

ԷԶՄԻԱԾԻՆ



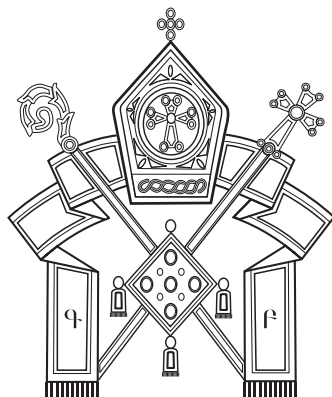
Զ
2019



ՊԱՇՏՈՆԱԿԱՆ ԱՄՍԱԳԻՐ
ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՈՒԹԵԱՆ
ՄԱՅՐ ԱԹՈՌՈՅ ՍՐԲՈՅ ԷԶՄԻԱԾՆԻ

Յ՝ՆԻ՝

2019
Ս. ԷԶՄԻԱԾՆԻ



ՀՐԱՄԱՆԱԻ

Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. ԳԱՐԵԳՆԻ ԵՐԿՐՈՐԴԻ

ՎԵՀԱՓԱՌ ԵՒ ՍՐԲԱԶՆԱԳՈՅՆ
ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ

«ԷԶՄԻԱՇԻՆ»

կրօնագիտական եւ հայագիտական ամսագիր

Խմբագրակազմ

Գլխավոր խմբագիր՝

Գէորգ Մադոյեան

Գլխավոր խմբագրի տեղակալ՝

Տ. Անդրեաս արեղայ Եզեկեան

Խմբագիրներ՝

Արփինէ Զանթիկեան, Լուսինէ Վարդանեան

Տեխնիկական խմբագիր՝

Գոռ Գրիգորեան

Խմբագրական խորհուրդ

**Տ. Եզնիկ արք. Պետրոսեան, Տ. Զաքարիա ծայրագոյն վարդապետ Բաղումեան,
Տ. Անդրեաս արեղայ Եզեկեան, Ազատ Բօգոյեան, Գէորգ Տէր-Վարդանեան,
Վարդան Դերիկեան, Գոհար Աւագեան**



“Etchmiadzin”

Theological and Armenological Journal

Editorial staff

Editor-in-Chief - **Gevorg Madoyan**

Deputy Editor-in-Chief - **Rev. Fr. Andreas Yezekyan**

Editors

Arpine Chantikyan, Lusine Vardanyan

Technical editor - **Gor Grigoryan**

Editorial Board

**Archbishop Yeznik Petrosyan, Proto-Archimandrite Zakaria Baghumyan,
Rev. Fr. Andreas Yezekyan, Azat Bozoyan, Gevorg Ter-Vardanyan, Vardan Devrikyan,
Gohar Avagyan**



«Էժմիադզին»

Религиоведческий и арменоведческий журнал

Главный редактор

Геворк Мадоян

Заместитель главного редактора

Иеромонах Андреас Езекиян

Редакторы

Арпине Чантикян, Лусине Варданян

Технический редактор

Гор Григорян

Редакционный совет

**Архиепископ Езник Петросян, протоархимандрит Закария Багумян,
иеромонах Андреас Езекиян, Азат Бозоян, Геворк Тер-Варданян, Вардан Деврикийн,
Гоар Авакян**



Տ. ԳԵՂԱՐԴ ԱՔԵՂԱՅ ՅՈՎՀԱՆՆԻՍԵԱՆԻ ՔԱՐԱՉԸ՝
ԽՕՍՈՒԼԾ Ս. ՀՈՒՓՍԻՍԷ ՎԱՆՔՈՒՄ
Ս. ՀՈՒՓՍԻՍԵԱՆՅ ՏՕՆԻ ԱՌԻԹՈՎ

(17 յունիսի 2019 թ.)

Յանուն Հօր եւ Որդոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն:

«Յնծասցէ անձն իմ ի Տէր, զի զգեցոյց
ինձ հանդերձ փրկութեան
եւ պատմունեան ուրախութեան»
(Ես. 44. 10):

ՍԻՐԵԼԻՆԵՐ, ահա այսօր միատեղուած ենք այստեղ՝ Ս. Հռիփսիմէի անունը կրող այս տաճարում ու սրբատեղիում՝ յիշատակելու Հռիփսիմեանց կոյսերի տօնը:

Անձինք, ովքեր, ինչպէս գիտէք, իրենց կենցաղով, իրենց ապրած ընթացքով, որը կարգում ենք վկայաբանութեան մէջ, մեզ եւս մէկ անգամ գալիս են ապացուցելու եւ թելադրելու ապրել Քրիստոսով, ապրել Քրիստոսի սիրոյ համաձայն եւ լինել կատարեալ: Սակայն ի՞նչ է կատարելութիւնը, սիրելիներ:

Հաւաքուել ենք աստուածային օրհնութեամբ եւ Ս. Հոգու ներկայութեամբ այս տաճարում եւ մասնակից ենք Սուրբ եւ Անմահ Պատարագի:

Սակայն ի՞նչ կայ մեր ներսում եւ ի՞նչ կայ Ս. Սեղանի վրայ: Արդեօք նոյնն է այդ ցանկութիւնը՝ նմանուելու Ս. Հռիփսիմեանց կոյսերին, արդեօք նոյնն է ցանկութիւնը՝ կատարեալ դառնալու, ինչպէս Ս. Սեղանինն է կատարեալ:

Սիրելիներ, մեր կեանքից ներս կատարելութեան միջոցները բազում են. մէկը կասի աղօթք, մէկը կասի ապաշխարութիւն, միւսը կասի սէր, միւսը՝ եղբայրասիրութիւն, խոնարհութիւն հեզութիւն եւ այլն: Այդ ամէնը միջոցներ են: Կատարելութիւնը Աստծուն նմանուելն ու Նրա պատկերն ունենալն է: Ինչպէս դա կարող է լինել, եթէ սէր չունենք մեր մէջ: Ինչպէս

դա կարող է լինել, եթէ մենք կանգնում ենք Ս. Պատարագին, կուրծք ենք ծեծում եւ ասում. «Տէր, ներիր ինձ՝ մեղաւորիս, արժանացրո՛ւ Ս. Հաղորդութեան», բայց չենք աղօթում կողքինի համար, չենք աղօթում մէկս միւսի համար: Հռիփսիմեանց վկայաբանութիւնը դա էր: Այսօրուայ խորհուրդը դա է: Նրանք չառանձնացան, այլ միասնաբար նահատակութեան պսակն առան՝ չդրժելով իրենց ուխտը Քրիստոսի հետ, չդրժելով իրենց առաքելութիւնն այս աշխարհի վրայ, որ կոչւում է քրիստոնեայի կեանք:

Եւ հիմա մենք, սիրելիներ, այսքան տարիներ ետք, ինչ խորհուրդ, խոկում ու մտածում ունենք այս առումով, ո՞վ ենք մենք այս աշխարհում, ո՞րն է մեր առաքելութիւնը: Երբ կարդում ենք սրբոց վկայաբանութիւնները, ի՞նչ ենք սովորում: Ինչ՞ն է դառնում մեր կեանքն ապրելու կարելու պայմանը. սէրը: Եւ Քրիստոս ինքը երկու կարելու պայման տուեց. «Սիրիր քո Տէր Աստծուն եւ սիրիր քո ընկերոջը» (հմմտ. Ղուկ. Ժ. 27): Ահա, երբ այդ սէրն ունենաք, սիրելիներ, կատարելութեան մէջ կլինենք, որովհետեւ Աստուած ասում է՝ ով սիրում է ինձ, կպահի իմ պատուիրանները, իմ խօսքը կպահի: Որ՞ն է Աստծոյ խօսքը. «Արդ՝ եղբրուք դուք կատարեալք, որպէս եւ Հայրն ձեր երկնաւոր կատարեալ է» (հմմտ. Մատթ. Ե. 48): Եւս մէկ անգամ շեշտեմ՝ Հռիփսիմեանց կոյսերը այդ կատարելութեան ճանապարհը յատակ կերպով մեզ տալիս են: Կեանք Քրիստոսով, կեանք՝ Քրիստոսի խօսքի համաձայն, եւ սէր:

Սիրելիներ, ես իմ խոնարհ եղբայրական եւ որդիական շնորհակալութիւնն եմ յայտնում միաբանակից եղբայրներին՝ ինձ ընծեռնուած այս վսեմաշուք հնարաւորութեան համար՝ խօսելու եւ քարոզելու Ս. Հոգով լեցուն այս աստուածահաճոյ տաճարում՝ Հռիփսիմեանց կոյսերի անունը կրող այս Ս. Խորանից:

Թող Աստուած զօրացնի մեր Եկեղեցին, մեր միաբանութիւնը, սիրելի՛ եղբայրներ: Աղօթքս է եւ խնդրանքս, որ միատեղ եւ միասնական աղօթակից լինենք մեր Եկեղեցու ամբողջեան, միաբանութեան հաստատութեան եւ առաջընթացի, ինչպէս նաեւ մեր ժողովրդի, մեր այս համայնքի հոգեւոր զարգացման եւ հոգեւոր զարթօնքի համար:

Աստուած զօրացնի ամենքիս, եւ յիշէք սրբոց կուսանաց այսօրուայ ժամամուտի աղօթքը. «Բարեխօսութեամբ նրանց, Տէր Աստուած, աշխարհին խաղաղութիւն տու՛ր եւ մեր մեղքերին՝ թողութիւն» («Ժամագիրք»):

Թող մեր Տէր եւ Փրկիչ Յիսուս Քրիստոս օրհնի ամենքիս:

Շնորհ, սէր Տէառն մերոյ եւ Փրկչին Յիսուսի Քրիստոսի եղիցին ընդ ձեզ եւ ընդ ամենեսեանս. ամէն:

**Տ. ԴԵՐԵՆԻԿ ԱՔԵՂԱՅ ՍԱՎԱԿԵԱՆԻ ՔԱՐՈՉԸ՝
ԽՕՍՈՒԱԾ Ս. ՊԱՅԱՆԵ ՎԱՆՔՈՒՄ
Ս. ՊԱՅԱՆԵԱՆՑ ՏՕՆԻ ԱՌԻԹՈՎ**

(24 յունիսի 2019 թ.)

Յանուն Հօր եւ Որդոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն:

Ամհաատներին լծակից մի՛ եղէք, որովհետեւ ի՞նչ կապ ունի
արդարութիւնը անօրէնութեան հետ. եւ կամ ի՞նչ յարաբերութիւն
լոյսի եւ խաւարի միջեւ. եւ կամ ի՞նչ միաբանութիւն
Քրիստոսի եւ Բելիարի միջեւ. կամ ի՞նչ առնչութիւն ունի
հաւատացեալը անհաւատի հետ. կամ ի՞նչ նմանութիւն ունի
Աստծու տաճարը մեհեանների հետ
(Բ. Կորն. Զ. 15-17):

**ՆԱՅ Առաքելական Եկեղեցին Ս. Գայանեանց կոյսերի տօնը յիշատա-
կում է Հոգեգալստեան տօնից մէկ շաբաթ անց՝ երեքշաբթի օրը:**
Պատմութիւնից գիտենք, որ Դիոկղետիանոս կայսեր օրօք Ս. Գայիանէն
Հռոմի Ս. Պօղոս վանքի մայրապետն էր: Դիոկղետիանոսը, լինելով հե-
թանոս, հալածանքներ սկսեց քրիստոնեաների դէմ: Կայսրը ցանկանում
էր կնուծեան առնել կոյսերից մէկին՝ Հռիփսիմէին, որը չհամաձայնելով
փախչում է Ալեքսանդրիա, այնուհետեւ՝ Հայաստան:

Հայոց Տրդատ արքան, իմանալով կոյսերի հետ կապուած պատմու-
թիւնը, ինքն է ցանկանում տիրանալ գեղեցիկ կոյսին: Հռիփսիմէին բե-
րում են պալատ, նրա հետ՝ նաեւ Գայիանէին, որպէսզի Հռիփսիմէին յոր-
դորի չհակառակուել թագաւորին: Սակայն Տրդատը, այդպէս էլ չկարո-
ղանալով տիրանալ գեղեցկատես Հռիփսիմէին, զայրացած հրամայում է
սպանել բոլոր կոյսերին: Գայիանէին չարշարում են եւ զլիսատում: Նրա
մարմինը Ս. Գրիգոր Լուսաւորիչն ամփոփում է տապանի մէջ եւ կնքում
արքունի, քահանայական-հայրապետական կնիքներով: Յետագայում
այդ վկայարանի տեղում վեր է խոյանում այս հրաշագեղ եկեղեցին:

Հոգու խաւարի մէջ փակուած ժամանակներում սուրբ կոյսերը, հա-
ւատքի ու սիրոյ լապտերը ձեռքներին, Հռոմից գնացին Եգիպտոս, իսկ

այնտեղից Աստծոյ նախախնամութեամբ եկան Հայոց երկիր: Եկեղեցու ձեւաւորման առաջին շրջանում սուրբ Էին համարոււմ այն քրիստոնեաները, որոնք, ամրացնելով քրիստոնէական գաղափարները տարածելու հաւատը նոյնիսկ այն դէպքում, երբ այն սպառնալիք էր իրենց կեանքին, նահատակուել են Քրիստոսին հետեւելու եւ Նրան շուրանալու համար,:

Ս. Գայանեանց այս տօնական Պատարագի բուն գաղափարն իր մէջ ոչ միայն պատարագի սրբութիւն ունի, այլեւ սրբազան խորհուրդ: Սրբերը տարբերոււմ են սովորական մահկանացուներից այն պարզ եւ միեւնոյն ժամանակ անհաս բաղձալի խորհրդով, որ գտան Քրիստոսին ու չկորցրին նրան: Այսօրուայ տօնի ամենամեծ խորհուրդն այն է, որ Սուրբ Կոյսերը, կտտանքի, չարչարանքի, անմարդկային տանջանքների ենթարկուելով, չկորցրին Քրիստոսին:

Սիրելիներ, այսօր, տօնին ընդառաջ, մենք մեզ մէկ հարց պէտք է տանք. արդեօք մենք ունենք Քրիստոս, արդեօք գտնւ եւք Քրիստոսին: Եւ կամ երբ նայենք մեր անցած կեանքին, նայենք ամենայն ուշադրութեամբ, կտեսնենք, որ շատ անգամներ ենք կորցրել Քրիստոսին: Թերեւս Քրիստոս կորցնելու մէջ հակոտնեայ զգացում կայ: Երբ ասում ենք կորցնել Քրիստոսին, միանգամից մեր աչքի առաջ են գալիս նախ Յուդան եւ յուդայատիպերը, այնուհետեւ անառակ որդին եւ անառակութիւն անողները՝ իբրեւ Քրիստոսից հեռացած, Քրիստոսի ճշմարիտ ճանապարհից շեղուած մարդիկ, եկեղեցի չաճախողներ, Աստուած հայհոյողներ: Բայց սխալուած կլինէք, եթէ այդքան պարզ պատկերացնենք Քրիստոս կորցրածներին: Մենք Քրիստոսին կարող ենք կորցնել ոչ թէ վերը նշուած աստուածութեան պահին, ցոփ ու շուայտ կեանք վարելիս, այլ հէնց աղօթելիս, եկեղեցու մէջ, բարի գործ անելիս, մեր Եկեղեցու մասին մտահոգուելիս, անգամ ամենամեծ Սուրբ Խորհրդի ընթացքում: Թէեւ սիրում ենք Քրիստոսին եւ, վստահաբար, բնաւ չէինք ուզենայ կորցնել նրան, սակայն մեր մարդկային հողաշէն բնութեանը յատուկ է կորցնել Քրիստոսին՝ սկսեալ Ագամից մինչեւ այս պահին ծնունդ մանուկը: Ինչպէս եկեղեցու հայրերից մէկն է ասում՝ Քրիստոս եւ սատանան նոյն հեռաւորութեան վրայ են մեզանից: Քրիստոսին կորցնելու համար պէտք չէ արտակարգ մեղաւոր լինել: Թող այս խօսքերը չծանրանան ոչ մէկիս հոգուն, որովհետեւ այս աշխարհի մէջ միակ անձը, որի համար անկարելի էր կորցնել Քրիստոսին, մեր աստուածամայր Մարիամն է: Միթէ այս աշխարհի վրայ որեւէ մէկն այդչափ սիրել է Քրիստոսին, որքան Մարիամը:

Միթե այս աշխարհի վրայ որեւէ մէկը այդչափ հասկացել է Քրիստոսին, որքան Մարիամը: Մայրական, մտերմական, խորը, անբացատրելի սիրով, որ այս աշխարհում միայն իրեն էր վիճակուած, միացած էր Յիսուսին՝ իր որդուն: Սակայն Մարիամն ինքը նոյնպէս կորցրեց Քրիստոսին: Մարիամը Քրիստոսին չկորցրեց խրախճանքի ժամանակ, անաստուած միջավայրի մէջ կամ բարկութեան ու զայրոյթի պահին, այլ Զատիկի տօնին նուիրուած սուրբ արարողութիւնների ընթացքում՝ Երուսաղէմի տաճարի մէջ: Եւ մէկ օրուայ ճանապարհ անցնելուց յետոյ միայն նկատեց, որ կորցրել է Քրիստոսին: Եւ գտաւ երեք օր փնտրելուց յետոյ:

Սիրելիներ, այդքան մօտ լինելով Յիսուսին, իր կեանքը միաձուլած Յիսուսի կեանքին, սակայն, միեւնոյնն է, կորցրեց նրան: Մենք էլ, թէեւ կարող ենք շատ մօտ զգալ Յիսուսին, շատ սիրել նրան, բայց կարող ենք Մարիամի պէս կորցնել, եթէ անզգոյշ լինենք ու չնկատենք, չզգանք, որ Քրիստոս մեզ հետ չէ: Եւ մենք պէտք է քննենք մեր անցեալը՝ հասկանալու համար, թէ Քրիստոսին կորցրինք երեք ժամ, երեք օր, թէ երեք տարի առաջ: Հիմա վստահ եմ, որ ամէնքդ ցանկանում էք հարցնել, թէ ինչ անենք Քրիստոսին չկորցնելու համար: Սիրելիներ, Քրիստոսին չկորցնելու համար մեզ զգուշաւորութիւն եւ ուշադրութիւն է հարկաւոր:

Այսպիսի մի հետաքրքրական պատմութիւն կայ. երբ մի բուսաբան իր ուսումնասիրութիւնների համար հերթական անգամ լեռներում՝ կանաչների մէջ, խոշորացոյցով զննում էր մի փոքրիկ ծաղիկ, այնտեղ իր հօտն արածեցնող մի հովիւ մօտենում է նրան եւ հարցնում, թէ ինչ է անում: Բուսաբանն առաջարկում է հովուին իր սարքի միջոցով դիտել ծաղիկը: Հովուը, խոշորացոյցով տեսնելով ծաղկի ամբողջական գեղեցկութիւնը, սկսում է արտասուել՝ ասելով՝ երանի տեսած չլինէր, որովհետեւ որքան է ինքն անուշադրութեամբ տրորել այս գեղեցկութիւնները:

Այո՛, սիրելիներ, տեսնելը շատ բան է փոխում կեանքում, եւ Պետրոսի նման մեր աչքերից կթափուի փոշին, ու մենք կտեսնենք իրականութիւնը, որը թոյլ կտայ աւելի ուշադիր լինելու մեր ընթացքին, որ չլինի թէ մեր քայլերով տրորուեն այն արժէքները, որոնք մեզ օգնում են չկորցնելու Քրիստոսին: Յիրաւի, քարայրի մէջ եղած փոքրիկ եկեղեցին աւելի փառաւոր է, երբ Քրիստոս ունի իր մէջ, քան որեւէ փառաւոր գոթական տաճար, որը կորցրել է Քրիստոսին: Եւ նոյն ձեւով ցնցոտիների մէջ եղած մարդը, որն ունի իր մէջ Քրիստոս, աւելի փառաւոր է, քան նա, ով փառքի մէջ է, բայց կորցրել է Տիրոջը: Այս եկեղեցին Քրիստոս գտած եւ

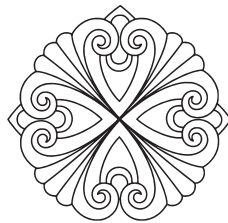
չկորցրած սրբուհի Գայիանէի մասունքների վրայ է շինուած: Եթովպիայի Ադիս Աբեբայ քաղաքի Պոլէ Թաղամասին կից գտնուում է Ս. Հռիփսիմէի ժայռափոր սրբավայրը, որն աւելի քան 400 տարուայ պատմութիւն ունի եւ մեծ ժողովրդականութիւն է վայելում: Սուրբ Կոյսը, երբ չարչարուում էր, չարաչարուում էր Քրիստոսի համար, չարչարուում էր, բայց Քրիստոսին պահում իր մէջ՝ չկորցնելով նրան:

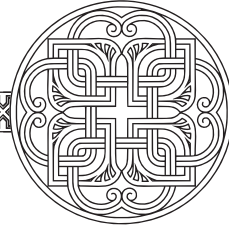
Շատերդ այսօր Քրիստոսին գտած այս սրբավայր էք եկել որպէս ուխտաւորներ, եւ վստահ եմ, որ եկել էք Քրիստոսին գտնելու, ինչպէս Մարիամը ետ դարձաւ այնտեղ, ուր կորցրել էր Քրիստոսին: Երանի՛ նրանց, ովքեր կգտնեն Քրիստոսին այնտեղ, ուր կորցրել են: Երանի՛ նրանց, ովքեր կգտնեն Քրիստոսին՝ երբեք չկորցնելու համար, որովհետեւ մարդն առանց Աստուած, նոյնն է թէ՛ մարդն առանց յոյսի:

Սիրելի՛ քոյրեր եւ եղբայրներ, եկէք այսօր ուխտաւորի անկեղծ աղօթքով խնդրենք Քրիստոս գտած եւ չկորցրած սուրբ Կոյս Գայիանէի բարեխօսութիւնը, որպէսզի իր շնորհներով զարդարի մեր միտքը, մեր հոգին ու սիրտը՝ Քրիստոսին գտնելու եւ երբեւէ չկորցնելու համար:

Սիրելիներ, այսօր ուխտաւորաբար նաեւ մենք՝ որպէս Սուրբ Էջմիածնի ուխտեալ զաւակներ, այստեղ ենք աշխարհի չորս կողմերից՝ հաւաքուելով միաբանական ժողովի: Խոնարհաբար կաղօթեմ, որ ժողովի մէջ լինի Քրիստոս, եւ չկորցնենք նրան:

Ուզում եմ որպէս խօսքիս վերջաբան յիշել Լնդհանրական Եկեղեցու սահմանումներից մէկը՝ միութիւն՝ կարեւոր հարցերում, ազատութիւն՝ երկրորդականներում, սէր՝ ամէն ինչում:





ՍՈՍՉԱՏՏԻ ԱՌԱՋԱՑՄԱՆ ՊԱՏՃԱՌՆԵՐԻ ՀՈՒՐՉ

20-րդ դարը քրիստոնեական եկեղեցիների կյանքում նշանավորվել է մեծ թափ առած էկոմենիկ շարժումով, որի մեջ գործուն կերպով ներգրավված է նաեւ Հայ Առաքելական Եկեղեցին: Էկոմենիկ շարժման ծիրից ներս քննարկվող հարցերից մեկը բոլոր քրիստոնյա եկեղեցիներում Զատիկը միաժամանակ նշելու հարցն է, որը, ցավոք սրտի, մինչ օրս լուծված չէ¹: Այս համատեքստում Զատիկի օրվան առնչվող հարցերի ուսումնասիրությունը մեծ կարեւորություն է ներկայացնում: Հայ Եկեղեցու պատմության մեջ Զատիկի տոնակատարման պատմության կարեւոր հարցերից մեկը ծոազատիկի խնդիրն է: Այն հետաքրքրական է հատկապես նրանով, որ եղել է միջեկեղեցական խնդիր ու առնչվել է ոչ միայն Հայաստանյայց, այլ նաեւ հարեւան քրիստոնեական եկեղեցիների պատմությանը:

Ներկայացվող թեման մասնակիորեն ուսումնասիրված է, սակայն անհրաժեշտություն կա այն նորովի քննելու եւ նոր եզրահանգումներ կատարելու: Նախ բավարար չափով ուսումնասիրված չեն խնդրի առաջացման պատճառները, որոնք կարեւոր են թեմայի մասին ճիշտ պատկերացում կազմելու համար: Խնդրի առնչությամբ վերջին շրջանում Զուլիետա էյնաթյանը հրատարակել է մի քանի հոդվածներ, որոնցում համառոտ ձևով անդրադարձել է տարբեր թվականներին տեղի ունեցած ծոազատիկների պատմությանը²: Հեղինակի հոդվածներն առանձնակի կարեւորություն են ներկայացնում մի քանի սկզբնաղբյուրների

¹ Այս մասին տես Ջ. ԵՊՍ. ՏԷՐ-ՅԱԿՈԲՅԱՆ, Զատիկի հարցը, Պէյրութ, 1971:

² Տես Ջ. ԷՅՆԱԹՅԱՆ, Եկեղեցական տոների շուրջ Հայոց եւ հարեւան եկեղեցիների միջեւ հակասությունների մասին, Զատիկ եւ ծոազատիկ, «Էջմիածին», 2017, Դ, էջ 122-134, նույնի՝ Զատիկ եւ ծոազատիկ (2): Հայոց 2-րդ ՇԼԲ-ի 1102, 1197, 1292, 1539 թթ. ծոազատիկները, Բանբեր Մատենադարանի, թ. 24, Երեւան, 2017, էջ 261-284, նույնի՝ Զատիկ եւ ծոազատիկ (3). Ժէ. դարի տոմարագետ Ավիկի «Սակա ծոազատիկի մեկնութիւն», «Բանբեր Մատենադարանի», թ. 25, Երեւան, 2018, էջ 368-389:

հրատարակության առումով: Հատկապես ուշագրավ է առաջին անգամ հրատարակված Ավիկ տոմարագետի՝ ծոազատկին նվիրված ճառը³:

Ծոազատկի խնդիրը կապված է քրիստոնեության կարեւորագույն տոնի՝ Ս. Հարություն նշման օրը որոշելու խնդրի հետ: Անանիա Շիրակացին տեղեկացնում է, որ Քրիստոսի հարությանից հետո՝ մինչեւ Երուսաղեմի ավերումը (70 թ.), առաջին քրիստոնյաները կանոնավոր ձևով նշում էին Քրիստոսի հարության տոնը՝ ըստ առաքյալների սահմանած կարգի⁴: Յավոք, հստակ տեղեկություններ չկան առաջին դարում Զատիկի տոնակատարման օրը որոշելու ձևի մասին: Ավետարաններից տեղեկանում ենք, որ Քրիստոսի հարությանը տեղի է ունեցել հրեական Պասեքի շրջանում (Յովհ. ԺԹ. 31): Հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ նախնական շրջանում քրիստոնեությունը տարածված էր գերազանցապես հրեական միջավայրում՝ նորագարձ հրեաները Զատիկը տոնում էին հրեական զատիկի օրը՝ Նիսանի 14-ին: Հետագայում այս ավանդույթը տարածում է գտնում եկեղեցու մի մասում (Պաղեստին, Փոքր Ասիա): Հեթանոսությունից դարձի եկածների շրջանում՝ հիմնականում Հռոմում եւ Ալեքսանդրիայում, կարեւորվում էր Զատիկը կիրակի օրը նշելու հանգամանքը (որը նույնպես ավետարանական հիմք ունի (Մատթ. ԻԸ. 1), ուստի Զատիկը տոնում էին Նիսանի 14-ի մոտակա կիրակի օրը: Ավանդույթների տարբերության պատճառով քրիստոնեական աշխարհը բաժանվել էր երկու մասի: Խնդիրը սրվեց հատկապես երկրորդ դարի վերջին: 192 թ. Հռոմի Վիկտոր եպիսկոպոսը մի թղթով դատապարտեց փոքրասիացիների ավանդույթը՝ նրանց կոչ անելով հրաժարվել Զատիկի տոնակատարության իրենց կարգից: Սակայն վերջիններս չզիջեցին, եւ Վիկտոր եպիսկոպոսը խզեց եկեղեցական հաղորդակցությունը նրանց հետ⁵: Խնդրին անդրադարձ եղավ 325 թ. Նիկիայի առաջին տիեզերաժողովում: Թեեւ Նիկիայի ժողովի կանոններում չեն պահանջվել Զատիկի տոնակատարման մասին հրահանգները, սակայն Աթանաս Ալեքսանդրացու մոտ պահանջվել է Կոստանդինոս կայսեր՝ ժողովին չմասնակցած եպիսկոպոսներին ուղղված նամակը, որտեղ հրահանգվում է Զատիկը տոնել գարնան գիշերահավասարին հաջորդող լուսնի լրման հաջորդ կիրակի օրը: Նամակում նաեւ հատուկ հրահանգ կա հրեաների հետ

³ Տէս Ջ. ԷՅՆԱԹՅԱՆ, Զատիկ եւ ծոազատիկ (3). Ժէ. դարի տոմարագետ Ավիկի «Սակս ծոազատիկի մեկնութիւն», Բանբեր Մատենադարանի, թ. 25, Երեւան, 2018, էջ 383-388:

⁴ Տէս Ա. ԱՐԲԱՀԱՄՅԱՆ, Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը, Երեւան, 1944, էջ 294:

⁵ Տէս ԵՆՍԵՐԻՈՍԻ ԿԵՍԱՐԱՅԻՈՅ ՊԱՏՈՒԹԻՆ ԵԿԵԼԵՅԻՈՅ, Վենետիկ, 1877, էջ 394:

Ձատիկ չտոնելու մասին⁶: Հրեաները Ձատիկը նշում էին գարնան գիշերահավասարին հաջորդող լուսնի լրման օրը: Հետեւաբար հրեաների հետ չտոնելու համար որոշվում է, որ եթե գիշերահավասարին հաջորդող լուսնի լրման օրը կիրակի լինի, այդ կիրակին բաց թողնել եւ Ձատիկը նշել դրա հաջորդ կիրակի օրը: Կայսրը հրամայում է աշակերտներ վերցնել քրիստոնյա բոլոր ժողովուրդներից՝ նրանց տոմար սովորեցնելու համար, որպեսզի վերջիններս կարողանային քրիստոնեական Ձատիկը տարբերել հրեականից⁷: Ժողովի ժամանակ Ալեքսանդրիայի աթոռին հրահանգվում է ամեն տարի որոշել Ձատիկի օրը եւ դրա մասին տեղեկացնել մյուս քրիստոնյա ազգերին:

Սակայն ընդունված որոշումները չլուծեցին Ձատիկի տոնակատարման օրվա խնդիրը: Այս հարցին կրկին անդրադարձ եղավ 341 թ. Անտիոքի ժողովում, որտեղ ընդունված որոշումներով սպառնում էին Եկեղեցուց արտաքսել նրանց, ովքեր, չպահելով նիկիական կանոնը, կշարունակեին Ձատիկը տոնել հրեաների հետ:

Ձատիկի օրվա հարցը հակասություններ է առաջացնում նաեւ Հռոմի եւ Ալեքսանդրիայի աթոռների միջեւ: Մինչեւ 343 թ. այս երկու աթոռները համաձայնության չէին գալիս նույնիսկ գարնանային գիշերահավասարի հարցում: Ալեքսանդրիայի աթոռը այն դնում է մարտի 21-ին, իսկ Հռոմին՝ մարտի 18-ին: Նույնիսկ որոշ լատին հեղինակներ, հղում անելով Նիկիայի ժողովին, Ձատիկի օրը որոշելու իրավունքը վերապահում են Հռոմի եկեղեցուն⁸: Խնդիրը կապված էր նաեւ ավանդույթների հետ: Հռոմի ավանդույթի համաձայն՝ արգելվում էր Ձատիկը տոնել ապրիլի 21-ից հետո, որպեսզի Հռոմի հիմնադրման օրվա (Ապրիլի 21) տոնակատարությունը չհամընկնի Քրիստոսի շարժարանքների շաբաթվա հետ⁹: Այս ավանդույթը նույնպես Ձատիկը Ալեքսանդրիայի հետ նույն օրը չտոնելու պատճառ է դառնում:

Խնդիրը վերջնականապես լուծելու համար Կոստանդինոս կայսեր որդի Կոստանդինի օրոք՝ 353 թվականին, Մագնոս եպիսկոպոսի եղբորը՝ Անդրեաս Բյուզանդացուն հրահանգվում է կազմել զատկական ցուցակ¹⁰:

⁶ *Свѣ Святитель Афанасій Великій, Творения, т. III, М., 1994, предложения III:*

⁷ *Свѣ Ա. ԱԲՐԱՀԱՄՅԱՆ, նշվ. աշխ., էջ 295:*

⁸ *Свѣ Ջ. ԵՊՍ. ՏԷՐ-ՅԱՎՈՐԵԱՆ, նշվ. աշխ., էջ 48-49:*

⁹ *Свѣ И. А. КЛИМИШИН, Календарь и хронология, М., 1981, էջ 103:*

¹⁰ Առաջին զատկական ցուցակը կազմել է Արիստիդես Աթենացին Հռոմի եկեղեցու համար՝ որպես հիմք վերցնելով լուսնային 19-ամյա պարբերաշրջանները: Լուսնային 19-երեակները (պարբերաշրջան) հայտնաբերել է Մեթոն Աթենացին Ն. Ք. 430 թ. Աթենքում: Մեթոնը

Անդրեասը կազմում է 200-ամյա զատկացուցակ, որը պարունակում էր 10 հատ 19-երյակ գումարած 10 տարի հաջորդ 19-երյակից: Այն ընդունվում է բոլոր քրիստոնյա ազգերի, այդ թվում՝ Հայ Եկեղեցու կողմից: Դրա մասին վկայում է այն հանգամանքը, որ 5-րդ դարի սկզբին՝ գրեթե գյուտից շատ չանցած, այն թարգմանվել է հայերեն¹¹: Սակայն այս զատկացուցակը ուներ մի թերութուն: 200 տարի պարունակելու հետեւանքով դրա ավարտին 19-երեակը կիսատ էր մնում, եւ հնարավոր չէր անմիջապես սկսել նոր՝ 19-երեակ: Զատկացուցակը ավարտվեց 552 թ. ու մեծ շփոթ առաջացրեց քրիստոնեական եկեղեցիներում: Հարկ է նշել, որ նախորդ զատկացուցակները (19-ամյա, 95-ամյա եւ այլն) նույնպես կատարյալ չէին, քանի որ զատկացուցակի ավարտից հետո դրանք նույնությամբ չէին կրկնվում:

Խնդիրը հնարավոր էր լուծել երկու համարժեք տարբերակով.

1. Պետք էր սպասել 9 տարի, որպեսզի ավարտվեր Անդրեասի կիսատ թողած 19-երեակը եւ նոր 19-երեակով սկսել նոր զատկացուցակ:

2. Քանի որ 19-երեակի սկիզբը ընդհանրապես պայմանական էր, ապա կարելի էր նոր 19-երեակ սկսել կամայական տարուց, ուստի եւ հնարավոր էր Անդրեասի զատկացուցակի վերջին տարվանից սահմանել նոր 19-երեակ եւ դրանով սկսել նոր զատկացուցակ:

Քրիստոնյա բոլոր ազգերը, բացառությամբ Հայ Եկեղեցու, խնդիրը լուծում են առաջին տարբերակով. սպասելով 9 տարի՝ 561 թ. Ալեքսանդրիայում էաւ Ալեքսանդրացու գլխավորությամբ եւ 36 տոմարագետների մասնակցությամբ ժողով է գումարվում¹²: Ժողովականների առաջ խնդիր էր դրված սահմանել այնպիսի զատկացուցակ, որն ավարտվելուց հետո հնարավոր կլիներ անընդհատ կրկնել:

ապացուցեց, որ 19 տարին մեկ լուսնի փուլերը կրկնվում են միեւնույն ամսաթվերին: Տէս Գ. ԱՐՔԵՊՍ. ՍԵՐԱՅԳԱՐՅԱՆ, Եկեղեցական տոմարագիտություն, Ս. էջմիածին, 2004, էջ 28:

¹¹ Տէս Է. ԱՂԱՅԱՆ, Անդրեաս Բյուզանդացու երկուհարյուրամյա տոնացույցը եւ նրա հայերեն թարգմանությունը, «Քանբեր Երեւանի համալսարանի», թ. 2, 1979, էջ 129, Ա. ԱՅՐԱՀԱՄՅԱՆ, Անդրեասի տոմարագիտական աշխատությունները, «Բնագիտության եւ տեխնիկայի պատմությունը Հայաստանում», 1967, թ. 4, էջ 74, Ռ. ՎԱՐԳԱՆՅԱՆ, Հայոց տոնացույցը. 4-18-րդ դարեր, Երեւան, 1999, էջ 83:

¹² Անանիա Շիրակացին եւ մյուս մատենագիրները նշում են, որ ժողովին մասնակցել են 36 տոմարագետներ, սակայն անվանապես հիշատակում են 8-ին. նրանք են ալեքսանդրացի էասը, հրեա Փենեհեզը, ասորի Գաբրիէլը, արաբացի Հոհանը, եթովպացի Աբդիէն, մակեդոնացի Սերգին, հույն Եւդոգին եւ հռոմեացի Գիգանը: Շիրակացին նշում է, որ մյուս մասնակիցները, որոնց անվանապես չի հիշատակում, եղել են եգիպտացիներ: Տէս Ա. ԱՅՐԱՀԱՄՅԱՆ, նշվ. աշխ., էջ 296, նույնի Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, Երեւան, 1956, էջ 273:

Ժողովում որոշվում է կիրառել 532-ամյա պարբերաշրջան¹³, որի հիման վրա ստեղծվում է «մշտնջենական» զատկացուցակ: Էասյան 532-ամյակը գործադրության մեջ մտավ 562-ից, այն շարունակում էր Անդրեաս Բյուզանդացու 200-ամյա զատկացուցակում կիրառված 19-երեակի ավանդույթը:

Հայ Եկեղեցին Ալեքսանդրիայի ժողովի տոմարական որոշումները չի ընդունում, քանի որ 551–552 թթ. լուծել էր այս տոմարական խնդիրը, (Հայ Եկեղեցու տոմարական կարգավորումների մասին մանրամասն կիսուսենք ստորև): Հետաքրքրական է այն հանգամանքը, որ այս նույն ժամանակահատվածում Ալեքսանդրիայի ժողովականները հայերի, վրացիների եւ աղվանների համար առանձին տոմարներ են առաջարկում, որը, սակայն, Հայ Եկեղեցին չի ընդունում: Նշենք, որ այս ժամանակ վրաց եւ Աղվանից եկեղեցիները Հայ Եկեղեցու մաս էին կազմում, հետեւաբար, եթե Հայ Եկեղեցին չի ընդունել այդ առաջարկը, այն մերժվել է նաեւ վրաց եւ Աղվանից եկեղեցիների կողմից¹⁴:

Թվում էր, թե այսքանով պետք է լուծվեր զատկական հարցը, սակայն նույն թվականին նույն խնդրի լուծման համար Կ. Պոլսում կայսեր հովանավորությամբ զատկացուցակ է կազմում նաեւ Իրիոն տոմարագետը: Անանիա Շիրակացին Իրիոնի մասին գրում է. «Աստանաւր ասէ եղեալ զԻրոն վարդապետ դրանն արքունի ի քաղաքն Կոստանդնուպուլսի, որ ազգականութեամբ աւտար եւ ոչ քաղաքացի, զոր ոմանք եւ աղեքսանդրացի իսկ գոլ ասացին: Զսա չարեալ ասէ ընդ ժողովս իմաստասիրացն որ յԱլեքսանդրիայ, իբր քամահանս իւր վարկանել զոչ անդր կոչեցեալ, հակառակ ճշմարտութեանն մաքառի, խոտէ զկարգեալն ի նոցանէ: Նոյնպէս եւ զառաջնոց եղեալսն գոգցես իբրեւ տգէտ զնոսա համարեալ, առնէ ժամանակագրութիւն նորաձայն, հակառակ աստուածային Գրոց, եւ ամենայն ժամանակագրաց, նոյնպէս եւ տումար. եւ փոխէ

¹³ 532-ամյա պարբերաշրջանը էաս Ալեքսանդրացուց շուրջ մեկ դար առաջ լատին Եկեղեցու համար հայտնաբերել է Վիկտորիոս Աքվիտանացին: Արեւմուտքում այն հայտնի է «Վիկտորյան» կամ «Դիոնիսյան» շրջան անուններով: Տէս Զ. ԷՅՆԱԹՅԱՆ, «Պատճէն տոմարի Հայոց Մեծացը» եւ նրա մի քանի մեկնութիւնները, «Արաբեր հասարակական գիտութիւններ», 1976, թ. 7, էջ 81:

¹⁴ Տէս ԳՐ. ԲՐՈՒՏԵԱՆ, վրաց եւ Աղուանից օրացոյցները ըստ Անանիա Շիրակունու տոմարի. դրանց կառուցուածքին եւ ծագմանը վերաբերող որոշ խնդիրներ, «Հայաստանը եւ քրիստոնէայ Կովկասը» գիտաժողով՝ նուիրուած Կովկասեան Աղուանքում եւ վրաստանում քրիստոնէութեան ընդունման 1700-ամեակին: Զեկուցումներ եւ զեկուցումների գրոյթներ, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտութիւն» հրատ., Երեւան, 2015, էջ 58–68:

զիննեւտասներբեակն լուսնի ի վեցէն ապրեղի, եւ փոխանակ կարգէ հինգ ապրեղի, եւ դնէ գլուխ բոլորի. եւ առնէ իւր աւրինակ զտասն փարմութի ըստ եգիպտացոց, որ ի մենջ պարմափիւրն ձայնի. եւ դնէ զնա գլուխ բոլորի՝ լրումն եւ անվերադրութեան, հակառակ առաջնոցն: Որպէս եւ նոքա եբրայեցիին հայելով ձեւացուցին. սորա նոյնպէս զեգիպտացիին արարեալ աւրինակ, իբր թէ ցուցանել իմաստասիրացն Աղեքսանդրի եթէ յոյժ տգէտ էք. որ եւ ոչ ձերոյ ազգիդ հմուտ էք, զիմորդ այդոց ազգաց կարգէք տումար: Եւ զՀռովմայեցուցն այսպէս կարգեաց. եղ զհինգ ապրեղի՝ գլուխ բոլորակի. եւ կարգեաց նմա վերադիր Ը, վասն զի երեքտասանաւրեայ ասաց զլուսին յաւուր ստեղծման իւրոյ. զուգելով զուրթ եւ զհինգ, այսինքն զվերադիրն եւ զլրումն ի խորհուրդ նմա համարեցաւ»¹⁵:

Թեեւ Իրիոնն ընդունում է ալեքսանդրացիների որդեգրած 532-ամյա շրջանը, սակայն զատկացուցակը կազմելիս կատարում է որոշակի փոփոխություններ: Ըստ էության, սրանք երկուսն էլ նույնն են եղել, միայն տարբեր կերպ են սահմանել 19-ամյակում առաջին տարվա լուսնի ավագ լրումն¹⁶ ու վերադիրը¹⁷: Էսան ու մյուս ժողովականները, Անդրեաս Բյուզանդացու նմանությունը, առաջին տարվա լուսնի ավագ լրումը դնում են ապրիլի 4-ին, իսկ վերադիրը՝ 9: Իրիոնը 19-ամյակի գլուխը դնում է ապրիլի 5-ին, ավագ լրումն ու վերադիրը նշանակում 8¹⁸: Թե ինչ նպատակով է Իրիոնը կատարել այդ փոփոխությունը, հայտնի չէ:

Միջնադարում շատ տարածված եւ ընդունված էր տարբեր հաշվարկներով արարչության թվականը սահմանելը եւ դրա համար երկնքում լուսնի եւ արեւի դիրքերը գտնելը: Ընդունված տարբերակի համաձայն՝ արարչության առաջին օրը համընկնում էր ապրիլի 1-ին: Ինչպես կարդում ենք Մենդոց գրքում (Ա. 14-18), երկնային լուսատուները ստեղծվել են արարչության չորրորդ օրը, այսինքն՝ ըստ այս հաշվարկի՝

¹⁵ Ա. ԱՐԲԱՆԱՄՅԱՆ, նշվ. աշխ., էջ 296: Անդրեասի զատկացուցակի, Ալեքսանդրիայի ժողովի, էսայան եւ Իրիոնյան զատկացուցակների մասին Շիրակացու հաղորդած տեղեկությունները գրեթե նույնությամբ կրկնում են նաեւ հետագայի հայ մատենագիրները: Տէն նույնի «Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը», Երեւան, 1956, էջ 272-274, «Պատմութիւն Հայոց արարեալ Կիրակոսի վարդապետի Գանձակեցոյ», Թիֆլիս, 1909, էջ 43-44 եւ այլն:

¹⁶ Լուսնի Ավագ լրում է կոչվում զարնանային գիշերահավասարին հաջորդող լուսնի առաջին լրումը: Այս լրման «ավագությունը» պայմանավորված էր նրանով, որ կարեւոր էր քրիստոնեական Ձատիկը որոշելու համար:

¹⁷ Վերադիրը 1-30 արժեք ընդունող մի թիվ է, որ ցույց է տալիս, թե 19-ամյա պարբերաշրջանի տվյալ տարում քանի օրով է տվյալ ամիս-ամսաթվի լուսնի փուլն ավելի:

¹⁸ Տէն Ա. ԱՐԲԱՆԱՄՅԱՆ, նշվ. աշխ., էջ 296:

ապրիլի 4-ին: Ըստ Շիրակացու՝ լուսնի ստեղծվելու ժամանակ լուսնի սկավառակը 14 օրվա տեսք ուներ, այսինքն՝ լիալուսին էր. «Մինչեւ ամենայն արարածք կատարեալ եւ լի ստեղծան, ընդէր լուսինդ լինէր թերի եւ կիսակատար»¹⁹: Այս տրամաբանությունը՝ Արիստիդես Աթենացին, հետագայում նաեւ Անդրեաս Բյուզանդացին եւ էսս Ալեքսանդրացին առաջին տարվա լուսնի ավագ լրումը ընդունում են ապրիլի 4-ը, իսկ Իրիոնը անհասկանալի պատճառով ավագ լրումը սահմանում է ապրիլի 5-ին: Ըստ Իրիոնի տարբերակի՝ լուսինը ստեղծված պիտի լիներ դարձյալ ապրիլի 4-ին, բայց 13 օրական, իսկ լրումը պիտի լիներ մեկ օր անց՝ ապրիլի 5-ին: Իրիոնը, մեկով փոխելով առաջին տարվա վերադիրը եւ ավագ լրման օրը, փոխում է Անդրեասի կիրառած 19-ամյակի վերադիրների ամբողջ համակարգը²⁰: Հենց 19-ամյակների համակարգի այս տարբերությունը հետագայում ծռազատկի առաջանալու պատճառ դարձավ:

Սրա առնչությամբ տոմարագետ Գր. Բրուտյանը գրում է, որ Իրիոնը լուսնի լրման օրը փոխել է ոչ աստղագիտական նկատառումներով: Լուսնային 19-ամյա պարբերաշրջանը, իր բավական մեծ ճշգրտությամբ հանդերձ, զերծ չէ սխալներից: Այն մոտ 300 տարում 1 օրով առաջ է ընկնում Հուլյան տոմարի ամսաթվից: 561 թ. արդեն 236 տարի անցել էր Նիկիայի տիեզերաժողովից, հետեւաբար լուսնի լրումը պետք է լիներ ապրիլի 3-ին, ոչ թե ապրիլի 5-ին²¹:

Այս փոփոխությունների հետեւանքով 532-ամյա զատկաշրջանում 4 անգամ (95+95+95+247) պատահում էր այնպես, որ Իրիոնյան զատկացուցակով որոշված Զատիկը համընկնում էր հրեական Պասեփին՝ ընկնելով Նիկիայի ժողովի 318 հայրերի նզովքի տակ: Տարբերություն առաջանում էր 532-ամյա պարբերաշրջանի 18, 113, 208 եւ 455-րդ տարիներին²²: Նիկիայի զատկական կանոնի չորրորդ կետի խախտման պատճառով մեր եկեղեցին Իրիոնյան զատկացուցակով առաջնորդվող եկեղեցիների վերոնշյալ տարիների Զատիկը անվանել է ծուռ: Ծռազատկի տարիներին Հայկական օրացույցով լուսնի ավագ լրումը լինում էր ապրիլի 6-ին՝ կիրակի: Հետեւաբար նիկիական զատկական կանոնի համաձայն՝ Զատիկը տոնվում էր դրա հաջորդ կիրակին՝ ապրիլի 13-ին: Իրիոնյան օրացույցով

¹⁹ Անդ:

²⁰ Տէս անդ:

²¹ Տէս Գր. ԲՐՈՒՏԵԱՆ, Հայկական տոմարագիտություն, Երեւան, 2016, էջ 280-287:

²² Տէս Կ. ՍԵՔԱՍՏԻԱՆ, Բուն տոմար հայոց, Կ. Պոլիս, 1760, էջ 19:

լուսնի ավագ լրումը լինում էր ապրիլի 5-ին՝ շաբաթ, հետեւաբար դրա հաջորդ օրը՝ ապրիլի 6-ին (հրեաների զատկի օրը), տոնվում էր Զատիկը: Այս երեւոյթը հայ մատենագրութեան մեջ ստացել է Մուսաղատիկ կամ «պատառումն Զատկի»²³ անվանումները:

Անդրեասի զատկացուցակի ավարտից հետո Հայ Եկեղեցին նույնպես զբաղվել է տոմարական հաշվումներով ու կազմել է նոր զատկացուցակ: Մեր մատենագիրների մոտ տոմարական հարցի լուծումը վերագրվում է մի քանի կաթողիկոսների: Ասողիկը²⁴ խնդրի լուծումը կապում է Ներսէս կաթողիկոսի, իսկ Հովհաննէս Սարկավագը²⁵, Հովհաննէս Դրասխանակերտցին²⁶, Կիրակոս Գանձակեցին²⁷, Մխիթար Այրիվանեցին²⁸ եւ այլ մատենագիրներ՝ Մովսէս կաթողիկոսի գործունեութեան հետ: Հստ էութեան, մատենագիրների տվյալները համընկնում են մի կետում. նրանք բոլորը տոմարական հարցի կարգավորումը դնում են Անդրեասի զատկացուցակի ավարտից հետո՝ 551-552 թթ.: Հետագայի ուսումնասիրողները խնդրի լուծման առումով բաժանվել են երկու խմբի: Հ. Միքայել Զամչյանը տոմարի կարգադրութունը դնում է 551 թ.՝ այն վերագրելով Մովսէս Եղիվարդեցի կաթողիկոսին. «Եւ նստաւ ի տեղի նորա Տէր Մովսէս երկրորդ... սա յառաջագոյն իսկ փոյթ ունելով վասն նորոգութեան տոմարին, իբրեւ նստաւ կաթողիկոս... ժողով արարեալ յեպիսկոպոսաց եւ յիմաստուն արանց ի Դուին բազում քննութեամբ կարգեալ ուղղեաց զտոմարն Հայոց... եւ այս եղեւ ի 551 թուականին Քրիստոսի»²⁹: Այլ կարծիք է արտահայտում Մաղաքիա արքեպս. Օրմանյանը, որը, մատենագիրների մոտ եղած շփոթը կարգավորելու համար, տոմարի կարգադրութունը կապում է Ներսէս Բագրեւանդցի կաթողիկոսի անվան հետ³⁰, իսկ

²³ «Սամուէլ Անեցի եւ շարունակողներ. Ժամանակագրութիւն», աշխ.՝ Կարեն Մաթեոսյանի, Երեւան, 2014, էջ 143:

²⁴ Տէս ՍՏԵՓԱՆՈՍ ՏԱՐԱՆԵՑԻ ԱՍՈՂԻԿ, Տիեզերական Պատմութիւն, «Մատենագիրք Հայոց», հտ. ԺԵ, աշխ.՝ Գ. Մանուկյանի, Անթիլիաս-Լիբանան, 2010, էջ 690:

²⁵ Տէս Ա. ԱՐԲԱՀԱՄՅԱՆ, Հովհաննէս Իմաստասերի մատենագրութունը, Երեւան, 1956, էջ 132:

²⁶ Տէս ՅՈՎՀԱՆՆԷՍ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍ ԴՐԱՍԽԱՆԱԿԵՐՏՅԻ, Պատմութիւն Հայոց, «Մատենագիրք Հայոց», հտ. ԺԱ, աշխ.՝ Գ. Տէր-Վարդանեանի, Անթիլիաս-Լիբանան, 2010, էջ 396-397:

²⁷ Տէս ԿԻՐԱԿՈՍ ԳԱՆԶԱԿԵՑԻ, նշվ. աշխ., էջ 43:

²⁸ Տէս ՄԽԻԹԱՐ ԱՅՐԻՎԱՆԵՑԻ, Պատմութիւն Ժամանակագրական, Ս. Պետերբուրգ, 1867, էջ 63:

²⁹ Մ. ԶԱՄՉԵԱՆ, Պատմութիւն Հայոց, Վենետիկ, 1784, հտ. Գ., էջ 256:

³⁰ Տէս Մ. ԱՐՔԵՊՈՍ. ՕՐՄԱՆԵԱՆ, Ազգապատում: Հայ Ուղղափառ Եկեղեցւոյ անցքերը սկիզբէն մինչեւ մեր օրերը յարակից ազգային պարագաներով պատմուած, Ս. էջմիածին, 2001, հտ. Ա, սյունակ 642-644:

տոմարի վերջնական նորոգությունը դնում է Մովսես կաթողիկոսի 10-րդ տարում³¹: Հարցին անդրադարձած հետագա հեղինակները հիմնականում հարում են Օրմանյանի տեսակետին³²: Այդ տեսակետն է փորձում հիմնավորել նաեւ տոմարագետ Ռ. Վարդանյանը: Հեղինակը համաձայն է որոշ մատենագիրների եւ Մ. Օրմանյանի այն տեսակետին, որ Անդրեասյան զատկացուցակի ավարտից հետո՝ մինչեւ Ալեքսանդրիայի ժողովը, 9 տարի Հայ Եկեղեցին առաջնորդվել է ժամանակավոր զատկական հաշվարկներով որոնք հիմնված էին լուսնային 19-ամյակների վրա: Այսինքն՝ գտնելով լուսնի լրման օրը, որոշել են այդ տարվա Ջատկի կիրակին եւ դրա հետեւողությամբ նաեւ մյուս շարժական տոները³³: Անդրադառնալով Հայ Եկեղեցում 532-ամյա շրջանի ընդունման խնդրին՝ Ռ. Վարդանյանը հնարավոր է համարում, որ Հովհաննես Գաբեղենացի կաթողիկոսը, որն ուներ ընդգծված բյուզանդամետ կեցվածք, ի սկզբանե ընդունել է Իրիոնյան զատկացուցակը, իսկ որոշ ժամանակ անց, երբ արդեն խիստ սրվել էին հայ-բյուզանդական եկեղեցական հարաբերությունները, Մովսես Եղիվարդեցի կաթողիկոսը 581 թ. Դվինում կայացած ժողովով մերժել է այն եւ վավերացրել է էսսյան զատկացուցակը³⁴:

