

ՀԱՅ ՀԻՄՆԵՐԳՈՒԹՅԱՆ ԾԱԳՄԱՆ ՎԵՐԱԲԵՐՅԱԼ ՄԵԿ ՏԵՍԱԿԵՏԻ ՇՈՒՐՋ

ՄՀԵՐ ՆԱՎՈՅԱՆ

Հայ հիմներգության ձևավորման հարցի առնչությամբ մեզանում երևացել է երկու տեսակետ, որոնցից առաջինը, թերևս, առավել հարմար է ասել՝ ավանդականը, իր առաջին ձևակերպումներից մեկը ստացել է դեռևս Կոմիտասի կողմից: Այն հաստատում է, որ հայ հոգևոր երգի առաջին հեղինակները ս. թարգմանիչներն էին կամ հետագա դարերի հեղինակներ, որոնց երկերը, V դարի հայրերի հսկա հեղինակությամբ պայմանավորված, վերագրվել են վերջիններին¹: Բացի այդ, Կոմիտասի կողմից առաջին անգամ առաջ քաշվեց թեզ այն մասին, որ հայ եկեղեցին վաղ փուլում պաշտոներգությունը կազմակերպում էր «հավանաբար ժողովրդական հին եղանակներով»²:

Սակայն հայ հիմներգության երգատեսակների առաջացմանն ու զարգացմանն առնչվող ուսումնասիրություններում այս տեսակետները մեզանում զարմանալիորեն չհարձան տիրապետող: Հայ հիմներգության ձևավորման վերաբերյալ շրջանառու հայեցակետը դարձավ արեղյանական մոտեցումն այն բանի մասին, որ հայ հոգևոր երգարվեստը, ավելի ճիշտ՝ հոգևոր բանաստեղծությունը, այնուամենայնիվ հետևել է «հունականին»³. պետք է հասկանալ՝ բյուզանդական հոգևոր երաժշտաբանաստեղծական արվեստին: Այսինքն՝ հայ հիմներգությունը դիտվել է որպես բյուզանդական արվեստի ազդեցությամբ ձևակերպված իրողություն, երբեմն էլ որպես դրա ուղղակի պատվաստ:

Հայ հիմներգության ձևավորման վերաբերյալ այսպես ասած «բյուզանդական» տեսակետին առիթ ունեցել ենք քանիցս անդրադառնալու⁴, ուստի այստեղ այն չենք քննարկի:

¹ Կոմիտաս, Հոդվածներ և ուսումնասիրություններ, Երևան, 1941, էջ 105 – 106:

² Նույն տեղում, էջ 105:

³ Արեղյան Մ., Հայոց հին գրականության պատմություն, գիրք առաջին, Երկեր, հ. Գ, Երևան, 1968, էջ 528:

⁴ Նավոյան Մ., Բյուզանդական ազդեցության մեկ վարկած հայ միջնադարյան մասնագիտացված երգատեսակների համակարգում, «Մանրուսում» միջազգային երաժշտագիտական տարեգիրք, հ. Բ, Երևան, 2005, էջ 140 – 149: Նույնի՝ Բյուզանդական ազդեցության վարկածը Կարգ (կանոն) Ժանրի առնչությամբ, «Մանրուսում» երաժշտագիտական տարեգիրք, հ. Գ, Երևան, 2009, էջ 39 – 116:

Վերջին տասնամյակում հրապարակ բերվեց նոր հայեցակետ, որը մասամբ հարազատ է «բյուզանդականին», սակայն նաև էականորեն տարբերվում է նրանից: Խոսքը ֆրանսիացի հայագետ Շարլ Ռենուի կամ Խ. Աթանաս Ռենուի առաջարկած տեսակետի մասին է, որը հայ հիմներգությանը վերագրում է երուսաղեմյան ծագում: Այս տեսակետով քննարկվող մշակույթի ձևավորման փուլ է դիտվում IV – V դարերի սահմանագիծը, և շեշտվում է այն մշակույթային միջավայրը, որ դարձյալ կարող է կոչվել բյուզանդական կամ, ավելի ճիշտ՝ հունական: Մասնավորապես հիմք են դիտվում դեռևս անցյալ դարի վերջերին նույն հեղինակի կողմից առաջադրված Երուսաղեմի հայկական ճաշոցի վերակազմությունը, վրացական Իսդգարի ժողովածուն, հայկական շարականների, վրացական և բյուզանդական հիմների միջև առկա որոշ բանաստեղծական ընդհանրությունները⁵:

Հատկանշական է, որ տեսակետն առաջ է քաշվել ծիսագիտության ոլորտում, և հետևորդներն էլ ծիսագետներ են: Ռենուի տեսակետին համահունչ մոտեցում ունի նաև Օսլոյի համալսարանի պրոֆեսոր Սթիգ Սիմեոն Ֆրոյշովը (Ֆրեյսով), ով թեև հայ հիմներգության հարցերին ուղղակի չի անդրադառնում, սակայն քննարկում է հիմներգական մշակույթի համար այնքան կարևոր Ութձայնի ծագման միջավայրի, մի շարք նախադրյալների և ժամանակի հարցերը⁶:

Տեսակետի հիմքը, ինչպես նշվեց, Երուսաղեմի հայկական ճաշոցի վերակազմությունն է: Այն իրականացվել է երեք հայկական ձեռագրերի հիման վրա, և տասնամյակներ է արդեն, որ գտնվում է գիտական շրջանառության մեջ՝ որպես IV – V դարերի երուսաղեմյան Սահմանքի հայերեն թարգմանություն: Նկատի ունենալով այն հանգամանքը, թե ճաշոցը ծիսական բազմաթիվ միավորների հետ հիշատակել է նաև հիմներգական միավորների գլխագրեր, երևի պետք է ենթադրել, որ ինչպես Երուսաղեմի հայկական ճաշոցը կազմեց հայ եկեղեցու ծիսական համակարգի հնագույն շերտը,

⁵ **Renoux Charles**, Des Sources Greques du Šaraknoc‘ (Hymnaire) Arménien, Լևոն Խաչիկյան 90. Նյութեր Մատենադարանի հիմնադիր տնօրենի ծննդյան իննսունամյակին նվիրված միջազգային գիտաժողովի (9-11 հոկտեմբերի 2008 թ.), Երևան, 2010, էջ 213-225: Նշված հոդվածից բացի, մեր ձեռքին է նաև ելույթի հայերեն տեքստը:

⁶ **Stig Simeon R. Froyshov**, The Early Development of the Liturgical Eight - Mode System in Jerusalem, St. Vladimir's Theological Quarterly, 51. 2 – 3, 2007, p. 139 – 78.

