





ճանները, որոնք պսակում են խաղողի ողկոյզների կամ նուան քանդակներով: Որպէս նահատակութեան այլաբանութիւններ՝ դրանք իմաստաբանօրէն համեմատելի են սուրբ Գրիգորի կանգնեցրած արնագոյն խարիսխներին կամ Զուարթնոցի՝ խաղողի ու նուան քանդակներով շրջապատուած տաճարին՝ իբրև երկնային այգի-հնձանի: Նման պարագայում հասկանալի եւ մեկնաբանելի է դառնում նաեւ խաչքարային յօրինուածքի հիմնական յատկանիշներից մէկը, երբ խորանի անկիւններից դէպի խաչահատումն են իջնում խաղողի ողկոյզներ կամ նուներ (որպէս Քրիստոս-ողկոյզի «ճզմում» խաչ-հնձանում):

Ինչպէս յայտնի է, Յովհաննու «Յայտնութեան» մէջ Արդար դատաստանը նկարագրուած է նաեւ որպէս հոգի-ողկոյզների հաւաքում եւ ճմլում Աստծոյ հնձանում («կթեայ զողկոյզս յայգւոյ երկրէ, զի հասեալ է խաղողի ի դմա: Եւ արկ հրեշտակն զգերանդի իւր յերկիր, եւ կթէր զխաղող նորա, եւ արկանէր ի հնձանն Աստուծոյ ի մեծ: Եւ կոխեցաւ հնձանն արտաքոյ քաղաքին, եւ ելանէր ի հնձանէն արիւն մինչեւ ի սանձս ձիոյն, եւ երկայնութիւն նորա հազար եւ վեց հարիւր ասպարէս», Յայտն., ԺԴ 18-20)<sup>22</sup>: Այսպիսով, եթէ խաչելութեան ժամանակ Քրիստոսն ինքն է հանդէս գալիս որպէս խաղող, որ ճզմուած է խաչ-հնձանում, ապա վերջին օրերին նա ստանձնում է «վերին այգեպանի» դերը: Սրան համապատասխան էլ Քրիստոս-Ադամ հակադրութիւնը ձեռք է բերում նաեւ զուտ «այգային» կերպաւորում: Ադամը միջնադարեան մի շարք պատկերացումներում հանդէս է գալիս որպէս երկրային (առաջին, անհմուտ) այգեպան, որի պատճառով կորուսուեց դրախտը, իսկ Քրիստոսը՝ որպէս վերին (վերջին) այգե-

պան, որն արդար հոգիներին պիտի առաջնորդի դէպի երկնային դրախտ: Նոյն տրամաբանութեամբ էլ, եթէ կենաց ծառը խորհրդանշում է կորուսեալ դրախտը, ապա խաչը հանդէս է գալիս որպէս երկնային այգու խորհրդանշան: Ըստ Յովհանն Օձնեցու՝ խաչը եկեղեցում նոյնն է, ինչ որ կենաց ծառը դրախտում. «Յայնմ (այսինքն՝ Հին կտակարանում կամ դրախտում – Հ. Պ.) դրախտի ծառ կենաց, յորմէ արգելաւ նախաստեղծն: Իսկ աստ (այսինքն՝ եկեղեցում – Հ. Պ.) խաչն լուսոյ փոխանակ նորա ի նոյն տնկագործէ կանգնեալ արմատացաւ եւ ծաղկեցաւ արեամբ նորուն, յորմէ միշտ կթեն՝ որ ի տիեզերս հաւատացեալք՝ զպտուղն կենաց»<sup>23</sup>: Եւ յատկանշական է, որ սուրբ խաչն իր «այգային» գործառոյթը ներկայացնում է նախ եւ առաջ խաղող-որթի եւ նուան քանդակների միջոցով:

Աւելին՝ նման «խաղողային» մտայնութիւնը եզակի դէպքերում նոյնիսկ խախտում է կանոնը՝ Եղեմի դրախտը պատկերելով եւ նկարագրելով որպէս խաղողի այգի, ինչպէս դա տեսնում ենք, օրինակ, Խաչատուր Խիզանցու «Ադամի դրախտը» մանրանկարում (1591 թ.)<sup>24</sup>, ուր կենաց ծառը խաղողի վազ է, իսկ աստուածային ոգիները՝ նրա ճիւղերին թառած թռչուններ: Կամ Յովհաննէս Թլկուրանցու մի բանաստեղծութեան մէջ կարդում ենք.

«Կու գայ խաղողըն գովական, Ջի սայ ե-  
հան գմեզ ի դրախտէն, Յործամ եկեր  
գնա Ադամ»<sup>25</sup>:

Որպէս քրիստոսաբանական ընկալման վրայ ժողովրդական այգային ընկալման ազդեցութեան մի կատարեալ օրինակ քննարկենք նաեւ Աբրահամի հիւրասիրութեան եզակի մի ընկալում եւ պատկերագրութիւն: Հայկական մի տարածուած զրոյց, ընդգծելով Աբրահամի

հիւրասէր կերպարը (Հմմտ. Մն. ԺԸ 1-8), պատմում է, թէ ինչպէս նահապետի՝ տիրոջ հրեշտակի պատուին մորթած հորթի ոսկորներից՝ այդ հրեշտակի պատուէրով, նրա տան առաջ խաղողի որթ է աճում<sup>26</sup>: Նման զրոյցի համար, ըստ երեւոյթին, հիմք է հանդիսացել հորթ եւ որթ բառերի հնչունական նմանութիւնը: Եւ ահա 13-14-րդ դդ. վասպուրականցի մանրանկարիչ Յովսիանի «Աբրահամի հիւրընկալութիւնը» մանրանկարում<sup>27</sup>, ուր Տիրոջ հրեշտակի փոխարէն Աբրահամին հիւր են եկել Քրիստոսն ու նրա աշակերտները, Մամբրէի կաղնիներին փոխարինում են ողկոյզներով ծանրաբեռնուած խաղողի բարձր վազերը: Եւ որ խիստ ուշագրաւ է, մանրանկարն ուղեկցող բանաստեղծութեան մէջ պատմում է հորթի կողերից խաղողի ծագման մասին, իսկ վազերը բնորոշում են որպէս երգիկից էլ վեր բարձրացած եւ այնտեղից ցած կախուած.

