

ՀԱՅՈՑ
ՄՐԲԵՐԸ
ԵՎ
ՄՐԲԱՎԱՅՐԵՐԸ



ԵՐԵՎԱՆ 2001



1700



27-28 04. 2001

Քրիստոնեությունը
Հայաստանում
պետական կրոն
հռչակելու
1700- ամյակին

Տպագրությունը իրականացվել է
Գերաշնորհ Տեր
Մեսրոպ Արքեպիսկոպոս Առջյանի
հովանավորությամբ

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ
ՀԱՄԱԿԱՐԳԱՅԻՆ
ՍԵՐԻԱ
2001

NATIONAL ACADEMY OF
SCIENCES OF THE REPUBLIC OF ARMENIA
INSTITUT OF ARCHAEOLOGY AND ETHNOGRAPHY

ARMENIAN SAINTS AND SANCTUARIES

Yerevan

“HAYASTAN”

2001

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ
ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ՀԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ԸՆԹԵՐԹԱՍՐԱՀ

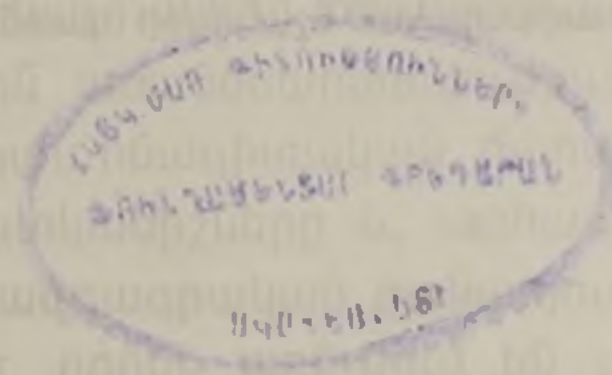
ԱՅԼԵՏ

ՀԱՅՈՑ ՍՐԲԵՐԸ
ԵՎ

ՍՐԲԱՎԱՅՐԵՐԸ

ԱԿՈՒՆՔՆԵՐԸ, ՏԻՊԵՐԸ, ՊԱՇՏԱՍՈՒՆՔԸ

41298
11/14



Երևան

«ՀԱՅԱՍՏԱՆ»

2001

ՂՏՀ 23/28+902/904

ԳՍԴ 86.37+63.4

Հ 282

Տպագրվում է ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի գիտական խորհրդի որոշմամբ

Խմբագիրներ՝

ՀՀ ԳԱԱ թղթ. անդամ, ք.գ.դ. ՍԱՐԳԻՍ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ

պ.գ.դ. ԱՐԱՄ ՔԱԼԱՆԹԱՐՅԱՆ

Հ 282 Հայոց սրբերը և սրբավայրերը. եր.: «Հայաստան», 2001, 438 էջ:

Ժողովածուն ընդգրկում է Հայոց քրիստոնեական դարձի 1700-ամյակին նվիրված «Հայոց սրբերը և սրբավայրերը» թեմայով հոբելյանական գիտաժողովի զեկուցումները՝ շարադրված հանրապետության տարբեր մասնագետ գիտնականների կողմից:

Ձեկուցումները բաժանված են երեք հիմնական թեմատիկ խմբերի, որոնց մեջ պատմամշակութաբանական տարբեր հայեցակետերով քննվում և լուսաբանվում են հայոց սրբերի պաշտամունքի նախնական արմատներն ու ժողովրդաքրիստոնեական ընկալումները, ժողովրդական սրբությունների ու սրբավայրերի առանձնահատկությունները, եկեղեցական սրբավայրերի, պատկերագրության, հնագիտական, ճարտարապետական, արվեստագիտական բնույթն ու հատկանիշները, միաժամանակ պատմական զարգացման գործընթացում համակարգման են ենթարկվում և բնութագրվում հայ եկեղեցու բոլոր սրբերը:

Գիրքը հասցեագրված է հայ կրոնա-ավանդական մշակույթի պատմությամբ հետաքրքրվողներին:

Հ 0403000000
701(01)01 2001 Արտ.

ԳՍԴ 8637+63.4

ISBN 5-540-01771-4

ԽԱՄԲԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԿՈՂՄԻՑ

Ներկա ժողովածուն ընդգրկում է Հայոց քրիստոնեական դարձի 1700-ամյակին նվիրված Հանրապետական Հոբելյանական գիտաժողովի զեկուցումները՝ հեղինակված Հայաստանի գիտական, ու գիտակրթական տարբեր հաստատությունների անվանի և երիտասարդ մասնագետների կողմից: Ձեկուցումները շարադրված են մատենագրական և արխիվային սկզբնաղբյուրների հարուստ տվյալների վրա, աղբյուրագիտական հարուստ հղումներով ու անհրաժեշտ ծանոթագրություններով, որոնց շնորհիվ յուրաքանչյուր զեկուցում վերածվել է տվյալ խնդիրը շոշափող գիտական առանձին հետազոտության:

Ձեկուցումները համակարգված են երեք հիմնական թեմատիկ խմբերի տակ.

Ա. Սրբերն ու սրբատեղիները հայ գրավոր ու բանավոր ավանդության մեջ,

Բ. Հայոց սրբավայրերն ըստ հնագիտական և արվեստաբանական քննությունների,

Գ. Սրբերն ու սրբությունները ազգաբանական հայեցակետով:

Հիշյալ երեք խմբերում, գիտական տարբեր մոտեցումներով ու եղանակներով և ըստ հեղինակների մասնագիտական նախասիրությունների ու կարողությունների՝ քննության ու լուսաբանության են ենթարկվել Հայոց սրբերի պաշտամունքի նախնական արմատները, դիցաբանական կերպարները, նրանց եկեղեցական և ժողովրդաքրիստոնեական ընկալումները, ժողովրդական սրբությունների ու սրբավայրերի պաշտամունքային առանձնահատկությունները, եկեղեցական սրբավայրերի, պատկերագրության հնագիտական, ճարտարապետական, արվեստագիտական արժեքն ու հատկանիշները և, առհասարակ, լեզվական, փիլիսոփայական, երաժշտական, ազգագրական, բանահյուսական, մշակութաբանական բազմաթիվ այլ խնդիրներ, որոնք առնչվում են *սուրբ* և *սրբություն* հասկացություններին:

Հատորը բացվում է Գերաշնորհ Սեսրոպ արքեպիսկոպոս Աշճյանի «Հայոց եկեղեցու սուրբերը և սրբոց տօները» պատմական ակնարկով և եզրափակվում նույն հեղինակի «Ապրիլյան նահատակաց սրբացման հարցը» ուշագրավ մտորումներով:

Միով բանիվ՝ հատորում ամփոփված տարաբնույթ հետազոտություններն ու հաղորդումները իրագործված են գիտության արդի մակարդակով ու պահանջներով, ունեն պատմամշակութաբանական կարևոր արժեք և հասարակական տարբեր գիտությունների դիրքերից ու տեսանկյուններից գալիս են նպաստելու նախաքրիստոնեական ու քրիստոնեական մշակույթների՝ մեզանում նոր սկզբնավորված ազատ ու ճշմարիտ հետազոտությունների զարգացմանը:

Հարկ է միաժամանակ նշել, որ խմբագրությունը ոչ միշտ է համամիտ հատորում ամփոփված որոշ զեկուցումներում արժարժված կարծիքներին ու տեսակետներին: Սակայն, ելնելով հեղինակների սեփական կարծիքների նկատմամբ հարգանքից՝ խմբագրությունը հատոր է ներառել նաև այդ կարգի զեկուցումները, որոնք բոլոր զեկուցումների հետ միասին դրվելու են գիտաժողովի հրապարակային քննարկմանը՝ ակնկալելով գիտական լուրջ բանավեճեր:

«Հայոց սրբերը և սրբավայրերը» թեմայով գիտաժողովի մտահղացումն ու նախաձեռնությունը պատկանում է ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի տնօրինությանն ու գիտական խորհրդին, որը ջերմ հավանության ու աջակցության արժանացավ «Քրիստոնեությունը Հայաստանում պետական կրոն հռչակման 1700-ամյակի եկեղեցական հանձնաժողովի», Հանձնաժողովի վարիչ-քարտուղարներ Գերաշնորհ Սեսրոպ արքեպիսկոպոս Աշճյանի և Հովնան արքեպիսկոպոս Տերտերյանի կողմից, որոնց և իր խորին շնորհակալությունն է հայտնում գիտաժողովը կազմակերպող հանձնաժողովը:

ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՍՈՒՐԲԵՐՆ ՈՒ ՍՐԲՈՑ ՏՕՆԵՐԸ

Հայաստանեայց եկեղեցին, իբրեւ անբաժան մասը ընդհանրական եւ առաքելական եկեղեցւոյ, իր պաշտամունքին մէջ յատուկ տեղ տուած է սուրբերուն: Սուրբերը անոնք են, որոնք իրենց կեանքի օրինակով, աղօթանուէր վարքով եւ յաճախ արեան վկայութեամբ արժանացած են հաւատացեալներու եւ առհասարակ ամբողջ եկեղեցւոյ յարգանքին: Եւ դարերու հոլովոյթին մէջէն, մեզի հասած են անունները անոնց որոնք եկեղեցւոյ աղօթքին եւ աստուածաբանութեան մէջ ունին յատուկ տեղ - սրբոց բարեխօսութիւնը: Սրբոց բարեխօսութեան վարդապետութիւնն ալ, իր կարգին, ունի աստուածաբանական խորք եւ հրաւեր կուտայ հաւատացեալներուն, որպէսզի անոնց բարեխօսութեամբ դիմենք մեր Փրկչին, եւ Աստուծոյ սիրելի այդ անձերուն միջնորդական աղօթքով մօտենանք Անոր, որ ծանապարհն է եւ ճշմարտութիւն, կեանք եւ լոյս միանգամայն:

Եկեղեցւոյ հաւատքին եւ հաւատացեալներու բարեպաշտութեան մէջ մեծ եղած է սուրբերուն դերը, եւ դարձեալ եկեղեցին հարստացած է սուրբերով, մարտիրոսներով, վկաներով, խոստովանողներով, որոնք վկայած են իրենց հաւատքին մասին, եղած են լոյսի սիւներ, առաջնորդներ եւ օրինակ հանդիսացած հաւատացեալներուն:

Եկեղեցւոյ սուրբերը անոր կենսունակութեան, հաւատքի առկայութեան խորհրդանիշերն են, եւ դարերու հոլովոյթին մէջէն եկեղեցին իր սուրբերու բազմութեամբ արտայայտած է իր հաւատքի կեանքը եւ վկայութիւնը:

Այս տեսակէտէն սակայն, տարբերութիւններ կան եկեղեցիներու միջեւ: Կարգ մը եկեղեցիներ ժուժկալ եղած են, ուրիշներ մինչեւ այսօր եւ կանոնաւոր կերպով նոր սուրբեր կաւելցնեն իրենց սրբոց դասերուն վրայ: Կարելի է անշուշտ բացատրութիւններ տալ, եւ փորձել հասկնալ, օրինակի համար, թէ ինչու՞ հայ եկեղեցին ԺԴ դարէն ասդին մէկ հատիկ սուրբ չէ ավելցուցած իր սուրբերուն վրայ, մինչ կաթոլիկ եկեղեցին, այսօր ալ եւ յատուկ գործընթացի մը մէջէն, սուրբ կը հռչակէ հաւատքի ախոյեանները, որոնք ժամանակակից են մեզի, ըստ ամենայնի: Արդեօք հայ եկեղեցին այլեւս չի՞ հաւատար սուրբերու բարեխօսութեան, ալ ժամանակավրէ՛պ կը նկատէ սուրբերը եւ կամ այնքա՞ն բարձր դիրքի վրայ կը պահէ սրբութիւնը որ չի համարձակիր նոր սուրբեր ավելցնել իր տօնացոյցին մէջ, թէ... անտարբեր է պարզապէս, եւ ավելորդ ծանրութիւն կը նկատէ զանոնք: Դժուար է ուղիղ եւ արդար պատասխան մը գտնել այս երեւոյթին: Թերեւս ալ բացատրութեան մը փորձը ավելի խորերը պիտի տանի մեզ, եւ պարտադրէ որ մտածենք հայկական քրիստոնէութեան մասին, որ սակայն շա՛տ, շատ տխուր հաստատումներու կրնայ տանիլ մեզ, եւ արդարացնէ իսկ վախը ոմանց որոնք հայ եկեղեցին կը նկատեն հաւատքէն պարպուած կառոյց մը՝ որ ազգային է, ավելի ճիշդը ազգայնական եկեղեցի մըն է այսօր, եւ կը ծառայէ ազգին եւ լեզուին, մշակոյթին եւ աւանդութեանց, որ լեզուի թանգարան է հաւատքի բոցէն ի սպառ հեռու.....

Ա. Հայ եկեղեցւոյ Սրբոց Տօները

Տիեզերական եկեղեցւոյ մէջ սրբոց տօները առհասարակ կը նշուէին անոնց նահատակութեան տարեդարձներուն: Սակայն շուտով որոշ օրէնքներ կամ աւանդութիւններ իրենց

կնիքը դրին սուրբերուն յիշատակի տօնախմբութեանց առթիւ, քանի մեծ դժուարութիւններ սկսան առաջ գալ: Առաջին դժուարութիւնը ստեղծեցին պահոց օրերը: Որովհետեւ պահոց օրերը սուգի օրեր էին, իսկ սրբոց տօները ուրախութեան¹: Յետոյ ոչ արեւելքի մէջ, ոչ ալ արեւմուտքի մէջ սրբոց տօները կը նշուէին մեծ պահոց ընթացքին: Եկեղեցական ժողովներն ալ յատուկ որոշումներ տուին այդ ուղղութեամբ: Լաւողիկէի ժողովը, 363թ. արգիլեց սուրբերու տօները տօնել Շաբաթ եւ Կիրակի օրերուն (կանոն ԾԱ.): Թուլետոյի (656) եւ Ին Թրուլլոյի (692) ժողովները նոյն արգելքը դրին, բայց IX դարէն սկսեալ, կաթողիկները սկսան պահոց օրերուն սուրբերու տօները նշել, յետոյ ալ, Կիրակի օրերուն իսկ սկսան սուրբերը նշել, նսեմացուցին անոնց յիշատակը: Յոյներ գայթակղեցան, բողոքեցին եւ իրենց կարգին, մեծ պահոց մէջ իրենք ալ սրբոց տօները դրին, սակայն առանց պատարագի եւ հանդեսի:

Հայերը սրբոց տօները գատելով տէրունական տօներէն եւ պահքերէն, սրբոց տօները պահեցին իրենց վայելչութեան մէջ²: Աւելի ուշ ալ, նոյնիսկ երբոր սուրբերու տօները շատցան, Կիրակի եւ պահոց օրերուն, ինչպէս նաեւ Յինանց շրջանին սուրբերու տօներ չդրուեցան, որպէսզի տէրունական տօները չնսեմանան:

Արդարեւ, Հայ Եկեղեցին շեղեցաւ ընդհանրական եկեղեցիէն, եւ հրաժարեցաւ սուրբերու տօները իրենց տարեդարձներուն նշելու սովորութիւնէն, նախ աղուիացի օրերուն, եւ ապա որդեգրեց շաբթուան Երկուշաբթի, Երեքշաբթի, Հինգշաբթի եւ Շաբաթ օրերուն սրբոց տօները նշելու սկզբունքը, Չորեքշաբթի եւ Ուրբաթ օրերը վերապահելով իբրեւ պահոց օրերը: Արդէն լատին եւ յոյն եկեղեցիներն ալ նոյն տօները միաժամանակ չեն տօներ, եւ իրենք ալ շեղած են սրբոց տօները միաժամանակ չեն տօներ, եւ իրենք ալ չեղած են սրբոց տօները անոնց մարտիրոսութեան տարեդարձներուն նշելու աւանդութենէն: Օրինակ Ս.Աթանաս յոյներէն կը տօնուի Յունուար 18-ին, լատիններէն Մարտի 2-ին: Ս.Կիւրեղ Յունուար 18-ին եւ 28-ին: Գրիգոր Աստուածաբան Յունուար 25-ին եւ Մայիս 9-ին: Յովհաննէս Աւետարանիչ Մայիս 8-ին եւ Դեկտ. 27-ին, Եւն., Եւն.:

Բ. Սուրբերու Տօներու Կարգը

Հայ Եկեղեցւոյ սուրբերու տօնակարգը վստահաբար զարգացաւ անընդհատ կերպով, եւ ունի դարերու հոլովոյթ: Հիմքը Եկեղեցւոյ աւանդութիւնն է անշուշտ, եւ Տիեզերական Եկեղեցւոյ աւանդութիւնը տիրող դարձաւ Հայ Եկեղեցւոյ մէջ եւս, յատկապէս առաջին հինգ դարերուն: Յետագային, սկսան տօնուիլ զուտ տեղական սուրբեր, եւ այս կամ այն ձեւով մտան Հայ Եկեղեցւոյ տօնելի սուրբերուն կարգին: Ամենաինքն օրացոյցները, որոնք Տօնանամակ (տօնաշարք) կը կոչուէին, չունէին կարգ մը տօներ, որոնք մենք այնքա՛ն բնական կը նկատենք այսօր, եւ գիտենք ալ, որ շատ շուտով դարձած էին մեր ժողովուրդին համար սիրելի եւ յարգելի տօներ: Օրինակ Վարդանանց Տօնը, որու մասին վկայութիւններ կան եղիշէն եւ Փարպեցիէն. - «Ոչ կարէին կալ ճշմարտիւ ի վերայ սուրբ մարմնոց երանելեացն»³ եւ «Երկնաւոր կոչմանն եղեն արժանաւորք» ընդ սրբոյն Վարդանայ եւ նահատակեցան⁴: 1284 թ. ցուցակ մը «Տօնք ըստ Հայոց Ամսոց» ունի 43 տօն, Վենետիկի մշտնջենաւոր Պարգա-

¹ Յովհաննէս Սանդակունի, ճառք, Վենետիկ, 1860, *Ազաթանգեղայ*, Պատմութիւն Հայոց, Տփլիս, 1909, 6:

² Յովհաննէս Օձնեցի Իմաստասէր *Կաթողիկոս*, Սատենագրութիւն, Վենետիկ, 1833, էջ 28:

³ *Եղիշէ Վարդապետի* Սատենագրութիւնը, Վենետիկ, 1859, էջ 101:

⁴ *Ղազարայ Փարպեցւոյ* Պատմութիւն Հայոց, Տփլիս, 1904, ԼԹ:

տոմարը ունի 45 տօն: Հետաքրքրական է սա վկայութիւնը որ կը հաստատէ թէ Հայ եկեղեցւոյ մէջ տօներու ազատութիւն կար, եւ թէ Դրագարկ իր յատուկ օրացոյցը ուներ. «Իսկ առաւելութեան է պակասութեան տօնից մի՛ յերկուանար, քանզի գոր ընկալեալ է եկեղեցիք Հայաստանեայց ընտրութեամբ սուրբ վարդապետացն նախադրական տօնն սուրբ ուխտին Դրագարկու զայնոսիկ լիով գտցես ի սմա, որոնց պատմութիւնքն յայտնի են, որ կատարի ի փառս Աստուծոյ» (Տօնացոյց, 1287):

Սրբոց տօներու տօնախմբման, անոնց կենսագրութեան, վարքագրութեան եւ ա՛յլ հարցերու մասին կրնանք մանրամասն տեղեկութիւններ քաղել Հայ եկեղեցւոյ զանազան ծիսական-արարողական հաւաքածոներու մէջէն, որոնք ծանօթ են Տօնացոյց, Տօնական, Տօնամակ, Ճաշոց, Տօնապատճառ, Ճառընտիր, Յայսմաւուրք անուններով: Ասոնցմէ իւրաքանչիւրը ունեցած է զանազան խմբագրութիւններ, եւ դարերու ընթացքին աճած է եւ զարգացած, ըստ կարիքի: Հնագոյն Ձեռագիրները եւ խմբագրութիւնները VIII-IX դարերէն են, եւ վերջին խմբագրութիւնը XV դարէն: Դժբախտաբար գիտական խմբագրութիւններ եւ ուսումնասիրութիւններ կը պակսին վերոյիշեալ ժողովածուներու մասին⁵:

Ամենահին ժողովածուն Տօնականն է, որու ստեղծումը կը կապուի Սաքենեաց անապատի Հայր Սողոմոնի հետ, VII դարուն: Մխիթար Այրիվանեցիին կը պարտինք, արդարեւ, այս վկայութիւնը, ըստ որում «Հայր Սողոմոն արար զՏօնականն ի Սաքենիս 697 թուականին»⁶:

Նոյնը կը հաստատէ Վանական Վարդապետ, իր «Հարցմունք եւ Պատասխանիք» -ի մէջ: «Հարցում.- զհայոց գրեանքն ո՞վ է կարգեալ». «Պատասխան.- զՏօնականն Սաքենացին Հայր Սողոմոն, զՏօնացոյցն Վարագայ Հայրն Ատոմ, ՁՏօնապատճառն Վկայասերն»⁷: Ըստ Ավդալբեգեանի, այս Տօնականը ճառընտիր մըն է իր կազմութեամբ, եւ սակայն որոշակի տարբերութիւններ ունի ճառընտիրէն - կառուցուածքը տարբեր է - ժամանակագրական ընթացք ունի, եւ կը պարունակէ *Տերունական տօները Աւետումէն Ծնունդ, Մկրտութիւն, Քառասնից Պահք, Խաչելութիւն, Թաղում, Յարութիւն, Այլակերպութիւն*, եւն: ժողովածուն կը պարունակէ Տերունի տօներուն առթիւ գրուած ճառեր, եւ նաեւ սրբոց տօներ, առանց վարքագրութեան:

Ճառընտիր ժողովածուն, Տերունական տօներու կարգով կազմուած, կը պարունակէ եկեղեցական հայրերու ճառերը տերունական տօներու առթիւ, անոնց մեկնաբանութեամբ: Ճառընտիրը ճոխացուած Տօնական է:

Տօներու պատճառները վեր հանող յատուկ ճառընտիրը կը կոչուի Տօնապատճառ, որ ունի իր սեփական նպատակն ու բնոյթը: Տօնապատճառի սկիզբը կ'երթայ մինչեւ Արիստակէս Հայրապետ եւ սակայն Չաքարիա Չագեցի (858-875) Կաթողիկոսին կ'երթայ պատիւը, իբրեւ առաջին եւ գլխաւոր խմբագրողը Տօնապատճառին⁸:

Այս ժողովածուներու կողքին գոյութիւն ունեցած են նաեւ մարտիրոսներու մասին հաւաքածոներ, որոնք կոչուած են *Մարտիրոոցք*, եւ որոնք կը պարունակէին սուրբերու մասին վկայաբանութիւններ եւ վարքագրութիւններ: Այս հաւաքածոն կազմողը եղած է Սմբատ Ա. Խոս-

⁵ Ամենակարեւոր հրատարակություններն են *Վարդան Հացունի*, Հայ Ծեսը 1911 Տարւոյ Սինհոդոսի Գործոց մէջ, Վենետիկ, Ս.Ղազար, 1919, *Մ. Ավդալբեգյան*, «Յայսմավուրք» ժողովածուները և նրանց պատմական արժեքը, Եր., 1982, *Ռ. Վարդանյան*, Հայոց տոնացոյցը (4-18 դարեր), Եր., 1999:

⁶ *Յ. Թովմեան*, Յուցակ Ձեռագրաց Արմաշի վանքին, Վենետիկ, 1962, էջ 41:

⁷ *Մխիթար Այրիվանեցւոյ Պատմութիւն Հայոց*, Սոսկուա, 1860, էջ 66:

⁸ *Փայլակ Անթափեան*, Սամուէլ Կամբջածորեցին եւ «Տօնապատճառ» ժողովածու, «Բանբեր Սատենադարանի», Թիւ 10, 1971:

տովանողի (890-914) ժամանակակից Գագիկ Վարդապետը, առաջնորդ Ատոմ վանքի ուխտին: Ստեփանոս Ասողիկ կը վկայէ այս մասին, եւ միաժամանակ կ'աւելցնէ որ այս վկայաբանական ժողովածուն կը կոչուէր Ատոմագիրք, քանզի Ատոմի վանքին մէջ ստեղծուած էր եւ այնտեղէն ալ տարածում գտած⁹: Այս Ատոմագիրքը պէտք չէ շփոթել միւս Ատոմագիրքին հետ, որ Հռոմագիր ալ կը կոչուի, քանի որ անուան շփոթութիւն մը կայ: Վարագայ վանքի վարդապետներէն Ատոմ Վարդապետն է որ տօնացոյց ժողովածու մը սարքած էր, սրբոց տօներով եւ հռոմէական ամսաթուրով, եւ այդ պատճառաւ ալ կը կոչուէր Ատոմագիր կամ Հռոմագիր: Արդարեւ այս տօնացոյցը յարմարցուած էր հռոմէական տօնական կարգին, եւ սկսելով Սեպտեմբեր կամ Յունուար ամիսներէն:

Գրիգոր Վկայասէր Կաթողիկոսին կ'երթայ պատիւը Հայ եկեղեցւոյ արարողական հաւաքածոները դասաւորելու եւ անոնց նո՛ր ոգի եւ ուղղութիւն տալու տեսակէտէն:

Վկայասէր Հայրապետ հռչակուած է իբրեւ տօնասէր հայրապետ, որ հաւաքեց, թարգմանեց, դասաւորեց սրբոց տօները, եւ հռչակուեցաւ իբրեւ երկրորդ Մեսրոպ, Վեմ հաւատոյ, վերուստ անօթ ընտրեալ, եւն: Ածականներ, որոնք պիտի չտրուէին միայն թարգմանութիւններ կատարած անձի մը: Աւելի մեծ եղած է Վկայասէրի գործը:

Գրիգոր Վկայասէր կը սերէր Պահլաւունիներու գերդաստանէն, որդին էր Գրիգոր Սագիստրոսի, որ իր ազնուական ծագումին միացուց բարձր դաստիարակութեան արգասիքը եւ իր միջոցաւ իրագործեց իր հօր եւ հօրեղբօր Վահրամ Պահլաւունի ազնուական աւանդները, եւ հաւատարիմ մնաց իր հօր պատուէրին: «Հայցեմ է քէն ... զաւանդութիւնն մեր ոչ մոռանալ երբեք եւ զփոյթ սիրոյն առ Քրիստոս Աստուած մեր եւ զլոյս ճրագի նախնւոյն մերոյ ոչ շիջուցանել», այսինքն հաւատարիմ մնալ նախնեաց աւանդութեան եւ Քրիստոսի սիրոյ¹⁰ եւ Վկայասէր մնաց հաւատարիմ, ստեղծելով ազգային տօնական ժողովածուն, որ ուներ պատմա-քաղաքական նշանակութիւն, սեփական-ազգային աւանդներուն պահպանումով սահմանազատուած եւ իբրեւ հակադրութիւն օտար նուաճողներու հնարաւոր ոտնձգութիւններէն:

Յոյներ X դարուն ստեղծած էին իրենց Յայսմաւորքը Բասիլիա՝ Բ. Կայսեր օրերուն (967-1025), եւ Կ. Պոլիս ապրող հայ մը ալ Յովհան Կ. Պոլսեցին թարգմանած էր այդ հայերէնի, 991-992 թթ. Վկայասէր Հայրապետ հայկական առկայ ժողովածուներու՝ ճաշոցի, Տօնանակի մէջ փոփոխութիւններ մտցուց, ճոխացուց հայկական տօներով, հայացուց գայն, եւ այդու սիրելի դարձաւ հայ ժողովուրդին եւ արժանի անոր երախտիքին: Վարդան- կը գրէ «Տէրն Գրիգոր Վկայասէր կոչուեցաւ իրօք եւ անուամբ եւ փառակցութեամբ»: Վկայասէրի արժանիքը *միայն* վկայաբանութիւններ հաւաքելու մէջ չի՛ կայանար - ան նահատակներու յիշատակին առթիւ հայկական տօնացոյցին մէջ տօներ սահմանեց, սուրբերու պատմութիւնները հաւաքեց եւ տօնի առթիւ եկեղեցւոյ մէջ կարդալու համար ընթերցումներ յօրինեց- ան հայոց սեփական տօնացոյցի յօրինողն ու հեղինակն էր: Ինք էր որ իր աշակերտ Կիրակոսի հետ աւելցուց հին ճաշոցին վրայ սրբոց տօները թիով 76, զանոնք վերածեց կայուն օրացոյցի տօներու եւ

⁹ Ստեփանի Տարօնեցւոյ *Ասողկան Պատմութիւն* Տիեզերական, Ս. Պետերբուրգ, 1885, էջ 160:

¹⁰ Գրիգոր Սագիստրոսի *Թղթերը*, Ալեքսանդրապոլ, 1910, էջ 236:

^{*} ճաշոցը պատարագի ընթացքին Ս. Գրոց եւ Աւետարանի ընթերցումներու հաւաքածոն է, որ իր զարգացման յատուկ ընթացք ունի: Այսքանը ըսենք, որ Հայ եկեղեցին պահած է քրիստոնէական ամենահին աւանդութիւններ Երուսաղէմեան եւ Կիւրեղեան աւանդութեանց պահպանումով:

հիմքը դրաւ Յայսմաւորքին: Յայսմաւորքը արարողական օրացոյցին ժողովածուն է, որ յառաջացած է գրաբար «յայսմ աւոր», այս օր, այս օրը բառակապակցութենէն: Իւրաքանչիւր օր նշուող տօներէն բացի, կը պարունակէ տօնի եկեղեցւոյ մէջ կարդացուելիք կենսագրականներ եւ սրբախօսութիւններ: Յայսմաւորքը յատուկ կարեւորութիւն ունի մեզի համար, քանի որ Յայսմաւորքի զարգացման մէջէն կարելի կ'ըլլայ նաեւ ուսումնասիրել Հայ եկեղեցւոյ տօնակարգը, տօնացոյցը, սուրբերուն ընդունելութիւն, եւն., եւն.:

Վկայաստի գործը շարունակեց Խաչենի Տէր Իսրայէլ Եպիսկոպոսը (XIII դար), որ ձեռնամուխ եղաւ հայկական Յայսմաւորքի նոր խմբագրութեան, խնդրանքովը Զալալ-դուա Խաչենի իշխանին եւ Վանական Վարդապետին: Ան աւելի եւս հայացուց հայկական օրացոյցը, առաջնութիւնը տալով հայ սուրբերուն, եւ կերպով մը ազգայնացուց հայ տօնացոյցը՝ հայ կեանքի դրուագումներով, հայ սուրբերու սրբախօսական պատմութիւններով:

Կիրակոս Գանձակեցիին իր կարգին ճոխացուց 170 նոր սուրբերու յաւելումով եւ հայկական ամսակարգի կիրարկութեամբ: Կիրակոս իր օրացոյցին մէջ աւելցուց արեւելեան-պարսկական բազմաթիւ սուրբեր ալ՝ Ակեփսիմա Հայրապետ, Յովսէփ Քահանայ, Այիթալա Սարկաւագ, Գուրիաս, Սամոնաս, Աբիբ, Որմիզդ, Յակովիկ, եւն., եւն., առանց մոռնալու հայ սուրբեր եւս, ընդ որս՝ Վանական Վարդապետ, Խոսրով Գանձակեցի, Յովհաննէս Գառնեցի, Յովսէփ Նոր Վկայ: Աւելի ուշ ալ, երբ Գանձակեցի Սիս եկաւ եւ Յայսմաւորքի նո'ր խմբագրութեան մը ձեռնարկեց, այս անգամ ալ աւելցուց «Ֆրանկաց» տօներ, ըստ երեւոյթին տեղական պահանջներու եւ կամ զգայնութեանց գոհացում տալու համար, տօներ, սակայն որոնք հայ տօնացոյցին մէջ վերջնական բնակութեան իրաւունք չստացան: Ստոյ մէջ աւելի յանդուգն քայլ մը փորձեց առնել Գիրգոր Է. Անաւարդեցի Կաթողիկոսը, որ Սիսի 1307-ի ժողովով ալ փորձել լատինական գոյն տալ հայ օրացոյցին, Յայսմաւորքի նոր խմբագրութեամբ եւ գործադրութեամբ: Ատանայի ժողովն ալ, 1316-ին փորձեց անգամ մը եւս պաշտօնականացնել Անաւարդեցիի ճիգերը, եւ թուել յետոյ կարգ մը տօներու լատինական թուականները, կ'աւելցնէ «եւ զտօնս այլ սրբոցն սահմանեաց ըստ այսմնաւորացն առնել, իսկ զաւանդութեամբ տօնէն, զոր ունէր եկեղեցիս հայոց նոյնպէս կալցին եւ տօնեսցին»: Անաւարդեցիի Յայսմաւորքը Զրիստոսի ծնունդը կը դնէ Դեկտ. 25-ին, եւ այդ պատճառաւ ալ կը խախտէ տէրունական տօները. Նոյեմբեր 1-ին կը դնէ Ս. Աստուածածնի տօն մը, բոլոր նահատակներուն (Ամենայն Սրբոց) տօնը: Անդրադառնալով Անաւարդեցիի այս փորձերուն, Օրմանեան կ'ըսէ. «Շարակնոցին հետ Յայսմաւորքին վրայ ալ յատուկ աշխատութիւն ունեցած է Անաւարդեցին, նորանոր յիշատակներ աւելցնելով անոր մէջ, եւ անշուշտ անկէ մնացած պիտի ըլլան Յայսմաւորքի մէջ անցած լատին սուրբերու յիշատակները, զոր օրինակ Ամբրոսիոս Մեդիսլանեցի, Գրիգոր Հռոմայեցի, Դորոթէոս Տիրացի, Եօթներորդ ժողով, Լաւրենիոս եւ Քսենտոս Հռոմայեցի եւ ուրիշներ»¹¹: Անաւարդեցի ուրիշ յանդուգն քայլ մըն ալ առած էր - տօնակարգը կարգաւորել ամսօրերով եւ ջնջել Հայ եկեղեցւոյ եօթնեկական դրութիւնը եւ սրբոց տօները կատարել ամսաթիւերով եւ Յայսմաւորքի կարգով: Նմանօրինակ փորձ մըն ալ ըրած էր, Անաւարդեցիէն առաջ, Ներսէս Լամբրոնացի, որ եքիմենիստ էր բառի ծնունդէն առաջ, եւ որ փորձեր էր Ծնունդը Դեկտ. 25-ին տօնել, եւ հայերէն Աւետարանին հետ միասին կարդալ յունարէնը եւս¹²:

¹¹ Ս. Օրմանեան, Ազգապատում, Խ. Բ. Կ. Պոլիս, 1914, էջ 1752-1753:

¹² Ղևոնդ Ալիշան, Հայապատում, Խ. Ա. Վենետիկ, 1901, էջ 422:

Աւելի ուշ, Արեւելեան Հայաստանի մէջ իր տօնասիրութեամբ հռչակ ստացաւ մարտիրոսներու գովաբան Գրիգոր Խլաթեցին, Ծերենց մականուանեալ: Սա 8 տարի Ռոտմեցիի աշակերտ էր, Տաթևացիի աշակերտակից: Ատկէ առաջ ալ Սարգիս Ապրակունեցիի աշակերտ էր, Սուխարա վանքին մէջ: Սալմապատի առաջնորդ եղաւ ատեն մը, մինչեւ որ քաշուեցաւ Ցիպնայ վանքը եւ ամբողջ յիսուն տարի զբաղեցաւ Յայսմաւուրքի կարգադրութեամբ¹³: 70 տարեկան էր, երբ երուսաղէմ գնաց ուխտաւորութեամբ եւ երկու տարի յետոյ վերադարձաւ եւ նահատակուեցաւ Ցիպնայ վանքի մէջ, ուր որոշէր էր մնալ, փոխանակ փախուստ տալու: Մեծոփեցի կը վկայէ, թէ զինք զենելով մեռցուցին 1426 Սայիս 19-ին¹⁴, բայց Գրիգոր Խլաթեցի իր մահէն առաջ յայտարարեր էր - «Աստ կացից եւ աստ մեռայց»¹⁵:

Գրիգոր Խլաթեցի Ծերենցի Յայսմաւուրքը լայն ժողովրդականութիւն գտաւ, քանի ինք անելի՛ ժողովրդականացուց Յայսմաւուրքը, մատչելի դարձուց վարքագրութիւնները, ժամանակակից նիւթեր անելցուց, եւ Յայսմաւուրքը դարձուց ժողովուրդի հոգեւոր կեանքի արտայայտութիւն եւ սնունդ: Ծերենց տարբեր կերպով ալ ժողովրդականացուց Յայսմաւուրքը: Այնտեղ գտնուող մեծ ու փառապանծ սուրբերու կարգին երեւան եկան ժողովուրդի ծոցէն եկած անյայտ ու աննշան մարդիկ, Յիմար Վանեցին, Թամար Սոկացին, Խառաբաստի ծնունդ եղիսաբէթ Նահատակը, Մելիքսէթ եւ Կարապետ Վանեցիները, եւ «այլ նորոց վկայից սրբոց որք եղեն ի մերումս ժամանակի»:

Ծերենցի Յայսմաւուրքը մեծ ժողովրդականութիւն պահեց յաջորդ դարերուն, եւ ունեցաւ անթիւ ընդօրինակութիւններ: Երեւանի Սաշտոցեան Սատենադարանին մէջ կան անելի քան 200 ձեռագրեր, եւ պատահական ալ չէ, որ Խլաթեցիի Յայսմաւուրքն է որ տպուած է առաջին անգամ, 1706 թ. Կ.Պոլսոյ մէջ, թէեւ անելի մատչելի դարձած է, յետագային, Գրիգոր Պատուելի Փեշտեմալճեանի հրատարակած Յայսմաւուրքը՝ 1834 թ. դարձեալ Կ.Պոլսոյ մէջ:

Գ. Հայ եկեղեցւոյ Սուրբերը

Հայ եկեղեցւոյ ընդհանրականութիւնը ի յայտ կուգայ իր սուրբերով: Մեր տօնացոյցին սուրբերը մեծամասնութեամբ օտար են, եւ կը պատկանին ընդհանրական եկեղեցւոյ: Որոշ չափով բնական է այս, քանի մինչև հինգերորդ դար, բոլոր քրիստոնեաներն ալ հիմնապէս նոյն օրացոյցը կը գործածէին եւ V դարու բաժանումէն յետոյ էր որ առանձին եկեղեցիները ունեցան իրենց առանձին սուրբերը:

Հայ եկեղեցւոյ սուրբերը իրենց ազգութեան պատկանելիութեամբ կը ներկայացնեն հետեւեալ պատկերը-

Անտիոքայ եկեղեցի	19
Կիլիկիոյ եկեղեցի	8
Սիջազետքի եկեղեցի	10
Երուսաղէմի եկեղեցի	6
Կիպրոսի եկեղեցի	1
Աղեքսանդրիոյ եկեղեցի	37
Եթովպիոյ եկեղեցի	1

¹³ Ազգապատում, հ. Բ, էջ 1383:
¹⁴ Թովմա Մեծոփեցի, Պատմագրութիւն, Եր., 1999, էջ 62:
¹⁵ Հայապատում, էջ 501:

Կեսարիոյ եկեղեցի	10
Սեբաստիոյ եկեղեցի	13
Լիկայոնիոյ եկեղեցի	8
Պոնտոսի եկեղեցի	5
Եփեսոսի եկեղեցի	7
Կ.Պոլսոյ եկեղեցի	12
Թեսալիոյ եկեղեցի	3
Գաղատիոյ եկեղեցի	13
Բիւթանիոյ եկեղեցի	24
Հոռվմի եկեղեցի	15
Ափրիկիոյ եկեղեցի	2
Պարսից եկեղեցի	29

Գումար 223

Աստուածաշնչական սուրբերն ալ կը կազմեն առանձին խումբ մը:

Օտար սուրբերու այս բազմութիւնը առաւելութիւն նկատուած է քան թերութիւն: V դարէն յետոյ, սակայն քիչցած են օտար սուրբերը կա'մ զգուշութեան պատճառաւ, կա'մ անծանօթ ըլլալնուն պատճառով: Երբեմն սուրբեր աւելցած են պատահականութեամբ, օրինակ՝ նշխարներու գիւտով, վարքերու թարգմանութեամբ: Յովհան Օծնեցի լրիւ մոռցուած էր, եւ 1650 թ. Կ.Պոլիս տպուած օրացոյց մը յանկարծ կը յիշէ զինք:

Գալով հայ սուրբերուն, Վրթանէս Կաթողիկոսին կ'երթայ պատիւը՝ իբրեւ հիմնադիրը եւ սկզբնաւորողը հայ ազգին նահատակներուն¹⁶: Ցաւալի է սակայն, որ շատ մը հայ սուրբեր նկատի չեն առնուած, կամ տօները մէյ մը զետեղուած են եւ ապա մոռացութեան դատապարտուած: Մինչդեռ որքան իրաւացի է Օրմանեան, երբ կ'ըսէ՝ «ցանկալի է որ հայրենի եկեղեցւոյ փառաւոր յիշատակները չխափանուին»¹⁷, բայց այսօր շատեր մոռցուած են:

Չուտ հայ սուրբերը կը պարզեն հետեւեալ պատկերը - Առաջինէն մինչեւ տասներեւեցերորդ դարերուն մենք ունէինք 66 սուրբեր, քանի շատեր կը յիշուին խումբերով: Դարերու վրայ բաժնելով կ'ունենանք հետեւեալ պատկերը-

I դար	Ս.Սանդուխտ	3
	Աղդէ Հայապետ	
	Աբգար Թագաւոր	
II դար	Ոսկեան Քահանաներ	
	Սուքիասեանք	2
IV դար	Ս.Գրիգոր Լուսաւորիչ	
	Հռիփսիմեան եւ Գայեանեան կոյսեր	
	Նունէ Կոյս	
	Մանէ Կոյս	

¹⁶ Փաւստոս Բիւզանդ, Պատմութիւն Հայոց, Թիֆլիս, 1912, գ. ժա:

¹⁷ Ազգապատում, հ. Ա, Կ.Պոլիս, 1912, էջ 649:

V դար	Արիստակէս Հայրապետ	
	Վրթանէս Հայրապետ	
	Գրիգորիս Եպ. Աղուանից	
	Յուսիկ Հայրապետ	
	Դանիէլ Եպս. Ասորի	
	Ներսէս Մեծ Հայրապետ	
	Տրդատ Թագաւոր	
	Աշխէն Թագուհի	
	Խոսրովիդուխտ, Քոյր Տրդատի	
	Անտոն եւ Կրօնիդես ճգնաւոր	
	Ստեփանոս Ուլնեցի եւ ընկերները	15
	Մեսրոպ Մաշտոց	
	Սահակ Պարթեւ Հայրապետ	
	Յովսէփ Կաթողիկոս	
	Սահակ Եպիսկոպոս	
VI դար	Թաթիկ Եպիսկոպոս	
	Ղեւոնդ Երեց	
	Սուշէ Երեց	
	Արշէն Երեց	
	Սամուէլ Քահանայ	
	Աբրահամ Քահանայ	
	Խորեն Քահանայ	
	Քաջաջ Սարկաւագ	
	Աբրահամ Սարկաւագ	
	Եղիշէ Վարդապետ	
	Մովսէս Խորենացի	
	Դաւիթ Անյաղթ	
	Վարդանանք	
	Թաթուլ, Վարոս, Թումաս ճգնաւորներ	
	Ս.Շուշանիկ	
VII դար	Ատոմ Զօրավար	
	Մանաճիիր Զօրավար	23
	Գրիգորիս Ռաժիկ, Աստուածատուր	
	Սախոժ	2
	Եօթն Խոտաճարակներ	7
VIII դար	Դաւիթ Դըւնեցի	
	Վահան Գողթնացի	
	Սահակ եւ Համազասպ Արծրունի Իշխաններ	
	Յովհան Օձնեցի	5
IX դար	Սահակ եւ Յովսէփ Կարնեցի	2

X դար	Գրիգոր Նարեկացի	1
XI դար	Ներսես Շնորհալի	1
	Գոհարինեան Վկաներ (4)	4
XIV դար	Յովհան Որոտնեցի	1
XV դար	Գրիգոր Տաթևացի	1

**Դ. Հայ եկեղեցւոյ Տօնացոյցին Բարեկարգման Հարցը եւ
Նոր Սուրբերու Յաւելումը**

Սրբոց յիշատակի տօնախմբման մասին անշուշտ որ կարգ մը բարեկարգութիւններ պէտք է ըլլան: Օրմանեան, Գուշակեան, Կիւլեսերեան, Հացունի եւ ուրիշներ զբաղած են այս խնդրով, եւ թելադրած ալ կարգ մը սկզբունքներ:-

Ընտրել այնպիսի սուրբեր որոնք ընդհանրական եւ տօնելի են տիեզերական եկեղեցւոյ կողմէ:

Ազգային տօները եւ սուրբերու յիշատակը աւելցնել, զանոնք աւելի հանդիսաւոր եւ ավելի ժողովրդական ոգեւորութեամբ տօնելու համար, եւ ներշնչուելով Սիմէոն Երեւանցիի սկզբունքներով:

Ազգային տօները գետեղել Կիրակի օրերու, քանի արդէն իսկ բացառութիւններ ունինք, օրինակի համար՝ Կիրակի-տէրունական օրերուն ունինք Եղիա Սարգարէի յիշատակը (Հոգեգալստյան Բ. Կիրակին), Աշխարհամատրան տօնը (Ձատկի Գ.Կիրակին), Մեծահրաշի տօնը (Համբարձման յաջորդող Կիրակին), Գիւտ Գօտւոյն (Հոգեգալստեան հինգերորդ), Գիւտ Տփոյն (Վերափոխման երրորդ Կիրակին):

Այսպիսի տօներէն նկատի ունենալ.-

Ս. Թադէոս եւ Ս. Բարթողիմէոսը,

Գիւտ Նշխարացը,

Ս. Գրիգոր Լուսավորչի,

Մեծն Ներսէսը,

Սահակ-Մեսրոպի տօնը,

Վարդանանցը:

Պէտք է աւելցնել կարգ մը հայ սուրբեր, որոնց տօնը այս կամ այն պատճառաւ խափանուած է կամ երբեք չէ տօնուած: Օրինակի համար միայն, տանք կարգ մը մոռցուած անուններ.

Ս.Սանդուխտի հետ Սամուէլ Իշխան ու Ջարմանդուխտ Իշխանուհի,

Ս.Բարթողիմէոսի հետ Տերենտիոս Հայրապետ եւ Ոգուհի արքայաքոյր,

Թադէոս Առաքեալի աշակերտներէն Ս.Եղիշէ,

Նախալուսւորչեան Հայրապետները,

Վաչէ Մամիկոնեան,

Շուշանիկ Կամսարական, որ մերժեց ուրացութիւնը եւ նահատակուեցաւ հառանի բանտին մէջ, 708 թուին,

Նոր Ատոմեանք-Ատոմ Անձեւացին եւ 150 վկաներ, որոնց տօնը Յովհաննէս Կաթողիկոս հրամայած էր տօնել մեհեկան 25-ին (Նոյ. 17),

Ստեփանոս Սեւորդեաց իշխանը՝ նահատակուած 855 թուին,
Գրիգոր իշխան, նահատակուած Պաղտատի մէջ,
Սմբատ Սպարապետ, խոստովանող, որ մահացաւ Պաղտատի բանտին մէջ, 850 թուին, եւ
որ հրաշքներ ալ կը գործէր.

Գրիգոր Մամիկոնեան Իշխան, որ «Արիաբար պահեալ զհաւատն», նահատակուեցաւ,
Սմբատ թագաւոր, խոստովանողը, որ հալածանքներու եւ չարչարանքներու ներքեւ՝ «ի
մշտենամոռունչ յաղօթս եւ յաղերսալի գոհութիւնս երգէր, եւ որ ծպտեալ քահանայէ մը հաղորդ
ստանայր»¹⁸: Երբ այս վկայի մարմինը, խաչին վրայ գանուած Դուին բերուեցաւ՝ «Լոյս ճա-
ռագայթաւետ եւ ճրագ ճաճանչաւոր» յայտնեցաւ, եւ Յովհ. Կաթողիկոս «կարգեաց տօն Սուրբ
թագաւորին Սմբատայ»:

Խոսրով Գանձակեցի, Աղուանից Արեւաշէն գիւղէն, 1167 թ.,

Հասան Զալալ Խաչենցի իշխանը, որ նահատակուեցաւ Արգունի միջոցաւ եւ թաղուեցաւ
Գանձասարի մէջ, 1261 թ.,

Ստեփան Վարդապետը, զոր այրեցին եւ խոռովեցին 1357 թ.,

Մշեցի Զաքուիին, եւ իր որդին: Զաքուիին իր որդին զենեց եւ ինքզինք ժայռէն վար նետեց՝
թաթարներու ձեռքը չիյնալու համար 1387 թ.,

Աւագ Բաղիշեցին, զոր գլխատեցին եւ որ սակայն իր մահէն առաջ յայտարարեց «Ես
քրիստոնեայ էի, եւ եմ եւ եղեց», 1390 թ.¹⁹,

Եղիսաբէթ վկայուիին, որ յայտարարեց «Ասեմ եւ ոչ ամաչեմ, զի ես ծառայ եմ սուրբ
Աստուածածնին» 1391 թ.,

Թամար Մոկացի, 1396,

Յովհաննէս Չմշկածագցի, 1603,

Վարդան Բաղիշեցի, 1421,

Յովհաննէս Տարօնացի, 1463,

Ստեփանոս Կ. Պոլսեցի, մանուկ, 1471,

Սիրուն Հիգանցի, 1476,

Միսաք Թավրիզեցի, 1486,

Թորոս Հռոմկլայեցի, 1494,

Լոյս Կաֆացի, 1567,

Աբրահամ եւ Աղեքսանդր Ուռհայեցի, 1600,

Գրիգոր Արփայեցի, Սպահան, 1622,

Նիկողայոս Տիգրանակերտցի, 1642,

Խաչատուր Տիգրանակերտցի, 1659 թ., որ մահուան ատեն յայտարարեց «քերթեք զիս, ես
ի հաւատոյս իմոյ ոչ դառնամ»:

Մխիթար Վանեցի, 1656,

Կարապետ Սելիտենցի, 1524,

Թադէոս Սեբաստացի, 1534,

Անդրեաս Երեց Ագուլեցի, 1617,

¹⁸ Յովհաննէս Կաթողիկոսի Դրասխանակերտեցոյ Պատմութիւն, Երուսաղէմ, 1867, էջ 304:

¹⁹ Հայոց նոր վկաները, Վաղարշապատ, 1903, Ա, էջ 458:

Կատարեալ Գողթնեցի, 1691 թ. որ ըսած էր «Քրիստոսի հաւատով մեռանիլ, քան ուրացութեամբ մնալ կենդանի»:

Գրիգոր Բալւեցի, 1290,

Ստեփանոս Արք. Սեբաստացի, 1387,

Ջաքարիա Կաթողիկոս Աղթամարի, 1393,

Գրիգոր Խլաթեցի, 1415,

Սայեաթ Նովա, 1795,

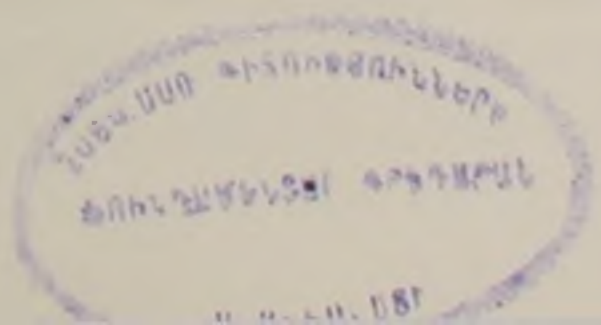
1920-կան թթ. Գեորգ Ե. Կաթողիկոս ծեռնարկած էր Հայ եկեղեցւոյ բարեկարգութեան, եւ որ սակայն կիսատ մնաց, իր վախճանունով: Խորէն Ա. Սուրապետեան Կաթողիկոս, որ աթոռ բարձրացաւ 1932 թ. ի՛նք եւս ծեռնանուիս եղաւ Հայ եկեղեցւոյ բարեկարգութեան, եւ կոնդակով մըն ալ Հայ եկեղեցւոյ նուիրապետութեան եւ ժողովուրդին ներկայացուց իր բարեկարգական ուղեգիծը: Այս առթիւ հրատարակուեցան բազմաթիւ ուսումնասիրութիւններ եւ լոյս տեսան կարգ մը հետաքրքրական յօդածներ: Ասոնցմէ ամենէն լուրջը եւ համապարփակը Երուսաղէմի պատրիարք հոգեւոյս Թորգոմ Արք. Գուշակեանի վերլուծումներն են վստահաբար, որոնք «Սիօն» ամսագրի մէջ լոյս տեսնելէ յետոյ տպուեցան ալ առանձին հատորով մը:

Այնտեղ, ընդ չարս ա՛յլ թելադրութեանց, Թորգոմ Պատրիարք հետեւեալ ընդհանուր առաջարկը կը բերէ սրբոց տօնախմբութեանց վերանայման կապակցութեամբ.

«... Երկրորդ կէտը տէրունի եւ տնօրինական տօները մերձաւոր Կիրակի օրերը կատարելու պարագան է: Այս սկզբունքը մասամբ գործադրուած է արդէն մեր եկեղեցւոյ մէջ. Աստուածածնի Վերափոխման եւ Ա. Խաչի վերացման տօներուն առիթով, որոնք Օգոստ. 15-ի եւ Սեպտ. 14-ի մերձաւոր Կիրակիներուն կը կատարուին: Չեմ համարձակիր այդ պահանջը դնել Տեառնընդառաջի եւ Համբարձման տօներուն համար, որոնց թուականը ճշդուած է աւետարանական ժամանակագրութեամբ: Բայց կը խորհիմ թէ որեւէ ծիսական եւ պատմական անպատեհութեան տեղի չի տրուիր, եթէ Աստուածածնի Աւետման, Ընծայման եւ Յղութեան տօները կատարուին Ապրիլ 7-ի, Նոյեմբեր 21-ի եւ Դեկտեմբեր 9-ի մերձաւոր Կիրակիներուն՝ այդ կարգադրութենէն կը շահի հասարակաց բարեպաշտութիւնը, քանի որ այս կերպով դիւրութիւն տրուած կ'ըլլայ միայն ժողովուրդին ներկայ գտնուելու այդ տօներուն պաշտամունքին:

Գալով օտար սուրբերու տօնախմբութեանց ջնջումի կամ զեղչման հարցին, պէտք է ըսել թէ որքան անփնաստ նոյնքան անհիմն է այդ խնդիրը, եւ ծնունդ մեր եկեղեցւոյ ոգւոյն եւ նկարագրին անգիտակ մտայնութեանց: Արժան է յիշել այստեղ թէ այդ օտար սուրբերը, գրեթէ ամէնքն ալ կը պատկանին Ե. դարու կէսէն առաջ ժամանակաշրջանի, այսինքն այնպիսի թուականի մը, երբ տակաւին չէր կոտորակուած Քրիստոնեական եկեղեցւոյ միութիւնը: Տօնելով զանոնք Հայ եկեղեցին տօնած կ'ըլլայ իր իսկ Ընդհանրականութեան յիշատակը: Հետեւապէս եւ շեղելով այդ սկզբունքէն դաւաճանած պիտի ըլլանք Հայ եկեղեցւոյ ամենէն բարացուցական այդ ստորոգելիին: Կարելի է թերեւս դասաւորուած խմբումներով ուրոյն օրերու մէջ մասնաւորաբար տօնել իւրաքանչիւր եկեղեցիի, գոր օրինակ, Անտիոքայ, Սիջագետաց, Կիլիկիոյ, Երուսաղէմի, Կիպրոսի, Աղեքսանդրիոյ, Եթովպիոյ, Կեսարիոյ եւ այլն եկեղեցիներուն սուրբերը, կամ տօնել զանոնք տեսակաւորեալ հոյլերու վերածելով, այսինքն նահապետաց, մարգարէից, առաքելոց նման ջոկելով զանոնք, Հայրապետաց, Վարդապետաց, Թագաւորաց, Չօրավարաց, Սարտիրոսաց, Կուսանաց եւ այլն տրոհումներով: Բայց այդ

A II
86214



պարագային ալ յառաջ պիտի գայ երկու անպատեհութիւն. նախ՝ որովհետեւ այդ տօնակատարութիւններէն շատերը կապուած են այդ սուրբերուն նահատակութեան կամ նշխարաց փոխադրութեան կամ գիտի ժամանակագրական յիշատակին. յետոյ՝ որովհետեւ անանուն պիտի մնան շատերը տարւոյն օրերէն, որոնք յատկացուած են սուրբերու յիշատակութեան:

Հետեւաբար, ոչ միայն արդար, այլ նաեւ գործնական պիտի ըլլար անփոփոխ պահել օտար եկեղեցիներու սրբոց տօնախմբութեան վերաբերմամբ մեր տօնացոյցին օրինադրած կարգն ու կանոնը, չայլայլելու համար մեր եկեղեցին ընդհանրականութեան հանգամանքը եւ չամայացնելու համար սրբոց յիշտակութեան նուիրուած օրերուն կարելոր մէկ մասը: Պարտինք պատկառ մնալ սրբոց պաշտամունքի խորհուրդին, առանց ցեղական խտրանքի:

Իսկ ազգային սուրբերուն բազմացման մասին ընդհանուր կերպով յայտնուած բաղձանքներուն կարելի է եւ պատշաճ նոյն իսկ գոհացում տալ արժանապէս: Ատիկա Հայ եկեղեցւոյ *ազգային* նկարագրին պահանջն է նոյն իսկ: Ընդհանուր եկեղեցւոյ սուրբերուն ցանկը փակուելէն վերջն ալ, այսինքն Զ. դարէն մինչեւ ԺԵ. դար, մինչեւ Գրիգոր Տաթեւացի, մեր Տօնացոյցին մէջ աւելցած է հայ սուրբերու թիւը, թեւ ոչ մեծ չափով, հակառակ որ քրիստոնէական մարտիրոսագրութեան անընդհատ շարունակութիւն մը եղած է մեր պատմութիւնը: Այս սակաւապետութեան մէջ թերեւս իրենց դերը ունեցած ըլլան քաղաքական կամ ուրիշ զգուշաւորութիւններ: Սենք ԺԵ. դարէն ասդին ալ ունեցած են բազմաթիւ նոր վկաներ կամ սուրբեր, որոնց անունները եւ վարքը արժանագրուած են յիշատակելեաց մէջ, եւ որոնց մասին վերջերս կատարուած են հատորաւոր ուսումնասիրութիւններ եւ ցուցակագրութիւններ: Ունեցած ենք նոյնպէս բազմաթիւ ուրիշ սուրբեր Ա. Վրթանեսի ժամանակէն մինչեւ ԺԵ. դար, որոնք բնաւ չեն տօնուած կամ նախապէս տօնուլէ վերջ անտեսուած են յետոյ: Այս վերջիններուն մասին հետքեր կան մեր մատենագրութեան մէջ. կարելի է, լուրջ հետազօտութիւններէ վերջ կազմել անոնց ցուցակն ու վարքագրութիւնը եւ հայրապետական տնօրինութեամբ կարգադրել կարելորդ անոնց տօնախմբութեան համար»:



ՄՇՈ ՍՈՒՐԲ ԿԱՐԱՊԵՏ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՊԱՇՏԱՍՈՒՆՔԱՅԻՆ
ՆԱԽԱՀԻՄՔԵՐԸ ԵՎ Ս.ԿԱՐԱՊԵՏԻ ԿԵՐՊԱՐՆ
ԸՍՏ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ԱՎԱՆՂՈՒԹՅԱՆ

1. Միջնադարյան քրիստոնեական ավանդությամբ Մշո Սուրբ Կարապետի եկեղեցին հիմնադրել է Գրիգոր Լուսավորիչը Քարքե լեռան Իննականյա տեղերում, Կեսարիայից բերած Հովհաննես Սկրտչի և Աթանագինես Վկայի նշխարների վրա [Մամիկոնեան, 1941, 110-111]:

Հովհան Մամիկոնյանի (Ձենոբ Գլակի) վկայությամբ Իննականյա տեղերում էր մինչ այդ կանգնեցվել Դեմետր և Գիսանե եղբայրների պղնձակոփ արձանները: Հիշյալ եղբայրները, ըստ միջնադարյան վիպական ավանդության ծագումով հնդիկ էին, հայոց Վաղարշակ թագավորի ժամանակ Հնդկաստանից փախել, ապաստանել են Հայաստան և թագավորի կողմից ստացել «գերկիրն Տարաւնայ իշխանութեամբ»: Այստեղ նրանք շինում են Վիշապ քաղաքը, Աշտիշատում կուռքեր կանգնեցնում: Տասնհինգ տարի անց թագավորն սպանում է գույգ եղբայրներին և Տարոնը իշխանությամբ հանդերձ, հանձնում նրանց զավակներին Կուառին, Սեղտեսին և Հոռին, որոնք իրենց անուններով շինում են Կուառ, Սեղտի և Հոռեան ավանները: Ժամանակ անց երեք եղբայրները բարձրանում են Քարքե լեռը, այնտեղ դաստակերտ կառուցում և երկու կուռք կանգնեցնում, մեկը Գիսանեի, մյուսը Դեմետրի անունով «և ետուն նոցա ի սպասաւորութիւն զազգն իւրեանց: Եւ Գիսանե զի գիսաւոր էր, վասն այնորիկ և պաշտաւնեայք նորա գէսք ունէին»: «Այլ և յոյժ իսկ զարմանալի էր տեսիլ նոցա, զի սեք էին և գիսաւորք և զազրատեսիլք, զի ցեղով ի Հնդկաց էին»:

Քրիստոնյա դառնալուց հետո էլ, որպեսզի իրենց հին հավատը հիշեն՝ «Հնարեցան ծամ միայն թողուլ ի գլուխ մանկանցն» [Մամիկոնեան 1941, 107-110]:

2. Այն վայրը, ուր կանգնեցվել են Դեմետրի և Գիսանեի անունով կուռքերը, հետագայում նաև Ս.Կարապետի վանքը, կոչվել է Իննականյա տեղեր, որ եղել է բարբելիս և աղբյուրառատ և, ինչպես անունն է վկայում (Իննականյա)՝ ունեցել է ինն աղբյուր: Ըստ Հովհան Մամիկոնյանի՝ այդ վայրը Իննականյա են կոչել հնդիկներն ու պարսիկները [36]:

Նույն պատմիչի վկայությամբ Ս.Կարապետի վանքը վերջինիս անդրանիկ եպիսկոպոս Գլակի անունով կոչվել է նաև Գլակա վանք [Մամիկոնեան, 1941, 49, 53], իսկ հետագայում նաև կրկնակի անվանումներով՝ «Գլակա Իննականյան վանք», «Գլակա Ս.Կարապետ» [Տեղանունների բառարան, 1986, 870]:

Գլակ անունը հայ հին ավանդության մեջ թեպետ վկայված է որպես անձնանուն (հմմ. Խորենացու Հայկազանց նահապետների ցանկում նշված Գղակ, [Ա, Ժթ] և Գրիգոր. Մագիստրոսի թղթերում վկայված նույն անունը [Աճառյան, 1942, 476]), մեր կարծիքով այն նախապես առասպելական անուն է և համանիշ Իննականեա անվան: Անունը հայերենում հավանաբար ունեցել է հնչյունաբանական հետևյալ հետադարձ անցումները. Գլակ < Գղակ < Գեղակ < Գեղակ (ն), կազմված Գեղ- և -ակ (ն) արմատներից, որ հանգում է հնդեվրոպական *Uel - + *OK^u (*OK^u i) նախաձևերին [հմմ. Զահուկյան, 1987, 141, 155]: *Uel-ը համահնդեվրոպական հասկացություն է, նշանակել է «արոտավայր, մարգագետին», ուր արածում են մեռելների (մարդկանց և կենդանիների) հոգիները: Այլ կերպ

ասած՝ դա եղել է մահվան թագավորության պատկերացումը, ինչպես նաև մահվան աստծո անունը, որ արտահայտվել է մեկ բառով՝ *Uel-: Այն հետագայում նշանակել է նաև «մահ» [Гамкрелидзе, Иванов, 1984, 824]:

Այս ընդհանուր արմատից են հնդեվրոպական տարբեր ավանդություններում (մասնավորապես բալթիկ-սլավոնականում) հետագայում գոյացել *Վելս* (Վիելունա), *Վելնյաս* (Վելինաս, Վելիս) դիցանունները, որոնցից առաջինը բալթյան առասպելաբանության մեջ անդրշիրիմյան աշխարհի և անասունների աստվածությունն է, իսկ երկրորդը (մասնավորապես լիտվական և լատիշական ավանդության մեջ) նշանակում է «չարք» և հակառակորդ դևն է ամպրոպային *Պերկունաս* աստծո: Բոլորն էլ (այդ թվում նաև սլավոնական Վելեսը) հանգում են ստորերկրյայքի տիրակալ աստծո հնագույն պատկերացմանը [տե՛ս МНМ, I, 228]: Այս դիցանունը համապատասխանում է հայկական վիշապին (ամպրոպային աստծո հակառակորդ) կապված ստորերկրյայքի, մահվան թագավորության հետ: Վելնյասը, ինչպես և վիշապը՝ առնչվում են ջրին¹: Նույն կերպարին ծագումնաբանորեն ու գործառույթով համապատասխան են համարվում հնդկական *Վալա* (բառացի «գրավող, թաքցնող») և *Վրտրա* («արգելք, խոչընդոտ, արգելափակում») անունները (հմմ. հայերեն *գաղել*, *գեղել*, բայերի «ծածկել, թաքցնել» իմաստները), որոնց կրողները՝ ամպրոպային աստծո չար հակառակորդներն են [հմմ. МНМ I, 210, 253]: *Վրտրա* անունից է սերում հնդկական Ինդրայի *Վրթրագինա* (Վրտրային սպանող) մակդիրը, որից իրանական *Վերեթրագնա* և հայկական *Վահագն Վիշապաքաղ* դիցանունները: Վրտրան թաքնվում է ջրերում, արգելում է ջրերը, միաժամանակ հանգստանում լեռան վրա. նա տիրում է 99 ամրոցների, որոնք ավերում է Ինդրան: Երբեմն հիշատակվում են 99 վրտրաներ, որոնք Վրտրայի զավակներն են:

Վերևում բերված *Ok^u (*Ok^u i) նախածնին են հանգում հայ. *ակն*, *աչք*, լիտվ. *akis*, հնդկ. *ákṣi*, ավեստ. *aši*, ևն [Սճառյան, 1971, 107]: Լիտվական ավանդության մեջ *Velnio akis*, լատիշականում՝ *Velna akis* «Վելնյասի աչք» է կոչվում ճահիճի անցքը, պատուհանը, ակնը: Սա հանգում է մեր վերակազմած *Uel Ok^u (*Ok^u i) հնդեվրոպական նախածնին, որի արտացոլումներից մեկն ենք համարում Գլակ անունից վերակազմված **Գեղակն* ձևը (= Գեղի (uel) ակն, աչք): Եթե ճիշտ է մեր այս վերակազմությունը, ապա հայ. Գլակ-**Գեղակ(ն)*-ը նույնանում և համանիշ է դառնում լիտվ. *Velnio akis* -ին: Մեր կարծիքով Գլակ-**Գեղակն* անունը տրվել է Իննականյա տեղերին (որը, հավանաբար, եղել է ճահճուտ), որտեղից բխել են ինն աղբյուրներ և դրանք ընկալվել իբրև ստորերկրյայքի, դժոխքի, մահվան թագավորության աչքեր (անցքեր, դռներ), որոնցով ելումուտ են արել չար ոգիները: Տեսնենք, թե ինչպես է բնութագրում Իննականյա տեղերը Տարոնի պատմիչ Հովհան Սամիկոնյանը: «... այստեղ ի դիւաց դուռն է: Եւ այնչափ են բազում դևք ի տեղւոջն *Գիսանէ*, որչափ գսանդարամետս անդընդոց: <...> և աստ իսկ որջացեալ էր մահ յերկուս տեղիս. և այնչափ որջացեալ էր ի միում վայրի ... թէ նա իսկ է դրունք դժոխոց, զոր Իննականեանն կոչեն տեղոյն *հնդիկք* և *պարսիկք*» [Սամիկոնեան, 1941, 36, 99]:

Ուրեմն Իննականյա տեղերը համարվել են դևերի կամ դժոխքի դռներ, որոնցից բխել են ստորգետնյա ջրերը՝ աղբյուրները, ճիշտ այնպես, ինչպես մեր ուշ շրջանի հավա-

¹ *Uel -, Uol- նախածներից են սերում հայերեն *գաղել*, *գեղել* «ծածկել, թաքցնել», *գող*, *գեղ*, *գաղ* բառերը և ուրիշներ [տե՛ս Սճառյան, 1971, 573, *Ջահուկյան*, 1987, 155]: Ուշագրավ է մանավանդ Ա.Պետրոսյանի տեսակետը *Uel -ից հայերեն Գեղարքունիք - Ուելիկուխի երկրանվան և հայերեն բազմաթիվ այլ առասպելաբանական բառեր ու հասկացություններ սերելու վերաբերյալ: Ըստ Ա.Պետրոսյանի *Uel-ը համապատասխան է նաև հայկական վիշապ հասկացությանը [տե՛ս Петросян, 1987]:

տալիքներով աղբյուրների կամ առհասարակ ջրերի ակունքները, համարվել են չարքերի, սատանաների բուն [*Բենսե, 1972, 48*]:

Հինարևելյան շատ սրբավայրեր (Նիպուրի, Լարսայի, Սիպարի) կոչվել են դուր-ան-քի, որ նշանակում է կապ երկնքի և երկրի միջև: Ըստ ասուրաբաբելական և հին եբրայական պատկերացումների Բաբելոնը կառուցված է երկնքի և երկրի հիմքի վրա՝ երկրի և ստորերկրյայքի կապի տեղում, Բաբ Ապսիի (Ապսիի դարպասներ) վրա (Ապսին արարչագործությունից առաջ եղած քառսային ջրերն են): Երուսաղեմի ժայռը ևս նստած է ստորերկրյայքի ջրերին (Թեհոմ), իսկ Երուսաղեմի տաճարը կառուցված է հենց Թեհոմի վրա և կոչվում է Թեհոմի բերանի ամրոց կամ ամրություն: Հռոմեացիների պատկերացմամբ՝ *մունդուսը* երկրի այն կետն է, որ կապում է երկիրը ստորերկրյա աշխարհի կամ մեռելների թագավորության հետ: Ամենուրեք այդ վայրերը համարվել են «Աշխարհի պորտ» կամ կենտրոն [*Տե'ս Eliade, 49, MHM, II, 107*]:

Այդ նույն պատկերացումն է առկա հայկական *Գլակ* կամ *Իննակնյա* տեղերում կառուցված հեթանոսական կամ քրիստոնեական սրբավայրերի դեպքում:

Այդպես Գլակ (*գեղական) և Իննակնյա անունները գրեթե համանիշներ են և նշանակում են մահվան ստորերկրյա թագավորության ջրառատ տեղեր, որոնցով ստորերկրյայքը կապվում է այս աշխարհի հետ: Դրանք ստորերկրյա քառսային ջրերի հետ կապված դև-վիշապների տեղերն են, որոնց վրա կառուցվել են թե՛ հեթանոսական (Գիսանյա կուռքերի) և թե՛ քրիստոնեական (Ս.Կարապետի) սրբավայրերը՝ կանխելու համար նրանց ելքը այս աշխարհ: Իսկ այդ սրբավայրերը մարմնավորող աստվածությունները փաստորեն վիշապամարտիկ-դիվամարտիկներ են, որոնք վիշապներին ու դևերին հաղթելով քշում են ստորերկրյայք: Այդ գործառույթը հստակ երևում է սուրբ Կարապետի և Կաղ դևի մասին ժողովրդական ուշ ավանդության մեջ պահպանված հետևյալ առասպելական վիպերգում:

«Սուրբ Կարապետ (տարբերակ՝ Լուսավորիչը) ժողվեց դիվան լըցեց զընդան: / Կաղ դևն եկավ, ասաց, յաման./ Ձիս մի դներ զընդան./ Ես կեղնիմ Սուրբ Կարապետու փոշեհան, / Տանիմ, թափեմ Փրեբաթման,/ Մինչ օր Քրիստոս գա դատաստան»: Ըստ ավանդության Կաղ դևը դառնում է վանքի փոշեհանը [*Սրվանձտյանց, 1978, 75*]:

Սոխրի, Կաղ դևի և գետնի տակով վանքի մոխիրը տանելու մոտիվներում դրսևորվում է ստորգետնյայքի հետ Ս.Կարապետի վանքի ունեցած կապը՝ իբրև աշխարհի կենտրոնի: Իսկ սուրբ Կարապետը, որ կտեսնենք ստորև, ոչ թե Դեմետրի և Գիսանեի հակոտնյան է, ինչպես հավաստում է քրիստոնյա պատմիչը, այլ նրանց գործառույթի շարունակողը՝ միայն նոր կրոնի անվան տակ:

3. Բացառված չէ, որ Դեմետրի և Գիսանեի Հնդկաստանից գալն ու Տարոնում հաստատվելը ունենա իրական պատմական հիմք: Պլուտարքոսի վկայությամբ Հայաստանի հեթանոսական սրբավայրերում հիմնվել են «Հայաստանի մեծ թագավորների» անվանական կրակներ («Հրատն» կամ «հուր»): Դրանցից է եղել Որմիզդ-Արտաշիրի անվանական տաճարը Աշտիշատում, որտեղ սպասարկել են նրա կողմից «Սակաստան, Տուրեստան և Հնդիկք մինչև ծովափ» թագավորությունից բերված հնդիկ քրմերը» [*ՀԺՊ, 1984, 75*]:

Այս վկայությամբ արդարացվում են Հովհան Մամիկոնյանի (Ձենոբ Գլակ) այն համառ պնդումները, թե Դեմետրը և Գիսանեն «ցեղով ի հնդկաց» էին, սևադեմ և նրանց հիմնադրած պաշտամունքն ու Աշտիշատում կանգնեցրած կուռքերն այն աստվածներինն էր, «զոր ի հնդիկս պաշտէին»: Այդ գույգ եղբայրները կարող են եղած լինել Տարոնում նոր պաշտամունքի հիմնադիր քրմեր, որոնց պատմությունը նմանության պատճառով նույնացել ու համաձուլվել է երկվորյակների առասպելին, որի մի տարբերակը ընտանի էր Տարոնում և կապվել էր Մամիկոնյան իշխանական տոհմի նախնիների (Մամ և Կոն, Մամիկ

և Կոնակ) անվանը: Բոլոր դեպքերում Դեմետրի և Գիսանեի գրույցը բնույթով և բովանդակությամբ տիպիկ երկվորյակների առասպել է (հալածանք սեփական երկրից, փախուստ, ապաստանում օտար ափերում, նոր իշխանության, տոհմի, պաշտամունքի հիմնադրում), իսկ եղբայրները ըստ էության երկվորյակներ են, մշակութակերտ հերոսներ, վիշապամարտիկներ (հմմ. նրանց հիմնադրած Վիշապ քաղաքը Աշտիշատի մոտակայքում, որը հավանաբար եղել է վիշապամարտի ծիսավայր, Աշտիշատում գտնվող Վիշապաքաղ Վահագնի մեհյանի հարևանությունը և այլն):

Երկվորյակները միշտ էլ կապված են ջրի, խոնավության, անձրևաբեր թուխ ամպերի, ջրարգել վիշապների դեմ մաքառման հետ: Դեմետրի և Գիսանեի թխությունը, գլուխների մազափնջով համեմատելի է հնդկական Կռիշնա (բառացի «սև, թուխ, թուխ կապույտ») աստծո հատկանիշների հետ, աստված, որի թխությունը համեմատվում է անձրևաբեր թուխ ամպերի հետ, որոնք ազատում են մարդկանց մահաբեր շոգից: Կռիշնան իր բնույթով պաշտպան է և ազատարար, կռվում սպանում է դևերին, հաղթում օձերի թագավոր Կալիային [MHM, II, 15-17]: Հնդկական Կռիշնան որոշ համապատասխանություններ ունի իրանական Կերեսասպա դյուցազնի հետ: Վերջինս գուրգով զինված վիշապամարտիկ է, երեք վիշապի հաղթող, որը վերջին դատաստանին արթնանալու է և սպանելու շղթայազերծված չար Աժի Դահակային [MHM, I, 641]: Կերեսասպայի մակդիրն է *gaēsu*, որ թարգմանվում է *գիսավոր, գիսակավոր* կամ *մազափնջավոր*:

Գիսավոր են եղել, այսինքն մազափնջավոր վարսեր են կրել Իրանում գործած երիտասարդական ռազմի ծիսապաշտամունքային խորհրդավոր միության անդամները, դրանով նմանվել իրենց պաշտելի հերոս Կերեսասպա Գաեսու-գիսավորին: Նրանք իրենց մերկ մարմիններին կրել են կաշվե գոտիներ և իրար դեմ ծիսական կռիվներ մղել վայրի կատաղությամբ: Այդ կռիվները կրել են էքստատիկ, խենթավուն բնույթ: Նրանց պաշտամունքում պաշտվել է վիշապասպան հերոս Թրայտաոնան կամ Կերեսասպան, որոնք մաքառում և սպանում են Աժի Դահակա վիշապին:

Այս ծիսա-խորհրդապաշտական արարողության սաղմերը սերած են համարվում հին հնդկական խորհրդավոր համայնքների այն ծիսակարգից, երբ ըստ առասպելի, մարութների աստվածային գունդը ջախջախիչ կռիվներ է մղում վիշապների դեմ [Widengren, 1965, 23-25]:

Այսպես, տեսնում ենք, որ գրեթե նույն կերպարանքն ունեն թե՛ հնդկական սև ու թխադեմ Կռիշնան գլխին մազափունջ, թե՛ իրանական վիշապասպան Կերեսասպան, որ հենց կրում է *Գաեսու* (= գիսավոր) մակդիրը և թե՛ վերջինիս պաշտամունքի հետևորդներ մազափնջավոր մանուկ ռազմիկները:

Տիպաբանական այս ընդհանրությունները բերում են այն համոզման, որ Տարոնում հիմնավորված Դեմետրոն ու Գիսանեն առասպելաբանական մակարդակով եղել են վիշապասպան հերոսներ, կամ էլ պատմական մակարդակով համայնքի ծիսական առաջնորդ քրմեր, որոնք հիմնադրել են ծիսավայր (Վիշապ քաղաք), ուր հավանաբար կատարվել են վիշապամարտի նոր տարվա ծիսական արարողություններ ռազմի խաղեր ու մենամարտեր, իսկ բուն սրբատեղին գտնվել է Վիշապ քաղաքի կողքին Աշտիշատի բարձունքներում: Եղբայրների մահից հետո, նրանց զավակների կողմից Աշտիշատի կողքի Քարքե լեռան վրա, Իննակնյա տեղերում բարձրացվում են նրանց արձանները և հիմք դրվում նրանց պաշտամունքին, որ կատարել են տոհմակիցները համանման արարողություններով: Երիտասարդ կամ մանուկ ռազմիկների գլխին մազափունջ թողնելու սովորույթը Տարոնում և հարակից շրջաններում շարունակվել է անգամ հետագայում, նույնիսկ քրիստոնյա դառնալուց հետո, որ առկա է եղել Սամիկոնյանների տոհմային

սովորություններում, իսկ Բուզանդի վկայությամբ եղել է անգամ համազգային [Տե՛ս *Բուզանդ, 1883, VI, խգ*]:

Մշո Քառքե լեռը ժողովրդական բանավոր ավանդության մեջ կոչվել է Մշո ծամ [*Արեդյան, 1966, 299*]: Այսինքն այն նմանեցվել է Սուշ քաղաքի կամ Մշո դաշտի ծամի, գետի: Իսկ երբ նկատի առնենք Սանասարի որդի վիշապամարտիկ Սուշի առասպելական գրույցը, ապա «Մշո ծամ»-ը կարելի է մեկնաբանել իբրև Սուշ հերոսի ծամ, մագափունջ: Ինչևէ, Քառքե լեռը նմանեցվել է ծամի, հարաբերակցվել է իր վրա գտնված Գիսանեայ (= ծամավոր) կուռքերին:

4. Տեսանք, որ ըստ միջնադարյան ավանդության Իննակնյա տեղերում հեթանոսական զույգ աստվածությունների կործանված սրբավայրում ամփոփվում են քրիստոնեական զույգ սրբերի ս.Կարապետի և ս.Աթանագինեսի նշխարները, որոնց վրա կառուցվում է վանք ս.Կարապետի անունով: Ուրեմն՝ հեթանոսական զույգին փոխարինելու է գալիս քրիստոնեական զույգը, և այս խնդրում կա հավասարաձևունակություն: Ավելին. հեթանոսական զույգ աստվածությունների այդ սրբավայրը հաճախ կոչվում է եղբայրներից մեկի Գիսանեի անունով, այն էլ մակդիրային առումով («կոոցն Գիսանեայ»): Գիշտ նույն ձևով քրիստոնեական սրբերից գրեթե իսպառ մոռացվում է ս.Աթանագինեսի անունը և նոր սրբավայրը կոչվում է սոսկ մեկ սրբի անունով, այն էլ ոչ թե նրա նոր կտակարանյան անվամբ (Հովհաննես), այլ նրա հայացած մակդիրով՝ *Սուրբ Կարապետ*:

Այս ձևական ընդհանրություններից զատ հեթանոսական աստվածների և նրանց փոխարինած քրիստոնեական սրբերի միջև նկատելի են նաև պաշտամունքային ընդհանրություններ: Առաջինն այն է, որ պաշտամունքատեղի ընտրության պատճառով երկուստեք կապ ունեն *ջրային* տարերքի հետ: Դեմետրի և Գիսանեի սրբավայրերը կառուցված էր Իննակնյա տեղերում՝ ջրաբուխ աղբյուրների վրա, իսկ Հովհաննես Սկրտչի (ս. Կարապետ) հիմնական գործառույթը կապված էր Հորդանան գետի ջրերում Քրիստոսի և այլոց մկրտության հետ: Ս.Կարապետի ջրի հետ այս կապվածությունն ընդգծված է Գր.Լուսավորչի կողմից Կեսարիայի Ղևոնդ հայրապետին հղած թղթում. «*զի որպէս Քրիստոսի իջմամբն ի ջուրն մահ կորեալ, նոյնպէս և աստ ի սորա (ս. Կարապետի Ս.Հ.) գալստեանս և դժոխոց դրունք խորտակեցան <...> և այժմ աստուած պատուեալ երկրպագի ի նոյն Իննակնեան տեղւոջ*» [*Մամիկոնեան, 1941, 35-37*]:

Երկրորդը Դեմիտր և Գիսանե երկվորյակների և քրիստոնյա սրբերի դիվամարտիկ-վիշապամարտիկ լինելու ընդհանրությունն է, որ տեսանք վերևում ս. Կարապետի և Կաղղևի մասին վիպերգում, ինչպես նաև ս. Կարապետին նվիրված մի գովերգում «*էն խափանեց չարք ու դիվան*» [*Բենսե, 1972, 139*]: Ջրի, առավել ևս վիշապասպանության հետ քրիստոնյա սրբերի բացահայտ առնչությունը դրսևորված է ս.Աթանագինեսի վկայաբանության մեջ: Ըստ այդմ Աթանագինեսը ծնվել է Սեբաստիայի մոտակայքում: Երբ գոթերն արշավում են նրա հայրենիքը, ավերում և բնակչությանը գերեվարում, Աթանագինեսը գնում է Գոթաց աշխարհի հայրենակիցներին ազատելու: Այստեղ նա հանդիպում է մի ծովակի, ուր «*բնակեալ էր մեծագոյն վիշապ մի ահաւոր, և ապականէր զմերձակայ բնակիչսն, յափշտակէր զանասուն նոցա և զմանկտիք*»: Տեղացիները վախենալով վիշապից՝ վիճակ են գցում. ում որ ընկներ այն, նրա մանկանը կապում էին ու գցում վիշապի մոտ, որպեսզի նրա մահով վիշապը հաշտվեր իրենց հետ: Աթանագինեսը տեսնելով կապված մանկանը և պատճառն իմանալով աղոթում է աստծոն: Աղոթքի ժամանակ հսկա վիշապը դուրս է սողում բնից «*և երևեցաւ սարսափելի և ահաւոր տեսեամբ: Եւ սուրբն Աթանագինէս հայեցեալ յերկինս, և մեծագոյն հառաչեալ առ Տէր, եհար երիցս ի վերայ գլխոյ վիշապին ըստիրակէ գաւազանաւն զոր ունէր ի ձեռին իւրում*

<...> և առ ժամայն հերժեալ գազանն ապականեցաւ»։ Աթանազիներն ազատում է կապված մանկանը, հանձնում ծնողներին [*Վարք և վկայաբանութիւնք, 1874, 47-48*]:

Սա վիշապասպանության մի վաղնջական առասպել է փոքր ինչ քրիստոնեական երանգ ստացած։ Աթանազիներն հանդես է գալիս իբրև մի հնագույն վիշապամարտիկ, որը եկել է օտար աշխարհից, կռվում է ջրարգել վիշապի հետ, սպանում նրան, ազատում նրան ի կեր մատուցված մանկանը և ջրով ապահովում ծարաված երկիրը։ Այս վերջին մոտիվը խիստ ընդգծված է վկայաբանության վերջում։ Աթանազիների նահատակությունից հետո, նրա հիշատակի օրը կատարվում է հուլիս ամսին, շոգ ու տոթ օրերին, երբ ջուրը խիստ սակավում է։ Ով հարգում և կատարում է նրա հիշատակը և կարիք ունի ջրի, իր տաղավարում ջրհոր է փորում, ուր նրա հիշատակի օրը ջուր է բխում։ Իսկ առհասարակ «գկնի կատարելոյն տօնին խմբեալ բազում ամպոց, բազում ևս անծրև իջանէ ի շնորհս սուրբ Հոգւոյն, և ոռոգանէ գերաշտութիւն գաւառին.» [*Վարք և վկայաբանութիւնք, 1874, 65-66*]:

Այստեղ արդեն բացահայտ դրսևորված է վիշապամարտիկ սրբի ամպրոպային հատկանիշը և ջրի հետ ունեցած նրա սերտ աղերսը։ Աթանազիների կողմից վիշապի սպանությունն ու նրա հիշատակի օրը ամպերի կուտակումը, ոռոգիչ անծրևի տեղալը, ջրերի բխումը միասին վերառած ամպրոպային առասպելի մի դասական նմուշ է իր պատճառով ու հետևանքներով, առասպելաբանական մի կատարյալ բնագիր, որ մտել է քրիստոնեական վկայաբանության մեջ, ձեռք բերել սրբախոսական իմաստ։ Իսկ առասպելի հերոս ս. Աթանազիները իր բոլոր հատկանիշներով ամպրոպային աստծո մի հնագույն կերպար է քրիստոնեական սրբի անվան տակ ծալված։

Ամպրոպային աստծո հաջորդ հատկանիշներն ու գործառույթները դրսևորված են արդեն Աթանազիներին զուգակից մյուս սրբի ս. Կարապետի կերպարում ու արարքներում։

Միջնադարյան ավանդությամբ՝ երբ Արծրունյաց Սարիամ տիկինը, հակառակ արգելքին (կանանց մուտքը Ս. Կարապետի վանք արգելվում էր), մտնում է վանք և իր ուխտը կատարելուց հետո դուրս է գալիս, հանկարծ նա տեսնում է հյուսիսային կողմից իրեն մոտեցող սուրբ Կարապետին։ Նա ահից երեխան գրկից գցում է դայակներին և բացականչում. «Տեսանեմ այր մի գիսաւոր ընդ ամպս որոտացեալ և ելեալ յեկեղեցոյն գա առ իս. տեսանեմ առ նա զէն սրեալ և թագուցեալ և յարեան ներկեալ»։ Այս խոսքերի վրա ս. Կարապետը հարվածում է նրան և տեղնուտեղը սպանում [*Մամիկոնեան, 1941, 154-155*]: Սարիամի այս տեսլում ս. Կարապետը ներկայանում է ամպերի մեջ որոտացող գիսավոր ռազմիկի կերպարանքով և արյամբ ներկված սրով զինված։ Սա ամպրոպածին ռազմի աստծուն կամ դյուցազնին բնորոշ նկարագիր է, և, կարևորը՝ գիսավոր դյուցազնի, որ վկայում է, թե ս. Կարապետը պատկերացվել է նրա փոխարինած գիսավոր (գիսանեայ) աստվածների կերպարանքով։ Եվ նա նույնքան դաժան է ու անհողողող բոլոր ուխտագանգների հանդեպ, ինչպես իր նախորդները։ Ս. Կարապետի այս դաժան ու արյունոտ զիծը առավել հեթանոսական է, քան քրիստոնեական և վկայում է նրա ժառանգորդային սերտ կապը նախկին աստվածների հետ։

Ս. Կարապետի այս ռազմի, ամպրոպային հատկանիշները, գիսավոր նկարագիրն ու Տարոն աշխարհի պաշտպան ու հովանավոր լինելու էթնիկական աստվածությանը բնորոշ գծերը դրսևորված են հայ միջնադարյան վիպական ավանդության մեջ։

Ինչպես Ագաթանգեղոսի վկայությամբ՝ հեթանոս Տրդատը ամպրոպային Վահագնին էր օգնության կանչում, նրանից քաջություն հայցում թշնամու դեմ կռվելիս, այնպես էլ քրիստոնեական միջնադարում «Տարոնի պատերազմ» վեպի հերոսներն ու միաբան հոգևորա-

կանները պարսիկների դեմ կռվելիս օգնության էին կանչում ս.Կարապետին և կատարում ծիսական հատուկ արարողություն: Եվ միշտ էլ ս.Կարապետը հասնում է նրանց օգնության ի տես հայերի և թշնամու: «...յանկարծակի երևեալ այր մի հերաւոր, և ի հերաց նորայ լոյս փայլատակեր: Կամ «Եւ երեւեցավ նոցա ի պատերազմին այր մի ահեղ և լուսաւոր, և հեր նորա լոյս փայլատակեր: Չոր տեսեալ Վահանայ և գիտացեալ թէ Կարապետն է» [*Մամիկոնեան, 1941, 219, 239, 264, 371* և այլուր]:

Նա պատկերացվել է, ինչպես տեսանք, գիսավոր, լուսաճաճանչ մազերով, ահեղ կերպարանքով, արյունոտ սրով զինված, ամպերի մեջ որոտացող, այնպիսի փայլով, որ «զաչս թշնամեացն կուրացուցաներ»: Սա իսկապես ամպրոպային կռվի ու հաղթության լուսաճաճանչ աստծո նկարագիր է, որը հիմք է տվել Մ.Աբեղյանին արդարացիորեն հավաստելու, թե «Ս. Կարապետն, ինչպես ուրիշ դեպքերում, այստեղ էլ փոխանակած է հին Վահագնին, որ ամպրոպի, որոտ ու կայծակի աստվածն է» [*Աբեղյան, 1968, 470*]:

Ավելացնենք նաև, որ բացի Աշտիշատում պաշտվող Վահագնից, ս. Կարապետի ամպրոպային վիշամարտիկի հատկանիշները սերում են նաև Քարքե լեռան վրա պաշտվող գիսավոր երկվորյակներից, որոնց քրիստոնյա փոխանորդներն են ս. Կարապետն ու ս. Աթանագինեսը:

Ս.Կարապետը բացի իր ռազմի, քաջ պատերազմիկի հատկանիշից, ժողովրդական ավանդության մեջ համարվել է նաև Մշո կամ Տարոն աշխարհի տեր ու տիրակալ, որ դրսևորված է «Մշո սուլթան սուրբ Կարապետ» մակդիրավոր կապակցության մեջ: Ավելին, ժողովրդական մի գովերգում նա համարվում է համայն Հայաստանի, ողջ հայոց ազգի տեր ու փրկիչ:

«Սրբ Կարապետ մըջ աշխրքին /Փառավորե մարդու հոգին,/ Տեր ու փրկիչ Հայոց ազգին,/ Մշու սուլթան սրբ Կարապետ» [*Բենսե, 1972, 139*]:

Սա արդեն համազգային աստվածության հեթանոսական ըմբռնում է, որի զուգահեռը տեսնում ենք Անահիտ դիցուհուն տրված հետևյալ ազգային բնորոշումներում. «... այսմ մեծի Անահիտայ տիկնոջս, որ է փառք ազգիս մերոյ և կեցուցիչ», «Եւ զմեծն Անահիտ, որով կեայ և զկենդանութիւն կրէ երկիրս հայոց» [*Ագաթանգեղոս, 1909, 53, 68*]:

Այստեղ քննարկվեցին միայն Մշո Ս. Կարապետ սրբավայրի պաշտամունքային նախա-հիմքերը և սրբի մի քանի հնավանդ գործառույթներն ու պատկերացումները: Մինչդեռ հայ ավանդության մեջ սուրբ Կարապետն օժտված է տարաբնույթ գործառույթներով կամ փափագակատարումներով (սիրո փափագի կատարում, խելքի և իմաստության շնորհում, առողջության պարգևում, հիվանդության փարատում, պանդուխտների հովանավորում և հայրենադարձում, հարստության և ունեցվածքի պարգևում, երաժշտական, բանաստեղծական, սպորտային արվեստների ծիրքի շնորհում և հովանավորում և այլն), որով նա շատ է մերժենում հունական Ապոլոնին և Հերմեսին:

Իր այս հատկանիշների պատճառով ս. Կարապետը հայ պաշտամունքային ավանդության մեջ հանդես է գալիս որպես բազմագործառույթ և սինկրետիկ մի սրբություն, օժտված հեթանոսական մի խումբ աստվածությունների բնորոշ գծերով: Ուշ միջնադարում նրա վանքը Տարոնում, հատկապես Վարդավառի համաժողովրդական տոնախմբությունների օրերին, դարձել էր համայն Մերձավոր Արևելքի թե քրիստոնյաների և թե այլադավանների սիրված ու հեղինակավոր սրբավայրերից մեկը:

Տեղի սղության պատճառով չենք անդրադառնում այս և այլ խնդիրների, որոնց հանգամանալից քննությանը կարելի է ծանոթանալ հեղինակի «Հայ առասպելաբանությունը» աշխատության էջերում (Բեյրութ, 2000 թ.):

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Աբեղյան, 1966. - Սանուկ Աբեղյան, Երկեր, հ. Ա, Եր.:

Աբեղյան, 1968. - Սանուկ Աբեղյան, Երկեր, հ. Գ, Եր.:

Ազաթանգեղոս, 1909. - Ազաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց, աշխատասիրութեամբ Գ.Տր-Սկրտչեան և Ստ. Կանայեանց, Էջմիածին -Տփղիս:

Աճառյան, 1971. - Հրաչյա Աճառյան, Հայերեն արմատական բառարան հ. I, Եր.:

Աճառյան, 1942. - Հրաչյա Աճառյան, Հայոց անձնանունների բառարան, հ.Ա, Եր.:

Բենսե, 1972. - Բենսե (Ս.Սովսիսյան), Հարք (Մշո Բուլանըխ), «Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն», 3, Եր.:

Բուզանդ, 1883. - Փաւստոսի Բիւզանդացոյ Պատմութիւն Հայոց, Ս.Պետերբուրգ:

ՀԺՊ, 1984. - Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. II, Եր.:

Սամիկոնեան, 1941. - Յովհան Սամիկոնեան, Պատմութիւն Տարօնոյ, աշխատութեամբ Աշ. Աբրահամյանի, Եր.:

Զահուկյան, 1987. - Պնորգ Զահուկյան, Հայոց լեզվի պատմություն, նախագրային ժամանակաշրջան, Եր.:

Սրվաձոտյանց, 1978. - Գարեգին Սրվանձոտյանց, Երկեր, հ. I, Եր.:

Վարք և վկայաբանութիւնք, 1874. - Վարք և վկայաբանութիւնք սրբոց, հատընտիր քաղեալք ի ճառընտրաց, հ. Ա, Վենետիկ:

Տեղանունների բառարան, 1986. - Թ.Խ.Հակոբյան, Ստ.Տ.Սելիք-Բաշխյան, Հ.Խ.Բարսեղյան, Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հ. I, Եր.:

Гамкрелидзе, Иванов, 1984. - Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В., Индоевропейский язык и индоевропейцы, т. II, Тбилиси.

МНМ, I, II. - Мифы народов мира, Энциклопедия, т. I, Москва, 1980, т. II, Москва, 1982.

Петросян, 1987. - Армен Петросян, Отражение индоевропейского корня *uel - в армянской мифологии, ЛՀԳ, № 1.

Eliade. - Mircea Eliade, Ewige Bilder und Sinnbilder, vom unvergänglichen menschlichen Seelenraum, Olten und Freiburg.

Widengren, 1965. - Geo Widengren, Die Religionen Irans, Stuttgart.

ԱՆԱՅԻՏ ԲԱՂԱՍՍԱՐՅԱՆ
ԵՎԳԻՆԵ ԴԻԼԱՆՅԱՆ
ԿԱՐԻՆԵ ԽՈՒՂԱԲԱՇՅԱՆ
ԱԻ

ՍՈՒՐԲ ԿԱՐԱՊԵՏԻՆ ՆՎԻՐՎԱԾ ՀԱՅ
ՀՈԳԵՎՈՐ ԵՎ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ԵՐԳԵՐԸ
(Բանաստեղծական և երաժշտական
բաղադրիչների քննություն)

«Եղեւ այր մի առաքեալ յԱստուծոյ
անուն նմա Յովհաննէս.
սա եկն ի վկայութիւն,
զի վկայեսցէ վասն լուսոյն.
զի ամենեքին հաւատասցեն նովաւ»:
(Յովհ. ա. 6,7)

Ս. Հովհաննէս Մկրտիչ (Յովհաննու Մկրտիչ), նաև ս. Հովհաննէս Կարապետ (Յովհաննու Կարապետ), որն ամենամեծն էր կանանց ծնածներից (Մատթ. ժա. 11), երկրորդ եղիան էր (Մատթ. ժա. 14) «աւետարանէր ըզգալուստ Արեգականն արդարութեան» (գալուստը Հիսուս Քրիստոսի) [1, 262], «պատրաստէր ճանապարհս Թագաւորին յաւիտենից» [1, 75], մկրտեց Փրկչին Հորդանան գետում (Մատթ. գ. 13, 14), «Յիսուսէ վերջ մեծագոյն դեմքը Աւետարաններու մէջ» [2], «քրիստոնեական եկեղեցիի դարաշրջանը պաշտոնապես բացողը» [2, 163], մարգարեն, առաքյալը, սուրբ վկան, անապատականը, ճգնափորը, կրոնավորը, քարոզիչը, մարտիրոսը, նաև հարստահարող իշխանավորների դեմ ժողովրդական հուզումների հնագույն գաղափարախոսներից մեկը [4, 14. 5, 2], նաև քահանայական ցեղից սերված, ազնվաբարո ծնողների «խոստումի գավակը» (Ղուկ. ա) [5]...

Քրիստոնյա աշխարհի այս մեծագույն հերոսը [6] դարեր շարունակ շարժել է քաղաքակիրթ մարդկության ստեղծագործական միտքը, ոգեշնչել արվեստագետների, գրողների, ճարտարապետների: Հովհաննէս Մկրտիչն իր կայուն տեղն ունի նաև հայոց կյանքում: Սա այն քրիստոնյա ազգն է, որ պատվում է մեծ Կարապետին սեփական տոնակատարություններով, ունի տաճարներ, խորաններ որպես հիշատակ անվան Մեծ Մկրտչին դեռ հնագույն ժամանակներից [3, 24]:

Մեզ հասած «Տարոնի պատմության» մեջ, (VII - VIII դդ., հայտնի է Հովհան Սամիկոնյանի հեղինակությամբ) [7] նկարագրված է, թե ինչպես Գրիգոր Լուսավորիչը Հայաստան է բերում ս. Կարապետի և ս. Աթանագինես վկայի նշխարները: Լուսավորիչը կործանել է տալիս Իննակնյան տեղերում գտնվող հեթանոսական նախկին սրբավայրը և «նույն այդ մատուռի տեղում» [7, 44] հիմնում Ս. Կարապետի վանքը [8], որը նաև կրում է «Գլակա վանք» անունը: Այս ամենը տեղի է ունենում Տարոնի առաջին պատերազմի ժամանակ, երբ ս. Կարապետի անունով է առաջնորդվում ու ոգեշնչվում Հայոց զորքը: Եվ սրբի նշխարներն են լուսավորում մոլորված զորքի ճանապարհը, ուժ հաղորդում նրան: Տեսնելով այդ Գրիգոր Լուսավորիչը «վերցրեց սբ. Կարապետ Մկրտչի աջ (ը), կնքեց և մի

այսպիսի շրջաբերական գրեց ամբողջ գավառին. - «(...) Թող սուրբ Կարապետի աջը կնիք և պահապան լինի և տունն այս հավիտյանս կանգուն մնա սերնդից-սերունդ [7, 42]:

Հայոց եկեղեցում ս. Հովհաննեսը «Աստուածածնից հետո մեծագույն սուրբը կը նկատվի» [2, 165]. Նաև «գեղեցիկ խորհրդով զառաջին տեղին ունի ի կարգի Սրբոց Տոնացոյցի Հայաստանեայց եկեղեցւոյ» [3, 11; 9]: Ըստ Հայոց եկեղեցական ծիսակարգի ս. Հովհաննեսի հիշատակը մեր եկեղեցում նշվում է տարեկան չորս անգամ. մեկ անշարժ և երեք շարժական տոների միջոցով, որոնք համապատասխանում են տարվա չորս եղանակներին: Դրանք են. 1. «Տօն ծննդեան ս. Յովհաննու Կարապետին», որ կատարվում է Զրիստոսի Ծննդյան Ութօրեքի հաջորդ օրը, հունվարի 14-ին (անշարժ տոն), 2. «Յիշատակ գլխատման ս. Յովհաննու Սկրտչի» Չատկին հաջորդող շաբաթ օրը (շարժական տոն), 3. «Տօն Սրբոյն Յովհաննու Կարապետին եւ Աթանագինեայ եպիսկոպոսին» Կաթուղիկէ ս. Էջմիածնի տոնի հինգշաբթի օրը (շարժական), կատարվում է ի հիշատակ ս. Հովհաննեսի և ս. Աթանագինե եպիսկոպոսի նշխարների բերմանը Հայաստան, 4. «Սրբոցն Յովհաննու Կարապետին եւ Յոբայ արդարոյն» Վերափոխմանը հաջորդող երրորդ շաբաթվա հինգշաբթի օրը (շարժական) [2, 166]: Միաժամանակ, ս. Հովհաննեսն ունի Նախատոնակ իր առաջին տոնին նախորդող, որը կատարվում է հունվարի վեցին, Զրիստոսի Ծննդյան արարողությունից հետո:

Ս. Հովհաննես Սկրտչին կարելի է համարել նաև հայ հոգևոր երաժշտության գլխավոր և ամենասիրված հերոսներից մեկը [10], որն արժանացել է ամենաբարձր գովեստների և գնահատականների «երկնաքաղաքացի» (Կանոն «Յիշատակ գլխատման Յովհաննու Սկրտչին») [11, 464], «հողանիւթ հրեշտակ» («Կանոն Ծննդեան Յովհաննու Սկրտչի») [11, 664], «Զմարգարէ բարձրելոյն եւ զթագաւորին զինաւոր» («Կանոն Յովհաննու Սկրտչին») [11, 666], «ճրագ ճշմարտութեան սուրբ Յովհաննես Սկրտիչ» («Կանոն Յովհաննու Սկրտչին») [11, 668]:

Նրան հանդիպում ենք ազգային հոգևոր երգի համարյա բոլոր ժանրերում. մեծ մասամբ շարականներում (կանոններում) [12], նաև ալելուիաներում, տաղերում, գանձերում, մեղեդիներում, քարոզներում, Պատարագում, որտեղ մեր հերոսը բազմիցս հիշատակված է այս կամ այն տոնի («Ս. Ծնունդ և Աստուածայայտնութիւն», «Տեառնընդառաջ» և այլն), սրբերի (Պետրոս և Պողոս առաքյալներ, Անտոն Անապատական, Հռիփսիմյանց, Գրիգոր Լուսավորիչ, Ներսես Հայրապետ և այլն) առնչությամբ, կամ ի թիվս այլ սրբերի (Եղիա մարգարե, Սարիամ Աստվածածին, Ստեփաննոս Նախավկա): Միաժամանակ հայոց եկեղեցին ս. Հովհաննեսին ընծայել է մի շարք հատուկ երգեր, որոնք հիմնականում ամփոփված են երեք կանոններում. «Յիշատակ գլխատման Յովհաննու Սկրտչին» [11, 462-465], «Կանոն Ծննդեան Յովհաննու Սկրտչի» [11, 652-666], «Կանոն Յովհաննու Սկրտչին» [11, 666-669]: Նշենք նաև ս. Հովհաննեսին նվիրված ալելուիաները «Յովհաննու Կարապետին», «Յովհաննու գլխատման» [13, 141], գանձերը «Գանձ Ծննդեան Յովհաննու Սկրտչին», «Գանձ գլխատման Յովհաննու Կարապետին», «Գանձ Յովհաննու Կարապետին եւ Յոբայ արդարոյն» [13, 321, 324] և այլն:

Հայ հոգևոր երգերում նա հանդես է գալիս իր բազմաթիվ գործառույթներից չորսի կողմը, որոնք արտահայտում են նրա երկրային կյանքի և առաքելության ամենակարևոր կողմերը: Դրանցից առավելապես գերակշռողը Փրկչի մկրտությունն է «Սկրտեալ Յորդանան ի Յովհաննէ աստուածային բնութեամբ» («Կանոն Աստուածայայտնութեան Ութերորդ աւուրն») [1, 45], որն ասես ս. Հովհաննեսի յուրօրինակ լեյտթեման լինի հայ հոգևոր երաժշտության մեջ: Նմանատիպ, սակայն համեմատաբար ավելի քիչ հանդիպող լեյտթեմա կարելի է համարել նաև Փրկչի «ճամբան ըացող» [15, 1064] և գալուստն ավետող

ս. *Սկրտչի կարապետությունը* «Դու մանուկ մարգարի բարձրելոյն կոչեսցիր, գնասցես առաջի Տեառն պատրաստել զճանապարհս նորա» («Ալելուիայք ճաշու աւետարանաց, ի ծննդեան Ե. Աւուր»)[13, 116-117], որին առնչվում է ս. *վկայության թեման* «Ի նմանութիւն աղաւնոյ տեսեալ զՀոգին սուրբ Յովհաննէս աղաղակէր ասելով. սա է զառն Աստուծոյ եւ Որդի Հօր» («Կանոն Աստուածայայտնութեան Եօթներորդ աւուրն»)[1, 41]: Իր տեղն ունի նաև ս. *Սկրտչի ճգնավորությունը*, որը սովորաբար համեմատվում է Հիսուսի, նաև ս. Գրիգորիոսի /Գրիգոր Լուսավորչի/ մենակեցության հետ անապատում «Որ համանման մեծին եղիայի եւ Յովհաննու Սկրտչին յանապատի բնակեցար հրեշտակական վարուք ճգնեալ (Շարական Սրբոյն Եփրեմի)» [1, 423], կամ «մաքրափայլ մարմնով Տէր Գրիգորիոս յանապատի բնակեցար հանգոյն Յովհաննու եւ եղիայի ճգնեալ» («Շաբաթ օր Տօն է Սրբոյն Գրիգորի Լուսավորչին»)[1, 155]: Ավելացնենք, որ հաճախ սուրբն այն միջնորդներից է, ինչպես և Աստվածամայրը, ս. Գրիգոր Լուսավորիչը, մարտիրոսները և այլն, որոնց միջոցով հայ եկեղեցու պաշտոնյաները և սովորական հավատացյալներն իրենց աղերսներով դիմում են Աստծուն «Կարապետ արքայութեան երկնից ս. Յովհաննէս Սկրտիչ, որ եղև աշխարհի քարոզ փրկութեան յաւիտենից աղոթիւք սորա Տէր լուր մեզ և ողորմեա» («Կանոն Անտօնի Անապատականի»)[1, 54]:

Վերջապես, Հովհաննէս Սկրտչի կերպարը հայ հոգևոր երգերում մարմնավորվում է նաև սրբի կենսագրական մի շարք դրվագներով, որ հատկապես բնորոշ է նրան նվիրված կանոններին: Այս իմաստով հատկանշական է, մասնավորապես, «Արեգականն արդարութեան» այբուբենի գլխակապով (ակրոստիքոս) հորինված Օրհնության մեծածավալ, հոյակերտ կացուրդ շարականը [16], Հովհաննէս Սկրտչի ծննդյան կանոնից յուրօրինակ քնարական վիպերգը, որը ներառել է սրբի երկրային ողջ կյանքն իր բոլոր մանրամասներով, հրեշտակի երևալը Ջաքարիային, Քահանայապետի համրանալը, Մարիամի այցելությունը Եղիսաբեթին, ս. Հովհաննէսի մենակեցությունը անապատում, Հիսուսի մկրտությունը, խնջույքը Հերովդես արքայի պալատում և այլն, որը լրացվում է նույն կանոնի ճաշու շարականում ներկայացված սրբի ետմահու դիպվածներից մեկով, երբ «նշխարք սորին ոսկերաց» «շնորհեցաւ մեզ», որպես «դեղ կենաց», «ի ծեռն սուրբ Լուսավորչին Հայաստանեայց աշխարհի»[11, 666]:

Ս. Հովհաննէս Սկրտչի կերպարի երաժշտական մարմնավորման առանձնահատկությունները հայ հոգևոր երգերում փորձել ենք բացահայտել, անդրադառնալով, մասնավորապես, սրբին նվիրված և նրա նկարագիրն առավելագույնս արտացոլող վերը նշված երեք կանոններին իրենց մեղեդիական երկու «թաշյանական» և «տնտեսյանական» տարբերակներով [17]: Դրանցից երկուսը «Յիշատակ գլխատման Յովհաննու Սկրտչին» և «Կանոն Յովհաննու Սկրտչին» վերագրվում են Սովսես Խորենացուն (V դ.) [18, 289, 426], երրորդը «Կանոն ծննդեան Յովհաննու Սկրտչի» Գրիգոր Սկևռացուն (XIII դ., Օրհնությունը «Արեգականն արդարութեան» կամ «Անծինք Յովհաննու Կարապետի») և Ներսես Շնորհալուն (XII դ., կանոնի Հարցը «իւր սարօքն»)[18, 413]: Կանոնները կատարվում են սրբի և այլ տոներին, ատյանից կամ դասերից, փոխեփոխ երգեցողությամբ: Կանոնների և դրանց մեղեդիական տարբերակների դիտարկումն ու տիպաբանական համեմատությունն ի հայտ բերեց այս շուրջ յոթ հարյուր տարվա ընդմիջմամբ ստեղծված երգերի հորինվածքը և այլ բնույթի որոշ ընդհանրություններ: Վերջիններս, կարծում ենք, պետք է համարել հայ հոգևոր երգերում ս. Սկրտչի կերպարի երաժշտական մեկնաբանության չափանիշները: Այսպես, մեր թե V, թե XII-XIII դդ. շարականագիրները սրբին ներկայացնում են գլխավորապես խրոխտ, նաև հանդիսավոր, լավատեսական տրամադրության երաժշտությամբ («Յիշատակ գլխատման

Յովհաննու Սկրտչին», «Կանոն ծննդեան Յովհաննու Սկրտչին»), որ լավագույնս արտացոլում է Սկրտչի հաստատակամ, մարտնչող նկարագիրը: Մասամբ առկա է նաև քնարական գիծը («Կանոն Յովհաննու Սկրտչի»): Համապատասխանորեն հեղինակները նախընտրում են միջակ /Moderato/ կամ չափավոր (Andante) տեմպերը, վանկային (սիլաբիկ) մեղեդիական ոճը՝ նեվմատիկ ոճի տարրերով, նաև խառը վանկային-նեվմատիկ ոճը: Կարծում ենք նույն նպատակին են ծառայում նաև «Յիշատակ գլխատման Յովհաննու» կանոնի ծայնեղանակը՝ ԱԶ, որի ծայնակարգը՝ փոյուզիական, ըստ հնագույն գեղագիտական պատկերացումների, առանձնանում է առնական վեհ տրամադրությամբ [16, 182], մաժորային կենսահաստատ ԱԿ-ը՝ «Արեգականն արդարութեան» շարականում: Նշենք նաև ԴԶ-ը, «Կանոն ծննդեան Յովհաննու Սկրտչին» «Հարց»-ի, «Ողորմեա»-ի, «Տեր Յերկնից»-ի շարականներ, որի միջոցով հայ հոգևոր երգերում ներկայացվում են մարգարեներն ու առաքյալները [19, 351]: Ծայնեղանակների այս շրջանակում իր տեղն ունի և ԳԶ-ը՝ «Կանոն Յովհաննու Սկրտչին», որն իր հուզականությամբ, ջերմ հնչերանգներով արտացոլում է մեր սրբի բազմադեմ նկարագրի քնարական կողմը:

Կանոնները հորինված են հայ հոգևոր երաժշտությանը յուրահատուկ քառյակային ձևով, մեծ մասամբ կրկնակով: Շարականները բաղկացած են երեք տնից, որոնք բնորոշվում են նաև որոշակի տաղաչափական կառուցվածքով: Այսպես, հիմնատունն ավարտվում է կարծ վանկով, կրկնակը՝ երկար: Միաժամանակ, համընկնում են շարականների մեղեդիական տարբերակների վանկաչափերը, ինչպես երևում է ստորև բերված օրինակից [20].

Գուսանական և աշուղական արվեստում ս. Կարապետին նվիրված երգերին անդրադառնալով հանգում ենք շատ հետաքրքիր և պարադոքսալ մի երևույթի. հիշյալ երգերը խիստ սակավաթիվ են: Ս. Կարապետն աշուղների հովանավորն էր՝ որին նրանք «փիր» (այսինքն վարպետ) էին անվանում, իրենց արվեստի կատարելության շնորհիվ նրանից ստանում, պետք էր ենթադրել, թե բազմաթիվ գուսանական և աշուղական երգեր պիտի նվիրված լինեն նրան: Թերթելով Ս. Արեղյանի «Գուսանական ժողովրդական տաղեր, հայրեններ և անտունիներ» գիրքը (Եր., 1940), «Հայրեններ»-ի ծավալուն ժողովածուն (աշխատասիրությամբ Ա. Մնացականյանի, 1995), աշուղական երգերի բազմաթիվ

ժողովածուները (և բանաստեղծական, և երաժշտական), գալիս ենք այն եզրակացության, որ ս. Կարապետի «փիր» դառնալը հետագա ժամանակների երևույթ է և կապված է գուսանական արվեստից աշուղականին անցնելու ընթացքի հետ, այսինքն, այն ժամանակների, երբ գուսանական արվեստ էին ներմուծվում արևելյան բանաստեղծա-երաժշտական ձևերը: Այդ տեսակետից հետաքրքիր է համեմատել հայրեններում (տես *Ա. Մնացականյանի* համահավաքը) հանդիպող ս. Կարապետի հետ կապված սյուժեները և մոտիվները *Գ. Ախվերդյանի* «Հայ աշուղներ» գրքում (Թիֆլիս, 1903) գետեղված նույն սրբին ծոնված երգերի հետ: «Հայրեններում» հանդիպում ենք ս. Կարապետին նվիրված սակավաթիվ երգերի օրինակներ, որոնց մեջ արտահայտվում է սրբի մասին գետեղված վարքագրության տարրերի նկարագրությունը և երբեք չի հիշատակվում նրա արվեստի, երգիչների կամ լարախաղացների հովանավոր լինելու հանգամանքը:

Նույն ավետարանական մոտիվներն են իշխում *Հովհաննես Թլկուրանցու* (XIV դ.) «Տաղ Հովհաննու գլխատման» մեջ (տես *Հ. Թլկուրանցի*, Տաղագիրք, հրատ. Եպ. Ծովական, Երուսաղեմ, 1958): *Գ. Ախվերդյանի* «Հայ աշուղներ» գրքում հանդիպում ենք մի քանի սքանչելի աշուղական բանաստեղծության (չենք անվանում երգեր, քանզի դրանց երաժշտությունն անհայտ է և գուսանական, և աշուղական երգերի արդի կատարողներն այդ երաժշտությունը չեն մտաբերում): Բայց հենց *Գ. Ախվերդյանի* գրառած նյութերում արդեն իսկ ներկայացվում է ս. Կարապետի աշուղների հովանավորող, ուսուցիչ, «մուրազ» կատարող լինելու գործառույթը, նրա վանքը որպես աշուղների պարտադիր ուխտավայր լինելու փաստը, տաճարի նկարագրությունը, դրա կառուցման ընթացքը և վերջապես ամենակարևորը՝ նրա յոթ անվան թվարկումը (այդ բանաստեղծությունները տես հոդվածի հավելվածում):

Թեև այդ բանաստեղծությունները շատ չեն, սակայն դրանց գեղարվեստական հատկանիշներն ու տվյալները և կապը ժողովրդական երգերի պատմական ու առասպելական երևույթների հետ անժխտելի են: Նյութի ուսումնասիրությունը հավաստում է, որ սա այն դեպքերից է, երբ ոչ թե աշուղականն է ազդվում ժողովրդականից, այլ ընդհակառակը, ժողովրդականն է սնվում աշուղական մշակույթից: Աշուղական և ժողովրդական երգերի տեքստերի համեմատությունը բերում է այն եզրակացության, որ ժողովրդական երգերում արտահայտված մտքերը, առասպելական և աստվածաշնչային դարձվածները, փաստերի իմացությունների ամբողջական ձևակերպումները կարող էին ծնվել միայն որոշակի պրոֆեսիոնալ կրթություն ստացած մարդկանց միջավայրում:

Ցավոք, մենք զրկված ենք աշուղական երգերի երաժշտական մասը ներկայացնելու հնարավորությունից, որովհետև, ինչպես վերը նշեցինք, այդ երգերի մեղեդիները հայտնի չեն:

Բանաստեղծական ձևերը պարսկա-արաբական տերմինաբանությամբ են արտահայտված, օր. «Վարսաղ», «Դոշամայ», կամ առհասարակ չեն նշված: Տողերի և վանկերի քանակը տարբեր. 4 տողանի՝ 11 վանկանի տուն, 6 տողանի՝ 11 վանկանի տուն, 7 տողանի՝ 15 վանկանի տուն, 7 տողանի՝ 13-15 վանկանի տուն: Այսինքն, դրանցում կան թե քառյակածև, թե աշուղների կողմից այնքան սիրված 11 վանկանի և հայրեններին նմանվող՝ 15 վանկանի տողեր:

Ի տարբերություն հայոց եկեղեցու, ժողովուրդը ս. Կարապետին ընկալել է այլ տեսանկյունով. դարձրել է տարբեր իղծեր ու ցանկություններ կատարող, բժշկող սուրբ: Հնում Աշո Ա. Կարապետի վանք անընդմեջ ուխտագնացություններ էին կատարվում, հատկապես ամռանը սրբի տոնի ժամանակ, որը համընկնում էր Վարդավառի տոնին: Դարեր շարունակ ուխտագնացների հոսքը չի կտրվել և դրա վառ ապացույցն են ս. Կարապետին նվիրված

երգերը, որ կենցաղավարում են առայսօր: Ս. Կարապետին նվիրված ժողովրդական երգերի դիտարկվող քանակը 18 նմուշ է ըստ հրատարակված և ԳԱԱ արվեստի ինստիտուտի ժողովրդական արվեստի բաժնի անտիպ ծայնագրությունների:

Վերոհիշյալ երգերը պատկանում են ժողովրդական հոգևոր երգի ժանրին, վերջինիս առավելապես ծիսական կիրառումով: Երգերի տեքստերում հիմնականում շոշափվում է ուխտագնացության թեման, թեպետ առկա են սրբավայրը նկարագրող տներ: (Օրինակ վանքի նկարագրում

*Սուրբ Կարապետ խորան խորան,
Մեջը կերրվի օսկի օրան,
Յոթը գըլուխ սուրբ ավտորան,
Սուրազիս տուր, սուրբ Կարապետ:)* [21, 44]

Ուխտը հետապնդում էր տարբեր նպատակների կատարում. հիվանդության բուժում, ս. Կարապետի հովանավորության աղերսում: Իսկ ամենակարևորը՝ տարբեր իղծերի կատարումն էր, որի շնորհիվ ժողովուրդը ս. Կարապետին անվանում է «մուրազատուր» կամ «մուրատատուր», շատ անգամ էլ «Մշու Սուլթան Սուրբ Կարապետ» [22, 147], կամ «*յոթ անվան տեր սուրբ Կարապետ*» [23]: Ոչ պակաս կարևոր է նաև այն փաստը, որ երգերը մեծամասնորեն գրանցվել են արևմտահայերից:

Երգերում հաճախ ընդգծվում է, թե որքան սիրված է սուրբը ժողովրդի կողմից. «շատ ուխտավոր կեդթա բոլոր, թե ծիավոր, թե ոտավոր:» [24, 566]: Սուրբ, որ «ծիավորին քուաբ կուտա, ոտավորին մուրատ կուտա» [25, 19] և ոչ մեկին չի անտեսի: «Զիավորի» ու «ոտավորի» հիշատակումը բացահայտում է ոչ միայն ուխտագնացների սոցիալական տարբերությունը, այլև նպատակի ծիսական կարևորությունը: «Ոտավոր» գնալը հետիոտն, հաճախ բուկոտն ու ոտաբոբիկ սրբի դուռ գնալն է ի նշան ինքնագոհաբերության և ուխտի կատարման, իսկ «ծիավոր» գնալը կապված է ուխտագնացության մեծ տարածություն կտրելու հետ:

Առկա է նաև ժանրերի փոխներթափանցման երևույթը: Այդ տեսակետից աչքի են ընկնում Կոմիտասի և Ա. Բրուստյանի գրանցած երգերը [26], որոնց կառույցը բնորոշ է պարերգերին.

*Սուրբ Կարապետ քու վանքը,
Վա՛յ լե, լե, լե, լե, լե,
Վա՛յ լե, լե, լե, լե, լե,
Վա՛յ սիրելի ջան,
Ղազախի նախշուն թամբը,
Սրտովը սիրել ես,
Մոլորը թորկել ես,
Վա՛յ անուշիկ ջան:*

Դրանց կառուցվածքը հետևյալն է. 1 (տան տող) + 3 (կրկնակային տողեր): Բացի այդ, ունենք թագվորագովքի մի նմուշ [27], որտեղ կիրառված է գլխավոր սրբավայրին՝ Ս. Կարապետի վանքին դիմելու ավանդույթը.

*Սուրբ Կարապտա դեմ կայնել ես,
Այ, կանաչ-կարմիր կապեր ես,
Աստված քե պախեր պարզիր ես,
Բարով թագուհին վայել ես:*

Իսկ մյուս երգում ս. Կարապետին փոխարինում է Նարեկացին. «մուրատատուր Նարեկացին» [28]:

Ինչ վերաբերում է ծնին ու կառուցվածքին, պետք է նշել, որ երգերում տարածված են բանաստեղծական տուն կամ տուն-կրկնակ ծները, որոնց կառուցվածքը հիմնականում քառատող է /9 նմուշ/: Այս քառյակները երկու տեսակի են. 1. վերջընթաց, կրկնակային տողով (5 նմուշ),

(օր. «Սուրբ Կարապետ ուշ էր, մուշ էր,

Բոպիկ մերթար ճամբան փուշ էր,

Գերեզմնին հոտն անուշ էր

Սուրազատուր Սուրբ Կարապետ.»)[20,191]

կամ 2. առանց այդ տողի (4 նմուշ): Բացի այդ, կան երեք, հինգ, վեց ու ավել տողերով կառույցներ:

Երաժշտական կառուցվածքը, սովորաբար, հետևում է բանաստեղծական տեքստին: Քառյակները հինգ տեսակի են 1. AABC (1 նմուշ/), 2. ABAB (1 նմուշ), 3. ARCR (1 նմուշ), 4. ABB'C (2 նմուշ), 5. ABCD (4 նմուշ): Կառուցվածքի մյուս տեսակներն են ABC, ABCDR և այլն, բացառությամբ երաժշտ. $A+B+R$, տեքստ $A+B+C$:

Ձևակառուցման կարևոր հատկանիշ է վանկաքանակը: Երգերի գերակշռող մասը ութվանկանի է (13 նմուշ), հանդիպում են նաև յոթվանկանի (3 նմուշ), տասնմեկ և տասներեք (մեկական նմուշ) վանկերից կազմված տողեր: Վանկերի ներքին բաժանումը հետևյալն է 8 (4+4), հազվադեպ 8(5+3), 7(3+4), հազվադեպ 7(4+3):

Հաճախ օգտագործվող ոտքերն են 1. 4-րդ պեոն, 2. երկմեծավերջ (դիյամբ), 1 և 2-րդ էպիտրիտները, մեծասար+մեծավերջ (քորիյամբ): Անհավասար տողերը

Սուրբ Կարապետ քու վանքը, - 7(3+4) - 10 ամ /ամանակ/

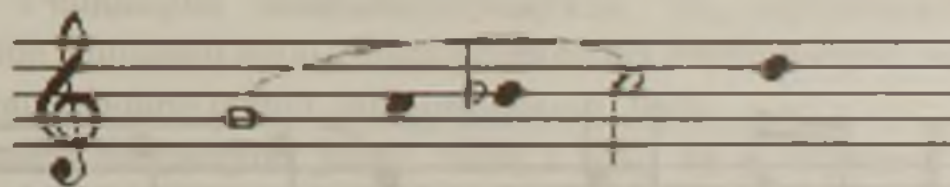
Վա յ լե, լե, լե, լե, լե, - 6 /3+3/ - 10 ամ

Վա յ լե, լե, լե, լե, լե, - 6 /3+3/ - 10 ամ

Վա յ սիրելի ջան: - 5 /3+2/ - 10 ամ,

ի մի են բերվում հավասարատևության (իզոբրոնիզմ) շնորհիվ:

Ձայնակարգերը երգերում բաժանվում են չորս խմբի, որոնցից ամենահաճախադեպը



առաջինն է. մինոր՝ կվարտային հենակետով (6 նմուշ), մինորների նույն շարքում հեքսատոնիկա (մինոր, առանց 6-րդ աստիճանի) փոփոխվող հենակետերով (2 նմուշ), դորիական և հիպոդորիական (մեկական նմուշ): Երկրորդ խումբը՝ մեծացրած սեկունդայով ձայնակարգերն են կվարտային հենակետով (3 նմուշ), երրորդը՝ փոփոխվող ձայնակարգերը, որտեղ մոդուլյացիան, այնուամենայնիվ, հանգում է կվարտային հենակետով մինորին (2 նմուշ)



և չորրորդ խումբը մաժոր կվինտային հենակետով, ինչպես և տրիխորդ տերցային հենակետով:

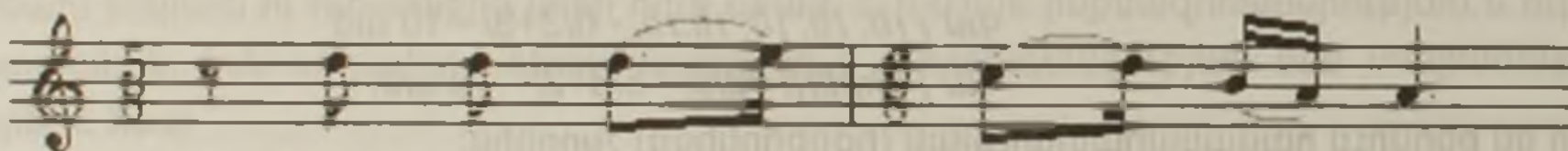
Ժողովրդական երգերին հատկանշական է տարբերակային զարգացման ձևը, որը պարունակում է նաև մի տողանի երգվածք (однострочный напев): Ձարգացման այս տեսակը առաջացնում է դիմող ձայնի և ֆինալիսի շրջազարդումը կամ վարընթաց շարժում՝ դիմող ձայնից դեպի ֆինալիս, ինչը և ստեղծում է բնորոշ ինտոնացիոն դարձվածներ: Վերջիններս բաժանվում են 3 տեսակի՝ 1. վերընթաց շարժում [29],



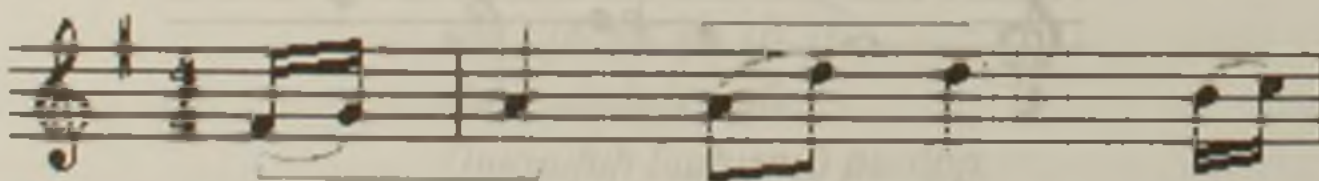
2. թռիչք կվարտա վերև [25, 19],



3. դիմող ձայնի շրջազարդում կամ դիմող ձայնով սկսվող [21, 79]:



Կա մի նմուշ, որտեղ վերընթաց շարժումը և թռիչք կվարտա վերև միացված են [2174, 190]:



Այսպիսի ծավալման ձևերը դարձել են դասական:

Ջանի որ ս. Կարապետին նվիրված երգերը պատկանում են ժողովրդական հոգևոր երգի ժանրին, հարկ համարեցինք համեմատական կարգով դիտարկել Մ. Մանուկյանի «Ժողովրդական ավետիսներ» (Եջմիածին, 1995) ժողովածուն: Դիտարկումը բացահայտեց, որ գրեթե միշտ ս. Կարապետին նվիրված երգերը պահպանում են ժանրին բնորոշ գծերը, որից կարելի է ենթադրել, որ այս ժանրին պատկանող երգերն ունեն իրենց բնորոշ առանձնահատկությունները:

Սերտ առնչություններ կան ժողովրդական ու եկեղեցական հոգևոր երգերի մեղեդային ոճի (սիլաբո-նեվմատիկ), ձևի (տուն կամ տուն կրկնակ), տեմպի (միջակ), տաղաչափության միջև:

Անշուշտ, ներկայացված ժողովրդական երգերի քանակը լիակատար չէ, քանի որ կարող են հայտնաբերվել երգի նոր նմուշներ. ցավալի է նաև, որ երաժշտական նյութի համեմատությունն աշուղականի հետ անհնար է: Բացի այդ, ամբողջական եզրակացությունների կարելի է հանգել միայն դիտարկելով նաև մյուս սրբերին նվիրված երգերը:

ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐ ԵՎ ԾԱՆՈԹԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

- 1 Ձայնքաղ Շարական, Վաղարշապատ, 1888:
- 2 Շնորհք արքեպիսկոպոս Գալուստեան, Աստուածաշնչական սրբեր, Եր., 1997:
- 3 Սկրտիչ վ. Սվզերեան, Լիակատար Վարք եւ վկայաբանութիւն սրբոց, Վենետիկ, 1810:
- 4 Հովսեփոս Փլավիոս, Հրեական հնախոսություններ:
- 5 Այս մասին տես նաև. «Յայսմաուրք», Կոստանդնուպոլիս, 1720: С.Лусицян, Армянские старинные пляски, Ер., 1983.
- 6 Հայտնի է, որ Հովհաննես Սկրտիչը պաշտվում է ոչ միայն քրիստոնյաների կողմից: Սանդեական կրոնի հետևորդները համարվում են մեր սրբի աշակերտների ցեղակիցները և ունեն նրան նվիրված սուրբ գիրք՝ «Սիդրա դ Յահյա», այսինքն «Հովհաննես Սկրտչի գիրք», տես Ե. Գ.Տեր-Սինասյան, Սիջնադարյան աղանդների ծագման և զարգացման պատմությունից, Եր., 1968, էջ 87-90: Ըստ մուսուլմանական դիցաբանության Հովհաննես Սկրտչին համապատասխանում է Յահյա մարգարեն, որի վարքը հրաշալի ծննդից մինչև զլխատումը նկարագրված է Դուրանում, տես МНМ, М., 1980, т. 1, с. 597.
- 7 Հովհան Սամիկոնյան, Տարոնի պատմություն, Եր., 1989:
- 8 Ս. Հովհաննես Սկրտչին նվիրված ծիսական և ճարտարապետական կոթողներ հայոց մեջ ստեղծվել են և հետագա դարերում: Դրանցից են. VI դ. Ս. Հովհաննես տաճարը Սաստարայում, IX դ. Ս. Կարապետ եկեղեցին Խծկոնքի վանքի համալիրում, պատմական Անիից ոչ հեռու, X դ. Ս.Հովհաննես և XI դ. Ս. Կարապետ եկեղեցիները Ցաղացքարում, Վայոց Ձորի Եղեգիս ավանի մոտ, XIII դ. Հովհաննավանքը Աշտարակում, XIII դ. Ս. Հովհաննես Սկրտիչ եկեղեցին Արցախի Վանք գյուղի մոտակայքում, XVII դ. Երևանի Ս. Հովհաննես Կարապետի եկեղեցին և այլն:
- 9 Նշենք, որ Հայոց եկեղեցու Տոնացույցում իր տեղն ունի նաև Հովհաննես Սկրտչի հայրը Չաքարիան, որի հիշատակի օրը տոնվում է Վերափոխմանը հաջորդող երրորդ շաբաթվա երեքշաբթի օրը և կոչվում է «Սրբոց մարգարեիցն Եզեկիելի, Եգրի և Չաքարիայի հօրն Յովհաննու Սկրտչի»:
- 10 Նույն կերպարը դրսևորվել է ազգային գեղարվեստի մյուս ճյուղերում, մանրանկարչության մեջ (տես, XI դ. Սվետարանի «Սկրտություն» նկարագրողումը, «Հայկական մանրանկարչություն», Եր., 1967, 6), կիրառական արվեստում (տես, XIII դ. Սվետարանի արծաթյա ոսկեջրած կազմը «Բարեխոսության» (Դեխիս) թեմայով, «Հայկական մանրանկարչություն», 78), արձանագործության մեջ (տես XIV դ. քանդակագործ Սոմիկի խաչքարը նույն «Բարեխոսության» հորինվածքով, «Ա. Էջմիածին», 1981):
- 11 Ձայնագրեալ Շարական հոգևոր երգոց, Վաղարշապատ, 1875:
- 12 Կանոն ութ շարականից բաղկացած շարք: Հարկ է նշել, որ ս. Սկրտիչն իր տեղն ունի կանոնի բոլոր երգերում, բացառությամբ «Մեծացուսցե»-ների:
- 13 Ձայնագրեալ երգեցողութիւնք սրբոյ Պատարագի, Վաղարշապատ, 1878:
- 14 Տաղարան Հայաստանեայց սուրբ Եկեղեցւոյ, Կոստանդնուպոլիս, 1850: Ցավոք, այս գանձերի մեղեդիները չեն պահպանվել, տեղեկությունը շարականագետ Խ.Պալյանի:
- 15 Եոր բառգիրք Հայկազեան լեզուի, Վենետիկ, հ.1, 1836:
- 16 Կացուրդը, ինչպես հայտնի է, պատմողական բնույթի, այբբենական զլխակապով, բազմատուն եկեղեցական երգ է, որ ծագել է մեզանում VI դարում, և ավելի ուշ վերանվանվել «շարական» հավաքական անունով («Музыкальный энциклопедический словарь», М., 1990, с. 631):
- 17 Մեղեդիական տարբերակ, երբ բանաստեղծական նույն տեքստն ունի տարբեր մերձ կամ ոչ այնքան մերձ մեղեդիներ: «Թաշչյանական» տարբերակ մեր կանոնների մեղեդիական այն տարբերակները, որոնք ձայնագրվել են Ն. Թաշչյանի կողմից և զետեղվել «Ձայնագրեալ Շարական հոգևոր երգոց» վերոհիշյալ ժողովածուում: «Տնտեսյանական» տարբերակ նույն կանոնները Ե.Տնտեսյանի ձայնագրությամբ, տես Ե. Տնտեսեան, Շարական ձայնագրեալ, Դ մաս, Իսթանպուլ, 1934:
- 18 Գ.Սվետիքեան, Բացատրութիւն շարականաց, Վենետիկ, 1814, էջ 289, 426: Համաձայն մեկ այլ վարկածի երկրորդ կանոնի հեղինակը Հովհաննես Սանդակունին է (նույնպես V դ.), տես նույն տեղում:

- 19 Տե՛ս «Revue des Etudes arméniennes», 26, Paris, 1996-97: Նույն կանոնի հաջորդ Սանկունքի և ճաշու շարականները հորինված են ԴԿ-ում:
- 20 Նոտային օրինակում բերված հատվածը հայկական նոտագրությունից եվրոպականի է փոխադրել Ա Բաղդասարյանը:
- 21 *Մ.Թումանյան*, Հայրենի երգ ու բան, հ. 2, Եր., 1983:
- 22 *Ա. Բրուտյան*, Ուսմանական մրմունջներ, Եր., 1985, էջ 147:
- 23 Տե՛ս Հավելված, «Սշո Սուլթան Սուրբ Կարապետ» երգը:
- 24 *Չանձարան հայկական երգերու*, Ե գիրք, Le Caire, Egypte:
- 25 *Տարոնի ժողովրդական երգեր*, Եր., 1978:
- 26 *Կոմիտաս*, Երկերի ժողովածու, հ. 9, Հայ ժողովրդական երգեր, Եր., 1999:
- 27 Տե՛ս Հավելված I, «Սուրբ Կարապետա դեմ կայներ ես» երգը:
- 28 Տե՛ս Հավելված I, «Զո կող բոլոր մուրատատուր Նարեկացի» երգը:
- 29 Դրանք մանրամասնորեն շարադրված են *Ա. Բրուտյան*, Հայ ժողովրդական երաժշտական ստեղծագործություն, Եր., 1983 (տե՛ս Ա բաժին, Սեղեդիական ծավալման տիպական ձևերը):

ՀԱՎԵԼՎԱԾ

I

Երգերի նմուշներ՝ քաղված ՀՀ ԳԱԱ արվեստի ինստիտուտի
ծայնադարանից: Հրատարակվում են առաջին անգամ:

II

Սուրբ Կարապետին նվիրված
աշուղական երգեր, քաղված
Գ. Ախվերդյանի
«Հայ աշուղներ» ժողովածուից,
Թիֆլիս, 1903:

4. Խուդաբաշյան - Սարգսյանի գիտարշավ

Եղեգնածոր - 90

Ձայնագրությունը Դ. Պիկիչյանի

Վերծանությունը Ե. Դիլանյանի

Մշո Սուլթան Սուրբ Կարապետ

Մը - չի Սուլ - թան Սուրբ Կա - րա - պետ, Մը - չի

Սուլ - թան Սուրբ Կա - րա - պետ, յոթ առ - վառ տնդ Սուրբ Կա -

րա - պետ, մա - րա - զա - տուր Սուրբ Կա - րա - պետ, մա - րա -

զա - տուր Սուրբ Կա - րա - պետ, Սուրբ Կա - րա - պետ - .

մն - ցը լի - քը - - - - - ո - կնք

կադ - դանք մեկ - մեկ զը - նանք, Մը - չի Սուլ - թան Սուրբ Կա -

րա - պետ, մա - րա - զա - տուր Սուրբ Կա - րա - պետ, յոթ առ -

վառ տնդ Սուրբ Կա - րա - պետ, Մա - տադ կու - զան շադ - վն -

շա - րան, մա - տադ կու - զան շադ - վն - շա - րան, զառն ու

մա - քին կու - զան մա - տադ, ո - տա - վա - թին կու - տա

մա - րագ, ծի - տ - վա - թին՝ կադ - միր խըն - ծոր, մա - րա

զա - տուր Սուրբ Կա - րա - պետ, յոթ առ - վառ տնդ Սուրբ Կա -

րա - պետ

Մ. Թումանյան, Հայրենի երգ ու բան, հ. 4,
Ծիսական հարսանեկան թագվորագովք

Սուրբ Կարապետա դեմ կայներ ես

Սուրբ կա - րապ - տա դեմ կա - նեղ մա,
 աղ, կա - նաչ - կար - միտ պնդ մա,
 Աստ - ված քն ալա - խնդ պար - զի րեւ,
 քա - ռով քա - զու - հին վա - յն - լմա:
 (The fifth staff contains a final melodic flourish without lyrics.)

Մ. Թումանյան, Հայրենի երգ ու բան, հ. 4, Վանա շրջան,
Ուխտատեղերի գովք

Քո կող բոլոր - Մուրատատուր նարեկացի

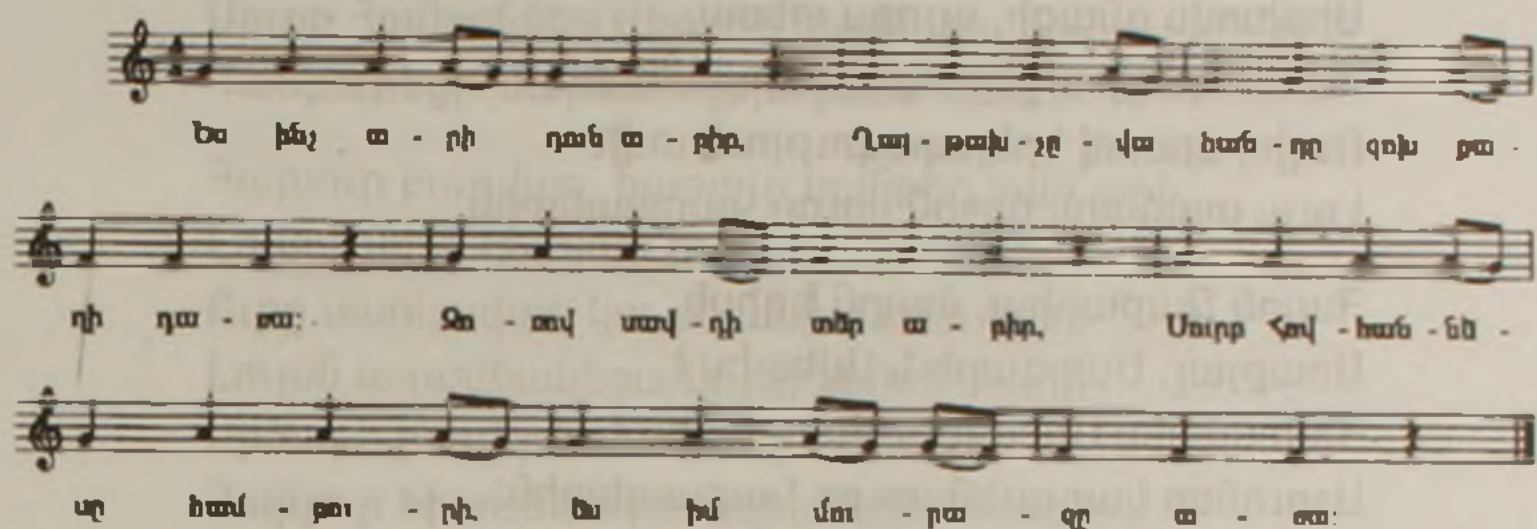
Թո կող բո - լոր բյու - թուն մն - շա, քո դաս գա - գաղ
 կո - շա, կո - շա, գն - րեզ - մը - նիտ խոտն տ - նաչ տ,
 մա - րա - տա - տար Նա - րե - կա - ցին, գն - րեզ - մը - նիտ
 խոտն տ - նաչ տ, մա - րա - տա - տար Նա - րե - կա - ցին:

1. կող - կողք, շրջապատ
2. բյութուն - թրք. ամբողջը
3. մեշա - անտառ
4. խոտն - հոտն
5. մուրատատուր - մուրազ, փափազ, իղձ կատարող
(բացատրությունները՝ Մ. Թումանյանի)

[illegible]

Գրառումը՝ Ա. Բաղդասարյանի

Ղալթրղչիվա խանա

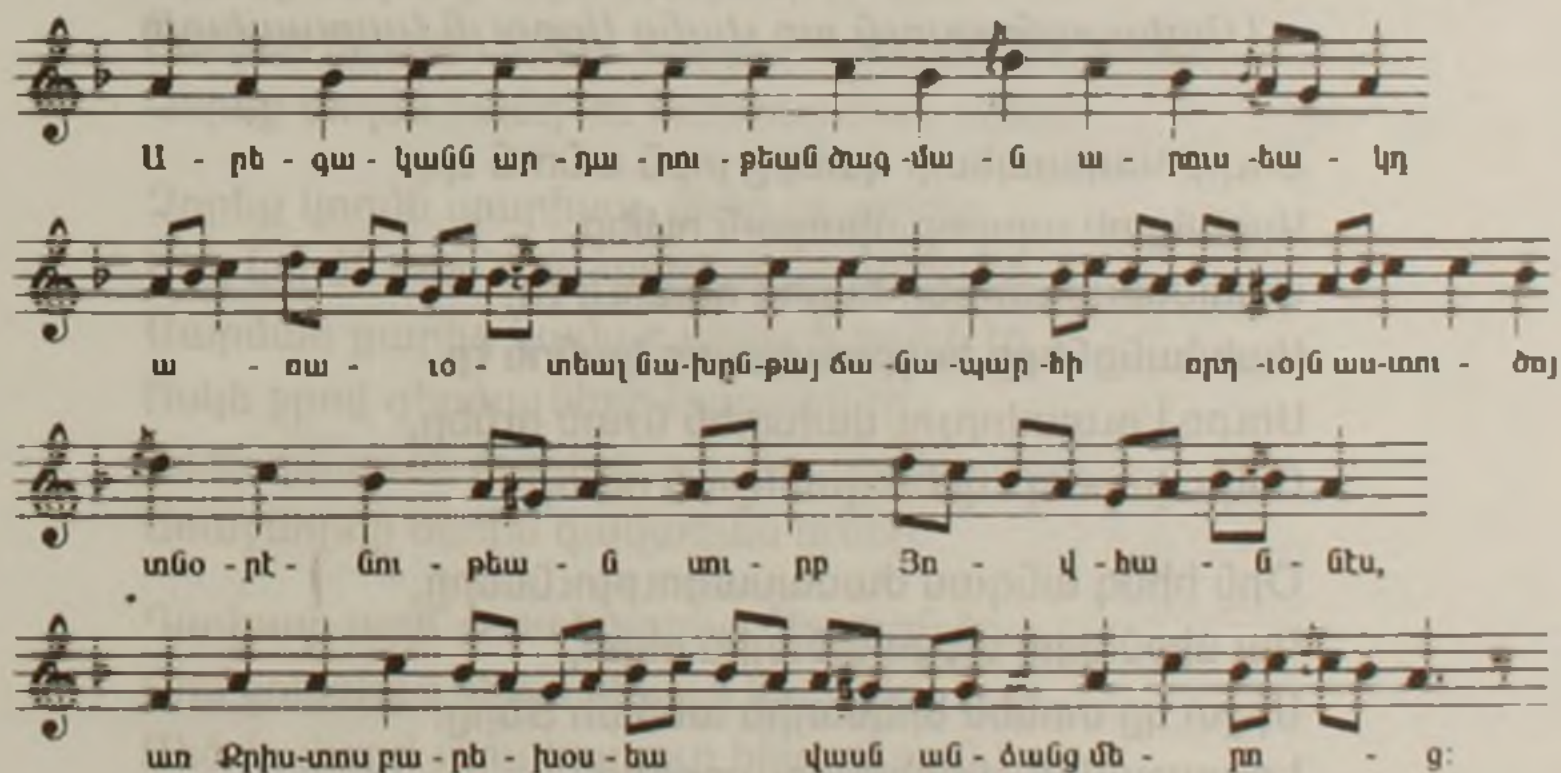


Ես ինչ տ - րի դաս տ - րի, Ղալ - թախ - չը - վա հաճ - ող զոխ քա -
 դի դա - տա: Ձո - տվ ստվ - դի տնր տ - րի, Սուրբ Հով - հան - նն -
 աղ հաճ - քու - լի Ես իմ մու - րա - զը տ - տա:

Հոգևոր երգ

Կանոն ծննդեան Յովհաննու Սկրտչի
 («Ձայնագրեալ Շարական հոգևոր երգոց», Վաղարշապատ, 1875)

Միջակ չափավոր



Ա - րե - գա - կանն աղ - դա - րու - քեան ծագ - մա - ն ա - լուս - եա - կը
 ա - տա - ւօ - տեալ մա - խըն - քալ ճա - նա - պար - հի ողջ - ւօյն աս - տու - ծոյ
 տնօ - լի - մու - քեա - ն սու - րք Յո - վ - հա - ն - նն,
 առ Քրիս - տոս քա - ռե - խօս - եա վասն ան - ծանց մե - լո - ց:

II

ՂԱՓԱՆՑԻ ԴՈՎՐԱՆ

ՎԱՐՍԱՂ

Սիթխովս գնացի, աչոքս տեսա,
Համբուրեցի աջն սուրբ Կարապետին,
Ուղիղ սրտով երկրպագություն տվի
Լույս տաճարի մեջին սուրբ Կարապետին:

Հայրն Ջաքարիա, մայրն Եղիսե,
Առաքյալ, Մարգարե և Ավետիս է,
Հովհաննես Սկրտիչ և Մարտիրոս է,
Աշուղներ կաղաչեն սուրբ Կարապետին:

Աշուղներ հավաքվան, գնացին մոտն,
Մին ձեռին բուրվառն էր, մմերն հետն,
Մարմառ քարի վրա դրել էր ոտն,
Նշանակն մնաց սուրբ Կարապետին:

Ղափանցի Դովրանն եմ ես, ուղիղ արա,
Ջահերն ոսկյա, կանթեղն վառ ա,
Մեր հայոց աթոռն լուսով պայծառ ա,
Պատվական ա աջն սուրբ Կարապետին:

Ք Յ Ա Ն Հ Ա Ն

(Գովասանություն առ Վանս Սրբույն Կարապետի).

Սուրբ Կարապետի վանքը յոթն անուն էր,
Սրբակրոն արդար միաբան ուներ,
Ժամասացությունը հայոց դանուն էր,
Սահմանքները հայրապետաց կանոն էր,
Սուրբ Լուսավորչու վախտեն նշան ուներ,
Ոսկե վարադ՝ վրեն զառնշան ուներ:

Օրն հինգ անգամ ժամասացությունները,
Կա միջներին աստվածային սերը,
Միշտ կը տոնեն երկնային անմահ Տերը,
Լուսաշավիղ շնորհատու սրբերը,
Աթանիաս սուրբ Հայրապետ ծերը
Վարդապետաց վերա հրաման ուներ:

Խաչկալները դիփ ոսկե զառնշան էր,
Չի իմացա, մեկ զարմանալի բան էր,
Վախտ էր դրախտահոտն խելքս տաներ,
Տասն ատենի, հիսուն հենց շարական էր,
Ջարբաբ շուրջառները երեք խորան էր,
Ոսկե դալամ յոթը հենց սեղան ուներ:

Նրանց ժամասացության քաղցր բառը
Կու քանդի մեղավորաց մեղաց դարը,
Կու սարսափի, կու դողա նախանձ չարը,
Մեկ ոսկի չխար ունի ամեն քարը,
Սուրբ Հովհաննես Սկրտչի տաճարը
Համբուրեցի՝ մարմառ գերեզման ուներ:

Հարյուր բուրվառ, հարյուր կանթեղ ջամ արի,
Լուսաշնորհ կախած էր սուրբ կամարի,
Ութը սարկավագ կու սպասի ժամարարի,
Լույսն աղավնակերպ կիջնի ամեն տարի,
Արծաթե խաչերն անհեսաբ համարի,
Հարյուր հիսուն սուրբ ավետարան ուներ:

Ալվան խալիչեքը փիանդագ տեսա,
Դիփ աբրշում, մեկ մեկն էլ կազ տեսա,
Ծգնավորաց հանդերձները մազ տեսա,
Տասն ու վեց սյուն մեկս մեկու սազ տեսա,
Ամեն սան բոյը թամամ հինգ գազ տեսա,
Մարմառ քարից նաշխած ավազան ուներ:

Ութ զանգակ է, երեք սուրբ կաթուղիկա
Երկուսը մեծ, մեկը մի քիչ պզտիկ ա,
Աշխարհումն էն թավուր տաճար չը կա,
Նրանց սեղանը միշտ դադումի լի կա,
Հազար ոչխար, երկու հարյուր հինգ ծի կա,
Չորեք կողմն հանդ ու հանդաստան ուներ:

Չորեք կողմն պարիսպ, մեջը օթաղներ,
Մեկ կողմն սար Լուսավորչու յայլաղն էր,
Մարմառ քարից կամար դռների թաղն էր,
Ոսկե ջրով գերծալների վարաղն էր,
Ամեն դասումն ութ վարդապետ կու կաղներ,
Առաջնորդը ձեռին գավազան ուներ:

Դավթար արի՝ չորս հարյուր միաբան էր,
Չին ջոկնվում, մեկս մեկուն նման էր,
Մեծ ու փոքր չորս հարյուր հիսուն ջան էր,
Նրանց հոգիքը դիփ դրախտական էր,
Մեկ ջաղաց, երկու աղբյուր միշտ կու բաներ,
Կարգը կարգին էս թավուր սահման ուներ:

Քյանհանին եմ ծառա սուրբ Կարապետին,
Բարեկամն Աթանյա հայրապետին,
Աշակերտ էր տեր Հիսուս Վարդապետին,
Բարեխոս լեր առ մեղավորն հետին,
Նա մկրտեաց Հիսուս Հորդանան գետին,
Քրիստոսի նման ազգական ուներ:

Յ Ա Ղ ՈՒ Բ Օ Ղ Լ Ի
Բ
(Ի վերա սուրբ Կարապետին)

Հիմքն Սուրբ Կարապետին լուսածիր ա բոլորն,
Սկսեց Լուսավորիչ հայրն սուրբ Գրիգորն,
Սինչ իրիկուն կաշխատեր, միշտ քանդվում էր գիշերն,
Լուսաբացին տեսնում էր չի կա տեղն մին քարն,
Հրամայեց ծառային քանդեց քառասուն գազ հորն,
Բռնեց ածեց բանդի մեջ էն անիծած դևերն,
Նոր կրկին ծեռնադրեց, որ շինեն լույս տաճարն:

Կը լինի ինչպես անտակ ծով, շատ ա ողորմությունն,
Աարդ մին անգամ տեսնելով չի առնիր հովությունն,
Բարձեցին ջորու վերան, իմանան էությունն,
Ով չի տեսել ինչ գիտի, անչափ է զորությունն,
Ում վրա քաղցրանա, շատ կտա գիտությունն,
Խելքի դարար տաճար ա, ինչպես ա շինությունն,
Տրդատը ուսովն ա բերել մարմար քարի սյուներն:

Արևից արեմուտ իսկի չի կա նմանն,
Կաղ դեն ծառա գրվեց, որ լինի փոշեհանն,
Երևելի քրտնում ա լուսաբուդիս գերեզմանն,
Չունի երեսպաշտություն, ուղիղ է դատաստանն,
Հույս հավատով խնդրողին կը տա մուրտատ յուր տանն,
Ամեն խորհուրդ կատարող նա է Մշու սուլթանն,
Արբոց միջին երևելի, որ չի կա բարեբարն:

Հայոց ազգիս պարծանք ա, չի կա թայն երկրում,
Հավանել ա, նստել ա Քուրդուստան Բալուա սարում,
Մանանայն երկինքից վեր ա գալիս ծառերում,
Աշխարհքն լիանում ա, փափագով շատ են գնում,
Լիասիրտ գնացողներ շուտով մուրազն են ճարում,
Աշխարհի չորս կողմիցն նրա մատաղն են բերում,
Չի կա հեսապ մատաղին ավուրն Վարդեվառն:

Սոր փորում մարգարեացավ, ճանանչեց Աստու փառքն,
Ծնեց մոր արգանտիցն, հրեշտակ առավ բոլորքն,
Պահպանեցին լեռնում, Աստու էր հրամանքն,
Հավատ բերեց քարոզով, շատ կռապաշտ հրեայքն,
Քրիստոսին կնքահայր, շատ է նրա հնարքն,
Էն ժամանակից մնաց մկրտության շնորհքն,
Ցույց տվավ Յաղուբ օղլին յուր շնորհքի աղբյուրն:

Ի Վ Ա Ն

Ա

(Ի վերա աշուղների)

Անկաջ արեք, աղաներ, երկու աշուղ հյուր են եկել,
Փա՛ռք սրանց Ստեղծողին, միտքերն շատ սուր են եկել,
Սուրբ Կարապետի վանքից ողջ և առողջ լուր են եկել,
Սաքուր սուրբ գերեզմանից անուշահոտ բուր են եկել,
Յոթն անվան շնորհոք անսպառ աղբյուր են եկել,
Բոլոր համայն սուրբերից անմահական ջուր են եկել,
Իսկապես խորհուրդ արած չի ոսկի սափուր են եկել:

Փառք տալով մին միտք անենք են ահեղ բանն Անհասի,
Տվել ա սուրբ շնորհն, սրանց քցել ա հավասի,
Հատուկ պարգև ա տված սուրբ Սկրտիչ Հովհաննեսի,
Վառվել ա էշխի սիրով, քաղցր անուշ իսկ կը խոսի,
Բորբոքված կրակի պես՝ անհանգչելի հուր են եկել:

Շատ կարոտ փափագեինք էսպես անուշ ըխտիլաթի,
Անսխալ հարմարապես մեյդան բացան մարիֆաթի,
Քաղցր համով խոսքերով ախորժ իլան ամեն մարդի,
Լսողն մուշտաղ իլավ, ինչպես բյուլբյուլ կարմիր վարդի,
Վարդ, ռեհան, սուսամբար, ծաղիկ համասփյուռ են եկել:

Իսկ համեստ բնությունով ըխտիլաթ ու սազ արեցին,
Հավասար արք և կանայք, լսողներն հազ արեցին,
Մեկ մեկու իմաց տալով՝ հավաքված փարվազ արեցին,
Բոլոր հազ անողներն մըթմըթալով տազ արեցին,
Տեսան խոսել չեն կարող, միտքներիցն շուր են եկել:

Այսուհետև յադ կանենք սրանց անումներն տալով,
Բոլորքս ցանկանում ենք իսկ և մնաց սրանք տարով,
Ի՞նչ անենք, կարոտել են օթևանն փափագելով,
Սաղ սալամաթ եկել են, ողջ և առողջ կերթան բարով,
Իվանն չի մոռանալ, չում որ սիրտին դուր են եկել:

Ի Վ Ա Ն

Ի Գ

ԴՈՇԱՄԱ

Որդի եմ Ադամա, սերեալ թորգոմա,
Ծնեալ եմ Արամա, կասես՝ թե հայ ես,
Իսկ ո՞վ կիմանա, նյութս չորս բան ա,
Հետն հոգի ջան ա. բես բանական ես:

Ինն ամիս ճանապարհ եկամ բեխաբար,
Ընկամ ես էս աշխարհ, տեսամ լույս խավար,
Հասամ օխտն համար, խելքս էր հիմար,
Հարցրամ մին խաբար, ասան՝ ինսան ես:

Տասն հինգեն հետն տեսամ անգետն,
Գտամ մին վարպետն, սուրբ Կարապետն,
Առաքելոց պետն, օրինաց գետն,
Հիսուս վարդապետն ասավ չար չանես:

Երեսունին հասամ, չար բարին տեսամ,
Բարին անարգամ, չարին շուտ լսամ,
Հետն սեր հաստատամ, քչամ գովդ ու դամ,
Խիստ անուշ քաղցրահամ, դու խոշ ղովրան ես:

Քառասունից հիսուն իլամ բանիբուն,
Ֆարդ արամ չար բարույն շահն իմ գործույն,
Տեսամ շատ եմ մաղբուն, հսկեցիմ անքուն,
Հույսս կապամ Ասսուն, Տե՛ր, դու ինձ օգնես:

Օխտանասնից ութսուն գալով, վայ դարդիհալով,
Անջաղ դողդղալով, շրջամ սողալով,
Սահիս մտիկ տալով, խնդրամ լալով,
Թե Տե՛ր, դատես հուրով, արդար դիվան ես:

Իննսուն հարյուրվան իլամ անպիտան,
Շունչ էիմ անկենդան, հասամ օր մահվան,
Մինչե՛ ի դատաստան, ո՞վ խեղճիկ Իվան,
Գնա հող գերեզման, ասա՝ գնդան ես:

ԵՂԻՇԵ ԱՌԱՔՅԱԼԸ ԵՎ ՆՐԱ ԱՌԱՔԵԼՈՒԹՅՈՒՆԸ

1991թ. «Լրաբեր»-ի վեցերորդ համարում հրատարակված «Եղիշե Առաքյալի պաշտամունքն ուղիների մեջ» [1] հոդվածում ես բավական մանրամասն ցույց եմ տալիս Եղիշեի առասպելի առաջացման անհրաժեշտությունը Բուն Աղվանքում և կերպարի ձևավորման հիմքը:

VII դարում մի շարք քաղաքական և մշակութային գործոններ, մասնավորապես սրընթաց ազգայնական միտումները հարկադրում են Աղվանքի հոգևորականներին ձևավորել անկախ մի քարոզչի կերպար, որին հետագայում պիտի վերագրվեր Աղվանքում քրիստոնեությունը տարածելու առաքելությունը և հենց ինքն էլ պիտի «առաքելանար», այն է «հնանար» մինչև առաջին դար: Այս ծրագրային առաքյալը պիտի համապատասխաներ մի շարք չափանիշների. նա պետք է հայտնի լիներ Կուրի ձախափնյակում, ցանկալի է Աղվանից առաջին կաթողիկոսության նստավայրում, այն է Կապաղակ-Շաքի տարածքներում, նա պետք է ընդունված լիներ Բուն Աղվանքի էթնիկական խմբերի կողմից, «հարազատացած» լիներ նրանց, միաժամանակ լիներ գրագետ և, հավանաբար, ինչ որ կապ ունեցած լիներ Երուսաղեմի հետ, քանի որ իր կերպարով պիտի մարմնավորեր քրիստոնեության առաջին առաքյալներին [1,52-53] և, ամենայն հավանականությամբ, քրիստոնեական նահատակների շարքում լիներ:

Առաջին մատենագրական տեղեկությունը այս նորահնար «առաքյալի» վերաբերյալ, բնականաբար, պարունակում է Սովսես Կաղանկատվացու «Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի» աշխատությունը: Այստեղ, մասնավորապես, առաջին անգամ տեղեկանում ենք, որ Աղվանքում քրիստոնեության առաջին քարոզիչը եղել է Եղիշեն, որը, Երուսաղեմում սուրբ Հակոբից ծեռնադրվելով, Պարսկաստանի վրայով մտնում է մազքութների երկիրը: *«Սկիզբն առնէ քարոզութեան ի Չողայ և ի տեղիս տեղիս բազումս աշակերտեալ ծանոյց գփրկութիւնն: Անտի եկեալ յուտի գաւառ ի Սահառն քաղաք երիւք արամբք աշակերտելովք, որոց հարազատք անօրէնք ոմանք զկնի եկեալ մի յաշակերտելոցն ընկալաւ ի նոցանէ զնահատակութեան վախճան: Եւ երկուցն թողեալ զերանելին Եղիշայ գնացին անբարիշտ և խողխողիչ արանցն: Իսկ սուրբ հայրապետն եկեալ է Գիս կանգնեաց եկեղեցի և մատոյց զանարիւն պատարագ: Յայսմ տեղւոջ եղև սկիզբն արևելայցս մայրաքաղաքայ և լուսավորութեան տեղի: Եւ անտի անցեալ ընդ դաշտակն Չերգունի ի տեղի զոհարանի դիւցանոյ կռապաշտիցն: Եւ անյայտ իմն է, եթե յորմէ իմեմնէ եղև ելք իրացն. և անդէն ի գուր մի մահապարտաց ընկեցաւ պատուական նշխարքն և ծածկեցաւ ի տեղւոջն, որ կոչի Հոմենք, բազում ժամանակս»* [8,10-11]: Պատմիչն այնուհետև հաղորդում է, թե ինչպես շատ ժամանակ անց Ուռեկան գյուղից մի ջերմեռանդ քահանա փախցնում է առաքյալի գանգը և տանում թաղում Ուռեկանում: Հետագայում Ուռեկան են տարվում նաև Եղիշեի մյուս նշխարները և թաղվում նույն տեղում: *«Եւ ապա անտի փոխեցին ի Ներսմիհրայ սուրբ ուխտն, որ այժմ կոչի Ջրվշտիկ ի փառս տեառն Աստուծոյ ամենակալի: Իսկ յետ բազում ժամանակաց բարեպաշտ Վաչագան Աղուանից արքայ, կանգնեաց սիւն ի գբի նահատակութեանն Եղիշայի»* [8,11-12]:

Այսպիսով, VII դարի քաղաքական անհրաժեշտությամբ թելադրված կերպարը համապատասխանում է բոլոր հիմնական պահանջներին և, ինչպես ցույց է տալիս հետագոտությունը, այն միանգամայն բռնում է ժամանակի քննությունը, քանի որ ընդհուպ մինչև

մեր օրերը եղիշե առաքյալի սրբավայրերը շարունակում են ժողովրդականություն վայելել նրա գործունեության հետ առնչված տարածքներում: Սա նշանակում է, որ այդ կերպարի հիմքում պիտի ընկած լինեն իրական անձ, ոմն «Եղիշե», որն իր մեջ հիրավի կրելիս լինելու Աղվանից առաքյալին առաջադրվող գոնե որոշ պահանջներ: Եվ այդ պահանջներն իրականում ամենից ավելի զուգադիպում են հինգերորդ դարի կարևորագույն իրադարձության քրիստոնեապաշտպանության և այդ շարժման ղեկավար Վարդան Մամիկոնյանի պատմիչ Եղիշեի նկարագրին ու գործունեությանը:

Ահա արդեն 1500 տարուց ավելի է հայոց Վարդան գորավարի և «Վարդանի և հայոց պատերազմի մասին» հեղինակ Եղիշեի անուններն անքակտելի են: Նրանք շատ հաճախ միասին են հիշվում պատմության մեջ, երկուսն էլ սրբացվել են հայ եկեղեցու կողմից: Վարդանանց շարժումը հինգերորդ դարի ոգեղեն երևույթն էր և, Եղիշե վարդապետի փայլուն շարադրանքով, հավանաբար նաև Այսրկովկասում խաղացած պատմական նշանակությամբ, մինչև այսօր, շարժումից շուրջ 1500 տարի անց, շարունակում է ոգեշնչման աղբյուր մնալ հոգևոր ու ազգային զարթոնքների համար:

Ջորավար Վարդանի խաղացած տարածաշրջանային դերը վաղուց հայտնի և գնահատված է պատմաբանների կողմից: Նա ընկալվում է Այսրկովկասյան տարածաշրջանում քրիստոնեության պաշտպան ընդդեմ Պարսկաստանի կողմից պարտադրվող զրադաշտականության, ինչպես նաև հակազրադաշտական շարժման ոգեշնչողն ու զլխավորողը, շարժում, որ շարունակվեց նաև Վարդանի նահատակությունից հետո:

Պարսից Հագկերտ երկրորդ թագավորի հակաքրիստոնեական արշավը միայն հակահայկական չէր: Եղիշեն մասնավորապես շեշտում է, որ ըստ Հագկերտի հրահանգի՝ *«Մինչև ի նաւասարդէ ի նաւասարդ յամենայն տեղիս որ իցեն ընդ իշխանութեամբ թագաւորին մեծի, բարձցին կարգք եկեղեցւոյ, փակեցին և կնքեցին դրունք սուրբ տաճարացն...»* [3,104]: Այսպիսով, Հագկերտ երկրորդը քրիստոնեության դեմ արշավ էր սկսել իր իշխանության տակ գտնվող ամբողջ տարածքում, և այդ տարածքի ժողովուրդները միավորվել էին Հագկերտի դեմ: Ինչպես հայտնի է, այդ միավորման փաստն օգտագործելով՝ հայոց մարզպան Վասակը Վարդան գորավարին ուղարկեց Աղվանից աշխարհ ճորա պահակը պաշտպանելու [3,149], որից հետո համարձակորեն նամակ գրեց պարսիկներին, թե ինքը ցիրուցան է արել հայոց գորքերը, թուլացրել նրանց, և որ մասնավորապես *«զգունդն երրորդ արարի ընդ Վարդանայ յԱղուանս սակավածեռն և ոչ բազմաթիվ: Ել համարծակ ընդ առաջ նորա, և մի ինչ գանգիտեր ամենևին տալ պատերազմ. գիտեմ զի ի պարտութիւն մատնին առաջի քոյոյ մեծի գորութեանդ»* [3,150]: Վասակի նամակին վստահած պարսիկները շարժվում են Աղվանքը պաշտպանող Վարդանի դեմ, և ինչպես հաղորդում է պատմիչը, հանդիպում են նրան *«ի սահմանս Վրաց հանդէպ խաղխաղ քաղաքի, որ ծմեռոց էր թագավորացն Աղուանից»* [3,151]: Հայտնի է, որ խաղխաղի ճակատամարտում Վարդանը մեծ հաղթանակ է տանում չնայած ուժերի անհավասարությանը, որին հաջորդում է ողջ Աղվանքի մաքրումը պարսիկներից. *«Դարձեալ յարծակէին ոչ սակաւ քաջութեամբ ի վերայ բերդիցն և քաղաքաց, զոր ունէին Պարսիկքն յաշխարհին Աղուանից, հզօրապէս մարտնչելով այրէին զամուրս արգելանաց նոցա, և գերանս երանս մոգացն, զոր պատրաստական ածեալ էին աշխարհին գայթակղութիւն...»* [3,154]: Վարդան գորավարի հաջողություններն այնպիսի ոգևորություն են առաջացնում աղվանների մեջ, որ Կովկասյան լեռների ամրություններում ապաստանած աղվանից նախարարներից ու շինականներից շատերը նույնպես միանում են հայոց, *«և միաբան և հաւասարք կցորդք լինէին գործոյն նահատակութեան: Խաղային գնային այնուհետև ի վերայ պահակին Հոնաց, զոր ունէին բռնութեամբ Պարսիկքն. առնուին քանդէին զպահակն, և կոտորէին զգօրսն, որ ի ներքս բնակեալ էին,*

որ զդուռնն տային ի ծեռն Վահանայ, որ էր յազգէ թագաւորացն Աղուանից» [3, 156]: Վարդանի կողմից գլխավորվող հայոց և աղվանից ապստամբական շարժման թափը զգաստացրեց պարսիկներին, տեղի ունեցավ, ինչպես հայտնի է, Ավարայրի ճակատարտը, որտեղ նահատակվեց և մարտիրոսացավ Վարդան զորավարը՝ իր անունը հավերժացնելով որպես հայոց և աղվանից պաշտպանի: Վարդանի կերպարը դարձավ քրիստոնեության համար պայքարող առաջին նահատակներից մեկի կերպար, աստիճանաբար սրբացվեց ժողովրդի և եկեղեցու կողմից: Շնորհք արքեպիսկոպոս Գալուստեանը մասնավորեցնում է, որ չնայած «պատմութիւնը կը հաստատէ, որ Աւարայրի ճակատամարտը եւ հետեւաբար Վարդանանց նահատակութիւնը տեղի ունեցած է մայիս 26-ին, սակայն Յայսմաւուրքները ասոնց տօնը կը նշանակեն օգոստոսի 7-ին: Իսկ ներկայիս մենք Վարդանանց տօնը կը կատարենք Բուն Բարեկենդանը կանխող Յինգշաբթիին...» [13, 195]:

Հայոց և աղվանից ժողովուրդները, սակայն, Վարդան Սամիկոնյանի կերպարը ձևավորեցին որպես նահատակի և զորավարի միաժամանակ և ժողովրդական սրբավայրերի ու ուխտագնացությունների շարքում առանձնահատուկ տեղ հատկացրին նրան: Ընդ որում, թերևս օրինաչափորեն, Վարդանի կերպարը ժողովրդական ընկալումներում և արարողություններում առավել հարատևեց Աղվանից աշխարհում, գուցե այն պատճառով, որ քրիստոնեության նահատակի կերպարը խիստ կարևորվում էր քրիստոնեափառ միջավայրերում:

Դիտարկենք Վարդան զորավարի անվան հետ կապվող մի քանի սրբավայրեր.

1. *Սուրբ Վարդան*, գտնվում է Սիսիանի Շոռոթ գյուղի մոտ [10, 233]:

Այստեղի բնակիչները, երբ գաղթելիս են լինում Պարսկաստանից, հետները տոպրակով հող են բերում Վարդան զորավարի գերեզմանի վրայից և այդ հողի վրա նոր բնակավայրում վանք են շինում՝ անունը դնում *Սուրբ Վարդան*:

2. *Վարդան զորավար*, գտնվում է Խոյից հարավ, Ղոթուր գետի մոտ, Կարմիր սարի գագաթին [10, 244]:

Վարդան զորավարը պարսիկների գլխավորին հալածել է մինչև մոտակա բլուրները: Նրա հետապնդումից ազատվելու համար պարսիկը պատսպարվել է քարաժայռերի ետևում: Վարդանը նետերով ծակոտել է քարերը և սպանել նրան: Այստեղ էլ հենց, Կարմիր սարի գագաթին, թշնամու հետ կռվելիս, նահատակվել է Վարդանը: Նրա անունով մատուռը կոչվել է *Վարդան զորավարի մատուռ*:

3. *Սուրբ Վարդան*, գտնվում է Հայոց ձորի Առեղ գյուղի մոտ [10, 248]:

Ավանդությունն ասում է, որ այս վանքի մեջ, մի անձանոթ անկյունում, թաղված է Վարդան զորավարի գլուխը, որի համար և վանքը կոչվել է *Սուրբ Վարդանի վանք* [11, 160-161]:

4. *Սուրբ Վարդան*, եկեղեցի Վանում:

Այս եկեղեցում է պահպանվում Սամիկոնյան Վարդանի մեկ մատը [16, 272]:

5. *Վարդան զորավարի կաղնին*, գտնվում է Իջևանի Ներքին Աղղան գյուղում [10, 388-389]:

Ա. Սա մի վիթխարի հսկա է, ամեն ճյուղը մի մեծ ծառի չափ: Բնի տակ ունի մի վիթխարի բացվածք, ուր կարող են մի քանի մարդ տեղավորվել: Ասում են, թե այս կաղնին տնկել է Վարդան զորավարը: Նրա տակից հոսում է առատաջուր ու զուլալ մի աղբյուր, որին տեղացիք «*Ձորավարի աղբյուր*» են ասում:

Երբ գյուղի ջահելները պատերազմ են գնացել, ծերերը նրանց ասել են. «Ձորավարի աղբյուրից ջուր խմեք, ծեռքներդ քսեք քաջ Վարդանի տնկած կաղնուն՝ ձեզ մահ ու մեռ չկա...» Եվ այդպես էլ արել են:



Վարդան Սամիկոնյանի «20-րդ դար»։ Իջևան, Սարի գյուղ

Բ. Նույն ժառի և աղբյուրի մասին պատմում են, որ երբ արաբների դեմ տարած հաղթանակից հետո, իր զորքի հետ միասին, վերադառնում էր Գևորգ Մարգապետունին, ծարավից պապակած զորքն ու զորապետը հասնում են Զորավոր աղբյուրին, հագենում, և իբրև հիշատակ, Գևորգ Մարգապետունին մի շիվ է կտրում ու տնկում աղբյուրի շրթին։ Մարդիկ խնամում են ծառը և այդ օրվանից սրբացնում նրան ի հիշատակ սիրելի զորավարի։

Շատ ավելի տեղեկություններ կան Վարդան զորավարի ժողովրդական հիշատակների մասին Բուն Աղվանքի տարածքի ներկայիս Աղբեջանի հյուսիսային հատվածում։ Նախ ուշադրություն է գրավում «Վարդան» բաղադրամասով տեղանունների առատությունը՝ Վարդաշեն, Վարդանաշեն, Վարդանլու, Աղբեջանի Վարդաշենի և Կուտկաշենի շրջաններում (պատմական Կապադակ-Շաքիի տարածքում)։ Այս բնակավայրերը պահպանվել են ցայսօր (հնարավոր է, որ վերջին տաս տարիների իրադարձությունների հետևանքով տեղի ունեցած անվանափոխության քաղաքականությունը Աղբեջանում տարածված լինի նաև հիշյալ բնակավայրերի վրա, համենայն դեպս որքան ինձ հայտնի է, Վարդաշենը այսօր կոչվում է Օղուզ) և դրանց անունների ծագումը հաճախ բացատրվում է Վարդան անձնանունով։ Այսպես.

1. *Վարդանաշեն*, գտնվում է Գանձակի շրջանում [10, 174]:

XIX դ. գրառած ավանդության համաձայն, *Լենկ-Թեմուրի հրամանով գյուղի հրապարակում կախաղան են հանում քրիստոնյա հայերին։ Կախաղանի մոտ հավաքվածներից Վարդան անունով մի քաջ որսորդ հանկարծ մոտենում է դահճին և սպանում է նրան։ Լսելով այդ, Թեմուրը կանչել է տալիս Վարդանին և հարցնում նրա վարմունքի պատճառը։ «Մարդը իրավունք չունի ձեռք բարձրացնելու իր նմանի վրա», - ասում է Վարդանը։ Վարդանի համարձակության համար Լենկ-Թեմուրը ներում է շնորհում նրան և նվիրում մի գյուղ, որը Վարդանի անունով այնուհետև կոչվում է Վարդանաշեն [21, 68]:*

2. *Վարդաշեն*, գտնվում հյուսիսային Աղբեջանում, Վարդաշենի շրջանի շրջկենտրոնն է։

Ըստ XIX դ. վերջին Ռաշիդ բեկ Էֆենդիևի գրառած ավանդության, Նուխու գավառի Վարդաշեն և Կուտկաշեն գյուղերի հիմնադիրները եղել են երկու հայ եղբայրներ՝ Վարդան և Կուտկա... [23, 139]:



«Կիցկե գերգեց» կամ «փոքր եկեղեցին» Վարդաշենում

Հարկ է ավելացնել, որ հիշյալ բոլոր բնակավայրերը ուղիաբնակ են:

Շատ ավելի ուշագրավ է, սակայն, հիշյալ տարածքում Վարդան գորավարի անվան հետ կապված-պահպանված սրբավայրերի առկայությունը և դրանց վայելած ժողովրդականությունը: Ընդհուպ մինչև XX դարի 80-ական թթ., ըստ մեր դաշտային ազգագրական նյութերի, պատմական Աղվանքի Շաքի-Կապաղակ շրջանում պահպանված քրիստոնյա և մահմեդականացած ուղիները սիրով և գուրգուրանքով այցելում էին Վարդաշենի և Նիժի Վարդանի անվան հետ կապված սրբավայրերը, հատկապես Բարեկենդանի Վարդանանց տոնին զուգադիպող օրերին: Ծանոթանանք մի քանի վկայությունների.

1. Ձարավարի գերեզմանոցը Վարդաշենում:

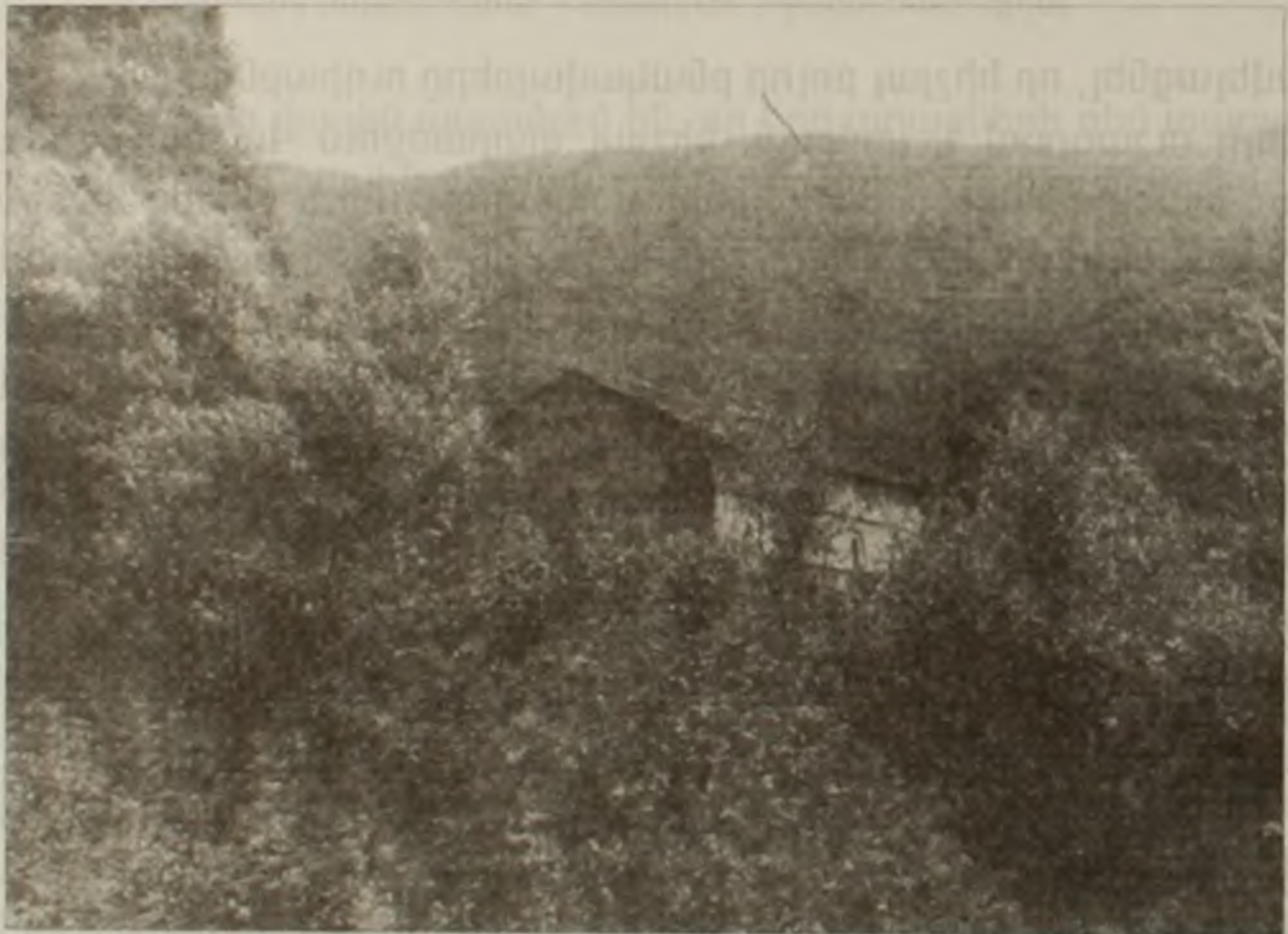
Այսօր Վարդաշենում գտնվող հինգ գերեզմանոցներից մեկը, ամենահինը, կոչվում է «Ձարավարի»: Այս գերեզմատանը գտնվող «Ձրավար» կոչվող «օջաղը» (սրբավայր) մի տապանաքար է վրան մի փոքրիկ, պարզունակ խաչքար: Գերեզմանը փայտով ցանկապատված է և Վարդաշենում մինչև մեր դարաշրջանի 80-ական թվականները ամենամարդաշատ ուխտավայրերից մեկն էր: 1986-87թթ. ես անձամբ ականատես եմ եղել այս ուխտավայրի այցելություններին: 1920-ական թթ., Ե. Լալայանի վկայությամբ, «Սա Վարդան գորավար է կոչվում, միայն ժողովրդի բերանում զրավար է հնչում: Ձատկին և Սուրբ խաչին գրեթե բոլոր վարդաշենցիներն ուխտ են գալիս այստեղ և գերեզմանի վրա մոմ վառում» [7,12]:

2. Կուտկաշենի շրջանի ուղիական Նիժ գյուղում նույն օրերին համանման դեր էր խաղում Նիժի Եղիշե առաքյալի եկեղեցու մոտ գտնվող ուխտատեղին, որ «կոկոցին օջախ» կամ «թովուղ դռան» էր կոչվում: Ս. Ջալալայանցը XIX դ. կեսերի համար պատմում է, որ այն «է ուխտատեղի պատուեալ խաչ վիմօք, արդեն կիսակործան առ որ յաճախեն ուխտաւորք բազումք հաւաղեն նուիրանոք, որոյ վասն անուանեն թաւղ դռան: Շրջապատն որոյ են թաւանտառ և հաստաբուն ծառք, բայց երկուցեալ բնակչաց ի յայտնի եղեալ ինքեանց հրաշից ոչ զծառսն հատանեն, և ոչ վստահանան այրել ի սմին տեղւոջ, որպէս ինքեանք լուեալ ի նախնեաց պատմեն, էր մեհեան կոոց: Բայց առաքեալն Եղիշէ օրհնեալ է զսա և արարեալ տուն աղօթից, որոյ վասն պատուի ի բնակչաց մեծապես...» [14,382]:

Ուղիական բարքերին քաջածանոթ Քամալ Սարգիսը նույն «օջախը» նկարագրում է հետևյալ կերպ. «Նիժում ճոտանանց աղբյուրի մոտ կար մի կաղնուտ. դա սրբատեղի էր և կոչվում էր թովուղ դռան կամ կոկոցին օջախ... Ամեն մի նիժեցի կին բարեկենդանի հինգ-շաբթի օրը, ս.Վարդանանաց տոնին, նվեր էր բերում այդտեղ մի աքաղաղ... Դրա համար հարևան թուրքերը այդ սուրբին թովուղ դռան էին ասում...Այլազգիներն էլ երկյուղածորեն էին վերաբերվում դեպի այդ պատկառելի կաղնուտը: Լեզգի տղաները մոտակա չափարներից չոր չոփ էին ժողովում, բայց ձեռ չէին դիպցնում կաղնի ծառերի տակ թափված ծղներին. սուրբի չոփը չի կարելի կրակի վրա դնել, մեծ մեղք է» [18, 24-25]:

Ե. Լալայանը լրացնում է «Կոկոցին օջախի» վերաբերյալ տեղեկությունները. «Նիժում, Դարաբաղ թաղում կա թովուղ դռան (հավեր կոտորող) ուխտատեղի. սա մի քանի սուրբ ծառերի ստվերի տակ հանգչող մի գերեզման է, որին բոլոր նիժեցիները պարտավոր են Բարեկենդանի կիրակի օրը ուխտ գնալ և տունը մի հավ մատաղ անել» [6,12]:

Այսպիսով, Բուն Աղվանքի տարածքում հարյուրամյակների ընթացքում պահպանվել է սրբացված Վարդան գորավարի կերպարը՝ ուխտատեղերի ծնով: Շատ ավելի ուշագրավ է, սակայն, որ Վարդան գորավարին նվիրված սրբավայրերի մեծ մասը այս տարածքում, ինչպես տեսանք, ուղեկցվում են Եղիշեի անունը կրող սրբավայրերով: Վերադառնանք Եղիշեի կերպարին:



Եղեշե առաքյալի վանքը Վարդաշենում

«Հայազգի սուրբերը» շարքում սուրբ Եղիշեի նկարագիրը Շնորհք արքեպիսկոպոս Գալուստեանը ներկայացնում է հետևյալ կերպ. «Վարդանանաց շարժումին դիցազներգակ և հոգելից պատմագիրն է: Ըստ հնագույն Տօնացոյցներու Եղիշե միակ տօնակիցն է Ա.Մեսրոպի. մնացեալները վերջէն ավելցուած են այս երկուքին վրայ... Ծնած կը նկատուի Ե դարուն սկիզբները... Հաւանաբար կանուխ երիտասարդութեան է, որ մաս կազմած է Սահակ-Մեսրոպեան աշակերտութեան, եւ իր երկու մեծ վարդապետներու վախճանած միջոցին շուրջ 40 տարեկան հասուն անձնաւորութիւն մըն էր: Իր երիտասարդութեան կը կարծուի, որ գինակիր կամ քարտուղար եղած է Վարդանի... Հայաստանի մէջ իր ուսումը լրացնելէ ետք գացած է Աղեքսանդրիա Սովսես Խորենացիի եւ ընկերներուն հետ: Այս առթիւ շրջած է Պաղեստինի տնօրինական սրբավայրերը, այցելած է հատկապէս Թաբոր Լեռը, զոր ճշդիւ

կը նկարագրեի իր Այլակերպութեան ճառին մէջ... Ա. Յովսէփ Դողոցմեցիի յաջորդող երկու Մանագկերտացի կաթողիկոսները հետեւած են տիրող Պարսիկ պետութեան հաւատարիմ եւ Վարդանանց շարժումին հակառակ քաղաքականութեան եւ այդ իսկ պատճառով չեն քաջալերուած, ընդհակառակը հալածած են Թարգմանչաց սերունդը: Հալածվողներէն գլխաւորը եղած է Եղիշէ, իբրեւ Վարդանի եւ իր շարժումին փառաբանողը: Այս պատճառով պարտաւորուած է հրապարակէ քաշուիլ եւ գինքը նուիրած ճգնութեան եւ գրական գրադումներու: Իսկ իր ճգնութեան վայրը կը նկատուի Սոկաց եւ Ռշտունեաց լեռները, Վանայ ծովին հարաւային կողմը: Այս կողմերն ալ կը վախճանի սրբութեամբ, գրեթէ մոռցուած վիճակի մէջ: Իր գերեզմանը կը պահուէր Չարահան Ս. Նշանի վանքը, Վանայ Ծովի հարաւ-արեւելեան անկիւնը գտնուող Ոստան քաղաքին մէջ: Կը պատմուի, որ Սոկաց իշխանը, որուն երկրին մէջ եւս ճգնած էր Եղիշէ, եկած ու գերեզմանէն վերցուցած է անոր գլուխը եւ աջ ձեռքը և տարած թաղած է Սոկաց աշխարհի այն քարայրը, ուր ճգնած է ան, եւ անոր վրայ շինած է «վայելուչ եկեղեցի»: Այնպէս որ, Եղիշէն ունեցած է երկու գերեզման եւ երկու վանք իր անունով շինուած... Ինչպէս ակնարկեցինք, բոլոր Թարգմանիչ Վարդապետներու մէջ Եղիշէն առաջին անգամ կ'արժանանայ իր մեծ Վարդապետին Ա. Մեսրոպին տօնակից դառնալու «իբր Վարդանանց փառաբանող, իբր հալածեալ եւ իբր ճգնաւոր» [13, 98-99]:

Այսպիսով, առայժմ վավերացնենք, որ Եղիշէն, կենդանութեան ժամանակ հալածանքների ենթարկվելով ժամանակի պարսկահպատակ կաթողիկոսների կողմից, մեկուսի կյանք է վարել, թողել է փառավոր աշխատանք (խոսքը «Վարդանի և հայոց պատերազմի մասին» գրքին է վերաբերում) և վախճանվել է բոլորից մոռացված մի անկյունում, իսկ ավելի ուշ՝ հայ եկեղեցու կողմից սրբացել, դասվել հայազգի սրբերի շարքը: Որոշ ավանդազրույցներ, սակայն, ցույց են տալիս, որ Եղիշէի կերպարը շարունակել է իր ինքնությունը գոյությունը:

1. Եղիշէի գերեզմանը (գտնվում է Ոստանի Չարահան Սուրբ Նշան վանքում) [10, 272-273]:

Ասում են, թե այստեղ միայնության մէջ վախճանվել է Եղիշէն: Մարդիկ տեսել են նրա դիակը՝ սուրբ նշանը կրծքին: Տեսել են նաև, թե ինչպէս լույս է իջել սուրբ նշանի և Եղիշէի մարմնի վրա: Նրանք մի գմբեթավոր եկեղեցի են շինել և Եղիշէի դիակը ամփոփել են մեջը: Այդ օրվանից Եղիշէի գերեզմանի վրա բազմաթիվ բժշկություններ են կատարվում: Մի օր էլ մի բորոտ վիշապ իջնում է սարից և բառաչելով սկսում լիզել Եղիշէի գերեզմանը: Վիշապն անմիջապէս առողջանում է և մի պայծառ ակ ձգելով գերեզմանին հեռանում է:

Եղիշէն մի ժամանակ ճգնել է Սոկաց լեռներում, որտեղից փոխադրվել է Ռշտունյաց ծովեզերքը, ուր և վախճանվել է: Նրան թաղել են Վանա լճի մոտ գտնվող վանքում: Դրա համար էլ վանքը կոչվում է Չարահան Սուրբ Նշան [4, 44]:

Ա. Ղանալանյանը իր «Ավանդապատում»-ում մասնավոր ուշադրություն է դարձնում Եղիշէի շուրջ գոյություն ունեցող ավանդազրույցներին, դրանք ի մի բերելով հետևյալ կերպ. «Եղիշէի համար պատմում են, որ նա եղել է Վարդան Մամիկոնյանի զինվորն ու գորապետը, մասնակցել է Ավարայրի ճակատամարտին: Վարդանի զոհվելուց հետո նա թողել է զինվորական ծառայությունը, դարձել է ճգնավոր Ռշտունյաց երկրում և գրել է իր «Վարդանանց պատմությունը»: Ասում են նաև, որ երբ Եղիշէն վախճանվել է, նրա վրա լույս է իջել երկնքից: Մարդիկ տեսնելով այդ հրաշքը, եկեղեցի են կառուցել նրա գերեզմանին, որտեղ դրանից հետո սկսել են կատարվել հիվանդների բազմաթիվ բժշկություններ: Մի օր էլ լեռան վրայից մի բորոտ վիշապ է իջել և հառաչելով ու բառաչելով սկսել է լիզել Եղիշէի գերեզմանը: Վիշապն իսկույն առողջացել է և մի պայծառ ակ թողնելով նրա գերեզմանին, հեռացել է: Եղիշէի եկեղեցու դուռը միշտ բաց է եղել թե հայ, թե քուրդ ուխ-

տավորների համար: Նա շատ անգամ երևացել է նրանց իբրև կարմիր ծիու վրա նստած մի գորական կամ իբրև ծերմականորուք վարդապետ» /10, 612/:

Այս պատմությունների տարբերակները կարծես թե կրկնվում են Եղիշեի անունը կրող մի շարք այլ ուխտավայրերի շուրջ, որոնցից մասնավորապես ուշագրավ են հետևյալները.

Եղիշե Առաքյալի բազուկը [5, 300-301]:

Գետաշեն կամ Չայ-քենդ գյուղ:Գյուղի վարի ծայրում գտնվում է մի փոքրիկ, հասարակ մատուռ, ուր կա մի նահատակի գերեզման: Այս մատուռը նշանավոր ուխտատեղի է և կոչվում է «Ավագ Ա.Նշան»:.....Մատուռում պահվում ենհետևյալ մասունքները. ա) Կենաց փայտի մի մաս, արծաթե փոքր խաչի մեջ գետեղված, բ) Եղիշե առաքյալի բազկի մի մասը, արծաթե, ոսկեզօծ աջի մեջ ներփակված, որի վրա կա հետևյալ արձանագրությունը.

«Այս է աջ սրբոյն Եղիշեի առաքելոյն. աշխատողքս՝ որ այ Իգնատիոս եպիսկոպոս, որ եբեր սուրբ նշխարս ի Կաֆայու յիշատակ սորա, տէր Ոսկան եպիսկոպոս:

Կամաւն Աստուծոյ Կարապետ եպիսկոպոս ետոյ նորոգեցի, Աստուած ողորմի ասացէք:

Կամաւն աստուծոյ Մուրադս որդի Նիազի շինեցի սուրբ աջս, աստուած ողորմի ասացէք. առաջնորդութեան Ոսկան եպիսկոպոսին, թվն ՌԿԷ էր» և գ) հինգ արծաթե խաչեր:

Գյուղի վերի ծայրումն էլ կա մի փոքրիկ, կամարակապ, անսյուն եկեղեցի, որ ունի միայն մի խորան և մի ավագան:Ավանդության ասելով՝ սա կուսանոց է եղել և այժմ էլ Անապատ է կոչվում: Շուրջը կան խուցեր, որոնցից մի քանիսը դեռ կանգուն են:

Եղնասար վանք [5, 319-320]:

Գտնվում է Գետաշենից դեպի հարավ-արևելք, հազիվ երկու վերստ հեռավորությամբ, մի լեռնաբազկի վրա: Վանքը, որ կառուցված է *Եղիշե առաքյալի անվամբ*, սրբատաշ քարերից, կամարակապ է և հանգում է երկու սյուների վրա:....Ջերմ ունեցողներն էլ ուխտ են գալիս այդտեղ, սառնորակ աղբյուրի մոտ մատաղ անում, իրենց շորերից կապում վանքի մոտ գտնված սուրբ ծառերից:

Եղիշա կուսի անապատ [5, 40]:

Գտնվում է Շուշուց դեպի արևելք....Սենաստանը շինված է անտաշ որձաքարով:Ավագ խորանի տակ ամփոփվում են *Ա.Եղիշե կուսի նշխարները*, և բեմի մեջ կա մի փոքրիկ խորանածև բացվածք, որի մեջ կա մի փոքրիկ, բայց շատ խոր անցք, որ հավանականորեն հասնում է մինչև կուսի գերեզմանը: Հիվանդները աղոթելուց և մոմեր վառելուց հետո մի անմեղ երեխայի ձեռքը փաթաթում են շորերով և այդ խորանի մեջ են երկարացնել տալիս: Ասում են, թե մի քանի րոպեից հետո հիվանդի ցաված տեղին համապատասխանող մի ոսկոր թռչում կանգնում է երեխայի թևին: Անմիջապես վերցնում են այդ ոսկորը, գցում ջրի մեջ և այդ ջրով լվանում հիվանդի ցավող մասը, որ իսկույնս կթափանչվում է:

Արտաքուստ սուրբ Եղիշեի անվան հետ կապվող հիշյալ սրբավայրերը բավական նմանություն ունեն, մանավանդ «Եղիշե» անվան ընդհանրությունը: Արդյո՞ք խոսքը նույն Եղիշե վարդապետի մասին է: Այս հարցին թերևս պատասխանելու են գալիս Բուն Աղվանքի տարածքում առատորեն հանդիպող Եղիշեի քրիստոնեական ու ժողովրդական սրբավայրերը, որոնք կարծես թե անմիջապես ուղեկցում են Վարդան գորավարի հիշատակներին:

Նախ տեսնենք Եղիշեի անունը կրող կամ նրա անձի հետ կապվող վանքերի և ուխտավայրերի առատությունը «Վարդան» անունից բաղադրված Վարդաշենում. այստեղ է գտնվում Եղիշեի անունը կրող մեծ վանքը (Քալա Գերգեց): Այն, ըստ ավանդության, կառուցվել է այն վայրում, ուր ընդհանուր մեծ փոսի մեջ թաղվել են քրիստոնեության համար արաբների դեմ մարտնչած և զոհված ուղիները: Պատմությունը գրի է առել Ռաշիդ բեկ Էֆենդիևը՝ հալիսալ գյուղում, ըստ որի՝ «գյաուրների թագավոր Ղազանֆարը, արաբ Ալիի

կողմից հետապնդվելով, *իր հոգևորականի հետ* թաքնվում է Վարդաշեն գյուղի մոտի Եղիշ Առաքել սահմանաթմբի ետևում... Ալին հետևում է նրանց և բոլորին սպանում սահմանաթմբի վրա... Վարդաշենցիները հենց այստեղ էլ թաղում են իրենց նահատակներին և դամբարանի վրա կառուցում Եղիշ Առաքել անունով վանքը»/22,4/: Այս պատմությունը թերևս շատ ձևափոխված և «տեղայնացված» տարբերակն է խաղիսաղում /հմմտ. Խալիսալ/ Վարդան Սամիկոնյանի հաղթանակի և Ավարայրում նահատակվելու պատմության, ուր *հոգևորականը պիտի հետազայում սրբացված Եղիշե Վարդապետը լինի, որի անունով էլ կոչվել է վանքը: Ավելորդ չէ հիշել Եղիշեին, որ «իր երիտասարդութեան կը կարծուի, որ զինակիր կամ քարտուղար եղած է Վարդանի..»/13,98/:*

Այս զուգահեռը միանգամայն հնարավոր է թվում, երբ համեմատում ենք նույն Ռաշիդ բեկ Էֆենդիևի գրառած ավանդության այլ տարբերակը Վարդան զորավարի մյուս խոյից հարավ Կարմիր սարի գագաթին գտնվող մատուռի վերոհիշյալ ավանդագրույցի հետ: Այն, ինչպես վերևում հիշեցինք, պատմում է հետևյալը. «Վարդան զորավարը պարսիկների զխավորին հալածել է մինչև մոտակա բլուրները: Նրա հետապնդումից ազատվելու համար պարսիկը պատսպարվել է քարածայրերի ետևում: Վարդանը նետերով ծակոտել է քարերը և սպանել նրան: Այստեղ էլ հենց, Կարմիր սարի գագաթին, թշնամու հետ կռվելիս, նահատակվել է Վարդանը: Նրա անունով մատուռը կոչվել է Վարդան զորավարի մատուռ» [10,244]:

Ռաշիդ բեկ Էֆենդիևի գրառած պատմությունը փոքր ինչ տարբեր է: Ըստ այս պատմության, արաբ Ալին հետապնդում է խաչմաս գյուղից վեր, Գյաուր կալասի /անհավատների ամրոց/ կոչվող սարի գագաթին պատսպարվող Ղազանֆար անունով քրիստոնյա թագավորին, երբ վերջինս համառորեն մերժում է մահմեդականություն ընդունելու նրա առաջարկը: Հետապնդումից փախչող Ղազանֆարը թաքնվում է հարթավայրում մի մեծ քարի ետևում, Արմենիտ գյուղի մոտ: Ալին թրի մի հարվածով կիսում է քարը և սպանում Ղազանֆարին: Քարը ցայսօր մնում է նույն տեղում և սուրբ է համարվում [22,4]:

Վարդաշենի մեծ գերեզմանատանը գտնվող Փոքր եկեղեցին /Կիցկե Գերգեց/ ըստ ավանդության՝ Եղիշեի փոքր եղբոր հիշատակին է կառուցված: Եղիշեի աշակերտներից մեկը, ըստ ավանդության, գոհվել և թաղվել է Վարդաշենի ստորոտում: Այստեղ, Վարդաշենի ամենահին գերեզմանատանը, որտեղ վաղուց արդեն թաղումներ չեն լինում, գտնվում է նաև «Ջրավար» անունով նահատակի ուխտատեղին, որ, ինչպես արդեն գիտենք, ուղղակիորեն Վարդան զորավարին է վերագրվում: Պետք է ասել, որ առհասարակ այս տարածքի բազում սրբավայրեր ուղղակիորեն կապվում են հանուն քրիստոնեության կրած զոհաբերությունների պատմությունների հետ, այլ կերպ ասած՝ նահատակների պատմություններ են, որոնք ուղղակիորեն շարունակությունն են «Վարդանանց շարժման»: Միաժամանակ ուղիների միջավայրում նահատակների պատմությունները ակնհայտորեն Վարդան զորավարի ավանդագրույցների տեղայնացված տարբերակներն են: Վարդան զորավարն այս միջավայրում հայտնի կերպարներից է և շարունակ ուղեկցվում է իր հոգևորական Եղիշեով:

Այսպիսով, Աղվանից աշխարհին VII դարում անհրաժեշտ էին ծրագրային առաքյալին առաջադրվող որոշակի չափանիշներ. դրանք էին՝ հայտնի լինել Կուրի ծախափնյակում, մանավանդ Աղվանից առաջին կաթողիկոսության նստավայրում, այն է՝ Կապաղակ-Շաքի տարածքներում, ընդունված լինել բուն Աղվանքի էթնիկական խմբերի կողմից և նրանց «հարազատացած», միաժամանակ լինել գրագետ, ինչ որ կապ ունենալ Երուսաղեմի հետ և, տեղ ունենալ քրիստոնեական նահատակների շարքում: Այս ամենը ամբողջովին համատեղվում է Եղիշե վարդապետի անցյալի հետ: Կրկին հիշենք, որ Եղիշեն «շրջած է Երուսա-

դեմի տնօրինական սրբավայրերը, այցելած է հատկապես Թաթրո լեռը...» [13,98], «գտնուած է նաեւ Պարսկաստան» [13,98], Վարդանի հետ միասին Չողից (ըստ Եղիշեի՝ Հոնա Պահակից) սկսելով՝ Աղվանից աշխարհում պարսիկներից ետ են առնում բոլոր բերդերն ու ամրոցները, «...հզորապէս մարտնչելով այրեին զամուրս արգելանաց նոցա, և զերամս երամս մոգացն, զոր պատրաստական ածեալ էին աշխարհին գայթակղութիւն, ուր և գտանէին յամուրս ամուրս վայրացն, սրոյ ճարակ տոջեալ՝ դնէին գէշ թռչնոց երկնից և գազանաց երկրի: Սրբէին զտեղիսն յամենայն պղծագործ զոհիցն, և փրկեալ ազատէին զեկեղեցիսն յանհնարին նեղութենէն» [3,154]: Բնական է, որ այս գործերի հեղինակ Վարդանը մեծ ժողովրդականություն պիտի վայելեր Աղվանքում: Հիրավի, «Եւ բազումք ի նախարարացն Աղուանից և յամենայն շինականացն, որք վասն անուանն Աստուծոյ ցրուեալ և վատնեալ էին յամուրս լերանց Կապկոհի, իբրև տեսին զաջողութիւնն գործոյն, զոր կատարէր Աստուած ի ձեռն գնդին Հայոց, գային ժողովէին և նորա, և խառնէին ի զօրս նոցա, և միաբանք և հաւասարք կցորդք լինէին գործոյն նահատակութեան» [3,156]:

Հայոց և Աղվանից հակազրադաշտական ապստամբական շարժումը գլխավորած Վարդան Սամիկոնյանի զինակից և բարեկամ, դարաշրջանի մեծագույն գրագետ Եղիշե վարդապետի՝ հոգևորականի, քրիստոնյայի և նահատակի Աղվանից աշխարհում սիրված կերպարը ավելի ուշ դառնում է նախատիպը Աղվանիքի կարևորագույն սրբի՝ Եղիշե առաքյալի, որին նվիրված հուշարձանները ցայսօր Աղվանքի տարածքում շարունակում են հանդիպել ամեն քայլափոխի: Նրա պաշտամունքը հատկապես էթնոպահպան մեծ դեր է խաղացել Աղվանքի մինչև այսօր քրիստոնյա պահպանված միակ ժողովրդի՝ ուղիների համար:

Վերջում ավելորդ չէ առաջ բերել Եղիշեի մասին ևս մի քանի ավանդագրույցներ:

1. *Բազավանի բերդ* (գտնվում է Աղվանքում):

Ասում են, թե այստեղ առաջներում եղել է կրակի և ծովի աստվածների բազինը: Եղիշե առաքյալը Աղվանից աշխարհը գալով կործանել է այն և տեղը կանգնեցրել է Քրիստոսի խաչը: Մեսրոպ Մաշտոցն այդտեղ մատուռ է շինել, իսկ Վաչագան թագավորն էլ մատուռի տեղ եկեղեցի [10,208; 15,168-169]:

2. *Եղիշե առաքյալի վանք* (գտնվում է Զիվանշիրի շրջանի Կասապետ գյուղի մոտ):

Երբ թագավորությունը ծանծրացնում է Վաչագանին, նա իր գահը հանձնում է Վահրամ որդուն և հասարակ մարդու շորեր հագած, գնում աշխարհը շրջելու: Անցնում են երկար տարիներ, և Վաչագանը տուն չի դառնում: Վահրամը գնում է հոր հետևից: Մաղադիս գյուղի մոտ նա հանդիպում է Վաչագանին ցնցոտիների մեջ, տիկով ջուր կրելիս: Վահրամն իսկույն ծիուց ցած է իջնում և ուզում է վերցնել հոր ձեռքից տիկը, սակայն Վաչագանը չի տալիս: Երկար քաշքշուկից տիկը պատռվում է և ջուրը թափվում գետնին: Այդ տեղից իսկույն աղբյուր է բխում: Եղիշե առաքյալի վանքը շինելու համար Վաչագանը այնուհետև ջուր է կրում ոչ թե հեռավոր գետակից, այլ նոր բխած աղբյուրից [10,235; 20,51-52]:

3. *Եղիշեի վանք* (գտնվում է Նուխու Գիս գյուղում):

«Կին ոմն մահմեդական ըստ պառաւական փաթութանաց առ ի ծնընդական առնել զհւր ամուլ հարսն տանի ի վանս Եղիշեի և նստուցեալ զնա ի վերայ շան, ի մէջ նոյն իսկ տաճարին ջրով լուանայ զբովանդակ մարմին այնր կնոջ: Բայց ոչ մնայ անպատուհաս ինքն և ամենայն բնակիչքն այնր գեղջ, զի ի նմին գիշերի յանկարծ տարուցեալ յորդահոս հեղեղեաց ի լայնարծակ հովտաց և ի ծործորոց լերանց ողողէ զբոլոր գիւղն և ի նմին եղեալ զերկու հարիւր գերդաստանս, և ջրասոյգ արարեալ լնու յերեսս լայնարծակ դաշտին, ցիր և ցան առնելով զամենայն կահս և զկարասիս նոցա» [10,236]:

4. *Եղիշե առաքյալի վանք* (Սատաղիս գյուղի մոտ):

«Մատաղիս գյուղը, ժողովրդի ավանդության համեմատ, շինված է եղել Վաչագան թագավորի Մադա-ղըզ աղջկա անունով.<...>: Մատաղիս գյուղից մինչև Եղիշե առաքելո վանքը ընդամենը 4-5 վերստ հազիվ կլինի. <...>: Այդ վանքը տաճարների և մատուռների մի խումբ է, առանձին-առանձին շինված միմյանց մոտ և այնքան մոտ, որ մի մարդ հազիվ կարող է նրանց միջից անցնել: Բուն Եղիշե առաքելո անունով շինված տաճարի գավիթը միայն ողջ է մնացել, իսկ դարպասը կիսով չափ կործանված է: Երևում է, որ այդ ավերմունքը պատահել է մի քանի տարի առաջ և ոչ ավելի: Այդ տաճարի յուրաքանչյուր կողմում, կարգով շարված են երեք-երեք առանձին մատուռներ, որոնց մեջ թաղված են զանազան իշխանների և եպիսկոպոսների շիրիմներ (ծան. այդ մատուռների թիվը վեց է և բոլորն էլ շեն են մնացել): Այդ մատուռներից մեկի մեջ գտնվում է Վաչագան թագավորի շիրիմը: Տապանաքարը տակնուվար է դրած, այնպես որ արձանագրությունը չէ երևում: Դա սև գույնով, ահագին քար է <...>:

Եղիշե առաքելո վանքը գտնվում է մի անմատչելի ձորի մեջ, որի չորս կողմից բարձրանում են սեպացած անտառապատ գագաթներ: Այդ վանքը այժմ բոլորովին ամայի է, ոչ մի մարդ չէ բնակվում այնտեղ, թեև տարին մի անգամ ուխտավորների մեծ բազմություն է գալիս այնտեղ:

Պատմում էին, որ մի մղղսի Լուխվա կողմերից եկավ և այդ վանքում բնակություն հաստատեց միայնակ, իր մի հատիկ ավանակի հետ: Նա արհեստով կաշեգործ էր, գործերը վատ գնացին, կամեցավ իր բախտը փորձել վանքի մեջ: Այստեղ հաջողեցավ նրան, ուխտավորների մատաղների մորթիներից կաշի էր պատրաստում և դրանով փող շահում: Բայց այդ բախտը երկար չտևեց, որովհետև մի գիշեր թուրքերը սպանեցին նրան և ինչ որ ուներ կողոպտեցին» [18,277-279]:

ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

1. Դ. Առաքելյան, Եղիշե Առաքյալի պաշտամունքն ուղիների մեջ և ուտի գավառի հարցի շուրջ, ԼՂԳ, 1991, № 6:
2. Մակար Եպս. Բարխուտարեանց, Աղուանից երկիր եւ դրացիք, Եր., 1999:
3. Եղիշե, Վասն Վարդանայ եւ հայոց պատերազմի, Եր., 1989:
4. Ե. Լալայան, Վասպուրական, ԱԶ, XXI, 1991:
5. Ե. Լալայան, Գանձակ, Երկեր, հ.2, Եր., 1988:
6. Ե. Լալայան, Նիժի և Վարդաշենի ուղիները ազգագրական տեսակետից, Եր., 1926:
7. Լիակատար վարք և վկայաբանութիւնք սրբոց, որք կան ի հին Տօնացոյցի եկեղեցւոց Հայաստանեայց: Յօրինեալ վաւերական բանիւք ճառընտրաց մերոց և այլոց ազգաց, հանդերձ ծանօթութեամբք, Վենետիկ, 1813, հատոր է:
8. Ս. Կաղանկատուացի, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, քննական բնագիրը Վ.Առաքելյանի, Եր., 1983:
9. Ղազար քահ. Դովսեփյան, Ակնարկներ ուտիացի և մահմեդական հայերի մասին, Թիֆլիս, 1904:
10. Ս. Ղանալանյան, Ավանդապատում, Եր., 1969:
11. Ս.Կ. Սիրախորյան, Նկարագրական ուղևորություն, մասն Բ, 1885, էջ 160-161:
12. Շիրվանի, Ազգագրական տեղեկություններ Նիժի ուղիների վերաբերյալ, ձեռագիր, պահվում է ՊԱՍ հնագիտության և ազգագրության ին-տի արխիվում:
13. Շնորհք արքեպիսկոպոս Գալուստեան, Հայագգի սուրբեր, Եր., 1997:
14. Ս. Ջալալեանց, ճանապարհորդութիւն ի Սեժն Հայաստան, մասն Ա, Տիֆլիս, 1842:
15. Սվ. Տեր-Հակոբյան, Ֆիզիկական, ազգագրական և քաղաքական աշխարհագրություն Հայաստանի, էջ 168-169:
16. Րաֆֆի, Ուղևորություններ Պարսկաստանում, Երկերի ժողովածու, հ.10, Եր., 1991:
17. Րաֆֆի, Երկու ամիս Աղվանից և Սյունյաց աշխարհներում, Երկերի ժողովածու, հ.9, Եր., 1987:
18. Սարգիս Բամալ, Ուտիական Նիժ գյուղի աղաթների, տոների և կենցաղի մասին, ձեռագիր, պահվում է Սաշտոցի անվան մատենադարանում, էջ 24-25:
19. М. Бежанов, Краткие сведения о с.Вартанен и его жителях, СМОМПК, вып.14, Тифлис, 1892.

20. Г. Израилов, Село Касапет Елисаветпольской губернии, Джеванширского уезда, СМОМПК, вып.3, отд.1, с.51-52.
21. М. Погосов, Тамерлан по рассказам Джеванширских армян, СМОМПК, вып.7, отд.2, с.68.
22. Рашид-бек Эфендиев, Кабалинский магал, СМОМПК, вып.32, Тифлис, 1903.
23. Рашид-бек-Эфендиев. Несколько сведений о селе Куткашин, СМОМПК, вып.9, Тифлис, 1890.

ԹԱԴԵՈՍ ԱՌԱՔՅԱԼԻ ԵՎ ՍԱՆԴՈՒԽՏ ԿՈՒՅՍԻ ՎԿԱՅԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ՆՐԱ ԺԱՄԱՆԱԿԸ

Դեռևս 1784թ. Ս.Չամչյանը գրել է Թաղետոս առաքյալի և Սանդուխտ կույսի վկայաբանության մասին և նրանց նշխարաց գյուտի ժամանակը դրել է Սահակ կաթողիկոսի նախորդների Շահակի կամ Զավենի օրոք կամ Հովհան Սանդակունու և Վահան Սամիկոնյանի ժամանակ¹:

1813 թ. Ս.Ավգերյանը «Լիակատար վարք և վկայաբանութիւն սրբոց որք կան ի հին Տօնացոյցի եկեղեցւոյ Հայստանեայց» բազմահատորյակի 4-րդ հատորում հրատարակել է «Վկայաբանութիւն Սրբոյն Թաղետոսի առաքելոյն, և Սանդխտոյ կուսին, և որոց ընդ նոսա» և «Գիւտ նշխարաց սրբոյն Թաղետոսի առաքելոյն և Սանդխտոյ կուսին» վերտառություններով բնագրերի վերաշարադրությունը՝ հիմնված Վենետիկի մատենադարանում եղած գրչագրերի ընդօրինակությունների վրա:

Ս.Ավգերյանը ծանոթագրությունների մեջ անդրադարձել է հիշյալ բնագրերի թվագրմանը՝ հետևելով Ս.Չամչյանին²:

1853 թ. Ղ.Ալիշանը հրատարակեց Թաղետոս առաքյալի և Սանդուխտ կույսի մասին եղած բնագրերը՝ հիմք ունենալով Վենետիկի XII դարի գրչագիրը³: Դրանք կրում են հետևյալ վերնագրերը.

1. «Վկայաբանութիւն Թաղետոսի առաքելոյն քարոզութեանն եւ գալստեան ի հայս եւ կատարման որ ի Քրիստոս:

2. «Պատմութիւն Թաղետոսի առաքելոյն և Սանդխտոյ կուսին»:

3. «Վկայութիւն սրբոյն Սանդխտոյ դստերն Սանատրկոյ արքայի»:

4. «Գիւտ նշխարաց Թաղետոսի առաքելոյ եւ Սամուելի եւ Իսրայելի եւ այլոց որ բազում ժամանակս կային ծածկեալ եւ էին ամբողջ. եւ յայտնեցան առն ուրումն ճգնավորի եւ սքանչելատեսի որ ի մանկութեան վարժեալ էր արժանաւոր կարծեք Կիւրակոս անուն»:

Ղևոնդ Ալիշանը կատարել է իր դիտողությունները վկայաբանության ժամանակի մասին: Թաղետոս առաքյալի և Սանդուխտ կույսի վկայաբանության մեջ հիշատակված Սամուել եպիսկոպոսին, որպես թարգմանչի, նա համադրել է Շմուել ասորի եպիսկոպոսի հետ, որն ըստ Խորենացու ժամանակագրության 432-437 թթ. կաթողիկոս էր ի հակակշիռ Սահակ կաթողիկոսի: Նրանց նշխարաց գյուտի ժամանակը, հետևելով Ս.Չամչյանին, դրել է Հովհան Սանդակունի կաթողիկոսի և Վահան Սամիկոնյանի մարգապանության ժամանակ՝ 485 կամ 486 -ին⁴: X-XI դարերով թվագրվող Վենետիկայն գրչագրի հիման վրա Թաղետոս առաքյալի և Սանդուխտ կույսի վկայաբանության որոշ հատվածներ հրատարակել է Հ.Տաշյանը: Թաղետոս առաքյալի և Սանդուխտ կույսի վկայաբանության ուսումնասիրությունը հիմնականում կատարել են Հ.Ն.Անդրիկյանը և Ն.Ակինյանը, ինչպես և այս կամ այն առիթով նրանց վկայաբանությանն արդրադարձել են Հ.Գաթրճյանը, Ն.Զարբիանայանը.

¹ Տե՛ս Ս.Չամչեանց, Պատմութիւն հայոց, հ. Ա, Վենետիկ, 1784, էջ 583-587:

² Տե՛ս Ս.Ավգերեան, Լիակատար վարք եւ վկայաբանութիւն սրբոց..., հ. 4, Վենետիկ, 1813, էջ 58, 59-62:

³ Տե՛ս Ղ.Ալիշան, Սոփերք Հայկականք, հ. 8, Վենետիկ, 1853:

⁴ Անդ, էջ 101-102:

հ.Վ.Հացունին, Հ.Ֆերիատյանը, Հ.Տաշյանը, Ա.Կարիերը, հ.Գ.Սենեվեշյանը, Յ. Սարկվար-տը, Մ.Օրմանյանը, Ստ.Սալխասյանը և ուրիշներ⁵:

Ուսումնասիրողները հայտնել են հակասական կարծիքներ: Տեսակետներն ավելի են հստակեցվում, երբ սկզբնաղբյուրների տվյալները հանադրվում են բնագրերում առկա ամիս-ամսաթվերի վերլուծության հիման վրա ստացված արդյունքների հետ:

Առաջին հերթին կարևոր է պարզել, թե երբ են սկսել կատարել Թադեոս առաքյալի և Սանդուխտ կույսի հիշատակի օրերը՝ անշարժ տոնական օրով՝ առանձին-առանձին և երբ նրանց տոնական օրը տոնվեց միասին՝ մեկ օրով, դառնալով շարժական տոն: Որպեսզի այդ հարցադրումները պարզաբանվեն՝ բերենք բնագրերում առկա տվյալները և քննենք դրանք:

Սկսենք ճաշոցներից:

832 թվահամարի բնագիրը (1154 թ.), որը տոնական օրերը տվել է Սարկավագադիր տարվա կտրվածքով, ունի հետևյալ տվյալները.

1. «Քաղոց Ը (= դեկտեմբեր 16). Արբոյն Սանդխտոյ...» (էջ 57ա):

2. «Քաղոց ԺԳ (= դեկտեմբեր 21). Թադեոսի առաքելոյ...» (էջ 61ա):

Քաղոց 8-ի ամսաթիվն է տալիս Գրիգոր Վկայասերը Տօնանամակի խմբագրության հավելվածում, այն է՝ «Քաղոց Ը. Արբոյն Սանդխտոյ կուսին...»⁶:

Վերոհիշյալ ամսաթվերն առաջացել են XII դարի առաջին կեսին և արտացոլում են Սարկավագադիր տոմարի ամսաթվային զուգահեռները: Միայն նշենք, որ Քաղոց 13-ը վերցվել է Թադեոս առաքյալի վկայաբանությունից: Այն տվյալ բնագրում զուգահեռ է դրվել՝ դեկտեմբերի 21-ին, դրանով իսկ հայոց շարժական տոմարի ամսաթվից վեր է ածվել հայոց անշարժ տոմարի համարժեքի:

Վենետիկի 639 թվահամարի ճաշոցը (XII դարի 4-րդ քառորդ), որը նույնպես հայոց ամսաթվերի օրերի կարգով է դասավորված, տեղեկացնում է.

1. «Քաղոց է. Սանդխտոյ...»

2. «Քաղոց ԺԳ. Թադեոսի առաքելոյն»⁷:

Վերը բերված ամսաթվային նշումները գալիս են Թադեոս առաքյալի և Սանդուխտ կույսի վկայաբանությունից, թեև այնտեղ ևս՝ որոշ վկայաբանությունների մեջ, հայոց շարժական տոմարի ամսաթվերը վեր են ածվել հայոց անշարժ տոմարի ամսվա օրերի:

Գրիգոր Վկայասերի Տօնանամակի խմբագրության մեջ Թադեոս առաքյալի հիշատակի օրերն են սահմանված փետրվարի 10-ը⁸ և օգոստոսի 21-ը⁹, իսկ Սանդուխտ կույսի հիշատակի օրը ավելացվել է հավելվածի մեջ՝ Քաղոց 8-ի կանոնի տակ:

Բերված հուլյան ամսաթվերին ենք հանդիպում նաև այլ բնագրերում, որոնց թվում 940 թվահամարի ճաշոցում: Այստեղ նշվել են երկու հակասական ամիսներ և ամսաթվեր: Այսպես, ԻԱ համարի տակ կարդում ենք. «Փետրուար. Քաղոց.[Թ]ադեոսի [ա]ռաքելոյ որ ի Հայք կատարեցաւ», իսկ ԵԶԵ համարի տակ՝ «Դեկտեմբեր ԺԶ եւ Քաղոց է. Արբոյ կուսին

⁵ Տե՛ս Հ.Լ.Սնդրիկյան, Տեղեկութիւններ Սանդուխտի վկայաբանութեան վրա, «Բազմավեպ», հ. 49, Վենետիկ, 1905, էջ 552-555, նույնի, Սանդխտի վկայաբանութեան թարգմանիչը, Բազմավեպ, 1907, էջ 60-61; Լ. Սկինեան, Սատենագրական հետազոտութիւններ, Վկայաբանութիւն Ս.Թադեոսի եւ Սանդխտոյ կուսին եւ կանոնք Թադեոսի, «Հանդես ամսօրեայ», 29 տարի, 1969 հոկտեմբեր, թիվ 10-12, էջ 402-426, 1970, 27 տարի թիվ 1-3, էջ 2-14; Հ.Վ.Հացունի, Հայաստանեայց եկեղեցին Լուսաւորչէն յառաջ, «Բազմավեպ», օգոստոս, 1926, էջ 225-229, սեպտեմբեր, էջ 257-262, հոկտեմբեր, էջ 289-294: Ստ.Սալխասյանը, Ժամանակագրական խնդիրներ հայոց հին մատենագրութեան մեջ, «Տեղեկագիր» ԳԱ № 6-7, 1944, էջ 7-24 և այլն:

⁶ Չեռ. № 979, էջ 442բ:

⁷ Ս ԵՆԺԵՆԻՅԱՆ, նշվ.աշխ., էջ 621-623:

⁸ Չեռ. № 979, էջ 3բ և 57 ա-բ:

⁹ ՍՆԴ, էջ 4, պահպանվել է միայն ցանկի մեջ:

Սանդխտոյ...»: Ակնհայտ է, որ հեղինակը Թաղետոս առաքյալի հիշատակի հիշյալ օրվա համար տված փետրվարը վերցրել է Տոնանամակից, իսկ Քաղոցը վկայաբանությունից առանց ամսաթվի նշման: Ինչ վերաբերում է Սանդուխտ կույսի հիշատակի օրվա համար բերված ղեկտենքերի 16 և Քաղոց 7 ամսաթվերին, ապա հեղինակը վերցրել է տարբեր տեղերից, որովհետև ղեկտենքերի 16-ը համարժեք չէ Քաղոց 7-ին, այլ Քաղոց 8-ին է գուգադրելի: Այդ ամսաթվերը հանդիպում են նաև որոշ Հայսմավուրքների խմբագրությունների մեջ:

6235 թվահամարի ճաշոցը (1325 թ.) վկայել է.