Հարցի վերաբերյալ Հ. Միքայել Չամչյանի տեսակետն է պաշտպանում Գր. Բրուսյանը³⁵: Նա հանգել է հետեւյալ եզրակացություններին. հայերը նախքան Անդրեասի 200-ամյակի ավարտը, 551 թ. լուծել են տոմարական խնդիրը Հայոց մեծ թվականի հիմնումով: Խնդիրը լուծվել է կաթողիկոս Մովսես Եղիվարդեցու նախաձեռնությամբ³⁶ եւ Գլակի Սբ. Կարապետ վանքի վանահայր ժամանակի նշանավոր տոմարագետ Աթանաս Տարոնացու ջանքերով: Աթանաս Տարոնացին, լինելով հմուտ տոմարագետ, կազմում է սեփական զատկացուցակը՝ օգտագործելով Անդրեաս Բյուզանդացու կիրառած վերադիրների համակարգը: Աթանասը սահմանում է նոր տասնիններյակ՝ դրա սկիզբը դնելով Անդրեասի

³¹ Տէն անդ, սյունակ 663-665:

³² Տէն Հ. ԲԱԳԱՆՅԱՆ, Օրացույցի պատմություն, Երեւան 1970, էջ 63, է. ԱՂԱՅԱՆ, Ակնարկներ Հայոց տոմարների պատմության, Երեւան, 1986, էջ 168, 176:

³³ Տէն Ռ. ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ, Հայոց տոնացույցը. 4-18-րդ դարեր, Երեւան 1999, էջ 115:

³⁴ Տէն անդ, էջ 133-140:

³⁵ Տէն Գր. ԲՐՈՒՏՅԱՆ, Հայոց տոմարի որոշ հարցերի մասին. Հայոց օրացույցի բարեկարգումն ու կաթողիկոսների գահացուցակը, «Էջմիածին», 1994, Ը, էջ 30-48 (այսուհետեւ՝ Գր. Բրուսեան, Կաթողիկոսների գահացուցակը):

³⁶ Հեղինակը այս շրջանի կաթողիկոսների համար տալիս է հետեւյալ ժամանակագրություն՝ Մովսես Եղիվարդեցի (551-581), Վրթանես Քերթով (տեղապահ՝ 581-584), Հովհան Բագարանցի (584-610) եւ այլն: Տէն Գր. ԲՐՈՒՏՅԱՆ, Կաթողիկոսների գահացուցակը, էջ 44:

200-ամյա զատկացուցակի ավարտից անմիջապես հետո: Միեւնույն ժամանակ նրա սահմանած 19-երյակի վերադիրների համակարգը ամբողջովին ներդաշնակ է մնում Անդրեասի վերադիրների համակարգին (փաստորեն, փոխվում է միայն 19-ամյակի առաջին տարվա դիրքը): Անդրեասյան զատկացուցակի վերջին Զատիկը 552 թ. էր, Աթանասի ցուցակի առաջին Զատիկը՝ դրա հաջորդ՝ 553 թ.: Աթանասի զատկացուցակի տեւողության մասին ուղղակի տվյալներ չկան: Հստակ է, որ այն չէր կարող հիմնված լինել 532-ամյա պարբերաշրջանի վրա: Ասվածը փաստում են մի քանի հանգամանքներ: Ինչպես վերը նշեցինք, տոմարի կարգավորումն ու զատկացուցակի ստեղծումն Աթանասն արել է 551 թվականին՝ Ալեքսանդրիայի հայտնի ժողովից 10 տարի առաջ, իսկ 532-ամյա բոլորակի ստեղծումը մեր մատենագիրները վերագրում են հենց այդ ժողովին. հետեւաբար նա չէր կարող տեղյակ լինել 532-ամյա պարբերաշրջանի մասին: Հայկական շարժական օրացույցի հիման վրա հնարավոր չէր 532-ամյա պարբերաշրջան կազմել: Աթանասը կիրառել է հայկական ավանդական օրացույցը՝ 365-օրյա տարիներով եւ շարժական տարեմուտով: Քանի որ մեր օրացույցում չկար նահանջ տարիների համակարգ, Նավասարդի 1-ը Հուլյան տոմարի համեմատ 4 տարում մեկ օրով փոփոխվում էր: Հետեւաբար այս հանգամանքը զատկացուցակ կազմելիս պետք է հաշվի առնվեր: 552 թ. Նավասարդի 1-ը համապատասխանում էր Հուլյան օրացույցի հուլիս 11-ին: Ինչպես գիտենք, Զատիկը որոշելիս կարեւոր կետը գարնանային գիշերահավասարն էր՝ մարտի 20-ը³⁷: Մարտի 20-ի եւ հուլիսի 11-ի միջեւ կար 113 օր: Մինչեւ Նավասարդի 1-ը, 4 տարում մեկ օր առաջանալով, հասներ գարնանամուտի օրվան, պետք էր 452 տարի³⁸: Հետեւաբար Աթանասի կազմած զատկացուցակը կարող էր ունենալ 452

³⁷ Հայ միջնադարյան տոմարագետների աշխատություններում գարնանամուտի օրը համարվում էր ոչ թե մարտի 21-ը, այլ 20-ը: Հայկական ավանդույթում գարնանամուտ ասելով հասկացվել է ձմեռվա վերջին օրը, իսկ արեւմտյան ավանդույթում նույն եզրը կիրառվել է գարնան առաջին օրվա համար: Այստեղից էլ ծագում էր գարնանամուտի մեկօրյա տարբերությունը, այսինքն՝ երկու դեպքում էլ տոմարական հաշվումների մեջ գարնան առաջին օրը համարվում է մարտի 21-ը: Տէս ԳՐ. ԲՐՈՒՏԵԱՆ, Հայկական օրացույցը իր սկզբնաւորումից մինչեւ մեր օրերը, Երեւան, 2018, էջ 28 (այսուհետեւ՝ ԳՐ. ԲՐՈՒՏԵԱՆ, Հայկական օրացույցը):

³⁸ Եթե Նավասարդի 1-ը առաջանալով հասներ մարտ-ապրիլ միջակայքին, հնարավոր է՝ ստացվեր այնպես, որ Նավասարդի 1-ից մինչեւ հաջորդ Նավասարդի 1-ն ընկած ժամանակահատվածում լիներ ոչ թե մեկ, այլ երկու Զատիկ, իսկ դրան հաջորդող տարում Զատիկ չլիներ: Նման իրավիճակներ պատմության մեջ մի քանի անգամ պատահել են: Տէս ԳՐ. ԲՐՈՒՏԵԱՆ, Հայկական օրացույցը, էջ 38–39:

տարուց պակաս ցանկացած տեղողություն: Ամենայն հավանականությամբ Աթանասը կազմել է 95-ամյա զատկացուցակ:

Հայ Եկեղեցու կողմից ինքնուրույն տոմարի եւ զատկացուցակի ստեղծումը կարելի է դիտարկել ժամանակաշրջանի պատմաքաղաքական եւ դավանաբանական իրադրություն համատեքստում: 6-րդ դարի սկզբից Հայ Եկեղեցին սկսել էր պաշտոնական դիրքորոշում արտահայտել Քաղկեդոնի ժողովի նկատմամբ: Մատենագիրների վկայությամբ՝ Հայոց Բաբեկեն հայրապետը հայ, աղվան եւ վրաց եպիսկոպոսների հետ Դվինի Կաթողիկե մայր եկեղեցում ժողով է գումարում, որտեղ «նզովվեցին զչարափառ ժողովն Քաղկեդոնի եւ զտոմարն Լեւոնի»³⁹: Հայ Եկեղեցին քաղկեդոնականությունը նույնացնում էր նեստորականության հետ, որն այդ ժամանակ լայն տարածում եւ հովանավորություն էր գտել Պարսկաստանում: Հայ Եկեղեցու նեստորամերժ եւ քաղկեդոնամերժ դիրքորոշումը ուներ նաեւ քաղաքական երանգներ: Այն երկրի ներքին ինքնուրույնությունը պահպանելու եւ Հայ Եկեղեցին մի դեպքում Սասանյան Պարսկաստանի, մյուս դեպքում Բյուզանդական կայսրության ազդեցությունից եւ հալածանքներից պաշտպանելու նպատակ էր հետապնդում: Այս ամենը, բնականաբար, հանգեցնում էր քաղկեդոնական եկեղեցիներից Հայ Եկեղեցու մեկուսացմանը:

Նշված ժամանակաշրջանը ինքնուրույն տոմար ստեղծելու համար հարմար ժամանակաշրջան էր: 552 թ. ավարտվել էր բոլորի կողմից ընդունված Անդրեասյան 200-ամյա զատկացուցակը, եւ քրիստոնեական աշխարհում տոմարական խառնաշփոթ էր տիրում: Ընդհանրական որոշում չէր կայացվել, եւ հետեւաբար Հայ Եկեղեցու ինքնուրույն տոմարական ձեռնարկումն օրինական էր:

Հայկական օրացույցը, որը կիրառվում էր այդ ժամանակ Հայաստանում, ստեղծվել էր նախաքրիստոնեական շրջանում եւ հարմարեցվել էր նախկին կրոնի պահանջներին: Քրիստոնեական տոնացույցը հիմնված էր հրեական լուսնա-արեգակնային օրացույցի եւ հռոմեական արեգակնային օրացույցի վրա: Հայկական օրացույցը ներդաշնակ չէր սրանցից ոչ մեկին: Այս ամենի հետեւանքով հայկական օրացույցի հիման վրա քրիստոնեական տոնացույց կազմելը մեծ դժվարություններ էր առաջացնում:

³⁹ ՄՈՎՍԵՍ ԿԱՂԱՆԿԱՏՈՒԱՅԻ, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, «Մատենագիրք Հայոց», հտ. ԺԵ, աշխ.՝ Վ. Առաքելյանի, Անթիլիաս-Լիբանան, 2010, էջ 338-339: Տե՛ս նաեւ ՅՈՎՀԱՆՆԵՍ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍ ԴՐԱՍԽԱՆԱԿԵՐՏՅԻ, Պատմութիւն Հայոց, «Մատենագիրք Հայոց», հտ. ԺԱ, աշխ.՝ Գ. Տէր-Վարդանեանի, Անթիլիաս-Լիբանան, 2010, էջ 394:

Աթանասն իր տոնացույցը կազմելիս հաղթահարում է այս դժվարությունների մի մասը: Սակայն կային հարցեր, որոնք նրա ժամանակ դեռ լուրջ խոչընդոտներ չէին: Հետեւաբար Աթանասը չի անդրադարձել այդ հարցերին: Այդ խնդիրները առաջ են գալիս իրենից մեկ դար անց⁴⁰:

Աթանասի զատկացուցակը ավարտվում է 647 թ.: Այդ ժամանակ երկրի ներքաղաքական կյանքը խիստ աննպաստ էր տոմարական նոր կարգավորումներ անելու համար: 640 թ. սկսած՝ արաբները պարբերաբար ասպատակությունների եւ ավարառության էին ենթարկում Հայաստանը: Այսպես շարունակվում է մինչեւ 652 թ. հայ-արաբական հաշտության պայմանագիրը, որին հաջորդում է հարաբերական խաղաղության մի շրջան: 13 տարի անց՝ 665 թ., տեղի է ունենում հերթական ծռազատիկ, որը շատ նշանակալի իրադարձություն էր եւ ավելի հրատապ էր դարձնում տոմարական բարեփոխում կատարելու անհրաժեշտությունը: Ահա այս հարցերը եւ երկրում ստեղծված հարաբերական խաղաղ վիճակը նպաստում են, որ ժամանակի կաթողիկոս Անաստաս Ակոռեցին զբաղվի տոմարական խնդիրների լուծմամբ: Նրա պահանջով՝ ժամանակի նշանավոր գիտնական եւ տոմարագետ Անանիա Շիրակացին կազմում է հայկական անշարժ տոմար եւ դրա հիման վրա կազմում է 532-ամյա զատկական ցուցակ: Նրա՝ տոմարական բարեփոխման մասին տեսակետները միանշանակ չեն: Դրա պատճառն այն է, որ Շիրակացու «Քննիկոն»-ն ամբողջությամբ մեզ չի հասել: Բարեբախտաբար, նրա կազմած 532-ամյա պարբերաշրջանից որոշակի հատվածներ պահպանվել են: Այդ աղյուսակների մանրակրկիտ վերլուծությամբ պարզ է դառնում, որ Շիրակացին իրոք օրացույցը անշարժացրել է⁴¹: Յավով սրտի, «Քննիկոն»-ը պաշտոնական ընդունելության չարժանացավ եկեղեցու կողմից: Անաստաս կաթողիկոսը նպատակ ուներ ընդունել այն եկեղեցական ժողովով, սակայն 667 թ. մահացավ: Որոշ ժամանակ անց մահացավ նաեւ Շիրակացին: Նրանցից հետո այս խնդիրն անհրաժեշտ ուշադրության չարժանացավ: Այնուամենայնիվ Շիրակացու տոմարը մոռացության չմատնվեց: Այն զուգահեռաբար կիրառվել է Աթանասի տոմարի հետ: Միայն այն փաստը, որ Շիրակացու տոմարից եւ 532-ամյա զատկացուցակից մեզ են հասել մեկից ավելի ձեռագիր ընդօրինակություններ, իսկ

⁴⁰ Տէն Գր. ԲՐՈՒՏԵԱՆ, Հայկական օրացույցը, էջ 30:

⁴¹ Մանրամասն տես Գր. ԲՐՈՒՏԵԱՆ, Հայոց տոմարի որոշ հարցերի մասին. Հայոց մեծ թուական, «Էջմիածին», 1983, Հ, էջ 41-44:

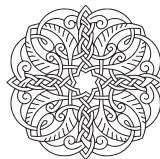
նրանից մեկ դար առաջ ապրած Աթանաս Տարոնացուց ոչինչ չի հասել, խոսում է այն մասին, որ եկեղեցական ժողովի կողմից վավերացման շարժանանալով հանդերձ՝ Շիրակացու տոմարն ավելի լայն կիրառություն է ունեցել, քան Աթանասինը: Այս ամենը պայմանավորված էր Շիրակացու մեծ հեղինակությամբ եւ Աթանասի տոմարի նկատմամբ նրա կազմած օրացույցի ակնհայտ առավելություններով⁴²:

РЕЗЮМЕ

Начиная с V века отношения между Армянской Апостольской Церковью и соседними халкедонскими церквями всегда сопровождались спорами, расхождениями и столкновениями. Одно из противоречий, которое время от времени приводило к столкновениям (за 532 г. четыре раза), была разница в дне Святой Пасхи, которая возникла как из-за календарных, так и канонических проблем. Это явление специалисты называют Кривая пасха. В статье предпринята попытка представления и выявления причин ее возникновения.

SUMMARY

Relations between the Armenian Apostolic Church and the neighboring Chalcedonian churches have always been accompanied by disputes, controversies and conflicts since the 5th century. One of the contradictions that resulted in clashes from time to time (four times during 532 years) was the difference of the Easter date, caused by problems related to the Church calendar and canons. In this article we have tried to identify and explain the reasons of the Easter date difference.



⁴² Տէս Գր. ԲՐՈՒՏԵԱՆ, *Օրացույց Հայոց, Ս. էջմիածին, 1997, էջ 60*:

ՍԵՅՐԱՆ ԶԱՔԱՐՅԱՆ

Փիլիսոփայական գիտ. դոկտոր, ԵՊՀ

Ս. ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵԼԱՅՈՒ ՈՒՍՈՒԽՔՆ ԱՌԱՔԻՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ

ՍՈՒՐԲ ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵԼԱՅՈՒ (1346–1409 թթ.) աստվածաբանական-փիլիսոփայական ուսմունքում առանցքային տեղ են զբաղում բարոյա-փիլիսոփայական այնպիսի հարցեր, որոնք անմիջականորեն առնչվում են մարդու փրկությանը, կյանքի իմաստին ու նպատակին, ապրելակերպին ու գործելակերպին, այդ թվում նաեւ մարդու բարոյական նկարագիրը բնորոշող առաքինություններին ու արատներին¹: Տաթեւացու համար առաքինությունների հարցը կարեւորվում է հատկապես այն պատճառով, որ նա մարդու հոգու եւ մարմնի խնամքի, հոգու մասերի բարեկարգման, մարդու բարոյական կատարելագործման ու փրկության խնդիրները կապում է առաքինությունների ձեռքբերման եւ կյանքում դրանցով առաջնորդվելու հետ: Այս իմաստով Տաթեւացին հանդես է գալիս որպես անտիկ մտածողների, հատկապես Արիստոտելի «առաքինության բարոյագիտության» հետեւորդ², անշուշտ, առաքինությունների արիստոտելյան տեսությունը լրացնելով քրիստոնեական կրոնին բնորոշ հարցադրումներով եւ մեկնաբանություններով: Մասնավորապես, եթե Արիստոտելը ապրում էր «առանց մեղքի զգացման» (Ֆ. Նիցշե)

¹ Եթե առաքինությունների մասին Գրիգոր Տաթեւացու ուսմունքը փիլիսոփայական տեսանկյունից ըստ էության չի հետազոտվել, ապա կրոնական տեսանկյունից դիտարկվել է աստվածաբան Ղեւոնդ վրդ. Հովհաննիսյանի գրքում, որում հեղինակը իր առջեւ խնդիր չի դնում վերհանելու Տաթեւացու երկերի փիլիսոփայական ուղղվածությունը, ոչ էլ համեմատական վերլուծությանը ցույց տալու դրանց տեղը հայրախոսական գրականության մեջ, այլ համակարգված ներկայացնելու նրա ասույթներն ու քարոզները (տե՛ս Դ. Оганесян, Святой Григор Татеваци и его нравоучение, Ереван, 2009, էջ 6–7):

² «Հետեւորդ» ասվում է վերապահումով, որքանով հնարավոր էր լինել այդպիսին միջնադարում: Համեմատության կարգով նշենք, որ, օրինակ, կաթողիկոս Հովհան Մանդակունին թվարկում է չորս առաքինություններ՝ լուսությունը, խոնարհությունը, Աստու պատվիրանները պահելը եւ նեղությունը, որոնք առնչություն չունեն արիստոտելյան ուսմունքի հետ եւ ունեն զուտ կրոնական բնույթ (տե՛ս Ս. Հովհաննիսյան, ՄԱՆԴԱԿՈՒՆԻ, Ճառեր, Ս. էջմիածին, 2008, էջ 237): Իսկ Տաթեւացին չորս առաքինություններ ասելով հասկանում է ավանդական չորս առաքինություններ՝ խոհեմությունը, արիությունը, ողջախոհությունը եւ արդարությունը:

աշխարհում, ապա Տաթեաացու մարդաբանական եւ բարոյափիլիսոփայական հայացքների հիմքում ընկած են մեղսագործ, դրախտից վտարված, աստվածային պատվիրանները չկատարող, այսինքն՝ մահացու մեղքեր գործող եւ Աստծու ողորմությունը հայցող, Աստծուն հաճոյացող, իր փրկությանմբ եւ երկնային ապագայով մտահոգ մարդու մասին պատկերացումները: Եթե Արիստոտելի համար առաքինությունների միջոցով մարդը կարող է հասնել երանելի կեցությանը՝ բանական-հայեցողական գործունեությանը, ապա Տաթեաացու համար առաքինի կյանքը «պատվական» մահվան, մարդու փրկության եւ հանդերձյալ կյանքում դրախտ ընկնելու հուսալի գրավականն է: Հետեւելով Արիստոտելին եւ անձնիշխանության մասին քրիստոնեական մարդաբանության հիմնարար սկզբունքներին՝ Տաթեաացին կարծում է, որ առաքինությունները բնորոշ են բանականությամբ ու կամքի ազատությամբ (ինքնիշխանությամբ) օժտված էակներին, որոնք ի վիճակի են կայացնելու ինքնուրույն որոշումներ եւ պատասխան տալու դրանց հետեւանքների համար:

Քանի որ քրիստոնեական բարոյափիլիսոփայության համաժիրում առաքինությունների հարցը անմիջականորեն կապված է մարդու փրկության, կյանքի իմաստավորվածության, հոգու մաքրագործման ու բարոյական ինքնակատարելագործման հետ, ուստի ենթադրվում է մարդու կողմից մարմնական-զգայական ու երկրային-նյութական ցանկությունները եւ կրքերը զսպելու ու հաղթահարելու եւ հոգեւոր արժեքներով ապրելու ճիգ ու կամք: Տաթեաացու կարծիքով՝ այդ նպատակին հասնելու համար մարդն ունի ի վերուստ տրված բնական հատկություններ եւ ունակություններ, այդ թվում յոթ զորություններ կամ առաքինություններ, որոնք ունեն իրենց գործերը, մասերն ու գործառույթները: Դրանցից երեքը՝ հավատը, հույսը եւ սերը, աստվածային առաքինություններ են, որովհետեւ վերաբերում են Աստծուն եւ շնորհված են Նրա կողմից, իսկ մյուս չորս առաքինությունները՝ խոհեմությունը, արիությունը, ողջախոհությունը եւ արդարությունը, մարդկային են, որովհետեւ վերաբերում են մարդուն եւ Աստծու ներգործությամբ մարդու մեջ ծնվում են մարդկային հարաբերությունների ու հաղորդակցման ընթացքում: Այլ խոսքով՝ եթե աստվածային առաքինությունները Աստծուց մարդու մեջ անմիջական հեղման ու ներգործման արգասիք են, ապա մարդկայինները՝ միջնորդավորված են: Եթե Արիստոտելը առաքինությունները բաժանում է երկու խմբի՝ դիանոբարոյական (մտավոր) եւ բարոյական, ապա

Տաթեւացին, հենվելով տարբեր հիմքերի վրա, հիմնականում միեւնույն առաքինությունները դասակարգում է հետեւյալ խմբերի մեջ՝ ա) աստվածային եւ մարդկային, բ) բարոյական, տնտեսական եւ քաղաքական, գ) աստվածային, բարոյական եւ ստացական, դ) տեսական ու գործնական, ե) անբան ու բանական: Թեեւ նա դիտարկում է առաքինությունների դասակարգման մի քանի տարբերակ, այդուհանդերձ առավելապես ուշադրություն է դարձնում միջնադարում տարածում գտած աստվածային երեք ու մարդկային չորս առաքինություններին՝ սահմանելով եւ հանգամանորեն բնութագրելով դրանցից յուրաքանչյուրի էությունը, մասերը, տեսակներն ու գործառույթները: Ի դեպ, բացի այդ յոթ առաքինություններից տարբեր առիթներով նա թվարկում է նաեւ որեւէ դասակարգման մեջ չմտած այլ առաքինություններ (հարկ է նշել, որ թե՛ Արիստոտելը եւ թե՛ Տաթեւացին իրենց երկերում թվարկում են բազմաթիվ առաքինություններ), որոնք ներհատուկ են հոգու առանձին մասերին ու ամբողջական հոգուն, կամ առաքինություններ, որոնք հիմնականում բնորոշ են քրիստոնեական կրոնին (հնազանդություն, խոնարհություն, ողորմածություն, գթասրտություն, ապաշխարություն եւ այլն): Օրինակ, եթե հոգու ցանկական, ցասմնական եւ բանական մասերը ունեն իրենց առաքինությունները (ողջախոհություն, արիություն, իմաստություն), ապա ամբողջության մեջ վերցրած հոգուն բնորոշ են արդարության, ազատության եւ մեծահոգության առաքինությունները:

Անդրադառնալով առաքինության սահմանման հարցին՝ Տաթեւացին նշում է, որ փիլիսոփաներն ու վարդապետները տարբեր կերպ են նկարագրել ու սահմանել առաքինությունը: Օրինակ, ըստ նրա՝ «Հոգու մասին» գրքում Արիստոտելը առաքինությունը սահմանում է որպես մարդու հոգին ու վարքը կարգավորող («առաքինութիւն է ունակութիւն մտաց բարւոք կարգաւորեալ»³) եւ ծայրահեղությունները մերժող ու չափի մեջ պահող մտքի ունակություն. «առաքինութիւն է ունակութիւն մտաց կալովն ի մէջն ի մեր կողմանէ: Մէջն այն է որ ամենայն առաքինութիւն չափաւորն է եւ մէջն»⁴: Այս սահմանման մեջ շեշտվում է առաքինության էական գծերից մեկը՝ ծայրահեղամերժությունը եւ միջին ճանապարհի

³ ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵՒԱՅԻ, Գիրք հարցմանց, Կ. Պոլիս, 1729, էջ 578:

⁴ ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵՒԱՅԻ, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, Կ. Պոլիս, 1740, էջ 95: Ի դեպ, առաքինություններին Արիստոտելն անդրադառնում է ոչ թե «Հոգու մասին», այլ «Նիկոմախի բարոյագիտություն» եւ «Մեծ բարոյագիտություն» երկերում (տե՛ս АРИСТОТЕЛЬ, Сочинения, т. 4, М., 1984, էջ 53-374):

ընտրությունը, որը չափավոր վարքի նախապայմանն է: Ծայրահեղությունները (օրինակ, վախկոտություն-անխոհեմություն, ամոթխածություն-անամոթություն, ժլատություն-վատնողություն եւ այլն) արատներ են, իսկ դրանց միջինը (օրինակ, քաջությունը, համեստությունը, առատաձեռնությունը եւ այլն), որոնք հնարավոր տարբերակներից լավագույնի ընտրությունն են՝ առաքինություն: Առաքինությունը երկու ծայրահեղությունների միջինի ընտրությունն է, լավագույն ձեռով (հասարակության մեջ ընդունված, տվյալ դեպքում սուրբգրային ավանդույթով հաստատված բարոյական կանոններին ու ավանդույթներին համապատասխան) վարվելու կարողություն: Ըստ Տաթեւացու՝ եթե վերոբերյալ սահմանումը առավելապես վերաբերում է գործնական առաքինություններին, ապա «առաքինութիւն է ունակութիւն մտաց բարւոք կարգաւորեալ» սահմանումը առավելապես՝ ստացական առաքինություններին:

Առաքինության արիստոտելյան մի այլ սահմանում ցուցադրում է առաքինության եւ բանականության ու կամքի միջեւ գոյություն ունեցող կապը. «առաքինութիւն է ունակութիւն մտաց կալովն ի մէջն ի մեր կողմանէ համաձայնեալ բանականութեանն»⁵: «Համառօտ լուծումն առաքինութեանցն Արիստոտէլի» երկում առաքինությունը նա նույնպես սահմանում է որպէս «կամաւոր ունակութիւն մտաց կալովն ի մէջն ի մերս կողմանէ. սահմանեալ բանականաւն»⁶: Տվյալ դեպքում «կամաւոր» եւ «սահմանեալ բանականաւն» արտահայտությունները չեն գործածվում պատահականորեն, որովհետեւ արարքը գնահատվում է առաքինի, եթե գիտակցված է, հիմնված է մարդու կամային որոշման վրա եւ եթե համապատասխանում է բանականության պահանջներին ու բարոյականության սկզբունքներին: Այս իմաստով առաքինության հակադրությունը մեղքն է: Սա բանապաշտական (ռացիոնալիստական) բարոյագիտության ելակետային հիմնադրույթներից է, որը հստակ դրսեւորվում է նաեւ առաքինության տաթեւացիական վերլուծություններում: Այսպիսի մոտեցումը բնորոշ էր Սոկրատեսի, Պլատոնի եւ Արիստոտելի ուսմունքներին, որոնցում հոգու եւ մարմնի խնամքի, կրքերի մահացման կամ զսպման-դաստիարակման գործում կարեւորվում է բանականության եւ գիտելիքի դերը: Օրինակ, ըստ Տաթեւացու՝ Արիստոտելը տարբերակում

⁵ ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵՒԱՅԻ, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 95:

⁶ ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵՒԱՅԻ, Համառօտ լուծումն առաքինութեանցն Արիստոտէլի, ՄՄ, Թ. 1695, էջ 261բ:

է հոգու երեք մաս (զորությունն)՝ տնկական, որը անհնազանդ է բանականությունը, քանի որ աճելը, հասունանալը չեն կարող վերահսկվել բանականությամբ, ուստի չեն կարող ենթակա լինել առաքինություններին, երկրորդը՝ ցասմնականն ու ցանկականը ենթական են բանականությանը, սակայն սրանք չեն կարող ենթակա լինել «իմանալի» (աստվածային) առաքինություններին: Երրորդ զորությունը բանականությունն է, որը ենթակա է աստվածային առաքինությանը: Տաթեւացու կարծիքով՝ առաքինությունը հնարավոր է այն դեպքում, եթե ցանկականն ու ցասմնականը ենթարկվում են բանականությանը, այսինքն՝ երբ բանականությունը կարողանում է կարգավորել դրանց գործերը եւ վերահսկողություն հաստատել դրանց նկատմամբ: Սա մարդուն բնորոշ հատկություն է, որովհետեւ «մարդոյն է կարգաւորել զկիրս բարկութեան եւ ցանկութեան ըստ կանոնաց բանականին»⁷: Ի դեպ, Տաթեւացին կարծում է, որ բանականությունը այդ գործառույթը սկսում է կատարել այն պարագայում, երբ ձեռք է բերում փորձառություն եւ գիտելիք: Մարդն ի ծնէ չունի պատրաստի, լիարժեք գործող «իմաստուն» բանականություն, այն իմաստնանում եւ կարգավորող-վերահսկող կառավարչի վիճակ ձեռք է բերում մարդու հասունացման ու զարգացման ընթացքում: Քննարկելով բանականության հասունության հարցը՝ Տաթեւացին նշում է դրա մի քանի ցուցիչներ. բանականությունը աճում է մարդու տարիքի փոփոխությամբ, կրթությամբ ու հանճարով, կատարյալ խոհեմությամբ եւ, վերջապես, առաքինությամբ⁸: Փաստորեն, առաքինությունը բանականության հասունության բարձրագույն դրսեւորումն է:

Հետեւելով Արիստոտելին՝ ուրիշ մտածողներ նույնպես կապ են տեսնում առաքինության եւ բանականության միջեւ՝ առաքինությունը սահմանելով որպես «հաւասարութիւն կենաց, համաձայնեալ բանականութեանն: Քանզի առնէ զմիտսն անյաղթելի եւ անփոփոխելի ի մէջ յաջողութեանց եւ թշուառութեանց ամենի»⁹: «Առաքինութիւն է ունակութիւն մտաց ըստ կերպի բնութեան հաւանական բանականութեան» սահմանումը ցուցանում է, որ գերազանցապես բանականությունն է մարդուն ուղղորդում դեպի առաքինություններ: Սա արդեն առաքինության ստորիկյան ըմբռնման արձագանքն է. ստորիկների համար առաքինությունը

⁷ ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵՒԱՅԻ, Գիրք հարցմանց, էջ 274:

⁸ ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵՒԱՅԻ, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 240:

⁹ ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵՒԱՅԻ, Գիրք հարցմանց, էջ 578:

բնական ու բանական չափանիշներով կարգավորվող կյանքն է: Տաթեւացին ընդունում է նաեւ բանականության ու կամքի, տեսականի ու գործնականի միասնության վերաբերյալ պլատոն-արիստոտելյան ու անհաղթյան այն միտքը, որ գիտելիքը դեռեւս առաքինությունն է, անհրաժեշտ է նաեւ կամք՝ գիտելիքը կյանքում իրագործելու համար: Եթե որոշ կենդանիներ ու թռչուններ ի բնե արդար են, սրատես, արի, ողջախոհ, տիրասեր եւ այլն, եւ որոշ մարդիկ էլ (օրինակ՝ հեթանոսները) «ըստ բնական բարուցն զարդարութիւն գործեն», ապա «մեզ պարտ է կամօք ստանալ զոր նօքա բնութեամբ ունին»¹⁰: Տաթեւացին կարեւորում է ոչ միայն բանականությունը, այլեւ մարդու՝ առաքինությամբ զարդարվելու կամային ջանքը: Դրա հետ մեկտեղ նա չի բացառում այլ ուղիներով, այդ թվում արտաքին միջամտությամբ («ի բռնութենէ քարոզչաց եւ ի սպառնալեաց տանջանացն»¹¹) ու աստվածային ներգործությամբ առաքինություն ընտրելու/պարտադրելու եւ գործելու հնարավորությունը:

Ի տարբերություն անտիկ իմաստասերների՝ Եկեղեցու վարդապետները առաքինությունը սահմանելիս ներմուծում են «Աստված» ու «աստվածային ներգործություն» հասկացությունները: Ըստ նրանց՝ առաքինությունը է «բարի որակութիւն մտաց, զոր միայն Աստուած ներգործէ ի մարդն»¹² կամ՝ «առաքինութիւն է բարի որակութիւն մտաց, որով բարուք կեցեալ լինի. զոր միայն Աստուած ներգործէ ի մարդն»¹³: Սա առավելապես վերաբերում է աստվածային առաքինություններին, թեւէ վերջին հաշվով բոլոր առաքինությունները, ինչպես վերը նշվեց, Աստծուց են: Հենվելով այս սահմանումների վրա՝ Տաթեւացին ձեւակերպում է առաքինությունների գլխավոր գործառույթները. «Առաքինութիւնն զարդարէ, ուղղէ եւ կարգաւորէ զոգիս մեր ըստ բոլորին, եւ ըստ մասանց»¹⁴: Օրինակ՝ հոգու բանական մասը կարգավորվում է խոհեմությամբ, ցասմականը՝ արիության, ցանկականը՝ ողջախոհությամբ, բոլորը միասին կարգավորվում են արդարության, իսկ հոգին՝ որպես ամբողջություն, կարգավորվում է ազատության, արդարության եւ մեծահոգության առաքինություններով: Առաքինությունները կոչված են

¹⁰ ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵՒԱՅԻ, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 302:

¹¹ ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵՒԱՅԻ, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ձմերան հատոր, Կ. Պոլիս, 1740, էջ 274:

¹² ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵՒԱՅԻ, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 95:

¹³ ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵՒԱՅԻ, Համառօտ լուծումն առաքինութեանցն Արիստոտելի, ՄՄ Թ. 1695, էջ 261բ:

¹⁴ ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵՒԱՅԻ, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 95:

զարդարելու, ուղղելու եւ կարգավորելու ոչ միայն հոգու մասերը, այլեւ հոգու եւ մարմնի, մտքի եւ կամքի, հավատքի եւ գործի փոխհարաբերությունները: Առաքինությունները մարդուն դարձնում են հոգով ու մարմնով ուժեղ, հաստատակամ ու բարոյապես անխոցելի, ինչի շնորհիվ նա ի զորու է դառնում դիմակայելու տարատեսակ փորձություններին ու մարտահրավերներին: Նկատի ունենալով առաքինության այս հատկությունները՝ Տաթեւացին գրում է, որ Արիստոտելը «առաքինի այր քառանկիւնի մարմնոյ բաղդատէ, զի որպէս քառանկիւնի մարմինն յամենայն կողմանէ հաստատուն նստի, սոյնպէս եւ առաքինի այր յոր բախտ որ պատահի, անդրդուելի մնայ. եթէ ի փառս, եթէ յանարգանս՝ ամենայնի համբերէ»¹⁵: Տաթեւացու կարծիքով՝ առհասարակ առաքինությունները գովելի են, իսկ արատները՝ պարսավելի, որովհետեւ՝ ա) առաքինությունների պատճառն Աստվածն է, բ) դրանք տրվում են միայն արդար մարդկանց, գ) առաքինությունները ինքնըստինքյան բարի են եւ պատվական են՝ համեմատաբար այլ բարիների հետ, դ) պատվական են ըստ գործի, ըստ փոփոխման (տգետը դառնում գրագետ եւ այլն), ըստ օրինակի (սրբերը սովորում էին առաքինություններ), ե) «առաքինութիւն է երանութիւն եւ փառք աստի կենացս. եւ ունի յինքն լոյս եւ խնդութիւն»¹⁶, զ) առաքինությունները այնչափ պատվական էին, որ Քրիստոս էր դրանք ուսուցանում¹⁷:

Հաշվի առնելով մարդու կյանքում ունեցած դերն ու նշանակությունը, Տաթեւացին բոլոր առաքինություններից նախապատվությունը տալիս է աստվածային առաքինություններին, որովհետեւ դրանք են «լաւագոյն քան զամենայն առաքինութիւնս» եւ դրանք են անմիջականորեն առնչվում Քրիստոսի փրկչական առաքելության հետ: Մարդու միտքն ու հոգին լուսավորվում ու կենսական լիցքեր են ստանում աստվածային լույսից: Ինչպէս աչքի լույսը միավորվում է արեգակի լույսի հետ եւ դրանից հետո է կարողանում տեսնել, այնպէս էլ Աստծու իմացական լույսը միավորվում է մտքի բանական լույսի հետ, եւ դրանից հետո մարդը տեսնում է երկնային ու երկրային իրողությունները, հավատում Աստծուն, հուսով ու սիրով հաստատվում Նրա մեջ: Այդ բանական լույսի հետ մարդու մեջ մտնում են Օրենքի եւ Ավետարանի

¹⁵ ՍՈՒՐԲ ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵՒԱՅԻ, Մեկնութիւն Յովհաննու Աւետարանին, աշխատասիրութեամբ Ղուկաս արք. Զաքարեանի, Ս. էջմիածին, 2005, էջ 26:

¹⁶ ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵՒԱՅԻ, Գիրք հարցմանց, էջ 578:

¹⁷ ՏէՆ ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵՒԱՅԻ, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 97-98:

լույսերը, որոնք միասնաբար մարդու մեջ հաստատում են կատարյալ հավատ, հույս եւ սեր:

Աստվածային երեք առաքինությունները ունեն ընդհանրություն ու տարբերություններ: Դրանց միջեւ ընդհանուրն այն է, որ այդ երեքն էլ հեղումն են «յաստուածային շնորհացն ի բանական ոգիս»: Իսկ իրարից տարբերվում են բազում առումներով՝ ա) դրանք եղել են երեք ժամանակներում՝ Օրենքներից առաջ, Օրենքների մեջ եւ Ավետարանների մեջ, բ) հաստատվել են երեք լույսով, այսինքն՝ հեղվել են բանական լույսից, գրավոր Օրենքներից եւ Ավետարանի շնորհներից, գ) զանազանվում են ըստ համեմատության՝ հավատը պատշաճում է Հայր Աստծուն, հույսը՝ Որդուն, սերը՝ Սուրբ Հոգուն, դ) տարբերվում են ըստ մտքի երեք կարողության՝ հավատը իմացության կարողությունն է, հույսը՝ ավանդված հիշողության, սերը՝ կամքի հոժարության, ե) զանազանվում են ըստ հոգու երեք զորությունների. հավատը վերաբերում է հոգու բանական մասին, հույսը՝ ցասմնականին, սերը՝ ցանկությանը¹⁸, զ) տարբերվում են իրենց կարգավիճակներով, դերակատարումներով ու գործառույթներով՝ հավատը հիմն է, հույսը՝ որմը, սերը՝ շինվածքը: Հավատը ծառի արմատն է, հույսը՝ ճյուղերը, սերը՝ ծաղիկն ու պտուղը: Հավատը վերաբերում է անցյալին ու հանդերձյալին, հույսը՝ հանդերձյալին, իսկ սերը՝ ներկային: Ըստ որպիսության՝ հավատը վերաբերում է ներկային, հույսը՝ հետմահվանը, սերը՝ հետհարությանը: Հավատն Աստծու էության մեջ է, հույսը՝ բարության, իսկ սերը՝ ճշմարտության ու գեղեցկության: Հավատով մարդը համբերում է, հույսով՝ հաստատում, սիրով՝ զորանում: Հավատը տեսնում է, հույսը՝ ըմբռնում, սերը՝ միավորում: Աստվածային առաքինություններից յուրաքանչյուրն ունի իր հիմնական գործառույթը. հավատով տեսնում ենք ծայրագույն բարին, «հուսովն ակն ունիմք գերագույն բարւոյն», իսկ սիրով ցանկանում ենք վերնային բարին: Հավատով հավատում ենք Աստծու գոյությանը, հուսով՝ ըմբռնում Նրան, սիրով՝ միավորվում Նրա հետ: Դարձյալ, «հաւատովն հաւատամք՝ որ միայն Իւր բարութեամբն զմեզ ստեղծեաց եւ վերստին փրկեաց եւ ո՛չ ի հարկէ»¹⁹, հուսով ակնկալում ենք խոստացած ողորմությունը, զի Նա է գթացողը եւ ճշմարիտը, իսկ սիրով սիրում ենք Նրան, զի Ինքն է ամենաբարին: Աստվածային առաքինություններն ունեն իրենց հակադրությունները.

¹⁸ Տե՛ս ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵՒԱՅԻ, Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ, Կ. Պոլիս, 1746, էջ 570-571:

¹⁹ ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵՒԱՅԻ, Գիրք հարցմանց, էջ 571:

հավատը՝ անհավատություն, հույսը՝ հուսահատություն, սերը՝ ատելություն: Անհավատը չի հավատում ո՛չ Աստծուն, ո՛չ Ս. Գրքին, ո՛չ հատուցմանը եւ ո՛չ Դատաստանին, հուսահատը հույս չունի այլ կյանքի ու արքայության եւ կապված է երկրային կյանքին, իսկ ատողը չի սիրում Աստծուն, ընկերներին ու բարի գործերը:

Տաթեւացու համար աստվածային առաքինություններից գլխավորը եւ առաջնայինը հավատն է: Նա շարագրում է հավատի վերաբերյալ տարբեր մտածողների սահմանումները, որոնք, միասին վերցրած, ամբողջական պատկերացում են տալիս աստվածային այդ առաքինության մասին: Նրա կարծիքով՝ հավատի կատարյալ սահմանումը տվել է Պողոս առաքյալը, եւ դրա տարրերը տարբեր ձեւերով առկա են Եկեղեցու հայրերի ու վարդապետների սահմանումներում: Օրինակ, ըստ Պողոս առաքյալի՝ հավատը հիմն է ամենայն առաքինության, սկիզբը հոգեւոր կյանքի եւ «հաւատն է յուսացելոց իրացն հաստատութիւն. եւ յանդիմանութիւն որոց ոչն երեւին» (Եբր. ԺԱ. 1)²⁰: Ըստ Ոսկեբերանի՝ հավատը սրբազան կրոնի հիմն է, ըստ Եպիփան Կիպրացու՝ հավատն է կամավոր եւ ստույգ նախաճաշակումն այն ճշմարտության, որը դեռ հայտնի չէ, ըստ Մեթոդիոս Օլիմպիացու՝ հավատը առաքինություն է, որով հավատում են անտեսանելի գոյությանը, ըստ Հովհաննես Դամասկացու՝ հավատը մտքի լուսավորությունն է, որով ճանաչում են ծայրագույն ճշմարտությունը: Տաթեւացին նշում է, որ մեծն Դիոնիսիոսը «Աստվածային անուններ» երկում հավատի առաքինությունը սահմանում է որպես՝ ա) «հաւատն է հաստատ կայումն հաւատացելոց, որ զարգարս կացուցանէ ի ճշմարտութիւնն եւ զճշմարտութիւնն ի նոսա»²¹, բ) հավատը անախտաբար մտածմունք է Աստծու մասին, մտքի աչքով համբերությանմբ ու հուսով տեսնելու աներեւոյթը, գ) հավատը առաջին լուսից բանականության մեջ հեղված ունակություն է՝ ճանաչելու հոգեւոր բարին²²:

Տաթեւացին իր երկերում ավելի հաճախ օգտագործում է «հավատը բանական անձի մեջ առաջին լուսից հեղված ունակություն է՝ հոգին կարգավորելու եւ հոգեւոր բարիքները ճանաչելու համար» սահմանումը, որովհետեւ դրանով փորձում է բացատրել մարդու բնությանը ներհատուկ երեւոյթներ: Հավատը հոգու զորություն է, որը բաժանվում

²⁰ Անդ:

²¹ Անդ:

²² Անդ:

է իմացման ու կամքի: Հավատը հանդես է գալիս որպէս իմացութեան ենթակա, իսկ կամքը՝ որպէս հրամանատու: Ինչպէս հավատն է հանճարի մեջ, այնպէս էլ հույսն ու սերն են կամքի մեջ երկու պատճառով. ա) հանճարի խնդիրը ճշմարիտը բացահայտելն է, կամքինը՝ բարին: Հավատի ենթական ճշմարիտն է, ուստի «հաւատն է յիմացումն որպէս ի յենթակայս», իսկ կամքի առջեւ դրվածը բարին է, ուստի հույսն ու սերը «են ի կամքն որպէս ի յենթակայս»: բ) Երկնքի արքայութեանը հետեւում է հավատի պայծառ տեսութեանը, իսկ փառքն ու պսակը հետեւում են հույսին ու սիրուն: Ուստի հավատը իմացման մեջ է, իսկ հույսն ու սերը՝ կամքի:

Աստվածային մյուս առաքինությունը հռչակ է, որն ուղղված է ապագային եւ «է ստոյգ ականալուծիւն հանդերձեալ երանութեանն, յառաջ եկեալ ի շնորհացն Աստուծոյ եւ ի յատուկ արդեացն»²³: Հուսալ առանց արդյունքի հանդգնություն է: Հույսը մտքի ունակությունն է հղացված Աստծու առատությունից եւ բարի արդյունքներով: Հավատն ու հույսը իրարից տարբերվում են այն բանով, որ հավատը վերաբերում է անցյալին ու հանդերձյալին, հույսը՝ միայն հանդերձյալին: Հավատը բարիք է իր եւ ուրիշների համար, հույսը՝ միայն ինքն իր համար:

Տաթեւացին բնականաբար անհամեմատ հանգամանորեն է անդրադառնում սեռ առաքինությանը, որովհետեւ քրիստոնեությունը անպատկերացնելի է առանց սիրո կենսափիլիսոփայության: Նրա կարծիքով՝ սերն է «սկիզբն բարեաց, զի յԱստուծոյ է, եւ է՛ մէջ բարեաց, զի ըստ Աստուծոյ է, եւ է՛ վախճան բարեաց, զի վասն Աստուծոյ»²⁴, կամ՝ «սէրն է գլուխ եւ կատարումն աստուածային առաքինութեանց», եւ «սէրն է գերագոյն եւ կատարեալ բարի», որովհետեւ սերը հավերժական է՝ «հաւատն դադարի յետ մահու. եւ յոյսն յետ յարութեանն. եւ սէրն մնայ յաւիտեան անսպառելի»²⁵: Սերը բարի գործերի սկիզբն է, բարի գործերի դրդապատճառն ու շարժիչ ուժը: Տաթեւացին սահմանում, նկարագրում ու ներկայացնում է սիրո տեսակները, կարգը, աստիճանները, նշաններն ու նշանակությունները եւ այլն: Օրինակ, ըստ ներգործության՝ սերը լինում է քառակի. ա) սերը սիրելություն է, որով սիրում են Աստծուն, ընկերոջը եւ մերձավորին: Սերը առ ընկերը ճանապարհ է սեր առ

²³ Անդ, էջ 573:

²⁴ Անդ, էջ 575:

²⁵ ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵՒԱՅԻ, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Զմերան հատոր, էջ 193:

Աստված, բ) սերը կյանք է, որը սիրողին միացնում է սիրեցյալին, գ) սերը առաքինություն է, որով ցանկանում ենք տեսնել Աստծուն եւ հիանալ Նրանով, դ) սերը առաքինություն է, որով «ախորժակ մերոյս հոգւոյ ամենեւին է ուղիղ»²⁶: Սերը եռակի է՝ բնական, որը սեր է առ ինքն, բարոյական, որը սեր է առ ընկեր եւ շնորհական, որ սեր է առ Աստված: Սերը ունի երեք աստիճան՝ անկատար, կատարյալ եւ գերակատար: Անկատարը մարմնի սերն է, որով սիրում ենք մեզ, եւ որը ծառայողական երկյուղ է պատժի հանդեպ, կատարյալը հոգու սերն է, որով սիրում ենք ընկերոջը, եւ որը «է վասն պատվի», եւ գերակատարը առ Աստծված սերն է, որով սիրում ենք Աստծուն, եւ որը որդիական սեր է Աստծու հանդեպ: Որոշ մտածողներ տարբերակում են սիրո չորս աստիճան՝ հիմքում դնելով դրա բարի ու չար լինելը: Առաջին աստիճանն այն է, երբ մարդը սիրում է ինքն իրեն, որը բարի սեր չէ, երկրորդը՝ երբ սիրում է Աստծուն իր համար. սա վարձատրելի սեր է, երրորդը՝ երբ սիրում է Աստծուն բարի լինելու համար. սա բարի սեր է, չորրորդը՝ եթե մարդ սիրում է «վասն Աստուծոյ». սա լավագույն սերն է: Սերն ունի նշաններ, որոնք ցույց են տալիս սիրողների վերաբերմունքը միմյանց նկատմամբ: Այսպես, սիրողները հոժարությամբ լսում են մեկմեկու, խոսում իրար հետ, առանց ձանձրանալու ծառայում մեկմեկու, մարմինը ու ինչքը տալիս սիրեցյալին, զգուշանում նրան վիրավորելուց, իսկ վիրավորելու դեպքում ներողություն խնդրում. «լինի ցաւակից նմա ի ժամանակի նեղութեան», ուրախանում տեսնելով, ցավում՝ հեռանալով, «սիրէ զոր ինչ նա եւ ատէ զոր ինչ նա», ջանում է հաճոյանալ, երկնչում է անհաճո լինելուց, «զամեն ինչ սիրելոյն իւրն համարի, եւ զիւրն սիրելոյն»: Իսկ կատարյալ սերն այն է, որ «բոլոր սրտիւ սիրէ եւ միշտ սիրէ եւ առանց փոխարինման սիրէ»²⁷ եւ այլն:

Սիրել, թե՛ սիրվել. այս երկընտրանքը Տաթեւացին լուծում է հետեւյալ կերպ. լավ է սիրել, քան սիրվել հետեւյալ պատճառներով. ա) ինչ սիրում ենք, գիտենք, թե ինչ ենք սիրում, իսկ եթե սիրվում ենք, չգիտենք ինչի համար, բ) եթե սիրում ենք, դա մեր առաքինությունն է, իսկ եթե սիրվում ենք, այլոց առաքինությունը, գ) սիրելիս պարտական ենք դարձնում այլոց, իսկ սիրվելիս պարտական ենք դառնում ուրիշներին, դ) սիրելիս շահում ենք մենք, սիրվելիս շահում են ուրիշները:

²⁶ ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵՎԱՑԻ, Գիրք հարցմանց, էջ 575:

²⁷ Անդ, էջ 576:

Բացի սիրո աստիճաններից գոյություն ունի սիրո կարգ, որը ցույց է տալիս, թե որ սերն է արժեքավոր եւ նախապատվելի: Օրինակ՝ վարդապետներն ասում են, որ «սիրել պարտ է նախ զայն որ ի վերոյ է քան զմեզ, այսինքն զԱստուած, եւ ապա զմարմինս մեր. եւ ի նոյն աստիճանս զմարմին ընկերին, զի մարմին երկրորդ է հոգւոյն»²⁸: Այլք ասում են, թե պետք է սիրել Աստծուն, ծնողներին, զավակներին, ընտանիքին, վերջում՝ թշնամիներին: Քրիստոնեական բարոյագիտական ուսմունքում ամենադժվար հասկանալին «սիրի՞ր թշնամիներդ» հորդորն է, որը մշտապես եղել եւ մնում է քրիստոնեության քննադատների թիրախում: Ինչպե՞ս կարելի է սիրել մեկին, որը նպատակ ունի քեզ ոչնչացնելու կամ տառապանք, դժբախտություն պատճառելու: Ո՞րն է առավել. սերը մերձավորներին, թե՞ թշնամու նկատմամբ, հարցնում է Տաթեւացին եւ տալիս հետեւյալ պատասխանը. ամեն ոք պարտավոր է սիրել մերձավորներին, իսկ թշնամուն սիրել առավել արդյունավոր է, քանզի դա կատարելության նշան է, «մեծագոյն առաքինութիւն»՝ «յայտնագոյն նշան սիրոյ, զի է՛լ ընդդէմ շարժման բնութեանն»²⁹: Իսկապէս, թշնամուն սիրելու քարոզը հակաբնական երեւոյթ կարող է թվալ: Այս կապակցութեամբ նախ պետք է պարզել, թե խոսքը ո՞ր թշնամու մասին է, ո՞ր թշնամուն պետք է սիրել եւ որին՝ չսիրել կամ ատել, որովհետեւ թշնամիները շատ են ու տարբեր: Այսինքն՝ տարբեր կարգի կասկածներ փարատելու համար անհրաժեշտ է ավելի հստակ սահմանել «թշնամի» հասկացությունը եւ պարզել թշնամական մտադրությունների ու գործողությունների ցանկը: Տաթեւացու կարծիքով՝ անձնական թշնամիներին պետք է սիրել ու աղոթել նրանց համար, իսկ Աստծու թշնամիներին՝ ատել: Կամ՝ անձնական թշնամուն պարտ է բարին առնել, իսկ Եկեղեցու թշնամուն՝ ո՛չ բարի եւ ո՛չ էլ չար առնել: Կամ՝ պետք է սիրել մարմնի թշնամիներին եւ ատել հոգու թշնամիներին: Օրինակ, ըստ Տաթեւացու՝ հոգին ունի բազում թշնամիներ, որոնք են՝ ա) մարդու մեջ բնավորված ախտերը, բ) աշխարհը եւ մարմինը, գ) կինը («որ զգայարանաց հեշտութեամբն որսայ եւ ըմբռնէ ի կորուստ մարդկան զոգին»³⁰), դ) կռապաշտներն ու հերձվածողները, դավանափոխներն ու քրիստոնեությունը մերժող այլազգիները: Բնականաբար, վերջիններիս (հատկապէս կրոնափոխների ու դավանափոխների)

²⁸ Անդ:²⁹ Անդ, էջ 577:³⁰ ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵԼԱՅԻ, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 556-557:

նկատմամբ Տաթեւացին ավելի խիստ է արտահայտվում՝ նրանց համարելով «հոգեւոր շնացողներ»։ «Նոյնպէս որք թողուն զհայրենի օրէնս սուրբս եւ զուղղափառ դաւանութիւնս, եւ մտանեն յայլ ինչ աղանդս, մահմետականաց կամ քաղկեդոնականս, շնացող կոչին»³¹։ Այսպիսով՝ թշնամիների նկատմամբ Տաթեւացին ցուցաբերում է տարբերակված մոտեցում. մի կողմից նա քարոզում է սիրել անձնական թշնամիներին, որովհետեւ, ըստ նրա՝ «թշնամեաց սէրն կատարեալ առաքինութիւն է, որով նմանիմք Աստուծոյ»³², մյուս կողմից նա արդարացնում է չար ուժերի՝ բռնակալների, անօրենների, զավթիչների, Աստծու եւ Եկեղեցու թշնամիների դեմ պայքարի անհրաժեշտութիւնը։ Պաշտպանելով աշխարհիկ, մարմնական տերերին հնազանդվելու քրիստոնեական պատվիրանը՝ Տաթեւացին միաժամանակ խրատում է երկու դեպքում չհնազանդվել չարամիտ իշխաններին. «մին՝ թէ ի հաւատոյն թիւրեացէ, եւ երկրորդ, թէ ի գործս չարութեան ձգեացէ, ոչ է պարտ լսել»³³։

