնելու համար. «...և կերակուր որ տհալէ այծու միս և եղջուրի և արջառու միս, բայց դոցա փորոտին և ստամոքսին թեթև է»:⁷

⁴ Տես՝ Հավելված նկար 1:

⁵ Վենետիկի Միլիթարյան Միաբանության ձեռագրատուն: Ձեռ. թիվ 1431, Մարդակազմութիւն բժշկարան, ՌՃԼԲ (1683թ.) էջ ԸԴ (104)

⁶ Սև մաղձը հիշատակվում է դեռևս Եղիշե պատմիչի մոտ, որպես մարդու օրգանիզմի կարևոր չորս հեղուկներից մեկը:

⁷ Տես՝ Հավելված նկար 2:

Այս հատվածում մեկ այլ կերակրի բաղադրությունն է՝ «տհալ» այծի կամ եղջերվի միսը: Սա հետաքրքիր է այն առումով, որ «տհալ է կերակուրները» հանդիպում է նաև Եղիշե պատմիչի մոտ: Վերջինս «Խրատք»-ում անուղղակի անդրադարձ է կատարում «տհալ» բառերին՝ նշելով. *«Եւ այսպէս տեսոնագրելով զինքեանս՝ տան զանձինս սակաւ մի անաւսր քնոյ. զի մի՛ տհալ կերակրովք գեղեցիկ շինուած մարմնոյն շփոթեալ խանգարիցի»*:⁸ Այս նախադասության մեջ օգտագործվող «տհալ» եզրույթն ընկալվում է դժվարամարս, նաև՝ մսեղեն իմաստով: Այս բառի բացատրության վերաբերյալ հետաքրքիր դիտարկումներ ունեն Ստ. Մալխասյանցը և Հր. Աճառյանը: Այսպես՝ ըստ Ստ. Մալխասյանցի. «Տհալ ած. Չհալվող՝ չմարսվող, դժուարամարս, Տհալ գդաւորմայ, Տհալի պտուղ, խարխիզ»,⁹ իսկ Հր. Աճառյանը նշում է. «Տհոտ «ճարպ խոզի հալեալ և հանդերձեալ. axonge»»: ¹⁰ Այս երկու հղումներն էլ թույլ են տալիս տեսնել, որ «տհալ» եզրույթն ի սկզբանե կարող էր դիտարկված լինել որպես կերակուրի դժվարամարս տեսակ՝ հիմնականում համադրվելով մսեղեն կերակուրի հետ, ապա հետագայում արդեն, որը, ինչպես տեսնում ենք Ստ. Մալխասյանցի մոտ, առանձին մի կերակուրի՝ «տհալ-դաւորմայի» անվանումն է դարձել, որի մասին էլ հենց հիշատակում է պատմիչը: Այս բառի կիրառության հետ կապված հետաքրքիր դիտարկում ունի Վ. Առաքելյանը՝ նշելով. «Բարբառներից պետք է վերցնել այն բոլոր հայերեն բառերն ու արտահայտությունները, որոնց կարիքը զգացվում է. այսինքն՝ երբ գրական լեզուն չունի դրանց հոմանիշ բառ կամ արտահայտություն: Այս առումով մենք ճիշտ ենք համարում Սերո Խանգաղյանի մոտեցումը: Եթե Սերո Խանգաղյանի հայրենի գավառում գործածվում է տհալ բառը, որ իսկապես բարբառային է, բայց որի դիմաց տարածված է թուրքական դաւորմա, դավուրմա (նույնիսկ կավուրմա) բառը, ինչու նա չպետք է հայերեն բառին առավելություն տա և անհրաժեշտ դեպքում այն

⁸ Եղիշե, *Խրատք, Բան խրատու յաղագս միանձանց*,

<http://www.digilib.am/digilib/?menu=&wrk=1368&wrpg=0&aupg=0>

⁹ Ստ. Մալխասյանց, *Հայերեն բացատրական բառարան*, Երևան 1945, էջ 420 կամ

http://www.nayiri.com/imaginedictionaryBrowser.jsp?dictionaryId=6&dt=HY_HY&pageNumber=2183

25.09.2017թ.:

¹⁰ Հր. Աճառյան, *Հայերեն արմատական բառարան*, հ. IV, Երևան 1926, էջ 412:

գործածության մեջ դնի»¹¹: Այս քննության մեջ մի քանի հետաքրքիր իրողության ենք հանդիպում: *Shay* բառի բարբառային կիրառության մասին նշելով և այսօրվա մեր ունեցած աղբյուրների հետ համադրելով, առաջին հերթին պարզվում է, որ այս եզրույթը որպես կերակուր հայտնի է եղել դեռևս Եղիշե պատմիչի տեքստում,¹² ապա, ավելի ուշ, նաև Կեփաս գրչի մոտ՝ չբացատրելով այդ բառի միայն ածական ընկալումն ու նաև հետագա արտագրողների կողմից բառի ժամանակակից կիրառումը: Իսկ Ս. Խանգադյանի մոտ բարբառային տարբերակով ներկայանալը թույլ է տալիս ենթադրել, որ այն կիրառելի է եղել մինչև XX դ. կեսերը՝ թեկուզ և միայն մեկ շրջանում՝ Սյունիքում:

Այսպիսով, երկրորդ կերակրի բաղադրության մեջ «տհալի» կիրառությունը սույն քննությամբ, թույլ է տալիս ենթադրելու, որ սա ոչ միայն դժվարամարս եզրույթն է նշում, այլ նաև այն ընկալվում է որպես կերակուր:

«...և կերակուր, որ գորովայնն պնդէ թոզն և մորէն ու պտուղ խնձոր, և տանձ և թթու նուռն և կաղամբ եփել ոսպով.» Այստեղ մենք արդեն հանդիպում ենք մրգային ապուրի բաղադրատոմսի՝ թուզ, մորեն՝ տանձի տեսակ, խնձոր, թթու նուռ, որը պետք է եփել կաղամբով ու ոսպով:

«Կորեկ սամիթի ջրով եփել և քացախ ի վերա արկանել և այս ամենը և նման սոցա գորովայնն պնտէ» . մեկ այլ ապուրի բաղադրատոմս է՝ կորեկ, սամիթի ջուր, քացախ բաղադրիչներով:

Սրանցից զատ, կերակուրների ներկայացման հատվածում, անդրադառնում է նաև որոշակի բաղադրիչների, որոնք կարելի է կիրառել որպես կերակուր՝ որոշակի հիվանդությունների բուժման համար: Նյութափոխանակության և մարմնի քաշի վերահսկողության համար նշվում են այծի և ձկան միսը, թթվի տեսակները, ինչպես նաև ոսպը, մանանեխը, պղպեղը, մեղրը և այլն. *«Առաջին այս է կերակուր, որ մաղասն յաւելու ի մարմինն և բանձացնէ առջու միսն և խոզի և այծու և ձուկն և աղի բան և*

¹¹ Առաքելյան Վ. Դ., *Հայ գրական լեզվի և բարբառների փոխհարաբերության հարցի շուրջ*, ՊԲՀ, հ 3, Երևան 1964, էջ 152:

¹² Ամենայն հավանականությամբ բնագրային է հենց տհալ եզրույթը, քանի որ մեր օգտագործված տարբերակը պատկանում է ըստ համահավաք բնագրի:

թթու իր անգամ ի մաղասն յավելուն և ի զմարմինն ուռուց պահէ: Եւ կերակուր, որ զխարտէշ մաղձն յաւելցնի և զմարմինն նօսրացնէ ամ ջերմին և չորաին և ելնու ինչ ոսպ մանեխ պղպեղսն հումել դարիսեն մեղրն և ընկուզ և իւր ձեւքն և ամ իւրաքանչիւր, որ բնութէ նման է, ապա զխարտէշ մաղձն յաւելու և նօսրացնէ»:

Հետաքրքիր է նաև, որ հեղինակը անդրադարձել է սակավարյունության դեմ բուժմանը կերակրի միջոցով, որպես բաղադրիչներ նշելով գինով պատրաստված կերակուրները՝ ոչխարի կամ թռչնի մսով. «Եվ կերակուր, որ արյուն ավելցնէ, այս է. Գինի, որ սև լինի և թանձր և քաղցր և ոչխրի միս և ամ թռչնոց միս և ձու»:

Սույն ձեռագրից արված հղումներում տեսնում ենք, որ հեղինակը միտում չունենալով հատուկ կերակրերի բաղադրատոմսեր շարադրելը, փորձել է ներկայացնել մթերքների և կերակուրների համադրությունների ցանկեր, որոնք որոշակի հիվանդություններից բուժում են: Կարևոր է, որ այդ համադրությունները հավելյալ ծանոթագրություններով կամ բառարանային սխեմաներով չեն բացատրում, որը խոսում է տվյալ մթերքների և կերակուրների տվյալ ժամանակահատվածում հայտնի լինելու մասին:

Հացագգիները որպես կերակուր-դեղամիջոց. «Վասն բուսոց և տնգոց և օգտակարություն նոցին» խորագրով ձեռագիր թիվ 1281 Բժշկարանը հին հույն հայտնի ռազմական բժիշկ Դեոսկորիդոսի բժշկարանի արտագրություն-թարգմանությունն է, արդեն XIX դարում: Բժշկարանն ուշագրավ է այն փաստով, որ այստեղ հացահատիկային բույսերը ներկայացվում են որպես բուժող միջոցներ¹³: Հեղինակը (միգուցե նաև արտագրողը Խ. Գ.) հատ-հատ անդրադառնում է մեզ հայտնի հացագգի մշակաբույսներին՝ ներկայացնելով նրանց օգտակարությունը այս կամ այն հիվանդության բուժման համար:¹⁴ Մանրամասն բացատրելով հացահատիկեղենի օգտակարությունն ընդհանրապես, նա առանձին-առանձին անդրադառնում է դրանց՝ նշելով, թե դրանցից որն ինչպիսի օգտակարություն ունի և ինչ հիվանդությունների համար է կարևոր: Այսպես.

¹³ Վենետիկի Մխիթարյան Միաբանության ձեռ. Թիվ 1281, Վասն բուսոց և տնգոց և օգտակարություն նոցին, ԺԹ (19-րդ դար), էջ 94:

¹⁴ Տես՝ Հավելված, նկար 3:

«Յորեն ի հացն ազգեր են խոշկարն տաք (խօշ-հաճելի) էնշոյտ? Ելնէ ի ստամոքէն, կակուղ պահէ» կամ «թե կաթամբ ուտեն տաք լավ է և նշայն ցորենի գրճաին և չորացնէ և կրծոց խոշորութիւն է և հագի և թոքոց օգուտ է» հատվածը ամբողջապես ներկայացնում է ցորենի կիրառությունը կերակուրների մեջ (որպես հաց, որը ստամոքսին է օգուտ, կաթով պատրաստվածը հացը նաև թոքերին ու սրտին է օգուտ) և դրա միջոցով այն բուժումները, որոնք առավել տարածված են:

«Գարի- հով և չոր է և հալական է գայտոյցն ի ստամոքէն սրբէ, գայտոյցն հալէ և սրբականէ, զանձն կերակրէ պակաս քան զբակլա և թեթն է և զարոյն ջուր լավ է, քան զցորենո, և սպիտակն լավ է և որոշ նոր լինի կամ շատ հին զինք փէր ճոկէ և կորկոտ արա և աղա զինք ու ժե ջուր և եփէ, որի ժե չափէն աղա մնա և թէ մարդն զիջաբնութիւն լինի և սլլղամիկ պակաս մի աղ արկիներ և տուր և օգուտ է, զի բազրատ գովել է, թե զծարաւն կտրէ, զտաքութիւն հահնդնէ, զստամոքն սրբէ և ինքը շուտո գնա ի ստամոքաց և օգուտ ողջո և հղի, ապա զարեհացն թեթն կերակուր է և զիրցնէ ոչ»: Գարուն վերաբերող հատվածից երևում է, որ բացի գարուց, պատրաստված թուրմն էլ է ներկայացվում որպես ստամոքսի համար կարևոր դեղամիջոց, նաև անդրադառնում է կորկոտ պատրաստելուն, որը մեզ առավել հայտնի է բլդուր անվամբ: Հետաքրքիր է նաև, որ Ստ. Մալխասյանցը, կորկոտը բացատրելով¹⁵ որպես մանրացած, աղացած ցորեն կամ գարի, անդրադառնում է նաև կորկոտ կերակրին, որը պատրաստվում է հաճարով և մեզ հայտնի հարիսայի տարատեսակներից է: Իսկ ձեռագրի ներկայացված հատվածում խոսվում է նաև կորկոտը մանրացնելու և կերակուր պատրաստելու մասին, որն օգտակար է ստամոքսին:

«Կորեկ-կորեկ և հաճար առաջին բնութիւնն էն հով ու չոր չով ի առաջին դարիճայն (աստիճանը) և չոր՝ յերկրորդն պակաս կերակուր է զի զբնութիւն կապ պահէ զգոգն հորդորէ և թե կաթօմ, կամ սիմինդրաջրով, կամ թեփ ջրով, կամ նշի ձիթով եփեն աղեկ կերակուր է և չայնէ կապ և իր հացն պակաս կերակուր է զփորն կապէ և ի ստամոքացն յուշ երթա»։ Վերոնշյալ ձեռագրի այս հատվածում հեղինակը

¹⁵ Ստ. Մալխասյանց, Հայերեն բացատրական բառարան, էջ 478:

անդրադառնում է նաև կորեկի օգտակարությանը հիշատակելով նաև նշի ձեթով պատրաստվող մի կերակրի մասին:

Բացի նշված հատվածները, սույն ձեռագրում հանդիպում ենք բույսերի անվանացանկերի, որտեղ նաև նշում է վերջիններիս կիրառելիության մասին և, թե ինչպիսի հիվանդություններ են դրանք բուժում:

Ամփոփելով Վենետիկի Մխիթարյան Միաբանության ձեռագրատանը պահվող թիվ 1281 և թիվ 1431 ձեռագրերի դիտարկումները պետք է նշել, որ առավել հետաքրքիր և բովանդակալից կլինի սնվելու մշակույթի ուսումնասիրությունն իրականացնել մի քանի գիտաճյուղերի շրջանակներում, քանի որ սույն հետազոտական առանցքը բավականին բարդ խնդիրներ է առաջ բերում, որոնք մի հոդվածով դժվար է ներկայացնել: Համեմատական վերլուծության և որոշակի օրինակներ մեջբերելու միջոցով ցույց տրվեց, որ ձեռագրերում ներկայացված են որոշակի կերակուրներ և մթերքներ: Բժշկարաններում կերակուրների հստակ բաղադրատոմսերի բացակայությունն ու մեզ հետաքրքրող նյութի անուղղակի հիշատակումները պայմանավորված են այն հագամանքով, որ հեղինակը խնդիր չի ունեցել ներկայացնել հատուկ կերակուրների բաղադրատոմսեր, սակայն անգամ հպանցիկ անդրադարձը հետաքրքիր տեղեկույթ է փոխանցում մի շարք մթերքների ու կերակուրների մասին, որոնք ժամանակին ճանաչելի ու տարածված են եղել:

**MANUSCRIPTS AS SOURCES OF STUDY OF EAT CULTURE:
THE OBSERVATIONS FROM MEDICAL MANUSCRIPTS OF
MEKHITARIST CONGREGATION IN VENICE**

(Summary)

Armenian manuscripts have a great contribution to the development of Armenian study. The study of medieval manuscripts is a key source of not only language but also cultural peculiarities. In addition, for that the role of Mekhitarist Congregation is great. The purpose of this report is to present observations on eat culture, the main research material of which is the medical manuscripts in the Venetian Mekhitarist Congregation. It should be noted that the manuscripts were carried out in the summer of 2014, during which we studied and photocopied 14 manuscripts. In general, from ethnographic point of view, manuscripts, in eat culture studies are used as sources. First, it is necessary to find in the manuscripts all the references in which this or that way is addressed to the kitchen or the food. This reference is mostly casual, and in the case of medical manuscripts, it comes in the form of a prescription or recipe, often as a meal.

Հավելված

[illegible]

ۛۛ. 1

[illegible]

٧٤. 2

[illegible]

ۛۛ. 3

ՎԱՐԴԱՆ ՀԱՅՈՒՆՈՒ ԱՇԽԱՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ՈՐՊԵՍ ՀԱՅ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՄԿԶԲՆԱՂԲՅՈՒՐ

Հայ ազգագրության ձևավորմանը մեծապես նպաստել են Վենետիկի Մխիթարյան միաբանության այրերը, որոնք գտնվելով եվրոպական առաջավոր գիտական միջավայրում և սերտորեն կապված լինելով դարի նշանավոր մտավորականների հետ, հմտացած էին տարաբնույթ գիտական ոլորտներում: Մխիթարյան հայերի հայագիտական ուսումնասիրությունների մեջ որոշակի տեղ է գրավել նաև հայ և օտար ժողովուրդների ազգագրությունը, որին անդրադարձել են Ղ. Ինձիճյանը, Մ. Բժշկյանը, Ղ. Ալիշանը և այլք:¹

Հայ ազգագրության մեջ, սակայն, հատկապես նշանակալի է մխիթարյան հայր Վարդան Հացունու գիտական ներդրումը, որի աշխատություններն աղբյուրագիտական մեծ արժեք ունեն: Նրա ուսումնասիրությունները նվիրված են հայ ժողովրդի կենսապահովման մշակույթի երկու կարևորագույն բաղադրիչներին՝ ուտեստին ու հագուստին, ինչպես նաև սոցիոնորմատիվ մշակույթի մի քանի ոլորտներին՝ դաստիարակությանը, երդման ծեսերին ու սովորույթներին, կանանց դերին ու գործառույթներին, որոնք գրված են մատենագրության մեջ պահպանված տեղեկությունների հիման վրա:

Յուրաքանչյուր թեմա մեծանուն գիտնականը ներկայացրել է նյութի խոր իմացությամբ, հսկայածավալ աղբյուրների ու գրականության համակողմանի ուսումնասիրությամբ ու մեկնաբանությամբ՝ կիրառելով պատմահամեմատական մեթոդը՝ համաժամանակյա ու տարաժամանակյա կտրվածքներով:

Հացունու առաջին՝ «Ճաշեր և խնձոյք հին Հայաստանի մեջ» աշխատությունը նվիրված է հայոց ուտեստի համակարգին՝ մի թեմայի, որը ոչ մասնագետը թերևս

¹ Ռ. Նահապետյան, Վենետիկի մխիթարյանների դերը հայ ազգագրության ձևավորման գործում ԺԹ դարի առաջին կեսին (Ղուկաս Ինձիճյան, Մինաս Բժշկյան), Էջմիածին, N 3, 2016, էջ 85-104:

չկարևորի կամ երկրորդական համարի՝ մխիթարյան հայրերի մինչ այդ կատարած հիմնարար ուսումնասիրությունների համատեքստում: Մինչդեռ ազգագրության մեջ ուտեստը համարվում է էթնոսի կենսապահովման համակարգի այն կարևորագույն բաղադրիչը, որն առավել պահպանողական է, քանի որ սննդի տեսակները, դրանց պատրաստման եղանակներն ու սննդային ռեժիմը էթնիկ մշակույթի այն առավել կայուն տարրերն են, որոնք համեմատաբար անաղարտ են պահում ազգային հնագույն ավանդույթները:² Ինչպես ողջ ժողովրդին, այնպես էլ նրա առանձին հատվածին բնորոշ սննդամթերքի, դրա մշակման եղանակների, ճաշատեսակների տիպերի, հացկերույթի սովորությունների ու մշակույթի այլ ոլորտների մեջ են դրսևորվում ժողովրդի էթնոմշակութային և պատմական առանձնահատկությունները: Սննդի մասին չի կարելի խոսել առանց հացկերույթի արարողությանն անդրադառնալու, քանի որ ուտեստի համակարգում առկա ազգագրական տարբերություններն արտահայտվում են նաև հացկերությամբ՝ ուտելու հաճախականության ու կարգի, մատուցվող քանակի ու հերթականության մեջ և այլ տարրերում: Պատմաազգագրական տեսանկյունից մեծ հետաքրքրություն են ներկայացնում առօրյա կերակուրներից տարբերվող, տոնական կամ ծիսական նշանակություն ունեցող, կոնկրետ տոնին, ծեսին կամ արարողությանը բնորոշ ուտելիքի տեսակները: Նույնքան կարևոր է ոչ միայն այն, թե ինչ են ուտում մարդիկ, այլև, թե ինչպես են ուտում, ինչ սպասք են օգտագործում, օրը քանի անգամ են ուտում, ովքեր և ինչպես են մասնակցում հացկերությին և այլն:³

Հայտնի չէ, Հացունին ծանոթ է եղել ժամանակի եվրոպացի ազգագրագետների ուսումնասիրություններին, թե ոչ, սակայն հստակ կարող ենք ասել, որ նրա հետազոտությունը կառուցվածքային առումով համապատասխանում է ազգագրության գիտական պահանջներին, քանի որ ներառում է վերոշարադրյալ բոլոր հիմնախնդիրները: Ավելին, հեղինակը շատ լավ գիտակցել է իր ընտրած թեմայի կարևորությունը, ինչի մասին գրել է ներածության մեջ. «Մարդուն

² Григулевич Н.И., *Этническая экология питания*, М., 1996, с. 7.

³ *Культура жизнеобеспечения и этнос*, Ереван, 1983, с. 189-190.

անհատական եւ ընկերային կենաց մէջ՝ ամենէն անհրաժեշտ, զուարթ ու հաճելի վայրկեանը եղած է միշտ ճաշի ժամանակը, լինի այդ թագաւորին պալատան, շինականի խրճիթին կամ ճգնաւորի խցկան մէջ:

Այդ վայրկեանը միանգամայն հայելին է անհատին կամ ընկերութեան մէջ տիրող ընդհանուր բարոյականութեան աստիճանին եւ կենցաղավարութեան եղանակին, ունենալով ստուար բաժին մը սովորութեանց՝ որոց մէջ կը ցոլանայ ազգի մը նկարագիրը: Այս կողմանէ ուրեմն շատ մեծ է մեր նախնեաց ճաշին ուսումնասիրութեան օգտակարութիւնը, որ պիտի նպաստէ մեր անցելոյն պատմական եւ նոյն իսկ լեզուաբանական շահաւէտ լուսաբանութեանց»:⁴ Իր առջև դրված խնդիրը կատարելու համար Վ. Հացունին իրականացրել է նյութի բազմակողմանի հետազոտություն, մանրամասն քննարկել է ուտելիքի և ըմպելիքի պահպանման վայրերը (շտեմարան, մառան, խոհակերոց)՝ նկարագրելով յուրաքանչյուրում պահպանվող սննդամթերքն ու դրա համար անհրաժեշտ կարասին: Առանձին ներկայացրել է տաճարը՝ որպէս ուտելու վայր, հանգամանորեն խոսելով ճաշելու ժամանակ գործածվող կահույքի ու սպասքի մասին, տալով նաև բառերի ստուգաբանությունը:

Գրքի երկրորդ մասը նվիրված է բուն ուտելու գործընթացին, որտեղ Հացունին անդրադարձել է սնվելու ժամերին (ճաշ և ընթրիք), ուտելիք վաճառողներին և հասարակական ճաշարաններին, մանրամասն նկարագրել հյուրասիրության ծեսն իր ողջ արարողակարգով. առիթները, հրավիրյալներն ու հրավերի ձևերը, հացկերույթի ժամը, տևողությունը, կահույքն ու սպասքը, լուսավորության միջոցները, սպասավորներին և այլն: Հատուկ կանգ է առել հյուրերի ընդունելության մանրամասների պարզաբանմանը՝ ներկայացնելով նրանց նստելու կարգն ու ձևն (ուղիղ նստած կամ կիսապառկած)՝ ըստ աստիճանակարգի, այնուհետև թվարկել ճաշացուցակն ու ուտելու ձևերը, վերջացրել հյուրասիրության ավարտին կազմակերպվող գինարբուքի նկարագրությամբ:

Աշխատության երրորդ գլուխը նվիրված է հոգևոր դասի ուտեստին ու դրա

⁴ Վ. Հացունի, *Ճաշեր եւ խնճողք*, էջ 5:

առանձնահատկություններին, չորրորդն ու հինգերորդը՝ տոնածիսական ուտեստին: Վերջիններիս մասին Հացունին գրում է. «Մնունդը՝ բնախօսական ու բարոյախօսական օրինօք կախուած էր միշտ մարդուն հոգեկան տրամադրութեանց վիճակէն, որ յառաջ կու գար անձնական, ընտանեկան կամ ընկերային պատճառներէ, որոնք կրնային լինել զուարթ կամ տխուր: Ըստ այսմ ճաշն ալ կը լինէր աւելի կամ նուազ ուրախ եւ տրտում, պարարտ կամ չոր»: Այս սկզբունքով առաջնորդվելով նա առանձնացրել է «բարեգործական ճաշերը» (մատաղն իր տեսակներով և հոգեհացը), ինչպես նաև «հատուկ ճաշերը», որոնք տրվում էին հարսանիքի, ծննդյան ու մկրտության ժամանակ կազմակերպվող հացկերույթներին: Տոներից առանձնացրել է Բարեկենդանը, Մեծ պահքը և Զատիկը, մանրամասն վերլուծելով պահքն իր բոլոր դրսևորումներով և ծոմապահությունը: Վերջին՝ վեցերորդ գլուխը Հացունին նվիրել է արգելված կամ պիղծ ուտելիքներին, ընթերցողներին ծանոթացնելով դրանց ծագմանը, տեսակներին, ուտելի սնունդի պղծման կամ ապականման դեպքերին ու դրանք սրբելու (մաքրագերծելու) ձևերին:

Ինչպես տեսնում ենք, չկա ուտեստի հետ կապված որևէ երևույթ, տարր, որ բաց թողնված լինի հեղինակի կողմից: Աշխատանքի գիտական բարձր մակարդակի մասին է վկայում նաև այն, որ հեղինակն անդրադարձել է ինչպես հարուստների, այնպես էլ աղքատների հացկերույթին, ներկայացրել դրա բարոյական կողմերը՝ չմոռանալով նաև կանանց մասնակցությունը: Հացունու հաջորդ աշխատությունը նվիրված է ազգային դաստիարակության լուսաբանմանը: Թեմայի ընտրության ու կարևորության մասին Հացունին գրում է. «Աւելորդ կը համարիմ յիշեցնել ընթերցողացս՝ ուսումնասիրած նիւթիս մեծ կարևորութիւնը: Դաստիարակութիւնը, որ կը տարածուի մարդոյս հոգւոյն ու մարմնոյն վրայ, կը կազմէ ու կը կանոնաւորէ անհատին կենաքը, և անով կը բարեկարգէ ազգային կեանքն ալ: Ժողովրդոց քաղաքակրթութեան ու բարգաւաճման անհրաժեշտ տարրն ու կշիռն է այն, անոնց կենցաղավարութեան հայելին»:⁵ Իր ուսումնասիրությունը մխիթարյան հայրն իրականացրել է սեփական եզրույթների կիրառմամբ, սակայն ազգագրության մեջ

⁵ Վ. Հացունի, *Դաստիարակութիւնը հին հայոց քով*, Վենետիկ 1923:

ընդունված մեթոդաբանությամբ: Էթնիկական մշակույթի այս ոլորտն ազգագրության մեջ հայտնի է սոցիալականացում անունով: Սոցիալականացման գործընթացում առանձնացվում է երկու փուլ. առաջնային (մանկական) և երկրորդային (հասուն տարիքի): Առաջին փուլում երեխաները յուրացնում են մշակույթի ամենատարածված, կենսականորեն անհրաժեշտ տարրերը, տեղի է ունենում սոցիոմշակութային նախապատրաստում դեպի հասուն տարիքը: Այս ժամանակ սոցիալականացումը կատարվում է ինչպես անմիջականորեն, այնպես էլ դաստիարակության եղանակով՝ որն իրականացվում էր սոցիալականացման յուրահատուկ ձևերի ու ինստիտուտների միջոցով, որոնք երեխաներին ապահովում էին իրենց առօրյա կյանքի համար անհրաժեշտ գիտելիքներով ու հմտություններով:

Հացունին ևս իր ուսումնասիրությունը սկսել է երեխայի ծնունդից, առաջնորդվելով «կրթութունն որորոցէն կը սկսի» առածով և առաջին գլուխը նվիրել նորածնի սննդի ու խնամքի հետ կապված սովորույթների նկարագրությանը, ազնվականների մեջ կիրառվող դայակության երևույթին, երբ երեխաներին այլ ընտանիքներ էին ուղարկում սնուցման, դայակների ու սաների փոխհարաբերություններին, մանկական հիվանդություններին ու դրանց բուժման ձևերին:

Երկրորդ գլխում Հացունին ներկայացրել է ընտանեկան դաստիարակությունը, որը պատմական տարբեր դարաշրջաններում և հասարակական զարգացման տարբեր փուլերում անհատի սոցիալականացման ամենակարևոր և գլխավոր ինստիտուտներից մեկն է: Ընտանիքի օգնությամբ է երեխան մուտք գործում հասարակություն. ընտանիքն է նրան տալիս անուն, ընդգրկում ազգակցական համակարգի մեջ, ծանոթացնում նրան հասարակական վարքի նորմերին և այլ մարդկանց հետ հաղորդակցման կանոններին: Այստեղ են երեխաները ձեռք բերում փոխհարաբերությունների առաջին հմտությունները, յուրացնում առաջին սոցիալական դերերը, գիտակցում առաջին նորմերն ու արժեքները: Որպես մակրոմիջավայրի տարր ընտանիքը դառնում է մշակույթի մեջ երեխային ուղեկցորդը. կրոնական ավանդույթները, էթնիկական կարծրատիպերը և բարոյական

արժեքները երեխաները յուրացնում են հիմնականում ընտանիքի միջոցով:⁶ Հացունին ևս, մեջ բերելով Գրիգոր Տաթևացուն, նշում է այն կարևոր դերը, որ վերապահված է ընտանիքին. «Խելացի ծրագիր մ'ալ ունի Գրիգոր Տաթևացին, որ երեք պարտականություն կը դնէ ծնողաց վրայ: Նախ՝ սնուցանել մանուկը. յետոյ՝ դաստիարակել զայն հաւատոյ ու բարեպաշտութեան մէջ, որ զինք հեռի պիտի պահեն անբարոյութենէ. և երրորդ՝ արհեստ մ'ուսուցանել, որպէս զի գողութեան չդիմէ՝ ապահովելու համար իւր կենսաքը»:⁷

Աշխատության երրորդ՝ «Առտնին դաստիարակություն» վերնագիրը կրող գլխում նա ներկայացրել է ազնվական պայազատների ու պատանիների ընտանեկան դաստիարակության ձևերը, դայակի և մոր դերը այդ գործում, անդրադարձել բարոյական, քաղաքավարական ու հայրենասիրական սկզբունքներին, աղջիկների դաստիարակության առանձնահատկություններին, ռամիկների առտնին կրթությանը: Այսպիսով Հացունին ավանդական ընտանեկան դաստիարակությունը դիտարկում է որպէս անհատի վրա նպատակաուղղված ազդեցություն գործող համակարգ:

Հին հայոց դաստիարակության մյուս կարևոր ինստիտուտը, որի վրա կանգ է առել Հացունին, դպրոցն է: Աշխատության երրորդ և հինգերորդ գլուխները նվիրված են հին և միջնադարյան Հայաստանի կրթական համակարգին: Այստեղ Հացունին մանրամասն ներկայացրել է հասարակական դպրոցներն ու դրանց ծրագրերը, ուսուցման գործընթացը՝ տևողությունը, նյութերն ու կարգը, պատժի ձևերը և այլն, այնուհետև անդրադարձել մասնավոր կամ ինչպէս ինքն է անվանում «առանձնական» դպրոցներին՝ «գորս ուսումնասէր ու բարեսէր անձինք կը բանան իրենց սեպհական տներու մէջ»:⁸ Որպէս հոգևորական, Հացունին չէր կարող բաց թողնել եկեղեցական կրթությունը, որը ներկայացված է հինգերորդ գլուխում:

Աշխատության երկրորդ մասը նվիրված է «մարմնական և զինվորական կրթությանը», որ իրականացվում էր խաղերի միջոցով: Պետք է նշել, որ ազգագրության մեջ խաղը համարվում է էթնիկ մշակույթի կարևոր բաղադրիչներից

⁶ Комарова Г. А., *Этнография детства: междисциплинарные исследования*, М. 2004, ст. 85.

