

# ԷՋՄԻԱԾԻՆ



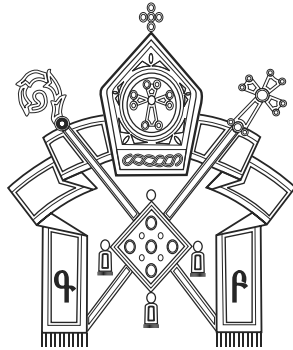
Բ  
2018



ՊԱՇՏՈՆԱԿԱՆ ԱՄՍԱԳԻՐ  
ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՈՒԹԵԱՆ  
ՄԱՅՐ ԱԹՈՌՈՅ ՍՐԲՈՅ ԷՋՄԱԾՆԻ

Փ Ե Կ ր ո յ ա ռ

2018  
Ս. ԷՋՄԱԾԻՆ



ՀՐԱՄԱՆԱԻ

**Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. ԳԱՐԵԳՆԻ ԵՐԿՐՈՐԴԻ**

ՎԵՀԱՓԱՌ ԵՒ ՍՐԲԱԶՆԱԳՈՅՆ  
ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ

**«Էջմիածին»**

կրօնագիտական եւ հայագիտական ամսագիր

**Խմբագրակազմ**

*Գլխավոր խմբագրի պաշտօնակատար՝*  
**Տ. Անդրեաս արեղայ Եզեկեան**

*Խմբագիրներ՝*

**Արփինէ Զանթիկեան, Լիլիթ Յակոբեան**

*Տեխնիկական խմբագիր՝*

**Տ. Ղեւոնդ աւ. քահանայ Մայիլեան**

**Խմբագրական խորհուրդ**

**Վահան Եպիսկոպոս Յովհաննիսեան** (*Ֆրանսիա*), **Անուշաւան Եպիսկոպոս Ժամկոչեան** (*Երեւանի պէրական համալսարան, Աստուածաբանութեան ֆակուլտէտ*), **Գէորգ Եպիսկոպոս Սարոյեան** (*Գէորգեան հոգեւոր ճեմարան (աստուածաբանական համալսարան)*), **Շահէ ծայրագոյն վարդապետ Անանեան** (*Գէորգեան հոգեւոր ճեմարան (աստուածաբանական համալսարան)*), **Զարարիա ծայրագոյն վարդապետ Բաղումեան** (*Գէորգեան հոգեւոր ճեմարան (աստուածաբանական համալսարան)*), **Դանիէլ վարդապետ Տընտրզեան** (*ԱՄՆ Հայոց Արեւելեան թեմ*), **Գարեգին վարդապետ Համբարձումեան** (*Գէորգեան հոգեւոր ճեմարան (աստուածաբանական համալսարան)*), **Հրաչ սարկաւազ Սարգիսեան** (*Գէորգեան հոգեւոր ճեմարան (աստուածաբանական համալսարան)*), **Գէորգ Տէր-Վարդանեան** (*Մաշտոցի անտան Մարենադարան, Գէորգեան հոգեւոր ճեմարան (աստուածաբանական համալսարան)*), **Դաիթ Գիրջինեան** (*Երեւանի Վ. Բրյուսովի անտան պէրական լեզուահասարակագիտական համալսարան, Գէորգեան հոգեւոր ճեմարան (աստուածաբանական համալսարան)*), **Անահիտ Աւագեան** (*Գէորգեան հոգեւոր ճեմարան (աստուածաբանական համալսարան)*), **Գոհար Սուրադեան** (*Մաշտոցի անտան Մարենադարան*), **Ազատ Բոզոյեան** (*ՀՀ ԳԱԱ Արեւելագիտութեան ինստիտուտ*), **Ալեքսան Յակոբեան** (*ՀՀ ԳԱԱ Արեւելագիտութեան ինստիտուտ*), **Մհեր Նաոյեան** (*Երեւանի պէրական կոնսերւատորիա*), **Աննա Արեւշատեան** (*Երեւանի պէրական կոնսերւատորիա*), **Արամ Մարտիրոսեան** (*Ֆրանսիա, Փարիզ-Նանտերի համալսարան*), **Իգարէլ Էօժէ** (*Ֆրանսիա, Մոնպելիէի համալսարան*), **Աննա Շիրինեան** (*Բրազիլ, Բոլոնիայի համալսարան*)

## **“Etchmiadzin”**

Review of Religious Studies and Armenology

### **Editorial staff**

*Acting Chief Editor* - Rev. Fr. **Andreas Yezekyan**

### *Editors*

**Arpine Chantikyan, Lilit Hakobyan**

*Technical editor* - **Archpriest Ghevond Mayilyan**

### **Editorial Board**

**Bishop Vahan Hovannisian** (*France*), **Bishop Anushavan Zhamkochyan** (*Yerevan State University, Faculty of Theology*), **Bishop Kevork Saroyan** (*Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Proto-Archimandrite Shahe Ananyan** (*Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Proto-Archimandrite Zakaria Baghumyan** (*Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Archimandrite Daniel Findikyan** (*USA, Eastern Armenian Diocese*), **Archimandrite Karekin Hambardzumyan** (*Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Deacon Hratch Sarkissian** (*Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Gevorg Ter-Vardanyan** (*Matenadaran, Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Davit Gyurjinyan** (*Yerevan Brusov State University of Languages and Social Sciences, Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Anahit Avagyan** (*Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Gohar Muradyan** (*Matenadaran, Yerevan*), **Azat Bozoyan** (*Institute of Oriental Studies, National Academy of Sciences of the Republic of Armenia*), **Alexan Hakobyan** (*Institute of Oriental Studies, National Academy of Sciences of the Republic of Armenia*), **Mher Navoyan** (*Yerevan State Conservatory*), **Anna Arevshatyan** (*Yerevan State Conservatory*), **Aram Martirosian** (*France, University of Paris-Nanterre (Université Paris-Nanterre)*), **Isabel Augé** (*France, University of Montpellier (Université Paul Valéry-Montpellier)*), **Anna Sirinian** (*Italy, University of Bologna (Università di Bologna)*)



«Ավարարի դաշտում մեր սուրբ նախնյաց սրտերում կենարարի հանդեպ բորբոքված սերն էր սխրագործում»

ՔԱՐՈՉԽՕՍԱԿԱՆ



Տ. ՍԻՍԵՈՆ ՔԱՂԱՆԱ ՄՈՎԱԽՍՅԱՆԻ ՔԱՐՈՉՐ՝ ԽՈՍՎԱԾ Ս. ԷԶՄԻՎՈՍԻ ՄԱՅՐ  
ՏԱՃԱՐՈՒՄ Ս. ՂԵՎՈՆԴՅԱՆՅ ՏՈՆԻ ԱՌԻԹՈՎ

(6 փետրվարի 2018 թ.)

«Հոր սիրոյ Կենսարարին բորբոքեցաւ յոգիս  
սրբոցն. ձայն րևեալք խրատուսեցին  
դիմեալք ի մահ յօժարութեամբ»

Շարական

*Սիրելի՛ բարեպաշտ հավատացյալներ,*

Այսօր Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածինը վերստին համախմբել է օծյալ զավակներին՝ իր հովանու ներքո Ամենայն Հայոց Հայրապետի օրհնությամբ տոնախմբելու Սրբոց Ղեկնդրանց քահանայից տոնը:

Հարյուրամյակներ առաջ մեր սուրբ նախնիների գործած սխրանքն այսօր նորոգում է մեր ուխտը Տիրոջ Սուրբ Մարմնի՝ Սուրբ Եկեղեցու ծառայության ճանապարհին: Սուրբ Ղեկնդրանց քաջությունն այսօր նաեւ հրավեր է՝ զորացնելու մեզ ժառանգված փոքր ածուն, մեր հայրենիքը եւ ամրացնելու Աստծո հանդեպ մեր ժողովրդի նվիրական հավատքը Ղեկնդրանց ու Վարդանանց օրինակով: Նրանց հոգիներում Տիրոջ հանդեպ բորբոքված սերն էր, որ եկավ՝ քաջություն հավելելու մեր ողջ ժողովրդի ազատասեր ոգուն, հաղթեց վախը, արհամարհեց մահը, մեկ բռունցք դարձրեց ողջ հայությանը, անկարելին դարձրեց հնարավոր, կասեցրեց արյունարբու եւ զորեղ թշնամու ազգակործան նպատակը եւ սերունդներին վերադարձրեց ազատ ու արժանապատիվ ապրելու սրբազան իր իրավունքը:

Ավարայրի դաշտում մեր սուրբ նախնայաց սրտերում Կենարարի հանդեպ բորբոքված սերն էր սխրագործում: Նրանցից ամեն մեկի մտքում հնչում եւ կյանքի էր կոչվում աստվածատուր պատվիրանը. «Պիրի սիրես քո Տեր Ասրծուն քո ամբողջ սրտով, քո ամբողջ հոգով ու քո ամբողջ մարմով: ... Պիրի սիրես քո ընկերոջը, ինչպես քո անձը» (Մատթ. ԻԲ. 37-40):

Ահա սա էր Սուրբ Ղեւոնդեյանց քաջարի հոգեւորականների հերոսական կյանքի եւ նահատակութեան սերմը եւ քրիստոնյայի՝ դեպի երկինք տանող ճանապարհի հիմնական ուղենիշը: Միայն իր «հոգում բորբոքված Կենարարի սիրո հուրը» ունեցող քրիստոնյան կարող էր չերկնչել մարմինը սպանողներից եւ գիտակցված մարտնչել «մահ իմացյալ անմահություն» տեսիլքով ու հավատքով:

Հոգեւոր դասն ու հայոց քաջերը ճշմարտապես միացած էին Քրիստոսի սիրուն եւ կենդանի էին Աստծով. դա է վկայում նրանց՝ Հազկերտ արքային ուղղված պատասխան նամակը. «Եվ եթե Քրիստոս իր անմահությունը չխնայեց, մենք, որ մեր կամքով մահկանացու եղանք, մեր կամքով էլ կմեռնենք Նրա սիրո համար, որպեսզի Նա էլ հոժարութեամբ ընդունի մեզ իր անմահութեան մեջ»:

Պատմությունը վկայում է, որ Սուրբ Ղեւոնդեյանք եւ նրանց արժանավոր հաջորդները՝ մեր սուրբ հայրապետներն ու եռամեծ վարդապետները, երանելի քահանաներն ու իմաստասեր սարկավազները, մշտապես հոգեւոր ու ազգային շահը վեր են դասել ամեն տեսակ նյութական ու անձնական ցանկություններից եւ հավատքի պահպանման ու ազգային սրբությունների համար մեկ վայրկյան իսկ չեն վարանել՝ զոհելու իրենց կյանքը: Եվ այս աննկուն ոգին հայ հոգեւորականության սրբազան ժառանգությունն է եղել:

Մեր Սուրբ հայրերն ասում են՝ արյուն նահատակաց հիմն Եկեղեցվո: Ղեւոնդեյանց սրբերի արյամբ ամրացան մեր Սուրբ Եկեղեցու հիմքերը, սրբացավ մեր հողը, եւ հերոսացավ Հայ Եկեղեցին: Ամենքիս է հայտնի, որ հանուն Հիսուսի եւ հանուն հայրենիքի նահատակությունները մեր պատմության անբաժանելի մասն են եղել: Այդ նահատակությունն է պահպանել Հայոց երկիրն ու Հայ Եկեղեցին դարեր շարունակ: Մեր ժողովրդի նոր ու նորագույն պատմության մեջ եւս նահատակությունն ու զոհողությունը, երբեմն այլ ձեւ ու կերպարանք ստացած, շարունակում են մնալ Եկեղեցին ու հայրենիքը պահպանող ու զորացնող ուժն ու ազդակը: Ուղիղ հարյուր տարի առաջ, բանաստեղծի խոսքերով՝ Ավարայրից ջանք առած՝ մեր նախնիները գրեցին հայ ժողովրդի պատմության հերո-



սական էջերից մեկը՝ Մայիսյան հերոսամարտերը: Ավարայրից ու Սարգարապատից ջանք առած մեր հայրերն ու ավագ եղբայրներն ազատագրեցին նաև Արցախ աշխարհը: Իսկ այսօր Հայոց սահմաններին կանգնած զինվորի, սպայի ու գնդերեցի հոգիներում ամեն ռուպե ու ամեն վայրկյան անդադար թեւածում է Ավարայրի, Սարգարապատի ոգին՝ «չերկնչելով ու չվախենալով հեթանոսների բազմությունից»: Ղեկոնդյանց ու Վարդանանց սուրբերի հոգիներում բորբոքված սիրո հուրն այսօր էլ արթուն է պահում ամենքիս ու դարձնում անպարտելի՝ թշնամուն կրկնել տալով պարսից մոգպետի այն խոսքը, թե «...այս մարդիկ, որոնք մահը գերադասում են կյանքից, ով է, որ կարող է նրանց դիմադրել»:

Սիրելիներ, ցավոք այսօր մեր կյանքում Ֆիզիկական թշնամու կողքին մեր ինքնությանն ու հավատքին սպառնացող նոր մարտահրավերներ են ավելացել: Նյութապաշտության, անտարբերության, անարդարության չաստվածները երբեմն սիրելի են դառնում մեր որոշ քույրերի եւ եղբայրների համար: Այսօր մեր հայրենիքի սահմաններին հասած կրոնական կասկածելի հոսանքները, ազատության մասին խեղված մեկնաբանությունները, հեռուստատեսության ու տարբեր խողովակներով քարոզվող քրիստոնեական ընտանիքի մասին աղավաղված պատկերացումները, օտարոտի ենթամշակույթների ու կեղծ արվեստի քարոզչությունը շատ չեն տարբերվում եւ երբեմն ավելի վտանգավոր են հին հազկերտներից ու նրա զորքից: Ահա այդ մարտահրավերների առջև է, որ դարձյալ նորօրյա Ղեկոնդներն ու Վարդաններն են կանգնած՝ Ավետարանի լույսով լուսավորելու մեր ժողովրդին, մեր նախնյաց սուրբ պատգամներով զորացնելու հավատքն ու նվիրումը երիտասարդ մեր զավակների, կենդանի աղը դառնալու հոգեւոր կյանքի, եւ միայն այդպես արժանի լինելու Ղեկոնդյանց հետնորդները լինելու բարձր ու երանելի պատվին՝ պարզ ճակատով կանգնելով Տիրոջ ատյանի առջև:

Երջանկահիշատակ Վազգեն Ա. Հայրապետն իր պատգամներից մեկում ասում է. «Վերագնահատել այսօր Ավարայրի ճակատամարտը, նշանակում է պատմական այդ հերոսամարտի հիշատակն արժեւորել, իմաստավորել ի խնդիր արդի Հայաստանի էլ ավելի ամրապնդման, էլ ավելի հզորացման, ... պահպանել հայ սփյուռքը Մայր Եկեղեցու հովանու տակ իր ինքնության գիտակցությամբ...», չեն եւ պայծառ պահել մեր մայր Եկեղեցին իր հոգեւոր, կրթական ու ազգային առաքելության ուղիղ ճանապարհի վրա»:

Թող Տերը մշտապես զորակից լինի մեզ եւ վառ պահի Իր հանդեպ սիրո կրակը, որպեսզի պատրաստ լինենք Ղեկնդյանց ոգով կենդանի պահպանելու մեր սրբազան հավատքը, հայրենասիրությունը եւ եկեղեցասիրությունը մեր ժողովրդի հոգում ու գիտակցություն մեջ: Ապրենք ու գործենք նրանց ուղենշած ճանապարհով, նրանց ոգով, նրանց սխրանքով, եւ ապագա սերունդների համար հարթենք քաջության, զոհաբերության, սիրո ու նվիրումի նորանոր ուղիներ:

Սիրելիներ՛ր, թույլ տվեք Հայաստանյայց Առաքելական Ս. Եկեղեցու քահանայից ողջ դասի անունից շնորհավորել ազգիս Վեհափառ Հայրապետին եւ հայտնել որդիական մեր անմնացորդ սերն ու նվիրվածությունը: Շնորհավորում եմ նաեւ Հայաստանյայց Եկեղեցու սպասավոր բոլոր հոգեւորականներին՝ խնդրելով, որ Ս. Ղեկնդյանք մշտապես բարեխոս լինեն ձեր ուխտի ողջ ճանապարհին: Թող մեր հավատքից եւ կոչումից ոչինչ եւ ոչ ոք չկարողանա մեզ փոխել «ո՛չ հրեշտակները եւ ո՛չ մարդիկ, ո՛չ սուրբ եւ ո՛չ հուրը, ո՛չ ջուրը եւ ո՛չ էլ որեւէ այլ դառն հարված»:

Շնորհք, սէր եւ խաղաղութիւն Տառն մերոյ եւ Փրկչին Յիսուսի Քրիստոսի եղիցին ընդ ձեզ եւ ընդ ամենեսեանդ. ամէն:





«Մենք Սիրոց Վարդանանց հետ ենք, այն հազար եւ երեսունվեց նահատակների հետ, ովքեր մարտից առաջ իրենց արյունը միախառնեցին Տիրոջ՝ Հիտա ֆրիստոսի արյան հետ»

**Տ. ՄՈՒՇԵՂ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ԲԱԲԱՅԱՆԻ ՔԱՐՈՉԸ՝ ԽՈՍՎԱԾ Ս. ԷԶՄԻԱԾՆԻ ՄԱՅՐ ՏԱՃԱՐՈՒԲՍ Ս. ՎԱՐԴԱՆԱՆՑ ՏՈՆԻ ԱՌԻԹՈՎ**

(8 փետրվարի 2018 թ.)

Յանուն Հօր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն:

«Ի ժամանակի ընդունելութեան լուայ քեզ,  
եւ յատուր փրկութեան օգնեցի քեզ»  
(Եւ. ԽԹ. 8):

**Սիրելի՛ հավատացյալներ,**

Հավիտենական է Աստված եւ Նրա գործն ու խոսքը: Դարերի ընթացքում հավիտենական Աստված մշտապես խոսել եւ գործել է Իր արարածների կյանքում երբեմն հրեշտակների, երբեմն էլ մարգարեների միջոցով: Խոսել է՝ ուսուցանելու, խոսել է զգուշացնելու, խոսել է հուսադրելու համար: Եվ ահա, Եսայի մարգարեի միջոցով էլ այսպես է ասում. «Լսի՛ր Իսրայել, պատե՛հ ժամանակ փրկեցի քեզ եւ օգնեցի քեզ» (Հմմտ. Եւ. ԽԹ. 8):

Աստված խոսքով եւ գործով միշտ ներկա է եղել ոչ միայն Իր ընտրյալ ժողովրդի, այլեւ ա՛յն ազգերի կյանքում, ովքեր հավատացել եւ խոնարհել են իրենց գլուխները Նրա առջեւ: Մեր ազգը եւս խոնարհվել է նրա առջեւ, փարվել Սուրբ Թաղեոս եւ Բարդուղիմեոս առաքյալների քարոզած Հիսուս Քրիստոսին: Ազգովի ծնկել ենք եւ Արածանիի ջրերում առաջինը մկրտվել որպես ազգ եւ պետություն: Դրոշմվել ենք մեր Ս. Գրիգոր Լուսավորչի ձեռքով՝ Ս. Հոգու լույսն ընդունելով մեր մեջ: Եվ դարեր անց մեր ազգն իր կյանքով ու գործով վկայեց, թե ինչքա՛ն եւ ինչպե՛ս է սիրում այն թագավորին, ում հավատում է, եւ այն հայրենիքը, որի թագավոր ճանաչում է միայն Քրիստոսին:

Այսօր հիշողությունն է բոլորիս համախմբել այստեղ, ազգային եւ կրոնական պատկանելության ուրախությունը, որ մեր նախնիք 1500 տարի առաջ անվարան կանգնեցին «Վասն հաւատոյ եւ վասն հայրենեաց» եւ հաղթեցին այն բանակին, որը տասնյակ անգամ ավելին էր. հազարները հարյուր հազարների դեմ ելան եւ նահատակվեցին:

Սիրելի՛ հավատացյալներ, այս նահատակության, արիության եւ ոգի կերտող տոնին այսօր համախմբվել ենք այստեղ՝ ասելու մենք Սրբոց Վարդանանց հետ ենք, այն հազար եւ երեսուներկեց նահատակների հետ, ովքեր մարտից առաջ իրենց արյունը միախառնեցին Տիրոջ՝ Հիսուս Քրիստոսի արյան հետ եւ իրենց մարմինը միավորեցին Նրա մարմնին: Նրանց հետ ենք, ովքեր երկինք բարձրացան՝ միանալով այն Տիրոջը, ում համար չխնայեցին իրենց կյանքը, այն Տիրոջ, Ով որ ասում էր. «Լո՛ւր Հայաստան, պատե՛հ ժամանակ փրկեցի քեզ եւ օգնեցի քեզ, երբ խնդրեցիր»:

Ա՛յս է Վարդանանց դասը: Հազարամյակներ շարունակ այս մասին են ուսուցանում մեր նախնիները՝ Ս. Հայրապետները, ծնողները, վարդապետները եւ ուսուցիչները: Այս պատմությունը մեզ հայտնի է դեռ օրորոցից, երբ մեր ծնողները, ոգեւորված Վարդանանց հերոսներով, իրենց զավակներին կոչել են Վարդան, Արտակ, Խորեն, Գարեգին եւ այլ անուններով, ովքեր այսօր իրենց կյանքով փորձում են ոչ միայն վկայել, այլեւ արթնացնել, սերնդեսերունդ փոխանցել ոչ միայն հաղթական այդ օրվա հիշողությունը, այլեւ վկայությունն այն իրականության, որ մեր ազգը Տիրո՛ջն է ապավինում, այն բազկին, որը գորանում է Տիրոջով, Նրա խոստումներով:

Վարդանանց պատերազմը, սկսվելով 451 թ., շարունակվեց եւ հասավ մինչեւ մեր օրերը: Վարդանանք ոգի՛ են, ու՛ժ են, բայց այդ ամենից վեր՝ սո՛ւրբ են, որոնց անունները, ապրելով մեր մեջ, այսօր էլ կարողանում են կերտել մեր վաղվա ապագան: Այդ անուններն ու ոգին կերտեցին Սարգարապատ, Ապարան, Ղարաքիլիսա, տարիներ անց, ինչու՞ ոչ, Երկրորդ աշխարհահամարտ եւ Արցախյան գոյամարտ: Այնտեղ էլ կային Գարեգիններ, Գեւորգներ, Վարդաններ, եւ եկան նորերը՝ Ադամ, Տիգրան, Նորիկ, Հենրիկ, Քյարամ, ովքեր նույն ոգով կանգնեցին՝ առանց նահանջելու, պատրաստակամ՝ իրենց կյանքը տալու: Վարդանանք իրենց կյանքի գնով մեզ փոխանցեցին Քրիստոսի հավատքին փարվելու զորությունը, հանուն ժողովրդի, հայրենիքի հավատքի ու եկեղեցու չխնայել կյանքը:

Այսօր՝ Վարդանանց տոնին, տո՛նն է նաեւ քաջերի, ովքեր հարյուր տարի առաջ կերտեցին Սարգարապատի հերոսամարտը:

Սիրելի՛ հայրդիք, ուխտավորներ հավատացյալներ, Հայոց Հայրապետի իմաստուն տնօրինությունամբ այսօր համայն աշխարհի հայությունը պիտի ներկայացվի սրբազան կոնդակը՝ նվիրված Հայաստանի Առաջին Հանրապետության եւ Սարգարապատի հերոսամարտի հարյուրամյակին:

Պատահական չէ օրվա ընտրությունը եւ կարեւորությունը կոնդակ հրապարակելու համար: Այն մեկ անգամ եւս ընդգծում է, թե ինչպիսի կամք, անմնացորդ ու անջնջելի հետք են թողել Վարդանանք հայ ժողովրդի կյանքում:

Ինչպես Ավարայրի ճակատամարտից առաջ Ղեկոնդ Երեցի եւ քահանաների ձեռքով Տիրոջ մարմինն ու արյունը բաշխվեց հայորդիներին՝ հաղթանակելու անկոտրում կամքով, այդպես էլ Սարդարապատի ճակատամարտից առաջ հայ հոգեւորականները, ի գլուխ ունենալով Գարեգին եպիսկոպոսին, եւ ոգեւորված ու ոգեշնչված Գեւորգ Ե. Հայոց Հայրապետի քաջ օրինակով, հորդորեցին չնահանջել, այլ կյանքով օրինակ լինել ազգին, տանել հաղթանակ, կերտել պետություն, որը թեեւ կարճ գոյատեւեց, բայց այսօր տոնում է հարյուրամյակը: Աստծու կամքով եւ մեր ամենքիս աղոթքով խնդրենք, որ Աստված խաղաղություն պարգևի Հայաստանի Հանրապետությանը, ողջ աշխարհին եւ համայն մարդկությունը միշտ խաղաղության ու անդորրի մեջ լինի:

Սիրելիներ՛, շնորհավորում եմ բոլոր նրանց, ում անվանակոչության օրն է: Թույլ տվեք ձեր բոլորի, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի միաբանության եւ հավատացելոց անունից շնորհավորելու Հայոց Հայրապետին Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսին, ում անվանակոչության օրն է նաեւ այսօր: Բոլորիդ անունից շնորհավորելով՝ ասենք՝ Հայրապետ Հայոց, Աստված Ձեզ իր օրհնությամբ եւ ընտրությամբ բազմեցրեց Լուսավորչի գահին. ամենքիս աղոթքն է առ Աստված, առ Ս. Վարդանանք եւ Ձեր հովանավոր Ս. Գարեգին, որպեսզի անհատնում պահի Ձեր կյանքի օրերը, որ կարողանաք իրականություն դարձնել այն բոլոր ծրագրերն ու երազները, որ ունեք հանուն մեր ազգի, հանուն մեր ժողովրդի եւ մեր հավատացելոց. ամեն:





## ԽՈՍՔ ԹԱՐԳԱՆՉԻ

1. Ժամանակակից աստվածաբանության մեջ “Nouvelle théologie” (Նոր աստվածաբանություն) անվամբ հայտնի կաթոլիկ շարժումն արդեն կեսդարյա երեսույթ է: 1946 թ. Հռոմի Պիոս ԺԲ. պապը, Հիսուսական միաբանության անդամներին ուղղված իր պատգամում խոսելով ժամանակի մոդեռնիստական ճգնաժամի մասին, սահմանում է «նոր աստվածաբանություն» եզրն իբրև անընդհատ փոփոխությունների ու վերափոխումների ենթակա աստվածաբանական մտածողություն<sup>1</sup>: Սակայն չորս տարի անց “*Humani generis*” կոնդակում պապը քննադատում է նոր աստվածաբանության եւ ընդհանրապես աստվածաբանության ոլորտում նորարարությունների հակված աստվածաբաններին<sup>2</sup>:

Հռոմեակաթոլիկ եկեղեցու գերագույն իշխանություններին այսքան խիստ անհանգստացրած աստվածաբանական նոր շարժումը՝ “Nouvelle théologie”, սկիզբ առավ Երկրորդ աշխարհամարտից անմիջապես հետո՝ իբրև գաղափարական բնօրրան ունենալով ֆրանսիական կաթոլիկ համալսարանական շրջանակը: Արդեն 1949 թ. իսպանացի հայտնի փիլիսոփա Օրտեգա ի Գասսետը Մադրիդում կայացած գիտաժողով-դասախոսություններից մեկի ժամանակ խոսում էր կաթոլիկ եվրոպական մտածողության մեջ՝ ի հակակշիռ իդեալիզմի ու արիստոտելիզմի առաջացող նոր կրոնափիլիսոփայական ուղղության մասին, որի հիմնական առանձնահատկությունն էր վերադարձը դեպի վաղ Եկեղեցու հայրերին<sup>3</sup>: Եվ իրոք, այսօր էլ շարժման ամենատարածված ընկալումն ու բացատրությունը կապվում է հայրաբանական ուսումնասիրությունների նոր մեթոդների ու տեսությունների հետ<sup>4</sup>:

<sup>1</sup> Տե՛ս **D. Greenstock**, T. O. P., Thomism and the New Theology, Thomist: a Speculative Quarterly Review, 13 (1950), էջ 567-568:

<sup>2</sup> Տե՛ս [http://w2.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_12081950\\_humani\\_generis.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani_generis.html):

<sup>3</sup> Տե՛ս **D. Greenstock**, նշվ. աշխ., էջ 568:

<sup>4</sup> Աստվածաբանական վերաթեւորման ու գնահատականների մասին տե՛ս **J. Mettepenningen**, Nouvelle Théologie - New Theology: Inheritor of Modernism, Precursor of Vatican II, T & T Clark, 2010:

“Nouvelle théologie” շարժման իրական զարգացումն ու ծաղկումն սկսվեց 1960-ական թվականներին, երբ Վատիկանի Բ. ժողովից հետո նոր աստվածաբանության կողմնակիցներին այլևս չարգելվեց դասավանդել<sup>5</sup>, իսկ նրանցից ոմանք նույնիսկ մասնակցում էին Վատիկանի Բ. ժողովին՝ իբրև աստվածաբանական խորհրդատուներ ու դիտորդներ (լատ.՝ peritus): Վատիկանի Բ. ժողովից հետո “Nouvelle théologie”-ին կաթոլիկ աշխարհին ներկայացավ հայտնի աստվածաբաններ ընդգրկող իր երկու հիմնական հոսանքներով ու գիտական պարբերականներով՝ “Concilium” (հիմն.՝ 1965 թ.), որը ներառում էր Կառլ Ռաներին, Իվ Կոնգարին, Էդվարդ Շիլլեբեքսին, Հանս Բյունզին եւ Մարի-Դոմինիկ Շենույին, “Communio” (հիմն.՝ 1972 թ.), որի շուրջ համախմբված էին Անրի դե Լյուբակը, Հանս Ուրս ֆոն Բալթասարը, Յոզեֆ Ռատցինգերը (հետագայում՝ Հռոմի պապ Բենեդիկտոս ԺԶ.), Ժան Դանիելուն եւ Վալտեր Կասպերը: Նշանավոր աստվածաբանների այս երկու համաստեղությունների գլխավոր նպատակն էր նոր աստվածաբանական մեթոդների եւ մոտեցումների հիման վրա կերտել նոր *քրիստոնեություն*, ինչպես նշել էր Ժ. Մարիտենը, որի նպատակակետն ու առարկան փողոցում քայլող հասարակ մարդն է՝ իր ժամանակակից հիմնահարցերով ու խնդիրներով: Այլ խոսքով՝ “Nouvelle théologie”-ի գաղափարական առանցքը քրիստոնեական հավատը նոր ժամանակների ոգուն եւ բարքերին համապատասխան քարոզելն էր՝ հաշվի առնելով հումանիտար եւ ճշգրիտ գիտությունների ձեռքբերումներն ու զարգացումները:

2. Ահա այսպիսի միջավայրում ձեւավորվեց ու հասունացավ կարդինալ Ժան Դանիելուի կերպարն այնպիսին, ինչպիսին նա հայտնի է որջ աշխարհին՝ իբրև հայրաբան, աստվածաբան, փիլիսոփա եւ եկեղեցական գործիչ:

Ժան Գվենոլե Լուի Մարի Դանիելուն ծնվել է 1905 թ. Նեյի սյուր Սեն քաղաքում՝ քաղաքական գործիչ, նախարար Շառլ Դանիելուի եւ կաթոլիկ հասարակական գործիչ, օրիորդաց Ազատ համալսարանի հիմնադիր Մադլեն Կլամորգանի ընտանիքում: Նախնական կրթությունը ծննդավայրում ստանալուց հետո Դանիելուն սովորում է 1927 թ. ավարտում է Սորբոնի համալսարանի գրականության եւ փիլիսոփայության ֆակուլտետը: Երկու տարի անց՝ 1929 թ., ընդունում է Հիսուսյան միաբանության ուխտը, շարունակում բարձրագույն կրթությունը Լիոնի համալսարանի կաթոլիկ աստվածաբանության ֆակուլտետում, իսկ 1938 թ.՝ ձեռնադրվում քահանա: 1940 թ. զորակոչվելով բանակ՝ երկու տարի անց զորացրվում է եւ 1942 թ. ստանում աստվածաբանության դոկտորի գիտական աստիճան: Այդ նույն տարիներին սկսվում է նրա համագործակցությունն Անրի դը

<sup>5</sup> Խոսքը մասնավորապես Պիոս ԺԲ. պապի՝ 1950 թ. հրապարակված կոնդակից հետո Ֆրանսիայում Փարիզի Ֆուլբրիեր թաղամասի հիսուսական եւ Սուլշուարի դոմինիկյան միաբանության՝ նոր աստվածաբանության կողմնակիցների հալածանքների մասին է: Նրանցից շատերին արգելվեց դասավանդել կաթոլիկ համալսարաններում. նրանք փաստացիորեն գտնվում էին տնային կալանքի տակ:



Լյուբակի հետ՝ իբրև առաջին արդյունք արձանագրելով հանրահայտ “Sources chrétiennes” (Քրիստոնեական սկզբնաղբյուրներ) հայրաբանական բնագրերի հրատարակության շարքը: Ըստ էության՝ այս շարքով է պայմանավորվում կաթոլիկ աշխարհում հայրաբանական ուսումնասիրությունների եւ հայրախոսության վերածնունդը Երկրորդ աշխարհամարտից հետո: 1943 թ. պաշտպանում է դոկտորական ատենախոսությունը՝ “Platonisme et théologie mystique: essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse” (Պլատոնականություն եւ միստիկ աստվածաբանություն. Ս. Գրիգոր Նյուսացու ոգեկանության վարդապետության ուսումնասիրության փորձ): Կարճ ժամանակ անց Դանիելուն ստանձնում է նաեւ նշանավոր “Etudes” պարբերականի խմբագրապետի պաշտոնը, որտեղ աշխատում է մինչեւ 1969 թ.: 1944 թ. նրա ջանքերով եւ գործուն մասնակցությամբ Փարիզի կաթոլիկ համալսարանում բացվում է Վաղ քրիստոնեության պատմության ամբիոն (հետագայում՝ ֆակուլտետ): Հետայսու Դանիելուի գիտական գործունեությունը մեծապես պայմանավորվում է Ֆրանսիայի կաթոլիկ բարձրագույն ամենամեծ այս հաստատության կյանքով. 1962 թ. նա ընտրվում է իր իսկ հիմնած ֆակուլտետի դեկան: Վատիկանի Բ. ժողովի գումարման նախօրեին Հռոմի Հովհաննես ԻԳ. պապի առաջարկով դառնում է ժողովի աստվածաբանական խորհրդատուներից մեկը: 1969 թ., Վատիկանի Բ. ժողովի բարերար ազդեցությամբ, ի շարս *նոր աստվածաբանության* հոսանքի այլ ներկայացուցիչների, Դանիելուն եւս նախ ձեռնադրվում է եպիսկոպոս, ապա եւ ստանում կարդինալի տիտղոս 1969 թ.՝ Պողոս Զ. պապի ձեռամբ:

Սակայն Կաթոլիկ եկեղեցու նվիրապետությամբ այս՝ ինչ-որ իմաստով անսպասելի «բարձրացումը» սրում է Դանիելուի հարաբերությունները Հիսուսյան իր միաբանակից եղբայրների հետ: Խոսքը մասնավորապես 1972 թ. Դանիելուի կողմից Վատիկանի ռադիոյին տրված բավական ծավալուն հարցազրույցի մասին է, որտեղ նա սուր քննադատության է ենթարկում կաթոլիկ վանական հաստատություններում սկսված ճգնաժամը, կարգաթողություններն ու ազատության եւ վանական կարգուկանոնի սխալ ընկալումը: Դանիելուի այս քննադատությունը դիտարկվում է իբրև *հարձակում* Հիսուսյան միաբանության ընդհանուր մեծավոր Պեդրո Առուպեյի դեմ, որն այդ ժամանակ նաեւ Կաթոլիկ եկեղեցու վանական միաբանությանց վանահայրերի ընդհանուր միության ատենապետն էր: Դանիելուի հարաբերություններն ըստ այսմ խիստ սրվում են միաբանակից հիսուսյանների, հատկապես “Etudes” պարբերականի գլխավոր խմբագիր Բռունո Ռիբբի հետ: Ինչ-որ իմաստով հենց այս հակասություններն են հետագայում առիթ դառնում նշանավոր աստվածաբանի մահվան շուրջ ծագած զրույցների համար: Դանիելուն մահանում է 1974 թ. մայիսի 20-ին (սրտի կաթվածից, փարիզյան մարմնավաճառուիներից մեկի տանը): Պաշտոնական տեսակետի համաձայն՝ Դանիելուն դրամական օգնություն էր բերել մարմնավաճառուին՝ վերջինիս ամուսնու դատապաշտպանին փոխանցելու համար: Սակայն Հիսուսյան

միաբանությունն իր հերթին սկսում է նոր դատաքննություն, որի ընթացքում առկա խորհրդավոր լուսությունն ու մեկնաբանությունները մինչ օրս հանելուկային են դարձնում կարդինալ Ժան Դանիելուի մահվան հանգամանքները<sup>6</sup>:

3. Դանիելուի աստվածաբանական հայացքներն ամփոփված են նրա բազմաթիվ մենագրություններում եւ հոդվածներում: Հաշվի առնելով հայրախոսության եւ հայրաբանական ուսումնասիրությունների, ինչպես նաեւ վաղքրիստոնեական պատմության ու գրականության հանդեպ նրա յուրահատուկ, ինքնուրույն մեթոդական մոտեցումը՝ կարելի է նրա աստվածաբանության ամենակարեւոր եւ առանձնահատուկ գծերից մեկը համարել պատմության, այսինքն՝ քրիստոնեության պատմության աստվածաբանական մեկնաբանությունը: Այս իմաստով հատկապես անհրաժեշտ է շեշտել «ի լրումն ժամանակի» հասկացության նրա քրիստոսաբանական ընկալումը: Այլ խոսքով՝ Դանիելուն քրիստոսակենտրոն հայեցակետից ելնելով է բացատրում պատմության խորհուրդն ու իմաստը քրիստոնյայի համար<sup>7</sup>:

Դանիելուի մյուս կարեւոր ներդրումը վաղքրիստոնեական ու հայրաբանական աստվածաբանության եւ ոգեկանության արդիական մեկնաբանությունն էր՝ “nouvelle théologie”-ին բնորոշ մեթոդական մոտեցմամբ ու գաղափարական նպատակայնությամբ: Պատմական հղացք ու համատեքստ ունեցող այս գիտությունների ուսումնասիրությունից Դանիելուն ժամանակակից ընթերցողի համար բխեցնում է արդի քրիստոնեական կյանքի եւ հիմնախնդիրների համար շատ կարեւոր եզրակացություններ, որոնք հետագայում դառնալու էին քրիստոնեական աստվածաբանության պատմության ուսումնասիրողների քննության առարկա<sup>8</sup>:

4. Ստորեւ տալիս ենք նաեւ կարդինալ Դանիելուի մի քանի հիմնական երկերի համառոտ մատենագիտությունը.

1. “Platonisme et théologie mystique: essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse”, Paris, Aubier, 1953.

2. “Sacramentum futuri: études sur les origines de la typologie biblique” (Ապագայի խորհուրդը. ուսումնասիրություններ սուրբգրային տիպաբանության վերաբերյալ), Paris, Beauchesne, 1950.

<sup>6</sup> Այս մասին տես **J. Bogle**, The holy cardinal who died in a prostitute’s home, Catholic Herald, 9/04/2015. **S. Magister**, Fin de la quarantaine pour le cardinal mis à l’écart, www.chiesa.espressonline.it, 12/07/2017. **M. Schmitz**, Despising Jean Daniélou, First Things, 3/14/15:

<sup>7</sup> Տես **A. Guggenheim**, La théologie de l’accomplissement de Jean Daniélou, Nouvelle revue théologique 2006/2 (tome 128), էջ 240-257:

<sup>8</sup> Դանիելուի աստվածաբանական ժառանգության եւ հայացքների ուսումնասիրությունը, կարելի է ասել, նոր-նոր ձեւավորվող մի ձեռնարկ է: Իբրեւ լավագույն օրինակներից մեկը կարելի է նշել հետեւյալ մենագրությունը՝ **M. Nicholas**, Jean Daniélou’s Doxological Humanism: Trinitarian Contemplation and Humanity’s True Vocation, James Clark & Co., 2013:

3. “Bible et liturgie: la théologie biblique des sacrements et des fêtes d’après les Pères de l’Église” (Աստվածաշունչ եւ ծես. Եկեղեցու խորհուրդների եւ տոների սուրբգրային ընկալումն ըստ Եկեղեցու հայրերի), Paris, Éd. du Cerf, 1951.

4. “Essai sur le mystère de l’histoire” (Հստե պատմության խորհրդի մասին), Paris, Éd. du Seuil, 1953.

5. “Dieu et nous” (Աստված եւ մենք), Paris, Grasset, 1956.

6. “Les saints «païens» de l’Ancien Testament” (Հին Կտակարանի սուրբ «հեթանոսները»), Paris, Éd. du Seuil, 1956.

7. “Les manuscrits de la mer Morte et les origines du christianisme” (Մեռյալ ծովի ձեռագրերն ու քրիստոնեության ծագումը), Paris, Éd. du Seuil, 1974.

8. “Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée. 1, Théologie du judéo-christianisme” (Նախանիկիական վարդապետությունների պատմությունից, մաս Ա., Հուդայաքրիստոնեության աստվածաբանությունը), Paris, Desclée, 1974.

9. “Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée. 2, Message évangélique et culture hellénistique aux iie et iiiie siècles” (Նախանիկիական վարդապետությունների պատմությունից, մաս Բ., Ավետարանական պատգամն ու հելլենիստական մշակույթը Բ.-Գ. դարերում), Paris, Desclée, 1961.

10. “L’être et le temps chez Grégoire de Nysse” (Գոյն ու ժամանակն ըստ Ա. Գրիգոր Նյուսացու), Leyde, Brill, 1970.

11. “Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée. 3, Les origines du christianisme latin” (Նախանիկիական վարդապետությունների պատմությունից, մաս Գ., Լատինական քրիստոնեության ծագումը), Paris, Éd. du Cerf, 1978.