Մարդկային առաքինութիւնների հարցը քննելիս Տաթեւացին չի շեղվում իր որդեգրած ճանապարհից եւ փորձում է «դասական» չորս առաքինութիւնները մեկնաբանել կրոնական բարոյականութեան տեսանկյունից։ Նրա կարծիքով՝ խոհեմությունը, արիությունը, ողջախոհությունը եւ արդարությունը մարդկային առաքինութիւններ են, որովհետեւ նախ՝ դրանք կարգավորում են մարդկային հոգիները եւ ոչ թե կենդանիների, երկրորդ՝ կարգավորում են «զմեզ, առ մեզ եւ առ ընկերս մեր»։ Դրանք լինում են մի քանի տեսակի՝ ծառայական, անբան, հանձնառական ու ստացական։ Առաքինութիւնները կոչվում են ծառայական, որովհետեւ «ի խառնուածոյ մարմնոյն գոյանան. որք ոչ հետեւին միմեանց» եւ «ի հարկէ խառնուածոյ մարմնոյ լինին ողջախոհ կամ արի»³⁴։ Մարդու խառնվածքով

³¹ Անդ, էջ 558։

³² ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵՎԱՅԻ, Հաւաքեալ քաղուածոյ Մեկնութիւն սրբոյ Աւետարանին Մատթէոսի, ՄՄ Թ. 1295, էջ 107բ։

³³ ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵՎԱՅԻ, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ձմերան հատոր, էջ 194։

³⁴ Միջնադարում տարածված պատկերացման համաձայն՝ եթե մեզք գործելու պատճառներից է չարունակութիւնը, այսինքն՝ մարմնում գտնվող չորս տարրերի եւ հյութերի (մաղձերի) միջեւ համաչափութեան խախտումը, ապա դրանց համաչափութեան ու ներդաշնակութեան ապահովումը առաքինութիւն է։ Օրինակ, Հովհաննէս Պլուզ երզնկացին, նշելով, որ «բնաւորական իմն չարութիւնք եւ առաքինութիւնք հետեւին մարդոյն ի խառնուածոյ մարմնոյ», կարծում է, որ թե՛ մարմնի չորս տարրերի ու մաղձերի եւ թե՛ հոգու մասերի միջեւ ներդաշնակութիւնն ստեղծելու համար «ո՛չ միայն պարտ է իւրաքանչիւր մասին առանձնականաւ զարդարիլ առաքինութեամբ, այլեւ յարմարութիւն իմն առ միմեանս եւ բարեկարգութիւն պահել» (ՅՈՎՀԱՆՆԵՍ ԵՐԶՆԿԱՅԻ, Մատենագրութիւն, հտ. Ա,

պայմանավորված լինելը դեռեւս չի նշանակում, թե առաքինությունները բնածին են: Դրանք մարմնական-հոգեկան հատկություններ են, որոնք «առանց ներգործելոյ» ո՛չ բարի են, ո՛չ էլ չար, ո՛չ գովելի են, ո՛չ էլ պարսավելի: Իսկ խոհեմություն, արիություն, ողջախոհություն ու արդարություն առաքինությունները կոչվում են ստացական, որովհետեւ մարդը դրանք ձեռք է բերում իր կյանքի եւ գործունեության ընթացքում: Տաթեւացին համոզված է, որ «առանց վարժանքի եւ կրթության առաքինություն հնարավոր չէ ստանալ»³⁵: Անբան կոչվում են այն առաքինությունները, որոնք բնորոշ են անբան կենդանիներին, որոնք չգիտեն իրենց արարքների պատճառը: Օրինակ՝ ուղտը խոհեմ է, առյուծը՝ արի, արագիլը՝ արդար եւ այլն: Առաքինությունները կոչվում են հանձնառական, որովհետեւ «ի պատուիրելոյ ումէք գոյ ողջախոհ, այլ պատճառն ոչ գիտէ, նաեւ ոչ հետեւին միմեանց»: Դրանք ունեն իրենց հակադրությունները՝ խոհեմությունը՝ անզգամություն, տգիտություն ու լրբություն, արիությունը՝ բարկություն ու ծուլություն, ողջախոհությունը՝ բղջախոհություն, անժուժկալություն ու զեխություն, արդարությունը՝ անիրավություն ու անհնազանդություն:

Տաթեւացին մարդկային առաքինությունները դասակարգում է նաեւ բարոյական, տնտեսական ու քաղաքական խմբերի մեջ: Բարոյական առաքինությունն այն է, որ զարգարում է մարդու բարքը եւ կարգավորում է հոգու մասերը, այսինքն՝ ցանկականն ու ցասմնականը ենթարկվում են բանական մասին, իսկ մարմինը՝ հոգուն: Տնտեսական առաքինությունն այն է, որ մարդուն այն դարձնում է մարդասեր, ընկերասեր, հեզ, բարեմիտ, հյուրընկալ եւ այլն: Իսկ քաղաքական առաքինությունն այն է, երբ մարդ սիրում է բարին, ատում չարը, ներում է հանցավորներին, քարոզում հաշտություն: Այս երեք առաքինություններ ունեցողը «զիր բարսն կարէ ուղղել, եւ զտունն կարէ շինել, եւ որ զբարսն եւ զտունն կարգաւորէ, այնպիսին կարէ զքաղաք եւ զերկիր կարգաւորել եւ առաջնորդել»³⁶: Տաթեւացին արժեքային առումով առավելությունը տալիս է բարոյական առաքինությանը՝ կարծելով, որ թե՛ քաղաքականն ու թե՛ տնտեսականը «առանց բարոյականին ոչ կարեն կատարեալ լինել»³⁷:

Ճառեր եւ քարոզներ: Բնագրերը հրատ. պատրաստեցին Ա. Երզնկացի-Տէր-Սրապյանը եւ է. Բաղդասարյանը, Երեւան, 2013, էջ 289):

³⁵ ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵՒԱՅԻ, Սողոմոնի առակների մեկնությունը, էջ 21:

³⁶ ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵՒԱՅԻ, Գիրք քարոզութեան որ կոչի Ամարան հատոր, էջ 95:

³⁷ ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵՒԱՅԻ, Համառօտ լուծումն առաքինութեանցն Արիստոտելի, ՄՄ Թ. 1695, էջ 262ա:

Ինչպես աստվածային, այնպես էլ մարդկային առաքինությունները բնութագրելիս Տաթևացին մեկ առ մեկ ներկայացնում է դրանց էությունն ու սահմանումը, նշում դրանցից յուրաքանչյուրի գործն ու մասերը: Խոհեմությամբ, որը իմաստությունն է, հոգու մի գորությունն է, որով մարդը «ընտրութիւն առնէ ի մէջ չարին եւ բարւոյն», զանազանում է սուտն ու ճշմարիտը, խուսափում է չարից ու ստից, ընտրում բարին ու ճշմարիտը: Ի տարբերություն տգետի՝ խոհեմությամբ տոգորվածը ընտրում է խոսելու ու գործելու ճիշտ ժամանակը, տեղն ու հանգամանքները: Խոհեմ մարդը նախ խորհում է, հետո գործում եւ չի շտապում, մինչեւ չափարտի իր գործը: Խոհեմությունն է «ուղղել առաքինութիւնս ըստ բարոյական իմաստասիրութեան», որը ներառում է բարոյականը (ուսուցանում է կարգավորել մարդու վարքը), տնտեսականը (ուսուցանում է կարգավորել ընտանիքը) եւ քաղաքականը (սովորեցնում է կառավարել քաղաքն ու թագավորությունը): Եռակի է խոհեմությունը՝ ա) սրտի խոհեմություն, որով կարգավորվում է ներկան, մտածվում՝ անցյալը եւ կանխատեսվում՝ ապագան, բ) խոհեմություն, որը դրսեւորվում է չափի (խոսքի, գործի) պահպանման մեջ, գ) խոհեմություն, որը դրսեւորվում է գործի մեջ, երբ փախչում են չարից եւ ընտրում բարին:

Արիությունը կամ ժրությունը հոգու գորությունն է, որով հանուն սիրելի բաների հեշտությամբ հաղթահարվում է ամեն մի դժվարություն: Արիության գործն է՝ նեղության պահերին չընկրկել ու չհուսահատվել եւ հեշտության պահերին չթուլանալ, չկորցնել դիմագրելու կարողությունը («ո՛չ ի նեղութիւնն խորտակիլ եւ ո՛չ ի հեշտութիւնն կակղանալ»³⁸): Արիության մասերն են՝ մեծագործությունը, ապաստանությունը, համբերությունը եւ հարամնայությունը: Մեծագործությունն այն է, որ հոգու ընդարձակ մտադրությամբ խորհում եւ կյանքի են կոչվում մեծագույն գործեր, ապաստանությունն այն է, որով «հոգին ի մեծ եւ ի համեստ իրս ստոյգ յուսովն հաստատի յինքեան», համբերությունն այն է, որ «է կամաւոր եւ միշտ տեսողութիւն մեծամեծ եւ դժուարին իրաց վասն օգտութեան եւ համեստութեան», իսկ հարամնայությունն է «հաստատ եւ միշտ յարակայութիւն ի բարեպէս քննել բանականութիւնն»³⁹: Արիություն են նաեւ այն դեպքերը, երբ մեծ գործեր են ձեռնարկվում, դիմակայում են

³⁸ ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵՒԱՅԻ, Գիրք հարցմանց, էջ 580:

³⁹ Անդ:

փորձություններին, համբերությունամբ տանում են նեղությունները, հաղթում են մոլություններին եւ այլն:

Ողջախոհությունը, որը սրբությունն է, հոգու զորություն է, որով արգելափակվում են զգայականի ցանկություններն ու մարմնականի հեշտությունները: Դրա գործն է՝ «յառաւելութեանն գիտանայ նուազիլ. եւ ի յաղքատութեանն գիտանայ համբերել», իսկ մասերն են՝ ժուժկալություն, որով ամենայն ցանկություն կառավարվում է, անոխակալություն, որով արգելվում է ամբոխի մեջ ատելության հրահրումը, եւ համեստություն, որով ստանում է պարկեշտ ամոթխածությունն ու նազելի պատկառանքը: Ողջախոհության տեսակներն են զգաստությունը, որը վերաբերում է ճաշակելիքին, ժուժկալությունը, որը վերաբերում է շոշափելիքին եւ համեստությունը, որը վերաբերում է տեսանելիքին, լսելիքին ու հոտոտելիքին: Այս երեքը կոչված են մարդու մեջ պահպանելու չափը:

Արդարությունը, որը հավասարաբաշխությունն է, մարդկային ընտրությունը պահող զորություն է: Արդարության գործն է՝ «զիւրաբանչիւր ուրուք յեա տալ զոր իւրեանն է»⁴⁰: Դա նշանակում է, որ Աստծուն պետք է վերաբերվել երկուդով ու պատկառանքով, իշխաններին՝ հնազանդությամբ, կարգավիճակով հավասարին՝ սիրով ու խաղաղությամբ, փոքրերին՝ ուղղություն եւ ողորմություն տալով: Արդարության մասերն են՝ կրոնավորությունը կամ աստվածապաշտությունը, գթությունը, շնորհը, վրեժխնդրությունը կամ բռնության ու անիրավության բացառումը («չատագով լինիլ, որով բռնութիւն եւ անիրաւութիւն եւ ամենայն վնասակար ի բաց մերժի»⁴¹), պահպանությունը եւ ճշմարտությունը («առանց փոփոխման ասին այնք որ են, կամ լինին, կամ էլ լինելոց են»⁴²): Մյուս առաքինությունների համեմատ արդարությունը ունի ընդգրկուն գործառույթներ: Գիտելի է, որ առաքինություններով հոգին ուղղում է իր զորությունները. խոհեմությամբ ուղղում է բանականը, արիությունը՝ ցասմնականը, ողջախոհությամբ՝ ցանկականը, իսկ արդարությունն ուղղում է բոլոր զորությունները, որովհետեւ նա «պարունակէ զառաքինութիւնս որ կարգեն զմարդ առ ընկերն. որպէս

⁴⁰ Անդ, էջ 579: Հարկ է նշել, որ Գրիգոր Տաթեւացին արդարության հարցը դիտարկում է տարբեր տեսանկյուններից՝ այն մեկնաբանելով որպէս հավասարաբաշխություն, որպէս առաքինություն, որպէս հատուցում, որպէս հակադիր կողմերի միջեւ համաշափության ու հավասարակշռության պահանջովման գործիք, որպէս «ազնվություն»՝ մտածելակերպի ու գործելակերպի սկզբունք, որպէս արդարադատություն ու օրենքներով կառավարում:

⁴¹ Անդ, էջ 578:

⁴² Անդ:

ուղղութիւնն եւ առատաբաշխութիւնն: Եւ որ կարգեն առ ինքն. որպէս ապաշխարութիւնն եւ անմեղութիւնն: Եւ որ կարգեն զմարդն առ Աստուած. որպէս աստուածապաշտութիւնն եւ հնազանդութիւնն: Վասն այն ասի արդարութիւնն ուղղութիւն կամաց. զի ո՛չ միայն է առանձնական զօրութիւն կամ առաքինութիւն, այլ եւ հասարակ եւ պարունակիչ ուղղութեան հոգւոյն»⁴³:

Բացի վերոնշյալ դասական առաքինություններից Տաթեւացին իր երկերում վերլուծում է քրիստոնեական բարոյականությանը բնորոշ մարդկային այլ առաքինություններ (հնազանդություն, համեստություն, խոնարհություն, ողորմածություն, գթասրտություն, ապաշխարություն եւ այլն), որոնք իրենց կարեւորությամբ ոչ միայն համահավասար են, այլեւ որոշ դեպքերում առավել են դասական առաքինություններից: Օրինակ, Տաթեւացու կարծիքով՝ «ամեն առաքինութիւնք յօդեալ են ի խոնարհութիւնն, զի խոնարհութիւնն մայր է ամենայն առաքինութեանց: Զի ասեն վարդապետք՝ թէ ամենայն առաքինութիւն առանց խոնարհութեան, այնպէս ցրուի, որպէս փռշի առաջի հողմոյ»⁴⁴: Իսկ համբերությունն առաքինությունը «բարձրագոյն է քան զայլսն» հետեւյալ պատճառներով՝ ա) համբերությունը յուրաքանչյուր առաքինի գործի կատարման ու ավարտման գրավականն է, բ) բոլոր առաքինությունների համար «աթոռ եւ տեղի» է, որտեղ չկա համբերություն, այնտեղ չի կարող բնակվել առաքինությունը, գ) մյուս առաքինությունների համար նեցուկ ու հաստատություն է, ինչպես սյուները տան համար, դ) համբերությունը զենք է մարդու ձեռքին, որով նա պայքարում է չար ուժերի ու հոգեմարմնական ներքին ախտերի դեմ⁴⁵: Տաթեւացին գովաբանում է համբերությունն առաքինությունը՝ կարծելով, որ մարդը դրանով առաջնորդվելիս միայն շահում է: Նա խորհուրդ է տալիս առաջնորդներին ու սովորական մարդկանց համբերություն դրսեւորել վրեժխնդրության ու շարիքներին պատասխանելու հարցում: Չարին չարով պատասխանելը մերժելի է ոչ միայն այն պատճառով, որ դա հակասում է ավետարանական պահանջին, այլեւ դա փաստորեն դերազանցություն է եւ Աստծու գործի «հափշտակում», սեփական վարձի կորուստ եւ կասկած արդար դատաստան տեսնելու Աստծու կարողության նկատմամբ:

⁴³ Անդ, էջ 578–579:

⁴⁴ Անդ, էջ 511:

⁴⁵ Անդ, էջ 238:

Ամփոփենք: Սուրբ Գրիգոր Տաթեւացին մարդու հոգու եւ մարմնի խնամքի, մարդու բարոյական կատարելագործման ու փրկության խնդիրները կապում է առաքինությունների ձեռքբերման եւ երկրային կյանքում դրանցով առաջնորդվելու վարքագծի հետ: Առաքինությունները սահմանելիս, տեսակավորելիս եւ դրանց գործառույթները ներկայացնելիս Տաթեւացին հաշվի է առնում թե՛ անտիկ մտածողների եւ թե՛ Եկեղեցու վարդապետների կարծիքները՝ բնականաբար անտիկ մտածողների հայացքները վերաիմաստավորելով ու գնահատելով քրիստոնեության փրկաբանական-վախճանաբանական բարոյականության տեսանկյունից: Առաքինությունները բնութագրելիս Տաթեւացին առանձնացնում է դրանց հետեւյալ հատկանիշներն ու գործառույթները. ա) առաքինությունները բնորոշ են ինքնիշխան ու բանական էականերին՝ մարդկանց, որոնք ի վիճակի են կայացնելու ինքնուրույն որոշումներ եւ պատասխան տալու դրանց հետեւանքների համար, այսինքն՝ առաքինություններ ձեռք բերելու համար կարելոր է ոչ միայն բանականությունը, այլեւ մարդու՝ առաքինությամբ զարգարվելու կամային ջանքը, բ) առաքինությունները մտքի բարի որակներ են կամ հոգու ունակություններ, մարդու բանական ու բարոյական հասունության չափանիշներ, գ) առաքինությունները մի կողմից մարդու հոգին եւ վարքը կարգավորող միջոցներ են, որոնցով մարդ զարգարում է իր հոգին՝ խուսափելով մահացու մեղքերից, իսկ մյուս կողմից՝ երկրային կեցության նպատակ ու երանություն, դ) առաքինությունները ծայրահեղություններից խուսափելու եւ միջին ճանապարհ ընտրելու բարոյական սկզբունքներ, դիրքորոշումներ ու վարվելաձևեր են, որոնք համապատասխանում են աստվածային պատվիրաններին եւ բանականության պահանջներին:

РЕЗЮМЕ

Проблема добродетели в учении выдающегося средневекового философа-богослова Св. Григора Татеваци (1346—1409) важна с той точки зрения, что связывает вопросы заботы о душе и теле, нравственном совершенствовании и спасении человека с приобретением самой добродетели. Хотя Татеваци выступает как последователь «этики добродетелей» Аристотеля, он

дополняет аристотелевское учение о добродетелях (благоразумие, мужество, здравомыслие, справедливость и др.) как божественными (вера, надежда, любовь) добродетелями, так и добродетелями, характерными для христианской религии (смирение, покорность, покаяние, милосердие, воздержание и др.). При этом, определяя и классифицируя добродетели, представляя их функции, Татеваци учитывает, как мнения античных мыслителей, так и учителей Церкви, естественно переосмысливая взгляды античных мыслителей и оценивая их с точки зрения этики спасения. Характеризуя добродетели, Татеваци выделяет следующие признаки и функции: а) добродетели присущи существам, наделенным свободой волей и разумом, людям, которые в состоянии самостоятельно принимать решения и отвечать за их последствия: то есть, для приобретения добродетелей необходим не только разум, но и волевое усилие. б) добродетели — добрые качества мысли или способности души, которые, с одной стороны, являются свойствами, регулирующими душу и поведение, украшающими душу, а с другой — это цель земного бытия и условие спасения. в) добродетели — критерии разумной и нравственной зрелости человека. г) добродетели — это этикет для того, чтобы избежать крайностей и выбора срединного пути, соответствующий божественным заповедям и требованиям разума.

SUMMARY

In the legacy of St. Gregory of Tatev (1346—1409), famous medieval Armenian theologian-philosopher, the issue of virtues is of great significance, because he connects the problems of the care of human soul and body, moral perfection and salvation with the acquisition of virtues. Even though St. Gregory of Tatev is a follower of Aristotle's "virtue ethics", he supplements Aristotelian theory of virtues (prudence, courage, wisdom, justice) with the heavenly ones (faith, hope, love) and other virtues characteristic of Christianity (humility, obedience, penitence, clemency, temperance, etc.) Moreover, identifying the virtues and presenting their functions, St. Gregory of Tatev takes into account the opinion of both the ancient thinkers and Church Fathers, naturally, reconsidering and reassessing the views from the perspective of soteriological-eschatological ethics of Christianity. By characterizing the virtues, St. Gregory of Tatev distinguishes the following features and functions:

a) virtues are inherent to creatures gifted with freedom of will and reason, i.e. to humans who are able to make independent decisions and to be responsible for the results, it means, not only reason is necessary, but also volitional efforts of human beings; b) virtues are good qualities of mind or abilities of soul, which, on the one hand, are properties that regulate the soul and behavior, and, on the other hand, the aim of earthly existence and precondition of salvation; c) virtues are criteria of human rational and moral maturity; d) virtues are methods of avoiding extremes and choosing the midpoint, which correspond to the commandments of God and the requirements of the reason.





ՏԻԳՐԱՆ ՍԻՐՈՒՆՅԱՆ
Բան. գիտ. թեկնածու, ՄՄ

ԲԱՐԴՈՒՂԻՍԵՈՍ ՄԱՐԱՂԱՏՈՒ
ՏՐԱՍԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ԼԱՏԻՆԵՐԵՆ ԱՂՔՈՒՐՆԵՐԸ.
«ԴԻԱԼԵԿՏԻԿԱ» ԵՒ "SUMMULAE LOGICAES"

ՆԱՅԿԱԿԱՆ միջնադարյան տրամաբանությունը, որ մինչև ժԴ դարը հիմնականում քննարկվում էր իր նախնական հասկացությունների մեջ, արեւմտյան սխոլաստիկական ճանաչեց ունիթորների տրամաբանական երկերի միջոցով¹, որոնցից առաջինը Բարդուղիմեոս Մարաղացու «Դիալեկտիկան» էր: Դատելով ձեռագրերի տվյալներից², այն բանաբաղուկյան սկզբունքով կազմված, մասամբ թարգմանական երկ է, որի հիմքում տրամաբանության անտիկ ուսմունքն է եւ դրա հետագա լրացումները մեկնողական գրականության մեջ: Այդ են վկայում վերնագրի ծանուցումը («կարգեալ եւ թարգմանեալ») եւ շարադրանքի հղումները:

«Դիալեկտիկայի» մեջ հիշատակված են Արիստոտելի տրամաբանական կորպուսի բոլոր հինգ երկերը՝ «Ստորոգութիւնք» («Կատեգորիաներ»), «Պերիարմէնիա» («Մեկնության մասին»), «Վերլուծականք» («Անալիտիկաներ»), «Գիրքն Թօփիզիքորում, որ կոչի Տեղեաց» («Տոպիկա»), «Ելէնքորում գիրք» («Սոփեստական հերքումներ») (ՄՄ 69, 267բ–268ա եւն): Արիստոտելի մեկնիչներից հաճախակի հիշված է Ե. Գ. Գռոմեացի փիլիսոփա Սեւերինոս Բոեթիուսը («Բօեցիոս, Պօչցիոս, Պօչսիոս» եւն), երբեմն՝ Գռոմեացի Գռետոր եւ փիլիսոփա Ն. Ք. Ա. դ.

¹ Տե՛ս Ս. ԱՐԵՎՏԻԱՅԱՆ, К истории философских школ средневековой Армении (XIV в.), Ереван, 1980, էջ 19, 25, ՅՈՎՀԱՆՆԵՍ ՔՈՆԵՑԻ, Յաղագս քերականին, ներածություն, Երեւան, 1977, էջ 34–35:

² «Հաւաքումն համառու եւ յոյժ օգտակար ի դիալեկտիկէն, որ տրամաբանութիւնն. կարգեալ եւ թարգմանեալ ձեռամբ Բարդուղիմէոսի ֆռանկ եպիսկոպոսի», ՄՄ 69, 266ա–346բ, ՄՄ 2382, 339ա–370, նաեւ՝ ՄՄ 1685, 88ա–178բ. այս ձեռագրերից հետագա մեջբերումների էջերը կտրվեն շարադրանքում:

Մարկուս Տուլիուս Կիկերոն (*«Թուլիոս»*), Դ դ. հույն ճարտասան Թեմիստիոսը: Սեն Արեւշատյանը հավելում է նաեւ ԺԳ դ. փիլիսոփա Պետրոս Իսպանացուն եւ ընդգծում *«Դիալեկտիկայի»* բացառիկությունը՝ որպէս տրամաբանության հին (*"vetus logica"*) եւ ժամանակակից (*"logica modernorum"*) ուսմունքների համակարգային շարադրանք³:

Պետրոս Իսպանացու երկը, որ նախապէս՝ մինչեւ ԺԶ դարը հայտնի է եղել *"Tractatus"* անունով, ապա կոչվել *"Summulae logicales"* (*«Փոքր տրամաբանական ամփոփումներ»*), պայմանականորեն բաժանվում է երկու հիմնական մասի. տասներկու տրակտատներից I-V-ը, ապա VII-ը ներկայացնում են *"logica antiquorum"* բաժինը, այսինքն՝ *"logica vetus"* եւ *"logica nova"*՝ արիստոտելյան-բոէթիուսյան տրամաբանությունը, մյուս վեցը՝ *"logica modernorum"*-ը, այն տրակտատները, որոնք քննում են այսպէս կոչված՝ *"proprietates terminorum"*-ը՝ տերմինների հատկանիշները⁴:

Բարդուղիմեոսի *«Դիալեկտիկան»* բաղկացած է չորս մասից, առաջինը ներածություն է, մյուսները վերնագրված են՝ *«Յաղագս հաւաքաբանութեան»*, *«Յաղագս պատրանաց գրոցն»*, *«Յաղագս տրամաբանական տեղեացն»*: Բովանդակային բազմաթիվ, հաճախ բառացի համընկնումները վկայում են, որ այս մասերի անմիջական աղբյուրը *"Summulae logicales"* աշխատության I, IV, V, VII համանուն տրակտատներն են՝ *"De introductionibus"*, *"De sillogismis"*, *"De locis"*, *"De fallaciis"*: *«Դիալեկտիկան»*՝ բացի այն, որ ելնում է հասկացական միեւնույն հիմքից, շարադրանքի կառուցվածքով եւս կրկնում է լատիներեն երկը⁵:

Ա. *«Դիալեկտիկայի»* եւ *"Summulae logicales"*-ի բովանդակային առնչությունները՝ ըստ մասերի եւ տրակտատների:

Բարդուղիմեոսն իր երկը սկսում է դիալեկտիկայի ծանոթությամբ. *«Դիալեկտիկայ է արհեստ արհեստից առ ամենայն մեղողաիցն, այսինքն գիտութեանց սկսբունս ճանապարհ ունել»*⁶ (*ՄՄ* 69, 266ա),

³ Տե՛ս С. АРЕВШАТЯН, նշվ. աշխ., էջ 19, 25:

⁴ Տե՛ս PETER OF SPAIN (Petrus Hispanus Portugalensis), *Tractatus*, called afterwards *Summulae logicales*, First critical edition from the Manuscripts with an Introduction by L. M. De Rijk, 1972, p. LXXXVIII–LXXXIX. այս աշխատությունից հետագա մեջբերումները կտրվեն շարադրանքում՝ PH (Petrus Hispanus), T (*Tractatus*) նշումով:

⁵ Բնագրային զուգահեռները բազմաթիվ են, եւ քանի որ անհնարին է դրանք տեղավորել մեկ հոդվածի սահմաններում, կներկայացնենք ընտրողաբար՝ պահելով բովանդակության հիմնական գիծը:

⁶ Թարգմանական հատվածներում առհասարակ նկատելի է ձգտում՝ պահպանելու բառերի, քերականական ձևերի համարժեքությունը, օր.՝ *«Ձայն է հնչումն (= vox est sonus) ելեալ*

դիալեկտիկայի նույն ըմբռնումը ձեւակերպված է Պետրոս Իսպանացու ներածության մեջ. "Dialectica est ars [artium]⁷ ad omnium methodorum principia viam habens" (P. H., TI, 1): Նկատելի է նաեւ տերմինի գրության ընդհանրություն՝ «դիալե[կ]տիկա»՝ առանց կ-ի, ընդ որում՝ երկու տեքստերում էլ այս սղումով ձեւը կայունացած է, հետեւաբար չի կարող վրիպակ համարվել: "Summulae logicales"-ի քննական բնագիրը կազմած է. Մ. դե Ռիչկը այն չի մեկնաբանում, միայն ընդգծում է գրության ինքնատիպությունը՝ ի համեմատություն հունարեն համարժեքի⁸:

Հասկացության սահմանմանը հաջորդում է դրա ստուգաբանությունը, որը եւս թարգմանությունն է. «Իսկ դիալեթիկայ ասի ի դիաէ, որ է երկուս, եւ ի լօքօսէ, որ է ասացուած, եւ ի լեզիսէ, որ է բան, իբր երկու ասացուած կամ բան, այսինքն դնօղին եւ պատասխանօղին տրամաբանութիւնն» (ՄՄ 69, 268բ) — "Dicitur autem 'dialectica' a 'dia', quod est duo, et 'logos', quod est sermo, vel a 'lexis', quod est ratio, quasi duorum sermo vel ratio, scilicet opponentis et respondentis disputando" (անդ):

Դարձյալ հետեւելով լատիներեն տեքստին՝ Բարդուղիմեոսը տրամաբանության շարադրանքի անհրաժեշտ սկիզբ է համարում դրա կազմիչ բաղադրիչների նկարագրությունը. «Այլ տրամաբանութիւնն ոչ կարէ լինել, եթէ ոչ միջնորդութեամբ ձայնի, իսկ ամէն ձայն է հնչումն, վասն այսոցիկ ի հնչմանէն իբրեւ ի նախկին սկսանելի է» (անդ) — "Sed quia disputatio non potest haberi nisi mediante [sermone, nec sermo nisi mediante]⁹ voce, omnis autem vox est sonus, ideo a sono tamquam a priori inchoandum est" (անդ):

(= prolatus) ի բերանոյ կենդանոյ (= ab ore animalis) բնական գործօք (= naturalibus instrumentis) ձեւացեալ (= formatus)» եւն, միաժամանակ կան նաեւ բնագրից շեղումներ՝ արտահայտված շարադասական, քերականական տարբերություններով, որեւէ բառի հավելումով կամ ոչ համարժեք կիրառությամբ եւն, օր.՝ "Dialectica est ars artium ad omnium methodorum principia viam habens" — "Դիալեթիկայ է արհեստ արհեստից առ ամենայն մեղողաիցն, այսինքն գիտութեանց սկսբունս ճանապարհ ունել" / «Դիալեկտիկան արհեստների արհեստ է, որ ունի (բառացի՝ ունենալով) ճանապարհ բոլոր մեթոդների սկզբունքների համար» (թրգմ.՝ Տ. Ս.), «Իսկ հնչումն ոչ է ձայն, որ ծնանի ի հարկմանէ անշունչ մարմնոյ, որպէս Խարկանումն Բարանց (այս եւ մյուս ընդգծումը՝ Տ. Ս.) եւ ճարճատումն ծառոց» — "Sonus non-vox est ille qui generatur ex collisione corporum inanimatorum, ut frangor arborum, strepitus pedum (ոտքերի դուխուն՝ Տ. Ս.)» եւն: Բնագրի եւ թարգմանական հատվածների տարբերություններին հղվածում անդրադարձ է արված ըստ անհրաժեշտության:

⁷ Բնագրի այլ տարբերակում՝ "Dialectica est ars artium..." (PETER OF SPAIN, անդ):

⁸ Տե՛ս PETER OF SPAIN, անդ, էջ LXV:

⁹ Բնագրի այն հատվածները, որոնք արտացոլված չեն հայերեն տեքստում, կամ հայերեն ձեռագրում եղած հավելումները, որոնք չեն բխում բնագրից, տրված են անկյունավոր փակագծերում:

Ըստ այդմ, տրամաբանության ըմբռնումը յուրացված է աստիճանաբար՝ համակարգի մեջ՝ բացահայտելով առարկան իր նախնական դրույթյամբ եւ ապա բազմազան հարաբերություններով: Հնչման, ձայնի, անվան, բայի եւ բանի նկարագրությամբ ձեւակերպված են բառ եւ խոսք կազմող առաջնային բաղադրիչները, հաջորդ մակարդակում տրված է դատողությունը՝ իր «քաթեգորիկա», «իփօթէտիկա», «յեղանակաւոր» (կատեգորիկ, հիպոթետիկ, մոդալական) տեսակներով: Այս ներածական մասը ընդօրինակությունների բավականին մեծ նյութ է պարունակում.

«Հնչումն է այն, որ յատուկ եւ ըստ ինքեան լսելօք ընդունի. իսկ յատուկ ասեմ ըստ ինքեան, զի թէպէտ մարդն կամ զանկակն լսելօք ընդունին, բայց ոչ են հնչմունք» (ՄՄ 69, 268բ–69ա) — "Sonus igitur est quicquid auditu proprie percipitur; 'proprie' autem dico, quia licet homo vel campana audiat, hoc non est nisi per sonum" (P.H., TI, 1):

«Ձայն է հնչումն ելեալ ի բերանոյ կենդանոյ բնական գործօք ձեւացեալ» (ՄՄ 69, 269բ) — "Vox est sonus ab ore animalis prolatus, naturalibus instrumentis formatus" (անդ): «Իսկ հնչումն ոչ է ձայն, որ ծնանի ի հարկմանէ անշունչ մարմնոյ, որպէս հարկանումն քարանց եւ ճարճատումն ծառոց» (ՄՄ 69, 270ա) — "Sonus non-vox est ille qui generatur ex collisione corporum inanimatorum, ut frangor arborum, strepitus pedum" (անդ): «Ձայն նշանական է այն, որ լսելեացն իր ինչ յայտնէ» (անդ) — "Vox significativa est illa que auditui aliquid representat" (P.H., TI, 1–2): «Իսկ ձայն աննշանական է այն, որ լսելեացն ոչինչ յայտնէ, որպէս յակինդաբօս» (անդ) — "Vox non-significativa est illa que auditui nichil representat, ut 'buba'" (P.H., TI, 2): «Ձայն նշանական եւ բնականաբար է այն, որ առ ամենիսեան զնոյն նշանակէ, որպէս հեծումն հիւանդաց [առ ամենիսեան նշանակէ զցաւն, եւ ծաղրն զուրախութիւնն], եւ հաջումն շանց զբարկութիւնն» (անդ) — "Vox significativa naturaliter est illa que apud omnes idem representat, ut gemitus infirmorum, latratus canum"¹⁰ (անդ): «Իսկ ձայն նշանական ըստ կամաց է այն, որ ըստ կամաց դնօղին իր ինչ նշանակէ, որպէս մարդ» (անդ) — "Vox significativa ad placitum est illa que ad voluntatem instituentis aliquid representat, ut 'homo'" (անդ):

«Անունն է ձայն նշանական, ըստ կամաց, առանց ամանակի, որոյ ոչինչ մասն զատեալ նշանակէ որոշակի, ուղղակի» (ՄՄ 69, 274բ) — "No-

¹⁰ Բնագրի այլ տարբերակում՝ "canum iram" (PETER OF SPAIN, անդ), ինչպես Բարդուղիմեոսի տեքստում՝ «շանց զբարկութիւնն»:

men est vox significativa ad placitum sine tempore, cuius nulla pars significat separata finita recta" (անդ), ապա առանձնաբար բացատրված են հատկանիշները. «ձայնն դնի ի սահմանն այս ի տեղի սեռի» (անդ) — "vox ponitur in diffinitione nominis pro genere" (անդ), «նշանականն [է առաջին տարբերությունն, որ] դնի ի տարբերությունն աննշանական ձայնին» (անդ) — "significativa ponitur ad differentiam vocis non-significative" (անդ), «ըստ կամացն [է երկրորդ տարբերությունն, որ] դնի տարբերությունն նշանական ձայնին բնականաբար» (անդ) — "ad placitum ponitur ad differentiam vocis significantis naturaliter" (անդ), «առանց ամանակին [է գ. տարբերությունն, որ] դնի ի տարբերությունն բային, որ ժամանակաւ նշանակէ, որոյ ոչ ինչ մասն [նշանակէ զատեալ, է չորրորդ տարբերությունն, որ] դնի ի տարբերությունն բանին, որոյ մասուքն նշանակեն զայլ զատեալ» (անդ) — "sine tempore ponitur ad differentiam verbi, quod significat cum tempore; cuius nulla pars etc. ponitur ad differentiam orationis, cuius partes significant separate" (անդ), «որոշակին [է հինգերորդ տարբերությունն, որ] դնի ի տարբերությունն անորոշելի անուանն, որ ոչ է անուն ըստ դիալէթիքոյ, այլ է անորոշելի անուն» (ՄՄ 69, 274բ–275ա) — "finita ponitur ad differentiam nominis infiniti, ut 'non-homo', quod non est nomen secundum dialecticos, sed nomen infinitum" (անդ), «ուղղակին [է վեցերորդ տարբերությունն, որ] դնի ի տարբերությունն հոլովական անուանցն, որպէս փիռոն, փիռոնի, փիռոնայ եւ այսպիսի յայլոցն. որք ոչ են անուանք, ըստ դիալէթիքայ, այլ են հոլովք անուանց եւ հոլովականք, ուստի ուղղականն միայն ասի անունն» (ՄՄ 69, 275ա) — "recta ponitur ad differentiam nominis obliqui, ut 'Catonis, Catoni', et sic de aliis, que non sunt nomina secundum dialecticos, sed casus nominum, sive obliqui; unde solus nominativus [sive solus rectus] dicitur esse nomen" (անդ):

«Բայ է ձայն նշանական, ըստ կամաց, ամանակաւ, որոյ մասն ոչ է նշանական զատեալ, որոշակի, ուղղակի» (ՄՄ 69, 276ա) — "Verbum est vox significativa ad placitum cum tempore, cuius nulla pars significat separata finita recta." (P.H., TI, 2), սրա հատկանիշները եւս՝ «ամանակաւ», «որոշակի», «ուղղակի» եւն. "cum tempore", "finita", "recta", որոշվում են հակադրության մեջ (հմմտ.՝ անդ. P.H., TI, 2–3), ապա բայի հարացույցում ճշտվում է նրա, այսպես ասած, ուղղական, սկզբնային ձեւը. «...ընթանայր, ընթացաւ, ընթացցէ, որք ոչ են բայք ըստ դիալէթիկաց, այլ հոլովք բայից...: Իսկ միայն բայ սահմանականն ներկայ ժամանակի կոչի բայ ըստ դիալէթիկացն,

[որպէս կու ընթանամ, կու ընթանաս, կու ընթանայ, կու ընթանամք, կու ընթանայք, կու ընթանան], իսկ այլ դ. ժամանակ սահմանական խոնարհմանն, եւ այլ ամենայն դ. խոնարհումնքն ոչ են բայ, այլ հոլովք բայից» (ՄՄ 69, 276ա-բ) — "... 'currebat', et 'cucurrit' et 'curret', que non appellat dialecticis verba, sed verba obliqua. Solum enim verbum presentis temporis indicativi modi dicitur esse verbum, reliqua enim verba eiusdem modi et aliorum modorum dicuntur verba obliqua" (P.H., TI, 3):

«Բան է ձայն նշանական, ըստ կամաց, որոյ մասունք նշանակեն զատեալ» (ՄՄ 69, 279բ) — "Oratio est vox significativa ad placitum cuius partes significant separate" (P.H., TI, 3): «Եւ ասի կատարեալ բան, որ զկատարեալ միտս ծնանի յանձն լսողին, որպէս մարդն է սպիտակ, իսկ անկատար բան է, այն որ անկատար միտս ծնանի ի յանձն լսողին, որպէս մարդ սպիտակ» (ՄՄ 69, 279բ) — "Oratio perfecta est que perfectum generat sensum in animo auditoris, ut 'homo est albus'; imperfecta oratio est que imperfectum generat sensum in animo auditoris, ut 'homo albus" (անդ):

«Բացերեւութիւնն կամ նախադասութիւնն է բան նշանակող ճշմարտութեանն կամ ստութեանն... Իսկ ի նախադասութեանցն ոմն է քաթեգորիկայ եւ ոմն իփօթետիկայ» (ՄՄ 69, 280ա) — "Propositio est oratio verum vel falsum significans, ut 'homo currit'. Propositionum alia cathgorica, alia ypotetica" (P.H., TI, 3):

Ներածական տրակտատի բուն նյութը դատողական հարաբերություններն են՝ դրանց կատեգորիկ, հիպոթետիկ եւ մոդալական տեսակները. հայերեն տեքստում թեեւ չեն հիշտակվում բնագրի վերնագրերը եւ ենթավերնագրերը, սակայն շարադրանքը կառուցված է դրանց հետեւողությամբ:

«Քաթեգորիկա» կամ կատեգորիկ դատողություն՝ հմմտ. "De propositione cathgorica eiusque triplici divisione" — "De triplici materia cathgoricarum", "De equipollentiis earum", "De triplici conversione". «Քաթեգորիկայն է, որ ունի ենթակայ եւ ստորոգեալ զնախկին մասունս իւր, որպէս մարդն է կենդանի. անունս այս մարդ է ենթակայ, եւ կենդանին ստորոգեալ, [եւ սոքա են նախկին մասունք նախադասութեանս այս,] իսկ բայս այս է, է շաղկապ, որ զմիւսն ընդ միւսն շաղկապէ» (անդ) — "Cathgorica est illa que habet subiectum et predicatum principales partes sui, ut 'homo currit'; in hac enim propositione hoc nomen 'homo' est subiectum, hoc verbum 'currit' est predicatum, [et quod coniungit unum cum altero est copula. Quod patet resolvendo sic: 'homo currit': 'homo est

currens'; hoc nomen 'homo' subicitur, 'currens' vero predicatur], et hoc verbum 'est' coniungit unum cum altero" (P.H., TI, 3–4):

Կատեգորիկ դատողությունը որոշվում է երեք հարցերով՝ «որ, որպիսի, որչափ»։ "que?, qualis?, quanta?", այսինքն՝ ըստ «գոյացություն»՝ "de substantia", որը նրան տարբերում է հիպոթետիկ դատողությունից, եւ ըստ քանակի ու որակության՝ "de quantitate et de qualitate" (հմմտ. ՄՄ 69, 280բ–81ա. P.H., TI, 5):

Կատեգորիկ դատողությունների դասակարգումը՝ ըստ քանակի. «Ընթհանուր նախադասութիւնն է այն, որ ամենեցուն կամ ոչ ումեք իր ինչ ի գոյն կամ ոչ գոյն նշանակէ, [որպէս ամէն մարդ ընթանայ, կամ ոչ ոք մարդ ընթանա]: Սահման ընթհանուր է այն, որ բնաւորեալ է ի բազմաց ստորոգիւ, որպէս մարդն ի Սոկրատայ եւ ի Պլատոնէ, եւ յիւրաքանչիւր ոք է մարդոյ [եւ ձին յիւրաքանչիւր ոք է ձիոյ, այսպէս եւ յայլոց]: Իսկ նշան ընթհանուր են այսոքիկ. ամէն, ոչ ոք, ոչ ինչ իւրաքանչիւր, երկոքինն, ոչ երկոքին, եւ այլ նմանք սոցին» (ՄՄ 69, 280ա–բ) — "Propositio universalis est illa que omni vel nulli aliquid inesse significat. Terminus communis est qui est aptus natus de pluribus predicari, ut 'homo' de Sorte et de Platone et de unoquoque aliorum hominum. Signa universalis sunt haec: 'omnis', 'nullus', 'nichil', 'quilibet', 'uterque', 'neuter', et consimilia" (P.H., TI, 4): «Նախադասութիւնն մասնաւոր է այն, ի յորս ենթակայանայ ընթհանուր սահմանն մասնաւոր նշանաւն առեալ, որպէս ոմն մարդ ընթանայ: Իսկ մասնաւոր նշանքն են այսոքիկ. ոմն ոք եւ այլ այսպիսիք» (ՄՄ 69, 280բ) — "Propositio particularis est illa in qua subicitur terminus communis signo particulari determinatus, ut 'aliquis homo currit'. Signa particularia sunt haec: 'aliquis', 'quidam', 'alter', 'reliquus', et consimilia" (անդ): «Անորոշակի նախադասութիւնն է այն, ի յորս ենթակայանայ ընթհանուր սահմանն առանց նշանակի, որպէս մարդ ընթանայ» (անդ) — "Indefinita est illa in qua subicitur terminus communis sine signo, ut 'homo currit'" (անդ): «Իսկ նախադասութիւնն եզական է այն, յորս ենթակայանայ եզական սահմանն, որպէս Սոկրատէս ընթանայ, կամ յորս ենթակայանայ ընթհանուր սահմանն դերանուամբ ցուցական, որպէս այս մարդս ընթանայ: Եզական սահմանէ այն, որ բնաւորեալ է միայն ի միոյ ստորոգիւ, [որպէս Սոկրատէս բնաւորեալ կայ, յինքեանէ ստորոգի, ասելով Սոկրատէս է Սոկրատէս]» (անդ) — "Propositio singularis est illa in qua subicitur terminus singularis vel terminus communis iunctus cum pronomine demonstrativo, ut

[*'Sortes currit' vel*] *'iste homo currit'*. *Terminus singularis est qui est aptus natus de uno solo predicari*" (P.H., TI, 4–5):

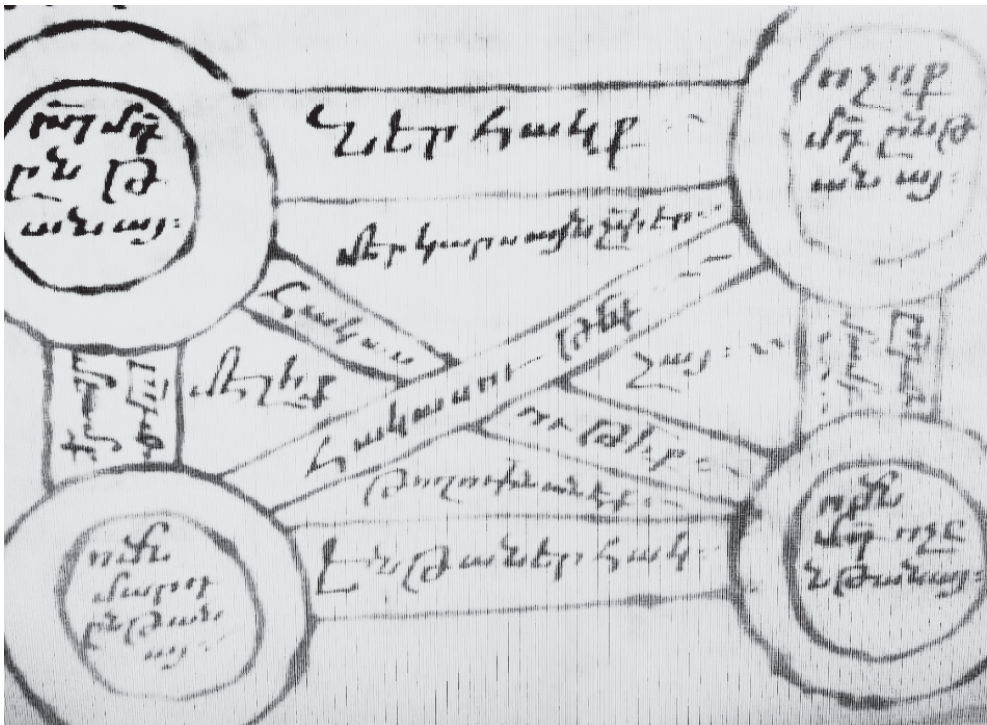
Կատեգորիկ դատողության տեսակները՝ ըստ որակի. «Ստորասական է այն, ի յոր ստորոգեալն հաստատի յենթակայէն, որպէս մարդ ընթանայ» (անդ) —"Affirmativa est illa in qua predicatum affirmatur de subiecto, ut *'homo currit'*" (P.H., TI, 5), *«Բացասական է այն, յորս ստորոգեալն բառնի յենթակայէն, որպէս մարդ ոչ ընթանայ» (անդ) —*"Negativa est illa in qua predicatum removetur a subiecto, ut *'homo non currit'*" (անդ):

«Քաթեգորիկաները» տարբերվում են նաեւ հարաբերվող եզրերի քանակով՝ երբ ենթական ու ստորագյալը նույնանում են, այսինքն՝ հարաբերվում են երկու եզրով, եւ կամ նրանցից մեկն է նույնանում, հետեւաբար՝ հարաբերության եզրը մեկն է, կամ որեւէ եզրով չեն հարաբերվում՝ ունենալով այլ ենթակա եւ այլ ստորագյալ (հմտ. ՄՄ 69, 281ա. P.H., TI, 5): Կրկնակի եզրով առաջին տեսակի դատողությունների մեջ ենթական ու ստորոգյալը ունեն նույն կարգը, այսինքն՝ հանդես են գալիս կայուն դասավորությանմբ: Սրանց նկարագրությունը Բարդուղիմեոսն ամփոփել է պատկերի մեջ՝ տրամաբանական քառակուսու, որը ծառայում է իբրեւ մնեմոնիկական հնար՝ դատողական հարաբերությունները հիշելու համար: Սխալաստիկայի մեջ այս մեթոդը առաջին անգամ կիրառել է ԺԳ դարի տրամաբան Ուիլյամ Շերվուդը, ապա նրա աշակերտ Պետրոս Իսպանացին¹¹: Բարդուղիմեոսի ձեռագրում այդ հատվածն ու ամփոփիչ պատկերը ակնհայտորեն ընդօրինակված են նրանից.

«Ներհակք են ընթհանուր ստորասական եւ ընթհանուր բացասական, նոյն ենթակայի եւ նոյն ստորոգելոյ, որպէս ամէն մարդ ընթանայ, ոչ ոք մարդ ընթանայ» (ՄՄ 69, 281բ) —"Contrarie sunt universalis affirmativa et universalis negativa eiusdem subiecti et eiusdem predicati, ut *'omnis homo currit'* — *'nullus homo currit'*" (P.H., TI, 6): *«Ենթաներհակք են մասնաւոր ստորասական, եւ մասնաւոր բացասական, որպէս ոմն մարդ ընթանայ, ոմն մարդ ոչ ընթանայ» (անդ) —*"Subcontrarie sunt particularis affirmativa et particularis negativa [eiusdem subiecti et eiusdem predicati], ut *'quidam homo currit'* — *'quidam homo non currit'*" (անդ): *«Հակասութիւնք են ընթհանուր ստորասական եւ մասնաւոր բացասական, որպէս մարդ ընթանայ, ոչ ոմն մարդ ընթանայ, կամ ընթհանուր բացասական եւ մասնաւոր ստորասական, որպէս ոչ ոք մարդ ընթանայ,*

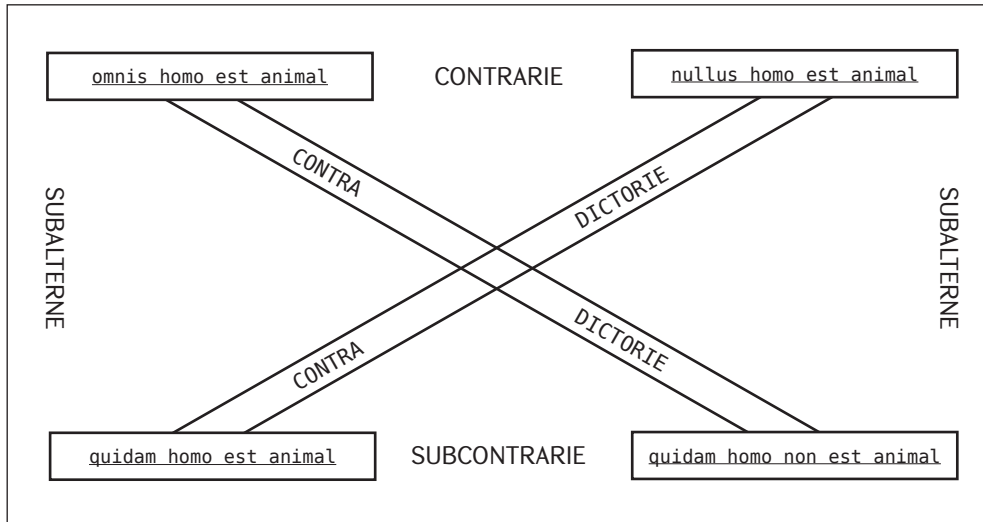
¹¹ Ску Н. И. Стяжкин, Формирование математической логики, Москва, 1967, с. 151:

ոմն մարդ ընթանայ» (ՄՄ 69, 282ա) — "Contradictorie sunt universalis affirmativa et particularis negativa, vel universalis negativa et particularis affirmativa, [eiusdem subiecti et eiusdem predicati], ut 'omnis homo currit'-' quidam homo non currit' vel 'nullus homo currit'— 'quidam homo currit'" (անդ): «Ընդմիմիամբք են ընթհանուր ստորասական եւ մասնաւոր ստորասական որպէս ամէն մարդ ընթանայ, ոմն մարդ ընթանայ, եւ նմանապէս ընթհանուր բացասական եւ մասնաւոր բացասական, ոչ ոք մարդ ընթանայ, ոչ ոմն մարդ ընթանայ» (անդ) — "Subalterne sunt universalis affirmativa et particularis affirmativa, vel universalis negativa et particularis negativa, [eiusdem subiecti et eiusdem predicati], ut 'omnis homo currit'— 'quidam homo currit', vel 'nullus homo currit'— 'quidam homo non currit'" (անդ):



Այսպիսի պատկերներ հաճախակի գործածել է Հովհան Որոտնեցին, ենթադրաբար՝ օգտվելով ունիթորական գրականությունից. ըստ Գ. Գրիգորյանի՝ ընդօրինակել է Պետրոս Արագոնացու «Պերի արմէնիասի» մեկնության մեջ տրված տրամաբանական քառակուսին¹². հավանական աղբյուր կարելի է համարել նաեւ «Դիալեկտիկան»:

¹² Տէն Գ. ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ, Հովհան Որոտնեցու փիլիսոփայական ուսմունքը, Երեւան, 1980, էջ 38:



Դատողության նյութը որոշվում է ստորոգելի հատկության բնույթով, որը կարող է բնականորեն հատուկ լինել իրին, վերագրվել նրան կամ հակասել. «Բնականն նիւթ է այն, յորս ստորոգեալն է յէութենէ ենթակային, որպէս մարդն է կենդանի, եւ եւս բնական նիւթ է այն, որ յատուկն ստորոգի ի տեսակէն, որպէս մարդն է ծիծաղական: Ներընդունական նիւթն է այն, յորս ստորոգեալն կարէ լինել եւ բացալինել առանց ենթակային ապականութեանն, որպէս մարդն է սպիտակ, մարդն է ոչ սպիտակ: Հեռաւոր նիւթն է այն, ի յորս ստորոգեալն ոչ կարէ յարմարիլ ենթակային, որպէս մարդն է էջ» (ՄՄ 69, 283ա–բ) — "Naturalis materia est in qua predicatum est de esse subiecti vel proprium eius, ut 'homo est animal', et 'homo est risibilis'. Contingens materia est in qua predicatum potest adesse vel abesse subiecto, ut 'homo est albus', 'homo non est albus'. Remota materia est illa in qua predicatum non potest convenire cum subiecto, ut 'homo est asinus'" (P.H., TI, 7): Իսկ այս նյութի հարաբերությամբ դատողության ճշմարիտ կամ կեղծ լինելը որոշվում է, այսպես կոչված, համագործության (equipollentia) օրենքներով՝ ըստ այն կանխադրույթի, որ դատողության եզրերը պայմանավորում են մեկը մյուսին (հմտ. ՄՄ 69, 284ա–85ա. P.H., TI, 7):

Կատեգորիկ դատողությունները, բացի վերը հիշված նույն կամ կայուն կարգից, հարաբերվում են նաեւ շրջված կարգով՝ ձեւավորելով եռակի անդրադարձում՝ «պարզ, պատահմամբ, հակադրութեամբ». "simplex, per accidens, per contrapositionem" (ՄՄ 69, 287ա. P.H., TI, 8).