⁷ Վ. Հացունի, *Դաստիարակություն հին հայոց քով*, էջ 62-63:

⁸ Վ. Հացունի, *Դաստիարակությունը...*, էջ 123:

մեկը, քանի որ, սերտորեն կապված լինելով ժողովրդի ապրելակերպի և կենսագործունեության հետ, այն ուղղորդում է երեխային դեպի ապագա՝ սոցիալականացնելով նրան տվյալ հասարակության մեջ: Խաղը կարևորվում է ոչ միայն որպես ժամանցի ձև, այլ, որ ամենակարևորն է, երեխայի դաստիարակության յուրօրինակ մեթոդ և լավագույն միջոց՝ երեխաների մտավոր ու ֆիզիկական կարողությունների զարգացման գործում:⁹ Ինչպես տեսնում ենք, Հացունին ևս կարևորել է երեխաների ֆիզիկական դաստիարակությունը, որոնք ներկայացրել է ըստ տարիքային խմբերի՝ «յատուկ տղայոց, մանկանց և պատանեկաց կամ պատանեայց», որը համապատասխանում է ազգագրության մեջ առանձնացված բաժանմանը. մանկիկային շրջան (0-4 տարեկան), մանկություն (5-7 տարեկան) և պատանեկություն (8-12 տարեկան): Ըստ այդմ նա սկսել է մանկիկային շրջանից կամ օրորոցից, անդրադառնալով նորածնի խաղալիքներին և նշելով, որ դրանց վերաբերյալ տեղեկությունները խիստ սակավ են: Օրորոցից դուրս եկած և քայլող երեխաների խաղալիքների մասին պահպանված ավելի որոշակի տեղեկությունների հիման վրա Հացունին ոչ միայն թվարկել, այլև նկարագրել է դրանք: Մասնավորապես, օգտվելով նաև հռոմեական աղբյուրներից, նա ներկայացրել է ճանր, կոճին, գունդը (գնդակը), լիցքը և այլ խաղալիքներն ու դրանցով խաղալու ձևերը, առանձնացրել տղաների և խառը կազմով խաղերը, պատանիների մտավարժական խաղերից նարտը, որ տամայի նման խաղ է և ճատրակը (շախմատը):

Այս մասում առանձին գլուխներով Հացունին ներկայացրել է նաև պատանեկան և երիտասարդական ռազմամրցակցային խաղերը, մասնավորապես խոսել արական սեռին հատուկ մարզանքների (մարզումների) մասին: Քննարկել է զինվորական կրթությունը՝ այն դիտարկելով որպես ազնվականությանը հատուկ երևույթ, անդրադարձել մարզիկներին, մարզիչներին ու մարզավայրերին (ասպարեզ, հիպոդրոմ, ստադիոն), թատրոնը ներկայացրել որպես ցուցադրական ելույթների վայր և Նավասարդը համեմատել Օլիմպիական խաղերի հետ:

⁹ Կ. Բազեյան, *Հայ ժողովրդական խաղերը որպես պատանիների սոցիալիզացիայի և ռազմահայրենասիրական դաստիարակության գործոն*, Ազգային բանակին՝ առողջ զինվոր, Հանրապետական գիտաժողովի նյութերի ժողովածու, Գյումրի 2002, էջ 64-67:

Երկրորդ մասի չորրորդ և հինգերորդ գլուխներում Հացունին մանրամասն նկարագրել է մրցակցային և ռազմական խաղերը, խոսել հայոց այրուծու, որսորդության մասին, անդրադարձել աղջիկների և կանանց մասնակցությանը:

Այս աշխատությունը բարձր է գնահատվել հայկական ավանդական խաղերով ու ազգային սպորտաձևերով զբաղվող գիտնականների կողմից: Մասնավորապես ազգագրագետ Վ. Բդոյանը գրել է. «Սպորտն ուսումնասիրելու տեսակետից խիստ ուշագրավ է Վ. Հացունու ծառայությունը. նա քրտնաջան աշխատանքով ի մի է հավաքել հին մատենագիրների մոտ ցրված գրեթե բոլոր տեղեկությունները և ամփոփել իր «Դաստիարակությունը հին հայոց քով» շահեկան աշխատության մեջ»:¹⁰

Ազգագրության թեմայով Հացունու մյուս հիմնարար աշխատությունը նվիրված է հայկական հագուստի պատմությանը:¹¹ Աշխատանքը գրված է արդի գիտության մեջ ընդունված չափորոշիչներով, ինչը հստակորեն տեսանելի է առաջաբանում, որտեղ հեղինակը հիմնավորում է թեմայի կարևորությունը և արդիականությունը, ներկայացնում ուսումնասիրվածության աստիճանը և օգտագործված սկզբնաղբյուրները՝ որ նախորդ գործերում բացակայում էին: Հացունին գրում է. «Ինչպես լեզուին տարերը, հագուստն ալ, քննուած ու ճշդուած հին յիշատակարաններով, աղբիւր մ'է ուրեմն ազգերու քաղաքական, քաղաքակրթական ու կրօնական պատմութեան լուսաբանութեանը: Հետեւաբար դիւրին է ըմբօնել մեր ազգային հին տարազի քննութեան կարեւորութիւնը: Աւելին կայ: Այժմու դաստիարակութեան պահանջն է՝ տոհմային պատմութիւնը պատկերազարդել եւ այնպէս յանձնել մանկտուն»:¹²

Գիտնական հայրն աշխատությունը բաժանել է երկու մասի՝ առաջինը նվիրելով աշխարհիկ, իսկ երկրորդը՝ եկեղեցական տարազին, որոնք ներկայացրել է սկսելով ծագումնաբանությունից մինչև XVI դ.՝ տեքստը լրացնելով հարուստ պատկերազրույթամբ: Ազգագրական առումով առավել հետաքրքիր է առաջին մասը, որը բաղկացած է 13 գլուխներից, որոնցից առաջինում հեղինակն ընթերցողներին

¹⁰ Վ. Բդոյան, *Հայ ժողովրդական խաղեր*, հ. 1, Երևան 1963, էջ 19:

¹¹ Վ. Հացունի, *Պատմութիւն հին հայ տարազին*, Վենետիկ, 1924:

¹² Նույն տեղում, էջ ԺԱ-ԺԲ:

ծանոթացրել է զգեստի ծագմանը, տեսակներին, գործառույթներին ու արհեստին: Մյուս գլուխներում, որոնք բաժանված են ըստ ժամանակաշրջանների (Ուրարտուից մինչև թուրք-պարսկական տիրապետություն), նկարագրված է հայոց հագուստն իր ողջ համալիրով՝ ներքնագգեստ, վերնագգեստ, գլխի հարդարանք, ազանեկիք և զարդեր: Ինչպես նախորդ աշխատություններում, այստեղ ևս Հացունին զգեստը ներկայացրել է ըստ դասային (իշխող վերնախավն ըստ աստիճանակարգի, զինվորականություն ու հասարակ բնակչություն կամ ռամիկ և քաղաքացի) և սեռատարիքային բաժանման: Հեղինակը կարևորել է նաև մեր նախնիների դիմահարդարման ձևերը՝ սանրվածքը, օժանեկիքն ու շպարը, հնարավորինս նկարագրելով նաև դրանց տեսակներն ու առանձնահատկությունները՝ պատմության տարբեր շրջաններում:

Վերջին գլխում Հացունին ներկայացրել է հագուստն ըստ գործառույթների՝ առանձնացնելով ծիսական, տոնական, ժամանցի և տարբեր այլ իրողություններին բնորոշ զգեստները:

Հացունու այս աշխատությունը ևս կարևոր սկզբնաղբյուր է համարվել հայկական ավանդական հագուստով զբաղվող հետազա գիտնականների կողմից: Այսպես. «Հեղինակը մատենագրական, հնագիտական, միջնադարյան մանրանկարչության և դրամագիտության տվյալների հիման վրա, դրանց համադրման միջոցով ներկայացրել է հայկական տարազի զարգացման ուղին՝ վաղ շրջանից մինչև XVII դարը: Հարկ է նշել, որ գիտնականն առաջինն էր, որ ուշադրություն դրսևորեց հայկական տարազի տոնա-ծիսական տարբերակներին՝ տալով դրանց համառոտակի նկարագիրն ըստ մատենագրական նյութերի «Տարազ ըստ առթից» խորագրով»:¹³

Վերջին մենագրությունը, որը կարծես ամփոփում է նախորդ ուսումնասիրությունները, «Հայուհին պատմութեան առջև» աշխատությունն է, որտեղ Վ. Հացունին ներկայացրել է կնոջ բարձր դերն ու նշանակությունը հայոց մեջ՝ ի մի

¹³ Ս. Պողոսյան, *Հայկական տարազի համալիրները (պատմագագրական ակնարկ)*, Հեղինե Փափազեանի «Հայկական տարազ» գրքում, Երևան 2002, էջ 14:

բերելով հայ և օտար աղբյուրներում սփռված կցկտուր տեղեկություններն ու հիշատակությունները:¹⁴

Դարեր շարունակ հասարակության պատմության, նրա սոցիալ-մշակութային և քաղաքական զարգացման հիմնախնդիրները չէին դիտարկվում դրանցում տղամարդկանց և կանանց մասնակցության տեսանկյունից: XIX դ. երկրորդ կեսից Եվրոպայի հեղափոխական ազատականությունն իր հետ բերեց մի շարք հիմնախնդիրներ, որոնց թվում նաև կանանց իրավունքների հարցը: Շատ առաջադեմ մտածողներ առաջադրեցին պատմության շարադրման նոր մոտեցումներ, ցույց տալով, որ դա ոչ միայն տղամարդկանց, այլ նաև կանանց փոխհարաբերությունների պատմությունն է: Դարաշրջանի հայ մտավորականության հայացքը նույնպես սկեռվեց հասարակության տարբեր խավեր, տարբեր բնակավայրեր ներկայացնող կանանց կյանքի ու ներաշխարհի վրա, կինը դարձավ ազգագրագետների, պատմաբանների, տնտեսագետների, հոգեբանների և նույնիսկ գավառական թղթակիցների ուսումնասիրության առարկա: Անվերապահորեն կարելի է ասել, որ հայ իրականության մեջ կանանց իրավունքների ու հնարավորությունների քննարկմանը, կանանց հիմնախնդիրների արծարծմանն ու դրանց որոնումներին երբեք այնքան ճիգ ու ջանք չի նվիրվել, որքան XIX դ. երկրորդ կեսում և XX դ. սկզբին:¹⁵ Քանի որ հիշյալ բոլոր քննարկումներն ու հրապարակումները վերաբերում էին տվյալ ժամանակի կանանց կրթության, ազատագրման, իրավունքների խնդրին՝ կարևորելով նրանց դերն ազգապահպանության և մատաղ սերնդի հայեցի դաստիարակության գործում, Հացունին որոշեց ամբողջացնել հայ կանանց պատմական նկարագիրը, իր գործը նվիրելով «...նոր հայուհւոյն, որպեսզի գիտնայ՝ թե որո՞յ զարմն ու յաջորդն է ինք, և զո՞վ կը ներկայացնէ՝ իբր ամուսին, մայր և անդամ հայախոսիկ ընկերութեա՝ մեր ազգին ու քաղաքակիրթ մարդկութեան առջեւ»:¹⁶

¹⁴ Վ. Հացունի, *Հայուհին պատմութեան առջեւ*, Վենետիկ, 1936:

¹⁵ Ա. Հարությունյան, *Երևելի տիկնանց դարը, Հայ կանանց հասարակական գործունեությունը XIX դարում և XX դարասկզբին*, Երևան 2005:

¹⁶ Վ. Հացունի, *Հայուհին պատմութեան առջեւ*, էջ 5:

Աշխատության առաջաբանում, կարևորելով իր ուսումնասիրության թեման, Հացունին գրել է. «Ընտանիքը կը կազմուի առն ու կնոջ գործակցութեամբ: Ազգն ալ՝ որ մեծ ընտանիք մ'է, կը կարօտի նոյնպէս կնոջ նպաստին, որ իւր լրացուցիչ ու յավերժացուցիչ մասն է: Հետեւաբար չկայ ճշմարիտ քաղաքակրթութիւն այն ժողովրդոց մէջ, ուր արարչագործութենէն առն «օգնական» նշանակուած կինը չի բռներ իւր արժանաւոր դիրքը, չի բերեր իւր փափուկ ձեռաց օժանդակութիւնն առնական կորովի բազկին, և չի դրոշմեր իւր կրթիչ, ամոքիչ և ազնուացուցիչ ազդեցութիւնը թե առտնին և թե ընկերային կենցաղին վրայ: Եւ ոչ ալ մեք՝ առանց քաջ տեղեկանալու հայ կնոջ ունեցած դերին ազգիս անցելոյն մէջ, կարող ենք ճանաչել և ցոյց տալ օտարաց՝ չափը մեր հինաւորց քաղաքակրթութեան՝ որով կը պարծինք»:¹⁷

Որպէս ճշմարիտ գիտնական, Հացունին միաժամանակ տեղեկացնում է. «Մեր այս նկարագրութեան մէջ մեծ է անշուշտ ազնուական դասին բաժինը քան ռամկին, շնորհիւ իւր առաւելագոյն զարգացման, պատուոյն, հարստութեան ու գործօնութեան, յորս չէր կարող մրցիլ ռամկուհին ազատ սեռակցին հետ: ... Մեր պիտի ջանանք յերեւան դնել երկու դասակարգն ալ՝ ըստ իւրաքանչիւր պայմանի և չափու»:¹⁸

Հայ կնոջ ամբողջական կերպարն ու գործունէությունը ներկայացնելու համար Հացունին իր «կենդանագիրը» բաժանել է 18 գլխի և, իր գիտական վերլուծության սկզբունքների համաձայն, սկսել աղջկա ծնունդից՝ նրա սնվելու ու դաստիարակության նկարագրությունից: Հաջորդ գլուխները նվիրել է արդեն հասուն աղջիկների ու կանանց դերին ու գործառույթներին կյանքի տարբեր ոլորտներում. Առտնին կենաց մէջ (առօրյա կենցաղում), Ամուսնութեան մէջ, Մայրութեան մէջ, Ընկերութեան մէջ, Վայելչագիտութեան մէջ, Եկեղեցւոյ մէջ, Բարեպաշտութեան եւ առաքինութեան մէջ, Չարութեան մէջ, Բարեգործութեան մէջ, Շինարարութեան մէջ, Ուսումնասիրութեան մէջ, Արուեստից մէջ, Քաղաքական կենաց մէջ, Քաջութեան մէջ, Տառապանաց մէջ, Սգոյ մէջ, Օտար պալատաց մէջ:

¹⁷ Նույն տեղում:

¹⁸ Նշվ. աշխ., էջ 7:

Ազգագրության տեսանկյունից հատկապես արժեքավոր են աշխատության մի քանի գլուխները, որոնք էլ ուզում ենք մատնանշել: «Ամուսնութեան մեջ» խորագիրը կրող գլխում Հացունին անդրադարձել է ամուսնուն ընտրելու աղջկա իրավունքի (ավելի ճիշտ դրա բացակայության), խնամիության աստիճանի ու դրա միջոցով տարբեր անձնական ու քաղաքական խնդիրներ լուծելու, օժիտի և դրա հետ կապված ժառանգության իրավունքի հարցերին, ներկայացրել ամուսինների՝ հայոց մեջ ընդունված դիմելաձևերն ու ազգակցական տերմինները: Այս գլխում, առանձին ենթագլխով, նկարագրած է հարսանիքն իր ողջ՝ նախահարսանեկան, բուն հարսանեկան և հետհարսանեկան ծիսակարգով ու դրանց մանրամասներով: Հացունին ներկայացրել է նախ նշանդրեքը, ապա հարսանիքի արարողակարգը՝ սկիզբը, ընթացքը, տևողությունը, երաժշտությունն ու պարը, թվարկելով բոլոր մասնակիցներին իրենց անուններով:

Հաջորդ գլուխը ներկայացնում է հայուհուն «մայրութեան մեջ», այսինքն կնոջ՝ որպես մոր գործառույթն ու դրա դրսևորման ձևերը: Գիտնական հայրն այստեղ կարևորել է մոր դերը զավակի դաստիարակության գործում, խոսել բազմազավակության ու անզավակության մասին, անդրադարձել ծննդաբերության բարդություններին ու դրա հետ կապված սնոտիապաշտության դրսևորումներին, ապա անցել մանկատաժությանը՝ լուսաբանելով նաև տարբեր ժամանակաշրջաններում աղջիկների առավել տարածված անունները: Այս մասին Հացունին գրում է. «Հայոց անունները մեծապես փոփոխուեր են՝ արանց ու կանանց վրայ՝ ըստ ժամանակին, և մանաւանդ զանազան արտաքին ազդեցութեանց՝ որոց յաջորդաբար ենթարկուեր է մեր ազգը: Կրնանք երեք գլխաւոր շրջաններու բաժանել. դասական, սկսեալ Դ դարէն մինչեւ Ը. արաբ-թաթարական, և կիլիկեան...»:¹⁹ Այնուհետև թվարկում է տարածված անուններն ու տալիս դրանց ստուգաբանությունն ըստ անվանաբանության մեջ ընդունված կանոնների: Հայ ազնվական կանանց՝ իրենց զավակներին տված բարոյական դաստիարակության ու բազմակողմանի կրթության բազում օրինակներ բերելով, Հացունին ամփոփում է.

¹⁹ Վ. Հացունի, *Հայուհին պատմութեան առջև*, էջ 83:

«Հուսկ՝ մեր օրինակները ցույց տուին, որ հայ ցեղին բարձր դաստիարակությունն իւր պտուղներով՝ գերիշխող է եղեր միշտ ազնուական դասակարգին մէջ...: Ըստ այսմ նա և մեր դաստիարակուած բարձր դասն եղաւ՝ որ Հայաստանի ոյժը, քաղաքակրթութիւնն ու բարգաւաճանքն ստեղծեց և պահպանեց դարերու միջէն»:²⁰

Չսահմանափակվելով ընտանիքում կնոջ տեղի ու դերի նկարագրությամբ, նշանավոր գիտնականն առավել մեծ նշանակություն է տվել նրա գործունեությանը հանրային ոլորտում կամ «ընկերութեան մէջ»: Հիմնվելով հայ և օտար սկզբնաղբյուրների վրա Հացունին եկել է այն եզրակացության, որ հայ կինը միշտ էլ արժանավոր դիրք է գրավել հասարակության մէջ: Կանանց հասարակական գործունեության ակտիվությունը, ըստ հեղինակի, պայմանավորված է նրանց ազատության աստիճանով, որը փոփոխվել է՝ կախված նրանց սոցիալական վիճակից ու տարիքից: Ըստ այդմ Հացունին առանձնացրել է «աղջկութեան, հարսնութեան, տիկնութեան» տարիքային խմբերն ու դրանցից յուրաքանչյուրին համապատասխան ազատության չափը: Սրանցից առավել անազատը հարսնության շրջանն էր, իսկ ամենամեծ ազատությանը՝ տիկնությունը, երբ «Նա այժմ այն համարձակութեամբ՝ որով կը շրջի տան մէջ, դուրս ալ կ'ելնէ առանց ակնածութեան ու հսկողութեան, և հրապարակն անոր ընտանի վայրն է, ուր ռամկուհին միասին կը տանի իւր պարգութիւնն ու համեստութիւնը. Իսկ տիկինն՝ իւր շքեղութիւնն ու պատկառանքը...»:²¹ Հարկ է նշել, որ կանանց հասակային այս խմբերն ու դրանց համապատասխան նրանց ազատությունն ու իրավունքները հայոց մէջ գրեթէ անփոփոխ պահպանվել էին մինչև XX դ. սկիզբ:²² Ներկայացնելով կանանց, Հացունին թվարկել է նաև կանանց դիմելաձևերն ու կոչումները. ռամկուհու համար – կին և աղջիկ կամ կույս, ազնվական դասի համար – օրիորդ, տիկին և որպէս պատվանուն՝ արքայակին, արքայուհի, մեծ տիկին կամ տիկնանց տիկին: Հասարակության մէջ հավուր պատշաճի ներկայանալու համար, ըստ Հացունու, շատ կարևոր էր արտաքին

²⁰ Նշվ. աշխ., էջ 109:

²¹ Վ. Հացունի, *Հայուհին պատմութեան առջև*, էջ 113:

²² Կ. Բազեյան, *Գենդերի էթնոմշակութային առումները*, Գենդերային հետազոտություններ 9, Երևան 2002, էջ 23:

տեսքը, որին էլ նվիրել է «Վայելչագիտութեան մէջ» խորագրով գլուխը: Վայելչությունը դիտելով որպես քաղաքակրթության դրսևորում, մխիթարյան հայրը գրում է. «...քնատուրը, որ է մարմնական գեղը, և արուեստականը կամ մարմնոյն պճնումը. երկուքն ալ կարելորք եւ իրարու լրացուցիչ: Ատոնց հետ քաղաքակրթութիւնը կ'որոնէր հոգեկանն ալ, որ կը յայտնուէր լեզուին, շարժմանց, բարուց, բնակարանին, կարասեաց ու սպասներուն վրայ անգամ: Վայելչագիտութեան պահանջն եթէ ընդհանուր էր, բայց անոր արտահայտութիւնը կը փոփոխուէր՝ ժողովրդոց զարգացման աստիճանին համեմատ»:²³ Այս մոտեցմամբ էլ հեղինակն անդրադարձել է ինչպես բնական գեղեցկության նկարագրությանը, այնպես էլ արտաքին հարդարանքին, կանանց հարկաբաժնին ու դրա հարդարմանը, հյուր ընդունելու կարգին, հագուստին ու զարդերին և այլ մանրամասների: Կանանց գործունեության այն ձևերը, որ «կապուած էին իւր կոչման և առտնին պարտականութեանց հետ, և մասն էին անոր հանապազօրեայ կենցաղային զբաղմանց», Հացունին ներկայացրել է «Արուեստից մէջ» գլխում: Նախ խոսելով ոստայնականության՝ որպես կանանց հատուկ զբաղմունքի մասին, գիտնականմամենայն մանրամասնությամբ նկարագրել է արհեստի ողջ գործընթացը սկսած թել մանելուց, մինչև գործվածքի պատրաստումը, թվարկելով գործիքները, կտորի տեսակներն ըստ նյութի, որակի և այլն: Այնուհետև ներկայացրել է դերձակությունը, ասեղնագործությունը, լվացարարությունը, խոհարարությունը, որոնք անվանել է պարզ արհեստներ, ի տարբերություն ավելի նուրբ կամ մտավոր արվեստների, որոնք են գրչությունը, երաժշտությունը, վարձակությունը կամ բեմական արվեստը: Վերջիններից Հացունին կանգ է առել վարձակության երևույթի քննության վրա՝ առավել հանգամանորեն ներկայացնելով հին հայ թատրոնը: Խոսելով թատերական ներկայացումների մասին, հեղինակը առանձնացրել է տղամարդկանց և կանանց մասնակցությունը՝ առաջիններին անվանելով գուսաններ, իսկ երկրորդներին՝ վարձակներ: Վկայակոչելով Հովհան Մանդակունուն, խիստ քննադատել է վարձակ կանանց՝ հասարակական խրախճաններին ու կատակերգություններին նրանց մասնակցությունը համարելով

²³ Վ. Հացունի, Նշվ. աշխ., էջ 131:

անբարոյական, իսկ իրենց՝ կոչելով անառակ: Սրանով հանդերձ Հացունին մանրամասն նկարագրել է հայ ազնվականների ու մեծատունների ընդունելությունների ժամանակ կազմակերպված ներկայացումները, նշելով, որ «...հանդիսից մէջ անպակաս եղեր են միշտ գուսանը, վարձակը, կատակերգակը, երգեր, պարեր, կաքաւներ, և զանազան նուագարաններ...»: ²⁴ Այնուհետև ներկայացրել է գուսանների հագուստը, անցում կատարել պարերին՝ նշելով թե «պարերու մէջ երկու սեռերը խառն էին» և խոսելով պարերի մասին, թվարկում դրանց տեսակները (անհատական և խմբային, բեմական, հասարակական և ծիսական կամ սրբազան):

Ներկայացումների մասին ընթերցողներին առավել ամբողջական պատկերացում տալու համար Հացունին անդրադարձել է նաև երաժշտական գործիքներին. «...Ճշդելու և լրացնելու մեր հարց ընտանի գործիքներու թիւը, իմաստն ու նկարագիրը»: Ըստ այդմ թվարկում ու մանրակրկիտ նկարագրում է բոլոր հայտնի գործիքները, դրանք համեմատելով այլ ժողովուրդների ունեցածի հետ և հիշատակելով նվագածուների անունները, որոնք կազմված են հիշյալ գործիքների անուններից ելնելով: Սկսելով աղջկա ծնունդից, մխիթարյան հայրը, որպէս ազգագրագետ, իր աշխատությունն ավարտում է մահվան թեմայով՝ նկարագրելով կանանց «սգոյ մէջ»: Այս գլխում հեղինակն ընթերցողներին ծանոթացնում է հին հայոց հուղարկավորման ծեսերին ու արարողություններին, առանձնացնելով մահը, թաղումն ու սգո շրջանը: Սրանցից յուրաքանչյուրում կանանց մասնակցությունը ներկայացնելով, Հացունին նկարագրում է լացուկոծի տարբեր տեսարաններ, անդրադառնում ողբասացությանը՝ հիշատակելով դրա համար հատուկ պատրաստված կանանց՝ եղերամայրերին, որոնք երգելով գովում էին հանգուցյալին ու քննադատում այդ երևույթը՝ համարելով հեթանոսական սովորույթ, որը շարունակում էր պահպանվել վաղ միջնադարում: Հետաքրքիր է թաղման ժամանակ կատարվող և հեղինակի կողմից նույնպէս հեթանոսության մնացուկ դիտարկվող հուղարկավորական պարի նկարագրությունը, որն, ըստ Հացունու, պահպանվել էր

²⁴ Վ. Հացունի, *Հայուհին պատմութեան առջև*, էջ 262:

մինչև V դ.՝ ի տարբերություն սգո երգերի, որոնք շարունակում էին գոյատևել դեռևս XX դարասկզբին:

Աշխատության վերջաբանում, ամփոփելով հայուհու նկարագիրն «իւր քարոյական քարձրութեան վրայ, ուր դարերով մնաց անխախտ», Հացունին ներկայացնում է նաև XVIII-XIX դդ. «անշքացուց և նուաստացուց հայ կնոջ նկարագիրն ալ» ու տալիս նման փոփոխության իր բացատրությունը: Հին հայ կնոջ քարձր դիրքն ու ազատությունները, ըստ նրա, պայմանավորված էին հնագույն քաղաքակրթության ազգային առանձնահատկություններով, ապա և քրիստոնեական ավանդույթների արմատավորմամբ, իսկ ուշ միջնադարում դրա նահանջն ու անկումը՝ հայոց պետականության վախճանով և այլակրոն ու այլաբարո տերերի՝ նվաճողների պարտադրված ազդեցությամբ:

Բարձր գնահատելով Վարդան Հացունու մեծ վաստակը հայ ազգագրության պատմության մեջ և փաստելով նրա աշխատությունների աղբյուրագիտական հսկայական արժեքը, միաժամանակ պետք է նշել, որ տարբեր երևույթների վերաբերյալ հեղինակի մեկնաբանությունները շատ դեպքերում վիճելի են, թեական, ինչը պայմանավորված է նախ՝ հոգևորական կրթությամբ ու, ըստ այդմ, ամեն ինչ եկեղեցու դիտանկյունից ներկայացնելով և իր սուրբեկտիվ ընկալմամբ ու բացատրություններով:

VARDAN HATSUNI'S WORKS AS A SOURCE OF ARMENIAN ETHNOGRAPHY

(Summary)

Scholars of the Mekhitarist Congregation, who were closely related to European science, greatly contributed to the formation of Armenian ethnography in their research. Ethnography, which is a prominent representative of Vahan Hatsouni, has taken a special place in the Armenological studies of the Mekhitarist Fathers.

The report is devoted to the examination of the four works of ethnography related to bread. His studies on the Armenian diet, clothes, upbringing and the Armenian woman, based on the Armenian and foreign sources, miniature, monetary, ancient and old, have not lost their historic and source content yet. An attempt has been made to present these works and their significance in the historiography of Armenian ethnography.

ՍՐԲԱԶԱՆ ՍԻԿՂՆ ԸՍՏ ԱՂԲՅՈՒՐԱԳԻՏԱԿԱՆ ԵՎ ԴՐԱՄԱԳԻՏԱԿԱՆ ՏՎՅԱԼՆԵՐԻ

Հայաստանի միջնադարյան չափագիտական սկզբնաղբյուրները բացառիկ արժեք են ներկայացնում տարածաշրջանի դրամական համակարգերի պատմության ուսումնասիրության համար: Այդ բնագավառում արված ուսումնասիրությունների մեջ չափազանց արժեքավոր է Մխիթարյան միաբանության անդամ, հայագետ գիտնական Հ. Ավգերյանի (1774-1854 թթ.) աշխատանքը¹: Նա եղել է Ջ. Բայրոնի հայերենի ուսուցիչը և վերջինիս հետ կազմել անգլերեն-հայերեն և հայերեն-անգլերեն քերականական ձեռնարկներ: Դրամական անվանումների, դրան համարժեքային հարաբերակցության մասին գիտելիքներն ավելի խորը ըմբռնելու հարցում մեծ նշանակություն ունի նաև *Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի* բառարան-ուսումնասիրությունը²՝ կազմած Հայր Գ. Աւետիքեանի, Հայր Խ. Միրմելեանի, Հայր Մ. Աւգերեանի կողմից:

Վաղ միջնադարում Հայաստանը՝ հանդիսանալով արևմտյան և արևելյան քաղաքակրթությունների մշակութային փոխազդեցությունների կենտրոն, միևնույն ժամանակ գտնվելով տարածաշրջանի հզոր կայսրությունների առևտրատնտեսական հարաբերությունների կիզակետում, իր դրամական տնտեսությունը կառուցում էր հենվելով մի կողմից հռոմեա-բյուզանդական, իսկ մյուս կողմից՝ պարսկական դրամակշռային համակարգերի վրա:

III դ. կեսերին, Սասանյան Իրանը, իրեն հռչակելով Աքեմենյան արքայատոհմի իրավահաջորդ, խնդիր դրեց վերականգնել նաև այդ հզոր կայսրության դրամական

¹ **Աւգերեան Հ.**, *Բացատրութիւն չափուց և կշռոց նախնեաց, առաջնորդութեամբ Եպիփանու, Խորենացոյ եւ Շիրակացոյ*, Վենետիկ, 1821:

² **Աւետիքեան Գ., Միրմելեան Խ., Աւգերեան Մ.**, *Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի*, Վենետիկ, 1836-1837 (այսուհետև՝ ՆՀԲ):

տնտեսության ավանդույթները, այն է՝ վերադառնալ ոսկե դրամի կանոնավոր թողարկմանը, որը պարթևների օրոք ընդհատվել էր:

Սակայն, դրամական աշխարհը Աքեմենյաններից հետո էական փոփոխություններ էր կրել: Եթե ժամանակին պարսկական ոսկե դրամ դարիկն էր կատարում համաշխարհային փողի դերը, ապա Ալեքսանդր Մակեդոնացուց (Ք.ա. 336-323 թթ.) սկսած Արևմուտքը դարձավ ոսկու ստանդարտի տարածաշրջան: Հռոմի Օգոստոս կայսեր (մ.թ.ա. 27-մ.թ. 14 թթ.) դրամական բարեփոխումից հետո հռոմեական ոսկե աուրեուսը սկսեց գերիշխել միջազգային շուկայում, ձեռք բերելով միջազգային արժույթի նշանակություն:

III դ. հռոմեական դրամական տնտեսությունը հայտնվում է խոր ճգնաժամի մեջ, որը պայմանավորված էր Արևմուտք-Արևելք առևտրային հաշվեկշռում Արևմուտքի ապրանքային դեֆիցիտով³: Ճգնաժամի արդյունքում Հռոմը ստիպված էր գնալ դրամի փչացման՝ էապես նվազեցնելով արծաթի պարունակությունը, որի հետևանքով կայսրության հիմնական դրամական միավոր հանդիսացող արծաթե դենարիուսը կրկնակի արժեզրկվեց և կորցրեց իր նկատմամբ ավանդական վստահությունը: Ստեղծված իրավիճակը դրդեց նոր բարեփոխումների, որը 294 թ. ձեռնարկեց Դիոկղետիանոս կայսրը (284 -305 թթ.): Այդ բարեփոխումների հիմնական նպատակն էր կայունացնել շրջանառվող հիմնական միավոր հռոմեական արծաթե դրամը և ընդգրկել կայսրությունը միասնական դրամական քաղաքականության մեջ, այսինքն՝ թե կենտրոնում, թե նահանգներում պետք է գործեր մեկ դրամակշռային համակարգ: Այդ նպատակով նա շրջանառության մեջ է մտցնում *արգենտիուս* արծաթե դրամական միավորը, որը պետք է փոխարիներ արժեզրկված դենարիուսին: Արգենտիուսի քաշը համապատասխանում էր 64 թ. Ներոնի բարեփոխումներով սահմանված արծաթե դրամի քաշին՝ 3.41 գ:

Ինչպես իրավացիորեն նշում է Հ. Մաթինգլին, «Դիոկղետիանոսի դրամական համակարգը մոդել հանդիսացավ հաջորդների համար, բայց իր ժամանակին այն

³ **Петров А.М.**, *Азиатско-Западноевропейский баланс в средние века* // Ближний и средний Восток: товарно-денежные отношения при феодализме, М., 1980, стр. 179.