1. «Քաղոց Ե.Սրբոյն Սանդխտոյ» (էջ 45ա)

2. «Քաղոց ԺԴ. Թաղետոսի առաքելոյ» (էջ 47 բ)

Քաղոց Ե-ի կանոնի տակ է տվել Սանդուխտ կույսի հիշատակի օրը նաև 4977 թվահամարի ճաշոցը (էջ 71բ), իսկ Քաղոց ԺԳ-ի տակ Թաղետոս առաքյալինը (էջ 72բ): Հարկ է նշել, որ Քաղոց Ե-ն գրչական սխալի արդյունք է: Այն պետք է սրբագրել Քաղոց Ե, իբրև Ե-ն Ե-ի փոխվելու սովորական համարվող գրչական սխալ, քանի որ Ե-ն նախնականն է և նոր ամսաթիվ ստանալու որևէ անհրաժեշտություն չի եղել: Քաղոց ԺԴ-ն, ինչպես կտեսնենք հետագա շարադրանքի մեջ, հայոց անշարժ տոմարի ամսաթիվ է, համարժեք հուլյան տոմարի ղեկտենքերի 22-ին: Վերջապես, Քաղոց ԺԳ-ն գալիս է Թաղետոս առաքյալի վկայաբանությունից և տվյալ դեպքում հանդես է գալիս իբրև հայոց շարժական տոմարի ամսաթիվ:

Հայոց ճաշոցների մի սովոր խումբ Վարդավառից հետո եկող չաբաթ օրվա կանոնի տակ է դրել Թաղետոս առաքյալի և Սանդուխտ կույսի հիշատակի օրը¹⁰:

4514 (1322/3 թթ.) և 939 (1441/ 2թթ.) թվահամարի գրչագրերում Թաղետոս առաքյալի և Սանդուխտ կույսի հիշատակի օրվա մեջ ավելացրել են Չարմանդուխտին կամ «որոց ընդ [նմա]» արտահայտությունը:

Հայոց տոնացույցերի ընդօրինակությունները միանշանակ Վարդավառից հետո եկող չաբաթ, այն է Վարդավառից հաշված 7-րդ օրվա կանոնի տակ են սահմանել Թաղետոս առաքյալի և Սանդուխտ կույսի հիշատակի օրը. (759, էջ 171 ա, 179. 5667, էջ 131ա. 7203, էջ 72ա. 9838, էջ 173բ. 4164, էջ 189բ. 4874, էջ 190ա-բ և այլն): Ի դեպ, 4874 թվահամարի Տոնացույցը ավելացրել է նաև Թաղետոս առաքյալի աշակերտների անունները (Չաքարիա, Չարմանդուխտ, Իսրայել):

Հայոց տոնացույցում Թաղետոս առաքյալի և Սանդուխտ կույսի հիշատակի օրը շարժական տոնի է վերածվել VIII դարից հետո, և նրանց հիշատակը կատարվել է հուլիս 4 -օգոստոս 3-ի սահմաններում նայած տարի:

Սիայն 2092 թվահամարի Տոնացույցն է բերել հակասական տվյալներ, այն է՝ 1. Գշ (երեքշաբաթ). Սանդխտոյ կույսին... Քաղոց Ե», 2.«ՇԲ (չաբաթ). Թաղետոսի առաքելոյ... ի Քաղոց ԺԳ» (էջ 226բ - 227ա): Երեքշաբթի օրվա կանոնը նորամուծություն է, որը չի ընդունվել հետագայում, ինչպես երևում է վերը թվարկված տոնացույցերի ընդօրինակության համարներից, որոնցից մի քանիսը գրվել են ավելի ուշ, քան վերոհիշյալ բնագրերը:

Հայոց Հայսմավուրքների տարբեր խմբագրություններ Թաղետոս առաքյալի և Սանդուխտ կույսի վկայության օրերի համար տալիս են տարբեր տվյալներ: Վենետիկի 710 թվահամարի գրչագիրը ղեկտենքերի 17-ի և Քաղոց 9-ի կանոնի տակ է գրանցել Սանդուխտ կույսի վկայաբանությունը, իսկ ղեկտենքերի 22- և Քաղոց 14-ի տակ գրել է.«... եւ

¹⁰Տես Չեռ. № № 7741, էջ 344բ. 4107, էջ 637. 4514, էջ 290ա. 5445, էջ 239բ. 939, էջ 386ա. 4438, էջ 138ա և այլն:

տաւն սուրբ առաքելոյն Թադէոսի...»։ Երկու դեպքում էլ հուլյան տոմարի ամսաթվերի համարժեքներն են Քաղոց 9-ը և Քաղոց 14-ը ըստ հայոց անշարժ տոմարի։

Հայոց Հայսմավուրքների խմբագրությունների մի զգալի մասը Սանդուխտ կույսի հիշատակի կամ վկայաբանության օրը սահմանել է Քաղոց է և դեկտեմբեր ժե կանոնի տակ, իսկ Թադէոս առաքյալի վկայությանը կամ քարոզության կամ հիշատակի օրը դրել է Քաղոց ԺԴ և դեկտեմբերի ԻԲ կանոնի տակ։ Այդպես նաև այլ ձեռագրերում (2695, էջ 359բ և 366ա, 3082, էջ 392բ), 179 -ը (միայն քաղոց է-ի տակ, չունի քաղոց ԺԴ -ն), Վենետիկի 189 թվահամարի ձեռագրում, 7433, էջ 164բ և 175ա, 9585, էջ 91բ և 99ա, 7529, էջ 86բ և 91բ, 7530, էջ 64բ և 71ա, 4741, էջ 134բ և 141բ և այլն)։

179 թվահամարի համար համառոտ Հայսմավուրքի խմբագրության մեջ, որը կատարվել է 1292 թվականին, Նավասարդի 11 (= օգոստոս 21) և Սեհեկի 4 (= փետրվարի 10) կանոնների տակ սահմանել է Թադէոս առաքյալի հիշատակի օրերը, իսկ Քաղոց 7 (= դեկտեմբերի 15) և Քաղոց 30 (= հունվար 7) կանոնների տակ Սանդուխտ կույսի հիշատակի օրերը։ Առաջին երկու ամսաթվերը հեղինակը վերցրել է Գրիգոր Վկայասերի Տոնանամակի խմբագրություններից, 3-րդը Վկայաբանության բնագրերից, իսկ վերջինը հեղինակի կողմից ստացած ամսաթիվ է։

Թադէոս առաքյալի հիշատակի օրվա Սեհեկի 4 և փետրվարի 10 ամսաթվերի համարժեքները գրանցվել են նաև Վենետիկի 189, Երևանի 7433 (էջ 225բ) թվահամարների Հայսմավուրքների խմբագրությունների մեջ։

Վերջապես Գրիգոր Խլաթեցու խմբագրած Հայսմավուրքի ընդօրինակությունները Քաղոց ժե և դեկտեմբերի ԻԳ կանոնի տակ տալիս են. «Վկայաբանութիւն Թադէոսի առաքելոյ և որոց ընդ նմա կատարեցան»¹¹, իսկ Սարերի ԻԳ և մայիսի Լ-ի տակ՝ «... Յայսմ աւուր գիւտ նշխարաց սուրբ Թադէոս առաքելոյ և Սանդիստոյ կույսին և այլոց որք ընդ նմա կատարեցան ի Քրիստոս»¹²։

«Վկայաբանութիւն Թադէոսի առաքելոյն քարոզութեանն եւ գալստեան ի Հայս եւ կատարման, որ ի Քրիստոս» վերնագիրը կրող բնագրի ընդօրինակության մեջ գրված է. «Կատարեցաւ սուրբ առաքեալն Թադէոս ի Քաղոց ամսոյ երեքտասան, յիններորդ ժամու և սուրբն Սանդուխտ յեթն նորին ամսոյն»¹³։

Գրեթե համարժեք տեղեկություններ ենք գտնում Փարիզի 178 (Երևանում գտնվող միկրոֆիլմի համարն է 879, որից օգտվել ենք) թվահամարի ընդօրինակության ճԼԵ համարի տակ տեղադրված. «Վկայութիւն սրբոյ առաքելոյն Թադէոսի եւ սրբոյ Սանդիստոյ եւ ընկերաց նորայ» վերնագիրը կրող բնագրում, ուր վկայվել է. «Կատարեցաւ սուրբ առաքեալն (Թադէոս -Ռ.Վ.) յամսեանն Քաղոց ի տասն եւ երեքն, յիններորդ ժամու, իսկ սուրբն Սանդուխտ որ աւուր եթն էր նմին ամսոյ»։

«Վկայութիւն սրբոյն Սանդիստոյ դստերն Սանատրկոյ արքայի» վերնագիրը կրող բնագրի ընդօրինակության մեջ կարդում ենք. «... որ վկայեացն (Սանդուխտ կույսն - Ռ.Վ.) ի Քաղոց ամսոյ յեթն կատարեալ վկայութեամբ»¹⁴։

«Պատմութիւն Թադէոսի առաքելոյն եւ Սանդիստոյ կույսին» վերտառություն կրող բնագրի ընդօրինակության մեջ վկայված է. «Կատարեցաւ սուրբն Սանդուխտ ի Դեկտեմբերի

¹¹ Չեռ. № 6338, էջ 239բ և այլն։

¹² Չեռ. № 6338, էջ 238բ և այլն։

¹³ Ղ.Ալիշան, նշվ. աշխ., էջ 58։

¹⁴ Անդ., էջ 83։

հնգետասան և յետ ութ աւուր (= դեկտեմբեր 23- Ռ.Վ.) զսուրբն առաքեալն Թաղետոս գլխա-տեցին»¹⁵:

XIII դարի վերջում ընդօրինակված 8179 թվահամարի գրչագիրը, որտեղ վկայաբանու-յունները դասավորված են տոնացուցային կարգով, տալիս է հետևյալ տեղեկությու-նը. «Նահատակեցաւ սուրբ առաքեալն (Թաղետոսը - Ռ.Վ.) ի Քաղոց ԺԴ (14), որ Դեկտեմբեր ԻԲ (22)»¹⁶:

Որպեսզի կարողանանք պարզաբանել հիշյալ ամսաթվերի էությունը, հարկ է կիրառել հայոց տոնացուցային և տոմարական եղանակները: Վերոհիշյալ բնագրերից պարզ դար-ձավ, որ Թաղետոս առաքյալի և Սանդուխտ կույսի հիշատակի օր է սահմանվել Վարդավա-ռից հաշված 7-րդ օրը, շաբաթ: Այդ տոնը կատարել են VIII դարից հետո հուլիս 4 - օգոս-տոս 3-ի օրերից մեկում նայած տարի: Ուստի վերոհիշյալ հայոց շարժական տոմարի ամ-սաթվերը տարիների կտրվածքով կարող էին արտացոլել Թաղետոս առաքյալի և Սան-դուխտ կույսի հիշատակի օրը համարժեք ունենալով հուլյան տոմարի հուլիս 4-օգոստոս 3-ի որևէ ամսաթիվ կամ ամսաթվեր: Սակայն հատկապես հայոց ճաշոցներն ու մասնավո-րապես որոշ տոնացույցեր տվել են նրանց հիշատակի օրը ոչ թե մեկ ամսաթվի տակ, այլ երկու իրարից անկախ հայոց շարժական տոմարի ամսաթվերով, այն է Սանդուխտ կույսի-նը Քաղոց 7 (նաև 8 և 9, որոնք հայոց անշարժ տոմարի ամսաթվեր են) և Թաղետոս առաքյալինը Քաղոց 13 (նաև 14 և 15, որոնք հայոց անշարժ տոմարի ամսաթվեր են) տվյալներով, մինչդեռ նրանց հիշատակի օրվա ամսաթիվը պետք է լիներ դրանցից միայն մեկը՝ կամ Քաղոց 7-ը կամ Քաղոց 13-ը, որովհետև Թաղետոս առաքյալի և Սանդուխտ կույ-սի հիշատակի օրը մեկն է եղել հայոց տոնացույցում: Ակնհայտ է, որ հայոց ճաշոցները քննարկվող ամսաթվերը վերցրել են նրանց վկայաբանության ավելի վաղ ստեղծված բնագրերից և տվել առանձին կանոնների տակ, թեև տոնը կատարել են մեկ օրվա մեջ: Հա-յոց տոնացուցային եղանակի կիրառության դեպքում ստանում ենք տարեթվերի երկու շարք, այն է՝

1.

Ներկա թվական	Հուլյան ամիս	Հուլյան ամսա- թիվ	Շաբաթ- վա օր	Հայոց թվական	Հայոց ամիս	Հայոց ամսա- թիվ	Շաբաթ- վա օր
1031	7	24	7	480	5	13	7
1045	7	20	7	494	5	13	7
1059	7	17	7	508	5	13	7
1073	7	13	7	522	5	13	7
1087	7	10	7	536	5	13	7

2.

Ներկա թվա- կան	Հուլյան ամիս	Հուլյան ամսա- թիվ	Շաբաթ- վա օր	Հայոց թվա- կան	Հայոց ամիս	Հայոց ամսա- թիվ	Շաբաթ- վա օր
960	8	4	7	409	5	7	7
1051	7	13	7	500	5	7	7
1065	7	9	7	514	5	7	7
1079	7	6	7	528	5	7	7

¹⁵ ՍՈՊ, էջ 58:

¹⁶ Չեռ. № 8179, էջ 171ա:

Քանի որ ոչ մի բնագիր Քաղոց 13-ի տակ չի գրանցել Սանդուխտ կույսի հիշատակի օր, իսկ Քաղոց 7-ին Թադեոս առաքյալի հիշատակ օր, որը հիմնավորվում է վերոհիշյալ հաշվարկի ստացած թվերով, ուստի հիշյալ մեթոդով ստացված արդյունքներն ընդունելի չեն: Այլ խոսքով, հայոց տոնացուցային եղանակը կիրառելի չէ հիշյալ ամսաթվերի համար: Պարզ է, որ այդ ամսաթվերն առաջացել են ավելի վաղ, քան Թադեոս առաքյալի և Սանդուխտ կույսի հիշատակի օրը կմտներ հայոց շարժական տոնացույց, այսինքն VIII դարից առաջ:

Այս դեպքում մեզ օգնության է գալիս հայոց տոմարական եղանակը, որպեսզի պարզվեն Թադեոս առաքյալի և Սանդուխտ կույսի հիշատակի օրերի համարժեքները, իբրև անշարժ տոնվող տոնական օրերի, ինչպես հատկապես հուլյան տոմարի ամսաթվերով, այնպես էլ հայոց շարժական տոմարի ամսաթվերով, սակայն տարիների սահմանափակ ժամանակահատվածով: Նախ բացառենք վկայված բոլոր այն ամսաթվերը, որոնք հայոց անշարժ տոմարով են և նրա հուլյան համարժեքներով, այն է՝

1. Քաղոց 7 = դեկտեմբեր 15, որտեղից Քաղոց 1 = դեկտեմբեր 9 = 428-431թթ.
2. Քաղոց 8 = դեկտեմբեր 16, որտեղից Քաղոց 1 = դեկտեմբեր 9 = 428-431թթ.
3. Քաղոց 9 = դեկտեմբեր 17, որտեղից Քաղոց 1 = դեկտեմբեր 9 = 428-431թթ.
4. Քաղոց 13 = դեկտեմբեր 21, որտեղից Քաղոց 1 = դեկտեմբեր 9 = 428-431թթ.
5. Քաղոց 14 = դեկտեմբեր 22, որտեղից Քաղոց 1 = դեկտեմբեր 9 = 428-431թթ.
6. Քաղոց 15 = դեկտեմբեր 23, որտեղից Քաղոց 1 = դեկտեմբեր 9 = 428-431թթ.
7. Նավասարդի 11 = օգոստոս 21, որտեղից Նավասարդ 1 = օգոստոսի 11 = 428-431թթ.
8. Մեհեկի 4 = փետրվար 10, որտեղից Մեհեկի 1 = փետրվարի 7 = 428-431թթ.
9. Մարերի 23 = մայիս 30, որտեղից Մարերի 1 = մայիս 8 = 428-431թթ.

Բոլոր ամսաթվերն էլ հանգում են Սարկավազադիր տոմարի սկզբնավորման ժամանակի հետ, այսինքն բոլորն էլ առաջացել են հայոց անշարժ տոմարի հիման վրա, որոնք ընդունելի չեն: Բացառելով վերոհիշյալ զուգահեռները, միաժամանակ դժվար չէ Թադեոս առաքյալի վկայաբանության մեջ փաստագրված դեկտեմբեր 23-ը համադրել Քաղոց 13-ին, որից կստանանք նաև Սանդուխտ կույսի հիշատակի օրվա հայոց շարժական և հուլյան տոմարի համարժեքները, այն է Քաղոց 7, որը վկայված է բնագրերում և դեկտեմբեր 17, որը հայոց անշարժ տոմարի համարժեք դառնալու պատճառով դարձել է Դեկտեմբերի 15: Այլ խոսքով, դեկտեմբերի 23-ը հարաբերվում է Դեկտեմբերի 17-ին այնպես, ինչպես Քաղոց 13-ը Քաղոց 7-ին: Ուշագրավ է, որ Գրիգոր Խլաթեցին, որը տոմարներին լավատեղյակ անձնավորություն էր, Թադեոս առաքյալի հիշատակի օր է սահմանել դեկտեմբերի 23-ին, որը նախապես գրանցվել է նրա վկայաբանության մեջ և համադրել ոչ թե հայոց շարժական տոմարի Քաղոց 13-ին, այլ հայոց անշարժ տոմարի Քաղոց 15-ին, այսինքն ԺԳ -ն փոխել է ԺԵ-ի: Հարկ է նշել, որ վկայաբանության կրկնօրինակողներից մեկը Սանդուխտ կույսի հիշատակի օր է տվել դեկտեմբերի 15 -ը, կարծես թե, նկատի է ունեցել Քաղոց 7-ը, իբրև հայոց անշարժ տոմարի համարժեք, իսկ Թադեոս առաքյալի գլխատումը դրել է 8 օր հետո, այսինքն դեկտեմբերի 23-ին, որը համարժեք է հայոց անշարժ տոմարի Քաղոց 15-ին, մինչդեռ հայոց շարժական տոմարի ամսաթվով եղել է Քաղոց 13-ին: Վերոհիշյալ վերլուծությունից հետևում է, որ Թադեոս առաքյալի հիշատակի օրը հուլյան անշարժ տոմարով եղել է դեկտեմբերի 23-ին, որը տարիների կտրվածքում համադրվել է հայոց շարժական տոմարի Քաղոց 13-ին, իսկ Սանդուխտ կույսի հիշատակի օր է սահմանվել դեկտեմբերի 17-ին, որի հայոց շարժական տոմարի համարժեքն է գրանցվել Քաղոց 7-ը և փոխանցվել սերնդից սերունդ:

Այժմ դժվար չէ որոշել այն ժամանակը, երբ հուլյան համարժեքի փոխարեն դրվել են հայոց շարժական տոմարի ամսաթվերը: Ըստ «տոմար» ծրագրի ստանում ենք հետևյալ արդյունքները.

1.

Ներկա թվական	Հուլյան ամիս	Հուլյան ամսաթիվ	Շաբաթ- վա օր	Հայոց թվական	Հայոց ամիս	Հայոց ամսաթիվ	Շաբաթ- վա օր
420	12	23	5	-	5	13	5
421	12	23	6	-	5	13	6
422	12	23	7	-	5	13	7
423	12	23	1	-	5	13	1

2.

Ներկա թվական	Հուլյան ամիս	Հուլյան ամսա- թիվ	Շաբաթ- վա օր	Հայոց թվական	Հայոց ամիս	Հայոց ամսա- թիվ	Շաբաթ- վա օր
420	12	17	6	-	5	7	6
421	12	17	7	-	5	7	7
422	12	17	1	-	5	7	1
423	12	17	2	-	5	7	2

Տոմարական գուգահեռներով բացահայտվում և հիմնավորվում է, որ Թաղեոս առաքյալի և Սանդուխտ կույսի հիշատակի օրերն են եղել դեկտեմբերի 17-ը և 23-ը և անշարժ տոնվել են: Հայոց շարժական տոմարի ամսաթվերը հաշվվել և գրանցվել են 420-423 թթ. քառամյակում, երբ նրանց վկայաբանության նախնական բնագիրն են ստեղծել: Այդ ամսաթվերը հետագայում փոխանցվել են սերնդից սերունդ: Թաղեոս առաքյալի և Սանդուխտ կույսի հիշատակի օրը մտել է հայոց տոնացույց VIII դարից հետո և վեր է ածվել շարժական տոնի ու մեկ միասնական օրով տոնել են Վարդավառից հետո եկող շաբաթ օրը, որն ընկել է հուլիս 4 -օգոստոս 4-ի ամսաթվերից որևէ մեկում՝ նայած տարի, սակայն այն չի կարողացել փոխել նախօրոք գրանցված Քաղոց 13 և Քաղոց 7 ամսաթվերը, որոնք իրենց տեղն են գտել ճաշոցներում և որոշ տոնացույցներում Վարդավառից հետո եկող շաբաթ օրվա կանոնի հետ գուգահեռ կամ հայոց անշարժ տոմարի համակարգով գրված ճաշոցներում:

Քանի որ հայագիտության համար խիստ հետաքրքրություն է ներկայացնում Թաղեոս առաքյալի և Սանդուխտ կույսի վկայաբանությունը, տեսնենք անկախ սկզբնաղբյուրներով հնարավոր է հիմնավորել վերոհիշյալ թվագրումը: Դեռևս 1905թ. հ.Ն.Անդրիկյանը վկայակոչել և հիմնավորել է, որ Թաղեոս առաքյալի և Սանդուխտ կույսի վկայաբանությունից օգտվել ու բառացի մեջբերումներ ունեն «Յաճախապատում ճառք»-ի (գրված 422-428 թթ.) և «Ագաթանգեղայ պատմութեան», (գրված 428-435 թթ.), ինչպես և «Բիւզանդարան պատմութիւնք» -ի (գրված 435-445 թթ.) հեղինակները:

Քննարկվող վկայաբանության բովանդակությունը, ինչպես նշել են ուսումնասիրողները, բերել է Սովսես Խորենացին «Պատմութիւն Հայոց»-ի մեջ:

Վերոհիշյալ տվյալները լիովին բավարար են, որպեսզի լրացուցիչ հիմնավորվի Թաղեոս առաքյալի և Սանդուխտ կույսի վկայաբանության մեր առաջարկած թվագրումը:

Թաղեոս առաքյալի և Սանդուխտ կույսի վկայաբանության նախնական բնագիրը կարելի է համարել հայերեն գրված առաջին ինքնուրույն երկը, որն առանց բավարար հիմքի

վերագրվել է Կորյունի «Վարք Սաշտոց»-ին (գրված 446 թ.): Ի դեպ, ասենք, որ «Թուղթ Աբգարու թագաւորի և Վարդապետութիւն Աղէի առաքելոյ» բնագրի թարգմանության մեր կողմից առաջարկված թվականները (416-429թթ.) ավելի են ճշգրտվում: Պարզ է, որ Հովսեփ Պաղնագին կամ Եզնիկ Կողբացին այդ աշխատանքը ասորերենից թարգմանել են 416-419 թթ. սահմաններում, քանի որ, ինչպես նշել են ուսումնասիրողները, Թադեոս առաքյալի և Սանդուխտ կույսի վկայաբանության հեղինակը գրել է վերոհիշյալ թարգմանության ազդեցության տակ և օգտվել է «Թղթից»: Եթե Թադեոս առաքյալի և Սանդուխտ կույսի վկայաբանության հիշատակարանում չշեշտվեր, որ այն գրել է *(թարգմանեցան* հասկանում ենք այդ իմաստով - Ռ.Վ.) Սամուել Եպիսկոպոսը, ապա մենք վստահությամբ այդ բնագիրը կարող էինք վերագրել Հովսեփ Պաղնացուն կամ Եզնիկ Կողբացուն, որոնք ասորերեն մի խումբ բնագրերի հետ թարգմանեցին նաև «Աբգարի թուղթը»: Սակայն առկա հիշատակարանը, թեև որոշ վերապահությամբ, որովհետև մեկ այլ ընդօրինակության մեջ, որը բերել է Մ.Ավգերյանը, Եպիսկոպոսի անունը չի գրանցվել, ցույց է տալիս, որ այդ երկի հեղինակը Սամուել Եպիսկոպոսն է, որին Խ.Ն.Անդրիկյանը նույնացրել է Վիրքի նույնանուն Եպիսկոպոսի հետ:

Այլ խոսքով, Սահակ կաթողիկոսի և Սաշտոց վարդապետի հանձնարարությամբ Հովսեփ Պաղնագին կամ Եզնիկ Կողբացին թարգմանեցին «Թուղթ Աբգարու թագաւորի և Վարդապետութիւն Աղէի առաքելոյ»-ն, իսկ Սամուել Եպիսկոպոսը գրեց Թադեոս առաքյալի և Սանդուխտ կույսի վկայաբանությունը, դրանով իսկ ստեղծվեց Հայաստանի քրիստոնեության պատմության նախնական հատվածը մինչև Գրիգոր Լուսավորիչ, այսինքն «Բիւզանդարան պատմութիւնք» -ի հեղինակի վկայակոչած առաջին դպրությունը (=առաջին գիրքը):

Աբգարի թուղթը և քննարկվող վկայաբանությունը ամբողջացրին Թադեոս առաքյալի գործունեությունը ոչ միայն Ասորիքում, այլ նաև Հայաստանում, ինչպես և Կապադովկիայում ու Աղվանքում:

Հարկ է նշել, որ Մովսես Խորենացու տվյալները ուշագրավ են ոչ միայն Թադեոս առաքյալի և Սանդուխտ կույսի վկայաբանության նախնական ամբողջական բնագրի գոյությունը փաստելու, այլև նրանց հիշատակի օրվա կատարման առումով: Բերենք Խորենացու տեղեկությունները:

«Յաղագս վկայութեան առաքելոցն մերոց» ենթավերնագիրը կրող ԼԴ գլխում նա գրում է. «Յետ մահուանն Աբգարու բաժանի թագաւորութիւնն Հայոց յերկուս, քանզի Անանուն որդի նորա կապեաց թագ թագաւորեալ Յեդեսիայ, և քեռորդի նորա Սանատրուկ ի Հայս: Գտանի որ ինչ առ սոցա ժամանակաւ յառաջագոյն գրեալ յայլոց, զգալուստ առաքելոյն Թադէի ի Հայս, և հաւատալն Սանատրկոյ, և թողուլ զհավատսն յերկիւղէ նախարարաց Հայոց և կատարումն առաքելոյն և որք ընդ նմա ի գաւառին Շաւարշան, որ այժմ կոչի Արտագ, և պատահումն քարին և յիրեարս գալ և ընդունել զմարմինն Առաքելոյն, և առնուլ անտի աշակերտացն և թաղել ի դաշտին և մարտիրոսանալ դստերն արքայի Սանդխտոյ հուպ ի ճանապարհին և աստ ուրումն յայտնել նշխարաց երկոցունց, և փոխել յառապարն: Այս ամենայն, որպէս ասացաք, յայլոց պատմեալ յառաջագոյն քան զմեզ ոչ ինչ կարևորագոյն համարեցաք ոճով երկրորդել»:

Մովսես Խորենացու ակնարկներն անգամ հուշում են, որ վաղ շրջանում Թադեոս առաքյալի և Սանդուխտ կույսի հիշատակի օրերը կատարվել են, որի մասին ավելի հստակ տրվել է վկայաբանության մի տարբերակի մեջ, այն է՝ *«Եւ եղեւ գիւտ նշխարացն և շնորհաց սուրբ հոգւոյն յաւուրս հոգեգարդ աստուածասէր և ճգնազգեաց տեառն Յովհաննու*

Հայոց կաթողիկոսի և քաջանուն և նախանձախնդիր աստուածային պատուիրանացն Վահանայ Սամիկոնեից տեառն Հայոց Մարգպանի և սպարապետի, որք եկին աշխարհախումբ բազմութեամբ եպիսկոպոսիւք, քահանայիւք և սարկաւազօք և այլ բազմութեամբ ազատաց և խառնիճաղանճ ամբոխիւ և տօնեցին սաղմոսիւք և օրհնութեամբ գլխատակ սրբոցն բազում աւուրս և ուխտ եղեալ կատարել գլխատակ նոցա»¹⁷։ Կարծում ենք, որ այս հատվածում խոսքը գնում է ոչ այնքան նշխարների գյուտի, որի մասին մինչ այդ հայտնում է Խորենացին, այլ նրանց հիշատակի օրերի, այն է՝ դեկտեմբերի 17-ի և 23-ի կատարման մասին, որը տեղի է ունենում նաև Հովհան Սանդակունի կաթողիկոսի և Վահան Սամիկոնյանի մարգպանության շրջանում։

Հայոց եկեղեցին ընդունել է Թաղետոսին, իբրև իր բաժին ընկած առաքյալներից մեկը, թերևս գլխավորը։ Պատահական չէ, որ Գրիգոր Լուսավորիչը Թաղետոս առաքյալի հաջորդն էր, ինչպես վկայված են Հովհաննես Գաբեղենցու (560-577թթ.) թղթում ուղղված Վրթանես Սյունյաց եպիսկոպոսին¹⁸, Վրթանես Քերթովի (604-607թթ.) Աղվանք գրած թղթում, Աբրահամ կաթողիկոսի (607-610թթ.) շրջաբերական թղթում¹⁹, ինչպես և Ստեփանոս Սյունյաց եպիսկոպոսի Անտիոքի եպիսկոպոսին գրած թղթում²⁰, որտեղ Թաղետոսը հանդես է գալիս իբրև գլխավոր առաքյալներից մեկը։ Այս ակնարկներն անգամ հուշում են, որ Թաղետոս առաքյալի հիշատակը տոնել են անշարժ օրով, այն է՝ դեկտեմբերի 23-ին, նաև VI-VIII դարերում։ Իսկ հետագայում, ինչպես տեսանք, մտավ հայոց տոնացույցի մեջ և դարձավ շարժական տոն։

Հետազոտողները ենթադրում են, որ Թաղետոս առաքյալի և Սանդուխտ կույսի վկայաբանությունը սոսկ թարգմանություն է ասորերենից կամ հունարենից, սակայն այդ ենթադրությունը հիմք չունի, քանի որ Թաղետոս առաքյալի գործունեությունը Հայաստանում, առավել ևս նրա աշակերտների՝ հատկապես Սանդուխտ կույսի վկայաբանությունը հիմնված պետք է չլիներ տեղական քրիստոնեական ավանդության վրա, որը հավանաբար ստեղծվել էր IV դարում։ Ուսումնասիրողներից և ոչ մեկին չի հաջողվել ցույց տալ հիշյալ վկայաբանության զուգահեռները ասորերենում և հունարենում, և այս տեսակետից Ն.Ա. Լիկնյանի կատարած փորձը կարելի համարել ծախողված։ Թաղետոս առաքյալի և Սանդուխտ կույսի վկայաբանության ստեղծմանը կարող էին նպաստել հատկապես ասորերեն և հունարեն գրված նույնատիպ վկայաբանությունները, որոնցից մի մասը համադրել է Ն. Ալիկնյանը, սակայն այն գրվել է Հայաստանում 420-423 թթ. քառամյակում հիմնվելով քրիստոնեական տեղական ավանդությունների վրա։ Ասենք նաև, որ ասորերենից թարգմանված Աբգարի թուղթը հող է նախապատրաստել և գրված վկայաբանությամբ ամբողջացվել է Թաղետոս առաքյալի քարոզչությունը ոչ միայն Ասորիքում, այլև Հայաստանում, Աղվանքում և Կապադոկիայում, ինչպես և նրա աշակերտների վկայությունները, որոնք ոչ մի կերպ չեն կապվում դրսի հետ։

Այսպիսով հիմնավորվում է, որ Թաղետոս առաքյալի և Սանդուխտ կույսի վկայաբանությունը գրվել է 420-423 թթ.։ Նրա հավանական հեղինակն է Սամուել եպիսկոպոսը։ Հիշյալ վկայաբանությունը հայերեն առաջին ինքնուրույն երկն է, որն ստեղծվեց գրերի գյուտից մոտ 12-15 տարի հետո։ Այն Սահակ կաթողիկոսի և Մաշտոց վարդապետի կողմից ծրագրված Հայոց քրիստոնեության պատմության առաջին դպրությունն էր, ինչպես վկայել է «Բիւզանդարան պատմութիւնք»-ի հեղինակը, այն «Թուղթ Աբգարու...»-ի հետ միասին

¹⁷ Դ. Ալիշան, նշվ. աշխ., էջ 96-97։

¹⁸ Գիրք թղթոց, Թիֆլիս, 1901, էջ 78։

¹⁹ Գիրք թղթոց, էջ 189, 416-418։

²⁰ Գիրք թղթոց, էջ 323։

Ս.ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ՕԶՆԵՑԻՆ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ԱՎԱՆԴՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

Հովհաննես Գ Օձնեցի կաթողիկոսը (717-728 թթ.) հայ ժողովրդի պատմության ամենապայծառ դեմքերից է: Նա ծնվել է ազնվական ընտանիքում և *«Ազնվական մնացած է կենցաղով, գործքով եվ գրականությամբ»*¹:

Միջնադարյան պատմագիրների տեղեկություններից երևում է նրա արտաքին և ներքին բարենմասնությունների սքանչելի ներդաշնակությունը՝ զուգակցված հոգևոր հովվի իր առաքելության հետ: Որպես խորաթափանց ու նուրբ հոգեբան, նա այդ նպատակով նույնիսկ իր արտաքին տեսքն էր օգտագործում՝ մանրամասնորեն մշակելով հարդարանքի ամեն մի տարրը՝ առավել տպավորիչ դառնում իր թանկարժեք հանդերձանքով: Նա ոսկին խարտում և անուշահոտ խունկեր խառնելով՝ փչում էր ալեխառն, ծաղկեփնջի պես հյուսած մորուքին, էբենոսյա փայտե ոսկենկար գավազան էր կրում, *«որպեսզի բարեխոհ տեսնողներին ուրախության բարի պատճառ լիներ, իսկ չարերին ու անգութներին դրդիչ ահ նրանց չարից բերելով դեպի բարին»*², մինչդեռ մարմնի վրա այծի մազից կոպիտ ցփսի էր կրում: Երբ Օձնեցին հյուրընկալվում է Դամասկոսում և ամիրապետը զարմանքով հարցնում է, թե ինչու է ինքն այդպես պճնված, մինչդեռ դա հակասում է քրիստոնյաներին, նա պատասխանում է. *«Թեպետև մեր Քրիստոս Աստվածը մեզնից առած մարմնով աստվածային փառքը թաքցնում էր ինչպես վարագույրով, սակայն աստվածային զորության հրաշագործությունների ու արվեստի շնորհը նա տվեց իր աշակերտներին, որ ի վիճակի էր մարդկանց մտքում արթնացնել աստվածավախություն, և կարիք չզգային ահաբեկողների զգեստի: Իսկ այժմ քանի որ մեզնից ծածկված է նրանց բազում հրաշքների շնորհը, դրա համար էլ ձգտում ենք այդ ահարկու զգեստներով միամիտ մարդկանց մեջ աստվածավախություն առաջացնել: Այս բանը կարելի է տեսնել նաև ձեր մարմնավոր թագավորների մեջ, որոնք զարդարված են ծիրանազարդ, ոսկեզարդ զգեստներով և գեղեցիկ զարդերով ու զենքերով, որպեսզի ահաբեկեն շատերին: Որովհետև եթե մարդկանցից որևէ մեկը ձեզ տեսնի մազե կոշտ, կոպիտ ու անարգ զգեստ հագած, նա չի վախենա ու զարհուրի ձեր փառքից, որը չի երևում»*³:

Ու թեև ինքը Օձնեցին բացահայտորեն ասում է, որ ի վիճակի չէ հրաշքներ գործելու, նրա կատարած հրաշքների մասին պատմություններ են հյուսվել ու տեղ գտել պատմագիրների աշխատություններում, ժողովրդական բանահյուսության մեջ ու ծեսերում: Այսպես, ավանդություններից մեկում, երբ Օձնեցին դեռ ապրում էր Օծունում, նրա մոտ աշխատող այրի կինը երեխա է ունենում: Մարդիկ բամբասում են, իբր, երեխան իրենն է. վիրավորված Օհան Օձնեցին պատարագ է մատուցում և 8 օրական երեխան իր բերանով ասում է, որ ինքը հովիվ Օհանի որդին է: Դրանից հետո նա հեռանում է գյուղից և գնում Արդվի լեռան մոտի ծորը, որպեսզի ներքևից չտեսնի Օծունը, հիմնում է այնտեղի վանքը, որտեղ շարունակում է ճգնել⁴:

¹ Շնորհք արք. Գալուստեան, Հայագգի սուրբեր, Եր., 1997, էջ 109:

² Հովհաննես Դրասխանակերտցի, Հայոց Պատմություն, Եր., 1996, էջ 105:

³ Անդ, էջ 107: Ստեփանոսի Տարօնեցույ Ասողկան Պատմութիւն տիեզերական, Ս.Պետերբուրգ, 1885, էջ 103-108:

⁴ Ե.Լալայան, Բորչալուի գավառ, ԱՀ, X, Թիֆլիս, 1903, էջ 218:

Հրաշագործություններից մի քանիսը կապված են բյուզանդացիների կողմից հայերին ճնշելու հետ:

Հույները ծաղրուծանակի էին ենթարկում ու նեղություններ պատճառում հայերին, նույնիսկ ցորենի հաց չէին թույլ տալիս ուտել, այլ միայն գարու: Այդ ժամանակ մի կնոջ միակ որդին (մյուս տարբերակում 2 զավակները) հիվանդացել էր և ցորենի հաց խնդրել: Մայրը ստիպված հույն ջրադացպանից մի քիչ ալյուր էր ուզել: Նա էլ ալյուրի դիմաց պահանջել էր «գլուխները մեկ անել», և խեղճ կինը նվաստացած ու զայրացած, դիմել էր Օհան Օծնեցու օգնությանը: Օծնեցին անմիջապես կարգադրել էր իր ծառային հաց տալ կնոջը: Սպասավորը գիտեր, որ հաց չունեն և հապաղել էր: Օծնեցին կրկնել էր պահանջը, այդ ժամանակ սպասավորը բաց էր արել պահարանը և մեջից երկու հաց տվել կնոջը (մյուս տարբերակում երեք խոշոր, կլոր հաց)⁵:

Հացով հրաշք գործելու ավանդությունն, անկասկած, Զրիստոսի նմանակությամբ է ստեղծվել: Հիսուսն իր աշակերտներին ասում է. «*Դուք նրանց ուտելիք տվեք*»⁶: Այդպես էլ Օծնեցին է իր ծառային ասում. «*Հաց տուր*»: Զրիստոսի աշակերտները հաց չունեին, Օծնեցու սպասավորը նույնպես: Հիսուսն աշակերտներին ասում է. «*Քանի՞ նկանակ ունեք, գնացեք տեսեք*»: «*Հինգ նկանակ և երկու ծուկ*», - լինում է պատասխանը: Զրիստոսն աշակերտների միջոցով հացը բաժանում է, ոչ անձամբ: Օծնեցու սպասավորը պահարանում հացը գտնում ու իր ձեռքով տալիս է կնոջը:

Դարձյալ հույների հետ կապված պատմություններից մեկում Օծնեցին է նրանց երկրից հալածում: Նրանք փախչում են Հայաստանից, սակայն Օծնեցին բռնում է հունաց պատրիարքին, մի կաթսա ջուր է եռացնում և ասում նրան. «*Ապառնացել էիր ինձ եռացրած ջրի մեջ գցել ես այդ չես անի, միայն հրամայում եմ, որ գոնե այս խաչը ձգես ջրի մեջ և հանես*»: Պատրիարքը հրաժարվում է, իսկ Օծնեցին խաչակնքելով ջուրը, խաչը մեջն է գցում և հանում, առանց վնասվելու: Այնուհետև պատրիարքը ձեռքը ջուրն է մտցնում, այն իսկույն խաչվում է, դուրս է քաշում: «*Այդքանը քեզ բավական է իբր պատիժ*», - ասում է Օծնեցին, և ազատ թողնում պատրիարքին, որի հետ մի հույն վարդապետ է լինում: Նա որ տեսնում է այդ հրաշքը, թողնում է պատրիարքին և գալիս է Հովհաննես Օծնեցու հետ ճգնում: Այժմ էլ նրա վանքի հարավային կողմը հունական տապանադրով մի գերեզման կա⁷:

Հիսուսի նմանությամբ այստեղ Օծնեցին ցույց է տալիս իր հավատքի ուժն ու ճշմարտացիությունը և, ինչպես Զրիստոսի կատարած հրաշքները տեսնողներն էին սկսում նրան հետևել, այնպես էլ հույն վարդապետն է հետևում Օծնեցուն:

Հովհաննես Օծնեցու հետ կապված հավատալիքներից ամենատարածվածը նրա հիվանդություն բուժելու ունակությունն է: Սրբերին ամենաբնորոշ հատկանիշներից է բժշկելը: Այս երևույթը գալիս է նախնադարից, երբ մարդիկ հիվանդությունը կապում էին ոգիների գործունեության հետ և տարբեր եղանակներով սիրաշահում նրանց առողջություն հայցելով⁸: Ինչպես նախկինում, այնպես էլ այժմ կա այն հավատքը, թե սուրբը պատժում է մեղք գործողին հիվանդություն տալով և միայն ինքը կարող է այն բուժել⁹: Մարդիկ մաղի, մկրատի և այլ միջոցներով գուշակում են, թե ուր սրբի առջև են մեղանչել և նրան աղոթում են, գոհ մատուցում, որպեսզի բժշկի իրենց:

⁵ Ամդ, էջ 219-220: Ա. Ղանալանյան, Ավանդապատում, Եր., 1969, էջ 303-304:

⁶ Մարկոս, 2, 1-9:

⁷ Ե. Լալայան, նշվ աշխ., էջ 221-222:

⁸ А. Асип-Брюль, Первоисточное мышление, М., 1930, с. 238.

⁹ Ե. Լալայան, Վարանդա, ԱԶ, Բ, Թիֆլիս, 1897, էջ 232:

Օձնեցուն վերագրվող բուժման միջոցները բազմազան են: Դրանք կարելի է բաժանել երկու ձևի՝ անձամբ, անմիջականորեն և միջնորդված: Առաջիններից են ձեռքով դիպչելը, աղոթելը, գիր անելը: Այսպես, երբ *Լևոն Իսավրացին Վասիղին ուղարկում է Հայաստան, նա Հայոց եկեղեցին անարգելու հետևանքով չարաչար հիվանդանում է և հասնում մահամերձ վիճակի: Բժիշկները չեն կարողանում օգնել նրան: Միայն Օձնեցու ձեռքը դիպչելու հետևանքով նա առողջանում է ու դրա շնորհիվ հավատում հայոց ուղղափառությանը, մնում Հայաստանում և Հոռոմայր կոչված տեղում 15 տարի ծգնելուց հետո վախճանվում*¹⁰:

Օձնեցին դիպչելով է բուժում նաև խալիֆային բռնելով նրա բորոտ ձեռքը և տանելով իր ծոցը¹¹: Այստեղ ևս ակնհայտ է Նոր Կտակարանի ազդեցությունը, որտեղ բորոտներին բժշկելու փաստն այնքան կարևոր է, որ տեղ է գտել երեք ավետարանիչների նկարագրություններում¹²: Եվ Ավետարանում, և Օձնեցու դեպքում նախ հավատն է ի հայտ գալիս, հետո բուժումը (ի տարբերություն Վասիղի դեպքի, երբ բուժվում է նոր հավատում): Ավետարանում բորոտը տեսնելով, որ Հիսուսը բոլոր հիվանդությունները բուժում է, հույսով աղաչում է. «Տեր, եթե կամենաս, կարող ես ինձ մաքրել»: Հիսուսը ձեռքը ձգելով հասցնում է բորոտին և ասում. «Կամենում եմ, մաքրվիր», և հրաշքը կատարվում է: Խալիֆան էլ, երբ տեսնում է Օձնեցու շքեղ հագուստների տակից հագած խարազանը, հավատով է լցվում նրա հանդեպ¹³: Նոր Կտակարանին հարմարեցնելու նպատակով են հորինվել խալիֆայի հիվանդությունները, պատմագիրների աշխատություններում նա ոչ բորոտ է, ոչ էլ՝ կույր: Մինչդեռ նույն ավանդության մեջ, երբ Օձնեցին ցույց է տալիս իր հագի խարազանը, մի կաթիլ արյուն է հանկարծ խալիֆայի կույր աչքին թռչում, և անմիջապես այն բացվում է: Ավետարանում կույրերի բուժման մի քանի դեպքեր են նշվում, սակայն արյունով աչք բուժելու մոտիվն առկա է այն զրույցում, որտեղ միականի գինվոր Ղոնգինոսը խաչված Քրիստոսի կողմ է խոցում, նրա կողից ցայտած արյունը դիպչում է փակ աչքին, անմիջապես սկսում է տեսնել և «Հիսուսի նկատմամբ նախօրոք ունեցած հավատքի մեջ ավելի հաստատվելով, աշակերտեց Ավետարանին ու մկրտվեց և, վերադառնալով Իտալիա, դարձավ Ավետարանի քարոզիչ»¹⁴: Օձնեցու և խալիֆայի զրույցում ևս խալիֆա Օմարն այնպիսի խոր համակրանքով է լցվում Օձնեցու նկատմամբ, որ պատրաստակամություն է հայտնում կատարելու նրա յուրաքանչյուր ցանկությունը:

Գրի միջոցով բուժումը դարձյալ առկա է Վասիլի ավանդություններից մեկում. *հունաց Վասիլ գորապետը հունական զորքով գալիս է հայերին կոտորելու: Օհան Օձնեցին մի սաստիկ ցավ է ձգում նրա մարմնի մեջ, այնպես որ հայերի կոտորածը թողած, ուշքն ու միտքը կենտրոնացնում է իր անձի բժշկության վրա: Վասիլ գորավարը լսում է, որ իրեն միմիայն Օհան Օձնեցին կարող է բժշկել, ուստի և մարդիկ է ուղարկում, խնդրելով, որ նա գա իր մոտ: Օհան Օձնեցին հակառակ կողմով ձին պայտել է տալիս, որ գնալիս չնկատվի, գնում է Վասիլ գորավարի մոտ, մի գիր գրում և տալիս նրան, որ ջրով կուլ տա: Զորավարը թուղթը կուլ է տալիս և իսկույն առողջանում: Անմիջապես զորքը ետ է ուղարկում և ինքն էլ առանձնանում է Ս. Նշանի վանքում ծգնելու*¹⁵:

¹⁰ Մաղաքիա արք. Օրմանեան, Ազգապատում, Կոստանդնուպոլիս, 1912, էջ 825-827:

¹¹ Ե. Լալայան, Բորչալուի գավառ, ԱԳ, X, էջ 220:

¹² Մատթեոս, Ը, 1-3, Մարկոս, Ե, 12-16, Դուկաս, ԺԷ, 11-19:

¹³ Հովհաննես Դրասխանակերտցի, էջ 107:

¹⁴ Մաղաքիա արք. Օրմանեան, Համապատում, Ս էջմիածին, 1997, էջ 810:

¹⁵ Ե. Լալայան, Բորչալուի գավառ, ԱԳ, X, էջ 222:

Այս ավանդության երկու ուշագրավ կետերից մեկն այն է, որ գործում է սրբերին վերագրվող «պատժել - հիվանդացնել և ներել - բուժել» տարածված բանաձևը: Երկրորդը գրով բուժելն է, որ բնորոշ է ոչ այնքան սրբերին, որքան «սրբի տված» շնորհով օժտված մարդկանց և նույնպես տարածված է ցայսօր:

Օձնեցուն վերագրվում է նաև հմայագիր անելու ունակություն: *Ղամասկոսում, երբ խալիֆան նրան ուզում է զինվորների փոխարեն դրամ տալ, որպեսզի նա այդ դրամով գորք հավաքի, Օհան Օձնեցին մի կտոր թղթի վրա մի քանի խոսք է գրում և տալիս խալիֆային, որպեսզի դրա քաշով մեկ ոսկի տա իրեն: խալիֆան ծիծաղելով դնում է այդ թուղթը մի փոքրիկ կշեռքի նժարի վրա, իսկ մյուսում ոսկիներ դարսում, բայց որքան ավելացնում է ոսկին թուղթն ավելի ծանր է քաշում: Հրամայում է ավելի մեծ կշեռք բերել, հետո էլ ավելի մեծ, և ի վերջո, երբ իր ամբողջ գանձերով չի կարողանում կշռել այդ թղթի կտորը, համաձայնում է հինգ հարյուր զինվոր տալ Օձնեցուն*¹⁶:

Օձնեցուն թուղթուգիր անելու ունակությունից բացի, վերագրել են նաև պայծառատես գուշակողի կարողություն: Այս նույն ավանդության մեջ Օձնեցին 500 զինվորների հետ կամուրջն անցնելու ժամանակ նայում է գետին և ջրի մեջ մի քանի հոգու տեսնում առանց գլուխների: Այդպիսով, նա հասկանում է, որ այդ զինվորներին վիճակված է պատերազմում զոհվել: Նրանց վերադարձնում է խալիֆային և 300 զինվորների հետ վերադառնում Հայաստան:

Հովհաննես Օձնեցուն վերագրվող հիվանդությունների բուժման երկրորդ ձևը կատարվում է առանց իր անմիջական մասնակցության, սոսկ իր անվանն առնչվող հողի ու ջրի և հմայական աղոթքների միջոցով, ինչպիսին է հետևյալը.

Սպիտակ սարի տակիցը

Սպիտակ Ուհաննես դուրս եկավ,

Սպիտակ ջուրը մտավ,

Սպիտակ ձեռը տարավ,

Սպիտակ ծուկը հանեց,

Անձեռը բռնեց,

Անդանակ մորթեց,

Անկրակ խորովեց,

Անիշտահ կերավ,

Մատաժուժեն ելավ:

Նրա գերեզմանի հողը գյուղացիները լցնում էին ջրի մեջ և խմում կամ դնում ցավող տեղի վրա: Այն կոչվում է «խնոթուն»¹⁷: Սրբերի գերեզմանների հողը բուժիչ էր, որովհետև այն օրհնության մարմնավորումն էր («խնոթին», «խնոթուն»):

Օձնեցուն առնչվող բուժիչ ջրերից մեկը «Օծի պորտի» աղբյուրն է: Ըստ ավանդության, այն ստեղծվել է, երբ Օձնեցին օծերին քար է դարձրել ու նրանց պորտից աղբյուր է ժայթքել: Այստեղ ուխտ են գալիս բորոտները, այլ հիվանդություններով տառապող մարդիկ, կերակրող մայրերը, աղոթում են, մոմ ու խունկ վառում, այդ ջրով լողանում, ջուրը խմում, քսում վերքերին, կանայք կրծքին, կաթն ավելացնելու համար¹⁸: Աղբյուրի ջրի մեջ աղ են գցում, տալիս հիվանդ կենդանիներին, որպեսզի բուժվեն¹⁹:

Երկրորդ աղբյուրը «Թնդոցն» է, Ս. Նշան վանքի մոտ, քարայրի մեջ: Ըստ ավանդության Օձնեցին մի օր այցելել է Վասիլին և երբ իմացել է, որ նա ջրի նեղություն է կրում, խաչակնքել է և նրա աղոթքով այրի մեջ անմիջապես ջուր է բխել:

Բացի հիվանդություններ բուժելուց, «Թնդոցը» հայտնի է որպես անգավակներին երեխա տվող սրբատեղի: Ե.Լալայանը սրա մասին գրում է «... կանայք խնդրում են սրբերի միջամտությունը ուխտ գնալով ... Ս. Նշան: Այստեղ կրկին մոմ, խունկ վառելուց, աղո-

¹⁶ ՄՆԴ, էջ 220:

¹⁷ ՄՆԴ, էջ 244:

¹⁸ Ե.Լալայան, Բորչալուի գավառ, ԱԳ, IX, Թիֆլիս, 1902, էջ 258:

¹⁹ Ե.Լալայան, Բորչալուի գավառ, ԱԳ, X, էջ 183:

թելուց, մատաղ անելուց հետո իրենց գոտին դնում են ուխտատեղու բեմի վրա և ժամասացությունից կամ պատարագից հետո խնդրում շատ որդիների հայր մարդու որ գոտին վերցնի և կապի իրենց մեջքին: Կամ երեք անգամ անցնում էին «Թնդոցի» միջով»²⁰: Փոքրիկ երեխաներին էլ «ոտ ելնելու համար» երեք անգամ անցկացնում էին «Թնդոցի» միջով²¹:

Ջրի օգնությամբ երեխա պարզեցնելու, կանանց կաթն ավելացնելու, հիվանդություններ բուժելու հատկությունները Հովհաննես Օձնեցուն որպես ժառանգություն են հասել Անահիտ աստվածուհու պաշտամունքից: Արդվի տեղանունն էլ, ինչպես արդարացիորեն նշում է դրամագետ Արմինե Ջոհրաբյանը, Արդվի-Արդվիսուրայի անունն է: Կ.Վ.Սելիք-Փաշայանը գրում է. «... Չպետք է մոռանալ, որ պարսիկների մոտ Անահիտը Արդվի աստվածուհու ածականն է, որը կոչվում է Արդվիսուրա-անահիտա... Աստվածուհին նրանց մոտ կոչվել է ոչ թե Անահիտ, այլ Արդվի»²²:

«Թնդոց» և «Օձի պորտ» ուխտագնացությունների նպատակների, ձևերի բոլոր մանրամասնությունները համընկնում են Անահիտի պաշտամունքի արարողություններին: Ըստ «Արդվիսուր» կամ «Աբան-յաշտի» Անահիտն առաջին հերթին ջրի և պտղաբերության աստվածուհի էր: Նա ցած է իջնում հուլյարյա սարի ոսկե գագաթից... Նա լի է ուժով... բուժող է, թշնամի է դևերին... Նա Արդվի գետի չքնաղ աստվածուհին է... Նա հովանավորում է ընտանի կենդանիներին, օջախը, օգնում է զավակ ունենալ, կաթ տալ երեխաներին... ընդունում է զոհաբերությունը և կատարում իրեն դիմողների խնդրանքները, իրեն զառտրա /զոհաբերության անխաշ բլիթ շաղախված հալումայով և կաթով/ նվիրաբերողներին ընդառաջում, հաջողություն տալիս...»²³: Ի դեպ, Հայաստանում ևս տարածված է աղբյուրներին հաց կամ ցորեն նվիրաբերելը: Հիվանդություններ բուժելն էլ մայր աստվածուհիների հիմնական գործառություններից էր, օրինակ, Իշտարին ուղղված աղոթքներից մեկում ասվում է. «... քո խոսքը լույս է և քո հայացքը խնդիրների կատարումն. ողորմիր ինձ, Իշտար. առողջություն պարգևիր ինձ...»²⁴: Այս դիցուհիների առիթով տեղին է մեջբերել Մ.Աբեղյանի այն միտքը, թե «Հին Արևելքում եղել է մի շատ սիրված աստվածուհի, որ հազարավոր տարիներ շարունակ չափազանց մեծ նշանակություն է ունեցել Արևելքի կրոնական կյանքի համար: Նա իր հիմնական գաղափարով եղել է պտղաբերության և սիրո դիցուհի, այլև ջրի աստվածուհի և զանազան անուններով ու կերպարանքներով պաշտվել է շատ կողմերում... կոչվել է Աիլիտտա, Իշտար, Աստարոթ, Աշտարտ, Դերկետո, Աստղիկ, Անահիտ, Անահիտա...»²⁵:

Անահիտի պաշտամունքի օգտին են խոսում հատկապես «Թնդոցում» կատարվող վերը նշված գոտիով արարողությունները: Այս մասին Կ.Սելիք-Փաշայանը գրում է, որ գոտին կանացի սեռականության խորհրդանշանն է և վաղ անցյալում գոտի կապելու փոխարեն երեխա ցանկացող կանայք օտար տղամարդկանց հետ սեռական հարաբերություն էին ունենում Անահիտի մեհյանների մոտ և համարում էին, որ Անահիտի շնորհիվ էին հղիանում²⁶:

Հովհաննես Օձնեցին անմիջականորեն առնչվում է օձ-վիշապների հետ. ըստ Գանձակեցու. «Երբ սուրբը աղոթում էր, երկու ահավոր վիշապներ հարձակվեցին այն տեղի վրա,

²⁰ Ե.Լալայան, Բորչալուի գավառ, ԱԳ, IX, էջ 247:

²¹ Ե.Լալայան, նշվ. աշխ., էջ 261:

²² Կ.Վ.Սելիք-Փաշայան, Անահիտ դիցուհու պաշտամունքը, Եր., 1963, էջ 47:

²³ И.В.Рак, Зороастрийская мифология, С.Петербург-Москва, 1998, с. 143-145.

²⁴ Ե. վարդ. Տեր-Մինասյանց, Կրոնների պատմություն, Ա. Էջմիածին, 1909, էջ 106:

²⁵ Մ.Աբեղյան, Երկեր, Ե., Եր., 1975, էջ 154-156:

²⁶ Կ.Վ.Սելիք-Փաշայան, նշվ. աշխ., էջ 51-52:

որը առաքինի մարդու նստավայրն էր: Նրա սպասավորը տեսավ, զարհուրեց ու աղաղակ բարձրացնելով դիմեց սրբի օգնությանը: Սուրբը խաչակնքեց նրանց դիմաց, և անմիջապես քարացան ու մինչև այսօր կան: Վիշապի պորտից ջուր բխեց, որը բուժիչ է ամեն օձահարին, ով ապավինում է սրբի աղոթքներին»²⁷: Խայթոցից ազատվելու համար էլ օձ տեսնելիս ասում են. «Կորի՛ր, անիծյալ, կապյալ լինես Օհան Օձնեցու առաջի անմահ պատարագին»²⁸:

Ե.Լալայանի գրանցած տարբերակում Օձնեցին պատարագ մատուցելիս դրսից ֆշշոց է լսում և իր յոթ սարկավագներից մեկին ուղարկում է իմանալու, թե ինչ ծայն է: Նա չի վերադառնում: Օձնեցին հերթով բոլորին ուղարկում է, բայց ոչ մեկը ետ չի գալիս: Հետո ինքն է վանքից դուրս գալիս և տեսնում 2 ահագին օձ, իսկ ժայռի գլխին մի կին՝ գութանին հաց տանելիս: Հասկանալով, որ այդ օձերն են կլանել իր սարկավագներին, և բարկանալով, որ այդ կինը իրեն իմաց չի տվել, ասում է. «Վիժեցե՛ք սարկավագներին և բոլորդ էլ քար դարձե՛ք»: Իսկույն օձերը վիժում են յոթ սարկավագներին, սակայն մեռած, և քար դառնում: Քար է դառնում և կինը»²⁹:

Քրիստոնեությանը օտար չեն մարդկանց ու գազաններին կլանող ահարկու օձերն ու վիշապները և նրանց քաջաբար սբ. Խաչի նշանով հաղթողները, ինչպես ս. Գևորգը, ս. Թադեոսը, ս. Սահակի աշակերտ Վարդսը³⁰: Այս ամենի արմատները, սակայն, կրկին պետք է փնտրել շատ ավելի վաղ ժամանակներում: Վիշապամարտի մոտիվը ծագել է կուլ տալու մոտիվից և շերտադասվել նրա վրա: Օձի հնագույն առասպելական տեսակը կլանող օձն է: Կուլ տալու և արտանետելու ծեսը մտնում էր նվիրագործման ծիսական համակարգի մեջ: Ենթադրվում էր, որ նվիրագործվողը մարսվում էր և արտավիժվում որպես նոր մարդ: Ուտելիքը ուտողի համագույն էր դառնում: Տոտեն կենդանուն հաղորդակցվելու, նրա հետ նույնանալու և նրա տոհմի անդամը դառնալու համար անհրաժեշտ էր այդ տոտենի կողմից ուտվելը: Իսկ կուլ գնացած և ետ եկած նվիրաբերվողը հմայական շնորհներ էր ստանում, այդ թվում և բժշկելու ունակություն³¹: Բժշկելու ունակություն տվողը ինքն, անկասկած, օժտված էր այդ կարողությամբ: Հայ բանահյուսության մեջ բազմաթիվ են այն օրինակները, ուր օձերը հիվանդություններ են բուժում և նույնիսկ վերակենդանացնում մահացածներին: Եվ, ամենայն հավանականությամբ, Օձնեցու սրբատեղիների բուժող գործությունը Անահիտ դիցուհուց առաջ օձերից էր գալիս, մանավանդ, որ Անահիտը բորը չէր բուժում: Այդպիսով բուժման հետ կապված երեք տարբեր շերտեր են կուտակվում միմյանց վրա (օձի պաշտամունք, Անահիտի պաշտամունք, քրիստոնեական սրբի գործություն):

Օձնեցուն վերաբերող ավանդական գրույցներում սուրբը հանդես է գալիս վիշապասպանի դերով, օժտվում վիշապամարտիկին բնորոշ հին ամպրոպային աստծու կամ հերոսի առանձնահատկություններով: Վիշապ օձերին սպանելուն պես աղբյուր է բխում նրանց պորտից: Սա վիշապամարտի այն դասական մոտիվներից է, երբ հերոսը վիշապին սպանելով, ազատում է արգելված ջուրը: Երկվորյակների պաշտամունքը հաճախ կապվում է ջրի, խոնավության, ամպրոպ-կայծակի, անձրևի հետ, ինչպես օր. «Սասնա ծռերում»: Օձնեցու դեպքում երկվորյակներ չկան, սակայն գույգի գաղափարն անցել է երկու վիշապ-օձերին, կարծես առասպելաբանական փոխատեղություն է կատարվել:

²⁷ Կիրակոս Գանձակեցի, Հայոց Պատմություն, Եր., 1982, էջ 61:

²⁸ Ե.Լալայան, Բորչալուի գավառ, ԱՀ, X, էջ 246:

²⁹ Սնդ, էջ 218-219:

³⁰ Ղ.Ալիշան, Հին հուստք կամ հեթանոսական կրօնք հայոց, Վենետիկ - Ս.Ղազար, 1910, էջ 165-166:

³¹ Проф. В.Я.Пропл, Исторические корни волшебной сказки, Л., 1946, с. 206-208.

Անձրև բերելու հատկանիշը ևս կապվում է Օձնեցու հետ, սակայն ոչ անմիջականորեն, այլ նրա ծնողների միջոցով: Ե.Լալայանը գրում է. «Օձունում պատարագից հետո գյուղացիները կժերով ջուր են լցնում Աստվածածին եկեղեցու հարավային կողմում գտնվող զույգ բեմախաչերի գլխին, որոնց տակ հանգստանում են Օհան Օձնեցու ծնողների մարմինները, որպեսզի սրանք բարեխոսեն անձրև գալու»³²:

Որպես վիշապամարտիկ, Օձնեցին կրում է նաև կուլտուրակերտ հերոսի նախաստեղծ նախնու որոշ գծեր: Ինչպես նշում է Ս.Հարությունյանը. «...*քառսից տիեզերաստեղծման հնագույն առասպելներում ստորգետնյա խավարի դեմոն-հրեշների դեմ մաքառող հերոսների կերպարներում սկզբնական նախնիները դեռևս լրիվ չեն տարաբաժանված կուլտուրակերտ հերոսներից: Այսինքն նրանք և նախաստեղծ նախնիներ են և որևէ կուլտուրական իրակություն ստեղծող*»³³: Օձնեցին, ըստ առասպելների, կառուցել է եկեղեցիներ (չնայած նրան վերագրվող եկեղեցիներից մեկը Օձունի գմբեթավոր բազիլիկը, նրանից երկու դար առաջ է կառուցվել, հավանաբար նա վերանորոգել է), ոսկի էր ստեղծում և այլն³⁴:

Օձնեցին ունի ամպրոպային աստծու ամենաբնորոշ խորհրդանիշներից մեկը՝ թուրը: Խալիֆի մոտից 300 զինվորներով վերադառնալիս երկնքից մի խաչանիշ թուր է ընկնում, որը նա վերցնում է և մեջքին կապում³⁵:

Թուրը բազմիմաստ է և բազմագործառույթ, վերացնում է չարիքն ու անարդարությունը (հարսանիքում քավորը ամեն դոնով անցնելիս հարսի ու փեսայի գլխավերևում թուր է պահում), կտրում է շոշափելին և ոչ շոշափելին, կարող է լինել իրեղեն և գաղափարական: Առասպելաբանության մեջ թուրն օժտված է առանձնահատուկ հավասարաժեշք իմաստներով, որ հանգում է հիմնական կյանք-մահի հակադրությանը, ինչպես Աստվածաշնչում. «*Աստված դուրս հանեց Ադամին, բնակեցրեց բերկրության դրախտի դիմաց եվ հրամայեց բերովբեներին ու բոցեղեն սրին շուրջանակի հսկել դեպի կենաց ծառը տանող ճանապարհները*»³⁶: Թրի օգնությամբ գատվում է անարժան և անպտուղ ամեն բան, «ամեն ծառ, որ բարի պտուղ չի տալիս», դրանով իսկ Աստվածաշնչյան դրախտի ձևով պահպանվում է անմահության, հավիտենական կյանքի ոլորտը և խորհրդանշում բարձրագույն արդարության սկզբնաղբյուրը: Թրի հավասարաժեշքությունը, առասպելաբանական մեկնությամբ, այն մերժեցնում է ամենատարողունակ խորհրդանիշներից մեկին՝ խաչին³⁷, և պատահական չէ, որ Օձնեցու թուրը խաչանիշ էր: Գաղափարական թուրը հանդես է գալիս որպես իմաստություն. «*Իմացությունն ինքը՝ անջատող բնույթ ունի*»: Ամեն բան երկու մասի բաժանելու ունակության շնորհիվ, այն հանդես է գալիս թրի տեսքով, ինչպես Մարդուկի թուրն էր, որով Թիամաթին սպանեց կամ երկսայրի այն թուրը, որ դուրս է գալիս Քրիստոսի բերանից Հայտնությունում և իսկական մարմնացումն է սարսափեցնող այն արտահայտության, որ նա ասում է՝ «*Չեկա հաստատելու խաղաղություն, այլ սուրս*»³⁸: Վեդաներում ևս իմացության թուրը սպանում է քառսի վիշապին: «Տանտրիստական Մեծ Իմաստության Աստվածուհու հատկանշական պարագաներից է թուրը.....»³⁹: Թուրը, որպես իմացության և զենքի գաղափարակիր, համապատասխանում է Օձնեցու առաս-

³² Ե.Լալայան, Բորչալուի գավառ, էջ 201:

³³ Ս.Հարությունյան, Վիշապամարտը «Մասնա ծոերում»-ում, ԼՀԳ, 1981, № 11, էջ 69:

³⁴ Ե.Լալայան, Բորչալուի գավառ, էջ 221:

³⁵ Անդ:

³⁶ Ծննդոց, 3, 21-24:

³⁷ МНМ, т. 2, М., 1982, с. 149.

³⁸ Մատթեոս, Ժ, 34-42:

³⁹ J.Huxley, The Way of the Sacred, London, 1974, p. 86-87.

պելական կերպարին նաև այն բանի համար, որ նա «Իմաստասեր» տիտղոսն էր կրում և իր թրով հաղթում է հույներին:

Բացի ավանդություններից, Օծնեցու մասին հյուսվել են նաև երգեր ու բանաստեղծություններ: XX դարասկզբին «Էջմիածին» երգում Օծնեցին հայերի սրբություն սրբոց Էջմիածնի քավորն է, «Սուրբ Օհաննու վանքի ուխտավորը» երգում «ազգի փրկիչ», «չարերին կապող», «ազատարար» և «ազգի մատաղ»⁴⁰: Եթե քրիստոսը ողջ մարդկության Փրկիչն է, Օծնեցին, իր ժողովրդի գնահատմամբ, իր ազգն է փրկում «մատաղ» լինելով:

Օծնեցու անվան հետ կապված ծիսակատարություններից են հետևյալները. Լոռիում պսակադրությունը եթե նույնիսկ ուրիշ գյուղում էր կատարվում, հարսն ու փեսան նախ և առաջ գնում էին համբուրելու Օհան Օծնեցու գերեզմանը: Ջատկի Կանաչ կիրակի օրը Լոռիս-Մելիքյան ողջ տոհմը նշում էր Օծնեցու տոնը, իրենց դրամով հասարակական մատաղ էին անում, պատարագ մատուցում ու հոգեհանգիստ կատարում Օծնեցու գերեզմանի վրա⁴¹:



Արդվի, Ս. Հովհաննես (Սրբանես) վանքի ընդհանուր տեսքը հարավ արևմուտքից

Առաքելական եկեղեցին պաշտոնապես տոնում է սուրբ Հովհաննես Օծնեցու տոնը Մեծ Պահոց 4-րդ կիրակիի նախընթաց շաբաթ օրը, երգում են Թարգմանչաց և Հայրապետաց շարականները⁴²:

Նախքան պաշտոնապես սրբերի շարքը դասելը, ժողովուրդն արդեն նրան սրբացրել էր. դրա վկայությունն է Հովհաննեսին «Սրբանես» կոչելը (ինչպես իր եկեղեցին է կոչվում), տարբեր հրաշագործություններ նրան վերագրելը, բոլորն էլ պայմանավորված նրա իրական սրբախորհուրդ անձով և ազգաշահ ու եկեղեցաշահ մեծարդյուն գործունեությամբ:

⁴⁰ Ե. Լալայան, Բորչալուի գավառ, ԱՀ, XI, Թիֆլիս, 1904, էջ 81-85:

⁴¹ Ե. Լալայան, Բորչալուի գավառ, ԱՀ, X, էջ 115:

⁴² Սաղաքիա արք. Օրմանեան, Ազգապատում, էջ 848:

ՀՈԳԵԿՈՐ ՏԱՂԻ ԺԱՆՐԸ ՀԱՅ ՎԻՊԵՐԳՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

(ըստ Ալեքսանոսի մասին գրույցի)

«Հոգևոր տաղ» (Духовный стих) տերմինը բնութագրում է վիպերգության որոշակի ժանր, դասվելով գուտ ռուսական ծագում ունեցող դասիչ տերմինների թվին (նույնը կարելի է ասել «լադ» տերմինի մասին): "Христианство" հանրագիտարանային բառարանի բնութագրմամբ, «Հոգևոր տաղը ռուսական բանահյուսության որոշակի ժանր է, որը ծագել է քրիստոնեության ընդունումից հետո, հատկապես լայն տարածում գտնելով ռուսական ժողովուրդների մեջ բացառապես ժողովրդական պրոֆեսիոնալ երգիչների (թափառական ուխտավորների (калики-перехожие), պանդուխտների, թշվառների... կույրերի, մուրացիկների...) միջոցով: Հոգևոր տաղերի հիմնական սյուժեները և գեղարվեստական հնարքներն առնվում էին գրքային աղբյուրներից պարականոն, քրիստոնեական գրույցներից, վարքագրական գրականության հուշարձաններից, ժամերգություններից և աստվածաշնչյան պատմություններից: Իրենց կառուցվածքի ընդհանուր բնույթով... հոգևոր տաղերը մոտ են բիլինաներին... Հոգևոր տաղերն ունեն խրատաբանական ուղղվածություն, քրիստոնեական, անձնական և հասարակական բարոյականության դասեր են տալիս... Հատկապես գեղեցիկ և դրամատիզմով լի են հոգևոր տաղերի քնարական մասերը, որոնք հիմնականում իրենցից ներկայացնում են ողբեր...»¹: «Հոգևոր տաղն ունի շատ տարատեսակներ, որոնց մեջ առանձնացնում են երկու ավանդույթ՝ բանավոր և գրավոր: Գրավորը հին ռուսական գրականության մեջ հանդիպում է XV դարից, բանավորը վերաբերում է ավելի հին ժամանակների...»²: «Բիլինաներ» ժողովածուի մեջ³ հոգևոր տաղերը կոչվում են պարականոն երգ-առակներ, քանգի, հեղինակների կարծիքով, դրանք հիմնված են պարականոն գրույցների վրա, որոնց դեմ պայքարել է եկեղեցին: Հավանական է, որ հոգևոր տաղերը մասամբ իրոք հիմնված լինեն պարականոն գրականության վրա, բայց առավել հավանական է, որ կանոնական գրույցները պարականոն դարձած լինեն ժողովրդական բանասացների կողմից, քանի որ նրանք ասես գունագարդում էին Հին ու Նոր կտակարանների սյուժեները և սրբոց վարքերը հարստացնում մտացածին դրվագներով, տեղական հատկանիշներով, ժամանակավրեպ տարրերով, հորինում գործող անձանց երկխոսություններ ու մենախոսություններ, փոփոխում հորինվածքն ու շարադրանքի ձևը, և վերջին հաշվով եկեղեցու կանոնացրած բովանդակությունն ու ձևը (չխոսելով արդեն լեզվի մասին), ստանում էին բալլադի, երգեցիկ չափածո նովելի, հեքիաթի կամ հարցուպատասխանային փոխնիփոխ երգեցողության գծեր, «ռամկական» ձևով մեկնելով աստվածաշնչային սիմվոլիկան:

Չնայած մի շարք հետազոտողների այն պնդմանը, թե հոգևոր տաղի ժանրը իր գրական և բանավոր ձևերով բնորոշ է միայն ռուսական գրականությանն ու բանահյուսությանը, մենք (մի կողմ թողնելով մյուս քրիստոնյա ժողովուրդների գրականությունն ու բանահյուսությունը) վերոհիշյալ բոլոր հատկանիշները գտնում ենք հայ հին գրականության

¹ Христианство, энциклопедический словарь, М., 1993-1995, т. 1, стр. 507-509.

² Музыкально-энциклопедический словарь, М., 1990. О духовном стихе см. также БСЭ, т. 8, 1972; Музыкальная энциклопедия, М., 1974, т. II.

³ Былины, Русский музыкальный эпос, М., 1981.

հուշարձաններում (X դարից սկսած) և հայ ժողովրդական վիպերգության մեջ: Դրանք են Գրիգոր Նարեկացու «Յարութեան Քրիստոսի», «Տաղ եկեղեցւոյ եւ ի տաճարն սուրբ»⁴, Հովհաննէս Թլկուրանցու Գրիգոր Նարեկացուն և սուրբ Ալեքսանոսին⁵ նվիրված տաղերը:

1) Այդ բոլոր տաղերն ունեն սյուժետային հիմք, հետևաբար վիպերգություն են, ըստ որում հոգևոր, քանի որ դրանց մոտիվները Հին ու Նոր կտակարաններից են կամ սրբոց վարքերից: Ըստ որում, թե մեկը և թե մյուսը գրվում են ազատ, բանաստեղծական մեկնաբանությամբ:

2) Իրենց հորինվածքով դրանք հանդես են գալիս պատմվածքի («Տաղ Յարութեան»), բալլադի (վարք սրբոց), հարցուպատասխանի ձևով, ռուսական "Голубинная книга"-ի նմանությամբ (օրինակ, «Տաղ եկեղեցւոյ եւ ի տաճարն սուրբ»):

Ինչ վերաբերում է երաժշտական կողմին, Կոմիտասի վերականգնած Գրիգոր Նարեկացու տաղերը երգվում են զարդուլորում (մելիզմատիկ) ոճով⁶: Բայց բացառված չէ, որ ժամանակին դրանց մեղեդային կառուցվածքն այնքան էլ «գունազարդված» չլիներ, մանավանդ որ «Յարութեան» տաղում (Սայլն այն իջանէր ի լեռնէն ի Մասեաց) առկա է միջին թվերգային մաս⁷: Այսպիսով, հիմքեր ունենք վերոհիշյալ ստեղծագործություններին առնչվող "ДУХОВНЫЙ СТИХ" տերմինը թարգմանել «վիպական հոգևոր տաղ»:

Ժողովրդական ստեղծագործությանն անցնելով մենք, ելնելով միևնույն ցուցիչներից, քրիստոնեական սյուժե ունեցող ժողովրդական երգերն անվանում ենք ժողովրդական վիպական հոգևոր տաղ, թեև հայ գրականության մեջ ընդունված է, եթե չենք սխալվում, Ս.Աբեղյանի առաջարկած «կրոնական-վիպական երգ» տերմինը, որով նա բնութագրում է «Կարոս խաչը» և «Նարեկացին»⁸:

Բայց ինչպես էլ անվանենք, անկասկած, դրանք բոլոր չափանիշներով համապատասխանում են վիպական հոգևոր տաղի ժանրին և, Ս.Աբեղյանի հետազոտածներից բացի, դրանց թվին պետք է դասել «Տիրամայր»⁹, «Ասլան աղա»¹⁰, «Հոգու ու մարմնի զրույցը»¹¹, «Երկինք ու գետինք»¹², «Ամեն առաւօտ եւ լոյս»¹³, «Պետրոս երազ էր տեսեր»¹⁴, «Իմ գաւազանն»¹⁵ ժողովրդական վիպերգերը, Սուրբ Կարապետին նվիրված ժողովրդական և

⁴ Գրիգոր Նարեկացի. Տաղեր, Եր., 1957, էջ 62, 104:

⁵ Հովհաննէս Թլկուրանցի. Տաղագիրք, Երուսաղեմ, 1958:

⁶ Կոմիտաս, Երկերի ժողովածու, հ. VIII, Եր., 1998, էջ 169-182: Տե՛ս նույնպես «Հայ երգի գոհարներ «Ոսկեփորիկ»», ժողովածու, կազմեց և խմբագրեց Ն. Թահմիզյանը, Եր., 1982, էջ 28-32:

⁷ Տե՛ս նախորդ ծանոթագրությունը:

⁸ Ս.Աբեղյան, Երկեր, հ. Ա, Եր., 1966, էջ 502:

⁹ Տե՛ս 6-րդ ծանոթագրությունը Կոմիտաս, էջ 173, «Ոսկեփորիկ» էջ 58:

¹⁰ Գարեգին Հովսեփյան, Փշրանքներ ժողովրդական բանահյուսությունից, Թիֆլիս, 1892, էջ 3-7, 7-11: «Կազվան Ասլան» վերնագրով տարբերակը տես «Էմինյան ազգագրական ժողովածու», հ. 2, Սոսկվա-Վաղարշապատ, 1906, էջ 13-15: «Ասլան-աղայի» երգվող պատումը 20-ական թթ. ծայնագրել է Սպ.Աելիքյանը, բայց ծայնագրությունը մեզ չհասցողվեց գտնել:

¹¹ Արիստակես վարդապետ Սեդրակյան, Քնար մշտնջվող և վանցվող, Թիֆլիս, 1874, էջ 13-14: Երգի երկու երգվող տողը ծայնագրել է Կոմիտասը, տես Կոմիտաս, Ազգագրական ժողովածու, Եր., 1931, № 93, ծայնագրված է Շիրակում:

¹² Աս. Մնացականյան, Հայկական միջնադարյան ժողովրդական երգեր, Եր., 1956, էջ 388-390:

¹³ Մնդ, էջ 409-442:

¹⁴ Մնդ, էջ 452:

¹⁵ Մնդ, էջ 456:

աշուղական երգերը¹⁶, «Հովհաննես եւ Աշայ»¹⁷ վիպական ասքի տարբերակներից մեկը, որ կոչվում է «Մոնթ», և վերջապես երկու պատում սուրբ Ալեքսանոսի մասին¹⁸:

Այն չափանիշները, որոնք մեզ հիմք են տալիս այդ բոլոր ստեղծագործությունները վերագրել վիպական հոգևոր տաղի ժանրին, նույնն են, ինչ գրական ժանրերի հատկանիշները որոշելիս: Դրանք են.

1) քրիստոնեական կրոնական թեմատիկան և սյուժեն, որոնք բխում են հիմնականում գրական-աստվածաշնչային կամ վարքագրական աղբյուրից.

2) բալլադ-առակի, երկխոսություն-փոխնիփոխ երգեցողության, չափածո նովելի, պոեմի հորինվածքը.

3) քրիստոնեական բարոյականության քարոզչության խրատական շեշտադրումը, մասնավորապես խաչի, գավազանի գործության գովերգումը, մարմնի ու հոգու փոխհարաբերությունների, երազի քրիստոնեական մեկնությունը, հավատուրացության դատապարտումը, Գաբրիել հրեշտակապետի տեսքով ներկայացող մահվան ոգու հետ գոտեմարտը, սրբի վարքի հեքիաթի տարրերով «համեմված» բալլադ-պատմությունը:

Ըստ որում, հետազոտողներն այդ ժողովրդական հոգևոր վիպերգերի մեծ մասը վերագրում են միջնադարին, թեև դրանք գրառված են XIX դարի վերջին¹⁹: Ընդսմին չպետք է մոռանալ, որ դրանց բանաստեղծական տեքստը գրառած բանագետներն իրենց մեկնաբանություններում վկայել են, որ այդ բոլոր ստեղծագործությունները լիովին կամ մասնակիորեն երգվել են: Ցավոք, նրանց մեջ երաժշտագետներ չեն եղել, ուստի ժողովրդական վիպական հոգևոր տաղերի մեծ մասը մեզ ներկայանում է որպես ասմունքի համար նախատեսված ստեղծագործություններ: Նկարագրվող ժանրի այդ թերատությունը մասամբ փոխհատուցվում է այդ կարգի երգերի մի շարք հատվածների Կոմիտասի, Սպ. Մելիքյանի և Արամ Զոչարյանի կատարած ծայնագրություններով, և միայն դրանց շնորհիվ կարող ենք պատկերացում կազմել ամբողջ ժանրի և դրա երաժշտական-ինտոնացիոն, ծայնակարգային ու տաղաչափական առանձնահատկությունների մասին:

Երաժշտական ու բանաստեղծական տեքստերի (վերջիններիս անկապտելի հատկանիշը բարբառայնությունն է) լեզվական յուրօրինակությունը, ազատ երևակայությունը, բանաձևային արտահայտություններն, անկասկած, ցույց են տալիս դրանց ժողովրդական ծագումը²⁰:

Տվյալ հոդվածում խնդիր ենք առաջադրում համեմատել ս. Ալեքսանոսին վերաբերող զրույցի կանոնական ու ժողովրդական տարբերակները և բնութագրել պահպանված երաժշտական հատվածները: Թե մեկը և թե մյուսը նմանակ չունեն հետազոտական գրականության մեջ:

«Ալեքսանոս» (կամ այլ տարբերակով «Ելեքսիան») ժողովրդական վիպական հոգևոր տաղի բանաստեղծական տեքստը երկու տարբերակով գրի է առել հայտնի բանահավաք

¹⁶ Արիստակես Սեդրակյան, նշվ. աշխ., էջ 6-9, Արշակ Բրուսյան, Ռամկական մրմունջներ, Եր., 1985, էջ 146-147, Գ. Մխվերդյան, Հայ աշուղներ, Թիֆլիս, 1903, էջ 8, 7, 197, 331, 365, 409:

¹⁷ Աս. Մնացականյան, նշվ. աշխ., էջ 196:

¹⁸ Էմինյան ազգագրական ժողովածու, հ. 2, էջ 3-10, անվանումը «Ելեքսիանոս»: Երկրորդ տարբերակի անվանումն է «Ալեքասան»: Տես նույն տեղում, էջ 10-13, Բանահավաք Ս. Հայկունին գրում է. «Թավրիզի բարբառով է ... ասաց Համասփիլո Նիկողոսյան, 50 տարեկան»:

¹⁹ Տես, Ա. Արեղյան, Երկեր, հ. Ա, «Վիպական երգեր» բաժինը, էջ 487-507, Աս. Մնացականյան, նշվ. աշխ., Ներածություն, էջ 7-109 և «Բանասիրական դիտողություններ, օժանդակ նյութեր և ծանոթագրություններ», էջ 463-644, մեր հոդվածում նշված երգերի ծանոթագրությունները:

²⁰ Աս. Մնացականյանն իր վերը նշված ուսումնասիրության մեջ «Բանասիրական դիտողություններ» բաժնում համեմատական վերլուծության միջոցով հաստատում է նույն միտքը:

Ս. Դայկունին և 1906 թ. հրապարակել «Էմինյան ազգագրական ժողովածուի» մեջ: Առաջին տարբերակը գրառված Արևմտահայաստանում Կարճկանա Նանկանց գյուղում, Սոկսի բարբառով: Երկրորդը Թավրիզի բարբառով է, բայց գրառման վայրը չի նշված:

Ս. Դայկունու մեկնաբանություններում նշվում է, որ առաջին տարբերակը «շատ սրտառու է և օրորվելով տխուր եղանակով երգում էր Արմաղան Սարտիրոսյանը, 65 տարեկան»: Բնականաբար, բանահավաքը երաժշտությունը չի ծայնագրել, բայց պահպանվել է Ալեքսանոսին վերաբերող գրույցի երաժշտական երեք պատառիկ (Կոմիտասի և Ա. Քոչարյանի ծայնագրմամբ), որոնք կքննարկվեն հոդվածի երկրորդ մասում:

Աստծո կամավոր աղքատ ս. Ալեքսանոսը (ռուսերեն Св. Алексей, человек божий) իրական անձնավորություն է, ազնվատոհմ հոռմեացու (մեկ այլ վարկածով բյուզանդացու) որդի: Ապրել է Ինոկենտիոս I պապի (402-416 թթ.) ժամանակներում: Ս. Ալեքսանոսը համաքրիստոնեական սուրբ է, վարքագրական, գեղարվեստական ու ժողովրդական գրականության առավել մասսայականություն վայելող կերպարներից մեկը:

Նրա վարքի հնագույն խմբագրությունը ասորականն է (V-VI դարեր): Հետազոտողների կարծիքով հայկական և ռուսական խմբագրությունները փոխառված են հունարեն բնագրից²¹: Ս. Ալեքսանոսի վարքի մասին հիշատակվում է Սաշտոցի անվ. մատենադարանում պահվող շուրջ հարյուր հայկական ձեռագրերում: Առաջին հրապարակումը կատարվել է Զուղայում, 1641 թ. լույս տեսած «Հարանց վարքում»²²: Այնուհետև մինչև մեր օրերը եղել են տասնյակ հրապարակումներ, որոնց կարելի է ծանոթանալ Դ. Անասյանի գրքում²³: Սի բան պարզ է, որ ս. Ալեքսանոսի վարքի վերաբերյալ ժողովուրդը տեղեկություններ է քաղել հիմնականում «Յայսմաուրբից»²⁴ (Четьи-Миней), քանզի այդ սրբին նվիրված տոնակատարության օրը նրա կյանքի պատմությունը եկեղեցում ընթերցվում էր հենց «Յայսմաուրբից»: Հայերն այդ օրը նշում են դեկտեմբերին (շարժական տոն), կաթոլիկները հուլիսի 17-ին:

Ս. Ալեքսանոսի վարքին (դրա կանոնացված տարբերակին) հատուկ բաժին է նվիրված Ս. Աբեղյանի «Հայոց հին գրականության պատմություն» գրքում²⁵: Ս. Ալեքսանոսին վերաբերող գրույցը մշակվել է ֆրանսիական, անգլիական, գերմանական, իտալական, լեհական, չեխական գրականության մեջ: Ս. Ալեքսանոսի մասին ռուսերեն լեզվով կան բազմաթիվ ժողովրդական հոգևոր տաղեր, ինչպես նաև մի շարք հետազոտություններ²⁶: Հայոց մեջ վարքի բանաստեղծական մշակումն իրականացրել է XIV դարի բանաստեղծ Հովհաննես Թլկուրանցին, որն ի դեպ, ինքն էր մեղեդիներ հորինում իր չափածո երկերի համար, ուստի դրանք անվանում էր տաղեր, այսինքն երգվող բանաստեղծություններ:

Արդ, ի՞նչ սխրանք էր գործել ամբողջ քրիստոնեական աշխարհում ճանաչված այդ սուրբը: Առաջին հերթին կամավոր չքավորության սխրանք, ընդամին հանդես բերելով ոգու արտասովոր ուժ, հետևողականություն և անսասանություն:

²¹ Ս. Աբեղյան, Երկեր, հ. 9, Եր., 1968, էջ 124:

²² Հարանց վարք, Զուղա, 1641, էջ 668-704:

²³ Դ. Ա. Անասյան, Հայկական մատենագիտություն, հ. Ա., Եր., 1959:

²⁴ «Վարք երանելուն Ալեկսանոսի մարդոյն աստծոյ կամաւոր աղքատին», Յայսմաուրբ, Կ. Պոլիս, 1834, մասն Ա, էջ 122-123:

²⁵ Ս. Աբեղյան, Ալեքսանոսի վարքը, Երկեր, հ. 9, էջ 124:

²⁶ Այդ հետազոտություններից հատուկ նշենք երկուսը. մի ծավալուն (500 էջ) ուսումնասիրություն В.П. Агриянова-Перетца, Жизнь Алексия, человека божия в древней русской литературе и народной словесности, С. Петербург, 1917; А.Н. Веселовский Разыскания в области русских духовных стихов, вып. 1-6. СПб, 1880-91: Ալեքսանոսի մասին համառոտ տեղեկություններ կարելի է քաղել "Христианство" հանրագիտական բառարանից (т. I, М., 1993, с. 56):

Նա երևելի պատրիկ էփրեմիանոսի որդին էր, ընդ որում բազմամյա աղոթքներից և սրբավայրեր կատարած ուխտագնացություններից հետո ծնված որդին: Սովորել է Հովհան Ոսկեբերանի մոտ, կատարելության հասել հոգևոր գիտությունների ու փիլիսոփայության ուսումնասիրման մեջ, մարմնով ու դեմքով գեղեցիկ էր, մեղմաբարո, ուներ քնարի պես ախորժալուր ծայն, և նրա մեջ օրեցօր ավելի ու ավելի էր բորբոքվում սերն առ Աստված: Երբ լրանում է նրա 18 տարին, իր կամքին հակառակ ամուսնացնում են երևելի տոհմից սերած մի հիասքանչ աղջկա Մարգարիտի հետ: Հարսանիք են անում: Բայց երբ նորապսակներին տանում են իրենց սենյակը, Ալեքսանոսը լսում է ծայն (Աստծո ծայնը), որը նրան ասում է. «Դուրս եկ քո տնից և հետևիր ինձ չքավորության ճանապարհով»:

Այստեղ հարկ է նշել, որ «չքավորության և ողջախոհության ճանապարհը», որ կոչվում է «էնկրետիզմ» (հուն. *εγκρατισμός* - «ողջախոհ» բառից), վաղ քրիստոնեության հոսանքներից մեկն էր: Դրա հետևորդները մազ չէին կտրում, քարոզում էին գերծ մնալ մսի և գինու օգտագործումից, ամուսնությունը համարում նողկանք և անպարկեշտություն: Այս խնդիրներում նրանք հետևում էին Հին Հուդայի նազորեներին և էսսեններին («Նազար - եբրայերեն «հրաժարվել, ձեռնպահ մնալ»): Մոր արգանդից նազորեները Աստծուց աղերսված զավակներ էին, ինչպես աստվածաշնչյան Սամսոնը²⁷, Հովհաննես Սկրտիչը (ս. Կարապետ), աղերսված որդի էր նաև Ալեքսանոսը: Հայերեն Աստվածաշնչում այդ բառը թարգմանված է «աստծոյ ուխտավոր»²⁸:

Այսպիսով, ի վերուստ ծայն լսելով, որն Ալեքսանոսին հիշեցնում էր իր Աստծո ուխտյալ լինելը, նա նշանդրեքի մատանին տալիս է կնոջը, ասելով, թե գնում է եկեղեցում աղոթելու, հեռանում տնից, նավ նստում և մեկնում Եդեսիա քաղաք, հագուստը փոխանակում մի աղքատի հետ, եկեղեցու մոտ նստում, աղոթում և մուրում է 15 տարի:

Վշտաբեկ կինը և մայրը փակվում են իրենց սենյակներում և ողբում կորուսյալ ամուսնուն ու որդուն: Հայրը նրան որոնելու է ուղարկում հազարավոր ծառաների: Բայց Ալեքսանոսին չեն գտնում: 15 տարի անց Եդեսիո պատրիարքն Աստծո ծայն է լսում ինքնակամ աղքատ դարձած մարդու մասին, ուզում է նրան տանել տաճար և փառաբանել: Բայց Ալեքսանոսը փառքի չի ձգտում: Նա կրկին նավ է նստում Տարսոն գնալու, բայց փոթորիկը նավը հասցնում է Հռոմ: Ալեքսանոսը աղքատի հանդերձով գալիս է հոր տան դարպասի մոտ և այնտեղ չճանաչված ապրում ևս 15 տարի: Հոր ծառաները նրան տալիս էին ողորմություն և տանտիրոջ սեղանի սննդի մնացուկները, ապա ծաղրուծանակի ենթարկում, վրան կեղտաջուր լցնում, հող ցանում, մազերից քաշքշում և այլն:

Ձգալով մոտալուտ մահը, նա ծառաներից մեկին մոտենալով մելան ու մագաղաթի թերթ է խնդրում, ինչ-որ բան գրում և մահանում, գրությունը ձեռքում սեղմած: Հռոմի պատրիարքը երկնքից ծայն է լսում, որն ասում է, թե Եփրեմիանոսի տանը սուրբ է վախճանվել: Պատրիարքը, ժողովուրդը, Ալեքսանոսի հայրը, մայրը և կինը վազում են դեպի հանգուցյալ աղքատը, աղոթելով բացում նրա ձեռքը, կարդում գրությունը, որտեղ ասված է, թե ինքն ով է, ում որդին և ում ամուսինը:

Եվ այստեղ սկսվում է մեծ լացուկոծ: Սրբին հագցնում են շքեղ հանդերձներ, թաղում Սբ.Պողոս-Պետրոս եկեղեցում, ապա նրա պատվին առանձին տաճար կառուցում գերեզ-

²⁷ Տե՛ս "Назореи", "Ессеи", "Энkratиты" в энциклопедическом словаре "Христианство", М., 1993-1995, а также в кн.: Амброджо Донини, У истоков христианства, М., 1989, с. 20, 54, 60, 375. Նույնպես տե՛ս *Աստվածաշնչում*, Սատեան Հին և Նոր կտակարանների, Ստոկհոլմ, 1998, Գիրք դատավորաց, ժ2, 17, էջ 314:

²⁸ *Անդ*:

մանի վրա, որը 1216 թ. հայտնաբերվեց Ավենտինյան բլրի վրա: «Եվ բազմաթիվ բուժումներ եղան սրբի գերեզմանի շնորհիվ»²⁹:

Կանոնական տարբերակով ահա այսպիսի տխուր և ուսանելի պատմություն է շարադրված «Յայսմաուրքում» և Հովհաննես Թլկուրանցու տաղում:

Հարկ է ասել, որ արդեն իր այդ տեսքով Ալեքսանոսի պատմությունը ներառելի է Վ. Պրոպի «Հեքիաթի ծևաբանությունը»³⁰ (ոուսերեն) գրքի դասիչ աղյուսակում: Այստեղ առկա են թե ազնվատոհմ ծնողներ, թե անզավակություն, թե աղերսված որդի, թե հերոսի կատարելություն, թե ամուսնությանը չպղծվելու նպատակով տան լքում, թե լքված, բայց հավատարիմ կին, թե աղքատի կերպարանք ստացած հերոսի արկածներ, թե հերոսի անհմանալի տունդարձ, թե նրա (հետմահու) ճանաչում և թե փառահեղ հուղարկավորություն (եզրափակիչ հարսանիքի փոխարեն հեքիաթներին բնորոշ մոտիվները):

Սակայն ժողովրդական տարբերակները գունազարդում, ճյուղավորում, ձևափոխում են սյուժետային հենքը, ընդ որում այդ ձևափոխությունների մեջ կան յուրահատուկ օրինաչափություն և տրամաբանություն, որոնք նույնպես հիմնված են կրոնական հավատալիքների, Աստվածաշնչի իմացության վրա: Առկա են նաև հեքիաթային այլ մոտիվներ և անգամ հումորի տարրեր, որոնք ընդհանուր տխուր պատմության մեջ ներմուծում են ժողովրդական ողջամտություն:

Այսպես, ժողովրդական երկու տարբերակներում Ալեքսանոսի հայրը թագավոր է (քանզի այդ են պահանջում հեքիաթի «կանոնները»): Թավրիզյան տարբերակում Ալեքսանոսը խելապակաս է (այսինքն երանելի, աստծու խենթ): Հենց այստեղ էլ ի հայտ է գալիս ժողովրդի ողջամտությունը, քանզի հիմարից բացի ո՞վ կիրաժարվի ապահով կյանքից և իրեն կդատապարտի վտարակ-մուրացկանի տառապանքների: Նույն տեղում էլ նրա համար մի կերպ կին են գտնում դերձակի աղջկան: Այդ տարբերակում նա տնից հեռանալիս ատաղծագործին նավ է պատվիրում, որը նստելով յոթ տարի դեգերում է ծովում և միայն հետո է տուն վերադառնում և մուրում (այստեղ մուրացիկության և ինքնական ճգնակեցության մոտիվները միահյուսվում են):

Մոկսի տարբերակում ևս ի հայտ են գալիս հումորի տարրեր: Ալեքսանոսը նավատիրոջը խնդրում է իրեն տանել կղզի, որպեսզի այնտեղի եկեղեցում յոթ օր աղոթելուց հետո տուն վերադառնա: Իսկ նավատերը մոռանում է նրա մասին և վերհիշում միայն 32 տարի անց, վերադարձնում է հայրական տուն, որտեղ Ալեքսանոսը դարձյալ մուրում է և մահանում:

Այստեղ գավեշտական և ողբերգական իրավիճակները միահյուսվում են, բայց գլխավորը Աստծու ուխտավորի (назорея) ճակատագրի մոտիվն է. կամա թե ակամա դատապարտված ես ճգնակեցության, աղոթքի, մուրացիկության, քանզի խոստացված ես Աստծուն: (Այս առթիվ կարելի է վերհիշել Լեսկովի «Հմայված օտարականը»)³¹:

Ալեքսանոսի ծեռքի ափը բացում է ոչ թե Հռոմի պատրիարքը, այլ Սողոմոն Իմաստունի խորհրդով (ահա թե որտեղ է ժամանակավրեպությունը) ողջախոհությունը և հավատարմությունը պահպանած կինը Սարգարիտը, որը վախճանվում է Ալեքսանոսի մահից 7 օր անց:

²⁹ «Յայսմաուրքում» այս նախադասությունը հնչում է այսպես «Եւ բազում բժշկութիւնք լինէին ի հողոյ հանգստի սրբոյն»:

³⁰ В.Я. Пропп, Морфология сказки, М., 1969.

³¹ Н.С. Лесков, Очарованный странник.

Եվ վերջապես, Մոկսի տարբերակի մի կարևոր մանրամասն. Ալեքսանոսին դագաղի մեջ դնելուց առաջ ուզում են կտրել նրա մազերը և շքեղ հանդերձ հագցնել, բայց Սողոմոն Իմաստունը խորհուրդ չի տալիս դա անել, քանզի աստվածահաճո չէ: Մայրը չի լսում այդ խորհուրդը, վարսավիր և դերձակ է կանչում, բայց Ալեքսանոսի մազերը կտրողի ձեռքերը չորանում են, իսկ դերձակը կուրանում է: Եվ սա ոչ թե ասացողի հեքիաթային երևակայության արդյունքն է, այլ դարձյալ կապված է աստվածաշնչյան մոտիվների հետ, քանզի աղերսված զավակների, Աստծո ուխտավորների մազերը չէին կտրում (հիշենք Սամսոնին և Հովհաննես Սկրտչին), իսկ նրանց հագուստը պետք է լիներ չափազանց համեստ, եթե չասենք ավելին³²:

Մոկսի և Թավրիզի տարբերակների շարադրանքի տիպերը տարբեր են: Առաջինն ավելի ծավալուն է 267 տող, շարադրված է հիմնականում ութվանկանի համաչափ տողերով, հայկական միջնադարյան վիպերգերին բնորոշ «ին» հանգով: Երկրորդը թավրիզյանը, 130 տող ունի, անհանգ է, տողում վանկերի թիվը նորմավորված չէ, ավելի շատ մերձենում է արձակին կամ անհանգ բանաստեղծությանը: Երկու տարբերակներն էլ տնատված չեն:

* * *

Ինչպես արդեն նշել ենք, «Ալեքսանոս» ժողովրդական վիպական հոգևոր տաղի երաժշտական դրվագները ծայնագրել են Կոմիտասը և Արամ Զոչարյանը: Սակայն դրանց բանաստեղծական տեքստերը չեն կապվում վերը քննարկված երկու ժողովրդական պատումների հետ: Կարելի է ենթադրել, որ այդ երաժշտական դրվագները գոյատևում էին Ալեքսանոսի մասին գրույցի այլ տարբերակներում, որոնք ժամանակին չեն գրառվել: Ժողովրդի հիշողության մեջ պահպանվելով երգի ձևով, այն էլ բանաստեղծական մեկ տան սահմանում, դրանք նույնությամբ ծայնագրվել են երաժիշտ-ֆոլկլորագետների կողմից: Ընդ որում, Արամ Զոչարյանը, ի նկատի ունենալով բանաստեղծական տեքստում հերոսի անվան փաստը ծայնագրությունն անմիջականորեն կապել է Ալեքսանոսի մասին գրույցի հետ: Կոմիտասի ծայնագրությունը, ցավոք, որևէ ծանոթագրությամբ չի ուղեկցվում, բացի գրառման վայրի հիշատակությունից Շիրակ:

Հիշյալ երեք դրվագներից երկուսը ողբեր են, իսկ մեկը՝ Ալեքսանոսի գովքը³³:

Ա. Զոչարյանի ծայնագրած Ողբը և Գովքը գրառվել են տարբեր բանասացներից, սակայն երկուսն էլ ծագումով Շատախից են: Երեք ծայնագրություններն էլ ներկայացված են սույն հոդվածի վերջում: Արամ Զոչարյանի ծայնագրությունների նոտագրված տեքստերն առաջին անգամ են հրատարակվում:

Բոլոր երեք ծայնագրությունների մեղեդային տարբերություններն, առաջին հայացքից իսկ անժխտելի են, սակայն այնուամենայնիվ նկատելի են որոշ ընդհանրություններ:

1) Ողբերը և Գովքը հիմնված են զարդոլորական երգեցողության ավանդույթների վրա, որոնք մոտեցնում են դրանք եկեղեցական հոգևոր տաղերի ոճին:

2) Ողբի Շիրակի տարբերակը (երաժշտ. օր. № 1) 11 վանկանի է (6+5); Շատախյան երկու դրվագները (թե ողբը, թե Գովքը) ութ վանկանի (բացառությամբ ողբի վերջին 6-վան-

³² Տե՛ս № 27 ծանոթագրությունը:

³³ Այդ երեք ծայնագրություններն են. ա) «Տասն ավուր ճանապարհ» (Շիրակ), Կոմիտաս, ժողովրդական երգեր, № 92: Ունի ողբի բովանդակություն և բնույթ. բ) «Իմ անգին միևնույն զավակ», ծայնագրություն և նոտագրություն Արամ Զոչարյանի, գտնվում է «Հայկական վիպական երգաստեղծություն» անտիպ ժողովածուում (ՀՀ ԳԱԱ արվեստաբանության ինստիտուտի ժողովրդական արվեստի բաժնի արխիվ, Ա. Զոչարյանի ֆոնդ), Կատարող Համբարձում Գալստյան, ծագումով շատախցի, ծայնագրել է Ա. Զոչարյանը Երևանում: Նույնպես ունի ողբի բնույթ. գ) «Շենք շնորքեն» Ա. Զոչարյանի նույն անտիպ ժողովածուից: Կատարող՝ Աբրահամ Զոհրաբյան, ծագումով շատախցի, ծայնագրել է Ա. Զոչարյանը Երևանում: Երգը Գովքի բնույթ ունի:

կանի տողի): Սակայն, երեքի տաղաչափական կառուցվածքներն էլ (բացահայտված ըստ վանկաչափական վերլուծության) ի հայտ են բերում մեղեդային-տեքստային կշռույթի միատեսակ, մեծավերջյան (յամբական) հիմունքները, որի գլխավոր դրսևորումը յուրաքանչյուր անդամի (սինտագմա) երկար վանկով ավարտվելն է: Բոլոր երեք դրվագների ամենաբնորոշ ոտքերն են. ա) 4-րդ պեոնը, որ աշուղների շրջանում ամենալայն տարածման արժանացած ոտքն է, բ) վերջատանջը (անապեստ), գ) մեծավերջը (յամբ), դ) համբույրը (спондей): Յուրաքանչյուր երգի տողերի ոտքերը չնչին բացառությամբ, համանման են և համաչափ տևողություն ստեղծելով, հանգեցնում են այն եզրակացության, որ ողբերը իմպրովիզացիոն մտածողության հետևանք չեն (հիշյալ հանգամանքը մի շարք հետազոտողների կողմից ողբերի անժխտելի առանձնահատկությունն է համարվում), այլ հղկվել են ժողովրդա-պրոֆեսիոնալ (գուցե գուսանա-աշուղական) միջավայրում (հիշենք որ ռուսական "духовный стих"-ը նույնպես հորինում և կատարում էին ժողովրդա-պրոֆեսիոնալ երգիչները):

3) Շատախի դրվագները երեքտողանի են. ողբը «ա, ա, բ» և գովքը «ա,ա,ա» հանգավորումներով: Շիրակի դրվագը ընդհանրապես երկտողանի լինելով (11 վանկ ամեն տողում) հանգավորման (ա,բ,գ,գ), տաղաչափական և մեղեդու կառուցման շնորհիվ բաժանվում է 4 տողի, մեջընդմեջ 6 և 5 վանկանի:

Բոլոր երեք դրվագների մասին էլ կարելի է ասել, որ դրանք մեղեդային և տաղաչափական առումներով հինավուրց վիպական երգերի ձևն ունեն. մի տողանի երգվածք (однострочный напев), որի փոքր-ինչ տարբերակված մեղեդին տող առ տող կրկնվում է, ինչպես Կոմիտասի ծայնագրած «Կարոս Խաչ»-ի ձևը: Սակայն Շատախի դրվագներում մի հետաքրքիր առանձնահատկություն գերծ է մնում այդ ընդհանրացված ձևավորումից: Շատախի դրվագում երկու տողերը համանման են, իսկ երրորդը վերջավորող տողը, մյուսներից կարճ է: Հիշյալ վերջատողը, որ ողբում 8 վանկանի, իսկ գովքում 6-վանկանի է, կարճանում է մեղեդու և տաղաչափության շնորհիվ, կարծես, ստանձնելով պրոֆեսիոնալ դասական երաժշտությանը բնորոշ coda- ի դերը: Ի նկատի ունենալով, որ դրվագները գրառված են տարբեր բանասացներից կարելի է եզրակացնել, որ սույն կառուցվածքը վկայում է Շատախի «Ալեքսանոս» պատումին բնորոշ մի ինքնատիպ տաղաչափական ոճի մասին, որի տները եռատող էին. ընդ որում, երրորդ տողը նախորդներից կարճ էր: Ցավոք, Շատախից Ալեքսանոսի մասին պատում գրառված չէ, և մենք գրկված ենք ստույգ եզրակացություն անելու հնարավորությունից:

4) Շիրակի դրվագի մեղեդիական գիծն ունի եռանկյունի ձև, իսկ Շատախի երկու տարբերակի մեղեդիներն էլ վարընթաց են:

5) Շիրակի դրվագի հիմքում փոքրալար (մինոր) քվինտա է, կիսակադանսները II և IV աստիճանների վրա են, իսկ ծայնակարգ-տոնայնությունը g - փոքրալար է:

6) Շատախի դրվագների մեղեդիների ծայնածավալը (ամբիտուս) սեքստայի և օկտավայի սահմաններում է: Երկու տարբերակում էլ առկա է ծայնակարգային-տոնայնական փոփոխականություն. ողբում սեկունդային է [մեծալար (մաժոր) - հիպոդորիական f₁-g₁], գովքում կվարտային [մեծալար-դորիական c₂-g₁]: Նույնն է նաև «Սոկաց Միրզայի» ծայնակարգային կառուցվածքը: Հատուկ ուշադրության է արժանի այն հանգամանքը, որ Շատախի դրվագները սկսվում են մեծալար և ավարտվում փոքրալար ծայնակարգում: Հենց սա էլ վկայում է որոշակի միատեսակ ոճի առանձնահատկությունների առկայություն, որը, ըստ մեր դիտարկումների, բնորոշ է հայ վիպական երգերին:

7) Երեք դրվագներն էլ շատ արտահայտիչ և գեղեցիկ են թե՛ բանաստեղծական, թե՛ մեղեդային տեքստի առումով, և մնում է միայն ափսոսալ, որ «Ալեքսանոս» ժողովրդական վիպական հոգևոր տաղը չի գրավել իր ամբողջական երաժշտա-բանաստեղծական տարբերակով, այսինքն իսկական տաղային (երգվող բանաստեղծության) ծնով: Ցավոք, այդպիսի ճակատագրի է արժանացել հայ վիպերգության գրեթե ամբողջ ժանրը, և հետագոտողներին մնում է միայն մխիթարվել վաղեմի ժառանգության փշրանքներով:

*Տասն ավուր ճանապարհ
Շիրակ*

Ճաշնագրություն Լուսինյանի

Տասն ավուր ճա - նա - փարհ
 օ - տա - րա - թյան մնջ
 Մի տը - րար Ա - լմը - սան
 Ըս քն - զի դուր - քան:

*Իմ անգին մինուճար
Շատախ*

Ճաշնագրություն Ա.Բալարյանի

Իմ ան - ցին մին - ու - ճար գա - վակ
 դու ծա - ղիկ թող - նմ - ցար օղտ - յակ
 Ետ - քս - տակ մ - դար Հմ - լմը - սիտն:

Շնոր շնորեն
Շատախ

Ժալնագրություն Ա.Քոչարյանի

Շնոր շն - ար - քեն Վ - լեք - սի - ան

բո - յեն բու - սեն Վ - լեք - սի - ան

ը - կեր դու - սին էր - ման

Ս. ՇՈՒՇԱՆԻԿԻ ԿՅԱՆՔԸ, ՊԱՇՏԱՍՈՒՆՔԸ, ՍՐՔԱՎԱՅՐԸ

(Ըստ վկայաբանական աղբյուրների)¹

Կյանքը: Վարդան Մամիկոնյանի կրտսեր դուստրն է, անունը վկայված մի քանի համանիշ անձնանուններով՝ Վարդենի, Վարդանի, Վարդուհի, Վարդանույշ, Վարդանդուխտ, երկրորդ անունը՝ Շուշանիկ: Սահակ Պարթևի ծոռն է, Համազասպ Մամիկոնյանի և Սահականուշ Պարթևի թոռը:

451թ. ապստամբությունից հետո իշխանական տների ընտանիքների գերեվարումից ազատվել և մի շարք իշխանական կանանց ու մանկանց հետ խնամարկվել է Աշուշա բղեշխի տանը՝ Ցուրտավում: Հասունանալով բղեշխի ընտանիքում՝ Ջոջիկի, Վահանի, Վասակի, Ղազար Փարպեցու և այլոց հետ՝ Աղան Արծրունու և նրա քույրերի՝ Մամիկոնյան Ձվիկի և Աշուշա տիկին Անուշվռամի ձեռքի տակ՝ ամուսնացել է նրա որդի, ապագա բղեշխ Վազգենի հետ և ունեցել 4 զավակ: Մյուս ամբաստանյալները հավանաբար մինչև 460 թ., համաներումից հետո, վերադարձել են իրենց տեղերը:

Մինչև 466թ. Շուշանիկը պետք է ունեցած լիներ վերջին զավակը, որովհետև, ինչպես ասվում է վկայաբանության մեջ, Պերոզի ութերորդ տարում իր ամուսին Վազգենը դառնում է ուրացող: 468թ. Վազգեն և Շուշանիկ ամուսինների միջև սկսած հակադրությունից առաջ փոքր զավակը պետք է հասած լիներ մոտ 2 տարեկանի: Սրանից հետևում է, որ Շուշանիկն իր անդրանիկ զավակը ունեցել մոտ 459 թ., 17 տարեկանում, ուստի և կարող էր ծնված լինել 441-442թթ.: Նկատենք, որ նրա ավագ քույրը 451թ. արդեն ամուսնացած էր Արշավիր Կամսարականի հետ: Իսկ Վարդանի այլ զավակների մասին հավաստի տեղեկություններ չկան:

Շուշանիկն ուրացող Վազգենին այլևս չի ընդունում որպես ամուսին, և վերջինիս բռնի կանքով բանտարկվում է, երեք անգամ տանջահար է արվում և վախճանվում չարչարանքների յոթերորդ տարում, 475 թ. սկզբներին, Ցուրտավ քաղաքում, որտեղ էլ թաղվում է: Իհարկե, Վազգենը չարչարանքների միջակայքում մի քանի անգամ հորդորում է Շուշանիկին՝ վերադառնալ ընտանիքի գիրկը, սակայն Շուշանիկը, մանկուց դաստիարակված լինելով նախնյաց սուրբ հավատքով և օժտված լինելով քրիստոնեական առաքինություններով, հավատարիմ մնաց իր հոգևոր ուխտին և արհամարհեց ամուսնու, այլև իր զավակների բռնի հավատափոխությունը, որին և սպասում էր: Դրա համար էլ, երբ նրա զավակներից մեկը Կուր գետում խեղդվում է, ինքը իրեն մխիթարում է, որ հանգուցյալը դրանով փրկվեց հոգու կորստյան վտանգից: Բնական է ենթադրել, որ ինքը, վկայի ըղձացյալ պսակին արժանանալով, թաղվեց նախօրոք պայմանավորված վայրում, եկեղեցուն կից, քրիստոնյային պատշաճ արարողակարգով, համենայն դեպս սաղմոսերգությամբ ու աղոթքներով, բայց ոչ այն ճոխությամբ երևի, ինչ նշվում է վկայաբանության մեջ, թեպետ վերջինս էլ կարող էր արվել, եթե կազմակերպիչները օգտվեին բղեշխի ժամանակավոր բացակայությունից: Այսքանը այն ստույգ կենսագրականն է, որը կարող ենք բխեցնել եղած տեղեկություններից:

¹ Այս հետազոտության սկիզբը դրվել է տարիներ առաջ, բայց ավարտին է հասցվել շնորհիվ *Պարույր Սուրադյանի* հրատարակած «Սուրբ Շուշանիկի վկայաբանությունը» գրքի (Եր., 1996), որն ինձ հնարավորություն տվեց վրաց տեքստերը ևս ներառել հետազոտության մեջ: Հղումները տրվում են ըստ այդ գրքի:

Պաշտամունքը: Սուրբ Շուշանիկը, ինչպես երևում է, արդեն իսկ սրբակեցության մեծ համբավ էր ստացել իր ապրած տարիներին, չարչարանքներին դիմագրավելու շնորհիվ: Նրա դիրքորոշումը ամուսնու ուրացության, անդրդվելիությունը յուրայինների հորդորների հանդեպ, վերջապես նվիրվածությունը հավատքին ու ընտանեկան ավանդույթին բարձրացրին նրա հեղինակությունն ու ժողովրդականությունը, որն իհարկե զայրացնում էր Վազգենին: Պարզ է, որ սրբի գերեզմանը պետք է մնար անշուք, ինչ որ տեղ արտաքուստ անուշադրության մատնված, բայց ներքուստ, մարդկանց գիտակցության և հիշողության մեջ անթեղված սրբատեղ: Բղեշխը կարող էր արգելել այդ գերեզմանի հարդարումը, մեծարումը, դրա հետ կապված տարեկան հիշատակների վերարժարծումը և այլն, բայց չէր կարող վտարել մարդկանց հուշերից ու սրտերից, ուստի 485 թվից, դավանանքի ազատությունից հետո, Շուշանիկի հիշատակը տասնամյա լռությունից ու զսպվածությունից հետո դուրս պետք է հորդեր ոչ միայն որպես հանիրավի արգելված իրողություն, այլև որպես դավանական ազատության խորհրդանիշ, հավատքի վերահաստատման ու հաղթանակի վկա:

Միայն 485 թ. հետո կարող էին վերանորոգել գերեզմանը, այն ճանաչել որպես ուխտատեղ՝ ազատ այցելության և ժողովրդական կրոնական հույզերի ազատ զեղումների վայր:

Այսպիսով, նորմալ դեպքերում, եթե 10 տարում որևէ վկայի գերեզման շատ մեծ ճանաչում չի գտնում, ապա դավանանքի ազատության հռչակման տասնամյակում Շուշանիկի գերեզմանը կարող էր դառնալ ճանաչված ուխտատեղ ոչ միայն Ցուրտավում, այլև ամբողջ գավառի սահմաններում: Հայտնի իրողություն է, որ միջնադարում որևէ տեղական սրբի վրա ուշադրություն է դարձնում ընդհանրական եկեղեցին այն ժամանակ, երբ նա դառնում է ուխտավորներ ծգող ուժ: Այդ դեպքում պաշտոնապես տեղական եկեղեցապետերը գերեզմանը վերակերտում են մատուռ-սրբավայրի, իսկ առավել ճոխ վերաբերմունքի դեպքում եկեղեցում կարգում են հոգևոր սպասավորներ, իսկ հիշատակի օրն էլ հռչակվում է որպես համընդհանուր, համազգային, կամ հայ-վրացական, կամ տվյալ տարածաշրջանի համար ընդհանուր հիշատակի օր: Կարծում են, որ սուրբ Շուշանիկի տեղական պաշտամունքի ձևավորումը եղել է V դարի վերջերին և VI դարի սկզբներին: Իսկ նրա պաշտամունքի ընդհանրականացումը արդեն կարող էր ունենալ հետագա զարգացում ըստ հետևյալ օրինաչափությունների:

Բանն այն է, որ իրականության մեջ եղել է սրբերի երկու տեսակի պաշտամունքների ձևավորում: Մեկը պաշտոնական եկեղեցական ճանապարհով, երբ արդեն ընդհանուր քրիստոնեական աշխարհում հայտնի սրբերը մտնում էին տոնացույց իրենց համապատասխան տեքստերի թարգմանությամբ ու բացատրությամբ և այլն: Իսկ մյուսը երբ տեղական միջավայրում ձևավորվող սրբերին, տեղական պաշտամունքի հիման վրա պաշտոնական եկեղեցին ստիպված ի վերջո կանոնացնում էր, վավերացնում որպես համաեկեղեցական սրբեր: Ահա այս ճանապարհով է, որ VI դ. առաջին կեսին եկեղեցու ուշադրությունը հրավիրվում է սուրբ Շուշանիկի պաշտամունքի վրա: Եվ այդ բանավոր պատումների հիման վրա կազմվում է նրա առաջին գրավոր պատմությունը վկայաբանությունը, որը մեզ չի հասել: Առաջին վկայությունը ս. Շուշանիկի պաշտամունքի մասին գտնում ենք «Գիրք թղթոց»-ում հայ-վրացական վեճերի շուրջ գոյացած «թղթարարության» մեջ: Ուշագրավ են հատկապես Կյուրիոն կաթողիկոսի եկիսությունները կաթողիկոս Աբրահամի, եպիսկոպոս Սովսեսի, Սմբատ մարզպանի և նրա եղբայր, տեղապահ Վրթանեսի միջև, որոնք թույլ են տալիս վերականգնել մոտավոր այն իրողությունը, որը եղել է ս. Շուշանկա պաշտամունքի հարցում:

VI դարի կեսերում կարգված է եղել ս. Շուշանիկի հիշատակի օրը: Այդ օրվա առթիվ կարգված էր նաև ընթերցանության տեքստը, որը պետք է պաշտամունքի արարողությանը

ընթերցվեր: Կյուրիոն կաթողիկոսը, հայ-վրացական հարաբերությունների վարման իր ծրագրով, առաջին անգամ այն կատարել է տալիս նաև վրացերեն: Ընդհանրապես որևէ սրբի պաշտամունք կոլեկտիվ գիտակցության մեջ ձեռք է բերում հրաշագործ գործություններ, իսկ պաշտոնական եկեղեցական միջավայրում սովորաբար սուրբը ստանում էր որոշակի ուղղվածություն և գործառույթ: «Գիրք թղթոցի»-ի այս անուղղակի տվյալներից հայտնի էր, որ ժողովրդական միջավայրում սուրբը ունեցել է մի շատ հետաքրքիր ֆունկցիա. նա եղել է հայ-վրացական խառն ամուսնությունների հովանավորը (պատրոնը): Նման ամուսնությունների դեպքում ուխտավորները գնում էին իրենց հարգանքի տուրքը մատուցելու ս. Շուշանիկի վկայարանին, ինչպես որոշակի ընդգծված է Կյուրիոնի կողմից (էջ 181): Այնուհետև, երբ ս. Շուշանիկի վկայարանի և պաշտամունքի հարցը կանոնացվում է, հայ եկեղեցին վրացականի հետ միասին որոշում է հայ-վրացական սահմանային թեմում, Սուրբ Շուշանիկի վկայարանին հատկացնել երկու եկեղեցիների միասնության և հավատարմության ուխտի խորհրդանիշի դեր ընդդեմ քաղկեդոնական դավանանքի: Սա նույնպես նշվում է «Թղթոց գրքի» բնագրերում (էջ 180): Եվ ահա, երբ նման գործառույթով ս. Շուշանիկի պաշտամունքը ավելի է մեծանում, այդ ժամանակ Կյուրիոն կաթողիկոսը որոշում է, ս. Շուշանկա հիշատակի տեքստը ընթերցել նաև վրացերեն: Սակայն այս փոքրիկ փոփոխությունը մեծ ընդդիմություն է առաջ բերում հայկական շրջանակներում: Իսկույն բոլորը արծագանքում են, որ Կյուրիոնը «զպաշտոնն սրբոյ Շուշանկա ի բաց փոխեց» (էջ 180): Եվ դրա հետ էին կապում նաև Սովսեսի հալածանքը Ցուրտավի թեմի առաջնորդարանից և Կյուրիոնի կողմից վրացի առաջնորդ նշանակելը: Այսպիսով, և կաթողիկոսը, և տեղապահ Վրթանեսը, և Սմբատ Վրկանա մարգապանը, բոլորը իրենց նամակներում անհանգստանում են, թե ինչու՞ է ս. Շուշանկա պաշտոնը փոխվել: Պ. Պետերսը և այլ բանասերներ «Պաշտոն սուրբ Շուշանկա» հասկանում են որպես Շուշանիկի կողմից կարգված արարողությունը, լիթուրգիական կարգը, որն իբր այդպես էլ պիտի շարունակվեր: Մինչդեռ «պաշտոնը» պետք է հասկանալ հենց սրբի պաշտամունքի և սրբի վկայարանում անցկացվող արարողության իմաստով, որի լեզուն եղել էր հայերենը և որի վրացերեն թարգմանությունը կատարել է Կյուրիոն կաթողիկոսը: Դրա համար իր պատասխաններում Կյուրիոն կաթողիկոսը նշում էր, որ ինքը «զպաշտոնն չի փոխեալ», ընդամենը ավելացրել է նրա վրացերեն տեքստը:

Մեզ է հասել վկայաբանության հիման վրա ընթերցվող հիշատակի տեքստը և նրա վրացերեն թարգմանությունը: Դա մեր ունեցած «համառոտ Շուշանիկն» է: Ինչու՞, որովհետև «համառոտ Շուշանիկը» իսկապես հիշատակի օրվա ընթերցումին հարմար, իր ծավալով այդ օրվա ընթերցանությանը շատ համապատասխան, գիտական վարդապետական մշակման կնիքը կրող, հայ-վրացական եկեղեցական միասնության ուխտի ոգին արտահայտող, վերջապես, բառացի վրացերենից թարգմանված բնագիր է: Այսինքն, բացարձակ մի իրողություն, որը թույլ է տալիս ենթադրել, որ Կյուրիոն կաթողիկոսից առաջ ս. Շուշանկա հայերեն պաշտամունքը կատարվել է «համառոտ Շուշանիկը» հիշատակի օրը ընթերցվելով:

«Համառոտ Շուշանիկը» ստեղծվել է հայերեն VI դարի կեսերին (Ներսես Միջինի օրոք), վրացերենը VII սկզբներին (Կյուրիոնի կողմից): Այս դեպքերի մի փոքր արծագանք պահպանվել է Արսեն Սափարացու մոտ, որն անուղղակիորեն ս. Շուշանկա պաշտամունքի հետ առնչում է Ներսես Միջինի անունը նրան անեծքով հիշելով: Սա ենթադրել է տալիս, որ այնուամենայնիվ այդ հիշատակի օրվա կարգավորումը պետք է կատարված լինի Ներսես Միջինի կողմից նրա կաթողիկոսության օրոք, ճիշտ 550-ական թթ.: Դա այն Ներսեսն էր, որը գլխավորեց հայ, վրաց, աղվանից ընդհանուր եկեղեցական ժողովը, որը սահմանեց միասնության, հավատարմության ուխտ, հաստատեց նախնյաց հավատքի, ուղիղ դավանանքի

ու խոստովանության մի ավանդույթ, որից վճռեցին երբեք չշեղվել: Դա այն ժողովն էր, որը լրջորեն դատապարտեց մի դար առաջ եղած քաղկեդոնական ժողովը:

Այսպիսով, երբ որ հայ եկեղեցին ս.Շուշանկա պաշտամունքը կարգավորելիս նրան հաղորդում է դավանաբանական, նախնյաց հավատքին հավատարմության ուղղվածություն, դա գալիս է դարակեսի այս ժողովի հակաքաղկեդոնական ոգուց, հենց ժողովի նպատակից: Ուրեմն այդ ոգուն հավատարիմ էին բոլոր երեք կաթողիկոսները: Բոլորը, ովքեր հավատարմորեն այդ ուխտի մեջ մնացել են, երանությամբ հիշվում են թղթերում, բայց առաջին անեծքը հայոց կողմից տրվում է Կյուրիոնին, իսկ վրաց կողմից՝ Ներսես Սիջինին: Այսինքն, ստացվում է, որ դեռևս ս.Շուշանիկի հիշատակի օրվա ընթերցանությունը՝ այսպես կոչված «համառոտ Շուշանիկը» ուներ այնպիսի մի խմբագրական, դավանաբանական կնիք, որը բացահայտ ցցուն ձևով երևան է հանում ս.Շուշանիկի պաշտամունքի գաղափարական ուղղվածությունը: Սիս այս տեքստի բովանդակությունը հիմնականում այն է, թե ս.Շուշանիկը ում տոհմից է սերում, անգամ այստեղ խորենացու ազդեցությունը կա, կամ ավելի ճիշտ՝ մեջբերումը խորենացուց, այնուհետև ուրացության առթիվ ս.Շուշանիկի հրաժարումն է իր ամուսնուց և այլն: Եվ մի տողով հիշատակվում է, որ շատ չարչարանքներ կրեց և վախճանվեց:

Փաստորեն ունենք տոհմաբանություն և վախճան: Սա իսկական վկայաբանություն չէ, այլ հիշատակի օրվա առթիվ ընթերցվելիք նյութ: Բառացիորեն ամբողջովին թարգմանվելուց հետո վրացերեն (չհաշված միտումնավոր կրճատումները) դուրս է ընկնում միայն հիշատակի օրվա մասը: Ինչու: Կարծում եմ, որ դա ժամանակին եղել է նույն ձևով, նույն օրով, երբ եկեղեցին «ընդհանուր» էր և հայկական դավանաբանության, նախնիների հավատքի մեծարանքը մտել է վրաց տեքստ Կյուրիոնի օրոք: Բայց հետագա դարերում գրիչները տեսնելով, որ դա իրենց մեջ ընդունված Շուշանիկի օրվա հետ չի համընկնում, պարզապես հիշատակի օրվա ամսաթիվը չեն նշել:

Այժմ դառնանք այն հարցին, թե ինչու Կյուրիոնը անպայման հավատարմորեն պետք է բառացիորեն թարգմաներ «Շուշանիկի հիշատակը»: Չէ՞ որ նա ուներ հեռագնա անջատողական նպատակներ: Կյուրիոնի քաղաքականության գլխավոր միջոցն այն էր, որ նա հայերի հետ սկսեց վիճել, հայերից զատվել, առանձնանալ, նրանց հավատքը նրանցից պաշտպանելու միջոցով: Այսինքն, ինքը հայ եկեղեցու հետ գծտվում էր հանուն հայոց եկեղեցու ավանդների, հանուն սուրբ Գրիգոր Լուսավորչի, հանուն Երուսաղեմից ստացած այն հավատքի, որը բերվել է սուրբ Գրիգորի ձեռքով: Նա հայերին պաշտպանում էր հայերից: Սա դիվանագիտական իսկապես շատ ճկուն միջոց էր, որովհետև այդ ժամանակ քաղաքական մթնոլորտն այն չէր, որպեսզի կարողանար բացահայտ առճակատումով իր դավանանքի խոստովանությունը համարել ուղղափառ և Դվինինը համարել շեղում: Այդպես նա չէր կարող: Հետագայում, երբ արդեն խորացավ պառակտումը, ազատ էին տեքստերի հետ վարվել իրենց նպատակադրումներից ելնելով, միջամտություններ անել և այլն: Բայց Կյուրիոնը սկզբում պետք է դա աներ հենց հայկական ավանդույթի անունից, նրան հավատարիմ լինելու պատրվակով և ցույց տար, որ շեղվողը հենց Վրթանեսն է, Սովսեսն է, Աբրահամն է: Ուրեմն, այս առումով, երբ Կյուրիոնը կարգում է վրացերեն «պաշտոնը» (պաշտամունքը), սկսվում է ս.Շուշանիկի վկայաբանության տեքստի պատմության հաջորդ, այսպես կոչված «երկխոսական» փուլը: Ո՞րն է այդ: Ս.Շուշանիկի վկայաբանության հայ և վրաց խմբագրությունների ձևավորումը ընթացել է զուգահեռ, «երկխոսության» ճանապարհով: Այդ երկխոսությունը հասցրել է նրան, որ հայկական «ընդարձակ Շուշանիկը» խորացրել է ազգային դավանաբանության ավանդական գիծը, սրբի կերպարը դարձրել է ոչ միայն քրիստոնեական հավատքի, այլև հայ եկեղեցու դավանանքի, ուղիղ խոստովա-

նության նահատակ: Եվ իսկապես, «ընդարձակ Շուշանիկը» ելնելով մեզ չհասած հիմք-բնագրի փոքր-ինչ, դեռևս զուսպ արտահայտված այս միտումից, սուրբ Շուշանիկին դարձրել է հայ եկեղեցու դավանանքի նահատակ: Շատ կարևոր հանգամանք, որ ամբողջ տեքստում բազմիցս շեշտվում է: Սրան զուգահեռ միտումը «վրաց ընդարձակում» եղել է հակառակը, կարծես անուղղակի պատասխանելու հայկական միտումին. ս.Շուշանիկին զրկել հայ դավանաբանական ավանդույթի նահատակ լինելու պսակից: Այս միտումը հասցրել է նրան, որ նա ընդհանրապես զրկվել է նահատակի հատկություններից: Վրաց «ընդարձակ Շուշանիկը» ոչ մի տեղ չունի հավատքն ուրանալու առաջարկ Վազգենի կողմից: Վրացերեն տեքստից ոչ մի տեղ չի երևում, որ Շուշանիկը նահատակվում է հանուն քրիստոնեական հավատքի: Միակ բացառությունը ժե հատվածի թեթև ակնարկն է (քաջ նահատակ): Այս միտումի հետևանքով վրաց ընդարձակը կորցնում է վկայաբանության ժանրային հատկանիշը: Իզուր չէ, որ Կեկելիձեն և մյուսները նկատել են, որ սա վկայաբանություն չէ բառի իսկական, ժանրային առումով, սա, ինչպես ասվում է, պատմա-գեղարվեստական բնույթի հյուսվածք է: Այս առումով, երբ նշված միտումը հակադրվում է հայկականին, արդեն հարց է առաջանում, ի՞նչ մշակման պրոցես է անցել «ընդարձակ Շուշանիկը» թե հայկական, թե վրացական տարբերակներում:

Ասացի, որ մեզ հասած տեքստին նախորդել է ընդհանուր վկայաբանություն, որը մեզ չի հասել և որի վրա հենվել են այս երկու տեքստերը: Սակայն պետք է ուշադիր համեմատել բոլոր վկայությունները, նաև հետագա արձագանքները և արձանագրել, որ վրացական «ընդարձակ Շուշանիկը» զուրկ է «օրիգինալությունից», բացարձակապես կրում է վերախմբագրման, ինչ որ տեղ արհեստական մշակման հետքեր, և տեքստը լի է հակասություններով: Այդպիսի հակասությունների սոսկ թվարկումը կարող է հոգնեցնել: Միայն մեկ օրինակ. մի տեղ սուրբը ասում է. «Եթե արժան եք համարում, ինձ թաղեցեք առաջին քարշ տված վայրում»: Առաջին քարշ տված վայրը, պարզվում է Վազգենի խրախճանքի սրահն է: Հայերենը այս հակասությունները չունի, բայց հայերենն էլ մշակման արդյունքում ինչ-որ փոփոխություններ կատարել է նախօրինակում:

Ահա այս նախօրինակի տեքստի վերականգնումից երևում է, որ վկայաբանությունը գիտական-վարդապետական հայացքի արտահայտիչն էր «միասնության ուխտի» տեսակետից: Ինչու՞, որովհետև այնտեղ փոքր չափով շեշտված է եղել հայկական նախնյաց հավատքի հանդեպ հավատարմության սկզբունքը, Շուշանիկի նվիրվածությունը նրան: Ստացվում է, որ հայկականը խորացրել է եղած թեթև «ազգային» միտումը և այն ավելի է ճոխացրել, իսկ վրացականը մաքրել է այդ թեթև միտումի հետքերը, սակայն որքան էլ մաքրել է, հետքերը մնացել են:

Դրանցից կներկայացնենք մի քանիսը՝ չհաշված նախաբանում հիշվող Շուշանիկի ծագումը:

1. Վրաց ընդարձակի 6-րդ հատվածում գրված է «... իսկ Վարսքենը նրա (Շուշանիկի) ազգատոհմն էր հայիոյում ու տնավեր անվանում»: Այստեղ ընդդիմության եզր է դիտվում Շուշանիկի տոհմը, որի գլխավորը Վարդանը, ըստ երևույթին, պարսից արքունիքի վերաբերմունքին ու գնահատականին համապատասխան ստացել էր տնավեր, աշխարհավեր մակդիրը (հմմտ. հայկ. ընդարձակի ԺԳ հատվածի վերջին տողը և Զ հատվածի վերջը):

2. Վրաց ընդարձակի 8-րդ հատվածում Վազգենը, ծեծելով սրբուհուն, ասում էր. «Ահա այդպես էլ սատար չեղան քեզ քո եկեղեցին և ոչ էլ քո պաշտպան այդ քրիստոնյաներն ու նրանց տերը»: Այս մեջբերման բնույթը և ուղղվածությունը կերևա, եթե համեմատենք հայկական ընդարձակի Թ հատվածի հետևյալ տողի հետ, ուր ծեծելուց հետո Վազգենը ասում էր, թե թող «Աւզնեսցէ քեզ Քրիստոս եւ եկեղեցին եւ աղաթք քո եւ հարցն քոց»:

3. Վրաց ընդարձակի 16-րդ հատվածում Շուշանիկն ասում է, որ Վազգենը «... նվաստացրեց իմ փառքը»: Խոսքը ոչ թե վկայի փառքի մասին էր, որ նոր էր վաստակելու, այլ տիկնոջ ընտանեկան ավանդական սրբության ու պատվի մասին է, որ խամրեց Վարդանի ընտանիքում Վազգենի պատճառով:

4. Վրաց 16-րդ հատվածում Շուշանիկն ասում է Ջոջիկին, որ ոչ ոք չեղավ, որ «գոնե ետ պահեր անաստված անցավոր ամուսնուս»: Նախորդող և հաջորդող տողերի համատեքստում ընդգծված արտահայտությունները թվում են անհամադրելի, ուստի պետք է ենթադրել, որ նախօրինակում եղել է հայերեն «յանցաւոր» բառը, որում վրաց թարգմանիչը դիտել է «յ» (ի) նախդիր և թարգմանել «անցողիկ» իմաստով՝ անցավոր (փխ. անցվոր), իսկ պետք է լինել «հանցավոր» (անաստված և հանցավոր ամուսին):

Այս և չնշված այլ օրինակներ վկայում են, որ մեզ հասած երկլեզու բոլոր համառոտ ու ընդարձակ բնագրերի հիմքում ընկած է եղել մի հայերեն նախօրինակ, որը մեզ չի հասել և որը եղել է հայ և վրաց եկեղեցիների միասնության շրջանում ընդունված խմբագրությունը: Ինչու՞ հայերեն: Որովհետև, ինչպես երևում է «Թղթոց գրքի» տվյալներից, հայ և վրաց եկեղեցիների միասնության ուխտի խորհրդանիշ դարձած սահմանային խառը բնակչությամբ Ցուրտավի թեմում ս. Շուշանիկի պաշտամունքը տարվում էր հայերեն, որն էլ առաջին անգամ թարգմանվեց Կյուրիոնի կողմից և կարգվեց երկլեզու պաշտամունք: Չնայած Ս.Շուշանիկ եկեղեցին (վկայարանը) երևի բացառության կարգով Սովսես Եպիսկոպոսի ժամանակ կցված էր հայ եկեղեցական վիճակին, ինչպես վկայում է Արսեն Սափարացին: Իսկ սանձանակում է, որ ս. Շուշանիկն ինքը ոչ մի կարգ ու պաշտամունք չի սահմանել, այլ սահմանվել է ս. Շուշանիկի պաշտամունք համանուն սրբավայրում VI դարի II կեսին, հայ-վրաց և աղվանից եկեղեցիների միասնության ժողովից հետո: Ըստ այդ կարգի սուրբը եղել է նախնյաց հակաքաղկեդոնական դավանական ավանդույթին հավատարիմ նահատակ, և որպես այդպիսին, դարձել է երկու եկեղեցիների միասնությունն ու համերաշխությունը հովանավորող սուրբ՝ հայերեն պաշտամունքով: Դրա համար էլ մեծ աղմուկ է հանել Կյուրիոնի կատարած նորամուծությունը այդ եկեղեցում: Եվ իրոք, էլ ո՞վ կարող էր VI դ. կեսերին հակաքաղկեդոնական ճակատում ստանձնել հայ-վրացական միասնության խորհրդանիշի դերը, եթե ոչ ս. Սահակից սերող, քրիստոնյա դավանանքի համար նահատակված, Վարդանից ծնված, Աշուշա բղեշխին հարսնացած, ուրացող Վազգեն ամուսնուն մերժող, հայրերի դավանական խոստովանությանը հավատարիմ՝ հանուն Քրիստոսի տանջանքներ կրող, հայ ու վրաց սահմանային գավառում պաշտված և երկու եկեղեցիների կողմից սրբացված Շուշանիկ Ամնիկոնյանը, որի փառքն ու հիշատակը հավերժ եղիցին:

ՎԱՅԱՆ ԳՈՂԹՆԵՑՈՒ ԴԵԳԵՐՈՒՄՆԵՐԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ

Քրիստոնեական հավատի համար նահատակված անձինք հայ եկեղեցու կողմից դասվել են սրբերի շարքը: Նրանց կյանքն ու գործը արտացոլվել են միջնադարյան գրավոր մշակույթի այնպիսի բարձրարժեք գեղարվեստական ստեղծագործություններում, ինչպիսիք են վարքերն ու վկայաբանությունները:

Վարքերում և վկայաբանություններում պահպանվել են անձանց, աշխարհագրական անունների, փաստերի, իրադարձությունների բազմաթիվ ուշագրավ վկայություններ, որոնք մատենագրական և վիմագրական աղբյուրներում հիշատակված չեն, ուստի այս ստեղծագործությունները իրավամբ կարելի է դիտել որպես պատմական սկզբնաղբյուրներ:

Վարքագրական գրականության լավագույն նմուշներից է Վահան Գողթնեցու վկայաբանությունը:

Արծկե քաղաքի մոտ գտնվող Երաշխավորի վանքի վանահայր Արտավազդը, նույն ինքը՝ Աբրահամ, 744 թ. գրում է 737 թ. հանուն Քրիստոսի վարդապետության նահատակված Վահան Գողթնեցու վկայաբանությունը, որտեղ մանրամասն ներկայացված է այդ պայծառ անձնավորության կյանքի, գործունեության ու նահատակման պատմությունը: Վահան Գողթնեցու մասին սա միակ արժանահավատ սկզբնաղբյուրն է, քանի որ այն չարադրված է ժամանակակցի և Գողթնեցու հետ անձամբ առնչված հեղինակի կողմից:

Արտավազդ վանահոր քերթվածը բաղկացած է Ողբից և բուն Վկայաբանությունից ու կրում է հետևյալ խորագիրը. «Ողբք վասն չարեացն որ անցին ի վերայ աշխարհիս Հայոց ի ՃԾԲ (703-Գ.Ս.) թուականութեանն հրկիզութեամբ և գերութեամբ ի հարաւային ազգէն Իսմայելի. ընդ որում և վկայաբանութիւն սրբոյն Վահանայ և յետ ԼԳ (33-Գ.Ս.) ամի գերութեանն Հայոց կատարեցաւ սուրբն Վահան ի թուականին ՃԶԵ (736-Գ.Ս.)»¹:

Թեև Վկայաբանության բնագիրը չի պահպանվել, սակայն XII դարից ի վեր հայտնի «Ճառընտիր», «Յայսմաւորք», վարքաբանական Տոնացույց և այլ ժողովածուներում, տարբեր խմբագրություններով, այն իր պատվավոր ու մշտական տեղն է գրավել: Հնագույն «Ճառընտիրը», որտեղ գետեղված է Վահանի վկայաբանությունը Մաշտոցի անվան Մատենադարանի N1522 ձեռագիրն է, ընդօրինակված XII դարում²:

Վկայաբանության տեքստը հետագա համառոտումներով ու լրացումներով, մասնակի և ծավալուն խմբագրումներով մեզ է հասել հիմնականում երկու տարբերակով ընդարձակ և համառոտ: Արանցից յուրաքանչյուրը մատենագիտության մեջ նույնպես տարբերակվել է: Հ.Անասյանը ընդարձակ տարբերակներում տեսնում է երկու խմբագրություն³, որոնք գետեղված են «Ճառընտիր» ժողովածուներում և հրատարակված են «Սոփերք Հայկականք» մատենաշարում⁴:

Վկայաբանության համառոտ տարբերակը ներկայացված է «Յայսմաւորք»-ում: Հ.Անասյանն այստեղ նկատում է երեք տարբերակ⁵: «Յայսմաւորք»-ների բանասիրական

¹ Սոփերք Հայկականք, հ. ժԳ, Վենետիկ, 1854, էջ 10:

² Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Ե-ժԲ դդ., աշխատասիրությամբ Ա.Ս.Սաթևոսյանի, Եր., 1988, էջ 327:

³ Հ.Ա.Անասյան, Հայկական մատենագիտություն, Ե-ժԸ դդ., հ.Բ, Եր., 1976, էջ 907:

⁴ Սոփերք Հայկականք, հ. ժԳ, էջ 10-59, 61-91:

⁵ Հ.Ա.Անասյան, Նշվ. աշխ., էջ 816ա:

քննությանը նվիրված ուսումնասիրության մեջ Մ. Ավդալբեկյանը նշում է այդ ժողովածուների չորս խումբ: Սրանք հայտնի են Տեր Իսրայելի, Կիրակոս Արևելցու, Գրիգոր Անավարզեցի կաթողիկոսի և Գրիգոր Ծերենց խաթեցու անուններով, որոնք խմբավորել և խմբագրել են Վարքերն ու Վկայաբանությունները, կազմել «Յայսմաուրք» ժողովածուները⁶: Խոսելով տարբեր ժողովածուների՝ «ճառընտիր», «Տաւնապատճառ», «Յայսմաուրք» բովանդակային ու ծավալային ընդհանրությունների և տարբերությունների մասին, Մ. Ավդալբեկյանը նշում է, որ «միևնույն վարքը կամ վկայաբանությունը ամեն ժողովածուում յուրահատուկ ծավալ ու շարադրանք ունի... որ Հայսմաւուրքի համար բնորոշ է համառոտ... շարադրանքը», իսկ նրանցում «տարբեր խմբագրությունների գոյությունը օրինաչափ երևույթ է»⁷:

«Յայսմաուրք»-ներում Վարքերի և Վկայաբանությունների շարադրանքը բնագիր տեքստի մեխանիկական համառոտագրում կամ մասնակի խմբագրական սրբագրումներ չեն եղել: Հաճախ, այդ համառոտ կոչված տեքստերում տեղ են գտել այնպիսի փաստերի և իրադարձությունների լրացումներ ու ճշգրտումներ, որոնք բացակայում են ընդարձակ շարադրանքներում: Այս կապակցությամբ Մ. Ավդալբեկյանը գրում է, որ «Յայսմաուրք»-ները «այլազան են ոչ միայն տարբեր դարերում կրած խմբագրական փոփոխությունների հետևանքով, այլև հետագա նորամուծությունների»⁸: Այս հանգամանքը կարևոր նշանակություն ունի ներկա խնդրի քննության համար:

* * *

Արաբական տիրապետության ժամանակ, 705թ., Աբդ ալ-Մալիք խալիֆի (685-705թթ.) Հայաստանի կառավարիչ Կասնը Նախիջևանի և Խրամի եկեղեցիներում ողջակիզում է հայոց իշխող դասի երևելիներին: Ջոհերի մեջ է լինում Գողթն աշխարհի իշխան Խոսրովը: Սպանդից փրկվում է նրա մանկահասակ որդի Վահանը: Այս կապակցությամբ Ղևոնդ Ալիշանը, իրեն հատուկ պատկերավոր լեզվով գրում է. «այսպիսի հրաձաւալ ծիրանի ծովումը խռուացեալ եղեգէն դուրս վազեց յետին պայազատն Գողթան, պատանեկիկն Վահան, որոյ հայրն Խոսրով իր պատուակցաց հետ սրոյ և հրոյ մէջ վկայելով, վերջին և վեհագոյն ժառանգութիւն թողուց այս երեխայ որդեկքն իւր նահատակութեան և սրբութեան անունը, զոր և սա սքանչելապէս ժառանգեց, աճեցուց և փայփայեցուց»⁹:

Համաձայն Արտավազդ վանահոր հաղորդման, այդ «կրակի» կամ «հրոյ» տարում Վահանը լինում է չորս տարեկան. «մանուկ մի փոքրիկ իբրև ամաց չորից»¹⁰: Ըստ այսմ Վահանը ծնված պետք է լիներ 701թ.:

Ի թիվս նահատակված իշխանների մանկահասակ այլ պայազատների, Վալիդ խալիֆի (705-715թթ.) գահակալության առաջին տարում Վահանը նույնպես գերի է տարվում խալիֆության մայրաքաղաք Դամասկոս:

14 տարի նա անց է կացնում արաբական արքունիքում: Մահմեդականացված պատանին, որ վերանվանակոչվել էր Վահապ, ստանում է լավ կրթություն, տիրապետում լեզուների. «իմաստանայր և ամենայն խորհրդակցացն վերագոյն գտաներ և իւր հասակակցացն վարդապետ և դիւանադպիր արքունի»¹¹:

Հայահալած Վալիդի հաջորդ Սուլայմանին (715-717թթ.) փոխարինած Օմար խալիֆը

⁶ Մ. Ավդալբեկյան, «Յայսմաուրք» ժողովածուները և նրանց պատմագրական արժեքը, Եր., 1982, էջ 54:

⁷ ԱՆԳ, էջ 11:

⁸ ԱՆԳ, էջ 10:

⁹ Ղևոնդ Ալիշան, Վահան Գողթնեցի, «Բազմավեպ», 1865, 23, էջ 253:

¹⁰ Սուփերք Հայկականք, հ. ժԳ, էջ 18:

¹¹ ԱՆԳ, էջ 20:

(717-720թթ.) «արկ ի սիրտ նորա Աստուած յիշել զանիրաւութիւն, որ առ Հայս. հրաման տայր ժողովել զգերեալսն մեծաւ պնդութեամբ և ի ժողովելն արծակեաց զամենեսեան»¹²: Օմարի «մարդասիրական» այս քայլը ոգևորում է Վահագ-Վահանին և նա դիմում է խալիֆին. «Արդ որպէս քաղցրացոյց Աստուած զձեր գութդ առ իս ողորմութեամբ, արծակեցեք, որ տեսանեն զորչափութիւն աւերածոյ երկրին իմոյ հայրենեաց...»¹³: Եթե մյուս գերիների ազատման հարցում խնդիրներ չեն առաջանում, ապա Վահանի պարագայում խալիֆը փորձում է հորդորներով ետ պահել նրան: Վկայաբանության հեղինակը այսպես է ներկայացնում խալիֆի հորդորը. «.... մի թողուր զմեզ որդեակ և եթե պակասութիւն ինչ կարծես զքո կենացդ, երեւելի թագաւորութեանց իմում առնեն զքեզ փառաւոր իշխանութեամբ և գանձիւք»¹⁴: Ի վերջո Վահանի հաստատականությունը հաղթում է, և նա ստանում է Օմարի թույլտվությունը, սակայն պայմանով՝ հայրենի Գողթն գավառում գործերը կառավարելուց ու կառավարիչ նշանակելուց հետո ետ վերադառնալ: Վահանը երդումով հնազանդվում է այդ հրամանին:

Հայրենիք վերադառնալուց շատ ժամանակ չանցած նրան է հասնում Օմար խալիֆի մահվան լուրը: Նախնյաց հավատին վերադառնալու տենչը ստիպում է Վահանին դրժելու իր խոստումը (չկար այն անձը, որին երդվել էր): Նա որոշում է մնալ հայրենիքում: «Սկսում է ապաշխարել, ողբալ մանկական տարիքում ունեցած ուրացությունը. նա իրեն քրիստոնյա է համարում և կամենում է քրիստոնյա մնալ», - գրում է Մ.Աբեղյանը¹⁵:

Շուտով ամուսնանում է, կնության առնելով Սյունյաց իշխանների զարմուհուն¹⁶: Թվում է թե՛ հայրենիքում, քրիստոնեական ուսմունքին վերադառնալու և, վերջապես, ընտանիք կազմելու հանգամանքները պետք է հանդարտեցնեին իշխանի հոգին: Սակայն, իրականում նա բարոյահոգեբանական ալեբախումների մեջ էր: Մ.Աբեղյանը նրա այս վիճակը բնութագրում է որպէս «տրագիկական» և մեկնաբանում. «նա բարոյապես ճնշվում է և տանջվում, որ ինքը քրիստոնյա է, և ուրացության անունը դեռ մնում է իր վրա»¹⁷: Վահանը որոշում է հեռանալ հայրենի ոստանից: Նպատակն էր՝ գնալ Բյուզանդիա («Հունաց աշխարհ»): Եվ սկսվում է ապագա սուրբ Նահատակի դեգերումների ժամանակաշրջանը: Ժամանակագրական հաշվարկները ցույց են տալիս, որ Վահանը Գողթան երկրից դուրս է եկել 731-732 թթ.: Ա.Տեր Ղևոնդյանը համառոտ ներկայացնելով Վահան Գողթնեցու կյանքը, նշում է, որ նա գերությունից վերադարձել է «մոտավորապես 719թ.» և 13 «հանգիստ» տարիներ ապրել հայրենիքում¹⁸: Ըստ հեղինակի՝ Վահանի թափառումները սկսվել են 732

¹² ԱՆդ:

¹³ ԱՆդ, էջ 22-23:

¹⁴ ԱՆդ, էջ 22:

¹⁵ Մ.Աբեղյան, Երկեր, հ. Գ, Եր., 1968, էջ 510:

¹⁶ Վկայաբանության Մ.Ավգերյանի հրատարակության մեջ նշված է, որ Վահանը «փեսայացաւ իշխանին Սիւնեաց (Բաբկենի) (Մ. Ավգերյան, Լիակատար վարք եւ վկայաբանութիւն Սրբոց, Վենետիկ, 1810, էջ 195): Մ.Չամչյանը որոշակի նշում է. «... ամուսնացաւ ը դստեր Բաբկենի իշխանին սիւնեաց (Միքայել Չամչյանց, Հայոց պատմություն, 2-րդ հրատ., հ. Բ, Եր., 1984, էջ 384): Դժվարանում ենք փաստել Չամչյանի աղբյուրը: Նա լուսանցքում նշում է մի «ճառընտիր», որից, հավանաբար քաղել է Վահանի վերաբերյալ տվյալները: Սակայն մեզ հայտնի վկայաբանական ոչ մի ժողովածուում հիշված չէ Սյունյաց իշխանի անունը: Մնում է ենթադրել, որ Չամչյանի ծեռքի տակ եղել է այնպիսի աղբյուր, ուր նշված է եղել իշխանի անունը կամ նա Վահանի աներոջը նույնացրել է Ստեփանոս Օրբելյանի երկում հիշատակված, Գողթնեցուն ժամանակակից, Սյունիքի Բաբկեն իշխանի հետ: Սյունյաց պատմիչի մոտ վերջինս մեկ անգամ է վկայված: Երբ մահանում է Սյունյաց Հովհան Եպիսկոպոսը. « իշխան Սիւնեաց Բաբգէն և Զուրդ... եկեալ առ կաթողիկոսն Ղաւիթ (Ղաւիթ Արամոնեցի, 728-741 թթ. - Գ.Ս.) խնդրեն ի նմանէ զմեծ իմաստասէրն, զերանելին Ստեփաննոս...» կարգել Սյունյաց մետրոպոլիտ (Ստեփաննոս Օրբելեան, Պատմութիւն Նահանգին Սիսական, Թիֆլիս, 1910, էջ 137): Ինչ վերաբերում է Մ.Ավգերյանի աղբյուրին, ապա, չենք բացառում, որ այն եղած լինի Մ.Չամչյանը:

¹⁷ Մ.Աբեղյան, Երկեր, հ. Գ, էջ 511:

¹⁸ Ա.Տեր-Ղևոնդյան, Հայաստանը VI-VIII դարերում, Եր., 1996, էջ 155:

թ. և տեղի հինգ տարի, որից հետո 737թ. նա գնում է «Օմայանների ամառային նստավայրերից» մեկը Ռուսաֆա (Ռուծափ) և հանձնվում Զիշամ խալիֆին (724-743 թթ.)¹⁹:

Գողթնից Վահանը մեկնում է Վայոց ձոր, այնուհետև «վաղվաղակի հասանելի յաշխարհին Վրաց», իր հարազատների մոտ («որ անդն էին յազատաց նորա մերձաւորք»²⁰): Ղ.Ալիշանը գտնում է, որ «յաշխարհին Վրաց»-ի տակ վկայագիրը նկատի է ունեցել Գուգարքը²¹: Այստեղ Վահանը մնում է մեկ տարի և «դարձեալ եկն ի Զայս յԱրագածոտն»²²: «Ս.Վահան Գողթնացւոյ Պատմութեան ժամանակագրութիւնը» հոդվածի անծանոթ հեղինակը ժամանակագրական և տոմարական հաշվարկների շնորհիվ ճշտում է Վահանի վերադարձի տարեթիվը 733 թ. օգոստոս²³:

Հաջորդ վայրը, ուր լինում է Վահանը՝ Վաղարշապատն էր: Այստեղ նա հանդիպում է կաթողիկոսին, որը հորդորում է նրան գնալ «յանապատ ուրեք»²⁴:

Վկայաբանության սովերբյան տարբերակում կաթողիկոսի անունը չի նշված, իսկ «Յայսմաւորք»-ում հիշված է եղիա Ա Արծիշեցին (703-717 թթ): Կարծում ենք, որ առաջին դեպքում անվան բացակայությունը և երկրորդում՝ եղիայի հիշատակումը Վկայաբանության հետագա ընդօրինակողների շփոթի կամ անտեղյակության արդյունք է: Ինչ վերաբերում է կաթողիկոսին, ապա ինչպես իրավացիորեն նշել է «Լուծա»-յի հոդվածագիրը, դա Դավիթ Ա Արամոնեցին է (728-741թթ.)²⁵:

Վահանի շրջագայության շարունակությունը Վկայաբանության ընդարձակ տարբերակներում բավական անորոշ է: Վաղարշապատից ելնելով ճանապարհին նրան է մոտենում մի հեծյալ, որին նա դիմում է հետևյալ խոսքերով. «տար գիս յանապատ ուրեք»²⁶ (թվում է թե այստեղ կրկնված է կաթողիկոսի խոսքը): «Սովերբ»-ի երկրորդ տարբերակում Վահանի հետվաղարշապատյան հանգրվանը առավել որոշակի է. «Երթայ ի մենաւորանոցս ուրեմն ի Շիրակ գաւառ և անցուցանէր իբրև ամիսս վեց»²⁷: Այս առիթով «Լուծա»-յի հոդվածագիրը գրում է, որ Վաղարշապատից հետո 734 թ. մարտի սկզբին Վահանը «կուքաշուի ի վանս Շիրակայ» և ենթադրում, որ այդ վանքը հծկոնքն է²⁸: Ղ.Ալիշանը փոքր ինչ մանրամասնում է շիրակյան ուղևորությունը, բայց նույնպես չի նշում վանքի անունը. «Յէջմիածնայ դէպ յարևմուտք, ի Շիրակ գաւառ, Արագած լերին ստորոտից և Ախուրեան գետոյն միջոց, այն ատեն այլ ինչպէս և ետին կային անապատ միայնութեան տեղիք, որոց ճամբաներն այլ վարուն չէր. այս անծանօթ տեղուանքը մտաւ Վահան անօր անօգնական, առանց պաշարի և պաշտպանութեան...: Շիրակայ անուանի վանորէից մէկուն մէջ խաղաղաեցաւ Վահան ինչպէս ալէկոծեալ նաւն ի հանգստարանն...: Վահան վեց ամիս կեցաւ այն վանքը»²⁹:

«Սովերբ»-ի տարբերակներում անորոշ է նաև Վահանի հաջորդ հանգրվանի տեղադրությունը. «Եկեալ հասեալ յանապատ անհայտաւոր և սակաւամարդ տեղիս, անցուցանելով գտարին մինչև ի նոյն աշունն, մեկնահանդերծ, միավերարկու»³⁰: «Լուծա»-յի հոդ-

¹⁹ ՍՈՒՐ:

²⁰ Սովերբ Հայկականք, հ. ԺԳ, էջ 26:

²¹ Ղ.Ալիշան, Վահան Գողթնեցի, էջ 285:

²² Սովերբ Հայկականք, հ. ԺԳ, էջ 28:

²³ Նշված հոդվածը, «Լուծա», 1899, գիրք Բ, էջ 320:

²⁴ Սովերբ Հայկականք, հ. ԺԳ, էջ 28:

²⁵ «Լուծա», էջ 320:

²⁶ Սովերբ Հայկականք, հ. ԺԳ, էջ 28:

²⁷ ՍՈՒՐ, էջ 73:

²⁸ «Լուծա», էջ 320:

²⁹ Ղ.Ալիշան, Վահան Գողթնեցի, էջ 286-287:

³⁰ Սովերբ Հայկականք, հ. ԺԳ, էջ 30:

վածագիրը այստեղ նույնպես որոշակիացնում ու ճշգրտում է Վահանի հերթական ճգնա-
վայրը: «Վահան կանցնի ի վանս Թեղենյաց ի Նիգ գաւառի ի սակաւամարդ տե-
ղիս»³¹: «Սոփերք»-ի հետագա շարադրանքում կարդում ենք «և հասեալ ժամ գնա-
լոյ... Առաջնորդ ուխտին Յովհաննէս անուն պատրաստե նմա գրաստ և վերակացու... և ոմն
ի մանկագունից եղբարց... երթալ գիետ»³²: Թեև այս հաղորդումից պարզ չէ, թե, որ վան-
քում է Յովհաննէսը նրան հյուրընկալել, սակայն Վկայաբանության այլ ընդօրինակություն-
ներում նշված է Յովհաննավանքը: «Լումա»-յի հոդվածագիրը այստեղ էլ որոշակի է. «Թե-
ղենյաց վանքէն կըդառնա 735 աշնան կամ մերծ ի ծմեռն կիջնէ Յովհաննավանք»³³:

Ըստ սոփերքյան առաջին տարբերակի Յովհաննավանքից Վահանը մեկնում է Գեղար-
քունիք. «Եւ հասեալ ի տօն սուրբ խաչին բազում զղջմամբ մտանէր ի տաճարն Աստուծոյ:
Եւ այր ոմն ի վանացն որ Սաքենոցն կոչեն, Սողոմոն անուն, տայր նմա գիր քաջալերու-
թեան...»³⁴: Երկրորդ տարբերակում կարճ նշված է. «Եւ հասեալ ի վանսն Սաքենոցաց...»³⁵:
Ի տարբերություն առաջին տարբերակի երկրորդում Վահանը Սաքենիսից նորից վերա-
դառնում է Յովհաննավանք. «Եւ եկեալ ի վանս Սովի (Յովհաննավանք - Գ.Ս.) անուն և
առաջնորդի ուխտին Յովհաննէս, և մեծաւ սիրով ընկաւ զնա...»³⁶:

Հայաստանում Վահանի վերջին այցելավայրը դառնում է Արծկե քաղաքի մոտ գտնվող
Երաշխավոր վանքը, որի վանահայր Արտավազդ-Աբրահամը նրան երեք օր հյուրընկալե-
լուց հետո, ճանապարհում է Եդեսիա (Ուրֆա): Այս Արտավազդն էր, որ հետագայում դար-
ձավ նրա կենսագիրը:

Արդ, տեսնենք, ինչպես է նկարագրված Վահան Գողթնեցու դեգերումների ուղին Վկա-
յաբանության համառոտ հայսմավուրքային տարբերակում:

Հեռանալով հայրենի Գողթնից նա «ի Սունիս և ի Վայոց ծորն անցուցեալ տարի մի...:
Եւ ապա գնաց ի վանսն Յոհաննու՝ յոտն Արագածու...: Եւ անտի իջեալ ի Վաղարշապատ
քաղաք առ կաթողիկոսն տր եղիա»³⁷ և նա ետ նմա գիր և առաքեաց զՎահան ի մեծափառ
վանքն ի Սաքենիս, որ յերկրին Գեղամայ»³⁸: Այստեղ նրան ընդունում է Սողոմոն վանա-
հայրը, մխիթարում «սփոփական բանիւք»³⁹: Սաքենյաց վանքում Վահանը պատսպարվում
է վեց ամիս և «հաղորդեցաւ սբ խորհրդոյն...: Եւ անտի գնաց ի Թեղենիսն և կեցեալ անտէն
աւուրս ոչ սակաւ»⁴⁰:

Թեղենյաց վանքից նա «եկն դարձեալ ի վանսն Յոհաննու: Եւ Յոհաննէս առաջնորդ սբ
ուխտին սիրով ընկալաւ զնա»⁴¹: Այստեղից նա ուղևորվում է «ի գաւառն Բզնունեաց՝ յոտն
Սասեաց ի վանս Արծկոյ որ կոչի Երաշխաւոր»⁴²:

Խնդրի քննության համար աղբյուրագիտական որոշակի արժեք և հետաքրքրություն է
ներկայացնում Վկայաբանության Մ.Ավգերյանի հրապարակումը: Այստեղ, չնայած որոշ
հատվածներում Վահանի անցած ուղին թերի է, սակայն առկա են լրացուցիչ տվյալներ.

³¹ «Լումա», էջ 320:

³² Սոփերք Հայկականք, հ. ԺԳ, էջ 32:

³³ «Լումա», էջ 320:

³⁴ Սոփերք Հայկականք, հ. ԺԳ, էջ 33: Այս Սողոմոնն է 747 թ. կազմել և խմբագրել Տօնական-ճառընտիր ժողո-
վածուն (*Ա.Սաթևոսյան*, Երբ և որտե՞ղ է գրվել Սշո Տօնական-ճառընտիրը, «Բանբեր Սատենադարանի», № 9,
Եր., 1969, էջ 138-162):

³⁵ *ԱՆդ*, էջ 75-76:

³⁶ *ԱՆդ*, էջ 76:

³⁷ Վերևում նշեցինք Եղիա և Դավիթ կաթողիկոսների շփոթքը:

³⁸ Յայսմավուրք, Կոստանդնուպոլիս, 1706, էջ 622:

³⁹ *ԱՆդ*:

⁴⁰ *ԱՆդ*:

⁴¹ *ԱՆդ*:

⁴² *ԱՆդ*:

առանձին, այլուստ հանդիպող հանգամանքների, փաստերի նշումներ: Ըստ այս հրապարակման Վահանը Բաբկեն Սյունուն փեսայանալուց հետո «հասեալ ի Վայոց ծոր»⁴³: Հետագա հանգրվանը դառնում է Վաղարշապատը, ուր «հանդիպէր հայրապետին (ըստ Ավգերյանի Դավիթ Արամոնեցուն-Գ.Ս.)... և հրաման առնու երթալ յանապատս և ի վանորայս հանդերձ գրով ն(ո)ր(ա)»⁴⁴: Փոքր-ինչ այլ կերպ է նկարագրված ուխտավորի այցելությունը Շիրակ: Վահանը «յօժարու(թեամ)բ ունկնդրի եղեալ (կաթողիկոսին- Գ.Ս.) չոքաւ ի մենաւորանոցս ուրեմն, ի վանս միանձանց ճգնաւորաց որ ի Շիրակ գաւառի և մտեալ ճգներ անդ յառանձին սենեակի...»⁴⁵: Շիրակի այս անհիշատակ վանքում մնալով վեց ամիս, նա գնում է «յանապատ ուրեմն անյայտ» և այնտեղ ճգնում «ամ մի միով հանդերձիւ և բոկոտն և զմոխիր ո(ր)պ(ես) զհաց ուտէր...»⁴⁶:

Վահանի սույն հանգրվանը, նույն բնորոշմամբ հիշված է նաև «Սոփերք»-ի զույգ տարբերակներում. «յանապատ անհայտաւոր», «յանապատ ուրեմն անյայտ»: Երկու դեպքում էլ Վահանը այստեղ է գնում Շիրակից: Վկայաբանության բոլոր տարբերակներում նա «անյայտ» անապատում ճգնել է մեկ տարի: «Սոփերք»-ի և Ավգերյանի հրապարակումներում ուշագրավ է Վահանի ճգնակյացին բնորոշ վիճակի և արտաքինի համանման նկարագրությունը. մի դեպքում «միով հանդերձիւ և բոկոտն», մյուսում «մեկնահանդերձ, միավերարկու»: Ըստ այսմ պատահական չէ, որ Հովհաննավանքի առաջնորդը գրաստի հետ նրան տալիս է նաև «վերարկու»: Ավգերյանի տեքստում անհայտ անապատից Վահանը մեկնում է «ի վանս Մաքենոցաց, որ յերկրին Գեղամա», որտեղ նրան ընդունում է «այր առաքինի և գիտնաւոր» Սողոմոն Մաքենացին⁴⁷:

Ինչպես «Յայսմաւորք»-ում, այնպես էլ այստեղ Մաքենիսից հետո նշված է Թեղենյաց վանքը. «գնաց ի Թեղենիսն և արարե(ա)լ նաև յայն վանս աւուրս ինչ»⁴⁸: Թեղենիսից Վահանը «եկն այլ վանս Սովի անուն, ուր առաջնորդ ուխտին Յովհաննես մեծաւ սիրով կալաւ զնա...»⁴⁹: Տեղավայրերի հաջորդականության ավգերյանական այս հաղորդումը համընկնում է «Յայսմաւորք» -ին, իսկ բովանդակությամբ կրկնում է «Սոփերք»-ի երկրորդ տարբերակը:

Սովի (Սիւղի) կամ Հովհաննավանքից հետո Վահանն իր հայաստանյան թափառումները ավարտում է Արծկեի Երաշխավոր վանքում⁵⁰:

⁴³ Ս. Ավգերյան, նշվ. աշխ., էջ 195:

⁴⁴ *ԱՆդ.* էջ 197:

⁴⁵ *ԱՆդ.*

⁴⁶ *ԱՆդ.* էջ 197-198:

⁴⁷ *ԱՆդ.* էջ 199: Ս. Ավգերյանը գտնում է, որ Սողոմոնը «ի խոր ծերութե(ան) ընտրեցաւ կ(ա)թ(ո)ղ(ի)կ(ո)ս»: Կարծում ենք, որ հեղինակը մեր Սողոմոնին շփոթել է շուրջ 55 տարի հետո կաթողիկոս դարձած Սողոմոն Ս Գառնեցու (791-792թթ.) հետ: Համաձայն Սովսես Կաղանկատվացու մի հաղորդման Սողոմոն Գառնեցին եղել է Սողոմոն Մաքենացու հոգևոր սանը: Դավանաբանական մի խնդրով վերջինս «հարցեալ զվարդապետն իւր Սողոմոն, որ Մաքենացւոցն էր հայր (*Սովսես Կաղանկատուացի*, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, Զննական բնագիրը և ներածությունը Վարդգ Սոաքեյանի, Եր., 1983, էջ 272): Երբ Աղվանից Սիքայել կաթողիկոսը հրավիրում է եկեղեցական ժողով «կոչէ առ ինքն զհռչակելի այրն զՍողոմոն, որ Մաքենացւոցն սուրբ ուխտին էր առաջնորդ, և ըստ ժամանակին Հայաստանեայցն էր պարծանք» (*ԱՆդ.* էջ 314):

⁴⁸ Ս. Ավգերյան, նշվ. աշխ.:

⁴⁹ Նույն տեղում: Կ. Դաֆադարյանը Հովհաննավանքի պատմությունը շարադրելիս անդրադառնում է վանքի Սովի կամ Սիւղի անվան խնդրին, իսկ առաջնորդների ցանկում նշում է Հովհաննես վանահորը (Կ. Դաֆադարյան, Հովհաննավանքը և նրա արձանագրությունները, Եր., 1948, էջ 47): Զխորանալով ժամանակագրության ճշգրտման հարցերում և հիմք ընդունելով Զաքարիա Զանաքեոցու հաղորդումը, նա Հովհաննեսի վանահայրության ժամանակը դնում է 703 թ. (Կ. Դաֆադարյան, նշվ. աշխ., էջ 47): Իսկ Զանաքեոցու վկայությունը հետևյալն է. «Թուին ԾԾԲ (152=703) եղաւ մարտիրոսութիւն Վահանա Գողթան տեառն» (*Զաքարեայ Սարկաւազի Պատմագրութիւն, Կ. Գ. Վաղարշապատ, 1870, էջ 29*):

⁵⁰ Ս. Ավգերյան, նշվ. աշխ.:

Վահան Գողթնեցու Վկայաբանության ընդարձակ և համառոտ տարբերակների (խմբագրությունների) համեմատական քննությունը պարզում է մի շարք փաստերի, իրադարձությունների, բնորոշումների ու նկարագրությունների, տեղագրության ու տեղադրության անորոշություններ, անհամապատասխանություններ, որոնց մեծ մասը չեն առնչվում տեքստի տարբեր ծավալների հետ: Նշված պատկերն ավելի իրապատում դարձնելու նպատակով ներակայացնում ենք Վկայաբանության չորս տարբերակների համեմատական աղյուսակը, ուր նշվում են սոսկ այն վայրերն ու վանական հաստատությունները, որտեղ դեգերումների ժամանակ այցելել է Վահան Գողթնեցին:

Վահան Գողթնեցու դեգերումները Հայաստանում

«Սովերք»-ի I տարբերակ	«Սովերք»-ի II տարբերակ	«Յայսմաւորք»	Ս. Ավգերյանի տարբերակ
1. Գողթն գավառ	Գողթն գավառ	Գողթն գավառ	Գողթն գավառ
2. «յաշխարհսն Վրաց» (Գուգարք?)		Սյունիք, Վայոց ձոր	Վայոց ձոր
3. Արագածոտն գավառ		Հովհաննավանք	Վաղարշապատ
4. Վաղարշապատ	Վաղարշապատ	Վաղարշապատ	Շիրակ գավառ
5. Անհայտ վանք	Շիրակ գավառ (Խծկոնք ?)	Սաքենյաց վանք	«յանապատ ուրեմն անյայտ»
6. «յանապատ անյայտաւոր և սակաւամարդ տեղիս»	«յանապատ ուրեմն անյայտավոր»	Թեղենյաց վանք	Սաքենյաց վանք
7. Ուխտ, որի առաջնորդն էր Հովաննեսը (Հովհաննավանք ?)	Սաքենյաց վանք	Հովհաննավանք	Թեղենյաց վանք
8. Սաքենյաց վանք	Սովի վանք (Հովհաննավանք)	Երաշխավորի վանք	Սովի վանք (Հովհաննավանք)
9. Երաշխավորի վանք	Երաշխավորի վանք		Երաշխավորի վանք

Աղյուսակում նշված են չորս վայրեր, որոնք առկա են բոլոր տարբերակներում.

1. Վահանն իր բազմաշարժար ճամփորդությունն սկսել է հայրենի Գողթն գավառից:
2. Նա եղել է Վաղարշապատում, այցելել կաթողիկոսին:
3. Թեկուզ մեկ անգամ իջևանել է Հովհաննավանքում:
4. Հայաստանյան իր ուղին ավարտել է Արծկեի Երաշխավոր վանքում:

Վահանի այցելությունները նշված վայրերը գրեթե կասկած չեն հարուցում: Այլ խնդիր է, թե նա որտեղի՞ց ու՞ր է գնացել: Ընդարձակ Ա տարբերակում նա Վաղարշապատ է գնացել, լինելով նաև Արագածոտն գավառում: Ընդարձակ Բ տարբերակում, Գողթնից Վաղարշապատ միջանկյալ ճանապարհահատվածը, կարծում ենք, հետագա գրիչների կողմից կրճատվել է: «Յայսմաւորք»-ում նա կաթողիկոսին հյուրընկալվել է Հովհաննավանք գնացուց հետո, իսկ Ավգերյանի տարբերակում Վայոց ձորից անմիջապես մեկնել է Վաղարշապատ:

Ընդարձակ Ա տարբերակում առկա է ուշագրավ մի վկայություն: Վահանն իր հիմնական ճամփորդությունն սկսելուց առաջ Սյունիքում կամ Վայոց ձորում հանդիպում է աներոջը, սիրտը բացում նրա առաջ և ուղևորության կապակցությամբ խորհուրդ հայցում: Մենք

տրամաբանական ենք համարում, որ Բաբկեն Սյունին նրան պետք է առաջինը ուղղեր Հայոց կաթողիկոսի մոտ, որն իբրև ժողովրդի հոգևոր առաջնորդ եկեղեցու երբեմնի «մուրյալ» գավակին կուղղորդեր ճշմարիտ ճանապարհով: Մեր այս տպավորությամբ առավել հավաստի և տրամաբանական ենք գտնում Գողթն-Վայոց ձոր-Վաղարշապատ ուղին, արտացոլված վերջին տարբերակում:

Մեզ անհասկանալի է թվում Գողթնից «յաշխարհն վրաց» մեկնելը և այնտեղ հարազատ իշխանագույնների հետ ապագա ճանապարհորդության խնդիրը քննարկելը, ինչպես վկայված է ընդարձակ Ա տարբերակում: Հավանական ենք համարում, որ աստեղ առկա է հետագա ընդօրինակողների Վայոց ձոր-Վրաց աշխարհի շփոթը: Ի հավելումն վերոհիշյալի, նկատենք, որ քիչ հավանական է և ոչ տրամաբանական, որ նա իր, մեր կարծիքով ոչ այնքան հրապարակային գործողությունների համար խորհրդակցեր նաև հեռավոր Վիրքում կամ թեկուզ Գուգարքում ապրող հարազատների հետ, և վերջապես ի՞նչ հարազատներ կարող էին ունենալ Գողթնի իշխանները Վրաստանում, մասնավորապես այդ ժամանակներում հայ-վրացական ոչ այնքան սերտ կապերի պայմաններում:

Ու՞ր է գնացել Վահանը կաթողիկոսի հետ հանդիպելուց հետո: Երկու տարբերակներում Շիրակ գավառի վկայաբերումը ենթադրել է տալիս, որ նա իրոք եղել այդ գավառում, և տրամաբանորեն նպատակահարմար կլիներ այնտեղ գնալ Վաղարշապատից: Եիշտ է «Յայսմաուրք»-ում որոշակի նշված է, որ Եղիա կաթողիկոսը նամակ է տվել նրան ուղղված Սաքենյաց վանքի առաջնորդին, սակայն կաթողիկոսի անվան շփոթը կասկածներ է հարուցում նաև Վաղարշապատից անմիջապես Սաքենիս գնալու փաստի նկատմամբ, իհարկե չբացառելով նամակի գոյությունը, ինչը հնարավորություն կտար Վահանին հետագայում Սաքենյաց վանք այցելելու:

Վահանի հետշիրակյան հանգրվանը, մեր կարծիքով, թեղենյաց վանքն է, որը երեք տարբերակում բնորոշված է որպես «յանապատ անյայտաւոր», «յանապատ ուրեմն անյայտ»: Վկայաբանության հայսմավուրքային տարբերակում թեղենյաց վանքի հիշատակումը, այդ վանական հաստատության մասին վաղագույն վկայությունն է: Վանական համակառույցի ներկա շինությունները հիմնականում թվագրվում են XI-XIII դդ.: Սակայն 1980-ական թթ. պեղումների շնորհիվ բացվեցին V-VI դդ. քառաբսիղ եկեղեցու մնացորդներ, որոնք թույլ տվեցին փաստելու տեղում կրոնական օջախի գոյությունը շատ ավելի վաղ ժամանակաշրջանում: Թեղենիսի գտնվելու վայրը, ճանապարհներից կտրվածությունը և այն դարերում, թերևս ոչ այնքան հայտնի ճգնավայր լինելու հանգամանքները, կարծում ենք հիմքեր չեն տվել կամ Արտավազդ վանահորը, կամ հետագա գրիչներին ճշտիվ նշելու սրբավայրի անունը:

Ինչպես վերևում նշեցինք, Վահանի մյուս այցելավայրերը Սաքենիսը և Հովհաննավանքը, որոշակի են, սակայն անորոշ է դրանց հաջորդականությունը: Մեզ ավելի հավանական է թվում Սաքենյաց վանք-Հովհաննավանք-Երաշխավոր վանք երթուղին:

Վկայաբանության տարբերակների մատենագրական այլ աղբյուրների քննությունը թույլ է տալիս առաջադրել մի վարկած, ըստ որի Վահանը իր դեգերումների ընթացքում եղել է անունով և անանուն բոլոր սրբավայրերում, բացառությամբ Վրաստանի, իսկ դրանց հաջորդականության խնդրի առնչությամբ, մեզ հասու աղբյուրագիտական նյութը տակավին հիմք չի տալիս գալ հավաստի և վերջնական եզրահանգման:

ՄԵՍՐՈՊ ՄԱՇՏՈՑԻ ԳՈՐԾՈՒՆԵՈՒԹՅԱՆ ԴԻՑԱԲԱՆԱԿԱՆ ՀԱՅԵՑԱԿԵՏԵՐԸ, ՊԱՇՏԱՍՈՒՆՔԸ ԵՎ ՍՐԲԱՎԱՅՐԵՐԸ

Քրիստոնեությունը, ոչ միայն հայ իրականության մեջ, ներմուծվելով դրսից, իր մեջ ներառել է տեղի բազմաստվածային կրոնների բնորոշ գծերը: Մասամբ դա կատարվել է նպատակամետ կերպով քարոզիչների կողմից, որպեսզի նոր ուսմունքն ավելի հոգեհարազատ դառնա ավանդապահ խավերի համար: Բայց առավել հաճախ քրիստոնեության «տեղայնացումն» ընթացել է ինքնաբերաբար ժողովրդի կողմից, որը դժվարությամբ է բաժանվել հեթանոսական պատկերացումներից: Այսպիսով, նախաքրիստոնեական հավատալիքների պարարտ հողն առատորեն սնել է նոր կրոնի արմատները: Նախկին «աստվածների հայր» գերագույն աստծո «երկնքի և երկրի արարիչ», «մեծ և արի» Արամազդի կերպարն, օրինակ, վերաճել է Հայր Աստծո, որը Սուրբ Գրքի հայերեն թարգմանության մեջ կոչվել է Տեր (<՝ տի-այր «մեծ այր»):

Որպես կանոն, քրիստոնեական եկեղեցու սրբերը (ս.Սարգիս, ս.Գևորգ) կամ առասպելական դեմքերը (Եղիա մարգարե, Գաբրիել հրեշտակ) արտացոլում են հեթանոսական համապատասխան աստվածությունների կերպարները: Վիպական մտածողությունն իր հատկանիշները վերագրել է անգամ հայ պետական գործիչներին, մանավանդ, եթե նրանք դասվել են սրբերի շարքը: Առաջին անգամ սուրբը Գրիգոր Լուսավորիչը, թաղվել է իր կալվածք հինավուրց քրմական կենտրոն Թորղանում. սա ինքնին ցույց է տալիս, որ ժողովրդի մեջ կարող էր ստեղծվել Գրիգոր Լուսավորիչ - Սպիտակափառ Բարշամ համադրումը¹, թեև Ագաթանգեղոսի պատումն այլ երանգ է հաղորդում Գրիգորի դիցաբանական կերպարին²: Հաջորդ սուրբը Սահակ Պարթևը, մշտապես սերտորեն առնչվել է Մաշտոցի դիցաբանական կերպարին, որոնք զրույցներում պատկերանում են որպես արարչագործական զույգ³:

Հայոց եկեղեցու առաջին «ազգային» սուրբն է Մեսրոպ Մաշտոցը⁴: Սահակն, առնվազն ծագումով, համարվել է «Պարթև», Գրիգորը նույնպես պարթև կամ կապադովկիացի, այնինչ Մաշտոցի տոհմը «բուն հայկական գավառներից» էր Տարոնի Հացեկացից: Մաշտոցին, որպես Մեծ Հայքի կրոնական, լեզվական ամբողջականության անխոնջ մարտիկի, վերագրվել են ամպրոպային գերագույն աստծո, վիշապամարտիկի գծեր: Սա, իհարկե, չի նշանակում, թե նա փոխարինել է հեթանոսական գերագույն աստծուն:

Սովորաբար հեթանոսները համարվում էին ուսման, ճշմարիտ հավատի խոչընդոտները և նույնացվում դևերի ու վիշապների հետ: Արդեն Ձենոբի դիցախառն պատմությունում քուրմ-դևերը հանդես են գալիս «մարդկային դեմք ունեցող թևավորների կերպարանքով», «ինչպես

¹ Պատմահոր հաղորդմամբ Գրիգորի աճյունը հայտնաբերվել է նրա մահից շատ ավելի ուշ և նոր թաղվել Թորղանում. տե՛ս *Սովսիսի խորենացույ* Պատմութիւն Հայոց, Եր., 1981, էջ 298:

² *Ս. Հարությունյան*, Իրանական հոգևոր մշակույթի արտացոլումները հայ հին ավանդության մեջ, «Իրան-նամե», 1993, № 2, էջ 19:

³ *Ա. Դանալանյան*, Ավանդապատում, Եր., 1969, էջ 300:

⁴ Այս փաստը հատուկ ընդգծում է Կարապետ Սասնեցին. տե՛ս *Հր. Աճառյան*, Հայոց գրերը, Եր., 1984, էջ 147:

մոծակների անհամար բազմության կամ ինչպես թանձրամած տեղատարափ, որոնք հարծակվում են «ինչպես ամպերի ահեղածայն որոտը, որ դղրդացնում է» երկիրը, իսկ կռատան սպասավորներն ու նրանց զորքը այնքան «շատ են ..., որքան որ սանդարամետի անդնդոց» դները⁵։ Դե են կոչվում Աղվանքի մատնահարության և դեղատվության աղանդների սպասարկուները, իսկ քրմերը «չար վիշապ»⁶։ Ազաթանգեղոսը⁷ նույնպես քրմերին ներկայացնում է որպես «կերպարանափոխված սևագունդ դներ», որ «առաջ էին ընթանում մարդկային տեսքով» և «մեծագույն աղաղակով լեռները թնդացնում», իսկ ապա «ծխի նման վերանում» փախչելով Կովկաս։ Հատկանշական է, որ դե-քրմերն իրենց զորքերով չեն դիմադրել միայն Արամազդի, Բարշամի և Սիհրի տաճարների կործանման ժամանակ, քանի որ այդ աստվածներն անմիջապես ունեցան իրենց քրիստոնեական համարժեքները, ի դեմս սուրբ երրորդության Հայր Աստծո, Ս. Հոգու և Քրիստոսի։

Մնացած բոլոր դեպքերում դները կատաղի դիմադրում էին։ Աղվանքում, օրինակ, քրիստոնեություն հաստատելիս «հալածվեցին այդ երկրի դները, վերացան զոհագործումներն ու ճենճերահոտությունը» և «վիշապը, որ հին էր, գոյություն ուներ առաջին մարդու օրերից»⁸։ Սակայն հեթանոս թշնամին «*հավաքեց, ի մի գումարեց իր խավարային զորքերը, սկսեց մոմռալ, ելնել, տարածվել, ոչնչացնել լեռները և դաշտերը*», «մորկաբեր քամիներ իջան..., շարժեցին և փոթորկեցին նրա [ծովի] բազմաթիվ ալիքները», «ահավոր գազաններով... հարծակվեցին բազմաթիվ հեթանոս ցեղեր» և «երկրայինները սարսափեցնում էին երկնայիններին»⁹։

«Երկնայինների» գլխավորը, որի գծերն անցել են Սաշտոցի կերպարին, «նստում է երկինքների երկնքում և տեսնում է ամբողջ աշխարհը՝ դիտելով ու կշռադատելով բարի օրենքները»։ Նրա զորությամբ վերափոխվում են դների վիշապային հատկանիշները. «կայծակների զորությունը վաղդի փափկության..., ծխի հեղձունակությունը շուշանի սպիտակության..., կրակի այրող էությունը ... ստեղծող ուժի»¹⁰։ Հավանաբար, հենց քրմերի եկեղեցականների վերածման բազմաթիվ դեպքերն են հիմք ստեղծել վանքի հլու սպասավոր Կադ դևի մասին պատկերացումների առաջացման համար, որոնք տարածված էին Հայաստանի տարբեր շրջաններում¹¹։ Դներն, ըստ էության, գահընկեց արված հեթանոս սրբություններն էին, հին աստվածներն ու քրմերը¹²։

Պարտված քրմերի որդիներին ստիպում էին հաճախել նորաբաց դպրոցները (ինչպես օրինակ, Սաշտոցի հիմնադրած դպրոցը Սյունիքում)՝ «իմաստության աղբյուրից ջուր խմելու»¹³։ Կրթությունն ու գիտությունը սովորաբար համեմատվում էին երկնային ջրի հետ։

⁵ Հովհան Սամիկոնյան, Տարոնի Պատմություն, Եր., 1989, էջ 43, 54։

⁶ Սովսես Կաղանկատվացի Պատմություն Աղվանից աշխարհի, Եր., 1969, էջ 24, 40-41։

⁷ Ազաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց, Եր., 1983, էջ 436, 444, 454։

⁸ Սովսես Կաղանկատվացի, էջ 15։

⁹ Անդ։

¹⁰ Անդ, էջ 16։

¹¹ Գ. Սրվանձտյանց, Երկեր, հ. I, Եր., 1978, էջ 75, Ա. Ղանալանյան, Սվանդապատում, էջ 246-247, 253-254, 467 (№ 666, № 679)։ Նման մի գրույց՝ հմմտ, էջ 275, № 740։

¹² Հմմտ, Ավեստայում, «Չրադաշտի ռեֆորմի» հետևանքով, նախկին աստվածների (daēuua) վերածումը ցածրակարգ էակների, E. Benveniste, Hommes et dieux dans l' Avesta, W. Eilers Festschrift, 1967, էջ 146։

¹³ Սյսպես պատկերավոր նկարագրում է Ստեփանոս Օրբելյանը տես Ա. Սովսիսյան, Հայագիր դպրոցի հիմնադիրն ու առաջին ուսուցիչը, Սեսրոպ Սաշտոց (հողվածների ժողովածու), Եր., 1963, էջ 235։

Ամպրոպի աստծո հետ զուգորդվող քարոզիչները «նստելով գիշեր - ցերեկ ամպերի նման ուսումը ինչպես հորդ անծրև հոսեցնում էին»¹⁴ հեթանոսների վրա, որոնք, ինչպես վիշապներ, արգելակում էին երկնային ջրերի ուղին: Այս առումով համեմատելի է Բարդուղիմեոս առաքյալի և վիշապի մենամարտը¹⁵, որը խորհրդանշում է հեթանոսների դեմ պայքարը: Առավել ևս, նման ամպրոպային հակամարտության գծեր պիտի վերագրվեին Մաշտոցի գործունեությանը, որն իր առաքելությունը սկսեց Գողթն գավառում (հնարավոր է տեղանվան ծագումը հ.-ե. *uel - «վիշապ» արմատի Սօլ - ձայնադարձից - 1 ածականով. այս նույն արմատից ունենք հայ. գող բառը): Գողթնում գտնվում էր Մաշտոցի դաստակերտը, այսինքն հենց «վիշապագուներին» սահմաններին կից: «Վիշապագուները» համարվում էին մարերի արքա Ածղահակի զարմերը, իսկ հայերը մար ցեղանունը նույնացնում էին պրս. mar «օծ» բառի հետ: Ու թեև Մաշտոցի օրոք այդ շրջաններում այլևս չկային մարեր, սակայն ավանդույթի ուժով դրանք կոչվում էին «Մարաց կողմեր», ինչը մեծ դեր է խաղացել Մաշտոցի դիցաբանական կերպարի ծնավորման գործում:

Պատմական Ածղահակի կերպարը (հուն. Աստիագես-Ասպանդաս) հայոց «Վիպասանքում» միախառնվել է առասպելական Ածղահակին (ավեստ. Aži Dahāka «իժ-Ղահակ»): Վերջինս եռագլուխ վիշապ է, որին հայոց վեպում հաղթում և տեղով շանփրում է Տիգրանը: Վերջինիս անունը (*tigra - rāna «նետով կռվող»,¹⁶ «տեղով սպանող»), հավանաբար, սկզբնապես եղել է ամպրոպային գերագույն աստծո (Արամի կամ Արամազդի) մակդիրը: Առասպելի նախնական տարբերակում Տիգրան -Արամազդը ծնվում է մեծ լեռան (Մասիսի) գագաթին մի ծիրանագգեստ կնոջից, որի նկարագրությունը համընկնում է Ծովինար դիցուհու կերպարին¹⁷: Կնոջ ծնած «եռորյակները» խորհրդանշում են Տիգրան-Արամազդի կատարած եռակողմ արշավանքը. մեկը առյուծ հեծած, սլանում է արևմուտք, երկրորդը ընծայողուծի վրա դեպի հյուսիս, իսկ երրորդը, վիշապ սանձած Ածղահակի վրա: Տիգրան-Արամազդն ինքն էլ ունենում է երեք որդի, որոնցից կրտսերը ամպրոպի ու կայծակի աստվածն է:

Մաշտոցը, կարծես, Տիգրան-Արամազդի ուշ կրկնակն է և կրկնում է նրա արշավանքի ուղղությունները, բայց հակառակ հերթականությամբ (հարավ, հյուսիս, արևմուտք): Նախ նա ուսուցանում է Մարաց կողմերում և Գողթնում (հարավ), այնուհետև զբաղվում է Վիրքի դպրության ստեղծմամբ (հյուսիս), իսկ ապա, ստանալով կայսեր թույլտվությունը, գործում բյուզանդահպատակ Հայաստանում (արևմուտք): Վերջում նա շրջում է նաև Աղվանից կողմերում, սակայն Պատմահայրը, որը Կորյունից հեռու է ժամանակով և առավել հակված է սրբացնելու Մաշտոցին, այս վերջին առաքելությունը հակիրճ ոճով միացնում է Վիրքին և ավելի ցայտուն դարձնում եռակի արշավանքի մասին պատկերացումը: Թերևս, Մաշտոցի աճյունն ընդունելուն հավակնող երեք վայրերը¹⁸ Գողթնը (հարավ), Նոր քաղաքը (հյուսիս) և Հացեկացը (արևմուտք), նույնպես խորհրդանշում են այս «եռակի արշավանքի» ուղղությունները: Նշված գրույցը Մաշտոցի թաղման վայրի շուրջ ծագած վեճի մասին, առաջացել է

¹⁴ Փավտոսի Բիզանդացույ Պատմութիւն Հայոց, Եր., 1987, էջ 55:

¹⁵ Ս. Ղանալանյան, Ավանդապատում, էջ 42, № 100, «Վիշապի այր»:

¹⁶ Հր. Աճառյան, Հայոց անձնանունների բառարան, հ. Դ, Եր., 1962, էջ 147: նաև Հր. Աճառյան, Հայերեն արմատական բառարան, հ. IV, էջ 638:

¹⁷ Ս. Պետրոսյան, Հայկական եպոսի հնագույն ակունքները, Եր., 1997, էջ 9:

¹⁸ Սովսես Խորենացի, էջ 444:

ավելի ուշ, քանի որ Մաշտոցի անմիջական աշակերտ և կենսագիր Կորյունի երկում չի հանդիպում¹⁹:

Մաշտոցը հաղթում է բոլոր անջատողական ուժերին՝ վիշապներին, դևերին, ճիվաղներին: Գողթնում նա հալածում է «դևերի բազմությունը, որ մարմնավոր տեսքով ծխի նման ծառանալով ու խումբ-խումբ վեր բարձրանալով՝ վայնասունով ու աղաղակով փախուստ տվեցին»²⁰, «գանազան կերպարանքով փախան ընկան Մարաց կողմերը»: Գանձակում քարոզելիս Մաշտոցը քարին է խփում իր գավազանը, և այդտեղից անմիջապես ջուր է բխում²¹: Նույնիսկ Մաշտոցի հուղարկավորման ժամանակ, գետնին դրված դագաղից «պատռվում է մոտիկ ընկած քարը և միջից սկսում է բխել մի գուլալ և կաթնահամ ջուր»²²:

Մաշտոցի սրբավայրերը սփռված են բոլոր այն վայրերում, որտեղ նա քարոզել է կամ գործել: Գողթնում (Կոնակոչ լեռան ստորոտին) է գտնվում «Մաշտոցի այրը», որտեղ, իբր, 17 տարի բնակվել է մեծ քարոզիչը²³: Նրա անունով է, թերևս, մոտակա լեռը կոչվել *Սարի Սուրբնման*, ուր գտնվող մատուռին ամեն հուլիսի 24-ին ուխտի էին գալիս հավատացյալները: Մաշտոցի անունով նաև գյուղն անվանվել է Մեսրոպական (աղճատված՝ Սսրվանիս, Սասրևան, թուրք.՝ Նասրվազ, Նասիրաբադ), որտեղի հանքային աղբյուրը հայտնի էր իր բուժիչ հատկությամբ²⁴: Այս գյուղում Մաշտոցը մի վանք է հիմնում (Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ)²⁵, որը մեր օրերում առավել հայտնի էր Ս. Մեսրոպ Մաշտոց անվամբ և, ըստ ավանդության, կառուցվել էր Շաբիթ իշխանի կողմից²⁶: Մեսրոպականի մերձակայքում գտնվող «Գալիս եմ, գալիս եմ» քարածայոն, իբր, ժամանակին, երեք անգամ զգուշացնելուց հետո, փլվել ու կործանել էր կռապաշտների ու անբարոյականների գյուղը: Գավառում տարածված կուռքերի երկրպագումը կապված է եղել, հավանաբար, սոսի ծառերի պաշտամունքի հետ, որոնց սուրբ պուրակների մնացորդները պահպանվել են *Որդուարի* շրջակայքում:

Ըստ տարբեր ավանդագրույցների՝ Մաշտոցը մատուռ է կառուցում Փայտակարանում Բագավանի բերդի մոտ, ուր «առաջներում եղել է կրակի և ծովի աստվածների բազինը»²⁷, Գանձակի մոտ հիմնում է Թարգմանչաց վանքը և խաչկապ գյուղի շուրջ կանգնեցնում բարձր խաչարձաններ՝ իբրև կռապաշտության վերացման խորհրդանիշ, Գանձակում կառուցում է Սոուտ մատուռը, Շամախիի մոտ հիմնում Ս.Ստեփանոս վանքը, իսկ Ուտիքի Գիս ավանում Մաշտոցի թաղած ոսկյա խաչի վրա եկեղեցի է կառուցվում: Նույնիսկ Բաքվում (Բաղասական աշխարհ) գոյություն ունի Ս. Մեսրոպ Մաշտոց եկեղեցի, որտեղ, իբր, թաղված է նրա ճկույթը:

¹⁹ Նույն գրույցը փոքր-ինչ այլ կերպ պատմվում է Հայսմավուրքում մեհեկի ԺԳ. *Հր. Աճառյան*, Հայոց գրերը, էջ 171-172:

²⁰ *Ստեփանոս Օրբելյան*, Պատմություն նահանգին Սիսական, Եր., 1986, էջ 97:

²¹ *Ե. Լալայան*, Երկեր, հ. II, «Գանձակի գավառ», էջ 315. այս աղբյուրը մեր օրերում էլ ցույց էին տալիս խաչկապ գյուղից ոչ հեռու Թարգմանչաց վանքի մոտ:

²² Այս «Կաթնաղբյուրը» գտնվում է Էջմիածնից Օշական տանող ճանապարհին, *Ս. Դանալանյան*, Ավանդապատում, էջ 95, N 254:

²³ *Անդ.* էջ 37, N 90:

²⁴ *Ա. Այվազյան*, Նախիջևան (բնաշխարհիկ պատկերագարդ հանրագիտակ), Եր., 1995, էջ 33:

²⁵ *Ե. Լալայան*, Գողթն (Օրդուբադի կամ վերին Ագուլիսի ոստիկանական շրջան), արտատպված Ազգագրական հանդեսից, էջ 85-86: Հետաքրքիր է, որ Հովհաննես Իմաստասերը, և ոչ միայն նա, Մաշտոցին անվանում է «երկրորդ Գրիգոր Լուսավորիչ»։ *Հր. Աճառյան*, Հայոց գրերը, էջ 87:

²⁶ *Ա. Այվազյան*, նշվ. աշխ., էջ 77:

²⁷ *Ս. Դանալանյան*, Ավանդապատում, էջ 208, 235, 237, № 566, 633, 637, 739 Ա, Բ., տես նաև *Թ. Խ. Հակոբյան*, Ստ. Տ. Սելիք-Բախշյան, Հ. Խ. Բարսեղյան, Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հ. I, Եր., 1986, էջ 531-532, հ. II, Եր., 1988, էջ 661:

Մաշտոցի մյուս ճկույթը թաղված է Հացեկաց (Հացիկ) գյուղում, ուր, ըստ Ղ.Ինճիճյանի, ուխտի էին գալիս շրջապատի քրդերն ու եզդիները՝ կոչելով վայրը Ձիարաթ - է հասիկ կամ Տերել հասիկ. գրույցի համաձայն՝ «Մաշտոցը մեռնելիս պատվիրում է համագյուղացիներին, որ իր դիակը դնեն սալի վրա և ուր որ տանեն եզները, այնտեղ էլ թաղեն», սակայն, ի վերջո, «Մեսրոպի գերեզման» կոչվող վայրում թաղում են լոկ նրա ճկույթը: Այսպիսով, «եռակի թաղման» գրույցն արտացոլված է նաև ուշ ավանդություններում (Հացիկ, Մարվանիս, Բաքու): Մաշտոցի գլխավոր սրբավայրը Օշականում է, որտեղ նա թաղված է: Այստեղից ոչ հեռու՝ Արագածի փեշերին գտնվող Ուշի գյուղում, ըստ «Յայսմավուրքի», Մաշտոցը թաղում է ս.Սարգսի աճյունը և վանք հիմնում²⁸:

Մաշտոցի պաշտամունքն առնչվել է լեռներին (Կոնակոչ, Սարի Սուրբնման, Բալուա լեռ) և քարանձավներին (հմմտ. Մեսրոպավանք այրը): Մեկ այլ «Մաշտոցի այր» («Սուրբ Մեսրոպի դպրոց») գտնվում է Բալու բերդի մոտ, ուր կանայք գալիս էին աղոթելու և իրենց զավակների համար խելք ու շնորք հայցելու²⁹: Այս քարայրից դուրս ցույց էին տալիս գրատախտակի պես մի քար, որի վրա, իբր, Մաշտոցը գրել էր հայկական տառերը (իրականում այդտեղ գտնվում է 29 տողանոց սեպագիր արձանագրություն), այլ տարբերակով Աստված իր աջով այդ նշանագրերը (14 հատ) դրոշմել էր լեռան կատարին կամ խեցու կտորի վրա (7 հատ)³⁰: Վարդան Արևելցու վկայությամբ՝ հայերն ու այլադավանները խնկով ու մոմով ուխտի էին բարձրանում այդ լեռը: Ավելի ուշ ժողովուրդը հավատացնում էր, թե Մաշտոցը հենց այդ Սուրբ Մեսրոպ կոչված լեռան (Բալուա լեռ)³¹ մոտ է թաղված, և հայոց գրերն այդտեղ են գտնվել: Մեսրոպյան այբուբենի երկուների մասին բազմաթիվ առասպելներ կան, որոնք հետագա մի հրապարակման նյութ կարող են դառնալ:

Ս. Սահակի և Մաշտոցի տոները կատարվում են տարվա մեջ երեք անգամ, որոնցից նշանավորը և բուն Մեսրոպի տոնախմբությունը երկրորդն է. այն համարվում է Սահակի և Մաշտոցի հանդիպման օրը Ռահ (պրս. «ճանապարհ») գետի ափին, որն ասես խորհրդանշում է այս և այն աշխարհների սահմանագիծը (այսինքն՝ գրերի գյուտը դիտվում է որպես անդրաշխարհում դեգերելու և տքնելու արգասիք): Ուշագրավ է, որ «Սրբոց թարգմանչացն մերոց Սահակայ և Մեսրոպբայ» կոչվող այդ տոնը նշվում է ամառային արևադարձի շրջանում և տատանվում է հունիսի 11-ից հուլիսի 16-ը, այսինքն՝ զույգ լուսավորիչները որոշ առումով արևային երկվորյակների կերպարի ժառանգորդներ են դարձել:

Մաշտոցի իսկական անունը հայտնի չէ. Մեսրոպ ձևն առաջին անգամ գործածում է Մովսես Խորենացին. այն հավանաբար, սեմական ծագում ունի, թեև վերջնական ստուգաբանությունը պարզ չէ: Ժողովուրդը Մեսրոպ անունը բացատրում է «մեծ ըաբուն» կամ «Մշո ըաբի» (=տարոնցի) իմաստներով: Մինչդեռ հնագույն աղբյուրում Կորյունի գրքում, հայ մեծագույն քարոզիչը կոչվում է միայն ու միայն Մաշթոց, Փարպեցու երկում՝ հայացված ձևով Մաշտոց: Այս անվան առավել հաճախ հանդիպող տարբերակները (Մաժդոց, Մաշդոց, Մաշթոց) իրանական ծագում են ակնարկում: Սրանցից հնագույնն է Մաժդոց, որն, ըստ Ն.Ադոնցի, ծագում է

²⁸ Զր. Աճառյան, Հայոց գրերը, էջ 230, այս մասին խոսում են Կիրակոս Գանձակեցին, Վարդան Արևելցին, Սոաքել Դավրիժեցին և ուրիշներ:

²⁹ Գ.Սրվանձտյանց երկեր, հ. II, եր., 1982, էջ 404 - 405:

³⁰ Զր. Աճառյան, Հայոց գրերը, էջ 151, առասպելը վկայված է Գ.Սրվանձտյանցի «Հնոց և նորոց» ժողովածուում:

³¹ Ա.Ղանալանյան, Մեսրոպ Մաշտոցը հայկական ավանդություններում, Մեսրոպ Մաշտոց (հողվածների ժողովածու), եր., 1963, էջ 330:

իրան. *mazdā- «իմաստություն» հասկացությունից³², - ոց վերջածանցով³³: Մեսրոպ Մաշտոց ասելով ժողովուրդը, փաստորեն, հասկացել է «մեծ ուսուցիչ իմաստությամբ»:

Իրանական դիցաբանության մեջ * mazdā -s «իմաստուն» անունով կոչվել է գերագույն աստվածը³⁴: A (h)ura - mazdā - ն («Այր իմաստության») ³⁵, որի հայերեն զուգահեռն է մեծ և արի Արամազդը (Արամասդ, Արամաստ)³⁶: Այսպիսով, Մաշտոց անունն ունի դիցաբանական ծագում և միանգամայն համապատասխանում է նրա գործունեության վիպական տարրերին: Ասորական մի աղբյուրում Մաշտոցն անվանված է * Մազդոստ (Mazdost)³⁷, որը պատմագրի կողմից բացատրվում է որպես «Աստվածակոչ» (հուն. Θεόκλητος): Մեսրոպ Մաշտոցն, ըստ էության, համարվել է Հայր Աստծո մարմնավորումը երկրի վրա, նրա կամակատարն ու ներկայացուցիչը:

Հատկանշական է, որ Խոթանի սակերենում և պամիրյան լեզուներում Ա (h) ուրամազդա դիցանունից են առաջացել «արև» նշանակող բառերը³⁸. նմանապես Օոփքում և Բարձր Հայքում խոսվող զազայերենը պահպանել է * mazdā-արմատի mašta (mašti, mayšta, masta) տարբերակները, որոնք նշանակում են «առավոտ, արշալույս, արևածագ»³⁹:

³² Լ. Սդոնց, Մաշթոց և նրա աշակերտները ըստ օտար աղբյուրների. Մեսրոպ Մաշտոց (հոդվածների ժողովածու). Եր., 1962, էջ 203:

³³ -Ոց ածանցով կազմված հայկական անձնանունների արմատները լինում են թե՛ հնդեվրոպական (Տիրոց, Քաղոց), թե՛ այլ ծագման (Ափոց, Բաբոց, Վարդոց, Մաշտոց). տե՛ս Գ.Զահուկյան, Բնիկ հայերեն արմատներով կազմված անձնանունները, ՊԲՀ, 1984, № 4, էջ 34:

³⁴ M. Boyce, Ahura Mazda. Encyclopedia Iranica, v. I, p. 684; МНМ, т. II, М. 1992, с. 88.

³⁵ Ի.Գերշևիչը Սիուրա Մազդայի անունը հակված է ստուգաբանել որպես «մտքի արարիչ» կամ «մտածողություն պարզևող». Լ. Gershevitch, Approaches to Zoroaster's Gathas. - Iran XXXIII, 1995, p. 5:

³⁶ Հր. Սճառյան, Հայոց անձնանունների բառարան, հ. Ա, Եր., 1942, էջ 268:

³⁷ А. Тер-Петросян, Традиция Мантоша и армянская миссия в стране гунигов, ՊԲՀ, 1981, № 1, էջ 268:

³⁸ Գ. Սսատրյան, Սիուրա Մազդան Դերսիսում, Իրան-Նամե, 1999, № 32-34, էջ 108:

³⁹ Գ. Սսատրյան, նույն տեղում:

ՀԱՅ ԲԱՐԲԱՌՆԵՐՈՒՄ «ԾԻԱԾԱՆ» ՀԱՍԿԱՑՈՒԹՅԱՆ ԲԱՌԱՆՎԱՆՈՒՄՆԵՐԻ ՀՈԳԵՎՈՐ-ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԱՐԺԵՔԸ

Հայ բարբառներում արևելահայ գրական լեզվի «ծիածան» հասկացության բառանվանումները հիմնականում կազմում են երեք խումբ, ըստ բառային սկզբնաձևի՝ *աղեղ(ն), գոտի, կանաչ-կարմիր*, որոնք դրսևորվում են բառակազմական և հնչյունական բազմաթիվ տարբերակներով [1]: Դրանք ընդգրկում են երեք մեծ տարածք.

ա. *աղեղ, աղեղնավոր, աղեղնակ, անեղնակ, անանակ, յեղյակ, յաղյակ, Հիսուսի աղեղնակ...* հարավկենտրոնական և հարավային մեծ, սերտ տարածք (Մուշ- Սասուն- Ալաշկերտ... Վան-Մոկս-Շատախ...) [2].

բ. *գոտի, գոտեկ, գոտիկ, Աստծու գոտի, Հիսուսի գոտի, Աստվածամարու գոտի, Մարիամ, Մարի//մոր գոտի, ծիրանի գոտի, կարմիր-կանաչ գոտի, ս. Կարապետի գոտի...* արևմտյան - փոքրասիական մեծ, ցրիվ տարածք (Կարին-Երզնկա-Խարբերդ-Կեսարիա-Սեբաստիա-Կիլիկիա-Անտիոք, Տրապիզոն-Կոստանդնուպոլիս - Նոր Նախիջևան...).

գ. *կանաչ-կարմիր, կանաչ - կապույտ...* արևելյան մեծ, սերտ տարածք (Երևան-Էջմիածին-Արարատ-Կոտայք-Լոռի-Տավուշ-Սյունիք-Արցախ- Վայք-Նախիջևան-Պարսկահայք):

Արևելյան տարածքում զուգաձևի արժեքով գործածական է նաև գրական լեզվի *ծիածան* բառը:

Գրանցված են սահմանափակ տարածում ունեցող այլ բառանվանումներ ևս՝ *անծրևի հարս* (Վան- Շատախ -Աղբակ- Խոշաբ), *ծովյան* (Իջևան, Սևքար), *օրոտիկ* (Սասուն), *աղավնի-աղավնիկ* (Մուշ-Խուբ - Սասուն - Վան Հայոց ծոր), *նշանակ* (Եղեսիա- Գարմուջ-Տիվրիկ), *կամար* (Ախալքալաք) և այլն, որոնք կղզյակներ են կազմում նշված մեծ տարածքների սահմաններում: Առաջին հայացքից էլ ակնառու է, որ թվարկված բառանվանումները հատկապես ա. և բ. տարածքներում պարունակում են պաշտամունքային-խորհրդանշանական բովանդակություն և բացահայտում են մեր նախնիների հոգևոր ոլորտի աստիճանական զարգացման գործընթացը՝ սկսած երկնային մարմինների, բնության խորհրդավոր երևույթների մասին նրանց ունեցած նախնական պարզունակ պատկերացումներից մինչև հոգևոր զարգացման բարձրագույն ոլորտ: Այս առումով նշված բառանվանումները դրսևորում են հոգևոր-մշակութային որոշակի արժեք:

Հայ բարբառներում «ծիածան» հասկացության բառանվանումները հարաբերական ժամանակագրությամբ խմբավորվում են *ըստ վաղեմության փուլերի* և դրանց համապատասխան հոգևոր ոլորտների:

1. *Վաղնջական փուլ. առասպելա-դիցաբանական* հավատալիքների ոլորտ, որին առնչվում են *աղեղնավոր, աղեղ, աղեղնակ... անծրևի հարս (անծրովի, անծրովու խարս), ծովյան, օրոտիկ* բառանվանումները:

Աղեղնավոր բառը, որ եզակի վկայություն է Ախալցխայից (Կարինի բարբառ) ՆՀԲ -ում բացատրված է իբրև աղեղ բանեցնող, նետածիգ և որսորդ [6, 37]: Այն, անշուշտ, նախապես զուգորդվել է հայ ժողովրդի նախապետի Հայկ դյուցազնի առասպելին: Ինչպես նշում է Ս.Աբեղյանը, «... հայոց նախնին դյուցազն Հայկը, դարձել է առասպելական աղեղնավորը կամ, որ միևնույն է, հայոց պաշտելի նախնին նույնացել է աստված աղեղնավորի հետ» [3,44]: Ուստի պատահական չէ, որ Հայկը բռնության դեմ ըմբոստացող «ուժի ու

պաշտպանության, ռազմի աստվածը» [4, 44], երկնքում խորհրդանշվել է որպես համաստեղություն (Աղեղնավոր) կամ ծիածան, որն ընկալվել է իբրև նրա հզորության աղեղի խորհրդանիշը: Այսպիսով «ծիածան» նշանակությամբ *աղեղնավոր, աղեղ, աղեղնակ...* բառանվանումների մեջ արտացոլված են մեր նախնիների ազատատենչ աղեղնավոր Հայկ նահապետի դյուցազնական զորության հանդեպ տածած պաշտամունքի հետքերը: Հատկանշական է նաև, որ նշված բառածները ընդգրկել են հայ բարբառների հատկապես հարավկենտրոնական և հարավային տարածքները, որոնք պատմականորեն համընկնում են Ուրարտուի կամ Վանի թագավորության սահմաններին, և որտեղ, ըստ առասպելի, նախապես բնակություն էր հաստատել Հայկ նահապետը իր գերդաստանով:

Այս նույն տարածքի մի փոքրիկ հատվածում (Վանի նահանգի 6 գյուղ) «ծիածան» հասկացության դիմաց մեր նյութերում [5] գրանցված է *անծրևի հարս* բառակապակցությունը՝ իր հնչյունական տարբերակներով: Բառանվանումը փոխաբերական բովանդակությամբ բացահայտում է հայ ժողովրդական հնագույն հավատալիքների տարրերը՝ կապված ջրի, անծրևի՝ պաշտամունքի և ամպրոպային աստվածության հետ: Ինքնին գեղեցիկ այս կառույցը, որ նմանակն է *ծովահարս, ջրահարս* հասկացությունների, մեր ժողովրդի բանաստեղծական երևակայության գողտրիկ արտացոլանքն է:

«Ծիածան» նշանակությամբ *օրոտիկ* բառանվանումը գրանցված է Սասունի Ընգուզնակ և Սաղդուն գյուղերի խոսվածքից, այլ վկայություն առայժմ չունի: Նկատի առնելով բառի արմատը՝ *որոտ*, որի բուն նշանակությունն է «երկնքում ամպերի գոռալը» [6, հ. Բ, 535], պետք է ենթադրել, որ այս բառը նույնպես առնչվում է ամպրոպային աստվածությանը: Թվում է, թե այն պետք է նշանակեր «շանթ», «կայծակ», սակայն հնարավոր է իմաստային անցում ամպրոպից հետո ծիածանի: Մանավանդ, եթե նկատի ունենանք, որ հայոց հեթանոսական դիցարանի Վահագն ամպրոպային աստվածը համարվել է «երկնային ջրերի ծովի ծնունդ» [3, 78], «երկներ և գծովն ծիրանի»: Արեղյանը նշում է, որ մեր արդի ժողովրդական հավատալիքների մեջ հիշատակվում է նաև *Ծովյան* կամ *Ծովինար* անվանումով ամպրոպային աստվածուհի, որով անձնավորվել է փայլակը. ժողովրդական մի հեքիաթում կայծակի փայլատակումը նկարագրվում է հետևյալ կերպ. «Ծովինարն էնենց խաղում ա, որ կասես թե ուզում ա աշխարհքը կրակ տա» [3, 78]: Ծովյան-Ծովինարը պաշտվել է նաև իբրև ջրի, ծովի և անծրևի աստվածուհի [3, 79; 4, 44]: Իսկ Իջևանի Սև Քար գյուղի խոսվածքում պահպանվել է *ծովյանի* «ծիածան» նշանակությունը՝ «ծովյան կապեց»:

Ծիածանի վերոհիշյալ անվանումները *անծրևի հարս, օրոտիկ, ծովյան*, մեր կարծիքով, ոչ միայն աղերսվում են նույն աստվածությանը, այլև ամբողջացնում են այն իր բոլոր դրսևորումներով թե ամպրոպի պահին զայրալից որոտում, թե անծրևից հետո ծիածանի պայծառությամբ: Այսպիսով *Ծովյան-Ծովինարը, անծրևի հարսը և օրոտիկը* նույնական են, նույն աստվածության տարբեր անվանումները, որ անհիշելի ժամանակներից առ այսօր պահպանվել են մեր ժողովրդի հիշողության մեջ:

2. *Հնագույն փուլ. հեթանոսական-դիցաբանական* հավատալիքների ոլորտ, որին առնչվում են *գոտի, աստծու գոտի, ծիրանի գոտի, կամար* բառանվանումները: V դարից ծիածան նշանակությամբ գրավոր ավանդված են *աստուածականար*, որի ժողովրդական տարբերակն է համարվում *գոտի աստուածական*, իսկ հեթանոսական անվանումը՝ *Արամազդայ գոտի* կամ *գոտի Արամազդայ* [6, հ. Ա, 324, 338]: Աճառյանը *կամար* բառը բացատրում է իբրև «մեջքի գոտի» [7, հ. Բ, 501]:

Ծիրանի գունանիշ բառը նախ գոյական է. «ծովու ծիրանի» նշանակում է *ներկ*, որ ստացվել է ծովային խեցեմորթու կոնքեղի կոկորդից, և որով ներկել են արքունի հանդեր-

ծանքները արքայական ծիրանին... Ունի յուրահատուկ սաղափի փայլ ծիածանի գունա-
յին երանգներով [6, հ. Ա, 1017]: *Ծիրանի* գունանիշով ծիածանը բնորոշվում է իբրև հիաս-
քանչ գույներով ու փայլերով մի գոտի, որ երկնքում վայել է աստծուն, երկրի վրա ար-
քաներին: Դասական հայերենից ավանդված *ծիրանափառ*, *ծիրանագգեստ*, *ծիրանածին*
այսինքն *արքայորդի* բառերը հաստատում են, որ ծիրանի բառը արքայության
խորհրդանիշ է [6, հ. Ա, 1016, 1017]: *Ծիրանի գոտու* ժողովրդական մի տարբերակն է *կար-
միր-կանաչ գոտի* կամ *կանաչ-կարմիր գոտի* բառակապակցությունը, որ գունային
հատկանիշներով հարում է *ծիրանի գույնին* և *Աստծու գոտի*, *ծիրանի գոտի* բառանվա-
նումների հետ կազմում է հոմանիշային շարք:

Այսպիսով ի տարբերություն նախորդ փուլի, որում *աղեղնավոր*, *աղեղնակ* ... բառան-
վանումներով խորհրդանշվում էր դյուցազնական ուժն ու գորությունը ընդդեմ բռնության,
քննարկվող փուլում *գոտի*, *կամար* նոր խորհրդանիշերը արդեն ծառայում են *հեթա-
նոսական դիցարանի* ոլորտին: Դրանցով խորհրդանշվում է *երկնային արքայությունը*
հայր աստծու Արամազդի *իշխանությունը*: Սա մեր նախնիների հոգևոր ոլորտի զար-
գացման նոր աստիճան է, որ համահունչ է կյանքի, հասարակության առաջընթացին:

3. *Հին փուլ*. *միաստվածության պաշտամունքի ոլորտ* Աստվածաշնչի Հին կտակա-
րանին առնչվող խորհրդանիշերով. դրանք են *նշանակ* և *աղավնի* բառանվանումները:

ՆՅԲ-ում և Աճառյանի ՀԱԲ-ում բերված են *նշանակ* բառի բազմաթիվ իմաստներ *նշան*,
հայտարարություն, *խորհրդանշան*, *հրաշք*, *սքանչելիք*, *դրոշ*, *գավազան*, բայց ոչ *ծիածան*
[6, հ. Բ, 435; 7, հ. Գ, 460-461]: *Հին կտակարանից* քաղված մի հատվածում գործածված
նշանակ բառը որոշակիորեն բացահայտում է «ծիածան» բառիմաստի առաջացման
նախադրյալը:

«Ձաղեղն իմ եղից յամպս, և եղիցի ի *նշանակ* յաւիտենական ուխտին ընդ իս և ընդ
ամենայն երկիր» [Ագթ. գիրք ծնն.Թ. 13]: Հիշեցնենք, որ այս հատվածը վերաբերում է
համաշխարհային ջրհեղեղից հետո Նոյի և նրա ընտանքի հետ Աստծու կապած ուխտին:
Ինչպես նշում է ՆՅԲ-ն ելնելով այս հատվածից, ըստ Սուրբ գրքի ծիածանի անվանումն է
Աղեղն Աստուծոյ [6, հ. Ա, 1015], որը և Արարիչը հայտարարում է իր ուխտի նշանը:

Այսպիսով քննարկվող փուլում *աղեղը* վերաիմաստավորվել է իբրև մարդկության
հանդեպ Աստծու բարի կամքի խորհրդանիշ *նշանակ*, վերջինն էլ հայ բարբառներում
ստացել է փոխաբերական նոր իմաստ՝ *ծիածան*:

Աղավնի բառանվանումը *ծիածան* նշանակությամբ, խոր հնության ծիրով դարձյալ
հանգում է աստվածաշնչյան այս նույն դրվագին: Համաշխարհային մեծ ջրհեղեղից հետո,
երբ Նոյի տապանը հանգրվանել է Արարատի վրա, աղավնին այն թևավորն էր, որ ձիթենու
ճյուղը բերանին վերադառնալով տապան, Նոյի գերդաստանին ավետեց երկրի վրա ջրերի
ցամաքելու բարի լուրը: Աղավնին դարձավ մարդկությանը Աստծու շնորհած նոր կյանքի
ավետաբերը՝ հարատևության խորհրդանիշը:

Այսպիսով *Հին կտակարանի* նշված դրվագը ձևավորում է խորհրդանիշ-բառանվանում-
ների հոմանիշային մի այլ շարք՝ *Աստծու աղեղ*, *աղավնի*, *նշանակ*:

4. *Նոր փուլ*. *Քրիստոնեության ոլորտ* «Աստվածաշնչի» *Նոր կտակարանին* առնչվող
խորհրդանիշերով՝ *Հիսուսի անըղնագ*, *Հիսուսի գոտի*, *Աստվածհայրիցի գոտի*, *Աստծա-
մարու գոտի*, *Սարիամ մարի* // *մոր գոտի*, *սուրբ Կարապետի գոտի*:

Ինչպես երևում է, այս փուլում պահպանվել են նախորդ փուլերի *աղեղ (անըղնագ)* և
գոտի խորհրդանիշ-բառանվանումները. բառակապակցությունների կազմում ընդգրկվել
են արարչական ընտանիքի բոլոր անդամները՝ Հայրը, Որդին, Աստվածամայրը, անգամ
քրիստոնյա սրբերի դասից՝ սուրբ Կարապետը: Ըստ *Նոր կտակարանի* վերաիմաստա-

վորվել է *աղավնի* բառանվանումը արդեն իբրև Սուրբ Հոգու խորհրդանիշ: Սուրբ Հոգին աղավնակերպ է, երկնային հայտնություններում ներկայացվում է սպիտակ, լուսավոր աղավնու կերպարանքով: ՆՅԲ-ում *Աղաւնակերպ* գլխաբառի տակ Ագաթանգեղոսից բերված է «Հոգին սուրբ աղաւնակերպ իջանէ» արտահայտությունը [6, հ. Ա, 35], որին համահունչ է Սասունի բարբառով «Աղավնիգ իջավ են սարեր» նախադասությունը, որ բնորոշում է ծիածանի երևալը: Ի դեպ, *իջնել* բայը ծիածանի մյուս բառանվանումների հետ չի հանդիպում. նրանց գործածությունը նշվում է *կապել, երևալ, զարկել, ելնել, դիպչել* բայերով: Եթե *աղավնին* ընկալվել է իբրև Սուրբ Հոգու խորհրդանիշ, և վերջինս էլ մաս է կազմում *Սուրբ Երրորդության*, նշանակում է *աղավնի-ծիածանը* կարող էր ըմբռնվել իբրև *աստվածային Սուրբ Երրորդության* խորհրդանիշ: Եվ, սա իսկապես, վկայությունն է մեր ժողովրդի հոգևոր խորության, նրա էության մեջ քրիստոնեական հավատի գերագույն աստիճանի դրսևորման, *ճշմարիտ հավատ* տոգորված *Սուրբ Երրորդության* շնորհներով հոգու սրբագործման և փրկության խորհրդով:

Հոգևոր զարգացման նշված ոլորտների միջև աղերսները բացահայտվում են ծիածան նշանակությամբ բառանվանումների փուլից փուլ կրած բովանդակային և բառիմաստային փոփոխություններով, որոնց մասամբ անդրադարձանք:

1. *խորհրդանիշ-բառանվանումների փոխանցում* հոգևոր հավատալիքների նոր ոլորտ համապատասխան պաշտամունքային վերաիմաստավորմամբ. հիշենք *աղեղ, աղեղնակ վաղնջական փուլում* Հայկի պաշտամունքի խորհրդանիշ, հին փուլում *Աստծու ուխտի* խորհրդանիշ «*աղեղն Աստուծոյ*», նոր փուլում Հիսուսի առաքելության խորհրդանիշ *Հիսուսի անըղնագ. աղավնի հին փուլում* քրիեղեղից հետո *Աստծու շնորհած նոր կյանքի* ավետաբեր- խորհրդանիշ, *նոր փուլում Սուրբ Հոգու*, ի վերջո *Սուրբ Երրորդության Միասնական Աստվածության խորհրդանիշ*:

2. *Նախորդ փուլի դիցանվան փոխարինում նոր աստվածաշնչյան անուններով*, հիշենք *հնագույն փուլ գոտի, Աստծու գոտի*, գրավոր ավանդված *Արամազդայ գոտի*, նոր փուլում փոխարինված *Նոր կտակարանի* անձնանուններով *Հիսուսի, Աստվածամոր, սուրբ Կարապետի գոտի*...

3. Ի վերջո, *արդի փուլում* բառանվանումների խորհրդանշական իմաստների մթագնում ի հաշիվ «ծիածան» բառիմաստի գերակայության:

Այսօր արդեն բառանվանումների մի մասը գրեթե կորցրել է իր խորհրդանշական իմաստը և գործածվում է գուտ «ծիածան» նշանակությամբ, հատկապես եթե հնչյունափոխության հետևանքով հեռացել է իր նախնական կաղապարից: Օր. Չմշկածագի (խարբերդ) խոսվածքում «Գողեկը քյամար ա գաբեր» նախադասության մեջ չի գիտակցվում անգամ *գոտի և քյամար* բառերի նույնիմաստությունը. գոտին ընկալվում է իբրև ծիածան: Վանի, Շատախի, Սոկսի խոսվածքների *անանակ, յեղյակ, յաղյակ, եղանակ*, Ագուլիսի բարբառի *ըղիյօկն, ուղույօկ* բառածևերը հազիվ թե բարբառը կրողների կողմից գիտակցվեն իբրև *աղեղ(ն)* բառի ձևափոխություններ, առավել ևս *Հայկի* կամ *Աստծու աղեղ*:

Այսպիսով մեր նախնիների հավատն առ Աստված, որ սաղմնավորվել է հազարամյակներ առաջ իբրև պարզունակ, նախնական աշխարհայեցողություն, հաղթահարելով առասպելաբանության, դիցաբանության, հեթանոսական բազմաստվածության աստիճանական շերտերը, լուսավորված Աստվածային Մեծ Սիրո լույսով, հասել է իր հոգևոր զարգացման բարձրագույն աստիճանին՝ *Հիսուսի ինքնագոհողության և Սուրբ Հարության* խորհրդի ըմբռնմանը հանուն մարդու հոգևոր փրկության:

Եվ, զարմանալիորեն, հոգևոր ոլորտի աստիճանական զարգացման այս ընթացքը փերթ առ փերթ շերտավորված է հայ բարբառների հնավանդ բառագանձի շտեմարանում:

ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐ ԵՎ ԾԱՆՈԹԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

1. Հայերեն բարբառներում «ծիածան» հասկացության բառագուգաբանությունները հանգամանորեն ուսումնասիրել ենք լեզվաբանական հայեցակետից, սակայն հոդվածի շրջանակներում անդրադառնում ենք միայն դրանց հոգևոր-մշակութային արժեքին:
2. Տարածքների անվանման համար հիմք ենք ընդունել Գ.Ջահուկյանի կատարած հայ բարբառների բազմահատկանիշ վիճակագրական դասակարգումը, տես Գ. *Ջահուկյան*, Հայ բարբառագիտության ներածություն, Եր., 1972:
3. *Ս.Աբեղյան*, Երկեր, Ա, Եր., 1966:
4. *Ս. Հայրապետյան*, Հայոց հին և միջնադարյան գրականություն, Եր., 1994:
5. Օգտագործված են ԳՍԱ Հր.Աճառյանի անվան լեզվաբանության ինստիտուտի հայ բարբառագիտության բաժնում կուտակված նյութերը:
6. Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, Ա և Բ հատորներ (համառոտագրություն ՆՀԲ):
7. *Հր.Աճառյան*, Հայերեն արմատական բառարան (ՀԱԲ), Ա-Դ հատորներ, Եր., 1971-1973:
8. *Ա.Սուքիասյան*, Հայոց լեզվի հոմանիշների բառարան, Եր., 1967: Այս բառարանում *ծիածան* նշանակությամբ հիշատակված են նաև *տերունյան*, *տիրական* բառանվանումները առանց որևէ աղբյուրի և տեղայնացման:

ՀԱՅԵՐԵՆ ԿՐՈՆԱԿԱՆ ՏԵՐՄԻՆՆԵՐԻՑ ԱՌԱՋԱՑԱԾ ՏԵՂԱՆՈՒՆՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ

Անվանագիտությունը, իբրև հատուկ անուններ ուսումնասիրող գիտակարգ, ունի տարբեր ենթաճյուղեր՝ տեղանվանաբանություն, անձնանվանաբանություն, դիցանվանաբանություն և այլն:

Տեղանունը կամ աշխարհագրական անունը (ջրանուններ, բնականուններ, մակերևութային անուններ և այլն) կարող է արտահայտված լինել մեկ բառով կամ բառակապակցությամբ: Առհասարակ հատուկ անունների կազմավորման հիմքը հասարակ անուններն են, որոնք բառիմաստի նեղացումով դառնում են հատուկ անուններ. տվյալ հասկացության անվանումը վերածվում է մեկ այլ առարկայի հասկացական անվանման, այսինքն՝ բառն ստանում է մասնավորված գործածություն իբրև հատուկ անուն:

Հատուկ անուններն արդյունք են արտալեզվական զանազան գործոնների ազդեցության գաղափարախոսության փոփոխությունների, պատերազմների և այլն. տեղանունները, սակայն, շատ ավելի կայուն են, հեշտությամբ և առանց անհրաժեշտության չեն փոխվում¹:

Տեղանունների մեջ որոշակի քանակ են ներկայացնում սրբավայրերի անվանումները: Եթե մյուս տեղանունների (ջրանուններ, մակերևութային անուններ) մեծ մասի ծագումը դժվար է որոշել, ապա սրբավայր-տեղանունների անվանումները կապված հատկապես քրիստոնեական գաղափարախոսության հետ, հիմնականում պատճառաբանված են:

Սրբավայր-տեղանունները (եկեղեցիներ, վանքեր, ուխտատեղիներ, մատուռներ, անապատներ) հայաստանում և նրա հարակից շրջաններում շատ են²:

Ըստ առաջացման աղբյուրի՝ սրբավայր-տեղանունները կարելի է բաժանել մի քանի խմբի.