«Պարզ անդրադարձումն է, յորժամ ի ստորոգելոյն լինի ենթակայ եւ յենթակայէն լինի ստորոգեալ՝ մնալով նոյն որակին եւ քանակին: Եւ այս կերպիւս անդրադարձի ըստ բոլորին բացասական եւ ըստ մասնաւորին ստորասական, որպէս [նախադասութիւնքս այս] ոչ ոք մարդ է քար, ոչ ոք քար է մարդ, ոմն մարդ է կենդանի, ոմն կենդանի է մարդ» (անդ) — "Simplex conversio est de subiecto facere predicatum et e converso, manente eadem qualitate et quantitate. Et hoc modo convertitur universalis negativa et particularis affirmativa, ut 'nullus homo est lapis' — 'nullus lapis est homo'; 'quidam homo est animal' — 'quoddam animal est homo'" (անդ): «Իսկ անդրադարձումն պատահմամբ է, յորժամ յենթակայէն լինի ստորոգեալ եւ ի ստորոգելոյն լինի ենթակա՝ մնալով նոյն որակին, այլ փոխեալ քանակին: Եւ այսպէս դառնայ ըստ բոլորէն ստորասական ի մասնաւոր ստորասական, որպէս մարդ է կենդանի, ոմն կենդանի է մարդ, եւ ըստ բոլորէն բացասական ի մասնաւոր բացասական, որպէս ոչ ոք մարդ ընթանայ, ոմն ընթացող ոչ է մարդ» (ՄՄ 69, 287ա–բ) — "Conversio per accidens est de subiecto facere predicatum et de predicato subiectum, etiam manente eadem qualitate, sed mutata quantitate. Et sic convertitur universalis affirmativa in particularem affirmativam, ut 'omnis homo est animal' — 'quoddam animal est homo', et universalis negativa in particularem negativam, ut 'nullus homo est lapis' — 'quidam lapis non est homo'" (անդ): «Իսկ դարձումն հակադարձութեամբ է այս, զենթակայն առնել ստորոգեալ եւ զստորոգեալն ենթակայ՝ մնալով նոյն որակին եւ քանակին, այլ որոշակի սահմանացն յանորոշակիս փոխելով: Եւ այս կերպիւս դառնայ զըստբոլորէն ստորասական եւ զմասնաւորէն բացասական, որպէս ամէն մարդ է կենդանի, ամէն ոչ կենդանի է ոչ մարդ, ոմն մարդ ոչ է քար, ոմն ոչ քար ոչ է մարդ» (ՄՄ 69, 287բ) — "Conversio per contrapositionem est facere de subiecto predicatum et de predicato subiectum, manente eadem qualitate et quantitate, sed terminis finitis mutatis in terminos infinitos. Et hoc modo convertitur universalis affirmativa et particularis negativa, ut 'omnis homo est animal' — 'omne non-animal est non-homo'; 'quidam homo non est lapis' — 'quidam non-lapis non est non-homo'" (անդ):

Դատողության բաղադրյալ տեսակը՝ «իփօթէթիկան», որ ինքնին պարունակում է մեկից ավելի ստորոգում, դասակարգված է ըստ կապակցման բնույթի (հմմտ. "De propositione ypotetica eiusque divisione"). «Նախադասութիւն իփօթէթիկայ է այն, որ ունի բ. քաթէգորիկա

նախկին մասունք իւր, որպէս թէ մարդն կու ընթանայ, մարդն կու շարժի: Եւ իփօթէթիկայն ասի յունարէն աբ իփօսէ, որ է ի ներքոյ, եւ ի թեզիսէ, որ է եղումն, այսինքն ի ներքոյ եղումն, վասն զի [իփօթէթիկայն ունի երկու մասունս, եւ] մինն դնի ի ներքոյ միւսոյն» (ՄՄ 69, 289ա) — "Propositio ypotetica est illa que habet duas propositiones cathedogicas principales partes sui, ut 'si homo currit, homo movetur'. Et dicitur ypotetica ab 'ypos', quod est sub, et 'thesis', quod est positio, quasi suppositiva, quia una pars supponitur alteri" (P.H., TI, 8–9): «Թէական է այն, ի յորս շարադրին բ. քաթէգօրիկայ նախադասութիւնս շաղկապաւս այս՝ թէ, իբր թէ՝ Սոկրատէս է մարդ, Սոկրատէս է կենդանի. եւ քաթէգօրիկայ այն [առաջին], որոյ անընդմիջաբար շարադրի շաղկապս այս թէ, ասի նախընթաց, եւ միւսն կոչի հետեւեալ» (անդ) — "Conditionalis est illa in qua coniunguntur due cathedogice per hanc coniunctionem 'si', ut 'si homo currit, homo movetur'; et illa cathedogica cui immediate coniungitur hec coniunctio 'si', dicitur antecedens, alia vero consequens" (P.H., TI, 9): «Շաղկապական [նախադասութիւն] է այն, ի յորս շարադրին բ. քաթէգօրիկայ նախադասութիւնքն շաղկապաւս այս՝ եւ, իբր այս՝ Սոկրատէս ընթանայ, եւ Պղատոն տրամաբանէ» (ՄՄ 69, 289ա–բ) — "Copulativa est illa in qua coniunguntur due cathedogice per hanc coniunctionem 'et', ut 'Sortes currit et Plato disputat'" (անդ): «[Իսկ գ. տեսակն] զատականն է այն, ի յորս շարադրին բ. քաթէգօրիկայ նախադասութիւնք, ասացմամբս այս՝ կամ, իբր՝ Սոկրատէս ընթանայ կամ սա տրամաբանէ» (ՄՄ 69, 289բ) — "Disiunctiva est illa in qua coniunguntur due cathedogice per hanc coniunctionem 'vel', ut 'Sortes currit vel Plato disputat'" (անդ): Սրանք այնուհետեւ քննված են ըստ եզրերի ճշմարիտ կամ սուտ լինելու, որոնց որոշակի հաշորդականությամբ հաստատվում կամ մերժվում է դատողության հավաստիությունը (հմտ. ՄՄ 69, 289բ, 291ա. "De veritate ypoteticarum" P.H., TI, 9–10):

"De equipollentiis earum" ենթավերնագրի տակ եւ նրա հետեւողությամբ՝ հայերեն տեքստում տրված են «իփօթէթիկայի» եզրերի համագործակցան օրենքները. «...թէ ումեմն նշանի նախադրի բացասութիւն, հանգիտանայ բացասական իւրոյ: Եւ յաղագս այսորիկ հանգիտանան այսոքիկ՝ ոչ ամէն մարդ ընթանայ, ոմն մարդ ոչ ընթանայ» (ՄՄ 69, 291ա) — "...si alicui signo preponatur negatio, equipollet suo contradictorio. Et ideo equipollent iste: 'non omnis homo currit', 'quidam homo non currit'"

(P.H., TI, 10): «Բ. կանոնն է այս. եթէ ումեմն ընթհանրական նշանի յե-տոյ դնի բացասութիւն, հանգիտանայ ներհակին իւրոյ, վասն այսոցիկ հանգիտանան այս՝ ամէն մարդ ոչ է կենդանի, ոչ ոք մարդ է կենդանի, նմանապէս հանգիտանան այսք՝ ոչ ոք մարդ ոչ ընթանայ, ամէն մարդ ընթանայ, եւ այսպիսի յայլոց ընթհանրական նշանաց ստորասակա-նաց, եւ բացասականաց» (անդ) — "Secunda regula talis est: si alicui signo universali postponatur negatio, equipollet suo contrario, sicut iste: 'omnis homo non est anima!', 'nullus homo est anima!', vel iste: 'nullus homo non currit', 'omnis homo currit'; et ita de aliis signis universalibus affirmativis et negativis" (անդ): «Գ. կարգն է այս, զի թէ ումեմն նշան ընթհանրականի կամ մասնաւո-րի յառաջ դնի եւ յետոյ դնի բացասութիւն, հանգիտանայ ընդ միմե-ամբն իւրոյ, եւ այսք այսպէս հանգիտանան՝ ոչ ամէն մարդ ոչ ընթա-նայ, ոմն մարդ ընթանայ, նմանապէս եւ հանգիտանան եւ այսք՝ ոչ ոմն մարդ ոչ ընթանայ, ամէն մարդ ընթանայ» (ՄՄ 69, 291ա–բ) — "Tertia regula est talis: si alicui signo universali vel particulari preponatur et postponatur negatio, equipollet suo subalterno, sicut iste: 'non omnis homo non currit', 'quidam homo currit', et iste similiter; 'non quidam homo non currit', 'omnis homo currit'" (P.H., TI, 10–11) Եւն:

«Եղանակաւոր» կամ մոդալական դատողությունների նկարագ-րությունը մեծապես առնչվում է լատիներեն մեկ այլ աղբյուրի, ուստի կներկայացվի հաջորդ ենթավերնագրի տակ՝ հարակից աղբյուրների մասին շարադրանքում:

«Դիալեկտիկայի» երկրորդ մասը՝ «Յաղագս հաւաքաբանութեան», նախօրինակը՝ "De syllogismis", IV տրակտակ, ամփոփում է դատողության իմացությունը եւ նրա ձեւավորման սկզբունքները: Մեծ ու փոքր նախադ-րյալների (նշվում է երկու տերմինով՝ «առաջարկութիւն», «նախադասու-թիւն»), «սահմանի» տեսակների ձեւակերպումով նախ ճշտված են սիլ-լոգիզմ կազմող եզրերը, այն կառուցելու միջոցները, ապա այս հիմքով նկարագրված են մտահանգման ձեւերն ու դրանց եղանակները (հմտ. "De syllogismo" — "De modo et figura").

«Ամէն հաւաքաբանութիւն լինի յերից սահմանաց եւ յերկուց առա-ջարկութեանց, որոց ի նախադասութեանցն առաջինն կոչի մեծ եւ բ. փոքր: Իսկ ի յերից սահմանացն ոչ կարեն լինել բ. նախադասութիւնք, եթէ ոչ մինն ի նոցանէ կրկին առեալ լինի...» (ՄՄ 69, 300ա) — "Omnis autem sillogismus constat ex tribus terminis et duabus propositionibus. Quarum

propositionum prima vocatur maior propositio, secunda minor. Ex tribus autem terminis non possunt due fieri propositiones nisi alter illorum bis sumatur. ..." (P.H., TIV, 43):

«Իսկ երիցս սահմանացս յայսոցիկ ա. կոչի միջին եւ միւսն կոչի մեծ եզրս եւ միւս այլն կոչի փոքր եզրս: [Եւ մէջ սահմանի այսպէս՝] մէջն է սահման կրկին առեալ յառաջ քան զեզրակացութիւն: [Եւ մեծ սահմանի այսպէս՝] մեծ սահման է սահման առեալ ի մեծ առաջարկութիւն միջնաւն հանդերձ: [Փոքր սահման սահմանի այսպէս՝] փոքր սահման է սահման, որ առեալ լինի ի փոքր առաջարկութիւն միջնաւն հանդերձ» (ՄՄ 69, 300բ) — "Horum autem terminorum alter vocatur medium, alter maior extremitas, alter minor extremitas. Medium est terminus bis sumptus ante conclusionem. Maior extremitas est terminus sumptus in maiori propositione cum medio. Minor extremitas est terminus sumptus in minori propositione cum medio" (P.H., TIV, 44):

«Ձեւ է շարադրութիւնն երից սահմանաց ըստ ենթակայանալոյ եւ ըստ ստորոգելոյն: Իսկ շարադասումն այս գ. կերպիւ լինի որպէս ասացաւ, եւ ըստ այսմ երեք են ձեւք: [Ա. ձեւն սահմանի այսպէս]. առաջին ձեւն է, ի յորս մէջն, որ ենթակայանայ ի մեծ առաջարկութիւն, ստորոգի ի փոքրն, որզան՝ ամէն կենդանի է գոացութիւն, եւ ամէն մարդ է կենդանի: Բ. ձեւն է, ի յորս նոյնն ստորոգի ի յերկոքին առաջարկութիւն. ոչ ոք քար է կենդանի, ամէն մարդ է կենդանի: Գ. ձեւն է, ի յորս նոյնն ի յերկոքին ենթակայանայ, որզան ամէն մարդ է կենդանի, ամէն մարդ է ծիծաղական» (ՄՄ 69, 301բ) — "Figura est ordinatio trium terminorum secundum subiectionem et predicationem. Hec autem ordinatio fit tripliciter, ut dictum est. Et secundum hoc sunt tres figure. Prima figura est quando illud quod subicitur in prima propositione, predicatur in secunda, ut 'omne animal est substantia, omnis homo est animal'. Secunda figura est quando idem predicatur in utraque, ut 'omnis homo est animal, nullus lapis est animal'. Tertia figura est quando idem subicitur in utraque, ut 'omnis homo est animal, omnis homo est risibilis'" (անդ):

«Եղանակն է շարադասումն երկուց առաջարկութեանց պատշաճաւոր քանակաւ եւ որակաւ» (անդ). "Modus est ordinatio duarum propositionum debita in qualitate et quantitate" (անդ):

Երեք ձեւերի տասնինը եղանակ է թվարկվում (հմմտ. ՄՄ 69, 301բ–307ա. "De prima figura"—"De modis eius", "De secunda figura"—"De modis

eius", "De tertia figura" — "De modis eius") եւ դրանք մտապահելու հնարներ, որ հայկական տրամաբանության մեջ առաջին անգամ են ձեւակերպվում¹³:

«ա. Բարբարա, բ. սէլարէնդ, գ. դարիի, դ. ֆէրիօ, ե. բարալիփ, զ. ցէլանթէս, է. դափիթիս, ը. ֆափէսմօ, թ. ֆրիսէսմօ, ժ. զէզարէ, ժա. ցամբեսթիէս, ժբ. ֆէսթինօ, ժգ. բարօքո, ժդ. դարափթի, ժե. ֆէլափթօ, ժզ. դիսամիս, ժէ. դաթիսի, ժը. բօքարդօ, ժթ. ֆէրիսոն» (ՄՄ 69, 307ա) — "Barbara, celarent, darii, ferio, baralipon, celantes, dabitur, fapesmo, frisesomorum, cessare, cambestres, festino, barocho, darapti, felapto, disamis, datisi, bocardo, ferison" (P.H., TIV, 52): Այս մենեմոնիկական հնարները նորամուծությունն էին առհասարակ եւրոպական սխոլաստիկ տրամաբանության մեջ. դրանց կիրառությունը, ըստ Լ. դե Ռիյկի, սկսվում է մոտավորապես 1200 թվականից¹⁴:

Բարդուղիմեոսը հետագա շարադրանքում նույն աղբյուրից թարգմանաբար տալիս է այս բանաձեւերի վերծանումները (հմմտ.՝ "De quibusdam regulis"). «Արդ գիտելի է, զի դ. ձայնաւորքս այսոքիկ՝ այբ, է, ի, օ, ցուցանէն զ.դ առաջարկութիւն: Քանզի ձայնաւորաւս այս այբ իմանի զըստ բոլորէն ստորասական, եւ է.իւն ըստ բոլորէ բացասական, ին-իւն ըստ մասնաւորէ ստորասական, օ-իւն ըստ մասնաւորեն բացասական: Դարձեալ յիւրաքանչիւր ասութիւնքն են գ. փաղառութիւն: Եւ առաջնովն իմանի մեծ առաջարկութիւն, եւ բ-իւն փոքրն, իսկ գ-իւն եզրակացութիւն.... Դարձեալ գիտելի է, զի դ. ասութիւնք առաջին ձեւին սկսանին այս դ. անձայնիցս, որ է բեն, ցոյ, դայ, ֆէ եւ այլ ամէն ասութիւնքն սկսանին այսոքիւք.... Դարձեալ [գիտելի է], զի ուր դնի սէ յասութիւնքս այս, ցուցանի, զի նշանակեալ ձայնաւոր գրովն՝ անմիջաբար նախեղեալն պարտ է, զի պարզաբար դառնայ: Եւ [ուր դնէ] փէ ցուցանի, զի առաջարկութիւնն [նշանակեալ ձայնաւոր գրովն եղեալ նախքան զփէն] պարտ է, զի պատահմամբ դառնայ: Եւ ուր դնի մենն, նշանակէ, զի պարտ է փոխադրութիւն լինել ի նախեղեալս, զի փոխադրութիւն է զմեծ առաջարկութիւնն փոքր առնել եւ զփոքրն մեծ: Իսկ ուր դնի ի մէջ ասութեանն ցոյ, նշանակէ, զի եղանակ այն պարտ է կացուցանել անկարելիաւն» (ՄՄ 69, 307ա–308ա) — "Sciendum autem quod per has vocales A, E, I, O intelliguntur quatuor genera propositionum. Per hanc vocalem scilicet A intelligatur universalis affirmativa, et per E universalis negativa, et per I particularis affirmativa, et

¹³ Տե՛ս С. АРЕВШАТЯН, անդ:

¹⁴ Տե՛ս Peter of Spain, անդ, էջ XCIII:

per O particularis negativa. Item. In qualibet dictione sunt tres sillabe Et per primam [illarum trium sillabarum] intelligitur maior propositio [sillogismi], per secundam minor, per tertiam conclusio. Item. Sciendum est quod quatuor prime dictiones primi versus incipiunt ab hiis consonantibus: B, C, D, F, et omnes alie dictiones sequentes. Item. Ubicumque ponitur S in hiis dictionibus, significat quod propositio intellecta per vocalem immediate precedentem debet converti simpliciter. Et per P significat quod propositio debet converti per accidens. Et ubicumque ponitur M, significat quod debet fieri transpositio in premissis. Est autem transpositio facere de maiori minorem et e converso. Ubi autem ponitur C, significat quod modus intellectus per dictionem illam debet probari per impossibile" (P.H., TIV, 52–53):

Կշռադատության ձեւերի ըմբռնումը որպեսզի լիարժեք լինի, սիլլոգիզմը դիտարկվում է նաեւ սխալների տիրույթում: «Յաղագս պատրանաց գրոցն» մասի մեջ, նախօրինակը՝ "De fallaciis", VII տրակտատ, նախ պարզաբանված են տրամաբանության գործիքներն ու տեսակները. «Ասեմ, թէ կրկին է գործիքն, ա. է կատարեալ եւ միւսն անկատար» (ՄՄ 69, 312բ) — "Dicendum quod duplex est instrumentum actus, perfectum et diminutum" (P.H., TVII, 90), կատարյալը սիլլոգիզմն է, անկատարը՝ «ինդուքսիո, ենթիմեմայ, էքսէնփլում». "inductio, entimema, exemplum" (անդ): Տրամաբանության տեսակներից քննարկվում է հատկապես սոփեստականը, որի արտահայտման ձեւերը, մի բացառությամբ, տառադարձված են լատիներենից՝ «ռէդարգուսիո» (հերքում), «սուտ», «ինօփինաբիլէ՝ այն, ինչ որ անհաւանական է եւ անախորժ մարդկային մտաց», «սօլօէսիզմուս, յորժամ ոք խոսի ընդդէմ կանոնական», «նուգասիօ՝ անօգուտ կրկնաբանութիւն» (ՄՄ 69, 316ա–317ա). "redargutio", "falsum", "inopinabile", "solecismus", "nugatio" (P.H., TVII, 94):

Դատողական մոլորություններ հարուցող միջոցները ներկայացված են խոսքի ներսում եւ խոսքից դուրս ("De fallaciis in dictione", "De fallaciis extra dictionem"), ընդ որում՝ այս մասում Բարդուղիմեոսը ոչ միայն հաջորդաբար կրկնել է տրակտատի թեմաները, այլեւ հաճախ պահպանել է ենթավերնագրերը՝ դրանք կամ դնելով իբրեւ մուտք, կամ հիշատակելով շարադրանքի վերջում:

«Ասության մեջ» ("in dictione")՝ դատողական «պատրանքները» վեցն են.

«[Յաղագս] հոմանունական պատրանացն». "De equivocatione" (հմմտ. ՄՄ 69, 319ա–326բ, P.H., TVII, 98–106), «Հոմանունութիւն է, յորժամ բազում իրողութիւնք ի մի անուն միաւորին պարզաբար»

(ՄՄ 69, 319ա) — "Equivocatio est cum diverse rerum rationes in eodem simpliciter nomine uniuntur" (P.H., TVII, 98):

«Յաղագս երկրորդ պատրանացն, որ կոչի ֆիբօլիայ»։ "De amphibolia" (հմմտ. ՄՄ 69, 326բ–27բ, 329ա, P.H., TVII, 106–15), թեեւ վերնագրում տրված է «ֆիբօլիայ», սահմանվում է «անֆիբօլիա»՝ երկիմաստություն, հասկացությունը, որը եւ նկարագրված է լատիներեն տեքստում. «Անֆիբօլիայն է սկիզբն խաբման ի բանէն բոլորովին նոյն զբազում նշանակող» (ՄՄ 69, 326բ) — "Amphibolia autem est principium fallendi ex oratione simpliciter eadem plura significante" (P.H., TVII, 106):

«Յաղագս երրորդ պատրանացն, որ է բաղադրություն»։ "De compositione" (հմմտ. ՄՄ 69, 329ա–բ, 328ա–բ, P.H., TVII, 115–25), «Արդ ասի բան ինչ բաղադրեալ, յորժամ մասունքն բանին կարգեալ լինին ի յառաւել պատշաճաւոր տեղիս» (ՄՄ 69, 329ա) — "Et ideo cum dictiones ordinantur secundum situm magis debitum in oratione, tunc oratio dicitur composita" (P.H., TVII, 118):

«Յաղագս բաժանական պատրանաց»։ "De divisione" (հմմտ. ՄՄ 69, 328բ–331ա–բ, P.H., TVII, 115–18, 125–28), սահմանումների ձեւակերպումը մասամբ է համընկնում՝ «Յայնժամ ասի բանն բաժանեալ, յայնժամ մասունք նորին եղեալ լինի ի տեղի, որ ոչ է բոլորովին պատշաճ» (ՄՄ 69, 331ա) — "Si vero dividantur ab illo situ et ponantur in situ minus debito, tunc est oratio divisa" (P.H., TVII, 118):

«Վասն շեշտողոր պատրանցն»։ "De accentu" (հմմտ. ՄՄ 69, 330ա, P.H., TVII, 128–31). այս հատվածում, որ հավանաբար թերի է՝ չի պարունակում սահմանումներ, նախ քննված են ազատ շեշտի հարուցած իմաստային տարբերությունները, եւ քանի որ հայերենի շեշտը կայուն է եւ գրեթե չունի իմաստազատիչ նշականություն, այլադիրք շեշտակրությունը ներկայացված է լատիներեն բառով. «ամէն փոփուլուս է ծառ, իսկ ժողովուրդն է փոփուլուս, ապա ուրեմն ժողովուրդն է ծառ» (անդ) — "omnis populus est arbor, sed gens est populus, ergo gens est arbor" (P.H., TVII, 128): Հնչումով նման, բայց տարիմաստ բառերը, որ բնագրում տրված են իբրեւ նույն եղանակի (primus modus) այլ դրսեւորում, հայերեն տեքստում կազմում են առանձին տեսակ, որի հատկանիշ է դիտված լատիներեն օրինակի սկզբնային հնչյունը. «երկրորդ տեսակն է, յորժամ ասութիւն ինչ ասացեալ լինի, դնելով զհոյն» (անդ), հմմտ.՝ «հարբ / արբ»։ "hamatur / amatur" (անդ): Հաջորդ տեսակը ներկայացնում է խառը համանունությունը, երբ ձեւային համընկնումով

խեղաթյուրվում է ճշմարտությունը՝ «մազեղ / մազ եղ» (անդ). "invite / in vite" (P.H., TVII, 129):

«Վասն ձեռական հաւաքաբանութեան պատրանացն». "De figura dictio-
nis" (հմմտ. ՄՄ 69, 330բ, 332ա-բ, P.H., TVII, 131-45): Այս հատվածում եւս
ձեռական նմանությունները շունեն ընդհանուր սահմանումներ եւ մեկա-
բանված են տեսակների մեջ, ընդ որում՝ այն, ինչ հնարավոր չէ ուղղակի-
որեն փոխանցել, բացատրված է հայերենի իրողություններով, այսպես՝
«ձեռասացության» առաջին տեսակն ամփոփում է այն դեպքերը, երբ
արական սեռը մեկնաբանվում է իբրեւ իգական կամ հակառակը. "Primus
est quando masculinum interpretatur femininum, vel econverso...: 'omnis substan-
tia colorata albedine est alba, sed vir est substantia colorata albedine ergo vir (ար.-
S. Ս.) est alba' (իգ.)" (P.H., TVII, 137) («...սպիտակով գունավորված ամեն
գոյ սպիտակ է, սակայն մարդը սպիտակով գունավորված գոյ է, ուրեմն
մարդը սպիտակ է», թրգմ.՝ S. Ս.): Քանի որ հայերենի գոյականին հա-
տուկ չէ սեռի կարգը, Բարդուղիմեոսը սեռերը տարբերակել է բառային
մակարդակում՝ արական եւ իգական անձնանունների հարաբերությամբ,
եւ փորձելով օրինաչափություն հաստատել՝ կանոնը կառուցել է դրանց
վերջնավանկերի նույնության հատկանիշով. «Առաջին տեսակն է, յոր-
ժամ երկու ասութիւնք նմանին իրերաց ի վերջին վանգն: Եւ կազմի այս-
պիսի սօֆիսթիական տրամաբանութիւն, քանզի Վարդան եւ Մամբան
նմանապէս եզերին, իսկ Վարդանն է արու, ապա ուրեմն եւ Մամբանն
է արու» (ՄՄ 69, 330բ): Այլ դեպքերում, երբ խորթ ձեւերը չեն կաշկան-
դում, կրկին ի հայտ են գալիս ընդհանրություններ, հմմտ.՝ «Երրորդ տե-
սակ ձեռասական հաւաքաբանութեան է, յորժամ փոխի հասարակ կերպն
ի յառանձնական կերպ» (ՄՄ 69, 332բ) — "...quando modus communis mutatur
in modum singularem" (P.H., TVII, 141), եւ օրինակները՝ «մարդն է տեսակ, այլ
մարդս այս է մարդ, ապա ուրեմն մարդս այս է տեսակ» (անդ) — "homo est
species iste homo est homo ergo iste homo est species" (P.H., TVII, 144) եւն:

«Արտաքոյ ասութեան» սիլլոգիզմները յոթն են.

«Վասն պատահական պատրանացն». "De accidente" (հմմտ. ՄՄ 69, 333ա-335ա, P.H., TVII, 146-47): Ներկայացված է երեք տեսա-
կով, որոնք թեեւ տերմիններով հիմնականում ինքնուրույն են, սակայն
մեկնաբանությամբ եւ օրինակներով նույնանում են բնագրին. «Առա-
ջին տեսակն է, յորժամ ներքինքն պատահին վերնոցն, [եւ կազմի այս-
պիսի սօֆիսթիական հաւաքաբանութիւն], մարդն է կենդանի, իսկ էշն

է կենդանի, ապա ուրեմն մարդն է էշ, կամ այսպէս՝ մարդն է տեսակ, իսկ Պղատոնն է մարդ, ապա ուրեմն Պղատոնն է տեսակ» (ՄՄ 69, 333բ) — "Primus modus accidentis fit quando antecedens accidit ei cui antecedit. Ut: 'homo est species, Sortes est homo, ergo Sortes est species', 'anima est asinus, homo est anima, ergo homo est asinus'" (P.H., TVII, 149–50): «Երկրորդ տեսակն է, յորժամ վերինքն պատահին ներքնոցն, [եւ կազմի այսպիսի սօֆիսթիական հաւաքաբանութիւն]. մարդն է տեսակ, իսկ մարդն է գոյացութիւն, ապա ուրեմն գոյացութիւն է տեսակ» (անդ) — "Secundus autem modus accidentis fit quando consequens accidit antecedenti. Ut: 'homo est species homo est substantia ergo substantia est species'" (P.H., TVII, 152): «Երրորդ տեսակն է, յորժամ հաւասարն պատահի հաւասարին, եւ անդրադարձականն պատահի անդրադարձականին, [եւ կազմի այսպիսի սօֆիսթիական հաւաքաբանութիւն] մարդն է տեսակ, այլ ծիծաղականն է մարդ, ապա ուրեմն ծիծաղականն է տեսակ» (ՄՄ 69, 334բ) — "Tertius autem modus accidentis fit quando convertibile accidit suo convertibili. Ut 'homo est species, risibile est homo, ergo risibile est species'" (P.H., TVII, 153):

«Վասն իրաց ինչ եւ պարզաբար պատրանացն». "De fallacia secundum quid et simpliciter" (հմմտ. ՄՄ 69, 335ա–բ, P.H., TVII, 157–61): Սրա տեսակների նկարագրութեան մեջ եւս բնագրի ձեւակերպումները երբեմն փոխանցված են ոչ ճշգրիտ՝ որոշ մոտավորութեամբ. «Ի յառաջին տեսակն կազմեալ լինի այսպիսի սօֆիսթիական հաւաքաբանութիւն՝ այս է մարդ մեռեալ, ապա ուրեմն մարդ, ոչ հետեւի, զի մեռեալն պակասեցուցանէ ի յետեւնէ մարդոցն» (ՄՄ 69, 335ա) — "Primo secundum partem in modo diminuentem. Ut: 'est homo mortuus ergo est homo'; non sequitur quia 'mortuus' diminuit rationem ipsius 'hominis'" (P.H., TVII, 158): «Երկրորդ տեսակն լինի ըստ ամբողջական մասինն [եւ կազմի այսպիսի սօֆիսթիական հաւաքաբանութիւն] էթէոպացին է սպիտակ ըստ ատամանցն, ապա ուրեմն է սպիտակ» (անդ) — "Secundo secundum partem integram. Ut: 'Ethiops est albus dentes ergo Ethiops est albus'" (P.H., TVII, 159): «Երրորդ տեսակ լինի ի յայնմ, որն առ ինչ, որպէս ասելով՝ փարթամութիւն ոչ է բարի, որք չարաչար առնուն ի կիր, ապա ուրեմն ոչ է բարի» (ՄՄ 69, 335բ) — "Tertio in hiis que sunt ad aliquid. Ut: 'divitie non sunt bone insipienti vel non recte utenti ergo divitie non sunt bone'" (անդ): «Չորրորդ տեսակն է ըստ տեղոյ, քանզի բարի է սպանանել զհայրն ի Թրիվալիս կղզոջն, ապա ուրեմն բարի է սպանանել զհայրն» (անդ) — "Quarto secundum locum. Ut: 'bonum

est mactare patrem in Trivallis ergo bonum est mactare patrem" (անդ): «Յինգե-
րորդ տեսակն է ըստ ժամանակի, ուստի պարկեշտանալն ի կերակրոց
հիւանդին է բարի ոք, ապա ուրեմն ոչ ուտել կերակուր միշտ է բարի»
(անդ) — "Quinto autem secundum quando. Ut: 'iste ieiunat in Quadragesima ergo
ieiunat'" (անդ):

«Վասն ելէնքսիական պատրանացն». "De ignoventia elenchi" (հմմտ.
ՄՄ 69, 336ա-բ, 346ա, P.H., TVII, 161-66): «էլէնքուսն է հակասական հա-
վաքաբանութիւն միոյ եւ նոյնի, ոչ միայն անուան, այլ իրին եւ անուան,
ոչ բազմանուանն ի յայսցանէ, որ տուեալ են ի հարկէ, ոչ խնդրելով զայն,
որ ի սկզբանէն էր, առ նոյնն ըստ նոյնոյն, նմանապէս եւ ի նոյն ժամա-
նակի» (ՄՄ 69, 336ա) — "Elenchus est sillogismus contradictionis unius et eiusdem,
non nominis tantum, sed rei et nominis, non sinonimi, sed eiusdem, ex hiis que data
sunt ex necessitate, non connumerato quod erat in principio, secundum idem, et ad
idem, et similiter, et in eodem tempore" (P.H., TVII, 161-62):

«Վասն խնդրին նորին, որ իսկ ի սկիզբն». "De petitione eius quod est
in principio" (հմմտ. ՄՄ 69, 346ա-բ, 345ա-բ, 344ա-բ, P.H., TVII, 166-69):
Սրա նկարագրությունը երկու տեքստերում էլ սկսվում է Արիստոտելի
աշխատությունների հիշատակությամբ. «Արիստոտել ի գիրս առաջին
վերլուծականին դնէ զկերպ խնդրոյն ի սկիզբն, նաեւ ի գիրս տրամա-
բանական տեղեացն» (ՄՄ 69, 346ա) — "De petitione siquidem eius quod
est in principio, secundum veritatem determinatur in Secundo Priorum, secundum
opinionem vero in Octavo Topicorum" (P.H., TVII, 166): Այնուհետեւ այս
խմբի տեսակներն են թվարկվում՝ ըստ «Տոպիկայի». «Ի գիրս տրամա-
բանական տեղեացն Արիստոտել դնէ ե. տեսակս խնդրոյ սկզբանն»
(ՄՄ 69, 345ա) — "Petitur id quod est in principio quinque modis, ut est iuxta finem
Octavi Topicorum" (P.H., TVII, 167): «Առաջինն է, որպէս թէ ոք կամելով
հաւաստել զսահմանելին, խնդրեսցէ զնա ի սահմանս իւր եւ կամ անդ-
րադարձեալ [կամելով հաւաստել զսահմանն խնդրեսցէ զնա ի սահ-
մանելոջն], զոր օրինակ՝ թէ ոք կամեսցի հաւաստել, թէ մարդն ընթա-
նայ, ասասցէ այսպէս՝ կենդանի բանաւոր մահկանացուն կու ընթանայ,
ապա ուրեմն մարդն կու ընթանայ» (անդ) — "Primo quando diffinitum peti-
tur in diffinitione, vel e converso. Ut si dubitetur utrum homo currat et sumatur hec:
'animal rationale mortale currit, ergo homo currit'" (անդ): «Երկրորդ տեսակն
է, յորժամ մասնաւորն խնդրի ի ընթանաւորն իւր, որպէս թէ ոք կամես-
ցի հաւաստել, թէ ամենայն ներհակաց է նոյն գիտութիւն, եւ պահանջէ

[ի պատասխանողէն տալ ինքեան զընթհանրական առաջարկութիւնս] այս՝ ամէն հակակային նոյն է գիտութիւնն, [եւ յետոյ եզրակացուցանէ,] ապա ուրեմն ամենայն ներհակաց է նոյն գիտութիւն» (անդ) — "Secundus modus est quando particulare petitur in universali. Ut si debeat probari quod omnium contrariorum eadem est disciplina et assumat istam: 'omnium oppositorum eadem est disciplina, ergo omnium contrariorum eadem est disciplina'" (անդ): «Երրորդ տեսակն է, յորժամ ընթհանրականն խնդրի ի մասնականն իւր, որպէս թէ ոք կամի հաւաստել, թէ ամենայն հակակից է նոյն գիտութիւն, եւ հաւաստէ ասպէս՝ ամենայն ներհակաց է մի գիտութիւն, եւ ամէն պակասականն հակակայից է մի գիտութիւն» (ՄՄ 69, 345ա–բ) — "Tertius modus [econtrario] fit quando universale petitur in particularibus. Ut si debeat probari quod omnium oppositorum eadem est disciplina et sumantur hec: 'omnium contrariorum eadem est disciplina omnium privative oppositorum eadem est disciplina'" (P.H., TVII, 168): «Զորրորդ տեսակն է, յորժամ բաղադրեալն պահանջի ի բաժանեալսն, որպէս թէ ոք կամեսցի հաւաստել [զառաջարկութիւնս զայս], թէ բժշկութիւն է գիտութիւն առողջին եւ հիւանդին, եւ խնդրէ [զբաժանեալ առաջարկութիւնքս] զայսոքիկ՝ [այսինքն] բժշկականութիւն է գիտութիւն առողջին եւ բժշկականութիւն է գիտութիւն հիւանդին, ապա ուրեմն բժշկականութիւն է գիտութիւնն առողջի եւ հիւանդի» (ՄՄ 69, 345բ) — "Quartus modus est quando coniunctum petitur in divisis. Ut si debeat probari quod medicina est sani et egri et sumantur iste: 'medicina est scientia sani medicina est scientia egri, ergo medicina est scientia sani et egri'" (անդ): «Հինգերորդ տեսակն է, յորժամ մի առնչականն պահանջի ի միւսն, բայց թէ ոք կամեսցի հաւաստել, թէ Պետրոս է հայր Մարտինոսի, եւ խնդրէ [զառաջարկութիւնս] այս՝ եթէ Մարտինոս է որդի Պետրոսի, ապա ուրեմն Պետրոս է հայր Մարտինոսի» (անդ) — "Quintus modus est quando unum correlativorum petitur in altero. Ut si debeat probari quod Sortes sit pater Platonis et sumatur hec: 'Plato est filius Sortis; ergo Sortes est pater Platonis'" (անդ):

«Վասն համահետեւողական պատրանացն». "De fallacia secundum consequens", այս խմբի նկարագրությունը թեեւ տեսակների թվով ու դրանց ընկալմամբ դարձյալ հանգում է լատիններեն տեքստին, սակայն առնչությունները հիմնականում բովանդակային են եւ չեն հաստատվում բառացի ընդօրինակություններով (հմմտ.՝ ՄՄ 69, 343ա–բ, 342ա–բ, 341ա, P.H., TVII, 169–73):

«Վասն պատրանացն, որ կոչի ոչ պատճառ որպէս պատճառ». "De fallacia secundum non causam ut causam" (հմմտ.՝ ՄՄ 69, 341ա-բ, 340ա, P.H., TVII, 173-76): Թվացյալ պատճառով սխալ եզրակացություն պարունակող սիլլոգիզմը ձեւավորվում է հարցմամբ եւ հակադրված է ցուցական, այսինքն՝ հարցում չպահանջող սիլլոգիզմին. «[Եւ արդ գիտելի է, զի] կրկին է հաւաքաբանութիւնն. առաջինն է ցուցական, որ ունի միայն մի եզրակացութիւն, [որպէս այս. ամէն կենդանի է գոյացութիւն, ամէն մարդ է կենդանի, ապա ուրեմն մարդ է գոյացութիւն]: Երկրորդ հաւաքաբանութիւնն է, որ տարեալ հանէ առ անկարելին, եւ այս ունի բ. եզրակացութիւնն, զոր օրինակ, թէ առադրողն հարցանէ զպատասխանողն. մարդն է էշ, իսկ թէ նա ստորասէ, թէ այո, նա առարկէ ընդդէմ այսպէս. ոչ ոք էշ է կենդանի բանաւոր մահկանացու, մարդն է էշ, ապա ուրեմն մարդն ոչ է կենդանի բանաւոր մահկանացու... այլ եզրակացութիւնս այս, [այսինքն մարդն ոչ է կենդանի բանաւոր մահկանացու,] է [սուտ եւ] անկարելի, ապա ուրեմն [փոքր առաջարկութիւնն, այն, որ ասէ] մարդն է էշ, [յորոյ հետեւի եզրակացութիւնս այս սուտ,] է սուտ եւ անկարելի» (ՄՄ 69, 341ա-բ) — "Duplex est syllogismus, scilicet ostensivus et ad impossibile. Ostensivus est qui habet unam solam conclusionem. Syllogismus autem ad impossibile est quando syllogistice ducitur ad aliquod impossibile [et propter hoc interimitur aliqua premissarum que est causa illius impossibilis]. Unde iste syllogismus [semper] habet duas conclusiones. Ut si queratur: 'estne homo asinus?'; quo concessio contra: 'nullus asinus est animal rationale mortale, homo est asinus, ergo homo non est animal rationale mortale, sed hoc est impossibile, non ergo homo est asinus'" (P.H., TVII, 173-74) Եւն:

«Վասն պատրանացն, որ կոչի բազում հարցուածք որպէս մի». "De fallacia secundum plures interrogationes et unum" (հմմտ.՝ ՄՄ 69, 341բ, 339ա-բ, P.H., TVII, 176-80): Հակասական սիլլոգիզմի այս խմբում տեսակները, ըստ հարցման առարկայի եզակի կամ հոգնակի լինելու, երկուսն են. «Առաջինն է, յորժամ բազումք ի եզականութիւնն ընթակայանան կամ ստորոգին, որպէս թէ ցուցանի մարդ ոմն, այսինքն՝ Սոկրատէս, եւ էշ ոմն, այսինքն՝ սեաւ, եւ խնդրեսցի, թէ է այս եւ այս մարդ, իսկ [թէ պատասխանողն տացէ զմի պատասխանի, խաբեալ է, վասն զի,] թէ ասասցէ այո, [առարկողն ասէ՝] ապա ուրեմն սեաւ էշն է մարդ, իսկ թէ ասասցէ ոչ, [առարկողն ասասցէ՝] ապա ուրեմն Սոկրատէս ոչ է մարդ. վասն այսոցիկ ոչ է պարտ տալ մի պատասխանի, այլ բազում, քանզի հարցումն այն է բազում, վասն այսոցիկ

պարտի պատասխանել, թէ վասն միոյն ճշմարիտ է, [այսինքն՝ վասն Սոկրատայ], այլ սուտ է [վասն սեաւ իշին]» (ՄՄ՝ 69, 341բ) — "Primus quidem est quando in singulari numero plura subiciuntur vel predicantur. Ut 'estne hic et hic homo?' demonstrato Sorte et Brunello; si sic, 'ergo Brunellus est homo'; si autem non, 'ergo Sortes non est homo'. Non enim bene respondit qui dedit responsionem unam ad interrogationem plures, sed debuit respondere: 'verum est pro uno, falsum est pro alia'" (P.H., TVII, 179): «Երկրորդ տեսակն է, յորժամ բազումք ընթակայանան կամ ստորոգին ի բազմաւորականութիւնն, որպէս թէ ցուցցի [երկու ինչ՝] մինն բարի եւ միւսն չարն [եւ հարցեալ լինի], թէ այսոքիկ են չարք թէ՞ բարիք: Իսկ թէ [տացէ մի պատասխանի, ասելով թէ] բարիք են, [առարկողն ասասցէ՝] ապա ուրեմն չարն է բարի, իսկ թէ [ասասցէ] են չարք, [առարկողն ասասցէ՝] ապա ուրեմն բարին է չար, վասն այսոքիկ ոչ պարտի տալ մի պատասխանի, այլ բազում՝ ասելով, թէ մինն է չար եւ միւսն է բարի» (անդ) — "Secundus modus [provenit] quando plura subiciuntur vel predicantur in plurali numero. Ut 'suntne ista bona?'; demonstrato uno bono et alio malo; si 'bona', 'ergo malum est bonum'; si 'mala', 'ergo bonum non est bonum'. Debit enim respondere: 'unum est bonum et aliud non est bonum'" (անդ):

Շարունակելի



ՎԱՀԱՆ ՄԵԼԻՔՅԱՆ

Պատմական գիտ. դոկտոր, պրոֆեսոր,

ՊԻ, ԵՊԲՀ

ԳԱՐԵԳԻՆ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ՀՈՎՍԵՓՅԱՆ. ԳԵԻՈՐԳՅԱՆ ՃԵՍԱՐԱՆԻ ՏԵՍՈՒՉԸ

«Հսկաները համեստ մեծութիւններ են երբեմն,
թերեւ իրենց սեպհական ծանրութենէն նուաճուած,
հակած դէպի խոնարհութիւնը հողին.
Գարեգին Յովսէփեանը մէկը անոնց մէջ...»¹:
Յակոբ Օշական

ԳԱՐԵԳԻՆ ԿԱՐԱՊԵՏԻ ՀՈՎՍԵՓՅԱՆԸ (Հովսեփյանց) ծնվել է 1867 թ. դեկտեմբերի 17-ին² Դաշտային Արցախի Մաղավուզ (Չարդախլու) գյուղում: Հայրը Սալմաստի Մարաղա գյուղից էր եւ հողագործությամբ էր զբաղվում Արցախի Զիվանշիր գավառի Մաղավուզ գյուղում: 1876 թ. նա որդուն ուղարկում է Ամարասի դպրեվանքը, որտեղ սովորած ուսերենը եւ թվաբանությունը հիմք են դառնում Գարեգինի՝ 1878 թ. Շուշիի հայոց թեմական դպրոցի նախապատրաստական դասարանն ընդունվելու համար: Այստեղ Գարեգինը ուսանում է Ղազարոս Աղայանի եւ Սեդրակ Մանդինյանի մոտ: 1882 թ. տեղափոխվելով Ս. Էջմիածնի Գեորգյան ճեմարանը՝ Գ. Հովսեփյանը կրթություն է ստանում այնպիսի նշանավոր հայագետների մոտ, որպիսիք էին Մաղաքիա եպս. Օրմանյանը, Ս. Մանդինյանը եւ բանաստեղծ Հովհաննես Հովհաննիսյանը: Ճեմարանի լսարանական բաժինն ավարտում է 1888 թ. «գովելի», «հուլիս գովելի» գնահատականներով³:

Գ. Հովսեփյանի՝ 1902 թ. կազմված ծառայողական ցանկում նշվում է, որ 1889 թ. հունիսի 14-ին նա ձեռնադրվում է սարկավագ: 1890 թ.

¹ Յ. ՕՇԱԿԱՆ, Արեւելահայ բանասիրութիւնը եւ Էջմիածին, Գարեգին Կաթողիկոս Յովսէփեան, Անթիլիաս-Լիբանան, 1948, էջ 208:

² Անթիլիասի Վահե արքեպիսկոպոսը Գ. Հովսեփյանի դամբանականում նշում է դեկտեմբերի 18-ը (տե՛ս «Էջմիածին», 1952, է., էջ 10-11):

³ ՏԵՍ Մ. ՂԱԶԱՐՈՍԱՆ, Հայ արվեստի երախտավորները, Գարեգին արքեպիսկոպոս Հովսեփյան, «Էջմիածին», 1979, Ե., էջ 34:

ավարտում է Գեւորգյան հոգեւոր ճեմարանի ամբողջական դասընթացը եւ գործուղվում արտասահման՝ աստվածաբանութեան ասպարեզում կատարելագործվելու նպատակով: Մաղաքիա եպս. Օրմանյանի միջնորդութեամբ եւ Հայոց բարեգործական միութեան նյութական հոգաւթութեամբ Գ. Հովսեփյանը մեկնում է Գերմանիա, սովորում Հալլե-Վիտենբերգի, Բեռլինի, ապա՝ Լայպցիգի համալսարաններում, ուսումնասիրում աստվածաբանություն, փիլիսոփայություն, հնագիտություն: Ուսման դասընթացն ավարտում է 1897 թ.՝ փիլիսոփայության դոկտորի աստիճանով՝ պաշտպանութեան ներկայացնելով «Մի կամքի վարդապետութեան ծագումը հայ եւ հույն աղբյուրների քննադատութեամբ» մենագրությունը (Լայպցիգ, 1897)⁴:

Գերմանիայից վերադառնալուց հետո նա ձեռնադրվում է աբեղա, զբաղեցնում Գեւորգյան հոգեւոր ճեմարանի տնտեսական մասի վարիչի պաշտոնը, միաժամանակ՝ 1890–1891 թթ. աշխատում որպէս դաստիարակ: Այնուհետեւ նշանակվում Ս. Էջմիածնի Տեղագրական (Տոպոգրաֆիական կոմիտե) խորհրդի անդամ, հեռակա կարգով դասավանդում Վաղարշապատի ծխական ուսումնարանում: 1897 թ. նշանակվում է ճեմարանի մատենագրութեան եւ աստվածաբանութեան ուսուցիչ, Մկրտիչ Ա. Վանեցի (Խրիմյան Հայրիկ) կաթողիկոսի ղեկավարման 22-ի կոնդակով՝ Ս. Էջմիածնի ձեռագրերի բաժնի մատենադարանապետ (մինչեւ 1901 թ. մայիսի 24-ը), Մայր Աթոռի պաշտոնական «Արարատ» պարբերականի խմբագիր (1900 թ. հունվարի 10-ից 1907 թ., 1918–1919 թթ.):

1900 թ. Գ. Հովսեփյանը նշանակվում է Հայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու Վրացախմբերթական թեմի առաջնորդարանի անդամ, Թիֆլիսում Ս. Էջմիածնի վանքի կալվածքների կառավարիչ, Կոնստանդնուպոլսի առաջնային անդամ⁵:

1902 թ. հոկտեմբերի 9-ի հայրապետական կոնդակով նա ստանձնում է Երեւանի հայկական հոգեւոր սեմինարիայի, իսկ 1905 թ. օգոստոսի 20-ի կոնդակով Ս. Էջմիածնի Գեւորգյան հոգեւոր ճեմարանի վերատեսչի պաշտոնները (մինչեւ 1906 թ. հունիսի 19-ը)⁶: Այդ առիթով Մկրտիչ Ա. Վանեցին խրախուսական երկտող է հղում Գարեգին Հովսեփյանին՝ «չուզուելու եւ համբերութեամբ տանելու իւր ստանձնած պաշտօնը»⁷:

⁴ Տէս ՀԱԱ, ֆ. 57, ց. 2, գ. 1677, թ. 1 շրջ.:

⁵ Տէս անդ., թ. 1, շրջ. թ. 5:

⁶ Տէս անդ., թ. 12 շրջ., նաեւ՝ ֆ. 312, ց. 1, գ. 104, թ. 3, 45:

⁷ Տէս «Էջմիածին», 1952, Ա., էջ 41:

1908 թ. Ս. Էջմիածնի սինոդի փետրվարի 1-ի որոշմամբ նա ստանձնում է նաեւ Ս. Հռիփսիմե վանքի վանահոր պարտականությունները, 1909 թ. սեպտեմբերի 24-ի կոնդակով նշանակվում Հայոց հայրապետի գրասենյակի խորհրդի անդամ:

Երկրորդ անգամ Գ. Հովսեփյանը ղեկավարել է Գեորգյան հոգեւոր ճեմարանը 1915 թ. մայիսի 16-ից ու միաժամանակ նշանակվել «Եղբայրական օգնություն» Գլխավոր կարգադրիչ խորհրդի նախագահ (1915 թ. սեպտեմբերի 17)⁸:

1916 թ. հունվարի 8-ին Գ. Հովսեփյանը նշանակվում է Մայր Աթոռի Սինոդի անդամ⁹:

1916 թ. մարտի 8-ին նա ստանում է վարդապետի կոչում, նոյեմբերի 18-ին՝ ծայրագույն վարդապետի¹⁰, իսկ 1917 թ. օծվում է եպիսկոպոս, 1925 թ. արժանանում արքության աստիճանի: Գ. Հովսեփյանը մասնակցել է 1918 թ. Սարգարապատի մայիսյան հերոսամարտին ու Կարսի 1920 թ. ճակատամարտին: 1927–1933 թթ. ղեկավարել է Ղրիմի եւ Նոր Նախիջեւանի, 1928–1943 թթ.՝ ԱՄՆ հայոց թեմերը, 1917 թ. հանդես է եկել որպես Հայրապետական լիազոր պատվիրակ Ռուսաստանի եւ Հյուսիսային Կովկասի հայկական կենտրոններում, 1934–1938 թթ.՝ Սփյուռքում: Նա Մոսկվայի կայսերական հնագիտական ընկերության Կովկասյան բաժանմունքի եւ 1902-ից Ս. Պետերբուրգի կայսերական հնագիտական ընկերության իսկական անդամ էր: Ակադեմիկոս Ալ. Թամանյանի մանդատով Գ. եպս. Հովսեփյանը հնարավորություն է ստանում ուսումնասիրել Խորհրդային Հայաստանի հուշարձանները¹¹ եւ համարվում է Հայաստանի հուշարձանների պահպանության կոմիտեի կազմակերպիչներից մեկը (1923 թ.)¹²:

Գ. Հովսեփյանը 1943 թ. ընտրվել է, իսկ 1945 թ. օծվել է որպես Մեծի Տանն Կիլիկիոյ Կաթողիկոս: Նա մեծապես նպաստել է սփյուռքահայությանը Մայր հայրենիքի՝ Խորհրդային Հայաստանի շուրջը համախմբելուն, Երկրորդ աշխարհամարտի տարիներին Կարմիր բանակի ու պատերազմից տուժածների օգտին, «Սասունցի Դավիթ» տանկային շարասյան

⁸ Տէն ՀԱԱ, ֆ. 57, ց. 2, գ. 1677, թ. 8, շրջ. 9:

⁹ Տէն Գ. Ա. ՅՈՎՍԷՓՅԱՆ, Փաստաթղթերի եւ նիւթերի ժողովածու, հտ. Ա., Ս. Էջմիածին, 2017, էջ 196:

¹⁰ Տէն ՀԱԱ, ֆ. 57, ց. 2, գ. 1755, թ. 1. նաեւ՝ ց. 15, գ. 824, թ. 7:

¹¹ Տէն «Էջմիածին», 1952, Ա., էջ 47:

¹² Տէն «Հայկական համառոտ հանրագիտարան», հտ. 3, Երեւան, 1999, էջ 412–413:

համար միջոցների հանգանակության կազմակերպմանը, սփյուռքահայության հայրենադարձությանը¹³։ 1946 թ. հունիսի 23-ին, երբ «Տրանսիլվանիա» շոգենավը հայրենադարձ հայերին տեղափոխում էր Խորհրդային Միություն, նա օրհնում է հայրենիք վերադարձողներին¹⁴։

Առավել հանգամանորեն անդրադառնանք Գ. Հովսեփյանի՝ որպես Ս. Էջմիածնի Գեորգյան հոգեւոր ճեմարանի տեսչի գործունեությանը։

Իրադարձությունների բերումով այնպես է ստացվել, որ, ինչպես ասվեց, երկու անգամ էլ Գ. Հովսեփյանը ճեմարանի վերատեսչի պաշտոնում աշխատել է պատմական բեկումնային ու բախտորոշ ժամանակաշրջանում, առաջին անգամ՝ Ռուսաստանյան առաջին՝ 1905–1907 թթ. հեղափոխության, իսկ երկրորդ անգամ՝ Առաջին աշխարհամարտի, Հայոց ցեղասպանության, Ռուսաստանյան 1917 թ. Փետրվարյան հեղափոխության ու բոլշևիկյան հեղաշրջման պայմաններում։ Ժառանգելով իր մեծանուն նախորդների փորձն ու հմտությունները, ճեմարանական ավանդույթները՝ Գ. Հովսեփյանն իր պաշտոնավարության ընթացքում կարողացավ քաղաքական ու համազգային ցնցումների հորձանուտում սթափ եւ հավասարակշիռ իրականացնել իր վրա դրված դժվարին ու պատասխանատու առաքելությունը։

Ճեմարանի վերատեսչի պաշտոնը բազմաշերտ գործառույթներ էր ներառում՝ սկսած ուսուցիչների նշանակման եւ ազատման, սաների կարգապահության, առաջադիմության խնդիրներից մինչեւ Հայկական հարցի ու հայապահպանության հիմնախնդիրները։

Կաթողիկոսական կարգադրությամբ 1905 թ. օգոստոսի 16-ին Գ. Հովսեփյանը Թիֆլիսի մերձակայքում գտնվող Կոջորի գյուղից կանչվում է Ս. Էջմիածին։ Նույն օրը Մկրտիչ Ա. Վանեցու՝ Երեւանի նահանգապետին ուղղված հեռագրից պարզ է դառնում Գ. վրդ. Հովսեփյանին Գեորգյան հոգեւոր ճեմարանի տեսուչ նշանակելու հարցը, այսինքն՝ նշանակումը համաձայնեցվում էր նահանգապետի հետ¹⁵։ «Պատուիրեմք քեզ շուտ ընդ փոյթ յանձնել զհաշիւս եւ զամենայն տեսչութեան գործս հոգաբարձութեան դպրանոցին Երեւանայ եւ փութալ ի Մայր Աթոռս առ ի ստանձնուլ զնոր պաշտօնդ։ Այլ եւ յանձն առնեմք քեզ կոչել զկարող անդամս միաբանութեան Մայր Աթոռոյ յուսուշուրիւն կամ յայլ պաշտօն, նախապէս