«...զորթն մատաղ արար Աոցա, Աոքա  
զարթան, զմիսն կերան, զկողերն տուն  
անկին ու ելան. քելե պախեմ, քելե ժա-  
մեմ, արմատեցաւ արմատն, ընդ երդիքն  
ելաներ խաղողն, ընդ ծայրն (°) կա-  
խեր...»:

Մանրանկարիչը Աբրահամի վրանին տուել է եռախորան սրահի տեսք՝ ամէն մի խորանում պատկերելով եւ մէկական կանթեղ: Ամենամեծ կանթեղը կախուած է այնտեղ, որտեղ խաղողի «թարմաների» տակ՝ գահաւորակի վրայ, նստած է Քրիստոսը, ասել է թէ՛ գլխաւոր խորանում: Աշակերտներից մէկը Քրիստոսին է մեկնում գինով լի բաժակը<sup>28</sup>: Այսպիսով, ժողովրդական աշխարհընկալմանը մի ձեւակաւ նմանութիւնն էլ բաւական էր, լական նմանութիւնն էլ բաւական էր, որպէսզի իդէալական հիւրասիրութիւնը ներկայացուի որպէս խաղողի որթի տակ ընթացող ճաշկերոյթ, որ Աբրահամը ներ-

կայանայ իբրև «առաջին» այգեպան, իսկ Քրիստոսը՝ որպէս վերջին եւ վերին այգեպան: Սա հիմք է տալիս մեզ նաեւ ենթադրել, որ գլխաւոր խորանն այս մանրանկարում՝ ամէն ինչով լեցուն սեղանով, կանթեղով, խաղողի որթերով, գահաւորակին բազմած Քրիստոսով եւ նրա աշակերտներով հանդերձ, «ակնարկում» է դրախտը՝ ժամանակների վերջում:

Քննարկուած յօրինուածքները, նկարագրութիւնները, սակայն, սուրբգրային թեմաներն «այգային լեզուով» ներկայացնող զուտ ուսուցողական ձեւեր չեն: Դրանք մի կողմից արտայայտում են կարող կորուսեալ դրախտի, միւս կողմից՝ կատարածաբանական գաղափարի ազդեցութեան տակ՝ ձգտումը դէպի երկնային այգին ժամանակների վերջում: Թէ՛ մէկը, թէ՛ միւսը ոչ միայն ընկալում, այլեւ վերապրում էին՝ որոշակի իմաստ եւ նեւ-հաղորդելով կենսունթացին: Ահա թէ ինչու այդքան յաճախ են դրանց դիմում աստուածաբանն ու պատմիչը, փիլիսոփան ու քարոզիչը, քանդակագործն ու մանրանկարիչը: Այսպիսով, քրիստոսաբանական մի շարք համադրոյթներ հայ միջնադարում ընկալում եւ վերարտադրում են այգային լեզուի օգնութեամբ՝ առաջնութիւն տալով խաղողի որթին ու ողկոյզներին, նուան թփերին եւ պտուղներին:

\* \* \*

Աւելի բարդ է զուտ ժողովրդական պատկերացումների վերականգնումը, պատկերացումներ, որոնք ոչ միայն զգալի չափով պայմանաւորել են հայ քրիստոսաբանութեան իւրայատուկ կողմերը, տոսաբանութեան իւրայատուկ կողմերը, այլեւ շատ դէպքերում միախառնուել են նրան՝ ծնունդ տալով աշխարհընկալման համալիրների, որոնք զուտ քրիստոնէս-

կան չլինելով, նաեւ զուտ հեթանոսական-ժողովրդական չեն: Ժողովրդական աշխարհընկալումը չի ունեցել իր «սուրբ գիրքը», որից ելնելով կարելի է վերականգնել նրա ելակետային դրոյթները: Այս դէպքում մենք յաճախ գործ ունենք պատառիկների հետ՝ ցրուած մշակութային ժառանգութեան տարաբնոյթ արժէքներում:

Խաղողը տարբերում էր բոլոր այլ պտուղներից նրանով, որ նրանից ստացւում էր գինի, որն արեան հետ իր արտաքին նմանութեամբ եւ օրգանիզմի վրայ ունեցած ներգործութեամբ կարող էր առասպելապոէտիկ մտածողութեան մէջ հեշտութեամբ փոխարինել արեանը<sup>29</sup>: Գինու՝ որպէս սրբազան խմիչքի ընկալումը համընդհանուր էր մերձաւորաբեւեռեան հին քաղաքակրթութիւններում: Այն նոյնացւում էր աստուածային արեան հետ՝ դրանով իսկ ձեռք բերելով մահը յաղթահարելու, անմահութիւն պարգեւելու գործառոյթ: Այսպէս, միջնադարեան բժշկութիւնը խորհուրդ է տալիս արեան պակասի դէպքում գինի խմել: Լայնօրէն տարածուած էին տեղական սրբերի տօներին եւ խնջոյքներում «կենաց բաժակը» մինչեւ վերջ խմելու պատկերացումներն ու պրակտիկան<sup>30</sup>: Գինու՝ որպէս աստուածային խմիչքի ընկալումը ակնյայտ էր նաեւ քրիստոնէական հաղորդութեան ծէսում, որի ժամանակ գինին «հրաշքով» վերածուում էր աստուածային արեան<sup>31</sup>: Ուստի «անմահութեան հեղուկ» տուող «կենաց ծառի» տնկումը, աճեցումը, պահպանումը ձեռք էին բերում սրբազնացուած գործունէութեան իմաստ: Այգու հիմնադրումը կազմում էր թագաւորի սրբազան պարտականութիւններից մէկը: Դեռեւս ուրարտական արքաները գահ բարձրանալով հոգ էին տանում իրենց անունով այգի տնկելու մա-

սին՝ այս գործը պակաս կարեւոր չհամարելով ռազմական սխրանքներից եւ տաճարների կառուցումից: «Իշպուհինի Սարգուրորդին եւ Մինուա Իշպուհնորդին նոր խաղողուտ հիմնեցին... Հաստատեցին կարգ. երբ խաղողի ծառերը էտուեն, Խալդի աստծուն 3 խոյ թող զոհաբերէն, 3 խոյ՝ բոլոր աստուածներին, երբ խաղողուտը կառուցուի (վազերը բարձրացուեն յենակների վրայ)՝ Խալդի աստծուն 3 խոյ թող զոհաբերուի, 3 խոյ՝ բոլոր աստուածներին»,- կարդում ենք Իշպուհինի եւ Մինուա արքաների մի յայտնի արձանագրութեան մէջ<sup>32</sup>: «...Չորս ջրանցք անցկացրի, խաղողուտ ու պտղատու այգի տնկեցի, սխրանքներ այնտեղ կատարեցի»,- այսպէս է ներկայացնում իր գործունէութեան դրուագները մէկը Արարտեան դաշտում Ուրարտուի արքայ Արգիշտի Առաջինը<sup>33</sup>:

Հայ պատմիչների հաղորդմամբ առասպելական Շամիրամն Արայի մահից յետոյ (այսինքն՝ երբ ստանձնում է Հայոց «արքայի» դերը) Վանայ լճի մօտ քաղաք է հիմնում «եւ բազումս բազմաբերս եւ գինեբերս ի նմա տնկեաց հովիտս»<sup>34</sup>, Երուանդ արքան գահ բարձրանալուն պէս հիմնում է «ծննդոց անտառը»<sup>35</sup>, Խոսրով արքան հիմնում է իր անուամբ յայտնի անտառը, որը Փաւստոս Բուզանդը ուղղակի անուանում է «տաճար մայրի»՝ շեշտելով նրա սրբազան բնոյթը<sup>36</sup>: Փաստօրէն արքայի տնկած այգին այն մոգելն էր, «քաղաքական»<sup>37</sup> այն «ծրագիրը», որին պիտի հետեւէին ինքը՝ արքան, նախարարն ու հոգեւորականը, երկրագործն ու վարպետը: Պատահական չէ, որ երկրի խաղաղ եւ ապահով վիճակը պատկերւում էր որպէս մշակուած այգի: Ահա թէ ինչպէս են նկարագրում Աշոտ Ա եւ Սմբատ Ա Բագրատունի թագաւորների կառավարման խա-