1) անձնանուններից առաջացած (Ս.Հակոբի վանք, Ս.Գայանեի վանք, Ս.Հռիփսիմեի վանք, Ս.Հովհաննեսի վանք և այլն),

2) տվյալ տեղանուններից առաջացած (Սևանա վանք, Արուճի վանք, Հալիձորի կուսանաց անապատ, Գանձասարի վանք),

3) որևէ բնորոշ հատկանիշով պայմանավորված կամ որևէ ավանդության հետ կապված (Կարմիր վանք, Սպիտակավոր, Ծիրանավոր, Ջուխտակ եկեղեցի և այլն),

4) կրոնական տերմիններից առաջացած:

Սրբավայր-տեղանունների մեջ որոշակի քանակ են կազմում կրոնական տերմիններից առաջացած անվանումները, որոնցից առավել տարածված են *աստված*, *աղոթք*, *առաքյալ*, *ավետարան*, *խաչ*, *մատուռ*, *նահատակ*, *փրկիչ* տերմիններով բաղադրված սրբավայրերը:

Աստված բառը, ըստ Հր.Աճառյանի³, փոխառություն է փոյուգերենից, որն այնքան էլ ճիշտ չէ: Այս արմատից կազմված են 100-ից ավելի բառեր՝ *աստվածաբան*, *աստվածագուր*, *աստվածագեն*, *աստվածախոս* և այլն: *Աստված*-ը Ս.Սալխասյանցը բացատրում է «Սուբյեկտիվ-իդեալիստական ըմբռնումով մշտնջենական տիեզերական գոյություն, նա-

¹ Չ.Զահուկյան, Հայոց լեզվի պատմություն, նախագրային ժամանակաշրջան, Եր., 1987, էջ 412:

² Տեղանունները հանված են Թ.Խ. Հակոբյան, Ստ. Տ. Մելիք-Բախշյան, Հ.Խ. Բարսեղյան, Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հի 1-4, Եր., 1986, 1988, 1991, 2000:

³ Հր. Աճառյան, Հայերեն արմատական բառարան (այսուհետ՝ ՀԱԲ), հ. 1, Եր. 1971, էջ 279:

խասկիզբ և նախապատճառ ամեն բանի⁴»։ *Աստված* բառից են կազմված *Աստվածածին* և *Աստվածամայր* բառերը «1. Աստված ծնող, Աստծու մայրը, 2. Քրիստոսի մոր Մարիամի մականորդ, Տիրամայր»⁵։ Ա.Աստվածածին կամ Ա.Աստվածամայր անունը կրող 100-ից ավելի եկեղեցիներ ու վանքեր սփռված են ամբողջ պատմական Հայաստանի տարածքում։ Դրանց մի մասն ունի լրացուցիչ տեղեկատվություն։

Ա.Աստվածածնա կարմիր վանք Կարինում, *Ա.Աստվածածնի անարատ հղության վանք* պատմական Փոքր Հայքում *Թոկատի* շրջանում, *Ա.Աստվածածնի ծննդյան վանք* Սյունիքում, *Ա.Աստվածածին մայր վանք* Փոքր Հայքում Տերիկ բերդաքաղաքի մոտ, *Ա.Աստվածածին փոքր Սեծ* Հայքում Արդնի գյուղաքաղաքի մոտ, *Բարձրահայաց Ա.Աստվածածին* Դիարբեքիրի նահանգում։

Որոշ սրբավայրեր կրում են *Մարիամ Աստվածածին* անունը *Մարիամ Աստվածածին* եղեգնածորի շրջանում, Վերնաշեն գյուղից հյուսիս, *Մարիամ Աստվածածին* Վայքի շրջանում, Մարտիրոս գյուղի մոտ (կառուցել են Պողոսյան իշխանները, 1282թ.)։ Կան տեղանուններ էլ, որ կրում են միայն *Մարիամ* անունը։ *Մարիամ* անունով կար գյուղ Վանի նահանգում, լեռնագագաթ Հայկական պար լեռնաշղթայում, մատուռ Արագածոտնի գավառում։

Աստված բառից են կազմված Աստվածընկալ⁶ անվանումով սրբավայրերը *Աստվածընկալ վանքը* Ապարանի շրջանում, Երնջատափ գյուղի մոտ, *Աստվածընկալ մատուռը* Սևանա լճի ափին, Ծովագյուղի արևմտյան մասում։ Ըստ ավանդության այս վայրը ընդունել է Աստծուն Մխիթար Գոշի հետ խոսելու։

Հայաստանում և նրա հարակից շրջաններում շատ են Հիսուս Քրիստոսին նվիրված սրբավայրերը։ Հիսուս եբրայերեն նշանակում է փրկիչ⁷ (*Մատթ.* Ա. 21)։

Փրկիչ ՆՅԲ-ն⁸ բացատրում է, «որ և Հիսուս, այն, որ փրկե, ապրեցուցիչ, կեցուցիչ, ազատիչ, կենարար»։ Ա.Մալխասյանցը բացատրում է «1. նա, որ փրկում է, փրկող, ազատարար։ 2. Հատկապես գործ է ածվում Քրիստոսի մասին։ 3. Շատ եկեղեցիների անուն⁹»։

Փրկիչ կամ *Ամենափրկիչ*¹⁰ անվանումը սրբավայրին կարող է տրված լինել ոչ միայն Հիսուսին նվիրված լինելու համար, այլև կապված լինել սրբավայրի ամենակարող, նաև բուժիչ լինելու հանգամանքի հետ։ Այսպես Վանա լճից հարավ գտնվող վանքը կոչվում է *Ամենափրկիչ*։ Այս անվան հետ կապված է երկու ավանդություն։ Ըստ մի ավանդության վանքը հիմնադրել է «Քրիստոսին տեսած» հայ հեթանոս քուրմ Գասպարը։ Ըստ մյուս ավանդության վանքի միաբանները իրենց լավ վերաբերմունքով կարողացել են ազատել 70.000 գերի հայերի, դրա համար էլ կոչվել է Ամենափրկիչ։

Ամենափրկիչ անվանումով ունենք բազմաթիվ վանքեր ու եկեղեցիներ։ Այս անունով կա նաև գետ Թարթառի աջ վտակը, լեռ Վան քաղաքից հյուսիս-արևմուտք, Լեզք գյուղի մոտ։

Աղոթ(ք) բառը ծագել է աղաչել (խնդրել, աղերսել) բառից։ *Աղաչել* բառի արմատն է *աղ* կամ *աղա-*, որից չ հոդակապով աղաչել, օթ (ոթ) մասնիկով աղօթ (հմտ. ճանաչել-ծանաչել-ծանօթ, ամաչել-ամօթ), գործածված անեզաբար¹¹։

Աղոթ(ք) բառից են կազմված

⁴ Ա. Մալխասյանց, Հայերեն բացատրական բառարան (այսուհետ՝ ՀԲԲ), հ. 1, Եր. 1944, էջ 241։

⁵ ԱՆԴ։

⁶ Աստծուն ընդունող, աստվածունակ, աստվածակիր, ՀԲԲ, հ. 1, էջ 247։

⁷ Բառարան Սուրբ գրոց, Եր., 1992, էջ 376։

⁸ Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի (այսուհետ՝ ՆՅԲ), հ. Բ, Եր., 1981, էջ 964։

⁹ ՀԲԲ, հ. 4, էջ 531։

¹⁰ «Փրկիչ բոլորից ամենակեցոյց», ՆՅԲ, Ա, էջ 68։

¹¹ ՀԱԲ, հ. 1, էջ 121։

Աղոթատեղ մատուռը Վարագա լանջին (մտնում է Սալնապատի Ս.Գրիգոր Լուսավորիչ վանքի համալիրի մեջ),

*Աղոթարան*¹² լեռնագագաթ Չանգեգուրի լեռնաշղթայում,

Աղոթիկի վանք Կեսարիա քաղաքի մոտ,

Աղոթիքի աղբյուր Արտոս լեռան հյուսիս-արևմտյան կողմում:

Ըստ ավանդության այստեղի քարանձավում է ճգնել ս.Եղիշեն, և նրա աղոթքների շնորհիվ է բխել քարայրի ստորոտի աղբյուրը:

Առաքյալ բառը որպես կրոնական տերմին, նշանակում է «1. Առաքված, ուղղարկված: 2. Ընդհանուր անուն Քրիստոսի 12, ինչպես և 70 աշակերտների, որոնց նա առաքեց ավետարանը քարոզելու»¹³: «Առաքելքն երկոստասան էին թուով, ըստ թուոց երկոստասան ցեղից Իսրայելի» (*Մատթ.* ԺԹ, 28):

Առաքյալ տերմինով բաղադրված եկեղեցիներն ու վանքերը շատ են. դրանց մեջ իրենց նշանակությամբ առանձնանում են *Մշո Աուրբ Առաքելոց* վանքը (Ս.Առաքյալք Մշո, Թարգմանչաց վանք) և Կարսի Ս.Առաքելոց Մայր եկեղեցին:

Մշո Ս.Առաքելոց վանքի անվան հետ կապված ավանդությամբ իբր Գրիգոր Լուսավորիչը այս վանքի խորանում ամփոփել է առաքյալների աճյունները: Մեկ ուրիշ ավանդության համաձայն այս վանքի բակում են թաղված Սովսես խորենացին, Ղազար Փարպեցին, և դրա համար էլ վանքը հաճախ անվանում են *Թարգմանչաց վանք*:

Համանուն վանքեր ու եկեղեցիներ եղել են Վանում, Շիրակում, Արցախում, Նախիջևանում:

Խաչ բառը բնիկ հայերեն է ՀՆԽ. Khet- «փայտ» արմատից¹⁴: Բառը բազմիմաստ է, որի իմաստներից մի քանիսն ունեն կրոնական բովանդակություն:

Խաչ - 1. Սի տեսակ կախաղան, որի վրա մի ժամանակ գամում էին մահապարտին ձեռներից և ոտներից: 2. Կրոն. հատկապես այն խաչը, որի վրա Քրիստոս խաչվեց և մեռավ: 3. եկեղեցական անոթ խաչի ձևով¹⁵ և այլն:

Խաչ արմատից կազմված են 100-ից ավելի բառեր, որոնց մի մասը կրոնական տերմիններ են, ինչպես *խաչաբարձ* (կրոնավոր), *խաչաթոռ* (պատվանդան, որի վրա կանգնեցնում են խաչը), *խաչալվա* (խաչը լվալը, օրհնելը), *խաչակնիք* (խաչի նշանով կնքված), *խաչամասն* (մի փոքր կտոր Քրիստոսի խաչափայտից) և այլն:

Խաչ կրոնական տերմինից առաջացած տեղանուն-սրբավայրերը 30-ից ավելի են, դրանք հիմնականում ունեն *Ս.Խաչ* անվանումը: Սրանց մեջ մի քանիսն ունեն կրկնակ անվանումներ Ս.Խաչ կամ Տեղերի վանք, Ս.Խաչ- Հնդուղ վանք, Ս.Խաչ-Ս.Ստեփանոս Նախավկա, Ս.Խաչ-Ծիծռան վանք (Տարոն գավառում): *Ս.Խաչ* անունը կրող վանքերի մեջ նշանակալի է Վարագա լեռան փեշերին, մի բարձր բլրի վրա կառուցված վանքը, որի անունով էլ կոչվում է այդ բարձունքը: Ավանդությունը պատմում է, որ այստեղ իջևանել են Հռոմի Հռիփսիմյան կույսերը.մոտակայքում կան *Հռիփսիմե* անվանումով աղբյուր և Կույսերի սար:

Հոգի բառը կրոնական պատկերացումներով մարդուն կենդանիներից տարբերող և Աստծու հետ կապող ոչ նյութական անմահ էությունն է մարդու մեջ: Քրիստոնեության մեջ մասնավորապես Սուրբ Երրորդության անձերից մեկը Սուրբ հոգի¹⁶:

¹² «Աղոթարանը կոչեն և սրբարանք», ԵՀԲ, Ա, էջ 47:

¹³ ՀԲԲ, հ. 1, էջ 225:

¹⁴ ՀԱԲ, հ. II, էջ 334:

¹⁵ ՀԲԲ, հ. 2, էջ 244:

¹⁶ *Է Աղայան*, Արդի հայերենի բացատրական բառարան, Եր., 1976, հ. 1, էջ 885:

Ս.Հոգի անվանումով եկեղեցի է եղել Կիլիկիայի Սիս քաղաքում: Արցախում, Ս.Հռիփսիմե մատուռից վերև կա Հոգին սուրբ անվանումով մատուռ, որի մոտ կան խաչքարեր և գերեզմաններ:

Հոգյաց վանք (ասում են նաև «Աթոռ Անահտայ», Հոգվոց Ս.Աստվածածին)՝ վանք-մենաստան Վասպուրականում¹⁷:

Ծգնավոր կրոնական տերմինն առաջացել է ծիգն արմատից, որ նշանակում է «նեղություն, վշտակրություն, ջանք»¹⁸: Ծգնավոր բառը ՆՂԲ-ն բացատրում է «ճգնօղ, որպես միայնակեաց», 2. Նահատակ, մարտիրոս: 3.Առաքինի՝ մրցօղ «ընդդեմ սատանայի, մարմնոյ և աշխարհի»¹⁹:

Ծգնավոր տերմինից բաղադրված են հետևյալ տեղանուն-սրբավայրերը. Ծգնավորաց մենաստան (հիմնադրել է Թոնդրակեցի Վրվեռ իշխանը XI դարում), Ծգնավորի բերդ (ավերակները գտնվում են Հարսանաքար լեռան գագաթին), Ծգնավորի գերեզման (Արճեշ գյուղի մոտ), Ծգնավորի թալա (բացատ)՝ Թումանյանի շրջանում, Ծգնավորի խայա (քարայր)՝ ուխտատեղի Արևմտյան Հայաստանում՝ Դիարբեքիի շրջանում, Ծգնավորներ՝ վիճավոր կառույց Գեղարդի վանքից արևմուտք. ասում են նաև Սխիթար Այրիվանեցու քարայր:

Նահատակ բառը, որպես կրոնական տերմին, նշանակում է «եկեղեցու պաշտպանության համար կյանքը զոհող, մարտիրոս»:

Նահատակ անվանումով մատուռ-ուխտատեղի կա Լեռնային Ղարաբաղի Ներքին և Վերին Հոռաթաղ գյուղերի միջև:

Նահատակասար, նահատակուհի անուններով ուխտատեղիներ կան Ասկերանի շրջանում:

Այսպիսով, քննելով հայերենի կրոնական տերմիններից առաջացած տեղանուններ, գալիս ենք այն եզրակացության, որ դրանք որոշակի քանակ են կազմում և հայերենի բառապաշարի անկապտելի մի մասն են:

¹⁷ Ըստ ավանդության հիմնել է Բարդուղիմեոս առաքյալը իր կարգադրությամբ քանդված Անահիտի տաճարի տեղում, իսկ մեկ այլ ավանդության համաձայն՝ վանքից քիչ հեռու գտնվող Ս.Սիոն եկեղեցին կառուցել է Գրիգոր Լուսավորիչը, և իբր այդտեղ են ամփոփված Տրդատ Սեծի, Աշխեն թագուհու և Խոսրովիդուխտ քրոջ անյունները: Վերջնականապես ամայացել է 1915թ.:

¹⁸ ՀԱԲ, հ. 3, էջ 198:

¹⁹ ՆՂԲ, հ. Բ, էջ 177:

ՍՈՒՐԲ ԲԱՌԻ ԳՈՐԾԱԾՈՒԹՅԱՆ ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

ՀԱՅԵՐԵՆԻ ՏԱՐԲԵՐ ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐՈՒՄ

Սուրբ արմատական ածականը պատկանում է հայերենի գործուն բառապաշարի շերտին: Այն ունի կիրառության բարձր հաճախականություն և ժամանակակից արևելահայերենում, և արևմտահայերենում: Այն կիրառվել է նաև լեզվի զարգացման բոլոր փուլերում: Նախագրաբարյան, նախաքրիստոնեական շրջանում այն ունեցել է պարզապես «մաքուր, փայլուն» իմաստը: Այս բառի կրոնական իմաստն առնչվում է սոգդերենի շր'տ «մաքուր» բառի հետ՝ «սուրբ, ֆրանս. saint» նշանակությամբ: *Սուրբ* բառի ծագման մասին հայ մատենագրության, ինչպես նաև այլալեզու գիտական լեզվաբանական գրականության մեջ կան տարաբնույթ վկայություններ: Նոր հայկազյան բառարանը, Հյուբշմանը, Սյուլլերը, Տերվիշյանը, Ալիշանը, Կարստը և ուրիշներ հիմնականում վկայակոչում են արաբերեն, պարսկերեն, թուրքերեն, շումերերեն և սանսկրիտով բառեր կապված *ջուր, ջրով լվանալ, մաքուր, պայծառ, առողջ, ողորկ* իմաստների հետ:

Ըստ Հրաչյա Աճառյանի՝ *սուրբ* բառը հայերենի բնիկ բառապաշարի միավոր է, որը ժամանակակից հայերենում ունի «մաքուր, անարատ, նվիրական» իմաստները: Այն ծագում է հնդեվրոպական նախալեզվի k'sbhiro «փայլուն, պայծառ, գեղեցիկ, մաքուր» արմատից, ընդ որում հայերենում տեղի է ունեցել արմատի bhr > rb հնչյունափոխություն, որը ենթադրում է *սուրբ* բառի համար ավելի նախնական *սուբր* ձևը:

Հայերենի զարգացման տարբեր ժամանակներում այս արմատից առաջացել են բազմաթիվ բառեր, ինչպես *սրբել, սրբանալ, սրբագիր, սրբիչ, սրբազան, սրբատեղի* և այլն:

Սուրբ բառը ի հայտ է բերում լեզվական ուշագրավ առանձնահատկություններ՝ կապված հատկապես գրական և բարբառային տարբերակների հետ: Գրական հայերենում և բարբառներում այն կիրառվում է և ուղիղ, և փոխաբերական, դարձվածային իմաստներով, որոնք դրսևորվում են բառակազմական զանազան կաղապարներով՝ իբրև ածանցավոր, բարդ, բարդ ածանցավոր, հարադրավոր կազմություններ:

Բարբառագիտական գրականությունը ուսումնասիրելիս, ինչպես և բարբառային նյութերի հավաքչական աշխատանք կատարելու ընթացքում մեզ չհանդիպեցին «սուրբ» բառին փոխարինող այլարմատ փոխառյալ տարբերակներ: Հայերենի բարբառներում *սուրբ* բառը խիստ գործածական է և հիմնականում հանդես է գալիս հնչյունական զանազան տարբերակներով: Այսպես՝ գրական հայերենի *սուրբ* բառի դիմաց բարբառային ձևերը հանդես են բերում հետևյալ հնչյունափոխությունները.

ա) բ ծայնեղի դիմաց *փ* շնչեղ խուլ ունեն Ար., Ազլ., Ակն., Խրբ., Հմշ., Սկս., Պլ., Սբ., Սչ., Տգր., Նն., Ռդս., Զդ., Սլմ. և այլ բարբառներ(*սուրբ>սուրփ*):

բ) ռ ծայնորդի դիմաց *ռ* բաղաձայն ունի Սարաղայի բարբառը (*սուրբ>սուռփ*):

գ) ռ ծայնորդին համապատասխանում է *յ* բաղաձայն Զեյթունի բարբառում (*սուրբ > >սույբ'*):

դ) Բառավերջի բ ծայնեղի դիմաց շնչեղ ծայնեղ են հանդես բերում Սշ., Զթ. բարբառները (*սուրբ>սուրբ'*):

ե) ռ ծայնորդի անկում է նկատվում Թբ., Նն., Վն., Տգր. բարբառներում (*սուրբ> սուփ, սըփ*):

գ) *բ* ծայնեղի անկում է տեղի ունենում Ասլանբեգի բարբառում (*սուրբ > սիւր*):

Հնչյունափոխության ենթարկվում են ոչ միայն բաղաձայնները, այլև ծայնավորը: Այսպես *ու* ծայնավորի դիմաց ունենք:

ա) *ը* պարզ ծայնավոր (*սուրբ > սըփ*) Թբ., Վն., ք) *ի* երկհնչյուն (*սիւրփ*) Ասլ., Անտ., գ) *է* երկհնչյուն (*սէօրփ*) Սվ., դ) *օ* պարզ ծայնավոր (*սօրփ*) Գրս., Ղրբ.:

Բարբառներում *սուրբ* արմատի կրկնությամբ կազմվում են նոր բառեր: Ինչպես սերսուր (Մշ.), սերսուփ (Ալշ.), սարսուփ (Սկս.), սերսփիկ և այլն *սրբասուրբ*, *սրբագույն* իմաստով: Բայական ձևերը ս շփականի դիմաց ունեն գ հնչյունը, ինչպես *գըրբ'ել* (Աղբ.), *գրբ'ել* (Սշ.) *սրբել*, *մաքրել* իմաստով և այլն:

Նշված հիմնական փոփոխություններից զատ ուշագրավ են նաև ստորև ներկայացվող ընդհանուր հնչյունափոխական ձևերը: Դրանցում առկա են պատմական հնչյունափոխության իրողություններ՝ հնչյունների կորուստ, հավելում, ամփոփում, տարաբանություն, անգամ պարտադրված հնչյունափոխություն:

Այսպես Սուրբ խաչին նվիրված տաղավար տոնը խաչվերացը, խոսակցական բարբառային հայերենում կոչվում է *սբխէչ*, *սպխէճ*, *սպխէջ*, *սփխէչ*: Ինչպես տեսնում ենք, այստեղ տեղի է ունեցել և ծայնավորի հնչյունափոխություն, և բաղաձայնի կորուստ (*սուրբ խաչ > սըբ + խէչ*): Այդպես և *Սրբանեսի* վանքի անվանումը ևս արգասիք է հնչյունափոխության: Հովհան Օձնեցուն նվիրված այս վանքը Սուրբ Հովհաննես ձևի դիմաց ունի *Սրբանես* բարբառային ձևը՝ որպես ամփոփման օրինակ: Ըստ Միքայել Չամչյանի՝ Մեծ Հայքի Այրարատ նահանգի ճակատք գավառում գտնվող Սուրբ Սարիամ > Սուրբ Սարի բերդաքաղաքի, ապա նաև համանուն դաշտի անվանումը ենթարկվելով հնչյունափոխության բարբառներում ստացել է Սուռմառի > Սուռմառու > Սուրմալու ձևը:

Ինչպես ցույց են տալիս օրինակները, վերը նշվածներն ունեն նաև պարտադրված հնչյունափոխության բնույթ:

Սուրբ բառը բարբառներում ի հայտ է բերում բառակազմական զանազան իրողություններ՝ արտահայտվելով բարդ և ածանցավոր կազմությունների մեջ: Բառակազմական քննություն կատարելիս մենք միաժամանակ կկատարենք իմաստաբանական վերլուծություններ խուսափելով անհարկի կրկնություններից:

Այսպես *սրբակ* բարդ բառը, որ բառացի նշանակում է կոկորդի ամբողջ անցքը, կազմված է *սուրբ +* ալ բաղադրիչներից: Բառի այս անվանումը հավանաբար պայմանավորվում է Աստվածաշնչով: Ըստ Հին Կտակարանի Աստված մարդկանց համար որպես կերակուր սահմանեց *սուրբ*, այսինքն մաքուր համարվող կենդանիները դրանք զանազանելով անսուրբ կենդանիներից: Այդ ալը, այսինքն փողը, մարդկային կոկորդը սահմանված է միայն *սուրբ* համարվող կենդանիներ, ինչպես և ընդհանրապես մաքուր այլ սնունդ ընդունելու համար, որի պատճառով էլ, երևի, կոչվում է *սրբակ*: *Սրբունակ*, ՆՆ. = *սուրբ +* ուն + ալ (1. *սուրբ*, նվիրական, 2. *սրբակյաց*): Բարբառային ածանցավոր կազմություններից կարելի է հիշատակել *սրբիչ*, Ղրբ., որ նշանակում է երկաթե կամ փայտե ափաչափ գործիք, որով քերում են խոփի վրայի հողը: Այդպես է կոչվում նաև ծայրը ակիշած երկաթ անցկացված հաստ փայտը: *Սրբտուր*, Արբ. ավել, սրբելու գործողությունն է նշանակում, իսկ Եվդ. բարբառում տան տախտակամածը ջրով լվանալու գործողությունը:

Բարբառային հոգնակի ձևերը ևս հետաքրքրություններ են ներկայացնում: Այսպես *սրբունաք* (սրբեր) Եվդ., *սրբօրէք*, Խուր:

Սուրբ ածականին որպես նույնանուն բառ է հանդես գալիս Սվեդիայի բարբառի *սուրբ* գոյականը, որի իմաստը հետևյալն է. «խոնավ խոռոչներում ապրող մի տեսակ գորտ»:

Հնչյունական նշված տարբերակներից զատ *սուրբ* բառը բարբառներում հանդես է գալիս որպես հարադրավոր բարդություններ արտահայտելով դարձվածային իմաստներ: Այդ կազմություններից մի քանիսը փոխաբերական իմաստից զատ, ունեն նաև տերմինային իմաստներ և բնորոշ են աստվածաբանական եզրաբանությանը:

Ստորև ներկայացնում ենք հարադրավոր կազմություններով արտահայտված զանազան իմաստները:

1. *Սուրբ Երրորդություն*. Աստծու եռամիասնությունը Հայր Աստված, Որդի Աստված և Սուրբ Հոգի Աստված: Զրիստոնեության հիմնական դավանանքը՝ սահմանված Նիկիայի 325 թ. առաջին տիեզերական ժողովում և տեղ գտած քրիստոնեական դավանանքի «Հավատո հանգանակում»:

2. Աստվածաշունչ մատյանը ունի «սուրբ» բառով հետևյալ անվանումները. *Սուրբ Գիրք, Սրբագիրք (հնգ.), Սրբագրյա Գիրք, Սրբազնաբանություն, Սրբազան Գիրք, Սրբազան Սատյան, Սուրբ տառ(ք)* և այլն:

3. *Սուրբ Սրբոց*՝ հին հրեական խորանի, հետագայում Երուսաղեմի տաճարի սրբազան մասը, որտեղ տարին մեկ անգամ իրավունք ունենում էին միայն քահանայապետը: Ըստ Հին Կտակարանի՝ Սուրբ Սրբոցում պահվում էր Սովսես մարգարեի «Կտակարանի» կամ «Ուխտի» տապանակը: Փոխաբերական առումով «Սուրբ սրբոց» նշանակում է ամենանվիրական, ամենաթանկարժեք:

4. *Սուրբ Սեղան*. Եկեղեցու արևելյան մասում գլխավոր խորանում գտնվող օծված սեղան՝ Աստվածամոր և Աստվածորդու պատկերով, որի վրա կատարվում է սուրբ պատարագի արարողությունը:

5. *Սուրբ Երկիր*. Պաղեստին:

6. *Սուրբ քաղաք*՝ քրիստոնյաների համար Երուսաղեմ, մահմեդականների համար՝ Մեքքա:

Բարբառային հարադրավոր կազմություններից տարածված են հետևյալ արտահայտությունները.

ա) *Սուրբ-սուրբ անել*, Եր. Ղրբ. հարգել, պաշտել, շատ սիրել (Նրան սուրբ-սուրբ է անում): Այս արտահայտությունը ասվում է նաև իրերի համար: բ) Սուրբի դուռ դառնալ, Ախք. այցելությունը շատ լինել (Խանութս սուրբի դուռ դարձավ, հաճախորդ շատ ունիմ): *Սրբած թուր*՝ անվեհեր, աներկյուղ, *սրբած թրից երես չթեքել*՝ անվեհեր, քաջասիրտ լինել:

Հետաքրքիր բարբառային հարադրություններ են հանդիպում բուսանունների և թռչունների անվանումներում: Օրինակ *սուրբ Կարապետի ծաղիկ*, Սշ. անթառամ ծաղիկ, *սուրբ Գևորգու խոտ* (բսբ.)՝ կատվախոտ, կատվի դեղ, կատվակծկունծ, *սուրբ Գրիգորի խոտ*՝ խնկածաղիկ, մարեմխոտ, *սուրբ Գրիգորի ծառ*՝ կասի, սալիխա, *սուրբ Հակոբա դուշ*, Ար. Ալշ., ՆՆ..՝ զրգուռ (Բլ. Խլթ), տարմահավ՝ սարյակի մեծությամբ և նրա նման սևաթույր թռչուն, որ կերակրվում է մորեխով և այլն:

Բարբառներում «սուրբ» բառով որոշ կազմություններ փոխաբերաբար ունեն բացասական իմաստ, ինչպես, օրինակ *սուրբ սրբոց*, Պլ. ծաղրական իմաստով նշանակում է ամբարիշտ մարդ: *Սուրբ սխտոր*, Պլ. բարի դեմքով խաբեբա, խաչագող:

«Սուրբ» բառով կազմվում է նաև իգական անձնանուն՝ Սրբուհի, որն ունի Սրբուն, Սրպուհի, Սռպուհի բարբառային տարբերակները: Այս անձնանունը առավելապես հատուկ է արևմտյան լեզվատարածքին:

Բարբառային կիրառություններից զատ *սուրբ* բառը հատուկ է նաև գործառական բոլոր ոճերին: Այսպես՝

1. առօրյա խոսակցական ոճում «սուրբ» բառը «նվիրական, սիրելի» իմաստով առավելապես կիրառվում է համեմատությունների մեջ, ինչպես նաև փոխաբերություններում, օրինակ *իրեն սրբի տեղ է դրել, սրբի նման աղջիկ, սուրբ մայրիկ, սուրբ հայրենիք, սուրբ հող, հազար սրբի դուռ գնալ* և այլն, և այլն:

2. Վարչագործարարական ոճում «սուրբ» բառը կիրառվում է մասնավորաբար եկեղեցական պաշտոնական գրագրության մեջ, քիստոնեական հոգևոր ոլորտի գործնական գրություններում դիմումներում, խնդրագրերում, արձանագրություններում և դիվանատան այլ փաստաթղթերում: Կուսակրոն քահանայությանը ուղղված դիմումներում կամ խնդրագրերում «սուրբ» բառը հանդիպում է բառակազմական զանազան կերպերով: Օրինակ եկեղեցական կրոնական գրականություն հրատարակելիս անպայման նշվում է Հրամանաւ Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Գարեգնի Երկրորդի սրբազնագոյն կաթողիկոսի Ամենայն Հայոց, գործնական գրությունների վերջում նշվում է Սատչիմ ի համբոյր ձերդ սրբազնութեան սուրբ աջոյն: Կուսակրոն քահանաներին դիմելիս «սուրբ» բառն ունի հետևյալ համապատասխանությունը՝ ա) կաթողիկոսին՝ Նորին սուրբ օծություն, արքեպիսկոպոսներին և եպիսկոպոսներին՝ գերաշնորհ սրբազան հայր, վարդապետներին և աբեղաներին՝ հոգեշնորհ հայր սուրբ:

3. Գիտական ոճում «սուրբ» բառի կիրառության դասական բազմաթիվ օրինակների կարող ենք հանդիպել քրիստոնեական հայրերի եզնիկ Կողբացու, Հովհան Ոսկեբերանի, Հովան Օծնեցու, Գրիգոր Տաթևացու, Խլաթեցու, Ղրիմեցու, Սաշկևորցու, ինչպես և մեր նշանավոր հովվապետների և այլոց աստվածաբանական, եկեղեցական, հայրաբանական գրականության մեջ: Որպես աստվածաբանական գիտական ոճի դրսևորումներ մենք քննության ենք ենթարկել հիմնականում երանաշնորհ Գարեգին Առաջին Սարգսյան կաթողիկոսի «Հայ եկեղեցու աստուածաբանութիւնը ըստ հայ շարականներու» վարդապետական թեզը (Անթիլիաս, 1955, անտիպ) և «Դաւանաբանական աստուածաբանութիւն» երկը (Անթիլիաս, 1975, անտիպ):

4. Հրապարակախոսական ոճ: Մեր հոգևոր հայրերը հրապարակային քարոզչություններում բնականաբար բազմիցս կիրառում են «սուրբ» բառով կազմված բազմաթիվ բարդություններ:

5. Գեղարվեստական ոճ: Մեր հոգևոր հայրերի եկերում, Շնորհալու շարականներում, Գրիգոր Նարեկացու և մյուս հայտնի, նաև ոչ այնքան հայտնի հոգևորականների գեղարվեստական երկերում չափազանց շատ են «սուրբ» բառի գեղարվեստական կիրառությունները: Երջանկահիշատակ Գարեգին Առաջին կաթողիկոսի գրչին պատկանող ակնարկային բնույթի արձակ բանաստեղծությունները ևս («Հող, մարդ և գիր», Անթիլիաս, 1991) այս բառի գեղարվեստական կիրառության բազմաթիվ օրինակներ են ի հայտ բերում:

Քրիստոնեական աստվածաբանական բառապաշարում այն ունի նաև տերմինային արժեք: Որպես մասնագիտական բառ գործածվելիս «սուրբ» բառը տարբերվում է սովորական կիրառություններից նրանով, որ գործածվում է որոշակի իմաստով՝ գիտականորեն, տվյալ պարագայում աստվածաբանորեն ճշգրիտ և ստույգ սահմանված հասկացություններ արտահայտելու համար: Այդ դեպքում քննարկման ենթարկված բառը իբրև աստվածաբանական ոլորտին բնորոշ բառ, հանդես է գալիս որպես աստվածաբանական եզր: Տերմինային կիրառություն ունեն ընդհանրական և հայ եկեղեցու սրբադասման մեջ ընդունված մարտիրոսների և քրիստոնեական վկաների անուններին ավելացվող «սուրբ» մակդիրը: Օրինակ՝ Հայաստանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցի (եկեղեցին ոչ միայն սուրբ է մաքուր, նվիրական, այլև սրբարար, որտեղ կարող են գալ և անդամակցել բոլոր մեղավորները), ս. Աստվածածին, Քրիստոսի 12 սուրբ առաքյալները, սուրբ Հովնաթիմե, ս.

Ստեփանոս Նախավկա, ս. Սանդուխտ Կույս, ս. Ոսկյանք, ս. Վարդանանք և այլն, և այլն: Սուրբ տերմինով են կոչվում նաև եկեղեցիների և զանազան սրբավայրերի անունները: Ինչպես Սուրբ Երուսաղեմ, Ս. Կաթողիկե, Ս. Հարություն և այլն: «Սուրբ» բառը տերմինային արժեք ունի նաև քրիստոնեական դավանաբանությանը, ծիսական արարողակարգին, քրիստոնեական տոներին վերաբերող բառակապակցություններում: Օրինակ՝ Սուրբ Երրորդություն, Սուրբ Հոգի, Սուրբ Ծնունդ, Սուրբ Հարություն, Սուրբ Սյուռոն, Սուրբ Պատարագ, Սուրբ խորան, Սուրբ Գեղարդ, Սուրբ դաստառակ և այլ բազմաթիվ սուրբ իրերն ու անոթներն անվանող բառերի մասը:

«Սուրբ» արմատական ածականը լայնորեն կիրառվում է նաև գոյականաբար, դրսևորում գոյական խոսքի մասին բնորոշ հոգնակիություն և հոլովական հատկանիշներ՝ կիրառվելով նաև ուղիղ և փոխաբերական իմաստներով:

Ինչպես տեսանք, «սուրբ» ածականը բառային կազմում հանդես է բերում հաճախականության մեծություն և կենսունակություն և դրսևորվում է հայերենի զարգացման բոլոր փուլերում, բարբառային և գրական տարբերակներում, գործառական բոլոր ոճերում, բառակազմական բոլոր դրսևորումներում:

Ինչպես հայտնի է, ամեն մի լեզու ունի բառակազմական որոշակի օրինաչափություններ և հնարավորություններ՝ նորանոր բառեր կազմելու և դրանցով եղած բառապաշարը համալրելու և հարստացնելու: Բառաբարդման անսպառ հնարավորություններ կիրառելով՝ բառակազմական կաղապարների ու բաղադրական հիմքերի բազմազանությամբ, ածանցների հարստությունն ու ածանցական բառակազմությունների անսահմանափակ հնարավորությունները կիրառելով՝ երջանկահիշատակ Գարեգին Ա Ամենայն Հայոց կաթողիկոսը ստեղծել է բազմաթիվ նորաբանություններ, թվով մոտ 2000 (տես Հայկանուշ Մեսրոպեան, Գարեգին Ա Ամենայն Հայոց կաթողիկոսի երկերի բառարան, Սոնրեալ, 2000), որոնցից մեր նյութի հետ առնչվում են «սուրբ» բառով նորակազմությունները: Այս պարագայում «սուրբ» բառը կենսունակություն է դրսևորում՝ նաև որպես նորակազմության բաղադրիչ տարր:

Այդպես Գարեգին Ա Ամենայն Հայոց կաթողիկոսը մեր լեզուն հարստացրել է բառապաշարի ներքին հնարավորություններով: Այդ բառերի մեծագույն մասը այսօր այլևս մեկուսացած նորաբանություններ չեն, այսինքն՝ դիպվածային բառեր չեն, որպիսիները չեն ընդհանրանում ու չեն անցնում բառապաշարի գործուն շերտին, այլ դրանցից շատերը ընդհանրացնող նորաբանություններ են, որոնք լայնորեն կիրառվում են հոգևոր գրականության մեջ և աստիճանաբար այդ ոլորտից դուրս գալու միտում ունեն, ինչպես *անսակարկ, բնութենական, թելադրական, հոգեմտաւոր, ծայնեղէն, որոշադրիչ* և այլն: «Սուրբ» բառով հեղինակային նորակազմություններ են *սրբադասում* = սուրբ+ա+դաս+ում (սրբերի կարգը դասելը), «Եւ կու գայ օրը, երբ այլևս բնականօրէն ճանչցուած ծեր սրբութիւնը կը դառնայ կանոնականացեալ սրբադասում» («Անցեալը անցած չէ», 59), *սրբադրոշմ* = սուրբ+ա+դրոշմ (սուրբ կնիքով դրոշմված, մաքրությամբ փայլող), «Ով կը սիրէ Չարեհ կաթողիկոսը, ով կը նայի մաքուր հայեացքով անոր սրբադրոշմ և հայստիպ անձին, ան կը քալէ զարեհեան շաւիղով» («Հասկ», 1988, 3-4): *Սրբազնախօս* = սուրբ+ազն+ա+խօս (սուրբին հատուկ բառերով խոսող, սրբավայել արտահայտվող) «Անտեսանելի Աստուած յանկարծ մարմին կը դառնայ, ինչ որ հայ սրբազնախօս բանաստեղծ աստուածաբանը կը կոչէ «խորհուրդ մեծ և սքանչելի» («Ես յաղթեցի աշխարհի», 43): *Սրբազնաճաճանչ* = սուրբ+ազն+ա+ճաճանչ (սրբի նման ճաճանչող, փայլող): *Սրբազնաշունչ* = սուրբ + ազն + ա + շունչ, սուրբ ցեղից ծագած, ազնվական շունչ և մաքրություն ունեցող («Վարդանանց և Ղևոնդեանց սրբազնաշունչ հերոսներու մարմնաւորած ոգին մեր ազգային աւագագոյն

աւանդութեանց անլռելի զանգահարումն է մեր գիտակցութեան մէջ» («Ծանի՛ր զքեզ...», 100): *Սրբաճաճանչ* = սուրբ + ա + ճաճանչ (սրբի պես փայլող, մաքրությամբ փայլող). «Ինչպէ՞ս պիտի ստանայինք կտակն անմահներուն, եթէ չըլլար դիցազուններուն գեր-շիրիմեան լեզու տուող եղիշէին «Յաղագս Վարդանայ» ահեղաշունչ և սրբաճաճանչ մատեանը» («Հայ մարդը հայ գիրքին դիմաց...», 29): *Սրբաշող* = սուրբ+ա+շող (սրբի պես շողացող, փայլող), «Եկած ենք մեր ննջեցեալներու սրբաշող յիշատակէն լոյս քաղելու և մեղահալած սպիտակութիւնը ցանելու մեր գորշացած հոգիներուն վրայ» («Հող, մարդ և գիր», 96): *Սրբատաշութիւն* = սուրբ+ա+տաշ+ութիւն (սրբորեն տաշված, հղկված, ողորկված). («Պէտք է բացուեն մեր աչքերը կարենալ տեսնելու համար հաւատքի այս հսկայական, անդիմադրելի հոսանքը, որ անցնում է հայոց քարերի բիւրեղ սրբատաշութեամբ, հայոց քանդակների նրբաքանդակ երեսներով» («Հայաստանեայց եկեղեցին իր «ծառայական կերպ»ին մէջ», 52):

Եզրակացություն

«Սուրբ» բառը հայերենի բառային կազմի հիմնական բառապաշարի մաս է կազմում և օժտված է գործածության հաճախականությամբ և կենսունակությամբ: Կարծում ենք, որ այդ է պատճառը, որ «սուրբ» բառը բարբառներում և հայերենի զարգացման տարբեր փուլերում, ինչպես և մեր երկու գրական լեզուներում մեծ դիմադրողականություն է հանդես բերել օտարաբանությունների և այլ լեզուների ազդեցությամբ կատարվող աղավաղումների հանդեպ:

ՀԱՄԱՌՈՏԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Ազլ. - Ազուլիս	Խրբ. - Խարբերդ
Աղբ. - Աղաբազար	Հմշ. - Համշեն
Ախք. - Ախալխալաք	Ղրբ. - Ղարաբաղ
Ակն. - Ակն	Սկս. - Սոկս
Ալշ. - Ալաշկերտ	Մշ. - Մուշ
Ասլ. - Ասլանբեզ	Նն. - Նոր Նախիջևան
Ար. - Արարատյան	Պլ. - Պոլիս
Արբ. - Արաբկիր	Ջղ. - Ջուղա
Անտ. - Անտիոք	Ռդս. - Ռոդոսթո
Բլ. - Բալու	Սբ. - Սեբաստիա
Գրս. - Գորիս	Սլմ. - Սալմաստ
Եվդ. - Եվդոկիա	Սչ. - Սուչավա
Չթ. - Չեթուն	Վն. - Վան
Թբ. - Թբիլիսի	Տգր. - Տիգրանակերտ
Խլթ. - Խլաթ	
բսբ. - բուսաբանական	
հնց. - հնացած	

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

1. *Հր. Աճառյան*, Հայերեն արմատական բառարան, հ. IV, Եր., 1979:
2. Սոճեռն բառարան հայկազեան լեզուի, Վենետիկ, 1865:
3. *Սահակ վարդապետ Ամատունի*, Հայոց բառ ու բան, Վաղարշապատ, 1912:
4. *Հր. Աճառեան*, Էմինեան ազգագրական ժողովածու, հատոր Թ, Հայերեն գալեռական բառարան, Սոսկուա., 1902:
5. *Սաղաքիա արք. Օրմանյան*, Ծիսական բառարան, Եր., 1992:
6. Հայոց լեզու, *Գ. Բ. Զահուկյան, Է. Բ. Սղայան, Վ. Ղ. Սոաքեյան, Վ. Ա. Քոսյան*, մաս 1, Եր., 1980:
7. *Գ. Բ. Զահուկյան, Ֆ. Հ. Խլղաթյան*, Հայոց լեզու Ոճաբանություն, Եր., 1976:
8. Հայկական սովետական հանրագիտարան, հ. 11, Եր., 1985:
9. *Գարեգին Ա Սարգիսեան*, ամբողջ գրական ժառանգությունը:
10. «Հասկ», Անթիլիաս, 1954 - 1994:
11. «Էջմիածին», Էջմիածին, 1996 1999:
12. *Գարեգին Ա Սարգիսեան*, Հայ եկեղեցւոյ աստուածաբանութիւնը ըստ հայ շարականներու, վարդապետական ճառ, Անթիլիաս, 1955, անտիպ:
13. *Գարեգին Ա Սարգիսեան*, Ղաւանաբանական աստուածաբանութիւն, Անթիլիաս, անտիպ:
14. *Սիբայել Չամչանց*, Հայոց պատմություն, Եր., 1985:

ՍԵՐԱՍՏԻԱՅԻ ՍԱՅՐ ԴԻՑՈՒՅԻՆ ԵՎ ՆՐԱ ՈՒՂԵԿԻՑ ԶՈՒՅԳԸ

Խեթական արձանագրությունների Նենասա քաղաքի (¹ Ne-na -aš -ša) նույնանուն երկիրը գբաղեցնում է հետագա Փոքր Հայքի Սեբաստիա քաղաքի շրջակայքը (ներկայիս Սիվասի մոտերքում)¹: Խեթական թագավորության կազմի մեջ այն ընդգրկվել է դեռևս Լաբարնա I-ի օրոք (1680-1640 թթ. մ.թ.ա.): Ներքոշարադրյալը գալիս է ապացուցելու, որ այս տարածքը հնագույն ժամանակներից սկսած բնակեցված է եղել հնդեվրոպական էթնիկական տարրի կողմից և հանդիսանում է հայության հնագույն բնօրրաններից մեկը: Նենասա տեղանվան մեջ պարզորոշ առանձնանում է խեթալուսական լեզուների - *սա* տեղանվանակերտ վերջածանցը: Հմմտ. - Palapalasa, Haiasa, Alisa, Urusa և այլն: Նրա անջատումից հետո մնում է տեղանվան հիմնական մասը բաղկացած *nena- արմատից և հնդեվրոպական նախալեզվի սեռական հոլովի-s վերջավորությունից: Գ. Ղափանցյանը սրանցից առաջինն առնչում է առաջավորասիական տարբեր ժողովուրդների նույն կամ նման հնչողություն ունեցող իգական դիցանուններին²: Մեր կարծիքով, տեղանվան *nena- բաղադրիչը նույնական է հ.-ե. *nena/*nana «մայր, ստնտու» բառի հետ, որից են ծագում նաև ազգակից լեզուների հետևյալ բառերը. հայ. *նան* (կոչականը *նանա*, *նանե*, *նանի*), «մայրիկ, մամա», պարս. *nana*/**nāne* «մայրիկ, մամա», «ստնտու դայակ», «տատիկ», «տարիքն առած կին»³, ալբան. *nene*, «ծեր կին, պառավ», *nene*, *nenia*, «քեռակին», սերբախորվ. *не́на* «(ծեր) մայր, պառավ»⁴ փոյուգ. *Nana*՝ Ատտիս աստծու մայրը⁵: Ուրեմն, *Նե-Նասսա*-ի իմաստը «Մոր տեղ», «Մոր երկիր» է, իսկ այդ «մայրը» լինելու էր Մայր դիցուհին (հմմտ. հետագա Բարձր Հայքում Անահտական գավառի անունը՝ ծագած այնտեղ պաշտված Անահիտ դիցուհու անունից):

Խեթ թագավոր Սուվատալիի (1315 - 1296 թթ. մ.թ.ա.) կրոնական հրովարտակում հիշատակված են Նենասա երկրի աստվածությունները. «Նենասա քաղաքի Դատա աստվածը, Նենասա քաղաքի Լուսիտի աստվածը, Սարասանտիյա գետը, Նենասա մարզի լեռների, գետերի աստվածներն [ու] դիցուհիները»⁶: Եթե Նենասա քաղաքի ու երկրի անվան մեջ Մայր դիցուհին դրսևորում է իր առաջին էությունը՝ որպես երկրի (հողի) անձնավորում, ապա բերված հատվածում նա դրսևորում է իր երկրորդ էությունը՝ որպես ջրային տարերքի անձնավորում, նույնանալով Սարասանտիյա (Հալիս, այժմ Կըզըլ-ըրմաք)⁷ գետի հետ: Մայր դիցուհու ինչպես հողը, այնպես էլ ջրային տարերքն անձնավորելու հանգամանքը գալիս է առասպելաբանական հնագույն այն պատկերացումից, որով երկմիասնական էր դիտվում երկիրն ինքը: Հովհաննես Երզնկացու ծեփերպումով. «Երկինքն երկու իրք է հուր եւ օդ, եւ երկիրս երկու իրք է հող եւ ջուր»⁸: Առասպելաբանական այսպիսի պատկերացման արտացոլումն ենք տեսնում պատմական Հայաստանի տարբեր

¹ В.Н.Хачатрян, Восточные провинции Хеттской империи (Вопросы топонимики), Ер., 1971, с. 96.

² Гр.Кананиця, Историко-лингвистические работы, Ер., 1956, с. 422.

³ Персидско-русский словарь, т. II, М. 1970, с. 668.

⁴ Д.Петрович, О карпато-логическом аспекте сербохорватско-албанских лексических отношений,

"Славянское и балканское языкознание. Проблемы языковых контактов", М. 1983, с. 204.

⁵ Գր. Ղափանցյան, Սրա Գեղեցիկի պաշտամունքը, Եր., 1945, էջ 50-51:

⁶ В.Н.Хачатрян, ук.соч., с. 22 (Keilschrifturkunden aus Bogazköi, Berlin, VI, 45-46).

⁷ В.Н.Хачатрян, ук.соч., с. 21, 96.

⁸ Հր. Աճառյան, Հայերեն արմատական բառարան, հ. II, Եր., 1973, էջ 62:

գավառներից գրառված մի շարք հանելուկներում ևս: Օրինակ, «Երկինք հով, գետին ծով, /Եզը ծնավ բերեց կով»⁹: «Աղամ և Եվա» պատասխանը պահանջող այս և նմանատիպ հանելուկներում սկզբնապես ի նկատի էր առնվելու Երկնքի անձնավորում հայր աստվածը (>Նախահայր Աղամ) իր ամպրոպային և հողմնային դրսևորումներով (Եզ-ցուլը նրա սրբազան կենդանին և կենդանական նախատիպն էր) և Երկրի անձնավորում մայր դիցուհին (>Նախամայր Եվա) իր հողեղեն և ջրային դրսևորումներով (կովը նրա սրբազան կենդանին և կենդանական նախատիպն էր. հմմտ. Անահիտ դիցուհու երինջների արծակ նախիրը)¹⁰:

Մայր դիցուհու միասնական կերպարը առասպելաբանական պատկերացումների զարգացման ընթացքում երկփեղկվելով ծնունդ էր տվել երկու տարբեր դիցուհիների՝ մայր երկրի (հողի) անձնավորում Անահիտի և ջրային տարերքի անձնավորում Աստղիկի կերպարներին¹¹: Այս հանգամանքով է բացատրվում Սեբաստիայի շրջանի հյուսիսում գտնվող լեռան (2537 մ) հայկական *Աստղիկ* անունը (թրք. «թարգմանությամբ» Յըլդըզ «Աստղ»)¹², երբ պատմական Հայաստանի տարածքում Աստղիկի «անունով գավառ չկա գրեթե, որ բլուր մը կամ բարձր սար մը նվիրված չլինի»¹³: Սեբաստիայի շրջանի հնագույն պաշտամունքներում այս դիցուհու պաշտամունքի ունեցած դերի մասին է վկայում նաև Գ.Սրվանձտյանցի գրի առած փեսագովքի մի երգի հետևյալ հատվածը. «Աստղ մի ելավ ի Հնտիստան, /Մեր տերն երեստ մեզի նշան, / Սևաստու վերեն Սուրբ նշան, / Օրհնե այս մեր թագավորը»¹⁴: Սկնարկված աստղը Լուսաստղն է՝ հին հայերի Լուսաբերը (Արուսյակ մոլորակը), որն այդպես կոչվում էր արշալույսից առաջ արևելքում («ի Հնտիստան») ծագելու պատճառով: Իսկ քաջ հայտնի է, որ նա նաև Աստղիկ դիցուհու խորհրդանշանն էր և նրա անվանատուն:

Իր նախնական երկմիասնական էությամբ Սեբաստիայի Մայր դիցուհին հիշեցնում է տարոնյան երկվորյակ եղբայրների Գիսանեի և Դեմետրի մորը, որի անուններից մեկը ժառանգել էր նրա մի, իսկ մյուսը՝ մյուս որդին: Ինչպես ժամանակին ցույց է տվել Մ.Աբեղյանը, սրանց մոր *Դեմետր* անունը նույնն է հունական Դեմետրա դիցուհու անվան հետ, որը հենց «մայր երկիր» է նշանակում, իսկ «Գիսանե, Գիսանեայ անունը... Դեմետրի մի մակդիրը եղած պիտի լինի»¹⁵: Բնական է մտածելը, որ եթե դիցուհու առաջին անվան մեջ արտացոլված է նրա երկրային-հողեղեն էությունը, ապա երկրորդի մեջ կարող էր արտացոլված լինել նրա ջրային տարերքն անձնավորելու հանգամանքը: Ըստ այսմ, մենք հակված ենք *Գիսանե* անվան *գէս* բաղադրիչն առնչելու առասպելաբանական այնպիսի կերպարների անունների համապատասխան բաղադրիչների հետ, ինչպիսիք են Վարդգես Սանուկը և հունական առասպելաբանությունից հայտնի, բայց ոչ հունական ծագմամբ, Նարկիսոսը (հմմտ. հատկապես նրա ծաղկի *Նարգիս, Նարգէս* անունները)¹⁶:

Սարասանտիյա դիցուհու հետ հիշատակված Դատա (գաղափարագիր՝ Դ) և Լուսիտի աստվածությունները լինելու էին նրա գույգ որդիները (կամ անբաժան ուղեկիցները), ինչպիսիք էին վիպական Ծովինարի համար իր Սանասար ու Բաղդասար (կամ այլանուն)

⁹ Ս. Հարությունյան, Հայ ժողովրդական հանելուկներ, Եր., 1965, էջ 197:

¹⁰ Plut., Lucull., XXIX, 2-8.

¹¹ Մ. Աբեղյան, Երկեր, հ. է, Եր., 1975, էջ 157:

¹² Գ. Սրվանձտյանց, Երկեր, հ. 2, Եր., 1982, էջ 257:

¹³ Գ. Սրվանձտյանց, Երկեր, հ. 1, Եր., 1978, էջ 47:

¹⁴ Սնդ, էջ 555-556:

¹⁵ Մ. Աբեղյան, Երկեր, հ. Ա, Եր., 1966, էջ 229:

¹⁶ Ծ Պետրոսյան, Ս Պետրոսյան, Ձրի պաշտամունքի արտացոլումը հ. -ե. * snā - արմատով կազմված բառերում և դիցանուններում, «Գյումրիի մանկավարժական ինստիտուտի գիտական աշխատությունների ժողովածու», հ. 2, Գյումրի, 1996, էջ 134-135:

երկվորյակ որդիները և Տարոնի Մայր դիցուհու համար իր Գիսանե ու Դեմետր որդիները: Սրանց զուգահեռ առասպելաբանական կերպարներ համարելը հնարավորություն կտա պարզելու նաև Դատա // ^d Ս -ի և Լուսիտի բնույթը: Թե հնագույն Սեբաստիայի այս աստվածություններից ո՞րը կարող է զուգահեռը լինել վիպական Սանասարի ու Գիսանեի (և առհասարակ ավագ եղբոր), իսկ ո՞րը Բաղդասարի ու Դեմետրի (և առհասարակ կրտսեր եղբոր) ցույց է տալիս նախ և առաջ նրանց հիշատակման կայուն հերթականությունը: Ինչպես տեսանք, վերոհիշյալ խեթական տեքստում առաջինը հիշատակվում է Դատա (^d Ս), ապա Լուսիտի աստվածը: Իսկ դա կարելի է համարել վկայությունն այն բանի, որ սրանից առաջինը ավագ եղբայրն էր, իսկ երկրորդը կրտսեր: Նույն կերպ «Սասնա ծռերի» տարբեր պատումների «Ողորմիսներում» հիշատակվում է նախ ավագ, ապա կրտսեր եղբայրը, և դա անկախ նրանից, թե երկվորյակ եղբայրներից ավագն ինչպես է կոչվում, իսկ կրտսերն ինչպես: «Տարոնի պատմության» մեջ նախ Գիսանեի, ապա Դեմետրի հիշատակումը ևս նույն բանն է ապացուցում: Ինչպես «Սասնա ծռերում», այնպես էլ «Տարոնի պատմության» մեջ եղբայրներից ավագները իրենց դրսևորում են որպես շանթառաք-ջրառաք էակներ, ինչը համընկնում է սեպագրային ^dՍ գաղափարագրի տակ հանդես եկող առաջավորասիական բոլոր աստվածների ամպրոպային-անձրևաբեր բնույթին: Իսկ խեթալուվական Դատա աստվածը այդպիսիներից մեկն էր¹⁷:

Սեբաստիայի Մայր դիցուհու ուղեկից երկրորդ աստվածը Լուսիտին, առասպելաբանական զուգահեռն է ներկայացնում վիպական Բաղդասարի (երկվորյակ եղբայրներից կրտսերի) և վիպական Դեմետրի (Գիսանեի կրտսեր եղբոր), որոնք հայտնի են «Սասնա ծռեր» դյուցազնավեպից և «Տարոնի պատմությունից»: Ըստ այսմ, նրանց նման, Լուսիտին ևս օժտված էր լինելու արեգակնային գծերով: Այդ է հուշում նաև այս աստծու *Lusiti* անունը, որի մեջ դժվար չէ նկատել հայերեն *լոյս* բառը և *-իթ* վերջածանցը: Վերջինս սովորաբար գործածվում էր դիցանվանական ծագմամբ ամձնանուններ կերտելիս (հմմտ. *Արտիթ*, *Գնիթ*, *Չուիթ*, *Տիրիթ* և այլն)¹⁸: Որ *Lusiti* դիցանունը բնիկ հայկական է, պարզվում է նրա *lus* / / *լոյս* / / *լուս* - արմատի հայերենի հնդեվրոպական միջուկին պատկանող բառերից մեկը լինելու հանգամանքից¹⁹, մանավանդ որ այս արմատը կիրառվել է ոչ միայն երկնային լույսը, այլ նրան առաքող երկնային մարմինները նշելիս: Հմմտ. *Լուսին* (< *լոյս-ին*), *Լուսաբեր* (< *լոյս-ա-բեր*), *Լուսընթագ* (< *լոյս-ին թագ կամ լոյս-ն-թագ*), *Լուսաստղ* (< *լոյս-աստղ*): Այս դիցանունը խեթալուվական ծագում ունենալ չի կարող, որովհետև հնդեվրոպական այս արմատի ոչ թե սատեմային, այլ կենտումային ծներն են առկա խեթերենում (*lukk* - «լուսանալ», *lukkāi* - «վառել») լուվերենում (*luha* «լույս») և պալայերենում (*lukk* - «վառել»)²⁰:

Մարասանտիյա // Հալիս գետի վերնագավառում խեթական արձանագրությունները Նենասսա քաղաքից ու շրջանից բացի հիշատակում են նաև գետի անունը կրող քաղաք և շրջան²¹: Այստեղ ևս պաշտամունքի առարկա է հանդիսացել նույնատիպ աստվածային մի եռյակ: Դրա մեջ ընդգրկված են եղել «Դատա աստվածը Տուտուխցինա քաղաքի, Արևի (թագավորի) հոր գինվորների Ինարա աստվածը, Ուլիլիյասի աստվածը Պարմանա քաղաքի, որը գտնվում է Մարասանտիյայի շրջանում»²²: Սրանցից Դատա // ^dՍ աստվածը

¹⁷ O.P. Герни, Хетты, М., 1987, с. 124.

¹⁸ Гр.Карапетян, укр. соч., с. 214.

¹⁹ Հ.Ածառյան, նշվ. աշխ., էջ 294-295:

²⁰ Գ.Ջախուկյան, Հայերենը և հնդեվրոպական հին լեզուները, Եր., 1970, էջ 142:

²¹ В.Н.Хачатрян, укр. соч., с. 23, 60, 63.

²² Там же, с. 23, (Keilschrifturkunden aus Bogazköi, Berlin, XIV, 13).

արդեն ծանոթ է: Նրա անվան տակ հանդես է գալիս տեղական ամպրոպային մի աստված: Եռյակում *Ինարա* անվան տակ հանդես եկող աստվածությունը ներկայացնելու է Սայր դիցուհուն, բայց արդեն օժտված ռազմական գծերով (հմմտ. խուռական Սաուսկան, ասորեստանյան Նինվեի Իշթարը, հունական Աթենասը և այլն): Այս իսկ պատճառով է նա համարվել խեթ թագավորի հոր գինվորների աստվածությունը: Ի դեպ, խեթական Ինարային վերագրվում է ոչ խեթական (ենթադրաբար խաթական) ծագում, չնայած հայտնի է, որ նա հովանավորն էր նաև խեթերի խաթուսաս մայրաքաղաքի²³: Բացառված չէ, որ խեթ-խաթական Ինարա դիցուհու հետ տեղական Սայր դիցուհու նույնացման պատճառներից մեկն էլ եղել է այն, որ նրանք կրել են նման հնչող անուններ: Մեր նախնիներն ունեցել են ջրային տարերքն անձնավորող մի դիցուհի, որը կրել է *Նար* կամ *Օովինար* անունը²⁴: Նրան հանդիպում ենք ինչպես ժողովրդական հավատալիքներում, «Աասնա ծռեր» դուցազնավեպում, այնպես էլ ժողովրդական երգերում մանավանդ դրանց «Նար-հոյ» և «Հոյ-նար» («մեծ նար») կրկներգերում²⁵: Սայր դիցուհու հետ նրա կապը բացահայտվում է Սասնա երգերի միջոցով, որոնցում «Դերիկո հոյ նար» կրկներգի փոխարեն գործածվում է «Դերիկո նինա» կրկներգը²⁶: Ուրեմն, «հոյ Նարը» նույն ինքը Նինա // Նենան է, այսինքն Սայր դիցուհին: Նինա < * nena ռնգայիններից առաջ *ե* > *ի* օրինաչափ անցմամբ՝ նկատելի է դեռևս խեթական դարաշրջանում (հմմտ. Nenassa // Ninassa)²⁷:

Այս եռյակի երրորդ անդամը Պարմանա քաղաքի Ուլիլիասի (Uliliyasi) աստվածն էր: Նա հիշատակված է ամպրոպային աստծուց հետո, ուրեմն կարող էր լինել վերջինիս կրտսեր եղբայրը կամ ուղեկից ընկերը: Նրա կրտսերության վկայությունը կարելի է համարել նաև նրա պաշտամունքի կենտրոն քաղաքի Պարմանա (Parmana) անունը, որը մեր կարծիքով, իր հիմքում ունի այս աստծու երկրորդ անունը կամ մականունը: Բնակավայրերը՝ դրանցում պաշտվող աստվածությունների, իսկ հետագայում տեղական սրբերի ու սրբությունների անուններով կոչելը մի ավանդույթ էր, որը կիրառվել է հայ իրականության մեջ բազում դարերի ընթացքում: Հմմտ. *Աւանն Վարդգեսի, Մաժանկերտ // Մժնկերտ, Teišebaini, Quereinili, Queraï - Taše*²⁸, *Էջմիածին, Ավետարանոց, Ամենափրկիչ* և այլն:

Պարմանա բնակավայրի անվան հիմքում, ըստ այսմ, լինելու է հայերեն *պարման* // *պարմանի* «պատանի, երիտասարդ» դեռևս ճշգրտված ստուգաբանություն չունեցող բառը²⁹: Հմմտ. Parmana // *պարման* // *պարմանի* և «անհնանալի, անծերանալի, մշտամանուկն Արեգակ»³⁰, որը Անանիա Շիրակացու երազում հայտնվել էր որպես Վահագն աստծուն հիշեցնող, բայց «պատանի անմորուս»³¹: Պարմանայում պաշտված Uliliyasi աստծու արեգակնային բնույթի մասին է խոսում նաև նրա անվան ստուգաբանությունը: Անվան երկրորդ մասի - (i)l asi - ի իմաստը մեզ համար դեռևս մութ է մնում, բայց առաջին մասը Ulil (i) -ն, ներկայացնում է հայերեն *ուլիղ* // *ուղեղ* բառը: Այն տրոհելով ul - և - il - բաղադրիչների, առաջինը կարող ենք համարել օրինաչափորեն ծագած հ.-ե. *sül - «արև», իսկ երկրորդը *el - «կարմրագորշ, կարմիր» նախածնից: Այս առթիվ հիշենք, որ

²³ В.В. Иванов, Хеттская мифология, МНМ, т. 2, М., 1988, с. 590; В.Г. Арзтунба, Ритуалы и мифы Древней Анатолии, М., 1982, с. 86-87.

²⁴ Гр. Капанцян, укр. соч., с. 295, 299-300.

²⁵ Там же, с. 298.

²⁶ Там же, с. 298, пр. 2.

²⁷ В.Н. Хачатрян, укр. соч., с. 21-22.

²⁸ Н.В. Арутюнян, Биайнили (Урарту), Военно-политическая история и вопросы топонимики, Ер., 1970, с. 352-353.

²⁹ Հր. Աճառյան, նշվ. աշխ., հ. IV, Եր., 1979, էջ 64-65.

³⁰ Գ. Սրվանձտյանց, Երկեր, հ. 1, էջ 494.

³¹ Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտութիւն եւ տոմար, Եր., 1940, էջ 13.

ուղիղ II ուղեղ բառը հնում նշանակում էր «շիտակ, լավ, արդար, ճշմարիտ» և դեռևս հուսալի ստուգաբանություն չունի: Նախապես «կարմիր արև» նշանակած բառի այս նոր իմաստները պայմանավորված են նրանով, որ «շիտակ» էր համարվում արևի ամենօրյա ուղին՝ ի տարբերություն երկնականարում լուսնի և տեսանելի հինգ մոլորակների խոտոր ուղու, իսկ «լավը, արդարն ու ճշմարիտը» հենց արեգակնային լույս ու ջերմությունն անձնավորած աստվածն էր (հմմտ., օրինակ, «Արեգակն արդար» և խեթերի ու ասորեստանցիների արևի աստվածները որպես արդարադատության անձավորումներ):

Հնագույն Փոքր Հայքի Սեբաստիայի շրջանում պաշտված դիցական եռյակը բաղկացած Մայր դիցուհուց և նրա ամպրոպային ու արեգակնային բնույթի որդիներից, շարունակել է պաշտվել նաև հետագա դարերում՝ իր պաշտամունքի ուղորտն ընդգրկելով նաև հարևան մի շարք շրջաններ: Խոսելով Փոքր Հայքին հյուսիս-արևմուտքից հարող Ձելիտիս շրջանի Ձելա բնակավայրի մասին (գտնվում է Ամասիայից հարավ և Թոխատից արևմուտք՝ այս երկու քաղաքներից գրեթե նույն հեռավորության վրա), Ստրաբոնը հայտնում է հետևյալը. 1) «Ձելիտիսը ունի Ձելա քաղաքը, որ շինված է Շամիրամի բարձունքի վրա և ունի Անահիտի մեհյանը, աստվածուհի՝ որին պաշտում են նաև հայերը: Այստեղ սրբազորությունները կատարվում են ավելի հանդիսավոր ծեսով: Բոլոր պոնտացիք իրենց մեծագույն ուխտերը այստեղ են կատարում»³²: 2) «Պարսից հին թագավորները Ձելան համարել են ոչ թե սոսկական քաղաք, այլ պարսկական աստվածների գերագույն տաճարը»³³: 3) Սակերի դեմ տարած հաղթանակից հետո պարսիկ գորավարները «նույն դաշտավայրում մի քարաժայռի շուրջը հողաթումբ բարձրացնելով՝ բլրածն լցրեցին, պարիսպ կանգնեցրին և մի տաճար կառուցեցին Անահիտի և նրա հետ պաշտվող Օման և Անադատ պարսկական աստվածների անվան, և կարգեցին Սակյան տարեկան նվիրական տոնը, որ մինչև այժմ կատարում են Ձելայի բնակիչները»³⁴:

Դիցական այս եռյակի պաշտամունքը պարսկական չէ, տեղական է: Նրա պարսկականացումը տեղի է ունեցել Աքեմենյան տերության գոյության պայմաններում, երբ Ձելայի շրջանը ամբողջ Փոքր Ասիայի հետ միասին ավելի քան 200 տարի գտնվում էր պարսիկների տիրապետության տակ: Այսուհանդերձ, պաշտամունքը չէր փոխել իր էությունը և հիմնականում նույնն էր մնացել: Ակնառու տարբերությունն այն է, որ Մայր դիցուհին այժմ իր հողային-երկրային դրսևորման մեջ հանդես էր գալիս իրանական *Անահիտ* անվամբ, իսկ ջրային դրսևորման մեջ՝ սեմական *Շամիրամ* անվամբ (Ձելան «շինված է *Շամիրամի* բարձունքի վրա և ունի *Անահիտի* մեհյանը»):

Իրենց օտար անուններով հանդերձ, սրանք ներկայացնում են ոչ թե բուն իրանական կամ բուն սեմական համապատասխան դիցուհիների, այլ հայկականների կրկնօրինակները: Անշուշտ, պատահաբար չէ, որ Ստրաբոնը Ձելայի Անահիտի անունը տալիս, անմիջապես ավելացնում է «աստվածուհի, որին պաշտում են նաև հայերը», բառերը: Եթե անտեսենք Ձելայի պաշտամունքի հայկական արմատները, ապա անհասկանալի կմա, թե ինչպես են այստեղ կողք-կողքի հայտնվել «իրանական» Անահիտը (Անահիտիս) և «սեմական» Շամիրամը (Սեմիրամիս): Վերևում ասվեց, որ հայկական հեթանոսական Անահիտ և Աստղիկ դիցուհիները ներկայացնում են Մայր դիցուհու երկփեղկված կերպարի հետագա առանձին-առանձին զարգացումները, իսկ շատ առասպելաբանական-վիպական

³² Strabo, XII, 3, 37 (Ստրաբոն, Քաղեց և թարգմանեց Հ.Աճառյան, Եր., 1940, էջ 79):

³³ Անդ:

³⁴ Strabo, XI, 8, 4-5 (Ստրաբոն, էջ 39):

գրույցներում և ավանդություններում Աստղիկի (սեմական Իշտար) և Շամիրամի կերպարներն օժտված են միանման գծերով և հաճախ փոխարինում են միմյանց³⁵:

Ստրաբոնը վկայում է, որ Ջելայի տաճարը կառուցված է եղել հանուն «Անահիտի նրա հետ պաշտվող Օման և Անադատ պարսկական աստվածների»: Այստեղ ևս «պարսկական» բառացիորեն հասկանալու չենք: Այն պարզապես նկատի ունի արեմենյան դարաշրջանը: Իրականում դարձյալ գործ ունենք Սայր դիցուհու ուղեկից զույգի նրա ամպրոպային և արեգակնային որդիների հետ: Սրանց «նոր» անունները այլ բան չեն ներկայացնում, բան իրենց հայկական անուն-մականունների օտարահունչ աղավաղյալ ձևերը: Այստեղ *Օման* (Ὠμανός) անվան տակ, մեր կարծիքով, հանդես է գալիս արեգակնային լույսն անձնավորած հեթանոսական Վահագնի տեղական գուգահեռը: Սա լինելու էր Ջելայի Շամիրամի տարփավորն այնպես, ինչպես Աստղիկի տարփավորն էր Վահագնը³⁶: Ղրա համար է Աստղիկի մեհյանը կոչվել նաև «Սենեակ Վահագնի»³⁷: Այս դեպքում, *Օման II* * *Յոման* - դիցանունը ներկայացնում հայերեն *հոմանի* բառը, որը նշանակում է «սեղեխ»³⁸, «այր տոփեալ առ կին օտար»³⁹: Այս բառի ստուգաբանությունը ևս ճշգրտված չէ⁴⁰:

Եթե Օմանը իսկապես արեգակնային բնույթ ուներ, ապա Անադատը (Ἀναδάτος) լինելու էր ամպրոպային բնույթի մի աստված: Մեր կարծիքով, այս անվան հայկական նախածնն ունեցել է **վանդ-ատ* տեսքը՝ բաղկացած * *վանդ* արմատից և -*ատ* վերջածանցից: Հայերեն այս վերջածանցը «ցույց է տալիս մի բան ունենալը, մի բանից լինելը, ինչպես -*աւոր*, -*ային* ածանցները»⁴¹: Հմմտ. *արմ-ատ*, *հաստ-ատ*, *հր-ատ* և այլն⁴²: Իսկ *վանդ* արմատն առկա է հայերեն *վանդեմ* «պատել պաշարել պնդապես, կաշկանդել», «հաղթահարել, աշխատ առնել, վտանգել, տկարացուցանել», *վանդումն* «վանդելն»⁴³, *հինաւանդ*, «ասպատակող, բարբարոս, բարբարոսական»⁴⁴ բառերում: Այս վերջինին վերագրվում է նաև «ավերիչ» իմաստը, որովհետև նրա *վանդ* արմատը նշանակել է նաև «հալածել, վանել, ավերել», որից *հինաւանդութիւն* «թալան» բառը⁴⁵: Նոր հայկազյան բառարանում նույնն է համարվում նաև *հիւանդ* բառի արմատը⁴⁶, որից էլ *վանդիլ* բառի «հիվանդությամբ կամ ցավով բռնվել» իմաստը⁴⁷: Ուրեմն, *վանդ*-ը արտահայտել է քամուն և նրան անձնավորող աստծուն բնորոշ մի շարք հասկացություններ, որոնց թվում նաև «հիվանդություն պատճառելը»: Հմմտ. «Թեև քամի է մտել», «Քամի ունի, ոտը չի կարող շարժել», «Մրսեց, քամի առավ»⁴⁸: Բայց նույն *քամի* բառից ունենք նաև *քամու տալ* զարծվածը, որն ուղղակի նշանակում է «ավերել, քանդել»⁴⁹ և հոմանիշն է *վանդումն* «վանդելն, եղծումն, քանդումն» բառի⁵⁰: Ըստ այսմ, *հինաւանդ*-ը (<հեն-ա-ւանդ) նախապես նշանակելու էր «ավազակ քամի», իսկ վանդը՝ «քամի, հողմ»: Այս դեպքում կասկած չիմել

³⁵ С.Б.Арутюнян, Шамиррам, МНМ, т. 2, с. 639.

³⁶ Սովսես Խորենացի Պատմութիւն Հայոց, Ա, ժգ

³⁷ Ագաթանգեղոս Պատմութիւն Հայոց, 6ժԴ, 809.

³⁸ Բառգիրք հայոց, Զննական բնագիրը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Հ.Ս.Սմայլյանի, Եր., 1975, էջ 188.

³⁹ Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, հ. Բ, Եր., 1981, էջ 118.

⁴⁰ Հր. Սճառյան, նշվ. աշխ., հ. 3, Երևան, 1977, էջ 113.

⁴¹ Հայոց լեզվի պատմական քերականություն, հ. 2, Եր., 1975, էջ 75.

⁴² Սնդ, էջ 75-76.

⁴³ Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, հ. Բ, էջ 782.

⁴⁴ Սնդ, էջ 98.

⁴⁵ Հր. Սճառյան, նշվ. աշխ., հ. III, էջ 304.

⁴⁶ Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, հ. Բ, էջ 782.

⁴⁷ Հ.Ս.Սմայլյան, նշվ. աշխ., հ. III, էջ 304.

⁴⁸ Ստ. Սալխասյանց, Հայերեն քաջատրական բառարան, հ. 4, Եր., 1945, էջ 543.

⁴⁹ Սնդ, էջ 544.

⁵⁰ Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, հ. Բ, էջ 782.

չի կարող, որ *Վանդատ > հուն. Ἀναδατος դիցանվան հիմքում ընկած *Վանդ* արմատը այս նույն *վանդ*-ն է ծագած հնդեվրոպական այն նույն նախածնից, որից են նաև ազգակից լեզուների հետևյալ բառերը. խեթ. husant, , թուր. U want, wānt, լատին. ventus, գոթ. winds, գերմ. Wind, ռուս. ветер, ավեստ. vāta «քամի», իսկ հին հնդկ. vāta- «քամի» և «հողմի աստված»⁵¹ :

Որ «հողմնային» անվամբ Ἀναδατος -ը կարող էր լինել և հողմի, և ամպրոպի աստված վկայում է հին հնդեվրոպացիների առասպելաբանական պատկերացումներում Հողմի և Ամպրոպի աստվածների կերպարների սերտաճած, երբեմն էլ միևնույն առասպելաբանական կերպարի մեջ միաձուլված լինելու հանգամանքը: Վերջին դեպքում կարող ենք հիշել ինչպես իրանական Վերեթրագնային, որը պատկերացվում էր թե՛ որպես ամպրոպ, թե՛ որպես «պինդ քամի»⁵², այնպես էլ հին գերմանների թոր // Դոնար աստծուն, որը ոչ միայն ամպրոպն էր անձնավորում, այլև հողմը⁵³: Հայկական հավատալիքներում ևս «որոտացողը մտածվում է նաև որպես հողմ», «որոտացող էակը պատկերանում է իբրև քամի»⁵⁴: Հիշենք նաև, որ ուրարտական դիցարանի ամպրոպի աստվածը Թեյշեբան, սեպագրերում հանդես է գալիս նաև ^dIM գաղափարագրի տակ, իսկ Թեյշեբաինի քաղաքի անունը ^dIM - ու տեսքով⁵⁵, երբ հայտնի է, որ ^dIM-ի (= շումեր. Iškur) բուն իմաստը «քամի, հողմ» է⁵⁶: Հայտնի է նաև, որ հայ ժողովրդական հավատալիքների սուրբ Սարգիսը լինելով հեթանոսական հողմի աստծու քրիստոնեական ժառանգորդը⁵⁷, նաև ամպրոպային բնույթ ունի⁵⁸: Ավանդություններից մեկում. «Սուրբ Սարգիսն իր ընկերտանոց հետ հասնում ա Ուշաբի դոշունին, թյունդ կռիվ տալի: Խաբարը հասնում ա Ուշաբ թագավորին...Ամա ի՞նչ: Սուրբ Սարգիսն ամբի պես կեռռըմ, կեծակի նման տրաք-տրաքըմ, քանդուքար ա անըմ թագավորի բերդերն ու լնտեղ կապած, կշկռած հայերին ազատըմ»⁵⁹:

Սեբաստիայի Մայր դիցուհու և նրա ուղեկից գույզի (որդիների) պաշտամունքը վերափոխումների և վերաիմաստավորումների ենթարկվելով, քրիստոնեական կերպարանք էր ստացել և որպես քրիստոնեական Աստվածամոր ու սրբերի պաշտամունք շարունակել էր գոյատևել հետագա դարերում ևս: Սեբաստիա քաղաքում ժամանակին գոյություն ունեցած մի շարք հայկական եկեղեցիներից գլխավորների մասին Գ. Սրվանձտյանցը գրում է. «Քաղաքիս մայր եկեղեցին, Սուրբ Աստվածածնի անվամբ, հոյակապ և գեղեցկաշեն, մեծ, քարուկիր, շատ տեղերը մարմարիոնով և քանդակներով զարդարված: Ս. եկեղեցվույս բակին մեջն է Առաջնորդարանի շենք: Սուրբ Սարգիս եկեղեցին երկրորդ կիսմարզի մայր եկեղեցվույն»⁶⁰... Քաղաքիս Ս.Սարգիս եկեղեցվո մոտ կա հնաշեն փոքրիկ մզկիթ մը, զոր Հայք Ս.Լուսավորիչ կկոչեն, արդարև դիրքն յարեւելս է և գմբեթ վեղարած և ի գագաթան: Կավանդեն թե շինած է եղեր սա հավուրց և ի հիշատակ գալստյան Ս. Լուսավորչին ի Սեբաստիա, բայց տաճկաց բռնավորության օրերը, երբ տաճիկ մը

⁵¹ Т.В.Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов, Индоевропейский язык и индоевропейцы, т. II, Тбилиси, 1984, с. 677.

⁵² Ս.Աբեղյան, Երկեր, հ. Ա, էջ 90:

⁵³ E.Мелетинский, Топ, "Мифологический словарь", М., 1991, С. 545.

⁵⁴ Ս.Աբեղյան, նշվ. աշխ., հ. Ա, էջ 91, հ.է, էջ 66:

⁵⁵ Ս.Հմայակյան, Վանի թագավորության պետական կրոնը, Եր., 1990, էջ 41: Н.В.Арутюнян, Топонимика Урарту, Ер., 1985, с. 182.

⁵⁶ В.К.Афанасьева, Шумеро-аккадская мифология, МНМ, т. 2, с. 651, Agag, "Мифологический словарь", с. 17.

⁵⁷ Ս.Աբեղյան, նշվ. աշխ., հ.է, էջ 78-79:

⁵⁸ Սնդ, էջ 80:

⁵⁹ Ս.Ղանալանյան, Ավանդապատում, Եր., 1969, էջ 366:

⁶⁰ Գ.Սրվանձտյանց, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 249:

համարձակ էր մտնել տները, եկեղեցիները... ահա նույն օրեն Ս.Լուսավորիչը կտաճկացնեն»⁶¹։

Ուշադրություն դարձնենք այս եկեղեցիների անուններին՝ Սուրբ Աստվածածին, Սուրբ Սարգիս և Սուրբ Լուսավորիչ։ Գաղտնիք չէ, որ քրիստոնեական Աստվածամայրը ժողովրդական քրիստոնեության մեջ եկել է փոխարինելու հեթանոսական աստվածամորը՝ Մայր դիցուհուն, սուրբ Սարգիսն, ինչպես տեսանք, ժառանգորդն է հեթանոսական հողմ-ամպրոպի աստծու, իսկ սուրբ Լուսավորիչը ժառանգորդն է լինելու արեգակնային լույսի անձնավորում հեթանոսական աստծու։ Որ նրա անունը կրող եկեղեցին նախապես որևէ առնչություն չէր կարող ունենալ Գրիգոր Լուսավորչի հետ և կառուցված էր լինելու արևի աստծուն ձոնված մեհյանի տեղում, ցույց է տալիս նրա դիրքը («դիրքն յարևելս է»)։ Ուրեմն, Սեբաստիայի Սուրբ Սարգիսը և Սուրբ Լուսավորիչը ժառանգորդներն էին լինելու հեթանոսական Մայր դիցուհու ամպրոպային և արեգակնային որդիների (ուղեկիցների)։ Այս տեսանկյունից պակաս ուշագրավ չէ այն հանգամանքը, որ Սեբաստիայի մոտ գտնվող Դավրա հայկական գյուղի, ինչպես ականատես Գ.Արվանձտյանցն է վկայում, Սուրբ Աստվածածին եկեղեցուն «կից կակուղ ժայռերու մեջ քարայրներ կան, որոց վրա շատ բաներ կպատմեին կոապաշտության ժամանակներե։ Սույն ժայռի մեկ ճակտին վրա երկու մեծ պատուհանի ձևով դուռներ կան, կերևի հատկապես փորված, նույն քարե սյունակով մը բաժանյալ, Զաթալ Ս.Սարգիսն է, ըսավ տերտերն.սանդուխ մը ցույց տվավ ժայռի վրայեն փորված, ուր կհաներ Զաթալ Ս. Սարգիս, ուր սեղան մը կա, ըսավ, պատարագելու և գեղի կանայք ու մանկուքը հոն խունկ ու մոմ կվառեն կիրականամուտ իրիկուները»⁶²։

Ուշադրություն դարձնենք հետևյալ հանգամանքների վրա. 1) Դավրա գյուղի Սուրբ Աստվածածին եկեղեցու մոտ գտնվող բարձր ժայռի մեջ փորված էին «երկու մեծ պատուհանի ձևով դուռներ... քարե սյունակով մը բաժանյալ»։ Սրանք հիշեցնում են «խալիլի դարպասները» և «Սիերի դուռը» (իսկ Սիեր < Սիիր // Արևի աստված)։ 2) Ժայռափոր ուխտատեղին կոչվում էր Զաթալ Սուրբ Սարգիս։ Զաթալ նշնակում է «սերտաճած, երկճղի» և հուշում է սուրբ Սարգսի երկվորյակի գոյությունը իր կողքին։ Ըստ այսմ, «պատուհանի ձևով դուռները» երկուսն են՝ իրարից բաժանված միայն բնական մի սյունով։ 3) Որ «հոն խունկ ու մոմ կվառեն կիրականամուտ իրիկուները» ուշագրավ հանգամանք է։ Սրանից կռահել կարելի է, որ «երկու մեծ պատուհանի ձևով դուռներից» եթե մեկը պատկանել է հողմ-ամպրոպի հեթանոսական աստծու ժառանգորդ սուրբ Սարգսին, ապա մյուսը պատկանելու էր այդ աստծու երկվորյակ եղբորը՝ արեգակնային լույսի անձնավորում աստծուն, որին և ձոնված էր կիրակի օրը⁶³։

Սեբաստիայի շրջանում դարեր շարունակ գոյատևած Մայր դիցուհու պաշտամունքի մասին վկայում է նաև Սեբաստիա քաղաքից ոչ հեռու գտնվող Ս.Նշան վանքը, որը «երեք տաճար ունի քովե քով»⁶⁴ և դրանցից մեկը կրում էր Սուրբ Աստվածածին անունը⁶⁵։ Ըստ երևույթին, հնագույն ժամանակներում այս վայրը համարվել է տիեզերքի կենտրոնառանցքը և պաշտվել որպես այդպիսին։ Այդպես ենք կարծում, որովհետև իր երեք եկեղեցիներով նա հիշեցնում է տիեզերքի կենտրոն-առանցքում գտնվող տիեզերական լեռան երեք գագաթները (կամ այստեղ գտնվող երեք լեռները), իսկ իր չորս աղբյուրներով

⁶¹ ԱՆդ, էջ 251։

⁶² ԱՆդ, էջ 256։

⁶³ Դ.Բադալյան, Օրացույցի պատմություն, Եր., 1970, էջ 26-30։

⁶⁴ Գ.Արվանձտյանց, հ. 2, էջ 261։

⁶⁵ ԱՆդ, էջ 262։

(«մշտաժողով քրոջ չորս աղբյուրներ կան վանքին մեջ»)⁶⁶ նա հիշեցնում է այդ լեռան լանջերից սկիզբ առնող և աշխարհի 4 կողմերը հոսող առասպելաբանական (կամ առասպելաբանված) չորս գետերը⁶⁷։ Հին հայերի մտածողությանը բնորոշ առասպելաբանական այսպիսի պատկերացման մասին վկայում է Անանիա Շիրակացու հետևյալ տողերը գրված Մեծ Հայքի Բարձր Հայք աշխարհի առնչությամբ. «Եւ ըստ անուանդ արդարեւ բարձր է ոչ միայն քան [զմնացեալ] Հայք, այլ քան զամենայն Երկիր, վասն որոյ *Կատար Երկրի* կոչեցին զնա, զի ի չորս կողմ աշխարհի ջուր արծակէ. զի *բղխէ չորս գետս* զօրեղս զԵփրատ յարեւմուտս, եւ զԵրասխ յարեւելս, զԳայլ ի հարաւ, զԱկամսիս, որ է Վոհ ի հիւսիս: *Ունի լերինս մեծս երիտ*»⁶⁸։ Եփրատի տակ նկատի է առնված Արևմտյան Եփրատը (Սև ջուր, Կարա-սու), Երասխը՝ Արաքսն է, Գայլ գետը՝ Արածանիի աջակողմյան ամենամեծ վտակն է (Կեղի, Քըղի-սու), իսկ Ակամսիս // Վոհ գետը՝ ճորոխն է⁶⁹։ Այս չորս գետերի ակունքների շրջանը գտնվում էր Մեծ Հայքի երեք աշխարհների (Բարձր Հայք, Տուրուբերան, Ծոփք) սահմանագլխին, որոնցում գտնվող երեք մեծ լեռներն էլ համարվելու էին տիեզերքի առանցք լեռան («Կատար Երկրի»)երեք գագաթները։ Ինչպես այս դեպքում, այնպես էլ Սեբաստիայի Սուրբ Նշան վանքի դեպքում պետք է նկատի առնել նաև բերված թվերի խորհրդանշային իմաստները։ «3»-ը համարվել է դինամիկ ամբողջականության, իսկ «4»-ը՝ ստատիկ ամբողջականության արտահայտիչ թվեր։ Դրանց գումարը հանդիսացող «7» թիվը խորհրդանշում էր տիեզերքի ամբողջականության (լրիվության) գաղափարը⁷⁰։

⁶⁶ ՍՈՂ, էջ 261։

⁶⁷ В.В. Евсюков, Мифы о мироздании, М., 1986, с. 30-35.

⁶⁸ Ս.Երեմյան, Հայաստանը ըստ «Աշխարհացոյց»-ի, Եր., 1963, էջ 106։

⁶⁹ ՍՈՂ, էջ 32, 70։

⁷⁰ В.Н.Топоров, Числа, МНМ, т. 2, с. 630.

ԱԳՈՎԿԻ ՊԱՇՏԱՍՈՒՆՔԻ ՀԵՏՔԵՐԸ ՀԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ԱՎԱՆԴՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ

Նախքան քրիստոնեության մուտքը Հայաստան հայ ժողովուրդն ընդգրկված էր արեգակի, լույսի, արդարության ու համերաշխության աստծո՝ Սիթրա-Սիհրի պաշտամունքային ոլորտները, որի կենտրոնը Պարսկաստանն էր։ Իսկ Պարսկաստանի հետ հայ ժողովուրդն ուներ ամենասերտ լեզվա-էթնիկական ու պատմա-մշակութային առնչություններ։ Սիհրի պաշտամունքային սրբազան օջախները, մեհյանները սփռված էին Հայոց աշխարհի տարածքով մեկ, ամենախոշորն ու նշանավորը գտնվում էր Բագահառիճում¹։

Հայաստանում քրիստոնեությունը պետական կրոն ճանաչվելուց հետո միհրապաշտությունը չմոռացվեց, չվերացավ։ Նոր կրոնի գաղափարախոսներն ու ջատագովները կործանեցին մեհյանները², սակայն ժողովուրդն այն մասամբ պահեց իր հիշողության ծալքերում։ Նոր պաշտամունքի գաղափարակիրները հնի որոշ դոգմաները հարմարեցրին իրենց ուսմունքին, մեկնաբանեցին յուրովի՝ հիմքում ունենալով հինը, որը շարունակվեց հարատևել տարբեր դրսևորումներով։ «Աշխարհ մը որուն ղյուցազնականը քրիստոնեականի փոխված, մեհյանը սուրբ տաճարի, զոհը մատաղի, կուռքերը խաչքարի, և ամեն ինչ որ դիցանվեր էր քրիստոսանվեր եղած և սրբազնագործված, բայց ավանդապահներն անհետ ալ չեն թողած իսպառ հնոց գրույցները և ծեսերուն ու արարողությանց պատմությունները, առասպելները»³, գրում է Գ. արքեպիսկոպոս Արվանձտյանցը իր հայրենի Վասպուրականի մասին։

Սիթրա-Սիհրի պաշտամունքին աղերսվող պատմա-մշակութային երևույթների առկայությունը հայկական միջավայրում հետազոտվել ու լուսաբանվել է հայ և օտարազգի մի շարք գիտնականների կողմից (Ալիշան, Աբեղյան, Կանայան և այլք)։ Այդ առումով առավել ամբողջական ուսումնասիրությունը պատկանում է Թ.Ավդալբեկյանի գրչին⁴։

Արևի, լույսի աստծո պաշտամունքի հիշողությունները պահպանվում են հայ ժողովրդի բանավոր ավանդության մեջ՝ գրույցների տեսքով, որոնք վերաբերում են Հայաստանի մի շարք շրջաններում հայտնի քարերի, աղբյուրների, սրբավայրերի, ուխտատեղիների անվանումների ստուգաբանություններին։ Տակավին երջանկահիշատակ Գ.Արվանձտյանցը ազգային վեպի հրատարակության ժամանակ Սիհրի դռան ու Ագրփու քարի (քարայրի) կապակցությամբ դիտել է տալիս, թե. «Սիհրը ինքն Սիհր մեծն լինի և յուր դուռը ուղղակի՝ հարավու հանդեպ կան արևու լինելով պաշտելու պատշաճ»⁵։ Իսկ Ավդալբեկյանը Սիհր-Սիհր առնչությամբ խոսում է նաև Ծիծեռնավանքի Ագռավախաչի ավանդության մասին⁶։

Ագռավախաչի ավանդության տարբերակները հայտնի են մեկ տասնյակից ավելի գրառումներով, բացի այդ, հայտնի են նաև մի շարք ավանդություններ, որոնց բովանդակությունը

¹ Ագաթանգեղոս, Պատմություն Հայոց, Եր., 1977, էջ 124, 790, նաև ծանոթ. 35։

² Անդ.

³ Գ.Արվանձտյանց, Երկեր, հ.1, Եր., 1978, էջ 79։

⁴ Թ.Ավդալբեկյան, Սիհրը հայոց մեջ, Հայագիտական հետազոտություններ, Եր., 1969, էջ 13-79։

⁵ Գ.Արվանձտյանց, էջ 89։

⁶ Թ.Ավդալբեկյան, էջ 48։

տարբեր է հիշյալից, սակայն միանգամայն պատճառաբանված ու բացատրելի ագռավի իբրև արեգակի, լույսի, հրո և երկրի աստվածության պաշտամունքի իմաստային դաշտում⁷:

Ավանդությունների մի խումբ ագռավին ներկայացնում է իբրև մի թռչուն, որը հաշտ ու խաղաղ ապրում է մարդու հետ: *100 տարի պառավն իր ագռավի հետ ապրում է: Մի անգամ ագռավը պատահաբար սպանում է պառավի հավի ճուտին: Պառավը նրան անհծում է, և նա քար է դառնում, մնում ժայռի գլխին և այդ քարը կոչվում է Ագռավաքար* (գտնվում է Գորիսի Շոր-ձորում)⁸: Նույնանուն մի քար էլ գտնվում է Մասիսի հարավային լանջին:

Ըստ ավանդության՝ Նոյը տապանից արձակում է ագռավին: Ագռավը թռչում է դեպի հարավ, նստում մի բարձունքի, որը և կոչվում է Ագռավաքար⁹: Ագռավ-քար, քարայր աղերսին վերաբերող ավանդությունների շարքում առավելագույնս հետազոտված է Ագրիու քարի ստուգաբանական ավանդությունը, որը բացի ագգային վեպից, հայտնի է նաև մի շարք այլ տարբերակներով¹⁰: Այս շարքում է տեղավորվում և մեկնաբանվում «Սուրբ թռչուն» կոչվող վեմը (գտնվում է Թոգատի մոտ, Արևմտյան Հայաստան): Ավանդությունը հաղորդում է, որ Գրիգոր Սքանչելագործը Իրիս գետի մի ափից հսկայական քար է նետում մյուս ափը, և այդ օրվանից այդ վեմը կոչվում է Սուրբ թռչուն: Թեև ավանդության մեջ ակնարկ անգամ չկա թռչունի մասին ընդհանրապես, և ագռավի մասին մասնավորապես:

Ագռավ (Միթրա-Միհր), քար, քարայր աղերսի կապակցությամբ ուշագրավ է հույների մասնավորապես Պլուտարքոսի ժամանակներից պահպանված առասպելի բովանդակությունը, որը մեջբերում ենք ըստ հայր Ալիշանի. «Շատ այլանդակ առասպել է Պլուտարքոսի հիշածն, իբր թե Միհր չաստված տեսնելով, որ չեն ուզեր իրեն կին տալ, քարե մի կու ծնանի գրիորփոս. սա հանդգնությամբ Արեսի հետ կռվել հանդըգնելով՝ կու սպանվի և քարալեռ մի կըլլա»¹¹ և կամ մի այլ տարբերակ. «*իբր թե ի սկզբան կար Ադոն Ανθον անկերպարան նյութ մի քարի, ապառաժի նման, որ լայնատարած ցամաք մի ձևացներ. Միհր կամ Արեգակն բեղմնավորեց սա և ծնավ գրիորփոս. հույնը կառասպելեին որ սա իր մոր հետ կռվի ելել է* (մայրն էր Երկիր), անոր համար *փոխարկվեր է ի քարածայր*»¹²:

Ի մի բերելով վերը քննարկված ավանդությունների տվյալները, կարելի է եզրակացնել, որ դրանցում առկա են առասպելի հիմնական բաղադրիչները՝ ագռավ-քար, քարայր (Միթրա-Միհր-Արեգակ), և որ Արեգակի պաշտամունքը ժողովրդի հիշողության մեջ պահպանվել է ավանդություն-գրույց դրսևորումներով¹³:

Ավանդությունների մի ստվար խումբ վերաբերում է ագռավի փրկչական արարքին և մայր երկրի հետ նրա ունեցած կապին: Մի խումբ մարդիկ (միայն մի տարբերակում՝ երկու մարդ)¹⁴ պատրաստվում են ճաշկերույթի: Կրակի վրա կաթսայի մեջ եփվում է ճաշը: Կաթսայից բարձր

⁷ МНМ, т. I, М., 1987.

⁸ Ա Ղանալանյան, Ավանդապատում, Եր., 1969, № 145:

⁹ ԱՆԳ, 129:

¹⁰ ԱՆԳ, 98:

¹¹ Ղ. Ալիշան, Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնք հայոց, Վենետիկ, 1910, էջ 40:

¹² ԱՆԳ, էջ 26:

¹³ Արցախի որոշ շրջաններում՝ ագռավին անվանում են քաշ: Առասպելի իմաստային դաշտում հավանական ենք գտնում քաշ արմատով կազմված տեղանունների, մասնավորապես Քաշաթաղի ստուգաբանությունը: Քաշաթաղի երկրորդ բաղադրիչը թաղ, նշանակում է գլուխ, բարձր (տես Յր. Աճառյան, Հայերեն արմատական բառարան, հ. II, Եր., 1973, էջ 144): Արդյունքում ստացվում է Քաշաթաղ = Ագռավասար:

¹⁴ Հայ ագգագրություն և բանահյուսություն, պրակ 20, Եր., 1999, էջ 133 («Լոռի», Թ. Գևորգյան):

պտտվում է ագռավը և կռնչում: Նա ինչ որ բան է ուզում ասել, բայց չի կարողանում և իրեն նետում է կաթսայի մեջ: Գաշը թափում են, պարզվում է որ կաթսայի մեջ օձ է մտել, և ագռավը ցանկանում էր զգուշացնել մարդկանց: Ագռավը, փրկելու համար մի խումբ մարդկանց կյանքը, իրեն նետել է կաթսան: Երախտագետ մարդիկ նրա գերեզմանի վրա խաչքար են դրել, վանք, մատուռ կառուցել ու դարձրել ուխտատեղի¹⁵: Այս շարքում են իմաստավորվում նաև աղբյուրներին վերաբերող ավանդությունները: Ագրփու քարի մոտ գտնվող նույնանուն սուրբ աղբյուրի մասին միայն հիշատակություն կա¹⁶: Իսկ Շնհերից Տաթև տանող ճանապարհին գտնվող Ագռավի աղբյուրի մասին ավանդությունը հաղորդում է, թե Գրիգոր Տաթևացին փոքր հասակում վանքի գառները արածացնելիս ծարավել է, կռացել, որ աղբյուրից ջուր խմի: Ական մեջ գտնվող օձը փորձել է խայթել, աղբյուրի վրա պտտվող ագռավը իրեն նետել է աղբյուրը, օձը խայթել է ագռավին, ագռավը սատկել է: Վանքի վանահայրը օրհնել է նրան և թաղել աղբյուրի մոտ, որը և այդ պատճառով կոչվել է ագռավի անունով¹⁷:

Այս խումբ ավանդությունների ընձեռած տվյալները ի մի բերելով հանգում ենք հետևյալ եզրակացություններին:

1. Ագռավը բացահայտում է իր բարի էությունը, հանդես գալիս մարդու հանդեպ դրական գործառնությամբ. օձն ընդհակառակը, դրսևորում է իր չար էությունը, թշնամանքը մարդու նկատմամբ:

2. Ագռավ-օձ «ծպտված»¹⁸ հակամարտությունն ավարտվում է բարու՝ ագռավի հաղթանակով, թեև վերջինիս կյանքի գնով:

3. Ագռավ-օձ հակամարտությունն ավարտվում է այնպիսի վայրերում, որոնք կամ ի սկզբանե են եղել պաշտամունքային (Ծիծեռնավանք, Տաթևի վանք, Ս. Լուսավորիչ Արցախում, Դսեղի Ս.Գրիգոր եկեղեցի, Կիրանց վանք), կամ կառուցվում են իբրև այդպիսիք:

4. Ագռավի անունով հայտնի սրբավայր-ուխտատեղիները օժտված են բուժիչ-ապաքինող հատկություններով: Ագրփու աղբյուրը բուժում է «քամոտ ու քոսոտ» հիվանդներին¹⁹, Ծիծեռնավանքի Ագռավախաչի վրա լվանում են ուշ քայլող մանուկների ոտքերը, որպեսզի սկսի քայլել²⁰, իսկ Արցախի Ս.Լուսավորիչի ագռավի գերեզմանը բուժում է աչքացավը, լույս է պարգևում կույրերին²¹: Սրբավայրերն իրենց հատկությունը, շնորհը կիրառում են հայցողների կողմից մատաղ գոհ, մատուցելուց հետո:

5. Նշեցինք, որ ագռավը փրկում է մի խումբ մարդկանց կյանքը: Ըստ ավանդությունների նրանք վանք, մատուռ կառուցողներ են, ուխտավորներ, հնձվորներ, մի դեպքում սովորական շինարարներ: Հիշատակվում են նաև հայոց հոգևոր դասի նվիրական անձանց անուններ (Գրիգոր Տաթևացի):

6. Ավանդություններում հիշատակված սրբավայրերի անունները, բնութագրող հանգամանքները վկայում են, որ նշված խումբ մարդիկ պատրաստվում էին սրբազան գործողություն

¹⁵ Ա. Ղանալանյան, Ավանդապատում, № 605, 649, 703, 709, 721: Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, պրակ 20, էջ 129, *Խենյան է.*, ծեռագիր, հավաքածու:

¹⁶ Գ.Արվանձտյանց, էջ 77:

¹⁷ Ա. Ղանալանյան, Ավանդապատում, № 260:

¹⁸ Տերմինը գործածության մեջ է մտցրել հանգուցյալ ազգագրագետ Վ.Բդոյանը:

¹⁹ Գ.Արվանձտյանց, էջ 47:

²⁰ Ստ.Լիսիցյան, Չանգեզուրի հայերը, Եր., 1969, էջ 216, 274:

²¹ Հեղինակի անձնական հավաքածու:

կատարել, որի մասին ուղղակի ակնարկներ կան որոշ տարբերակներում²², կաթսայում մատաղ էր եփվում, իսկ մի այլ դեպքում ասվում է, որ հարիսա էր եփվում²³, որի ծիսական բնույթը հայտնի է:

7. Ագռավը հանդես է գալիս փրկչական գործառությամբ, թեև նեղ շրջանակներում, համեմատաբար քիչ թվով մարդկանց նկատմամբ: Միհրապաշտությանը հատուկ այս երևույթը բնորոշ է նաև քրիստոնեությանը:

8. Քննարկած ավանդությունների երկու այլ տարբերակում ագռավին փոխարինում են աղավնին կամ կռունկը: Փոխակերպությունը կատարվել է քրիստոնեության ազդեցությամբ:

9. Ինչպես տեսանք բոլոր տարբերակներում ագռավը թաղվում է հողում երկրի խորքում: Ագռավ-գերեզմանահող-երկիր աղերսն ակնառու է, և վկայում ագռավի երկրի, մայր հողի պաշտամունքի խորհրդանշումը:

Ագռավին «արդարացնող» ավանդությունների երկարակեցությունը վկայում է միհրապաշտության «ծալտված» գոյությունը հայ ժողովրդի պաշտամունքային համակարգում, բանահյուսության մեջ, կենցաղում:

Նոր կրոնը դյուրին չի ընդունվում ու ժողովրդականանում. տեղի է ունենում հնի ու նորի բախում: Արդյունքում հին ու բարի աստվածները կորցնում են իրենց բնույթը, դառնում չար ու մութ ուժերի խորհրդանիշ, մարդուն թշնամի: Այս երևույթն ընդհանրական է և անվանվում է դիվացում²⁴: Եվ անձնագոհ ագռավը փոխակերպվել է ագահության, դաժանության ու չարության խորհրդանշի, ինչպես որ նա ներկայացվում է որոշ ավանդություններում: Մի գրույցով ագռավն է Կայենին սովորեցնում, թե ինչով սպանի եղբորը՝ Աբելին, մատնացույց անելով կայծքարը, որն այդուհետ կոչվեց նաև սատանի եղունգ²⁵: Ըստ մի այլ գրույցի՝ Նոյը, Ադամը իրենց պատվերը ճիշտ չկատարելու կամ բոլորովին չկատարելու պատճառով անիծում են ագռավին, որ կերածը փորը չգնա, յոթ պատառից մեկը կուլ գնա²⁶:

Ագռավ-սատանա, դև փոխակերպության և ագռավի «դիվացման» առումով ուշագրավ են Անգղա վանքի, Հոգվոց վանքի շինարարությանը վերաբերող ստուգաբանական ավանդությունները: Ավանդությունը պատմում է, թե Աստվածածինը երազ է գալիս Թադևոս առաքյալին և պատվիրում տաճար կառուցել: Առաքյալը սկսում է շինարարությունը և ոչ մի կերպ այն ավարտել չի կարողանում: Դևերը գիշերով հայտնվում են, կառուցածը քանդում, քարերը լցնում մոտակա Սուչավա գետը: Աստվածածինը կրկին երազ է գալիս առաքյալին և պատվիրում խաչ պատրաստել ու օծել տաճարի տեղում: Այդպես էլ արվում է: Գիշերը, երբ դևերը հայտնվում են, առաքյալի ցանկությամբ գալիս են անգղներն ու հալածում սև ագռավի կերպարանք մտած դևերին, քշում-տանում, գետը լցնում²⁷: Անգղա վանքը գտնվում էր Վասպուրականի Արտամետ գյուղի մերձակայքում: Նույնաբնույթ մի ավանդություն պատմվում է Հոգվոց վանքի շինարարության մասին²⁸: Ըստ որում, երկու գրույցում էլ վանքերը կառուցվում են կամ կռատունը քանդելուց հետո ավերակների տեղում, կամ էլ դևերը բնակվում են մոտակա քարայ-

²² Ա. Ղանալանյան, Ավանդապատում, № 605, 709:

²³ Գ. Սրվանձտյանց, էջ 75:

²⁴ Թ. Ավդալբեկյան, էջ 52:

²⁵ Ա. Ղանալանյան, Ավանդապատում, № 209, 790:

²⁶ ԱՆդ, № 372:

²⁷ ԱՆդ, № 667:

²⁸ ԱՆդ, № 666:

րում: Գոյություն ունի ուղղակի վկայություն, որ Անգղա Ս.Աստվածածին վանքի տեղում կռատուն է եղել²⁹: Զրույցներում պահպանված իրողությունը հայտնի է մեր պատմիչների երկերից³⁰: Որքան էլ դաժան ու անգիջում է եղել հին ու նոր կրոնների բախումը, այնուամենայնիվ նորը խարսխվել է հնի պաշտամունքի հենքին, իր համակարգի ոլորտները ներառնելով հնի մի շարք խորհրդանիշեր՝ բովանդակությամբ հանդերձ: Պահպանվել են ավանդություններ Վասպուրականի Հոգվոց վանքի Կուղրաթ անունով դևի³¹ և Մշո Ս.Կարապետի վանքում ապրող Կաղ դևի մասին³²: Վերջինիս վերաբերյալ կա անգամ ժողովրդական երգ.

Լուսավորիչը ժողվեց դիվան լըցեց զընդան:

Կաղ դևն եկավ, ասաց. յաման.

Ձիս, մի դներ զընդան.

Ես կեղնիմ Սուրբ Կարապետու փոշեհան,

Տանիմ թափեմ Փրեքաթման,

*Մինչ օր Զրիստոս գա դատաստան*³³:

Հոգվոց վանքի և ապա Ս.Կարապետի վանքի շինարարությանը խոչընդոտող դևերը հալածվում են, փախչում: Սակայն նրանցից մեկը, որ կաղ էր, խնդրում է խնայել իրեն և խոստանում է ծառայել վանքին, թափել վանքի մոխիրը: Կաղ դևը կատարում է իր խոստումը: Ըստ Հոգվոց վանքի մասին գրույցի՝ Կուղրաթ անունով դևը բնակվում է վանքի մոտակայքի քարայրում: «*Դիվաց ահագին բանակ մ'ալ սուրբ Կոնոնոսի վանքը կա կարասներու մեջ լցած ու գետնի տակը թաղած, բերանները զնոած մինչ օրն դատաստանին*³⁴:

Այսպիսով, գրավոր ու բանավոր ավանդությամբ ազդավիճ վերաբերող զրույցները համադրելով միհրապաշտության այլ դրսևորումների հետ՝ հայկական միջավայրում, կարելի է ասել զրույցները պահպանել են միհրապաշտության հիշողությունները, ձեռք բերել քրիստոնեական երանգ, հարմարվելով քրիստոնեության գաղափարախոսությանը:

²⁹ Եր. Տևկանց, ճանապարհորդություն Բարձր Հայք և Վասպուրական (1872-1873 թթ.), Եր., 1991, էջ 279:

³⁰ Ազաթանգեղոս, 778-790 և այլք:

³¹ Ա. Ղանալանյան, Ավանդապատում, № 666:

³² Անդ, № 679:

³³ Գ.Արվանձտյանց, էջ 75:

³⁴ Անդ:

ԱՍՏՎԱԾ ՀԱՅՏՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՐԱԶՆԵՐՈՒՄ

Երագին՝ իբրև գալիքի հայտնություն, ժողովուրդը տալիս է մեծ նշանակություն: Հին հայերը բազմաբնույթ աստվածությունների կողքին այնքան են կարևորել երագի դերը, որ այն հասցրել են աստվածության ստեղծման մակարդակի: Հայոց Տիր աստվածը կոչվում էր նաև երագացույց, երագահան, քրմերը նրանից սովորում էին երագների գուշակության արվեստը: Իսկ Տիրի պաշտամունքային վայրը կոչվում էին «երագամոյն տեղիք» կամ «Երագալից կամ երագառատ տեղիք»:

Ժողովրդի կարծիքով, մեհեկան ամսի օրերի տեսած երագները համարվում են ցնորական վերագրվելով ոգիներին, շվոտներին, որոնք բնույթով չար են: Կիրականաժողով երագը, թեև մինչև կեսօր կատարվում էր, բայց սուտ նշանակություն ուներ: Լուսադեմին տեսած երագը, ասում են՝ սատանան կբերե: Ժողովրդի փորձառությամբ արժանահավատ չեն երևակայական «խայալով» տեսած երագները՝ անվանելով յոթ շաբաթների երագ: Տարփալից երագները հոգու կորուստ էին համարվում: Քնելուց առաջ աղոթում էին՝ կանչելով պահապան ոգիներին, որպեսզի մեղսալից երագներ չտեսնեին: Թուխ մանուկ սրբավայրին վերագրում էին վատ երագը բարի դարձնելու գործություն: Եթե մեկը աստվածային նշանակներով ավանդաբար բարի համարված խորհրդանիշներով երագ էր տեսնում, պատմելուց առաջ, որպեսզի երագը չարերը չհարամեին և Աստծու պատվերը մնար երագում, երագատեսը նախազգուշական հպարդելք էր դնում երագի վրա՝ *սու-ս...* ընպես երագ են տեսել: Խոսքի հմայական արգելքը ոչ միայն լսողին էր ուղղված, այլև հնարավոր դև ոգիներին, որոնք կարող էին բարին կապել, չարը բացել:

Երագատեսը, այսպիսով, իր երագի համար «դոնաբացեք» էր ապահովում: Ժողովրդի պատկերացումներում ցայսօր էլ գործում են չար երագները հատուկ հմայախոսքով բարի դարձնելու աղոթածներ:

Քրիստոս Տերը

Պարանը ձեռքը մտավ Հորդանան,

Ջուրը դարձավ գինի,

Ավազը՝ գարի,

Վատ երագը՝ բարի:

Հետադետյան շրջանի երագներում առանձնացրել ենք աստվածհայտնությանը, եկեղեցուն և խաչի սիմվոլներին առնչվող երագները: Նմանօրինակ սիմվոլներ կրող երագները մեկնաբանվում են երագատեսի կողմից՝ ըստ նրա կրոնական պատրաստվածության: Առավել հաղորդակցվող երագատես անձը աստվածհայտնությունը դիտելով իբրև երագի նախազգուշական գործառույթ, հաջորդ վերապատմումների ժամանակ լրացնում է նրա իմաստը՝ ամենայն հավաստիությամբ ընդունելով այն: Ըստ ժողովրդի կրոնական հայեցողության՝ աստվածհայտնության հրաշքը ոչ միայն անհնար ու անհավանական չէ, այլև որոշակի համոզմունք է: Կրոնական կյանքի անհատականացումը և միստիկան օգնում են անմիջական հարաբերություններ ստեղծելու Աստծու և նրա կողմից փրկվող հոգու միջև: Խոսքն ամենևին էլ կրոնական էքստազի կամ մոլեռանդության մասին չէ, այլ այն, որ աստվածհայտնության ժամանակ, իրոք, հայտնվում են աստվածային պատկերներ, որոնք հա-

դորդակցման մեջ են մտնում երազատեսի հետ մենախոսության կամ երկխոսության ձևով: Այս մոտեցման ընդգրկումն առումով աստվածհայտնությունը պատկեր է, պատկերների խումբ կամ դրանք խորհրդանշող առարկա, երևույթ: Այդպիսի երազներում երբեմն Աստծո նշանակն է երևում ամբողջությամբ կամ այն էական մասով, որը հիշեցնում է ամբողջին. կանխորոշում, ուղենշում կամ ցուցում է երազատեսին որևէ բան: Նմանօրինակ երազներում հաճախ որոշակիորեն երևում են Քրիստոսը, սրբեր, տիրոջ ուղարկած հրեշտակը, երբեմն էլ լսվում է աստվածային ձայն, երևում են աստվածային նշաններ, որոնք օժտված լինելով հոգեբանական մեծ էներգիայով ուղղություն են տալիս երազատեսին: Նմանատիպ երազները կոչվում են ուղերձ-երազներ: Երազ-հղումները ուղղակի դիմում են մարդկանց, և դրանք մեկնության ենթակա չեն, քանի որ արտահայտում են բարձրալի կամքը: Վերջինս Աստծո կողմից ուղարկված եզակի ինֆորմացիա է, որ տրվում է երազատեսին:

Գրառված է աստվածատեսությանը վերաբերող երազների մի խումբ, որոնցում առկա է երկխոսություն երազատեսի և Աստծո (կամ աստվածային անձի) միջև:

Վկայաբերենք տիպական երազների մի խումբ.

«Երկրաշարժից հետո քնած էի. թե արթուն, երազ տեսա: Ինչ-որ աստվածային ձայն ինձ երկինք էր կանչում: Վերևում կուրացուցիչ լույս էր, ես դանդաղորեն վեր էի բարձրանում Հայաստանը թողնելով ներքևում: Ամեն ինչ ծուլված էր լույսին, երևում էր միայն էջմիածնի տաճարը: Ինչքան վեր էի ելնում, տաճարն այնքան փոքրանում էր, աստվածային ձայնը ուժգնանում: Վերջում միայն գմբեթը մնաց, աստիճանաբար փոքրանալով վերածվեց լույսի»:

Ըստ երազատեսի հավատի ուժով պահպանվում է միայն Ա. էջմիածինը, որին և ապավինում է ինքը:

«Երկրաշարժին եղել են բանակում, գրեթե երկու տարի չէի տեսել հարազատներին: Դեկտեմբերին կորցրել են մորս և քրոջս: Մինչև տուն հասա, երկուսին էլ հուղարկավորել էին: Մի քանի օրից վերադարձա ծառայությանս վայրը: Մի գիշեր կարծես ինչ որ աստվածային ձայն ինձ արթնացնում է: Լուսամուտի օդանցքից ուժեղ կապտավուն լույսի շերտ է ներս ընկնում: Լույսերի մեջ տեսնում են մորս դեմքը, ավելի խորքում՝ Մարիամ Աստվածածնի դեմքը, լսում են մորս ձայնը. ինչ-որ խորհուրդներ է տալիս՝ ձեռքը դեպի ինձ պարզած. «Կարոտել էի քեզ, հոգուս հասավ, եկա»:

Բերված օրինակներից երևում է, որ այս երազների համար բնութագրական է այն, որ տեսնողի հոգու աչքերի առաջ բացվում է մեկ ուրիշ աշխարհի մաքուր երևակայական, պայմանական աշխարհի լույսով ողողված: Երազատեսը երևույթները տեսնում է մեկ ուրիշ հարթության վրա, մեկ այլ կտրվածքով, բայց իր համար խիստ իրական ու համոզիչ, որովհետև իրական աշխարհի տրամաբանությունը, երևույթների թաքնված իմաստը հստակ ձևով է արտահայտվում: Տեսնողի հուզական դրսևորումները տրամաբանությանը զուգահեռ արտահայտվում են երազային պատկերների միջոցով:

Աստվածատեսությանը կամ աստվածհայտնությանը վերաբերող երազներն իրենց բնույթով, բովանդակությամբ, բաղադրիչ տարրերով անչափ նման են իրար. լույս, ձայն, Աստծո բնույթին առնչվող նշանակներ, Քրիստոսի մարմնավորած պատկեր, լուսեղեն խաչ, հրեղեն խոյակ: Եթե անգամ երազային պատկերների մեջ աստվածային (կամ սրբերի, նրանց առնչվող մասունքների) հայտնությունը առկա չէ, այնուամենայնիվ, երազատեսը երազի գուշակման ընթացքում հիշատակում է իր բաժին սրբի գործությունը:

Երազատեսներից մեկի պատումով

«Երկրաշարժին ես կորուստներ չունեցա իմ բաժին սրբի գործությամբ: Երազ տեսա: Երկինքը շատ սև էր, մեկ էլ ամպերը ետ գնացին ու երևաց մի կին: Երազիս մեջ ինձ ասում

էին, թե Մարիամ Աստվածածինն է: Չախ ծեռքի երկու մատը ծակատին էր դրել, աջ ծեռքի երկու մատն էլ ծնոտին: Նշաններով ինձ ինչ-որ բան էր ցույց տալիս. ես չէի հասկանում, լողալով առաջ էր շարժվում այդ սև ամպերի միջով: Մեկ էլ մի մեծ ամպի տակից նորից երևաց, դիմացը մի սև դագաղ: Դագաղը դեպի իմ կողմն էր սահում, ես սարսափից արթնացա»:

Երազատեսի մեկնումը. «ինձ թվում է Աստվածածինը չորս մատների շարժումով ժամանակ էր ցույց տալիս, որ ես չհասկացա: Երազը տեսել էի երկրաշարժից չորս օր առաջ: Դագաղի սիմվոլը Հիսուս որդու մահն է խորհրդանշում: Չէ ո՞ր Տիրամայրն էլ իր որդուն էր կորցրել: Տիրամոր հայտնությունը երազում բարի է ու նշանակալից»:

Առանձին դեպքերում հնարավոր է Աստծուն առնչվող սիմվոլների ընդլայնում, տեղափոխում կամ վերալրացում:

«Մենք Գյումրվա հին տուն կապրինք, առաստաղը հազարաշեն է: Երազիս տեսա երդիկի փեշից երկու քար ընկավ տան մեջ: Դուսը անծրև չէր, բայց ներսը անծրև էր կաթ-կաթ: Տանս սրբերը կանգնած լաց կեղնեին ու կսեին մենք ու ՚ր էրթանք»:

Երազի մեկնումը ըստ երազատեսի. «ջուրը հայտնություն է, կաթ-կաթ գալը արտասուք: Երկրաշարժին զոհվել են տղաներս. ինչ երեխաներիս տարան, սրբերս չեն երևում, միայն չար երազներ են տեսնում թուր կամ դաշույն, չեն կարող Աստծո հետ մտերմանալ»:

Շենք հայոց մեջ ոգի է: Ժողովուրդը իր սովորութակենցադային հավատալիքներում չարխափան միջոցներ է կիրառում, որպեսզի շենք գերծ պահի չար աչքից՝ ակնահարությունից: Եթե շենին աչք էին տվել, շենի տակ թաղում էին կովի կամ գառի աչք, մուրճով խփում, պայթեցնում էին կամ էլ աղավնու աչքի մեջ ասեղ էին մտցնում ու թաղում շենի տակ: Տանը, գերդաստանին պատահած բարեբախտություններն ու դժբախտությունները վերագրում են շենի ազդեցությանը:

«Երազիս կարծես շենիցս խռոված լինեի, չէի կարողանում տուն մտնել, դուռը երեսիս կուգար: Ասի՝ Տեր Աստված, իմ շենիս ի՞նչ է եղել: Երկրաշարժին տունս հիմնովին քանդվեց, վերահաս աղետից առաջ տանս սրբերը խռովել էին, ինձ ներս չէին թողնում»:

Երազային պատկերացումներում էական բաղադրատարր է, երբ աստվածհայտնության փոխարեն լսվում է բարձյալի ծայնը. ծայնն իբրև սիմվոլ, որն ընդհանրացնում է թե՛ հասկացություն, թե՛ երևույթ և գործող անձ: Չայնային հայտնությունը երբեմն անկերպարան է, բայց որոշակիորեն ծանոթ: Հաճախ լինում է նաև կերպավորված և Աստծո պատկերը, և ծայնը:

Գույնը երազում ունի պատմամշակութային և հոգեբանական նկարագիր: Ժողովրդի կյանքում գունային դիրքորոշումը և որևէ գույնի նախընտրությունը առնչվում է բնակլիմայական պայմանների, աշխարհագրական տարածքի տիպական գույների, ինչպես նաև տվյալ ժողովրդի հուզական, հոգեկան ապրումների ուղղվածությանը: Յուրաքանչյուր գույնի իրական առասպելաբանությունը պայմանավորվում է աշխարհի գունալուսային ընկալմամբ: Կարևոր են նաև անձի վաղ մանկության տպավորությունները:

Կրոնածիսական պատկերացումներում ևս կարևորվում է գունային սիմվոլի դերը, որով ավելի ներշնչող է դառնում հավատը: Աստվածություն, լույս, խավար հասկացություններին վերագրելով որոշակի իմաստային բովանդակություն՝ Աստված-լույս միասնության և լույս-խավար հակադրության գաղափարն արտահայտելու համար, ըստ էության օգտվում ենք գույն հասկացությունից: Մի այլ պատկերացման համաձայն՝ ոչ թե դեպի լույս և ոչ թե լույսից, այլ դեպի Աստծուն, Աստծո գունային ընկալումը:

Գույնը առարկայի անբաժանելի հատկանիշն է, այդ հատկանիշի տեղափոխումը երազային մտածողություն ուղղակի է: Այն լրացնելով առարկային որոշակիացնում է նրա ի-

մաստային ընկալումը: Մեզանից յուրաքանչյուրը աշխարհի ամբողջականությունը հաստատում է գունային պատկերացումով ընդհուպ սոցիալական դիրքորոշման աստիճանը:

Այսպես *«Դեկտեմբերի վեցի գիշերը երազ տեսա: Մայրիկ Աստվածածինը բոլորովին մերկ, որդին գրկին, միայն մի սև շալ թեթևությամբ կապած էր թիկունքին: Երկնքի երեսով լաց լինելով անցնում էր ու ասում ի՞նչ պիտի գա իմ գլխին, ի՞նչ պիտի գա իմ գլխին, արյան մեջ պիտի լողանք: Ես հարցրի ի՞նչ պիտի լինի: Չայն չհանեց ու անցավ: Ինքը չէր երևում, բայց լացի ծայրը լսվում էր հա լսվում»:*

Գունային սիմվոլն ընդլայնում է առարկայի բովանդակությունը, համաժամանակյա ներգործությամբ ուժեղացված սիմվոլներով իմաստը դարձնում է ավելի արտահայտիչ՝ բևեռացնելով բովանդակությունը (շալը սրտին կապած, սև շալը սրտին կապած):

Սիևնույն անձի կամ առարկայի միաժամանակ երկու և ավելի կոնտրաստային կամ բախումային գույներով ներկայանալը ուժեղացնում, բևեռացնում է պատկերները՝ դարձնելով հոգեբանորեն ներազդու:

Այսպես, *«Երազիս Մարիամ Աստվածածինն տեսա երկնքում՝ երեխան գրկին: Մարմնի կեսը կարմիր էր, կեսը սև: Գրկի մանուկն էլ ճիշտ իր նման էր՝ կարմիր և սև»:*

Սեկնումը, կարմիր և սև երկգույները խորհրդանշան են ժամանակի և արյան հեղման:

Երազային պատկերներում գուգադրվում է կարմիր և սև գունային սիմվոլիկան լրացաբար երևակվելով միմյանց: Ախույան գույների հակադրամիասնության մեջ ցայտուն գունաշեշտմամբ մեկն իշխում, ծածկում, ճնշում է մյուսին, իր իմաստով բացառելով կամ ժխտելով առավել թույլ արտահայտած սիմվոլին: Ժողովրդական բնորոշումների մեջ, մասնավորապես աղետի երազներում, հետաքրքրական են Աստվածությանը, սրբերին և հրեշտակներին տրվող գունային բնութագրումները:

«Երազիս ծայն լսեցի, հետո տեսա սպիտակ ու փիրուզագույն հանդերձով Տիրոջը գլխին փշեպսակ: Հիսուսը, երբ գլխից փուշը հանեց, սևացավ, պատկերը կորավ: Ասաց դու գնա, քո ժամանակը չէ: Նորից փուշը դրեց գլխին, նորից 33 տարեկան, նորից մեխվեց պատին, մեխի շրխկոցը լսեցի: Արյուն գնաց ձեռքերից»:

«Երազիս Հիսուս Բրիստոսին տեսա կապույտ շորերով, կարմիր գոտիկը մեջքը կապած: Ինձ նայեց և ասաց հերիք է, հերիք է լաց եղնիս: Տես, շորերս լրիվ թրջվել են»:

Սեկնումը, Տիրոջ կապույտ շորերը, թերևս խորհրդանշում են նրա երկնային պատկանելությունը, մեջքը կապած կարմիր գոտիկը կենաց խորհրդի հաստատումն է, որ բնութագրական է Հիսուս Բրիստոսի եության:

«Երազիս վերև նայեցի, առաստաղի փոխարեն բաց երկինքն էր, երկնքում տեսա առանց մորուքի, սպիտակ դեմքով, ալ կարմիր շորերով ծերունու: Նա մի փոքր առաջ թեքվեց ու ասաց. «Եկա, որ իմ երևալով ձեզ ասեմ, որ ես կամ»:

Երազի մեկնումը, Աստծո գունային ընկալման մեջ հաճախադեպ է սպիտակ և կարմիր գույների գուգորդումը՝ սպիտակ դեմքով, ալ կարմիր շորերով ծերունու երևալը երկնքում հավատի և հույսի պատվիրանների գորություն է ենթադրում:

Սպիտակ գույնն ընկալվում է իբրև բացարձակ մաքրության, ինչ-որ հոգևորի և վերացականի սիմվոլ՝ մեկ պատմամշակութային ավանդակարգի շրջանակներում: Սիևնույն գույնը տարբեր մշակույթ կրողների ընկալմամբ՝ տարաբնույթ իմաստային և զգայական ընկալում ունի: Գույնը մարդկային կենցաղի հնագույն իրողությունն է:

«Գիշերը երազիս, երազիս գիշերը Հիսուսիս տեսա երկնքից կախված, ոտից գլուխ ճերմակ շորերով, ճերմակ մորուքով, թևերը վեր քշտած, սրբիչը թևերին գցած արյունով ձեռքերը կլվար: Ամուսնուս հարցրի՝ Տերս չի՞ ընկնի ներքև: Ասաց՝ իրա տունն է, ինչի՞ պիտի ընկնի: Նայեցի ներքև, մարդկանց բազմություն էր խոնված, մի մարդ մոտեցավ ինձ ու

սպառնաց թևերդ պիտի կտրեն: Վերևից ճերմակ մորուքավորը ասաց՝ այ արարած, թող, թող օրհնած է»:

Երազային այս պատումը աչքի է ընկնում Հիսուսի ճերմակ գունային բնորոշման աստիճանավորմամբ: Ոտից գլուխ ճերմակ շորերի, ճերմակ մորուքի հանդիսավոր խորհրդավորությունը լրացվում է «թևերը վեր քշտած, սրբիչը թևերին գցած, արյունով ձեռքերը կլվար» պատկեր-արտահայտություններով: Բոլոր դեպքերում, մորուքավորի ճերմակը նաև առ Տերն ունեցած հավատի գույնն է, ճերմակն իբրև էության հոգեբանական ընկալում:

«Երազիս գիշերը Հիսուսիս տեսա, երկնքի պատուհանները բաց էին, Աստված իջավ երկնքից, մթնշաղ էր, գլխին լուսապսակ էր վառվում, փայլից հասկացա, որ Տերն է»:

Առանձին երազների բառային մակարդակում անձի հուզական վիճակը լրիվ չի դրսևորվում մղվելով ենթագիտակցական ոլորտ, իսկ հույզը գիտակցության աստիճանում մնում է չպատճառաբանված: Երազներում առկա հոգիների հավատքի և նախնյաց պաշտամունքի դրսևորումները արտահայտվում են Տիրոջ միջոցով. «Աղետից հետո տեսա հորս անկերպարան հոգին: Ինքը չէր խոսում ինձ հետ: Տիրոջ մարդը իբրև միջնորդ, ինձ թարգմանում էր հորս խոսքերը: Աջ ձեռնափը առաջ պարզած ցույց է տալիս ինչ-որ է՝ ու երկնային բարբառով շշնջում ինձ՝ սի՛-սի՛-սի՛-սի՛-սի՛: Ես հասկանում էի պայմանախոսքը՝ սա հոգին է քո հոր» (զոհվել է հայրը): Նմանօրինակ երազների լեզվական արտահայտչամիջոցների համակարգում առանձնանում են գեղջումի, բացթողման, բառական կրկնության կիրարկումը, որոնք վերջին հաշվով, նպաստում են տարաբնույթ հոգեբանական վիճակների արտահայտմանը:

Ազգային գոյի հավերժական նշանների կողքին աստվածհայտնության երազներում հաճախ հանդիպում են սիմվոլիկ տրամաբանության այնպիսի ձևեր, որոնք պայմանավորված են թվերով: Մեծ աղետի իրողությունը ասացողի երազային աշխարհում երևակվում է որոշակի թվային սիմվոլիկայի միջոցով: Երազների պատկերային-հոգեբանական մոդելի հիմքում թիվը վերաճում է սիմվոլի:

Հետաքրքրական է բիբլիական, խորհրդապաշտական թվերի (3, 7, 40) ենթատեքստային իմաստավորումը: Թվի մետաֆորիկ կիրարկումը պատումի մեջ ներմուծում է հեքիաթային տարր՝ մտքի բացահայտ ձևերը ծածկելով թվի առասպելաբանությամբ:

Այսպես Աստվածածինը երեք անգամ թևիս խփեց, երեք անգամ առաջ եկավ ու կրկնեց. «Ես դեռ կամ, ես դեռ կամ» բառային կրկնությունները ռճական երանգավորումով ցույց են տալիս հատկանիշի կամ որևէ գործողության սաստկություն, երբեմն նաև ամբողջականություն: Շեշտելով երեքի գաղափարը հանգում են երրորդության ու Աստծո երեք գերագույն պատվիրաններին:

Յոթ թվին վերագրվում է անբավության, աստվածային հարակայության, անհետազոտելի սահմանի արժեք: Յոթ այբբենական նշանը՝ Է-ն, հայ միջնադարում նույնացվում էր աստվածության հետ, և Աստծո հատկանիշներով էր բնութագրվում նաև այդ թիվը:

«Երկրաշարժին երազ տեսա. մարմնիս վրա յոթ տեղ վերք էր բացվել, ամենից շատ սրտիս վերքից արյուն կերթար»:

Բոլոր դեպքերում ասացող-երազատեսին սպասվող փորձության նախինճությունը տրվում է ի վերուստ նախախնամության միջոցով, սրբերի հայտնությամբ:

Բերված փաստերից եզրահանգում ենք, որ մարդու հուզական ապրումները տեղափոխվում են երազային աշխարհ, և եթե անգամ երազն այդքան տառապագին չի եղել, երազատեսն ամբողջությամբ այն հարմարեցնում է իր ներկա վիճակին՝ հասցնելով հուզական երանգավորման իրեն համապատասխանող աստիճանի:

«Երազիս նստած են ինչ-որ մութ տեղ, հանկարծ մի մորուքավոր մարդ եկավ՝ նման Զրիստոսին, դանդաղ եկավ երկնքից, տխուր վար իջավ, նայեց ինձ ու ասաց:

«Արի ինձ մոտ»:

Ես ծնկաչոք հասա նրան, ուժասպառ էի: Տերը հարցրեց՝ որտե՞ղի է ցավում: Ես սիրտս ցույց տվեցի: Նա վերցրեց սրիչը և սկսեց քերել: Քերեց, քերեց, հասավ սրտիս: Հարցրի՝ ի՞նչ տեսար: Ասաց՝ աղջիկ տեսա: Ասի՝ գիտե՞ս իմ աղջիկն է, հրեշտակ էր ինքը, տար մոտդ: Կտանեմ ասաց»(զոհվել է քսաներկուամյա աղջիկը):

Երազատեսի հուզական բացասական դրսևորումներից են զայրույթն ու ցասումն այն ամենի դեմ, ինչը համարում է իր տառապանքի կամ վշտի պատճառը. մի դեպքում կարող էր ուղղորդված լինել Աստծուն, մյուս դեպքում՝ զոհին:

«Երկրաշարժին զոհվել են տղաներս: Կորցրել էի հավատս Աստծո նկատմամբ, հոգեկան աշխարհս խախտվել էր: Երազ տեսա: Երկնքից մի աղավնի եկավ ու նստեց աջ ուսիս: Ասացի՝ Մարիամ՝ Աստվածածնա մատաղն է, Հիսուսը գցեց: Ես իմ Աստծուս բարեհաճություներ վերագտա»:

Այսօրինակ երազներում Աստծու կամ նրա կողմից առաքված նշանների հայտնությունը ստանում է փոխհատուցողական գործառույթի արժեք: Երազատեսը աստիճանաբար վերագտնում է հոգեկան հավասարակշռությունը:

Այսպիսով՝ աստվածհայտնությանն առնչվող երազները օգնում են անձին հոգեհարմարման գործընթացում, հարաբերությունների վերակազմավորման և կորստի փոխհատուցման նոր ձևերի որոնման ու առաջադրման առումով:

Քննության արդյունքում պարզվեց, որ հասարակական արհավիրքները, բնական և տարերային աղետները, սոցիալական պայթյունները՝ որպես օրինաչափություն, ուղեկցվում են հոգեբանական տեղաշարժերով, որոնք հնարավոր դրսևորում են գտել անձի երազներում:

Աստվածհայտնության երազները երազատես անձի և նրա վարքագծի սոցիալ-հոգեբանական բնութագիրը լինելով հանդերձ՝ ճգնաժամային իրավիճակում հնարավորություն են տալիս պարզելու անձի դիմակայելու ընդունակությունը, պաշտպանական հոգեբանական մեխանիզմների ակտիվության մակարդակը:

ՄԵՀՅԱՆՆԵՐԻ ԿՈՐԾԱՆՍԱՆ ԵՎ ՀԱՅՈՑ ԴԱՐՁԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ՈՐՈՇ ՄԱՆՐԱՄԱՍՆԵՐ

Հայոց պատմության առանցքային իրադարձությունը քրիստոնեության ընդունումը որպես պետական կրոն, առավել մանրամասն արձանագրված է Ագաթանգեղոսի «Պատմությունում»¹: Պատմագրական այս բազմաշերտ ու փայլուն հուշարձանի էջերում իրականում ու առասպելականը հաճախ այնչափ են միահյուսված, որ խիստ դժվարացնում են անցքերի ճշմարտացի վերականգնումը:

Պատելով Ագաթանգեղոսի հաղորդումներից, կործանելով հեթանոսական մեհյանները, Գրիգոր Լուսավորիչն ու Տրդատ Մեծը ամենուր կանգնեցնում են խաչեր՝ սրանով իսկ որոշելով ապագա մատուռների ու եկեղեցիների տեղը: Նոր հավատի նշանը վեր է խոյանում բոլոր քաղաքներում, գյուղերում, ավաններում ու ագարակներում, ճանապարհների ելքերի ու մուտքերի առաջ, փողոցներում, հրապարակներում ու խաչմերուկներում: Հայոց վերնախավը միաբան որոշում է գայթակղությունը քանդել, կործանել, ջնջել, անհիշատակ դարձնել չաստվածներին (777, 778): Հեթանոսության դեմ պայքարում անմիջական մասնակցություն ունի նաև հայոց արքան (778): Հայաստանն Ագաթանգեղոսի երկում տակավին հեթանոսական երկիր է, իսկ առաջին նորոգողները իրականում Գրիգոր Լուսավորիչը և Տրդատ Մեծն են: Իրողությունն այլ է, երբ դիմում ենք այլ գուգահեռ սկզբնաղբյուրների, որոնք խնամքով հավաքված ու վերլուծված են Պ.Ամանյանի աշխատությունում²: «Պատմությունում» հանդիպում են դեպքերի հաջորդականության մասնակի խախտումներ կամ էլ միևնույն դրվագի կրկնություններ տարբեր հատվածներում (777-778 և 792 և այլն): Սա լավագույնս ցույց է տալիս բնօրինակի հավաքական տարբեր աղբյուրներից քաղված բնույթը. սա էլ թույլ է տվել լուսաբանելու ու բաղդատելու մի շարք ընդհանուր ու մասնավոր խնդիրներ: Օրինակ, Ա.Կարիերը նկատել է, որ առանձնանում են մեհյանների կործանման երեք արշավանքներ. 1) Վաղարշապատից Արտաշատ, 2) Վաղարշապատից Բարձր Հայք, 3) Վաղարշապատից Կեսարիա ու ապա դարձ Աշտիշատի վրայով³: Գիտնականը նաև նկատել է, որ խորենացու աղբյուրում ներկայացված Արտաշես ու Տիգրան արքաների արշավանքներից ավար բերված ու Հայաստանի տարբեր տաճարներում դրված արձանները բաշխված են նույն հաջորդականությամբ, ինչ կարգով որ կործանվում են Լուսավորչի կողմից Հայաստանի մեհյանները (ընդամենը փոխատեղված են Աշտիշատն ու Թորդանը)⁴: Հաջորդ էական փաստը, որ բխում է մեհյանների կործանման եռափուլ ընթացքից, Ագաթանգեղոսի և խորենացու⁵ աղբյուրներում տաճարների անհամաչափ բաշխվածությունն է⁶: Երկուսը գտնվում են երկրի արևելյան կողմում (778),

¹ *Ագաթանգեղոսի Պատմություն* Հայոց, Տփղիս, 1909: Փակագծերում նշված թվերը համապատասխանում են հիշյալ հրատարակության հատվածներին: Հունարեն քննական տեքստից կատարած հղումները նշված են (հն. ենթագլխի թիվը), տես Ագաթանգեղոսի Պատմության հունական նորահայտ խմբագրությունը (Վարք), թարգմանություն հունարեն բնագրից *Հ. Բարթիկյանի*, առաջաբան և ծանոթագրություններ *Ա.Տեր-Ղևոնդյանի*, «Էջմիածին», 1966, է. Ը, Թ-Ժ:

² *Պողոս Ամանեան*, Քրիստոնեության հետքեր Հայաստանի մեջ Ա.Գրիգոր Լուսավորչի քարոզութենն առաջ, Բազմավեպ, 14, Վենետիկ, 1979:

³ Հեթանոս Հայաստանի ութ մեհեաններն Ագաթանգեղոսի եւ Ա.Խորենացույ համեմատ, Քննադատական ուսումնասիրություն *Ա.Կարիերի*, թարգմանեց *Հ.Յակովբոս վ.Տաշեան*, Վիեննա, 1899:

⁴ *Անդ*, էջ 24, 27, 37:

⁵ *Մովսիսի Խորենացույ Պատմություն* Հայոց, Տփղիս, 1913, Բ, ժբ և Բ, ժգ:

⁶ *Ա.Կարիեր*, նշվ. աշխ., էջ 16:

մեկը, հարավում, Տարոնում (809), իսկ հինգը արևմուտքում, Բարձր Հայքում (784-790): Քրիստոնեական դարձի սկիզբն էլ հենց այս «ութ գլխավոր» տաճարների պաշտոնական պանթեոնի ու նախնիների պաշտամունքավայրերի, կործանումով է ազդարարվում: Այս բռնությունը ավելի քան տարօրինակ է ընդգծված կրոնական հանդուրժողականությամբ հայտնի Արևելքում, այն էլ պետական կառույցների նկատմամբ: Գործողությունները սկսվում են արևելքում մայրաքաղաքում ու նրա շուրջ, Անահիտի ու Տիրի (Արտեմիսի և Ապոլոնի) տաճարներում (778, հն., 103-105): Քիչ անց արշավանք է սկսվում արևմտյան հինգ նշանավոր մեհյանների նկատմամբ:

Ագաթանգեղոսը բոլոր արշավանքների ելակետ է ընդունում Վաղարշապատը՝ Սուրբ Էջմիածնի ու Լուսավորչի տեսիլի նշանավոր վայրը, որով կարծես եռակի հարված է հասցվում հեթանոսությանը: Թե որքանով է պատմականորեն հիմնավորված այս առանցքի խնդիրը, այլ հարց է, բայց տարածության մեջ սկզբնաղբյուրից սպասվում էր երկրի արևելյան մասից դեպի արևմուտք աշխարհագրորեն շատ թե քիչ հիմնավորված տեղաշարժ մի մեհյանից մյուսը: Այս պարագայում, արևմուտքում հիշվող առաջին կենտրոնը, համաձայն հայերեն քննական բնագրի թորդանն է իր մեհյանով, «անուանեալ սպիտակափառ դիցն Բարշամինար» (784): Դարանաղյաց գավառում գտնվող այս գյուղից Լուսավորիչը շարժվում է և «հասներ յամուր տեղին անուանեալ Անի, ի թագաւորաբնակ կայեանսն հանգստոցաց գերեզմանաց թագաւորացն Հայոց: Եւ անդ կործանեցին զբազինն Չեւս դիցն Արամազդայ... դիցն ամենայնի» (785): «Եւ ապա յետ այսորիկ անդէն ի սահմանակից գաւառն Եկեղեաց ելանէր: Եւ անդ երևեալ դիւացն ի մեծ և ի բուն մեհենացն Հայոց թագաւորացն, ի տեղիս պաշտամանցն, յԱնահտական մեհենին, յերեզն աւանի» «Եւ անտի ընդ գետն Գայլ յայնկոյս անցանէին, և քանդէին զՆանեական մեհեանն դստերն Արամազդայ ի թիլն յաւանի» (786): Ապա փութով հասավ Դերջան գավառը (789). «Գայր հասանէր ի Սրիական մեհեանն անուանեալ որդւոյն Արամազդայ, ի գիւղն զոր Բագայառիճն կոչեն ըստ պարթևարէն լեզուի» (790): Բնագրից քաղված ու հինգ մեհյաններին վերաբերող այս գրեթե հաջորդական հատվածների վերաբերյալ առաջին դիտողությունը առնչվում է թորդանին: Այն գտնվում էր Աեպուհ կամ Կոհնամ լեռան հարավային լանջին⁷. Թորդան-Անի-Երիզա-Թիլ-Բագահառիճ շարքը դժվար թե սկսվեր առաջինով: Համեմատաբար բարձրադիր այս ավանը հասնելու համար, նայած շարժման ուղղության, հարկ կլիներ անցնել Անիի կամ էլ Երիզայի կողքով: Հետևաբար, թորդանը չէր կարող լինել արևմտյան մեհյանների կործանման համար ելակետ: Հունարեն օրինակը մասամբ սատարում է հարցի լուծմանը: Արևելքից շարժվելով, համաձայն այս տեքստի, «Թագավորը փութաց կործանել նաև Չեսի տաճարը» (հն. 106), ապա Լուսավորիչը «թագավորի հետ հասավ Դարանաղյաց գավառի թորդան գյուղը, որտեղ էր գտնվում Հռեայի տաճարը» (հն. 108), որից հետո էլ «նրանք եկան Անի ամրոցը, ... Չեսի տաճարը» (հն., 110): Դժվար չէ նկատել, որ բերված տեքստում երկու անգամ հիշատակվում է Անիի Չես - Արամազդի նույն տաճարը թորդանից առաջ ու հետո, որովհետև շոշափվող աղբյուրներում տվյալ միջավայրում մի այլ Չեսի տաճար հայտնի չէ: Օրինաչափ կլիներ ուղեգիծը ճշտել տալով առաջնությունը Անիին: Նույն խնդրի վերաբերյալ խորենացին ներկայացնում է երկու դրվագ Արտաշեսի և նրա որդի Տիգրան Միջինի արշավանքներից արձաններ բերելու ու տեղադրելու կապակցությամբ: Արտաշեսի բերած արձանների շարքն ունի հետևյալ տեսքը. Դիոս-Արտեմիդ-Աթենաս-Հեփեստոս-Ափրոդիտե (Բ, Ժբ), որը համապատասխանում է Անի-Երիզա-Թիլ-Բագահառիճ - (Աշտիշատ)- թորդան շարքին: Գրեթե նույնությամբ է Տիգրանը

⁷ Н.Агопц, Армения в эпоху Юстиниана, С.Петербург, 1908, с. 48.

տեղադրում նոր մեհյաններում այս արձանները. Անի-Թիլ-Երիզա-Բագահառիճ- (Աշտի-շատ)- Թորդան: Միակ աննշան փոփոխությունը Երիզայի ու Թիլի փոխատեղումն է: Սակայն կա մի այլ էական խնդիր: Քանի որ Աշտիշատում Արտաշեսի մահվանից հետո Վահունիները կանգնեցրին Ափրոդիտեի արձանը (Բ, Ժբ), Խորենացին Տիգրանին նվիրված գլխում (Բ, Ժդ) տարակուսում է, թե դուրս է մնում Թորդանում եղած արձանը և այն ներմուծում Միջագետքից հանձին Բարշամինայի արձանի: Ստացվում է մի արհեստական շարք, ուր հինգի փոխարեն (Բ, Ժբ), հայտնվում է վեց արձան, իսկ Աշտիշատը տեղադրվում է Բագահառիճի ու Թորդանի միջև: Թյուրիմացության պատճառը հավանաբար նույն Թորդանի Բարշամինա աստվածության կուռքն է: Հունարեն տեքստում այն թարգմանված է որպես Հռեա (հն., 108), որ կարող էր նույնացվել սինկրետիզմի բոլոր թերություններով հանդերձ, նույն սեռին պատկանող Ափրոդիտեի հետ: Այս երեք սկզբնաղբյուրները քննելով ու բաղդատելով, համենայն դեպս ելակետ պետք է ընդունենք Անին, իսկ Թորդանը, հիմք ընդունելով Խորենացուն, տեղադրել շարքի վերջում սրան տալով Անի-Երիզա-Թիլ-Բագահառիճ-Թորդան ուղեգիծը:

Մյուս խնդիրը առնչվում է Բագահառիճին: Վերն արտաբերած առավել տրամաբանական շարքում այն տեղադրված է Թիլի և Թորդանի միջև: Բայց այս խնդրում էլ առկա է փոքր շփոթ: Խորենացին արձանները թվարկելիս հետևյալ շարքում «*պատկերն Դիոսի յամուրն յԱնի, և զԱթենայն ի Թիլ, և զԱրտեմիդայ զմիւս պատկերն յԵրիզայ*» ղնում է «*զԵփեստուն ի Բագայառինջ*» (Բ, Ժդ), առանց մանրամասնելու նրա տեղը: Ագաթանգեղոսի հայերեն բնօրինակում փորձելով հին Հայաստանի աշխարհագրությունը հարմարեցնելու խմբագրմանը ժամանակակից իրողությանը, կատարված է մի լրացում «*Ապա փութացեալ հասաներ ի գաւառն Դերջան*» (789): Միայն այս հավելումով համատեքստում հաջորդ հատվածը ենթադրվում է տեղայնացում Դերջանում. «*Գայր հասաներ ի Սրիական մեհեանն... ի գիւղն զոր Բագայառիճն կոչեն*» (790): Անտարակույս, Դերջան գավառում եղել է Միհրի մի նշանավոր ու հարուստ մեհյան, որի ապացույցը մեր օրեր հասած տեղանունն է, սակայն, ինչպես Խորենացու (Բ, Ժդ), այնպես էլ Ագաթանգեղոսի մոտ(790) խոսքը բոլորովին մի այլ Բագահառիճի մասին է, որը գտնվում էր Թիլ-Թորդան ուղեգծի վրա: Հունարեն Ագաթանգեղոսը, որի համապատասխան հատվածը ավելի ուշ պետք է խմբագրված լինի, ավելի է խճճել դրությունը: Երիզա ավանից դուրս գալով, չգիտես ինչու, «*Թագավորը ... անցավ Եփրատ գետը և հասավ Թիլ ավանը... Աթենայի տաճարը*» (հն., 112), բայց և որևէ գետ չանցնելով «*նրանք հասան նաև Դերջան գավառի Բագայառիճ գյուղը... Դիոնիսոսի տաճարը*» (հն., 115): Ակնառու է, որ հունարեն տեքստը խմբագրելիս (ավելի ճիշտ նրա հայերեն Վարքը ստեղծելիս) կազմողը հիմք է ընդունել մեզ հասած հայերեն բնօրինակի կամ համագոր մի օրինակի դիտողությունը, որ մեհյաններ կործանողները անցել են մի գետ, բայց և չեն հետաքրքրվել, որ Երիզան ու Թիլ ավանը բաժանում է ոչ թե Եփրատը, այլ Գայլ գետակը («*Եւ անտի ընդ գետն Գայլ յայնկոյս անցանէին, և քանդէին... մեհեանն... ի Թիլն յաւանի*» (786)): Այստեղից Դերջան հասնելու համար նախ պետք էր կրկին անցնել Գայլի մյուս ափը ու հետո էլ կատարել ավելի բարդ մի այլ գետանց Եփրատի ձախ ափը դեպի Դերջան: Նույն այս վայրերի առնչությամբ Նիկողայոս Ադոնցը մեջ է բերում Լաստիվերտցուց մի հատված (գլուխ 23), ուր Եփրատի այս ափից Եկեղյաց գավառ ուղևորվող եպիսկոպոսը նավակով անցնում է գետի աջ ափին գտնվող գյուղը⁸: Ուստի, եթե խմբագրվի հայերեն Ագաթանգեղոսի հատված 789-ի ապակողմնորոշող Դերջանը, համաձայնենք, որ Թիլից Բագահառիճ որևէ գետանց չկար

⁸ Աճղ, էջ 49:

(հն., 112, 115), և որ Բագահառիճը գտնվել է Թիլի ու Թորդանի միջև (*Խորենացի* Բ, Ժբ) կտեղափոխվենք մի այլ աշխարհագրական միջավայր: Խոսքը վերաբերում է նույն Սեպուհ լեռան արևմտյան կողմում տարածվող Բագահառիճի (Փեքեռիջ) դաշտին, համանուն գետակին, որ թափվում է Անի-Կամախի մոտ Եփրատը և Բագահառիճ տեղանվանը (կամ լեռան լանջին ավելի մոտ գտնվող ներկայիս Բագ ավերակներին): Այսպիսով Ագաթանգեղոսի հայերեն ու հունարեն խմբագրությունները, Խորենացու կուռքերի տեղադրմանը նվիրված գլուխները նշում են մի խումբ մեհյաններ, որոնք տեղայնացվում են Սեպուհ լեռան արևմտյան, հարավային ու արևելյան կողմերում: Անին այժմ էլ գտնվում է Եփրատի աջ ափին, Երիզան նրանից 45 կմ արևելք Երզնկայի դաշտում: Թիլը գտնվում է (ոչ ուղիղ գծով) Երիզայից մոտ 15 կմ հյուսիս-արևմուտք Գայլ գետակի մյուս ափին: Թորդանը տեղադրված է լեռան հարավային լանջին, և նրա մոտ հայտնի էր «Ինը Սրբոց Գերեզմանք»-ը և Ս.Լուսավորիչ մատուռը, նրանից հարավ-արևելք մինչև Անի, մոտ 20 կմ է, իսկ դեպի հյուսիս-արևմուտք Բագ (Բագահառիճ), մոտ 15 կմ: Գրիգոր Լուսավորիչը հասնելով Անի Ձևս-Արամազդի մեհյանը, այստեղից շարժվել էր մոտ 45 կմ արևելք Երիզա, ապա ևս 15 կմ հյուսիս-արևմուտք Թիլ: Այստեղից Սեպուհ լեռան հյուսիսային կողմով էսեսի գետակի ափով ու Ջազալարի լեռնանցքով դեպի Բագահառիճ նույն հեռավորությունը պետք էր անցնել, ինչ որ Անիից Երիզա: Լուսավորչի շարժումը Սեպուհ կամ Սանյա այրք լեռան շուրջ նման է պտույտի հինգ մեհյանների ուղղությամբ ժամացույցի սլաքին հակառակ: Օրական Գրիգոր Լուսավորիչն այցելում էր մի կայան 15 կմ անցնելով նախորդ հանգրվանից: Ուշագրավ է, որ Սանյա այրքի մի կողմում պաշտոնական պանթեոնի գերագույն երրորդության իգական աստվածուհու լայնարձակ տիրույթներն էին, հակառակ արևմտյան լանջից սկսվում էր Սիիրին ու նրա տաճարներին առնչվող Բագահառիճի դաշտը: Հարավակողմում էլ տեղադրված էին Անիի Ձևս-Արամազդի ու Թորդանի Հռեա-Բարշամինայի տաճարները: Չնայած հին Հայաստանում առկա բազմաթիվ տաճարների, դրանցից գերագույնները կազմում էին մի սահմանափակ խումբ, որոնց ճնշող մասն էլ տեղայնացված էին հիշյալ լեռան շուրջ Եփրատյան կողմերում: Թե քանիսն էին գերագույն տաճարները, սրա վերաբերյալ նույն Ագաթանգեղոսի գործում կա երկու տարբերակ: Մի դեպքում Հայոց Արշակունի խոսքով արքան «*հրաման տայր ընդ կողմանս կողմանս դեսպանս արծակել, հրովարտակս առնել, յեօթն բազինս մեհենիցն ուխտաւոր լինել պատկերաց կողոց դիցն պաշտաման*» (22): Մյուսում Ագաթանգեղոսը ներկայացնում է «*Վահեվանեան մեհեանն ... մեհեանն մեծագանծ, ... ութերորդ պաշտօն հռչակաւոր*» (809): Այն որ այս պաշտոնների մեծամասնությունը տեղայնացված էին մի պարփակ տարածքում, պայմանավորված էր հին Հայաստանի քաղաքական ու մշակութային զարգացման առանձնահատկություններով: Բոլոր դեպքերում հինգ կամ ավելի թվով մեհյանների համախմբվածությունը տարբեր պատմա-մշակութային փուլերի կուտակման, այլ ոչ թե կանխամտածված հաշվարկների արդյունք էր: Բայց այս պարագայում էլ երևույթին տրվում էր թվային խորհուրդ: Մասնավորապես հնդեվրոպական գուգահեռ ավանդության մեջ տարածված էր վաղուց աշխարհը հինգ համաշխարհային ծառերով, վալիալան հինգ խոշոր կաթսաներով սահմանազատելը⁹: Հայաստանյայց բազում տաճարներից ութի ընդգծումը (բերված յոթ մեհյանները թերևս ծայնակցում են մի կողմից բաբելական պանթեոնի, իսկ մյուս կողմից էլ քրիստոնեական սիմվոլիկայի հետ) ևս զանազան ուղիներով կապված էր տարածության միջակայան ընկալումների հետ, գտնելով զանազան գուգահեռ-

⁹ С.В.Шкуняев, Кельтская мифология, МНМ, т.І, М., 1980, 633-637.

ներ հատկապես խեթական աշխարհում: Այստեղ ծեսերում հաճախ ընդգծվում են աշխարհի ութ կողմեր, ծիսական ութ առարկաներ և ութ տարուց բաղկացած շրջափուլեր:

Քիչ ավելի ուշ՝ Հայաստանի հակառակ կողմում ու թերևս երկրի որոշ շրջաններում լայնորեն տարածված էին հնդիրանական պանթեոնի առնչությամբ կրկին առկա է ութի խորհրդանիշը: Մի ներբողում փառաբանվում է Միթրան, որի հրամանով յուրաքանչյուր բարձունքում, ամենուրեք ութ ծառաներ նստած են լավագույն տեսադաշտի համար, հետևելով պայմանի կատարմանն ու այն խախտողներին (*Յաշտ*, X, 45): Անտիկ դարաշրջանում նույն միհրական սրբազան «ութը» պատկերված է որպես ութաթև լուսատու Տիգրան Մեծի նշանավոր տիարայի վրա: Աշխարհի բոլոր կողմերի ընկալումը որպես ութ անկյուններ կամ սահմանանիշեր, իր արտացոլումն է գտել Հայաստանում ու հարևան երկրներում, մասնավորապես պարփակ տարածաշրջանում և հավասարապես ողջ երկրի առնչությամբ:

Մանյա այրքի շուրջ խմբված էինգ վավերագրված մեհյաններն այցելելու համար օրական հարկ կլինեին անցնել 15-20 կմ-ոց հատվածներ: Այդքան էր հեռավորությունը Երիզայից Թիլ, Բագահառիճից Թորդան, վերջինից մինչև Անի: Սակայն Անի-Երիզա և հյուսիսից շրջանցելով Թիլ-Բագահառիճ հատվածները հավասարապես 45 կմ էին, որ կպահանջեին երկու-երեք դարձար: Սրանք էլ բուն մեհյանների հետ կարող էին մի անգամ ևս ծնել Սեպուհ լեռան որպես մի պարփակ շրջափուլի գաղափարը: Հնդեվրոպական նախալեզվում ինը արտահայտվում էր *neuen* հասկացությամբ, որ բառացի նշանակում էր «նոր» թվանշան մի որոշակի փուլից հետո, որն ավարտվում է «ութով»¹⁰: Մեհյանների ու ավելի ուշ կանգնեցված քրիստոնեական սրբատեղիների այնպիսի մի համակարգում, ինչպիսին Սեպուհ լեռան ստորոտներն էին, միջնադարից հայտնի էր քառակուսի հատակագծով մի գմբեթավոր եկեղեցի, որն ըստ ավանդության ամփոփում էր Գրիգոր Լուսավորչի, նրա ժառանգներից մի քանիսի ու Տրդատ Մեծի աճյունները, և կոչվում էր «Ինը Սրբոց գերեզմանք»¹¹, կարծես թե ակնարկելով մի առանձին շրջափուլ:

Հետաքրքիր են Դարձի պատմության ընթացքին վերաբերող դրվագները: Նախ՝ հրապարակվում է արքայական հրամանը (778): Ապա «*թագաւորն... հրաման ետ ի ժողով կոչել միաբանութեամբ ամենայն զօրաց իւրոց: ...եւ կուտեցան առ հասարակ զօրքն ամենայն, և մեծամեծք և կուսակալք, գաւառակալք, պատուաւորք, պատուականք, զօրավարք, պետք և իշխանք, նախարարք և ազատք, դատաւորք և զօրագլուխք, և հասեալ կային առաջի թագաւորին*» (791):

Թեև այս ընդարձակ ցուցակում նրբամտորեն չեն հիշվում հեթանոսական մեհյանների քրմապետերը, բայց վերջիններս ևս միաբան են արքային: Անշուշտ, բարոյական առումով հարմար չէր երեկվա գերագույն քուրմին տեսնել եկեղեցական բարձր պաշտոններում, թեև սա ակնարկվում է հունարեն Ագաթանգեղոսում (հն., 172): Ավելի օրինաչափ կլինեին տաճարական տիրույթներն ու կալվածքները հանձնել նրանց երիտասարդ ժառանգներին եկեղեցու անդրանիկ թեմակալներին: «*Եւ զոմանս յորդւոց քրմացն առեալ իւր՝ զառաջեաւասունս ծեռնասունս առնէր: Որ յաստիճան եպիսկոպոսութեան լինէին արժանի կալոյ, առեալ ծեռնադրութիւն ի նմանէ... Այսք, որ յորդւոց քրմացն ընտրեցան լինել եպիսկոպոսք կողմանց...*» (845): Բնականաբար քրմերը վերնախավի շարքում «բոլորից հետո ընդունե-

¹⁰ O. Szemerényi, *Studies in the Indo-European system of numerals*, Heidelberg, 1960, p. 173; J. Pokorny, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, Bd. I, II, Bern-München, 1959, S. 319, T.B. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов, *Индоевропейский язык и индоевропейцы*, т. 2, Тбилиси, 1984, с. 850.

¹¹ Թ.Խ. Հակոբյան, Ստ. Տ. Մելիք-Բախշյան, Հ.Խ. Բարսեղյան, Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, 2, Եր., 1988, էջ 475:

ցին քրիստոնեական հավատքը: (Գրիգորը) սուրբ գիրքը սովորեցրեց նաև քրմերի երեխաներին» (հն., 169): Չնայած հայերեն Ագաթանգեղոսի պատմած ավերումներին՝ կատարված Այրարատում գտնվող խոշոր մեհյաններում, «(Քրմերը) միաբան լինելով, փութացին կատարյալ(հավատքն) ընդունել, փրկվելով կռապաշտության մոլորությունից....» (հն., 105): Նույնը կատարվեց Բագահառիճում (հն., 115):

Տաճարների կործանումն առասպելական է: Կատաղի է հարձակումը Տիրի ուսման ճարտարության մեհյանի վրա (778), որից փախչելով, գինված քրմական հետևակը ապաստանում է Անահիտի մերձակա մեհյանում: Սրա պաշարումը կարծես ազդված լինի Ամիանոս Աարկելինոսի նկարագրած դրվագներից (օրինակ, Սինգարայի պաշարումից): Մեհյանի առման տեսարանն էլ կարծես վերապրում է Երիցովի նվաճումը Հիսուս Նավինի կողմից («Եւ քահանային հարցեն գփողսն եղջերեայս, եւ աղաղակեսցին առհասարակ ամենայն ժողովուրդն. եւ յաղաղակելն նոցա կործանեսցին ինքնին պարիսպք քաղաքին ի ներքոյ նոցա», *Յեսու Նաւեայ.* գլ. 2, 4-5): Այստեղ էլ Գրիգորը տերունական խաչն առած դիմում է մեհյանի դուռը, «*և ամենայն շինուածք մեհենին ի հիմանց դորդեալ տապալեցան*» (779): Խաչի նշանից մարդակերպ դևերը աներևութացան (հն., 104): Երիզայում Արտեմիսի «տաճարի պատերը ինքնաբերաբար տապալվեցին» (հն., 111): Իսկ երբ Աշտիշատում Գրիգորն ու Պետրոսը «հրամայեցին մեծամեծներին իրենց թիկնապահներով և կացիներ կրող գյուղացիներին բազմությամբ գնալ ու կործանել» սուրբ Հովհաննեսի եկեղեցուց ոչ հեռու բարձունքում գտնվող Ափրոդիտեի տաճարը, «նրանք... չկարողացան ոչ մուտքերը գտնել, ոչ էլ պատերը քանդել» (հն., 156), բայց այստեղ էլ պատվական ու կենարար խաչի ուժով «քամիներ բարձրացան, քարերն ու տանիքի գերանները, սպասքը ու տաճարի սպասավորները օդ բարձրացան և մի հեռավոր ծորում թափվեցին» (հն., 157): Առավել ևս ավելորդ է թվում «գայթակղությունը քանդելը, կործանելը և մեջտեղից վերացնելն ու ջնջելը» այն դեպքում, երբ ողջ վերնախավը միաբան է հարցը լուծել անարյուն, և նախկին հայրենի աստվածները «անյիշատակ առնել» (778): Խիստ իրատես ու երևույթները փիլիսոփայորեն մեկնելու պատրաստ Գրիգոր Լուսավորչի համար կուռքերը սոսկ մշակված իրեր են, անարժան բռնության: «*Որ ոչ իսկ են, ոչ չար և ոչ բարի ունեք ինչ կարեն առնել, ոչ պատուել կարեն զպաշտօնեայս իւրեանց, և ոչ անարգել զթշնամանադիրս իւրեանց*» (59): Իրականում փայտեղենն ու քարեղենը, ոսկեղենն ու արծաթեղենը Աստված կարգել է մարդկանց ծառայության, պետքերի համար, կարծում է Լուսավորիչը (59): Ըստ էության, առանց աղմուկ բարձրացնելու «վասն խաղաղութեան հասարակաց» (777) գլխավոր մեհյանները գալիս են դարձի: Իսկ մեհյանների «ջարդ ու փշուր» արվող սպասքը (հն., 103, 108) Տրդատ արքան «հրամայեց պահել, որպեսզի հետագայում զարդարեն կառուցվելիք վկայարանները» Արտեմիսի ու Ապոլոնի նախկին տաճարների մերձակայքում (հն., 103), գետեղելով դրանք «թագավորական գանձարանում» (հն., 105). այստեղ էլ ջարդելը կարելի է մեկնել չարը մարելու, բայց ոչ անկարգ բռնության տեսանկյունից: Թորդանի տաճարի սպասքը նույնպես «պահեցին ապագայում կառուցվելիք սուրբ տաճարների համար» (հն., 108): Անգոր դարձած նախկին սիրված սրբավայրերի կուռքերի խոնարհման տեղում հիմնական արարողությունը փայտյա խաչերի կանգնեցումն էր (782, հն., 110): Դարձը կատարվում է ոչ թե ժողովրդական զանգվածներին լարելու, նրանց բռնի գործողությունների կոչելու միջոցով, այլ շատ ավելի սահուն¹², «վասն խաղաղութեան հասարակաց» (777), որպեսզի նիրհող, օտար տերությունների ճնշումից նվաղած երկիրը կենարար ներուժով «լուսաւորեսցէ... և նորոգեսցէ» (792): Մոտ հարյուրամյակ անց Մեսրոպ Մաշ-

¹² Պ. Հակոբյան, Եպիսկոպոսական աթոռները Գրիգոր Լուսավորչի օրերին, «Էջմիածին», 1999, Բ, էջ 61-62

տոցն էլ «շրջեր գտեղեօք կարգելովք և զգաւառօքն աշակերտելովք աշխարհին Հայոց, զուարթացուցանել, նորոգել և հաստատել ...»¹³: Պաշտամունքի պաշտոնական կենտրոններից դուրս քրիստոնեությունն իր ուղիներով էր զարգանում արդեն ավելի քան երկու հարյուրամյակ, դառնալով որակական գործոն, բայց սրա կողքին, անգամ Դարձից հետո էլ անխռով նշողում էր հեթանոսական ավանդույթը, և Փափստոս Բուզանդի խոսքերով ասած՝ ժողովուրդը քրիստոնեությունից դեռ բավական հեռու էր, զանգվածները միայն «ստացան քրիստոնեության անունը, բայց դրանից փոքր ի շատե բան հասկանում էին միայն նրանք, ովքեր մի քիչ գիտեին հելլեն կամ ասորի դպրություն» (*Բուզանդ*, Գ, ժգ). մնացածները շարունակում էին մնալ հեթանոսության մեջ նույն հին հավատալիքներով, առասպելներով ու սովորություններով¹⁴: Քրիստոնեությանը բնորոշ չէր այն մոլեգնությունը, որ կարելի է կարծել մեհյանների ավերման նկարագրություններից: Ինչ հանդուրժողականությամբ որ հեթանոսությունը տեղ էր հատկացրել հալածվող ու Հայաստանում ապաստան որոնող քրիստոնյաներին, նույն փոխադարձությամբ էլ ժողովրդական պաշտամունքի վայրերը գոյատևում էին դեռ շատ ու շատ երկար ժամանակ՝ քրիստոնեական վկայարանների հարևանությամբ: Հայաստանում ու հարակից երկրներում քրիստոնեությունը (որ հետո պիտի կոչվեր արևելյան քրիստոնեություն) հին հեթանոսական մշակույթի և հետո միայն անտիկ փիլիսոփայության բնականոն զարգացման արգասիքն էր, ուստի որակական բոլորովին նոր հարթության վրա տարածվող այս երիտասարդ ուսմունքն իր կառուցվածքով ու դրսևորումներով քիչ էր տարբերվում մահվան ու հարության գաղափարներով ներթափանցված ժողովրդական առասպելաբանությունից ու հավատալիքներից: Ուստի մեհյանի հարևանությամբ կանգնեցվող խաչը նախորդի ոչնչացումը չէր, այլ նրա հիմքի վրա՝ նիրհող, ուժասպառ հին սրբություններից ընծյուղվող խորհրդանիշ, աշխարհը կրկին, պարբերաբար լուսավորելու ու նորոգելու միջոց (792), որին անհրաժեշտ էր «վիճակեցուցանել առանց յապաղելոյ» իր նոր առաքելությունը (794):

Հետևաբար, տարօրինակ չպետք է լինի անցումը նոր հավատին հին եղանակներով: Իրողություն է, որ Գրիգոր Լուսավորիչը մեկնում էր Կեսարիա, երկրով մեկ կանգնեցված էին խաչեր, իսկ սրանց կողքին Աշտիշատում հաշտ հարևանում էին հնագույն քրիստոնեական համայնքներն ու Վահագնի, Անահիտի, Աստղիկի մեհյանները: Անընդունելի է, որ Կեսարիայից փառապանծ վերադարձող Լուսավորչի շքախումբը պատրաստվում էր ավերել հին պաշտամունքի այս ութերորդ նշանավոր սրբավայրը: Դեպքերը գերազանցապես առնչվում են արքայական տիրույթներին ու մայրաքաղաքին և եփրատյան սրբավայրերին: Ոչ Անահիտի ու Տիրի մեհյանների շուրջ և ոչ էլ Սանյա այրքի պարագծով «թանկագին քարերով ագուցված ոսկեպատ կառքով» (հն., 124) շրջող Տրդատն ու Լուսավորիչը չէին սփռում ավերածություն: Նրանք սոսկ իրականացնում էին համայն տարածաշրջանում դարերով ընդունված հանդիսավոր «շքերթը», սահմանագծում էին Հայոց երկիրը, անջատելով այն օտար ու հաճախ թշնամի միջավայրից: Հնագույն շրջանից Արևելքում արմատացած էր սրբազան շինության վրա նորը կառուցելու ավանդույթը, որը ամենևին չէր նշանակում նախորդի նվաստացում ու ոչնչացում, ավելին, որքան շատ էին բուն շինության հիմքում խարսխված հին տաճարական շինությունները, այնքան ավելի պատվաբեր էր նորի կարգավիճակը և ժառանգականությունը: Կարելի է ենթադրել, որ խորենացու հիշատակած արձանների գետեղման հար և նման հաջորդականությունը Լուսավորչի ու

¹³ *Կորյուն*, Վարդ Սաշտոցի, Եր., 1941, ժգ:

¹⁴ *Փափստոս Բուզանդացու Պատմություն Հայոց*, Ս. Պետերբուրգ, 1883: *Մ. Աբեղյան*, Սեսրոպ Սաշտոցը և հայ գրի ու գրականության սկիզբը, Սովետական գրականություն, 1941, 1, էջ 48:

Տրդատի այցելած մեհյանների հետ ոչ թե մի հեղինակի կողմից մյուսի տողերի փոխադրության արդյունք է, այլ ընդհակառակը, երկու աղբյուրներում ամրագրված ավանդական շրջայցի դրսևորումների փաստ: Մեհյանները «ավերվում են» ոչ թե ըստ պատահարի, այլ սրանց տրվում է պատիվ ըստ ավանդականորեն սահմանված, արքունիքի ու համենայն դեպս վերջին քրմերի կողմից անթերի իրականացվող կարգի ու աստիճանականության: Ծեսը սկսվում է գրեթե միաժամանակ մայրաքաղաքում ու գլխավոր հեթանոսական տաճարներում, դրանք հանդիսավոր շրջայցի ենթարկելու միջոցով: Ապա շրջայցը, այս տեղային դրսևորումից յուրաքանչյուր տարի, ծավալվում էր երկրի ողջ սահմաններով: Ուշագրավն այն է, որ 301 թվականի շրջայցը հեթանոսական մեհյաններով, նրանց վերջին ստուգատեսն էր ու վերջին պատիվը և նմանապես սրանց պահածոյացումով արձանագրվող առաջին շրջայցի փորձն էր նոր քրիստոնեկան պաշտամունքի պաշտոնական վայրերով: Իրականում, հնագիտորեն հաստատվում է առաջարկվող գործընթացը: Այսօր արդեն զգալի թիվ են կազմում ոչ թե քրիստոնյաների կողմից ավերած, այլ ընդհակառակը հեթանոսական անցյալից հետագա ժամանակներ փոխանցված, վերաինաստավորված ու «քրիստոնեացված» մշակութային արժեքները, ինչպես, օրինակ, խաչով կնքված մենհիրներն ու վիշապ կոթողները:

Օրինաչափ է տեսնել, թե Հին Արևելքում ու հարևան երկրներում վաղուց կիրառվող ծիսական շրջայցի ու սրբավայրերի երկրպագման, երկրի «վերամիավորման ու նորոգման» արարողությունները իրո՞ք ընկալվում, կիրառվում կամ գոնե վերաինաստավորվում էին վաղ միջնադարյան Հայաստանում: Երկրի տարածության ավանդական ընկալման մի հիմնալի դրսևորում պահպանված է հորենացու Պատմությունում: Ածղահակի երագում լեռան գագաթին երկնած ծիրանագգեստ ու երկնաքող կինը ծնում է երեք զավակներ, որոնցից առաջինը առյուծ հեծած սլանում է արևմուտք, երկրորդը ինձ (ընծառյուծ) հեծած հյուսիս է դիմում, իսկ երրորդը՝ թևավոր վիշապի պատկերով, սլանում է Մարաց երկիրը կործանելու (Հայաստանի նկատմամբ հարավ)(Ա, իգ): Երագը համեմատված է Բուդղայի ծննդյան պահին նրան շրջապատած ու բծավոր վագրի մորթու վրա նորածնին դնող չորս հզոր արքաների աշխարհի կողմերի հետ¹⁵: Մյուս կողմից էլ այն բաղդատված է Ողիսականի մի դրվագի հետ, ուր կատարվում է կերպարանափոխություն, առյուծի, ապա վիշապի, հովագի, կինճի, քրի ու սաղարթախիտ ծառի¹⁶: Մեկտեղ միավորված են պատկերացումները աշխարհի կողմերի, արեգակնային պտույտի ու կյանքի վերափոխման վերաբերյալ: Խորենացու վերացական պարույրը ծավալվում է արևելքից արևմուտք, ապա հյուսիս ու հարավ: Որ սա եզակի ու պատահական երևույթ չէր միջնադարյան հայ մշակույթում, և որ աշխարհի կողմերին տրված էր որոշակի իմաստ ու այցելության հաջորդականություն, կարող է վկայել պատմահոր մի այլ նկարագրություն: Հռոմեական գորքում «արևմուտքում» ինչ-որ հուզումներ են ծագում, և Դոմետիանոսը գորք է ուղարկում Արտաշեսի դեմ, այն գալիս հասնում է Կեսարիայի կողմերը: Հռոմեացիք Տիրանին, արևմտյան գորքերի հետ առաջ խառնած, քշում բերում են մինչև Բասենի հովիտը, այն էլ մեծ տագնապով: Այստեղ Արտավազը «արևելյան և հյուսիսային» գորքերով, թագավորի բոլոր որդիների հետ միասին հռոմեացիների դեմ է ելնում, բայց մերոնք պատերազմի ժամանակ շատ «նեղն են ընկնում»: Պատերազմի վերջում վրա է հասնում Սմբատը «հարավային» գորքով և մեջ մտնելով վտանգից ազատում է թագավորի որդիներին, հաղթություն տանում և վերջ դնում պատերազմին: Նա, չնայած իր ժերությանը, երիտասարդի

¹⁵ Т.В.Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов, Индоевропейский язык и индоевропейцы, с. 502.

¹⁶ ԱճԳ. 456-458.

պես ճակատ մղելով հռոմեական զորքը հալածում է մինչև ելակետը Կեսարիա (Բ, Ժդ): Եթե Աժդահակի երազում շեշտվում են հաջորդաբար արևմուտք-հյուսիս-հարավը և վերջինս կործանարար է Աժդահակի (ընդհակառակը հաղթական հայոց) համար, ապա Բասենում բորբոքված դրվագում արևմուտք-արևելք և հյուսիս-հարավ հաջորդական ծավալվող պարույրի մեջ արևմուտքը համազոր է «մեծ տագնապին», «հյուսիսը նեղությանը», իսկ հարավը «հաղթությանը»: Հյուսիսը տվյալ կողմի համար (օրինակ, Աժդահակի, Արտավազդի ու բոլոր թագաժառանգների) բացասական դեր ունի, հարավը դրական (օրինակ, ընդդեմ Աժդահակի, հռոմեացիների): Բերվածը պատահական չի կարող լինել. հակառակ դեպքում սոսկ կարելի էր նշել, որ հռոմեացիք արևմուտքից եկան, պարտվեցին ու կրկին ետ նետվեցին:

Մանյա այրքի համակարգում էլ Լուսավորիչը շարժումն սկսում է հարավ-արևմուտքից, շարժվում արևելք (Երիզա), ապա հյուսիս (Թիլ), կրկին վերադառնում արևմուտքով (Բագահառիճ) հարավ (Թորդան): Ոչ մի սրբավայր չի նշվում լեռան հյուսիսակողմում, իսկ շարժումը ընդգծում է լեռան հարավային կեսը, արևահայաց լանջերը: Սա թերևս Հայաստանի շուրջ կատարվող պտույտի մանրակերտն է: Հիշելով Կարիերի դիտողությունը կրկին Վաղարշապատի շուրջ խմբավորելով «երեք արշավանքները», ստանում ենք արևելք-(հյուսիս) - արևմուտք-հարավ պտույտը, որի վերջում հարավում քրիստոնեությունը տանում է վերջնական հաղթանակ հանձին վկայարանի կանգնեցման ու Աշտիշատի մեհյանի կործանման: Նույն կանխամտածված պտույտը տեսնում ենք Սեսրոպ Մաշտոցի հեռահար ճանապարհին¹⁷:

Եական արժեքավորում ուներ վաղ միջնադարում նման ծիսական վերացական տարածություններում առանցքը, որը Ագաթանգեղոսի կողմից ստանում է հետաքրքիր պատմամշակութային իմաստավորում: Հատուկ ուշադրության է արժանի այն հանգամանքը, որ թագավորն ինքը Վաղարշապատից գնաց Արտաշատ, կործանելու Անահիտի քազինը և ապա Երազանույն նվաճելու համար Տիրի պատգամախոսարանը: Երկրի մյուս շրջանների վերաբերյալ հայտնի է, որ Գրիգորը «Տրդատին առավ գնաց» Հայաստանի բոլոր սահմանների վրա ու այլուր տարածելու ուսմունքը (784): Այսպիսով, երկրի արևելքում մեհյանների այցելությամբ ու «կործանումով» զբաղված է արքան ինքը, իսկ երկրի մյուս կողմում գլխավորապես Լուսավորիչը: Հայկական լեռնաշխարհի հնագույն ցեղերը ավելի սերտ շփվելով փոքրասիական ու միջագետքյան զանազան քաղաքակրթությունների հետ լեռնաշխարհի հարավ-արևմուտքում և արևմուտքում, ավելի վաղ, քան լեռնաշխարհի մյուս հատվածները, ներքաշվեցին դասակարգային հասարակության ոլորտներ, դառնալով հայ ժողովրդի համակենտրոնացման առաջնային կարևորագույն առանցքը: Պատմամշակութային առումով ավելի բարձր կազմակերպվածության հասած այս տարածաշրջանում էլ ձևավորվեցին համահայկական նշանակություն ունեցող կարևորագույն պաշտոնական սրբատեղիները: Սրան զուգընթաց տեղի էր ունենում հայ պետականության կառույցների, մասնավորապես քաղաքական կենտրոնների տեղաշարժ դեպի արևելք: Ուստի երկրի քաղաքական բևեռը արևելքում էր, իսկ կրոնականը արևմուտքում: Այս դուալիստական պատկերը համապատասխանություն էր գտնում կառավարող զույգի քաղաքական ու կրոնական ֆունկցիաների լիարժեք օժտվածության մեջ: Եթե թեոկրատիկ իշխանությունը հեռու և մոտիկ երկրներում ուներ հին արմատներ, ապա Հայաստանում երկրի կառավարման ֆունկցիոնալ դուալիզմը ընդգծվում էր նաև աշխարհագրորեն:

¹⁷ Տե՛ս, Գ. Հակոբյան, Հին արևելյան և հելլենիստական մշակութային երևույթներ Սեսրոպ Մաշտոցի Վարքում. «Մաշտոցյան ընթերցումներ», Օջական, Եր., 2000:

Գերագույն քուրմը, որի նստավայրը պիտի լիներ երկրի արևմտյան հատվածում (Բարձր Հայք, Մշո դաշտ), դեպքերի բերումով այստեղ ներկայացնում էր նաև քաղաքական իշխանությունը: Երկրի քաղաքացիական գլուխն էլ արքան, արևելքում պետք է աշխարհիկ պարտականությունները զուգորդեր քրմական դերի հետ: Սա անխուսափելիորեն կարող էր տանել երկրի տրոհմանը: Սակայն աշխարհիկ ու հոգևոր գույգը պատմականորեն ներկայացված էր միևնույն հարստության, անգամ նույն ընտանիքի անդամներով, ինչպես, օրինակ, Խորենացու հիշատակած Երվանդ և Երվազ գույգում (Բ, Խ, Խը):

Պարբերաբար, երկրի ամբողջությունը ծիսականորեն նորոգելու կապակցությամբ, այս երկուսը պիտի հանդիպեին ու կատարեին խորհրդանշական մի ներկայացում: Դեռևս ուրարտական դարաշրջանում հայտնի է երկրի երկբևեռ կառուցվածքը Վան մայրաքաղաքի ու Արդինի տաճարական համապետական սրբատեղիի ներկայացմամբ: Սրանց փոխհարաբերությունները ուշագրավ կերպով լուսաբանված են Ռուսա I-ի մի արձանագրության մեջ¹⁸: Ռուսան տարվա ընթացքում երկու անգամ գալիս է Արդինի գլխավորելու տաճարական քաղաքի քուրմ-արքային իր գահի վրա ճանաչելու արարողությունը, ինչպես նաև լցնելու համար նոր կառուցած տաճարները պատերազմում վերցրած ավարով: Արդինի-Մուսասիրի կառավարիչը, իրոք, թե գահակալ է ու թե զոհեր մատուցող քուրմ, ինչպես նաև Ռուսայի բանակն իր զորքով օժանդակող հրամանատար:

Նույն այս պարագայում, Ռուսան թագադիր ծես կատարող անձ է, թագադրվողի կարգավիճակը նորոգող մեկը (հմնտ. երկրորդ գահը շնորհելու ինստիտուտի հետ, *խորենացի*, Բ, Խե, ծա): Ինվեստիտուրան ավարտվելուց հետո, Ռուսան մեկնում է (մուտք գործում) իր երկիրը, արքայական տիրույթները: Տրդատ Մեծն էլ քրմական արարողություն է կատարում իրեն վերապահվող տարածքում («ավերում է» Անահիտի ու Տիրի տաճարները), իսկ Լուսավորիչը արևմուտքում իր ձեռքն է վերցրել տաճարների վերափոխման խնդիրը (778), այն երբեմն իրագործելով «թագավորի անկեղծ օժանդակությամբ» (785): Երկրի երկու պարագլուխների հանդիպումը պիտի լիներ իրադարձություն: Հանաձայն Ագաթանգեղոսի Տրդատը չվեց Վաղարշապատից Գրիգորին ընդառաջ, եկավ հասավ Բագավան գյուղաքաղաքը ամենայն մեծամեծներով, զորքով ու աշխարհակույտ ամբոխով, ընդառաջ եկավ նրան թագավորը Եփրատի (Արածանու) ափին, ու բազում ցնծությամբ նրանք դարձան ավանը (817-819): Արքան իր շքախմբով գետի մի ափին է, կաթողիկոսը մյուս: Այս ստանդարտ ծեսը ևս երկու անգամ հանդիպում է վաղ միջնադարյան Հայաստանում, կրկին արքայի ու կաթողիկոսի մասնակցությամբ (*Բուզանդ, Գ, ժբ. Կորյուն, Թ*): Խեթական, հին հունական ու վեդայական տեքստերում այս առնչությամբ ստորերկրյալքը նմանվում էր մարգագետնի բարձր լեռներով եզերված ու մեծ գետի հոսանքով կտրտված¹⁹: Նույն պատկերացումներն են առկա Լուսավորչի հայտնի տեսիլում (740)²⁰: Ջուրը բաժանում, ապա միացնում էր գետի հակադիր ափերը, երբեմն կապելով միմյանց ողջերի ու մեռածների աշխարհները: Հռոմեական գերագույն քուրմն էլ կոչվում էր պոնտիֆիկ (բառացի «կամուրջ, ճանապարհ սարքող»)²¹: Մի հին խեթական տեքստում թշնամու կամ մեռած-

¹⁸ Г.А. Меликишвили, Урартские клинообразные надписи. М., 1959, № 264. Լուսավորչի օրոք էլ առանձնացված էր նրան ու իր ժառանգներին պատկանող ձեռական իշխանությանը ենթակա գավառների խումբ, տես Պ. Հակոբյան, նշվ. աշխ., «Էջմիածին», 1999, Գ, էջ 66, 68:

¹⁹ J. Puhvel, Meadow of the Otherworld in Indo-European Tradition, Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der Indogermanischen Sprachen, Bd. 83, H. 1, Göttingen, 1969, S 64-69.

²⁰ Պ. Հակոբյան, Գրիգոր Լուսավորչի լեզենդի հիմնարկելու և միջերկրածովյան գուգահեռները, Հայաստանը և քրիստոնյա Արևելքը, Եր., 2000, էջ 30-31, 41, դիտող. 18:

²¹ В.В. Иванов, Комментарий к. Е.А. Поливанов, Избранные работы. Статьи по общему языкознанию. М., 1968, с. 346.; В.В. Иванов, В. Н. Топоров, Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965, с. 167.

ների հողին համագոր գետի հակադիր ափին պարտված զորքը կատարում էր մի ծես²²։ Ալոճենու ճյուղերից սարքած դարպասի երկու կողմում դրվում էին երկու կես արած մարդու, այծի, շնիկի, խոճկորի կեսերը և զույգ խարույկների արանքով դարպասից ներս մտնելով, զորքն անցնում էր քրի մյուս կողմը։ Սարդիկ քուրը մտնելով իրար քրում էին, «կենդանացնում»։ Գետի այն ափից վերադարձողը, լինի դա Ողիսեսը թե Լուսավորիչը, գալիս էր գոնե ծիսականորեն, այն աշխարհից, բերում էր աստվածային պատգամ, և նրա ու կողմնակիցների շփումը հնարավոր էր սրա գետանցից և սպիտակ հանդերձներ հագնելուց հետո։ Այս քրային սահմանն էլ գուցեև դերերի ստորաբաժանման բնագիծ էր Հայաստանում թագավորի (արևելք) ու հոգևոր առաջնորդի (արևմուտք) միջև։ Ջրային պատնեշը կապող միջոց էր նաև հին ու քրիստոնյա Հայաստանի երկու կեսերի համար։ Ջրի մեջ, ինչպես հաղորդում է Ագաթանգեղոսը, օծության յուղը, որ Գրիգորը մարդկանց վրա էր թափում, գետի մեջ շրջան կատարելով մարդկանց շուրջն էր պտտվում (833)։

Վերը շոշափված խնդիրը թույլ է տալիս ենթադրել, որ հակառակ գրավոր աղբյուրներում ներկայացված բռնի գործողություններին, հայ հեթանոսական մեհյաններում Գրիգոր Լուսավորիչն ու Տրդատ Մեծը իրականացնելով երկրի քրիստոնեացման գործընթացը պաշտամունքի վայրերում լիովին հարազատ են մնացել ավանդական ծիսակարգին ի նշան հարգանքի՝ վերջին հեթանոսական սրբատեղիների նկատմամբ։ Այս կառավարող զույգը հեթանոսական ու քրիստոնեական աշխարհները կապող, հնից դեպի նորը անցումն ապահովող ատյանն էր։ Նրանք առաջնորդվում էին այն քաջ գիտակցությամբ, որ ինչպես Հին ու Նոր կտակարաններն իրենց աստվածներով ռազմատենչ ու ցեղային փոքրիկ սահմաններում գործող Յահվեով և նորկտակարանային ողջ մարդկությանը հուսադրող Քրիստոսով, արևելյան միստիկան ու հելլենական փիլիսոփայությունը հարևան քրիստոնյաները դիտում էին իբրև մի անխախտ ընդհանրության մեջ, այնպես էլ հայ իրականությունն իր ավանդական մշակույթը գործիք էր ծառայեցնում նորն ըմբռնելու համար²³։ Ավանդական միջոցները հայ վերնախավի կողմից կիրառվում էին շատ հմուտ, վերին աստիճանի գործնական, առանց կեղծ ձևականության։

Արդ, հարկավոր է գոնե սեղմ պարզաբանել Դարձի իրական պատմության ու մեզ հասած գրավոր աղբյուրների տարածայնության մոտիվը։ Հարկավոր է տարբերել երկու երևույթ։

Մ.թ. II-IV դարերում հեթանոսության տակ պետք էր հասկանալ նախ ազգային ողջ մշակույթի բազմազան դրսևորումների դաշտը և ապա պաշտոնական պետության կողմից իրականացվող ու հովանավորվող պաշտամունքը։

V-VII դարերում ազգային մշակույթն իր ողջ ավանդականությամբ հանդերձ, այնուամենայնիվ, ներթափանցված էր քրիստոնեական գաղափարախոսությամբ, քրիստոնեական էր ողջ պաշտոնական վերնաշենքը։ Մինչդեռ նույն դարերում «հեթանոսությունը» ընկալվում էր ոչ ազգային տեսանկյունից, ամեն մի ոտնձգություն քրիստոնեության նկատմամբ այժմ դիտվում էր գրոհի ազգային ինքնուրույնության ու մշակույթի դեմ։ Վտանգը

²² Keilschrifturkunden aus Boghazköi, Berlin, XVII, 28, IV, 45-56, H.M. Kummel, Ersatzrituale für den hethitischen König - Studien zu den Bogasköy - Texten, Wiesbaden, H. 3, 1967, S. 151.

²³ Հայ հին ծիսակարգը, դիցուք, յուրահատուկ կերպով համաձայնում էր հինկտակարանայինին, քանի որ շրջայց-պտույտի ծեսը Հին կտակարանում իրականացված էր նաև տիրելու-ավերելու առնչությամբ։ Այստեղ էլ, ինչպես Հին Արևելքում և Եվրոպայում շրջայցը կիրառվում էր որոշակի տարածքն արտաքին աշխարհից «առանձնացնելու» և դրա նկատմամբ «հավակնելու» մղումով։ Օրինակ, Տերը Նավինին կարգադրում է բոլոր մարտունակ այրերով քաղաքի շուրջը օրական պտտվել մեկ անգամ ու այսպես վեց օր շարունակ, իսկ յոթերորդ օրն էլ քաղաքի պարիսպները շրջանցել յոթ անգամ։ Աս կատարելուց ու երթի ժամանակ փողեր հնչեցնելուց և բացականչելուց հետո պարիսպները տապալվեցին (զլ. 2)։

սպառնում էր մագդեական Իրանից ու մահմեդական հարավից, իրոք հեթանոս (բառացի՝ այլազգի) միջավայրից: Հայաստանին վաղ ու զարգացած միջնադարի սահմանագլխին բաժին ընկած ծանր քաղաքական փորձությունները հետադարձ կերպով անդրադառնում էին նաև նախորդ դարերի պատմության վերաիմաստավորման խնդրի վրա: Սկզբնաղբյուրները խմբագրող, հաճախ փոխադրող անձը արդեն խորթացած էր «հեթանոսության» նկատմամբ՝ անգամ II-IV դարերի առնչությամբ. նրանում տեսնում էր վտանգ ու նրա նկատմամբ տանում էր վերացական հաղթանակներ (տեսնելով, բայց չպրպտելով հետևանքները): Ուստի՝ հայ պատմագրության մեջ հանդիպում ենք մի տարօրինակ, բայց հիշյալ տեսակետից լիովին մեկնելի երևույթ: Խորենացին, ինչպես նկատել է Կարիերը, շատ խորթ է հայ հեթանոսական պանթեոնի նկատմամբ, նրա տված դիցանունները հունարեն են գերազանցապես, կամ էլ հայ աստվածություններին վերագրվում է օտար ծագում²⁴՝ հար և նման Հունաստանից բերած կուռքերի և Անիում ծվարած օտարազգի քրմերի: Հունարեն Ագաթանգեղոսն ընդհանրապես հայ միջավայրից օտարում է քրմերին էլ. «Այնուհետև թագավորն ու սուրբը փութացին քրիստոնյաների հավատքին բերել նախկին կռապաշտ քրմերին: Սրանք անցյալում Հունաստանից էին բերվել՝ սպասարկելու տաճարներում, և դաստիարակված էին հեթանոսական հավատքի ոգով» (հն., 169):

Այսպիսով, V-VII դարերի հայ պատմագրության մեջ խիստ սահմանազատվում են արտաքին պատմամշակութային գործոնների ազդեցությամբ՝ հայ մշակույթը և հեթանոսությունը, չորրորդ դարի սկզբի դեպքերին վերագրվում է շատ ավելի բռնի և դրամատիկ բնույթ, քան եղել է իրականում:

²⁴ Ա Կարիեր. նշվ. աշխ., էջ 23 և դիտ. 1:

ԱՐԱ ԳԵՂԵՑԻԿ ԵՎ ՍՈՒՐԲ ՍԱՐԳԻՍ
ՀԼԴԵՎՐՈՊԱԿԱՆ ՍՍՏՎԱԾՆ ՈՒ ՆՐԱ ԲՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ՀԵՏՆՈՐԴ

ՎԵՐԱԾՆՎՈՂ «ՍՊԻՏԱԿ ՀԵՐՈՍԸ»

Արդեն Ա. Սատիկյանը, Ն. Ադոնցը և Գ. Ղափանցյանն անդրադարձել են սուրբ Սարգսի Արա Գեղեցիկի քրիստոնեացած տարբերակը լինելու խնդրին¹։ Այն արժարժվել է նաև մեր կողմից, ընդ որում նշվել է, որ որպես սպիտակ ծիավոր և շիկահեր պատկերացվող զորավար սուրբ Սարգիսը² հնդեվրոպական «սևի և սպիտակի առասպելի» համատեքստում համադրելի է հակադրության սպիտակ կողմը ներկայացնող հերոսի հետ³։

Արա Գեղեցիկը հայոց 7-րդ նահապետն էր Հայկից հետո, որը չի կատարում Ասորեստանի թագուհու պահանջը՝ ամուսնանալ իր հետ և զոհվում է նրա զորքի դեմ մղած ճակատամարտում։ Նրա դիակը Շամիրամը դնում է «ի վերնատանն ապարանից», որպեսզի արալեզ-առլեզները՝ շնից սերված համարվող առասպելական կենդանիները (*եզնիկ*, Ա, իդ), իջնեն ու վերակենդանացնեն նրան (*խորենացի*, Ա, ժե. *Սեբեոս*, Ա)։

Առասպելական հերոսի զոհվելու վայրը հաճախ առնչվում է հերոսի անվան կամ մի կարևոր հատկանիշի հետ։ Արան, ըստ լեգենդի, զոհվում է Արայի լեռան փեշերին գտնվող Արզնի գյուղի մոտ⁴, իսկ հեքիաթի համաձայն՝ խլաթում⁵։ Արզնիի հին անունն էր Արծնի, իսկ խլաթը գտնվում էր Արծկեի գավառի արևմուտքում⁶։ Այստեղ ի հայտ է գալիս «սպիտակ հերոսի» հնդեվրոպական կոչումը՝ *arg- «փայլուն, սպիտակ», հմմտ. *արծաթ*։

Արայի ավանդությունը դեռևս Ա. Էմինը համադրել է Պլատոնի բերած մի առասպելի հետ, ըստ որի, պամփյուլիացի մի քաջ զինվոր Արմենիոսի որդի *էրը* զոհվում է մարտում, բայց հետո վերակենդանանում է ու պատմում իր տեսածն անդրաշխարհում։ Արմենիոս անունը համադրելի է *արմեն* ցեղանվանը, և Արմենիոսի որդի էրը՝ Արամի որդի Արային (ըստ *խորենացու՝ արմեն* ցեղանունը ծագում է Արամի անունից)։ Հետաքրքիր է, որ որոշ հունական աղբյուրներում այս էրը զարմանալիորեն նույնացվել է Ջրադաշտի հետ⁷։ Ներկա քննարկման համատեքստում կարևոր է, որ Ջրադաշտի տոհմական անունն էր Սպիտամա (ավեստ.), Սպիտամ (միջին պրսկ.), այսինքն՝ «Սպիտակավուն» (ըստ *Բունդահիշնի*, Սպիտամը Ջրադաշտի մի հեռավոր նախնին էր)։ Ակնհայտ է, որ նոր կրոնի հիմնադիրը, որպես անբիծ արդարության մարմնավորում, պետք է որ առնչվեր «սպիտակ» հատկանիշի հետ, իսկ մեռնող ու հառնող աստված/հերոսը կրկնվում է նաև նոր կրոնների այլ սկզբնավորողների կերպարներում։

¹ Ա. Սատիկյան, Արա Գեղեցիկ, Վիեննա, 1930, էջ 153-170, Ն. Ադոնց, Հին հայոց աշխարհայացքը, Պատմական ուսումնասիրություններ, Պարիս, 1948, էջ 289-292, Գ. Ղափանցյան, Արա Գեղեցիկի պաշտամունքը, Եր., 1944, էջ 63-68։

² Տե՛ս, օրինակ, Գ. Սրվանձտյանց, Երկեր, հ. 1, Եր., 1978, էջ 558, Մ. Աբեղյան, Երկեր, հ. 1, Եր., 1975, էջ 81։

³ Ա. Պետրոսյան, Արամի առասպելը հնդեվրոպական առասպելաբանության համատեքստում և հայոց ազգածագման խնդիրը, Եր., 1997, էջ 42-43։

⁴ Ա. Ղանալանյան, Ավանդապատում, Եր., 1969, էջ 166-167։

⁵ ԱՀ, IX, Թիֆլիս, 1902, էջ 159։

⁶ Թ. Խ. Հակոբյան, Ստ. Տ. Սելիք-Բախշյան, Հ. Խ. Բարսեղյան, Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հ. 1, Եր., 1986, էջ 435, 449։

⁷ Տե՛ս հատկապես Ա. Սատիկյան, նշվ. աշխ., էջ 258-274։

Հին հայոց վիպական համակարգում ամենանշանավոր սպիտակ ծիավոր գորավարը Սուշեղ սպարապետն էր, որի պատկերը, իր գերված կանանոցն անվնաս ազատելու համար, իր գավաթի վրա նկարել է տալիս պարսից Շապուի արքան, խմելիս ասելով «ճերմակածին գինի արբցե»։ Երբ Սուշեղը սպանվում է, հարազատները նրա դիակը դնում են աշտարակի տանիքին, ասելով «վասն գի այր քաջ էր, առլեգք իջանեն և յարուցանեն գղա» (*Փավստոս Բուզանդ*, Ե, ք. Ե, 19)։ Սա միակ նման դեպքն է Արայից հետո, ուստի «ճերմակածի» Սուշեղ սպարապետը պետք է դիտվի որպես Արայի կերպարի մի ուշ տարբերակը։

Հունական որոշ միջնադարյան աղբյուրների համաձայն Սարգիս անունով հայ վարդապետը մի ուղեկցորդ և ավետաբեր շուն ուներ, Արցիվուրիոն անունով, որին կերան գայլերը, և հայերը պաս սահմանեցին այդ առթիվ (առաջավորաց պաս)։ Լեգենդի ռումինական տարբերակում հայ ավագերեցի Արցիվուրցի շունն օգնում է իր տիրոջը դուրս գալ անտառից, որից հետո էլ սահմանվում է սուրբ Սարգսի պասը⁸։ Այս պատմությունները, որոնք պետք է որ ձևավորված լինեին հայկական պատկերացումների հիման վրա, համադրելի են հորենացու (Բ, 19) հաղորդած այն լեգենդի հետ, ըստ որի մանուկ Սանատրուկ արքային ու նրա դայակին ծյունաբուքի ժամանակ փրկել է աստվածների կողմից ուղարկված մի «նորահրաշ» սպիտակ կենդանի այն է թե սպիտակ շուն⁹։ Ընդ որում, հայկական հավատալիքներում հենց սուրբ Սարգիսն է հանդես գալիս մի կողմից ծյունաբուք ու փոթորիկ առաջացնողի, մյուս կողմից ճանապարհորդներին բուքի ժամանակ փրկողի դերում¹⁰։

Առասպելաբանական համատեքստում փրկությունը ծյունաբուքից և անտառում կորչելու մոտիվները համադրելի են մահվան աշխարհից հերոսի վերադարձի հետ, և «նորահրաշ» ու «արցիվուրցի» շները, փրկելով Սանատրուկին ու ավագերեցին, համապատասխանում են Արային վերակենդանացնող, այսինքն անդրաշխարհից հետ բերող «շնից սերված» արալեգ-առլեգներին։

Հիշյալ *արցիվուրիոն*, *արցիվուրցի* անունները կապված են հայոց սուրբ Սարգսի օրվան նախորդող պասի *առաջավորաց* անվանը, բայց թե ինչու՞ է վերջինս այդպես կոչվում, հիմնավոր բացատրություն չունի։ Հաշվի առնելով փրկիչ սպիտակ շան նույնականությունը արցիվուրցիի հետ, պետք է կարծել, որ այդ բոլոր անունները ծագում են նախնական **արծաւոր* ձևից, «սպիտակավոր» իմաստով (հմմտ. *կարմրավոր*, *ծիրանավոր*), որը հետագայում, *արծ-* «սպիտակ» արմատի կորստից հետո, վերաիմաստավորվել է որպես «առաջավոր»։ Սուրբ Սարգսի նախաքրիստոնեական «սպիտակ» նախորդի ու նրա հրաշալի սպիտակ շան ավանդությունն է, որ սկիզբ է դրել մի կողմից առաջավորաց պասի ծագման, իսկ մյուս կողմից, այլադավան դիրքերից *Արցիվուր* շան լեգենդներին։ Ի միջի այլոց, առաջավորաց պասը լուծվում է փոխինձով, և սուրբ Սարգսի հետ կապված ծեսերում կարևոր դեր են կատարում հացահատիկից պատրաստված կերակուրները, որը նույնպես մատնանշում է Արա Գեղեցիկի տիպի հացահատիկային աստվածությունների պաշտամունքը։

Հայ ավանդության մեջ հնդեվրոպական **arg-* արմատը «սև հերոսի» հակառակորդի առնչությամբ, հանդես է գալիս նաև *արգ-* ձևավորմամբ, որը պետք է համարել

⁸ Սնդ, էջ 157-168, աղբյուրների մանրամասն հղմամբ։ Տե՛ս և Լ Սդոնց, նշվ. աշխ., էջ 289-292, Գ Ղափանցյան, նշվ. աշխ., էջ 61-68։

⁹ Խորենացու ճշգրտումը սպիտակ շան վերաբերյալ հաստատվում է մի ժողովրդական ավանդությամբ, ըստ որի Սանատրուկն ու իր շունը բուժվել են Աղբակա ջրի Կաթնաղբյուրում, տե՛ս Ղանալանյան, նշվ. աշխ., էջ 106։

¹⁰ Տե՛ս, օրինակ, Ս Արեղյան, նշվ. աշխ., էջ 79, Ա Ղանալանյան, նշվ. աշխ., էջ 67-68։

փոխառություն մի ինչ որ արևմտահնդեվրոպական «կենտում» տիպի լեզվից, հմմտ. «սև ծիավոր» Արտաշես արքայի հակառակորդի Արգավան կամ Արգամ անունը¹¹: Հայոց առաջին «սև հերոս» Արամը հաղթում է իր հրեշավոր հակառակորդին Կապադովկիայում, Կեսարիա քաղաքի տեղում (*հորենացի*, Ա, Ժբ), այսինքն Արգեոս լեռան մոտ, որի անունը կապվում է հիշյալ **arg'*- արմատի հետ¹²: Արգեոսը Փոքր Ասիայի ամենաբարձր և ամենասրբացված լեռն էր, նրան որպես աստծու պաշտում էին կապադովկացիները: Խեթական ժամանակներից ի վեր այդ լեռը եղել է տեղական ամպրոպի և փոթորկի աստծու մի կարևոր սրբավայր, իսկ հիերոգլիֆային լուսերեն մի արձանագրության մեջ հիշվում է այդ «լեռան աստվածը»: Հելլենիզմի դարաշրջանում այստեղ պաշտվել է Ջես Հորկիոսը՝ «Երդման Ջեսը»¹³:

Սուրբ Սարգսի պատմական մի նախատիպը կեսարացի զորավար էր, որը հավատի համար նահատակվում է Պարսկաստանում: Հաշվի առնելով բերված փաստերը, կարելի է ենթադրել, որ հայոց մեջ սուրբ Սարգիսը որոշ չափով մարմնավորել է Կապադովկիան և նրա առասպելաբանական սիմվոլը՝ աստվածացված Արգեոս լեռը կամ լեռան աստծուն: Կերպարի այդպիսի զարգացման համար էական է թվում հերոսի Սարգիս՝ հուն. Սերգիոս անունը, որը կարող է ընկալվել որպես Արգեոսի անագրամ: Ընդ որում, սուրբ Սարգիսը հայոց մեջ հանդես է գալիս որպես «հողմի ոգի» (*Մ. Աբեղյան*, տես ստորև), որով նորից հիշեցնում է Արգեոսի հնագույն փոթորկի աստծուն: Հատկանշական է, որ կեսարացի մեծագույն սրբի Գրիգոր Լուսավորչի ժողովրդական կերպարը ևս քրիստոնեացած ժառանգն է Արա Գեղեցիկի և համապատասխան «մեռնող և հառնող աստվածությունների»¹⁴ (հմմտ. և «սպիտակ» ու «լուսավոր» հատկանիշների համադրելիությունը):

«Սևի և սպիտակի առասպելի» տարբեր դրսևորումներում այդ գույներով խորհրդանշվող հերոսները հաճախ հանդես են գալիս որպես իրար հակադրված երկվորյակ եղբայրներ¹⁵: «Սասնա ծռերի» Սանասարը և Բաղդասարը ևս կարող են դիտվել այդ համատեքստում, ընդ որում նրանց մենամարտի պատմությունն էլ նման առասպելների մի տիպիկ օրինակ է (այստեղ Սանասարը «սև հերոսն» է)¹⁶:

Համապատասխանաբար, Բաղդասարը կարող էր կապվել «սպիտակի» հետ: Հատկանշական է, որ էպոսի ավարտին Փոքր Սիեռը Բաղդադում Բաղդասարի գերեզմանի վրա սուրբ Սարգսին նվիրված եկեղեցի է կանգնեցնում: Սա ցույց է տալիս Բաղդասարի, սուրբ Սարգսի և Փոքր Սիեռի կերպարների ծագումնաբանական որոշակի ընդհանրությունները¹⁷: Ընդ որում, կարելի է ասել, որ այս դրվագում «սպիտակ» սուրբ Սարգիսը որոշ առումով անգամ նույնացվել է Բաղդասարին (հմմտ. նաև սուրբ Սարգսին էպոսում «ծուռ» կոչելը, որը բնորոշ է հատկապես *դալու* «գիծ» Բաղդասարին):

¹¹ Արգաւան անվան *արգ*- տարրի իրանական մեկնաբանությունը միանգամայն կամայական է: Հատկանշական է, որ իրանական վիպական ավանդության մեջ այս հերոսին համապատասխանում է անվան ոչ իրանական սկզբնամասով Արըջատասպա-Արջասպը, տես *Մ. Պետրոսյան*, նշվ. աշխ., էջ 56-58, 114, 118:

¹² E. Laroche, *Toponymes hittites ou pre-hittites dans la Turquie moderne*, *Hethitica* VI, 1985, էջ 88-89:

¹³ Տես, օրինակ, M. Börker-Klähn, *Mons Argaios und Papania "Die Berge"*, *Anatolia and the Ancient Near East. Festschrift T. Özgüç*, Ankara, 1989, էջ 243-45; *Մ. Պետրոսյան*, նշվ. աշխ., էջ 13:

¹⁴ Լ. Աղոնց, նշվ. աշխ., էջ 268 հտմ., Գ. Ղափանցյան, նշվ. աշխ., էջ 61-63:

¹⁵ *Մ. Պետրոսյան*, նշվ. աշխ., էջ 38, 52:

¹⁶ *Մ. Պետրոսյան*, Հայկական էպոսի հնագույն ակունքները, Եր., 1997, էջ 20-23:

¹⁷ Հմմտ. *Մ. Աբեղյան*, Երկեր, հ. Ա, էջ 432:

ԵՐԿՆԱՅԻՆ ՃԱՆԱՊԱՐՅՈՒՆ ԵՎ ՀՈՂՍԻ ՈԳԻՆ

Հին հայոց նախաքրիստոնեական դիցարանում «սպիտակ» հատկանիշով բնորոշվող առասպելական կերպարի մի դրսևորումն էր Բարշամին աստվածը, որը կոչվում է «սպիտակափառ» (*Ազաթանգեղոս*, 784), և որի պատկերը «ի փղոսկրէ և ի բիրեղէ կազմեալ էր արծաթով» (*Խորենացի*, Բ, Ժդ): Բարշամինը հայոց հարավային հարևան արևմտասեմական ցեղերի մեծ աստվածն էր (Բաալ Շամին «երկնքի տեր»), որը հայոց մեջ հանդես է գալիս նաև կրճատված Բարշամ անունով: Ազգածին ավանդության մեջ Արամ նահապետը հաղթում է Բարշամին, որին իբր «արութեան բազում գործոց» պատճառով աստվածացնում են ասորիները (*Խորենացի*, Ա, Ժդ):

Անանիա Շիրակացու ավանդած մի լեգենդում, Վահագնը հայոց նախնին, մի խիստ ծմեռ հարդ է գողանում ասորիների նախնի Բարշամից, որը թափվում է և առաջացնում Ծիր Կաթինը, «գոր և մեք սովորեցաք բնախօսութեամբ Յարդգողի հետ անուանել»¹⁸: Այստեղ պարզ է, որ Վահագնը, որը հայտնի է որպես հայոց աստված և Տիգրան արքայի որդի և ոչ հայոց նախնի, փոխարինել է ազգածին նահապետ և անվանադիր նախնի Արամին կամ նրա հետ առնչվող մի հերոսի:

Վերջինս հայ ավանդության առաջին և մեծագույն «սև հերոսն» է, որի անունը ծագում է հնդեվրոպական **remō-* «մուգ գույն, սև» արմատից¹⁹: Կապաղովկիայում հաղթելով իր վերջին հրեշավոր հակառակորդ Պայապիս Քա(ա)ղյային, նա այնտեղ կուսակալ է թողնում իր տոհմակից Սշակին (*Խորենացի*, Ա, Ժդ):

Վահագնին, որ «հուր հեր» և «աչկունք արեգակունք» ուներ, դժվար է նույնացնել «սև» Արամի հետ: Սվելին, Վահագնը բարդ կերպար է, և այդ կերպարի մի բաղադրիչը գոնե կապված է Արայի հետ (առավել հաճախ շեշտվում են նրա ամպրոպային և արևային հատկանիշները, բայց դա չի բացառում նրա կերպարի մյուս հնարավոր ակունքները): Այսպես, Խորենացու մոտ Վահագնը ներկայացվում է որպես Տիգրան արքայի երրորդ որդի: Ինքը Տիգրանը, Աժդահակին սպանողը, հայ-իրանական առնչությունների համատեքստում համապատասխանում է իրանական Թրաետաոնային Աժի Ղահակային սպանողին: Այդ դեպքում Վահագնը համապատասխանում է Թրաետաոնայի երրորդ որդի Արյային, Իրանի էպոնիմին, որի անունը համադրելի է հայ. Արայի հետ (տես ստորև): Արժե նշել, որ Վահագնը, այլ տարբեր հիմնավորումներով, արդեն համադրվել է Արայի հետ²⁰:

Նոր լեգենդներում «Հարդագողի հետքի» առաջացումը երբեմն կապվում է սուրբ Սարգսի հետ: Մի հարուստ գյուղացի գողացել է մի անձար պառավի այծերի և ուլերի հարդը: Հրեշտակը ծակել է գողի քթոցի տակը, և հարդը թափվել է: Պառավն անիծել է հարուստին, և սուրբ Սարգիսը փոթորիկ է բարձրացրել ու կոտորել հարուստի անասունները: Դեպքը տեղի է ունեցել սուրբ Սարգսի պասին: Դրանից հետո սուրբ Սարգսի պասի փոթորիկը «Պառավի ցուրտ» է կոչվել, իսկ Ծիր Կաթինը՝ «Հարդագողի ճանապարհ»²¹:

Սեկ այլ լեգենդի համաձայն, «ժամանակով ուրիշ արարածոց աստված յուր մշակները ղրկեր մեր աստուծո կալեն հարդերը գողցեր, ու մեր աստուծո հրեշտակները նետ ու աղեղով զարկեր սպաններ են գողերը, հարդը թափեր երկնից երեսն ու մնացեր»²²:

¹⁸ *Անանիա Շիրակացի*, Տիեզերագիտություն և տոմար, Եր., 1940, էջ 30:

¹⁹ *Ա. Պետրոսյան*, Արամի առասպելը..., էջ 16-18, 33-34:

²⁰ *Ա. Սատիկյան*, նշվ. աշխ., էջ 237-238, և *Աղոնց*, նշվ. աշխ., էջ 259-266, *А. Демирханян*, Новая интерпретация гимна Вахагна. Международная конференция по армянской средневековой литературе, Тезисы докладов, Ер., 1983, с. 68-69.

²¹ *Ա. Ղանալանյան*, նշվ. աշխ., էջ 8:

²² *Գ. Սրվանձտյանց*, նշվ. աշխ., էջ 76:

Ակնհայտ է այս լեգենդների կապը հին առասպելների հետ: Պայապիս Զադյայի անունը մեկնաբանվում է *բադ* «արու այծ» բառի առնչությամբ²³ («պառավի ցուրտը» կոչվել է նաև «պառավի ուլեր»), որը համահունչ է նաև Վահագնի «*վիշապաբադ*» կոչման հետ²⁴, իսկ օտար աստծու «մշակները» համադրելի են Արամի կուսակալ Աշակի անվան հետ:

Ծիր Կաթինը աշխարհի բազմաթիվ ժողովուրդների ավանդություններում ներկայացվում է որպես «անդրաշխարհի, հոգիների ճանապարհ»: Հին հնդիկներն այն կոչել են «Արյամանի արահետ», որը տանում է «հայրերի» ոգիների աշխարհը, ուր գնում են մարդիկ մահվանից հետո (էպոսում Արյամանը հանդես է գալիս որպես նշված «հայրերի» առաջնորդ)²⁵:

Սկանդինավյան ավանդույթում այն, ի թիվս այլոց, ընկալվել է որպես Վալհալլա մարտում ընկած քաջերի հոգիները երանելի անդրաշխարհ տանող արահետ, Օդին-Վոտանի ճանապարհ²⁶ (վերջինս հին գերմանների գլխավոր աստվածն էր, Վալհալլայի տիրակալը): Գերմանական մի լեգենդում, ավանդված տասներորդ դարի պատմիչ Վիդուկինդի կողմից («Սաքսերի գործերը» I, 9-13), Իրմինֆրիդ արքայի փորձառու խորհրդական Իրինգը, թագուհուն հնազանդ, կաշառվում է թշնամու կողմից ու դավաճանաբար սպանում Իրմինֆրիդին, իսկ հետո էլ թշնամիների արքային: Հեղինակը զարմանքով նշում է, որ չնայած դրան «Իրինգն այնպիսի փառք ուներ, որ նրա անունով մինչև մեր օրերն անվանում են այսպես կոչված Ծիր Կաթինը երկնքում»:

Իրինգ և Իրմինֆրիդ անունները հիշեցնում են հայոց Արա և Արամանյակ ձևերը: Ընդ որում, Իրմին դիցանունը (որից և Իրմինֆրիդ անձնանունը) ամենայն հավանականությամբ, Արյամանի գերմանական ազգակիցն է և ներկայացնում է Վոտանի մի մականունը²⁷, հմմտ. և Ծիր Կաթինի իրար ծածկող «Իրինգի ճանապարհ» և «Վոտանի ճանապարհ» անվանումները: Արյամանն էլ իր հերթին կապվում է Արամանյակի և Արայի հետ (տես ստորև):

Ընդհանրապես, հնդեվրոպական անդրաշխարհը, նրա աստվածն ու քնակիչները, ապա և խորհրդանիշ օծ-վիշապը կոչվել են **wel-/wol-* արմատով՝ հմմտ. հիշյալ սկանդինավ. Վալհալլա, հուն. Ելիսյան դաշտեր («երանելի անդրաշխարհ»), սլավ. Վելես/Վոլոս, քալթ. Վելս դիցանունները և այլն²⁸: Հատկանշական է, որ հայ. *գեղեցիկ* և *գող* բառերը ևս ծագում են համանուն արմատներից (ընդ որում, Ռ. Յակոբսոնը հնդեվրոպական անդրաշխարհի և նրա տիրակալի հետ առնչվող հիշյալ անունները հանգեցնում է հենց այն **wel-* «տեսնել» արմատին, որից ծագում է հայ. *գեղեցիկ* «տեսքոտ» բառը)²⁹: Պետք է կարծել, որ «Անդրաշխարհի ճանապարհ» քանաձևը հնագույն հայոց մեջ հանգելով **գեղ/գող + հետ*

²³ J. Marquart, le berceau des Arméniens, *Revue des études arméniennes*, 8, f. 2, 222.

²⁴ *Վիշապաբադ* և *բադ* բառերի հնաբանությունը կապի վերաբերյալ տես հատկապես G. Areshian, *Armenian and Indo-European Cosmogonic Myths and Their Development*, Proceeding of the Fourth International Conference on Armenian Linguistics, Delmar, New York, 1992, 6-8, հարցի գրականությամբ:

²⁵ R. Allen, *Star Names, Their Lore and Meaning*, New York, 1963, 477. տես և Ж.Дюмезиль, *Верховные боги индоевропейцев*, М., 1986, с. 75, 107, աղբյուրների հղմամբ:

²⁶ R. Allen, op. cit. 476, 478:

²⁷ De Vries, *La valeur religieuse du mot germanique irmin*, *Cahiers du Sud*, 314, 26-27; G. Dumézil, *The Destiny of A King*, Chicago, London, 13, 133-134, n. 45. տես նաև Ա. Պետրոսյան, *Արամի առասպելը...*, էջ 32-33:

²⁸ Տես, օրինակ, J. Puhvel, *Analecta Indoeuropeae*, Innsbruck, 1981, էջ 210-215; Т.Гамкрелидзе, В.Иванов, *Индоевропейский язык и индоевропейцы*, Тбилиси, 1984, с. 824; В.Топоров, *Заметки по похоронной обрядности*, *Балто-славянские исследования*, 1985, М., 1987, с. 17-19; Այս անվան դրսևորումները հայ իրականության մեջ տես А.Петросян, *Отражение индоевропейского корня *wel- в армянской мифологии*, *ՀԳ*, 1987, №1:

²⁹ R. Jakobson, *Slavic God Veles and His Indo-European Cognates*, *Studii linguistici in onore di Vittorio Pisani*, Brescia, 1969, էջ 588.

տարբերակին, բաղարկվել է Ծիր Կաթինի լայնորեն տարածված մեկ այլ «Հարդի/ծղոտի ճանապարհ» բանաձևի հետ և առաջացրել «Յարդգողի հետը»:

Այսպիսով, Արայի հնդեվրոպական գուգահեռներին ևս բնորոշ է կապը «Հարդագողի ճանապարհի» հետ: Ավելին, Արայ Գեղեցիկի հաջորդ Վահագնի հետ նույնացված *Յարդգողը* ինչ-ինչ ասոցիացիաներով ակնարկում է Արա Գեղեցիկի անունը (ընդ որում, նույնիսկ անկախ այս վերականգնվող կապերից, *յարդգողը* կարող է դիտվել որպես Արա Գեղեցիկի անագրամ):

Ժողովրդական հավատալիքներում և էպոսում սուրբ Սարգիսը հանդես է գալիս որպես քամու, փոթորկի մի աստվածության քրիստոնեացած տարբերակը³⁰: Սյուս կողմից, որպես «Հարդագողի ճանապարհի» առաջացման լեգենդի հերոս, նա այդ ճանապարհի հեթանոսական էպոնիմի հետնորդն է: Թեև «հողմի ոգի», բայց նա նաև ճանապարհորդների փրկիչն է փոթորիկների ժամանակ, և կարող է ընկալվել որպես ճանապարհորդների հովանավոր (այս առնչությամբ թերևս կարելի է հիշել *արահետ* «լայն կամ նեղ ճանապարհ» բառը, *Յարդգողի հետ*-ի համադրությամբ):

ԱՍՈՒՍՆՈՒԹՅԱՆ ՀՈՎԱՆԱՎՈՐԸ

Ժողովրդական հավատալիքներում սուրբ Սարգիսը հանդես է գալիս որպես ամուսնության հովանավոր, ընդ որում, նրա տոնը համընկնում արևմտաքրիստոնեական Վալենտինի սիրո հովանավորի տոնի հետ: Հնագույն հեթանոսական դարաշրջանում ամուսնության հովանավոր աստվածը պետք է ապահովեր ամուսնական «ճիշտ» զույգերի ընտրությունը և ինցեստային (արյունապիղծ) կապի մերժումը արխաիկ հասարակությունների հիմնական արգելքը:

«Սպիտակ հերոսի» հիմնական բնութագրերից մեկն է «մշակութային» վարքը և ամուսնական ու սեռական «արդարության» հատկանիշը՝ սեռական մաքրությունը: Սրանով նա տարբերվում է «սև հերոսից», որին, ընդհակառակը, բնորոշ են վայրի վարքը և անօրեն ու ինցեստային կապերը: Այսպես, «Ճերմակածի» Մուշեղը վեհանձնաբար ազատում է Շապուհի կանանցը, մինչդեռ Արտաշես արքան անօրեն արարք է կատարում առևանգում է ալանաց արքայադստերը սև ծի հեծած (*խորենացի*, Բ, ծ): Նմանապես, Արա Գեղեցիկը մերժելով Շամիրամի առաջարկը՝ լքել կնոջն ու ամուսնանալ նրա հետ, վարվում է որպես «սպիտակ հերոս»: Ընդ որում, ըստ ուսումնասիրողների Շամիրամն այստեղ մայր աստվածուհու, այսինքն Արայի մոր պատմականացած տարբերակն է:

Ահա մի լեգենդ, որտեղ սուրբ Սարգիսը հանդես է գալիս ինցեստն արգելողի դերում: Մի կին մեռնելուց առաջ խնդրում է ամուսնուց, որ նա նորից ամուսնանա մի այնպիսի կնոջ հետ, որի դաստակին կհարմարվի իր ապարանջանը: Այն հարմարվում է միայն նրանց դստեր ծեռքին, և հայրն ուզում է բռնի ամուսնանալ դստեր հետ: Վերջինս օգնության է կանչում սուրբ Սարգսին, որը գալիս ու ազատում է աղջկան³¹:

Հին հնդեվրոպական աշխարհում ինցեստի մերժումն արտահայտվում էր **ne ar-(l)o-* բանաձևով, **ar(ə)-* «համապատասխան, հարմար» արմատից, հմմտ. հնդ. *anṛa* (= հայ. *անարդար*) և խեթ. *Ul āra = nalla āra*, կիրառված անօրեն, ինցեստային ամուսնության

³⁰ Մ.Աբեղյան, հ. Ա, էջ 432-435, հ. Է, էջ 78-82: Հետաքրքիր է որ դեռևս անտիպ մի հոդվածում Տ. Դալալյանը փորձել է հիմնավորել, որ «սպիտակափառ» Բարշամին աստվածը հին հայոց դիցաբանում պետք է որ նման ֆունկցիաներ ունենար:

³¹ Ա. Դանալանյան, նշվ. աշխ., էջ 365: Այս թեման առկա է նաև հեքիաթներում:

վերաբերյալ (*Ռիզվեդա* X, 10, 4: *KBo* V 3, III 34, XXII 2, 19)³²: Ավելին, հնդիրանական և իուլանդական առասպելաբանության մեջ այդ արմատով էր կոչվում ամուսնության հովանավոր աստվածությունը հնդ. Արյաման, իրան. Աիրյաման, իռլ. Էրեմոն (հ.-ե. **aryomen-*)³³: Հայոց առասպելաբանության համակարգում այս անունը համադրելի է Հայկի որդի Արամանյակի Արայի կերպարի նախնական տարբերակի անվան հետ (տե՛ս ստորև):

Արայի անունն ակնհայտորեն համեմատելի է խեթ. համանուն *Արա* դիցանվան հետ, որը հնդկական Արյամանի մի ազգակիցն է: Խեթ. *āra-* (երկար, կամ շեշտված ա-ով) նշանակում է «ծիշտ, հարմար, շիտակ», սկզբնապես «համապատասխան ներխմբային կարգին, հասարակայնորեն ընդունելի, սոցիալական կարգին համաձայն», և «ընկեր, տեր»: Հատկապես բնութագրական է հիշյալ *natta āra* «ոչ շիտակ, ոչ ծիշտ, անօրինական» ժխտական բանաձևը, կիրառված «ոչ խեթական», բարբարոսական կենսակերպի վերաբերյալ³⁴: Օրինակ, երբ խեթական արքան իր քրոջն ամուսնացնելով Հայասայի արքայի հետ, նախազգուշացնում է փեսային սեռական կապ չունենալ իր կնոջ քույրերի հետ՝ «խաթուսասում դա անօրինական է» (*KBo* I, 42, IV, 7): *Ara(s)*, *Ara* ծներով ավանդված դիցանունը, որը հանդես է գալիս խմբավորված խուռիական Hinkallus «Առատություն» և Kelti «Բարեկեցություն» անուններով աստվածների շարքում, նույնպես պիտի որ ներկայացներ խեթական «օրինավոր» կենսաձևի մի աստվածացված մարմնավորում³⁵: Ի միջի այլոց, խեթական նշված ծներն են, որ հիմք են տալիս **ar-(y)o-*-ի համար համահնդեվրոպական ցեղանվանական կիրառություն ենթադրել:

Հատուկ պետք է նշվի, որ հայ. Արա(յ) ձևը չի կարող փոխառված լինել խեթական համանուն դիցանունից, քանի որ հայերենում վերջին վանկն ընկել է անատոլիական լեզուների անհետացումից շատ ու շատ դարեր հետո (այդ երևույթն առկա է նույնիսկ միջին իրանական փոխառություններում): Այսինքն հայ. Արա դիցանունը հնում այլ հնչողություն պիտի ունենար և խեթ. Արայի մի գուգահեռ ձևն է և ոչ ժառանգը:

Խեթական մի հնագույն առասպելի համաձայն, թագուհին ջուրն է նետում իր երեսուն երկվորյակ որդիներին, որոնք ի վերջո վերադառնում են: Թագուհին նրանց ուզում է ամուսնացնել իր երեսուն երկվորյակ դուստրերի հետ: Միայն կրտսեր եղբայրն է մյուսներից կոչ անում ընդդիմանալ այդ ամուսնությանը: «Մի արեք այդ սրբապղծությունը... Դա անարդար է» (*Ul āra = natta āra*) ասում է նա (*KBo* XXII, 2, 19)³⁶:

Հունական մի առասպելում Եգիպտոսի հիսուն որդիներն ամուսնանում են նրա եղբայր Դանաոսի հիսուն դուստրերի հետ: Դանաոսը, որը դեմ էր այդ ամուսնությանը, պատվիրում է իր դուստրերին առաջին իսկ գիշերը սպանել իրենց ամուսիններին: Միայն մեկն է խնայում իր ամուսնուն, որն ըստ երևույթին կույս էր թողել իրեն (*Ապոլոդորոս*, II, 1, 4-5): Այս առասպելի նախնական տարբերակը պետք է որ խորհրդանշեր եղբայրների և քույրերի

³² В.Иванов, О мифопоэтических основах латвийских дайн, Балто-славянские исследования, 1984, М., 1986, с. 10-11.