Սույն թարգմանությունը Դանիելուի “Dieu et nous” (Աստված եւ մենք) գրքի Ա. գլուխն է, որտեղ նա քննարկում է քրիստոնեության եւ հեթանոսական կրոնների միջեւ առկա տարբերությունների կրոնափիլիսոփայական հիմքերը՝ կրոնների պատմության ուսումնասիրության ֆենոմենոլոգիական տեսանկյունից: Թարգմանության ժամանակ օգտագործել ենք նաեւ գրքի անգլերեն թարգմանությունը՝ “God and the ways of knowing”, Ignatius Press, 1957՝ անհրաժեշտ ճշգրտումների եւ ծանոթագրությունների նպատակով:

## ԿՐՈՆՆԵՐԻ ԱՍՏՎԱԾ<sup>9</sup>

Մարդու եւ Աստծո հանդիպման առաջին նախանշանի արտահայտումն առկա էր հեթանոսական կրոնում: Ժամանակագրական առումով, աստվածաշնչյան կրոնում դրա առաջին դրսեւորումը, նեղ իմաստով, Աբրահամն էր: Ըստ էության՝ կիրառման տեսանկյունից այն նաեւ կրոնի առաջին ընդհանուր ձեւի կրողն էր: Այստեղ նախընտրում ենք «հեթանոսական կրոն» արտահայտությունը «բնական կրոնից»՝ մասնանշելու համար այն իր որոշակի եւ մասնավոր իրականություն մեջ, որ է՝ ոչ աստվածաշնչյան կրոնների ամբողջությունը: Այս կրոնները «բնական» չեն, քանի որ նախեւառաջ չեն արտահայտում Աստծո հայտնությունը բնություն միջոցով՝ իր մաքուր եւ անաղարտ վիճակով, այլ գրեթե միշտ համադրություններ են: Նրանք բնական չեն կարող համարվել նաեւ այն իմաստով, որ պատմականորեն մարդկային ծագում ունեն (մարդիկ, որոնք հենց սկզբից հայտնվեցին մեղքի ու շնորհի աշխարհում):

Այս կրոնների տեղն ու դերը քրիստոնեական տեսանկյունից լուրջ հիմնահարց է, որը, սակայն, շատ քիչ է ուսումնասիրվել<sup>10</sup>: Կարելի է նույնիսկ ասել, որ փողոցում քայլող մարդն այս իմաստով առավել տեղեկացված է... Մեր ժամանակներում շատերի համար այս կրոններն էականորեն չեն տարբերվում աստվածաշնչյան կրոններից: Քրիստոնեական եւ հեթանոսական ծիսակարգերի ու վարդապետությանց միջեւ համանմանություններ գտնելու միջոցով կրոնի պատմության մասնագետները հաճախ քրիստոնեությունը դիտարկում են իբրեւ մարդու կրոնական զարգացման մի փուլ՝ դրանով իսկ ստորակարգելով այն կրոնի պատմության ոլորտում՝ իբրեւ այդ գիտակարգի ճյուղերից մեկը: Առավել հոգեւոր անձինք, ոգեկան ներքին փորձառություն փնտրողներ, հաճախ Ծայրագույն Արեւելքի կրոններում են գտնում հոգեւոր սնունդ եւ հարուստ փորձառություն՝ դրանք գրեթե նույնացնելով քրիստոնյա հեղինակների երկերում առկա գաղափարների հետ ու տարբեր կրոններում (ներառյալ քրիստոնեության մեջ) գտնելով կրոնի «անդրանցական միություն» միեւնույն երեւույթը:

<sup>9</sup> Բնագրում “Dieu des religions”. նպատակահարմար նկատեցինք առավել ընդհանրական խորագրով տալու գլխի վերնագրի թարգմանությունը՝ «Կրոնների Աստված» (ծանոթ.՝ թարգմ.):

<sup>10</sup> Տե՛ս J. Wach, Types of Religious Experience, Chicago, 1951, էջ 3-29:

Մենք կտրականապես դեմ ենք բարեշրջական (evolutionist) ու սինկրետիկ նմանատիպ տեսություններին: Քրիստոնեությունը եւ հուդայականությունը չեն կարող ներկայացվել իբրեւ մարդկություն կրոնական հանճարի զարգացման զրսեւորում, որի՝ համեմատաբար ավելի բարձրակարգ արտահայտումներն են այդ երկու կրոնները: Վերջիններս անդրանցական Աստծո միջամտություն են պատմության մեջ, ով մարդուն ներմուծում է Իրեն առավել մոտ մի ոլորտ: Այս իմաստով, Ռոմանո Գվարդինի<sup>11</sup> հետեւողությամբ, կարելի է հակադրել կրոնն ու հայտնությունը: Աստվածաշունչը վկայում է բոլոր կրոնների մարդկանց հասցեագրվող աստվածային հայտնության մասին:

Հարցը, ըստ էության, այն չէ, թե հնարավոր է ոչ քրիստոնեական կրոններում էլ գտնել քրիստոնեականի նման ոգեկան հարուստ փորձառություն: Կրոնի հնարավորությունների սահմանը մարդկային տվյալներն են: Ըստ որում, դրանք կարող են առկա լինել ինչպես ոչ քրիստոնեական կրոններում, այնպես եւ քրիստոնեության մեջ: Բուդդան եւ Մուհամմեդը կրոնական իրենց հանճարով համեմատելի են Ս. Պետրոսի եւ Կյուրե դ'Արսի (Curé d'Ars)<sup>12</sup> հետ: Բայց մեզ փրկողը ոչ թե կրոնական փորձառությունն է, այլ՝ հավատն Աստծո Խոսքի հանդեպ: Ինչպես մի առիթով գեղեցիկ ձեւակերպել է Ռ. Գվարդինին՝ «Մենք կրոնական նշանավոր անձինք չենք, այլ՝ Աստծո ծառաներ»: Հարցն այստեղ հետեւյալն է՝ փրկության միջոցները տրված են Հիսուս Քրիստոսով ու Նրա հանդեպ հավատով:

Հետեւաբար՝ քրիստոնեության տարրալուծումը եւ դասակարգումը ոչ քրիստոնեական կրոնների հետ պարզապես շփոթություն է: Եվ այնուամենայնիվ, կարելի է արդյոք դատապարտել այդ կրոններն առանց որոշակի տեղեկացվածության: Համենայն դեպս, այդպիսին էր վաղքրիստոնեական մոտեցումը: Դասական փիլիսոփայության այնպիսի գիտակ, ինչպիսին էր Կղեմես Ալեքսանդրացին, զարմանալիորեն բացասական վերաբերմունք ուներ հեթանոսական կրոնի նկատմամբ: Մեր օրերում նույն

<sup>11</sup> Romano Guardini՝ ծնունդով իտալացի, գերմանախոս աստվածաբան-փիլիսոփա (1885-1968 թթ.), հայտնի է հատկապես ծեսին ու քրիստոնեական ոգեկանությանը նվիրված իր գրքերով: Նրա աշակերտների թվում են եղել Յոզեֆ Ռատցինգերը (Բենեդիկտոս ԺԶ.) եւ Խորխե-Մարիա Բերգոլիոն (Ֆրանցիսկոս, Հոմար ներկայիս պապը. ծանոթ.՝ թարգմ.):

<sup>12</sup> Ժան-Մարի-Բատիստ Վիաննի՝ առավել հայտնի իբրեւ Կյուրե դ'Արս (1786-1859 թթ., Curé d'Ars թարգմանվում է «Արս քաղաքի հովիվ»), որով եւ այն ընդհանրացած անվանումն է դարձել կաթոլիկ բոլոր քահանաների ու հովիվների այս հովանավոր սուրբի (ծանոթ.՝ թարգմ.):

այս մոտեցումն առկա է օրթոդոքս բողոքականություն<sup>13</sup> մեջ՝ թերեւս ի հակադրություն լիբերալ բողոքական մտածողության եւ վերջինիս սինկրետիզմի: Կառլ Բարթի համար, օրինակ, հեթանոսական կրոնների աստվածը մարդու կողմից կերտված կուռք է, որի մեջ մարդ պաշտում է ինքն իրեն: Այն պետք է ամբողջությամբ վերացվի՝ տեղ բացելով Աստծո միակ տնօրինությունը հանդիսացող Հիսուս Քրիստոսի հայտնության համար: Հենդրիկ Կրամմերը<sup>14</sup> նույն այս բարթյան մոտեցումն է կիրառում միսիոներական քարոզչության աստվածաբանական ընկալման մեջ՝ հեթանոսությունը դիտարկելով իբրեւ հիմնական խոչընդոտ, որը պետք է ամբողջությամբ վերացվի ու փոխարինվի Հիսուս Քրիստոսի հանդեպ հավատով:

Կաթոլիկ ավանդությունը, հատկապես վերջին հարյուրամյակի ընթացքում, որդեգրել է պակաս ժխտողական մոտեցում. դրա հիմքն այն գաղափարն է, որի համաձայն՝ մարդու բնությունը, թեեւ մեղքով աղավաղված, բայց եւ ամբողջությամբ այլասերված չէ: Այնուամենայնիվ, Եկեղեցին խստորեն դատապարտել է հեթանոսական կրոններում տարածված այլասերումները՝ կռապաշտություն, պանթեիզմ, մանիքեականություն եւ այլն: Դրանք բոլորն էլ, Եկեղեցու տեսակետի համաձայն, առ ոչինչ են՝ Քրիստոսի՝ մեզ հայտնված բարձրագույն ճշմարտության հետ համեմատած: Սակայն, այսուհանդերձ, Եկեղեցին չի ժխտում, որ այդ կրոններում կան նաեւ հոգեւոր իրական արժեքներ՝ ապացույցն այն բանի, որ Աստված երբեք չի դադարել մարդուն օգնելուց՝ իբրեւ ուղենիշ տալով դեպի հոգայականություն եւ քրիստոնեություն տանող ճանապարհը: Գործք Առաքելոց գրքում Ս. Պողոսն ասում է. «Աստված անցյալում բոլոր հեթանոս ազգերին թույլ տվեց, որ գնան իրենց ճանապարհներով: Եվ սակայն նա իրեն առանց վկայության չթողեց, այլ իր բարերարություններին քիչ ձեռքով անձրեւներ տվեց ու պտղաբեր եղանակներ՝ լիացնելով ձեզ կերակուրներով, իսկ ձեր սրտերը՝ ուրախությամբ» (Գործք ԺԴ. 16-17):

<sup>13</sup> Օրթոդոքս բողոքականություն անվանումը որեւէ կապ չունի Օրթոդոքս բյուզանդական եկեղեցական ընտանիքի հետ: Օրթոդոքս անվանումը տրվել է բողոքական բավական ծավալուն շարժմանը, որի հիմնական նպատակն էր պահպանել ուղիղ, օրթոդոքս հավատը՝ ի հակակշիռ բողոքականության ծոցում առաջացած բազմաթիվ աղանդների: Օրթոդոքս բողոքականության հիմնադիր տեսաբաններից է Թեոդոր Բեգա (1519-1605 թթ.) հայտնի աստվածաբանն ու աստվածաշնչագետը (ծանոթ.՝ թարգմ.):

<sup>14</sup> Hendrick Krammer՝ հոլանդացի հայտնի քարոզիչ, միսսիոներական եւ միջեկեղեցական շարժման տեսաբաններից (1888-1965 թթ., ծանոթ.՝ թարգմ.):

Պետք է նաև նշել, որ կրոնի պատմության մասնագետների, հատկապես Գեորգ վան դեր Լյովի<sup>15</sup> եւ Միրկեա Էլիադեյի<sup>16</sup> աշխատությունները մեծապես նպաստեցին այս քրիստոնեական ավանդական մոտեցման ամրապնդմանը: Ըստ այսմ՝ առավել լավ ընկալումը վարդապետությունների եւ ծիսակարգի, որոնք առաջին հայացքից թվում են ստորակարգ ու թերզարգացած հասարակության արտահայտումներ, ցույց տվեց, որ դրանք, ընդհակառակը, հաճախ յուրօրինակ եւ ինքնատիպ կրոնի դրսևորումներն են: Հեթանոսները, արեւի կամ փոթորկի Աստծուն պաշտելիս, ոչ միշտ են այդ երկրպագությունն ընկալել բնական երեւույթի իմաստով: Ըստ Էլիադեյի արտահայտության՝ դրանք նրանց հայտնվել են իբրև *hierophanie*-ներ՝ սրբազան հայտնություններ, այսինքն՝ միատիկ գորություն հայտնություններ, եւ հենց այս վերջիններս են նրանց կողմից արժանացել երկրպագության<sup>17</sup>: Անշուշտ, անհնար է տարբերակել, թե այս հավատալիքներին ի՞նչ չափով են խառնված եղել կռապաշտությունն ու բազմաստվածությունը: Դրանք գրեթե միշտ թունավորված են եղել կռապաշտությամբ, ինչը, սակայն, չի բացառում ճշմարիտ Աստծո որոշակի ճանաչողությունն ու պաշտամունքը:

Ինչպե՞ս, ուրեմն, բացատրել այս արժեքների առկայությունը հեթանոսական կրոններում: Հենց այս հարցն է իմաստավորում «կրոնների պատմություն» առարկայի աստվածաբանական բովանդակությունը՝ փրկության պատմության մեջ կրոնների պատմության տեղը: Ահա ա՛յս է քրիստոնեական տեսանկյունից հարցին մոտենալու ճիշտ ձևը: Վաղ Եկեղեցու հայրերն արդեն առնչվել էին այս խնդրին, եւ նրանց պատասխանը խտացած է այսպես կոչված «փոխառությունների» տեսության մեջ: Հեթանոսական կրոններում առկա ճշմարտությունները դիտարկվել են իբրև Հայտնությունից՝ Մովսեսից կամ Ավետարաններից արված փոխառություններ: Ինչպիսին էլ լինեն անցյալում եղած ազդեցությունները, պարզ է, որ այսպիսի մեկնաբանությունն անընդունելի է: Ավելին՝ իրենց տեսությունները հիմնավորելու համար Եկեղեցու հայրերն ստիպված էին փաստերը հիմնել ժամանակագրական կամայական ենթադրությունների վրա:

<sup>15</sup> Gerardus van der Leeuw՝ հոլանդացի պատմաբան եւ կրոնի փիլիսոփայության մասնագետ (1890-1950 թթ.): Հայտնի է հատկապես կրոնի ուսումնասիրության ֆենոմենոլոգիական իր մեթոդի կիրառությամբ (ծանոթ.՝ թարգմ.):

<sup>16</sup> Mircea Eliade՝ ռումինացի հայտնի փիլիսոփա, կրոնագետ եւ գրող (1907-1986 թթ.): Համարվում է կրոնների պատմության նորագույն մեթոդի հիմնադիրներից մեկը (ծանոթ.՝ թարգմ.):

<sup>17</sup> Stéu “Traité d’histoire des religions. Morphologie du sacré”, Paris, 1949, էջ 145:

ԺԹ. դարում ընդհանրացած «նախնական հայտնություն» տեսությունը կապված է Լամբների անվան հետ<sup>18</sup>: Հեթանոսական կրոններում առկա ճշմարտությունները, ըստ այսմ, դիտարկվում էին իբրև դրախտում Ադամին տրված դրական հայտնություն<sup>19</sup> մնացորդներ: Հայր Վ. Շմիդտը<sup>20</sup> փորձեց գիտականորեն հիմնավորել այս տեսությունը՝ իր փաստարկը հիմնելով մշակույթի պարզունակ բնույթի եւ դրանից ածանցված կրոնի մաքրություն՝ իր կարծիքով հայտնաբերված կապի վրա: Բայց տեսությունը չգրիմացավ վան դեր Լյովի քննադատությունը<sup>21</sup>: Հարցի բազմակողմանի քննությունն ավելի ուշ իրականացրեց Շմիդտի աշակերտը՝ Ֆրից Բորնմանը<sup>22</sup>: Ինչպիսին էլ որ լինի Աստվածաշնչում վկայված նախնական հայտնության մնացորդը, դժվար է այն կապել տարբեր կրոններում առկա ու սիոված ճշմարտությունների հետ: Ավելին՝ անհնար է Ադամի եւ Աբրահամի միջև վերականգնել մարդկության պատմության միջոցով անցնող նախնական, հնագույն պատմությունը:

Այնուամենայնիվ, Աստվածաշունչը մեկ այլ լուծում է առաջարկում: Հին Կտակարանում ազդարարվում է, որ դրական տարբեր հայտնություններին բացի, Աստված նախախնաբար բազմիցս Իրեն հայտնել է բնություն մեջ: Սաղմոսերգուն վկայում է. «Երկինքը պատմում է Աստծո փառքի մասին... չկան բառեր, ոչ էլ խոսքեր, դրանց հնչյունները լսելի չեն: Ողջ երկիրն է բռնել ձայնը նրանց, եւ մինչեւ աշխարհի ծայրն են հասել խոսքերը նրանց» (Սաղմ. ԺԸ. 1-5): Արդ, Աստծո խոսքը տարածվել է ողջ տեսանելի աշխարհում: Եվ միայն անզգամն է իր մտքում ասում, որ

<sup>18</sup> Hugues-Félicité Robert de Lamennais (1782-1854 թթ.)՝ ֆրանսիացի հոգեւորական, փիլիսոփա, գրող եւ քաղաքական գործիչ: Նրա անվան հետ է կապվում “révélation primitive” եզրը (ծանոթ.՝ թարգմ.):

<sup>19</sup> Կաթոլիկ աստվածաբանության համաձայն՝ Հայտնությունը ներկայանում է երեք հիմնական կողմով՝ ա. բնական օրենքի ճշմարտություն, բ. հավատի խորհուրդ, գ. դրական նախանշումներ, այսինքն՝ աստվածային պաշտամունքի նախնական տարրեր: Դանիելյոի օգտագործած արտահայտությունը նկատի ունի երրորդ կետը (ծանոթ.՝ թարգմ.):

<sup>20</sup> P. W. Schmidt (1868-1954 թթ.)՝ ավստրիացի կաթոլիկ քահանա, լեզվաբան, մարդաբան եւ ազգագրագետ: Կրոնների պատմության մեջ նա հայտնի դարձավ իր տասներկու հատորանոց աշխատությամբ՝ “Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie” (Աստծո գաղափարի ծագումը. Պատմաքննական եւ պոզիտիվ ուսումնասիրություն), 1912-1955, Aschendorff, Münster (ծանոթ.՝ թարգմ.):

<sup>21</sup> Տե՛ս “Religion in Essence and Manifestation”, New York: Macmillan and Co., 1938, էջ 157:

<sup>22</sup> Տե՛ս նրա ուսումնասիրությունը “P. W. Schmidts Vorlesungen über den Entwicklungsge danken in der ältesten Religionen”, Anthropos, 1954, էջ 670-732: Ֆրից Բորնմանի գրչին է պատկանում նաեւ Դանիելյոի “Dieu et nous” գրքի գրախոսականը՝ F. Bornemann, Anthropos, Bd. 53, N 314 (1958), էջ 641-642:



չկա Աստված (Հմմտ. Սաղմ. ԾԲ. 1): Աստծո այս տիեզերական հայտնութ-  
յունը նկարագրված է Հոբի գրքում (ԼԸ. 39), իսկ Ծննդոց գիրքը ներ-  
կայացնում է ասվածի հաստատումը՝ տիեզերական շրջագծերի, աստղերի  
շարժման եւ եղանակների փոփոխություն միջոցով՝ Աստծո՝ Նոյին տրված  
հավատարմության ուխտի նշանը (Հմմտ. Ծննդ. Ը. 12): Հին Կտակարա-  
նը նաեւ վկայում է, որ Իսրայելին ազգությունը կամ կրոնով չպատկա-  
նողները, այլ խոսքով՝ անհավատները, ճանաչում եւ երկրպագում էին  
ճշմարիտ Աստծուն: Այսպես՝ Նոյը, ջրհեղեղից հետո զոհասեղան կառու-  
ցելով, ըստ Սուրբ Գրքի, զոհաբերության շնորհիվ վայելում էր Աստծո  
բարեհաճությունը: Նույնը կարելի է ասել նաեւ Աստծո հետ ընթացող  
Ենոքի (Հմմտ. Ծննդ. Ե. 24), Մելքիսեղեկի՝ Էլոհիմի քահանայի եւ ամե-  
նագոր Աստծո սպասավորի մասին, որի զոհաբերությունը Ս. Պատարագի  
ժամանակ ներկայացվում է իբրեւ Քրիստոսի նախորինակ, Ղովտի՝ Աբ-  
րահամի եղբորորդու մասին, որը նույնպես ծանոթ էր հրեական կրոնին,  
բայց Մովաբում բնակվող քրիստոնյաները Դ. դարում նրան համարում  
էին սուրբ՝ անունը մեկընդմիջտ ներառելով «Յայանաուրք»-ում, Սաբբա-  
յի թագուհու մասին, որին Քրիստոս համարեց վերջին օրերին անհավատ  
հրեաների դատավոր, վերջապես Հոբի՝ Եդոմի պատվելի իմաստունի մա-  
սին, որին սրբազան հեղինակը ներկայացնում է իբրեւ հեթանոս, բայց  
որը ճշմարիտ կրոնի կրողն էր<sup>23</sup>:

Նոր Կտակարանում այս մոտեցումն առավել հստակ է. հեթանոսնե-  
րին բարի լուրի ավետումը վկայում է, որ Աստված նրանց երբեք չի լքել,  
եւ հենց այդ պատճառով նրանք իրենց անհավատություն համար չպետք  
է մեղադրվեն: Գործք Առաքելոց գրքում Պողոսը դիմում է աթենացի-  
ներին. «Մեկ արյունից ստեղծեց մարդկանց բոլոր ազգերը, որ բնակվեն  
ամբողջ երկրի վրա, հաստատեց նախակարգյալ ժամանակները եւ դրեց  
նրանց բնակության սահմանները, որ փնտրեն Աստծուն ու խարխափե-  
լով թերեւս գտնեն նրան. թեեւ նա մեզնից յուրաքանչյուրիցս հեռու չէ»  
(Գործք ԺԷ. 26-27): Աստծո նախախնամությունը, հետեւաբար, հասնում  
է բոլոր ազգերին, եւ նախախնամության միջոցով ամեն մարդ կարող է  
հասնել աստվածճանաչողության: Բայց դրանից հետո նույնիսկ նրանք,  
առանց դրական հայտնության, իրենց էլի անօգնական էին զգում: Ահա  
թե ինչու Աստծո մասին նրանց գաղափարները մշուշոտ եւ անորոշ էին<sup>24</sup>:

<sup>23</sup> Տե՛ս J. Daniélou, Les saints païens de l'Ancien Testament, Paris, 1956:

<sup>24</sup> Տե՛ս B. Gartner, The Areopagus Speech and Natural Revelation, Uppsala: C. W. K. Gleerup, 1955:

Արդեն իսկ Լյուստրա քաղաքում այն հեթանոսներին, որոնք կամենում էին իրեն երկրպագել, Պողոսը նույն ցուցումն է տալիս. «Նա անցյալ ժամանակներում բոլոր հեթանոս ազգերին թույլ տվեց, որ գնան իրենց ճանապարհներով: Եվ սակայն Նա իրեն առանց վկայության չթողեց, այլ իր բարերարությունները երկնքից ձեզ անձրեւներ տվեց ու պտղաբեր եղանակներ՝ լիացնելով ձեզ կերակուրներով, իսկ ձեր սրտերը՝ ուրախությամբ»: Եվ այս ասելով՝ հազիվ հանդարտեցրին ժողովրդի բազմությունը, որ իրենց զոհ չմատուցեն, այլ յուրաքանչյուրը գնա իր տեղը» (Գործք ԺԴ. 15-17): Իրողությունը, որ Աստված իրեն պարբերաբար հայտնում է ազգերին, կարելի է գտնել անձրեւի ու բերքի հաճախականության մեջ, որը, ինչպես արդեն նշեցինք, տիեզերական ուխտի նշանն է: Ուշագրավ է, որ հեթանոսական կրոնի հիմքերը, ըստ էության, բնություն մեջ առկա աստվածաճանաչողությամբ են պայմանավորված, որոնք իրենց հերթին արտահայտվում են եղանակներով նշվող տոնախմբություններով:

Առ Հռոմեացիս թուղթն առավել մասնավորեցնում ու շեշտում է անտեսանելի Աստծո հայտնությունը տեսանելի գործերում (Հմմտ. Հռոմ. Ա. 20): Պողոսը շեշտում է մարդկանց պատասխանատվությունն առ այն, որ «ճանաչեցին Աստծուն, բայց իբրև Աստված չփառավորեցին կամ գոհություն չմատուցեցին Նրան, այլ իրենց մտածումների մեջ նանրացան, եւ նրանց սրտերը անմտությամբ խավարեցին: Իրենք իրենց իմաստունների տեղ էին դնում եւ հիմարացան: Եվ անեղծն Աստծո փառքը փոխեցին՝ այն նմանեցնելով մարդու եղծելի պատկերի եւ թռչունների եւ չորքոտանիների եւ սողունների» (Հռոմ. Ա. 21-23):

Այս կռապաշտությունը հենց այն տիեզերական հայտնության մեղսական հետընթացն էր, որի միջոցով մարդ կարող էր հասնել ճշմարիտ Աստծո ճանաչողությանը: Ավելին՝ այդ է նաեւ Վատիկանի Բ. ժողովի վարդապետությունն ընդդեմ Ֆիզիկոստական ու պահպանողական սխալ հայացքների: Աստծո ճանաչողությունը հասանելի է յուրաքանչյուր մարդու<sup>25</sup>:

Առ Հռոմեացիս թուղթը եւս մի կարեւոր գաղափար է առաջադրում՝ հաստատելով, որ Աստված իրեն հայտնում է ոչ միայն տեսանելի աշխարհի ձայնի, այլ նաեւ բարոյական գիտակցության միջոցով. «Եվ ուրեմն հեթանոսները, որ օրենք չունեն, բնականորեն են օրենքի գործերը կատարում. նրանք, օրենք չունենալով, իրենք իրենց համար իսկ օրենք

<sup>25</sup> Տե՛ս P. d'Elia, Il Concetto di Dio in alcuni antichi testi cinesi, Revista degli Studii orientali, 1954, էջ 128:

են: Նրանք ցույց են տալիս, թե Աստծո օրենքի պահանջները գրված են իրենց սրտերում՝ իրենց խղճի վկայությունները եւ իրենց խորհուրդների մեջ միմյանց մեղադրելով կամ արդարացնելով» (Հռոմ. Ա. 14-15): Այսպիսով, առկա են ոչ միայն Սինայում Մովսեսին տրված գրավոր քարե տախտակները. աստվածային կամքն Աստծո մարմնով՝ Ս. Հոգով փորագրված է նաեւ մարդկային սրտի վրա: Բարոյական օրենքի բացարձակությունը միջոցով մարդ կարող է ճանաչել իր եւ իր բնության գոյությունը, որով միայն ի գործ է դառնում բացարձակ հնազանդությունն այնպես, որ բարոյական օրենքին հետեւողությունն արտահայտում է պաշտամունքին պատրաստ կամքը:

Սուրբգրային այս բոլոր տեղիներից ծագում է հեթանոսական կրոնների բնույթի վերաբերյալ մի վարդապետություն: Նախքան Մովսեսը եւ Հիսուս Արիստոս՝ Աստված բոլոր մարդկանց հետ խոսեց տիեզերքի եւ խղճի միջոցով: Ս. Պողոսը հաստատում է, որ հեթանոսական կրոնները հենց այս առաջին հայտնությունն արդյունքն են: Սակայն դրանք մարդկության կողմից ընկալվելով (մարդկություն, որի միտքն ու խիղճն ազատացած էին ադամական մեղքի հետեւանքով, որին պակասում էր դրական հայտնություն եւ ներքին, ներգործուն շնորհի օգնությունը, եւ որը, սակայն, զրկված էր գերբնական աջակցությունից)՝ բախվում են որոշակի դժվարությունների եւ ամբողջությամբ չեն թափանցում մարդկանց հոգիներից ներս: Այնուամենայնիվ, ոմանք կարողացան դրանք ընդունել. ահա թե ինչու հենց նրանք էլ ընդունվեցին Աստծո կողմից, իսկ ոմանց անտարբերությունն էլ պարզապես դատապարտվեց: Փաստ է, որ մարդը միշտ փնտրում է այդ հայտնությունը՝ անընդհատ կորցնելով այն: Այնպես որ հեթանոսական կրոնները նման են տիեզերական հայտնության ճառագայթների, որոնք բեկվում են մեղքով ապականված մարդկության միջով անցնելիս՝ այդպես էլ չկարողանալով նրան լուսավորել դրական հայտնությամբ: Հասկանալի է այժմ, թե ինչու, է. Բրունները<sup>26</sup> խոսքով, սխալը միշտ միախառնված է ճշմարտությանը: Այնուամենայնիվ, այս տիեզերական հայտնությունը, որի աղճատված նշաններն են հեթանոսական կրոնները, նույնպես անկատար ու պակասավոր է: Մովսիսական եւ քրիստոնեական հայտնություններն անասելիորեն գերազանցում են այն, քանի որ վերջինս ներկայացնում է հայտնության պատմության ար-

<sup>26</sup> Emil Brunner (1889-1966 թթ.)՝ շվեյցարացի բողոքական աստվածաբան, օրթոդոքս բողոքականության հիմնադիրներից: Կառլ Բարթի ամենամտերիմ ընկերներից ու համախոհներից էր՝ պաշտպանելով լիբերալ բողոքականության դեմ նրա քննադատությունները (ծանոթ.՝ թարգմ.):

դեն անցած շրջանը: Բայց եւ կասկածելի է, թե ի՞նչն է հնարավոր դարձնում հեթանոսական կրոններն անկատար համարելը: Դրանք ամենից առաջ փրկագործութեան պատմութեան մի շրջանի անպետք մնացորդներ են, որոնք այլեւս մեզ չեն պատկանում: Դրանց մակարդակի վրա մնալն իսկ մեղք է: Ահա այս իմաստով է, որ դրանք կարող են մասամբ ճիշտ, բայց եւ անընդունելի լինել: Բուդդան, Զրադաշտը եւ Կոնֆուցիոսը կարող են Քրիստոսի նախընթացները համարվել: Բայց, ինչպես ցույց է տվել Գվարդինին, նախընթացի գործառույթն է ինքն իրեն խաղից դուրս հայտարարելը, երբ հայտնվում է նա, ում սպասում էին բոլորը: Եվ եթե նախընթացը չի հաջողում, ապա դառնում է թշնամի:

Մինչ այս պահը փորձում էինք սահմանել հեթանոսական կրոնների տեղն ու դերը քրիստոնեությունից տեսանկյունից: Նշեցինք, որ դրանք միաժամանակ ունեն դրական կողմեր եւ հիմնարար բացեր: Ահա այս երկու կետն է անհրաժեշտ քննել ստորեւ: Նախ՝ ի՞նչ են պատմում մեզ հեթանոսական կրոնները ճշմարիտ Աստծո մասին, եւ երկրորդ՝ որո՞նք են խորքային այն երկիմաստությունները, որոնցով բնորոշվում են այդ հաստատումները: Այս իմաստով բավական կարեւոր է կրոնի ֆենոմենոլոգիական ուսումնասիրության մեթոդի ներդրումը, մասնավորապես արժեքավոր են Մ. Էլիադեյի եւ Վան դեր Լյովի աշխատությունները: Վերջիններս անցած երկու դարերի ընթացքում հավաքված ծավալուն նյութից առանձնացրին այն ընդհանրական կառուցվածքները, որոնց հիման վրա այժմ հնարավոր է դարձել նկարագրել կրոնի հիմնական ձեւերն ու դրսևորումները:

Տիեզերական-բնական կրոնի առաջին հատկանիշն այն է, որ Աստված, ինչպես նշում է Պոդոս առաքյալը առ Հռոմեացիս թղթում, ճանաչելի է տիեզերքում՝ տեսանելի իրերի միջոցով: Այսպիսով, ամբողջ տիեզերքը ձեռք է բերում խորհրդանշական իմաստ: Տիեզերքը կազմող իրականությունները՝ աստղերը եւ դրանց ընթացքի պարբերականությունը, լեռն ու դրա մեծությունը, ցողը եւ դրա օրհնությունը, բոլորն էլ սրբազան հայտնություններ են (*hierophanie*), տեսանելի իրականություններ, որոնցից յուրաքանչյուրի միջոցով հայտնվում է Աստծո որեւէ հատկություն: Այս հայտնությունն ունի նաեւ մետաֆիզիկական (բնագանցական) նշանակություն՝ գոյի ընդհանրական համանմանության մեջ (*analogie*), որի համաձայն՝ ամեն գոյություն մասնակցություն է Աստծո բնությանը եւ Նրա հետքն է կրում իր վրա: Աշխարհը, այսպիսով, մի

գիրք է, որ մեզ պատմում է Աստծո մասին, եւ հեթանոս մարդկութեանը հասանելի էր միայն ու միայն ա՛յս գիրքը:

Գիտելիքի այսպիսի խորհրդանշական, սիմվոլիկ բնույթը հաճախ կամայական ու հեքիաթային է թվում դեղուկտիվ մեթոդի նախանձախնդրութեամբ կերտված ժամանակակից ուսցիտնալիզմին: Սակայն կրոնի ֆենոմենոլոգիան ի զորու եղավ վերականգնելու դրա իմացաբանական որոշ արժեքներ: Մատնանշվեցին նույն սիմվոլների (հուր, խավար եւ ցող) ունեցած իմաստային նմանութունները: Այսպիսով, շատ դեպքերում խոսքը խորհրդանշանի ու դրա առարկայի միջեւ առկա օբյեկտիվ փոխհարաբերութեան եւ ոչ թե պատահական մեկնութեան մասին է: Խորհրդանիշը կատարյալ օբյեկտիվ գիտելիքի միջնորդ է: Ավելին՝ Յունգի՝ ենթագիտակցականի հոգեբանութունը ցույց տվեց, թե ինչպես է սիմվոլիզմի օբյեկտիվ արժեքը կապված նույնիսկ ոգու կառուցվածքի հետ, քանի որ խորհրդանիշերն արտահայտում են մշտական՝ ինտելեկտուալ եւ զգայական բնույթի բովանդակութուն:

Այս սրբազան հայտնութուններից մի քանիսը կարելի է դիտարկել Մ. Էլիադեյի գրքի շնորհիվ<sup>27</sup>: Օրինակ՝ Օվկիանիայի, Ջինաստանի, Հնդկաստանի, Իրանի եւ Հունաստանի բազմաթիվ կրոններում երկինքը կարեւորագույն տեղ է զբաղեցնում՝ հանդես գալով իբրեւ գերագույն աստծո նշան: Հնադարյան մարդու համար երկինքն ունի անդրանցականութեան եւ անհասանելի ու փակ աշխարհի իմաստ, որտեղ ինքը երբեք չի կարող մուտք գործել: Ավելին՝ ի հակադրութուն երկրավոր իրերի եւ հատկապես մթնոլորտի փոփոխականութեան՝ երկինքը մարդուն տալիս է անփոփոխ շարժման ու հավիտենականութեան խորհուրդը: Ի վերջո, երկինքն է լույսի ու անձրեւի խորհրդավոր աղբյուրը, արարիչ Աստծո հզորութեան եւ պտղաբերութեան խորհրդանիշը:

Երկնային ձևերի շարքում արեգակն ունի գերակա դիրք. արդեն քաջածանոթ է արեւի պաշտամունքին տրված կարեւորութունն ինկերի կրոնում եւ միթրայականութեան մեջ: Արեւի պաշտամունքով է փակվում նաեւ հռոմեական հեթանոսութունը: Արեգակը հանդես է գալիս իբրեւ ուժ, որը խավարը վերածում է լույսի՝ այդ իմաստով խորհրդանշելով աստվածութունը՝ որպես գիտելիքի աղբյուր: Այն նաեւ տիեզերքին կյանք տվող սկզբունքն է, որով Աստված հայտնվում է իբրեւ կենսատու աղբյուր: Լուսնի սրբազան հայտնութունը նույնպես աղբյուր է և պտղաբերութեան եւ արգասաբերութեան ուժերի հետ: Լուսինը նաեւ

<sup>27</sup> Stü “ Traité d’histoire des religions”, Paris: Payot, 1949:

առավել սերտորեն է առնչվում բուսական առատությունը եւ բուսական աշխարհին: Հաճախ դիտարկվել է նրա հարաբերակցությունը ջրի եւ օձի հետ, իսկ նրա հովանավորչական բնույթը, որով տարբերվում է արեգակից, ընկալվել է իբրեւ աստվածային պաշտպանություն ներկայություն:

Ամեն կրոնում փոթորիկն ունի կրոնական գերակա երանգ: Նույնիսկ ժամանակակից մարդու համար նրա մոտալուտ գալուստն ուղեկցվում է սրբազան երկյուղով, ինչը երբեմն կապված է փոթորկի ներկայացրած վտանգով, չնայած գյուղական վայրերում դրա վերահաս վտանգի դեպքում կանայք հաճախ խաչակնքում են: Ըստ էության՝ փոթորկի մեջ առկա տարբեր տարրերը՝ մութ ամպեր, կայծակ, որոտ, ներկայանում են, իրենց ներչնչած սարսափով հանդերձ, իբրեւ աստվածային բարկություն սրբազան հայտնություններ (hierophanies), այսինքն՝ Աստծո գոյություն ու ներկայություն կենտրոնացված դրսեւորում, ինչը մարդն ընդունակ է տանելու եւ նույնիսկ դրան մոտենալու: Ամբակում մարգարեն փոթորկի խորհրդաբանություն է ներկայացնում Յահվեի հայտնությունը.

«Քեզ կրեսնեն ժողովուրդները (երբ.՝ լեռները)

եւ երկունքի ցավեր կունենան.

դու եւ հասարարում ջրերի ընթացքը:

Անդունդները ձայն րվեցին ասարիկ բարձրությամբ:

Բարձրացավ արեգակը, եւ լուսինը կանգնեց իր րեղում:

Քո նետերը կթոչեն լույսի մեջ,

եւ Քո զենքերի փայլը կլինի փայլարակումների պես» (Ամբ. Գ. 10-11)<sup>28</sup>:

Տիեզերական խորհրդապաշտությունը վերաբերող աստվածաշնչյան օրինակները սրանով չեն սահմանափակվում: Ըստ էության՝ սա արտահայտում է հայտնությունների հաջորդականությունը, որոնք ոչ թե ոչնչացվում, այլ իրենց նախորդ արժեքներով ներառվում են առկա հայտնության մեջ: Քրիստոս չքանդեց օրենքը, այլ ընդհակառակը, լրացրեց այն: Ուրեմն՝ դրանից առաջ էլ, օրենքը ոչ թե քանդեց, այլ լրացրեց տիեզերական կրոնը: Զատիկի, Պենտեկոստեի ու Տաղավարահարաց հրեական տոները փոխարինելու եկան երկրագործական տոնախմբություններին, եւ Եղիայի աշակերտները փոխարինեցին Կարմեղոս լեռան վրա եղած Աստարտե դիցուհու քրմուհիներին: Քրիստոնեությունն առանց երկմտան-

<sup>28</sup> Հմմտ. նաեւ J. Daniélou, Essai sur le mystère de l'histoire, Ed. du Seuil, Paris, 1953, էջ 150-164:

քի ընդունեց ձմեռային գիշերահավասարի «Անհաղթ արեգակի ծնունդ» (*Natali Solis invicti*) տոնն իբրև Քրիստոսի Ծննդյան հիշատակություն՝ դրանով իսկ ցույց տալով, որ Քրիստոս է նոր արարչության հավիտենապես ծագող արեգակը, որտեղ, ըստ Հայտնություն գրքի, «քաղաքին պետք չէին արեգակ ու լուսին, որպեսզի լուսավորեն այն, քանզի Աստծո փառքն էր լուսավորում այն» (Հայտն. ԻԱ. 23):

Այս ամենը սերտ կապ ունի մյուս երկու սրբագան Հայտնությունների հետ, որոնց անդրադառնում ենք ստորև: Առաջինը լեռան պատկերի Հայտնությունն է: Մ. էլիազեն ուշագրավ կերպով է վերլուծում այս պատկերը. «Ոչինչ այնքան անմիջական եւ ինքնիշխան չէ իր զորության մեթոդականության մեջ, այնքան վեհ ու սարսափելի, որքան՝ հսկա լեռը: Այն հայտնվում է իբրև մարդու անպատրաստ վիճակն անդրանցնող մի բան, իբրև բացարձակ գոյության ձև: Նրա դիմադրությունը, իներցիան, չափերը, նույնիսկ տարօրինակ ձևերը մարդկային չեն, եւ վկայում են մի բանի ներկայության մասին, որը չլացնում, սարսափեցնում, գրավում ու հմայում է»<sup>29</sup>:

Եվ հետաքրքիր է, որ հեթանոսական կրոնում կարեւոր տեղ զբաղեցնող լեռն Աստվածաշնչում Աստծուն բնորոշելու համար ընտրված խորհրդանշաններից մեկն է: Այս անունով է այն վկայակոչվում Երկրորդ Օրենք գրքում՝ Մոսեսի օրհներգության մեջ. «Լեռը, որի գործերը ճշմարիտ են, եւ նրա ուղիները՝ օրինավոր: Աստված հավատարիմ է, եւ Նրա մեջ անիրավություն չկա, Տերն արդար է ու անարատ» (Բ. Օր. ԼԲ. 4): Բնագիրն ինքնին այս խորհրդանշանին նոր նշանակություն եւ իմաստ է հաղորդում. խորհրդանշանը համապատասխանում է Աստծո ճշմարտությանը (եբր.՝ *emet*): Աստվածաշնչում ճշմարտությունը ոչ թե Աստծո կողմից մարդու բանականության լուսավորման իրողությունն է, այլ այն, որ մարդն այդ ճշմարտությանը կարող է ապավինել իր ամբողջ ուժով: Սա չափազանց կարեւոր է. ճշմարտության վերաբերյալ աստվածաշնչյան ընկալումը հենվում է ոչ թե արդեն հայտնի որեւէ բանի առկայության (ինչպես որ է հույների պարագայում, որտեղ ճշմարտության խորհրդանիշը լույսն է), այլ այն փաստի հաստատունության վրա, որն ընձեռում է իմանալու եւ ճանաչելու հնարավորությունը:

Նոր Կտակարանն իր հերթին այս փոխաբերույթը կիրառում է Քրիստոսի համար. Ս. Պողոս առաքյալը վկայում է. «Վեմն ինքը՝ Քրիստոս էր» (Ա. Կորնթ. Ժ. 4): Այսպիսով, փոխաբերույթը նոր իմաստ ու նշա-

<sup>29</sup> Անդ, էջ 190:

նակուլթյունն է ձեռք բերում՝ գերազանցելով նախորդներին: Այժմ Քրիստոսի անձն է դառնում վեմը, լեռը՝ այն աստիճան, որ դրա վրա է հենվում Եկեղեցու նոր արարչուլթյունը, հաստատունն եւ անխախտ մի վեմ, որի վրա է հիմնված Եկեղեցու ողջ կառույցը: Նրանից է կախված նաեւ առաքյալների ու մարգարեների հիմքը: Իսկ դրանցից վեր տարածվում է կենդանի հոգիներից բաղկացած Հոգու տաճարը, որտեղ եւ բնակվում է Սուրբ Երրորդուլթյունը. «...որի մեջ դուք էլ նրա հետ կառուցվում եք որպես բնակարան Աստծո՝ Սուրբ Հոգու միջոցով» (Եփ. Բ. 22):

Մեկ այլ՝ զուգահեռ զարգացող խորհրդանիշ է անձրեւը: Հեթանոսական կրոնում չորացած հողին կյանք եւ ուրախուլթյուն պարգեւող ու երկար սպասված ցանկալի անձրեւն Աստծո օրհնուլթյունն էր: Այն աղերսվում էր լիալուսնի հետ, որը եւ փոխանցում էր արեւից ստացած ճառագայթները: Աստվածաշունչը, սակայն, այս խորհրդանիշն օգտագործում է հոգեւոր օրհնուլթյան իմաստով՝ *“et nubis pluant iustum”* - «ամպք ցօղեն զարդարուլթիւն» (Ես. ԽԵ.), մասնավորապես, ըստ Աստծո խոսքի, համեմատելով անձրեւի կենսաբեր հատկուլթյան հետ. «Ինչպես որ, ասեմք, երբ անձրեւ կամ ձյուն է իջնում երկնքից եւ կրկին այտեղ չի վերադառնում, քանի դեռ չի ոռոգել երկիրը, չի ծլեցրել ու պտղաբերել այն, սերմանողին սերմ եւ ուտելու հաց չի տվել, այդպես էլ պիտի լինի իմ խոսքը, որ ելնում է իմ բերանից» (Ես. ԾԵ. 10-11): Իսկ Դիոնիսիոս Արեոպագացին, Աստծո անունները թվարկելիս, գրում է. «Նա արեւն է, աստղը եւ հուրը, ջուրը, քամին ու ցողը, ամպը, նախօրինակ քարը եւ վեմը, քանի որ նա ամեն ինչ է ու ոչինչ»<sup>30</sup>:

Ինչպես որ տիեզերական կրոնը ճանաչում է Աստծուն աշխարհում՝ Նրա հայտնուլթյան միջոցով, այդպես եւ բնական իրողուլթյունների մակարդակով պատկերում է Նրա ներգործուլթյունը: Այս իմաստով Նա, ըստ էուլթյան, տիեզերքի Տիրակալն է, քանի որ Նա՛ է դրա հաստատիչն ու խնամարկուն: Մարդը բնական աշխարհի մի մասն է, եւ ինչ որ ակնկալում է Աստծուց՝ իբրեւ իր կրոնի առարկա, երկրային բարեկեցուլթյունն է: Ննջեցյալների աշխարհը ներկայանում է իբրեւ խորհրդավոր, անիրական մի լուսապսակ, որը շրջափակել է տիեզերական կյանքի ոլորտները: Այնուամենայնիվ, հենց այս վերջիններս են ինքնուրույն իրակաուլթյուն, քանի որ մեկ այլ ներկայից առավել լավ կյանքի սպասումը

<sup>30</sup> «Յաղագս աստուածային անուանց», 1, 6 (հղումն ըստ գրաբար թարգմանության՝ “The Armenian Version of the Works attributed to Dionysius the Areopagite”, ed. by Robert W. Thomson, Lovanii, in Aedibus E. Peeters, 1987, էջ 134-135. ծանոթ.՝ թարգմ.):



ծագում է միայն անձնական բարեպաշտության առանձին բնորոշում՝ այն էլ այնքանով, որքանով վերաբերում է հեթանոսությանն ինքնին: Եվ միայն քրիստոնեությունն է դրան տալիս առաջնակարգ արժեք ու նշանակություն:

Աստծո եւ տիեզերքի միջեւ այս հարաբերությունը միաժամանակ հայտնվում է թե՛ այն բացատրող առասպելում եւ թե՛ այն գործադրող ծիսավայրում: Աշխարհի հանդեպ Աստծո հարաբերության արտահայտման համար, տիեզերական համատեքստում, միջքը կամ առասպելը սովորական ձևն է, քանի որ ունի գոյությունը հաստատելու իմաստ՝ արքետիպերի ու մարդկային իրականությունաց աշխարհում: Արքետիպերն անշարժ մոդելներ են, եւ դրանց մեջ իր մասնակցությունն է բերում ցանկացած իրականություն: Իսկ դրանք սկզբնավորվում են Գ. Վան դեր Լյովի կողմից «միջական» կամ «նախաարարչական» անվանված ժամանակի մեջ, որը տվյալ, որոշակի ժամանակի փոփոխականության վերացարկումն է<sup>31</sup>: Այս իրողության ծիրից ներս աստվածներն ու հերոսները հավերժական սխրագործությունների հեղինակներն են, իսկ մարդիկ միայն ընդօրինակում են նրանց: Մարդկային արարքներն էլ իրենց հերթին իրական են միայն այնքանով, որքանով հավատարմորեն վերարտադրում են այդ նախաարարչական թեմաները:

Ահա այսպիսի առասպելներ է բովանդակում տիեզերական-բնական կրոնի աստվածաբանությունը: Նրանց մեծ մասը տիեզերածնությանը վերաբերող միջեր են՝ աշխարհի ծննդյան ու արարման մասին: Օրինակ՝ Ավստրալիայի աբորիգենների կրոնում կարելի է գտնել տիեզերական հավիթի մասին առասպելը, որը բովանդակում է ողջ արարչությունը, բաբելոնյան կրոնում՝ Մարդուկի ու Թիամաթի՝ արեւ աստծո եւ անդնդային վիշապի վերաբերյալ առասպելը, որտեղ Մարդուկի ու Թիամաթի տիեզերական պայքարը խորհրդանշում է լույսի եւ հաստատունության հաղթանակը քաոսի նկատմամբ, հրեական կրոնում՝ նախնական պատկերացում “tohu’v’bohu” (հայ.՝ թոհուբոհ)–ի մասին, անտիկ Հունաստանում՝ Քրոնոսի միջքը, որին սպանեց իր իսկ որդի Ջեւսը՝ իր սերմով ծնունդ տալով ողջ մարդկությանը...