այնպես էլ նրա միջոցով ներթափանցած հիմներգական միավորները դարձան հայ հիմներգության հիմքը⁷:

Զարմանալի է, որ հայ մատենագիտական այնպիսի կարևոր հուշարձան, ինչպիսին Երուսաղեմի հայկական ճաշոցն է, պատշաճ ուշադրության չի արժանացել մեզանում: Հիմնականում Ռենուի մոտեցումները չեն քննարկվել, հավանաբար նաև այն պատճառով, որ վերջին շրջանում ակտիվ զարգացող ծիսագիտությունը մեզանում պատշաճ զարգացման միտումներ չունի: Ինչևէ ...

Այստեղ թեև միտք չունենք անդրադառնալու Երուսաղեմի հայկական ճաշոցին վերաբերող բազմաթիվ հարցերին, սակայն մեր խնդրին առնչվող տեսանկյունից մի քանի դիտարկում ուղղակի անխուսափելի է:

Նախ, հատուկ շեշտենք, որ բնավ մտադիր չենք կասկածի տակ առնելու Շ. Ռենուի կատարած Երուսաղեմի հայկական ճաշոցի վերակազմության բանասիրական որակն ու մատենագիտական հավաստիությունը. այդ մեր խնդրից դուրս է: Մեզ հետաքրքրում են նրա առաջադրած տեսակետի այլ կողմեր՝ հենց Երուսաղեմի Սահմանքի առնչությամբ:

Իհարկե, ճաշոցի հայկական ձեռագրերի հիման վրա կարելի է դուրս բերել հնագույն շերտ, որ առնչակից է Երուսաղեմին, սակայն անպայման է, որ այն լինի Երուսաղեմի Սահմանքը, Երուսաղեմյան իրականությունն այն ժամանակ ունե՞ր այդպիսի մի ժողովածու, որն արտացոլում էր իր ծիսական ողջ համակարգը, այլ խոսքով՝ այդ Սահմանքը կա՞ր, թե՞ չկար: Եթե կար, ինչպիսի՞ն էր, ինչի՞ց իմացանք, որ այդ հնարավոր Սահմանքը բացարձակապես նույնական էր Երուսաղեմի հայկական ճաշոցին և այլն:

Ուզում ենք ասել, թե մեկ բան է փաստացի գոյություն ունեցող մատյաններից դրանց հնագույն, թող որ Երուսաղեմյան շերտի վերակազմությունն իրականացնելը, մեկ այլ բան՝ այդ վերակազմությունը չպահպանված, ենթադրելի հուշարձանի հետ նույնացնելը կամ նրանից արտածված համարելը:

Երուսաղեմի Սահմանքը, որի հայերեն թարգմանությունն է համարվում Երուսաղեմի հայկական ճաշոցը, չի պահպանվել. այն սոսկ ենթադրելի հուշարձան է: Առհասարակ, IV դարի Երուսաղեմի ծիսական համակարգի մասին կարելի է դատողություններ անել ըստ Կյուրեղ Երուսաղեմցու «Կոչումն ընծայութեան» երկի, Եգերիա կամ Եթերիա ուխտավորուհու հուշագրությունների: Այլ հուշարձաններն արդեն V դարի սկիզբն են ներկայացնում և հայկական

⁷ Ռենու Շ., նշվ. աշխ., Լևոն Խաչիկյան 90. նյութեր..., էջ 213:

Ճաշոցի համար հիմք չէին կարող համարվել, եթե նկատի ունենանք հենց Ռենուի կողմից այս հուշարձանի թվագրումը⁸:

Ինչ խոսք, V դարի սկզբին համաքրիստոնեական հուշարձանների թարգմանությունը հայերեն ո՛չ եզակի, ո՛չ էլ արտառոց կարող է համարվել հայ մշակույթի պատմության մեջ: Սակայն, եթե խոսում ենք Երուսաղեմի ենթադրելի Սահմանքի թարգմանության մասին, ապա նկատել ենք տալիս, որ Երուսաղեմի ծիսական իրականությունը կարգավորվում էր մեկ Սահմանքով, որն էլ հայերը թարգմանեցին: Այսինքն, ստացվում է, որ IV դարի երկրորդ կեսին Երուսաղեմի ծեսն արդեն ունիֆիկացված, համաձև մի համակարգ էր, որի կարգավորություններն ամփոփող միակ Սահմանքն էլ V դարի սկզբին թարգմանվեց հայերեն՝ որպես Երուսաղեմի հայկական Ճաշոց:

Եթե այսպես է, ապա Շ. Ռենուն հարկ է, որ նախ ապացուցեր այդ համաձև ծեսի առկայությունն այս վաղ շրջանում և հետո խոսեր դրա մեկեղեն Սահմանքի թարգմանության մասին: Այլապես հարց է առաջանում, թե Երուսաղեմում կամ դրան հարակից կենտրոններում, իմա՝ երուսաղեմյան ծիսական ավանդույթի ներսում ծիսական ինչպիսի՞ տարբերություններ կարող էին լինել տարբեր համայնքներում, այդ տարբերություններով պայմանավորված քանի՞ Սահմանք կարող էր գոյություն ունենալ, և արդյոք հայերը ո՞ր համայնքի ծիսական կարգավորությունն էին թարգմանել. միգուցե հենց հայկական համայնքի՞, որը, հեղինակի կարծիքով իսկ, արդեն IV դարում ակտիվ գործունեություն էր ծավալել Երուսաղեմում:

Այլ խոսքով, եթե ծեսի զարգացումը բազմապիսիությունից համաձևության է միտված հենց համեմատական ծիսագիտության՝ Ա. Բաումշտարկի ձևակերպած կարևոր հիմնադրույթներից մեկով⁹, ապա դա չի նշանակում, թե Արևելքում այդ բազմապիսիությունը ներկայացնող տարբեր եկեղեցական ավանդույթները վաղ փուլում իրենց ներսում արդեն ծիսական համաձևություն ունեին: Այսինքն՝ ծեսի նախնական բազմապիսիության սկզբունքը գործել է յուրաքանչյուր եկեղեցական ավանդույթի ներսում ևս:

Ի դեպ, տեղին է նկատել, որ արևելյան ծեսի բազմապիսիությունն ապահովող եկեղեցիների շարքում առաջիններից մեկը Բաումշտարկը հիշատակում

⁸ Ռենու Շառլ, «Ճաշոց» գրքի ծագումն ու զարգացումը (ֆրանսերենից թարգմանեց Ա. Ա. Բոգոյանը), «Պատմաբանասիրական հանդես», 1987, N2, էջ 28:

⁹ Baumstark Anton, On the Historical Development of the Liturgy, Foreword by Robert F. Taft, Introduction, Translation, and Annotation by Fritz West, by Order of Saint Benedict, Collegeville, Minnesota, Liturgical Press, 2011, p. 89.