³³ J. Puhvel, Mythological Reflections of Indo-European Medicine, Indo-European and Indo-Europeans, Philadelphia, 1970, էջ 378, Id. Analecta..., էջ 323-324.

³⁴ E. Laroche, Hittite *arawa-* "libre", *Hommage à George Dumézil*, Bruxelles, 1960, էջ 127-128.

³⁵ J. Puhvel, Analecta..., էջ 323-324, Id. Hittite Etymological Dictionary, V. I, Berlin, New York, 1984, էջ 116-121; Т.Гамкрелидзе, В.Иванов, укр. соч., с. 810. Գ. Դափանցյանը, հայոց Արային կապելով խեթական նույնական անունով Արայի հետ, հետևելով իր ժամանակի գիտությանը, վերջինիս համարում էր բուսական մի աստվածություն, և այն էլ ոչ հնդեվրոպական «ասիանիկ» ծագմամբ, տե՛ս Գ. Դափանցյան, նշվ. աշխ., էջ 78-79:

³⁶ H. Hoffner, Hittite Myths, Atlanta, 1990, էջ 62-63.

ինքնատային ամուսնության անթույլատրելիությունը, որը վերածվել է զարմիկների դժբախտ ամուսնության³⁷:

Ակնհայտ է այս առասպելների համապատասխանությունը հետևյալ հայկական լեգենդին: Ուռումի (Բյուզանդիայի) արքային պատերազմում օգնում են հայ ռազմիկները սուրբ Սարգսի գլխավորությամբ: Արքան, վախենալով հայերի քաջությունից, պատվիրում է կենդանի մնացած քառասուն հայ քաջերին մի մի աղջիկ տալ, ու գիշերը հարթեցնելով սպանել նրանց: Սուրբ Սարգսին բաժին հասած աղջիկը չի կատարում պատվերը և նրա հետ փախչում է³⁸:

Էպոսի Բաղդասարի առնչությամբ արդեն հիշված մի տարբերակում՝ քառասուն եղբայրների ամուսնության թեման ներկայացված է այսպես. Փոքր Միերը սպանելով դևին, ազատում է քառասուն գերի արքայադուստրերի, որոնց Բաղդադում, Բաղդասարի գերեզմանի վրա իր կառուցած Սուրբ Սարգիս եկեղեցում ամուսնացնում է իր քառասուն եղբայրացուների հետ: Թագավորն առաջարկում է Միերին ամուսնանալ իր դստեր հետ, բայց նա հիշում է, որ կին ունի և մերժում է³⁹: Նկատենք, որ Փոքր Միերը, որպես Սասունի դյուցազնական շարքի վերջին, վերածնվող հերոս, համապատասխանում է ազգածին ավանդության Արա Գեղեցիկին⁴⁰:

ՀՆԴԵՎՐՈՊԱԿԱՆ ԱՇԽԱՐՀԻ ԷՊՈՆԻՄԸ

Իրանական առասպելաբանության մեջ «երրորդ հերոս» Թրաետաոնան (հնդեվրոպական «երեք» արմատից) հաղթում է եռագլուխ օձ Աժի Ղահակային ու դառնում արքա: Նրան հաջորդում է նրա երրորդ որդի Արյան, որը սպանվում է իր ավագ եղբայրներ Սայրիմայի և Տուրայի կողմից (*Բունդահիշտ* 31, 4-12. *Ղենկարտ* VII, 1, 28): «Շահնամեում» այս երեք եղբայրները, արդեն Սելմ, Թուր և Իրեք անուններով, հանդես են գալիս որպես աշխարհի կողմերի էպոնիմներ՝ Սելմը խորհրդանշում է արևմուտքը, Թուրը՝ արևելքը (Թուրանը և Չինաստանը), իսկ Իրեքը՝ կենտրոնը (Իրանը): Այսպիսով, Իրանը սկիզբ է առնում զոհվող հերոս Արյա-Իրեքից (միջին պրսկ. Աիրիկ): Արյա անունը համապատասխանում է հնդիրանական համանուն *arya* > **aryo* ցեղանվանը, որի հոգնակի սեռական *Ariyānām* ձևից էլ առաջացել է Իրան անվանումը: Աստվածային մակարդակում հնդարիական ցեղերի էպոնիմն ու հովանավորն էր հնդ. Արյաման, իրան. Աիրյաման աստվածը (**Aryomen-*), որի անունն **aryo-*-ի մի ածանցյալն է:

Ըստ Տակիտոսի (*Գերմանիա* 2, 3) հաղորդած ավանդության, (արևմտա)գերմանական ցեղերը ծագում են նախահայր Մաննուսի («մարդ») երեք որդիներից: Օվկիանոսի մոտ բնակվողները կոչվել են ինգևոններ, մեջտեղի (*medii*) ցեղերը՝ հերմինիոններ, մնացածը՝ իստևոններ: Այս ցեղանունները կապված են աստվածների մականունների հետ, ընդ որում, Իրմինը (որից պետք է ծագեր լատինական հերմինիոններ ձևը), ինչպես նշվեց, Օդին-Վոտանի մականունն է և համադրվում է Արյամանի և Աիրյամանի հետ⁴¹:

Հայկական ավանդության մեջ ամենաառաջին «երրորդ հերոսն» է Արամ նահապետը, որը հաղթելով իր երեք հակառակորդներին՝ հիմնում է մի նոր մեծ ու հզոր Հայաստան

³⁷ Այս հունական առասպելի և հայոց ազգածին ավանդության վերաբերյալ այլ հնդեվրոպական առասպելների համադրությունը տես *Ա. Պետրոսյան*, Արամի առասպելը..., էջ 102-109:

³⁸ *Ա. Ղանալանյան*, նշվ. աշխ., էջ 365-386:

³⁹ Սասնա ծռեր, հ. Ա, Եր., 1936, էջ 237-240:

⁴⁰ *Ա. Պետրոսյան*, Հայկական էպոսի ակունքները, էջ 29-40:

⁴¹ *De Vries*, *Op. cit.*, էջ 26-27:

(հմմտ. և *Արամ* «ամսվա երրորդ օր»): Արամի որդին, ճակատամարտում զոհվող Արա Գեղեցիկը, որի անունով է կոչվում «Արայի դաշտ»-Այրարատը, ակնհայտորեն համապատասխանում է Արյա-Աիրիկ-Իրեջին: Հատկանշական է նաև, որ Արա Գեղեցիկի մասին հեքիաթներում նա ներկայացվում է որպես Արամ արքայի երրորդ որդի: «Արայի դաշտ» - Այրարատ նահանգը, ապա և նրա ոստան Արարատյան դաշտը Արաքսի հովտում Հայաստանի պատմական կենտրոններն են (ընդհանրապես, «սպիտակ» հատկանիշը բնութագրական է կենտրոնի և այն խորհրդանշող կերպարի համար, մինչդեռ «սևը» բնորոշ է ծայրամասին)⁴²:

Այս երկրամասի առաջին էպոնիմն իրականում հայոց նախահայր Հայկի որդի Արամանյակն է, որն առաջինն է գալիս Այրարատ, հիմնավորվում նրա պատմական կենտրոնում Արագածոտնում և Արագած լեռն էլ կոչվում իր անունով (*խորենացի*, Ա, Ժբ): Ընդ որում, Սեբեոսի Անանունը հիմք է տալիս կարծելու, որ հայոց *արմեն* ցեղանվան էպոնիմը հենց Արամանյակն է, և ոչ Արամը: Արամանյակը Հայկի երեք որդիներից մեկն էր, իսկ մյուս երկուսը խոռն ու Մանավազը Վանա լճի շրջանի էպոնիմներն են:

Ս. Աբեղյանը, քննարկելով հայոց երկրորդ էպոնիմ Արամ նահապետի կերպարը, անվանում է նրան առաջին էպոնիմ «Հայկի մի երկրորդ տիպարը»⁴³: Միևնույն տրամաբանությամբ կարող ենք ասել, որ Արա Գեղեցիկն էլ «Արամանյակի երկրորդ տիպարն է»: Այսպիսով, Հայկ-Արամանյակ զույգը «երկրորդ տիպարներով» կրկնվում է վեցերորդ սերնդում: Նկատենք, որ Արագածի Արամանյակի անվամբ կոչվելը նույնպես ակնարկում է Արա-Արամանյակ ստուգաբանական կապը: Այսպիսով, Հայկ-Արամանյակ և Արամ-Արա էպոնիմային ծննդաբանությունը լավագույն զուգահեռներ ունի իրանական և գերմանական ավանդույթներում:

Հայոց ազգածին ավանդության վերջին դրվագների մի բնորոշ զուգահեռ է հայտնաբերվում Իռլանդիայի առասպելաբանական պատմության մեջ: Այստեղ հին աստվածները հանդես են գալիս որպես իռլանդացիներից առաջ երկիրը բնակեցրած «Դանու աստվածուհու ցեղեր» (Դանուն էլ համապատասխանում է հուն. Դանաոսին): Սրանց առաջին արքան կռվում զրկվում է ձեռքից և այլևս չէր կարող թագավորել (նրան հետագայում մի արծաթե ձեռք են հարմարեցնում, և նա կոչվում է «Արծաթաձեռք» *Argallam*, հմմտ. **arg-*): Հատկապես կանանց պահանջով նոր առաջնորդ է ընտրվում գեղեցկատես Բրեսը: Սա ծախողվում է, անցնում թշնամու կողմը, հետո գերվում: Նրա կյանքը խնայվում է երկրագործական խորհուրդներ տալու պայմանով (տված խորհուրդն է վարել երեքշաբթի, ցանել երեքշաբթի, հնձել երեքշաբթի), և նա ի վերջո վերածվում է երկրագործության աստվածության: Դանու աստվածուհու ցեղերից հետո երկրին տիրում են բուն իռլանդացիների նախնիները՝ Էրեմոնի գլխավորությամբ, և երկիրը կոչվում էրիու դիցուհու անունով:

Բրես նշանակում է «Գեղեցիկ», իսկ նրա մոր անունը նույնական է Իռլանդիայի և նրա էպոնիմ աստվածուհու անուններին՝ *Eriu/Éire*, սեռ. *Érin*, որոնք համապատասխանում են հնդեվրոպական **aryo*-ին: Այսպիսով, Էրիուն և Բրեսը, առաջինն անվան հնչողությամբ, երկրորդը իմաստաբանորեն, համադրելի են Արա Գեղեցիկի անվան բաղադրիչներին (նկատենք, որ Արան, ինչպես և Բրեսը, երկրագործական մի աստվածություն է պատկերացվում): Էրեմոն անունն էլ, ինչպես ասվեց, **aryo*-ի մի ածանցյալն է:⁴⁴

⁴² Ս. Պետրոսյան, Արամի առասպելը... էջ 52:

⁴³ Ս. Աբեղյան, հ. Ա, էջ 55:

⁴⁴ Իռլանդական այս առասպելների վերաբերյալ տե՛ս, օրինակ, *A. Rees, H. Rees, Celtic Heritage, London, 1961, էջ 32-38, 96, 215*: Սյո առասպելների քննարկումը հայկական, հունական և հնդկական զուգահեռների առնչությամբ Ս. Պետրոսյան, Արամի առասպելը... էջ 102-109:

Հայաստանի կենտրոնի էպոնիմների Արա(y) և Արամանեակ անունները հիշեցնում են հնդեվրոպական էպոնիմային *ar-(y)o-, *aryomen- ձևերը: Արա անունը կարող էր ծագել *rə-yo-, *rə-to-, *rə-tyo-, նախաձևերից: Առաջինը կարող է դիտվել որպես *aryo-ի մի տարբերակը, իսկ մյուսների համար հմտ. հնդ. Rta, ավեստ. Aša դիցանունները (*f-to, հմտ. հայ. *արդ* «ձև, կարգավորություն»): հնարավոր է և այդ հիմքերի բաղարկությունը: Արայի հետ կապվող Այրարատ ձևն այսպիսով ներկայանում է որպես *aryo-ի կանոնավոր հայ. արտացոլումը, արմատի կրկնությամբ և -ատ ածանցով⁴⁵: Արամանեակը (տարբերակներ Արամենակ, Արմենակ) ձևավորվել է թերևս հնդեվրոպական *aryomen- և *ramo- (< Արամ) անունների բաղարկության հետևանքով⁴⁶:

Ուրարտական սեպագիր տեքստերում Արագածից հյուսիս ընկած երկրամասը կոչվել է ^{KUR/}Eria-hi «երիա-ական երկիր/ցեղ» (hi-ն ուրարտ. բնորոշ ածանց է), իսկ Արագածոտն գավառը և մերձակա տարածքները՝ *Az/sa = Waz/ca* (գրականության մեջ հաճախ սխալ կերպով տառադարձվում է որպես Ազա): Eria-ն համադրելի է *aryo-ից ծագած ցեղա-տեղանունների հետ (ուրարտ. *e/i*-ն երբեմն արտացոլում է տեղական *a*-ն), իսկ Waz/ca-ն կարող էր արտացոլել, օրինակ, տեղական Վազա, Վաժա ձևերը: Վերջինս հայերենի օրինաչափությունների համաձայն պետք է դառնար *զած (հմտ. ուրարտ. Weliku-ni/hi հայ. Գեղաքունի անցումը), այսինքն Արագածը կարծես միավորում է այդ երկու անունները⁴⁷:

Մյուս կողմից, հնդեվրոպական *ar(y)o-ն, որպես ցեղի սոցիալական կառուցվածքի տերմին, շեշտում է «խմբին պատկանող» անդամի «ազատ» կարգավիճակը, տարբերակե-

⁴⁵ Հմտ. օրինակ, խոռոխոռունիք ցեղա-տեղանունը, կապված, հավանաբար խուռիների ցեղանվան հետ, ապա և արմատ. *խորխորատ* և այլն:

⁴⁶ Հայ. *այր* բառը ևս հեշտ է կապել հնդեվրոպական *ar(y)o- «ընկեր, տեր» տերմինի հետ, իսկ սեռ. *առն* ձևը կարելի է բացատրել այլ հիմքերի հետ բաղարկությամբ, հմտ. *Գ.Ջահուկյան*, Հայոց լեզվի պատմություն, նախագրային ժամանակաշրջան, Եր., 1987, էջ 182: Հատկանշական են և *այր այր, այր առ այր, այր զարամբ, այր ըստ առնե* «իրար» արտահայտությունները, նույնական խեթ. *aras aran*-ին, որն *ar(y)o-ի կարևոր բնութագրիչներից է, տես օրինակ, *J. Puhvel, Analecta...*, էջ 323, և *Online Etymological Dictionary*, էջ 117:

⁴⁷ Հմտ. *Ա. Պետրոսյան*, Լեզվաբանական և առասպելաբանական տվյալները Երիախի-Շիրակի էթնիկական խմբի մասին, *Շիրակի պատմամշակութային ժառանգությունը* 1, թեզիսներ, Գյումրի, 1994, էջ 24: Այս համատեքստում հատկանշական են թերևս հայ. *առիզած* «զոգնոց», *զգենուլ* «հագնել» բառերը: Հնագույն *զած- < *wac- արմատը կարող է լինել կանոնավոր հայկական արտացոլումը հնդեվրոպական *weg-, *wag- տիպի ինչ-որ նախաձևի, հմտ. հատկապես *wag- «ճեղքել, խփել», «ծածկոց, պատյան», օրինակ լատ. *vagina*, որի հետ վերջերս համեմատվում է հնդիրանական առասպելական հերոսների զենքի անվանումը (հնդ. *vajra*-, ավեստ. *vazra*-, պրսկ. > հայ. *զուրգ*, Սասունի հերոսների հիմնական զենքերից մեկը), տես *J. Mellory, D. Adams, Encyclopedia of Indo-European Culture*, London, Chicago, 1997, 538: Արագածի նմանատիպ մեկնաբանությունն է առաջարկել և է. *Աղայանը* *Արա + զած* «հյուսված, շարք, պար», այսինքն «Արայի պար լեռնաշղթա» (Ակնարկներ հայոց տոմարների պատմության, Եր., 1986, էջ 78-79, ըստ *Յ. Պոկոռնու* բառարանի *weg- «հյուսել» արմատի): Հաշվի առնելով Արայի և Սիեր-Սիիր-Սիթրայի որոշակի համապատասխանությունը, արժե նշել, որ իրանական տվյալների հիման վրա վերականգնվող *Mithra + vazra* առասպելաստեղծ բանաձևին (*C. Watkins, How to Kill A Dragon*, New York, 1995, էջ 438) հայերենում կարող էր համապատասխանել *Արա + զած*-ը: Այդ տեսակետից հատկանշական է հայկական Սեհոզած «Սիիր աստծու զած» լեռնանունը (տես *Գ. Ղափանցյան*, նշվ. աշխ., էջ 98, հընթացս նկատենք, որ *զած*-ի այդտեղ առաջարկվող «զահ» մեկնաբանությունն հնչյունաբանորեն անընդունելի է): Հետաքրքիր է, որ Արամանյակի ոստանի շրջանի Eria-ն և Waz/ca-ն հիշեցնում են «Ավեստայում» իրանական ցեղերի առասպելական նախահայրենիքի *Aiγισθῶν vaēdō* անունը (*Վիդևդատ* I, 3, կոչվում է նաև Արյանա վեջա, միջին պրսկ. *Էրանվեժ*), բայց դժվար է ուղղակի կապ պատկերացնել Waca-ի և vaēdō-ի միջև: Ինչևէ, Զրադաշտը, որն ինչպես ասվեց, նույնացվել է Արայի կրկնակ երի հետ, ըստ «Ավեստայի», զոհ է մատուցում Դրվասպա դիցուհուն Արյանա վեջայում (3աշտ. 9, 25), և ուրեմն պետք է որ այնտեղ էլ ապրեր: Այսպիսով, Էր-Զրադաշտը նույնպես կարող է տեղայնացվել «Արայի դաշտում»: Այս առթիվ նկատենք, որ որոշ տվյալներ հիմք են տալիս կարծելու, որ Արաքսի հովիտն է եղել Զրադաշտի և զրադաշտականության հայրենիքը («մեղական տեսություն»): այս տեսակետը տարածված էր XIX դարի վերջին և XX դարի սկզբին): Ներկայումս կարծում են, որ այդ պատկերացումների հիմքերը ձևավորվել են Ալեքսանդր Սակեդոնացուց հետո, երբ զրադաշտականության կենտրոնը տեղափոխվել է Ստրպատական, որը և նույնացվել է Արյանա վեջայի հետ, տես *И. Рак, Зороастрийская мифология: Мифы древнего и раннесредневекового Ирана*, С.Пб., М., 1998, с. 26-27, 53-54, 113, 451: Ի միջի այլոց, Արարատյան դաշտի հնագույն հնդեվրոպական անվանաբանությունն էլ իրանական կամ հնդիրանական չէ, տես օրինակ, *А. Петросян, Отражение...*, с. 66:

լով նրան անազատներից, հմմտ. խեթ. *arawa-* «պարտավորություններից ազատված», «ազատ», *arawahh-* «ազատել», *arawanni-* «ազատ» (հակադրված անազատին), լիկ. Ερευνα = հուն. Ελευθερα «Ազատ քաղաք» (< լուվ. **arawa-*): Վերջին անվանումը համահունչ է խեթական օրենքներին, ըստ որոնց «ազատները» (*arawes*) ապրում են որոշակի քաղաքներում⁴⁸: Արագածը կարող էր ծագել սրանց ազգակից մի ծնից (**-w- > -q-* անցումով և *-aw* ածանցով): Հատկանշական է, որ Արարատյան դաշտը հարավից եզերող Մասիսը, ապա և դաշտի գետերից մեկը կոչվում են *Ազատ* (< իրան.): Այսպիսով, ի հայտ է գալիս Արայի և նրա դաշտի անունների մեկնաբանության ևս մեկ եզր: Հետաքրքիր է, որ խեթ. *Arawanna*/*Arawunna* և լիկ. Ερευνα քաղաքների համադրությամբ Արարատյան դաշտի հնագույն *Erebu-ni* (= *Erewo-* > *Երևան*) քաղաքն էլ, կառուցված որպես Հայկական լեռնաշխարհի ծայր արևմուտքից՝ Խաթի («խեթական»)-Ծուփանի (Ծոփք) երկրներից գաղթեցրած 6600 ռազմիկների բնակատեղի⁴⁹, կարող է մեկնաբանվել որպես «Ազատ քաղաք»:

Ըստ «Հայսմավուրքի» և Վարդան վարդապետի, Մեսրոպ Մաշտոցը սուրբ Սարգսի մարմինը բերել է Կարբի Արագածոտն գաղառ, Աշտարակի մոտ ու թաղել, և նույն տեղում մի հոչակավոր վանք շինել: Ուրեմն կապադոկյացի սուրբ Սարգիսը իր գերեզմանով ու պաշտամունքի կենտրոնով համապատասխանեցվել է Արամանյակին (և Արային), որը նորից ցույց է տալիս սուրբ Սարգսի բարդ կերպարի մի կարևոր բաղադրիչի ժառանգորդությունը «առաջին Արա» Արամանյակից:

Հնդկական Արյամանի, իրանական Աիրյամանի և իռլանդական Էրեմոնի զուգադրության հիման վրա վերականգնվող **Aryomen-*ը ներկայանում է որպես հնդեվրոպական էպոնիմ, ապա և անուսնության, ճանապարհների ու բժշկական որոշ ծեսերի հովանավոր: Նա այսպիսով Միտրայի տիպի մի աստվածացված աբստրակցիա է «արիականություն» նշանակությամբ, կապված սոցիալ-կրոնական համաձայնության և համայնական բարեկեցության ու առողջության հետ⁵⁰: Հայկական իրականության մեջ այս գործառնությունների դաշտը, բացի բուժականից, որը հստակ չի ընդգծվում, առնչվում է Արամանյակի, Արայի ու սուրբ Սարգսի հետ⁵¹:

Այսպիսով, Արագած, Այրարատ, Արա և Արամանյակ անունները կարելի է կապված համարել հնդիրանական **arya-* ցեղանվան, հնդիրանցիների նախնական տարածքների հնդ. *Āryāvarta*, ավեստ. *Airyanām vaēθō* կոչումների, հին իրան. *Ariyānām*, պահլավ. *Ērān* «Իրան», հին օսեթ. **Alani* «Ալաններ» (< **aryana*), իռլ. *Ériu* «Իռլանդիա», գերմ.-լատ. *Hermiones* ցեղա-տեղանունների, խեթ. *Ara* (< **ar-o-*), իրան. *Arya* և իռլ. *Ériu* (**aryo-*), հնդ. *Aryaman*, իրան. *Airyaman*, իռլ. *Eremon*, գերմ. *Irmin* (**aryomen-*) դիցանունների հետ: Ընդ որում, «Արայի դաշտը» Արայի պաշտամունքի կենտրոն կարող էր լինել դեռևս նախաուրարտական ժամանակներից⁵²:

⁴⁸ E. Laroche, Hittite *arawa-*... էջ 124-125; J. Puhvel, Hittite Etymological Dictionary, էջ 119-121, В. Иванов, укр. соч., с. 13; J. Mellory, D. Adams, op. cit., էջ 213.

⁴⁹ Г. Меликишвили, Урартские клинообразные надписи, М., 1960, с. 236-237 (№ 128 А2).

⁵⁰ J. Puhvel, Mythological Reflections... էջ 377-378. Id. Analecta... էջ 325-326.

⁵¹ Հատկանշական է նաև, որ Արյամանը երբեմն նույնացվել է կրակի և արևի աստվածների հետ (Мифы народов мира, т. 1, М., 1980, с. 112), հմմտ. Արայի համապատասխանեցումը Վահագնին կրակի ու արևի աստծուն, ապա և սուրբ Սարգսի տոնի կրակի ծեսերը, տես *Ա Սատիկյան*, նշվ. աշխ., էջ 165-166: Նույնատիպ պատկերացումների հետքեր կարելի է գտնել թերևս նաև Սուշեղի վերաբերյալ, տես անդ., էջ 237 և *Փավստոս*, Ե. դ: Հետաքրքիր է, որ Այրարատ անունը ևս, զոնե անագրամային մակարդակով, հիշեցնում է *այրել* արմատը:

⁵² *Ա. Սատիկյանը* ևս Արայի անունը կապում է, ի վերջո, հնդիրանական **arya-*ի և զուգահեռ ձևերի հետ (էջ 328-332): Եւ *Ադրնցը* խուսափում է հնդեվրոպական կապերի լայն օգտագործումից, իսկ *Գ. Ղափանցյանն*, իր մեթոդի համաձայն, չի ընդունում դրանք, թեև իր բերած խեթական Արա և ռուսական Յարիլո անուններն իրականում հնդեվրոպական ծագում ունեն: Այստեղ պարզորոշ դրսևորվում են XX դարի առաջին կեսի հայագիտության արևմտաեվրոպական, ռուսական և սովետական դպրոցների քաղաքական նախասիրությունները:

ՀԻՆԱՐԵՎԵԼՅԱՆ ԿԱՊԵՐԸ

Աքադական ռազմիկ աստված էրրան նույնացվել է ռազմի ու անդրաշխարհի Ներգալ աստծու հետ: Մի առասպելում վերջինս գնում է անդրաշխարհ որպես Ներգալ, բայց մնում է այնտեղ և վերադառնում որպես էրրա⁵³: Մինչև մոտ 2000 թ. մ.թ.ա. էրրան գրվել է առանց «աստված» գաղափարագրի, հավանաբար, որպես օտար աստվածության անուն⁵⁴: Որպես անդրաշխարհ գնացող ու վերադարձող ռազմիկ, ապա և իր անունով, էրրան բացահայտորեն համապատասխանում է պամփյուլիացի ռազմիկ էրին և ուրեմն Արա Գեղեցիկին: Այսպիսով, քաղաքացիները կարող էին էրրային փոխառել Արայի հնագույն նախորդից⁵⁵:

Ուսումնասիրողները Շամիրամին և Արա Գեղեցիկին դիտում են որպես մայր աստվածուհու և նրա որդի/սիրեկան պատանի գեղեցիկ աստծու առասպելության պատմականացած կերպարներ (հմտ. Իշտար-Գիլգամեշ, Ափրոդիտե-Ադոնիս, Կիբելե-Ատտիս և այլն): Այդպիսի գույգերից մեկն է Ափրոդիտե-էրոս գույգը, որտեղ երկրորդ անդամը սիրո պատանի աստվածն է: Մայր աստվածուհու և նրա որդի սիրո աստծու առասպելությամբ տարածված էր Հունաստանից մինչև Հնդկաստան հուն. Ափրոդիտեն մայրն էր էրոսի («Սեր»), հունա-փյունիկյան Աստարտեն Պոթոսի և էրոսի («Կիրք» և «Սեր»), հնդ. Լակշմին Կամայի («Կիրք, Սեր»)⁵⁶:

Մ.թ.ա. 2200 թվականով թվագրվող մի հին քաղական տեքստում, մայր աստվածուհի Իշտարը հիշվում է որպես սիրո աստծու մայր: «Էա (էնկի) աստվածը սիրում է Իր'ենմումին, Իր'ենմումին Իշտարի (Ինաննայի) որդուն, նստած նրա գրկում խունկի անուշահոտության մեջ»⁵⁷: Ir'emum անունը մեկնաբանվում է որպես «սեր, սիրո աստված», ծագած քաղական ra'āmu «սիրել» արմատից: Անկասկած է Իշտար-Իր'ենմում գույգի ազգակցությունը Ափրոդիտե-էրոս և մյուս գույգերին:

Հայ ավանդույթում Շամիրամը ներկայացնում է հին մայր դիցուհու՝ հատկապես Աստղիկի (նաև Անահիտի) վիպականացած կերպարը⁵⁸: Այսինքն, կարելի է ասել, որ Արամ, Շամիրամ և Արա եռյակը «երկրորդ տիպարներով» կրկնում է Հայկին, Աստղիկին և Արամանյակին (հնարավոր է այս տեսակետի մանրամասն հիմնավորումը): Այս վերականգնվող եռյակը համադրելի է բերված քաղական տեքստի աստվածների հետ: Էա, հին անունով Haya դիցանունը հուսալի ստուգաբանություն չունի⁵⁹, բայց այն ակնհայտորեն համադրելի է հայոց Հայկի հետ: Իշտարը, և անունով, և գործառնությով, համապատասխանում է հայոց Աստղիկին (երկուսն էլ սիրո ու մայրության դիցուհիներ են, Վեներա մոլորակի անձնավորումները): Ընդ որում, Իշտարի անունն ինքը հավանաբար ծագում է

⁵³ В.Афанасьева, И.Дьяконов, Я открою тебе сокровенное слово: Литература Вавилонии и Ассирии. М., 1981. с. 79-91.

⁵⁴ MHHM, т.2, М., 1982, с. 669.

⁵⁵ Հուն. Էր-ը, տարածաշրջանի հին լեզուներին բնորոշ վերջին ծայնավորի թուլացմամբ և անկմամբ, կարող է հանգեցվել նաև աքադ. Erra-ին և խեթ. Ara-ին: Մյուս կողմից, էրրան որպես մահվան ու ժանտախտի աստված, համապատասխանում է խեթական Յարրիին, որի անունը համեմատվում է հուն. Հերայի, սլավ. Յարիլոյի հետ:

⁵⁶ M.Dexter, Born of the Foam: Goddesses of River and Sea on the 'Kingship in Heaven' Myth. Studies in Honor of J.Puhvel, 2. Journal of Indo-European Studies Monograph 21, 1993, էջ 95-97.

⁵⁷ J.Westenholz, A.Westenholz, Help for Rejected Suitors: the Old Akkadian Love Incantation M.A.D V 8. Orientalia, 1977, Vol. 46, Fasc. 2, 203 ff. M.Dexter, loc. cit.

⁵⁸ Ս.Սատիկյան, նշվ. աշխ., էջ 99-107, Ս.Արեղյան, հ. է., էջ 157-162:

⁵⁹ G.Leick, A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology, London, New York, 1991, էջ 37.

հնդեվրոպական **Haster-/Hastel-* «աստղ» արմատից⁶⁰: Ակնհայտ է և աքաղական սիրո աստված *Ir'emum*-ի անվան և կերպարի նմանությունը հնդեվրոպական **Aryomen-* ամուսնության աստծուն. ավելին, աքաղական այս միակ անգամ հիշված անունը կարող է դիտվել որպես հնդեվրոպական տարածված դիցանվան աքաղական ծնափոխությունը (Իր'ենումի վերջավորությունը աքաղական ուղղական հոլովածն է)⁶¹: Հիշենք, որ նախաքրիստոնեական դիցարանում էլ Աստղիկը Վահագնի (resp. Արա-Արամանյակի) սիրեկանն էր:

Այսպիսով, կարելի է ենթադրել, որ աքաղական էրրան փոխառվել է հայոց Արայի, իսկ էան, Իշտարը և Իր'ենումը Հայկի, Աստղիկի և Արամանյակի հնագույն նախատիպերից: Փոխառությունը կարող էր տեղի ունենալ ոչ ուշ, քան մ.թ.ա. երրորդ հազարամյակը, Սիջագետքին հարակից տարածքներում:

⁶⁰ Տե՛ս *T.Гамкреладзе, В.Иванов, укр. соч., с. 875, ком. 1, с. 967*: Թեև Աստղիկի անունը համարում են քարգմանված սիրիական *Kaukabta*-ից, բայց այս նույնությունը Իշտարի հետ ցույց է տալիս նրա հավանական արիսական բնույթը: Տե՛ս և *Ա.Սատիկյան, նշվ. աշխ., էջ 99-100*:

⁶¹ Հնդեվրոպական **arj-*-ի հնարավոր սեմական առնչությունների վերաբերյալ տե՛ս *T.Гамкреладзе, В.Иванов, укр. соч., с. 755, ком. 2*: Ափրոդիտե-Էրոս զույգի հնագույն հայկական Աստղիկ-Արա համապատասխանության առնչությամբ հետաքրքիր է նշել, որ հուն. էրոսն արդեն փորձ է արվել կապելու խեթ. *ara*-ի հետ (*Հ.Կրոնասեր, Յ.Տիշլեր*), որն անհամոզիչ է համարվել, տե՛ս *J. Puhvel, Hittite Etymological Dictionary, էջ 121*:

ՀԱՅ-ԹԱԹԵՐԻ ՍՐԲԱՎԱՅՐԵՐԸ

1988թ. դարաբաղյան դեպքերի կապակցությամբ Ադրբեջանից տեղահանված հայ բնակչության մեջ էր նաև գիտության մեջ «հայ-թաթեր» կամ «թաթ-լուսավորչականներ» անունով հայտնի խումբը: Նրանք մինչև բռնագաղթը բնակվում էին Ադրբեջանական ԽՍՀ Շամախու շրջանի Սադրասա և Դիվիչիի շրջանի Զիլվար գյուղերում:

Հայադավան այս խմբի մեջ XIX դ. վերջին որպես կենցաղային և հասարակական լեզու տարածված էր թաթերենը: Նրանք էթնոմշակութային մի շարք առանձնահատկություններով տարբերվում էին թե՛ հայկական միջավայրից, թե՛ շրջապատի այլ էթնոսներից: Այս ամենի հետևանքով խիստ բարդանում են այս խմբի էթնոպատկանելության և ծագումնաբանության խնդիրները:

Իրենց հայրենիքից տեղահանված մադրասցիների մի մասը Հայաստանում հավաքականորեն ապրում է Արագածոտնի մարզի իրենց իսկ կողմից հիմնադրած Դպրեվանք (Սադրասա) գյուղում: Նրանց միջավայրում 1999թ. գարնանը մեր կատարած դաշտային աշխատանքների ընթացքում որոշ տեղեկություններ գրանցվեցին նրանց սրբավայրերի, դրանց առնչվող խնդիրների մասին (գրառումներ կատարվել են նաև Երևանում, Արմավիրում հաստատված ծնունդով մադրասցի, սակայն Բաքվում, Շամախիում բնակված փախստականներից): Այդ նյութերի և գրավոր աղբյուրների համադրումը հնարավորություն է տալիս ներկայացնել այս ուշագրավ խմբի սրբավայրերին, հավատալիքի համակարգին առնչվող որոշ խնդիրներ:

Մինչև XVIII դ., Արևելյան Այսրկովկասում (Դերբենդ, Ղուբա, Սուշկուր, Գյոգչա գավառ) հայ-թաթերով բնակեցված ավելի շատ բնակավայրեր կային, սակայն քաղաքական անպաստ պայմանների հետևանքով նրանց բնակիչների մի մասը XVIII դ. վերջին արտագաղթեց հիմնականում Հյուսիսային Կովկաս, և հաստատվեց Ղզլարում և նրա շրջակայքում, Մոզդուկում, Ս. Խաչում (հետագայում Պրիկումսկ, Բուդյոնովսկ), Եդեսիայում և այլն:

Հայ-թաթերի մի այլ հատված էլ պատմական տարբեր ժամանակաշրջաններում մահմեդականացավ: Պատմական նման իրադարձությունների հետևանքով, XIX դ. վերջին, Այսրկովկասում մնացել էր հայ-թաթերի երեք գյուղ՝ Սադրասան, Զիլվարը և Խաչմասը: Վերջինս գոյատևեց մինչև 1918թ¹:

Թաթախոս մահմեդականացածները որոշ ժամանակ պահպանում էին իրենց նախկին քրիստոնեական մշակույթի մասին հիշողություններ և որոշ ծիսական նորմեր: Հյուսիս-արլ. Այսրկովկասում, որը նաև թաթերի բնակության հիմնական տարածքներից է, ինչպես նշում է Ս. Բարխուդարյանը, կային «80000 բնակիչք», որոնք նախկինում հայադավան են եղել², իսկ այժմ Օմարի աղանդի հետևորդներ են (սունի մահմեդական-Ա.Հ.), սակայն դեռևս պահպանում են մի շարք քրիստոնեական սովորույթներ՝ աջ ծեռքով խաչակնքում են նոր հունցած խմորը, կրակից նոր վերցրած կերակուրը և նոր քնեցրած երեխային և այլն³:

Ըստ բանասացներից մեկի հաղորդման⁴ ինքը տեսել է, թե ինչպես լահիժ (հավանաբար թաթ -Ա.Հ.) տանտիկինը դեռ հացի խմորը չկտրած, խաչ է արել և իր հարցին՝ ինչու՞,

¹ Б. Милер, Таты, их расселение и говоры, Баку, 1929, с. 13.

² Անշուշտ, վերը նշված տարածքում հնարավոր է, որ կային հայադավանությունը կորցրած այլ խմբեր ևս:

³ Ս. Բարխուդարյանը, Աղուանից երկիր և դրացիք, Թիֆլիս, 1893, էջ 125-126, 146:

⁴ Բանասացներից նյութերը հավաքել է հեղինակը 1999թ. դաշտային աշխատանքների ընթացքում:

ասել է, որ իր հայրերից ու մայրերից է տեսել. «Իրենց նախնիները հայեր են եղել: Իրենց հայից գոյացած են, հետո են հավատը կորցրել»:

Ինչպես նշում է Ս. Բարխուդարյանը, այդ շրջատարածքում(Մուշկուր, Դերբենդ, Ղուբա) կան բազմաթիվ ավերված եկեղեցիներ, «անարձանագիր հայաձև հանգստարաններ», ինչպես նաև տեղի մահմեդականացած բնակչության կողմից «հարգված» սրբավայրեր (քրիստոնեական-Ա.Գ.)⁵:

Սինչև XVIII դարի վերջը թաթախոս հայադավան բնակչություն կար Թալաբի(վերին և ներքին) գյուղում (Ղուբայի շրջան): Վերջինիս բնակիչների մեծ մասը XVIII դ. վերջին գաղթեց Հս. Կովկաս, իսկ մնացած մոտ մեկ տասնյակի չափ գերդաստաններ ընդունեցին մահմեդականություն⁶: Գյուղի եկեղեցին, որը գտնվում էր վերին Թալաբիում, որոշ ժամանակ շարունակում էր սրբավայր մնալ մահմեդականացած բնակչության համար, և վերջիններս գաղտնի այցելում էին այնտեղ, մոմեր վառում, աղոթում⁷:

Այս եկեղեցին ուխտավայր էր դարձել նաև հիվանդների համար: Ինչպես երևում է Ս. Բարխուդարյանի հաղորդած տեղեկությունից, ըստ ավանդության՝ ոմն մահմեդական կամենում է սեղանի քարերը քանդել և տանել, սակայն պարանոցը ծովում է: Սկսում են մոմեր վառել, մատաղներ անել, որից հետո վերստին ուղղվում է պարանոցը, և ամեն տարի այդ մահմեդականը ամրացնում է ցանկապատը, և շատ հիվանդներ հավատով մոմեր են վառում այդտեղ և առողջանում:

Ինչպես նշում է Բ. Միլլերը, Ձեյվա մահմեդականացած գյուղում կար «փիր(սուրբ) Ղազարի» գերեզմանը: Այն շարունակում էր սրբավայր մնալ մահմեդականացած բնակչության համար և կոչվում էր արդեն «Փիր Նազար»⁸:

Արևելյան Այսրկովկասում համընդգրկուն նշանակությամբ կարևոր սրբավայր էր Աղվանից առաջին կաթողիկոս համարվող Ս. Գրիգորիսի մատուռը: Գրիգորիսը, ինչպես նշում են հայ մատենագիրները (*Փավստոս Բուզանդ, Սովսես Խորենացի, Սովսես Կաղանկատվացի*), Գրիգոր Լուսավորչի թոռն էր և Աղվանից կաթողիկոսը: Ըստ ավանդության՝ Սազքթաց երկրում քրիստոնեությունը քարոզելիս նահատակվել է Սազքթաց Սանեսան թագավորի հրամանով՝ կապվելով ծիսուն և տանջամահ արվելով Վատնյա դաշտում: Նրա դին իր հետ գնացած աշակերտները բերել, ամփոփել են Ամարասում, Գրիգոր Լուսավորչի կառուցած եկեղեցու մոտ⁹:

Ս. Գրիգորիսի մատուռը գտնվում էր մինչև XVIII դ. վերջը հայ-թաթերով, իսկ նրանց արտագաղթից հետո՝ այլեթնիկ և այլադավան խմբերով բնակեցված Մուլա-խալիլ գյուղի մոտ:

Դերբենտցի ուսուցիչ Հ. Սարադյանը, XIX դ. վերջին այցելելով Ս. Գրիգորիսի մատուռը, հետաքրքիր տեղեկություններ է հաղորդում: Ըստ այդմ Մուլա-խալիլ գյուղի նախկին անվանումը Փիրի-քեանդ էր (սրբի գյուղ, համենայն դեպս այն այդպես հայտնի է եղել շրջակա մահմեդականներին)¹⁰: Մուլա-խալիլ անվանումը թերևս նույնպես առնչվում է Գրիգորիսի հետ, և նրա հոգևոր անձ լինելու թրջալեզու միջավայրի ընկալումն է: Հ. Սարադյանը հնարավոր է համարում Մուլա-խալիլ անվան առաջացման հետևյալ բացատրությունը. հայերը հնում տեսնելով, որ թուրքերը չեն կամենում այդ սրբավայրը հայի սուրբ

⁵ Ս. Բարխուդարյան, նշվ. աշխ., էջ 126:

⁶ Բ. Միլլեր, նշվ. աշխ., էջ 14:

⁷ Ս. Բարխուդարյան, նշվ. աշխ., էջ 137-138:

⁸ Բ. Միլլեր, նշվ. աշխ., էջ 14:

⁹ Փավստոս Բուզանդ, Հայոց Պատմություն, Եր., 1987, էջ 25-27:

¹⁰ Հ. Սարադյան, Սուրբ Գրիգորիս Աղվանից Կաթողիկոսի մատուռը, «Նոր դար», օրաթերթ, 1891, № 5:

անվանել, քանի որ իրենցն են համարել, բացատրել են սրբի ով լինել, հասկացնելով, որ այդ գյուղը իրենց մուլա-խալիֆայի նահատակության տեղն է («Հենց այս րոպեիս մեր եպիսկոպոսին թուրքերը խալիֆա անունն են տալիս»-նշում է հեղինակը), այդտեղից էլ՝ Մուլա-խալիֆա, Մուլա-խալիֆ, Մուլա-խալիլ (նկ. 1):



Նկ. 1. Ս. Գրիգորիս եկեղեցին Մուլա-խալիլ գյուղում: Մատուռը օծվել է «Եկեղեցի սրբոյն Գրիգորիսի» XIX դ. վերջին

Ընդունված է, որ Ս. Գրիգորիսի մատուռը կառուցված էր վերջինիս նահատակության վայրում, երբ նա քրիստոնեություն էր քարոզում Սազքթագ երկրում¹¹: Հետաքրքրական է, որ մահմեդական միջավայրում թեև նույնպես կար այդ կարծիքը («արյան թափած» վայրում), սակայն մեկ այլ վարկածով, այն «Հայոց մեծ Սրբի գերեզմանն» («Ղաբր բեուզ Փիրի Արմեն») է, և այդտեղից են տարել Ամարաս: Ինչպես նշում էին այդ շրջակայքի մահմեդականները՝ մատուռը «ի վերայ դամբարանի Փիրի Հայոց» կառուցել էին Մուլա-խալիլի և Բիլիջիի «հայ» բնակիչները¹²:

XVIII դ. վերջին, երբ Մուլա-խալիլի քրիստոնյա թաթախոս բնակիչները գաղթում են Հս. Կովկաս, գյուղում մնում է մի քանի հոգի: Գյուղի վերջին քրիստոնյա բնակիչը՝ խաչատուր Աղսաղգալովը իր կյանքը նվիրում է «սրբի ծառայությանը», մահանում է 1857թ. թաղվելով մատուռի կողքին¹³:

Ամենայն հավանականությամբ, բացի Մուլա-խալիլի քրիստոնյա թաթախոս բնակիչներից, Ս. Գրիգորիսի մատուռը սրբավայր էր նաև այդ շրջատարածքի հայ-թաթերի

¹¹ Ս.Սմբատեանց, Նկարագիր սուրբ Ստեփանոսի վանաց Սաղիան և միւս վանօրէից և ուխտատեղաց ևս և քաղաքացն և գիւղօրէից որք ի Շամախույ թեմի, Տփղիս, 1896, էջ 174:

¹² Ռ.Երզնկեանց, Լեառն Աբասովայ և մատուռն Սուրբ Գրիգորիսի, «Մեղու Հայաստանի», 1859 № 1:

¹³ Հ.Սարաղյան, նշվ. աշխ.:

համար, քանի որ իր նշանակությամբ այն լայն ընդգրկում ուներ: Ինչպես նշում է XIX դ. կեսերին այդտեղ այցելած Ռ. բեկ Երզնկյանցը, «յապահով ժամանակս» Ս. Գրիգորիսի մատուռ ուխտի էին գալիս Դերբենտից, Ղուբայից, հեռավոր գյուղերից: Փաստորեն մատուռն իր պաշտամունքային նշանակությամբ ընդգրկում էր հայ-թաթերի բնակության հյուսիսային հատվածը:

Այս սրբավայրը մեծ համարում ուներ ոչ միայն քրիստոնյա, այլև շրջակա մահմեդական (թերևս նաև մասամբ մահմեդականացած) բնակչության մեջ, և նրանց միջավայրում նույնպես տարածված էր Գրիգորիսի նահատակության ավանդությունը: Ըստ այդ պատմություններից մեկի՝ այդ փիրը եղել է մի մեծ խալիֆա, որ մարգարեի նման քարոզել է ճշմարիտ հավատ և մաքրություն: Ժողովուրդը չի կամեցել թողնել իր անառակությունը, ավագակությունը և ձիու պոչից քաշքշել է այս ու այն կողմ և սպանել:

Մատուռը ուխտավայր էր նաև շրջատարածքի մահմեդական բնակչության համար՝ «նոյնպես և Թաթարք գան ի համբոյր շիրմի-երջանիկ նահատակին խնկօք, մոմեղենօք և պեսպես պատարագօք»¹⁴, և շատերը այն իրենցն էին համարում և զոհաբերություն անում: Ինչպես նշում է Մ. Բարխուդարյանը, ամեն տարի ուխտավորների մեծ բազմություն էր գալիս ոչ միայն հայերից, այլև լեզգիներից, շիա և սուննի մահմեդականներից¹⁵: Մահմեդականների կողմից այն «պատուելու» վերաբերյալ նշում է նաև Ս. Ջալալյանցը¹⁶: Այդ ամենը վկայում է անցյալում Հս.-արևելյան Այսրկովկասում քրիստոնեական խոր ավանդույթների առկայության մասին:

Կարևոր ուխտավայր էր «Աղուանից Սենեքերիմ թագաւորի» գերեզմանը, որը գտնվում էր Խաչմաս գյուղի շրջակայքում: Այն ուխտավայր էր ոչ միայն խաչմասցիների, այլև՝ «յայտնի Ղուբայեցւոց և Դարբանդեցւոց»: Մ. Բարխուդարյանը նշում է, որ ամեն տարի՝ մեռելոցի օրերին, գյուղով(խաչմասցիները) գալիս էին գերեզմանը, օրհնել տալիս, ապա կանայք, եղերգ երգելով, արտասուք էին թափում, հետո բացում սուփրաները, տալիս էին թագավորի անունը և խմում ողորմաթասը, սակայն մի քանի տարի է, ինչ ավագակների պատճառով չեն կարողանում գնալ հանգստարան¹⁷:

Հս.-արևելյան Այսրկովկասում(Ղուբա, Մուշկուր, Դերբենտ) բնակվող թաթախոս հայադավան բնակչությունը, որը XVIII դ. վերջին – XIX դ. սկզբին գաղթեց Ռուսաստան, իր հայրենիքում՝ որպես թեմ ենթարկվում էր Սեյսարի գյուղի Ս. Աստվածածնի վանքին (Շամախու շրջան)¹⁸: Հաստատվելով Ռուսաստանում՝ վերջիններս XIX դ. կեսերին շարունակում էին նվիրատվություններ կատարել վանքին:

Արևելյան Այսրկովկասում մնացած թաթախոս քրիստոնյաները իրենց էթնոմշակութային ինքնության վկայությունը ձևավորեցին գլխավորապես քրիստոնեական սրբավայրերի շուրջ: Եկեղեցիներ ունեին Խաչմաս, Զիլվար, Մադրասա գյուղերը:

Ս. Գրիգորիսի անունն էր կրում Զիլվարի եկեղեցին՝ կառուցված 1637թ., ըստ ավանդության՝ ս. Գրիգորիսի օծած և հիմնած մատուռի հիմքի վրա: XIX դ. վերջին այն վերանորոգվում է և օծվում¹⁹: Ուշագրավ է, որ Գրիգորիսի անունը հանդիպում է այդ տարածքների տեղանունների մեջ ևս: Ինչպես երևում է XVIII սկզբի (1718թ.) մի տեղեկու-

¹⁴ Ռ.Երզնկեանց, նշվ.աշխ.:

¹⁵ Մ.Բարխուդարեանց, նշվ.աշխ., էջ 106:

¹⁶ Ս.Ջալալեանց, ճանապարհորդութիւն ի Սեծն Հայաստան, մասն Բ. Թիֆլիս, 1858, էջ 409:

¹⁷ Մ.Բարխուդարեանց, նշվ.աշխ., էջ 134:

¹⁸ Ս.Սմբատեանց, նշվ.աշխ., էջ 513-514:

¹⁹ Ս.Սմբատեանց, նշվ.աշխ., էջ 542:

թյունից, Ռաուդ քալիսի բնակավայրի և հայկական Նուգդի գյուղի մոտով հոսող գետակի անունը Գրիգոր էր (Кругор)²⁰:

Քրիստոնեական պաշտամունքային օջախներից առանձնանում է Մադրասա գյուղի Ս. Աստվածածին եկեղեցին, որը բավական ընդարձակ ու հոյակերտ կառույց էր: Այն Կուր գետի միջին հոսանքի ծախափնյակի XIX դ. պաշտամունքային կառույցներից ամենա-ընդարձակն էր²¹ (նկ. 2):



Նկ. 2. Ս. Աստվածածին եկեղեցի, Մադրասա

Մադրասա գյուղում Ս. Աստվածածին անունով եկեղեցի հիշատակվում է դեռևս 1403թ.²², ընդ որում սա համարվում է Մադրասա գյուղի առաջին հիշատակությունը հայկական մատենագրության մեջ: Սակայն հայտնի չէ, թե արդյո՞ք այդ ժամանակաշրջանում Մադրասա գյուղում բնակվում էր թաթախոս բնակչություն: Ըստ Ս. Կարապետյանի Մադրասայի Ս. Աստվածածին եկեղեցին, բազմիցս ենթարկվելով նորոգումների, գործել է անընդմեջ:

1860թ. մադրասցիների միջոցով հին եկեղեցու տեղում կառուցվում է նոր եկեղեցի: Կառուցման աշխատանքների վերահսկողն էր խաչատուր Օվչի Նավասը, նրան օգնում էին Սարգիս Ռոնդարյանը, Ջաքար Ջանունյանը²³: «Մշակը», անդրադառնալով եկեղեցու կառուցմանը, նշում է, որ եկեղեցու կառուցման շարժառիթը եղել է Գեորգ քհ. Շահվերդյանը (գյուղի քահանաներից- Ա.Հ.) և «գյուղի բարենիտ անձիքներից ոմանք»

²⁰ А.И.Понухин, Журнал путешествия через Дагестан 1718г., История, география и этнография Дагестана XVIII-XIX вв., М., 1958, стр. 8, 54.

²¹ Ս. Կարապետյան, Մադրասա գյուղը և նրա հուշարձանները, ՊԲՀ, № 2:

²² Ժեղարի ծեռագրերի Հիշատակարաններ, մասն Ա, Եր., 1955, էջ 31-33:

²³ Ս. Սմբատեանց, նշվ աշխ., էջ 546-547:

առանձնապես նշելով խաչատուր Օվչյանի դերը. «...մահտեսի խաչատուր Օվչյանցը, որ ողորմություն ժողովելով հարուստ քաղաքներից ...» նշանակալի գործ է կատարել եկեղեցու կառուցման համար²⁴:

Այն որպես ծխական եկեղեցի էր ծառայում նաև հարևան հայկական Մեյսարի, Աիրիշեն գյուղերի բնակիչներին²⁵:

Գյուղի եկեղեցու կառուցումը մադրասցիների շրջանում վերագրվում է «սրբազան» մի անձնավորության, իրենց համագյուղացի խաչատուր Օվչի Նավասիին (Օվչի Նավաս - թուրք. - որսորդի թոռ): Վերջինիս կյանքին, ինչպես նաև նրա կառուցած եկեղեցուն մադրասցիները վերագրել են բազում սրբազան հատկանիշներ: Մադրասցիների հաղորդմամբ խաչատուր Օվչյանը աշուղ էր և տարբեր երկրներում աշուղություն անելով և միջոցներ հայթայթելով կառուցում է եկեղեցին: Նրա վերաբերյալ շատ կան ավանդազրույցներ, որոնք բանահյուսական հետաքրքիր նմուշներ են:

Բանասացներից մեկի հաղորդման համաձայն. «Եկեղեցին կառուցել ա Մուղղուսի աշուղ խաչատուրը, որի գերեզմանը մինչ-վերջին օրերը սուրբ էր. Մուղղուսի նշանակում ա, որ մորից ծնվել ա, կնոջ հետ հարաբերություն չի ունեցել: Մուղղուսի բառը դրա համար կոչվում ա տղամարդի կույս, բայց հատուկենտ կույս: Կույսեր շատ կան խոսքով, լեզվով, բայց գաղափարով չէ: Էդ մարդը եղել ա գաղափարով: Աշուղ խաչատուրը տիրապետել ա 50 լեզու, 50 լեզվով արտասանել ա, երգել ա, ասել ա: Մի գալով դուրս գալով 7 տարի չի եկել, ընդհանուր Եվրոպան ման ա եկել, Եգիպտոսից եկել ա, էն փողը բերել ա, իր հարազատ փողերով կառուցել ա եկեղեցին: Ըստեղ ժողովուրդը փող չունի: Մենակ ժողովրդի նեղությունը էն ա եղել, որ եկել, օգնել են: Քարի վարպետները եղել են խտալացի(շարողները), տաշել են գրեկները(հույները): Հայի ծեռ չի կպել: Թող ոչ ոք գլուխ չգովա»:

Ավանդության համաձայն «նա 10-12 տարեկան հասակում հայաթում քնում ա մի մեծ ծառի տակ: Էդ ծառը հիմա էլ կա Մադրասայում: 7օր քնած ա լինում: Մինչ էդ անգրագետ ա եղել: 7 օրից վեր ա կացել: Երագում տվել են ամեն ինչ: Էդ օրվանից եղբայրների հետ հարաբերություն չի ունեցել, սկսել ա ինքնուրույն աշղություն անել: Եղբայրները ասում են. «Տո, էդ ինչ ես անում, այ օյինբազ: Կարգին գործ արա»: Ասել ա. «Ձեր գործը չի, չխառնվեք»:

Ըստ մեկ այլ պատմության «Երիտասարդ ա լինում, ուղարկում են հունձի Աղբուլաղ տեղամաս, հին քարավանի ճամփի դրաղին: Հունձ անելուց մանգաղը կորցրե՞լ ա. թե՞ կոտրվել ա: Երկար ման գալուց հետո մի փոսի մեջ անասունի կողքի ճաղ(կողոսկոր) ա ճարում, սկսում ա ծաղով հնձել ու հնձում ա:

Կեսօրվա տապին, ինքը ծիով ա լինում, տեսնում ա Աղսուի գավառի Գարիս գյուղից մի թուրք մոտենում ա բարև: Թուրքի ծին հոգնած, քրտինքի մեջ կորած ա լինում: Թուրքը ասում ա. « Չգիտեմ ով ես, ձեր անունը չգիտեմ, բայց մի խնդրանք ունեմ: Էս ծին թող մնա քեզ մոտ, հոգնած ա, հալ չկա: Քո ծին տուր գնամ, եղբորս Շամախու բանտից խտապ են տանում Բաքու: Խաբարը նոր ա հասել, ծիդ տուր հասնեմ, եղբորս տեսնեմ»: Խաչատուրը

ասում ա. «Չեմ կարող, ծին իմս չի, ախպորինս ա»: Թուրքը ասում ա. «Եթե աստծուն սիրում ես, աստծու խաթրին տուր»: Չին տալիս ա: Իրիկունը թուրքի հոգնած ծիով գալիս ա տուն: Եղբայրները վրեն խոսում են. «Էս ծին ինչի՞ ես բերել, մերն ու՞ր ա»: Ասում ա. «Աստծու խաթրին տվի, ու աստծու խաթրին էլ պիտի բերի»: Եղբայրները ասում են. «Ինչ

²⁴ «Մշակ», 1879, № 28:

²⁵ ՀՀ ՊԿՊԱ, ֆ. 57, ց. 1, գ. 439:

աստծու խաթր. ինչ արեցիր, թուրքին ծին տվիր,-ու ասում են,- եղբայրությունից դուրս արի: Դու էլ մեր ախպերը չես»: Խաչատուրը ասում ա. «Ինձ ձեզ հետ մի համեմատի: Դուք անօրեն եք. ես աստվածապաշտ,-ու անիծում ա,- չավելանաք(Իմ տեսածն եմ ասում,- նշեց բանասացը.- 5-6 գալիս էին(այստեղ ծնվում էին-Ա.Հ.), 4-ը գնում (այստեղ մահանում- Ա.Հ.) ջահել-ջահել: Խաչատուրի անեծքն էր:)

Մի շաբաթ հետո թուրքը ծին բերում ա ալյուր, պանիր, 2 ոչխար, մեղր հետը: Եղբայրները վերցնում են իրենց ծին, մթերքները, թուրքի ծին տալիս: Ասում են. «Տանը չի, գնացել ա Երուսաղիմ աշղության»:

Դրանից հետո 7 տարի գնացել ա, սովորել ա, կնքվել ա, հասել ա Եգիպտոս, Աուեզի կանալ: Գումարով հետ ա եկել ու եկեղեցին կառուցել ա: Էդ ծառի տակ էլ սուրբ էր, որի տակ քնել էր 10-12 տարեկանում: Երազում էր ստացել ամեն ինչ: Միևնույն հերթին նրան նաև Ամու (հորեղբայր) են ասել»:

Հաջորդ պատմությունը հետևյալն է. «Գնացել ա Իրան աշղության: Ըստեղ նրան բռնել տանջել, գցել են գոմը, որ սպանեն: Գոմը վերևը մի ծակ ուներ: Գիշերը մի պառավ գալիս ու ազատում ա: Առավոտ, որ դուռը բացում են, տեսնում են չկա: «Էս մարդը էդ փոքր ծակից ո՞նց գնաց,-ասում են, ուրեմն սուրբ ա»: Ու դրանից հետո էդ մարդուն սուրբ են համարել»:

«Գնացել ա Թուրքիա փող հավաքելու, որ եկեղեցի սարքի: Թուրքերը իմանալով, որ հայ աշուղ ա, բռնում են ու հարցնում, թե քանի* ցորենից մի հատ հաց կլինի: Նա առանց մտածելու պատասխանում ա. «15 ցորենից մի հատ հաց կլինի»: 15 օրվա լուսինը կլոր ա լինում, ու իրեն բաց են թողնում», -նշեց բանասացը:

Ըստ մադրասցիների մեջ տարածված ավանդության իրենց եկեղեցին կառուցվել է «Էջմիածնի վանքի» նախագծով փոքրացված մի քանի անգամ. «Մարդիկ են եկել Էջմիածին, նախագիծը վերցրել»: Այն կառուցվել է «ծվով ու բամբակով» և «հայի ձեռ չի կպել»:

Մադրասցիների մեջ այն կարծիքը կար, ըստ որի հայոց լեզվի տարածումը իրենց միջավայրում կապվում էր եկեղեցու կառուցման հետ. «Մինչ եկեղեցին կառուցելը ֆարսերեն ենք խոսացել: Մենք հայերեն չենք խոսացել, ու եկեղեցին կառուցելուց հետո տերտեր, դպրոց: Մեսրոպի տառերը առաջինը եկեղեցում են սովորացրել: Սկսել են հայերեն սովորել, ու դպրոցը տներում ա եղել մինչ դպրոցի բացումը»: Ըստ մեկ այլ բանասացի «Մեր գյուղում հայերեն լեզվով դպրոց չի եղել, եկեղեցին կառուցելուց հետո է, որ քահանա է եկել մեզ մոտ, սովորել են, տերտերներն են դաս տվել աշակերտներին հայերեն»:

Մադրասցիների շրջանում Օվչի Նավասիի մասին պատմությունները բավական տարածված էին. «Աստվածածնի մարդ էր... Արաբերեն էլ գիտեր», «Չի ամուսնացել, կանանց չի սիրել», «կույս էր»: Նա համարվում էր նաև «գյուղի սուրբ» և մեծ համարում ուներ մադրասցիների մեջ. «Ուժեղ սուրբ էր: Նրա անունով սուտ որ երդվեիր, աստված վիզդ հետ կպտտեր: Չէր կարելի»: Նրա անվան հետ են կապվում նաև գյուղի ժողովրդական սրբավայրերը:

Մադրասայում սրբավայրեր կային նաև գերեզմանոցում և գյուղամիջում: Առաջինը, ինչպես նշում է Ս. Սմբատյանը, կոչվում է «Նահատակ», իսկ մյուսը «Սրբատեղ», որտեղ կիրակի օրերին խունկ ու մոմ էին վառում²⁶:

Այդ մարդու գերեզմանն էր, որ համարվում էր սուրբ, և մարդիկ մոմ էին վառում, մատաղ անում: Մայիսի 2-ին այստեղ տարածված մեռելոցի օրը, յուրաքանչյուրը, ով գալիս էր

²⁶ Ս Սմբատյան, նշվ աշխ., էջ 549:

գերեզմաններ, այցելում էր սրբի գերեզմանին: Թաղման ժամանակ, երբ խոսք էին ասում, մեջ էին բերում նրա խոսքերը, վերջում ասում «ողորմի Օվչի Նավասիին»:

Ինչպես նշում են մադրասցիները, իրենցից մեկը (1970-80-ական թթ.) երազում տեսնում է «Թե ինչո՞ւ սուրբը չես նորոգում»: Երազը կրկնվում է, և բռնագաղթից 5-10 տարի առաջ գերեզմանի վրա մատուռ են կառուցում:

Անդրադառնալով գերեզմանոցի սրբին՝ Մ. Սմբատյանը նշում է, որ այն հայտնի է «Նահատակ» անվամբ, և այդտեղ կային մատուռի հետքեր: Թերևս հնարավոր է նախկինում այդտեղ նման անունով սրբավայրի գոյությունը, որը կարող էր վերափոխվել մադրասցիների շրջանում մեծ համարում ու համբավ ունեցող Օվչի Նավասիի կերպարի ազդեցությամբ, և մադրասցիների մեջ «գերեզմանոցի սուրբը» անքակտելիորեն կապվել է նրա անվան ու գերեզմանի հետ:

Մադրասայի հաջորդ սրբավայրը, ըստ Մ. Սմբատյանի, կոչվում է «Սրբատեղ», որտեղ կիրակի օրերին խունկ ու մոմ էին վառում: Մադրասցիների մեջ այդ սրբավայրը ևս կապված է խաչատուր Օվչյանի անվան հետ, գտնվում էր նրանց տան մոտ, թխկենու ծառի տակ, փողոցի մեջտեղում: Այն մի քար էր, հայտնի «Ամուի սուրբ» անվամբ: Ղա գտնվում էր հենց այն ծառի տակ, որտեղ, ըստ ավանդության, քնել ու իր շնորհքն էր ստացել խաչատուրը: «Էդ տեղում լույս ա կաթել, դրա համար էլ սուրբ ա», - ասաց բանասացներից մեկը: Այստեղ ևս մոմեր էին վառում, մատաղ անում, «վախ չափում», «փող դնում», անցնելիս խաչակնքում:

Մեր գրառումների ընթացքում բազմիցս վկայվեց Օվչի Նավասիի համբավը մադրասցիների շրջանում: Տեղական ավանդությունը նրա անվան հետ է կապում ու նրան վերագրում գյուղի «սրբազան» վայրերը՝ գերեզմանոցի, գյուղամիջի սրբավայրերը, եկեղեցու կառուցումը: Օվչի Նավասին իր «սուրբ» բնույթով, մադրասցիների ինքնության խորհրդանիշներից մեկն է և մարդու «սրբացման» երևույթի հետաքրքիր դրսևորում:

Ուշագրավ է ժողովրդական հավատալիքներին առնչվող, հատկապես անծրևաբեր իմաստ ունեցող «աջը բերելու» ծիսական սովորույթը: Ըստ մադրասցիների՝ այն «Քրիստոսի աջն» էր, և բերվում էր Սաղիանի Ս. Ստեփանոսի վանքից: Մ. Բարխուդարյանը նշում է, որ այդ վանքում էին ս. Ստեփանոս Նախավկայի և Մխիթար Գոշի «աջերը»²⁷, սակայն Մ. Սմբատյանը, անդրադառնալով Սաղիանի Ս. Ստեփանոս վանքին, ժխտում է այդտեղ Մխիթար Գոշի «աջի» գոյությունը, նշելով, որ վանքում էին գտնվում Ստեփանոս Նախավկայի և Եղիշե առաքյալի «աջերը»²⁸:

Ըստ բանասացներից մեկի հաղորդման, երբ անծրև չէր գալիս, Սաղիանի վանքից «աջը» բերում էին Մադրասա. «Մայրս ասում էր՝ աջը բերեցին, իրիկնադեմին անծրև եկավ»: Ըստ մեկ այլ վկայության՝ «աջը» անպայման կին պիտի գնար բերելու, այն կնոջ մոտ պիտի մնար, և այդ օրը կատարվում էր նաև մատաղ արըշթայով:

Այս շրջանի հայ բնակչության մեջ ևս կար նմանատիպ սովորույթ և նույնպես ուներ անծրևաբեր իմաստ: Երկարատև երաշտի ժամանակ Շամախի քաղաքի և հարակից հայկական գյուղերի բնակիչները ոտքով գնում էին Սաղիանի Ս. Ստեփանոսի վանքը, որտեղ հոգևորականները կատարում էին հանդիսավոր ժամասացություն և մաղթանքներ: Այնուհետև, վերցնելով Ս. Ստեփանոս Նախավկայի մասունքը, տանում էին Շամախի քաղաքի եկեղեցին, որպեսզի աստված անծրև ուղարկի²⁹:

²⁷ Մ. Բարխուդարյանը, նշվ. աշխ., էջ 175:

²⁸ Մ. Սմբատյանը, նշվ. աշխ., էջ 51:

²⁹ Фольклор Азербайджана и прилегающих стран. Баку, 1930, с. 162.

Աադրասցիների մեջ տարածված այդ սովորույթը թերևս վերը նկարագրված մեծ արարողության տեղային, ավելի ժողովրդական տարբերակն էր և ամենայն հավանականությամբ նույնպես կատարվում էր Ա.Ստեփանոս Նախավկայի մասունքով: Վերոհիշյալ արարողությունը քրիստոնեական և ժողովրդական հավատալիքների միահյուսման մի հետաքրքիր դրսևորում է, և ս. Ստեփանոս Նախավկայի մասունքը հանդես է գալիս առավելապես ժողովրդական բնույթ ունեցող արարողության բաղկացուցիչ տարր:

Շամախու շրջանի բնակչության, մասնավորապես մադրասցիների համար կարևոր ուխտավայր էր Ղադա Գյունաշ(թուրք. - մեծ արև) սրբավայրը:

Ղադա Գյունաշը մահմեդական սրբավայր էր, գտնվում էր համանուն ադրբեջանաբնակ գյուղի մոտ: Հավատում էին, որ այն բուժում է հոգեկան հիվանդներին: Սրբի գերեզմանից վերցրած հողը պիտի խառնվեր ջրին, տային խմելու հիվանդին, և վերջինս մեկ ամբողջ գիշեր պիտի պառկեր սրբի գերեզմանին³⁰:

Ս. Սմբատյանը, հպանցիկ անդրադառնալով Ղադա Գյունաշին, նշում է այն որպես «աննշան ուխտատեղ», և բողոքում, որ շամախեցիք ամենայն ջերմեռանդությամբ հաճախում են այնտեղ, փոխանակ այցելելու Ա.Ստեփաննոսի վանքը³¹:

Ղադա Գյունաշը գյուղից դուրս գտնվող մադրասցիների միակ ուխտավայրն էր, որտեղ կատարվող ուխտագնացությանը մասնակցում էր համարյա ողջ գյուղը: Ուխտագնացությունը կատարվում էր օգոստոսի առաջին կիրակին, համարվում էր, որ այդ օրը «սուրբը բացվում է»: Ինչպես նշում են մադրասցիները, այդ օրը ուխտի էին գնում միայն իրենք, իսկ առհասարակ «իրենց նման ոչ ոք չէր գնում»: Ուխտագնացությունը սկսվում էր գիշերը, որպեսզի լուսաբացին տեղ հասնեն (իրենց ասելով այն գյուղից հեռու էր 15-16 կմ): Ճանապարհին չպիտի ասեին հոգնել են, իսկ «հնում ոտաբոբիկ են գնացել»: Այդ օրը ուխտավայր էին տանում աքլորներ, ոչխարներ, սակայն նախընտրելին «Իսկականը ործակն էր (աքլոր)»: Նշվում է, որ ամեն ընտանիք պիտի մեկ մոմ տաներ, և մարդկանց թիվը կենտ պիտի լիներ: Այդ օրը այդտեղ տոնախմբություն էր կատարվում: Մադրասցիների վկայությամբ Ղադա Գյունաշի թուրքերը շատ հյուրընկալ էին, գիտեին, որ այդ օրը իրենք (մադրասցիները - Ա.Հ.) գալու են Ղադա Գյունաշ, իրենց դռները բացում էին մադրասցիների առաջ, նաև միանում տոնախմբությանը: Ուխտագնացության իմաստի առումով մադրասցիները նշում էին, որ որոշակի իմաստ չկար, գնում էին քեֆ անելու և գիտեին, որ օգոստոսի առաջին կիրակին պիտի գնան Ղադա Գյունաշ: Միայն բանասացներից մեկը նշեց, որ ինքը իր սկեսուրից լսել է, որ երբ խաղողը օրհնում են, գնում են Ղադա Գյունաշ: Թերևս այդ ուխտագնացությունն իր իմաստը կորցրած խաղողօրհների յուրահատուկ ծիսական արարողություն էր, կամ էլ ժամանակային առումով համընկել է խաղողօրհների հետ: Ուշագրավ է, որ այն առնչվում է մահմեդական սրբավայրի, «սրբի բացվելու», «բացումը» մադրասցիների կողմից կատարելու հանգամանքների հետ:

Ամփոփելով նշենք, որ հայ-թաթերի բնակչության հյուսիսային հատվածում (Ղուբա, Մուշկուր, Ղերբենտ) ծիսական հավատալիքի համակարգը կապվում էր հիմնականում Աղվանից պատմությանն առնչված գործիչների ս. Գրիգորիսի և Սենեքերիմ թագավորի սրբավայրերի հետ:

Մադրասայում այն դրսևորվում էր տեղի Ա. Աստվածածին եկեղեցու, գյուղի ժողովրդական սրբավայրերի շուրջ և դեպի Ղադա Գյունաշ կատարվող ժողովրդական բնույթ ունեցող ուխտագնացությամբ:

³⁰ Обозрение российских владений Закавказья, т. 3, СПб, 1836, с. 83.

³¹ Ս Սմբատեանց, նշվ աշխ., էջ 275:

Այսպիսով, քաղաքական և մշակութային անցյալի բարդությունները, այլեթնիկ, այլալեզու և այլադավան ակտիվ շրջապատի առկայությունը, սեփական պատմական անցյալի անորոշությունը հարկադրել են «հայ-թաթերին» էթնորոշիչ հիմնական բաղադրիչ ընտրել հավատալիքի համակարգը, կապված տեղական հայկական սրբությունների պաշտամունքներին:



Բ. ՀԱՅՐԵՍ ՍՐԲԱՎԱՅՐԵՐԸ ԸՆԾ ՀԱՍՏԻՉՄԱՆ ԵՄ
ՍՐԿԵՍՅԱՐԱՆԱԿԱՆ ՔԱՆՈՒԹՅԱՆԻՆ

ՀԱՅՈՑ ԴԱՐՁԻ ՆԱԽԱՍԿԻՋԲ ՍՐԲԱՎԱՅՐ ԽՈՐ ՎԻՐԱՊԻ ՎԱՆՔԸ

Հին Հայաստանի մայրաքաղաք Արտաշատի հարավ-արևելյան բլրի լանջին կանգուն, հայ ժողովրդի հնագույն ու նվիրական սրբավայր և ուխտատեղի Խոր Վիրապի վանքի պատմությունը սերտորեն կապված է քրիստոնյա Հայաստանի կրոնական, կրթական ու գիտական զարգացման ողջ ընթացքի հետ (նկ. 1):



Նկ. 1. Խոր Վիրապի վանքի ընդհանուր տեսքը հյուսիս-արևմուտքից

Ազաթանգեղոսը հայտնում է, որ Տրդատ Գ թագավորը հայոց աշխարհում քրիստոնյաներին հալածելիս, նրանց հոգևոր հայր և առաջնորդ ս.Գրիգոր Լուսավորիչին, երկարատև տանջանքներից հետո, հրամայում է տանել «... *ի դղեակ բերդին Արտաշատ քաղաքի, և իջուցանել ի վիրապն ներքին, որ անհնարին էր խորութեամբ, մինչև անդին մեղցի: Եւ եղև նա յայնմ վիրապի ամս երեքտասան*»¹: Ս.Գրիգորը ելավ Վիրապից Հռիփսիմյան կույսերի նահատակումից ինն օր անց, և հայ ժողովուրդն ամեն տարի հունիս ամսին, այդ օրը (Սահմի Ժ-ին) նշում է որպես Հայ առաքելական եկեղեցու կարևոր տոներից մեկը՝ «ս.Գրիգոր Լուսավորչի ելն ի Վիրապեն», իսկ մարտ ամսին (Մեհեկի Ի-ին) տոնվում է «ս.Գրիգոր Լուսավորչի մուտն ի Վիրապ»:

¹ Ազաթանգեղայ Պատմություն Հայոց, Եր., 1983, էջ 76 (122):

Կարծիք կա, որ արդեն V դ., Վիրապի վրա եկեղեցի է կանգնեցվել. դա հիմնավորվում է Վարդան Արևելցու այն տեղեկությամբ, թե Վահան Մամիկոնյանը կառուցել է Պարսից Շապուհ Բ արքայի ավերած Արտաշատի եկեղեցիները²: Ստեփանոս Տարոնեցի Ասողկի վկայությամբ, VII դ. Սուրբ Վիրապի վրա Ներսես Գ Շինարար կաթողիկոսը (641-661 թթ.) եկեղեցի է կառուցել³: Այդ եկեղեցին տեսել է և 985 թ. նկարագրել արաբ մատենագիր Ալ-Մուկադասին «Ղաֆիլից (Ղվինից) երեք փարսախ հեռավորության վրա գտնվում է սպիտակ տաշած քարերից շինած, ութը սյուների վրա գնդաձև գլխարկի նմանվող մի եկեղեցի, որի մեջ գտնվում է Մարիամ կույսի նկարը»⁴: Կա տեսակետ, որ Ալ-Մուկադասու նկարագրած եկեղեցին Չվարթնոց տաճարն է⁵: Սակայն Ստ. Մնացականյանը համոզիչ հիմնավորել է, որ տվյալ դեպքում խոսքը գնում է հոր Վիրապի Ներսեսաշեն եկեղեցու մասին: Նա գրում է «Չվարթնոցը կառուցված է դարչնագույն և մուգ մոխրագույն (որոշ տեղերում սևին մոտեցող) քարերով, մինչդեռ արաբ մատենագիրը, որը նկարագրում է հուշարձանը որպես ականատես, ուղղակի նշում է, որ այն կառուցված է սպիտակ քարից:

2. Չվարթնոցում սյուների քանակը 22 էր, մինչդեռ արաբ մատենագրի նկարագրած հուշարձանում եղել է ընդամենը 8 սյուն: 3. Ալ-Մուկադասու նկարագրած եկեղեցին Ղվինից ընդամենը երեք փարսախ հեռավորության վրա էր, այսինքն $3 \times 5,752 = 17,256$ կմ, մինչդեռ Չվարթնոցը Ղվինից հեռու է ավելի քան 30 կմ... Ալ-Մուկադասու այս հիշատակությունը ... վերաբերում է հենց հոր Վիրապի եկեղեցուն, որի հեռավորությունը Ղվինից ճիշտ և ճիշտ համընկնում է արաբ մատենագրի նշած տարածությանը»⁶:

Պետք է ավելացնել, որ Ղվին-Չվարթնոց հեռավորությունն ավելի մեծ է, որովհետև միջնադարում անհրաժեշտ էր Ղվինից նախապես գալ դեպի հարավ, դեպի Արտաշատ-Վաղարշապատ մայրուղին (Ստ. Մնացականյանի մոտ հեռավորությունը հաշվված է ուղիղ գծով), և ստացվում է մոտ 40 կմ տարածություն արդեն 7 փարսախ:

Ըստ Ալ-Մուկադասու նկարագրության ստեղծած վերակազմության հոր Վիրապի եկեղեցին եղել է շուրջանակի սրահով ութսյուն ռոտոնդա, որի սյուների միջև ձգվել են կրկնակի կորության կամարներ, որոնք կառույցի վերին մասում ստեղծել են սրահի դարձյալ կրկնակի կորություն ունեցող թաղի հենարանը⁷: Այդպիսով հոր Վիրապի Ներսեսաշեն եկեղեցին իր կոնստրուկցիաների մի շարք հանգույցների լուծման տեսակետից նախորդել է, փորձ է հանդիսացել Ներսես Գ Շինարար կաթողիկոսի հաջորդ ստեղծագործության հայ ճարտարապետության գլուխգործոց Չվարթնոց տաճարի համար⁸:

X դ. հոր Վիրապը հիշատակվում է որպես հայոց ռազմի ուժի փառահեղ հաղթանակի վայր: 930-ական թթ. վերջերին Դայաստան արշաված արաբական բանակի դեմ համատեղ ճակատ են կազմում Աբաս Բագրատունի և Գագիկ Արծրունի հայոց արքաները: հոր Վիրապի

² Դ. Շախաթունյանց, Ստորագրություն Կաթողիկե էջմիածնի և հինգ գաւառացն Այրարատայ, հ. Բ, էջմիածին, 1842, էջ 278:

³ Ստեփանոսի Տարոնեցույ Ասողկան Պատմութիւն տիեզերական, Ս. Պետերբուրգ, 1885, էջ 88:

⁴ И. Караулов, Сведения арабских писателей, "Сборник материалов по описанию местностей и племен Кавказа", вып. XXXVIII, Тифлис, 1908, էջ 16:

⁵ Կ. Ղաֆադարյան, Չվարթնոց, ՊԲՀ, 1959, № 4, էջ 183:

⁶ Ստ. Մնացականյան, Չվարթնոցը և նույնատիպ հուշարձանները, Եր., 1971, էջ 19:

⁷ Անդ, էջ 110:

⁸ Անդ:

վանքի մոտ տեղի ունեցած ճակատամարտում հայկական միացյալ զորքը գլխովին ջախջախում է արաբական 13 հազարանոց բանակը, որի զինվորներից 8 հազարը, Անանուն Արծրունի պատմիչի վկայությամբ, մարտի դաշտում սպանվում են⁹:

XI դ. խոր Վիրապը կրկին հիշատակվում է որպես ռազմի գործողությունների թատերաբեմ: Դվինի ամիրայի դեմ արշավող բյուզանդական բանակը 1047թ. գրավում է մի շարք բերդեր, որոնց թվում Սուրմառին, Ամբերդը, խոր Վիրապը և Դվինի մոտ գտնվող Ծիծեռնակաբերդը¹⁰: Ռազմավարական կարևոր նշանակություն ունեցող ամրոցների թվում հույն պատմիչի կողմից խոր Վիրապի հիշատակությունը վկայում է, որ միջնադարում կրոնական կենտրոն լինելուց բացի, վանքը նաև բավական ամրացված համալիր էր: Ըստ երևույթին, X-XI դդ. խոր Վիրապի համար դեռ որպես պաշտպանական կառույցներ ծառայել են Արտաշատի հարավ-արևելյան բլրի պարիսպները: Հին աշխարհի հանճարեղ զորավար Հանիբալի մշակած և կառուցած Արտաշատի պաշտպանական համալիրն ուներ այն առանձնահատկությունը, որ Հայաստանի երբեմնի մայրաքաղաքի բլուրները շրջապատված էին առանձին պարիսպներով և կապված էին միմյանց հետ նեղ անցումներով: Այդ հնարավորություն էր տալիս յուրաքանչյուր բլուր ինչպես ինքնուրույն պաշտպանել, այնպես էլ անհրաժեշտության դեպքում մյուսներից օգնություն ստանալով:

XIII դ. խոր Վիրապի վանքը հիմնովին վերակառուցվել է: Այս հայտնի դարձավ վերջերս հրատարակված Ա.Քալանթարի պեղումների արդյունքների և վիճագրական արձանագրությունների հրատարակումից հետո: Խոսքովի արգելանոցում գտնվող Վանստանի վանքի հիմնադիր և առաջին վանահայր տեր Դավիթը, իշխան Իվանե Զաքարյանի աթաբաղության տարիներին (1212-1227 թթ.) Վանստանի Ա.Աստվածածին եկեղեցու հետ միասին կառուցել է նաև խոր Վիրապի վանքի եկեղեցին և պարիսպները՝ «*Ըստ հրամանաւ ԱՅ ի ժամանակի Աթապակ Իվանէի ես մեղապարտս Դաւիթ, առաջնորդ Արարատեան նահանկի, շինեցի զսուրբ Կաթողիկէն ի Վիրապին և շուրջանակի պարսպեցի...*»¹¹:

XIII դ. երկրորդ կեսում նույնպես համատեղվել է Վանստանի և խոր Վիրապի վանքերի առաջնորդությունը: Դա պարզվում է Վանստանի Ա.Աստվածածին եկեղեցու 1283թ. արձանագրությունից՝ «*Յիշխանութեան տանս Հայոց և Վրաց աթաբակ և ամիրսպասալար Սադունին, շնորհիւն ԱՅ ես Գրիգոր վարդապետ առաջնորդ Վիրապին եւ սուրբ ուխտիս Վանքստանայ սալեցի զեկեղեցիս ... ի թվին ՉԼԲ*»¹²:

Խոր Վիրապի վանքը, համազգային սրբավայր լինելով հանդերձ, XIII դ. դառնում է նաև համահայկական կրթության և գիտության հռչակավոր կենտրոն¹³: Վանքում գործում է բարձր կարգի դպրոց՝ վարդապետարան, ուր ուսանելու էին գալիս ողջ Հայաստանից և անգամ Կիլիկիայից: Դպրոցը 1255թ. հիմնում է կրոնական և հասարակական խոշոր գործիչ, նշանավոր հայ պատմագիր, աշխարհագրագետ, փիլիսոփա և մանկավարժ Վարդան Արևելցին: Խոր Վիրապի ուսումնական ծրագրերի մեջ, որը տևում էր 9 տարի՝ նախակրթական, քահանայական ուսուցման երեք տարիներ և վեցամյա բարձրագույն կրթություն, աստվածաբա-

⁹ Թովմա Արծրունի և Անանուն, Պատմություն Արծրունյաց տան, Եր., 1978, էջ 303:

¹⁰ Georgios Cedrenus, Historiarum compendium, Bonnae, I. II, 1839, էջ 561.

¹¹ A. Kalantar, The Mediaeval Inscriptions of Vanstan, Armenia, Neuchâtel - Paris, 1999, էջ 13:

¹² ԱՆԴ, էջ 21:

¹³ Կ. Սաթևոսյան, խոր Վիրապի վանքը և նրա գրչության կենտրոնը, «Էջմիածին», 1997, № 2 - 3, էջ 174-178:

նությունից բացի, դասավանդում էին նաև անտիկ փիլիսոփաների, տրամաբանների, ճարտասանների, քերականների աշխատությունները: Վարդան Արևելցու խոր Վիրապի 40 աշակերտներից էին հայ կրթության և գիտության ականավոր գործիչներ Եսայի Նչեցին, Գլաժորի համալսարանի հիմնադիրը, բազմաժանր քերթող ու հանրագիտակ մտածող, հայ միջնադարի գրականության, գիտության և արվեստների վերածնության, ազգապահպանության խոշոր գործիչ Դովհաննես Երզնկացին, լեզվաբան, մատենագիր, բանաստեղծ, երաժիշտ-տեսաբան Գևորգ Ակեռացին, ապա Գրիգոր Բալուեցին, Ներսես Մշեցին, Գրիգոր Բջնեցին և ուրիշներ:

Վարդան Արևելցին 1264 թ. խոր Վիրապից մեկնել է Թավրիզ և, մոնղոլական Դուլավուխանի հետ բանակցելով, ստացել հատուկ արտոնագիր, որով չափավորվել են Դայաստանից գանձվող կեղեքիչ հարկերը և մեղմացվել կրոնական ճնշումները: Խոր Վիրապի վարդապետարանում Վարդան Արևելցին 1267 թ. ավարտել է իր նշանավոր «Հավաքումն պատմութեան» երկասիրությունը, որը համընդհանուր պատմության շարադրանքի նոր փորձ էր, գրել «Աշխարհացոյց»-ը և Դանիելի մարգարեության իր «Մեկնութիւն»-ը: Վարդան Արևելցու մահից հետո նրա փոխարեն ռաբունապետ է դարձել իր աշակերտ Ներսես Մշեցին: Որոշ ժամանակ անց, վերջինս ապահովության հանգամանքներից դրդված, վարդապետարանը խոր Վիրապից տեղափոխում է Մշո Ա.Առաքելոց վանքը: Զնայած դրան խոր Վիրապի գրչության կենտրոնը հարատևել է մինչև XVIII դ.: Այստեղից մեզ են հասել մեկ տասնյակից ավել ձեռագրեր, այդ թվում Երևանի Սատենադարանում պահվող Գևորգ Ակեռացու, Սուրադ ղափրի, Գրիգոր Սյունեցու գրչագրած գործերը:

XV դ. խոր Վիրապի վանքը յուրօրինակ մասնակցություն ունեցավ Ամենայն Դայոց հայրապետական աթոռը վերստին իր սկզբնական ու նվիրական տեղը Սուրբ Էջմիածին տեղափոխվելուն: 1409թ. խոր Վիրապի վանքում հաստատված Կիրակոս Վիրապեցի վարդապետը 1441թ. ընտրվեց կաթողիկոս: Այդ ընտրությունների համար Երևանում հրավիրված ժողովին մասնակցել է նաև խոր Վիրապի վանահայր Անտոնը¹⁴:

XVI դ. Դայաստանի քաղաքական և տնտեսական խիստ անբարենպաստ դրության պատճառով անխնամ են մնում ու զգալի վնասվում վանքի շինությունները, և հարկ է լինում հիմնովին վերակառուցել վանական համալիրը:

XVII դ. խոր Վիրապի առաջնորդ, եռանդուն և բանիմաց վանահայր, ծագումով վրաստանցի Դավիթ Վիրապեցի վարդապետը 1660-ական թթ. ձեռնամուխ է լինում վանքի շենքերի վերակառուցմանը և վանական կյանքի վերակենդանացմանը:

Խոր Վիրապի XVII դ. շինարարական աշխատանքների մասին մանրամասն տեղեկություններ է տալիս Զաքարիա Ագուլեցին, որոնց շնորհիվ հնարավոր է ճշտել վանքի եկեղեցիների, խցերի, պարսպի կառուցման, Սուրբ Վիրապի նորոգման ստույգ ժամանակը: Դա կարևոր է, որովհետև մինչև այսօր այդ բոլոր տվյալները գրականության մեջ սխալ են ներկայացվել, որի պատճառը Զ. Շահխաթունյանցի խոր Վիրապի արձանագրությունների թերի ընթերցումն է: Վաճառական Զաքարիա Ագուլեցու «Օրագրությունը» անգնահատելի աղբյուր է XVII դ. Դայաստանի և նույնիսկ Պարսկաստանի քաղաքական, տնտեսական, կրոնական, ճարտարապետական-շինարարական կյանքի վերաբերյալ: Ըստ Ագուլեցու խոր Վիրապի վանքի պարիսպները և նրանց կից շինությունները 1666-1669 թթ. կառուցել է վանահայր Դավիթ

¹⁴ Ս. Օրմանյան, Ազգապատում, հ. Բ, Բեյրութ, 1960, էջ 2116.

Վիրապեցին¹⁵: Պարիսպները շարված են ճեղքված, մուգ գույնի մարմարի քարերից (վանքի կողքին գտնվում է հոր Վիրապի մարմարի հանքավայրը)¹⁶: Չաքարիա Ագուլեցու եղբայրը Շմավոնը, իր միջոցներով 1669 թ. մարտի 1-ին «...ըսկսին արար Լուսավորչի հոր Վիրապի հորն ու հորի վերայ եկեղեցին շինելոյ...Այս Շմաւոնս շատուց ցանկայր հոր Վիրաբն շինելոյ, քանզի յին ժամանակաց հորն լցված էր, վերայ եկեղեցին խախթված էր, այս Վիրաբս ավերեալ էր, այլոց, թուրքի ձեռաց էր, անբնակ»¹⁷:

Վիրապի նորոգումը շատ արագ է կատարվել. 1669 թ. ապրիլի 6-ին այն արդեն օծվել է¹⁸: Վերանորոգումից հետո Վիրապը դարձել է ուղղահայաց պատերով, մոտ 4,5 մ տրամագծով և 6,5 մ բարձրությամբ, գլանաձև քարակերտ կառույց, արևելայն կողմում խորանաձև խորշով: III դարից մեզ հասած այս շինությունը փաստորեն հայ ճարտարապետության հնագույն քարե գմբեթով կառույցն է:

Վիրապի վրայի արդեն խարխուլ եկեղեցու փոխարեն կառուցվել է ավելի խոշոր նորը: Չաքարիա Ագուլեցին նշում է, որ «Պարցեալ այս Շմաւոնս որ հորն շինեց, աւրհնեց, ապա սկսաւ հորի վերայ եկեղեցին տաշած քարով շինէ, քանզի առաջ այլվի այսպէս ին շինել: Սա էլ առաջի շինածի նման շինեց, ամայ այլ մեծ շինեց»¹⁹: Վիրապի վրայի եկեղեցին երկլանջ տանիքով թաղածածկ դահլիճ է, մուտքը հյուսիսից՝ վանքի բակից: Չաքարիա Ագուլեցու տեղեկությունից կարելի է եզրակացնել, որ ներսեսաշեն եկեղեցին XIII դ. փոխարինվել է սրբատաշ քարից, թաղածածկ ոչ մեծ մատուռով, որի տեղում XVII դ. կառուցվել է նույն հորինվածքով, բայց ավելի խոշոր եկեղեցի: Վերջինիս շինարարությունն ավարտվել է 1669 թ., և եկեղեցին օծվել է 1670 թ. սեպտեմբերի 20-ին²⁰: Վիրապի վրայի Ա.Գրիգոր եկեղեցու հյուսիսային պատին, մուտքի վերևում, փորագրված է նրա շինարարական արձանագրությունը.

Ի ԹՎԻՆ ՌԾԺ ԵՒ Ը Ն (1669) ՅԱԻ ՅԱԽՈՒՐՍ ՅԱԿՈԲ Հ(Ա)ՅՐ(Ա)Պ(Ե)Տ(ԻՆ) Ի ՅԱՌԱԶ (Ն) ՈՐԴՈՒԹԵ(ԱՆ) ՏՐ ԴԱԻԹ Վ(Ա)ՐԴՊ(Ե)ՏԻՆ ՆՈՐՈԳԵՑԻՆ ԶՄԲ ԵԿԵՂԵՑԻՔՍ ԽՕԾԱՅ ՇՍԱԽՈՆՆ ՍԳՈՒԼԵՑԻ ԵՒ ԽՕԾԱՅ ԱԹԱՆԹԻԼՆ ԹԻՓԼԻԶԵՑԻ ՅԻՇԵՑԵՔ Ի ՔՍ ԱԾ:

Հ.Շահխաթունյանցը չի կարողացել ընթերցել թվականի միավորը «Ը»-ն, և նրան շփոթեցրել է գրչի սխալը, որը թվականից հետո գրել է «ԱԱԻ», ապա առաջին տառի վրա «Յ» փորագրել, բառը թողել անավարտ և դրանից հետո հաջորդ տողում փորագրել ճիշտ ձևով «ՅԱԽՈՒՐՍ»:

Հ.Շահխաթունյանցը թվականը տպագրել է «Ի ԹՈՒԻՆ ՌԾԺ և յաւուրս...», և -ից հետո բազմակետ դնելով²¹: Ղ.Ալիշանը սրա հիման վրա արձանագրությունը հրատարակել է առանց թվականի միավորի՝ 1661 թ., և դա մտել է գիտական շրջանառության մեջ²²:

Նույնը կատարվել է Վիրապի նորոգման թվականի հետ, որը, ըստ Հ.Շահխաթունյանցի ընթերցման, 1669 թ. փոխարեն տպագրվել է 1661թ.²³:

¹⁵ Չաքարիա Ագուլեցու Օրագրությունը, Եր., 1938, էջ 81:

¹⁶ Յ.Ա.Ապարիյան, Օ.Ա.Մարտիրոսյան, Түфы и мраморы Армении, Ер., 1962, էջ 144-146:

¹⁷ Չաքարիա Ագուլեցի, նշվ. աշխ., էջ 80-81:

¹⁸ Անդ., էջ 81-82:

¹⁹ Անդ., էջ 82:

²⁰ Անդ.:

²¹ Հ.Շահխաթունյանց, նշվ. աշխ., էջ 280:

²² Ղ.Ալիշան, Սյրարատ, Վենետիկ, 1890, էջ 437:

²³ Հ.Շահխաթունյանց, նշվ. աշխ., էջ 280:

Շմավոն Ագուլեցին վախճանվել է 1670 թ. դեկտեմբերի 7-ին, և խոր Վիրապի նորոգման աշխատանքները շարունակել է Ավթանդիլ Թիֆլիզեցին, ու այդ գործին իր նպաստն է բերել խոջա Այվազը: Ս.Գրիգոր եկեղեցու հյուսիսային պատին, մուտքից վերև, երեք կամարակապ, խաչաքանդակ խորշերից ծախակողմյանի տակ փորագրված է.

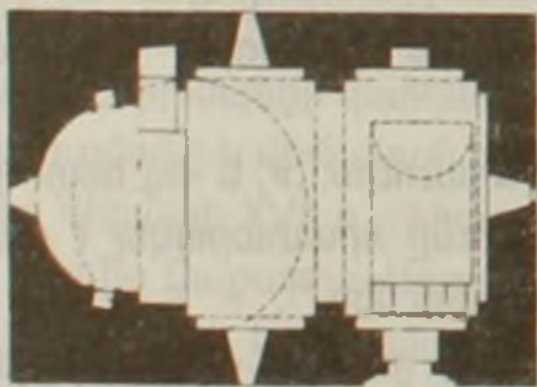
ԽԱՉՍ ԲԱՐԵԽՈՍ ԽՕՃԱՅ ԱԻԹԱՆԴԻԼԻՆ ԹՎՆ ՌՃԻ (1671)

Աջակողմյան խորշի տակ գրված է.

ՍԲ ԽԱՉՍ ԲԱՐԵԽՈՍ ԽՕՃԱՅ ԱՅՎԱԶԻՆ

Շմավոն Ագուլեցին Ս.Գրիգոր եկեղեցու և Վիրապի շինարարական աշխատանքների ղեկավար էր նշանակել Օհան-բաբային «...վերայկացու դրեց թե հորին շինելու, թե վերայ եկեղեցին շինելու երևանացի Յակոբջանի որդի Ռհան բաբեն...»²⁴:

Ս.Գրիգոր եկեղեցու արևելյան պատին շինարարության վերակացուն իր հիշատակն է թողել.



Նկ. 2. Ս. Գրիգոր եկեղեցու, Վիրապի և Վարդան Արևելցու դամբարանի հատակագիծը և կտրվածքը

ՅԻՇԵՑԵՔ Ի ԶՈՂԱՆ ԲԱԲԱԻՆ ԵՒ ԻՐ ՆՆՁԵՑԵԱԼՔՆ ՈՐ ԷՐ ՎԵՐԱԿՑՈՒ ՍԲ ԵԿԵՂԵՑԵՑ

Ս.Գրիգոր եկեղեցու ներսում, հարավային պատին, մուտքի դիմացի որմնախորշից վերև, խաչաքանդակի երկու կողմում փորագրված արձանագրությունում հիշատակված է նաև Ջաքարիա Ագուլեցին.

ՍԲ ՎԻՐԱՊՍ ԵՒ ՍԲ ԳՐԻԳՈՐՍ ՅԻՇԱՏԱԿ Ե ԽՕՃԱՅ ՍԻՍԱԿՈՆԻՆ ԵՒ ԵՂԲԱՅՐ ՋԱԶԱՐԻՆ ԵՒ ՈՐՈՂՑ ԱԳՈՒԼԵԱՅ Ի ԹՎԻՆ ՌՃԺԹ (1670)

Վիրապի նորոգման և Ս.Գրիգոր եկեղեցու շինարարության ժամանակ, Ջաքարիա Ագուլեցու վկայությամբ, բացվում են Վարդան Արևելցու և XIII դ. խոր Վիրապի վանահայր Ներսես Տաթոնացու աճյունները, որոնք 1672 թ. ամփոփվում են Ս.Գրիգոր եկեղեցու արևմտյան կողմում, հատակի տակ, հատուկ այդ նպատակով կառուցված ստորգետնյա թաղածածկ դամբարանում²⁵ (նկ. 2):

Իսկ Վիրապի նորոգման ժամանակ, նրա հատակին բացվել է մի դամբարան. ինչպես գրում է Ջաքարիա Ագուլեցին «հորի տակումն մին գերեզմանի նման մատուռ յայտնեցավ, մարմինն միջումն: Ամայ բացին ոչ թե գերայ գրոց մադդոց, բրոց վկայութենով ասացին, թե Գրիգոր Լուսաւորչի մարմինն է»²⁶: Պարզ է, որ դամբարանը Գրիգոր

²⁴ Ջաքարիա Ագուլեցի, նշվ. աշխ., էջ 82:

²⁵ Անդ. էջ 81-83:

²⁶ Անդ. էջ 83:

Լուսավորչի հետ կապ չունի, բայց իրականում ո՞վ կարող էր այդպիսի բարձր պատվի



Նկ. 3. Ս. Աստվածածին եկեղեցին հարավ-արևմուտքից

արժանանալ և թաղվել Հայոց առաջին սրբատեղում՝ Սուրբ Վիրապում։ Ամենահավանականը կարող է լինել՝ Ներսես Գ Շինարար կաթողիկոսը Վիրապի վրայի առաջին եկեղեցին կառուցողը։ Այս կարծիքը հիմնավորվում է Վարդան Արևելցու այն տեղեկությամբ, որ Ներսես Գ կաթողիկոսը թաղվել է «ի բերան Վիրապին»²⁷։

Գրի հատակի տակ բացված այդ մատուռ-դամբարանը վերստին ծածկվել է հողով, որով և Վիրապի խորությունը բավական կրճատվել է։

Վանքի կենտրոնում վանահայր Դավիթ Վիրապեցու կառուցած Ս.Աստվածածին եկեղեցին (Նկ. 3), պարիսպները, վանական մյուս շինությունները ավերվել են 1679 թ. հունիսի 4-ի երկրաշարժից²⁸։ Դրանք 1680-1695 թթ. վերականգնել է ինքը Դավիթ Վիրապեցին։ Ս.Աստվածածին եկեղեցու շինարարությունն ավարտվել է վանահոր մահից հետո, XVIII դ. սկզբին. եկեղեցու հարավային ճակտոնի հարթության մեջ, խաչաքանդակի ձևով կա 1703թ. բարեխոսական բնույթի արձանագրություն, որը կարող էր իրականացվել միայն շինարարության ընթացքում, նրա ավարտին մոտ։

Ս.Աստվածածին եկեղեցին ունի մեկ զույգ որմնամույթերով գմբեթավոր դահլիճի հորինվածք։ Եկեղեցու ճակատների արտաքին միապաղաղությունը որոշ չափով աշխուժանում է նրանց վերին մասով ձգվող դեղնասպիտակավուն ֆելզիտից գոտիով, հարավային պատի լուսամուտի վերևում խաչածն շարված քարերով, տարբեր տեղերում ագուցված խաչաքան-

²⁷ Հաւաքումն պատմութեան Վարդանայ վարդապետի լուսաբանեալ, Վենետիկ, 1802, էջ 70։

²⁸ Չաքարեայ Սարկաւազի Պատմագրութիւն, Վաղարշապատ, 1870, հ. 2, էջ 104։

դակներով, ինչպես նաև գմբեթի թմբուկի 12 նիստերի ու արևելյան ճակտոնի զարդաքանդակներով:



Նկ. 4. Ս. Աստվածածին եկեղեցու արևելյան ճակատի պատկերաքանդակը

Արևելյան ճակատին, խորանի լուսամուտից վերև, ագուցված է Հայաստանում քրիստոնեության հաղթանակը պատկերող միակ բազմաֆիգուր հարթաքանդակը (նկ. 4): Նրա աջ մասում պատկերված է ս.Գրիգոր Լուսավորիչը (անունը փորագրված է կողքին), որը ծախ ձեռքին Սուրբ Գիրքը բռնած, աջով օրհնում է և դիվահարությունից բուժում գետնատարած Տրդատ Գ թագավորին: Ս.Գրիգոր Լուսավորչի աջ և ծախ կողմերում մեկական հրեշտակներ են քանդակված: Նրանցից վերև, սակայն զգալի փոքր, քանդակված են երկու անձինք, որոնցից հոգևորականի հագուստով աջինը վանահայր Դավիթ Վիրապեցին է: Նրա ոտքերի տակ արձանագրված է:

ՏՐ ԴԱՎԻԹ ՇԻՆՈՂ ԵՒ ՍՊԱՍԱՎՈՐ ՍԲ ՎԻՐԱՊԻՍ ՅԱՂԱԲ ՅԻՇ

Նախկինում սխալմամբ արձանագրության առաջին տառերը կարդացել են «ՏՐԴԱՏ», իսկ վերջին տառերը թվական «Թ ՅԻԱ»- 872թ.²⁹: Քանդակի աջ եզրին գալարվող օձ է, գլուխը ս.Գրիգոր Լուսավորչի ոտքերի տակ, սա խորհրդանշում է օձերի հարևանությամբ սրբի Վիրապում անցկացրած տարիները:

1695թ. վախճանվում է վանքի երկարակյաց վանահայր, մեծ երախտավոր Դավիթ Վիրապեցին³⁰: Նրա հիշատակը հավերժացնելու նպատակով Ս.Գրիգոր եկեղեցու հյուսիսային պատին 23 տողանի չափածո արձանագրություն է փորագրվում, ուր դրվատվում է նրա ազգանվեր գործունեությունը, իսկ պատի ներքո գետեղվում է վանահոր աճյունը³¹:

Խոր Վիրապի վանքն ունի ուղղանկյուն, արևելքից-արևմուտք ձգվող հատակագծով (40.5 x 55.5 մ), յոթ շրջանաձև բուրգերով զորացված պարիսպ կառուցված տեղի մարմարի ճեղքված քարերով: Պարսպին ներսից կից են հյուսիսից բնակելի խցերը, արևելքից վանահոր բնակարանը, արևմուտքից սեղանատունը և տնտեսական շինությունները: Խոր Վիրապի վանքը Հայաստանում XVII դ., կրոնական և պաշտպանական ֆունկցիաները զուգակցող համալիրի վանք-ամրոցի լավագույն ու ամենաբնորոշ օրինակն է (նկ. 5):

Խոր Վիրապը XVII-XVIII դդ. եղել է ուխտավայր ոչ միայն հայերի, այլ նաև Արարատյան դաշտի թուրք և քուրդ բնակչության համար³²: 1701 թ. ֆրանսիացի բուսաբան Տուրնեֆորը Խոր Վիրապ այցելության ժամանակ վանքի մոտ հայտնաբերել է գիտությանն մինչ այդ ան-

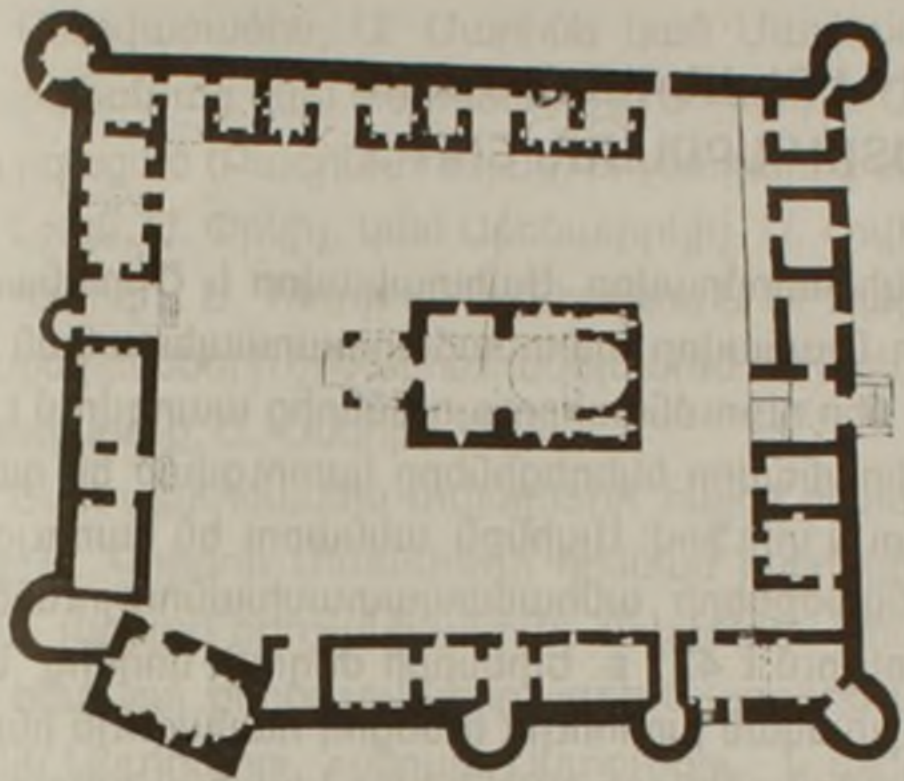
²⁹ Դ Ալիշան, Նշվ. աշխ., էջ 439:

³⁰ Հ.Շահխաթունյանց, Նշվ. աշխ., էջ 279:

³¹ ԱՆդ:

³² Ս.Էփրիկյան, Պատկերազարդ բնաշխարհիկ բառարան, հ. 2, Վենետիկ, 1907, էջ 209:

հայտ ծաղիկ, որն անվանել է «Դոտարցիա արևելյան ծիրանագույն ծաղիկ»³³: 1733 թ. խոր Վիրապի վանք ուխտի է եկել Աբրահամ Բ խոշաբեցի կաթողիկոսը³⁴:



Նկ. 5. խոր Վիրապի վանքի հատակագիծը

XVIII դ. վանքը որոշ ժամանակ դադարել է գործել Պարսից տերության քաղաքական վայրիվերումների պատճառով: 1765 թ. Սիմեոն Ա Երևանցի կաթողիկոսը վերանորոգում է վանքի շինությունները, վերահաստատում միաբանությունը, որպես թեմ նշանակում 11 գյուղ³⁵: XIX դ. խոր Վիրապի վանքը բավական հարուստ է եղել, ունեցել է Երևանում այգիներ, շրջակայքում ընդարձակ հողատարածություններ³⁶: XIX դ. վերջում քանդում են և XX դ. սկզբում սև գույնի տուֆ քարերից կառուցում Ա.Աստվածածին եկեղեցու սյունազարդ զանգակատունը³⁷:

խոր Վիրապի մոտ է գտնվում «Օթեաղ խաչ» սրբավայրը, որտեղ, ըստ ավանդության, միմյանց հանդիպել են Հայաստանում քրիստոնեություն քարոզող ս.Թադեոս և ս.Բարդուղիմեոս առաքյալները³⁸:

1970-1980-ական թթ. Վազգեն Ա կաթողիկոսի հոգածությամբ վերանորոգվեցին վանքի կիսավեր պարիսպները, բնակելի ու տնտեսական շինությունները³⁹: 1989 թ. վանքում գործում է «Հայ եկեղեցասեր երիտասարդաց միությունը», կիրակնօրյա դպրոցը, հրատարակվում է կրոնա-մշակութային «Գավիթ» թերթը⁴⁰: Եվ այսօր ս. Գրիգոր Լուսավորչի չարչարանաց ու Հայոց դարձի նախասկիզբ սրբավայր ու համահայկական ուխտավայր խոր Վիրապի վանքը վերստին ստացել է կրոնական կարևոր կենտրոնի իր վաղեմի նշանակությունը:

³³ Ղ.Ալիշան, նշվ. աշխ., էջ 436:

³⁴ ՍՆդ, էջ 439:

³⁵ Սիմեոն Երևանցի, Ձամբո, Վաղարշապատ, 1873, էջ 281:

³⁶ ՍՆդ, էջ 280:

³⁷ Ս.Փափագյանց, Հնությունք վանքոբեից, 4-րդ գիրք, Վաղարշապատ, 1890:

³⁸ Ղ.Ալիշան, նշվ. աշխ., էջ 439:

³⁹ Վ.Հարությունյան, Եկայք շինեսցուք, Էջմիածին, 1988, էջ 100-104:

⁴⁰ Վ.Սաթևոսյան, նշվ. աշխ., էջ 178:

ԱՇՏԱՐԱԿԻ ԵԿԵՂԵՑԻՆԵՐԻ ԱՆՎԱՆՈՒՄՆԵՐԻ ԽՈՐՀՐԴԱՆՇԱԿԱՆ ՍՏՈՒԳԱԲԱՆՄԱՆ ՇՈՒՐՋ

Տարածված կարծիքի համաձայն՝ Աշտարակի Կարմրավոր, Սպիտակավոր և Ծիրանավոր եկեղեցիների անվանումներն առնչվում են այդ նշանավոր պատմաճարտարապետական կոթողների որմնաքարերի գույների հետ։ Սակայն մեր ուսումնասիրություններից պարզվում է, որ այդ կարծիքը արդարացի չէ։ Կարմրավոր և Ծիրանավոր եկեղեցիները կառուցված են դարչնագույն, իսկ Սպիտակավորը՝ դեղնածիրանագույն տուֆով։ Այսինքն՝ ակնառու են կառույցների անվանումների և նրանց գույնային հորինվածքների անհամապատասխանությունները։ Սպիտակավորի անվանումը Ս. Սաղումյանը առնչում է 431 թ. Եփեսոսի ժողովի կողմից՝ Մարիամ Աստվածածնի սրբացման, ջրամայրապաշտական խորհուրդ ունեցող համագույն ինչ-որ սրբության հետ¹։ Կարմրավոր եկեղեցու անվանումը կղմինդրե ծածկի հետ կապելու գոյություն ունեցող վարկածը² ևս բացառվում է, քանզի Ծիրանավորն էլ վաղ քրիստոնեական բոլոր կոթողների նման եղել է կղմինդրածածկ։ Հնագիտական պեղումներով և ուսումնասիրություններով բացահայտվել են, որ թե՛ Ծիրանավորում, թե՛ վաղ միջնադարյան մյուս հուշարձաններում կղմինդրե ծածկասալերը և կարակալները հռոմեական տիպի են և ունեն թրծված կավի գույն։

Նախ նկատենք, որ Աշտարակի երեք եկեղեցիներն էլ անվանակոչված են միջնադարյան Հայաստանում խիստ տարածված Ս. Աստվածածին անունով։ Դրանցից վաղագույնը՝ Ծիրանավորը (V դար) ունի եռանավ բազիլիկ, Կարմրավորը (VII դար)՝ վաղ միջնադարին բնորոշ խաչածև կենտրոնագմբեթ, իսկ Սպիտակավորը՝ (XIV դար)՝ փոքր գմբեթավոր սրահի հորինվածք։ Նշենք նաև, որ Փարպիի Ծիրանավոր Ս. Աստվածածին կոչվող եկեղեցին միանավ բազիլիկա է, իսկ Վայոց ձորի Սպիտակավոր Ս. Աստվածածին եկեղեցին փոքր գմբեթավոր սրահ է։ Կարծում ենք, որ նման գուգադիպությունը պատահական չէ։

Հակված չլինելով բացառել եկեղեցիների անվանումներում շինանյութի գույնային հատկությունը դրսևորելու ավանդույթները համոզված ենք, որ Կապտավանք, Կարմիր վանք, Սև վանք և այլ անուններում կարող են արտահայտված լինել շինաքարերի գույները։ Սակայն, հնարավոր է, որ գույնանուններում "որ" վերջածանցը արտահայտած լինի պատկանելության իմաստ (դիցուք՝ Ծիրանավոր՝ Ծիրանի կրող)։ Հետևելով վիմագրական դարձվածային ձևերին, (ինչպես Կարմրավորի գոտեձև արձանագրության մեջ նշված «...շինել զեկեղեցիս Աստվածածնիս...»), Աշտարակի եկեղեցիները կարող ենք անվանել. Ս. Աստվածածնի Ծիրանավոր, Ս. Աստվածածնի Կարմրավոր և Ս. Աստվածածնի Սպիտակավոր։ Հետևապես՝ Աստվածածինն անվորված այդ կոթողները իրենց մեջ պարունակում են ինչ-որ Ծիրանի, կարմիր և սպիտակ խորհրդանիշեր։

¹ Սուրեն Սաղումյան, Աշտարակ, Եր., 1998, էջ 113-114։

² Վահագն Գրիգորյան, Հայաստանի վաղ միջնադարյան կենտրոնագմբեթ փոքր հուշարձանները, Եր., 1982, էջ 39։

Մատենագրական և վիմագրական տվյալները վկայում են, որ վաղ միջնադարից սկսած, հայ եկեղեցաշինության մեջ ամենատարածված անուններն են Ս. Կաթողիկե, Ս. Տիրանավոր, Ս. Աստվածածին, Ա. Մարինե կամ Մարիամ, Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ, Ս. Հովհաննես, Ս. Թարգմանչաց կամ Թարգմանիչք, Ս. Գևորգ, Ս. Սարգիս, Ս. Քրիստափոր, Ս. Անանիա, և այլն: Ջարգացած (Բագրատունյաց) միջնադարից սկսած տարածվում են նաև հետևյալ անունները, Ս. Նշան, Ս. Փրկիչ, կամ Ամենափրկիչ, Ս. Հովհաննես Կարապետ կամ Մկրտիչ, Ս. Առաքելոց, Ս. Պողոս և Ս. Պետրոս, Ս. Թադեոս և Ս. Բարդուղիմեոս, Ս. Ստեփանոս Նախակվա և այլն: Ջաքարյանների շրջանում ավելանում են նաև Ս. Սիոն, Ս. Մինաս, Ս. Գեղարդ, Ս. Կամար, Ս. Քառասունք, Ս. Հակոբ և այլն:

Ըստ պատմական տվյալների՝ հայոց հնագույն եկեղեցիները հատուկ անուններ չեն ունեցել: Ս. Գրիգոր Լուսավորչի հիմնած եկեղեցիները կապված են եղել միայն Աստծո անվան հետ՝ չկրելով որոշակի անուն: Փալստոս Բուզանդի և Ագաթանգեղոսի երկերում հանդիպում են հետևյալ բնորոշումները. «տուն աղօթից և տեղի ուխտից», «Տերունական տուն», «յարկ տան Աստուծոյ», «սեղան Աստուծոյ», և այլն: Այդպես էին անվանակոչվում հեթանոսական բազիլիկների փոխարեն Գրիգոր Լուսավորչի կողմից սրբազնագործված վայրերը: Հնում եկեղեցիների սեղաններն էլ հատուկ անուններ չունեին՝ սովորաբար նրանք նվիրվել են Աստծուն և կոչվել են «Տերունական սեղան», «սեղան Աստուծոյ», «սեղան փառաց Քրիստոսի», «սեղան յանուն Երրորդութեան» և այլն³:

Վաղարշապատի Մայր եկեղեցու պատմությունը տալիս է հետևյալ բնորոշումները՝ «մեծն», «առաջին», «մայրն եկեղեցեացն Հայոց», «Կաթողիկե»: Ակներև է, որ վերջինս հայ եկեղեցու հնագույն հատուկ անուններից է եղել: Կաթողիկե /Kathedral, Кафедральны́й/ ամբողջ քրիստոնյա աշխարհում ընկալվում է որպես ընդհանրական հասարակական աղոթքի և պաշտամունքի տեղ՝ նվիրված Աստուծո անվանը: Կարծում ենք, որ հետագայում տարածված Ս. Տիրանավոր կոչվող եկեղեցիների անունն էլ կապվում է նախնական «Տերունական տուն» հասկացության հետ:

V դարից ի վեր, եկեղեցաշինության և ծիսական ավանդույթների բուռն զարգացման, սրբերի ու սուրբ նշանների պաշտամունքի զորացման պայմաններում առաջ է գալիս եկեղեցու օրհնության գաղափարը, որը, հին սովորության հակառակ, թույլ է տալիս զանազան անուններով կոչել թե՛ նորակառույց եկեղեցիները և թե՛ նրանց սեղանները:

Հայտնի է, որ իր տեսիլքից հետո Գրիգոր Լուսավորիչը Վաղարշապատում ս. Հռիփսիմեի, ս. Գայանեի և քրիստոնյա մյուս նահատակների մարմիններն ամփոփեց առանձին կառուցված վկայարաններում,⁴ իսկ Կեսարիայից վերադառնալով, իր հետ բերեց սրբերի նշխարներ, որոնց ամփոփեց զանազան տեղերում և որոնց համար սահմանեց տարեկան տոներ: Այսպիսով, նախնական եկեղեցիների կողքին իբրև առանձին սրբավայրեր, Հայաստանում առաջ եկան մարգարեարան, առաքելարան, վկայարան անունով մատուռներ: Ժամանակի ընթացքում, VII

³ Պատմական հայ ճարտարապետություն, Ա. Թիֆլիս, 1911, էջ 104:

⁴ Г. А. Налбандян, А. Ю. Казарян, О первоначальном посвящении и символике декоративного убранства храма Св. Рипсиме, Архитектура и градостроительство, "Межвузовский сборник научных трудов ЕРАСИ", Ер., 1991, стр. 64-73.

դարից սկսած, այդպիսի մատուցումներն ընդարձակվեցին, նրանց տեղում հանդես եկան հոյակապ եկեղեցիներ: Հայտնի է, օրինակ, որ VII դարում Կոմիտաս կաթողիկոսը Ս. Հռիփսիմի մատուռի տեղում կառուցեց այն եկեղեցին, որ կանգուն է մինչև օրս: Նույն կերպ նրա հաջորդը Եզր կաթողիկոսը, Ս Գայանեի վկայարանի տեղում կանգնեցրեց մի այլ եկեղեցի: «Այս ամենից ականերն է, որ մինչև է դարը ծանոթ չէ եղել հայոց մեջ եկեղեցիներին հատկական անուն տալու սովորությունը, որ մտնել և ընդհանրաճառ կարող էր այն ժամանակ միայն, երբ սրբերի պաշտամունքը գորացավ, նոցա վկայարաններն ընդարձակվեցան, նոցա նշխարների մեծաբանքը կարևոր ծես դառավ, և առհասարակ եկեղեցին յուր նախնական պարզությունից զրկվելով, յուրացուց նոր կարգեր ու նոր ծեսեր»⁵:

Ինչպես տեսնում ենք, միջնադարյան հայ եկեղեցիների անվանացանկում Աստվածաշնչի չորս ավետարանիչներից գործածված է միայն Ս. Հովհաննեսը: Իսկ եթե հաշվի առնենք այն փաստը, որ վաղագույն շրջանից հայ եկեղեցաշինությունում ճարտարապետական զուսպ հարդարանքում հաճախ կիրառվել են չորս ավետարանիչների գեղարվեստական կերպարները, կարող ենք ենթադրել, որ Ս. Մատթեոսը, Ս. Մարկոսը և Ս. Ղուկասը հանդես են եկել իրենց խորհրդանիշերի տվյալ դեպքում՝ գունային դրսևորմամբ:

Թորոս Թորամանյանը Տեկորի տաճարը ուսումնասիրելիս⁶, գմբեթակիր անկյունային չորս տրոմպների վրա նկատել է մեկական բարձրաքանդակներ. ժամասլաքի ուղղությամբ՝ հարավ-արևելյան կողմում՝ մարդու, հարավ-արևմտյան կողմում՝ ցուլի, հյուսիս-արևմտյան կողմում՝ առյուծի, իսկ հյուսիս-արևելյան կողմում՝ արծվի պատկերներով: Գիտնականը արդարացիորեն մեկնաբանել է այդ պատկերները որպես ավետարանիչների խորհրդանշաններ: Մեր հետազոտությունները ցույց են տվել, որ, Աստվածաշնչի հերթականությամբ, առաջին ավետարանիչին՝ Մատթեոսին խորհրդանշում է մարդը, երկրորդին՝ Մարկոսին՝ առյուծը, երրորդին՝ Ղուկասին՝ ցուլը, չորրորդին՝ Հովհաննեսին՝ արծիվը: Դա ավելի ականառու է ավետարանների ծեռագրերի մանրանկարներում, ուր վկայակոչված ավետարանների գլխաթերթերում որպես կանոն ներկայացված են լինում համապատասխան կենդանապատկերները ևս: Եթե ի մի բերենք ասվածը, կնկատենք, որ Տեկորում ժամասլաքի ուղղությամբ հարավ-արևելյան կողմում մարդ - Մաթևոսն է, հարավ-արևմտյան կողմում ցուլ - Ղուկասն է, հյուսիս-արևմտյան կողմում առյուծ - Մարկոսն է, իսկ հյուսիս-արևելյան կողմում արծիվ - Հովհաննեսն է: Այստեղ նկատվում է Ղուկասի և Մարկոսի տեղերի անհամապատասխանությունը Աստվածաշնչի ավետարանների հերթականությանը: Այդ հերթականությունը պահպանված է XIV դարի Արենիի Ս. Աստվածածին եկեղեցու առագաստների վրա՝ Մոմիկի կողմից փորագրված չորս փառահեղ կերպարների դասավորությունում. հյուսիս-արևելքում՝ մարդ-Մատթեոսը (նկ. 1), հարավ-արևելքում՝ առյուծ-Մարկոսը (նկ. 2), հարավ-արևմուտքում՝ ցուլ-Ղուկասը (նկ. 3), հյուսիս-արևմուտքում՝ արծիվ-Հովհաննեսը (նկ. 4): Նշենք, որ "Декоративное искусство средневековой Армении" (составители Н. Степанян, А. Чакмакчян, А., 1971, стр. 40, ил. 93-99) ալբոմում թյուրիմացաբար մարդը վերագրվել է ս. Հովհաննեսին, ցուլը - ս. Մատթեոսին, առյուծը - ս. Մարկոսին, իսկ արծիվը - ս. Ղուկասին: Սակայն Տեկորի պատկերների թե՛ կողմնո-

⁵ Պատմական հայ ճարտարապետություն, էջ 106:

⁶ Թորոս Թորամանյան, Նյութեր հայկական ճարտարապետության պատմության, 2-րդ ժողովածու, Եր., 1948, էջ 154-155:



Նկ.1



Նկ.2



Նկ.3



Նկ.4



Նկ.5

րոշումը և թե՛ հաջորդականությունը, կարծում ենք, ավելի կանոնակարգված է աստղաբանական կենդանապատկերների աշխարհագրական կողմնորոշմամբ, ժամանակագրական (օրացուցային) հերթականությամբ և համապատասխան տարերջային դրսևվորմամբ: Այսպես, մարդը (իմա՝ Սատթեոսը) համապատասխանում է մարդակերպ ջրհոսին, հարավ-արևելքին, այծեղջյուր-ջրհոս-ծուկ եռամսյակին, օդ տարերջին: Ցուլը (իմա՝ Ղուկասը) համապատասխանում է կենդանակերպ ցուլին, հարավ-արևմուտքին, խոյ-ցուլ-երկվորյակներ եռամսյակին, հող տարերջին: Առյուծը (իմա՝ Սարկոսը) համապատասխանում է կենդանակերպ առյուծին, հյուսիս-արևմուտքին, խեցգետին-առյուծ-կույս եռամսյակին, հուր տարերջին: Եվ վերջապես, արծիվը (իմա՝ Հովհաննեսը) համապատասխանում է կենդանակերպ կարիծին, հյուսիս-արևելքին, կշեռք-կարիծ-աղեղնավոր եռամսյակին, ջուր տարերջին: Այսպիսի հորինվածքով են պահպանվել նաև Քաջաթաղի (Լաչինի) Վարազգոմ գյուղատեղի փոքր խաչածև կենտրոնագմբեթ եկեղեցու (IX-X դդ.) չորս անկյունային առագաստների վրայի չորս ավետարանիչներին խորհրդանշող բարձրաքանդակները⁷:

Աստվածաշնչի ավետարանիչների կերպարային խորհրդանշանները կերտվել են ոչ միայն եկեղեցական, այլ նաև խաչքարային ու կոթողային, մոնումենտալ կերպարվեստի, կիրառական, ինչպես նաև մանրանկարչական արվեստի բարձրարժեք նմուշներում: Այդ տեսակետից

⁷ Սամվել Կարապետյան, Հայ մշակույթի հուշարձանները խորհրդային Ադրբեջանի բռնակցված շրջաններում, Եր., 1999, էջ 138:

առավել հատկանշական են XII-XIV դդ. Նորադուզի գերեզմանոցի (նկ. 5)⁸, 1597 թ. Քանաքեռի կենտրոնական գերեզմանոցի, Աֆրիկյանների գինու և կոնյակի գործարանի նկուղի 1586 թ. խաչքարերը, Սևանավանքի Ս. Առաքելոց եկեղեցու 1486 թ. դռան փեղքի փորագրությունը (նկ. 6)⁹, XIII դարի կիլիկյան Ավետարանի արծաթյա կազմը և այլն: Հորինվածքային առումով ուղղածիզ հարթության վրա չորս ավետարանիչների կերպարները խմբավորված են լինում Հիսուս Քրիստոսի կամ Աստվածածնի կենտրոնական պատկերի շուրջը՝ երկու տարբերակով, առաջինը չորս անկյունագծային և երկրորդը՝ աջ ու ձախ կողմերում զուգորդված տեղաբաշխմամբ: Հերթականության որոշակի տարբերությունները պայմանավորված են պատկերների տեղադրման հետևյալ սկզբունքներով.



Նկ. 6

- ա. ըստ կենդանապատկերների հերթականության ժամասլաքի ուղղությամբ,
- բ. ըստ կենդանապատկերների հերթականության ժամասլաքի հակառակ ուղղությամբ,
- գ. ըստ Աստվածաշնչի չորս ավետարանների հերթականության ժամասլաքի ուղղությամբ,
- դ. ըստ Աստվածաշնչի չորս ավետարանների հերթականության ժամասլաքի հակառակ ուղղությամբ,

ե. վերը նշված տարբերակների հայելային տեղափոխումները ըստ նշահարման պատկերային հարթության ընտրության, կախված այն հանգամանքից, թե առաստաղի անկյունների նշահարումը արվում է հատակին, թե դեմքով վերև, որով ստացվում են հայելային հակադարձ

⁸ Декоративное искусство средневековой Армении, составители Н. Степанян, А. Чакмакчян, А., 1971, стр. 39, ил. 91.

⁹ ՍՈՊ, տջ 50, նկ. 155, 156:

պատկերներ: Նույն խնդիրը առաջ է գալիս հորիզոնական հարթությունը ուղղաձիգի բերման դիրքից:



Նկ. 7

Ավետարանիչների խորհրդանշական տարրերի շարքում, վերջապես, տրամաբանական է տեսնել նաև գույները: Այստեղ արդեն անհրաժեշտություն է ծագում մանրամասն հետազոտել հատկապես միջնադարյան հայ մանրանկարչությունը և որմնանկարչությունը: Ըստ միջնադարում գրված «խորանների մեկնության» գույների տեսության գործածական են եղել յոթ գույներ. սպիտակ, դեղին կամ ոսկեգույն, կարմիր, ծիրանի, կապույտ, կանաչ և սև: Ընդ որում ծիրանի ասելով, միջնադարում մեկնիչները նկատի են ունեցել այն թանձր կարմիրը, «որն իր արժանիքների համար արքայական է համարվում և սպեկտրում ավելի շատ հակված է դեպի կապույտը, քան դեպի նարնջագույնը: ...ծիրանի գույնը թագավորական է: Այն բառացի համընկնում է պուրպուր գույնին...»¹⁰: XII-XVI դդ. ավետարանների անվանաթերթերի քննումը հանգեցնում է նախնական այն հետևությանը, որ ավետարանիչներն իսկապես ունեցել են իրենց ուրույն տարրերիչ խորհրդանշական գույները դրսևավորված իրենց թիկնոցների (կամ կիթոնների) և կենդանապատկերների գույներով: Այսպես. Սատթեոսը պատկերվում է ծիրանագույն, Ղուկասը՝ սպիտակագույն, Մարկոսը՝ կարմրագույն, իսկ Հովհաննեսը՝ կանաչ թիկնոցով կամ կենդանակերպով (Նկ. 7)¹¹:

¹⁰ Վիգեն Ղազարյան, Գույնի ուսմունքը խորանների մեկնություններում, «Գանձասար» հանդես, Բ, Եր., 1992, էջ 328-340:

¹¹ Հայկական մանրանկարչություն, Եր., 1967, էջ 10-18, աղ. 12, 16, 50, 73:

Մեր հետազոտությունները բերում են այն հետևության, որ քրիստոնեական դավանանքում սրբագործված կերպարներն ունեցել են իրենց ուրույն խորհրդանիշերը՝ օրացուցային, աստղաբանական - կենդանակերպային, աշխարհագրական, տարերջային, ինչպես նաև գունային։ Գունային խորհրդանշաններն էլ /հավանաբար XIII դարից հետո/ արտահայտվել են Աշտարակի եկեղեցիների անվանումներում։ Մեր կարծիքով Ծիրանավոր (Սատթես), Կարմրավոր (Սարկոս), Սպիտակավոր (Ղուկաս) եկեղեցիներից բացի պետք է եղած լինեն նաև չորրորդը, որի առկայությամբ միայն (ինչպես առանձին եկեղեցում գմբեթը կրող նույն կերպարներով օժտված չորս "սյուները") այդ խորհրդանշական անվանակոչումները կիմաստավորվեին։ Քանի որ Կարմրավոր, Ծիրանավոր, Սպիտակավոր եկեղեցիների արևմուտք-արևելք առանցքները հատվում են Քասախ գետի ծորի հանդիպակաց ծախակողմյա քարափին, ենթադրում ենք, որ այդտեղի 1986 թ. վերակառուցված Ս. Սարգիս կոչվող եկեղեցին պետք է որ կոչված լինեն Ս. Հովհաննես։ Եթե հաշվի առնենք այն, որ տվյալ սրբատեղին բազմիցս քանդվել ու վերաշինվել է XIII դարից ի վեր, պատմական վկայագրերում հանդես է գալիս մեկ Հովհաննես, մեկ Սարգիս (Քահանայի) անուններով, կարծում ենք, որ մեր ենթադրությունը ինչ-որ չափով հիմնավոր է։ Փաստորեն այսօրվա Աշտարակ քաղաքի պատմական կենտրոնը ժամանակին դիտվել է որպես Նոր կտակարանի հիմնադիր չորս հեղինակներին խորհրդանշող չորս եկեղեցիներով հովանավորվող մի բերկրալի բնակավայր։

Սույն աշխատությունն ունի սոսկ հարցադրման բնույթ, իսկ եզրակացությունները վերջնական չեն կարող լինել, քանի որ նման ուսումնասիրությունները սովորաբար պահանջում են մասնագիտական հատուկ ու համակողմանի քննություններ։

ԾԻԾԵՈՆԱՎԱՆՔ

Ծիծեռնավանքը Հայաստանի նշանավոր ուխտավայր-եկեղեցիներից է՝ կառուցված համանուն գյուղի հյուսիս-արևմտյան եզրին, Հակարի գետի Աղավնո վտակի աջ ափին, Աղավնոյի և Խոզնավար ծորերով եզերված հրվանդանի վրա (նկ. 1): Պատմական Սյունիքի Աղահեճ (Քաշաթաղ) գավառում վաղ միջնադարում հիմնված այս եկեղեցին հնուց ի վեր եղել է հայոց սիրված ուխտատեղիներից մեկը, ուր առանձնապես շուքով են նշվել Ս. Համբարձման և Ս. Խաչի տոները¹:



Նկ. 1. Ծիծեռնավանք, ընդհանուր տեսքը հարավ-արևելքից

Վանքը հայտնի է Ծիծեռնավանք, Ծիծառնավանք, Ծիծեռնակավանք, Ծիծառնեկու-, Ծիծառնա-, Ծիծառնո-, Ծիծառնու-, Ծիծեռնակի - վանք անվանումներով:² Ըստ ավանդության՝ այստեղ է թաղված Պետրոս առաքյալի ճկույթը, որից էլ վանքը ստացել է իր ան-

¹ Սիսական, Տեղագրութիւն Սիւնեաց աշխարհի ի *հ. Ղեւոնդ Ս. Ալիշան*, Վենետիկ, 1893, էջ 268:

² *Ե. Լալայան*, Ձանգեգուրի գավառ, ՄՀ. հատոր Բ, Թիֆլիս, 1899, էջ 46-48, *Ս. Էփրիկյան*, Պատկերագարոյ բնաշխարհիկ բառարան, հ. 2, գիրք Ա, Վենետիկ, 1907, էջ 240, *Ս. Բարխուդարյան*, Ղիվան հայ վիմագրության, պրակ 5, Եր., 1982, էջ 192, 197, *Թ. Խ. Հակոբյան*, Ստ. Տ. Սելիք-Բախշյան, Հ. Խ. Բարսեղյան, Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հ. 1, Եր., 1986, էջ 25:

վանումը (հին հայերենում ծիծեռն կամ ծծեռն նշանակում է ճկույթ):³ Միջնադարյան ներբողներից մեկում Ծիծեռնականքն անվանվում է Սատնեվանք, ինչն անկասկած առնչվում է սրբի մատի այստեղ թաղված լինելու առասպելին:⁴ Ուշագրավ է, որ Ս. Խաչի գերեվարման և Հերակլ կայսեր կողմից 614-ին այն երուսաղեմ վերադարձնելու հայկական ավանդություններում Քրիստոսի խաչելության խաչափայտը կոչվում է նաև «Ծիծեռնայ խաչ»:⁵ Կա նաև այլ կարծիք, համաձայն որի վանքն իր անվանումը ստացել է ժողովրդի սիրած և պաշտամունքի առարկա թռչնի՝ ծիծեռնակի անվանումից:⁶ Ուշագրավ է Ծիծեռնականքի հետ կապված մեկ այլ առասպել, համաձայն որի եկեղեցու շինարարության ժամանակ օձը թունավորում է հարյուրավոր մշակների համար մեկ մեծ կաթսայում եփված ճաշը: Այդ տեսնելով մի ագռավ թևածում և զգուշացնում է մարդկանց, սակայն վերջիններս չհասկանալով թռչնի վարքը, սատկեցնում են նրան: Այնուհետ իրագեկ դառնալով եղելությանը, ագռավին պատվով թաղում են, տեղը կոչում Ագռավի Գերեզման, իսկ եկեղեցու պատին քանդակում օձի պատկերը:⁷ Հավանաբար այս ավանդության համար հիմք է ծառայել կենտրոնական նավի հյուսիսային մույթերից մեկի իրար փաթաթված երեք օձերի եզակի հարթաքանդակը:

Ծիծեռնականքը գրավոր աղբյուրներում առաջին անգամ հիշատակվում է Սյունյաց նախարար Վասակի որդի Փիլիպպեի 844 թ. Տաթև գյուղը Տաթևի վանքին հանձնելու նվիրատվական փաստաթուղթը վավերացնելու կապակցությամբ, որին մասնակցող անձանց թվում հիշատակվում է նաև Ծիծեռնականքի վանական Ստեփանոսը:⁸ Ստեփանոս Օրբելյանը Ծիծեռնականքը հիշատակում է Սյունիքի եկեղեցիների շարքում՝ որպես նահանգի 30 նշանավոր վանքերից մեկը,⁹ որը պատկանում էր Տաթևի թեմին:¹⁰ XIII դ. վանքի շրջակայքում տարածվող Ծիծեռնականք գյուղը Տաթևի վանքին տարեկան վճարում էր 10 արծաթ հարկ:¹¹ Հարկի չափը վկայում է գյուղի միջինից փոքր ինչ մեծ շեն լինելը:¹² «Ծիծեռնայ վանքը» վկայված է նաև Վարդան վարդապետի Աշխարհացույցում:¹³ 1999 թ. պեղումների ժամանակ հայտնաբերված Մարկոս Պարունտերի (պարոնտերի) տապանաքարը լրացնում է XV-XVI դդ. հայոց վերնախավի մասին մեր ունեցած կցկտուր տեղեկությունները և շեշտում Ծիծեռնականքի նշանակությունը: Համաձայն պարսպի մուտքի վերևում քանդակված, այժմ չպահպանված արձանագրության, 1613 թ. Հայկազ իշխանի

³ Ղ.Ալիշան, նշվ. աշխ., էջ 268, Ե.Լալայան, նշվ. աշխ., էջ 46, Ս.Ղանալանյան, Ավանդապատում, Եր., էջ 231, Մորուս Հասրաթյան, Ծիծեռնականք, Պատմա-հնագիտական ուսումնասիրություններ (այսուհետ՝ ՊՀՈ), Եր., 1985, էջ 223:

⁴ Սրշակ Մաղոյան, Սատնեվանք, «Միտք», 1993 թ. № 6:

⁵ Н.Я.Марр, Антиох Стратиг, Пленение Иерусалима персами в 614 г., СПб, 1909, с.5; Հայ ժողովրդի պատմություն, հ.2, Եր., 1984, էջ 301:

⁶ Մորուս Հասրաթյան, նշվ. աշխ., էջ 223: Ուշագրավ է, որ այս անձուկ տարածքում մեծ թիվ են կազմում տարբեր թռչունների անուններով կոչվող տեղանունները, Աղավնո գետը, Ծիծեռնաքար լեռնագագաթը, Ծիծեռնաքար ամրոցը Սյունիքում, Ագռավի տապան կամ գերեզման կոչվող ժայռը Ծիծեռնականքի մերձակայքում, Ծիծեռնականքի ջուր գետակը, Ագռավախաչ ժայռը վանքի մերձակայքում տես. Ե.Լալայան, նշվ. աշխ., էջ 21, Թ.Խ. Հակոբյան, Ստ. Տ. Մելիք-Բախշյան, Հ.Խ. Բարսեղյան, Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հ.1, էջ 25, հ.2, 1988, էջ 848, 849, Ղ. Ալիշան, նշվ. աշխ., էջ 7:

⁷ Ղ.Ալիշան, նշվ. աշխ., էջ 268:

⁸ Ստեփանոս Օրբելյան, Սյունիքի պատմությունը, Եր., 1986, էջ 196-197:

⁹ Նշվ. աշխ., էջ 281-283:

¹⁰ Նշվ. աշխ., էջ 387: Գրիգոր Գրիգորյանի կարծիքով Ստեփանոս Օրբելյանի մետրոպոլիտության ժամանակ «Ծիծեռնակու սուրբ վանքը» մտնում էր Նորավանքի եպիսկոպոսական վիճակի մեջ՝ տես. Գր. Գրիգորյան, Սյունիքի վանական կալվածատիրությունը IX-XIII դդ, Եր. 1973, էջ 58:

¹¹ Ստեփանոս Օրբելյան, նշվ. աշխ., էջ 399, Ս.Ս. Հասրաթյան, Ծիծեռնականք, ՊՀՀ, 1980, № 2, էջ 39:

¹² Մորուս Հասրաթյան, ՊՀՈ, էջ 219: Մեր դիտարկումների համաձայն հին գյուղը տարածվում էր Աղավնո գետի աջ և ձախ ափերին, Ծիծեռնականքի դիմաց:

¹³ Աշխարհացույց Վարդան Վարդապետի, էջ 19:

ջանքերով հիմնովին վերակառուցվում է համալիրը շրջափակող պարիսպը:¹⁴ Վերջինիս կից հետագայում կառուցվում է սեղանատուն: Հավանական է, որ այս շրջանում Ծիծեռնավանքը վերածվում է վանք-ամրոցի, մի երևույթ, որը լայն տարածում ուներ Հայաստանում XVII-XVIII դդ. և պայմանավորված էր երկրի խիստ անկայուն քաղաքական վիճակով: 1655թ. Թովմա վարդապետ Վանանդեցին Հայաստանի մեծ սրբավայրերին նվիրված իր ներբողում անդրադառնում է նաև Ծիծեռնավանքին, անվանելով այն փառահեղ անցյալ ունեցող վանք:¹⁵ XVII դ. մի հիշատակության համաձայն «Ծիծեռնեկու սուրբ վանքը»-ը հայոց նշանավոր ուխտատեղիներից էր և հարկատու Տաթևի վանքին:¹⁶ Ըստ եկեղեցու հարավ-արևմտյան մուտքի վերևում գտնված շինարարական արձանագրության, 1779 թ. վերակառուցվում են եկեղեցին և զանգակատունը:¹⁷ Մինչև XIX դարի կեսերը վանքի և համանուն հայաբնակ գյուղի գործունեության մասին են վկայում եկեղեցու մերձակա գերեզմանոցում հայտնաբերված 1801 և 1848 թվակիր արձանագրությամբ տապանաքարերը: Ծիծեռնավանք գյուղը և եկեղեցին Цицерна Банк անունով հիշատակվում են Ռուսական կայսրության ժամանակ կազմված փաստաթղթերում և քարտեզներում:¹⁸ XIX դ. վերջերին Ծիծեռնավանք գյուղում բնակվում էին 70 տուն հայ և 30 տուն վերաբնակեցված այլազգի բնակիչներ,¹⁹ իսկ XX դարի սկզբներին 25 տուն հայեր և 100 տուն մահմեդական քրդեր:²⁰ Որոնք գյուղը վերանվանում են Ջեյվա: Ծխական եկեղեցու վերածված Ծիծեռնավանքը հայտնի էր Ս. Ստեփանոս Նախավկա կամ Ս. Մինաս անվամբ:²¹ XX



Նկ. 2. Եկեղեցու հվ. ճակատի արմ մուտքի վերևի արձանագիր քարից բեկոր

դարի սկզբին տեղի ունեցած հայ-թուրքական ընդհարումների հետևանքով և փոխադարձ անհանդուրժողականության պայմաններում հայ բնակիչները ստիպված էին հեռանալ հայրենի վայրերից: 1905-ին Ծիծեռնավանք գյուղը հայաթափվում է:²² Խորհրդային կարգերի օրոք ադրբեջանական կառավարությունը Ջեյվա գյուղը վերանվանում է Գյուսուլու:²³ 1993-ին գյուղը ազատագրվում է և վերանվանվում Ծիծեռնավանք:

¹⁴ Մորուս Հասրաթյան, նշվ. աշխ., էջ 236:

¹⁵ Ղ.Ալիշան, նշվ. աշխ., էջ 266:

¹⁶ Սնդ, էջ 266:

¹⁷ Մորուս Հասրաթյան, նշվ. աշխ., էջ 236: Արձանագիր քարը 1947-1967 թթ. միջոցում տեղահանել և ջարդոտել են տեղի մահմեդական մուլեռանդները: 1999 թ. մայիսին եկեղեցու հարավային հրապարակի քարակույտը մաքրելիս հայտնաբերվեց այս արձանագիր քարից մի բեկոր (նկ. 2):

¹⁸ Сборник материалов по описанию местностей и племен Кавказа, вып. XXXIV, отдел I, с. 195.

¹⁹ «Նոր Ղար», է. 72, Ղ.Ալիշան, նշվ. աշխ., էջ 268:

²⁰ Ա-Ղո, Հայ-թուրքական ընդհարումները Կովկասում 1905-1906 թթ., Եր., 1907, էջ 262:

²¹ «Արարատ», 1879, № 398, «Նոր Ղար», է. 72, Ղ.Ալիշան, նշվ. աշխ., էջ 268:

²² «Աշակ», 1906, № 56, Սամվել Կարապետյան, Հայ մշակույթի հուշարձանները Խորհրդային Ադրբեջանին բռնակցված շրջաններում, Երևան, 1999, էջ 141:

²³ Карта Азербайджанской СССР.

Այժմ այնտեղ բնակվում են շուրջ 30 հայ ընտանիք:

Նոր և նորագույն ժամանակներում Ծիծեռնավանքը ուսումնասիրել ու նրա մասին հոդվածներ են հրապարակել Ղևոնդ Ալիշանը, Երվանդ Լալայանը, Ստեփան Լիսիցյանը, Սորոս Զասրաթյանը, Ալեքսանդր Սահինյանը, Պաուլո Կունենոն, Ֆրանչեսկո Գանդոլֆոն, Սամվել Կարապետյանը և ուրիշներ:²⁴ Առավել ամբողջական է Սորոս Զասրաթյանի աշխատությունը, որտեղ նա մանրամասն նկարագրում է եկեղեցին և հրատարակում այստեղ եղած հիմնական արձանագրությունները: Մինչև այժմ ընդունված է նրա առաջ քաշած այն տեսակետը, համաձայն որի Ծիծեռնավանքը ունեցել է կառուցողական չորս շրջան. հիմնվել է որպես հեթանոսական տաճար և միայն հետագայում, IV-V դարերում նրա ստորին շարքերի վրա կառուցվել է ժամանակակից եկեղեցին, որը վերակառուցումների է ենթարկվել նախ V դ. երկրորդ կեսին, ապա VI-VII դարերում:²⁵



Նկ. 3. Հարավային պեղավայրի տեսքը հյուսիսից

Ծիծեռնավանքի վերականգնման աշխատանքները նախապատրաստելու նպատակով 1997-1999 թթ. ՀՀ պատմության և մշակույթի հուշարձանների պահպանության վարչության Հայկական հուշարձանների համահավաքի արշավախումբը ձեռնարկեց Ծիծեռնավանքի համալիր ուսումնասիրում. պեղեց, չափագրեց և կազմեց եկեղեցու վերականգնման նախագիծը: Պեղվեցին եկեղեցու հյուսիսային և հարավային հրապարակները (նկ. 3), սեղանատունը 700 ք.մ. ընդհանուր տարածքով, և եկեղեցու աղոթասրահի հատակը: Եկեղեցու շրջակայքում բացվեցին հարյուրավոր գերեզմաններ: Համեմատաբար հարուստ

²⁴ Ղ. Ալիշան, նշվ. աշխ., էջ 266-268, Երվանդ Լալայան, նշվ. աշխ., էջ 46-49 (Այս հրատարակությունում զետեղված է նաև եկեղեցու ամենահին լուսանկարը), Ա.Սահինյան, Քասախի բազիլիկայի ճարտարապետությունը, Եր., 1955, Սորոս Զասրաթյան, Ծիծեռնավանք, ՊԲՀ, 1980, № 2, Լույնի, Ծիծեռնավանք, ՊՀՈւ, էջ 219-240, Կարապետյան Զարուհունյան, Հայկական ճարտարապետության պատմություն, Եր., 1992, էջ 70-71, Սամվել Կարապետյան, նշվ. աշխ., էջ 141-151, Paolo Cuneo, La basilique de Tsitsernakavank (Cicernakavank) dans le Karabagh, in Revue des etudes armeniennes, N.S., t. IV, Paris, 1967, p. 203-216, Francesco Gandolfo, Le basiliche Armene, IV-VII secolo, Roma, 1982, p. 85-95, fig. 203-206, 209-217, 221-227, 230-234, 239, 240, 242, 244-250, 255:

²⁵ Այս ենթադրության հիմնական կոճակը նա համարում է հեթանոսական շրջանից ծողովրդական պաշտամունքի առարկա հանդիսացող ծիծեռնակի անվամբ վանքի կոչված լինելը, տե՛ս Սորոս Զասրաթյան, ՊՀՈւ., էջ 223, 237:



Նկ. 4. Մարկոս Պարունտերի տապանաքարը

վանահայրերի գերեզմանաքարի մոտ բացվեց Մարկոս Պարունտերի բազալտե, երկաստիճան հիմքով ուղղանկյունաձև ծավալով արձանագիր տապանաքարը (նկ. 4):



Նկ. 5. Հարավային կողմի «ապաշխարհողաց գավթի» պեղումները

նապես տպավորիչ է թևավոր հրեշտակը սպիտակ թիկնոցով, ետ շրջած գլխին լուսապսակ (նկ.6):

Ուշագրավ են հնագիտական գտածոները հասարակ և ջնարակած, պաշտամունքային ու շինարարական խեցեղենի հարյուրավոր բեկորները, դրամները, ապակե, երկաթե և բրոնզե իրերը, մատանիները և

և նշանավոր անձանց տապանաքարերը հարթ կամ ուղղանկյուն ծավալով միակտոր քարեր են, երբեմն արձանագիր և պարզ զարդաքանդակներով, իսկ հասարակ գյուղացիների գերեզմանները ծածկված են 3-7 գետաքարերով ձևավորված շարվածքներով, որոնց գլխաքարերը ամրացված են ցից դիրքով: Եկեղեցու հարավային ճակատի արևմտյան մուտքի դիմաց, Ռստակեսյան

Ուշագրավ է եկեղեցու կենտրոնական և արևելյան մուտքերը միավորող, հարավային ճակատին կցված «ապաշխարհողաց գավթը» (նկ. 5), որի հատակին, անմիջապես ժայռի վրա գտնվում էր երեք հնոցներից կազմված արտադրական համալիրը: Եկեղեցուց հարավ ընկած հրապարակում հայտնաբերվեցին առանձին շինությունների հիմնապատեր, նախնական պարիսպ-հենապատից մի հատված և այլն: Եկեղեցու հարավային ավանդատան առաստաղին հայտնաբերվեց մինչ այդ անհայտ, վաղ միջնադարյան մի որմնապատկեր: Հորինվածքը բաղկացած է թևավոր հրեշտակից, շրջանի մեջ ներգծված հավասարաթև խաչից և մեկ այլ գրեթե ամբողջությամբ եղծված մարդակերպ պատկերից: Այս որմնապատկերը միջնադարյան Հայաստանի արվեստի լավագույն նմուշներից է: Առանձ-



Նկ. 6. Որմնապատկեր հարավային ավանդական առաստաղին



Նկ. 7. Կավե խաչի բեկոր

այլն: Հուշարձանի թվագրման համար կարևոր նշանակություն ունեն ուշ հելենիստական I-III դդ., տասնյակից ավելի կավանոթների բեկորները:²⁶ Առանձնակի արժեք է ներկայացնում պաշտամունքային խեցեղենը. ճաճանչող խաչը զարդարված կարմիր և սպիտակ գույնի եզրագծերով (նկ. 7), կավակերտ բուրվառները, խնկամանները, մոմակալները, առանձին դեպքերում զարդարված սուրբ հոգին խորհրդանշող թռչնաքանդակներով, ձիթածրագները, հայատառ արձանա-

գրություններով ինքնատիպ կավամանները և այլն, որոնց որոշ օրինակներ ի հայտ են գալիս առաջին անգամ: Խիստ ուշագրավ են թրծակավե արձանիկները, արու և էգ թռչունների սնամեջ քանդակները, մոր և մանկան բարձրաքանդակ գլուխներով զարդարված օվալաձև, հարթ ճակատային մասով, կտրվածքում կիսաբոլոր, սալիկը: Այն ուղղահայաց դիրքով պատվանդանին ամրացվելու համար ունի գլանաձև պոչուկ և ավարտվում է թագ հիշեցնող գլանաձև գլխիկով: Այս սրբաքանդակը թերևս պատկերում է «Աստվածամայրը մանկան հետ» թեման: Մեկ այլ արձանիկ պատկերում է հուլանի թևերով գառնուկ գրկած երկարափեշ հագուստով կանացի մարմին: Հավանական է, որ այստեղ ևս պատկերված է Աստվածամայրը, գրկին Աստծո գառը Հիսուս Քրիստոսի այլաբանական կերպարը: Իրենց զուգահեռը չունեցող այս նյութերը դեռևս կարոտ են լուրջ ուսումնասիրման: Դրանք նախնականորեն թվագրվում են քրիստոնեության վաղագույն շրջանով, երբ եկեղեցին մերժում էր ամեն տեսակի ճոխություն, և թերևս այդ պատճառով պաշտամունքային այս իրերը կերտվել են ոչ թե ազնիվ մետաղներից, այլ հասարակ կավից:²⁷

Եկեղեցին ունի աշխարհի ծագերի նկատմամբ ճշգրիտ կողմնորոշում. արևելքից-արևմուտք ձգվող, արտաքինից ուղղանկյուն հատակագիծ (12.55 X 25.52 մ): Ներքուստ աղոթասրահը երկշարք չորսական մույթերով բաժանվում է երեք նավի, որոնցից կենտրոնականը կողայիններից լայն է մոտ երկու անգամ: Մույթերը տաքբեր են. հարավայինները կտրվածքում քառակուսի են, մինչդեռ հյուսիսային շարքում կենտրոնականները T-աձև են, իսկ եզրայինները L-աձև: Սյունաշարերը արևելյան և արևմտյան կողմերում ավարտվում են որմնամույթերով: Մույթերը և որմնամույթերը կապակցված են պայտածեռակենտրոն (ծվածն) կամարներով, որոնց վրա դրված կենտրոնական նավի երկայնական պատերը արտաքուստ շեշտված են շենքի ծավալում: Այսինքն եկեղեցին կառուցված է եռանավ բազիլիկայի դասական հորինվածքով: Հյուսիսային պատին հաված են յոթ որմնամույթեր միակցված պայտածն կամարներով: Կենտրոնական նավը ծածկված է եռակենտրոն (ծվածն) թաղով, իսկ կողայինները շրջանաձև: Հյուսիսային նավի թաղը որմնամույթերի պատճառով ավելի նեղ և ցածր է հարավայինից: Կենտրոնական նավը արևելքում ավարտվում է խորանով, իսկ եզրայինները ավանդատներով: Խորանի հատա-

²⁶ Հակոբ Սիմոնյան, Պեղումներ Ծիծեռնավանքում, «Հին Հայաստանի մշակույթը», XI հանրապետական գիտական նստաշրջան նվիրված Կարո Ղաֆադարյանի հիշատակին, Ձեկուցումների հիմնադրույթներ, Եր., 1998, էջ 60-62:

²⁷ Հայտնաբերված հնագիտական գտածոները և պեղումների արդյունքները առանձին հրատարակության թեմա են:

կազիծը, գմբեթարդը և դեպի աղոթասրահ կամարակապ բացվածքը ունեն շեշտված պայտածնություն: Խիստ բարձր թաղածածկ ավանդատները հատակագծում սեղանաձև են: Խորանի վրա կառուցված է ուղղանկյուն հատակագծով, թաղակապ մի պատշգամբ-սենյակ, որը պարզ խարիսխներ և խոյակներ ունեցող երկու սյուների վրա հենված երեք կամարակապ բացվածքներով ուղղված է դեպի կենտրոնական աղոթասրահը: Իր զուգահեռը չունեցող այս պատշգամբը բացառված չէ, որ նախատեսված է եղել որպես քարոզման բեմ, որտեղից քարոզիչը ոչ միայն կարող էր ընկալվել ու տեսանելի լինել բավական մեծ սրահում հավաքված հավատացյալներին, այլև վտանգի դեպքում թաքնվել և պաշտպանվել իրեն հետապնդողներից: Պատշգամբի երկու կողմերում, ավանդատների վրա կառուցված են ուղղանկյուն հատակագծով, թաղակապ ցածր սենյակներ: Սրանք և պատշգամբը մուտքեր և մերձեցման հաստատուն ուղիներ չեն ունեցել, ինչը թերևս վկայում է ավանդատների վերևում գետեղված սենյակների թաքստոց լինելը:²⁸

Ճարտարապետը բժախնդրորեն ընտրել է կառուցվելիք եկեղեցու տեղը, այն գետեղելով հրվանդանի առավել հարթ հյուսիս-արևելյան մասում, անմիջապես ժայռի վրա: Նախօրոք կոպտատաշ ժայռաբեկորներից կառուցվել է գետնախարիսխը, որը կոչված էր ժայռի բնական անհարթությունները վերացնելու և եկեղեցին կրող ամուր հարթակ ստեղծելուն: Այնտեղ, ուր ժայռը խորանում է արևելյան և հյուսիս արևմտյան հատվածներում, գետնախարիսխները սկիզբ առնելով բավական ցածր ժայռից, բարձրանում են 1 - 2 մ իր ծավալներով բավական մեծ եկեղեցու համար ստեղծելով կայուն և հորիզոնական հիմնահատակ: Երկրորդ հարկի նիշում, պատերի պարագծով տեղադրված են գերաններ, որոնք, անկասկած, հակասեյսմիկ նշանակություն են ունեցել:

Մույթերը և որմնամույթերը դրված են աստիճանաձև գետնախարիսխների վրա և ավարտվում են պարզ խոյակներով, որոնք հարդարված են ատամնավոր, ոլորահյուս, տրամատավոր և այլ զարդաքանդակներով: Արևելյան և արևմտյան որմնամույթերի խոյակները ձևավորված են սալաձև վերին, և սյան հետ կորածն լծորդվող ստորին հատվածներով: Եկեղեցին ունի չորս մուտք: Երեքը հարավային, մեկը հյուսիսային ճակատներին: Դրանք ուղղանկյուն, ձգված համաչափություններով (1.20X2.70 մ) բացվածքներ են, ծածկված բարավորի միակտոր ուղղանկյուն քարերով: Մուտքերի վերին անկյուններում դեկորատիվ կալունակներ են, որոնք բնորոշ են սոսկ Սյունիքի հնագույն եկեղեցիներին:²⁹ Ծիծեռնավանքի ճարտարապետության առանձնահատկություններից է մուտքերի նման առատության պարագայում հայկական եկեղեցիներին բնորոշ արևմտյան մուտքի բացակայությունը, թեև դեպի եկեղեցի տանող ուղին հենց արևմուտքից է, իսկ ռելիեֆը չունի մերձեցմանը խոչընդոտող կառուցվածք: Եկեղեցու ներքին տարածքը լուսառատ է՝ պայմանավորված մեծ բացվածքներով բազմաթիվ լուսամուտների առկայությամբ: Չորսական լուսամուտներ գետեղված են հյուսիսային և հարավային ճակատներին, իսկ երկուական կենտրոնական նավի երկայնական պատերին: Արևելյան ճակատի վեց պատուհանները բացվում են դեպի թաքստոցները, պատշգամբը և ավանդատները, իսկ խորանը լուսամուտ չունի: Արևմտյան ճակատին տեղադրված են դեպի նավերը բացվող մեկական լուսամուտներ: Լուսամուտները երկարուկ, դեպի ներս լայնացող բացվածքներ են, որոնք ավարտվում են պայտածն կամարներով: Պարակալները կերտված են միակտոր քարերից: Լուսամուտները եզերված են պսակներով, որոնք հարդարված են ատամնավոր երկշարք

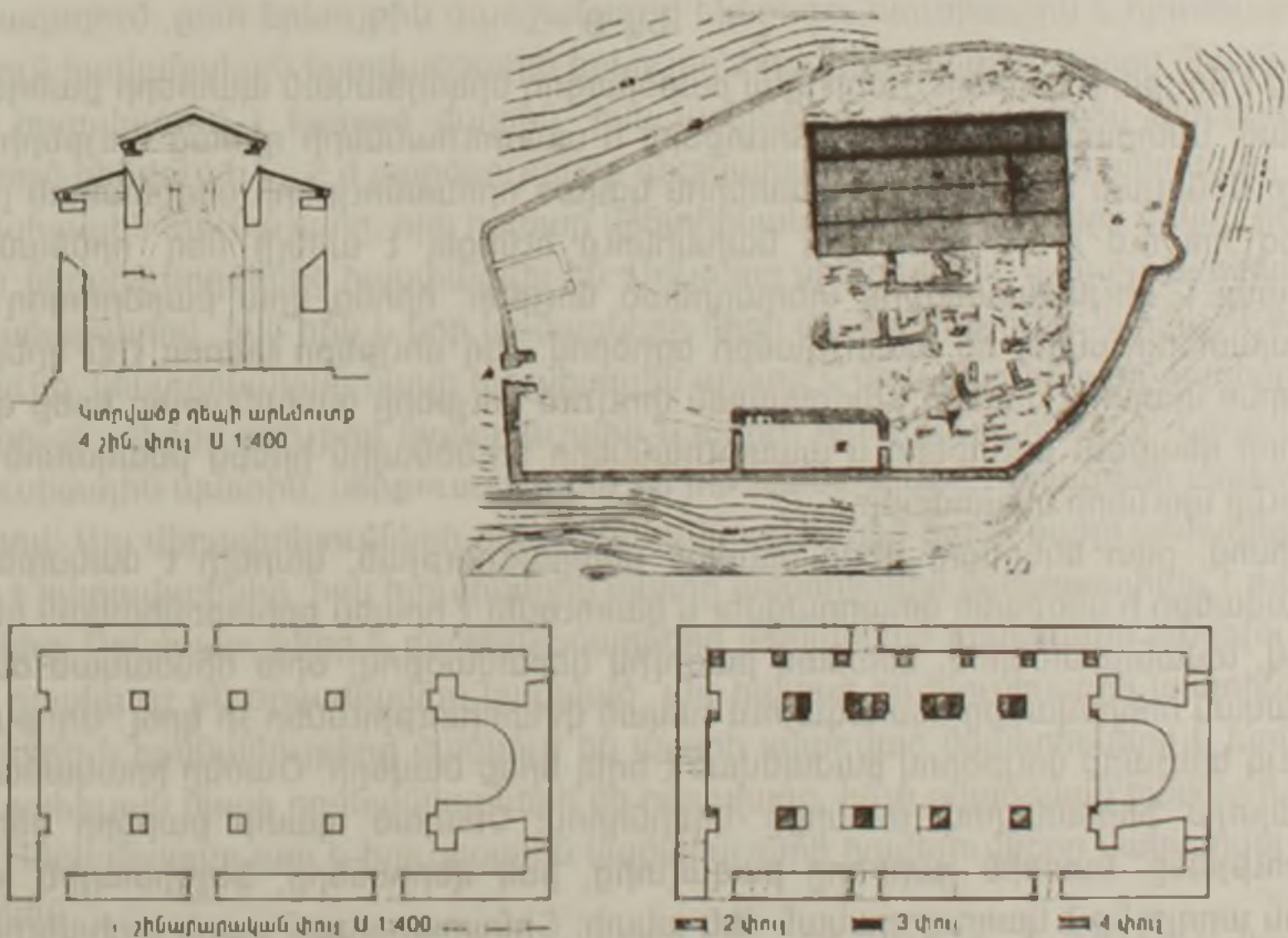
²⁸ Սորոս Հասրաթյանի կարծիքով պատշգամբը ունեցել է զեղագիտական նշանակություն, որի բացվածքներում կանգնեցված են եղել թևավոր խաչեր: Տե՛ս *Սորոս Հասրաթյան*, նշվ աշխ., էջ 226:

²⁹ *Սորոս Հասրաթյան*, Տեղ գյուղի միջնադարյան հուշարձանները, ՊՀՈւ, էջ 241-247:

զարդաքանդակներով, իսկ մեկ դեպքում՝ տրամատով: Արևելյան և արևմտյան ճակատների կենտրոնական լուսամուտները միջնապատերով բաժանվում են զույգ բացվածքների:

Եկեղեցու գետնախարիսխները և պատերի ստորին 7-8 շարքերը, ներառյալ խորանը և ավանդատները, կառուցված են տեղական բազալտ քարերով, իսկ վերին շարքերը և թաղերը՝ սրբատաշ սպիտակավուն ֆելզիտատուֆով: Հնագույն շրջանից եկեղեցու պատերը և զմբեթարդը ծածկվել են կրասվաղով, որի վրա տեղ-տեղ պահպանվել են կարմիր ներկի հետքեր:

Պատերի վրա դրսից և ներսից քանդակված են վաղ միջնադարին բնորոշ, շրջանի մեջ ներգծած հավասարաթև խաչեր, վարդյակներ, հավերժության նշաններ, ութանիստ և վեցանիստ աստղեր, ոլորահյուս օծաքանդակներ և այլն: Հյուսիսային պատին, խորանի մոտ պահպանվել է մի որմնանկար՝ հասակով մեկ կանգնած սրբերի պատկերներով:³⁰ Հետագայում պատերի վրա դրսից և ներսից քանդակել են տասնյակ հայատառ արձանագրություններ, տարակերպ հարյուրավոր խաչաքանդակներ: Իր բազմադարյան գործունեության ընթացքում եկեղեցու ծավալատարածական հորինվածքը էական փոփոխությունների չի ենթարկվել, եթե նկատի չունենանք որմնասյուների հաստացումները, մասնակի վերանորոգումները և XVII-XVIII դարերում կառուցված վեցսյունանի փոքրիկ զանգակատունը: Վանքի՝ գետաքարերով կառուցված պարսպի սրբատաշ բազալտով եզերված դարպասի մոտ, պարսպի շարվածքի մեջ պահպանվել է սրբատաշ ֆելզիտատուֆով կառուցված նախնական կամարից մի հատված, ինչը վկայում է, որ հնագույն շրջանից իսկ եկեղեցին շրջափակված է եղել բլրակի պարագծով անցնող պարսպով:



Նկ. 8. Ծիծեռնավանք: Տեղանքի հանույթը, պեղված տարածքը: Բազիլիկի շինարարական փուլերը

Կատարված դիտարկումները վկայում են, որ կառույցի բազալտով շարված ինչպես արտաքին, այնպես էլ խորանի և ավանդատների պատերի ստորին շարքերը օրգանապես

³⁰ Բարձրագույն հոգևորականներին բնորոշ հանդերձանքով մարդկանց այս որմնանկարը մեր կարծիքով պատկերում է քրիստոնեությունը Հայաստանում տարածող Թադեոս և Բարդուղիմեոս առաքյալներին:

կապակցված են միմյանց հետ:³¹ Արևմտյան և արևելյան (խորանի և ավանդատների) որմնամույթերը ի սկզբանե եղել են ավելի նեղ: Դրանց քարերը ագուցված են պատերին: Այժմյան գլխավոր նավի թաղը ծածկում է պատշգամբի եզրային կամարակապ բացվածքների մի մասը և հպվում է այդ պատի նախկինում սվաղված և ներկված մակերեսին: Համանման երևույթ նկատվում է նաև որմնասյուների լայնացված հատվածներում: Կենտրոնական նավի երկայնական պատերը կցված են արևմտյանին ուղղաձիգ կարանով, որը



Արևմտյան ճակատ



Կտրվածք դեպի արևմուտք



Հարավային ճակատ



Կտրվածք դեպի հարավ

Նկ. 9

հետևանք է մույթերի կամարաշարի վրա բարձրացող երկայնական պատերի քանդման-վերաշարման: Անտրամաբանական է մուտքերի և պատուհանների դիմաց մույթերի առկայությունը: Արևելյան և արևմտյան պատերին կցված որմնամույթերի սկզբնական լայնությունը մեզ հուշում է, որ եկեղեցին նախկինում ունեցել է ավելի նեղ որմնամույթերի լայնությամբ և նույն առանցքով տեղադրված մույթեր, որոնց վրա բարձրացող երկայնական պատերը անցել են պատշգամբի եզրերով: Այդ մույթերը կարող էին կրել ավելի թեթև, թերևս փայտյա տանիք: Սկզբնական փուլում մույթերը հավանաբար երեք զույգ են եղել,³² որի դեպքում մուտքերը և պատուհանները կունենային իրենց բնականոն դասավորությունը սյուների նկատմամբ:

Այսպիսով, ըստ եկեղեցու վերը բերված նկարագրության, կարելի է մակաբերել, որ Ծիծեռնավանքը ի սկզբանե մտահղացվել և կառուցվել է որպես քրիստոնեական եկեղեցի. խորանով, ավանդատներով, եռանավ բազիլիկ կերտվածքով: Նրա հիմնական ծավալատարածական հորինվածքը հետագայում էական փոփոխություններ չի կրել: Աղոթասրահը երեք զույգ երկշարք մույթերով բաժանված է եղել երեք նավերի: Ծածկը իրականացված է եղել փայտյա ֆերմաներով, տանիքը կղմինդրով: Զնայած պատի քարերի ընդգծված տարբերությանը, ստորին շարքերը բազալտից, իսկ վերինները ֆելզիտային տուֆից, եկեղեցին արդյունք է կառուցողական մեկ ակտի: Շինարարական քարի փոխվելու պատ-

³¹ Ավանդատների պատերի հորիզոնական շարքի քարերը հաջորդաբար, շախմատաձև ագուցված են արտաքին պատերին:

³² Հայկական վաղ միջնադարյան այլ եռանավ բազիլիկաների նախնական ծածկերը ևս եղել են փայտյա, որոնք նույնպես հետագայում փոխարինվել են քարե թաղերով: Նորակառույց քարե ծածկի ծանրությունը դիմակայելու համար ավելացրել են մույթերի քանակը, որի հետևանքով անհամամասնորեն փոխվել են նաև դրանց դիրքերը մուտքերի և լուսամուտների բացվածքների նկատմամբ: Տե՛ս Միշա Հակոբյան, Աշտարակի Ծիծեռնավոր եկեղեցին և նրա շինարարական հիմնական շրջանները, «Հուշարձան», տարեգիրք Բ, Եր., 1993, էջ 22-36:

ճառը ոչ թե կառույցի ֆունկցիոնալ նշանակության փոփոխությունն է, իրագործված զգալի ժամանակ անց,³³ այլ հավանաբար տնտեսական կամ թերևս կոնստրուկտիվ նկատառումները: Հետագայում փայտե ծածկը քարի թաղով փոխարինելու ժամանակ, վերջինիս ծանրությունը կրող երեք զույգ մույթերը փոխարինվել են չորս զույգ քառակուսի հատակագծով և ավելի լայն մույթերով: Այս ժամանակ լայնացվել են նաև որմնամույթերը: Սյուների քանակի ավելացումից փոքրացել է կամարների շառավիղը, ցածրացվել դրանց վերին նիշը, ինչը հնարավորություն է ընձեռել, առանց լրացուցիչ աշխատանքների, նոր թաղը տեղավորել արևմտյան ճակտոնի տակ,³⁴ չխաթարելով արտաքին ծավալատարածական լուծումները: Այսօր գոյություն ունեցող հարավային սյունաշարը և կենտրոնական նավի թաղի պահպանված հատվածը այդ վերակառուցման արդյունքն են:

Եկեղեցու հարավ-արևելյան ավանդատան մանրամասն չափագրումը և ուսումնասիրումը բացահայտեցին, որ խորանի երկայնական պատերին կից, արևելյան հատվածներում կցված են եղել թաղակիր կամարով միացված որմնասյուներ: Այս ենթադրության համար հիմք է ծառայում պատերի վերին հատվածի և թաղի սվաղի մեջ դիտվող որմնասյան և թաղակիր կամարի հետքը: Հավանաբար վերակառուցման երկրորդ կամ երրորդ փուլում ավանդատան արևելյան մասը որմնասյուներով և թաղակիր կամարով առանձնացվել է որպես խորան: Վերջինս ծածկվել է սվաղով և զարդարվել հրեշտակի որմնապատկերով: Նմանատիպ խորաններ հայտնի են նաև Արցախի միջնադարյան փոքրածավալ միանավ այլ եկեղեցիներում (Հինասավանք, Մատրակերտ, Հանդաբերդի վանական համալիր և այլն):

Հետագայում, ըստ երևույթին զգուշանալով եկեղեցու հյուսիսային և հյուսիս-արևելյան կողմերում հավանական նստվածքային երևույթներից (հյուսիսային պատը միայն կենտրոնական հատվածում է նստած ժայռին, իսկ արևմտյան և հատկապես արևելյան հատվածներում հենվում է 1 - 2 մ բարձրությամբ գետնախարիսխների վրա) ամրացվել է եկեղեցու հյուսիսային սյունաշարը, որի համար կենտրոնական երկու մույթերը երկու, իսկ եզրայինները՝ ներքին կողմերից հաստացվել են: Մույթերը միացված են պայտածե եռակենտրոն երեք կամարներով, իսկ հին և նոր կամարների միջի տարածությունը շարված է քարերով: Ի արդյունք կենտրոնական նավի հյուսիսային պատը և նրա վրա հենվող թաղերը նստում են լրացուցիչ փոքր թռիչքով կամարաշարի և ավելի հզոր մույթերի վրա: Նույն նպատակով հյուսիսային պատին, ներքուստ, կցվել են յոթ որմնամույթեր՝ միացված պայտածե կամարներով: Այս վերափոխումների հետևանքով հյուսիսային նավի թաղը անհամեմատ նեղ և ցածր է հարավայինից, իսկ հյուսիսային պատը ամբողջովին բեռնաթափվել է թաղի ծանրությունից: Որմնամույթերը և որմնակամարները անկասկած հետագայի հավելումներ են, քանզի դրանք ոչ թե օրգանապես կապված, այլ հպված են հյուսիսային պատին: Որմնակամարները և որմնամույթերը ծածկում են պատի սվաղված մակերեսները և հյուսիսային պատի արևելյան մասի որմնանկարների մի հատվածը, ինչը թվագրման համար խիստ կարևոր է: Հավանաբար այս և հյուսիսային կամարաշարի հավելումները կատարվել են միաժամանակ:

1779 թ. եկեղեցում որոշ նորոգումներ են կատարվել: Այս ժամանակին է վերաբերում նաև եկեղեցու խորանի տանիքի արևմտյան եզրին կառուցված վեց սյունամի, կոնաձև վեղարով զանգակատունը: Հավանաբար նույն ժամանակ էլ վերակառուցվում է բեմը,

³³ Ա. Հասրաթյան, Ծիծեռնականք, ՊԲՀ, էջ 227, 237-238:

³⁴ Աշտարակի Ծիրանավոր եկեղեցում փայտյա ծածկերը քարե թաղերով փոխարինելու ժամանակ, թաղը ծածկի տակ տեղավորելու համար արևմտյան ճակատի թեք քիվերի վրա դրվել է լրացուցիչ քիվ: Տես Միշա Հակոբյան, նշվ. աշխ. էջ 32, գծ 2-դ:

կանգնեցվում սեղանը, իսկ հարավային սյունաշարի մույթերին կցվում են կոպտատաշ քարերով, մինչև խոյակները բարձրացող շարվածքներ, որոնք չունեն կոնստրուկտիվ որևէ նշանակություն:

Ի սկզբանե եկեղեցու հատակը, որը փոքր թեքությամբ իջնում էր արևմուտքից արևելք, բաժանված է եղել երկու դասերի բեմամերձ հրապարակը ավելի բարձր դիրք է ունեցել աղոթասրահի ետին հատվածի նկատմամբ: Այդ են վկայում մույթերի խարիսխների սրբատաշ բազալտ քարով ձևավորված հատվածների դիրքերը հորիզոնական գծի նկատմամբ: Որոշակի է, որ երևացող հատվածները կառուցվել են սրբատաշ բազալտից, իսկ ժայռի վրա դրված ստորին հատվածները, որոնք թաղված են եղել հատակը կազմող շերտի տակ հատուկ քարերից: Արևելյան մույթերի խարիսխների հատուկ քարով շարված հիմքերն ունեն 30 սմ բարձրություն, երբ մերձակա արևմտյան մույթերի սրբատաշ հատվածները շատ ավելի ցածր են: Որոշակի է, որ միայն թեքությամբ իջնող հատակի և ապա բեմամերձ հրապարակի ավելի բարձր դրվածքի պայմաններում մույթերի հիմքերը կարող էին ունենալ նման դասավորություն: Դասերի առկայության և հատակի թեքության մասին է վկայում նաև հատակամերձ թեք ժայռին զուգահեռ եկեղեցու պատերի ստորին շարքերի շեղումը հորիզոնական գծից:

Խիստ ուշագրավ է հարավային նավի հատակն ամբողջությամբ ծածկող հացահատիկի հորերի (1,5X1,2X2.2մ և 1,1X 0,9X2.1մ) և կարասների ամրացման համար ծագարածև փորվածքների առկայությունը:³⁵ Որոշակի է, որ կարասների և հորերի օգտագործման ժամանակ եկեղեցու հարավային նավը հնարավոր չէր օգտագործել հոգևոր արարողությունների համար: Սյուս կողմից հորերի և կարասների օգտագործման ժամանակ Սյունիքում վերաբնակեցում, բնակչության փոփոխություն արձանագրված չէ: Դեռ ավելին, գրավոր աղբյուրները վկայում են վանքի գործունեության մասին:³⁶ Հավանական է, որ հարավային նավը ինչ որ ժամանակ փայտե խուլ պատերով անջրպետվել է աղոթասրահից, փակվել են նրան հարող արտաքին մուտքերը, և տարածքը օգտագործվել է տնտեսական նպատակներով: Քրիստոնեական եկեղեցուն անհարիր այս երևույթը, որը թերևս արաբական շրջանի արհավիրքների, կրթյալ հոգևորականի և կենտրոնի հսկողության բացակայության արդյունք էր, անհանդուժելի է դառնում զարգացած միջնադարում: Հորերը և կարասների համար ժայռի մեջ արված փորվածքները լցվում են քարերով և ծածկվում սալահատակով: Փոսերից մեկի վերին նիշում, սալահատակի տակ հայտնաբերվեց XI- XII դդ. թվագրվող ջնարակած պնակի մի մաս, որն անկասկած այստեղ է ընկել փոսերը ծածկելու ժամանակ: Դա հիմք է տալիս եկեղեցու տնտեսական հատվածի գործունեության վերջին սահմանը թվագրել XI դ.: Հավանաբար ուշ շրջանի արգասիք է այժմյան բեմը և նրա վրա կանգնեցված սեղանը: Որպես բեմի ճակատային քարեր օգտագործվել են եկեղեցու շրջակայքում եղած խաչքարերը:

Այժմ անդրադառնանք եկեղեցու հիմնադրման և նրա հիմնական վերակառուցումների թվագրման հարցերին: Ամենից կարևորը և դժվարինը թերևս եկեղեցու հիմնադրման ժամանակի որոշումն է, քանզի դրա վերաբերյալ չկան հավաստի գրավոր տեղեկություններ: Թվագրման համար հիմք են կառույցի ճարտարապետական վերլուծությունը և հնագիտական տեղեկությունները: Մի շարք ճարտարապետական առանձնահատկություններ վկայում են եկեղեցու վաղնջական լինելը: Դրանք են.

³⁵ Այս կարասների բեկորները հայտնաբերվեցին հատակամերձ ժայռի վրա, ուշ շրջանի սալահատակի ներքո:

³⁶ Ստեփանոս Օրբելյան, նշվ. աշխ., էջ 281-283:

1. Եկեղեցու ստորին շարքերի հորիզոնական գծից շեղումը, որը շինարարներն ուղղել են սոսկ վերին շարքերում: Այս երևույթը հավանաբար հետևանք է եկեղեցաշինության արխաիկ փուլին, երբ քրիստոնեական հոգևոր կառույցների համար դեռևս կուտակված չէր բավական փորձ ու հմտություն:

2. Հայաստանի եկեղեցական կառույցներում մեզ հայտնի ամենաբարձր մուտքերի (270 սմ) առկայությունը: Բարձր մուտքերը բնորոշ են հեթանոսական տաճարաշինությանը (Գառնի), մինչդեռ քրիստոնեական մտածելակերպին հատուկ խոնարհման գաղափարը պարտադրում էր ցածրադիր մուտքեր: Նման բարձր մուտքերի առկայությունը և վաղ միջնադարյան եկեղեցիներին բնորոշ շքամուտքերի բացակայությունը Ծիծեռնավանքում կարելի է դիտել որպես հեթանոսական ավանդների արգասիք:

3. Մուտքերի վերին անկյունները դեկորատիվ կալունակներով զարդարելը, որը բացառությամբ Հայաստանում քրիստոնեության տարածման հնագույն տարածքի հուշարձանների Սյունիքի հնագույն եկեղեցիների, Հայաստանի այլ կառույցներում չկան:³⁷ Կալունակներով մուտքերի զարդարումը նույնպես բնորոշ է հելենիստական ճարտարապետությանը:

4. Միակտոր ուղղանկյունաձև քարերով մուտքերի բարավորների արխիտրավների, ձևավորումը: V-VII դարերում հայկական եկեղեցիների մուտքերի վրա կառուցված էին բեռնաթափող կամարներ (Երեբույք, Եղվարդ, Պտղնի և այլն), որոնք իրենց վրա էին կրում պատի բեռը:³⁸

5. Թեպետ եկեղեցին կառուցվել է ճարտարապետի միասնական մտահղացմամբ, այստեղ նախնական շրջանում բացակայում է «ապաշխարողաց գավիթ»-ը, որը հետագայում հավելակցվում է հարավային ճակատին: Հայաստանի հնագույն եկեղեցիները, որպես կանոն, ունեն ապաշխարողաց գավիթներ (Տեկոր, Երեբույք, Քասախի բազիլիկա և այլն), որոնց անհրաժեշտությունը հավանաբար կանոնակարգել էր Սահակ Պարթևը (387-436):³⁹

6. Եկեղեցուն մերձակա հարավային հրապարակում, «ապաշխարողաց գավիթ»-ի հատակի ներքո, կառույցի հիմնարկման շրջանի ծուլարան-հնոցները, որոնք վկայում են եկեղեցու հարևանությամբ հեթանոսական ավանդներին համաձայն գործած արտադրական համալիրի մասին: Մի երևույթ, որը մերժելի էր կանոնակարգված եկեղեցական օրենքներով:

7. Եկեղեցու շրջակայքից հայտնաբերված I-III-րդ դարերով թվագրվող տասնյակ խեցանոթները, որոնք վկայում են ուշ հելենիստական շրջանում այստեղ մարդու գործունեության մասին: Տարածքի խիստ փոքր չափերը բացառում են ամրոցի կամ բնակավայրի առկայությունը, իսկ ավելի վաղ նախաքրիստոնեական շրջանի կառույցների և նյութական մշակույթի հուշարձանների բացակայությունը հերքում է այն հնարավոր տեսակետը, թե այստեղ նախքան եկեղեցու կառուցումը եղել է պաշտամունքային կենտրոն:⁴⁰ Հավաստի է, որ տեղի հնագույն կառույցը գրեթե անփոփոխ տեսքով մեզ հասած եկեղեցին է, որին էլ ամենայն հավանականությամբ վերաբերում են նշված կավանոթների բեկորները:

³⁷ Սորոս Հասրաթյան, Տեղ գյուղի ..., էջ 242:

³⁸ Ս. Սահինյան, Հայ մշակույթը վաղ ֆեոդալիզմի ժամանակաշրջանում, Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. 2, էջ 563:

³⁹ Կանոնագիրք հայոց, հ. 1, Երևան, 1964, էջ 377:

⁴⁰ Ավելի վաղ շրջանի թերևս միակ հուշարձանը կարող է լինել բազալտից կերտված վիշապակերպ կոթողը, որի Վիշապ լինելը կարելի է ընդունել միայն թեականորեն, իսկ քարի նույնիսկ այդպիսին լինելը չի ենթադրում, որ կոթողը անպայման գտնվել է նախնական տեղում և, ասենք, չի բերվել այլ վայրից, որպես տապանաքար օգտագործելու նպատակով:

8. Արևելյան և արևմտյան որմնասյուների և պատշգամբի սյուների խոյակների հելենիստական և վաղագույն քրիստոնեական շրջանին բնորոշ ձևերը:

9. Միկատոր քարից պատուհանների պարակալները և դրանց զարդագոտիների ձևերը:

10. Շեշտված պայտածնությամբ աբսիդը ներգծված արտաքինից ուղղանկյուն պարագծում, և խորանի պայտածն «հաղթականարը»:



Նկ. 10. Օծապատկեր սյունաշարի երրորդ սյան հր. ճակատին

Բերված կռվանների համաձայն եկեղեցու հիմնարկումը նախնականորեն կարելի է թվագրել III-IV դդ.:⁴¹ Որոշակի է, որ Ծիծեռնավանքը, չնայած իր բավականին կատարելագործված ճարտարապետական ձևին, որն ունի եռանավ բազիլիկայի մշակված հատակագծային և ծավալատարածական լուծումներ, մեզ հասած Հայաստանի հնագույն եկեղեցիներից է, եթե ոչ հնագույնը: Եկեղեցու եռանավ բազիլիկ հորինվածքը, ի տարբերություն այս ձևը Հայաստան Սիրիայից ներմուծված լինելու ընդունված տեսակետին,⁴² չի հակասում Ծիծեռնավանքի այդքան վաղ կառույց հանդիսանալուն, քանզի Հայաստանում եռանավ կառույցներ հայտնի են ոչ միայն հելենիստական

(Բենիամին, Շիրակավան, Հողմիկ), այլև բիանական (Տաշբուրուն) ժամանակաշրջաններից:⁴³

Ծիծեռնավանքի վերակառուցման երկրորդ փուլի թվագրման հիմնական կռվաններն են ճարտարապետական ձևերը և զարդաքանդակները:

1. Դրանցից են ութաթև աստղի քանդակը խորանի հյուսիսային կամարաշարի վրա բարձրացող պատի արևելյան հատվածում: Այս հազվադեպ զարդաքանդակը բնորոշ է սոսկ վաղագույն քրիստոնեական մտածելակերպին և թվագրվում է IV-V դդ.:

2. Վաղ քրիստոնեական մտածելակերպի արգասիք է նաև երեք օծերի գալարազարդ պատկերաքանդակը հյուսիսային սյունաշարի արևմուտքից երկրորդ մույթի հարավային ճակատին: Այս զարդաքանդակը, որը խորհրդանշում է բարձրագույն իմաստություն, վաղ միջնադարի եզակի թեմատիկ քանդակներից է, որը մեզ հայտնի չէ այլ հուշարձաններից: Հետագայում, զարգացած և ուշ միջնադարում, օծերի քանդակները միանգամայն այլ հորնվածքով և պատկերագրությամբ, բավական հաճախակի են դառնում ինչպես եկեղեցիների, այնպես էլ հովվապետական գավազանների վրա:

⁴¹ Նախքան Գրիգոր Լուսավորչի գործունեությունը Հայաստանում եկեղեցաշինության հնարավորության մասին տես *Հակոբ Սիմոնյան*, Հայաստանում քրիստոնեության տարածումը վավերագրող հուշարձաններ Արցախում, «Գիտություն և տեխնիկա», 1998, № 7-9, էջ 10-14, *Հակոբ Սիմոնյան*, Քրիստոնեության տարածումը և հնագույն եկեղեցաշինությունը Հայաստանում (նախնական հարցադրում), Հայաստանը և Քրիստոնյա Արևելքը, Եր., 2000, էջ 70-74:

⁴² *И. Токаревский*, *Архитектура Армении IV-XIV вв.* Ер., 1961, с. 73. Այս տեսակետի դեմ ժամանակին հանդես են եկել Բաբկեն Սոաքեյանը և Կարո Ղաֆադարյանը, որոնք հիմնավորել են բազիլիկ կառույցների առկայությունը նախաքրիստոնեական Հայաստանի աշխարհիկ կառույցներում տես *Բաբկեն Սոաքեյան*, Հայաստանի հելենիստական մշակույթը, Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. 1, Եր., 1971, էջ 854-855, *Կարո Ղաֆադարյան*, Ղվին քաղաքը և նրա պեղումները, II, Եր., 1982, էջ 92-93:

⁴³ Հայկական ճարտարապետության պատմություն, Եր., 1996, էջ 120, աղ. 26 գ: *Н.Р. Hakopian, М. О. Zardarian*, *Archaeological Excavations in Ancient Civilizations*, Leiden, Brill, 1994, vol II, pp. 175-193, *Հ. Նաչատրյան*, Բենիամինի անտիկ բնակավայրի հելենիստական կառույցը, Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն, «Գիտական աշխատություններ», II, Գյումրի, 1999, էջ 47-55, նկ. 3, Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. 1, Եր., 1971, էջ 855:

3. Հնագույն քանդակներից են նաև շրջանի մեջ ներգծված վեցաթև աստղի, վարդյակների և թռչունների զարդապատկերները զետեղված կենտրոնական նավի հարավային կամարաշարի վրա բարձրացող պատի արևելյան քարերից մեկի վրա:

4. Այս ժամանակաշրջանին են վերաբերում նաև վաղ միջնադարին բնորոշ վարդյակները, շրջանի մեջ ներգծված խաչերը և այլն:

5. Մույթերի քիվերի ատամնավոր հարդարումը:

6. Մույթերին հանգչող կամարների եռակենտրոն պայտաձևությունը և կենտրոնական նավի թաղի եռակենտրոնությունը (ծվաձևությունը):

Այս բոլոր հատկանիշները բնորոշ են վաղ միջնադարի սկզբնական փուլին, ինչի հիմամբ եկեղեցու վերակառուցման երկրորդ փուլը կարելի է թվագրել IV-V դդ.:

Երրորդ փուլի թվագրման համար հիմք են ծառայում հյուսիսային սյունաշարի ու պատին կցված որմնամույթերի խոյակները և դրանց վրա հանգչող կամարաշարերը, հավելված որմնամույթերի խոյակները, որոնք հիմնականում կրկնում են եղած ձևերը. կամարների և որմնակամարների պայտաձևությունը և որմնամույթի քարերի վրա վարպետների երկրաչափական նշանները:

Այս հատկանիշները, որոնք կիրառվում են մինչև VII դ. սկզբը, վկայում են, որ վերակառուցման երրորդ փուլը նույնպես կատարվել է վաղ միջնադարում, թերևս VI-VII դդ.:

Այս տեսքով եկեղեցին պահպանվել է մինչև այժմ, կրելով մասնակի փոփոխություններ իր հետագա գործունեության շուրջ մեկուկես հազարամյակի ընթացքում:

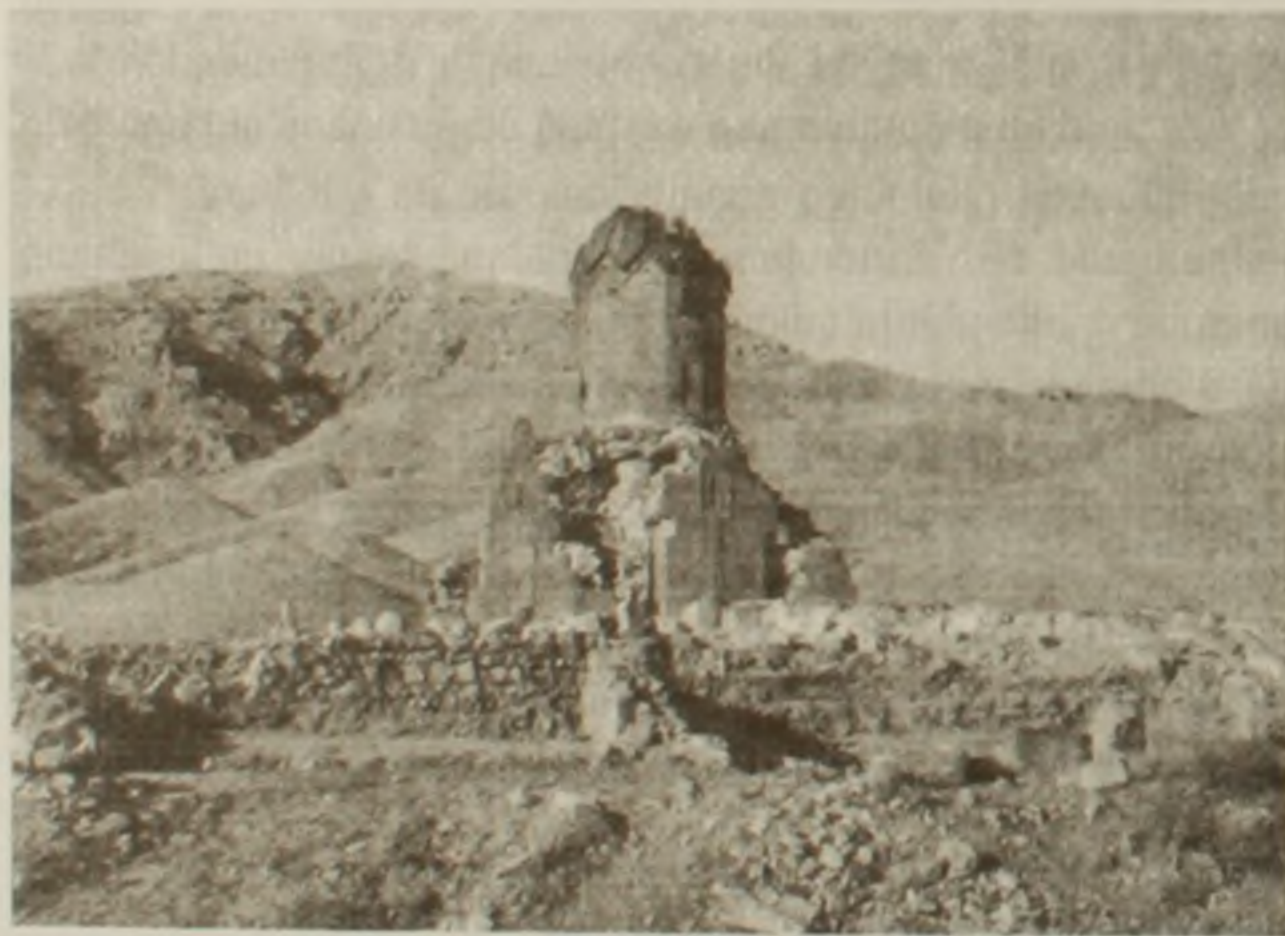


Ս. Ե. Ստեփանյանի ֆոտոգրաֆիկ լուսանկար
Վերին խորանի խճաքը:

ԹԱՆԱՅԱՏԻ ՀՆԱԳՈՒՅՆ ԵԿԵՂԵՑՈՒ
ԱՆՎԱՆԱԿՈՉՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐՑԻ ՇՈՒՐԶ

Հայաստանի միջնադարյան նշանավոր հոգևոր կենտրոն Թանահատի վանքի մասին ամենահին մատենագրական տեղեկությունը հաղորդում է Մովսես Կաղանկատվացու «Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի» երկի շարունակող Մովսես Դասխուրանցին: Պատմիչը նկարագրելով VIII դարում Ստեփանոս Սյունեցու վերադարձը Հռոմից ու ձեռնադրվելը Սյունիքի եպիսկոպոս, գրում է. «Եւ զմի ամ կալեալ զեպիսկոպոսութիւնն սպանեալ լինի ի Սոզն գաւառի: Ասեն, թէ ի պիղծ կանաց եղև մահ նորա. զորոյ մարմինն առեալ բերին յԱրկազեան սենեակն և անտի փոխեցին ի Թանատաց վանս ի հանգիստ»¹, առանց նշելու որոշակի ժամանակ:

Նույն իրադարձության մասին Ստեփանոս Օրբելյանն ավելացնում է, որ եպիսկոպոսի աճյունը նախ տեղափոխվում է Արկազի Ս. Խաչի վանքը, այնուհետև՝ «... և բազում աւուրս ցայգապաշտօն կատարեալ փոխեն զնշխարս սրբոյն ի միաբանակեաց վանսն Թանահատի վանից. որք էին մշտապաշտօնք, հեռացեալք յամենայն փափուկ կերակրոց. վասն որոյ թանահատք կոչեցան: Եվ շինեալ ի վերայ փոքրիկ մատուռ մի. զոր յետոյ յ728 թուականին շինեցին բնակիչք տեղւոյն եկեղեցի զմբէթայարկ գեղեցիկ յօրինուածովք. և եղին զտապան սրբոյն ի հիմն նորա:



Նկ. 1. Ս. Ստեփանոս եկեղեցու տեսքը
հարավից

Եւ էր կատարումն սրբոյն Ստեփաննոսի ի թուականութեանն Հայոց 184, ի հրոտից ի 15 և յուլիսի 21...»²: Այսօրինակ մանրամասներ հաղորդելով պատմիչը պետք է ունենար հավաստի աղբյուր:

Ինչպես նկատելի է պատմիչները հավաստում են, որ Թանահատի վանքը գոյություն ուներ մինչև 735 թվականը և ուներ բազմանդամ միաբանություն:

Տեղում պահպանված շինարարական արձանագրության համաձայն

կանգուն շինությունը Ս. Ստեփանոս եկեղեցին (նկ. 1), կառուցված է 1273 թվին³: Ուսումնասիրողները գտնում են, որ 1273 թվը վանքի կառուցման, իսկ Օրբելյանի վկայած 1279-

¹ Մովսես Կաղանկատուացի. Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, քննական բնագիր, Եր., 1983, էջ 321:

² Պատմութիւն նահանգին Սիսական արարեալ Ստեփանոսի Օրբելեան արքեպիսկոպոսի Սիւնեաց, Թիֆլիս, 1910, էջ 143:

³ Դիվան հայ վիմագրության, պր. III, Եր., 1967, արձ. 203:

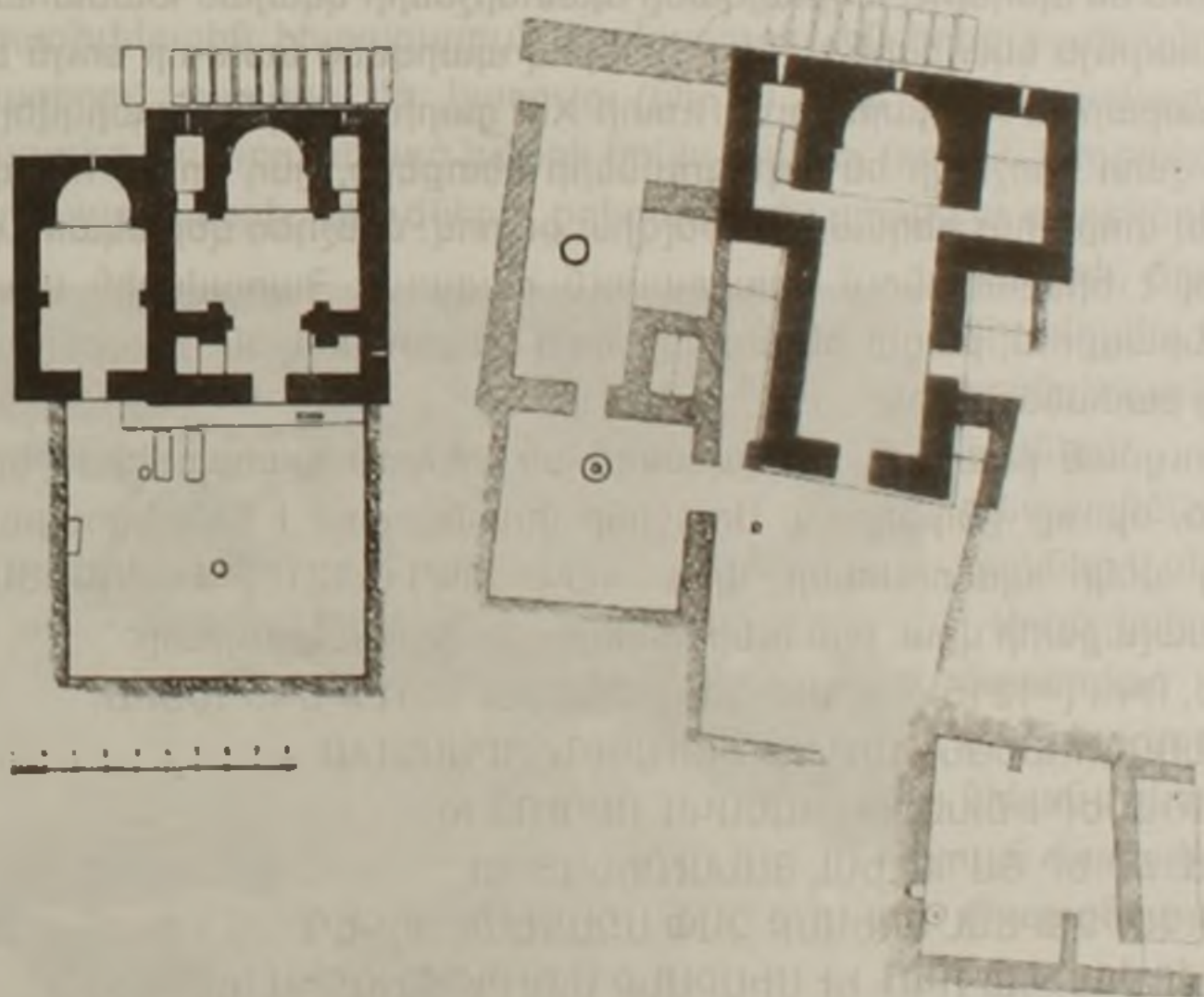
ը եկեղեցին օծելու տարեթիվն է, որին ներկա են եղել շինարարության հովանավորող իշխան Պռոշն ու իր զավակները: Եկեղեցին օծելու արարողությունը նավակատիկի տոնը, իր իսկ վկայությամբ պաշտոնավարել է Սխիթար Այրիվանեցին⁴: Բնականաբար, այստեղ անճշտություն լինել չէր կարող:

Եկեղեցու որմերին փորագրված վիմագրերում այն կոչվում է «յարկ սրբոյն Ստեփանոսի», «սուրբ Ստեփանոսի գերեզման», «Սուրբ Ստեփանոս», «Թանահատի վանք» և այլն:

Ս. Ստեփանոս եկեղեցու հյուսիսային կողմում կցակառուցված է կամարակապ ծածկով մեկ այլ շինություն, որը ծառայել է իբրև մատուռ-դամբարան: Արձանագրերում այն կոչվում է Ս. Նշան: Ենթադրում ենք, որ այն պետք է կառուցված լիներ Ս.Ստեփանոս եկեղեցուց (1273-1279 թթ.) հետո: Նման հետևության համար տեղում առկա են բավարար հիմնավոր կոչվաններ:

Վերոհիշյալ կառույցներից բացի, հնավայրում սրբատաշ քարերով շինված որևէ այլ կառույցի հետքեր չէին նշարվում: Թանահատի հնավայրի գերեզմանատան թվակիր ամենահին արձանագրությունները 1215, 1285, 1246, 1252 թվականների են⁵:

Ս.Ստեփանոս եկեղեցու հարավային կողմի ընդարձակ տարածքում, ուր կիսով չափ երևում էր հողով ծածկված խաչքար, երկու ամիս տևող պեղումները հավաստեցին մեկ այլ, առավել հին կառույցի առկայությունը Թանահատի հնավայրում: Պեղումներով բացվեց տարբեր ժամանակներում կառուցված տարաբնույթ նշանակության շինությունների մի ամբողջական համալիր, ընդ որում բազիլիկ եկեղեցի, կից հինգ առանձին աշխատասենյակ-խցեր, գավիթ և տնտեսական նշանակության հարկաբաժիններ (նկ. 2 բ):



Նկ. 2. Թանահատի վանական համալիրը

Հնագույնը՝ բազիլիկ տաճարն է, որը քառանկյուն երկարավուն սրահ է՝ կառուցված հիմնապատվանդանի վրա: Այն, արևելյան կողմում, հյուսիսից և հարավից սկզբից իսկ ու-

⁴ Գարեգին արքեպիսկոպոս Յովսեփեան, Սխիթար Այրիվանեցի, նորագիտ արձանագրութիւն եւ երկեր, Երուսաղէմ, 1931, էջ 21-22:

⁵ Ղիվան հայ վիմագրության, պր. III, էջ 88-92:

նեցել է մեկական ավանդատուն: Եկեղեցու դահլիճում և ավանդատուն-խորաններում լավ են պահպանվել բեմերը և վիմաքարերը: Տաճարն ունեցել է միայն մեկ մուտք՝ արևմտյան կողմից, ավանդատուն-խորանների հետ հաղորդակցվել է եկեղեցու դահլիճի ներսից՝ հարավային և հյուսիսային պատերի մեջ թողնված մուտքերով:

Բազիլիկ եկեղեցու հարավային կողմի ավանդատան ուղղությամբ, որպես նրա շարունակություն, եկեղեցու ողջ երկայնքով հնում եղել է արտաքին սյունասրահ, որպիսիք հանդիպում են քրիստոնեական վաղ շրջանի բազիլիկ տաճարներում (Դիրաքլար, Գառնի, Սիսիանի Թանահատ և այլն): Հարկ է նկատել, որ նմանատիպ արտաքին սյունասրահների ծագման մասին առկա է այն տեսակետը, թե դրանք քրիստոնեության ընդունման սկզբնական շրջանում, չմկրտված և մեղսավոր անձանց համար, ծառայել են ժամանակավոր ապաշխարության տեղեր, որից հետո միայն նրանք իրավունք ունեին մտնել ընդհանուր ազդեցության: Նիկիայի տիեզերական ժողովի (325թ.) այդ պահանջը պարտադրված էր նաև քրիստոնյա Հայաստանին: Նկատենք, որ Հայաստանում եկեղեցիներին կից, նման սյունազարդ սրահները հանդես են գալիս V դարից և գոյատևում մինչև VII դարի սկիզբը⁶:

Պեղումների ժամանակ գտնվեցին եկեղեցու սկզբնական ծածկի ինչպես հարթ, այնպես էլ կիսաբոլոր և ճակտոնավոր կղմինդրների բեկորներ, ատամնավոր քիվեր և այլ ճարտարապետական մանրամասներ: Այդ նյութերը հնարավորություն են ընձեռում պարզելու նորահայտ բազիլիկ կառույցի շինության ժամանակը V-VII դարեր:

Ուսումնասիրվող կառույցի հատակագիծը և շինարարական առանձնահատկությունները թելադրում են պնդելու, որ բացվածը պատմիչների վկայած Թանահատի կամ Թանատի վանքի հնագույն եկեղեցին է: Պեղումներով պարզվեց նաև, որ սույն եկեղեցին ավերվել է ակներևաբար XI-XII դարերում: Ուստի XIII դարի սկզբին ենթարկվել է վերակառուցման: Տեղում շատ որոշակի են նորոգումների հետքերը, ընդ որում հնագույն եկեղեցին շարված է եղել փոքր-ինչ դեղնավուն ֆելզիտ քարով, մինչդեռ վերակառուցման ժամանակ օգտագործվել է հիմնականում կապտավուն բազալտ: Հարավային պատի մեջ, վերականգնման ընթացքում, բացել են մուտք, որով կենտրոնական դահլիճը հաղորդակցվել է նորակառույց բաժանմունքին:

Վերակառուցման թվականը հավաստում են տեղում պահպանված երկու վիմագրեր. մեկը՝ հակիրճ, մյուսը՝ ընդարձակ: Առաջինը փորագրված է եկեղեցու թաղակապ ծածկի կամարներից մեկի պատուհանի վրա՝ «ԹՎ. ՈԿԴ. (=1215) ՆՈՐՈԳԵՑԱԻ», մյուսը՝ մի հսկայական սալաքարի վրա, որն ունի հետևյալ բովանդակությունը.

1. Ի ԹՎԻՍ, ՈԿԴ. (=1215) ՎԵՐՍՏԻՆ ՆՈՐՈԳԵՑԱԻ ՍՈՒՐԲ ԵԿԵՂԵՑԻՍ,
2. ՅԱՌԱՋՆՈՐԴՈՒԹԵԱՆ ՀԱԻՐ ՍԱՐԿԱՒԱԳԻՆ, ՀՐԱՄԱՆԱԻ
3. ԱՍՏՈՒԱԾԱՍԵՐ ԻՇԽԱՆԻՍ ՎԱՍԱԿԱ ՈՐԴՈՅ Խ
4. ԱՂԲԱԿԱ: ՁԻ ԵՐ ՏԱՊԱԼԵԱԼ ՅԱՆԱԻՐԻՆԱՑ: ԵԻ
5. ՍԱ ՇԱՏ ՉԱՐՉԱՐԵԱԼ ԱՐԵԱՍԲ ՉԱԹ ԱԶԱՏԵԱՑ ՁԵԿԵՂ
6. ԵՑԻՔԱ ԻԻՐ ԿՈՊԱՐՈՎՆ: ԵԻ ՄԻԱԲԱՆՔ ՍՈՒՐԲ ՈՒՆՏԻՍ ԿԱՐԳ
7. ԵՑԻՆ ՁՓՈՒՄԱՆ Ա (ՍՏՈՒԱ) ԾԱԾՆԻՆ: Գ: (3) ԱԻՐ ՋԱՄԵՆ ԵԿԵՂԵՑԻՔԱ ՅԱԵ...⁷:

Վիմագրից պարզ է դառնում, որ Վասակ Խաղբակյանը, որը մասնակից էր Վայոց ձորի ազատագրմանը, այն ստացել էր որպես կալվածք և ուրիշ վանքերի հետ միասին իրականացրել նաև Թանահատի վանքի գլխավոր եկեղեցու վերակառուցման աշխատանքները,

⁶ Սկնարկ հայ ճարտարապետության պատմության, հեղինակային կոլեկտիվ, Եր., 1964, էջ 94-95:

⁷ Ս.Սաղոմյան, Նորահայտ վիմագրեր Խաղբակյան տոհմի մասին, ԼԳԳ, 1977, № 9, էջ 92-93, Ի. Ղարիբյան, Գլածոր, Եր., 1983, արժ. 1:

վանքի առաջնորդ Հայր Սարկավազի գլխավորությամբ: Ի դեպ Հայր Սարկավազը նույն 1212 թվին, Թանահատի վանքի հարավային գերեզմանատանը կանգնեցրել է խաչքար, որի պատվանդանի վիմագիրը հավաստում է, որ այն նվիրվում է իր և իր ծնողների հոգու փրկությանը⁸:

Բազիլիկ եկեղեցու հարա-վարենյան կողմում պեղումներով բացվեցին փոքրիկ մատուռանման կառույցի մնացորդներ: Այն շարված է եղել կարմրավուն հրաբխային հսկա վեմերով, որոնցից տեղում պահպանվել էին միայն երեքը: Դրանցից մեկի վրա պահպանվել է շինարարական արձանագրություն⁹: Կարծում ենք, որ սույն կառույցը պատմիչ Ստեփանոս Օրբելյանի հիշատակած փոքրիկ մատուռն է, որը կառուցել էին 735 թվին Սյունաց Ստեփանոս եպիսկոպոսի աճյունն ամփոփելու համար. «... Եւ շինեալ ի վերայ փոքրիկ մատուռ մի»¹⁰:

Ամբողջ համակառույցի, այսինքն բազիլիկ եկեղեցու և նրա հարավային ու հյուսիսային կողմերում կառուցված բաժանմունքների ծածկերն իրականացված են թաղերի օգնությամբ, առանց սյուների: Բազիլիկայի մեծ թաղածածկը իրականացնելու համար շինարարները հյուսիսից-հարավ երեք տեղ օժտել են կամարներով, որոնք հենված են պատերի մեջ դրված պահուսակների վրա: Այս ամենը հնարավոր դարձավ պարզել տեղում հայտնաբերված ճարտարապետական մանրամասների օժանդակությամբ:

Թանահատի նորաբաց բազիլիկայի և դրան կցակառուցված բաժանմունքների պահպանված պատերի բարձրությունը տարբեր է (80-ից մինչև 150 սմ): Եկեղեցին ներքուստ ծեփված է եղել կիր-ավազի շաղախով: Նման ծեփվածք ունեն մասն հատակները:

Բազիլիկ եկեղեցու և Ս. Ստեփանոսի միջև ընկած տարածության հողաշերտը մաքրելիս պարզվեց, որ բազիլիկային հետագայում կցակառուցել են երեք բաժանմունք ունեցող, կոպտատաշ քարերով շարված մի կառույց (նկ. 3), որի մեջ հայտնաբերվեցին մեծ թոնիրներ, բազալտից պատրաստված խմորի երկու տաշտ, սանդ և նյութական մշակույթի այլ մնացորդներ (կարասների, կճուճների, քրեղանների, ապակյա անոթների, ջնարակած

թասերի, ճրագների, կժե-րի, ինչպես նաև պղնձե և բրոնզե առարկաների բեկորներ), մասնավորապես պղնձե զանգ, պնդողակներ և քերիչներ:

Սույն կառույցից հայտնաբերված գտածոներն ու կառուցողական տեխնիկան վկայում են, որ այն ծառայել է վանական միաբանության համար իբրև տնտեսական նշանակություն ունեցող շինություն: Նկարագրված տնտեսական կառույցը երկայնական պատով



Նկ. 3. Կոպտատաշ քարերով շարված կառույցից հատված

⁸ Ի. Ղաթիբյան, նշվ. աշխ., արժ. 3:

⁹ Անդ. արժ. 5:

¹⁰ Ստեփանոս Օրբելյան, էջ 143:

բաժանվում է Ս.Ստեփանոս եկեղեցուց երկու-երեք մետր հեռավորությամբ:

Բազիլիկայի արևմտյան կողմը մաքրելիս բացվեցին հետազայում կառուցված (հավանաբար XIII դ.), համեմատաբար կոպտատաշ քարերով շարված գավթի հիմնապատերը: Գավթիքը, իր ժամանակի բոլոր նմանատիպ կառույցների նման, ընդգրկել է ընդարձակ տարածություն. նրա ծածկն իրականացվել է շինության կենտրոնում կանգնեցված չորս հսկա մույթերի վրա հենված կամարների և գմբեթի օգնությամբ: Տեղում պահպանվել են սյան խարիսխներից երկուսը, մնացած մանրամասները բեկորային են: Գավթի հատակը ծածկված է բազմաթիվ տապանաքարերով, որոնց մի մասը օժտված է համապատասխան տապանագրերով:

Բազիլիկայի արևմտյան պատի երկայնքով, շինության հիմնապատվանդանի վրա, XIII-XIV դարերում կանգնեցվել են տաս խաչքար, որոնցից տեղում պահպանվել են յոթը և մեկ խաչքարի պատվանդան համապատասխան արձանագրությամբ:

Պարզվում է, որ Թանահատի վանական համակառույցը XII-XIII դարերում ունեցել է երեք կարևոր հուշարձան: Բնականաբար յուրաքանչյուրն ունեցել է իր անունը: Երկուսը վիմագրերում և ձեռագիր հիշատակարաններում հիշվում են Ս. Ստեփանոս Սյունեցու և Ս. Նշան անուններով, երրորդինը՝ պարզ չէ: Հետևաբար, V-VII դարերի նորահայտ բազիլիկ եկեղեցու անունը մինչև այժմ մեզ անհայտ էր: Սակայն, երբ վերծանեցինք Թանահատի հուշարձանախմբի տարածքում գտնված վիմագրերը, պարզվեց, որ դրանցում առկա է Լիպարիտ Օրբելյան իշխանի որդիների անունից գրված մի արձանագրություն, որը հնարավորություն է ընձեռում պարզել բազիլիկ եկեղեցու հնագույն անունը: Ահա հայտնաբերված այդ վիմագիրը՝ մեր վերծանությամբ (նկ. 4):



Նկ. 4. Ս. Ստեփանոս վանքի հիշատակումով արձանագրություն

1. ԿԱՄԱԻ ԱՍՏՈՒԾՈՅ ԱՍ ՍԵՐ ԳԻՐ Է ԼԻՊԱՐՏԻ: Դ: ՈՒՍՏ (ԵՐՑ)
2. ՍՄՊԱՏԱ, ՓԱԽՐԱԴԱԼԻ, ՏԱՐՍԱ (ՅԻ) ՃԻ ՈՂՈՐՍՈՒ(ԹԵԱՍԲ)
3. ԱՍՏՈՒԾՈՅ ՏՎԱՔ ԶԻԲԱՆՈՅ ԶԱՂԱՅՍ, ՈՐ ՄՃՈԿԱ(ԶՈՐ),
4. : Ա: ՀՈՂՆ ԴՐԱՆ ԶԱՂԱՅԻՆ ԵՒ ԹԱՆԱՏ ՎԱՆՔ ՍՈՒՐԲ Ս (ՏԵՓ)
5. ԱՆՈՍ ԳՐԵՑԻՆ: Ե: (5) ԱԻՐ ՊԱՏԱՐԱԳ ՍՈՒՐԲ ՍԱՐԳՍԻ ՏԱԻ (ՆԻՆ)¹¹:

Փորձենք պարզաբանել վիմագրում հիշատակված անձանց ով լինելը: Առարկությունից վեր է, որ արձանագրությունում հիշատակված Լիպարիտը մատենագրությունից և վիմագրերից քաջ հայտնի XIII դարի սկզբի ռազմական և պետական նշանավոր գործիչ Օրբելյան էլիկում Սեծի կամ առաջինի որդին էր, որը մասնակից էր Վասակ խաղբակյանի

¹¹ Ի Ղարիբյան, նշվ աշխ., արձ. 3:

հետ Վայոց ձորի և Սյունիքի ազատագրմանը: Լիպարիտն ամուսնացած էր Իվանե Աթաբեկի բարձրաստիճան գործակալ Բուբայի կամ Բուբակի դուստր Ասփայի հետ¹²: Սրանք ունեցել են հինգ որդի, որոնց մասին տեղեկանում ենք Նորավանքի Ս.Կարապետ եկեղեցու շինարարական արձանագրությունից, ինչպես նաև Ստեփանոս Օրբելյանի վկայությունից¹³:

Լիպարիտ Օրբելյանի մահից հետո Օրբելյանների տոհմը գլխավորում է էլիկումը կամ Ալիկումը, որը մասնակցել է մոնղոլների հետ Նփրկերտի պաշարմանը և ըստ Օրբելյան պատմիչի՝ դեղամահ արվել Ավագ Ջաքարյանի կողմից: Նրա դին տեղափոխվել, թաղվել է Նորավանքի Ս.Կարապետ եկեղեցու գավթում: Վերջինիս տապանաքարի վրա կարդում ենք. «ԲԱՐԵՊԱՇՏ ԻՇԽԱՆԱՑ ԻՇԽԱՆ ԱՅԼՈՒԿՈՒՄԻ Է ՏԱՊԱՆԱ»¹⁴:

Ըստ ուսումնասիրողների՝ էլիկումի մահը տեղի է ունեցել 1253-1255 թվականներին: Հետևաբար, վերը հիշատակված վիմագիրն արձանագրված է այդ թվականից հետո, քանի որ էլիկումի անունը նվիրատուների մեջ բացակայում է: Արձանագրության փորագրելու հնարավոր վերջին ժամանակը որոշվում է Լիպարիտ Օրբելյանի որդիներ Իվանեի և Փախրադուլայի կենդանության տարիներով: Վերջիններս, դեպքերի ականատես Օրբելյանի վկայությամբ և ուսումնասիրողների հավաստումով, մահացել են մինչև 1261 թվականը¹⁵: Նորավանքի Ս.Կարապետ եկեղեցու գավթում էլիկումի տապանաքարի անմիջապես կողքին կարդում ենք. «ԳԵՂԵՑԿԱԾԱՂԻԿՆ Է ԻԻԱՆԵ», նրա մոտ. «ԶԱԶ ՍՊԱՌԱԶԷՆՆ Է ՓԱԽՐԱԴԱԻԼԱՅՆ»¹⁶:

Այս իրողությունը բերում է այն հետևության, որ նվիրատվական արձանագրությունը փորագրվել է 1255-1260 թվականների միջև, տակավին չորս եղբայրների օրոք: Նման հետևության ենք հանգում, որովհետև վիմագրի սկզբում հիշատակվում են չորս եղբայրները՝ Սմայատ, Իվանե, Փախրադուլա և Տարսալիճ, իսկ վերջում ս.Սարգսի տոնին հինգ պատարագ են պատվիրում, ակներևաբար այդ շարքում նաև վախճանված էլիկում եղբոր համար:

Խնդրո առարկա արձանագրության բովանդակությունից հետևում է նաև, որ 1273-1279 թթ. կառուցված Ս.Ստեփանոս Սյունեցու անունը կրող եկեղեցուն Լիպարիտ Օրբելյանի որդիները չէին կարող հող և ջրաղաց նվիրել 1255-1260 թվականների միջոցին: Մնում է պնդել, որ այդ ժամանակահատվածում Թանահատի վանական համակառույցում կար Ս.Ստեփանոս անունով մեկ այլ եկեղեցի ևս: Հետևաբար, մեր կողմից պեղումներով հայտնաբերված բազիլիկ եկեղեցին նույնպես կրում էր Ս.Ստեփանոս անունը:

Այսպիսով՝ վիմագիր նյութերն ավելի քան հավաստի են դարձնում այն տեսակետը, ըստ որի Թանահատում V-VII դարերում կառուցված բազիլիկ եկեղեցին սկզբնապես նվիրված է եղել Ստեփանոս Նախավկային, ուստի 735 թվին այդ հանգամանքը նկատի ունեին հայոց կաթողիկոսը, տեղի հոգևոր և աշխարհիկ իշխանությունները, երբ Արկազի Ս. Խաչ եկեղեցուց Ստեփանոս Սյունեցու աճյունը տեղափոխում էին Թանահատի վանք, այնտեղ հողին հանձնելու համար:

¹² Ստեփանոս Օրբելյան, Եր., 1986, էջ 320:

¹³ Վիմագրում ասվում է. «... արդ որք ընթեռնոյք զգիրս, խնդրեցեք ի Քրիստոսէ իմ որդեցն Ալուկումին, Սմայատա, Իւանէի, Փախրադաւլին, Տարսալիճին արեւշատութիւն...», տես Դիվան, III, էջ 211, արձ. 677, ինչպես նաև Ստեփանոս Օրբելյան, էջ 320:

¹⁴ Դիվան, III, արձ. 736:

¹⁵ Ստեփանոս Օրբելյան, էջ 415-416, Դ.Ալիշան, Սիսական, Վենետիկ, 1893, էջ 92-93, Գ.Հովսեփյան, նշվ. աշխ., էջ 437:

¹⁶ Դիվան, պր. III, արձ. 737 և 738:

Առաջադրվող տեսակետը հաստատվում է Ստեփանոս Օրբելյանի բացառիկ հետաքրքիր վկայությամբ կապված Սյունեցու մահվան և հուղարկավորման հանգամանքի հետ: Այդ վկայությամբ Ստեփանոս Սյունեցու սպանությանն անմիջապես չհետևեց Սոգավանի երկրաշարժը: Այն տեղի է ունեցել որոշ ժամանակ անց: Ստուգախոս լինելու համար դիմենք Օրբելյանի պատմությանը կատարված լեզվաբան Աշոտ Աբրահամյանի աշխարհաբար թարգմանությամբ. «Ապա առավոտյան (Ստեփանոս Սյունեցու սպանության - Ի.Ղ.) սպասավորներն իմանալով շատ լաց ու կոծով վերցնում են սրբի մարմինը, տանում Սիոն կոչված լեռան վրայի մենաստանը¹⁷, որն այն ժամանակ ծգնավոր մարդկանցով ծաղկում էր եգիպտոսի Սինայից ու Սկյութայից ավելի: Արկազան գյուղի բնակիչները¹⁸, դեպքի մասին իմանալով, իրենց տանուտերի հետ ընդառաջ են գալիս և սպասավորներին համոզում (հանգուցյալին) ամփոփելով այն սենյակում, որը կառուցվել է քաջ զորավար սուրբ Զրիստափորի անունով: Եվ տանում ու դնում են այն սենյակում: Իսկ աստծու երանյալ Նու ծգնավորը, որը շատ տարիներ բնակվում էր Սիոն սուրբ լեռան վրա և ամբողջ վարքով հրեշտակացել էր, երազում տեսնում է... այդ (երազը) տեսնելով ու հասկանալով, որ վնաս (է լինելու), հավաքեց մենակյացների բազմությունը և լեռնից դիմեց սրբի մոտ ու մեծ ողբով և լաց ու կոծի աղաղակներով պատմեց երազի և գավառի նկատմամբ աստծու բարկության գալու մասին: Նա խնդրեց զգույշ լինել և աղոթքներով հնարավոր դարձնել Աստծու հաշտությունը»¹⁹:

Այդուհանդերձ, սուրբ Ստեփանոսի սպանությունը և նրա դիակը ոչ պատշաճ տեղում թաղելը հանգեցնում է Աստծու բարկությանը. «... Սաստիկ երկրաշարժ ու դողոյուն եղավ: Ահեղ տատանումներով ցնցվում էր գետինը խորքից մինչև մակերեսը, ու այստեղ ծովի ալիքների նման փլչում էր: Լեռները տապալվում էին, ժայռաքարերը հիմքից խախտվում, տներն ու ապարանքները դառնում էին բնակիչների գերեզմանները: Սղբյուրները խափանվում էին, գետերը կորչում... Տասը հազար մարդ ողջ-ողջ թաղվեցին գետնի տակ: (Մարդիկ) այդ թվի մեջ հաշվել էին ում ծանաչում էին, իսկ անծանոթների հաշիվը ոչ ոք չգիտեր»²⁰:

Երկրաշարժից քառասուն օր անց, երբ դադարում է Աստծու բարկությունը «Գավառի մնացած բնակիչները հավաքվելով հրավիրեցին կաթողիկոսին ու վանականների ժողով գումարեցին. շատ օրեր եկեղեցական գիշերային արարողություն կատարեցին և սուրբ Ստեփանոսի աճյունը փոխադրեցին միաբանաբնակ Թանահատից վանքը...»²¹:

Ստեփանոս Սյունեցու աճյունի տեղափոխումը, ինչպես նկատում ենք, աշխարհական տերերի, կաթողիկոսի և տեղի վանականների հատուկ քննարկման խնդիր է դառնում և սրբի աճյունը ոչ թե Ս. Սիոն են տեղափոխում, ինչպես նախատեսել էին սկզբնապես, այլ Թանահատի վանք, որը հավանաբար գերազանցություն ուներ վիճարկվող երկու միաբանությունների (Ս. Սիոն և Արկազի Ս. Խաչ) նկատմամբ: Թանահատի գլխավոր եկեղեցու Ստեփանոս Նախավկայի հիշատակին նվիրված լինելը կարող էր հիմնական կռվանը հանդիսանալ: Այդ իրողությունը նկատի ունենալով միայն հոգևոր հայրերը, կաթողիկոսը և աշխարհականները կարող էին նման որոշում ընդունել: Պատահական չէ, որ XIII-XIV դա-

¹⁷ Սուրբ Սիոնը գտնվում է Վայքի Դերիեք գյուղի տարածքում, նախկին անունը Երեբան, որի տերն էր XIV դարում Օրբելյան տոհմի վասալներից մեկը Վահրամ Շահումենցու որդի Ութանը:

¹⁸ Արկազյան գյուղը ժամանակակից Եղեգնաձորի տարածաշրջանի Մալիշկա գյուղից քիչ հյուսիս Արկազի Ս. Խաչի վանքին հարող միջնադարյան գյուղատեղին է: Թանահատի վանքից հեռու է 2-3 կմ:

¹⁹ Ստեփանոս Օրբելյան, էջ 154-155:

²⁰ Աճղ, էջ 155:

²¹ Աճղ:

րերի գրիչները Թանահատի վանքում հավասարապես հիշատակում են և՛ Ստեփանոս Սյունեցուն, և՛ Ստեփանոս Նախավկային:

Այսպիսով, V-VII դարերի բազիլիկ եկեղեցին, որ կրում էր Ս.Ստեփանոս Նախավկայի անունը, XI-XII դարերում ավերվել էր օտար նվաճողների կողմից. 1215 թվին այն վերակառուցում է Վասակ խաղբակյանը, որի համար Թանահատի միաբանները պարտավորվում են, որպես երախտիքի տուրք, բոլոր եկեղեցիներում պատարագ մատուցել նրա հիշատակին:

Նորոգված եկեղեցին իր հիմնական նպատակին է ծառայել ակներևաբար մինչև 1279-80 թվականները: Հետագայում այն կորցնում է Թանահատի վանքի գլխավոր եկեղեցու իր կարևորությունը, քանի որ նրա կողքին, ինչպես տեղեկանում ենք Ստեփանոս Օրբելյանի վկայությունից և կառույցի շինարարական վիմագրից, Պոռշ Սեծ իշխանը 1273-79 թթ. կառուցել էր զմբեթահարկ, գեղեցկաշեն եկեղեցի, որի հիմքերի մեջ դրվել էին Ստեփանոս Սյունեցու մասունքները:

Բնական է, որ հենց այդ նորակառույց եկեղեցին է իր վրա առնում Թանահատի գլխավոր եկեղեցու պատվավոր դերը: Նախկին բազիլիկ տաճարը 1280-ական թթ. սկզբին ենթարկվում է նոր նորոգման, որի մասին հարևանցի տեղեկանում ենք պեղումներով հայտնաբերված, սակայն խաթարված մեկ այլ վիմագրից:

ՈՒՐԱՐՏԱԿԱՆ ՊԱՇՏԱՍՈՒՆՔԱՅԻՆ ԿԱՌՈՒՅՑՆԵՐԻ ԵՎ ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ՍՐԲԱՎԱՅՐԵՐԻ ԱՌՆՉՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՇՈՒՐՋ

Ուրարտական ծիսապաշտամունքային կառույցների վերաիմաստավորումը քրիստոնեական սրբավայրերի ունեցել է մի քանի դրսևորում:

1. Անկախ գտնվելու վայրից՝ վերաիմաստավորվել է հուշարձանը. այն կարող էր նաև տեղափոխվել, չկորցնելով իր պաշտամունքային նշանակությունը:

Խոսքը հիմնականում, ուրարտական ամենապարզ ու ամենատարածված պաշտամունքային կառույցների *paluse* անվանված կոթողների մասին է: «Պուլուսե»-ն պատվանդանի վրա կանգնեցրած հարթ, վերևում հաճախ կիսաշրջանաձև ավարտով, արձանագրված, ավելի սակավ առանց արձանագրության, ուղղանկյունաձև սյուն է: Ձոնվում էր հիմնականում խալդի աստծուն. հայտնի են միայն վեց կոթողներ, ծոնված այլ աստվածությունների, որոնցից երկուսը՝ Թեյշեբա, և մեկական կոթող Շիվինի (արև), Խուտուինի (Գրող), Էլիպուրի և Կուեռա (Կուառ) աստվածություններին:¹

Կոթողների վրա արձանագրված են Ուրարտուի արքաների «հաշվետվությունները» գլխավոր աստծուն՝ խալդիին, իրենց կատարած շինարարական աշխատանքների, ռազմարշավների մասին, զոհաբերությունների կատարման կարգն ու ժամանակը, արտահայտում են իրենց գոհունակությունն աստծուն՝ նրանից ստացած մեծության ու հաղթանակների համար և միևնույն ժամանակ ներկայացնում իրենց «խնդրագրերը», որոնցում խալդիից (Թեյշեբայից, Շիվինիից, Խուտուինիից) խնդրվում է ողջություն, ուրախություն և այլ բարիք: Հայտնի են նաև կոթողներ, որոնք ծոնված են աստվածությանը որպես հուշարձան, առանց լրացուցիչ տեքստի:

Այս կոթողները տարածված էին Ուրարտուի ողջ տարածքով, դրանց առջև կատարվում էին մեծ տոնախմբություններ և զոհեր մատուցվում աստվածություններին:

Դրանց մի մասը միջնադարում՝ վերաքանդակվել է պարզ խաչքարերի կամ խաչազարդ քարերի: Ընդ որում, ենթադրել, թե չի գիտակցվել այդ կոթողների հեթանոսական ծագումը, հնարավոր չէ, քանի որ ուրարտական սեպագիր արձանագրությունները որպես նախաքրիստոնեական ժամանակների գրեր նկարագրել ու ճիշտ թվագրել է (Շամիրամ-Շամուրամաթ թագուհու տիրակալության տարիներով IX դ. վերջ – VIII դ. սկիզբ) դեռևս Սովսես Խորենացին²:

Խաչքարերի կամ խաչազարդ քարերի են վերաքանդակվել Իշպուինի արքայի (825-810) Ծվաստանից հայտնի արձանագրությունը (աղ II, 3)³, Իշպուինիի և Սինուայի արձանագրություն – կոթողները Վանի սուրբ Պողոս եկեղեցուց⁴ (աղ I, 1), Խառակոնիսից⁵, Սինուա (810-

¹ Г. А. Меликишвили, Урартские клинообразные надписи, (УКН), М., 1960, №№ 94, 95, 103, 104, 106, 267.