Այստեղ նպատակ չունենք, հույն փիլիսոփաների նման, գիտական նորահայտ մեթոդը մետաֆիզիկական իրականությունների համար կիրառելով, տալու պատճառական բացատրություններ, եւ ոչ էլ կամենում ենք վերլուծել Աստվածաշնչի՝ արարչության մասին հռչակած պարա-

<sup>31</sup> Stju Van der Leeuw, “Religion in Essence and Manifestation”, էջ 560-563:

դոքսալ հայտնությունը: Հարցն այստեղ ասդենական ու նախագո աշխարհների հարաբերությունների ընկալման մասին է՝ ըստ միֆերի տրամադրած տվյալների: Ընդ որում, քննությունն չեն առնվում նախագո աշխարհի ծագումն ու բնույթը:

Այնուամենայնիվ, միֆերը չեն վերաբերում բացառապես իրերի ու աշխարհի ծագումնաբանությունը: Կյանքի բոլոր էական իրողությունները՝ երկրագործություն, խաղեր, ջուրհանություն, հողագործություն, եւ դարբնություն, նորածին մանկան աշխարհ գալն ու խնամքը, ամուսնություն, որդեծնություն, մահ եւ հուղարկավորություն, այլ խոսքով՝ մարդկային կյանքն իր ամենաիրական դրսեւորումներով, աշխարհային վերացարկումն է: Այն կրողը եւ մասն է միֆական ժամանակի մեջ թաղված սրբազան արքետիպերի, քանզի միֆական աշխարհում աստվածներին ու հերոսներին բնորոշ աշխատանքի, սիրո, պատերազմի եւ մահվան դրսեւորումները հավիտենական են<sup>32</sup>: Ահա թե ինչու են միֆերում կրկնվում մարդուն այդքան բնորոշ հերոսությունները՝ չնայած մարդկային հերոսագործությունները դրանց միայն տկար ընդօրինակումներն են:

Այս իմաստով, ամենապարզ ձեւաչափում իսկ, տիեզերական միֆերի եւ աստվածաշնչյան հայտնության փոխհարաբերության հիմնահարցն առաջադրում է քրիստոնեության եւ հեթանոսական կրոնի հարաբերության խնդիրը: Ոմանց կարծիքով՝ քրիստոնեական խորհուրդները, ըստ էության, չեն տարբերվում տիեզերական այս միֆերից: Պորփյուրոսն ու Կելսոսն<sup>33</sup> արդեն իսկ նկատել են Քրիստոսի կուսական ծննդյան ու դիցաբանության մեջ տարածված ծնունդների, Քրիստոսի եւ Ադոնիսի հայտնության միջեւ առկա նմանությունները: Ժամանակակից սինկրետիկ մտածողությունը պարզապես վերակենդանացրեց դրանք: Իր «Նամակ քահանային» երկում Սիմոնե Վեյլը<sup>34</sup> մատնանշում է Դիոնիսիոսի եւ Ս. Հովհաննեսի գինու, տիեզերական ծառի ու Քրիստոսի խաչափայտի նմանությունները<sup>35</sup>: Նման միաձուլման փորձերից խուսափելու նպատա-

<sup>32</sup> Տե՛ս **M. Eliade**, նշվ. աշխ., էջ 366:

<sup>33</sup> Պորփյուր կամ Պորփյուրոս (Ք. հ. 234-305 թթ.)՝ նեոպլատոնական փիլիսոփա, հայտնի է հատկապես նեոպլատոնականության հիմնադիր եւ իր ուսուցիչ Պլոտինոսի «Էն-նետադներ» երկի մեկնությամբ: Կելսոս կամ Յելսոս (Ք. հ. Բ. դար)՝ հռոմեացի հունախոս փիլիսոփա, հայտնի է հատկապես ընդդեմ քրիստոնեության գրված իր «Բան ճշմարիտ» երկով (Ք. հ. 178 թ.): Հենց նրա դեմ է ուղղված Որոգինեսի նշանավոր «Ընդդեմ Կելսոսի» ջատագովական նշանավոր աշխատությունը (ծանոթ.՝ թարգմ.):

<sup>34</sup> Ֆրանսիացի կին փիլիսոփա (1909-1943 թթ.)՝ փիլիսոփայական եւ կրոնափիլիսոփայական երկերի հեղինակ (ծանոթ.՝ թարգմ.):

<sup>35</sup> Տե՛ս «Lettre à un religieux», էջ 21-33:

կով Ռ. Բուլլոմանը<sup>36</sup> նախանձախնդրորեն ճիգ ու ջանք չխնայեց քրիստոնեությունը միֆազերծելու (*demythologize*) համար՝ ընդունելով, որ այն պատկերները, որոնցով իրականում արտահայտվում են միֆերը՝ մարդեղություն լինի թե հարություն, կամ՝ վերջին դատաստան, ստորակարգ են հավատին եւ Քրիստոսի փրկության հանդեպ հավատարմությունը:

Իրականում, սակայն, խնդիրն այստեղ այնքան լուրջ է, որքան խորհրդապաշտության պարագայում: Աստվածաշնչի քրիստոնեական հայտնությունը ոչինչ չի փոխառել միֆերից ու դիցաբանությունից, քանի որ այն աղբյուրվում է մարդկային կյանքում աստվածային աննախադեպ եւ անօրինակ տնօրինությունների հետ: Աստվածածնի պաշտամունքը չի առնչվում աստվածության մեջ իգական տարրին, ինչպես պնդում է Յունգը՝ ի նմանություն հելլենիզմի եւ հինդուիզմի մեջ տարածված կույս մայրերի, այլ ավելի շուտ հենվում է փրկագործության պատմության մեջ Աստվածածնի ունեցած բացառիկ ու անկրկնելի դերի վրա: Քրիստոսի խաչափայտը չորս կողմերի կամ տարրերի տիեզերական խորհրդանիշը չէ, այլ՝ մի պարզ «կախաղան», որի վրա կախվեց աշխարհի Փրկիչը: Գինին ոչ թե դիոնիսոսյան անմահության, այլ Յահվեի կողմից «տնկված» Իսրայելի ժողովրդի խորհրդանիշն է: Հարությունը մահվան նկատմամբ՝ ամեն գարնան տեղի ունեցող կյանքի շրջափուլային հաղթանակի խորհրդանիշը չէ, այլ՝ միանգամընդմիջ տեղի ունեցած բացառիկ իրադարձություն, որով մարդ մուտք է գործում Սուրբ Երրորդության ներաստվածային ոլորտից ներս<sup>37</sup>:

Այս առումով կարելի է նշել, որ տիեզերական-բնական եւ աստվածաշնչյան կրոնների միջեւ առկա ամենաբնորոշ հակասությունը նախեւառաջ հետեւյալն է. տիեզերական-բնական կրոնում Աստված հայտնվում է եղանակային շրջափուլերի պարբերությամբ, մինչդեռ աստվածաշնչյան կրոնի համաձայն՝ պատմական անկրկնելի իրադարձությունների մեջ: Տիեզերական կրոնը կապված է մշտական երեւոյթների հետ, եւ նրա համար անիրական են պատմականն ու բացառիկը. միակ վավերականը կրկնելին է: Աստվածաշնչյան հայտնությունը, ընդհակառակը, մեզ դնում է աստվածային նոր եւ մասնավոր տնօրինությունների ներկայութեւյան մեջ, որոնք որոշակիորեն ու անդառնալիորեն փոխում են մարդկային կյանքը՝ առանց պարբերաբար կրկնվելու: Քրիստոս մեռավ եւ հարություն

<sup>36</sup> Գերմանացի աստվածաբան, փիլիսոփա (1884-1976 թթ.), դիպլոկտիկ աստվածաբանության հիմնադիրներից (ծանոթ.՝ թարգմ.):

<sup>37</sup> St̄iu J. Daniélou, Essai sur le mystère de l'histoire, Paris, Éd. du Seuil, 1953, էջ 113-116:

յուն առավ մեկանգամընդմիշտ՝ բոլորի փոխարեն: Իսկ ահա Ադոնիսը՝ կենսաբանական կյանքի խորհրդանիշը, մեռնում է ամեն աշուն՝ հարույթ-յուն առնելով ամեն գարնան հետ: Քրիստոնեությունն ի հայտ գալով է, որ ժամանակն ստացավ աստվածային տնօրինություն իրականացման վայրի արժեք:

Այսպիսով, այն դիցաբանական բնույթը, որից ձերբազատվելով՝ Բուլտամանը փորձում էր լուսաբանել քրիստոնեական խորհուրդները, խորթ է դրանց բնույթին: Բայց ճիշտ է նաեւ, որ իրենց ծագումով միֆերի հետ որեւէ ընդհանրություն չունեցող այդ իրադարձությունները հետագայում սկսեցին արտահայտվել միֆերից փոխառված պատկերների միջոցով: Քրիստոնեությունը չոչնչացրեց, այլ ընդունեց դրանցում առկա ճշմարտության հատիկները: Այսպես՝ Եկեղեցու հայրերն ընդունեցին Քրիստոսի խաչափայտին վերաբերող խորհրդաբանությունը, որի համաձայն՝ իբրեւ տիեզերական չորս տարրերի խորհրդանիշ՝ այն նաեւ համընդհանուր փրկագործությունն է: Քրիստոսի հարությունը, ծիսականորեն համապատասխանեցվելով ծլարձակող սերմի սեզոնային պարբերաչափին, ասես ամբողջովին իմաստավորվեց՝ իբրեւ գարնան խորհրդաբանություն: Ի վերջո, Քրիստոսի էջքը դժոխք, որն ի սկզբանե նկատի էր առնվում իբրեւ հինկտակարանյան սրբերին ազատություն պարգևող արարք, ձեռք բերեց Քրիստոսի եւ խավարի իշխանի միջեւ տիեզերական պայքարի նշանակություն<sup>38</sup>:

Եթե միֆը բացատրում է Աստծո եւ տիեզերքի միջեւ փոխհարաբերությունը, ապա ծեսը գործնականացնում է այն: Տիեզերական-բնական կրոնները ներառում են անթիվ անհամար ծեսեր, որոնք, իբրեւ խորհրդանշական արարքներ, տեղի են ունենում հասակ, ներքին ուժով (*dynamis*)՝ դրսեւորելով նաեւ միստիկ, խորհրդագագացական ազդեցություն: Այսպես՝ Չուր հեղելը թե՛ անձրեւի նմանակումն է եւ թե՛ խնդրանք՝ անձրեւ տեղալու համար, զոհաբերությունը նշանակում եւ վերահաստատում է յուրահատուկ կախյալ վերաբերմունք աստվածության նկատմամբ, գարնանային ծեսերը նմանակում եւ գործադրելի են դարձնում աշխարհի նոր արարչությունը, ջրի մեջ ընկղմումը խորհրդանշում եւ դրանով իսկ դառնում է մաքրագործություն, արդեն կատարված իրականություն...

<sup>38</sup> Տե՛ս **H. Rahner**, *Les Mystères chrétiens dans leur intepretution chrétienne*, trad. Fr. Payot, 1953 (գերմ. հրատարակությունը՝ «Griechische Mythen in christlicher Deutung», Zürich, 1957):

Այս ծեսերը, իհարկե, տարբեր կերպ են մեկնաբանվել: Քրիստոնյաները հաճախ այս ծիսակարգերն ընկալել են իբրև գիվական ուժերի դեմ պաշտպանող մոգական աղոթքներ. ըստ էության՝ նման մոտեցման մեջ առկա է մոգական տարր, որը, սակայն, տիեզերական-բնական կրոնի՝ հետընթաց ապրած մնացուկն է: Ծեսերը նաև մեկնաբանվել են իբրև տիեզերական համադրության միջոցով դրա տարբեր մասերի միջև առկա հաղորդակցության նշան: Վերջինս առաջացնում էր համանմանություն պատճառականություն, որի համաձայն էլ իրականացվում էր ծիսական արարողությունը՝ կարծես մեխանիկորեն վերարտադրելով համապատասխան արդյունք: Բայց մետաֆիզիկական այս մեկնաբանությունը ասես հաշվի չի առնում տիեզերական-բնական կրոնում առկա զուտ հոգեկոր-կրոնական նշանակությունը, քանի որ վերջինս ենթադրում է նաև երկնային ուժի միջամտություն:

Էլիադեն կարծես թե իրավացի էր՝ միջը ծեսի կամ ծիսակարգի հետ առնչելով: Ծեսը նմանություն է ոչ թե տիեզերքի իրողություններին, այլ նախաարարչական ժամանակի մեջ տեղի ունեցած աստվածային իրադարձություններին ու դեպքերին:

«Ծեսն ու այն իմաստավորող արարողությունները որևէ նշանակություն չունեն. նախնականը մուտք է գործում միջակայս ժամանակի մեջ, քանի որ միջի տարիքը չպետք է չափել անցյալ ժամանակաշրջանով, այլ ավելի շուտ՝ իբրև ներկա եւ նույնիսկ ապագա, իբրև վիճակ, քան թե՛ պարբերաշրջան: Վերջինս իր բնույթով արարչագործ է այն իմաստով, որ տեղի է ունեցել արարչության եւ արարչակարգի առաջացում տիեզերքում, եւ միաժամանակ՝ արքետիպային ներգործությունների հայտնություն: Այսպիսով, ծեսը նախաարարչական ժամանակի կրկնությունն է»<sup>39</sup>:

Այստեղ նույնպես ապշեցուցիչ կերպով ի հայտ է գալիս տիեզերական եւ աստվածաշնչյան ծիսակարգերի միջև առկա նմանությունը: Այս երկուսի մեջ ընկղմումը նշանակում է մաքրագործում, կերակուրը՝ հաղորդություն աստվածության հետ, զոհաբերությունը՝ աստվածության իշխանության ճանաչում... Եվ ոչ միայն ծիսակարգերը, այլ նույնիսկ պաշտամունքային ժամերն ու վայրերն են նույնական բոլոր կրոններում: Զատիկը տիեզերական գարնանային տոնաշրջանի առաջին տոնն է, այնուհետև դառնում է Եգիպտոսից հրեաների ելքի տոն, եւ վերջապես՝ քրիստոնեական Հարություն տոն: Երուսաղեմը, նախքան Յահվեի պաշտամունքավայր եւ Քրիստոսի զոհաբերության սրբավայր դառնալը, Քա-

<sup>39</sup> M. Eliade, նշվ. աշխ., էջ 338-339:

նանի բարձրագույն ազդեցություններից էր: Հետաքրքիր է, որ Աստվածաշունչը, այս վայրը շրջանցելու փոխարեն, շեշտում է դրա հետ ունեցած շարունակականությունը:

Այնուամենայնիվ, եթե արարողությունները նույնն են՝ դրանով իսկ հաստատելով փրկագործության պատմական միությունը, ապա բովանդակության իմաստով ունեն բոլորովին նոր նշանակություն եւ իմաստ: Տիեզերական ծեսերը մեծավ մասամբ կապված են բնության կյանքի հետ: Դրանց հիմնական նպատակն է ապահովել տիեզերքի պահպանությունը, անձրեւի ու բերքահավաքի հաճախականությունը, հոտերի եւ ընտանիքների բերրիությունն ու առատությունը: Ջրհեղեղը խորհուրդ է՝ իբրեւ բարեբեր անձրեւի նմանակում, անդամակցության ծեսը մարդուն դարձնում է ցեղային համայնքի մի մաս, գարնանային տոնը նպատակ ունի ապահովելու տարեսկզբին երկրի վերանորոգումը, իսկ զոհաբերությունը՝ Աստծո պաշտպանությունը բերքին եւ ընդդեմ չար ուժերի: Տիեզերական ծիսակարգը հենվում է այն գաղափարի վրա, որ տիեզերակարգը կախված է աստվածային ուժից: Ահա այս իմաստով է Աստվածաշունչը մեզ ուսուցանում, որ տիեզերական ուխտն անձրեւաբեր ու բերքառատ եղանակ ուղարկելու համար Աստծո խոստումն է: Ծեսի նպատակն է հիշեցնել Աստծուն այս խոստման մասին:

Մյուս կողմից՝ քրիստոնեական խորհուրդը եւ հրեական ծեսը կապված են Աստծո պատմական արարքների հետ, որոնք, իբրեւ միջամտություններ, բացառիկ ու անկրկնելի են: Եգիպտոսից փախուստը, ինչպես նաեւ Հարությունը տեղի են ունեցել մեկանգամընդմիջ: Իսկ ահա ծեսը, այն հիշատակելով հանդերձ, դարձնում է արդի այնպես, որ այդ իրադարձությունը ներգործուն լինի բոլոր ժամանակներում եւ վայրերում: Բայց քրիստոնեական ծեսը ոչ մի կապ չունի տիեզերական իրողության հետ: Նրա նպատակը ոչ թե նյութական, այլ հոգեւոր օգուտն է: Այն վախճանաբանական իրողությանց նախընթացն ու մարգարեությունն է, որի մեջ արդեն իսկ այն ներկա է՝ իբրեւ մասնակից: Դրա միջոցով, ներկա աշխարհը պահպանելու փոխարեն, բացվում է ճանապարհ դեպի մեկ այլ աշխարհ: Տիեզերական բնական կրոնի ծիսակարգերի տարրերը պահելով՝ քրիստոնեական ծեսը հաստատում է, որ նույն Աստված էր թե՛ նախկինում բնական կյանքի եւ թե՛ ներկայում հոտերի բաշխողը:

Տիեզերական խորհրդապաշտությունը, միֆերն ու ծեսերը մեր առջեւ բացում են ոչ աստվածաշնչյան կրոնների ընդհանուր կառուցվածքը: Բայց հոգեւորի համայնքային այս փորձառություն կողքին առկա է

նաեւ անհատական հոգեւոր փորձառութեան իրողութիւնը՝ Աստծո հետ հոգու անձնական հարաբերութիւնը: Սա արդեն տիեզերական-բնական կրօնի լուսանցքային իրականութիւնն է, որը շատ հաճախ շփոթութիւնների առիթ է տալիս: Այստեղ արդեն խնդիրը ոչ թե աստվածութեան կողմից բնութեան եւ ազգի պահպանութիւնն է, այլ աստվածութեան հետ անձնական հարաբերութեան մեջ մտնելը՝ բնութիւնից ու ազգութիւնից էլ վեր: Մեզ հասանելի եւ պատմական քննութեան ենթակա այսպիսի ձգտումները նկատելի են “nabi” եւ “bhiksu” դպրոցներում, որտեղ ուսուցանում էին ճգնակեցութիւն եւ միստիցիզմի գործադրելիութիւն: Դրանց կարելի է հանդիպել նաեւ ճապոնական բուդդիզմում, հունական օրփեսոսականութեան եւ սեմական շամանիզմի մեջ:

Աստվածութեան հետ անձնական հարաբերութեան ամենարնգհանրականացած ձեւը bhakti-ն է՝ հույների eusebia-ն եւ լատինների pietas-ը: Սրանք ի հայտ են գալիս բոլոր այն դեպքերում, երբ աստվածութիւնն ընկալւում է ոչ թե իբրեւ նյութական բարիքի աղբյուր դարձած ուժ, այլ՝ սիրո առարկա: Հեթանոսական շրջանի կրօնական գրականութիւնը նման բարեպաշտութեան բազմաթիւ գեղեցիկ օրինակներ է պահպանել: Բարեպաշտութեան համար արտահայտւելու ձեւն այստեղ աղոթքն է, որը կրօնի ամենահիմնարար կառուցվածքներից է: Աղոթքն ունի բազմաթիւ ձեւեր՝ գոհաբանութիւն, փառաբանութիւն, աղաչանք: Անձնական կրօնի ամենակարեւոր գործառնությունը հենց սա է, որտեղ այն ճանաչում է աստվածութիւնն իբրեւ մի բան, որի հետ հոգին կարող է մտնել հաղորդակցութեան եւ հաղորդութեան մեջ՝ ընդունելով նրա գերակա արժեքները:

Անշուշտ, թե՛ հեթանոսական կրօններին եւ թե՛ քրիստոնեութեանը բնորոշ է բարեպաշտութիւնը: Բայց այս պարագայում նույնպէս անհրաժեշտ է հարցը ճիշտ ձեւակերպել: Կրօնական բնագրի առկայութիւնը համամարդկային երեւույթ է: Քրիստոնեութիւնից դուրս նույնպէս կան եւ եղել են կրօնական հանճարներ, բայց, ինչպէս արդեն նշել ենք, կրօնական զգացումը չէ, որ մարդկանց փրկութիւնն է պարգեւում: Աստվածաշնչի միակ ու բացառիկ հայտնութիւնն այն է, որ փրկութիւնը մոտալուտ է, եւ ժամանակի այս սպասումով փրկութեան հանդեպ ա՛յս հավատն է դառնում կրօնի էական հատկանիշներից մեկը: Բայց սա արդէո՞ք նշանակում է, որ, ինչպէս պնդում են բողոքականները, կրօնական զգացումն արդէունք է հեթանոսութեան կողմից քրիստոնեութեան «վարակման»: Այս իմաստով կրկին անհրաժեշտ է անդրադառնալ քրիստոնեական հայտնութեան եւ տիեզերական կրօնի փոխհարաբերութեան

ընդհանուր օրենքին: Հավատի նոր ծնունդի մասին ազդարարելով՝ աստվածաշնչյան կրոնը չի վերացնում կրոնական հոգու նորարարությունները, այլ ավելի շուտ ներառում է դրանք: Մինչ հեթանոսական աղոթքը շեղվում է ուղիղ ճանապարհից՝ ինչ-որ առարկայի կամ իրի փնտրտուքով եւ այն մարմնավորում կեղծ աստծո մեջ, քրիստոնեական բարեպաշտությունն ուղղված է Աստծուն՝ Հիսուս Քրիստոսի Հորը, Եռամիասնությունը: Եվ այնուամենայնիվ, միայն ու միայն կրոնական բնագրի՝ դեպի իրական նպատակը ճիշտ ուղղորդումն է բերում այն իր լրումին:

Ըստ էության՝ անհատական կրոնի գերագույն նպատակը ոչ թե բարեպաշտությունն է, այլ՝ միությունն աստվածության հետ: Հենց այս իրողությունն ենք անվանում միստիցիզմ կամ ոգեկանություն, երբ հոգիներն անհամբեր սպասում են իրենց հիմքն Աստծո մեջ գտնելուն՝ իրենցից ու աշխարհից էլ անդին: Այս փաստը մեզ բերում է մեկ այլ անձնական-անհատական կրոնի, որ է *dharma*-ն կամ հունական *askesis*-ը: Այստեղ խնդիրն արդեն ոչ թե աղոթքն է, այլ խիստ համակարգված գործնական բարեպաշտությունը, ներքին ոգեկան տեխնիկան: Վերջինս ենթադրում է մտակենտրոնացման հաղորդական մի քանի վարժություններ, որոնք հոգին ազատագրում են պատկերների ու ցանկությունների հարձակումից, վերականգնում նրա բնականոն վիճակը՝ սեփական անձը հաղթահարելու եւ աստվածության հետ էքստազի միջոցով միանալու նպատակով:

Այդ իմաստով է առաջ գալիս հեթանոսական ու քրիստոնեական միստիցիզմների խնդիրը, որի մասին խոսեցինք վերը: Պարզ է եւ անժխտելի, որ մաքրագործման մեթոդներն ու միություն փորձառությունը, որոնք հավասարապես նկարագրվել են Պլոտինոսի եւ Հովհաննես Բոկոտտի կողմից (*Juan de la Cruz*), ունեն ապշեցուցիչ նմանություններ. սակայն, առկա տարբերությունն էլ պակաս էական չէ: Տիեզերական-բնական կրոնի ներքին-ոգեկան փորձառությունը, ինչպես արդեն նշեցինք, ձեռք է բերվում համապատասխան վարժությունների միջոցով: Քրիստոնյա միստիկները եւս կիրառում են դրանք՝ առանց, սակայն, դրանք միստիկ-խորհրդագրացական փորձառության հետ կապելու: Վերջինս ավելի սահմանվում է հոգու մեջ Աստծո ներգործությամբ եւ ոչ ավելին<sup>40</sup>: Այս իմաստով նույնիսկ «ոգեկանություն» (*spiritualité*) եզրն է դառնում ոչ միանշանակ:

Արեւելյան միստիցիզմի պարագայում դա նշանակում է ընտրողություն արվեստի միջոցով մարդկային գիտակցության կողմից իր իսկ հոգեւոր ու անմարմնական սկզբունքի ընկալում: Բայց ահա քրիստոնյա

<sup>40</sup> Տե՛ս J. Daniélou, *Le saint et le yogi*, Etudes, 1948, Դեկտեմբեր, էջ 301:



հետեւորդի համար ոգեկանությունն ամբողջութեամբ աստվածային ներգործութեամբ մարդկային հոգին Ս. Հոգու կողմից շարժման մեջ դնելն է:

Արդ, թվում է՝ միաստիցիզմը էական տարբերություններ չունի տիեզերական-բնական կրոնի ամենատարբեր ձեւերում, այն տիեզերական գործընթացի ներքին զարգացումն է: Տեսանելի խորհրդանշանների միջոցով հայտնվելու փոխարեն Աստված այժմ ի հայտ է գալիս իր անհասանելի պատկերի՝ մարդկային հոգու միջոցով: Այս իմաստով տեղին է խոսել իրական ու համընդհանուր «բնական» միաստիցիզմի մասին<sup>41</sup>: Միաստիցիզմը, այսպիսով, գրասեւորվում է իբրեւ մի նոր ճանապարհ, որի միջոցով տիեզերական կրոնը կարող է ճանաչել Աստծուն: Տիեզերական խորհրդանշանից ու գիտակցութեան վկայությունից հետո այն հանդես է գալիս իբրեւ հոգու գործողություն: Վերջինս Աստծո պատկերն է, որով եւ մեզ ուսուցանում է այն ամենը, ինչն անգրագնում է ի բնե մեր մեջ առկա փորձառությունը: Սակայն, ինչպես տիեզերական-բնական կրոնն է սրբազան հայտնությունների միջոցով հաղորդակցվել Աստծուն եւ այնուհետեւ հետընթաց ապրել՝ Նրան արեւի կամ ծառի նմանեցնելով ու կռապաշտութեան մեջ ընկնելով, այդպես եւ նույն վտանգն առկա է միաստիցիզմի մեջ, երբ օրակարգային է դառնում մարդու հոգու աստվածացումը, *noëton*-ի (մտավոր) նույնացումը *theion*-ի (աստվածային) հետ: Այս նույն ճանապարհով են ընթացել Բուդդան եւ Պլոտինոսը՝ նյութական կուռքերի պաշտամունքից ձերբազատվելուց հետո գերեզմարվելով ավելի գաղտնի ու դարանակալ կուռքի՝ մարդկային հոգու կողմից:

Քրիստոնեական միաստիցիզմը չի կարող որեւէ կերպ հերքել բնական միաստիցիզմին բնորոշ գրասեւորումները: Այն միայն նոր բովանդակություն կարող է հաղորդել դրանց: Քրիստոնեական միաստիցիզմի համար հայելի է ոչ միայն հոգու բնական գործողությունը, որի մեջ տեսանելի է արարիչ Աստված, այլ նաեւ հոգու մեջ բնակվող եւ Սուրբ Երրորդութեան կողմից իրագործվող գործողությունների շնորհիվ է, որ քրիստոնյա միաստիկը խորհրդագագազականորեն զգում է Աստծո ներկայությունը: Ս. Գրիգոր Նյուսացին եւ Ս. Օգոստինոսը Պլոտինոսից փոխառեցին մաքուր հոգու մեջ հայելային անդրադարձումով ներկա Աստծո գիտութեան մասին գաղափարը՝ տալով դրան բոլորովին նոր բովանդակություն<sup>42</sup>:

<sup>41</sup> Տէյ J. **Maritain**, L'Expérience mystique naturelle et le vide, Etudes carmélitaines, 1938, Հոկտեմբեր, էջ 116-139:

<sup>42</sup> Տէյ J. **Daniélou**, Platonisme et théologie mystique, II, Paris, Aubier, 1953, էջ 210-215. **Ch. Boyer**, L'image de la Trinité dans Saint Augustin, Grégorianum, 1946, էջ 148-149:

\*\*\*

Նախորդ էջերում փորձեցինք հեթանոսական կրոնները ներկայացնել աստվածաշնչյան եւ ավելի դրական տեսանկյունից՝ վերհանելով դրանցում առկա կրոնական արժեքներն ու ցույց տալով դրանց ունեցած տարբերությունները սուրբգրային կրոնական աշխարհընկալումից: Եզրակացությունն այն է, որ դրանք կարող են հանդես գալ իբրեւ փրկագործություն պատմության մի շրջափուլ, տիեզերական ուխտի ձեւ, որը, սակայն, կորցրեց իր նշանակությունը՝ Աբրահամի հետ Աստծո կնքած ուխտի նոր զարգացմամբ: Այնուամենայնիվ, հարցին նման մոտեցումը վերացական ու կիսատ է: Ըստ էության՝ տիեզերական-բնական կրոնները երբեք չեն ներկայանում իբրեւ հայտնություն՝ իրենց անաղարտ ձեւով, այլ հանդես են գալիս առավել կամ պակաս չափով աղավաղված: Այստեղ արդեն մարդ, ըստ Ս. Պողոսի, «փնտրում է Աստծուն»՝ առանց, սակայն, հայտնության լույսի: Արդյունքում՝ եթե նա նույնիսկ փնտրում է ճշմարիտ Աստծուն, ապա վերջինիս պատկերը մարդուն տրվում է եղծված ձեւով:

Ստորեւ անհրաժեշտ է անդրադառնալ այս կրոններում Աստծո գաղափարի աղավաղումներին: Դրանք կարելի է դասակարգել ըստ հետեւյալ խմբերի՝ բազմաստվածություն (polytheism), համայնաստվածություն (pantheism) եւ երկարմատականություն (dualism): Պոլիթեիզմը կամ բազմաստվածությունը նախնական կրոնական ոգու աղավաղումն է, որի համար տիեզերքը ներկայանում է իբրեւ «աստվածհայտնություններով» կամ «սրբազան հայտնություններով» (hierophanie) լցված տարածք: Աղբյուրից բխող ջուրը, երկնքում փայլող ու շողացող կայծակը, գիշերը լուսավորող լուսինը, դրանք բոլորն էլ, ըստ բազմաստվածության, մարդուց առավել խելացի եւ զորավոր, խորհրդավոր ուժերի նշաններն են: Արդ, աշխարհը բնակեցված է աստվածներով: Ապոլլոնը արձակում է Արեգակի նետերը, Նեպտուն-Պոսեյդոնը՝ կառավարում օվկիանոսի ալիքները, Դեմետրան՝ բերքառատությունը, նայազները՝ բխեցնում աղբյուրների ջուրը, իսկ դրիադները՝ բնակվում կաղնիների տերեւների տակ:

Հունահռոմեական գրականությունը մեզ համար սովորական է դարձրել հելլենիստական եւ հռոմեական աշխարհների աստվածներին: Շաբաթվա օրերը, տարվա ամիսները տարբեր լեզուներով հիշողության մեջ կենդանի են իբրեւ Մարս եւ Վեներա, Յուպիտեր ու Սատուրն, Յանուս եւ Մայյա... Սակայն բոլոր հեթանոսական կրոնները, նույնիսկ ամենազարգացածները, ունեն իրենց բնորոշ բազմաստվածությունը: Հնդկաստանում մասնավորապես հայտնի են Վիշնուն՝ բարյացակամ ու բարի

աստված, Շիվան՝ Հիմալայան լեռնաշղթայի վայրի աստված, Կրիշնան՝ հովվուհիների գիշերային երազներին հայտնվող աստված, որի պատվին է հյուսված նշանավոր Բհագավադգիտտան, Ռադհան՝ իգական աստվածուհիունը, Իշվարան՝ bhakti-ի կենդանի աստվածը եւ այլն<sup>43</sup>: Այս թեմաների շուրջ բարդ-բարդ զարգացող աստվածաբանական պրպտումները, կենսական ուժերի հետ իրենց կապով ու կենսականությունումը նույնչափ պարզ են, որքան հունական Դեմետրայի կամ Զեւսի մասին առասպելները:

Անշուշտ, այս բազմաստվածությունը հաճախ դասակարգված է նվիրապետական կարգով. արդեն իսկ ավստրալիական ցեղերի կրոնական տարրական պատկերացումներում ի հայտ է գալիս գերագույն աստվածության գաղափարը: Հնդկաստանում, առկա բազմաթիվ աստվածությունների կողքին, գոյություն ունի մեկ ու միակ սկզբունքի գաղափարը: Ք. հ. 9. դարում հռոմեական կրոնը գերագույն Աստծո գաղափարը նույնացնում էր Արեգակի հետ, որին հետեւում էին մնացած՝ ստորակարգ աստվածությունները՝ ձեւավորելով երկնային պանթեոնը: Դրանցից բացի՝ կան նաեւ անթիվ-անհամար diva-ները (հուն.՝ daimones)՝ աստվածությունների բանակները, որոնք ղեկավարում են կյանքի բոլոր գործառույթները, բնական տարերքները, ընտանեկան կյանքի իրադարձությունները, մի խոսքով՝ տան ամեն անկյունը: Ս. Օգոստինոսը, սուր հեզնանքով խոսելով առանձին ու տեղական այս աստվածությունների մասին, նրանց նմանեցնում է մեր քրիստոնեական հրեշտակներին:

Առավել հստակ արտահայտվելու համար (ինչպես դա անում է Կելսոսին ուղղված իր պատասխանում Որոգիներսը<sup>44</sup>)՝ սխալը հենց նրանց իբրեւ աստված ընդունելն է: Քրիստոնյան եւս հավատում է, որ աղբյուրներն ու անտառները, ընտանիքները եւ քաղաքները, երեխաները ղեկավարվում, հովվում եւ պաշտպանվում են գերբնական էակների կողմից, որոնք նաեւ դեպի դրախտ են առաջնորդում մեր հոգիները: Բայց քրիստոնյան նաեւ զգուշանում է՝ դրանց աստվածության չվերածելուց: Նրանք հրեշտակներ են, մարդկանց նման արարածներ<sup>45</sup>: Կաթոլիկությունը հաճախ մեղադրել են հեթանոսությունը վերականգնելու մեջ՝ հասարակ մարդկանց բազմաստվածյան պատկերացումներին գոհացում տալու համար (Կուլյսի

<sup>43</sup> Տե՛ս Ch. Vaudeville, Etudes sur les sources et la composition du Ramayana de Tulsi-das, 1955:

<sup>44</sup> Տե՛ս “Contra Celsum”, VIII, 42:

<sup>45</sup> Տե՛ս J. Daniélou, Les Anges et leur mission (collection Irénikon, n. s. 5), Editions de Chèvotogne, 1956, էջ 25-26:

պաշտամունք, հրեշտակներ եւ սրբեր): Բայց մի բան է մարդկությանը շրջապատող անթիվ-անհամար պաշտպանիչ ներկայությանց գոյությունն ընդունելը, մեկ այլ բան՝ դրանք իբրեւ աստվածություն ճանաչելը:

Այսպիսով, բազմաստվածյան նվիրապետությունը մնում է սահմանափակված նույն բազմաստվածյան համակարգում: Անհնար է այն համարել միաստվածյան հենց միայն այն պատճառաբանություններով, թե համակարգում առկա է գերագույն աստվածություն: Որքան էլ բավարար համարենք այս վերջին փաստը, միեւնույն է, հեթանոսական նվիրապետությունը դեռեւս աղավաղված է պոլիթեիզմի սխալների պատճառով: Որքան էլ այս սխալները կրոնական ոգու հետընթացն են, եւ մարդկանց համար սովորական է աստվածություններով լցված աշխարհը, այնքան ավելի ճշմարիտ է ներկայանում հրեաների պատմությունը: Երկու հարցար տարվա ընթացքում միաստվածության արմատները հիմնավորապես տարածվեցին մի ժողովրդի մեջ, որն ամեն վայրկյան պատրաստ էր բարձունքներում եւ սրբազան անտառներում Աստարտեի համար խորաններ կառուցել: Մի՞թե Ֆիզիկապես հասանելի եւ առավել ընկալելի չէր այդ հարեւան, պարզ, բայցեւ խորհրդավոր ու զորեղ աստվածությունը՝ անտառների ամենակալ սուվերների եւ լուսնի մեջ:

Ահա թե ինչու է հասկանալի դառնում հեթանոսությունն անմասնատրերի դեմ Եկեղեցու հայրերի կատաղի պայքարը: Եվ նույնիսկ եթե միֆերն ու ծեսերն աստվածային իրողության կրողներն են, միեւնույն է, բազմաստվածությունը, որով ծածկված են դրանք, ամբողջությամբ կեղծելու է դրանց բովանդակությունը: Իսկ որքան դժվար է այդ տարրերն արմատախիլ անել մարդկանց հոգիներից: Ավետարանի համար մեծագույն խոչընդոտը հենց այդ բարեպաշտական-սովորութային բազմաստվածությունն էր: Նույնիսկ «հեթանոս, լատ.՝ paganus» բառը ներծծված է գյուղական սովորութենական կրոնով՝ իր բոլոր բազմաչերտ անհավատություններով հանդերձ<sup>46</sup>: Եվ նույնիսկ մենք, որ հավատի ուժով մերժել ենք կեղծ աստվածներին, ինչպիսի՞ դժվարություններ ենք ձերբազատվում հեթանոսական հրաշապատում առասպելներից, որոնք դեռ այցելում են մեզ երազներում...

Եթե պոլիթեիզմը բնական-տիեզերական կրոնի սխալի արդյունքն է, պանթեիզմը դրա մետաֆիզիկական փորձությունն է: Կարելի է ասել, որ այստեղ է աղետալի դառնում ոչ աստվածաշնչյան բոլոր կրոնների

<sup>46</sup> Դանիելուն այստեղ նկատի ունի լատ. «paganus» բառի նախնական նշանակությունը՝ գյուղական, գյուղացիական (ծանոթ.՝ թարգմ.):

վիճակը՝ Շանկարա հինդուիզմից մինչև Պլոտինոսի նոր-պլատոնականություն: Ըստ էության՝ դեպի միություն ռեդուկցիան մետաֆիզիկական ոգու անխուսափելի հակումն է, ինչպես որ է պարագան նաև միստիկ-կրոնական զգացումի դեպքում: Բազմակիությունն այստեղ թվում է տարրալուծման ենթակա մի ստորակարգություն: Հենց այս պատճառով է մեծագույն պարադոքս թվում քրիստոնեական այն պնդումը, որ Երեքը Մեկին հավասար պարզ ու անբաղադրյալ հասկացություն է: Աստծո մեջ առկա Երրորդության փաստն է, որ երաշխավորում է արարչության մեջ մարդ էակի գոյության իրողությունը:

Պանթեիզմի բնորոշ հատկությունն է՝ քանզեկ Աստծուն եւ ոչ աստվածայինն իրարից բաժանող պատնեշները, թյուրըմբռնել միաժամանակ Աստծո բացարձակ անդրանցականությունը (այն իմաստով, որ ամեն բան որոշ չափով աստվածային է) եւ արարչության գոյությունը (արարչությունը չի կարող գոյություն ունենալ Աստծուց դուրս, այլ, ի վերջո, վերադառնում է Նրան): Պանթեիզմն այսպիսով կարող է բազմաթիվ ձևեր ու կերպեր ընդունել: Պյութագորասականության եւ պլատոնականության համար, որոնց հետ կապված է նաև գնոստիցիզմը, այն հանդես է գալիս իբրև բանականի ու աստվածայինի նույնացում: Զգացական աշխարհում բանտարկված ամեն հոգի, ըստ այսմ, աստվածություն մի մասնիկ է՝ ձգտելով ձերբազատվել ու շուտափույթ վերադառնալ իր իրական կացարանը: Պլոտինոսի փիլիսոփայության համաձայն՝ այս միությունը ձեռք է բերում հարածուն, շարժուն կերպ՝ առանձնավորությունների նվիրապետություն, որոնք միաժամանակ Մեկի անբաժան ստորակարգություններն են ու դեպի Նա են վերադառնում համախմբման ճանապարհով (*epistrophè*): Իսկ պանթեիզմի իրական հայրենիքը, ըստ էության, Հնդկաստանն է: Համայնի էական միության հանդեպ զգացումն աշխարհում որեւէ այլ տեղ այդպես չի արտահայտվել, ինչպես Հնդկաստանում: Մարդկային յուրաքանչյուր հոգի՝ *âtman*, հիմնականում տիեզերական հոգու՝ *Brahman*-ի մի ձև է: Երբ մարդ ներփակվում է ինքն իր մեջ, իրենից վեր մեկ այլ հոգու՝ տիեզերականի հետ է նույնանում՝ իբրև վերջնական ձեռքբերում: Շանկարայի փիլիսոփայությունն այս հայեցակարգը դիտարկում է ֆունդամենտալ ակոսմիզմի տեսքով, որի համաձայն՝ աշխարհը, տիեզերքը հիմնականում պատրանք են, երազ, որից պետք է արթնանալ, եւ որտեղ միակ իրականն այդ նույնացում-միությունն է: Սակայն նաև հայտնությունների թվացյալ աշխարհում այն հանդես է գալիս որպես *maya*՝ իբրև նրա տիեզերական զգեստի ծոփը:

Այս առումով Աստված իրականում անդրանցական չէ, որովհետեւ չկա Նրանից առանձնացված որեւէ բան. Նա է թվացյալ բազմազանության մեջ միակ, ճշմարիտ ինքնությունը: Սրանով ի հայտ է գալիս տիեզերական եւ աստվածաշնչյան միաստիցիզմների միջեւ առկա տարբերությունը լուսաբանող մի հավելյալ փաստ եւս: Տիեզերամետ միաստիցիզմի համար փորձաքարը պանթեիզմն է, որը հոգուն ներշնչում է նրա աստվածային լինելը: Հետեւաբար՝ միաստիկ պայքարն այստեղ կենտրոնանում է հոգում առկա հիմնականը, որն Աստված ինքն է, ծածկույթից եւ արտաքին շերտից ձերբազատելու վրա: Սակայն Աստծուն գտնել արդեն նշանակում է ինքն իր մեջ հայտնաբերել աստվածայինը: Մյուս կողմից՝ աստվածաշնչյան միաստիցիզմի համաձայն՝ Աստված անհասանելի է, մարդուց բաժանված իր անդրանցականությամբ, եւ Աստծուն ամբողջությամբ ընկալելու համար մարդկային ամեն ջանք դատապարտված է անհաջողության: Տրվելով հանդերձ՝ Աստված ոչինչ չի կորցնում, եւ միշտ ինքն իրեն հայտնում է սիրո միջոցով: Այսպիսով, գլխիվայր շրջելով իմաստներն ու բովանդակությունը՝ պետք է նշել, որ կենսական է ոչ թե դեպի Աստված բարձրացող մարդկային ցանկությունը՝ էրոսը (*erôs*), այլ՝ Աստծուց դեպի մարդն իջնող ազապեն (*agapè*):

Եվ մի կարեւոր դիտարկում եւս: Եթե Աստված մարդուց դուրս գոյություն չունի, մարդն ինքը անկախաբար չի կարող գոյություն ունենալ Աստծուց դուրս:

Հիմնավորապես նույնական լինելով Աստծո հետ՝ մարդը, ուրեմն, վերջնական իմաստով հենց Նրա մեջ է լուծվելու: Սա հանգեցնում է քրիստոնեական եւ տիեզերամետ միաստիցիզմների մեկ այլ տարբերակիչ առանձնահատկության: Տիեզերամետ միաստիցիզմի պարագայում մարդ տարրալուծվում է Միակի մեջ, որով եւ անձնականությունը, հակառակ իր առանձնակի գոյությունը, ունի կեցություն սահմանափակում: Այնտեղ, որտեղ Աստված այլեւս անձնավոր չէ (օրինակ՝ *Ishvara*-ն՝ անձնավոր աստված, անանձն *Brahman*-ի երկրորդ առանձնավորությունն է՝ *hypostasis*), մարդ նույնպես կորցնում է իր անձնավորականությունը: Քրիստոնեական միաստիցիզմը, ընդհակառակը, սիրո միություն է, որը ենթադրում է անձերի առանձին գոյություն եւ տարբերություն: Աստծո արարչական սերն է մարդուն Նրա առջեւ դարձնում սիրո առարկա. մարդու կողմից ազատարար Աստծուն տրվածը, որին ընդունում է իբրեւ իր գոյության հիմք, վերադառնում է մարդուն սիրո տեսքով:

Այս ամենից կարելի է եզրակացնել, որ տիեզերական-բնական կրոններում առկա է արարչության մասին որեւէ հստակ պատկերացում այնքանով, որքանով վերջինս ենթադրում է Աստծուց արարածի առանձին, տարբեր գոյություն՝ չմերժելով դրանով արարչության մշտամնայությունը:

Մյուս կողմից՝ պանթեիզմի համար, ըստ Պոլ Վալերիի<sup>47</sup>, «տիեզերքը միայն մի սխալ է՝ չգոյություն մաքրություն մեջ», այլ խոսքով՝ ամբողջապես անորոշ Գոյին պատկանող մի բան: Տիեզերական-բնական կրոնների տիեզերածնության գաղափարները ոչ թե արարչապատումներ են (*récits de creation*), այլ բնության բազմազանության խառը պատումներ՝ իբրեւ հիմք ունենալով նախաարարչական սերմը, հավկիթը կամ *tohu'vohu*-ն: Հետաքրքիր է, որ Ծննդոց Ա. գլխում տիեզերածնության վերաբերյալ քաղղեական ու քանանական պատկերացումներին տրված է հիմնավորապես մի նոր իմաստ՝ արարչություն-*bara*, այսինքն՝ ոչ թե արդեն հավերժապես գոյություն ունեցած նախանյութից, այլ ոչնչից ծնունդ տվող աստվածային մի գործողություն:

Այսպիսով, միստիցիզմի վերջնակետ հանդիսացող պանթեիզմը համապատասխանում է դիցաբանական պանթեիզմի առաջին ու հնագույն ձևին, կամ այլ կերպ ասած՝ դեպի նվազում շարժումը հավասարազոր է դառնում ծավալմանը: Այս իմաստով նախնադարյան տիեզերածնության եւ արդեն առավել զարգացած հեթանոսական միստիցիզմի՝ Աստծո մասին ունեցած պատկերացումները ոչնչով չեն տարբերվում իրարից: Յուրաքանչյուրում առկա է մտածումների առկախում, աստվածությունների սահմանների ճշգրտման մեջ՝ երկմտություն, անցման շրջափուլերի տիրող միեւնույն խառնաշփոթ... Մի խոսքով՝ միայն աստվածաշնչյան հայտնությունն էր վերապահված Աստծո խոսքի սրով ցրելու այդ խավարը եւ կատարելապես ի ցույց դնելու աստվածայինի ու արարչականի տիրույթները: Որեւէ տեղ այդքան հստակություն մտեսանելի չեն Աստծո փնտրտուքում իր իսկ անզորությունը թողնված եւ իրեն արժանի գաղափարի համար պայքարի ելած մարդկային հոգու դժվարությունները:

Վերջապես պետք է նշել, որ պանթեիզմը ներքին զգացողության՝ ինտուիցիայի այլասերումն ու թյուր մեկնաբանությունն է: Այնպես, ինչպես պաշտամունքի առարկայի փնտրտուքում մինչեւ անվերջության

<sup>47</sup> Ֆրանսիացի պոետ, արվեստաբան, գրաքննադատ եւ էսսեյիստ (1871-1945 թթ.): Հայտնի է հատկապես նացիստների հետ համագործակցող Հարավային Ֆրանսիայի այսպես կոչված Վիշիի կառավարության դեմ մղած իր գրական-գաղափարական պայքարով (ծանոթ.՝ թարգմ.):

ձգտող պոլիթեիզմն է *bhakti*-ի՝ բարեպաշտության ձեւափոխումը, այդպես եւ պանթեիզմն է աստվածային հաստատունության իրողության այլասերումը: Քանզի, ամեն ինչից վեր լինելով, Աստված նաեւ ամենայնի մեջ է, եւ ճիշտ է, որ տիեզերքը Նրա տաճարն է՝ իբրեւ Նրա ներկայությամբ լցված վայր: Աթենքի հեթանոսներին հենց այս միտքն էր բացատրում Ս. Պողոսը. «...քանի որ նրանով ապրում ենք եւ շարժվում ենք եւ կանք» (Գործք ԺԷ. 28): Ավելին՝ նա ներկա է յուրաքանչյուր հոգում եւ «մեզանից յուրաքանչյուրիցս հեռու չէ» (Գործք ԺԷ. 27): Սակայն աստվածային ներկայության այս փաստը անհասկանալի է պանթեիզմի համար, որովհետեւ վերջինս անկարող է այն ճանաչել անձնավոր Աստծո իրողության մեջ, «որ գոյերի ու չգոյերի՝ ամեն ինչի մեջ է»:

Տիեզերական-բնական կրոնների երրորդ այլասերումը երկարամտականությունն է՝ դուալիզմ (*dualism*): Չնայած դրա տարրերը կարելի է գտնել հեթանոսական բազմաթիվ կրոններում, այնուամենայնիվ, իր հիմնարար սկզբունքներով այն հանդես է գալիս դրանցից միայն մի քանիստում: Նախեւառաջ դուալիզմը բնորոշ է պարսկական զրադաշտականությանը, որտեղ լուսեղեն սկիզբը՝ Ահուրամազդան, հակադրվում է խավարի սկզբին՝ Ահրիմանին: Երկարամտականությունը, սակայն, լայն թափ է հավաքում ու դառնում համաշխարհային կրոն ի դեմս գնոստիցիզմի, որը ժամանակակից էր քրիստոնեությունը, եւ մանիքեականության անվան տակ տարածվում է Հյուսիսային Աֆրիկայից մինչեւ Չինական Թուրքեստան՝ Դ.-Ե. դարերում<sup>48</sup>: Այն դեռ շարունակում է գրավիչ մնալ ժամանակակից մտածողության համար: Սիմոնե Վեյլը, օրինակ, մնացյալ կրոններից իրեն առավել սրտամոտ էր համարում գնոստիցիզմը:

Դուալիզմի վերաբերյալ, սակայն, պետք է հստակ պատկերացում ունենալ: Խոսքն այստեղ երկու՝ համահավասար ու հակադիր աստվածների գոյությունը պաշտպանելու մասին չէ: Ինչպես լավագույնս լուսաբանում է Սիմոնե Պետրեմանը՝ դուալիստներն իրականում միաստվածություն պաշտպաններն են, քանի որ ըստ նրանց՝ Աստված չարի պատճառ չէ, այլ «աշխարհում առկա է բարուն բացարձակապես խորթ մի սկզբունք, մի էություն, որը չի ծագում Աստծուց եւ, եթե նույնիսկ չար չէ, ապա չարի պատճառ է»<sup>49</sup>: Պարզ է, ուրեմն, որ դուալիզմի ինդիքը չարի գոյության հարցն է: Այն իրականություն է, փաստ, որը, սակայն, չի կարելի

<sup>48</sup> Տե՛ս G. Quispel, Gnosis als Weltreligion, 1953. H. Ch. Puech, Le Manichéisme, 1949:

<sup>49</sup> Տե՛ս S. Pétrement, Le Dualisme dans l'histoire des philosophies et des religions, Gallimard: Paris, 1946, էջ 12:



վերագրել Աստծուն: Արդ, ինպե՞ս կարելի է այն բացատրել: Նորալլատոնականությունը եւ հինդուիզմի համաձայն՝ չարը պարզապես պատրանք է: Իսկ գիտելիքի շնորհիվ կարելի է ստիպել, որ այն վերանա, ինչը, այնուամենայնիվ, ամբողջովին չի լուծում չարի ծագման հարցը: Քրիստոնեությունը համաձայն՝ այն արդյունք է ի բնե բարի ստեղծված հրեշտակների եւ մարդու ազատության. վերջիններս, սակայն, հեռանալով Աստծուց, ձեռք են բերել չարի որակական հատկանիշներ: Հետեւաբար՝ սխալն ի գորու է երկփեղկում մտցնել բարու եւ գոյության միջեւ, եւ հենց այդ սխալն է չարի ողջ գորությունը: Չարը հավանական իրադարձություն, այսինքն՝ արարչության արդյունք է: Այն կարող է առաջանալ միայն այնտեղ, որտեղ արարածը հեռանում, բաժանվում է Աստծուց: Ահա այս համատեքստն է, որ արարչության գաղափարը մեկ անգամ եւս դառնում է աստվածաշնչյան հայտնության անկյունաքարերից մեկը:

Դուալիզմի տրամադրած լուծումը տարբեր է. չարն իրողություն է, որն ունի իր առանձին գոյությունն ու ոչնչով կապված չէ Աստծուն եւ մարդուն: Այն գոյության մի մասն է, այսպես կոչված “*sui generis*” սկզբունքը: Գնոստիկներն այն կարծես թե ընդհանրական կերպով նույնացնում էին նյութի՝ մատերիայի հետ, որն Աստծո կողմից արարված չէր եւ ուներ իր առանձին գոյությունը: Վալենտինիանոսի գնոստիկյան ուսմունքի համաձայն՝ տիեզերքը չար աստծո եւ չհաջողված արարչության հեղինակ Դեմիուրգի ստեղծագործությունն է, որը նույնացվում է հինկտակարանյան Աստծո հետ: Հետեւաբար՝ մարդ ծնվում է ոչ ճիշտ կերպով արարված աշխարհում, բայց նրա մեջ, այնուամենայնիվ, առկա է *pleroma*-ից ընկած մի նշույլ, մասնիկ: Գնոստիսի նպատակն է արթնացնել այդ մասնիկը, հնարավոր դարձնել նրա ելքն այս աշխարհից՝ *cosmokrator*-ների (մոլորակային հրեշներ) բռնապետությունից՝ էոնների լուսավոր աշխարհի՝ ճշմարիտ Աստծո ստեղծագործությունը հանդիսացող իրական արարչությանը վերամիավորվելու համար:

Դուալիզմը պարզ ու տարրական կրոն չէ, քանզի այն ի հայտ է գալիս մի աշխարհում, որտեղ տիեզերական-բնական կրոնն ամեն կերպ խուսափում է չարի իրականությունից: Դուալիզմը հենց այս կրոնի հակակիռն է: Հեթանոսական տաճարում պաշտվող սրբազան բոլոր իրերն ու նյութերը տիեզերական բանտի ողորմելի գործիքներն են, իսկ բազմաստվածության տնային աստվածները վերածվում են այլեւս զազրելի հրեշների: Դուալիզմն այս առումով մեղավոր խղճի արձագանքն է, որն իր հետ բերում է փրկության հույսը: Ահա թե ինչու է նրանում այդքան

խորն արձագանքում մարդկայինը. այն չարին տրված ամենապարզ եւ ամենահստակ պատասխանն է: Պուեշի մենագրությունն ապացուցել է, որ դուալիզմը ներկայացնում է այն միջոցների հիմնական կառուցվածքը, որոնց համաձայն պետք է ընկալվեին աշխարհի հարաբերություններն Աստծո հետ:

Սուրբգրային կրոնը որոշ ճշմարտություն քաղել է մանիքեականություններից: Այն բացերբաց հայտարարում է, որ չարի խնդրի լուծումը չի կարող իրականացվել մարդու կողմից, այն անդրանցնում է մարդուն: Վերջինս ներկայացնում է իբրեւ «այս աշխարհի իշխանի» կողմից գերեվարված եւ կարող է ազատագրվել միայն Քրիստոսի կողմից: Սակայն սուրբգրային կրոնը մերժում է չարի ինքնագոյ, առանձին բնություն մասին պնդումը՝ այն դիտարկելով միայն իբրեւ մարդկային կամքի պարզ անկարգություն: Չարն ըստ այսմ ընկալվում է իբրեւ խորհուրդ, թունալից աղբյուր, որտեղից թունավորում է մարդուն եւ, իբրեւ այդպիսին, մուտք է գործում նաեւ Աստծո արարչություն մեջ՝ որպես հիմք ունենալով մարդկային ազատությունը: Չարը նաեւ ի բնե բարի ստեղծված, բայց իր փայլով շլացած անկյալ հրեշտակի՝ Արուսյակի (*Lucifer*) խորհուրդն է: Ուստի, սխալ է խոսել, ինչպես ցույց է տալիս Ս. Պետրեմանը, Աստվածաշնչում կամ Ս. Պողոսի թղթերում առկա դուալիզմի մասին: Կարող ենք միայն նշել, որ որոշ տեղիներում առկա են հուդայականություն ներթափանցած դուալիստական ազդեցություններ, որոնք հատկապես զգալի են հեսսենացիների վարդապետության մեջ (օրինակ՝ «Բառգիրք վարդապետության»՝ “*Manuel de discipline*”), որտեղ Աստված ի սկզբանե ստեղծում է խավարի հրեշտակին՝ ի հակադրություն լուսո հրեշտակի:

Հետեւաբար՝ դուալիզմն ասես մտքի սայթաքում է, որին, ինչպես պանթեիզմի պարագայում, չի հաջողվել ճիշտ ուրվագծել Աստծո եւ տիեզերքի հարաբերությունը: Այս հարցում իր բնույթով այն առավել պարզ է աստվածաշնչյան մոտեցումից, սակայն միեւնույն ժամանակ անկարող է ճիշտ ներկայացնել Աստծո եւ աշխարհի փոխհարաբերությունը, ինչպես նաեւ չարի գոյություն փաստը: Դուալիզմի համաձայն՝ չարը հենց մարդկային մտքին անհասանելի այն «սահմանափակող հիմնախնդիրներից» է, որ ստիպում է վերջինիս միշտ լինել գոյություն եւ պատմության գերագույն գաղտնիքը:

Այսպիսով, հետեւեցինք հեթանոսական կրոնական ոգու զարգացումներին՝ միաժամանակ, մեզ այդքան մոտ եւ մեզանից դեռ այդքան հեռու կենդանի Աստծուն փնտրելու նպատակով, խարխափելով հեթանոսական

կրոնի խավար ու մոլթ կետերում: Այս խարխափումները մեզ արժեքավոր ու հաստատուն հիմք են տալիս Աստծո ճշմարտության վերաբերյալ: Այսպիսի ծիսապաշտամունքային, վարդապետական ու խորհրդագրագական հակոտնյա մտքերի մեջ պետք է ընդունել Աստծո հայտնության արտահայտության մի ձևը, որով Նա տիեզերքի միջոցով խոսում է մարդկային յուրաքանչյուր հոգու, գիտակցության եւ ոգու հետ: Այնուամենայնիվ, Աստծուն փնտրելու ճանապարհին հեթանոսական ոգին կորցնում է իր ճիշտ ուղին: Առանց աստվածային հայտնության՝ այն աղավաղված է ներկայացնում իր տեսածը, սխալվում եւ հիասթափվում է: Հենց այս երկիմաստ բնույթի պատճառով է հեթանոսական ոգու կրոնական պատմությունը դառնում հաղթական, բայցե՛լ՝ հիասթափեցնող: Այն նաեւ բացատրում է իր իսկ խոր աղերսը դեպի Հիսուս Քրիստոսի լիության մեջ ապագայում հայտնաբերվելիք լույսը սլացող մարդկային կրոնականության խորքի հետ:

Թարգմանիչ՝  
**Տ. ՇԱԼԵ Ծ. ՎՐԴ. ԱՆԱՆՅԱՆ**  
 Լեզվաոճական խմբագիր՝  
**ԱՐՄԻՆԵ ՍԱՀԱԿՅԱՆ**



ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆ ՍՐԿ. ՏԵՐ-ԱՍՏՏՐՅԱՆ

ԳՀՃ

**ՔՐԻՍՏՈՍԱԲԱՆԱԿԱՆ ՏԱՐԱՁԱՅՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՎՈՒՄՆԱԿԱՆ ՈՒՂԻՆԵՐԸ  
ՊԱՐԵՓԻՆ Ա.-Ի ԷԿՈՒՄԵՆԻԿ ՎՅԱՅՔՆԵՐՈՒՄ**

Էկոլոմենիզմն այսօր աստվածաբանության թերեւս ամենաընդգրկունն եւ արագ զարգացող ուղղություններից է: Սակայն, այս հանգամանքի հետ մեկտեղ, չի կարելի պնդել, թե այն մատչելի եւ դյուրըմբռնելի իրողություն է: Ձեւավորման առաջին իսկ օրից այն վտանգված է մնալու «ընտրյալների»՝ այսպես կոչված «էկոլոմենիստների» նեղ շրջանակում: Հայ Եկեղեցին Ի. դարի երկրորդ կեսերից գործուն մասնակցում է էկոլոմենիկ շարժմանը՝ անդամակցելով էկոլոմենիկ տարբեր կազմակերպությունների: Այդուհանդերձ, դեռեւս կարիք կա պատշաճ կերպով լուսաբանելու էկոլոմենիզմը եւ սահմանելու դրա բուն էությունն ու նպատակները: Գարեգին Ա. Սարգսյան հայրապետը (1995-1999 թթ.) իր ողջ կյանքն ապրեց իբրեւ եկեղեցիների միությունից նվիրյալ շատագույն, ուստի եւ իրավամբ հորջորջվեց «էկոլոմենիզմի ուսուցիչ»:

Նրա էկոլոմենիկ գործունեության եւ թողած ժառանգության ուսումնասիրումն ու քննական վերաբերմունքումը լավագույն միջոցն է էկոլոմենիկ հայեցակարգի հիմքեր ստեղծելու համար: «էկոլոմենիկ աստվածաբանության» արագընթաց զարգացումը Հայ Եկեղեցուն եւս ներգրավում է համաշխարհային գործընթացներում՝ միեւնույն ժամանակ նրան առաջադրելով նոր մարտահրավերներ: Հայ Եկեղեցին կարիք ունի անընդհատ ճշտելու իր դիրքորոշումն առաջադրված հարցերի եւ խնդիրների հանդեպ, ցուցաբերելու համակարգված մոտեցում՝ այդ հարցերին լուծում տալու համար: Ուսումնասիրելով երջանկահիշատակ Գարեգին Ա.-ի հայացքները՝ նպատակ ունենք բացահայտելու նրա էկոլոմենիկ մտածողության տարբեր կողմերը, այն բոլոր հիմքերն ու ազդակները, որոնք ձեւավորել են նրա գաղափարները, միաժամանակ աջակցելու էկոլոմենիզմի լուսաբանման գործընթացին:

Սույն հոդվածով փորձենք վերհանել Հայոց հայրապետի տեսակետներն ու մոտեցումները էկոլոմենիզմի եւ էկոլոմենիկ շարժման վերաբերյալ: Նախընտրում ենք ուսումնասիրությունն սկսել այն կետից, որի լուծումը, ըստ Գարեգին Ա.-ի, նախադրու է հետագա բոլոր քննարկումներին:

րի համար: Սույն հոգևածով անդրադառնալու ենք քրիստոսաբանական տարածայնություններին, առավելաբար՝ դրանց հարթման ուղիներին:

ա. Քրիստոսաբանական համաձայնությունը որպես հաշտության նախահիմք. Երիտասարդ Գարեգին վարդապետը Անգլիայում իր ուսումնառության երկու տարվա ընթացքում բազմիցս առիթ ունեցավ շփվելու, ծանոթանալու կաթոլիկ, անգլիկան, բողոքական եւ ուղղափառ եկեղեցիների ավանդույթներին ու եկեղեցագիտական շրջանակներին: Հենց այս ժամանակ է նա խորապես գիտակցում, թե օտար եկեղեցիների միջավայրում որքան քիչ են տեղեկացված Հայ Եկեղեցու եւ նրա ավանդության վերաբերյալ:

Գարեգին վարդապետը հստակ գիտակցում էր, թե ինչ վճռորոշ դեր է ունեցել Քաղկեդոնի ժողովը Եկեղեցու պատմության մեջ: Հենց այն է եղել պատճառն ընդհանրական Եկեղեցու բաժանման, որը, դարերի ընթացքում խորանալով, հանգեցրել է փոխադարձ օտարման եւ միմյանց հանդեպ կանխակալ վերաբերմունքի: Հատկանշական է հայտնի բյուզանդագետ Հ. Գրեգուարի բնորոշումը հայ ժողովրդի կյանքում Քաղկեդոնի ժողովի ունեցած դերի մասին՝ «Հիսուս Քրիստոսի երկու բնությունների վերաբերյալ վեճը [Քաղկեդոնը] դարձավ նրա ողբերգությունը»<sup>1</sup>: Ուստի, Գարեգին վարդապետը խորապես համոզվում է, որ հենց այս կետից պետք է սկսել ուսումնասիրություններն ու բանակցությունները՝ այն ընդունելով որպես միությունն ուղղված քայլերի նախահիմք: Նա կարեւոր է համարում Քաղկեդոնի նկատմամբ Հայ Եկեղեցու դիրքորոշման ճշգրիտ ըմբռնումը, որը նաեւ էական նշանակություն ունի մեր Եկեղեցու պատմության էկոմենիկ ուղղության ուսումնասիրման համար<sup>2</sup>: Ի դեպ, նա առանձնացնում է նաեւ մի հատկանշական փաստ, ըստ որի՝ Հայ Եկեղեցին, ուղղակիորեն ներգրավված չլինելով Քաղկեդոնի վեճերում, զերծ է մնացել մի շարք ոչ աստվածաբանական գործոնների ազդեցություններից, որոնք են՝ եկեղեցական վիճաբանությունները, քաղաքական կողմնորոշումը, գերակայության համար մրցակցությունը եւ ինքնին բանավեճի շրկացումը: Նման պայմաններում, եթե ընդունված է, որ այս բոլոր գործոնները նշանակալի դեր են խաղացել քաղկե-

<sup>1</sup> “La querelle des deux natures en Jesus-Christ futsatragédie”, S. Der-Nersessian, Armenia and the Byzantine Empire: A brief study of Armenian Art and Civilization, Preface by H. Grégoire, Cambridge, Mass., 1947, preface, p. xix.

<sup>2</sup> Տե՛ս Գարեգին Ա., Քաղկեդոնի ժողովը եւ Հայոց Եկեղեցին, Կրօնական, աստուածաբանական եւ հայագիտական մատենաշար, թիւ 12, անգլ. թարգմ.՝ Չաքարիա արքյ. Բաղումեան եւ Վահրամ քնյ. Մելիքեան, Նիւ Եորք, Լոնտոն, 2012, էջ 24:

դոնական վեճերի ընթացքում, ապա այս պարագայում գոյություն ունի մի երկիր, որը զերծ է մնացել այդ բոլոր ազդեցություններից, եւ որտեղ կարելի է գտնել Քաղկեդոնի խնդրի հետ կապված մեկ այլ տեսակետ. վերջինս, գուցե, առավել կատարյալ կլինի եւ հնարավորություն կընձեռի խնդիրն ամբողջական կերպով ուսումնասիրելու<sup>3</sup>: Այս մղումով է Գարեգին վարդապետն սկսում իր «Քաղկեդոնի ժողովը եւ Հայոց Եկեղեցին»<sup>4</sup> ուսումնասիրությունը, որը դառնում է նրա ավարտական թեզն Օքսֆորդի համալսարանում՝ B. Litt. տիտղոսի համար: Նա հավատացած էր, որ այն կարող է օգնել նաեւ Արեւելյան Եկեղեցու կյանքում Քաղկեդոնի ժողովի դավանաբանական եւ պատմական տեղի ճշգրիտ ըմբռնմանը<sup>5</sup>: Գարեգին վարդապետը նպատակ ուներ պատասխանելու հետեւյալ հարցերին՝ «...պատմութեան մէջ ինչպէ՞ս, ե՞րբ եւ ինչո՞ւ որոշակի կամ պաշտօնապէս Հայոց Եկեղեցին առաջին անգամ մերժեց Քաղկեդոնի ժողովը»<sup>6</sup>: Պետք է նշել, որ այս աշխատությունը չունի ջատագովական կամ հակաճառական բնույթ, որով, սովորաբար, խոսում են այս թեմայի վերաբերյալ: Աշխատությունն ամբողջությամբ գրված է էկոմենիկ ոգով՝ հարցի նման խորը եւ անկողմնակալ ուսումնասիրությունը դարձնելով խնդրի լուծման նախապայման:

Պետք է անդրադառնալ նաեւ նրա՝ նույն ժամանակաշրջանում գրված երկու հոդվածներին, որոնք առնչվում են քրիստոսաբանական խնդիրներին, դրանց լուծման կարեւորությունն ու հնարավոր ուղիներին: Առաջինը «էկոմենիկ խնդիրը Արեւելյան քրիստոնեություն մեջ» հոդվածն է, որը նախապես՝ 1959 թ., ներկայացվել է որպես դասախոսություն Օքսֆորդի համալսարանում, երբ Գարեգին Սարգսյանը դեռեւս երիտասարդ արեղա էր<sup>7</sup>: Երկրորդը՝ «Քրիստոսի անձի վարդապետությունը Հայ Եկե-

<sup>3</sup> Տե՛ս անդ, էջ 27:

<sup>4</sup> Այս աշխատությունն առաջին անգամ լույս է տեսել Լոնդոնում՝ 1965 թ., S. P. C. K. հրատարակչության կողմից՝ անգլերենով (The Council of Chalcedon and the Armenian Church): Հիմնականում օգտվել ենք աշխատության հայերեն թարգմանությունից՝ տե՛ս հղում 2:

<sup>5</sup> Տե՛ս անդ:

<sup>6</sup> Անդ, էջ 28:

<sup>7</sup> Հետագայում այն որպես հոդված հրատարակվել է “The Ecumenical Review” ամսագրում՝ “The Ecumenical Problem in Eastern Christendom”, “The Ecumenical Review”, vol. XII, N 4 (July 1960), էջ 436-454: Այս հոդվածը երկու անգամ վերահրատարակվել է Գարեգին Ա.-ի հոդվածների ժողովածուներում՝ “...And the Boat Moves on the Water: Dispatches from an ecumenical Journey”, NY, 1998, էջ 33-58 (այս հրատարակության մեջ՝ հոդվածի վերջում, Գարեգին Ա.-ն ավելացրել է մի հետգրություն), եւ “Building Bridges: The Ecumenical Journey of Karekin I”, Canada, 2004, էջ 7-30:

ղեցում» հոդվածն է<sup>8</sup>: Սա առաջին անգամ ներկայացվել է Ուղղափառ եւ Արեւելյան ուղղափառ եկեղեցիների առաջին ոչ պաշտոնական հանդիպման ժամանակ (Աարհուս, Դանիա, օգոստոսի 11-15 1964 թ.)<sup>9</sup>:

Երկխոսություն Ուղղափառ եկեղեցիների միջև. «Էկումենիկ խնդիրը Արեւելյան քրիստոնեություն մեջ» հոդվածում Գարեգին Ա.-ն նախ գծում է այն ուղին եւ հերթականությունը, որոնցով պետք է տեղի ունենա եկեղեցիների միությունը: Ըստ այսմ՝ Արեւելքն ու Արեւմուտքը միավորելու համար նախ անհրաժեշտ է, որ նրանք իրենց ներսում մեկ լինեն: Այլ խոսքով՝ մինչեւ Արեւելքը չմիավորվի իր ներսում, իսկ Արեւմուտքն՝ իր, հնարավոր չի լինի հասնել ամբողջական միություն՝ «Մենք նախ պետք է լինենք մեկ Արեւելք եւ մեկ Արեւմուտք (ընդգծումներն ըստ սկզբնաղբյուրի)»<sup>10</sup>:

Այս համատեքստում «Արեւելյան քրիստոնեություն» կոչվածը խիստ պայմանական է, քանզի այն մեկ ամբողջություն եւ մեկ ընդհանուր ավանդույթ չէ: Արեւելքը բաժանված է եկեղեցական երկու հիմնական խմբերի՝ Բյուզանդական օրթոդոքս եւ Արեւելյան ուղղափառ<sup>11</sup>: Այս

<sup>8</sup> “The Doctrine of the Person of Christ in the Armenian Church”, “The ecumenical Review”, vol. XXII, N 1, (January 1970), p. 75-81. “...And the Boat Moves on the Water: Dispatches from an ecumenical Journey”, p. 59-78. “Building Bridges: The Ecumenical Journey of Karekin I”, p. 35-51.

<sup>9</sup> Այս հանդիպման նյութերն ու քննարկումները տես “Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches”, “Greek Orthodox Theological Review”, vol. X, number 2, winter 1964-1965:

<sup>10</sup> Տես **Karekin I**, The Ecumenical Problem in Eastern Christendom, Building Bridges: The Ecumenical Journey of Karekin I, էջ 8:

<sup>11</sup> Երկար ժամանակ եկեղեցական այս երկու ընտանիքները բնորոշվում էին նույն անվամբ՝ «Արեւելյան ուղղափառ»: Այս երկուսը տարբերակելու նպատակով Ադիս Աբեբայի (1965 թ.) խորհրդածրոջում պաշտոնապես որոշվեց նրանց անվանել “Eastern Orthodox” եւ “Oriental Orthodox”: Տես “The Oriental Orthodox Churches - Addis Ababa Conference”, January, 1965, Printed in Addis Ababa, August, 1965: Հայերենում, սակայն, այս երկու եզրույթներն էլ թարգմանվում են «արեւելյան»: Գարեգին Ա.-ն հոդվածում այս երկու խմբերն անվանում է «Բյուզանդական» եւ «մոնոֆիզիտ» եկեղեցիներ: Տարբերակելու համար նախընտրում ենք կիրառել «Բյուզանդական օրթոդոքս» եւ «Արեւելյան ուղղափառ» անվանումները: Այսօր Արեւելյան ուղղափառ ընտանիքը բաղկացած է վեց քույր եկեղեցիներից՝ Հայ, Ղպտի, Ասորի, Եթովպական, Երիթրեան եւ Սալանկարա (Հնդկ): Այս եկեղեցիները նաեւ կոչվում են Հին արեւելյան, երբեմն նաեւ նախա կամ հակաբաղկեղոնական: Այս եկեղեցիների ամփոփ նկարագիրը տես “Oriental Orthodox Churches”, in Dictionary of the Ecumenical Movement, 2nd edition, WCC Publications, Geneva, 2002, էջ 857-859. նաեւ՝ “Towards Unity: The Theological Dialogue between the Orthodox Church and the Oriental Orthodox Churches”, ed. by Christine Chaillot and Alexander Belopopsky, Geneva, 1998, էջ 18-28. **Karekin I**, The Witness of Oriental Orthodox Churches, Anthelias, 1995, էջ 26-42. **Aram I Keshishian**, The Oriental Orthodox Churches, “The Ecumenical Review”, vol. 46, 1, 1994:

խմբերի բաժանման պատճառը, անշուշտ, Քաղկեդոնի ժողովը եւ նրա հետեւանքներն են: Այնուամենայնիվ, չնայած Քաղկեդոնի ժողովից հետո ծավալված եկեղեցական բանավեճերին, իրարամերժ եւ հակադիր կողմ-նորոշումներին, Եկեղեցին կայսրութեան տարածքում, ընդհուպ մինչեւ Զ. դարակեսերը, առաջնորդվում էր մե՛կ լինելու գիտակցումով<sup>12</sup>: Այս գիտակցումն է հաճախ շեշտադրում Գարեգին Ա.-ն եւ այն համարում միասնութեան հիմքը<sup>13</sup>: Եկեղեցիների բաժանումը տեղի ունեցավ հաղորդութեան խզումով, փոխադարձ նզովքներով: Չնայած գործադրված բոլոր ջանքերին՝ եկեղեցիների միութիւնն այդպես էլ չհաջողվեց իրագործել:

Ի վերջո, ո՞րն է բաժանման պատճառն այսօր: Միանշանակ, հարցի պատասխանը չի փոխվել, եւ այն պետք է փնտրել Քաղկեդոնի ժողովի սահմաններում: Այս ժողովի որդեգրած քրիստոսաբանութիւնը երբեք չընդունվեց Արեւելյան ուղղափառների կողմից: Անշուշտ, մեր բուն նպատակը չէ պատասխանել այն հարցին, թե ի՞նչ հանգամանքներում տեղի ունեցավ Քաղկեդոնի ժողովի որոշումների մերժումը: Մեր հիմնական նպատակն այստեղ Գարեգին Ա.-ի՝ քրիստոսաբանական տարածայնութիւնների վերաբերյալ տեսակետների վերհանումն ու հաշտեցման նրա առաջարկած հնարավոր ուղիների եւ մեթոդների դիտարկումն է:

Խնդրի լուծման ուղիագծումը Հայոց երջանկահիշատակ հայրապետի մտքում կառուցվում է վերոնշյալ հաջորդականութեամբ, այսինքն՝ պետք է նախ սկսել Արեւելքից՝ Ուղղափառ ընտանիքից, այնուհետեւ փորձեր կատարել Արեւելքի ու Արեւմուտքի միութեան ուղղութեամբ<sup>14</sup>:

Միանշանակ է, որ Գարեգին Ա. հայրապետի համար Քաղկեդոնի ժողովն է քրիստոսաբանական տարածայնութիւնների ողջ կորիզը, ուստի հենց այդ ժողովն էլ «էկումենիկ խնդրի» բանալին է<sup>15</sup>:

Պետք է նշել, որ Գարեգին Ա.-ն խուսափում է խնդրի լուծման վերաբերյալ անձնական մոտեցում կամ տեսակետ հայտնել: Թերեւս այս խնդրի շուրջ կարելի է միայն ենթադրական ուղիներ առաջարկել: Բայց մի բան հստակ է նրա համար. լուծում կարելի է գտնել միայն այն դեպքում, եթե երկու կողմերն էլ որդեգրեն մեկ ընդհանուր մոտեցում կամ խնդրի

<sup>12</sup> Տե՛ս **Karekin I**, The Ecumenical Problem in Eastern Christendom, Building Bridges, էջ 10. Պարսկական կայսրության տարածքում Եկեղեցու բաժանումն սկսվել է Ե. դարից:

<sup>13</sup> Տե՛ս անդ, էջ 9:

<sup>14</sup> Անշուշտ, այս գաղափարը պետք չէ ծայրահեղորեն ընկալել: Հայոց հայրապետը սրանով չի կամենում ժամանակագրական հաջորդականության սահմանափակում դնել: Սա առավելապես ամենահավանական ուղու եւ հնարավոր մոտեցման ընդգծումն է:

<sup>15</sup> Տե՛ս **Karekin I**, The Ecumenical Problem in Eastern Christendom, Building Bridges, էջ 15:



լուծման համաձայնեցված ճանապարհ: Իր ուսումնասիրություններում Գարեգին Ա. Հայրապետը հաճախ է բարձրացնում բազմիցս քննարկված այն հարցերը՝ արդյո՞ք քաղկեդոնական վեճերում երկու կողմերը նույն կերպ են ընկալում իրերը, կամ՝ եզրույթները նույն կերպով են ընկալում, ունե՞ն ընդհանուր լեզու, գիտակցո՞ւմ են իրենց տեսակետների սխալ մեկնաբանման կամ ներկայացման հնարավորությունը: Նա հավելում է նաև հետևյալ հարցերը. «Երբեք փորձե՞լ ենք միասնաբար քննել մեր տարբերություններն անցած դարերի փորձառությունների ներքո: Արդյո՞ք պատմության այս 1500-ամյա փորձառությունը ոչինչ չի սովորեցնում փոխադարձ ըմբռնման եւ կորցրած հաղորդությունը վերականգնելու տեսանկյունից»<sup>16</sup>:

Անշուշտ, այս հարցերի մի մասի պատասխաններն ակնհայտ են նրա համար, իսկ մյուս մասը պահանջում է գործնական հունի մեջ դրված պատասխաններ: Հայոց հայրապետը պնդում է, որ առանց խնդրի երկկողմանի հանգամանալից ուսումնասիրության, հնարավոր չէ ընդհանուր պատկերացում կազմել. ուստի, անհրաժեշտ է ուսումնասիրություններ եւ քննարկումներ կատարել թե՛ պաշտոնական, թե՛ ոչ պաշտոնական մակարդակներում<sup>17</sup>: Այս առումով կարելու է «Արեւելյան ուղղափառ եկեղեցիների վկայությունը» ուսումնասիրությունը<sup>18</sup>: Այստեղ Գարեգին Ա.-ն, ելնելով Արեւելյան ուղղափառ եկեղեցիների առանձնահատկություններից, եկեղեցիների միության սքանչելի օրինակ է պատկերում: Լինելով տարբեր մշակույթների, ավանդույթների եւ ավանդությունների կրողներ՝ այս եկեղեցիները լիարժեք հաղորդության մեջ են միմյանց հետ:

Ինչ վերաբերում է քրիստոսաբանական տարաձայնությունների հարթման բուն խնդրին, ապա պետք է նշել, որ Գարեգին Ա. կաթողիկոսը նոր մոտեցում չի առաջարկում, այլ քննարկելով արդեն առկա որոշ մոտեցումներ՝ փորձում է հստակեցնել ու բացատրել իր մոտեցումը:

Նախ անդրադառնում է Տիրան արք. Ներսոյանի առաջարկին, որն արտացոլված է նրա «Հայ եկեղեցու դավանաբանական դիրքորոշումը» ուսումնասիրության մեջ<sup>19</sup>: Այստեղ վերջինս առաջ է քաշում երկու դրույթ՝ ա. Քաղկեդոնի ժողովը սխալ էր, երբ այդքան սուր կերպով բաժա-

<sup>16</sup> Անդ, էջ 15-16: Հատկանշական է, որ այս հարցադրումները Գարեգին Ա. Հայրապետը առաջադրում է այն ժամանակ (1959 թ.), երբ դեռևս չէին սկսվել Բյուզանդական օրթոդոքս եւ Արեւելյան ուղղափառ եկեղեցիների միջեւ քրիստոսաբանական երկխոսությունները:

<sup>17</sup> Տես անդ, էջ 17:

<sup>18</sup> Տես **Karekin I**, *The Witness of Oriental Orthodox Churches*, Antelias, 1995:

<sup>19</sup> Տես **T. Nersoyan**, *The Doctrinal Position of Armenian Church*, New York, 1947:

նում էր Քրիստոսի բնությունները, Բ. մի ամբողջ դար քաղկեդոնականները հայտնվեցին տհաճ իրավիճակում եւ ղեկավարանում էին պատասխանել միաբնակների քննադատություններին: Սա դրսեւորվեց Հուստինիանոսի 553 թ. ժողովի գումարմամբ եւ սկիթյան բանաձեւի ընդունմամբ: Ըստ նրա՝ քաղկեդոնականները համատարած լքեցին իրենց դիրքերը: Ինչ վերաբերում է մեր օրերին, այս մասին Տիրան արք. Ներսոյանի կարծիքը հետեւյալն է՝ այսօր այլեւս քաղկեդոնականություն խնդիրը չի ընկալվում այնպես, ինչպես ժողովի ժամանակաշրջանում: Նա գրում է. «Ո՞վ է այսօր մտածում երկու կամքերի եզրաբանության շուրջ, բացառությամբ, եթե չի նկարագրվում Քրիստոսի մարդկային եւ աստվածային բնությունների կապը: Արեւմտյան յուրաքանչյուր աստվածաբան պատրաստակամորեն կընդունի, որ քաղկեդոնյան բանաձեւի «բնությունը» վերացական եզրույթ է»<sup>20</sup>: Նա հավելում է, որ կարիք չկա վիճելու եզրերի շուրջ, քանի դեռ քաղկեդոնականները նկատի ունեն այն, ինչ ուղղափառ միաբնակները միշտ նկատի են ունեցել: Սակայն հաշվի առնելով քաղկեդոնականների քանակական առավելությունը՝ Տիրան արք. Ներսոյանը ճիշտ է համարում, որ միաբնակներն ընդունեն քաղկեդոնական բանաձեւը՝ անշուշտ, հավատարիմ մնալով դրա ճշմարիտ նշանակությունը<sup>21</sup>:

Գարեգին Ա.-ն քննադատում է այս մոտեցումը: Նախ՝ նա պնդում է, որ Տիրան արք. Ներսոյանի՝ Քաղկեդոնի ժողովի վերաբերյալ գնահատականը չի կարող ընդունելի լինել Ի. դարի կաթոլիկ եւ ուղղափառ աստվածաբանների կողմից: Նրանց համար Քաղկեդոնի ժողովը անթերի եւ քրիստոսաբանության ոլորտում ասված վերջնական խոսք է<sup>22</sup>: Ինչ վերաբերում է հաջորդ երկու ժողովներին, դրանք պարզապես Քաղկեդոնի ժողովի հավելվածներն են, եւ ոչ երբեք՝ տարբեր կամ հակասող<sup>23</sup>:

<sup>20</sup> Անդ, էջ 20:

<sup>21</sup> Տիրան արք. Ներսոյանի մոտեցումն իրականում այդքան միանշանակ չէ, ինչպես որ ներկայացնում է Գարեգին Ա. հայրապետը: Ուշագրավ է, որ Տիրան արք. Ներսոյանի աշխատության հետագա հրատարակություններում այն նույն հատվածը, որտեղ խոսվում է Քաղկեդոնի բանաձեւում ընդունելու մասին, փոքր-ինչ ձեւափոխված է: Անգլերեն բնագրում կիրառված “accept” բառը փոխարինված է “take a favourable view” արտահայտությամբ: Հակոբ Ներսոյանը եւս իր “The Christological Position of the Armenian Church: A Philosophical Defense” հոդվածում քննադատում է Վ. Գուրյանին՝ Տիրան արք. Ներսոյանի աշխատության այդ հատվածը սխալ ընկալելու համար: Ըստ նրա՝ Տիրան արք. Ներսոյանը երբեք նկատի չի ունեցել, թե ինքը պատրաստակամ է ընդունելու քաղկեդոնյան բանաձեւը:

<sup>22</sup> Քաղկեդոնի ժողովի հանգամանալից ուսումնասիրությունը տես **A. Grillmeier und H. Bacht**, Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart, Bd. I, II, III, Echter Verlag, Würzburg, 1952-1954:

<sup>23</sup> Տես **Karekin I**, The Ecumenical Problem in Eastern Christendom (1959), Building Bridges,

Երկրորդ՝ եթե միաբնականների ղեկըքորոշումը ճշմարիտ է, եւ քաղկեղոնականներն են հրաժարվել իրենց տեսակետներից, ինչպես Տիրան արք. Ներսոյանն է ենթադրում, ապա որքանով է տրամաբանական եւ դավանաբանորեն ճիշտ, որ միայն քաղկեղոնականների «քանակի» կամ «ազդեցիկութեան» պատճառով, միաբնականներն ընդունեն Քաղկեղոնի ժողովը:

Երրորդ՝ եթե Քաղկեղոնի ժողովի ընդունած դավանաբանական բանաձեւումը սխալ էր եւ հաջորդ ժողովը փորձեց սրբազրել այն, ապա վեցերորդ ժողովը (Կ. Պոլսի Գ.) կրկին վերադարձավ Քաղկեղոնի ժողովի որոշումներին եւ վերացրեց վերամիավորման հույսերը, այդ դեպքում ինչպե՞ս կարող ենք ընդունել Քաղկեղոնի ժողովը «Տիեզերական յոթ ժողովները» շարակարգում, որոնք բյուզանդական օրթոդոքսների համար միավորման ամենակարեւոր, եթե ոչ միակ հիմքն են: Արդյո՞ք բյուզանդական օրթոդոքսները Քաղկեղոնի դավանաբանական բանաձեւման ընդունումը բավարար պայման կհամարեն միութեան համար: Ավելին՝ ինչպե՞ս կարելի է ուղղափառութեան նույն հարթության վրա դնել այնպիսի ժողովներ, որոնք, ըստ Տիրան արք. Ներսոյանի, հակասում են միմյանց<sup>24</sup>: Պետք է նշել, որ Գարեգին Ա. կաթողիկոսը եւս կարծում է, որ Քաղկեղոնի ժողովին հաջորդող Կ. Պոլսի ժողովը քայլ կատարեց դեպի միաբնակութունը, սակայն Կ. Պոլսի Գ. ժողովը կրկին վերադարձավ քաղկեղոնական խիստ ոգուն<sup>25</sup>: Փաստորեն, ըստ Գարեգին Ա.-ի՝ Քաղկեղոնի ժողովը քրիստոսաբանութեան մեջ վերջին խոսքը չէ, ինչպես կարծում են իր ժամանակակից աստվածաբանները:

Գարեգին Ա. հայրապետը Քաղկեղոնի ժողովի վերլուծման տեսանկյունից համաձայն է Տիրան արք. Ներսոյանի հետ, այդուհանդերձ, նա սխալ է համարում Քաղկեղոնի ժողովը, որպես այդպիսին, ընդունելը: Հայոց հայրապետը անդրադառնում է նաեւ Ռուս ուղղափառ եւ Ասորի միաբնակ (Մալաբար) եկեղեցիների եպիսկոպոսների ու աստվածաբանների ոչ պաշտոնական քննարկմանը<sup>26</sup>: Այս ընտրութունը պատահական չէ, քանզի նշյալ քննարկումը Գարեգին Ա.-ի համար նշանավորվում է նրանով, որ մասնակիցները տարբերակում էին Քրիստոսի հանդեպ հա-

էջ 20:

<sup>24</sup> Տէն անդ, էջ 21:

<sup>25</sup> Տէն անդ, էջ 18:

<sup>26</sup> Այս քննարկումները տեղի են ունեցել 1953 թ. հոկտեմբերի 24-ից մինչեւ 1954 թ. մարտի 6-ը Կոտայքում: Քննարկման ամբողջական արդյունքը տես «Sobornost», Series 3, Summer 1957, N 21, էջ 474-480:

վատը (կամ մարդեղուլթյան խորհրդի հանդեպ հավատը) եւ տիեզերական ժողովների հարցերը:

Հանգամանալից քննարկումից հետո հանձնաժողովը, ի վերջո, գալիս է այն եզրահանգման, որ «չնայած իրենք գործածում են տարբեր արտահայտություններ, այդուհանդերձ, ունեն նույն հավատքը»<sup>27</sup>: Հայոց հայրապետ Գարեգին Ա.-ն գրում է. «Կոտայամի հանձնաժողովի մասնակիցները բացահայտեցին, որ նրանք գործածում են տարբեր եզրեր՝ իրենց քրիստոսաբանությունն արտահայտելու համար: Նրանք տարբերվում են իրենց եզրաբանությունը, երբ խոսում են Քրիստոսի անձի եւ բնության մասին: Սակայն իրենց ավանդական լեզվի հանգամանալից քննությունից հետո հայտնաբերեցին, որ տարբերությունն չկա իրենց իրական հավատքի հարցում»<sup>28</sup>:

Հանձնաժողովը ձգտում է երկու եզրաբանությունները հաշտեցնել մեկ ընդհանուր հաստատումով, որտեղ փորձում է համադրել երկու կողմերի հավատ խոստովանություններն ու եզրաբանությունները<sup>29</sup>: Նրանք հայտարարում են, որ «հաշտեցման դեպքում, երկու եկեղեցիները շարունակելու են օգտագործել իրենց ավանդական լեզուները Քրիստոսի բնության նկարգրման ժամանակ, բայց երբ հաղորդությունը (fellowship) կայանա, կցրվի առկա կասկածը եւ կհարստանան երկու եկեղեցիները՝ իրենց առջեւ բացելով աստվածաբանական մյուս դպրոցի նվիրական գանձերը»<sup>30</sup>:

<sup>27</sup> “Sobornost”, Series 3, Summer 1957, N 21, p. 477.

<sup>28</sup> Karekin I, The Ecumenical Problem in Eastern Christendom, Building Bridges, p. 22.

<sup>29</sup> Ստորեւ թարգմանաբար ներկայացնում ենք այդ համաձայնագրի այն հատվածը, որի վրա հիմնվում է Գարեգին Ա.-ն իր վերլուծություններն անելիս. «Մարդեղությունը խորհուրդ է: Այն պարադոքս է՝ բանականության, բայց փաստ՝ հավատի համար: Այնպես, ինչպես անհնար է հասկանալ Աստծուն ոչ այլ կերպ, քան միայն իբրեւ երրորդություն, որպես երեք եւ մեկ միաժամանակ, այդպես էլ անհնար է հասկանալ մարմնացյալ Տիրոջ բնությունը այլ կերպ, քան միայն իբրեւ միա-երկակ (mono-dio) բնություն, որպես մեկ եւ երկու միաժամանակ: Քրիստոս կատարյալ Աստված ու կատարյալ մարդ է՝ Աստծո եւ մարդու կատարյալ բնություններով, Աստծո եւ մարդու կատարյալ կամքերով: Այս երկու բնություններն ու կամքերն այնքան ներդաշնակորեն են միացած, որ չենք կարող ասել, թե դրանք երկուսն են՝ առանց անմիջապես պնդելու, որ նրանք մեկ են: Եվ քանի որ մեկը մյուսի տեղը չի գրավում, ուստի չենք կարող ասել, թե դրանք մեկ են՝ առանց անմիջապես հաստատելու, որ դրանք երկուսն են: Դրա համար հավատում ենք Հիսուս Քրիստոսին՝ մեր Փրկչին, որի մեջ աստվածային եւ մարդկային բնությունները միացած են խորհրդավոր կերպով, աստվածային ու մարդկային կամքերը կատարելապես ներդաշնակված են՝ առանց երրորդ կամք կամ բնություն ձեւավորելու: Չենք կարող հստակ բացատրել, թե ինչպես են նրանք փոխհարաբերվում, միայն կարող ենք ասել, որ Հիսուս Քրիստոս Աստված-մարդ է եւ մարդկության Փրկիչը».

<sup>30</sup> Անդ, էջ 478.

Սրանից հետո երկու եկեղեցիները անդրադառնում են երկրորդ կարեւոր խնդրին՝ տիեզերական ժողովներին: Հատկապես հենց այս հարցում է հանձնաժողովի մոտեցումը շահում Հայոց հայրապետ Գարեգին Ա.-ի համակրանքը: Հանձնաժողովը հայտարարում է, որ «Արեւելյան քրիստոնյաներին (մոնոֆիզիտ եկեղեցիներին) ուղղված պահանջը՝ ընդունելու Քաղկեդոնի ժողովը իբրեւ միության նախապայման, նույն է, թե նրանցից պահանջել հանձնվել անհավասար պայմաններում»<sup>31</sup>: Բնականաբար, դա հակասում է «եղբայրական սիրո ոգուն», առանց որի չի կնքվում հաշտութուն: Ժողովը եզրակացնում է՝ «ա. Արեւելյան ուղղափառները կամենան ճանաչել, որ տիեզերական բոլոր ժողովների դրական որոշումները, որոնք ընդունվում են Բյուզանդական եկեղեցու կողմից, չեն ներառում այնպիսի դրույթներ, որոնք հակառակ են ուղղափառ հավատքին եւ փորձառությանը, բ. Բյուզանդական եկեղեցին համաձայնի, որ տիեզերական չորս ժողովների որոշումները, որոնց ընդունմանը Արեւելյան եկեղեցիները ներկա չեն եղել, նրանց հանդեպ չունեն պարտավորեցնող հեղինակություն»<sup>32</sup>:

Անշուշտ, սա մի նախնական քննարկում է եւ դեռեւս կարիք ունի շտկման, ճշտման եւ հետագա զարգացման: Այստեղ կարեւոր են այն ոգին ու մեթոդը, որոնցով խնդրին մոտենում են երկու կողմերը. սա որոշիչ դարձավ հետագա ոչ պաշտոնական, ապա նաեւ պաշտոնական հանդիպումների ու քննարկումների համար<sup>33</sup>: Իր հողվածում անդրադառնալով այս երկխոսությանը եւ ընդգծելով իր դրական վերաբերմունքը դրա եզրակացությունների վերաբերյալ՝ Գարեգին Ա. կաթողիկոսն առաջարկում է հետագա երկխոսությունները ծավալել այս նույն սկզբունքով: Գարեգին Ա.-ն միության հեռանկարը տեսնում է հավատքի խորքային նույնության վրա հիմնված հանդուրժողականության եւ փոխմբռնման մեջ: Հենց այս ուրվագծի վրա է Հայոց հայրապետը կառուցում խնդրի լուծման իր հիմնական դրույթները, որոնք ամփոփվում են մի քանի հիմնական կետերում.

ա. Եկեղեցիների ամբողջական հաղորդության համար նախապայման է հավատքի լիակատար համաձայնությունը (*consensus*): «Միտք մեջ հաղորդակցությունը անջատ չէ վարդապետության համընդհանուրությունից»

<sup>31</sup> Անդ:

<sup>32</sup> Անդ:

<sup>33</sup> Արեւելյան ուղղափառ եւ Բյուզանդական օրթոդոքս եկեղեցիների միջեւ երկխոսությունների փաստաթղթերը եւ ամփոփ նկարագիրը տես **C. Chaillot and A. Belopopsky**, *The Dialogue between Oriental Orthodox and Eastern Orthodox Churches*, Geneva, 1998:

(ընդգծումն ըստ սկզբնաղբյուրի), քանզի գործնական համագործակցությունը բնական, արտաքին դրսեկորումն է ինչպես հավատի, այնպես եւ սիրո՞<sup>34</sup>:

բ. Հավատքը եւ վարդապետությունը կենդանի իրողություններ են: Դրանք մշտապես վերապրվում են Եկեղեցու կյանքում: Հենց սա է նրա բնորոշմամբ «ուղղափառությունը»:

գ. Հավատքի «պատմական բանաձեւումները» բխում են Եկեղեցու կյանքի անհրաժեշտությունից եւ պայմանական (conventional) արտահայտություններ են՝ միտված պահպանելու ճշմարտության հարատեւությունը: Պատմության տարբեր շրջափուլերում դրանք եղել են ուղղափառության պահպանման հիմնաքարեր: Սակայն «դրանք երբեք չպետք է ընկալվեն առավել բարձր, քան ինքնին հավատքն է, ոչ էլ անգամ հավասար նրան»<sup>35</sup>:

Գարեգին Ա. հայրապետը եզրակացնում է. «Եթե մտահոգված ենք ինքնին հավատով, որն առավել խորն է, քան իր պատմական արտահայտությունը, ինչո՞ւ չենք կարող այսօր այն հաստատել նոր, հստակ եւ փոխադարձ ընդունելի բանաձեւումներով, ինչպես որ դա իրագործվել է 431 կամ 451 թթ.»: Նա վստահ է, որ այդպես վարվելով՝ եկեղեցիները կբացահայտեն իրենց ներքին միությունը Մարդեղության խորհրդի վերաբերյալ: Իսկ վերջինս իր հերթին ճանապարհ կբացի դեպի ամբողջական հաղորդություն՝ «communion in sacris»<sup>36</sup>:

Միաժամանակ գիտակցելով հավատքի պատմական սահմանումների դերը՝ Գարեգին Ա. հայրապետը կարծում է, որ դրանք պետք է պահպանվեն «որպես մեր ժառանգության փայփայված մաս. դրանց կարեկորությունը, այդ առումով, չպետք է անտեսված լինի»<sup>37</sup>:

Այնուամենայնիվ, Գարեգին Ա.-ն չի փորձում խնդրի լուծումը մեկնաբանել իբրեւ պարզ մի իրողություն, որը սահմանափակվում է այսօրվա եւ կարելի է հեշտությամբ լուծել: Այս խնդիրների կողքին նա հստակ նկատում է մի շարք այլ արգելքներ ու դժվարություններ, որոնցից յուրաքանչյուրը կարիք ունի հանգամանալից ուսումնասիրության եւ առանձին մոտեցման: Սրա վառ օրինակը յոթ տիեզերական ժողովների խնդիրն է, որը որեւէ կերպ չի կարելի առանձնացնել ընդհանուր խնդրից:

<sup>34</sup> Տե՛ս Karekin I, The Ecumenical Problem in Eastern Christendom, Building Bridges, էջ 24:

<sup>35</sup> Անդ, էջ 25:

<sup>36</sup> Անդ:

<sup>37</sup> Անդ, էջ 26:

Այս առումով նա գրում է. «Ես գիտեմ, որ յոթ տիեզերածողովների գաղափարը, որին Ուղղափառ եկեղեցին կառչած է այդքան ամուր, հիմնական դժվարություններից մեկն է՝ քրիստոնեական Արեւելքի միավորման ուղղութեամբ նման մոտեցում որդեգրելու համար»<sup>38</sup>: Անշուշտ, տիեզերական ժողովների խնդիրը կարող է մի առանձին ուսումնասիրություն նյութի դառնալ: Գարեգին Ա.-ն խորապես համոզված էր՝ աստվածաբանական ինչպիսի վերլուծության էլ ենթարկվեն տիեզերական ժողովները եւ ինչպես էլ ընկալվեն դրանց որոշումները, չեն կարող բարձր ընկալվել, քան ինքնին ուղղափառությունը<sup>39</sup>:

Եզրափակելով իր մոտեցումը՝ Գարեգին Ա.-ն առանձնացնում էր այն հնարավոր հետեւանքները, որոնք առաջ կգան նման մոտեցում որդեգրելու պարագայում.