է Հայ «ազգային եկեղեցին»¹⁰: Ավելին, հ. Ռ. Թաֆթը, որպես այդ նախնական բազմապիսիության մասին վկայող արդի համաձայնությամբ պահպանված յոթ արևելյան ծիսական ընտանիքներից մեկը, առանձնացնում է Հայ ծեսը¹¹:

Այս նկատեցինք այն առումով, որ քննարկվող խնդրի շրջանակներում ծեսի զարգացման որոշ օրինաչափություններ չեն կարող շրջանցվել, իսկ Հայ ծեսն էլ այդ փուլում արդեն որոշարկված (կամ՝ գոնե որոշարկվող) իրողություն էր և պարզ լծորդ դիտվել չէր կարող:

Բարձրացվող հարցերը լիիրավ կարող են տրվել հենց ծիսագիտական հայեցակետից: Իրականում դրանք նույնիսկ տրվել են այլ աղիթներով: Օրինակ՝ հ. Վարդան Հացունին, որ բոլորովին էլ դեմ չէ հայկական ծիսական համակարգը նույն բյուզանդականից բխեցնելուն կամ նրա ազդեցությամբ ներկայացնելուն, ինքն իսկ հստակ նշում է, որ IV – V դարերի սահմանագծին միաձև ծես, հենց հիմներգական իմաստով, քրիստոնեական եկեղեցում չկար: Ահա ինչ է գրում՝ հենվելով վաղ շրջանի հեղինակներից մեկի վկայություններին. «Կասիանոս» դաստիարակուած Բեթղեհեմի մենաստանին մէջ, եւ ապա հիմնադիր երկու վանքերու ի Մարսիլիա՝ արեւելեան կարգով, մինչ 415-417 թուականին կգրէր իր սահմանադրութիւնները, կ'ըսէ թէ Պաղեստինի, Միջագետքի եւ բոլոր Արեւելեան մենաստանները (բացի Եգիպտոսէ) զուրկ էին համաձեւութենէ սաղմոսերգութեան մէջ, եւ կը տարբերէին գաւառէ գաւառ, ըստ իւրաքանչիւր սովորութեան, ըսելով գիշերը տասնետութ, քսան, երեսուն եւ երբեմն աւելի սաղմոսներ, զորս չի ճշտեր: Բնականապէս քաղուածով, ինչպէս կհետեւի այդ անհաւասարութենէն. եւ անոնց վրայ աւելացնելով փոխեր (շտ...fwsj) պէս պէս եղանակներով»¹²:

Անմիջապես ընդգծենք, որ Հացունու վկայակոչած հեղինակն ինքը մի քանի կամ մի շարք սահմանքների հեղինակ էր, որ ստեղծում էր «արևելյան կարգով». որքան ավելի կարող էին լինել նրա սահմանքների համար նախօրինակ հանդիսացող արևելյան ծիսական հուշարձանները՝ կարելի է միայն ենթադրել:

Ավելին, Ռենուն, ով ընդունում է Եգերիայի ուղեգրությունների իսկությունը, կարծեք շրջանցել է դրանց և Երուսաղեմի հայկական ճաշոցի միջև առկա

¹⁰ Նույն տեղում, էջ 102 - 103:

¹¹ **Ռոբերտ Ֆ. Թաֆթ**, նույն աշխ., Նախաբան, էջ XVI:

¹² **Հացունի Հ. Վարդան**, Պատմություն հայոց Աղթամատոյցին, Վենետիկ – Ս. Ղազար, 1965, էջ 145: Ի դեպ, հ. Վ. Հացունին գիտի Ա. Բաումշտարկի աշխատությունները և Հայ ծեսի առնչությամբ երբեմն անհամաձայն է: Հմտ. նույն աշխ., էջ 152:

ծիսական մի շարք տարածայնությունները: Մինչդեռ նման տարբերություններ նկատել են հիշյալ ուղեգրությունների անգլերեն թարգմանիչները՝ Մ. Մք-Քլարն ու Բ. Ֆելտոն: Իհարկե, նրանք դեռ չէին կարող համեմատել Ճաշոցի՝ իրենց թարգմանության ժամանակ գոյություն չունեցող վերականգնությունը, սակայն կիրառել են հայկական Ճաշոցի Օքսֆորդի Բողեյան և Փարիզի ձեռագրերը: Հղել ու համեմատել են նաև Ֆ. Քոնիքերի աշխատությունն ու դրա հավելվածը¹³, Գրիգոր Արշարունու մեկնությունները¹⁴:

Այսինքն՝ բացի Ճաշոցի՝ Օքսֆորդի ձեռագրից, մյուս երկուսը նաև այն երեք ձեռագրերի շարքում են, որոնց հիման վրա Շ. Ռենուի կատարել է «Երուսաղեմի սահմանքի» իր վերականգնությունը¹⁵: Գրիգոր Արշարունու մեկնություններին վերջինս նույնպես անդրադառնում է:

Փաստորեն գրեթե նույն ձեռագրական բազայով Եգերիա ուխտավորուհու հուշագրությունների անգլերեն թարգմանիչները երուսաղեմյան ծեսի վերաբերյալ մի շարք անհամապատասխանություններ են տեսել Եգերիայի և Ճաշոցների ծանուցումների միջև¹⁶: Ավելին, նման անհամապատասխանություններ կարելի է գտնել նաև Շ. Ռենուի կողմից վերականգնված «Երուսաղեմի սահմանքի» և Եգերիայի հուշագրությունների միջև¹⁷:

Ուրեմն, եթե Երուսաղեմի հայկական Ճաշոցը Երուսաղեմի ենթադրյալ Սահմանքն է, ապա նրա և ուխտավորուհու հուշերի միջև առկա տարբերությունները կարող են վկայել մեկ բանի մասին, որ Երուսաղեմի ծիսական համակարգում այդ վաղ շրջանում միաձևություն չկար: Ուստի հարցը, թե ի՞նչ են

¹³ Նշվ. աշխ., էջ 62, ծանոթ. 2, էջ 69, ծանոթ.2 և այլն: **Conybeare F. C.**, *Rituale Armenorum being the Administration of the Sacraments and the Breviary Rites of the Armenian Church*. London. 1905.

¹⁴ The Pilgrimage of Etheria/Translations of Christian Literature Series III. Liturgical Texts. M.L.McClure and C.L.Feltoe, ed. and trans. London: Society for Promoting Christian Knowledge. 1919., p. 52, ref. 1, p. 59, ref. 1.