² Սովսեսի Խորենացույ Պատմութիւն Հայոց, (քննական բնագիրը Ս. Աբեղյանի և Ս. Հարությունյանի. աշխարհաբար թարգմ. և մեկն. Ստ. Սախախանյի), Եր., 1981, Ա, ժգ:

³ УКН, № 12; F. W. König, Handbuch der chaldäischen Inschriften, Գրաց, 1955-1957 (HChI), №2, աղ. 1:

⁴ УКН, № 20; HChI, № 6, աղ. 5.

⁵ УКН, №24; լուսանկար 2.

786) արքայի արձանագրված կոթողները հոտանլուից⁶ (ադ. I, 2), Կարախանից⁷ (ադ. I, 4), Սղգայի եկեղեցուց⁸ (ադ. II, 1) քարը Կարախանից⁹ (ադ. II, 2), ինչպես նաև Արգիշթի II (714 – 685) արքայի արձանագիր կոթողը Թանահատի վանքից¹⁰ (ադ. I, 3):

Ուշագրավ է, որ խաչքարերը քանդակված են այնպես, որ հնարավորին չափ քիչ են վնասել արձանագրությունները: Հետաքրքիր է նաև այն, որ կոթողների վրա եղած որոշ խաչեր իրենց ձևերով շատ արխաիկ են. օրինակ, հոտանլուի շրջանակի մեջ առնված հավասարաթև խաչը կարելի է թվագրել IV – V դդ., Թանահատի խաչքարը IX – X դդ.:

2. Վերահամաստավորվել է սրբազան վայրը:

Շատ հայկական եկեղեցիներ ու վանքեր կառուցվել են այն վայրերում, որտեղ ուրարտական ժամանակաշրջանում կանգնած են եղել պաշտամունքային շինություններ. մասնավորապես Վարազավանքը կառուցվել է լեռան վրա, որը ուրարտական ժամանակաշրջանում ունեցել է պաշտամունքային մեծ նշանակություն: VII դ. հիմնված այս վանքի տարածքում գտնվել են հալդիին¹¹ և Թեյշեբաին¹² ձոնված կոթողներ և երեք այլ շինարարական բնույթի արձանագրություններ¹³: Մինուա և Իշպուինի արքաների արձանագրությամբ մի քարակոթող ձոնված հալդի աստծուն, դրված է եղել Վան քաղաքի Սուրբ Պողոս եկեղեցու խորանի պատի մեջ¹⁴: Այս նույն եկեղեցու պատի շարվածքում գտնվել է Մինուա արքայի արձանագրված կոթողը¹⁵: Եկեղեցուն պահվել է և Իշպուինի, և Մինուա արքաների մեկ այլ քարակոթող¹⁶, ինչպես և Սարգուրի II (764 - 735) արքայի հայտնի կոթողը¹⁷: Մինուա արքայի արձանագրությամբ մի կոթող գտնվել է Սղգայի եկեղեցու պատի շարվածքում¹⁸: Արձանագրված կոթողներ են պահվել և Վանի Սուրբ Սահակ¹⁹, Սուրբ Պետրոս²⁰, Սուրբ Վարդան²¹ եկեղեցիներում, Գյուսենց գյուղի Սուրբ Հովհաննես եկեղեցում²², Մեծոփա վանքում²³, Չվարթնոցում²⁴, Թանահատում²⁵:

⁶ YKH, № 60; HChI, № 35, ադ. 32.

⁷ YKH, № 95; HChI, № 15, ադ. 16.

⁸ YKH, № 110; HChI, № 75, ադ. 50.

⁹ YKH, № 124; HChI, № 62 b, ադ. 45.

¹⁰ Լ. Վ. Հարությունյան, Արգիշթի II – ի նորահայտ սեպագիրը, ՊԲՀ, 1979, № 3, էջ 98, նկ. 1:

Այս ամենի թվում կա միայն մի դեպք, երբ արձանագրված քար է դրվել մզկիթի պատի շարվածքում: Խոսքը Ա. Ղ. Երիցյանի կողմից, 1878 թ., Վերին Սարիղամիշում հայտնաբերված Արգիշթի I արքայի (876 - 764) արձանագրության մասին է, որը «լեռնականները» (մահմեդականացված հայերը ?) բերել են Կարսագետի ակունքների մոտ գտնվող հինավուրց բնակավայրից ու տեղադրել իրենց կառուցած մզկիթի հարավ-արևելյան պատի մեջ (տես. M. B. Никольский, Клинообразные надписи Закавказья, Материалы по археологии Кавказа, вып. 5, М., 1896, с. 90 - 91); YKH, № 130:

¹¹ YKH, №№ 102, 109.

¹² YKH, № 103.

¹³ YKH, № 83, 91; Մ. Հասրաթյան, Վարազավանք, «Հայկական սովետական հանրագիտարան», հատոր 11, Եր., 1985, էջ 304 - 305:

¹⁴ YKH, № 20; HChI, № 6-6 a, խաչագարդ է:

¹⁵ YKH, № 28.

¹⁶ YKH, № 22.

¹⁷ YKH, № 156.

¹⁸ YKH, № 110, խաչագարդ է:

¹⁹ YKH, № 128.

²⁰ Nicolas Adontz, Histoire d'Arménie, Paris, 1946, էջ 147, № 13a:

²¹ Սնդ, էջ 160, № 89:

²² YKH, № 20:

²³ YKH, № 106. Կոթողը ձոնված է Կուեռային:

²⁴ YKH, № 281:

²⁵ Լ. Վ. Հարությունյան, նշվ. աշխ., էջ 96:

Էջմիածնի մայր տաճարի ավագ սեղանի վերանորոգման ժամանակ հայտնաբերվել է ուրարտական չարձանագրված մի կոթող, որն ամենայն հավանականությամբ, մինչև եկեղեցու կառուցումը կանգնած է եղել մոտակայքում²⁶:

Արձանագրված քարեր են պահվել Գյուլակի եկեղեցում²⁷, Կարմրավոր վանքում²⁸, Արձանագրված մի քարաբեկոր է գտնվել Կարմիր բլուրի եկեղեցու ավերակներում²⁹:

Այս ամենը մտածել է տալիս, որ միջին դարերում ուրարտական կոթողները շարունակվում են մնալ պաշտամունքի առարկա, և որ այդ հանգամանքը պայմանավորված էր ոչ միայն կոթողների վերաիմաստավորմամբ, այլև այն սրբացված վայրի պատճառով, ուր կանգնած են եղել այդ արձանասյուները:

Կան շատ տվյալներ այն մասին, որ ուրարտական նաև պետականորեն հաստատագրված այդ սրբավայրերից շատերը սրբատեղի են եղել նախաուրարտական ժամանակաշրջանում: Հնագույն պաշտամունքային կենտրոններ էին Արդինի - Սուծածիրը, Կումենուն, Վանը, Ուիշնին, Էրիդիան, որտեղ գործող տաճարները հռչակված էին դեռևս Բ. ա. IX դարում³⁰:

Երբեմն հաջողվում է հավաստել նաև ուրարտական ժամանակաշրջանից միջնադար փոխանցման միջանկյալ օղակները: Այս առումով ուշագրավ է Գառնիի ուրարտական արձանագրությամբ վիշապաքարը, որը Բ. Ն. Առաքելյանի կարծիքով, ժամանակին կանգնած է եղել Գառնիի ժայռերի տակից բխող աղբյուրների մոտ: Ավելի ուշ, այս քարը դրվել է Գառնիի տաճարից քիչ արևելք գտնվող պալատական դահլիճի մույթերից մեկի տակ³¹, որպես հիմնաքար:

Գառնիի տաճարի հիմքերի տակ հայտնաբերվել են նաև հնագույն մի սրբավայրի ավերակներ, իսկ տաճարի աղոթասրահը ձևով ու համաչափությամբ հիշեցնում է ուրարտական «սուսի» կոչված տաճարները: Ենթադրվում է, որ Սուծածիրի խալդի և Ուրարուքահինի աստվածություններին ձոնված տաճարը նույնպես պատկանել է ուրարտական Տուսի անվանված տաճարների տեսակին³²: Սուծածիրի տաճարն է, որ Հերցվելդի, Լեհման - Հաուպտի և Բ. Պիոտրովսկու կարծիքով շատ առումներով հիշեցնում է փոքրասիական այն կառույցները, որոնք նախաձևերն են եղել հունական դասական տաճարների³³: Ասվածին կարելի է ավելացնել նաև այն, որ խալդիին հայկական իրականությունը համադրել է Սիիրի հետ³⁴, կերպար, որին և ձոնված էր Գառնիի տաճարը³⁵:

Կարծիք կա, որ հետուրարտական շրջանում էջմիածնի մայր տաճարի տեղում կրակարան (կարասի մեջ առնված թոնիր) է վառվել³⁶, իսկ հետուրարտական շրջանում Վարազավանքի տարածքը Վահագնին ձոնված սրբավայր է եղել³⁷:

²⁶ Կոթողն այժմ ցուցադրվում է տաճարի բակում:

²⁷ УКН, № 66:

²⁸ УКН, № 96, № 305:

²⁹ Կ. Գ. Ղաֆադարյան, Կարմիր բլուրի նորագյուտ սեպագիր արձանագրությունը, ՀԽՍՀ Պատմության և գրականության ինստիտուտի «Տեղեկագիր», գիրք II, 1937, էջ 222; УКН, № 284:

³⁰ УКН, № 27, տող 15, 55:

³¹ Б. Н. Аракелян, Н. В. Арутюнян, Находки урартской надписи в Гарни, ՊԲՀ, 1966, № 2, էջ 290 – 293:

³² А. А. Саинян, Архитектура античных сооружений Гарни, Եր., 1988, էջ 121 – 122, Ա. Ա. Սահինյան Պաշտամունքային կառուցվածքներ, տես Հայկական ճարտարապետության պատմություն, հ. I, Եր., 1996, էջ 260:

³³ Б. Б. Пиотровский, Вавское царство, М., 1959, с. 201 – 202:

³⁴ И. М. Дяконов, К вопросу о символе Халди, "Древний Восток", IV, Ер., 1983, с. 191 – 192:

³⁵ К. В. Тревер, Очерки по истории культуры древней Армении, М.-Л., 1953, с. 63; Ա. Սահինյան, նշվ. աշխ., էջ 256:

³⁶ Ա. Ա. Սահինյան, էջմիածնի մայր տաճարի սկզբնական տեսքը, ՊԲՀ, 1966, № 3, էջ 75, ծանոթ. 19:

³⁷ Ս. Տ. Երեմյան, Հայաստանը ֆեոդալական հարաբերությունների ձևավորման ժամանակաշրջանում, Հայ ժողովրդի պատմություն, հատ. II, Եր., 1984, էջ 75, ծանոթ. 74:

Քարքե լեռան վրա, Թեյշեբային և իր ուղեկից դիցուհիներին ձոնված պաշտամունքային գոտում, հետսեպագրական շրջանում հիմնվում է տաճար՝ ձոնված Աստղիկին, Անահիտին ու Վահագնին³⁸, դրվում են Գիսանեի ու Դեմետրի արձանները³⁹, շարունակվում է ծաղկել հայ - ուրարտական Կուեռա - Կուառ աստվածության պաշտամունքը⁴⁰, իսկ ավելի ուշ Գրիգոր Լուսավորիչն այն վերափոխում է քրիստոնեական խոշոր սրբավայրի⁴¹:

Հայտնի է, որ հետուրարտական շրջանում, Ներսես Տայեցու կողմից VII դ. կառուցած Ձվարթնոցի Սուրբ Գրիգոր եկեղեցու տեղում գտնվել է Տիր աստծո տաճարը, որը մեծ ուխտատեղի էր հեթանոս հայերի համար⁴²:

Ուշագրավ է նաև այն, որ Ձվարթնոց անունը Ռուսա II-ի (685 - 645) Ձվարթնոցի արձանագրությունում վկայված է Quarline ձևով⁴³: Այս անունն, ըստ Հ. Հ. Կարազյոզյանի նախապես հնչել է Quartune և դրանից՝ կ > ծ > գ անցումով ծագել է *Ձուարթուն* տեղանունը, իսկ հոգնակիակերտ «ք» ածանցով՝ *Ձուարթունք*, որի սեռականը կլինի *Ձուարթնոց*⁴⁴: Հետևաբար, բացառված չէ, որ Ձվարթնոցում գտնվող սրբավայրը մինչուրարտական շրջանում⁴⁵ առնչվել է Կուեռա - Կուառ աստվածության պաշտամունքին⁴⁶, քանի որ Կուառլինի տեղանունը Ն.Վ. Հարությունյանի կարծիքով առնչվում է ուրարտական Կուեռա դիցանվան հետ⁴⁷: Կուեռան պտղաբերության և քաղցրահամ ջրերի վիշապաբնույթ մի աստվածություն էր, որի պաշտամունքը տարածված էր գրեթե համայն Հայկական լեռնաշխարհում⁴⁸:

Ըստ երևույթին, դեռևս վաղ երկաթի դարում, խոշոր պաշտամունքային կենտրոն էր և Արմավիրը, որտեղ, բլրի գագաթի մոտակայքում, 1989-1990 թթ. պեղված պաշտամունքային պատվանդանից ոչ հեռու գտնվել է ոճավորված կուռքի մի արձան⁴⁹, որն իր հորինվածքով խիստ տարբերվում է ուրարտականներից և, ամենայն հավանականությամբ, վերարտադրում է տեղաբնիկների պատկերացումները աստծո մասին:

Ուրարտական շրջանում, Արգիշթի և Սարգուրի արքաներն այստեղ կառուցում են տարբեր տեսակի (Աշիխուսե, Շեշթելե, Սուսի) հինգ տաճարներ⁵⁰ (նկ. 1) և հիմնում այգիներ ու պուրակներ⁵¹: Հայտնի է, որ Արմավիրը խոշոր պաշտամունքային կենտրոն էր նաև Երվանդականների ու Արտաշեսյանների օրոք⁵²:

³⁸ *Ազաթանգեղայ* Պատմութիւն Հայոց (քննական բնագիրը Գ. Տեր-Սկրտչյանի և Ս. Կանայանցի), Եր., 1983 (809):

³⁹ *Հովհան Սամիկոնեան*, Պատմութիւն Տարօնոյ, (աշխատասիրությամբ և առաջաբանով Աշ. Աբրահամյանի), Եր., 1941, էջ 79-80, 107-110, 124:

⁴⁰ Ս. Գ. Հմայակյան, Կուեռա - Կուառ աստվածության պաշտամունքը Հայկական լեռնաշխարհում, ՊԲՀ, 1990, № 1, էջ 137-138:

⁴¹ *Ազաթանգեղայ* Պատմութիւն Հայոց (809, 811), *Հովհան Սամիկոնեան*, նշվ. աշխ., էջ 113-115:

⁴² Կ. Գ. Ղաֆադարյան, Հայաստանի թանգարանների պատմությունից, ԼՀԳ, 1972, № 10, էջ 22:

⁴³ YKH, № 281, տող 6:

⁴⁴ Հ. Հ. Կարազյոզյան, Սեպագիր տեղանուններ, Եր., 1998, էջ 137-138:

⁴⁵ Կուարթունեն, ըստ երևույթին, եղել է էջմիածնից - Երևան ձգվող հովտի մինչուրարտական անուն: Ավելի ուշ այդ անունը փոխվում է՝ Rusaini hubi - ի «Ռուսայի հովտի» (И. В. Арутюнян, Топонимика Урарту, Ер., 1985, с. 114):

⁴⁶ Արարատյան դաշտում Կուեռա - Կուառ աստվածության պաշտամունքի մասին, տես Ս. Գ. Հմայակյան, նշվ. աշխ., էջ 163-165:

⁴⁷ И. В. Арутюнян, Бианиян, Ер., 1970, с. 164:

⁴⁸ Ս. Գ. Հմայակյան, նշվ. աշխ., էջ 164:

⁴⁹ Գ. Ա. Տիրացյան, Ի. Ա. Կարապետյան, Արմավիրի պեղումները, ՀՀ 1989 - 1990 թթ. դաշտային հնագիտական աշխատանքներին նվիրված գիտական նստաշրջանի թեզիսներ, Եր., 1991, էջ 78:

⁵⁰ YKH, № 137-172:

⁵¹ Ուշագրավ է, որ թե Արմավիրում և թե այլուր, պուրակներ հիմնելու մասին արքաները խոսում են իրենց պաշտամունքային բնույթի արձանագրություններում (YKH №№ 27, 65, 127, 137, 275, 276, 281), И. В. Арутюнян, Новая урартская надпись из Давти - блура, ВДИ, 1966, № 3, с. 91-105: Այսինքն այդ պուրակներն ունեցել են հաճախ զուտ պաշտամունքային բնույթ, և բացառված չէ, որ Արմավիրի, Արմենակի Սոսի ծառերի պուրակը (Սովսես հորենացի, Ա. իա, իբ) հիմնված լիներ դեռևս Արգիշթի և Սարգուրի արքաների կողմից:

⁵² Սովսես հորենացի, Բ. ժբ. К. В. Тревер, նշվ. աշխ., էջ 104 - 106:



Նկ. 1. Արմավիր, Սուսի տաճարի քարերը գազաթամերձ ուռաոտանան սենյանների մեկում

Վաղ միջնադարում քաղաքը դարձել էր երկրորդական նշանակությամբ ամրոց, իսկ գարգացած միջնադարում այն արդեն վերածվել էր փոքրիկ գյուղի: Հոգևոր-պաշտամունքային առումով, սակայն, Արմավիրը միշտ էլ մնացել է որպես մեծ սրբավայր: Այս բլուրի վրա կանգնեցված խաչը և մատուռը ուխտատեղի էին և XIX դարում: 1870 թվից սկսած ուխտի օրերը որոշված էին Չատկի երկրորդ կիրակին գարնանը, իսկ Գյուտ խաչի տոնը՝ աշնանը⁵³: Բլրի գազաթին կանգնած ու ըստ երևույթին բազմիցս վերաշինված Սուրբ խաչ մատուռը (Նկ. 2, 3) կանգուն էր մինչև 1936 թ.:

Հարկ է նշել, որ մինչև վերջերս հայտնի չէր ուրարտական որևէ կառույց, որն ավելի ուշ օգտագործված լիներ քրիստոնյաների հոգևոր կարիքների համար:

Այս առումով ուշագրավ է, որ Գեղարքունիքի մարզի (Նախկինում Վարդենիսի շրջանի) Կարճաղբյուր գյուղի հյուսիս-արևելյան եզրին, «Քարե դուռ» կոչվող «կիկլոպյան» ամրոցի



Նկ. 2. Արմավիր բլրի գազաթին գտնվող Ս. խաչ մատուռ



Նկ. 3. Ուրարտական մշակման քարերով կառուցված Ս. խաչ մատուռի ավերակը

հարավ-արևմտյան կողմում գտնվում են Սուրբ Աստվածածին և Սուրբ Սարգիս մատուռները (աղ. II, 4), որոնք միավորված են մեկ ընդհանուր նախասրահով:

Սուրբ Աստվածածին մատուռն (աղ. III, 1 Ա, 3, 4, 5) ունի հյուսիս-հարավ ձգված հատակագիծ, շեղված այդ առանցքից դեպի հարավ 15 աստիճանով, բաղկացած է մի ուղղանկյունաձև սրահից (1.9 x 2.8 մ) և նրան հարավից կից, նույնպես հյուսիս-հարավ ձգված

⁵³ Մեսրոպ արքեպիսկոպոս Սմբատյանց, Հայկական հնություններ, «Արարատ», 1894, դեկտեմբեր, էջ 374–375:

միջանցքանման (1.2x2.65 մ) հատվածից, որը կցված է սրահին նրա հարավային պատի արևմտյան կողմից: Միջանցքը հատակագծում կանոնավոր ուղղանկյուն չէ: Կենտրոնական մասում, լայնության նեղացման հետևանքով երկայնական պատերը իրար զուգահեռ և ուղղագիծ չեն, այլ կառուցված են անկյան տակ, որի շնորհիվ նրա հատակագիծը հիշեցնում է երկու հավասարակողմ սեղան միակցված նեղ հիմքերով: Միջանցքի հարավային հատվածում, երկայնական պատերի մեջ կան մեկական ուղղանկյունաձև որմնախորշեր: Այն հարավից ավարտվում է ցածր մուտքով, կառուցված քարե շրջանակի մեջ տեղադրված և ամբողջական քարից պատրաստված դռնով (որից էլ նրա մոտ գտնվող ամրոցը ստացել է «Քարե դուռ» անվանումը): Միջանցքը համեմատ մատուռի ուղղանկյունաձև սրահի, բավական ցածր է (բարձրությունը 1.3 մ):

Սրահի արևմտյան պատի կենտրոնական հատվածում կա մի ուղղանկյունաձև (33x30, խորությունը 40 սմ) որմնախորշ: Արևելյան պատի մեջ ագուցված են երկու մեծ խաչքարեր, ստորին մասերով խրված հատակի մեջ, որոնցից հյուսիսայինը թվագրվում է 964 թվականով⁵⁴: Հյուսիսային պատի արևելյան կողմում գտնվում է բավական մեծ մի որմնախորշ (0.92x1.32, խորությունը 0.6 մ), որը կառուցված է հատակից 0.6 մ բարձր և զբաղեցնում է այդ պատի կենտրոնից արևելք գտնվող ամբողջ մակերեսը: Խորշի համար հետին պատ է ծառայում ուղղածիգ կանգնեցված մի մեծ ժայռաբեկոր (մենհիր?), որի վերին հատվածը (մոտ 1 մ) դուրս է ցցված մատուռը ծածկող հողի նիշից: Ծածկերը իրականացված են քարե մեծ սալերով: Միջանցքը և մեծ խորշը ծածկող սալերը դրված են ուղղահայաց երկայնական պատերին, իսկ սրահի ծածկը կառուցված է «հազարաշեն» ձևով, անկյունները ծածկված են չորս մեծ սալերով, որոնց վրա, երկայնական պատերին զուգահեռ, դրված են ևս մեկական սալաքարեր: Մնացած կենտրոնական հատվածի քարերը այժմ բացակայում են, որի պատճառով հետազայում այն ծածկվել է թիթեղյա կոնաձև տանիքով: Կառույցը իրականացված է կոպտատաշ բազալտ քարերով, սրահը հետազայում սվաղվել և ներկվել է կրով: Հատակը սալարկված է քարերով:

Կառույցը տեղադրված է բլրի հարավ-արևմտյան լանջի համարյա եզրին և գրեթե ամբողջովին գետնափոր է, չունի արտաքին ճակատներ, և միայն մուտքն է, որ բացվում է լանջի ուղղահայաց կտրվածքում:

Սուրբ Աստվածածին մատուռի հարավ-արևելյան կողմում գտնվում է Սուրբ Սարգիս մատուռը (աղ. III, 1 Բ): Այն արևելք - արևմուտք ձգված անկանոն ուղղանկյունաձև (ավելի շուտ սեղանաձև) հատակագծով կառույց է: Մուտքը արևմտյան կողմում է, թերևս հետազայում կառուցված, նույնպես քարե շրջանակով և միակտոր քարե դռնով, որն այժմ տեղահանված է և ընկած մատուռի հարավային կողմում: Պատերի մեջ նույնպես ագուցված են խաչքարեր, որոնցից երեքը, համաձայն արձանագրությունների թվագրվում են 991, 1050 և 1302 թվականներով⁵⁵: Ծածկը չի պահպանվել, սակայն դատելով պատերի վերին հատվածներից, կարելի է ենթադրել, որ այն նախկինում իրականացված է եղել մեծածավալ քարե սալերով, որի փոխարեն հետազայում ծածկվել է թիթեղյա կոնաձև տանիքով: Այս կառույցը նախորդի նման նույնպես ամբողջովին գետնափոր է և միայն արևմտյան մուտքի հատվածում, լանջի ուղղահայաց կտրվածքում, ունի արտաքին ճակատ:

Սուրբ Աստվածածին և Սուրբ Սարգիս մատուռները հետազայում միավորվել են մեկ ընդհանուր նախասրահով, որի համար հյուսիսային և արևելյան պատեր են ծառայում մատուռների մուտքերի ճակատների շարունակությամբ շարված պատերը: Արևմտյան պատը կա-

⁵⁴ Ս. Գ. Բարխուդարյան, Դիվան հայ վիմագրության, պրակ IV, Եր., 1973, էջ 301-302:

⁵⁵ Ս. Գ. Բարխուդարյան, նշվ. աշխ. էջ 301-303:

ռուցված է կոպտատաշ քարերով, իսկ հարավային կողմից ամբողջությամբ փակված է փայտե ապակեպատ դռներով: Ծածկն իրականացված է փայտյա ծալեղներով և թիթեղով:

Մատուռների շրջակայքում հյուսիսային, հարավային և արևելյան կողմերում տարածվում է գերեզմանոցը, որը հավանաբար գործել է միջնադարից:

Այս կառույցները հատակագծային և ծավալատարածական լուծումներով առանձնանում են վաղ միջնադարից Չայաստանում լայն տարածում ստացած մատուռներից, որոնք հիմնականում իրենցից ներկայացնում են արևելք-արևմուտք ուղղված, ուղղանկյունաձև հատակագծով, արևելյան կողմի խորանով, միանավ, թաղածածկ երկթեք տանիքով կառույցներ:

Այս մատուռները և մասնավորապես Սուրբ Աստվածածինը ծավալատարածական լուծումներով ունեն հյուսիս-հարավ ուղղվածություն (15 աստիճան շեղված), միջանցք (դրոմոս) և ուղղանկյունաձև սրահ (դամբարանասրահ), դրոմոսի և սրահի պատերում որմնախորշերի առկայություն, գետնափոր դիրք, քարաշեն, սալածածկ հատակ և տանիք, վերևից իջնող հոր և նմանվում է ուրարտական դրոմոսով դամբարաններին (Զրմեսի (Ալթին թեփե) դրոմոսով դամբարան)⁵⁶ (աղ. IV, 2), Լիժ⁵⁷ (աղ. IV, 4), Երևանի բիայնական դամբարան⁵⁸ (աղ. IV, 1), իսկ հյուսիսային հորանման մուտքով Բաղնոցում պեղված դամբարանին⁵⁹ (աղ. IV, 3), որոնք իրենցից ներկայացնում են հյուսիս-հարավ ուղղվածությամբ, այդ առանցքից շեղ տեղադրված գետնափոր, սրբատաշ քարով շարված կառույցներ, բաղկացած դրոմոսից և ուղղանկյունաձև դամբանասրահից, որոնց պատերում առկա են ուղղանկյունաձև որմնախորշեր: Դրանց հատակը սալարկված է, տանիքը ծածկված է սալաքարերով, ունեն ուղղահայաց սալով փակված դրոմոսով մուտքեր կամ վերևից իջնող ուղղահայաց հոր, սրահից - սրահ անցումը կատարվել է նեղ միջանցքներով:

Ելնելով կառույցի ծավալատարածական լուծումների առանձնահատկություններից ու համեմատական վերլուծությունից և հաշվի առնելով, որ այդ կառույցը գտնվում է Քարե դուռ ամրոցի մերձակայքում և բնակեցված է եղել նաև ուրարտական ժամանակաշրջանում, կարելի է ասել, որ այս կառույցը ի սկզբանե հանդիսացել է ուրարտական դամբարան⁶⁰: Այն բաղկացած է ձգված դրոմոսից և ուղղանկյունաձև դամբանասրահից, որի արևելյան պատի խորշը հավանաբար փակվել է հետագայում պատի մեջ ագուցված խաչքարով: Թաղման սրահի «հազարաշեն» ծածկը, ամենայն հավանականությամբ, վերակառուցման արդյունք է, իսկ նախկինում այն պետք է որ ծածկված լիներ լայնական պատերին զուգահեռ դրված սալաքարերով, որոնք հենվել են երկայնական պատերին, ինչպես դրոմոսի ցարդ պահպանված ծածկն է:

Սրահի հյուսիսային պատի մեծ խորշը և հարավ-արևելյան կողմի երկրորդ գետնափոր սրահը հիմք են տալիս ենթադրելու, որ այս դամբարանը բաղկացած է եղել միջանցքներով հաղորդակցվող երեք դամբանասրահից և կարող էր ունենալ ուղղածիզ հորանման մուտք:

⁵⁶ T. Ozgüç, Altın Tepe, II, Ankara, էջ 15, նկար 12:

⁵⁷ B. Ogun, Die Urartuischen bestattungsbrauche, in "Studien zur Religion und Kultur Kleinasien" II, 1978, էջ 649, աղ. 4:

⁵⁸ С. А. Есаян, А. Н. Буягов, С. Г. Амаякян, А. Г. Канцян, Биайнская гробница в Ереване, Ер., 1991, таб. 1.

⁵⁹ B. Ogun, նշվ. աշխ. էջ 64, աղ. 8:

⁶⁰ Ս. Յնայակյան, Ռ. Բիշինե, և Պարմեջիանի, Սևանա լճի ավազանում հայ-իտալական արշավախմբի 1994-1995 թթ. կատարած ուսումնասիրությունների արդյունքները, ՀՀ 1993-1995 թթ. հնագիտական հետազոտությունների արդյունքներին նվիրված X գիտական նստաշրջան, զեկուցումների թեզեր, Եր., 1996, էջ 49:

Այս մատուռները դեռևս 1968 թ. Չեղեղն Սիբայեյանը ընկալել է որպես վերաիմաստավորված նախաքրիստոնեական սրբատեղիներ: Տես Չ. Սիբայեյան, Սևանի ավազանի կիկլոպյան ամրոցները, Եր., 1968, էջ 42:

Պետք է նշել, որ այս կառույցներն իրենց շինարվեստով տարբերվում են ուրարտական դասական ճարտարապետությամբ կառուցված դամբարաններից, հանգամանք, որը բնորոշ է տարածաշրջանի ուրարտական այլ կառույցների ևս:

Դամբարանը գտնվում է լանջի եզրին, որի հետևանքով նրա հարավային հատվածի հողը, ամենայն հավանականությամբ, լվացվել է, ի հայտ բերելով դամբարանի հարավային հատվածը: Գուցե և այն բացվել է վերևից և կողոպտվել հետուրարտական ժամանակաշրջանում, իսկ հետագայում առկա շինությունները վերածվել են քրիստոնեական մատուռների:

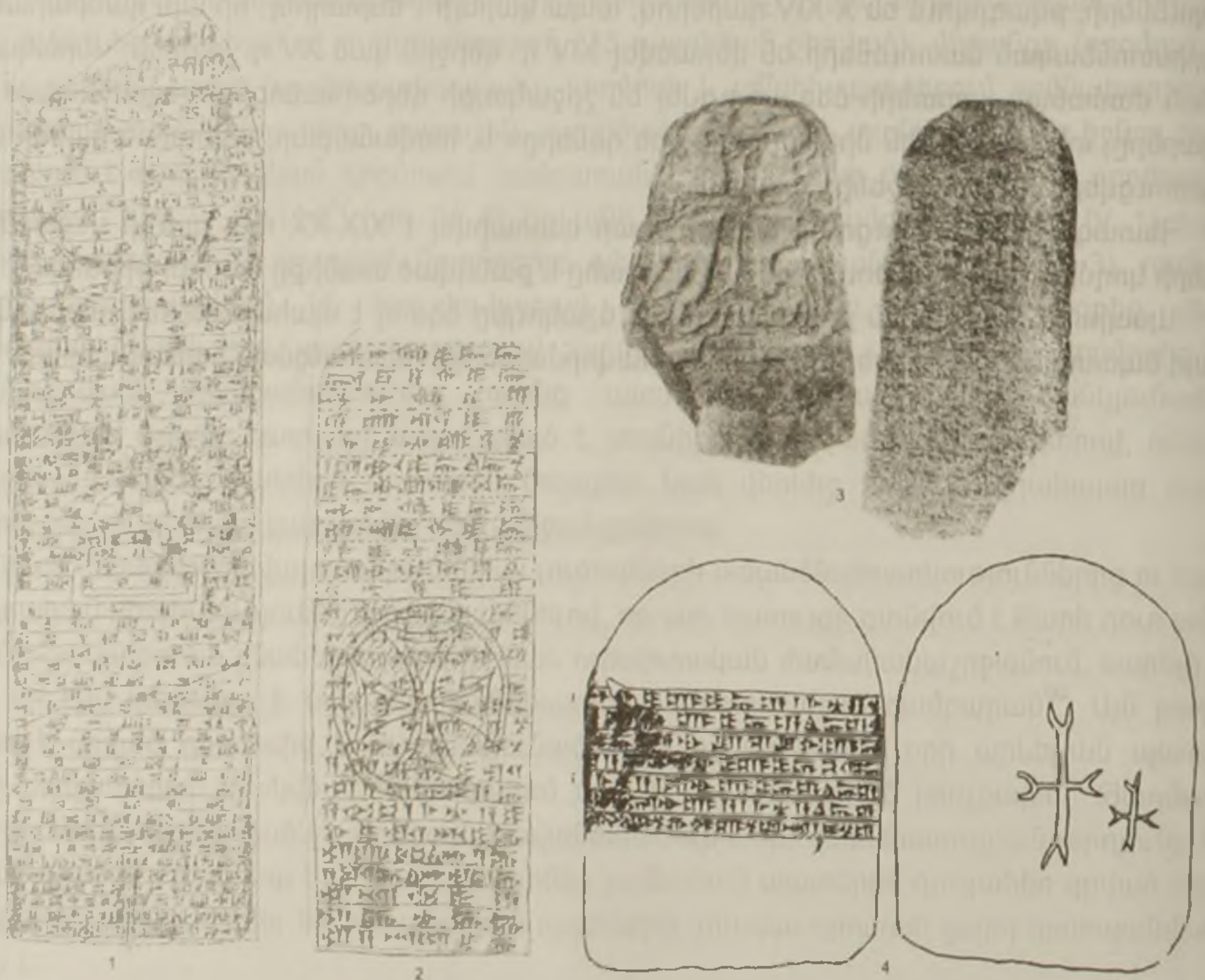
Քանի որ մատուռների պատերին ագուցված խաչքարերը, ըստ ոճական առանձնահատկությունների, թվագրվում են X-XIV դարերով, ապա կարելի է ենթադրել, որ այս դամբարանները քրիստոնեական մատուռների են վերածվել XIV դ. վերջին կամ XV դ. սկզբին: Վերակառուցման ժամանակ, պատերի մեջ ագուցվել են շրջակայքի գերեզմանոցից տեղահանված խաչքարերը, տեղադրվել են միակտոր «քարե դռները» և, հավանաբար, քանդված ծածկը վերակառուցվել է «հազարաշենի» տեսքով:

Հետագա վերակառուցումը հավանաբար կատարվել է XIX-XX դդ., գյուղի վերաբնակիչների կողմից, որոնք կառուցել են նախասրահը և քանդված տանիքը ծածկել թիթեղով⁶¹:

Այսպիսով, հայկական քրիստոնեական մշակույթը ձգտել է պահպանել հին արժեքները և այդ նպատակն իրագործել է վերափմաստավորման և վերակառուցման ճանապարհով:



⁶¹ Հայտնի են դեպքեր, երբ բրոնզ-երկաթեդարյան դամբարանային կառույցները, առանց ուրարտական կամ հելլենիստական միջնորդության, վերափմաստավորվել են քրիստոնեական հոգևոր կառույցների: Այդպիսին է մասնավորապես Սուրբ Աստվածածին մատուռը, որը գտնվում է Վաղաշեն գյուղից մոտ երկու կիլոմետր հարավ: Մատուռն ունի արևելք-արևմուտք ուղղվածություն և շատ առումներով հիշեցնում է քարարկղային դամբարան: Ըստ հավանության՝ Մանուշակ անունով մի աղջիկ, լեզգիների արշավանքի ժամանակ, ազատվել է թաքնվելով այստեղ (Ս. Գ. Բարխուդարյան, նշվ. աշխ., էջ 178):



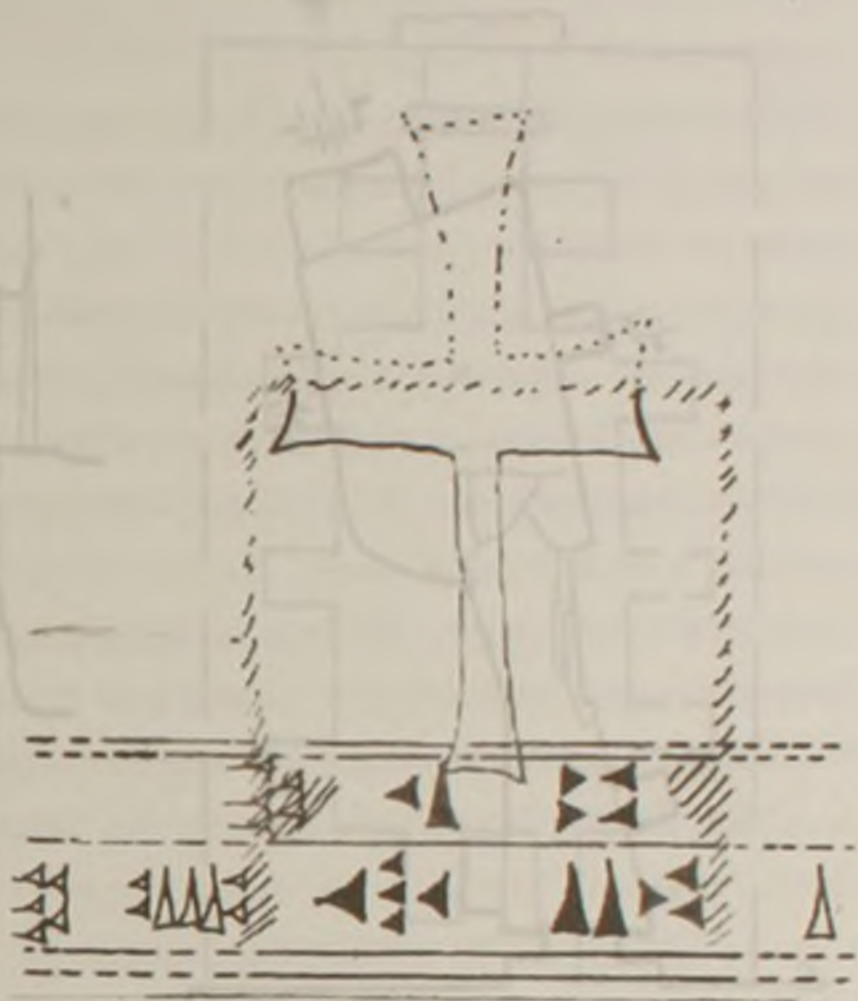
Աղ. I



1



2

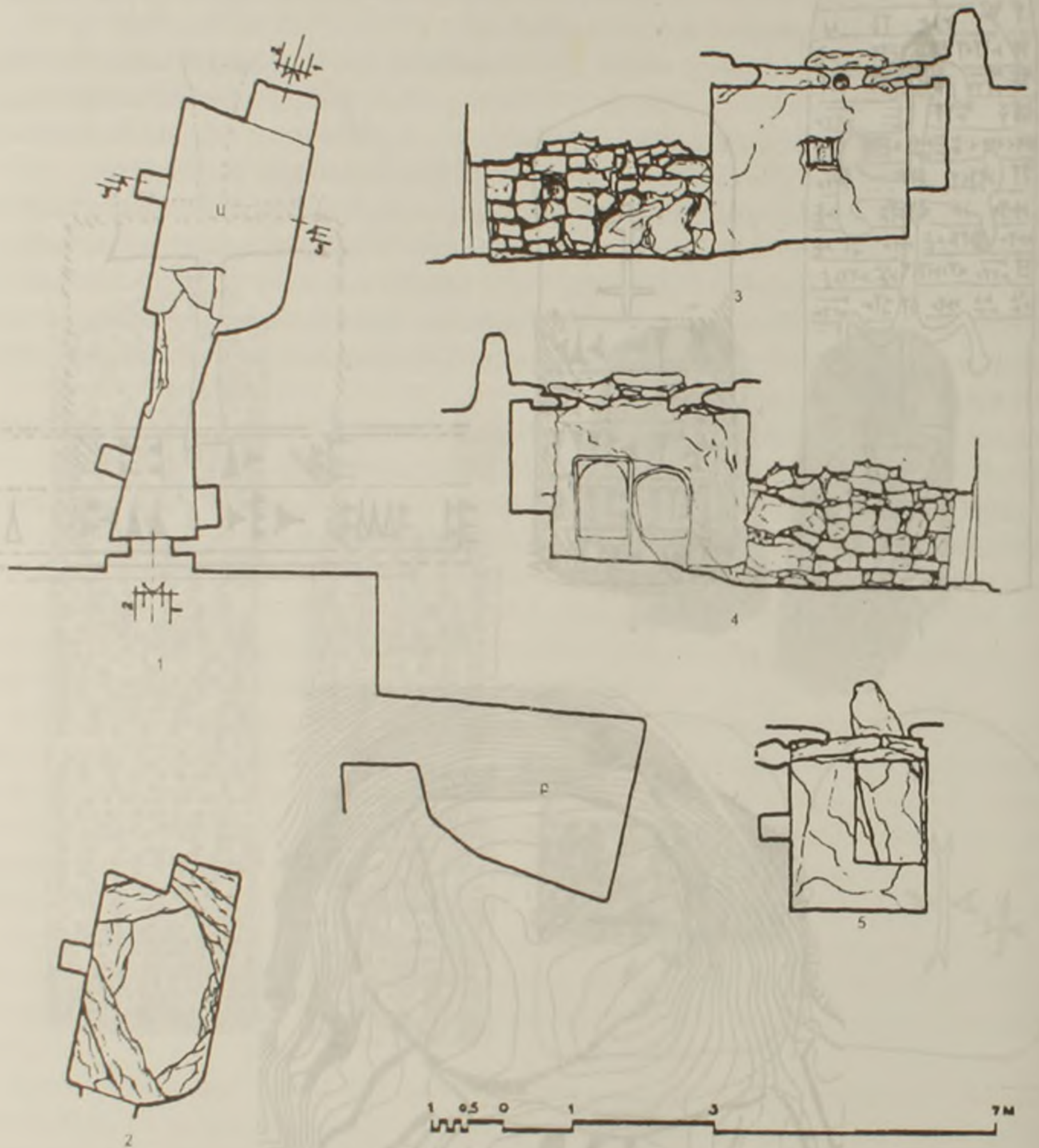


3

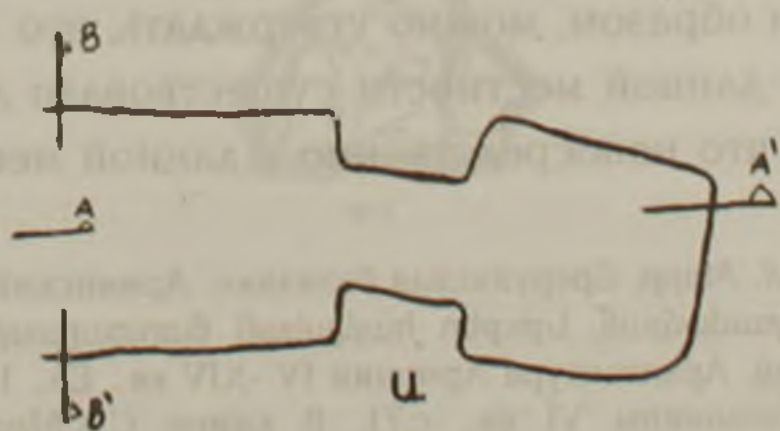
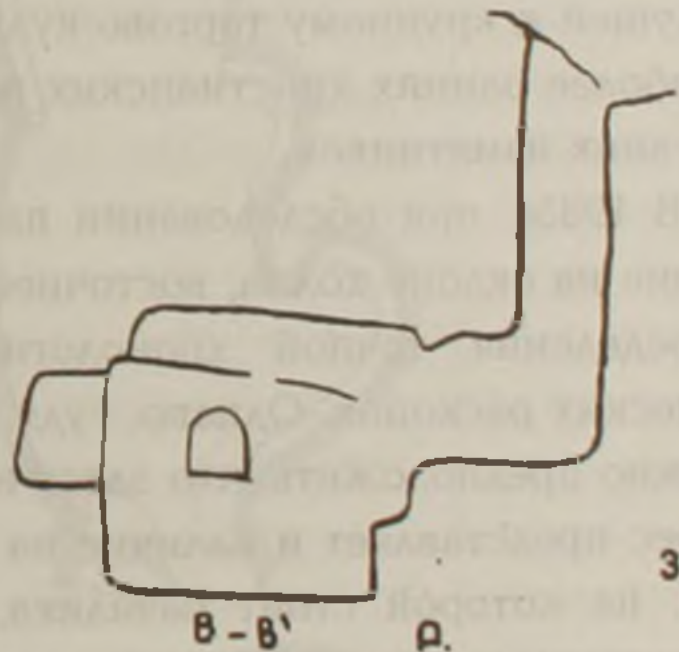
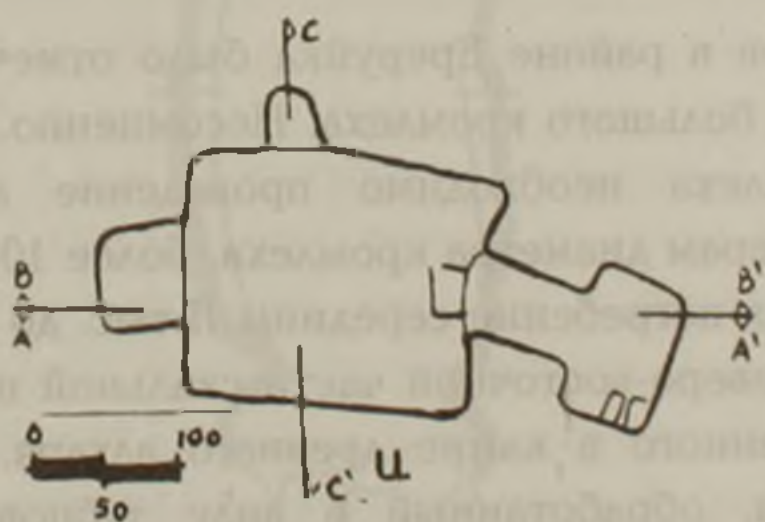
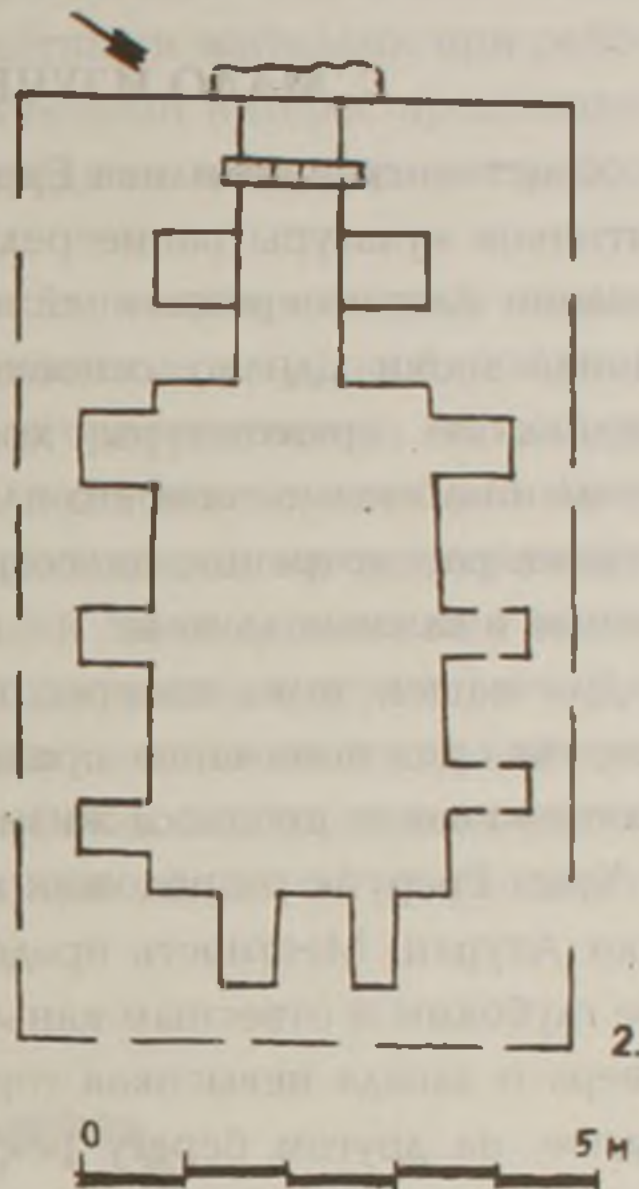
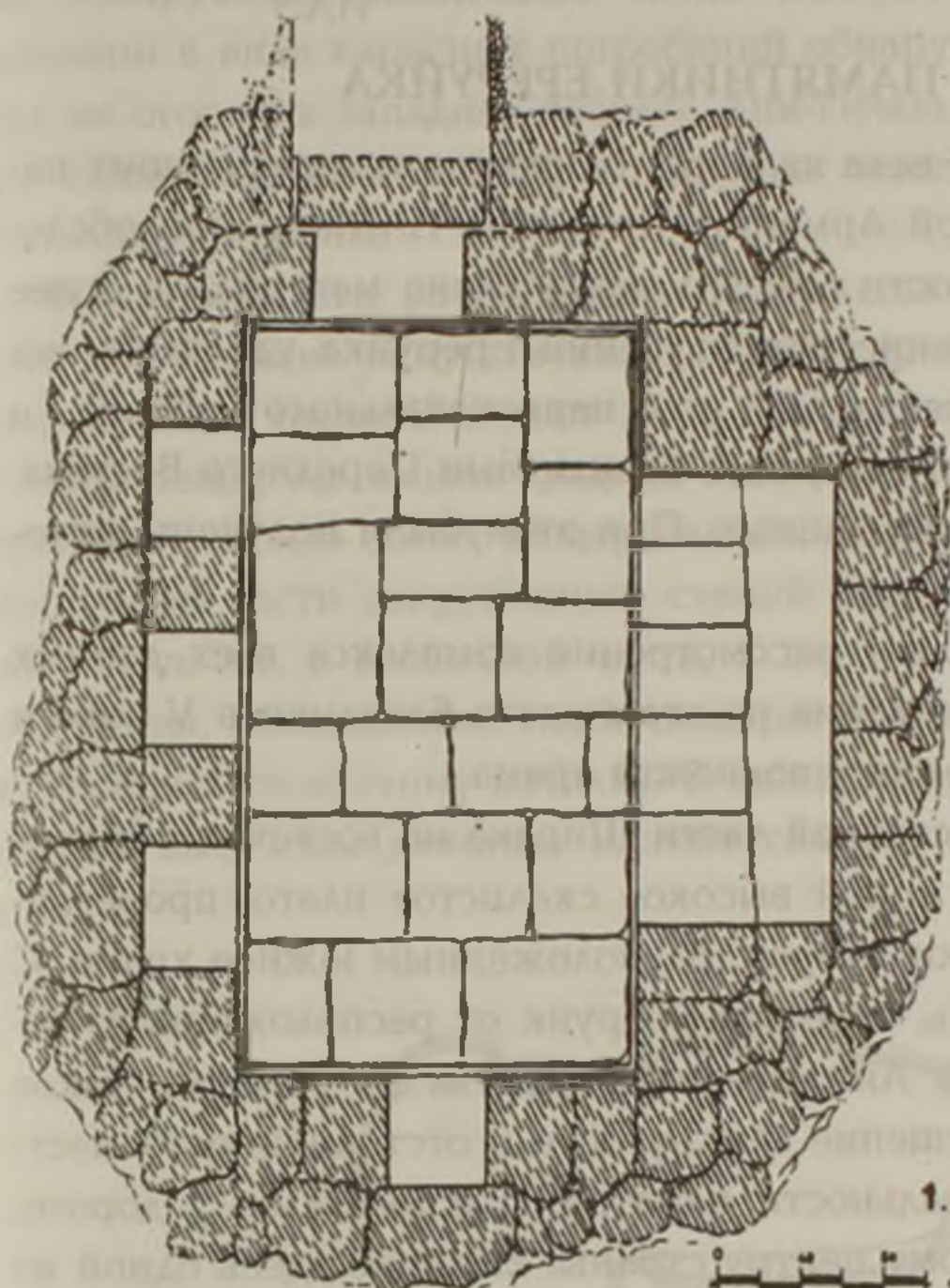


4

Un. II



Աղ. III



Ул. IV

МАЛО ИЗУЧЕННЫЕ ПАМЯТНИКИ ЕРЕРУЙКА

Христианская базилика Ереруйка V века является одним из интереснейших памятников культуры раннесредневековой Армении. Хотя еще Н. Марр при обследовании Ани и окружающей ее местности отмечал нахождение материалов более ранней эпохи, однако, основное внимание при изучении Ереруйка уделялось исследованию архитектуры храма, выявлению его первоначального облика и уточнению взаимосвязи его планировки с другими базиликами Переднего Востока, а также рассмотрению палеографических данных. При этом были получены интересные и важные данные¹

Для нашей темы интерес представляет рассмотрение комплекса всех данных Ереруйка для понимания причины возведения на этом месте базилики в V веке и прослеживания процесса жизни поселения у подножья храма.

Храм Ереруйк расположен в юго-восточной части Ширака на восточном берегу реки Ахурян. Местность представляет собой высокое скалистое плато, прорезанное глубоким и отвесным каньоном реки Ахурян, расположенным южнее храма. С севера и запада невысокая горная цепь, отделяет Ереруйк от расположенного западнее, на другом берегу реки города Ани, столицы царства Багратидов. Такое расположение Ереруйка создавало ощущение замкнутости и отстраненности местности от других поселений, хотя в реальности памятник располагался у дороги, ведущей к крупному торгово-культурному центру страны. Наличие здесь одной из наиболее ранних христианских построек вызывало интерес к поискам здесь более древних памятников.

В 1985г. при обследовании памятников в районе Ереруйка было отмечено наличие на склоне холма, восточнее храма, большого кромлеха. Несомненно, что для определения точной хронологии кромлеха необходимо проведение археологических раскопок. Однако, судя по размерам диаметра кромлеха, более 10 метров, можно предположить, что здесь находится погребение середины II тыс. до н.э. Интерес представляет и наличие на краю северо-восточной части скальной платформы, на которой стоит базилика, высеченного в камне древнего алтаря. Алтарь представляет выступающий край скалы, обработанный в виде зубцов и высеченных в камне ямочек для ритуальных возлияний. Вероятно, алтарь был высечен в то же время, что и кромлех. Таким образом, можно утверждать, что задолго до сооружения христианской базилики в данной местности существовало древнее небольшое святилище. Следует отметить, что непосредственно в данной местности

¹ Ղևոնդ Արշակ, Շիրակ, Կենտրոն, 1881, էջ 170-171; Н.Я. Марр, Ереруйкская базилика. Армянский храм V-VI вв. в окрестностях Ани, Ер., 1969.; Երրու Երրույկի շինությունը, Եր., 1942, էջ 286-287; Н.М. Токарский, Архитектура Армении IV-XIV вв., Ер., 1961, с. 77-82; А.А. Саинян, Архитектура IV-конца первой половины VI вв., с. 71. В книге: С.Х. Минацканян, К.А. Оганесян, А.А. Саинян, Очерки по истории архитектуры древней и средневековой Армении, Ер., 1978; С. Минацканян, Н. Степанян, Памятники архитектуры Советской Армении, А., 1971, с. 46; Ezeruk. Documenti di architettura Armena. Facoltà di architettura del Poltecnico di Milano. Accademia della Scienze dell'Armenia Sovietica, 9, 1977; В. Арутюнян, Каменная летопись армянского народа, Ер., 1985, с. 32.

не обнаружено памятников эпохи классической античности. Памятники этого времени в виде карасных погребений обнаружены местными жителями при работах на огородах западнее поселка Ани-Пемза. Однако особый интерес представляют обнаруженные палеохристианские памятники, предшествовавшие постройке базилики Ереруйка².

Памятники эти расположены в нескольких десятках метров севернее храма. Это две большие искусственные пещеры (рис. 1), высеченные в туфовой скальной породе. Обе пещеры имеют вход в западной части и ориентированы на восток. Стены пещер не имеют гладкой тески и вытесаны с небольшими изгибами. Центральной частью обеих пещер является продольное помещение, завершающееся в восточной части закругленной стеной с обозначенными здесь маленькими нишами. Здесь же, в восточной части, в потолке пещер сооружены круглые световые отверстия, освещающие глубь пещеры. Боковые стенки пещеры высечены откосом, переходя к сводчатому потолку. В нижней части пещер с обеих сторон в каменных стенах высечены длинные низкие скамьи, выступающие на 40 см от плоскости стен.

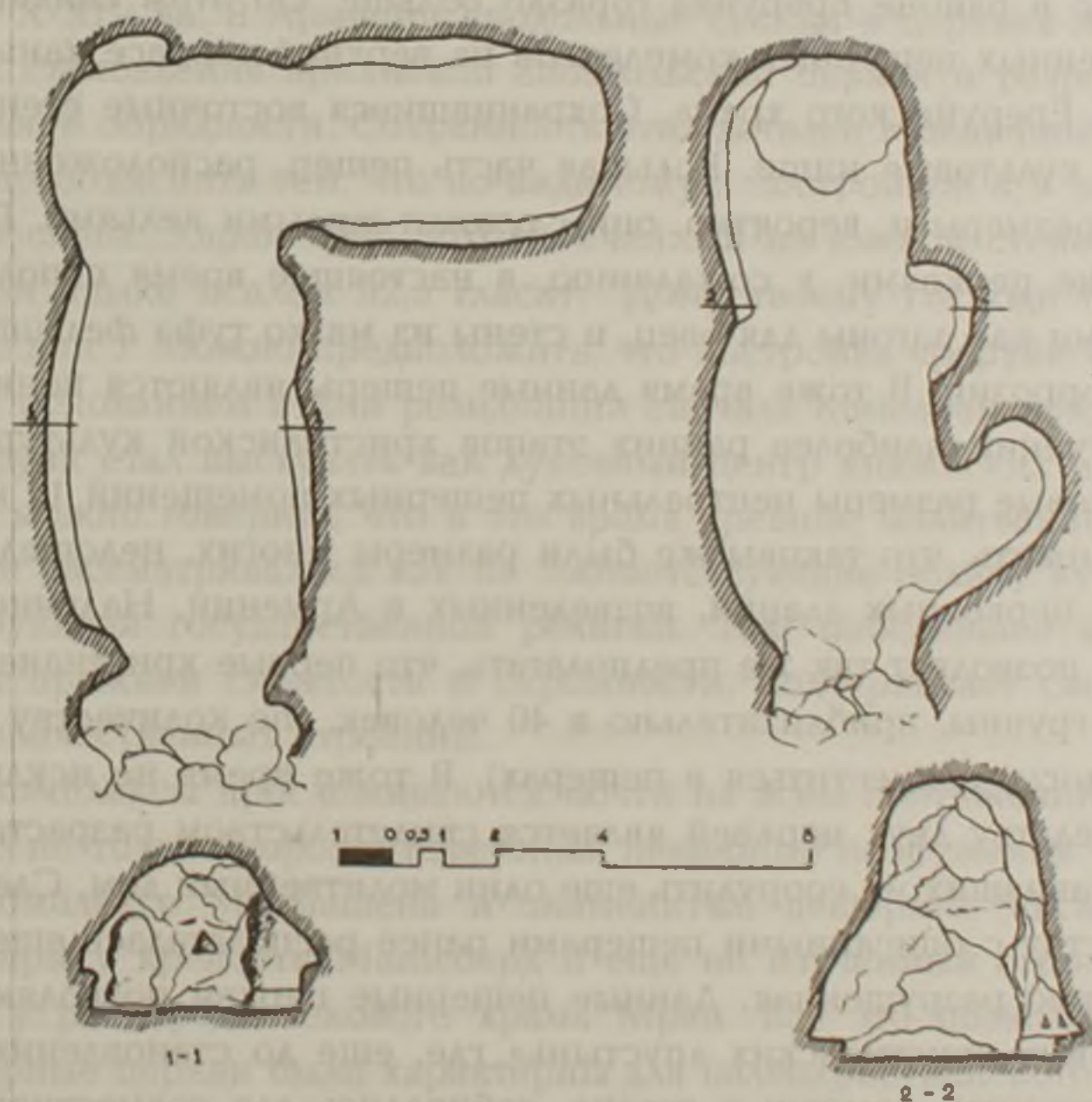


Рис. 1

² Ф.И.Тер-Мартirosов, Археологические разыскания памятников в Ереруйке, VI республ. науч. конференция по проблемам культуры и искусства Армении, Тез. докл., Ер., 1987.

По своей форме пещеры отличны одна от другой. Наиболее северная от храма пещера имеет Г-образную форму. Размеры вытянутого на восток центрального, продольного помещения, в длину 12,5 м, ширину от 4 до 5 м, высоту в средней части около 4 м. В восточной части пещеры, на юг от центральной части, отходит небольшое помещение шириной в 4 метра и длиной в 5,5 м. В южном конце бокового помещения в потолке был устроен еще один световой люк. Высота потолка здесь около 2 м. Вторая пещера имеет несколько меньшие размеры. Длина ее более 11 метров, ширина 4 метра. В южной стене пещеры, в скале, в средней части ее длины, имеются небольшие углубления в человеческий рост. Наибольшее углубление в стене образует маленький глухой коридор длиной в 2 метра. Он отходит под углом на юго-восток и далее на восток, завершаясь стеной в восточной стороне. Высота потолка пещеры 4-5 м. Под световым люком, хорошо прослеживается маленькая треугольной формы ниша в центре стены восточной части пещеры. Ниши эти аналогичны нишам, сооружаемым в стенах церквей, для размещения в них священных книг и светильников. Судя по характеру конструкции пещер, несомненно, что в древности они служили церковными помещениями для отправления христианского культа. Следует отметить, что в древности таких пещерных помещений было в районе Ереруйка гораздо больше. Об этом свидетельствуют остатки разрушенных пещерных комплексов на верхней террасе каньона реки Ахурян, западнее Ереруйского храма. Сохранившиеся восточные стены этих пещер также имеют культовые ниши. Большая часть пещер, расположенных в каньоне, имеет малые размеры и, вероятно, они служили жилыми кельями. Большие пещеры, служившие церквями, к сожалению, в настоящее время используются местными жителями как загон для овец, и стены из мягко туфа *фелзита* подвергаются сильной коррозии. В тоже время данные пещеры являются ценными памятниками при изучении наиболее ранних этапов христианской культуры в Армении. Почти одинаковые размеры центральных пещерных помещений 12 м х 4 м, позволяют предположить, что таковы же были размеры многих, недошедших до наших дней, первых церковных зданий, возведенных в Армении. Наличие по соседству двух церквей позволяет так же предполагать, что первые христиане объединялись в небольшие группы, приблизительно в 40 человек, (по количеству человек, которые плотно могли разместиться в пещерах). В тоже время не исключено, что наличие по соседству двух церквей является свидетельством разрастания числа верующих, заставивших их соорудить еще один молитвенный дом. Следует отметить, что по соседству с описанными пещерами ранее располагалась еще одна пещера, ныне полностью разрушенная. Данные пещерные церкви позволяют представить характер первых христианских «пустынь» где, еще до становления христианства как государственной религии в стране, собирались для совместного проживания первые общины христиан. Такие пещерные церковные комплексы известны в Каппадокии, и упоминаются Мовсесом Хоренаци как место, куда удалился духовный просветитель христианства в Армении Григор Лусаворич³.

³ Мовсес Хоренаци, История Армении, кн. II, гл. 90, 91.

Следует подчеркнуть некоторые детали, которые отсутствуют в других христианских памятниках Армении. Расположение длинных скамей вдоль боковых стен пещер позволяет предполагать, что в палеохристианский период пещеры являлись не только местом моления, но и совместных трапез. Интересно отметить, что расположение боковых скамей сохранились в монастырских трапезных Армении, иллюстрацией чему, может служить трапезная Агарцинского монастыря. Боковое расположение скамей в церквях для священного капитула сохранилось в католической церкви. Поэтому можно предположить, что и в Армении в древности первые христиане во время богослужения так же, как и в католическом обряде богослужения, располагались вдоль скамей, предоставляя центральную восточную часть главе церкви. Характерно также отсутствие возвышения алтарной сцены. Место алтаря, вероятно, занимали подставки для книг из дерева, а в нишах устанавливались светильники и помещались священные тексты. Возможно, что первоначально такие же скамьи существовали в пещерных комплексах Каппадокии и в первых древних церковных постройках в Армении. Но, как известно, пещерные комплексы Каппадокии использовались длительное время и они были переделаны в период Византийской империи. Примером могут служить известные пещерные комплексы Гехарда, существовавшие в раннехристианский период, но сильно перестроенные в X-XIV вв. В Армении продольные скамьи в церквях исчезли, вероятно, в период становления армянской апостольской церкви и разработки собственной ритуальной обрядности. Сохранность этих деталей в пещерных комплексах Еревука можно объяснить тем, что по-видимому с постройкой в V веке базилики они были заброшены. Характерно, что высеченный на южной стене базилики на древнегреческом языке псалом 92,5 гласит: "Дому твоему Господи подобает святость на долгие дни".⁴ Можно предположить, что постройка еревуцкой базилики была связана с основанием в Ани резиденции сначала Камсараканов, а затем Багратидов и Еревуц стал выступать как духовный центр княжеских владений этих родов. То есть можно говорить, что в это время древние молитвенные пещерные помещения уже рассматривались как не соответствующие облику культовых центров господствующей государственной религии. Так, победившее христианство, отказываясь от прежней скрытости и скромности, подчеркивает свое торжество возведением величественных строений.

Пещерные комплексы прослеживаются почти на всем протяжении каньона реки Ахуран. Это не только хорошо известные пещерные сооружения севернее монастырского комплекса Мармашена и знаменитые пещерные ансамбли города Ани, но и пещеры у крепости Магасберд и еще не изученный огромный пещерный комплекс у раннесредневекового храма Мрен. Все это позволяет предположить, что пещерные церкви были характерны для палеохристианского времени.

Интерес представляет вопрос соотношения палеохристианских памятников с позднеантичными памятниками Армении. Так, палеохристианские пещерные святилища несомненно можно сопоставить с пещерными храмами Митры - митрионами. Как известно, древние пещерные дохристианские святилища Армении не

⁴ Ф.В.Шелов-Коведяев, Заметки по греческой эпиграфике Армении, ИФЖ, № 1, 1986, с. 63.

только упоминаются Агатагелосом, но и засвидетельствованы археологически на границе Армении и Атропатены⁵. Однако прослеживается и разница между пещерными митрионами и раннехристианскими церквями. Так, если митрионы сооружались как пещерные помещения без дневного светового освещения, то палеохристианские церкви имеют световой проем над восточной предалтарной частью.

Связь дохристианских и христианских религиозных представлений прослеживается прежде всего в сообщении о месте рождении Христа в яслях (Новый завет. Лука, 2,7). Ясли и хлевы во многих античных культах выступали как святилища. В Армении примером является святилище в Драсханакерте, представляющее собой хлев⁶. Как известно, основной частью храма «Рождества Христа» в Иерусалиме являются ясли, которые представляют собой небольшую пещеру. Поэтому сооружение палеохристианских пещерных святилищ можно воспринимать не только как место для вознесения молитв, но и как воспроизведение святых ясель. Возможно, что такими святыми яслями в пещерных комплексах Ереруйка являлись небольшие глухие коридоры, отходящие на юг. Как известно, южная сторона в древней культовой традиции воспринималась как благодарственная.

Неисследованные еще погребения в каменных ящиках обнаружены северо-восточнее храма и в западной части поселка Ани-Пемза. При этом, как уже указывалось выше, западнее поселка обнаружены и карасные погребения. Поэтому нахождение здесь захоронений в каменных ящиках указывает на преемственность традиций. Взаимосвязь дохристианских и раннехристианских обрядов прослеживается также в традиции погребения в каменных ящиках, появившейся как известно в античное время. При этом следует отметить, что если первоначально в античный период погребенные укладываются на боку с поджатыми ногами, то в дальнейшем, в первые века новой эры, появляются погребения, в которых погребенные положены с более вытянутыми ногами или уложены на спине. Положение погребенного на спине со скрещенными руками на груди становится господствующим лишь в III-IV вв. При этом, еще часто сохраняется древняя традиция помещать в погребениях сопутствующий инвентарь. Таким образом можно говорить, что характерный для средневекового периода христианский обряд погребения вырабатывался в течении продолжительного периода, а не появился сразу как нечто законченное. Поэтому пока очень трудно определить погребения первых христиан от людей, погребенных по обрядам древних верований.

Сохранение традиций античной культуры прослеживается и в характере техники постройки Ереруйской базилики, возведенной в V веке из громадных продольно уложенных каменных блоков. Разница в технике постройки резко видна при рассмотрении более поздних перестроек храма, возведенных в характерной для армянского средневековья технике «мидис». Кроме того, согласно архитектурной античной традиции, базилика возведена на многоступенчатом стилобате. Античная традиция прослеживается и в планировке базилики (рис. 2). Так, северная сторона храма, которая в античной традиции считалась связанной с хтоническим

⁵ К. В. Тревер, Очерки по истории культуры древней Армении, М.-Л., 1953, с. 161.

⁶ Ф. Тер-Мартirosов, Памятник классической античности Армении, Вестник Ереванского Университета, Ер., 1993, №3, с. 60-61.

миром, была оформлена как притвор, отделенный от центральной залы глухой стеной. В еревуцкой базилике, наиболее парадно оформленной при сооружении, выступал не восточный фасад, а южная сторона, в виде колонной галереи. Такое решение также отражает античную традицию, в которой южная наиболее освященная сторона выступала в качестве священной «солнечной», связанной с пожеланием вечного здоровья. Отражение древних традиций прослеживается и в сооружении прихожанами на восточной части стилобата храма ямочек для ритуальных возлияний, которые в древности принимались при обрядах, связанных с культом возрождения⁷. Таким образом архитектурное решение планировки и убранства христианской базилики Еревука решено в традиции античных храмов, связанных с идеей «возрождения».

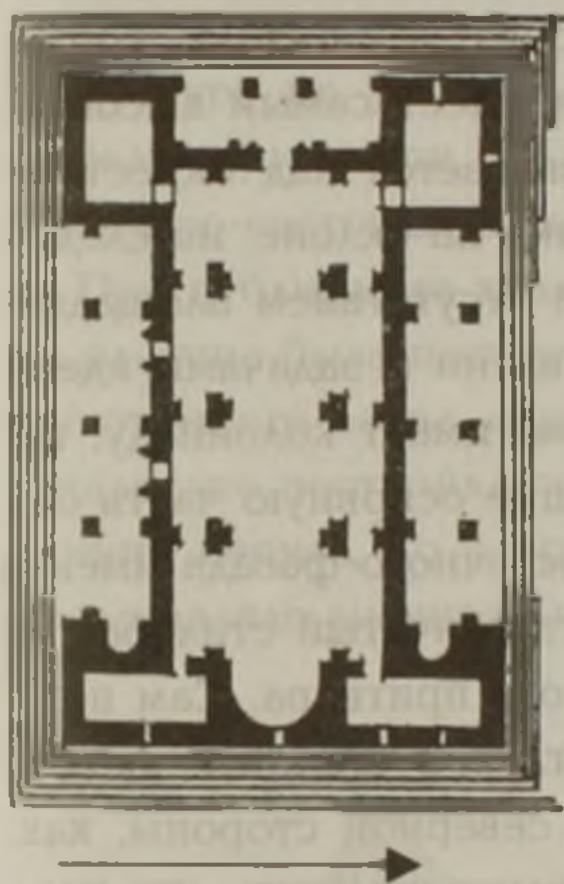


Рис. 2

Однако, исходя из наличия на камнях храма надписи XI века о реставрации мартирия св. Карапета, т.е. Ионна Предтечи, предполагается, что Еревуцкая базилика была мартирием св. Карапета⁸. Такое предположение не согласовывается с характерами ранних мартириев, при построении которых сохранились представления об их связи с хтоническим миром, и которые зачастую выступали как подлинные усыпальницы или постройки, символически связанные с почтанием мученика за веру⁹.

Исследуя Еревуцкую базилику, А.А. Саниян заметил, что на северном фасаде верхняя из ступеней у внешней стены центральной залы наполовину взята под пол. Исходя из этого, он предположил, что стилобат храма возведен позже, так как по его мнению: «Если допустить, что многоступенчатый стилобат был пристроен одновременно с залом и примыкающими к его внешним стенам ступенями, то первоначальный пол колонной галереи (имеется ввиду северный фасад - Ф.Т.М.), должен был оказаться в глубокой яме между многоступенчатым стилобатом и ступенями, примыкавшими к внешним стенам зала, что вряд ли было возможно.¹⁰»

Однако характер взаимосочетания кладок храма и стилобата, полностью исключает возможность предположения о более позднем возведении стилобата храма. В то же время следует заметить, что как для античных храмов и усыпальниц, так и для христианских мартириев характерно сооружение пола с углублением его части, или сооружением подземной залы. Наличие крипты характерно для ряда хри-

⁷ Ф.И. Тер-Мартirosов, Значение терракотовых статуэток в изучении культов античной Армении и развития народного искусства, II Междун. Симпоз. по армян. искусс., т. 1, Ер., 1978. с.277.

⁸ Н.Я. Марр, Еревуцкая базилика, с.21.

⁹ Ф.И. Тер-Мартirosов, Храм в крепости Гарни - героон, мартирий, Ер., 1995, с.20 и далее.

¹⁰ А.А. Саниян, Архитектура IV - конца первой половины VI вв., с.71; Исходя из этого А.Саниян предположил, что первоначально базилика Еревука представляла простую залу, которая в последствии была перестроена с прибавлением к ней с севера и юга притворов, и с башенных помещений с запада, а также возведением нового стилобата. *Արևիկայի Առաքելական Բազիլիկայի Բնակարարական Պատմությունը*, Եր., 1955, էջ 87-96: Эта идея не поддерживается другими исследователями памятника.

стианских мартириев Армении V - VII вв.¹¹ Поэтому возможно, что раннехристианская базилика Ереруйка имела в северной части притвор, служивший мартирием, в котором часть пола была углублена. Особенио следует отметить, что пол северного притвора не имеет следов от баз колони и поэтому нет оснований для предположения, что северная часть базилики также как и южная была обрамлена колоннадой. Такие реконструкции Ереруйкской базилики основываются не на фактологических данных, а исходят из примеров однотипных памятников. К сожалению, при таких гипотетических реконструкциях большую роль играет идея симметрии. Однако в древности каждый памятник, исходя из конкретных особенностей посвящения, имел свое неповторимое лицо в общей системе архитектурных решений. Поэтому при реконструкциях очень важно исследование именно этих индивидуальных особенностей. Так, асимметричность Ереруйкской базилики прослеживается во многих деталях. Южная сторона базилики имеет самый высокий многоступенчатый стилобат, и с этой стороны храм возвышается над окрестностью. Несомненно, что это связано и с возведением базилики на склоне, но следует помнить, что выбор места постройки не был обусловлен отсутствием площадки для постройки. Значит использование склона было обусловлено и задачами идеологических представлений. Южная сторона храма не только имеет колоннаду, но сюда выходят два дверных проема и большие окна, дававшие основную часть освещения центральной залы базилики. Окна западного и восточного фасада имеют меньшие размеры. Напротив, северный фасад имеет трехступенчатый стилобат, и уровень местности здесь находится на высоте пола северного притвора. Сам притвор, как уже указывалось, отделен от центральной залы глухой стеной и вход в него, как можно судить по сохранившимся стенам, был с северной стороны, как это было принято для ранних мартириев и усыпальниц. Следует отметить, что традиция не сооружать в церквях дверных проемов в северную сторону сохранилась в армянской архитектуре до VII века¹². Поэтому не исключено, что северная часть храма была решена в виде притвора, игравшего роль мартирия. По-видимому именно он был подвергнут реконструкции в XI веке, так как с северной стороны храма видны следы от большой пристройки к северному притвору, несомненно более позднего времени, чем построение базилики. Вероятно при реконструкции был настлан новый пол притвора. Поэтому возникает представление, что данный притвор был указанным в надписи реставрированным мартирием «Св.Карапета», а сам храм, возможно, был при возведении посвящен «Рождению или Воскресению Христа».

Несомненно, что данное предположение может быть подтверждение или же опровергнуто только в ходе дальнейших археологическо-архитектурных изысканий всего комплекса памятника. В этом отношении наиболее интересно было бы исследование изображений на рельефах четырехгранных стелах, фрагменты которых имеются около базилики.

¹¹ А.Казарян, Реликвии в архитектуре средневековой Армении, в сб. Реликвии в искусстве и культуре восточно-христианского мира, под ред. А.М. Лигова, М., 2000 г., с. 52-53.

¹² Ф.И.Тер-Мартirosов, Храм в крепости Гарни - героон, мартирий, с. 8 и далее.

Окрестности храма со следами развалин больших каменных построек показывают на наличие здесь в средние века большого и богатого поселения и представляют значительный интерес для понимания развития культуры Армении в это время. Исследования только архитектуры базилики Еревука не достаточны в настоящее время и не дают точного представления о характере изменений памятника.

Ярким примером этому может служить раскрытие в 1985г. постройки расположенной в 90 м северо-восточнее храма и ориентированной с востока на запад. Перед началом ее расчистки она была покрыта мощным слоем наносов от селевых потоков, регулярно спускающихся весной с прилегающего с холмов с северной стороны. Из под земли на высоту 1-1,5 м выступал лишь конек двускатной крыши, со следами от черепиц, вдавленных в древности в известковый раствор. Здание в литературе не упоминалось. Но, по-видимому, к нему относится приписка И.А. Орбели в рукописи Н.Я. Марра о Еревуцкой базилике: «о неизвестной постройке северо-восточнее храма»¹³.

При публикации храма высказано мнение, что находящаяся юго-восточнее храма плотина была построена одновременно с базиликой, и храм стоял на берегу искусственного озера, отражаясь в его водах¹⁴. Исходя из этого предположения, вытекало, что постройка северо-восточнее храма была возведена в древности в более ранний период, до сооружения плотины и самого храма, и поэтому раскрытие ее представляло значительный интерес.

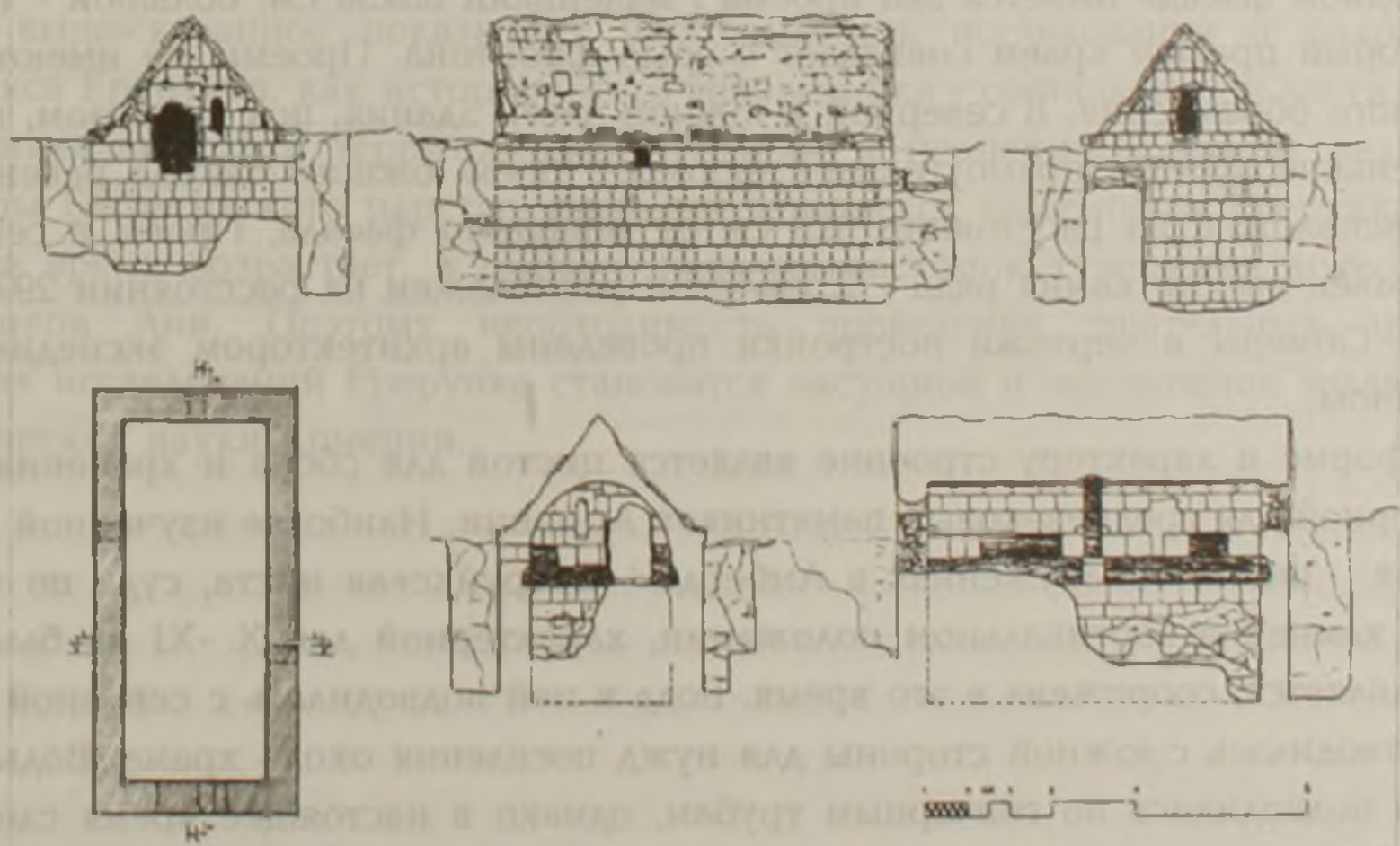


Рис. 3

¹³ Н.Я. Марр, Еревуцкая базилика, с.38.

¹⁴ С. Минакамян, Н. Степанян, Памятники архитектуры Советской Армении, с. 46; А. Саинян, ук. соч., с. 70; В. Арутюнян, Каменная летопись армянского народа, с. 32.

Расчистка в 1985г. строения выявило, что оно представляло собой прямоугольное здание размерами 4,75х9,25 м, со сводчатым перекрытием, оформленным снаружи в виде двускатной крыши (рис. 3). Здание построено регулярной кладкой из камней розовато-желтого местного туфа, имеющих в среднем размеры по высоте 40-45 см и в ширину 30-35 см. Постройка не имела дверей, оконные проемы имелись лишь под коньком скатов крыши с восточной и западной сторон. Строение возведено двусторонней кладкой (мидис) на известковом растворе. На камнях сохранились следы обработки инструментом. Общая высота строения 6 м. Высота двускатного перекрытия 2,5 м. На крыше сохранились две туфовые прямоугольные черепицы толщиной в 10 см. Черепицы не имели каких либо выступов и крепились на известковом растворе. По всему периметру основания перекрытия тянется простой карниз. Внутреннее пространство представляет прямоугольный объем с цилиндрическим сводом, в центре которой находится подпружная арка, опирающаяся на кронштейны. Все камни подпружной арки отсутствуют. Также отсутствует по всему периметру внутренний ряд камней ниже основания свода. Как предположил О. Санамян, возможно здесь находилось деревянное перекрытие под сводом. Можно также предположить, что первоначально строение имело деревянное перекрытие, которое было заменено сводчатым каменным перекрытием. Пол строения был раскрыт частично и здесь были найдены большие тонкие туфовые плиты. Возможно они в древности покрывали собой известковую стяжку пола. Камни нижней части внутреннего пространства сильно эрозированны, что позволяет предполагать, что они постоянно соприкасались с влагой. На восточном фасаде, в центре, на ряд выше карниза, находится оконный проем размерами 90х35 см. На западном фасаде имеется два проема: маленький 65х30 см, большой - 100х100 см, который правым краем совпадает с осью фронтона. Проемы не имеют архитектурного обрамления. В северной и южной части здания, под карнизом, имеются маленькие проемы прямоугольной формы. Проем южного фасада равен 37х30 см и расположен на расстоянии 325 см от западного фасада. Проем в северной части равен высоте камня ряда - 25х35 см и расположен на расстоянии 297 см от фасада. Обмеры и чертежи постройки проведены архитектором экспедиции О. Санамяном.

По форме и характеру строение является цистой для сбора и хранения воды, характерной для средневековых памятников Армении. Наиболее изученной из них является циста, обнаруженная в Амберде¹⁵. Ереруйкская циста, судя по манере кладки камней в вертикальном положении, характерной для X-XI вв. была, как представляется, сооружена в это время. Вода к ней подводилась с северной стороны и отводилась с южной стороны для нужд поселения около храма. Воды несомненно подводились по гончарным трубам, однако в настоящее время следов от водопровода не видно. Впоследствии, возможно в XII-XIII вв., судя по характерному для этого времени остроконечному перекрытию крыши, циста была перестроена и перекрыта сводом. В более позднее время, циста использовалась под жилье. При раскопках цисты с западной стороны были обнаружены камни от более древ-

¹⁵ Н.М. Токаревский, По страницам истории армянской архитектуры, Ер., 1973, с.27-29.

них построек, перенесенные сюда и использованные для возведения насухо сложенных стен, сохранившихся на высоту одного двух рядов. Вероятно в это же время был расширен проход в западном фронте. Наиболее вероятно, что данные переделки относятся к XV-XVI вв. Расчистка цисты вызвала необходимость осмотреть тело плотины, расположенной юго-восточнее храма. При осмотре выяснилось, что ядром плотины служила крепостная стена с контрфорсами, сложенная в той же технике, что и нижняя часть цисты, и которая также вероятно датируется X-XI вв. В этот период циста функционировала исправно и на дне озера, вероятно, могут быть обнаружены и другие постройки. С падением Ани произошло запустение поселка у Еревука и прекращение функционирования цисты. В последствии вероятно в XV-XVI вв., к югу от крепостной стены, в 1-3 м от нее, была возведена грубо сложенная насухо из различных камней стена первой плотины, которая собирала воды во время весеннего половодья. В XVII веке, с оживлением строительной деятельности в Армении, севернее крепостной стены, отступая на 1-2 м, используя ее как дополнительную опору для насыпи, была построена новая плотина из больших камней, уложенных в виде ступеней. С этого времени циста стала покрываться наносами от весенних потоков и была заброшена. Плотина просуществовала вплоть до XX века.

Таким образом мы видим, что расцвет жизни и благоустройства поселения Еревука приходится на период расцвета города Ани, когда Еревука культурно и экономически был тесно связан с жизнью города. Об этом говорят не только надписи на стенах храма, но и многочисленные постройки этого времени, расположенные к югу от храма, в том числе дворцового типа.

Все вышесказанное показывает необходимость исследования и сохранения комплекса Еревука, как исторического заповедника - составляющей части города Ани, уникальной для территории республики и неоценимой для исследования культуры Багратидского царства. Значение комплекса памятников Еревука в настоящее время возрастает, в связи с началом раскопок турецкими археологами памятников Ани. Поэтому необходимость проведения тщательных археологических исследований Еревука становится насущной и неотложной задачей для исторической науки Армении.

ԳԱՌՆԻՒ ՏԱՃԱՐԸ ՀԵՐԵՈՆ, ՎԿԱՅԱՐԱՆ

Հայաստանի անտիկ շրջանի նյութական մշակույթի ուսումնասիրությունը փաստորեն սկսվեց 1949թ. Գառնիի ամրոցի և գյուղի տարածքում գտնվող դամբարանադաշտի պեղումներով: Մի քանի տասնամյակ տևած աշխատանքների հարուստ և կարևոր արդյունքները վճռական նշանակություն ունեցան անտիկ հնագիտության առաջընթացի համար: Բացված պաշտպանական համակարգը, ամրոցի հրապարակը շրջապատող պալատական համալիրը տաճարով բաղնիքով, արևելյան պարսպին կից երկհարկանի բնակելի շենքը, դամբարանադաշտերը, հունարեն արձանագրությունը, տարբեր ժամանակաշրջանների պատկանող այլ կառույցներն ու նյութերը իրենց վրա սկեռեցին տարբեր մասնագետների ուշադրությունը: Դրանց նվիրված գիտական հրապարակումները հաճախ վիճահարույց լինելով հանդերձ ունեին իրենց դրական կողմերը և նպաստում էին թվագրության և տեսակետների հետագա ճշգրտմանը: Ուսումնասիրողները տարաբնույթ կարծիքներ են արտահայտել, ի մասնավորի, տաճարի և հունարեն արձանագրության վերաբերյալ: Գառնիի տաճարը թվագրվել է մ.թ.ա. III - մ.թ. IV դդ., իսկ հունարեն արձանագրությունը վերագրվել է Տրդատ I-ին և Տրդատ III-ին, ունեցել է տարբեր վերծանություններ: 1953թ. Կ.Վ.Տրեվերը փոքրասիական և սիրիական այդօրինակ շինությունների ֆոնի վրա մանրագնին քննության ենթարկեց տաճարը և հունարեն արձանագրությունը: Նա հանգեց այն եզրակացության, որ նման տաճարներ կարող էին կառուցվել և I, և II դարում: Ըստ Կ.Վ.Տրեվերի, հունարեն արձանագրությունը Տրդատ I-ինն է: Տաճարը կառուցվել է նրա թագավորության 11 տարում (76թ) և նվիրված է արևի աստված Միհրին¹: Այս տեսակետն ընդունվեց գիտնականների մեծ մասի կողմից²:

Վերջերս հրապարակվեց Ֆ.Ի. Տեր-Մարտիրոսովի «Գառնի ամրոցի տաճարը՝ հերեոն, վկայարան»³ վերնագիրը կրող գրքույկը, որտեղ հեղինակը առաջադրում է այլ վարկած: Նա գտնում է, որ Գառնիի տաճարը կառուցվել է II դ. 2-րդ կեսին, ... «այն գուտ տեղական պաշտամունքային կենտրոնի հերեոնի սքանչելի նմուշ է՝ նվիրված Միթրա աստծո հիմնադրած թագավորական արքայատոհմի նախնիների պաշտամունքին» (էջ 20): Զրիստոնեության ընդունումից (301թ) հետո «... մինչև 325թ. այն պահպանվել է թագավորական արքայանիստում որպես ընտանեկան արքայական սրբարան, և միայն հոսրովիդուխտի վախճանից հետո 325 կամ 326թ. նախկին անտիկ տաճար-հերեոնը վերափոխվել է սուրբ հոսրովիդուխտի քրիստոնեական վկայարանի» (էջ 29): «Այսինքն, պաշտամունքային ձևերի փոփոխման ժամանակ, անտիկ ծիսակատարություններից քրիստոնեական ծիսակարգին անցնելիս, պահպանվել է տաճարի նշանակությունը, ծառայել արքայատոհմի փառաբանմանն ու ամրապնդմանը» (էջ 26): Ըստ հեղինակի, II դ. 2-րդ կեսին տեղի է ունենում հայոց թագավորների քաղաքական կողմնորոշման փոփոխություն Արևելքից Արևմուտք, որը երկրի «ռոմանականացումը» սկզբնավորող ժամանակաշրջան էր (էջ 33):

¹ К.В.Тревер, Очерки по истории культуры Древней Армении(II н. до. н. э. - IV в. н. э.), М.-Л., 1953, с. 57, 67-69, 200, 203-205.

² Ա.Ա.Սահինյան, Գառնիի անտիկ ճարտարապետությունը, Եր., 1983, էջ 109-135, գրականությունը նույն տեղում:

³ Ֆելիքս Տեր-Մարտիրոսով, Գառնի ամրոցի տաճարը՝ հերեոն, վկայարան: Ուսումնական և ազգային հետազոտությունների հայկական կենտրոն, Եր., 1995, Arménie, Trésors de l'Arménie ancienne des origines au IV^e - siècle, Paris, 1996, p. 190-191.

Միջնադարի լավագույն մասնագետներից մեկը Հ.Պետրոսյանը, համոզիչ կերպով ցույց տվեց, որ Գառնիի տաճարի հյուսիս-հարավ ուղղվածությունը բացառում է դրա քրիստոնեացումը, որ այն դամբարանի, հերեոնի վերածելու մեկնաբանությունը մերժելի է և անհարիր միջնադարյան պատկերացումներին⁴:

Ե՞րբ կարող էր կառուցվել Գառնիի տաճարը: Այն մ.թ.ա. III դ. կամ III-I դդ. թվագրելը, ելակետ ընդունելով Երվանդաշատը, Երվանդակերտը և Արմավիրը ոչ մի հիմք չունի: Արմավիրում և Արտաշատում մ.թ.ա. III - I դդ. նման տեխնիկայով կառուցված շինություն չի հանդիպում: Սովսես Խորենացու վկայության վրա հենվելով այն IV դ., Տրդատ III-ի ժամանակով թվագրելը նույնպես անհիմն է:

Մ.թ.ա. I դ. սկզբից մինչև Տրդատ I-ի թագավոր դառնալը (63 - 88 թթ.), կարծում ենք, պետք է բացառել որևէ մեծ շինություն կառուցվելու հնարավորությունը: Հռոմեացիները 62 թ. հայ-պարթևական զորքերից կրած հռոմեացիների խայտառակ պարտությունից հետո, Հռոմի կայսր Ներոնը և Պարթևստանի թագավոր Վաղարշ I-ը (51-75թթ.) համաձայնության եկան հայկական գահը հանձնել Վաղարշի եղբայր Տրդատին, պայմանով, որ թագը ստանա Հռոմում: 66թ. Հռոմի ֆորումում թագադրվելով Տրդատը Ներոնից ստացավ 50 մլն դենար, Արտաշատը վերաշինելու թույլտվություն և բազմաթիվ վարպետներ: Օգտվելով երկարատև (25 ամյա) խաղաղությունից և հռոմեա-պարթևական հավասարակշռված հարաբերություններից, Տրդատը Արտաշատը կառուցեց շատ ավելի մեծ ու գեղեցիկ և այն անվանեց Ներոնեա⁵: Ներոնի մահից հետո (69թ.), սակայն, քաղաքը նորից վերանվանվեց Արտաշատ:

Դրսից եկած վարպետների մի մասը, տեղական վարպետների հետ միասին, վերականգնեցին ստրատեգիական նշանակություն ունեցող Գառնիի ամրոցը, որը նույնպես վերածվեց թագավորական ամառանոցի: Կառուցվեց պալատական համալիր տաճարով⁶:

Այդ է վկայում նաև Գառնիի հունարեն արձանագրությունը: Գիտնականների մեծ մասը ընդունում է դրա Տրդատ I-ին պատկանելը: Բաժանելով այս տեսակետը, ավելացնենք նաև, որ Հր.Բարթիկյանը⁷ երրորդ տողի վերջում եղած *ANA...* թերի բառը լրացնելով *ANAKTOPON* ձևով, ավելի ընդունելի մեկնաբանություն է տալիս հունարեն արձանագրությանը: *ANAKTOPON* բառը հին հունարենում, ըստ Ի.Խ.Դվորեցկու բառարանի, հիմնականում նշանակում է պալատ, ապարանք, սովորաբար սրբատեղի, տաճար⁸ (Սոֆոկլես, Էվրիպիդես, Հերոդոտոս, Պլուտարքոս, Պալատինյան Անթալոգիա): Այդպես է նաև հայերենում և վրացերենում, ուր պաշտամունքային կառույցը եկեղեցին կոչվում է հին պարսկերենում հայտնի *taçara* անունով, որը նշանակում է «պալատ, տաճար»⁹:

Որ հունարեն արձանագրությունը Տրդատ I-ինն է՝ վկայում է նաև Հելիոս բառը, քանի որ այն իր անունից առաջ, արձանագրության մեջ կարող էր նշել միայն հեթանոս Տրդատը, որի հովանավոր աստվածն էր Միհրը: Ինչ վերաբերում է Տրդատ III-ին, ըստ Սովսես Խորենացու, նա Գառնիի շինարարությունն ավարտում է 325 թ., քրիստոնեության տարածման բուռն շրջանում, և քրիստոնյա Տրդատը չէր կարող նման արձանագրությունում իրեն կոչել

⁴ Հ.Պետրոսյան, Գառնիի անտիկ տաճարը միջին դարերում, Հանրապետական հնագիտական մատչյրջան, Չեկուցումների հիմնադրույթներ, Եր., 1996, էջ 62-63:

⁵ Դիոն Կաս., LXIII, 7.2, Я.А.Манандян, О торговле и городах Армении в связи с мировой торговлей древних времен, Ер., 1954, с. 117:

⁶ К.В.Тревер, ук. соч., с. 63.

⁷ Հ.Բարթիկյան, Գառնիի հունարեն արձանագրությունը և Սովսես Խորենացին, ՊԲՀ, 1965, № 3, էջ 231-232, ծան. 17:

⁸ И.Х.Дворецкий, Древнегреческо-русский словарь, т. I, М., 1958, с. 121.

⁹ Ս.Սնացականյան, Գառնիի պալատը և Սովսես Խորենացին, ԼՀԳ, 1985, № 3, էջ 67:

Հելիոս: Չմոռանանք հիշել, որ նա Ապարանի և Տիգրանակերտի հունարեն արձանագրություններում¹⁰ իրեն Հելիոս չի անվանում:

Տրդատ I-ին հաջորդող թագավորների օրոք այդպիսի խաղաղ և լավ հնարավորություններ չեն եղել: 114-117 թթ. Տրայանոսը Հայաստանը վերածեց պրովինցիայի, ինչ վերաբերում է մ.թ. II դ երկրորդ կեսին, ապա Անտոնինոս Պիոսը 144 թ. Վաղարշի փոխարեն Հայաստանի թագավոր է նշանակում Սոհեմնոսին (144-161 թթ.), որը Ասորիքի էմեսա քաղաքի «թագավորն» էր և իբրև շառավիղ հռչակավոր Աքեմենյան տոհմի, համարվում էր հայկական գահի արժանի թեկնածու¹¹: Նա Հռոմի ժերակույտի անդամ եղավ ու նաև հյուպատոս: Վաղարշ I-ին գահից հեռացնելն ու Սոհեմնոսին նշանակելը չհանդուրժելով պարթևները հարձակվեցին և գահը հանձնեցին Բակուրին (161-163 թթ.): Սոհեմնոսը փախչում է Հռոմ: Սարկոս Ավրելիոսն ուժերը կենտրոնացնելով արևելքում, դուրս է քշում պարթևներին Ասորիքից և Կապադովկիայից:

Հռոմեացիները փորձեցին Հայաստանը վերածել պրովինցիայի: Դա առիթ դարձավ համաժողովրդական ապստամբության, որը ճնշելուց հետո հռոմեացիները Կայնեպոլիսը (Նոր քաղաք, Վաղարշապատ) հռչակեցին Մեծ Հայքի «գլխավոր քաղաք» և գահը կրկին հանձնեցին Սոհեմնոսին (164-186 թթ.): 166 թ. պարթևների հետ կնքած պայմանագրով Օսրոյենե-Եդեսիան և Մեծ Հայքը դարձան Հռոմից կախյալ թագավորություններ: Վերականգնվեց Հայաստանի մինչև 161թ. եղած կարգավիճակը: Ըստ Վաղարշապատի հունարեն¹² և լատիներեն արձանագրությունների, Սոհեմնոսի գահակալության ընթացքում, 23 տարի այնտեղ կանգնած են եղել հռոմեական XII Fulminata և XV Apolinaris լեգիոնները, որոնք Վաղարշապատում, հավանաբար նաև Արտաշատում, շինարարական աշխատանքներ են կատարել:

Սոհեմնոսին փոխարինում է Վաղարշ II-ը (186-198 թթ.): Վերջինիս և Սեպտիմոս Սևերոսի ժամանակ Մեծ Հայքը նորից մտել է Հռոմի կապադովկյան գինվորական համակարգի մեջ: Վաղարշ II-ի օրոք հյուսիսային ցեղերը ալանները, շարունակում են իրենց ներխուժումները Անդրկովկաս: Նման մի հարձակման ժամանակ մասքութների դեմ դուրս եկած Վաղարշը սպանվում է:

Այսպիսով, տեսնում ենք, II դ., առավել ևս 140 թ. մինչև 186 թ. Հռոմի դրածո Սոհեմնոսի գահակալության տարիներին, եթե ընդունենք անգամ, որ Գառնիում տաճար է կառուցվել, ապա չէր կարող նվիրված լինել Արշակունիների արքայատոհմի նախնիների պաշտամունքին: Վաղարշ II-ի կառավարման կարճատև ու անհանգիստ տարիներին, կարծում ենք, այդպիսի տաճար չի կառուցվել: Գառնիատիպ ամրոցները չէին կարող նման հեթանոսական պաշտամունքի մեծ ու նշանավոր կենտրոններ լինել¹³: Ըստ Սովսես Խորենացու (II, 8, 40, 49) Արմավիրում և Բագարանում արքայական նախնիների արձանները եղել են Արեգ-Աիիր-Ապոլոն-Հելիոսի և Լուսին-Անահիտ-Արտեմիսի տաճարներում, իսկ Արտաշատում Արտեմիսի տաճարում:

¹⁰ К. В. Тревер, ук. соч., с. 271-288; Г. Х. Саркисян, К спору о датировке тигранакертской греческой надписи (по поводу статьи А. А. Ельницкого), ИФЖ, 1962, № 1, с. 226-231.

¹¹ «Խառնության վերաբերող այս և ներքևում կատարած մեջբերումները արված են «Հայ ժողովրդի պատմություն», հ. I, Եր., 1971, հ. II, Եր., 1984 զրբերի համապատասխան բաժիններից:

¹² К. В. Тревер, ук. соч., с. 228-237, 251-261.

¹³ Հ. Պետրոսյան, նշվ. աշխ., էջ 62:

Թագավորի և նախնիների պաշտամունքին նվիրված մեր հողվածում ցույց ենք տվել, որ արձաններն ընդհանրապես չեն տեղափոխվել, այլ դրանք եղել են թագավորին ու նախնիներին նվիրված առանձին զուգահեռաբար գոյություն ունեցող խոշոր սրբավայրեր¹⁴:

Գ.Խ.Սարգսյանը՝ հենվելով Սովսես Խորենացու հաղորդած տեղեկությունների վրա, գտնում է, որ Հայաստանի աստվածների արձաններն ու կոթողները պետք է նման լինեին Կոնագենեի արձաններին ու կոթողներին¹⁵: Հայաստանում ևս թագավորներն էին քրմեր նշանակում, կազմակերպում պաշտամունքը, որն ուներ պետական, պաշտոնական բնույթ: Սովսես Խորենացու (II, 8, 14, 40, 53) մոտ կամ այլ աղբյուրներում չի նշվում, որ «մահացած թագավորները երկրպագվել են Միթրա աստծո կերպարանքով¹⁶:

Գառնիի տաճարի աղոթասրահի դռան բացվածքի հյուսիսային դիրքը, ավելի ճիշտ՝ տաճարի հյուսիս-հարավ ուղղվածության խնդիրն, ըստ Ֆ.Տեր-Մարտիրոսովի, «բացահայտ մատնանշում է դրա կապը հանդերձյալ աշխարհի պաշտամունքի հետ»¹⁷: Վիտրուվիոսն ասում է, որ «անմահ աստվածների տաճարների» դիրքի ընտրությունը կախված է տեղանքից: Եթե խանգարող հանգամանքներ չկան, ապա տաճարը և պետք է ուղղված լինի արևմուտք, որպեսզի զոհասեղանին մոտեցողի հայացքը ուղղված լինի դեպի արևելք¹⁸ և այլն:

Ֆ.Կյունոնը ուսումնասիրելով Արևմուտքի I - III դդ. մի քանի տասնյակ միթրեոններ (սյուներով և երկթեք ճակատներով ոչ մեծ տաճարներ) նկատել է երկրի կողմերի նկատմամբ դրանց տարբեր ուղղվածությունը: Դրանք հատակի տակ սովորաբար ունեն մի սենյակ ևս՝ միստերիաների համար, այսպես կոչված կրիպտա, որտեղ իջնում են աստիճաններով¹⁹: Ըստ Կ.Վ.Տրեվերի Գառնիի տաճարը միանգամայն համապատասխանում է Միհրի տաճարների պահանջներին, բացի կրիպտայից: Կրիպտա չունի նաև Դուրա-Եվրոպոսի միթրեոնը, որը նույնպես ամբողջությամբ վերերկրյա կառույց է²⁰: Գառնիի տաճարը կարող էր չունենալ կրիպտա, որովհետև Արեգ-Միհրի պաշտամունքը Հայաստանում զարգացման իր ճանապարհին էր անցել: Մենք Հայաստանի դիցարանի աստվածներին նվիրված ծիսակատարություններում միստերիաների վերաբերյալ գրեթե տեղեկություն չունենք:

Ինչ վերաբերում է Ֆ.Ի.Տեր-Մարտիրոսովի ենթադրությանը, թե տաճարի հատակին եղած ջրահեռացման փոսը կրիպտա է եղել, չի համապատասխանում իրականությանը: Նախ վերոհիշյալ տաճարների կրիպտաները այլ տիպի են և նախատեսված այլ ծիսակատարությունների համար, ապա տաճարի հատակը բարեկարգելիս՝ աստիճանի ոչ մի հետք չի հայտնաբերվել:

Ըստ անտիկ հեղինակների տաճարների առաստաղը պետք է լիներ թաղի նման և ունենար երկնակամարի տեսք: Տաճարների կամարածև ծածկի մասին խոսում են Վարոնը, Վերգիլիոսը²¹ և ուրիշներ: Վիտրուվիոսը քիչ է խոսում թրծած աղյուսե թաղերի մասին, իսկ առհասարակ չի վկայում աղյուսաբետոնից պատրաստված թաղերի տեխնիկայի մասին.

¹⁴ Վ. Դ. Խաչատրյան, Ուրարտա-հայկական պաշտամունքային առնչությունները, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», 1998, № 3, էջ 70-75:

¹⁵ Գ.Խ.Սարգսյան, Հելլենիստական դարաշրջանի Հայաստանը և Սովսես Խորենացին, Եր., 1966, էջ 44:

¹⁶ Ֆ.Տեր-Մարտիրոսով, նշվ. աշխ., էջ 15:

¹⁷ Սնդ, էջ 10:

¹⁸ Витрувий, Десять книг об архитектуре (пер. Ф.А.Петровского), Москва, 1936, кн. IV, гл. V, 1, 2.

¹⁹ Fr. Cumont, Textes et monuments relatifs au culte de Mithra, Vol. I, Bruxelles, 1896-1899, с. 56-57; К.В.Треввер, Ук. соч., с. 66.

²⁰ К.В. Треввер, նույն տեղում:

²¹ Архитектура античного мира (составители: В.П.Зубов и Ф.А.Петровский), Москва, 1940, 169; Сервий, Комментарий к Эниде, I, 505.

որը լայն տարածում ստացավ մ.թ. I դարից²²: Հայտնի է, որ Արևելքը տվել է թաղերի բազմաթիվ օրինակներ, քարերից պատրաստված, գլանաձև թմբուկի վրա հանգչող²³: Վ.Ղ. Բլավատսկին ենթադրում է, որ Արևելքում վաղուց հայտնի թաղը անմիջականորեն հելլենիստական աշխարհից է անցել Հռոմ, կամ էտրուսկներից, որոնք դեռևս մ.թ.ա. IV դ. ունեին այն²⁴: Տանիքի անցքի մասին նշում է Վարոնը, որ այն երկինքը տեսնելու համար է²⁵: Այսպիսով, տաճարի ուղղվածությունը կախված է սոսկ տեղանքից: Գառնիի տաճարը կառուցված է ամրոցի ուղիղ մուտքի դիմաց: Տեղը և դիրքը թույլ են տվել տաճարը կառուցել միայն հյուսիս-հարավ ուղղությամբ, որպեսզի մուտքը և ճակատը ուղղված լինեն դեպի հրապարակն ու ամրոցի մուտքը: Այսինքն, տաճարի ուղղությունը կամ դռան բացվածքը, եվստիլ ոճը, թաղակապ ծածկը և այլն, անկախ Ֆ.Տեր-Մարտիրոսովի պնդումներից²⁶, որևէ կապ չունեն հանդերձյալ աշխարհի և տաճար-հերեոնի հետ:

1949-1955 թթ. Գառնիի պեղումների ընթացքում հայտնաբերվեցին անտիկ շրջանի մարմարի քանդակագարդ բեկորներ, որոնց մեծ մասը (70 հատ) գտնվել է ամրոցի արևելյան պարսպի հարավային հատվածին հարող շենքից, տաճարից 60 մ հյուսիս-արևելք, բաղնիքի ու պալատական շինության հարևանությամբ (հրապարակում): Ենթադրվում է, որ դրանք կոտրատվել են IV դ. սկզբին, քրիստոնեության ընդունման ժամանակ²⁷: Հետաքրքիր է, սակայն, որ հիշյալ շենքի հյուսիսային պատի մոտ, 2,5 մ խորությունից գտնվել են հռոմեական I-III դդ. դրամներ, իսկ արևմտյան պատի շարունակության հարևանությամբ, 3,2մ խորությունից՝ Վեսպասիանոսից (69-79թթ.) մինչև Կոնստանտին (180-192թթ.) ընկած ժամանակաշրջանի հռոմեական կայսրերի արծաթյա դրամների գանձ: Համարվում է, որ դրանք դրամահատված են II դ. վերջին կամ III դ. սկզբին²⁸: Այսինքն, դրամները թվագրում են և շենքը, և այնտեղ հայտնաբերված նյութերը, այդ թվում նաև մարմարի մշակված բեկորները:

Բ.Ն.Առաքելյանը նշում է, որ Գառնիում եղել են որոշ շինություններ, որոնց ներքին հարդարանքի համար օգտագործվել է մարմար: Նա մարմարի բեկորները բաժանում է երեք խմբի. ա) սպիտակ, առանց երանգների, բ) դեղնավուն մանրահատիկ, գ) մոխրագույն երանգով, խոշորահատիկ: Վերջինս թվագրվում է IV-V դդ.: Առաջին երկուսից, որոնք անտիկ են, պատրաստվել են արծաններ, պատվանդաններ, բարձրաքանդակներ և ճարտարապետական ներքին հարդարանքի մասեր²⁹:

II դ. երկրորդ կեսին, III դ. առաջին կեսին են պատկանում նաև վերոհիշյալ գտածոների հրապարակումից հետո հայտնաբերված (1963, 1976-1977 թթ.) մարմարե մշակված բեկորները, տղամարդու արծանի իրանը, պահպանված վզից մինչև ծնկները (բարձր. 50սմ), որը ենթադրել է տալիս, թե քանդակը կարող էր ունենալ 85-90 սմ բարձրություն: Այն կլոր, ծավալային է, մեջքի միայն աջ կեսն է մշակված, իսկ ծախ կեսով և ուսով նա կպած է եղել պատին կամ կազմել է ինչ որ հորինվածքի մաս: Բ.Ն.Առաքելյանը արծանը և փոքր չափերի խոյակների և քիվերի բեկորները համարում է սարկոֆագի մաս, որը, ըստ նրա, պատրաստված է տեղում II - III դդ. և դրա մեջ «հանգչել է թագավորական ընտանիքի

²² Витрувий, От редакции, с. 6.

²³ Огюст Шуази, История архитектуры, М., 1935, с. 434-435.

²⁴ ՍՈՂ, էջ 508:

²⁵ Архитектура античного мира, 190, Варон, О латынском языке, V, 66.

²⁶ Ֆ.Տեր-Մարտիրոսով, նշվ.աշխ., էջ 17:

²⁷ Б.Н. Аракелян, Гарни II, Результаты раскопок, 1951-1955 гг. (Античный период), Ер., 1957, с. 11, 69, 72-75, 82-85, рис 1, 39-41 а, в, табл. XVII-XIX.

²⁸ ՍՈՂ.

²⁹ ՍՈՂ, էջ 69-75: Երևան. Гарни I, Результаты раскопок, 1949-1950 гг., Ер., 1951, с.40, рис.24.

ներկայացուցիչներից մեկի աճյունը»³⁰: Իսկ վերոհիշյալ պատվանդանի վրայի ոտքերի քանդակով բեկորը նա համարում է մեկ այլ արձանի և նույն սարկոֆագի մաս³¹:

Գառնիում, ցարդ հայտնաբերված մարմարե մշակված բեկորների ուսումնասիրությունից պարզվել է, որ Բ.Ն. Առաքելյանն արդարացի է, դրանք համարելով որակապես երկու տեսակի բեկորներ: Մարդու արձանի իրանը, ոտքերն ու մյուս մասերը պատրաստված են դեղնավուն մանրահատիկ կարծր մարմարից և իրենց չափերով պատկանում են նույն քանդակին: Այսինքն առկա է ընդամենը մեկ մարդու արձան: Մարմարե քանդակազարդ բեկորները երկու տարբեր բարձրաքանդակի մասեր են և ոչ թե սարկոֆագի, այն էլ «ավելի քան երկու մետր երկարություն» ունեցող, ինչպես ենթադրում է Ֆ.Տեր-Մարտիրոսովը³²: Ինչպես վերը տեսանք, հայտնի է նաև քանդակազարդ մարմարե բեկորների ժամանակը (II դ. երկրորդ կես - III դ. առաջին կես), և այն տեղաշարժելու կարիք չկա: Եթե ընդամենը մեկ արձան է (մեջքի ծախ մասով կպած պատին), ուրեմն խոսք չի կարող լինել պալատական սրահի 14 խորշերում արձաններ կանգնեցնելու մասին³³: Անհավանական է նաև սարկոֆագի բեկորներ համարելու և մարմարե սարկոֆագում թաղելու վարկածը:

Հայաստանում մարմարե սարկոֆագներում թաղելու սովորություն չի եղել: Այստեղ տեղին է հիշել Փավստոս Բուզանդի վկայությունը 359թ. Ղարանաղյաց գավառի Անի ամրոցը գրավելու, Արշակունիների գերեզմանները քանդելու և ոսկորները գերի տանելու մասին:

Շապուհին չի հաջողվում բանալ Սանատրուկ թագավորի դամբարանը վերջինիս «անհեղեղ (տծն) հսկայական պինդ ու ճարտար շարվածքի պատճառով»³⁴: Մովսես Խորենացին (II, 46) խոսելով Երվանդ վերջինի սպանության ու թաղման մասին նշում է. «Արտաշեսը հիշելով, թե Երվանդը Արշակունյաց ցեղի խառնուրդ էր, հրամայում է թաղել և մահարձան դնել»: Ազաթանգեղոսը, Փավստոս Բուզանդը, Մովսես Խորենացին հայոց արքաների, դինաստիայի ներկայացուցիչների, նախարարների, բարձր դասի հոգևորականների կամ քրիստոնեական սրբերի թաղմանը վերաբերող վկայություններում չեն նշում մարմարե սարկոֆագում թաղելու մասին: Մինչև օրս չի հայտնաբերվել որևէ մարմարե սարկոֆագի մեջ կատարված թաղում, թեև պեղվել են վերնախավին պատկանող մի քանի դամբարաններ (Հասան Ղալա, Սիսիանի իշխանական դամբարան) և այլն:

Ե՞րբ է կոտրատվել բարձրաքանդակը կամ «սարկոֆագը»: Ըստ Բ.Ն. Առաքելյանի, այն ջարդվել է քրիստոնեության ընդունման ժամանակ, 301 թ.:

Անդրադառնանք III դ. երկրորդ կեսի և IVդ. առաջին կեսի Հայաստանի պատմությանն ու տիրող քաղաքական իրավիճակին: Պարսկական զորքերը 253թ. գրավում են Հայաստանը: Պարսկական Հայաստանի թագավոր է դառնում Արտավազդ V-ը (253-261թթ.), Հայաստանի հռոմեական մասի թագավոր «խոսրով Մեծ» Տրդատ II-ի ազգականը: Շապուհ I-ը 259 թ. խայտառակ պարտության մատնեց հռոմեական զորքերին ու գերեց Վալերիանոս կայսրին: 261 թ. Արտավազդ V-ը գահընկեց արվեց և պարսկական Հայաստանը հայտարարվեց Սասանյան դինաստիայի դաստակերտը: Հայաստանում դրանից հետո, 261-293 թթ., 32 տարի որպես «Հայաստանի մեծ թագավոր» իշխեցին «Որմիզդ-Արտաշիրը» (261-272 թթ.), նրա որդի Որմիզդակը (273-276թթ.) և Ներսեհը (276-293 թթ.):

³⁰ Բ.Ն. Առաքելյան, Ակնարկներ Հին Հայաստանի արվեստի պատմության (մ.թ.ա. VI-մ.թ. IIIդ.), Եր., 1976, էջ 25-26:

³¹ Անդ, տախտ. XXX, 2:

³² Ֆ.Տեր-Մարտիրոսով, նշվ. աշխ., էջ 25:

³³ Ա Մնացականյան, Գառնիի պալատը և Մովսես Խորենացին, ԼՀԳ, 1985, № 3, էջ 70-72:

³⁴ Փավստոս Բուզանդ, Հայոց Պատմություն (թարգ. և ծան. Ստ. Սալխասյանի), Եր., 1987, IV, իդ: Տես նաև, Մովսես Խորենացի, II, 27:

Որմիզդ-Արտաշիրը մի շարք միջոցառումներ է ձեռնարկում: Նրա և իր հաջորդների նպատակը, սակայն, զրադաշտական կրոնի տարածումն էր Հայաստանում: Ղրա համար անհրաժեշտ էր արմատախիլ անել սինկրետիկ հեթանոսական կրոնը, ոչնչացնել տաճարներում կանգնեցված աստվածների ու նախնիների արձանները: Ըստ Մովսես Խորենացու (II, 77) Որմիզդ-Արտաշիրը «Եւ զմեհենիցն պաշտամունս առաւել ևս յորդորէ այլ և զհուրն որմզդական, որ ի վերայ բագնին որ ի Բագաւան, անշէջ հրամայէ իւրոց նախնեացն հանդերձ արեգականք և լուսնիւ յԱրմաւիր, և փոխեցան յԱրմաւրայ ի Բագարան և դարձեալ յԱրտաշատ՝ զայնոսիկ փշրէ Արտաշիր»: Սիւա այս տարիներին կարող էին կոտորատվել նաև Գառնիի մարմարե բարձրաքանդակները կամ «սարկոֆագը»:

Ֆ.Տեր-Մարտիրոսովը³⁵ գտնում է, որ քրիստոնեության ընդունումից հետո, 325թ. այդ սարկոֆագում թաղվել է Խոսրովիդուխտը, և սարկոֆագը ջարդվել է Շապուհ II-ի օրոք, IV դ. կեսերին, «երբ պղծվել են հայոց թագավորների գերեզմանները, քրիստոնյա հոգևորականները փործել են փրկել «սուրբ Խոսրովիդուխտի» մասունքները, բայց սպանվել են, իսկ սարկոֆագը ջարդվել է»:

Հեղինակը մոռանում է, որ մարմարե քանդակագործ բեկորները հստակ թվագրվում են II դ. երկրորդ և III դ. առաջին կեսերով: Այսինքն «սարկոֆագը» Խոսրովիդուխտի մահից, ամենաքիչը 75 տարի առաջ արդեն կար և III դ. երկրորդ կեսին այն կոտորատվել է: Նոր «սարկոֆագ» պատրաստելու մասին գրավոր կամ հնագիտական վկայություն չկա, թեև հեղինակը գտնում է, որ «Մովսես Խորենացու հաղորդած տեղեկություններից դատելով, Խոսրովիդուխտի սարկոֆագ-հանգստարանը պատրաստվել է տեղում»³⁶: Բ.Ն. Առաքելյանը իրավացիորեն կասկածում է սարկոֆագների տեղական լինելը³⁷, և իրոք, մարմարե բարձրաքանդակներով սալերը կարող են բերված լինել Փոքր Ասիայից:

Որտե՞ղ է թաղվել Խոսրովիդուխտը և ի՞նչ կապ ուներ Գառնիի տաճարը նրա հետ:

Տրդատ III-ը 287թ. դառնում է Հայաստանի *հռոմեական հատվածի* թագավոր և համարվում էր հռոմեական կայսեր վասալը: Ներսեհը Սասանյան Իրանի գահը ստանձնելուց հետո, 293թ. Հայաստանի պարսկական մասի թագավոր ճանաչեց Նույնպես Տրդատ III-ին: Զաղաքական կենտրոնը Զրմեսից տեղափոխվեց Վաղարշապատ, Ներսեհը շուտով, անպատվաբեր համարելով Դիոկղետիանոսի (284, 287 և 293 թթ.) Տրդատ III-ի հետ կնքած համաձայնագրերը, 296թ. չեղյալ հայտարարեց դրանք: Սկսվեց պարսկա-հռոմեական պատերազմը: Պարսկական զորքերը հռոմեական Սիջազետքից մտան Հայաստան: Պատերազմն ավարտվեց 298թ. Մծբինի 40-ամյա խաղաղության դաշնագրով, որի համաձայն Մեծ Հայքի թագավորությունն անցավ Հռոմի հովանավորության ներքո: Տրդատ III-ը դարձավ վերամիավորված Հայաստանի թագավոր: Արշակունիները վերստին հաստատվեցին գահին: Տրդատ III-ին անհրաժեշտ էր արագ ամրապնդել կենտրոնական իշխանությունը: Նա մի շարք ռեֆորմներ կատարեց, այդ թվում նաև կրոնական: Տրդատ III-ը համագործակցեց եռանդուն գործիչ, հունական դպրոցի ներկայացուցիչ Գրիգոր Լուսավորչի հետ, քրիստոնեությունը հայտարարեց պետական կրոն և ամեն կերպ աջակցեց դրա տարածմանը: 301 թ. արքունիքը մկրտվում է Գրիգորի ձեռքով Արածանիի ափունքների մոտ՝ Նպատ սրբազան լեռան ստորոտում, Բագավանում: Տրդատ III-ը ստանում է մկրտության անունը՝ «Յովհաննես»: Այդ առիթով նա Բագավանում հիմնում է «սուրբ Յովհաննեսին» նվիրված բազիլիկ եկեղեցի: Այս իրադարձության մասին խոսելիս Ֆ. Տեր-Մարտիրոսովը

³⁵ Ֆ.Տեր-Մարտիրոսով, նշվ. աշխ., էջ 25:

³⁶ Սնդ:

³⁷ Բ.Ն. Առաքելյան, նշվ. աշխ., էջ 26:

Բագավանը, որը գտնվում է Բագրևանդում, շփոթում է Բագարանի հետ, որը Արշարունիքում է, Ախուրյանի վրա, Երվանդաշատից հյուսիս³⁸:

Սովսես Խորենացին (II, 92), քրիստոնեության տարածման գործում շատ բարձր է գնահատում Տրդատի դերը: Նա Տրդատին Գրիգոր Լուսավորչին հավասար է դասում, հաճախ նույնիսկ առավելություն տալիս (II, 82), սակայն որևէ դեր չի հատկացնում Խոսրովիդուխտին: Նա նրան չորս անգամ է հիշատակում՝ կապված Ամատունյաց նախարար Օտայի հետ: Ինչ վերաբերում է քրիստոնեության ընդունման ժամանակ Ագաթանգեղոսի³⁹ տաճարների ավերման նկարագրությանը, ապա Խորենացին ոչինչ չի ասում այդ առթիվ, սակայն նա մանրամասն նշում է Թեոդոս կայսեր կողմից կուռքերի մեհյանները ավերելու մասին (III, 33):

Գառնիի տաճարն ընդամենը արքունական ամառանոցի համար նախատեսված փոքր տաճար էր և այն քրիստոնեության ընդունումից հետո պարզապես դադարել է հեթանոսական կրոնին ծառայել և վերածվել է պալատական համալիրի մեջ մտնող գեղեցիկ շինության: Ենթադրվում է նաև, «... որ տաճարի «ապահեթանոսականացումը» տվյալ դեպքում կատարվել է մի ավանդության ստեղծման շնորհիվ (ծև, որ խիստ բնորոշ էր վաղ քրիստոնեությանը): Ըստ որում Գառնիի շինությունը թեև որոշակիորեն սրբազանացված, բայց կրոնական կառույց չէ (ոչ հեթանոսական և ոչ էլ քրիստոնեական), այլ հայերի առաջին քրիստոնյա արքա Տրդատի (կամ նրա քրոջ) պալատն է: Այս ավանդության առաջին արձագանքներից մեկն էլ կարելի է համարել Խորենացու հաղորդումը⁴⁰: «Ձայսու ժամանակաւ կատարէ Տրդատ զշինուած ամրոցին Գառնւոյ, զոր ործաքար և կոփածոյ վիմօք, երկաթագամ և կապարով մածուցեալ յորում շինեալ և տուն հովանոց, մահարծանօք, սքանչելի դրօշուածովք, բարձր քանդակաւ, ի համար քեռ իւրոյ Խոսրովիդիստոյ, և գրեալ ի նմա զյիշատակ իւր հելլենացի գրով» (II, 90): Այս վկայությունը շատ է քննարկվել մասնագետների կողմից, թե արդյոք ո՞րն է ամրոցի ու պալատի կառուցմանը վերաբերող Սովսես Խորենացու նշած հունարեն արձանագրությունը: Արդյո՞ք դա այսօր հայտնի, Տրդատ I-ի արձանագրությունն է, որը եղել է պարսպի պատին, թե՞ մեկ ուրիշը, որն ըստ Խորենացու եղել է պալատի պատի վրա, և մեզ հայտնի չէ: Մի մասը գտնում է, որ դա Տրդատ I-ի վերոհիշյալ արձանագրությունն է և փորձում է Խորենացու վկայությունը հարմարեցնել դրան, մի այլ խումբ գտնում է, որ Սովսես Խորենացին նկատի ունի մեկ ուրիշ արձանագրություն, ուրիշներն էլ գտնում են, որ եղել են երկու տարբեր հունարեն արձանագրություններ⁴¹: Ֆ.Տեր-Սարտիրոսովը միանգամայն այլ կերպ է մեկնաբանում Խորենացու հաղորդումը, որ այն վերաբերում է ոչ թե տաճարին, այլ սարկոֆագին: Նա փոփոխություններ է կատարում Խորենացու տեքստում և հարմարեցնում իր տեսակետին. «այն ժամանակները Տրդատն ավարտում է շինությունը Գառնի ամրոցում կոփածո ործաքարերով, որոնք ագուցված էին երկաթե գամերով և կապարով: Դրա մեջ կառուցում է մահարծաններով տուն հովանոց (*սարկոֆագ*) սքանչելի դրվագներով բարձրաքանդակ, իր Խոսրովիդուխտ քրոջ համար և վրան, ի հիշատակ *նրա*, գրում է հելլենացի գրով»⁴²:

³⁸ Ֆ.Տեր-Սարտիրոսով, նշվ. աշխ., էջ 26:

³⁹ Ագաթանգեղոս, Պատմություն Հայոց (աշխ. թարգմ. ու ծանոթ. Ա.Տեր-Ղևոնդյանի), Եր., 1977, 891:

⁴⁰ Դ. Պետրոսյան, նշվ. աշխ., էջ 62:

⁴¹ Դ.Բարթիկյան, նշվ. աշխ., էջ 230:

⁴² Ֆ.Տեր-Սարտիրոսով, նշվ. աշխ., էջ 26:

Սովսես Խորենացու վկայության մեջ «տուն հովանոց, մահարձանօք» բառերը տարբեր կերպ են թարգմանել, բայց ոչ երբեք «սարկոֆագ»: Հ.Պետրոսյանը հանգամանորեն բացատրում է այն⁴³, ուստի մենք հարկ չենք համարում այստեղ ևս երկրորդել:

Նախ նշենք, որ Ֆ.Տեր-Սարտիրոսովը հակասում է ինքն իրեն: Եթե «սարկոֆագը», ըստ հեղինակի կոտրատվել է IV դ. կեսերին Շապուի II-ի⁴⁴ կողմից, ապա ինչպե՞ս կարող էր Սովսես Խորենացին 100 տարի հետո տեսնել ու նկարագրել այն: Այնուհետև, ինչպես վերը նշեցինք, մարմարե բարձրաքանդակներով սալերը ջարդոտվել են III դ. երկրորդ կեսին: Այսինքն, առավել ևս Խորենացին չէր կարող տեսնել «սարկոֆագ»: Բացի այդ, մարմարե մշակված բեկորների վրա հունարեն արձանագրության կամ տառի ոչ մի հետք չկա: Սովսես Խորենացու նկարագրությունը, կասկած չի հարուցում, որ վերաբերում է տաճարին, և այն խմբագրելու հարկ չկա⁴⁵: Նրա նշածը չի վերաբերում նաև Տրդատ I -ի արձանագրությանը: Բ.Ն.Առաքելյանը և Կ.Վ.Տրեվերը հարցի լուծումը կապում էին հետագա պեղումների արդյունքների հետ: Եվ իրոք, պեղումները, ինչ որ չափով, օգնում են ենթադրել դրա պատասխանը:

1961թ. բաղնիքից ոչ հեռու, ամրոցի հրապարակում եղած ուշ միջնադարյան շինությունների պատերը հեռացնելիս հայտնաբերվել է արամեերեն արձանագրության մի բեկոր, ձախ եզրի վերին մասը: Այն կրաքարի վրա է և թվագրվում է II դ. երկրորդ կեսով և III դ. սկզբով: Այն հավանաբար թողել է Վաղարշի որդի, Հայաստանի Խոսրով I թագավորը (198-216թթ.): Արձանագրության պահպանված մասում կարդացվում է «...Մեծ թագավոր Հայաստանի, որդի Վուլոգաս թագավորի»⁴⁶: Արձանագրության թերի լինելը թույլ չի տալիս որոշելու արձանագրության իմաստն ու նշանակությունը: Կրաքարե այդպիսի բլոկներ օգտագործված են պալատական շինության բնակելի հատվածի անկյուններում, որոնք մինչև օրս էլ պահպանվել են առաջին հարկի շարվածքում: Այսինքն, IV դ. առաջին քառորդին պալատը վերակառուցելիս, ինչպես Ա.Սահինյանն է նշում «բարենորոգման աշխատանքներ կատարվեցին նաև տաճարի ներսում և դրսում, երբ այն վերափոխվում է իբրև տուն հովանոց»: Վերացվեցին դրսում զոհարանները, ներսում կուռքը, ծածկվեց երդիկի բացվածքը, վերացվեց երդիկից թափվող ջրերի հեռացման համար հատակի վրա ստեղծված քարակերտ հարմարանքը և այդ մասը սալահատակվեց, վերափոխվեց տաճարի մուտքը, հարմարեցվելով այն բնակության համար⁴⁷: Մենք կարծում ենք, որ երդիկի բացվածքը ոչ թե փոխվել է, այլ ապակե լուսամուտ է դրվել: Հարթ ապակին III դ. արդեն գոյություն ուներ: Գառնիից և Արտաշատից հայտնաբերվել են հարթ ապակու բազմաթիվ բեկորներ: Տրդատ III-ը պալատական համալիրի վերակառուցումն ավարտելուց հետո, բնակելի շենքի կրաքարե բլոկներից մեկի վրա, Խոսրով I-ի նման, ըստ երևույթին, թողել է իր հունարեն արձանագրությունը, որը մեզ չի հասել: Զանի որ պարսպի վրա Տրդատի անունով արձանագրություն արդեն կար, իսկ տաճարը ինքը չէր կառուցել, ուստի Խորենացին, ամենայն հավանականությամբ, երեք թագավորների արձանագրություններն էլ տեսել է, սակայն, քանի որ ինքը գիտեր միայն մեկ Տրդատ, հետևաբար երկու արձանագրություններում ասվածը միավորել է և ամրոցի կառուցումն էլ է վերագրել Տրդատ III-ին: Խորենացին չէր կարող իմանալ, որ Տրդատ III-ը միայն հզորացրել է մուտքի պաշտ-

⁴³ Հ.Պետրոսյան, նշվ. աշխ., էջ 63:

⁴⁴ Ֆ.Տեր-Սարտիրոսով, նշվ. աշխ., էջ 25:

⁴⁵ Հ.Պետրոսյան, նշվ. աշխ., էջ 63:

⁴⁶ А.Г. Периханян, Армянская наджись из Гарни, ИФЖ, 1964, № 3, с. 123-138; Մ.Տրեմյան, Հայաստանը և վերջին պարթև Արշակունիների պայքարը Հռոմի դեմ, ՊԲՀ, 1977:

⁴⁷ Ա.Սահինյան, նշվ. աշխ., էջ 134-135:

պանությունը, կառուցելով մուտքի արևելյան կողմին կցված կիսակլոր աշտարակ⁴⁸, իսկ «տուն հովանոցը», պալատական համալիրը, տաճարով և բաղնիքով, իսկապես վերակառուցել է իբրև ամառանոց խոսրովիդուխտ քրոջ համար: Այլապես անբացատրելի է մնում խորենացու կողմից Տրդատ I-ի հունարեն և խոսրով I-ի արամեերեն արձանագրությունների չհիշատակելը:

Գրիգոր Լուսավորիչը իր որդուն Արիստակեսին, փոխանորդ կարգելով, գնաց լեռները ճգնելու⁴⁹: Նա թաղվում է թորդան գյուղում Մանյա այրի մոտ, «գոր պարսպեալ անուանեաց իր պարտեզ»⁵⁰:

Ըստ Սովսես խորենացու (II, 92) Տրդատը նույնպես Լուսավորչի նման ծգտում էր առանձնանալ և «գցում է երկրային պսակը, գնում է երկնային պսակի հետևից, շուտով հասնելով այն տեղը, ուր Քրիստոսի ճգնավորը (Մանին) լեռների քարայրում էր ապրել»: Նա ապրում է մինչև խոր ծերություն: Սահից հեռո Տրդատին թաղում են նույն տեղում, Գրիգոր Լուսավորչի պարտեզում, որտեղ վերջինիս դամբարանն էր: Սովսես խորենացու Տրդատի թաղման նկարագրությունը⁵¹ հիշեցնում է Արտաշեսի թաղումը:

Խոսրովիդուխտը մահանում է գրեթե ութսունամյա հասակում: Պատմական ավանդության համաձայն, և խոսրովիդուխտը, և Աշխեն թագուհին նույնպես թաղվել են թորդանում, Տրդատի մոտ⁵²:

Բարձր Հայքի Ղարանաղյաց գավառի թորդան գյուղը գտնվում է Սեպուհ լեռան արևմտյան կողմում, Երզնկայից յոթ ժամ հեռավորության վրա: Այստեղ է գտնվում Հայաստան աշխարհի ամենավեհաշուք և նվիրական վայրը, որ կոչվում է Ինը սրբերի գերեզման: Բոլորն էլ պահպանվել են անվթար վիճակում: Դրանք Գրիգոր Լուսավորչի, սուրբ Վրթանեսի, Հուսիկի, Գրիգորիսի, Դանիելի, Խաղի, Տրդատի, Աշխեն թագուհու և խոսրովիդուխտ արքայաքրոջ դամբարաններն⁵³ են:

Գրիգոր Ղարանաղցին գրում է. «Այլ եւ ի մերում ժամանակի այլ ոչ տեսաք զոք հոգեւոր իմաստուն առաջնորդք յերկրի մերում, որ Լուսաւորչի հանգստարանի տեղիք են եւ Արշակունի թագաւորաց շիրիմաց պահարանն լինելով ի դղեակին մերոյ, յաղագս որոյ իրաց բերին յարեւելից ի վայր զՏրդատին եւ զկնոջն եւ զքուերն զխոսրովիդիստոյն թաղելով ի թորդան, մօտ ի հայրապետաց դամբարանացն իբր նախնեաց իւրեանց սեպիական գերեզմանաց տունքն լինելով»⁵⁴: Ինը սրբոց գերեզմանի վրա կառուցված է հին բյուզանդական ոճի մի տաճար, ներքին և արտաքին բաժանումներով: Ներքին տաճարն «ունի միակ աւագ սեղան մը արևելյան կամարին տակ կառուցված, որո բեմին տակը կը հանգչին ցանկալի նշխարք Տրդատա արքայի և Աշխեն տիկնոջ: Կողմնական սեղաններ չունի յուր խաչաձևության հետևանք, այլ անոնց տեղը ցածկիկ ներքնականարներ կան, որոնց տակ կը հանգչին մնացորդք խոսրովիդիստո և Դանիելի»⁵⁵ և այլն: Թորդանի վանքը կոչվում է Ինը սրբոց գերեզմանք կամ Ս. Խաչ վանք, կամ պարզապես Երզնկայի վանք⁵⁶:

⁴⁸ Ա.Ա Սահինյան, նշվ. աշխ., էջ 41:

⁴⁹ Սովսես խորենացի, II, ԴԱ, 91:

⁵⁰ Ա.Մաթևոսյան, Սովսես խորենացու «Հայոց պատմության» չորրորդ գիրքը, Եր., 1995, [Բան. 2], Յաղագս մահուան Տրդատայ թագաւորի հզաւրի, քաջի եւ առաքինոյ, էջ 182-183:

⁵¹ Ա. Մաթևոսյան, նշվ. աշխ., էջ 183:

⁵² Հովհ. Թորոսյան, Ընտիր հայկագունք, Վենետիկ, 1891, էջ 108:

⁵³ Արարատ, Վաղարշապատ, 1901, թիվ է և Ը, հուլիս-Օգոստոս, էջ 362, Սեպուհ լեռան սրբավայրերը:

⁵⁴ Ժամանակագրութիւն Գրիգոր վարդապետի Կամախեցոյ կամ Ղարանաղցոյ, Երուսաղեմ, 1915, էջ 509-510:

⁵⁵ Արարատ, 1901, էջ 362:

⁵⁶ Հ.Ս.Էփրիկյան, Պատկերազարդ բնաշխարհիկ բառարան, հ. II, Վենետիկ-Ս. Ղազար, 1907, էջ 47:

Այսպիսով, ինչպես տեսանք Գառնիի տաճարը կառուցվել է մ.թ. I դ. երկրորդ կեսին, պալատական համալիրի հետ միաժամանակ: Այն նվիրված է եղել արևի աստված Սիիրին և թագավորի նախնիների պաշտամունքի հետ ոչ մի կապ չունի:

Տրդատ III-ը կառուցել է ամրոցի մուտքին կից կիսակլոր աշտարակը և վերակառուցել պալատական համալիրը, որի մեջ է մտել նաև ապահեթանոսականացված տաճարի շենքը՝ որպես ամառանոց խոսրովիդուխտի, հնարավոր է նաև Աշխեն թագուհու համար: Խորենացու վկայությունը «տուն հովանոց, մահարձանօք, սքանչելի դրօշուածովք, բարձր քանդակաւ» բառակապակցությունը վերաբերում է տաճարին, ոչ թե «սարկոֆագին»: Տրդատ III-ի հունարեն արձանագրությունը պետք է լիներ պալատական բնակելի շենքի վրա, ոչ թե տաճարի կամ «սարկոֆագի», քանի որ տաճարն արդեն կար: Խորենացին միավորել է պարսպի (Տրդատ I-ի) և պալատական շինության վրայի հունարեն արձանագրությունները, ուստի Տրդատ III-ին է վերագրել նաև ամրոցի կառուցապատումը:

Մարմարե մշակված քանդակագարդ բեկորները պատկանում են երկու տարբեր բարձրաքանդակ սալերի, որոնցից մեկի հորինվածքի մաս է կազմել նաև տղամարդու միակ գորելիեֆ քանդակը: Սալերը պատկանում են II դ. երկրորդ և III դ. առաջին կեսերին և կոտրատվել են III դ. երկրորդ կեսին պարսիկ թագավորների կողմից: Այսինքն, «սարկոֆագ» չի եղել, և խոսրովիդուխտը չէր կարող թաղվել «սարկոֆագում» ու դրվել տաճարի մեջ: Վերջինս չի վերածվել «սուրբ կույսին» նվիրված վկայարանի և չի ծառայել արքայատոհմի փառաբանմանն ու ամրապնդմանը: Զրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակվելուց հետո թաղվել են ոչ թե ըստ ծագումի, այլ ըստ իրենց արժանքիների, կատարած աստվածահաճո գործերի: Այսինքն ստեղծվում են նոր սկզբունքով կառուցված նոր տիպի հերեոն սրբավայրեր: Ըստ ավանդության Տրդատ III-ը, Աշխեն թագուհին և արքայաքույր խոսրովիդուխտը մյուս սրբերի հետ միասին թաղվում են Գրիգոր Լուսավորչի մոտ, նրա տնկած ու ցանկապատած այգում:

ՂԻՏԱՐԿՈՒՄՆԵՐ Ս. ՍԱՐԳՍԻ ԵՎ ՆՐԱ ՍՐԲԱՎԱՅՐԻ ՄԱՍԻՆ

Սրբագործված անձերի մասին վարքերի հիմքը դրվել է քրիստոնեության ընդունման վաղ շրջանում: Հետագա դարերի վարքագրություններում հոգևոր և աշխարհիկ անձանց կենսագրությունները հաճախ ճոխացվել են, գունազարդվել, շատ դեպքերում էլ ներկայացվել են պատմա-աշխարհագրական իրական տեղեկություններով և դեմքերով¹:

Այդպիսի իրական դեմք է եղել սրբերի շարքը դասված Սարգիս գորավարը: Նրա մասին կան տարբեր վարկածներ:

Ե՞րբ է հանդես եկել Սարգիսը.

«Ի ժամանակս թագաւորութեան Հռովմայեցւոց Սեօին Կոնստանդիանոսի՝ որ ըստ բնավորական բարեսէր կամացն, և ըստ երկնային կոչմանն ի վերուստ, այն ինչ նոր ընծայ ընկալաւ ի թագաւորս զբարեպաշտութիւն հաւատոյ, և զկրօնս քրիստոնեությանն, որով մեհեանք դիւածոյլ պատկերաց տապալել քակէին և եկեղեցիք Քրիստոսի պայծառացեալ լուսաւորէին յամենայն տեղիս, և խաւար հեթանոսական կրօնամոլութեան հալածական լինէր»²: Ահա այդ ժամանակ Կապադովկիայում հանդես եկավ բարեպաշտության հավատով մի մարդ, որի անունն էր Սարգիս: Անվան ժողովրդական ձևերն են Սարքիս, Սերքիս, բուն հունական ձևը Սերգիսն է, Սարգիսը ասորի ձևն է³: Նա արքունական գործի հրամանատար էր, զարմանալի և հռչակավոր անձնավորություն: Կոնստանդիանոսի որդին ամբարիշտ Հուլիանոսը սակայն, հալածանքների է ենթարկում Սարգսին: Նա թողնում է իր հայրենի երկիրը, իշխանական ճոխությունն ու փառքը, իր հետ վերցնում իր որդի Սարտիրոսին և ճանապարհ ընկնում դեպի Հայաստան՝ խոսրովի որդի Տիրան թագավորի մոտ⁴: Վերջինս նրան խոստանում է ապաստան և ապահով կյանք:

Սակայն, երբ Հայոց աշխարհում լուր է տարածվում, որ Հուլիանոսը գորքը առած հետամուտ է լինում Քրիստոսի հավատացյալներին, բռնում և չարչարանքի է ենթարկում նրանց, Հայոց թագավորը խնդրում է Սարգսին անցնել Պարսկաստան և ծառայության մտնել Շապուհ արքայի բանակում: Սարգսի անձի և նրա դեգերումների մասին կան նաև այլ վարկածներ:

Ըստ Ներսես Շնորհալու վարքագրության՝ հռոմեացի գորավարը ապաստանում է ոչ թե Տիրանի, այլ Արշակ Բ-ի արքունիքում:

Հր.Աճառյանն իր «Անձնանունների բառարանում» հիշատակում է եթովպական առասպելական մի պատմություն, ըստ որի հայոց թագավորը նստում էր Թավրիզում: Նա Հռոմի կայսեր հետ փոխադարձ օգնության դաշինք էր կնքել: Եվ երբ բարբարոսները արշավում են Հռոմի վրա, Սարգիսը իր 40 զինվորներով օգնության է հասնում: Կայսրը քիչ մարդկանց տեսնելով դժգոհում է, և վերջիններիս ետ ուղարկում:

Քաջերը սակայն ետ չեն դառնում: Նրանք կռվի են մտնում բարբարոսների հետ, ջարդում են նրանց, կտրում բարբարոսների թագավորի գլուխը, բերում կայսրին: Կայսրը ուրախանում է, բայց միևնույն ժամանակ վախենում Սարգսից: Նա դավադիր խնջույք է

¹ *Լևոն Խաչիկյան*, Հայ միջնադարյան «Վանից պատմութեանց» գնահատման հարցի շուրջ, «Աշխատություններ», հ. I, Եր., 1995, էջ 108-109:

² Սոփերք Հայկականը, ԺԶ, Վենետիկ 1854:

³ Հր. Աճառյան, Հայոց անձնանունների բառարան, Դ, Եր., 1948, էջ 402:

⁴ Վարք և վկայաբանութիւնք սրբոց, հ. Բ, Վենետիկ, 1874, էջ 281-282:

կազմակերպում և կոտորում քաջերին: Փրկվում է միայն Սարգիսը մի հույն կնոջ օգնությամբ և նրա հետ միասին իր հրեղեն ձիով հասնում է Հայաստան: Բայց Տրդատի հետ զորքով հետ է վերադառնում և վրեժխնդիր լինում կայսրից:

Հաղթանակը սակայն չի ուրախացնում Սարգսին: Ջինվորների թափված արյունը հանգստություն չի տալիս նրան: Եպիսկոպոսների խորհրդով հերոսի անունով 40 եկեղեցի են շինում, 3 օրվա ծոմ հաստատում, որից հետո միայն Սարգիսը գտնում է իր հանգիստը: Կա նաև Սարգսի անվան հետ կապված առասպելի վրացական տարբերակը: Սուրուլի որդի Սարգիսը ընդունում է կուսակրոնություն. Դվինի մոտ, Արարատի ստորոտում մի վանք է կառուցում, որտեղ և ճգնում է: Արաբները արշավում են Դվինի վրա, բայց չեն կարողանում նրան ընկճել: Սպահանի սպասալարը բռնում է Սարգսին և տանում Սուլթանի մոտ: Վերջինս առաջարկում է ընդունել Սուլթանեղի կրոնը: Սարգիսը մերժում է և նահատակվում⁵: Հետաքրքիր է, որ վրաց աղբյուրներում Սարգսի հետ կապված դեպքերը տեղի են ունենում Հայաստանում:

Այլ գրույցով Սարգիսը հայ գորավար է Կ.Պոլսում: Նա սիրում է մի աղջկա, որին առևանգում է և ցանկանում է բերդաքաղաքից դուրս բերել: Բերդի պարիսպները փակ են լինում: Նա հասնում է վերջին դռանը և գոչում «չաթլա»: Դուռը ծաքում է, հնարամիտ Սարգիսը ազատվում է, և այդ օրվանից դարձանք կոչվում է «Չաթլատը գափու» (ծաքած դուռ)⁶:

Մատթեոս Ուռհայեցու հաղորդմամբ՝ հայերը տոնել են մահմեդականության զոհ դարձած հայ Սարգսի հիշատակը: Ըստ այդ տեղեկության Սարգիսը մարտիրոսացել է Թեոդորոս թագավորի ժամանակ (716-717):

Հայոց Գագիկ թագավորը բյուզանդական Կոստանդին Դուկաս (1071-1078 թթ.) կայսրին ուղղած «Գիր Հաւատոյ»-ում ասում է. «Բայց ի տօնի յորում զստրատելատն ս. Սարգիս յիշատակենք եւ ճշմարիտ Մարտիրոսն, որ վկայեցաւ յորդուցն Հագարու յաշխարհն Բագրեւանդի յորդույն Մահմետի յաւուրս Թեոդոսի թագաւորի, եւ ոչ ասի սա իշապանն Սարգսի աստուածութեացն, այն որ շանն տար երկրպագանել»⁷: Ս.Սարգսի մասին պահպանվել են հետաքրքիր ավանդություններ, որոնց մի մասը հրատարակել է Ա.Ղանալանյանը⁸:

Որոշ գրույցներով Սարգիսը հայ է. նահատակվել է Մագանդարանի Դաղման քաղաքի մոտ. նրա մարմինը տանում են Համրան քաղաքը: Գալիս է հայոց մեծ վարդապետը, «բարձում զմարմին Սրբոյն Սարգսի և տարաւ ի Կարբի և եղ պատուով ի Յուշի և արար զտեղին վանք հռչակավոր որք մինչ ցայսօր: Եվ առեալ ատամն մի յատամանց սրբոյն Սարգսի և տարեալ ի Վրաստան, ի դաշտն Գագա, եղ ի մեջ փայտեաց խաչի, և օծեալ զխաչն կանգնեսցի ի վերայ գագաթան բլրին Գագա, որ կոչի մինչև ցայսօր Գագա Ս. Սարգիս»⁹:

«Սարգիս բանտարկուեցաւ եւ յետ քննութեան զլխատուեցաւ քաղաքեն դուրս տեղի մը մեջ: Իր պարսիկ զինուորներն էն տասնեւչորս անձեր, որոնք մինչեւ վերջը հաւատարիմ մնացեր էին իրեն, առին Սարգսի մարմինը, եւ մաքուր զգեստներով պատեցին: Բայց թագավորի հրամանով իրենք եւս զլխատուեցան, ու Սարգիսի եւ ամենքին մարմինները

⁵ *Լ. Մելիքսեթ-Բեկ*, Վրաց աղբյուրներ Հայաստանի և հայերի մասին, հ. եր., 1935, էջ 114-118:

⁶ *Հր. Աճառյան*, նշվ. աշխ., էջ 404:

⁷ *Մատթեոս Ուռհայեցի*, Ժամանակագրութիւն, Վաղարշապատ, 1898, էջ 213:

⁸ *Ա. Ղանալանյան*, Ավանդապատում, Եր., 1969:

⁹ Գիրք որ կոչի Այսմաւուրք, 1750, *Դ. Ալիշան*, Սյրարատ, Վենետիկ, 1890, էջ 180:

հրամայուեցաւ ջնջել: Եւ սակայն ուրիշ հաւատացեալներ գիշերն ատեն վերցուցին զանոնք»¹⁰:

Քանի որ ս. Սարգսի վախճանման օրը հունվարի 30-ն է, ուստի նրա հիշատակը տոնել որոշեցին շաբաթ օրը, որը հաջորդում է Առաջավորաց պահքին:

Հայոց տոնական տարվա կտրվածքով պահքի օրերը սկսում են Առաջավորի կամ ս. Սարգսի անունները կրող պահքով, որը սահմանել է Հովհան Ամնդակունին «Կանոնք ընթերցուածոց»-ի երկրորդ խմբագրության մեջ 480-ական թթ. սկզբին:

5479 թվահամարի գրչագրում, որը Հովհան Ամնդակունու «Կանոնքի» հետագա ընդօրինակությունն է, պահպանվել հետևյալ հատվածը. «յԱռաջաւորի պահոցն շաբաթ աւր, յիշատակ է սրբոյն Սարգսի գորավարի և այս Կանոն կայսրի»¹¹:

Հայոց տոնացույցերի և ճաշոցների խմբագրություններում արձանագրվել են Առաջավորի բարեկենդանի կիրակիի, նրանից եկող պահքի օրերի երկուշաբթիից ուրբաթ և շաբաթ օր կատարվող սուրբ Սարգսի հիշատակի տոնը: Ամբողջ շաբաթը և հետագա շաբաթները շարժական էին, և պահքի ամսաթվերը կախված էին Ձատկի օրվանից:

Առաջավորի կիրակին ընկած էր Ձատկի կիրակիից ետ հաշված 11-րդ կիրակին, այսինքն Ձատկից ետ հաշված 71 օր (70-66-ը պահքի օրեր, 65-ը ս. Սարգսի հիշատակի օր)¹²: Ներսես Շնորհալին հունվարի 31-ին է դնում ս. Սարգսի հիշատակի օրը: Ըստ Ն. Ադունցի, Շնորհալին աչքի առաջ է ունեցել նոր տոնացույցը: Այդ կապակցությամբ հետաքրքիր է Մաշտոցի անվան Մատենադարանում պահվող ձեռագիրը (№ 4669) «Հարցմունք Գրիգորի Պաիլաւունույ և վեստարխի և պատասխանի Սարգիս Վարդապետի և գիտնականի վասն Առաջաւորի պահոցն» նամակը: Գրիգոր Սագիստրոսին հետաքրքրել է այն հարցը, թե ինչու՝ հայերը ունեն Առաջավորի պասն, իսկ մյուս այլազգիք չունեն, կամ ինչու՝ «Հոռմք պանրուտոյ առնեն և Հայք ոչ առնեն»: Պատասխանը միանշանակ է. պահքերը քրիստոնեական եկեղեցու ծիսակատարությունների կարևոր մասն են կազմում, և դրանց անտեսումը նույնքան անթույլատրելի է, որքան աստվածաշնչական պատվիրանների խախտումը:

Նամակագիրը նշում է, որ առաջին պահքերը սահմանվել են Տրդատի օրերում: Լուսավորիչը կարգել է հնգօրյա պահքը՝ «Եւ մեզ վասն այսորիկ պահեն ամ ամէ և ասենք զսա Առաջաւորի պահս»¹³:

Այս ամենը կապվում է IV դարի հետ, երբ մարտիրոսացել է սուրբ Սարգիսը, որի անունը հայ եկեղեցին սրբացրել է, և նրա համար սահմանվել է երեքօրյա պահք: Հայսմավուրքում կայունացվել են նրա տոնի օրերը և նրա մասին գրվել է շարական¹⁴:

Առաջավորի պասի զուտ հայկական ծագման մասին դիտողություններ ունի Ն. Ադունցը: Նա քննության է առնում այն փաստը, որ բյուզանդական եկեղեցին չի ընդունել և խորշելի է համարել այդ պասը: Մինչդեռ Առաջավորաց պահքը հայ եկեղեցու ուրույն սովորություններից է եղել, բայց միևնույն ժամանակ առեղծվածային իր բնավորությամբ:

Հայոց եկեղեցին պասը վերջացնում է ս. Սարգիս գորավարի հիշատակով, ուստի և այն հայտնի է Ս. Սարգսի պաս անունով: Պասը լուծվում է փոխինդով: Միակ պասն է, որ ունի իր

¹⁰ Թորգոմ պատրիարք, Սուրբ և տօնք Հայաստանեայց եկեղեցւոյ, Սնթիլիաս, 1981, էջ 146:

¹¹ Ռ. Վարդանյան, Հայոց Տոնացույցը (4-18-րդ դարեր), Եր., 1999, էջ 613:

¹² Ամդ, էջ 618:

¹³ Ս. Ս. Մխիթարյան, Նորահայտ մի թուղթ ուղղված Գրիգոր Սագիստրոսին, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», 1989, № 1, էջ 129:

¹⁴ Շարական հոգևոր երգոց, Կ. Պոլիս, 1853, էջ 186:

նվիրական կերակուրը: Այս հանգամանքը թույլ է տվել գիտնականին ընդհանրություններ տեսնել Ատիսի հատուկ պահքի և ս.Սարգսի պահքի միջև¹⁵:

Փոխինդն էր այն առանձնահատուկ հացը, որով կատարվում էր թաթախումը Ատիսի պասը լրանալուց հետո: Վերջինս մարմնավորումն էր բուսականության և հացահատիկների «Ադոնիսը ինքն է ցորեն սերմանեալ»: Ադոնցը հանգում է այն եզրակացության, որ ս. Սարգիսը իբրև իրական կամ նույնիսկ առասպելական անձնավորություն՝ ներկայացնում է մի տեսակ Քրիստոս: Ունի իր սեփական կարապետը, որը քարոզում և պատրաստում է նրա ուղին: Բայց նույն Քրիստոսի նման են և Ադոնիսն ու Ատիսը, և ինքը Արամ: Ուրեմն, տարօրինակ չպետք է համարել ս. Սարգսին դիտել Ատիսի կամ նույն Արայի ժառանգորդը: Այս դեպքում նրա մեջ պետք է փնտրել հին աստվածության պաշտամունքի վաղեմի հետքերը¹⁶:

Ս.Սարգիսը մի նահատակ է, որին մյուս եկեղեցիները պատշաճ տեղ չեն տվել և ինչ-որ տեղ էլ մոռացության են մատնել: Սեզանում, սակայն, նա ամենից շատ ժողովրդականություն վայելած սրբերից է և ամուր ու հաստատուն տեղ է գրավել հայ քրիստոնեական պանթեոնում:

Պատահական չէ, որ Հայոց աշխարհում ամենուրեք կանգնեցված են սրբություններ ս.Սարգսի անվամբ: Դրանցից ամենահնագույնը պետք է համարել Ուշիի Ս.Սարգսի վանքը (ներկայիս Արագածոտնի մարզ), որի մասին վկայություն կա «Հայսմավուրքում»: Արդյո՞ք պատահականություն էր տեղի ընտրությունը, երբ Մաշտոցը Սարգիս գորավարի նշխարները հողին է հանձնում այդ նվիրական վայրում: Անտարակուսելի է, որ այդ վայրում եղել է խոշոր սրբավայր, որը վկայվում է տեղում նախորդ շրջանից եկող մեծ բնակավայրամրոցի առկայությամբ:

Պահպանվել է Ս.Սարգիս Մեսրոպաշեն եկեղեցին, որը հետագայում կրել է որոշակի վերակառուցումների հետքեր: Վերջին տարիների պեղումներով բացվել են XIII դ. կառուցված եկեղեցին և նրան կից գավիթը: XVII դ. վանական համալիրը հիմնովին բարեկարգվել, պարսպապատվել է Ոսկան Երևանցու կողմից: 1827թ. երկրաշարժը հիմնովին կործանում է վանքի գլխավոր շինությունները, կանգուն պահելով միայն Ս.Սարգիս անունը կրող եկեղեցին (նկ. 1, 2): Ս.Սարգսի վանքը Վաչուտյան իշխանության շինարարական գործունեության արգասիք է, կառուցվել և հարդարվել է նույն ծեռքով, նույն ոճով, ինչ-որ Հովհաննավանքը, Սաղմոսավանքը: Անբացատրելի է մեր միջնադարյան աղբյուրների լռությունը այդ մեծ սրբավայրի վերաբերյալ:¹⁷ Սակայն 1999 և 2000թթ. կատարած պեղումները վանքում ի հայտ են բերել բազմաթիվ արժանագրություններ, որոնք առավել հավաստում են վանական համալիրի մեծ սրբավայր լինելու փաստը:

Սարգիսը իրապես կարող է լինել պատմական դեմք, հերոս, նա ամենասուրբ երրորդության ընտրյալ ծառան է: «Գեղեցիկ անուր, բարի քաղցր և անուշ պտուղ շրթանց հաւատացելոց»:¹⁸ Նա հավատ և բարություն է սփռում իր շուրջը: Նահատակվում է, բայց և նույն պահին ծագում է երկնային լույսը և շրջապատում նրա մարմինն իր ցուլքերով: Լույսի բոցը այրում է շրջապատի անհավատ մարդկանց: Նահատակվում է Սարգիսը, բայց չի

¹⁵ Ե. Ադոնց. Պատմական ուսումնասիրություններ, Պարիս, 1948, էջ 288-293:

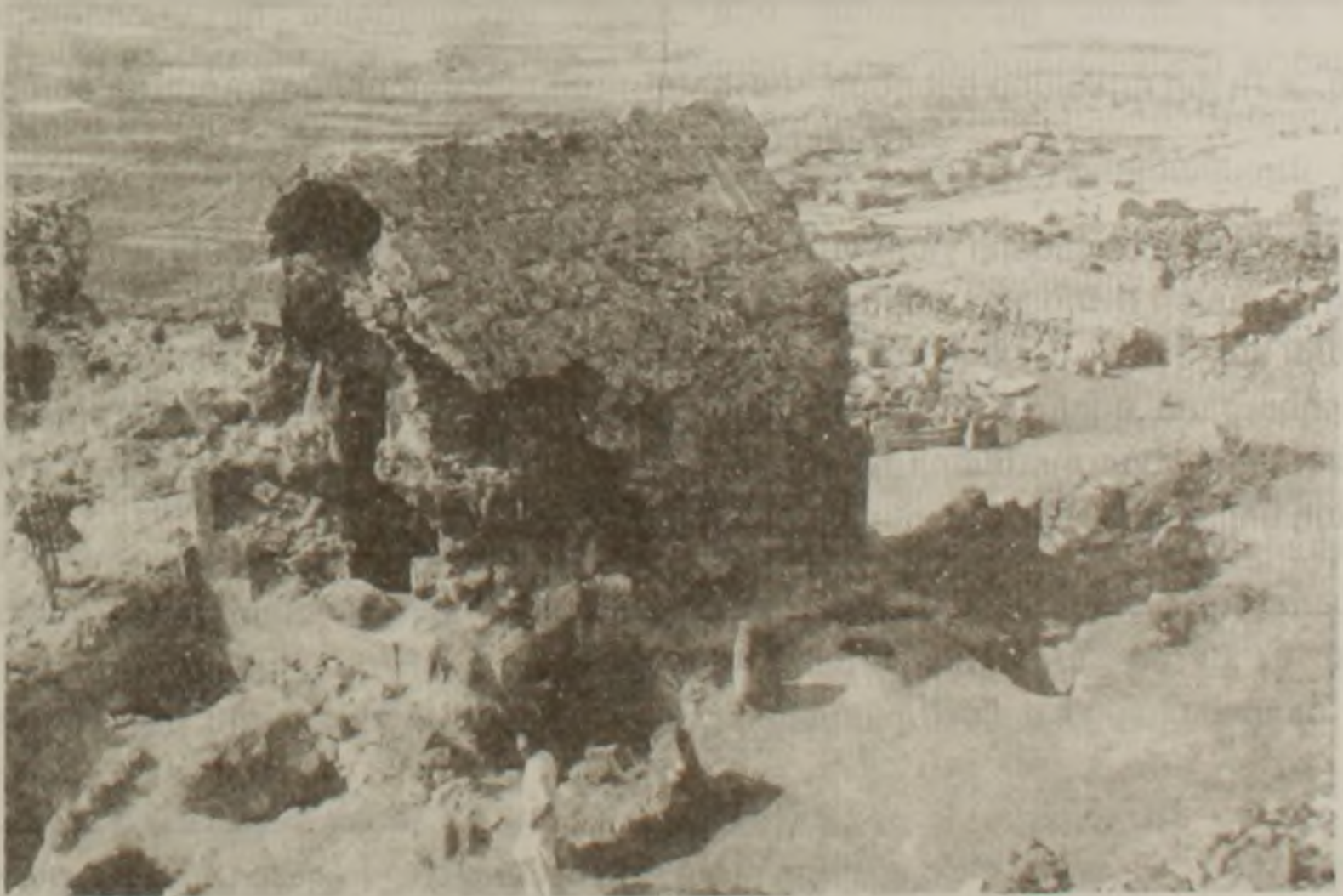
¹⁶ Անդ:

¹⁷ Վանքի և նրա արժանագրությունների վերաբերյալ առաջին անգամ քիչ թե շատ մանրամասներ կան Հ.Շահինաթունյանցի (Ստորագրություն կաթողիկե էջմիածնի և հինգ զաւառացն Սյրարատայ, հ.Բ., էջմիածին, 1842) և Ղ.Ալիշանի մոտ (Սյրարատ, Վենետիկ, 1890): Մեր օրերում Ուշիի վանքին անդրադարձել է երիտասարդ վիմագրագետ Ռ.Գասպարյանը («Ուշիի Ս.Սարգիս վանքի վիմագրական արժանագրությունները», ԼՀԳ, 1993, №1):

¹⁸ Շարական հոգևոր երգոց, էջ 126:



Նկ. 1. Ուշիի վանական համալիրը, ծախից Ս. Սարգիս եկեղեցին արևմուտքից



Նկ. 2. Ուշիի Ս. Սարգիս եկեղեցին, տեսքը հյուսիս-արևելքից

մեռնում: Տիրոջ ծայնն ասում է. «Ձորացիր քաջ նահատակդ Քրիստոսի և մի երկնչիր սպանողացոյ զմարմինդ, քանզի բացան քեզ դուռն արքայութեան երկնից...»:¹⁹

Սարգիսը մեռնող և հարություն առնող հին աստվածությունների ժառանգության նոր քարոզի մարտիրոսն էր. պատահական չի ուրեմն, որ վանքի գլխավոր եկեղեցու հյուսիսային պատին հայտնաբերված մի արձանագրության մեջ (նկ. 3) իշխանաց իշխան Վաչեն Ծառգարդարի ծիսական արարողությունը կարգադրել է տոնել Ս.Սարգիս եկեղեցում: Գարնանային աստծո տոնը, որը կապվել է Արայի հետ, զգուշորեն իր պատշաճ տեղն է



Նկ. 3. Ուշի գլխավոր եկեղեցի, Վաչե Վաչուտյանի արձանագրությունը ծառգարդար հաստատելու վերաբերյալ

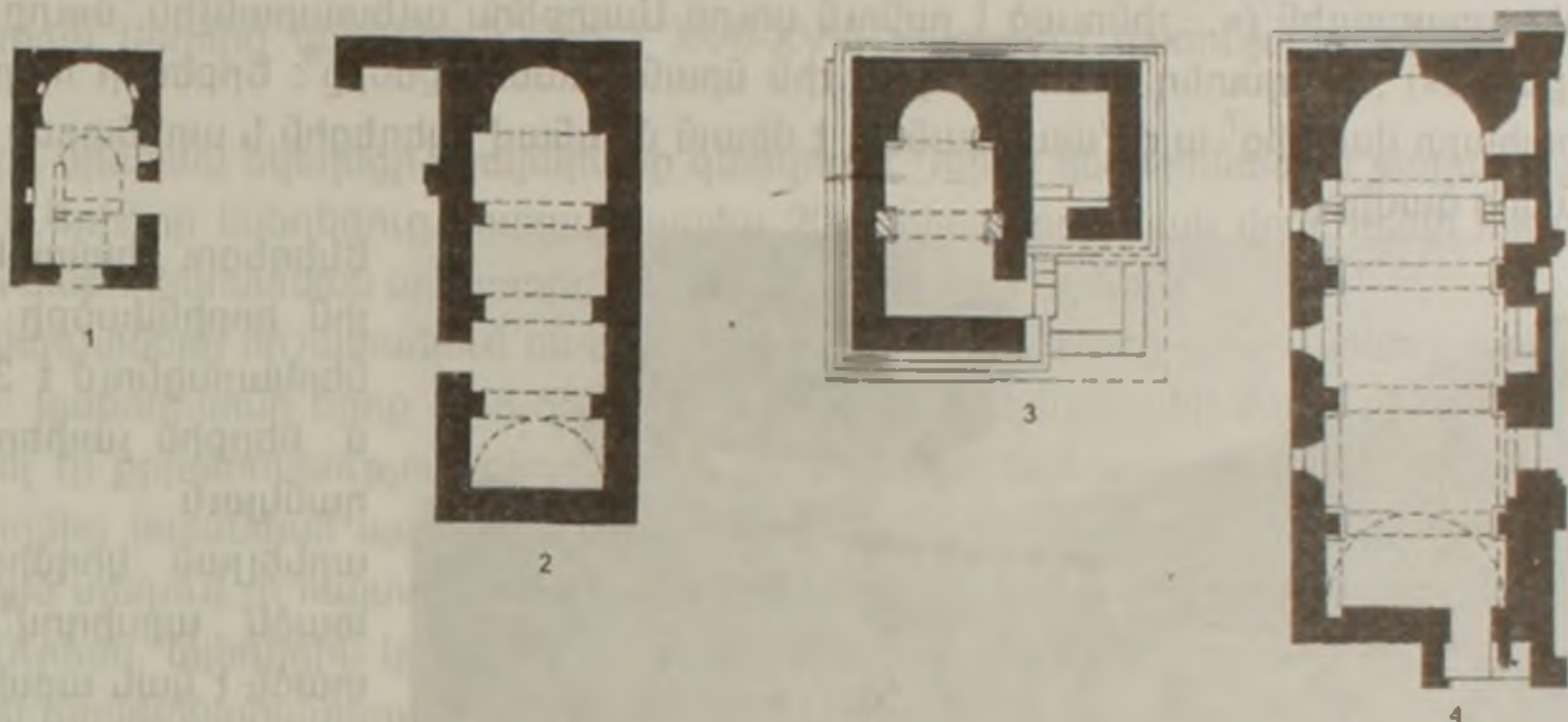
գտել եկեղեցական տոների շարքում՝ իբրև Քրիստոսի Երուսաղեմ մտնելու հանդես: Տեղին է հիշել, որ այսօր էլ Ջատկի ամենամեծ տոնախմբությունը կատարվում է Արագածոտն գավառի այս վայրում: Ն.Ադունցը հարց է առաջադրում. «Արդարև ի՞նչ է աստվածությունը, եթե ոչ մարդկության վեհաշունչ երազների հայտնություն, և ի՞նչ է պատմությունը, եթե ոչ նորանոր աստվածությունների որոնումներ, նորանոր բարձունքի տեղանք»:²⁰ Ս.Սարգիսը հենց այդ նոր բարձունքի անդրանիկ նվաճողը եղավ:

¹⁹ Սուփերք Հայկականք, Ժ., 49:

²⁰ Ն.Ադունց, նշվ. աշխ., էջ 224:

ՄԻԱՆԱԿ ԵԿԵՂԵՑԻ-ՎԿԱՅԱՐԱՆՆԵՐԸ ՎԱՂ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ

Վաղ միջնադարյան Հայաստանի մի քանի տասնյակ պահպանված միանավ եկեղեցիների շարքում հատուկ նշանակություն ունեն անմիջապես սրբի կամ հերոսի գերեզմանի վրա կամ դրան կից և կամ էլ մասունքների վրա կառուցված շինությունները (նկ. 1):



Նկ. 1. 1. Կարենիսի վանք 2. Դվինի Ս. Յիզտբուզիտ 3. Ջովունիի Ս. Վարդան, 4. Հովհաննավանք

Հետաքրքիր է, որ երկայնական տիպի այս կառույցները ծառայել են որպես վկայարան, միջդեռ ինչպես Հայաստանում, այնպես էլ ողջ քրիստոնեական աշխարհում այդ ֆունկցիան կրող կառույցները ունեին կենտրոնաձիգ հորինվածք: Մարտիրիում-դամբարանների հատակագծային ձևերը՝ քառակուսի, շրջանագիծ, բազմանկյուն, խաչ և դրանց ծածկերը (թաղ, քարե կամ փայտյա գմբեթ) կապվում են նույն նպատակին՝ ծառայող հռոմեական կառուցվածքների հետ, այսինքն «... դամբարանների, մեմորիալ շինությունների, մավզուլեումների, հերոոնների ... համար ամենահին ժամանակներից ընդունված է եղել կենտրոնական հատակագիծը և ... թաղերն ու գմբեթները»¹: Նույնը վերաբերում է վկայարաններին:

Միանավ եկեղեցիները և բազիլիկները, Ա.Գրաբարի կարծիքով, ծագումնաբանորեն կապվում են հռոմեական աշխարհիկ ճարտարապետության (քաղաքացիական և պալատական բազիլիկների) հետ և հիմնականում ծառայել են ամենօրյա ժամասացության համար²: Սակայն, թե Հռոմեական կայսրության տարածքում³, թե այլ քրիստոնեական երկրներում, այդ թվում և Հայաստանում հանդիպում են և երկայնական տիպի

¹ Г.Н. Чубинашвили, К вопросу о начальных формах христианского храма, II Международный симпозиум по грузинскому искусству, Тбилиси, 1977.

² A. Grabar, *Martirium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, I^{er} volume, Architecture, Paris, 1947, p. 315.

³ Աճղ. էջ 37-38:

մեմորիալ կառուցվածքներ: Հարևան Վրաստանում, օրինակ, ընդհանրապես չկա տարբերություն մեմորիալ կառուցվածքների, վկայարանների և կանոնավոր ժամասացության, ծիսակատարությունների համար նախատեսված ծխական եկեղեցիների ճարտարապետական ծևերի միջև⁴:

Հայաստանի վաղ միջնադարյան միանավ հուշարձանների վկայարանների թվում կառուցված սրբի կամ հերոսի գերեզմանի վրա իր ձևով ամենապարզը Կարենիսի վանքն է, որը գտնվում է Հրազդան գետի կիրճում, Գյումուշի հիդրոէլեկտրակայանից հյուսիս (նկ.1, 2): Պատմագիրների վկայությամբ, այն նվիրված է Սատթեոս ավետարանչին և Անդրեյ առաքյալին («...շինուած է յանուն սուրբ Սատթեոս ավետարանչին, սուրբ Անդրեյ առաքելոյն»)⁵, և այստեղ պահպանվում էին նրանց մասունքները⁶: Երբեմնի հարուստ և հանրահայտ վանքից⁷ այժմ պահպանվել է միայն միանավ եկեղեցին և արևմտյան կողմից նրան կից գավիթը:



Նկ. 2. Կարենիսի վանքը

Եկեղեցու հատակագծային հորինվածքը իրենից ներկայացնում է 3,5x6,45 մ ներքին չափերով ուղղանկյուն սրահ՝ արևելյան կողմից պայտածև աբսիդով⁸: Պայտածև է նաև աբսիդի կամարը: Սուտքի բացվածքները երկուսն են՝ հարավային և արևմտյան: Վերջինը, որ դեպի գավիթ էր տանում, այժմ բոլորովին քանդված է: Լուսամուտները նույնպես երկուսն են՝ արևմուտքում (մուտքի վերևում) և հարավում:

Ղամբարանը գտնվում է աղոթասրահի տակ, եկեղեցու երկայնական առանցքի ուղղությամբ: Ղա ոչ մեծ չափերի թաղածածկ տարածություն է, որի արևելյան կողմում գտնվում է թաղածածկ աբսիդը: Աբսիդում և ղամբարանի հարավային կողմում տեղադրված են խորշեր, որոնցում, ըստ պատմագիրների վկայությունների, պահվում էին սրբերի մասունքները: Ստորգետնյա ղամբարանի մուտքը գտնվում էր աղոթասրահի արևմտյան մասում: Այժմ էլ այնտեղ պահպանվել են թաղածածկ անցումում տեղադրված աստիճանները:

⁴ Г.И. Гыбенова, указ. соч., с. 7.

⁵ Մեսրոպ արք. Սմբատեանց, Տեղագիր Գեղարքունի ծովագարդ գավառի, որը այժմ Նոր Բայազիտ գաւառ, Էջմիածին, 1895, էջ 307:

⁶ Պատմութիւն Սոաքել վարդապետի Ղարիծեցոյ, Էջմիածին, 1896, էջ 179:

⁷ Սիմեոն կաթողիկոս, Տաւրո, Էջմիածին, 1873, էջ 141:

⁸ Վանքի պահպանված մասի ճարտարապետական վերլուծությունը առաջին անգամ ներկայացվել է Ս.Հասարայանի կողմից («Լուսակերտի երկու ճարտարապետական հուշարձաններ», ԼՀԳ, 1972, № 2, էջ 27-31):

Տարբեր են դամբարանի և եկեղեցու շինանյութերը. դամբարանը կառուցված է աղյուսի ձևով և չափով մշակված բազալտե քարերից, իսկ եկեղեցին՝ մաքուր տաշված կարմրավուն տուֆից, կրաշաղախով: Հուշարձանի դեկորատիվ հարդարանքը շատ զուսպ է. կարելի է հիշատակել միայն կիսագլանով մշակված լուսամուտի պսակը և նույնափսի տրամատով քիվը: Պատերի վրա ներսից երևում են սվաղի հետքեր: VI-VII դարերի այլ հուշարձաններում հանդիպող նույնափսի հարդարանքը, աբսիդի և կամարի պայտածնությունը, շինարարական տեխնիկան թույլ են տալիս թվագրել այս եկեղեցի-դամբարանը VI դարի սկզբով - VII դարի վերջով:

Արևմտյան կողմից եկեղեցուն կից է XVII-XVIII դարերում կառուցված գմբեթածածկ գավիթը:

Հաջորդ միանավ եկեղեցի-վկայարանը գտնվում է Դվինի կենտրոնական թաղամասում (նկ. 1₂), Ս.Գրիգոր եկեղեցուց մոտավորապես 20 մ հեռավորության վրա՝ դեպի հյուսիս-արևելք և կաթողիկոսական պալատից մի քանի մետր դեպի արևելք⁹:

Պատմագիրները հիշատակում են կաթողիկոսական պալատից դեպի արևելք գտնվող, Ներսես Բ կաթողիկոսի օրոք (548-557 թթ.) կառուցված վկայարանի մասին: Վկայարանը կառուցվել էր քրիստոնեություն ընդունած և դրա համար նահատակված պարսից մարգպանի կողմից սպանված պարսիկ Յիզտբուզիտի գերեզմանի վրա: Պեղումների ընթացքում նշված տեղում չի հայտաբերվել ոչ մի այլ կառույց, բացի վերոհիշյալ միանավ եկեղեցուց: Ուրեմն, եկեղեցին կարելի է թվագրել, ելնելով ոչ միայն ճարտարապետա-շինարարական առանձնահատկություններից, այլև Յիզտբուզիտի մահվան թվականից՝ 553 թ.: Հովհաննես Դրասխանակերտցու վկայությամբ, եկեղեցին հիմնովին քանդվել է Ս.Գրիգոր Կաթողիկե եկեղեցու հետ միասին՝ 894 թվի երկրաշարժի ժամանակ¹⁰:

Յիզտբուզիտի վկայարանի վերաբերյալ գոյություն ունի և այլ կարծիք: Ա.Ա.Քալանթարյանի և Կ.Կ.Ղաֆադարյանի կարծիքով, Դրասխանակերտցու խոսքերն այն մասին, որ մարմինը "...եղին մերձ ի սուրբ եկեղեցին կաթողիկոսարանի յարևելից կողմանե", վերաբերում են ոչ թե կաթողիկոսարանին, ինչպես հասկացվել է մինչ այդ, այլ Կաթողիկե եկեղեցուն¹¹: Այդ հարցին անդրադարձել է և Ս.Խ.Մնացականյանը, ըստ որի աշխարհիկ շենքի բնութագրման համար Դրասխանակերտցին, ինչպես և այլ պատմիչներ (Սեբեոս, Ստեփանոս Օրբելյան), օգտագործել են "տուն կաթողիկոսարանի" կամ "տուն բնակութեան" արտահայտությունները¹²:

Բացի այդ, ինչպես նշում են Ա.Ա.Քալանթարյանը և Կ.Կ.Ղաֆադարյանը, Կաթողիկե եկեղեցու հյուսիսային կողմում կառուցված պալատը VI դ. կեսերին դեռևս գոյություն չուներ, հետևաբար, վկայարանը և միանավ եկեղեցին տարբեր շինություններ են, իսկ Կաթողիկե եկեղեցու հարավ-արևելյան անկյունում պեղումների ընթացքում հայտնաբերված փոքր շինության հիմնապատերը, հնարավոր է, պատկանում են հենց այդ վկայարանին¹³: Պալատը ոչ թե VII, այլ V դարի կառուցվածք են համարում Կ.Գ.Ղաֆադարյանը և Վ.Ս.Հարությունյանը: Այս հարցին չանդրադառնալով, մենք առաջնորդվում ենք Կ.Գ. Ղա-

⁹ Եկեղեցին պեղվել է 1937 թվին: Տես Կ.Ղաֆադարյան, Դվին քաղաքը և նրա պեղումները, Եր., հ.1, 1952:

¹⁰ Հովհաննու կաթողիկոսի Դրասխանակերտեցույ Պատմութիւն Հայոց, Թիֆլիս, 1912, էջ 162:

¹¹ Ա.Ա.Քալանթարյան, Կ.Կ.Ղաֆադարյան, Դվինի վաղմիջնադարյան ճարտարապետության որոշ հարցեր, ՊԲՀ, 1990, № 1, էջ 143:

¹² Ս.Խ.Մնացականյան, Դվինի պալատի կառուցման ժամանակի մասին, ՊԲՀ, 1974, № 2, էջ 217:

¹³ Ա.Ա.Քալանթարյան, Կ.Կ.Ղաֆադարյան, նույն տեղում:

Ֆադարյանի կողմից տրված տեղեկություններով, Յիզտբուզիտի վկայարանը համարելով վերը նշված միանավ եկեղեցին:

Եկեղեցին բավական մեծ չափեր (ներքին չափերն են 6,5 x 20,5, արտաքինը՝ 10,7 x 24,5 մ) ունեցող շինություն է երկաստիճան ստիլոբատի վրա, արևելյան կողմից պայտածն արսիղով¹⁴: Մուտքերն երկուսն են՝ արևմտյան և հյուսիսային: Եկեղեցու ներքին տարածությունը երեք զույգ որմնամույթերով բաժանվում է չորս մասի: Հյուսիսային կողմից եկեղեցուն կից է ավանդատունը, որը մուտքեր ունի դեպի աղոթասրահի և արտաքին սրահ: Ավանդատան և աղոթասրահի պատերի միջև եղած շինարարական կապը խոսում է այն մասին, որ դրանք միաժամանակ են կառուցվել:

Եկեղեցու շինանյութը նարնջագույն տուֆ է, հիմնական կրող տարրը՝ քար: Ըստ պատերի հիմքերի լայնության (մոտ 2 մ), պատերն էլ պիտի ունենային մոտավորապես նույն լայնությունը: Այդ լայնությունը, ինչպես նաև որմնամույթերի առկայությունը, վկայում են



Նկ. 3. Չովունիի Ս. Վարդանը

հուշարձանի երբեմնի թաղածածկ լինելը:

Հերոսի գերեզմանի վրա, ավելի ճիշտ՝ նրան կից կառուցված մեկ այլ հուշարձան գտնվում է Չովունիում: Դա Սուրբ Վարդան եկեղեցին է (Նկ. 1, 3): Վերջինս, կրելով նշանավոր զորավարի անունը, կառուցված է Ավարայրի ճակատամարտում զոհված նրա զորակից Տաճատ Գնթունու գերեզմանի վրա: Դամբարանը գտնվում է ոչ թե եկեղեցու աղոթասրահի տակ, այլ՝ նրա հարավային կողմին կից՝ առանձին, ըստ ե-

րևույթին, երկհարկանի ծավալի տեսքով: Այդպիսի ծավալա-տարածական հորինվածք ունեցող վաղ միջնադարյան եկեղեցի-դամբարաններ գոյություն ունեին նաև Աբխազիայում¹⁵:

Եկեղեցու, դամբարանի և նրանց միացնող ընդհանուր նախամուտքի հատակագիծը 9,37 x 9,39 մ արտաքին չափերով քառակուսի է: Նախամուտքը, կրկնելով ամբողջ շինության քառակուսի ձևը, եկեղեցու և դամբարանի ճակատների նկատմամբ ունի "ոսկե հատման" համաչափություն¹⁶: Աղոթասրահը մեկ զույգ որմնամույթերով բաժանված է երկու հավասար մասի: Արևելյան մասում պայտածն արսիղն է, իսկ միակ մուտքը տեղադրված է

¹⁴ Եկեղեցին հիշատակվում է նաև Լ.Ս.Տոկարսկու ("Архитектура древней Армении", Ереван, 1946, с. 41) և Վ.Ս. Հարությունյանի («Ղվինի V-VII դարերի ճարտարապետական հուշարձանները», Եր., 1950, էջ 81) կողմից:

¹⁵ А.Г. Хрушкова, Мемориальный культ в раннехристианских сооружениях восточного Причерноморья. "Сборник тезисов докладов на VI республиканской конференции по проблемам культуры и искусства Армении," Ер., 1987, с. 243-246.

¹⁶ Ա.Սահինյան, Չովունիի ճարտարապետական խումբը, ԼՀԳ, 1968, № 1, էջ 103:

հարավային կողմում: Սուտքի բացվածքից էլ սկսվում են դամբարանը տանող աստիճանները: Դամբարանի թե առաջին, թե երկրորդ հարկերը ուղղանկյուն են, առանց աբսիդների:

Հիշարժան է Սուրբ Վարդան եկեղեցու դեկորատիվ հարդարանքը, որը վաղ միջնադարյան այլ հուշարժանների համեմատությամբ ավելի հարուստ է լուծված: Որմնամույթերի խարիսխները պրոֆիլավորված են, ըստ պահպանված բեկորի քիվի վերևի սալը մշակված էր շրջանագծերով և հյուսվածքով, իսկ ներքևը խաղողի ոստերով, տերևներով և ողկույզներով: Առանձնապես հիշարժան է որմնամույթերի խոյակների հարդարանքը, վաղ միջնադարում տարածված շրջանագծի մեջ ներգծված հավասարաթև խաչն այստեղ շրջապատված է ականթի տերևներ հիշեցնող բուսական զարդաքանդակներով, ինչը կորնթական օրդերի խոյակի զարդամոտիվներից եկող անտիկ ճարտարապետությունից ծագած մանրամասն է:

Վաղ միջնադարյան միանավ եկեղեցիների շարքին է պատկանում ևս մեկ վկայարան Հովհաննավանքի միանավ եկեղեցին (նկ. 14), որը համալիրի ամենահին կառույցն է: Չաքարիա Սարկավագի վկայությամբ, այն կառուցվել է IV դարի սկզբին Գրիգոր Լուսավորչի կողմից, երբ նա Հովհաննավան բերեց Հովհաննես Մկրտչի մասունքների մի մասը և թաղեց եկեղեցու տակ¹⁷:

Թ.Թորամանյանի կարծիքով, այդ եկեղեցու հատակագիծը, չնայած կրած տարբեր փոփոխություններին և վերակազմություններին ներսից պահպանել է իր սկզբնական տեսքը¹⁸: Այնուհանդերձ, հստակ կարելի է խոսել եկեղեցու սկզբնական հատակագծային հորինվածքի մասին: Դա ուղղանկյուն սրահ է՝ արևելյան կողմից կիսաշրջանաձև աբսիդով, երեք զույգ որմնամույթերով բաժանված չորս մասի: Ունի երկու մուտք՝ հարավային և արևմտյան: Հարավային մուտքը այժմ փակված է XIII դարում կառուցված Սուրբ Կարապետ եկեղեցու պատով: Արևմտյան մուտքը Կ.Ղաֆադարյանը համարում է ավելի ուշ շրջանում բացված Սուրբ Կարապետ եկեղեցու և նրա գավիթի շինարարությունից հետո, գավիթից միանավ եկեղեցի մտնելու համար¹⁹: Այն, որ մուտքը շեղված է եկեղեցու առանցքից դեպի հարավ, Կ.Ղաֆադարյանը բացատրում է արևմուտքից եկեղեցուն կից վաղ միջնադարյան կառույցի գոյությամբ, ինչը խանգարում էր մուտքը կենտրոնում բացելուն²⁰: Սակայն, ինչպես մեզ թվում է, այդ կառուցվածքը պատճառ չի հանդիսանում մուտքի առանցքից դեպի հարավ բացվելուն, և մուտքն էլ ավելի ուշ չի բացված, այլ եկեղեցու հետ միաժամանակ: Այդ մասին է վկայում մուտքի բարավորի վրա քանդակված շրջանագծի մեջ ներգծված հավասարաթև խաչը և նրանից ծախ գտնվող 12-թերթյա ծաղիկով վարդակը՝ երկուսն էլ վաղ միջնադարին շատ բնորոշ զարդաքանդակներով: Վարդակը երևում է XIII դարում արված սվաղի շերտի տակից, իսկ խաչը ծածկված է սվաղով և կարմիր գույնով ներկված: Սուտքն առնված է պայտածև կամարի տակ, որից հարավ ձգված է պայտածև կամար: Դրանք երկուսն էլ հենվում են զույգ կիսասյուներից կազմված որմնասյան խոյակի վրա: Այդ կամարները, ինչպես նաև պատմագիրների տեղեկությունները վկայում են, որ միանավ եկեղեցուն արևմուտքից կից էր մի շինություն, որը Կ.Ղաֆադարյանը համարում է IX-X դարերում կառուցված գավիթ, իսկ մեզ թվում է, որ այն բաց սրահ էր՝ կառուցված ոչ ուշ, քան V դարում (կամ եկեղեցու հետ միաժամանակ, քանի որ IV դարի երկրորդ կեսից եկեղեցիները կարող էին արդեն,

¹⁷ Չաքարեայ Սարկավագի Պատմագրութիւն, Վաղարշապատ, 1870, հ. IV, էջ 4-5:

¹⁸ Թ.Թորամանյան, Նյութեր հայկական ճարտարապետության պատմության, հ. I, Եր., 1942, էջ 113:

¹⁹ Կ. Ղաֆադարյան, Հովհաննավանքը և նրա արձանագրությունները, Եր., 1948, էջ 20:

²⁰ Անդ, էջ 20-21:

ըստ կանոնների²¹, լրացուցիչ սրահներով կառուցվել) և քանդված XIII դարում՝ Սուրբ Կարապետ եկեղեցու շինարարության ժամանակ: Սուտքի և նրա վերևի պայտածև կամարների V-VI դարերին պատկանելու մասին գրում է և Գ.Հովսեփյանը²²:

Այժմ կարելի է բացատրել նաև մուտքի առանցքային շեղումը: Ըստ երևույթին, մուտքն այդպես էր տեղադրվել, որպեսզի այն գտնվի ամբողջ կառուցվածքի եկեղեցու և բաց սրահի կենտրոնում, ինչը հավասարակշռվածություն էր ստեղծում եկեղեցու արևմտյան ճակատին և կարևոր դեր ուներ կառույցի տեկտոնիկ լուծման համար: Նույն պատկերը մենք կարող ենք տեսնել Թանահատի միանավ եկեղեցում:

Հուշարձանի ծածկը, Չաքարիա Սարկավագի վկայությամբ²³, սկզբնական շրջանում փայտից է եղել, իսկ հետո, V դարի երկրորդ կեսին կամ VI դարում, այն փոխարինվել է քարե թաղով, որը շուտով քանդվում և փոխարինվում է նորով: Վերջինս իր հերթին քանդվել է 1669 թվի երկրաշարժի ժամանակ: Սեր օրերը հասած քարե թաղը կառուցվել է 1734 թվին, ըստ երևույթին, նաև եկեղեցու ներսի կամարներն ու պատուհանները:

Այսպիսով, վաղ միջնադարյան միանավ եկեղեցիների շարքում կան հուշարձաններ, որոնք եղել են վկայարաններ և կառուցվել են սրբերի և հերոսների գերեզմանների վրա, նրանց հիշատակը և անունը հավերժացնելու համար:

²¹ Կանոնագիրը հայոց, հ.1, Եր., 1964, էջ 249-250:

²² Գարեգին արք. Հովսեփյան, Նյութեր և ուսումնասիրություններ հայ արվեստի և մշակույթի պատմության, Նյու-Յորք, 1944, հ.11, էջ 20:

²³ Չաքարիա Սարկավագ, նշվ. աշխ., հ.11, էջ 29:

ЦЕРКОВНОЕ СТРОИТЕЛЬСТВО В ЕРЕВАНЕ XIX – НАЧАЛА XX ВЕКОВ

Исследования по проблемам церковного зодчества — наиболее плодотворная область изучения культурного наследия. Популярные труды выдающихся ученых, многочисленные публикации позволили раскрыть историческую канву развития архитектуры монументальных сооружений Армении, выявить и обосновать характерные особенности зданий, комплексов, ансамблей, формообразующие связи хронологически зависимых групп и т. д. Определенным вопросам архитектуры Еревана XIX — начала XX веков в данной области посвящены известные труды Е. Шахазиза, О. Халпахчьяна, В. Арутюняна, К. Кафадаряна¹.

Наше обращение к теме церковного строительства Еревана продиктовано стремлением, во-первых, представить новые материалы, включая ранее не опубликованные архивные документы, чертежи, и, во-вторых, обобщить имеющиеся данные в контексте истории архитектуры Еревана нового времени.

XIX век открывает новый период в истории зодчества Восточной Армении. Реформа административно-политического статуса региона, последовавшая после присоединения страны к Российской империи, повлекла за собой коренную переориентацию мировоззрения. Архитектурная деятельность XIX — начала XX веков оказалась плодотворной не только в смысле обогащения художественных приемов, впитавших местные архитектурно-строительные традиции свежими струями общеевропейских тенденций, в которых они нашли органичное сочетание. Новшества укоренились в концепциях генеральных планов городов, в типологической номенклатуре зданий, в архитектурно-пространственных и конструктивных решениях — утвердив в целом комплекс специфичных черт эпохи. Яркие произведения армянского зодчества нового времени Еревана — изваянные в камне, выразительные пластикой архитектурных масс сооружения, оживленные колористикой классических и национальных орнаментальных мотивов — воистину творения художника, которые по сей день украшают улицы города.

Обособленно от других отраслей архитектуры, в русле собственных творческих исканий, развивалась архитектура армянских церквей. Многообразие армянских храмов и разработанных на их основе композиций, в совокупности своих качеств — гармоничности объемно-планового решения, монументальности внешних архитектурных масс, органично вписывающихся в окружающую природную среду, в живописности декоративного убранства и чистоте форм интерьера — передавались из поколения в поколение и отшлифованные народом веками дошли до нового времени, сохранив в себе эмоциональный потенциал эстетического воздейст-

¹ Е. Շահազիզ, Հին Երևանը, Եր., 1931, Օ.Х. Халпахчян, Армяно-русские культурные отношения и их отражение в архитектуре, Ер., 1957, с.44; Կ. Հարությունյան, Երևանի եկեղեցիները, Եր., 1997; Կ. Ղաֆադարյան, Երևանի միջնադարյան հուշարձանները և վիմապան արձանագրությունները, Եր., 1975.

вия². Осмысление традиционных национальных концепций армянского церковного зодчества стало первоосновой утверждения мировоззрения XIX — начала XX веков. Преемственность форм сказалась и в архитектурно-планировочных трактовках, и в объемно-пространственных композициях, и художественном убранстве фасадов — сохранились все основные принципы структуры — плана и, особенно, образа. Новые мотивы, преимущественно, определились в элементах декоративного характера, отдавая тем дань художественно-идеологическим приоритетам эпохи. Свою законодательную роль в развитии архитектурных идей сыграли конфессиональные соображения. Общую направленность архитектурных взглядов в области армянского церковного зодчества представляет официальная позиция губернского архитектора, выраженная им в рапорте относительно представленного в строительное отделение губернского правления проекта Армяно-григорианской церкви в селении Ортакилис Александропольского уезда, где в частности говорится: "...означенный проект не может быть признан удовлетворительным в виду следующего: форма плана (правильная прямоугольная) весьма неудачная для церковной архитектуры. Ни фасады, ни отверстия не соответствуют стилю армяно-церковной архитектуры, в каковом стиле (судя по деталям) надо полагать, проектирована данная постройка. Наличники окон, хотя и стильны, но в данном случае весьма громоздки. Тоже надо заметить относительно входов..."³. С учетом подобных критериев, настроенных на развертывание современных архитектурных концепций, разработанных на основе сохранения преемственности национальных форм церковной архитектуры, проектировались церковные сооружения, в числе которых и объекты, созданные автором рапорта гражданским инженером В.Мирзояном (Кладбищенская церковь, колокольня при церкви Сурб Григор Лусаворич, часовня над гробницей Сурб Анания в Ереване и др.).

Тем не менее, XIX век внес серьезные преобразования в конфессиональное зодчество в вопросе типов зданий. Один из важных факторов, оказавших существенное влияние на развитие рассматриваемой типологической группы сооружений, обусловлен изменением демографического состава местного населения, появлением или увеличением контингента горожан разных вероисповеданий. В соответствие со сложившейся исторической ситуацией в Ереване ранее присутствовали два ведущих конфессиональных направления, почему в архитектуре утвердились две совершенно различные формы религиозных объектов, о чем в "Рапорте о статистическом положении города Еревана", 1837 года, в графе о церквях зафиксировано: "В городе церквей каменных 5, мечетей мусульманских 5". В "Отчете Эриванской городской полиции о состоянии города за 1865 год" в таблице распределения жителей по вероисповеданиям отмечены армяно-григорианцы, православные, единоверцы, раскольники (молokane), римские католики, магометане алиевой секты, корейные и прочие нехристианских исповеданий временно проживающие⁴. Заведомо, определившееся положение стимулирует необходимость учреждения

² О.Х. Халпахчян, Архитектурные ансамбли Армении, М., 1980.

³ ЦГИА РА, ф.94, оп.3, д.393, л.5.

⁴ Т.Х. Акопян, Развитие Еревана после присоединения Восточной Армении к России: Сб. документов (1801 — 1917 гг.), Ер., 1978, с.423, 447.

зданий разных вероисповедальных складов. О существовании или о намерении строительства в Ереване таких сооружений, ныне не сохранившихся, свидетельствуют архивные материалы. К ним относится план города 1906 — 1911 годов, на котором отмечена Еврейская синагога, расположенная вблизи Хлебной площади, южнее церкви Сурб Саркис (ныне это приблизительно территория на левом берегу реки, в районе моста Победы). В делах по Эриванской городской управе упоминаются военные домовые церкви, дом Римско-католической колонии, которой для постройки молитвенного дома в 1907 году безвозмездно был уступлен угол Английского сада (ныне Театральный), прилегающий к Архитекторской и Базарной улицам⁵.

Среди отмеченных новых типов церковных сооружений, безусловно, в архитектурном плане наибольший интерес представляют православные храмы. Воздвигнутые вдали от центра Российской империи, "на далекой окраине нашего Отечества, у подножия священной горы Арарата, в стране библейской, богатой священными преданиями и развалинами древних богатых сооружений, в соседстве Персии и Турции, здесь имеет особо важное значение боголепный Православный Храм, достойный Русской Церкви и русского имени"⁶. Сохранив традиционные образы русского стиля в интерпретациях архитектурных тенденций XIX — начала XX веков, эти произведения особо своеобразны сочетанием с приемами местного строительного искусства, в котором формы русского классицизма и древнерусской церковной архитектуры нашли гармоничное воплощение.

Параллельно со строительством новых церквей в Ереване в период Российской империи активная деятельность развернулась по реконструкции старых сооружений, в результате которой не только укреплялась конструктивная система, но часто создавалась новая архитектурно-художественная трактовка (церковь Сурб Симеона в Норке, 1901, архит. В. Мирзоян; церковь Сурб Саркис, 1905, архит. К. Иоаннисян; церковь Сурб Ованнес, 1912, архит. Азарян)⁷.

Техническая сторона организационной строительной деятельности, как правило, для всех объектов складывалась в одинаковом порядке. Учреждался строительный комитет, в состав которого входили добропорядочные горожане, включая церковные и административные власти. Большой материальный вклад, обыкновенно, вносили народные пожертвования - храм строился всем миром.

Исследуя вопрос церковного строительства Еревана в рамках одной эпохи и принимая во внимание ограниченность временных и территориальных границ, мы сочли целесообразным расположить памятники архитектуры в хронологической последовательности. Не вызывает сомнения, что изучаемые церкви, принадлежащие к разным конфессиональным учреждениям (армяно-григорианскому и православному), принципиально отличны и, как правило, в подобных случаях традиционно было бы использовать сравнительный анализ типологически однозначных объектов. Однако избранная позиция обосновывается тем, что речь идет об относительно немногочисленном количестве памятников архитектуры, и строить на

⁵ ЦГИА РА.

⁶ ЦГИА РА, ф.117, оп.1, д.1213, л.2.

⁷ ЦГИА РА, ф.94, оп.3, дд.123, 384, 949.

этом материале научную концепцию эволюции архитектурной структуры представляется мало рациональным. Помимо того, особенно важно учесть специфику архитектуры нового времени с возросшей ролью стилистических категорий, на фоне которой складываются формообразующие основы зодчества. В данной ситуации изменения в художественном мирозерцании, происходящие в течение XIX — начала XX веков, оказывают значительно большее влияние на архитектурную характеристику обоих типов ереванских церквей, чем их функционально-планировочные особенности, обусловленные конфессиональными и ранее сложившимися национальными устоями. Таким образом, предлагаемая канва повествования позволит составить общую картину развития истории церковной архитектуры города.

По сведениям камерального описания Армянской области, собранным И. Шопеном в первой половине XIX века: "Церквей в Эривани: Православная, Покрова Богоматери 1, Армянских шесть: 1 Петра и Павла, 2 св. Екатерины, 3 св. Сергия, 4 св. Георгия, 5 св. Иоанна, 6 св. Апостола Анании"⁸. Из них церкви Сурб Петрос и Погос, Сурб Католик (названная И. Шопеном св. Екатерины), Сурб Ованнес и Сурб Анания, а также не упомянутые в списке часовни Гетсемани и Козерн были восстановлены после сокрушительного землетрясения 1679 года в конце XVII — начале XVIII веков и датируются более ранним периодом. В научной литературе они достаточно освещены, поэтому более интересна их характеристика в зарисовках посетившего в конце XIX века город английского ученого Х.Ф.Б.Линча, в которых об ереванских церквях говорится: *"Из них самая старинная, по-видимому, церковь Сурб-Католика, расположенная в прекрасном, обнесенном стеной саду, прилегающем к большой дороге, в верхнем или северном квартале. Рядом с высоким старым вязом, осеняющим смиренное продолговатое здание, последнее, кажется, особенно низким; с южной стороны его находится портал, пристроенный к нему в 1861 году. Внутренность церкви очень низка и состоит из среднего корабля и двух боковых, из средней апсиды и двух боковых апсид или приделов. Шарден относит церковь, носящую это имя, ко времени последних царей Армении, а священники уверяли меня, что это в самом деле самый старинный христианский храм в Эривани. В нем во времена господства персов отправляли богослужение армянские католикосы, покуда они жили в Эривани.*

... мы подходим к церкви Сурб-Иоанна — это четыре стены под металлической крышей, с деревянной колокольной, выкрашенной в зеленую краску. Вы видите Зангу выходящей из трещины в бесплодных холмах, резкие очертания которых образуют сильный контраст с мягкой зеленью у их основания. Маленький портал Сурб-Иоанна — довольно красивая особенность этой церкви... Более припызательное здание — церковь Сурб-Зоравара, расположенная немного далее к востоку, но на тех же высоких северных склонах. Она окружена старыми садами и осенена ореховыми деревьями. Корпус церкви совершенно простой — четыре стены и довольно

⁸ И. Шопен, Исторический памятник состояния Армянской области в эпоху ее присоединения к Российской империи, СПб., 1852.

пологая крыша; но портал очень искусной работы и покоится на четырех массивных столбах, поддерживая над собой колокольню и увеличивая всю длину западного фасада. Два центральных столба отделаны панелями и украшены богатой, чрезвычайно тонкой и нежной резьбой. С южной стороны находится очень старинная дверь со спиральными лепными украшениями, а редко встречающиеся в других церквях фрески над главным входом хорошо написаны и указывают на чуткое понимание красок⁹.

Отмеченная И. Шопеном церковь Сурб Геворка, или Георгия, зафиксирована и на плане города 1827 года в средней восточной части крепости. Однако Е. Шахазиз утверждает, что церковь полностью была разрушена землетрясением, но до последнего времени (до 1930-х годов) сохранялась могила Сурб Геворка, к которой с поклонением ходили горожане: место это и могильный камень известны, но вход закрыт и паломничество прекращено¹⁰.

В ведомостях о числе церквей в городе Ереване в 1911 году упоминаются 7 армянских церквей: С. Погос-Петрос, С. Католик, С. Ованнес, С. Саркис, С. Лусаворич, С. Зоравар, С. Симеон¹¹. Итого, считая также Кладбищенскую церковь, норкскую С. Мариам Аствацацин, православные Покровский и Городской Николаевский соборы, военную церковь в Каякере, часовни Гетсемани и Козерн, в начале XX века в городе действовали, по крайней мере, 14 церквей и часовен.



Рис. 1. Дзорагюх. Общий вид и церковь Сурб Саркис

История церквей в XIX веке ведется с церкви Сурб Саркис, строительство которой в 1818 году начал католикос Наапет на месте разрушенного дзорагюхского

⁹ ЦГИА РА, ф.47, оп.1, д.601.

¹⁰ В. Ситицкая, указ. соч., с.223.

¹¹ Х.Ф.Б. Линч, Армения. Путевые очерки и этюды Х.Ф.Б.Линча. Русские провинции, Тифлис, 1910, т.1, с.276-277.

монастыря (рис. 1). В 1835 — 1842 годах реконструктивные работы были предприняты епископом О.Шахатунианцем. "Эта церковь с прекрасной террасой на высоком берегу Занги господствует над обширным ландшафтом равнины Арарата и южных городских кварталов. Река течет по глубокому руслу на восток, к крепости и садам сардаров, расположенных вне ее стен. Омыв скалистые их фундаменты, она внезапно поворачивает назад и течет в обратном направлении, унося свои уже более спокойные воды к Араксу"¹². По своей архитектурной характеристике церковь представляет собой трехнефную базилику с двумя парами пилонов. Средний неф завершается полукруглой в плане апсидой с покрытой конхой бемой, боковые — фланкирующими алтарь сводчатыми приделами. Центральная часть раскрывается в пространство барабана, перетекающего в полусферический свод. Внутреннее членение интерьера подчеркивают три щипца, со средним более высоким и широким, которые образуют слугз коротких фасадов нижнего объема сооружения. Протяженность боковых кораблей перебивают отходящие от средокрестия поперечные объемы, также крытые двускатной кровлей и составляющие с центральным нефом крест. Венчанием композиции служат пирамидальный купол на граненом барабане и открытая ротонда колокольни. Своими остроконечными формами куполов и фасадов, чистыми плоскостями стен, лишенных декоративного убранства — возвышаясь на краю обрыва ущелья, церковь в контрасте доминировала на фоне живописных скал, обильной растительности и горизонтальных линий террасной застройки Дзорагюха. В 1970-х годах церковь была реконструирована, а в 2000 году дополнена новой колокольной.



Рис. 2. Собор во имя Покрова Пресвятой Богородицы. Фасад

¹² Х.Ф.Б. Линч, ук. соч., с. 281.

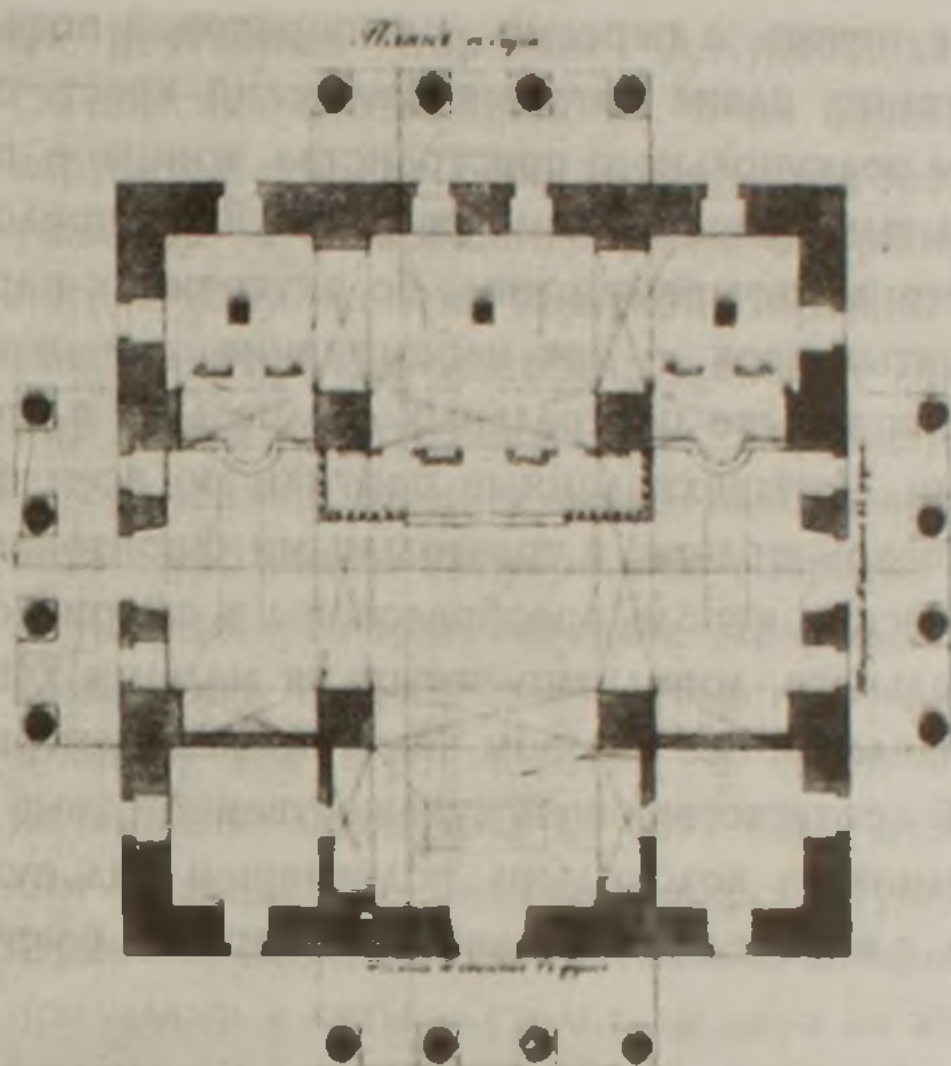


Рис. 3. Собор во имя Покрова Пресвятой Богородицы. План

Первый православный храм в Ереване был учрежден на территории крепости и, как отмечает Е. Шахазиз, в память взятия крепости 1 октября, назван по церковному празднику того дня — во имя Покрова Пресвятой Богородицы (рис. 2, 3). Собор был создан в процессе реконструкции одной из двух крепостных мечетей — османской, построенной Раджап-пашой в 1725 году. По описанию Е. Шахазиза, мечеть являла собой квадратное, поднятое на четырех колоннах, довольно большое сводчатое строение¹³. Судя по изображению на известной картине Рубо "Взятие Эривани"¹⁴, в основе композиции — покоящийся на правильном параллелепипеде статичный сфероконический купол, покрытый традиционными восточными геометрическими орнаментами; к западу от него стоит сужающаяся кверху башня минарета, увенчанная небольшим, также сфероконическим куполом. Сравнивая два сооружения друг с другом, по чертежам "Плана, фасада и профиля каменному Эриванскому Покровскому собору", датированным 1839 годом и подписанным инженером Турчининовым¹⁵, надо сказать, что реконструкция была осуществлена виртуозно: минимальными средствами, при сохранении конструктивной концепции старого здания — заключенная в квадратный план арочно-сводчатая структура — коренным способом был видоизменен облик сооружения и создан достоверный образ православного храма в художественной трактовке русского классицизма. П. Надеждин пишет: "Из зданий Эривани замечательны в крепости: собор Покрова Пресвятой Богородицы, который, по преданию, построен был греками, затем об-

¹³ Е. Сашази́з, указ. соч., с. 182.

¹⁴ Арменпресс, фотография 22563.

¹⁵ Личный архив.

ранее был турками в мечеть, а персами — в пороковой погреб"¹⁶. В композиции прямоугольного очертания плана читается греческий крест: центр его образован срединным квадратом подкупольного пространства, концы — поперечными прямоугольниками, перекрытыми зеркальными сводами. В их продолжении за пределы наружных стен вынесены четыре портика. Во внутренних перестройках сохранилась система стрельчатых арок — как напоминание о прежней исламской архитектуре — связывающих четыре центральных столпа друг с другом и обводящими по периметру стенами. Четырехколонные портики по всем фасадам равномерно разработаны в дорическом ордере, с треугольными фронтонами на антаблементе. Прежние сфероконические купола преобразованы в сферическую форму. Здание собора, кроме центрального, дополнено четырьмя малыми куполами, возведенными над угловыми приделами. Все в целом подчеркивает центрально-осевую композицию сооружения. В соответствующей художественной теме выполнена реконструкция покрывшей минарет колокольни, получившей вид суживающейся кверху ступенями вертикали, с колоколом в бельведере. Церковь разрушена.



Рис. 4. Церковь Сурб Григор Лусаворич

Строительство церкви Сурб Григор Лусаворич (рис. 4) было запланировано в конце 1820-1830-х годов, когда на территории Хан-баха переселенцам из Турции и Персии были отведены земельные участки для возведения домов и указано место для закладки храма. Эчмиадзинский синод обратился к этому вопросу в 1868 году. Был создан комитет строительства церкви в составе вардапета М.Тер-Татевосянца

¹⁶ П. Надеждин, Кавказский край. Природа и люди, Тула, 1901, с.390.



Рис. 5. Церковь Сурб Григор Лусаворич (проект)

и почтенных горожан Д.Худабашянца, Г.Ованнисянца, О.Погосяна и М.Цацкиянца. В их обязанность входило также заручительство за 8000 рублей серебром, которые следовало уплатить за возвращение ранее выбранного участка, переданного к тому времени женской гимназии¹⁷. Церковная территория простиралась напротив женской гимназии Сурб Рипсимо (где ныне стоит школа им. Чаренца). По предположению Т.Торамаияна, именно здесь находилась знаменательная церковь Сурб Ншан Еркуересани¹⁸. Проект церкви был составлен и.о. городского архитектора и утвержден Главным управлением наместника Кавказского в 1868 году. Развернувшееся на следующий год строительство, в связи с финансовыми ограничениями, затянулось до 1900 года. Это была покрытая куполом трехнефная базилика. Организующие внутреннее пространство компоненты составляли алтарная апсида с боковыми приделами и четыре столпа, на двух из которых имелась строительная надпись, посвященная Г.Казаряну и его жене¹⁹. В объемно-пространственной композиции сооружения внутреннее содержание отражает базиликальный разрез, образованный пониженными покрытиями боковых нефов. Ясно читается крест, сложенный сочетанием объемов среднего нефа и пере-

бывающих боковые поперечных крыльев, с зафиксированными выступами парусов. 16-граненный барабан, разрезанный сильно вытянутыми арочными отверстиями, увенчан пирамидальным куполом. Пологие конфигурации скатов щипцов, арочные проемы узких окон, рельефные кресты и украшающие барабан орнаменты в виде диагональных ступенчатых квадратов определяли архитектурно-художественные мотивы внешнего образа. В 1902 году перед западным фасадом церкви была воздвигнута колокольня (рис. 5), по проекту В. Мирзояна (1900 год)²⁰ и на пожертвования Г. Тер-Саакянца, в память о своих преждевременно почивших родных, как видно из записи на фасаде²¹. Вертикаль колокольни вырастает из закрепленного в углах четырьмя пилонами квадрата, обведенного с трех сторон лестницами. Трехъярусный объем, по мере движения вверх, утоняется и разряжается. Два первых яруса завершаются треугольными щипцами, оформленными раскрепованными по краям карнизами; связанные колонки фланкируют углы фасадов. Плоскости их стен расчленены поэтажно арочным порталом с круглым отверстием в тимпане щипца и двухарочным окном, скрепленным по середине колонной. Третий ярус — крытая пирамидальной главой аркадная ротонда, сквозь колонны которой виднеется колокол. Выразительный в своей лаконичной монумент-

¹⁷ ЦГИЛ РА, ф.56, оп. 1, д.5076.

¹⁸ См. об этом: *Ե. Շահադիզ*, указ. соч., с.201.

¹⁹ Там же. Надо сказать, что в истории Еревана имя Г.Казаряна упоминается в связи с различными благотворительными мероприятиями, включая строительство женской школы Сурб Гаяне, водопровода и т.д.

²⁰ ЦГИЛ РА, ф.94, оп.3, д.96, лл.196,197.

²¹ *Ե. Շահադիզ*, указ. соч., с.202.

тальности комплекс композиционно главенствовал в окружающей застройке улицы, создавая центр эмоционального притяжения. Эстетические достоинства сооружения были использованы Н. Буниatianом при строительстве в 1930-х годах жилого комбината на проспекте Маштоца: в массиве здания у угла улицы Амиряна была прорезана большая арка, сквозь которую живописно проглядывал силуэт церкви. Церковь снесена в 1940-х годах и на ее месте построена школа.