¹³ Տե՛ս «Հայկական սովետական հանրագիտարան», հտ. 6, Երեւան, 1980, էջ 580. նաեւ՝ «Հայկական համառոտ հանրագիտարան», հտ. 3, էջ 412–413։

¹⁴ Տե՛ս Մ. ՂԱԶԱՐՅԱՆ, նշվ. աշխ., էջ 35։

¹⁵ Տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 56, ց. 15, գ. 472, թ. 41–42։

ստանալով առ այդ զհաճութիւն Մեր»¹⁶, – ասվում էր Մկրտիչ Ա. Խրիմյանի կաթողիկոսական կոնդակում:

Հետեւելով ճեմարանի 1905 թ. մանկավարժական ժողովների արձանագրութիւններին՝ պարզվում է, որ թեեւ Գ. Հովսեփյանը հայրապետական կոնդակով վերատեսուչ էր նշանակվել 1905 թ. օգոստոսի 20-ին¹⁷, սակայն վարչարարական գործունեութիւն ծավալել էր ավելի վաղ: Այսպես՝ 1905 թ. սկզբին մանկավարժական խորհրդի հերթական 4-րդ՝ արտակարգ նիստում, որտեղ ներկա էին խորհրդի անդամները՝ Կոմիտաս վարդապետ, Ս. Տիգրանյան, Հ. Հովհաննիսյան, Ս. Կանայան, Հ. Մանանդյան, Մ. Աբեղյան եւ Հուսիկ վարդապետ, քննարկվում են ուսումնական, կրթական կարեւորագույն հարցեր:

Ճեմարանական անվանի մանկավարժներին եւ անձամբ Գ. Հովսեփյանին մտահոգող հարցերից էր այն, որ ճեմարանի սաների առաջադիմության ամենամեծ արգելքներից մեկը դասագրքերի որակական թերութիւնն է:

1906 թ. մայիսի 1-ի նիստում դաստիարակչական գործը բարելավելու նպատակով կարեւորվեց առանձին վարձատրութեամբ՝ ուսուցիչների անձնակազմից հերթապահ դաստիարակ ունենալու խնդիրը: Այդ նիստում հատուկ քննարկման է դրվում ճեմարանի տեսչի ընտրութեան եւ նշանակման կարգը: Նկատի ունենալով, որ ճեմարանի երկու դպրոցները տնտեսապես սերտորեն կապված են իրար եւ նպատակահարմար չէր դրանք բաժանել՝ ժողովը որոշեց երկու՝ դպրոցական ու լսարանական բաժինների համար ունենալ մի տեսուչ, որը անպայման պետք է ունենար բարձրագույն՝ համալսարանական կրթութիւն եւ ընտրվեր ժողովի կողմից:

Գ. վրդ. Հովսեփյանն այլ կարծիք ուներ. նա առաջարկում էր, որ ճեմարանի տեսուչ՝ որպէս հոգեւոր հաստատութեան ղեկավար, ընտրվի մասնագիտական բաժնի ուսուցիչներից կամ ճեմարանից դուրս այն անձանցից, որոնք ավարտել են աստվածաբանական կամ բանասիրական ֆակուլտետը: Ճեմարանի տեսչի օգնականը եւս պետք է ընտրվեր եւ ունենար բարձրագույն կրթութիւն: Կարեւորվում էր նաեւ այն, որ ճեմարանի դպրոցական բաժնի ուսուցիչները եւս ունենան բարձրագույն կրթութիւն:

¹⁶ Տէս Գ. ՅՈՎՍԵՓՅԱՆ, էջ 76:

¹⁷ Տէս ՀԱՍ, ֆ. 312 – Գարեգին Հովսեփյան, ց. 1, գ. 173, թ. 126:

Մանկավարժական խորհրդի ժողովը որոշում կայացրեց, որ ձեւավորվի ճեմարանի վերահսկիչ մարմին, ինչպես նաեւ առանձին դեպքերում տեսուչը, ճեմարանի արդյունավետ կառավարման նպատակով, մանկավարժական խորհրդի նիստերին հրավիրի հերթապահ – դաստիարակին եւ նրա տեղակալին¹⁸:

Ճեմարանի տեսուչ Գ. վրդ. Հովսեփյանի կողմից 1906 թ. հունիսի 8-ին կազմած 1905–1906 թթ. ուսումնական տարվա գործունեության տեղեկագիրը պարզում է աշակերտների թվի, դասարանների քանակի, դասացուցակի եւ ուսուցիչների, առարկայական ծրագրերի վերաբերյալ տեղեկությունները¹⁹:

Արտասահմանում գիտական վերապատրաստման ու կրթության նպատակով՝ Գ. Հովսեփյանը 1906 թ. մայիսի 26-ին Հայոց հայրապետին դիմում է խնդրանք-գրությամբ եւ ազատվում է ճեմարանի տեսչի պաշտոնից: Հունիսի 17-ի կոնդակով ճեմարանի նոր տեսուչ է նշանակվում Մեսրոպ վրդ. Տեր-Մովսիսյանը²⁰:

Երկրորդ անգամ, արդեն Գեորգ Ե. Սուրենյանց կաթողիկոսի (1911–1930 թթ.) կոնդակով, Գ. Հովսեփյանը ստանձնում է ճեմարանի տեսչի պաշտոնը 1915 թ. մայիսի 15-ին (փոխարինել է 1914 թ. սեպտեմբերի 8-ից պաշտոնավարած անվանի հայագետ Ստ. Մալխասյանին²¹):

Առաջին աշխարհամարտի եւ Հայոց Մեծ Եղեռնի իրականության մեջ բարձրացվող հարցերը, նամակների ու գրությունների բովանդակությունները վկայում են, որ ժողովրդի մոտ ու նրա հոգեւոր եւ աշխարհիկ վերնախավում անգամ այդ օրհասական ու բեկումնային փուլում գերակայում էր բարձր պատասխանատվության եւ պարտքի զգացումը: Այս մասին է վկայում նաեւ Գարեգին վրդ. Հովսեփյանի գործունեությունը:

1914 թ.՝ Առաջին աշխարհամարտի առաջին ամիսներին, Գ. Հովսեփյանը նշանակվում է զինակոչիկների ընտանիքներին օգնելու նպատակով ստեղծված գավառական հանձնաժողովի անդամ²², միաժամանակ զբաղեցնում է Քաղաքների միության կովկասյան կոմիտեի լիազորի պաշտոնը²³:

¹⁸ Տէս ՀԱԱ, ֆ. 312, ց. 1, գ. 173, թ. 85:

¹⁹ Տէս ՀԱԱ, ֆ. 312, ց. 1, գ. 186, թ. 1–14:

²⁰ Գ. ՅՈՎՍԷՓԵԱՆ, էջ 131–132:

²¹ Տէս Գ. ՅՈՎՍԷՓԵԱՆ, գ. 117, թ. 1–90, գ. 120, թ. 1–75:

²² Տէս Գ. ՅՈՎՍԷՓԵԱՆ, էջ 174–175:

²³ Տէս անդ, էջ 194:

Նա մեծապես նպաստել է նաեւ Ս. Էջմիածնի «Եղբայրական օգնություն» կարգադրիչ հանձնաժողովի 1915 թ. հունիս-սեպտեմբեր ամիսների ընթացքում իրականացրած, մասնավորապես Վաղարշապատի հայ գաղթականներին աջակցելու աշխատանքներին: Գ. Հովսեփյանը Բագրատեպա. Վարդազարյանցի փոխարեն նշանակվում է այդ կազմակերպությունն աշխատեցնելու, որ Երեւանի մասնաճյուղի աշխատակցին այդ շրջանում խորեն եպա. Մուրադբեկյանն էր²⁴:

Մանկավարժական խորհրդի 1915-1916 թթ. նիստերում քննարկվում են մի շարք ուշագրավ հարցեր:

1915 թ. օգոստոսի 30-ի նիստում նշվում էր, որ դպրոցական դասընթացներին խանգարող հանգամանքներից են տարափոխիկ հիվանդությունները: Տեսուչ Գ. Հովսեփյանն այս առնչությամբ դիմում է Հայոց հայրապետին, որ վերջինս թույլ տա հիվանդ աշակերտներին ժամանակավորապես տեղափոխել Սեւան: Գեորգ Ե. Սուրենյանցը Կաթողիկոսը տալիս է իր համաձայնությունը:

Նույն նիստում Գ. Հովսեփյանը բարձրացնում է նաեւ կամավոր զինվորագրված ճեմարանականների հարցը եւ ստանում Հայոց հայրապետի թույլատրությունը՝ հեռացվածներին, առանց հատուկ որոշման, վերականգնել ուսումնական գործընթացում²⁵: Կարեւոր է նույնների 11-ի նիստը. «Մանկավարժական խորհուրդը յոտնկայս լսում է նորին Սրբութիւն Ամենայն Հայոց Վեհափառ Հայրապետի 1915 թ. մայիսի 16-ի թիւ 871 սրբատառ կոնդակը, որով Նորին Սրբութիւնը ճեմարանի տեսուչ կարգելով խորհրդիս աշխատակց Բարձրապատիւ Հայր Գաբրիել Վարդապետին, յայտնում է, որ 1914 թ. յունուարի 17-ին թ. 102 կոնդակով հաստատել է ճեմարանի բարձրագոյն բաժնի ծրագիրը՝ բաժանելով երկու մասնագիտութեան՝ Աստուածաբանական եւ Հայագիտական»²⁶: Կաթողիկոսը հանձնարարում է մշակել համապատասխան կանոնադրություններ, ինչը եւ Գ. վրդ. Հովսեփյանը դնում է այդ նիստի քննարկմանը: Նույնների 14-ի նիստն ամբողջությամբ նվիրվում է նշյալ խնդրին²⁷:

1916 թ. հունվարի 25-ի եւ 27-ի նիստերը նվիրվում են ճեմարանի բացման եւ աշխատանքների կազմակերպման հիմնահարցերին:

²⁴ Տէս անդ, էջ 180-193:

²⁵ Տէս ՀԱԱ, ֆ. 312, ց. 1, գ. 119, թ. 3-4:

²⁶ Տէս ՀԱԱ, ֆ. 312, ց. 1, գ. 119, թ. 5-6:

²⁷ Տէս անդ, թ. 5, շրջ. 7:

Նիստերի նախագահ Գ. Վրդ. Հովսեփյանը հայտարարում է, որ «Կաթողիկոսի կարգադրութեամբ այս տարի ճեմարանում դպրոցական պարապմունքներ չեն լինելու: Դեռ նոյեմբերի վերջից Վաղարշապատում բժաւոր տիֆի համաճարակ է սկսւում. այդ առթիւ բժշկական խորհուրդը նիստ է ունենում եւ հանգում է այն եզրակացութեան, որ անհնարին է ճեմարանի բացումը. Նորին Սրբութիւնը Դիւանի միջոցով յայտնում է, որ 1915-1916 ուս. տարում ճեմարանում ուսում չի լինելու»²⁸: Խորհրդի անդամներից ոմանք, նկատի ունենալով այդ հանգամանքը, պատրաստակամություն են հայտնում շարունակել Ս. Էջմիածնի «Եղբայրական օգնություն» կազմակերպությանը ցուցաբերվող աջակցությունը²⁹:

Հիշարժան է Սիրական Տիգրանյանի 1916 թ. հոկտեմբերի 31-ով թվագրված գրությունը՝ «Էջմիածնի ճեմարանի արժանապատիւ Տեսչին»: Ս. Տիգրանյանը Գարեգին Հովսեփյանին դիմում էր որպէս «Եղբայրական օգնության» գլխավոր կարգադրիչ կոմիտեի նախագահ՝ ինքն էլ ներկայանալով որպէս այդ կազմակերպության կենտրոնական՝ Պետրոգրադի գրասենյակի ներկայացուցիչ: Ս. Տիգրանյանը գրում էր. «Սեպտեմբերին Վանում հաւաքեցի բազմաթիւ գրքեր՝ անտէր եւ անխնամ վիճակում գտնուած: Այդ գրքերն ու իրերը պատկանել են մասամբ Վարագի վանքին, մասամբ՝ Վանի մտաւորականութեանը, մասամբ՝ անյայտ մասնաւոր անձերի»³⁰: Նրա միակ ցանկությունն էր՝ գրքերը հանձնել Գեւորգյան հոգեւոր ճեմարանին: Այս գրվազը Մեծ եղեռնի հետեւանքների անուղղակի եւ զուսպ վկայություններից մեկն է միայն, գրքի հանդեպ հայ մտավորականության գորովալից վերաբերմունքի առհավատչյան:

Ճեմարանի ընդհանուր ուսումնակրթական մակարդակի մասին է վկայում 1914-1915 թթ. ուսումնական տարվա առարկայական ծրագրերի ցանկը, այն է՝ «Սրբազան պատմութիւն Իսրայէլի, աշխարհաբար հայոց լեզու, գերմաներէն, Հայաստանի աշխարհագրութիւն, Լնդհանուր աշխարհագրութիւն, Թուաբանութիւն, Լնդհանուր պատմութիւն, Կենդանաբանութիւն, Ռուսական կայսրութեան աշխարհագրութիւն, Քիմիա, Երկրաչափութիւն»³¹:

²⁸ ՀԱԱ, ֆ. 312, ց. 1, գ. 119, թ. 25:

²⁹ Տէս անդ, թ. 27:

³⁰ Տէս ՀԱԱ, ֆ. 312, ց. 1, գ. 71, թ. 12:

³¹ Տէս անդ, գ. 278, թթ. 3-39:

Տեսուչ Գ. վրդ. Հովսեփյանն իր պաշտոնավարման երկրորդ շրջանում դասավանդում էր «Ներածութիւն Սուրբ Գրոց», «Եկեղեցական պատմութիւն», «Հնախօսութիւն» առարկաները³²:

Հայաստանի ազգային արխիվում պահպանվել է նաեւ Գարեգին Հովսեփյանի՝ 1914–1915 ուսումնական տարվա Տեղեկագիրը՝ ճեմարանի կրթական եւ տնտեսական վիճակի, մանկավարժական կազմի եւ այլ պաշտոնյաների գործունեության վերաբերյալ:

1915 թ. մայիսի 7-ի նիստում Գ. Հովսեփյանը ներկայացնում էր դպրոցական կյանքի վրա պատերազմի թողած բացասական հետեւանքները, հանգամանորեն կանգ է առնում ճեմարանի Տեսչի իրավունքների սահմանների անորոշության խնդրի վրա: Նա մտահոգություն էր հայտնում. «...դրա պատճառով ես բազմիցս անգամ դժուարին կացութեան մէջ եմ ընկել՝ մի կողմից զգալով այս կամ այն կարգադրութեան անհրաժեշտութիւնը եւ միւս կողմից տեսնելով այն իրագործելու անհնարինութիւնը»³³:

Ի դեպ, 1915 թ. ապրիլին ճեմարանական մի շարք ժողովների ընթացքում, մանկավարժական ժողովի նախագահի պաշտոնում Գ. Հովսեփյանի անվան հիշատակումը շփոթմունք է առաջացրել, թե նա ապրիլի 1-ի «Խառն ժողովում» հանդես է եկել որպես տեսուչ: Իրականում տեսուչը Ստ. Մալխասյանն էր, ինչը հավաստվում է, օրինակ, փետրվարի 19-ի, ապրիլի 5-ի, 10-ի, 23-ի, 30-ի նիստերին վերջինիս որպես տեսուչ հանդես գալով³⁴:

Այս առումով նիստերի արձանագրություններին հետեւելով՝ կարելի է եզրակացնել, որ երկրորդ անգամ Գ. Հովսեփյանը պաշտոնավարել է կա՛մ մինչեւ 1917 թ. ապրիլի կեսերը (ապրիլի 13 կամ ապրիլի 22³⁵), կա՛մ մինչեւ դեկտեմբերի 26-ը, քանի որ այդ նիստի արձանագրության բնօրինակի տակ Գ. Հովսեփյանի ստորագրությունը վերջին անգամ է հանդիպում³⁶:

Ուշագրավ է «Կանոնք վիճակային հոգեւոր դպրոցաց Հայաստանեայց Սուրբ Եկեղեցւոյ» փաստաթուղթը, որի Գ. գլուխը նվիրված է ճեմարանի տեսչի իրավասություններին: «Յաղագս տեսչին» բաժնում թվարկվում

³² Տէս անդ, գ. 220, թ. 3:

³³ Տէս անդ, թ. 5:

³⁴ Տէս ՀԱԱ, ֆ. 57, ց. 2, գ. 375, թ. 6–8, 57. նաեւ՝ ֆ. 312, գ. 116, թ. 55–58, 107, գ. 117, թ. 87, 1–90:

³⁵ Տէս ՀԱԱ, ֆ. 312, ց. 1, գ. 120, թ. 50, 73:

³⁶ Տէս անդ, գ. 997, թ. 282:

են նրա հետեւյալ լիազորությունները. «Տեսուչն ընտրի աստուածաբանական եւ յեկեղեցագէտ անձանց ունողաց զհամալսարանական մրցունակագիր (դիպլոմ – Վ. Մ.), տեսուչն ընտրի ի տնտեսական կառավարութենէ կանխագոյն համաձայնութեամբ թեմակալ առաջնորդի եւ առաջարկութեամբ վերջնոյս հաստատի ի Վեհափառ Հայրապետէն Ամենայն Հայոց, տեսուչն կարէ դասախօսիլ ի հոգեւոր դպրանոցի, ունելով սա առաւելն 12 տասս յեօթնեակի, տեսուչն նախագահ լինելով ուսումնական խորհրդոյ»³⁷:

1916–1917 եւ 1917–1918 թթ. Գեւորգյան հոգեւոր ճեմարանի տարեկան տեղեկագրերից պարզվում է, որ 1916 թ. սկզբին ճեմարանի աշակերտների թիվը դպրոցական բաժնում եղել է 184, ուսանողներինը լսարանական բաժնում՝ 59, ընդամենը 243 հոգի: Կրթական հաստատությունն ուներ վարչական հետեւյալ կազմը. տեսուչ՝ Գարեգին վրդ. Հովսեփյան, տեսչի օգնական՝ Տեր-Պողոսյան, վերակացուներ՝ Հ. Գրիգորյան, Ե. Հայրապետյան, Ս. Կարոյան, Մ. Սիմոնյան, քարտուղար՝ Կ. Քոչարյան, մատենադարանապետ՝ Ա. Հովհաննիսյան: Գ. Հովսեփյանը դասավանդում էր «Եկեղեցական պատմութիւն», «Յիսուսի Կտակարանի ներածութիւն», «Հռետորախօսութիւն» առարկաները³⁸:

Դպրոցական բաժնում կամ Վարժոցում ուսուցումն սկսվում է 1916 թ. հոկտեմբերի 11-ին: Աշակերտների ընդհանուր թիվը կազմում էր 65 հոգի, որից 32-ը Վաղարշապատի բնակիչներն էին, իսկ 33-ը՝ ճեմարանին կից «Եղբայրական օգնութեան» որբանոցի տղաները: Վարժոցն ուներ երկու բաժին, առաջինում սովորում էր 37, երկրորդում՝ 28 աշակերտ: Ուսուցչական կազմը, բացի ղեկավարից, ուներ շաբաթական վեց դաս ու բաղկացած էր վեց անձից: Միջոցների բացակայութեան, մի շարք անհարմարությունների պատճառով փորձնական դասերը հետաձգվեցին մինչեւ նոյեմբերի 24-ը³⁹: Ճեմարանի մանկավարժական խորհրդի նիստի արձանագրութեանից պարզվում է, որ 1916 թ. դեկտեմբերի վերջին Կովկասի փոխարքան այցելելու էր Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսին⁴⁰:

Ի դեմս Գ. Հովսեփյանի՝ ճեմարանի գործունեութեան նոր փուլը սկսվում է 1917 թ. փետրվարին՝ Ռուսաստանյան հեղափոխութեան պայմաններում:

³⁷ Տէս անդ, գ. 173, թ. 282:

³⁸ Տէս անդ, գ. 28, թ. 17, 19:

³⁹ Տէս ՀԱԱ, ֆ. 312, ց. 1, գ. 28, թ. 21:

⁴⁰ Տէս Գ. ՅՈՎՍԷՓԵԱՆ, էջ 243–244:

Ս. Էջմիածնի «Եղբայրական օգնության» գլխավոր կարգադրիչ հանձնաժողովի՝ 1917 թ. ապրիլի 18-ի նիստում որոշվեց վանքին կից անտառում թաղված բազմաթիվ գաղթականների գերեզմանների վրա՝ իբրեւ «Եղբայրական գերեզմանի», մի պատկառելի հուշարձան կանգնեցնել: Հուշարձանի կառուցման նախագծի եւ նախահաշվի կազմումը հանձնարարվեց Գերապատիվ Գարեգին եպիսկոպոսին⁴¹:

Ցարիզմի տապալումից հետո պետականությունից զրկված հայության ձայնն առաջինը համարձակորեն հնչեցրեց Հայոց Եկեղեցին:

1917 թ. հունիսի 12-23-ը կայացավ Ս. Էջմիածնի եկեղեցական համագումարը (Ռուսահայ հոգեւորականության համագումարը): Իր բնութագրով բացառիկ ու եզակի համաժողովի ընթացքում բարձրացվեցին արդիական՝ ժողովրդավարության պայմաններում Հայ Եկեղեցու համար կենսական նշանակություն ունեցող ներքին բարեկարգումների արեւմտահայ գաղթականությանը աջակցման, Հայկական հարցի հետ առնչվող հիմնախնդիրներ⁴²:

Պատմական այս փուլում ճեմարանի եւ անձամբ Գ. Հովսեփյանի գործունեության առանցքային նախաձեռնությունն պետք է համարել Փետրվարյան հեղափոխության գործընթացների իրականության մեջ հրավիրվող հայ ուսուցչական համագումարի նախապատրաստական աշխատանքները: Այսպիսով, պարզ է դառնում, որ այդ համագումարի ծրագրային մոտեցումների եւ հրատապության հիմնահարցը ծնունդ է առել ոչ միայն հայկական քաղաքական-կուսակցական շրջանակում, այլ նաեւ Գեւորգյան հոգեւոր ճեմարանում⁴³:

Փետրվարյան հեղափոխության հաղթանակից հետո, ոգեշնչված նրա ժողովրդավարական նվաճումներով՝ հայ մտավորականության եւ հասարակական տարբեր խավերի առջեւ ծառացավ դպրոցների ազգայնացման խնդիրը:

Ստեղծվեց «Ժողովրդական ուսուցիչների միություն», որը եւ պետք է անմիջականորեն իրագործեր դպրոցների ազգայնացման նախապատրաստումը⁴⁴:

⁴¹ Տէս ՀԱԱ, ֆ. 57, ց. 2, գ. 402, թ. 48 եւ շրջ.:

⁴² Մանրամասն տես Վ. ՄելիքՅԱՆ, Ս. Էջմիածնի 1917 թ. եկեղեցական համագումարը, Ս. Էջմիածին, 2018:

⁴³ Մանրամասն տես Վ. ՄելիքՅԱՆ, 1917 թ. Փետրվարյան հեղափոխությունը եւ Հայաստանը, Երեւան, 1997, էջ 76-80:

⁴⁴ Տէս ՀԱԱ, ֆ. 19, ց. 1, գ. 521, թ. 97:

Դեռ 1917 թ. ապրիլի 28-ին տեսուչ Գ. Հովսեփյանի նախաձեռնությամբ գումարվում է Ճեմարանի եւ Վաղարշապատի դպրոցների ուսուցիչների խորհրդակցության առաջին նիստը, որտեղ հայտարարվում է, որ Հայ ուսուցչական միության ընդհանուր ժողովի որոշմամբ Թիֆլիսում կայանալու է հայ ուսուցչական համագումար⁴⁵:

1917 թ. մայիսի 11-14-ը Թիֆլիսում կայացած հայ ուսուցչական համագումարում Հովհաննես Թումանյանի խոսքը մարմնավորում էր ողջ հայ ժողովրդի հայրենասիրական ձգտումները, ընդգծում հայ դպրոցի եւ գրականության սերտ կապը: «Ընկերներ ապրում ենք պատերազմի շրջանում, երբ ռազմիկների արժեքը շատ է բարձրացել, սակայն չպիտի մոռանալ, որ կա նաեւ խավարի ու լուսի պայքար, եւ այդ պայքարի մեջ ամենածանր ու դժվարին պարտականությունն ընկած է հայ ուսուցչի վրա... արդի ազատագրումից կստեղծվեն ծաղկած լուսավոր դպրոցն ու գրականությունը»⁴⁶:

«Ազատ Ռուսաստանի նոր դպրոցի հիմունքներ» ձեւակերպումը խորհրդակցությունն ընկալում է որպես դպրոցների ազգայնացում, եւ որոշվում է հիմք ընդունել ընդհանուր, ձրի եւ պարտադիր ուսումը, ինչպես նաեւ միջնակարգ դպրոցի ազգայնացումը:

Ապրիլի 29-ի նիստում քննարկվում են նաեւ հայ ուսուցչության սոցիալական կացության բարելավման եւ դպրոցների վերաշինության խնդիրները⁴⁷:

Մայիսի 1-ի նիստում քննարկվում է աշակերտական կազմակերպությունների նկատմամբ ուսուցիչների վերաբերմունքի եւ նրանց հարաբերությունների հարցը: Ընդունելի համարելով աշակերտական միության առկայությունը՝ որոշվում է միաժամանակ հիմնել դպրոցական վերահսկիչ մարմին: Զեկուցումներ են լսվում նաեւ «Ուսուցչական միության օրգանի», գաղթականական դպրոցների մասին: Աշոտ Հովհաննիսյանը զեկուցում է Ուսուցչական միության կանոնադրության մասին⁴⁸:

Գեւորգ Ե.-ի կոնդակով 1917 թ. սեպտեմբերի 23-ին Գարեգին եպս. Հովսեփյանը նշանակվում է Մայր Աթոռի թանգարանապետ⁴⁹:

Ճեմարանի մանկավարժական խորհրդի 1917 թ. հոկտեմբերի վերջին եւ նոյեմբերի առաջին տասնօրյակին կայացած նիստերը

⁴⁵ Տէս ՀԱԱ, ֆ. 312, ց. 1, գ. 173, թ. 275:

⁴⁶ Տէս «Մշակ», Թիֆլիս, 1917, 16 մայիսի:

⁴⁷ Տէս անդ, թ. 277-278, 280:

⁴⁸ Տէս անդ, գ. 997, թ. 282:

⁴⁹ Տէս Գ. ՅՈՎՍԷՓԵԱՆ, էջ 256:

հիմնականում նվիրվեցին աշակերտական ներկայացուցչական մարմնի պահանջների քննարկմանը:

Հոկտեմբերի 27-ի նիստում Գարեգին եպս. Հովսեփյանը ներկայացնում է այդ պահանջագիրը:

Խորհուրդը միաձայն որոշում է կայացնում բացատրել աշակերտության ներկայացուցիչներին, որ «իրենց արածը սխալ է, որ նոքա իրենց որոշումները խորհրդին պիտի ուղարկէին եւ միայն խորհրդի թույլտրուածը գործադրէին, եթէ ցանկանում են խորհրդի հետ կապ ունենալ, պէտք է կարգը նորից վերականգնեն եւ յետ վերցնեն իրենց տուած թուղթը: Խորհուրդը կգբաղուի նրանց ցանկութիւններով եւ իւր որոշումները կյայտնի»⁵⁰:

Հոկտեմբերի 30-ին ճեմարանի աշակերտական ներկայացուցչական մարմինը գրությամբ հաղորդում է մանկավարժական խորհրդին, որ իրենց պահանջները արդարացի է համարում եւ չի հրաժարվում դրանցից:

Հոկտեմբերի 31-ի նիստում նախագահ Գարեգին եպս. Հովսեփյանը զեկուցում է, որ խոսել է աշակերտների հետ եւ բացատրել, որ նախ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի թույլատրությունը պէտք է ստացվի, եւ մանկավարժական խորհրդի համար անհանդուրժելի է, որ աշակերտներն իրենք որոշումներ կայացնեն եւ ինքնագլուխ գործադրեն այդ որոշումները:

Բոլոր հարցերը ներկայացվում են Հայոց հայրապետին եւ գտնում իրենց պատշաճ լուծումները:

1917 թ. դեկտեմբերի վերջին բարձրացվեց ճեմարանի շենքը հայ ռազմական ուժի ղեկավարության տրամադրության տակ դնելու հարցը: Դեկտեմբերի 20-ին զինվորական վարչության կողմից՝ 4-րդ գնդի հրամանատար, գնդապետ Հովսեփյանի ստորագրությամբ, ճեմարանը ստացավ թիվ 8374 գրությունը, որով պահանջվում էր «Ճեմարանի ամբողջ շէնքը իւր բոլոր շինութիւններով երեք օրուայ ընթացքում դատարկել զինուորական նպատակների համար»⁵¹:

Գարեգին եպս. Հովսեփյանը վկայում է, որ այդ առնչությամբ գնդապետը եւ գավառական կոմիսար Ալթունյանն իր հետ հանդիպում ունեցան եւ իրեն, ըստ էության, չհաջողվեց զինվորականությանն այլ շենք տրամադրելու վերաբերյալ առաջարկն անցկացնել: Ի վերջո, «ձեւաւորւում է տնտեսական խորհուրդ՝ առանց տեսչի մասնակցութեան

⁵⁰ Տէս ՀԱԱ, ֆ. 312, ց. 1, գ. 121, թ. 28:

⁵¹ Տէս անդ, գ. 28, թ. 19:

(ընդգծումը՝ Վ. Մ.), ինքնավար իրաւունքներով, որին մասնակցում էին եւ աշակերտութեան, եւ ուսուցչութեան ներկայացուցիչները: Մանկավարժական ժողովի կողմից ընտրուեցան գործակիցներ՝ ճեմարանի փակման գործը լիկվիդացիայի ենթարկելու»⁵²:

Այսպիսով, նորած եպիսկոպոս Գարեգին Հովսեփյանի՝ որպէս ճեմարանի տեսչի պաշտոնավարման շրջանը համընկավ բոլշեւիկյան հեղաշրջման ցնցումային զարգացումների հետ:

1918 թ. մարտին՝ թուրքական արշավանքի պայմաններում, Գարեգին եպս. Հովսեփյանը ցանկություն է հայտնում մեկնել ռազմաճակատ՝ մասնավորապէս էրզրումի (Կարին) հանձնումից հետո ձեւավորված խուճապի եւ հայ զինվորի մարտական ոգու անկման միջոցառում քարոզելու, Մայր հայրենիքի պաշտպանութեան անհրաժեշտութիւնը բացատրելու նպատակով: Մինչ այդ Երզնկայի զինադադարի կնքումից հետո կանխազգալով թուրքական վերահաս արշավանքը՝ 1917 թ. դեկտեմբերի 23-ին Մայր Աթոռի միաբանութիւնը ժողով հրավիրեց, որտեղ որոշվեց գործուն մասնակցութիւն ունենալ զորաճակատի պաշտպանութեանը: Միաբանութեան անդամներից ոմանք ցանկութիւն հայտնեցին մեկնել ռազմաճակատ: Կորյուն վարդապետը Վաղարշապատի մերձակա գյուղերում հորդորում էր բնակչութեանը աշակցել զորահավաքին: 1918 թ. հունվարի 8-ին հոգեւորականներին թույլատրվեց մեկնել ռազմաճակատ:

Սարիղամիշում Գ. եպս. Հովսեփյանը մի քանի օր մնաց խրամատներում, որտեղ զինվորների շրջանում քարոզեց հայրենասիրութիւն: Հայկական երկրորդ հրաձգային դիվիզիայի շտաբի պետ, փոխգնդապետ Ա. Վեքիլյանը հայցում էր Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի թույլտվութիւնը՝ «Գարեգին եպիսկոպոսին Բայազետ մեկնելու համար»⁵³: Իր խիզախ գործունեութեան համար Գարեգին սրբազանը հայկական առանձին բանակային կորպուսի հրամանատար, գեներալ Թ. Նազարբեկյանի կողմից պարգևատրվեց Գեորգիեւյան խաչով:

Տեսչական-վարչական, եկեղեցական-աստվածաբանական, մանկավարժական գործունեութեանը զուգահեռ՝ անվանի հոգեւոր գործիչն ու մտավորականը անջնջելի հետք է թողել հայագիտութեան բնագավառում: Պատմահնագիտական, հայագիտական, վիճաբանական, բանասիրական ու արվեստաբանական բեղմնավոր գործունեութիւնը

⁵² Տէս ՀԱԱ, ֆ. 312, ց. 1, գ. 28, թ. 20:

⁵³ Տէս ՀԱԱ, ֆ. 57, ց. 5, գ. 92, թ. 41:

Գարեգին Եպս. Հովսեփյանի անունն ամրագրել է հայագետ-երախտավորների աստղաբույլում: «Նրա մտաւոր հայեացքն ընդարձակ էր, բազմակողմանի եւ խորաթափանց: Նա իր նիւթերի մօտեցումով կարող էր հմայել եւ ընթերցողներին, եւ ունկնդիրներին»⁵⁴, – նշում էր Վահե արքեպիսկոպոսը:

1918 թ. դեկտեմբերի 25-ին Գ. Եպս. Հովսեփյանն ընտրվում է (մինչեւ 1919 թ. օգոստոսի 21) Մայր Աթոռի միաբանական ժողովների ատենապետ, ինչը նշանակում է, որ նա վայր էր դրել ճեմարանի տեսչի իր պարտականությունները⁵⁵:

Հոգեւոր բազմաբնույթ գործունեությանը զուգահեռ՝ Գ. Եպս. Հովսեփյանը 1918–1920 թթ. եւ Հայաստանի անկախ հանրապետության գոյության շրջանում եւս աչքի է ընկել գիտական արգասավոր գործունեությամբ:

Նա գործուն մասնակցություն է ունեցել 1925–1926 թթ. ընթացքում ճեմարանի վերաբացման, ինչպես նաեւ «Արարատ» ամսագրի հրատարակման ուղղությամբ տարվող աշխատանքներին⁵⁶:

Ճեմարանական փորձը Գ. Հովսեփյանը մեծապես կիրառեց եւ Անթիլիասում⁵⁷:

Գարեգին Հովսեփյանը վախճանվեց Անթիլիասում 1952 թ. հունիսի 21-ին:

Եւ ինչպես Հ. Օշականն էր գնահատում՝ «Գարեգին Յովսէփեանի անձը կը պատկանի Հայաստանեայց Եկեղեցւոյ պատմութեան, որ իր առջը յաջողած է պահել մինչեւ նորագոյն օրեր, մեր ժողովուրդին ընտրելագոյն ուժերն իր սպասին օգտագործելու, թերեւս խուլ մղումներուն մէջ կրօնականէն վեր, առնուազն տարբեր ազդմունքներու»⁵⁸:

РЕЗЮМЕ

Должность ректора духовной семинарии Геворкян Св. Эчмиадзина епископ Гарегин Овсепян занимал с 20 августа 1905 по 25 декабря 1918 гг.

⁵⁴ Տէս «Էջմիածին», 1952, է, էջ 10–11:

⁵⁵ Տէս Գ. Յովսէփեան, էջ 303:

⁵⁶ Տէս անդ, էջ 397, 407–409, 410–411:

⁵⁷ Տէս «Էջմիածին», 1952, է, էջ 14–15:

⁵⁸ Յ. Օշական, էջ 182:

Сфера деятельности ректора охватывала многогранный спектр работы: начиная с назначения и увольнения преподавателей, вопросов успеваемости и дисциплины до проблем Армянского вопроса.

Унаследовав опыт и навыки своих именитых предшественников, семинаристские традиции, епископ Гарегин Овсепян в водовороте политических и общенациональных потрясений, сумел трезво и уравновешенно осуществить свою высокую и ответственную миссию.

В действительности февральской революции 1917 г. в России выделяется инициатива, подготовительная работа епископом Гарегином Овсепяном для организации Армянского учительского съезда в Тифлисе.

SUMMARY

Bishop Karekin Hovsepiyan served as the rector of Gevorkian Theological Seminary of Holy Etchmiadzin from August 20, 1905 to December 25, 1918.

The rector's field of activity encompassed a multifaceted range of works: appointment and dismissal of teachers, progress in studies, students' discipline and even the problems of the Armenian Issue.

Having inherited the seminary traditions and the experience and skills of his eminent predecessors, K. Hovsepiyan managed to accomplish his sublime and responsible mission in a sober and balanced manner in the maelstrom of political and national upheaval.

In the reality of the February Revolution of 1917 in Russia, K. Hovsepyan's participation in organizational works of Armenian Teacher's Conference should be deemed as his essential initiative.



ՀԱՄԾ ՍՈՒՔԻԱՍԵԱՆ

Պատմական գիտ. թեկնածու, դոցենտ, ՊԻ

ՆԻԿՈԼ ԱՊԲԱԼԵԱՆԻ ՆԱՄԱԿ-ԶԵԿՈՒՑԱԳԻՐԸ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԱՆԿԱՆԱՅՄԱՆԸ ՅԱՋՈՐԴՈՂ ՕՐԵՐԻ ԻՐԱԴԱՐՁՈՒԹԻՒՆՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ (1918 թ. ՅՈՒՆԻՍ)

ՔԱՆԱԶՈՒԱԾ գրող, գրականագետ, հասարակական-հաղափական գործիչ Նիկոլ Աղբալեանը ծնունդ է 1875 թ. Թիֆլիսում: 1892 թ. աւարտել է Թիֆլիսի Ներսիսեան դպրոցը եւ ընդունուել Գէորգեան հոգեւոր նեմարան՝ սովորելով մինչեւ 1894 թ.: Այնուհետեւ ուսուցչութիւն է արել Կարսի եւ Ագուլիսի դպրոցներում: 1896 թ. «Մուրն»-ում տպագրուել է նրա առաջին գրախօսութիւնը՝ նուիրուած Շիրվանզադէի «Կրակ» պատմուածքին: 1904 թ. Ն. Աղբալեանն անդամակցել է Հ. Յ. Դաշնակցութեանը՝ գրական-գրականագիտական աշխատանքներին զուգահեռ զբաղուելով նաեւ կուսակցական եւ հասարակական-հաղափական գործունէութեամբ¹:

Ռուսաստանում 1917 թ. փետրուարեան յեղափոխութեանը յաջորդող ոգեւորութեան պայմաններում սեպտեմբերի 29-ից մինչեւ հոկտեմբերի 13-ը արեւելահայութեան տարբեր խաւերի ներկայացուցիչների մասնակցութեամբ Թիֆլիսում գումարուեց Հայոց ազգային համախորհրդակցութիւն (համագումար): Վերջինի որոշմամբ ստեղծուեց Ռուսաստանի Հայոց ազգային ժողով՝ իբրեւ արեւելահայութեան գերագոյն ներկայացուցչական մարմին՝ բաղկացած արեւելահայ իրականութեան մէջ կշիռ ունեցող կուսակցութիւնների, խոշոր հաղափների, արեւմտահայ ազգաբնակչութեան, տարբեր կազմակերպութիւնների ներկայացուցիչներից: Ընտրուեց նաեւ Ազգային ժողովի գործադիր մարմին՝ Ազգային խորհուրդ: Խորհրդի նախագահը դաշնակցական գործիչ, գրող-հրապարակախօս Աւետիս Ահարոնեանն էր, ֆարտաւարը՝ Նիկոլ Աղբալեանը: ՀՀ անկախութեան հռչակումով ստեղծուած նոր իրավիճակում Կ. Պոլիս մեկնող Ա. Ահարոնեանի փոխարէն 1918 թ. յունիսի 12-ին Խորհրդի ժամանակատուր նախագահ ընտրուեց Խաչատուր Կարնիկեանը, իսկ յունիսի 21-ին նրան փոխարինեց

¹ Տե՛ս Գ. Անանեան, Նիկոլ Աղբալեան. կեանքը եւ գրական-հրապարակախօսական գործունէութիւնը, Երեւան, 2002, էջ 8-31. «Աղբալեան Նիկոլ. մատենագիտութիւն (1896-1920 թթ.)», կազմ.՝ Գ. Անանեան, Երեւան, 2003, էջ 5:

Աւետիֆ Սահակեանը: Մի շարք փաստաթղթերից դատելով՝ Ն. Աղբալեանի հետ խորհրդի անդամ-ֆարտուղարի պարտականութիւնները կատարում էր նաեւ Անուշաւան Ստամբուլցեանը²:

Հայոց ազգային խորհրդի ֆարտուղար հանդիսանալու շրջանում (1917 թ. հոկտեմբեր – 1918 թ. յուլիս) Ն. Աղբալեանի գործունէութիւնն արտացոլող արխիւային փաստաթղթերը սակաւ են: Եղածների հիմնական մասը ցրուած է Հայաստանի եւ արտերկրի արխիւների տարբեր ֆօնդերում: Պատահական չէ, որ 2003 թ. բան. գիտ. դոկտոր Գառնիկ Անանեանի աշխատասիրութեամբ հրատարակուած՝ Ն. Աղբալեանի նամականիւմ այդ շրջանին վերաբերող որեւէ վաւերագիր չկայ³:

Ստորեւ բերուող փաստաթուղթը Հայոց ազգային խորհրդի ֆարտուղար Ն. Աղբալեանի 1918 թ. յունիսի 25-ի նամակ-գեկուցագիրն է Կ. Պոլսում գտնուող ՀՀ պատուիրակութեան անդամներին: Քառեակ դաշինքի երկրների եւ կովկասեան հանրապետութիւնների միջեւ կայանալիք համաժողովին մասնակցելու համար Աւետիս Ահարոնեանի ղեկավարած պատուիրակութիւնը (անդամներ՝ Ալեքսանդր Խատիսեան, Միքայել Պապաշանեան) Թիֆլիսից Կ. Պոլիս էր մեկնել 1918 թ. յունիսի 13-ին: ՀՀ պատուիրակութիւնը Կ. Պոլսում մնաց մինչեւ նոյեմբերի 1-ը: Պատերազմում Քառեակ դաշինքի երկրների զօրաբանակների անյաջողութիւնների պատճառով համաժողովի բացումը ձգձգուում էր: Այն այդպէս էլ չգումարուեց⁴:

Նամակների եւ հեռագրերի միջոցով Հայոց ազգային խորհուրդն իր պատուիրակութեանը պարբերաբար տեղեկութիւններ էր փոխանցում առկայ իրավիճակի, ընթացիկ փառաքան հարցերի մասին: Ն. Աղբալեանն իր նամակում համառօտ անդրադառնում է 1918 թ. մայիսի վերջին Հայաստանի անկախացմանը յաջորդող օրերին հանրապետութիւնում եւ նրա շուրջ ծաւալուող իրադարձութիւններին: Նամակում արժանահաւատ տեղեկութիւններ

² Տե՛ս «Հայոց ազգային համախորհրդակցութիւնը (Թիֆլիս, 1917 թ. սեպտեմբեր-հոկտեմբեր): Փաստաթղթեր ու նիւթեր», «Բանբեր Հայաստանի արխիւներին», Երեւան, 1992, թ. 1-2, էջ 98-99, 102-110. «Հայաստանի անկախութեան հռչակումը եւ իշխանութեան կենտրոնական մարմինների ձեւաւորումը (1918 թ. մայիս-յուլիս)»: Փաստաթղթերի եւ նիւթերի ժողովածու, կազմող՝ Հ. Սուքիասեան, Երկրորդ հրատ., Երեւան, 2009, էջ 3-4:

³ Տե՛ս Ն. Աղբալեան, Նամակներ, պաշտօնական գրութիւններ, կազմեց, առաջաբանը եւ ծանօթագրութիւնները հեղինակեց Գ. Անանեանը, Երեւան, 2003:

⁴ Տե՛ս Հ. ՍՈՒՔԻԱՍԵԱՆ, Կոստանդնուպոլսում Հայաստանի Հանրապետութեան պատուիրակութեան գործունէութեան լուսաբանումը պատուիրակների օրագրութիւններում (1918 թ. յունիս-նոյեմբեր), «Առաջին աշխարհամարտը եւ հայ ժողովուրդը (պատմութիւն եւ արդիական խնդիրներ)» միջազգային գիտաժողովի գեկուցումների ժողովածու, Երեւան, 2015, էջ 193-195:

կան Բաֆում առկայ իրավիճակի, Բաթումի պայմանագրով այդ հարցում ՀՀ ստանձնած պարտավորությունների կատարման ընթացքի, Անդրկովկասում սփռուած հայ գաղթականների անմխիթար դրութեան, թուրքերի կատարած վայրագութիւնների, Թիֆլիս-Երեւան ճանապարհների փակ, անապահով դրութեան, ՀՀ կառավարութեան կազմատրման ընթացքի, ՀՀ-ի նկատմամբ թուրքերի վերաբերմունքի, գերմանական, աստրոյունգարական եւ բուլղարական զինուորական պատուիրակութեան հետ Ազգային խորհրդի ժամանակաւոր նախագահ Աւետիք Սահակեանի հանդիպման մանրամասների վերաբերեալ: Վերջում տեղեկացնում էր, որ առաջիկայ օրերին կազմատրուելու է ՀՀ կառավարութիւնը, որից յետոյ հանրապետութեան իշխանութեան կենտրոնական մարմինները նախատեսում են մեկնել Երեւան: Ինչպէս յայտնի է՝ Հայոց ազգային խորհուրդը Երեւան տեղափոխուելու մասին վերջնական որոշում կայացրեց միայն յուլիսի 13-ին: Չորս օր անց՝ յուլիսի 17-ին, Ազգային խորհրդի եւ ձեւատրման ընթացքում գտնուող կառավարութեան անդամները Թիֆլիսից ճանապարհուեցին Երեւան⁵:

Ն. Աղբալեանի սոյն նամակ-զեկուցագիրը, որի բնօրինակը պահւում է Հայաստանի ազգային արխիւի ՀՀ արտգործնախարարութեան (1918–1920 թթ.) ֆօնդում, հրատարակւում ենք առանց էական փոփոխութիւնների: Անհրաժեշտութեան դէպքում կատարել ենք չնչին շտկումներ:

⁵ Տե՛ս Հ. ՍՈՒՔԻԱՍԵԱՆ, Հայաստանի Հանրապետութեան իշխանութեան կենտրոնական մարմինների՝ Երեւան տեղափոխուելու հարցի շուրջ (1918 թ. մայիս-յուլիս), «Հայոց պատմութեան հարցեր (գիտական յօդուածների ժողովածու)», թ. 10, Երեւան, 2009, էջ 228–236:

ԱԶԳԱՅԻՆ ԽՈՐՀՈՒՐԴԻ ՊԱՏՈՒԻՐԱԿՈՒԹԵԱՆԸ⁶25 յունիսի 1918 թ.⁷

Թիֆլիս

Օգտուելով գերման[ական] առաքելութեան սիրալիր պատրաստակամութիւնից՝ հաղորդում ենք մի քանի տեղեկութիւններ այստեղի անցուդարձի եւ կացութեան մասին:

Բագուի խնդիր⁸. Համաձայն մեր յանձնառութեան՝ այստեղից Գանձակի վրայով թաթար պատուիրակների հետ Ազգային խորհուրդը դէպի Բագու ուղարկեց Մ. Արզումանեանին եւ Մ. Յարութիւնեանին՝ հայ զօրամասերը Բագուից դուրս հանելու յանձնարարութեամբ⁹: Նրանք վերադարձան անցեալ օրը. գնացել են մինչեւ տաճիկ զօրքերի առաջաւոր դիրքերը՝ Միւսիւսի կայարանը (Քիւրդամիրից այս կողմը): Տաճիկ հրամանատարութիւնը խորհուրդ չի տուել գնալ՝ ասելով, թէ բոլշեւիկները կարող են սպանել, քանի որ բանդաներ են, այրում են գիւղերը եւ կոտորում կին ու երեխայ: Մերոնք խնդրել են, որ հրամանատարը հեռագրէ Գանձակ, թէ իր արգելման հետեւանքով մեր պատուիրակները չեն գնացել Բագու, որ եւ կատարել է: Այնուհետեւ խոստանալով Բագու անցնել Հիւսիսային Կովկասով, մեր պատուիրակները վերադարձել են Գանձակ եւ այստեղից՝ Թիֆլիս: Այս քանի օրը կմեկնեն Վլադիկաւկազով Բագու¹⁰: Բոլշեւիկները գրաւել են Քիւրդամիրը, ամբողջ Շամախու շրջանը, Դաղստանի ծովափնեայ մասերը՝ մինչեւ Պետրովսկ: Հացի պակասութիւնը մեղմել են՝ կանոնաւորելով նաւային հաղորդակցութիւնը եւ մարդիկ ուղարկելով հնձելու Մուղանի ռուս գիւղերի ցանքերը: Հայերը քաշում են¹¹ իրենց ընտանիքները: Ասում են, բոլշեւիկների ուժը մօտ 15 000 է եւ լաւ զինուած են: Այս օրերը կռիւներ կան այդ շրջանում. հետեւանքները դեռ յայտնի չեն: Բագուից ստացած տեղեկութիւններէն նայելով՝ հայ զօրամասերը կազմալուծուած են, ստեղծուած է

⁶ ՀՀ ԱԱ, ֆ. 200, ց. 1, գ. 657, թ. 13-18 շրջ.: Բնագիր: Ինքնագիր:

⁷ Նամակը Կ. Պոլսում ստացուել է 1918 թ. յուլիսի 14-ին:

⁸ Այս եւ միւս շեղատառ ենթախորագրերը փաստաթղթում ընդգծուած են:

⁹ 1918 թ. յունիսի 4-ին Բաթումում Օսմանեան կայսրութեան եւ ՀՀ միջեւ կնքուած հաշտութեան պայմանագրի 11-րդ յօդուածի համաձայն ՀՀ կառավարութիւնը պարտաւորուած էր Բագուից դուրս բերել հայկական զինական ուժերը:

¹⁰ Մարտիրոս Յարութիւնեանն ու Միքայէլ Արզումանեանը Բագու հասնելու եւս երկու անյաջող փորձեր կատարեցին:

¹¹ Այն է՝ դուրս են բերում:

խորհուրդների զօրք, որ առատ վարձատրություն է տալիս զինուորներին եւ նրանց ընտանիքն ապահովում:

Յուսով ենք, որ մեր պատուիրակությունը պիտի կարողանայ որեւէ բարոյական ազդեցություն անել հայ ազգաբնակչության վրայ եւ մի հնար գտնել խաղաղութեամբ լուծելու Բագուի խնդիրը եւ փրկելու այդ շատ կարեւոր տնտեսությունը: Լուր կայ, թէ Բագուն յայտարարուելու է ազատ քաղաք՝ իր շրջակայքով միասին: Գուցէ սա հարցի լուծումը լուծումը լինէր, բայց ո՞վ կարող է հաստատ ասել, թէ բոլշեւիկները ի՞նչ դիտաւորություններ ունեն Բագուի եւ Կովկասի մասին:

Գաղթականութեան խնդիր. Առաջուայ պէս կտրուած ենք մեր երկրից: Լոռուայ ձորի գաղթականները գնացել են ցրիւ եկել Ղազախ եւ այլուր՝ անկարող գալու դէպի Թիֆլիս, ուր ալիւրի փութը ծախուում է 180-200 ռ. եւ չկայ: Միւս կողմից Հիւսիսային Կովկասի ճամբան վերջնապէս փակուած է թւում, քանի որ նոր մարդ չեն թողնում եւ հներն էլ անտանելի վիճակ ունեն: Ախալքալաքցիք դեռեւս չվերադարձան¹², աւազակային խմբեր են վիստում գաւառում: Ժողովուրդը կոտորում է սովից եւ հիւանդություններից եւ թալանում է տեղական շահագործողներից: Մեր դիմումները տաճիկ զօրապետին, իշխանաւորներին թէ՛ հեռագրական եւ թէ՛ պատուիրակութեամբ ոչինչ շօշափելի արդիւնք չունեն: Ախալքալաքի հայությունը իր տեղն է. ինքնապաշտպանութեան ղեկավարները¹³ դուրս եկան անվնաս եւ պատուով ճամբայ դրուեցին թուրքերի կողմից եւ անպատուութեամբ զինաթափ եղան վրաց սահմանում: Լուր առանք, որ մեր սահմաններում 500 000 գաղթական է կուտակուած Երեւանից մինչեւ Դիլիջան եւ Նոր Բայազէտի բարձունքները, որոնց ճարակում է արդէն սովը եւ հիւանդությունը: Ղարաքիլիսայում կոտորած է եղած: Խմբական սպանությունները դադրած են Բորչալուում:

Ճամբաների խնդիր. Մինչեւ այսօր ապահով ճանապարհ չկայ դէպի Ղարաքիլիսա եւ Երեւան: Գերմանական եւ վրացական զօրքերը կռուով ճանապարհը բացին մինչեւ Սանահին եւ մի քիչ այն կողմը: Շուրջ վերից արդէն կարողանում են մարդիկ գալ ու գնալ: Բայց երէկ լուր

¹² Թուրքական վտանգով պայմանաւորուած՝ Ախալքալաքի գաւառի հայությունը գաղթել եւ ապաստանել էր Բակուրիանիում: Հայոց ազգային խորհուրդն առաջնային խնդիր էր համարում Ախալքալաքի գաղթականներին սեփական բնակավայրեր վերադարձնելը՝ նրանց ֆիզիկական գոյությունն ապահովելու նպատակով:

¹³ Թուրքական զօրամասերի դէմ Ախալքալաքի ինքնապաշտպանությունը ղեկավարում էր քաղաքագլուխ Զօրի Զօրեանը:

տարածուեց, որ գերմանացիք յետ են գալիս եւ իբր անցել են Սադախլուից այս կողմը, որ արդէն տաճիկներն են գրաւել [Սադախլուն]։ Վերջին կէտը ստուգման կարօտ է, բայց ճիշտ է, որ տաճիկները գրաւել են Դսեղը, որի մօտերքն էին։ Երկու օր առաջ եկաւ Յ. Թումանեանը եւ սրտաճմլիկ բաներ պատմեց¹⁴ գաղթականների դրութեան մասին, որոնց կոտորում են անխնայ։ Ճիշտ է Զալալօղլու աւերածը եւ մասնակի կոտորածը. աւարի է ենթարկուել եւ Դիլիշանը մերոնց կողմից (թիւրքահայ զինուորներ, որ անցել են Նոր Բայազէտ)։ Բորչալուի խճուղին եւս անապահով է հայերի համար, ինչպէս եւ շրջանը։ Ճամբաների ապահովութիւնը տառացի իմաստ ունի. ճամբից մի քանի սաժէն¹⁵ այն կողմ արդէն անապահով է։ Փախստական զինուորները մեզ պատմեցին, որ մի ամբողջ գնացք որբեր կոտորուել են խրամի մօտ, ինչպէս եւ գաղթականներ։ Գետափի մասուրների մէջ պահուած եւ ապա մի կերպ մեր կողմերն ընկած մի վարժուհի անձամբ տեսել էր մանուկների դիակները իրենց վարժուհու դիակի կողքին։ Վրաց-գերմանական զօրքերը խրամի մօտ կռիւ ունենալով՝ գերի էին բռնել շատերի, որոնց մէջ եւ մի տաճիկ գնդապետ եւ զինուորներ, թէեւ կռիւր ուղղուած էր բանդաների դէմ եւ ասում էին, որ նրանք են ճամբան գոցում։ Մի քանի թուրք գիւղեր աւերուած ու հրդեհուած են այդ շրջանում։ Թուրքերը մի պատգամաւորութեամբ իրենց հպատակութիւնն են յայտնել վրաց կառավարութեան։ Անհնարին է հայերի համար ազատ երթեւեկութիւնը Բորչալուի գաւառում՝ մինչեւ իսկ դաշտային աշխատանքը. միայն երկաթուղին է, որով կարելի է դեռ երթեւեկել մինչեւ Սանահին (եթէ Սադախլուն երէկ չեն վերագրաւել տաճիկները)։