¹⁵ **Ռենու Շաղ.** «Ճաշոց» գրքի ծագումն ու զարգացումը, էջ 29:

¹⁶ Տե՛ս, օրինակ, Եգերիայի անգլերեն հուշագրությունների «Աստվածահայտության տոնակատարության» օրերի ծիսաշարի ծանոթագրությունները: Նշվ. աշխ., էջ 53, ծանոթ. 1, էջ 55, ծանոթ. 1, 2, 3 և այլն:

¹⁷ Օրինակ, N 20 ծանոթագրության մեջ նկատված տարբերությունները նույնն են նաև Եգերիայի հուշագրությունների և Շ. Ռենուի վերականգնության համեմատության դեպքում: Համեմատում ենք Երուսաղեմի հայկական Ճաշոցի՝ Ռենուի վերականգնության հետևյալ էլեկտրոնային տարբերակը. An Early Armenian Lectionary (Renoux)/ Bibliocalia.http://www.bombaxo.com/blog/?page_id=2063:

թարգմանել հայերը V դարի սկզբին որպես հայկական Ճաշոց, բայց է մնում որոշ հնարավոր ենթադրություններով հանդերձ:

Մեկ հավելյալ, բայց շատ կարևոր հարց ևս կա, եթե անգամ ինչ – որ բան թարգմանել են, այն կիրառե՞լ են: Չէ՞ որ եղել են թարգմանություններ նաև ծիսական հուշարձանների, որ հայկական իրականության մեջ պահպանվել են, բայց չեն կիրառվել: Այս դեպքում, օրինակ, Երուսաղեմի սուրբ տեղիներ մատնանշող ծիսական արարողություններն ինչպե՞ս պետք է կիրառվեին Հայաստանի որևէ վայրում՝ առանց «Սահմանքի» մի շարք ցուցումներ խախտելու՝ անհայտ է:

Վերջապես, ծիսական անհամաձևության մասին կա ևս մեկ կարևոր փաստարկ, որ հակասում է քննարկվող շրջանում Երուսաղեմի մեկ միասնական Սահմանքի գոյությանը: Լավոդիկեի ժողովը, որ կանոններ է սահմանել ծեսին, եկեղեցականներին և համայնականներին առնչվող տարբեր հարցերի վերաբերյալ, ծիսական ընթերցումների և սաղմոսների մասին 15-րդ կանոնով նախ սահմանել է սաղմոսասացությունը (սաղմոսերգությունը) եկեղեցում կատարել «կանոնյալ սաղմոսողների» կողմից և ոչ այլ անձանց¹⁸, 16-րդով՝ շաբաթ օրը Ավետարան կարդալ ի շարս այլ գրվածքների¹⁹, 17-րդով՝ անընդհատ չսաղմոսել, այլ ընդմիջարկել ընթերցվածներով²⁰, 55-րդ կանոնով արգելում է եկեղեցում երբեմն «իմաստությամբ» (գիտությամբ, հանճարով, ճարտարությամբ և այլն²¹) ստեղծված սաղմոսներ կիրառել. «Չէ մարթ յիմաստութենէ ուրութե²² եղեալ սաղմոս պաշտել յեկեղեցւոջ, բայց եթէ ի գրոց սրբոց իցէ կամ որ կանոնեալք են յեկեղեցւոյ, թե սաղմոսք, թե արհնութիւնք»²³: Այս կանոնով են սահմանել Աստվածաշնչի սոսկ կանոնական գրքերից ընթերցված, իսկ սաղմոսներից՝ սոսկ «վավերական» սաղմոսներ քաղելը: 60-րդ կանոնն էլ բերում է կանոնական գրքերի ցանկը²⁴:

Մի կողմ թողնելով այս ժողովի համար պատճառ հանդիսացած ժամանակի բուն հիմնախնդիրները՝ նախ, նշվածից իմացվում է, որ մինչև 363-

¹⁸ «Կանոնագիրք հայոց», հ. Ա, Երևան, 1964, էջ 232:

¹⁹ Նույն տեղում:

²⁰ Նույն տեղում:

²¹ «Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի», հ. Ա (Ա - Կ), Երևան, 1979, էջ 850:

²² Ենթադրաբար կարելի է «ուրեք» հասկանալ:

²³ Նշվ. աշխ., էջ 240: Համեմատելի է նաև 18-րդ կանոնի վերաբերյալ Ն. վրդ. Մելիք-Թանգյանի դիտարկումների հետ. վկայակոչված է այլ աղբյուր ևս: **Մելիք - Թանգեան Ներսես վրդ.**, Հայոց եկեղեցական իրավունքը, Ս. Էջմիածին, 2011, էջ 185:

²⁴ «Կանոնագիրք հայոց», էջ 240 – 241:

364 կամ 365 թվականները՝ մինչև այս ժողովը, եկեղեցում ընթերցվածների ի՛նչ և ինչպիսի՛ն լինելն ընդհանրապես հստակեցված չէր, իսկ, ի թիվս սաղմոսների, կարող էին երգվել այլևայլ երգեր, որ դուրս էին «Դավթյան սաղմոսներից»²⁵: Եվ ավելին, այս կանոններն էլ այդ հարցերի վերաբերյալ սոսկ ընդհանուր սկզբունք են սահմանում, այլ ոչ մանրամասն կանոնակարգ: Ուստի և պետք է ենթադրենք, որ այդ մանրամասն կանոնակարգերը կա՛մ չկային, կա՛մ թողնված էին տեղական համայնքների առաջնորդների վճռին:

Այսինքն, նույնիսկ այս կանոնական որոշումներով հանդերձ, համապատասխան ծիսական իրողությունների վերաբերյալ տարընթերցումներն ու տարբեր կիրառությունները դեռևս չէին կարող բացառված լինել:

Ի դեպ, հենց հայկական իրականության մեջ, մինչև Ս. Սահակի գործունեությունը, նման ծիսական ազատությունների մասին անուղղակի վկայություն է «Կարգաւորութիւն օրինութիւնաբեր ցուցակի» հուշարձանը, որում վկայված են բազմաթիվ ծեսեր, որ բերվել են քրիստոնեական տարբեր կենտրոններից²⁶: Սա ցույց է տալիս, որ՝

ա. մինչ այդ տվյալ ծիսական ոլորտները մեզանում կանոնակարգված կամ գոնե համաձև չեն եղել,

բ. հիշատակված տասնյակ ծիսական կարգերից սոսկ երկուսը կարող են երուսաղեմյան համարվել: Մինչդեռ այլ կենտրոններից բերված ծեսերի կողքին մեծամասնությունը հայ եկեղեցու հայրերի սահմանաձև է:

գ. Հայ եկեղեցու ծիսական համակարգի ձևավորման սկզբնական փուլում հիշատակվող հուշարձանների՝ Պատարագամատույցի և Ժամագրքի կողքին հատկապես հիմնեցողական իմաստով կարևոր է եղել Մաշտոց ծիսարանը²⁷ կամ դրա նախատիպը, այլ ոչ ճաշոցը: Մանավանդ որ Մաշտոց ծիսարանին առնչվող կանոնական կարգավորություններ մեզանում վկայվում են արդեն IV դարի երկրորդ կեսին, և դրանց վերաբերող հիմնեցողական միավորներն էլ հայ հեղինակի անունով հիշատակելի են նույն շրջանից: Խոսքը Ս.