ունեցավ միայն մասնակի հաջողություն»⁴: Նա, միաճամանակ, դենարի քաշը մոտեցրեց կայսրության տնտեսապես առավել զարգացած նահանգների (Եգիպտոս, Փյունիկիա, Պաղեստին) դրամական համակարգի ստանդարտին: Սակայն, դրա հետ միասին, Արևելքը բարեփոխումներից հետո էլ շարունակեց կիրառել դեռ հելլենիստական շրջանում այստեղ ընդունված հունարեն և արամեերեն դրամական անվանումները՝ դրանք համապատասխանեցնելով հռոմեական դրամական միավորներին:

Արևելյան Հռոմեական կայսրության իրավահաջորդ Բյուզանդիան իր դրամական համակարգի հիմքում դրեց հենց Արևելքում ընդունված դրամակշռային միավորները՝ իրենց հունարեն անվանումներով: Դա են վկայում նաև վաղ միջնադարյան հայկական աղբյուրներում հիշատակվող դրամական անվանումները, որոնք տրված են Արևելքում ընդունված հունականացված ձևով: Այսպես, հռոմեական *արգենտիուսը* հայկական աղբյուրներում հանդես է գալիս *արգեհիրոն* հունականացված ձևով. «*Արգեհիրոնն* Արծաթի Դահեկանի անուն է զոր էառ Յուդա ի քահանայիցն»⁵: Հետաքրքիր է, որ Դիոկղետիանոսի մտցրած արծաթե դրամը հռոմեական աղբյուրներում հաճախ հիշատակվում է ամբողջական ձևով՝ *argenteus denarius*⁶, որը, իր նշանակությամբ, համապատասխանում է հայկական աղբյուրներում մեջբերված *Արծաթի Դահեկանին*:

Հայկական աղբյուրները երբեք չեն հիշատակում հռոմեական արծաթե դրամը *դենարիուս* ձևով, այլ նշում են դրան համարժեք հունարեն *դրաքմե* ձևը, ինչպես ընդունված էր Արևելքում⁷: Հայկական աղբյուրները տարբերակում են նաև *դրաքմեն* և *դրամը*: *Դրաքմեի* կշիռը համապատասխանում է հռոմեական դենարիուսին՝ 3.41գ, իսկ *դրամի* տակ հասկացվում էր սասանյան արծաթե միավորը, որը կշռում էր 4 գ⁸: Թե՛ գրավոր աղբյուրներից, թե՛ դրամագիտական տվյալներից երևում է, որ սասանյան

⁴ Mattingly H., *Roman Coins*, London, 1960, p. 212

⁵ Վարդանյան Ռ., *Հայաստանի չափերն ու կշիռները (V-XV դդ.)*, Եր. 1989, էջ 237:

⁶ Fengler H., Gierow G., Unger W., *Numismatic: Transpress Laxikon*, Berlin 1988, p. 31.

⁷ Ավգերեան Հ., էջ 48:

⁸ Անանիա Շիրակացի, *Մատենագրություն, Թարգմանությունը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները* Ա. Աբրահամյանի և Գ. Պետրոսյանի, Երևան 1979:

արծաթե *դրամն* ավելի ծանր էր կշռում, քան հռոմեական *դրաքմե/դենարիուսը*: Սակայն, աղբյուրները հաղորդում են, որ «Դրագմեն մին դրամ է կշռոց»⁹: Կշիռը գրաքարում իր հիմնական նշանակությունից բացի, ունեցել է նաև «հավասար, զուգական» իմաստը և համապատասխանել է լատիներեն *aequalis* (համարժեք) բառին¹⁰: Սա կարող էր նշանակել, որ Արևելքում ընդունված հռոմեա-բյուզանդական *դրաքմեն* շուկայում հավասար էր պարսկական մեկ *դրամին*, որը պայմանավորված էր Արևելքում և Արևմուտքում ոսկու և արծաթի տարբեր փոխարժեքային հարաբերակցությամբ: Հայտնի է, որ թե հելլենիստական շրջանում, թե միջնադարում նույն դրամական միավորը ունեցել է ինչպես թեթև, այնպես էլ ծանր կշիռ, պայմանավորված նրանով, թե դրամակշռային որ համակարգն է հանդիսացել ելակետ՝ ատտիկյանը թե փյունիկյանը, սակայն, դրա հետ միասին, շուկայում դրանց փոխարկային արժեքը միշտ եղել է 1:1-ի¹¹, քանի որ փյունիկյան ավելի թեթև արծաթե միավորի վրա հիմնված համակարգին հետևել են առևտրի առումով առավել զարգացած շրջանները, որոնց դրամները լայն շրջանառություն ունեին ամբողջ տարածաշրջանում:

Հրեական և ասորական աղբյուրները վկայում են, որ հռոմեական դրամներն Արևելքում հանդես էին գալիս արամեերեն անվանումներով: Օրինակ, հռոմեական արծաթե *դենարիուսը* կոչվում էր *զուզ* կամ *զուզան*¹²: Սասանյան որոշ արծաթե դրամների վրա, որոնք հավանաբար թողարկվել են Միջագետքում, միջին պարսկերեն *drahm*¹³ ձևի փոխարեն հանդես է գալիս ZWZN՝ արամեերեն գաղափարագիրը, որից կարելի է ենթադրել, որ *զուզանը* պարսկական միջավայրում ևս լայնորեն տարածված է եղել, հատկապես կայսրության արևմտյան շրջաններում, որոնք առևտրա-տնտեսական ավանդական սերտ կապեր են ունեցել սիրիա-պաղեստինյան շրջանների հետ:

⁹ Տե՛ս Վարդանյան Ռ., էջ 242:

¹⁰ ՆՀԲ I, էջ 1107:

¹¹ Մուշեղյան Խ., *Դրամական շրջանառությունը Հայաստանում*, Երևան 1983, էջ 69:

¹² Schmitt-Korte K., Price M., *Nabatean Coinage, Part III. The Nabatean Monetary System, NC 154*, London, 1994, p. 127.

¹³ Նույնը, էջ 94:

295 թ. Դիոկղետիանոս կայսրը մտցրեց մեկ այլ դրամական միավոր՝ *denareus communis*, որը կշռում էր հռոմեական լիտրի 1/50, այսինքն՝ 6.548 գ: Նոր դրամական միավորը համարժեք էր Հռոմի արևելյան նահանգներում գլխահարկի արժեչափ համարվող դիդրաքմեին (երկդրամեան) (6.75 գ): Դիոկղետիանոսի օրոք Հռոմի արևելյան նահանգներում թողարկվող դիդրաքմեի վրա հայտնվեց *S.M.* գրությունը, որը նշանակում էր *Sakra moneta* (*Սրբության դրամ*)¹⁴:

Հայկական աղբյուրները հաղորդում են. «Դիդրաքմայն եւ սատրեն մի է: Սիկղն Բ դրամ: Սրբության սիկղն Ի (20) դանգ»¹⁵: Խոսքը Արևելքում շրջանառվող դանգի (օբոլ) մասին է, որի քաշը 0.3325 գրամ էր (20 x 0.3325 գ. = 6.65 գ.):

Հրեական աղբյուրները *դիդրաքմայի* և *ստատերի* համար օգտագործում են նույն շեքել միավորը¹⁶: Սակայն դրանք տարբերակում են *ընդհանուր շեքելը* և *սրբազան շեքելը*: Առաջինի տակ հասկացվում էր *ստատերը* կամ *տյուրոսյան տետրադրախման* (13.5 գ), որը մինչև հրեական դրամների թողարկումը, Պաղեստինում շրջանառվող հիմնական դրամական միավորն էր, իսկ *սրբազան շեքելի* տակ՝ *կես շեքելը* կամ *դիդրաքմեն* (6.75 գ)¹⁷:

Վերը նշված *Սրբության սիկղի* (*Sakra Moneta*) տակ պետք է հասկանալ կես շեքելը (6.75 գ), որը, ըստ Աստվածաշնչի, տաճարին նվիրաբերվող դրամական միավորն էր և համապատասխանում էր դիդրաքմեի քաշին: Դիդրաքմեի և ստատերի հարաբերակցության մասին հետաքրքիր տեղեկություն ենք քաղում Նոր Կտակարանից. «Երբ նրանք Կափառնայում եկան, երկդրամեան տուրքը պահանջողները մոտեցան Պետրոսին և ասացին, Ձեր վարդապետը երկդրամեանը չի տալիս, նա դիմեց Քրիստոսին, որը պատասխանեց. «Գնա ծով ու կարթ գցիր, և առաջին Ձուկը, որ դուրս կելնի, վերցրու ու բաց արա բերանը և մի սատեր կգտնես, առ այն և իմ ու քո փոխարեն նրանց կտաս»¹⁸: Այս հատվածից պարզ երևում է, որ

¹⁴ Mattingly H., էջ 212-214:

¹⁵ Տե՛ս Վարդանյան Ռ., էջ 232:

¹⁶ Schmitt-Korte K., Price M., էջ 121:

¹⁷ Նույնը, էջ 126-127:

¹⁸ Մատթեոս ԺԷ, 24-27:

սատեր-ստատերը (ընդհանուր շեքել, տետրադրախմա) հավասար էր երկու դիդրաքմեի կամ երկու սրբազան շեքելի: Տաճարին վճարվող սրբազան կամ կես շեքելը հայկական աղբյուրներում հիշատակվող սրբազան սիկդն է, որը հավասար էր Բ դրամ (6.65 գ):

Ինչպես նշվեց վերևում, Արևելքն օգտագործում էր ավելի թեթև փյունիկյան (տյուրոսյան) տետրադրախման (*սատեր*) (Նկ. 1): Սասանյանները, որոնք թողարկում էին ավելի ծանր քաշի արծաթե դրամներ (4 գ), քան հռոմեա-բյուզանդական դրաքմեն էր (3.41 գ), III-IV դդ. շրջանառության մեջ մտցրեցին 13.5 գ քաշով բիլոնե տետրադրախման, որի կշիռը հավասար էր ավելի թեթև փյունիկյան տետրադրախմային: Սա հաստատվում է նաև հայկական աղբյուրներով. «Մին *սատերն* (=տետրադրախմա) սակավ ինչ պակաս է ի Դ (4) դրամեն, որ է կես ունկոյ (= 13.6 գ)»¹⁹:

Սասանյան Խոսրով Ա-ն (531-579 թթ.) հարկային քաղաքականության մեջ հետևեց Դիոկղետիանոս կայսեր մտցրած հարկային համակարգին: Ինչպես արդեն նշվել է, Դիոկղետիանոսը հարկի չափը սահմանել էր դիդրաքմայի չափով՝ այն է. 6.5 գ, որն էլ VI դ. ընդունեց Սասանյան Իրանը՝ Խոսրով Ա-ի բարեփոխումներից հետո: Դիդրաքմեն որպես գլխահարկի դիմաց գանձվող հիմնական չափի միավոր սասանյան շրջանում հիշատակում է Մովսես Կաղանկատվացին. «Սովորութեան աշխարհագրի Պարսից թագաւորութեյան զգլխահարկ գդիդրաքմա»²⁰:

Ավելի ուշ՝ 615 թ. Բյուզանդիայի կայսր Հերակլեսը (610-641 թթ.) մտցրեց դիդրաքմայի կշռով արծաթե դրամ, որը կոչվում էր հեքսագրամ և համապատասխանում էր 6 գրամար քաշի: Գրամար կշռային միավորը հիշատակվում է նաև հայկական աղբյուրներում. «Կշիռ Զ կեռատաց լինի գրամար մի (= 1.11 գ)»²¹: Անանիա Շիրակացու մոտ հեքսագրամի կշռով հիշատակվում է եբրայական սիկդը, հելլենական մետրը, որն «ըստ հռոմայեցոցն՝ մեղեալիս, եւ ըստ

¹⁹ Տե՛ս Վարդանյան Ռ., էջ 231:

²⁰ Մովսեսի Կաղանկատուացոյ Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, Թիֆլիս, 1912, ԺԶ:

²¹ Անանիա Շիրակացի, Ե

հայումս՝ փորչեն»²²: Միլիարեյս (=մեղիարիս), դրամական միավորը թողարկվել է 4.5 գ կշռով և երբեք 6.65 գ. կշիռ չի ունեցել: Այս դեպքում, պետք է տարբերակել դրամի կշռային արժեքը նրա փոխանակային արժեքից: VII դ.՝ պարսկա-բյուզանդական պատերազմների ժամանակ, Բյուզանդիայում հաստատվում է ոսկու և արծաթի 1:14.4-ի հարաբերակցությունը, այն դեպքում, երբ Պարսկաստանում ոսկու և արծաթի հարաբերակցությունը 1:18-ի էր: Այդ պայմաններում Արևելքում շրջանառության մեջ մտցրած բյուզանդական 6.65 գ. հեքսագրամը (=դիդրաքմե) համարժեք էր Արևմուտքում շրջանառվող 4.5 գ միլիարեյսին²³: Քանի որ հեքսագրամը առաջին հերթին նախատեսված էր Արևելքում շրջանառության համար, ուստի Հերակլետը վերսկսեց Դիոկղետիանոսի օրոք մտցված 6.65 գ քաշով դրամական միավորի վերաթողարկումը: Հայկական աղբյուրները չեն հիշատակում Բյուզանդիայում ընդունված *հեքսագրամ* անվանումը, քանի որ Հայաստանում կիրառվում էր դրան համարժեք *դիդրաքմե* ձևը, ինչպես հաստատվել էր դեռ Դիոկղետիանոսի օրոք:

VII դ. թողարկված բյուզանդական *հեքսադրամները*, նախ և առաջ նախատեսված էին բանակին վճարելու համար քանի որ *դիդրաքմե/հեքսադրամը* Արևելքում ընդունված հարկային և ռազմական նպատակների համար կատարվող վճարումների հիմնական միավորն էր: Երբ Շապուհ Ա-ն նվաճում է Անտիոք քաղաքը, բանակին վճարում է հռոմեական *մեղիարեյս/անտոնինիանուսներով* (4.5 գ), որի համարժեքն Արևելքում համարվում էր *կրկնակի դիդրաքմեն*²⁴:

VI դ. բյուզանդական արծաթե դրամական միավորները չէին օգտագործվում առևտրական նպատակների համար, այլ ունեին բացառապես հաշվարկային նշանակություն, իսկ կայսրության արևելյան շրջաններում դրանք թողարկվում էին միայն հատուկ առիթներով²⁵: Բյուզանդիան, ըստ պայմանավորվածության, պահպանում էր հավասարակշռությունը դրամական տարածաշրջանում, որտեղ ինքը

²² Նույնը, Ժ

²³ Grierson Ph., *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection*, Vol II, Part I, Washington, 1968, p. 18

²⁴ Göbl R., *Sasanian Numismatics*, Braunschweig, 1971, p. 26.

²⁵ Grierson Ph., էջ 17.

ոսկե դրամների մատակարարն էր, իսկ Սասանյան Իրանը՝ արծաթե: Սակայն VII դ. պարսկաբյուզանդական պատերազմներն այնքան քայքայեցին սասանյան դրամական տնտեսությունը, որ Խոսրով Բ-ի (590-628 թթ.) հաջորդների օրոք Իրանի դրամական թողարկումները հասան նվազագույնի, որն էլ հնարավորություն տվեց բյուզանդական հեքսագրամ/դիդրաքմեին նվաճելու Արևելքի շուկան: Դրանով է բացատրվում, որ Հայաստանից և հարևան երկրների տարածքներից գտնված VII դ. առաջին կեսով թվագրվող դրամական գանձերը բաղկացած են ոչ միայն սասանյան դրախմաններից, այլև բյուզանդական հեքսագրամներից: Այդ երևույթը պահպանվում է մինչև արաբների հաստատումն Արևելքում, այսինքն՝ VII դ. երկրորդ վերջը:

Հեքսագրամի շրջանառության մեջ մտցնելը ուներ նաև գաղափարախոսական կարևոր նշանակություն: 614 թ. պարսիկները մտնում են Երուսաղեմ և գերևարում Սուրբ Խաչը, տանելով Պարսկաստան: Հերակլիոս կայսեր կողմից 615 թ. թողարկած ոսկե սոլիդը (նկ. 2) և արծաթե հեքսագրամը (նկ. 3), որոնց դարձերեսին պարտկերված խաչն աստիճանների վրա՝ խորհրդանշում էր Գողգոթան և Քրիստոսի խաչափայտը, նշանավորում էր նոր պայքարի սկիզբը՝ Սուրբ Խաչը Երուսաղեմ վերադարձնելու համար, որը հաջողվեց միայն 628 թվականին:

Բուզանդական որոշ դրամների վրա, ինչպես օրինակ Կոստանտինոս II-ի (641-668 թթ.) մոտ, խաչաձև երկար գայիստնը կայսեր ձեռքին դա հենց խաչափայտն է, որը վերադարձվեց Բյուզանդիային (նկ. 4): Հուստինիանոսի նույն շրջանում թողարկած վեց նումիա պղնձե դրամների դիմերեսին խաչ է, իսկ դարձերեսին՝ Տ տառը, որը ոչ միայն հունարեն վեցի առաջին տառն է, այլև նշանակում էր *soter*- փրկիչ (նկ. 5):

Հեքսագրամը հունարեն ոչ միայն որոշակի քաշի դրամ էր նշանակում, այլև ամփոփում էր քրիստոնեական խորհուրդ. այն է վեցթևանի կամ Դավթի աստղ: Հեքսագրամ-վեցթևանի աստղը հունարեն I (ΙησοΙς) և X (Χριστός) տառերի համադրումն է, որը փոխարինում է Քրիստոսի անունը նշանակող խրիզմային՝ XR (նկ. 6):

Բանակին վճարվող հիմնական դարամական միավորի՝ դիդրաքմեի նոր անվանումը՝ հեքսագրամը թե պատկերագրությամբ, թե դրամի անվան գույգ

նշանակությամբ, քարոզում էր բյուզանդական բանակի առջև դրված նպատակը: Այն է պայքարել և ազատել պարսկական գերությունից Քրիստոսի խաչափայտը և վերադարձնել Երուսաղեմը: Հեքսագրամի՝ որպես Դավթի աստղը խորհրդանշող բառ, ընդգծելու էր նաև Բյուզանդիայի կայսեր կապը Հրեական թագավորությունը հիմնող Դավիթ թագավորի և նրա սերունդ Քրիստոսի հետ: Նույնպիսի երևույթ էր Հայաստանում Բագրատունյաց շրջանում Դավթի աստղի տարածումը, ինչպես օրինակ Սևանի խոյակի վրա, որը խորհրդանշելու էր նաև հայ արքայատոհմի կապը Դավիթ թագավորի հետ:

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

- Անանիա Շիրակացի, *Մատենագրություն, Թարգմանությունը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները* Ա. Աբրահամյանի և Գ. Պետրոսյանի, Երևան, 1979:
- Աւգերեան Հ., *Բացատրութիւն չափուց և կշռոց նախնեաց, առաջնորդութեամբ Եպիփանու, Խորենացոյ եւ Շիրակացոյ*, Վենետիկ, 1821:
- Աւետիքեան Գ., Միրմէլեան Խ., Աւգերեան Մ., *Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի*, Վենետիկ, 1836-1837:
- Մովսէսի Կաղանկատուացոյ *Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի*, Թիֆլիս, 1912:
- Մուշեղյան Խ., *Դրամական շրջանառությունը Հայաստանում*, Երևան 1983:
- Վարդանյան Ռ., *Հայաստանի չափերն ու կշիռները (V-XV դդ.)*, Եր., 1989:
- Fengler H., Gierow G., Unger W., *Numismatic: Transpress Laxikon*, Berlin, 1988.
- Göbl R., *Sasanian Numismatics*, Braunschweig, 1971.
- Grierson Ph., *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection*, Vol II, Part I, Washington, 1968.
- Mattingly H., *Roman Coins*, London, 1960.
- Schmitt-Korte K., Price M., *Nabatean Coinage, Part III. The Nabatean Monetary Sistem, NC 154*, London, 1994.
- Петров А. М., *Азиатско-Западноевропейский баланс в средние века // Ближний и средний Восток: товарно-денежные отношения при феодализме*, М., 1980.



1



2



3



4



5



6



1



2



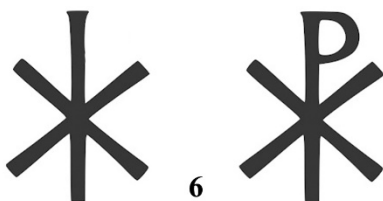
3



4



5



6

ՄԵՆՈՒԱ ԵՎ ԹԱՐԻՐԻԱ – ԱՐՏԱՇԵՍ ԵՎ ՍԱԹԵՆԻԿ. ՈՐՈՇ ԴԻՏԱՐԿՈՒՄՆԵՐ ԹՈՎՄԱ ԱՐԾՐՈՒՆՈՒ ՀԻՇԱՏԱԿԱԾ ԱՍՏՂԻԿ ԱՍՏՎԱԾՈՒՀՈՒ ԱՇՏԱՐԱԿԻ ՎԵՐԱԲԵՐՅԱԼ¹

Ուրարտական տերությունը բոլորովին նոր փուլ թևակոխեց Մենուա արքայի կառավարման տարիներին (մոտ Ք. ա. 810-786 թթ): Կարծում ենք՝ սխալ չի լինի նշել, որ հենց Մենուայի օրոք Վանի թագավորությունը սկսեց դառնալ տարածաշրջանի կարևորագույն դերակատարներից մեկը: Վերը նշված միապետին է պատկանում ուրարտական սեպագիր արձանագրությունների զգալի մասը²: Դրանք խոսում են ոչ միայն Մենուայի հաղթարշավների, կրոնական քաղաքականության, այլև բեղուն շինարարական գործունեության մասին³: Շատերին է հայտնի Մենուայի զլուխգործոցներից մեկը՝ Մենուայի ջրանցքը, որը նաև հայտնի է Շամիրամի ջրանցք, Շամիրամի առու և այլ անուններով⁴ (նկ. 1): Ուրարտական ժամանակաշրջանում կերտված մի շարք կառույցների հիմնումը հետագայում վերագրվել կամ կապվել է այլ անձանց կամ հերոսների: Այսպես օրինակ, Իշպուինիի և Մենուայի կողմից Վան քաղաքից հյուսիս-արևմուտք, 7 կմ հեռավորության վրա կերտած արձանագիր ժայռափոր խորշը, որն անվանել են «Խալդյան դարպաս», մեծապես կապված է հայկական էպոսի վերջին հերոս Փոքր Մեհերի հետ, ինչի պատճառով էլ այն հայտնի է

¹ Հնդվածի պատրաստման ընթացքում քննարկման, արժեքավոր խորհուրդների և դիտողությունների համար մեր երախտագիտությունն ենք հայտնում **Ա. Բորոխյանին, Հ. Մարտիրոսյանին, Հ. Դանիելյանին, Ռ. Ցականյանին և Տ. Դալայանին**: Տրամադրած նյութերի, գրականության համար մեր խորին շնորհակալությունն ենք հայտնում **Ք. Ըշրքին, Ռ. Դանին, Ա. Գրիգորյանին և Ս. Փաթաջրին**: Հնդվածի պատրաստման ընթացքում ցուցաբերած տեխնիկական աջակցության համար մեր երախտագիտությունն ենք հայտնում **Ռ. Մարգարյանին և Ա. Մարտիրոսյանին**:

² Տես օրինակ՝ CTU 1: 183-268.

³ Մենուայի կառավարման և գործունեության վերաբերյալ տես օրինակ՝ **Арутюнян** 2006: 121-140. **Salvini** 1995: 49-56: Նույն միապետի կրոնական քաղաքականության մասին տես օրինակ՝ **Grekyan** 2006: 150-195: **Բադայան** 2015: 40-41:

⁴ Մենուայի ջրանցի վերաբերյալ տես օրինակ՝ **Տեր-Ավետիսյան** 1941: 35-44. **Belli** 1997: 39-53.

նան Մհերի Դուռ անվամբ⁵: Այս համատեքստում, իհարկե, չի կարելի մոռանալ պատմահայր Մովսես Խորենացու Վան քաղաքի կառուցման, շրջակայքում իրականացրած գործունեության վերագրումը ասորեստանյան կիսաառասպելական թագուհի Շամիրամին⁶: Անդրադառնալով Մենուային՝ կարծում ենք, որ վերջինիս կերպարն ու գործունեությունը ևս կարող էր իր արձագանքը գտնել նաև հետագա դարերի պատումների մեջ: Այս առումով խիստ հետաքրքրական է IX-X դդ. հայ պատմիչ Թովմա Արծրունու՝ Արտաշեսին վերաբերող հաղորդումներից այն հատվածը, որը վերաբերում է Արտամետ քաղաքի հիմնադրմանը և հարակից տարածքներում իրականացված շինարական գործունեությանը.

Իբրև յաջողեցաւ թագաւորութիւնն Արտաշէսի ամենայարդար պատրաստութեամբ և աշխարհաշէն հոգաբարձութեամբ, որպէս բացայայտեն գիրք պատմագրաց, և յառնուլ զՍաթինիկ տիկին կնութեան Հայոց յիշէ զնժդեհանալն իւր ի վիմամէջսն զոր վերագոյն գրեցաք. զայ դարձեալ ի տեղին զբօսնուլ ի նմա. և հաճոյ թուեալ յաչս նորա՝ շինէ զքարաբլուրն ապարանս արքայանիստ, աշնանայինս, պայծառայարդարս, գեղեցկայարմարս պարսպաւորս, ընդդէմ ծիծաղելով ծովուն ի հիւսիսի նայեցուածով, արեգակնային ի վերայ խաղալով ճառագայթաձիգ ճեմականացն, յելս և ի մուտս. ձկան իմն թուելով ի վերայ մկանաց ալեացն խաղալով, ընդդէմ նայեցածն ունելով զմեծ լեառնն Մասիք կոչելով բարձրագագաթն ձիւնայիր սպիտակափառ, իբր զթագաւոր մեծավայելուչ պատուական ալեօք զուարճացեալ ի մէջ ճոխ նախարարութեանց, առաջի տեսանելով զկապուտակ ծիրանափայլ դաշտաձն ծովն. դաստակերտս մեծամեծս շուրջ զեզերքն անտառախիտ ծառովք և գինեբեր որթովք և զանազան պտղովք. զշէնս պատրաստեալ, և շուրջ զամրոցաւն տնկախիտս բուրաստանս ծաղկաւետս և անուշահոտս ի զանազան ծաղկանց. ոչ միայն ի տեսիլ խտրտման աչաց և ի զուարճումն հոտոտելեաց՝ այլ և ի կազմութիւն դեղոյ բժշկական հնարագիւտ իմաստասիրութեանց կազմեալ Ասկղեպեայ վարժմամբն: Իսկ շուրջ զբերդանման ապարանօքն՝ պարսպէ զբլուրն շուրջանակի

⁵ Այդ մասին տես օրինակ՝ **Дьяконов** 1983: 191-193. **Petrosyan** 2007: 183.

⁶ Տես օրինակ՝ **Տեր-Ավետիսյան** 1941: 36-37:

յապառաժուտ տաշելոց քարանց, քաղաք ամենալից զհովիտն ամրացուցանելով: Իսկ ի վերայ բդիսեալ աղբիւր, դարձեալ պարսպէ զքարաբլուրն ի պահպանութիւն ջրոյն ամրագունիւք շինուածովք և շէն մարգարիտ զքարաբլուրն յօրինէ պարսպաւոր անկասկածելիս անմատչելիս ձեռաց պատերազմողաց, հեշտալիւր առ զգուշութիւնն յօրինեալ՝ ի խորագոյն ծովուն զպարիսպն յօրինեալ կազմէ: Իսկ ի մէջ երեքարմատեան զոգաձև հովտին փոքու, որ յերկից բլրոցն խոնարհի՝ շինէ աշտարակ բարձրաբերձ փորուածոյ միջոցաւ, և ի վերայ նորա կանգնէ զԱստղկեան պատկերն, և մօտ նորա զտուն գանձու պաշտպանութեան կոռցն. կարգէ և յօրինէ ի նմա փողոցս վաճառոց ամենալիցս և բաւականս. գտանէ և ի վերագոյն լերինն անդր ի հարաւոյ կողմանէն աղբիւր սակաւաբուղիս, որոյ ջրմուղ կազմեալ ածեալ հասուցանէ ի մէջ հովտին: Իսկ ըստ բաւականութեան աչաց տեսութեանց դաշտավայրին ի մուտս կոյս, և առ եզերք ծովուն պարսպաւորս յօրինէ զգոգն՝ լնուլ այգեստան տնկախիտ պատրաստութեամբ ականախիտ վայելչութեամբ:

Եւ իբրև կատարեաց զյօրինուած շինութեան քաղաքին և անմատչելի անկասկածելի զամրոցն պատրաստեաց՝ կոչեաց զանուն ամրոցին Զարդ, այսինքն պայծառութիւն ի վերայ պայծառայարդար շինուածոյն: Եւ ածեալ զտիկինն Մաթինիկ զբօսնուլ յաշնանային յեղանակս յամարաստուն գեղեցկաշէն յապարանս զարդարեալ բերդին: Իսկ զանուն քաղաքին կոչեցին Արտամատ, որ թարգմանեալ ստուգաբանի Արտաշէսի ձեռակերտ, կամ թէ Արտաշէսի եկք, զի ըստ Պարսիկ ձայնի Մատ՝ Եկք թարգմանի.⁷

Աստղիկ աստվածուհու բարձրաբերձ աշտարակը: Արտաշէս արքայի կողմից Աստղիկ աստվածուհուն բարձրաբերձ աշտարակ կառուցելու և դրա վրա Աստղիկի պատկերը կանգնեցնելու հիշատակության վերաբերյալ սույն հոդվածում փորձել ենք առաջ քաշել մի քանի դիտարկումներ, որոնք դեռևս ունեն աշխատանքային և նախնական բնույթ: Հետաքրքիր է, որ Արտամետի մոտակայքում՝ Հարաբեդար վայրում, կա աշտարակ (նկ. 2), ինչպիսիք տեղացիներն անվանում են «հսկաների

⁷ Թովմա Արծրունի և Անանուն 1985: 86-89:

տներ» կամ դիրիսներ⁸: Նման կառույցները շինված են կիկլոպյան քարերով և մեծ քանակությամբ ֆիքսվել են Վանա լճից հարավ ընկած հատվածում⁹: Ըստ երևույթին, դիրիսները որոշակիորեն կարելի է նույնացնել Արդահանի շրջանում գտնվող բազմաթիվ աշտարակատիպ կառույցների հետ¹⁰: Այս առումով, ակնհայտ կապ կարելի է տեսնել նաև Հայաստանի հանրապետությունում ֆիքսված նմանատիպ կառույցների հետ (ինչպիսի է օրինակ՝ Արդար Դավիթի աշտարականման շինությունը և այլն)¹¹: Վանա լճից հարավ տեղակայված աշտարակներից շատերը մոտ են միմյանց: Սակայն, Հարաբեդարի աշտարականման շինությունը մեկուսի կառույց է: Այն գտնվում է նշանավոր Մենուայի ջրանցքի արևելյան ափին¹²: Ըստ հնագետ Օ. Բելլիի, որը հետազոտել է Հարաբեդար աշտարականման կառույցը, սկզբնական փուլում այն եղել է քառակուսաձև, իսկ այնուհետև ընդարձակվել է՝ վերածվելով ուղղանկյունաձև շինության: Թուրք հնագետը հակված է կարծելու, որ վերը նշված կառույցը կարելի է թվագրել Ք. ա. IX դ. վերջերով¹³: Ըստ Բելլիի՝ այն ունեցել է վարչական բնույթ և վերահսկել է մոտակա քարի հանքերն ու ջրանցքը, ինչպես նաև օթևան հանդիսացել ջրանցքը հսկող անձանց համար¹⁴: Ցավոք, Օ. Բելլին չի նշում վերը նշված աշտարակաձև կառույցի չափերը: Առավել ցավալի է, որ Հարաբեդարի աշտարականման շինությունըն այսօր գրեթե ավերվել և ոչնչացվել է և միայն դրա քարերի հիմնաշարերի որոշ հատվածներն են տեսանելի (նկ. 3): Համաձայն մեր գործընկեր Ք. Ըշըքի սիրալիր հաղորդման՝ կառույցի լայնությունը 8 մ է, իսկ երկարությունը 14-17 մ: Եթե Հարաբեդարի կառույցը սկզբնական փուլում ունեցել է քառակուսի տեսք, ապա չի բացառվում, որ այն ունեցել է 8 x 8 մ չափեր: Մեր այս ենթադրությունը կարող է հիմնավորվել նաև նրանով, որ Վանա լճից հարավ ֆիքսված նմանատիպ կառույցները տատանվում են 8 x 8 մ-ից մինչև 11 x 11 մ

⁸ Belli 1997: 42.