ա. Անմիջական արդյունքը այն է, որ Արեւելյան եկեղեցիները «վարդապետական նոր ձեռքբերում կգրանցեն», որը նրանց գնահատել կտա՝ ա. բոլոր դարերում միշտ կենդանի եւ գործուն են վարդապետական վկայության մեջ, բ. իրենց մեկուսացումը չի խամրեցրել տիեզերական Եկեղեցու տեսլականը, գ. իրենց հավատն առավել խորն է, քան պատմական մասնավոր բանաձեւումը, որին նրանք այդպես անսասան կառչած են: «Երբեք չպետք է մոռանալ, որ հավատքը անհամեմատ լայն ու խորն է, քան հավատո յուրաքանչյուր բանաձեւումը: Եթե ձեռք ենք բերել լայն, խորը հավատ, ճիշտ չէ կառչել բանաձեւերից եւ դրանք չափազանցել իբրեւ մեր ալֆա եւ օմեգա»: Գարեգին Ա.-ն համոզված է, որ այս ներքին միություն իրականացումը եւ հաղորդութենական միաբանությունը (eucharistic fellowship) արեւելյան քրիստոնյաներին կտա հավատքի նոր տեսլական եւ նոր ուժ՝ խոստովանելու այն վերստին, Ի. դարում՝ այս անգամ իբրեւ մեկ<sup>40</sup>:

բ. Այս նոր հեռանկարն օգտակար է թե՛ արեւելյան եւ թե՛ արեւմտյան եկեղեցիների համար, քանի որ այն փոխադարձ ճանաչողության ու ըմբռնողության նոր հիմք է: Միանշանակ, սա Արեւմուտքի հետ հարաբերությունների նոր ուղիներ է հարթելու: Ինչպես նաեւ այն ճշմարիտ օրինակ է հավատի կենդանի վկայության, ապացույց, որ Արեւելքում Եկեղեցին ճշմարտության կենդանի կրողն է եւ պատրաստ է այդ

<sup>38</sup> Անդ:

<sup>39</sup> Այս նույն թեմայով հետաքրքիր դիտարկումներ ունի Տիրան արք. Ներսայանն իր հոդվածներից մեկում՝ «Համաձայնության խնդիրը քրիստոսաբանության մեջ», «Գանձասար», հտ. Ե., Երեւան, 1995, էջ 25-47:

<sup>40</sup> Տես Karekin I, The Ecumenical Problem in Eastern Christendom, Building Bridges, էջ 27:

ճշմարտությունն ամեն անգամ շարադրել նորովի՝ նոր լեզվով ու նոր ժամանակների մտածողությունը համապատասխան: Հենց սա է Հայոց հայրապետի համար ուղղափառության իրական նկարագիրն ու ապացույցը: Սա է այն ճանապարհը, որով Արեւելյան եկեղեցին պետք է իրեն ճանաչել տա Արեւմուտքին, եւ որի հիման վրա արեւմտյան քրիստոնյաները պետք է «Արեւելքի իրենց եղբայրներին ընկալեն իբրեւ ճշմարտություն կրող եկեղեցիներ...»<sup>41</sup>:

Հարաբերություններ քրիստոնեական Արևմուտքի հետ. Գարեգին Ա.-ի կապվածությունն Արեւմուտքի հետ սկսվում է սարկավագական շրջանից: Դեռեւս Օքսֆորդում ուսանելու տարիներից նա գործուն կերպով հետեւում է Արեւմուտքում տեղի ունեցող միջեկեղեցական հարաբերություններին եւ էկոմենիկ տեղաշարժերին: Նրան մասնակցում է Վատիկանի Բ. ժողովին՝ իբրեւ դիտորդ<sup>42</sup>, իսկ տարիներ անց՝ Լամբեթի 1968 թ. կոնֆերանսին<sup>43</sup>: Այս ամենը խորը հետք է թողնում նրա էկոմենիկ հայացքների ձևավորման վրա: Այս իմաստով նաեւ կարելու դեր են ունեցել «Պրո Օրիենտե» կազմակերպության հովանու ներքո իրագործվող՝ Վիեննայի ոչ պաշտոնական երկխոսությունները<sup>44</sup>: Դրանք որոշիչ եղան Գարեգին Ա.-ի համար՝ գործնական քայլեր ձեռնարկելու տեսանկյունից: 1983 թ. այս խորհրդակցությունների շրջանակում տեղի ունեցավ Հռոմի Հովհաննես Պողոս Բ. պապի եւ Գարեգին Ա.-ի (այդ ժամանակ որպես Մեծի Տանն Կիլիկիո կաթողիկոս) հանդիպումը, որտեղ նրանք հռչակեցին համատեղ հայտարարություն<sup>45</sup>: Թեեւ այս հայտարարությունն աստվածաբանական տեսանկյունից հարուստ նյութ չի պարունակում եւ նրանում չկան ծանրակշիռ անդրադարձներ դավանաբանական հիմնադրույթներին, սակայն այն նշանավոր է որպես էկոմենիկ առաջընթաց քայլ, որը «մի նոր աստիճանի» վրա է բարձրացնում Հայ եւ Կաթոլիկ եկեղեցիների հարաբերությունները: Այն նաեւ խրախուսում է ուսումնասիրությունների շարունակումը եկեղեցաբանության ոլորտում: Հայտարարությունն ավարտվում է «նոր մեկնակետեր» ունենալու նշանակալի մաղթանքով:

<sup>41</sup> Անդ:

<sup>42</sup> Վատիկանի Բ. ժողովում դիտորդների դերի մասին հետաքրքիր փաստեր կարելի է տեսնել հետևյալ հոդվածում՝ P. De Mey, The Role of the Observers During the Second Vatican Council, in St. Vladimir's Theological Quarterly, vol. 60, N 1-2, 2016, էջ 33-52:

<sup>43</sup> Տե՛ս «Էջմիածին», 1999, է., էջ 171:

<sup>44</sup> Տե՛ս PRO ORIENTE, in Dictionary of Ecumenical Movement, էջ 934-935:

<sup>45</sup> Տե՛ս «The Vienna Dialogue», Five Pro Oriente Consultations With Oriental Orthodoxy, Booklet N 1, էջ 115-116:



Թեև Հայտարարութիւնը մեծով մասամբ անդրադառնում է գործնական կամ սոցիալ-քաղաքական հարցերին՝ կապված Միջին Արեւելքում հայ համայնքի խնդիրների, ինչպես նաև Լիբանանում ընթացող պատերազմական գործողութիւնների հետ, այնուամենայնիվ, այնտեղ տեղ գտած եկեղեցաբանութիւնը եւ խոստացված «նոր մեկնակետերը» նշանակալի են առավելապես աստվածաբանական-վարդապետական երկխոսութիւնների համար<sup>46</sup>:

Բացի պաշտոնական երկխոսութիւններից՝ Գարեգին Ա.-ն նաև «եղբայրական թղթակցութիւն է պահպանել»<sup>47</sup> Հռոմի Հովհաննէս Պողոս Բ. պապի հետ:

Գարեգին Ա. Կաթողիկոսը սերտ կապեր է հաստատել Անգլիկան եւ Բարեկարգյալ (Reformed) եկեղեցիների հետ՝ փոխադարձ այցելութիւնների, երկխոսութիւնների միջոցով, ինչպես նաև համատեղ համաձայնագրեր ստորագրելով: Հատկապես հիշատակութեան է արժանի 1997 թ. նոյեմբերի 10-ի՝ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Գարեգին Ա.-ի եւ Քենթրբերիի արքեպիսկոպոս Ջորջ Քերիի համատեղ հայտարարութիւնը, որը նկատելի ազդակ էր երկու ընտանիքների միջև աստվածաբանական քննարկումները զարգացնելու ուղղութեամբ. ինչպես տեսանք՝ արդեն մեր օրերում այն տվեց ցանկալի պտուղներ<sup>48</sup>:

Աստվածաբանական երկխոսութիւնների, ի մասնավորի քրիստոսաբանութեան ոլորտում կատարված առաջընթաց քայլ էր Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Գարեգին Ա.-ի եւ Հռոմի Հովհաննէս Պողոս Բ. պապի՝ 1996 թ. համատեղ հայտարարութիւնը<sup>49</sup>: Այս հայտարարութիւնը բացառիկ է որպես այդպիսին, քանի որ այստեղ առաջին անգամ Հայոց եկեղեցու կաթողիկոսը եւ Հռոմի պապը էկումենիզմի շրջանակներում միասնաբար խոսում են իրենց քրիստոսաբանական հավատքի նույնութեան մասին,

<sup>46</sup> Հմմտ. A. Nichols, Rome and Eastern Churches: A Study in Schism, Ignatius Press, San Francisco, 2010, էջ 124:

<sup>47</sup> Այս մեջբերումը Հռոմի Հովհաննէս Պողոս Բ. Պապի խոսքից է, որով նա ներկայացնում է Հայոց հայրապետին Վատիկան այցելության ժամանակ. «Էջմիածին», 1996, ԺԲ., էջ 8:

<sup>48</sup> Տե՛ս «Համատեղ հայտարարություն Նորին Գերազանցություն Քենթրբերիի արքեպիսկոպոսի եւ Նորին Սրբություն Գարեգին Ա. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի», «Էջմիածին», 1997, ԺԱ.-ԺԲ., էջ 27-28: 2014 թ. հոկտեմբերի 15-ին Կահիրեում Անգլիկան եւ Արեւելյան ուղղափառ եկեղեցիների միջեւ կնքվեց քրիստոսաբանական համաձայնագիր՝ տե՛ս «Էջմիածին», 2015, Ժ., էջ 82-87:

<sup>49</sup> «Հովհաննէս Պողոս Բ. պապի եւ Գարեգին Ա. Կաթողիկոսի համատեղ հայտարարությունը», «Էջմիածին», 1996, ԺԲ., էջ 41-44: Անգլերեն բնագիրը տես «Growth in Agreement II», Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World level 1982-1998, ed. by J. Gros, H. Meyer, W. G. Rusch, Geneva, 2000, էջ 707-708:

կիրառում են քրիստոսաբանական հաստակ եզրեր՝ արտահայտելով համար իրենց հավատը, եւ հաստատում են այդ հավատի խորքային նույնությունը: Հայտարարության մեջ նշվում է. «Նրանք մասնավորաբար ողջունում են այն մեծ առաջընթացը, որ իրենց եկեղեցիները գրանցել են Քրիստոսի՝ Աստծո մարմնացյալ Բանի մեջ միություն իրենց ընդհանուր որոնման մեջ: Կատարյալ Աստված՝ ըստ Իր աստվածության, կատարյալ մարդ՝ ըստ Իր մարդկության, Նրա աստվածությունը միացած է Նրա մարդկությանը Աստծո Միածին Որդու անձի մեջ մի [այնպիսի] միավորմամբ, որն իրական է, կատարյալ, անխառն, անշփոթ, առանց որեւէ տեսակի բաժանման»<sup>50</sup>: Միանշանակ, նման հայտարարությունն ունի իր հիմքերը: Այս հայտարարությունը «Պրո Օրիենտե» կազմակերպության հովանու տակ կայացած՝ Վիեննայի աստվածաբանական ոչ պաշտոնական քննարկումների արդյունքն է: Արդեն իսկ այս երկխոսությունների ընթացքում երկու եկեղեցիների աստվածաբանների կողմից առաջադրվել եւ ընդունվել էր քրիստոսաբանական նույնատիպ հայտարարություն<sup>51</sup>: Միաժամանակ այստեղ հաստակ երեւում է այն նույն ոգին, որով Արեւելյան ուղղափառ եկեղեցիները եւ Բյուզանդական օրթոդոքս եկեղեցին գործեցին քրիստոսաբանական համաձայնագրի համար:

Պետք է նշել, որ չնայած այս հայտարարությունն ուրախությամբ ընդունվեց Հռոմի կաթոլիկ, ինչպես նաեւ Հայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու կողմից իբրեւ էկոմենիկ քայլ, սակայն դրա աստվածաբանական հիմքերը քննարկման առարկա դարձան Հայ աստվածաբանների եւ բարձրաստիճան հոգեւորականների համար<sup>52</sup>: Մասնավորաբար՝ Մեսրոպ քհն. Արամյանը հասարակական մամուլում քննադատեց Գարեգին Ա. կաթողիկոսին՝ նման հայտարարություն ստորագրելու համար<sup>53</sup>: Ըստ նրա՝ այստեղ ամբողջությամբ արտահայտված էր քաղկեդոնական այն լեզուն, որի դեմ մեր եկեղեցին մաքառել է դարերով: Շուտով Նյու Յորքում եւս լույս է տեսնում Մեսրոպ քհն. Արամյանի հոդվածը, որտեղ նա փորձում է հանգամանորեն ցույց տալ համատեղ հայտարարության եւ Հայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու ավանդական քրիստոսաբանության մեջ

<sup>50</sup> «Էջմիածին», 1996, ԺԲ., էջ 42:

<sup>51</sup> «Պրո Օրիենտե» կազմակերպության հովանու ներքո Հռոմի կաթոլիկ եւ Արեւելյան ուղղափառ եկեղեցիների համաձայնագրերն ու համատեղ հայտարարությունները տես «The Vienna Dialogue», Communiqués and Common Declarations, Five Pro Oriente Consultations with Oriental Orthodoxy, Vienna, 1991, Booklet N 1:

<sup>52</sup> Հմմտ. V. N. Nersessian, Armenian Christianity in Blackwell Companion to Eastern Christianity, ed. by K. Parry, 2010, էջ 44:

<sup>53</sup> Տես «Ազգ» օրաթերթ, 12 փետրվարի 1997 թ., էջ 4:

եղած հակասությունը<sup>54</sup>: Նրա առաջ քաշած հիմնադրույթներին մեկն այն էր, որ հայտարարության մեջ նշված «Աստծո միածին Որդու անձի մեջ միավորված բնություններին» փոխարեն պետք էր կիրառել «Քրիստոսի անձի մեջ» արտահայտությունը: Այս քննադատությունը Գարեգին Ա. կաթողիկոսի պատասխանը շատ պարզ է. «Քանի որ Քրիստոս Աստծո Միածին Որդին է, տվյալ դիտողությունը մեծ նշանակություն չունի»<sup>55</sup>: Քննադատները նաև ընդգծում էին այն եզրույթների կիրառությունը, որոնք առկա են Քաղկեդոնի բանաձևում՝ «մի [այնպիսի] միավորմամբ, որն իրական է, կատարյալ, անխառն, անշփոթ, առանց որեւէ տեսակի բաժանման»<sup>56</sup>: Պետք է նշել, որ արդեն իսկ երեսունամյա երկխոսությունների ընթացքում բազմիցս հաստատվել էր, որ այս եզրերը պատկանում են եկեղեցիների ընդհանուր ավանդությանը: Զիովանի Գուայտայի հետ զրույցում Գարեգին Ա.-ն պատասխանում է. «Իրապես, այդ բառերը հիշատակվում են նաև Քաղկեդոնի ժողովի բանաձևում, բայց դրանք արտահայտում են այն, ինչին եկեղեցին արդեն հավատացել էր մինչև այդ ժողովը... Ձեր կողմից հիշատակված բանաձևը տեղ է գտել նաև Արևելյան բոլոր եկեղեցիների հայրերի դավանաբանական ձևակերպումներում: Այս պատճառով այն, ինչ մենք Պապի հետ միասին արտահայտել ենք, իրականում ոչ մի նորություն չի պարունակում. աստվածաբաններս ընդունում ենք, որ, տարբեր ձևակերպումներով հանդերձ, ունեցել ենք միեւնույն քրիստոսաբանությունը»<sup>57</sup>: Այս նույն իրողությունն է հաստատում նաև դեռևս 1967 թ. Բրիստոլում տեղի ունեցած՝ արևելյան ուղղափառների եւ բյուզանդական օրթոդոքսների ոչ պաշտոնական երկխոսության համաձայնագիրը, որտեղ մասնավորաբար նշվում է. «Սկսած Ե. դարից գործածել ենք տարբեր բանաձևեր մեր Տեր Հիսուս Քրիստոսի՝ կատարյալ մարդու եւ կատարյալ Աստծո հանդեպ մեր ընդհանուր հավատն արտահայտելու համար: Մեզանից ոմանք ընդունում են երկու բնություններ, կամքեր եւ ներգործություններ՝ անձնավորված (հիպոստատիկ կերպով) միացած մեկ Տեր Հիսուս Քրիստոսի մեջ: Իսկ մյուսներն ընդունում են մեկ աստվածամարդկային բնություն, կամք

<sup>54</sup> Տե՛ս **M. Aramian**, The Joint Vatican Declaration Contradicts the Christological Tradition of the Armenian Church, Armenian Reporter International, 12 April, 1997, էջ 2:

<sup>55</sup> **Գարեգին Ա. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս**, Զրույցներ Զիովանի Գուայտայի հետ, Գ. հրատ., Ս. Էջմիածին, 2001, էջ110:

<sup>56</sup> Այս քննադատությունը հնչեցվում է Հակոբ Ներսոյանի կողմից. տե՛ս **H. Nersoyan**, Some Remarks on Armenian Christology, «Սիոն» ամսագիր, Ա.-Գ., 1999, էջ 152-155:

<sup>57</sup> **Գարեգին Ա. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս**, Զրույցներ Զիովանի Գուայտայի հետ, էջ 109:

եւ ներգործություն՝ նույն Քրիստոսի մեջ: Բայց երկու կողմերն էլ խոսում են առանց շփոթի, առանց փոփոխման, առանց բաժանման, առանց անջարման միության մասին: Այս չորս մակրայները պարկանում եմ մեր ընդհանուր ավանդությանը (ընդգծումները՝ Հ. սրկ. Տ.-Ա.)»<sup>58</sup>: Այս հաստատումներից հստակ է՝ չնայած որ այս եզրերը կիրառվել են նաև Քաղկեդոնի բանաձեռում, դրանք պատկանում են ընդհանուր ավանդությանը, եւ արդի երկխոսությունների մեջ այդ եզրույթները կատարում են միավորիչ դեր՝ հիմք հանդիսանալով առավել ճիշտ փոխընկալման համար: Այլ կերպ ասած՝ այս եզրերը նաև «գսպող» դեր են կատարում երկու կողմերի համար: Հենց այս իմաստով է Բրիստոլի հայտարարության մեջ հատուկ նշվում, որ նշյալ եզրերից երկուսը՝ «առանց բաժանման» եւ «առանց անջատման», պետք է հատուկ շեշտադրվեն երկու բնություն ընդունողների, իսկ մյուս երկուսը՝ «առանց շփոթի» եւ «առանց փոփոխության», մեկ բնություն ընդունողների համար<sup>59</sup>:

*Մեսրոպ քհն. Արամյանի քննադատությունը եկեղեցու ներսում բարձրացրեց բանավեճերի որոշակի ալիք, որը ներառեց մի շարք բարձրաստիճան հոգեւորականների, ինչպես նաև գրավեց սփյուռքի որոշ հայ մտավորականների ուշադրությունը: Գարեգին Ա. կաթողիկոսը անձամբ երբեք չմասնակցեց այս բանավեճերին, սակայն նրա թույլտվությամբ տեսակետի պաշտպանությամբ հանդես եկավ ամերիկահայ նշանավոր աստվածաբան Վիգեն Գուրոյանը<sup>60</sup>. մինչ այդ արդեն քննադատողների դեմ էր դուրս եկել նաև Մեսրոպ արք. Գրիգորյանը: Վերջինս Վիեննայի երկխոսությունների կազմակերպիչներից եւ գործուն մասնակիցներից էր: Նա քննադատեց Գարեգին Ա. կաթողիկոսին մեղադրողներին՝ Հռոմի պապի հետ հանդիպման համատեքստն ու ոգին սխալ մեկնաբանելու*

<sup>58</sup> “Second Unofficial Consultation Agreed Statement”, “Greek Orthodox Theological Review”, vol. XIII, N 2, 1968, p. 133-135.

<sup>59</sup> Տե՛ս անդ, էջ 134:

<sup>60</sup> Վ. Գուրոյանն այս թեմայով մի քանի հոդված է հրատարակել, որոնցից առաջինը լույս է տեսել 1997 թ. մայիսին ԱՄՆ-ում՝ “Armenian Reporter International” շաբաթաթերթում: Այս թեմային առնչվող նրա հոդվածները տես **V. Guroian**, The Contemporary Significance of Armenian Christology: on the Controversy over the joint Declaration of Karekin I and John Paul II, Armenian Reporter International, 24 May, 1997. նույն հեղինակի՝ “Doctrine and Ecclesiastical Authority: A Contemporary Controversy in the Armenian Church”, in Practice what You Preach: Virtues, Ethics, and Power in the Lives of Pastoral Ministers and Their Congregations, ed. by J. F. Keenan, Joseph J. Kotva, 1999, “A Communion of Love and the Primacy of Peter: Reflection from the Armenian Church”, in Ecumenism Today: The Universal Church in the 21st Century, Asghate Publishing, Ltd., 2008:

Համար<sup>61</sup>: Մեծի Տանն Կիլիկիո կաթողիկոս Արամ Ա.-ը նույնպես տարբեր առիթներով հանդես է գալիս ընդդիմախոսների դեմ եւ իր մտահոգութիւնը հայտնում հասարակական մամուլում ոչ վայել կերպով արտահայտվելու առիթով<sup>62</sup>:

Համատեղ հայտարարութիւնն ստորագրելուց անմիջապես հետո Հակոբ Ներսոյանը մի մանրամասն քննադատութիւն է ուղարկում Գարեգին Ա.-ին, ինչպես նաեւ հետագայում հողվածով պատասխանում է Վ. Գուրոյանին՝ փորձելով հերքել նրա առաջ քաշած փաստերն ու հիմնավորումները<sup>63</sup>:

Որոշ քննադատներ, որոնց թվում էր Ներսես քհն. Ներսեսյանը, մեղադրեցին Գարեգին Ա. կաթողիկոսին առաքելական հավատքը լքելու եւ Հայ Եկեղեցին կործանման եզրին հասցնելու մեջ<sup>64</sup>: Նման հայտարարութիւններով հանդես եկան նաեւ բարձրաստիճան մի քանի հոգեւորականներ, որոնցից ոմանք, ի դեպ, Ամենայն Հայոց Հայրապետ Գարեգին Ա.-ի հետ Վատիկան մեկնած պատվիրակութեան անդամներ էին<sup>65</sup>:

Նպատակ չունենք այստեղ շարադրելու բանավեճն ամբողջութեամբ, այլ կամենում ենք միայն ընդգծել մի քանի կարեւոր կետեր, որոնք մասնավորապես կապված են մեր խնդրի ուսումնասիրման հետ: Նախ՝ քրիստոսաբանութեան տեսանկյունից ուշադրով է երկու հակադիր մոտեցումների բախումը: Մի կողմի կարծիքով՝ ամեն գնով պետք է պահպանել այն նույն եզրաբանութիւնը, որը կիրառվել է Ե.-Ձ. դդ. եւ դարձել Եկեղեցու ավանդութեան մի մաս, իսկ մյուս կողմը գերադասում է այսօր նորովի, նոր լեզվով միասնաբար արտահայտել այդ նույն հավատքը՝ շեշտադրելով դրա խորքային նույնութիւնը, այս պարագայում՝ Հռոմի կաթողիկ եկեղեցու հետ: Կամենում ենք հակիրճ անդրադառնալ հեղինակութեանը վերաբերող հարցերին, որոնք եւս քննարկման առարկա էին

<sup>61</sup> Տէս **M. Krikorian**, The Senseless Pride Is Not A Virtue, “Armenian Reporter International”, 12 April, էջ 1. հմմտ. **V. Guroian**, Doctrine and Ecclesiastical Authority: A Contemporary Controversy in the Armenian Church, էջ 259:

<sup>62</sup> Տէս “Armenian Weekly”, 22 May, 1997. նաեւ՝ “Armenian International Magazine”, December 1998:

<sup>63</sup> Հոդվածն ամբողջությամբ տես **H. Nersoyan**, The Christological Position of the Armenian Church: A Philosophical Defense, in The Christology of the Armenian Orthodox Church, by Archbishop Tiran Nersoyan and Hagop Nersoyan, St. James Press, Jerusalem, 2004, էջ 50-79:

<sup>64</sup> Տէս **N. Nerssesian**, Be ware of Faulty Writing, “Armenian Reporter International”, 22 February, 1997:

<sup>65</sup> Տէս “Clergy Delegation asks Karekin I to be Mindful of Preserving Armenian Church’s Christological Position”, “Armenian Reporter International”, 19 April, 1997:

դարձել: Խնդիրն այն էր, թե իրավունք ունենա Գարեգին Ա. կաթողիկոսը, առանց եպիսկոպոսաց ժողովի հետ խորհրդակցելու, նման հայտարարություն անել: Կարծում ենք՝ այս հարցի ճիշտ մեկնաբանումը նոր լույս կսփռի ողջ խնդրի վրա: Պետք է նշել, որ քննադատողների համար սույն հայտարարությունն ընկալվում է իբրեւ դավանաբանական պաշտոնական համաձայնագիր, ինչը եւ բնականորեն հանգեցնում է նման դիրքորոշման: Քննադատներից ոմանք խնդիրը դիտարկում են առանց էկոմենիկ այն համատեքտի, որն առկա էր տվյալ ժամանակաշրջանում: Այս նույն շրջանում նման հայտարարություններ եւ անգամ քրիստոսաբանական համաձայնագրեր են կնքվել Արեւելյան ուղղափառ եկեղեցիների եւ Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու միջեւ<sup>66</sup>: Այս լույսի ներքո անընդունելի է դառնում նաեւ այն տեսակետը, ըստ որի՝ Գարեգին Ա. կաթողիկոսը համատեղ հայտարարությամբ միտում ունենա անջատվելու քույր եկեղեցիներից եւ միանալու Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցուն<sup>67</sup>: Իրականում այս համատեղ հայտարարությունը ոչ այլ ինչ էր, եթե ոչ արդեն եղած աստվածաբանական ոչ պաշտոնական երկխոսությունների ձեռքբերումների ողջունում՝ երկու եկեղեցիների հոգեւոր պետերի կողմից. «Նրանք մասնավորաբար ողջունում են այն մեծ առաջընթացը, որ իրենց եկեղեցիները գրանցել են Քրիստոսի՝ Աստծո մարմնացյալ Բանի մեջ միություն իրենց ընդհանուր որոնման մեջ»: Համատեղ հայտարարության բնագիրը հիմնված է երկու կողմերի աստվածաբանների պատրաստած համաձայնագրի վրա: Մեր դիտարկումը հիմնավորելու համար ստորեւ ներկայացնում ենք Վիեննայի 1971 թ. ոչ պաշտոնական խորհրդակցության գեկոլյցից մի հատված. «Մենք հաւատում ենք, որ մեր Տէրը եւ Փրկիչը՝ Յիսուս Քրիստոս, Աստուած է՝ մարմնաւորուած Որդին, կատարեալ՝ Իր աստուածութեան մէջ եւ կատարեալ՝ Իր մարդեղութեան մէջ: Նրա

<sup>66</sup> Այսպիսի հոչակագրերից հատկապէս նշանակալի են 1973 թ. Հռոմի Պողոս Զ. պապի եւ Ղպտի ուղղափառ եկեղեցու պատրիարք Շենուդա Գ.-ի, ինչպէս նաեւ 1984 թ. Պողոս Զ. պապի եւ Ասորի ուղղափառ եկեղեցու պատրիարք Իգնատիոս Զաքքա Ա.-ի համատեղ հոչակագրերը: Արդեն 1971 թ. Ասորի ուղղափառ պատրիարք Մար Իգնատիոս Հակոբ Գ.-ն եւ Հռոմի Պողոս Զ. պապը հանդիպման ժամանակ հաստատում են իրենց ունեցած «խոր հոգեւոր հաղորդությունը»: Նրանք նաեւ ընդունում են, որ Աստծո մարմնացյալ Բանի խորհրդի խոստովանության հարցում իրենք ունեն նույն հավատը: Արեւելյան ուղղափառ եկեղեցիների եւ Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու երկխոսության փաստաթղթերը տես «Growth in Agreement II», Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level 1982-1998, էջ 688-708:

<sup>67</sup> Այս գաղափարն արտահայտված է Մեսրոպ քնն. Արամյանի հոդվածում՝ տես **M. Aramian**, The Joint Vatican Declaration Contradicts the Christological Tradition of the Armenian Church, “Armenian Reporter International”, 12 April, 1997, էջ 2:

աստուածութիւնը բաժանուած չէր Նրա մարդեղութիւնից ո՛չ որեւէ մի պահ, ո՛չ էլ ակնթարթ: Նրա մարդեղութիւնը մի է Նրա աստուածութեան հետ առանց խառնակման, առանց շփոթի, առանց բաժանման, առանց անջատման: Մենք մէկ Տեր Յիսուս Քրիստոսի հանդէպ մեր ընդհանուր հաւատքի մէջ համարում ենք Նրա խորհուրդն անսպառ ու անճառ եւ մարդկային մտքի համար ոչ երբէք ամբողջովին ըմբռնելի եւ բացատրելի»<sup>68</sup>: Կարելի է ակնհայտ տեսնել այս եւ 1996 թ. համատեղ հայտարարութեան բովանդակային նույնութիւնը: Ի դեպ, այս համաձայնագրի տակ ստորագրել են Հայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու ներկայացուցիչ աստվածաբանները<sup>69</sup>: Սա եւս վկայում է, որ Գարեգին Ա. կաթողիկոսի քայլն անձնական կամայականութիւն չէր:

Աստվածաբանական երկկողմանի քննարկումները եկել են միեւնոյն եզրահանգման՝ «...մենք ունենք նույն հավատքը՝ արտահայտված տարբեր եզրերով»<sup>70</sup>: Միանշանակ պարզ է դառնում, որ այս ենթահողի վրա Հայոց հայրապետը կարող էր պաշտոնապես իր գնահատանքն արտահայտել քրիստոնեական հավատքի նույնութիւնը բացահայտելուն ուղղված ջանքերի վերաբերյալ: Նրա քայլը կատարվել էր Ս. Ներսես Շնորհալու էկումենիկ ոգով<sup>71</sup> եւ որպէս շարունակութիւն իր նախորդի՝ Վազգեն Ա. Պալճյան հայրապետի գործունեութեան. վերջինս արդեն 1970 թ. այցե-

<sup>68</sup> «Կոմինիկէ», «Գանձասար» աստուածաբանական հանդէս, Ե., 1994, էջ 48-49. անգլ. սկզբաղբյուրը տես «The Vienna Dialogue», Five Pro Oriente Consultations With Orthodox, Booklet N 1, էջ 46. երկխոսությունն ամբողջությամբ եւ քննարկումներով հանդերձ տես «Wort und Wahrheit», Supplementary Issue N 1:

<sup>69</sup> Վիեննայի խորհրդաժողովներին մասնակցել են Տիրան արք. Ներսիսյանը, Արամ վրդ. Քեշիշյանը (այժմ՝ Մեծի Տանն Կիլիկիո կաթողիկոս Արամ Ա.), Մեսրոպ արք. Գրիգորյանը. վերջինս խորհրդաժողովի կազմակերպիչներից եւ համանախագահներից էր: Ժողովի մասնակիցների ցանկում տեսնում ենք նաեւ Գարեգին Ա.-ի եւ հայ այլ հոգեւորականների անուններ, որոնք, սակայն, ինչ-ինչ պատճառներով չեն ներկայացել ժողովին:

<sup>70</sup> Հմմտ. **I. Ovidiu**, Eastern Orthodox - Oriental Orthodox Dialogue - A Historical and Theological Survey, in Orthodox Handbook on Ecumenism: Resources for Theological Education, Oxford, 2014, էջ 509:

<sup>71</sup> Ս. Ներսես Շնորհալու էկումենիկ հայեցակարգը դասական օրինակ է դարձել Ի. դարում էկումենիկ շարժմանը ներգրավված հայ աստվածաբանների համար: Քրիստոսաբանական կարեւորագույն համաձայնագրերում կիրառվել է հենց Ս. Ներսես Շնորհալու մոտեցումը: Տես **Aram I**, St. Nerses the Gracious and Church Unity, Antelias, 2010. հմմտ. «The Christology of the Armenian Orthodox Church», by archbishop Tiran Nersoyan, էջ 21. **V. Guroian**, The Contemporary Significance of Armenian Christology: on the Controversy over the joint Declaration of Karekin I and John Paul II, էջ 42-43:

լել էր Հռոմի Պողոս Զ. պապին եւ նրա հետ համատեղ հայտարարութիւնը հրապարակել<sup>72</sup>:

Ամփոփելով վերոնշյալը՝ կարելի է ենթադրել, թե ինչ կարեւորութիւն է ունեցել քրիստոսաբանական խնդիրը Գարեգին Ա. հայրապետի էկումենիկ հայացքների եւ գործունեութեան մեջ: Կարելի է նույնիսկ պնդել, որ նրա «էկումենիկ ճանապարհորդութիւնը» սկսվում է հենց այս կետից: Հայոց հայրապետը, սակայն, կանգ չառավ այս կամ այն առանձին խնդրի վրա, այլ մշտապես առաջահայաց մղումով ընթացավ՝ առերեսվելու Եկեղեցու միութեան առջեւ ծառայած բոլոր խնդիրներին: Էկումենիկ ներգրավվածութեան հենց սկզբից էլ Գարեգին Ա.-ն հստակ գիտակցում էր, որ քրիստոսաբանական հաշտութիւնը միայն առաջին քայլն է ամբողջական միութեան ճանապարհին: Եվ, ինչպէս որ փորձը ցույց տվեց, մի շարք այլ խնդիրներ առավել մեծ դժվարութիւններ ստեղծեցին եկեղեցիների հաշտութեան համար, քան ինքնին բաժանման պատճառ հանդիսացող քրիստոսաբանական հիմնահարցը: Այս խնդիրների շարքին են դասվում նախ եւ առաջ եկեղեցաբանական տարբերութիւնները, տիեզերաժողովների, հեղինակութեան հետ կապված հարցերը, ինչպէս նաեւ վարչական եւ ոչ աստվածաբանական որոշ հարցեր:

## РЕЗЮМЕ

*Статья посвящена изучению экуменических взглядов Католикоса Гарегина Первого. Здесь, в частности, рассматриваются подходы взгляды Его Святейшества к примирению в христологическом споре. В статье проблема изучается в предложенной Католикосом последовательности: сначала в контексте Востока и Православной семьи, а во второй части – в свете отношения с Западом. Особое внимание было уделено диалогу с Римско-католической церковью, результатом которого стало совместное христологическое заявление Католикоса Гарегина Первого и Папы Римского Иоанна Павла II. Рассматривая взгляды Верховного Патриарха и Католикоса Всех Армян об экуменизме и экуменическом движении, статья ставит своей целью выявление возможных путей достижения полного*

<sup>72</sup> Թեեւ Վազգեն Ա. հայրապետի եւ Պողոս Զ. պապի համատեղ հայտարարության մեջ դավանաբանական հարցեր չեն արծարծվել, սակայն այն կարեւոր էր իր ժամանակի էկումենիկ հարաբերությունների հաստատման, միջեկեղեցական կապերի ամրապնդման եւ հետագայում նոր քայլեր ձեռնարկելու տեսակյունից. տես «Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Վազգեն Ա. Հայրապետի իններորդ ուղերորությունը. Պապի եւ Ամենայն Հայոց Հայրապետի միջեւ կնքված հոչակագիրը», «Էջմիածին», 1970, էջ 59-60:



---

---

*единства церкви. И поскольку причиной разделения был Халкидонский собор, общеприменимая позиция двух сторон к собору и выраженной там христологии действительно могут быть ключом к разрешению проблемы.*

## SUMMARY

*The article is dedicated to the study of ecumenical views of Catholicos Karekin I. Here, in particular, the Catholicos' views and approaches concerning the issue of reconciliation in Christological disputes are examined. In this article, in the sequence proposed by the Catholicos, the problem is first studied in the Eastern context, in the Orthodox family, and then – in the Western one. Particular attention is paid to the dialogue with the Roman Catholic Church, the result of which was the Joint Christological Statement of Catholicos Karekin I and Pope John Paul II. Considering the views of the Supreme Patriarch and Catholicos of All Armenians on ecumenism and the ecumenical movement, the article aims at identifying possible ways, through which the Church can achieve complete union. And since the reason for the separation was the Council of Chalcedon, the commonly accepted position of the two sides towards the Council and Christological positions expressed there can really be the key to solving the problem.*





ԳՐԻԳՈՐ ԲՐՈՒՏԵԱՆ  
Ֆիզ.-մաթ. գիտ. թեկնածու

### ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԽՈՅԱԿԵՐՊ ԵՒ ԶԻԱԿԵՐՊ ՏԱՊԱՆԱՔԱՐԵՐԸ ԵՒ ՀԱՅՈՑ ՀՆԱԳՈՅՆ ՏԻԵԶԵՐԱԿԱՆ ՈՒ ՏՈՍԱՐԱԿԱՆ ՊԱՏԿԵՐԱՅՈՒՄՆԵՐԸ\*

Հայկական բազմադարեան մշակոյթի մի ուրոյն մասն են տարբեր տեսակի վիմակերտ արձանները: Հայկական վիմակերտ արձաններից վիշապաքարերը եւ խաչքարերը թերեւս ամենից շատ ու բազմակողմանի հետազոտուածն են<sup>1</sup>: Սրան հակառակ, տարատեսակ մահարձանները, որ քանակով չեն զիջում վերը նշուածներին, հրապարակուած ու հետազոտուած են շատ անբաւարար<sup>2</sup>: Մահարձանների մէջ յատկապէս բազմաթիւ են տապանաքարերը: Միջնադարեան տապանաքարերը իրենց բազմազան գարդապատկերներով հարուստ աղբիւր են հայ մշակոյթի տարբեր բնագաւառների հետազոտութիւնների համար: Ցաւօք, այս ծաւալուն նիւթը բաւարար չափով չի հետազոտուած եւ պատշաճ օգտագործում չի ունեցել Հայոց մշակոյթի անձայր անդաստանի բազում մութ անկիւնները լուսաւորելու գործում: Հայաստանում տարածուած գերեզմանաքարերը հիմնականում պատրաստուած են որձաքարից կամ տուֆից, ունեն տարբեր ձեւեր: Պատահում են անկանոն, անձեւ, անտաշ քարերից մինչեւ նրբագեղ մշակուած զանազան մահարձաններ: Ընդ որում, դիտում է որոշակի կախում տապանաքարերի ձեւերի եւ դրանց ստեղծման դարաշրջա-

\* Այս յօդուածի համառօտ տարբերակը իբրեւ զեկուցում ներկայացուել է ՀՀ ԳԱԱ Արեւելագիտութեան ինստիտուտի Քրիստոնեայ Արեւելքի բաժնի ստեղծման 40-ամեակին եւ նրա հիմնադիր, պրոֆեսոր Պարոյր Մուրադեանի մահուան 5-րդ տարելիցին նուիրուած գիտաժողովում. «Հայաստանը եւ արեւելաքրիստոնէական քաղաքակրթութիւնը», Զեկուցումներ եւ զեկուցումների դրոյթներ, Երեւան, 2016, էջ 61 – 65:

<sup>1</sup> Տէս, օրինակ, Հ. Պետրոսեան, Խաչքար, Երեւան, 2008:  
<sup>2</sup> Տէս, օրինակ, Ս. Մնացականեան, Հայկական վաղ միջնադարեան մեմորիալ յուշարձանները, Երեւան, 1982:

նի միջեւ<sup>3</sup>: Հայկական շիրմաքարերին նուիրուած հետազոտութիւնները արդէն իսկ շատ սակաւ են: Բացի այդ՝ եղած աշխատութիւններն էլ գերազանցապէս նուիրուած են դրանց վրայ քանդակուած պատկերների նկարագրութեանը եւ բովանդակային ու ոճական վերլուծութեանը<sup>4</sup>: Չկայ հայկական գերեզմանաքարերի ընդհանուր ձեւերի եւ այդ ձեւերի իմաստների բաւարար վերլուծութիւն: Թէպէտ այսօր բաւարար հետազոտուած չլինելու պատճառով կարելի չէ վստահ պնդել, թէ ի՞նչ տոկոսային յարաբերութիւն ունեն հայկական մահարձանների տարբեր տեսակները, այդուհանդերձ այսօր մատչելի տուեալները թոյլ են տալիս համարելու, որ դրանց մեծամասնութիւնը ունի հէնց տապանի (ուղղանկիւն արկղի) ձեւ: Համեմատաբար ուշ ժամանակների վերաբերող տապանաքարերի մէջ առաւել շատ են տուֆից պատրաստուած եւ օրօրոցակերպ տապանաքարերը<sup>5</sup>: Պատահում են նաեւ սակաւաթիւ այլ տեսակի տապանաքարեր:

Չհետազոտուած կամ անբաւարար հետազոտուած տապանաքարերի շարքում յատկապէս ուշագրաւ են Հայաստանով մէկ սփռուած խոյակերպ եւ ձիակերպ տապանաքարերը: Այս երկու տեսակի տապանաքարերը քանակապէս համեմատաբար սակաւաթիւ են: Մեզ յայտնի գերեզմանոցներում խոյակերպ ու ձիակերպ տապանաքարերը հանդիպում են այլ տեսակի տապանաքարերի հետ խառը, առանց յատուկ խմբաւորման: Ընդ որում, դրանք հանդիպում են հէնց հայկական գերեզմանատներում<sup>6</sup>: Այսինքն, հիմքեր չունենք խօսելու դրանց տարբեր ազգային կամ կրօնական պատկանելութեան մասին: Սա նշանակում է, որ սրանց բնոյթը հասկանալուն չեն կարող նպաստել սրանց տեղագրական բնութագրերը: Պատկերագրական առումով եւս սրանք բաւարար հետազոտուած չեն: Ուստի, այս տապանաքարերի բնոյթը, իմաստը, խորհուրդը հասկանալու համար հիմնական տուեալը առայժմ հէնց դրանց արտաքին կերպն է՝

<sup>3</sup> Գ. Կարախանեան, Տապանաքար, ՀՍՀ, հտ. 11, էջ 575-576, Երեւան, 1985: Նաեւ՝ Ս. Գ. Բարխուդարեան, Գ. Հ. Կարախանեան, Հայկական գերեզմանական յուշարձանները եւ նրանց քանդակները, ՊԲՀ, 1959, 4, էջ 159-210:

<sup>4</sup> Գ. Հ. Կարախանեան, Հայաստանի միջնադարեան կենցաղային քանդակները (XV-XVI դդ.), ԼՀԳ, 1975, 8, էջ 31-48:

<sup>5</sup> Ի դէպ, շիրմաքարերի օրօրոցի ձեւը կարելի է դիտել իբրեւ պարզ ուղղանկիւն արկղի (տապանի) ձեւի յետագայ զարգացում՝ համաչափութեան դէպի վեր աւելացումով ու վերնամասի հարթ մակերեսին կիսակլոր թաղի ձեւ տալով (հնարաւոր է՝ անձրեաջրերի արագ հեռացման միտումով):

<sup>6</sup> Խոյակերպ ու ձիակերպ տապանաքարեր առկայ են, օրինակ, Թեղեմեաց վանքին կից գերեզմանոցում միջնադարեան այլ տապանաքարերի հետ խառը: Նոյնն է եղել նաեւ Հին Ջուղայի նշանաւոր գերեզմանոցում, ուր, պահպանուած լուսանկարների համաձայն, խաչքարերի հետ խառը եղել են նաեւ խոյակերպ տապանաքարեր (դրանցից երկուսի լուսանկարը տես ստորեւ՝ նկ. 4, 5): Այդպիսի գերեզմանաքարեր հանդիպում են նաեւ Զաւախքում, պատմական Հայաստանի այլ վայրերում:

ձիու եւ խոյի պատկեր լինելը:

Արդ, փորձենք հասկանալ, թէ ի՞նչ կարող է նշանակել տապանաքարը խոյի կամ ձիու կերպարանք ունենալը:

Նախ փորձենք ճշտել, թէ ընդհանրապես ի՞նչ իմաստ պիտի ունենայ տապանաքարը: Տապանաքարը գերեզմանի վրայ դրուող յատուկ ձևի քար է արձան է, որի վրայ յաճախ նաեւ նշուում են գերեզմանում հանգչող հանգուցեալի անունը եւ որոշ այլ տուեալները՝ ծննդեան ու մահուան ժամանակները, հասարակական դիրքը, պաշտօնը, առաւել էական ձեռքբերումները, մահուան հանգամանքները եւն: Ընդ որում՝ այդ նշումները կարող են լինել ինչպէս գրաւոր խօսքի միջոցով, այնպէս էլ՝ պատկերուած տարբեր խորհրդանշանների միջոցով:

Միւս կողմից՝ տապանաքարը իբրեւ բառ՝ նշանակում է «տապանի քար», այսինքն՝ քար, որ տապանի դեր է կատարում կամ տապանի հետ է առնչուում: Իսկ տապան բառն էլ նշանակում է «արկղ», «տուփ», «սնդուկ»: Նշանակում է նաեւ՝ «տապանի ձև ունեցող նա» (Նոյեան տապան)<sup>7</sup>: Այսինքն, տապանաքար բառը պիտի նշանակի «տապանի՝ իմա՝ արկղի ձև ունեցող քար», եւ «իբրեւ տապան (իմա՝ նաւ) ծառայող քար»:

Խնդրոյ առարկայ խոյակերպ եւ ձիակերպ տապանաքարերը, հասկանալի է, բնաւ չունեն դասական տապանի՝ արկղի ձև: Ուրեմն, չենք կարող սրանց իմաստը հասկանալ իբրեւ գերեզմանի վրայ դրուող պարզ արկղի նման քար:

Յատկանշական է նաեւ, որ Հայկական տապանաքարերի մէջ չունենք, կամ համարեա չունենք (տե՛ս ստորեւ), այլ կենդանիների կերպարանքով տապանաքարեր. խոյն ու ձին այս պարագայում եզակի կենդանիներ են: Մինչդեռ Հայաստանի կենդանական աշխարհը շատ հարուստ է եղել թէ՛ վայրի եւ թէ՛ ընտանի կենդանիներով: Ինչո՞ւ են հէնց ա՛յս երկու կենդանիները առանձնացել միւսներից (որոնց մէջ, ի դէպ, կան մարդու համար ոչ պակաս կարեւոր կենդանիներ, ինչպէս օրինակ՝ այծը, ոչխարը, կովը, գոմէշը, շունը, կատուն եւն)<sup>8</sup>: Նախքան առաջ անցնելը նշենք, որ մեզ յայտնի բոլոր դէպքերում էլ, իբրեւ տապանաքար դրուած ձիակերպ արձանները, պատկերում են ոչ թէ պարզապէս ձի (իբրեւ կենդանի), այլ հէնց հեծնելու ձի՝ երիվար թամբով, սանձով ու ասպանդակներով (տե՛ս նկ. 1): Այսինքն, իբրեւ տապանաքար դրուած այս ար-

<sup>7</sup> Արմատական բառարանում բառս բացատրուած է. «արկղ, արկղի նման՝ չորս կողմը փակ նաւ (Նոյի), մետելի սնտուկ, գերեզման, դամբան», տես ՀԱԲ, հտ. Դ., էջ 373, Երեւան, 1979:

<sup>8</sup> Պակաս կարեւոր չէ նաեւ այն, որ Հայաստանի վայրի կենդանիների մէջ էլ առկայ են բազմաթիւ կենդանիներ (օրինակ՝ առիւծ, եղջերու, արծիւ անգղ, արագիլ են), որ հնուց սրբացուած են եղել եւ պաշտուել են. սրա բազում վկայութիւնները պահպանուել են Հայոց ազգագրութեան եւ բանասիրութեան մէջ:

ձանները պատկերում են ոչ թէ լծկան (կառքին լծուող) կամ ազատ ապրող ձի, այլ հէնց հեծնելու համար նախատեսուած ձի: Խոյակերպ տապանաքարերը նման տարբերակիչ յատկանիշներ չունեն: Դրա փոխարէն խոյակերպ տապանաքարերի կողային պատերին՝ խոյի փորի տակի մասում, երբեմն նաեւ՝ թիկունքին, համարեա միշտ առկայ են տարբեր քանդակ-պատկերներ (տե՛ս նկ. 2, 3): Սրանց պատկերագրութիւնը հետազօտուած չէ: Ըստ երեւոյթին պատճառն այն է, որ այս տապանաքարերը մեծ մասամբ կիսով չափ թաղուած են հողի մէջ, եւ դրանց ստորին մասերում եղած պատկերները նայելու եւ քննելու համար հարկ է գոնէ մասամբ պեղել, բացել այդ տապանաքարերի ստորին մասերը: Կան նաեւ ամբողջովին զարդաքանդակներով պատուած խոյակերպ տապանաքարեր: Դրանցից բազմաթիւ բարձրարուեստ նմոյշներ ժամանակին եղել են Հին Ջուղայի նշանաւոր գերեզմանոցում (տե՛ս նկ. 4, 5)<sup>9</sup>:

Խոյի եւ ձիու դերը տապանաքարերի ձեւաւորման գործում հասկանալու համար յիշենք հայկական հրաշապատում հէքեաթների մէջ շատ տարածուած հետեւեալ դրուագը: Տղան իր եղբայրների (կամ ընկերների) չար կամքով յայտնուում է Մուժ աշխարհում, որտեղից ուղղակի ելք դէպի Լոյս աշխարհ չկայ: Տղայի հարսնացուն, որ կանխաւ գիտէր տղայի եղբայրների չար դիտաւորութեան մասին, նախօրօք խորհուրդ էր տուել տղային, որ այդ վիճակում յայտնուելիս գնա ջրի գուռի մօտ, որտեղ ամեն օր ջուր խմելու են գալիս երեք ձիեր՝ սեւ, կարմիր ու սպիտակ գոյների: Եւ Լոյս աշխարհ վերադառնալու համար տղան պէտք է ցատկէր սեւ ձիու վրայ, որն էլ նրան գցէր կարմիրի վրայ եւ վերջինս էլ գցէր սպիտակ ձիու վրայ: Այ այս սպիտակ ձին էլ տղային պիտի հանէր Լոյս աշխարհ: Սակայն հէքեաթում տղան վրիպում է, ցատկում է սպիտակ ձիու վրայ, սա էլ տղային գցում է կարմիրի վրայ, կարմիրն էլ՝ սեւի վրայ, եւ սա էլ ի վերջոյ տանում-գցում է Անդրաշխարհ<sup>10</sup>: Մեր խնդրի համար շատ կարեւոր է, որ հրաշապատում այս դրուագը, որ համարեա նոյնութեամբ կրկնուում է բազմաթիւ հէքեաթներում, ունի երկու տարբերակ: Տարբերակներից մէկում իբրեւ աշխարհից աշխարհ տեղափոխող կենդանիներ հանդէս են գալիս երեք գոյնի ձիեր, միւս տարբերակում ձիերի փոխարէն առկայ են նոյն երեք գոյների ոչխարներ -խոյեր, որոնք դարձեալ նոյն գործառոյթն են կատարում<sup>11</sup>:

<sup>9</sup> Այս երկու լուսանկարները տրամադրել է ճարտարապետ Միքայէլ Մազմանեանի թոռնուհին՝ ճարտարապետ Լիլիթ Տէր-Մինասեանը: Սիրով իմ շնորհակալութիւնն եմ յայտնում նրան:

<sup>10</sup> Տե՛ս, օրինակ, ՀԺՀ, հտ. 5, էջ 15 - 27, Երեւան, 1966, նաեւ՝ հտ. 13, էջ 9 -13, Երեւան, 1985:

<sup>11</sup> Տե՛ս, օրինակ, ՀԺՀ, հտ. 2, էջ 29 - 30, Երեւան, 1959: Այս նշուած հէքեաթում (Անմահական խնձոր) աշխարհից աշխարհ տեղափոխող կենդանիները պարզապէս երեք ոչխարներ

Այսինքն, հէքեաթի այս դրուագի երկու տարբերակները մեզ տալիս են, որ թե՛ ձին, և թե՛ խոյը ունեն մի աշխարհից մի այլ աշխարհ տեղափոխելու գործառնոյթ: Այս երկու կենդանիների՝ աշխարհից աշխարհ տեղափոխողի գործառնոյթը կարող է հասկանալի դարձնել տապանաքարերի ձիակերպ ու խոյակերպ լինելը: Իրօք, գերեզմանը (հէնց գերեզմանի փոսը) մի տեղ է, որտեղ մահացած մարդու մարմինն է դրուում: Այսինքն, մարդը (այն, ինչ մնացել է մարդուց) դրուում է գերեզմանի մէջ մահանալուց յետոյ: Իսկ միւս կողմից էլ, ըստ կրօնական պատկերացումների, մարդ մահանալով տեղափոխուում է այլ աշխարհ: Այս կարգի պատկերացումներ կան մեզ յայտնի բազմաթիւ կրօնների մէջ. յիշենք յունական դիցաբանութեան մէջ Քարոնին, որ հանգուցեալների հոգիները նաւակով տեղափոխուում էր Ստիքս գետի մի ափից միւսը, քրիստոնէութեան մէջ հոգէառ հրեշտակին, հայկական հին պատկերացումների մէջ՝ Գրողին, որ եւս կատարել է հանգուցեալների հոգիները իր ծոցը դրած Անդրաշխարհ տանելու գործառնոյթ (այստեղից էլ՝ հայերէն «Գրողի ծոցը» արտայայտութիւնը իբրեւ հէնց Անդրաշխարհի համարժէք) եւն: Այսինքն, գերեզմանը (գերեզմանի փոսը) որոշակի իմաստով հէնց պիտի նշանակի Անդրաշխարհ: Իսկ գերեզմանի տապանաքարն էլ, որ ի դէպ՝ շատ նման է նաեւ դրան, պիտի նշանակի երկու աշխարհների սահմանը, դուռը, որի տարբեր կողմերում տարբեր աշխարհներ են: Ի դէպ, դուռը, ըստ էութեան, մի առարկայ է, որի միջոցով (միջով) իրականացուում է անցումը մի աշխարհից միւսը, զի դրան երկու հակադիր կողմերը ունեն հէնց երկու հակադիր աշխարհների իմաստ (ներս եւ դուրս): Եւ ահա, այս երկու հակադիր աշխարհների միջեւ դրուած դրան փոխարէն, ի դէմս ձիակերպ ու խոյակերպ տապանաքարերի, մենք ունենք մի աշխարհից միւսը տեղափոխող կենդանիներ՝ ձի եւ խոյ: Այս կերպ հասկանալի է դառնում այս «տարօրինակ» տապանաքարերի իմաստը: Դրանք պիտի նշանակեն հանգուցեալին (հանգուցեալի հոգին) մի աշխարհից միւսը տեղափոխող «փոխադրամիջոցը»՝ այն հրաշք կենդանիները, որ կատարում են այդ փոխադրումը:

Միւս կողմից՝ եթէ հանգուցեալի մարմինը արդէն դրուել է գերեզմանի փոսի մէջ, ուրեմն խօսք չի կարող լինել Լոյս աշխարհից Մուլթ աշխարհ տեղափոխելու մասին (զի հանգուցեալը արդէն այնտեղ է՝ Անդրաշխարհում): Մնում է հակառակ տեղափոխութիւնը, այն է՝ Մուլթ աշխարհից Լոյս աշխարհ տեղափոխելը: Իսկ Մուլթ աշխարհից, այն է՝ Անդրաշխարհից, Լոյս աշխարհ անցնելը, ըստ էութեան, նշանակում է յարուսթիւն առնել: Այսինքն, այս երկու կենդանի-

---

են (առանց ուել նշման դրանց սեռի մասին): Սակայն ի նկատի ունենալով, որ մաքին խոյից էապէս աւելի տկար է իբրեւ հեծնելու կենդանի ծառայելու համար, միանշանակ հասկանալի է, որ սոյն տեղում իբրեւ ոչխար ի նկատի պիտի առնուած լինի հէնց խոյը: Բացի այդ, կան այլ հէքեաթներ եւս, ուր ուղղակի նշուած են խոյեր:

ների կերպարանքով տապանաքարերը կարող են ունենալ միայն հանգուցեալի յարութիւնը իրականացնողի իմաստ: Սա նշանակում է, որ այս տապանաքարերը կարող են դրուած լինել միմիայն հանգուցեալների յարութեան գաղափարը պարունակող կրօն դաւանող հասարակութեան մէջ: Դա էլ լաւագոյնս համապատասխանում է քրիստոնէութեանը: Նշանակում է՝ Հայաստանով մէկ սփռուած խոյակերպ ու ձիակերպ տապանաքարերը կարող են լինել կա՛մ քրիստոնէական եւ կա՛մ մեռելների յարութեան գաղափարը պարունակող մի այլ կրօնի հետեւորդների: Այստեղ յիշենք Հին Ջուղայի գերեզմանատան խոյակերպ տապանաքարը, որ բերուած է վերը՝ նկ. 5-ում: Այս տապանաքարի վրայի արձանագրութիւնը նոյնական է հայկական դասական խաչքարային արձանագրութիւններին. «[Սուրբ] իսաչս բարեխօս ի Զ[րիստո]ս մանուկ Յովաննիսին յոյժ սիր[ա]կ[ա]նս ու ծնողին: Թվ[սակայն] ՌԾ (1050 = Փրկչ. 1601 թ.)»: Սա եւս յստակ վկայութիւն է առ այն, որ սոյն խոյակերպ տապանաքարը ստեղծուած է հայկական քրիստոնէական միջավայրում: Ի դէպ, սրա մի այլ անուղղակի վկայութիւն էլ այն է, որ մեզ յայտնի բոլոր դէպքերում խոյակերպ ու ձիակերպ (չտեղաշարժուած) տապանաքարերը տեղադրուած են այնպէս, որ կենդանու գլուխը նայում է դէպի հարաւ, եւ տապանաքարի վրայ որոշ դէպքերում հանդիպող արձանագրութիւններն ու խաչապատկերներն ունեն նոյն ուղղուածութիւնը, ինչ եւ կանոնական խաչքարերի վրայ է. դրանք «նայում» են դէպի արեւմուտք: Այսինքն, ճիշդ այնպէս, ինչպէս խաչքարի դիմաց կանգնող ու խաչին նայողը պիտի դէմքով նայի դէպի արեւելք, այդպէս էլ խոյակերպ ու ձիակերպ տապանաքարերի դիմաց կանգնողը արձանագրութեանը նայելիս պիտի դէմքով ուղղուած լինի դէպի արեւելք: Միով բանիւ՝ խնդրոյ առարկայ խոյակերպ ու ձիակերպ տապանաքարերը արդիւնք են հայկական քրիստոնէական մշակոյթի:

Միւս կողմից էլ, գիտենք, որ քրիստոնէութեան մէջ չկան հանգուցեալների հոգիները տեղափոխող խոյակերպ ու ձիակերպ կերպարներ: Մնում է այս կերպարները փնտռել Հայոց նախաքրիստոնէական պատկերացումների մէջ: Իսկ այդ հնագոյն պատկերացումները, ի շարս այլ տեղերի, պահպանուած են նաեւ հին Հայոց տիեզերական, երկնային պատկերացումների մէջ: Գիտենք, որ երկնքի համաստեղութիւնների մէջ իբրեւ կենդանաշրջանի մաս կայ Խոյ աստեղատունը: Սակայն ձիու համաստեղութիւն կենդանաշրջանի մէջ մեզ յայտնի չէ: Մեր որոնած ձիուն երկնքում գտնելու համար յիշենք, որ Խեցգետին կենդանակերպի որոշ աստղեր հին հայկական ավադոյթով կոչուել են էջ կամ էջեր<sup>12</sup>: Ի դէպ, նոյնն է նաեւ արդի աստղային անուանացանկում. Խեցգետին կենդանակերպի գամմա եւ դելտա աստղերը կոչուում են “Asellus Borealis” եւ “Asellus

<sup>12</sup> ՀԱԲ, հտ. Բ., էջ 117:

*Australis*“, որ նշանակում են հիւսիսային եւ հարավային իշուկներ: Միւս կողմից էլ գիտենք, որ խորհրդանշական առումով էչն ու ձին իրար համարեա կրկնող կենդանիներ են: Այսինքն, կարող ենք համարել, որ ի դէմս Խեցգետին կենդանակերպի ունենք հնագոյն էչ (կամ Իշուկներ, էչեր կամ Յիռ) կենդանակերպի նոր տարբերակը, որ խորհրդանշական առումով նոյնական է Ձիու հետ: Այսինքն, երբ գնում ենք դէպի անցեալը եւ դիտարկում ենք կենդանակերպերը իրենց խորհրդանշանների առումով, ապա կենդանաշրջանի մէջ ունենք թէ՛ Խոյ եւ թէ՛ Ձի: Ի դէպ, Խեցգետին կենդանակերպի նախնական հնարաւոր տարբերակներից առաւել հաւանական պիտի համարել հէնց Յիռը: Բանն այն է, որ, ինչպէս ժամանակին նկատուել էր, ցիռի (վայրի էչի) սրբացուած, պաշտուող կենդանի եղած լինելը հին Հայոց մէջ մեզ է վկայուած ի դէմս «Սասնայ Ծռերի» երկրորդ ճիւղի հերոսներից Յուան Վերգոյի<sup>13</sup>: Վերգոն Սասնայ Տան հիմնադիր Սանասարի երեք որդիներից մէկն է եւ իբրեւ այդպիսին՝ նոյնական է հայկական հրաշապատում հէքեաթների թագաւորի երեք որդիներից մէկին: Իսկ հէքեաթների թագաւորի երեք որդիների մասին էլ գիտենք, որ այդ երեք եղբայրները արեգակնային հերոսներ են եւ կերպաւորում են Արեգակի երեք հիմնական դիրքերը՝ ծագումը (կրտսերը), միջօրէի կիզող դիրքը (միջնակը) եւ մայրամուտը (աւազը): Սանասարի երեք որդիների կենդանական կրկնակներն էլ Գոմշացուլը (Օհան), Առիւծը (Մհեր) եւ Յիռն (Վերգո) են: Այսինքն, ի դէմս Խոյ – Խեցգետին կենդանակերպերի ունենք հնագոյն Խոյ – Յիռ կենդանակերպերի այսօրուայ վիճակը: Այս երկու հնագոյն կենդանակերպերի միջեւ կան երկու այլ կենդանակերպեր՝ Յուլն ու Երկուորեակները: Այսինքն, երկնակամարի վրայ այս կենդանակերպերը իրարից հեռու են 90 աղեղնային աստիճանով ճիշդ այնպէս, ինչպէս Յուլ եւ Առիւծ կենդանակերպերը: Ինչպէս ժամանակին ցոյց էր տրուել, կենդանաշրջանի Յուլից Առիւծ հատուածը (Յուլ, Երկուորեակներ, Խեցգետին եւ Առիւծ) համարուել է երկնային վիշապ, որի գլուխը Յուլն է, իսկ տուտը՝ Առիւծը<sup>14</sup>: Եւ այս երկնային վիշապի հետ է կապուած եղել Արեւի ու Լուսնի խաւարումների բացատրութիւնը: Ու նաեւ սրա հետ է կապուած եղել Հայկի աստղի չերեւալու շրջանը, երբ այդ աստղը Արեւի արեւելեան կողմից անցել է Արեւի արեւմտեան կողմը<sup>15</sup>: Ահա, Յուլ-Առիւծ երկնային վիշապի նմանողութեամբ մենք ունենում ենք Խոյ – Ձի (էչ, կամ Յիռ, իսկ ներկայումս՝ Խեցգետին)

<sup>13</sup> Այս մասին տես **Գր. Բրուտեան**, Երկնային վիշապի մասին պատկերացումները իին Հայոց տիեզերաբանական համակարգում, «Էջմիածին», Գ., 2009, էջ 107 – 108, 110, ծնթ. 45:

<sup>14</sup> Տես անդ, էջ 98 – 114:

<sup>15</sup> Անշուշտ, իրականում ոչ թէ աստղն է անցնում Արեւի մի կողմից միւրը, այլ Արեւն է իր տարեպտոյտի ընթացքում աստղի արեւմտեան կողմից անցնում արեւելեան կողմը:



կենդանաշրջանի մի հատուած, որ դարձեալ պարունակուած է չորս աստեղատուն եւ դարձեալ ունի դրան իմաստ: Ընդ որում, երկու դէպքում էլ այդ Երկնային Դուռը մի աշխարհից միւս աշխարհ տանող անցումն է: Ա՛յս Երկնային Դուռը ընդգրկուած է Խոյ, Յուլ, Երկուորեակներ եւ Ձի (հնում՝ էջ կամ Յիւ, այժմ՝ Խեցգետին) կենդանակերպերը: Այսպիսի պատկերացման օգտին յիշենք, որ տապանաքարերը ունեցել են հէնց գետնի վրայ հորիզոնական դրուած քարէ դրան տեսք: Տապանաքարի նմանողութեամբ պատրաստուած քարէ դռներ հնում շատ են կիրառուել Հայաստանում: Այդպիսի դռներ մինչեւ մեր օրերը հասել են Հայաստանի Ե. - Է. դարերի բազմաթիւ շինութիւնների մէջ: Յիշենք, օրինակ, Փարպիի Ե. դարի Ծիրանաւոր եկեղեցու, Արուճի Է. դարի ամրոց-եկեղեցու արեւմտեան եւ Անբերդի դղեակի հարաւային մուտքի միակտուր քարէ դռները (նկ. 6, 7)<sup>16</sup>: Այս բոլոր դռները ունեն միակերպ նոյնական կառուցուածք: Դրանք բոլորն էլ ամուր որձաքարից պատրաստուած մօտաւորապէս քառակուսի (որոշ դէպքերում ուղղաձիգ ուղղութեամբ մի փոքր ձգուած) հաստ սալեր են, որ մի եզրից ունեն դէպի վեր ու վար դուրս ցցուած ելուստներ: Այս ելուստները, իրենց կտրացուած ծայրերով դրուած լինելով նոյն քարից պատրաստուած փոսիկների մէջ, կատարում են ծխնու դեր, եւ այդ կերպ քարէ դուռը պտտում է ուղղաձիգ առանցքի շուրջ<sup>17</sup>: Ի դէպ, մեզ են հասել նաեւ այս նոյն կառուցուածքով փայտեայ հաստ դռներ, որոնցից մի նմոյշ կարելի է տեսնել Տաթեւի վանքում (տե՛ս նկ. 8): Այս դուռը (որ աւելի ճիշդ կը լինի դարպաս կոչել), ունի շուրջ 12 սմ հաստութիւն, մի փոքր մեծ է նման քարէ դռներից եւ ունի իր լայնութիւնից կրկնակի մեծ բարձրութիւն<sup>18</sup>: Այս օրինակը ցոյց է տալիս, որ վերը նշուած քարէ դռների ձեւի (ու որոշ առումով՝ նաեւ չափսերի) աւանդոյթը Հայաստանում ապրել է շատ երկար ու տարածուել է նաեւ փայտեայ դռների-դարպասների վրայ:

Եթէ այս քարէ դռներից մտովի հանենք ծխնու ելուստների մասը, ապա կը

<sup>16</sup> Նոյնպիսի մի քարէ քառակուսի դուռ էլ կայ Թալինի ամրոցի միջնաբերդի ստորին յարկում, որ փակում է ամրոցից դուրս գնացող գետնուղու մուտքը: Ընդ որում, այս դուռը իր ծխնի-ելուստներով լրիւ անփսաս վիճակում է եւ այսօր էլ որոշ ճիգ կիրառելու պարագային բաւական լաւ պտտում է իր առանցքի շուրջ:

<sup>17</sup> Ամենայն հաւանականութեամբ այս դռների գործածութեան ժամանակ իբրեւ ծխնի ծառայող դրանց ելուստները (դրանց պահող քարէ փոսիկները) պիտի օծուէին ձէթով կամ մի այլ իւղով՝ ծխնու աշխատանքը դիւրացնելու համար:

<sup>18</sup> Այս դրան համարեա կրկնակի մեծ լինելը համանման քարէ դռներից դիւրաւ բացատրելի է նրանով, որ փայտի մշակումը էապէս դիւրին է քարի մշակումից, եւ անհամեմատ հեշտ է մեծ չափսերի փայտեայ դռներ պատրաստելը, առաւել եւս, որ փայտեայ դռները կարելի է պատրաստել մի քանի կտոր փայտերից իրար կցելու եւ սեպերով ամրացնելու եղանակով, ինչպէս արուած է հէնց Տաթեւի սոյն դրան պարագայում (նկարի ստորին մասում յստակ երեւում է առանձին փայտերի իրար կցման համակարգը):

ստացուի հէնց տապանաքարի չափսի եւ հէնց տապանաքարի համաչափութեամբ մօտաւորապէս քառակուսի քարէ սալ: Այսինքն, հայկական «դասական» տապանաքարերն ու հայկական հնագոյն քարէ դռները, ըստ իրենց չափսի, նիւթի ու կազմուածքի, իրարից չեն տարբերուում. դրանք, ըստ արտաքին յատկանիշների, նոյնն են: Բացի այս, խնդրոյ առարկայ տապանաքարերն ու քարէ դռները ունեն նաեւ բովանդակային, խորհրդանշական, գաղափարային ընդհանրութիւն: Տապանաքարերը ըստ էութեան նշանակում են Լոյս ու Մութ աշխարհների սահման, այդ սահմանին դրուած դուռ, որի մի կողմում (ներքեւում) Մութ աշխարհն է, իսկ միւս կողմում (վերեւում)՝ Լոյս աշխարհը:

Այս ամենից զատ յիշենք նաեւ, որ նոյն տապան բառը իր հիմնական «արկղ» իմաստից զատ ունեցել է նաեւ «տապանածեւ նաւ» իմաստը: Եւ այս իմաստով սա նոյնանում է Նոյեան տապանի հետ, որով հերոսը (Նոյը) հին (նախաջրհեղեղեան) աշխարհից նաւեց անցաւ դէպի նոր (յետջրհեղեղեան) աշխարհը: Ի դէպ, տապանի եւ դրան իմաստային ընդհանրութիւնն ի նկատի ունենալով՝ լիովին հասկանալի է դառնում Նոյի կառուցած նաւի տապանակերպ լինելը: Իրօք, սա մեզ հասած պատմութեան մէջ միակ դէպքն է, երբ նաւը կառուցուում է տապանի՝ արկղի ձեւով: Ըստ Ծննդոց գրքի հայերէն թարգմանութեան Նոյեան տապանի չափսերը եղել են  $300 \times 50 \times 50$  կանգուն (Ծննդ. 9. 15): Ի դէպ, այս նոյն հատուածի յունարէն Եօթանասնից եւ ասորերէն Պեշիթո բնագրերում տապանի չափսերը  $300 \times 50 \times 30$  են (բարձրութիւնը՝ 50-ի փոխարէն 30 կանգուն)<sup>19</sup>: Թէ ինչպէ՞ս է հայերէն թարգմանութեան մէջ 30-ը դարձել 50, դժուար է միանշանակ ասել<sup>20</sup>: Աւելին. ըստ նոյն աղբիւրի Նոյը Աստուծոց պատուէր է ստանում հէնց տապան (այսինքն՝ արկղ) կառուցելու. այստեղ խօսք չկայ նաւ կառուցելու մասին (Ծննդ. 9. 14): Ինչպէս յայտնի է, համաշխարհային ջրհեղեղի մասին աստուածաշնչեան պատմութեան նախատիպը մեզ է հասել շումերական Գիլգամէշ դիցավէպում: Այս վէպի բուն շումերերէն տարբերակում տապանի չափսերը նկարագրող հատուածը վնասուած է, սակայն դրա աքքազական թարգմանութեան մէջ յստակ տրուած է տապանի չափերի յարաբերութիւնը: Այստեղ միանշանակ տրուած է, որ տապանը պէտք է լինի ուղղանկյին

<sup>19</sup> Ի դէպ, այս տեսակ չափերով տապանը ջրում լողալու առումով շատ անելի կայուն ու յարմար կը լինի, քան հաւասար բարձրութիւն ու լայնութիւն ունեցողը:

<sup>20</sup> Հնարաւոր է ենթադրել, որ հայերէն թարգմանութեան մէջ ( $300 \times 50 \times 30$ )-ը դարձել է ( $300 \times 50 \times 50$ ) ոչ թէ թարգմանչի կամ գրչական վրիպակի-սխալի հետեւանքով, այլ տապանի չափսերը իրար հաւասար լինելու մասին տեղական հնագոյն ասանդոյթի աղբեցութեամբ: Սակայն այս ենթադրութիւնը հաստատուն հիմքի վրայ դնելու համար առայժմ առկայ տուեալները բաւարար չեն, հարկ է յաւելեալ հետազօտութիւն կատարել:

եւ ունենայ հասասար երկարություն ու լայնություն<sup>21</sup>: Եւ տապանի չափերն էլ հաւասար են 120 × 120 կանգուն<sup>22</sup>: Այսինքն, ջրհեղեղի մասին պատմող հնագոյն բնագրում փաստանք քառակուսի է<sup>23</sup>: Սա հէնց այն համաչափութիւնն է, որ մենք տեսնում ենք հայկական հնագոյն քարէ դռների պարագայում: Նաւագնացութեան տեսանկիւնից սա բնաւ նպատակայարմար ձեւ չէ, եւ, բնականաբար, սա է պատճառը, որ յայտնի չէ ոեւէ այլ դէպք, երբ նաւը կառուցուի հէնց տապանի - արկղի ձեւով: Սակայն եթէ հաշուի առնենք, որ ա՛յս նաւը սովորական նաւ չէ, այլ յատուկ նաւ է, որ նախատեսուած է ոչ թէ սովորական նաւարկութեան, այլ մի աշխարհից մի այլ աշխարհ անցնելու համար, ապա լիովին բնական ու հասկանալի կը դառնայ այդ նաւը տապանի - արկղի ձեւով կառուցելը: Այսինքն, Նոյի նաւը նաւ չէ սովորական իմաստով, այլ յատուկ տապանաձեւ նաւ է, որ նախատեսուած է հին աշխարհից նոր աշխարհ անցնելու համար:

Շատ կարեւոր է նաեւ այն, որ Նոյեան տապանը նաեւ նախատեսուած է դրա մէջ երկարատեւ բանակուելու համար: Այսինքն, այս տապանը որոշ առումով նաեւ տուն է, բնակութեան վայր: Ուրեմն, ըստ իր ա՛յս գործառոյթի էլ ակնկալելի է, որ այս տապանն ունենայ նաեւ բնակութեան վայրին, ի մասնաւորի՝ տանը յատուկ համաչափութիւններ: Ահա, ըստ մեզ հասած հնագոյն վեղալական ճարտարապետութեան կանոնների, թէ՛ տան եւ թէ՛ բնակութեան համար նախատեսուած կառուցապատուելիք հողամասի համար ամենանախապատուելի ձեւը քառակուսին է, այսինքն՝ հաւասար կողմեր ունեցող ուղղանկիւնը<sup>24</sup>: Այսինքն, ըստ հնագոյն ճարտարապետական կանոնների եւս Նոյեան տապանը, իբրեւ (լողացող ժամանակաւոր) տուն, պիտի ունենար քառակուսի ձեւ: Ըստ այսմ, հասկանալի է, որ Նոյի այս նաւը նոյնիսկ չէր էլ կարող այլ ձեւ ունենալ. ելնելով իր գործառոյթից՝ թէ՛ իբրեւ բնակութեան վայր-տուն եւ թէ՛ իբրեւ մի աշխարհից մի այլ աշխարհ անցնելու դուռ, նա անպայման պիտի ունենար մի՛միայն քառակուսի փաստանի՝ արկղի ձեւ:

Գործառութային առումով տապանի-տապանաքարի-հանգուցեալների հոգիները աշխարհից աշխարհ փոխադրողի հետ նոյնն է յունական դիցաբանութեան մէջ Քարոնի նաւակը, որով մեռեալների հոգիներն են տեղափոխուում

<sup>21</sup> Գիլգամէշ, 11-րդ պնակիտ, տող 27-30: Տե՛ս “Эпос о Гильгамеше” (“О всё видавшем”), перевод с аккадского И. М. Дьяконова, Москва-Ленинград, 1961, ст. 73.

<sup>22</sup> Տե՛ս անդ, էջ 74, տող 57 - 58: Տե՛ս նաեւ **A. R. George**, The Babylonian Gilgames Epic, v. I, Oxford, New York, 2003, pp. 705-706.

<sup>23</sup> Նկատենք, որ քռակուսի ձեւը նախ համար թերեւս ամենանախարմարն է: Սակայն դա կարող է ընդունելի լինել պարզունակ լաստի համար: Ուստի, չի բացառուում, որ տապանի քառակուսի ձեւը ժառանգուած լինի հնագոյն պարզ լաստերից:

<sup>24</sup> Տե՛ս, օրինակ, **Т. Кришна**, Индийское искусство ваасту, Москва, 2004, ст. 32 - 33.



նկ. 1

Ձիակերպ տապանաքար Թեղենեաց վանքի գերեզմանոցում (լուսանկարը՝ հեղինակի):



նկ. 2

Խոյակերպ տապանաքար Թեղենեաց վանքի գերեզմանոցում (լուսանկարը՝ հեղինակի):



նկ. 3

Խոյակերպ տապանաքար Թեղենեաց վանքի գերեզմանոցում. արձանի պարանոցի ու ետին ոտների մասերը կտրտուած են (լուսանկարը՝ հեղինակի):



նկ. 4

Քանդակազարդ խոյակերպ տապանաքար Հին Ջուղայի գերեզմանոցում. պարանոցի մասում տապանաքարը կտրտուած է, ետեւում երեւում են խաչքար-մահարձանները (լուսանկարը՝ Ա. Վրոյրի, ճարտարապետ Միքայէլ Մազմանեանի անձնական դիւանից):



նկ. 5

Քանդակազարդ խոյակերպ տապանաքար Հին Ջուղայի գերեզմանոցում. ետեւի մասում տապանաքարը կտրտուած է, յստակ երեւում է հայերէն արձանագրութիւնը՝ «[Սուրբ] խաչքարեխօս ի Քրիստոս մանուկ Յովաննիսին յոյժ սիր[ա]կ[ա]ն եւ ծնօղին: Թվ[ական] ՌԾ. (1050 = Փրկչ. 1601 թ.)» (լուսանկարը՝ Ա. Վրոյրի, ճարտարապետ Միքայէլ Մազմանեանի անձնական դիւանից):



նկ. 6

Արուճի է. դարի ամրոց-եկեղեցու քարէ դուռը. ձախ կողմում յստակ երեսում են իբրեւ ծխնի ծառայող ելուստները եւ ստորին բնիկը (լուսանկարը՝ հեղինակի):



նկ. 7

Անբերդի դղեակի հարաւային ներքին մուտքի քարէ դուռը. ներկայումս դրան վերին անկիւնը եւ ծխնու վերին ելուստը կտտրուած են (լուսանկարը՝ հեղինակի):



նկ. 8

Տաթեւի վանքի փայտեայ դուռը. իբրեւ ծխնի ծառայող ելուստներից ստորինը քայքայուած է, սակայն յստակ երեսում է վերին ելուստը (ձախ կողմում. լուսանկարը՝ հեղինակի):

սրբազան Ստիքս գետի մի ափից միևսը՝ Լոյս աշխարհից Մուլթ աշխարհ: Ի դէպ, Քարոնի նաւակն էլ պէտք է որ հէնց լաստրանաւ լինի: Սրա վկայութիւնն է այն, որ Քարոնը իր նաւակը ոչ թէ թիավարում է, այլ տեղաշարժում է երկար ձողի միջոցով<sup>25</sup>: Իսկ ձողով տեղաշարժում են ոչ թէ սովորական նաւակները, այլ լաստրան ու փոքր լաստրանները: Այսինքն, ըստ այս վկայութեան, Քարոնի նաւակը, Լոյս աշխարհից Մուլթ աշխարհ տեղափոխող նաւակը իրականում լաստ է եւ, ըստ այդմ, պէտք է ունենայ լաստի ձեւ: Իսկ լաստի մասին էլ գիտենք, որ դրա պարզագոյն տարբերակը իրար կապուած գերաններից սարուած տախտակամած է, որի ամենապարզ տարբերակը ունի հէնց ուղղանկյուն (դրան) ձեւ:

Հարկ է նաեւ բացատրել, թէ կենդանաշրջանի մէջ Դուռ նշանակող Յուլ-Աուիւծ հատուածի առկայութեան պարագայում ինչպէ՞ս պիտի պատճառաբանուի նոյն նշանակութեամբ աստեղատների երկրորդ զոյգի (երկրորդ խմբի) առկայութիւնը: Սա հասկանալու համար յիշենք, որ Հայոց Հայկեան օրացոյցի հիմնադրման ժամանակ՝ Ք. ա. 2341 թ. օրացոյցի կարգաւորող առաջնորդ աստղը երկնքից անհետացել է (դրան համապատասխանող պաշտոնող էակը մտել է Անդրաշխարհ), երբ Արեւը եղել է Յուլ կենդանակերպում եւ դարձեալ ի յայտ է եկել (համապատասխան պաշտոնող էակը ելել է Լոյս աշխարհ), երբ Արեւը եղել է Աուիւծ կենդանակերպում: Սրա հետ մէկտեղ գիտենք նաեւ, որ ի հետեւանք Երկրի պտտման առանցքի դարաւոր գալարապտոյտի, դանդաղ փոխում է ամառնամուտի, գարնանամուտի եւ այլ «կայուն» կէտերի դիրքը երկնքում: Ահա այս փոփոխութիւնը բերում է նրան, որ նոյն աստղի ծագման ու մայրամուտի կէտերը եւս դանդաղ կը տեղափոխուեն, շարժուելով մօտ 30 աստիճան 2000 տարում<sup>26</sup> արեւմուտքից դէպի արեւելք: Այսինքն, մօտ 2000 տարում մէկ կենդանակերպով կը փոխուի վերը նշուած Երկնային Դրան տեղը: Այսպիսով, Խոյ-Ձի հատուածը պիտի նշանակի նոյն Երկնային Դուռը միայն թէ մօտ 2000 տարի Հայկեան օրացոյցի հիմնումից յետոյ: Սա համապատասխանում է անտիկ շրջանի սկզբի ու միջին մասերին՝ Ք. ա. 300 թուականից մինչեւ Փրկչական դարաշրջանի սկիզբները: Այսպիսով, ստանում ենք, որ Հայկական խոյակերպ ու ձիակերպ տապանաքարերը սերտօրէն կապուած են մեռեալների յարութեան գաղափարի հետ եւ արտայայտում են Երկնային Դրան նորացուած

<sup>25</sup> Այս մասին վկայուած է Սենեկայի “Hercules Furens” քերթուածում. տես **Луций Анней Сенека**, Трагедии, Литературные памятники, Москва, 1983, ст. 136.

<sup>26</sup> Այստեղ տրուած 2000-ը գալարապտոյտի առաջացրած շեղման մօտաւոր արժէքն է: Իրականում Երկրի պտտման առանցքի գալարապտոյտի պարբերութիւնը 25776 տարի է, որից էլ հետեւում է, որ խաւարածրի վրայ գտնուող սեւեռեալ կէտերը (բնականաբար՝ նաեւ արեւադարձերի եւ գիշերահաւասարների կէտերը) 30 աստիճանով (այսինքն՝ մէկ կենդանակերպով) դէպի արեւելք կը տեղափոխուեն 25776 / 12 = 2148 տարում:

տարբերակը, որ կապուած է Հայկի աստղի մայրամուտի ու ծագման ժամանակներին Արեւի ունեցած դիրքի հետ: Այս կերպ նաեւ հասկանալի է դառնում, թէ ինչո՞ւ այս երկու տեսակի տապանաքարերը չեն հանդիպում Փրկչական դարաշրջանից առաջ: Սրա պատճառը այն է, որ նշուած ժամանակից առաջ Երկնային Դրանը համապատասխանող համաստեղութիւններ են եղել Յուլի ու Առիւծը: Այսինքն, Փրկչական դարաշրջանից առաջ եթէ Հայաստանում ստեղծուէին կենդանակերպ տապանաքարեր, ապա դրանք պիտի ունենային ցուլի եւ առիւծի տեսք, բայց ոչ բնաւ խոյի եւ ձիու: Այս առումով շատ ուշագրաւ է Գարեգին Սրուանձտեանցի յիշատակութիւնը. «Հայաստանի մէջ դեռ շատ կան գեղեր, իմ րեսածներէս Խնուսայ Գարաշորան գեղին և Բարերդու Բալախոր գեղին րասպանաքարերը ոչ րնկուած իսաչար են, և ոչ պատկերացած կախարիչ, այլ խոյաձև, ձիաձև, առիւծաձև, ցլաձև հսկայ քարեր, որոց կողերու վրայ սուր, րասպար, հրացան և այլն քանդակուած»<sup>27</sup>: Անուանի հայագէտը նշում է այս տեղերի տապանաքարերի 4 տեսակ կենդանիներ պատկերելը, որ են՝ խոյ, ձի, առիւծ եւ ցուլ: Սա նշանակում է, որ այս յիշատակուած վայրերում կա՛մ պահպանուած են եղել առիւծակերպ ու ցլակերպ տապանաքարերի նմոյշներ մօտ երկուհազարամեայ անցեալից եւ կա՛մ էլ այդ նոյն ժամանակներից պահպանուել, յարատեւել եւ մեզ մօտիկ ժամանակներն է հասել առիւծակերպ ու ցլակերպ տապանաքարերի պատրաստելու-տեղադրելու աւանդոյթը<sup>28</sup>: Երկու դէպքում էլ սա վկայում է, որ իրօք, հնում Հայաստանում եղել է նաեւ առիւծակերպ ու ցլակերպ րասպանաքարերի կիրառութեան արանդոյթ: Այսպիսով, ստանում ենք, որ Երկնային Դուռ նշանակող համաստեղութիւնների նշաններով տապանաքարեր Հայաստանում առկայ են երկու տարբերակով՝ թէ՛ Ք. ա. Ի.Դ. դարի դրութեամբ (Յուլի եւ Առիւծի պատկերով) եւ թէ՛ Փրկչ. Ա. դարի դրութեամբ (խոյի ու Ձիու պատկերով): Սա էլ, իր հերթին, հաստատում է, որ ճիշդ են վերը շարադրուած մեր պատկերացումները թէ՛ Երկնային Դրան մասին, եւ թէ՛ խոյակերպ ու ձիակերպ տապանաքարերի մասին: Այսինքն, կենդանաշրջանի մէջ առկայ Երկնային Դրան մասին ժամանակին մեր գտած-վերականգնած պատկերացումները ոչ միայն իրօք եղել են, այլ նաեւ յարատեւել են այնքան երկար, որ հարկ է եղել

<sup>27</sup> Գ. Սրուանձտեանց, Երկեր, հտ. 1, էջ 178, Երեւան, 1978:

<sup>28</sup> Յարօք, այս տապանաքարերը հասկանալի պատճառներով այսօր մեզ անհասանելի են: Աւելին, շատ հասանական է, որ դրանք վաղուց արդէն գոյութիւն իսկ չունեն: Ուստի ուե՛լ միջոց չունենք դրանց տեսքն ու վրայի պատկերները տեղում ստուգելու: Արդ, եթէ ընդունենք, որ ցլակերպ ու առիւծակերպ տապանաքարերի վրայ եւս պատկերուած են եղել Գ. Սրուանձտեանցի նշած գէնքերը (յատկապէս՝ հրացան), ապա պիտի ընդունենք, որ դրանք ոչ թէ երկուսուսուսապէս անցեալից մեզ հասած նմոյշներ են, այլ է դէմս դրանց ունենք հնագոյն արանդոյթի շարունակութիւն ժժ. դարում:

փոփոխել այդ դրան երկու կողմերին համապատասխանող կենդանակերպերը եւ դրան խորհրդանիշն արտայայտել փոփոխուած կենդանակերպերի խորհրդանիշերով: Ստորեւ ներկայացնենք տարբեր դարաշրջաններում Երկնային Դուռ նշանակող կենդանակերպերը, այնպէս ինչպէս դրանք երկնակամարի վրայ կ'երեւան արեւելքից արեւմուտք դասաւորութեամբ:

Ուղղութիւնը	Կենդանակերպը				Ուղղութիւնը	Ժամանակը
	Աղիւծ	Խեցգետին	Երկուրեակ	Ցուլ		
Արևելք	Ձ	Շ	Ս	Ծ	Արևմուտք	Ք. ծ. ա. Ի. Դ. դ.
Արևելք	Խեցգետին	Երկուրեակ	Ցուլ	Խոյ	Արևմուտք	Փրկչ. Ա. դ.
	Շ	Ս	Ծ	Կ		

РЕЗЮМЕ

*Представлена попытка объяснения смысла средневековых (быть может и более ранних) надгробных камней, выполненных в виде коней и овец, встречающихся на многих древних кладбищах Армении.*

*В армянских чудесных сказках встречаются канонизированные сюжеты, где белые, красные и чёрные овны или кони выступают в качестве животных, которые переносят героя из одного (обычно из среднего - Чудесного) Мира в другой (Тёмный Мир - Преисподню, или обычный - Светлый Мир, где живут герои). Учитывая эту параллель, можно сделать вывод, что в случае надгробных камней овны и кони выступают в качестве животных, которые перевозят души усопших из Преисподни в Небеса. Эти животные соответствуют зодиакальным созвездиям, составляющим Небесную Дверь. В период становления древнего армянского Гайковского календаря (2341 до р. Хр.) Небесная Дверь соответствовала зодиакальным созвездиям Тельца, Близнецов, Рака и Льва. Спустя порядка 2000 лет, вследствие прецессии земной оси, та же самая Небесная Дверь уже соответствовала созвездиям Овна, Тельца, Близнецов и Рака. Последнее, в свою очередь, в старой армянской традиции было известно как Осёл или Ослы. Вместе с вышесказанным, имея ввиду семантическую - символическую идентичность Осла и Лошади, мы можем рассматривать изображение Коня на надгробии как*



---

---

*обновлённую версию древнего созвездия Осла. Таким образом, надгробные камни в виде коней и овец указывают на возможность существования обновлённой версии Небесной Двери, соответствующей эпохе начала Христианской эры.*

## SUMMARY

*An attempt is made to understand the meaning of the horse-shaped and ram-shaped tombstones that occur in deferent cemeteries in Armenia. In Armenian fairy-tails there are canonized fragments, where white, red and black rams or horses figurate as animals who transfer the hero from one word to another word (particularly from middle - Magic world to the Dark word - the Underground, or to the Light word - the common word where we live). Taking into account this parallel, we can conclude that in the case of tombstones ram and horse figurate as characters who must transfer the souls of death persons from Underground to Heaven. These animals correspond to the beginning and the end of the four zodiacal signs that compose the Heavenly Door. During the period of establishment of the Haykian calendar (2341 BC) the Heavenly Door corresponds to the constellations Taurus, Gemini, Cancer and Leo. After some 2000 years, as a result of precession, the same Heavenly Door includes the signs Ram, Taurus, Gemini and Cancer. The last one in old Armenian tradition was known as an Ass or Asses. And taking into account the semantic - symbolic identity of Ass and Horse, we can consider the Horse as an updated version of the old Ass constellation. Thus, in the case of the horse-shaped and ram-shaped tombstones we have the renewed version of the Heavenly Door corresponding to the period from the beginning of Cristian époque.*



ԼՈՒՄԻՆԵ ՍԱՐԳՍՅԱՆ

ԳԻՏԱՐԿՈՒՄՆԵՐ ՄԱՆՐԱՆԿԱՐԻՉ ԱՎԱԳԻ  
ԻՆՔՆԱԳԻՍԱՆԿԱՐԻ ՇՈՒՐՉ (ԺԳ. ԴԱՐ)\*

Միջնադարյան հայ մանրանկարչության վաստակաշատ նկարիչներից է Ավագ Ծաղկողը: Նրանից մեզ հայտնի ամենավաղ թվագրվող մատյանը 1329 թ. Ավետարանն է (ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 7650): Զեռագրի գրիչը Գրիգոր երեցն է (353ա), իսկ ցանկագրողը, նկարիչը եւ կազմողը՝ Ավագ դպիրը (25ա, 180բ, 349բ, 354ա)<sup>1</sup>: Մատյանի ստացող Ասլանը քորեպիսկոպոս Սարգսի ձեռքով այն նվիրաբերել է Օրտուբազարի Ս. Սարգիս եկեղեցուն (353բ)<sup>2</sup>: Ավետարանի նկարազարդումները բաղկացած են 10 խորաններից, տերունական 12 պատկերներից՝ «Ավետում» (13բ), «Ծնունդ» (14ա), «Ընծայում տաճարին» (15բ), «Մկրտություն» (16բ), «Պայծառակերպություն» (17բ), «Ղազարոսի հարություն» (18ա), «Մուտք Երուսաղեմ» (19բ-20ա), «Հաղորդություն» (21բ), «Քրիստոսի էջբը դեպի դժոխք» (22ա), «Խաչելություն» (23ա), «Համբարձում» (24ա), «Հոգեգալուստ»

\* Ներկա աշխատությունը մաս է հանդիսանում «Հավատի ուժը հայկական Ապոկալիպսիսի տեսարանում» զեկույցի, որը հողավածագիրը ներկայացրել է 2017 թ. հուլիսի 3-6-ը Լիդսում կայացած Միջազգային Միջնադարագիտական Կոնգրեսում (Մեծ Բրիտանիա):

<sup>1</sup> Զեռագրի ստեղծման գործում գրչի եւ նկարչի մասնակցության մասին առավել մանրամասն տես **Լ. Սարգսյան**, Մանրանկարիչ Ավագը (կյանքը եւ ձեռագրական ժառանգությունը), ԲՄ, 22, Երեւան, 2015, էջ 78-9:

<sup>2</sup> Օրտուբազար տեղանունը այստեղ պետք չէ շփոթել Տրապիզոնի նահանգի Տրապիզոն գավառի համանուն գյուղի հետ (տես ՀՀՇՏԲ, հտ. 5, S-Ֆ, Երեւան, 2001, էջ 500, 506), եւ ոչ էլ Ղրիմում է պետք այն տեղորոշել, ինչպես նախկինում արել են Ա. Սվիրինը եւ Վ. Լազարեյը (տես **Ա. Свирин**, Миниатюра древней Армении, Москва-Ленинград, 1939, с. 97. **В. Лазарев**, История византийской живописи, Москва, 1986, с. 185): Օրտուբազարը Սուլթանիայում տեղորոշելու օգտին է վկայում Երուսաղեմի Հ<sup>մ</sup> 1941 Ավետարանի 1334 թ. հիշատակարանը. «Նաեւ բարի յիշման եւ արինութեանց արժանատրել գառաջնորդ եւ զտեսուց մեծ շահաստանիս, նորաշէն եւ արքայանիստ մայրաքաղաքիս Սուլթանիո, եւ աստուածապահ Օդուբազարին, զտէր Սարգիս քորիսկոպոս, եւ զտէր Գրիգորիս եպիսկոպոս, եղբար նորին, ...» (156ա), տես **Ն. Պողարեան**, Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, հտ. Զ., Երուսաղեմ, տպարան սրբոց Յակոբեանց, 1972, էջ 484: Մի հիշատակություն էլ մեջբերենք Վենետիկի Հ<sup>մ</sup> 935 Աստվածաշնչի 1341 թ. հիշատակարանից. «եւ բազում աշխատութեամբ ստացաւ զսայ ի հալալ արդեանց իւրոց ... ի քաղաքն Սուլտանիայի, ի քորեպիսկոպոսութեան Օրտուի տէր Սարգսի եւ եպիսկոպոսութեան տէր Գրիգորի» (449ա), տես **Լ. Խաչիկյան**, ԺԳ. դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Երեւան, 1950, էջ 328, 406. **Cl. Mutafian**, L'Armenie du Levant (XI-XIV siècle), t. I, Paris, 2012, p. 711: Գրականության մեջ այս հիշատակարանը 448ա էջով է հիշատակվում, սակայն մենք առաջնորդվում ենք ներկայիս թերթահամարով:

(24բ) մանրանկարներից, ապա մի խմբանկարի (25ա) եւ Դատաստանի թեմայի ընդգրկուն պատկերաշարից (26բ եւ 27ա): Պատկերազարդման այս համակարգը (ավետարանական թեմաների ամբողջ էջով պատկերումը նախքան Մատթեոսի Ավետարանը), Ավագ Ծաղկողը կիրառել է նաեւ 1334 թ. Ավետարանում (Երուսաղեմ, Հ<sup>մ</sup> 1941)<sup>3</sup>:

Ահեղ դատաստանի թեմայի պատկերումը 1329 թ. Ավետարանի նկարազարդումների շարքում առավել հետաքրքիրներից մեկն է: Այն ներկայացված է Քրիստոսի երկրորդ գալուստը (26բ, նկ. 1) եւ բուն դատաստանը (27ա, նկ. 2) պատկերող հանդիպակաց էջերում: Նույն մոտեցումը որոշ պատկերազրական փոփոխություններով Ավագ Ծաղկողը կիրառել է քիչ ավելի ուշ՝ ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 212 Ավետարանում: Վերջինիս օրինակով Ի. Ռապտին մանրանկարի պատկերազրական համակարգը կապում է Աստվածահայտնությունից գաղափարի շեշտման հետ<sup>4</sup>, իսկ ըստ Լ. Զաքարյանի՝ այս կերպ Ավագն առավելագույնս ընդգծել է Քրիստոսի երկնային դատավոր լինելու հանգամանք<sup>5</sup>: Քրիստոսի երկրորդ գալուստը ներկայացնող մանրանկարում հորինվածքը բաժանված է երեք հորիզոնական գոտիների: Վերին գոտում գահին բազմած Ամենակալ Քրիստոսի պատկերն է՝ շրջապատված քառակերպով, Աստվածամոր եւ Հովհաննես Մկրտչի ուղեկցությամբ: Վերջիններիս աջ եւ ձախ կողմերում Գաբրիել եւ Միքայել հրեշտակապետերն են երկինքը խորհրդանշող կամարը պահելիս, որի վրա հազրիվ ընթեռնելի «Գալարին երկինք որպես մագաղաթ» գրությունն է (Ես. ԼԴ. 4, Հայտն. 2.14): Երկնակամարի երկու ալյուսններում մեկական սերովբեներ են պատկերված: Երկրորդ գոտում կիսաշրջանաձև դասավորությամբ շարժումներով եւ հայացքներով իրար հաղորդակից տասներկու առաքյալներն են «Առաքեալքն ժԲ.» կից գրությամբ: Էջը եզրափակում են իրար ընդառաջ քայլող երկու հրեշտակները, որոնց գլխավերելում «Զորութիւնք» գրությունն է: Հանդիպակաց էջի վերին գոտում ներկայացված են հոգեւոր բարձր դասի տասներկու ներկայա-

<sup>3</sup> Երուսաղեմի ձեռագրում, ի տարբերություն նախորդի, խորանները հաջորդում են տերունական պատկերաշարին, ինչը կարելի է բացատրել այսպես. նախ Ավագ Ծաղկողը հեղինակել է տերունական պատկերները, ապա ձեռագրի գրիչ, կազմող նաեւ մասամբ ծաղկող Մխիթար Անեցին շարունակել է Եվսեբիոսի՝ Կարպիանոսին ուղղած թղթի, համաբարբառի կանոնների եւ չորս ավետարանների բնագրի ընթրինակությունը: Այստեղ միայն նշենք, որ Ավագի վրձինն են պատկանում նաեւ ավետարանիչների չորս դիմանկարները, տես Լ. Սարգսյան, նշվ. աշխ., էջ 79:

<sup>4</sup> Տես Լ. Rapti, Le Jugement dernier arménien: réception et évolution d'une imagérie eschatologique médiévale, "Cahiers archéologiques", Paris, 2015, n. 56, p. 104.