²⁵ **Մելիք – Թանգեան Ներսէս վրդ.**, Հայոց եկեղեցական իրաւունքը, էջ 190: Հեղինակը մեզ հետաքրքրող 55-րդ կանոնը բերում է 59-րդ, 60-րդ կանոնների թվագրումով՝ նախապես նշելով, որ հայկական ձեռագրերում դրանք 55-րդ կանոնն են ներկայացնում:

²⁶ Օգտագործում ենք Ա. Արևշատյանի հրատարակած տարբերակը: **Արևշատյան Ա. Ս.**, «Մաշտոց» ժողովածուն որպես հայ միջնադարյան երաժշտական մշակույթի հուշարձան, Երևան, 1991, էջ 19-21:

²⁷ «Մաշտոց» ծիսարանի երաժշտական հարցերին նվիրված ուսումնասիրություն է Ա. Արևշատյանի նշված աշխատությունը:

Ներսես Ա Պարթևի անունով հիշատակվող «Հանգստյան» երգային միավորների մասին է²⁸:

Ավելին, հայկական ճաշոցի հիմներգական նյութի նվազ լինելը հիմք է արդի ուսումնասիրողների համար, հարակից մշակույթներում՝ որպես հիմներգական «ծննդաբանական» միջավայր, տվյալ ավանդույթի ժամագիրքը դիտելու, այլ ոչ ճաշոցը: Ավելին, Ս. Ֆրոյշովը հատուկ նշում է, որ այս ժողովածուն որպես հիմներգական զարգացումների հիմք դիտելուն կարելի է առարկել: Առարկությունն այն է, «որ անհավանական է, թե ճաշոցը երբևէ, քիչ թե շատ նշանակալի չափով հիմներգություն է պարունակել»²⁹:

Եթե դա այդպես է երուսաղեմյան ավանդույթի համար (որի «Սահմանքն» է համարվում ճաշոցը) կամ վրացական իրականության մեջ (որի համար որպես երուսաղեմյան «Սահմանք»՝ փաստարկային հիմք է առաջարկվում ճաշոցը), ապա դա այդպես է առաջին հերթին և հատկապես հայկական հիմներգության համար, որի ակունքներն էական չափով հայտնի են (գոնե վկայված են): Այստեղից կարող ենք հետևեցնել, որ ճաշոցը հայ հիմներգական մշակույթի ակունքները որոշարկելիս հիմք չէ: Ս. Ֆրոյշովը, որ ընդհանրապես կարող է համարվել «երուսաղեմյան» տեսակետի հետևորդ, այստեղ հակադրվում է Շ. Ռենուին՝ փաստորեն շարքից հանելով վերջինիս առաջարկած տեսակետի աղբյուրագիտական հենքը:

²⁸ **Անասյան Հ. Ս.**, Հայկական մատենագիտություն, Շարականագիր հեղինակներ, հ. Ա, Երևան, 1959, էջ LXVI:

²⁹ Հատկանշական է, որ հիմներգության ձևավորման վաղ փուլում ժամագրքի ունեցած դերի մասին մեզանում խոսվել է դեռևս անցյալ դարի վերջից: Ն. Թահմիզյանը, թեև վերապահություն ունի հայ հոգևոր երգի վաղ փուլում կանոնացված լինելու վերաբերյալ, սակայն, միևնույն է, այդ երգերի ձևավորման հարցը դիտարկում է Աղդթամատույցին լծորդված: **Թահմիզյան Ն. Կ.**, Գրիգոր Նարեկացին և հայ երաժշտությունը V – XV դարերում, Երևան, 1985, էջ 128: Նաև՝ **Նավոյան Մ.**, Անանիա Շիրակացու Հարության հարցնակարգերը հայ հիմներգության զարգացման համատեքստում, «Գիտական աշխատություններ», համար IX, Գյումրի, 2006, էջ 86:

Վրացական աղբյուրները քննելիս մոտավորապես նման մոտեցում է դրսևորում նաև Ս. Ֆրոյշովը՝ ճաշոցի համեմատ նախապատվությունը տալով տվյալ ավանդույթի ժամագրքին (Horologion), և հատկանշական է այն, որ իբրև օրինակ փաստարկը հենում է հայկական ճաշոցի խիստ սակավ հիմներգական նյութի վրա: Տե՛ս Stig Simeon R. Froyshov, The Georgian Witness to the Jerusalem Liturgy: New Sources And Studies, Introduction: The Liturgy of Jerusalem // Eastern Christian Studies 12, Inquiries Into Eastern Christian Worship (Selected Papers of the Second International Congress of the Society of Oriental Liturgy, Rome, 17 – 21 September 2008), Peeters, Leuven – Paris – Walpole, MA 2012, p 248.

Ուստի, նկատի ունենալով թե՛ վերջին տեսակետը, թե՛ վերը հիշատակված ծիսակագիտական բնույթի աղբյուրը, կարելի է ասել, որ Երուսաղեմի՝ որոշ առումներով նախամեծար դերը մեզ համար կամ միջնորդավորված է եղել կամ, առհասարակ, որպես սուրբ քաղաք այն ունեցել է քրիստոնեական սրբագործված խորհրդանիշի հարգ, ինչն այսօր շփոթվում է իրական գործառության նշանակության հետ³⁰:

Հատկանշական է, որ թե՛ հ. Վարդան Հացունու աղբյուրը, թե՛ Լավոդիկեի ժողովի կանոնները ծիսական կամայական կատարման շրջանակի մեջ գտնվող միավորների շարքում շեշտում, վերջին դեպքում կանոնավորում են նաև երգային հատվածները:

Դա նշանակում է, որ ծիսական այն հնարավոր տարբերությունները, որ կարող էին լինել Երուսաղեմի ավանդույթի ներսում գործող համայնքներում, կարող էին արտահայտված լինել նաև և հատկապես երգային միավորներով: Հատկապես ենք ասում՝ շեշտելու համար, որ հիմնեցական միավորների ձևավորման ժամանակահատվածը, ըստ արդի գիտական տեսակետի, հենց այս շրջանն է³¹: Ուստի հիմնեցությունն այս փուլում չէր կարող և՛ ձևավորվել, և՛ լինել արդեն համաձև: Հետևապես, դարձյալ հարց է, թե Երուսաղեմի ճաշոցում հիշատակված երգային միավորներն ամբողջ Երուսաղեմյան ավան-