⁹ Դիրիսների վերաբերյալ տես՝ Belli 2001: 350-351.

¹⁰ Արդահանի աշտարականման կառույցների վերաբերյալ տես հատկապես՝ Pataci 2016: 28-102.

¹¹ Նման շինությունների վերաբերյալ տես Տիբացյան 1970: 229-239՝ հղված գրականությամբ: Այժմ նմանատիպ կառույցների ուսումնասիրությամբ զբաղվում է հնագետ Լ. Մկրտչյանը:

¹² Belli 1997: 42.

¹³ Նույն տեղում

¹⁴ Նույն տեղում

չափերի մեջ¹⁵: Համաձայն Թ. Արծրունու՝ Արտաշեսը Աստղիկ դիցուհուն նվիրված բարձրաբերձ աշտարակը կառուցել է երեք մասի ճյուղավորված, փոքր ու գոգաձև հովտում, որտեղ սկսում է երեք բլուրներից: Ուշագրավ է, որ Հարաբեդարից հյուսիս-արևմուտք ընկած է մի բլրապատ տարածք, որտեղ գտնվել է Կատեպանց (ներկայիս Քադեմ Բաշթը) գյուղը¹⁶(նկ. 4): Կատեպանցի տարածքում կան ժայռակերտ դարավանդներ, որոնք իջնում են դեպի Վանա լիճը և կազմում մոտ 6 կմ² երկրագործական մակերես¹⁷: Այս տարածքը հայտնի է իր խաղողի և այլ մրգերի այգիներով, որոնք տեղակայված են նաև դարավանդներին: Ուշագրավ է, որ Մենուայի ջրանցքի ամենաբարձր պատերը Կատեպանցում են և, հավանաբար, ջրանցքին կից դարավանդները կերտվել են հենց վերը նշված ուրարտական միապետի կողմից¹⁸: Հենց այստեղ են գտնվել Մենուա արքայի հինգ արձանագրությունները, որոնք հաղորդում են Մենուայի կողմից ջրանցք կառուցելու մասին: Դրանց մեծ մասն այժմ էլ գտնվում է իրենց տեղում՝ in situ վիճակում¹⁹: Բավական ուշագրավ է Կատեպանցում Մենուա արքայի ջրանցքի մոտ գտնվող մեկ այլ արձանագրություն, որտեղ ուրարտական միապետը հաղորդում է իր կնոջ՝ Թարիրիայի²⁰ պատվին խաղողուտ տնկելու և այն Թարիրիախինիլի անվանելու վերաբերյալ (նկ. 5): Սա բացառիկ դեպք է, երբ ուրարտական միապետը խաղողուտ է նվիրում այլ անձի, այս դեպքում իր կնոջը:

Վերադառնալով Թովմա Արծրունու վերը հիշատակած հաղորդմանը՝ մենք չենք բացառում, որ հենց Հարաբեդարի աշտարակն էլ կարող է նույնացվել նշանավոր

¹⁵ Belli 2000: 350.

¹⁶ Կատեպանցի վերաբերյալ տես օրինակ՝ Միրախարեան 1884: 235-236: Belli 1997: 42-43.

¹⁷ Belli 1997: 42-43.

¹⁸ Арутюнян 1964: 23.

¹⁹ CTU 1: A 5-12A, A 5-13, A 5-14D, A 5-15B, A 5-15C.

²⁰ CTU 1: A 5-A 1. Կան կարծիքներ՝ համաձայն որոնց Թարիրիան եղել է Մենուա արքայի դուստրը: Սակայն վերջին շրջանում առավել ընդունված և հավանական է Թարիրիային համարել վերը նշված ուրարտական միապետը կինը: Այդ մասին տես օրինակ՝ Գրեկյան 2008, էջ, 297-298: Çifçi 2017: 66՝ հղված գրականությամբ:

հայ պատմիչի վկայած Աստղիկ աստվածուհու բարձրաբերձ աշտարակի հետ²¹։ Ինչպես նշել ենք, եթե Վանից հարավ ֆիքսված աշտարականման կառույցները որպես կանոն գտնվում են իրար մոտ, ապա Հարաբեդարի նմանատիպ կառույցը մեկուսի է։ Արտամետի շրջանում հայտնի է ուրարտական Քըզկալե ամրոցը²²։ Համաձայն Ս Տեր-Ավետիսյանի՝ Արտամետի ժայռը մի խալդական (իմա՝ ուրարտական) ամրոց է²³։ Այս առումով, նման ամրոցների կամ գուցե ամրոցի պարագայում մեզ քիչ հավանական է թվում, որ Հարաբեդարի աշտարականման կառույցի առաջնային գործառույթն ունենար վարչական-հսկողական բնույթ։ Աստղիկի պաշտամունքը կապված էր նաև ջրի հետ։ Այս առումով, ջրին (Մենուայի ջրանցքին) մոտ լինելը ևս կարող է վկայել վերը նշված կառույցի կապը դրա կամ դիցուհու պաշտամունքի հետ։

Մենուա և Արտաշես։ Կարծում ենք, որ կարելի է տեսնել մի շարք զուգահեռներ և համընկնումներ Արտամետում և հարակից տարածքում ուրարտական միապետ Մենուայի և Թովմա Արծրունու հիշատակած Արտաշես արքայի գործունեության միջև։

Այսպես, ինչպես արդեն նշել ենք, Թովմա Արծրունին հաղորդում է, որ Արտաշեսը շենքեր և ամրոց է կառուցում, դրանց շուրջը գցում ծառաշատ, բազմապիսի ծաղիկների անուշ բույրով լցված ծաղկավետ բուրաստան, նույն բլուրը պատում սրբատատաշ քարերից շինված բերդանման ապարանքներով, պատերազմողների համար անմատչելի պարիսպներով, հաճելի ու ապահով լինելու համար ծովի խորության մեջ գցում պարիսպներ։ Հավելելով՝ Թովմա Արծրունին նշում է, որ Արտաշես արքան լեռան գագաթի հարավակողմում գտնում է սակավաբուխ աղբյուր, որից ջրմուղ անցկացնելով բերում է հովիտը։ Հիշատակվում է նաև Աստղիկի աշտարակի, նրա մոտակայքում կուռքերին հովանավորելու համար գանձատան և նույն տեղում ամեն տեսակ բարիքներով լեցուն ու հարմարավետ վաճառափողոցներ

²¹ Ըստ **Ա. Բոբոխյանի**՝ Թովմա Արծրունու նկարագրած լանդշաֆտը հիշեցնում է վիշապաքարային միջավայրերը և այդ իմաստով Աստղիկի պատկեր անվանված կուռքերը հիշեցնում են վիշապ քարակոթողները։ Տես՝ **Բոբոխյան** 2017։ 35, հղում 3։

²² **Dan** 2010։ 77-78.

²³ **Տեր-Ավետիսյան** 1941։ 39։

հիմնելու մասին: Այնուհետև դաշտավայրի արևմտյան կողմում և ծովեզերքին Արտաշեսը ստեղծում է պարսպապատված ու գոգավոր տարածություն՝ այն պատելով ծառաշատ ու վայելչատես այգիներով²⁴: Այս պատման որոշ դրվագներ կարելի է համամատել Մենուա արքայի կողմից իր նշանավոր ջրանցքի կառուցման, ամրացված դարավանդների կերտման և դրանց վրա այգիների տնկման հետ:

Գրկին Աստղիկի աշտարակի շուրջ: Թովմա Արծրունու՝ Արտաշես արքայի կողմից Աստղիկին նվիրված բարձրաբերձ աշտարակ կառուցելու հաղորդումը կարծես թե հիշեցնում է ուրարտական քաղաք-բնակավայր կառուցելու սկզբունքը: Շատ հաճախ *susi* տաճարն էր կազմում այն առանցքը, որի շուրջը ձևավորվում էր ուրարտական քաղաքը²⁵: Նորակերտ քաղաք-ամրոցի կառուցման ժամանակ հաճախ ուրարտական միապետները հիշատակում են պարտեզ և խաղողուտ, երբեմն նաև *susi* և Խալդյան դարպասներ կառուցելու մասին²⁶: Այս առումով խիստ ուշագրավ է, որ Թովմա Արծրունին ևս հիշատակում է Արտաշեսի կողմից Աստղիկին նվիրված բարձրաբերձ աշտարակ կառուցելու, նրա շուրջը գանձատուն ու վաճառափողոցներ կառուցելու, ծառաշատ ու վայելչատես այգիներ հիմնելու մասին: Հետաքրքրական է, որ Մենուա արքային են պատկանում պարտեզ, խաղողուտ և քաղաք կամ ամրոց կառուցելու վերաբերյալ մի շարք արձանագրություններ²⁷: Ուշագրավ է, որ Վանի թանգարանում պահվող, քաղաքից մոտ 10 կմ հարավ-արևելք գտնվող Շուշանց բնակավայրի մոտ, ժամանակին Մենուայի թողած ասուրերենով և ուրարտերենով երկլեզու արձանագրությունը կարծես թե հուշում է, որ *susi* բառը նշանակել է աշտարակ: Երեք տողից բաղկացած ասուրերեն տեքստում արքան տեղեկացնում է Ուրա լեռան առջև գտնվող Արծունիունու քաղաքում Խալդիին *isitu* և Խալդյան դարպասներ կանգնեցնելու մասին²⁸: Մ. Սալվինին այստեղ *isitu*-ն թարգմանում է որպես աշտարակաձև տաճար և այն նույնացնում *susi*-ի հետ²⁹: Իրոք, ասուրերենում

²⁴ Թովմա Արծրունի 1985: 86-89:

²⁵ Գրեկյան 2017: 48:

²⁶ Տես օրինակ՝ Բադալյան 2015: 65-66:

²⁷ Տես օրինակ՝ CTU 1:A 5-29Ro, A 5-31Ro, A 5-33.

²⁸ CTU 1: A 5-44.

²⁹ Belli, Salvini 2004: 164-165.

isitu-ն ունեցել է աշտարակ իմաստը³⁰: Այստեղ, ամենայն հավանականությամբ, խոսքը վերաբերում է ուրարտական սեպագիր արձանագրություններում հիշատակվող Խալդին *susi* և Խալդյան դարպասներ կառուցելու «Բանաձևին», որտեղ, ըստ երևույթին, *susi*-ն համապատասխանում է աշտարակաձև տաճարին, իսկ Խալդյան դարպասները՝ տաճարի մուտքին: Հետաքրքիր է, որ Մխիթարյան միաբանության և հայագիտության մեծագույն դեմքերից մեկը՝ Ղևոնդ Ալիշանը, իր նշանավոր աշխատությունում Աստղիկին նվիրված բարձրաբերձ աշտարակը թարգմանում է որպես Աստղիկի տաճար³¹:

Ուշագրավ է, որ, կարծիքներից մեկի համաձայն, Աստղիկ դիցուհու պաշտամունքը կապված է եղել բարձրադիր կետերի կամ թերևս հատուկ կառուցված աշտարակների հետ³²: Ըստ Լ. Միմոնյանի՝ Աստղիկի պաշտամունքավայրերն էին բարձր աշտարակները և սեպաձև ժայռերը, որոնց վրա գիշերները խաբույկներ են վառվել³³: Այս համատեքստում հետաքրքիր է նշել, որ առնվազն Այանիսի *susi* տաճարը (նկ. 6), կապված է եղել անմար կրակի պաշտամունքի հետ: Այս առումով կարևոր սկզբնաղբյուր է 1997 թ. Այանիսի տաճարական հատվածից հայտնաբերված առյուծագլուխ բրոնզե վահանի վրայի արձանագրությունը: Ռուսա II արքայի կողմից Խալդի աստծուն նվիրաբերված այս վահանի արձանագրության մի հատվածում ասվում է. «Ո՛վ վերցնի այս վահանը... ո՛վ ջուր լցնի վրան, ո՛վ հող նետի կրակների և գետնի վրա ... թո՛ղ Խալդին ոչնչացնի նրան...»³⁴: Այս արձանագրության բովանդակությունը թույլ է տալիս ենթադրել ուրարտական պետությունում, ի դեմս Այանիսի տաճարի, առնվազն Ք.ա. VII դ. կեսերից կրակի հետ կապված որոշակի ծիսապաշտամունքային արարողությունների, չի բացառվում նաև հավերժ կրակի պաշտամունքին առնչվող ծեսի գոյության փաստը³⁵: Այս ամենին, կարծես թե, լրացնում է Այանիսի տաճարական տարածքից պեղված երկու օջախների

³⁰ CAD 1960: I-J: 198.

³¹ Ալիշան 2002, 144.

³² Միմոնյան 2013, 237.

³³ Միմոնյան 2013, 242.

³⁴ Salvini 2001, 271-272.

³⁵ Çilingiroğlu 2006, 139.

հանգամանքը³⁶: Բացի այդ, վերը նշվածի հետ ուղղակի կապ ունի նաև մեկ այլ հանգամանք: Վերին Անձավ հնավայրից գտնված վահանի բեկորին (նկ. 7) Խալդին դրվագված է որպես ամբողջովին բոցերի մեջ մի ռազմիկ, ինչը ենթադրել է տալիս, որ նա եղել նաև կրակի աստված³⁷: Ըստ երևույթին, *susi* տաճարներին որոշակիորեն կարելի է համարել աքեմենյան կրակի աշտարակների նախատիպերը³⁸: Ի. Խլոպինը ժամանակին կարծիք է հայտնել, որ Կարմիր բլուրից գտնված բրոնզե թասերին պատկերված աշտարակներից վեր է խոյանում կրակ, և որ այդ դրանք հիշեցնում են աքեմենյան դրամներին դրվագված կրակի գոհարանները³⁹: Իհարկե, միանշանակ չի կարելի համաձայնվել Ի. Խլոպինի դիտարկման հետ, քանի որ վերը նշված աշտարակներից որոշներին ակնհայտորեն դրվագված է նիզակ կամ էլ գուցե կենաց ծառ⁴⁰: Սակայն, այսուհանդերձ, դրանցից որոշներից կարծես թե բոցեր են ճառագում (նկ. 8): Նիզակը համարվել է Վանի թագավորության գերագույն աստված Խալդիի կարևորագույն խորհրդանշաններից մեկը⁴¹: Վերին Անձավից գտնված վահանի մի հատվածում Խալդին, գլխավորելով ուրարտական աստվածների երթը, պատկերված է որպես վազբի մեջ գտնվող բոցեղեն երիտասարդ, մի ձեռքին աղեղ, իսկ մյուսին՝ բոցեղեն նիզակ⁴² (նկ. 8): Մ. Ռոֆը կարծիք է հայտնել, որ վերը հիշատակված աշտարակներին կարող էր վեր խոյանալ Խալդիի բոցավառ նիզակը (նկ. 9)⁴³: Չի բացառվում, որ ուրարտական պատկերագրության մեջ հանդիպող վերը նշված կառույցները առնչվել են կրակի պաշտամունքի հետ, և/կամ գուցե հանդիսացել հենց *susi* տաճարները: Ըստ Հրաչ Մարտիրոսյանի սիրալիր հաղորդման՝ *աշտարակ* բառը հնարավոր է ստուգաբանել որպես փոխառություն իրանական **āta(x)š-dā-ka-* կազմությունն արտացոլող պարթևական ձևից՝ կազմված միջին իրանական **āta(x)š* ‘կրակ’ և **dā-* ‘դնել, անել’ բառերից, այսինքն՝ **ատ(ա)շարակ* ‘կրակ դնելու տեղ’ >

³⁶ Çilingiroğlu 2004, 259-260.

³⁷ Պետրոսյան 2006: 40:

³⁸ Տիրացյան 1964: 153-155: Stronach 1967: 254-255.

³⁹ Khlopin 1977: 59.

⁴⁰ Բադալյան 2014: 18:

⁴¹ Այդ մասին տես օրինակ՝ Բադալյան 2015: 111-112՝ հղված գրականությամբ:

⁴² Belli 1999: 37-41.

⁴³ Roaf 2012: 367.

աշտարակ, դրափոխությամբ և պարթևական δ (< իրան. *-d-*) > հայ. *-p-* օրինաչափ արտացոլմամբ:⁴⁴

Ուշագրավ դրվագ է Աստղիկի աշտարակի շուրջը վաճառափողոցներ կառուցելու հաղորդումը: Կարծում ենք այստեղ կարելի է որոշակի աղերսներ տեսնել «տաճար-շուկա» համալիր հասկացության հետ:

Չի բացառվում, որ մեկուսի հսկաների տները, ինչպիսին օրինակ Հարաբեդարի կառույցն է, եղել են ուրարտական *susi*-ների (նկ. 10) նախատիպերը: Դրանք կերտված են տեղական ավանդույթներով և, ըստ երևույթին, ծագում են Հայկական լեռնաշխարհի ուշերոնգ-վաղերկաթեդարյան կառուցողական ավանդույթներից: Այս առումով ուշագրավ են Արդահանի շրջանում ֆիքսված մի քանի աշտարակատիպ կառույցներ, որոնք իրենց թե՛ արտաքին, և թե՛ միջնամասի չափերով գրեթե նույնական են մի շարք ուրարտական *susi*-ների արտաքին հատկանիշներին և ցլլանների չափերին (նկ. 9, 10, 11): Այսպես օրինակ. դրանցից է Յոքուշդիբի (Լոռի) աշտարկանման կառույցը (նկ. 12): Յոքուշդիբի գյուղը գտնվում է Արդահան-Արդվին մայրուղուց 1 կմ արևմուտք և Արդահան քաղաքից 13 կմ հյուսիս-արևմուտք: Այստեղ ֆիքսվել է քառակուսի հատակագծով մի աշտարակ, որի չափսերն են 12 x 13.5 մ՝ հյուսիս-արևմուտք-հարավ-արևելք ուղղվածությամբ: Աշտարակը կառուցված է եղել չոր շարով: Դրա, ցավոք, աշտարակի երբեմնի վերնամասի քարերը փլվել են և մեծամասամբ ծածկել կառույցը⁴⁵: Հյուսիսային հատվածում որոշակիորեն պահպանվել է մուտքը՝ 1.40 մ լայնությամբ: Աշտարակի հյուսիս-արևմտյան պատից քիչ հեռու հարավ-արևելք ուղղվածությամբ ֆիքսվել են մոտ 20 մ պատի հետքեր: Ըստ հուշարձանը հետազոտող Ս. Փաթաջըի՝ տարածքից գտնված խեցեղեն նյութը

⁴⁴ **Հրաչ Մարտիրոսյանն** ընդգծում է, որ *աշտարակ* բառի **աշտ-* ‘կրակ’ մասը կարող է համեմատվել *աշտանակ* ‘մոմակալ, կրակակալ’ բառի սկզբնամասի հետ (վերջինս՝ ըստ **Փերիխանյանի** ստուգաբանության, տես՝ **Периханян** 1993: 27-28), և որ կան *աշտարակ* բառի ստուգաբանության այլ հնարավորություններ. օրինակ՝ Օլսենը (**Olsen** 1999: 248 ծնթ. 101) այդ բառը բխեցնում է իրանական **arštaḍāka-* ‘ուղղաձիգ արված՝ սարքված’ կազմությունից: Առիթից օգտվելով՝ մեր խորին շնորհակալությունն ենք հայտնում **Հ. Մարտիրոսյանին**՝ իր այս տեսակետը հղովածում հրատարակել թույլատրելու համար:

⁴⁵ **Pataci** 2015:474.

թվագրվում է Բրոնզի և Վաղ երկաթի ժամանակներով⁴⁶: Մեկ այլ աշտարակաձև կառույց ֆիքսվել է Սարըյամաչում (նկ. 11): Այն գտնվում է Արդահանից 17 կմ հյուսիս-արևմուտք: Աշտարակը քառակուսաձև է (չափերը՝ 12 x 12.5 մ), արտաքին և ներքին պատերի միջև հեռավորությունը՝ 3-3.40 մ է: Այն կառուցված է մեծ քարերով: Մուտքի բարձրությունը 1.30 մ է, լայնությունը՝ 1 մ, իսկ խորությունը՝ 2.90 մ է: Դատելով բավական լավ պահպանված վիճակից, այս աշտարակը հավանաբար օգտագործվել և վերակառուցվել է նաև միջնադարյան ժամանակաշրջանում⁴⁷: Վերը նշված աշտարականման կառույցներն իրենց չափսերով համընկնում են Վերին Անձավի (13.40 x 13.40 մ, ցելլա՝ 7.30 x 7.30? մ), Ազնավուրթեփեի (13.63 x 13.63 մ, ցելլա՝ 5.03 x 5.03 մ), Թոփրաքլալեի (13. 80 x 13.80 մ, ցելլա՝ 5.30 x 5.30 մ), Ալթընթեփեի (13. 90 x 13.90 մ, ցելլա՝ 5.20 x 5.20 մ), Չավուշթեփեի Վերին ամրոցի (12. 50 x 12.50 մ, ցելլա՝ 4.50 x 4.50 մ), Քայալըդերեի (12. 50 x 12.50 մ, ցելլա՝ 5.0 x 5.0 մ) և Այանիսի (12. 75 x 13.00 մ, ցելլա՝ 4.58 x 4.62 մ) *susi* տաճարների չափերին⁴⁸: Մյուս կողմից, եթե նայենք, Վանից հարավ հայտնաբերված դիրիսներից մեկի մեզ հայտնի հատակագծին, ապա այնպիսի տպավորություն է ստեղծվում, որ գործ ունենք *susi*-ին խիստ նման կառույցի հետ (նկ. 13, 14): Ակնհայտ է, որ ամրոցներում կերտված *susi* տաճարները նախատեսված են եղել բարձր խավի ներկայացուցիչների համար⁴⁹: Գուցե Հարաբեդարի աշտարակը և նման մեկուսի կառույցները եղել են տաճարներ կամ սրբավայրեր տեղի ժողովրդի համար:

Ուշագրավ է, որ նորասորեստանյան որոշ բարձրաքանդակներում պատկերված են ծառաշատ դարավանդաձև պարտեզներ, որոնց մոտ կան աքվեդուկներ (ջրանցույցներ) կամ գուցե ջրանցքներ և փոքրիկ աշտարականման կառույց (նկ. 15): Չի բացառվում, որ այս պատկերները որոշակի կապ կամ զուգահեռ ունենան «Հարաբեդարի աշտարականման կառույց – Մենուայի ջրանցք – նրան կից կառուցված դարավանդաձև պարտեզներ» համալիրի հետ:

⁴⁶ Pataci 2015: 474-475.

⁴⁷ Pataci 2015: 479.

⁴⁸ Վերը նշված *susi*-ների չափսերի վերաբերյալ տես օրինակ՝ Çilingiroğlu 2012: 298.

⁴⁹ Բադալյան 2013: 88:

Մենուա և Թարիրա – Արտաշես և Սաթենիկ: Թ. Արծրունու հաղորդման համաձայն՝ Արտամետում և հարակից տարածքներում Արտաշես արքայի շինարարական գործունեությունը սկսվում է Սաթենիկին կնության առնելուց հետո: Քաղաքը կառուցելուց հետո հայոց արքան պատրաստում է նաև անմատչելի և ապահով մի ամրոց, որն անվանում է Ջարդ, տիկին Սաթենիկին աշնանը բերելով ամառանոց՝ զբոսնելու բերդի գեղեցկաշեն և զարդարված ապարանքներում: Այս համատեքստում ուշագրավ է Կատեպանցում Մենուա արքայի կողմից իր կին Թարիրիային խաղողուտ նվիրաբերելու կամ տնկելու փաստը: Սա ուրարտական սեպագիր արձանագրություններից մեզ հասած միակ դեպքն է և կարող է վկայել Թարիրիայի կարևորության մասին: Դատելով Թարիրային ձոնված արձանագրության վայրից՝ վերջինիս խաղողուտը պետք է ևս կառուցված լիներ Մենուայի ջրանցքից ներքև՝ դարավանդների վրա: Այս համատեքստում պետք է նշել, նաև Արտամետում և հարակից շրջաններում ասորեստանյան կիսաառասպելական թագուհի Շամիրամի կերպարի հզորության մասին: Թեև ջրանցքը կառուցել է Մենուա արքան, սակայն Մովսես Խորենացին, ինչպես նաև՝ տեղացի ժողովուրդն այն գլխավորապես վերագրում է հենց Շամիրամին: Հետաքրքիր է, որ Շամիրամ թագուհին եղել է պատմական կերպար՝ ասորեստանյան թագուհի Շամուրամաթը (Ք. ա. 811-805 թթ.)⁵⁰ և Մենուա արքային ժամանակակիցը⁵¹: Օ. Բելլին որոշակի զուգահեռներ է անցկացնում Շամիրամին նվիրաբերված կախովի այգիների և Թարիրիայի դարավանդներին կառուցված խաղողուտի միջև⁵²: Ըստ երևույթին, որոշակի, իսկ գուցե նաև ակնհայտ կապ կա Շամիրամի և Թարիրիայի կերպարների միջև: Նմանություններ ունեն նաև Շամիրամի և Սաթենիկի կերպարները⁵³: Այս առումով հետաքրքիր է, որ, Աստղիկ դիցուհու կերպարը նաև կապ ունի Շամիրամի հետ⁵⁴: Կարծես թե ակնհայտ է Թարիրիա-Շամիրամ-Աստղիկ-Սաթենիկ որոշակի

⁵⁰ Տես օրինակ՝ Գրեկյան 2008, 292:

⁵¹ Belli 1997, 48.

⁵² Belli 1997, 44.

⁵³ Դալայյան 2002, 206:

⁵⁴ Հարությունյան 2000, 166:

կապը: Անդրադառնալով Սաթենիկ-Աստղիկի աշտարակ հնարավոր կապին, հետաքրքիր է, որ հայոց Սաթենիկի զուգորդ օսերի Սաթանան կամ Շաթանան, նստած յոթնհարկանի աշտարակին, իր երկնային հայելու միջոցով տեսնում էր, թե ինչ է կատարվում աշխարհում⁵⁵: Այս առումով, Տ. Դալայանը նկատել է, որ աշտարակը հանդիսանում է Սաթանայի, Աստղիկի և Շամիրամի ատրիբուտներից⁵⁶: Այս և հատկապես Թարիրիա-Աստղիկ համատեքստում գայթակղիչ է թվում մի ստուգաբանության փորձ, ըստ որի, Թարիրիա անունը կարող է որևէ կերպ առնչվել հնդիրանական **(s)tar-* ‘աստղ’ բառին (հմմտ. սանս. հոգն. ուղղ. *tārah*, գործ. *stṛ- bhiḥ*, ավեստ. *star-* և այլն)⁵⁷:

Որպես վերջաբան: Ամփոփելով՝ ևս մեկ անգամ ցանկանում ենք նշել, որ հոդվածում առաջ քաշված տեսակետները դեռևս ունեն նախնական և աշխատանքային բնույթ: Արտամետի կառուցման և դրա հարակից տարածքներում Արտաշես արքայի իրականացրած շինարարական աշխատանքները կարող են լինել տվյալ տարածքում ուրարտական Մենուա արքայի գործունեության արձագանքը՝ ներառված Արտաշեսի կերպարի մեջ: Չպետք է բացառել Թովմա Արծրունու հիշատակած Աստղիկ աստվածուհուն նվիրված բարձրաբերձ աշտարակի անմիջական կապն ուրարտական *susi* տաճարի և կամ էլ Հարաբեդարի աշտարականման կառույցի հետ: Որոշակիորեն նմանության գծեր են դրսևորվում Թարիրիա-Շամիրամ-Սաթենիկ-Աստղիկ կերպարների միջև: Չի բացառվում, որ հայոց Արտաշես արքան, իրոք իրականացրել է Թովմա Արծրունու հաղորդած վերը նշված գործողությունները: Եթե, իրոք, Աստղիկ աստվածուհու պատվին հելլենիստական ժամանակաշրջանում կառուցվել է բարձրաբերձ աշտարակ՝ վրան կանգնեցված դիցուհու պատկերով, ապա այստեղ որոշակիորեն կարելի է տեսնել ուրարտական *susi* տաճարների ճարտարապետական և պաշտամունքային

⁵⁵ Դալայան 2002, 193:

⁵⁶ Դալայան 1998, 12:

⁵⁷ Այս հանգամանքի վրա մեր ուշադրությունը հրավիրելու համար շնորհակալություն ենք հայտնում Հ. Մարտիրոսյանից: Չի բացառվում, որ Թարիրիայի անունը ծագեր ուրարտերեն *tarae*՝ հզոր բառից: Այդ բառի թարգմանության վերաբերյալ տես օրինակ՝ Salvini, Wegner 2014, 114.

շարունակության ազդեցություն և աղերսներ: Աստղիկի պատկեր կարող էր հանդիսանալ աստվածուհուն կերպարանավորող որևէ խորհրդանշան: Ուշագրավ է, որ իր հատակագծով փոքրիկ *susi* հիշեցնող մի կառույց բացվել է Երվանդաշատի 2014 թ. պեղումների ժամանակ (նկ. 16): Դրա պեղումները մնացել են անավարտ, և դեռևս դժվար է միանշանակորեն խոսել այդ կառույցի գործառույթի մասին: Գուցե Երվանդաշատի վերը նշված կառույցը ևս ունեցել է ծիսապաշտամունքային բնույթ և ազդվել է ուրարտական *susi*-ների մոդելից: Հետաքրքիր է, որ այն իր չափերով խիստ նման է աքեմենյան կրակի աշտարակներին (նկ. 17, 18)⁵⁸:

MIKAYEL BADALYAN

MENUA AND TARIRIA-ARTASHES AND SATENIK.
SOME OBSERVATIONS ON THE TOWER OF THE GODDESS ASTGHIK
MENTIONED BY TOVMA ARTSRUNI

(Summary)

In one of the chapters of his book “History of the House of Artsruni” the Armenian historian of the IX-X centuries Tovma Artsruni describes the activities by Armenian king Artashes connected with the construction of the city Artamet (modern Edremit). Tovma Artsruni tells that Artashes created an orchard, with well elaborated structures similar to fortresses, which protected the valley. For the protection of the water he again fortified the rocky hill, with fortification walls. In a three-partied valley location, which begins from three hills, he constructed the tower devoted to goddess Astghik and erected her image on it. In a vicinity, a treasury was built, for the protection of idols. In the same place Artashes created trade-streets. From the spring located in the opposite end of the mountain he dug a canal to the valley. After which, close to the shores of the sea (lake Van) he created a fortified and

⁵⁸ Այս տեսակետը Ռ. Դանի հետ համատեղ քննարկման արդյունք է:

grooved area with enjoyable gardens of many trees. After the construction of the city, Artashes found a fortress, which called Zard and brought his wife Satenik to walk in that area. The above mentioned description resembles the activity of the Urartian monarch Menua. In the Artamet area, especially in Katepants village are the highest fortified walls of the famous canal of Menua. This canal also is well known as Shamiram's connected with name of semi-mythological Semiramis. Further an inscription devoted to the wife of Menua, Tariria is located close to the canal. Here the foundation of a vineyard for her is mentioned. In all probability, near the canal and close to the lake shore terrace-shaped gardens by king Menua were established. The above mentioned description resembles the construction of canal and its adjacent terrace-shaped gardens by Menua. It appears that Tovma Artsruni was describing the construction of the Urartian settlement. In this respect, the construction of the elevated tower of the Armenian goddess Astghik with her erected image can be comparable with Urartian *susi* tower-shaped temples. We also do not except that Astghik's tower can be identified with the structure with cyclopean walls at Harabader, located on the eastern bank of Menua canal, in the Artamet region. It was apparently square the beginning. In all likelihood, the pairs Menua and Tarira found their echos in the story of Tovma Artsruni, as related to Artashes and his wife Satenik. The article also discusses some possible connections and similarities between the images of goddess Astghik, Shamiram, Tariria and Satenik.