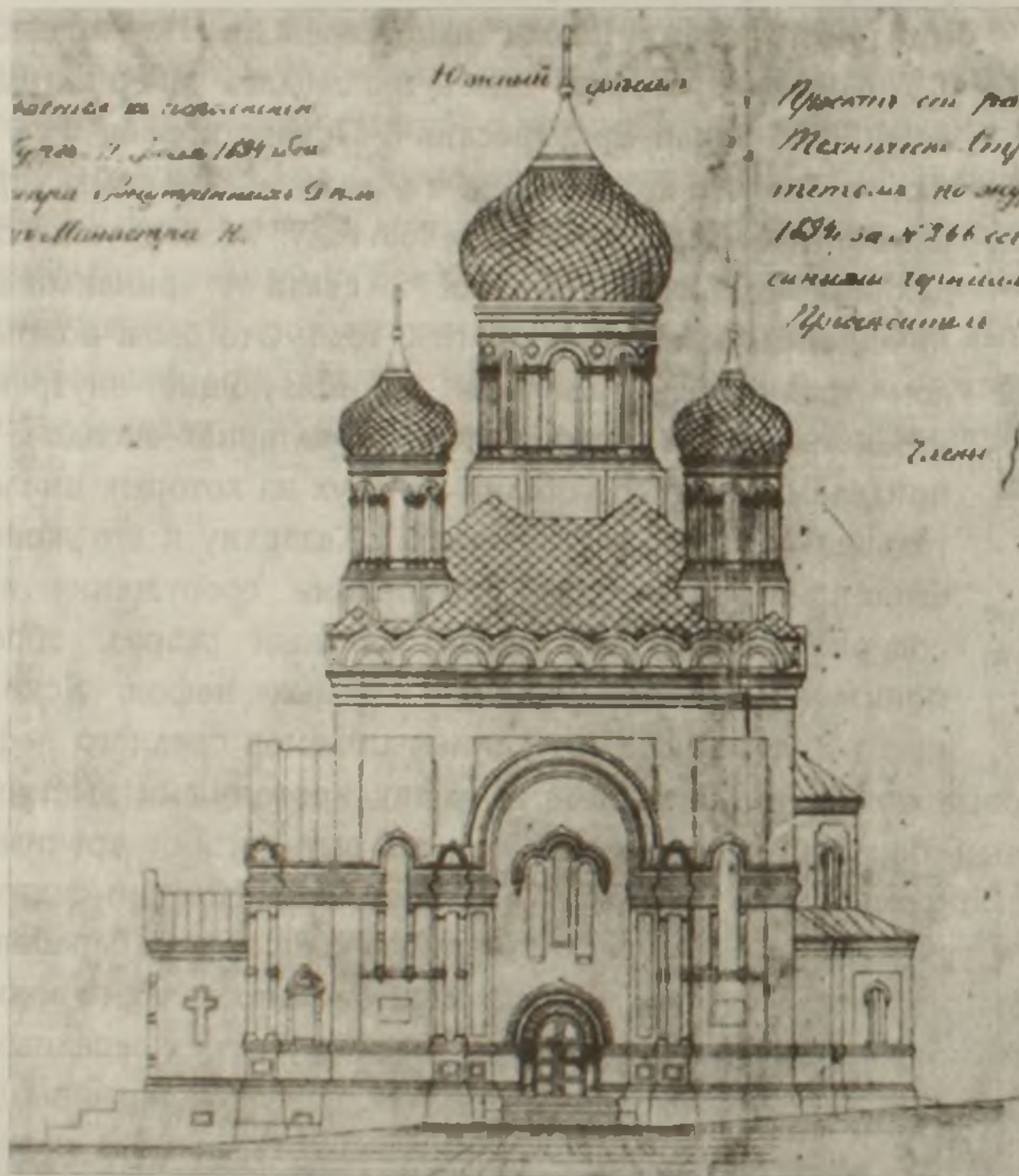


Рис. 6. Городской Николаевский собор. Общий вид, фасад

Православный Николаевский собор (рис. 6), одно из самых притязательных сооружений Еревана начала XX века, находился в средней части северо-восточной стороны Соборной (ныне Шаумяна) площади, по оси проложенного в том же направлении городского бульвара. Первый вариант проекта соборного храма в 1891 году был препровожден в Техничко-строительный Комитет МВД. В феврале 1894 года Главиокомандующим Гражданской частью на Кавказе в Техническое собрание при Хозяйственном Управлении Святейшего Синода был прислан проект православного собора в г. Ереване, составленный гражданским инженером М.Буйновым, одобренный 5 июля 1894 года (рис. 7). В 1900 году учрежден Строительный Комитет по постройке Эриванского собора под председательством Эриванского губернатора В. Тизенгаузена и утверждена Инструкция Комитету. В 1901 году Комитет ведет сбор пожертвований на строительство собора, "для покрытия

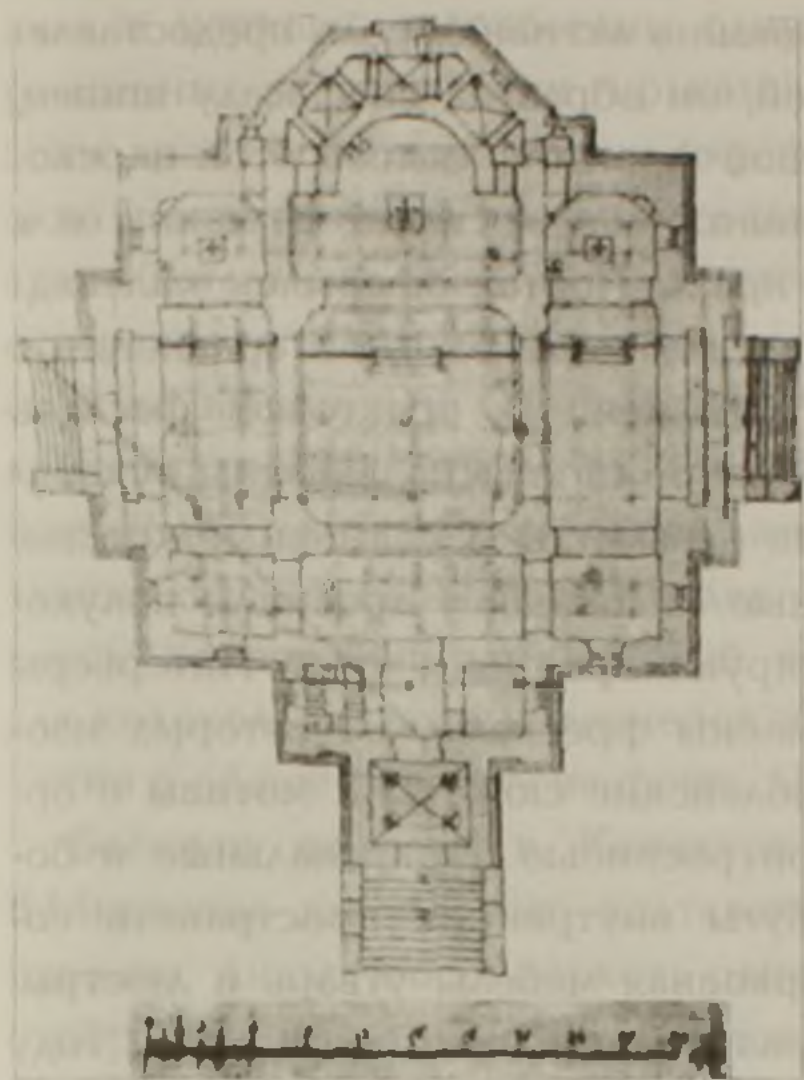


Рис. 7. Городской Николаевский собор
(проект)

непредусмотренных сметой и указанных в представлении за № 513 расходов", в пределах Тифлисской, Бакинской, Елисаветпольской, Эриванской губерниях и Карсской области²². По О. Халпахчьяну, это "русский военный собор на центральной площади Еревана, возведенный во второй половине 19 века (начат В. Мирзоевым, окончен И. Киткиным). Собор построен из местного красного и черного туфа в архитектурных формах, господствовавших в это время в России. Особенностью планировки является наличие отдельных алтарных престолов, предназначенных для отправления богослужения православного и армяно-григорианского вероисповеданий"²³. По имеющимся в нашем распоряжении архивным материалам, имя М. Киткина упоминается в документах 1903 года, когда на его имя препровождаются утвержденные губернатором проект и смета на постройку колокольни и сторожки при православном соборе. В. Мирзоян занимался разработкой проекта в 1900–1910 годах, когда был "пересоставлен проект русского собора в Эривани составлением проекта пневматического отопления"²⁴. Смысл композиции плана определяет приблизительно равноконечный крест, закрепленный четырьмя столпами. Положению концов креста соответствуют объемы трех притворов и апсиды. Углы креста дополняют помещения боковых алтарей и прилегающих к притвору пространств, над которыми возвышаются четыре малых барабана. Общий рисунок плана сохраняет идею креста, имеющего ступенчато сужающуюся к концам конфигурацию. По главной оси следовательно расположены: ведущие на паперть парадные лестницы, звонница, покрытое куполом центральное пространство собора и в конце оси — законченный конхой главный алтарь. Стены, купол, барабан и своды зафиксированы железными связями для укрепления сейсмических свойств, что следует из сопровождающей проект пояснительной записки. Своеобразие зодчества — в синтезе форм русской церковной художественной культуры и армянского строительного искусства. Архитектура собора выражает идею увенчанного пятиглавием четверика. Доминанты композиции — покоящиеся на восьмериках центральный барабан и четыре симметричных бельведера, с одинаковыми главами луковичной формы, устремленными ввысь шпилями с крестами. Периметр кровли окаймляет пояс килевидных кокошников. Объемы приделов выступают полуциркульными сводами, фронтальные стены которых прорезаны трехчастными арочными окнами

²² ЦГИЛ РА, ф.94, оп.1, ч.3, д.707; ф.94, оп.3, дд.102,110; ф.117, оп.1, дд.1213,1653.

²³ О.Х. Халпахчьян, Армяно-русские культурные отношения..., с.44.

²⁴ Государственный музей истории города Еревана. Фонд В.Мирзоева. Анкета.

с более высоким и широким средним. Композиционно активная роль предоставлена главной паперти: крытый двускатной кровлей, он образует по фасаду шипец, переходящий в центре в трехлопастной небольшой фронтоны; тимпан этой плоскости украшает сложное переплетенная фигура, повторяющая силуэт вершины и в своем образе символизирующая замысловатый крест. Портал оформлен килевидной аркой. Апсида имеет граненный, двуступенчатый, пониженный в сравнении с четвериком объем, покрытый многоскатной кровлей. В трактовке фасадов читается концепция членения на три прясла. В декоре стен использованы сухарики по карнизу, арки и тяги; посаженные в ниши пальметты и рельефные кресты; перспективные килевидные арочки и полуколонки фиксируют проемы и углы. Интерьеры были оформлены фресками, на которых изображены библейские сюжеты и мотивы с орнаментальной росписью. Оригинальные и богатые атрибуты внутренних пространств составляли церковная мебель, утварь и люстры. Собор был разрушен, на его месте в 1931 году сооружен памятник Ст. Шаумяну.

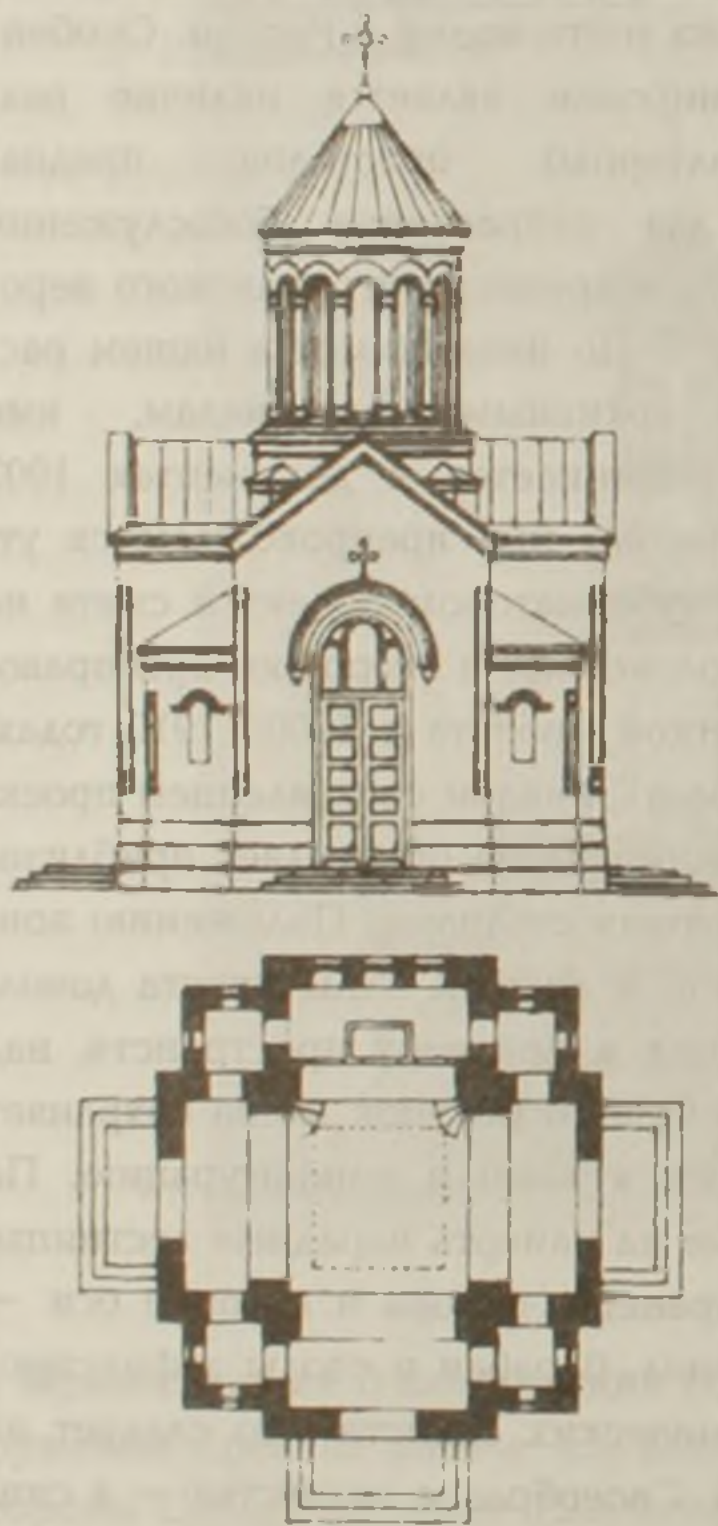


Рис. 8. Кладбищенская церковь. Фасад.
План

Кладбищенская церковь (рис. 8) армяно-григорианской конфессии была сооружена в средней части Нового армянского кладбища, простирающегося в южной западной оконечности Еревана, между Нахичеванской шоссе-ной дорогой (ныне в трассировке проспекта Аршакунянц) и рекой Раздан, к югу от старой части Млера и православного кладбища (современная территория парка Комитаса и Пантеона). Проект составлен в 1900-х годах В. Мирзояном²⁵. В композиции плана проявляется греческий крест, со срединным квадратом. Мелодия квадрата звучит в четырех приделах, заполняющих углы между крыльями, и развивается в общий рисунок плана (длина стороны 5 саж. 2 арш. или 12,1 м; высота здания до основания креста 8 саж 1 арш., немногим более 18 м). Выраженный в композиции крест возвышается над пониженными массами приделов и небольшими объемами угловых тумб.

Фасады крыльев продолжают двускатную форму кровли треугольными щипцами с профилированными карнизами. Западный, южный и северный фасады, имеющие

²⁵ ЦГИА РА. ф.94. оп.3. д.163. л.6,7. В 1925 архитектор был похоронен на территории церковного двора, однако могила затеряна во время реконструкции кладбища, как и многих других ереванцев, включая заколотых большевиками в 1921 году в ереванской тюрьме офицеров во главе с Амазисом и Корганяном.

вход в церковь, разработаны одинаково: крыльца, полуциркульные порталы, обрамленные зависающими гирьками перспективными арками, рельефные кресты по осям арок. Восточную стену украшают три вытянутые по высоте стены арочных окна с завышенным проемом среднего, по верху которых проходит трехлопастная арка. Остальные окна — традиционные церковные - узкие и невысокие арочные отверстия, с обводными сандриками с раскрытыми концами. Сопряжения плоскостей во внешних углах фиксируют связанные колонны, различные по высоте в крыльях креста и приделах, но аналогичные в своей трактовке - с одинаковыми шаровидными базами и капителями. Доминантой центрально-осевой композиции здания служит барабан-бельведер, образованный периметральной аркадой, на котором покоится пирамидальный купол. Тожественная структура разработана и для колокольни, возвышающейся при западном входе и вводящей асимметричный мотив в общее равновесие форм. Церковь ныне не существует.

Военная церковь в Канакере была воздвигнута в 1913 году по проекту В.Мирзояна для первого полтавского полка, расквартированного в окрестностях Еревана. Аналогичная церковь одновременно была возведена в Алексадраполе, по изображению которой сделана попытка воспроизвести аутентичный образ ереванского прототипа. Канакерская церковь фиксировала центр огромной прямоугольной площади, вокруг которой были сосредоточены корпуса военного комплекса. Сложная объемно-пространственная композиция сооружения отражает его внутреннюю структуру. Основная масса здания строится от параллелепипеда и завершается выступающим объемом апсиды, расширенным пониженными объемами приделов и алтаря. Колокольня над главным входом поставлена на четверик и устремлена ввысь последовательно расположенными восьмериками, сужающимися по мере движения вверх. Над ними возвышается прорезанный нарядно обработанными слуховыми окнами высокий шатер, увенчанный луковичной главой и шпилем. Вторая вертикаль, более массивная в пропорциях, развивается от объема апсиды и ярусами перерастает от граненого барабана в купол и далее в конечную луковицу. Художественная трактовка фасадов выполнена в приемах узорчато-декоративного направления русского зодчества, трактованных в духе модерна. Прямоугольные окна своими размерами и обработкой в трехчетвертных связанных колоннах, сандриках с килевидными арками, консольных подоконниках - активно выступают на фоне гладкой плоскости стены. Установленные на папертях порталные раскреповки вытягиваются в фигурные щипцы, на их чистой поверхности выразительно очерчены карниз, профилированный полочками, и перспективная арка входа, покоящаяся на двух приземистых полуколоннах. По продольным фасадам композиция перетекает в трехлопастный фронто, повторяющий форму выдающегося от основной поверхности ската кровли. Красочно разработан венчающий карниз: ритм двух рядов крупных и мелких зубчиков в полосе прямых горизонталей обломов обводит нижний объем церкви по периметру, раскрепляясь в арки. Церковь ныне функционирует, но купола утрачены.

Спокойные, уравновешенные формы армянских церквей, объединяют общие композиционные мотивы: внутреннее пространство, разделенное колоннами, и вытянутые прямоугольные планы, завершенные алтарями и приделами. В плане

часовни и колокольни очевидно стремление к квадрату с закрепленными углами. В обоих случаях встречается композиционное выделение креста и срединного квадрата, над которым возвышается купол. Интерьер в объемно-пространственной композиции отражается членением каменных масс крыльев, тумб - выступов парусов, барабана - разрезанного узкими окнами или раскрытого аркадой ротонды. Двускатные покрытия корпусов выходят на фасад треугольными щипцами, всегда с выразительным соотношением линий, подчеркнутых венчающим карнизом. Внешние углы сооружений фиксируют связанные колонны с шаровидными базами и капителями, установленные по одной по двум граням. Типично использование узких арочных отверстий, редко расставленных по фасадам. В декоративном убранстве преобладает лаконичность и чистота форм.

В отличие от армянских церквей, два последних русских собора поражают изощренностью декоративного убранства. В архитектуре трех церквей русский стиль развивается в трех трактовках: построенные в разные, с точки зрения формирующихся архитектурных тенденций, времена, сооружения демонстрируют собой три направления складывающегося в России XIX — начала XX веков архитектурного мировоззрения. Архитектурно-художественное содержание строится на традиционных для русского зодчества элементах - это четверики и восьмерики, восьмерик на четверике — обычный прием в русском деревянном зодчестве, получивший впоследствии распространение в каменной церковной архитектуре, закомары и кокошники, луковичные купола, килевидные и трехлопастные контуры арок.

Обобщающая характеристика для всех рассматриваемых церквей заключается в архитектурно-градостроительной дефиниции — существуя в функциональном плане как важное социальное образование, здания представляют собой достопримечательные архитектурные сооружения, доминанты архитектурно-эмоциональной среды²⁶.

²⁶ Из перечисленных 14 церквей Еревана ныне сохранилось 5, включая полностью реконструированную церковь Сурб Саркис и оставшуюся от Католикоса Сурб Аствадацин.

ԻՐԱՆԻ ՂԱՐԱՂԱՂ ԳԱՎԱՌԻ ՀԱՅԵՐԻ ՈՒՆՏԱՎԱՅՐԵՐԸ*

Հայտնի է, որ Ղարաղաղը եղել է պատմական Հայաստանի արևելյան սահմանի ծայրագույն գավառներից մեկը, որը պատմության մեջ և հիմն քարտեզներում հայտնի է Պարսպատունիք անունով: Պարսպատունիք գավառը եղել է հայկական գավառ և մտել Մեծ Հայքի Վասպուրական աշխարհի մեջ: Տարածքով մոտավորապես համապատասխանում էր Ղարաղաղին: Արշակունիների թագավորության անկումից հետո մի շարք հայկական գավառների հետ միասին Պարսպատունիք գավառը ևս ընդմիշտ դարձավ պարսկական տարածք: Պարսիկները Պարսպատունիքի հայկական լեռներն անվանեցին «Սիա-կուհ» (Սև սարեր), իսկ Պարսկաստանում ապրող թուրքերն իրենց լեզվով Սիա-կուհը թարգմանեցին Ղարա-ղաղ: Պարսպատունիք անունը, այսպիսով, վերափոխվեց պարսիկների ու թուրքերի կողմից և ընդմիշտ մնաց Ղարաղաղ: Միջին դարերում Ղարաղաղը գրեթե լիովին հայաբնակ էր: Այստեղ հայությունը մեծ թիվ է կազմել նաև նոր ժամանակներում՝ մինչև 1828-29 թթ., երբ նրա հայ բնակչության մի մասը գաղթեց Արևելյան Հայաստան: Այստեղից հայերի մեծ գաղթ է եղել նաև 1871 թ., վերջին գաղթը ՀԽՍՀ տեղի է ունեցել 1946 թ.: 1880-90-ական թթ. Ղարաղաղում կային հայկական 28 գյուղեր՝ շուրջ 900 տներով: 1930 թ. տվյալներով մնացել էր ընդամենը 5 գյուղ, որոնց բնակչության ընդհանուր թիվը հասնում էր 800 մարդու: 1970 թ. դրությամբ Ղարաղաղում այլևս հայեր չէին բնակվում:

Հայահոծ տարածքներից հեռու և Հայաստանից կտրված Ղարաղաղում գործում էին բազում ուխտատեղիներ, որոնք սերտորեն կապված են քրիստոնեական սրբերի պաշտամունքի հետ և ունեն քրիստոնեական ծագում: Ամբողջ Ղարաղաղում անհիշելի ժամանակներից հայտնի ուխտատեղի է Ս. Գևորգ «Յոյժ» մենաստանը¹: Այն գտնվում է Ղարաղաղի Հասանով գավառում, Հուժ գյուղի ներքևում, լեռնալանջի գառիթափի վրա: «Ս. Գևորգ մենաստան» կոչվող եկեղեցու դիմաց կա մի երկհարկանի գեղեցիկ շինություն, որն օգտագործում էին ուխտավորները: Ոչ մի գրավոր հիշատակություն չկա այն մասին, թե եկեղեցին և կից շինությունը երբ են կառուցվել և ում կողմից: Եկեղեցու շրջակայքում են գտնվում գյուղի կալերը, որոնք շրջապատված են դարավոր կաղնու և բոխնչի ծառերով: Յուրաքանչյուր գյուղի ցանկացած ընտանիք այստեղ ուներ իր հաստատուն օջախը, որն անփոփոխ էր: Ամեն տարի ուխտ գնալուց նա հանգրվանում էր նույն ծառի տակ պատրաստած օջախի մոտ: «Ս. Գևորգ մենաստանի» ուխտագնացությունը կատարվում էր Վարդավառի տոնի ժամանակ: Գալիս էին Ղարաղաղի Դիզմար, Մինջևան, Մեշափարա գավառակներից՝ պարտադիր իրենց հետ բերելով որևէ մատաղացու: Ղարաղաղում հայտնի այս ուխտատեղին ուխտի էին գալիս նաև շատ թուրք ընտանիքներ²:

Բանահավաք Հովսեփյանը Հուժ գյուղի հիմն բնակիչներից գրի է առել հետաքրքիր մի ավանդություն, որը վերաբերում է Հուժ գյուղի Ս. Գևորգ եկեղեցու դուռը տեղափոխելուն: Երբ Հուժ գյուղը կողոպտում ու ավերակների են վերածում թաթարական հրոսակները, գյուղը դառնում է անմարդաբնակ: Որոշ ժամանակ անց մի թուրք գյուղացի գալիս է, եկե-

* Հոդվածը շարադրելիս խորին շնորհակալությամբ օգտագործել են ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտում պահպանվող ազգագրական և բանահյուսական արխիվային նյութերը, մասնավորապես բանահավաք Հ. Հովսեփյանի «Ղարաղաղի մասունքներ» արժեքավոր աշխատանքը:

¹ Ե. Ֆրանգյան, Ստրպատական, Թիֆլիս, 1905, էջ 99:

² Հ. Հովսեփյան, Ղարաղաղի մասունքներ, ՀԱԻ ԱԲԱ, գործ 74, էջ 396:

դեցու դուռը հանում, շալակում, տանում, որ իր բնակարանի համար օգտագործի: Թուրքը, դուռը տեղ հասցնելով, որքան չարչարվում է, չի կարողանում դուռը շալակից ցած դնել, այն կպել էր մեջքին: Թուրք համագյուղացիները ենթադրում են, որ եկեղեցին ուրեմն Աստծու տունն է և նրա դուռը տեղից հանել-տանելը մեծ հանցանք է, հարկավոր է մատաղ խոստանալ և դուռը տանել, դնել իր տեղը: Թուրքը համոզվում է, մեկ ոչխար է մատաղ անում և դուռը շալակած ետ վերադառնում Հուժ: Եկեղեցու մուտքի մոտ դուռը պոկվում է թուրքի մեջքից: Թուրքը դուռը տեղադրում է իր տեղն ու սարսափահար հեռանում³:

Դիզմար գավառակում «Բուրգեր» բերդից դեպի արևմուտք, մոտավորապես կես կմ հեռավորության վրա, կաղնու անտառներով շրջապատված խոր ծորակի բացատում էր գտնվում «Ս. Դավիթը»: Դա քարից ու կրից կառուցված, կամարածև ծածկով մատուռ էր: Մատուռի կենտրոնում կար մի գերեզման, վրան՝ տաշած գերեզմանաքար: Քարի վրա կար քանդակած խաչ: Գերեզմանաքարի վրա դրված էր հայատառ մի ավետարան: Գերեզմանի շուրջը լուսնածև, կես մետր բարձրությամբ հարթակ էր պատրաստված նստելու, հանգստանալու համար: Հարթակի վրա կային կավե ճրագակալներ՝ մոմ վառելու համար: Ըստ բանահավաք Հ. Հովսեփյանի, այժմ մատուռի շրջակա գյուղերում հայեր չեն բնակվում: «Ս. Դավթի» մատուռն այժմ ուխտատեղի է հանդիսանում շրջակա թուրքաբնակ գյուղերի գյուղացիների համար⁴:

Նախկինում գավառի հայության նշանավոր ուխտատեղիներից էր «Աննաբաթ» կոչվող սրբավայրը, որը նույնպես գտնվում էր Դիզմար գավառակում: Այս սրբավայրը համանուն գյուղի կենտրոնում գտնվող բլրակի վրա է: Այն կառուցված է ճիշտ «Ս. Դավթի» մատուռի նման: Գեղեցիկ, փոքր շինություն է՝ կառուցված քարից: Ըստ բանահավաքի, մինչև 1950-ական թվականներն այն պահպանվում էր անվթար իր գեղեցկությամբ: Տեղի հայերի գաղթելուց հետո գյուղը դարձել էր թուրքաբնակ: Թուրքերը տեր էին դարձել նաև սրբավայրին, ուր ուխտի էր գալիս գավառի գրեթե ողջ թուրք ազգաբնակչությունը: Միաժամանակ արգելել էին հայերի ուխտագնացությունը կամ ուխտավայրի գնումը: Գյուղը վերանվանված է «Օջախ քյանդ» («Սուրբ գյուղ»)՝ համազահ գյուղի հայերի մեջ Ս. Աննաբաթի վերաբերյալ պահպանված էր հետևյալ ավանդությունը. «Խանազահ գյուղի մի աղքատ գյուղացի ժառանգ չի ունենում և կնոջ հետ գնում է Ս. Աննաբաթ՝ ուխտի: Ուխտատեղում գյուղացին ուխտ է անում, որ եթե իր կինը երեխա ունենա, հաջորդ տարին ընտանիքով կգա այստեղ ուխտի՝ իր հետ բերելով նաև իր ունեցած միակ ոչխարը՝ մատաղի համար: Գյուղացու ուխտը կատարվում է, և նա արու գավակ է ունենում: Գալիս է Ս. Աննաբաթի ուխտագնացության օրը: Սակայն մինչ այդ հարկահանները հարկի տեղ տանում են գյուղացու ունեցած միակ ոչխարը: Գյուղացին ոչ մատաղացու է ունենում և ոչ դրամ: Երկար մտածելուց հետո գյուղացին որոշում է իր խոստմանը համաձայն՝ երեխայի հետ գնալ սրբի դուռը: Գնապարհին, անտառով գնալիս գյուղացին որսում է մեկ տարեկան եղնիկ, տանում Ս. Աննաբաթ՝ մատաղ կտրում: Եղնիկի հորթի միսը շշերին շարած, կրակի վրա դնելու պահին ուխտավորներից մեկը գյուղացուն հայտնում է, որ երեխան արևահարվել, ուշագնաց է եղել: Գյուղացին ծեռքի շշերը տնկում է գետնին, որ չհողոտվեն, վազում է ուշակորույս երեխային օգնության: Այդ ժամանակ եղնիկի հորթի մսից շարված, գետնին տնկած շշերը կանաչում, աճում, ծառեր են դառնում՝ իրենց հովի տակ առնելով Ս. Աննաբաթի արևակեզ մատուռը»⁵: Բանահավաքի նյութերի հիմամբ Ս. Աննաբաթը շրջապատված էր շշածև, երկ-

³ ԱՆդ, էջ 399:

⁴ ԱՆդ, էջ 347:

⁵ ԱՆդ, էջ 349:

⁶ ԱՆդ, էջ 350:

նասլաց դարավոր մի քանի ծառերով: Ղարաղաղում ոչ մի տեղ նման ծառեր չկային: Ասում էին, որ «դրանք եղնիկի հորթի մսից շարած, դալարած շշերն են»:

Ղարաղաղի Մեշափարա գավառակում էր գտնվում Ս. Հովհաննես կիսավեր եկեղեցի ուղտատեղին: Այն կառուցված է եղել քարից՝ կիր ու ավազի շաղախով: Գավառակի հայերը տոն օրերին միշտ ուխտի էին գալիս այստեղ⁷:

Ս. Հովհաննեսի անունով եկեղեցի կար նաև Ղարաղաղի Մինջավան գավառակի Վինան գյուղում: Եկեղեցին ամբողջովին քարից է՝ կիր ու ավազի շաղախով շարված և կամարակապ: Եկեղեցու առջևում կա երկու տապանաքար: Ներսում, բենահարթակի առջևում են գտնվում Ս. Հովհաննեսի գերեզմանն ու խոշոր, տափակ տապանաքարը: Հայերեն տառերով արձանագրություն կա մուտքի վերևում: Եկեղեցի ուխտի էին գնում Ղարաղաղի հայերը Ս. Ծննդյան, Ջատկի, Համբարձման, Ծառգարդարի, Վարդավառի տոներին: Առանձին ուխտավորներ ուխտի էին գնում նաև ցանկացած ժամանակ: Իսկ նրանք, ովքեր տառապում էին հոգեկան և այլ անբուժելի հիվանդություններով ուխտի էին գնում Ս. Հովհաննես, աղ էին շաղ տալիս տապանաքարի վրա, պառկում ու լիզում: Տապանաքարի տակից հող էին հանում, լիզում, գցում ծոցերը, աղոթքներ մրմնջում, մատաղ ու նվերներ խոստանում⁸: Այս եկեղեցու մասին գրառված կա հետևյալ ավանդությունը. մեծ հարստության տեր Սովոնց ազգից մի տղամարդ ժառանգ չի ունենում: Գնում է Երուսաղեմ, դառնում մահտեսի ու վերադառնում հայրենի Վինան գյուղ: Երուսաղեմում նա ուխտ է անում, որ եթե տղա ժառանգ ունենա, անունը կդնի Հովհաննես և Աստծու համար մի եկեղեցի կկառուցի: Կարճ ժամանակ անց մահտեսին տղա ժառանգ է ունենում: Նա անմիջապես ծեռնամուխ է լինում եկեղեցու կառուցմանը: Այն կառուցվում է Վինան գյուղից դեպի հարավ, կես կմ հեռավորության վրա, կաղնու անտառախիտ ժայռերի գրկում գտնվող բացատում: Երբ ավարտվում է եկեղեցու կառուցումը, գալիս են ամբողջ Ղարաղաղ գավառի քահանաները, մեծամեծները, օծում են եկեղեցին և մահտեսու կամքով անվանում են Ս. Հովհաննես: Մկրտում են նաև մահտեսու նորածին որդուն և անվանում Հովհաննես: Տոնախմբությունը տևում է յոթ օր, յոթ գիշեր: Հովհաննեսը մեծանում է, հասակ առնում և խոր ծերության տարիքում մահանում: Նրան թաղում են իր հոր կողմից կառուցված եկեղեցում⁹:

Դիզմար գավառակում էր գտնվում քրիստոնեական ծագում ունեցող «Քումեն քար» կոչվող ուխտատեղին: Ըրկթին գյուղի հարավային կողմից մի նեղ ճանապարհ էր ոլորաններով տանում դեպի բարձր լեռները: Գյուղից 400 մետր հեռավորության վրա նշված ճամփեգրին ոչ մեծ ժայռ էր վեր խոյացել: Ժայռի արևելյան կողմի վրա քանդակված էր մարդու դիմանկար: Ժայռի վերևի քարերի վրա, մի քանի տեղ պայտածև գրեր կային: Ժայռի վրա քանդակված նկարն անվանում էին Ս. Սարգիս, իսկ ժայռն անվանում էին «Քումեն քարը»: Ղարաղաղի բարբառով «Քում» նշանակում է «նպատակ», «Քումեն քարը» նպատակի քար: Տարածքին մոտակա հայ բնակչությունը քանդակազարդ քարը դարձրել էր «Քումի» (նպատակի, իղծերի, երազանքի և մուրազի) ուխտատեղի: Ընդհանրապես ուխտի էին գնում Ջատկի տոներին: Ժայռի վրա մարդու դիմաքանդակը, ըստ բանահավաքի, եզակի դեպք է Ղարաղաղում¹⁰:

Եկեղեցի-ուխտատեղիներ են եղել Ղարաղաղի տարածքի մեծ մասում, ինչպես, օրինակ՝ Դիզմար գավառակի Միզգիլինի, Թուխի, Ջափարաբաթի, Խանագահի, Քովնի հնադարյան եկեղեցիները: 1890-ական թթ.-ին Ղարաղաղում կային քսանյոթ կանգուն և ավե-

⁷ ՍՈՂ, էջ 459:

⁸ ՍՈՂ, էջ 466-467:

⁹ ՍՈՂ, էջ 468:

¹⁰ ՍՈՂ, էջ 445:

րակ եկեղեցիներ¹¹:

Քրիստոնեական ծագում ունեցող եկեղեցի-սրբավայրերից բացի մեծ տեղ էր հատկացվում, այսպես կոչված, «ժողովրդական» սրբավայրերին, որոնք հռչակված էին իրենց բազմաբնույթ գործառնությունով: Դրանք բնության ուժերը և շրջակա բնաշխարհի միջամտությունը մարդու կյանքին վավերացնող «հուշարձաններ» են, որոնք հուշարձան են դարձել դրանց հանդեպ տաժած վերաբերմունքի հետևանքով: Այդ «հուշարձանները» ներկայացված են ծառերի, պուրակների, քարերի, քարանձավների, հանքային ջրերի և այլնի տեսքով: Փորձենք ներկայացնել նման սրբավայրերից մի քանիսը:

Ղարադաղի Դիզմար գավառակի Խանազահ գյուղից արևմուտք տանող մայրուղու վրա, գյուղից մոտավորապես 500 մետր հեռու, գեղեցիկ մի բլուր կա: Բլրի վրա կար դարավոր մի «բռուշնի» ծառ, որի նմանն իր մեծությամբ և գեղեցկությամբ չկար գավառակում: Ծառի բունը, ըստ բանահավաքի, հավանաբար կունենար երկու մետր հաստություն և 10 մետր բարձրություն՝ բավական մեծ սաղարթով: Ծառի ներքևի մասում կային մոտ մեկ տասնյակ գերեզմաններ: Ծառի հարավային կողմում, անմիջապես ծառին կպած աճել էր մի գեղեցիկ մասրենի: Ծառի արմատներին և մասրենուն կից շինված էր մանր, տափակ քարերից մի փոքրիկ հուլիկ: Հուլիկում դրված էին մի քանի կավե ճրագակալներ՝ մոմ վառելու համար: Տեղի դարավոր բռնիչի ծառը գյուղացիները համարում էին սրբություն և անվանում էին «Վախեն փիր»¹²: Ղարադաղում այն հիվանդները, ովքեր երկար ժամանակ տառապում էին հոդացավերից, օրգանիզմի ընդհանուր թուլությունից և այլ անհասկանալի, անբացատրելի հիվանդություններից, վերագրում էին վախին: Նրանք հաստատ համոզված էին, որ նման հիվանդությունը մարդկանց մեջ առաջանում է վախից: Վախը բուժելու համար հիվանդ մարդուն վաղ առավոտյան հարազատներն առանց խոսելու, լուռումունջ, մի կուլա ջուր վերցնելով, տանում էին սուրբ ծառի մոտ: Այնտեղ լվանում էին հիվանդի ձեռքերը, ոտքերը և կուլան խփելով ծառին, ջարդում: Աղոթքներ էին մրմնջում, մատաղ խոստանում: Ապա հիվանդի հագուստից մի ծվեն էին կտրում ու կապում մասրենու ճյուղին: Դա նշան էր, որ «հիվանդությունը հանձնում են սրբավայրին»: Հետագայում, եթե հիվանդը նման արարողություններից կազդուրվում էր ու առողջանում, խոստացած մատաղը տանում, սուրբ ծառի տակ կտրում ու մոմեր էին վառում:

Հասանով գավառակը ևս հարուստ էր սրբավայրերով: Գավառակի Օղա գյուղում էր գտնվում ճգնավորի լեռը: Դարեր առաջ այս լեռը ծածկված է եղել կաղնու խիտ անտառով: Հետագայում մարդու ձեռքով կացինն իր «սև գործը» տեսել էր: Դարավոր անտառը վերացել էր, տեղը վերածվել թփուտի: Մնացել էին լեռան գագաթին մի զույգ երկնահաս դարավոր կաղնիներ: Զույգ կաղնիները համարվում էին սրբություն. հայ և թուրք գյուղացիները բարձրանում էին լեռան գագաթը և բազմաթիվ մոմեր վառում կաղնիների բների վրա¹³:

Ղարադաղում սրբություն էին համարվում նաև Դիզմար գավառակի Խանազահ գյուղի կաղնիները, որոնք հայտնի էին «Երե փիր» (նշանակում է «Վերևի սուրբ») անունով¹⁴: Ըստ բանահավաքի այդպես էր կոչվում նրա համար, որ գտնվում էր Խանազահ գյուղի վերևում, մեկ կմ հեռավորության վրա: Սրբավայրի մոտ, երկու փոքրիկ ծորակների միացումից կազմվում էր մի ծորակ: Չախ կողմի ծորակից բխում էր սառնորակ աղբյուր: Ծորակի եզրերին կային դարավոր երկու կաղնի, բազմաթիվ ալոճի ծառեր: Սրբավայրը գտնվում էր լեռան

¹¹ Թ. Խ. Հակոբյան, Ստ. Տ. Մելիք-Բախշյան, Դ. Խ. Բարսեղյան, Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, Կ. Բ., Եր., 1991, էջ 526:

¹² Դ. Հովսեփյան, նշվ. աշխ., էջ 339:

¹³ Սնդ., էջ 410:

¹⁴ Սնդ., էջ 341:

թեքության վրա: Դրա համար էլ գյուղացիները ծառերի շուրջը հասարակ պատեր էին շարել, ստեղծել գեղեցիկ հարթակներ՝ ուխտավորների հանգստի, ճաշկերույթի համար: Սուրբ գերեզմանը գտնվում էր երկու ծորակի միացման լեզվակի վրա: Գերեզմանի վրա հասարակ մատուռ էր պատրաստված, մեջը դրված մի քանի ճրագակալ: Գերեզմանի մասին խանագահիցի ծերունիները պատմում էին հետևյալը. «Հնում մի աղջիկ նշանված է լինում: Տեղի սովորության համաձայն՝ աղջկա նշանած փեսացուն գնում է օտարություն՝ աշխատելու, դրամ վաստակելու, որ բերի և ամուսնանա: Անցնում են ամիսներ, տարիներ, փեսացուն չի գալիս: Աղջկա ծնողները համաձայնվում են մեկ ուրիշ տղայի հետ ամուսնացնել իրենց աղջկան և նախապատրաստվում հարսանիքի: Հարսանիքի գիշերն աղջիկը դիմում է փախուստի: Մի գույգ մոմ տանում, վառում է նշված սուրբ կաղնու վրա ու աղաչում Աստծուն, որ «կամ իր սիրած տղային հասցնի իրեն, կամ առնի հոգին»: Գյուղում աղջկա որոնումները զուր են անցնում: Հաջորդ առավոտյան գյուղի հովիվները ոչխարներին արոտի տանելիս՝ աղջկան գտնում են մահացած: Աղջկան թաղում են տեղում: Այդ օրվանից անմուրազ մահացած աղջկա շիրիմը դառնում է մուրագատու ուխտատեղի՝ երագող երիտասարդների համար¹⁵:

Ուխտատեղի էր համարվում նաև Քեյվան գավառակի Աղալի Բալա գյուղից վերև գտնվող դարավոր կաղնիների և այլ ծառատեսակների մեծ պուրակը¹⁶: Պուրակին մոտ էր գտնվում հայկական հնադարյան ավերված եկեղեցին: Ամեն տարի, ուշ աշնանը, տարբեր կիրակի օրերին այդ պուրակը ուխտի էին գալիս Քեյվան գավառակի հայ և թուրք բնակիչները: Այստեղ ամեն մի հայ ու թուրք ընտանիք ուներ իր առանձին ծառը և նրա տակ պատրաստած առանձին օջախը՝ մատաղ եփելու համար: Բանահավաքը, տեղում կատարած ուսումնասիրությունից եկել է այն համոզման, որ Աղալի Բալա գյուղի պուրակի ուխտագնացությունը նման է «բերքի տոնի»: Գյուղացիները բնության աղետներից անվնաս հավաքում էին իրենց բերքը, պահեստավորում և կատարում աշնանացանը: Ապա գնում էին Աղալի Բալայի պուրակը, իրենց գոհունակությունը հայտնում արարչին և խնդրում առատություն՝ գալիք տարվա բերքի համար¹⁷:

Քանի որ խոսվեց «սուրբ» ծառերի մասին, նշենք, որ Ղարադաղում այդպիսիք շատ են, և բանահավաքը բազմաթիվ նման սրբավայրեր է նկարագրել, ըստ որում, սուրբ են ճանաչվել ոչ միայն բոինչի ծառը, կաղնին, այլև՝ չինարին, եղևնին, ուռենին:

Ղարադաղի Մեշափարա գավառակի Վերին Նեփեշտ գյուղում քարն ու ծառն են միաժամանակ դարձել ուխտատեղի: Գյուղի հարավ-արևելյան կողմում գտնվող ժայռերից մի քանի տասնյակ տոննա կշիռ ունեցող մի ժայռաբեկոր պոկվել, գլորվել և մի բոինչի ծառի մոտ մխրճվել էր հողի մեջ, դառնալով ծառի դարավոր լուռ դրկիցը¹⁸: Գյուղից մի քանի հարյուր մետր հեռավորության վրա գտնվող հսկա քարն ու ծառը դարձել էին սրբավայր ուխտատեղի: Տեղացիների կարծիքով՝ «Դե, բռուշնի ծառը տեղից սուրբ ծառ է: Հսկա ժայռը, որ տեղից պոկվել, առանց որևէ մեկին վնաս պատճառելու, եկել, սուրբ ծառի մոտ կանգ է առել, ուրեմն դա ծառի զորությունից է: Մենք էլ մեր նախնիների օրինակով, որպես սուրբ, պաշտում ենք»: Բոինչի բնին զանազան տեսակի հազարավոր գամեր էին խփած: Այդ անում էին անբուժելի հիվանդ մարդիկ, որոնք իրենց հիվանդությունը գամում էին սուրբ ծառին, առողջանալու դեպքում խոստանում էին մատաղ կտրել¹⁹:

¹⁵ Աճղ, էջ 341-342:

¹⁶ Աճղ, էջ 500:

¹⁷ Աճղ, էջ 500:

¹⁸ Աճղ, էջ 453:

¹⁹ Աճղ, էջ 454:

Մեշափարա գավառակի Ողան գյուղից հյուսիս, լեռան գագաթի մերձակա քարափների տակ պատրաստել էին քարերից մի փոքրիկ ծածկույթ, որել տարբեր ծևերի ձեթի կաշվե ճրագակալներ, տեղը համարել սուրբ օջախ և անվանել «Ղուշեն բունը» (թռչունի բուն)²⁰։ Սրբավայրի անվան մասին ավանդություն չկա։ Բանահավաքի ենթադրությամբ «Ղուշեն բունը» անունը հավանաբար ծագել է լեռան կատարի ժայռերի վրա թառող արծիվներից։ Ողանցի այն հայերը, որոնք միջոց չունեին հեռավոր տեղերում գտնվող սրբավայրերը ուխտի գնալու, գնում էին «Ղուշեն բունը», մոմ էին վառում, աղոթքներ անում, մատաղ խոստանում։

Մեշափարա գավառակում նշանավոր էր «Սուրբ Սեյրանի» ուխտատեղին, որը գտնվում էր Վերին Նեփեշտից մոտ 25 կմ հեռավորության վրա։ Այս սրբավայրի մասին նեփեշտցի հայերը պատմել են հետևյալ ավանդությունը. «Շատ հին ժամանակ մի տղա և մի աղջիկ սիրահարված են լինում։ Գարնան ծաղկունքի օրերին նրանք «սեյր» անելու համար գնում են վերին ծաղկազարդ լեռները։ Նրանք անսպասելի հանդիպում են թշնամի մարդկանց, որոնք փորձում են առևանգել աղջկան։ Երիտասարդներին փախչել չի հաջողվում։ Բլրի վրա գրկում են իրար, օգնություն խնդրում Աստծուց։ Նույն պահին երկուսն էլ քարանում են»։ Ժողովուրդը չի մոռացել նրանց հիշատակը և այդ վայրը դարձրել է մուրազատու ուխտատեղի²¹։

«Սուրբ Շամամ» սրբավայրը, որը գտնվում է Մեշափարա գավառակում, Ղարադաղում հայտնի էր իր երեխա պարգևելու գործությամբ։ Այստեղ գալիս էին հիմնականում չբեր կանայք։ «Սուրբ Շամամը» փոքրիկ քարանձավ էր, որտեղ կարող էին տեղավորվել 2-3 մարդ։ Քարանձավի առաստաղից կանացի ստինքների նման կախված քարերից կաթնանման ջուր էր կաթում։ Նախապաշարմունքի տեր մարդիկ դա համարում էին հրաշք, սրբություն։ «Սուրբ Շամամ» ուխտի էին գնում չբեր հարսները, կանգնում էին կաթկթող ջրի կաթիլների տակ և իրենց հուզող ու տանջող հոգսերի համար աղոթքներ մրմնջում²²։

Ղարադաղցիներն հնուց անտի ծանոթ են եղել հանքային ջրերի բուժիչ հատկությանը և դրանցով զանազան հիվանդությունների բուժման ծևերին։ Բանահավաք Հովսեփյանի հաղորդած տեղեկությունները վկայում են, որ Ղարադաղում շատ քիչ գյուղեր կային, որոնք իրենց տարածքում հանքային ջուր չունենային։ Շատ գյուղերում կային մի քանի հանքային ջրի աղբյուրներ։ Սիաժամանակ նրանք քաջ գիտեին, որ տարբեր հանքային աղբյուրներ ունեն տարբեր հիվանդությունների բուժման հատկություն։ Ղարադաղի ժողովուրդը համոզած էր, որ հանքային ջրերը բխում են Աստծու հրամանով և դրանք ստեղծվել են մարդկանց հիվանդությունների բուժման համար։ Այդ առումով էլ հանքային ջուրը համարում էին սրբություն և դարձնում ուխտատեղի։ Ղարադաղում բուժման նպատակով հանքային ջրերի օգտագործումը ուներ հետաքրքիր ծև։ Նայած թե հիվանդին որ գյուղի տարածքի հանքային ջրով կարելի էր բուժել, ըստ այդմ կիրառում էին հետևյալ հետաքրքիր եղանակը։ Հիվանդի մոտ դնում էին ջրով լի պնակ։ Հավաքում էին յոթ հատ գրպանի դանակ՝ տարբեր չափերի, գույնի և մեծության։ Դանակները լինում էին ծալովի, այծի եղջյուրից պատրաստած բռնակով։ Ամեն դանակի տարբեր հանքային ջրի անվանում էին տալիս ու լցնում ջրով լի պնակի մեջ։ Դանակները մնում էին ջրի մեջ մինչև հաջորդ առավոտ։ Ապա դրանք ջրից հանում էին ու ստուգում, այն դանակը, որի վրա ժանգ էր նստած լինում, գուշակում էին, որ տվյալ հիվանդին պետք է բուժել այն հանքային ջրով, որի անվամբ դանակի բերա-

²⁰ ՍՈՂ. էջ 445։

²¹ ՍՈՂ. էջ 456։

²² ՍՈՂ. էջ 458։

նին ժանգ էր բռնել²³: Խանագահի գյուղի հանքային ջուրը գտնվում էր գյուղից հարավ-արևելք՝ անտառապատ մի գեղեցիկ պուրակում, գյուղից մոտավորապես 5 կմ հեռավորության վրա: Պուրակի վերևի կողմում, ճանապարհի եզրի աննշան բնաքարի կենտրոնից բխում էր սառնորակ ու վճիտ մի աղբյուր, որի ջրերը, ցրվելով պուրակում, ստեղծում էին թավշյա կանաչին հատուկ գեղեցկություն: Աղբյուրի ծախ կողմում՝ պուրակի եզրին, գեղեցիկ ու փարթամ հոնի ծառի անմիջապես տակից դուրս էր գալիս հանքային ջուրը: Հոնի ծառի ծախ կողմում էլ դարավոր գեղեցիկ մի ծառ կար (բեխի): Խանագահի գյուղի հանքային ջրի բուժիչ հատկությունից օգտվում էին շրջակա հայ, թուրք, քուրդ բնակիչները: Տարվա տարբեր եղանակներին այնտեղ կարելի էր տեսնել շատ ուխտավորներ: Ղարադաղի ժողովուրդը միաժամանակ հավատում էր, թե «յուրաքանչյուր հանքային աղբյուր ունի իր սուրբ, անտեսանելի պահապան ոգին, որ ժամանակ առ ժամանակ մարդկանց աչքին երևում է տարբեր կերպարանքներով: Պատմում էին, որ Խանագահի հանքային ջրի պահապան սուրբը շատ գեղեցիկ օձ է՝ օժտված ծիածանի բոլոր գառ գույներով և գլխին ունի ոսկի մագեր ու ոսկե եղջյուրներ²⁴:

Ղարադաղի Դիզմար գավառակի Սարի գյուղից արևմուտք՝ մեկ կմ հեռավորության վրա, Սարդու տանող ճանապարհի եզրին գտնվում էր մեկ այլ ուխտատեղի՝ «Եզան փիրը» («Սուրբ եզը») անունով: Ավանդությունը պատմում է, որ գյուղի եկեղեցու շինաքարը բերված է բլրակի քարհանքից: Քարահատ վարպետները եկեղեցու շինության քարերը պատրաստում էին քարհանքում, դարսում փայտից պատրաստված ամուր քարշակի վրա: Քարշակին լծած միակ եզը, առանց որևէ մարդու օգնության, քարշակը քաշում, տանում էր եկեղեցու բակը: Այնտեղ շինարար բանվորները քարը քարշակից դատարկում էին: Եզը քարշակը քարշ տալով, առանց որևէ մեկի ուղեկցության, վերադառնում էր քարհանք: Տարիներ անց եզը սատկում է: Նրա միսն ու կաշին մարդիկ սովորական եզների նման չեն օգտագործում: Նրան համարում են գիտակից էակ ու բերում, թաղում են քարհանքում: Եզան գերեզմանի վրա քարերից փոքր օջախ են պատրաստում և դնում մի քանի ձեթի ճրագներ: Հետագայում գավառում անասունների համաճարակ բռնկվելիս դիմում էին «Եզան փիրին»: Ոչ միայն հայ, այլ նաև թուրք գյուղացիները գնում էին եզան գերեզմանի վրա, մոմ էին վառում և այնտեղի հողից տանում, խառնում աղի հետ, կերցնում հիվանդ անասուններին²⁵:

Բանահավաք Հ. Հովսեփյանը ներկայացրել է մեկ այլ ուշագրավ ուխտատեղի, որը գտնվում էր Հասանով գավառակում և հայտնի էր «Քյաքուլ օնի» անունով (նշանակում է «Վարսեր ունի»): Անվան ծագման մասին բանահավաքը տեղեկություն չի հաղորդում: Այն գտնվում էր գավառակի Քյալմա գյուղում: Գյուղամիջյան բլրակի բարձունքի վրա մի գերեզման կար: Գերեզմանաքարն ուղղված էր դեպի արևելք: Գերեզմանի արևելյան և արևմտյան կողմերում դրված էին մոտավորապես քառասուն սմ բարձրությամբ երկու քար: Քարերի վրա դրված էր միջին մեծության տապանաքար: Նշված գերեզմանի վրա գավառի հայերն ու թուրքերը ուխտի էին գնում այն ժամանակ, երբ տարածվում էր «կապույտ հազը»: Հիվանդները, գնալով սրբավայր, երեք անգամ պտույտ էին գործում սուրբ գերեզմանի շուրջը և ամեն մի պտույտից հետո անցնում էին տապանաքարի տակով: Ամեն անցնելիս ընկույզի չափի մի փոքրիկ քար էին վերցնում և դնում տապանաքարի վրա: Դա նշանակում էր, որ հիվանդն իր «հիվանդությունը թողնում է ուխտատեղում»: Ժամանակի ընթացքում տապանաքարի վրա կուտակվել էր հսկայական քարակույտ, այնպես, որ տա-

²³ ԱՆՊ, էջ 344:

²⁴ ԱՆՊ:

²⁵ ԱՆՊ, էջ 358:

պանաքարի երեսը չէր երևում: Այն հիվանդները, որոնք անգոր էին կամ փոքրահասակ, բերում էին նրանց հագուստը և այն նույնանման ծիսակատարությամբ անցկացնում տապանաքարի տակով²⁶: Ըստ բանահավաքի, այս ուխտատեղին հայտնի էր ոչ միայն «կապույտ հազը» բուժելու գործությամբ: Տարվա տարբեր ամիսներին, տարբեր նպատակներ ունեցող մարդիկ ուխտի էին գալիս այստեղ, մոմ վառում, մատաղ կտրում՝ իրենց նպատակներին հասնելու ակնկալիքով: Ղարադաղում «սուրբ ճանաչված» գերեզմաններ շատ կային: Այսպես, Զեյվան գավառակի Փիրիկոր գյուղի «սուրբ ճանաչված» գերեզմանը հայտնի սրբավայր էր Ղարադաղում: Այն գտնվում էր գյուղի մոտակա բլրակի վրա գտնվող դարավոր կաղնիների պուրակում: Բանահավաքի բոլոր հարցերը տեղացիներին, թե այնտեղ ո՞վ է թաղված, ինչի՞ համար է համարվում սուրբ և այլն, մնացել են անպատասխան: Չնայած դրան, այն գավառի հայ և թուրք բնակչության կողմից ճանաչված ուխտատեղի էր, ուր ուխտի էին գնում տարվա տարբեր ամիսներին և հատկապես Վարդավառի տոնին²⁷:

Կարծում ենք՝ քրիստոնեական և ժողովրդական սրբավայրերի վերաբերյալ այս շարադրանքը որոշակի պատկերացում է տալիս Ղարադաղի հայության ճանաչված ուխտավայրերի, ծեսերի և հավատալիքների մասին և ընդլայնում մեր գիտելիքները այդ ինքնատիպ գավառի հայության անցյալի հոգևոր մշակույթի վերաբերյալ, մանավանդ, որ այդ գավառն այսօր գրեթե հայաթափ է, ուստի նրան վերաբերող յուրաքանչյուր մշակութային տվյալ ու տեղեկություն մեզ համար ունի բացառիկ պատմաճանաչողական արժեք:

²⁶ ՍՆՊ, էջ 404-405:

²⁷ ՍՆՊ, էջ 504:

ԴՎԻՆ ԱՍՐՈՑ - ՍՐԲԱՎԱՅՐԸ ՀԱՅՈՑ ԴԱՐՁԻ ՆԱԽՕՐԵԻՆ

Ի՞նչ էր իրենից ներկայացնում Դվինի բազմաշերտ, ավանդապահ տաճարախիտ սրբավայրը պատմական բախտորոշ, բեկումնային պահին՝ Հայոց դարձի նախօրեին:

Դվին հնավայրի Զ.ա. III հազարամյակի դեռևս սակավախոս շերտում վկայված բավական մեծ բնակավայրն իր ժամանակին բնորոշ ընտանեկան սրբարաններից զատ, թերևս ունեցել է տոհմի ծիսական արարողությունների տեղ՝ համընդհանուր սրբարան (հմմտ. Սոխրաբլուր, Հառիճ)¹:

Քաղաքակրթության զարգացման հաջորդ փուլն այստեղ թվագրվում է Զ.ա. I հազարամյակի սկզբով: Բլրի գագաթին, լանջին, ստորոտին բացահայտված և քրմական դասի ներկայությունը հավաստող շուրջ մեկ տասնյակ սրբարանները (պատկերազարդ կավե զոհարաններ, ծիսական անոթներ, կուռքեր...), քարե և հում աղյուսե մոնումենտալ կառույցների հետքերի², համաժամանակյա դամբարանադաշտում հայտնաբերված քրմի, իշխան-քրմապետի, զորավար-իշխան-քրմապետի³ և այլ ջարդոտված մահարձանների առկայությունը վկայում է, որ *Դվին հնավայրի Զ.ա. I հազարամյակի նախաշերտում եղել է տաճարախիտ սրբավայր*:

Մշակութային հաջորդ անտիկ շրջանի շինություններին պատկանող ավազաքարե, տուֆե, բազալտե, գրանիտե ճարտարապետական մանրամասների, վաղմիջնադարյան շինություններում կրկնակի օգտագործված քարերի, նաև ծիսական գունազարդ խեցեղենի առատությունը վկայում է պաշտամունքային մի քանի շենքի անառարկելի գոյություն⁴:

Եզրահանգումը կրկին մեկն է. *Դվին հնավայրի անտիկ շերտում ունենք տաճարախիտ սրբավայր*:

Առավել համոզիչ է պատկերը վաղ միջնադարում բլրի գագաթին եռանավ եկեղեցու, ստորոտին հոգևոր կենտրոնում Սուրբ Գրիգոր կաթողիկե եկեղեցու, միանավ եկեղեցու, կաթողիկոսական երկու պալատների (V, VII դդ.), սրանց շուրջ հոգևորականների դամբարանների (պատմիչների հիշատակած Հիզբուզիտի վկայարանի, Ս.Սարգիս եկեղեցու) առկայությամբ⁵: Եզրահանգումը դարձյալ մեկն է. *Դվին հնավայրի վաղմիջնադարյան շերտում նույնպես փաստված է տաճարախիտ սրբավայր*:

Դվինը, Վաղարշապատ-Արտաշատ ճանապարհին «Բուն պողոտային» հարող տարածքում գտնվող, գիտությանը ցարդ հայտնի միակ սրբավայրն է: Ազաթանգեղոսի վկայությամբ Հայոց դարձի նախօրեին նույն տիրույթում էր գտնվում Երազամույն տեղեր սրբավայրը՝ Տիր աստծու տաճարով (տե՛ս ստորև): Այս նույն տիրույթն է ակնարկում Սովսես Խորենացին՝ ավելի վաղ Արտաշես Ա-ի կողմից Ապոլոնի արձանը Արտաշատ մայրաքաղաքից դուրս «հույս ի ճանապարհ» կանգնեցնելու մասին իր հաղորդման մեջ⁶: Տեղադրվածը թերևս Ապոլոնի արձանն էր, սակայն հայ իրականության մեջ Ապոլոն - Տիր (հմմտ. հունա-

¹ К. Х. Кушнарева, Древнейшие памятники Двина. Ер., 1977, с. 7-10, 41-42.

² Անդ, էջ 10-39:

³ Գ. Զոչարյան, Արտահայտչամիջոցների ոճաբանական վերլուծությամբ թվագրման փորձ, «Աշտանակ», հ.Բ, Եր., 1998, էջ 154-161:

⁴ Գ. Զոչարյան, Դվինը անտիկ դարաշրջանում, Եր., 1991, էջ 20-22, 40-52 և հտմ.:

⁵ A. A. Kalantarian, Dvin, Histoire et archeologie de la ville medievale, Paris, 1996, pp. 55-85.

⁶ Սովսեսի Խորենացույ Պատմութիւն Հայոց. Տփիսիս, 1913, II, հմ:

րեն Ագաթանգեղոսը) նույնացումից ելնելով, կարելի է ընդունել, որ այն տեղադրվել է Տիրին նվիրված Երազամույն տեղեր սրբավայրում: Դվինը և Երազամույն տեղերը համատեղելու համար, ելնելով սրբավայրերին վերագրվող գորության պահպանողականության օրինաչափությունից, անհրաժեշտ է. ա) բացահայտել Տիր. / Տիր աստվածության ծագումնաբանությունը, բ) ուրվագծել Դվինի հնագիտական նյութի պատկերագրության ենթատեքստում սքողված պաշտամունքային հենքի ընդհանուր պատկերը, գ) ճշտել համատեղելիության հնարավորությունը:

Ղևոնդ Ալիշանը նկատում է առնչություն հայ. Տիր/Տիր և սկանդ. նույնանուն աստվածությունների միջև⁷: Էդ. Աղայանը Տիր/ Տիր դիցանունը համարում է բնիկ հայ. բառ, բխեցնելով հ.ե. *dei - «փայլել, երևալ» արմատի *diur - և *dir - ձևերից, և եզրակացնում, որ այն նախապես եղել է ընդհանրապես աստված⁸: Գ. Զահուկյանը նույն հ.ե. *dei արմատից բխած ձևերի «աստված», «երկինք», «օր» (հայ. տիւ) իմաստներում տեսնում է «լուսավոր աստվածային երկնքի» պաշտամունքային հետք⁹: Այս առումով ուշագրավ է, որ Ժ. Դյունեզիլը գերմ.- սկանդ. Ziu /Tiu և Tyr դիցանունները վերագրում է լեզվական հնագույն շերտին և հնարավոր համարում, որ դրանք կրող աստվածությունը սկզբնապես եղել է երկնքի աստված, հավանաբար՝ գերագույն աստված¹⁰:

Ագաթանգեղոսը գրում է. «... թագաւորն խաղայր գնայր ամենայն գօրօքն հանդերձ ի վաղարշապատ քաղաքէ երթալ յԱրտաշատ քաղաք, աւերել անդ զբազինսն Անահտական դիցն, և որ յԵրազամոյն տեղիսն անուանեալ կայր: Նախ դիպեալ ի ծանապարհի երազացոյց երազահան պաշտաման Տրի դից, դպրի գիտութեան քրմաց, անուանեալ Դիւան գրչի Որմզդի, ուսման ճարտարութեան մեհեան. նախ ի նա ծեռն արկեալ քակեալ այրեալ աւերեալ քանդեցին»¹¹: Այս վկայությունից կարող ենք արտածել, որ Տիր/Տիր աստվածը

ա) երազացույց է - միջնորդ մարդկանց և աստվածների միջև, աստվածային պատգամաբեր, ավետաբեր,

բ) երազահան - գուշակող, ճակատագիր տնօրինող, ապաքինող, նշանագետ, երազմեկնիչ, դյուքաբան,

գ) քրմական գիտության դպիր - իմաստության, դյուքանքի, հմայագրերի, գաղտնագրերի մեկնիչ և հովանավոր,

դ) գրիչ Որմզդի [Արամազդի] - գրող (մեռելների հոգիներ անդրաշխարհ ուղեկցող), Արամազդի կամքը հայտնող, նախնիների լրաբեր,

ե) ճարտարություն ուսուցանող - աստվածային ուժ, շնորհներ, ծիրք, ներշնչանք պարգևող, արհեստների և արվեստների հովանավոր:

Նկատելի է որոշակի իմաստային կապ հայ. Տիր/Տիր դիցանունից բխող Տրե =IV ամսանվան և «տիր դնել» շարացան համակարգի¹² (նույն IVամսին կատարվող) «տրի հերկոցի» պարբերաշրջանի սկզբի միջև: Այս համակարգում Տիր դիցանվան բազմակի կիրառումը որպես գործիքի (տրի արոր, տրի մանգաղ ...) կամ գործողության (տիր դնել, տրի հերկոց ...) մակդիր միանշանակորեն խոսում է այդ գործիքի կամ գործողության նվիրագործված լինելու, սրբազան արարողակարգում ունեցած կարևորության մասին: Գութաներգե-

⁷ Ղևոնդ Ալիշան, Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնք Հայոց, Վենետիկ -Ս. Ղազար, 1895, էջ 288

⁸ Է. Աղայան, Ակնարկներ հայոց տոմարների պատմության, Եր., 1986, էջ 61

⁹ Գ. Զահուկյան, Լեզվական նոր տվյալներ հայոց նախաքրիստոնեական կրոնի և հավատալիքների մասին, ՊԲՀ, 1992, № 1, էջ 15:

¹⁰ Ж. Дюмезиль, Верхоянские боги индоевропейцев, М., 1986, с. 145-146.

¹¹ Ագաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց., Եր., 1983, էջ 436

¹² Վ. Դեդոյան, Երկրագործական մշակույթը Հայաստանում, Եր., 1972, էջ 251-265, 465-484:

րում պահպանված լծանունները դրսևորում են երկրագործության հովանավոր աստվածության կապը աստեղային (արև, աստղ, Կշեռք) և տոտեմական (արծիվ, ճնճուղկ, շուն, մուկ...) վաղնջական աշխարհայեցողության հետ: «Տրի արորի» առաջին լուծը [Տիր] աստծու գործությամբ գնում էր ինքնուրույն առանց հոտադի: Հերկոցը սկսելիս նվիրական առաջին ակոսը բանալուց առաջ կատարվող ծիսական արարողությունները (լծկանների նախշազարդում, պարանոցից գինդեր, ծաղկեպսակներ, դադդադաններ կախել, ջուր ցողել, ծնկաչոք աղոթքներ, հորովելներ, գործիքների, արորի, լուծի... օրհնություն), իսկ վարն ավարտելիս՝ գոհի մատուցումն ու տոնախմբությունը կազմում էին հմայական գործողությունների ամբողջական համակարգ՝ ձևավորելով երկրագործության հովանավոր աստվածությանը առատ բերքի աղերսով:

Գույնի իմաստային ընկալման ժողովրդական ստուգաբանության ուշագրավ դրսևորում է նկատվում «տիր դնել» շարացան համակարգի և հայ. ծիածան = տիրական գոտի = «կանաչ - կարմիր» գուգորդության մեջ.

«տիր դնել» $\left\{ \begin{array}{l} \text{տրի բուղ} = \text{կանաչ ծիլ} \\ \text{տրի ցորեն} = \text{կարմիր հատիկ} \end{array} \right. \rightarrow \text{«կանաչ-կարմիր»} = \text{տիրական գոտի:}$

Նման ընկալման մեկ այլ դրսևորում է նաև ծիածանի շերտերի լայնքով ու պայծառությամբ կատարվող ապագայի գուշակությունը¹³.

ծիածան = տիրական գոտի $\left\{ \begin{array}{l} \text{կանաչ} - \text{ցորենի առատություն} \\ \text{կարմիր} - \text{գինու առատություն} \\ \text{դեղին} - \text{հիվանդություն} \end{array} \right.$

նույն ըմբռնման արտահայտություն է և «Սասնա ծռերում» Ջոջ Միերի գերեզմանից ելնող կանաչ-կարմիր կրակ- բոցը¹⁴, որ ծիածան = տիրական գոտի -անդրաշխարհ կապի վերհուշ է (հմմտ. գերմ. ավանդ. ծիածան = կամուրջ, որով արդարների հոգիներն անցնում էին դրախտ, «Ավագ էդդայում» ծիածան = Բիֆրոստ կամուրջը կապում էր Միդգարդը «մարդկանց կացարանը», Ասգարդի «աստվածների տան» հետ)¹⁵:

Հայ.Տիրի Տիրակատար լեռան լանջին, Մեղրագետից ոչ հեռու, «մեղրի քարերի» վրա նստած մեղուների կողմից հատուկ իրեն համար պատրաստված, մոտակա քարայրի տաս կարասների մեջ պահվող մեղրն ուտելու ավանդության¹⁶ խորհրդապաշտական իմաստը բացահայտվում է սկանդ. համահունչ առասպելի միջոցով: Այստեղ (Tyr -ին փոխարինած) Օդինը, ժայռի մեջ երեք անոթներում պահված մեղրն ընպելով՝ ստացավ իմաստություն, գաղտնագրերի գիտելիքներ, բանաստեղծական խոսքի շնորհ և գուշակելու ծիրք¹⁷:

«Մեղրի քարեր» ավանդության մեջ դիտվում է հ.ե. դիցաբանական հանրահայտ մեղու - մեղր-(կաղնի =տիեզերական ծառ =սկանդ.Իգդրասիլ, որը ներծծված էր կենարար, սրբազան մեղրով) - ժայռ - քարայր - ջուր առասպելաբանական պատկերացումների իմաստա-

¹³ Ս.Լիսիցյան, Լեոնային Ղարաբաղի հայերը, Եր., 1981, էջ 67:

¹⁴ Սասնա ծռեր. հ. Դ, Նոր պատումների գրառումը և բնագրի պատրաստումը Ս.Հարությունյանի և Ս.Սահակյանի, Եր., 1999, պ. ԺԴ, էջ 349:

¹⁵ Э.Б.Тайлор, Первобытная культура, М., 1989, с. 137; Старшая Эдда, пер. А.И.Корсуна, М., Л., 1963, с. 105:

¹⁶ Ա.Ղանալանյան, Ավանդապատում, Եր., 1969, էջ 74:

¹⁷ Е.М.Мелетинский, "Эдда" и ранние формы эпоса, М., 1968, с. 155, 169; Լույնի, Мед поэзии, МНМ, т.II, М., 1982, с.128:

բանական շարքը, որի տարրերը, այս կամ այն համադրությամբ, հաճախ կապվում են ամպրոպային շանթառաքի կերպարի հետ:

Ըստ հայ «Չագրոշ» ավանդության¹⁸ Տավրոս = ցուլի և Չագրոշ = եղջերավոր վիշապի մենամարտում պոկվում են վերջինիս եղջյուրները դառնում լեռներ, պատռվում է մարմինը բացվում խոր ծոր, որով հոսում է նրա արյունից կազմված անմահական ջրով Չաբ գետը, իսկ փորոտիքից հոսող աղի ջրերից կազմվում է Վանա ծովը: Տավրոսի հարվածից նոր լեռներ են բարձրանում ու բաժանում ջրերը, իսկ Չագրոշը մեկուսանում է: Այստեղ ակնհայտ են հ.ե. ամպրոպային աստծու համընդհանուր առասպելի վիշապամարտի, հիմնական տարրերը, ի բաց առյալ շանթ ու որոտի (ինչպես ավեստ. Տիշտրյայի վիշապամարտում): [Հայ. Տիր/Տիր - Տիրակատար լեռ] - Տավրոս «ցուլ» լեռնաշղթա [յում] - Չագրոշ «եղջերավոր վիշապ» - վիշապամարտ - Չաբ գետ = անմահական ջուր + Վանա լիճ = աղի ջուր իմաստաբանական շարքում ամպրոպի [Տիր / Տիր] աստվածը [Տիրակատար] լեռան կատարին է, իսկ մարտնչողը նրա երկրային մարմնավորումն է Տավրոս = ցուլը, որը ճեղքելով, մասնատելով Չագրոշ-վիշապին, փաստորեն ազատում է ինքն իրեն (հ.ե. առասպելի գերեվարված անասունների կամ մարդկանց փոխարեն) և հորդում են ջրերը (հմմտ. վեդ. Ինդրայի մենամարտերը Վրիտրայի և Վալի հետ):

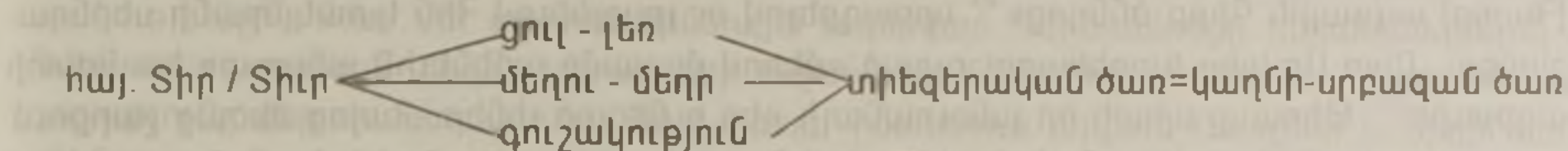
Ազաթանգեղոսի վերը բերված վկայությունը շարունակվում է. *«Ուր և երևեալ կերպարանեալ դիւացն ի նմանութիւն առն և ծիոյ բազմութեան, կազմութեան գնդի և հետևակազօրու, մկնդաւորք և ուռնաւորք, նիգակօք և նշանօք, ի գէն և ի զարդ վառեալք, ... փախստեայք յԱնահտական մեհեանն անկանէին, ... նետս անոյծս քարավէծս թանձրատափս ի վերուստ ի շինուածոցն ի խոնարհ զմարդկաւն ցնդէին.»* (տես հղ. 11): Այս գերխիտ տեղեկատվության մեջ Տիրի մեհյանի առանց դիմադրության փախուստի մատնված քրմական զորքը ներկայանում է սպառազինության մանրամասն նկարագրով, իսկ հաջորդ Անահիտի մեհյանի դիմադրության տեսարանում բացակայում են համարժեք մանրամասներ, նշվում է միայն նետերի ու քարերի տարափ: Այս այլաբանական դրվագում հիշատակված զինատեսակները (մկունդ=վահան, ուռն =մուրճ, նիգակ, նետ [-աղեղ] և քարեր) ներկայանում են որպես ծանուցիչ, քանի որ որևէ գենք գենք է ընդհանրապես և առանձնահատուկ է դառնում, հմայական ուժ է ստանում այն կրող աստծու կամ առասպելական հերոսի ունեցած զորությամբ [հմմտ. Հայկի լայնալիճ աղեղը, Չևսի, Ապոլոնի ամպրոպաբեր էգիսները, Սարսի երկնային անպարտելի վահանը, Հեփեստոսի, Թորի մուրճերը, Օդինի «անվրեպ նիգակը», Տիշյայի աստվածային և Տիշտրյայի բախտորոշ աղեղները, (միջ. պարս. *tir* = նետ, *fir* = հն. նետածգարան, հայ. թիրախ = նշանակետ), Տորք Անգեղի նետած բլրածև ժայռերը, Հեփեստոսի շիկացած քարերը...]: Այստեղ ակնհայտ է հեղինակի դիրքորոշմամբ պայմանավորված հակադարձ ծգտում «ի գէն և ի զարդ վառեալք» փախչող քրմական զորքի, գենք ու զրահի անզորությամբ («նետս անոյծս») ցուցադրել նրանց երկրպագած, հովանավոր Տիր/Տիր աստծու անզորությունը: Այսպիսով հայ. Տիր/Տիր աստվածության ծանուցանիչների շարքը խորհրդանշում է ամպրոպային շանթառաք, ռազմի ու որսի աստվածություններին բնորոշ երկնային իշխանության, հմայական ուժի, արգասավորության - պտղաբերության հատկանիշներ:

Ելնելով հայ. Տիր/Տիր աստվածությանը ծագումնաբանորեն առնչվող սկանդ. Tyr -ի (մարտի հաղթական ելքը վճռող, քաջ այրերին զորավիգ, օգնական), ավեստ. *Tištrya*-յի (պահապան ոգի) և, ըստ Տիր = Ապոլոն հայտնի համադրության, Ապոլոնի (թշնամու զորքերը ջախջախող, դարպաս պահպանող, քաղաքներ հիմնադրող, հովանավորող) «պահա-

¹⁸ Ա. Ղանալալյան, նշվ. աշխ., էջ 23-24

պան, պաշտպան, օգնական» հատկանիշների ընդհանրությունից կարող ենք վերականգնել հայ. Տիրի «պահապան, պաշտպան» հատկանիշը: Այստեղից մի հետևություն ևս. հայոց պաշտպան, քաջ այրերին զորավիգ, թշնամու զորքը ջախջախող սուրբ Կարապետի «պահապան, պաշտպան» հատկանիշը ևս (ի շարս Ս.Հարությունյանի նշածի¹⁹) Տիրից է փոխանցվել նրան (հմմտ. հայ. Տիր «վիշապամարտիկ-պահապան» - Վահագն «վիշապամարտիկ = պահապան» - դիվամարտիկ սուրբ Կարապետ «հայոց պաշտպան»):

Այժմ, ելնելով ամպրոպային աստծու ցուլ-լեռ-կաղնի խորհրդանիշների և տիեզերական ծառի հայեցակարգի առնչությունից, կարող ենք կազմել հայ. Տիր/ Տիր - կաղնի (աղբյուրներում չնշվող) կապը վերականգնող բանաձև.



(հմմտ. Ձևս - կաղնի- գուշակություն, Յուպիտեր-կաղնու ոգի, հայ. Տիր = Ապոլոն - կաղնի):

Գրավոր աղբյուրների, համեմատական դիցաբանության և ազգագրության տվյալների համատեղ վերլուծությամբ ստացված պատկերում հայ. Տիր /Տիր աստվածությունը ներկայանում է ճակատագիր տնօրինող, կանխատեսող, բանաստեղծական ծիրք ու ներշնչանք շնորհող, ապաքինող, մեռյալների հոգիներ անդրաշխարհի ուղեկցող, վիշապամարտիկ և երկրագործության, արգասավորության - պտղաբերության, հացահատիկի, առատ բերքի հովանավոր, երկրի պաշտպան:

Հայ. Տիրը լեռնագագաթ ու ծիածան է, շանթ ու որոտ է, անծրևաբեր է - նա երկնքում է. լեռնալանջին գյուղ ու քաղաք է, գետ ու ձոր է²⁰, երկրագործ է - նա երկրի վրա է. մեռյալների հոգիներն ուղեկցող է, նախնիների լրաբեր է - նա անդրաշխարհում է. այսինքն հայ. Տիր / Տիր աստվածությունը առկա է տիեզերքի ուղղածիգ բաժանման երեք ոլորտներում՝ նա եռաստիճան է: Միով բանիվ, հայ. Տիր / Տիր աստվածության վերականգնված եռաստիճան կերպարի մեջ որոշակի հստակությամբ դիտվում է լուսավոր երկնքի, հմայական զորության, ռազմի, ամպրոպի, արգասավորության հատկանիշների համատեղում, որը բնորոշ է հ.ե. դիցաբանության գերագույն աստվածներին (հմմտ. Ձևսի, Յուպիտերի, Օդինի առասպելական կերպարների դրսևորումները): Ազաթանգեղոսի հիշատակած և համեմատական վերլուծությամբ վերականգնված հայ. Տիր /Տիր աստվածության հատկանիշների քանակական ու որակական տարբերությունը կարելի է բացատրել գերագույն աստվածների սերնդափոխությամբ և դիցարանում նոր հայտնվող աստվածներին որոշ գործառույթներ գիջելու հանգամանքով (հմմտ. հուն. Հիպսիստ - Ուրան -Քրոնոս -Ձևս, նույնը փյուն., խուրի-հեթիթ. առասպելաբանության մեջ²¹): Տիր /Տիր աստվածությունն իր դիրքը որոշ առումով զիջած պիտի լիներ մինչև հ.ե. ընդհանրության տրոհումը, քանի որ այդ նույն ընդհանրությունից ծագած դիցարաններում պահպանվել են նրա միայն առանձին հատկանիշներ կրող, նույնանուն աստվածներ կամ առասպելական հերոսներ (հմմտ. հնդիրան. Տիշյա - աստվածային նետածիգ, Տիշտրյա = միջ. պարս. Tīr - վիշապամարտիկ. գերմ. սկանդ. Տիրու, Տյուր - արդար պատերազմի աստված, քաջ այրերի պահապան. կելտ.

¹⁹ С.Б.Арутюнян, Карапет, МНМ, т. I, М., 1980, с. 623.

²⁰ Տե՛ս «տիր» քաղադրիչով կազմված տեղանուններ Հայկական լեռնաշխարհում. Տիրակատար - լեռնագագաթ և քաղաք Տուրուբերանում, Տիրիկե -քաղաք Փոքր Հայքում, Տիրաշեն - ուխտավայր Բարձր Հայքում, Տիրառիճ - գյուղ Այրարատում, Տիրոս - Երասխի վտակ, Տրունյաց - գետ և ձոր, Տրունիք /Տրունիս/ Տրի, Տրետուք. Տրեայ - գյուղեր Այունիքում և այլն:

²¹ Г.Г. Гютербок, Хеттская мифология, в кн. "Мифология Древнего мира", М., 1977, с. 180-181.

Տիր Տայրնգիրե = անդրաշխարհ. հուն. Տիրեսիաս - կույր գուշակ նաև մեռյալների աշխարհում, Լիդիայից գաղթողների առաջնորդ Տիրենոս > տիրեններ, Տիրենիա = էտրուրիա, նույնանուն ծով ու ծոց), ինչպես նաև «տիր» բաղադրիչով կազմված տեղանուններ Չնդկաստանից մինչև Սկանդինավյան երկրներ: Այստեղ հարկ է նշել, որ տիրեններին համարում են Չին կտակարանի թիրասից ծագած ժողովուրդ²², այսինքն անտիկ հեղինակների հիշատակած տիրենների անվանադիր Տիրենոսը²³ նույնանուն է Սուրբ գրքի թիրասի հետ: Սա, անշուշտ, խնդրի լուծման բանալի չէ, այլ ընդամենը մեր մեկնաբանման հնարավոր լինելը հաստատող ևս մի մոտեցում: Հայտնի բան է, որ «խորենացին ստեղծեց [Հայոց] ազգային Գիրք ծննդոց»²⁴ սրբագրելով ու լրացնելով Չին կտակարանի սերնդաշարքը: Ըստ Մովսես Խորենացու գտած «մերով մասամբ ամենեւին անսուտ» հավաստի աղբյուրի²⁵ թիրասը պիտի որ անուրանալի դեր ունեցած լիներ Հայոց մեծաց շարքում առասպելական հերոսի, այնպիսի դեր, որը հնարավոր է դարձել Հաբեթի սերնդաշարքում նրան տեղաշարժելն ու մեր նախնիների շարքը դասելը: Խորենացու համար թիրասը նախնի է, նահապետ, պատմական անձնավորություն, բայց ոչ երբեք աստված:

Այժմ կարող ենք եզրակացնել.

1. հայ. Տիր / Տիր և դիցանունը, և դիցաբանական կերպարը բխում են հ.ե. մշակութային ընդհանրությունից առանց իրանական միջնորդության²⁶:

2. Տիր / Տիր աստվածության մեր վերականգնած կերպարը բազմաշերտ է և երկարակյաց, նախորդել է հայոց գերագույն աստվածների կաճառին հ.ե. ընդհանրության տրոհումից առաջ [թերևս Հաբեթ, Տիր-Տիր-Թիր(աս) նախահայկական շրջանում, Թորգոմ տրոհման շրջանում, Հայկ > Հայա և Հայկյաններ բուն հայկական շրջանում], իսկ Հայոց դարձի նախօրեին դպրության, գիտության և արվեստի աստված էր, նաև երկրագործության հովանավորի («տիր դնել» շարացան համակարգը գոյատևել է մինչև XX դար):

3. Նա հայ իրականության մեջ (գրավոր աղբյուրներում, ազգագրական նյութերում, տեղանուններում, տես հղ. 20) անուրանալի խոր հետք է թողել, ավելի խոր, քան հ.ե. մյուս, առավել լավ ուսումնասիրված դիցարաններում է հայտնի:

Դվին սրբավայրի նախաքրիստոնեական շրջանի հնագիտական նյութի ուսումնասիրվածության ներկա մակարդակը, պաշտամունքային հենքի իրական, ամբողջական պատկերի վերականգնումը կարոտ է լուրջ համալրման: Դվինի Զ.ա. I հազարամյակի սկզբի շերտում վկայված է շուրջ մեկ տասնյակ տաճարների ու սրանցից երկուսի միջև դարբնոցի առկայություն: Այստեղ հայտնաբերված նյութերի պատկերագրության ուսումնասիրությամբ²⁷ վերականգնվել են պաշտամունքային պատկերացումների որոշակի ոլորտներ. երկինք-երկիր-անդրաշխարհ, «ծնունդ-մահ-վերածնունդ» պարբերաշրջան - բնության կենսական ուժերի զարթոնք, պտղաբերություն - արգասավորություն, հացահատիկի ու գինու սրբագործում, դարբնի ու դարբնոցի պաշտամունք, որսի ծիսական արարողու-

²² Толковая Библия, т. I, Петербург, 1904-1907 / Вт. изд. Стокгольм, 1987, с. 69.

²³ Herod., I, 94. Strabo., V, II, 2.

²⁴ Ա. Մարտիրոսյան, Զրիստոնեությունը և ազգային ինքնությունը, «Աշտանակ», հ.Ա. Եր., 1995, էջ 11:

²⁵ Մովսիսի Խորենացու Պատմութիւն Հայոց, I, Ե:

²⁶ Առասպելական ըմբռնումների ոլորտում հայկական ընկալման մոնիստական, իսկ իրանականի դուալիստական (տես Мовсес Хоренаци, История Армении, пер. с древнеарм., введение и прим. Г. Саркисяна, Ер., 1990, с. XI, II, с. 231, прим. 172) գաղափարաբանական հակադրությամբ բացառվում է դիցաբանական կերպարի ուղղակի փոխառություն:

²⁷ К. Х. Кушнарева, 624-79 и далее, Г. Е. Арешян, Индоевропейский сюжет в мифологии населения Междуречья Куры и Аракса II тысячелетия до н. э., ВДМ, 1988, № 4, с. 93-94.

թյուններ... Սրբավայրի ունեցած այս հիմնական ուղղվածությունը նկատելի է նաև անտիկ շերտի հնագիտական նյութի պատկերագրության խորհրդապաշտական ենթատեքստում:

Այսպիսով ունենք ԴՎԻՆ սրբավայրի պաշտամունքային հավաքական նկարագրի ընդհանուր ուրվագիծ: Ստացված պատկերը, եթե անվերապահորեն չի հաստատվում, ապա առավել ևս չի բացառում հայ. Տիր / Տիր աստվածության վերականգնված կերպարը, ուստի և Երազամույն տեղեր սրբավայրի տեղադրումը տվյալ միջավայրում: Այս մոտեցումը կարելի է մեկնել Արտաշես Ա-ի կողմից Ապոլոնի արձանը նորակերտ Արտաշատ մայրաքաղաքից դուրս «հուպ ի ճանապարհին» կանգնեցնելու դրդապատճառը: Արքային անհրաժեշտ էր ապահովել նոր մայրաքաղաքի հյուսիսային, առավել խոցելի դարպասի պաշտպանությունը²⁸, Զ.ա. VIII դարում հիմնովին ավերված ԴՎԻՆ-ամրոցը վերականգնելով և ԴՎԻՆ = Երազամույն տեղեր սրբավայրի ավանդական «պահապան ոգու» աստվածային գործությունը վերահաստատելով: Հետևաբար, իմաստուն արքան Ապոլոնի և Տիրի համընկնող բազմաթիվ (լուսի ու բնության տարերքի աստված, հերկման, ցանքսի ու հունձի հովանավոր աստված, ճակատագիր տնօրինող, աստվածների կամքը հայտնող, պատգամախոս, արհեստների ու արվեստների հովանավոր, շնորհներ պարգևող և այլն²⁹) հատկանիշերից նկատի ուներ, հատկապես, պահապանի վաղնջական գործառույթը:

Այս նույն սրբավայրում, Հայոց դարձից ընդամենը երեք տասնամյակ անց, խոսքով Կոտակի հիմնած պարսպապատ կաղնետունկ անտառի Տաճար մայրի կոչելը (Տես ՆՅԲ, տաճար=տուն կռաց, մեհյան + մայրի=անտառ) կաղնեպաշտության, անտառապաշտության դեռևս չմոռացված հիշատակների արձագանք է (հմմտ. կելտ. «սրբազան կաղնուտ», «կաղնու տաճար» «պատգամախոսարան կաղնուտի մեջ», հին գերմ. սրբարաններ բնական անտառներում³⁰): Արքայի վարքագիծն, իրավամբ, չմոռացված հիշատակների արձագանք է ըստ էության, իսկ ըստ իմաստի արքունի նոր նստավայրի կարեվորման, սրբագործման ջանք ու ծգտում: Այս առումով Փալստոս Բուզանդի. «Եւ ետ հրաման թագաւորն ... բերել զվայրենի կաղին մայրեաց, և տընկել զայն... և առեալ յամուր բերդէն արքունի, որում կոչեն Գառնի, մինչև ' ի դաշտն Մեծամորի ' ի բլուրն որ անուանեալ կոչի Դուին,..... մինչև յապարանսն Տիկնունի տնկեցին զկաղնին: Եւ կոչեաց զանուն նորա Տաճար մայրի»³¹ վկայության մեջ ուշադրության է արժանի արքայի անտառատունկի հրամանում նշված և կատարման սահմանների նրբիմաստ տարբերությունը՝ ծառերը տնկեցին ոչ մինչև Մեծամոր ու ԴՎԻՆ, այլ մինչև Տիկնունի: Այստեղից կարելի է եզրակացնել, որ ԴՎԻՆի շուրջ (առնվազն ԴՎԻՆ-Տիկնունի և ԴՎԻՆ-Մեծամոր տիրույթում) մինչ այդ արդեն գոյություն ուներ կաղնետունկ պուրակ (հմմտ. մեր վերականգնած Տիր-կաղնի կապը): Եվ այդ պուրակը, Հայոց դարձի շրջանում լքված, երբեմնի Երազամույն տեղեր պատգամախոսարան-սրբավայր էր անտարակույս: Այսպիսով, այս ավանդապահ սրբավայրի աստվածային գործությունն էր փոխանցվում խոսքովի ընդարձակած, նորատունկ կաղնուտին, որն իրավամբ կոչեց Տաճար մայրի:

Հայոց դարձից հետո, այս նույն սրբավայրում կառուցվեց Սուրբ Գրիգոր կաթողիկե եկեղեցին հիմնահատակ կործանված հեթանոսական տաճարի քարերով³²: Տեղի ընտ-

²⁸ Գ.Քոչարյան, Անտիկ ԴՎԻՆը Արտաշատի պաշտպանական համակարգում, «Հանդես ամսօրյա», 1996, № 1-12, էջ 337-358:

²⁹ А.Ф.Лосев, Античная мифология в ее историческом развитии, М., 1957, с. 296, 350.

³⁰ Дж. Фредер, Золотая ветвь, вып. IV, А., 1928, с. 232.

³¹ Փալստոսի Բուզանդացույ Պատմութիւն Հայոց, Եր., 1987, III, Ը:

³² Կ.Ղաֆադարյան, ԴՎԻՆ քաղաքը և նրա պեղումները, հ. 1, Եր., 1952, էջ 88-102, Ա.Քալանթարյան, Կ. Ղաֆադարյան, և Հակոբյան և ուրիշներ, Նոր տվյալներ ԴՎԻՆի Ս.Գրիգոր կաթողիկե եկեղեցու վերաբերյալ. Հայաստանի հանրապետությունում 1991-1992 թթ. դաշտային հնագիտական աշխատանքների արդյունքներին նվիրված գիտական նստաշրջան (Ձեկուցումների թեզիսներ), Եր., 1994, էջ 46:

րության հարցում, անկասկած, վճռորոշ դեր պիտի խաղացած լինի այս սրբավայրի աստվածային զորության դրսևորումների ընդհանրությունը Լուսավորիչի կերպարի հիմնական հատկանիշների հետ:

Վերականգնված Տիր / Տիր

Միջնորդ մարդկանց և աստվածների միջև

Սրամազդի կամքը հայտնող

Աստվածային պատգամաբեր

Աստվածային շնորհներ պարգևող

Մարդկանց միտքն ու սիրտը երկնային

իմաստությամբ՝ աներևույթ լույսով

լուսավորող, սնուցող

Գրիգոր Լուսավորիչ

Միջնորդ Աստծու և մարդկաց միջև

Աստծու կամքը հաղորդող, ավետաբեր

Աստծու ճշմարիտ ուղին նախանշող

Աստվածային զորություն շնորհող

Մարդկանց հոգիները Աստծու աներևույթ

լույսով աստվածային իմաստությամբ

լուսավորող

Հայ. Տիր / Տիր աստվածությունը, որ ի սկզբանե լուսավոր երկնքի երևութական լույսի կրողն է եղել, ժամանակի տևական հոլովույթի ընթացքում ունեցած փոփոխությունների հետևանքով Հայոց դարձի նախօրեին արդեն աստվածային իմաստության աներևույթ լույսի կրողն ու տարածողն էր, ինչը և հնարավոր դարձրեց Հայոց Սրբազան Սեծ Հայրապետի հիշատակը հավերժացնող կառույցը Սուրբ Գրիգոր կաթողիկե եկեղեցին, այս նույն երազամույն տեղեր Դվին սրբավայրում հիմնելը:

ТРАНСФОРМАЦИЯ ДОХРИСТИАНСКИХ ПАМЯТНИКОВ И АДАПТАЦИЯ ЯЗЫЧЕСКИХ КУЛЬТОВ В РАННЕХРИСТИАНСКИЙ ПЕРИОД В АРМЕНИИ

Корни или основы только появляющихся культовых явлений как и создающий их дух, находятся в среде именно своего времени, но связи этих основ могут увести нас далеко, очень далеко, дальше древнего и древнейшего цивилизованного мира, приведя нас к предисторическим временам, родоплеменные пласты и общественные творческие элементы которых, как пережитки древних языков, все еще продолжают сохранять свою жизненную силу в массе народа.

Н. Я. Марр¹

На протяжении всей человеческой истории, в процессе культурного развития происходит модернизация идей, форм, традиций, которые не возникают случайно и не исчезают бесследно. Ни в настоящем, ни в будущем этот процесс не закончится и интерес к нему не ослабнет. Этимология символов, обрядов, ритуалов, неизбежно будет волновать нас, возвращая к нашим генетическим корням. Христианство сегодня - не просто вероисповедание, это общественная система духовного, психологического, этического, эстетического воздействия. Естественно, для того чтобы не утратить авторитет и популярность церковь нуждается в своевременных реформах. Невзирая на отчаянные попытки подвижников ни одна религия не сохранялась в первозданном облике, развиваясь вместе с обществом. Очевидно, изучение исторического прошлого поможет в настоящем разрешить ряд проблем, поддержать роль и значение церкви для общества, государства и человека. Новый Завет - не только боговдохновенное писание, это очередной качественный скачок в эволюции сознания, отразившийся в мировоззрениях, общечеловеческих понятиях, взаимоотношениях духовных и материальных ценностей.

Внешне и организационно христианский культ зачастую проявляется в древнейших формах и действиях, но это не механическая преемственность! "Множество фактов из области религии самых разных народов подтверждает примат обряда над мифом. Очень часто, например, отмечают случаи, когда один и тот же обряд истолковывается его участниками по-разному. Обряд всегда составляет самую устойчивую часть религии, ...".² Исторически сложившееся символическое поведение является одновременно: исходной этнической почвой, культурным материалом для дальнейшего развития, рефлекторно закрепленным действием, психологическим импульсом, возбуждающим духовную экзальтацию (*exaltatio* лат. - подъем). Разумеется, все эти факторы неизбежно оказывают влияние, способствуя адаптации ритуалов и символов. Почему одни из них оказываются приемлемыми, а другие обречены на забвение - непостижимо. Мы можем лишь констатировать свершив-

¹ Н.Я. Марр, Кавказский культурный мир и Армения. Ер., 1995, с. 105.

² МНМ, т. 1, М., 1992, с. 14.

шие факты и хронологически представить исторические процессы, ограничившись рядом гипотез.

Итак, рассмотрим социальные, психологические, политические и экономические предпосылки, повлиявшие на формирование христианского культа. Естественно, невозможно, рассматривая Армению, игнорировать могущественные соседние государства, противостояние которым, зачастую диктовало ход событий и формирование тех или иных процессов непосредственно в самой Армении. К тому же Древний мир отличало взаимопроникновение культур и всесторонняя интеграция. Особенно для I в.н.э. характерна необычная мобильность населения, преимущественного городского: люди добровольно сменяли место жительства в поисках лучшего существования, но чаще, конечно, подвергались насильственному переселению в ходе войн или для постройки новых городов, или освоения новых территорий, иногда далеко за пределы своих государств. В Армении с IV в. до н.э. появилось и достигло значительного расцвета около десятка городов, сходных с эллинистическими, имевших свою общину из зажиточных граждан, свободных ремесленников и рабов, работавших на пригородных территориях, принадлежавших общине и горожанам. Города являлись опорой центральной власти и подчинялись непосредственно царю, пользуясь правом частичной автономии. По государственному-правовому положению и социально-административному устройству на города были похожи крупные храмы, их даже можно назвать храмовыми городами. "Акилисена, например, славилась своим храмом Анаит в Еризе, земельные владения и политический вес которого были настолько велики, что Плиний и Касий Дион всю эту область называли по имени храма, Анаитидой, "областью Анаит" (Anaetica)".³ Значительную экономическую роль в Армении играла и сельская община, сохранившаяся вплоть до позднего средневековья. В III-IV вв.н.э. в процессе феодализации началась ее деструктуризация, пошатнувшая архаичные культы. С I в.н.э. особую популярность в городах приобрели профессиональные и религиозные объединения "маленьких людей", они удовлетворяя потребности в неформальном общении, создавали ощущение социального равенства внутри союза. Если в древних обществах изменения происходили медленно и социальное положение человека было, как правило, определено со дня рождения, а его действия, помимо личной воли, диктовались системой связей с другими людьми, то новая эпоха начала разрушать традиционную "заданность миропорядка", и лишила человека уверенности в завтрашнем дне. Авторитет древних античных божеств падал, кризис античной религии сказывался в появлении официальных культов органов власти. Культ царской династии существовал в Армении начиная с Арташеса I (189 - ок. 160гг. до н.э.). При Тигране II Великом (95-55гг. до н.э.) был утвержден культ живущего, правящего царя, причем он был отождествлен с богом Ваагном - Гераклом, а его приемник Артавазд II (55-34гг. до н.э.) - с богом Митрой. Трдат I (66-83гг. н.э.), судя по оставленной им в Гарни греческой надписи отождествляется с богом Гелиосом - Митрой.

³ А.Г. Периханян, Храмовые объединения малой Азии и Армении, М., 1959, с. 8.

Кризис, охвативший не только Римскую Империю, но и весь античный мир совпал с укреплением церковной организации христиан, и в известной мере даже способствовал ей. Христианство стало альтернативной религией с морально-этической и социально-экономическими программами, что и повлекло официальные жестокие гонения на христиан, как в Римской Империи, так и в Армении («Հայոց քաղաքներէն Արտաշէս II-ին ատենները, խնորով շուրջ 230-ին և Տրդատ 287-ին փաշտօնապէս հալածանքներ հրաժարեցին քրիստոնէութեան դէմ»⁴). После эдикта Валериана 257 года и постановления Диоклетяна 303 года, еще более консолидировались христианские общины, ускорилось формирование нерархии и единого богослужебного культа. В Армении, стремящейся удержать независимость между Римской Империей и усилившейся с 226 года Сасанидской Персией, христианство оказалось спасительной возможностью разрешить не только внешние, но и внутренние проблемы - пресечь самоуправство жрецов и рассредоточение политических и экономических ресурсов. Наилучшим способом централизации власти и централизации культа Трдат III (298-330гг.) избрал принятие христианства, оказав поддержку гонимой в Риме, но уже могучей религии. К сожалению, сохранить целостность государства удалось лишь на 86 лет, зато целостность нации на 1700 лет. Христианство в Армении было достаточно распространено и влиятельно, иначе акт принятия без внутренней поддержки был бы невозможен. В "Житии св. Григория" на греческом языке, о его приходе в область Екехеац через Себастию сказано, что люди выходили приветствовать его и он увидел, что церкви построены уже, и, воздвигая кресты, он служил («Հայաստան մտնելուն, մարդիկ ամեն կողմէ ընդառաջ եկան ողջունելով զինքն և սա տեսավ թէ եկեղեցիները շինուած էին արդէն, և ինքն խաչեր կանգնեցնելով կը փառաբարէր»⁵).

Несомненно, христианство в Армении вполне национализировалось, впитало наиболее стойкие древние религиозные представления, приспособило их к основным положениям своего учения и само приспособилось к ним. Как говорит св. Августин: "То, что теперь называется христианскою религией, существовало у древних и было присуще человеческому роду от самого начала веков до пришествия Христа, с которого времени истинная вера, уже существовавшая, стала называться христианскою". Чтобы иная вера приобрела популярность и доступность, театр сполна был взят на вооружение христианством. Конечно, извлекая все для себя необходимое, церковь повела непримиримую борьбу с театром, но тем не менее факт преемственности зрелищных способов и методов подачи информации для привлечения и завоевания паствы - неопровержим. Состоялось освоение античного театра и формирование нового ритуального канона, то есть произошла трансформация на формальном уровне, соответствующая повлекшая трансформацию композиционно-архитектурную, декорационную и декоративную. "Армянский язык закрепил признание этого факта тем, что с древнейших времен до наших дней одним и тем же словом "бэм" - обозначаются и алтарь, амвон и сцена, театр, арена; одним и тем же прилагательным "бэмакан" - выражаются понятия и ал-

⁴ Սաղարիա արք. Օրմանեան, Հայոց եկեղեցին, Եր., 1993, էջ 28:

⁵ Հ. Պողոս Սնան"ան, Զրիստոնէութեան հետքեր Հայաստանի մէջ Ա. Գրիգոր Լուսավորչի քարոզութենէն առաջ, Վենետիկ - Ս. Ղազար, 1979, էջ 20:



Рис. 1

тарный и сценический, сценичный. И действительно, сходство поразительное. Высокие и широкие подмости соединены несколькими ступенями с церковным залом, эти лесенки устраиваются по бокам. Во всю ширину подмостков протянут легкий подвижный занавес, сдвигающийся и раздвигающийся при помощи блоков и тонкой веревки точно также, как это делается на сценах, не имеющих подъемного занавеса". "... занавеси по театральному меняются в зависимости от смысла исполняемого богослужения - то печально-траурный черный занавес, то светлый, радостный. Когда занавес задернут, перед ним образуется просцениум, который используется точно также как и в театре, для чтения перед занавесом".⁶ Просцениум символизирует грешную землю, отделенную от рая занавесом. Алтарный стол напоминает алтарный стол языческих храмов. Вертикальная плита на массивном постаменте с арочным навершием, под двускатным карнизом символизирует престол Всевышнего, устремленный в бесконечность, а завершающий крест - "царствие", "рай" (рис. 1).

Что касается храмовых зданий, то архитектурно-композиционное решение изменялось в соответствии с функцией, то есть с ритуальными требованиями. Первоначальное появление особых зданий для богослужения было весьма скромным строительством, на средства бедных общинников, и ничем не отличалась от просторного жилого дома. Но к III в. епископальная церковь стала стремиться к особой торжественности богослужения, которая заменила бы пылкое слово пророка.

Для собрания стали строиться специальные здания, называемые "господим домом" - "кириакои" по-гречески, отсюда русская "церковь" и немецкая "кирхе". Наиболее раннее сооружение подобного типа обнаружено археологами в Дуре-Европос и относится к III в. За неимением фактического материала трудно проследить объемно-пространственный формообразовательный процесс в архитектуре ранних церквей, особенно в Армении, где первые христианские храмы относятся к IV в., а предшествующие языческие - вовсе не сохранились. Заметим, на идейном уровне произошла трансформация языческого храма из "дома идола" в помещение для народных собраний, коллективных молебнов и религиозного театра. Отсюда вытекающие требования обусловили постепенный отбор приемов из античных сооружений (не только храмовых), элементов компоновки, плановых и объемно-пространственных решений и совмещения их в новом христианском храме. Интереснейший факт - адаптация христианства к архаичным реалиям! - в

⁶ Г. Гоян, "2000 лет армянского театра", т. 2, М., 1952, с. 135.

Армении повсеместно сохраняются места богослужения и паломничества, и не столь в ознаменовании победы над старыми богами, сколь во имя их сохранения, как магического гаранта благополучия, эта замена посещаемого объекта оказалась чисто внешней. Иногда удавалось сохранить и самих идолов, украсив их крестами (вишапы Гегамских гор).



Рис. 2



Рис. 3



Рис. 4

В Армении наиболее ранними памятниками христианства являются каменные крылатые кресты, установленные на колоннах различного сечения, высотой более 2-х метров, закрепленные в ступенчатый стилобат всухую. Несомненно, их прообразом служат греко-римские победные колонны. Они устанавливались на местах разрушенных языческих капищ, утверждая торжество новой религии и датируются IV - VII вв. В VII в. появляются хачкары, о происхождении которых есть множество версий и гипотез, их генеалогию пытаются вывести начиная от вишапов, памятных плит Ванских царей, до греко-римских стел и обелисков (рис. 2, 3, 4). На наш взгляд родственность этих памятников заключается лишь в символике их вертикали и некоторых чисто конструктивных решениях. Ни по форме, ни по назначению или ритуальному содержанию хачкары не относятся ни к одному из этих видов памятников, и то что стеллы или вишапы украшались крестами, еще не о чем не говорит, разве что эти украшения оберегали их от уничтожения. Отметим, вишапы - фаллические символы, архитипы рыбьих образов, встречаются в Европе, стеллы подобные Ванским - в Египте, Ассирии, Вавилоне, (в Армении же они встречаются в новых модификациях вплоть до IX века), обелиски и каменные плиты с памятными надписями - по всей Римской Империи (по сей день их трансформации мы имеем в мемориальных досках и памятниках), а хачкары, которые пытаются вывести производными от них, только в Армении. Если мы вернемся к III тыс. до н.э., то обнаружим, что "... раскопки фиксируют наличие сложной организационно разветвленной системы культовых церемоний в различных уголках широкого культурного мира. Люди молились в специально построенных святилищах, перед скалами, испещренными религиозными сюжетами, в собственных до-

мах, у очагов, наконец, путники молились в пути перед миниатюрными очагами, точь-в-точь напоминающими очаги их родного дома".⁷



Рис. 5



Рис. 6

Образы их разбросаны во множестве по всему Армянскому нагорью, только вблизи Еревана - в Мецморском комплексе, Двине, Шенгавите и др. встречаются однотипные алтари (рис. 5). "Перед алтарями находились круглые очаги для разжигания огня, по бокам - отгороженные жертвенные площадки, приспособленные для омовений и стока крови убитых животных, очаги для выпечки ритуальных хлебцев, глиняные статуи божеств, ритуальные сосуды с зерном".⁸

Очевидно, в общинных поселениях, древнейшие культы и тем более культовые атрибуты сохранились практически без изменений вплоть до средневековья. Как аргумент в пользу этой версии, можно привести факты общино-родового уклада жизни у горцев Грузии, сохранившие вплоть до начала нашего века не только верования и быт, но и иерархию с отголосками матриархата. Когда христианство, став государственной религией, вменяло в обязанность уничтожение как самих идолов, так и все ритуальные предметы, дабы лишить народ возможности поклоняться старым богам и доказать их бессилие. Люди прибегли к ухищрению, начав изображать кресты на всех священных и дорогих реликвиях, в том числе и на домашних алтарях, спасая родовые святыни (рис. 6). Постепенно утратив первоначальный смысл, алтари превратились в хачкары, сохранив трехчастное деление и оставшись таким же универсальным объектом совершения всевозможных ритуалов, как в свое время, собственно, алтари, сооружаемые на месте совершения обрядов, погребений, у родников или просто по торжественным поводам. Алтарные украшения как и прочие зооморфные и антропоморфные мотивы барельефов и ритуальной утвари по сей день бытуют в христианстве. Особенно ярко это проявляется в прикладных искусствах и архитектурной орнаментике. Даже в книжной живописи известной нам с раннего христианского периода заметны отголоски предшествующих культур. "Общность мотива и стиля объединяет все виды пла-

⁷ К.Х. Кушнарева, Древнейшие памятники Двина, Ер., 1977, с. 43.

⁸ К.Х. Кушнарева, указ. соч., с. 45.



Рис. 7

стического искусства. Если сравнивать каменные или фресковые орнаменты с книжным или чеканным, то они только на первый взгляд окажутся мало похожими, на самом же деле разница их обусловлена техническими приемами и размерами. Некоторые мотивы орнаментальной иконографии, свойственные дохристианским культам и закрепившиеся в народном сознании как первичные, вошли в изобразительное искусство и были свойственны всем этапам развития искусства, они утратили свое смысловое значения лишь в самое последнее время, в наши дни, часть же их была переосмыслена христианством. Многие орнаментальные и символические мотивы просуществовав какой-то срок времени,

иногда короткий, иногда довольно продолжительный, предавались забвению, чтобы вдруг вспыхнуть, обычно не на долго, через одно или два, а иногда и более столетий".

Христианство, как видим, освоило сполна все средства художественно-эстетической выразительности. Главным же процессом явилась адаптация этнических культов - самой устойчивой и действенной сферы в жизни человеческого коллектива.

Основным, нашедшим отклик в христианстве, был культ Ара Прекрасного и ему подобных богов, умирающих и воскресающих. Именно эти восточные культы оказали влияние на весь эллинский мир и явились благодатной почвой для укоренения христианства. Обряды посвящения Ара Прекрасному и Гисанэ, театрализованные мистерии, в которых изображались чудесное рождение, гибель, плач погребения, воскресение и радость о возродившемся боге, были перефразированы христианством и послужили сценарием для христианской литургии. Даже баресмы - маленькие пучки зелени, votивные символы Ара Прекрасного, у христиан заменились веточками вербы. В Иисусе Христе кроме формальной, обрела преемственность и мистическая символика: во-первых образ рыбы - восходит к бронзовому веку, здесь и аббревиатура греческой формулы имени Иисус Христос - Божий Сын, Спаситель (Ихтиос - греч. рыба), и ритуально обязательная пища, и тиара - головной убор священнослужителя, изображающий открытую пасть рыбы (рис. 7). Подобный головной убор можно увидеть на голове Бога - Рыбы Эа (IX - VIII в. до н.э.), идол найденный в Кармир Блуре (рис. 8). Этот образ был весьма распространен по всей Передней и Малой Азии. Поразительным образом из доисторических времен, не будучи популярным в античную эпоху, этот символ внедрился в христианство.

¹ А.А. Дурнова, Очерки изобразительного искусства средневековой Армении. М., 1979, с. 19.

Другой конусообразный головной убор с ниспадающим сзади покрывалом - трансформация несколько позднего античного ритуального головного убора, символизирующего звезду с хвостом имевшую тот же магический смысл что и длинные волосы в области Тарон, где жители поклонялись богам Гисанэ и Деметру ("гисанэ" - имеющий длинные волосы, сын и супруг Таронской матери-богини. Длинные волосы (косы) на головах таронских детей символизировали их посвящение и обретение покровительства Гисанэ. На месте его разрушенного капища был построен храм св. Карапета (Предтечи). Любопытная деталь - преемник языческого "бога с косою" христианский святой, унаследовал его косу. Карапет стал покровителем гусанов, канатоходцев, а в более поздние времена - ашутов и вообще служителей искусства.

В "Истории Тарона" Иованна Мамиконяна без обиняков сказано, что и после насильственного крещения, народ не был тверд в (христианской) вере. Однако не решаясь открыто исповедовать веру отцов, они (жители Тарона) оставляли на головах своих детей косы, чтоб при взгляде на них вспоминать "прежнюю свою скверну"¹⁰. Тем не менее обет не стричь волосы сохранился у христианских пилигримов, монахов и богомольцев. Название "гисавор" обозначающее комету (звезду с косою) восходит к астральным религиозным понятиям древнего человека, персонифицирующего все явления природы и одушевлявшего небесные светила, горы, реки и т.д. Кстати, наиболее устойчивыми верованиями, сохранившимися по сей день не только в языковых формах и оборотах, оказались верования связанные с солнцем, луной, звездами. До сих пор армяне продолжают клясться звездами, молиться им, присоединив им правда имена архангелов "Большие и малые звезды, будьте помощниками-хранителями! Вместе с ангелами Гавриилом и Михаилом спасите нас от всех напастей, от злого человека и от лихолетия".¹¹

Связь астральной и зооморфной символики язычества продолжается в образе птиц, быков, баранов, оленей, львов, благожелательно воспринятых для христианских украшений. В немилость попали аралезы, наверное этот культ был слишком популярен. Это псеглавцы - божества с человеческим туловищем и собачьей головой, связывались с верованиями воскрешения мертвых, борьба с ними была долгой и ожесточенной, поэтому собаки, как и змеи, почитаемые в народе охранителями домашнего очага, попали в разряд дьявольских исчадий. Змеи часто изображаются с собачьей головой в книжной миниатюре (трансформация в антикульт).

Не взирая на попытки преодолеть и искоренить некоторые графически стилизованные символы (Езник Кохбаци, V в.), они продолжают изображаться на стенах церквей, хачкарах, на бытовой и даже культовой утвари и одежде. Это колесо, спираль, свастика - символы солнца. Вспомним замечательную басню



Рис. 8

¹⁰ *Յովհանն Սամբուկեան, Պատմութիւն Տարօնի*, Եր., 1941, էջ 107:

¹¹ Г. Гоян, указ. соч., т. I, М., 1952, с. 340.

Мхитара Гоша (XII в.): цветок - подсолнечник однажды был обвинен в солнцепоклонничестве; цветок воздел руки к солнцу и воскликнул: "Клянусь Солнцем, я не солнцепоклонник!" (М. Гош, 129)¹².

Крест, ставший основным символом христианства, как указывалось ранее в идеографическом значении "царствие", "рай" имеет и другое значение, не утраченное в христианстве - "агапа" вездесущая любовь, где горизонтальная линия креста - женский аспект, земля, материя; вертикальная - мужской аспект, творческое начало, небо и дух. Это противопоставление может быть понято и как единство времени, символом которого является горизонтальная линия, а вечности - вертикальная, причем вечность может пересекать время в любой точке. Место пересечения обеих линий, в котором оба аспекта сливаются воедино, одновременно становятся источником энергии, из которого мир развивается во всех четырех направлениях.¹³

Обратимся теперь к наидревнейшему культу любви, плодородия, восходящему к родо-племенным временам матриархата. Культ богини-матери Анаит - воплотился в христианском культе богоматери Марии, он "снова ожил ... переименовав только имя и получив христианскую окраску".¹⁴

В Армении сохранились жертвоприношения голубей, прежде посвященные Анаит, а также освящение винограда. Голубей мы встречаем изображенными на короне Тиграна Великого (монеты), свидетельство покровительства Анаит. "В деревнях Армении, например и сейчас бытуют глиняные сосуды с подчеркнутыми женскими признаками, в которых обычно хранится соль. Соль, согласно древним армянским верованиям, связывается с плодородием, благополучием дома¹⁵, относящимся также к культу Анаит. Эти статуэтки изготовлялись лепным способом еще с IV тыс. до н.э. и наравне с женскими статуэтками с младенцем оказались воспринятыми христианством.

Вряд ли ранние христиане, боровшиеся с идолами, могли представить себе, что когда-нибудь их последователи будут поклоняться статуям и изображениям Марии, и чтить ее как Бога. В конце II в. Мария еще не была самостоятельной фигурой в системе христианских догматов. Но чем шире распространялось христианство, чем больше оно включало в себя традиционных обычаев и верований, тем больше "божественных" черт появлялось в образе Марии. Только в конце IV в. появилось сочинение анонимного автора "Об успении Марии". В нем как раз и рассказывается о последних годах жизни матери Иисуса, ее смерти, и вознесении на небо, что поставило ее в один ряд с Иисусом. В IV - V вв. устанавливается ее культ, к ней начинают применять название "богородица" и "богоматерь" - выражения, восходящие к наименованию древних языческих богинь. Окончательно Мария вошла в сонм святых в 431 году на соборе в г. Эфесе, созванном по решению императора Феодосия II. Не случайно, в Эфесе - город издавна известный своим

¹² Г. Гоян, указ. соч., т. 2, с. 98.

¹³ В. Баузер, И. Дюмотц, С. Головин, Энциклопедия символов, М., 1998, с. 25.

¹⁴ А. Дрекс, Мифы о Деве Марии, М., 1929, с. 93.

¹⁵ В.А. Бдоян, Армянские солонки с фигурой женщины, как конспирация статуи богини Анаит, Материалы по этнографии Грузии, т. XV-XVII, Тбилиси, 1972, с. 70.

храмом Артемиды, воспринимавшейся там, как богиня плодородия. Праздники же в честь Богородицы введены церковью еще позднее. Они были приурочены к местным языческим праздникам. Рождество ее впервые стало отмечаться в VI в., но только с XVII в. объявлено обязательным праздником, Успение - с конца V в. Первое совпало с началом нового года в Армении (8-е сентября, с XIII в. было присоединено к воскресенью), а второе с празднованием крестьянами окончания уборки урожая (по установлению Шнорали 12-18 августа). Итак создавались мифы, подкрепляясь обрядами.

Трансформация символов, адаптация культов у всех народов происходит исключительно индивидуально. Любая религия или идея, воспринимаемая народом, сразу же приобретает этническую окраску - происходит взаимообратная адаптация. Христианство в Армении более чем где-либо переработало и переосмыслило архаический материал, сохранив множество первобытных отголосков. О культе огня напоминают праздник Трндез - очищение огнем, который предписывает зажжение и перепрыгивание через ритуальные костры; Чрагалуйц в литургиях Рождества и Пасхи - когда из церкви домой прихожане несут огонь, и обычное зажжение свечей у святых образов. Культ воды продолжает существовать в обряде крещения - здесь очищение водой (первоначально проточной), омовение ног (церковный ритуал в тайную вечерю), обливание водой в праздник Вардевар, окропление при освещении - суть доисторические культы. Жертвоприношения сопровождают каждого армянина в самые важные моменты жизни, они навсегда закрепились как христианские обряды. Во многих регионах Армении до начала века существовали жертвоприношение быков, в праздник Вознесения, с целью борьбы с разными явлениями, препятствующими хорошему урожаю. Средства собирались со всей общины. Сегодня этот ритуал приобрел индивидуальную окраску. По сей день бытующие народные поверья, приметы, обряды и обычаи, разгадывание сновидений - христианизированы чисто формально и являют древнейший мистический символизм. Связь символов надвременна и в основном подсознательна, наверное устойчивые в разных культурных эпохах символы действительно наделены магической притягательностью, а трансформация памятников и адаптация культов - процесс естественный и неизбежный, также как их усовершенствование и модернизация. Поэтому, не следует бороться с прошлым, его надо переосмысливать. Задача человеческого коллектива в каждой новой социальной и экономической формации иметь соответствующую концепцию богопочитания для индивида и для общества, чем меньше будет в этом аспекте противоречий, тем более жизнеспособной будет религия. Попытка не придавать значения "колесу истории", и тем более попытка его остановить, никогда не благоприятствовали расцвету нации. Сегодня, крупномасштабные мероприятия в связи с празднованием 1700-летия принятия христианства в Армении, несомненно, будут способствовать обновлению и реформации Армянской Церкви в новых исторических условиях.

ՀԻՆ ԿՐՈՆԱԿԱՆ ՊԱՏԿԵՐԱՑՈՒՄՆԵՐԻ ԳԵՂԱԳԻՏԱՑՈՒՄՆ ՈՒ ՔՐԻՍՏՈՆԵԱՑՈՒՄԸ

Գիտակցության կրոնական և գեղագիտական ձևերի փոխհարաբերության հարցը եղել և մնում է գեղագիտության կարևորագույն խնդիրներից: Այն դեռևս տրամագծորեն հակադիր կարծիքների ձևավորման և, հետևապես, գիտական վեճերի առաջացման աղբյուր է հանդիսանում: Գիտնականներին հուզում է, մասնավորապես, կրոնի և արվեստի ծագման խնդիրը: Եվ եթե պալեոլիթի արվեստը հետազոտող արևմտյան գիտնականներից շատերը զարգացրել են արվեստի առաջացման այսպես կոչված «հմայական» հայեցակարգը, այսինքն՝ համարել են, որ արվեստը առաջացել է հմայական ծեսերից, ապա մարքսիստական կողմնորոշում ունեցող գիտնականներից ոմանք արտահայտել են ճիշտ հակառակ տեսակետ, համարելով, որ առանց արվեստի կողմից տրամադրված միջոցների կրոնը չէր կարողանա առաջանալ և գոյատևել:

Չհամաձայնելով այս տեսակետներից և ոչ մեկի հետ, նշենք, որ, մեր կարծիքով, աշխարհի նախնական կրոնական և գեղագիտական յուրացումը իրագործվել է միաժամանակ: Այն իրականացվել է բարոյական, կրոնական ու գեղագիտական բնույթի տարրեր պարունակող նախնադարյան սինկրետիկ գիտակցության գործունեության շնորհիվ և հանդիսացել է նույնպես «չտարբերակված» սինկրետիկ հոգևոր-պրակտիկ գործունեության անբաժան մասը: Այդ հոգևոր-պրակտիկ գործունեության համակարգում էլ ձևավորվել են աշխարհի նկատմամբ կրոնական և գեղագիտական հարաբերությունների սաղմերը, հիմքեր ստեղծելով գիտակցության գեղագիտական և կրոնական ձևերի զարգացման համար:

Նախապես ներկայանալով անանջատ՝ փոխներթափանցված և միահյուսված տեսքով, գիտակցության կրոնական և գեղագիտական ձևերը «ձեռք ձեռքի տված» աջակցել են միմյանց զարգացմանը: Հիմնվելով այնպիսի հոգեկան մեխանիզմների գործունեության վրա, ինչպիսիք են հատկապես զգացմունքները, ապրումները և երևակայությունը, նրանք իրականացրել են աշխարհի նախնական հուզական-կերպարային յուրացումը և դրանով իսկ մեծ չափով նպաստել մարդկության «մարդկայնացման» գործընթացին:

Այս ամենը նշանակում է, որ ցանկացած ժողովրդի գեղագիտական գիտակցության զարգացման գործընթացը և առանձնահատկությունը բացահայտելու համար, անհրաժեշտ է անդրադառնալ նաև կրոնական գիտակցության բնորոշ գծերի հետազոտմանը:

Իրոք, հին հավատքը աշխարհի և մարդու մասին իր յուրովի պատկերացումներով, անմիջականորեն արտացոլվել ու առարկայացվել է նախնադարյան «արվեստում» և իրային միջավայրի գեղաձևավորման առաջին փորձերում (աշխատանքի գործիքներ, սպասք, հագուստ, զարդեր և այլն), դրանով իսկ որոշ չափով պայմանավորելով ժողովրդի ձևավորվող գեղագիտական գիտակցության զարգացման կոնկրետ ուղին: Սիննույն ժամանակ պետք չէ անտեսել, որ հին կրոնական պատկերացումներն ի հայտ են եկել «գեղագիտորեն մշակված» տարբերակների տեսքով: Կրոնական պատկերացումների «գեղագիտական մշակում» ասելով, նկատի ունենք դրանց հումանիզացումը, «մարդկային չափի» ներմուծումը ֆանտաստիկականի, գերբնականի ոլորտը:

Նշենք, որ չափազանց դժվար է ներկայացնել հայկական հին, նախաքրիստոնեական կրոնի զարգացման հիմնական փուլերը և ստույգ ժամանակագրությունը: Հավանաբար, պետք է համաձայնել այն գիտնականների հետ, որոնք համարում են, որ հայկական ցեղե-

րի կրոնական հավատալիքների հնագույն շերտը և հայերի առաջին դիցարանը ձևավորվել են մ.թ.ա. II հազարամյակում կազմավորված Հայաստ - Ազգի թագավորության մեջ, որն ըստ Գր.Ղափանցյանի, հանդիսացել է հայերի օրրանը¹:

Էլ ավելի բարդ է բացահայտել բուն հայկական հատկանիշները, որոնք դրսևորվել են հայ ժողովրդի կրոնական հավատալիքներում և ծեսերում: Այդ խնդրի լուծմանը խոչընդոտում են մի քանի օբյեկտիվ պատճառներ, որոնցից պետք է նշել, նախ, հայ ժողովրդի կազմավորման ժամանակաշրջանին վերաբերող աղբյուրների սահմանափակ քանակն ու դրանց մեջ մեզ հուզող հարցի ոչ լիարժեք ներկայացումը. երկրորդ, Հայաստանի պարբերաբար կախյալ վիճակը հարևան հզոր պետություններից և գրեթե չընդհատվող պատերազմները, որոնք ստիպված էր մղել հայ ժողովուրդը իր քաղաքական անկախությունն ու մշակութային ինքնատիպությունը պահպանելու համար և, երրորդ, քրիստոնեական գաղափարախոսների ձգտումը ամեն գնով ոչնչացնել հեթանոսական մշակութային արժեքները: Սակայն հիմնվելով այն տվյալների վրա, որոնք պարունակվում են Մովսես Խորենացու, Ագաթանգեղոսի և այլ հայ միջնադարյան պատմիչների աշխատություններում, Ս. Էմինը, Ղ.Ալիշանը, Ն.Ադոնցը, Գր.Ղափանցյանը և ուրիշ շատ հայագետներ այնուամենայնիվ փորձել են լուծել այդ խնդիրը²: Մասնավորապես, նրանց հաջողվել է ապացուցել, որ լայնորեն կիրառելով սկզբում իրանական, հետագայում՝ հելենիստական ժամանակաշրջանում, նաև հունական աստվածների անունները՝ Արամազդ-Ջևս, Անահիտ-Արտեմիս, Տիր-Ապոլոն և այլն, Հայաստանում երբեք մեխանիկորեն չեն ընդօրինակել նրանց պաշտամունքը: Որքան էլ հզոր է եղել իրանալեզու ազգերի և հելենների քաղաքական ու մշակութային ազդեցությունը հայկական մշակույթի վրա, այն չի համահարթեցրել ազգային առանձնահատկությունները նաև կրոնի ոլորտում: Իսկ դա կարող էր հնարավոր դառնալ միայն այն դեպքում, եթե մինչ Արամազդ-Ջևս աստծո գլխավորությամբ դիցարանի ձևավորումը, հայերը իրոք ունենային նմանատիպ գործառնություններով օժտված, սակայն այլ անուններ կրող աստվածների պաշտամունքը: Այսինքն տարբեր անուններով Հայաստանում միշտ հանդես են եկել հին «տեղական» աստվածները, որոնց պաշտամունքի հիմնական բովանդակությունը, անցնելով դարեդար և հարստանալով նոր գործառնություններով, մնացել է անփոփոխ: Հետաքրքիր է, որ նույնիսկ ⁴U-GUR աստծո գլխավորությամբ հայաստական պանթեոնի աստվածների լոկ թվարկումը, թույլ է տալիս դրանց անունների ծագումնաբանական մեկնության և այլ դիցարանների հետ համեմատության միջոցով որոշ գաղափար կազմել հին հայերի կրոնական պատկերացումների մասին: Մասնավորապես, այդ վերլուծության արդյունքում ակնհայտ է դառնում, որ հին հայերի կրոնական հավատալիքներում մեծ տեղ է հատկացվել բնության պաշտամունքին: Վերջինս արտահայտվել է բնության երևույթների ոգեղենացման, անձնավորման, մարդկայնացման մեջ, ինչը, մեր համոզմամբ, հանդիսացել է ձևավորվող գեղագիտական գիտակցության գորեղ ազդեցության անմիջական արդյունքը կրոնական գիտակցության վրա:

Այդ մասին են վկայում նաև մի քանի հնագույն առասպելներ, որոնք վերամշակված տեսքով ներկայացված են Մովսես Խորենացու «Հայոց Պատմության» մեջ: Օրինակ, Վահագնի ծննդին վերաբերող հայտնի երգը Խորենացին, ենթադրաբար, վերցրել է մեծ թեոգոնիական ցիկլից:

¹ Гр.Кананиця, Хайаса-колыбель армян, Ер., 1948.

² Տես. օր., Н.О.Эмин, Очерк религии и верований языческих армян, М., 1884, Ղ.Ալիշան, Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնը Հայոց, Վենետիկ-Ս.Ղազար, 1895, Гр.Кананиця, Историко-лингвистические работы, т. I, Ер., 1956; т. II, 1975: Նույնի Արա Գեղեցիկի պաշտամունքը, Եր., 1945: Ն.Ադոնց, Հին հայոց աշխարհայացքը, Պատմական ուսումնասիրություններ, Պարիս, 1948:

Վ. Չալոյանի կարծիքով, այս առասպելում նշվում են *ողջ գոյի* նախահիմքը հանդիսացող բնության չորս տարրերը՝ հողը, օդը, ջուրը, կրակը: Իսկ Վահագնի հաղթանակը վիշապների նկատմամբ՝ արտացոլում է հակադրությունների պայքարը միասնական սուբստանցիայի բնութայն ընդերքում³:

Եթե Վահագնի պայքարը իրոք բնության տարրերի և ուժերի միջև կատարվող պայքարի արտացոլումն է, ապա պետք է նկատի ունենալ, որ այս պայքարն իր բովանդակությամբ վերացական չէ: Այն բարոյական իմաստ ստացած կոնկրետ պայքար է, որն ուղղված է *չարիքի* դեմ և մղվում է մարդու բարօրության համար: Չարի պարտությունը անպայման պետք է դրական հույզերի առաջացման աղբյուր հանդիսանա: Այդ հույզերը նախապես լինելով ընդհանրացված բնույթի, այնուամենայնիվ պարունակել են իրենց մեջ և բուն գեղագիտական տարրեր:

Մեր կարծիքով, այս երգում ակնհայտորեն զգացվում է բնության տարրերի՝ երկնքի, երկրի, արևի, ծովի ոգեշունչ և նույնիսկ գեղարվեստական ընկալումը: Մարդը խոնարհվում է բնության առջև, բայց նա նաև հիանում է բնությամբ, քանի որ վերջինիս հզոր ստեղծագործական ուժի շնորհիվ առաջանում է կյանքը՝ տվյալ դեպքում մարդակերպ Վահագն աստվածը:

Այն պայմաններում, երբ բնությունը դեռևս «մարդկայնացված» չէր և, հետևաբար, պետք է ընկալվեր որպես մարդուն հակադրված մի օտար, թշնամական գորություն, բնության երևույթների ոգեղենացման, «մարդկայնացման» առաջին փորձերը պետք է դիտել որպես ձևավորվող գեղագիտական գիտակցության գործունեության արդյունք: Դա, իհարկե չի նշանակում, որ առասպելում իրականացված բնության «մարդկայնացումը» մենք նույնացնում ենք իրականության նկատմամբ գուտ գեղագիտական «անշահախնդիր» վերաբերմունքի դրսևորման հետ: Ակնհայտ է, որ նախնադարյան մարդը չէր կարող «անշահախնդիր» լինել բնության նկատմամբ: Խոսքը միայն դիցաբանական գիտակցության բարդ կառուցվածքում նրա գեղագիտական տարրի ակտիվացման մասին է: Իսկ այդ ակտիվացման արդյունքում, հնարավոր է դարձել վերածել օտարված, օբյեկտիվ իրականությունը «մարդկային» իրականության, թեպետ միայն գիտակցության ոլորտում և միայն պատրանքային ձևով: Ինչպես նշել է Գ.Ապրեսյանը, «բնության տարբեր տարրերի ու կողմերի շնչավորումը (ոգեղենացումը) և աստվածացումը, ժողովուրդը իրականացնում էր գեղաձևավորման միջոցով: Ոգեշնչվածությունը նշանակում էր նաև գրավչություն, գեղեցկություն, իսկ հաճախ նաև վեհություն»⁴:

Վերադառնալով մեր առասպելին՝ նշենք, որ ճառագայթելով լույս և խորհրդանշելով հզոր ուժ, Վահագնի կերպարը, իր արեգակ աչքերով, իրոք, հիմնական գեղագիտական զգացմունքների՝ գեղեցիկի և վեհի առաջացման աղբյուր է հանդիսանում: Բացի այդ, նա նաև հույս է ներշնչում, որ բնության և մարդու միջև հնարավոր է հաստատել ներդաշնակ հարաբերություններ, քանի որ նրանց միջև գոյություն չունի անհաղթելի թշնամանք:

Բնապաշտական է նաև «Արա գեղեցիկ և Շամիրամ» առասպելը, որը Մովսես Խորենացին ներկայացնում է էպիկական գծերով հարստացված տեսքով:

Գրեթե բոլոր հետազոտողները համոզված են, որ Մովսես Խորենացին կանխամտածված փոխել է առասպելի վերջնամասը, որպեսզի համապատասխանեցնի այն քրիստոնեական աշխարհըմբռնման պահանջներին: Իրականում առասպելի նախնական տար-

³ Տե՛ս В.К. Чалоян, История армянской философии, Ер., 1959, с. 22-23, նույնի, Развитие философской мысли в Армении, М., 1974, с. 14.

⁴ Г.Апресян, Из истории армянской эстетической мысли, кн. I, Ер., 1973, с. 19.

բերական ավարտվում էր Արայի հարություն առնելու մասին պատմությամբ, քանի որ, ըստ հայ հեթանոսական հավատքի, արալեզները շնակերպ աստվածները, վերակենդանացնում են մարտի դաշտում հերոսաբար զոհված Արային:

Եվ այսպես, կասկածից վեր է, որ Արա Գեղեցիկի կերպարով հանդես է գալիս մեռնող և հարություն առնող հին հայկական աստվածությունը, որը հին արևելյան նմանատիպ աստվածությունների՝ Թամուզ, Օգիրիս, Ադոնիս, Ատտիս և այլն, տարբերակն է հանդիսանում:

Գեղեցիկ են այդ աստվածներին նվիրված լեգենդները, քանի որ գեղեցիկ է ինքը երևույթը, որը նրանք անձնավորում են բնության վերածնունդ, կյանքի զարթոնքը երկրի վրա, երկար սպասված գարնան վերադարձ:

Այս ամենը չի կարող չուրախացնել, չի կարող դրական հույզերի առաջացման աղբյուր չհանդիսանալ, առավել ևս, որ այս առասպելում հաստատվում է հավատը հոգու անմահության վերաբերյալ: Ծագելով գլխավոր առմամբ օգուտի ակնկալիքից, այդ դրական հույզերը այնուամենայնիվ եղել են բազմաբովանդակ, քանի որ պարունակել են իրենց մեջ նաև գեղագիտական ու բարոյական բնույթի տարրեր:

Հիշենք, որ առասպելներում բարոյականն ու գեղագիտականը սերտ կապակցվում են և զրեթե նույնանում: Բարին ու գեղեցիկը միանալով իրար կազմում են մի օրգանական միասնություն: Գեղեցիկը ի հայտ է գալիս բարու օգնությամբ, իսկ բարին միշտ գեղեցիկ է: Այդ է պատճառը, որ չարի հետ պայքարող, ամեն ոք լինի նա աստված, թե հերոս, ոչ միայն բարոյական, այլև գեղագիտական արժեքորման է ենթարկվում ու ներկայանում որպես և մարմնական, և հոգևոր գեղեցկությամբ օժտված էակ: Հենց այդպիսին է Արա Գեղեցիկը: Այդպիսին է և Հայկը «Հայկ և Բել» առասպելում գեղեցիկ, վայելչակազմ, խիստ գանգուր մազերով, վառվռուն աչքերով, հայերի ուշիմ և խոհեմ առաջնորդը, որը հանդես է գալիս Բաբելոնի տիրակալ Բելի դեմ: Հայրենասեր, խիզախ, հպարտ Հայկին հակադրված է հանդուգն, փառասեր և վախկոտ Տիտանյանը⁵:

Այս առասպելը նույնպես բնապաշտական առասպելների շարքից է: Այստեղ արտացոլված է լուսի և խավարի պայքարը, որը ծեռք է բերում նաև խոր բարոյական իմաստ, վերածվելով մի պայքարի, որը վարում է բարի ու գեղեցիկ հերոսը, խիզախ աղեղնավորը, չար և այլանդակ թշնամու դեմ:

Հետաքրքիր է, որ Հայկի հակառակորդ և թշնամի Բելը ընկալվում է որպես չարիքի և, հետևապես, այլանդակի անձնավորում, մինչդեռ հայտնի է, որ սեմական ժողովուրդների մեջ Բելը եղել է լուսավոր երկնքի աստվածը⁶:

Կյանք, լույս, ջերմություն պարգևող այս աստվածության նման կերպարանափոխությունն ու փոխակերպումը չարիքի, մահվան և խավարի խորհրդանիշի, բնական կենդանյանա, եթե հաշվի առնենք, որ Բելը հանդես է եկել որպես այն ժողովուրդների հովանավորը, որոնք շարունակ թշնամաբար են վերաբերվել հայերին:

Այս առասպելում բնության պաշտամունքի հետ մեկտեղ և նրա հետ միահյուսված ներկայանում է նաև հերոս-նախնիների պաշտամունքը: Հերոս-նահապետները, որոնց վերագրվել են մարդկային բոլոր իդեալական հատկանիշները, վեհացվել ու աստվածացվել են: Իրականացվել է, մի կողմից, մարդկային ու աստվածային, իսկ մյուս կողմից, մարդկային և բնականի նույնացում: Սարդու և բնության միաձուլումը ներկայացվել է մի յուրահատուկ ներդաշնակության մեջ, որն, անշուշտ, գեղագիտական կարգի երևույթ է:

⁵ Սովետս խորենացի, Հայոց պատմություն, Եր., 1990, էջ 23-26:

⁶ Սանուկ Աբեղյան, Երկեր, Խ. Ա. Եր., 1966, էջ 134:

Բնության ու նախնիների պաշտամունքը, հավանաբար, եղել են նախնադարյան հայերի կրոնական գիտակցության երկու հիմնական դրսևորումները: Այդ պաշտամունքներով պայմանավորված կրոնական պատկերացումները, միահյուսվելով և միաձուլվելով փոխանցվում են մեկը մյուսին և լրացնում իրար:

Որոշակի դեր են խաղացել նաև տոտեմիստական պատկերացումները: Մասնավորապես հայերի մեջ տարածված է եղել կենդանիների պաշտամունքը, որի մասին են վկայում թե՛ պատկերացումները արալեզների և թե՛ մարերի մասին: Եվ քանի որ «մար նշանակում է օձ, վիշապ»⁷, ապա մարերը, այսինքն՝ մեղացիները նույնացել են օձերի, վիշապների հետ:

Այդ տոտեմիստական պատկերացումների ազդեցությունը ի հայտ է գալիս նաև էպոսում, որտեղ առասպելականն ու իրականը միաձուլվել և մի ամբողջություն են կազմել: Օրինակ, հայտնի տոտեմիստական մոտիվը՝ տոտեմից կնոջ հղիանալու մասին, իր արտացոլումն է գտել Երվանդի ծննդյան մասին վիպական հատվածում, իսկ կնոջ սերը դեպի վիշապը Արտաշեսին և Սաթենիկին վերաբերող վիպական դրվագներում: Ինչ վերաբերում է Արտաշեսի և Սաթենիկի որդի Արտավազդին, ապա նրա կապը վիշապների հետ ավելի քան ակնհայտ է, թեև այն բացահայտվում է հակասական ձևով: Մի դեպքում, Արտավազդը ներկայացված է որպես բարի հերոս, որը վիշապների թշնամին է և այդ պատճառով «բանտարկված է դևերի կողմից»⁸, մյուս դեպքում, Արտավազդը ինքը վիշապ է, քանի որ

«Վիշապագուները մանուկ Արտավազդին գողացան,

Եվ նրա տեղ դրին դև»⁹:

Այս ամենից պարզ է դառնում, որ կրոնական պատկերացումները իրոք ակտիվ կերպով ներգործել են հայ գեղագիտական գիտակցության ձևավորման վրա: Ձգելով խոր արմատներ, այդ պատկերացումները սնում էին հին հայերի երևակայությունը, ոգեշնչում գուսաններին ու վիպասաններին հետաքրքիր կերպարների ստեղծման համար: Միևնույն ժամանակ նույն ակտիվությամբ տեղի էր ունենում և հակառակ գործընթացը, այսինքն, իրականանում էր կրոնական պատկերացումների գեղագիտացումը:

Առասպելների նշանակությունը դժվար է գերազնահատել յուրաքանչյուր ժողովրդի մշակութային ինքնօրինակության ձևավորման գործում: Հավատը, որ առասպելում պատկերվածը ոչ թե երևակայության արգասիք է, այլ բացարձակ ճշմարտություն և վերաբերում է ժողովրդի անցյալին, ուստի և դարձել էր «անձեռնմխելի» ու անփոփոխ, նպաստել է հանրության յուրաքանչյուր անդամի կողմից այդ պատկերացումների պարտադիր ընդունմանը:

Կարևոր է այն պարագան, որ առասպելներում ներկայացված են եղել միայն այն զգացմունքներն ու տրամադրությունները, այն պատկերացումներն ու համոզմունքները, որոնք մտահոգել են բոլորին, քանի որ բխել են ցեղի գոյատևման շահերից:

Համընդհանուր նշանակություն ստացած այդ զգացմունքներն ու պատկերացումները ընկալվել են որպես բացարձակ ու «անձեռնմխելի» ռեալության արտահայտություն և նպաստել անհատի գիտակցության մեջ այն «նախահիմքի» կամ հատուկ «շերտի» կազմավորմանը, որն իր հիմնական հատկանիշներով մնալով «անփոփոխ» հանդիսացել է

⁷ ՄՆԴ, էջ 44:

⁸ Եզնիկ Կողբացի, Եղծ աղանդոց (թարգմանությունը և ծանոթագրությունը Ա.Ա. Աբրահամյանի), Եր., 1994, էջ 85:

⁹ Սովսես Խորենացի, էջ 125:

նրա ազգային առանձնահատկության և, հետևաբար, մշակութային ինքնօրինակության պահպանման հիմնական երաշխիքը:

Դա նշանակում է, որ անհատական և կոլեկտիվ անգիտակցականի կողքին, մարդու հոգեկան կառուցվածքում, տեղ է գտնում նաև կոլեկտիվ անգիտակցականի մի այլ տեսակ «ազգային անգիտակցականը», որը արտացոլում է տվյալ ազգի սերունդների փորձը և ամուր գրանցվում յուրաքանչյուրի գիտակցության մեջ: Եվ եթե կոլեկտիվ անգիտակցականի բովանդակությունը, ըստ Կ.Գ.Յունգի, կազմում են համամարդկային սկզբնապատկերները արխետիպերը, ապա պետք է ենթադրել, որ «ազգային անգիտակցականը» դրսևորվում է ազգային նախատիպերում, որոնց շնորհիվ էլ իրականանում է ազգային մշակույթի ձևավորման ու հետագա զարգացման գործընթացը:

Դառնալով անհատի սեփականությունն ու առարկայանալով մարդու գործունեության արդյունքներում, «ազգային անգիտակցականը», որը մեր կարծիքով, պետք է ընկալվի որպես ազգային գիտակցության «նախահիմք» կամ «խորքային անփոփոխ շերտ», ձևավորում է կոլեկտիվ գիտակցության մի նոր, ավելի բարձր մակարդակ: Սակայն տակավին նախնադարյան ժամանակաշրջանից մինչև օրս կոլեկտիվից դեպի անհատ և անհատից դեպի կոլեկտիվ ընթացող գիտակցության այդ դիալեկտիկական անցումների անվերջ շարքը չի վերացրել այդ «նախահիմքի» կամ «ազգային անգիտակցականի» բացառիկ նշանակությունը: Բանն այն է, որ այդ «նախահիմքի» ձևավորմանը զուգընթաց և նրա հետ միաժամանակ ծնվել է և ավանդույթը, որի կարևորագույն գործառնություններից է եղել ցեղի միավորումն ու այդ միավորման յուրօրինակության գիտակցումը:

Ընդունելով այն տեսակետը, որ առասպելներն ի սկզբանե առանձնացված չեն եղել ծեսերից և ուղղակիորեն առարկայացվել կամ «բեմականացվել» են ծեսերում, այսինքն՝ առասպելներն ու ծեսերը առաջացել են միաժամանակ, հանդես գալով մի ամբողջական համալիրի տեսքով¹⁰, ուստի կարևորում ենք հատկապես գեղարվեստական միջոցների և կերպարային մտածողության դերը ավանդույթների ձևավորման ու պահպանման գործում: Խոսքն այն մասին է, որ համալիրի շնորհիվ իրականացվել է երևակայականի, ֆանտաստիկականի «բնական» տեղափոխումը իրական միջավայր: Ընդ որում այդ երևակայականը հանդես է եկել կոնկրետ-զգայական կերպարային ձևով, ինչը հիմք է հանդիսացել հետագայում արվեստի տարբեր տեսակների առաջացման:

Ուստի կարելի է եզրակացնել, որ այդ «անփոփոխ շերտում» չափազանց մեծ է եղել գեղագիտական-գեղարվեստական տարրի նշանակությունը: Չի բացառվում և այն, որ գեղարվեստականը, կերպարայինը ուղղակիորեն գերիշխել է այդ շերտում, կազմել է նրա էությունը: Համենայն դեպս այդ «անփոփոխության» ամենավառ դրսևորումները մենք տեսնում ենք ազգային արվեստի տարբեր ժանրերում, ինչպես նաև շրջապատող իրային միջավայրի գեղաձևավորման ասպարեզում:

Սակայն գեղարվեստականի գերակշռության այդ շերտում, մեր կարծիքով, պայմանավորվել է ոչ միայն գեղագիտական գիտակցության «անփոփոխությունը» և «նույնությունը» զուտ որպես զարգացող ազգային գիտակցության մի տեսակի, այլ նաև հիմք հանդիսացել ազգային յուրօրինակության պահպանման համար ժողովրդի գործունեության ցանկացած ոլորտում:

Ելնելով այս դիքորոշումից, մենք գտնում ենք, որ հին հավատքի որոշ տարրերի քրիստոնեացման գործընթացը նույնպես պետք է մեկնաբանել որպես ժողովրդի անկրկնելի ազգային ոգին արտահայտող այդ «անփոփոխ շերտի» («ազգային անգիտակցականի») և

¹⁰ Տե՛ս, E.M.Мелетинский, Поэтика мифа, М., 1976.; А.М.Угринович, Искусство и религия, М., 1982.

նրա հետ միաժամանակ առաջացած ավանդույթի գործունեության արդյունք: Հեթանոսական ժամանակներից եկող ծեսերը, մեր կարծիքով, հնարավոր է դարձել «հարմարեցնել» քրիստոնեական տոնակատարություններին, քանի որ այդ ծեսերում գերիշխել են գեղարվեստական, կերպարային տարրերը: Ընդունելով ծիսակատարության կարգը և արտաքին ձևը, եկեղեցին հնարավորություն է ստացել աստիճանաբար վերափոխվել նաև այդ ձևի այն կողմում «թաքնված» բովանդակությունը: Այստեղից էլ, օրինակ, հեթանոսական սիրո և գեղեցկության աստվածուհի «վարդամատն» Աստղիկին նվիրված «Վարդավառ» տոնի փոխարինումը Քրիստոսի Պայծառակերպության տոնով, կամ «բոլոր զգաստությունների մայր»¹¹ մեծն Անահիտի տոնի փոխարինումը Սարիամ Աստվածածնի տոնով և այլն:

Որպես «ազգային անգիտակցականի» գործունեության արդյունք պետք է դիտվի և հին աստվածների որոշ գործառույթների և խորհրդանիշերի «անհիվանդագին», բնական անցումը քրիստոնեական սրբերին, ինչի վառ ապացույցն են, օրինակ, միջնադարյան գեղանկարչության մեջ ս. Սարգսի վիշապամարտության պատկերները:

Եվ այսպես, գեղագիտական գիտակցությունը նախապես ձևավորվելով առասպելածիսական համալիրի շրջանակներում, հանդիսացել է այն հզոր գործոններից, որոնք նպաստել են մարդկության «մարդկայնացմանը»:

Գեղագիտական գիտակցության «արխաիկ» ձևի գործունեության շնորհիվ կրոնական պատկերացումները ներկայացվել են «գեղագիտորեն» մշակված տեսքով:

Գեղագիտական գիտակցության ակտիվացման միջոցով հնարավոր է դարձել հին հավատքի որոշ տարրերի վերափոխարկումն ու դրանց անցումը քրիստոնեական պաշտամունքի ոլորտը:

¹¹ Ազաթանգեղոս, Պատմություն Հայոց (թարգմ., ներած. և ծանոթ. Արամ Տեր-Ղևոնդյանի), Եր., 1977, էջ 41:

ՍՐԲԵՐԻ ՊԱՏԿԵՐԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ
ԳԵՂԱՐՎԵՍՏԱԿԱՆ ՄԵՏԱՂԻ ԿԵՐՏՎԱԾՔՆԵՐՈՒՄ
(ՄԱՍԱՆՑ ՊԱՅԱՐԱՆՆԵՐ)

Սրբերը եկեղեցու և հավատքի, նրա հարատևության ու կենսունակության խորհրդանիշերն են, որը և հենք է ծառայել միջնադարյան հայ արարողական սպասքի շատ նմուշներ նրանց պատկերներով ու վարքի դրվագներով հարդարելու համար: Ղրանցից առավել հետաքրքիրն ու բովանդակալիցը պատկերագրության տեսակետից մասանց պահարաններն են հարդարված հայ, աստվածաշնչյան և ընդհանուր քրիստոնեական եկեղեցու առավել սիրելի սրբերի պատկերաքանդակներով:

Միջնադարյան հայ արարողական սպասքում մասնատուփ պահարաններն իբրև սրբազան մասունքների գեղեղարան լայն գործածություն ունեին: Մասանց պահարանները դրվագում էին ոսկե և արծաթե շատ նուրբ թիթեղներից, ընդելուզում թանկարժեք քարերով, հարդարում գեղաքանդակ պատկերներով: Մեզ հասած հնագույն պահարանները թվով չորսն են, վերաբերում են X-XIV դդ., բացառյալ Հեթում Բ թագավորին վերագրվող մասնատուփը, որը կորած է, սակայն պահպանվել է նկարը՝ համապատասխան շարադրանքով¹: Պահարաններից երեքն էջմիածնի Սայր տաճարի սեփականությունն են և ցուցադրված են վանքի թանգարանում:

Մասնատուփերից առաջինը արծաթից է, ունի երկու դռնակներ, որոնք փակ են և չեն բացվում: Պահարանի առաջին երեսին, դռնակների աջ և ձախ կողմերում քանդակված է մարդկային երկու կերպարանք: Աջ կողմում Պողոս առաքյալն է, կողքին՝ «ՊԵՂՕՍ» մակագրությամբ: Ձախակողմյան քանդակը հավանորեն Պետրոս առաքյալն է (պատկերը եղծված է, վերջինս միշտ պատկերվում է Պողոս առաքյալի հետ): Երկու առաքյալներն էլ կրում են երկար, մինչև ուլոքները հասնող լայն փաթթավոր պարեգոտ, գոտևորված լայն գոտիով: Երկուսն էլ ոտաբոբիկ են: Պողոս առաքյալն օժտված է երկար, խիտ մորուքով, ուղիղ քթով, լայն բացված կենդանի աչքերով: Սագերն ուղիղ են, հարդարված մի կողմի վրա:

Առաքյալների տարազը տիպաբանական կերտվածքով շաղկապվում է Աղթամարի Սուրբ Խաչ եկեղեցու պատկերաքանդակների, Անիում գտնված Գագիկ թագավորի քանդակի զգեստների կերտվածքին ու ոճին և վերաբերում է X-XI դդ.: Ղրա օգտին է խոսում նաև պահպանված զարդածնը՝ գալարվող ցողունազարդն իր արխաիկ պատկերումով: Սակայն մասանց պահարանը հետազայում ենթարկվել է մի քանի վերանորոգումների: Հակառակ երեսին պահպանված արձանագրությունից տեղեկանում ենք, որ 1443 թ. Ղուբաթ անունով մեկը այն նորոգել է և միադուռ պահարանից վերածել է երկդուռ պահարանի: Դռնակների վերին մասերում պահպանված «րդ», «ղի», «մէ» տառակապակցությունները հավանորեն նշանակում են «Բարդուղիմեոս»:

Պատկերաքանդակների բովանդակության տեսակետից առավել գրավիչը Ստեփանոսի մասնատուփն է² (նկ. 1): Այն պատրաստված է արծաթից, պատած ոսկու բարակ շերտով:

¹ Հնություններ, Հեթում Ա թագավորի հավաքած նշխարների տուփը, ԱԳ, Ա գիրք, Շուշի, 1895, էջ 153-154:

² Հ.Տեր-Ղևոնդյան, Հայկական արծաթյա մասնատուփերի երկու հին նմուշներ, «Էջմիածին», 1962, Դ, էջ 49:



Նկ. 1

բան: Պատանին նույն ուղղությամբ թեքված է դեպի առաջ, պատրաստ նետելու ձեռքում եղածը: Այդ է վկայում դեպի ետ տարած ձեռքի դիրքը:

Մասնատուփն ուսումնասիրողներն այս կերպարի հարցում տարակարծիք են: Ըստ Բ.Սոաքեյանի և Գ.Տեր-Ղևոնդյանի³ պատանին պահարանի պատվիրատուն է: Իսկ ըստ Ա.Յ.Կակովկինի⁴, այն պատկերում է մի դրվագ «ս. Ստեփանոսի գանահարումից»: Պատանու կերպարը տեղադրելով ներքևի մասում, հեղինակը կամեցել է շեշտել սրբին սպասվող ողբալի վախճանը: Մասնատուփը վերանորոգվել է 1302թ.: Հակառակ երեսին պահպանվել է հետևյալ արձանագրությունը. «Յիշեայ ԲՍ ԱԾ գաշխատողս և նոր նորոգողս ՍԲ նշխարացս և գիտորագմն ոսկերիչս թվականութի Հայոց ԶԾԱ. աղաթք յիշեցեք զծառաս»:

³ Բ.Սոաքեյան, Քաղաքները և արհեստները Հայաստանում IX-XIII դդ., հ.1. Եր., 1958, էջ 174, Գ.Տեր-Ղևոնդյան, նշվ. աշխ., էջ 49.

⁴ А.Я.Киковкин. Об изображении "заказчика" на мощехранильнице Стефана из Эчмиадзина, СА, 1971, 1, с.252.



Նկ. 2

Ելնելով պահարանի պատկերագրական ոճից, տեխնիկական կատարումից, Անիի բրոնզե բուրվառների, խնկանոցների և Աղթամարի Ս. Խաչ եկեղեցու պատկերաքանդակների հետ ունեցած անմիջական աղերսներից, այն կարելի է թվագրել X-XI դարերով:

Հաջորդ պահարանը կերտվել է Կիլիկյան Հայաստանում 1293 թ., և հայտնի է Սկևռայի կամ Հեթում թագավորի մասնատուփ անունով (Նկ. 2): XIII դարի քաղաքական անցքերը ծանր հարված հասցրին Կիլիկյան թագավորությանը, որն սկսեց ապրել իր մայրամուտը: Հեթում երկրորդը Կիլիկյան վերջին այն թագավորներից էր, որի ժամանակ երկիրը պահպանեց իր անկախությունը: Երկրին սպառնացող արտաքին վտանգը դրոշմվեց և ներքին կյանքի և հոգևոր մտածողության ու նյութական մշակույթի վրա: Այս պայմաններում էլ 1293 թ. Սկևռայի վանքի վանահայր Կոստանդին եպիսկոպոսը ձեռնարկեց մասնատուփի դրվագում⁵, որի պատկերաքանդակներում, իբրև ժամանակի քաղաքական դեպքերի ու իշխող մտածելակերպի արտահայտություն, իրենց մարմնացումը գտան հայ փառավոր անցյալի սուրբ նահատակներ Գրիգոր Լուսավորիչը, Թադեոս առաքյալը, Վարդան Մամիկոնյանը և ուրիշներ:

Եռափեղկ պահարանն արծաթից է, պատած ոսկու բարակ շերտով, ակնակապ ընդելուզմամբ: Փեղկերից երկուսը կատարում են դռնակների դեր և երկուական ծխնիներով ամրացված են միջին փեղկին կամ հիմնատախտակին: Մեջը փայտակերտ է, երեսպատված 0.6մմ հաստության արծաթե թերթով:

⁵ Ա. Մնացականյան, Ռ՝վ է Սկևռայի 1293թ. մասնատուփի պատվիրատու Կոստանդին եպիսկոպոսը, «Էջմիածին», 1972, Թ. էջ 59:

Պահարանը փակ վիճակում զարդարում են մեդալյոնների մեջ ներառված սրբապատկերները (թվով ութը): Ամենավերևում պահարանի աջ և ձախ անկյուններում, ս.Յեպարքոսն է, դիմացը՝ ս.Վարդսը: Երկուսն էլ ձեռքներին գիրք ունեն բռնած՝ համաձայն ընդունված պատկերագրական ոճի: Նրանցից մի փոքր ներքև, ըստ արձանագրությունների, Պողոս և Պետրոս առաքյալներն են: Պետրոս առաքյալը մի ձեռքում գիրք ունի, մյուսում՝ բանալի, իսկ Պողոս առաքյալը՝ գիրք և սուր:

Պահարանի կենտրոնում, առաքյալներից փոքր-ինչ ներքև, ողջ հասակով կանգնած են ձախում Գրիգոր Լուսավորիչը, աջում՝ ս.Թադեոսը, որպես Հայաստանում քրիստոնեության տարածողներ: Գրիգոր Լուսավորիչը պատկերված է գիրքը ձեռին, ուսերին ձգած խաչազարդ ուրար, հագին՝ երկար փիլոն: Իբրև հոգևոր բարձր իշխանության ներկայացուցիչ Գրիգոր Լուսավորիչը գլխին կրում է ծածկոց: Ս. Թադեոսը հագած է երկար, մինչև ոտքերը հասնող պարեգոտ: Նրա դեմքը գեղեցիկ է, զարդարված կարճ գծաքաշ մորուքով և մազերով:

Ամենաներքևում ս.Եվստրատիոսի և Վարդան Մամիկոնյանի պատկերներն են՝ իբրև քրիստոնեական հավատքի պաշտպանների և հանուն այդ հավատքի նահատակների: Ս.Եվստրատիոսը մի ձեռքում ունի խաչ, մյուսում՝ նիզակ, իսկ Վարդան զորավարը՝ սուր: Վարդանի գլուխը ծածկում է մետաղաձուլյլ սաղավարտը, կուրծքը՝ թերթավոր գրահը:

Պատկերագարը են նաև դռնակները: Աջ դռնակի վրա վերևում ս. Ստեփանոսի, դիմացը՝ մյուս դռնակին ս.Հովհաննեսի պատկերաքանդակներն են: Դրանցից ներքև ավետման տեսարանն է. «Աւրհնեալ ես դու ի կանայս. Հոգի սբ եկեսցէ ի քեզ» արձանագրությամբ: Տիրամոր դիմաց, ձախ դռնակի վրա Գաբրիել հրեշտակապետն է գետնից կտրված ոտքերով, կողքին «Ուրախ լեր բերկրեալդ Տր ընդ քեզ» գրությամբ: Պահարանի ներքևում, ձախ դռնակի վրա բիբլիական Դավիթ թագավորն է, եռատամ թագը գլխին, նման կիլիկյան արքաների «շուշանագարդ» թագերին: Աջ դռնակի վրա Հեթումն է թագավորն է ծնկաչոք, գլուխը ետ թեքած, ձեռները պարզած առաջ: Վարպետը Հեթումին պատկերել է ճգնավորի պարզ ու համեստ զգեստով: Նա զառամյալ մի ծերունի է, թափված, նոսրացած մազերով, նեղ ու կնճռոտ ճակատով: Հոգսի ու հոգեկան ծանր ապրումների կնիքն է դրոշմված նրա վշտաբեկ դեմքին, դրվագված ժամանակի դիմանկարին բնորոշ հարդարանքներով: Մազերը և մորուքը դրվագված են զուգահեռ գծիկներով, իսկ աչքերն ու շրթերն իրենց արտահայտությամբ համապատասխանում են ձեռների աղաչակալ դիրքին, ըստ Ս.Տեր-Ներսիսյանի դիպուկ բնորոշմամբ՝ «մոլորված գահի և վանքի արանքում»⁶:

Հեթումի պատկերը դրվագված է հայկական արծաթագործության լավագույն արտահայտություններից մեկը հանդիսացող կիսակլոր, միակետ և եռակետ զարդերով: Պատկերը շրջանակում է «Հեթում թագավոր հայոց» արձանագրությունը: Երկու դռնակներն էլ եզերված են մեծաքանակ արձանագրություններով, որոնք թողնում են զարդանկարի տպավորություն: Նկարեն են և եզրային կողերը: Դրանք վերից վար կրում են առաքյալների (Հակոբ, Հուդա, Թադեոս, Թոմաս, Անդրեաս, Փիլիպոս, Բարդուղիմեոս, Սիմոն Քահանա), մարգարեների (Մովսես, Եղիա, Եսայի) և սրբերի (Դիոնիսիոս Արիոպագացի, Սիմոն Աստվածընկալ, Գրիգոր Նազիանզացի, Հովհան Ոսկեբերան, Նիկողայոս, Իգնատիոս) պատկերաքանդակները: Պատկերաշարում, որպես քրիստոնեական հավատքի համար մղվող պայքարի ջատագով մարտիկի, տեղ է գտել և Բարսեղ Մեծ կայսեր դիմանկարը: Պատկերները մասամբ եղծված են: Պահպանված են համապատասխան

⁶ S.Der-Nersessian, The Kingdom of Cilician Armenia (Etudes byzantines et arméniennes), t. I, London, 1973, p.349

արձանագրություններ: Պահարանի հակառակ երեսը ծածկված է 104 տողանոց արձանագրությամբ:

Մասնատուփի պատկերները դիտելիս առաջին հայացքից թվում է, թե գործ ունենք ասորա-բյուզանդական պատկերագրության կանոնների կիրարկման հետ: Մանրագնին ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս նոր ասորա-բյուզանդական պատկերագրությանը անծանոթ տարրերի առկայություն, որը չի հանդիպում ժամանակակից բյուզանդական և հայկական հուշարձաններում և կրում է արևմտաեվրոպական ազդեցության կնիք: Հոգևոր գեներին ապավինելը ամրապնդվել է նյութական գեներով: Եվստրատիոսը և Վարդան Մամիկոնյանը զինված են նիզակով, իսկ Պողոսը՝ մերկացրած սրով, որպես եկեղեցու պաշտպաններ, «մարտնչող եկեղեցու» ներկայացուցիչներ: Այստեղ կարևորը ոչ այնքան ոճն է, որքան մտածելակերպը: Ստեղծված իրավիճակը պարտադրում է նաև սուր գործադրել:

Առանձնակի հետաքրքրություն է ներկայացնում Գրիգոր Լուսավորչի պատկերաքանդակը: Պատկերը մշակված է մեծագույն խնամքով, դեմքի վրա շեշտված են բոլոր մանրամասները, մինչև անգամ ճակատը ծածկող կնճիռները: Անցումները մի տարրից մյուսին հարթ են ու մեղմ: Այսուհանդերձ պատկերը զուրկ է մյուս սրբապատկերներին բնորոշ արտահայտչականությունից, պակասում է անհատականությունը: Սրանից հետևում է, որ Գրիգոր Լուսավորչի պատկերաքանդակը սկզբնականը չէ: Ընդունված պատկերագրական ոճի համաձայն՝ նա պետք է լիներ գլխաբաց, ուսերին ձգած խաչանիշ ուրար, ձեռքին գիրք, ինչպիսին հանդիպում է մանրանկարներում: Այդպիսին է նրա պատկերումը Վրաստանում, Բյուզանդիայում և Բալկանյան երկրներում⁷: Որ պատկերը մասնատուփի ժամանակակիցը չէ, վկայում են և նրա առաջին ուսումնասիրողի՝ Աստվածատուր Փափազյանի թողած արտանկարները⁸: Այդ նկարներում Գրիգոր Լուսավորիչը գլխաբաց է, գեղեցիկ սանրվածքով, ճոխ ու փարթամ մորուքով: Նա մի վայելչատես ու իմաստուն ծերունի է, իր հոտին արժանի հովիվ:

Պահարանին ժամանակակից չեն նաև Պողոս և Պետրոս առաքյալների պատկերաքանդակները, որոնք մշակված են տեխնիկական նույն հնարներով, ինչ Գրիգոր Լուսավորչի պատկերաքանդակը: Առաքյալների պատկերները դրվագված են այլ տեսակի արծաթե թերթի վրա և ոսկեջրած չեն: Նրանց դեմքերն իրար շատ նման են, թեև պատկերաոճով հեռանում են մյուս սրբապատկերներից: Գլուխները խոշոր են, իսկ շրջանակող լուսապսակը հազիվ նշմարելի:

Արևմտաեվրոպական ազդեցություն պետք է համարել նաև սրբապատկերների նման մեծ թվի առկայությունը մասանց պահարանի պատկերաքանդակներում: Պատկերների առատությունը դեմ էր հայ եկեղեցու հիմնական ուղղությանը: Անանիա Սանահնեցին (XII առաջին կես) մերժելով խճողված պատկերապաշտությունը՝ ավելացնում է. «Ես գթրիստոս կենդանի պատկեր միշտ ի հարգին խոստովանիմ»⁹: Իսկ XIII դարի մեծագույն մտածողներից Մխիթար Գոշն ասում է. «Յոյնք և վիրք զպատկերագրութիւն առաւել պատուեն և հայք զխաչ»¹⁰:

Սակայն հարազատ մնալով ժամանակի ոգուն և մտածելակերպին, կարող ենք մեկնաբանել և սրբապատկերների նման «առատությունը» մասնատուփի հարդարանքում: Այն մի ծոն է ժողովրդին, սիրելու հայրենիքը, հավատքն ու եկեղեցին այնպես, ինչպես նրանք: Ոչ

⁷ А.Я.Каковкин, Об изображениях Григора Просветителя, ЛЗГ, 1971, 1, т. 87:

⁸ Անդ.

⁹ Գ. Հովսեփյան, Հավուց թառի Ամենափրկիչը և նույնանուն հուշարձաններ հայ արվեստի մեջ, Երուսաղեմ, 1937, էջ 44:

¹⁰ Թուղթ Մխիթար վարդապետին, որ Գոշն կոչիւր, «Արարատ», 1901, հունվար, էջ 58:

թե լքել ոտնատակ տրվող հայրենիքը, այլ կռվել այն պահպանելու համար, ինչպես կռվում էին կռապաշտության դեմ այդ սուրբ նահատակները: Վերջապես դրանք դեմքեր են, որ այս կամ այն կերպ կապվում են Հայաստանի հետ. Բարդուղիմեոս առաքյալն, ըստ ավան-



Նկ. 3

Սծբնա հայրապետի միջին մատը, Նիկողայոս Աքանչելագործի ծկույթը, Ստեփանոս Նախավկայի բութ մատը և Պանդալեոն բժշկի մի մասունք: Տուփի երեսը և կողերը ընդելուզված են եղել 40 թանկագին քարերով: Ենթադրվում է, թե Հեթում Բ թագավորը հանդիսավոր օրերին այս սրբությունը կախելիս է եղել վզից:

Մասնատուփ-պահարաններից վերջինը, որն իրավամբ կոչվում է հայ արծաթագործության գոհար,¹⁶ պատրաստված է 1300 թ., խոտակերաց Ս. Նշան վանքի համար:

դության, նահատակվել է Սեծ Հայքի Ալբանապոլիս քաղաքում¹¹, Պողոսը սերում էր Կիլիկիայի Տարսոն քաղաքից¹², Հովհան Ոսկեբերանը աքսորվել էր Հայաստան, Եվստրատիոսը Սեբաստիայից էր, նահատակվել է 302թ. Հայաստանում¹³: Հայոց եկեղեցին նրան պատվել է հատուկ շարականով: Թաղեոս առաքյալը նահատակվել է 43 թ. օգոստոսի 20-ին, Արտազ գավառում¹⁴:

Հեթում Բ-ին (1289-1309թթ) վերագրվող մյուս մասնատուփը կերտված 1297թ., չի պահպանվել: Դրա նկարագրության և մյուս տեղեկությունների համար պարտական ենք մեծավաստակ ազգագրագետ Ե.Լալայանին¹⁵:

Մասնատուփի մի երեսը զարդարում է խաչապատկերը, խաչված Քրիստոսի բարձրաքանդակով, իսկ անկյուններում տեղադրված են Հակոբ Սծբնա հայրապետի, Ստեփանոս Նախավկայի, Նիկողայոս Աքանչելագործի և Պանդալեոն բժշկի ոսկեծույլ դիմաքանդակները:

Տուփի հակառակ երեսին պահպանվել է Հեթումի արձանագրությունը: Մասնատուփի ներսում, մեկ այլ ոսկե փոքրիկ տուփի մեջ, լցված արյունախառն հողով, տեղադրված են եղել ս.Հակոբ

¹¹ Մ. Օրմանեան, Ազգապատում, Կ. Պոլիս, 1912, էջ 29:

¹² Գործք Առաքելոց, 11.12 (էջ 169):

¹³ Շնորհք Արք. Գալուստեան, Համաքրիստոնեական սուրբեր, Եր., 1997, էջ 199:

¹⁴ Մ. Օրմանեան, Ազգապատում, էջ 27:

¹⁵ Ե. Լալայան, Հեթում Ա թագավորի հավաքած նշխարների տուփը, էջ 153-154:

¹⁶ Հ. Տեր-Ղևոնդյան, Հայկական արծաթագործության արվեստի գոհարը, «Էջմիածին», 1964, № Ը-Թ, էջ 28-34:

Պահարանի պատվիրատու էաչին խաչենի Պոռչյան նշանավոր տոհմի ժառանգորդներից է¹⁷ (նկ. 3):

Մասնատուփի առաջին երեսին, կենտրոնում չորեքկերպյան գահի վրա բազմած է Զրիստոսը, համապատասխան նշանակներով աջ կողմում գառ և արծիվ, ծախում առյուծ և գվարակ (եգ): Երևում են միայն չորեքկերպյանների գլուխները բոլորակ նիմբուսներով: Չորեքկերպյանների դասավորությունը համապատասխանում է Հովհանի հայտնության «Դ» գլխի տեսիլքին, որն այնքան էլ տարածված չէր հայ պատկերագրական արվեստում: Զրիստոսը կրում է երկար, ոտքերը ծածկող պարեգոտ, բազուկների մոտ նեղացող թևերով, վրան գցած գեղեցիկ ծալքավոր թիկնոց: Վերջինս դրվագված է այնպիսի նրբությամբ ու վարպետությամբ, որ թողնում է մետաքսի տպավորություն: Ձգեստավորումն արևելյան է: Գլխի երկու կողմերում պահպանված է ՀՍ ՔՍ մակագրությունը: Կերպարին առանձին վեհություն է տալիս գլուխը պսակող բոլորակ, խաչազարդ ու գոգավոր նիմբուսը: Պատկերաքանդակը շրջանակում է քիվավոր, անկյուններում սրածայր շրջանակը: Վերջինիս երկու կողմերից զարդարում է նրբորեն գալարվող ցողունազարդը:

Պահարանի երկու անկյուններում գալարվող ցողունազարդով պնդված դաշտի վրա կանգնած են մեկական հրեշտակ. թավամազ մորուքով, երկար, մինչև ուսերը հասնող մազերի խոպոպիկներով: Նրանք ձեռներին կրում են խաչագլուխ մականներ: Վերջինս խորհրդանշում է Բարձրագույն իշխանություն և քրիստոնեական արվեստում բնորոշ է Գաբրիել հրեշտակապետին:

Պահարանի վերին մասը կամ ճակատը սլաքածև կամարով անջատված է կենտրոնից: Կամարը, որի դաշտը հարդարում է արմավենիների ու եռատերևների հյուսկեն շղթան, եզերված է պարանահյուս զարդով: Կենտրոնում Բարեխոսի խմբանկարն է հայ պատկերագրական արվեստին առանձնահատուկ ձևակերպմամբ: Բարեխոսների խմբում է Գրիգոր Լուսավորիչը: Նա պատկերված է ծախ դռնակի վրա, ողջ հասակով, գլխաբաց, դեմքով մի փոքր թեքված ծախ: Լուսավորչի գլուխը պսակում է մեանդր հիշեցնող նիմբուսը, ծածկված կետազարդ բուսական զարդածներով: Հագուստը պարզ է ու համեստ. շուրջառ, շապիկ և խաչազարդ եմփոփորոն, հարդարված նրբագեղ ծալքերով: Քղանցքները զարդարված են նուրբ, մարգարտաշար հիշեցնող զարդակարով: Ոտքերին փափուկ, սրածայր մաշիկներ են: Պատկերը մի փոքր եղծված է:

Լուսավորչի դիմաց, աջ դռնակի վրա կանգնած է Հովհաննես Սկրտիչը, երկար, ուսերին թափվող մազերով, մերկ սրունքներով, բոբիկ ոտքերով, կարճ պարեգոտով, օծիքը արևելյան ձևով իրար վրա բերած, կարճ թևերով, ծախ ձեռքը ազդրի վրա, աջով՝ օրհնելիս: Գլխին ճիշտ նույնպիսի լուսապսակ է, ինչպիսին Գրիգոր Լուսավորչին:

Նրանցից համապատասխանաբար աջ և ծախ դռնակների եզրային անկյուններում պատկերված են Տիրամայրը և Հովհաննես ավետարանիչը:

Պահարանի ներքևի մասում, աջից դրվագված են. Պողոս առաքյալը, ճաղատ գլխով, երկար մորուքով, կրծքին սեղմած Ավետարանը: Պողոս առաքյալը հագած է սովորական տունիկա, ուսերին գցած տոգա, որը աջ կողմից ճարմանդված է գեղեցիկ կոճակով, գլխին լուսապսակ: Առաքյալը թեքված է դեպի աջ: Չախում Պետրոս առաքյալն է, կարճ ու բոլորակ մորուքով, գլխին լուսապսակ: Նա հագին ունի նույնպիսի տարազ, ինչպիսին Պողոս առաքյալը: Առաքյալների պատկերները դրվագված են ընդհանուր պատկերագրությամբ մշակված ոճական կանոնների համաձայն: Առավել հետաքրքիրը կենտրոնի

¹⁷ *Կիրակոս Գանձակեցի*, Պատմութիւն Հայոց, Եր., 1961, էջ 205, 384, 385. *Ս.Օրբելյան*, Պատմութիւն նահանգին Սիսական, 1910, էջ 489:

պատկերաքանդակն է: Շրջանակի մեջ պատկերված է պահարանի պատվիրատու Էաչի Պոռշյան իշխանը: Նրա երկու կողմերում պահպանված է. «Ս. Նշան տերունական դու Էաչոյեր օգնական. թվ. 2118» արձանագրությունը: Էաչին կրում է շքեղ զգեստ, ծածկված ասեղնագործ զարդանկարներով: Գլխին դրված է բոլորակ եզրերով, գմբեթանման գլխարկ:

Դռնակների վրա, ներքուստ, պատկերված են աջում Գաբրիել, ձախում Միքայել հրեշտակապետերը, կանգնած դիրքով, ձեռներին խաչագլուխ մականներ: Միքայել հրեշտակապետը խոնարհված է դեպի խաչը: Երկուսն էլ կրում են միանման հագուստներ երկար, մինչև ուլքները հասնող ներքնազգեստ, հարդարված նրբին ծալքերով: Ձգեստի վրայից ուսերով վար գցված է խաչագարդ թիկնոց, որը գեղեցիկ ծալքերով իջնում է ծնկերից վար: Ոտքերին կրում են փափուկ հողաթափեր: Հրեշտակապետերը ճակատներին կրում են եռանկյունաձև կապեր նշանակ հրեշտակապետության: Հրեշտակապետերի գլուխը բոլորում է գոգավոր արմավենազարդ

նիմբուսը, շրջանակված պարանահյուս եզրազարդերով: Բացված վիճակում պահարանի կենտրոնական մասում բուսական զարդերի հենքի վրա քանդակված է գեղակերտ մի խաչ (նկ. 4):

Ի մի բերելով ողջ շարադրանքը, կարող ենք վավերացնել, որ X-XIV դդ. հայ արարողական սպասքում տեղ են գտել ժամանակի համամարդկային մտքի և համաքրիստոնեական եկեղեցու կողմից մշակած պատկերագրության ու վարքագրության հիմնական թեմաները, դրանց տալով յուրովի մեկնաբանում, երբեմն էլ լրացնելով տեղական կրոնական ըմբռնումներին, պատկերացումներին հատուկ տարրեր:

Պատկերագրված Սրբարանում առաջին պլանում են Քրիստոսը, Տիրամայրը և 4 ավետարանիչները: Առաքյալներից հատկապես Պետրոսը, Պողոսը, Թադեոսը և Բարդուղիմեոսը, եզակի դեպքերում նաև Անդրեասը, Հակոբոսն ու Փիլիպոսը: Համաքրիստոնեական



Նկ. 4

սրբերից պատկերված են Եվստրատիոսը, Ստեփանոս Նախավկան, Գևորգ և Թեոդորոս զորավարները, Հեպարքոսը և ուրիշներ: Հայազգի սրբերից ընտրված են Գրիգոր Լուսավորիչը, ս.Սարգիսը և Մարտիրոսը, Վարոս և Բաբաս եղբայրները, Վարդան Մամիկոնյանը:

Թագավորներից պատկերված են բիբլիական Դավիթը, Բարսեղ Մեծը, Հեթում թագավորը, Ջապել թագուհին: Առավել հազվադեպ հանդիպող սրբերից են Հակոբ Մծբնա Հայրապետը, Պանդալեոն բժիշկը, Նիկողայոս Աքանչելագործը և այլ պատվարժան սրբեր և սրբացած անձինք:

ՄԵՌՈՆԱՄԱՆՆԵՐ ՍՈՒՐԲ ԳԵՎՈՐԳԻ ՊԱՏԿԵՐՈՎ

Հայ Առաքելական եկեղեցու ծիսակարգում Քրիստոս, Սուրբ Խաչ սրբազան հասկացութիւններից հետո, ամենամկրական և խորհրդավոր սրբությունը մեռնոն է՝ սահմանված սուրբ հայրերի կողմից:¹

Մեռոն կամ մյուռոն բառը հունարեն ծագում ունի և նշանակում է որևէ թփից, բույսից հոսող հյութ կամ հեղուկ²: Հետագայում մեռոն կոչվեց ծիթենու յուղի այն խառնուրդը, որը համեմված էր անուշահոտ այլ յուղերով, խեժերով և հոտավետ ծաղիկներով (բալասան, խունկ, արյուրակ, նարդոս, հերծին, մեխակ, քրքում, վարդ, մոտ 40 անուն):³

Ամենավաղագույն տեղեկությունները սուրբ յուղի կամ մեռոնի և նրա բաղադրիչների վերաբերյալ պահպանվել են Աստվածաշնչում (*Ելք*, 30, 22):

Տակավին վաղնջական ժամանակներից սովորույթ է եղել հյուր ընդունելիս և պատվելիս, իբրև խորը հարգանքի նշան, հյուրի գլուխն ու ոտքերը օծել անուշահոտ յուղերով (*Յովհաննես*, 12, 3):

Քրիստոնեության գաղափարների տարածման շրջանում եկեղեցական ծիսակարգում, օծումը ձեռք բերեց մասնակի այն է նվիրագործող նշանակություն. «Եվ մինչ նա Բեթանիայում էր, բորոտ Սիմոնի տանը սեղան նստած, եկավ մի կին, որ հետն ուներ նարդոսի ազնիվ, մեծարժեք յուղի մի շիշ. և շիշը կոտրելով՝ յուղը թափեց Հիսուսի գլխին» (*Մարկոս*, 14, 3):

Սուրբ Գիրքը օծման յուղը կամ սրբազան մեռոնը ճանաչեց որպես նյութական միջնորդի գորու աստվածային հոգին ու շնորհը ներգործական դարձնելու մարդկանց և իրերի վրա: Վաղ քրիստոնեական համայնքներում կենցաղավարող ծիսակարգ դարձավ մկրտվածներին սրբազան յուղով օծելն ու դրոշմելը: Դրոշմը մկրտության ավարտն է և լրումը. «Յորժամ գան ի կաթուղիկէ եկեղեցւոյ հաւատս գորս կնքաւորել կամ գորս Սուրբ իւղովն աւծանել»⁴:

Սուրբ օծությունն ստանում էին ոչ միայն մկրտվածները, այլև եկեղեցուն սպասավորող բարձրաստիճան հոգևորականները, եկեղեցական շինությունները, սուրբ խորանն ու սեղանը, մկրտության ավազանը, եկեղեցական սպասքն ու հանդերձանքը, բոլոր այն առարկաները, որոնք պետք է ծառայեին եկեղեցուն:

Հայ Առաքելական եկեղեցին մեռոնը կամ սրբազան յուղը գործածում էր ոչ միայն դրոշմի համար, այլև եկեղեցական բարձրաստիճան սպասավորներ ձեռնադրելիս: Հայոց եկեղեցում մեռոնօրհնության գերագույն պատիվը վերապահվում է Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսին (Հովհան Օծնեցի, Ուխտանես, Ուռհայեցի, Շնորհալի, Ս.Օրմանյան):⁵

¹ Ս. Մյուռոնի օրհնությունը, Ս. Էջմիածին, 1912, էջ 5-6:

² *Անդ*, էջ 7:

³ *Սաղաքիա արք. Օրմանեան*, Ազգապատում, Կ.Պոլիս, 1912, էջ 620 (416):

⁴ Թուրք Սխիթար վարդապետին, որ Գոշն կոչվիր, «Արարատ», 1901, փետրվար, էջ 123:

⁵ *Յովհաննու Իմաստասիրի Աւծնեցւոյ* Սատենագրութիւնք, Վենետիկ, 1833, Կանոնք, էջ 26, *Ուխտանես Եպիսկոպոս*, Պատմութիւն Հայոց, Վաղարշապատ, 1881, էջ 67, *Սատրեոս Ուռհայեցի*, Ժամանակագրութիւն, Վաղարշապատ, 1898, էջ 104, *Ներսէս Շնորհալի*, Թուրք ընդհանրական, Ս. Էջմիածին, 1865, էջ 376, *Սաղաքիա արք. Օրմանեան*, նշվ. աշխ.

Հայոց թագավորները ևս օծվել են սուրբ մեռոնով: Օծումը թագադրման արարողակարգում այնքան մեծ տեղ և խորհուրդ է ունեցել, որ Հովհաննես Դրասխանակերտցի կաթողիկոսը հարկ է համարել նշել, թե Աշոտ Բագրատունին թագավոր է կարգվել առանց սուրբ մեռոնով օծվելու. «Կոչեցաւ ապա և անդ մեծ հայրապետն Գեորգ և զհոգևոր օրհնութեանցն գովութիւնս աստուածայինս ի վերայ կատարեալ փոխանակ օծման սրուակի իւղոյն՝ պսակեն զնա թագաւոր ի վերայ Սսքանազեան ազին»:⁶



Նկ. 1

Ավանդության համաձայն մեռոն կամ Զրիստոսի օրհնած յուղը առաջին անգամ Հայաստան է բերել Թադևոս առաքյալը:⁷ Հայոց եկեղեցում կենցաղավարող սովորույթի համաձայն, մեռոնը պահել են մետաղե -հատուկ խոշորաչափ սափորներում⁸, ապա մաս-մաս, ավելի փոքր բաժիններով ուղարկել առաջնորդարաններ: Վերջիններս էլ այն բաշխել են իրենց ենթակա վիճակներին: Փոքր տարողության մեռոնամանները գերազանցապես ապակե, հախճապակե, կավե հաստապատ անոթներ էին, որոնց օրինակով էլ հավանաբար կերտվել են քննության ենթակա անոթները: Դրանք թվով երեքն են, երկուսը՝ մետաղե, մեկը՝ հախճապակե: Մետաղե օրինակներից առաջինը պահվում է Հայաստանի պատմության պետական թանգարանում, իսկ երկրորդը՝ Էջմիածնի Մայր տաճարի գանձատանը: Հախճապակե օրինակը պահվում է էրմիտաժում (Սանկտ-Պետերբուրգ):⁹ Մետաղե մեռոնամանները թոքաթից են, հախճապակե օրինակը՝ Կուտինայից:

Թոքաթը հայտնի էր պղնձագործ և արծաթագործ վարպետներով: Գ.Սրվանձտյանցը այսպես է նկարագրում թոքաթը. «Շուկան ճոխ է: Ամենեն նշանավոր արվեստն պղնձագործությունն է: Արգնումատենեն և Կապան մատենեն եղած պղինձը հոս կհալվին և կծուլվին և ասկե կբաժնվին այլ և այլ

կողմեր, հոս կշինվին նաև ամեն տեսակի պղնձի անոթ: Երբեմն քաղաքի բնակչաց մեծ մասն այս արվեստով կշահվին, բայց այժմ պակսած է»:

Էջմիածնի գանձատանը պահվող մեռոնամանը գեղակերտ տափաշիշ է պատրաստված ոչ շատ բարձրարգ արծաթից: Ձևով ուղղանկյուն տուփի կտրվածքով է, կլորավուն բերանով, ամուր փակվող բռնակ-կափարիչով, հարդարված փորագիր զիգագաքաշ զարդերով: Կենտրոնում, բեկ-բեկուն շրջանակի մեջ ճաճանչափայլ լուսապսակով մի հեծյալ է, երկար նիզակը խրած վիշապի երախը: Հեծյալը պատկերված է առասպելական նժույգի գավակին, ծալքավոր գեղեցկակար թիկնոցը տված քամուն, հագին՝ կարճ փոթավոր կաֆտան, ոտքերին՝ փափուկ երկարաճիտք կոշիկներ: Նա մի գեղեցկատես

⁶ Հովհաննու կաթողիկոսի Դրասխանակերտեցույ Պատմութիւն Հայոց, Թիֆլիս, 1912, էջ 139:

⁷ Ս.Ս. Սահյան, Ոսկեփորիկ (Կրոնական գիտելիքների հանրագիտարան), մասն Բ, Եր., 1993, էջ 65:

⁸ Մատթեոս Ուռհայեցի, էջ 122:

⁹ О.Ю. Муллер, Художественная керамика Турции, А., 1972, с. 166.

երիտասարդ է, երկարավուն դեմքով, լայն ծակատով, հոնքերը՝ թավ, աչքերը՝ խոշոր և լայն բացված, ուղիղ քթով, գեղեցիկ, կարճ մորուքով երիզված բերանով (նկ. 1):

Գեղանկար են և նժույգն ու վիշապը: Նժույգն ունի ճոխ և հարուստ հանդերձանք, պերճազարդ ծածկոց, ճարմանդակալ գոտեկապ թամբ, ոտքերը կտրված են գետնից, կարծես թե ճախրում է երկնքի և երկրի միջև, հիշեցնելով Արևելքում այնքան մեծ անուն հանած արաբական հրաշագեղ նժույգներին:



ա

բ

Նկ. 2

Վիշապն ունի շեշտված խոշոր, դուրս պրծած կլոր աչքեր, լայն բացված երախ, գալարուն զարդագեղ մարմին:

Հեծյալի երկու կողմերում ութթերթանի վարդյակներ են:

Տափաշշի վրա, վերևում և ներքևում փորագրված է. «ՍԲ ՎԿԱՅՆ ԶՍԻ ԳԵՈՐԶ ԹՎԻՆ ՌԵԾ (=1701) ԹՈՒՄԱԹՅԻ ԱԿՈՔԻՆ ԲԱՆ Է» արձանագրությունը:

Երկրորդ մեռոնամանը պահվում է ՀՊՊ թանգարանում, Ազգագրական բաժնում 8723 թվահամարի տակ: Տափաշիշն ունի նույն կերտվածքը և հարդարումը, ինչ առաջինը, բացառյալ որոշ տարբերակիչ տարրերի (նկ. 2): Այն ավելի ցածրորակ արծաթից է: Բերանը փակող փակիչ-բռնակը կլորավուն է, մարդու դեմքով, շեշտված խոշոր դիմագծերով:

Անոթը տեղ-տեղ վնասված է, կերտվածքը կոպիտ: Պատկերագրական ոճը նույնն է, կենտրոնում հեծյալն է, նստած հրեղեն

ծին, ձեռքին՝ երկարավուն նիզակը, ոտքերի տակ՝ ցավից գալարվող վիշապ, երախում նիզակ: Հեծյալը մի երիտասարդ զորական է, շքեղ հանդերձանքով (թագազարդ ականջավոր սաղավարտ, բոլորշի զարդաքանդակ վահան, երկար նիզակ, ճաճանչափայլ լուսապսակ): Հարուստ է և նժույգի հանդերձանքը:

Ջարդարուն են և տափաշշի կողերը: Գեղանկար հենքի վրա (տերևակալած փարթամ շիվեր, բացված պերճ ծաղիկներ), թփերին երգող սոխակներ են: Նկատվում է ժամանակի իրանական և թուրքական հարդարվեստի ազդեցությունը: Անոթի վրա պահպանված է մասամբ աղճատված հետևյալ արձանագրությունը. «ՍԲ/Վ/ԿԱՅՆ ԶՍԻ, ԳԵ/ՈՐ/Զ Թ/ՎԻ/Ն ՀԱՅՈՑ ՌԵԾԱ» (=1702):

«Թոխաթցի Օ/հա/նին բանն է»:

Ներկայացրած երկու անոթների հարդարանքի հնարների, կերտվածքի, հարդատարրերի, վերջապես պատկերագրական ոճի ընդհանրությունը թույլ է տալիս ենթադրել, որ դրանք թեև կերտվել են տարբեր վարպետների կողմից, բայց պատկանում են միևնույն արհեստագործական դպրոցին:

Նույն դպրոցին են պատկանում նաև այլ թանգարաններում պահվող նույնատիպ անոթները: Այսպես Վիեննայի Մխիթարյանների թանգարանում է պահվում Արմենակ Պեյ Սազգի նվիրած մեռոնամանը, որի երկու երեսներին ս. Գևորգի պատկերն է, նույն սրբագությանմբ և

հետևյալ արձանագրությամբ. «ՍԲ Գեորք թվին ՌՃԾ Սաղտսի Ուղուրլուին բան» կամ «Մղտսի Սահակ թվ ՌՃԾԴ»¹⁰:



Նկ. 3

Հախճապակե մեռոնամանը Կուտինայից է, որը XVII դ. արդեն հռչակված խեցեգործական խոշոր կենտրոն էր, ստեղծագործական ուրույն դեմքով: Չելեբին, որը 1669թ. այցելել էր Կուտինա, գրում է. «քաղաքում կա երեսուն-չորս արհեստագործական թաղամաս, սրանց թվում կան այնպիսի թաղամասեր, ուր գործում են ոչ մահմեդական բրուտներ... (քրիստոնյա հայեր), թասերը, մատուցարանները, գավաթներն ու ջրամանները, որ նրանք պատրաստում են, գործածական են և ուրիշ քաղաքներում»:¹¹

Այս անոթները գեղազարդվում էին ոչ միայն բուսական ճոխ զարդանկարներով, այլև քրիստոնեական մոտիվներով: Հայտնի են անոթներ առաքյալների, սրբերի Հովհաննես Մկրտչի, գորավար Սարգսի, Միքայել հրեշտակապետի, նույնիսկ բուն հայկական սրբերի Սահակ Պարթևի, Մեսրոպ Մաշտոցի, Ներսես Մեծի, Գրիգոր Լուսավորչի և այլոց պատկերներով:¹²

Երմիտաժյան մեռոնամանն ունի նույն ձևը, ինչ մետաղե օրինակները: Մեղմ կաթնավուն հենքի վրա, թեթև ռելիեֆով պատկերված է ս.Գևորգը, երկար նիզակը

խրած գետնին գալարվող վիշապի բերանը: Նա գեղեցկադեմ երիտասարդ է, ճաճանչափայլ լուսապսակով, շքեղ, բազմագույն հանդերձանքով, ուսերին քամուց ծածանվող ծալքավոր թիկնոցով, բազմած հրեղեն նժույգին: Չարդարուն են և տափաշշի կողերը: Դրանցից մեկի վրա պատկերված է գեղեցկադեմ աղջնակի պատկեր, բազմագույն գեղեցիկ տարազով, թասակածն զլխարկով, շեշտված հայկական դիմագծերով, թեև տարազն իր վրա ամբողջությամբ կրում է ժամանակի թուրքական տարազի ոճն ու ազդեցությունը: Չարդարուն է և անոթի բերանի դաշտը (նկ. 3):

Դատելով մեռոնամանների վրա պահպանված արձանագրություններից, ճաճանչափայլ գորականը ս.Գևորգն է, «Քաջամարտիկը Քսի և արի նահատակը, - յաղթող գորականն ՔՍի» և կապադովկացւոյ գաւառէն, և էր տիօքն երիտասարդ հասական վայելուչ, և տեսլեամբն գեղեցիկ և յառաքինեաց զավակ մեծատան ծնողաց: Եվ նա զոհվեց հանուն Քրիստոս և Սրբ Հոգու, հետայսու փայլելով որպէս պայծառ աստղ նահատակեց»¹³:

Անցան ժամանակներ, նրա փառքը տարածվեց երկրե երկիր, դարձավ իրական հրաշապատում, քրիստոնեական հավատքի խորհրդանիշ: Նա հիվանդին պարգևում էր կյանք, անգավակին՝ գավակ, թույլին՝ ուժ: Նրա պատվին սկսեցին մատուցել զոհեր, կառուցել վեհաշուք սրբատեղիներ, կատարել ուխտ: Սրբազան արարողական սպասքի շատ նմուշներ հարդարվեցին նրա պատկերով, խաչեր, մեռոնամաններ, մասնատուփեր և այլն:

¹⁰ Ա. Ալպոյաճեան, Պատմութիւն Եւդոկիոյ հայոց, Գահիրե, 1952, էջ 1348:

¹¹ О.Ю.Миллер, Ук. соч., с. 157:

¹² Սնդ:

¹³ Յասմաուր որ ըստ պատշաճի աւուր իւրում կարգի ընծեոնուն սուրբ եկեղեցին (Յասմավուրք), Կ.Պոլիս, 1706, էջ 760:

ժամանակի ընթացքում Արևելյան եկեղեցին մշակեց ս.Գևորգի պատկերման երկու հիմնական տարբերակ:¹⁴

Առավել տարածված տարբերակում ս.Գևորգը պատկերվում է «ճաճանչափայլ» զորականի տեսքով, գլխին սաղավարտ, մի ձեռքում վահան, մյուսում՝ նիզակ, ոտքերի տակ գալարվող վիշապ՝ որպես պարտված չարի (նաև Դիոկղետիանոս կայսեր) խորհրդանիշ:

Երկրորդ տարբերակը, որն ավելի հազվադեպ է, քանզի հանդիպում է եզակի առարկաների՝ առավելապես մասնատուփի խաչերի հարդարանքում, ներկայացնում է ս.Գևորգին որպես նահատակի:

Պատկերագրական վերջին տարբերակն ունի ավելի վաղ ծագում, երբ նա մի սովորական միջնորդ էր Աստծո և հավատացյալների միջև: Պայծառատես զորական սրբի պատկերը մշակվեց ավելի ուշ, երբ Բյուզանդական կայսրությունը հզորանալով սկսեց իր աշխարհածավալ նվաճումները: Կայսրությանը պետք էր ոչ թե նահատակ սուրբ, այլև ազդեցիկ ու քաջագուն մարտիկ:

¹⁴ Ն. Հակոբյան, Ս.Գևորգի պատկերագրումը ըստ հնագիտական նյութերի, Եիրակի պատմամշակութային ժառանգությունը, Հանրապետական II Գիտաժողով, Հիմնադրույթներ, Գյումրի, 1996, էջ 32:

ՀԱՅ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՍՐԲԵՐԻ ՊԱՏԿԵՐՆԵՐԸ XVII-XVIII ԴԴ. ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ
ԳԵՂԱՆԿԱՐԶՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

Հայ միջնադարյան արվեստի զարգացման դարավոր ճանապարհին առանձնանում են երկու հիմնական թեմաներ, որոնք վերաբերում են տերունական տեսարաններին, մեր եկեղեցու պատմությանը և հայտնի են քրիստոնեական մշակույթի ձևավորման շրջանից ի վեր: Հայոց դարձի և եկեղեցու պատմության տեսարանների գեղարվեստական արտացոլումը ներառում է նաև սրբերի պատկերները: Ազգի լինելիության ընթացքին իրենց կյանքը նվիրաբերած ընտրյալներին հայոց եկեղեցին դասում է տոնելի սրբերի շարքը, որոնց հիշատակը խնկարկվում է դարեր շարունակ: Նրանց ճշմարիտ հավատի և անբասիր կյանքի օրինակ հանդիսացող պատկերները զարդարում են հայկական հուշակոթողները, ձեռագիր մատյաններն ու եկեղեցիների որմերը: Այդ երևելիների թվում են հայոց եկեղեցու, պատմության, մշակույթի, գիտության նշանավոր դեմքերը՝ Տրդատ Գ թագավորը, Գրիգոր Լուսավորիչը, Ներսես Մեծը, Սահակ Պարթևը, Մեսրոպ Մաշտոցը, Սովսես Խորենացին, Գրիգոր Տաթևացին, Ներսես Շնորհալին, Գրիգոր Նարեկացին և շատ ուրիշներ:

Միջնադարյան հայ արվեստում ստեղծվել են հայոց սրբերին պատկերելու ավանդական ձևեր, որոնց առաջին օրինակները պահպանվել են վաղմիջնադարյան քանդակագործության մեջ: IV-VII դարերի հուշակոթողների պատկերաքանդակներում հայոց առաջին հովվապետ Գրիգոր Լուսավորիչը ներկայացվում է լուսապսակով և խաչանիշ գավազանով, քրիստոնեական դարձին իր գործուն մասնակցությունը բերած Խոսրովիդուխտը՝ խնդրարկուի դիրքով: Հետագա դարերի հայ արվեստում սրբերի առանձին պատկերներից բացի ստեղծվել են նաև նրանց վարքին նվիրված հորինվածքներ: Որպես լավագույն օրինակ նշենք Անիի Տիգրան Հոնենցի Ս.Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցու (1215թ.) որմնանկարները, որտեղ տասնութ առանձին դրվագներից կազմված պատկերաշարում ներկայացվում է Լուսավորչի վարքի ամբողջական պատկերագրությունը:

Հայոց սրբերի պատկերագրական ավանդական ձևերը շարունակվում են միջնադարյան արվեստի վերջին շրջանը կազմող XVII-XVIII դարերի եկեղեցական գեղանկարչության մեջ:

Պետականությունը կորցրած Հայաստանում, տվյալ ժամանակաշրջանում նույնպես, արվեստի հովանավորի դերը հիմնականում վերապահված էր եկեղեցուն, որի հովանու ներքո սկզբնավորվում և զարգացում է ապրում նաև հաստոցային գեղանկարչությունը: Հայկական եկեղեցիները ավելի հաճախ զարդարվում են կտավի վրա նկարված պատկերներով, որոնց շարքում ավետարանական հայտնի տեսարանների կողքին իրենց որոշակի տեղն են գրավում մեր եկեղեցու պատմությանը, նրա սրբերին նվիրված գործերը: Այդ պատկերների ավարտուն և ամբողջական շարքը տեսնում ենք Էջմիածնի Մայր տաճարում, որի նկարազարդումները XVIII դարում կատարել են Հովնաթանյան տոհմի շնորհալի նկարիչները: Ղարավերջին, ըստ Ղուկաս Կարնեցի կաթողիկոսի (1780-1799) «Գավազանագրքի» տվյալների Մայր տաճարի պատկերների թիվն անցնում էր 120-ից, որոնք հետևյալ կերպ են խմբավորված. «պատկերք Տերունականաց, տնօրինականաց, հրեշտակաց, առաքելոց երկոտասանից, մարգարեից, հայրապետաց, վարդապետաց, ճգնաւորաց, կու-

սանաց, թագաւորաց, զինուորաց և գերահռչակ մարտիրոսաց հայկասեռից»¹: Այսպիսով փաստվում է, որ Մայր տաճարի որմերը զարդարելու պատվին արժանացել են հայոց եկեղեցու տոնելի սրբերի շարքում դասվող հայրապետների, վարդապետների, թագավորների, ճգնավորների, կույսերի, հայազգի մարտիրոսների պատկերները, որոնցից մի քանիսի որոշակի տեղը հիշատակվում է Սիմեոն Երևանցի կաթողիկոսի (1763-1780) Դավթարում²: Օրինակ Ս. Աստվածածնի մեծ խորանում կախված է եղել «Բ պատկերք Մեծին Ներսիսի և Նիկողայոսի հայրապետացն», Լուսավորիչի խորանում գահակալ Քրիստոսի պատկերի ներքևում ս. Գրիգոր Լուսավորիչի և ս. Կարապետի, նաև Լուսավորիչի երկու պատկերներ «ի մեջ երկուցն է բժշկելն զՏրդատ Արքայն... երեսին ևս են չորեքտասան չարչարանք իւր ի մեջ բոլորակաց, շուրջ յիւրեւ»: Այստեղ է կախված եղել ս. Հռիփսիմեի հայտնի պատկերը «.... խաչափայտն ի յուսն, և Տրդատ Արքայն ընդ ոտիւքն»: Հաջորդ Ս. Հովհաննեսի խորանում է եղել Տրդատ թագավորի պատկերը: Ուշագրավ է նաև այն, որ Մայր տաճարի մուտքը արտաքին կողմից նույնպես զարդարված է եղել պատկերներով: Դռան վերևում, այլ տեսարանների կողքին հիշատակվում են «պատկերք Սուրբ Լուսավորչին և խորհրդածու հրեշտակին, Տրդատայ, և քեռն նորին և կնոջն, և այլոց բազմաց»³:

Պատկերների այս թվարկումն ու պարզ նկարագրությունն արդեն մոտավոր պատկերացում են ստեղծում դրանց բովանդակության և հորինվածքի մասին:

Հայոց սրբերի պատկերների շարքում բավականին մեծ թիվ են կազմում մեր եկեղեցու հովվապետների և վարդապետների միաֆիգուր նկարները: Նկատելի է, որ որմնանկարչության և մանրանկարչության մեջ մշակված այս պատկերների ավանդական ձևերը ժառանգելով XVIII դարի նկարիչները որոշ փոփոխությունների են ենթարկել դրանց հորինվածքները, օգտագործելով գեղանկարչական արտահայտչամիջոցների ընծեռած լայն հնարավորությունները, ինչպես նաև առաջնորդվելով տվյալ ժամանակաշրջանի ծեփմտածողության և գեղագիտական պահանջմունքների չափանիշներով:

Այդ պատկերների հորինվածքները հիմնականում հետևյալ կառուցվածքն ունեն: Երկարավուն, 170-ից 230սմ բարձրության, վերևի մասում երբեմն կամարածև կտավի միագույն ֆոնի վրա պատկերվում է օծագլուխ գավազանը ձեռքին, եպիսկոպոսի հանդերձանքով, հանդիսավոր կեցվածքով կանգնած սրբի ֆիգուրը, որի իդեալականացված դիմագծերում, խաղաղ և խորհրդավոր արտահայտությամբ դեմքի շուրջը լուսապսակ է և աջից ծախվանկարկվող անունը: Սովորաբար սրբի մարմինը պատկերվում է դիմացից, գլուխը մի փոքր կողքի շրջված, աջ ձեռքը օրհնելու դիրքում կամ մարմնից հեռու ափով դեպի դիտողը: Մեծ ուշադրություն է դարձվում հանդերձանքին. խնամքով և մանրամասն են մշակված երկար, սպիտակ շապիկի վրայից իջնող շուրջառի, փորուրարի, կոնքեռնի, բազալանների, բարձր խույրի դեկորատիվ ռճավորումով գունագեղ ծաղկանկարները, որոնք հիշեցնում են Մայր տաճարի նկարագրողությունները:

Պատկերման այս ձևը ընդհանուր է շատ նկարների համար, սակայն նկատվում է հեղինակների փորձերը տվյալ անձնավորությանը բնորոշ մանրամասներ ավելացնելով զանազանել նրան մյուսներից: Այդ գործերից են XVIII դարի անհայտ նկարիչների «ս. Հովհան Որոտնեցի», «ս. Ներսես Շնորհալի», «ս. Գրիգոր Տաթևացի» պատկերները էջմիածնի Վեհարանում:

¹ Գ. Հովսեփյան, Նյութեր և ուսումնասիրություններ հայ արվեստի պատմության, հ. Բ, Եր., 1987, էջ 311:

² Դաթար և հաշուազիր անօթից և սպասուց սրբոյ և միածնաիջի տաճարիս... որ ' ի ՌՍԺԷ թուոջ մերում, «էջմիածնի Մայր Աթոռի ձեռագրատուն», թիվ 124, 125:

³ Գ. Հովսեփյան, նշվ. աշխ., էջ 289-292:



Նկ. 1. Հովնաթան
Հովնաթանյան, «Սբ.
Մեսրոպ վարդապետ»,
կտ., յուղ.

Հովնաթան Հովնաթանյանի ստեղծած այս շարքի պատկերներում ավելանում է ևս մի մանրամասն. սրբի ուսերից վերև տարածվում են յուրօրինակ ռճավորումով ամպերի շղթաներ, որոնք տեսնում ենք նկարչի մյուս գործերում նույնպես: Օրինակ «ս. Գրիգոր Լուսավորիչ», «ս. Վրթանես», «ս. Մեսրոպ վարդապետ» (նկ. 1) (Հայաստանի Ազգային Պատկերասրահ), «ս. Ներսես» (Էջմիածնի Վեհարան): Հարկ է նշել, որ Հովնաթան Հովնաթանյանի ստեղծած հովվապետների և վարդապետների այս պատկերները ավանդական թեմայի գեղանկարչական լավագույն մարմնավորումներն են, որոնց ազդեցությունը նկատելի XVIII-XIX դարերի առաջին կեսի հայ նկարիչների նմանօրինակ ստեղծագործությունների վրա:

Հայոց եկեղեցու հովվապետների և վարդապետների պատկերները համեմատելով բյուզանդական և ռուսական արվեստում լայն տարածում գտած ընտրյալ սրբերին և եկեղեցու հայրերին ներկայացնող նմանատիպ գործերի հետ (Պալերմոյի պալատինյան մատուռի 1143-1154թթ. խճանկարը, «Մետրոպոլիտ Ալեքսին» սրբապատկերը)⁴ բացահայտվում են այն առանձնահատկությունները, որոնք պայմանավորված են սրբապատկերի և սրբի «գեղանկար» պատկեր ստեղծելու տարբեր խնդիրներով և մոտեցումներով:

Ուշագրավ է այն իրողությունը, որ հայ նկարիչներն ավելի ազատ ստեղծագործական մոտեցում են դրսևորում սրբերի շարքում դասվող պատմության և մշակույթի գործիչների, ինչպես նաև «Գավազանագրքում» հիշատակվող թագավորների, նահատակ կույսերի, զինվորների պատկերներում: Հետաքրքիր պատկերագրությամբ և գեղարվեստական բարձրարժեք գործերից են Հակոբ Հովնաթանյանի (1685/90-1757) «ս. Գայանե» և «ս. Հռիփսիմե», Հովնաթան Հովնաթանյանի «ս. Մովսես Խորենացի» և «ս. Մեսրոպ Վարդապետ», XVIII դարի անհայտ նկարիչների «ս. Սանդուխտ կույս» և «ս. Գրիգոր Լուսավորիչ», Սկրտում Հովնաթանյանի (1730-1801) «Աբգար թագավոր» և «Տրդատ թագավոր» նկարները:

Հայոց սրբերի, այդ թվում «ս. Գայանե», «ս. Հռիփսիմե» և Գրիգոր Լուսավորչի մի շարք պատկերների ուսումնասիրությունը հանգեցնում է այն եզրակացության, որ հայ նկարիչները քաջատեղյակ են քրիստոնեական արվեստում ընդունված մարտիրոս սրբերին պատկերելու ավանդական ձևերին: Այսպես, օրինակ «ս. Գայանե», «ս. Հռիփսիմե» գործերում սրբուհիների վարքի տեսարանները, փոքրացված չափերով, տեղադրված են կտավի ուղղահայաց առանցքին հասակով մեկ կանգնած ֆիգուրի գոտկատեղից ներքև, այնպես, ինչպես տեսնում ենք «Հովհաննես Նախավկան վարքի» տեսարաններով 1689թ. ստեղծված ռուսական սրբապատկերի վրա⁵: Մեր գեղանկարների և սրբապատկերների համար ընդհանուր է նաև ճարտարապետական մանրամասներով բնապատկերը, որտեղ

⁴ В.Н. Азарев, История византийской живописи, т. 2, М., 1948, таб. 228; Каталог древнерусской живописи, т. 2, М., 1963, илл. 131.

⁵ Каталог древнерусской живописи, т. 2, с. 425-426, илл. 152.

ներկայացվում են վարքի դրվագները: Պատկերագրական այս ավանդական հորինվածքում Հակոբ Հովնաթանյանը ավելացրել է սրբուհիների կերպարներին բնորոշ մանրամասներ: Այսպես, ս. Գայանեն գավազանով է և փետուրը ձեռքին, ս. Հռիփսիմեն խաչափայտն ուսին, ոտքերի տակ Տրդատ թագավորը: Երկու սրբուհիների գլխավերևում, աղավնակերպ սուրբ հոգուց ճառագող լույսի շողերի մեջ, նրանց գլխին թագ իջեցնող հրեշտակներ են պատկերված, որոնք հանդիպում են Աստվածամոր պատկերներում:

Քրիստոնեական արվեստում տարածված է նաև հորինվածքի կենտրոնում պատկերված սրբի շուրջը առանձին եզրագոտու մեջ ներկայացնել նրա վարքի տեսարանները: Որպես բնորոշ օրինակներ նշենք XIII-XIV դարերի «Նիկողայոս Հրաշագործ» և «Եղիա մարգարեն անապատում» ռուսական սրբապատկերները⁶: Պատկերագրական այս ձևը հայ նկարիչներն օգտագործել են Գրիգոր Լուսավորչի մի շարք նկարներում: Լավագույն նմուշներից մեկն է Հայաստանի Ազգային պատկերասրահում պահվող XVIII դարի անհայտ նկարչի կտավը, որի վրա Լուսավորիչը պատկերվում է որպես քրիստոնեական ընդհանրական եկեղեցու հայրապետներից մեկը՝ Սուրբ գրքով և աջը օրհնելու դիրքում: Պատկերի եզրագոտու վրա, 16 առանձին շրջանակներում, սրբի վարքագրական շարքի տեսարաններ են տեղադրված այն հերթականությամբ և մանրամասներով, ինչպես շարադրված է Ազաթանգեղոսի «Հայոց պատմության» մեջ:

XVII-XIX դարերի առաջին կեսին տարածված «Գրիգոր Լուսավորիչը մկրտում է Տրդատին» պատկերների ավանդական հորինվածքով մի շարք գործերում ևս տեղ են գտել Լուսավորչի վարքի հայտնի տեսարանները: Այս ձևով, ասես, դրսևորվում է Գրիգոր Լուսավորչի առաքելական գործունեության նկատմամբ եղած որոշակի վերաբերմունքը: Վերոհիշյալ թեմայով տարբեր նկարների զուգահեռ ուսումնասիրությունից պարզվում է, որ բոլոր օրինակներում վարքագրական շարքը ներկայացվում է հիմնականում նույն հերթականությամբ դասավորված միևնույն դրվագներով, որոնք վերցված են 16, երբեմն 14 ուղղանկյուն կամ էլ ծվածև շրջանակների մեջ: Լուսավորչի վարքագրական շարքի պատկերման այս ավանդական ձևը տեսնում ենք տարբեր գործերում:

Հայոց սրբերի մի շարք պատկերներում նկատվում են հեղինակների ազատ ստեղծագործական մոտեցումները ինչպես հորինվածքների կառուցվածքի, այնպես էլ կերպարների մեկնաբանման մեջ: Անդրադառնանք այդ գործերից երկուսին՝ Հովնաթան Հովնաթանյանի «ս. Սովսես Խորենացի» և XVIII դարի առաջին կեսի անհայտ նկարչի «ս. Սանդուխտ կույս» պատկերներին:

Էջմիածնի Մայր տաճարի Հովնաթան Հովնաթանյանի նկարած հայոց սրբերի վերոհիշյալ պատկերներից այս գործն առաջին հերթին առանձնանում է իր յուրօրինակ հորինվածքով: Պատմահայրը պատկերված է ինտերիերում, սեղանին դրված բաց մատյանի առջև նստած, թիկունքի ետևում վարագույրի և բնանկարով պատուհանի հատվածներ: Սովսես Խորենացու գեղանկարչական այս առաջին դիմապատկերում հեղինակը փորձում է անհատական գծերով ներկայացնել միջնադարի մեր խոշոր մտավորականի կերպարը: Ծերունազարդ, պատկառազուրկ արտաքինով, մտախոհ հայացքով Պատմահայրը պատկերված է աշխատելիս ծախ ձեռքը հենած սեղանին, գրիչ բռնած աջը մատյանի մաքուր էջի վրա: Նրա բազմակողմանի հետաքրքրությունների վկայությունն է կտավի ներքևի մասում, ոտքերի մոտ հաստափոր գրքի վրայի գլոբուսից, քանոնից, կարկինից և կողմնացույցից կազմված «մատյուրմորտը»: Հորինվածքի ուշագրավ մանրամասներից են

⁶ Նույնը, տ. 1, М., 1963, с. 78, илл. 37, с. 182, 183, илл. 91.

իտալական վերածննդի վարպետների դիմանկարներից հայտնի պատուհանի բացվածքում արված բնապատկերի և խոշոր, ծանր ծալքերով վարագույրի ու սեղանի ծածկոցի պատկերման ձևերը: Այստեղ ակնհայտ է մեկնաբանման ունիվերսալիզմի ռենեսանսյան փորձը, որը հայ կերպարվեստ է ներմուծվել Հովնաթան Հովնաթանյանի արվեստով:

Հաջորդը 29,5 x 23 սմ չափերով փայտի վրա յուղաներկով արված հայ եկեղեցու առաջին մարտիրոսուհու Սանդուխտ կույսի, մեզ հայտնի միակ պատկերն է (նկ. 2): Այն նկարված է եղել Ս.Թադեի վանքի համար, ինչպես վկայում է հիշատակագրությունը,⁷ և մեկն է ընդհանուր հորինվածքով և ներքին բովանդակությամբ իրար լրացնող երկնկարներից, մյուսը ս. Թադեոս առաքյալի պատկերն է: Ուշագրավ է բավական ազատ և անկաշկանդ կեցվածքով, հասկով մեկ կանգնած, ընթերցելու հարմար դիրքով բացված գիրքը բռնած սրբուհու մարմնի դիրքը և դեմքի խրոխտ ու համարձակ արտահայտությունը, որն այնքան հատկանշական է անկոտրում կամքով և հավատքի մեջ հաստատուն կույսի կերպարին⁸: Արքայական թագով պսակված նրա գլխին իջնող լույսի շողերի պատկերման ձևը, ճարտարապետական բնապատկերի յուրօրինակ մոտիվը չեն կրկնվում ուրիշ ոչ մի նկարում: Հավասարակշիռ հորինվածքի լուսավոր ու պայծառ գունաշարն առանձնանում է թարմ հնչողությամբ, որը ոչ միայն նպաստում է սրբուհու կերպարի արտահայտչականությանը, այլև վկայում XVIII դարի անհայտ նկարչի ճաշակի ու վարպետության մասին:



Նկ. 2. Անհայտ հայ նկարիչ (XVIII դ. առաջին կես), «Ս. Սանդուխտ կույս», փայտ, յուղ.

Հայոց եկեղեցու սրբերին պատկերել է նաև Հովնաթան Հովնաթանյանի որդին «պատկերահան» Սկրտում Հովնաթանյանը: Հովհաննես Կարբեցի կաթողիկոսի պատվերով՝ էջմիածնի Վեհարանի համար 1836 թվականին նկարել է «հայոց հինավուրց թագավորների դիմանկարները՝ սկսած տոհմի հիմնադիր Հայկից»⁹: Պատկերաշարում ընդգրկվել են նաև մեր եկեղեցու տոնելի սրբեր՝ «Հայոց Միջագետքի» Աբգար թագավորի և քրիստոնեությունը ընդունած առաջին թագավոր Տրդատ Գ-ի պատկերները: Այդ գործերը տարբերվում են նախորդ սրբերի միաֆիգուր պատկերներից՝ իրենց հորինվածքով և կերպարների մեկնաբանումով: Դրանք արդեն չեն ընկալվում որպես ավանդական սկզբունքով արված

⁷ Նկարը ստացվել է էջմիածնի թանգարանից 1931 թ.: Վերևի մասում գրված է «ՍԲ. (Կ)ՈՅՍՆ ՍՍՆԴՈՒԽՏ», ներքևում՝ «(ՅԻՇԱՏԱԿ)Է ՏԵՐ (՝) ՅՆ ՍԲ. ԹԱԴԵՈՍԻ ՍՈՍԹԵԼՈՆ (՝) ՈՅ<ՀԶ>»(17<27>Թ.):

⁸ Հայոց ավանդական պատմության մեջ հիշատակված Սանատրուկ թագավորի դուստրն է Սանդուխտ կույսը, որը քրիստոնեությունը ընդունելով Թադեոս առաքյալի քարոզչությամբ, բանտարկվել է, հալածվել, սպանվել հեթանոս հոր հրամանով:

⁹ Муравев, Грузия и Армения, т. 2, СПб, 1848, с. 41-42.



Նկ. 3. Սկրտում Հովնաթանյան, «Տրդատ թագավոր», կտ., յուղ., 1836 թ.

սրբերի պատկերներ, այլ ավելի շուտ, պատմական անձանց դիմանկարներ են, ուր հեղինակին այլ խնդիրներ են հետաքրքրում: Ոչ մեծ չափերի (79. 60 սմ) կտավի վրա, նկարաչարի ներքին բովանդակությամբ պայմանավորված միանման դիրքերով և հանդերձանքով, արքայական մեծարանքի մանրամասներով (ակնակուռ թագ, մական, տիրագունդ, դրոշակ և այլն) հայոց թագավորների մյուս պատկերներից «Աբգար թագավոր» և «Տրդատ թագավոր» գործերը, հիմնականում, տարբերվում են նրանով, որ թագավորների գլխի շուրջն ավելանում է լուսապսակի ոսկեներիզ գիծը: Պատմական անձինք ներկայացված են յուրաքանչյուրին բնորոշ մանրամասներով: Այսպես, Տրդատի ձեռքին խաչ և մական է, դրոշին սուրբ Երրորդության խորհրդանիշ եռանկյունու մեջ սպիտակ գառ, նկարի ֆոնին Նոյան տապանը՝ բիբլիական Արարատի գլխին լուսավոր կամարի ներսում էջմիածնի Մայր տաճարը (նկ. 3):

Աբգար թագավորի դիմանկարում տեղ է

գտել նրա կենսագրության Քրիստոսի հետ առնչվող դեպքերի արտացոլումը: Պատմական աղբյուրներում Աբգարը հիշատակվում է որպես «կենդանի Աստծուն հավատացող անդրանիկ թագավորը բոլոր ազգերի միջից»¹⁰, որը հրավերք է հղել Քրիստոսին և Փրկչի դաստառակի միջոցով բժշկվել անբուժելի ախտից: Կտավի կենտրոնում, հանդիսավոր դիրքով պատկերված Ֆիգուրից ծախ, բարձր պատվանդանի վրա, խորանածն վերնամասով և Տիրոջ դաստառակով կոթող է, որի երկու սյունյակներում Աբգարի նամակի տողերն են: Քրիստոսի մեկ այլ դաստառակ պատկերված է դրոշի վրա: Թագավորների գլխավերևում, ընդունված կարգով գրված են նրանց անունները, իսկ ներքևում խորենացու «Հայոց պատմությունից» յուրաքանչյուրին նվիրված մի հատված, որը նպաստում է այդ նկարների պատմական և ճանաչողական իմացությանը:

Սրբերի առանձին պատրկերներից բացի եկեղեցական գեղանկարչության մեջ հայտնի են նաև մի շարք բազմաֆիգուր հորինվածքներով գործեր, որոնք նվիրված են Հայոց դարձի գլխավոր գործիչներին: Դրանք են անհայտ հեղինակների «Գրիգոր Լուսավորիչը մկրտում է Տրդատին», «Գրիգոր Լուսավորիչի տեսիլքը», Հովնաթան Հովնաթանյանի «Հովիվները նկատում են Գրիգոր Լուսավորչին ծառի փչակում» (Հայաստանի Ազգային պատկերասրահ) և «Գրիգոր Լուսավորչի թաղումը» (էջմիածնի Վեհարան): Վերջին երեք գործերի հորինվածքները չեն կրկնվում մեկ այլ նկարում: Լայն տարածում ունեն «Գրիգոր Լուսավորիչը մկրտում է Տրդատին» թեմայով գեղանկարները, որոնցից մեզ հայտնի ամենավաղ օրինակը ստեղծվել է 1692 թ. Վենետիկում, նոր Նախիջևանի վաճա-

¹⁰ Վարդ Սրբոց կամ հայազգի տոնելի սրբերի համառոտ վարքը ըստ Հայաստանյաց սուրբ եկեղեցու ժամանակագրության, Եր., 1998, էջ 5:

ռականների պատկերով, ինչպես փաստում է հիշատակագրությունը: Եկեղեցական գեղանկարչության մեջ մշակվել է այս թեմայի պատկերման ավանդական ձևը, որն աննշան փոփոխություններով տեսնում ենք տարբեր ժամանակներում ստեղծված նկարների վրա: Հորինվածքի կենտրոնական մասում,



Նկ. 4. Անհայտ հայ նկարիչ (XIX դ. առաջին կես), «Գրիգոր Լուսավորիչը մկրտում է Տրդատին», կտ., յուղ.

հովվական գավազանով և հայրապետական հանդերձանքով Լուսավորչի առջև պատկերվում են քրիստոնեության տարածման գործին իրենց մասնակցությունը բերած հայ եկեղեցու սրբուհիներ Աշխեն թագուհին և Խոսրովիդուխտը, Լուսավորչին ավելի մոտ գլխաբաց Տրդատ թագավորը, որի գլխավերևում սուրբ հոգուց ճառագող լույսով է ողողված մկրտության խորախորհուրդ արարողությունը (նկ. 4): Որոշ նկարներում, սրբուհիների կողքին, ավելանում են ժողովուրդը ներկայացնող իրար մոտ պատկերված ֆիգուրներ: Տեղին է նշել, որ XVII-XIX դարերում ստեղծված «Գրիգոր Լուսավորիչը մկրտում է Տրդատին» գործերում մեր եկեղեցու սրբերից ոչ մեկը լուսապսակով չէ, այն դեպքում, երբ նույն ժամանակաշրջանում Լուսավորչի և Տրդատ թագավորի միաֆիգուր բոլոր պատկերներում նրանց գլուխների շուրջը լուսապսակ է պատկերված:

Ենթադրվում է, որ երբեմն նաև այս ձևով է արտահայտվում սրբերի պատկերների և կրոնական թեմայով գեղանկարների տարբերությունները:

Հովնաթան Հովնաթանյանի վերոհիշյալ երկու գործերը նվիրված են Լուսավորչի կյանքի վերջին դեպքերին: «Հովիվները նկատում են Գրիգոր Լուսավորչին ծառի փչակում» նկարի սյուժեն հիմնված է Ագաթանգեղոսի «Հայոց պատմության» վրա: Հայրապետական աթոռը որդուն Արիստակեսին հանձնելուց հետո, Լուսավորիչը «առանձնանում է Ղարա-նաղյաց գավառում Մանյա Այրք կոչված լեռան վրա, անբնակ տեղում»¹¹: Լուսավորիչը պատկերված է լեռնային, կանաչապատ տարածության մեջ, հաստաբուն, մեծ փչակով ծառի ֆոնին աղոթողի դիրքով նստած, անգարդ, սև շապիկով, գլխաբաց ու բոկոտն, գլխի շուրջը լուսապսակ: Նրա կողքին կանգնած են հիացմունքի և ակնածանքի արտահայտությամբ դեմքերով երեք հովիվներ, իսկ գլխավերևում ամպերի շղթայի ներսում, ձեռքը Լուսավորչին ուղղած Աստծո կիսաֆիգուրն է: Հաջորդ «Գրիգոր Լուսավորչի թաղումը» նկարում ներկայացված է այն դրվագը, ուր ճգնավոր հովվապետի վախճանից հետո «հովիվները գտնում են մարմինը, տեղափոխում Թորոջան ավան»: Նախորդ նկարից ծանոթ բնապատկերի առաջին պլանում պատկերված են զգուշավոր հանդիսավորությամբ Լուսավորչի անկենդան մարմինը, գավազանն ու խույրը տանող մարդկանց ֆիգուրները, որոնց ոգեշնչված դեմքերը շրջված են կենտրոն դեպի Լուսավորիչը: Երկու գործերին

¹¹ Ագաթանգեղոս, Պատմություն Հայոց, Թիֆլիս, 1914, 861:

հատկանշական հորինվածքի կառուցման և կերպարների մոդելավորման ընդհանուր ձևերը, բնապատկերի և մանրամասների լուծումները մտածել են տալիս, որ ներքին բովանդակությամբ իրար շարունակություն կազմող այս կտավները հղացվել են որպես մի նկարաշար: Սեզ համար կարևորվում է այն իրողությունը, որ Գրիգոր Լուսավորչի վարքը պատկերագրական շարքով ներկայացնելու ավանդական մոտեցումներն արձագանք են գտել եկեղեցական գեղանկարչության մեջ:

Հայոց սրբերի պատկերների ուսումնասիրությունը հանգեցնում է մի շարք հետևությունների: XVII-XIX դարերի նկարիչները շարունակելով միջնադարյան ավանդական ձևերը, ստեղծել են սրբերի առանձին պատկերներ, նրանց վարքը ներկայացնող տարբեր տեսարաններ թեման հարստացնելով նոր հորինվածքներով: Նկատելի է, որ բավական ազատ մոտեցումներ են դրսևորվում ինչպես հորինվածքի կառուցման, այնպես էլ կերպարների մեկնաբանումների մեջ: Սրբերի վարքը ներկայացնող գործերում տեսնում ենք քրիստոնեական պատկերագրության ընդունված ձևերի կիրառման, ինչպես նաև դրանց յուրօրինակ խմբագրման տարբերակները, առանձնահատկություններ, որոնք իրենց ամբողջության մեջ բնորոշում են հայ եկեղեցական գեղանկարչության ազգային բուն նկարագիրը:



«ՏԱՆ ԱՄԻՐՉ՝ ԵՐԵՎԱՆԻ»
ԱՆՈՒՆԵԼՆԵՐԻ ՀԱՅՐԱՅ ԵՒ ՄԱՐԺՐԻՄԻԱՆՈՒԹՅՆԵՐԸ



Գ. ՍՐԲԵՐՆ ՈՒ ՍՐԲՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ
ԱԶԳԱԲԱՆԱԿԱՆ ՀԱՅԵՑԱԿԵՏՈՎ

«ՏԱՆ ՍՈՒՐԲ» ԵՐԵՎՈՒՅԹԸ.