Կառավարութեան խնդիր. Կառավարութիւն դեռ չկազմուեց։ Կուսակցութիւններն իրենց անշափ պահանջներով, փաստօրէն, անկարելի են դարձնում նրա կազմութիւնը։ Կուսակցութիւնները մնում են իրենց տեսակէտին՝ իրենց ունենալիք գերի մասին, միւսները կամենում են գրաւել կարեւոր պոստեր¹⁶։ Այսօր խնդիր է դրւում, որ [Հայոց] ազգային խորհուրդը ազատ կացուցանէ [Յ.] Քաջազնունուն իր կաբինէտը կօալիցիօն կազմելու պարտաւորութիւնից եւ թողնէ կազմել պերսոնալ ձեւով, քանի

¹⁴ Դսեղից Թիֆլիս ժամանելու յաջորդ օրը՝ յունիսի 24-ին, բանաստեղծ Յովհ. Թումանեանը Հայոց ազգային խորհրդի նիստում ընդարձակ զեկուցում էր ներկայացրել Լոռիում տիրող իրավիճակի մասին (տես Հ. ՍՈՒՔԻԱՍԵԱՆ, Երկու դրուագ Յովհաննէս Թումանեանի հասարակական-քաղաքական գործունէութիւնից, «Ժողովրդավար» (տեսութեան եւ պատմութեան հարցեր), պր. Թ, Երեւան, 2009, էջ 143-146)։

¹⁵ Երկարութեան միատր. հաւասար է 2,134 մետրի։

¹⁶ Այն է՝ պաշտօններ։

որ կառավարութիւն կազմել կօալիցիօն սկզբունքով անհնարին է դառնում¹⁷: Միաժամանակ արդէն պահանջ է դրւում, որ, ինչ էլ լինի, կառավարութիւնը մեկնի Երեւան, քանի որ անկարելի է այսպէս երկար շարունակել: Արդիւնքը կտեղեկացնեմ վաղը:

Տաճիկների վերաբերումը. Հնդհանրապէս կօրեկտ են պահում իրանց: Շիրակի դաշտից բազմաթիւ մարդիկ հաւաքելն ու թիկունք ուղարկելը ճշտւում է: Լուր առանք, որ Երեւանից մի պատգամաւորութիւն է ուղարկուած Ալէքսանդրապոլ՝ դէմարկացիօն գիծը որոշելու¹⁸: Մասնաժողովի զբաղման հետեւանքները յայտնի չեն, միայն թէ մինչեւ այսօր տաճիկ զօրքերը դեռ բռնած են մեր սահմանները Վրաստանի կողմից: Փամբակը նրանց ձեռքն է, ինչպէս եւ Լոռուայ հարաւային մասը եւ Թիֆլիսից ուղղակի կապ չկայ Երեւանի հետ: Գանձակում հայերին զինաթափ են արել, հայոց մասում նշանակուած է կօմենդանտ. հայ կօմիտէի շէնքի վրայ ծածանւում է տաճիկական դրօշակը. սկսել են գնալ-գալ թաթար քաղաքամասը, թէեւ գնացողներից մի-մին «կորչում են»¹⁹: Գնալ գալը լինում է տաճիկական պահակի ուղեկցութեամբ եւ խմբերով: Հացն աժանցել է:

Շուշի նոյնպէս տաճիկ կօմենդանտ կայ, որ ապրում է թուրքերի թաղում: Հայերը չեն համաձայնել, որ իրենց թաղումը լինի: Հրաման է ուղարկուած զինաթափութեան: Այն կողմերը ընդհանրապէս խաղաղ է: Հայերը պահում են Ասկերանը, եղած է մի ընդհարում հայ-թաթարական, ուր հայերը կոտորել են 250 մարդ, իսկ թուրքերն՝ աւելի: Թաթարներ են եղած, որ գալիս են եղել Շուշուայ վրայ: Տաճիկները երես չեն տալիս տեղական թուրքերին եւ հայերի վերաբերմամբ շատ կօրեկտ են:

¹⁷ Հայոց ազգային խորհուրդը յունիսի 7-ին Յովհաննէս Քաջազնունուն յանձնարարել էր կօալիցիօն կառավարութիւն կազմել: Սակայն միջկուսակցական հակասութիւնների պատճառով չլաջողուեց: Յունիսի 25-ին Հ. Քաջազնունին առաջարկեց փոփոխել այդ որոշումը կամ ընդունել իր հրաժարականը: Հայոց ազգային խորհրդի՝ յունիսի 27-ի նիստում նրան իրաւունք տրուեց կառավարութիւն կազմել անհատական սկզբունքով: ՀՀ կառավարութիւնը վերջնականապէս կազմաւորուել է յուլիսի 24-ին Երեւանում (տե՛ս Հ. ՍՈՒՔԻԱՍԵԱՆ, Հայաստանի անկախացումը եւ պետական կառավարման մարմինների ձեւաւորման գործընթացը (1918 թ. մայիս-օգոստոս), «Վէմ», Երեւան, 2018, թ. 4, էջ 63-68):

¹⁸ Յունիսի 17-ին Ալէքսանդրապոլում աշխատանքներն սկսած հայ-թուրքական սահմանագիծը որոշող յանձնաժողովում հայկական պատուիրակութիւնը ղեկավարում էր գեներալ Վաղարշակ Տէր-Յակոբեանը, օսմանեանը՝ Քեազիմ Կարաբեքիր փաշան:

¹⁹ Այս մասին մանրամասն տեղեկութիւններ կան 1918 թ. յունիսի 25-ին Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Գէորգ Ե. Սուրենեանցին ուղղուած Գանձակի փոխանորդ Լեւոն վարդապետ Պաթեանի զեկուցագրում (տե՛ս «Հայերի կոտորածները Բաքուի եւ Ելիզաւէտպոլի անհանգստեան 1918-1920 թթ.», փաստաթղթերի եւ նիւթերի ժողովածու, կազմողներ՝ Ս. Միրզոյեան, Ա. Ղազիեան, Երեւան, 2003, էջ 44-60):

Ղարաբաղի ուրիշ շրջաններից տեղեկություն չկայ: Նույնի եղած է մի կոտորած. սպանուած են կանայք եւ մի քանի տղամարդ (արդէն չկային)՝ ընդամենը 175 մարդ ըստ ոմանց: Գանձակից եկողներն ասում են, որ թաթար ժողովուրդը եւս նոյն թշուառութեան մէջ է, ինչ որ հայերը: Բագուի եւ Շամախի հարուստ թուրքերը մազապուրծ հասել են Գանձակ եւ մերոնց պէս նեղ կացութեան մէջ են, նոյնն է եւ աւերած թաթար գիւղերի ազգաբնակչութեան վիճակը: Թաթարները խիստ գրգռուած են հայերի դէմ՝ համարելով նրանց պատճառ իրենց թշուառութեան: Բոլշեւիկների մեղքը եւս ընկնում է հայութեան վզին:

Տեսակցութիւն զինուորական պատուիրակութեան հետ. Ձեզ երեւի յայտնի կլինի, որ Թիֆլիս եկած է մի զինուորական պատուիրակութիւն գերման, աւստրիական եւ բուլղարական: Աւ. Սահակեան, որ մեր նախագահն է [Խ.] Կարճիկեանի հիւանդութեան պատճառով²⁰, տեսակցութիւն ունեցաւ նրանց հետ²¹: Խօսել են մեր ճանապարհների, զաղթականութեան, սպասելիքների, մեր կարողութեան մասին մի պետութիւն կազմելու, անհրաժեշտութեան մասին հովանաւոր ունենալու եւ դաշնակից, ասել են (գերմանականը), որ մեր պատուիրակները, որոնք մեկնել են էներ փաշայի հետ, յայտնել են, իբր, թէ հայերը կարիք չեն զգում վերաքննելու Բաթումի դաշնագիրը: Այս կէտը հերքել է Աւ. Սահակեանը: Խօսել են Բագուի մասին եւ Բրեստ-Լիտովսկի սահմանների պահպանութեան, առանց, սակայն, ապահովցնելու, թէ կարող են յաջողել: Հաւանորէն ներշնչումներն ստանում են կենտրոնից եւ այդտեղից²², ուստի հարկ չկայ մանրամասնելու, քանի որ այդտեղ եւս նոյնը պիտի խօսեն ձեզ:

Երէկուայ խորհուրդի ժողովում²³ ժողովրդ[ական] կուսակցութիւնը չէր եկած: Սոց[իալիստ] յեղափ[ոխականները] եւ սոց[իալ-]դեմոկրատները ձեռնպահ մնացին [Յ.] Քաջազնունուն կօալիցիօն մինիստրութիւն կազմելու պարտաւորութիւնից ազատելու խնդրի վերաբերմամբ, այնպէս որ նկատի առնելով նաեւ նրանց մերժումը՝ մասնակցելու կառավարութեան կազմի մէջ, փաստօրէն, Դաշնակցութիւնը մէն

²⁰ Հայոց ազգային խորհրդի ժամանակաւոր նախագահի պաշտօնում յունիսի 21-ին խաչատուր Կարճիկեանին փոխարինել էր Աւետիք Սահակեանը:

²¹ Նշուած տեսակցութիւնը տեղի է ունեցել 1918 թ. յունիսի 26-ին: Հաւանաբար նամակի այս հատուածը Ն. Աղբալեանն այդ օրն է աւելացրել:

²² Այն է՝ Կ. Պոլսից:

²³ Նկատի ունի Հայոց ազգային խորհրդի յունիսի 24-ի նիստը (տե՛ս Հայաստանի անկախութեան հռչակումը եւ իշխանութեան կենտրոնական մարմինների ձեւաւորումը (1918 թ. մայիս-յուլիս), փաստաթղթերի եւ նիւթերի ժողովածու, էջ 84-90):

մենակ ստիպուած է կառավարութիւն կազմել եւ գործի բովանդակ պատասխանատուութիւնը ստանձնել:

Այս է կացութիւնը ձեր մեկնումից յետոյ: Այս քանի օրերը մեր կառավարութիւնը կկազմուի եւ կմեկնի Երեւան Ղազարի ճամբով: Գերման առաքելութիւնը խորհուրդ էր տալիս չմեկնել եւ նոյն կարծիքին է եւ այժմ: Բայց Համոյի²⁴ եւ ձեր հեռագրից իմանալով, որ [Կ.] Պոլսի կօնֆերանսը երկար ժամանակ կտեւի եւ այդքան երկար ժողովուրդին չի կարելի թողնել առանց որեւէ կառավարութեան, մանաւանդ որ երեւանցիք պահանջում են անմիջապէս մեկնել՝ գործերին ընթացք տալու համար, որոշուեց այլեւս չյետաձգել կառավարութեան կազմումն ու մեկնումը:

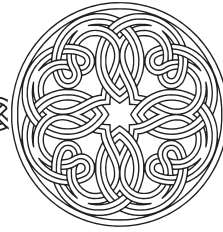
Գերմանացիք շատ են ցանկանում, որ վրացիների հետ մերձեցում ունենանք: [Յ.] Քաջազնունին յայտնել է, թէ մեր ցանկութիւնն է մեր բոլոր հարեւանների հետ բարեկամ մնալ, քանի որ գերադասութիւն տալու շուայութիւնը մենք ի վիճակի չենք մեզ թոյլատրելու:

Բարեւներ եւ յաջողութիւն ձեր գործին:

Ի դիմաց [Հայոց] ազգ[ային] խորհրդի՝ Ն. Աղբալեան



²⁴ ՀՅԴ ճանաչուած գործիչ Համազասպ Օհանջանեանը, որն այդ ժամանակ գտնուում էր Բեռլինում: Հետագայում (1920 թ. մայիս-նոյեմբերին)՝ ՀՀ վարչապետ:



ՏԻԳՐԱՆ ՊԵՏՐՈՍԵԱՆՑ
ՄՇ
ՏԻՐՈՒՀԻ ՍԻՐԵԿԱՆԵԱՆ
ՄՇ

ՀԱՏՏԻՊ, ՀԱՉՈՒԱԳԻՏ, ՍՈՎՈՐԱԿԱՆ ՏՊԱԳԻՐ ԳՐՔԵՐԻ ՁԵՈՒԱԳԻՐ ՅԻՇԱՏԱԿԱՐԱՆՆԵՐԸ ՊԱՏՄԱԿԱՆ ՍԿԶԲՆԱԴՐԻՒՐ

1512-ին Յակոբ Մեղապարտի տպագրած հայերէն առաջին գրքից՝ «Ուրբաթագրքից» սկսեալ մինչեւ 1800-ը հրատարակուած գրքերն անուանուել են հնատիպ, 1801–1901 թուականներին տպագրուածները՝ հագուազիւտ, իսկ դրանց յաջորդածները՝ սովորական: Ինչպէս այս նոյն կերպ եւ ձեռագրերի տարբեր էջերի վրայ՝ բացատնելու, լուսանցքներու գրիչները, գրքերի տէրերը յիշատակարաններ էին թողնում, գրչի, նկարողի, պատուիրողի, տէրերի, վերանորոգողների մասին: Եւ ներկայումս դրանցից շատերը պատմական կարեւոր սկզբնաղբիւր են հանդիսանում:

Հայաստանում, Սփիւռքում տպագրուել են յիշատակարաններ պարունակող 50-ից աւելի ստուարածաւալ հատորներ (Գարեգին Յովսէփեան, Լեւոն Խաչիկեան, Արտաշէս Մաթեոսեան եւ այլք)¹: Դրանց փնտրտուքն ու հրատարակութիւնը այժմ եւս շարունակում է:

Հայոց վանքերի պատերին, խաչքարերի վրայ, բերդերի, կամուրջների, տապանաքարերի վրայ եղած վիմագիր արձանագրութիւնները եւս իրենց ժամանակաշրջանի բացարձակ պատմական սկզբնաղբիւրներ են: Այս բնագաւառում եւս 1940-ական թուականների կէսերից յետոյ համահաւաք ու առանձին գրքերով տպագրուել են 40-ից աւելի հատորներ (Յովսէփ Օրբելի, Կարօ Ղաֆաղարեան, Սեդրակ Բարխուդարեան, Գրիգոր Գրիգորեան, Աշոտ Յարութիւնեան եւ այլք)²:

¹ «Հայերէն ձեռագրերի յիշատակարաններ. Ե.–ԺԲ. դարեր», աշխատ. Ա. Մաթեոսեանի, Երևան, 1988, «Հայերէն ձեռագրերի յիշատակարաններ. ԺԳ. դար», աշխատ. Ա. Մաթեոսեանի, Եր., 1984: «Հայերէն ձեռագրերի յիշատակարաններ. ԺԴ. դար», աշխատ. Լ. Խաչիկեանի, Եր., 1950: «Հայերէն ձեռագրերի յիշատակարաններ. ԺԵ. դար», մաս առաջին, աշխատ. Լ. Խաչիկեանի, Եր., 1955, մասն երրորդ, Եր., 1967: «Հայերէն ձեռագրերի յիշատակարաններ. ԺԶ. դար», աշխատ. Վ. Յակոբեանի, Ա. Յովհաննիսեանի, հտ. Ա, Եր., 1974, հտ. Բ, Եր., 1978, հտ. Գ, աշխատ. Վ. Յակոբեանի, Եր., 1984 եւ այլն:

² «Դիւան հայ վիմագրութեան», պրակ 1, Անի քաղաք, կազմ.՝ Յովսէփ Օրբելի, Երևան, 1966, Պրակ 2, կազմ.՝ Ս. Բարխուդարեանը, Եր., 1960: Պրակ 3, կազմ.՝ Ս. Բարխուդարեանը, Եր.,

Մեր պատմութեան համար սկզբնաղբիւրի արժէք ունեն նաեւ հայերէն հնատիպ, հազուագիւտ, սովորական տպագիր գրքերի էջերին արուած յիշատակագրութիւնները: 1512 թուականից սկսած տպագիր գրքերի բաց էջերի, կազմերի տակ, եղած սպիտակ բացատներում, լուսանցքներում գրուել են յիշատակարաններ, որոնք, ինչպէս նկատեցինք, սկզբնաղբիւրի արժէք ունեն եւ կարող են լոյս սփռել հայ ժողովրդի պատմութեան, հայ տպագիր գրքի պատմութեան, ժամանակի այլեւայլ երեւոյթների ուսումնասիրութեան հարցերի վրայ: Դրանցով կարելի է ճշտել տպագիր գրքերի անցած ճանապարհը, աշխարհագրութիւնը, իմանալ նուիրողների, գնողների, ստոյգ տէրերի, համագործակցող մարդկանց, հանգրուան եկեղեցիների, եկեղեցական գրադարան-մատենադարանների մասին: Դրանցում հաղորդուում են նաեւ բազմաբնոյթ այլ տեղեկութիւններ:

Հայատառ տպագիր գրքերի վրայ եղած՝ սկզբնաղբիւրի արժէք ունեցող յիշատակարաններին առաջիններից մէկը ուշադրութիւն է դարձրել Տիգրան Պետրոսեանցը³: Աւելի ուշ խնդրին անդրադարձել են Նորայր Պօղոսեանը⁴, ինչպէս նաեւ Մարինէ Սարգսեանը⁵: Քննարկուող հարցին աւելի ամբողջական անդրադարձ է կատարել պատմաբան Նորայր Պօղոսեանը:

Ստորեւ ներկայացնում ենք մի շարք յիշատակարաններ, որոնք պարունակող գրքերը պահուում են Մանկավարժական համալսարանի գրադարանում ինչպէս եւ մասնաւոր հաւաքածոներում:

Յիշատակարաններ

1. «Ուրբաքագիրք» (1512, Վենետիկ, Յակոբ Մեղապարտ)⁶

Առաջին համարակալման իթ. էջին՝

«Խաթուն, Մելիք, Վարդան»:

1967: Պրակ 4, կազմ.՝ Ս. Բարխուդարեանը, Եր., 1973: Պրակ 4, կազմ.՝ Ս. Բարխուդարեանը, Եր., 1982 եւ այլն:

³ Վ. ՊԵՏՐՈՍԵԱՆՑ [Պետրոսեանց Տիգրան/, Ապարանի շրջանի ձեռագրերը, հնատիպ գրքերը եւ այլ հնագրագիտական նիւթերը, «Պատմա-բանասիրական հանդէս», 1981, թ. 1, էջ 164:

⁴ Ն. ՊՕՂՈՍԵԱՆ, Հայ հնատիպ գրքերի ձեռագիր յիշատակարանագրութիւններ /1512-1712/, Երեւան, 2012, 88 էջ:

⁵ Մ. ՍԱՐԳՍԵԱՆ, Հայերէն հնատիպ գրքերի յիշատակարանների բնագրերի մշակման հարցեր: «Էջմիածին», 2017, ԺԱ /11/, էջ 137-148:

⁶ Վ. ՊԵՏՐՈՍԵԱՆՑ, Ապարանի շրջանի ձեռագրերը, էջ 164:

ԽԲ. էջին՝

«Թուին ՌՄԽԲ. (1793)»:

ԽԳ. էջին՝

«Խալ/չին թուին ՌՄԽԵ. (1796)»:

Երկրորդ համարակալման Ժ. էջին՝

«Մուրադին, թուին ՌՄԼԵ. (1786): Տիրացու Ղազարին հարսին, թուին ՌՄԼԷ. (1788)»:

2. «Աստուածաշունչ» (1666, Ամստերդամ, Ոսկան Երեւանցի)⁷

834-րդ էջին՝

«Յիսուսի Քրիստոսի ծառայ Յո[վ]հան վարդապետ եւ սպասաւոր մեծի Աթոռոյ Սրբոյն էջմիածնի, որ հրամանաւ տեառն Յակոբայ Սրբազան Կաթողիկոսի, տուայ զԱ[ստուա]ծաշունչ Գրեանսն վաճառելոյ, էկի աւրհնեալ գնողն ... (2 բառ ջնջուած) Ա[ստուա]ծաշունչս Մկրտիչ, Ասատուր, Տօլղութգար, Սարգիս հանգուցեալ առ անվանիկ եղբարք: Ստացան զԱ[ստուա]ծաշունչս զայս յիշատակ յաւիտեանց ծնողաց եւ զաւակաց իւրեանց: Տէր Ա[ստուա]ծ բարով վայելել տայցէ...: ...Գրեցաւ իմով ձեռամբ թուին ՌՃԻԸ. (1679)»:

Գրքի Ա. փեղկի տակ, պահպանակի վրայ՝

«1765 ամի ի 25 մարտի տէր Ղազարի ... (3 բառ ջնջուած) Երեւանցի տէր Սիմօնի որդի սովորակար Այվազն 34 ամաց է, կինը՝ Թագունին 28 ամաց, որդին՝ Գէորգ 3 ամաց, դուստրն՝ Հոփսիմայ է 12 ամաց:

–1786 ամի ի 10 փետրուարի երեւանցի Այվազի որթին Գէորգին պսակեցի Ա[ստուա]ծային հրամանովը:

–1788 ի 20 նոյեմբերի էյվազի որդի Գէորգին եղեւ դուստր անունն Շուշան:

Օրինակեալ ի մատենէ կոնսիստորէ Հայոց Աստրախանայ»⁸:

3. «Աւետարան» (1680, Վենետիկ, Միքայէլ Պապօնի տպարան)⁹:

1-ին եւ 2-րդ էջերին՝

«Պատճառ գրոյս այս է: Այս ս[ուր]բ Աւետարանս յիշատակ է Պետրոսին, տէր Յակոբին, Պօղոսին, Երանոսին, Խաչատուրին եւ իր որդոցն՝

⁷ Գիրքը պատկանում է Ապարան քաղաքի բնակիչ Ղարիբ Յակոբեանին:

⁸ Վ. ՊԵՏՐՈՍԵԱՆՅ, Ապարանի շրջանի ձեռագրերը, հնատիպ գրքերը եւ այլ հնագրագիտական նիւթերը, էջ 164:

⁹ Աւետարանը պատկանում է Ապարան քաղաքի բնակիչ Մ. Պօղոսեանին:

Պետրոսին, Սանոսին, Գասպարին, Յովա[հ]ննէսին, Ղիմաթին, Սուրբանին: Դարձեալ յիշեցէք եւ Ա[ստուա]ծ ողորմի՛ր ասացէք եւ մասնակից խաչհանողաց լինի, ամէն:

Պետրոսին, տէր Յակոբին, Պօղոսին, Երանոսին, Խաչատուրին եւ իր որդւոցն՝ Պետրոսին, Սանոսին, Գասպարին, Յովա[հ]ննէսին, Ղիմաթին, Սուրբանին, որ առանք այս Ս[ուր]բ Աւետարանս ետունք ի ձեռն տէր Եղիային: Անջինջ յիշատակ հոգւոց մերոց, որ ջանայ կամ գրաւ կամ այլեւայլ առնէ զբանս զայս զանէծան Կայիւնին առցէ, զպատառն Յուդային:

Դրեցաւ ի յիշատակարանս ձեռամբ Թումայս նախաշին: Մի բերանով յիշեցէք. ամ[էն]»¹⁰:

4. «Աւետարան» (1685, Վենետիկ, Ափփրելլօ Բարդօնի տպարան)¹¹:
121-րդ էջին՝

«Ի ծագման ճշմարիտ արեգական եւ ի յատնիլ Ա[ստված]աբան նորագուարճ բերկրանօք պայծառացան արարածք գերազարդեալ փաթեթամոթեամբ, անպարագիտ բնութեամբ զարդեալ նախահայրն ի շատ սերամած, նիհորմանէն եւ խաչակառկառ բեւեռապինտ բազկօք ազատեցուց ի խաւարային, մեղասէր բանդէն եւ այրդ այսքանօք իմաստութեամբ լցաւ այս Առագելի կին Ելթոնասին եւ ցանկացօղ եղեւ այս լոյսափայլ Ս[ուր]բ Աւետարանիս յիշատակ Առագելի հոգոյն եւ իւր որդոցն արեւուն անջինջ յիշատակ եւ որ հանդիպիք սմս Ա[ստուա]ծ ողորմի ասացէք Առագելին եւ իւր կողակցուն Ելթոնասուն եւ իւր որդոցն՝ Սարկիսին եւ Մարգարին, Մէհէրին, Ասլանին եւ հօրն՝ Սարգիսին եւ հօրնեղբօրն՝ Թաղաւնին եւ որդոյն՝ Ելէսանին, ամէն:

Դարձեալ Ա[ստուա]ծ ողորմի ասացէք Առագելի հոգոյն, որ Ա[ստուած]անեղ ողորմի, ամէն»:

201-րդ էջին՝

«Ես՝ նուաստ հոգի տէր Մարգարէս, ստացայ զՍ[ուր]բ Աւետարանս զայս ի հալալ արդեանց եւ յարդար վաստակոց իմոց, յիշատակ հոգոյ իմոյ եւ ծնողացն իմոց՝ Վարդկան եւ Խանպէկուն, ամուսնոյն իւրոյ Աղբիկան, որդւոյն Մաթէոսին եւ դստէրացն՝ Հոփսիսիմին եւ Մարիամին: Եղբօրն Դաւթին կողակցոյն Թուրվանտին, որդւոյն Դիլաֆին եւ Իսրայելին: Եւ հանգուցեալ եղբօրն՝ Չարովսին, կենակցին՝ Շահումին, որդւոցն՝

¹⁰ Վ. ՊԵՏՐՈՍԵԱՆՅ, Ապարանի շրջանի ձեռագրերը, էջ 164–165:

¹¹ Աւետարանը պատկանում է Ապարան քաղաքի բնակիչ Մ. Պօղոսեանին:

Շահմուրատին, Ղուպաթին, Ղազարին եւ ամենայն ազգականաց նոցին՝ կենդանեացն եւ ննջեցելոցն ի միասին: Որք հանդիպիք սմա տեսանելով եւ կամ վայելելով՝ յիշեցէք եւ Ա[ստուա]ծ ողորմի ասացէք վերոյգրեալ տէր Մարգարին եւ իւրայնոցն, ամենեցուն: Որք յիշէք եւ զողորմին տայք ի Ք[րիստո]ս Ա[ստուծո]յ յիշեալ լիջիք եւ ողորմութեան նորին արժանի լինիցիք, ամէն: Հայր մեր որ յերկինս ես Ս[ուր]բ եղիցի անուն քո»¹²:

5. «Աւետարան» (1685, Վենետիկ, Ափսրելլո Բարդոնի տպարան)¹³:

414-րդ էջին՝

«Ի վայելումն նորընծայ տէր Յովանէսին, թվին Հայոց ՌՄԿԵ.-ին (1816)»:

415-րդ էջին՝

«Յիշատակ է Ս[ուր]բ Աւետարանս հանգուցեալ լուսահոգի տէր յԱղեկսանդի եւ իւր կողակից Համաննիզելաց, յիշատակ եւ իբր դուստր որթի Ալմաստո, որ յանցնեցի եւ իմ հօրքուրի որդի նորընծայ տէր Յովանէսին: Ա[ստուա]ծ վայելումն տացէ յիշատակն արդարոց օրհնութեամբ եղիցի, եղիցի, ամէն:

Գրուեցաւ գիրս թուին Հայոց ՌՄԿԵ.-ին (1816) ամսոյ օգոստոսի ԺԵ.-ին (15): Որ ի մեղապարտ անարժանս ... (2-3 բառ ջնջուած) օծեցայ, ամէն»¹⁴:

6. «Աւետարան» (1710, Վենետիկ, Անտոնիոս Պօռթոլի տպարան)¹⁵:

6-րդ էջին՝

«Յիշեա՛Տէր ողորմութեամբ քոյ զՅակոբ բազմամեղ վարդապետն Շամախեցի, զստացօղն սորին, յաւուր մեծի գալստեան արքայութեան քոյ»:

Նոյն յիշատակարանն առկայ է նաեւ 177-րդ եւ 384-րդ էջերին:

Յիշատակարանի կենտրոնում գրուած է Յակոբ Շամախեցու կնիքը, որի վրայ կարդացւում է. «Ք[րիստոս]ի ծառայ Յակոբ վարդապետ: ՌՃՁԴ. (1735)»:

Յակոբ վարդապետ Շամախեցին 1759–1763 թթ. եղել է Ամենայն Հայոց կաթողիկոս: 1735-ի նրա կնիքը դաջուած է նաեւ նրա գրած եւ ներկայում Մեսրոպ Մաշտոցի անուան ձեռագրատանը գտնուող Գաւազանագրքի էջերին¹⁶:

¹² Վ. ՊԵՏՐՈՍԵԱՆՅ, Ապարանի շրջանի ձեռագրերը, էջ 165:

¹³ Աւետարանը պատկանում է Ապարան քաղաքի բնակիչ Գ. Քոչարեանին:

¹⁴ Վ. ՊԵՏՐՈՍԵԱՆՅ, Ապարանի շրջանի ձեռագրերը, էջ 166:

¹⁵ Աւետարանը պատկանում է Ապարան քաղաքի բնակիչ Ղ. Յակոբեանին:

¹⁶ Տէն «Յուցակ ձեռագրաց», հտ. Բ, Երեւան, 1967, էջ 529:

7. «Յիսուս Որդի» (1724–1725, Կ. Պոլիս, Աստուածատուր Կոստանդնուպոլսեցու տպարան)¹⁷։

*Տիտղոսաթերթի տակ սեւ մեղանով, շղագիր՝
«Ի վայելումն Շահդուլեան Պօղոս վ[ա]րդ[ապետ]ին»։*

8. «Բուզանդարան պատմություն» (1730, Կ. Պոլիս, Մարտիրոս Սարգսեանի տպարան)¹⁸։

*Յ-րդ էջի ներքեւի լուսանցքում՝
«Մարտիրոսին է»։*

9. «Երգեցմունք հոգեւորական» (1736, Կ. Պոլիս, Մարտիրոս Սարգսեանի տպարան)¹⁹։

*Տիտղոսաթերթի Ա. փեղկի՝ Ա. կողմին՝
«18 մանէթ»։
Ա. պահպանակի Ա. կողմին՝
«1812 թու[ին]։ Սարկ[աւա]զս [անունն անընթեռնելի է] տիրացու,
որդի մօխդսի Աս[ա]տ[ուր]ին»։
Բ. պահպանակի Ա. կողմին՝
«Յիշատակ նըվիրեց մե... պիս ... ի շարական տիրացու Անդրիազ Մար-
կոսեան։ Քանաքեռցի Յովհաննէս Բ[ա]հ[անա]յ Տ[է]ր Յարութիւնեանցին»։
Բ. պահպանակի Բ. կողմին՝
«1877 ամի 30 մայիսին ձեռնադրուեց ք[ա]հանայ Յովհաննէս Յա-
րութիւնեանց Շհաթ գէղջ։ Այս Անդրէաս Մարկոսեանս»։*

10. «Գիրք կոչեցեալ Գանձարան ծանուցմանց» (1758, Կ. Պոլիս)²⁰։

*Գրքի Բ. փեղկի պահպանակի Բ. կողմին բաց գոյնի մեղանով՝
«Ի գրեանց Ամասիոյ եւ Մարսվանու Յովհաննէս Արքեպիսկոպոսի Սե-
բաստացոյ, եւ յաշակերտէ նորին Մանուէլ վ[ա]րդապ[ետ]ե տէ Կիւմիշխ[ա]
ն[ե]ց[ն] յիշատակ եղեալք յանապատի Սեւանու, առ ի յիշել զհոգիս եր-
կոցունցն։ Հեռացուցանողքն ի նոյն յանապատէ հեռացին ի խնամոցն
Ա[ստուծո]յ։ 1829 նոյ[եմբերի] 1։ Մանուէլ վ[ա]րդ[ա]պ[ետ]»։*

¹⁷ Գտնուում է Մանկավարժականի գրադարանում (ՄԳ), համար 4267։

¹⁸ ՄԳ, համար 3568։

¹⁹ ՄԳ, համար 4599։

²⁰ ՄԳ, համար 512։

Գրքի տիտղոսաթերթին «Ի Հայրապետութեան... տեառն Իսահակայ սրբազնակատար... Վեհափառ կաթողիկոսի եւ Ծայրագոյն Քահանայապետի» տպագիր բառերից յետոյ ձեռագրով, սեւ գոյնի մելանով՝

«ոչ օծեցեալ եւ հրաժ[ա]րեալ»:

11. «Ճարտասանութիւն բովանդակեալ ի ճինգ գիրքս» (1775, Վենետիկ, Դեմետրեայ Թէոդոսեանց տպարան)²¹:

Գրքի Ա. փեղկի պահպանակի Ա. կողմին սեւ գոյնի մելանով:

«Նուէր իշխան Գր[իգոր] Մանուկ Բէյից»²² Մ[այր] Աթոռի ճեմարանին»:

12. «Գիրք ուր կոչի Պարտավնար» (1779, Վաղարշապատ, Սր. Էջմիածնի տպարան)²³:

Գրքի Ա. փեղկի պահպանակի Ա. կողմին սեւ գոյնի մելանով:

«Ի գրոց սարկաւագ Գալուստի Մարտիրոսեանց, միաբանի Ս[ուր]բ Էջմիածնի, ընծայեալ ի գրադարանէ Ս[ուր]բ Աթոռոյն: Ի 1860, 14 սեպտեմբերի»:

Գրքի Ա. կազմին փակցուած է ուղղանկիւն թղթի վրայ քառակուսի կնիքի երկու նոյնական դրոշմ՝ վրան երեք տողով. «Ք[րիստոս]ի ծ[առ]այ Մկրտիչ վ[ա]րդ[ա]պ[ե]տ»:

13. «Խրատք յաղագս կրօնատրական կատարելութեան» (1779, Վենետիկ, Դեմետրեայ Թէոդոսեանց տպարան)²⁴:

Գրքի Ա. փեղկի պահպանակի Ա. կողմին սեւ գոյնի մելանով՝

«Գիրքս խրատի կրօնաւորական կատարելութե[ան], որ մնաց Աւետիս վարդապետից տիրացու Սարգսի մօտ»:

14. Իգնատիոս Աստուածազգեաց, Թուղթ (1783, Կ. Պոլիս)²⁵:

Բ. փեղկի պահպանակի Ա. երեսին՝

«Ես Զաֆարիա վ[ա]րդ[ա]պ[ե]տս ընծ[ա]յցի այս գիրքս տիրացու Ղազարին յիշատակ սիրոյ զի զիս անարժանս հանդերձ

²¹ ՄԳ, համար 381:

²² Կարող է լինել յայտնի քաղաքական, դիւանագիտական, ռազմական գործիչ, խոշոր առեւտրական Մանուկ Բէյի Գրիգոր որդին կամ նրա կրտսեր Յովհաննէս որդու Գրիգոր որդին:

²³ ՄԳ, համար 419:

²⁴ ՄԳ, համար 499:

²⁵ ՄԳ, համար 3605:

կենդանեօվքս, հանգուցելօվքս յիշատակեսցէ ի մաքուր ս[ուր]բ ...
(1 բառ անընթեռնելի է)»:

15. Հ. Միխայել վրդ. Չամչեանց, Պատմութիւն Հայոց, հտ. Գ. (1784, Վենետիկ)²⁶:

Գրքի Բ. կազմի պահպանակի Ա. կողմին սեւ գոյնի մելանով:

«Ազնիւ եւ բարի, հաւատարիմ եղբայր, որովհետեւ հաւատարիմ ես, սիրեմ ըզքեզ, արժան ես սիրոյ»:

16. «Աւետարան» (յունարէն) (1785, Վենետիկ)²⁷:

Ակնից հարաւ գտնուող Շրգու գիւղի Սուրբ Յովհաննէս Ոսկեբերան եկեղեցին Անաստաս աղայի հովանաւորութեամբ վերակառուցուել է 1831-ին: Այդ եկեղեցում պահպանուել է 1785 թ. Վենետիկում տպագրուած մի հունարէն Աւետարան: Այն 1787-ին արժաթէ կազմով զարդարուել է Պօղոս Փափագօղլու (Փափագեան) կողմից: Այդ փաստը հաստատուել է հետեւեալ յիշատակարանը՝

«Յիշատակ է այս Ս[ուր]բ Աւետարանս Ակնայ քաղաքի գիւղոյն Շոգոյի եկեղեցւոյն ս[ր]բ[ոյն] Յօհաննու Ոսկեբերանին՝ երջանիկ հայր[ա] պ[ե]տին: Անդ եղեալ քրիստոնէից՝ եղբարց եւ կանանց, մեծաց եւ փոքունց հաւասարին յօժարութեամբք եւ արդեամբքն արծաթապատ կազմեցաւ: Ա[ստուա]ծ իւրեանց զյանցանսն չը յիշէ, ամէն: Խոհեմազարդ քահանայք եւ կամ բարիոք եղբարք՝ ով ոք որ հանդիպիք նայելով եւ տեսանելով, կարդալով եւ լսելով, ասացէք : Գ: Տէր ողորմեա՛: Եւ բանիս սեպէք եւ միտք ածօղ եւ հետեւօղ եւ աշխատանք քաշող՝ սուտ անուն Փափագ օղլի Պօղոսն, էվէլով ճահտ արաւ եւ բանըս վօճուտ բերաւ: Ասացէք Ա[ստուա]ծ ողորմի եւ Հայր մեր: Ի թուին Փրկչին 1787 եւ մարտի մէկին, օրն : Բ: շ[ա]բթի: Եւ ի տաճկաց սէնէ (արաբերէն) եւ ճէմզիլ էվէլի (արաբերէն)ին կազմեցաւ»²⁸:

17. «Պատմագիրք արարեալ Յովսէպոսի Եբրայեցոյ...» (1787, Վաղարշապատ, Սուրբ Էջմիածին)²⁹:

490-րդ էջի ստորին լուսանցքին, գլխիվայր՝

«Ի 1844 ամի 6-ին մարտի»:

²⁶ ՄԳ, համար 3408:

²⁷ Գտնուում է Յունաստանում՝ Դեսպինա Պապանդրէուի մասնաւոր հաւաքածոյում:

²⁸ Գ. ՂԱԶԱՐԵԱՆ, Ակնի հայ հոռոմները, «Վարձք», 2016, թ. 12, էջ 19-26:

²⁹ ՄԳ, համար 625:

18. «Գիրք որ կոչի ընդհանրական» (1788, Սանկտ Պետերբուրգ, Խաղարեանցի տպարան)³⁰:

Ա փեղկի պահպանակի Բ կողմին սեւ գոյնի մեջանով:

«Ի գրեանց Աւագ ս[ա]րկ[ա]ւագ Գրիգորի Յով[ս]եբեանց Վ[ա]ղ[ա]րշ[ա]պ[ա]տոյ»:

19. «Պատմութիւն Հոռվմէական ի հիմնարկութենէ Հոռվմայ մինչեւ ի պատերազմն Ակտիոնի...» (1816 Ա,Բ,Գ, եւ 1817 Դ,Ե,Զ հատորներ, Վենետիկ, Սուրբ Ղազարի Մխիթարյան տպարան)³¹:

Տիտղոսաթերթերից առաջ եղած սպիտակ պահպանակների Ա. երեսին, սեւ մեջանով՝

«Նուէր իշխան Գրիգոր Մանուկ-Բեյից՝ Մ[այր] Ա[թոռի] ճեմարանի»:

Բոլոր հատորներին տիտղոսաթերթերին եւ այլ էջերին առկա են «Մատեն[ա]ղ[ա]ր[ա]ն հ[ոգեւոր] ճեմ[արանին] Մ[այր] Ա[թոռ] Ս[ուրբ] էջմիածնի» նշումով կնքադրոշմներ:

20. Հ.Մինաս վրդ. Բժշկեան, Հմտութիւն մանկանց (1818, Վենետիկ, Սուրբ Ղազարի Մխիթարեան տպարան)³²:

Տիտղոսաթերթից առաջ եղած սպիտակ պահպանակի Ա երեսին, գեղեցիկ վայելչագրով:

«Ի գրեանց Ամասիոյ եւ Մարսվանու Յովհաննէս Արքեպիսկոպոյ սի Սեբաստացոյ, եւ յաշակերտէ նորին Մանուէլ վ[ա]րդապ[ե]տէ Կիւմիշխ[ա]ն[ե]ցւոյ յիշատակ եղեալք յանապատի Սեւանու, առ ի յիշել զհոգիս երկոցունցն: Հեռացուցանողքն ի նոյն յանապատէ հեռացին ի խնամոցն Ա[ստուծոյ]: 1829 նոյ[եմբերի] 1: Մանուէլ վ[ա]րդ[ա]պ[ե]տ: Ես գրեցի»:

21. Հ.Մինաս վրդ. Բժշկեան, Հմտութիւն մանկանց (1818, Վենետիկ, Սուրբ Ղազարի Մխիթարեան տպարան)³⁴:

Տիտղոսաթերթից առաջ եղած սպիտակ պահպանակի Բ. երեսին, բաց գոյնի, ապա սեւ մեջանով՝

³⁰ ՄԳ, համար 179:

³¹ ՄԳ, հհ. 828, 833, 834, 835, 836, 837:

³² Թիւ 11 գրքի նուիրատուն է:

³³ ՄԳ, համար 453:

³⁴ ՄԳ, համար 551:

«1887 ամի հոկտեմբերի 22-ին Ստեփան Ալեքսանեան Քիրիշմեանցն վաղճանուեցաւ: 25-ին գերեզմանատան տարած Թիֆլիզ քաղաքումն, թաղուեցաւ Դօմա վանքում, տէր Լուսաոր[չ]ի մօտ»:

22. Միֆայել Չամչեան, Քերականութիւն Հայկազեան լեզուի (1826, Թիֆլիս, Ներսիսեան դպրոցի տպարան) 35:

Դրքի տիտղոսաթերթի զարդագծի աջակողմեան լուսանցքին, բաց գոյնի մելանով, անդէն անընթեռնելի:

«Ի -»:

199-րդ էջի վերնամասում, մատիտով՝

«Մկրտութիւն մեր որդին 1884 ամի 27 յունուարի, օր հինգշ[ա]բթի»:

Դրա տակ բաց գոյնի մելանով՝

«Մկրտիչ տ[էր] տ[է]ր Պողոս վ[արդապետ] ծառայ Ա[ստուծոյ] պսակուեցաւ 1886 ա[մի] 17-ն դեկտեմբերի եւ պսակեց ... (մեր օրերում կազմելուց լուսանցքի եզրային կտրուածքի հետեւանքով տողը կիսվել եւ դարձել է անընթեռնելի)»:

223-րդ էջի ստորին մասում, մատիտով՝

«Մեր ի բաժանէք, էր 1884 ա[մի] ...»:

276-րդ էջի ստորին մասում՝

«Արտաշէսը մկրտուեցաւ: Սաթէնիկ Մեսրոպի 1884 ա[մի] մարտի 4 ... (շարունակութիւնը ջնջուել է)»:

511-րդ էջի ներքեւում, կապոյտ թանաքով՝

«1886 ա[մի] 13 դեկտեմբեր], շաբաթ օրը, Օշականցի Մկրտիչ տ[է]ր Պողոսեանս պսակուեցաւ (շարունակութիւնն անընթեռնելի)»:

Ուղղահայեաց լուսանցքին սեւ մելանով՝ «Հրահատի մկրտութիւնը 1907 ամի 31 դեկտեմբերի»:

560-րդ էջի ստորին հատուածում, սեւ մելանով՝

«1881 ամի 10 դեկտեմբերի մկրտեց տէր ... Արտաշէսին, Մեսրոպի որդուն»:

Դրա տակ կապոյտ թանաքով՝ «Հայկանոյշ, մեր քրոջ որդին ծնուեցաւ 1882 ամի, 19 սեպտեմբերի»:

591-րդ էջի ստորին մասում, մատիտով՝

«Յունուարի 16-ին գնաց վարժ... տասնվեցին»:

³⁵ ՄԳ, համար 4718:

23. Միֆայել վարդապետ Չամչեանց, *Քերականութիւն Հայկազեան լեզուի* (1826, Թիֆլիս, Ներսիսեան դպրոցի տպարան³⁶:

Գրքի Ժ. էջին յաջորդող սպիտակ էջի ներքնամասում, դէպի աջ գնացող երեք անկանոն տողերով, բաց գոյնի մեջանով, արդեն գրեթէ անընթեռնելի՝

«...Սիմէօն վարժ[ա]պետ է ... Ա[ստուա]ծ շնորհօք պարգեւէ եւ (2 բառ անընթեռնելի) »:

Դրա տակ՝

«Այս Քերականութի[ւ]ն Սիմոն վարդապետ Պատրիկովին ենք վերք պարգեւէ եւ վայելում պարգեւում»:

595-րդ էջի ստորին մասում, բաց գոյնի մեջանով՝

«Այս քերականութի[ւ]ն Սիմէօն վար[դապետ]ին Պատրիկովին: Այն շնորհք պարգեւէ ու վա ... (շարունակութիւնը եղծուած է)»:

24. Միֆայել ծ. վրդ. Սալլանթեան, *Քերականութիւն գրաբառ լեզուիս Հայոց (Մոսկուա, 1827)*³⁷:

Գրքի Ա փեղկի պահպանակի Ա կողմին սեւ գոյնի մեջանով:

«Ի Սիմէոն բէկ Մայեօրէ Յովհաննիսե[ան] ճէլէպեանց Երեւանցոյ ընծայեցաւ տ[ի]ր[ա]ցու Մկրտչին Անտրեասեան Երեւանցոյն: Ի Դարէժ ք[աղ]աք: Յամի 1840, ի 29 մ[ա]յ[ի]սի»³⁸:

3-րդ էջի վերնամասում՝

«Ս[ուրբ] է[ջմիածնի] Գէորգեան ճեմարանին (անվերծանելի ստորագրութիւն): 9/IX/1914»:

Բ. կազմին, գլխովայր՝

«Յամի 1834, ի 14 մայիսի եկի ի Դարէժ: Ի եկն նոյն ամսոյ Երեւանայ հանեն իմ եղեւ մի յանապատէ»:

Դրա տակ՝

«Годъ 1834, 14 мая приехалъ я въ Давризь изъ въ то месяца изъ Еревана восходилъ мой стихъ: 4 амիս 12»:

Գրքի տիտղոսաթերթին եւ 438-րդ էջին առկայ է «Մատեն[ա]դ[ա]ր[ա]ն հ[ոգեւոր] ճեմ[արանին] Մ[այր] Ա[թոռ] Ս[ուրբ] էջմիածնի» նշումով կնիք:

³⁶ ՄԳ, համար 601:

³⁷ ՄԳ, համար 518:

³⁸ Յիշատակարանի տակ նկարուած է Սիմէոն բէկը ձիու վրայ, ոլորած սրածայր բեղերով, բարձր փափախով, աջ ձեռքով բռնել է սանձը, ձախ ձեռքը դրել է կոնքին:

25. Աբրահամ սարկալագ Աստուածատուրեանց, Համառօտ քերականութիւն ի ռուսաց լեզուէ ի հայ (1827, Մոսկոյա)³⁹:

Տիտղոսաթերթից առաջ եղած սպիտակ պահպանակի Բ. երեսին, գեղեցիկ վայելչագրով՝

*«Ի գրեանց Ամասիոյ եւ Մարսվանու Յ[ն]վ[ա]նն[է]ս արեւպ[ի]ս[կո-
պոս]ի Սեբաստ[ա]ց[ն]ի եւ նորին յաշ[ա]կ[է]րտէ Մանուէլ վ[ա]րդ[ա]պ[ե]
տէ Կիւմրիշ[ա]ն[է]ց[ն]ի, յիշ[ա]տ[ա]կ ի տեղի յան[ա]պ[ա]տն Սեւանու,
առ ի յիշել զհոգիս երկոցունցն: Հեռացուցանողքն ի նոյն յանապատէ հե-
ռասցին ի խնամոցն Ա[ստուծո]յ: 1829 նոյ[եմբերի] 1: Մանուէլ վ[ա]րդ[ա]
պ[ե]տ»⁴⁰:*

*Հեռացուցանողքն ի նոյն յանապատէ հեռասցին ի խնամոցն Ա[ստու-
ծո]յ: 1829 նոյ[եմբերի] 1*

26. «Պատմութիւն Տարօնոյ զոր թարգմանեաց Զնոբ Ասորի» (1832, Վե-
նետիկ, Սուրբ Ղազարի տպարան)⁴¹:

Տիտղոսաթերթին՝ կնիքի տեսքով՝

*«Նուէր Ս[ուրբ] էջմիածնի Գէորգեան ժառանգաւորաց ճեմարանին
Մուրացանից: 25 սեպտեմբ[երի] 1899 ամի»:*

Նոյն կնիքն առկայ է 60-րդ էջին:

*Դրա տակ՝ «Մատեն[ա]դ[ա]ր[ա]ն հ[ոգեւոր] ճեմ[արանին] Ս[այր]
Ա[թոռ] Ս[ուրբ] էջմիածնի» նշումով կնիք:*

27. Հ. Եփրեմ վրդ. Սեթեան, Արհեստ ճարտասանութեան (1832, Վենետիկ,
Սուրբ Ղազարի տպարան)⁴²:

*Ա. պահպանակի Բ. երեսին անկանոն տառաշարով, բաց
գոյնի մեկանով՝*

*«Յակոբ տէր Յովակիմեան Պօլիսոյ ... այս ճարտասանութիւնը Արի-
աստաբանու [՝]»:*

³⁹ ՄԳ, համար 394:

⁴⁰ 10, 20, 25 թուահամարների յիշատակարանները գրուած են նոյն Մանուէլ վարդապետ Կիւմրիշանեցու կողմից՝ Սեւանի անապատի գրապահոցի գրքերի վրայ: Այս յիշատակարանների հեղինակը 1841 թուականին Կ. Պոլսի Օրթոդոքսիւզում գտնուող «Երից որդւոց Պօղոսի Արապեան Ապուլեիսցւոյ» տպարանում տպագրել է «Լուծ արմատոյն մերոյ: Յօրինեալ ի Մանուէլ վարդապետէ Շահինեան Կիւմրիշանեցւոյ, ի Տիփիսիս 1832» գիրքը. տես Հ. ԴԱԻԹԵԱՆ, Հայ գիրքը 1801–1850 թուականներին, Մատենագիտութիւն, Երեւան, 1967, էջ 265, թ. 1090:

⁴¹ ՄԳ, համար 278:

⁴² ՄԳ, համար 400:

Տիտղոսաթերթի Բ. երեսին, բաց գոյնի մեջանով՝

«Ի մատենից Սարգսի հաժակեանց»:

Բ տիտղոսաթերթի ներսի երեսին՝

«Ի մատենից Գեղամա հաժակեանց»:

Գրքի Ա. տիտղոսաթերթին առկայ է «Гегамъ Сергеевичъ Хажакянцъ. 9 март. 1923. Александрополь» կնիքը:

28. «Արքայն Եփրեմի Մատենագրութիւնք» (1836, Վենետիկ, Սուրբ Ղազարի տպարան)⁴³:

5-րդ էջի վերնագրի տակ, սեւ գոյնի մեջանով՝

«Ի գրոց Սարգիս եպիսկոպոսի տ[է]ր (փակագիրը չի բացւում)»:

29. Յովսէփ Տէր-Աւագեան, Առաջին մասն փիլիսոփայութեան, որ ասի Տրամաբանութիւն (1840 թ-ին Շուշիի Վիճակաւոր առաջնորդի Ղարաբաղու Բարձր սրբազան Մետրապօլիտին Բաղդասարայ տպարանում տպագրված)⁴⁴:

Տիտղոսաթերթից յետոյ եղած սպիտակ երեսին, բաց գոյնի մեջանով՝

«Ի գրե[ա]նց Յովհաննէս դպիր Բուդաղեանցի, եղե[ա]լ ի ս[ուր]բ անապատն ի Սեւան: Ի յիշել զխղճալի հոգի իւր միով Ողորմեա՛իւ: Հեռացուցանօղքն հեռասցին ի խնամոցն Ա[ստուծո]յ: 1829 նոյ[եմբերի] 1»:

30. «Յոհաննէսի Երզնկացոյ վարդապետի Բան յաղագս երկնային զարդոց՝ չափաբերմամբ» (Նոր Նախիջեւան, 1792)⁴⁵:

Ա. կազմի Բ. երեսին՝

Բաց գոյնի մեջանով՝ «Փիլիսոփայական գրքիս գինն»:

Դրա տակ՝ «Դիրք որ կոչի Ամենահրաշ: Գինն է քսան ղու[ոռ]լ»:

Ժ. էջի դիմացի սպիտակ էջին՝ «Ի մատենից Սարգսի հաժակե[ա]նց»⁴⁶:

72-րդ էջի Բկողմին՝ սեւ շղագրով՝

«Տէր: Հայոց ՌՅԲ.-ին (1853) Բ[ահա]ն[ա]յ Յակոբե[ա]ն Սահառունե[ա]նց:

Ի 1853 ամի փետրուար ամսոյ եղեւ դեսպանութ[իւն] ի ռուսաց կողմէ առ յօսմանցիս ի Պօլիս, ի ձեռքն Մենշիֆով⁴⁷ գենարալ իշխանին ռուսաց,

⁴³ ՄԳ, համար 496:

⁴⁴ ՄԳ, համար 383:

⁴⁵ ՄԳ, համար 877:

⁴⁶ Հաւանաբար նոյնն է Թ. 28-ում յիշուած Սարգիս հաժակեանցի հետ:

⁴⁷ Ալեքսանդր Սերգէեւիչ Մենշիկով (1787-1869), ծովակալ, գեներալ-համհարզ, պայծառափալ իշխան, Ֆինլանդիայի գեներալ-նահանգապետ: 1853 թուականի փետրուարի 16-ին ժամանել է Կ.Պոլիս որպէս Ռուսական կայսրութեան արտակարգ եւ լիազօր դեսպան,

որ Հանջիլով այլ եւ այլ հաստատուիս զի ընդունեց ու ացէ զհրաման պահանջմանց իւրոյ արքային Պոլսոյ եւ ամենայն ազգաց նոյր[այ]։ Բայց ոչ առին յանձն իւրեանց զպահանջմունս ոռւսաց եւ ոչ պատիւ ետուն յեշեալ Մենշիքովին եւ անարգութեամբ յետս տարցուցին նախարարքն տաճկաց մանաւանդ շէխ Իսլամըն, որոյ վասն արքայն ոռւսաց Նիկոլայ Պաւլովիչն անթիւ զօրս առաքեաց սահմանագլուխ եղեալ տեղիքն ի վեր անտր Պոնտոսի ծովուն ի կողմն Դանուբ գետոյն (որ է Թունայ) գետ) եւ այս կողմանքն ռսի Բաքովայ մինչեւ Բայազիտ երկու կողմանքն դէմ յանդիման չորս տեղով պատ[ե]ր[ա]զմ ետուն, բայց ամեն տեղ ոռւսը յաղթեց. ի մեր կողմըն որ է Ղարս քաղաք երկու անգամ յաղթեց եւ շատ զօրք ալ սպանեց եւ բռնեց, շատ ալ աւար էառ կամ գնդակ առաջին 1853-էն նոյեմբերի տասնութին օրն հինգշաբթի յեսնակի պահոց, որ յետ տալօղ բօզղունքն Ղարսայ դուքաններն թալնեցին, երկրորդն 1854 յուլիսի 24-ին օրն Վարդաշապատի դէմ ի Թատէոս առաջ քելոյն տօնի շաբաթն էր։ Ի Ղարս քաղաք»։