ՆԿԱՐՆԵՐԻ ՑԱՆԿ

Նկար 1. Մենուայի ջրանցքից մի հատված: Լուսանկարը՝ Ռ. Դանի:

Նկար 2. Հարաբեդարի կառույցը: Հաջորդիվ՝ Belli 1997: Pic. 6.

Նկար 3. Հարաբեդարի կառույցի ներկայիս վիճակը: Լուսանկարը՝ Ք. Ըշըքի:

Նկար 4. Կատեպանը հարավից: Լուսանկարը՝ Ք. Ըշըքի:

Նկար 5. Թարիրիային նվիրաբերված արձանագրությունը: Լուսանկարը՝ Ք. Ըշըքի:

Նկար 6. Այանիսի susi տաճարը: Հաջորդիվ՝ Çilingiroğlu 2012:296. Fig. 20.05.

Նկար 7. Վերին Անձավից գտնված վահանի մեծ բեկորը: Հաջորդիվ՝ Belli 1999:Fig. 17.

Նկար 8. Կարմիր բլուրից գտնված բրոնզե թասին պատկերված աշտարակաձև կառույցը: Հաջորդիվ՝ Roaf 2012: 356-F.81.

- Նկար 9. Խալդին՝ ըստ Վերին Անձավի վահանի պատկերագրության: Հաջորդիվ՝ **Belli** 1999: 38. Fig. 18.
- Նկար 10. Քայալըդերեի susi տաճարի հատակագիծը: Հաջորդիվ՝ **Çilingiroğlu** 2012: 295. Fig. 20.02.
- Նկար 11. Սարըյամաչի աշտարականման շինության հատակագիծը: Հաջորդիվ՝ **Patacı** 2016: 75. Resim 138.
- Նկար 12. Յոքուշիբիի աշտարականման շինության հատակագիծը: Հաջորդիվ՝ **Patacı** 2015:474: Fig. 18.
- Նկար 13. Վերին Անձավի susi-ի հատակագիծը: Հաջորդիվ՝ **Belli** 1999: 26. Fig. 14.
- Նկար 14. Դիրխե: Հատակագիծ: Հաջորդիվ՝ **Belli** 1996: Çizim 15.
- Նկար 15. Նինվեյից գտնված Աշշուրբանիպալ արքայի բարձրաքանդակը, որտեղ երևում են վերջինիս հայր Սիննախերիբի այգիները: Հաջորդիվ՝ **Dalley** 1994: 51. Fig. 1.
- Նկար 16. Երվանդաշատի հատակագիծը: Հաջորդիվ՝ **Գաբրիելյան** 2015: 127-1:
- Նկար 17. Երվանդաշատի սուսիատիպ կառույցը:
- Նկար 18. Աքեմենյան աշտարակ: Նախ-ի Ռուստամ: Հաջորդիվ՝ **Stronach** 2012: 311. Fig. 21.05՝ վերջինը նման կառույցների շարքում:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

- Ալիշան Ղ.** 2002: *Հայոց հին հավատքը կամ հեթանոսական կրոնը*, Երևան:
- Բադալյան Մ.** 2013: *Ուրարտական սեպագիր արձանագրություններով ժայռափոր դռները (խորշեր)*, ՎԱՆ I, էջ, 82-94:
- Բադալյան Մ.** 2014: *Կրակի պաշտամունքն ու պատկերագրությունը Վանի թագավորությունում*, Հին Արևելք I (VI), Երևան, էջ, 10-35:
- Բադալյան Մ.** 2015: *Ուրարտուի դիցարանի գերագույն եռյակը (պաշտամունք, խորհրդանշաններ, պատկերագրություն) ըստ հնագիտական սկզբնաղբյուրների*, Ատենախոսություն, Է. 00.03 «հնագիտություն» մասնագիտությամբ պատմական գիտությունների թեկնածուի գիտական աստիճանի համար, ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Երևան 2015:
- Բորոխյան Ա.** 2017: *Խորենացու վկայությունու Պաղատի սրբազան տարածքի մասին և վիշապաքարերի խնդիրը*, Արևելագիտությունը Հայաստանում, հատոր 3: Հին և միջնադարյան Հայաստանը և իր հարևանները (Ժողովածուն նվիրվում է ՀՀ ԳԱԱ ակադեմիկոս Գագիկ Սարգսյանի ծննդյան 90-ամյակին), էջ, 32-51:
- Գաբրիելյան Ա.** 2015: *Երվանդաշատի պալատական համալիրի կարասային սրահը*, Անտառ ծննդոց. Հոդվածների ժողովածու նվիրված Ֆելիքս Տեր-Մարտիրոսովի հիշատակին, Երևան, էջ, 117-131:
- Գրեկյան Ե.** 2008: *Կինն Ուրարտուում. Ուրարտուի թագուհիները*, Շնորհի ի վերուստ. Առասպել, ծես, պատմություն. Հոդվածների ժողովածու՝ նվիրված Սարգիս Հարությունյանի 80-ամյակին, Երևան, էջ, 292-309:

- Գրեկյան Ե.** 2017: *Քաղաքաշինական միտքը Բիայնիլի-Ուրարտուում*: Խոսքով Կոտակից մինչև Կարո Ղաֆադարյան, Հանրապետական գիտական նստաշրջան՝ նվիրված անվանի հայագետ Կարո Գրիգորի Ղաֆադարյանի 110-ամյա հոբելյանին, Զեկուցումների հիմնադրույթներ, Երևան, էջ 48-52:
- Դալայան Տ.** 1998: *Սաթանայի (Սաթենիկի) դիցաբանական կերպարը և նրա զուգահեռները հարևան ժողովուրդների մոտ*, Երիտասարդ արևելագետների Հանրապետական գիտական նստաշրջան, Զեկուցումների թեզեր, Երևան, էջ, 11-13.
- Դալայան Տ.** 2002: *Հայոց վիպական Սաթենիկ թագուհու կերպարի ծագումնաբանության շուրջ*, ՊԲՀ (2), էջ, 191-213:
- Թովմա Արծրունի և Անանուն** 1985: աշխարհաբար թարգմ. և ծանոթագր. Վ. Վարդանյան, Երևան:
- Հարությունյան Ս.** 2000: *Հայ առասպելաբանություն*, Բեյրութ:
- Պետրոսյան Ա.** 2006: *Արամազդ. Կերպար, պաշտամունք, նախատիպեր*, Երևան:
- Միրախորեան Մ.** 1884: *Նկարագրական ուղեկորորթին ի հայաբնակ գահառու Արեհլեան Տաճկաստանի: Տեղագրութիինք Սարեն Եի Չորեն, Հնեն Եի Նորեն*, Մասն Ա., Կ. Պոլիս:
- Միմոնյան Լ.** 2013: *Աստղիկ դիցուհու պաշտամունքը Վասպուրականում և Տարոնում*, ՎԱՆ I, էջ, 233-242:
- Տեր-Ավետիսյան Ս.** 1941: *Ուրարտական թագավոր Մենուաս Առաջինի կառուցած Շամիրամի ջրանքը*, «Տեղեկագիր» ՍՍՌՄ Գիտությունների ակադեմիա հայկական ֆիլիալ, 3-4 (8-9), էջ, 35-44:
- Տիրացյան Գ.** 1964: *Ուրարտական քաղաքակրթությունը և Աքեմենյան Իրանը*, ՊԲՀ 2, էջ, 149-164:
- Տիրացյան Գ.** 1970: *Փարաքարի աշտարակաձև դամբարանը և նման հուշարձաններ Հայաստանում և Առաջավոր Ասիայում*, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», (1), էջ, 229-239:
- Belli O.** 1996: *Doğu Anadolu Bölgesi'nde Keşfedilen Urartu Barajlarına Toplu bir Bakış*, Belleten 60/229, 631-751.
- Belli O.** 1997: *Doğu Anadolu'da Urartu Sulama Kanalları/ Urartian Irrigation Canals in Eastern Anatolia*, Istanbul.
- Belli O.** 1999: *The Anzaf Fortresses and the Gods of Urartu*, (trans. G. D. Summers and A. Uzel).
- Belli O.** (ed.) 2000: *Istanbul University's Contributions to Archaeology in Turkey (1932-2000)* (trans. F. Artunkal), Istanbul.
- Belli O.** 2000: *“Research on the Giants’ Houses” in the South of Van Lake*, in Belli (Istanbul 2000), 346-351.
- Belli O., Salvini M.** 2004: *The Urartian Fortress of Kevenli and the Cuneiform Inscriptions by King Minua Found There*. SMEA 46/2, 155-174.
- Çifçi A.** 2017: *The Socio-Economic Organisation of the Urartian Kingdom*, Brill, Leiden-Boston.

- Çilingiroğlu A. 2004: *Silah, Tohum ve Ateş*. In Korkut, T. (Hrsg.), *Anadolu'da Doğdu*. 60. Yaşında Fahri Işık'a Armağan (Istanbul), 257-268.
- Çilingiroğlu A. 2006: *An Urartian Fortress in Front of Mount Eiduru: Ayanis*, AJNES 1, 135-142.
- Çilingiroğlu, A. 2012: *Urartian Temples*. In Kroll, S., Gruber, C., Hellwag, U., Roaf, M., Zimansky, P. (eds.), *Biainili-Urartu. The Proceedings of the Symposium held in Munich 12-14 October 2007 (Louvain)*, 295-307.
- Dalley S. 1994: *Nineveh, Babylon and the Hanging Gardens: Cuneiform and Classical sources Reconciled*, Iraq, vol. 56, 45-58.
- Dan R. 2010: *Ricerche sui Siti Urartei della Provincia di Van e Dintorni*, SMEA 52, 49-97.
- Grekyan Y. 2006: *The Will of Menua and the Gods of Urartu*, AJNES 1, 150-195.
- Khlopin I. 1977: *Spuren des Feuercultes in Urartu*, *Orientalia Lovanesia Periodica* 8, 57-62.
- Olsen B. A. 1999: *The noun in Biblical Armenian: origin and word-formation – with special emphasis on the Indo-European heritage*. Berlin, New York: Mouton de Gruyter. (Trends in linguistics. Studies and monographs.
- Patacı S. 2015: *Archaeological Surveys of Ardahan in Northeastern Anatolia in 2013*, 467-480. *Recent Studies on the Archaeology of Anatolia*, Edited by E. Laflı and S. Patacı, BAR International Series 2750,
- Patacı S. 2016: *Ardahan Kale ve Kuleleri*. Edited by S. Patacı, 28-102.
- Petrosyan A. 2007: *State Pantheon of Greater Armenia: Earliest Sources*, AJNES 2, 174-201.
- Roaf M. 2012: *Towers with Plants or Spears on Altars: Some Thoughts on an Urartian Motif*, in Kroll et al. 2012, 351-372.
- Salvini M. 1995: *Geschichte und Kultur der Urartäer*. Darmstadt.
- Salvini M. 2001: *Royal Inscriptions on Bronze Artifacts*, in: Çilingiroğlu and Salvini 2001, 271-27.
- Salvini M., Wegner I. 2014: *Einführung in die urartäische Sprache*, Harrassowitz Verlag.
- Stronach D. 1967: *Urartian and Achaemenid Tower Temples*. JNES 26/4, 1967, 278-288.
- Stronach, D. 2012: *Urartu's Impact on Achaemenid and Pre-Achaemenid Architecture in Iran*. In Kroll et al., 2012, 309-320.
- Арутюнян Н. В. 1964: *Земледелие и скотоводство Урарту*, Ереван.
- Арутюнян Н. В. 2006: *Биайнили-Урарту. Военно-политическая история и вопросы топонимики*, Санкт-Петербург.
- Дьяконов И. М. 1983: *К вопросу о символе Халди*, *Древний Восток* 4, 190-194.
- Периханян, А. Г. 1993: *Материалы к этимологическому словарю древнеармянского языка*, 1, Ереван.

ՆԿԱՐՆԵՐ



Նկար 1



Նկար 2

ՆԿԱՐՆԵՐ



Նկար 3



Նկար 4

ՆԿԱՐՆԵՐ



Նկար 5

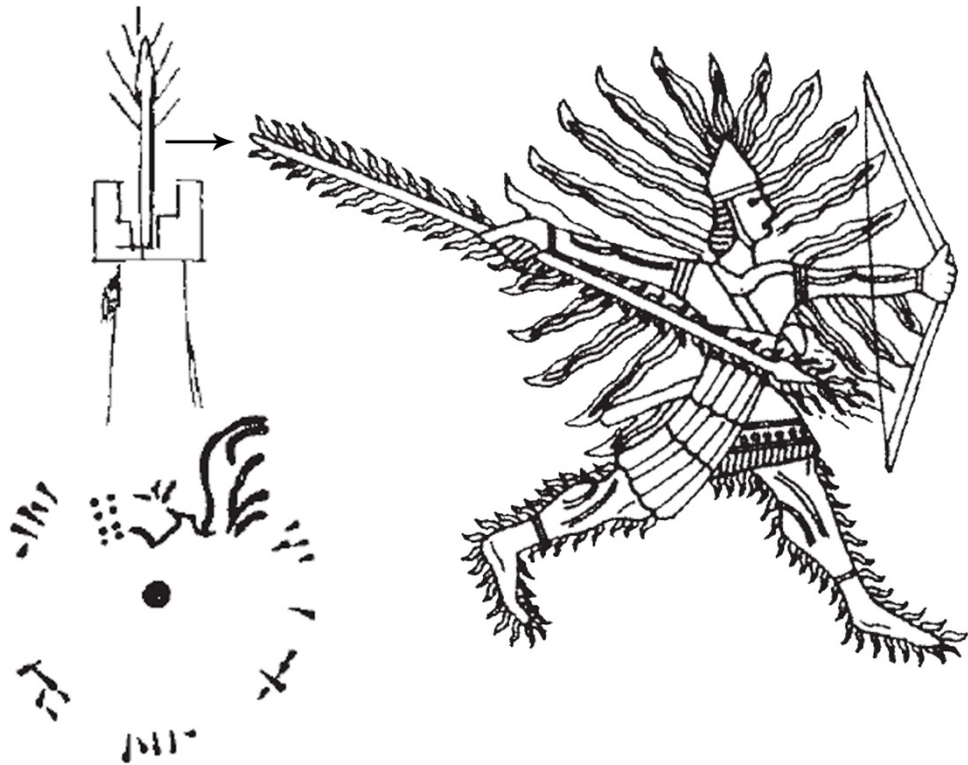


Նկար 6

ՆԿԱՐՆԵՐ



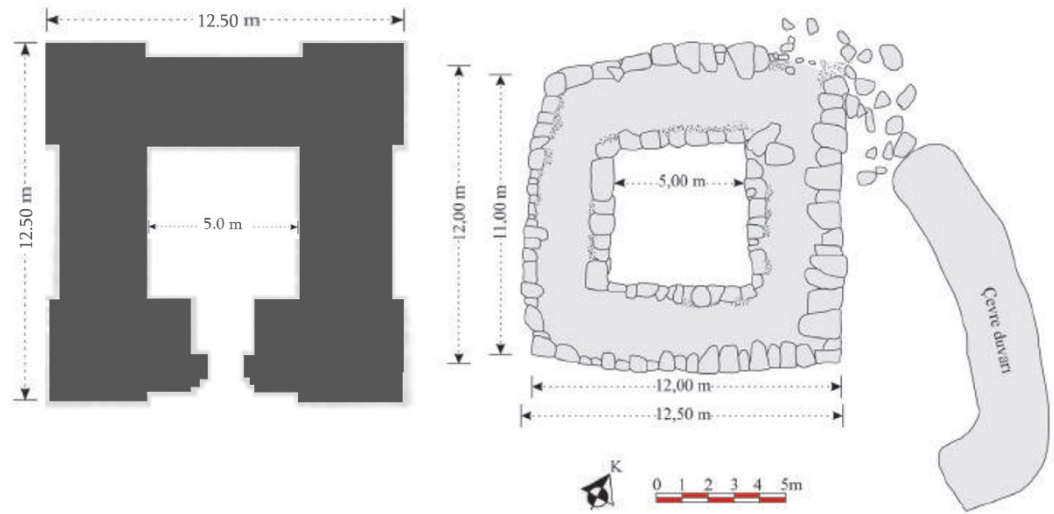
Նկար 7



Նկար 8

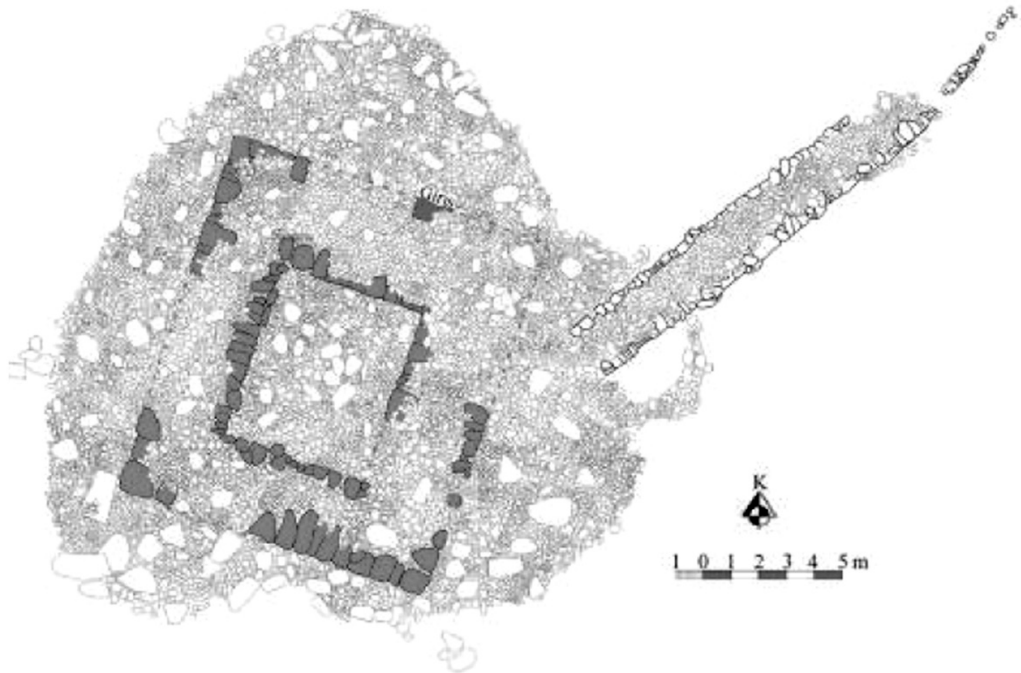
Նկար 9

ՆԿԱՐՆԵՐ



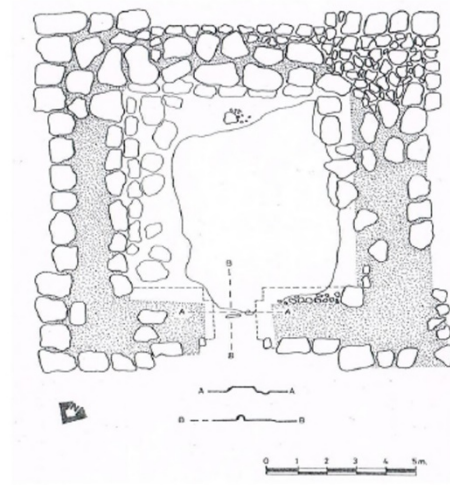
Նկար 10

Նկար 11

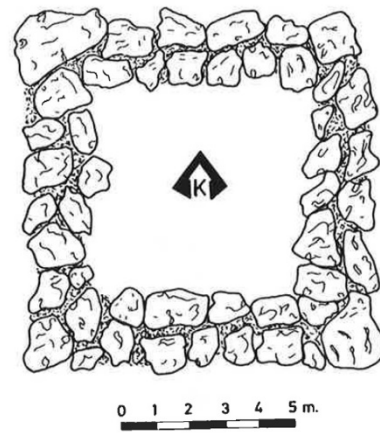


Նկար 12

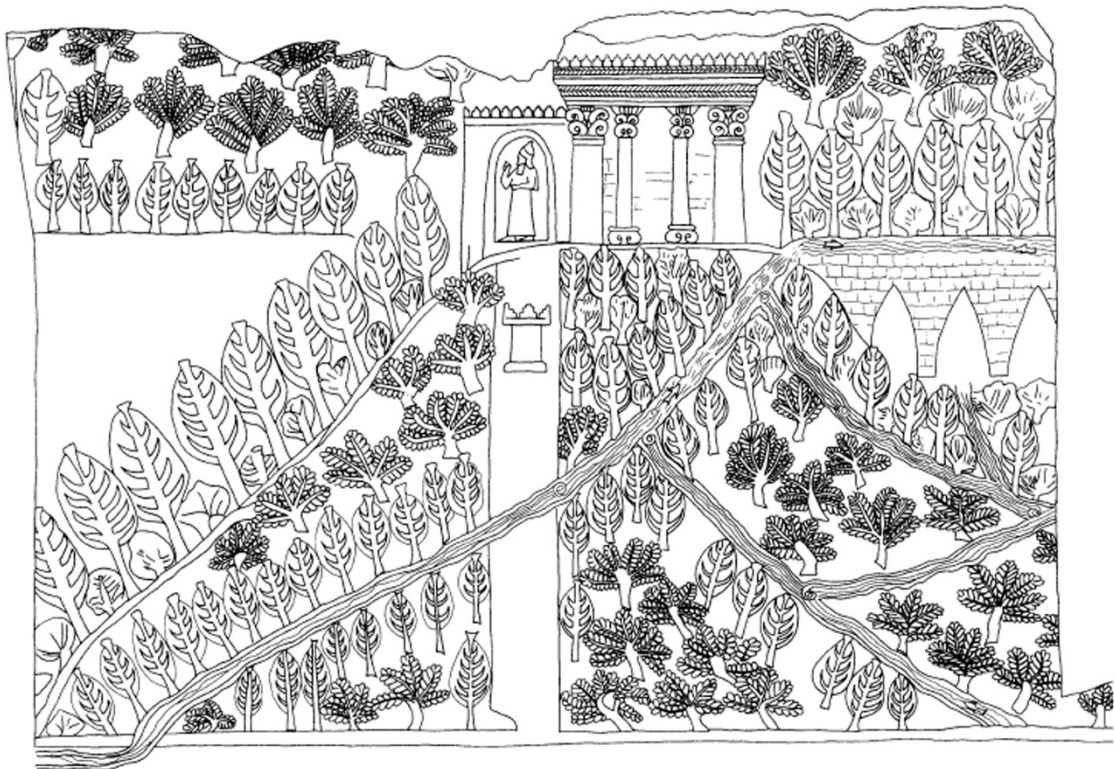
ՆԿԱՐՆԵՐ



Նկար 13

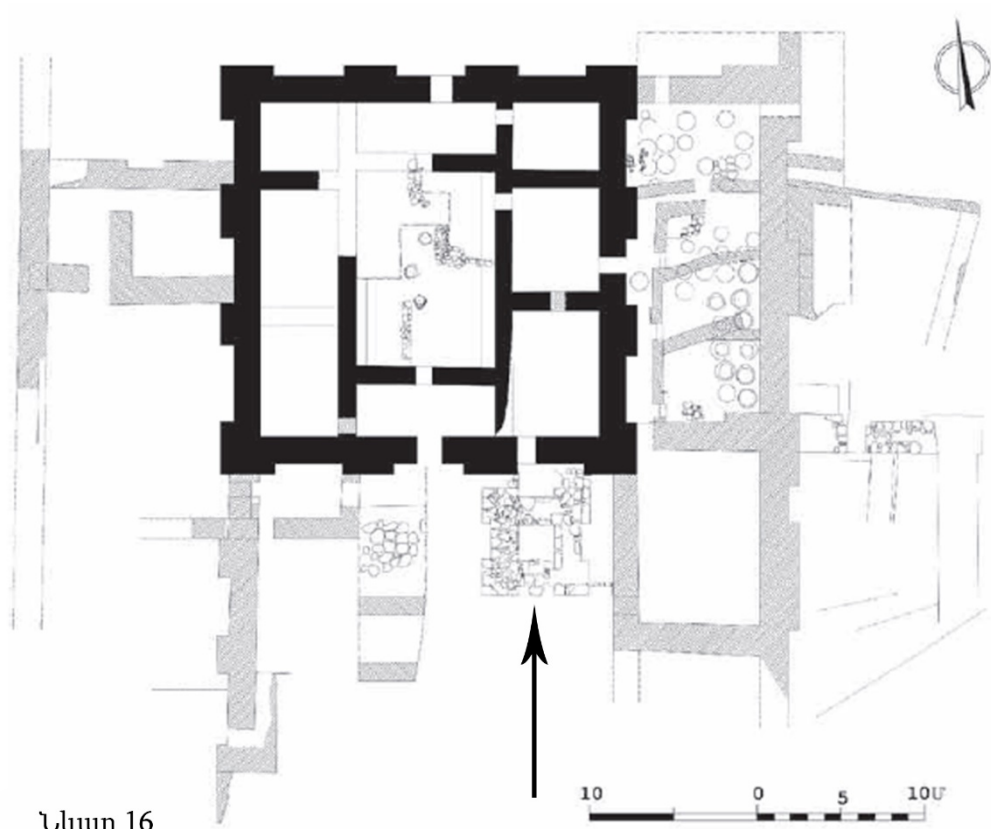


Նկար 14



Նկար 15

ՆԿԱՐՆԵՐ



Նկար 16



Նկար 17



Նկար 18

ՆՈՐ ԴԻՏԱՐԿՈՒՄՆԵՐ ՂԵՎՈՆԴ ԱԼԻՇԱՆԻ «ՀԱՇՏԻՑ ՏԵՂԵՐ» ԵՎ «ՀԱՇՏ ԵՎ ԶՈՀ» ԿՈՉՎԱԾ ՊԱՏՄԱԿՐՈՆԱԲԱՆԱԿԱՆ ՄԵԿՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՇՈՒՐՋ

Մխիթարյան միաբանության երեքհարյուրամյա ստեղծագործ, արգասավոր ու մնայուն հայագիտական գործունեության մեջ իր առաջնային ու հիմնավոր տեղն ունի անվանի հայագետ Ղևոնդ Ալիշանը (1820-1901 թթ.): Նրա երկու տասնյակից ավելի գիտական աշխատանքները¹ լուրջ ներդրում են հայրենի երկրի պատմության, նյութական և հոգևոր մշակույթի, աշխարհագրության, բանասիրության, արվեստի ուսումնասիրության բնագավառներում և, շատ առումներով, այսօր էլ չեն կորցրել իրենց արժեքն ու կարևորությունը: Ղ. Ալիշանի հայագիտական ժառանգությունը շուրջ մեկ հարյուրամյակ ուսումնասիրությունների, քննարկումների, արժևորումների և մեկնաբանությունների անսպառ աղբյուր է²: Հատկապես առանձնանում է նրա «Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնք Հայոց» ուսումնասիրությունը, որը նախապես երկու տարվա ընթացքում մաս առ մաս տպագրվել է «Բազմավեպ» ամսագրում, ապա

¹ Ղ. Ալիշան, *Տեղագիր Հայոց Մեծաց*, Վենետիկ, Սբ. Ղազար, 1855: Ղ. Ալիշան, *Շիրակ. Տեղագրություն պատկերացոյց*, Վենետիկ, Սբ. Ղազար, 1881: Ղ. Ալիշան, *Այրարատ. Բնաշխարհ Հայաստանեայց*, Վենետիկ, Սբ. Ղազար, 1890: Ղ. Ալիշան, *Միսական. Տեղագրություն Միւնեաց աշխարհի*, Վենետիկ, 1893: Ղ. Ալիշան, *Արշալոյս քրիստոնէութեան Հայոց*, Վենետիկ, Սբ. Ղազար, 1901: Ղ. Ալիշան, *Հայապատում. Պատմիչք եւ Պատմութիւնք Հայոց*, Հտ. Ա, Բ, Գ, Վենետիկ, Սբ. Ղազար, 1901: Ղ. Ալիշան, *Հայաստան յառաջ քան զլինելն Հայաստան*, Վենետիկ, Սբ. Ղազար, 1904: Ղ. Ալիշան, *Յուշիկք հայրենեաց Հայոց*, Կ. Ա-Բ, Երկրորդ հրատարակութիւն, Վենետիկ, Սբ. Ղազար, 1921 և այլն:

² Ս. Երեմեան, *Կենսագրութիւն Հ. Ալիշանի*, Վենետիկ, Սբ. Ղազար, 1902: Ս. Շտիկյան, *Ալիշանի գեղարվեստական ստեղծագործությունը*, Երևան, 1967: Ս. Շտիկյան, *Ղևոնդ Ալիշան (Ծննդյան 150-ամյակի առթիվ)*, «ՊԲՀ», 1970, # 2, էջ 13-26: Ս. Շտիկյան, *Ալիշանը ժամանակիցների հուշերում*, Երևան 1974: Ս. Շտիկյան, *Ղևոնդ Ալիշանի նորահայտ նամակները*, «Լրաբեր», 1977, # 7, էջ 95-106: Ս. Շտիկյան, *Ալիշանի անստորագիր գործերը «Բազմավեպի» էջերում*, «ՊԲՀ», 1978, #2, էջ 81-92: Ս. Շտիկյան, *Ալիշանը հայ մտավորականների հուշերում*, «Լրաբեր», 1987, # 6, էջ 37-46: Ալիշանի տպագիր և անտիպ գործերի մատենագիտություն, տե՛ս Ա. Ղազիկեան, *Հայկական մատենագիտություն և հանրագիտարան հայ կեանքի*, Պրակ առաջին. Ա-Թ, Վենետիկ, Սբ. Ղազար, 1909, էջ 34-68:

առանձին գրքով առաջին անգամ լույս տեսել հեղինակի մահվանից հետո՝ 1910 թվականին³։ Նշված կարևոր աշխատանքը 2002 թ. արևելահայերենի է վերածել և վերահրատարակել Վ. Գ. Բարսեղյանը⁴։ Այս վերջին հրատարակությունը կազմված է ներածությունից (որն անվանված է «Գիտելիք»), 13 գլուխներից և վերջաբանից, որոնցում մանրամասն քննության են առնված հին հայոց հեթանոսական հավատքին, բնապաշտությանը, կենդանիների պաշտամունքին, դյուցազուններին, հրեշներին, ոգիներին, մոգությանը, հմայությանը, հանդերձյալ կյանքին, ծիսական սպասքին առնչվող բազմաթիվ հիմնահարցեր։ Ներկա հոդվածի համար առավել կարևոր է աշխատության «Պաշտամունք, պաշտամունքարան, պաշտամունքավարներ, սպասք» խորագրով 13-րդ գլուխը⁵։ Այն բաժանված է 3 ենթագլուխների, որոնք կրում են 1. «Պաշտամունքարան», 2. «Պաշտամունք», 3. «Պաշտամունքավարներ» անվանումները։ Նշված գլխի 1-ին և 2-րդ ենթագլուխներում կան առանձնացված թեմաներ, որոնք վերնագրված են «Հաշտից տեղեր» և «Հաշտ և զոհ» ձևով⁶։ Գրքի այդ հատվածներում Ղ. Ալիշանն անդրադարձել է հայոց հեթանոսական կրոնի արարողակարգերին և ներկայացրել դրանց առնչվող որոշ եզրույթներ ու հասկացություններ։ Մասնավորապես հայագետի պրպտումները հանգեցրել են նրան, որ հեթանոս հայոց մեջ «Հաշտից տեղեր» արտահայտությունը նշանակել է «Զոհարան կամ զոհաբերությունների տեղ», որն իր մեջ ներառել է ինչպես բազինը՝ զոհարանը, այնպես էլ դրա վրա նվիրաբերվածն ու զոհը⁷։ Այսպիսի ծիսական տեղերը, ըստ հեղինակի, «...ապահովության համար պիտի լինեին ոչ միայն ամուր և գոց, այլև ծածուկ՝ հայտնի միայն քուրմերին և քրմապետերին»⁸։ Միջնադարի հայ պատմիչների (Ագաթանգեղոս, Փավստոս Բուզանդ, Մովսես Խորենացի, Ղազար Փարպեցի, Հովհան Մամիկոնյան, Անանիա Շիրակացի, Մովսես Կաղանկատվացի, Թովմա Արծրունի և Անանուն և այլք) հաղորդումների համաձայն այդպիսի ծիսական