ԱԿՈՒՆՔՆԵՐԻ ՀԱՐՑԸ ԵՎ ՄԵՐՕՐՅԱ ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐԸ

Հայ ժողովրդական բնակելի տներն իրենց մեջ «թաքցրած» ունեն բազմաթիվ հետաքրքիր մանրամասներ, որոնց մասնագիտական գրականության մեջ կամ բնավ չեն անդրադարձել, կամ էլ բավարարվել են սոսկ հիշատակումով: Ավանդական «բնակարանային» մշակույթի հետաքրքիր բաղադրամասերից մեկի անվանումը ժողովրդի տված «տան սուրբ» բնորոշումն է: Ժողովրդական մշակույթի այդ տարրը որոշ չափով ներկայացված է XIX-XX դարերի ազգագրական-նկարագրական գրականության մեջ¹, և սույն հաղորդման աղբյուրագիտական հենքը լրացրել ենք մեր դաշտային աշխատանքների ընթացքում հավաքված նյութերով:

Ավանդական բնակելի տներում հանդիպող «տան սուրբ»-երը ունեն մոտավորապես հետևյալ ձևավորումը. ինքը «տան սուրբը» կամ նրա պահոցը «շուշպա»-ներով² փաթաթված տեղադրվում է տան որևէ անկյունում, կամ որևէ պատի մոտ, կամ փորածո խորշում, կամ արհեստականորեն ստեղծված բարձրության վրա, որն առջևից վարագուրվում է, դիմացը դրվում են մոմավառության հարմարանքներ՝ մոմակալներ կամ ավազով լցված բաժակներ, կողքերին ամրացվում են ասեղնագործ «շուշպաներ»: «Շուշպա»-ներից գատ, այդ հատվածը վերջին տասնամյակներում երբեմն ձևավորվում է նաև Քրիստոսի, Մարիամ Աստվածածնի, զանազան սրբերի պատկերներով³: Առավել վաղ 80-150 տարի առաջ կառուցված գլխատնային համալիրներում, որոնց հանդիպել ենք Գեղարքունիքում, Շիրակում, Ջավախքում, «տան սրբի» հատվածը երբեմն առանձնացվում է «վերին տան», այսինքն գործող կամ արդեն չգործող հազարաշեն ծածկով թոնրատան աբսիդ հիշեցնող բաժանմունքում: Որոշ դեպքերում, օրինակ Ջավախքի Գումուրդո գյուղում, Վարդանյանների «տան սրբի» հատվածը գտնվում էր թոնրատան (6-8 քմ մակերեսով) ակտիվ օգտագործվող թոնրից ընդամենը 80-100 սմ հեռավորության վրա: Գեղարքունիքի Ծովինար գյուղի Խաչատրյանների «տան սուրբը» գտնվում էր «ջոջ» տնից 30-40 սմ բարձր գտնվող աբսիդածև, առջևից բաց, 8-10 քմ մակերեսով բաժանմունքում: Մինչդեռ Մարտունի քաղաքի Սողոյանների «տան սուրբը» տեղակայված էր աբսիդ հիշեցնող նախկին թոնրատանը (10-12 քմ մակերեսով), որը հետագայում բուն տնից առանձնացվել էր պատով ու զանգվածեղ դռնով: Իսկ Նորադուզ գյուղում, 1993 թ. մեզ հանդիպած «տան սուրբ»-երից մեկը տեղակայված էր հատուկ այդ նպատակով 1980-ական թթ. կառուցված տուֆակերտ ընդարձակ սենյակում (մոտ 30-35 քմ մակերեսով), հարևան «տան սրբի» համար կառուցվում էր մեկ այլ, մոտավորապես նույն չափերի շինություն, իսկ մեկ այլ «տան սուրբ» դրված էր պատին հենված զանգվածեղ քարի վրա:

Ի՞նչ էին իրենցից ներկայացնում «տան սուրբ»-երը: Նախ անդրադառնանք XIX և XX դարասկզբի այն վկայություններին⁴, որոնցում ուղղակի կամ անուղղակի հիշատակվում են «տան սուրբ»-երը:

Պերճ Պոռոշյանը տակավին 1880-ական թթ. վերջին գրված «Բդդե» վեպում, Փամբակի (Լոռվա հարավի) տարածաշրջանի գյուղերից մեկի մասին գրում է, որ այնտեղ «Տներ էլ կան, որ իրանց հին պապերից ժառանգել են մի մասունք, մի սուրբ ավետարան, մի խաչ և մինչև էսօր էլ նրանց քնքերից մեկում էդ սրբությունները բազմացրած են, ուխտ գնացողների փափագը կատարում են, նրանց տերերն էլ էդ սրբի խաչհամբուրովն են ապրում»⁵:

Հենց էդպես էլ մեր քահանան է, - կցեց Դավիթը, - էդ Սողոմոնիքն ու Վեցհազարյակն յուր պապերիցն են իրան մնացել. իմ ողորմած հոգի պապս պատմում էր մեր տերտերի պապերի արած հրաշքները: Ասում է դրանց տան հոտաղները, մշակները, մինչև անգամ կով կթող կնանիքը բոլորը սատանեք են եղել. ախար լսած կա՞ք, որ կին սատանա լինի, բայց նրանք ունեցել են, են օղորմածիկը, գրի գորությունովը սատանեքանցը դուրս է կանչել գետնի տակից, վրաներիցը մի-մի մազ պոկել է, աղաքարի տակն է դրել ու նրանց յուր տանն անվարձ, անհաց բանացրել է...»: Պարզվում է, որ գյուղի տերտերի տուն բազմաթիվ ուխտավորներ են գալիս, որովհետև «հայտնի է մեր տերտերի գրի գորությունը, սրա նման գրեաց արար աշխարհքումն երկուսը չի լինիլ, սրա մոտ գտնված գրերը Սողոմոն իմաստունի յուր մատներով գրածներն են», սակայն այդ օրերին «գործակալն եկել է, տերտերը ոչ ժամանակ ունի դրանց [ուխտավորների - Հ.Ս.] դարդին դարման անելու, ոչ էլ կհամարձակվի մեկի համար մի մատը գիր գրելու, միրուքն ու փիլոնը վզիցն կթռչին»⁶:

Ավետիս Ահարոնյանը, Սուրմալու գավառի հայության կենցաղը նկարագրելիս, գրում է. «Հոռո կանայք մեծ բազմությամբ դիմում են և դեպի գանազան ուխտատեղիներ, լինի դա մի «խաչ-քար», մի «Վարդանա-քար», մի «Թուխ-մանուկ», թե մի «Կարմիր Ավետարան» այդ միևնույն է, բավական է որ հայտնի է իբրև ուխտատեղի, բավական է, որ մի սպիտակամիրուք, փառահեղ ծերունի գիշերը երազում այս կամ այն բախտավորին հայտնել է այդ ուխտատեղի գոյությունը: ... Խոշխաբար գյուղում մի մասնավոր մարդու մոտ, որպես նրա սեփականություն, գտնվում է մի հռչակավոր ավետարան «Կարմիր-Ավետարան» անունով. այս ավետարանը թեև Պոլսում է տպագրված, բայց չգիտեմ ինչու շատ մեծ բազմություն է գրավում Զատկից հետո Կանաչ Կիրակիին, և հռչակն այնքան մեծ է, որ հատկապես այդ ավետարանով երդվում են. «Կարմիր Ավետարանը վկա»: Այս ավետարանը հայտնի է որպես դիվահար ու անդամալույծ բժշկող»⁷:

Մեսրոպ արքեպիսկոպոս Սմբատյանցը, որ բավական լավ էր ճանաչում Գեղարքունյաց աշխարհը, թողել է ընդարձակ վկայություն մեզ հետաքրքրող հարցի շուրջ. «Նորադուզի սուրբ Նշանը, որին «Արամու սուրբ Նշան» անվանեն, որի պատմությունն այս է, «Նոր Պայագետից դեպի արևելք 4 վերստ հեռավորությամբ Գեղամա ծովին մոտ գտնվում է Նորադուզ գյուղը 250 տուն հայ բնակչոք. որոնք 1830 թվին գաղթել են Արծափ գյուղից [այն գտնվում է էրզրումի նահանգի Բայագետ գավառում - Հ. Ս.]...: Նորադուզ գյուղում «Սուրբ Նշանի տեր» մականունով մի ծերունի կա, որը պապական ժառանգությամբ ունի մի մեծ արծաթյա խաչ հասարակ ակներով զարդարած, մի շատ փոքր խաչ ևս մանրաշար արծաթյա շղթայիկով նորանից կախված և քառասուն հիսուն շուշպաներով փաթաթած, որ դեպի այս կողմը գաղթելու ժամանակ այդ ժառանգությունը հետն է բերել, որին տեղացիք «Արամու սուրբ Նշան» անուն են տալիս: Ծերունին յուր տան մեջ մի փոքրիկ դռնակով խուց ունի շինած, ուր մի խաչքարի վրա բազմացրած պահում է սուրբ Նշանը: Նորա առաջ առաստաղից կախ արած ձեթի կանթեղը ամեն կիրակնուտ երեկոյին վառվում է:

Կիրակի օրերը ջերմեռանդ ուխտավորների բազմություն, մարդիկ ու կանայք, առավելապես Նոր Բայագետից հաճախում են այստեղ սուրբ Նշանը համբուրելու: Սոմեր են վառում, խունկ են ծխում, խուցը ծխով լցնում և մի քանի կոպեկ խաչհամբույր գցելով

իրանց ուխտն են անում: Եղել են ջերմեռանդ ուխտավոր կանայք ևս, որոնք իրանց ճակատի ոսկիքից կտրել գցել են սուրբ Նշանին խաչհամբույր իրանց ցանկալի մուրազին հասնելու, կամ մի երկարատև ցավից բժշկվելու համար: Հրավիրված քահանան և ծերունին սկսում են քաղցրաձայն «Տեր ողորմյա», որին հեզամռունչ ծայնակցում են ծունկ չոքած ուխտավորները, և վերջը տան հացից մի կտոր նշխար բերանները դնելով դուրս են գալիս գետի ափը մարգագետնի վրա և երկու սեռեր մեկ-մեկուց բաժան խումբ խումբ նստած ճաշ են անում...»⁸: Հեղինակն այս հատվածի վերաբերյալ ունի երկու ծանոթագրություն, որոնք հարկ ենք համարում ներկայացնել ընթերցողի ուշադրությանը. «Հոգևոր իշխանությունը կարգադրել է, որ այս սուրբ Նշանը և սորա նման խաչեր և ձեռագիր Ավետարաններ պահվեն եկեղեցիներում»⁹, «Բարեբախտաբար Նախիջևանի գավառում ամեն սրբությունք եկեղեցիներում են պահվում...»:¹⁰

Ալեքսանդր Մխիթարյանցը Շիրակի ավանդական կենցաղը նկարագրելիս, իր աշխատության «Հավատք. սնոտիապաշտություն»-բաժնում բավական մանրամասն տեղեկություններ է հաղորդում «տան սուրբ» ավետարանների անձնավորվածության¹¹, գորությունների շրջանակի, պատժելու ունակության, դրանց հեղինակների ճգնավոր լինելու և այլ հետաքրքիր երևույթների մասին. այդ տվյալներն այնքան բազմազան են, որ նպատակահարմար գտանք ընթերցողին ներկայացնել դրանցից ընդարձակ մեջբերումներ: Ա. Մխիթարյանցը նյութը ներկայացնում է մի քանի կանանց գրույցի միջոցով¹². «Անընանը մեռնիմ, ասաց Գյուլգյազ խաթունը, սուրբ Գեորգի¹³ Սատնըհարը տիա մեր տունը չէ՞: Ինքը (յուր ամուսինը) ամեն գիշեր կտեսնի, որ քու ըսածիդ քեզալիկ (պես) հագած կապած կուզա մեր տունը, շուշփեքը իրան ձեռով քանդե, բանա կաշե ու էլի տեղբետեղ թաքրար վրեն կ'փաթթե ու թողնի կերթա: Մեկ օրըմ էլ իրան (դարձյալ ամուսնուն) ըսեր էր թե իմ տեղս իստակ պահեք, կանթեղս թող մինչի լուս վառ մնա. թե չէ մզրախս կոխեմ աչքդ կ'հանեմ: Էն օրվընեն էսքով, էլ մենք օտեն չենք քնի ու կանթեղն էլ մինչի լուս վառ կթողնենք: Գիտես թե ձեթ կվառի, քա ջան, հըմա ի՞նչ էնենք, մեր Աղի սիրու հըմար է: Տղեղ (ամուսինը) կըսե թե, որ գիտենամ օլուր-օլաճաղս (ունեցած-չունեցածս) էդ ուղուրին պտի էրթա էլի պտի վառեմ, խոսքես ետ կայնողը չեմ»: Ջրույցին մասնակից մեկ այլ կին «Ջավո հորքուրը» պատմում է, որ Ջաջուռ գյուղի «Փատիշահի Ավետարանը» ուխտ գնացած ժամանակ, կեսգիշերին իրենք մի աղավնի են տեսել, որ նստել է «օթևանի տուլապի վրա», ուր ավետարանն էր գտնվում և քիչ անց կրկին թռել, գնացել է: Առավոտյան տանտերը պարզաբանել է ուխտավորներին, որ «ծեր տեսած աղունիկը Ավետարանն է էղել. էլի տեսնես թե, որտեղ նեղյալ մարդ կա կանչել է, որ էրթա նեղութենեն փրկե: Մեռնիմ հրաշքին, ամեն գիշեր հալն էդ է, զօր գիշեր քուն ու դարար (հանգստություն) չունի, մինչի լուս կերթա ու կուզա. անունը տվին թե չէ էն սիաթին քովերը կայնած է...»: Մեկ այլ կին «քեռեկին Սառջանը», բողոքում է եկեղեցու ավետարանները տներից վերցնելու նախաձեռնության դեմ. «յանի էս սրբերն ու Ավետարները մեկ տեղեն որ քաշեն կ'տանին ուրիշ տեղ, ի՞նչ կ'հասկնան, չիտե՞ն որ էնոր գորքը օթևանը կը մնա, ընչի՞ տղպես կենեն»: Շարունակելով նույն թեման, «սանամեր Սարթան» պատմում է, թե «էս Ամենափրկիչը որ բերեր են մեր Կարմիր վանքը, հողս գլխներուն, յանի թե ի՞նչ, ինքը էստեղ է, հըմա գորքը օթևանն է: Քանի՞ քանի՞ իրանց աչքով տեսնողներ են էղել, որ ամեն օր դշի պես թռնի կերթա օթևանը. սաքի գորքն որ էնտեղ է, էլ իրան էստեղ դարտակ պահե՞լը որն է»: «Խնամի Ջարդարը» հիշում է, թե «Օսկե կող ու Կարմիր Ավետարանները տերտերներուն էրազ կուզան թե մեզի մեր տեղը՝ մեր օթևանը տարեք, թե չէ աչքերդ կը հանենք»: Մեկ այլ կնոջ «Սանիշակի» հարցից պարզվում է, որ «սատանա Սարգսենց Թուխմանուկը ջահել տղի պես է ու ամեն օր կերթա Բասեն, իրան օթևանը հանդիպի կուզա»: Պարզվում է, որ

դա այդ տան «մեր Աղեն - Թուխմանուկն է. ամեն օր կերթա Բասեն մեր թողած տունն ու էլի կուգա, սիրտը օթևանեն չի կտրի: Զա՛նի քա՛նի հեղ կեսրարիս երազի մեջ ըսել է թե՛ ընծի տարեք իմ օթևանս. եղ տնաշենի մարդն էլ անկաջի ետևն է գցել ու ինպես թողել է. ես իմանիս պես գիտեմ, որ անկաջ չենելով մեկ օրը մեր տան գլխուն մեկ փորձանքը կուգա, հըմա տեսնենք թե եք է...»: Զա, որ տեսնեք, մեկ ջահել, ֆիտան, բոյով բուսաթով նորահաս տղեն է. հագած-կապած, սև ճալվերը երեսին թողած. գիտես թե երեսեն լուս կը թափի, ինքան օր տեղակին սիրուն է...»: «Գելխեղդողենց Վառոն» տեսել է «մեկ գլգլած հալիվորըմ դագինակը ծեռքը, կուզը դուս ընկած» և հետո է իմացել, որ «եղ հալիվորը Ավետրանն է եղել»: «Կաթին ապլան» իր «լուսահոգի հոր» կարծիքն է հայտնում ավետարանների գորավոր լինելու պատճառների և դրանց հեղինակների մասին. «Ավետրան գրողները օրը մեկ ոսպի հատըմ կուտեին, յա թե չէ, շատ շատ մեկ նշխարքըմ, ու նստեին աչքի լուս թափելով, աղի արտսունք լալով, զօր գիշեր անքուն մնալով կը գրեին. էտոր հմար էլ, կսեր [հայրը - Հ.Ս.], եղպեսներու գրած գրքերը շատ գորավոր կեղնեին: Իրենք ինքան արդար մարդ են, որ իրենց գորքեն կուտան գրած գրքերուն, ինոնք էլ եղպես գորավոր կեղնին: Տիա, ի՛նչ էնեն, համճուկենք էլ Ավետրան ունին, հըմա օր գորք չունի՞, ինչու՞ս է պետք... Ախր, քա ջան, զօր գիշեր մեկ ոսպըմ ուտել ու գրել, հանաք խոյ չէ՛. հլբաթ որ գորավոր կեղնի...»: Նմանատիպ կարծիք է հայտնում Մանանը Լորխոյենց «գորավոր» համայնիլի մասին. «մեռնիմ հրաշքին, ինչ ծննդկանի ու հիվընդի վրա որ տանին, մեկոց մեկ է՝ էն սհաթուն կազատի: Մեկ հեղըմ եղսանն ըսավ թե, յանի գիվվա եղ համայիլ գրողը կանանչ խոտ է կերել ու գրել, բերանը հեչ հացի նշխարք չի մտել մինչի պրծնելը: Կսեր թե, գրողը չիտեմ ինչդ ճգնավոր է եղել. մագե խարար է հագել ու գետնի վրա ծնկին չոքած, մեկ դիեն լացել՝ աղոթք է երել, մեկել դիեն աչքի արտսունքովը գրել է... Ախր եղտից է, եբոր կերթան համբուրելու անմահական խնկի հոտ կուգա վրայեն: Մեկ օրըմ գրողի տարած տերտերները չեն էլ բազմեցնի թե [այսինքն, տերտերները եկեղեցի են տեղափոխել «համայիլը» իր գտնվելու նախկին տնից - Հ.Ս.], երթանք համբուրենք, ուխտերս էնենք...»: «Մեհրի բաջին» պատմում է, թե «լուսահոգի կեսրարս կսեր թե՛ Շեկ Ավետրանն էլ շատ գորավոր է: Մեկ գիշերըմ երգի մեջ հետը խոսացել ըսել էր թե՛ իմ տիրոջս ըսա, թող օթևանս իստակ պահե, թե չէ ես գիտեմ ինչ կենեմ: Ինչքան որ խոսք եղներ, ամեն հեղի կսեր թե, Շեկ Ավետրանը սիրուն լիբասով, շեկ քյանքյուլներով, վրեն գլուխը իստակ, օրթահասակ տղամարդ է...»:

«Տան սուրբ»-երին բնութագրող մի քանի հատկանիշներ է համառոտակի հաղորդում Արշակ Աթայանը Սալմաստի հայության XX դարասկզբի կենցաղը նկարագրելիս. «Գյուղի [խոսքը Սավրա գյուղի մասին է - Հ. Ս.] տներում երեք ուխտատեղի կա, որոնցից մեկն են շատ հաճախում ջերմախտ ունեցողները: Այդ «սուրբ»-երից մեկը երևացել է տան պառավին և սպառնացել, որ ամենքին կկոտորի, եթե իրան լավ պատիվ չտան, ուստի տանտերն ստիպված է ամեն շաբաթ երեկո և կիրակի օրերը մոմն անշեջ վառ պահել: Սուրբն արգելել է այդ տանը շուն պահել, թե չէ վերջինս կկատաղի»¹⁴:

Երվանդ Լալայանը, Վասպուրականի ազգագրությանը նվիրված իր աշխատության «Հավատք: Ոգիների պաշտամունք» բաժնում ունի հետաքրքիր տեղեկություն Շահպաղի Կարմիր Ավետարանի մասին. «Մի աղջիկ երագում տեսնում է, որ կարմիր հագնված մի կին, կարմրախայտ ծիու վրա նստած, կրակե ճիպոտը ծեռքը գալիս է յուր մոտ և Արտոս լեռան ստորոտում ցույց է տալիս մի ավետարան ու պատվիրում, որ հանեն և ժառանգաբար իրենց տանը պահեն: Սրա եղբայրը գնում Արտոս լեռան ստորոտում որոնում է: Այստեղ մի ավերակ տան մի անկյունում տեսնում է մի կարմիր աքաղաղ, մեն մենակ, առանց հավերի, որ բարձր կանչելով քնուճ է անում: Այս աստվածային ցուցում համա-

րելով երիտասարդը փորում է այդ քնուճ արած տեղը և մի կարմիր պուտուկի մեջ կարմիր շուշպաներով փաթաթված մի մագաղաթյա ավետարան է գտնում, որ բերում է գյուղ, և իրենց տանը, մի կարմիր արկղի մեջ գետեղում, ծիթի կանթեղը առաջը վառում: Այդ օրից սրա տունը ուխտատեղի է դառնում այդ գորավոր Կարմիր ավետարանին: Վանի առաջնորդը տեղափոխում է այդ Ավետարանը Վանի ս. Նշան եկեղեցին, սակայն Շահբադի բնակիչները խմբովին բողոքում են և կրկին տանում իրենց գյուղը¹⁵, բայց այս անգամ պահում են իրենց եկեղեցում, եկամտից մի մաս հանելով այդ գտնող տան»¹⁶:

* * *

Մեր ձեռքի տակ գտնվող դաշտային նյութերը հավաքվել են 1980-99 թթ. ընթացքում, Հայաստանի տարբեր շրջաններում, նաև Ջավախքում: Ըստ մեր տվյալների, «տան սուրբ»-երը գերազանցապես հանդիպում են Գեղարքունիքում, Շիրակում, նաև Ջավախքում, գրանցել ենք տեղեկություններ նրանց մասին նաև Արագածոտնում, Վայոց ձորում¹⁷, մինչդեռ դրանք իսպառ բացակայում են Տավուշում, Սյունիքի գուտ արևելահայերով բնակեցված տարածքներում, Արցախում¹⁸:

Ինչ բնույթի առարկաներ էին «տան սուրբ»-երը¹⁹: Մարտունու Սողոյանների «տան սուրբ»-ն (հավաքական անվանումը՝ «Սողոյի Կարմիր Ավետարան») իրենից ներկայացնում էր 1596 թ. արտագրված Աստվածաշունչ (կա հիշատակարան) և երկու մագաղաթյա թերթիկներ (ենթադրաբար XII-XIII դարերի): Կար նաև 1890 թ. Վաղարշապատում տպագրված Ավետարան և 1806 թ. (?) Աստվածաշունչ: Ծովինարցի Ջարուհի Օհանյանենց «տան սուրբ»-ը, որին իրենց անվանում էին «Սուրբ Հակոբ», իրենից ներկայացնում էր քարի բեկոր, որ բերել էր տիկին Ջարուհու ամուսնու հոր պապ եղիազարը Ակոռի գյուղի մերձակա ս. Հակոբի վանքի ավերակներից, 1840 թ. երկրաշարժից հետո: Նորադուզից Հրաչ Հովհաննիսյանենց «Սբնշանը» մետաղյա խաչ էր, իսկ նրա համագյուղացի Նուշե Դավթյանինը (Կարապետյան) Նարեկ կազմից շղթայիկով փոքր խաչ ամրացված, «տան սուրբ»-ին էլ անվանում էին «Գրիգոր Նարեկացի սուրբը»: Ծաղկաշենցի Սանուկ և Սրբուհի Վարդանյանենց «տան սուրբը» գյուղի խորհրդային առաջին տարիներից փակված «Սայրիկ Սայր Աստվածածին» եկեղեցուց վերցված Մարիամ Աստվածածնի, Հիսուս Զրիստոսի և Գրիգոր Նարեկացու կտավի վրա նկարված պատկերներն էին²⁰: Ջավախքի Գումբուրդո գյուղացի Սարիբեկ Վարդանյանենց «տան սուրբ»-ն իրենից ներկայացնում էր պատի մեջ ագուցված երկու նախշազարդ կիսասյուներ՝ խոյակի փոքր հատվածով, շուրջ 50 սմ բարձրություն ունեցող այդ «սուրբը» թարս էր դրված, այնպես որ խոյակը խարխիս էր հիշեցնում²¹:

Սակայն «տան սուրբ»-երի ճնշող մեծամասնությունը առարկայորեն նարեկներ կամ ավետարաններ էին և կոչվում էին իրենց գտնված տան տիրոջ գյուղում հայտնի անվանումով՝ «Ռափի Նարեկ» (գյուղ Նորադուզ), «Սուրբ Նիո (Նահապետ)» (գյուղ Սառնաղբյուր), «Սուղսի Սարգսի Ավետարան» (գյուղ Մարտիրոս), «Բարսամենց Ավետարան» (գյուղ Բռնակոթ) և այլն: Դրանց երբեմն անվանում էին նաև «Թուխ Սանուկ Ավետարան»²², նաև «Պապե», «Աղա Պապե ջան» (օրինակ, Նորադուզում, Ախուրյանի Ջրառատ գյուղում²³), «Ջորավոր»²⁴:

Նույն վերաբերմունքը «տան սուրբ»-երի նկատմամբ շարունակվել է երբեմն գոյատևել նաև դրանց ֆիզիկապես չգոյության պայմաններում: Այսպես, ծովինարցի խաչատրյան Սամիկոնենց պուտուկի մեջ գտնվող սուրբը գողացվել է շատ վաղուց, շուրջ 70 տարի առաջ, սակայն նրա պահպանման նախկին տեղը (կոչվում է «Օխան Ավետնի տեղ») պահպանել է ավանդական ձևավորումը: Ծաղկահովիտցի Գրիգորյան Արզումանենց փայտյա նախշազարդ արկղիկի մեջ գտնվող «տան սուրբը» («Մովսեսի Արզումանի տան սուրբը,

որ համայնի կա») հրդեհի ժամանակ այրվել է, սակայն համարվում է, որ «սուրբը կա, սրբի գործությունը մնացել է»։ Նորադուզի «Աբեի Նարեկը» «պետությունը տարել էր», այդ տունը քանդվել էր, տեղը նոր տուն էր կառուցվել, և նոր տանտերը երազ է տեսնում, որտեղ «սուրբը ասում է ինձ իմ տեղը դիր, ինձ իմ տեղը դիր»։ Նորակառույց տան տերը հին տան իրերից մի փոքրիկ եռամաս գրադարակ է բերում իր տունը, դնում իրենց «տան սրբի» կողքին, ծածկում «շուշպա» ներով, վերականգնում նախկին «տան սուրբը»։

Յուրաքանչյուր «տան սուրբ» ունի իր ծագման պատմությունը։ Ավետարանների և նարեկների գերակշռող մեծամասնությունը բերված է Արևմտյան Հայաստանից տարբեր ժամանակների ներգաղթերի ընթացքում։ Նորագույն «տան սուրբ»-երը իրենց գտնվելու վայրի մասին տեղյակ են պահում իրենց կողմից ընտրված մարդկանց գերազանցապես երազի²⁵ միջոցով։

Ամեն «տան սուրբ» ունի գործության իր շրջանակները։ Այն պետք է հրաշագործ լինի և միայն այդ դեպքում է արժանանում երկրպագության²⁶։ Ինչպես վերը նշվեց, «տան սուրբ»-երի (ավետարանների և հմայիլների) սրբազան լինելը, մարդկանց համոզմամբ, պայմանավորված էր նաև դրանց հեղինակների սրբերին բնորոշ վարքով։ Մարդիկ հավատում են, որ ամենից առաջ «տան սուրբ»-ը օգնում է ընտանիքի անդամներին նրանց կյանքի դժվարին պահերին։ «Տան սուրբ»-երին հիմնականում դիմում են ֆիզիկական և հոգեկան հիվանդություններ բուժելու ակնկալությամբ, աջակցություն են խնդրում այս կամ կամ ձեռնարկի համար։ Որոշ «տան սուրբ»-երի գործության մասին լուրը դուրս է գալիս ոչ միայն տվյալ բնակավայրի, այլև շրջանի սահմաններից, և այն վեր է ածվում իսկական ուխտավայրի²⁷։ Այսպես, «Սողոյի Կարմիր Ավետարանին» դիմում են բուժվելու համար վախից լեզուն պապանձվելուց, չար աչքի ազդեցությունից, ինչպես նաև ընկնավորությունից, ականջացավից և այլն։ Այստեղ առանձնապես շատ էին դիմում 1988 թ. դեկտեմբերյան երկրաշարժից հետո մարդկանց համակած վախը «չափելու» նպատակով։ Նորադուզի «Աբնշանը» բուժում է խելագարներին, «քշում է» նրանց մեջ բուն դրած չարքերին, բուժում է վախեցածներին։ «Աբնշանի» խնամողի պատմելով, ցանկալի է, որ վախեցածը գա չորեքմուտին, ուրբաթմուտին կամ կիրակնուտին, մինչև արևի մայր մտնելը։ «Աբնշանին» մերձ գործառույթներ ունի նաև նույն գյուղի «Գրիգոր Նարեկացի սուրբը» կամ «Ռափի Նարեկը»։ XVIII դարում լույս տեսած Նարեկից հատվածներ էին կարդում հիվանդի վրա, այնուհետև խաչապատ կազմով գրքին թելով ամրացված փոքրիկ խաչը (մոտ 2x2 սմ չափերի) դնում էին հիվանդի բերանը²⁸։ «Տան սրբի» Ավետարանը կամ Նարեկը առանձին, խիստ անհրաժեշտ դեպքերում կարելի էր տեղափոխել հիվանդի մոտ²⁹։ Այսպես, Արշակ Աթայանը վկայում է, որ «Երկունքի ժամանակ... ծննդկանի գլխատակին դնում էին նարեկ, շամփուր կամ սուր, որ սատանաները մանկանը չփոխեն իրանց մանկան հետ»³⁰։ Նոր-Բայազետում ևս երկունքը հեշտացնելու համար «մի որևե, բայց առավելապես Շաղլուկենց, Նարեկը բերում դնում են հացի շտեմարանի վրա, նախապես մի հաց դնելով և շուրջը մոմեր վառելով և հետո հրավիրում են քահանային, որ գա այդ Նարեկից մի քանի գլուխ կարդա ծննդկանի վրա։ Հմայիլներ են բերում և կապում ծննդկանի վզից, ... որ չարերը չկարողանան մերժենալ»³¹։ Եթե է. Լալայանը չի նշում, թե հմայիլները որտեղից էին բերվում, ապա Ակնին վերաբերող նյութերում ասվում է, որ «Համայիլ մի տեսա, որ Բեչյան ընտանեաց կվերաբերեր և դեռ 40 օրն չլրացած ծննդաբեր կնոջ մի քով կգտնվեր առժամանակյա»³²։

Թե կոնկրետ որ «տան սուրբ» ին պետք է դիմեր օգնության կարիք զգացող մարդը, այդ նրան հայտնվում էր գերազանցապես երազի միջոցով. երբեմն այդ մասին իմանում էին նաև «նետ դնելով» կամ «մոմ թափելով»։ Ինչպես ավելի քան հարյուր տարի առաջ,

այնպես էլ մեր օրերում, «տան սուրբ»-ի օգնությանը դիմողները իրենց նպատակին հասնելու, ուխտն ի կատար ածելու համար նրա առջև աղոթում են, մոմ են վառում (մոմերը գնում են հենց այդ տանը) մատաղն իրենց տանը անելուց հետո («գալիս են սրբի ոտը») կամ աքլոր, կամ ոչխար են բերում «տան սուրբ»-ի մոտ, կատարից կամ ականջից կտրում, արյունը խաչածև որևէ տեղ քսում, հետո կամ թողնում են «սրբի տերերին», կամ դրսում մորթում, մատաղը եփում և ուտում, կամ էլ վերադառնում են իրենց տուն, այնտեղ եփում-ուտում մատաղը, կամ էլ «շուշպա»ներ և որոշակի քանակությամբ դրամ են թողնում «տան սուրբ»-ի մոտ:

Երազի միջոցով «այցելելով» դժվարին կացության մեջ հայտնված մարդկանց, «տան սուրբ»-երը հաճախ իրենք էին հանձնարարություններ տալիս կամ որոշակի պահանջներ դնում նրանց առջև իրենց «ծառայությունների» համար լինի դա մատաղ անել, թե նստարան պատրաստել կամ պարզապես «տան սուրբ»-ի կառույցի դռները ներկել: Այսինքն, «տան սուրբ»-ը գիտի իր իրավունքները, ձգտում է պահպանել դրանք, ուստի և պահանջում է իր նկատմամբ ուշադրություն և հարգալից վերաբերմունք: Երազի մեջ «տան սուրբ»-ը կարող էր հայտնվել մարդկային կերպարանքով, պարզապես ծայնի միջոցով: Թե ինչու հենց այդ «տան սուրբ»-ին պետք էր դիմել, երազում հայտնվում էր նաև այդ «տան սուրբ»-ի խնամողը: Ինչպես մեկ դար առաջ, մեր օրերում ևս «տան սուրբ»-ը կարող է նեղանալ, սպառնալ պատիժով³³ ու հաճախ «երևում է» նաև տանտերերին, պահանջելով մաքրել կամ վերանորոգել իր գտնվելու վայրը: Այսպես, Նորադուզում Սբնշանը ժամանակին երևացել էր տանտիրոջը (որը մինչ այդ խոստացել էր, թե պետք է վերանորոգի սրբի պահպանության տեղը) և պահանջել էր. «ի՞նչ ես ձգձգում, սկսած գործ չես ավարտում արագացրու, որ պրծնես, էլի կգամ»: Իսկ մեկ այլ դեպքում, երբ «Սողոյի Կարմիր Ավետարանի» տեղադրված սենյակի պատի մի փոքր հատված փլվել էր և վարպետները եկել էին այն վերականգնելու, պատի որոշակի հատվածում բղավոց, գոռգոռոց էին լսել, վախեցել էին «տան սուրբ»-ի բարկությունից, փախել էին:

Յուրաքանչյուր «տան սուրբ» ուներ իրեն սպասարկողը, խնամողը: Ընդհանրապես այդ մեկ հոգի էր լինում, կին կամ տղամարդ: Այսպես, «Սողոյի Կարմիր Ավետարանի» խնամողը, ինչպես նաև տարբեր ցավերից ազատվելու նպատակով ուխտի եկածներին «բուժողը» ժամանակին այդ տուն հարս եկած 80-ամյա տանտիրուհին էր: Նորադուզի «Սբնշանի» խնամողը ժամանակին եղել է տանը բնակվող եղբայրներից մեկը Ասլանը, նրանից հետո նրա աղջիկները (Բավականը և Արփոն), 1990-ական թթ. սկզբներին Արփոյի տարիքի պատճառով (87 տարեկան) Ասլանի քրոջ թոռը 55-ամյա Վարդիշաղը: Նույն գյուղի «Գրիգոր Նարեկացի սուրբ»-ին խնամողը նախկին տանտերն էր Կոստան Կարապետյանը, նրա մահվանից հետո կինը Նուշեն, 1990-ական թթ. սկզբներից Նուշեի հարսը վաղամեռիկ տղայի այրին: Մի խոսքով, «տան սուրբ»-ի խնամողներն այդ տանը բնակվողներից էին, անկախ այն հանգամանքից, թե այդ տոհմի ծնունդ էին, թե հարս էին բերված:

Վերոշարադրյալից կարելի է եզրակացնել, որ *հայերի մեջ տարածված գրի և գրքի պաշտամունքը հաճախ պայմանավորված է եղել երկրպագության առարկա հանդիսացող «տան սուրբ»-ով, որն օժտված էր սրբազան գործառույթներով: Այլ կերպ ասած, սրբազան բովանդակությամբ գրքերի սերնդե-սերունդ աչքի լույսի պես պահելը պատճառաբանվում է դրանց «տան սուրբ»-ի կարգավիճակ ունենալով: Դժվար է միանշանակ պնդել, բայց գուցե հենց այս հանգամանքն է որոշակի պատճառ հանդիսացել, որ առանձին անհատներ, ընտանիքներ կամ էլ ողջ գյուղը մեծ գումարներ են հավաքել փրկագնելու*

համար «առևանգված» «տան սուրբ»- ավետարանները³⁴: Թերևս պատահական չէ նաև այն, որ հաճախ հին ավետարանների կազմերը կամ էջերը ունեն այրվածքների հետքեր, ինչը ձեռագրագետների կարծիքով արդյունք է դրանց կողքերին վառվող մոմերի³⁵ և վկայում այդ գրքերի անմիջական մերձակայքում ծիսա-պաշտամունքային արարողություններ կատարելու մասին:

Այսպիսով, իր գործառույթներով «տան սուրբ»-ը գրեթե մոտենում է սրբերի պաշտամունքին և որոշ չափով էլ ուխտավայրերի³⁶ ծիսակարգին: Սեզ հետաքրքրող հարցի շուրջ Ա. Օդաբաշյանի աշխատության «Ուխտատեղերի դասակարգումն ըստ ընդհանուր մշակութային նշանակության» հատվածում նշված է հետևյալը. «5. Յուրաքանչյուր բնակավայրի տարածքում կային սրբավայրեր, ուր ուխտավորները գնում էին ցանկացած օրը, ցանկացած առիթով: Սրանցից կարևորներն էին. ա. եկեղեցին..., բ. բնակավայրի սահմաններում գտնվող «Թուխ Սանուկ» անունով հայտնի մատուռները, որ սրբատեղի էին: գ. Այս խմբի մեջ են նաև տվյալ բնակավայրում որևէ ընտանիքի պատկանող Սուրբ Գրքերը Աստվածաշունչ, Նարեկ, Հմայիլ կամ պարզապես սրբազնացված գիրք: Պատմական Հայաստանի բոլոր բնակավայրերում կան մի քանի ընտանիքներ, ովքեր ունեին նման գրքեր: Այս խումբ ուխտատեղիները արտահայտում էին հայ ժողովրդի համար այնքան բնորոշ գրքի, գրավոր խոսքի պաշտամունքը»³⁷:

«Տան սուրբ» ավետարանների մի մասի «Թուխ Սանուկ» անվանումը հնարավորություն է տալիս կապ ուրոնել այս երկու հասկացությունների միջև: Աս. Սնացականյանը «Թուխ Սանուկներին» դիտում է որպես ոչ միայն միջնադարյան, այլ նաև նախաքրիստոնեական ժամանակների օժանդակ և երկրորդական սրբություններ: Նրա համոզմամբ, «Նման հարատևությունը պայմանավորված է եղել համապատասխան սրբերի ժողովրդական բնույթով: ...Թուխ Սանուկները հետագայում միաձուլվել են քրիստոնեական սրբերին և ոգեկոչվել նրանց հետ միասին, երբեմն ավելի ազդու հեղինակությամբ»³⁸:

Այսպիսով, «տան սուրբ»-երը իրենցից ներկայացնում էին սրբազան գործառույթ ունեցող իրեր (գերազանցապես սրբազան բովանդակությամբ գրքեր), որոնց վերագրվում էին սրբերին³⁹ բնորոշ հատկություններ: Օժտված լինելով գերբնական հատկություններով, նրանք մարդու և աստծու միջև միջնորդ օղակներից մեկն էին հանդիսանում և, կապի մեջ գտնվելով բարձրագույն ուժերի հետ տիրապետում էին հրաշագործ հատկությունների, որոնք «տան սուրբ»-ը կիրառում էր օգնելու համար իրեն երկրպագողներին, հավատարիմ մարդկանց, նպատակ ունենալով թեթևացնել նրանց կյանքը, բուժել հիվանդությունները, հեռու պահել նրանց սպառնացող վտանգներից, ճնշումներից և այլն: Իր բարեգործությունների համար «տան սուրբ»-երը (կամ «պարականոն սրբերը») պահանջում էին հնազանդություն, ուշադիր վերաբերմունք, նվերներ, որոնց բացակայության դեպքում նրանք կարող էին և պատժել:

Եթե արարիչ աստվածը սրբազան սկզբի մարմնավորումն էր մակրոկոսմի չափանիշով, ապա «տան սուրբը» այդ գործառույթն իրականացնում էր մեզոկոսմի լոկալ սոցիալական աշխարհիկի շրջանակներում, որտեղ և կենտրոնացված էր ոչ միայն միջնադարյան մարդու, այլև XIX - XX դարերի փոքր ընտանիք - գերդաստան-բնակավայրի կյանքը⁴⁰:

ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐ ԵՎ ԾԱՆՈԹԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

¹ «Տան սուրբ»-ի մասնագիտական դիտարկման փորձ մենք հանդիպում ենք հայ ճարտարապետության պատմության գիտակ Հովհաննես Խալիփախյանի աշխատության մեջ, ուր «տան սրբերը» մեկնաբանված են իբրև «տնային աղոթարաններ» (домовые молельни): Հեղինակը դրանց առկայությունը բացատրում է երկարատև ձմեռների հանգամանքով, երբ գլխատան մուտքը ծածկվում էր ծյունով և կապն արտաքին աշխարհի հետ դժվարանում էր: Տե՛ս. Օ. Մ. Պոլոսի, Гражданское зодчество Армении (жилье и общественные здания), М., 1971, էջ 63: «Տան սուրբ»-երին անդրադարձ կա նաև մեր մենագրությունում, տե՛ս Ա. Դ. Մարտյան, Интерьер армянского народного жилища (вторая половина XIX — начало XX в.), Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, նյութեր և ուսումնասիրություններ, պրակ 17, Եր., 1989, էջ 75-76:

² Դրանք հաճախ ասեղնագործված, երբեմն նվիրատվական արձանագրություններով փոքր կամ մեծ թաշկինակներ, ծածկոցներ էին:

³ Նման ձևավորում ունեն շատ մատուռներ, ինչպես նաև որոշ եկեղեցիներ, որոնք գործող չեն բառիս բուն իմաստով, սակայն բաց են այցելուների համար: «Շուշպա»-ների և սրբապատկերների խիստ մեծաքանակ, հարուստ ձևավորումով աչքի է ընկնում հատկապես Գեղարքունիքի Գանձակ գյուղի (նախկինում Բատիկյան) Ս. Գևորգ եկեղեցու (IX-XI դարեր) ինտերյերը, ինչպես նաև Ներքին Շորժայի նորակառույց Սրամավանքը:

⁴ XIII դարից պահպանվել է Ուիլյամ Ռուբրուշի մի հետաքրքիր վկայություն այն մասին, որ Չաքարյանների ժամանակի Հայաստանում «... շատ գեղեցիկ գյուղեր կան, և բոլորն էլ քրիստոնյա, և ունեն եկեղեցիներ, ճիշտ նման ֆրանսիացիների, և ամեն մի հայ իր բնակարանում, ամենից հարգելի տեղում, ունի մի փայտյա ձեռք խաչը բռնած, և մի վառվող ճրագ, դրված նրա առջև, և ինչ որ մենք ենք անում օրինյալ ջրով վանելու համար չար ոգիներին, նրանք անում են խունկով: Որովհետև նրանք ամեն երեկո խունկ են ծխում, տանելով այն տան բոլոր անկյունները, դուրս վանելու համար ամեն տեսակ չարություն»: Ռուբրուշի ուղեգրության Հայաստանին և հայերին վերաբերող հատվածների թարգմանիչ և հրատարակիչ Հովհաննես Հակոբյանը վերոբերյալին տալիս է հետևյալ ծանոթագրությունը՝ «Հայ մատենագիրների մեջ ոչ մի հիշատակություն չկա հայ բնակարաններում խաչ բռնած փայտյա ձեռքի մասին: Իսկ հայ տներում ամեն շաբաթ երեկո խունկ ծխելու սովորությունը մնում էր մինչև վերջին ժամանակները: Հայաստանի շատ վայրերում խաչքարերի վրա իբրև մոտիվ կա խաչ բռնած ձեռք»: *Հովհ. Հակոբյան, Ուղեգրություններ, հ. Ա, ԺԳ-ԺԶ դարեր (1253-1582), Եր., 1932, էջ 19, 22:*

⁵ Հմմտ. *Վերժինե Սվազյան, Կիլիկիա, արևմտահայոց բանավոր ավանդությունը, Եր., 1994, էջ 76:*

⁶ *Պ. Պռոշյան, Բղդե, Երկերի ժողովածու յոթ հատորով, հ. 4, Եր., 1963, էջ 185-187:*

⁷ *Ա. Սիսիբարյան, Հոռո կինը, Երկերի ժողովածու, Բոստոն, 1948 [վերահրատարակեց Արմեն հրատարակչական մարմինը, Թեհրան, 1982], հ. Գ, էջ 42-43:*

⁸ *Սեսրովբ արքեպիսկոպոս Սմբատեանց, Տեղագիր Գեղարքունի ծովագարդ գավառի որ այժմ Նոր-Բայազիտ գավառ, Վաղարշապատ, 1895, էջ 454-456:*

⁹ Մեր կարծիքով, «տան սուրբ»-երի նկատմամբ նման վերաբերմունքը (հմմտ. Ա. Սիսիբարյանի և Ե. Լալայանի ներքոբերյալ հաղորդումների հետ) պայմանավորված էր մի քանի հանգամանքներով: Նախ, «տան սուրբ»-երի լայն տարածվածության փաստի մեջ եկեղեցին տեսնում էր ռեալ վտանգ իր եկամուտների համար: Սյուս կողմից, նման քայլերի դիմելով, եկեղեցին ձգտում էր հաստատել իր մենատիրությունը հրաշագործությունների իրականացման բնագավառում: Նկատի ունենանք նաև այն, որ եկեղեցին բավարար ուժ չունեի այս երևույթի դեմ լայնածավալ պայքար մղելու համար, ուստի և, ինչպես նաև բերվելիք տեղեկություններով կհամոզվենք, եկեղեցականների մասնակցության միջոցով փորձում էր իր ազդեցությանը ենթարկել տեղական սրբատեղիները:

¹⁰ *Ա. Սմբատեանց, էջ 455:*

¹¹ Այս և մի շարք այլ գծերի շուրջ կարելի է ընդհանրություններ գտնել նաև «տան դովլաթի» հետ: Հմմտ. Զ. Յ. *Харатьян, Культурные мотивы семейных обычаев и обрядов у армян, Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, նյութեր և ուսումնասիրություններ, պրակ 17, Եր., 1989, էջ 42-43: Ե. Ա. Успенский, Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского), М., 1982, էջ 184:*

¹² *Ա. Սիսիբարյանց, Փշրանքներ Շիրակի ամբարներից, Էմինյան ազգագրական ժողովածու, հ. 1, 1901, էջ 162-165:*

¹³ Ընդամենը մեկ պարբերություն վերև, մեկ այլ կնոջ երագում Կոշի Սուրբ Գևորգը երևացել է «բոգ ծին նստած, մզրախը մեկ ձեռք թոփալոզն էլ մեկել ձեռք, ալ բինիշը վրեն, մուղեի սև փափախը գլուխը, ինքը ճերմակ մուրուք, վրեն գլուխը թընտազ (կոկ մաքուր) հագած, հրեղեն ծին խաղցնելով» և պատրաստվում էր այդ կնոջ մուրազը իրականացնել գլխի և ոտքերի ցավը բուժել:

¹⁴ *Արշակ Աթայան, Սալմաստ, Նոր-Ջուղա, 1906, էջ 33:*

¹⁵ Այս և բազմաթիվ նման դեպքեր կարելի է դիտարկել որպես վկայություն այն իրողության, որ այն բնակավայրի բնակիչները, որտեղ կար «տան սուրբ», այդպիսիք համարում էին ողջ համայնքի սեփականությունը և համոզված էին, որ այն դուրս տանելու դեպքում իրենց բնակավայրին անպայման մի որևէ դժբախտություն կպատահի: Այսինքն, «տան սրբի» և համայնքի միջև հարաբերությունները դիտվում էին փոխադարձ հավատարմության և օգնության լույսի ներքո, այն է ի պատասխան սրբի հովանավորության և նրա կողմից շնորհվող բուժումների, բնակիչները պատրաստ էին երկրպագել և պահպանել նրան: Այս ամենը տեղական սրբերի պաշտամունքի մի դրսևորում էր փաստորեն: Ընդհանրապես, սրբերի պաշտամունքը միջնադարյան հասարակության կրոնական կյանքի անբաժան մասն է կազմում: Սրբերի նշանակությունը առավել բարձր էր այն առումով, որ պատկերացումը հրաշագործ հովանավորի մասին, ում կարելի է դիմել օգնության համար, շատ ավելի հեշտ էր մուտք գործում հասարակ ժողովրդի գիտակցության մեջ, քան թե հեռավոր, չերևացող և ահեղ աստծո մասին գաղափարը: Հմմտ. *Ա. Դ. Гуревич, Проблемы средневековой народной культуры, М., 1981, էջ 76-78. Տե՛ս նաև Բաբկեն Չուգասյան, Չեռագրերի աշխարհում, Երևան, 1985, էջ 136-144, Վերժինե Սվազյան, նշվ. աշխ., էջ 76:*

¹⁶ Ե. Լալայան, Վասպուրական, հավատք, ԱՅ, XXVI գիրք, Թիֆլիս, 1917, էջ 208-209:

¹⁷ Նկատենք, որ «տան սուրբ»-երը հավասար հաջողությամբ առկա են ինչպես այն բնակավայրերում, որտեղ եկեղեցիներ չեն գործում, նույնպես և այնտեղ, ուր առկա են գործող եկեղեցիներ կամ մատուռներ:

¹⁸ Հմմտ. արցախյան «սուրբ օջախների» հետ: Տես Ստ. Լիսիցյան, Լեոնային Ղարաբաղի հայերը (ազգագրական ակնարկ), Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, պրակ 12, Եր., 1981, էջ 59-60:

¹⁹ «Տան սուրբ»-ը չէր կարելի տալ օտար մարդու ձեռքը, թույլ տալ նրան բացել այն, թերթել, լուսանկարել և այլն: Բացառություններ արվում էին թերևս միայն ուսումնասիրողների համար, այն էլ լոկ խնդրելուց և նպատակը բացատրելուց հետո: Հաճախ «տան սուրբ»-ավետարանը իրենք տնեցիները մետաքսե կտորների մեջ փաթաթված պահելով, տարիներ շարունակ չէին բացում: Տես, օրինակ, Բաբկեն Չուգասյան, նշվ. աշխ., էջ 41, 49:

²⁰ Հայ եկեղեցին իր պատմության ընթացքում ոչ տուրք տվեց պատկերապաշտությանը, ոչ էլ պատկերամարտությանը: Սանրամասն տես, օրինակ. А. Аннинский, История армянской церкви (до XIX века), Кишинев, 1900, Արիստակես Եպիսկոպոս (Սեդրակյան), Հայաստանյայց եկեղեցու պատկերհարգությունը, մասն առաջին, Ա. Պետերբուրգ, 1904: Հմմտ. Ե. Գ. Տեր-Մինասյան, Սիջնադարյան աղանդների ծագման և զարգացման պատմությունից, Եր., 1965, էջ 114-148: Սհեր Պապյան, Նկատառումներ Հայաստանում պավլիկյան շարժման վերաբերյալ, ՊԲՀ, 1999, թիվ 2-3, էջ 216-220:

²¹ Հավանաբար այդ բեկորը բերված է Գումբուրդոյի X դարի տաճարից, որն ունի նման նախազարդերով կիսասյուներ:

²² Տես նաև Բաբկեն Չուգասյան, նշվ. աշխ., էջ 52-53: Հմմտ. Ա. Շ. Մնացականյան, «Թուխ Սանուկ» հուշարձանների մասին, ՊԲՀ, 1976, թիվ 2, էջ 198:

²³ «Ջրառատ գյուղի Զոթանջունց Աշխենենց «տան սրբին» Աև և Կարմիր Ավետարաններին անվանում էին նաև «Սեծ և փոքր պապեր»»: Այս տեղեկությունը քաղված է Սկրտչյան Արթուրի 1978 թ. Ախուրյանի շրջանում գրառած դաշտային նյութերի տետրից (գիտարշավի ղեկավար Յուրի Սկրտումյան):

²⁴ Տես օրինակ, Բաբկեն Չուգասյան, նշվ. աշխ., էջ 49:

²⁵ Երազի և արթուն վիճակի փոխհարաբերության հարցում գիտնականների մեծամասնությունը գտնում է, որ երազը նախ և առաջ արթուն վիճակի շարունակությունն է, որ երազները իրենց մեջ գերազանցապես բովանդակում են այն, ինչի մասին մտածում է մարդն արթուն վիճակում: Երազների բովանդակությունը կազմող ողջ նյութը այսպես թե այնպես հետևանք է իրական ապրումների, և երազում այդ նյութը միայն վերարտադրվում-վերհիշվում է: Տես Зигмунд Фрейд, Толкование сновидений, Ер., 1991, էջ 10-12. Վերը բերված օրինակները թերևս հետևանք են նման իրավիճակների:

²⁶ Սրբերի եվրոպական միջնադարյան վարքերի ուսումնասիրությունը ժողովրդական քրիստոնեության հարցերի ճանաչված գիտակ Ա. Յա. Գուրեխին բերել է այն համոզման, որ սրբի (մեր դեպքում նաև «տան սրբի») նկարագրի մեջ ժողովուրդը մեծարում էր բարությանը, զթասրտությամբ առլեցուն և լուսապսակ ունեցող հրաշագործին: Այդպիսի կերպարը ավելի էր հասկանալի այն մարդուն, որն այնքան էլ զուլիս չէր հանում քրիստոնեական խորհուրդներից և աստվածաբանական նրբություններից, սակայն պատրաստակամորեն հավատում էր հրաշքներին, քանզի դրանք ամբողջությամբ համապատասխանում էին նրա սեփական հմայական ունակություններին ու հավատալիքներին: Տես А. Я. Гуревич, նշվ. աշխ., էջ 94, 95:

²⁷ Բիչ չեն վկայությունները նաև այն մասին, որ «տան սուրբ»-ավետարաններին ուխտի էին գալիս նաև ոչ միայն այլազգիները, այլև ոչ քրիստոնյաները: Հմմտ. Բաբկեն Չուգասյան, նշվ. աշխ., էջ 42, 45:

²⁸ Նորադուրում «սրբի տերերը» ասում էին, թե «տան սուրբ»-երի միջև մրցակցության պահ չկա, քանի որ «սուրբը սրբին հակա չի»:

²⁹ Ղաշտային նյութերը վկայում են, որ որպես օրենք, «տան սուրբ»-ը տնից հանել, ուրիշին նվիրել կամ էլ վաճառել չէր կարելի, այն մտայնությունը կար, որ դա դժբախտություն կբերի ընտանիքի անդամներին: Հմմտ. նաև Բաբկեն Չուգասյան, նշվ. աշխ., էջ 123:

³⁰ Արշակ Աթայան, նշվ. աշխ., էջ 103:

³¹ Երվանդ Լալայան, նշվ. աշխ., էջ 34:

³² Յովսէփ Ծանիկեան, նշվ. աշխ., էջ 146:

³³ Հմմտ. Վերժինե Սվազյան, նշվ. աշխ., էջ 76: Այստեղ նկարագրվում է, որ հայկական ընտանիքից գողացված «տան սուրբ»-ավետարանը պատժում է նոր թուրք տիրոջ կնոջն ավետարանի մետաքսե փաթեցները հանելու և իր ու չորս երեխաներին որպես գլխաշոր օգտագործելու համար: Որոշ ժամանակ անց ավետարանը երևում է թուրքին երազում և ասում է. «Տար, ինձի իմ տեղը դիր, թե չէ քեզի կզցեն երկու ցուլերուն մեջտեղը, քեզ կսպանեն»:

³⁴ Հմմտ. օրինակ, Բաբկեն Չուգասյան, նշվ. աշխ., էջ 42, 50, 136-137, Վերժինե Սվազյան, նշվ. աշխ., էջ 76, ուր բերվում են վկայություններ նման դեպքերի մասին:

³⁵ Հմմտ. օրինակ, Բաբկեն Չուգասյան, նշվ. աշխ., էջ 49, 120:

³⁶ Ուխտավայրերի մասին տես, օրինակ, Սոյա Օդաբաշյան, Հայոց ժողովրդական հավատալիքները (կազմը և ծիսակարգը), պատմ. գիտ. դոկտորի գիտական աստիճանի հայցման ատենախոսության սեղմագիր գիտական զեկուցագրի ձևով, Եր., 1995, էջ 17-22 (Գլուխ II. Ուխտագնացության և ուխտավայրերի հավատալիքային և ծիսա-պաշտամունքային համակարգի ընդհանուր բնութագիրը):

³⁷ Սոյա Օդաբաշյան, նշվ. աշխ., էջ 20-21:

³⁸ Աս. Մնացականյան, նշվ. աշխ., էջ 196, 199:

³⁹ Հմմտ. Б. А. Успенский, նշվ. աշխ., էջ 3, 6, 10, 12, 118-119, 182-186:

⁴⁰ Հմմտ. А. Я. Гуревич, նշվ. աշխ., էջ 128-129:

ՔԱՐԱՔԼՈՒՐԻ ՆՈՐԱԳՅՈՒՏ ՍՐԲԱՐԱՆԸ ԵՎ
«ՍՈՒՐԲ ՕՋԱԽՆԵՐԻ» ՊԱՇՏԱՍՈՒՆՔՆ ԱՐՑԱԽՈՒՄ

Քարաբլուրի սրբարանը

Քարաբլուր բնակատեղին գտնվում է Լեռնային Ղարաբաղի Հանրապետության Ասկերանի շրջանի Լուսաձոր (նախկին Մեհթիշեն) գյուղի մոտակայքում: Այն մոտ 1.5 հա տարածությամբ եռաստիճան մի հարթակ է, ունի միջին բրոնզից մինչև ուշ միջնադարը ներառող մշակութային շերտեր, շրջապատված է հզոր դամբարանադաշտերով և գտնվում է վաղ բրոնզի դարից սկսած խիստ մշակութայնացված մի միջավայրում Կարկառի և Բաղարայի միջագետքում: Այն տեղանքի ամենախիշտոլ բարձունքն է, Խոջալուի հանրահայտ դամբարանադաշտից հեռու է ընդամենը մեկ կիլոմետր, և այս առումով վաղուց արդեն բավարար հրատարակված և թվագրված նյութերի հետ լայն զուգահեռների հնարավորություն ունի: Հետախուզական պեղումներն այստեղ իրականացվել են 1996թ. հուլիս-օգոստոս ամիսներին ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի և Արցախի պետական համալսարանին կից Հայագիտական կենտրոնի համատեղ արշավախմբի կողմից (համադեկավարներ Հ. Պետրոսյան, Լ. Եպիսկոպոսյան)¹:



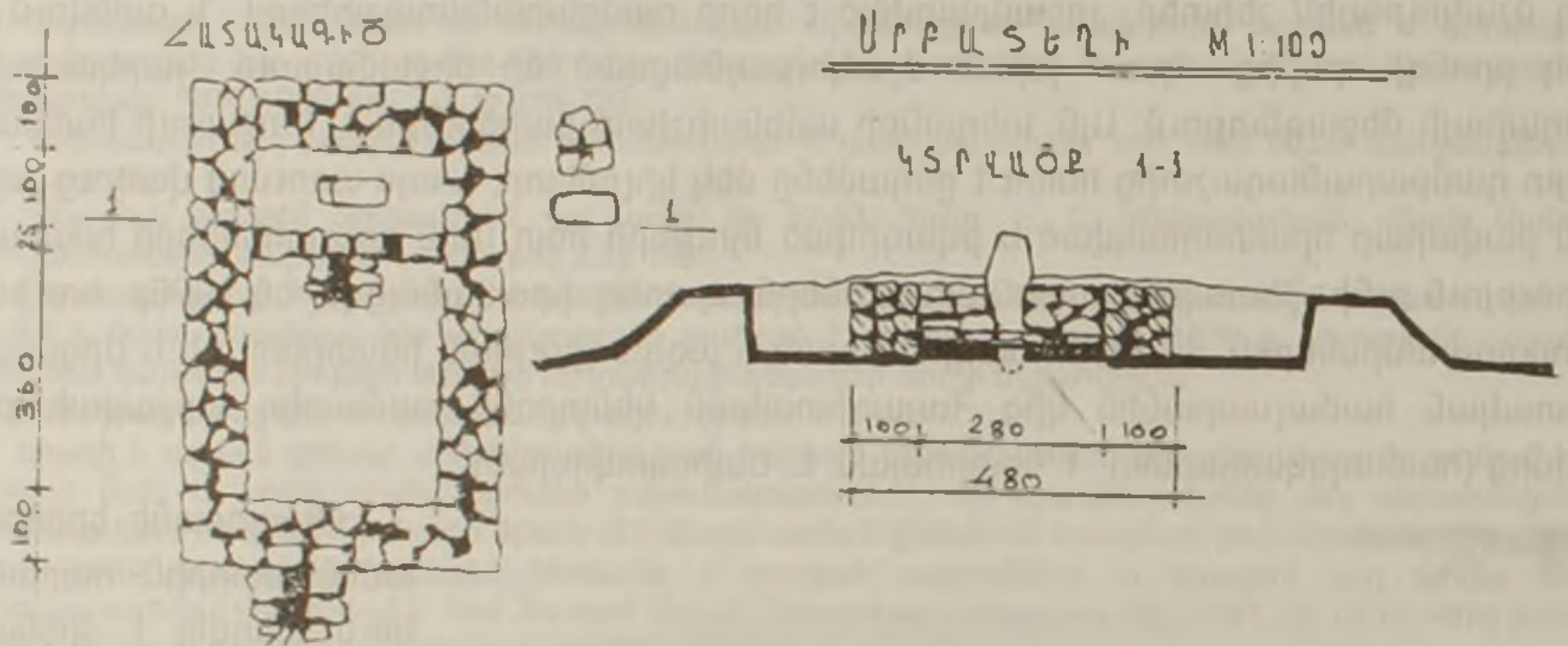
Նկ. 1. Քարաբլուրի սրբարանի ընդհանուր տեսքը

Հուշարձանի երրորդ ամենաստորին հարթակում պեղվել է միջնադարյան մի սրբարան, այն արևմուտք-արևելք ուղղվածությամբ շինություն է արևելյան ուղղանկյուն աբսիդ-բեմով և վերջինիս կենտրոնում կանգնեցրած սեղան-կոթողով (նկ. 1): Ծավալային նման լուծումը, ուղղվածությունը և ճարտարապետական հանգույցները վկայում են, որ գործ ունենք քրիստոնեական մատուռի հետ: Սակայն այս ամենի

հետ մեկտեղ մատուռի աղոթասրահում բեմառեջքին կից հայտնաբերվեց չորս քարերից ստեղծված մի օջախ, որի շուրջը սփռված էին XII-XIV դարերին պատկանող խեցեղենի մի քանի հարյուր բեկորներ: Շինության ճարտարապետության համեմատ օջախի անպաճույճ տեսքը, խեցեղենի շերտագրական պատկերը վկայում են, որ սկզբնապես

¹ Տե՛ս Հ. Պետրոսյան, Լ. Եպիսկոպոսյան, *Յու. Ասրյան, Վ. Սաֆարյան, Վ. Բալայան, Վ. Հովսեփյան*, Հետախուզական պեղումներ Արցախի Քարաբլուր հնավայրում, Հին Հայաստանի մշակույթը, Հնագիտական XI հանրապետական նստաշրջան, Եր., 1998, էջ 53-54:

քրիստոնեական մատուռը ինչ-ինչ հանգամանքներում վերածվել է «սուրբ օջախի»: Նկատի ունենալով, որ խեցեղենն ունի ընդգծված խոհանոցային բնույթ (հայտնաբերված բեկորները պատկանում են զանազան կճուճների, սափորների, թասերի, պնակների, աղամանների), կարելի է նաև ենթադրել սրբարանում ընթացող ծեսի ընդգծված ճաշկերութային բնույթը: Եվ ինչը որ խիստ կարևոր է՝ օջախի ստեղծումից հետո չի ավերվել ոչ բեմը և ոչ էլ առավել ևս սեղանը, այսինքն ենթադրելի է քրիստոնեական մատուռի և զուտ ժողովրդական սրբարանի մի եզակի համադրություն, որն ինքնին իմաստավորման և մշակութային զուգահեռների կարիք է զգում² (նկ. 2):



Նկ. 2. Քարաբլուրի սրբարանը, հատակագիծը և կտրվածքը

Այս խնդիրների լուծումը ենթադրում է նախ՝ հատուկ քննության արժանացնել արցախահայության ծիսա-կրոնական և հասարակական կյանքի մի ուշագրավ կողմը, որը դեռ անցած դարի վերջերին լայն տարածում և կենցաղավարում ուներ: Դա, այսպես կոչված, «սուրբ օջախի» պաշտամունքն է, որի հիմնական բնութագիրը մենք կփորձենք վերականգնել հենվելով «սուրբ օջախների» վերաբերյալ ազգագրական գրականության, ինչպես նաև իմ կողմից հավաքած դաշտային ազգագրական նյութերի վրա:

Անվանումը

Օջախ բառը թուրքերեն այն եզակի բառերից է, որը լայն տարածում է ստացել մի շարք ոչ ազգակից լեզուներում, ընդ որում պահպանելով բնիկ լեզվում ունեցած իր երկու նախնական իմաստներն էլ՝ կրակատեղ և ընտանիք³: Ցավոք, հայերենում այդ բառի

² Նախնական հաղորդումն այդ մասին տես Մ. Գ. Պետրոսյան, Արցախի նորագյուտ սրբարանը և նրա ազգագրական զուգահեռները, Հանրապետական ազգագրական գիտաժողով, Ձեկուցումների հիմնադրույթներ, Եր., 1997, էջ 47-48:

³ Թուրքերենում ունեցած իմաստների համար տես Մ. Ա. Н. Баскаков, Н. А. Голубева, А. А. Кямиллова и др. Турецко-русский словарь, М., 1973, с. 683-684, հայերենի համար՝ Գր. Աճառյան, Թուրքերենի ազդեցությունը հայերենի վրա և փոխառյալ բառերը Պոլսի հայ ժողովրդական լեզվին մեջ համեմատած Վանի, Ղարաբաղի և Նոր Նախիջևանի բարբառներում, «Ճմինյան ազգագրական ժողովածու», հ. Ա, Սոսկվա-Վաղարշապատ, 1902, էջ 369: Ստ. Մալխասյան, Հայերեն բացատրական բառարան, հ. 4, Եր., 1945, էջ 609-610, ուսերենի համար Մ. Фасмер, Этимологический словарь русского языка, т. 3, М., 1987, с. 177, վրացերենի համար Д. Чубинов, Грузино-русский словарь, СПб., 1882, с. 1003, 1004:

փոխառության հանգամանքների և վաղ կիրառության վերաբերյալ չհաջողվեց հստակ տեղեկություններ գտնել:

Արցախի «սուրբ օջախների» վերաբերյալ առկա ազգագրական դիտողությունները բավական մանրամասն են: Սակայն դրանք զգալի դժվարություններ են հարուցում, երբ փորձում ենք պարզել «սուրբ օջախների» ճարտարապետական տեսքը, ինչը տվյալ դեպքում խիստ կարևոր է, և երկրորդ, երբ փորձում ենք հստակեցնել պաշտամունքի և ծեսի հետ կապված հանգամանքերը, ինչը Քարաբլուրի սրբարանի առնչությամբ նույնպես խիստ առաջնային է թվում: Այդ դժվարությունների պատճառները հիմնականում երկուսն են. նկարագրություններում նկատվող տերմինաբանական շփոթն ու տեխնիկական նկարագրության մակերեսային մակարդակը: Օրինակ, Ե. Լալայանը, որն առաջինն է տվել այս սրբարանների ընդհանուր նկարագրությունը⁴, դրանք ուղղակի անվանում է *օջախ*, չօգտագործելով անգամ դրանց ժողովրդական «սուրբ օջախ (սորփ օջաղ)» անվանումը, որը Ե. Լալայանի նկարագրությունից մոտ երեսուն տարի անց վավերացրել է Ստ. Լիսիցյանը⁵: Միաժամանակ, Ե. Լալայանի նկարագրությունը խիստ ուշագրավ է երևույթը բնութագրելու առումով. օջախի մոտ պսակի սովորությունը նկարագրելիս, հեղինակը գրում է, որ Վարանդայի «*Գրեթե ամեն մի գյուղում կա մի կամ երկու օջախ, որ սրբատեղի է համարվում. եկեղեցի չեղած գյուղում պսակը թոնրի կամ այսպիսի օջախների վրա է կատարվում:*

Կիրակի և տոն օրերին էլ շատ կանայք գնում ուխտ են անում այդ օջախների մոտ: Սրանք սովորական «ղարադամի» օջախներից ոչնչով չեն տարբերվում, տնեցիները սովորական ձևով գործածում են և հետո մոտը մի մոմակալ և մի խնկաման են դնում, որ ուխտավորը կարողանա յուր բերած մոմը վառել և խունկը ծխել:

Հավաքած տեղեկություններից երևաց, որ այս օջախները պատկանում են գյուղի հիմնադիրներին և կամ գյուղի մեջ ահագին ազդեցություն ունեցող մարդկանց»⁶: Այս փոքրիկ հատվածն ակնհայտորեն վկայում է, որ օջախ-սրբավայրի տակ հասկացվում է միայն և միայն տան կրակատեղ-կրակարանը, բայց ոչ թոնիրը, որն Արցախում բնակելի համալիրից դուրս էր գտնվում: Եթե բուն ծիսակատարության առումով կարևորվում էր կրակատեղը, այլ ոչ գերդաստանը կամ ընտանիքը, ապա այս կամ այն կոնկրետ օջախի ընտրության կամ սրբացման հարցում արդեն առաջնային է դառնում ընտանիք-գերդաստանի պատմությունը կամ կարգավիճակը: Այս վերջին հանգամանքը հստակորեն վավերացրել է և Ստ. Լիսիցյանը նշելով, որ «Ի տարբերություն *խաչ*-երի և *սորփ*-երի, օջախները կրում են տոհմային անվանումներ»⁷: Այսպիսով, Ե. Լալայանի և Ստ. Լիսիցյանի հաղորդած տվյալների հիման վրա, անվանման մեջ կարելի է առանձնացնել երկու մակարդակ ընդհանրական անուն, որի մի բաղկացուցիչն անպայման օջախն է, և կոնկրետ անուն, որը տոհմային, ոչ անհատական անուն է (Օրինակ *Տուղուցունց օջաղ*, *Քյուխանց օջաղ*, *Դերանց օջաղ* և այլն): Փոքր-ինչ անհասկանալի է այս հարցին անդրադարձած մի այլ գիտնականի Ի. Պետրուշևսկու հաղորդումը. «...*ժողովրդական սովորույթները հարսանիքների ժամանակ հաճախ պահպանվում են, մասնավորապես հարսի հոր տունը լքելուց առաջ տան օջախ-թոնրին երկրպագելու հայտնի ծեսը, որի մասին (այսինքն «օջախ-թոնրի» – Դ. Պ.) գյուղացիներն ասում են, թե եկեղեցուց ավելի բարձր և կարևոր է:*

⁴ Ե. Լալայան, Վարանդա (Նյութեր ապագա ուսումնասիրության համար), *Երկեր*, հ. 2, Եր., 1988, էջ 98-99, 159:

⁵ Ստ. Լիսիցյան, Լեռնային Ղարաբաղի հայերը (ազգագրական ակնարկ), Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, պրակ 12, Եր., 1981, էջ 48:

⁶ Ե. Լալայան, Վարանդա, էջ 98-99:

⁷ Ստ. Լիսիցյան, Լեռնային Ղարաբաղի հայերը, էջ 59: *Խաչերն* ու *սորփերը* սրբավայրերի ընդհանրական անվանումներն են Արցախում:

Հավատացյալ հայ գյուղացու համար հենց թոնիրը երկրպագելու, այլ ոչ թե եկեղեցական պսակի մեջ է կայանում հարսանեկան ծեսի լուծյունը»⁸։ Ցավոք, Ի. Պետրուշևսկու ինչպես այս, այնպես էլ շատ այլ դիտարկումներ, ոչ միայն կանխակալ-նպատակային են պայմանավորված ժամանակի հակաքրիստոնեական-աթեիստական հրամայականով, այլև, ինչը խիստ կարևոր է տվյալ դիտարկման համար, մակերեսային և սխալաշատ են։ Տվյալ դեպքում, ինչպես տեսնում ենք, Ի. Պետրուշևսկին նույնացնում է օջախն ու թոնիրը (բնագրում «очаг-тонир»), ինչը Ղարաբաղի դեպքում, երբ օջախը գտնվում է բնակելի համալիրի ներսում, իսկ թոնիրը դրսում, ընդունելի չէ։ Ղատելով գիտնականի մի այլ դիտողությունից կարելի է եզրակացնել, որ նա սրբավայրերի շարքում ընդհանրապես չի առանձնացրել սուրբ օջախները, չնայած և հանդիպել է դրանց։ Խոսքը վերաբերում է Հաղրութի Առաքյուլ գյուղի մի սրբարանի, որի մասին նա հետևյալն է գրում. «Այս տնատիրոջ նստոցին կից գտնվում է «օծի սուրբը» կամ ուղղակի «օջաղը» (բնագրում «огжаг»)։ սա իրոք օջախի մի տեսակ է տեղավորված տան կիսանկուղային հարկում նորից առանց քրիստոնեական կարասու»⁹։ Տպավորությունն այնպիսին է, թե մենք ուղղակի գործ ունենք պատահական մի դրսևորման, այլ ոչ թե որոշակի կանոնացման ենթարկված պաշտամունքային երևույթի և կառույցի հետ։

Սուրբ օջախների անվանաբանության (և ինչպես կտեսնենք ստորև ոչ միայն անվանաբանության) պատկերը փոքր-ինչ խճճվում է նաև այն հանգամանքի շնորհիվ, որ Բուն Աղվանքում հայախոս ուղիների, գուցե և նրանց շուրջը ապրող աղբբեջանցիների կամ գոնե աղբբեջանախոս ուղիների մեջ ինչ-ինչ չափով տարածված էր սրբավայրն ընդհանրապես օջախ կոչելու սովորությունը։ Այսպես, ըստ Ս. Ջալալյանցի և Ղազար Հովսեփյանի Ս.Եղիշե առաքյալի վանքը, որ գտնվում է Նուխու հյուսիսային կողմը, թուրքերը կոչում են «Քեօհնայ օճաղ» (կամ «օջաղ») ¹⁰։ Ըստ Մեսրոպ Սմբատյանցի Շամախու Գանձակ հայաբնակ գյուղն «ունի իր սրբատեղը գյուղի մոտ, որ է հին օջաղ (ընդգծումն իմն է Հ.Պ.) հին ծառերի մեջ, որը և անվանվում է նահատակ. իսկ տգետք անվանին սուրբ Գանձակ» ¹¹։ Նույն կերպ էլ Քամալ Սարգիսը գրում է Նիժի ամենահայտնի սրբավայրի մասին. «Նիժում ճոտանանց աղբյուրի մոտ կար մի կաղնուտ. դա սրբատեղի էր և կոչվում էր թովուղ դրան կամ կոկոցին օջախ... Ամեն մի նիժեցի կին բարեկենդանի հինգշաբթի օրը, ս. Վարդանանց տոնին, նվեր էր բերում այդտեղ մի աքաղաղ, մորթում էր, գլուխն ու ոտքերը մանոտած ծառի ճյուղերում պահում, մնացածը տանում տուն եփում, հարևաններին բաժանում։ Եթե այդ չաներ, կոկոցին օջախը կնեղանար, կխռովեր և նրա հավերը կկոտորեր։ Ղրա համար էլ հարևան թուրքերը այդ սուրբին թովուղ դռան էին ասում... Այլազգիներն էլ երկյուղածորեն էին վերաբերվում դեպի այդ պատկառելի կաղնուտը։ Լեզգի տղաները մոտակա չափարներից չոր չոփ էին ժողովում, բայց ծեռ չէին դիպցնում կաղնի ծառերի տակ թափված

⁸ И. Петрушевский, О дохристианских верованиях крестьян Нагорного Карабаха, Изв. АзГНИИ, т. 1, вып. 5, Баку, 1930, с. 4.

⁹ И. Петрушевский, ука. соч., с. 21:

¹⁰ Ս. Ջալալեանց, ճանապարհորդութիւն ի Սեծն Հայաստան, մասն Բ, Տփլիս, 1858, էջ 375: Ղազ քահա Հովսեփյան, Ակնարկներ ուտիացի և մահմեդական հայերի մասին, Թիֆլիս, 1904, էջ 40:

¹¹ Ս. Սմբատեանց, Նկարագիր Սուրբ Ստեփաննոսի վանուց Սաղիանի եւ միւս վանօրէից եւ ուխտատեղեաց եւս եւ քաղաքացն եւ գիւղօրէից որք ի Շամախույ թեմի, Տփլիս, 1896, էջ 551: Ուշագրավ է, որ Ս. Բարխուդարյանցը, որն Արցախի ծնունդ էր (այսինքն արցախյան «սուրբ օջախներին» ծանոթ էր ի մոտո), այս նույն սրբավայրը նկարագրելիս ընդհանրապես չի օգտագործում օջախ եզրաբառը, տես. Ս. Բարխուդարեանց, Աղուանից երկիր և դրացիք, Թիֆլիս, 1893, էջ 196: Ս. Սմբատյանցի մեկ այլ դիտողությունից դատելով («Հնդար գյուղի մոտ մի քանի քարեր իրար մոտ դնելով շինել են օջախ «Փիրամառ» անունով, ուր վառում են»), նա օջախ բառն օգտագործում է սրբավայր ընդհանրական իմաստով:

ծղներին. «սուրբի չոփը չի կարելի կրակի վրա դնել, մեծ մեղք է»¹²: Ինչպես կարելի է մակաբերել այս նկարագրությունից, սրբավայրը օջախ չէր պարունակում, սրանում ավելի համոզում են նաև Ս. Ջալալյանցի և Ե. Լալայան դիտողությունները: Այսպես, ըստ Ջալալյանցի՝ սա «*է ուխտատեղի պատեալ խաչ վիմօք, արդեն կիսակործան*»¹³, իսկ ըստ Ե. Լալայանի՝ այն «*մի քանի ծառերի ստվերի տակ հանգչող մի գերեզման է*»¹⁴: Ավելին, ինչպես կարելի է դատել նույն Քամալ Սարգիսի մի այլ դիտողությունից, թե նույն այս կաղնուտի մոտ գտնվող լճանման աղբյուրի վերին մասը կոչվում էր Դամ-բաթան, որն ըստ հեղինակի ուղիներեն նշանակում է «խորտակված տուն, օջախ»¹⁵, կարելի է եզրակացնել, որ հեղինակն օջախ բառն օգտագործում է իր երկրորդ տուն, ընտանիք իմաստով: Ըստ ուղիների ժամանակի առումով ամենահետսագույն հետազոտողի Զ. Խառատյանի «Օջախները» փոքրակառույց (մոտ մեկ մետր բարձրության, երկթեք) սրբատեղեր են, հանդիպում են բակերում, այգիներում, պարզապես ճանապարհի եզրին: ... «Օջախ» բառից բացի այդ սրբավայրերը ավելի հայտնի են «էվել» (ուղ. սուրբ) անունով, դրանց նկատմաբ երբեմն կիրառվում է Ադրբեջանում լայնորեն տարածված «փիր» բառը»¹⁶: Զ. Խառատյանի նկարագրած մոտ մեկ տասնյակ սրբերից և ոչ մեկը օջախային ատրիբուտիկա չունի¹⁷: Ինչպես տեսանք Ե. Լալայանը, որը հետազոտել և նկարագրել է Արցախի սուրբ օջախները, ուղիների իր նկարագրած սրբավայրերը «օջախ» չի կոչում, իսկ Ս. Բարխուդարյանցն էլ այս միջավայրի համար միայն մի դեպքում է օգտագործում օջախ բառը՝ շեշտելով սրբավայրի իրական-օջախային ատրիբուտիկան¹⁸:

Այսպիսով, ավելի քան հավանական է, որ ի տարբերություն Արցախի «սուրբ օջախների», որոնք անմիջապես ծագում են ստացիոնար բնակարանի իրական օջախից և միայն երկրորդաբար են կարևորում տուն-ընտանիքի գաղափարը, Բուժ Աղվանքի բնիկների մեջ, այս համատեքստում, օջախի տակ նախ և առաջ հասկացվում էր սրբավայրն ընդհանրապես: Այստեղ տեղին է նշել, որ ադրբեջանցիներն էլ *փիր* կամ *օջաղ* էին կոչում համարյա բոլոր սրբավայրերը, «չնայած դրանց մեծ մասում կրակի որևէ հետք չկար»¹⁹: Բուժ Աղվանքի միջավայրում ինձ հայտնի ազգագրական միակ նկարագրությունը, որտեղ «օջախ» անվանող սրբավայրն ունի իրական օջախ պատկանում է Արցախից ներգաղթած հայերին²⁰: Ամենաէական տարբերություններից մեկն էլ, ըստ իս, կայանում է նրանում, որ Արցախի սուրբ օջախները կապ չունեն գերեզմանի կամ հանգուցյալների հետ, այն դեպքում, երբ Բուժ Աղվանքի տարածքի «օջախների» մեծ մասը կառուցված է նահատակների կամ տոհմի ու գերդաստանի նախնիների գերեզմանի վրա²¹, այսինքն առավել չափով համապատասխանում են Արցախի հենց ոչ օջախային սրբավայրերին: Այս

¹² Սեջբերումն ըստ Զ. Խառատյան, Ուղիներ, պատմա-ազգագրական հետազոտություն, ձեռագիր, էջ 177-178: Ձեռագրից օգտվելու համար երախտապարտ եմ հեղինակին:

¹³ Ս. Ջալալյանց, էջ 382:

¹⁴ Ե. Լալայան, Նիժի և Վարդաշենի ուղիները ազգագրական տեսակետից, ՀԽՍՀ գիտության և արվեստի ինստիտուտի տեղեկագիր, 1926, № 1, էջ 164:

¹⁵ Զ. Խառատյան, նշվ. աշխ., էջ 178:

¹⁶ Զ. Խառատյան, նշվ. աշխ. էջ 173-174:

¹⁷ Զ. Խառատյան, նշվ. աշխ., էջ 174-176:

¹⁸ Ըստ հեղինակի Շաքիի Հողի գավառի Անձ Սյոգյութու գյուղի սրբավայրը, որի բնակիչները խաչենից են (ընդգծումն իմն է- Զ.Պ.), «*Մի գետնափոր ավերակ է... որ նման է երդիկավոր տան տեղի. մեջ տեղում նշմարվում է կրակատեղի եզերքի չորս քարերը, ինչպես շինված են սովորաբար գետնափոր տները: Սիա այս օճաղն է ուխտատեղին. նմանապես անհայտ է եղելությունն*»: Ս. Բարխուտարեանց, Աղուանից երկիր և դրացիք, էջ 222:

¹⁹ Տե՛ս Народы Кавказа, т. 2, Серия "Народы мира", М., 1962, с. 141.

²⁰ Տե՛ս № 18 մեջբերումը:

²¹ Բուժ Աղվանքի սրբավայրերի այսինմաստ բնութագրումները տես Ե. Լալայան, Նիժի և Վարդաշենի ուղիները, էջ 164, Զ. Խառատյան, նշվ. աշխ., էջ 176:

քննությունից կարելի եզրակացնել, որ «սուրբ օջախի» պաշտամունքը զուտ արցախյան երևույթ է:

Կառուցվածքը

Մինչև սուրբ օջախների կառուցվածքին անցնելը և հետագա շփոթություններից խուսափելու նպատակով, նախ մի փոքր կանգ առնենք արցախյան սրբավայրերի օջախային միջավայրի վրա ընդհանրապես: Հայտնի փաստ է, որ սրբավայրի ամենակարևոր գործառույթներից մեկը ժողովրդական միջավայրում մատաղի մատուցումն ու նրա շրջապատում սրբի պատվին խնջույքի կազմակերպումն էր:

Շատ սրբավայրեր, ներառյալ անշուշտ և հայտնի վանքային համալիրները, ունենում էին ուխտավորներին սպասարկելու համար նախատեսված հյուրատներ, գոմեր, երբեմն էլ խոհանոցային և սեղանի սպասք, ու, անշուշտ, բազմաթիվ բացօթյա օջախներ: Բացօթյա օջախների առումով թերևս ուշագրավ է նաև մատաղի խորովումը, ինչը հակասում է եկեղեցական ծիսակարգին: Խորովածը, դատելով արցախյան XII-XIV դդ. խաչքարերի, ապա և ուշ միջնադարյան (XIV-XVIII դդ.) արևելահայկական պատկերաքանդակներից, մահվան հաղթահարմանն ուղղված խնջույքի հիմնական ոտելիքն էր²²: Արցախում սրբի ոտին կազմակերպվող խնջույքի մասին շատ դիպուկ է արտահայտվել Լեոն. «Ժողովրդի մեջ տիրում է մի համոզմունք՝ սրբի տակ ուրախ լինել, քեֆ անել, և ամեն մեկը աշխատում է իրագործել այդ համոզմունքը լայն չափերով ... աղքատը տոն օրերին սրբից չընկնելու համար գրավ է դնում իր վերջին անհրաժեշտ բաները, փող է առնում և իր սրտի բաղձանքը կատարում»²³: Մատաղն անպայման սրբի ոտի տակ վայելելու սովորույթն անշուշտ նպաստում էր, որ սրբավայրի շրջապատում հանպատրաստի կրակատեղերին զուգահեռ առաջանան բացօթյա, մշտական օջախատեղեր²⁴: Ընդորում, մատաղացուն եփելու համար անհրաժեշտ տեխնիկական պարագաների բացակայությունը կամ դրանց ուխտավայր հասցնելու բարդությունները կարող էին խթանել մատաղը խորովելու լայն կենցաղավարումը Արցախում: Սակայն նման օջախները սրբության որևէ նշան չէին կրում և ոչ էլ որևէ սրբազան գործառույթ էին ստանձնում, դրանք տեղադրվում էին հիմնական սրբությունից որոշակիորեն առանձնացված կամ մեկուսի:

Այսպիսով կարող ենք եզրակացնել, որ սրբավայրերում ուխտավորների համար նախատեսված զուտ կիրառական այսինքն ոչ պաշտամունքային օջախների առկայությունը, որոնք, համաձայն մեզ հայտնի փաստերի, բացառապես բացօթյա էին, որևէ կերպ չէին պայմանավորում սրբավայրը «սուրբ օջախ» կոչելու հանգամանքը: Մյուս կողմից էլ շեշտենք, որ Զարաբլուրում օջախը գտնվում է սրբարանի ներսում և անշուշտ չի կարող համադրվել վերը նկարագրված զուտ կիրառական օջախների հետ:

Անցնելով սուրբ օջախներին, նախ փաստենք, որ դրանք հատուկ չէին կառուցվում. դրանք միայն «երկրորդական» կիրառումով էին դառնում «սրբազան» առանց կառուցվածքային որևէ փոփոխություն կրելու: Անցած դարի վերջի համար Արցախում կարելի է խոսել օջախի երկու հիմնական տիպերի գետնամած օջախի և բուխարու մասին: Առաջինը, ինչքան որ հնարավոր է հասկանալ Լեոյի շատ ընդհանուր մի նկարագրությունից,

²² Սանրամասն տես Ռ. Պետրոսյան, Վայոց Չորի տապանաքարային քանդակը, Արվեստի հանրապետական նստաշրջան, զեկուցումների հիմնադրույթներ, Եր., 1995, էջ 53-54: Ռ. Պետրոսյան, Ռ. Պիկիչյան, Երաժիշտը և խնջույքը (ըստ XVI-XVIII դդ. տապանաքարային քանդակի), Երաժիշտությունը և պարը պատկերագրության մեջ, միջազգային գիտաժողով, զեկուցումների հիմնադրույթներ, Եր., 1995, էջ 16-17: Г. Петросян, К интерпретации группы сюжетных рельефов на хачкарах Арцаха, ИФЖ, 1997, № 2, с. 164-171.

²³ Լեո, Ուխտավորի հիշատակարանը, Երկեր, հ. 8, Եր., 1985, էջ 22-23.

²⁴ Նման օջախների կարծառոտ նկարագրությունը տես И. Петрушевский, նշվ. աշխ., էջ 24:



Նկ. 3. Բաջի բիբունց օջախի տեսքը, գ. Ճարտար

կոչվում էր նաև *վրթօջախ*²⁵, իսկ բուխարու համար Արցախում սովորական էր *բուխարիզյ*, երբեմն էլ *աշխանա* անվանումը: Ընդ որում, եթե առաջինն ավելի բնորոշ էր գլխատուն-դարադամին և *թաղ տված* տներին, ապա երկրորդն ավելի բնութագրական էր նոր տիպի հարթ ծածկով, սովորաբար երկհարկ, տների համար: Հարկ է նկատել, որ *բուխարիզյ-աշխանա* սկզբնապես ծագել է գլխատան համալիրում, որպես սրահի պատի մեջ տեղադրված լրացուցիչ օջախ, որն օգտագործվում էր ամռան ամիսներին²⁶: Ուշագրավ է, որ նոր տիպի տներում էլ բուխարին դարձյալ տեղադրվում էր հիմնականում սրահներում, իսկ ներսի օջախին փոխարինում էր երկաթյա վառարանը: Ինչպես հստակորեն վկայում է Ե. Լալայանը վերը մեջբերած հատվածում, պաշտվող օջախները «սովորական «դարադամի» օջախներից ոչնչով չեն տարբերվում», այսինքն սրբացվում էր գետնամած օջախը, բայց ոչ բուխարին²⁷: Գետնամած օջախը գտնվում էր երդիկի տակ երբեմն մի փոքր շեղումով, որպեսզի երդիկից ջուր կաթելու դեպքում այն օջախը չլցվի: Վերջինս ոչ խոր (մոտ 10 սմ) շուրջ 50-

60 սմ տրամագծով մի փոսորակ էր: Եզրին երբեմն դրվում էին երկուսից չորս քարեր կամ, որ ավելի սովորական էր *քրսկարենքյ* երկաթյա եռոտանի կաթսա դնելու համար: Երկաթյա եռոտանին սովորական էր և *աշխանայի* դեպքում: Օջախի շուրջը ավելի ընդարձակ շրջանով շարվում էին նաև նստելու քարեր²⁸: Իմ հավաքած դաշտային նյութերի տվյալներով, որոշ տներում օջախային սպասքը ներառում էր նաև *սաջը* երկաթե թիթեղից պատրաստված մի կիսասկավառակ, որը դրվում էր օջախի վրա ելնդավոր մասը դեպի վեր ուղղված վիճակում: Սաջն օգտագործվում էր զանազան լոշեր (*յոխա*, *թրթերուկ*) և *ծինգյալավ հաց* թխելու համար: Ե. Լալայանը նշում է, ինչպես տեսանք, որ սրբի վերածված օջախը կառուցվածքային որևէ փոփոխություն չէր կրում, այն շարունակվում էր օգտագործվել իր առօրյա նպատակներով, միայն կողքը դրվում էր մոմակալ և խնկաման: Նույնն է փաստում և Ստ. Լիսիցյանը «պաշտամունքային սպասքը» համալրելով մետաղյա խաչով, ավետարանով, արծաթյա կամ ոսկեզօծ աջի տեսքով նշխարների տուփով²⁹: Եկեղեցական նման ատրիբուտներն անկասկած վկայում են, որ սուրբ օջախները պաշտամունքային սպասքի հատուկ ընտրանի չունեին նույնական էին ոչ օջախային սրբարանների հետ:

Այսպիսով, կառուցվածքային առումով «սուրբ օջախները» մատուռներ չէին, այսինքն չունեին մատուռներին յուրահատուկ ուղղանկյուն-երկայնական հատակագիծ և ա-

²⁵ Տե՛ս Լեն, Իմ հիշատակարանը, *Երկեր*, հ. 8, Երևան, 1985, էջ 102: Նման անվանումն այլուստ հայտնի չէ, թերևս պիտի լինի *հրթօջաղ* երդիկի (Ղարաբաղի բարբառում *հյուրթ*) տակ գտնվելու պատճառով:

²⁶ С. Ацицян, К изучению армянских крестьянских жилищ (Карабахский карадам). Известия Кавказского историко-археологического института, т. 3, Тифлис, 1925, с. 104. Ստ. Լիսիցյան, *Չանգեզուրի հայերը*, Եր., 1969, էջ 98:

²⁷ Ե. Լալայան, Վարանդա, էջ 98: Այսօր հայտնի սուրբ օջախների շարքում, որոնք պահպանել են իրենց նախնական կառուցվածքը (իմ տեսած սուրբ օջախներից շատերն արդեն օջախ չունեն) երկու տիպ առկա են:

²⁸ Օջախի տեխնիկական նկարագրի մասին որոշ տեղեկություններ տե՛ս նաև С. Ацицян, К изучению армянских крестьянских жилищ, էջ 103-104, Մ. Բարխուտարեանց, Աղուանից երկիր և դրացիք, էջ 222:

²⁹ Ստ. Լիսիցյան, Լեռնային Ղարաբաղի հայերը, էջ 60:

րենուտք-արևելք ուղղվածություն, բեմ կամ սեղան. այն բնակարան էր (գործող, լքված, ավերակ կամ ուղղակի հին տնատեղ), ուր կարևորվում էր օջախի ձևական առկայությունը (անգամ երբեմնի գոյությունը), որի կիրառական գործառույթը էական չէր (նկ. 3): Տեխնիկական այս պահերը նկատի ունենալով, կարելի է ենթադրել, որ «սուրբ օջախների» բնակավայրերից կամ բնակատեղիներից առանձնացված գոյությունը, ի տարբերություն այլ սրբավայրերի, որոնք հաճախ ունենում են առանձնացված, մեկուսի տեղադրություն, համարյա բացառվում էր: Եվ իրոք, հայտնի «սուրբ օջախների» տեղադրությունը միայն գյուղերում և եզակի դեպքերում հին գյուղատեղիներում, լիովին համապատասխանում է այս ենթադրությանը:

Կարելի է նաև փաստել, որ թոնիրն, ի տարբերություն կոնկրետ օջախների, որոնք կարող էին վերածվել համայնքային կամ երբեմն էլ միջհամայնքային պաշտամունքի կենտրոնի, համարյա չէին արժանանում նման վերաբերմունքի: Արցախում թերևս հիմնական պատճառն այն էր, որ թոնիրը տան/բնակարանի մաս չէր կազմում:

Պաշտամունքը

Ինչպես նշել ենք վերևում, սուրբ օջախները լիովին իրագործում էին այն ծիսապաշտամունքային գործառույթը, որ բնորոշ էր ցանկացած ընտանեկան օջախի³⁰, սակայն մեր քննության նյութը տվյալ դեպքում այն հավելյալ դերակատարումն է, որ ստանձնում էին սուրբ օջախները: Ընդհանրապես կարելի է ասել, որ օջախի հավելյալ սրբացումը հայտնի չափով նշանակում էր նրա գործառույթների հանրայնացում, մասնավորապես ընտանեկանից համայնական ծիսապաշտամունքային կենտրոնի վերածում: Հիշենք, որ հիմնականում նման գործառույթ էին ստանում գյուղի հիմնադիրների համայնքային մակարդակով գործունեություն վարած նշանավոր տոհմերի կամ ընտանիքների օջախները: Դիպվածայնության և հրաշքի պահերը, որ այնքան կարևորվում են սրբավայրերի առաջացման առասպելական համատեքստերում՝ այս դեպքում իսպառ բացակայում են: Սա ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ եկեղեցականին զուգահեռ նաև աշխարհիկ-վարչական սկզբի կարևորումն ու ծիսականացումը համայնքային կյանքում:

Այս առումով հատկանշական է, որ սուրբ օջախները այն գյուղերում, ուր եկեղեցի չկար փաստորեն փոխարինում էին նրան իրենց վրա վերցնելով պսակի ծիսակատարությունը³¹: Այն դեպքում, երբ գյուղում եկեղեցի կար և պսակը կատարվում էր այնտեղ, հարսանեկան թափորը եկեղեցուց դուրս գալուց հետո «անպատճառ բոլոր հանդիսականների ուղեկցությամբ և դավուլ-գուռնի առաջնորդությամբ գնում են այդ օջախները համբուրում և ապա գնում իրենց տուն»³²: «Եկեղեցուց ամբողջ թափորն ուղղություն էր վերցնում դեպի *սուրբ օջախ*-ները, ուր երիտասարդները ծնկի գալով մոմ էին վառում, խունկ ծխում կամ սրբությունները համբուրում, որից հետո դանդաղ վերադառնում էին հարսի ծնողների տուն» - գրում է Ստ. Լիսիցյանը³³: Ուշագրավ է, որ թոնիրն էլ օջախին համագոր հանդես էր գալիս որպես ընտանեկան ծեսերի և արարողությունների կիզակետ³⁴, սակայն համայն-

³⁰ Ընտանեկան օջախի, օջախ-գերդաստանի պաշտամունքի և այլաբանական ընկալումների խնդիրը բազմիցս քննարկվել է հայ ազգաբանական գրականության մեջ: Ամենավերջին և մանրամասն քննությունը գրականությամբ հանդերձ տե՛ս 3. *Харитян, Культурные мотивы семейных обычаев и обрядов у армян, Армянская этнография и фольклор*, 17. Ереван, 1989, с. 39-42:

³¹ Ե. *Լալայան*, Վարանդա, էջ 98, 159:

³² Նույն տեղում, հմմտ. նաև՝ Ե. *Լալայան*, Գանձակ, Երկեր, հ. 2, էջ 420:

³³ Ստ. *Լիսիցյան*, Լեռնային Ղարաբաղի հայերը, էջ 48:

³⁴ Ե. *Լալայան*, Վարանդա, էջ 99-100: Ի. *Պետրուշևսկին*, ինչպես նշել ենք վերև, նույնիսկ իրար հետ շփոթում է օջախն ու թոնիրը կարծելով, թե երկուսն էլ նույն կառույցի երկու տարբեր անվանումներն են. И. Петрушевский, ук. соч., с. 4:

կան նկարագրություններ չկան: Այսինքն՝ սուրբ օջախի կոնկրետ օջախը պաշտանունքի մեջ որևէ տեխնիկական գործառույթ չունի³⁷: Հետևաբար, Քարաբլուրի սրբարանի այս առանձնահատկությունը դեռևս մնում է մշակութային զուգահեռների կարոտ:

³⁷ Սարուշենցի մի բանասացի վկայությամբ՝ եղել են դեպքեր, երբ օջախն օգտագործվել է մատաղը եփելու համար:

ՀԱՅՈՑ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ԲՆԱԿԱՐԱՆԸ (ԳԼԽԱՏՈՒՆ) ՍՐԲԱՐԱՆ

Հայոց ժողովրդական տան (այսու՝ գլխատուն) և արհեստավարժ ճարտարապետության, հատակապես պաշտամունքային բնույթի կառույցների (եկեղեցի, մատուռ, վանք և այլն) հորինվածքա-կառուցողական փոխառնչությանը տարբեր առիթներով անդրադարձել են մշակույթի հետազոտողները՝ թե ազգագրագետները (մասնավորապես Ստեփան Լիսիցյանը), թե ճարտարապետները (Վարազդատ Հարությունյան և ուրիշներ): Այդուհանդերձ, պրոբլեմը կարոտ է հատուկ ուշադրության:

Չնայած այն բանին, որ Հայաստանի պատմաազգագրական մարզերին համապատասխան, գլխատունն ունի որոշակի տարբերակներ, սակայն կան նաև այդ ամենն ընդհանրացնող բնորոշ յուրահատկություններ: Դրանք դրսևորվում են բնակելի մասի (բուն տան) և օժանդակ կառույցների (գոմի և օդայի) հարակից համալիրում, որի դասական նմուշ է դիտվում Բարձր Հայքի (կենտրոնը՝ Կարին քաղաքը) հազարաշեն գլխատան համակառույցը:

Ըստ այդմ, մասնագիտական դիտարկումները ցույց են տալիս, որ հայոց կենտրոնագմբեթ պաշտամունքային կառույցները հազարաշենի բնակելի հատվածի առավել կատարյալ տարբերակներ են (դրսևորված է նույնիսկ Գեղարդի ժայռափոր համալիրում, հմմտ. նաև Սյունիքի մարզի Խնձորեսկ գյուղի ժայռափոր գլխատան հետ), իսկ բազիլիկ կառույցները յուրովի կրկնում են գոմի և օդայի հատակագիծն ու պլաֆոնը (հատկապես տանիքի եռանավությունը): Տիպական օրինակներ են պահպանվել ոչ միայն պաշտամունքային (Քասախի բազիլիկ եկեղեցին Արագածոտնի մարզում և ուրիշներ), այլև աշխարհիկ (քաղաքացիական) կառույցներում (Սելիմի իջևանատունը և Հորս գյուղի իշխանատունը Վայոց ձորի մարզում):

Հորինվածքային (կառուցողական-հատակագծային) ժառանգորդությունից բացի, առկա են գործառության որոշակի առնչումներ: Այսպես, բուն տան հողեթումբ վերնատունն իր փոքր կրակարանով (թոնիր) համապատասխանում է եկեղեցու բեմին (հմմտ. նաև Սուրբ Էջմիածնի Մայր տաճարի բեմի տակ պեղված ատրուշանը), ըստ որում թոնրի շուրջը նաև կնունք ու պսակ է արարվել ինչպես եկեղեցում, որով պաշտամունքային արմատներն ընկղմվում են բնապաշտական, հեթանոսական ժամանակների մեջ, կապված կրակի սրբազործող ուժի հետ:

Գլխատան հողեհատակ ներքնատունը, ուր մեծ թոնրի շուրջը համախմբվում էր ընտանեկան համայնքը՝ մեծ գերդաստանը, համապատասխանում է տաճարի դահլիճին, իսկ տան սրահը՝ եկեղեցու գավթին: Հորինվածքորեն հազարաշենի անկյունային մառանները համապատասխանում են տաճարի խորաններին:

Վերջապես, բազիլիկ հորինվածքով գոմի օդան ուներ նաև մշակութային և հասարակական նշանակություն (գուսաններին ու վիպասացներին ունկնդրելու, համայնքային խնդիրներ լուծելու ավագանու հավաքավայր, հատկապես ծնունդ երեկոները նստած հողեթումբ թախտերին, բուխարու ջեռուցմամբ, անթեղ պահած կրակով):

Հույժ ուշագրավ է, որ այս ամենին տակավին կես դար առաջ հպանցիկ անդրադարձել է Ստ. Լիսիցյանն իր Հայաստանի նախահեղափոխական ազգագրությանը նվիրված ընդհանրացնող երկասիրության մեջ:

Ազգաբանորեն ներկայացնելով հայոց ժողովրդական տունն իր հիմնական պարամետրերով, հեղինակը թեպետ հակիրճ, բայց շատ դիպուկ բնութագրում է գլխատան և եկեղեցու ճարտարապետական որոշակի ընդհանրությունը. «Թոնդրատան ընդհանուր հատակագիծն ըստ ամենայնի հիշեցնում է եկեղեցու կիսակլոր ելուստը (աբսիդը) կողմնային խորաններով»¹: Փոքր ինչ ծավալուն է ներկայացնում օդայի և բազիլիկի հորինվածքային նմանությունը: Տան համալիրի մեջ նկարագրելով օդան, անում է հետևյալ ուշագրավ եզրահանգումը. «Նման օդայով տունը հատակագծով այն աստիճան մերժենում է բազիլիկի հատակագծին որպես վերջինիս Փոքր Ասիայում մշակված տիպ, որ ականա հավաստվում է բազիլիկ հատակագծի ծագումնաբանական ուղղակի կապն օդայի հատակագծի հետ»²:

Գրեթե նույն ժամանակին են վերաբերում Վ.Հարությունյանի Հայաստանի վաղ միջնադարի (V-VII դդ.) ճարտարապետական կառույցների և հայոց ժողովրդական տան ծագումնաբանական կապին առնչվող նմանաբնույթ դիտարկումները: Վ.Հարությունյանը ճարտարապետորեն ներկայացնելով Հայաստանի միջնադարյան մայրաքաղաք Դվինի պեղումներով հայտնաբերված պատրիարքարան (իմա՝ կաթողիկոսանիստ պալատի) քննությունը, ենթադրում է, որ դրա «...մեջ հնարավոր է ժողովրդական տան ձևերի վերարտադրությունը»: Նա մասնավորապես մատնանշում է «Կարճկանում (Արևմտյան Հայաստան) գտնվող Ղարիբջանյանի տան գծագրերը», որոնց վրա նրա ուշադրությունն է հրավիրել Ստ. Լիսիցյանը, տրամադրելով նաև համապատասխան նյութեր³: Այնուհետև վկայակոչելով «Լինչի հրատարակած Հայկավանք (Վանի մոտ) եկեղեցու ներքին տեսքի (ինտերերի) լուսանկարը», ինչպես նաև Կարինի իջևանի ներքին տեսքը, ըստ այդմ, հավաստիացնում է, որ, թե իր վերականգնած պալատի սյունազարդ դահլիճի սխեմատիկ երկայնական կտրվածքի⁴, թե Կարճկանի տան, թե Կարինի իջևանի, թե Հայկավանքի եկեղեցու կտրվածքների գծագրերը, սկզբունքորեն համանման են⁵: Դրանք բոլորն էլ «երեք հերթագայող բրգածն փայտե գմբեթներ են», որոնք մեջտեղում ունենին մեկական երդիկ», իսկ Կարճկանի «հացատան երկայնակի կտրվածքը համեմատած... սյունազարդ դահլիճի երկայնական կտրվածքի հետ, տալիս է անալոգիկ պատկեր»⁶: Ըստ որում, ինչպես նշում է հեղինակը, «դահլիճների ծածկերի վերև նշված սիստեմի օրինակները չեն սպառվում մեքերված հուշարձաններով, ճիշտ նույն մոտեցումը, որը, սակայն, մարմնավորված է քարե ձևերի ու կառուցվածքների մեջ, մենք դիտում ենք նաև միջնադարյան վանքային սեղանատների ճարտարապետության մեջ⁷», իսկ «կամարները ունեն ժողովրդական տան երդիկների նման լուսանցքեր»⁸:

Ուշագրավ են ճարտարապետ Վ.Հովհաննիսյանի եզրահանգումները եկեղեցական կառույցների և ժողովրդական տան փոխառնչակցության վերաբերյալ: Ըստ նրա, «գավիթները միջնադարյան հայկական ճարտարապետության այդ բարձրարվեստ նմուշները, կիսաշխարհիկ, կիսապաշտամունքային կառուցվածքներ էին և ծառայում էին բար-

¹ С.Д. Лисицкая. Очерки этнографии дореволюционной Армении, Кавказский этнографический сборник, I, М., 1955, էջ 208.

² ՍՈՂ, էջ 231:

³ Տե՛ս Վ.Հարությունյան, Դվինի V-VII դարերի ճարտարապետական հուշարձանները, Եր., 1950, էջ 72:

⁴ ՍՈՂ, էջ 74, նկ 21:

⁵ ՍՈՂ, էջ 72-76, նկ 22-24:

⁶ ՍՈՂ, էջ 72:

⁷ ՍՈՂ, էջ 76:

⁸ ՍՈՂ, էջ 73:

ծրաստիճան անհատների թաղման և *հասարակական հավաքույթների համար, որտեղ սովորաբար քննարկվում էին կարևոր խնդիրներ*» (ընդգծումն իմն է Ղ.Վ.):

1181 թ. կառուցված Սանահինի Ամենափրկիչ եկեղեցու «գավթի, հատկապես նրա ծածկի ճարտարապետական ձևերը հիշեցնում են Հայաստանի ժողովրդական ճարտարվեստի բնակելի դահլիճը, այսպես կոչված գլխատունը», իսկ 1211թ. կառուցված Ս. Սստվածածին եկեղեցու գավթի ներքին տարածությունը կազմվում է երեք նավերով, որոնք ծածկված են հաստահեղույս մույթերի վրա հանգչող թաղերով⁹»:

Այսպիսով, ինչպես կարելի է մակաբերել մշակութաբանների վերը բերված մասնագիտական դիտարկումներից, քննարկվել են ընդհուպ մինչև XX դ. կեսերը պահպանված հայոց ժողովրդական տան և տակավին միջնադարից հայտնի ճարտարապետության հորինվածքային փոխառնչակցության խնդիրները:

Նույնքան կարևոր են դրանց գործառության առնչումները, առանց որոնց մեկնաբանելի չէ հորինվածքայինը: Այնպես որ մեկի առկայությունն առանց մյուսի հնարավոր չէ լիովին պատճառաբանել: Ըստ այդմ, համեմատությունն արվել է գլխատան և օդայի, եթե կարելի է այդպես ասել, կիսաշխարհիկ-կիսապաշտամունքային կառույցների (կաթողիկանիստ պալատ, գավթ և այլն) միջև: Մինչդեռ հարկ է համադրել բուն պաշտամունքային կառույցը (եկեղեցի, վանք, մատուռ) մի դեպքում գլխատան (եթե կառույցը կենտրոնագմբեթ է), մյուս դեպքում բուն գոմի ու օդայի (եթե կառույցը բազիլիկ է) հետ և համադրումները դիտարկել ոչ միայն հորինվածքային-կառուցողական (հատակագծային ու կտրվածքային), այլև գործառության հատկանիշներով:

Գլխատան, հատկապես դրա հացատան (թոնրատան) գործառության հատկանիշն այն է, որ հիմնականում լինելով գերդաստանի կացարանը, մասնավորապես կանանց գործավայր ու հավաքատեղի, նաև պաշտամունքային կարևոր գործոն է ի դեմս կենտրոնում տեղադրված մեծ թոնրի: Ազգագրական գրականությունից հայտնի է, որ թոնիրն առտնին տնտեսական գործառույթից բացի, հնավուրց ժամանակներից ի վեր սրբագործել է մարդկանց հոգևոր, հասարակական ու կենսական պահանջմունքներին առնչվող գրեթե բոլոր երևույթները: Այսպես, տարածված է եղել «թոնրի պսակն» այն դեպքերում, երբ գյուղում եկեղեցի չի եղել, չհասություն է եղել և կամ հարսնացուն բարոյական վարք չի ունեցել¹⁰: Ավելին, գերդաստանի բաժանքի դեպքում նոր բնակարանն առհասարակ սրբագործվում էր հայրական տնից (թոնրի անթեղած կրակից) բերված խանձողով կամ քակորով որդիական տան կրակարանը վառելու միջոցով: Հույժ ուշագրավ է, որ թոնրի շուրջն սփռված գուլ մոխրի վրա էր ծնկաչոք ծննդաբերում տան հարսը և, գյուղում եկեղեցի չլինելու դեպքում, հենց այստեղ էլ նորամանկանը մկրտում էր քահանան: Տունը նաև օտարին, երբեմն նույնիսկ մեղսավորին ասպնջականություն տալու վստահելի ապաստարան էր, ճիշտ այնպես, ինչպես վանքը և այլն: Կենտրոնագմբեթ գլխատունը նաև կանանց հավաքավայր էր որոշակի օրերի (հատկապես տոնական նախապատրաստության ու ընդհանուր ջանքեր պահանջող տնային գործեր կատարելու դեպքում), ուր գերիշխողն ամենատարեց տանտիկինն էր (հմմտ. միանձնուհիների մենաստանի մայրապետի հետ):

Փոքր - ինչ այլ է օդայի գործառույթը: Այստեղ ևս առկա է սրբություն սրբոց կրակնոցը բուխարին, որի ջեռուցմամբ, հատկապես ծմռան երեկոները, հավաքվել է տղամարդ ավագանին վճռելու տոհմի, թաղի, առհասարակ համայնքի կյանքին վերաբերող ամենասրբազան խնդիրներ, ինչպես նաև ունկնդրել վիպասաց-հեքիաթասացներին ու թափառաշրջիկ

⁹ Կոստանտին Հովհաննիսյան, Սանահինի վանք, 2 (բուկլետ), Եր., 1999, էջ 6:

¹⁰ Տե՛ս ԱՅ. Բ. Թիֆլիս, 1898, էջ 66-74, 116-117:

գուսաններին: Ըստ այդմ, հողեթումբ թախտին փռած խսիրների վրա տարեցներն ունեցել են իրենց աստիճանակարգային բարձերը (ըստ ավագության և վարկի) բուխարուց դեպի դուռն ստորակարգմամբ, իսկ երիտասարդները խոնարի կանգնած ունկնդիր ու սպասարկու են եղել: Այս հանգամանքը համեմատելի եզրեր է ուրվագծում Հովսեփ Օրբելու XX դ. սկզբներին նկարագրած Մոկսի Մուրթուլա բեկի (ըստ երևույթին քրդացած հայ իշխանական սերնդից) տանն ավագանու ստորակարգությանը հատկացված բարձերին (դմփիկներին) և հնավուրց որոշ սովորույթների վերապրուկներին: Հիշյալ համակարգը հեղինակն ուղղակիորեն համադրում է Հայաստանի և Իրանի IV-VI դդ. ավատատիրական շրջափուլի կենցաղի հետ, որը հիշեցնում է «Գահանամակ»-ի կարգավիճակը¹¹:

Այսպիսով, կարելի է ասել, որ ճարտարապետական հորինվածքով և գործառույթով գլխատուները որոշակի ընդհանրություններ ունի պաշտամունքային կենտրոնագմբեթ կառույցների հետ: Օդան և գոմը հորինվածքով և արարողակարգային գործառույթով համադրելի են եկեղեցական բազիլիկ կառույցներին ու կիսաշխարհիկ-կիսապաշտամունքային, նաև միջնադարյան գուտ աշխարհիկ ճարտարապետական կառույցներին:

Սույն ակնարկով հեղինակը չի հավակնում լուծված համարել ու շոշափած բավական ուշագրավ, բայց և բարդ խնդիրը, այլ հրավիրում է մասնագետների ուշադրությունը հասնելու առավել հավաստի արդյունքների:

¹ См. И.А. Орбели, *Фольклор и быт Мокша*, М., 1982, тг 33-36.

**ՋՈՐՈՒ ՄԱՐՄՆԻՑ ԱՃՈՂ ԵՐԿՆԱՅԻՆ ՏԱԾԱՐԸ.
ԳՐԻԳՈՐ ԼՈՒՍԱՎՈՐԶԻ ՏԵՍԻԼՔԸ ԱԶԳԱԲԱՆԱԿԱՆ ՏԵՍԱՆԿՅՈՒՆԻՑ**

Էջմիածնի Մայր տաճարի սկիզբն ավանդաբար կապվում է Գրիգոր Լուսավորչի հայտնի տեսիլքի հետ, որն Ագաթանգեղոսը նկարագրում է հետևյալ խոսքերով. *«Եւ մի ահաւոր տեսիլ մարդոյ բարձր և ահեղ, որ ... ի ծեռինն իւրում ուռն մի մեծ ոսկի... Եւ ինքն սլացեալ խոյացեալ գայր ըստ նմանութեան արագաթև արծուոյ. և եկն էջ եհաս մինչև մօտ ի յատակս երկրիս, ի շինամէջ քաղաքին, և բաղխեաց զթանձրութիւն լայնատարած գետնոյն, և մեծ և անչափ դրնդիւնքն հնչեցին ի սանդարամետս անդնդոց. և ամենայն երկիր յերևելիս, յական տեսանելեաց բաւելոյ, հարթ հաւասար դաշտածև յատակեցաւ:*

Եւ տեսանէի ի մէջ քաղաքիս, մօտ յապարանսն արքունի, խարսխածև ճախարակածև խարիսխ ոսկի, մեծութեամբ իբրև զմեծ մի բլուր, և ի վերայ նորա սիւն մի հրեղէն բարձր մինչև յոյժ, և ի վերայ նորա թակաղաղ մի ամպեայ, և խաչն լուսոյ ի վերայ նորա»:

Երեք նմանատիպ խարիսխներ, որոնցից լուսեղեն խաչերով պսակված սյուներ են բարձրանում, համապատասխանաբար առաջանում են այն երեք տեղերում, ուր նահատակվել էին հռիփսիմյան կույսերը: Սակայն այդ երեք սյուներն առաջինից ցածր էին, նրանց խարիսխները կարմիր էին արյան գույնով, սյուներն ամպեղեն էին և խոյակները հրեղեն: Այս չորս սյուների խաչերի վրա կամարներ են կապվում, և վրան գոյանում է զմբեթածև ամպեղեն շինվածքը¹:

Եթե երկնային այրը կռանով գետնին է հարվածում, այն էլ այնքան ուժգին, որ դաշտածև տափակեցնում է ամբողջ երևացող երկիրը, ապա հարց է առաջանում. ինչի՞ն կամ ու՞մ էր ուղղված այդ հարվածը: Համապատասխանաբար, գործ ունենք տեսիլքի պատմական կամ առասպելաբանական վերականգնման խնդրի հետ: Պատմական կտրվածքն ի հայտ է գալիս բնականաբար, արդեն այն պատճառով, որ տեսիլքն առնչվում է իրական կառույցի և վայրի հետ: Չնայած, Ագաթանգեղոսը նշում է վայրը՝ քաղաքի մեջտեղը, սակայն այն կարծես իմաստաբանորեն դատարկ է. ահավոր ու շքեղ այրը հարվածում է միայն լայնատարած *գ ե տ ն ի ն*: Այսինքն, թեև տեսիլքի սկիզբը խիստ ավերիչ երանգավորում ունի, այն, փաստորեն, որևէ ակնարկ չի պարունակում, որ եզրակացնենք, թե Լուսավորիչն ինչ-որ հեթանոսական տաճար է ավերում այն վայրում, որտեղ հետագայում կառուցվում է Մայր տաճարը: Դրանով էջմիածնի Մայր տաճարի ծագումնաբանությունը, կարծես, զրկվում է նախադեպի կարգավիճակից, քանի որ Ագաթանգեղոսը երբեմն ամենայն մանրամասնությամբ պատմում է, թե ինչպես Լուսավորիչը, նորահավատ թագավորի աջակցությամբ Հայաստանով մեկ ավերում է հեթանոսական մեիյաններն ու պաշտամունքի առարկաները, դրանց տեղը խաչի նշանը կանգնեցնելով (*Ագաթ. 777-790*): Ուշագրավ է, որ վերջին գործողությունն ունի իր նախադեպը. Լուսավորիչը Վաղարշապատում պարսպապատում է այն տեղը, ուր իրեն ցույց էր տրվել հրեղեն սյունը՝ ոսկե խարսխի վրա, և այնտեղ կանգնեցնում փրկչական խաչի նշանը (*Ագաթ. 770*): Տերունական խաչի գործությամբ հիմնովին կործանելով Տարոնի երկրի վերջին երեք բագինները, Լուսավորիչը մեիյանների վայրում եկեղեցու հիմքեր է դնում, և այստեղից էլ սկսվում է եկեղեցիներ կառու-

¹ *Ագաթանգեղոս, Հայոց Պատմություն, Եր., 1983, 735-737:*

ցելու գործընթացը (*Ազաթ*. 809, 813-814): Այսօրվա հետազոտությունները գալիս են հաստատելու Ազաթանգեղոսի այս վկայությունը. քրիստոնեական անդրանիկ եկեղեցիները իրոք կառուցվում էին հեթանոսական սրբավայրերում կամ ուղղակի հեթանոսական տաճարների հիմքերի վրա²:

Վերադառնալով Վաղարշապատ, Լուսավորիչը կանգնեցնում է Քրիստոսի եկեղեցին իր կողմից նախապես կնքած վայրում: Նույնը կատարում է ամենուրեք, մեկյանների տեղերում, որոնք նախապես կործանել էր և կնքել խաչի նշանով (*Ազաթ*. 841): Այսինքն, Ազաթանգեղոսը ներկայացնում է նոր հավատի ներմուծման եռափուլ մոդելը. ա) հին հավատի պաշտամունքային կառույցների և/կամ խորհրդանիշերի ավերում, բ) դրանց տեղը փրկչական խաչի նշանի կանգնեցում, գ) կնքած տեղում եկեղեցիների կառուցում: Այս մոդելն արտացոլում է այն պատմական իրողությունը, որ Գրիգոր Լուսավորիչն իրավունք է ստանում եկեղեցիներ կառուցել Կեսարիայում հոգևոր աստիճան ստանալուց հետո³, մինչ այդ նա միայն վկայարաններ էր կառուցում և խաչի նշաններ կանգնեցնում: Կարելի է բ և գ կետերը միացնել, քանի որ և խաչը (որն, ամենայն հավանականությամբ սյան վրա էր տեղադրվում⁴), և եկեղեցին, իրենց կառուցվածքային և «ծագումնաբանական» առումներով նույնանում են գոնե մեզ հետաքրքրող տեսանկյունից: Հիշենք նաև, որ տեսիլքում գլխավոր հրեղեն սյունը, մեկնաբանվում է որպես կաթողիկե եկեղեցի (*Ազաթ*. 744): Սակայն վերը բերված եռափուլ մոդելն ավելի տեսանելի է դարձնում այն առասպելույթը, կամ, ավելի ճիշտ, ծիսական հարացույցը, որը դիտարկելու ենք ստորև: Բացի այդ, այն համապատասխանում է տեսիլքի երկնային տաճարի ծավալման սյուն - եկեղեցի տրամաբանությանը և Մայր տաճարի կառուցման հնարավոր տրամաբանությանը խաչակիր սյուն - քառասյուն ամպիովանի - ամպիովանին ամփոփող կառույց⁵:

Ուշագրավ է, որ տեսիլքում արտացոլված նախադեպը զուրկ է հենց առաջին ամենակարևոր և նշանակալից մասից, չնայած այն որոշ չափով առկա է երկնային այրի ավերիչ գործողության համատեքստում: Այս հանգամանքը բավական տարօրինակ է, առանձնապես եթե հաշվի առնենք, որ, ինչպես արդեն նշել ենք, Ազաթանգեղոսն այլ դեպքերում հեթանոսական բազիլիկների կործանման մանրամասներն է նկարագրում: Հեղինակի «բացը» լրացնելու են գալիս հնագետները, որոնք Մայր տաճարի հիմքում հեթանոսական պաշտամունքային շինության հետքեր են տեսնում: Այսպես օրինակ, Գ.Տիրացյանը ենթադրում է, որ Մայր տաճարի տեղում նախկինում հեթանոսական տաճար է կանգնած եղել, հավանաբար Անահիտ-Արտեմիդեին նվիրված, որը հիմնովին ավերվեց Դարծի տարիներին⁶:

² Տե՛ս *Ա.Ա.Սահինյան*, Քասաղի բազիլիկայի ճարտարապետությունը, Եր., 1955, էջ 232: *Նույնի*, Էջմիածնի Մայր տաճարի սկզբնական տեսքը, ՊԲՀ, 1966, № 3, էջ 82: *Թ.Թորամանյան*, Նյութեր հայկական ճարտարապետության պատմության, հ. Ա, Եր., 1942, էջ 209 և հտ.:

³ Տե՛ս *С.Х.Минацканян*, Крестовокупольные композиции Армении и Византии V - VII веков, Ер., 1989, с. 44, 46.

⁴ *С.Х.Минацканян*, նշվ. աշխ., էջ 44-45: Այդ արխաիկ կառուցվածքը, ինչպես ցույց է տալիս հնագիտական և արվեստագիտական նյութը, քրիստոնեությունը շատ ավելի հին ավանդույթներից էր որդեգրել սյունը պսակող խորհրդանիշը կամ արձանը խաչով փոխարինելով (այդ կառույցի տարբեր կտրվածքների մասին, տե՛ս *А.Абрамян*, Христос как эмесборец: церковная традиция и память художника, Мифологические представления в народном творчестве, М., 1993, с.165-179; *Ա.Դեմիրխանյան*, *Լ.Արրախանյան*, խաչքարը որպես եռամաս հայելակերպ սիմետրիկ հորինվածքների տարբերակ, Հայ արվեստի հանրապետական 7-րդ գիտական կոնֆերանս, Չեկուցումների թեզեր, Եր., 1995, էջ 18-19:

⁵ Տե՛ս *С.Х.Минацканян*, նշվ. աշխ., էջ 45.

⁶ *Г.А.Тирцян*, Культура древней Армении, VI в. до н.э. - III в. н.э. (по археологическим данным), Ер., 1988, с. 154.

Ստ.Սնացականյանը ենթադրում է, որ այդ տաճարը նվիրված էր Սանդարամետին⁷, ըստ երևույթին, բառացիորեն ընկալելով Ագաթանգեղոսի խոսքերը. «*Ե մեծ և անչափ դրնդիւնք հնչեցին ի սանդարամետոս անդնդոց*» (Ագաթ. 735): 1950-կան թթ. վերականգնման աշխատանքների հետևանքով, տաճարի ավագ խորանում հնագույն աբսիդի կենտրոնում, հայտնաբերած թոնրածե կրակարանը կարծես ավելի շոշափելի դարձրեց Սայր տաճարի տեղում նախկինում հեթանոսական մեհյանի գտնվելու վարկածը: Այդպես է, օրինակ, այսօր ներկայացվում կրակարանը տաճարում տեղադրված թանգարանի այցելուներին (մուտքը դեպի բեմի տակ պահպանված կրակարանը, բացված է թանգարանի կողմից, որն արդեն իսկ այն հատուկ պատմություն պահանջող թանգարանային առարկա է դարձնում): Չի բացառվում, որ տաճարի ստեղծման մասին կրակարանը դեռ նոր առասպելների հիմք կծառայի: Հմմտ. ագաթանգեղոսյան նկարագրության հետևյալ նոր բանահյուսական տարբերակը, որտեղ վերացական «*սանդարամետոս անդնդոց*»-ը շոշափելի գետնափոր մեհյան է դառնում. «Սիածինը (այսինքն՝ Քրիստոսը) ոսկե մուրճը ձեռքին իջնում է երկնքից և խփում է այնտեղ, որտեղ գտնվում էր Սանդարամետի գետնափոր մեհյանը»⁸: Չի բացառվում նաև, որ իրական մեհյանն այստեղ ի հայտ է գալիս, որպեսզի լրացվի տրամաբանական բացթողումը՝ իմաստաբանորեն լցվի դատարկ ա կետը: Սասնագետները, սակայն, հակված են բացված կրակարանը ավելի ուշ ժամանակներին վերագրելու՝ երբ Սայր տաճարն արդեն կառուցված էր⁹, այսինքն, այն տեսիլքի համատեքստում չեն տեղադրում¹⁰:

Սայր տաճարի պարագայում եռափուլ մոդելում, առաջին կետի (փուլի) բացակայությունը հնարավոր է բացատրել, եթե ընդունենք Մ.Աբեղյանի կարծիքը, որ Լուսավորչի տեսիլքի դրվագը VII դարի, կամ նույնիսկ ավելի ուշ ժամանակի խմբագրական ներդիր է¹¹: Սակայն, այս դեպքում ես առասպելը թույլ է տալիս ուրվագծել համապարփակ մի սխեմա, որը բնորոշ է շինարարական բնույթի արխաիկ ծիսաառասպելաբանական համակարգերին: Դեռ ավելին, ա կետի բացակայությունն, ավելի ճիշտ՝ իմպլիցիտային ներկայությունը հնարավորություն է տալիս «շինարարական» առասպելի այնպիսի կողմերը տեսնել, որոնք ետին պլան են մղվում, երբ ա կետը հագեցած է ավերման հզոր խորհրդանիշերով ու մանրամասնություններով: Այսպես, տեսիլքը շեշտում է քաղաքի տեղագրական *կ ե ճ - տ ր ո ճ ճ* անկախ այն բանից, թե ինչ է գտնվում այնտեղ: Հաշվի առնելով, որ նախադեպը տեղի է ունենում մայրաքաղաքում երկրի խորհրդանիշում ու կենտրոնում, այն նշանակալի է ամբողջ երկրի և, փաստորեն, ամբողջ աշխարհի համար: Եթե մատնացուցվեր

⁷ С.Х. Минацкая, նշվ. աշխ., էջ 43:

⁸ Կ.Ավետիսյան, Աշխարհագրական անունների բացատրական բառարան, Եր., 1969, էջ 135-136:

⁹ Գ.Տիրացյանն այն IV դ. կրոնափոխ նախարարների գործունեության արդյունք է համարում (Գ.Ա. Կարապետյան, նշվ. աշխ., էջ 154), Ա.Սահինյանն այն վերագրում է Հայաստանում IV-V դդ. զրադաշտական կրոնը պարսիկների կողմից արմատավորելու ջանքերին (Ա.Ս.Սահինյան, նշվ. աշխ., էջ 75: հմմտ. Կ.Ս.Հարությունյան, Էջմիածին, Եր., 1985, էջ 11), սակայն, չի բացառում, որ կրակարանը ավելի վաղ ժամանակներում մինչև եկեղեցու կառուցումը, գոյություն ունեցած լինել, իսկ Ստ.Սնացականյանն այն տեղափոխում է VI դար, երբ Պարսկաստանը նորից Հայաստանում սկսեց զրադաշտության բռնի ներդրումը (С.Х. Минацкая, նշվ. աշխ., էջ 42):

¹⁰ Հարկ է նշել, որ կրակարանի խնդրում կան և ուրիշ հարցեր ու անորոշություններ, հիշենք, որ այն բացվել է տաճարի վերականգնման աշխատանքների ժամանակ և հատուկ չի պեղվել: Ոմանք նույնիսկ կասկածում են, որ բացված գետնափոր կառույցը կրակարան-մեհյան է եղել: Առանձին հետաքրքիր թեմա է կրակարանի պահպանվածության խնդիրը: Ինչու՞ այն չի ավերվել տաճարի վերակառուցումների ժամանակ (տես Ա.Ս.Սահինյան, նշվ. աշխ., էջ 75) կամ ի՞նչ է նշանակում «ավերել» տեխնիկական և գաղափարախոսական առումով հայոց դարձի համատեքստում: Հեղինակն օգտվում է առիթից, իր երախտագիտությունն արտահայտելու Հ.Պետրոսյանին և Հ.Հակոբյանին այս և հոդվածում դիտարկվող այլ խնդիրների շուրջ օգտաշատ քննարկման առնչությամբ:

¹¹ Մ.Աբեղյան, Երկեր, հ.Գ, Եր., 1968, էջ 186-187: Ըստ Ստ. Սնացականյանի (նշվ. աշխ., էջ 44), այդ վարկածը պարզ է դարձնում, որ տեսիլքում արտացոլվում են արդեն կանգուն վաղ քրիստոնեական քառասյուն ամպիովանի կառույցները, այլ ոչ դրանց վերացական նախատիպը:

որևէ հեթանոսական տաճար, թեկուզև ամենակարևորը, ապա դրա ավերումը կմնար միայն մասնավոր սխրագործություն: Ի տարբերություն կործանիչ հարվածը հասցեագրված է ընդհանրական ստորգետնյա Սանդարամետին՝ դժոխքին, և որպես հետևանք, աշխարհի կենտրոնից բարձրանում է սյունը տիեզերական առանցքի (axis mundi) համատարած կերպարը: Ա մ պ ե խոյակը ի լրացումն, տեղագրորեն շեշտում է սյան տիեզերական բնույթը: Տեսիլքում գլխավոր սյան քրիստոնեական մեկնաբանումը տիեզերական առանցքի մեկ այլ արտահայտություն է. «Լ սիւնն հրեղէն կաթողիկէ եկեղեցի է, որ ժողովէ զամենայն ժողովուրդս ի մի միաբանութիւն հաւատոց ի ներքոյ թևոց իւրոց» (Ազաթ. 744):

Ինչպես արդեն նկատել ենք, հնագիտությունը գալիս է լրացնելու առասպելի «բացթողումները». քաղաքի տեղագրական կենտրոնն իրականում դատարկ չէ, այնտեղ, ամենայն հավանականությամբ, գտնվում էր հեթանոսական տաճարը: Կենտրոնի գաղափարն ավելի է շեշտվում Վաղարշապատի կլոր հատակագծով¹²: Հենց այդ կենտրոնին էլ հարվածում է տեսիլքի երկնային այրը: Այսինքն, որոշ չափազանցությամբ կարելի է ասել, որ հողվածի սկզբում դրած հարցին ինչի՞ն էր ուղղված երկնային հարվածը, հնագիտությունը պատասխանում է հեթանոսական տաճարին:

Նույն հարցի երկրորդ մասին ու՞մ էր ուղղված այդ հարվածը, պատասխան կարող է տալ ինքը տեսիլքը: Ըստ էության, այն անուղղակիորեն հենց այդ մասին է խոսում: Արդեն այն, որ տեսիլքը չի պատասխանում «ինչի՞ն» հարցին, օգնում է «ու՞մ» հարցի պատասխանը որոնելուն: Ծիսաառասպելաբանական համակարգում, ընդհանրապես, պարտադիր չէ ծիսական գործողության և այդ գործողության հասցեատիրոջ տարածական համապատասխանությունը: Հիշենք թեկուզ դարբինների պարբերաբար կռանահարումն իրենց դարբնոցներում Սասիսի վիհում գամված Արտավազդի շղթաներն ամրացնելու նպատակով: Նույն հմայական տրամաբանությամբ, տեսիլքում, ի պատասխան «պարապ» հարվածի «մեծ և անչափ դրնդՅxԾաԾ հնչեցին ի սանդարամետս անդնդոց»: Այսինքն, հարվածն իր հասցեատերն ունի՝ դա դժոխքի տերն է: Ավելի լայն առասպելաբանական համատեքստում երկնային այրը համապատասխանում է ամպրոպային աստծուն, որի մշտական հակառակորդը քտոնիկ վիշապն է: Պատահական չէ, որ երկնային այրը, որը տեսիլքում մեկնաբանվում է իբրև «տեսչութիւնն Աստուծոյ» (Ազաթ. 743), ժողովրդական տարբերակներում վերածվում է Քրիստոսի¹³, որի զենքը ոսկե կռանը, հարաբերակցվում է ամպրոպային աստծո զենքի կայծակի հետ¹⁴ և որն ինքը հաճախ պատկերացվում է իբրև վիշապամարտիկ օրինակ, մանրանկարներում¹⁵:

Այն, որ տեսիլքում արտացոլված է վիշապամարտության թեման, հուշում է նաև հարվածի տեղում հրաշալի սյան բարձրանալու հանգամանքը¹⁶: Նման սյուժեն վիշապամարտի

¹² Տես Գ.Ա.Тирацян. К вопросу о градостроительной структуре и топографии Древнего Валааршаната, ՊԲՀ, 1977, № 2, էջ 89-90; Его же. Культура древней Армении, с.155; Г.Кошеченко, А.Акопян. Градостроительство Армении и градостроительство Парфии, Հայ արվեստին նվիրված միջազգային երկրորդ սիմպոզիում, Ձեկուցումների ժողովածու, հ.1, Եր., 1978, էջ 255-256:

¹³ Կ Ավետիսյան, նշվ. աշխ., էջ 135-136, հմմտ. Ա.Ղանալանյան, Սվանդապատում, Եր., 1969, № 602 ա և բ:

¹⁴ Հմմտ. Հ.Պետրոսյան, Լույսը և ոսկին Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքում, Հին Հայաստանի ոսկին, Ձեկուցումների թեզիսներ, Եր., 1997, էջ 26-28, որտեղ Լուսավորչի տեսիլքում հանդես եկող ոսկին դիտարկվում է որպես «աստված-լույս-ոսկի» խորհրդանշային եռյակի արտահայտություն:

¹⁵ Տես Ա.Աбрамян, նշվ. աշխ.:

¹⁶ Նշենք, որ տեսիլքում ուղղակիորեն չեն նույնացվում հարվածի և սյան լուկուսները: Դրանք նույնանում են, երբ համադրում ենք Ազաթանգեղոսի տեղեկությունը հարվածի տեղի («ի շինամէջ քաղաքին»), սյան բարձրանալու («ի մէջ քաղաքիս, մօտ յապարանսն արքունի») մասին և քաղաքի կառուցվածքի հնագիտական վերականգնումները (պալատատաճարային համալիր քաղաքի կենտրոնում):

հետևանքով սպանված վիշապի մարմնից աճում է տիեզերական ծառը, ինչպես փորձել ենք ցույց տալ մեկ այլ առիթով, առաջին երկվորյակների առասպելույթի օձային (վիշապային) կողի հիմնական մասն է¹⁷: Երկվորյակների առասպելույթը իր բոլոր կողերով, հիմք է ծառայում նաև շինարարական զոհի համատարած ծիսաառասպելաբանական հասկացությանը. շինարարական զոհից որևէ կառույց է ծավալվում (տաճար, ամրոց, տուն, սյուն, խաչքար, ևն), ինչպես առաջին զոհից տիեզերքը¹⁸: Քանի որ առաջին երկվորյակների առասպելույթը մենամարտ է ենթադրում, որն ուղղակիորեն չի արտահայտված զոհաբերող-զոհ (նույն թվում շինարարական զոհ) զույգի պարագայում, ապա շինարարական զոհի ծիսաառասպելաբանական սխեմայի շրջանակները համապատասխանաբար ընդարձակվում են, ներգրավելով նաև սյուժեներ, որոնք սովորաբար չէին դասվի այդպիսիների շարքում: Օրինակ, եթե հռիփսիմյան զոհերը գոնե ձևականորեն կարող են ընկալվել իբրև շինարարական քանի որ սյուժեներն ու դրանց հիման վրա ծավալված երկնային տաճարը, փաստորեն, զոհերի նահատակման տեղից, այսինքն, նրանց ոսկորներից են բարձրանում, ապա գլխավոր սյան բարձրանալը միայն շինարարական առասպելույթի հիշյալ ընդլայնված սխեմայի շրջանակներում է ընդգրկվում:

Նույնը կարելի է ասել մեկ ուրիշ առասպելի մասին, որը ևս պատմում է էջմիածնի տաճարի սկզբնավորման մասին: «Առաջ ժամանակ, երբ որ էջմիածնու վանքը ըսկըսըմ ին շինել, գիշեր անցնըմ ա վըրին, առավոտ վարպետներ գալիս ին Գրիգոր Լուսավորչի հետ, տեսնում ին, որ հիմքը քանդվել ա: Երազըմ Լուսավորիչ տենըմ ա, որ Հիսուս իրա հետ խոսըմ ա, ասըմ ա. Ըտեղ չարի յըղնաղ ա (խումբ, հոտ), ես ըդրանց ցիր ու ցան կանեմ: Մեկ էլ տենըմ ա, որ Հիսուս ձեռին մե ոսկե ուռ կա: Գալիս ա էջմիածնու վանքի հիմքի մոտ, ուռովը ըսկըսըմ ա խփիլ: Երբ որ խըփըմ ա, չարի յըղնաղը ցիր ու ցան ա ըլըմ: Ըտրանից ետո վանքը շինըմ ին, նպատակին հասնըմ»:¹⁹ Կառուցվածքային առումով, Լուսավորչի այս երազը մոտ է քննարկվող տեսիլքին. Հիսուսը ոսկե ուռով (ոսկե կռանով)²⁰ խփում է չար ուժերին (Սանդարամետի տիրոջը, վիշապին), որի հետևանքով բարձրանում է տաճարը (հրեղեն սյուներ)²¹: Վերջին սյուժեի համադրումն ագաթանգեղոսյան նկարագրության և շինարարական զոհի առասպելույթի հետ և երկուսի առնչությունը թույլ են տալիս նորովի տեսնել և այն հայտնի դեպքերը, որոնք շինարարական զոհի մասին դասական սյուժեներ են համարվում:

Այսպես, կամուրջների հիմքում պատի շարվածքի մեջ զոհ թաղելու մասին պատմությունները տիպաբանորեն առնչվում են սյան բարձրանալու սյուժեին: Այդ պատմությունները կամուրջների հենց սյունատիպ հիմքին են վերաբերում, ընդ որում, մեկ զոհը բավական է նույնիսկ բազմակամար (բազմահիմք) կամուրջների համար. ինչպիսին է, օրինակ,

¹⁷ Տե՛ս Ա.Ա.Абрамян, А.Р.Демирханян, Мифологема близнецов и мировое дерево, ՊԲՀ, 1985, № 4, էջ 66-84; Ա.Աбрамян. Христос как змееборец (առասպելույթի վիշապային կողի վերաբերյալ):

¹⁸ Տե՛ս Ա.Ա.Абрамян, А.Р.Демирханян, նշվ. աշխ., էջ 82; А.К.Байбурин, Жилище в обрядах и представлениях восточных славян, А., 1983, с. 60-61 и др.

¹⁹ Ա.Ղանալանյան, նշվ. աշխ., № 602 բ:

²⁰ Հավանաբար, այստեղ ուռն (կռան) ձևափոխվել է ուռի-ի: Արդեն իսկ այս հանգամանքը կարող է հուշել, որ դիտարկվող տարբերակն ուղղակի կապ ունի Ագաթանգեղոսի նկարագրած տեսիլքի հետ:

²¹ Համադրումն անհնարին կլիներ, նթե օգտվեինք նույն առասպելի ողուերեն թարգմանությունից (А.Т.Ганцманян, Армянские предания, Ер., 1979, 585 а), քանի որ Հիսուսի ուռն այստեղ ոսկուց չէ և ոչ թե ինքն է քշում չար ուժերին երազում, այլ Լուսավորիչը արթմնի, այն էլ հասարակ ուռով: Այս դեպքը լավագույնս ցուցադրում է, ինչպես սխալ թարգմանության հետևանքով կարող են ստեղծվել բանահյուսական տեքստի նոր (տվյալ դեպքում այլասերված) տարբերակներ:

Հնգակամար կամուրջի պատմությունը²²: Հիշենք, որ տեսիլքում մեկ հարվածը բավական է, որ երկնային տաճարի մյուս երեք սյուներն էլ բարձրանան: Ծիշտ է, այդ երեք սյուները նույնպես «աճում են» զոհերից, սակայն այս առասպելութային իրադարձությունը տեղի է ունենում *post factum*, զոհաբերությունից շատ ուշ²³, պատկանելով նույն ծննդոց համակարգին երեք սյուները մեխանիկորեն կրկնում են առանցքային նախադեպը: Կամուրջների պարագայում, կարելի է ասել, որ անկախ ռեալ կառուցվածքային առանձնահատկություններից, կամուրջը պատկերացվում է իբրև մի հիմք (սյուն), որի վրա հանգում է ողջ կամրջային կառույցը²⁴, այսինքն, ըստ քննարկվող առասպելության լեզվի, կամուրջը «բարձրանում է» վտանգավոր ավերիչ ջրերից այն տեղում, ուր զոհաբերությունն է կատարվում: Կամուրջների դեպքում, շինարարական զոհը բնականորեն կարող է զուգորդվել ջուրը հովանավորող ոգիներին ուղղված գութ հայցող զոհի հետ, ինչը մթագնում է առասպելության բուն իմաստը: Օրինակ, Կոթերի կամուրջի պատմությունում, ջրերի «փիրն է» խորհուրդ տալիս մարդկային զոհաբերություն անել կամուրջի հիմքը ալիքներից չկործանվելու համար²⁵: Շինարարական զոհի առասպելության նշված տեսանկյունից հաղթահարվում, պատժվում է զոհի նախատիպը հերոսի վիշապային հակառակորդը: Այստեղ, ամենայն հավանականությամբ, գործ ունենք առասպելութային ձևափոխությունների հետ: Նախնական մոդելը պարտված վիշապի մարմնից աճում է տիեզերական ծառի որևէ այլաձևություն, փոխվում է մեկ այլ մոդելի, տիեզերական ծառի որևէ այլաձևության աճը խոչընդոտվում է չար ուժերից, աճը տեղի է ունենում արգելման պատճառը վերացնելիս: Վերը քննարկված էջմիածնի տաճարի սկզբնավորման պատմության բանահյուսական տարբերակը նման ձևափոխման պատկերավոր օրինակներից է:

Առասպելութային ձևափոխությունների շարքին է պատկանում և վիշապային հակառակորդի կերպարանափոխումը շինարարական զոհի: Ամենատարօրինակ ձևափոխումն այստեղ կարող է թվալ սատանայական հակառակորդի (հիշենք Սանդարամետ-դժոխքը՝ Լուսավորչի տեսիլքում) կերպարանափոխումը *ա մ մ ե դ* շինարարական զոհի: Օրինակ, Ա.Ղանալանյանի կամրջային շինարարական զոհերի հավաքածուում²⁶, բոլոր հինգ զոհերն էլ անմեղ են, ընդ որում, դրանցից միայն մեկն է տղա (№ 594), չնայած մեկ ուրիշ դեպքում էլ, զոհի տղա լինելը տեսականորեն չի բացառվում (№ 592). երկու տարբերակում զոհերը վարպետների կանայք են (№ 593, 598), մեկ այլ դեպքում էլ չի բացառվում, որ զոհը կենդանական լինի (№ 598): Այս բազմազանության մեջ, այնուամենայնիվ նշմարվում է մի կարևոր օրինաչափություն: Եթե բացառենք այն դեպքերը, որոնք զոհի ընտրությունը բախտորոշ պատահականությանն են վերագրում (№ 593, 594, 598), այսինքն բախտագուշակության հայտնի ձևին, որն իր հերթին մեծացնում է զոհերի տեսականին, ապա կստանանք շինարարական զոհի տիպիկ պատկերը. այն աղջիկ է, ընդ որում կույս (N 585, 592): Աշտարակի հին կամրջի պատմությունը (№ 585) բացառում է նաև շինարարական

²² Տե՛ս Ա.Ղանալանյան, նշվ. աշխ., № 593:

²³ Հմմտ. *անդ.*, № 594 զոհաբերությունը կատարում են կամուրջը կառուցելուց հետո: Հմմտ. նաև զոհերի մասունքների քաղումն *ա ր դ ե ն* կառուցված վկայարանների սեմանտիկ կենտրոնում զոհասեղանների տեղում (*Ազաթ*, 769):

²⁴ Խոսքը բնականաբար, հիմք ունեցող կամուրջների մասին է: Հմմտ. հայ ավանդական գլխատան «մայր» սյան հետ, որը հաճախ կրում է տան միակ սյան սիմվոլային իմաստը, տե՛ս H. Marutyan, *Home As the World*. - In: L. Abrahamian, N. Sweezy (eds.), *Armenian Folk Arts, Culture and Identity*, Indianapolis (in press).

²⁵ Ա.Ղանալանյան, նշվ. աշխ., № 592:

²⁶ *Անդ.*, № 585, 592, 593, 594, 598:

զոհի բացառիկ արժեքը՝ վարպետների կամ հարազատների համար, ինչպիսի հատկություն ունեն բոլոր մյուս տարբերակները²⁷: Այստեղ շինարարական զոհը մի որբ աղջիկ է:

Շինարարական զոհի նման բնույթը մեզ վերադարձնում է Լուսավորչի տեսիլքի երեք սյուներին, որոնք բարձրանում են *կ ու յ ս եր ի* նահատակման տեղերում: Տեսիլքը, որը, ինչպես արդեն նշել ենք, կարելի է դիտարկել որպես առաջին երկվորյակների առասպելույթի վիշապային կողի արտացոլում, երևան է հանում, թվում է, պարադոքսալ մի հանգամանք: Սուրբ կույսերը դժվար են համադրվում վիշապային հակառակորդի կերպարին, որը պարտադրվում է տեսիլքի կառուցվածքի տրամաբանությամբ: Սակայն, այն հանգամանքը, որ կույսերը հայտնվում են վիշապի հետ նույն իմաստաբանական դաշտում, վկայում է, որ նրանց նախակերպարում պետք է լինեն, թեկուզև խիստ անուղղակիորեն արտահայտված, ինչ-որ վիշապային հատկություններ: Չնայած թվացող անհավանականությանը, կառուցվածքային-տիպաբանական վերլուծությունը, որն արել ենք մեկ այլ առիթով, ցույց է տալիս, որ կանացի արխաիկ կերպարները հաճախ ակնհայտ վիշապային հատկանիշներ են բացահայտում²⁸: Եվ վերջապես, մի հանգամանք ևս թույլ է տալիս ենթադրել, որ անմեղ զոհի և վիշապային հակառակորդի նույն իմաստաբանական դաշտում հայտնվելն իր մոռացված պատճառներն ունի. զոհի հատկություններով օժտված արխաիկ կերպարներն երբեմն իրենց աղոտ կապն են հայտնաբերում որևէ անորոշ մեղքի հետ: Հիշենք թեկուզ, ինչպես Հիսուս Քրիստոսը, ամենաանմեղ զոհը, իր վրա վերցրեց առաջին զույգի և նրանից սերված ողջ մարդկության մեղքը: Մեղքի հետ անորոշ աղերսներ նշմարվում են նաև Թրիտայի տիպի կերպարների մեջ, որոնք հայտնվում են ջրհորում²⁹ կամ խոր վիրապում Գրիգոր Լուսավորչի նման: Սակայն, վերջին սյուժեն առանձին քննարկման թեմա է: Այստեղ նշենք միայն, որ դուրս գալով խոր վիրապից, Լուսավորիչը տեսնում է իր զարմանալի տեսիլքը, որը, ինչպես փորձեցինք ցույց տալ, ոչ միայն էջմիածնի տաճարի հիմնադրման պատմությունն է արտացոլում, այլև, ծիսաառասպելաբանական հագեցված մի կառուցվածք, որը հնարավորություն է տալիս բացահայտել շատ ավելի հնամենի իրողություններ ու սիմվոլային կառույցներ:

²⁷ Չի բացառվում, որ շինարարական զոհի այս հատկությունը փոխառված է հրեական-քրիստոնեական զոհի մասին ավանդական պատկերացումներից:

²⁸ Տե՛ս *А.А.Абрамян, Змей у источника (к символике универсального ритуально-мифологического образа). Историко-этнографические исследования по фольклору, М., 1994, с.25-26, 28-29.* Այս սիմվոլային կապի հաստատման գործում կարևոր դեր է խաղում արյունը, առանձնապես պարբերական արնահոսությունը որպես բնությունից ժառանգված հատկություն: Հմմտ. *C.Knight, Blood Relations: Menstruation and the Origins of Culture, New Haven and London, 1991, p.21-50.*

²⁹ Տե՛ս *В.Н.Топоров, Об отражении одного индоевропейского мифа в древнеармянской традиции, ТРЭ, 1977, № 3, էջ.94, ծնթ.31:*

ՀԱՅՈՑ ՍՐԲԱՎԱՅՐԵՐԻ ԴԱՍԱՎԱՐԳՄԱՆ ՓՈՐՁ

(ըստ Ստ. Լիսիցյանի Ձանգեզուրի և Լեռնային Ղարաբաղի
դաշտային ազգագրական նյութերի)

Ականավոր հայագետ, ազգագրագետ Ստեփան Լիսիցյանի ժառանգության մեջ անգնահատելի տեղ ունի Հայաստանի տարբեր շրջաններում, մասնավորապես, Ձանգեզուրում և Լեռնային Ղարաբաղում (Արցախում) 1920-30-ական թթ. հավաքած դաշտային հարուստ նյութը, որը հիմք հանդիսացավ նրա հիմնարար աշխատանքների համար: Դրանք հիմնված են 1924թ. Լեռնային Ղարաբաղի, 1926թ. Մեղրու, 1931-1932թթ. Սիսիանի, Գորիսի, Կապանի և Մեղրու ազգագրական գիտարշավների արդյունքների վրա: Լավ գիտակցելով ժամանակի ավանդական մշակույթի, կենցաղի, նիստուկացի և հատկապես ժողովրդական հավատալիքների արագընթաց ձևափոխման միտումները խորհրդային կարգերի հաստատման ժամանակաշրջանում, ինչպես նաև պետության կողմից կրոնի և եկեղեցու նկատմամբ դրսևորվող քաղաքականությունը, Ստ. Լիսիցյանը ազգագրական նյութի հավաքումն ու գրառումն իրավացիորեն «առաջնահերթ, անհետաձգելի և շտապողական գործ» էր համարում: Հակակրոնական ուժեղ պայքարի, եկեղեցիների փակման, ավերման ու ոչնչացման, հավատքն արմատախիլ անելու տարիներին, նա այնուամենայնիվ կարողացավ հարուստ և հազվագյուտ նյութեր հավաքել իր ժամանակ կենցաղավարվող հայոց սրբավայրերի վերաբերյալ:

Իմի բերելով գիտնականի հատիկ-հատիկ հավաքած բազմաթիվ և բազմազան տվյալները և դրանց հիման վրա կազմելով համապատասխան քարտեզ, փորձ է արվում վերլուծել, դասակարգել ու առաջին անգամ գիտական շրջանառության մեջ դնել նրա ամփոփ նկարագիրը:

Հայերի մեջ լայն տարածում գտած սրբավայրերի պաշտամունքն իր առանձնահատկություններն ուներ Ձանգեզուր-Ղարաբաղ աշխարհում, կապված նրա բնակիչմայական պայմանների, աշխարհագրական դիրքի և պատմական ճակատագիր հետ:

Հատկանշական է այս տարածաշրջանում սրբավայրի «սուրբ» (Լեռնային Ղարաբաղ) կամ «խաչ» (Ձանգեզուր) անվանումը, որոնցից, ըստ Ստ. Լիսիցյանի «սուրբը» (սօրփ) բառացի մաքուր, փոխաբերական իմաստով սուրբ է նշանակում, իսկ «խաչը», «չնայած եկեղեցական լեզվով նշանակում է հենց խաչ, բայց ժողովրդի պատկերացման մեջ ունի մի վայրի նշանակություն, ուր գերբնական ուժերն առանձնապես բարյացակամությամբ են լսում և կատարում մարդու խնդրանքը»¹ և որը դարերի ընթացքում վեր է ածվել ուխտատեղի: Այդ իսկ պատճառով «խաչ» կամ «սուրբ» գնալն այստեղ ունի «ուխտ գնալ» իմաստային նշանակությունը:

Ստ. Լիսիցյանի հավաքած նյութերը վկայում են, որ Ձանգեզուր-Ղարաբաղի պաշտամունքային բնույթ ունեցող սրբավայրերը բաժանվում են մի քանի հիմնական խմբերի, որոնցից առանձնանում են որոշ լեռնագագաթներ, քարանձավներ, լեռնանցքներ, ճգնավորների ու նահատակների գերեզմաններ, մատուռներ, սուրբ աղբյուրներ, ծառեր ու պուրակներ:

¹ С.Лисициан, Армяне Нагорного Карабаха, Этнографический очерк, Ер., 1992, с. 139.

Ձանգեզուր-Ղարաբաղ լեռնային մի երկրում, ուր «ամբողջ կյանքը ընթանում էր լեռնակուտակումների մեջ», իսկ լեռնանցքների ճանապարհները շատ դեպքերում միակ կապն էին ապահովում դրսի աշխարհի հետ, լեռների և լեռնագագաթների պաշտամունքն առաջնակարգ տեղ էր գրավում: Լիսիցյանի վկայությամբ, այստեղ «չկա շատ թե քիչ բարձր մի լեռ, որի կատարին սուրբ կամ խաչ չլինի»²: Լեռնային Ղարաբաղում նման բարձունքներից են շրջապատին իշխող Մռավ լեռը՝ հյուսիսում, Դիզափայտը (Ձիարաթը)՝ հարավում և զույգ Քիրսերը (մեծ և փոքր)՝ կենտրոնական մասում: Այդ լեռներն իրենց էին ձգում հավատացյալներին Ղարաբաղի ամենահեռավոր մասերից: Ձանգեզուրում թե հայ և թե մահմեդական բնակչության համար առանձնապես պաշտելի և սրբազան էին համարվում Սարվարդը կամ Սալվարդը (հայերեն Աղոթարան), Քարաժայռը (Ղարա-դայա), Մեծ Իշխանասարը (Մեծ Իշիխլի)՝ տեղացիների մեջ հայտնի Ս. Օհանեսի սարը, ճգնավորի սարը և Խուստուփը՝ մի վիթխարի «հովանավոր-նաեապետ» իր երկու գագաթներով, որը հայտնի ուխտատեղի էր ոչ միայն մերձավոր, այլև շատ հեռավոր գյուղերի համար:

Նշված լեռնագագաթներից բացի պաշտվում էին նաև բազմաթիվ լեռների ու սարերի բարձունքներին ու լանջերին, ժայռերին, լեռնանցքներում ու լեռնային կիրճերում գտնվող բազմաթիվ խաչերն ու սրբերը: Լեռնային Ղարաբաղում առանձնանում էին Իննմասը և երից մանկունքը, Բոգուրխանի բեմը, Գիզաթը, Ս. Սարիբեկը, Շահաղը, Ղոնդիկը, Դիզափայտի Արջի աղբյուրը և այլ ճանաչված սրբավայրեր: Ձանգեզուրում Ծիծեռնավանքը, Նոխուտա Ս. Հովհաննեսը, Կարճևանի «Վիճակը», Գորիսի Ս. Մարտիրոսը, Արծվանիկի «Բյութ խաչը», Կարմիր վանքը, Մաղանջուղի «Պարոն Պիժը», Մեղրու «Մըշկեց ախպուրը» և շատ ուրիշներ: Հատկանշական է, որ դրանց մի զգալի մասը դժվարամատչելի վայրերում էին գտնվում: այսպես, օրինակ, Խուստուփի եկեղեցին սուրբ Քարանձավը, Մեղրու «Ավետարանցը» և Նոխուտա Ս. Հովհաննեսը, Մռավի գագաթի սպիտակ խաչքարը, Դիզափայտի գագաթի մատուռը, Անգեղակոթի Ս. Վարդանանց եկեղեցին և այլն:

«Ուխտավորները հասնում էին մի տեղ, որտեղ գրեթե ժայռի երեսին փարվելով ստիպված էին լինում քայլերը զգուշությամբ դնել ժայռակողի մեկ դուրս ցցվածքից մյուսին: Նրա աչքի առաջ, ներքևում բացվում է ուղղածիզ անդունդը»³: Ստ. Լիսիցյանի դաշտային նյութերի մեջ պահպանվել է Մեղրու Նոխուտա Ս. Հովհաննեսը բարձրանալու պատկերավոր նկարագրությունը.

«Մեղրի գյուղից իջնելով ... Կարճևանի դաղը մենք հասանք մեկ ու կես ժամում և սկսեցինք բարձրանալ սարը: Շատ շուտով ստիպված էինք ձիերից իջնել, որովհետև ճանապարհը ... կորչում էր քարերի ահագին կույտի տակ: Մի գագաթը վերջանում էր, սկսվում էր մի ուրիշ սար: Սոտ երկու ժամ բարձրանալուց հետո վերջապես մեր աչքին բացվեց Նոխուտան: Դա ավերակների մի կույտ էր սարի գագաթից ցածր շինված, հենց սարի գառիվայրի վրա: Այդ ահռելի բարձունքից բացվում էր մի գրանդիոզ տեսարան դեպի Կարճևանի դաշտը և Արաքսը, իսկ ամեն կողմից բարձրանում էին ահռելի լեռներ, կտրատված կիրճերով, մերկ անտառներից և որևէ բուսականությունից»⁴:

Լեռները բարձրանալիս ճանապարհն անվնաս անցնելու, մշտապես փչող քամիներից, բուք ու բորանից, այստեղ «վխտացող ոգիներից» պաշտպանվելու էին կոչված լեռնանցքների ստորոտներում հատուկ կառուցված մի շարք խաչերն ու սրբերը, որտեղ ուխտավորներն աղոթելով և մոմ վառելով աշխատում էին ձեռք բերել նրանց հովանավորությունը:

² Սնդ.

³ Ստ. Լիսիցյան, Ձանգեզուրի հայերը, Եր., 1969, էջ 281:

⁴ Ստ. Լիսիցյան, Ղաշտային ազգագրական նյութերի հավաքածու (այսուհետև՝ ՂԱՆՀ), 1932թ., ՀՀ պատմության կենտրոնական պետական արխիվ (ՊԿՊԱ), ֆոնդ 428, ց. 4, գ. 117, ք. 71-73:

Դրանց հետազոտմանը Ստ. Լիսիցյանը հատուկ աշխատանք նվիրեց, ուսումնասիրելով *Ձվարի, Սուրբ խաչի, Փիրոդուղանի, Բուղաքարի* աշխարհագրական դիրքը և կառուցվածքային առանձնահատկությունները, պաշտամունքային դրսևորումների ծները, համեմատելով դրանք Արևմտյան Հայաստանի Բագարանի Ս. Օհանեսի և Սոկսի Փութկու Ս. Գևորգի, ինչպես նաև եվրոպական նմանատիպ կառույցների հետ: Նա վերլուծեց այդ երևույթի դարավոր ընթացքը ամենապարզ նախաքրիստոնեական սրբավայրերի ծներից, մինչև բարդ կառուցվածք ունեցող բնակելի և տնտեսական շինությունները (իջևանատեղերը): Գիտնականը հանգել էր այն համոզմանը, որ Չանգեզուրում և Լեռնային Ղարաբաղում կենցաղավարող նման սրբավայրերի պաշտամունքը վաղեմի հավատալիքների ամենապարզունակ արտահայտումներից էր⁵: Դրա ցայտուն օրինակը քարանձավների ու քարայրների պաշտամունքն էր: Նման խաչերից ու սրբերից էին Խուստուփի Ս. Քարանձավ եկեղեցին, Հին Գորիսի «Նըհատակը», Նոխուրի ճգնավորի այրը, Լիճքի Ս. Մարտիրան, Ս. Սարիբեկի հյուսիսային խաչը և ուրիշներ: Ժայռաբեկորները, քարակույտերը, անգամ առանձին քարերն ու խաչքարերը նույնպես կարող էին սրբավայր հանդիսանալ, լինել դա Կարճևանի «Քամու խաչը», Կուրիսի «Ախպուրի խաչը», «Կռվարեն ծորի» սուրբը, Շվանի-ծորի Կարմիր խաչը, ինչպես նաև ճարտարի Շմոնեքի մեծ քարերը, Քիրսի գագաթին երեխային կուրծք տվող կնոջ նմանվող մի քարաբեկոր և այլն: Գուղեմնիսի «Կըրկըտա (կարկուտի) խաչը» և Լիճքի Ս. Գևորգը մեծ սալաքարեր էին, իսկ Բնունու (Բնունիսի) Ս. Կակափ (Հակոբ) ճգնավորի խաչը մի դուլմեն էր:

Առանձնապես ուշագրավ է Ստ. Լիսիցյանի վկայությունը «խաչած» քարերի մասին, որոնց օրինակները նա գրի էր առել Լիճքի գիտարշավի ընթացքում «Աըսըն (Սեսին) խաչ», «Կռվարեն ծորի» սուրբ, Կարմիր եկեղեցի, «Առջի ծորի խաչ» սրբավայրերի վերաբերյալ⁶: Նշենք նաև Չանգեզուրի (Տաթևի) հայտնի «Գավազան» կոչվող ճոճվող սյունը, Սիսիանի պորտաքարը և Լաչինի սահմաններում ֆալոսանման քարե սյուների մի քանի նմուշներ:

Սրբավայրերի մեկ այլ խումբ էին կազմում «հրաշագործ գերեզմանները»: Դրանց գործությունն անմիջապես կապված էր հայերի հավատալիքներում և կենցաղում գերեզմաններին տրվող հմայական ուժի ազդեցության հետ: Իսկ երբ գերեզմանը պատկանում էր նահատակի կամ սրբի անուն վաստակած մեկին, նրա գերեզմանին փրկարար ու բուժիչ գործություն էր վերագրվում: Այդպիսի գերեզմաններում թաղված ճգնավորների, սրբերի և այլ նահատակների անունները մնում էին անհայտ: Նույնիսկ չի պահպանվել որևէ ավանդություն նրանց վարած կյանքի մասին:

Այսպիսի անանուն գերեզմանները վերածվել են խաչերի ուխտավայրերի, և մեծարվում էին քարերը համբուրելով, մոմ կամ ճրագ վառելով, ործակ (աքաղաղ), գառ կամ այլ կենդանի մատաղ բերելով...

«Սուրբ լեռների գագաթներին ցույց էին տալիս սուրբ գերեզմաններ»⁷, որոնց մեծ մասը գտնվում էր Խուստուփի, Սալվարդի, Մեծ Իշխանասարի, ճգնավորի, Մռավի, Դիզափայտի, Խոջաբերդի և այլ բարձունքներում: Այդպիսի «ճգնավորի գերեզման», «Նըհատակ», «Սրբի գերեզման» անունով բազմաթիվ խաչերն ու սրբերը հայտնի սրբավայրեր ու ուխտատեղիներ էին և ուխտավորների մեծ բազմություն էին հավաքում հատկապես տոն օրերին: Սուրբ գերեզմանների գործության մասին են վկայում նաև հետևյալ ուշագրավ փաստերը. դժվար ոտքի ելնող «վըտնավորվող» կամ ուշ խոսող երեխային տանում էին Ծիծեռնավանք Ագռավի գերեզմանը Ագռավախաչ կամ Ս. Շմավոնի մատուռ, իսկ վախը

⁵ С. Д. Лисицян, Святаяи у перевалов, Советская этнография, М., 1936, № 4-5, с. 200-212.

⁶ Ստ. Լիսիցյան, ԴԱՆԴ.

⁷ Ստ. Լիսիցյան, Չանգեզուրի հայերը, էջ 216, 297:

բուժող Դերի գերեզմանի համբավը այնքան մեծ էր, որ նրան այցելում էին ոչ միայն մոտակա Ննգի գյուղից, այլև Շուշիից և Բաքվից⁸։ Հրաշագործ էին համարվում նաև անբնական ձևով մահացած և ս. հաղորդության չարժանացած թաղվածների ինքնասպանների, խեղդվածների, կայծակից խոցվածների, սպանվածների, զոհվածների, ինչպես նաև հանուն հավատի նահատակվածների գերեզմանները։ Դրանց վախից ու անլուծելից ազատվելու, ինչպես նաև անձրև բերելու կամ դադարեցնելու գործություն էր վերագրվում։ Նման գերեզմանի վրա հիվանդին ջուր էին խմեցնում, գլխին, ծեռքերին կամ ոտքերին ջուր էին ցանում «վախն էլ հետն էին լվանում»։

Այս առումով խիստ ուշագրավ են Ստ. Լիսիցյանի դաշտային նյութերը։ Անձրև բերելու համար Ողջի գյուղում խեղդված մարդու գերեզմանի վրա ջուր էին ածում, իսկ Արծվանիկի հանգստարանում Արաքսում խեղդվածի գերեզմանաքարն էին լվանում։ «Այս տարի էլ արել են և անձրև է եկել»⁹, գիտնականի արժեքավոր այս դիտողությունը հաստատում է հայերի մեջ այդ ժամանակ բավական տարածված սովորության պահպանումն ու կենցաղավարումը։

Հանուն հավատի նահատակվածների գերեզմանները նույնպես սուրբ էին համարվում։ Դրանց հետ կապված սովորությունների մի քանի օրինակ է մեջբերում Ստ. Լիսիցյանը Լեռնային Ղարաբաղից¹⁰։

Որոշ նահատակներին կից բավական մեծ վանքեր են գոյացել. օրինակ չորս ճգնավորների գերեզմանների վրա կառուցված Սավաս վանքը կամ Կուսապատի Ինըմաս վանքը։

Ընդհանրապես, ճգնավորների գերեզմանների վրա կամ դրանց կողքին, ինչպես նաև այլ խաչերի և սրբերի վայրերում հաճախ կառուցվում էին մատուռներ. այդպիսիք հանդիպում էին նաև Ջանգեզուրի և Լեռնային Ղարաբաղի շատ շրջաններում։

Դրանք սովորաբար պարզ հատակագծով, կոպիտ ու անտաշ քարերով շարված, փայտածածակ տանիքով, երբեմն պարսպապատ, իսկ շատ անգամ քանդված կամ անծածկ շինություններ էին, որոնք գտնվում էին գրեթե բոլոր խաչերի ու սրբերի մոտ։

Ինչպես հայաբնակ այլ վայրերում, Ջանգեզուրում և Լեռնային Ղարաբաղում ևս, խաչերի և սրբերի մի առանձնահատուկ խումբ էին կազմում աղբյուրները։ Ի տարբերություն բազմաթիվ անհայտ ճգնավորների և նահատակների անանուն գերեզմանների, հրաշագործ աղբյուրների մեծ մասը անվանական էր։ Դրանք սովորաբար գտնվում էին Խուստուփի, Սալվարդի, Դիզափայտի և այլ լեռների լանջերին ու գագաթներին՝ ճգնավորի գերեզմանի, քարայրի, մատուռի և այլ խաչերի հարևանությամբ։

Հաճախ խիտ անտառները, սուրբ պուրակներն ու առանձին ծառերը «ստվերապատում էին այն վայրը, ուր գետնի տակից ջուր էր բխում... և ջրի պաշտամունքը հիրավի վերածվեց նրա երկրպագմանը։ Կային մի շարք աղբյուրներ, որոնց վերագրվում էր տարբեր ցավեր «բուժելու» հրաշագործ հատկություն և որոնք ուխտավայրերի էին վերածվել»¹¹։ Օրինակ Կուսապատի «Հեղին Ախպուրը» աչքացավն էր բուժում, Սեղրու Բուռնախաչը քոսն ու «մըլաքորը», Գիշիի «Ոսկե խաչը» դողոցքն ու թրմորը։

«Ուխտախաչ» աղբյուրի մոտ, կարմրախտից բուժվելու համար գալիս էին Շուշիից, Նուխիից, Շատախից և հեռավոր այլ վայրերից։ Կաթ չունեցող կանայք դիմում էին Գորիսի Ս. Սարտիրոս և Բռնակոթի «Ձագեծոր» աղբյուրների գործությանը, Չորեքդռնի խաչի «ջուրը պահպանում էր ամեն տեսակի հիվանդություններից, արտերը մորեխից, մկներից և

⁸ С.Лисицян, Армяне Нагорного Карабаха, с. 148.

⁹ Ստ. Լիսիցյան, ՂԱՆՀ, 1932թ.։

¹⁰ С.Лисицян, Армяне Нагорного Карабаха, с. 145-147.

¹¹ Անդ. էջ 143։

կարմիր ժանգից և գորավոր է համարվում ոչ պակաս, քան թե հուստուփի ջուրը»¹²։ Ըստ ժողովրդական հավատալիքների, հիվանդությունները որպես ախտ կարելի է ջրով լվանալ, ուստի նման հրաշագործ աղբյուրների ջուրը խմում էին, քսում մարմնին, լվանում հիվանդ մասերը։ Տեղում շամեր, լույսեր մոմեր վառելով, աղոթելով, երբեմն երկու ծու և երկու մեխ հողում թաղելով հավատում էին նրա հրաշագործ գործությանը։ Հարկ է նշել, որ նման գործողությունները մեծ մասամբ անհատական ուխտի բնույթ էին կրում։ Անհատական ուխտերից բացի, սրբազան աղբյուրներին էին դիմում նաև հանդիսավոր զանգվածային ուխտագնացությունների ժամանակ։ Խաչ կամ սուրբ այցելելուց, մոմեր վառելուց, աղոթելուց և մատաղ անելուց հետո «նստում էին աղբյուրի մոտ, ծառերի տակ մի ընդհանուր սեղանի իրար հետ խառնելով բերած կերակուրները»։

Սրբազան ծառերը ևս հայոց սրբավայրերի շարքին են դասվում։ Դրանց պաշտամունքն, ինչպես ամենուրեք, լայն տարածված էր թե Ջանգեզուրում և թե Լեռնային Ղարաբաղում։ Այստեղ երկրպագվում էին կաղնու, բոնջի՝ բոշնու, չինարի, երբեմն սալորի, ծիրանի, տանձենու, ընկուզենու, մասուրի առանձին ծառեր կամ պուրակներ։ Ուշագրավ է, որ աղբյուրների նման, ծառերի մեծ մասը ևս գտնվում էր բարձր լեռների լանջերին։ «Տարբեր ծառատեսակներից կազմված պուրակները անպայման շրջապատում էին այնտեղի սրբավայրերը և համարվում էին սուրբ և անձեռնմխելի... Այստեղ լեռնագագաթների և ծառերի երկրպագումը սերտորեն միահյուսվում էր միմյանց... Նման մեկուսի պուրակներ առկա են նաև ցածրադիր վայրերում, դաշտերի մեջ բլրակների և աղբյուրների մոտ»։ Ինչպես նշում է Ստ. Լիսիցյանը, Հաղրութ գյուղից ոչ հեռու՝ Խոր Աղբյուրի մոտ կա մի հսկա սուրբ չինարի, ավելի քան ութ մետր շրջագծով, որը երկրպագվում է տեղացիների կողմից։ Մեկ այլ բազմադարյան չինարի էլ (քսան մետր շրջագծով) երկրպագվում է Մխտորաշեն գյուղի մոտ¹³։

Սուրբ ծառերն ու պուրակներն աչքի էին ընկնում իրենց անձեռնմխելիությամբ. ժողովրդի համոզմամբ՝ սրբին նվիրված ծառը կտրելիս հիվանդություն կարող է տարածվել։ Սուրբ պուրակի մոտով անցնելիս՝ ղարաբաղցին բարեպաշտորեն հանում էր գլխարկը և խաչակնքում, իսկ որոշակի օրեր մեծ բազմությամբ ուխտի էր գալիս։ Ծառերի պաշտամունքի մյուս անհատական ուխտը կապված էր դրանց վերագրվող բուժիչ հատկության հետ։ Հրաշագործ այս գործությամբ էին օժտված ծառերի ոչ միայն վայրի տեսակները, այլև թափված ճյուղերն ու ոստերը, անգամ փթած ճյուղերի փոշին, որոնք ըստ տեղացիների՝ շատ հիվանդություններ էին բուժում։ Ընդ որում սուրբ ծառերի ուխտի այս անհատական ձևը շատ առումներով նմանվում է սուրբ աղբյուրների անհատական ուխտին։

Ըստ ժողովրդի պատկերացման՝ հիվանդությունը կարելի էր հագուստի մի ծվենու հանձնել և կապել ճյուղին։ Նման սրբազան ծառերը գույնզգույն լաթերով կամ «փունջերով» զարդարելու սովորությունը լայն տարածում ուներ հայերի մեջ։ Սակայն ոչ մի հիվանդության ժամանակ այդքան շատ և այդքան տարբեր սրբավայրերի չեն դիմել, ինչպես ամլության (չբերության) դեպքում։ Ամլությունը մեծագույն արատ և դժբախտություն համարող ամուսնացած կինը ընկնում էր այս ու այն սրբի դուռը՝ «աստծո պատժից ազատվելու համար»։

Առհասարակ, ըստ Ստ. Լիսիցյանի ներկայացրած նյութի, Ջանգեզուրում և Լեռնային Ղարաբաղում շուրջ մեկ ու կես տասնյակ հիվանդություններ առիթ էին հանդիսանում հրաշագործ խաչերին և սրբերին ուխտ գնալու համար։ Ուշագրավ է նաև, որ մի շարք

¹² Ստ. Լիսիցյան, Ջանգեզուրի հայերը, էջ 275։

¹³ С.Лисицян, Армяне Нагорного Карабаха, с. 143.

խաչեր և սրբեր կրում էին տարբեր հիվանդությունների անվանումներ և դրանց «գորությունից» օգտվում էին համապատասխան «ցավ» ունեցողները: Այդպիսիք էին «Ակնցավի» և «Ըկնցավի» խաչերը, «Անկաճի խաչը», «Ջերմախաչը», «Պորտաքարը», «Քամխաչը» և «Քամու խաչը», «Տավարախաչը», «Ծաղկի (ոչխարի հիվանդության) խաչը», «Կըրկըտա (կարկուտի) խաչը» և այլն:

Հայ գյուղական կյանքում մեծ նշանակություն ուներ անասունի առողջական և աշխատանքային վիճակի պահպանումը:

Աղետալի բնույթ կրող անասունների համաճարակի դեպքում նույնպես դիմում էին սրբավայրերի հրաշագործ օգնությանը: Հիվանդ անասունին հովիվներն ու նախրապահները քշում էին Կուսապատի «Տավարախաչը», Դոնավազի և Շոշքի (Ասկերանի շրջան) եկեղեցի և այլ խաչեր, երեք անգամ պտտեցնում էին այնտեղի սուրբ ծառի շուրջը, ապա ջարդելով իրենց ձեռքի մահակները, կտորները կախում էին ծառից, նրան հանձնելով կտորներին կպած հիվանդությունը: Խուստուփի քարանձավի պատի տակից, Արիստակեսի անապատի նահատակի գերեզմանի տակից և հողաթմբից, Ս. Շմավոնի խաչի սեղանից «խնօթուն» (օրհնության) հող էին վերցնում և աղի հետ խառնելով կերակրում էին հիվանդ անասունին¹⁴:

Սրբերի և խաչերի օգնությանն էին դիմում նաև տարերային աղետների ժամանակ, երբ այցելությունները սրբավայրերին զանգվածային բնույթ էին կրում: Ամբողջ գյուղի տնտեսական կյանքին մեծ վնաս սպառնացող աղետների դեմ ազգովի էին պայքարում: Ուխտավորների բազմաթիվ խմբեր ուղևորվում էին տարբեր արհավիրքներից պաշտպանող Գիգաթ, ճգնավորի սար, Մալև գյուղի Ս. Գևորգ, Վաչագանի «Բեխի անապատ», Շվանիձորի «Կարմիր խաչ», Սեղրու Ս. Հակոբ, Լիճքի «Լըղլըղան քար»¹⁵ և այլ սրբավայրեր: Մի շարք խաչերին, օրինակ՝ Տաթևի Պետրոս ճգնավորի գերեզմանի խաչքարին և Լիճքում գտնվող մեկ այլ խաչքարի վերագրվում էր անձրև բերելու կամ դադարեցնելու գորություն: Երաշտի ժամանակ «երկնային ջրերը բացելու համար» ժայռի ճեղքին, սուրբ գերեզմանին ջուր էին լցնում, գերեզմանաքարը կամ խաչքարը լվանում, սրբատեղից քար էին վերցնում, զցում գետը, սուրբ աղբյուրից ջուր էին տանում արտերը սրսկում և այլն: Իսկ հորդառատ անձրևը կտրելու նպատակով հակառակ գործողությունն էին կատարում՝ նշված տեղերում կրակ էին անում և հասնում իրենց նպատակին: Անձրևի, կարկուտի, մորեխի և հատկապես երաշտի ժամանակ խաչերին, ինչպես օրինակ՝ ճգնավոր սարի գագաթին, մատաղներ էին բերում: Առավել ուշագրավ է նման ուխտագնացությունների ժամանակ մատաղի հասարակական բնույթը: Այս առումով արժեքավոր է Ստ. Լիսիցյանի գրառած նյութը «Կըրկըտա խաչ» սրբավայրի գորության մասին: «Ագարակի ձորի գլխին, Սարալանջի անտառի մեջ գտնվող մի չեչոտ, իբր թե կարկուտի նշաններով սալաքարին մատաղ էին բերում հասարակությունով, որ ազատվեն կարկուտից»¹⁶: Շատ անգամ այդպիսի հասարակական մատաղները համայնքի կողմից ընտրված մարդիկ էին կազմակերպում:

Սրբավայրերի պաշտամունքի հետ էր կապված հայ իրականության մեջ մի կարևոր երևույթ ևս՝ հանդիսավոր ուխտագնացության ավանդական սովորույթը: Ի տարբերություն անհատականի՝ հանդիսավոր ուխտագնացություններն աչքի են ընկնում մի շարք առանձնահատկություններով: Կապված լինելով տոնածիսական համակարգի հետ, դրանք նվիրված էին որոշակի տոների, սահմանափակված էին հստակ ժամկետներով և կատարվում էին առավելապես Ջատկից մինչև Ս. Խաչն ընկած ժամանակահատվածում: Ամբողջ գյու-

¹⁴ Ստ. Լիսիցյան, Չանգեգուրի հայերը, էջ 216, 289, ԴԱԼՀ, 1926:

¹⁵ Սնդ, 1926թ. գ. 101, ք. 25, գ. 92, ք. 22, գ. 102, ք. 44, 1932թ., գ. 117, ք. 67:

¹⁶ Սնդ, գ. 94, ք. 14:

ղով, համայնքով կազմակերպվող նման կոլեկտիվ ուխտագնացությունները խիստ մարդաշատ էին, տոնական և շեշտված հասարակական բնույթ էին կրում: Ստ. Լիսիցյանի ջանքերի շնորհիվ արժեքավոր նկարագրություններ են պահպանվել ուսումնասիրվող տարածքում Կրկնազատիկին (Ձատկի հաջորդ Կանաչ կիրակի), Համբարձմանը, Վարդավառին, Ս. Խաչին և բազմաթիվ խաչերին ու սրբերին նվիրված ուխտագնացությունների մասին: Գիտնականի մեկնաբանությամբ՝ «բնության ուժի վերջնական հարությունից հետո կարծես ավելի գորություն էին ստանում բոլոր խաչերը, որոնց օգնությանն էին դիմում»¹⁷: Հայ համայնքի բարոյական արժեքների տեսակետից ուշագրավ է այն փաստը, որ «ուխտագնացողը դեռ պիտի հաշտվեր՝ ում հետ որ խռոված էր»¹⁸: Դա, մասնավորապես, վերաբերում է Սեծ պասի առաջին օրվան, երբ բոլորը պարտավոր էին հաշտ լինել: Նշված տոներին ընդունված էր ուխտ գնալ ամենանվիրական սրբավայրերը, երբեմն շատ հեռու: Հատկանշական է, որ ամեն խաչ իր տոնական օրն ուներ և կային առանձնապես այդ օրն այցելվող սրբավայրեր:

Համենայնդեպս, ամենանշանավոր և հանդիսավոր ուխտագնացությունը կազմակերպվում էր Վարդավառի տոնին: Ըստ Ստ. Լիսիցյանի՝ «ժողովրդական տոներից մեկը, որն առանձնապես խոշոր չափերով պահպանել էր իր մեջ նախնական մտածողության բնորոշ սովորույթները՝ Վարդավառի տոնը նվիրված էր լեռների գագաթների պաշտամունքին»¹⁹: Այդ օրը հավատացյալները մեծ բազմությամբ դիմում էին սրբազան լեռների գագաթներին գտնված սրբավայրերի այցելությանը՝ Մռավի, Սեծ Զիրսի, Դիգափայտի, Սալվարդի, Սեծ Իշխանասարի, Ս. Օհաննեսի, Խուստուփի և այլ սրբերին:

Նման ուխտագնացությունները հանդիսավոր տեսարան էին ներկայացնում. «Գրեթե բոլոր գյուղերից բազմաթիվ ուխտավորներ, որը ծիով կամ ջորիով, որը բոքիկ ոտով, ընտանիքի մեծ ու փոքրով շրջապատված շտապում էին Վարդավառի տոնին, նրանք մի քանի արահետներով շարան-շարան ծգվում էին սարն ի վեր, դեպի գագաթները... Սակայն ոչ մի խաչ Վարդավառին այնպիսի բազմություն չէր գրավում և բարեպաշտական զգացմունքներին այնպիսի լի գոհացում չէր տալիս, ինչպես Խուստուփի լեռան գագաթին այդ օրը ելնելը և նրա տակին գտնվող քարայրում լույս մոմեր վառելը, աղոթելը և հետո սարին մատաղ բերելը: ... Խուստուփն այցելում էին թե Կապանի և թե Մեղրու շրջանի ոչ միայն մերձավոր, այլև շատ հեռավոր գյուղերի բնակիչները: Երկու հազարի չափ գառ ու ոչխար էին մորթվում Դուրբան Զասանի՝ Մատաղի հրապարակի վրա: Լեռն ամբողջովին կորչում էր ծխի մեջ, զուռնա-դավալը դղրդացնում էր շրջակայքը»²⁰: Նման ուխտագնացությունների ծավալի մասին է վկայում Ե. Լալայանի՝ դեռևս իր օրոք մեծ ուխտատեղի համարվող Ծիծեռնավանքի նկարագրությունը, ուր 1898թ. «Համբարձման և սբ. Խաչի օրը Ձանգեգուրի բոլոր կողմերից հազարավոր ուխտավորներ են գալիս և 1200-1400 ոչխար էր մորթվում»²¹:

Հաճախ այդ ուխտագնացության վայրերում, թե Վարդավառին և թե այլ տոներին ընդհանուր հասարակական մատաղ և հացկերույթ էր կազմակերպվում²²: Պատահական չէր, որ նման խնջույքները ուղեկցվում էին երգով, պարով, նվագով, ինչպես նաև ծիարշավով և այլ մրցույթներով: «Ժողովրդի մեջ ամուր էր այն համոզմունքը, որ սրբի մոտ պետք է

¹⁷ Ստ. Լիսիցյան, Ձանգեգուրի հայերը, էջ 273:

¹⁸ Ստ. Լիսիցյան, ՂԱՆՀ, 1926-թ., ՊԿՊԱ, ֆոնդ 428, գ. 102, ք. 136:

¹⁹ Ստ. Լիսիցյան, Ձանգեգուրի հայերը, էջ 275:

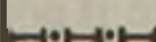
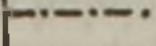
²⁰ Սնդ, էջ 279, 280, 281:

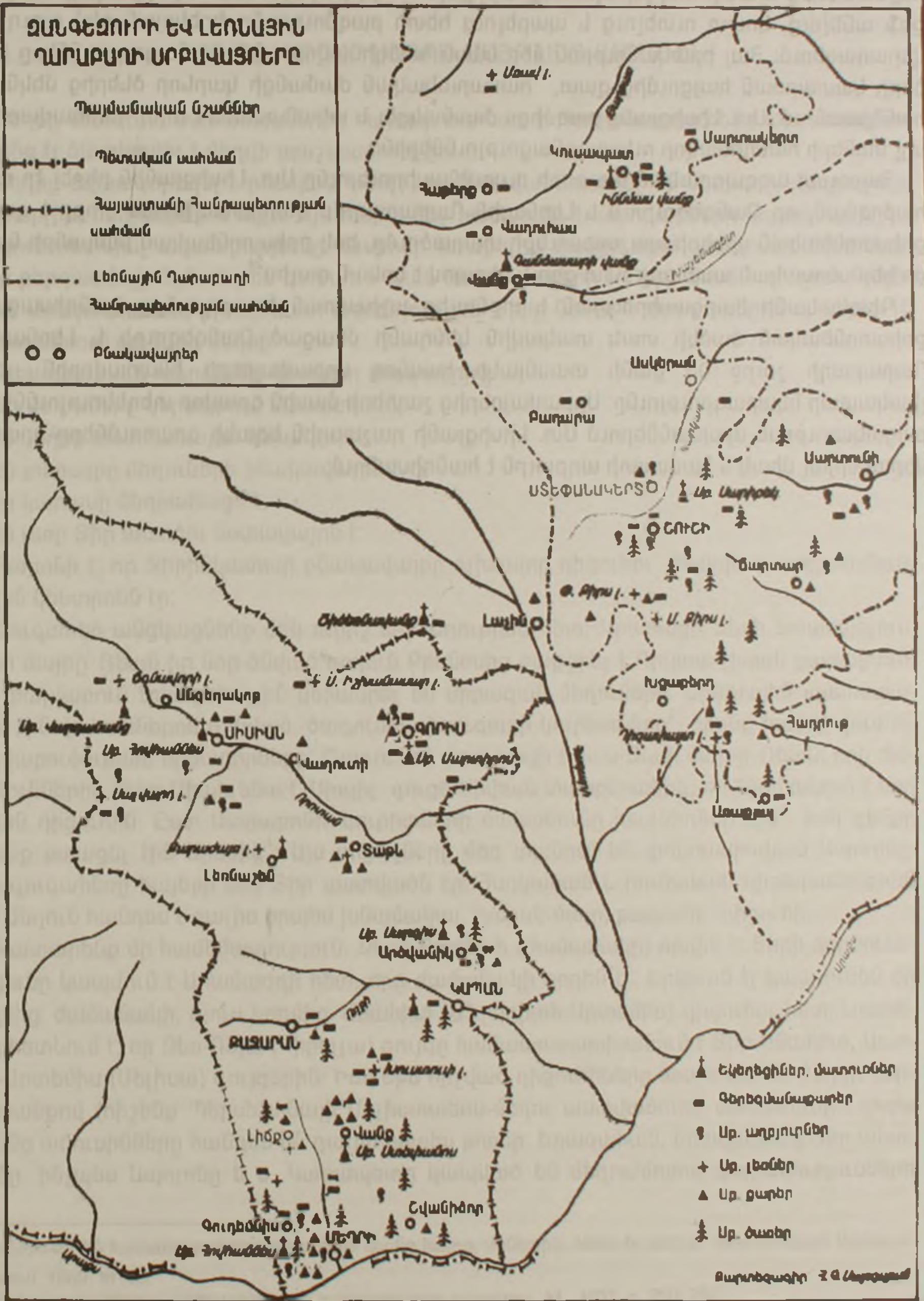
²¹ Ե. Լալայան, Ձանգեգուր, ԱՀ, Դ գիրք, Թիֆլիս, 1898, էջ 48:

²² Ստ. Լիսիցյան, ՂԱՆՀ, 1926, ՊԿՊԱ, ֆոնդ 428, ց. 4, գ. 92, ք. 21, գ. 101, ք. 11-12, 43:

ՁԱՆԳԵՁՈՒՐԻ ԵՎ ԼԵՌՆԱՅԻՆ
ԴԱՐԱՔԱՆԻ ՍՐՔԱԿԱՅՐԵՐԸ

Պայմանական նշաններ

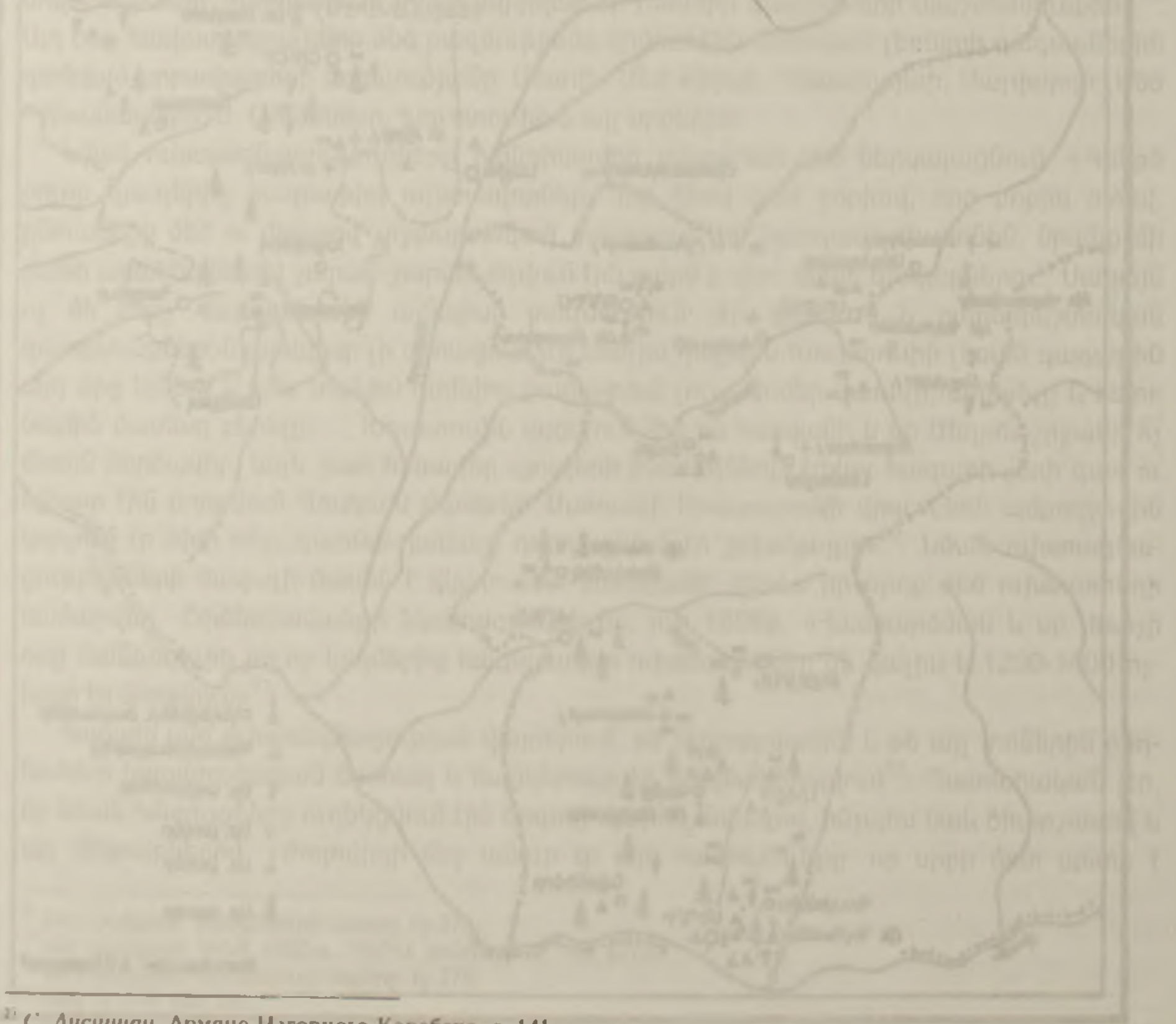
-  Պետական սահման
 Հայաստանի Հանրապետության սահման
 Լեռնադին Ղարաբաղի Հանրապետության սահման
 Բնակավայրեր



ինքնամոռաց և անզուսպ խրախճանք սարքել»²³։ Այդ իսկ պատճառով սրբավայրում լավ քեֆ անելուց, կուշտ ուտելուց և պարելուց հետո բազմությունը երեկոյան դեմ գյուղ էր վերադառնում։ Հայ իրականության մեջ նման հանդիսավոր ուխտագնացությունները իդձերի կատարման հայցումից զատ, հասարակական ժամանցի կարևոր ձևերից մեկն էր հանդիսանում։ Ստ. Լիսիցյանը բազմիցս մասնակցել և ականատեսն է եղել Վարդավառի և այլ տոների հանդիսավոր ուխտագնացություններին։

Հարուստ ազգագրական նյութերի ուսումնասիրությունը Ստ. Լիսիցյանին բերել էր այն համոզման, որ Ձանգեզուրում և Լեռնային Ղարաբաղում զարմանալիորեն փոքր է զուտ քրիստոնեական սրբերի պաշտամունքի տարածումը, իսկ քրիստոնեական թաղանթի ներքո հեթանոսական աստառը շատ ցցուն կերպով է երևան գալիս²⁴։

Գիտնականի հարցասիրության և տքնալից աշխատանքի արդյունքը հանդիսացավ քրիստոնեական ծածկի տակ տակավին կենդանի մնացած Ձանգեզուրի և Լեռնային Ղարաբաղի շուրջ մի քանի տասնյակի հասնող սրբավայրերի հնարավորին չափ լիակատար նկարագրությունը։ Սրբավայրերից շատերի մասին գրավոր տեղեկությունների բացակայության պայմաններում Ստ. Լիսիցյանի դաշտային եզակի գրառումները դրանց վերաբերյալ միակ և հավաստի աղբյուրն է հանդիսանում։



²³ С. Лисицян, Армяне Нагорного Карабаха, с. 141.

²⁴ ՍՈՂ, էջ 134, 135, Ստ. Լիսիցյան, Ձանգեզուրի հայերը, էջ 256։

ՄԵՂՐ-ԱՐԴԱՐ ՄԵՂՈՒ-ՄԱՅՐ ԱՍՏՎԱԾԱԾԻՆ

Մեղրը հնագույն ժամանակներից հայտնի ուտեստ է: Հավանաբար հենց այդ ժամանակներից էլ ծնավորվել է մեղվի պաշտամունքը:

Մեղրը օգտագործվել է բնական ձևով: Նրանից պատրաստել են մեղրօղի, մեղրաջուր, մեղրաբլիթ, մեղրակաթ և այլն: Այն հայոց մեջ համարվել է աստվածների կերակուր: Այդ է վկայում հետևյալ ավանդությունը. Տարոնի Առաքելոց վանքի մոտ գտնվում է Տիրինկատար բերդատեղը: Այնտեղ են գտնվում նաև մեղրի քարերը և Տիրի տաճարը (ըստ Ղ.Ալիշանի՝ Արեգակնածագ բլուր): Ըստ ավանդության՝ Տիրը նստել է այդ քարերին ու կերել 10 կարասներում գտնվող մեղրը¹:

Ուշադրություն դարձնենք հետևյալ փաստերին.

ա) մեղուները կերակրում են աստծուն,

բ) մեղրը աստվածային կերակուր է,

գ) քարայրը մեղուների բնակավայրն է,

դ) կարասը մեղրահացն է,

ե) լեռը Տիր աստծու նստավայրն է:

Հայտնի է, որ Տիրինկատար բնակավայրը գլխավոր դիցուհու՝ Անահիտի պաշտամունքային կենտրոնն էր:

Ձուգահեռ անցկացնենք մեկ ուրիշ ավանդության հետ: Կրետացի Ջևսի առասպելում, Ջևսի մայրը Ռեան իր նոր ծնված որդուն Քրոնոսից թաքցրել է Դիկտա լեռան քարայրում, որը մեղվաբուն էր: Երեխային կերակրել են սրբազան մեղուները: Երեխային պատսպարում էին վահաններով զինված, ծագումով փռուզացի կուրետները², որոնք համարվում են մեղվաբուծության հիմադիրները: Ծագումով փռուզացի է նաև Ջևսի մայրը Ռեան, որի մականուններից մեկը Սիպիլենա է՝ Սիպիլ, գուցե Սիփան տարբերակից, որ նշանակում է այդ լեռան դիցուհին: Ըստ Ստրաբոնի՝ կուրիտների մականունը խալկիդներ էին³, իսկ զենքը նրանք ստացել էին Արեսից⁴: Այս տվյալները մեզ տանում են փոքրասիական Ապոլոնը, որի զուգահեռը հայերի մեջ Տիր աստվածն էր: Հայկական և հունական դիցաբանության մեջ մեղուն հանդես է գալիս որպես խնամակալ, դայակ-մայր, թագուհի, դիցուհի:

Կատարենք մի համեմատություն. Ջևսը Քրոնոսի (ժամանակի) որդին է: Տիրի գործունեությունը կապվում է Արամազդի հետ, որը ժամանակի որդին է⁵: Երկուսն էլ կապ ունեն մի կողմից՝ ժամանակի, մյուս կողմից՝ Անահիտ (Աֆրոդիտե-Արտեմիս) դիցուհու հետ: Այստեղից հետևում է, որ Ջևս-Ռեյա (Կիբելլա) զույգը համապատասխանում է Տիր-Անահիտ, Ապոլոն-Արտեմիս (Մելիսա) զույգերին: Իսկ եթե հիշված դիցուհիները պաշտվել են մեղվի կերպարանքով (հիշենք Պերսեֆոնայի Մելիտոտեոս-մեղու աստվածուհի մականունը), ապա նրանց ամուսինները հանդես են գալիս որպես բոռեր: Երազահան, երազացույց Տիր աստվածը, ինչպես Ապոլոնը և ս. Կարապետը կապված են մեղրամոմով գուլակությունների

¹ Ղ. Ալիշան, Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնք հայոց, Վենետիկ, 1895, էջ 268, Ա. Ղանալանյան, Ավանդապատում, 1969, №195:

² А.Ф.Лосев, Античная мифология в ее историческом развитии, М., 1957, с. 250, 257.

³ Страбон, X, 3, 11-12.

⁴ А.Ф.Лосев, у.к.соч.,с. 257.

⁵ Ղ. Ալիշան, նշվ. աշխ., էջ 255:

(մոմ թափելու) հետ: Պետք է նշել նաև նրանց ուղղակի կամ անուղղակի կապը պարար-վեստի հետ:

Գուշակությունների ժամանակ, սովորաբար, գուշակողը որոշակի ուղիով շարժումներ է կատարում, երբեմն նաև երգեցիկ ծայնով մրմնջում:

Ապոլոնը կապ ուներ Տերփսիսորայի հետ, իսկ ս. Կարապետը գլխատվում է պարուհու պահանջով: Ըստ Հր.Աճառյանի «պարս» արմատը կապի մեջ է «պար» տերմինի հետ⁶: Մեղունների պարսում շարժումները խիստ որոշակի են և կախված արևի ճառագայթների անկման անկյունից, երբ մեղուները պտտվում են կիսաշրջանով կամ ութաձև, ապա նրանց որոշ հատուկ շարժումները կապվում են ուտելիքի (ծաղիկների նեկտարի) հայթայթման հետ:

Հունական կուրետներն ու կորիբանտները (սրբազան պարողներ) Ռեայի տոնակատարության ժամանակ ուրախ շքախումբ էին կազմում, որը նմանվում էր բեղմնավորման շրջանում մեղվի ու պարսի փոխհարաբերությանը: Պետք է նշել, որ ըստ Դիոդորոսի կուրետներն առաջինը մեղվաբուծություն սովորեցրին մարդկանց⁷:

Մեղվի պաշտամունքը կապ ունի օծի, վիշապի հետ: Որպես մայր աստվածուհի՝ խեթական առասպելներում պաշտվում էր Կամրուշեպան, որի անվան ստուգաբանությունն է «պարսի ոգի»: Նա խայթելով արթնացնում է քնած (մեռած) Տելեպինուսին⁸, որի քնելու պատճառով երաշտ էր տեղի ունեցել: Տելեպինուսի քնից առաջացած երաշտը համեմատելի է «ջրերը փակող», ցամաքեցնող վիշապի հատկանիշի հետ: Մեղու-վիշապ կապը արտահայտված է հայ ավանդություններում:

Սասնա Գելիեսան գետի ափով, փշրելով իր ճանապարհի քարերը սողացել է վիշապը, որն ուժասպառ լինելով՝ սատկում է և ընկնում գետի ջրերի մեջ: Շրջակայքի մեղուները թողնելով իրենց փեթակները՝ վերաբնակվում են վիշապի դիակի մեջ, ուտում այն: Երբ մեղուները վերադառնում են մոտակա բնակավայրերը, գյուղացիները նկատում են, որ մեղրը ձեռք է բերել նոր, արտակարգ որակ, ստացել բուժիչ հատկանիշ⁹: Հայտնի է, որ Գելիեսանը Մեղրագետի վտակն է, իսկ այն ձորը, որտեղ ջախջախվել էր վիշապը՝ կոչվում էր Մեղրածոր: Գել արմատը կապ ունի ամպրոպային աստծու հակառակորդի՝ վիշապի անվան հետ¹⁰: Բերենք ևս մի փաստ, մայիս-հունիս ամիսներին Դերսիմի մեղվաբուծները մի սպանված օձ էին զցում փեթակի առջև, որին մեղուներն ուտում էին: Այդ մեղրը առանձին էին պահում որպես դեղամիջոց¹¹:

Հունական աղբյուրներում վկայություններ կան, որ Դեմետրայի պահանջով կուրետներից մեկը դառնում է վիշապ¹²: Կարելի է եզրակացնել, որ Տիրը և Տիկին, Տիրուհի Անահիտը և այդ շարքի աստվածային գույգերը ունեցել են մեղվի կամ վիշապի (օծի) կերպարանք ընդունելու հատկանիշներ:

⁶ Հր.Աճառյան, Հայերեն արմատական բառարան, հ. 3, Եր., 1977:

⁷ А.Ф.Лосев, укр.соч.,с. 257.

⁸ Вяч.Вс. Иванов, Телепинус, МНМ, т. 2, М., 1982; Вяч.Вс. Иванов, В.Н.Топоров, Пчела, укр. соч.

⁹ Վ.Պետրոսյան, Սասնա ազգագրությունը, Եր., 1965, էջ 136:

¹⁰ А.Е.Петросян, Об индоевропейских истоках образа Святого Каралета-покровителя музыкантов. "Проблемы генезиса и специфики ранних форм музыкальной культуры" Тезисы докладов, Ер., 1986,с. 55-57.

¹¹ Վ.Հալաքյան, Դերսիմի հայերի ազգագրություն, Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, պրակ 5, Եր., 1974, էջ 154:

¹² А.Ф. Лосев, укр. соч., с. 258.

Մեղ արմատը մինչև V դ. հնչել է *մել* : Վ.Տոպորովը և Վ. Իվանովը *մել* արմատի հետ են կապում *melos*- մեղեդի բառը, որն արտահայտում է քաղցրածայն, քաղցրահնչյուն իմաստը¹³։

Հր.Աճառյանը վկայակոչում է հնդեվրոպական **al* (տես աղալ) արմատը,նշելով նրա լեզվախմբերը **mel* և **al* (հունարեն *μῆλη*, հայերեն աղաց, ռուս. *мельница*)։ Մել արմատը հանդիպում է հայ մի շարք տեղանուններում Մելիդ, Մելիդա, Մալաթիա, Մելիդավան։ Հ. Մանանդյանը գտնում է, որ Մելիդա անունը պահպանվել է Մելտի ավանի անվանման մեջ¹⁴։ Հավանական է, որ Մելտի անձնանվան *mel* արմատը կապվի մեղր, մեղու, մեղդի, հունական *melissa*, *mela*, *melos* բառարմատների հետ։ Մինչև V դ. Դեմետր և Գիսանե իշխանների որդու Մեղտի անունը հնչել է Մելտի, ինչպես և մեղուն- մելու։ Որպես վերակազմության փորձ, գտնում ենք, որ Մելտի-Մելու-ն եղել է ամուսնական զույգ։

Բերենք Տիր աստծո մեկ այլ փոխակերպում։ *Մեղարդ* բառը երեմիա Մեղրեցու բառա-րանում բացատրված է «լուսին»։ Հայտնի է փռուզական Սեն -Սենա լուսին ամուսինների զույգը։ Սրանով ևս *մել-մեն* արմատները մեզ վերադարձնում են *մեղու/ մելու*, հույն քրմուհի պարուհիներին *մենադներին*, որոնց կարելի է համեմատել լուսնապաշտ-լուս-նոտների հետ։ Բերենք որոշ փաստեր. դափնին Կրետե կղզում պաշտվում էր Պասիփայե անվամբ¹⁵։ Նրա քրմուհիները *մենադներն* էին։ Ըստ Ա.Տախո-Գոդիի Պասիփայե անունը լուսնի մականուններից մեկն էր, որին նվիրում էին սպիտակ եզներ¹⁶, ինչպես Անահիտ (Արտեմիս) դիցուհուն։ *Մենադները* պարում էին լուսնի լույսի տակ, դափնու տերևներ ծամելով, այսինքն՝ նրանք լուսնապաշտ էին և լուսնոտ և նվիրաբերված էին մեղվին /մել/, Սենային, Լուսնին։

Հնարավոր է, որ հայոց մեջ ևս, լուսնապաշտ և լուսնոտ կանայք ծամում էին սրբազան մեղվաթուփ ծաղիկը, որի բարբառային տարբերակը *ոսկե անձրև* (անգլ. *golden-chain*, գերմ. *Goldregen*) հիշեցնում է Ջևսի այլակերպումներից մեկը։ Լուսնապաշտների պարերը բնութագրելն այժմ դժվար է, սակայն եթե ուշադրություն դարձնենք հայկական ավանդա-կան խաղերին, ապա հնարավոր կլինի որոշ եզրեր գտնել դրանք մեկնաբանելու համար։ Հայ ժողովրդական խաղացանկում¹⁷ պահպանվել են «մեղու», «մեղր կթել», «տզզզզզ» խաղերը, որոնց մասնակիցները բաժանվում են մեղուների և բոռերի։ Երկու հակառակորդ կողմերը աշխատում են իրար «սպանել»։ Խաղը զուգորդվում է տզզոցով, նման *պարսին*։ Խաղի մասնակիցները երիտասարդ տղաներ են, խաղում են գարնանը։ Խաղերը նվիրա-գործական ծեսերի վերապրուկներ են, կապված կնոջը նվաճելու ծիսական իրավունք ծեռք բերելու հետ։

Շարունակենք դիտել մայր, տիրուհի աստվածուհու այլակերպումները վիշապ, դափ-նի, լուսին դրսևորումներով։

Հունական դիցաբանության մեջ ոսկեդարը համեմատվում է մեղվանոցների հետ, երբ օրինական հանրապետությունը փեթակն է, ծառերից մեղր է կաթում, մարդիկ երբեք չեն ծերանում, պարում ու ծիծաղում են¹⁸։ Երիկ լեռան վրա, Աֆրոդիտեի սրբավայրում էր գտնվում ոսկյա փեթակը¹⁹։ Ի հիշատակ իրեն կերակրող մեղուների, Ջևսը փոխելով

¹³ Вяч.Вс. Иванов, В.Н.Топоров, Славянские языковые моделирующие семиотические системы, М., 1965.

¹⁴ Я.И.Манандян, О некоторых спорных проблемах истории древней Армении, Ер., 1956, с. 25.

¹⁵ Р. Грейвс, Мифы древней Греции, М., 1992, с. 55.

¹⁶ Մեղ, էջ 230, 257.

¹⁷ Վ.Հ.Բղոյան, Հայ ժողովրդական խաղեր, Եր., 1983, հ. 3, № 440-444:

¹⁸ Р. Грейвс, ук. соч., с.18,22.

¹⁹ Մեղ, էջ 56:

մեղունների գույնը նրանց դարձնում է պղնձագույնին մոտ ոսկեգույն²⁰, որովհետև հնում ոսկին ու պղինձը հաճախ միասին էին հանդես գալիս կամ փոխարինում էին միմյանց:

ՂԱլիշանը գրում է.

«... և ինձ շատ հավանական երևի, որ Աշտիշատոյ երկրորդ մեհեանն Ոսկեմոր Ոսկեծին դից, որոյ և բազինն Ոսկեհատ, ըլլա Անահիտայ. թէև հին վարդապետ մի (Սիմեոն) կարծէր Պեմետրի և Գիսանեաց. կուռքն և բազինն թէ ոսկեղէն ծոյլ չեին, զոնէ ոսկեպատ էին. Ագաթանգեղի յոյն բնագիրն խրիստոկոկոս ըսելով կ'իմացընէ, որ Ոսկեհատն ոսկեղէն հատիկներ են, զորս թուի թէ ինքն դիցուհին թափէր»²¹:

Ենթադրում եմ, որ ոսկեծին մայր աստվածուհիները դիցաբանական հավատալիքներում կապ ունեին ոսկեգույն մեղունների հետ:

Գունային ցուցիչը կարելի է ընդունել սպիտակը, որը բնորոշ է արծաթափայլ Լուսին-մեղու աստվածուհուն: Հայերեն լոյս, լատ. lux, հուն. [Ξυκος, բոլորն էլ նույն սպիտակ, լուսավոր նշանակությամբ (որպես աստվածուհու անուն Լուսիկ, Լևկոտեա):

Սրբ. Լիսիցյանն առաջարկում է լուսապսակ տերմինը, նկատի ունենալով աստվածուհու եղջերավոր գլխագարդը, որ կրում էր Արտեմիսը²²: Հավանաբար Լուսին և Արտեմիս աստվածուհիները ունեցել են լուսակալ մականունը: Արտեմիսի քաղը եղել է սոճուց, սակայն ՂԱլիշանը հիշատակում է լուսնատակի ծառ, «որ և լուսացտակ, այն է *Romarin* ըստ փռանկաց»²³, ռուսերեն розмарин, ծաղիկ, որը եվրոպական երկրներում կուսության խորհրդանիշ էր: Այսպես, լուսնատակ ծառը, ծաղիկը կարող էր լինել հայ սրբազան Սեղու և Լուսին աստվածուհիների խորհրդանիշը կամ նրանց այլակերպություններից մեկը (բուսական ցուցիչ): Նշենք նաև, որ ոռոգմարին ծաղիկը քրիստոնեական հավատալիքներում խորհրդանշել է Մարիամ Աստվածածնին:

Վերևում նշվեց, որ հնդեվրոպական լեզուներում *mel արմատի տարբերակը *al-ն է, որը ևս կապված է մեղվի պաշտամունքի հետ: Հայ-հունական աղբյուրները հնարավորություն են տալիս բացահայտելու մի շարք հայերեն բառերի ծիսական իմաստը:

A/ արմատը հնդեվրոպական լեզուներում ունի աղալ իմաստը: Օրինակ, Արտեմիսի տաճարում այլուր աղացող *աղջիկ-աղախինը* կրել է *ալետրիս* անունը: Այդ այլուրից պատրաստվել են ծիսական բլիթներ, որոնց խորիսը շաղախված էր այլուրով, յուղով ու մեղրով և դրանք թխվում էին զոհաբերության համար:

Ա. Սարգսի տոնին մինչև օրս էլ պահպանվել է հատուկ աղաբլիթ պատրաստելու սովորությունը, որը կապվում է սիրային (գիշերային լուսնի) գուշակության հետ: Հիշեցնենք նաև, որ աղաբլիթն ուներ շոռաբլիթ անունը: Այսպես, կարելի է ենթադրել, որ հնում այն ամենը, ինչ աղացած էր, ուներ աղի կամ քաղցր համ, որի համար գործածվում էր al արմատը: Ուստի ծիսական այլուրը (հունականին զուգահեռ) կոչվում էր աղուն (աղօն)²⁴: Այս դեպքում անարատ քրմուհին պետք է լիներ *կույս աղջիկ և ծառա-աղախիմ*²⁵: Դրա ապացույցն է այն, որ գրաբարում աղջիկ նշանակում է «կույս, աղախին, աստվածուհի»: Կա այսպիսի դարձված աղջկական մեհեան կույս աստվածուհու սրբավայր: Հր. Աճառյանը

²⁰ Սնդ, էջ 253. Դիողորոսի վկայությունը:

²¹ ՂԱլիշան, նշվ աշխ., էջ 275:

²² Србуи Асцидан, Старинные пляски и театральные представления армянского народа, т. 4 (рукопись). ՂԱլիշանը նշում է. «Եղջերածև, մանեակածև, կարակնածև կամ նավակածև Լուսինն (որպես և իր պատկերացման մեջ կերպարանէին գլուխը), մահիկ կոչուի առ մեզ», նշվ. աշխ., էջ 103:

²³ ՂԱլիշան, նշվ աշխ., էջ 97:

²⁴ Հր. Աճառյան, նշվ աշխ., տե ս աղուն:

²⁵ Սնդ, տե ս աղիք: Այս փաստին իմ ուշադրությունն է հրավիրել բանասիրական գիտությունների դոկտոր Սարգիս Հարությունյանը:

բերում է աղջիկ բառի մի երկրորդական իմաստ ևս՝ «անառակ կին», ճիշտ նման «девка» բառիմաստին։ Առաջին հայացքից տարօրինակ է, որ երկու իրարամերժ, հակադիր հասկացությունները միացել են միևնույն բառի մեջ, սակայն հենց դրանով էլ բացահայտվում են այն լայն շրջանակները, որոնցում դրսևորվում է *աղջիկ* բառի առասպելաբանական բառապաշարին պատկանելը։ Նշենք, որ մայր Աստվածուհին միաժամանակ կույս էր, մեռնող-հառնող աստծո սիրուհի։

Հայոց մեջ մեղրն ու մեղուները կապվում են մաքրության գաղափարի հետ։ Այդ պատճառով էլ թույլատրվում է մեղրն օգտագործել պասուց օրերին։ Եկեղեցական մոմերը պատրաստվում են ծուխ չարձակող մեղրամոմից (ինքնատիպ գոհաբերություն)։ Խոսակցական լեզվում գործածվում են *ազնիվ մեղր*, *անարատ մեղր*, ինչպես բնորոշում են և կույս հարսնացուին, *անարատ աղջկան*։

Փոքրասիական առասպելաբանության մեջ Մեղու աստվածուհին Արտեմիսը, Աֆրոդիտեն, Անահիտը կույսեր էին, չնայած ունեցել էին բազմաթիվ սիրային արկածներ։ Նրանց կուսությունը մշտապես վերականգնվում էր գետում լողանալուց հետո։ Մեղրի համար գործածվում է «անարատ», «ազնիվ» մակդիրները, որոնք կիրառվում են նաև բարձրաստիճան տիկնանց, այդ թվում և մայր աստվածուհիներին բնորոշելու համար, օրինակ՝ *ազնիվ*, *ազնվագարմ* տիկին։

Մեղվի կերպարին հանդիպում ենք հայ ծիսական հարսանեկան ծառագովքերում։ Հարսանեկան ծառերի զարդարումն ուղեկցվում էր երգ ու պարով։ Պարերգի տեքստերում գովաբանում են ծառի գորությունը, որ ստացել է ս. Կարապետից։ Պրանից հետո սկսվում է երկխոսությունը՝

- Թագուր յամէ, կի՞չ կիտէյայ,
Որ քո ծառին, հայ՝ գովքն ասէյանք։
- Գնացէք, բերէք արդար մեղուն,
Որ գա գովէ, հայ՝ ծառս ու ծաղիկ...
Մենք էն մեղուին հետ կեհէյանք,
Երբ մուտն ընկներ, հայ, հոն պառկէյանք...
Քաղցր ծաղկուներն, հայ, ժողովէյանք,
Քաղցրաճաշակ, հայ, մեղր շինէյանք.
Եւ մոմն աստուծոյ, հայ, փէշքեաշ տայանք...²⁶

Կենաց ծառի և մեղվի կապն իր արտահայտությունն է գտել տարբեր ժողովուրդների ծիսական երգերում։ Հայտնի է, որ վայրի մեղուները բուն են դնում ծառերի փչակներում։

Լեզվաբան Ֆերդինանդ դե' Սոսյուրն ապացուցել է, որ արխաիկ բանաստեղծական տեքստերում մեծ տեղ են գրավում անագրամները։ Ավելին, միևնույն ծեսում տեղի է ունենում հնչյունաբանական առումով միևնույն խմբերին պատկանող բառերի կուտակում, որոնք տարբեր ծագում ունեն։ Այս դեպքում մեծ տեղ է հատկացվում նմանաձայնությանը ալիտերացիային։ Բերենք ծիսական արարողությունների հետ կապված մի շարք բառեր։ Տաճարի այն տեղը, որտեղ աղում են ցորենը՝ կոչվում է *աղաց*, մանրացրած հատիկները՝ *աղանդ*, ալյուրի մաքրումը՝ *աղել-մաղել*։ Ավելացնենք նաև *աղաչել*-молитъ, *աղօթք*-молитва, *աղերս*-мольба, *աղերսում*-умоляють։

Մեղվի փոշու (ծաղկափոշի), ալյուրի (հաց, մեղրահաց), փեթակի (ալյուրի ամբար, կարաս) կապն իր արտացոլումն է գտել մի շարք ավանդություններում։ Իննականյան վանքում,

²⁶ Ա.Մնացականյան, Հայ միջնադարյան ժողովրդական երգեր, Եր., 1955, էջ 289-294, 4 Պետոյան, նշվաչխ, էջ 247։

որի նախնական պաշտամունքատեղին հիմնադրել էին Մելտիի ծնողները, բնակվում էր Կադ դեր²⁷, որը ս. Կարապետի ծառան էր և մոխրից մաքրում էր թոնիրները (հացը թխելուց հետո): Դրանից դեռ ստացել էր *փոշեհան* մականունը: Հայ և ռուս հավատալիքներում ջրադացպանը ունի կախարդի հատկանիշներ: Պետք է ենթադրել, որ Մելտին (мельник) հենց այն փոշեհան դեռ է, որը պարկերով փոշին շալակած տանում ու թափում է Փրեբաթման գետը: Ըստ երևույթին, մեղու-լուսին առասպելական շարքն իր մեջ ընդգրկում էր նաև ավանդություններ կապված ս. Սարգսի հետ: Կնոջ (Լուսնի) առևանգումը, սպիտակ փոթորիկը (փոշի, ալյուր), աղաբլիթ ուտելը, փոխինձը (բոված ալյուր) կտուրը դնելը, ջուր խմելու արգելքը (երագում ջուր խմելու համար), սիրո և ամուսնության թեման մղում են իմաստաբանական վերականգնման փորձերի:

Դառնանք մի ավանդության.

մի օր, երբ Լուսնի մայրը խմոր էր հունցում, նրան մոտենում է Լուսինը և խնդրում, որ իր համար էլ բլիթ (կարկանդակ) թխի: Բարկացած մայրը խմորոտ ձեռքով ապտակում է նրան: Սինչև օրս խմորոտ մատների տեղը երևում է Լուսնի երեսին²⁸:

Քանի որ խոսքը մեղու մայր աստվածուհիների, մեղրի, փոշու մասին է, հետևաբար հարկ կա խոսելու նաև ծիսակատարությունների ժամանակ մեծ տեղ գրավող ծաղիկների մասին: Ծաղիկները հիշատակվում են հատկապես հարսանեկան երգերում: Թվենք մի քանիսը *նունուֆար*, որի գավառական տարբերակը *հարսնամատն է, ջրաշուշան, արուսիկ, շուշամ*²⁹, *սափորակ, շրեշ*: Պատահական չէ, որ հայ միջնադարյան մանրանկարների Ավետման տեսարանում Սարիամ Աստվածածինը պատկերվում է Գաբրիել հրեշտակի հետ, որը նրան մատուցում է շուշան ծաղիկ կամ սափոր (փոքր կարաս): Երկուսն էլ խորհրդանշում են պտղաբերություն: Քրիստոսի ծնունդին հայերը որպես ծիսական կերակուր, պատրաստում են կոգինախ, որը կազմված է մեղրի, ընկույզի ու ալյուրի խառնուրդով: Շրեշ էր կոչվում նաև Արտեմիսի ծաղիկը: Այս բույսը գարնանը հավաքում են հայերը և տապակում (աճում է բարձր տեղերում): Մովսես Խորենացին Վարդգես մանուկի վիպերգի մի հատված բերելով, հիշատակում է Շրեշ բլուրը Արտիմեդ քաղաքի մոտ: Հնարավոր է, որ այդ բլուրը ևս ընդգրկված լինի Հռիփսիմյան կույսերի սրբավայրերի համակարգում:

Հռիփսիմեի տաճարը նվիրված է Սրբացած կույսին, որը հրաժարվել էր ամուսնանալուց: Տաճարի որմնախորշում կույսի գերեզմանն է, որի մոտ մեծ, սև ու կլոր քար է դրված: Այն, որ տաճարը նվիրված է կնոջ, իսկ գերեզմանին դրված է մեծ սև քար, մղում է դրանք համեմատելու Սեծ մոր տաճարի Պեսինունդում պահվող սրբազան սև քարի հետ, որը Կիբելայի այլակերպումն է:

Քարը խորհրդանշում է Արտեմիսին քարայրներում բնակվող վայրի մեղուների շարքում³⁰: Հնագույն Սեծ մայր դիցուհու պաշտամունքին վերաբերող բավարար տեղեկություններ չկան, սակայն կարելի է բերել այլակերպումների մի հարուստ շարք, պահպանված հայ հավատալիքներում, ծեսերում, բառարմատներում և վերջապես պատմական վկայություններում:

²⁷ Գ. Սրվանձտյանց, Երկեր, հ. 1, Եր., 1978, էջ 75:

²⁸ Ա. Ղանալանյան, Նշվ. աշխ., № 2բ:

²⁹ Ո. Ղազարյան, Բուսանունների բառարան, Եր., 1981, № 608, 683, 934:

³⁰ Вяч. Вс., Иванов, В. И. Топоров, Пчела, տե՛ս МИМ, т. II, М., 1982:

ԱՍՔԱՆԱԶՅԱՆ ԱԶԳԻ ԵՎ ԹՈՐԳՈՄԻ ՏԱՆ
ԺԱՌԱՆԳԱԲԱՆԱԿԱՆ ԽՆԴԻՐՆԵՐԻ ՇՈՒՐՋ

Հին Արևելքի պատմության, նյութական և հոգևոր մշակույթների լուսաբանման գործում Աստվածաշունչն իրավամբ համարվում է եզակի և արժանահավատ սկզբնաղբյուր: Այն Սերձավոր Արևելքի մ.թ.ա. II-I հազարամյակների տարաբնույթ գործընթացների հենքի վրա, անձնավորված և վիպականացված արյունակից ազգածին նահապետների սերնդաշարքերի տեսքով ներկայացնում է նաև տարածաշրջանում ձևավորված բազմաթիվ ցեղերի ու ժողովուրդների ժառանգաբանական տոհմածառն ու վերջինիս բազմաթիվ ճյուղավորումների աստիճանական զարգացումներն ու փոխակերպումները (*Գիրք Ծննդոց, Ա-Ծ*):

Այս համատեքստում որոշակի տեղեկատվություն վերաբերում է նաև Հայկական լեռնաշխարհի ցեղերին, ռազմա-քաղաքական կազմավորումներին և հայոց ազգածին նահապետներին: Ահա վերոհիշյալը հիմք ընդունելով, սույն հոդվածում հեղինակները փորձ են արել համառոտ անդրադառնալ Հին Կտակարանի Ասքանագ և Թորգոմ նահապետներին առնչվող կոնկրետ տվյալներին, նպատակ ունենալով ձեռքի տակ առկա Աստվածաշնչային, հնամարդաբանական, պատմագրական, և առասպելաբանական ուսումնասիրության համադրության արդյունքում վեր հանել հայ միջնադարյան պատմագրության մեջ «Հայաստան և հայ ժողովուրդ» միանշանակ իմաստային ծանրաբեռնվածություն ձեռք բերած «Թորգոմի տուն» և «Ասքանագյան ազգ» հասկացությունների էթնիկական և պատմական նախադրյալները:

Համաձայն Հին Կտակարանի Թորգոմը (անվանական տարբերակները Թորգամա, Ֆոգարմա, Թորգոմայ, Թարգամոս) և Ասքանագը (Ասկանագ, Ասխանաս, Աշքենագ) Հաբեթի որդի Գոմերի (Գամեր, Գոմար) զավակներն են և հետևաբար նաև հաբեթական ժողովուրդների մի մասի ազգածին նահապետները (*Գիրք Ծննդոց, Ժ 3, Առաջին Գիրք Մնաց., Ա, 5-7*): Ըստ որում սկզբնաղբյուրը չի կոնկրետացնում, թե հատկապես որ ժողովուրդների հիմնադիրներն են նրանք: Եվ միայն Երեմիայի մարգարեության մեջ, առանց Թորգոմին հիշատակելու, Ասքանագին փոխակերպում է Ասքանագյան թագավորության (տարբերակ «Ասքանագյան գնդերի»), վերջինս ներկայացնելով Արարադի և Միննի թագավորությունների հետ միասին, դրանով իսկ անուղղակի կերպով մատնանշելով Հայկական լեռնաշխարհում վերջիններիս տեղավորված լինելը (*Մարգ. երեմ., ԾԱ. 27*): Աստվածաշնչյան այս կարևոր տեղեկատվությունը մասամբ սրբագրվել և մասամբ էլ յուրովի համալրվել ու մեկնաբանվել է հետագա շրջանի պատմագիրների կողմից:

Այսպես, ըստ I դարի պատմիչ Հովսեփոս Փլաբիոսի, Հաբեթի թոռ (Գոմերի որդի) Ֆոգամից (Թորգոմ) առաջացել են Ֆոգարմացիները (թորգոմացիները), որոնց հույներն անվանում են փոյուզացիներ: Միևնույն ժամանակ, Գոմերի մյուս որդուց Ասխանագից (Ասքանագ), սերվել են ասխանագցիները, որոնց հույները կոչում էին հոեգիացիներ¹:

¹ Иосиф Флавий, Иудейские древности, т. 1-2, М., 1996, с. 17.