³⁰ Սման մոտեցումները հենվում են Ա. Բաումշտարկի առաջարկված այն տեսակետի վրա, թե ծիսական նախնական բազմապիսիությունն ապահովված ավանդույթների մեջ մեծ ազդեցությամբ են օժտված եղել երեք կենտրոն՝ Երուսաղեմը, Կոստանդնուպոլիսն ու Հռոմը: **Բաումշտարկ Ա.**, նշվ. աշխ., էջ 104: Սակայն, եթե հետևենք հեղինակի շարադրանքին, ապա կնկատենք, որ մեր քննարկած շրջանն իր խնդիրներով ու նրա պնդումները տարբեր են և որոշակիորեն տարբեր բաներ նկատի ունեն:

Բացի այդ, հենց Բաումշտարկի մոտ նույն Երուսաղեմի ազդեցությունը ներկայացվում է ճիշտ համաքրիստոնեական սրբավայրի համատեքստում և այլ որոշակիություն չի ստանում: Նույն տեղում, էջ 104 -105:

Հետագա հեղինակներից ոմանք էլ երաժշտական հարցեր քննելիս հետևում են գրեթե նույն շեշտադրումներին, որ կան նրա հիշյալ նկարագրության մեջ՝ շրջանցելով իրենց պնդած ազդեցության առարկայական երեսակները: Հմմտ. Peter Jeffery, *The Earliest Oktōēchoi: The Role of Jerusalem and Palestine in the Beginnings of Modal Ordering* // *The Study of Medieval Chant: Paths and Bridges, East and West* (in honor of Kenneth Levy), edited by Peter Jeffery, Editors and Contributors, first published 2001 D.S. Brewer, Cambridge, էջ 208:

³¹ **McKinnon J. W.**, *Desert Monasticism and the Later Fourth – Century Psalmodic Movement* // *Music and Letters*, 75 (1994), p. 505 – 519. Նաև՝ R. F. Taft, S. J., *Christian Liturgical Psalmody: Development, Decomposition, Collapse* // *Psalm in Community: Jewish and Christian Textual, Liturgical, and Artistic Traditions*, Leiden, 2003, p. 17.

դույթի՞ն էին հատուկ, թե՞ տարբեր համայնքներ տարբեր կերպ էին պաշտոնեղծում: Գրեթե վստահ կարելի է ասել, որ տարբեր էին երգում:

Ավելին, մեզանում հիմներգական ոչ համաձև իրողությունները, որ հաճախ շփոթվել են կանոնացումից «ազատ» մնալու հետ, տևում են մինչև Բարսեղ Շոնի ժամանակները, այսինքն՝ մինչև VII դար:

Շ. Ռենուի մյուս կարևոր փաստարկը հայ, վրաց և բյուզանդական հիմներգական կտորներում առկա ընդհանուր բանաձևումներն ու տարբեր բանաստեղծական կաղապարներն են:

Այստեղ մասնավոր կերպով հարցն առնչվում է վրացական «Իադգարի» (Յադգարի) ժողովածուին, որ պատմական զարգացման երկու փուլով է ներկայանում կամ դիտվում որպես «հին» և «նոր Իադգարի»: Այս երկուսի բովանդակության պատմական զարգացման և իրենց հունական նախօրինակի հետ ունեցած փոխառնչությունները գիտական բանավեճի առարկա են տակավին³²: Ուստի, Շ. Ռենուի առաջարկած տեսակետը, որ մեծ չափով հենվում է այս աղբյուրի վրա, նշված առումներով արդեն իսկ միանշանակ չէ:

Այդուհանդերձ քննարկվող ընդհանրությունն ավելի քան օրինաչափ է և պայմանավորված է, նախ, սուրբգրային ժառանգությամբ, ապա համաքրիստոնեական նշանակություն ունեցող կրոնական տարաբնույթ գրականության առկայությամբ: Հատուկ նշելի է, որ հիմներգական ավանդույթների ձևավորման վաղ փուլում եթե նույնիսկ հնարավոր էր առանձին կրոնական – բանաստեղծական բանաձևումների ներթափանցումը մեկ միջավայրից կամ մեկ համայնքից մյուսը, ապա այդ դեպքում անգամ հնարավոր չէ ճշտել դրանց պատկանելության հարցը և ավելին, պնդել, թե դրանք, այսինչ մշակույթի ծնունդը լինելով, հիմք են հանդիսացել այնինչ մշակույթի մի ամբողջ ճյուղի ձևավորման համար:

Վերջապես, նման պնդումների համար, որքան մեզ հայտնի է, այս բանաստեղծական արտահայտությունները նույնիսկ ինքնուրույն ուսումնասիրության նյութ չեն դարձել:

Առհասարակ, սաղմոսների տեքստերն անգամ, որ ընդհանուր են բոլոր եկեղեցիների համար և հիմք են քրիստոնեական բոլոր սաղմոսերգական, ապա նաև հիմներգական մշակույթների համար, դարձյալ սաղմոսերգական կամ հիմներգական ազդեցությունների, դրանց միջոցով ձևավորված ճյուղային մշակույթների մասին վկայել չեն կարող, այն պարզ պատճառով, որ ամեն

³² Ֆրոյշով Ա., նշվ. աշխ., էջ 237:

ավանդույթ այդ տեքստերը երգել է իր ձևով³³։ Այսինքն՝ հիմներգական ավանդույթի ձևավորման գործում երաժշտական տեղային ավանդույթների դերն այդօրինակ անտեսելը մեծ վրիպումի կարող է բերել։

Իսկ այն փաստարկը, թե հայ և հիշյալ մշակույթների հիմներգական շերտերում առկա է Կյուրեղ Երուսաղեմցու ոճական ազդեցությունը, առհասարակ ոչինչ չի ապացուցում։ Նախ՝ այդ ոճական ազդեցությունները փաստացի ապացուցելը խիստ դժվար է, և հետո դրա կարիքն էլ չկա, քանի որ հայ եկեղեցական մշակույթում երբևէ չի մերժվել ընդհանրական եկեղեցու կանոնական ժառանգությունը, այն էլ այս հեղինակի։ Սակայն արդյո՞ք դա հիմք է ենթադրելու, թե Կյուրեղ Երուսաղեմցին, հավանաբար, ունեցել է հիմներգական ժառանգություն³⁴, որ չի պահպանվել, սակայն այդ հավանական հիմներգական ժառանգությունն ազդել է մի շարք քրիստոնեական հիմներգական մշակույթների վրա, և այդ պատճառով նաև հայ հիմներգության ծագումը երուսաղեմյան է։