Բ. կազմի ներսակողմին՝

«Ի հարազատէ մաքրափայլէ յումեմնէ տէր Վալարդայն ֆախաննայն զ[ո]րծ[ա]կ[ա]տ[ա]ր Փաթմաթալու նախ[հ]անգի Առաքայեան ասի։ Ասի յիշատակ իւրն եւ իւրայնոցն Կարապետ անարժան տիր[ա]ցու, որ մանկավարժ Թէոդորոս Օհանեանին, որ յամենայն ժամանակ պարտ անձին վարկուցեալ ի հանդիպող ժամանակին հանգուցեալն եւ կենդանուցն լիովի սրտիւ Հայր մեղայիւ յիշէ եւ ինքն յիշեալ լինի յաւուր ատենին։ 1842 օգոստոսի առաջին օրն»։ Շարունակութիւնը ոռւսերէն՝ «Тирагу Тьодоросу Акобянъ»։

31. «Ընտիր հատուածք փաղափ ի գրոց նախնի եւ արդի մատենագրաց Հայոց» (1849, Մոսկուա, Լազարեան հեմարանի տպարան)⁴⁸։

Տիտղոսաթերթից առաջ եղած սպիտակ պահպանակի Բ. երեսին, բաց գոյնի մեկանով՝

«Պարգեւեցաւ այս մատեան Մարտիրոսի Թադէոսի աշակերտի Ե (5) դասարանի Արամեան ազգային ուսումնարանին Հայոց Դավրիժոյ յաղագս բարի բարօրութեան նորա եւ յառաջադիմաց ուսման։ Ի 24

4. Պոլսից հեռացել է յունիսին։ Դրան յաջորդել է Ղրիմի պատերազմը. տէս «Ռուսաց դիւանագիտութիւնը միջազգային յարաբերութիւնների համակարգում (18-19 դդ.)», Նրեւան, 2005, էջ 298-302, հմմտ. «Энциклопедический словарь», т. XIX, С.-Петербург, 1896, էջ 104/։

⁴⁸ ՄԳ, համար 385։

յունիսի 1880 ամի: Առ[աջնորդ] Ա[թոռոյ] Հայոց Գրիգոր Արեւայ[իսկոպ] ու Մանդիդեանց»:

32. «Մեկնութիւն Թղթոյն Պօղոսի առ Եփեսացիս, յօրինեալ ի բազմադիւն Պետրոս արեւայիսկոպոսէ Աղամալեան Բերդումեանցի» (1850, Երուսաղէմ, Սրբոց Յակովբեանց տպարան)⁴⁹:

Տիտղոսաթերթի հակառակ երեսին, գրուած սեւ մելանով՝ ընթեռնելի վայելչագրով:

«Եղեւ յիշատակ ի ս[ուր]բ վանս Անա[պա]տիս Սեւանայ զայս ոսկէ մատեան գիրքս Մեկնութեան Եփեսացոց թղթոյն Պօղոսի արարեալ ի Պետրոս Արեւայ[իսկոպ]ոսէ Աղամալեան Բերդումեանցէ, ո[ւ]ր[ա]յ[էս]գի լիցի եւ կացցէ մշտնջենական յիշատակ առաջի Ա[ստծո]յ իբր պատճառ փրկութեան հոգեոց ծնողացն իմոց Խաչատուրին եւ Յովիտային եւ իմ տառապելոյս: Նուաստ Յարութիւն վ[ա]րդ[ա]պետ Չատրեան Մարջանեանց: Ի 19 յունիսի 1882 ամի»:

Յիշատակարանի տակ, առաջաբանին յաջորդող վրիպակներէի 7-րդ էջի ներքնամասում, էջակալումի 3-րդ էջի վրայ առկայ է ձուածեւ «Կնիք Ս[ուր]բ Անապատին Սեւանայ» դրոշմակնիք:

33. Հ. Ամբրոսիոս Գալֆայեան, Համառօտ պատմութիւն միջին դարու (1850, Վենետիկ, Սուրբ Ղազարի Մխիթարեան տպարան)⁵⁰:

Տիտղոսաթերթից առաջ եղած սպիտակ պահպանակի Ա. երեսին, գեղեցիկ վայելչագրով:

«Նուէր երախտեաց եւ սիրոյ առ հոգեկիր իմ Հայր Գաբրիէլ վ[ա]րդ[ա]պետ Այվազովսի: Հ. Ամբրոսիոս Գալֆայեան: (Ստորագրութիւն): Փարիզ, 15 յուլիս, 1853»⁵¹:

Գրքի տիտղոսաթերթին եւ այլուր առկայ է «Մատեն[ա]դ[ա]ր[ա]ն հ[ոգեւոր] ճեմ[արանին] Մ[այր] Ա[թոռ] Ս[ուրբ] էջմիածնի» նշումով կնիք:

34. Գրիգոր Նարեկացի, Մատեան ողբերգութեան (1850, Կ. Պոլիս Պօղոս Արապեանի տպարան)⁵²:

⁴⁹ ՄԳ, համար 377:

⁵⁰ ՄԳ, համար 348:

⁵¹ Տ. ՊԵՏՐՈՍԵԱՆՅ, 2018 թուականի Լաւագոյն ընթերցող: Մի եզակի նուիրագիր, Երեւան, 2018, էջ 25:

⁵² Գտնուում է Ապարանի տարածաշրջանի Արագած գիւղում:

296 էջի ուղղահայաց եւ ներքեւի լուսանցքի վրա՝

«Ի 1868 ամի փետրուարի 7-ին պատահեցաւ երեկոյեան եօթն ժամուն ամենասաստիկ երկրաշարժ, եղեւ Բարեկենդանի ետի երկուշաբտու եւ ես այն ժամուն գրեցի զայս տեղեկութիւնն որ է անունն Յօհաննէս Զօռոյեանց զայս գրողի»⁵³:

35. «Հաւաքումն պատմութեան Վարդանայ Վարդապետի» (1862, Վենետիկ, Սուրբ Ղազարի տպարան) եւ (էջ 1-184) «Կիրակոսի վարդապետի Գանձակեցոյ Համառօտ պատմութիւն» (1865, Վենետիկ, Մխիթարեանց տպարան) (էջ 1-265) միասնական կազմի տակ եղած գրքի վրայ⁵⁴:

Երկու գրքերի տիտղոսաթերթերին՝

«Առշակ Տէր-Միքէլեան»:

Առաջին գրքի Ա. էջի վերնամասում տպագիր նուիրագիր՝

«Ս[ուրբ] էջմիածնի Մատենադարանին: Համաձայն կտակի վաղաթառամ դոկտոր աստուածաբանութեան Առշակ Տէր-Միքէլեանի: Նուիրում է նրա եղբայր Սեդրակ Տէր-Միքէլեանը»:

Գրքի տիտղոսաթերթերին եւ բազմաթիւ էջերին առկայ է «Մատեն[ա]դ[ա]ր[ա]ն հ[ոգեւոր] ճեմ[արանին] Մ[այր] Ա[թոռ] Ս[ուրբ] էջմիածնի» նշումով կնիք:

36. «Հրահանգ քերականութեան հայերէն լեզուի» (1869, Թիֆլիս, Հ. Էմֆիանեանց եւ ընկ. տպարան)⁵⁵:

Ի ներքս Ա. կազմի պահպանակի, դժուար նշմարելի, բաց գոյնի մեջնով:

«Գիւղացին գութանը քշեց դաշտ եւ սկսեց փորել գետինը: Գիւղացու անունն էր Մարկոս Կիրակոսեան»:

37. «Սիմէոն վարդապետի Ապարանեցոյ Վիպասանութիւն սակա Պահլաւունեացն զարմի» (1870, Վաղարշապատ, Սուրբ էջմիածնի տպարան)⁵⁶:

Տիտղոսաթերթի վերնամասում, բաց գոյնի մեջնով՝

«Ի գրոց Յուսիկ վ[արդապ]ետի Մովսիսեան: Թ[ուիւն] 1878»:

⁵³ Տ. ՊԵՏՐՈՍԵԱՆՅԻ «Արագած» անտիպ հանրագիտարանից:

⁵⁴ ՄԳ, համար 404:

⁵⁵ ՄԳ, համար 502:

⁵⁶ ՄԳ, համար 300:

38. «Յալիտենական կեանք» (1871, Թեոդոսիա, Խալիբեան ուսումնարանի տպարան)⁵⁷:

Ա. պահպանակի Ա. կողմում, մատիտով

«1912 թ. (ամիսը չի նշում) 16-ին սոյն գիրքը ստացայ, իսկ մնացեալ 60-65 օրինակ յանձնուեց տպարանի վարչութեանը: Գ. Ներսէսեան»:

39. Յ.Խ.Ք. Միրզաբեգեանց, Պարտիզակ (1875, Բագու, Ն. Մալաֆեանցի տպարան)⁵⁸:

Տիտղոսաթերթի վերնամասում, բաց գոյնի մելանով

«Մշակ»-ի խմբագրութեանը նուիրում է խորին յարգանքով Հեղինակը»:

40. Յովհաննէս Տէր-Աբրահամեան, Նոր ընթերցարան բարոյական ուսմանց (1876, Ռոստով (Դոնի), Յովհաննէս Տէր-Աբրահամեանի տպարան)⁵⁹:

Կազմի ներսակողմի վերնամասում, բաց գոյնի մելանով՝

«Նուիրում է Գրիգոր Թամիրեանց: Դաւրիժու ազգային ընթերցարանին: 1881, 6 մայիս»:

1-ին էջին առկայ է ձուածեւ կնիք «Ընթերցարանական: Դավրէժ, 1874» նշումով:

41. «Խորհրդածութիւն դօկտօր Նելսըն Ամերիկացոյ եւ յաւելուածներ», աշխատասիրութեամբ Գրիգոր Բինյ. Մանդակունոյ, (1880, Թիֆլիս, Ա. Օ. Մէլիֆ-Շահնազարեանցի տպարան)⁶⁰:

Տիտղոսաթերթից յետոյ եղած էջի Բ. երեսին, գեղեցիկ վայելչագրով՝

«Բարձրապատիւ նորին Սահակ վ[ա]րդ[ա]յ[ե]տ Բաղդասարե[ա]նց[ի], ի նշան երախտագիտութե[ան] ... 27 յունիսի 1885 ամի, Ալեքսանդրապոլ: Խոնարհ ծառայ Ալեքսանդր Բ[ա]ն[ա]նայ Սմատունի»:

Տիտղոսաթերթի Ա. կողմին, վերնագրի վերնամասում առկայ է կնիք՝ «Սահակ Վարդապետ Բաղդասարեանց»:

42. Մխիթար Գոշ, Դատաստանագիրք Հայոց (1880, Վաղարշապատ, Սուրբ Էջմիածնի տպարան)⁶¹:

⁵⁷ ՄԳ, համար 545:

⁵⁸ ՄԳ, համար 476:

⁵⁹ ՄԳ, համար 529:

⁶⁰ ՄԳ, համար 686:

⁶¹ ՄԳ, համար 622:

Տիտղոսաթերթին, վերնագրից վեր՝

«Այս գիրքը ուսոց Մեջիդմեցի տէր Գէորգի տվեց: Մայիս 19-ին, 1912 ամի»:

Բ. կազմի ներսակողմում, ուղղահայաց տարբերակով՝

«Մկրտիչ Տ[է]ր Գէորգեան ֆիտանեանց»:

43. Պերն Պոռշեանց, Հացի խնդիր (1880, Թիֆլիս, Յ. Մարտիրոսեանցի տպարան)⁶²:

Տիտղոսաթերթին, վերնագրից վեր՝

«Ալեքսանդրապոլու օրիորդական դպր[ոցի] գրադարանին նուէր: Յ[ովնաննէս] Բաբայեանց⁶³: 10 դեկտեմբերի 1880 ամի»:

Նոյն տիտղոսաթերթի աջ եզրին ուղղահայեաց, կարմիր թանաքով, գրեթէ անընթեռնելի՝

«Ստորագրեց զապաս ծառ[այ]ութեան Զօպանեանցը: Ախալքալակ գավառից Ղօշաբեկ գիւղացի եւ ... աղէ որվէցավ յառաջաց ...: 1917 թ. 2-ն մայիսի»:

44. Սարգիս Բենյ. Բէգ-Նազարեանց, Համառօտ ֆիստոնէական վարդապետութիւն (1892, Թիֆլիս, «Արօր» տպարան)⁶⁴:

Տիտղոսաթերթից առաջ պահպանակի Ա. երեսին, գեղեցիկ վայելչազրոյթով՝

«Նուէր աշխատասիրողից Ս[ուրբ] էջմիածնի վանական գրադարանին»:

45. Աղեքսանդր Երիցեանց, Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսութիւնը եւ Կովկասի Հայք (1892, Թիֆլիս, Մ. Շարաձէի տպարան)⁶⁵:

Տիտղոսաթերթի ներքին երեսին, գեղեցիկ վայելչազրոյթով՝

«Մեծարգոյ պարոն Կարապետ Կոստանեանին նուէր հրատարակչից: Աբրահամ Բաբանեանից»:

46. Թովմա Մեծոփեցի, Յիշատակարան (1892, Թիֆլիս, Յ. Մարտիրոսեանցի տպարան)⁶⁶:

Տիտղոսաթերթի գլխամասում, գեղեցիկ վայելչազրոյթով՝

⁶² ՄԳ, համար 1194:

⁶³ Հեղինակը գիրքը նուիրել է տպագրութեան հովանաւորին:

⁶⁴ ՄԳ, համար 654:

⁶⁵ ՄԳ, համար 439:

⁶⁶ ՄԳ, համար 1145:

«Գէորգեան հոգեւոր ճեմարանի մատենադարանին նուէր: (Ստորագրութիւն հեղինակի)»:

Տիտղոսաթերթին եւ 87-րդ էջին առկայ է «Մատեն[ա]դ[ա]ր[ա]ն հ[ոգեւոր] ճեմ[արանին] Մ[այր] Ա[թոռ] Ս[ուրբ] էջմիածնի» նշումով կնիք:

47. Ի. Հ. Ինգրայամ, Ադիմայի նամակները: Թագաւոր ի տանէ Դաւթի (1892, Թիֆլիս, Յովհաննէս Մարտիրոսեանցի տպարան)⁶⁷:

Տիտղոսաթերթի գլխամասում, գեղեցիկ վայելչագրով՝

«Նուէր Գ[էորգեան] ճեմարանի մատենադարանին: Թարգմանչից»:

Տիտղոսաթերթին առկայ է «Մատեն[ա]դ[ա]ր[ա]ն հ[ոգեւոր] ճեմ[արանին] Մ[այր] Ա[թոռ] Ս[ուրբ] էջմիածնի» նշումով կնիք:

48. Հ. Առաքելեան, Խրիմեան Հայրիկի կաթողիկոսական ընտրութիւնը (1892, Թիֆլիս, Մ. Գ. Ռօտմանեանցի տպարան)⁶⁸:

Տիտղոսաթերթի գլխամասում, գեղեցիկ վայելչագրով:

«Նորին Սրբազնութիւն տեառն Արիստակէ[ս] եպ[ի]սկոպո[սի]ն[՝] խորին յարգանքով նուիրում է հեղինակը»:

49. Պ.Նեգվանօվ, Մուկուչի հաւիկը (1894, Թիֆլիս, Վրաց հրատ. ընկ. տպարան)⁶⁹:

Տիտղոսաթերթին, վերնագրի տակ, գեղեցիկ վայելչագրով՝

«Հայոց հրատարակչական ընկերակցութիւնից: Յիշատակ: Ի Սեւան: 1894, սեպտ[եմբեր] 17»:

Նոյն յիշատակարանն առկայ է 55-րդ էջին յաջորդող՝ «Անճոռնի բազիկը» (Անդէրսէն) հեքիաթի վերնագրի տակ:

50. Ներսէս Տէր-Կարապետեան, Խաչատուր Աբովեան (1897, Թիֆլիս, Մ. Շարաձէ եւ ընկ. տպարան)⁷⁰:

Տիտղոսաթերթին, հեղինակի անուան աջ կողմում, գեղեցիկ վայելչագրով՝

⁶⁷ ՄԳ, համար 428:

⁶⁸ ՄԳ, համար 673:

⁶⁹ ՄԳ, համար 1157:

⁷⁰ ՄԳ, համար 231:

«Նորին գերազանցութիւն սրբազան Արիստակէս եպիսկոպոս⁷¹ Հաւաթեանին խոնարհաբար: Հեղինակ: 1897 թ. դեկտեմբերի 4»:

51. Ս. Ծոցիկեան, Վեհափառ Հայրիկը Բագու (1898, Բագու, «Արօր» տպարան)⁷²:
Տիտղոսաթերթի գլխամասին սեւ թանաքով, շղագրով՝
«Պատկանում է՝ «Արարատ» ամսագրի խմբագրութեանը]: Յարգանքներով գրողը: 27 մայիս /18/98»:

52. Ղազար Բենյ. Յովսէփեան, Ակնարկներ Ուտիացի եւ մահմեդական Հայերի մասին (1904, Թիֆլիս, «Հերմէս» տպարան)⁷³:
Տիտղոսաթերթի գլխամասին բաց գոյնի թանաքով, շղագրով՝
«Բարձրապատիւ տէր՝ Եփրեմ վարդապետ՝ Սոփիասեանին, ընկերական նուէր: Հեղինակից: 23 փետրվարի 1905 թ.: Թիֆլիս»:
Տիտղոսաթերթին առկայ է «Կնիք Մատենադարանի Ս[ր]բ[ոյ] Էջմիածնի: 1888» դրոշմը:

53. «Անգլիայի պետական կազմը եւ ֆաղափական կուսակցութիւնները», կազմ.՝ Մ. Բարխուդարեան (1907, Մոսկուա, Ք. Բարխուդարեանի տպարան)⁷⁴:
Տիտղոսաթերթի գլխամասին սեւ թանաքով, շղագրով՝
«Բարձրապատիւ Յուսիկ վարդապետ՝ Զամբաբեանին բարեկամական նուէր: Մ. Բարխուդարեանից: 1 ապրիլի 1908 թ.»:

54. Ներսէս Բենյ. Հերթեցեան, Ամուսնութիւնը ազգերի կեանքում (1908, Նոր Նախիջեան, Ս. Աւագեանի տպարան)⁷⁵:
Տիտղոսաթերթի գլխամասին կապտաւուն թանաքով, շղագրով՝
«Բարձրապատիւ Տէր-Արիստակէս վարդապետ Զուլոյեանին կատարեալ յարգանք: 1908 28 նոյեմբերի, Էջմիածին»:

55. «Ագաթանգեղոսի Պատմութիւն Հայոց» (1909, Թիֆլիս, Մնացական Մարտիրոսեանցի տպարան)⁷⁶:

⁷¹ Նոյնն է 1892 թ. 48 համարով յիշուած Արիստակէս եպիսկոպոսի հետ:

⁷² ՄԳ, համար 791:

⁷³ ՄԳ, համար 270:

⁷⁴ ՄԳ, համար 729:

⁷⁵ ՄԳ, համար 791:

⁷⁶ ՄԳ, համար 1304:

*Տիտղոսաթերթի գլխամասին սեւ թանաքով, շղագրով՝
«Մայր Աթոռի Մատենադարանին աշխատողներից եւ հրատ[արակ-
չական] յանձնաժողովից: 1910, յունուար 31»:*

56. Բարգէն վարդապետ, Հայկական հարցը եւ Պօղոս Նուբար փաշան (1914, Վաղարշապատ, Մայր Աթոռի տպարան)⁷⁷:

*Տիտղոսաթերթի գլխամասին սեւ թանաքով, շղագրով՝
«Սեւանի վանքի գրադարանին: Բարգէն վարդապետից: 28 յուլիսի
1914: Սեւանում»:*

57. Գարեգին վարդապետ Յովսէփեանց, Թովմա Մեծոփեցու կեանքը (առանձնատիպ) (1914, Վաղարշապատ, Սուրբ Էջմիածնի տպարան)⁷⁸:

*Տիտղոսաթերթին, թեք շղագրով՝
«13 IV 1915:
Դու ես, լըճակ,
Հուր անուշակ,
Ճգնարանը լուսնեակի,
Ջինջ հայեացքիդ յատակից
Ինձ է նայում ու ժպտում
Եւ դադուած իմ սրտում
Թախծութեան դալուկ ժպիտներ սփռ[ում]»⁷⁹:*

РЕЗЮМЕ

Для нашей истории имеют ценность первоисточника также записи, сделанные на страницах армянских первопечатных книг. Начиная с 1512 г. на открытых страницах печатных книг, на белых страницах под переплетами, на полях делались записи, которые обладают ценностью первоисточника и могут пролить свет на историю армянского народа, армянской печатной книги и исследование других явлений времени.

⁷⁷ ՄԳ, համար 467:

⁷⁸ ՄԳ, համար 274:

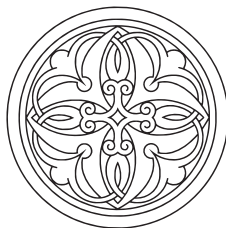
⁷⁹ Դժուար է որոշել չափաժոյ յիշատակարանն ինչ է պատկանում, հնարաւոր է, որ գրած ինչի Գարեգին վարդապետ (հետագայում Կաթողիկոս) Յովսէփեանցը:

На их основе можно узнать какой путь прошли печатные книги, узнать места, где они были найдены, узнать о дарителях, покупателях, действительных владельцах книг, церквях, церковных библиотеках-хранилищах, где они хранились и т.п. В них сообщаются также многие другие сведения.

SUMMARY

For our history, the records made on the pages of Armenian incunabula are also of primary value. Since 1512, records have been made on the open pages of printed books, on white pages under binding, in the margins, which have a value of a primary source and can shed light on the history of the Armenian nation, the history of the Armenian printed books, and the study of other phenomena of the time.

On their basis one can find out the pathway of printed books, the place/places, where they have been found, learn about donors, customers, actual owners of books, as well as about collaborators, churches, church depository libraries, where they have been kept, etc. They also provide much more information.



ՍԱԹԵՆԻԿ ԱՎԵՏԻՍՅԱՆ

Բանասիրական գիտ. թեկնածու, ԳԻ

ՆԱՅՈՑ ԲԱՌԻ ՏԱՐԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ ՎԱՐՈՒԺԱՆ ՈՍԿԱՆՅԱՆԻ «ՇՆՈՒԿՆԵՐԻ ՍԱՏՅԱՆ» ՎԵՊՈԽՄ

ՍՆՎԻՃԵԼԻ Է՝ զորեղ են այն գրողները, որոնց տեսողության եզրագիծը նյութական աշխարհը չէ, որոնց ներքին աշխարհը ճեղքում է զուգահեռ իրականությունների սահմանները եւ վստահաբար հայտարարում՝ աշխարհի ճանաչելիությունը առարկայական կաղապարների ներսում չէ. դեռ ավելին՝ նրանք մտքի զորությամբ հատում են մահկանացուին պարտադրված բոլոր արգելափակոցները եւ գեղակերպում անտեսելին ու անիմանալին: Հայացքի ընդգրկման անսահմանության բացառիկ օրինակ է Վարուժան Ոսկանյանի «Շշուկների մատյան» վեպը, իսկապես դարակազմիկ վեպ՝ սյուժետային հոսքերի առատությամբ, հոգու զարմանալի փոխակերպումներով, պատկերի գեղագիտական անսովոր տարողությամբ:

Հայոց ցեղասպանության գեղարվեստական պատկերագրումները հիմնականում եղել են դրվագային: Անկախության շրջանի գրականությունն այդ բացը լրացրեց: Այս թեմայով պետք է առանձնացնել եւ արժեւորել Վահագն Գրիգորյանի «Ժամանակի գետը» վեպի պատկերակառուցումներն ու սյուժետային զարգացումները, որոնք առավել ամբողջականորեն են գեղագրում ցեղասպանության պատմության ծագումնաբանությունն ու ընթացքը, սպանդի միջոցներն ու նպատակները: Թեմայի հետեւողական զարգացում կա նաեւ Ալեքսանդր Թոփչյանի «Եւ անգամ մահից հետո» վեպում Ռուբեն Սեւակի, Դանիել Վարուժանի եւ առհասարակ Չանդրի տարագրվածների տառապանքների եւ սպանդի սահմուկելի տեսարաններով: Օտարագիր հայ հեղինակները նույնպես վերջին տասնամյակում գեղարվեստական պատումներ ստեղծեցին այս թեմայով՝ Պիտեր Բալաքյանի «Ճակատագրի սեւ շունը», Անտոնիա Արսլանի «Արտուշտների ագարակը», Նենսի Գրիգորյանի «Ջաբել», Քրիս Բոհչալյանի «Ավագե ամրոցի աղջիկները» վեպերը: Եղեռնից փրկվածների երրորդ սերունդը, վերադառնալով իր ակունքներին, փրկում է

հիշողության կտրտված ու մթագնող պատառիկները, վերականգնում Հայոց Մեծ եղեռնի համապատկերի ամբողջականությունը:

«Դժվար է 1915 թվականի մասին չխոսելը, բայց դժվար է գեղարվեստով խոսելը»¹,— իրավացիորեն նկատում ու ցավում էր Հրանտ Մաթեոսյանը, բայց այս տագնապն արդի հայ գրականությունը, մասնավորապես արձակն այլեւս չունի, հավանաբար ժամանակ ու հեռավորություն էր պետք բառի վթարը վերացնելու համար. ցավի նյարդը պետք է ապաքինվեր:

Բառի օղակաձեւ մահը. Վարուժան Ոսկանյանի «Շշուկների մատյան»-ը կորսված բառի պատմությունն է: Բառի զորությունն սահմանը ցավի ուժգնությունն է, ցավը սպանում է գիտակցությունը, դաժանության կատարելությունը փոխակերպում է բառը, արտաբերման թրթիռների հաճախականությունը թուլանում է՝ այն վերածելով համարժեք զգայական դրսևորումների: Հոգու ներփակ ծավալումներից բառը խեղճանում է, կորցնում հնչեղությունը, դատարկվում ինքն իրենից եւ չի զորում լցվել նոր բովանդակությամբ: Ըստ պատմական ճշմարտության եւ «Շշուկների մատյան»-ի՝ Հայոց Մեծ եղեռնի գաղափարաբաններն առաջինը վերացրին միտքը բառավորողին. «Նախ եւ առաջ մեր բանաստեղծը սպանեցին»,— ասաց Շավարշ Միսակյանը: Թշնամիները գիտեին, որ որպես ազգ նրանց ոչնչացնելու համար նախ պետք էր անհապաղ բանաստեղծին սպանել: Հարստահարված ու վտանգված մի ժողովրդի համար բանաստեղծը դառնում է առաջնորդ»²: Հրեշաբար մորթվեցին հայոց բառի արքաները՝ Դ. Վարուժանը, Սիամանթոն, Ռ. Սեւակը, Գր. Զոհրապը... Մտքի տիրակալներից ազատվելուց հետո սկսվեց մարմնի աստիճանական խոշտանգումը: Հայոց գենի ոչնչացման այսպիսի համակարգված գեղակերպում առ այսօր արվեստի մակարդակում չի եղել: Մահաբեր օղակների գեղարվեստական պատկերը բառի խորահուն ծավալումներով ճեղքում է երեւակայության բոլոր հնարավոր դիմադրությունները՝ պատկերի վերածելով անպատկերագրելին, բանականությամբ մերժվողը եւ երկնքի բոլոր օրենքներով բացառվողը: «Հոգնության, ցրտի, սովի, թալանների եւ ջարդերի պատճառով տեղահանված գրեթե մեկուկես միլիոն մարդկանցից կես միլիոնը մահացան առաջին օղակին հասնելուց առաջ: Նրանց վրա

¹ Հ. ՄԱԹԵՈՍՅԱՆ, Սպիտակ թղթի առջեւ, Երեւան, 2004, էջ 33:

² Վ. ՈՍԿԱՆՅԱՆ, Շշուկների մատյան, թարգմանությունը ռումիներենից՝ Սարգիս Սեւյանի, 2012, էջ 287: Հետագա մեջբերումները կարվեն այս գրքից, էջը կնշվի տեղում:

ավելանում էին այնտեղ հասնողները, բայց ոչ թե իրենց ոտքերի վրա, այլ Տիգրիսի եւ Եփրատի ջրերի» (էջ 306): Ըստ հիմնավոր մշակված ծրագրի՝ մահվան յուրաքանչյուր օղակ, որ իրականում համակենտրոնացման ճամբար էր, ոչնչացման իր մեթոդներն ունեւր՝ հոգին մարմնից զատելու երեւակայելի ու աներեւակայելի ձեւերով: Երկրորդ օղակն արդեն սովի եւ աղիքային հիվանդությունների ճիրաններում էր. զոհերն այնքան շատ էին, որ «հրամանատարը հրահանգեց, որ նախքան թաղելը մեռյալները երկու-երեք օր ճամբարի եզրին մնան: Այդպիսով հողմածուփ լինելով՝ մեռյալները շորանում էին, սմբում ու քիչ տեղ էին գրավում, եւ խմբական գերեզմաններն ավելի տարողունակ էին դառնում» (էջ 310). երիտթուրքերը հղացել էին մի ամբողջ ազգ անգերեզման չորացնելու ոճիրը: Երրորդ օղակում ազգի մարմինը կրծում էր սեւերեկի (տիֆի) վարակը, սովից ու ցրտից կեղեքվող հոգիները երկնային կամքն էին փնտրում, իսկ երկինքն անզոր էր, քանզի Սիրիայի անապատների մահվան օղակներում ինքն Աստված էր մեռնում եւ նրա արարչագործության կատարյալ ձեւերը. «Աստված մահամերձ է, կին,— ասաց տղամարդը՝ Ռուբեն Շեյթանյանը:— Ահա իր հրեշտակներն արդեն մեռան» (էջ 313): Տասնամյակներ առաջ հայտնի փրկիսոփան գուժել էր այդ մասին. «Լինելի՞ք բան էր: Այս ծեր սուրբն իր անտառում դեռ ոչինչ չէր լսել այն մասին, որ Աստված մեռած է»³:

Սեւերեկով բռնված թափառող գաղթականը շնից ավելի վտանգավոր էր, եւ դրսի աշխարհը նրան վնդում էր ձեռքն ընկած ամեն բանով՝ ընդհուպ կատարյալ ջարդ կազմակերպելով: Հայի ինքնությունը հիմնավորապես ավերված էր: Բառը դեռեւս պահպանող տանջահար հոգիները կորցրին ժամանակի հաշվելիությունը, տարածությունն ու ժամանակը նրանց համար այլեւս չգոյող չափումներ էին, իրենց լքած Աստծու հետ հարաբերվելու անզոր փորձեր դեռ պատահում էին: Պայմանական ժամանակի մեջ ճրագալույց սահմանեցին ու փորձեցին երկրպագել Բարձրյալի աղոտացող կերպարը. «Նրանք, ովքեր դեռ մի կտոր մոմ ունեին, վառեցին այն: Հերմինեն ասաց. «Ձգեցե՛ք լույսը տեսնվի»: Ամբողջ մոմը վառեցին՝ տաք մեղրամոմը մատներով լիզելով եւ ափերի վրա տարածելով: Հարկավոր էր մի կտոր էլ պահել Հարության գիշերվա համար: «Մինչեւ այն ատեն,— ասաց Ռուբենը՝ ներբանները ծածկելով,— բոլորս մեռած պիտի ըլլանք» (էջ 315):

³ Ֆ. Նիցցե, Այսպես խոսեց Զրադաշտը, Երեւան, 2008, էջ 47:

Բոլոր մյուս օղակներում ազգի մարմինը քայքայվում էր՝ անզգայացնելով նաեւ բառը հնչունավորող լարերը: Բառը ապրեցնելու եւ սեփական ցավը փոխանցելու համար գաղթականներն այն գրում էին աքսորի ճանապարհներին, բայց ինչպես իրենք, հայոց բառը նույնպես հայրենագուրկ էր եւ արագ լուծվեց անապատի փոշիներում. «Շարասյունները լռեցան իջան մահվան հետ հաղորդակցության աստիճաններով գուցե այն պատճառով, որ ներքին տառապանքը շատ ուժեղ էր՝ ինչ-որ բան դուրս հանելու» (էջ 341):

Բառը հաղորդելու գյուտերից մեկն այն հայ պատանիների մաշկին գրելն էր. այս միջոցով մահվան օղակների մասին տեղեկությունը դուրս էր գալիս, բայց շուտով հայտնաբերվեց, ու սպանվեցին այսպիսի գոյող բառն ու նրան կյանքի կոչողը: Վերջին օղակում մարմինները կմախքացել էին, կորցրել իրենց ստվերները կամ իրենք հենց ստվերներ էին. մահը հաղթվել էր աքսորյալներից: Մահվան պարտության մի բացառիկ պատկեր է սիրահար զույգի լուսարձակող մարմինների տարրալուծումը անապատի անեզրության մեջ. սիրով սրբագործված մարմնեղեն կատարելությունն անգամ տիեզերքի օրենքներով ոչնչացման ենթակա չէր. «Ռուբենը իրավունք ունի: Աստված մեռավ: Հոս, ուր վերջին անգամ տեսար իրենց, Դեյր էզ-Ջորի ճամբարին եզերքը, Եդեմի պարտեզին սահմանն է: Դրախտին դուռն է երկու քայլ անդին: Վերադարձանք հոն, ուր տեղեն սկիզբներու սկիզբեն մեկնեցանք: Բայց այս ընթացքին աշխարհը բոլորովին ավրվեցավ: Կարելի է իրենք աշխարհը սկիզբեն առնեն եւ ուրիշ Աստված մը ստեղծեն» (էջ 340): Սրանք վերջին իմաստավոր բառերն էին, որ փակեցին անկատար արարչագործության շղթան՝ նոր, անթերի արարումների հույսով: Դեր-Ջորի յոթներորդ օղակում մահը վերջնականապես մեռավ: Հայոց քայքայված, չորացած, նյարդերից դատարկված մարմիններից հոգիները հեռացան՝ լքելով հայոց արյան կազմն ու բաղադրությունը եւ առ այսօր մոլոր թափառումների մեջ չեն գտնում հայրենիք տանող ճանապարհը:

Անհայրենիք բառի փոխակերպումը. Ցեղասպանությունից փրկված հայի ոգեզգայական բարդ համակարգը արտածման նոր ձևեր է որոնում: Քանի որ հայ ինքնություններն անցել էին ինքնուրացման ու ազգային նսեմացման բոլոր հնարավոր դժոխային պարունակներով՝ ենթարկվելով տարատեսակ անձնային ու հավաքական բռնությունների, ներաշխարհի բոլոր նյարդաթելիկները վնասվել էին, կծկվել ու պատենավորվել՝

հնարավոր ներքին եւ արտաքին հարվածներին դիմակայելու տագնապով: «Շշուկների մատչան»-ի «իմ ծերունիներից» յուրաքանչյուրի կենսապատումը վթարված հոգեկենդանի պատմությունն է, իսկ Սահակ Շեյթանյանի պարագայում՝ խեղված մարմնի ու երկվության դեմ ընդվզած սերմի տառապանք (գրական երկվորյակը «Ժամանակի գետը» վեպի⁴ Հովսեփ-Յուսուֆի):

Քարտեզի վրա հենման կետից զրկված «աշխատասեր ու սուսուփուս նանսենյանները» հայտնվեցին օտար իրականություններում եւ քանի որ չգիտեին ինչ նոր փորձություններ սպասել աշխարհից, պարփակվեցին իրենց հոգու անձավներում. «...Տարօրինակ անուններ ունեին ու խոսում էին ինչ-որ հին, միեւնույն ժամանակ կոշտ ու ողբազին լեզվով ու հատու բառերով, որոնք կամաց-կամաց ծննդյանս շեմին շշուկների վերածվեցին» (էջ 51): Ընդհատակյա բառը փոխակերպումների տառապանքն էր ապրում. դեպի դուրս բոլոր ուղիները արգելափակված էին, միայն ներս հոսող ցավը հոգու հիվանդության մանրէն է, եւ հոգին նետվում է ինքնափրկության: Հայոց բառի այլափոխման ձևերն այս մատչանում տարբեր են՝

1. Բառն արտաբերվում էր շշուկով:
2. Բառը վերածվում էր ծիծաղի:
3. Բառը տարրալուծվում էր գույների երանգապնակում:
4. Բառն անէանում էր մեղեդու ելեւէջներում:
5. Բառը տարրալուծվում էր արցունքներում:
6. Բառը վերափոխվում էր խորհրդանիշի:
7. Բառը հեռանում էր իրեն լուծարող ինքնությունից:

Բառի այլակերպ կեցության անմիջնորդ արարիչը Կարապետ Ոսկանյանն է՝ հայոց ոգեղեն կառույցի բարձրագույն համադրություններից մեկը, ում կենտրոնաձիգ մտազգայական կենսաուժը նրան դարձրել է Ֆոկլանի հայության գլխավոր քուրմը: Մեծ պապի աշխարհազգացողության կատարելությունը առարկայական իրականության զգայական ընկալումների սահմաններից անդին է, նրա առտնին կեցությունն ինքնին գաղտնախորհուրդ ծես է՝ ինքնությունը լույսի, գունապնակի, մեղեդու, լուծության մեջ ծավալելու սրբազան կանոնակարգ. «Հաճախ անշարժ նստում էր ու իր համար քրթմնջում: Չէինք հասկանում, թե ինչ էր ասում. մեծ մայրս մեզ չէր թողնում մոտենալ: Այդ էջերն սպիտակ

⁴ Տէս Վ. ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ, Ժամանակի գետը, Երեւան, 2008:

մնացին Շշուկների մատչանում: Մի ուրիշ անգամ իր սենյակում փակվում էր ու երգում: Բարիտոն ձայն ուներ, որն աստիճանաբար բարձրանում էր դեպի տենորի սուր նոտաները, ճիշտ Կոմիտասի ձայնի պես...: Երգում էր ու ջութակով նվագակցում՝ կնտնտոցով մի քանի լարերի միաժամանակ խփելով, կարծես մի ամբողջ քառյակ լիներ» (էջ 300): Արվեստագետի նրա կատարելատիպը Կոմիտասն էր, ում նման էր հոգեկառուցով եւ հոգեւոր արարումներին հընթացս՝ նաեւ դեմքով: Յեղասպանդից «փրկված» Կոմիտասը հայոց բառի տեղատվության բոլոր օղակներով անցավ. նախ՝ առողջ հոգու աստվածառաք խոսքը տառապանքի ահագնությունից դարձավ մրմունջ ու աղոթք, ապա՝ բառը խենթացավ ու դատարկվեց իմաստից, այնուհետ՝ փոխակերպվեց երգի՝ սաղմոսների եւ «Կռունկ»-ի, հետո հաջորդեց ձայնալարերի բարձրաթուի խելագարությունը՝ անկանոն ու ջղաձիգ քրքիջը. «Նրա քրքիջը լավեց ամբողջ գիշեր՝ խզզան ու ջղային, փտած մի գործվածքի պես, որն անընդհատ ճղում էս՝ ծալելով ու նորից պատռելով: Օղուզ բեյը, չիմանալով ինչ անել նրա հետ, ի վերջո Կոմիտաս վարդապետին հետ ուղարկեց Կոստանդնուպոլիս: Բեյը հմուտ էր ընկնող կամ փախչող մարդկանց սպանելու մեջ, բայց չգիտեր ինչպես սպանել ծիծաղող մի մարդու: ...Այդ ծիծաղը ցույց էր տալիս, որ Կոմիտասի մեջ սպանելու ոչինչ չէր մնացել» (էջ 302): Այնինչ Կոմիտասի արվեստը վայելում էր ոչ միայն Պոլսի հայությունը, այլեւ հենց այդ բեյերը, թուրք բարձրաստիճան պաշտոնյաները, որոնք նրան հանեցին տարագրության ուղի. «Պոլսահայը պաշարեց իր Կոմիտասը, բայց ափսոս չկրցավ պաշտպանել զայն: Երբ օրացույցը նշեց Կարմիր Կիրակի, աղետը դարման չուներ: Ժամը ուշ էր, եւ արեւը՝ խավարած: Եւ վարդապետը բռնեց ճամփան Զանկերը-Այաշի, որ կերկարի մինչեւ Վիլ-էվրար:

Ան ինկավ Գողգոթայի ճամփուն վրա մեկ անգամ, հետո երկու անգամ, եւ ոչ մեկ գիտություն կրցավ արգիլել վերջին անկումը»⁵:

Կարապետ Ոսկանյան փիլիսոփա-գեղագետը, աշխարհը հասկանալու մեկնելու ներսույզ որոնումների մեջ միտքը բյուրեղացնելով, հասցրել էր աքսիոմատիկ բանաձեւումների, որոնք բացառապես այլաբերված շարակարգեր են: Նրա եւ նրան արյունակից ու բախտակից ծերունիների շփումը միայն շշուկների մակարդակում է, ինչը հոգու գաղտնիքը աշխարհից թաքցնելու ձեւերից է. «Երբ կուգես, որ չիմանան քեզի, շշուկով կխոսիս: Ինք շշուկով կտեսնա» (էջ 83): Զգայարանների, անգամ

⁵ Շ. ՇԱՀՆՈՒՐ, Ազատն Կոմիտաս, Երեւան, 2009, էջ 16:

բացակա զգայարաններով հաղորդակցման այնպիսի համերաշխություն էր շաղկապում «իմ ծերունիներին», որ նրանք իրենց հայտնի, բայց աշխարհից թաքուն թեմաների ընկալմանը հասել էին գրեթե ձայնի բացակայությամբ, շուրթերի շարժումով. «Եւ նստում էին փայտյա նստարանների վրա՝ մեջքերն ուղիղ, ճակատները դեպի վեր խոսելով: Երբ ձայներն իջեցնում էին, միմյանց կողմ չէին թեքվում: Անասելի ճարպկությամբ էին որսում շուկները: Նույնիսկ Արշակը, ում ականջը զանգի պատճառով ծանր էր, երբ չէր կարողանում շուրթերի վրա կարդալ, խնդրում էր կրկնել: Սակայն շուկով բառերը՝ երբեք: Հրաշքով միշտ լսում էր: Դրանք այլ կերպ էին թրթռում օդում, եւ նա զգում էր մաշկի միջով՝ չղջիկների նման» (էջ 30): Սեֆերյանի դամբարանը՝ որպես բառերի երթուղարձը ներփակող տարածք, դարձել էր Ֆոկշանի թաղականության գաղտնի հավաքատեղին, ուր աշխարհից եկող լուրը հանգրվանում էր հնարավոր բոլոր աղետներից պատենավորված հայ այրերի լսելիքում եւ արձագանքում որպես շուկով մեկնություն:

Բառի կեցության այլակերպությունը բացառիկ ինքնատիպ արտահայտություն ունի վեպի երեք հերոսների կյանքի պատմություններում: Առաջինը «քարտեզների մոգ» Միքայել Նորատունկյանն է՝ իր երազանքների տարածականությամբ ակնհայտորեն ոչ ազգային, այլ մերօրյա ճանաչողությամբ՝ աշխարհաքաղաքական նկրտումներով: Նրա գաղափարները բառավորվում էին բացառապես քարտեզներով, որոնք ձգտում էին ֆրանկմասոնության ծրագրերով վերացնել սահմանները եւ մարդկությանը միավորել մեծ ապագային անդեմության անծիր շրջանակում: Ցեղասպանված ազգի զավակներին, մասնավորապես երկատված ինքնությամբ Սահակ Շեյթանյանին հուսալի է թվում ամենայն ինչ, որ անսահմանության է ձգտում. ինչ իմանար խեղճ ծերունին, որ Դեր-Զորի անապատներում իրենց լլկողներն իրականացնում էին «Տարագրության օրենքի» կնքահայրերի կամքը, ովքեր կուսակիցներն էին Միքայել Նորատունկյանի եւ նրա հորեղբայր Նորատունկյանների: Ուրիշ առիթով պատմիչը բանաձեւում է. «Իմաստը պարտադրում է սահմաններ» (էջ 409), ուրեմն՝ Նորատունկյանի՝ անսահմանության ձգտող աշխարհայացքը ակնհայտ հակասության մեջ էր ցանկացած չափի Հայաստանի գաղափարին, որը բաղադրվում էր հստակ իմաստային եզրույթներից՝ ինքնություն, հայություն, հայրենիք: Կորուստն համազգային էր

եւ անդառնալի. վերջնականորեն հայից խլել-օտարել էին նրա «Մեծ ու փոքր Հայաստաններից մեկի հայազգի վերջին մեծ թագավորին»:

Այս վեպի ամեն կենսապատում առանձին վեպի նյութ է: Լեւոն Զոհրապի դիմանկարը հեղինակը վերնագրում է՝ «Պատմություն պատմության մեջ»: Սա էլ չավարտվող մահվան եւ չկայացած կյանքի պատմություն է, որում որդի Զոհրապը ապրում էր հայր Զոհրապի տեղով մահվան ցավը: Նովելի վարպետի որդու կերպարում արտաբերված բառը վերջապես հաղթանակում է՝ որպես հայ մարդու «պատվո խոսք», որն ավելին էր, քան մի ամբողջ պետության երաշխիք, բայց հաղթությունն օտար բառով էր եւ օտարի համար:

Վեպի ամենաողբերգական կերպարը, թերեւս, Միսաք Թողլաքյանն է, որը չէր ծնվել ճառելու եւ աշխարհը բառավորելու նպատակով. նրա մեծ առաքելությունը հայրենիքին զինվորագրվելն ու խլված Հայաստանը պայքարով վերադարձնելն էր: Դա նրան չհաջողվեց, քանզի մերկ ուժը անզոր է ծածուկ դավադրության դեմ, որի նենգ գործողությունների բազմակերպությունը անսահմանության է ձգտում: Պատմական կեղծիքն ու իր կողմից սրբագործված գաղափարների խեղումը առանց այն էլ լուռության ձայնը բառի թրթիռներից գերադասող Միսակ Թողլաքյանից արցունքներ են կորզում. լացերից ամենածանրը՝ զորականի հեկեկոցը՝ խորտակված համազգային երազանքների ողբը: Նրա հետագա ողջ կեցությունը փոխակերպվում է գաղտնագրի, բառի, մտքի, գործողությունների այլաբանության: Վրեժի աստվածուհի Նեմեսիսի անունը այլաբերումն է նրա գոյակերպի, իսկ մեծ հատուցման վկայություններն առարկայական խորհրդանիշներն էին՝ փոքրիկ փայտակերտ ձիուկները, որոնք դարձյալ խեղված երազների մանրակերտն էին՝ հայրենյաց լեռներում ազատորեն վարգող հրեղեն նժույգի եւ նրա դյուցազուն հեծյալի մորթված տեսիլի: Բոլոր հարցերը, որոնք հնչեցրին ցեղասպանված ազգի մոլորված բեկորները, նույնական էին՝ «Հիմա ի՞նչ պիտի պատահի», եւ պատասխաններն էլ կա՛մ չէին ձեւավորվել, կա՛մ բառի արգելափակման պատճառով փոխակերպվել էին խորհրդանիշների: Որպեսզի կյանքը շարունակվեր որեւէ կերպ, պետք էր փակել պատասխանների տապանակը եւ թաղել այն, թեեւ պատասխաններն անվերջ էին, իսկ մեծ հարցի մեծ պատասխանը դեռ սպասում է ճշգրիտ բանաձեւման:

Հայոց բառի հոգեվարքն ու վախճանը. Բառը վերածնելու համար նորերը պիտի ծնվեն՝ վկայելու շուրջով ապրողների ճանապարհի մասին՝

լուսանկարներով ալբոմի էջերը նորից փոխակերպելով բառի՝ շշուկով կարդացողների, շշուկով տեսնողների եւ շշուկով շփվողների կենսամատչանի: Եղեռնը վերապրածների երրորդ սերունդը, եթե հոգեւորվեց ու չուծացավ, եկավ՝ պապերի ու տատերի հիշողության բեռը կրելու: Պապ Ոսկանյանը թոռ Ոսկանյանին կրում էր իր հոգու միջուկում, իր հզոր արվեստաստեղծ կենսաուժի տիրույթում՝ բոլոր ողջերի ու նաեւ կոտորվածների հիշատակները վկայելու ինքնակեղեքումին տեր լինելու անհնարին ավանդ թողնելով դեռ մանուկ Վարուժանին՝ նրա մեջ տեսնելով ինքն իրեն, իր տեսակի վերածնունդը: Հաճախ կանայք ուզում էին հեռացնել փոքրիկ Վարուժանին իրենց մանկության բավիղներում երազող ու երգեր ղնդնացող ծերունիների տարածքից. «Զգեցե՛ք,— ասում էր մեծ հայրս:— Միշտ կմնա մեկը, որ պիտի պատմե: Մեկ կտեսնաս, որ ճիշտ ինքը պիտի ըլլա պատմիչը: Փոքր հասակում գրիչը ձեռքս տվեց ու սպիտակ թղթերով շրջապատեց ինձ այնպես, ինչպես մյուս երեխաները շրջապատված են անուշեղեններով եւ խաղալիքներով» (էջ 42): Պապն արարեց շշուկներ վերծանողին, Մեծ եղեռնի պատմիչին: Կարապետ մեծ հայրն ու իր ծերունիները իրենց հոգեխորշերում կրում էին բոլոր ցեղասպանված ու փրկված հայերի ողբերգությունը, մեծ հոր մահից հետո թոռը ժառանգեց շշուկների պատմությունը, որը բառի փոխակերպվելու դժվարին երկունքն էր ապրում, եւ պտուղը, որ մորթված ազգի անթեղված հիշողությունն էր, ճեղքելով երրորդ սերնդի ապաքինված հոգեկոթի, դարձավ վեպ: Ցավոք, հայոց բառը տարագրությունից չփրկվեց: Այս մատչանը գրվեց օտար լեզվով եւ դարձավ վերածնունդը ոչ հայոց բառի, այլ ազգային հիշողության, հառնեց իբրեւ Մեծ եղեռնի գրական հուշակոթող, վեպ, որ ավելի վավերական է, քան պատմությունը, եւ ավելի բանաստեղծական, քան բանաստեղծությունը:

РЕЗЮМЕ

Статья исследует процесс преобразования слова в романе Варужана Восканяна «Книга шепотов», где описана полная панорама уничтожения армянского гена в годы Великого геноцида. Идеологи Геноцида сначала убили армянскую мысль и слово, потом замучили тело нации. Благодаря душевным страданиям ослабла частота проявления стимулов отображения слова, и слово

обеднело. Книга — история травмированного духа, болезненное чередование этапов обезображенного бытия слова, когда армянский народ прошел через все этапы отступления от собственной самобытности.

SUMMARY

The article explores the process of transforming the word in “Book of Whispers” by Varuzhan Voskanyan and descriptively presents a full panorama of the destruction of the Armenian gene during the years of the Armenian Genocide. The ideologists of the Genocide first killed the Armenian mind and word, and then tortured the body of the nation. Due to mental sufferings, the frequency of efforts to express the word weakened and the word became poorer. This book is a story of traumatized souls, distorted and painful tour of the word, when the Armenian people went through all the stages of deviation from their own identity.



ՆԱՐԵԿ ՍՐԿ. ԿԻՐԱԿՈՍՅԱՆ

ՀՈԳԵԳԱԼՍՏԱԿԱՆՆԵՐԻ ՓՐԿԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՈՐՈՇ ՀԱՐՑԵՐԻ ՀՈՒՐՁ

ՆՈԳԵԳԱԼՍՏԱԿԱՆ (պենտեկոստեական կամ հիստոնական) շարժումը բողոքականության ճյուղավորումներից մեկն է, որն իր արմատներով հասնում է Ի դ. սկզբներին Թոփեքայում, Կանզասում սկսված կրոնական գործընթացին: Բողոքական հարանվանությունների շարքում հոգեգալստական շարժումն աշխարհի ամենամեծ եւ արագորեն աճող կրոնական հոսանքն է¹:

Հոգեգալստական աստվածաբանությունը մեծավ մասամբ իրենից ներկայացնում է ավանդական բողոքականության դավանաբանական հայացքների համադրումը: Այս հայացքների մեջ առավել յուրահատուկ են ընդհանրական եւ անձնական փրկության վարդապետությունները:

Ընդհանրական փրկություն. Մարդաբանությանը վերաբերող հարցերում հոգեգալստականներն ունեն բավականին ազատական հայացքներ: Նրանք պատրաստ են ճանաչել Աստվածաշնչի վրա հիմնված մարդու ինչպես եռամասնյա, այնպես էլ երկմասնյա կառուցվածքի գաղափարը, սակայն առավելությունը տրվում է այն ուսմունքին, որն իրենք անվանվում են մոնիզմ²: Սույն եզրույթն ունի բացառապես մարդաբանական իմաստ, ըստ որի՝ մարդն ընկալվում է որպես մի ամբողջություն: Այնպիսի հասկացություններ, ինչպիսիք են՝ «հոգի», «շունչ», «մարմին», վերոնշյալ համատեքստում ստանում են մարդու բնությանը վերաբերող զանազան հայեցակետեր: Այսպես, օրինակ՝ Թիմոթի Մունյոն նշում է. «Մարդու մեղավոր բնության մասին աստվածաշնչյան ուսուցումն իր մեջ ներառում է մարդուն ամբողջությամբ եւ ոչ թե նրա առանձին մասերը»³: Հո-

¹ J. MANDRYK, Operation World: The Definitive Prayer Guide to Every Nation, USA, 2010.

² Monism — (հունարեն μόνος – մեկ, միակ) փիլիսոփայական համակարգ է, ըստ որի՝ ֆիզիկական եւ հոգեկան բոլոր երեւույթները, նյութը (մատերիա) եւ ոգին ծագում են մեկ սկզբունքից: Կարող է լինել իդեալիստական մոնիզմ (հիմքը ոգին), մատերիալիստական մոնիզմ (հիմքը՝ մատերիան): Հակադրվում է դուալիզմին: Գիտական սոցիալիզմի (համայնավարություն) հիմքը մատերիալիստական մոնիզմն է:

³ T. MUNYON, The Creation of the Universe and Humankind. An answer to the Pentecostal Systematic theology of the assemblies of God, Missouri, 1994.

գեգալստական աստվածաբանները սովորաբար մատնացույց են անում մոնիստական մոտեցումը պահանջող երկու նպատակ.