ղաղ տարիները ժամանակի պատմիչները: «Իսկ աշխարհիս Հայաստանեայց յաւուրսն յայնոսիկ այց արարեալ Տեառն... տնկեցին այգիս եւ արմատացուցին բուրաստանս ձիթենեաց եւ պարտիզաց, հերկեցին հերկս արտաքոյ փշոց եւ կթեցին պտուղս հարիւրաւորս, զեղան շտեմարանք ցորենոյ ի ժամանակի լրութեան հնձոց, լցան գուրք գինւոյ ի կութս այգեստանեաց»<sup>38</sup>: «Յաւուրս սորա եւ յիշխանութեան հօր իւրոյ էր շինութիւն եւ խաղաղութիւն յաշխարհիս Հայոց ըստ մարգարէութեանն՝ հանգչել իւրաքանչիւր ուրուք ընդ որթով իւրով եւ ընդ թզենեալ»<sup>39</sup>: Իսկ Արիստակէս Լաստիւերտցին «այգային» լեզուով է նկարագրում երկրի թէ՛ բարեկեցիկ, եւ թէ՛ ողբերգական կացութիւնը: Ըստ նրա՝ բիւզանդական նուաճման ժամանակ Հայաստանում «ոչ լսի ձայն ուրախութեան ի կութս այգեաց եւ ոչ բարեբանութիւն առ կոխօղս հնձանի»<sup>40</sup>: Եւ ի հակադրութիւն դրա՝ Բագրատունիների ժամանակ Հայոց աշխարհը նման էր արքայի առաջ փռուած տնկախիտ, կանաչագեղ, տերեւալից, պտղաբեր, գեղեցկաշուք եւ երջանիկ այգու՝ «Աշխարհ՝ որ երբեմն ժամանակաւ իբրեւ գերախտ տնկախիտ առաջիւր, կանաչագեղ, տերեւալից, պտղաբեր, գեղեցկաշուք եւ երջանիկ անցաւորացն ցուցանիւր...»<sup>41</sup>: Այստեղ մենք ընդհուպ մօտենում ենք աւանդական այն թեմային, երբ իդէալական հայաշխարհը ներկայանում է որպէս այգի, իդէալական կայանք՝ որպէս այգում ընթացող, եւ արքան էլ՝ որպէս բարի այգեպան: Այս թեման միջնադարեան Հայաստանի ոչ մի յուշարձանում (գրաւոր, թէ՛ պատկերազրական), այնպիսի լիարժէք արտայայտութիւն չի գտել, ինչպէս Աղթամարում: Հայաստանի ամենանշանաւոր այգեգործական կենտրոններից մէկում գտնուող

Աղթամարի Սուրբ Խաչ տաճարի, այսպէս կոչուող, «որթագալարի գօտին», որ շուրջանակի բոլորում է եկեղեցին ու գերեզմանը դէրք գրաւում նրա արտաքին յարդարման ողջ համակարգում, իրենից ներկայացնում է ողկոյզներով ծանրաբեռնուած խաղողի կամարածեւ որթերից բաղկացած այգի, որի բազմաթիւ սիւժետային դրուագները նուիրուած են այգու պահպանութեանը, բերքահաւաքին, բերքը վայելելուն, խաղողը ճզմելուն, գինու ծխական ըմպմանը եւն<sup>42</sup>: Ուսումնասիրողների մեծ մասը (Յ. Օրբելի, Ս. Տէրրոյնի մեծ մասը (Յ. Օրբելի, Ս. Տէրրոյնիսեան, Ս. Մնացականեան) այս գօտին իրաւացիօրէն տեսնում է գիւղական-այգեգործական կեանքի մի շարք դրուագներ<sup>43</sup>: Այդուհանդերձ, ուշագրաւ է, որ առանձին «ռէալիստական» պատկերներն այստեղ ոչ միայն համադրուած են ակնյայտօրէն առասպելական խորհրդանշական դրուագների հետ, այլեւ ընտրուած են այնպէս, որ պատկերում են ոչ թէ իրական այգեգործական պարբերաշրջանը, այլ իդէալական կենսընթացը: Նախ կարեւոր է, որ Արծրունի արքայի պատուէրով պատկերուած հայաշխարհը, որն արքայի «քաղաքականութեան» արդիւնքն է, խաղողի այգի է: Երկրորդ՝ որպէս այգի, ինչպէս ցանկացած տիեզերական մոգելի դէպքում, ներկայացուած է իր հասուն պահին. համամասն է կրկնուող, սկզբունքօրէն չընդհատուող, «տիեզերքը» լցնող կամարածեւ որթերը ծանրաբեռնուած են խաղողի ողկոյզներով՝ ի տես բոլորի եւ ի վայելումն «բարի այգեպանի», որի դերում հանդէս է գալիս հէնց ինքը՝ արքան: Հասուն ողկոյզներից զատ վայելքի պահն են ցուցում խաղող ուտող թռչուններն ու կենդանիները, ողկոյզներով ծանրաբեռնուած դանիները, ողկոյզներով ծանրաբեռնուած արծր վազերը դէպի վար ճկող երիտաբարձր, խաղողի տեղափոխման տեսասարգները, խաղողի տեղափոխման տեսա-

րանները եւ, վերջապէս, հնձանայարկը, որի գոյգ առագաստներում խաղող են ճզմում երկու կիսամերկ երիտասարդներ: Այստեղ չկան որթատակի, էտման, ջրելու, բուժման եւ նման այլ տեսարաններ, այսինքն այգեգործական պարբերաշրջանը բացակայում է: Միայն երկու դէպքում պատկերուած են բահով փորող մարդիկ, որոնք ոչ մի կերպ չեն կապուած հասուն այգու հետ եւ, ինչպէս կը տեսնենք ստորեւ, ունեն այլաբանական կերպաւորում: Այս գօտում խաղողի որթը շատ աւելին է, քան սովորական, թէկուզ ամենաառատ պտղաբերող տունկը: Այն անձնաւորուած է, ունի իր պահապան՝ ոգին, որն ապրում է որթի հաստ բնում եւ սովորաբար ներկայանում է մօրուքաւոր ծերունու տեսքով<sup>44</sup>: Ողջ գօտում միայն մի կառոյց է պատկերուած, եւ դա հնձանն է՝ այգու «դինամիկ» կենտրոնը, ուր կենաց ծառի պտուղը վերածուած է կենաց հեղուկի: Թւում է, թէ այգի-աշխարհը բաց է իւրայինների համար. թռչունների, կենդանիների մեծ մասն այստեղ ապրում է ազատ եւ անհոգ, ծերունիները հանգստանում են «որթի շէնքում», երիտասարդ հովիւն ուսերին բերում է մատաղացու խոյը, ջահելները կոխի են բռնուել, քահանան աղօթք է մրմնջում: Բայց դրա կողքին ամենակարեւոր թեմաներից մէկն էլ այգու պաշտպանութիւնն է, որով զբաղուած է մարդկանց մի մեծ խումբ: Ընդհանրապէս այգին միջնադարում պատկերացում էր միշտ շրջափակուած, առնուած հզօր պարիսպների մէջ: «Այգու, որ ոչ գոյ պարիսպ, զազանք ապականիչք եւ խոզք անտառի մտանեն ի նա», - գրում է Յովհան Մանդակունին իր ճառերից մէկում<sup>45</sup>: Նոյնն է շեշտում եւ Ներսէս Լամբրոնացին Դաւթի սաղմոսների մեկնութիւնում. «Որքան ցանկն շուրջ է զայգովն, անդրժելի է ի թշնամեացն