³ Ղ. Ալիշան, *Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնք Հայոց*, Վենետիկ, Սբ. Ղազար, 1910:

⁴ Ղ. Ալիշան, *Հայոց հին հավատքը կամ հեթանոսական կրոնը*, Երևան 2002:

⁵ Ղ. Ալիշան, *Հայոց հին հավատքը...*, էջ 213-235:

⁶ Ղ. Ալիշան, *Հայոց հին հավատքը...*, էջ 216-222, 228-229:

⁷ Ղ. Ալիշան, *Հայոց հին հավատքը...*, էջ 216:

⁸ Ղ. Ալիշան, *Հայոց հին հավատքը...*, էջ 217:

զոհատեղիներ կային Հայոց աշխարհի Հաշտյանք և Բագրևանդ գավառներում, Աշտիշատ, Բագարան, Բագայառիճ, Երզնկա, Անի-Կամախ, Թորդան, Սատաղ, Թիլ և այլ բնակավայրերում⁹:

Ինչ վերաբերում է գրքում գետեղված «Հաշտ և զոհ» հատվածին, ապա այստեղ առավելապես քննության են առնված հեթանոսական հանդիսությունների ժամանակ օգտագործված ծիսական սպասքի, մահարձանների, կոթողների, ինչպես նաև դրանց ու կոնկրետ ծեսերին առնչվող որոշ եզրույթների («նշանակապք, սկավառակք, նվիրաք, ճաշակք, տոն, ձոն, կեշտ, քեշ, զոհ» և այլն) ծագումնաբանությունն ու իմաստային ծանրաբեռնվածությունները¹⁰:

Արժանին մատուցելով անվանի հայագետի մեկ դար առաջ արված խորիմաստ և տրամաբանված մեկնաբանություններին, կցանկանայինք մի քանի ավելացումներ անել այդ ուղղությամբ, առավել ևս, որ անցած տասնամյակների ընթացքում մեծ քանակությամբ հնագիտական, աղբյուրագիտական, բանահյուսական, ազգագրական բնույթի նոր նյութեր ու հրապարակումներ են մտել գիտական շրջանառության մեջ, հնարավորություն ընձեռելով դրանք քննարկել ու մեկնաբանել ոլորտի տարբեր գիտաճյուղերի ամփոփ տվյալների համատեքստում:

Չանդրադառնալով անվանի հայագետի մոտ հանդիպող բոլոր ծիսական արտահայտությունների ու եզրույթների առանձին-առանձին քննարկմանն ու մեկնաբանությանը, ինչը և՛ նյութի, և՛ ծավալի առումով դժվար է տեղավորել մեկ հոդվածի սահմաններում, նպատակահարմար գտանք կենտրոնանալ հեթանոս հայերի մոտ տարածված «հաշտ և հաշտից տեղեր» արտահայտություններին առավել

⁹ **Ագաթանգեղոս**, *Պատմություն Հայոց*, Երևան 1977, էջ 130: **Փավստոս Բուզանդ**, *Պատմություն Հայոց*, Երևան 1968, էջ 68, 95, 104, 115, 129, 165-166: **Փավստոս Բուզանդ**, *Պատմություն Հայոց* (թարգմանությունը և ծանոթագրությունը Ս. Մալխասյանցի), Երևան 1987, էջ 363: **Մովսես Խորենացի**, *Պատմություն Հայոց*, Երևան 1968, էջ 141, 142, 154, 196, 242: **Ղազար Փարպեցի**, *Հայոց պատմություն թուղթ առ Վահան Մամիկոնյան*, Երևան 1982, էջ 82-85, 100-101, 360-363: **Հովհան Մամիկոնյան**, *Տարոնի պատմություն*, Երևան 1989, էջ 28, 33, 61-64: **Անանիա Շիրակացի**, *Մատենագրություն*, Երևան 1979, էջ 292, 296, **Մովսես Կաղանկատվացի**, *Պատմություն Աղվանից աշխարհի*, Երևան 1969, էջ 214: **Թովմա Արծրունի և Անանուն**, *Պատմություն Արծրունյաց տան*, Երևան 1985, էջ 100-101, 106-107, 120-121, 322-323 և այլն:

¹⁰ **Ղ. Ալիշան**, *Հայոց հին հավատքը...*, էջ 228:

հաճախ առնչվող Աշտիշատ բնակավայրի¹¹ և Հաշտյանք գավառի¹² պատմակրոնական իրողություններին, ինչպես նաև դրանց անվանումների ստուգաբանությանն ու համակողմանի մեկնաբանմանը:

Աշտիշատը գրավոր սկզբնաղբյուրներում հանդիպում է նաև Հաշտիշատ, Հաշտից տեղիք, Յաշտիշատ և, ավելի ուշ շրջանի, Մեհենագյուղ անվանական տարբերակներով:¹³ Այն Մեծ Հայքի Տուրուբերան նահանգի Տարոն գավառի բնակավայրերից էր: Գտնվում էր Արածանի գետի ափին, Քարքե լեռան ստորոտում և հանդիսանում էր հեթանոս հայերի պաշտամունքի գլխավոր կենտրոնը:¹⁴ Այստեղ էին գտնվում Վահագն աստծո, Աստղիկ ու Անահիտ դիցուհիների տաճարները, նրանց վեհաշուք արձաններով:¹⁵ Տաճարներում տարվա տարբեր ամիսներին ճոխ հանդիսություններ ու տոնախմբություններ էին կատարվում նվիրված հեթանոս աստվածներին: Ըստ ավանդության, Աշտիշատի հեթանոսական տաճարի հիմնադիրները՝ Հնդկաստանից¹⁶ Հայոց աշխարհ գաղթած Դեմետր(ե) և Գիսանե եղբայրներն էին:¹⁷ Հայաստանում քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելուց անմիջապես հետո (301 թ.) հեթանոսական բազմաթիվ սրբարանների հետ ավերվեցին նաև նշյալ տաճարներն իրենց դիցերի արձաններով ու կուռքերով, իսկ տեղում

¹¹ Մ. Տ. Երեմյան, *Հայաստանը ըստ «Աշխարհացոյց»-ի*, Եր. 1963, էջ 36:

¹² Մ. Տ. Երեմյան, *Հայաստանը ըստ ...*, Եր. 1963, էջ 62:

¹³ Ղ. Ալիշան, *Հայոց հին հավատքը ...*, էջ 216: Թ. Հակոբյան, Ստ. Մելիք-Բախշյան, Հ. Բարսեղյան, *Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան*, հ. 1, Եր. 1986, էջ 300:

¹⁴ Լեո, *Հայոց պատմություն*, հ. 1, Եր. 1917, էջ 175: Մ. Հարությունյան, *Հայ առասպելաբանություն*, Բեյրութ 2000, էջ 103:

¹⁵ Ա. Սահինյան, *Պաշտամունքային կառուցվածքներ* (Տես՝ «Հայ ճարտարապետության պատմություն», հ. 1), Եր. 1996, էջ 249, 251:

¹⁶ Վահան Մամիկոնյան, *Տարոնի պատմություն*, Եր. 1989, էջ 20, 47: Մ. Աբեղյան, *Երկեր*, հ. Ա. Եր. 1966, էջ 298: Մ. Հարությունյան, *Հայոց հին վիպաշխարհը*, Եր. 1987, էջ 162:

¹⁷ Դեմետր(ե) և Գիսանե անունները երբեք տարածված չեն եղել Հնդկաստանում: Նրանց հնդկական ծագումն անհավանական են համարում շատ ուսումնասիրողներ և մասնավորապես Հ. Աճառյանը, որը «Գիսանե» անվան հիմքում տեսնում է հայկական «գես»՝ «մազ, վարս» արմատը, իսկ «Դեմետր(ե)»-ի հիմքում՝ հունական Դեմետր(ա) դիցուհու անունը: Այն «Դեմետր» տարբերակով կրում էին նաև տղամարդիկ: Բառացի նշանակում էր «Մայր երկրի» երկրագործության աստվածուհի (Տես՝ Հ. Աճառյան, *Հայոց անձնանունների բառարան*, հ. Ա, Հալեպ 2006, էջ 473-474, հ. Բ, էջ 64-65): Չի բացառվում, որ Դեմետր(ե)ն ու Գիսանեն Հայոց աշխարհ եկած լինեն ոչ թե անմիջապես Հնդկաստանից, այլ թերևս Պարթևների երկրից, որն այն ժամանակ հելլենիստական աշխարհի մաս էր և գտնվում էր Իրանական սարահարթի արևելքում՝ Դեկանի թերակղզու (Հնդկաստանի) հյուսիսարևմտյան շրջանների մոտ:

հիմնվեց եկեղեցի, որը հետագայի գրավոր սկզբնաղբյուրներում հայտնի է Աշտից վանք անվամբ:¹⁸ IV դ. Աշտիշատը վերածվեց Աղբիանոս եպիսկոպոսական տոհմի նստավայրի¹⁹, սակայն V դ. առաջին կեսին, Աղբիանոսյանների թուլացումից հետո, դարձավ Սահակ Պարթև կաթողիկոսի սեփականությունը: Վերջինիս մահվանից հետո (439 թ.), Աշտիշատն ու նրա կալվածքները կտակով անցան Մամիկոնյաններին: Հատկանշական է, որ հենց այս նախկին հեթանոսական կենտրոնում են IV-V դդ. գումարվել Հայոց քրիստոնեական հավատքի համար եկեղեցականոնական առաջնային կարևորություն ունեցող երեք վեհաժողովները (առաջինի ստույգ ժամանակը հայտնի չէ, երկրորդը՝ 356 թ., երրորդը՝ 435 թ.):²⁰ Աշտիշատում են թաղվել Սահակ Պարթևն²¹ ու նրա դուստր՝ Շուշանիկը, և, ըստ որոշ տեղեկությունների, 1915 թ. Աշտիշատի (այդ ժամանակ արդեն կոչվում էր Դերեկ կամ Տերեք) եկեղեցու մոտ դեռ նկատելի էր Սահակ Պարթևի դամբարանը:

Հաշտյանք գավառը ևս գրավոր աղբյուրներում հանդիպում է անվանական բազմաթիվ տարբերակներով՝ Աշտիանենե, Ասթիանենե, Աստիանենե, Աստիանենես, Աստիանիկես, Խաշտիանք, Խաշտյանք, Հաշտեն, Հաշտենք, Հաշտից գավառ և այլն:²² Բ. Հարությունյանի կարծիքով Պտղոմեոսի մոտ այս գավառի անվանումը կարող է պահպանված լինել նաև Աստաունիտիս ձևով:²³ Այն Մեծ Հայքի Ծոփք նահանգի գավառներից էր: Կենտրոնը՝ Կթառիճ բերդաքաղաքն էր, Անդոկ լեռան արևմտյան կողմում (հետագայում կոչվել է նաև Ճապաղջուր, Խուլփ, այժմ՝ թուրքական տեղագրական քարտեզներում հանդիպող Քոթորոս ավերակներն են):²⁴ Հաշտյանքը հուսիսարևմուտքից սահմանակից էր Մեծ Հայքի Խորձյան, արևելքից՝ Տարոն, արևմուտքից՝ Պաղնատուն և Բալահովիտ գավառներին: Հարավում ձգվում էր մինչև

¹⁸ Թ. Հակոբյան, Ստ. Մելիք-Բախշյան, Հ. Բարսեղյան, *Հայաստանի և հարակից շրջանների ...*, հ. 1, Եր. 1986, էջ 300:

¹⁹ «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, գլխ. խմբ. Հ. Այվազյան, Եր. 2002, էջ 35:

²⁰ Ե. Տեր-Մինասյան, *Պատմա-բանասիրական հետազոտություններ*, Եր. 1971, էջ 331-345:

²¹ Ղազար Փարպեցի, *Հայոց պատմություն*, Երևան 1982, էջ 85:

²² Թ. Հակոբյան, Ստ. Մելիք-Բախշյան, Հ. Բարսեղյան, *Հայաստանի և հարակից շրջանների ...*, հ. 3, Եր. 1991, էջ 351-352:

²³ Բ. Հարությունյան, «Աշխարհացույց»-ը և չորս Հայքերի խնդիրը, Եր. 1997, էջ 87:

²⁴ Թ. Հակոբյան, *Պատմական Հայաստանի քաղաքները*, Եր. 1987, էջ 178-179: Թ. Հակոբյան, Ստ. Մելիք-Բախշյան, Հ. Բարսեղյան, *Հայաստանի և հարակից շրջանների ...*, հ. 3, էջ 127-128:

Հայկական Տավրոս լեռնաշղթան և Կոնստանդնուպոլսի լեռնանցքը: Ընդգրկում էր Արևմտյան Տիգրիսի հյուսիսարևելյան ակունքների հատվածը, ինչպես նաև Արածանի գետի միջին հոսանքի ու նրա Գինեկ վտակի հովիտները:

Հայոց աշխարհի պատմության, նյութական ու հոգևոր մշակույթների ուսումնասիրության համար կարևոր դեր ունեցող Աշտիշատ բնակավայրի և Հաշտյանք գավառի անվանումների հիմքում մասնագետների զգալի մասի կարծիքով, ընկած է հնդիրանական «yašt»՝ «զոհ, նվեր, պաշտում» բառարմատը:²⁵ Ըստ Ղ. Ալիշանի հենց այդ բառարմատից են ծագում ինչպես հնդիկների նախնիների պաշտամունքին ձոնված «յաշատակա» սրբարանը, այնպես էլ դրա «յաշդանիս» անվամբ սպասավոր քրմերը:²⁶ Ընկալումների այս ոլորտին է պատկանում նաև սանսկրիտի «yaṣṭukāma» բառը, որ թարգմանաբար նշանակում է «զոհաբերություն կատարել ցանկացող»:²⁷ Ըստ ամենայնի, նույն արմատից է սերում նաև Ավեստայի «yazata» ծիսական արտահայտությունը, որ թարգմանաբար նշանակում է «զոհ ստանալուն արժանի էակներ»:²⁸

Հայերեն միջնադարյան ձեռագրերում թեև «յաշտ» և «հաշտ» բառարմատներն իրարից տարբերվում են ինչպես գրությամբ, այնպես էլ իմաստային ծանրաբեռնվածությամբ,²⁹ այսուհանդերձ, չի բացառում, որ երկուսն էլ սկզբնավորված լինեն միևնույն՝ «yašt» հնդիրանական բառարմատից: Պարզապես, գրաբարյան «յ» բաղաձայնի «հ» ընթերցումը, ժամանակի ընթացքում, որոշակի հասկացություններում, թերևս, աստիճանաբար բերել է այդ մոտիմաստ բառերի նույնացմանը:³⁰ Այս համատեքստում Աշտիշատ (Յաշտիշատ, Հաշտիշատ, Հաշտից

²⁵ Հ. Աճառյան, *Հայերեն արմատական բառարան*, հ. 3, Եր. 1977, էջ 383:

²⁶ Ղ. Ալիշան, *Հայոց հին հավատքը ...*, էջ 216:

²⁷ Т. Барроу, *Санскрит*, М. 1976, с. 341.

²⁸ Ж. Дюмезиль, *Верховные боги индоевропейцев*, Москва 1986, с. 30-31.

²⁹ Ըստ Հ. Աճառյանի և Գ. Զահուկյանի գրաբարյան հայերենում «յաշտ»-ը նշանակել է «զոհ, նվեր, պաշտում», իսկ «հաշտ»-ը՝ «հեգ, բարեսիտ, խաղաղ, ներող»: (Տե՛ս՝ Հ. Աճառյան, *Հայերեն արմատական...*, հ. 3, Եր. 1977, էջ 43 և 383: Գ. Զահուկյան, *Հայոց լեզվի պատմություն. Նախագրային ժամանակաշրջան*, Երևան 1987, էջ 530 և 274, 397, 535, 557, 562, 565, 572):

³⁰ Այս առումով թերևս տեղին է հիշատակել միջնադարյան ձեռագրերում հանդիպող «յաշտածին» (աշխարհաբար հայերենով՝ «հաշտածին») բառը (Տե՛ս՝ Գ. Զահուկյան, *Հայոց լեզվի պատմություն*).

տեղիք) և Հաշտյանք (Հաշտյանց կամ Հաշտից գավառ) պատմական տեղանունների հնդիրանական «yašt»՝ բառարմատով ստուգաբանումը ցույց է տալիս, որ, վերջիններս սկզբնապես պետք է որ արտահայտած լինեն «Զոհերի գավառ» կամ «Զոհատեղի» խորհրդանշական իմաստները:³¹ Ըստ որում, նշված սրբատեղիներում տարվա կոնկրետ ամիսներին և/կամ օրերին հեթանոսական դիցերին ոչ միայն ընծաներ են մատուցվել, տոներ ու հանդիսություններ իրականացվել, այլև, ամենայն հավանականությամբ, կատարվել են նաև մարդկային զոհաբերություններ: Այս առումով ուզում ենք կենտրոնանալ հենց վերջին երևույթի վրա:

Ուշադրության արժանի և կարևոր է այն հանգամանքը, որ Հայաստանի մ.թ.ա. III-I հազ. հնագիտական հուշարձանների դամբարանային համալիրներում (Լճաշեն, Քարաշամբ, Նորատուս, Արծվաքար, Սարուխան, Հացառատ, Կարմիրգյուղ, Մոթբի ձոր, Քանազեղ, Ներքին Գետաշեն, Գեղիովիտ, Օշական, Կուրթան, Քերի և այլն) առանձին խումբ են կազմում միանգամյա (մեկ ակտով արված) մարդկային խմբական թաղումները:³² Սրանք հիմնականում իրականացված են զգալի մակերեսներով,

Նախագրային ժամանակաշրջան, Երևան 1987, էջ 361:), որն անշուշտ նշանակել է ոչ թե «զոհածին» (թեև գրված է գրաբարյան «յաշտ»՝ «զոհ» բառարմատով), այլ «խաղաղածին»՝ «հաշտածին»:

³¹ Սրանց նմանակն էր Հնդկաստանի Պրայագա քաղաքը (ժամանակակից Ալլահաբադը), ուր տոն օրերին մարդկային զոհաբերություններ էին կատարվում [*Махабхарата (Книга лесная)*, М. 1987, с. 652]: Այդ ծեսը կոչվում էր «պուրուշամեդիա» (*Փ. Кёйплер, Труды по ведийской мифологии*, М. 1986, с. 96): Հաշտյանք գավառի և, ընդհանրապես, այդ տարածաշրջանի կապը տարաբնույթ զոհաբերությունների հետ անուղղակի կերպով կարծես թե նշում է նաև այն հանգամանքը, որ նրանից ոչ հեռու գտնվել է հայոց Մարտիրոսաց քաղաք (Մարտիրոպոլիս) անվամբ բնակավայրը (*Հովհաննես Դրասխանակերտցի, Հայոց պատմություն*, Երևան 1996, էջ 20-21): Վերջինիս անվանումը ես, ըստ ամենայնի, առնչվում է ծիսական զոհաբերությունների երևույթի հետ:

³² **Ե. Լալայան**, *Պեղումներ Նոր Բայազետի գաւառում*, «Ազգագրական Հանդես», գիրք XIX, դ. 1, Թիֆլիս 1910, էջ 59-84: **Ե. Լալայան**, *Դամբանների պեղումները Խորհրդային Հայաստանում*, Եր. 1931, էջ 67-117: **А. Мнацаканян**, *Раскопки курганов на побережье оз. Севан*, «Советская Археология», # 2, Москва 1957. **А. Мнацаканян**, *Лчашенские курганы (раскопки 1956 г.)*, КСИА, вып. 85, Москва 1961. **А. Мартиросян**, *Армения в эпоху Бронзы и Раннего Железа*, Ер. 1964, с. 286-288: **А. Мнацаканян**, **Г. Тирацян**, *Новые данные о материальной культуре Древней Армении*, ИАНОН, # 8, Ер. 1964. **Է. Խանգաղյան**, **Շ. Մկրտչյան**, **Է. Պարսամյան**, *Մեծամոր*, Եր. 1973, էջ 175-176: **Г. Арешян**, *Раскопки в Маисяне*, «Археологические открытия 1984 года», Москва 1986, с. 427. **С. Есаян** 1989, էջ 25-27: **Л. Петросян**, *Раскопки памятников Кети и Воскеаска (III-I тыс. до н.э.)*, Ер. 1989, с. 78-79, табл. 63. **Ս. Փիլիպոսյան**, *Հետախուզական պեղումներ «Մոթբի ձոր» դամբարանադաշտում*, «Հայաստանի հանրապետությունում դաշտային հնագիտական աշխատանքների արդյունքներին նվիրված գիտական նստաշրջանի զեկ. թեզեր», Եր. 1991, էջ 29-31: **Ս. Փիլիպոսյան**, **Վ. Հովհաննիսյան**, *Պեղումներ Ներքին Գետաշեն գյուղում*, «Հայաստանի հանրապետությունում դաշտային հնագիտական աշխ. արդյունքներին նվիրված գիտական նստաշրջանի զեկ. թեզեր», Եր. 1991, էջ 33-35: **Р. Мкртчян**, **А.**

բոլորաշար կրումելիսներ ունեցող, վերգետնյա քարահողային դամբանաթմբերով, առավելապես արևելք-արևմուտք կողմնորոշմամբ, քարարկղային դամբանախցերով և վերջիններս փակող հսկա ծածկասալերով՝ զանգվածեղ կառույցների մեջ:³³ Դրանց դամբանախցերում պեղված հնագիտական նյութերի համալիր ուսումնասիրությունը հնարավորություն է ընձեռել փաստելու, որ կառույցները պատկանել են պատկանելի տարիքի տղամարդկանց: Խցերից յուրաքանչյուրի հատակին, առանձնացված տեղում, կծկված վիճակում՝ աջ կողքին պառկած (երբեմն նաև նստած) դիրքով

Փիլիպոսյան, Ա. Փալիկյան, Коллективное погребение эпохи Средней Бронзы Неркин Геташена (социокультурная характеристика), «Вестник Общественных Наук», #. 1, Ер. 1997, с. 130-141. А. Փիլիպոսյան, Раскопки в с. Сарухан, «Археологические Открытия 1981 года», М. 1983, стр. 427. А. Փи́лпосьян, Раскопки в с. Сарухан, «Археологические Открытия 1984 года», М. 1986, стр. 436. A. Piliposyan, R. Mkrtchyan, Historico-anthropological analisis of group burials of the Nerkin Getashen Necropolis», Archaeology of Caucasus: New Discoveries and Perspectives» International Scientific Session: Abstracts of Papers, Tbilisi 1997, pp.73-74. А. Փи́лпосьян, Р. Мкртчян, Моги́льник Мртби-Дзор, «Археологическая конференция Кавказа», # 1, Краткие содержания докладов, Тб. 1998, стр. 101-103. Ս. Փիլիպոսյան, Ռ. Մկրտչյան, Լ. Շիրակոսյան, Քանազեղի դամբարանադաշտի 1999 թ. պեղումները, «Հայաստանի հնագույն մշակույթը», # 2, Եր. 2002, էջ 43-49: Փи́лпосьян А., Мкртчян Р., Историко-антропологический анализ коллективных погребений некрополя Неркин Геташен (в сб. «Археология Кавказа: новейшие открытия и перспективы»), Тбилиси 1997, с. 103-105. А. Փи́лпосьян, Р. Мкртчян, Моги́льник Мртби дзор (в сб. «Археологическая конференция Кавказа I»), Тбилиси 1998, с. 101-103. Ս. Փիլիպոսյան, Ռ. Մկրտչյան, Նահապետի ֆենոմենն ըստ հնագիտական և մարդաբանական տվյալների, «Հին Հայաստանի մշակույթը», IX հանրապետական գիտական նստաշրջան, զեկ. թեգեր, Եր. 1998, էջ 66-67: Ս. Փիլիպոսյան, Ռ. Մկրտչյան, Մարդկային գոհաբերությունները Հայկական լեռնաշխարհում Բ. Կ. III-I հազարամյակներում («Հայաստանի պատմական ժողովրդագրության հիմնահարցեր. Հայկական լեռնաշխարհը հայ էթնոսի բնօրրան» հայագիտական գիտաժողովի զեկ. հիմնադրույթներ), Եր. 2004, էջ 17-19: А. Калантарян, Ошакан I, 1988, с. 69-70. Ս. Փիլիպոսյան, Պեղումներ Սևանի կոլեկտորի տարածքում, «Հայաստանի հանրապետությունում դաշտային հնագիտական աշխատանքների արդյունքներին նվիրված գիտական նստաշրջանի զեկ. թեգեր», Եր. 1989, էջ 25-27: Л. Петросян, Раскопки памятников Кети и Воскеаска (III-I тыс. до н.э.), Ер. еван 1989, с. 78-79, табл. 63. Ս. Փիլիպոսյան, Հետախույզական պեղումներ «Մոթբի ձոր» դամբարանադաշտում, «Հայաստանի հանրապետությունում դաշտային հնագիտական աշխատանքների արդյունքներին նվիրված գիտական նստաշրջանի զեկ. թեգեր», Եր. 1991, էջ 29-31: Ս. Փիլիպոսյան, Վ. Հովհաննիսյան, Պեղումներ Ներքին Գետաշեն գյուղում, «Հայաստանի հանրապետությունում դաշտային հնագիտական աշխատանքների արդյունքներին նվիրված գիտական նստաշրջանի զեկ. թեգեր», Եր. 1991, էջ 33-35: Р. Мкртчян, А. Пилипосян, А. Паликян, Коллективное погребение эпохи Средней Бронзы Неркин Геташена (социокультурная характеристика), «Вестник Общественных Наук», #. 1, Ер. 1997, с. 130-141.

³³ А. Փи́лпосьян, Раскопки в с. Сарухан, «Археологические Открытия 1981 года», М. 1983, стр. 427. А. Փи́лпосьян, Раскопки в с. Сарухан, «Археологические Открытия 1984 года», М. 1986, стр. 436. A. Piliposyan, R. Mkrtchyan, Historico-anthropological analisis of group burials of the Nerkin Getashen Necropolis», Archaeology of Caucasus: New Discoveries and Perspectives» International Scientific Session: Abstracts of Papers, Tbilisi 1997, pp.73-74. А. Փи́лпосьян, Р. Мкртчян, Моги́льник Мртби-Дзор, «Археологическая конференция Кавказа», # 1, Краткие содержания докладов, Тб. 1998, стр. 101-103. Ս. Փիլիպոսյան, Ռ. Մկրտչյան, Լ. Շիրակոսյան, Քանազեղի դամբարանադաշտի 1999 թ. պեղումները, «Հայաստանի հնագույն մշակույթը», # 2, Եր. 2002, էջ 43-49:

ամփոփվել է տարեց (40 և ավելի տարեկան) տղամարդու անատոմիապես անխաթար մարմինը, իսկ մյուս հատվածներում՝ նրան անդրաշխարհ ուղեկցող անձինք և/կամ նրանց մասունքները: Վերջիններիս սեռա-տարիքային կազմը տարբեր է, իսկ մարմինների դիրքը, թաղման յուրաքանչյուր առանձին դեպքում ունի յուրահատուկ դասավորություն:³⁴ Ինչ վերաբերում է դամբանախուց իջեցված գույքակազմին (բարձր կարգավիճակի և իշխանության խորհրդանիշներ՝ կնիքներ, արձանիկներ, զենքեր, զարդեր, խեցեղեն, կահկարասի և այլն), ինչպես նաև զոհաբերված տարատեսակ ընտանի (ցուլ, տավար, ոչխար, ձի, խոզ, շուն, կատու և այլն) և վայրի (գայլ, արջ, հովազ, բորենի, վարազ, կզաքիս և այլն) կենդանիների մնացորդներին, ապա դրանց հիմնական մասը դրվել է առանձնացված տարեց այրի մոտ կամ շուրջօրվորը: Զետեղված արտեֆակտների հիմնականում անխաթար վիճակը, խեցեղենի տարբեր օրինակների զարդանախշման ու ձևի նույնությունը, բրոնզե իրերի պատրաստման հնարքների նմանությունը և ընդհանրապես, յուրաքանչյուր առանձին դեպքում, խցի հատակին բացված թաղման համախմբի տրամաբանական դասավորվածությունը վկայում են մեկ ակտով արված թաղման արարողության մասին: Նման խմբային թաղումներ պարունակող դամբանախցերում մարդկանց մարմինների և հարուստ գույքակազմի հիերարխիկ դասավորության ակնառու դրսևորումը թույլ է տալիս ենթադրել, որ դրանցում իրականացվել է բարձր դիրք ու սոցիալական կարգավիճակ ունեցող տարեց տղամարդու և նրա ստորադրյալների (տղամարդիկ, կանայք, երեխաներ) որոշ մասի միաժամանակյա հուղարկավորություն: Այդ խորհրդանշական ուղեկիցների մահվան պատճառը կանխամտածված, նախապատրաստված և կանոնակարգված ծիսական սպանությունը և/կամ

³⁴ **Пилипосян А., Мкртчян Р.,** *Историко-антропологический анализ коллективных погребений некрополя Неркин Геташен* (в сб. «Археология Кавказа: новейшие открытия и перспективы»), Тбилиси 1997, с. 103-105. **А. Пилипосян, Р. Мкртчян,** *Могильник Мртби дзор* (в сб. «Археологическая конференция Кавказа I»), Тбилиси 1998, с. 101-103. **Ա. Փիլիպոսյան, Ռ. Մկրտչյան,** *Նահապետի ֆենոմենն ըստ հնագիտական և մարդաբանական տվյալների*, «Հին Հայաստանի մշակույթը», IX հանրապետական գիտական նստաշրջան, զեկ. թեզեր, Եր. 1998, էջ 66-67: **Ա. Փիլիպոսյան, Ռ. Մկրտչյան,** *Մարդկային զոհաբերությունները Հայկական լեռնաշխարհում Ք. ա. III-I հազարամյակներում* («Հայաստանի պատմական ժողովրդագրության հիմնահարցեր. Հայկական լեռնաշխարհը հայ էթնոսի բնօրրան» հայագիտական գիտաժողովի զեկ. հիմնադրույթներ), Եր. 2004, էջ 17-19:

ինքնասպանությունն են:³⁵ Ըստ որում, դատելով ուրարտերեն սեպագիր որոշ տեքստերից, միանգամյա ակտով արված խմբային զոհաբերություններ իրականացվել են նաև նոր արքայի թագադրման արարողության ժամանակ: Մասնավորապես Սարդուրի II-ի տաբեգրության մեջ խոսվում է այն մասին, որ իշխանությունը ստանձնելու պահին նրա հրամանով ինչ որ կարգավիճակի մարդիկ, որ կոչվում էին **ururdi** (**ururdaniedini**) խմբային զոհաբերման են ենթարկվել:³⁶

Հայաստանի մ.թ.ա. III-I հազ. հնագիտական հուշարձաններում միանգամյա գործողությամբ արված մարդկանց խմբային թաղման ծեսի վերոնշյալ սոցիալ-մշակութային վերակազմությունը, առասպելաբանական մեկնությունների մակարդակում, միանգամայն համադրելի է Հին Մերձավոր Արևելքի և հարակից տարածաշրջանների ժողովուրդների ավանդազրույցներում պահպանված ծիսական մանկասպանության, ինչպես նաև մարդկանց խմբային զոհաբերությունների երևույթի հետ:³⁷ Պատմահայր Մովսես Խորենացու շնորհիվ նույն արարողությունը փաստված է նաև հայկական ավանդության մեջ և կապվում է Արտաշես թագավորի թաղման ծեսի հետ, որի ժամանակ հանգուցյալի հարազատներից, մերձավորներից, զինակիցներից ու ժողովուրդի ներկայացուցիչներից շատերը կամովին

³⁵ **Ռ. Մկրտչյան, Ա. Փիլիպոսյան**, *Սոցիալ-ժողովրդագրական գործընթացները Հայկական լեռնաշխարհում մ.թ.ա. II-I հազարակյակներում*, «Քաղաքագիտության հարցեր» ժողովածու, Եր. 2011, էջ 250: **Ռ. Մկրտչյան, Ա. Փիլիպոսյան**, *Մանկասպանությունը Գեղարքունիքի մ.թ.ա. III-I հազ. խմբային թաղումներում*, «Ընտանիքի հետազոտման հիմնախնդիրները» հանրապետ. գիտաժողովի նյութեր, Եր. 2001, էջ 100-105:

³⁶ **Г. Меликишвили**, *Урартские клинообразные надписи*, М. 1960, с. 288-289, УХН-155G, строки 10-12.