1. Յուլյց տալ, որ մարդու բնության մասերից մեկի փոփոխությունն ազդում է ամբողջական մարդ արարածի վրա,

2. Փրկության վերաբերյալ աստվածաշնչյան ըմբռնումը դիտարկել մարդու ամբողջական բնության մեջ՝ ի հակակշիռ անտիկ փիլիսոփայության փոխառնված այն տեսակետի, որը մարդու մարմինը դիտարկում էր որպես «հոգու զնդան»:

Համաձայն հոգեգալստականների ուսմունքի՝ Աստված ստեղծել է տիեզերքը, որպեսզի մարդու հետ հարաբերվի հավիտենականության մեջ: Այսպիսով՝ մարդկության ծագումն աղբյուրում է աստվածային կամքի դրսևորման հետ: Հոգեգալստականները, հակված լինելով Ս. Գրքի տառացի ընկալմանը, ձգտում են զերծ մնալ տիեզերքի եւ մարդու արարմանը վերաբերող հարցերի քննարկումից, քանի որ Աստվածաշունչը չի տալիս նշված խնդրի ուղղակի եւ հստակ լուծում:

Համաձայն Ս. Գրքի՝ մարդն ստեղծվել է Աստծու պատկերով եւ նմանությանմբ (Ծննդ. Ա. 26): Հոգեգալստականները, մեկնաբանելով աստվածաշնչյան սույն տեղին, նշում են, որ Աստծու պատկերը Նրա էության արտացոլանքն է մարդկային բնության մեջ, որն առկա է մեր մեջ երկու ձևով՝ բնական եւ բարոյական, բայց ոչ ֆիզիկական: Այս վերջին ընկալումով նրանք ակնհայտորեն ընդգծում են, որ մերժում են Աստծու պատկերի արտացոլանքը ֆիզիկական մարմնի մեջ:

Բնական պատկերը ենթադրում է օժտվածություն այնպիսի հատկություններով, ինչպիսիք են բանականությունը, գիտակցությունը, կամքը: Թվարկվածները բնորոշ են նաեւ Աստծուն: Բարոյական պատկերը, որով մենք կարող ենք մարդել մեր ուժերը որոշումներ կայացնելիս, իր մեջ ներառում է կամքը եւ ազատությունը⁴: Այսպիսով՝ բարոյական պատկերը ենթադրում է ազատ կամքի դրսևորում եւ ինքնագիտակցություն, որն ամբողջության մեջ մարդուն ինքնակողմնորոշման հնարավորություն է տալիս Աստծու հետ հարաբերության մեջ: Այլ կերպ ասած՝ բարոյական պատկերը հենց այն հնարավորությունն է, որը թույլ է տալիս վարվել բարոյապես, եւ հենց այդ հնարավորությունն է կարելի դարձնում Աստծու պատվիրանների կատարումը:

⁴ О. КОРЫТКО, Сотериология пятидесятников, <https://www.portal-slovo.ru/theology/44335.php>, 07.11.2018.

Ի տարբերություն Աստծու պատկերի՝ նմանությունը, ըստ հոգեգալստական աստվածաբանների, մարդու մեջ դրված այն ծիլն է, որը ձգտում է կատարելության: Այս հատկությամբ օժտված են եղել Ադամն ու Եւան, բայց նրանք չեն կարողացել ամբողջությամբ օգտագործել իրենց տրված հնարավորությունը եւ մեղք գործելով ընկել են սատանայի իշխանության տակ⁵:

Հոգեգալստականները մեղքի առաջացումը մեկնաբանում են Ծննդոց դրքի Բ. գլխի լույսի ներքո որպես Աստծու կամքին չհնազանդվելու հետեւանք: Մեղքի բնույթի ընկալումը դուրս է հանվում Հովհաննես առաքյալի առաջին ընդհանրական թղթից. «Ամենայն որ զմեղս գործէ, նա եւ զանօրէնութիւն առնէ, եւ ինքն իսկ մեղքն անօրէնութիւն է» (Ա. Յովհ. Գ. 4): Վերոբերյալ հատվածից հետեւություն կատարելով՝ հոգեգալստական աստվածաբանները նշում են, որ ինչպիսին էլ լինի մեղքը, այն Աստծու Օրենքի խախտում է: Եթե խնդրին նայենք վերացականորեն, ապա չարը ավելի շատ վերաբերմունքի հարց է, քան առարկա: Նրանք Ս. Գրքում ներկայացված մեղանշման պատմությունը հասկանում են բառացի. Սատանան օձի կերպարանքով գայթակղել է Եւային՝ ներշնչելով նրան այն միտքը, որ պետք է միայն սեփական անձին ծառայելու հնարավորությունը գործածել եւ ոչ թե Աստծուն ծառայելուն: Այնուհետեւ Եւան Ադամին տարավ նույն ճանապարհով, որով ինքը գնաց: Այս պատճառով Սատանան լրիվ իշխանություն ստացավ երկրի եւ մարդու վրա: Այս ամենը եղավ մարդու ազատ կամքով՝ Աստծու Օրենքի խախտմամբ. Ադամն ու Եւան խախտեցին Աստծու պատվիրանը՝ հավատալով օձի գայթակղիչ խոսքերին: Ադամը հնազանդվեց Սատանային՝ իր կամքը նրան ենթարկելով, եւ դրա հետեւանքը եղավ Աստծու հետ հարաբերության խզումը: Մարդը ոչ միայն դարձավ Սատանայի ծառա, այլեւ իր անձը եւ ամբողջ երկիրը հանձնեց նրան:

Աստծու սրբությունը, որն աշխարհում դրսեւորվում է որպես արդարություն, ինչպես նաեւ որպես ատելություն մեղքի (չարի) եւ օրհնություն բարու նկատմամբ, Աստծուց պահանջում էր նախեւառաջ հանցագործներին պատժել, այնուհետեւ փոխհատուցել Աստծու մեծությանն ու սրբությանը հասցված վնասը: Մեղքը, որը տարածվեց առաջին մարդու վրա, փոխանցվեց նաեւ նրանց ժառանգներին, այսինքն՝ ամբողջ մարդկությանը՝ համաձայն հասարակական այն սկզբունքի՝ ըստ որի

⁵ О. КОРЫТКО, Сотериология пятидесятников, <https://www.portal-slovo.ru/theology/44335.php>, 08.13.2018.

պարտապանի զավակները կրում են իրենց ծնողների ստանձնած պատասխանատվությունը: Սրա համար որպես իրավաբանական հիմք ծառայում է Ուխտը, որն Աստված կնքել է Ադամի հետ: Հետաքրքիր է, որ այս Ուխտի վերաբերյալ առկա է միայն մի պատկեր Օսիա մարգարեի գրքում. «Եւ նոքա եղեն իբրեւ զմարդ ոք որ անցանէ զուխտիւ» (Օս. Զ. 7): Տեսականորեն Ադամի հավատարմությունը Տիրոջ հետ կնքված Ուխտին կբերեր նրա եւ զավակների բարգավաճմանը, սակայն Ուխտի խախտումը հանգեցրեց հակառակին:

Այսպիսով՝ Ադամի հանցագործությունը խզեց Աստծու հետ միությունը՝ առանց որի նա չէր կարող հեռու մնալ մեղքից եւ լինել սրբության մեջ: Այսինքն՝ առաջին մարդկանց մեղանշումը խեղաթյուրեց ողջ մարդկային բնությունը: Մարդու մեղանշումն իր սեփական ընտրության հետեւանքն էր, սակայն Աստված, լինելով ամենատես, աշխարհի արարումից առաջ սահմանել էր որոշակի միջոցներ, որոնցով հնարավոր է վերկանգնել մարդկային բնության վնասվածքը:

Մինչ Փրկչի աշխարհ գալը Աստծու հետ հաշտությունը կատարվում էր Հին Կտակարանի փորձառությունամբ՝ զոհաբերությունամբ, որը կապված էր Օրենքի հետ: Ըստ նշված միջոցի՝ մարդկանց մեղքերը դրվում էին անմեղ կենդանիների վրա, որով կենդանին ստանում էր որոշակի խորհրդապաշտական արժեք, եւ Աստված, ընդունելով զոհին, պատասխանատվության չէր ենթարկում մարդուն: Սակայն այս միջոցը խիստ սահմանափակ էր եւ ժամանակավոր: Սահմանափակ, որովհետեւ սրբում էր միայն մեկ մարդու մեղքը (կամ մարդկանց խմբի. օր՝ Իսրայելի ազգի), ընդ որում, միայն անձնապես կատարած մեղքը, ներառյալ առաջին մեղքը, իսկ ժամանակավոր, որովհետեւ ուժ ուներ միայն մինչեւ Քրիստոսի կատարած զոհաբերությունը: Հինկտակարանային զոհաբերությունների անկատարությունը, ըստ Պողոս առաքյալի (Եբր. է. 27-28), փաստվում է նաեւ նրանով, որ դրանք հաճախակի են կրկնվում: Ամբողջական հաղթանակի եւ մեղքի վրա վերջնական իշխանության, Աստծու հետ խզված հարաբերության վերականգնման համար անհրաժեշտ եղան Փրկչի մարդեղացումն ու չարչարանքները, որոնք պսակվեցին Նրա հարությունմբ:

Քավությունը՝ գործված Տեր եւ Փրկիչ Հիսուս Քրիստոսով, հասկացվում է ընդհանուր իրավաբանական համակարգի հետ հարաբերակցության մեջ: Հիսունականներն ունեն իրենց յուրահատուկ մոտեցումներն այս դրույթին.

1. Փրկչին նրանք ընկալում են որպես մեկը, ով փոխարինում է Աստծու արդար ցասումը,

2. Քրիստոսի զոհաբերությունը նույնացվում է Հոր ողորմածությունից,

3. Քավության ուղղակի հետեւանք պետք է համարել Աստծու եւ մարդու հաշտեցումը:

Հոգեգալստական հայտնի աստվածաբան Յոնգի Չոն քավության մասին գրում է. «Աստծու համար Սատանայից ստրկացված մարդկային տեսակին փրկելու միակ միջոցը այնպիսի ճանապարհ գտնելն էր, որի օգնությամբ Նա կկարողանար օրինավոր հիմքի վրա ներել առաջին մեղքը եւ մարդկանց անձնական մեղքերը»⁶: Այդ «օրինավոր հիմքը» Աստծու Որդու չարչարանքն ու մահն է. «Ծնվելով Մարիամից՝ Հիսուս աշխարհ եկավ առանց նախնական մեղքի: Նա Իր կյանքն ապրեց առանց մեղքի: Լինելով կատարյալ՝ Նա կատարյալ օրինակ եղավ մեղավոր մարդու համար: Լինելով արդար՝ Նա խաչվեց անարդարների համար եւ երեք օրից հարություն առավ մեռելներից: Իր մահով նա վճարեց նաեւ մեր նախնական մեղքի համար, ինչպես նաեւ այն մեղքերի համար, որոնք մենք գործել ենք անձնապես»⁷: Այսպիսով՝ քանի որ մարդկային մեղքերի համար ամբողջությամբ վճարված է Աստծուն, ապա վերականգնվում են Տիրոջ եւ մարդու բարի հարաբերությունները, այլ կերպ ասած՝ մարդը նորից իր վրա կարող է զգալ Աստծու ողորմածությունը. «Քրիստոսի կատարած աշխատանքը մեզ է վերադարձնում առ Աստված խոնարհումն ու Աստծու ողորմածությունը»⁸:

Հասկանալի է, որ տվյալ պարագայում գերակշռող իմաստն ստանում է Աստվածամարդու մահը՝ ի վնաս նրա մարդեղացման եւ քավության իմաստների եւ նույնիսկ Հարության, որն, իմիջիայլոց, հայտարարվում է բացեիբաց. «Քրիստոնեությունն իր ամբողջական արտահայտությունը գտնում է ոչ թե իր հիմնադրի կյանքի եւ վարդապետության մեջ, որքան էլ որ դրանք կարեւոր լինեն, այլ Նրա մահվան»⁹:

Այսպիսով՝ ամփոփելով հոգեգալստականների քավության վարդապետությունը՝ կարելի է ասել, որ նրանք Քրիստոսի գործողությունների մեջ նախեւառաջ տեսնում են Հորը վճարված փրկագին՝ մարդկանց

⁶ DAVID YONGGI CHO, The Holy Spirit, My Senior Partner, USA, 1989, p. 22.

⁷ Անդ:

⁸ Անդ:

⁹ Անդ:

գործած մեղքերի համար: Փրկչի այս արարքը թույլ է տալիս, որ Հոր արդար ցասումը բավարարվի, եւ Հայրը ների բոլորի եւ յուրաքանչյուրի գործած մեղքերը՝ սկսած Ադամից: Հոգեգալստականների համար այսպիսի մեծ զոհաբերության անհրաժեշտությունը բխում է օրինական հարաբերություններից, որ գոյություն ունեն Աստծու եւ մարդու մեջ: Որպեսզի մարդը փրկվի, Աստված պետք է իրավաբանական տեսանկյունից բավարար փաստեր գտնի՝ իր եւ իր ստեղծածի միջեւ առաջ եկած խնդիրը լուծելու համար, ինչն էլ արվեց շնորհիվ Գողգոթայի Զոհաբերության:

Անձնական փրկություն. Մարդու հիմնական առաքելությունը Քրիստոսին որպես սեփական Փրկիչ ընդունելն է: Դրանով մարդն Աստծու առաջ բացում է իր սրտի դռները, որպեսզի Նա արդարացնի մեզ մեր մեղքերից եւ վերականգնի իր հետ եղած այն հաղորդակցությունը, որը կար Եդեմի պարտեզում: Հոգեգալստականների պատկերացումների համաձայն՝ Փրկությունը Աստծու ողորմածության արդյունք է: Այն մի ակնթարթում տեղի է ունենում այն մարդկանց կյանքում, որոնք խակապես փնտրում եւ հավատում են Աստծուն: Հավատքով լցվելը հնարվոր է միայն Ս. Հոգու ներշնչումով, որը գործում է Ս. Գիրքը կարդալիս կամ լսելիս: Նշված պատկերացումը հիմնվում է Պողոս առաքյալի խոսքերի վրա. «Ապա ուրեմն հաւատք ի լսելոյ են, եւ լուր ի բանէն Քրիստոսի» (Հռ. Ժ. 17)¹⁰:

Փրկության համար հիմնարար հասկացություններ են սեփական մեղքերի գիտակցումն ու խորասուզումը դրանց մեջ, համոզվածությունը, որ Քրիստոս է մարդու իրական Փրկիչը, որ Նա Գողգոթայում չարչարվել է մեր փոխարեն, որով էլ ամբողջությամբ քավել է մեր մեղքերը:

Ըստ հոգեգալստականների՝ փրկության գործընթացի տրամաբանական հետեւանքներն են վերածնունդը, արդարացումը, որդեգրությունն ու կայունությունը:

Վերածնունդը Ս. Հոգու ակնթարթային գործողության արդյունքն է, երբ Նա վերականգնում է մարդու բնությունը: Դա հենց այն վերստին ծնվելն է, որի մասին Քրիստոս խոսեց Նիկոդեմոսի հետ (Յովհ. Գ. 3): Մարդն այստեղ ավելին չէ, քան կրավորական նյութը: Վերածնունդն աստվածճանաչության սկիզբն է:

Արդարացում հասկացությունն աստվածաբանության մեջ է մտել իրավագիտությունից: Սա դատական եզրույթ է, որով մարդը հայտարարվում

¹⁰ О. КОРЫТКО, Сотериология пятидесятников, <https://www.portal-slovo.ru/theology/44335.php>, 10.11.2018.

է անմեղ, իսկ քրիստոնյայի դեպքում այն նշանակում է, որ Աստված դրսեւորում է իր արդարադատութիւնը մեր օգտին եւ այդպիսով մեզ արդարացնում:

Որդեգրութիւնը Աստծու հետ որակապէս նոր հարաբերութիւնների հաստատում է: Եզրույթն ունի նաեւ իրավաբանական նշանակութիւն այն պատճառով, որ մարդկային հասարակութեան մեջ որդեգրվողին շնորհվում են բոլոր իրավունքներն ու արտոնութիւնները, որոնք ունի որդեգրողը: Կրոնական առումով եզրի իմաստը հստակորեն ձեւակերպվում է եբրայեցիներին ուղղված թղթի Բ. գլխում. «Զի որ սրբէն եւ որ սրբին՝ ի միոջէ էին ամենեքեան, վասն որոյ ոչ ամօթ համարի եղբարս անուանել զնոսա» (Եբր. Բ. 11):

Փրկութեան վերջին կետը ջրով մկրտութիւնն է: Այն իրենից ներկայացնում է մկրտվողի հրապարակային հավատքի խոստովանութիւն, որն է՝ «Զբարւոք մտաց հանդէս առ Աստուած» (Ա. Պետր. Գ. 21): Հոգեգալստականները ժխտում են մկրտութեան մեջ որեւէ խորհրդաբանութեան առկայութիւն եւ մկրտութեանը տալիս են խորհրդանշական իմաստ: Մկրտութիւնը, նրանց պատկերացմամբ, հոգեւոր կյանքի նոր սկիզբ է: Քանի որ մանուկները նշված բոլոր պահանջները չեն կարող բավարարել, հոգեգալստականները կտրականապէս դեմ են մանկամկրտութեան:

Նկատի ունենալով, որ հոգեգալստականների համար փրկութիւնն ակնթարթային գործընթաց է, իսկ ջրով մկրտութիւնը զուտ դրա հաստատումը՝ այն չի կարող որեւէ նշանակալի բան մտցնել մարդու կյանքում: Հոգեգալստականները համոզված են, որ իրենք մեղքերի թողութիւն եւ փրկութիւն ստանում են այն ժամանակ, երբ զղջում են եւ ընդունում Ավետարանը: Պետք է ձգտել որքան հնարավոր է շուտ մկրտվել ջրով, քանի որ այն համարվում է ներքին փրկութեան տեսանելի ապացոյց: Բայց սրանից պետք է հետեւութիւն անել, որ առանց ջրով մկրտվելու անհնար է ստանալ մեղքերի թողութիւն եւ Ս. Հոգուց մկրտութիւն. սա կնշանակի դուրս գալ Ս. Գրքի ուսուցման դեմ: Նմանատիպ մոտեցումը բացառում է մկրտութեան վերաբերյալ Քրիստոսի հաստատած ողջամիտ բացատրութեան հնարավորութիւնը հենց միայն այնքանով, որ հոգեգալստականները մկրտութեանը մասնակից են դարձնում միայն մեծահասակներին:

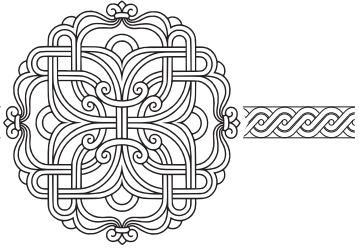
РЕЗЮМЕ

Со времени основания христианской Церкви ее внутренний покой нарушался различными способами, как внешними еретическими направлениями, так и различными раскольническими движениями, которые брали свое начало в Церкви. Они появлялись особенно в странах, которые политически, экономически и религиозно были нестабильны. Секты так же стары, как и Церковь, то есть их существование было обусловлено существованием Церкви, от которой они постоянно питались и искажали Ее православное учение. В основном проповедуемый ими Христос не имеет ничего общего с понятием православного понимания. Они представляют «Своего Христа»; каждый Пятидесятник, согласно его собственному восприятию, основывается на «положениях», которые не имеют библейской основы. Мы убеждены, что лучший способ бороться с любой сектой — это осведомление людей, благодаря чему мы сможем уберечь от этой поглощающей ловушки.

SUMMARY

Since the foundation of the Christian Church, her inner peace was disturbed in various ways, both by external heretical movements and by various schisms that originated inside the Church. They appeared especially in countries that were politically, economically and religiously unstable. Sects are as old as the Church, i.e. their existence was determined by the existence of the Church: they kept being nourished by the Church and distorting her Orthodox teachings. Basically, the Christ they preach has nothing to do with the Orthodox concept. They represent “Their Christ”: each Pentecostal, according to his/her own perception, relies on “provisions” that have no biblical basis. We are convinced that the best way to fight against any sect is to make ignorant people informed and to keep them out of the paws of that absorbing trap.





ՏԵՍԱԿԱՆ ԲԱՅԱՅԱՅՏՈՒՄՆԵՐՈՎ ՀԱՐՈՒՄՏ ՄԵՆԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ

ԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր Վաչագան Գրիգորյանը գրականության մեկնաբանության փիլիսոփայական հոսանքի ներկայացուցիչ է, եւ նրա՝ «Լեւոն Խեչոյանի ստեղծագործությունը» (2019 թ.) մենագրությունը փիլիսոփայական վերլուծության արդյունք է: Նա միաժամանակ ուսումնասիրությունը ծավալում է նեոմիֆոլոգիզմի, հետմոդեռնիզմի քերթողական զարգացումների հարթություններում՝ իր նպաստը բերելով գրականագիտության արդիականացմանը:

Մենագրությունը բարոյափիլիսոփայական հետազոտության առանցքով միասնականացնում է Լեւոն Խեչոյանի ստեղծագործությունները՝ որպէս ինքն իր խորքին ուղղված գեղարվեստական համակարգ:

Գրականագետը ոչ միայն առանձին ստեղծագործությունների փիլիսոփայական մոդելավորում է կատարում, այլեւ նշված առումով ստեղծում է ընդհանուր կազմաբանություն:

Գրողի առաջին ժողովածուի («Խնկի ծառեր») մասին ասվում է, որ նա հարստացնում է «կյանքի սովորական ընթացքը հրաշքներով» (էջ 19): Հրաշքի նկատմամբ հավատն անցնում է ստեղծագործությունից ստեղծագործություն՝ որպէս հիերարխիկ գաղափար: Հիերարխիկ գաղափարները շատ են:

Այս ամենով հանդերձ, գրականագետը նկատում է, որ «գրողի գեղարվեստական աշխարհը մերժում է իմացականության (ինտելեկտուալիզմի) հավակնոտ կեցվածքը» (74): Հավակնոտ կեցվածքը մերժում է, սակայն Խեչոյանի ստեղծագործություններին անպայման բնորոշ են իմացականության, թեկուզ «ընդհատակյա» բաղադրիչները: Այդ կարող է վկայել, ասենք, «Խնկի ծառեր» վիպակում առասպելական տարրերի առկայությունը: Էպոսի՝ Հայոց Տան կառուցման պատմությունը վիպակում կրկնում է Խեչոն: Վ. Գրիգորյանը հետեւողականորեն բացահայտում է էպոս-վիպակ բազմաշերտ կապերը (նույնը «Մհերի դռան գիրքը» վեպի պարագայում):

Գնահատելի է այն, որ Վ. Գրիգորյանը հեղինակի յուրաքանչյուր ծավալուն երկում հայտնաբերում է համաշխարհային գրականության ձեռքբերումները ստեղծագործաբար կիրառելու փորձը: Նա շահեկան զուգահեռներ է անցկացնում «Խնկի ծառեր»-ի եւ Գ. Մարկեսի «Հարյուր տարվա մենություն» վեպի միջեւ: Համեմատական քննությունը մենագրության արժանիքներից է:

Ի դեպ՝ որպես մենագրության արժանիք, պետք է նշել Լ. Խեչոյանի ստեղծագործությունների վերաբերյալ մամուլում եղած գրեթե ողջ նյութին անդրադարձը:

«Խնկի ծառեր»-ը, որը մի տոհմի (գրանով իսկ՝ երկրի) պատմություն է, մեկնաբանություն է ստացել նաեւ Իվան Ռաբչիի կողմից, որը վերնագրվել է «Տոտեմի փորձությունը» (Գրանիշ, 5.05.2013): Տոհմանշանը (Totem), ինչպես գիտենք, կենդանու, առարկայի, բույսի հետ մարդու արյունակցական, ենթագիտակցական կապի կրողն է: Ռաբչին այս վերնագրով ակնարկում է տոհմի նախնական, ծիսական ժամանակները: Մոտեցումը ճիշտ է, եւ մենք եւս ընդունում ենք, որ Լ. Խեչոյանի երկերի հիմքում նախնական ծեսն է, որը տարբեր դրսևորումներ է ստանում այս կամ այն երկում:

Ծեսը միֆարտահայտման եղանակներից մեկն է (ի թիվս պատմելու, երգի, պարի եւ այլն): Ծեսի մեջ տեղի է ունենում առասպելի տոհմական մտածողության բովանդակության եւ ձեւի առարկայացում, որը եւ գրավել է Խեչոյանին: Ծեսի ցեղային տարրերը գրողի ասացումի ներքին առանցքն են:

Վաչագան Գրիգորյանը վիպակի համապատկերում հետազոտում է տոհմի, ցեղի՝ ներկա ժամանակում պահպանված նախակերպարային (ἄρχέτυπον) փոխակերպությունները:

Նա Խեչոյանի ստեղծագործությունը ներկայացնում է զարգացման փուլերով՝ յուրաքանչյուրի գեղարվեստական առանձնահատկություններով, առասպելական բաղադրիչներով, կերպարների բարոյահոգեբանական հիմնավորումներով եւ պատումի բովանդակային ինքնությամբ պայմանավորված պատկերամտածողության որակներով:

Մենագրությանը բնորոշ է կերպարների հոգեբանության համակողմանի քննությունը: Նեոմիֆոլոգիզմը ենթադրում է պսիխոլոգիզմ: Ահա թե ինչու հոգեբանականը ամենաբնորոշն է Խեչոյանի արձակին: Վ. Գրիգորյանը մանրազնին դիտարկում է թեկուզ փոքրածավալ պատմվածքների «ներհոգեկան ծավալումները»:

Մենագրության մեջ ընդգծվում է, որ Լ. Խեչոյանի հերոսները ներքին մարդու որոնման ուղեգծում են, ասել է, թե հոգեբանական վերափոխումների ձգտող անհատներ են (ներքին մարդ հասկացությունը նորալատոնականության հիմնական հասկացությունն է):

«Խնկի ծառեր»-ի հերոսին տրվում է մարդու ինքնացման գնահատականը. «Այդ ուղին անվերջ ու անդադար ընթացք է դեպի ինքը, ինքնակենտրոնացման ճանապարհով դեպի մարդկային հավերժական բնույթը կրող սեփական ԵՍ-ը» (57):

Ազգի ինքնացման գործընթացը Մհերի Ես-ի մեջ է: Նա անվանվում է ինքնության վեմ: Չարենցը Մհերին բնորոշում է որպես «ինքնությունը մեր ոսկեսար»:

Խեչոյանի գրականությունը, ինչպես ասել ենք, ունենալով ծիսական հիմք, միաժամանակ հայտնատեսական ավանդույթների կրողն է: Հայտնության տեսիլքը գրողը «մխրճում» է առօրյայի մեջ՝ դրա իրականացման հավատով:

Վ. Գրիգորյանը գտնում է, որ «Խնկի ծառեր» վիպակից են ծնունդ առնում «Արշակը...», «Մհերը...»: Այս երկերին, ըստ նրա, բնորոշ են «տիեզերական միասնական ձևերին» դիմելը եւ «բանաստեղծական մարգարեություններ»:

Պատմական նյութի հիման վրա գրված երկերի հերոսները Գրիգորյանի գնահատմամբ՝ «տիեզերական օրենքների պատժապարտներ» են:

Պատկերավոր ասվում է, որ գրողին հետաքրքրում է ոչ այնքան պատմությունը, որքան պետականության «ներքին անդամազննությունը»: Արժանապատիվ երկիր ունենալու գաղափարը, ինչպես նշում է Վ. Գրիգորյանը, մարմնավորված է թե «Արշակ...»-ում, թե «Մհեր...»-ում: Առաջինում գաղափարը դրամատիկական է, երկրորդում՝ հայտնատեսական:

«Սեւ գիրք, ծանր բզեզ» վեպում կյանքի մասին պատմվում է շրջված կարգով՝ մահվան երեսով:

«Մհերի դռան գիրքը», բնականաբար, մենագրության առանցքային բաժինն է՝ որպես համապարփակ գաղափարների վերափոխման հայտնատեսական ծրագիր:

«Մհերի դռան գիրքը» վերնագրում նկատի է առնվել Սուրբ Գիրք արտահայտությունը: Թե՛ հեթանոս, թե՛ քրիստոնյա հայրերի համար գիրքը պաշտամունքի առարկա էր:

էպոսը սուրբ է՝ որպես մեր ազգային ոգու բնագիր:

Ազգային վերածննդի գեղարվեստական ծրագրի՝ վեպի հիմքում հենց մեր ոգու վիպական բնագիրն է: Ըստ գրականագետի՝ այն ուղղորդում է մեր ներկան ու ապագան:

Թե՛ գրողը եւ թե՛ գրականագետն ազգային վեպն ընդունում են որպես ազգային կյանքի դասագիրք, մեր լինելության կանոնագիրք:

Վ. Գրիգորյանն ուշագիր հետեւում է վեպի ընթացքին՝ յուրաքանչյուր էջում տեսնելով էպոսի թելադրած ազգային գոյնթացի ճանապարհը, ինչը Մովսես Խորենացուց մինչեւ Աբովյան ու Չարենց եղել ու մնում է գերակա գաղափար:

Մենագրության հեղինակը, ելնելով վեպի տրամաբանությունից, Մհերին դիտում է որպես ողջ ազգի անհատականացված կերպար: Մհերը գրողի եւ մեկնաբանի կողմից ըմբռնվում է հեթանոս եւ քրիստոնյա ժամանակներն ու արժեքները կամրջող անհատականություն:

Մենագրությունը պարունակում է էպոսագիտական դիտարկումներ:

Հարկ է ընդունել, որ Մհերը նախ վախճանաբանական առասպել է, որը եւ պայմանավորում է Ագռավաքարում նրա փակվելը: Նա միաժամանակ մեռնող-հառնող աստվածության առասպելն է, եւ Մհերի վերադարձի հետ է կապված ժողովրդի հույսը (Միհր աստծու երկրորդ գալուստը): Մյուս կողմից այն պատումն է թափառող հերոսի, որ գնում է արկածներ որոնելու եւ վերադառնում է հաղթանակած: Ն. Ֆրայը թափառողի պատումը սերտ կապի մեջ է տեսնում մեռնող-հարություն առնող աստվածության առասպելի հետ (տարվա եղանակների անցման անձնավորողն է): Երկուսի միավորմամբ ստեղծվում է մեկ առասպել, որի հետ են կապված մարդկային բոլոր ցանկությունների կատարումը, վերադարձը «ոսկե դարին»:

«Պարունակած նյութի տեսանկյունից,– գրում է Ն. Ֆրայը,– գրականության կենտրոնական առասպելը մեզ ներկայացնում է կեցության դժվարությունների ավարտը, ազատ հասարակությունը, որտեղ բավարարվում են բոլոր ցանկությունները»¹:

Հիշենք, որ Ն. Ֆրայը մեռնող-հառնող եւ թափառողի միասնական պատումը համարում է գրականության կենտրոնական առասպել: «Իսկ ինչպես է, որ,– հարցնում է Հրանտ Մաթեւոսյանը,– անտեսվել է մեր էպոսի

¹ Տե՛ս «Современное зарубежное литературоведение», М., 1999, էջ 237:

չորրորդ ճյուղը եւ կարեւորվել *Դավթինը*»։ Պատասխանը հետեւյալն է. նախաստեղծ առասպելական դարաշրջանն իր տեղը զիջել է «ազգային պատմութեան արշալույսին», «փառապանծ անցյալի» հերոսական պատումի ժամանակին²։ Հայ ժողովուրդը, պայքարելով նվաճողների դեմ, առաջնությունը տվել է վեպի հերոսական պատումին՝ երեք ճյուղերով։ Միաժամանակ նշենք, որ հերոսական պատումում պահպանվում են վեպի ծիսական-առասպելական կաղապարները։

Լեւոն Խեչոյանին ակնհայտորեն գրավել է Մհերի ճյուղը՝ որպէս նախնական պատում։ Այն ավելի հին է, քան վեպի նախորդ երեք ճյուղերը։ Եւ եթե առասպելը հնագույն է, ապա նախնական բնութագիր է տալիս մեր լինելության կերպին։ Գրողը Մհերի ճյուղում տեսնում է մեր լինելության հազարամյակների ընթացքը։

Վ. Գրիգորյանը վեպի այս ճյուղին բնորոշ է համարում այն ամենը, ինչ կապված է լինելության անփոփոխ ընթացքի, ազգային ինքնության պահպանության, մարդու եւ հասարակության վերափոխման, արդարության վերականգման, մշակութի գերակայության գաղափարի հետ։ Նա նկատում է, որ «Մհերի դռան գիրքը» փիլիսոփայական առումով շրջանակում է Լեւոն Խեչոյանի ողջ ստեղծագործությունը։

Մենագրության բաժիններն իրար են հաջորդում ըստ բովանդակային եւ կառուցվածքաբանական առաջնահերթությունների։

Առաջին բաժինը կրում է «Ճանապարհ դեպի ինքնություն» վերնագիրը։ Այստեղ հանգամանալի անդրադարձ կա Խեչոյանի նշած ազգային ինքնության բոլոր կռիւներին։ Գրողը պահանջում է ազգային ինքնության պահպանության ասպարեզում հավատարիմ մնալ վեպին։

«Խեչոյանի վեպի ներքին միտումը, — գրում է մենագրության հեղինակը, — մարդկային անհատականությունը Մհերի միջոցով վերագտնելն է» (341)։

Գրականագետը, անդրադառնալով վեպի փիլիսոփայական ու բարոյական խնդիրներին, դրանք հանգեցնում է միասնական համակարգի, իսկ վեպի կառուցվածքը դիտում է որպէս հետմոդեռնիզմի որոշակի արդյունք։

Կառուցվածքաբանական ուսումնասիրությունը Վ. Գրիգորյանին թույլ է տալիս ասել, որ Խեչոյանի ստեղծագործությունները միասին հանդիսանում են մեկ միասնական շարադրանք, ինչը նշանակում է բովանդակային եւ խոսքարվեստային համակազմերի նույնականություն,

² Տե՛ս «Литературный энциклопедический словарь», М., 1987, էջ 515։

ընդհանուր կառույցի հաջորդական կարգի առկայություն՝ ներքին օղակների տարաստիճանությունը:

Հետմոդեռնիզմին բնորոշ են համարվում «տարաբնույթ կրկնությունները», կերպարների ներքին նմանությունները, հատվածայնությունը, պատմելուն զուգահեռ՝ դասախոսության ձևը, պատմության այլեւայլ հատված-գրվագների համադրումները, տարբեր իրադարձությունների, հերոսների՝ ժամանակի նույն հարթությունում միանգամից ներկայացնելու ձգտումը եւ այլն:

Մհերին հարկավոր է նյութականին փոխարինելու եկած հոգեւոր տիեզերակարգ. սա հետազոտության գլխավոր եզրահանգումներից մեկն է:

Մհերին լրացնելու է կոշված «կարմրածուփ պատանին»՝ բոսորագույն աչքերով արծիվ, անգղ, խաչաթեւ թռչուն, առասպելական խոտուհին:

Վեպի տրամաբանությունը թույլ է տվել որոշակիորեն ազատ վերաբերմունք դրսևորել էպոսի (միֆի) սխեմաների հանդեպ: Կարելոր է գրականագետի այն դիտարկումը, որ ինչոյանը «փոխում է ընկալման տեսանկյունը»՝ երեւոյթները ամբողջական կերպով բացահայտելու նպատակով:

Հարկ է նկատի ունենալ, որ առասպելաբանական վեպը ձգտում է ընդհանրական դառնալ: Թափառողի պատումին հարազատության խնդիր է այն, որ Մհերը «...այլեւս իր մեջ կենտրոնացնում է ոչ միայն արեւապաշտների, այլեւ լուսնապաշտների հավատքը» (375): էպոսի սկզբի երեք պատումներում արեւապաշտները եւ լուսնապաշտները հակառակ բանական են:

Մհերի ճյուղ արարվել է այն ժամանակ, երբ «...մարդը իրեն չէր բաժանում բնական կեցությունից, իր գործողությունների միջոցը նույնացնում էր բնական ուժերի գործողությունների հետ»³:

Արեւն ու լուսինը բնական կեցությունից դուրս չեն, եւ դրանց պաշտամունքը կարող էր համատեղվել իրար հաջորդելու հիմքով: Մյուս կողմից՝ Մհերը, որպէս թափառող առասպել, գտնվելով երկնային մարմինների պաշտամունքի տարբեր գոտիներում, կարող էր իր մեջ միավորել թե՛ արեւի եւ թե՛ լուսնի պաշտամունքը:

Լեւոն ինչոյանը վեպում նշել է, որ Մհերը «ներսի մեջ աճող երկակի գորություն ուներ»:

Վ. Գրիգորյանը նկատում է, որ հնդեւրոպական հնագույն հավատքը երկակի հիմք ուներ եւ դրանով է բացատրվում Մհերի

³ Տե՛ս «Новейший философский словарь», Ростов на Дону, 2005, էջ 394:

արեւապաշտությունն ու լուսնապաշտությունը: Հակադրությունից վեր կանգնելը, երկու բեւեռները համադրելը, ըստ նրա, ամբողջությամբ մշակութային ազգի հատկանիշ է:

Մենագրության հեղինակը «Մհերի դռան գիրքը» վեպը մեզ մատուցում է որպես էպոսի հայելի: Խոր հիմնավորումներով նա վեպը համարում է դեպի մշակութային կեցություն տանող ճանապարհի ուղեցույց:

Ուշադիր լինելու դեպքում մենագրության մեջ էպոսի եւ վեպի զուգահեռ քննության համադրմամբ կարող ենք գտնել ամբողջական ծրագիր, որն ուղղված է մարտահրավերների հաղթահարմանը, ազգային արժանապատիվ կեցության ապահովմանը: Այն տպավորությունն է ստացվում, որ վեպի ոչ մի մանրամասն գրականագետի տեսադաշտից չի վրիպել:

Նա վեպը դիտում է որպես ազգային ծրագրի նոր ասացում՝ էպոսի վերջին ճյուղի բոլոր հանձնարարականներով:

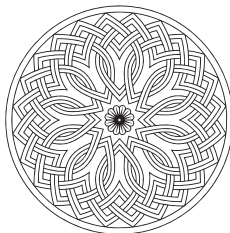
Աշխատության առանձին բաժիններ զուտ տեսական բնույթ ունեն: Դրանցում քննության են առնված առասպելին, էպոս-գրականության կապին, պատմության եւ ներկայի շփումներին վերաբերող եւ այլ խնդիրներ:

Վ. Գրիգորյանը վեպը դիտում է այն տեսանկյունով, որ նրանում առասպելականը փոխկապի մեջ է կենդանի իրականության հետ:

Վ. Գրիգորյանի մենագրությունը նշանակալի ներդրում է հայ գրականագիտության մեջ ոչ միայն տեսական ընդհանրացումների, այլեւ առաջին հերթին կենդանի գրականության արժեւորման, նրա՝ հայ գրականության մեջ գրաված տեղի, բերած նորությունների, գրողի գրականության բնույթի բացահայտման առումով:

ՆՈՐԱՅՐ ՂԱԶԱՐՅԱՆ

Բանասիրական գիտ. թեկնածու, Էօրնեկյան դպրոց



СОДЕРЖАНИЕ

ПРОПОВЕДИ

- Проповедь **АРХИМАНДРИТА ГЕГАРДА ОГАНЕСЯНА**, произнесенная
в монастыре Святой Рипсиме в честь праздника Свв. дев Рипсимианок5
- Проповедь **ИЕРОМОНАХА ДЕРЕНИКА СААКЯНА**, произнесенная
в монастыре Святой Гаяне в честь праздника Свв. дев Гаянианок7

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

- ДИАКОН КАРО ГАРИБЯН** — О причинах возникновения Кривой пасхи.....11
- СЕЙРАН ЗАКАРЯН** — Учение Святого Григора Татеваци о добродетели24

ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

- ТИГРАН СИРУНЯН** — Латинские источники «Логики»
Бартоломеоса Марагаци: «Диалектика» и “Summulae logicales”44
- ВАН МЕЛИКЯН** — Епископ Гарегин Овсепян: ректор Духовной
семинарии «Геворгян»67
- АМО СУКИАСЯН** — Письмо-отчет Никола Агбаляна о событиях дней,
последовавших за провозглашением независимости Армении (июнь 1918 г.) ..83

СООБЩЕНИЯ

- ТИГРАН ПЕТРОСЯНЦ, ТИРУИ СИРЕКАНЯН** — Рукописные памятные
записи первопечатных, раритетных, обыкновенных печатных книг
как исторический первоисточник92
- САТЕНИК АВЕТИСЯН** — Изгнание армянского слова в «Книге Шепотов»
Варужана Восканяна.....114
- ДИАКОН НАРЕК КИРАКОСЯН** — О некоторых вопросах учения о спасении
у Пятидесятников124

РЕЦЕНЗИИ. БИБЛИОГРАФИЯ

- НОРАЙР КАЗАРЯН** — Богатая теоретическими открытиями монография.....132

CONTENTS

SERMONS

- Sermon delivered by **REV. FR. GEGHARD HOVHANNISYAN** during the Divine Liturgy celebrated at St. Hripsime Monastery on the occasion of the Feast of St. Hripsime 5
- Sermon delivered by **REV. FR. DERENIK SAHAKYAN** during the Divine Liturgy celebrated at St. Gayane Monastery on the occasion of the Feast of St. Gayane 7

RELIGIOUS STUDIES

- DEACON KARO GHARIBYAN** — On the reasons of the Easter date difference . . . 11
- SEYRAN ZAKARYAN** — Doctrine of virtues by St. Gregory of Tatev 24

HISTORICAL-PHILOLOGICAL STUDIES

- TIGRAN SIRUNYAN** — Latin sources of the Logic of Bartholomew of Maragh: “Dialectics” and “Summulae Logicales” 44
- VAHAN MELIKYAN** — Bishop Karekin Hovsepian: Rector of Gevorkian Seminary . . . 67
- HAMO SUKIASYAN** — Nikol Aghbalyan’s letter-report on the events following the independence of Armenia (June 1918) 83

ESSAYS

- TIGRAN PETROSYANTS, TIRUHI SIREKANYAN** — Handwritten colophons of incunabula, rare and ordinary printed books: historical source 92
- SATENIK AVETISYAN** — Transformation of the Armenian word in the novel “Book of Whispers” by Varuzhan Voskanyan 114
- DEACON NAREK KIRAKOSYAN** — On some soteriological issues interpreted by the Pentecostals 124

LITERARY REVIEW

- NORAYR GHAZARYAN** — A monograph rich with theoretical revelations 132

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ

ՔԱՐՈՉԽՕՍԱԿԱՆ

Տ. ԳԵՂԱՐԴ ԱԲԵՂԱՅ ՅՈՎՀԱՆՆԻՍԵԱՆԻ քարոզը՝ խօսուած Ս. Հռիփսիմէ վանքում Ս. Հռիփսիմեանց տօնի առիթով 5

Տ. ԴԵՐԵՆԻԿ ԱԲԵՂԱՅ ՍԱՀԱԿԵԱՆԻ քարոզը՝ խօսուած Ս. Գայանէ վանքում Ս. Գայանեանց տօնի առիթով. 7

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

ԿԱՐՕ ՍՐԿ. ՂԱՐԻՔԵԱՆ – Ծռագատկի առաջացման պատճառների շուրջ 11

ՍԷՅՐԱՆ ԶԱԲԱՐԵԱՆ – Ս. Գրիգոր Տաթևացու ուսմունքն առաքինությունների մասին. 24

ՊԱՏՄԱԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

ՏԻԳՐԱՆ ՍԻՐՈՒՆԵԱՆ – Բարդուղիմէոս Մարաղացու Տրամաբանության լատիներեն աղբյուրները. «Դիալեկտիկա» եւ “Summulae Logicales” 44

ՎԱՀԱՆ ՄԵԼԻՔԵԱՆ – Գարեգին եպիսկոպոս Յովսէփեան. Գեորգեան ճեմարանի տեսուչը 67

ՀԱՄՕ ՍՈՒՔԻԱՍԵԱՆ – Նիկոլ Աղբալեանի նամակ-գեկուցագիրը Հայաստանի անկախացմանը յաջորդող օրերի իրադարձությունների մասին (1918 թ. յունիս) 83

ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐ

ՏԻԳՐԱՆ ՊԵՏՐՈՍԵԱՆՅ, ՏԻՐՈՒՀԻ ՍԻՐԵԿԱՆԵԱՆ – Հնատիպ, հազուագիւտ, սովորական տպագիր գրքերի ձեռագիր յիշատակարանները պատմական սկզբնաղբյուր. 92

ՍԱԹԷՆԻԿ ԱԲԵՏԻՍԵԱՆ – Հայոց բառի տարագրությունը Վարուժան Ոսկանեանի «Ծշուկների մատեան» վէպում 114

ՆԱՐԵԿ ՍՐԿ. ԿԻՐԱԿՈՍԵԱՆ – Հոգեգալստականների փրկաբանության որոշ հարցերի շուրջ 124

ԳՐԱԽՕՍՈՒԹԻՒՆ. ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆ

ՆՈՐԱՅՐ ՂԱԶԱՐԵԱՆ – Տեսական բացայայտումներով հարուստ մենագրություն . . . 132

- ԱԲՀ** - Առձեռն բառարան հայկազնեան լեզուի (Մ. Ազերեան, Գր. Ճելալեան), Վենետիկ, 1846 եւ 1865
- ԱԺ** - Արեւելագիտական ժողովածու, Երեւան
- ԱԻ** - Արեւելագիտության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երեւան
- ԱՀ** - Ազգագրական հանդէս (խմբ.՝ Ե. Լալայեան), հ. 1-26, Շուշի/Թիֆլիս, 1896-1916
- ԱՖՏ** - Աստվածաբանության ֆակուլտետի տարեգիրք, Երեւան
- ԲԵՀ** - Բանքեր Երեւանի համալսարանի, Երեւան
- ԲՀ** - Բանքեր հայագիտության, Երեւան
- ԲՀԱ** - Բանքեր Հայաստանի արխիվների, Երեւան
- ԲՄ** - Բանքեր Մատենադարանի, Երեւան
- ԳԱԹ** - Գրականության եւ արվեստի թանգարան, Երեւան
- ԳԻ** - Մանուկ Աբեղյանի անվան գրականության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երեւան
- ԳՀՀ** - Գեորգեան հոգեւոր ճեմարան (աստուածաբանական համալսարան), Ս. Էջմիածին
- ԴԱՆ** - Դաշտային ազգագրական նյութեր
- ԴՀՊ** - Դիւան հայոց պատմութեան (խմբ.՝ Գ. Աղանեանց), հ. 1-13, Թիֆլիս, 1893-1917
- ԴՀՎ** - Դիվան հայ վիմագրության, Երեւան
- Ե(Լ)Ժ** - Երկերի (լիակատար) ժողովածու
- ԵՊԿ** - Երեւանի պետական կոնսերվատորիա
- ԵՊՀ** - Երեւանի պետական համալսարան
- ԷԱԺ** - Էմինյան ազգագրական ժողովածու (խմբ.՝ Գ. Խալաթյանց, Կ. Կոստանյան), հ. 1-9, Մոսկվա, 1901-1913
- ԷՊԱԹ** - Էջմիածնի պատմաազգագրական թանգարան
- ԼԻ** - Հրաչյա Աճառյանի անվան լեզվի ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երեւան
- ԼՀԳ** - Լրաբեր հասարակական գիտությունների, Երեւան
- ՀԱ** - Հանդէս Ամսօրեայ, Վիեննա
- ՀԱԱ** - Հայաստանի ազգային արխիվ, Երեւան
- ՀԱԲ** - Հայերեն արմատական բառարան (Հ. Աճառյան), հ. 1-4, Երեւան, 1971-1979
- ՀԱԲԵ** - Հայ ազգագրություն եւ բանահյուսություն, Երեւան
- ՀԱԲՈ** - Հայոց անձնանունների բառարան (Հ. Աճառյան), հ. 1-5, Երեւան, 1942-1962
- ՀԱԹ** - Հայոց ազգագրության եւ ազատագրական պայքարի պատմության ազգային թանգարան, Սարդարապատ
- ՀԱԻ** - Հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երեւան
- ՀԱՊ** - Հայաստանի ազգային պատկերասրահ, Երեւան
- ՀԲԲ** - Հայերեն բացատրական բառարան (Ստ. Մալխասյանց), հ. 1-4, Երեւան, 1944-1945
- ՀԺՀ** - Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, Երեւան
- ՀՀ** - Հայագիտական հանդէս, Երեւան
- ՀՀ ԳԱԱ** - Հայաստանի Հանրապետության գիտությունների ազգային ակադեմիա, Երեւան
- ՀՀՀ** - «Հասկ» հայագիտական հանդէս, Անթիլիաս
- ՀՀՀԾ** - Հայաստանի հնագիտական հուշարձանները, Երեւան
- ՀՀՀՍ** - Հայկազեան հայագիտական հանդէս, Բեյրութ
- ՀՀՄ** - Հայաստանի հնագույն մշակույթը, Երեւան
- ՀՀՄԾ** - Հին Հայաստանի մշակույթը, Երեւան
- ՀՀՑ** - Հայագիտության հարցեր, Երեւան
- ՀՀՇՏԲ** - Հայաստանի եւ հարակից շրջանների տեղանունների բառարան (Թ. Խ. Հակոբյան, Ստ. Տ. Մելիք-Բախչյան, Հ. Խ. Բարսեղյան), հ. 1-5, Երեւան, 1986-2001
- ՀՊԹ** - Հայաստանի Պատմության թանգարան, Երեւան
- ՀՊՀ** - Հնագիտական պեղումները Հայաստանում, Երեւան
- ՀՊՀՑ** - Հայոց պատմության հարցեր, Երեւան
- ՀՊՄՀ** - Հայաստանի պետական մանկավարժական համալսարան, Երեւան
- ՀՍՀ** - Հայկական սովետական հանրագիտարան, հ. 1-13, Երեւան, 1974-1987
- ՀՏ** - «Հուշարձան» տարեգիրք, Երեւան
- ՄԱ** - Մերձավոր Արեւելք, Երեւան
- ՄԱԵԺ** - Մերձավոր եւ Միջին Արեւելքի երկրներ եւ ժողովուրդներ, Երեւան
- ՄՀ** - Մատենագիրք Հայոց, Անթիլիաս

- ՄՄ** - Մաշտոցի անվան Մատենադարան, Երևան
- ՄՊՎ** - Մատենադարանի պարսկերեն վավերագրերը, Երևան
- ՄՅՀԶ** - Մայր ցուցակ հայերեն ձեռագրաց Մաշտոցի անուն Մատենադարանի, Երևան
- ՆՀԲ** - Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի (Գ. Անտիքեան, Խ. Սիրմէլեան, Մ. Ալգերեան), հ. 1-2, Վենետիկ, 1836-1837
- ՆՀԺՊ** - Նյութեր հայ ժողովրդի պատմության, Երևան
- ՇՀՀԿ** - Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն. գիտական աշխատանքներ, Գյումրի
- ՊԲՀ** - Պատմաբանասիրական հանդես, Երևան
- ՊԻ** - Պատմության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երևան
- ՊՄ** - «Պատմություն և մշակույթ» հայագիտական հանդես, Երևան
- ՎՀԵՊ** - Վավերագրեր Հայ Եկեղեցու պատմության, Երևան
- ՎՀՀ** - «Վէմ» համահայկական հանդես, Երևան
- ՏՀԳ** - Տեղեկագիր հասարակական գիտությունների, Երևան
- ՑԶՄՄ** - Ցուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անուն Մատենադարանի, Երևան
- ՔՀ** - Քրիստոնյա Հայաստան, Ս. Էջմիածին
- ՔՀՀ** - «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Երևան, 2002
- ՕԱՀՀՄ** - Օտար աղբյուրները հայերի և Հայաստանի մասին, Երևան
- АГВ** - Армянский гуманитарный вестник, Ереван
- АО** - Археологические открытия, Москва
- АПА** - Археологические памятники Армении, Ереван
- АРА** - Археологические раскопки в Армении, Ереван
- ВВ** - Византийский временник, Ленинград-Москва
- ВДИ** - Вестник древней истории, Москва
- ВЕУ** - Вестник Ереванского университета, Ереван
- ВОН** - Вестник общественных наук, Ереван
- ДВ** - Древний Восток, Ереван
- ДКА** - Древнейшая культура Армении, Ереван
- ИАЭ** - Институт археологии и этнографии, НАН РА, Ереван
- ИАН** - Известия Академии наук Армянской ССР, Общественные науки, Ереван
- ИФЖ** - Историко-филологический журнал, Ереван
- КБС** - Кавказско-ближневосточный сборник, Тбилиси
- КВ** - Кавказ и Византия, Ереван
- КДА** - Культура древней Армении, Ереван
- КСИА** - Краткие сообщения института археологии, Москва
- КСИМК** - Краткие сообщения института истории материальной культуры, Москва
- МАК** - Материалы по археологии Кавказа, Москва
- МИАН** - Материалы по истории армянского народа, Ереван
- МНМ** - Мифы народов мира, Москва (ред. С. А. Токарев), 1991-1992
- НАА** - Национальный архив Армении, Ереван
- СА** - Советская археология, Москва
- СМОМПК** - Сборник материалов для описания местностей и племён Кавказа, т. 1-46, Тифлис, 1881-1915
- СЭ** - Советская этнография, Москва
- ХВ** - Христианский Восток, Санкт-Петербург
- AJNES** - Armenian Journal of Near Eastern Studies, Yerevan
- AS** - Anatolian Studies, Cambridge
- AW** - Antike Welt, Mainz am Rhein
- BAR** - British Archaeological Reports, International Series, Oxford
- САН** - Cambridge Ancient History, Cambridge
- IC** - Iran and the Caucasus, Leiden
- JANER** - Journal of Ancient Near Eastern Religions, Leiden
- JAOS** - Journal of American Oriental Society, Michigan
- JAS** - Journal of Armenian Studies, Belmont
- JSAS** - Journal of the Society for Armenian Studies, Fresno
- MDOG** - Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, Berlin
- OrCh** - Oriens Christianus, Leipzig
- PO** - Patrologia Orientalis, Paris-Brepols
- REArm** - Revue des études arméniennes, Paris
- SMEA** - Studi Micenei ed Egeo-Anatolici, Roma

ՅԱՅՏԱՐԱՐՈՒԹԻՒՆ

ՀՀ ազգային եւ ՀՀ ԳԱԱ Հիմնարար գրադարանները ձեռնամուխ են եղել «Հայկական գիտատեղեկատուական հանգոյցի» ձեւաւորման աշխատանքներին:

Այս հանգոյցում ի մի են բերում հայագէտների եւ գիտութեան տարբեր բնագաւառների ներկայացուցիչների հրատարակած յօդուածների, գրքերի ընտրանիները: Այս աշխատանքներին իրենց աջակցութիւնն են բերում հայաստանեան եւ Սփիւռքի հայագիտական կենտրոնները, հրատարակչութիւնները, գրադարանները:

Հանգոյցը հասանելի է համացանցային հասցէով:

Բոլոր նիւթերը հասանելի են ազատ դիտման ու ներբեռնման համար:

Ունեցէ՛ք Ձեր ներդրումը համահայկական այս եզակի նախագծում՝ օգտուելով հանգոյցից, տարածելով տեղեկատւութիւն դրա մասին, տրամադրելով թուայնացուած նիւթեր:

ՀՀ Ազգային գրադարան
ՀՀ ԳԱԱ Հիմնարար գրադարան

Խմբագրութեան հասցէն՝

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹԻՒՆ, Բ. ՎԱՂԱՐՇԱՊԱՏ,

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾԻՆ

«ԷՋՄԻԱԾԻՆ»

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ԵՒ ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ԱՄՍԱԳՐԻ ԽՄԲԱԳՐՈՒԹԻՒՆ

Республика Армения, Эчмиадзин, Редакция журнала «Эчмиадзин»

Republic of Armenia, Etchmiadzin, Editorial Office of the Journal "Etchmiadzin"

Էլ. փոստ՝ etchmiadzinsamsagir@gmail.com

Ամսագրի արխիւն ամբողջական կերպով՝ www.tert.nla.am կամ <http://www.flib.sci.am/arm/node/2>

Հեռ. (+374-10) 517-296/174

Ստորագրուած է տպագրութեան՝ 15.07.2019 թ.



ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾԻՆԻ ՏՊԱՐԱՆ