պտուղն»<sup>46</sup>: Աղթամարում այգին պարիսպներ չունի (այն թերեւս անհնար էլ է ներկայացնել պատկերագրորէն), բայց անողոք պայքար է մղում թշնամու դէմ, որի համարեայ բացարձակ խորհրդապատկերն էլ արջն է՝ ներկայացուած եօթանգամ, որից հինգ դէպքում՝ մարդու հետ արիւնահեղ կռուի մտած: Ընդհանրապէս դա համապատասխանում է հայերի՝ թշնամական, բիրտ ուժի մասին ունեցած պատկերացումներին: Ուշագրաւ է, որ Գրիգոր Մագիստրոսը իր չափածոյ գործերից մէկում հայրենիքի մարտիկին համեմատում է Հայկի, իսկ թշնամուն՝ «անտառի արջի» հետ<sup>47</sup>, Թովմա Արծրունին էլ հայերի ոխերիմ թշնամի արաբ Յուսուֆ զօրավարին է համեմատում արջի հետ. «զօրավարն Տաճկաց, զօրհասական արջոյն բերելով նմանութիւն»<sup>48</sup>: Յ. Օրբելին գտնում է, որ Վանայ լճի հարաւային ափերի հայրութիւնը նոյնիսկ տարուացրել էր «արջ» անուանումը եւ դրա փոխարէն օգտագործում էր «գազան» անուանումը<sup>49</sup>:

Վերջապէս ողջ յօրինուածքը տաճարի արեւելեան ճակատում աւարտում է այգու բերքի համեստման եւ դինու ըմպման ծիսական տեսարանով, ուր պատկերուած է Գագիկ արքան իր երկու մերձաւորների (թերեւս որդիների) հետ՝ նորից նոյն իդէալական՝ որթագալարի գօտու ողջ տրամաբանութիւնից բխող անպաճուածութեամբ: Արքայի առջեւ նոյնիսկ սեղան չկայ, նա նստել է ոչ թէ պալատում՝ արքայական գահաւորակին, այլ բարձի վրայ՝ «որթի եւ նուննու տակ»: Նրա մերձաւորներն էլ աջից եւ ձախից նրան մատուցում ու ցուցադրում են արքայական այգու պտուղները: Արքան աջ ձեռքով բռնել է նոր դինով լեցուն բաժակը, իսկ ձախով խաղող է պոկում: Նրա հագուստը, ի տարբերու-

թիւն տաճարի արեւմտեան ճակատին պատկերուած կտիտորական քանդակի պաշտօնական հագուստի, բաւականին համեստ է, փոխուած է նոյնիսկ փառահեղ թագը: Այնպէս որ այստեղ արքայական խնջոյքը չէ պատկերուած, ինչպէս հակուած էր մտածելու Ս. Տէր-Ներսիսեանը<sup>50</sup>: Որպէսզի լիովին համոզուենք դրանում, բաւական է այս յօրինուածքը համեմատել Գագիկի պալատի պատերին նկարուած՝ իրօք արքայական խնջոյքի տեսարանի հետ, որի մանրամասն նկարագրութիւնը տալիս է Թովմայի շարունակողը. «Վասն զի են ի նմա ոսկեզարդ գահոյք, յորս բազմեալ երեւի արքայ նազելի ճոխութեամբ՝ շուրջ զիւրեաւ ունելով պատանեակս լուսարձակս, սպասաւորս ուրախութեան, ընդ նմին եւ դասս գուսանաց եւ խաղս աղջկանց զարմանալոյ արժանիս, անդ են եւ սուսերամերկաց հոյք եւ ըմբշամարտաց պատերազմունք. անդ եւ դասք առիւծոց եւ այլոց գազանաց, եւ անդ երամք հաւուց զարդարեալք ի պէսպէս պաճուճանս»<sup>51</sup>: Այսպիսով, կարելի է հաւաստել, որ Աղթամարի որթագալարի գօտում ներկայացուած է ոչ թէ արքայական խնջոյքը, այլ արքան, որպէս «բարի այգեպան», նստած իր այգու մի վազի տակ նոր բերքը եւ դինին համեստելիս<sup>52</sup>: Նրա առջեւ էլ փռուած է նրա աշխարհը, նրա «քաղաքականութեան» արդիւնքը, ինչպէս Արիստակէս Լաստիւերտցին է գրում. «տնկախիտ, կանաչազարդ, տերեւալից, պտղաբեր, գեղեցկաշուք եւ երջանիկ մի դրախտ»:

Այժմ անդրադառնանք գօտում երկիցս պատկերուած բահաւորներին, որոնք զբաղուած են փորելով: Ուսումնասիրողների այն ենթադրութիւնը, թէ բահաւորները փորելով են կամ թաղում այգիները, հաւանական լինել չի կարող, քանի որ ողկոյցներով ծանրաբեռնուած վա-

զերը բերքահաւաքի պահին նման խնամքի կարիք չունեն: Նկատենք, որ փորողներից մէկի կողքին պատկերուած է մուկառնետը՝ ժամանակի անցողիկութեան հանրայայտ սիմվոլը: Թւում է՝ այստեղ ալեգորիկ կերպով ներկայացուած է մէկ այլ աւանդական պատկերացում, որի դրսեւորումները տեսնում ենք միջնադարեան պոէզիայում: Երկրային ամենագեղեցիկ այգին անգամ յաւիտեանական չէ, մինչ մենք վայելում ենք նրա պտուղները, ժամանակը (ի դէմս փորողների) աւերում է այն: Եւ սա մի յիշեցում է՝ ուղղուած «բարի այգեպանին»<sup>54</sup>:

«Կամիմ բուսուցանել, Բայց տօթն չար է», -

այսպէս է մտորում աշխարհի մասին 12-րդ դ. յայտնի բանաստեղծ, կաթողիկոս Գրիգոր Տղան<sup>55</sup>: Իսկ Գրիգորիս Աղթամարցու (16-րդ դ.) մի բանաստեղծութեան մէջ այգում ընթացող կեանքն արժեքատու նրանից վտարուելու վտանգի տակ է: Ճիշտ է, այս դէպքում սպառնացողը «հոգէառ» Գաբրիէլն է, բայց նոյնն է անցողիկութեան, երկրային այգու անկատարութեան եւ թերաժամութեան գաղափարը:

«Յամէն առաւօտ եւ լոյս Գաբրիէլն ասէր հոգոյս, - Արի, ել ի յայս այգոյս»<sup>56</sup>:

Միջին դարերում հայերը յաճախ որպէս այգի եւ «այգային» լեզուով են ներկայացրել մարդկային մարմինն ու հոգին, մարդկային կեանքն ընդհանրապէս. «Ձի այգի իւր անուանեաց զհաւատացեալս. մշակ զհայրն երկնաւոր, այլ տացեալս. մշակ զհայրն երկնաւոր, այլ եւ զառաքեալսն մշակս, որով սրբին եւ ժողովին ի հնձանսն յաւիտենից», - նման ժողովին ի հնձանսն յաւիտենից», - նման «այգային» լեզուով է հաւատացեալներին բացատրուում փրկագործական համընդհանուր գաղափարը Գրիգոր Լուսաւորչի վերագրուող ճառերից մէկում<sup>57</sup>, իսկ Բուզանդը նոյն լեզուով պատկերում



1914, էջ 84, 107, 117, 376, 386:

19 *Ծարակամ հոգևոր երգերի*, Կ. Պոլիս, 1730, էջ 516: Հմմտ. նաև Ներսէս Ծնորհալու՝ Հոփսիսի մէին տուած բնորոշումը.  
«Մըտաւոր մարտիրոս մըրցական, էական բանին հօր զօրութեան, Լիակոխ քաջութեամբ ըզհընձան, Հըրեշտակ հրաշագեղ Հոփսիսիմէ» (Ներսէս Ծնորհալի, *Տաղեր եւ գանձեր*, Երեւան, 1987, էջ 364):

20 **Դարթի Անյաղթ փիլիսոփայի** Ի սուրբ խաչին. - **Դարթի Անյաղթ փիլիսոփայի Մատենագրութիւնը**, Վենետիկ, 1932, էջ 18: Այստեղ մենք սահմանափակուում ենք միայն Դարթի Անյաղթից մէջբերումներ կատարելով, իրականում խաչի այգային-կենացծառային ներկայացումը բնորոշ է խաչին նուիրուած մեկնութիւններին, ներբողներին, տաղերին եւ շարականներին ընդհանրապէս (Թեոդորոս Քոթեմատր, Սահակ Ձորափորեցի, Ջաքարիա Ձագեցի, Գրիգոր Նարեկացի, Ներսէս Ծնորհալի, Գրիգոր Տաթեւացի եւ այլք):

21 *Նշ. աշխ.*, էջ 23: «Առագաստ» բառը, որ եկեղեցական գործածութեամբ նշանակում է Քրիստոս-փեսայի տեղը, աղերսուել է նաև հնձահին: Եւ հարսանեկան առագաստը, եւ Քրիստոսի առագաստը եւ հնձահի առագաստը միաւորում են՝ հիմքում ունենալով արիւն-գինին:

22 Ինչպէս նշեցինք, Հոփսիսիմեան կոյտերը բնակուում եւ նահատակուում են քաղաքից դուրս, ինչը համեմատելի է Քրիստոսի քաղաքից դուրս՝ Գողգոթայի բլրում խաչուելու հետ: Ուշագրաւ է, որ «Թայտնութեան» մէջ առկայ է շարժման հակադիր ուղղութիւնը. հնձանը կառուցուած է քաղաքից դուրս՝ պարիսպների տակ, որտեղից արդար հոգիները պիտի մտնեն աստուածային քաղաք կամ Վերին Երուսաղէմ: Հնդհանարապէս Ագաթանգեղոսի պատմութիւնում նկատելի է Վաղարշապատի տեղագրութիւնը Երուսաղէմի տեղագրութեանը համապատասխանացնելու ձգտում: Բացառուած չէ նաև, որ նման ձգտում եղել է եւ իրականում, երբ Վաղարշապատում ստեղծուում էին առաջին քրիստոնէական կառույցները:

23 **Տեառն Յովհաննու Իմաստասիրի Աւանցույ Մատենագրութիւնը**, Վենետիկ, 1834, էջ 230:

24 *Հայկական մանրանկարչութիւն, Վասպուրական*, կազմեց Հ. Յակոբեան, Երեւան, 1978, աղ. 88 (ՄՄ ձեռ. թիւ 5432, 11ա):

25 **Յովհաննէս Թլկուրացի**, *Տաղեր*, Երեւան, 1960, էջ 168:

26 **Ա. Ղանալանեան**, *Աւանդապատում*, Երեւան, 1969, էջ 116-117:

27 Հայկական մանրանկարչութիւն. Վասպուրա-

կան, աղ. 15 (ՄՄ ձեռ. թիւ. 4818, 5բ):

28 Ինչպէս կը տեսնենք քիչ ներքեւ համարեայ այսպէս է քանդակուած Աղթամարի Սուրբ Խաչ տաճարի որթագալարի գօտում նաև Գագիկ արքան:

29 **В. В. Иванов, Вино**. - В кн.: *Мифы народов мира*, М., 1991, т. 1, с. 236. Այս առումով խաղողի հետ համեմատելի էր միայն նուրը: Եթէ միջնադարեան քանդակը դա յատկօրէն ցուցում է նրանով, որ խաղողի հետ միասին հանդէս է գալիս եւ նուրը, կամ մէկը հեշտութեամբ փոխարինում է միւսին, ապա հայկական հեքիաթներում, էպոսում եւ պոէզիայում նոյնիսկ ընդգծուում է նուան գինու առաջնութիւնը, յատկապէս եօթ տարուայ գինու, ինչը շեշտում է նրա սրբազան-մոգական բնույթը:

30 Տե՛ս Հ. Պետրոսեան, *Յաւերժ խնջոյքը եւ յաւերժ կոհիւր* (*Արցախի խաչքարային պատկերաքանդակների մի խմբի մեկնաբանութեան փորձ*). - *Հայ մշակոյթի ուսումնասիրութեան հարցեր. Արցախ: Ձեկուցումների թեզեր*, Երեւան, 1992, էջ 53-54. Նոյնի՛ Անանիա Ծիրակացու «*Խրախճանակաբքը*» եւ *միջնադարեան խնջոյքը*. - *Հայաստանը եւ Քրիստոնէայ Արեւելքը*, Երեւան, 2000, էջ 356-361:

31 Այս առումով ուշագրաւ է խաչի եւ պատարագի սեղանի ձեւական նոյնացումը Գրիգոր Լուսատւորչի «Վարդապետութեան» մէջ՝ հիմք ունենալով Քրիստոսի խաչելութեան եւ տէրուական պատարագի տիպաբանական նոյնութիւնը. «Եւ զի՞նչ իցեն անկիւնք սեղանոյն, եթէ ոչ զխաչն նշանակէ... Վասնզի ունի սեղանն չորս անկիւնս, որ է խաչն. եւ յիրաւի սեղան, զի եղել վերընկալ տէրուական մարմնոյն ճշմարիտ պատարագին որ մատեաւ Հօր» (Ագաթանգեղայ *Պատմութիւն Հայոց*, էջ 244-245): Արիւն-գինին հանդէս էր գալիս նաև որպէս «յաղթանակող զէնքի» միսման հեղուկ: Լուսագոյն զէնքը համարում էր սողունների (վիշապային) արեան մէջ մխուածը: Այսպէս, ըստ Մովսէս Խորենացու՝ հայ Արշակունի առաջին թագաւորներից մէկի՝ Արշակ Առաջինի «զնիզակն... էր արեամբ զեռնոց մխեալ» (Մովսէսի Խորենացույ *Պատմութիւն Հայոց*, Տփղիս, 1913, էջ 119), նոյն այդ նիզակը Վարդանը համարում է «մխեալ արեամբ թիւնաւոր սողնոց» (*Հաւաքումն պատմութեան Վարդանայ Վարդապետի*, Վենետիկ 1862, էջ 32), իսկ միջնադարեան դասանաբանական երկերում «վիշապամոխս նիզակը» օգտագործում է որպէս մետաֆորա (Հ.Ղ. Ալիշան, *Հին հասարակ կամ հեթանոսական կրօնք հայոց*, Վենետիկ, 1895, էջ 153-154): Դարբնացային ասանդական պրակտիկայում խորհուրդ էր տրուում որպէս միսման հեղուկ օգտագործել քացախը, նուան գինին կամ նուան կեղեւի հիւթը (Մ. Բարխուդարեանց, *Պըլը-Պողի*, Թիֆլիս, 1888, էջ 10): Խաչքարային մի շարք վիմագրե-

րում էլ խաչն է ներկայանում որպէս «զէն Աստուածամոխս» (խաչի զինական կերպարի մասին աւելի մանրամասն տե՛ս Հ. Պետրոսեան, *Խաչքարերի անուանաբանական համակարգը եւ Սուրբ Սարգիս խաչքարերը*. - *Սուրբ Սարգիս, Գիտածողովի միթեր*, Երեւան, 2002, էջ 60-79): Այսպիսով, կարելի է վերականգնել «յաղթանակող զէնքի» միսման երկու կերպ՝ միում վիշապային արեան մէջ եւ միում աստուածային արեան մէջ: Հետաքրքիր է, որ գինին եւ քացախն էլ հակադրում էին իրար, ինչպէս աստուածային արիւնը եւ վիշապային արիւնը: Հմմտ. օրինակ, քացախած գինու օգտագործումը հեքիաթներում եւ էպոսում չար նպատակներով, նոր գինու եւ հին գինու մետաֆորան Քրիստոսի խրատներից մէկում (Մատթ. Թ 17), Քրիստոսից հոսող արիւնը եւ նրան մեկնած՝ քացախի մէջ թաթախած սպունգը խաչելութեան ժամանակ (Մատթ. Ի է 48, Մարկ. Ժ 36 եւն): Վիշապային արեան եւ քացախի նոյնացումը ակնյայտ է յատկապէս միջնադարեան պոէզիայում.  
«Ի վիշապաց գինի հանեն խառնեալ թիւնօք մահաբերին»,- գրում է Առաքել Սիւնեցին (*Աղամզիրք*, Երեւան, 1989, էջ 23),  
«Ապա այլ ազգն այն անհաւան... Օձ եւ կարիճ ի յիժ նման Ջերթ քացուող տիկ՝ չարեօք լըցան»,- կարդում ենք Յովհաննէս Թլկուրացու մօտ (*Նշ. աշխ.*, էջ 200):

32 **Ս. Հմայեակեան**, *Վանի թագաւորութեան պետական կրօնը*, Երեւան, 1990, էջ 11-12, 97: Փաստօրէն արքայական այգու աճի բոլոր կարեւոր փուլերը պիտի նշուէին յատուկ զոհաբերութիւններով: Աւելին, թում է, թէ այս այգին նաև մի իրօրինակ «տօնացոյց» էր եւ համապետական տօների ժամանակը սահմանում էր ըստ նրանում ընթացող փոփոխութիւնների (տե՛ս Հմայեակեան Ս., *Նշ. աշխ.*, էջ 76-78):

33 *Урартские клинообразные надписи*, М., 1960, с. 263.

34 **Մովսէսի Խորենացույ Պատմութիւն Հայոց**, էջ 53.

35 Նոյն տեղում, էջ 166: «Ծննդոց» է կոչում Աստուածաշնչի առաջին գիրքը, ուր նկարագրում է Արարչի կողմից աշխարհ-տիեզերքի ստեղծումը: Ուրեմն արքայի ստեղծածն էլ պատկերացում էր որպէս նման մի կառոյց, այլ ոչ թէ մի սովորական անտառ:

36 Փաստոսի Բուզանդացույ *Պատմութիւն Հայոց*, Վենետիկ, 1889, էջ 18:

37 «Բաղաբանականութիւն» բառը միջին դարերում ուներ համարեայ նոյն իմաստը, ինչ մեր օրերում եւ նշանակում էր երկրի բարգաւաճմանը, բարեկարգմանն ուղղուած գործունէութիւն (մանրա-

մասն տե՛ս Թ. Աղալբեկեան, *Ջուարթանցի հարցի շուրջը*. - *Հայագիտական հետազոտութիւններ*, Երեւան, 1969, էջ 158): Մենք արդէն նշեցինք, որ Ջուարթանցի տաճարը շնորհիւ իր բուսաբանական գօտիների ներկայանում է որպէս երկնային այգու մի մոդել: Ուշագրաւ է, որ Ջուարթանցի տաճարի հարեանութեամբ պատական համալիրի կառուցումից յետոյ Ներսէս Ծինարար կաթողիկոսը «կարգեալ կացուցանէր ի նմա անբոխութիւն երդումարդաց ըստ պայմանի քաղաքականաց եւ անեալ շուր ի Բապար գետոյ՝ զամենայն ասագախի անասար դաշտավայրն ի գործ արկանէր» (Յովհաննու Ռուսաստանս ծացկոցաց) (Յովհաննու Դրասխանակերտցույ *Պատմութիւն Հայոց*, Թիֆլիս, 1912, էջ 118), այսինքն՝ բնակեցնում է այնտեղ քազմաթիւ ընտանիքներ, տնկել է խաղողի այգիներ ու ծաղկանոցներ, ինչպէս եւ պահանջում է քաղաքականութիւնը: Եւ յատկանշական է, որ տաճարին կից պալատական համալիրի կարեւոր բաժանմունքներից մէկն էլ հնձանայարկն է՝ խաղողը ճզմելու ընդարձակ հարթակներով եւ գինու մեծածաւալ հորերով:

38 Դրասխանակերտցի, էջ 198-199:

39 Ստեփանոսի Տարօնեցույ Ասողկան *Պատմութիւն տիեզերական*, Ս. Պետերբուրգ, 1885, էջ 161:

40 *Պատմութիւն Արիստակիսի Լաստիերտցույ*, Երեւան, 1963, էջ 58:

41 Նոյն տեղում:

42 Աղթամարի «որթագալարի գօտու» մանրամասն նկարագրութիւնն ու մեկնաբանութիւնները տե՛ս **И. А. Орбели, Памятники армянского зодчества на острове Ахтамар** - **И. А. Орбели, Избранные труды**, М., 1968, с. 135-178. **Der-Nersessian S. Aghtamar. Church of the Holy Cross**, Cambridge, Mass., 1965, p. 12, 13, 19, 25-27. Գօտու քննութեանն անդրադարձել են նաև **Л. А. Дурново Очерки средневековой Армении. Искусства** с. 68, 75. **Ispiriglu M. S. Die Kirche von Aghtamar**. Berlin, 1973. **Ս. Մնացականեան, Հայկական աշխարհիկ պատկերաքանդակը**, Երեւան, 1976, էջ 62-64: **Նոյնի՛ Աղթամար**, Երեւան, 1983:

43 Առայժմ առանձնակի է մնում Ա. Մնացականեանի կարծիքը, համաձայն որի՝ «Աղթամարի վանքի որթագալարի գօտին ստեղծուած է Աստուածաշնչում առկա խաղողի վագի այլաբանական ըմբռումների յենքի վրայ: Այսպիսի այլաբանութիւններ կան Քրիստոսի ասացածքներում, ստղծումներում, Աբրահամի հիւրասիրութեան գրոյցում եւ վերջինիս հայ ժողովրդաբանական գրոյցում եւ վերջինիս հայ ժողովրդական մշակումների մէջ» (Մնացականեան Ա. կան մշակումների մէջ» (Մնացականեան Ա. կան մշակումների վանքի որմնաքանդակները փորձ Աղթամարի վանքի որմնաքանդակների մեկնաբանութեան - *Հայաստանի մշակոյ-*

թի եւ արուեստի պրոբլեմներին նուիրում հանրապետական 5-րդ կոնֆերանսի թեզեր, Երեւան, 1982, էջ 150): Խաղողի որթի աստուածաշնչեան-քրիստոսաբանական ընկալման վերը կատարած մեր քննութեամբ, ընդհանրապէս կարելի է փաստել Աղթամարի որթագալարի գօտու սկզբունքային տարբերութիւնը խաղողի գուտ քրիստոսաբանական ընկալումներից, նրա ոչ-էկեղեցական, ժողովրդական բնույթը: Աբրահամի հիւրասիրութեան ժողովրդական մշակումն էլ, որին անդրադարձանք քիչ առաջ, Աղթամարի գօտու որեւէ դրուագի հետ չի կապում:

- 44 Տե՛ս **И. А. Орбели**, *Աղ. աշխ.*, էջ 137:
- 45 **Մանդակունի**, *Աղ. աշխ.*, էջ 166:
- 46 *Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի*, Վեներտիկ, հտ. 1, 1836, էջ 80:
- 47 **Գրիգոր Մագիստրոս**, *Քիրք թղթոց*, Ալեքսանդրապոլ, 1910, էջ 234:
- 48 **Թովմա Արծրունի եւ Անանուն**, *Պատմութիւն տան Արծրունեաց*, Երեւան, 1985, էջ 188:
- 49 **И. А. Орбели**, *Աղ. աշխ.*, էջ 166: Այս առումով ուշագրաւ է հայերէն «գէլ (ու) գազան» եւ «անտառից բռնած» արտայայտութիւնների կիրառութիւնը նոյնիսկ մեր օրերում: Ըստ հայկական ասանդութիւնների՝ իր ինչ-ինչ մեղքերի պատճառով արջի է փոխակերպուել առաջին մարդայգեպանը՝ դառնալով արքայի (քրիստոնէութեան ազդեցութեամբ՝ Քրիստոսի) թշնամին (տե՛ս, օրինակ, **Ղանալանեան Ա.**, *Աղ. աշխ.*, էջ 120): Կարելի է ենթադրել, որ հինկտակարանային ասանդութից անկախ, ըստ որի՝ դրախտը կորուսուեց Ադամի մեղքով, հայերն ունեցել են «կորուսեալ այգու» սեփական առասպելը, ուր առաջին անյաջողակ այգեպանին հակադրում էր բարի այգեպան-արքան:
- 50 **S. Der Nersessian**, *Աղ. աշխ.*, էջ 25:
- 51 **Թովմա Արծրունի եւ Անանուն**, էջ 458:
- 52 Ինչպէս յայտնի է, հայկական հարսանեկան ծէսում փեսան եւ հարսը հանդէս են գալիս որպէս թագաւոր եւ թագուհի: Դեռ անցած դարում էլ հարսանեկան սեղանի գլուխը կազմող հարս ու փեսայի թախտը, որի վրայ իջնող գորգին թելերով կախում էին չոր մրգեր ու քաղցրաւեցիք, մի շարք վայրերում կոչում էր թագաւորի (կամ փեսայի) «բաղ» (**Ա. Միքայելեան**, *Փշրանքներ Ժիրակի ամբարներից, Էմիանեան ազգագրական ժողովածու*, հտ. 1, 1901, էջ 244):
- 53 Տե՛ս **И. А. Орбели**, *Աղ. աշխ.*, էջ 138: **S. Der**

**Nersessian**, *Աղ. աշխ.*, էջ 26: **Л. А. Дурново**, *Աղ. աշխ.*, էջ 75: Ըստ երեւոյթին սխալը մեթոդաբանական է, եթէ պատկերում են իրական այգին եւ իրական այգեգործական պարբերաշրջանը, ինչպէս ընդունել են հետազօտողները, ապա սպասելի է եւ առանձին դրուագների իրականգործնական մեկնաբանութիւնը:

- 54 Այս կապակցութեամբ յիշենք հայ արքունիքում առասպելական Վաղարշակ արքայի սահմանած կարգը. «Եւ (կարգէ) յիշեցուցանողս երկուսի ձեռն գրոյ. այլ ոմն գրարի յիշողութիւնս առնելով, եւ այլ ոմն զվրէժխնդութեանցն: Եւ բարոյ յիշեցուցանողին հրաման տայ՝ ի բարկութեան արքայի եւ յանիրաւ հրամանս՝ յիշեցուցանել զիրան եւ զմարդասիրելն» (**Մովսիսի Խորենացոյ Պատմութիւն Հայոց**, էջ 117): Ուշագրաւ է, որ փորողները, որպէս ժամանակի, անցողիկութեան խորհրդապատկեր եւ յիշեցում արքային, 12-րդ դ. սկսած հանդէս են գալիս արքայի գահակալութիւնը պատկերող պարսկական մանրանկարներում (տե՛ս **Ш. Шукуров**, *Искусство средневекового Ирана*, М., 1989, с. 225-231): Մէջբերենք նաեւ աշխարհին ու կեանքին 10-11-րդ դդ. պարսիկ բանաստեղծ Ռուդաքիի տուած բնորոշումը.
 