³⁷ **Э. Церен**, *Лунный бог*, М. 1976, с. 234. **S. J. Hopwood**, *Child murder and insanity*, "Journal of Clinical and Experimental Psychopathology", New York 1927, # 73, **R. H. Sales**, *Human Sacrifice in Biblical Thought*, "Journal of Bible and Religion", Vol. 25, No. 2, Apr., 1957, pp. 112-117. **Հերոդոտոս**, *Պատմություն, ինք գրքից* (թարգմ. Ս. Կրկյաշարյանի), Եր. 1986, էջ 241: **D. D. Hughes**, *Human Sacrifice in Ancient Greece*. Routledge 1991, pp. 187. **S. Brown**, *Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in their Mediterranean Context*, Sheffield 1991, pp. 22-23. **B. K. Smith, W. Doniger**, *Sacrifice and Substitution: Ritual Mystification and Mythical Demystification*, "Numen", International Review for the History of Religions, vol. 36, Fasc. 2, December, Brill 1989, pp. 189-224. **H. Willems**, *Crime, Cult and Capital Punishment (Mo'alla Inscription 8)*, "The Journal of Egyptian Archaeology", vol. 76, London 1990, pp. 27-54. **Р. Грейвс**, *Мифы Древней Греции*, М. 1992, с. 520-521: **Э. Липиньски**, *Пантеон Карфагена*, ВДИ, # 3, М. 1992, с. 29-52. **Словарь мифов** (под ред. П. Бенгли), М. 1997, с. 212, 230-232: **М. Элиаде**, *Священные тексты народов мира*, М. 1998, с. 222, текст 101: р. 96. **Ջ. Ֆրեզեր**, *Ոսկե ճյուղը*, Եր. 1989, էջ 346-347: **Мифы народов мира**, т. 2, М. 1992, с. 36, 55, 641: **Дж. Комей**, *Кто есть кто в Ветхом Завете*, М. 1998, с. 45: **L. S. Milner**, *Hardness of Heart / Hardness of Life: The Stain of Human Infanticide*, Lanham-New York-Oxford 2000.

նահատակվում էին կամ ինքնասպանություն գործում՝ հարազատ արքային անդրաշխարհ ուղեկցելու համար:³⁸

Սոցիալական ամենաբարձր կարգավիճակ ունեցող տղամարդ-անհատին ձոնված այս արարողությունը հնագույն ժամանակներից տարածված էր նաև Միջագետքում, Եգիպտոսում, Խեթական թագավորությունում, Հունաստանում, Էտրուրիայում, Հռոմում, Հնդկաստանում, Կարթագենում, Փյունիկիայում, Սկյութաց աշխարհում, հին կելտերի, գերմանների ու սլավոնների մոտ և այլուր:³⁹ Ըստ որում, համապատասխան հնագիտական համալիրների մանրագնին ուսումնասիրությունն ու հին գրավոր աղբյուրների տվյալների դրան համադրումը թույլ են տալիս պնդել, որ սոցիալական նման բարձր կարգավիճակ ունեցող անձանց և/կամ նրանց արյունակից ծառաների⁴⁰ զոհումներն ավելի հաճախ իրագործվել են կոնկրետ զենքով՝ նիզակով: Վերջինիս ծիսական դերը հիմնավորապես ներկայացված է Հին Աշխարհի շատ

³⁸Մովսես Խորենացի, *Պատմություն Հայոց*, Երևան 1991, էջ 189-192: Գ. Վ. Հակոբյան, *Հայերենի տարիքային անվանումները (համակարգի և զարգացման համառոտ ակնարկ)*, ԲԵՀ, # 3, 1991, էջ 197-204: Ա. Ղազիյան, *Մի հնագույն ծեսի վերապրուկների դրսևորումները հայ ժողովրդական հեքիաթներում*, «Հայ ժողովրդական մշակույթ», # XIII, Եր. 2006, էջ 148-155: Այս առումով ուշագրավ է նաև այն հանգամանքը, որ հեթանոս հայ թագավորները (թերևս հնից եկող ավանդույթի համաձայն) իրենց այն զավակներին, որոնք ծնվել էին կանանցի անձնակազմի հետ ունեցած կապից և ի սկզբանե արդեն զրկված էին հայրական գահը ժառանգելու իրավունքից, պարտադիր ուղարկում էին Հաշտյանց գավառ (զոհատեղի), այսինքն՝ ինքնաբերաբար դառնում էին խորհրդանշական «զոհ», դրանով իսկ գահը թողնելով ընտրյալ որդուն: Այս առումով, թերևս, պատահական չէ, որ հեթանոս հայերի հենց Աշտիշատ կենտրոնը դարձավ հայոց կանոնադրի քրիստոնեական համաժողովի անցկացման վայրը, ուր 356 թ. հատուկ որոշմամբ արգելվեցին թաղման ծեսի ժամանակ մինչ այդ արվող հեթանոսական բնույթի զոհաբերումն ու ինքնակեղերումը (Ա. Փիլիպոսյան, Ռ. Մկրտչյան, *Մարդկային զոհաբերություն...*, էջ 18):

³⁹ *История Древнего Востока*, М. 1983, с. 178-179, илл. 52. Հերոդոտոս, *Պատմություն իննը գրքից*, (թարգմ. Ս. Կրկյաշարյանի), Եր. 1986, էջ 244-245: Բուենոֆոն, *Կյուրոպեդիա* (թարգմ. Ս. Կրկյաշարյանի), Եր. 2000, էջ 282-283: В. Ардзинба, *Ритуалы и мифы Древней Анатолии*, М. 1982, с. 127, 172, примеч. 64. М. Элиаде, *Иога. Свобода и бессмертие*, Киев, 2000, с. 280. Хук С., *Мифология Ближнего Востока*, М. 2000, с. 33. С. Токарев, *Религия в истории народов мира*, М. 1986, с. 215. А. Наговицын, *Этрусски (Мифология и религия)*, М. 2000, с. 257. Дж. Маккакок, *Религия древних кельтов*, М. 2004, с. 145.

⁴⁰ Այն, որ Հայկական լեռնաշխարհի բրոնզեդարյան-երկաթեդարյան խմբային թաղումներում կենտրոնական հանգուցային ուղեկցող հանձնախմբի մեջ առկա են վերջինիս արյունակցական կապերով մոտ ստորադասներ, հաստատում են նաև հնամարդաբանական ուսումնասիրությունները (Տես Ա. Փիլիպոսյան, Ռ. Մկրտչյան, *Նահապետի ֆենոմենն ըստ հնագիտական և մարդաբանական տվյալների*, «Հին Հայաստանի մշակույթը», IX հանրապետական գիտական նստաշրջան, զեկ. թեգեր, Եր. 1998, էջ 66-67: М. Allentoft, М. Sikora, К. Sjögren etc., *Population genomics of Bronze Age Eurasia*, “Nature” International Weekly Journal of Science, vol. 522, N 7555, Chicago 2015, pp. 167-172):

ցեղերի ու ժողովուրդների ավանդապատումներում:⁴¹ Նույն զենքով սպանված մարդկանց մասին է պատմվում շումերական էպոս «Գիլգամեշ»-ում:⁴² Ճիշտ այդպիսի զենք էին կրում բաբելոնյան Մարդուկը (աղ. II, նկ. 5),⁴³ եգիպտական Օսիրիսը (աղ. II, նկ. 4),⁴⁴ քանանացիների գերագույն աստված Բաալը,⁴⁵ իսթական Թեշուբը (աղ. II, նկ. 1),⁴⁶ եբրայացիների աստված Յահվեն,⁴⁷ հնդկական Մահաբհարատա էպոսի հերոսներ Կառնան ու Սկանդան (աղ. II, նկ. 3),⁴⁸ հնդկական Ռամայանա էպոսի հերոս՝ Ռաման,⁴⁹ հունական աստվածուհի Աթենաս-Պալասը (նա փոխ էր առել իր մահացած երկվորյակ եղբոր՝ Պալասի ռազմի խորհրդանիշները՝ սաղավարտ, նիզակ և վահան) (աղ. II, նկ. 2),⁵⁰ իռլանդացիների առասպելական հերոս Կուխուլինը⁵¹ (աղ. II, նկ. 6), Էտրուսկյան Միներվան (աղ. II, նկ. 8), գերմանական Ոտանը (աղ. II, նկ. 9) և այլք: Այդ զենքով էր վիրավորվել և աշխարհի առանցքը հանդիսացող Իգդրասիլ ծառից ինն ամիս կախված մնացել սկանդինավյան առասպելների հերոս-աստված Օդինը (աղ. II, նկ. 7):⁵² Նույն պատկերացումների համատեքստում, հին գաղաթացիներն ամեն տարվա վերջին մեռնող-հառնող աստված Դումնուգիին նիզակով, կացնով, մախաթով ու հատուկ կեռիկով էին անդրաշխարհ ճանապարհում:⁵³ Մովսես Խորենացու մոտ պահպանված հայկական հնագույն ավանդազրույցներից մեկի համաձայն էլ, մար Ածղահակը երագում տեսնում է թե

⁴¹ *Эпос о Гильгамеше*, М. 1961, с. 84. **В. Ардзинба**, *Ритуалы и мифы древней Анатолии*, М. 1982, с.101, 113. 149. *Легенды и сказания Древней Греции и Древнего Рима*, М. 1990, с. 198-201. *Между Эдипом и Озирисом*, Львов 1998, с. 436-437. **М. Элиаде**, *Азиатская алхимия*, М. 1998, с. 106. **Заратустра**, *Учение агня, гаты и молитвы*, М. 2002, с. 295.

⁴² *Эпос о Гильгамеше*, М. 1961, с. 84.

⁴³ **В. К. Афанасьева**, *Мардук*, в кн. «Мифы народов мира (Энциклопедия)», т. 2, Москва 1992, с. 110-111.

⁴⁴ **М. Мюллер**, *Египетская мифология*, Москва 2005, с. 127, рис. 122.

⁴⁵ **М. Yon**, *Baal et le Roi* (in “De l’Indus aux Balkans: Recueil a la memoire de J. Deshayes”), Paris 1985, p. 179.

⁴⁶ **В. Ардзинба**, *Ритуалы и мифы ...*, М. 1982, с. 100-101.

⁴⁷ **О. Keel**, *The Symbolism of the Biblical World. Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*, Winona Lake, Indiana 1997, p. 221.

⁴⁸ **Э. Махабхарата** (Книга Лесная - Араньякапарва), М. 1987, с. 713, примеч. «Васушена» и «Великий полководец». **Темкин, В. Эрман**, *Мифы древней Индии*, М. 1985, с. 209.

⁴⁹ **Шри Сатъя Саи Баба**, *Сказание о Раме*, СПб. 2004, с. 550.

⁵⁰ **П. В. Гульельми**, *Афина*, в кн. «Мифы народов мира (Энциклопедия)», т. 1, Москва 1991, с. 125-129.

⁵¹ **А. Рис, Б. Рис**, *Наследие кельтов*, М. 1999, с. 379. *Словарь мифов* (под. ред. **П. Бенгли**), М. 1999, с. 171.

⁵² **М. Элиаде**, *Словарь религий, обрядов и верований*, М.-СПб. 1997, с. 94, 97.

⁵³ **М. Белицкий**, *Забытый мир шумеров*, М. 1980, с. 268.

ինչպես է իրեն հենց նիզակով խոցում ու սպանում թևավոր վիշապ հեծած Տիգրան Երվանդյանը:⁵⁴

Հայաստանի տարածքում նիզակով իրականացվող բարձրաստիճան անձանց մահապատժի և/կամ զոհաբերման առավել վաղ կոնկրետ փաստ պահպանվել է մ.թ.ա. III հազ. վերջին քառորդով թվագրվող Քարաշամբի միջինբրոնզեդարյան (թռեղք-վանաձորյան մշակույթ) արծաթե գավաթի իրանի դրվագագարդ, հորիզոնական վեցագոտի հորինվածքում: Այդ գավաթի վերնից երրորդ գոտու տեսարանի մի հատվածում ներկայացված է նիզակակիրներից պարտություն կրած սուսերակիր 2 առաջնորդների (չի բացառվում՝ երկվորյակների) մահապատիժը երկար նիզակներով (աղ. I, նկ. 1)⁵⁵: Այսինքն բարձրաստիճան անձանց հրապարակավ սպանությունը պարտադիր իրագործվել է դրա համար նախատեսված կոնկրետ զենքով:⁵⁶ Նիզակի, որպես սոցիալական առանձնակի բարձր կարգավիճակ խորհրդանշող զենքի երևույթը պահպանվել է նաև մ.թ.ա. II հազ. խուռիական և խեթական տեքստերում: Այս առումով, որպես հատուկ անունների և Միտաննիի մերձարքունական բարձրաստիճան սոցիալական դասի անվան բաղադրիչ հանդիպում է **mariannu** եզրը: Ըստ Թ. Գամկրելիձեի և Վ. Իվանովի այն ծագում է հին հնդկական (սանսկրիտի) **márya-** բառարմատից, որ նշանակում է «երիտասարդ հերոս, արհեստավարժ մարտիկ, զինվոր, կառամարտիկ»:⁵⁷ Ուշագրավ է այն, որ խեթերենում ^{GS}**māri** էր կոչվում նաև նիզակը⁵⁸, իսկ խուռիերենում՝ **Marija** նշանակում

⁵⁴ Մովսես Խորենացի, *Հայոց պատմություն*, Եր. 1997, էջ 105-106:

⁵⁵ В. Оганнесян, *Серебряный кубок из Карашамба*, ИФЖ, #4, Ереван 1988, с. 145-161. Այս առումով շատ հետաքրքիր է այն հանգամանքը, որ որոշ հնամենի պատկերացումներում նիզակի պայքարը սրի (սուսերի, դաշույնի) դեմ խորհրդանշում էր երկրի պայքարը երկնքի դեմ (Այս մասին տես՝ *Между Эдипом и Озирисом*, Львов 1998, с. 436):

⁵⁶ Այս հանգամանքը հատկապես ուզում ենք նշել, քանի որ գավաթի մյուս գոտու վրա ներկայացված է պարտված շարքայիների մահապատիժը՝ գլխատումը, որն իրականացվել է սակրով:

⁵⁷ Т. Гамкредидзе, Вяч. Иванов, *Индоевропийский язык и индоевропейцы*, т. 2, Тб. 1984, с. 548, примеч. 1. J. Friedrich, *Hethitisches Wörterbuch*, Heidelberg 1952, s. 322-327. Ж. Дюмезиль, *Верховные боги индоевропейцев*, М. 1986, с. 27. Նույն արմատն առկա է նաև արարերեն **mar**՝ «տղամարդ, այր» բառում (С. Куланда, *Системы терминов родства и праязыковые реконструкции*, в кн. «Алгебра родства» # 2, СПб 1998, с. 60-61):

⁵⁸ Л. Гиндин, *Язык древнейшего населения юга Балканского полуострова*, М. 1967, с. 116. Գ. Ջահուկյան, *Հայոց լեզվի պատմություն...*, էջ 327:

էր «ռազմական ազնվականության ներկայացուցիչ», բառացի՝ «նիզակակիր մարտիկ», ինչը նաև սոցիալական բարձր կարգավիճակի ցուցիչ էր: Այն **maro** ձևով հանդիպում է նաև սլավոնական լեզուներում և դարձյալ նշանակում է «ղեկավար, իշխող, կառավարիչ»:⁵⁹ Նույն բառարմատից կազմված անվանում հանդիպում է նաև Հայաստան-Ածծի երկրին առնչվող մ.թ.ա. XV-XIII դդ. խեթական տեքստերում:⁶⁰ Ըստ վերջիններիս, Հայաստան – Ածծիում, նշված ժամանակահատվածում, հիշատակվում են Մարիաս (տարբերակներ՝ Մարիա, Մարիյա, Մարիաշ, Մարիյաշ) անունը կրող երկու տարբեր անձինք: Դրանցից մեկը կարծես թե Թուդիսալիաս III-ի (մ.թ.ա. 1420-1397 թթ.), իսկ երկրորդը՝ թերևս, Մուրսիլիս II-ի (մ.թ.ա. 1347-1317 թթ.) ժամանակակիցն էր:⁶¹ Մասնագետների մեծամասնությունն այն կարծիքին է, որ «մարիա(ս)»-ը ոչ այնքան հատուկ անուն է, որքան տիտղոս և, ամենայն հավանականությամբ, նշանակել է «գորահրամանատար»: Այսինքն ուղղակի կապ ունի ռազմական գործի և դրա ղեկավարի հնդեվրոպական **«marya-»** (նիզակակիր հրամանատար) անուն-տիտղոսի հետ:⁶² Ուստի հայաստական մարիաշն էլ, ըստ ամենայնի, անմիջականորեն առնչվել է ռազմական գործի և այն ժամանակ բարձրաստիճան զինվորականության առանձնահատուկ խորհրդանիշ հանդիսացող նիզակի հետ:

Նիզակին վերագրվող նույն ընդգծված վերաբերմունքը նկատվում է նաև Վանի թագավորությունում (Ուրարտուում): Այսպես. երկրի պետական դիցարանը ներկայացնող «Միերի դռան» սեպագիր արձանագրության մեջ 1 ցուլի և 2 ոչխարի զոհաբերություն էր սահմանված Խալդի աստծո զենքերին (1 GUD 2 UDU ^ᵈhal-di-na-ú-

⁵⁹ В. Георгиев, *Исследования по сравнительно-историческому языкознанию*, Москва 1988, с. 190.

⁶⁰ Г. Капанцян, *Хайаса–колыбель армян (Этногенез армян и их начальная история)*, Ереван 1948, с. 19-20, 65, 69, 71-72, 119, 243. Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. 1, Երևան 1971, էջ 198, 200: В. Хачатрян, *Мария – титул хайасских царей*, Древний Восток, # 5, Ереван 1988, с. 57-62. Վ. Խաչատրյան, *Հայաստանը մ.թ.ա. XV-XIII դարերում (Հայոց հին պատմություն)*, Երևան 1988, էջ 47-51:

⁶¹ В. Хачатрян, *Мария – титул хайасских царей*, Древний Восток, # 5, Ереван 1988, с. 57-62.

⁶² Г. Джаукян, *Хайасский язык и его отношение к индоевропейским языкам*, Ереван 1964, с. 37. Վ. Խաչատրյան, *Հայաստանը ...*, Երևան 1988, էջ 23, 45, 58, 77, 144:

e BE.LI^{MEŠ}),⁶³ որոնցից մեկը կոչվում էր ^{GISX}šuri: Ուսումնասիրողների մի մասն այն կապում է նիզակի հետ:⁶⁴ Նույն համատեքստում, որպես վերն ասվածի արժանահավատ հիմնավորում, արժե քննարկել նաև ուրարտական Այանիս ամրոցից հայտնաբերված և Ռուսա II-ի նվիրատվական սեպագիրը կրող այն երկար բրոնզե նիզակը, որի խողովակավոր կոթառին պահպանված փորագիր տեքստը հիշատակում է զենքի ծիսական անունը՝ «š^{GISX}u-ri-e»:⁶⁵ Ըստ այդմ, միանգամայն հասկանալի է թե ինչու ուրարտական արքաների ռազմական բնույթի շատ տեքստերում հանդիպում են. ^DHaldini ušt^{GISX}abi, masine ^{GISX}šuri karuni... («Խալդին արշավեց, իր նիզակին ենթարկեց...») և ^DHaldini ^{GISX}šuri karuni... («Խալդիի նիզակը հզոր է...»), արտահայտությունները:⁶⁶ Վերջիններս կարծես իրենց ինքնատիպ պատկերային արտացոլումն են գտել նաև Վերին Անձավի վահանի դրվագաշար հորինվածքում (աղ. I, նկ. 2), որտեղ Խալդին պատկերված է որպես հրակեզ ռազմիկ, ձախ ձեռքին լայնալիճ աղեղ, աջին՝ հրեղեն նիզակ: Գլխավորելով ռազմական ուժերն ու դրանց հովանավոր ուրարտական աստվածներին՝ նա առաջին հրեղեն նիզակն արդեն մխրճել է ասսուրական մարտակառքի մեջ ու այրել այն, իսկ երկրորդը՝ նախապատրաստել նոր հարվածի:⁶⁷ Այս խորհրդանշական պատկերագրության մեջ ակնհայտ են նիզակների և՛ ծիսական, և իշխանական բացառիկ դերն ուրարտական հոգևոր և աշխարհիկ պատկերացումներում: Այդ առումով պետք է ավելացնել, որ նիզակներ են տեղադրված նաև Սարգոն II-ի Դուր-Շարուկինի պալատում բացված ուրարտական կրոնական կենտրոն Մուսասիրի Խալդի (տեղի բարբառով՝ ^DAldi - Ալդի) աստծո տաճարի խորաքանդակ պատկերի մուտքի երկու կողմերում և երկրթեք

⁶³ O. Belli, *The Anzaf Fortresses and the Gods of Urartu*, Istanbul 1999, p. 70. Н. Арутюнян, *Корпус урартских клинообразных надписей*, 38 Текст I7, Текст II10, Ереван 2001.

⁶⁴ M. Riemschneider, *Die urartäischen Gottheiten*. Or.NS 32, Berlin 1963, s. 148.

⁶⁵ A. Çilingiroğlu, M. Salvini, *When was the Castle of Ayanis built and what is the meaning of the word šuri?*, in “Anatolian Iron Ages 4”, London 1999, 55ff.

⁶⁶ Г. Меликишвили, *Урартские клинообразные надписи*, Москва 1960, УКН-20-24, 28,127, 131, 155 и т.д.

⁶⁷ M. Roaf, *Towers with Plants or Spears on Altars: Some Thoughts on an Urartian Motif*, in: S. Kroll, C. Gruber, U. Hellwag, M. Roaf, P. Zimansky 2012 (eds.), *Biainili-Urartu. The Proceedings of the Symposium held in Munich 12-14 October 2007*, “Acta Iranica”, # 51, Louvain 2012, p. 364.

տանիքի դիմային հատվածում (աղ. III, նկ. 1)⁶⁸, ինչպես նաև Ռուսա II-ի ժամանակներին վերաբերող ուրարտական մեկ այլ կառույցի քարե հիմնախարիսխին քանդակված Խալդի աստծո տաճարի որմնահեցերի առջև (աղ. III, նկ. 2):⁶⁹ Ուստի, ինչպես իր հրապարակումներում դիպուկ ներկայացնում է հնագետ-ուրարտագետ Մ. Բադալյանը, Վանի թագավորության (Ուրարտուի) սոցիալ-տնտեսական ու ռազմա-քաղաքական գոյության ապավենը Խալդին էր՝ իր անկոտրում էությամբ ու զորեղ նիզակով⁷⁰:

Այս զենքի սոցիալական և քաղաքական բարձր դերի ու կոնկրետ կիրառական նշանակության մասին հաղորդում են նաև անտիկ շրջանի մատենագիրները: Ըստ մ.թ.ա. I դ. հույն պատմիչ Դիոդորոս Սիկիլիացու, մ.թ.ա. V-IV դդ. սահմանագծին զահակալական կռիվների ժամանակ պարսիկ Կյուրոսին օգնության եկած և անհաջողության մատնված հունական զորքերը նահանջելիս, Հայկական լեռնաշխարհից հյուսիսարևմուտք՝ Պոնտոսի տարածքում, մտնելով մակրոնների երկիրը և խուսափելով ոչ ցանկալի ռազմական ընդհարումից, բանակցեցին վերջիններիս հետ, ապա «...դաշն կնքեցին և իբրև երաշխիք նրանցից ստացան բարբարոսական մի նիզակ, իսկ փոխարենը տվեցին հելլենական (նիզակ), քանզի բարբարոսներն ասացին, թե իրենց նախնիների ավանդության համաձայն, այդպիսի փոխանակումը հավատարմության ամենահաստատուն երաշխիքն է»:⁷¹ Մեկ այլ

⁶⁸ **M. Riemschneider**, *Die urartäischen Gottheiten*, Or.NS, Berlin 1963, # 32, s. 148-169. **P.É. Botta**, *Monument de Ninive* (decouvert et decrit par **M. P. É. Botta**, mesure et dessine par **M. E. Flandin**), 5 vol-s, Paris 1849-1850, pl. 141. **M. Roaf**, *Towers with Plants or Spears on Altars: Some Thoughts on an Urartian Motif*, in: **S. Kroll, C. Gruber, U. Hellwag, M. Roaf, P. Zimansky** 2012 (eds.), *Biainili-Urartu. The Proceedings of the Symposium held in Munich 12-14 October 2007*, "Acta Iranica", # 51, Louvain 2012, p. 351. **Y. H. Grekyan**, *The Gods Aššur and Haldi in the Mountains* / Dağlık Bölgenin Tanrıları: Haldi ve Assur, in: **İşık M., Can B.** 2015 (eds.), *International Symposium on East Anatolia – South Caucasus Cultures*, vols. I-II. Cambridge 2015, p. 389.

⁶⁹ **Ա. Մովսիսյան**, *Վանի թագավորության (Բիայնիլի, Ուրարտու, Արարատ) մեհենագրությունը*, Երևան 1998, էջ 36-37:

⁷⁰ **Մ. Բադալյան**, *Խալդի: Ուրարտուում միաստվածության զարգացման վերականգնման փորձ*, «Մերձավոր Արևելք», # VII, Երևան 2011, էջ 81: **Մ. Բադալյան**, *Ուրարտուի դիցարանի գերագույն եռյակը (Պաշտամունք, խորհրդանշաններ, պատկերազրություն)*, ըստ հնագիտական սկզբնաղբյուրների, Պատմական գիտությունների թեկնածուի գիտական աստիճանի հայցման ատենախոսության սեղմագիր, Երևան 2015, էջ 9:

⁷¹ **Դիոդորոս Սիկիլիացի**, *Պատմական գրադարան (հատվածներ)*, «Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին», # 14, «Հունական աղբյուրներ» # Բ, Երևան 1985, էջ 68:

անտիկ պատմիչ՝ Պուբլիոս (Գայոս) Կոռնելիոս Տակիտոսը (մոտ 50-120 թթ.) հաղորդում է, որ 62 թ. Հռոմեայի մոտ հայ-պարթևական միացյալ ուժերից պարտություն կրած հռոմեացի զորավար Պետոսը ստիպված էր ողջ զինամթերքն ու պարենը հանձնել հաղթողներին և իր բանակի մնացորդները վերջնական ոչնչացումից փրկելու համար, ըստ պայմանավորվածության՝ իր զինվորների հետ միասին պարտավոր էր վայր դնել անձնական զենքը, հանել վերնագգեստը և շարքով անցնել 3 նիզակներից կազմված խորհրդանշական, նվաստացուցիչ «լծի» տակով:⁷²

Վերոնշյալից հետևում է, որ Հին Աշխարհում և, մասնավորապես Հայկական լեռնաշխարհում, նիզակն իրոք, որպես առանձնահատուկ զենք, արդեն մ.թ.ա. III հազ. վերջին քառորդին և դրանից հետո, պարբերաբար առնչվել է որոշակի գործառույթ ունեցող աստծո, զոհի և/կամ նրա զոհաբերման, բարձրաստիճան անձնավորության դիրքի, միջցեղային և միջպետական դաշնագրերի կնքման և այլ կարևոր երևույթների ու գործընթացների հետ: Այս համատեքստում չափազանց հետաքրքիր է հայերեն «նիզակ» բառի և նրա հոմանիշների (արդն, աշտե, աշտեայ, գայիսոն, գեղարդ, հաստատ, խիշտ, խշտի, խշտիկ, կլաք, կոնդակ, մկունդ, նվանդակ, տեգ, շավառն, շտեայ, շուբին, սարեմեջ, սուին՝ սվին և այլն) ստուգաբանությունը:⁷³ Հոմանիշների այս առատությունը թույլ է տալիս եզրակացնել, որ խնդրո առարկա հեռահար զենքի տարբերակները (կարճ կամ երկար կոթունով, մեծ, փոքր, լայն կամ նեղ ծայրակալով, մարտի, հանդիսության, ծեսի կամ զոհման պահին օգտագործվող, ուղղահայաց կամ հորիզոնական դիրքով կրվող, հետևակի կամ հեծելագործի կողմից կիրառվող, նետելու կամ խոցելու համար գործածվող և այլն) ժամանակին կոնկրետ նշանակություն և, ըստ այդմ, հստակ անվանումներ են ունեցել: Ըստ որում, բուն «նիզակ» բառը, Հ. Աճառյանի կարծիքով, ծագում է հնդեվրոպական (իրանական) «**neza, nēzak**»՝ «նիզակ,

⁷² **Տակիտոս**, *Տարեգրություններ*, «Օտար աղբյուրները հայերի մասին» (քաղեց և լատիներենից թարգմանեց Պ. Սոտնիկյանը), պրակ 3, Երևան 1941, էջ 115: **Հայ ժողովրդի պատմություն**, հ. I, Երևան 1971, էջ 753-754: **Ռ. Նահապետյան**, *Գայոս Կոռնելիոս Տակիտոսի «Տարեգրություններ» երկը՝ հայ ազգագրության պատմության անտիկ դարաշրջանի եզակի սկզբնաղբյուր*, «Պատմություն և հասարակագիտություն» տարեգիրք, # 2, Երևան 2016, էջ 223:

⁷³ **Հ. Աճառյան**, *Հայերեն արմատական...*, հ. I, Եր. 1971, 221-222, հ. III, Եր. 1977, էջ 50, 330, հ. IV, Եր. 1979, էջ 187, 249-250: **Գ. Զահուկյան**, *Հայոց լեզվի պատմ...*, Եր. 1987, էջ 273, 392, 515, 557, 568, 576, **Ա.Սուքիասյան**, *Հայոց լեզվի հոմանիշների բացատրական բառարան*, Եր. 2009, էջ 827, 1094:

տեգ» բառարմատից:⁷⁴ Նույն բառարմատից են փոխառյալ նաև պահլավերեն **«nezak»**, ասորերեն **«nīzkā»**, արաբերեն **«naizak»**, արևելաթուրքերեն **«nīza»** նույնիմաստ բառերը⁷⁵: Այս առումով հետաքրքիր է, որ Յ. Մարքվարտը դեռևս XX դ. սկզբին կարծիք է հայտնել, թե **«naizak»** բառի հիմքում ընկած է **«naδ-čak»** բառարմատը, որը **«naδ>nay»**՝ «եղեգ(ն)» բառի նվազականն է և նշանակում է «եղեգնիկ»: Նույն նախնական իմաստն է իր մեջ կրում նաև հայերեն «նետ» բառը:⁷⁶ Այսինքն, հեռահար զինատեսակներ հանդիսացող և՛ նիզակի, և՛ նետի անվանումները ձևավորվել են նախնական «եղեգն, եղեգնիկ»-ից:⁷⁷

Այս հոդվածի վերնամասում քննարկված Աշտիշատ, Հաշտյանք, հաշտից տեղեր և զոհ հասկացությունների համակողմանի մեկնաբանման համար առավել կարևոր են նիզակի՝ աշտե, աշտեայ, հաստատ, խիշտ, խշտի, խշտիկ, շտեայ հոմանիշների քննարկումները: Հաշվի առնելով հայերենում նկատվող $h > խ, խ > h, շ > u, u > շ$ բաղաձայնային անցումները կարելի է մտածել, որ «նիզակ» բառի վերոնշյալ հոմանիշների հիմքում ընկած է **«(j/h)-աշտ-»** արմատը, որն առաջին հայացքից կաճես թե նույնական է Աշտիշատ և Հաշտյանք տեղանունների սկզբնամասերին: Հ. Աճառյանի կարծիքով «աշտե, աշտեայ» բառն իր «նիզակ, տեգ» իմաստով ծագում է իրանական **aršti-** բառից,⁷⁸ որը պահլավերենում պիտի որ տար ***ašt**, ինչից և կարող է

⁷⁴ Հ. Աճառյան, *Հայերեն արմատական...*, հ. III, Եր. 1977, էջ 451: Գ. Զահուկյան, *Հայոց լեզվի պատմ...*, Եր. 1987, էջ 536:

⁷⁵ Հ. Աճառյան, *Հայերեն արմատական...*, հ. III, Եր. 1977, էջ 451

⁷⁶ J. Markwart, *Revue des études arméniennes*, vol. VIII, Paris 1928, p. 213. Սա մի կողմից, հավանաբար, մատնանշում է, որ շատ հնում նիզակի (որպես որսի միջոցի կամ զենքի) անվանումը ծագել է նրան իր տեսքով իսկապես նման եղեգն բույսի անունից, իսկ մյուս կողմից՝ անուղղակի ներկայացնում, որ վաղագույն նիզակների ծայրապանակների համար (որանք ստորին հատվածում խողովակակոթառ չէին, այլ՝ պոչուկավոր) կոթունները պատրաստվել են թեթև ու սնամեջ եղեգնից:

⁷⁷ Սա շատ հետաքրքիր և կարևոր դիտարկում է, որ կքննարկվի մեկ այլ հոդվածում: Պարզապես արժե նշել, որ նետը ևս, ըստ էության, իր ձևով և կիրառման եղանակով, նիզակի կամ տեգի փոքր ու թեթև տեսակն է, ավելի մեծ հեռավորության վրա խոցելու հնարավորություն ունի, այդ իսկ պատճառով էլ բանեցվում է ոչ թե ձեռքով, այլ՝ աղեղի միջոցով: Այս առումով հետաքրքիր է (ու թերևս ոչ պատահական), որ Անձավի վահանի դրվագագարդ տեսարանում գերագույն աստված Խալդին մի ձեռքով աղեղ է բռնել, մյուսով՝ նիզակ:

⁷⁸ Նույն բառարմատից հին պարսկերենում կա **aršti-bara** արտահայտությունը, որ բառացի նշանակում է «նիզակակիր» (Т. Гамкредидзе, В. Иванов, *Индоевропейский язык и индоевропейцы*, т. I, Тб. 1984, с. 324):

փոխառյալ լինել հայերեն «*աշտ-»-ը՝ «-եայ» վերջավորությամբ:⁷⁹ Միննույն ժամանակ հնդեվրոպական որոշ լեզուներում «նիզակ» բառը հանդիպում է նույն *ašt/ast* բառարմատի ձևով, սակայն բառասկզբում «h-» բաղաձայնի հավելմամբ: Այդպիսին է մասնավորապես լատիներեն «**hasta**»՝ «նիզակ» բառը,⁸⁰ որին առավել մոտ են նույն զենքի հայերեն «հաստատ, խիշտ, խշտի, խշտիկ» բարբառային հոմանիշները:⁸¹ Սա թույլ է տալիս ենթադրել, որ հայերենում ևս բառարմատային *-աշտ/-աստ*-ին ժամանակի ընթացքում յ>h բաղաձայնային հավելման պարագայում կարող էր գոյանալ հնուց անտի զոհաբերությունների տարածք հանդիսացող Հաշտյանք գավառի անունը:

Ջոհի, զոհաբերության, նիզակի, դրանով իրականացվող ծեսի և այս ամենն իրար կապող պատկերացումների ու ավանդությունների այլափոխված դրսևորումները պահպանվել են նաև Նոր Կտակարանում և, մասնավորապես, կապվում են խաչված Քրիստոսի կողք նիզակով խոցող հռոմեացի ցենտուրիոն (հարյուրապետ) Լոգինոսի (Լոնգինուս) անվան հետ:⁸² Այդ նիզակն այսօր էլ համարվում է քրիստոնեության ամենասրբազան մասունքներից մեկը: Ըստ տարբեր ավանդազրույցների, ժամանակի ընթացքում բազմաթիվ բարձրաստիճան այրերի (Կոնստանտին Մեծ, Թեոդորիկ I, Ալարիկ, Հուստինիանոս կայսր, Կառլոս Մարտել,

⁷⁹ **Հ. Աճառյան**, *Հայերեն արմատական...*, հ. I, Եր. 1971, 221:

⁸⁰ **Я. М. Боровский, А. В. Болдырев**, *Учебник латинского языка*, Москва 1975, с. 450. **В. И. Мирошенкова, Н. А. Федоров**, *Учебник латинского языка (Lingua Latina)*, Москва 1976, с. 267.