Սովսես խորենացու մոտ թորգոմը համարվում է Գամերի թողը, թիրասի որդին և Հայկի հայրը՝ այսինքն հայոց նախնին²։ Ըստ որում, այս համատեքստում նա ոչինչ չի հաղորդում Ասքանազի և նրանից սերված ցեղերի վերաբերյալ։ Պատմահոր նման չգիտեն Ասքանազին, և միայն թորգոմին Հայկի հայր և/կամ հայերի նախնի են համարում Փավստոս Բուզանդը, Ագաթանգեղոսը, Թովմա Արծրունին և Գրիգոր Երեցը³։ Ասքանազ և թորգոմ զույգին ճանաչում են միջնադարի հայ երկու պատմիչներ միայն՝ Սովսես Կաղանկատվացին և Հովհաննես Դրասխանակերտցին։ Առաջինի տվյալներով եղբայրները Հաբեթի թոռ և Գամերի որդի թիրասի զավակներն են։ Եվ եթե Գամերից սերվել են գամիրները (կիներները), ապա թիրասից թրակացիները, Ասքանազից սարմատները, իսկ թորգոմից հայերը։ Խոսելով Հայաստանի և հայերի մասին, պատմիչն օգտագործում է «Ասքանազի սերնդի թորգոմյան երկիր» խորհրդանշական բնութագրումը⁴։ Հովհաննես Դրասխանակերտցու հաղորդման համաձայն Ասքանազն ու թորգոմը ծնվել են Հաբեթի որդի թիրասից։ Եվ եթե վերջինից սերվել են թրակացիները, ապա Ասքանազից սարմատները, իսկ թորգոմից հայերը։ Եվ քանի որ եղբայրներից ավագը Ասքանազն էր, ապա մեր ազգը նա է երիցության կարգով նախ իր անունով անվանել։ Հետո միայն թորգոմն Ասքանազյան ազգին իրեն է ենթարկում և տիրում թորգոմի տանը։ Այս ամենը պատմիչն ամփոփում է հետևյալ կերպ. «... արդ այսպես իմա Ասքանազեան զմեզ և տուն թորգոմայ...»⁵։

Հայ միջնադարյան պատմիչների վերոհիշյալ հաղորդումների համատեքստում հարկ է մեջբերել մի դիտարկում ևս. «Սասունցի Դավիթ» դյուցազնավեպի պատումներից մեկում (մոտիվ 178) թորգոմը, Արամի հետ միասին հանդիսանում է Դավթի (այսինքն հայ ժողովրդի հավաքական կերպարի) նախնիներից մեկը⁶։ Ավելացնենք նաև, որ թորգոմը (Թարգամոսը) Հայկի (Հաոսի) հայրն ու հայերի նախնին է նաև միջնադարյան վրացական (Լեոնտի Սրովելի) պատմագրության մեջ⁷։

Ասքանազին և թորգոմին վերաբերող առավել վաղ շրջանի վկայությունը, մեր կարծիքով, հանդիպում է նաև հունա-հռոմեական անտիկ ավանդության մեջ։

Հոմերոսն իր «Իլիականում» փոյուզացիներին համարում է թրակիայի բնիկներ Բերեսինտոս և Ասկանիա երկրներից։ Այստեղից Հեկտորի որդի Սկամանդրոսը նրանց Փոքր Ասիա է բերել տրոյական պատերազմի ժամանակ։ Փոյուզական զորաջոկատները տեղաբաշխված էին Սանգարիոս գետի ափին, իսկ հրամանատարները Փորկիսն-Փորկիոսն (հայերեն թերևս «Թորգիս» կամ «Թորգիոս» պիտի արտաբերվեր) ու Ասկանիոսն էին⁸։ Թերևս մեծ դժվարություն չէ զորահրամանատարների անձնանուններում նշմարել թորգոմի (Ֆոգարմա, Թարգամոս) և Ասքանազի (Ասխանազ) անվանական աղերսները։ Վերոհիշյալ վկայությունը հանդիպում է նաև հռոմեացի պատմիչ Ստրաբոնի մոտ, ինչպես նաև ուշ հռոմեական պատմագիր Դարեոսի Փոյուզացու «Տրոյայի կործանման պատմու-

² Սովսես խորենացի, Պատմություն Հայոց, Եր., 1968, էջ 76, 85։

³ Փավստոս Բուզանդ, Պատմություն Հայոց, Եր., 1968, էջ 63-64, Ագաթանգեղոս, Պատմություն Հայոց, Եր., 1977, էջ 119, Թովմա Արծրունի և Անանուհ, Պատմություն Արծրունյաց տան, Եր., 1978, էջ 47, Սատրեոս Ուռհայեցի, Ժամանակագրություն, Եր., 1973, էջ 250։

⁴ Սովսես Կաղանկատվացի, Պատմություն Աղվանից աշխարհի, Եր., 1969, էջ 2-3, 24։

⁵ Հովհաննես Դրասխանակերտցի, Հայոց պատմություն, Եր., 1996, էջ 14-17։

⁶ Ս. Հարությունյան, Ա Սահակյան, Սասնա ծռեր, հ. Դ, Եր., 1999, էջ 90։

⁷ Լ. Մելիքսեթ-Բեկ, Վրաց աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, հ. Ա, Եր., 1934, էջ 143-147։

⁸ Հոմերոս, Իլիական, Եր., 1987, գիրք II, 851-852, գիրք III, 184-187, Ե. Սղոնց, Հայաստանի պատմություն, Եր., 1972, էջ 307։

թյուն» ստեղծագործության մեջ⁹։ Ըստ որում, խոսելով փոյուզացիներ Փորկիսից և Ասկանիոսից, Ստրաբոնը հիշատակում է մյուսացի մեկ այլ Ասկանիոսի ևս, ինչպես նաև թվարկում վերոհիշյալ անձնանունների հետ կապ ունեցող նույնանուն գետի (Մյուսիայում), լճի (Բյուքանիայում), գյուղերի (Փոյուզիայում և Մյուսիայում) ու երկրամասի մասին, դրանով իսկ մեկ անգամ ևս հաստատելով վերջիններիս Փոքր Ասիայում տեղավորված լինելու փաստը¹⁰։

Շարունակելով Տրոյական թեման և աչքի տակ ունենալով նրանում առկա Փորկիսի և Ասկանիոսի մասին կոնկրետ տեղեկատվությունը, թերևս անիմաստ չէ անդրադառնալ նաև հունական պատմագրության մեջ, գրեթե նույն համատեքստում հանդիպող մեկ այլ տվյալի։ Խոսքը Դիկտիս Կրետացու, Սերվիոսի և Տիտոս Լիվիոսի մոտ հանդիպող տեղեկատվությունն է, որի համաձայն Տրոյայի անկումից հետո դարդանների (փոքրասիական ցեղ) առաջնորդ էմեասի որդի Ասքանիոսը սկզբում հեռանում է ավերված քաղաքից, ապա կրկին ետ է վերադառնում և բազմում Նոր Տրոյական թագավորության գահին¹¹։ Այսինքն այս տվյալներ համաձայն ևս, Ասքանիոսի գործունեության աշխարհագրությունը ներառում է Փոքր և Մեծ Փոյուզիաների տարածքը և, ըստ էության, այս կամ այն կերպ դարձյալ կապ ունի թրակա-փոյուզական էթնիկական միավորի հետ։

Հերոդոտոսի մոտ արդեն խնդրո առարկա կերպարներից մեկի Թորգոմի, անվանական ենթադրյալ զուգահեռը հանդիպում է սկյութական աշխարհում, այն էլ աստծո կարգավիճակով։ Խոսելով սկյութների պաշտամունքի ու հավատալիքների մասին պատմիչը նշում է, որ ծովերի աստվածը նրանց մոտ կոչվում է Թարգիմասադաս¹²։

Թորգոմին հայոց ազգածին նահապետ են համարում նաև Հիպպոլիտոսն ու Եվսեբիոս Կեսարացին¹³։

Ի մի բերելով և ըստ ժամանակագրական հաջորդականության համակարգելով հունահռոմեական, հրեական, հայկական և վրացական սկզբնաղբյուրների վերոհիշյալ վկայությունները Ասկանիոս-Ասքանագի և Փորկիս (Փորկիոս)-Թորգոմի մասին, մեր կարծիքով հնարավոր է արձանագրել հետևյալը.

1. Առավել վաղ մոտավորապես մ.թ.ա. II հազարամյակի վերջին քառորդի իրադարձությունները ներկայացնող, հոմերոսյան ավանդության մեջ Ասքանագի և Թորգոմի կերպարային դրսևորումները Փորկիսն ու Ասկանիոսը, թրակա-փոյուզական ծագումով համախոհ զորահրամանատարներ են, որ հակահունական ռազմական համադաշնության կազմում մասնակցել են տրոյական պատերազմին։ Նրանք ազգածին նահապետներ չեն և սկիզբ չեն դրել էթնիկական որևէ միավորի։ Այս մոտիվը, գրեթե առանց փոփոխության, վերարտադրվել է միևնույն թեման արձարծած հետագա շրջանի հունա-հռոմեական պատմագրության մեջ։ Աշխարհագրական միջավայրը, որում գործում են Փորկիսն ու Ասկանիոսը, հիմնականում Փոքր Ասիան է, մասամբ Բալկանյան թերակղզին և, ըստ Հերոդոտոսի՝ նաև Սև ծովի հյուսիս-արևելյան ափամերձը։

2. Աստվածաշնչում Ֆոգարման (Թոգարմա, Թորգոմայ) և Ասքանագը (Ասխանագ) Հաբեթի որդի Գոմերի որդիներն են։ Թեև Հին Կտակարանն այդպես էլ չի կոնկրետացնում, թե

⁹ Страбон, География в 17 книгах, Л., 1964, с. 529, 634; Дарет Фригийский, История о разрушении Трои, СПб., 1997, с. 95, 151.

¹⁰ Страбон, ук. соч., с. 214-215, 517, 527, 529-530, 569-570, 634-635.

¹¹ Ա. Գ. Սուսթելյան, Հունական գրականության պատմություն, Եր., 1968, էջ 40, Դիցաբանական բառարան, Եր., 1985, էջ 25, 81-82, Р. Грейвс, Мифы Древней Греции, М., 1992, с. 521-522.

¹² Հերոդոտոս, Պատմություն ինը գրքից, Եր., 1986, IV, 59, 240:

¹³ Ն. Ադոնց, նշվ. աշխ., էջ 313, Հ. Գ. Ժամկոչյան, Ա. Գ. Աբրահամյան, Ստ. Տ. Սելիք-Բախշյան, Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. 1, Եր., 1963, էջ 115:

հատկապես որ էթնիկական խմբերն են Ասքանազի և Թորգոմի շառավիղները: Աշխարհագրական միջավայրը, որտեղ իրենց գործունեությունն են տարածել նրանք՝ Սերծավոր Արևելքն է և մասնավորապես Հայկական լեռնաշխարհը (այստեղ են գտնվել Արարադի, Ասքանազի և Սիննիի թագավորությունները):

3. Հրեական, հայկական և վրացական պատմագրության մեջ Ասքանազը և Թորգոմը մի դեպքում Հաբեթի որդի Գոմերի որդիներն են, մի այլ դեպքում՝ Գոմերի որդի Թրասի գավակները (այսինքն՝ Գոմերի թոռները) և մի երրորդ տարբերակում՝ Հաբեթի որդի Թիրասի ժառանգները: Այստեղ արդեն, ի տարբերություն հունա-հռոմեական աղբյուրների, Ասքանազն ու Թորգոմը միանշանակ ընկալվում են որպես հաբեթական տոհմաճյուղին պատկանող երկու ազգածին եղբայր-նահապետներ, որոնցից առաջինը հռեգիացիների ու սարմատների (այսինքն՝ սակա-սկյութա-սարմատական էթնիկական հանրության), իսկ երկրորդը փոյուզացիների ու հայերի հիմնադիրն է, ըստ որում թե առաջին և թե երկրորդ էթնիկ կազմավորումների համար սկզբնավորող է ներկայացվում կիմերական (Գոմեր, Գամեր) և թրակական (Թիրաս, Թիրամ) հյուսիսբալկանյան էթնիկ սուբստրատը: Այս սկզբնաղբյուրներում էլ Ասքանազի և Թորգոմի գործունեությունը տրված է Հյուսիսային Բալկաններից և Փոքր Ասիայից մինչև Ուրալ (Ռիպեյան լեռներ), ինչպես նաև Հայկական լեռնաշխարհից մինչև Հարավգոսական տափաստաններ ներառող տարածքներում:

Հաշվի առնելով վերոհիշյալ ողջ տեղեկատվությունը և դրան համադրելով լեզվաբանության, մասամբ նաև հնագիտության ձեռքբերումները, Թորգոմի և Ասքանազի ծագումնաբանության խնդրին անդրադարձել է նաև ժամանակակից պատմագիտությունը: Ստացված արդյունքների սեղմ և ամփոփ շարադրանքը հետևյալն է:

1. Աստվածաշնչյան, անտիկ և միջնադարյան սկզբնաղբյուրների «Թորգոմայ տունը» համադրվել, ապա նույնացվել է մ.թ.ա. XX դարից երբեմն Աշուրի առևտրական գաղութների «կապաղովկյան աղյուսակներում», իսկ մ.թ.ա. XVI դարից նաև խեթական արձանագրություններում պարբերաբար հիշատակվող Թագարամա-Թեգարամա (ասուրական տարբերակը Թիլգարիմմու կամ Թիլ Գարիմմու) քաղաքի և/կամ քաղաքական միավորի հետ¹⁴: Ըստ որում թվարկված բոլոր հեղինակները Թա/եգարամա երկիրը և հետևաբար նաև «Թորգոմայ տունը» տեղայնացրել են Եփրատից արևմուտք ընկած տարածքներում, բացառությամբ Ա.Երեմյանի, որն այն նույնացնում է Փոքր Հայքի, իր բնորոշմամբ՝ Հայասա-խաթեի հետ¹⁵: Ինչ վերաբերում է Թա/եգարամայի բնակչությանը, ապա սկզբում նրան վերագրվել է հայկական առաջին էթնիկական, հետագայում նաև քաղաքական կազմավորումը լինելու մենաշնորհը¹⁶, իսկ ներկայումս պատմագիտական, լեզվաբանական, առասպելաբանական և հնագիտական որոշ ուշագրավ կռվանների հիման վրա

¹⁴ Լ.Աղոնց, նշվ. աշխ., էջ 310-315. Հայ ժողովրդի պատմություն, հ. 1, Եր., 1971, էջ 94-96, *Գ ի Սարգսյան*, Սովետսոորենացու «Հայոց պատմությունը» և սեպագիր աղբյուրները, ՊԲՀ, 1992, № 2-3, էջ 37-38, 48, *Ա.Վ Քոսյան*, Տուն Թորգոմայ, Եր., 1998, *Ա.Վ Քոսյան*, Սերծավորարևելյան ճգնաժամը և Հայկական լեռնաշխարհը, Եր., 1999, էջ 150, *Б.Б.Пиотровский*, История и культура Урарту, Ер., 1944, с. 300; *И.М.Дьяконов*, Предыстория армянского народа, Ер., 1968, с. 179-180; *В. Хачатрян*, Восточные провинции Хеттской империи, Ер., 1971, с. 94-96; *Н.В.Арутюнян*, Топонимика Урарту, Ер., 1985, с. 294; История Древнего Востока (Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации), часть II, М., 1988, с. 70, 144, 150; *Н.Лewy*, Notes on the Political Organizations of Asia Minor at the time of the Old Assyrian Texts, (in "Orientalia", vol. 33), fasc. 2-3, Roma, 1964, p. 195; *M.Kavoukjian*, Armenia, Subartu and Summer, The Indo-European Homeland and Ancient Mesopotamia, Montreal, 1987, p. 156 և այլն:

¹⁵ *Ա.Ս.Երեմյան*, Կիմերական և սկյութական ցեղերի արշավանքները և Ուրարտուի ու Սոորեստանի պայքարը բոլշևորների դեմ, ՊԲՀ, 1968, № 2, էջ 109:

¹⁶ Լ.Աղոնց, նշվ. աշխ., էջ 311, *И.М.Дьяконов*, ука. соч., с. 179:

կարծես թե բացահայտվում է վերջինիս հնդեվրոպական «արևելամուշկական» էթնիկ պատկանելությունը¹⁷, ինչը մասամբ փորձ է արվում հիմնավորել Հայկական լեռնաշխարհի վաղերկաթեդարյան հնագիտական մշակույթի մեկ բաղկացուցչի այսպես կոչված «մուշկական» խեցեղենի արևելյան օջախի գոյության փաստով¹⁸:

2. Ասքանազին և Ասքանազյան թագավորությանը (Ասքանազյան գնդերին) վերաբերող տեղեկատվությունը մինչ օրս չի քննարկվել փոքրասիական հիերոգլիֆային արձանագրությունների համատեքստում և միայն համադրվել, ապա նույնացվել է մ.թ.ա. I հազարամյակի առաջին կեսի ասուրական սեպագիր արձանագրություններում հանդիպող Աշկուզա (Իշկուզա) երկրի կամ Աշքենազի թագավորության հետ, որն ուսումնասիրողների ճնշող մեծամասնությունը, հիմք ընդունելով Ատրաբոնի հաղորդումները սկյութների մասին, տեղադրում է Կուր գետի մերձաջափնյա շրջաններում մասնավորապես Սակասենա-Շակաշենում¹⁹: Բացառություն է կազմում միայն Ֆ. Տեր-Մարտիրոսովը, որը վերոհիշյալ քաղաքական միավորը փորձում է հարմարեցնել Սասունում (Շուբրիա)²⁰: Ինչ վերաբերում է Ասքանազի սերունդների կամ ասքանազյան ցեղերի էթնիկական պատկանելությանը, ապա բոլոր ուսումնասիրողներն էլ միահամուռ դրանց տակ տեսնում են սակա-սկյութա-սարմատական էթնիկ հանրությանը և վերջինիս տարածման ու գործունեության աշխարհագրական սահմանների մեջ ներառում Բալկանների հյուսիս-արևելյան շրջաններից մինչև Ուրալյան (Ռիպեյան) լեռներ և Ալթայ, ինչպես նաև Հյուսիսային Միջագետքից մինչև Հարավարևմտյան տափաստաններ և Ուկրաինա ընկած տարածքները²¹: Ինչ վերաբերում է վերոհիշյալ սկզբնաղբյուրներում վկայված Ասքանազ և Թորգոմ զույգի մոտիկ ազգակցական կապին և, ըստ այդմ, նաև սակա-սկյութա-սարմատական էթնիկ հանրության և հայոց հնարավոր ընդհանուր ծագումնաբանական արմատներին, ապա այս խնդիրն արծարծած ուսումնասիրողները կամ ամբողջովին մերժել են նման հնարավորությունը²², կամ էլ այն ներկայացրել որպես սկյութական գորաջոկատների կողմից մ.թ.ա. VII-VI դարերում հյուսիսից դեպի Մերձավոր Արևելք կատարած ռազմական ներխուժման և հայ էթնոսի մեջ սկյութական էթնիկ տարրի մի մասի արագ տարալուծման էպիկական նկարագրություն²³:

Այսինքն ինչպես անցյալի պատմագիրների, այնպես էլ ժամանակակից պատմաբան-

¹⁷ Ա.Ե. Պետրոսյան, Արամի առասպելը հնդեվրոպական առասպելաբանության համատեքստում և հայոց ազգածագման խնդիրը, Եր., 1997, էջ 86:

¹⁸ Ա. Վ. Բոսյան, «Արևելյան» և «արևմտյան» մուշկերի խնդիրը, ՊԲՀ, 1996, № 1-2, էջ 207-220:

¹⁹ Բ. Հ. Հարությունյան, Հայաստանի, հայ-իրանական հարաբերությունների և Առաջավոր Ասիայի հնագույն պատմության մի քանի խնդիրների շուրջ (մ.թ.ա. VII-VI դդ.), Եր., 1998, էջ 32-33, 81-82, Բ. Բ. Пуотровский, ук. соч., 1944, с. 297-300; И. М. Дьяконов, История Мидии от древнейших времен до конца IV в до н.э., М.-Л., 1956, с. 228-254, 281; Б. Б. Пуотровский, Ванское царство (Урарту), М.-Л., 1959, с. 245; J. Derakhshani, Die Arier in den Nahöstlichen Quellen des 3. und 2. Jahrtausends v. Chr., Teheran, 1998, s. 73 և այլն:

²⁰ Փ. Թեր-Մարտիրոսով, Скифское царство в Передней Азии и исторические основы предания о Паруйре Скайорди как царе Армении, ИФЖ, 1994, № 1-2, с. 67-84:

²¹ М. И. Артамонов, Киммерийцы и скифы, Л., 1974, с. 8-9; Я. В. Доманский, Скифы-кочевники, постухи, войны (в жур. "Курьер ЮНЕСКО" - "Скифы"), Париж, 1977, с. 9-13; В. И. Абуев, К вопросу о прародине и древнейших миграциях индоевропейских народов (в кн. "Древний Восток и античный мир"), М., 1972, с. 37; А. А. Нейхардт, Скифский рассказ Геродота в отечественной историографии, Л., 1982, с. 61-162; И. В. Куклина, Этногеография Скифии по античным источникам, Л., 1985; М. В. Агбунов, Путешествие в загадочную Скифию, М., 1989, с. 19-55; И. И. Лосева, И. С. Канустин, О. Т. Курсанова, В. Т. Тахтмышев, Мифологический словарь, Ростов на Дону, 2000, с. 447; M. A. Levi, The Scythians of Herodotus and the Archaeological Evidence (in "The archaeology of the steppes: Methods and strategies"), Napoli, 1994, p. 633-639 և այլն:

²² Լ. Աղոնց, նշվ. աշխ., էջ 303-305, 315-316:

²³ Բ. Հ. Հարությունյան, նշվ. աշխ., էջ 31-32, Ա. Վ. Բոսյան, նշվ. աշխ., 1998, էջ 59-61, Գր. Ա. Կանաչյան, Хайаса-колыбель армян, Ер., 1947, с. 147-153:

ների պրպտումների արդյունքում Սսքանագ և թորգոմ նահապետների և հետևաբար նրանցից սերված «Սսքանագյան ազգի» և «Թորգոմայ տան» ծագումնաբանության խնդիրը հասցվելով ամենաեական փուլին էթնոգենետիկական մեկնաբանությունների մակարդակին, ըստ էության այլևս չի շարունակվել և ամփոփվել է աղբյուրագիտական, մշակութային և լեզվաբանական եզրահանգումների համատեքստում: Մինչդեռ ծեռքի տակ առկա համապատասխան հնամարդաբանական նյութի ուսումնասիրությունն ուստացված արդյունքների համեմատական վիճակագրական վերլուծությունն ի գործ է առավել հավաստի և կոնկրետ պատասխաններ առաջարկել նաև այդ մակարդակում: Այդ իսկ պատճառով էլ վերոհիշյալ բացն այս հոդվածում փորձ է արվել լրացնել Ուկրաինայի, Հարավգուսական տափաստանների, Կովկասի, Հայկական լեռնաշխարհի, Առաջավոր և Միջին Ասիայի, Ղազախստանի և Ալթայի մ.թ.ա. II-I հազարամյակների համապատասխան հնագիտական հուշարձաններից հայտնաբերված և 47 զանգաբանական հավաքածուներ ներառող ներկայացուցչական ընտրույթի շրջանակներում (նկ. 2):

Սարտին	FI	FII
1	-0.403	0.773
8	0.836	0.051
17	-0.077	0.649
5	-0.046	0.867
9	0.393	0.473
45	0.739	0.280
48	0.346	0.530
55	0.467	0.457
54	0.742	0.151
51	0.297	0.084
52	0.426	-0.002
77	0.697	-0.370
<ZM	0.807	-0.066
32	0.177	-0.365
72	0.421	0.258
75/1	-0.591	0.507
%	27.64	19.6

Առաջավոր Ասիայի և Կովկասի մարդաբանական տեղեկատվության համար օգտագործվել են Իրանի Սիալկ Բ (47), Հայաստանի Հոռոմ (16), Սոթքի ծոր (17), Ակունք (18), Ներքին Գետաշեն (38), Նորատուս (39), Ադրբեջանի Մինգեչաուր (42,43), Վրաստանի Սամթավրո (19), Սցխեթ (20), Օսեթիայի Թլի (21), , Ստավրոպոլի Երկրամասի Ուլլուբագանլի (40) հնավայրերից հայտնաբերված, ինչպես նաև վանտոսայան (ուրարտական) (22) և կոբանյան (41) մշակույթներին պատկանող դամբարաններից պեղված համահավաք զանգաբանական ժողովածուների միջինացված չափագրական տվյալները²⁴: Միջին Ասիայի

²⁴ Т.П.Княткина, Черепы эпохи бронзы с территории юго-западного Таджикистана (в кн. А.М. Мандельштам, Памятники эпохи бронзы в Южном Таджикистане), МИА №145, А., 1968; Ռ.Ս. Սկրտչյան, Հոռոմի դամբարանադաշտի հնամարդաբանությունը ՀՀ-ում 1989-1990թթ. դաշտային հնագիտական աշխատանքներին նվիրված նստաշրջան, զեկ. թեզիսներ, Եր., 1991, А.С.Пилипосян, Р.А. Мкртчян, Могиальник Мртби дзор (в сб. "Археологическая конференция Кавказа I", тезисы докладов), Тб., 1998; Ռ.Սկրտչյան, Ա.Փալիկյան, Ներքին Գետաշենի թիվ 20 դամբարանից հայտնաբերված զանգերի համեմատական վերլուծությունը, ՀՀ-ում 1993-1995թ. հնագիտական հետազոտությունների արդյունքներին նվիրված 10-րդ գիտական նստաշրջան, զեկ. թեզեր), Եր., 1996, В.П.Алексеев, Происхождение народов Кавказа, М., 1974; Р.М.Касымов, Антропологические исследование черепов из Мингечаура, Баку, 1960; М.Г. Абдушешмшвили, Антропология Грузии в период широкого освоения производства железа, Тб., 1988; А.Г.Тихонов, Новые данные к антропологии населения кобанской культуры (по материалам могильника Уллубаганлы)(в сб. "Вестник Антропологии", вып. 1), М., 1996; Ռ.Սկրտչյան, Պ.Ավետիսյան, Ուրարտական դամբարանների հնամարդաբանական նյութերը մ.թ.ա. 8-6-րդ դդ. պատմահնագիտական կոնտեքստում, Հայաստանի հնագիտական հուշարձանները, հ.16, Եր., 1995, էջ 98-104, В.П.Алексеев, И.И.Гохман, Антропология Азиатской части СССР, М., 1974.

Երկաթի դարի, մասնավորապես՝ Տաջիկստանի և Ուզբեկստանի հնամարդաբանությունը ներկայացված է համապատասխանաբար, Տիգրովայա Բալկայի, Սակոնի-մորի Տուխարի (46) և Կոկչայի (45) նյութերով²⁵:

Հարավային Ռուսաստանի վերոհիշյալ շրջափուլի գանգաչափական միջինացված արժեքները վերցված են հիմնականում «սրուբնայա», արաշեյան և պոլտավկինյան մշակույթներին պատկանող դամբարանադաշտերից հավաքագրված ու ըստ տարածաշրջանների դասակարգված տվյալների ընտրույթից (23-37)²⁶:

Սակա-սկյութական աշխարհի հնամարդաբանության համար, տեղեկատվական սկզբնաղբյուր է ծառայել Վ.Պ.Ալեքսեևի համահավաք ժողովածուն, որը ըստ ձևաբանական առանձնահատկությունների դասակարգված է 5 աշխարհագրական շրջանների մերձսևծովյան (սկյութական, (1-6), ամուդարյական(10), պամիրյան (11,12) դադախստանա-ալթայան (7,8,9,13,14)) և ենիսեյան (15)²⁷:

Նշված գանգաբանական հավաքածուների ձևաբանական նմանության կամ տարբերակվածության աստիճանը որակելու համար օգտագործվել է վիճակագրական վերլուծության կոմպոնենտային մեթոդը՝ 16 հատկանիշների հիմքի վրա²⁸:

Առանձնացված 4 գլխավոր կոմպոնենտները ընդգրկում են հատկանիշների ընդհանուր դիսպերսիայի 69,5%-ը: Ստորև բերված աղյուսակից հետևում է, որ առաջին կոմպոնենտը (27,6%) բնութագրում է դիմային կմախքի պրոֆիլավորվածության և գանգի լայնական չափերի փոխկապակցվածության տարբերակները: Վիճակագրական առումով կշիռ ունեցող դրական ցուցանիշները հետևյալներն են՝ գանգասկավառակի և դիմային կմախքի լայնական տրամաչափերը (8,45,54), հորիզոնական պրոֆիլավորվածությունը բնութագրող անկյունները (77, <z>): Միակ բացասական բարձր արժեք ունեցող հատկանիշը՝ քթոսկրերի պրոֆիլավորվածության անկյունն է (75/1): Ուստի առաջին ինտեգրալային բնութագիրը կոորդինատների հորիզոնական առանցքի սահմաններում տարբերակում է լայնադեմ, բրախիկրանության տենդենց ունեցող, թույլ հորիզոնական պրոֆիլավորվածությամբ և նեղադեմ, դոլիխոկրան, արտահայտված ուղղահայաց պրոֆիլավորվածությամբ, խմբեր:

Երկրորդ կոմպոնենտը (19,95%) բացահայտում է գանգի երկայնական չափերի (1, 17, 5, 48) և քթոսկրերի ցցվածության աստիճանի (75/1) դրական փոխհարաբերակցվածությունը: Ինչից հետևում է, որ ըստ II ինտեգրալային բնութագրի, կոորդինատների ուղղահայաց առանցքի սահմաններում խմբավորվում են դոլիխոմորֆ, այսինքն՝ երկարագանգ և երկարադեմ, արտահայտված ուղղահայաց պրոֆիլավորվածությամբ և հակառակ ձևաբանական նկարագիրը ունեցող հավաքածուները:

Թիվ 1 նկարում պատկերված է 47 գանգաբանական հավաքածուների դիրքը I և II գլխավոր կոմպոնենտների համեմատական տարածքում: Այսինքն, նյութի խմբավորումը իրագործվում է ըստ բրախիմորֆ և դոլիխոմորֆ, ինչ-որ տեղ նրբակազմ և գանգվածեղ, պրոֆիլավորվածության թույլ կամ արտահայտված աստիճան ունեցող ձևաբանական նկարագրի: Դժվար չէ նկատել, որ թվարկված ինտեգրալային հատկանիշները

²⁵ В.П.Алексеев, А.А.Аскаров, Т.К.Ходжайов, Историческая антропология Средней Азии, Ташкент, 1990; Т.П.Кияткина, ук. соч.; В.В.Гинзбург, Т.А.Трофимови, Палеоантропология Средней Азии, М., 1972.

²⁶ А.В.Шевченко, Антропология населения южно-русских степей в эпоху бронзы (в сб. "Антропология современного и древнего населения Евронейской части СССР"), А., 1986.

²⁷ В.П.Алексеев, Историческая антропология и этногенез, М., 1989.

²⁸ В.П.Алексеев, О.Б.Трубинова, Некоторые проблемы таксономии и генеалогии Азиатских монголоидов (Краниометрия), Новосибирск, 1984.

տարբերակում են հարավային և հյուսիսային եվրոպոիդ, ինչպես նաև արևմուտք-արևելք ուղղվածության դեպքում եվրոպոիդ և որոշ մոնղոլոիդային խառնուրդ ունեցող հնամարդաբանական տիպեր:

Գրաֆիկական պատկերի վրա սահմանագծված են Միջին Ասիայի, Կովկասի և մասնավորապես Հայաստանի տարածքներից գտնված և մ.թ.ա. II հազ. II կեսից մ.թ.ա. I հազ. վերաբերող, ինչպես նաև «սրուբնայա», պոլտավկինյան և աբաշևյան ու, նրանց ժամանակագրորեն հաջորդած, սակական և սկյութական հուշարձաններից հայտնի գանգաբանական հավաքածուները:

Ափոման ամենամեծ տիրույթը զբաղեցնում են սակական պատմամշակութային հանրությանը պատկանող գանգաբանական հավաքածուները, ինչը պայմանավորված է վերջիններիս հետերոգեն (տարասեռ) ծնաբանությամբ, որը ահռելի տարածքային սփռվածության հետևանք է:

Դրական և բացասական արժեքների տիրույթներում բևեռանում են 2 սակական հավաքածու՝ պամիրյան տիպին պատկանող Ակբեիտի (11) նեղադեմ, խիստ պրոֆիլավորված և դոլիխոկրան ժողովածուն (բացասական արժեքների դաշտ), որը Վ.Ալեքսեևը բնութագրում է միջերկրածովյան (հարավային եվրոպոիդ) մարդաբանական տիպի առաջավորասիական տարբերակների շրջանակներում, ըստ այդմ «կասկածի տակ չդնելով պամիրյան սակերի առաջավորասիական ծագումը»²⁹ և դաժախստանա-ալթայյան տիպին պատկանող Լեռնային Ալթայի Տուեկա, Շիբե հնավայրերից հայտնաբերված, մոնղոլոիդության որոշակի տարր պարունակող, մեզոկրան, չափազանց լայնադեմ և թույլ պրոֆիլավորված ընտրույթը (13) (դրական արժեքների դաշտ):

Ընդունված տեսակետ է, որ սակա-սկյութական մշակութային հանրությունը գենետիկական միասնություն չի կազմել և ձևավորվել է մի քանի ծագումնաբանորեն տարբեր մարդաբանական ուրույն կոմպոնենտների հիմքի վրա, որոնք կարող էին էթնիկապես ձևավորվել միմյանցից³⁰: Այսինքն կասկածի տակ է դրվում մարդաբանական կերպարի առաջնային հանրության գոյությունը, ուստի և նախահայրենիքի գաղափարը:

Ինչպես վերը նշվեց, Պամիրի սակերին վերագրվում է առաջավորասիական ծագում: Ինչը և ցայտուն դրսևորված է թե՛ գրաֆիկական (նկ. 1), և թե՛ կլաստերային պատկերների վրա: Դենդրոգրամայում (նկ. 2) պամիրյան երկու ընտրույթները (11, 12) 33-րդ և 35-րդ մակարդակներում ճյուղավորվել են միայն ուրարտական (վանտոսայան) (22) և առաջավորական, նրբակազմ³¹ բնութագիր ունեցող Սինգեչաուրի (I փուլ) (42) հավաքածուների հետ:

Մերծնծովյան սկյութների մարդաբանական դիագնոզումը և կարգավիճակը եվրոպոիդ ռասայի հարավային և հյուսիսային ճյուղի ձևաբանական տիպերի սահմաններում մինչ օրս վիճարկելի է: Միանշանակ ընդունվում է վերջիններիս կենսաբանական հոմոգենության (միասեռության) փաստը, ուստի և ծագման միասնությունը: Ուսումնասիրողների մեծամասնությունը սկյութների մարդաբանական կերպարի հիմքում տեսնում է ռուսական տափաստանների Բրոնզի և Երկաթի դարաշրջանների պոպուլյացիաների³² և հատկապես «սրուբնայա» մշակույթին պատկանող բնակչության ձևաբանությունը³³, որը իր ներտի-

²⁹ В.П.Алексеев, ук. соч., 1989, с. 232.

³⁰ В.П.Алексеев, ук. соч., 1989; И.Б.Яблоцкий, Саки Южного Приаралья, М., 1996.

³¹ Р.М.Касымова, ук. соч., 1960.

³² Г.Ф.Дебец, Палеоантропология СССР, М., 1948; В.П.Алексеев, ук. соч., 1989.

³³ Т.С.Кондукторова, Физический тип людей Нижнего Приднепровья, М., 1972.

պային դրսևորումներով (տարբեր աստիճանի արտահայտված գանգվածեղություն, և դիմային կմախքի թույլ պրոֆիլավորվածություն) հիմնականում բնորոշվում է պրոտոեվրոպոիդ, հիպերնորֆ մարդաբանական տիպերի սահմաններում, այսինքն հակվում սևծովյան սկյութների տեղաբնիկության տեսակետին³⁴։ Կոորդինատային առանցքների բացասական, փոքր չափագրական արժեքների այսինքն նրբակազմ տարբերակների սփռման դաշտում (նկ.1) ամփոփ սահմանագծով տեղայնացել են սկյութական բոլոր հավաքածուները (1-6)։ Կլաստերային պատկերի վրա (նկ. 2) վերջիններս 22-րդ մակարդակում կազմում են սրետ ճյուղավորված մի խումբ։ Երկու գծագրերի վրա էլ սկյութական ընտրույթի սահմաններում «տափաստանային» և հատկապես «սրուբնայա» մշակույթին պատկանող 12 հավաքածուներից (23-34) ընդմիջարկված է միայն մեկը՝ համեմատաբար նեղադեմ և նրբակազմ, մեզոկրան սարատովյան համահավաք գանգաբանական ժողովածուն (28)։ Նույնպիսի տեղադրություն ունի նաև աբաշևյան մշակույթին պատկանող պեպկինյան կուրգանի նրբակազմ ձևաբանությամբ հավաքածուն։ Ուրարտական (վանտոսայան) մեզոկրանության հակում դրսևորող և նեղադեմ, ընտրույթը (22) նմանապես տեղադրված է սկյութական նյութերի (1, 2) անմիջական հարևանությամբ (նկ. 1)։

Կոորդինատային պատկերի և դենդրոգրամայի վրա սկյութական գանգաբանական հավաքածուները ամփոփող սահմանագծին (նկ.1) և նրանց կլաստերային խմբին (նկ.2, 28-րդ մակարդակ), սերտորեն հարում են Ներքին Գետաշենի երկաթեդարյան (38) և Ուլլուբազանլիի (40, կոբանյան մշակույթ) նրբակազմ ընտրույթները։

Սկյութական իրողություններին նախորդած տափաստանային, հիպերնորֆ պրոտոեվրոպոիդները, ի դեմս «սրուբնայա» մշակույթի կրողների, հիմնականում խմբավորվում են II կոորդինատային առանցքի ավելի խոշոր չափեր բնորոշող դրական արժեքների դաշտում (23, 24, 26, 27, 29-34)։ Վերոհիշյալ գանգաբանական հավաքածուների մի ստվար խումբ (23, 36, 24, 30, 27, 29) դենդրոգրամայում 34-րդ մակարդակում կլաստերիզացվում է Տարիմ-Կայայի և Տումեկ-Կիչիջիկի (10) սակական, չափազանց խոշորակազմ ամուղարյական տարբերակի հետ։

Այսպիսով սկյութական հնամարդաբանական ընտրույթը առաջարկված 47 հավաքածուների համեմատական մասշտաբում զգալիորեն մոտիկ ձևաբանական զուգահեռներ է գտնում Կովկասի և մասնավորապես Հայաստանի նրբակազմ տարբերակներում, որոնք Մ.Աբդուշելիշվիլու բնորոշմամբ պատկանում են միջերկրածովյան մարդաբանական տիպի կովկասյան տեսակին։ Ըստ հեղինակի, այն վերջնականապես ձևավորվել է Երկաթի դարում Հայաստանի, Վրաստանի, Ադրբեջանի և Հյուսիսային Կովկասի տարածքներում³⁵։ Մարդաբանական գրականության մեջ փաստագրված և այս տիպին պատկանող բոլոր դիտարկումները տեղ են գտել սույն համեմատական ընտրույթում։ Կոորդինատային առանցքների դաշտում վերոհիշյալ հավաքածուների (16-22, 38, 39, 42, 43) զբաղեցրած տարածքի նրբակազմ տարբերակների տիրույթում էլ հենց ընդմիջարկված է ողջ սկյութական հավաքածուն (նկ.1)։ Նշենք, որ նրբակազմ կովկասյան և անդրկովկասյան մարդաբանական տիպերը ունեն բավականին արխաիկ (Նեոլիթ, էնեոլիթ) և առավել հարավային առաջավորասիական ծագում։

Ուշագրավ է, որ սակա-սկյութական էթնոմշակութային հանրության ալթայան (13) սիրդարյական (7,8) խոշորակազմ, բրախիկրան, թույլ հորիզոնական պրոֆիլավորվածությամբ 3 հավաքածուները շատ հեռավոր, բայց այնուհանդերձ փաստագրվող ձևաբա-

³⁴ С.Г.Ефимова, Население Восточной Европы в эпоху железа и позднеримское время (в кн. "Восточные славяне: Антропология и этническая история"), М., 1999.

ճական նմանություն են դրսևորում դարձյալ քրախիկրան և զանգվածեղ Սիալի (47) գանգաբանական ընտրության հետ, ինչը ապացուցում է 41-րդ մակարդակում թվարկված գանգաբանական ժողովածուների խմբավորման փաստը (նկ.2): Հետաքրքրության է արժանի նաև իրանական նյութի (47) միջանկյալ դիրքը սակական հավաքածուների տարածման դաշտում (նկ.1): Կոմպոնենտային վերլուծության դեպքում կոորդինատների դաշտում միջուկային դիրք զբաղեցնող ընտրությունները կամ արբանյակ հավաքածուների նախնական (եւակետային) մարդաբանական տիպն են ներկայացնում, կամ էլ վեջինների մետիսացիայի ձևաբանական արդյունքը: Հաշվի առնելով Սիալի Բ հուշարձանի ժամանակագրական առաջնայնությունը, նշված գանգաբանական հավաքածուի (47) մարդաբանական տիպը սկզբնային (նախնական) կարելի է համարել:

Այսպիսով, կոմպոնենտային վերլուծության միջոցով վերհանված սակա-առաջավոր-ասիական, սկյութա-կովկասյան և հատկապես ուրարտական (վանտոսայան) ու սակա-սկյութական մարդաբանական նմանությունների փաստը կարելի է մեկնաբանել հետևյալ հաջորդական ձևակազմիչ գործոններով:

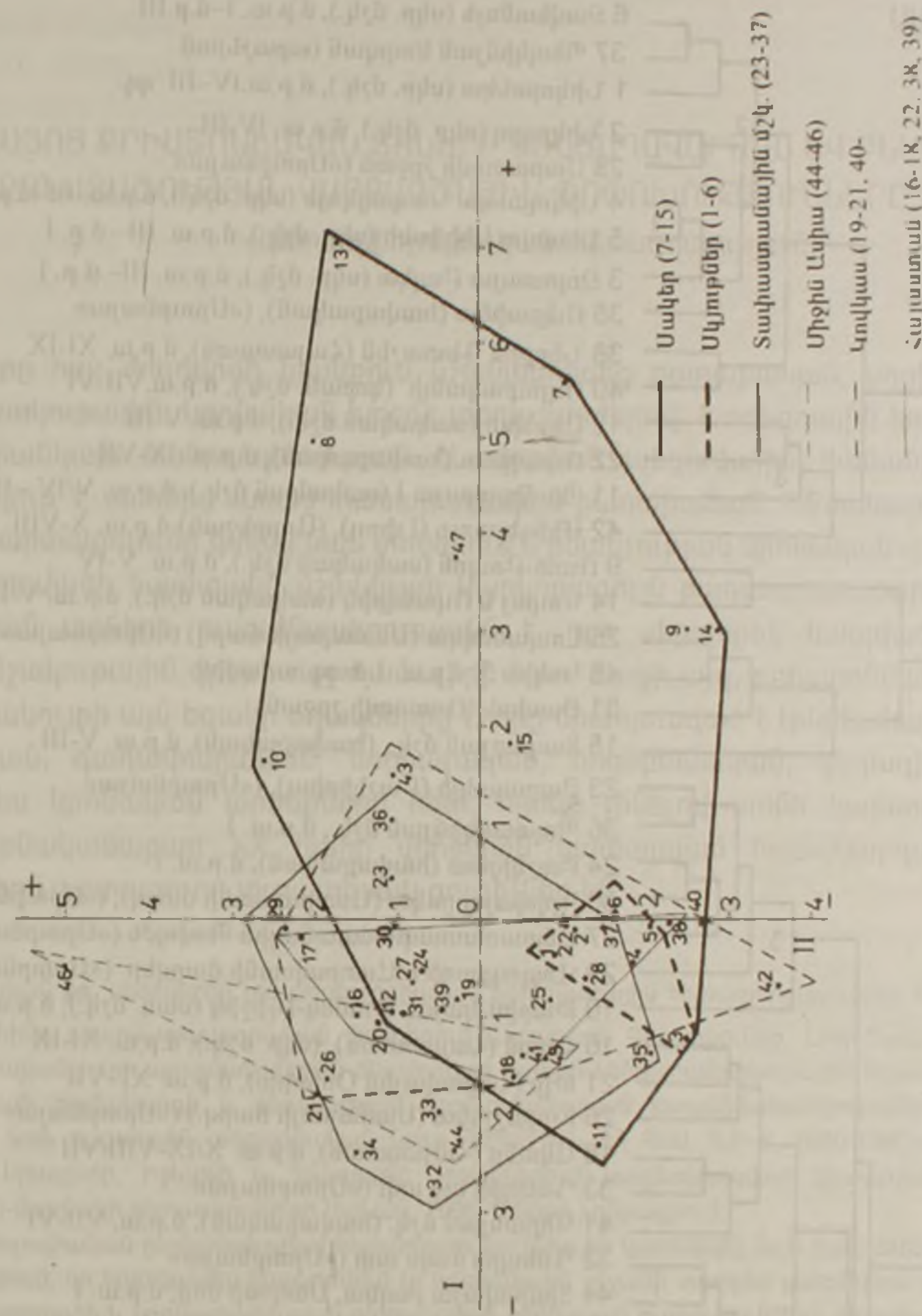
1. Ծագման ընդհանրությամբ: Հանգամանք, որ թույլ է տալիս պնդել, թե վերը թվարկված էթնոմշակութային հանրությունների նախնյաց մարդաբանական հատկանիշների ձևավորման նախահայրենիքը եղել է Առաջավոր Ասիան:

2. Միջէթնիկական բազմաբնույթ փոխառնչություններով: Խոսքն առաջին հերթին վերաբերում է մ.թ.ա. VIII-VII դարերի սահմանագծին տեղի ունեցած էթնո-քաղաքական իրադարձություններին և մասնավորապես կիմերա-սկյութական հակամարտություններին: Դրանց արդյունքում, ըստ Հերոդոտոսի հաղորդման՝ «Կովկաս լեռն ունենալով իրենց աջ կողմում»³⁶ սկյութական զորաջոկատները Հարավոսական տափաստաններից Դարբանդի լեռնանցքով ներխուժեցին Կովկաս, պարտության մատնեցին մեդացիներին, ապա՝ ասպատակելով Հայկական լեռնաշխարհը (վանտոսայի թագավորությունը՝ Ուրարտուն), հասան մինչև Հյուսիսային Միջագետք (Ասորեստան): Շուրջ մեկուկես դար վերոհիշյալ տարածքներում բռնություն, ավեր ու ասպատակություն սփռած այս զորաջոկատները, մոտավորապես մ.թ.ա. VI դարի II քառորդից, նոր ռազմա-քաղաքական ուժերի (Մարաստան, Աքեմենյան Իրան) ճնշման տակ աստիճանաբար ստիպված էին թողնել Առաջավոր Ասիայի սահմանները, ետդարձին իրենց հետ տանելով ոչ միայն կողոպտված հարուստ ավարը, այլև արհեստագործական այն նորամուծություններն ու հնարքները, որ ձեռք էին բերել տեղի բարձր մշակույթների հետ ունեցած անմիջական շփումների արդյունքում: Վերջինս, անշուշտ, ուղեկցվել էր նաև էթնիկական սերտ փոխառնչություններով: Հանգամանք, որ մարդաբանական վերլուծությունների մեջ դրսևորվել է կովկասյան նրբակազմ մարդաբանական տարբերակների և հատկապես ուրարտականի (վանտոսայան) հետ այսպես կոչված «ուշ սկյութների» («մերձսևծովյան սկյութներ») ունեցած ձևաբանական նմանությամբ:

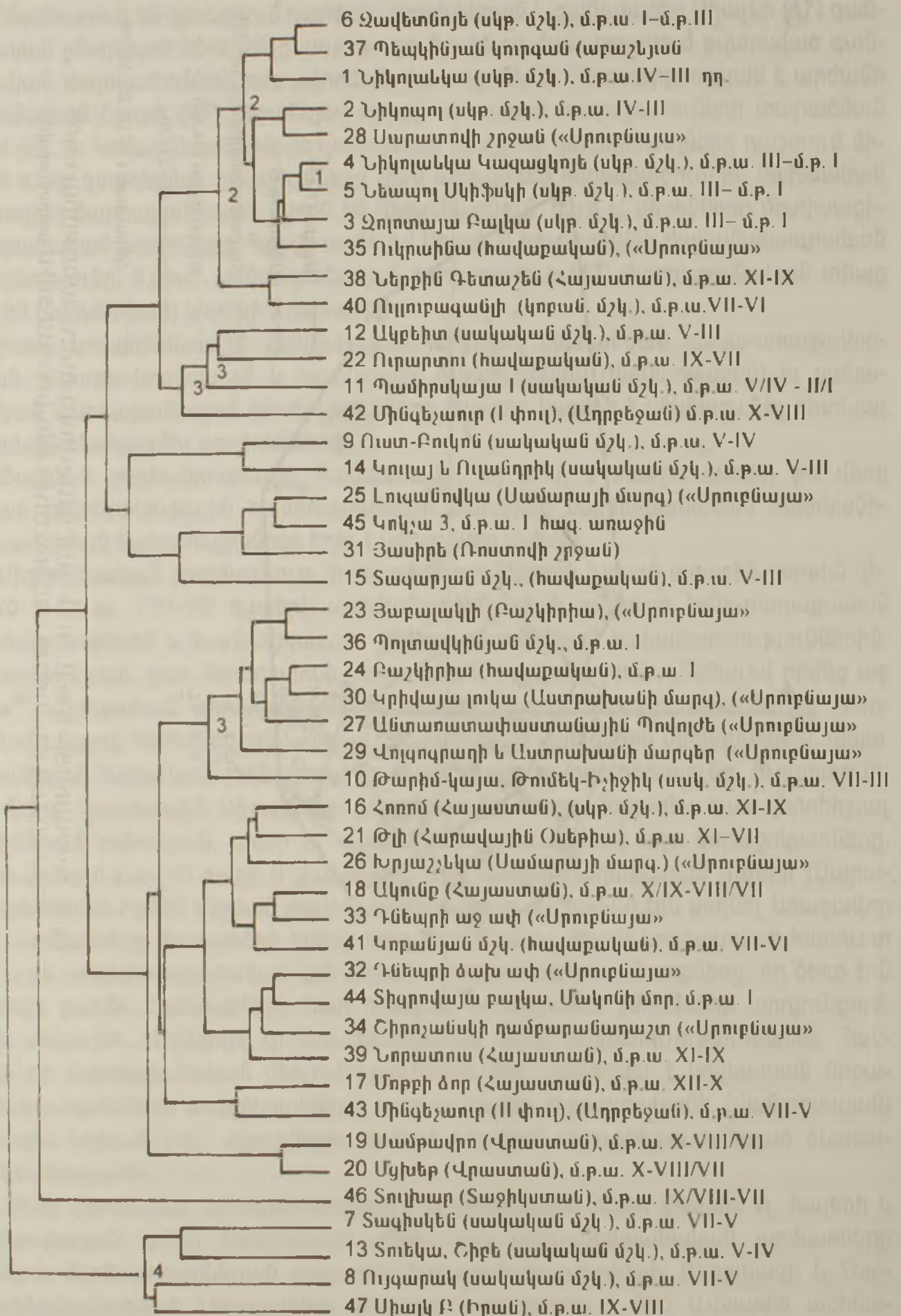
Ահա հենց վերոհիշյալ էթնոգենետիկական ընդհանրությունների փաստն էլ, հայերի և սակա-սկյութական էթնիկ հանրության ընդհանուր ծագումնաբանական արմատները մատնանշող մերձավորարևելյան ազգածին եղբայր-նահապետների Ասքանազի և Թորգոմի էպիկականացված կերպարների միջոցով կողավորվել է Հին Աշխարհի ամենաարժանահավատ սկզբնաղբյուրներից մեկում Աստվածաշնչում:

³⁵ М.Г. Абгугишвили, укр. соч., 1988.

³⁶ Հերոդոտոս, նշվ. աշխ., I, 104:



Նկ. 1. Եզրասիայի մ.թ.ա. II-I հազ. դարից մինչև հիմա (տեղանքային)



ՆԿ. 2. ԵՎՐԱՍԻԱՅԻ Մ.Թ.Ա. II ՀԱԶ. 2-ՐԴ ԿԵՍԻ - Մ.Թ.Ա. I ՀԱԶ. ԳԱՆԳԱՐԱՆԱԿԱՆ ՀԱՎԱՔԱՆՈՒՆԵՐԻ ԴԵՆԴՐՈԳՐԱՄԱ (տղամարդիկ)

**ՀԱՅՈՑ ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ՏՈՆԵՐԻ ԿԵՆՑԱՂԱՎԱՐՄԱՆ ԵՎ ԲՆԱԿՉՈՒԹՅԱՆ
ԿՐՈՆԱՏԱԾՈՒԹՅԱՆ ՎԱՐՔԱԳԾԱՅԻՆ ՓՈՓՈԽՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ XX ԴԱՐՈՒՄ
(Էթնոսոցիոլոգիական հետազոտություն)**

XX դարը հայ ժողովրդի կյանքում նշանավորվեց քաղաքական, սոցիալական, տնտեսական, մշակութային, կրոնական խոշոր տեղաշարժերով: Խորհրդային կարգերի անկման և հայոց նորանկախ հանրապետության ձևավորման անցումային ժամանակաշրջանը, որը բնութագրվում է ամենից առաջ հասարակական-քաղաքական համակարգային փոփոխությամբ, իր արտացոլումը գտավ նաև տոներում և բնակչության կրոնական վարքագծում:

Սույն հոդվածի նպատակը մշակույթի կարևորագույն բաղադրատարրի քրիստոնեական ավանդական տոների ուսումնասիրությունն է, որը սերտորեն կապված է բնակչության կենցաղամշակութային գրեթե ողջ համալիրի հետ: Բացի այդ, քրիստոնեական տոնն ավանդական մշակույթի այն եզակի օղակներից է, որը միահյուսված է էթնիկական ընդհանրության քաղաքական, գաղափարական, սոցիալական, հոգեբանական, գեղագիտական և մասնավորապես կրոնական արժեքների հետ, որոնք լինելով տոնի կարևորագույն հատկանիշները, բնականաբար XX դարի վերջերին կատարված համակարգային այդ փոփոխություններն արտացոլող յուրատեսակ ցուցիչներ են:

* 1980-ական թթ. սկզբներին էթնոսոցիոլոգիական զանգվածային հետազոտություններ են կատարվել հանրապետության հինգ պատմաազգագրական մարզերում (Այրարատ, Գեղարքունիք, Լոռի-Տավուշ, Շիրակ, Սյունիք), որոնցից յուրաքանչյուրի պատմականորեն ձևավորված ուրույն կենցաղամշակութային համալիրը բնութագրվում է նաև տոնական համակարգի և բնակչության կրոնատածության առանձնահատկությամբ: Հեղինակի կողմից հավաքվել է նաև դաշտային ազգագրական նյութ ՀԱՊԹ-ի և ՀՀ ԳԱԱ ՀԱԻ-ի 1980-1990-ական թթ. Ապարանի, Սխուրյանի, Արագածի, Իջևանի և Հրազդանի շրջաններում կազմակերպված գիտարշավների, ինչպես նաև անհատական-մասնակի դիտարկումների (Երևան, 1995-1996թթ.) ընթացքում:

Էթնոսոցիոլոգիական լայնամասշտաբ հետազոտություններ են կատարվել նաև հանրապետության քաղաքային բնակավայրերում, որ հատկապես կարևորվում էր անցումային շրջանի տարբեր բևեռներում գտնվող բնակչության տոնական վարքագծի և կրոնատածության զարգացման հիմնական ուղղությունների բացահայտման առումով: Այս կապակցությամբ բավական մեծ արժեք են ներկայացնում Երևանցիների շրջանում 1976, 1992 և 1999 թթ. անցկացրած հետազոտությունները: Նույն հիմնախնդիրների քննարկմանն էին ուղղված նաև Գյումրի, Իջևան, Կամո, Կապան (1993թ.) և Տերմուկ (1998թ.) քաղաքներում կատարած ուսումնասիրությունները:

Տոնական համակարգի և բնակչության կրոնատածության վարքագծային փոփոխությունների հետ առնչվող հիմնախնդիրների խորքային վերլուծությանն էր ուղղված նաև հեղինակի կատարած էթնոսոցիոլոգիական-փորձագիտական հետազոտություններն, ինչպես բուն հայերի (Սխուրյանի, Էջմիածնի, Իջևանի և Սիսիանի շրջաններում (1990թ.), Երևան (1995թ.), այնպես էլ հայաստանաբնակ էթնիկական փոքրամասնությունների շրջանում (Երևան, 2000թ.):

Հետազոտությունների ընթացքում հարցման է ենթարկվել ավելի քան 18000 մարդ: Կիրառվել է բազմաստիճան բնատարածքային ընտրույթ և հաշվի են առնվել հանրապետության բնակչության ժողովրդագրական և սոցիալական կազմը, նրա կենցաղամշակութային առանձնահատկությունները, ներէթնիկական և ենթասոցիալական կառուցվածքային ողջ համալիրը:

Էթնոսոցիոլոգիական ողջ հետազոտությունների ժամանակ դիտարկվել են մեր էթնոսի սեռատարիքային և սոցիալ-մասնագիտական բոլոր խմբերը:

Հավաքված նյութերը պահպանվում են ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի էթնոսոցիոլոգիայի բաժնում, ինչպես նաև հեղինակի անձնական արխիվում:

1980-ական թթ. կատարած ուսումնասիրությունները ցույց տվեցին, որ հավատքի կամ կրոնի նկատմամբ վերաբերմունքից տոների կենցաղավարման մասշտաբների փոխկապակցությունն ակնառու էր հատկապես Ջատիկ (Հ-68, Տ-56, Չ-45), Սուրբ Խաչ (Հ-35, Տ-21, Չ-10), Զրիստոսի Ծնունդ (Հ-32, Տ-18, Չ-10), Ս. Աստվածածին և Համբարձում (Հ-28, Տ-15, Չ-8) տոներում: Նույն պատկերը նկատվում էր հանրապետության պատմաազգագրական բոլոր մարզերում (տես աղյուսակ 1):

Այդ ժամանակաշրջանում կենցաղավարող քրիստոնեական առանձին տոներ նկատելիորեն տարածված էին նաև կրոնն ամբողջությամբ կամ մասամբ ժխտող անձանց շրջանում (այս առումով հատկապես առանձնանում էին Ջատիկը՝ 45% և Վարդավառը՝ 30%):

Կրոնական տոների կենցաղավարման և հավատքի վարքագծի միջև գոյություն ունեցող կապը մենք փորձեցինք բացահայտել նաև հետևյալ տեսանկյուններիով. նախ՝ այդ տոներն առանձին ուղորտներում (մասնավորապես՝ եկեղեցում) նշելու կապակցությամբ, ինչպես նաև դրանց բովանդակության կենցաղային ընկալումների առումով: Առաջին դեպքում այդ տոների կենցաղավարման պատկերն այսպիսին էր. եկեղեցում նշված տոների շարքում իրենց տարածվածությամբ վերին հորիզոնականները զբաղեցնում էին Ս. Աստվածածինը (65%), Ս. Խաչը (57%), իսկ ամենաքիչն այդ ուղորտում նշվում է Տեառնընդառաջը (4%), Վարդավառը (10%) և Համբարձումը (13%):

Աղյուսակ 1

Տոների տարածվածության և հավատքի նկատմամբ վերաբերմունքի կապը
հանրապետության պատմաազգագրական մարզերի բնակչության կենցաղում
(Հ-հավատում են, Տ-տատանվում են, Չ-չեն հավատում) 1980թ. %

Տ ո ն ե Ր	Հայաստան			Այունիք			Գեղարքունիք			Լոռի-Տավուշ			Եփրակ			Այրարատ		
	Հ	Տ	Չ	Հ	Տ	Չ	Հ	Տ	Չ	Հ	Տ	Չ	Հ	Տ	Չ	Հ	Տ	Չ
1. Նոր տարի	97	97	97	96	96	97	96	98	98	96	96	96	98	96	95	99	98	99
2. Զ. Ծնունդ	32	18	10	7	3	1	31	26	20	20	5	2	55	25	13	50	30	16
3. Տեառնընդառաջ	25	16	11	14	8	10	30	25	18	6	4	15	47	26	19	30	18	7
4. Ջատիկ	68	56	45	33	17	14	75	78	60	60	42	33	87	76	63	84	74	58
5. Վարդանանց	25	15	10	21	18	18	29	23	7	15	8	7	40	17	13	22	8	7
6. Համբարձում	28	15	8	2	3	1	40	27	12	16	7	15	53	28	11	29	11	4
7. Վարդավառ	48	38	30	13	12	8	61	53	40	60	53	54	63	48	34	42	24	15
8. Ս. Աստվածածին	26	13	5	2	2	0	34	29	14	10	4	3	49	21	5	34	12	4
9. Ս. Խաչ	35	21	10	11	7	2	41	33	17	21	6	3	59	33	14	46	28	13
ՊԱԾ ք/ք	2579	1302	2740	344	205	592	336	193	263	444	203	532	349	150	221	1106	545	1127
	6621			1141			792			1181			725			1779		

Բովանդակության կենցաղային ընկալման տեսանկյունով անցկացրած դիտարկումներից պարզվեց, որ «առավել քրիստոնեական» տոներն են Ս. Աստվածածինը (100%), Ս. Խաչը (96%), Զ. Ծնունդը (96%) և Ջատիկը (92%):

Քրիստոնեական տոնացույցի հենքը կազմող տոների շարքից, կենցաղում ավանդական-ժողովրդականի և ազգայինի տարբերակում ստացել էին գլխավորապես Վարդանանցը, Տեառնընդառաջը, Վարդավառը և Համբարձումը, որոնցից մի քանիսն ունեին նույնիսկ «հեթանոսականի որակավորում» (Վարդավառ (18%), Տեառնընդառաջ (12%), Համբարձում (10%))¹:

Պետք է նշել, որ թե անցյալում և թե ներկայում այդ տոները կենցաղային ընկալումներում հաճախ ներկայացվել և ներկայացվում են «ավանդական կրոնական (կամ քրիստոնեական) -

¹ ՍՍ Սկրտչյան. Հայաստանի հանրապետության բնակչության արդի տոնածիսական համակարգը (էթնոսոցիոլոգիական հետազոտություն), Թեկնածուական ատենախոսություն, Եր., 1997, էջ 104:

ազգային-ժողովրդական» հոմանիշ որակավորումներով, որոնք, ըստ իս, ճիշտ են արտացոլում դրանց էությունը: Իրոք, դժվար է դրանցում սահմանազատել կրոնականը ժողովրդականից կամ ազգայինից, քանի որ այդ հատկանիշները դարերի ընթացքում միահյուսվելով կազմել են սերտ ամբողջականություն:

Կան բազում փաստեր, որոնք վկայում են, որ անգամ նախորդ դարաշրջանի վերջերին կրոնական տոները կենցաղում մեծ մասամբ ընկալվում էին որպես ազգային տոներ: Ինչպես Ա. Ալպոյաճյանն է նշում «հավատքը բնակչության շրջանում, որքան կրոնական, նույնքան էլ ազգային ըմբռնում է»²: Հավատքի ազգային նկարագրի վերաբերյալ այս ձևակերպումը, որն անշուշտ բնորոշ էր ողջ հայ էթնոսին, առաջին հերթին վերաբերում էր ավանդական-քրիստոնեական տոներին, քանի որ դրանք էին կենցաղում հանդիսանում հավատքի դրսևորման ամենամասսայական ձևերը: Պետք է նշել, որ ազգային տոները չեն սահմանափակվում սոսկ տվյալ էթնոսի կյանքում պատմական նշանակություն ունեցող իրադարձությունների հավերժացման կամ ազգին ծառայած անհատների սրբացման, մեծարման արարողություններով: Եթե միայն այս չափանիշով փորձենք սահմանազատել ազգայինը միջազգայինից, ապա կունենանք ազգային տոների շատ նեղ շրջանակ: Պարզվում է, որ անգամ հայոց կրոնական տոնացույցում տեղ գտած տոներից Գրիգոր Լուսավորչին, Հռիփսիմե և Գայանե կույսերին նվիրված տոները ևս զուտ ազգային չեն, քանի որ հայ իրականության հետ անմիջականորեն առնչվող այդ տոներն անցյալում նշում էին (այսօր էլ նշում են) դպտի և հաբեշ էթնիկական ընդհանրությունները³: Էլ չենք ասում այն մասին, որ վերը նշված այդ բոլոր սրբերն էլ այլ էթնիկ ծագում ունեին:

Ուսումնասիրություններից պարզվեց, որ հայոց կենցաղում տարածված և ազգային նկարագիր ունեցող տոների գերակշռող մասը քրիստոնեական տոնացույց մտած տոներն են, որոնք գրեթե ընդհանուր են այդ կրոնն ընդունած բոլոր էթնոսների համար: Այստեղից հետևություն հնարավոր չէ ճիշտ պատկերացում կազմել տոների էթնիկական նկարագրի մասին բավարարվելով միմիայն դրանց ծագումնաբանական հիմնահարցերով: Ազգային չափանիշը տոներում պայմանավորված է գլխավորապես այն հանգամանքով, թե որքանով են դրանք առնչվում տվյալ էթնոսի կենսագործունեության գլխավոր փուլերի հետ, և, որ շատ կարևոր է, թե այդ տոները կենցաղային ընկալումներում որքանով են արտացոլում էթնիկական ինքնագիտակցությունը՝ էթնոսի ինքնությունը հաստատող իրենց ծիսաստվորությամբ ողջ համալիրով:

Թե պատմական, թե արդիական առումներով կատարված հետազոտություններից պարզվեց, որ հայոց տոնական համակարգում այդ գործառույթը հիմնականում կատարում էին (և են) «քրիստոնեական» տոները: Շատ ուշագրավ է այն փաստը, որ ոչ միայն հայերի, այլև հայաստանաբնակ փոքրամասնությունների համար այսօր էլ իրենց զուտ ազգային նախընտրելի տոների ցանկում դարձյալ տարածվածությամբ առանձնանում են հայոց քրիստոնեական ավանդական որոշ տոներ: Այսպես, հայաստանաբնակ էթնիկական փոքրամասնությունների շրջանում կատարած էթնոսոցիոլոգիական-փորձագիտական հետազոտությունների ընթացքում մեր տված այն հարցին, թե «Հայկական ազգային տոներից ո՞րն եք նախընտրում», քրիստոնեական տոների շարքում իրենց տարածման հաջորդականությամբ պատկերն այսպիսին էր. Չատիկ 11, Վարդավառ 9, Տերընդեզ 9, Զրիստոսի ծնունդ 5, Բարեկենդան 3: Իսկ այն հարցին, թե «Ո՞րն է Ձեր ամենասիրելի ազգային տոնը», դարձյալ

² Ա. Ալպոյաճյան, Պատմություն հայ Կեսարիո, հ. Բ, Կահիրե, 1937, էջ 1748:

³ Ա. Ալպոյաճյան, Հայ եպիսկոպոսի մը առաքելությունը ի Հապեշիստան ժե դարուն, Գահիրե, 1946, էջ 70:

քրիստոնեական տոների առավել տարածվածության առումով, հարցման արդյունքն այսպիսին էր. Վարդավառ 17, Ձատիկ 8:

Դիտարկումները ցույց տվեցին, որ տոնի ծագումնաբանության հետ առնչվող ստուգաբանական, գաղափարախոսական և այլ գործոնների դերը կենցաղում ժամանակի ընթացքում փոփոխություն է կրել իր տեղը զիջելով դրա հետ մասամբ կապված կամ գրեթե չկապված գործառության այլ արժեքների:

Կենցաղային ընկալումներում իրենց բուն իսկ գաղափարախոսությունից կրոնաավանդական որոշ տոների հեռացման, իմաստային փոփոխման գործընթացի միտումը նկատվում էր նույնիսկ XIX դարում: Տոների իմաստային որակավորման կենցաղային ստուգաբանությունն առաջնությունը տալիս է ոչ թե տոների ռացիոնալ-իմաստաբանական բացատրությանը, դրանց զուտ քրիստոնեական-ծագումնաբանական պատումներին, որոնց շատ դեպքերում տվյալ հանրույթն անտեղյակ է, որքան խաղային, զվարճական ժամանցային և ընդհանրապես ավանդական, ծիսանորմատիվային արժեքներն արտացոլող հնագույն և մասամբ նորահայտ արարողություններին և վարվելաձևերին: Խոսքը վերաբերում է, օրինակ, գատկական ծվախաղերին, Համբարձման վիճակախաղերին, Վարդավառի ջրախաղերին և այլն: Վերջիններս, ընդհուպ մինչև մեր օրերը հաճախ կենցաղում հանդես էին գալիս որպես այդ տոների հոմանիշ անվանումներ:

Այս առումով շատ հետաքրքիր է Ա. Սազակի տեսակետը, որը շոշափելով և վերլուծելով տոնի հետ առնչվող այնպիսի կարևորագույն կատեգորիաներ, ինչպիսիք են տոնական ինֆորմացիան, տոնական աշխարհընկալումը (և ոչ թե տոնական աշխարհայացքը կամ գիտակցությունը), գրում է. «Ռացիոնալ իմաստաբանական վերաբերմունքն այն ամենի նկատմամբ, ինչ կատարվում է տոնական ակտի պահին, ամենայն հավանականությամբ կհանգեցնի տոնի վերացմանը և ամեն դեպքում վճռորոշ ձևով կփոխի այն մթնոլորտը, որը կառուցված է էմոցիոնալ նրբերանգների վրա...»:⁴

Քրիստոնեական տոները հանդիսացել և այսօր էլ հանդիսանում են եկեղեցու, հավատքի հետ ժողովրդին կապող կարևորագույն օղակ: Ըստ հետազոտությունների արդյունքների 1980-1990 թվական թթ. հանրապետության քաղաքային բնակչության, այդ թվում նաև երևանցիների շրջանում նկատվում էր կրոնական տոների առթիվ եկեղեցի այցելելու աճի որոշակի միտում (Հայաստանում 5%-9%, Երևանում 6%-18%)⁵:

Տարիքային, սոցիալ-մասնագիտական և կրթական տարբեր խմբերում անցկացրած ուսումնասիրությունների միջոցով բացահայտվեց նաև հետևյալ օրինաչափությունը. որքան ցածր էր մասնագիտական խմբերի որակավորումը, այնքան բարձր էր նրանց կրոնական վարքագիծը: Դրա հետ մեկտեղ, եթե տարեցների շրջանում (50 տարեկան և բարձր) ֆիզիկական, մտավոր և ղեկավար աշխատանքով զբաղված խմբերի միջև տարբերությունն ավելի քան երեք անգամ էր, ապա դիտարկված ցածր տարիքային խմբերում (18-29 տարեկան) այն կրկնակի անգամ քիչ էր: Դա, անշուշտ, պայմանավորված էր սոցիալ-մշակութային արժեքների տարիքային համահարթման գործընթացով, որն իր հերթին կապված էր բնակչության կրթական համակարգի համընդհանուր բարձրացման և որոշակի ուղղվածության հետ: Ըստ դիտարկումների խորհրդային շրջանում երիտասարդության սոցիալական ցուցանիշները գրեթե հավասար էին, հետևաբար, երեք սերունդների միջև բավական ակնհայտ էին այդ տարբերությունները:

⁴ А. И. Меласев, Праздник как социально-художественное явление, М., 1978.

⁵ Ս.Ս. Մկրտչյան, նշվ. աշխ., էջ 106-107:

1980-ական թթ. վերջերին և 1990-ական թթ. սկզբներին Ղարաբաղյան շարժման ալիքի վրա ձևավորված ազգային գարթոնքն ամբողջությամբ արտացոլվեց տոնածիսական համակարգում և բնակչության կրոնական վարքագծում: Անցումային այդ ժամանակահատվածում կատարված փոփոխությունները, խորհրդային տոների անկման և քրիստոնեական տոների տարածման հակադիր միտումներն ու բնակչության կրոնատածության կտրուկ աճը (տես աղյուսակներ 2 և 3) հիմնականում պայմանավորված էին վերը նշված «ազգային գարթոնքի» գործոնով, որն իրենից ներկայացնում էր ոչ թե կենցաղային, խորքային փոփոխություն, այլ էթնիկական ինքնագիտակցության մեջ կրոնական, ազգային և ապազգային արժեքների վերագնահատում: Վերարժեքավորվում, վերաիմաստավորվում էր ոչ վաղ անցյալում մերժված էթնիկական և կրոնական ավանդույթները: Այս առումով բավական հետաքրքիր է այդ արժեքները վերագնահատող սոցիալական խմբերի դերի փոփոխությունը: Նոր պայմաններում քրիստոնեական տոների և մասնավորապես կրոնի նկատմամբ սոցիալական առանձին խմբերի (մասնավորապես ղեկավարների) կտրուկ փոփոխությունը կապված էր այդ համակարգում կատարված որոշակի տեղաշարժի հետ: Սոցիալական այդ շերտերի մեջ մեծ արագությամբ դրանք վերածվեցին նոր համակարգի գաղափարախոսությունն արտացոլող մշակութային կարևորագույն բաղադրատարրի: Այսինքն անցումային ժամանակաշրջանում տեղի ունեցան կտրուկ փոփոխություններ սոցիալական, տոնածիսական և կրոնական գործոնների հարաբերակցության բնագավառում, ինչը ապացուցվեց էթնոսոցիոլոգիական հետազոտությունների արդյունքներով:

Անհրաժեշտ է նշել, որ բնակչության կրոնատածության վերելքի միտումներն այսօր նկատելի են նույնիսկ դիտարկված աշխարհիկ վարքագիծ ունեցող մարզերում, ուր կրոնական հավատքի աճը պայմանավորված է նաև հայոց եկեղեցական տոնացույցն ամբողջությամբ չընդունող կամ մասնակի ընդունող աղանդավորության աճով: Աղանդավորության սոցիալական ռենքը, ըստ մեր դիտարկումների, հիմնականում երիտասարդ և միջին, սակայն չկայացած սերունդն է, կանանց որոշակի գերակշռությամբ: Վերջիններիս համար կրոնական կամ, ավելի ճիշտ, աղանդավորական այդ նոր համայնքները ոչ այնքան գաղափարակիցների խմբեր են, որքան բարոյական և նյութական աջակցության միջոցներ, որոնք այս առումով նկատելի առավելություն ունեն ոչ աղանդավորական-կրոնական կառույցների նկատմամբ:

Պետք է նշել, որ վերջին շրջանում աղանդավորության աճը պայմանավորող կարևորագույն գործոններից են բնակչության սոցիալ-տնտեսական վիճակի կտրուկ անկումը, անհաջողություններն անձնական-ընտանեկան կյանքում, անորոշությունը ներկայի և ապագայի նկատմամբ, ողբերգական իրադարձությունները (երկրաշարժ, մերժավորի մահ և այլն), որոնք կարոտ են առանձին և հանգամանալից հետազոտության:

Կրոնական համայնքների պատմահամեմատական ուսումնասիրությունը հնարավորություն է տալիս բացահայտելու որոշակի ընդհանրություններ, որ գոյություն ունեն անցյալի և նորաստեղծ այդ համայնքների ձևավորման շարժառիթներում և մասնավորապես նրանց տոնածիսական վարքագծերում:

Այս առումով արժեքավոր են Ա. Երիցյանի⁶ դիտարկումներն XIX դարի վերջերին Արևմտահայաստանում գոյություն ունեցող ավետարանական-բողոքական համայնքների, նրանց էթնոսոցիալական նկարագրի ձևավորման տնտեսական, քաղաքական, հոգեբանական պայմանների և ընդհանրապես հայ քրիստոնյայի իրական կերպարի վերաբերյալ, որոնք գրեթե չեն տարբերվում ներկայումս կատարվող գործընթացներից: Հեղինակի դիտարկումներն այնքան արդիական են, որ եթե չլինեին անցյալ ժամանակն ու կոնկրետ բնակավայրերը վավերացնող

⁶ Ա. Երիցյան, Բողոքականությունը տաճկական Հայաստանում, «Փորձ», Տփլիս, 1879, Թիվ 2, էջ 107-112:

տվյալներն, ապա այն տպավորությունը կստեղծվեր, որ արձանագրված փաստերն ու հետեվություններն ամբողջությամբ վերաբերում են մեր հանրապետությունում այսօր կատարվող կրոնական գործընթացներին։

Աղյուսակ 2

Տոների տարածվածության համեմատական պատկերը հանրապետության քաղաքային բնակչության շրջանում 1980-1990-ական թթ. %

Տ ո ն ե ռ	Գյումրի		Կամո		Իջևան		Կապան		Երևան		Հայաստան	
	1980	1993	1980	1993	1980	1993	1980	1993	1980	1993	1980	1993
1 Լոր Տարի	100	100	100	100	100	100	98	100	100	100	100	100
2 Ք Շնունդ	25	40	21	34	3	12.5	7	03	33			
3 Տեռնընդառաջ	25	34	21	51	1.5	2	0	0	12	25	18	23
4 Վարդանանգ	25	8	23	5	14	7	1.5	0	9	0.3	15	4.3
5 Զատիկ	25	85	62	72	18	38	1.5	0	69	33	47	54
6 Համբարձում	25	15	24	5.4	0	0.3	0	0	5	6.8	11	5.5
7 Վարդավառ	25	57	36	44	87	80	0	0	23	33	34	42
8 Ս Ստվածածին	17	21	12	10	0	2	0	0	16	27	9	15
9 Ս Խաչ	22	37	33	35	4	0	0	0	26	33	18	22
10 Ապրիլի 24	68	47	40	59	27	43	7	94	66	94	42	67
11 Սարտի 8	95	34	88	23	98	30	84	79	98	24	92	36
12 Սայիսի 1	84	4	68	18	92	10	91	6	89	7	85	8
13 Սայիսի 9	87	15	57	25	85	11	62	10	68	12	72	14
14 Ս Սարգիս		10		3.2		0.7		0		7		4
15 Բարեկենդան		2		5.4		0		0		3		2.1
16 Սեծ Պաս		4		5.4		1		0		2.5		2.6
17 Ծաղկազարդ		4.5		4		0.7		0		6.5		3
18 Սվետուն		8		6		6.5		0.3		2.7		4.7
19 Նավասարդ		0.7		3		0.7		0		2		1.2
20 Ս Թարգմանյաց		0.7		2.3		0		0		0.8		0.8
21 Սայիսի 28		17.5		18.5		17		10		34		18
22 Սարգարապատ		7		8		4		0.6		11		6

Հայոց տոնական համակարգի պատմական և էթնոսոցիոլոգիական հետազոտությունները հնարավորություն տվեցին որոշակի պատկերացում կազմել մեր էթնոսի կրոնական վարքագծի վերաբերյալ։ Ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս, որ նույնիսկ XIX դ. վերջերին և XX դ. սկզբներին հայոց էթնոսի քրիստոնեական նկարագրի դրսևորման հիմնական ձևը կրոնաավանդական տոներն ու ծեսերն էին։ Եվ անկախ այն հանգամանքից, որ հայը նույնիսկ չէր էլ գիտակցում իր կատարած տոնի կամ ծեսի զուտ քրիստոնեական իմաստը, այնուամենայնիվ, մեծ մասամբ այդ արարողությունների հետևողական պահպանումն ու կատարումն էր, որ ավանդաբար նույնացվում է հայ քրիստոնյայի կերպարի հետ։ Իսկ քրիստոնեական կրոնը հայոց մեջ միշտ ունեցել է ազգային նկարագիր։ Այսինքն դա նշանակում է, որ հայերի շրջանում առավելապես ազգային նկարագիր ունի կենցաղում հավատքի դրսևորման ամենազանգվածային ձևը ավանդական տոնը կամ ծեսը։ Վերջինս լինելով հա-

* «... Տաճկաստանի, մանավանդ գավառների մեջ հայերը սովորել են նայել բողոքականության վրա, իբրև մի հարուստ սեղանավորի գործատան վրա, երբ դրամի կարոտություն կա ժամանակավորապես դիմում են նոքա բողոքականության, իսկ նեղությունը անցկացրած ժամանակ նորից դառնում են մայրենի եկեղեցվի գիրկը։ Կարնո մեջ շատերը կան որ յուրյանց կյանքի մեջ քանի մը անգամ «բրօդ» (բողոքական) են եղած և նորից դարձած հայ։ ... Հայ գյուղացին պարտքերի մեջ խրված օսմանյան հարկապահանջներից այն աստիճան նեղվում է, որ նա պատրաստ է երբեմն ոչ միայն բողոքականության, այլև ինքնասպանության դիմել։ ... Թեև բողոքականությունն էլ, կաթոլիկությունն էլ ներկա ժամանակներուն հայոց մեջ ավելի հետադիմության, քան թե հառաջադիմության մեջ են, բայց կաթոլիկությունը ավելի շատ հայ է որսում միմիայն այն պատճառով, որ սուրբ գրքերի լեզուն, գործածությունը, տոների կարգադրությունն ու պաշտամունքը թողած է առանց մեծ փոփոխության։ Նույն այս փոփոխությանց և նորածնության մեջ է կայացած, իմ կարծիքով, բողոքականության թուլության ամենագլխավոր պատճառներից մեկը»։

վատքի արտացոլման արտաքին ձև, բնավ էլ հետին դեր չի խաղացել կրոնական հավատքի ձևավորման կամ զորացման գործում: Պատահական չէ, որ նույնիսկ մեր օրերում, թե կրոնական և թե աշխարհիկ կառույցները բավական մեծ նշանակություն են տալիս այդ գործոնին:

Աղյուսակ 3

Հանրապետության քաղաքային բնակչության կրոնական վարքագծի համեմատական պատկերը 1980-1990-ական թթ. %

Կրոնի հանդեպ վերաբերմունքը	Կամո		Իջևան		Կապան		Գյումրի		Երևան		Հայաստան քաղաք		Հայաստան գյուղ	
	1980	1993	1980	1993	1980	1993	1980	1993	1980	1993	1980	1993	1980	1990
1. Հավատում է	27	80	34	40	27	43	45	89	37	63	34	64	49	62
2. Տատանվում է	14	18	47	32	13	28	16	10	20	17	23	20	21	19
3. Չի հավատում	51	2	17	28	52	21	35	1	38	14.5	38	14	24	19
4. Պետք է պայքարել կրոնի դեմ	8	0	2	0	8	8	4	0	5	1.5	5	2	3	0

1980-1990-ական թթ. կատարած հետազոտությունները հնարավորություն տվեցին բացահայտել մեր եթնոսի կրոնական վարքագիծը: Այս հիմնախնդիրը պարզաբանվեց ինչպես զուտ հավատի, այնպես էլ տոնածիսական վարքագծի տեսանկյուններով, որն ըստ իս. որոշակի պատկերացում տվեց նշված երևույթի վերաբերյալ: Նախ սկսենք այն բանից, թե իրականում կրոնական և աշխարհիկ ինչպիսի նկարագրություն ունի մեր եթնոսը XXդ. վերջին քառորդում: Այսպես, 1980-ական թթ. սկզբներին հավատացյալների ընդհանուր թիվը հանրապետությունում կազմում էր ընդամենը 41%, ընդ որում, այն նկատելի առավելություն ուներ գյուղում (գյուղում 40%, քաղաքում 33%) և, մասնավորապես, գյուղաբնակ կանանց շրջանում 52%⁷:

Ինչ վերաբերում է կրոնական վարքագծին սոցիալ-մասնագիտական տարիքային կոնկրետ խմբերում, ապա այստեղ «ամենահավատացյալները» ֆիզիկական աշխատանքով զբաղվածներն էին (49%): Հավատքը ժխտող խմբերից որոշ չափով առանձնանում էին բարձրագույն կրթությամբ մասնագետները, ուսանողները, պետական և կուսակցական ղեկավար աշխատողները (9%):

Տարիքային խմբերից հավատքի վարքագծով առանձնանում էին տարեցները (50 տարեկան և բարձր-51%), որոնք նկատելիորեն գերազանցում էին միջին (41%) և երիտասարդ (30%) սերնդի ներկայացուցիչներին:

Ընդհանուր առմամբ, կանայք կրոնատածությամբ որոշակի առավելություն ունեին տղամարդկանց նկատմամբ (կին 46%, տղամարդ 35%):

Կրոնի կամ հավատքի նկատմամբ տատանվողները (որոնք կազմում էին 20%) հավասարաչափ էին ներկայացված սեռ-տարիքային և մասնագիտական խմբերում, անհավատները (34%) հիմնականում բարձրագույն կրթությամբ, երիտասարդ տարիքի քաղաքաբնակ տղամարդիկ էին⁸:

⁷ Ս.Ս. Մկրտչյան, նշվ. աշխ., էջ 101:

⁸ Աճդ, էջ 114-116:

Հետազոտություններից պարզվեց, որ հավատացյալի (41%) կերպարում առաջնային տեղը զբաղեցնում է կրոնաավանդական տոն կատարող հայը: Դա բացահայտվեց գլխավորապես եկեղեցիներ հաճախելու շարժառիթների և կենցաղում կրոնաավանդական տոների տարածվածությունը պայմանավորող գործոնների ուսումնասիրությունների միջոցով: Ըստ դիտարկումների, եկեղեցի հաճախելու հիմնական մոտիվը կրոնական տոն կամ ուխտ կատարելն էր (33%): Այդ այցելումների գերակշռող մասը նախապատվությունը տալիս էր ծեսերին և ոչ աղոթքին (5%), քարոզին, ապաշխարությանը, պաս պահելուն և այլն, որոնք հավատացյալի կերպարն արտացոլող առավել խորքային ցուցիչներ են: Մնացած մասի համար այդ այցելության գլխավոր առիթը հանգստի կազմակերպումն էր (20%), ըստ որի քրիստոնեական սրբավայրն առավելապես դիտվում էր որպես պատմական հուշարձան (11%): Նշենք նաև, որ հարցման ենթարկվածների զգալի մասը (39%) ընդհանրապես չէր հաճախել եկեղեցի: Ի դեպ, այստեղ ևս որոշակի տարբերություն էր նկատվում տվյալ երևույթը բնակավայրային (գյուղ 35%, քաղաք 42%) և սեռային (կին 33%, տղամարդ 45%) կտրվածքներով դիտարկելիս⁹:

Ուշագրավ էր նաև երևանցու քրիստոնեական հավատքը բնութագրող հիմնական ցուցիչների տեսականին, այն է՝ մոմ վառել 37%, պատարագ լսել 7%, տոնին մասնակցել 6%, մատաղ անել 6%¹⁰:

Հայ հավատացյալի կերպարն առավել հստակորեն դրսևորվում է տոնածիսական համակարգի նկատմամբ նրա յուրօրինակ վերաբերմունքով: Այսպես, 41% հավատացյալ ունեցող էթնոսի այդ զանգվածը, որը, բնականաբար, եկեղեցի գնացող ամենաակտիվ սոցիալական խումբն էր, այնուամենայնիվ, նախապատվությունը տալիս էր զուտ եկեղեցական տոներին և ուխտերին (33%): Պարզվում է, որ իրենց հավատացյալ համարող անձանց մի մասը (8%) չէր հաճախում եկեղեցի նույնիսկ կրոնական գլխավոր տոներին: Ուշագրավ է նաև, որ այդ զանգվածի նկատելի մասն անգամ կրոնաավանդական տոները չէր նշում ընդհանրապես:

Մեր էթնոսի կրոնական վարքագծում ծիսական հատկանիշի առավելության ապացույցներից էր նաև իրենց հավատացյալ չհամարողների կենցաղում կրոնաավանդական տոների տարածվածությունը: Այդ կտրվածքով դիտարկված տոների տարածվածության պատկերն հետևյալն էր. Չատիկ՝ 45%, Վարդավառ 30%, Տեառնընդառաջ 11%, Վարդանանց 10%, Ս. Խաչ 10%¹¹:

Ծիսահավատությունն ունի ինչպես կրոնական, այնպես էլ աշխարհիկ երանգավորում: Նրա գլխավոր հատկանիշներից մեկը գաղափարախոսության նկատմամբ տոնածիսական պրագմատիկ կողմի գերակայությունն է: Անշուշտ, այս գործոնով է պայմանավորված ոչ միայն կենցաղում կրոնաավանդական տոների և ծեսերի գաղափարական կողմի անկումը, այլև ոչ կրոնական, այդ թվում խորհրդային առանձին տոների բավական մեծ տարածվածությունը և, որ ամենից կարևորն է, դրանց տոնական կողմի գերակայությունը գաղափարախոսականի նկատմամբ: Կարծում ենք, որ այդ գործոնի հետ է կապված ընդհանրապես տոնածիսական վարքագծի ակտիվությունը բնակչության կենցաղում: Հավանաբար, դրանով պետք է բացատրել նաև աշխարհիկ բովանդակությամբ տոների (մասնավորապես խորհրդային տոների) տարածվածությունը, ինչպես հանրապետության հյուսիս-արևելյան և հարավային, այնպես էլ այն մարզերում (օրինակ Շիրակում և Այրարատում), որոնց բնակչությունն առանձնանում է ավանդապահ, ծիսահավատ հատկանիշներով: Պետք է նշել, որ այս հետազոտության աշխարհագրությունն այնպիսին է, որ գրեթե ամբողջությամբ ներկայացնում է տոնածիսական համակարգի (և ընդհանրապես կենցաղի ու մշակույթի) նկատմամբ առանձնահատուկ վերաբերմունք ունե-

⁹ ՍՈՊ, էջ 106:

¹⁰ ՍՈՊ, էջ 89:

¹¹ ՍՈՊ, էջ 104:

ցող մեր էթնոսի երեք հիմնական ներթնիկական խմբերը, որոնք են հանրապետությունում ներկայումս բնակվող արևմտահայերի, պարսկահայերի և «տեղաբնիկների» սերունդները: Ուսումնասիրությունները ցույց տվեցին, որ կրոնաավանդական տոներն ամենից շատ տարածված են արևմտահայ և պարսկահայ ներթնիկական խմբերով վերաբնակված շրջաններում: Ըստ հետազոտությունների, այդ տոներն առավելապես տարածված էին Շիրակի, Այրարատի և Գեղարքունիքի մարզերում, ուր հետազոտված բնակավայրերում գրեթե համամասնորեն ներկայացված են արևմտահայերն ու պարսկահայերը:

Ինչ վերաբերում է Լոռի-Տավուշին և Սյունիքին, ապա մեր ընտրությամբ եղած բնակավայրերում ճնշող մեծամասնությամբ ներկայացված են «տեղաբնիկները»: Վերջիններիս (որոնք առանձնանում են աշխարհիկ վարքագծով) կենցաղում կրոնաավանդական տոներն ունեին ամենացածր տարածվածությունը: Բնակչության այդ խմբի մեջ ամենից շատ էին տարածված աշխարհիկ բովանդակությամբ տոները, որն ամբողջությամբ համապատասխանում էր նրանց աշխարհիկ նկարագրին:

Մայրաքաղաքում կատարված ուսումնասիրությունները ցույց տվեցին, որ կրոնաավանդական տոները երևանցիների շրջանում ևս լայն տարածում ունեն: Դա հիմնականում պայմանավորված է նրանով, որ Երևանը ներկայացնում է միգրացիոն գործընթացների հետևանքով ձևավորված ներթնիկական խմբերի մի համահավաք, ուր ներգաղթած գյուղական բնակչության հետ միասին բավական մեծ թիվ են կազմում արևմտահայերի և պարսկահայերի սերունդները:

Հանրապետության բնակչության շրջանում կրոնաավանդական և աշխարհիկ տոների տարածվածության չափերի տարբերությունը մեծ մասամբ պայմանավորված է հայոց էթնոսի ներթնիկական խմբերի կրոնական վարքագծով: Մեր կարծիքով, արևմտահայ և պարսկահայ խմբերի կրոնական հավատքը (բնականաբար կրոնաավանդական տոների բավական մեծ տարածվածությունը) իր հերթին պայմանավորված էր հետևյալ գործոններով. այլէթնիկ միջավայրի, մասնավորապես, իշխող այլադավան տարրի (թուրք, պարսիկ, քուրդ և այլն) առկայությամբ, որն օբյեկտիվորեն ուժեղացրել է տվյալ ներթնիկական խմբերի կրոնական հավատքը և ձեռք բերել առավել ազգային, էթնոպահպանիչ նկարագիր: Եվ պատահական չէ, որ հենց այդ խմբերի կենցաղում են առավել տարածված կրոնաավանդական տոները, և այդ ավանդույթները ժառանգաբար փոխանցվել են հանրապետությունում ներկայումս բնակվող նրանց սերունդներին:

Ամփոփենք. այստեղ էթնոսոցիոլոգիական և մասամբ պատմական մակարդակներով փորձ արվեց ներկայացնել հայոց մեջ տոների կենցաղավարումը պայմանավորող կարևորագույն գործոններից մեկի կրոնականի ամբողջական բնութագիրը, մասնավորապես XX դ. վերջին քառորդում:

- Այս կտրվածքով կատարած ուսումնասիրությունները հնարավորություն տվեցին ներկայացնել հայ քրիստոնյայի կերպարը: Պարզվեց, որ հայոց կրոնատածության մեջ առաջնային տեղ է գրավում տոնածիսական բաղադրատարրը:

- Տոների ծագումնաբանական, իմաստաբանական, գաղափարախոսական տեսանկյուններով կատարած դիտարկումները հնարավորություն տվեցին որոշակի պատկերացում կազմել կենցաղում տեղի ունեցած տոնածիսական փոխաձևումների վերաբերյալ:

- Եկեղեցիներ այցելելու շարժառիթների (այդ թվում՝ տոների կապակցությամբ) ուսումնասիրության միջոցով առանձնացվեցին մի շարք գործոններ, որոնք հայոց արդի կրոնատածությունը բնութագրող կարևորագույն ցուցիչներ են:

- Գոյություն ունեն որոշակի ընդհանրություններ ավանդական և նորաստեղծ աղանդավորական համայնքների ձևավորման շարժառիթներում և մասնավորապես նրանց տոնա-

ծիսական վարքագծում: Ուշագրավ է, որ այսօր էլ այդ համայնքներում մասամբ են ընդունված իսկ որոշ դեպքերում նույնիսկ ամբողջությամբ մերժված են ավանդական տոները:

- Հայ Առաքելական եկեղեցին հավատացյալների հետ միասին միավորում է նաև հավատքի նկատմամբ թեթևակի վերաբերմունք ունեցող կամ ընդհանրապես չունեցող էթնոսկոպական մեծ զանգված, որի համար եկեղեցին ավանդաբար մնում է որպես ապագգային աղանդավորներից տարանջատող և ընդհանրապես էթնիկական պատկանելությունը հաստատող կամ լրացնող կարևորագույն գործոն:

- 1980-ական թթ. վերջերին և 1990-ական թթ. սկզբներին բնակչության կրոնական և մասնավորապես տոնածիսական վարքագծում կատարված փոփոխությունները գլխավորապես պայմանավորված էին Ղարաբաղյան շարժման հետևանքով ձևավորված «ազգային զարթոնք»-ի գործոնով, իբրև անձի աշխարհընկալման և ինքնագիտակցության մեջ էթնոսի ինքնությունը արտացոլող արժեքների վերագնահատում որոշակի էնոցիոնալ, էթնո-հոգեբանական հազեցվածությամբ:

ՍՐԲԱՎԱՅՐԻ ՏԱՐԱԾՔԻ ԵՐԱԺՇՏԱԿԱՆ ԵՎ ՎԱՐՔԱԳԾԱՅԻՆ ԾԱԾԿԱԳՐԵՐԸ

Ավանդական տոների ու ծեսերի ժամանակ, քրիստոնեական սրբավայրը և նրա տարածքը դիտարկելիս երկու հակամետ աշխարհ է բացվում. կենտրոնը եկեղեցին, մշտապես պահպանում է իր կանոնակարգը, իսկ շրջակայքը դուրսն ավելի անկախ է, ինքնաբուխ, երբեմն նույնիսկ հակադրվում է կենտրոնին: Հաճախ, շրջանցելով կամ զանց առնելով եկեղեցու սահմանած նորմերը, սրբավայրի շրջակա տարածքը վերածվում է սահմանային, քառտիկ միջավայրի, ուր քննարկվող նյութի հավաստմամբ առավելապես իշխում է նախաքրիստոնեական մշակութային ավանդույթը: Անշուշտ, այս համատեքստում են ամբողջանում եկեղեցու հարևանությամբ գոյատևող սուրբ ծառերի, քարերի, ջրի ու կրակի պաշտամունքի ուղղակի ու փոխակերպված տարրերը, որ հաճախ ուղեկցվում են նախաքրիստոնեական ծիսապաշտամունքային արարողություններով: Ասվածն ակնառու է դառնում, հատկապես, ներսում (կոսմոս) և դրսում (քաոս) տիրող վարքագծային և երաժշտական կենսընթացների համեմատական քննության ժամանակ: Եթե սրբավայրի ամբողջ տարածքը պայմանականորեն բաժանենք երկու մասի՝ կենտրոնի (տաճար, եկեղեցի, մատուռ կամ ցանկացած քրիստոնեական կառույց), և ծայրամասի շրջակա տարածք, ապա ակներև կդառնա, որ դրանցից յուրաքանչյուրն ունի իր սեփական սրբազան կենտրոնը՝ զոհասեղանը և ծայրամասը: Այսու և վերստին արձանագրվում է զուգահեռաբար և համաժամանակյա գործող երկու մշակութային շերտի (քրիստոնեական և հեթանոսական) առկայությունը, որը եկեղեցու ջանքերի շնորհիվ ի մի է բերվում կամ նույնացվում փոխակերպելով: Երկու մշակույթների համադրման յուրովի օրինակ է Ե. Լալայանի կողմից XX դարի սկզբին հիշատակված սրբավայրերից մեկի՝ Արճեշ գյուղի եկեղեցու մոտ գտնվող բռնի ծառը, «...որի վրա քաշ է արած եկեղեցու զանգակները: Սա ևս սուրբ ծառ է համարվում»¹: Եթե նշված օրինակը մեկտեղում է հեթանոսությունից ժառանգված սրբազան ծառի բռնի, պաշտամունքը քրիստոնեական եկեղեցու և զանգերի հետ, ապա Գեղարդի հանրահայտ տաճարը մեկ այլ տարբերակ է բացահայտում. երբ եկեղեցին տարածվելով ներառնում է արտաքին տարածքը՝ ժայռը, դրա հետ նաև տակից բխող աղբյուրը (հմնտ. յուրաքանչյուր եկեղեցուն տեղակայված մկրտության ավազանի հետ, որը երբեմնի «դրսից ներս» բերված Հորդանան գետի խորհրդանշն է):

Թեև, ըստ աստվածաշնչյան խորհրդի՝ Աստծո որդին է գլխավոր զոհը, որը քավում (հատուցում) է մարդկանց բոլոր մեղքերը, սակայն, ավանդական տոների և ուխտագնացությունների ժամանակ, երբեմն նաև շաբաթ ու կիրակի օրերին, սրբավայրի տարածքը վերածում է մի հսկայածավալ բնական զոհասեղանի, որի ցանկացած հատվածում կարելի է տեսնել զոհաբերվող կենդանիների ու թռչունների անհաշիվ բազմություն: Եկեղեցու մեկնության համաձայն, ներսի գլխավոր զոհը (զոհաբերվող կենդանի, թռչուն) իր կրկնօրինակն է ծեռք բերում դրսում՝ ի հաստատումն հեթանոսությունից քրիստոնեության զարգացման: Սակայն, յուրաքանչյուր կենտրոն ինքն է կերպավորում իր զոհին, և քաոսի (դուրս) տարածքում մատուցվող զոհն իրականում հիմնական զոհի սոսկ ծևական կրկնությունն է, քանզի գործ ունենք երկու տարբեր մշակութային տեքստերի հետ: Հայաստանի տարբեր սրբավայրերում կատարված դիտարկումների հիման վրա կարելի է ասել, որ հենց այս

¹ Ե. Լալայան, Բորչալուի գավառ, ԱՀ, X, Թիֆլիս, 1903, էջ 186:

երկու մշակութային տեքստերի զուգորդմամբ բացահայտվում է սրբավայրի ողջ տարածքում դրսույթը և ներսույթը, մինչև օրս իր կենսունակությունը պահպանող ծիսատոնական արարողակարգի երկակիությունը:

Բնակավայրերից հեռու գտնվող եկեղեցիների, մատուռների, խաչքարերի կամ այլ սրբավայրերի շրջակայքը, զոհաբերության ծեսի ավարտին զոհի մարմնից յուրաքանչյուրին ու ամենքին մաս հատկացնելու և համատեղ ուտել-յուրացնելու արարողությունը, երբեմն վերածվում է խրախճանք-գինարբուքի քրիստոնեական պատկերացումներին անհարիր վարքագծային բնութագրով: Բերենք Բորչալուի գավառում Ե. Լալայանի գրանցած ուխտագնացություններից մեկի նկարագրությունը: Ըստ այդմ սրբավայրում մոմ վառելուց և աղոթելուց հետո «Իսկույն կանաչ խոտի վրա սփռվում են նույնպես կանաչագույն սփռոցները և սկսվում է կեր ու խումը, երգն ու պարը, որ տևում են մինչև կես գիշերը: Նվագածուների խումբը ակումբից ակումբ անցնելով ավելի ու ավելի է զորեղացնում ուրախությունը: Խմիչքների ազդեցությունից տաքացած գլուխները ահագին աղմուկ են բարձրացնում, դաշույնն ու ատրճանակները ձեռներին պարում և «ուռա»-ի աղաղակով արծակում», իսկ ուխտի հաջորդ օրը վաղ արշալույսին, «...մտնում (են) ուխտատեղին համբուրում, ուխտ անում, վերադառնում, կրկին սփռոցները սփռում, «մատաղը», արյունոտ խորովածի հետ ուտում, մի լավ կոնծում, երգում, պարում և շտապով վերադառնում տուն, ճանապարհին մի երկու տեղ կրկին հաց ուտելով, թեյ խմելով ու շարունակ կոնծելով»²: Ակնհայտ է, որ Ե. Լալայանը նման խրախճանքների նկատմամբ ունի բացասական վերաբերմունք: Սակայն տեղին է հիշել, որ ցանկացած զոհաբերություն ու նրան հաջորդող համատեղ ուտելու և խրախճանք-գինարբուքի ծիսական արարողություն միտում ունի կրկնել առասպելական տիեզերաստեղծ արարչագործությունը³: Ուստի և Լալայանի բերած նկարագրությունը ոչ թե եկեղեցու (կենտրոնի) նորմերի խախտման արտացոլումն է, այլ սոսկ հեթանոսական դրսին ներհատուկ վարքագծի: Դիտարկումները ցույց են տալիս, որ դարասկզբին Ե. Լալայանի պատկերած տոնական դուրսը մեր օրերում ավելի ճոխ և հնամենի (արխաիկ) կերպավորում է ստանում:

Անկախության հռչակումից հետո, ազգային դիմագծի պահպանման խնդրում պաշտոնապես ընդգծվեց ու խրախուսվեց եկեղեցու դերն ու նշանակությունը: Այս գաղափարախոսության առանձնակի դրսևորումները Հայաստանում քրիստոնեության 1700-ամյա հոբելյանին նվիրված հանդիսություններն ու տոնակատարություններն են: Հոգևոր զարթոնքի համատեքստում, յուրահատուկ շուքով սկսեցին կազմակերպվել նաև եկեղեցական տոները, որ կատարվում էին եկեղեցում՝ ներսում և դրսում: Տոներին իրենց մասնակցությունն էին բերում Հայաստանի տարբեր շրջաններից ու բնակավայրերից, ինչպես նաև սփյուռքից ժամանած մշակութային ավանդույթով ու աշխարհայացքով միմյանցից խիստ տարբերվող ընկերային, տարիքային ու սեռա-հասակային խմբեր: Եվ եթե եկեղեցու ներսում նրանք բոլորը ենթարկվում էին ընդհանուր կանոնակարգին, ապա դրսում աշխատում էին տվյալ տոնի ու ծեսի կատարման կարգը «հարստացնել» մինչ այդ թաքցված սեփական գիտելիքների, անհատական պատկերացումների ու երևակայության անկաշկանդ դրսևորումներով: Արդյունքում, եկեղեցուց դուրս կատարվող տոնական հանդիսություններն ու ուխտագնացությունները վերածվում էին բազմալեզու ծիսակարգերից միահյուսված մի նոր տեքստի, որը ծնվում էր քրիստոնեական ու հեթանոսական պաշտամունքային ավանդույթների հա-

² Աճղ. էջ 228-229:

³ М. Дуаге, Космос и история, М., 1978, с. 37, 50, 54, 56.

Հռիփսիմե Պիկիչյան Սրբավայրի տարածքի երաժշտական և վարքագծային ծածկագրերը

րակցումից: Օրինակ, 1995թ. Երևանում Աստվածածնի տոնին (խաղողօրհներ) Մարաշի նորակառույց եկեղեցու շրջակայքում կարելի էր նկատել մի յուրօրինակ պատկեր: Ճանապարհի մի կողմը գրավել էին մատաղացու կենդանիներ ու թռչուններ, իսկ մյուսում մոմ, խունկ, սրբապատկերներ, ծաղիկներ, քաղցրավենիք ու խորտիկներ, ժամանակակից խաղալիքներ և խաղալիքների վերածված աղմկային փողային խմբերի ավանդական-ծիսական նվագարաններ վաճառողների շարքերը: Դեռևս չմաքրված շինհրապարակի մնացորդների քարերի կույտերի, երկաթգծի հատվածների, ավազաբլուրների, նույնիսկ վերամբարձ կոունկների վրա, ամենուր վառվող մոմերի ցաքուցրիվ շարքեր էին, խաղողի ողկույզներ, ծաղիկներ, իսկ տարածքն, ասես, շրջագծվում էր գույնզգույն թելերից, մետաղալարերից ու հագուստի գոտիներից կազմված և վրան զոհաբերված աքաղաղների արյունոտ գլուխներ ու փետրափնջեր կախած պարաններով, որի մոտ տեղ-տեղ կանգնած էին սրածայր դանակներով զինված մատաղ-մորթողները, մուրացկանները և մատաղն օրհնող հոգևորականները: Հրապարակի տարբեր հատվածներում տեղադրված մոմավառության համար նախատեսված մետաղե պատվանդանները հսկայական կրակարաններ էին հիշեցնում, քանի որ կիզիչ արևից հալչող մոմերն անմիջապես բոցավառվում էին: Կենտրոնում տեղակայված էր լարախաղացի հենասյունը, զիլ հնչում էին գուռնան ու դիռլը, որի շուրջը պար էին բռնել երեխաներն ու երիտասարդները: Ներքևում կանգնած ծաղրածուն (յալանչի) առիթը բաց չթողնելով, փորձում էր համբուրել անցնող դեռատի աղջիկներին և ճարպկորեն դրամ կորզել տղամարդկանցից: Զիչ անց, ծաղրածուն իր կանչ-գովազդում ներկայացնում էր իր ուսերին դրած հիվանդ երեխաներին ցատկերով բուժելու լարախաղացի (փահլևան) շնորհը (հմմտ. XIX-XX դարերում տարածում գտած այսօրինակ բուժման ձևերի, ինչպես նաև Բարեկենդանին բնորոշ վարքի հետ): Սրբավայրի դրսի տարածքում այս ու այնտեղ գետնին դրված մեծ թասերի մոտ, եկեղեցու հայրերը մկրտության ծես էին կատարում, օրհնում հիվանդ երեխաներին ու վախեցածներին: Շրջակայքում ի թիվս հին մատուռի պատի մոտ աճած ծառ ու թփերի, սրբազան ծառերի էին վերածվել նույնիսկ հարևան տնամերձերի ցանկապատերից դուրս սպրդած պտղատու ծառերի ճյուղերը, որոնց վրա ծածանվում էին գույնզգույն թաշկինակներն ու լաթի կտորները: Պատկերն ամբողջացնում էին հավատացյալների աղոթքներն ու երգերը, թափառող երաժիշտների վոկալ ու նվագարանային կատարումները, որոնց ձայները, միախառնվում էին տարաբնույթ կանչերին ու հավաքվածների աղմուկին: Արտառոց տեսքով ու խայտաբղետությամբ աչք էին գարնում նաև ազգային հերոսների, սրբերի ու հոգևոր խորհրդանիշերի պատկերներով կառնավալային մտածողությամբ ձևավորված ինքնաշեն ցուցանակները և հագուստի տարրերը. շապիկներ, գլխարկ-դիմակներ, գլխաշորեր, վզնոցներ ու թևկապեր: Հատկանշական է, որ ներսը եկեղեցին, կարծես նույնպես մասնակցում էր դրսում ծավալված հանպատրաստից «կառնավալին» իր տարածքից դուրս բերելով կրակարան դարձած մոմավառության պատվանդաններն ու մկրտության արարողությունը:

Ուշագրավ է, որ դրսի տարածքում ոչ միայն թույլատրվում է խախտել կամ շրջանցել եկեղեցու սահմանած կարգը, այլև հայ ավանդական կենցաղում արմատավորված որոշ նորմեր, որոնք սրբավայրի շրջակայքից անդին, խստագույնս վերահսկվում են: Օրինակ, ուխտագնացության վայրում չէրն պախարակվում չամուսնացած աղջիկների և տղաների մեկուսի գրույցները, ձեռք-ձեռքի տված պարերը, մեծահասակների աչքից հեռու հանդիպումներն ու սիրո խոստովանություն խորհրդանշող առարկաների (թաշկինակ, խնձոր, ծաղիկ և այլն) փոխանակությունը: Իսկ գլխավոր տոների, օրինակ, Վարդավառի, Համբարձման և դրանց նվիրված ուխտագնացությունների ժամանակ, տարբեր ընկերային և սեռա-

հասակային խմբերի փոխհարաբերությունների միջև ոչ միայն վերանում էին ավանդական արգելքները, այլև ընդունելի էին դառնում ու կարգաբերվում այլ իրադրությունում անհանդուրժողականության արժանացած որոշ երևույթներ: Հիշենք, մինչև XX դարի կեսերը տարածված անպսակ ամուսնությունների օրինակներից մեկը. «Երբ մոտիկ ազգականներ սիրելով միմյանց չեն արժանանում պսակի թույլտվության և ստիպված են անպսակ ապրել, սրանք փողհարների առաջնորդությամբ օրը ցերեկով գնում են եկեղեցու դուռը համբուրում, իբր թե պսակվում են և ապա նույն հանդիսով, փողհարությամբ և ուրախության աղաղակներով վերադառնում են տուն, ճաշով հյուրասիրում հասարակությանը»⁴: Նույնատիպ պատկերի ենք հանդիպում նաև Գանձակի գավառում. «Երբ նշանված զույգը ամեն միջոցի դիմում է պսակի թույլտվություն ստանալու, և երբ ոչ մի կերպ չի հաջողվում, հարսանիք են անում և փոխանակ պսակի խորհուրդը կատարելու, հարս ու թագավոր հարսնեկորներով շրջապատված դավուլ գուռնի առաջնորդությամբ գնում են եկեղեցու գավիթը, համբուրում եկեղեցու դուռը և վերադառնում: Այնուհետև նրանք պսակված են համարվում»⁵: Այս դիտանկյունից, չափազանց խոստում է նաև մինչև օրս Ջավախքում կենցաղավարող մի սովորույթ, ըստ որի, ընտանիքի համաձայնությունը չստանալու պատճառով փախուստի դիմած (առևանգմամբ ամուսնություն) երիտասարդ զույգին հետապնդելու թույլատրելի սահմանը մինչև սրբավայրի տարածքն է. ցանկացած սուրբ քար, ծառ, աղբյուր, մատուռ, խաչքար: Դրան հասնելով զույգն Աստծո և համայնքի առջև վավերացնում է իր ամուսնությունը և այլևս ոչ ոք ի գործու չէ խախտել այդ միությունը⁶: Բերված օրինակները հավաստում են սրբավայրի շրջակա տարածքն իբրև եկեղեցուն համարժեք սրբազան տարածք ընկալելը: Նորապսակները եկեղեցի չեն մտնում և նրանց համար դոսի տարածքն ավարտվում է հենց եկեղեցու պատի մոտ:

Ամուսնական սովորույթների ուշագրավ դրսևորումներից է նաև XIX-XX դարերում կենցաղավարող Վարդավառի նշանադրության արարողությունը, որի ժամանակ սրբավայրում (դուրս) փեսացուի մայրը ծիսական պարի միջոցով որդու ընտրած աղջկան ներկայացնում է հասարակությանը և համայնքի առջև վավերացնում երկու ընտանիքների խնամիությունը⁷:

Երկու տարբեր մշակութային տեքստերի գոյության հաստատագրումն է նաև սրբավայրի շրջակա տարածքում և եկեղեցու ներսում հնչող երաժշտությունը: Երկու սրբազան կենտրոններից յուրաքանչյուրը ծգտում էր ապահովել իր նախընտրած նվագարանների ու մեղեդիների առավելությունը. բնականաբար, առկա էր երկու երաժշտական տեքստ: Դոսի բոլոր ծեսերն ուղեկցվում էին գուռնա-դիուլի երաժշտությամբ, իսկ ներսում երգեցողությամբ: Եթե դրսում երաժշտության կազմակերպիչը գուռնա-դիուլն⁸ էր, ապա ներսում գերակայությունը տրվում էր վոկալ արվեստին: Հայտնի է, որ եկեղեցին ծգտում էր հնարավորինս սահմանափակել ավանդական նվագարանների մուտքն իր տարածքում գերադասությունը տալով մարդու մարմնից ծնված ձայնին, և ոչ բնավ, նրա հորինած առարկաների հնչողությանը⁹: Այս առումով, կարևորվում է Բարսեղ Կեսարացուն վերագրվող «Յաղագս

⁴ Ե. Լալայան, նշվ. աշխ., էջ 135:

⁵ Ե. Լալայան, Գանձակի գավառ, ԱԳ. Զ. Թիֆլիս, 1900, էջ 244:

⁶ Հ. Պիկիչյան, Դաշտային ազգագրական նյութեր, Ջավախք, 1999:

⁷ Ե. Լալայան, Գանձակի գավառ, էջ 245:

⁸ Զուռնան իբրև սրբազան նվագարան, տես Հ. Պիկիչյան, Զուռնան հայոց կենցաղում, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», Եր., 1988, թիվ 2, էջ 104-111:

⁹ Հայոց ավանդական նվագարանների նկատմամբ եկեղեցու վերաբերմունքի մասին ավելի մանրամասն տես Հ. Պիկիչյան, Լ. Երնջակյան, Ավանդական նվագարանները հայոց եկեղեցում և ժողովրդի տոնածիսական կյանքում, «Ավանդական և հոգևոր երաժշտությունը մարդկության ժառանգություն», միջազգային երաժշտագիտական գիտաժողով նվիրված Հայաստանում քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակման 1700 ամյակին Յունեսկոյի

ծայնից» մեկնության այն հատվածը, որտեղ հեղինակը հակադրվելով նախորդ ավանդույթում ընդունված կարգին, պարզաբանում է սաղմոսներն առանց նվագարանների մասնակցության երգելու անհրաժեշտությունը. «Արդ մարդկանց առագաստին ոչ վայել է գործարան երգոց, որպես ի հնումն, այլ եղիցի կոկորդն փոխանակ փողոյն, ունչս փոխանակ սրնկի, կզակն ծնծղայից, լեզուն տնկըկոցի, բոլոր մարմինն թմբուկ, միտքն տաւիղ, հոգին քնար, զգայարանքն սաղմոսարան. զի գրեալ է, թե մարդն է գործի աւրինութեան»¹⁰: Զանի որ, ըստ քրիստոնեական ավանդույթի՝ մարդն է Աստծո արարած իսկական նվագարանը, իսկ նվագարանագործ վարպետը սոսկ կրկնօրինակում է արարչագործությունը՝ նվագարանն իբրև մարդ ստեղծելով, այսու և նվագարանը դառնում է վերարտադրության վերարտադրություն՝ անընդունելի նվագակցելու օրհներգությանն ու հնչելու հայոց եկեղեցում¹¹:

Մինչդեռ, սրբավայրի դրսի տարածքում անկաշկանդ հնչում էին եկեղեցուց մերժված բոլոր նվագարանները: Դրանցից մի քանիսը, ինչպես նաև Վարդավառի ու Ծաղկազարդի տոներն ուղեկցող թռչնածև կավե սուլիչները, կարկաչաները, ճըռռերն ու ծնծղաները¹², որ հայտնի էին իբրև պտղաբերության ծեսերի պարտադիր բաղադրիչներ՝ վերափոխվելով մանկական խաղալիքների, նոր իմաստավորում ստացան: Հիշյալ նվագարաններն ու ծայն արծակող հարմարանքներն անցյալում կիրառվում էին առավելապես ծայնի միջոցով չարը վանելու և պտղաբերություն ապահովելու նպատակին և նոր պաշտամունքային համատեքստում էական փոփոխությունների չենթարկվեցին: Նշված երկու պաշտամունքային տարածքների նմանողությամբ՝ երաժշտական երկու տեքստերը ևս քարացած չէին կարող մնալ և հաճախ փոխներթափանցում էին միմյանց մեջ: Այսպես, դրսից ներս մուտք գործեցին աղմկային-հարկանային ընտանիքի նվագարաններից՝ զանգը, կոչնակը, գոնգը, ծնծղան, քշոցը և բոժոժները¹³: Ըստ Կոմիտասի՝ «...եկեղեցական քշոց, բուրվառ ու ծնծղաներ մեր ազգային վայրենի կյանքին արծագանքներն են...»¹⁴: Այս նվագարանները եկեղեցում կիրառվում էին երկու հիմնական նշանակությամբ՝ ազդանշանային-հաղորդակցական և մեղեդային: Ազդանշանային ոլորտում՝ ավանդույթի շարունակականության շնորհիվ, հատուկ կարևորում էին ստանում հարկանային-աղմկային նվագարաններն իբրև ժամանակացույց, ինչպես սրբազան պատարագի, ժամերգությունների և արարողությունների, հոգևոր և ավանդական տոների (օրինակ, Նոր Տարվա) սկզբի ու ավարտի նշումը (հմմտ. գուռնայով կատարվող հեթանոսական հոգևոր հիմնի՝ Սահարու հետ)¹⁵: Այս ընտանիքի նվագարաններից առավել հզոր ծայն ունեցողները՝ գոնգը, զանգը, կոչնակը հնչեցնում էին նաև ճակատագրական իրավիճակներում՝ թշնամիների հարձակումների և բնական աղետների ժամանակ: Այդուհանդերձ, աղմկային նվագարաններից շատերը նաև պահպանակի դեր էին կատարում (հմմտ. ընտանի կենդանիների վզից կախվող բոժոժավոր դադ-դադաններն ու զանգակները): Ամենայն հավանականությամբ, եկեղեցին շարունակում էր

գործերով Հայաստանի հատուկ հանձնաժողով, Հայաստանի կոմպոզիտորների միություն, զեկուցումների հիմնադրույթներ, Եր., 1999, էջ 47-48:

¹⁰ Deux textes Arméniens attribués Basile de Cesaree sur l'interpretation des modes musicaux, par Anna Arev'satyan, Revue des Etudes Arméniennes tome 26, 1996-1997, p. 346.

¹¹ Այս մասին տես, Գ. Պիկիչյան, Նվագարանագործ վարպետը արարիչ, «Հայ ժողովրդական մշակույթ», X, ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, զեկուցումների հիմնադրույթներ, Եր., 1999, էջ 62-64:

¹² Ծնծղայի գործառույթի մասին ավելի մանրամասն տես, Գ. Պիկիչյան, Ծնծղա. նվագարան և մոզական գործիք, ՊԲՀ, 1992, № 2-3, էջ 215-224:

¹³ А., Исраелян, Колокольчики и бубенцы в армянских народных верованиях, ՊԲՀ, 1993, № 1-2, էջ 142-156:

¹⁴ Կոմիտաս, Հոգվածներ և ուսումնասիրություններ, Եր., 1941, էջ 64:

¹⁵ Լ. Երնջակյան, Գ. Պիկիչյան, Հիմն արևին. «Սահարին» հայ երաժշտական մշակույթում, Եր., 1998:

կիրառել նախորդ ավանդույթում ընդունված սրբազան տարածքի մաքրագործման ծները, որոնցից էր ծայնի միջոցով չարը վանելու, խափանելու սովորույթը: Նկատելի է, որ եկեղեցու արարողակարգում հատկապես «անսուրբ» համարվող հեթանոսական նվագաբաններով էին վանում չարն ու անսուրբը. օրինակ, քշոցը և բուրվառն իրենց բոժոժավոր պսակներով օգտագործվում էին երկու նշանակությամբ՝ ա/ ուղեկցում էին հանդիսավոր երթն իրենց քաղցրալուր հնչյուններով՝ դառնալով չարխափան պահպանակ, բ/ քշոցն ուներ նաև մեկ այլ գործառույթ՝ պատարագի ընթացքում սրբազան գինու սկիհից անմաքուր միջատները քշող-հեռացնող գործիք, որտեղից էլ առաջացել է նրա անվանումը¹⁶: Մյուս կողմից, եկեղեցուց դուրս թափանցեցին հոգևոր կանոնիկ երգերը՝ փոխակերպվելով հոգևոր թեմաներով գրված ժողովրդական և գուսանական երգերի: Հոգևոր կանոնիկ երգը, փոխակերպվելով հոգևոր բովանդակությամբ ժողովրդական կամ գուսանական երգի դարձավ ժողովրդական տոների և ուխտագնացությունների պարտադիր մասնակիցը՝ հաճախ մանրամասնորեն նկարագրելով թե ուխտագնացության ողջ ճանապարհը, թե տաճարը (ուխտագնացության նպատակը) իր տոնական հանդերձանքով ու հրաշագործ գործությամբ: Ուխտագնացությունը, որպես տիեզերքի տարբեր հարթությունները կամրջող ճանապարհ, դառնում է վերջինիս նկարագրելու լավագույն միջոց: Եթե նկարագրենք համայնքի կոսմոսը սրբավայրի տեսանկյունից, ապա նրա կենտրոնում կտեղակայվի հենց այդ սրբավայրը՝ իբրև տիեզերքի հարացույց և էներգետիկ (կազմավորող) կենտրոն, իսկ համայնքը՝ որպես նրա արտացոլում: Սակայն, սրբազան կենտրոնի շուրջը գտնվում է մի քառասյին տարածք, որտեղ բոլոր բարոյածիսական կառույցները քանդվում են և տարածական առումով, ուխտագնացությունը դառնում է մի ճանապարհ, որով մարդիկ իրենց քրիստոնեական կոսմոսի սրբազան կենտրոնին հասնելու համար, պարտադիր պիտի անցնեն հեթանոսական քառսի տարածքով:

¹⁶ Ս. Օրմանյան, Ծիսական բառարան, Եր., 1992, էջ 60-61:

ՇՈՒՐԻՇԿԱՆԻ ԱՎԵՏԱՐԱՆԻ ԳՈՐԾԱՌՈՒԹՅՈՒՆԸ ՊԱՐՍԿԱՅԱՅԵՐԻ ԱՎԱՆԴԱԿԱՆ ԿԵՆՑԱՂՈՒՄ

Հայերը հնուց անտի Պարսկաստանում ապրել են հոծ զանգվածներով, որոնք հետագայում համալրվել են Շահ Աբբասի «Մեծ բռնագաղթի» (1604-1605 թթ.) հետևանքով: Իրենց նոր բնակավայրում, դարերի ընթացքում պարսկահայերը ստեղծել են էթնոմշակութային շատ արժեքներ, որոնց անքակտելի մասն են կազմում ձեռագիր մատյաններն ու ավետարանները:

1972 թ. սկսած, երբ Պարսկաստանից (Թեհրան, Թավրիզ, Նոր Ջուղա, Սպահան, Չարմահալ, Փերիա, Բուրվար, Զյամարա, Գյավլա, Զյազազ, Մալայիր և այլ գավառներից) ներգաղթածներ վերաբնակեցվեցին Հայաստանի հանրապետության մի շարք շրջաններում. մեզ հաջողվեց ազգագրական և բանահյուսական նյութեր գրառել իրենց ավանդներին հավատարիմ պարսկահայերից: Նյութերի մի մասը քրիստոնեական սրբատեղերի, սրբերի և սրբությունների մասին գրառած մեկ տասնյակից ավելի ավանդություններ են: Պարսկահայոց միջավայրում Շուրիշկանի ավետարանի հրաշագործությունների մասին ավանդություններն այսու գիտական շրջանառության մեջ են դրվում առաջին անգամ: Այլ ավետարանների (Ղարղուն գյուղի «Անանիա» ավետարանը) հրաշագործության մասին ևս կան գրավոր ավանդություններ, բայց դրանք պատմվում են առանձին դեպքերում, մինչդեռ Շուրիշկանի ավետարանին վերաբերող ավանդություններն իրար են ծուլվել և կազմել հավատալիքային համակարգ, որից իրենց ազգային-կրոնական ինքնությունը պահելու նպատակով կառչել են հավատացյալները՝ դարձնելով այն ցեղական և այլ ազգերի համար տվածուրիկ սրբություն:

«Հրաշագործ և ախտահալած, աստվածախոս և ավետաբեր» Շուրիշկանի ավետարանը կազմվել է 1498 թվի ծնունդը, երբ տանուտերը Խոյն էր Քաջբերունի գավառի Ասպիսինական գյուղի Հովհաննես Սուրբ Ստեփան սրբատեղում: 1974 թ. թանկագին մասունքն իրեն պահպանող ժողովրդի հետ ապաստանում է հայրենիքում: Այժմ այն գտնվում է Մաշտոցի անվան Մատենադարանում: Գիրքը բոլորագիր է, ունի 321 մագաղաթյա թերթից բաղկացած 18 x 13 մեծության կարմիր կաշվից կազմ, արծաթապատ կողեր, թիկունք և դռնակ, Ա և Բ փեղկերի վրա դրվագված չորսական կանաչ և մեկական կարմիր ակ, ավետարանիչներ Սատթեոսի, Սարկոսի, Հովհաննեսի դիմանկարներ, մանրանկարներ:

Ավանդությունը հավաստում է, որ Ավետարանի կազմման ավարտին փետրվարի 5-ին, ծնունդն սառնամանիքին իսլամական արյունարբու գորքն ու հեծելազորը Պարսկաստանից շրջվում է դեպի Հայաստան աշխարհը, դեպի Վասպուրական գավառ, դեպի Վան: Ավերածություններ, թալան ու սպանություններ են կատարվում թաթարների կողմից Քաջբերունի գավառում: Հայերն այդ տարին շատ զոհեր են տալիս. Ավետարանում նշվում են նշանավոր նահատակների անունները:

Շուրիշկան բերելուց հետո, Ավետարանը, մինչև տեղում եկեղեցու կառուցումը, պահվել է մերթ հոգևորականների, մերթ գյուղի ավագանու տներում: Այդ տները սուրբ են համարվել, իսկ պահողները կոչվել են «տեարք Ավետարանի»: Նրանք իրենց ինքնությունը Ավետարանի վրա հաստատել են 24 տարբեր անձանց կնքադրոշմներով:

Ձեռագիրն ունի պատկանելությունը հաստատող գիր տրված Նոր Ջուղայում 1794 թ. և հաստատված հիշյալ անձանց կողմից, պարսկերեն վկայություն կնքված երկու տարբեր կնիքներով:

Ավանդությամբ ավարառուները երբ ներխուժում են Շուրիշկան, մարդիկ Ավետարանը թաղում են գյուղի աղբյուրի ավազների տակ ու փախչում: Մեկ այլ ավանդությամբ Ավետարանն ինքն է թև առնում, թռչում մտնում աղբյուրը, որը կոչվում էր «պապի (ավետարանի Պապ անունից է) աղբյուր»: Տարիներ անց Ավետարանի տիրոջ ժառանգները վերադառնում են, հանում են աղբյուրից անվնաս մնացած գիրքը:

Մեկ այլ ավանդությամբ թշնամու հեծելագործը հարձակվում է գյուղի վրա, նրաց դեմ ելնում է կարմիր կանաչ համազգեստով, սուսերամաքտիկ զորաբանակ: Երկյուղած թշնամին փախչում է, մյուս օրը մի ոչխար է մորթվում ի պատիվ սուրբ Ավետարանի:

Երկրում հիվանդությունը կամ նեղությունը երբ սաստկանում է «ախտահալած» Ավետարանը, ըստ ավանդության, բերվում է Ջուղա, ուր հանդիսավոր ընդունելության է արժանանում: Ի պատիվ Ավետարանի բոլորը ընդառաջ են ելնում, հատկապես կանայք, որոնցից շատերը ոտաբոբիկ: Մի այլ ավանդությամբ ծնողներն իրենց արու զավակներին «դուլ» են կարգում Ավետարանին, գլխին մկրատ չեն դիպցնում մինչև յոթ տարեկան դառնալը:

Երաշտ տարիներին պտտեցնում էին Ավետարանը եկեղեցու շուրջը, նրա զորությամբ անձրև հայցում, տեղատարափի դեպքում խնդրում դադար:

Ավանդություններ են գրառվել նաև այն մասին, որ շատ հիվանդներ, ցավագարներ ջերմեռանդությամբ գնացել են Ավետարանի ոտը և լավացել են: Գյուղում մանկական համաճարակի դեպքում Ավետարանը դուրս են հանել եկեղեցուց, երեք անգամ պտտել եկեղեցու շուրջը, և համաճարակը վերացել է: Այլազգիների մեջ էլ Ավետարանը ակնածանքի, հարգանքի և եկյուղածության է արժանացել: Նրանք հավատացել են Ավետարանի հրաշագործ զորությանը և նրա ոտն են բերել իրենց հիվանդներին: Նրա ոտն են եկել շատ հեռուներից. « Ի Բուշեռա և ի Բասրոյ գային ուխտավորք առ նա», - հիշվել է գրքին կից ձեռագիր հիշատակարանում: Ուխտավորները Ավետարանի անունով մասունք էին տանում իրենց հետ, և երբ իրենց ուխտը կատարվում էր, ետ էին վերադարձնում: Նրա հրաշագործ համբավը հասել էր մինչև Հնդկաստան, որտեղից երբեմն ուխտադրամ էր ուղարկվում:

Ավետարանի կազմի վրա վառած մոմի մնացորդը պատելով բամբակով տալիս էին ուխտավորին, որպես պահպանակ:

«Ըն Ավետարանը», «Շուրուշկանանց Ավետարանը» երդումով երդվում էին ոչ միայն հայերը, այլև այլազգիները:

Պակաս հետաքրքրություն չեն ներկայացնում Ավետարանի առթիվ տրված կոնդակները հայերեն և պարսկերեն լեզուներով, որոնցով կոչ է արվում հոգևորականներին իրար մեջ հավասար բաժանել Ավետարանից ստացված եկամուտը: Մեկը տրված է Նոր Ջուղայի առաջնորդ Ալեքսանդր սրբազանի կողմից, որի տակ ստորագրել են 79 քահանաներ և կնքված է որպես կոնդակի իրավական հաստատում: Պարսկերենը Իմամ Ջոմայի մզկիթի կողմից է Շեխեսլամի կնիքով:

Հայտնի է, որ Մաշտոցի գյուտից սկսած գիրքը որպես ազգապահպանման միջոց պաշտվել է: Ժողովրդին իշխանությունից զրկելու նպատակով կուռքը, զավակը, գիրքը ոչ թե ավար, այլ գերի էր տարվում և մեծ փրկագին վճարելով միայն ետ գնվում: Ղրա համար էլ թշնամուն դիմագրավելիս ամեն բան թողնում էին, գիրքն էին փրկում: Մեծ եղեռնի տա-

րիները հարուստ են ձեռագիր մատյանների Արևելյան Հայաստան հասցնելու հուզիչ պատմություններով:

Շուրիշկանի ավետարանին վերաբերող ավանդությունները հավաստում են, որ այն օժտված է եղել մեռնող-հառնող աստվածության հատկանիշով:

Արտագաղթից և Արևելյան Հայաստանում պատսպարվելուց հետո, տեղում մնացողները պատմում են Ավետարանի մասին մի նոր ավանդություն այն, որ ժողովրդի արտագաղթից հետո «Պապի աղբյուրը» ցամաքել է:

ՍՐԲԵՐԻ ԵՎ ՍՐԲԱՎԱՅՐԵՐԻ ՀԵՏ ԿԱՊՎԱԾ ՀՐԱՇՔՆԵՐԸ

ԺԱՄԱՆԱԿԱԿԻՑ ԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԼՈՒՅՍԻ ՆԵՐՔՈՒ

Խորհրդային իշխանության օրոք սերունդները դաստիարակվել են մարտնչող աթեիզմի ոգով: Նրանց ներշնչել են, որ կրոնասիրությունը և դրանից բխող հավատը սրբերի և սրբավայրերում կատարվող հրաշքների նկատմամբ անցյալի մնացուկներ են, թույլ մարդկանց բախտաբաժինը, որոնց հեշտ է մոլորության մեջ զգել և հավատացնել, որ գոյություն ունեն գերբնական, իռացիոնալ երևույթներ, որոնք անբացատրելի և անապացուցելի են գիտակցության կողմից և գիտության համար անմատչելի:

Աթեիզմի քարոզիչներին չէր շփոթեցնում նույնիսկ այն, որ Սուրբ Էջմիածինը (ինչպես նաև ուրիշ հոգևոր կենտրոններ) վաղ միջնադարից հանդիսանում էր մշակույթի, գիտության և արվեստի զարգացման օջախ, երևելի, նշանավոր հոգևոր կենտրոն, որտեղ ուսումնասիրվում էին բազմապիսի գիտություններ, ստեղծվում բազմազան գրական արժեքներ, զարգանում էին արվեստները: Եվ այդ ամենը, հաճախ սաստիկ ծանր պայմաններում, օտարերկրյա զավթիչների ճնշման ներքո:

Քրիստոնեությունն իր ծագման առաջին իսկ օրերից ենթարկվում էր ճնշման, չնայած որ քրիստոնեության առաջացումը և հետագա լայն տարածումը պատահական չէր, այն պայմանավորված էր մի շարք հանգամանքներով:

Անտիկ ստրկատիրական քաղաքակրթության ճգնաժամը ուղեկցվում էր այնպիսի արժեքների անկումով, ինչպիսին են քաղաքացիական բարոյականությունը, անձի հոգեկան պահանջմունքներն ու ձգտումները: Դա չէր կարող չբերել ինքնագիտակցության նոր մակարդակի, որին շատ ավելի լավ էր համապատասխանում քրիստոնեությունը, քանի որ դիմում էր ամբողջ մարդկությանը, բոլոր ժողովուրդներին և սովորեցնում էր մտածել, ոչ միայն իր սեփական փրկության, այլև ամբողջ աշխարհի և մարդկության ճակատագրի մասին:

Հիսուս Քրիստոսն իր պատվիրաններում ցույց տվեց այն բարոյական իդեալը, որին հետևելով բոլոր մարդիկ կարող են հույս ունենալ փրկել իրենց հոգին և մտնել երկնային թագավորություն: Քարոզներում բավական պարզ հնչեցին նաև հասարակական շարժառիթները. Աստծո առաջ բոլոր մարդկանց հավասարության գաղափարը, բռնության, շահագործման, հարստության դատապարտումը: Քրիստոնեական կրոնը պարունակում է նաև վիթխարի հումանիստական ներուժ, որը իրականացվում է մարդու հոգեկան կյանքի ձևավորման միջոցով, երբ առաջնությունը տրվում է հոգևոր արժեքային կողմնորոշումներին:

Այդ ամենը նպաստեց նրան, որ քրիստոնեությունը դարձավ համաշխարհային կրոն և մեծ ազդեցություն գործեց աշխարհի զարգացման ընթացքի վրա:

Այն, որ քրիստոնեությունը երկար ժամանակ ենթարկվում էր ճնշման, իր կնիքը դրեց նրա հետևորդների յուրօրինակ հուզական և հոգեբանական տրամադրվածության վրա: Չնայած հալածանքների, տանջանքների և մահապատժի վտանգին, որ սպառնում էր քրիստոնեության հետևորդներին, նրանք շարունակում էին Քրիստոսի ուսմունքի տարածումը ողջ աշխարհով մեկ:

Այդ կրոնը համապատասխանում էր նրանց հոգեբանական պահանջմունքին՝ հաղորդակցվել Աստծո բարության, սիրո, ճշմարտության և մեծագորության գաղափարներին, քանի որ քրիստոնեության հիմքը, նրա բարոյական ուսմունքի անկյունաքարը սիրո պատվիրանն է. սեր Աստծո, սեր մերձավորի և անգամ սեր թշնամու նկատմամբ:

Սերը, որը ներկայացնում է աստծո էությունը և բարոյական ծրագրով ուղղված է մարդուն որպես գլխավոր պատվիրան, հանդիսացավ այն շարժիչ ուժը, որը ստիպում էր սուրբ տառապյալներին զոհաբերել իրենց կյանքը քրիստոնեության գաղափարների տարածման համար:

Անհիշելի ժամանակներից հրաշքների գաղտնիքը ընդհանուր կերպով հայտնի էր հոգևոր ընտրախավի ներկայացուցիչներին՝ աստվածաբաններին, միստիկներին, իդեալիստ փիլիսոփաներին: Այդ ընտրյալները հաղորդակից էին գաղտնի գիտելիքներին: Որպեսզի մենք կարողանանք թափանցել գիտության կողմից անբացատրելի, գերբնական երևույթների որոշ գաղտնիքների մեջ, այն հրաշքների, որոնք կատարվում են սրբավայրերում և որոնց մասին պատմում են ավանդությունները, մենք պետք է հասնենք մտածողության նոր մակարդակի, որն իրենից ներկայացնում է գիտական և կրոնական իմացության փորձի միասնություն, կարողանանք քննարկել շրջապատող իրականությունը այնպիսի հակադիր ճշմարտության տեսակետներից, որոնք կան ռացիոնալիզմում և միստիցիզմում, պանթեիզմում և պերսոնալիզմում, աթեիզմում և աստվածաբանության մեջ:

Դժվար է չհամաձայնվել Օգոստինոս Երանելիի այն մտքի հետ, որ «հրաշքները չեն հակասում բնության օրենքներին. նրանք հակասում են միայն բնության օրենքների վերաբերյալ մեր պատկերացումներին»:

Ակադեմիկոս Բ. Ռաուշենբախը նշում է, որ գիտության և հրաշքի հարաբերակցությունը հավերժական պրոբլեմ է: «Ցավոք սրտի միանգամից հերքելու մեթոդը, որը չափազանց վտանգավոր է մեր գիտության համար, շատ տարածված է: Ինձ թվում է, - ասում է Բ. Ռաուշենբախը, - որ հրաշքների այդպիսի հերքումը տեսական վախկոտություն է և ուրիշ ոչինչ: Տեսական վախկոտը, որը վախենում է ինչ որ մի բան խախտել իրեն պատվաստած պատկերացումներում, դեռ երբեք ոչ մի լուրջ բան չի արել գիտության մեջ»¹:

Վերջին ժամանակներում այն անհավատությունը, որ երկար տարիներ բնորոշ էր մեր գիտությանը, փոխարինվում է անսովոր և անբացատրելի երևույթների նկատմամբ հետաքրքրության զորացմամբ: Այդ ուսումնասիրությունները հնարավորություն են տալիս ինչ որ չափով ապացուցել ավանդություններում բերված սրբերի և սրբավայրերի հետ կապված որոշ հրաշքների իրական լինելը:

Ժամանակակից գիտությունը եկել է այն եզրակացության, որ միտքը նյութական է: Հանքաբանության, գեոքիմիայի և հազվագյուտ տարրերի բյուրեղաբանության ինստիտուտի բիլոկացիայի լաբորատորիայում հաջողվել է ստանալ մտքի լուսանկարները, որոնք ցույց են տալիս, որ միտքը կարող է առանձնանալ մարդուց և ուղեորություն կատարել ժամանակի ու տարածության մեջ, մեծ ազդեցություն գործելով ամբողջ շրջապատի վրա և մարդկանց, և մուլորակի և տիեզերքի: Մարդու մտքերի դրական կամ բացասական ազդեցությունից է կախված մարդկանց և մուլորակի ճակատագիրը: Այդ ազդեցությունը հնարավոր է, որովհետև հոգեկան էներգիան իր կարողությամբ գերազանցում է էներգիայի բոլոր հայտնի տեսակները: Իսկ մարդու էներգոինֆորմացիոն էությունը անմահ է. երկրային կյանքից հետո, նա շարունակում է բանական գոյությունը նուրբ էներգիաների աշ-

¹ Цит. по А.Кульский, На перекрестках вселенной, М., 1997, с. 276-277.

խարհում: Ղա այդպես է ոչ միայն ըստ Աստվածաշնչի և Պլատոնի, այլ նաև արդի գիտության քվանտային մեխանիկայի, փսիխոֆիզիկայի և բիոէներգոինֆորմատիկայի տեսակետից:

Դեռ ավելին, ըստ 1912 թ. օկուլտիզմի դասախոսությունների մի գրքի, որն է նպատակի ուղղված միտքը աստղային (աստրալ) աշխարհում առաջացնում է յուրատեսակ մրրկային հոսանք, որն այնուհետև արդեն ինքնուրույն կերտում է հետագա իրադարձությունները: Եվ որքան ոգեշունչ է միտքը, այնքան ուժեղ և հզոր է նրա ազդեցությունը: Բոլոր ժամանակների միստիկները պնդում էին, որ մարդը, բացի ֆիզիկական մարմնից, ունի նաև ուրիշ, անտեսանելի, բայց միանգամայն նյութական մարմիններ, որոնք բաղկացած են նուրբ, ավելի բարձր հաճախականության թրթռումներ ունեցող նյութից, ինչը և այդ նյութը անտեսանելի է դարձնում աչքի համար:

Փորձարարական հետազոտություններով հաստատված է, որ, իսկապես, ամեն մի կենսաբանական օբյեկտի շուրջ առաջանում են բավական հզոր ֆիզիկական դաշտեր, որոնք բովանդակում են ինֆորմացիա կենսաբանական համակարգի մասին: Այդ լեպտոնային դաշտերը, այլ խոսքերով էներգոինֆորմատիկ քվանտային թաղանթները, որոնք կազմում են այսպես կոչված *աուրան*, շրջապատում են մարդու տեսանելի մարմինը և հանդիսանում են նրա մտքի և զգացմունքների կրողը:

Աուրան բաղկացած է տարրական մասնիկներից, լեպտոններից, որոնք կարող են թափանցել նյութի միջով: Աուրայի գույները, չափսերը և ճառագայթումները կախված են մարդու հոգեկան, բարոյական զարգացումից և փոփոխվում են նրա հոգեբնախոսական վիճակների ազդեցության տակ: Այն բարձր արժեքները, որոնք ընդունում է մարդը, և այդ արժեքների հանդեպ նրա գործնական վերաբերմունքով է պայմանավորվում նրա հոգևոր կյանքն ու աուրան: Սրբերի լուսապսակը երևակայության արգասիք չէ. դա իրոք գոյություն ունի, պարզապես ոչ բոլորն են ընդունակ այն տեսնելու:

Ինչպես հայտնի է, Ռ.Շտայները, հենվելով իր անձնական տեսունակության փորձի վրա, նկարագրել է աուրայի գույները կախված մարդու հոգևոր էությունից²:

Ամեն մի վայր ունի իրեն հատուկ էներգետիկ դաշտը: Սրբերի հոգևոր էներգիայի նուրբ և մաքուր թրթիռները դրական, բարենպաստ ազդեցություն են գործում ամբողջ շրջապատի վրա, թափանցելով տարածության միջով, գնալով և դեպի անցյալը, և դեպի ապագան: Պատահական չէ, որ Հնդկաստանում մարդիկ միշտ բարիք են համարում, երբ գյուղի մոտերքը բնակվում է մի ճգնավոր: Հնդիկները գիտեն, որ այդպիսի մեկ յոգը, սոսկ իր առկայությամբ, պայծառեցնում է ամբողջ շրջանը:

Փորձարարական հետազոտությունները, որոնց շնորհիվ հաջողվել է բարձր լարվածության էլկտրամագնիսական դաշտում դիտել մարմնի ճառագայթումները, այլ կերպ ասած աուրան, 20 տարի գտնվել են գաղափարական արգելանքի տակ, քանի որ դրանց արդյունքը խորտակիչ հարված էր հասցնում օրթոդոքսալ մատերիալիզմին:

Այդ հետազոտությունները, որոնք հայտնի են «կիրլիանյան էֆեկտի» անվան տակ, ցույց են տվել, որ մարդու էներգոինֆորմացիոն դաշտը չի մարում նրա մահից անմիջապես հետո: Ընդ որում ճառագայթումները ճիշտ համապատասխանում են մարդու հոգեկան էությանը: Այդ էներգոինֆորմացիոն թաղանթն իր գոյությունը պահպանում է մարմնից անկախ: Կիրլիանյան լուսանկարները հնարավորություն են տալիս տեսնել, թե ինչպես են փոփոխվում էներգիայի ճառագայթումները զգացմունքների և մտքերի ազդեցության տակ:

² Рудольф Штайнер, О мыслеформах и о человеческой ауре - Теософия, Ер., 1990, с. 115-125.

Ինչ վերաբերում է հրաշքներին, ապա, ինչպես հայտնի է, այն տան վրա, որտեղ ավանդեց իր հոգին Մեսրոպ Մաշտոցը, «խաչի աղոտ ձևով լույս էր շողում», որը ուղեկցում էր դագաղը, մինչև որ Մեսրոպ Մաշտոցի դիակը հանձնեցին հողին: Ուստի կարելի է չկասկածել, որ այդ հրաշքը տեղի է ունեցել իրականում և ոչ միայն այն պատճառով, որ, ինչպես գրում է Մովսես Խորենացին, դրա մասին նա լսել է «բազմաթիվ և արժանահավատ անձներից», այլև այնու, որ մարդկանց մտքերի և ճառագայթումների լեպտոնային դաշտերը հավաքվում են երկրի մակերեսի վրա գազանման էներգետիկ ամպիկի ձևով: Եվ միանգամայն հնարավոր է, որ սրբերի ճառագայթումները կարող են ընդունել լուսեղեն խաչի տեսք:

Ինչպես արդեն ասվել է, այն մարդկանց ճառագայթումները, որոնք աչքի են ընկնում իրենց բարձր ոգեղենությամբ, սիրով և բարությանբ, դրական ազդեցություն են գործում ամբողջ շրջապատի վրա, էլ չենք խոսում սուրբ մարդկանց ազդեցության մասին, որի ապացույցն այն է, որ բոլոր հրաշքները, որոնք հայտնի են ավանդություններից, կատարվել են այն վայրերում, որտեղ ապրել կամ գործել են տվյալ սրբերը:

Կասկածից վեր է նաև այն, որ այբուբենը հաղորդվել է Մեսրոպ Մաշտոցին տեսիլքի ձևով: Նման փաստեր եղել են և հայտնի են. Դ.Մենդելեևը քիմիական տարրերի պարբերական համակարգը, Կարլ Գաուսը ինդուկցիայի օրենքը, Նիլս Բորը ատոմի մոդելը տեսել և հայտնաբերել են երազներում: Կոմպոզիտոր Ջուզեպպե Տարտինին իր «Սատանայի գեղգեղանքները» սոնատը լսել է երազում:

Եվս մի ապշեցուցիչ փաստ:

XIX դարի 90-ական թվականներին գրող Սորգան Ռոբերթսոնը աշխատում էր իր արկածային վեպի վրա: Իր խոսքերով ինչ-որ մի պահ նա կարծես թե տրանսի մեջ է ընկնում, որից հետո հեշտությամբ շարադրում է իր տեսածը վեպում: Ռոբերթսոնը տեսնում է, թե ինչպես մի ապրիլյան երեկո, մի մեծ, սքանչելի նավ «Տիտան» մակագրով, թափով անցնում է մշուշի միջով, խոյահարում լողացող սառցալեռը: Եվ 3000 ուղևորների սարսափով լի ճիչերը խոյանում են երկինք:

Գրողն իր վեպում մանրամասնորեն նկարագրում է նավը, տալիս է նրա բնութագիրը երկարությունը, ջրծավալը, շարժիչների կարողությունը, նավի արագությունը և այլն: Դեռ ավելին, նա գրում է անգամ, որ անխորտակելի նավի վրա չափացանց քիչ էին փրկանավակները: Հարկ է նշել, որ վեպը գրելու պահին (1898 թ.) այդպիսի մեծ նավեր գոյություն չուներին:

Չարմանալին այն է, որ երբ 14 տարի անց այն ողբերգությունը, որ նկարագրել էր Ռոբերթսոնը, տեղի ունեցավ իրականում, ամեն ինչ համընկավ շատ մեծ ճշտությամբ, սկսած մեկնման կետից, կործանման ժամանակից, նրա պատճառներից և վերջացրած ուղևորների քանակով, նավի բոլոր բնութագրերով և նույնիսկ փրկանավակների պակասով³:

Համաձայն ժողովրդական ավանդությունների, Գրիգոր Լուսավորչին երկար ժամանակ չէր հաջողվում կառուցել էջմիածնի տաճարը, որովհետև շարվածքը փլվում էր: Սի գիշեր նա երազում տեսնում է Հիսուս Քրիստոսին, որը ուռենու ոսկի շիվով շրջագծում է գետնի վրա տաճարի տեղը:

Պատահական չէ, որ ավանդություններում առկա է ուռենու ծյուղը: Բանն այն է, որ այդ միջոցը հայտնի էր արդեն երեք հազարամյակ առաջ: Վաղ միջնադարում մայր տաճարների, եկեղեցիների, վանքերի կառուցման ժամանակ հարմար տեղ գտնելու

³ Время - топанно для солида, "Совершенно секретно", 1999, № 10, с 22.

համար հաճախ դիմում էին ծառի ճյուղի օգնությանը: XX դարի երկրորդ կեսերին այդ միջոցը վերածնունդ ապրեց և անվանվեց բիոլոկացիա: Բիոլոկացիայի մեթոդը հաջողության մեծ օգտագործվում է ջրի, նավթի, օգտակար հանածոների հանքախուզության գործում, էլեկտրական կաբելների և ուրիշ ստորերկրյա հաղորդակցման ուղիների զանազան վնասվածքների հայտնաբերման համար: Այնպես որ տաճարի համար հարմար տեղ գտնելը ուռենու ճյուղի միջոցով ոչ միայն հնարավոր է, այլ ճշմարիտ է և նույնպես նկարագրում է իրական փաստ:

Գիտելիքները գոյություն ունեն միշտ: Ուղղակի նրանք տրվում են մարդկությանը հաղորդակիցների միջոցով (великие посвященные), այն ծնով և ծավալով, որը համապատասխանում է կյանքի պայմաններին, պահանջմունքներին և մարդկության զարգացման տվյալ մակարդակին: Մեծ հաղորդակիցների միջոցով մարդկության պատմության ամեն մի դարաշրջանում տրվում են գիտելիքներ, որոնք դուրս են բերում մարդկությանը մտածողության և աշխարհըմբռնման նոր մակարդակի: Այդպիսի հաղորդակիցներ են «ընտրվում» նրանք, ովքեր իրենց բարոյական և հոգեկան բարձր հատկանիշներով պատրաստ են օգուտ բերել իրենց ժողովրդին, ամբողջ մարդկությանը և չեն գործադրի այդ գիտելիքները ի վնաս մոլորակին և տիեզերքին:

Այդ կարծիքի իրավացիությունը կարելի է ապացուցել փաստերով: Բավական է հիշել այն աշխատությունները, որոնք չեն համապատասխանում իրենց դարաշրջանի գիտելիքների մակարդակին, գերազանցում են դրանց: Օրինակ, XVII դարի ֆրանսիացի գիտնական և փիլիսոփա Սիրանո դը Բերժերակը, իր «ճանապարհորդություն դեպի արև» վեպում ծնակերպում է թերմոդինամիկայի հիմնական սկզբունքները, ծայնի տարածման տեսությունը, պատկերացում ունի լույսի մասնիկավոր (կորպուսկուլյար) տեսության մասին, որը Մ.Լոմոնոսովը ծնակերպեց 100 տարի անց: Բացի դրանից, նա ցուցաբերում է շատ ու շատ ուրիշ գիտելիքներ, անհայտ իր ժամանակի համար: Մեծ ուշադրություն է նվիրում հրթիռային տեխնիկային, նկարագրելով անկշռությունը և այն զգացումները, որ առաջանում են տիեզերական տարածության մեջ հրթիռի արգելակման և արագացման ժամանակ:

Համոզիչ օրինակ կարող է ծառայել նաև Էլենա Բլավատսկայան, որն իր փայլուն աշխատություններում, որոնք հանդիսանում են բոլոր ժամանակների և ժողովուրդների գիտական, փիլիսոփայական և կրոնական գիտելիքների համադրություն (սինթեզ), պատմել է մարդկության անցյալը, ներկան և ապագան, նկարագրել հոգու էվոլյուցիան, տիեզերքի ծագումը օգտագործելով լայնածավալ գիտելիքներ, ցույց է տվել իմացության հետագա ուղիները:

Բլավատսկայան բազմիցս հայտարարել է, որ ինքը չգիտի, թե ինչպես է հաջողվում իրեն գրել այդ աշխատությունները, քանի որ նա կյանքում չի ուսումնասիրել ոչ մի առարկա, նույնիսկ գաղափար չի ունեցել քիմիայի, ֆիզիկայի, կենդանաբանության մասին, «իսկ հիմա, - գրում է Բլավատսկայան իր նամակում, - այդ ամենի մասին դիտերտացիաներ են գրում, մտնում բանավեճի մեջ գիտնականների հետ և հաղթում: Ես լուրջ եմ ասում, որ սարսափում եմ, որովհետև չեմ հասկանում, թե ինչպես է այդ հաջողվում ...»⁴:

Հին ծեռագրերից հայտնի է, որ Արարատյան դաշտավայրում հաճախ տեղի են ունեցել զանազան միստիկական երևույթներ: Այդ բիբլիական դաշտավայրում անսովոր երևույթ-

⁴ А.Калнини, Елена Блаватская, Истории наших дней являются ложью и заблуждениями дней вчерашних. "Комсомольская правда", 13.07.1991.

ներ և հրաշքներ տեղի են ունենում և մեր օրերին, որոնց փաստերը բերված են Չ.Տոնակա-
նյանի գրքում «Тайны земли армянской»:

Տարբեր գիտությունների նվաճումների շնորհիվ այսօր արդեն պարզ է, որ բացարձա-
կապես ամեն ինչը, որ տեղի է ունենում, հետևանք և դրսևորում է թրթռացող, հոսուն
էներգիայի, որն ունի տարբեր հաճախականություն և զանազան ինտենսիվություն և որի
համար չկան տարածական սահմաններ, քանի որ նրա ալիքները չեն մարում: Հին հու-
նական փիլիսոփա - ատոմիստներ Լեվկիպս ու Դեմոկրիտը տակավին մեր թվականությու-
նից 500 տարի առաջ գիտեին դրա մասին:

Եվ քանի որ միտքը նույնպես էներգիայի առանձնահատուկ ձև է և նրա ալիքները պահ-
պանվում են հավերժ, կարելի է ենթադրել, որ սրբերի մաքուր մտքերից առաջացած
մանրագույն նուրբ տատանումները պահպանվում են իրենց ազդեցությունը և, ինչպես
ասում է գերմանացի գիտնական Անտոն Շտանգը, «բոլոր ճառագայթումներն ու տատա-
նումները գտնվում են ժամանակից ու տարածությունից դուրս, նրանք միշտ այստեղ են և
այժմեական»⁵:

Այսօրվա բազմաթիվ բնական աղետները երկրաշարժերը, փոթորիկները, հեղեղում-
ները մարդկանց բացասական հոգեկան էներգիայի ազդեցության հետևանք են, որովհետև
բնության վիճակը կախված է մարդկանց հոգևոր վիճակից:

Իսկ սրբերի բարենպաստ եռանդի թանձրուկները, որոնք լուսավոր մտքերի և գործո-
ղությունների ծննունդ են, բարերար ազդեցություն գործելով շրջապատի վրա, ձևավորում
են սրբավայրերի, եկեղեցիների և վանքերի պայծառ աուրան:

⁵ Антон Штангл, Маятник, рамка, сенсор. Пер с немецкого, Санкт-Петербург, 1999, с. 18.

ՀԱՅՈՑ ԲՈՒԺԱՐԱՐ ՍՐԲԻ ՄՈՂԵԼԻ ՁԵՎԱՎՈՐՄԱՆ

ՀԱՐՑԻ ՇՈՒՐՋ

Հայ ավանդական մշակույթի առասպելա-կրոնական համակարգում գործող կերպարները տրամաբանորեն հանգում են որոշակի ընդհանրացված մոդելների, որոնք որոշում են նրանց զբաղեցրած տեղը մշակույթի շրջանակներում, ինչպես նաև հնարավորություն են տալիս հետազոտելու նրանց ձևավորման և ձևափոխման մեխանիզմները:

Գիտական գրականության մեջ առաջին անգամ չէ, որ շոշափվում է սրբերի պաշտամունքի հարցն այնպիսի զարգացած կրոնական համակարգերում, ինչպիսիք են քրիստոնեությունը և մահմեդականությունը: Այդ աշխատություններից կարևոր են Բասիլովի «Սրբերի պաշտամունքը մահմեդականության մեջ»¹ և Տոպորովի «Սրբությունը և սրբերը ռուսական հոգևոր մշակույթում» եռհատոր աշխատությունը²: Այս աշխատություններն անդրադառնում են սրբերի պաշտամունքի հեթանոսական, նախաքրիստոնեական արմատներին, ինչպես նաև այդ երևույթի այլ հիմնահարցերին: Բասիլովը, օրինակ, գուգահեռներ է անցկացնում սուֆիական սրբերի և նախաիսլամական հավատալիքների, պաշտամունքի, հատկապես շամանության միջև:

Հետազոտելով հայկական ավանդական մշակույթը՝ հանդիպում ենք քրիստոնեության ընկալման յուրահատուկ համակարգի, որը գրեթե միաձուլվում է էթնիկական ինքնագիտակցության հետ (նման երևույթ նկատվում է նաև ռուս ուղղափառության մեջ): Տվյալ երևույթը նշանակալի դեր է խաղում հայկական ավանդական մշակույթում սրբերի պաշտամունքի ձևավորման գործընթացում:

Հայոց մեջ սրբի հասկացությունը «բուժողի» կարգավիճակով, իր մեջ ներառում է տարաֆունկցիոնալ կերպարների մի ամբողջություն, որը կարելի է ներկայացնել մի քանի մոդելների տեսքով: Դրանք սուրբ «աստվածություն», սուրբ «բուժարար / հովանավորող ոգի», և սուրբ «շաման» մոդելներն են: Դրանք ակտիվորեն համագործակցում, իրար փոխարինում, միախլուսվում և գործառույթներ են փոխանակում ժողովրդի կրոնական մտածելակերպի մեջ:

Սուրբ «աստվածություն» մոդելն իր էությանը ամենաբարդն է, այն սկիզբ է առնում արխաիկ առասպելա-կրոնական համակարգերի խորքերից: Այդ սրբերի պաշտամունքի հիմքում ընկած է հեթանոսական դիցարանի աստվածությունների պաշտամունքը: Այդ մոդելին վերաբերում են համահայկական սրբերի այնպիսի կերպարներ, ինչպիսին են ս. Սարգիսը, ս. Գևորգը, ս. Սարիամ Աստվածածինը և մի շարք այլ, ավելի փոքր, տեղական նշանակության սրբեր (Օրինակ՝ ս. Կարապետ, ս. Հովհաննես, ս. Հակոբ, և այլն), որոնք, սակայն, ժառանգել են տեղական հեթանոսական աստվածությունների որոշ գործառույթներ:

Սյուս երկու մոդելների վերաբերյալ լիարժեք պատկերացում կազմելու համար անհրաժեշտ է միջնադարյան, ինչպես նաև ժամանակակից պատմական և ազգագրական նյութերի օգնությունը: Հարկավոր է նշել, որ սուրբ «բուժարար/հովանավորող ոգի» և սուրբ «շամանի» մոդելների ձևավորման ակունքները գտնվում են կրոնական պատկերացումնե-

¹ В.Н.Басилов, Культ святых в исламе, М., 1970.

² В. Н. Топоров, Святость и святые в русской духовной культуре, М., 1995.

րի տարբեր շերտերում, սակայն որոշակի կետում նրանք ոչ միայն հաղորդակցվում են, այլև նույնացվում:

Հայ միջնադարյան աղբյուրները սրբերի և հրաշագործ սրբատեղիների առաջացման բազմաթիվ օրինակներ են պարունակում: Ընդ որում, նման նյութի հիմնական ծավալը գտնվում է IX-XVII դդ. աղբյուրներում: Վաղ քրիստոնեական ժամանակաշրջանի աղբյուրներում (V-VII դդ) բավականին սակավաթիվ տեղեկություններ կան նոր սրբերի առաջացման և նրանց գերեզմանատեղերի պաշտամունքի մասին: V դ. աղբյուրները հիմնականում սահմանափակվում են Հայաստանում քրիստոնեության տարածողների կերպարներով (Գրիգոր Լուսավորիչ, սուրբ Կույսեր, առաքյալներ, գրի ստեղծման և տարածման հետ առնչություն ունեցողները, հայ եկեղեցու առաջին կաթողիկոսները և սուրբ հայրերը), որոնք ստանում են որոշակի էթնիկական երանգավորում, սակայն որոնց համաժողովրդականի հասնող պաշտամունքը դեռ նոր պիտի ձևավորվի քրիստոնեության հետագա զարգացման, տարածման և համաժողովրդական կրոնի բնույթ ստանալու հետ մեկտեղ: Հետագայում, ավելի ուշ ժամանակաշրջանի աղբյուրներից երևում է, թե ինչպես է զարգանում առաջին հայկական քրիստոնեական սրբերի պաշտամունքը: Տեսիլքների, երազների միջոցով հրաշքով ձեռք բերած մասունքները, կամ հայտնաբերած գերեզմանատեղերը դառնում են պաշտամունքի առարկա: Տես, օրինակ, ս. Հռիփսիմեի մասունքների հայտնաբերման և դրանք թաքցնող եկեղեցու վերակառուցման պատմությունը Սեբեոսի մոտ³, որից հետո ձևավորվում է Կույսի պաշտամունքը, և մասունքների թաղման տեղը դառնում է հիվանդությունների բուժման ուխտատեղի:

Ավելի ուշ շրջանի հեղինակների աշխատությունները ուղղակի հեղեղված են սրբերի վարքագրությամբ, նրանց հրաշագործությունների, կենդանության օրոք կամ հետմահու ձեռք բերած բուժելու ունակությունների մասին փաստերով: Երբեմն միստիկ բնույթ ունեցող իրադարձություններին այնպիսի մեծ նշանակություն է վերագրվում, որ դրանք միշտ ընթանում են բուն աշխարհիկ պատմությանը զուգահեռ: Միստիկականությամբ տրամադրված հեղինակներից են հատկապես Անանուն Զրուցագիրը, Զաքարիա Բանաքեոցին, Ստեփանոս Օրբելյանը, որոշ չափով նրանց են հարում Առաքել Ղավրիժեցին, Կիրակոս Գանձակեցին, Մովսես Կաղանկատվացին և այլոք:

Բուժող սրբի մոդելների գործառույթները սերտորեն կապված են սրբի կերպարի ձևավորման կաղապարային բաղադրամասերի հետ: Գոյություն ունի սրբի կայացման երկու հիմնական սխեմա. 1. հրաշքով կատարած ծնունդ - նվիրագործման փորձություն (դրանք են ճգնավորություն, մարմնական կամ հոգեկան տանջանքներ, նաև տեսիլքներ և երազներ) - հրաշագործության և բուժելու ունակությունների ձեռք բերումը, երբեմն հոգևոր աստիճանի հետ միասին: Տվյալ սխեմային համապատասխանում է սուրբ՝ «Համանի» մոդելի կայացումը: Դրա վառ օրինակներն են կաթողիկոս Փիլիպոսը, ս. Պողոս վարդապետը (Առաքել Ղավրիժեցու նկարագրությամբ), Հուսիկի որդի Ստեփանոսը, Եպիսկոպոս Հովհաննեսը (Կիրակոս Գանձակեցի) և այլոք: 2. Նահատակություն - տանջամահ - բուժման հետմահու ունակության ձեռք բերումը (որը ի կատար է ածվում սրբերի գերեզմանատեղերի կամ նրանց ոգիների, մասունքների գտնվելու տեղերի միջոցով): Երկրորդ սխեման բնորոշ է սուրբ՝ «բուժող/հովանավորող ոգու» կայացմանը: Առաջին սխեմայի նվիրագործման փորձությունները փոխարինվում են երկրորդ սխեմային հատուկ առասպելական մահով: Այդ սխեմային են հանգում բազմաթիվ սրբեր, ինչպիսին են, օրինակ, ս. Խոսրովը,

³ Պատմություն Սեբեոսի, Եր., 1979, էջ 121:

ս. Գրիգոր Բալուեցին, Վարդան Բաղիշեցին, Դավիթ խարբերդցին, ս. Նիկողայոսը, ս. Սարգիս Ղարսեցին և այլն⁴։ Նահատակվելուց հետո բուժելու հատկության ձեռք բերումը ունի առասպելաբանական խոր արմատներ և սկիզբ է առնում հնդեվրոպական հիմնական առասպելի մի քանի թեմաներից, որոնցից առանձնանում են բուսական (հերոսի մահվան հետևանքով բույսերի և հատկապես դեղաբույսերի առաջացում⁵), վիշապամարտի թեմաները, դրանք սերտորեն առնչվում են նաև բժիշկ-աստծո Ասկլեպիոսի մասին առասպելի հետ⁶։

Հաճախ տեղի է ունենում երկուսի միաձուլում, երբ հրաշագործ սուրբը հասարակ կամ դարձյալ մարտիրոսական մահից հետո շարունակում է բուժել և հրաշագործել իր գերեզմանատեղի միջոցով (տես արդեն հիշատակված կաթողիկոս Փիլիպոսի, եպիսկոպոս Ստեփանոսի և այլոց օրինակները)։

Սրբի տեսքով բուժողի կայացման առաջին սխեմայի ակունքները մեր կարծիքով կարելի է փնտրել շամանական առասպելաբանության մեջ։ Այն համապատասխանում է դասական շամանի կայացման հիմնական փուլերին, խիստ ընդգծում է սրբի «ընտրվածությունը» և աղբյուրներում հաճախ չի հանդիպում։ Այդ մոդելին սովորաբար համապատասխանում են այն սրբերը, որոնք բարձրաստիճան հոգևորականներ են (եպիսկոպոս կամ կաթողիկոս), կամ էլ այն սրբերը, որոնց վարքը հեղինակների կողմից ներկայացված է արդեն իսկ առասպելականացված ժողովրդական ավանդությունների միջոցով։

Ի տարբերություն սուրբ «շամանի», առավել հաճախադեպ են սուրբ դարձած նահատակները։ Այստեղ կարևորվում են ոչ միայն արխաիկ առասպելաբանության վերը նշված մոտիվները, այլև այն փաստը, որ ամեն մի հանուն հավատքի մահ ընդունող նահատակ, նույնացվում է քրիստոնեության գլխավոր նահատակի՝ Հիսուս Քրիստոսի հետ⁷։ Այդ նույնացումը, փաստորեն, ստեղծում է մի իրավիճակ, երբ սրբերից որևէ մեկը նահատակվում է, ժողովուրդը կրկին վերապրում է քրիստոնեության գլխավոր դրաման, որի նպատակն է մարդկության փրկությունը։ Փրկությունն ու բուժումն էությանը ներդաշնակ են և զարմանալի չէ, որ սուրբն ամբողջ մարդկությանը փրկելու փոխարեն ստանձնում է կոնկրետ մարդկանց, կոնկրետ ժողովրդի փրկելու առաքելությունը։

Փոքր ինչ հեռանալով բուժող սրբի մոդելների նկարագրությունից, անհրաժեշտ է մի ընդհանուր հայացք գցել միջնադարյան մշակույթին բնորոշ կախարդների, գուշակների, բուժողների հաստատության վրա, թե ինչպես է այն գոյատևում հայկական քրիստոնեական միջավայրում։ Չէ՞ որ նրանց գործառույթների մի մասը անցել էր նորահայտ սրբերի հաստատությանը։ Նման «մասնագետների» առկայությունը երևում է այն կցկտուր հիշատակումներից, որոնք հանդիպում են աղբյուրներում, ինչպես նաև բազմաթիվ, մինչև օրս պահպանված հմայական «թալիսմաններից», որոնք պատրաստվում էին նրանց կողմից⁸։ Այդ «մասնագետները» հիմնականում հիշատակվում են նրանց դեմ եկեղեցականների

⁴ Այդ սխեմային համապատասխանող նահատակների մասին համառոտ տեղեկություններ գետեղված են վերջերս լույս տեսած երկու ժողովածուներում՝ «Армянские жития и мученичества», Ер., 1994 և «Новые армянские мученики», Ер., 1998.

⁵ Բուսական կողին որոշ չափով անդրադառնում է Տոպորովը իր հոդվածում *В. Н. Топоров, Заметки о растительном коде основного мифа (перец, петрушка и т.д.)*, Балканский лингвистический сборник, М., 1977, с. 196.

⁶ *Н. А. Кун, Легенды и мифы Древней Греции*, М., 1955, с. 40, ինչպես նաև МНМ, т. 1, Аскланий.

⁷ Այդ համեմատության մասին տես նաև *В. Н. Топоров, Святость и святые в русской духовной культуре*, глава «Вольная жертва как подражание Христу».

⁸ *Տես А. А. Огабишян, Армянские народные верования (по материалам рукописных талисманов XV-XIX вв.)*, Кавказский Этнографический Сборник, VI, М., 1976, с. 107.

մղած պայքարի կապակցությամբ: Սովորաբար, կախարդների կամ բուժողների ունակությունների աղբյուրը համարում էին սատանային կամ դևերին, իսկ բուժողներին կամ գուշակներին դիվահար էին համարում: Եվ եթե վերջիններս փորձում էին իրենց ունակություններով մրցակցել եկեղեցականների հետ, ապա վերջիններս անպատճառ հաղթանակ էին տանում: Նման դեպքերի վառ օրինակ են Առաքել Դավրիժեցու նկարագրած դիվահար կախարդ աղջկա բուժումը եկեղեցականների կողմից⁹, ինչպես նաև Կիրակոս Գանձակեցու ոմն Մուրեցուցիչ Դավթի մասին դրվագը, որը հայտնի էր իր բուժելու ունակություններով, սակայն եկեղեցու կողմից հայտարարվել էր դիվահար և խաբեբա¹⁰: Այսուհանդերձ, քանի որ ակնհայտ պայքարի մասին տեղեկությունները քիչ են, ապա կարելի է եզրակացնել, որ այդ երկու հաստատությունները ընդհանուր առմամբ համագոյակցում էին: Ավելին, ինչպես ցույց է տալիս ժամանակակից նյութը, սրբերի պաշտամունքի բազմակողմանի զարգացումը որոշակի բազա էր ստեղծել ժողովրդական բուժողների և գուշակողների գոյատևման համար: Քանի որ սուրբ «շամանի» մոդելի համաձայն սրբերի կայացումը համընկնում էր նշված ծիսարարների կայացման սխեմային¹¹, ապա տեսիլքների կամ երազների միջոցով ստացած «շնորհի» աղբյուրը ևս նույն էր դառնում – Հիսուս Քրիստոսը, Մարիամ Աստվածածինը, «աստվածություն» և «բուժող/հովանավորող ոգի» մոդելներին համապատասխանող սրբերը: Վերջիններս փոխարինեցին տեղական օգնական ոգիներին, որոնք, շամանական առասպելաբանության համաձայն, բուժողի հիմնական ուղեկիցներն են:

Ժամանակակից տվյալները ցույց են տալիս նաև, որ «շնորհ» տվող ոգիները և աստվածությունները ժողովրդի մեջ հավաքական «սուրբ» անվանումն են կրում: Տեղանքը հովանավորող ոգիների նման, որոնք հնում իրենց պաշտամունքի հատուկ տեղերն ունեին, «սրբերը» ևս ունեն իրենց պաշտամունքի և ուխտագնացության վայրերը, որոնք շատ անգամ համընկնում են հին տեղերի հետ (հատկապես, եթե պաշտամունքի առարկան բնության որևէ տարր է՝ ծառ, աղբյուր, որևէ ժայռ կամ գլաքար): Այդ տարրերի առաջացումը կապվում է սրբերի մասին որևէ ավանդության հետ, որի համաձայն այն առաջացել է կամ սրբի հրաշագործության, կամ մահվան հետևանքով: Դրա վառ օրինակներից մեկն է ս. Հովհաննես Օծնեցու հրաշագործությունը, որի հետևանքով սուրբը վիշապներին քար է դարձնում և աղբյուր է բխեցնում նրանցից¹²: Վերջինս ունի առասպելաբանական խոր ակունքներ և սկիզբ է առնում հիմնական առասպելի մի քանի հիմնադիր թեմաներից, որոնք արդեն առիթ ենք ունեցել հիշատակելու: Այուս դեպքերում պաշտամունքի և ուխտագնացության տեղը դառնում է նահատակի գերեզմանատեղին կամ սրբի մասունքների հայտնաբերման տեղը:

Հատկանշական է, որ նույնիսկ այն դեպքերում, երբ հայտնաբերվում են ոչ թե մասունքներ, այլ հավատքի առարկայական նմուշներ (վանքի, եկեղեցու, խաչքարի մնացորդներ) կամ պարզապես տեսիլքի/երազի ճշմարտացիությունն ապացուցող իրեր (օրինակ, քարի կտոր, ինչին հաճախ հանդիպել ենք Եղեգնաձորի շրջանում դաշտային աշխատանքների ժամանակ), դրանք միանգամից շնչավորվում են, ստանում «սրբի» անվանում (որպես գոյական անուն) և այդուհետև տեսիլքներում և երազներում հայտնվում են հիմնականում

⁹ Առաքել Դավրիժեցի, Պատմություն, Եր., 1988:

¹⁰ Կիրակոս Գանձակեցի, Հայոց Պատմություն, Եր., 1982, էջ 230:

¹¹ Յու. Ա. Անտոնյան, Գուշակության, բուժման և կախարդության բնագավառում հայ ծիսարարների բնութագրման փորձ, Երիտասարդ ազգագրագետների կոնֆերանս, Եր., 1999:

¹² Կիրակոս Գանձակեցի, էջ 61:

«սրբին» հատուկ մարդկային կերպարանքով¹³։ Մասունքի կամ դրան փոխարինող առարկայի վայրը ընկալվում է որպես սրբի մահվան/թաղման և հետագա հարության / հայտնաբերման վայր, ինչը նրան մոտեցնում է նահատակի գոհվելու և բուժողի դերում վերածնվելու սխեմային։ Լեռնային Ղարաբաղում, օրինակ, Ստ. Լիսիցյանի նյութի համաձայն, «սրբեր» և «նահատակներ» հավաքական անվանումները նշանակությամբ նույնացվում են¹⁴։

Երբեմն աղբյուրներում հիշատակվում են սրբերի կողմից իրենց ապագա պաշտամունքի վայրի կամավոր ընտրության դեպքեր։ Օրինակ, ս. Փութկու Գևորգի մասին ավանդության մեջ նկարագրվում է, թե ինչպես ինքը՝ սուրբը, գյուղացիներից մեկի երագում հայտնվելով՝ խնդրում է իր մասունքները տեղափոխել մեկ այլ վայր, որտեղ այսուհետև գտնվելու է նրա պաշտամունքի և ուխտի տեղը¹⁵։ Կամ մեկ այլ, X դ. վերաբերող պատմություն. Սյունիքի իշխանուհին փորձում է աղոթքի միջոցով ձեռք բերած ս. Խաչի մի մասը տեղափոխել իր հայրենիք, սակայն ճանապարհին ս. Խաչը ինքն է ընտրում իր մնալու տեղը՝ Հացյունի հովիտը, որտեղ և կառուցվում է ս. Նշանի վանքը¹⁶։

Սրբերի երեք մոդելների մասին խոսելիս, տրամաբանորեն հասնում ենք մի առասպելաբանական սյուժեի, որը հիմնական առասպելի մեկ այլ թեման է ներկայացնում և այդ առումով ի մի է բերում բոլոր երեք մոդելների սխեմաները։ Միջին Ասիայի մահմեդական մշակույթների մեջ սրբերի պաշտամունքը ուսումնասիրելիս, Վ. Ն. Բասիլովը ցույց է տալիս, որ մի քանի խոշոր սրբեր, որոնց պաշտամունքը տարածված է ամբողջ տարածաշրջանում, իրենց մեջ են ներառում և՛ երկրագործական պաշտամունքի ծաղկած աստվածություններին, և՛ շամանական պաշտամունքի տարրեր, ինչը վկայում է սրբերի ամպրոպային աստծո հատկանիշներով օժտված լինելու մասին¹⁷։ Գրեթե նման օրինակ ենք հանդիպում նաև հայկական մշակույթում։ Հայ ավանդական սրբերից երկուսը՝ ս. Սարգիսը և ս. Գևորգը ակնհայտորեն կրում են ամպրոպամարտիկ և վիշապամարտիկ աստվածության հատկանիշները։ Ս. Գևորգը պաշտամունքի ողջ տարածքում հայտնի է հենց վիշապամարտիկի կերպարով։ Նա միշտ պատկերվում է պատկերացվում է որպես վիշապին հաղթող ծիավոր։ Սուրբ Սարգիսը հայ ծիսական բանահյուսության մեջ ևս պատկերվում է որպես երկնային ծիավոր, իսկ հավատալիքների համաձայն՝ նրա իշխանության տակ են գտնվում ամպրոպը, անձրևը և կարկուտը։ Այս երկու սրբերը, որոնց վերագրում ենք սուրբ «աստվածության» մոդելի կարգին, գլխավոր դեր են խաղում բուժաղոթքներում, ինչպես նաև դասվում են բուժելու և գուշակելու ոլորտի ծիսարարների ամենահզոր հովանավորողների շարքը։ Այդ երկուսի գործառույթների նույնացման և վիշապա-օժամարտի ուշագրավ տարրեր են առկա Բաբերդից գրառված մի աղոթքում։ Այն ներկայացնում է յուրահատուկ սցենար,

«Սուրբ Սարգիս գորավարին, սուրբ Գեորգ ծիավորին,
Սև օձ բռնեցին, կթեցին, մերեցին, սև ծծում զարկեցին,
Սև կարագ հանեցին, չար աչից դեղ էրին...»¹⁸

¹³ տես 1991-1993 թթ. հեղինակի դաշտային նյութերը։

¹⁴ С.А. Лисицян, Армяне Нагорного Карабаха, Ер., 1992, с. 145։

¹⁵ Ե. Լալայան, Սուշ-Տարոն, ԱՀ, գիրք XXVI, Թիֆլիս, 1917, էջ 207։

¹⁶ Պատմություն Անանուն Չրուցագրի, Եր., 1971, էջ 67։ Հացյունի խաչի մասին տես նաև Ս. Սահակյանի հետազոտությունը, ՊԲՀ, 1981, № 4, էջ 153։

¹⁷ В.Н. Басилов, նշվ. աշխ., էջ 10-25։

¹⁸ Ս. Հայկունի, Ժողովրդական երգ, առած, ասած, հանելուկ, երգում, օրինանք, անեծք և այլն, Էմինյան ազգագրական ժողովածու, հ. 2, Մոսկվա-Վաղարշապատ, 1906, էջ 305։

Տվյալ սյուժեում հետաքրքրական է օժանարտի թեման, որի մեջ օժանին կողը (որը սերտ կապված է նոր ծննդի, բուսականության, կենաց ծառի, աղբյուրի առաջացման հետ¹⁹) հանգեցնում է բուսական արդյունքի (առաջացնում է դեղամիջոց):

Խտոնիկ աստվածության դեմ տարած հաղթանակն իր մեկ այլ մեկնաբանությամբ դրսևորվում է նաև նահատակ սրբերի կերպարների մեջ: Այն պայքարը, որը նրանք մղում էին այլադավանների դեմ, հայ պատմիչներից մեկի կողմից պատկերավոր ձևով համեմատվում է վիշապամարտի հետ²⁰: Սյուս կողմից, ամեն մի սուրբ նահատակ, ինչպես արդեն նշել ենք, նույնացվում է Քրիստոսի հետ: Հետաքրքրական է, որ ինքը՝ Քրիստոսը պատկերագրության մեջ երբեմն ներկայացվում է վիշապամարտիկի տեսքով²¹:

Վիշապամարտի կապը շամանական պաշտամունքի հետ ակնհայտորեն դրսևորվում է երկրորդ, սուրբ «շամանի» մոդելի մեջ: Աղբյուրներում շամանատիպ սրբերի վարքագրության մեջ հանդիպում ենք վիշապամարտի տարրեր, ինչպիսին է, օրինակ, Առաքել Դավրիժեցու երկում բերված կաթողիկոս Փիլիպոսի վարքագրությունը, որտեղ կա մի դրվագ վիշապամարտի մասին:

Այսպիսով, ինչպես տեսանք, հայ ավանդական մշակույթի շրջանակներում բացահայտված բուժող սրբի երեք մոդելներն էլ իրենց մեջ ներառում են բոլոր անհրաժեշտ առասպելաբանական և գաղափարական բաղադրամասերը: Դրա շնորհիվ, նոր կրոնական համակարգի գաղափարական մաս կազմելով, սրբերի կերպարները շատ բնական կերպով իրենց տեղը գտան ժողովրդական հավատալիքների հին համակարգի մեջ, փոխարինելով ավելի արխաիկ կերպարների: Մեր կարծիքով, նրանց առավելությունն այն էր, որ հնարավորություն էր ընձեռնվում հավաքական կերպարի մեջ միավորել մի քանի արխաիկ կերպարների գործառույթներ, ինչը թեթևացնում էր պաշտամունքի ընթացքը:



¹⁹ В. Н. Топоров, Об одной группе сербско-хорватских заговоров, в книге: Святость и святые в русской духовной культуре, М., 1995, стр. 90

²⁰ Ստեփանոս Օրբելյան, Սյունիքի Պատմություն, Եր., 1986, էջ 87, տե՛ս նաև *Վիրակոս Չանձակեցի*, էջ 76:

²¹ А.А. Абрамян, Христос как змееборец: церковная традиция и память художника. В книге: Мифологические представления в народном творчестве (сборник статей), М., 1993.

ԱՊՐԻԼԵԱՆ ՆԱՅԱՏԱԿԱՅ ՍՐԲԱԴԱՍՍԱՆ ՀԱՐՑԸ

Անշուշտ մեզ յատկապես կը հետաքրքրէ Հայ եկեղեցւոյ մէջ սրբադասման կարգը եւ ատոր առընթեր. Ապրիլեան Նահատակաց սրբացման գործընթացը: Այս առթիւ, պէտք է նաեւ գիտնանք, թէ եկեղեցին ի՞նչպէս կը հռչակէր իր սուրբերը: Կար ժամանակ, սուրբերու սրբադասումը տեղի կ'ունենար պարզագոյն ձեւով, ժողովուրդի բարեպաշտութեան եւ սիրոյն իբրեւ անմիջական արտայայտութիւն: Արդարեւ, առաջին դարերուն իսկ հաւատացեալներ կը մէկտեղուէին սուրբի համբաւ, հռչակ վայելող եւ կամ հրաշքներ գործած անձի մը գերեզմանին վրայ, եւ մեծ հանդիսութեամբ կը տօնախմբուէր անոնց մահուան տարեդարձը, այնտեղ կը մատուցուէր պատարագ եւ տեղի կ'ունենար ագապը - սիրոյ ճաշը: Յետագային՝ մասնաւոր այս տօները կը դառնային ընդհանրական, եւ երբեմն ալ կը մոռցուէին:

Հայերս ալ ունէինք այս աւանդութիւնը. «սովոր էին եպիսկոպոսապետքն հայոց հանդերձ թագաւորօքն եւ մեծամեծօքն, նախարարօքն եւ աշխարհախումբ բազմութեամբք պատուել զնոյն տեղիս (յԱշտիշատու) ի յիշատակ սրբոցն որ էին անդ, կատարել անդ ամի եօթն անգամ կարապետին, առաքելոց եւ մարտիրոսաց տօնքն, մատուցանելով զպատարագս օրհնութեան»¹: Իսկ ակնարկելով Սեօն Ներսէսի, դարձեալ Փաւստոս կ'ըսէ. «յիշատակ սրբոց վկայից յաւուրս նորա յամենայն տեղիս հայոց մեծախումբ ժողովովք հանապազ պայծառանային»²: Նման վկայութիւններ ալ ունինք Ա.Գրիգորիսի եւ Սահակ-Սեբրոպի մասին³: Բայց յատկապէս ծանօթ է թէ ինչպէս Վրթանէս Հայրապետ հրամայեց տօնել հայրենիքի եւ հաւատքի համար նահատակված Վաչէ Սամիկոնեանն ու իր ընկերները, եւ իր տեսակին մէջ առաջինն է, թէ ինչպէս կաթողիկոսի հրամանով կը հռչակուի սուրբ մը եւ կը հաստատուի անոր յիշատակի տօնախմբութիւնը:

Կաթողիկոսական հրամանով ուրիշ շատ մը սուրբեր ալ հռչակուած են հայ եկեղեցւոյ մէջ: Օրինակի համար Յովհաննէս Պատմաբան Կաթողիկոս, փոքր Ատոմեանց 150 վկաներուն համար հրամայեց «... օր սահմանեաց յիշատակի ամենայն սրբոցս այսոցիկ, տարեւորական պատուով տօնել զսոցա կատարումն ի մեհեկի 25»⁴: Վարդան պատմիչ ալ կը վկայէ, որ նոյն պատմաբան կաթողիկոսը կարգեց «եւ տօն սուրբ թագաւորին Սմբատայ»:

Ուրեմն, ըլլա՛յ ժողովրդական կամքով, ըլլա՛յ կաթողիկոսական կամքով եւ հեղինակութեամբ սուրբերու տօները կը դառնային համազգային եւ կաթողիկոսն ալ կը պաշտօնականացնէր տօնական եւ ծիսական տնօրինութիւններով, որոնց վրայ յետագային կ'աւելնային յատուկ շարականներ:

Ընդհանուր գիծերու մէջ, ա՛յս եղած է նաեւ սովորութիւնը արեւելեան ուղղափառ եկեղեցիներուն եւ յոյն եկեղեցիին: Պարագան տարբեր էր կաթոլիկ եկեղեցւոյ մէջ, ուր նախկին, ժողովրդական ձեւը հետզհետէ տեղի տուաւ պաշտօնականացման: Ոմանք փնտռեցին Հռոմի Պապին օրհնութիւնը առաւել ճանաչում տալու համար տուեալ սուրբի մը յիշատակին. պարագայ մը, որ հետզհետէ պարտադիր ալ դարձաւ: Բայց առաջին սրբա-

¹ Փաւստոս Բիւզանդ, Պատմութիւն Հայոց, Թիֆլիս, 1912, Գ:

² Անդ, Ե:

³ Ղազարայ Փարպեցւոյ Պատմութիւն հայոց, Տփղիս, 1904, ԺԸ, ԺԹ:

⁴ Յովհաննէս Կաթողիկոսի Ղրասխանակերտեցւոյ Պատմութիւն, Երուսաղեմ, 1867, ԽԵ:

ցումը, կաթուղիկ պապի մը կողմէ պատահեցաւ 993 թուին, գերման Ուլրիխ Եպիսկոպոսի սրբացման առթիւ եւ ապա, ժամանակի եւ պայմաններու հոլովոյթով, 1234 թուին, Գրիգոր Թ. Պապի օրով դարձաւ օրինաչափ: Հիմա Վատիկանի մէջ յատուկ բաժանմունք մը կայ, որ կը զբաղի սուրբերու սրբադասման հարցով, եւ որ երբեմն երկար եւ մանուածապատ քննութիւններ կը կատարէ, հրաշքներ կը փնտռէ, երանացման եւ ապա սրբութեան փառապսակ տալէ առաջ «սրբութեան թեկնածուներուն»: Մեր ժամանակակից Պապը Յովհ. Պօղոս Բ. ծանօթ է իբրեւ մէկը որ կը քաջալերէ սրբացման աւելի արագ գործընթաց մը, եւ իր գահակալութեան օրերուն 1982- ին վեր սրբացուցած է աւելի քան 400 սուրբեր:

Ռուս եկեղեցին հակառակ որ էապես աւանդական է, ինք ալ ունի յատուկ գործընթաց մը, եւ վերջերս, ռուս ժողովրդի մկրտութեան 1000-ամեակին առթիւ սուրբ հռչակեց Սոսկուայի Տիմիթրի իշխանը, մանրանկարիչ Ռուպլովը եւ եօթը ուրիշներ, որոնցմէ վերջինը մահացած էր 1894 թ.:

Հայ եկեղեցին, այս կալուածէն ներս ժուժկալ գտնուած է, եւ փաստ է, որ մեր վերջին սուրբը կուգայ XV դարէն, Ս. Գրիգոր Տաթեւացիով, որ վերջին սուրբն է մեր տօնացոյցին: Ասիկա անշուշտ չի նշանակեր որ XV դարէն ի վեր Հայ եկեղեցին սուրբեր չէ ունեցած: Պզտիկ մեղադրանք մը կրնանք ուղղել Սիմէոն Երեւանցիին, որ 1775-ին, երբ իր Տօնացոյցը տպեց ժե. դարէն անդին չանցաւ եւ նոյնիսկ Սովսէս Տաթեւացին, որուն մասին ակնարկութիւն ալ կայ, փաստօրէն տեղ չունի իր տօնացոյցին մէջ: Սինչդեռ, մենք գիտենք, որ XI դարէն սկսեալ, թէ պատմական հայոց աշխարհին, թէ հայկական գաղթավայրերուն մէջ, Սպահանէն մինչեւ Կաֆա եւ Կ.Պոլիս, հայ ժողովուրդի ծոցէն ելած են առաքելաշնորհ սուրբեր, մարտիրոսներ եւ հարիւրաւոր վկաներ որոնք իսլամութեան դաժան տարիներուն պահեցին իրենց հաւատքը եւ պսակուեցան նահատակութեան պսակով: Օրմանեան Սրբազանի «Ազգապատում»ը եւ յատկապէս Մանանդեան-Աճառեանի «Հայոց Նոր Վկաներ» գոյգ հատորեակը հարիւրաւոր անձերու անուններ կը յիշատակեն, որոնք ըստ ամենայնի արժանի են մարտիրոսութեան փառաց պսակին: Բայց թէ ինչու՞ եկեղեցին զանոնք սուրբ չէ հռչակած, չենք գիտեր: Թեթեւ կասկած մը կ'արտայայտէ Գուշակեան պատրիարք, երբ տեղ մը կ'ըսէ, «բայց թէ ինչու՞ խափանուեցաւ, չենք գիտեր, քաղաքական զգուշաւորութիւնը դեր ունեցա՞ւ: Մէկ կողմէ բիւրաւոր նահատակներու զգացումը կը լեցնէ ահա մեր սիրտը եւ միւս կողմէ անոնց փառաւորման մասին զգոյշ լինելու հարկը կը ճնշէ մեր խղճմտանքին վրայ»⁵:

Շատերու՝ անունները մեզի չեն հասած: Փառաւոր նահատակներու բազմութիւն մը որոնք դարձ դար կը հաստատեն թէ հաւատքն ու Աստուծոյ սէրը չէին ցամքած Հայաստանի մէջ: Օրմանեան Սրբազան իրաւամբ կ'ըսէ, «Որչափ արի նահատակներու անուններ անյիշատակ կը մնան... Նահատակներ, որոնք իրենց կեանքը զոհելու անձնուիրութիւնը կ'ունենան այնպիսի ժամանակներու մէջ երբոր եկեղեցւոյ պետերը եւ բարձր պաշտօնեաները շինիչ օրինակ եւ առաքինի տիպարներ չեն ներկայացներ...»:

«Իսլամական տիրապետութեան շրջանին մանաւանդ, երբ հայ եկեղեցին եւ իր գաւակները մէկ կողմէ ենթակայ էին իսլամ գերիշխող պետութեանց ճնշումներուն եւ, միւս կողմէ, Երոպայէն եկած քարոզիչներուն որոնք կը փորձէին հայերը հեռացնել իրենց լուսաւորչական հաւատքէն, հրաշալի էր տեսնել, թէ երբ մէկ կողմէ հայ եկեղեցին գիտութեամբ զօրաւոր վարդապետութեամբ կը պայծառանար, միւս կողմէ ուսմամբ տկար բայց հաւատքով զօրաւոր գաւակներն ալ իրենց կեանքով եւ արիւնով կը պաշտպանէին եկեղեցին»: Կոտորածներու մէջ սպանեալները ճշմարիտ մարտիրոսներ էին ընդհանրապէս,

⁵ Թորգոմ պատրիարք Գուշակեան, Սուրբք և Տօնք, Երուսաղեմ, 1939, էջ 55:

զի իսլամական մոլեռանդութիւնը ամեն մէկուն կ'առաջարկէր ուրացութիւնը իբրեւ ազատութեան միջոց, իսկ հայ քրիստոնեան կը նախընտրէր իր կեանքը զոհել քան իր սուրբ հաւատքը⁶։ Ոմանք նահատակուեցան եռանդուն հաւատքի, հաստատուն առաքինութեանց, նախանձայոյզ համոզման արդիւնք։ Յարգանքի արժանի են նաեւ այն եռամեծ վարդապետները, «որոնք ազգային եւ օտար ուսմանց զարգացման եւ հաւատացեալ ժողովուրդին շինութեան աշխատեցան, եւ ամուր թումբ կազմեցին օտարամոլ հոսանքին դէմ, որ կը կարծէր հայադաւան եկեղեցին ընկլուզել, այլ ինքն տկարացաւ եւ ետ մղուեցաւ, եւ հայ եկեղեցին շարունակեց իր ուղղութեամբ եւ ուղղափառութեամբ»⁷։

Այժմ սակայն, ժամանակները փոխուած են, եւ մանաւանդ, հայ ժողովուրդի կրած մեծագոյն տառապանքին, Ապրիլեան Մեծ Եղեռնի յաջորդող տասնամեակներուն, մեր նահատակներուն սրբադասման հարցը կը խռովէ մեր ազգին հոգին։ Բայց շատ մը հարցումներ ալ կ' ուրուագծուին։ Այսպէս,

1. Ի նկատի ունենալով հայ եկեղեցւոյ աւանդութիւնը, եւ այն փաստը, որ 500 տարիներէ ի վեր նոր սուրբ չենք ունեցած, պէ՞տք է, եւ եթէ այո, ի՞նչ գործընթացով պիտի սրբացուին 1915-ի նահատակները։

2. Հայ ժողովուրդը իր ընդհանրութեան մէջ, consensus մը ունի, արդէն այս մասին մեր ժողովուրդի հաւաքական գիտակցութեան մէջ Կոմիտաս Վարդապետ մը, օրինակի համար, սուրբ է արդէն. նոյնն է պարագան անհատ անձերու՝ Սմբատ Սաատեթեան Եպիսկոպոսէն մինչեւ Տէր Զօրի անանուն մանչուկը, որ քանիներու կեանքը ազատեց։ Բայց, արդեօք մեր բոլոր նահատակները, այլապէս համբուրելու եւ հրաշալի անձնաւորութիւններ, հոգեւորականներ, մտաւորականներ, մայրեր, հայրեր, անմեղ մանուկներ, արդեօք բառիս իսկական առումով սուրբե՞ր են։

3. Արդեօք մեր այս փափաքին մէջ մենք մղուած չե՞նք քաղաքական նկատումներէն, եւ հայ դատի հետապնդման ճանապարհին վրայ ուրիշ ուղի՞ մըն է այս, եւ եթէ այո է մեր պատասխանը, արդեօք մենք մեզի եւ մեր դատին վնաս չե՞նք պատճառեր, խորաններ չինելով մեր նահատակներուն համար եւ միաժամանակ տկարացնելով մեր քաղաքական պահանջատիրութիւնը։

4. Արդեօք մեր նահատակները մարտիրոսնե՞ր էին։ Զոհ չէ՞ին համաթուրանական ծրագրի մը, զինուորական-պետական նենգ ծրագրի մը, եւ իբրեւ այդպիսիներ, պէտք չէ՞ նկատուին իբրեւ ցեղասպանութեան զոհեր եւ ոչ թէ եկեղեցւոյ սուրբեր։

5. Եթէ 1915-ի նահատակները սրբացուին, այդպիսով Հայ եկեղեցին աւելի զօրացա՞ծ դուրս պիտի գայ, թէ պիտի քամահրուի քոյր եկեղեցիներէն, իբրեւ եկեղեցի մը որ զուտ հոգեւոր պատիւ մը, կրօնական-բարեպաշտական դրուածք մը կը գործածէ քաղաքական նպատակներու համար։

6. Եւ յետոյ, ի՞նչ հիման վրայ պիտի կատարուի սրբացումը։ Օրինակի համար կաթոլիկ եւ բողոքական հայ հոգեւորականներ, պատուելիներ, եւ պարզ ժողովուրդ ալ նահատակուեցան, առանց որեւէ մէկ խտիրի։ Հայ եկեղեցին զանոնք պիտի ընդունի՞ իր սուրբերու շարքին, եւ յատկապէս հայ կաթոլիկները պիտի ընդունի՞ն Հայ եկեղեցւոյ կողմէ ընծայուած պատիւը, թէ պիտի սպասեն որ Վա՛րդկանը իր խօսքը ըսէ այդ մասին։

Յետոյ, որքան ալ ցաւալի ըլլայ, անաստուած հայեր կային նահատակներուն մէջ, ի՞նչ պիտի ըլլայ անոնց պարագան. ո՞վ պիտի խօսի անոնց մասին, ո՞վ զանոնք դուրս պիտի փորձէ ձգել նահատակներու փաղանգէն։

⁶ Ազգապատում, Գ. Երուսաղէմ, 1927, էջ 1370։

⁷ Անդ, էջ 1350։

1921-էն ի վեր եւ գրեթէ անխափան կերպով ամէն տարի Ապրիլ 24-ին հոգեհանգստեան պաշտօն կը կատարուի մեր մէկուկէս միլիոն նահատակներու հոգւոց ի հանգիստ: Եթէ չեն սխալիր, նախածեռնութիւնը կ'երթայ Գեորգ Ե.Վշտալի Կաթողիկոսին, որ համապատասխան հրահանգ մը տուած էր այդ տարիներուն: Բայց երկար ատեն սփիւռքն էր որ հաւատարմօրէն կը նշէր նահատակաց յիշատակը: Էջմիածինը երկար տարիներ նահատակաց տօնը կը նշէր հետեւեալ կերպերով.-

1922 թ. օրացոյցը, Ապրիլ 24-ի դիմաց ունի հետեւեալ թելադրութիւնը - Տօն Ազգային-Յիշատակ բիրաւոր նահատակ մերոց յընթացս համաշխարհային պատերազմի, հայաստանեայց բոլոր եկեղեցիներում մատուցանել հանդիսաւոր Ս.Պատարագ եւ կատարել հոգեհանգիստ»:

1941թ. օրացոյցը քիչ մը տարբեր կերպով ունի նոյն հրահանգը- «Հոգեհանգիստ ի յիշատակ համօրէն հայ նահատակաց, որք կատարեցան յընթացս համաշխարհային պատերազմի»:

Աւելի ուշ, եւ յատկապէս համաշխարհային երկրորդ պատերազմի վաղորդայնին, օրացոյցը արդէն իսկ փոխած է իր թելադրանքը - «Յիշատակ բիրաւոր նահատակացն մերոց համաշխարհային *առաջին* եւ *երկրորդ* պատերազմաց: Կատարի հոգեհանգիստ յամենայն եկեղեցիս հայաստանեայց: Յիշատակ մեռելոց»: Այս հրահանգը ի զօրու եղաւ երկար-երկար տարիներ, մինչեւ որ ի վերջոյ փոխուեցաւ, եւ Մեծ Եղեռնի նահատակաց յիշատակը զատուեցաւ եւ այդպէս ալ կը նշուի մինչեւ հիմա - «Յիշատակ բիրաւոր նահատակացն մերոց, որք կատարեցան յընթացս համաշխարհային *առաջին* պատերազմի: Կատարի հոգեհանգիստ յեկեղեցիս Հայաստանեայց»:

Եւ սակայն, 1990-ի օրացոյցը ուրիշ նորութիւն մը ունի: Ապրիլ 22-ի դիմաց, այսինքն նոր Կիրակի օրը, օրացոյցը թելադրութիւն ունի նշելու *առաջին* եւ *երկրորդ* համաշխարհային պատերազմներու զոհերը, իսկ 24 Ապրիլին ալ՝ աւելի շեշտուած կերպով ոգեկոչելու *առաջին* համաշխարհային պատերազմի ընթացքին նահատակուած հայոց յիշատակը ըստ այսմ.- «Յիշատակ բիրաւոր նահատակացն մերոց, որք կատարեցան յընթացս համաշխարհային *առաջին* պատերազմի, յԱրեւմտեան Հայաստան»:

Օրացոյցային այս տարուբերումները, արդիւնք էին, բնականաբար Հայաստանի մէջ տիրող քաղաքական մթնոլորտին, որ թոյլ չէր տար որ Մեծ Եղեռնի զոհերը յիշուէին առանձնակի կերպով, եւ որ ինչպէս ծանօթ է փոխուեցաւ, մասամբ, 1965-էն յետոյ եւ մանաւանդ 1989թ.:

Սփիւռքի մէջ, ուր նման կաշկանդումներ չկային, Մեծ Եղեռնի զոհերուն յիշատակը միշտ ալ կ'ոգեկոչուէր պատշաճ կերպով եւ ամենուրեք, բացի անշուշտ Թուրքիայէն: Հետաքրքրութեան համար այստեղ կը գետեղենք Երուսաղէմի Հայոց պատրիարքութեան օրացոյցի հրահանգը 1991 թուին, Ապրիլ 11-ի դիմաց (Ապրիլ 11-ը հին տոմարով է, որ կը համապատասխանէ նոր տոմարի Ապրիլ 24-ին) - 76 ըդ տարեդարձ Մեծ Եղեռնի (Ս.Պատարագ եւ հոգեհանգիստ Ս.Յակոբեանց տաճարին մէջ):

Իսկ Մեծի Տանն Կիլիկիոյ Կաթողիկոսութեան օրացոյցը 1993-ի Ապրիլ 24-ին դիմաց սա ոգեկոչումը ունի-Յիշատակ առաւել քան մէկ եւ կէս միլիոն նահատակացն մերոց, որք յամին 1915-ի եւ յապա ի սպանդ եւ յաքսոր վարեալ ազգի տանջանօք չարամահք եղեն ի ձեռն ցեղասպան Թուրքիոյ վասն հաւատոյ եւ հայրենեաց իւրեանց»:

Շատ բան փոխուեցաւ 1965-ին, երբ Մեծ Եղեռնի 50-ամեակը առաջին անգամ նշուեցաւ Երեւանի մէջ, ուր տասնեակ հազար հայեր ցոյցի ելան: Յետոյ կառուցուեցաւ Էջմիածնի յուշարձանը, բարձրացաւ Ծիծեռնակաբերդի կոթողը: Յետոյ եկաւ Ղարաբաղեան շարժումը, եւ 1989-ին ալ, Հայաստանի Գերագոյն Սովետը (խորհրդարանը) պաշօնապէս

ճանչցաւ Ապրիլ 24-ը իբրեւ հայ ժողովուրդի դէմ ցեղասպանութեան օր: Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսը ինք անձամբ քանիցս զբաղած էր Ապրիլեան Նահատակաց սրբադասման հարցով: 1972-ին, Ս. Էջմիածնայ մէջ գումարուած Եպիսկոպոսական ժողովին համապատասխան ուսումնասիրութիւններ ալ եղած էին, բայց յետոյ ամէն բան մոռցուած էր, մինչեւ որ Բարիզի մէջ, 1984-ին Վազգէն եւ Գարեգին Կաթողիկոսները դարձեալ զբաղեցան այս խնդրով, եւ կարգ մը քայլեր ալ առին, որոնց վերջինը 1989-ին էր:

Արդարեւ, 1989 թուին երկու կարեւոր դէպքեր պատահեցան: Առաջինը ինչպէս յիշեցինք, Հայաստանի Գերագոյն Սովետը, պաշտօնապէս եւ հանդիսաւոր կերպով ընդունեց 1915թ. Մեծ Եղեռն իբրեւ ցեղասպանութիւն, եւ Ապրիլ 24-ը հռչակեց իբրեւ այդպիսին: Երկրորդ, Մեծի Տանն Կիլիկոյ Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ. Կաթողիկոս պաշտօնական այցելութիւն մը տուաւ Մայր Աթոռ Էջմիածին, Ամենայն Հայոց Վեհափառ Տ.Տ. Վազգէն Ա. Կաթողիկոսին հրաւերով: Այս առթիւ 29 Ապրիլին հրատարակուեցաւ միասնական հաղորդագրութիւն մը, ուր կը յայտարարուէր որ անհրաժեշտ քայլերը պիտի առնուին, Ապրիլեան Նահատակաց սրբադասումը պաշտօնապէս հռչակելու համար: Թէեւ ժողովի թուական որոշուած էր, բայց Լիբանանի քաղաքացիական պատերազմը թոյլ չտուաւ որ Կիլիկեան պատուիրակութիւնը Հայաստան մեկնի եւ զբաղի այս հարցով: Ժողովը առկախուեցաւ անգամ մը եւս, 1990- Մարտին, երբ դարձեալ ժողով մը պիտի գումարուէր, եւ Շնորհք Պատրիարք ալ հասած էր Էջմիածին: Բայց այնտեղ Պատրիարքը արկածամահ վախճանեցաւ, եւ ցարդ հարցը կը մնայ մոռցուած: Ամէն պարագայի տակ, որքան գիտենք, երկու գլխաւոր տրամադրութիւններ կան այժմ Հայ Եկեղեցւոյ խորհողութեան մէջ: Առաջինը ընտրել կարգ մը անձեր մեր մէկուկէս միլիոն Նահատակներու մէջէն, եւ Վարդանանց օրինակին նմանութեամբ զանոնք սուրբ հռչակել, եւ ըսել, «Սրբոցն Կոմիտասայ Վարդապետին, Սմբատայ Եպիսկոպոսին, եւ աւելի քան մէկուկէս միլիոն Նահատակացն ազգին հայոց որք անկան յընթացս առաջին համաշխարհային պատերազմին եւ ապա, վասն հաւատոյ եւ վասն հայրենեաց իւրեանց»:

Երկրորդ մտածումը լաւագոյն կերպով բանաձեւուած է հետեւեալ կերպով, Գարեգին Բ. Կաթողիկոսի կողմէ Ամենայն Հայոց Հայրապետին ուղղուած նամակին մէջ, 22 Հունիս 1989թ. եւ ուր կ'ըսուի, «Անոնց սրբադասումը պէտք է կատարուի այն հիման վրայ, ու հայ ազգի երկու միլիոն զաւակներու զոհաբերումը հաւաքական վկայութեան արարք մըն է: Չէ կարելի զանոնք առանձին-առանձին սուրբեր ճանչնալ: Ընդհանրական հաստատում մը պէտք է ըլլայ, որով անոնց զոհաբերումը հռչակուի որպէս քրիստոնէական հաւատքի եւ ազգային արժանապատուութեան համար կատարած վկայութեան արարք: Յատկանշական դրուագներ կարելի է մեջբերել ու քրիստոնէական հաւատքին հանդէպ հաւատարիմ գտնուելու եւ Զրիստոս չուրանալու պարագաները ակներեւ, ցցուն կերպով են դրսեւորուած: Իսկ շատերու պարագային քրիստոնէական հաւատքը եւ ազգային ինքնութեան նուիրականութիւնը այնպէս իրարու հետ ընդելուզուած էին որ կարելի չէր այլեւս կրօնականը անջատել ազգայինէն: Մեր եկեղեցւոյ պատմութեան մէջ նախընթացները պերճախօս են նաեւ այս առնչութեամբ Վաչեանց եւ Վարդանանց տօներէն սկսեալ: Այս ուղղութեամբ պէտք է պատրաստել հարկ եղած հիմնաւորեալ եւ պատճառաբանեալ հակիրճ բանաձեւում մը»: Եւ ապա կ'աւելցնէ, «Անհրաժեշտ է ճշդել թէ Ապրիլ 24-ի օրը եկեղեցական տօն հռչակելու պարագային ի՞նչ տնօրինութիւններ են հարկաւոր: Այսպէս, օրինակի համար, մեր տօնական դրութիւնը հիմնապէս շարժական ըլլալով, սրբոց տօն կարելի չէ նկատել Կիրակին: Իսկ եթէ զուգադիպի պահոց օրերու, ինչպէս Չորեքշաբթին եւ Ուրբաթի, դարձեալ կարելի չէ սրբոց տօն ճշդել այդ օրերուն, ըստ Հայոց Եկեղեցւոյ աւանդական դրութեան»:

«Հետեւաբար, հարկ է ուսումնասիրել այս պարագան եւ եկեղեցական տօնական-ծիսական այնպիսի կարգադրութեան մը մասին մտածել որ ներդաշնակուի Հայ եկեղեցւոյ հարագատ աւանդութեան հետ»:

«Ապրիլեան Նահատակները տօնելի սուրբերու շարքին դասելով՝ հարկ է մտածել ծիսական արարողութեան մասին, որ իւրայատուկ ըլլայ անոնց յիշատակին առանձնապէս եւ ոչ թէ մարտիրոսաց յատուկ ընդհանուր աղօթքներու եւ շարականներու մէջ խառնել անոնց յիշատակը, առանց շեշտելու անոնց յիշատակութեան մասնաւոր եւ բարացուցիչ հանգամանքները»: Աւելի ընդլայնելով այս մտածումները, հարկ է մտածել նաեւ ծիսական-արարողական հարցերու մասին ալ: Այսպէս,

1. Տրուած ըլլալով որ Հայ եկեղեցին սրբոց տօները կը նշէ շաբթուան մէջ միայն, Ապրիլեան եղեռնի զոհերու յիշատակը ե՞րբ պիտի նշուի: Ճիշտ օրի՞ն, այսինքն Ապրիլ 24-ի օ՞րը: Եւ եթէ այսպէս ընդունուի, երբոր Ձատիկը իյնայ Ապրիլ 24-ին, ինչպէս պատահած է 1859-ին եւ պիտի պատահի՝ 2011թ.: Նոյնպէս է պարագան եթէ Ապրիլ 24-ը զուգադիպի Աւագ Շաբթուան (2002, 2003, 2014, 2019, 2025 թուականներուն):

2. Ո՞վ եւ որո՞նք պիտի գրեն նոր շարականները: Կիլիկիոյ միաբան հայրերէն Չարեհ Եպս. Ազնաւորեան գրած եւ դաշնաւորած Ապրիլեան Նահատակաց շարական մը՝ եւր որ հրատարակուած է գրաբար, անգլերէն եւ ֆրանսերէն լեզուներով եւ երաժշտութեամբ: Շարական լման կանոն ունի, եւ կը պարունակէ հետեւեալ շարականները -

Օրհնութիւն ԴԿ.	- Հրաշացան
Հարց ԱԿ.	- Որ հաստատեցեր
Մեծ ԱԿ.դարձ.	- Աստուածածին
Ողորմեա Ա Կ. դարձ.	- Որ շնորհեցեր
Տէր Յերկնից ԱԿ.դարձ.	- Ով երանեալ
Մանկունք ԴԶ. դարձ.	- Այսօր բերկրեալ

3. Ի՞նչ պիտի ըլլայ եկեղեցւոյ վերաբերումը այս շարականին նկատմամբ, քանի որ հարիւրաւոր տարիներէ ի վեր որեւէ նոր շարական չէ ընդունուած: Ո՞վ եւ որո՞նք պիտի ընդունին կամ մերժեն այս կամ ուրիշ նոր շարականներ:

4. Երբոր Ապրիլ 24-ը զուգադիպի Յինանց շրջանին մէջ, ի՞նչ ծիսական կարգադրութիւններ պիտի կատարուին, Ս.Գրոց եւ Աւետարանի ընթերցման, եւ այլ պատշաճներու պարագային:

Մեր խոսքը կ'ուզենք փակել Չարեհ Եպս. Ազնաւորեանի մէկ մտածումով, որ գեղեցիկ կերպով կը բանաձեւէ Ապրիլեան Նահատակաց սրբադասման հարցին մասին մեր եկեղեցւոյ եւ մեր ազգին կեցուածքը.-«Սրբադասման այդ որոշումը արդար եւ նուիրական պարտք մըն էր նախ իրենց անասելի չարչարանքներու ենթարկուած, չարատանջ մահուանք իրենք զիրենք մատնած եւ անօրինակ ու սքանչելի պատարագումով մը Նահատակութեան եւ սրբութեան փառապսակը նուաճած մեր քաջարի ու պաշտելի մարտիրոսներուն: Այդ որոշումը միաժամանակ արտայայտութիւնն է հրամայական պահանջի մը ազգային թէ կրօնական առումներով.-

ա. Ազգ մը, իբրեւ հաւաքական մարմին, կենդանի է եւ գոյատեւող՝ որքան ատեն ուր ունի իր համայնական իտեալներն ու տենչերը մարմնաւորող եւ անոնց համար գիտակցականօրէն պայքարիլ ու հերոսականօրէն զոհաբերուիլ գիտցող հաւատարիմ մարտիկներ: Ազգի մը կենդանութեան յայտարար նշաններն ու վկաներն են իր հերոսները, հարագատ ու վաւերական զաւակները ցեղին:

բ. Նոյնն է հասկացողութիւնը կրօնական մարզին մէջ: Քրիստոսի սուրբ եկեղեցին կենդանի մարմին մըն է իր *զինուորեալ* (տակաւին այս կեանքին մէջ պայքարող) թէ

յաղթական (այս աշխարհէն հանդերձեալին անցած) անդամներու սերտ միասնութեամբը եւ փոխադարձ հաղորդութեամբը յատկանշուող: Եկեղեցիի մը գոյութեան եւ կենդանութեան «վկաներ»ն են սուրբերը, հարազատ ու վաւերական զաւակները Աստուծոյ: Առանց սուրբերուն չկա՛յ Եկեղեցի: Եւ ինչպէս առանց սուրբերուն կարելի չէ պատկերացնել ապրող ու գործող կենդանի Եկեղեցի մը՝ որ բոլոր ժամանակներուն չունենայ հաւատքին բացառիկ «վկաները», հաւատքին հաւատարիմները:

Հայաստանեայց Առաքելական մեր Եկեղեցին ինչպէս կանխագոյն դարերուն հարուստ եղած է սուրբ զաւակներով, այնպէս ալ սրբութեան վաւերական դրոշմը ունեցող մեծ թիւով վկաներ տուած է նորագոյն ժամանակներուն, մինչեւ մեր օրերը, ինչպէս աներկբայօրէն այդպիսին են Ապրիլեան մեր Նահատակները: Եւ եթէ անցնող դարերը ինչ-ինչ պատճառներով շատ թոյլատու չեն եղած ծիսական մակարդակի վրայ կամ եկեղեցւոյ տօնական կարգին մէջ զանոնք իբրեւ այդպիսին ճանչնալու եւ արժանի յիշատակութեամբ պատուելու, Ապրիլեան Նահատակներու պարագային ատոր պահանջը արդէն շատոնց զգացուած էր, ինչպէս տարուետարի կատարուող եկեղեցական մեծաշուք յիշատակի հանդեսները եւ ժողովրդական բարեպաշտութեան արտայայտութիւնները յայտնապէս կը վկայեն»⁸:

Եւ կը մաղթենք, որ մեր Ապրիլեան Նահատակաց սրբադասման մէջէն, մենք պիտի արժանի ըլլանք մեր մկրտութեան, եւ հայ ժողովուրդի մկրտութեան 1700-ամեակին առթիւ, վերստին ընծայենք մեզի Քրիստոսի, որուն հաւատարմութեան մէջեն Վարդանանք ըսին. «քանզի հայր մեր զսուրբ աւերատարանն գիտենք եւ մայր՝ զառաքելական Եկեղեցի կաթողիկէ»:



⁸ Զարեհ Եպս. Ազնաւորեան, Շարական Ապրիլեան Նահատակաց, Սնթիլիաս, 1990:

ՀԱՍՍԱՌՈՏԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

ԱԻ	- Արվեստաբանության Ինստիտուտ
ԱՀ	- Ազգագրական Հանդես
ԱՐԻ	- Արևելագիտության Ինստիտուտ
ԵՊՀ	- Երևանի Պետական Համալսարան
ԼԻ	- Լեզվաբանության Ինստիտուտ
ԼՀԳ	- Լրաբեր Հասարակական Գիտությունների
ՀԱԻ	- Հնագիտության և Ազգագրության Ինստիտուտ
ՀԱՊ	- Հայաստանի Ազգային Պատկերասրահ
ՀՀՀԽ	- Հայկական Հուշարձանների Համահավաքի Խմբագրություն
ՀՊՊԹ	- Հայաստանի Պատմության Պետական Թանգարան
Ս	- Սատենադարան
ՇՀՀԿ	- Շիրակի Հայագիտական Հետազոտությունների Կենտրոն
ՊԲՀ	- Պատմա-Բանասիրական Հանդես
ՓԻ	- Փիլիսոփայության Ինստիտուտ

АСИ	- Архитектурно-Строительный Институт
ВДИ	- Вестник Древней Истории
ИАЭ	- Институт Археологии и Этнографии
ИФЖ	- Историко-Филологический Журнал
МИА	- Материалы и Исследования по Археологии СССР
МНМ	- Мифы Народов Мира
СА	- Советская Археология
РСПА	- Редакция Свода Памятников Армении

Բ Ո Վ Ա Ն Դ Ա Վ ՈՒԹ Յ ՈՒ Ն

<i>Խմբագրության կողմից</i>	5
<i>Մեսրոպ արք. Աշճեան</i>	
Հայոց եկեղեցու սուրբերն ու սրբոց տօները	7
Ա. ՍՐԲԵՐԸ ԵՎ ՍՐԲԱՎԱՅՐԵՐԸ ՀԱՅ	
ԳՐԱՎՈՐ ԵՎ ԲԱՆԱՎՈՐ ԱՎԱՆԴՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ	19
<i>Սարգիս Հարությունյան</i>	
Սշո Սուրբ Կարապետ եկեղեցու պաշտամունքային նախահիմքերը	21
<i>Անահիտ Բաղդասարյան,</i>	
<i>Եվգինե Դիլանյան,</i>	
<i>Կարինե Խուդաբաշյան</i>	
Սուրբ Կարապետին նվիրված հայ հոգևոր և ժողովրդական երգերը	29
<i>Հրանուշ Խառատյան</i>	
Եղիշե առաքյալը և նրա առաքելությունը	49
<i>Ռաֆիկ Վարդանյան</i>	
Թադեոս առաքյալի և Սանդուխտ կույսի վկայաբանությունը	61
<i>Աստղիկ Իսրայելյան</i>	
Ս. Հովհաննես Օձնեցին ժողովրդական ավանդության մեջ	71
<i>Կարինե Խուդաբաշյան</i>	
Հոգևոր տաղի ժանրը հայ վիպերգության մեջ	79
<i>Արծրուն Սահակյան</i>	
Ս. Շուշանիկի կյանքը, պաշտամունքը, սրբավայրը	89
<i>Գագիկ Սարգսյան</i>	
Վահան Գողթնեցու դեգերումները Հայաստանում	95
<i>Տորք Ղալալյան</i>	
Մեսրոպ Մաշտոցի գործունեության դիցաբանական հայեցա- կետերը, պաշտամունքը և սրբավայրերը	103
<i>Անահիտ Հանեյան</i>	
Հայ բարբառներում «Ծիածան» հասկացության բառանվանումնե- րի հոգևոր-մշակութային արժեքը	109
<i>Սիլվա Պապիկյան</i>	
Հայերեն կրոնական տերմիններից առաջացած տեղանունների մասին	114
<i>Հայկանուշ Մեսրոպյան</i>	
Սուրբ բառի գործածության առանձնահատկությունները հայերենի տարբեր դրսևորումներում	118
<i>Սարգիս Պետրոսյան</i>	
Սեբաստիայի Սայր դիցուհին և նրա ուղեկից գույգը	125

<i>Ալվարո Ղազիյան</i>	
Ազոավի պաշտամունքի հետքերը հայ ժողովրդական ավան- դություններում	134
<i>Կարինե Սահակյան, Ռոզա Չովհաննիսյան, Արմեն Չովսեփյան</i>	
Աստվածհայտնությունը երազներում	139
<i>Հայկ Հակոբյան</i>	
Սեփյանների կործանման և Հայոց դարձի պատմության որոշ մանրա- մասներ	145
<i>Արմեն Պետրոսյան</i>	
Արա Գեղեցիկ և սուրբ Սարգիս	157
<i>Արսեն Հակոբյան</i>	
Հայ-թաթերի սրբավայրերը	170
Բ. ՀԱՅՈՑ ՍՐԲԱՎԱՅՐԵՐԸ ԸՍՏ ՀՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ԵՎ ԱՐՎԵՍՏԱԲԱՆԱԿԱՆ ԲՆՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ	181
<i>Մուրադ Հասրաթյան</i>	
Հայոց դարձի նախասկիզբ սրբավայր խոր Վիրապի վանքը	183
<i>Գրիգոր Նալբանդյան</i>	
Աշտարակի եկեղեցիների անվանումների խորհրդանշական ստուգաբան- ման շուրջ	192
<i>Հակոբ Սիմոնյան, Հովհաննես Սանամյան</i>	
Ծիծեռնավանք	200
<i>Իգիթ Ղարիբյան</i>	
Թանահատի հնագույն եկեղեցու անվանակոչության հարցի շուրջ	214
<i>Սիմոն Հմայակյան, Հովհաննես Սանամյան</i>	
Ուրարտական պաշտամունքային կառույցների և քրիստոնեական սրբա- վայրերի առնչությունների շուրջ	222
Феликс Тер-Мартirosов	
Мало изученные памятники Еревука	234
<i>Ժորես Խաչատրյան</i>	
Գառնիի տաճարը հերեո՞ն, վկայարա՞ն	244
<i>Ջրինա Բաբայան</i>	
Դիտարկումներ Ս. Սարգսի և նրա սրբավայրի մասին	255
<i>Անուշ Տեր-Սինասյան</i>	
Սիանավ եկեղեցի-վկայարանները վաղ միջնադարյան Հայաստանում	261
Марнетта Гаспарян	
Церковное строительство в Ереване XIX - начала XX веков	267
<i>Ալվարո Ավագյան</i>	
Իրանի Ղարաղաղ գավառի հայերի ուխտավայրերը	281
<i>Գայանե Բոչարյան</i>	
Դվին ամրոց - սրբավայրը Հայոց դարձի նախօրեին	289

Առաջին Գլուխ

Трансформация дохристианских памятников и адаптация языческих культов в раннехристианский период в Армении 297

Մկրտիչյան Արքեպիսկոպոս

Հին կրոնական պատկերացումների գեղագիտացումն ու քրիստոնեացումը 307

Աղավնի ժամկոչյան,

Նյուտա Հակոբյան

Սրբերի պատկերագրությունը գեղարվեստական մետաղի կերտվածք-ներում 314

Աղավնի ժամկոչյան,

Նյուտա Հակոբյան

Մեռնամաններ սուրբ Գևորգի պատկերով 322

Քնարիկ Ավետիսյան

Հայ եկեղեցու սրբերի պատկերները XVII-XVIII դդ. եկեղեցական գեղա-նկարչության մեջ 327

Գ. ՍՐԲԵՐՆ ՈՒ ՍՐԲՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

ԱԶԳԱՐԱՆԱԿԱՆ ՀԱՅԵՑԱԿԵՏՈՎ 335

Հարություն Սարգսյան

«Տան սուրբ» երևույթը. ակունքների հարցը և մերօրյա դրսևորումները 337

Համլետ Պետրոսյան

Քարաբլուրի նորագյուտ սրբարանը և «սուրբ օջախների» պաշտամունքն Արցախում 347

Դերենիկ Վարդումյան

Հայոց ժողովրդական բնակարանը (գլխատուն) սրբարան 357

Լևոն Արրահանյան

Ձոհի մարմնից աճող երկնային տաճարը. Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքը ազգաբանական տեսանկյունից 361

Լիլիա Վարդանյան,

Համլետ Սարգսյան

Հայոց սրբավայրերի դասակարգման փորձ 368

Էմմա Պետրոսյան

Սեդր - Արդար մեղու - Մայր Աստվածածին 377

Ռուզան Մկրտչյան,

Աշոտ Փիլիպոսյան

Ասքանազյան ազգի և Թորգոմի տան ժառանգաբանական խնդիրների շուրջ 383

Սամվել Մկրտչյան

Հայոց քրիստոնեական տոների կենցաղավարման և բնակչության կրո-նատածության վարքագծային փոփոխությունները XX դարում 395

Հռիփսիմե Պիկիչյան

Սրբավայրի տարածքի երաժշտական և վարքագծային ծածկագրերը 405

Թամար Գևորգյան

Շուրիշկանի ավետարանի գործառնությունը պարսկահայերի ավանդական կենցաղում 411

Մեյա Քացախյան

Սրբերի և սրբավայրերի հետ կապված հրաշքները ժամանակակից գիտու-
թյան լույսի ներքո..... 414

Յուլիա Անտոնյան

Հայոց բուժարար սրբի մոդելի ձևավորման հարցի շուրջ 420

Մեսրոպ արք. Աշճեան

Ապրիլեան նահատակաց սրբադասման հարցը 426

Համառոտագրություններ 433

ՀԱՅՈՑ ՍՐԲԵՐԸ ԵՎ ՍՐԲԱԿԱՅՐԵՐԸ

Հոգվածների ժողովածու

ARMENIAN SAINTS AND SANCTUARIES

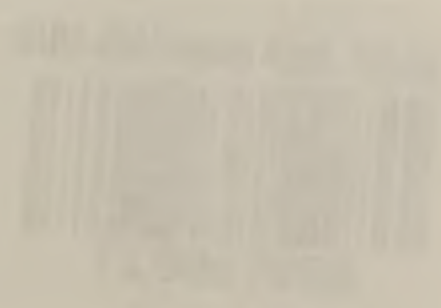
Yerevan "HAYASTAN" 2001

**Ժողովածուն տպագրության է պատրաստվել
ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի
մեքենայական մշակման բաժնում**

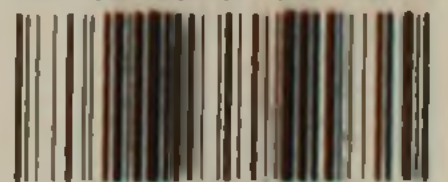
**Կազմը և ձևավորումը՝ Սեդրակ Հակոբյանի
Համակարգչային շարվածքը՝ Տիգրանուհի Լևոնյանի**

Ստորագրված է տպագրության 16.01. 2001 թ.:
Չափեր 84x106¹/₁₆
Տպաքանակը՝ 500 օրինակ:
Գինը պայմանագրային:

[Faint handwritten text]



ՀԱՍ Հիմնարար Գիտ. Գրադ.



FL0067086

A $\overline{\Pi}$
86214