«Սիրտ, սա այգի չէ, պտուղ մի՛ փնտրիր,  
գտնել չես կարող,  
Ուռնուտ է սա, որ չի ծանրանում բերքով ու բարով,  
Երկու դուռ ունի, իսկ այգեպանը հսկում է վերին,  
Սիրտ իմ, հող դարձիր ու քամու մամա անցիր աշխարհով»

*(Մարգարտաշար. ռուբայաթ, կազմ. Ա. Կոզմոյեան, Երեւան, 1960, էջ 27):*
- 55 **Գրիգոր Տղայ**, *Բանաստեղծութիւններ եւ պոեմներ*, Երեւան, 1972, էջ 180:
- 56 **Գրիգորիս Աղթամարցի**, *Բանաստեղծութիւններ*, Երեւան, 1963, էջ 254:
- 57 **Գրիգորի Լուսաւորչի Յանախապատում ճառք եւ աղօթք**, Վեներտիկ, 1838, էջ 12-13:
- 58 **Բուզանդ**, էջ 12:
- 59 **Ներսէս Ծնորհալի**, *Թուղթ ընդհանրական*, Վեներտիկ, 1830, էջ 21.
- 60 *Թայմատուրք*, Կ. Պօլիս, 1730, էջ 516:
- 61 *Հայ դասական քնարերգութիւն*, հտ. 2, էջ 141:
- 62 **Վ. Բոդյեան**, *Երկրագործական մշակոյթը Հայաստանում*, Երեւան, 1972, էջ 500:

ԵՐԿՐԱԳՈՐԾԱԿԱՆ ԾԻՍԱԿԱՐԳԸ՝ «ՀՈՌՈՎԵԼԻ» ԵՆԹԱՏԵՔՍՏՈՒՄ

Հռիփսիմէ Պիկիցեան

Աւանդական կենցաղի ու մշակոյթի ուսուցանասիրութեամբ զբաղուող գիտնականների աշխատանքներում բազմաթիւ արժէքաւոր փաստեր ու դիտարկումներ կան Հայոց երկրագործական մշակոյթի տարբեր բնագաւառների, աշխատանքային գործընթացի մանրամասն նկարագրութեան, դրանց զուգորդող սոնածիսական ու պաշտամունքային Համակարգերի, ժողովրդական բանահիւսութեան ու այլեւայլ ոլորտների վերաբերեալ<sup>1</sup>: Դեռեւս 19-րդ դարից սկսած՝ ուսուցանասիրելով ավանդական աշխատանքային երգերը՝ մեր անուանի երաժշտագէտները եւս բարեխղճօրէն հաւաքել, կանոնակարգել ու հրատարակել են դրանք՝ ժամանակի երաժշտագիտական քննութեան բոլոր ընդունուած օրէնքների Համաձայն: Իբրեւ լաւագոյն օրինակ՝ յիշենք Կոմիտասի յայտնի յօդուածը՝ Վարդաբլուր գիւղի Հոռովելի մասին<sup>2</sup>: Այսուհանդերձ, մինչեւ օրս հրատարակուած նոտագիր Հոռովելների քանակը չի գերազանցում երկու տասնեակը: Տարբեր երգարաններում ու ժողովածուներում զբանցուած բանաստեղծական ամբողջական տեքստերն ու դրանց Հատուածները եւս չեն անցնում վեց տասնեակից:

Գուլթանավարի ընթացքում ստեղծուող ու կատարուող երաժշտախօսքային տեքստերից խնդրոյ առարկայ ենք դարձրել Հանրայայտ «Հոռովելը» որը փորձել ենք քննութեան առնել երկրագործական մշակոյթի Համատեքստում: Գաղտնիք չէ, որ երբեմն՝ մասնագիտական վերլուծութեան ընթացքում ուշադրութիւնը չէր լուծուած միտումով, երաժշտական ստեղծագործութիւնը պայմանականօրէն մասնատուած,

առանձնացուած է կենցաղավարման բուն միջավայրից: Արդիւնքում, յաճախ խաթարուած է երեւոյթի ամբողջականութիւնը՝ թիւրիմացութիւնների եւ տարակարծութիւնների հիմք դառնալով: Հաւանաբար սա է պատճառը, որ բուն Ֆոլկլոր կրողների եւ մեր՝ Հետազօտողներին, լոր կրողները միշտ չէ, որ Համապատկերացումները միշտ չէ, որ Համապատասխանում են: Այսպէս, ուսուցանասիրողներին յայտնի է, որ գիտարշաւների ժամանակ յաճախ դժուարութիւններ են հանդիպում մեր օրերում ժողովրդի կենցաղից դուրս մղուած տարբեր աշխատանքային երգեր զբանցելիս: Ոչ միայն տանքային երգեր զբանցելիս: Ոչ միայն պատճառով, որ գիւղական աշխատանքների ավանդական շատ ու շատ բնագաւառներ իրենց Հետ մոռացութեան են մատնուած նաեւ դրանից արտածուող բանահիւսական մտածողութիւնն իր երաժշտախօսքային դրսեւորումներով, այլեւ այն, որ գիւղացին երբեք աշխատանքի ընթացքում ստեղծուող երաժշտապոէզի ընկալում իբրեւ առանձին տիկ վարքը չի ընկալում իբրեւ առանձին երգ եւ հրաժարուած է կատարելուց, քանի որ դեռ ապահովուած չեն բոլոր անհրաժեշտ պայմանները՝ նպատակը, վայրը, ժեշտ պայմանները՝ նպատակը, մասնաժամանակը, գործողութիւնը եւ մասնակիցները:

Արուեստի ինստիտուտի գիտարշաւային խումբը (ղեկ. Կ. Խուրաբաշեան, մասնակիցներ Զ. Թազակչեան, Հ. Պիկիմասնակիցներ Զ. Թազակչեան, Հ. Պիկիմասնակիցներ Զ. Թազակչեան, Ա. Մուրադեան, Ա. Պետրոսեան) չեան, Ա. Մուրադեան, Ա. Պետրոսեան) 1996 թ. Հոռուայ մարզում նպատակադրուել էր ճշտել, թէ որքանով է ժողովրդի յիշողութեան մէջ պահպանուել Կոմիտասի գրանցած տարբերակը եւ ժամատասի գրանցած տարբերակը եւ ժամատասի ու երկրագործական մշակոյթի փոնական ու երկրագործական մշակոյթի փոնականութիւններն ինչ «խմբագրումներ»