⁸¹ Մրանց կարելի է համադրել նաև ռուսերեն «штик»՝ «սվին, տեգ, նիզակ» բառը:

⁸² Սա ևս աստծո և նրան անմիջականորեն առնչվող նիզակի (տեգի) մի ինքնատիպ քրիստոնեացված փոխակերպում է: Ի դեպ, Լոգինոս (Λογινος) անունը ևս կապված է խնդրո առարկա զենքի հետ: Այն ծագում է հին հունարեն «λόγχη»՝ «լոնխին» բառից, որ թարգմանաբար նշանակում է «նիզակ», ինչն անուղղակի կերպով կարծես թե հուշում է, որ անունը հռոմեացի լեգիոներին հարմարեցվել է ավելի ուշ և դա նրա ոչ թե իրական այլ խորհրդանշական անունն է: Ամեն դեպքում, այդ անվան ամենավաղ հիշատակումը պահպանվել է Քրիստոսի խաչելությունը պատկերող VI դ., Ռաբուլայի աստրական ավետարանի համապատասխան էջի ստորին հատվածում ավելացված ձեռագիր տեքստում, հավանաբար այն բանից հետո, երբ խնդրո առարկա նիզակն արդեն դարձել է քրիստոնեության սրբություններից մեկը: Հատկանշական է, որ հետագայում գղջալու, քրիստոնեություն ընդունելու, ապաշխարհելու, ապա նաև հավատքի համար նահատակվելու համար, կաթոլիկ և ուղղափառ եկեղեցիները Լոգինոսին դասել են սրբերի շարքը և նրա հիշատակի օրն ամեն տարի կաթոլիկների մոտ նշվում է մարտի 15-ին, իսկ ուղղափառների մոտ՝ հոկտեմբերի 29-ին (հնով՝ հոկտեմբերի 16-ին):

Կառլոս Մեծ, Օտտոն I, Հայնրիխ I Բարբարոսա և այլոք) ձեռքից ձեռք անցնելով,⁸³ այդ մասունքը հասել է մեզ: Այսօր աշխարհի 4 սրբավայրերում (Վատիկանի Սբ. Պետրոսի բազիլիկ եկեղեցում, Վիեննայի Հոֆբուրգյան ամրոցի կայսերական գանձատանը, լեհական Կրակով քաղաքում և Սբ. Էջմիածնի Մայր Աթոռում) պահվում են 4 տարբեր նիզակներ, որոնցից յուրաքանչյուրը համարվում է հենց այն սրբազանը:⁸⁴ Ըստ որում, մասնագետները միակարծիք են, որ կրակովյան նիզակը հանդիսանում է վիեննական նիզակի կրկնօրինակը և ուշ է պատրաստվել:⁸⁵ Ինչ վերաբերում է մյուս երեքին, ապա դրանցից յուրաքանչյուրն ունի իր հետաքրքիր և խորհրդանշական պատմությունը:

Վատիկանյան օրինակը (աղ. III, նկ. 4) նույնացվում է այն նիզակի հետ, որն առնվազն VI դ. պահվում էր Երուսաղեմում: Ամեն դեպքում, սրբազան զենքի մասին առաջին տեղեկությունը կապված է Պյաչենցայի բնակիչ Անտոնիոսի հետ (570 թ.), ով ուխտագնացություն կատարելով Երուսաղեմ տեսել էր այն Սբ. Սիոնի տաճարում:⁸⁶ 614 թ. պարսիկների կողմից Երուսաղեմը գրավելուց հետո, քրիստոնեական շատ սրբությունների հետ, նրանց ձեռքն էր ընկել նաև «Քրիստոսի նիզակը»: Ըստ բյուզանդական եկեղեցական ժամանակագրության, նույն 614 թ. այն բաժանվել է 2 կամ 3 մասի և ինչ որ կերպ հասնելով Կոստանդնուպոլիս, սկզբում հանգրվանել Սբ. Սոֆիայի տաճարում, ապա քրիստոնեական այլ մասունքների հետ միասին տեղափոխվել նույն քաղաքի Փարոսյան Տիրամոր եկեղեցի:⁸⁷ Այստեղ նիզակը մնացել է մինչև 1492 թ., ապա Օսմանյան տերության սուլթան Բայազեթ II-ի (1481–1512 թթ.)

⁸³https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9A%D0%BE%D0%BF%D1%8C%D1%91_%D0%9B%D0%BE%D0%BD%D0%B3%D0%B8%D0%BD%D0%B0

⁸⁴ **Trevor Ravenscroft**, *Der Speer des Schicksals. Die Geschichte der heiligen Lanze*, München 1988, s. 312. Ի դեպ, հաղթական նիզակ է կրում նաև վիշապասպան Սբ. Գևորգը (աղ. III, նկ. 6-8):

⁸⁵https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9A%D0%BE%D0%BF%D1%8C%D1%91_%D0%9B%D0%BE%D0%BD%D0%B3%D0%B8%D0%BD%D0%B0

⁸⁶https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9A%D0%BE%D0%BF%D1%8C%D1%91_%D0%9B%D0%BE%D0%BD%D0%B3%D0%B8%D0%BD%D0%B0

⁸⁷ А. М. **Лидов**, *О константинопольском прототипе царского храма* // Материалы и исследования. Вып. XIX. Царский храм. Благовещенский собор Московского Кремля в истории русской культуры, Федеральное государственное учреждение культуры "Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль», Москва 2008. с. 7-42.

կողմից, որպես նվեր հանձնվել Իննոկենտիոս VIII պապին (1484-1492 թթ.), ով էլ այն տարել է Հռոմ և պահպանության հանձնել Սբ. Պետրոսի տաճարին:⁸⁸

Վիեննայի նիզակը (աղ. III, նկ. 3), ըստ ավանդության, 774 թ. Հռոմի պապից ստացել է Կառլոս Մեծը, որպես Կոստանդին Մեծ կայսեր (272-337 թթ.) մարտական հաջողությունների սրբազան զենք ու խորհրդանիշ: Որոշ ժամանակ անց նիզակը հայտնվել է Օտտոն I կայսեր (912-973 թթ.) մոտ: Հաջորդ տերը՝ կայսր Օտտոն III-ն էր (980-1002 թթ.), ով էլ 1000 թ., աշխարհի մոտալուտ կործանման մասին ասեկոսներից սարսափած, զենքը վերադարձրել էր Հռոմի պապին: 1050-1106 թթ. նիզակն անցել էր Հենրիխ IV-ին, ապա Երրորդ խաչակրաց արշավանքի մասնակից Ֆրիդրիխ I Բարբարոսային (1122-1190 թթ.), իսկ այնուհետև՝ Ֆրիդրիխ II-ին (1194-1250 թթ.): Ավելի ուշ նիզակը հայտնվել է Բոհեմիայի կայսր Կառլ IV-ի մոտ, ով այն համընդհանուր ցուցադրման նպատակով տեղադրել է Պրահայի միջնաբերդում: Կայսեր կենսագրությունը կազմած միջնադարի բրիտանացի պատմիչը գրում է, որ Կառլ IV-ի շքախումբն այդ զենքը հայտնաբերել է Տիրոլի լեռներում գտնվող Բեբենհաուզենի ցիստերցիոյան մենաստանում: Կայսր Սիգիզմունդ I Լյուքսեմբուրգը (1368-1437 թթ.) նիզակը Պրահայից տեղափոխել է Նյուրնբերգ: Ջենքն այստեղ մնացել է մինչև XIX դ. սկիզբը: Նյուրնբերգի քաղաքային խորհուրդը վախենալով, որ այն կհայտնվի Նապոլեոն Բոնապարտի ձեռքում, որոշում է կայացրել կայսերական զանձերը, այդ թվում նաև «Քրիստոսի նիզակը» տեղափոխել Վիեննա՝ առավել ապահով վայր: Այդ առաքելությունը հանձն է առել իրականացրել ռեզենսբուրգի բարոն ֆոն Գուզելը, ով էլ, 1806 թ., Հռոմեական սրբազան կայսրության փլուզումից հետո, կայսերական զանձերը և քրիստոնեական սրբազան մասունքները վաճառել է Հաբսբուրգների ավստրիական կայսերական տանը:⁸⁹ 1938 թ. Գերմանիայի կողմից Ավստրիայի բռնազավթումից հետո, Հիտլերի հատուկ հանձնարարությամբ, նշյալ սրբությունները Վիեննայից տեղափոխվել են Նյուրնբերգ:⁹⁰ Եվ միայն 1946 թ., Երրորդ

⁸⁸ Որտեղ էլ առ այսօր պահվում է:

⁸⁹ https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%92%D0%B5%D0%BD%D1%81%D0%BA%D0%BE%D0%B5_%D0%BA%D0%BE%D0%BF%D1%8C%D1%91

⁹⁰ J. Herbert, *Blutwaffe*, München 1992, s. 249.

Ռեյխի տապալումից հետո, Դ. Էյզենհաուերի հրամանով սրբությունները վերադարձվել են Վիեննա և ներկայումս պահվում են Հոֆբուրգի կայսերական գանձատանը:⁹¹

Էջմիածնում պահվողը նիզակը (ադ. III, նկ. 5), ըստ ավանդության, Հայաստան է բեկել Քրիստոսի ժամանակակից ու հետևորդ Մաթեոս առաքյալը: Այս է վկայում Հայամավուրքում Թադեոս առաքյալին նվիրված ճառը, ուր նշվում է, որ Սանատրուկ թագավորի մոտ եկած Թադեոսն ուներ «...ընդ ինքեան զԳեղարդն Աստուածամուխ, որով առներ նշանս մեծամեծս և փարատեր զամենայն չար ախտ հիւանդությանց. վասն որոյ և բազումք հավատացին ի Քրիստոս...»:⁹² Ըստ մի շարք կրոնադավանաբանական ավանդագրույցների, Թադեոս առաքյալը Հայաստանում ամենուր շրջում էր սրբազան նիզակը ձեռքին և քարոզում Քրիստոսի հավատքը: Նահատակվում է Արտազ գավառի Շավարշավան բնակավայրում:⁹³ Ավելի ուշ, Հայաստանում քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելուց հետո, IV-VI դդ. կառուցվում է Սբ. Թադեի վանքը հենց այն վայրում, ուր, ըստ ավանդության, 66 թ. առաջին քրիստոնեական սրբարանն էր հիմնել Թադեոս առաքյալը: Վանքում են ամփոփվում նրա մասունքները և պահվում սրբազան նիզակը: Այդ մասին ուղղակի և անուղղակի կերպով վկայում են նաև միջնադարի հայ մատենագիրները:⁹⁴ Այս առումով հետաքրքիր է մեկ կոնկրետ փաստ ևս: Ըստ Ներսես Լամբրոնացու, Աշտիշատի 356 թ. կանոնադիր եկեղեցական ժողովի ժամանակ բերվել է Քրիստոսի

⁹¹ 2003 թ. մետաղական համաձուլվածքների ուսումնասիրման հայտնի մասնագետ, բրիտանացի դոկտոր Ռոբերտ Ֆեթերը մանրամասն հետազոտելով ու փորձաքննության ենթարկելով Վիեննայի նիզակը՝ միանշանակ եզրակացրել է, որ այդ գենքը պատրաստվել է VII դ., և, ըստ այդմ, ոչ մի կերպ չէր կարող խրվել Քրիստոսի կողը ([The Sunday Times, Judgment day: Is 'the spear that pierced Christ on the cross' genuine? Forensic scientists decide, April 20, 2003](http://www.surbzoravor.am/post/view/arajin-lusavorichner-surb-tadeos-ev-surb-bardughimeos-araqyalner)):

⁹² Ի. Ղարիբյան, *Սուրբ Գեղարդ*, Երևան 2003, էջ 8-9:

⁹³ Կ. Սուզիկյան, Առաջին լուսավորիչներ՝ Սբ. Թադեոս և Սբ. Բարդուղիմեոս առաքյալներ: <http://www.surbzoravor.am/post/view/arajin-lusavorichner-surb-tadeos-ev-surb-bardughimeos-araqyalner>

⁹⁴ Մովսես Խորենացի, *Հայոց պատմություն*, Երևան 1997, էջ 152-153: Ստեփանոսի Տարօնացույ Աստղկան *Պատմություն տիեզերական*, գիրք III, գլ. VII, Ս. Պետերբուրգ 1885, էջ 173-174: Մատթեոս Ուռհայեցի, *Ժամանակագրություն*, Երևան 1973, էջ 17-18: Կիրակոս Գանձակեցի, *Պատմություն Հայոց*, Երևան 1961, էջ 160: Վարդան Արևելցի (Աստղիկ), *Տիեզերական պատմություն*, Երևան 2001, էջ 155: Այս մասին տես նաև՝ Դ. Ալիշան, *Այրարատ. Բնաշխարհի Հայաստանեայց*, Վենետիկ, Սբ. Ղազար, 1890, էջ 547: Սահակ վրդ. Ամատունի, *Հին և Նոր պարականոն կամ անվառեր շարականներ*, Վաղարշապատ 1911, էջ 31-32: Ի. Ղարիբյան, *Սուրբ Գեղարդ*, Երևան 2003:

կողը խոցված և տվյալ պահին արդեն Հայոց աշխարհում պահվող սրբազան նիզակը,⁹⁵ թերևս, ընդունվելիք եկեղեցական որոշումները (ի մասնավորի՝ թաղման ծեսի ժամանակ կատարվող գոհաբերությունների ու ինքնակեղեքումների արգելքը) առավել հիմնավոր դարձնելու նպատակով: Թե վաղմիջնադարյան Հայաստանում էլ որտեղ է պահվել «աստվածամուխ նիզակը», առայժմ դժվար է ասել, սակայն փաստ է, որ այն XI-XII դդ. հանգրվանել է Այրիվանքում (Գեղարդավանքում), ապա XVIII դ. երկրորդ կեսին կամ վերջին տեղափոխվել Էջմիածին: Սրբազան Գեղարդը որպես ուժ, զորություն, հաջողություն, իշխանություն տվող և հիվանդություններն ամոքող խորհրդանիշ՝ կարևոր դերակատարում է ունեցել Արշակունիների, Բագրատունիների ժամանակներում, ավել ուշ նաև՝ Զաքարյան և Պողոսյան-Խաղբակյան իշխանական տների օրոք:⁹⁶ Հայերից բացի «աստվածամուխ գեղարդի» հրաշագործությունների նկատմամբ մեծ հավատ են տածել նաև Կովկասի ժողովրդները: Այսպես. 1797 թ. Թիֆլիսում մոլեգնող ժանտախտից ձեռքագատվելու նպատակով վրաց Գեորգի թագավորը դիմում է Հայոց կաթողիկոսին Սբ. Գեղարդը Վրաստան տանելու խնդրանքով: Ականատեսների վկայությամբ, Սբ. Գեղարդի Թիֆլիս հասնելուն պես, համաճարակն արագ մեղմանում է, ուստի, հավատալով սրբազան նիզակի հրաշագործ կարողությանը, վրաց թագավորը փորձում է յուրացնել այն և տարիներ շարունակ չէր շտապում վերադարձնել: Միայն 1801 թ., կրոնաքաղաքական բարդ գործընթացներից հետո, Սբ. Գեղարդը կրկին վերադառնում է Էջմիածին: Այն այստեղ մնաց մինչև 1805 թ., երբ իշխան Պ. Ցիցիանովը ռուսական զորքերով Երևանը գրավելու անհաջող փորձերից հետո, Թիֆլիս վերադառնալիս, բազմաթիվ հարստությունների թվում Էջմիածնի վանքից տարավ նաև «աստվածամուխ գեղարդը»: 1810 թ. Հայոց կաթողիկոս ընտրված Եփրեմն Էջմիածին գալիս Թիֆլիսից կրկին հետ է բերում սրբազան մասունքը: 1811, 1814, 1830, 1846-1847 թթ. Թիֆլիսում, 1828 թ. ամռանը Բայազետում, 1829 թ. Սուրմալուի գավառի Կողբ գյուղում բռնկված ժանտախտի նոր համաճարակների ժամանակ Սբ. Գեղարդը մի քանի անգամ կրկին

⁹⁵ <https://www.pravda.ru/culture/culturalhistory/seminarssymposia/23-05-2007/225060-iisus-0/>

⁹⁶ Տեառն Միխայելի պատրիարքի Աստուրց, *Ժամանակագրություն*, Յերուսաղեմ 1870, էջ 600:

տարվում է Էջմիածնից և, իր ամոքիչ առաքելությունն իրականացնելուց հետո, հետ վերադարձվում: 1847 թ. հետո Սբ. Գեղարդն այլև չլքեց Էջմիածինը: Այն այստեղ մնաց անգամ 1915-1920 թթ. Երևանում բռնկված ժանտախտի դաժան համաճարակի օրերին:⁹⁷

Շարադրվածը մեկ անգամ ևս վկայում է թե Մեծ Հայքի Հաշտյանք գավառի և Աշտիշատ հեթանոսական կենտրոնի «հաշտից տեղերում» հեղումների, ծեսերի, մարդկային զոհաբերությունների իրականացման, ինչպես նաև այլ տեղերում բարձր սոցիալական կարգավիճակի ներկայացման և ռազմաքաղաքական գործընթացների կարգավորման ժամանակ, հնուց անտի, ինչ կարևորություն է ունեցել ծիսական նիզակը և ինչպես է այն իր այլափոխված դերը պահպանել քրիստոնեական ընկալումներում: Այս ամենը ժամանակի ընթացքում, աստիճանաբար, իմի է բերվել դիտարկումների, երկարամյա պրպտումների, նախնական մեկնաբանությունների և հետևողական գիտական վերաիմաստավորումների արդյունքում, որի ակունքներում ընկած են բազմաթիվ ուսումնասիրողների, այդ թվում Մխիթարյան միաբանության այրերի և հատկապես Ղ. Ալիշանի հիմնարար աշխատանքները:

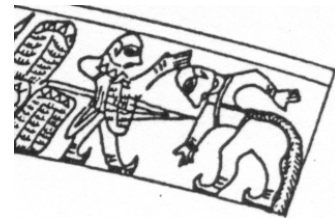
⁹⁷ Ի. Ղաթիբյան, *Մուրթ...*, էջ 48-62: Այժմ էլ Սբ. Գեղարդն Էջմիածնի Մայր Աթոռի ամենասրբազան մասունքներից է:



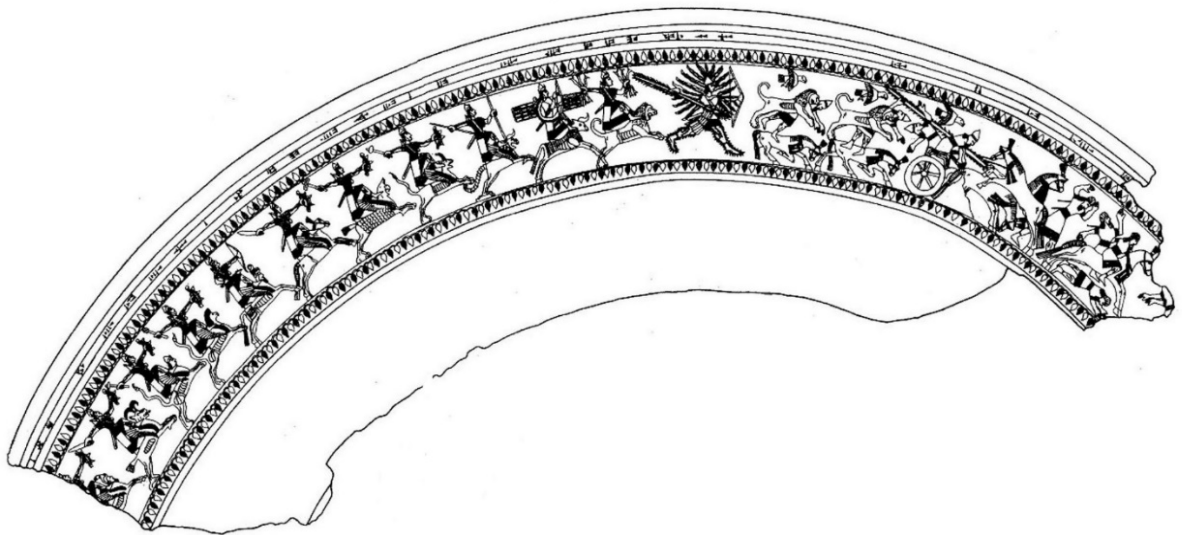
նկ. 1



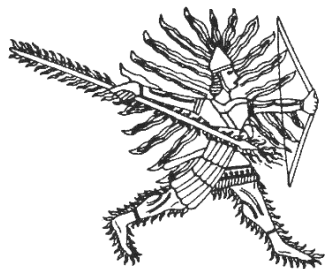
նկ. 1ա



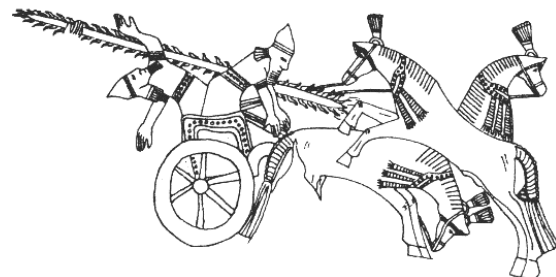
նկ. 1բ



նկ. 2



նկ. 2ա



նկ. 2բ



նկ. 1



նկ. 2



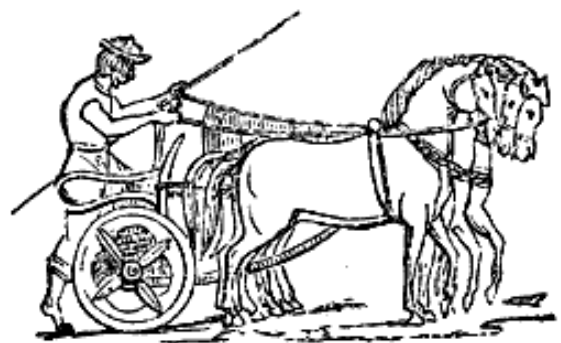
նկ. 3



նկ. 4



նկ. 5



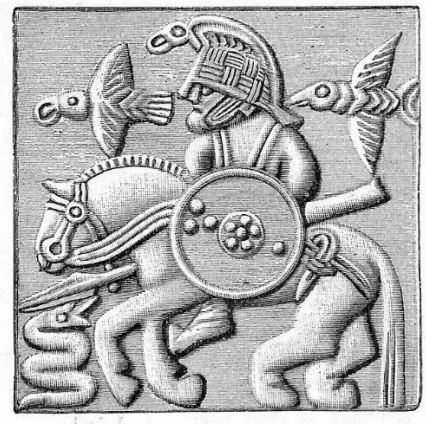
նկ. 6



նկ. 7



նկ. 8



նկ. 9



նկ. 1



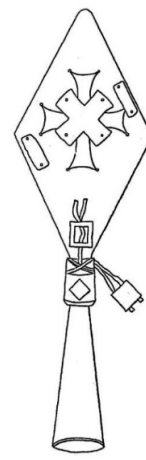
նկ. 2



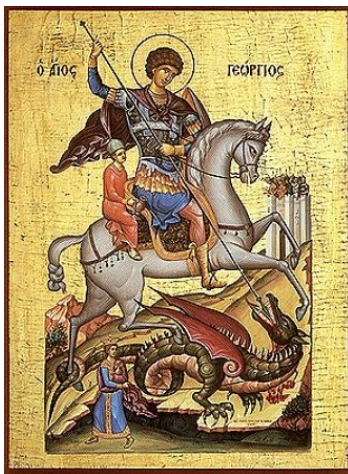
նկ. 3



նկ. 4



նկ. 5



նկ. 6



նկ. 7



նկ. 8

ՀԱՄԱՌՈՏԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

ԵՊՀ – Երևանի պետական համալսարան:

Լրաբեր – ՀՀ (ՀՍՍՀ) ԳԱԱ (ԳԱ) Լրաբեր հասարակական գիտությունների, Երևան:

ՀԱ – Հանդես Ամսօրեայ, Վիեննա:

ՀՊԹ – Հայաստանի պատմության թանգարան, Երևան:

ՀՊՄՀ – Խ. Աբովյանի անվան Հայկական պետական մանկավարժական համալսարան

ՆԲՀԼ – Նոր բառագիրք հայկազեան լեզուի, Վենետիկ:

ՊԲՀ – Պատմաբանասիրական հանդես, Երևան:

ՎԱՆ I – Հայաստանի մայրաքաղաքները. Գիրք I, Վան, Վան քաղաքի առաջին հիշատակության 2865-ամյակին նվիրված միջազգային գիտաժողովի (7-9 հոկտեմբեր 2010թ.) նյութերի ժողովածու, Երևան 2013, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն:

ВДИ – Вестник древней истории, Санкт-Петербург (Ленинград)

ВОН – Вестник Общественных Наук, Национальной Академии Наук РА, Ереван.

ДВ – Древний Восток, Ереван.

КСИА – Краткие Сообщения Института Археологии, Москва.

УКН – Г. А. Меликишвили, Урартские клинообразные надписи, Москва 1960.

СА – Советская Археология, Москва.

AI – Acta Iranica, Louvain.

AJNES – Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies, Yerevan.

CAD I-J. – The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago, 1960.

CTU I – Salvini M. , Corpus Dei Testi Urartei, Volume I, Le Inscrizioni su Pietra e Roccia, Documenta Asiana VIII/I, Roma, 2008.

IWJS – International Weekly Journal Science, Chicago.

JEA – The Journal of Egyptian Archaeology, London.

SMEA – Studi Micenei ed Egeo-Anatolici, Roma.

Բ Ո Վ Ա Ն Դ Ա Կ ՈՒ Թ Յ ՈՒ Ն

1. Ա. ԹԱՐՎԵՐԴՅԱՆ, Կ. ՓԱՀԼԵՎԱՆՅԱՆ, Ա. ՓԻԼԻՊՈՍՅԱՆ, *Մխիթարյան միաբանության 300 ամյակը (Առաջաբանի փոխաբեն)* ----- 3-6
2. Ա. ԱԲԳԱՐՅԱՆ, *Ղևոնդ Ալիշանի գիտական ժառանգությունը* ----- 7-11
3. Է. ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆ, Ա. ԱՌԱՔԵԼՅԱՆ, *Գրիգոր Գովրիկյանի ավանդը Տրանսիլվանիայի հայության պատմության ուսումնասիրման մեջ* ----- 12-26
4. Ա. ՂԱԶԱՐՅԱՆ, *Մխիթարյան միաբանության դերը Տրանսիլվանիայի հայկական քաղաքների հայապահպանման գործում* ----- 27-33
5. Ս. ԽԱՉԱՏՐՅԱՆ, *Վենետիկի մխիթարյանների դերը պոլսահայոց հասարակական-քաղաքական և մշակութային կյանքում XVIII-XIX դդ.* ----- 34-42
6. Լ. ԿԻՐԱԿՈՍՅԱՆ, *Գաբրիել Այվազյան. կյանքն ու գործը* ----- 43-49
7. Խ. ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ, *Ձեռագրերը որպես սնվելու մշակույթի հետազոտության աղբյուր (ըստ Վենետիկի մխիթարյան միաբանության ձեռագրատան բժշկարանների)* ----- 50-59
8. Կ. ԲԱԶԵՅԱՆ, *Վարդան Հացունու աշխատությունները որպես հայ ազգագրության սկզբնաղբյուր* ----- 60-76
9. Ա. ԶՈՀՐԱԲՅԱՆ, *Սրբազան սիկդն ըստ աղբյուրագիտական և դրամագիտական տվյալների* ----- 77-87
10. Մ. ԲԱԴԱԼՅԱՆ, *Մենուա և Թարիրիա – Արտաշես և Սաթենիկ. որոշ դիտարկումներ Թովմա Արծրունու հիշատակած Աստղիկ աստվածուհու աշտարակի վերաբերյալ* ----- 88-112
11. Ա. ՓԻԼԻՊՈՍՅԱՆ, Ռ. ՄԿՐՏՉՅԱՆ, *Նոր դիտարկումներ Ղևոնդ Ալիշանի «Հաշտից տեղեր» և «Հաշտ և զոհ» կոչված պատմակրոնաբանական մեկնությունների շուրջ* ----- 113-139
12. ՀԱՄԱՌՈՏԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ ----- 140
13. ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ ----- 141



ՀՀ ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ՆԱԽԱՐԱՐՈՒԹՅՈՒՆ

«ՊԱՏՄԱՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԱՐԳԵԼՈՑ-ԹԱՆԳԱՐԱՆՆԵՐԻ ԵՎ
ՊԱՏՄԱԿԱՆ ՄԻՋԱԿԱՅՐԻ ՊԱՐԴԱՆՈՒԹՅԱՆ ԾԱՌԱՅՈՒԹՅՈՒՆ»
ՊԵՏԱԿԱՆ ՈՉ ԱՌԵՎՏՐԱՅԻՆ ԿԱԶՄԱԿԵՐՊՈՒԹՅՈՒՆ

hushardzan.am