Նման մոտեցումներն, իհարկե, չեն կարող փաստարկային հիմք դառնալ որևէ գիտական տեսակետի համար։ Նույնիսկ ենթադրության մակարդակում, կարծում ենք, դրանք խիստ խախտու են։

Ինչ վերաբերում է հայ և վրաց հիմներգական ժառանգության ընդհանուր կետերին, վերևում խոսեցինք քննարկվող վրացական հուշարձանի շուրջ դեռևս ծավալվող գիտական բանավեճի մասին։ Ավելի մանրամասնելով նկատենք, որ «Հին Իադգարիի» թարգմանության վերաբերյալ արտահայտվել

³³ Հմմտ. **Герцман Евгений**. Две исторические ипостаси церковной музыки (из прошлого Греческой Православной Церкви) // «Մանրուում» միջազգային երաժշտագիտական տարեգիրք, հ. Ա, Երևան, 2002, էջ 34։

³⁴ Ս. Ֆրոյշովը ոչ միայն հղում է Շ. Ռենուի այս կարգի դատողությունները, այլև բերում որպես փաստարկ՝ երուսաղեմյան Ռիթմայի ձևավորման ժամանակաշրջանը IV - V դարեր տանելու համար։ Մինչդեռ հակառակն էր պետք անել՝ նախ ապացուցել, որ Երուսաղեմի Ռիթմայնը այդ շրջանում կար, ուներ որոշակի նկարագիր և փաստելի կիրառական դրսևորումներ, որոնց հիման վրա էլ հետո ապացուցել, թե այդ կոնկրետ Ռիթմայնով որոշարկված երուսաղեմյան հիմներգական ավանդույթն ինչպես է ազդել այս կամ այն մշակույթի վրա։

Այս դեպքում տեսակետ է առաջարկվում, որի հիմքը, ենթադրական երուսաղեմյան Սահմանքի կողքին, ահա նաև Կյուրեղ Երուսաղեմցու ենթադրական հիմներգական ժառանգությունն է։

Տե՛ս **Froyshov S.**. The Early Development..., p. 166. Ինչպես նաև՝ **Charles (Athanas) Renoux**, Les hymnes de la résurrection. 1. Hymnographie liturgique géorgienne. Introduction, traduction et annotation des textes du Sinaï 18. Paris. 2000. p. 44 – 45.

են տարբեր տեսակետներ, որ ի մի է բերել դարձյալ Ս. Ֆրոյշովը³⁵: Երեք տեսակետներից մեկը, որին հղում է հեղինակը, Գ. Վինկլերինն է, ով այս ժողովածուի հին եզրաբանական շերտում շատ դեպքերում հունականից շեղում է տեսնում: Հեղինակն այդ դեպքերն առավել համապատասխան է համարում հայկական և ասորական համապատասխան արտահայտություններին՝ ենթադրելով, որ այդ թարգմանությունների ակունքներն ասորական միջավայրում են: Սրան հակադարձում է Հանս-Միխայել Շնայդերը՝ նկատելով, որ առանձնացվող եզրաբանական ձևակերպումները եզակի չեն լատինական և հունական տեքստերում, որոնք մասամբ ավելի հին են, քան ասորականները: Իր տեսակետը հեղինակն ամրացրել է այլ տերմինաբանական փաստարկով ևս: Վերջապես, Շ. Ռենուն ուղղակի պաշտպանում է մի տեսակետ (Ֆրոյշովն այն չակերտներում անվանում է «ստացված», “received” view)՝ հավանաբար նկատի ունենալով տեսակետի ուղղակի պնդված, ավելի ճիշտ՝ առանց փաստարկի «տրված» լինելը, որի համաձայն Իադգարին երուսաղեմյան ծեսի վկայություն է և արտացոլում է սոսկ հունական ավանդույթը³⁶:

Ինչու հայագետ Շ. Ռենուն չի հիշում, որ մինչև VII դարի սկիզբը վրաց եկեղեցին որոշակի ենթակայական դիրք ուներ հայ եկեղեցու հանդեպ, որ ծիսական առումով Վիրքում որոշ վանական կենտրոններում նույնիսկ ծեսը կարող էր երկլեզվյա լինել: Եվ մի՞թե սա բավարար հիմք չէ նման ընդհանրությունների համար, այն էլ վկայված Գիրք թղթոցի մի քանի վավերական փաստաթղթերով³⁷: Երուսաղեմյան հիմքն այս դեպքում կապ չունի, և դրա դերն ապացուցող վավերական փաստաթղթեր գոյություն չունեն:

Այս փաստարկը, թերևս, առավել կուժեղացնեի Գ. Վինկլերի տեսակետը, միայն թե հոգուտ Իադգարիի հայկական թարգմանական ակունքի: Խիստ հատկանշական է այն հանգամանքը, որ վերը քննարկված եզրույթներն ու եզրաբանական նշանակության ձևակերպումները վերաբերում են Քրիստոսաբանությանը և հատկապես «Մարմնացումը» մատնանշող արտահայտություններին: Իհարկե, հնարավոր է, որ լատինական և հունական տեքստերում համանման ձևակերպումներ գտնվեն, սակայն դրանց ակունքն առաջին հերթին պետք է փնտրել հակաքաղկեդոնիկ միջավայրում, եթե հակված ենք Հին Իադգարին դիտարկել որպես վաղմիջնադարյան հուշարձան. այդ

³⁵ Stig Simeon R. Froyshov, *The Georgian Witness...*, էջ 263 – 264:

³⁶ Նույն տեղում:

³⁷ Տե՛ս մասնավորապես նամակագրությունը հայոց Աբրահամ և վրաց Կյուրիոն կաթողիկոսների: Գիրք թղթոց, Թիֆլիս, 1901, էջ 164-65, 166-67, 176-77, 178-79, 180-84, 185-88:

շրջանում վրաց եկեղեցին հայ եկեղեցու հետ միասին հակաքաղկեդոնիկ արևելյան ուղղափառ եկեղեցիների ընտանիքում էր: Ուստի, բնական և պատմականորեն թելադրված է նման ընդհանրությունների ակունքն այստեղ փնտրելը, այլ ոչ լատինական կամ հունական միջավայրում:

Այս պատմական կարևորագույն հանգամանքը և մեր կողմից նշված աղբյուրը Շ. Ռենուի կողմից իսպառ անտեսված են մեզ հետաքրքրող հիմներգական հարցերը քննելիս:

Մենք միտումնավոր շրջանցեցինք այս տեսակետի համար այնքան կարևոր Ութձայն համակարգին առնչակից հարցերը, քանի որ դրանք առանձին ծավալուն դիտարկման նյութ են:

Այսպիսով, քննելով Շ. Ռենուի բերած սոսկ մեկ – երկու փաստարկ, ակնհայտ է դառնում, որ հարկ չկա ծիսագիտական որոշ համընկնումներին համամշակութային համապարփակություն վերագրել: Հասկանալի է, որ դեռևս անցյալ դարի սկզբին ձևավորված լինելով, համեմատական ծիսագիտության համար ծիսական որևէ կենտրոնի ազդեցությունը համաձևության ձևավորման ճանապարհին ինքնին ենթադրվող կամ պնդվող հանգամանք է: Բայց առանձին հիմներգական մշակույթների, օրինակ՝ հայկականի, զարգացման առանձնահատկությունները ցույց են տալիս, որ նման ազդեցությունների ուռճացումը կամ բացարձակացումը, այն էլ Արևելքում, խիստ կասկածելի գիտական արդյունքների կարող է հանգեցնել: Արևելքում և Արևմուտքում ծիսական համաձևության առաջացման տարբերությունը նկատել է դեռևս Ա. Բաումշտարկը՝ Արևելքի ծիսական բազմապիսիությունը հակադրելով Արևմուտքում կաթոլիկ եկեղեցու ավանդույթի գրեթե համատարած սփռմանը³⁸: Դրան որպես հետևանք համահունչ է թե՛ լատիներենով, թե՛ Գրիգորյանական խորալով համաեվրոպական եկեղեցական մշակույթի «ստանդարտացումը»³⁹: Մինչդեռ արևելյան ազգային մշակույթների ձևավորումն անհամեմատ ավելի վաղ իրողություն է՝ գուցե և հենց դավանաբանական, ծիսական, ինչու ոչ՝ նաև հիմներգական բազմապիսիության շնորհիվ⁴⁰:

³⁸ **Բաումշտարկ Ա.**, նշվ. աշխ., էջ 46: Ի դեպ, Արևելքի ծիսական բազմապիսիության համապատկերում այլոց շարքում դարձյալ հիշատակվում է «Հայ ազգային եկեղեցին»:

³⁹ **Грыбер Р. И.** Всеобщая история музыки, М., 1960, с. 174.

⁴⁰ Ծիսական լեզվի առումով հետաքրքիր դիտարկումներ ունի Ա. Բաումշտարկի նշված աշխատության թարգմանիչ Ֆրից Ուեպը: Նա նկատում է, որ Քաղկեդոնի ժողովի առաջացրած խզվածքն ընդգրկեց ոչ միայն դավանաբանական, այլև լեզվական շերտերը: Այս դիտարկման համաձայն՝ լատինախոս և հունախոս եկեղեցիները հիմ-

Այս համատեքստում Արևելք – Արևմուտք տարբերությունը շրջանցելը ևս, մեկը մյուսի օրինաչափություններով դասակարգելը հավաստի գիտական արդյունք չի կարող տալ:

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

Հայ հիմներգության ձևավորման վերաբերյալ վերջին շրջանում առաջ քաշված մի տեսակետի համաձայն՝ այն երուսաղեմյան ավանդույթի վրա է հենվում:

Ինչպես տեսակետն ինքը, այնպես էլ նրա փաստարկային հիմք հանդիսացող Երուսաղեմի հայկական Ճաշոցի վերաբերյալ առաջարկված մոտեցումները հակասության մեջ են մտնում թե՛ քրիստոնեական ծեսի, թե՛ հիմներգական ավանդույթի զարգացման տրամաբանության վերաբերյալ արդի հայեցակետերի հետ: Շրջանառության մեջ են դնում սոսկ ենթադրությունների վրա կառուցվող դրույթներ, առաջացնում գիտական եզրահանգումների մոտավորության բարձր աստիճան և տարատեսակ մեկնաբանումների հնարավորություն:

Բանալի բաներ – Երուսաղեմի հայկական Ճաշոց, Երուսաղեմի Սահմանք, ծես, համաձև ծես, հիմներգություն, հիմներգական ավանդույթ:

ВОКРУГ ОДНОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ О ФОРМИРОВАНИИ АРМЯНСКОЙ ГИМНОГРАФИИ

МГЕР НАВОЯН

Согласно недавно выдвинутой точке зрения о формировании армянской гимнографии, последняя основывается на иерусалимской традиции.

Как сама точка зрения, так и предлагаемый ею подход к базе ее аргументации, т. е. армянскому иерусалимскому Лекционарию, входят в противоречие с современными научными установками относительно логики развития и

նականում ընդունեցին Քաղկեդոնի բանաձևումները, մինչդեռ այլախոս՝ ասորերեն, դպտերեն, հայերեն խոսող եկեղեցիները հարեցին «մոնոֆիզիտ» քրիստոսաբանությանը: Բացառություն է համարվում Մարոնիտ եկեղեցին, որ ասորախոս էր, սակայն հարեց քաղկեդոնիկ դավանաբանությանը, թեև այս դեպքում էլ առկա են մոնոֆիզիտության ուժեղ տարրեր: Նշվ. աշխ., տողատակ, էջ 48 – 49:

Լեզվական բազմազանությունը, որն ըստ էության համընկնում է արևելյան ուղղափառ եկեղեցիների ընտանիքի ձևաչափին, կարևոր հիմք է ծիսական, ուրեմն և հիմներգական բազմաալիսիության:

христианского обряда, и гимнографической традиции. Тем самым, в научный обиход вводятся положения, основывающиеся лишь на предположениях, что приводит к высокой степени приблизительности научных выводов и, вместе с тем, открывает возможность для разнообразных интерпретаций.

Ключевые слова – армянский иерусалимский Лекционарий, иерусалимский устав, обряд, унифицированный обряд, гимнография, гимнографическая традиция.

A POINT OF VIEW ON THE ORIGIN OF ARMENIAN HYMNOGRAPHY

MHER NAVOYAN

According to a recently put forward view the formation of the Armenian hymnography is based on traditions of Jerusalem.

This point of view by itself as well as the proposed approaches to the Armenian Lectionary of Jerusalem, which serves as a factual basis for the point of view in question are in contradiction with both the Christian rite and the modern scientific perception of the logic of development of the tradition of hymnography.

Concepts founded on pure assumptions are consequently put forward. This results in having a high degree of approximation in making scientific conclusions and creating the possibility for various interpretations.

Key words – Armenian Lectionary of Jerusalem, Jerusalem Typicon, rite, unified rite, hymnography, tradition of hymnography.