<sup>5</sup> Տես Լ. Զաքարյան, Ավագ Ծաղկող, «Էջմիածին», 1985, Ը., էջ 52:

ցուցիչներ: Նրանցից վար մեռյալների հարուժյունն է՝ դատաստանը ազդարարող երկու փողահար հրեշտակների եւ գերեզմաններից հարուժյուն առնող մեռյալների պատկերներով: Մեռյալների հարուժյան տեսարանի շարունակուժյունը կարելի է համարել երրորդ հորիզոնական գոտում եւս երկու հրեշտակների եւ նրանց առջեւ ծնկաչոք կերպարանքի պատկերումը, որը, ինչպէս մեռյալների հարուժյան տեսարանը, ոսկե խորք ունի: Նույն գոտու աջ հատվածում հոգիների կշուման եւ դժոխքի տեսարանն է ներկայացված:

Սույն աշխատանքում կուսումնասիրենք Ահեղ դատաստանի՝ այս ընդգրկուն պատկերաշարի մի դրվագի՝ երկու հրեշտակների առջեւ ծնկաչոք կերպարանքին՝ փորձելով հասկանալ, թե ով է նա եւ ինչու է այստեղ պատկերված:

Նախքան այդ, անդրադառնանք Դատաստանի տեսարանին նախորդող խմբանկարին (25ա, նկ. 3), որը կօգնի գտնել մեզ հետաքրքրող հարցի պատասխանը: Թվացյալ բարեխոսուժյուն հիշեցնող այս տեսարանը միջանկյալ տեղ է գրավում Հոգեգալստյան եւ Փրկչի երկրորդ գալստյան տեսարանների միջեւ<sup>6</sup>: Արվեստաբան Լ. Զաքարյանն առանձին հոգվածներում անդրադարձել է այս մանրանկարի ուսումնասիրուժյանը<sup>7</sup>: Նրա հետազոտուժյունն ուղղված է հայ-արաբական մշակուժյային հարաբերուժյունների բացահայտմանը մի ծեսի միջոցով՝ Եղբայրուժյանն անդամակցող «նորընծայի» ներկայացումը, ինչն էլ պատկերված է հիշյալ մանրանկարում<sup>8</sup>: Քննուժյան առնելով մանրանկարի պատկերազրական

<sup>6</sup> Ըստ Նիկոլ Թիերիի՝ Հոգեգալուստը քրիստոսաբանական պատմությունների հանգուցալուծումն է նախքան Փրկչի երկրորդ գալուստը, տես **N. Thierry**, *Le Jugement Dernier d’Axtala (Rapport Preliminaire)*, “Bedi Kartlisa”, *Revue de Kartveologique*, Paris, 1982, V. 40, p. 164. **A. Lidov**, *The Wall Paintings of Akhtala Monastery: history, iconography, masters*, Moscow, 2014, p. 132.

<sup>7</sup> Տես **L. Zakarian**, *Un Artista Anti-Unitore del XIV secolo, “Roma-Armenia”*, a cura di Cl. Mutafian, *Biblioteca Apostolica Vaticana*, 1999, p. 177-178. **L. Զաքարյան**, Մի դրվագ հայ-արաբական մշակութային հարաբերություններից, «Էջմիածին», 2003, Ը., էջ 96-106:

<sup>8</sup> Ըստ Լ. Զաքարյանի՝ մանրանկարը արաբական աշխարհին բնորոշ «Ալ-Միմարի ծեսի պատկերային վերարտադրությունն է, որը վկայում է նկարչի ծանոթությունը Մարաղայի իշխանությունում կատարված ֆրեսկական ծեսին: Սա Երզնկայում ստեղծված եղբայրության գոյատեւման ապացույցն է մեկ այլ հայաշատ վայրում ու նաեւ հայ արաբական մշակութային հարաբերություններին վերաբերող մի պերճախոս դրվագ», տես **L. Զաքարյան**, նշվ. աշխ., էջ 103: Ծեսի նկարագրությունը, որին համապատասխանում են Ավագի վրձնած մանրանկարի մանրամասները, տես **S. Dadoyan**, *The Constitution for the Brotherhood of Erznkay (1280) by Hovhannes Erznkac’i (d. 1293) an Armenization of the Futuwwa reform project and literature of Abbasid Caliph Al-Nasir Li-Din Allah (d. 1225)*, *ReArm*, t. 29, Paris, 2003-4, p. 131, 144.

առանձնահատկությունները՝ հեղինակը ժխտում է գրականության մեջ տարածում գտած այն տեսակետը, որ Քրիստոսի ու Աստվածամոր առաջ ծնկաչոք պատկերված ձեռագրի ստացող Ասլանի դիմաց մանրանկարիչ Ավագի ինքնադիմանկարն է<sup>9</sup>: Ըստ Լ. Զաքարյանի՝ այստեղ պատկերված է մանկտավագ Հովհաննեսը (Տարբերունին)<sup>10</sup>, ում մասին վկայություն կա ձեռագրի հիշատակարանում: Նույն Հովհաննեսը Ասլանի հետ կրկին հիշատակվում է 1335 թ. ժողովածուում (ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 2776)<sup>11</sup>: Վերջինիս պատվիրատուն նույնպես Ասլանն է, որտեղ արդեն հիշատակվում է որպես եղբայր Ասլան<sup>12</sup>: Հեղինակը գրում է նաև Ասլան Դավրիթեցու եւ Հովհաննես մանկտավագի մասին՝ իբրև Հռոմի Եկեղեցու կողմից տարվող միարարական շարժման դեմ ակտիվ պայքարողների<sup>13</sup>:

Այժմ վերադառնանք մեզ հետաքրքրող խնդրին՝ Ահեղ դատաստանի մաս հանդիսացող մեռյալների հարույնության տեսարանում պատկերված մանրամասնին, որը մինչ օրս առանձին չի ուսումնասիրվել: Միակ հաղորդումն այս առթիվ հանդիպում է արվեստաբան Ս. Տեր-Ներսեսյանի արխիվում: Ըստ հեղինակի՝ մանրանկարի ներքեւի գոտում երկու հրեշտակների առջև պատկերված է ընտրյալներից մեկն աստվածության մեջ<sup>14</sup>: Այս հպանցիկ անդրադարձը, մեր կարծիքով, կարիք ունի առանձին լուսաբանման: Ծնկաչոք կերպարանքը՝ ձեռքերն առաջ պարզած, հիշեցնում է 1311 թ. գրիչ Ծերի եւ ծաղկող Թորոս սարկավագի Ավետարանի համանուն մանրանկարը (նկ. 4)<sup>15</sup>: Առհասարակ, ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 7650 Ավետարանում Ահեղ դատաստանը պատկերող մանրանկարները հայ մանրանկարչության մեզ հայտնի նախորդ օրինակների համեմատությամբ պատկերագրական ամենամոտ զուգահեռն ունեն թորոս սարկավագի ձեռագ-

<sup>9</sup> Առաջին անգամ այս մասին գրել է Ա. Սվիրինը, տես **А. Сви́рин**, *Миниатюра Древней Армении ...*, с. 97: Հետագայում այս միտքը բազմիցս կրկնել են տարբեր մասնագետներ, այդ թվում Ս. Տեր – Ներսեսյանը, տես Ս. Տեր-Ներսեսյանի արխիվ, ՄՄ, վավերագիր Հ<sup>մ</sup> 368, էջ 45ա, 46ա:

<sup>10</sup> Տես **Լ. Զաքարյան**, նշվ. աշխ., էջ 98:

<sup>11</sup> Անդ, էջ 98: Ձեռագրի նկարագրությունը տես ՄՅՀԶ, հտ. Թ., խմբագրությամբ **Գ. Տեր-Վարդանյանի**, Երեւան, 2017, էջ 487-502:

<sup>12</sup> Տես անդ, էջ 98:

<sup>13</sup> Մանրամասն տես **L. Zakarian**, *Un Artista Anti-Unitore ...*, p. 177-178:

<sup>14</sup> Տես Ս. Տեր-Ներսեսյանի արխիվ, ՄՄ, վավերագիր Հ<sup>մ</sup> 368, էջ 42ա:

<sup>15</sup> Պատահիկը պատկանում է Հայ Առաքելական Եկեղեցու Հյուսիսային Ամերիկայի Արեւմտյան թեմին, Հազարյան հավաքածու, Հ<sup>մ</sup> 142, 2ա, տես **H. Evans**, *Treasures in Heaven, Armenian Illuminated manuscripts*, edited by T. Mathews, R. Wieck, New-York, 1994, pl. 22, cat. n. 31, p. 169:

րի համանուն պատկերների հետ<sup>16</sup>, որոնց բուն ձեռագիրը պահվում է Մատենադարանում (Հ<sup>մ</sup> 10859), իսկ մատյանից առանձնացած մնացյալ թերթերը ցրված են աշխարհի տարբեր մասնավոր եւ պետական հավաքածուներում<sup>17</sup>:

Մասնագետները Թորոս սարկավազի ձեռագրի մանրանկարի օրինակով տարակարծիք են ծնկաչոք հանդես եկող կերպարի ինքնության հարցի շուրջ: Ըստ Ս. Տեր-Ներսեսյանի՝ գուցե ձեռագրի ծաղկող Թորոսն է պատկերված<sup>18</sup>, իսկ ըստ Թ. Վելմանսի՝ հարուցվում առած մեռյալներից մեկն է աղոթելիս<sup>19</sup>: Ս. Տեր-Ներսեսյանի վարկածն ավելի ուշ հաստատում է Լ. Չուգասոյանը<sup>20</sup>: Ավելորդ չենք համարում վերոնշյալ տեսակետների քննուկրելը, քանի որ Թորոս սարկավազի մանրանկարում պատկերված կերպարի ինքնության ճանաչումը մեզ կօգնի հասկանալ, թե ով է պատկերված ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 7650 Ավետարանի մանրանկարում:

Թ. Վելմանսի տեսակետը վիճելի է, քանի որ մեռյալների պատկերումը, գերեզմաններում քնած կամ բաց աչքերով կամ արդեն դադարներից դուրս գալիս եւ հրեշտակներին ընդառաջ քայլելիս (ինչպես ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 7650-ում է), այլ պատկերագրություններ է ներկայացված (նկատի ունենք հանդերձանքը, կեցվածքը, շարժումները): Երկու ձեռագրերում էլ քննելիք կերպարի պատկերագրական ազնայտ տարբերությունները հարուցվում առած կերպարներից հուշում են, որ այստեղ պետք է փնտրել այլ պատասխան: Թորոս սարկավազից երեք ինքնադիմանկարներ մեզ արդեն հայտնի են: Դրանցից երկուսը ներկայացված են 1311 թ. Ավե-

<sup>16</sup> Այս մասին առաջին անգամ գրել է Ս. Տեր-Ներսեսյանը, տես **S. Der Nersessian**, The Chester Beatty Library: A catalogue of the Armenian Manuscripts with an Introduction on the History of Armenian Art, V. I, Dublin, 1958, p. XXXII. **Ս. Տեր-Ներսեսյանի** արխիվ, ՄՄ, վավերագրեր Հ<sup>մ</sup> 695, էջ 1բ, Հ<sup>մ</sup> 368, էջ 40ա, 41ա, 42ա, 43ա, 45ա, 46ա եւ 47ա, Հ<sup>մ</sup> 367, էջ 3ա:

<sup>17</sup> Ձեռագրի մասին հիմնական մատենագիտության եւ ամփոփ նկարագրի համար տես The Bernard and Mary Berenson Collection of European Painting at I Tatti, nr. 100, notice by **S. Merian**, edited by C. Strehlke, M. Israëls, Milan, 2015, p. 595-602: Այս աշխատության մեջ նկարագրված մանրանկարների շարքին կարելի է հավելել եւս չորսը («Ընծայում տաճարին», «Մկրտություն», «Պայծառակերպություն» եւ «Մուտք Երուսաղեմ» մանրանկարները), որոնք վաճառվեցին 2016 թ. նոյեմբերին Փարիզում տեղի ունեցած աճուրդի ընթացքում: Մանրանկարների վերատպությունները տես Catalogue Maison de vente Leclere Armeniaca, Collection de Guillaume Aral, Armeniaca, Drouot, 25 novembre, 2016, nr. 01:

<sup>18</sup> Տես **S. Der Nersessian**, The Chester Beatty Library ..., էջ XXXI:

<sup>19</sup> Տես **T. Velmans**, L'image de la Deisis dans les églises de Georgie et dans celles l'autres regions du monde Byzantine, "Cahier Archéologique", Paris, 1983, t. 31, p. 154:

<sup>20</sup> Տես **Լ. Չուգասոյան**, Հայ մանրանկարիչը միջնադարում, ՊԲՀ, Երեւան, 2005, Ժ-ԺԱ, էջ 89:

տարանում. մեկում նկարիչը պատկերված է ծնկաչոք Աստվածամոր եւ Քրիստոսի առջ (նկ. 5)<sup>21</sup>, մյուսում՝ «Աստվածամոր նինջի» տեսարանում (նկ. 6)<sup>22</sup>՝ հասակով մեկ կանգնած, ձեռքերում խնկաման եւ բուրվառ: Վերջինիս կողքին նկարիչը թողել է իր անունը՝ «Թորոս»: Մեկ այլ ինքնադիմանկար, ըստ Ս. Տեր-Ներսեսյանի<sup>23</sup>, հանդիպում է Երուսաղեմի Հ՞ր 365 ձեռագրին կցված մանրանկարում (2բ, նկ. 7): Այս ձեռագիրն ընդօրինակվել է Կիլիկիայում 1299 թ. եւ պարունակում է «Եսայի մարգարեի մեկնությունը»՝ կազմված Գեորգ Սկեւոացու կողմից<sup>24</sup>: Մատյանն այնուհետեւ հայտնվել է Գլաձորում, որը Եսայի Նչեցուն ուղարկել է Կեսարիայի Կոստանդին եպիսկոպոսը: Հիշատակարանում Կոստանդինը գրում է, որ ձեռագիրը կազմված չէ (էջ 470): Ըստ Ս. Տեր-Ներսեսյանի՝ Գլաձորում է կազմվել ձեռագիրը եւ հենց այդ ժամանակ է Թորոս սարկավագի կողմից արվել այն մանրանկարը, որտեղ Եսայի Նչեցին պատկերված է իր աշակերտների հետ<sup>25</sup>: Այս տեսակետով Ս. Տեր-Ներսեսյանը կիսում է մանրանկարի ծաղկողի ինքնություն շուրջ Բ. Նարկիզի եւ Մ. Սթոունի<sup>26</sup> կարծիքը՝ բերելով առավել հիմնավոր փաստեր: Մանրանկարի շրջանակից դուրս ստորին անկյունում պատկերված Ֆիգուրը, ըստ Բ. Նարկիզի եւ Մ. Սթոունի, մանրանկարիչն է կամ նվիրատուն<sup>27</sup>, իսկ ըստ Ս. Տեր-Ներսեսյանի՝ անկասկած նկարչի՝ Թորոսի ինքնադիմանկարն

<sup>21</sup> Պատառիկը պատկանում է Հայ Առաքելական Եկեղեցու Հյուսիսային Ամերիկայի Արեւմտյան թեմին, Հազարյան հավաքածու, Հ՞ր 142, 2բ, տե՛ս **H. Evans**, նշվ. աշխ., pl. 23, cat. 31, p. 169:

<sup>22</sup> Պատառիկը պահվում է Դուբլինի Չեսթեր Բիթթի գրադարանում, Հ՞ր 559, տե՛ս **S. Der Nersessian**, նշվ. աշխ., p. 31-3. **V. Nersessian**, Treasures from the Ark: 1700 Years of Armenian Christian Art, London, 2001, p. 191, ill. 122. **S. Merian**, նշվ. աշխ., p. 600, fig. 100.6:

<sup>23</sup> **S. Der Nersessian**, Les portraits d'Esayi Nçec'i, supérieur de Glajor, Armenian Studies in Memoriam Haig Berberian, ed. **D. Kouymjian**, Lisbon, Galouste Gulbenkian Foundation, 1986, p. 233, fig. 2:

<sup>24</sup> Տե՛ս Ձեռագրի նկարագրությունը տե՛ս **Ն. Պողարեան**, Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, հտ. Բ., տպարան սրբոց Յակոբեանց, Երուսաղեմ, 1967, էջ 269-71:

<sup>25</sup> Տե՛ս **S. Der Nersessian**, նշվ. աշխ., p. 233: Իրենց հերթին Թ. Մեթյուսը եւ Ա. Սանջյանը ոճական ընդհանրություններ են տեսնում Եսայի Նչեցու եւ Գլաձորի մանրանկարիչ Հովհաննեսի 1317-1318 թթ. ձեռագրում վրձնած պատվիրատուի պատկերների միջեւ (Վեներտիկ, 1108/265, 182ա), տե՛ս **Th. Mathews** and **A. Sanjian**, Armenian Gospel Iconography, The Tradition of the Glajor Gospel, with contributions by M. Orna and J. Russel, edited by Th. Mathews, Washington, D. C., 1991, p. 74, fig.-s R1, 3-4: Վերոնշյալ տեսակետը պակաս հիմնավորիչ է թվում, քան Ս. Տեր-Ներսեսյանի կարծիքը Երուսաղեմի Հ՞ր 365 ձեռագրի մանրանկարի ծաղկողի ինքնության շուրջ:

<sup>26</sup> Տե՛ս "Armenian Art Treasures of Jerusalem", edited by **B. Narkiss**, in collaboration with **M. Stone**, historical survey by A. Sanjian, managing editor A. Peli, Jerusalem, 1979, p. 77:

<sup>27</sup> Անդ, էջ 76:

է<sup>28</sup>: Իրար կողք դնելով Թորոս սարկավազի ստորագրությունները եւ առանց դրա մեզ հայտնի նրա ինքնադիմանկարները (աղ. 1/1 Բ, III Ա, IV Ա), այդ թվում 1311 թ. Ավետարանի Ահեղ դատաստանում մեռյալների հարություն տեսարանի ծնկաչոք կերպարանքի պատկերը (աղ. 1/1 Ա), տեսնում ենք նույն կերպարը, ասել է թե՛ նկարչի եւս մեկ ինքնադիմանկար: Ծաղկողի նման ինքնադիմանկար հանդիպում է նաեւ Թորոս Տարոնացու (չչփոթել Թորոս սարկավազի հետ) 1307 թ. Ավետարանում, որ պահվում է Վենետիկում (Հ՞ր 1917, 294ա): Մանրանկարում Աստվածամայրը գիրկն է առել Քրիստոսին, նրանց կողքին Գաբրիել եւ Միքայել հրեշտակապետերն են, իսկ շրջանակից դուրս՝ աջ անկյունում, ծնկաչոք նկարչի ինքնադիմանկարն է, որին կից կարելի է կարդալ «անարժան Թորոս»<sup>29</sup> դժվարընթեռնելի գրությունը (նկ. 8): Չնայած այն հանգամանքին, որ կերպարանքի ուրվանկարն է միայն արված, բավարար է նկատել, որ կեցվածքով եւ հանդերձանքով այն աղբյուրներ ունի Թորոս սարկավազի վերը թվարկած ինքնադիմանկարների հետ ավելի, քան, ինչպես Ս. Տեր-Ներսեսյանն է կարծում, Թորոս Տարոնացու մեկ այլ ինքնադիմանկարի հետ, որ պատկերված է 1318 թ. Եսայի Նչեցու Աստվածաշնչում (ՄՄ Հ՞ր 206, 440ա)<sup>30</sup>: Վենետիկի Հ՞ր 1917 Ավետարանում պատկերված ինքնադիմանկարը համեմատով օրինակներից տարբերվում է նկարչի գլուխը պսակող լուսապսակով միայն<sup>31</sup>: Ըստ Ս. Տեր-Ներսեսյանի՝ դժվար է փաստել, որ լուսապսակն ավելի ուշ ավելացրել է այն նկարիչը, ով պատկերել է մանրանկարի շրջանակն անկյուններում զարդարող ծաղկային մոտիվները<sup>32</sup>: Միջնադարում հայ մանրանկարիչներից լուսապսակով ինքնադիմանկար ունի նաեւ Սարգիս Պիծակը<sup>33</sup>:

<sup>28</sup> Տե՛ս **S. Der Nersessian**, նշվ. աշխ., p. 233: Նույն տեսակետը ենթադրաբար հայտնում է Լ. Չուգասյանը, տե՛ս **Լ. Չուգասյան**, նշվ. աշխ., էջ 62:

<sup>29</sup> Պատկերի սեւ-սպիտակ պատճենում գրությունն ավելի հստակ է ընթերցվում, տե՛ս Ս. Տեր-Ներսեսյանի արխիվ, ՄՄ, խտասկավառակ ԺԳ., թղթապանակ 1917, լուսապատճեն 28:

<sup>30</sup> Տե՛ս **S. Der Nersessian**, Les portraits d'Esayi Nçeci ..., p. 236: Ինչպես Երուսաղեմի Հ՞ր 365 ձեռագրում, այնպես էլ այստեղ, նկարչի պատկերը շրջանակից դուրս է:

<sup>31</sup> Ըստ Ա. Ավետիսյանի՝ Թորոս Տարոնացու մեկ այլ ինքնադիմանկար կրկին լուսապսակով հանդիպում է 1317 թ. ձեռագրում (ՄՄ Հ՞ր 6897, 2ա), տե՛ս **Ա. Ավետիսյան**, նշվ. աշխ., էջ 98:

<sup>32</sup> Տե՛ս **S. Der Nersessian**, Manuscrits Armeniens Illustres au XII, XIII, XIV siècles des la bibliotheque des pere Mekhitarists de Venise, texte, preface de G. Millet, Paris, 1936, p. 133:

<sup>33</sup> Տե՛ս «Հայկական մանրանկարչություն. Դիմանկար», արժու-ուսումնասիրություն, կազմեց, առաջաբանը եւ ծանոթագրությունները գրեց Ա. Գեորգյան, մասն. խմբագիր՝ Վ. Ղազարյան, Երևան, 1982, էջ 30. **S. Der Nersessian**, Miniature Painting of the Armenian Kingdom in Cilicia from Twelfth to the Fourteenth century, Washington D. C., 1993, v. I, p.



Թորոս սարկավագի (աղ. 1/1 Ա, Բ, III Ա, IV Ա) եւ Թորոս Տարոնացու (աղ. 1/II Ա) վերը թվարկած ինքնադիմանկարների կողքին երբ դնում ենք ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 7650 Ավետարանում մեզ հետաքրքրող Փիգուլրի պատկերը (աղ. 1/V Ա), տեսնում ենք, որ դրանք ունեն պատկերազրական սերտ առնչություններ: Հանդերձանքը (այստեղ կարելու է հիշել, որ Թորոսը եղել է սարկավագ, իսկ Ավագը՝ ձեռագիրը ծաղկելիս դպիր, ավելի ուշ՝ սարկավագ)՝ ամբողջ մարմինը ծածկող շագանակագույն տունիկա<sup>34</sup>, ծնկաչոք կեցվածքը եւ ձեռքերն առաջ պարզած մեղքերի թողուլթյուն հայցելիս, գրեթե ամենուր նույնն են, բացառությամբ 1311 թ. Ավետարանում Աստվածամոր նինջի տեսարանի, որտեղ թեմատիկայից ելնելով՝ Թորոս սարկավագը պատկերել է իրեն խուսկ ծխեցնելիս: Առավել ակնհայտ են զուգահեռները 1311 թ. Ավետարանի մեռյալների հարուլթյան տեսարանում պատկերված նկարչի ինքնադիմանկարի հետ: Երկու ավետարաններում էլ դիմանկարների նույն տեղադրուլթյունը, հանդերձանքի եւ կեցվածքի ընդհանրուլթյունները թույլ են տալիս ասել, որ ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 7650 Ավետարանում Մեռյալների հարուլթյան տեսարանում պատկերված ծնկաչոք խնդրարկուն մանրանկարիչ Ավագն է, ով ասես աղերսում է հրեշտակին մեղքերի թողուլթյան եւ հոգու փրկուլթյան համար այստեղ նաև պարզ է դառնում, թե ինչու են հրեշտակները պատկերված առանց փողերի: Նկարչի այս դիմանկարն ասես պատկերումը լինի ձեռագրի հիշատակարանում տեղ գտած հետեւյալ տողերի. «Նայ եւ զիս արարէք յիշման արժանի, զանարգ եւ զանպիտան հողս յամենայնի, զզրկեալս ի տիրապէս շնորհաց հոգւոյն եւ զխաւարեալս մեղացն արգասեօք, ի դրունս դատաստանին հասեալս եւ երկեղիւ դատաւորին պակուցեալս զԱւագ դպիրս» (354ա): Դատաստանի համար փրկուլթյուն հայցող աշխարհիկ եւ հոգեւոր դասին պատկանող անձանց (հիմնականում ձեռագրի պատվիրատու, ստացող, գրիչ կամ ծաղկող) դիմանկարներ հայ մանրանկարչուլթյան մեջ հաճախ են հանդիպում: Դրանց մի մասը, որ տարածում է գտնում ԺԵ.-ԺԷ. դարերում, պատկերվում է Քրիստոսի երկրորդ գալստյան տեսարանում, որտեղ կենտրոնում Քրիստոսն է քառակերպի մեջ կամ առանց դրա, իսկ Նրա շուրջ հաճախ դատաստանը ազդարարող փո-

159, v. II, fig. 635. L. Չուգասոյան, նշվ. աշխ., էջ 91:

<sup>34</sup> Միջնադարյան հայ մանրանկարչուլթյան մեջ սարկավագի հագուստի նմանատիպ այլ պատկերումներ եւս հանդիպում են, ինչպես օրինակ Կարապետ (ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 4923, 9ա) եւ Ամիրբեկ սարկավագների դիմանկարներում (ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 7566, 9ա), տես Ա. Գեւորգյան, նշվ. աշխ., պատկերներ 47, 59, ծանոթագրուլթյուն, էջ 214:

դահար հրեշտակներն են<sup>35</sup>:

Հարց է ծագում. ի՞նչ նախատիպից կարող էր օգտվել Ավագն իր մատյանը ծաղկելիս: Ձեռագրի հիշատակարանում կարդում ենք. «Յիշեցէք ի Քրիստոս աղաչեմ, զանապատս ի բարեաց զԱւագ դպիրս, որ զսուրբ աւետարանս ցանկագրեցի մեծ սիրով ի յընդիր օրինակէ մեծ վարդապետին Եսայեա» (349բ): Ելնելով այս հիշատակությունից՝ Գ. Հովսեփյանը ենթադրում է, որ գուցե 1329 թ. Ավետարանը Ավագը ցանկագրել է Թորոս Տարոնացու 1323 թ. Ավետարանից (հեղինակը նաև նշում է, որ առիթ չի ունեցել ցանկերը տեղում համեմատելու)<sup>36</sup>: Ըստ վաստակաշատ գիտնականի՝ «Աւագ նկարիչը, որ թէեւ Գլաձորում գրելու մասին յիշատակութիւն չկայ, բայց այնտեղ է ուսում ստացել եւ այնտեղ պիտի օրինակած լինի մեզ յայտնի նորա հնագոյն գործը» (խոսքը 1329 թ. Ավետարանի մասին է)<sup>37</sup>: Նկատենք, որ ձեռագրերի միջեւ հնարավոր կապը պարզելու համար չենք կարող առաջնորդվել համաբարբառի սոսկ ցանկերի համեմատությամբ, քանի որ դրանք (այդ թվում մեր համեմատելիք օրինակները) հիմնականում համապատասխանում են Եվսեբիոս Կեսարացու ավանդած չորս ավետարանների կառուցվածքին, որոնց գլուխներն ամփոփված են Ա.-Ժ. կանոններում<sup>38</sup>: Այդուհանդերձ, երկու ձեռագրերի ցանկերի համեմատությունը մեր կողմից տվեց հետեւյալ պատկերը. համաբարբառի կանոններում<sup>39</sup> առանձին դեպքերում կան որոշ տարբերություններ<sup>40</sup>, սակայն, բնագրերում գլուխները

<sup>35</sup> «Հայկական մանրանկարչություն. Դիմանկար», էջ 12, պատկեր 45, 60, 61, 67, 68, 70, 72, 73, 74, ծանոթագրություններ էջ 214-5. Լ. Չուգասոյան, նշվ. աշխ., էջ 86, 93-4. Լ. Սարգսյան, Բուխարեստի Ակադեմիայի գրադարանի հայերեն Շարակնոցը (նախնական դիտարկումներ), «Անտառ Ծննդոց» հոդվածների ժողովածու՝ նվիրված Ֆելիքս Տեր-Մարտիրոսովի հիշատակին, Երեւան, 2015, էջ 467:

<sup>36</sup> Տե՛ս Գ. Յովսեփեան, Մխիթար Անեցի գրիչ եւ նկարիչ (գործակցութեամբ Գլաձորի նկարիչ Աւագ դպրի), «Հասկ հայագիտական տարեգիրք», Ա. տարի, Անթիլիաս- Լիբանան, 1948, էջ 199:

<sup>37</sup> Գ. Յովսեփեան, Խաղբակեանք կամ Պոռշեանք հայոց պատմութեան մէջ. հոգետր կեդրոններ եւ Գլաձորի բարձր դպրոցը Պոռշեանց իշխանութեան մէջ (պատկերազարդ), մասն երկրորդ, Երուսաղեմ, 1942, էջ 243, նույնի Բ. հրատարակություն, էջ 277:

<sup>38</sup> Այս մասին մանրամասն տե՛ս Հ. Ա. Վարդանեան, Մատենագրութիւնք Ելթաղի. քննութիւն եւ բնագիր յաւելուած Եսեբեայ Կեսարացոյ թուղթ առ Կարախանոս, Վիեննա, 1930, էջ 215-57:

<sup>39</sup> Նշենք, որ ՄՄ Հ<sup>փ</sup> 6289 Ավետարանում թափված էջերի պատճառով համաբարբառի Ե.-Թ. կանոնները չունենք, սակայն չորս ավետարանների բնագրի ամբողջական հասանելությունը թույլ է տալիս համեմատություն անել:

<sup>40</sup> Ինչպես օրինակ, ՄՄ Հ<sup>փ</sup> 6289 Ավետարանում համաբարբառի Ա. կանոնի Հովհաննեսի Ավետարանում կարդում ենք ...ԿԵ., ԿԶ., ԿԷ., ՃԻգ., ... գլուխները (5բ, 6ա), իսկ ՄՄ Հ<sup>փ</sup> 7650 Ավետարանի նույն կանոնում՝... ԿԵ., ԿԶ., ՃԻԶ., ... (6ա), համաբարբառի Գ.

եւ դրանց բովանդակութիւնը ճշգրիտ համապատասխանում են իրար<sup>41</sup>: Երկու մատյաններն էլ Ֆիզիկական հատկանիշներով իրար մոտ են՝ չափսերը (ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 7650՝ 22,4x15,5 սմ, ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 6289՝ 24x17,5 սմ), կազմութիւնը (դրոշմազարդ կաշի, միջուկը տախտակ, դռնակով, սկզբից եւ վերջից պատառիկ-պահպանակներ), տողերի քանակը՝ 19: Երկուսի դեպքում էլ չորս ավետարանները չունեն նախադրութիւններ, գլխաբաժանումները, լուսանցազարդերը եւ գլխատառերը հաճախ նույն սկզբունքով են ձեւավորված<sup>42</sup>: Այդուհանդերձ, այս համապատասխանութիւնները բավարար չեն եզրակացնելու համար, որ ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 7650 Ավետարանը կարող է ընդօրինակութիւն լինել Թ. Տարոնացու հիշյալ Ավետարանից, քանի որ ըստ հիշատակարանների՝ երկու ձեռագրերն էլ ավելի ուշ վերակազմվել են (ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 7650՝ 1503 թ., 354բ, 1570 թ., 355ա, 1702 թ., 355բ, ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 6289՝ 1522 թ., 285 ա), ուստի դրանց սկզբնական կազմութիւնը կարող էր ինչ-ինչ փոփոխութիւնների ենթարկվել: Բացի այդ, տարբեր է երկու ձեռագրերի նկարազարդման համակարգը թե՛ մանրանկարների ընտրութիւնը եւ թե՛ դրանց տեղադրութիւնը տեսանկյունից: ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 6289 Ավետարանում տերունական պատկերները Տարոնացին պատկերել է ամբողջ էջով, բայց ոչ թե խորաններից հետո, ինչպես ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 7650 ձեռագրում է, այլ չորս Ավետարանների բնագրերի համապատասխան հատվածներում: Տարոնացին պատկերել է նաեւ որոշ մանրանկարներ, որոնք Ավագի մատյանում չկան, օրինակ՝ «Հովհաննես Մկրտիչը քարոզելիս» (17ա) եւ «Երկու կույրերի բժշկումը» (33ա) լուսանցապատկերը, «Յուզաբեր կանայք Քրիստոսի գերեզմանին» ամբողջ էջով մանրանկարը (98ա): Իր հերթին Ավագ Ծաղկողի մատյանում կան պատկերումներ, որոնք բացակայում են Թ.

կանոնում ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 6289-ում Հովհաննեսի Ավետարանը բաղկացած է Ա.-ԽԷ. գլուխներից (8ա), իսկ ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 7650-ում՝ Ա.-ՃԲ. գլուխներից (8ա): Կամ ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 6289 Ավետարանում համաբարբառի Ժ. կանոնի չորս ավետարանները հետեւյալ հերթականությամբ են տրված՝ Մատթէոս, Մատթէոս, Մարկոս, Ղուկաս, Ղուկաս, Ղուկաս, Յովհաննէս, Յովհաննէս, Յովհաննէս (9բ եւ 10ա), իսկ ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 7650-ում՝ Մատթէոս, Մատթէոս, Ղուկաս, Ղուկաս, Մարկոս, Յովհաննէս, Յովհաննէս, Յովհաննէս (12ա):

<sup>41</sup> Բերենք երկու օրինակ միայն. ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 6289 Ավետարանում Հովհաննեսի Ավետարանի ԿԷ. գլուխը՝ «Զի մարմին իմ ...» (241բ), նույն է ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 7650 Ավետարանում Հովհաննեսի Ավետարանի ԿԷ. գլխի հետ (294բ), եւ երկու ձեռագրերի դեպքում էլ բնագիրը համընկնում է Մատթէոսի՝ ՄՁԴ., Մարկոսի՝ ՃԿԵ. եւ Ղուկասի ՄԿԶ. ավետարանների գլուխների հետ, կամ ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 6289 Ավետարանում Հովհաննեսի Ավետարանի ԽԷ. գլուխը՝ «Ելի լեռոն Յիսուս եւ անդ նստեր աշակերտաւքն հանդերձ ... » (238բ), նույն է ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 7650 Ավետարանում Հովհաննեսի Ավետարանի ԽԷ. գլխի հետ (290բ), եւ երկու ձեռագրերի դեպքում էլ բնագիրը համընկնում է Մատթէոսի՝ ՃԽԶ., Մարկոսի՝ ԿԳ. եւ Ղուկասի ՂԲ. ավետարանների գլուխների հետ:

<sup>42</sup> Օրինակ՝ թռչնագիր գլխատառ, ապա ոսկեգույն թանաքով ավարտվող բառ:

*Տարոնացու մատյանում, ինչպես օրինակ՝ Ահեղ դատաստանի պատկերումը:*

Հարկ է նշել, որ Տարոնացու 1323 թ. Ավետարանից բացի, Գլաձորի համալսարանի ուսուցիչ, վարդապետ, հռետոր Եսայի Նչեցու համար կամ նրա պատվերով մինչև 1329 թվականը գրվել են այլ մատյաններ եւս: Մեզ հասանելի օրինակներն են՝ 1307 թ. Ավետարանը (Վենետիկ Հ<sup>մ</sup> 1917), 1318 թ. Աստվածաշունչը (ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 206), 1300-1307 թթ. Ավետարանը (Կալիֆորնիայի համալսարան Հ<sup>մ</sup> 1): Հիշյալ ձեռագրերի ցանկերի<sup>43</sup>, բնագրերի եւ նկարազարդումների համեմատությունը ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 7650 Ավետարանի հետ նույնպես թույլ չի տալիս հաստատել, որ դրանցից որեւէ մեկը կարող էր ընդօրինակություն աղբյուր ծառայել ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 7650 Ավետարանի համար:

Քանի որ ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 7650 Ավետարանի՝ մեզ հետաքրքրող մանրամասնի օրինակով պատկերագրական ընդհանրություններ տեսանք ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 10859 Ավետարանի հետ, ավելորդ չենք համարում երկու ձեռագրերի առավել մանրակրկիտ համեմատությունը՝ պարզելու համար դրանց ազդակցությունը, թեպետ համեմատելիք ձեռագրում չունենք Եսայի Նչեցու հետ առնչվող որեւէ հիշատակություն: Այս դեպքում նույնպես չենք կարող առաջնորդվել Ֆիզիկական հատկանիշների (կազմը կաշվից, միջուկը տախտակ, լուսանցակողերը կարմիր) եւ կազմության որոշ ընդհանրություններով (երկու մատյաններն էլ չունեն ավետարանների նախադրություններ), քանի որ դրանք բազմիցս վերակազմվել են հետագայում (վերակազմություններից մեկի ժամանակ ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 10859 Ավետարանին ավելացվել է արծաթե կրկնակազմ 1791թ.<sup>44</sup>): Չափսերով երկու մատյաններն էլ տարբեր են միմյանցից (ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 10859-ը բավական մեծ է՝ 38x27 սմ.), լուսանցքների եւ գլուխների ձևավորումները նույնպես տարբեր են<sup>45</sup>: Ուշագրավ է, որ ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 7650 (181ա եւ 271բ), նաեւ ավելի ուշ ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 212 (153ա եւ 237ա) ավետարաններում Ղուկասի Ավետարանում Ավագը կիրառել է «Լուկաս» անվանումը, որ գալիս է լատիներեն *Lucas*-ից. մի առանձնահատկություն, որ չի կրկնվում ինչպես ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 10859, այնպես

<sup>43</sup> Համաբարբառի կանոնների ցանկերում նկատելի են նույն տարբերությունները, որ տեսանք ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 7650 եւ 6289 Ավետարանների միջև, սակայն առանձին օրինակներ չենք բերում տեքստը ավելորդ չծանրաբեռնելու համար:

<sup>44</sup> **Հր. Աճառյան**, Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց հրատարակելալ ի Մխիթարեան միաբանութենէ, հտ. Զ., Տաճկաստան-Պարսկաստան, տետր Բ., Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Թավրիզի, Վիեննա, 1910, էջ 70:

<sup>45</sup> Ավագ Ծաղկողի Ավետարանի համեմատությամբ Թորոս սարկավագի մատյանում դրանք ավելի պարզ են՝ հաճախ սեւ կամ կարմիր թանաքով:

էլ այս հոդվածում համեմատության ենթակա այլ մատյաններում:

Ի տարբերություն համաբարբառի՝ կանոնների ցանկերում որոշ անհամապատասխանություններ, որ տեսանք ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 7650 եւ ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 6289, Հ<sup>մ</sup> 206, Վենետիկի Հ<sup>մ</sup> 1917, Կալիֆորնիայի համալսարանի Հ<sup>մ</sup> 1 ձեռագրերի միջեւ, ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 10859 Ավետարանի դեպքում դրանք ճշգրտորեն համընկնում են մեկը մյուսին<sup>46</sup>: Չնայած երկու մատյաններում այդ ցանկերի եւ ապա չորս ավետարանների բնագրի ճշգրիտ հաջորդականությամբ՝ հաճախ նկատելի են ուղղագրական, քերականական եւ այլ բնույթի տարբերություններ<sup>47</sup>:

Հնարավորին վերականգնելով ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 10859 Ավետարանի ամբողջ էջով արված մանրանկարների ընդհանուր պատկերը<sup>48</sup>, նկատելի է, որ Թորոս սարկավագի Ավետարանի եւ Ավագ դպիրի մատյանի նկարագրաման համակարգերում կան որոշ տարբերություններ: Թորոսը պատկերել է «Աբրահամի զոհաբերությունը» (1ա), «Իսահակը» (1բ) եւ «Աստվածամոր նինջը» մանրանկարները, որոնք չկան Ավագի մատյանում: Գեղարվեստական ձեւավորման տեսանկյունից բացի, Ահեղ դատաստանի թեմայի պատկերագրական առնչություններից, ժայռային բնապատկերի եւ որոշ գլխատառերի ձեւավորման ընդհանրություններից (տե՛ս աղ. 2)<sup>49</sup>

<sup>46</sup> ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 7650 Ավետարանում համաբարբառի Ա. կանոնի Հովհաննեսի Ավետարանի ... ԿԵ., ԿԶ., ՃԻԶ., ... (6ա) գլուխները նույն կերպ են տրված ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 10859-ում (7ա), համաբարբառի Գ. կանոնում ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 7650-ում Հովհաննեսի Ավետարանը բաղկացած է Ա.-ՃԲ. գլուխներից (8ա), ինչպես Թորոս սարկավագի ձեռագրի դեպքում է (8ա): Կամ ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 7650 ձեռագրում համաբարբառի Ժ. կանոնի չորս ավետարանները հետեւյալ հերթականությամբ են տրված՝ Սատթեոս, Սատթեոս, Դուկաս, Դուկաս, Մարկոս, Յովհաննէս, Յովհաննէս, Յովհաննէս (12ա), նույն համապատասխանեցումը տեսնում ենք ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 10859 Ավետարանում (9բ եւ 10ա):


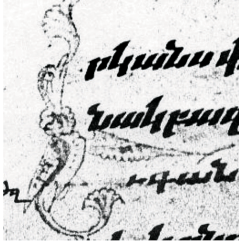
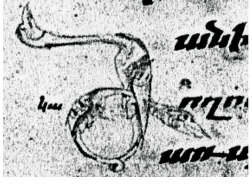
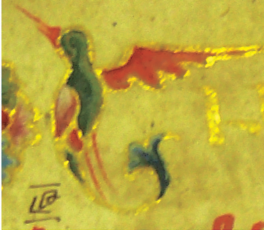


<sup>47</sup> ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 10859՝ աղջիկն (134ա), երթային (134ա), առ նայ (134ա), մերձենային (134ա), ժողովեցան (308ա), կապելաւք (308ա), ձեռաւքն (308ա) եւ ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 7650՝ աղճիկն (140ա), երթային (140ա), առ նոսա (140ա), մերձանային (140ա), ժողովեցին (316ա), կապելովք (316ա), ձեռօքն (316ա):

<sup>48</sup> Ըստ Աճառյանի՝ դրանք ի սկզբանե եղել են 18-ը՝ արված նույն թերթի երկու երեսներին, տես Հր. Աճառյան, նշվ. աշխ., էջ 70: Ս. Մերիանի ցանկին (S. Merian, նշվ. աշխ., p. 595-602) ավելացնելով չորս մանրանկարները (Catalogue Maison de vente Leclere Armeniaca ..., nr. 01), երկու մանրանկարներ, հավանաբար արված նույն թերթի երկու երեսին, դեռ հայտնի չեն մեզ. դրանք պետք է որ լինեն «Էջըը դժոխք» եւ «Խաչելությունը» պատկերող մանրանկարները:

<sup>49</sup> ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 10859 Ավետարանի պատկերները վերցված են Ս. Տեր-Ներսեսյանի թվային արխիվից, Փարիզ, Նուբարյան գրադարան, խտասկավառակ Հ<sup>մ</sup> ԺԲ., թղթապանակ «Թավրիզ», լուսապատճեններ 81, 88, 103: Նյութը տրամադրել է պատմական գիտությունների դոկտոր Հարություն Գետրոգյանը: ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 7650 Ավետարանի պատկերները տրամադրել է պատմական գիտությունների դոկտոր Գետրոգ Տեր-Վարդանյանը:

ԱՂՅՈՒՍԱԿ 1

	Ա	Բ
I Հազարյան հավաքածու Հմր 142	 <p>2ա</p>	 <p>2բ</p>
II Վենետիկ Հմր 1917	 <p>294 ա</p>	
III Երուսաղեմ Հմր 365	 <p>2բ</p>	
IV Չեսթր Բիթթի Հմր 559		
V ՄՄ Հմր 7650	 <p>27ա</p>	

	Ա	Բ	Գ
I ՄՄ 10859	 134ա	 151ա	 134ա
II ՄՄ 7650	 132բ	 31բ	 140ա



նկ. 1, Քրիստոսի Երկրորդ գալուստը, ՄՄ Հմր 7650, 26բ (պատկերը տրամադրել է պատմական գիտությունների դոկտոր Գևորգ Տեր-Վարդանյանը):



նկ. 2, Մեռյալների հարությունը, հոգիների կշռումը և դժոխքը, ՄՄ Հմր 7650, 27ա: (պատկերը տրամադրել է պատմական գիտությունների դոկտոր Գևորգ Տեր-Վարդանյանը):





նկ. 3, Խմբանկար Աստվածամոր, Քրիստոսի և ստացող Ասլանի և Հովհաննես մանկտավագի դիմանկարներով, ՄՄ Հմր 7650, 25ա: (պատկերը տրամադրել է պատմական գիտությունների դոկտոր Գևորգ Տեր-Վարդանյանը):



նկ. 4, Մեռյալների հարությունը, Հագարյան հավաքածու Հմր 142, 2ա (գունավոր վերատպությունը վերցված է հետևյալ աշխատությունից՝ H. Evans, Treasures in Heaven, Armenian Illuminated manuscripts, edited by T. Mathews, R. Wieck, Pierpont Morgan Library, New-York, 1994, pl. 22):



Նկ. 5, Խմբանկար Աստվածամոր, Քրիստոսի և ծաղկող Թորոսի դիմանկարներով, Հագարյան հավաքածու Հմր 142, 2բ (գունավոր վերատպությունը վերցված է հետևյալ աշխատությունից՝ H. Evans, Treasures in Heaven ..., pl. 23):

Նկ. 6, Աստվածամոր նինջը, Չեսթր Բիթթի գրադարան Հմր 559 (գունավոր վերատպությունը վերցված է հետևյալ աշխատությունից՝ The Bernard and Mary Berenson Collection of European Painting at I Tatti, nr. 100, notice by S. Merian, edited by C. Strehlke, M. Israëls, Milan, 2015, p. 600, fig. 100.6):





Նկ. 7, Եսայի Նշեցին աշակերտների  
հետ, Երուսաղեմ, Հմր 365, էջ 2բ  
(պատկերը տրամադրել է պատմական  
գիտությունների դոկտոր Կարեն  
Մաթևոսյանը):



Նկ. 8, Աստվածամայրը Մանուկը  
գրկին, Վենետիկ, Հմր 1917,  
294ա (պատկերը տրամադրել  
է լուսանկարիչ Հրայր Բազե  
Խաչերյանը):

այլ սերտ նմանություններ եւ առանձնահատկություններ, որոնք հանդիպում են երկու ձեռագրերում, չկան:

Ավելորդ չենք համարում երկու մատյանների գրչութայն ժամանակի հիշատակարաններում առկա անձնանունների քննությունը: ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 7650 Ավետարանում Շնոֆոր անվամբ երկու տարբեր մարդիկ են հիշատակվում, նրանցից մեկը ձեռագրին օժանդակող Շնոֆոր տիկինն է (352բ), իսկ մյուսը՝ Շնոֆոր դպիրը, ով «չատ աշխատասիրեցաւ ի սմա» (354ա)<sup>50</sup>: ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 10859 Ավետարանում գրիչ Ծեր քահանան մի քանի անունների շարքում խնդրում է հիշել նաեւ ոմն Շնոհվորի, «որ բազում աշխատանք կրեաց ի վերա մեր» (268բ): Արդյո՞ք վերջինս հանդիսանում է 1329 թ. Ավետարանում հիշատակվող Շնոֆորներից որեւէ մեկը. դժվար է ասել: Ըստ Աճառյանի՝ Թորոս սարկավազի 1311 թ. ձեռագրում հիշատակվող Շնոհվորը կին է<sup>51</sup>: Այդպես է, թե ոչ, միեւնույն է, չի օգնում գտնելու մեր հարցի պատասխանը, քանի որ նույն հեղինակից տեղեկանում ենք նաեւ, որ Շնոֆոր կամ Շնոհվոր թե՛ իգական, թե՛ արական անունը տարբեր այլ գրելաձևերով տարածում է ունեցել հայոց միջավայրում<sup>52</sup>:

Հայտնի չէ, թե որտեղ է ստեղծվել ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 10859 Ավետարանը: Ս. Տեր Ներսեսյանը առաջ է բերում այն վարկածը, որ գուցե մատյանն ընդօրինակվել է Գլաձորում<sup>53</sup>: Եթե դա այդպես է, ապա մենք գիտենք, որ Ավագը կրթություն է ստացել Գլաձորում, այստեղից կարելի է ենթադրել, որ նա կարող էր տեսած լինել այս կամ նմանատիպ ձեռագրեր:

Անդրադառնաք 1329 թ. Ավետարանի ստեղծման վայրին<sup>54</sup>: Գլաձորում այն անելու Գ. Հովսեփյանի տեսակետը քիչ հավանական է, քանի որ ձեռագրում մանրանկարիչը պատկերել է մատյանի ստացող Ասլանի

<sup>50</sup> Վերջինս հիշատակվում է Ավագ Ծաղկողից մեզ հասած այլ ձեռագրերում եւս, տես **Լ. Սարգսյան**, Մանրանկարիչ Ավագը ..., էջ 74-5:

<sup>51</sup> ՀԱԲՌ, հտ. 4, էջ 172:

<sup>52</sup> Անդ, էջ 171-172: Այս անունը տարբեր գրելաձևերով հաճախ է հանդիպում նաեւ քննելիք 1311 թ. Ավետարանի հետագայի հիշատակարաններում (10ա, 114բ, 174բ, 346ա, 348բ):

<sup>53</sup> Հեղինակին այս ենթադրությունն անելու հիմք են տվել պատկերագրական ընդհանրությունները ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 10859 (մասնավորաբար Քրիստոսի Ծննդյան եւ Համբարձման տեսարանները, ավետարանիչների դիմանկարները) եւ Թորոս Տարոնացու՝ Գլաձորում ծաղկած ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 206 եւ Հ<sup>մ</sup> 6289 ձեռագրերի միջեւ, տես **Ս. Տեր-Ներսեսյանի** արխիվ, ՄՄ, վավերագիր Հ<sup>մ</sup> 368, էջ 48ա, 49ա, 50ա, 51ա, 52ա: Երուսաղեմի Հ<sup>մ</sup> 365 ձեռագրում Եսայի Նչեցու եւ նրա աշակերտների խմբանկարի առկայությունը հեղինակին թույլ է տալիս եզրակացնելու, որ Թորոս սարկավազը Գլաձորում է արել նաեւ այս մանրանկարը, տես **S. Der Nersessian**, Les portraits d'Esayi Nçec'i ..., 1986, p. 233:

<sup>54</sup> Չենք կարող ենթադրել, որ Ավետարանի գրչությունը եւ նկարագրողունը գուցե միաժամանակ եւ նույն տեղում չեն արվել, քանի որ, ինչպես գիտենք, Ավագ Ծաղկողը գրիչ Գրիգորի հետ միասին մասամբ մասնակցել է նաեւ ձեռագրի բնագրի ընթրոինակմանը:

դիմանկարը (25ա), ով ինչպես հայտնի է նույն Ասլան Դավրիժեցին է (Թավրիզեցի)<sup>55</sup>, ապրել եւ գործել է Թավրիզում: Դժվար է պատկերացնել, որ Ավագը կարող էր պատկերել Ասլանի եւ Հովհաննես մանկտավազի դիմանկարներն առանց նրանց ճանաչելու. այստեղ նկատի ունենք ոչ միայն դիմանկարչական խնդիրները (բնորդի նմանություն եւ այլն), որոնք պետք է լուծեր նկարիչը, այլեւ այն հանգամանքը, որ Ասլանը, ինչպես նաեւ մանկտավազ Հովհաննեսը, հանդես են գալիս որոշակի դերակատարմամբ: Այս հանգամանքը հակասում է Գ. Հովսեփյանի մեկ այլ ենթադրությունը նույնպես, այն է՝ գրիչ Գրիգոր երեցի եւ Ավագ դպիրի մատյանը կարող էր ընդօրինակված լինել Գլաձորում ստեղծված Թորոս Տարոնացու 1323 թ. Ավետարանից: Ինչ վերաբերում է ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 10859 Ավետարանին, ապա այս ձեռագրի Թավրիզում գտնվելու մասին վաղագույն հիշատակությունը վերաբերում է 1444 թ.<sup>56</sup>: Իսկ արդյո՞ք գրիչ Ծերը եւ ծաղկող Թորոսը ստեղծել են այն Թավրիզում, եթե ոչ, ապա երբ է հայտնվել այնտեղ եւ ինչ հանգամանքներում, հայտնի չէ: Ս. Տեր Ներսեսյանը տեսակետ է հայտնում, որ Թորոս սարկավազն ու Ավագ դպիրն իբրեւ նկարիչներ միեւնույն գեղարվեստական միջավայրին են պատկանել<sup>57</sup>: Չենք կարող փաստել, որ 1329 թ. Ավետարանն (ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 7650) ընդօրինակություն է 1311 թ. Ավետարանից (ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 10859)<sup>58</sup>, քանի որ երկու ձեռագրերի կապը հաստատելու համար, ինչպես վերը տեսանք, բավարար հիմքեր չկան: Թերեւս որոշ համընկնումներ հաշվի առնելով՝ կարող ենք ենթադրել միայն, որ գուցե դրանք ունեն միեւնույն նախատիպը կամ կրում են միեւնույն գեղարվեստական միջավայրի ազդեցությունը:

Ըստ Գ. Հովսեփյանի ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 7650 եւ ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 212 ձեռագրի տերուական պատկերների հետեւողությունը Սուլթանիայում Մխիթար Անեցին նկարազարդել է ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 7740 Ավետարանը 1356-1357 թթ., սակայն միջնորդաբար Երուսաղեմի Հ<sup>մ</sup> 1941 ձեռագրից<sup>59</sup>, որի ստեղծմանը մաս-

<sup>55</sup> Տես Գ. Յովսէփեան, Մխիթար Անեցի գրիչ եւ նկարիչ..., էջ 200. Լ. Չաքարյան, նշվ. աշխ., էջ 98:

<sup>56</sup> Տես S. Merian, նշվ. աշխ., p. 599.

<sup>57</sup> Ս. Տեր-Ներսեսյանի արխիվ, ՄՄ, վավերագրեր Հ<sup>մ</sup> 368, էջ 43ա եւ 47ա: Հեղինակը հավանաբար նկատի ունի Գլաձորի դպրոցի հետ առնչությունները: Չպետք է մոռանանք, որ այնտեղ է կրթություն ստացել Ավագ Ծաղկողը, եւ ըստ Ս. Տեր-Ներսեսյանի, այնտեղ է ստեղծվել Թավրիզի ձեռագիրը: Հեղինակը ոճական եւ պատկերագրական որոշ նմանություններ է տեսնում երկու նկարիչների ստեղծագործությունների միջեւ, տես S. Der Nersessian, The Chester Beatty Library ... p. XXXII;

<sup>58</sup> Դա կնշանակեր, որ Թավրիզում կամ նրա մոտակայքում գտնվող որեւէ հայկական գրչակենտրոնում է (Սուլթանիա եւ այլն) գրիչ Ծերը ընդօրինակել 1311 թ. Ավետարանը:

<sup>59</sup> Տես Գ. Յովսէփեան, նշվ. աշխ., էջ 211, 219, նույն կարծիքը կիսում է Ա. Գետրոսյանը, տես

նակցել են թե՛ Ավագը, թե՛ Մխիթար Անեցին: Ինչպես Երուսաղեմի Հ<sup>մ</sup> 1941, այնպես էլ ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 7740 Ավետարանում Ահեղ դատաստանի պատկերում չկա, ուստի այս հոգևածի շրջանակում Գ. Հովսեփյանի տեսության քննությունն ավելորդ է (դրան կանդրադառնանք մեկ այլ առիթով):

Մանրանկարիչ Ավագի 1329 թ. Ավետարանը հետագայում ընդօրինակման աղբյուր է ծառայել Կաֆայում (Ղրիմ) ստեղծագործող հայ նկարիչ Նիկողայոս Ծաղկարարի (կամ Մելանավորի, ինչպես ինքն է իրեն կոչում) համար: Նրանից մեզ են հասել մի շարք ձեռագրեր, որոնց ճնշող մեծամասնությունը գտնվում է Մաշտոցյան Մատենադարանում, կան ձեռագրեր նաև այլ հավաքածուներում (ԱՄՆ, Մեծ Բրիտանիա եւ այլն): Ըստ է. Կորխմազյանի՝ Նիկողայոսն իր ձեռագրերն ընդօրինակել է ժամանակին Կաֆայի սուրբ Սարգիս եկեղեցում գտնվող ԺԳ.-ԺԴ. դարերի հայերեն մատյաններից<sup>60</sup>: Նիկողայոսի թողած հիշատակարաններում այդ մասին բազմաթիվ վկայություններ կան<sup>61</sup>: Նրա նկարազարդած ավետարանների մեծ մասը սկսվում է տերունական պատկերաշարով, ապա ավարտվում Ահեղ դատաստանի պատկերմամբ: Ըստ Գ. Հովսեփյանի, ապա է. Կորխմազյանի՝ այդ պատկերումների մի մասը Նիկողայոսն արել է ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 7650 ձեռագրից<sup>62</sup>: Ինչպե՞ս 1329 թ. Ավետարանը կարող էր հայտնվել Ղրիմում: Մխիթար Անեցու ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 7740 ձեռագրի առնչությամբ Գ. Հովսեփյանը գրում է, որ այն 1429 թ. առաջ բերված էր Կաֆա, Ղրիմի Թոթաթամիչ խանի կամ նրանից առաջ Ջանիբեկի դեպի Ատրպատական<sup>63</sup> արշավանքների ժամանակ: Չի բացառվում, որ Ավագի ՄՄ Հ<sup>մ</sup>

**Ա. Գէորգեան**, Հայ մանրանկարիչներ, Մատենագիտություն IX-XIX դդ., Գահիրե, 1998, էջ 429: Ըստ Ա. Գեորգյանի, Ավագը եղել է Մխիթար Անեցու ուսուցիչը, սակայն այս տեսակետի հետ համաձայնել չենք կարող, քանի որ Անեցին հիշում է իր ուսուցիչներին՝ Ճան Հակոբ եւ Գրիգոր քահանաներին (վերջինս, ըստ Գ. Հովսեփյանի, ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 7650-ի գրիչ Գրիգոր երեցն է), իսկ Ավագին խնդրում է հիշել իբրեւ քաջ քարտուղարի, գործի օժանդակողի, տե՛ս **Գ. Յովսէփեան**, նշվ. աշխ., էջ 196, 200: Գ. Հովսեփյանը կարծում է, որ Անիից Սուլթանիա տեղափոխվելիս Անեցին արդեն ծերության մոտ հասակում է եղել, տե՛ս անդ, էջ 196: Կարծում ենք, որ Մխիթար Անեցին արդեն հասուն տարիքում է եղել, երբ տեղափոխվել է Սուլթանիա եւ ստեղծագործել Ավագի հետ միասին: Երկու նկարիչներին՝ Ավագի (1329 թ. մինչեւ 1377 թ. առաջ) եւ Մխիթար Անեցու (1300 թ. առաջ մինչեւ 1356-1357 թթ.) գործունեության մոտավոր տարիները համեմատելով, կարելի է ենթադրել, որ նրանք եղել են հասակակիցներ, կամ գուցե Անեցին ավելի տարեց է եղել:

<sup>60</sup> Տե՛ս **Վ. Корхмазян**, Армянская миниатюра Крыма XIV-XVII вв., Ереван, 1978, с. 78-81:

<sup>61</sup> Տե՛ս **Վ. Հակոբյան**, Հայերեն ձեռագրերի ԺԷ. դարի հիշատակարաններ (1641-1660 թթ.), Խո. Գ., Երեւան, 1984, էջ 397 (հիշատակում է Դրագարկում ընդօրինակված ձեռագրի մասին, ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 6673, էջ 301բ), 428, 560, 610 եւ այլն:

<sup>62</sup> Տե՛ս **Գ. Յովսէփեան**, նշվ. աշխ., էջ 204. **Յ. Корхмазян**, նշվ. աշխ., с. 80-81:

<sup>63</sup> Տե՛ս անդ, էջ 211:

7650 Ավետարանը նույնպես այս արչավանքների հետեւանքով կարող էր տեղափոխված լինել Սուլթանիայից Կաֆա: Ձեռագրի հետագայի հիշատակարաններում տեղի մասին որեւէ հիշատակութիւն չկա (354բ, 355ա-բ):

Ահեղ դատաստանի մանրանկարներում Նիկողայոս Ծաղկարարը հաճախ նույն պատկերազրուցիւնն է կիրառել, ինչ Ավագը՝ առանձին դեպքերում որոշ փոփոխութիւններ ներմուծելով<sup>64</sup>: Այդ փոփոխութիւններից մեկն էլ այն է, որ մեզ հետաքրքրող մանրամասնը՝ հրեշտակի առաջ ծնկաչոք պատկերված նկարչի (այս դեպքում Նիկողայոսի) ղիմանկարը, բացակայում է: Առանձին դեպքերում կարող ենք տեսնել հրեշտակի առջեւ պատկերված ֆիգուրներ, բայց այս օրինակներում գործ ունենք հարուստ առնող մեռյալների հետ, ովքեր պատկերված են պատանքի մեջ փաթաթված, կամ մասամբ արդեն զրանից ազատված<sup>65</sup>:

## РЕЗЮМЕ

*Темой данного исследования является коленапреклоненный образ церковного служителя, представленного в сцене Страшного Суда в Евангелии 1329 года (ММ №7650, л. 27л), украшенного миниатюристом Авагом. Иконографический анализ образа, а также сравнение с другими подобными портретами эпохи, свидетельствует о том, что здесь изображен сам миниатюрист Аваг, и это пока что единственный известный нам портрет художника. Ближайшая параллель к нему – портрет дьякона Тороса в сцене Воскресения Мертвых Евангелия 1311 г. (коллекция Азарян, №142, л. 2л, Западная епархия Армянской Церкви в Северной Америке, Голливуд, США). Малые размеры портрета Авага, а также его плохая сохранность не позволяют усмотреть в нем индивидуальные черты портретируемого, какие присущи образу Тороса в другой рукописи. В своем портрете мастер Аваг делает акцент на христианском понимании образа грешника, который предстает перед Судом Божьим. С этой точки*

<sup>64</sup> Տես ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 7680 (12ա), 6673 (12ա), 7618 (12ա), 6992 (14ա), 7665 (12ա), 289 (16ա), 8177 (12ա), 312 (18ա), 10584 (8ա), 6992 (14ա), 7623 (448ա), 7618 (12ա), 10420 (12ա), 1353 (առանց թերթակալման), 7680 (12ա), Բրիտ. Գրադ. Հ<sup>մ</sup> 13895 (15ա), Հարթֆորդի գրադ. Հ<sup>մ</sup> 4 (16ա) ձեռագրերը:

<sup>65</sup> Ինչպես օրինակ՝ ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 6673 (12ա), 13895 (15ա), 7623 (448ա), 1353 (առանց թերթակալման), այս պատկերների սեւ-սպիտակ վերաստպությունները տես **H. und H. Buschhausen, E. Korchmasjan**, Armenische Buchmalerei und Baukunst der Krim, "Nairi" edition, Erevan, 2009, tafel 260, abb.1394, tafel 264, abb. 1410, tafel 274, abb. 1448, tafel 278, abb. 1466, նաև Հարթֆորդի գրադ. Հ<sup>մ</sup> 4 (16ա), պատկերի գունավոր վերաստպությունը տես *Treasures in Heaven, Armenian Illuminated manuscripts ...*, pl. 41:

зрения автопортрет миниатюриста Авага является продолжением уже существующей традиции портретных изображений, которые найдут широкое распространение в XV-XVII веках. Ряд сходств, присущий Евангелиям Авага и Тороса, свидетельствует в пользу того, что рукописи восходят к единой художественной среде (не обязательно к единой мастерской) или имеют общий прототип.

## SUMMARY

The subject of this paper is the kneeling image of a churchman in front of the angels in the scene called Resurrection of the Dead portrayed in the Last Judgment picture in the Gospel of 1329 (Manenadaran no. 7650, 27r) illustrated by miniaturist Avag. The detailed analysis of this image in comparison with other similar examples allows concluding that this is the only self-portrait of the artist known to us so far. It has a strong iconographic parallel with other self-portraits of Armenian miniature artists from the first half of the 14<sup>th</sup> century, such as the portrait of Deacon Toros depicted in the scene of the Resurrection of the Dead from the Gospel that dates back to 1311 (Hazarian collection, MS 142, 2r, Western Diocese of the Armenian Church of North America, Hollywood, USA). The small dimensions of the portrait, as well as the poor condition do not allow us to see the characteristic features of the portrait, such as in the self-portrait of Deacon Toros. In his portrait, the master Avag focuses on the Christian understanding of the image of a sinner who appears before the Court of God. From this point of view, the detail we are examining is the continuation of the Armenian miniature painting of the previous period, which would become widespread in the 15<sup>th</sup> -17<sup>th</sup> centuries. There are various parallels between the Gospel of Deacon Toros and the Gospel of Avag. These similarities allow us to conclude that both of the Gospels are influenced by the same artistic environment (not to be confused with the place where they were copied) or they have the same prototype.

## Հապավումների ցանկ

Բրիտ. գրադ. – Բրիտանական գրադարան, Լոնդոն  
 Երուսաղեմ – Երուսաղեմի սրբոց Հակոբյանց վանքի հավաքածու  
 Կալիֆորնիայի համալսարան – Կալիֆորնիայի համալսարան, Լոս Անջելես  
 Հազարյան հավաքածու – Հայ Առաքելական Եկեղեցու Հյուսիսային Ամերիայի Արեւմտյան թեմ, Հոլիվուդ  
 Հարթֆորդի գրադ. – Հարթֆորդի ճեմարանի գրադարան, Հարթֆորդ  
 Չեսթր Բիթթի – Դուբլինի Չեսթր Բիթթի գրադարան  
 Վենետիկ – Վենետիկի Մխիթարյան միաբանության մատենադարան



ԱՆԱՀԻՏ ԱՄԱՏՐՅԱՆ

ՄՄ

## ՀՈՎՈՐՆԱԿԱՆ ՍԻՐՁԱՅԱՆ ՎԱՆԱՆԴԵՅՈՒ ԶԵՈՎԱԳՐԱԿԱՆ ԺԱՌԱՆԳՈՒԹՅՈՒՆԸ

Զմյուռնահայ գաղթօջախը (որի ստեղծման ժամանակը, չնայած բազմաթիվ աղբյուրների տարատեսակ տվյալների, այնուամենայնիվ, վիճելի հարց է պատմաբանների համար<sup>1</sup>) եղել է հայկական մշակույթի ստեղծման ու զարգացման յուրօրինակ կենտրոն: Հայերի հիմնած անհրաժեշտ կառույցները՝ եկեղեցիներ, վարժարաններ, տպարաններ, հասարակական կազմակերպություններ եւ այլն, ապահովել են Զմյուռնիայի հայկական համայնքի զարգացումն ու ամրապնդումը:

Զմյուռնիայի հայությունն առաջին խոշոր ձեռքբերումը Ս. Ստեփանոս եկեղեցին էր, որտեղ հետագայում կառուցված Առաջնորդարանն ու Մեսրոպյան վարժարանը հայապահպանման հիմնական կենտրոններ դարձան: Առաջնորդարանը ղեկավարում էր հայ համայնքի ու նրա դավանանքի պահպանման գործը՝ լուծելով կրոնական եւ ներհամայնքային հարցեր՝ նվիրակի<sup>2</sup> միջոցով ապահովելով կապը զմյուռնիահայ համայնքի եւ Մայր Աթոռի միջև:

Զմյուռնիահայությունը համար հատկապես բեկումնային էր Մեսրոպյան վարժարանի ստեղծումը, որի հետ են կապված Զմյուռնիայի գրեթե բոլոր մեծանուն գործիչների կյանքն ու գործունեությունը՝ Հ. Միրզայան Վանանդեցի, Ս. Ոսկանյան, Ա. Փափագյան, Մ. Մամուրյան, Տ. Չուխաճյան, Վ. Փափագյան եւ ուրիշներ: Նշանավոր գործիչներից ուզում ենք առանձնացնել Հ. Միրզայան Վանանդեցուն, ով վարժարանի առաջին

<sup>1</sup> Այս հարցի շուրջ իրարամերժ փաստերն ու կարծիքները խորապես քննել է Ա. Խառատյանը. տե՛ս **Ա. Խառատյան**, Զմյուռնիայի հայ գաղթօջախի կազմավորման շուրջ, ԼՀԳ, թ. 3, Երեւան, 2017, էջ 26-34:

<sup>2</sup> Մայր Աթոռը դեռեւս Սիմեոն Երեւանցի կաթողիկոսի օրոք նվիրակներ էր ուղարկում հայկական թեմեր, որի նպատակը, բացի հոգետր կապի ամրապնդումից, նաեւ Մայր Աթոռի համար նյութական անհրաժեշտ օգնություն ստանալն էր: Զմյուռնիայի եւ Մայր Աթոռի միջեւ այս կապը, տարբեր տեսակի նվերների ուղարկումը Մայր Աթոռ, հատկապես տեսանելի է Ղուկաս Կարնեցի կաթողիկոսի օրոք, ով 1764 թ. մարտից 1775 թ. ամռան կեսերը Զմյուռնիայի առաջնորդն ու նվիրակն էր. տե՛ս **Վ. Գրիգորյան**, Դիվան Հայոց պատմության, գիրք Ա., Ղուկաս Կարնեցի 1786-1792, հտ. Բ., Երեւան, 2003, էջ XCVII:

ուսուցիչն ու տեսուչն էր: Առհասարակ Վանանդեցու դերն անգնահատելի է Ջմյուռնիայի հայ համայնքի կրթական ու զարգացման հարցերում: Վանանդեցին ամբողջ կյանքը նվիրել է Ջմյուռնիայի հայությանը՝ ջանքեր չխնայելով հայոց լեզվի ու կրոնի պահպանման գործում: Նրա ջանքերի ու եռանդի շնորհիվ Մեսրոպյան վարժարանը, ձեռք բերելով լայն ճանաչում, կարողացավ կրթական բարձր որակ ապահովել: Վարժարանի սաները հետագա կրթությունը շարունակում էին արտասահմանում՝ Փարիզում, Լոնդոնում եւ այլուր: Վանանդեցին նաեւ սկզբունքային պայքար է ծավալել կաթոլիկության դեմ՝ ընդդիմանալով լատին եւ հայ կաթոլիկ քարոզիչների՝ ԺԸ. դարում ծավալած մարդաորսական գործունեությունը:

Հովհան Միրզայանին Վանանդեցի է կոչել նրա ուսուցիչ Շնորհք Ամիրան՝ ի հիշատակ Ղուկաս Վանանդեցու: Հովհան Վանանդեցու<sup>3</sup> կենսագրության մասին ամբողջական տեղեկություն ենք ստանում իր իսկ հեղինակած «Ոսկի դար Հայաստանի» չափածո վիպերգության «Վարք հեղինակի Ոսկեդարում» խորագրով առաջաբանից: Ըստ այդ տեղեկությունների՝ Վանանդեցին ծնվել է 1772 թ. Վասպուրական նահանգի Վան քաղաքում, բազմազավակ ընտանիքում: Ծնողներն էին Մանիչակը եւ Միրզան. «Սոյն այս այր պանծալի՜ր պարգեւացն Ասրուծոյ ծնաւ ՚ի բարեպաշտ եւ յուղղախառ ծնողաց՝ ի Վան քաղաքի Վասպուրական նահանգին, յերկուրասանից՝ Կրասնեքորդն յեղբարս իւր, յամի Տեառն 1772: Անուն հօրն Միրզա եւ մօրն Մանիչակ. եւ մկրտեալ՝ անուանի Ամիրզայրէ...»<sup>4</sup>: Վանանդեցին շատ վաղ՝ չորս տարեկանում զրկվել է հորից: Բազմանդամ ընտանիքի հոգսերի ծանրությունը ստիպում է մորը դեռեւս ութ տարեկան Վանանդեցուն ուղարկել Կտուց անապատ՝ կրթություն ստանալու: Այնտեղ Վանանդեցին աչակերտում է Գասպար վարդապետին: Նրա ընդունակությունները զարմացնում են միաբաններին. «Այլ որ ասրուածաձիր շնորհք իմն էին նմա ՚ի գիւրս բանից եւ չափարանութեանց ՚ի մանկութեան անդ իւրում զմիարանս զարմացուցանէր...»: Բարձր ընդունակությունների շնորհիվ շատ արագ ստանում է դպրության չորս աստիճան՝ ի պատիվ Ոսկեբերանի Ամիրզադե անունը փոխարինելով Հովհանով: Գիտության ծարավը Հովհան Վանանդեցուն հասցնում է Կ. Պոլիս: Ըստ Հր. Աճառյանի՝ Պոլսում, մինչեւ դպրատանը տեղավորվելը, պարապուսթյանը չդիմանալով, Վանանդեցին

<sup>3</sup> Ձեռագրերում հանդիպում են անվան գրության հետեւյալ ձեւերը՝ «Յովհաննէս Միրզայան», «Յովհան Միրզայեան», «Հովհան Վանանդեցի», «Յովսան Վանանդեցի», «Տէր Յովհան»:

<sup>4</sup> Տե՛ս Յ. Վանանդեցի, Ոսկի դար Հայաստանի, ի Ջմիրոնիա, 1841, էջ 3:

ձեռքն է վերցնում եւ «...բերան է անում Ս. Գիրքը, Նարեկը, Շարականը, մինչեւ իսկ Բառարանը»<sup>5</sup>: Այնինչ նույն հարցի շուրջ Մ. Աբեղյանը նկատում է. «Ուսման փափագը նրան Պոլիս է տանում իր քսանամյա հասակում, երբ լավ ծանոթ էր Աստվածաշնչին, գիտեր շարական ու Նարեկ...»<sup>6</sup>: Մայրաքաղաքում նրան հաջողվում է մտնել Մայր դպրատուն, ուր ուսանում է յոթ տարի<sup>7</sup> եւ սովորում ճարտասանություն, քերականություն, տրամաբանություն: Մայր դպրատանը ստացած ուսումը հարթում է նրա հետագա ուղին:

Վանանդեցու սովորելու տարիներին դպրատան վերակացուն էր Շնորհք Մկրտիչ Միրիճանյանը<sup>8</sup>, որ նաեւ դպրատան հիմնադիրն էր: Նա նկատել եւ իր հովանավորության տակ էր առել շնորհալի Հովհաննիս: Ուսանելու տարիներին Վանանդեցին գումար էր վաստակում՝ ուրիշների համար նամակներ գրելով, ինչին դեմ էր Շնորհք Ամիրան, եւ, որպեսզի Վանանդեցին թողնի այդ աշխատանքը ու միայն դասերով զբաղվի, Միրիճանյանը նրան 3 դահեկան թոշակ է նշանակում: Վանանդեցու նկատմամբ Շնորհք Ամիրայի յուրահատուկ վերաբերմունքն այսքանով չէր սահմանափակվում: Նա Վանանդեցուն վերաբերվում էր հարազատ որդու պես եւ հաճախ հրավիրում իր տուն. «... Ընկալեալ լինի՛ ՚ի բարեճոխ տուն Շնորհք ամիրայի՝ վերակացուի դպրատանն. որ եւ ո՛չինչ տարբեր ՚ի զաւակաց իւրոց սեղանակիցս զնա արարեալ ինքեան՝ պատուասիրէր, զգուէր հայրաբար...»<sup>9</sup>:

Դպրատանը սովորելու տարիներին Վանանդեցին անընդհատ հիացրել է ուսուցիչներին իր ստեղծագործություններով, զբանց ճոխություններով եւ գեղեցիկ հանգավորմամբ. «Յաւուր միում այն ինչ ՚ի գրուածոց իւրոց փանի առ վարժապետս իւր ՚ի սրբագրութիւն, փիրացու Յարութիւն վարժապետ իւր հայեցեալ զգեղեցիկ նկարագրութիւն նիւթոցն, որ ՚ի գրուածին, եւ զընտիր ըն-

<sup>5</sup> Հր. Աճառեան, Պատմութիւն հայոց նոր գրականութեան, պրակ Ա., Նոր-Նախիջեան, 1910, էջ 127:

<sup>6</sup> Մ. Աբեղյան, Հայոց ինն գրականության պատմություն, գիրք Բ., Երեւան, 1946, էջ 510:

<sup>7</sup> Ըստ Մ. Աբեղյանի՝ Հ. Վանանդեցին Պոլսում սովորել է 6 տարի. տես Մ. Աբեղյան, նշվ. աշխ., էջ 510:

<sup>8</sup> Մկրտիչ Միրիճանյան Շնորհք ամիրան (1742-1800 թթ.) բարձրագույն կրթություն է ստացել Իտալիայում եւ գալով Ստամբուլ՝ 1790 թ. իրավունք է ստացել բացելու առաջին թաղային դպրոցը: Նա դպրատանը կից բացել է նաեւ տպարան, իսկ 1794 թ.՝ հիվանդանոց: Ահա այս ազգանպաստ գործերի համար էլ արժանացել է «Շնորհք ամիրա» տիտղոսին Կաղովանցի Ջաքարիա պատրիարքի կողմից. տես Վ. Աշյան, Ամիրաների եւ առեւտրատնտեսական խավի գործունեությունը պոլսահայ գաղթաբնակներին (ԺԸ. դարի վերջ - ԺԴ. դարի առաջին կես), ԼՀԳ, թ. 1, Երեւան, 1998, էջ 106:

<sup>9</sup> Յ. Վանանդեցի, նշվ. աշխ., էջ 7:

տիր բառիցն ճոխությունս, եւ զընդ միմեանս յարմարաւոր աղիսաղիսումն՝ սքանչանայ ընդ այն. եւ փայփայեալ զուսն նորին՝ սաք. Որդեակն իմ, մերումն աշխատանաց ամա՛հ արդինք. եւ չեն ինչ զարմանք, զի եւ Նարեկեանն Քերթոյ թոյղ է քաղաքակից. զնորին շնորհս զգնուցոյս յանձինդ...»<sup>10</sup>:

**Ինչպես նշում են աղբյուրները, Հովհան Վանանդեցին ունեցել է միայն հայկական կրթութիւն: Տիրապետել է տաճկերեն (թուրքերեն), պարսկերեն, արաբերեն լեզուների, բայց չի իմացել եվրոպական որեւէ լեզու<sup>11</sup>:**

**Վանանդեցին սկսել է ստեղծագործել դեռեւս աշակերտական տարիներն: Նա գրում էր ոտանավորներ<sup>12</sup>, ճառեր. «... քանի ինչ ճառս յօրինեալս յաշակերտութեան իում՝ եթող յաշխարհի յանմահութիւն իրումն անուան: Եկեացէ օր, յորում յաջողեցի քանասիրաց, եւ զնոսին տալ տպագրութեամբ՝ ի լոյս ընծայեալ: Առաջին՝ ՚ի պայծառակերպութիւն Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի: Երկրորդն՝ առ սուրբ Աստուածածինս յիսկական իւր այցելուն: Երրորդն՝ ճառ եռամասնեայ՝ ՚ի մայր դպրատունն, ի Շնորհք ամիրայնէ յերկոսին վարժապետս իւր: Չորրորդ՝ յաննահրաշ արարչութիւնն Աստուծոյ: Հինգերորդն՝ յԱստուածընկալ սուրբ Խաչն փրկչական եւ պէտս երկուս եւ զտրամարանական վիճաբանութիւն ինչ ընդ սրբազան Պօղոսի արքեպիսկոպոսի Ադրիանապօլսոյ եւ զայլ եւս կորուսեալս, որք յայրնին ՚ի յառաջարանութեանն անդ ճառիցն...»<sup>13</sup>:**

**Վանանդեցին փափագում էր հայրենիք վերադառնալ եւ իր ստացած գիտելիքները հայրենիքին ծառայեցնել: Սակայն երբ Զմյուռնիայից դիմում են Շնորհք ամիրային՝ խնդրելով մի հմուտ վարժապետ ուղարկել Մեսրոպյան դպրոց, վերջինս, առանց երկմտելու, այդ գործը հանձնարարում է Հովհան Վանանդեցուն, ով ստիպված էր համաձայնել:**

**Վանանդեցին Զմյուռնիա է մեկնում 1798 թ. ապրիլի 26-ին, որտեղ սկսում է իր մանկավարժական եւ ստեղծագործական բուռն գործունեութիւնը՝ վերջնականապէս կյանքը կապելով Զմյուռնիայի հայութեան եւ Մեսրոպյան վարժարանի հետ<sup>14</sup>: Չորս տարի անց երկար հորդորներից հետո ամուսնանում է<sup>15</sup> ետեւում թողնելով հայրենիք վերադառնալու հույ-**

<sup>10</sup> Անդ, էջ 6:

<sup>11</sup> Տէն Մ. Աբեղյան, նշվ. աշխ., էջ 511:

<sup>12</sup> Կոմիտասի «Հայաստան» երգը գրվել է Վանանդեցու համանուն բանաստեղծության հիման վրա:

<sup>13</sup> **Յ. Վանանդեցի**, նշվ. աշխ., էջ 7: Երրորդ ճառում նշված 2 ուսուցիչներից մեկը տիրացու Հարությունն էր, մյուսը՝ մահտեսի Մանասէ Կարնեցին:

<sup>14</sup> Տէն անդ, էջ 9:

<sup>15</sup> Վանանդեցու որդին էր Մարգար քահանան (1803-1861 թթ., աշխարհիկ անունը՝ Գրիգոր): Վերջինս դասավանդում էր Մեսրոպյան եւ Հոփսիմյան վարժարաններում: Ի

սը: Լինելով Մեսրոպյան վարժարանի առաջին ուսուցիչը՝ Վանանդեցին երեսուն տարի հայկաբանություն է դասավանդել՝ ամբողջ ընթացքում ստանձնելով նաև վարժարանի տեսչի պաշտոնը:

Հովհան Վանանդեցու ներդրումը հայ գրականության մեջ անգնահատելի է: Նա սկսում է ստեղծագործել՝ չունենալով որեւէ մասնագիտացում գրականության ասպարեզում, եւ դասականապաշտությունը դարձնում է տիրապետող ուղղություն արեւմտահայ գրականության մեջ:

Վանանդեցին հայտնի է ծավալուն ճառերով եւ դյուցազնապոեմներով: 1816 թ. գրված «Ճառ ներբողական ի Սուրբ Խաչն Բրիստոսի եւ պատմագրական առասացութիւն ի Սուրբ Նշանն Վարագայ»<sup>16</sup> գործը, որտեղ հեղինակը ներկայացնում է Վարագավանքի պատմությունը եւ կարեւորում քրիստոնեության դերը հայ ժողովրդի կյանքում, 1853 թ. Մոսկվայում հրատարակում է Վանանդեցու հայտնի աշակերտներից Մսեր Մսերյանը՝ ի նշան երախտագիտության<sup>17</sup>: Նրա հաջորդ ծավալուն գործը «Տեսարան հանդիսիցն Հայկայ, Արամայ եւ Արայի» երկն է, որտեղ հետեւելով Խորենացուն՝ Վանանդեցին չափածո վերաշարադրել է «Արա Գեղեցիկ եւ Շամիրամ» վիպասը<sup>18</sup>: Երկը հրատարակվել է Զմյուռնիայում 1856 թ.<sup>19</sup>: Վանանդեցու «Արփիական Հայաստան» դյուցազներգությունը, որտեղ շարադրված է հայ ժողովրդի քրիստոնեության ընդունման պատմությունն ըստ Ագաթանգեղոսի, հրատարակվել է Կ. Պոլսում 1836 թ.: Որոշ ընդմիջումից հետո (հավանաբար ծանր հիվանդության հետ կապված) Վանանդեցին գրել է իր վերջին՝ «Ոսկի դար Հայաստանի» երկը, որտեղ եւս արծարծում է պատմական եւ աստվածաշնչային թեմաներ: Այս երկը տպագրվել է 1841 թ. Զմյուռնիայում. Հովհան Վանանդեցու աշխատությունների մատենագիտական ցանկը կազմել է Արսեն Ղազիկյանը<sup>20</sup>, իսկ նրա գործերին հպանցիկ անդրադարձել

շնորհիվ Հ. Քոսյանի՝ մեզ է հասել նրա գերեզմանաքարի գրությունը. տես Հ. Քոսեան, Հայք ի Զմիւռնիա եւ ի շրջակայս, Զմիւռնիա եւ Հայք, հտ. Ա., Վիեննա 1899, էջ 105:

<sup>16</sup> Տես ՄՄ, ձեռ. 5763, էջ 179:

<sup>17</sup> Տես Մ. Աբեղյան, նշվ. աշխ., էջ 511:

<sup>18</sup> «Յուցակ ձեռագրաց»-ում այս երկի ստեղծման տարեթիվ է նշվում 1829 թ.. տես ՅՁՄՄ, հտ. Ա., կազմեցին՝ Օ. Եգանյան, Ա. Զեյթունյան, Փ. Անթաբյան, Երեւան, 1965, ձեռ. 3312, էջ 987: Իսկ Գրիգոր Կարնեցի Շաքաճյանը 1832 թ. այս երկն ընդօրինակելով՝ գործի ստեղծման ժամանակ է նշել 1831 թվականը. տես ՄՅՀԶ, հտ. Ը., խմբագրութեամբ՝ Գ. Տէր-Վարդանեանի, Երեւան, 2013, ձեռ. 2641, էջ 871:

<sup>19</sup> Տես Մ. Աբեղյան, նշվ. աշխ., էջ 511:

<sup>20</sup> Տես Ա. Ղազիկեան, Հայկական նոր մատենագիտություն եւ հանրագիտարան հայ կեանքի, Վենետիկ, 1912, էջ 1989:

են Գ. Զարպհանալյանը<sup>21</sup> եւ Եղիշե Դուրյանը<sup>22</sup>:

Քանի որ Վանանդեցին հայ գրականագետների կողմից բավականին ուսուցման ստիճակով է որպես գրական ստեղծագործող, այժմ անդրադառնանք նրան որպես գրչի եւ ընդօրինակողի:

Վանանդեցին շատ երիտասարդ հասակում տիրապետել է գրչուժյան արվեստին: Լինելով ջանադիր գրիչներից մեկը՝ նա պատվերներ է ստացել եւ ընդօրինակել բազմաթիվ ձեռագրեր՝ դրանով իսկ նպաստելով հայ մշակույթի զարգացմանն ու տարածմանը: Նրա գրչին պատկանող ձեռագրերը տարբեր բնույթի են՝ գրական, կրոնական, բանասիրական, փրկիտոփայական եւ այլն: Վանանդեցու բոլոր ձեռագրերը ժամանակի պահանջին համապատասխան են եղել, ինչի մասին վկայում են նրա ձեռագրերից կատարված բազմաթիվ ընդօրինակումները ժամանակակից եւ հետագա գրիչների կողմից:

Վանանդեցին ամենասիրված ուսուցիչներից ու գրիչներից է եղել: Նրա անվանը հանդիպում ենք իր ժամանակակցի՝ գրիչ Հովհաննես քահանա Զմյուռնացու որոշ ձեռագրերի հիշատակարաններում. «Փառք պարի եւ երկրպագութիւն ետանձնեայ Տէրութեանն եւ միասնական ամենասուրբ Երրորդութեանն՝ Հօր եւ Որդոյ եւ Հոգոյն Սրբոյ... Այլ եւ զհոգեւոր եւ զմարմնատր հարազատքն մեր, րէր Յովհաննու Միրզայեան Վանանդեցոյ վարժապետին Զմիւռնոյ...»<sup>23</sup>:

Անդրադառնալով Վանանդեցու գրչական ժառանգությանը՝ նշենք, որ ուսուցման ստիճակով արդյունքում հաշվել ենք նրա գրչին պատկանող 19 ձեռագիր: Դրանք, ինչպես նշեցինք, տարբեր բնույթի են, գրված են նոտր գրով եւ շղագրով: Բոլոր ձեռագրերի նյութը թուղթն է, մեծ մասամբ կաշեկազմ են: Ձեռագրերն աչքի չեն ընկնում ճոխությամբ, եւ դրանց շատ քիչ մասն ունի մանրանկարչություն, երբեմն հանդիպում են թռչնագրեր, հյուսածո գարդեր: Այս ձեռագրերի հիմնական մասը՝ 13-ը պահվում են Երեւանի Մատենադարանում, 2-ը՝ Երուսաղեմում, 2-ը՝ Վիեննայում, մեկը՝ Ղալաթիայի Ազգային մատենադարանի հավաքածուում, մեկն էլ հայտնի է Արմաշի ձեռագրացուցակից<sup>24</sup>: Վանանդեցու գրչին պատկանող այս բոլոր ձեռագրերը գրվել են Զմյուռ-

<sup>21</sup> Տես Գ. Զարբհանալյան, Հայկական մատենագիտություն, Վենետիկ, 1883, էջ 74:

<sup>22</sup> Տես Ե. Դուրյան, Պատմություն հայ մատենագրության ի վաղ ժամանակաց մինչեւ մեր օրերն, Կ. Պոլիս, 1885, էջ 92-93:

<sup>23</sup> Տես Ն. Պողարեան, Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց», հտ. Է., Երուսաղեմ, 1974, ձեռ. 2219, էջ 309. (այսուհետ՝ Եղմ. հտ. Է., ձեռ. ..., էջ ...):

<sup>24</sup> Տես «Յուցակ ձեռագրաց Արմաշի վանքին», կազմեց՝ Յ. Թօփեան, Վենետիկ, 1962:

նհրայում, բացառությամբ մեկի (ՄՄ ձեռ. 4030), որը գրվել է Սեւանում 1828-1829 թթ.: Այն հետեւյալ բովանդակութեամբ է՝ «Կոռնելիոս Ալափիտայ, Մեկնութիւն գրոցն Մովսիսի»: Հովհան Վանանդեցու մեզ հասած ամենավաղ թվակիր ձեռագիրը 1806 թ. է (ՄՄ ձեռ. 927<sup>25</sup>, «Գիրք որ կոչի Հոգեաց»<sup>26</sup>, ստացողն է Ստեփանոս Տփիսեցին), բայց ՄՄ թիվ 139 ձեռագրում<sup>27</sup> հիշատակվում է Վանանդեցու՝ ավելի վաղ շրջանի գործի մասին՝ «Տետրակ կոչեցեալ Տապար սիրոյ...», որը թվագրված է 1804 թ. հոկտեմբերի 27-ով եւ ներառված է 1806 թ. ժողովածուի մեջ:

Վանանդեցու թերեւս ամենաշատ տարածում գտած գործը «Կերակուր քահանայից»-ն է, որը սկսել է Ստեփանոս արքեպիսկոպոսի հորդորով, երբ 18 ու կես տարի վարժապետութիւն անելուց հետո Ձմյուռնիայի վերատեսուչ Փիլիպպոս արքեպիսկոպոսի պնդմամբ ձեռնադրվել է սարկավագ, ապա՝ քահանայի աստիճան ստացել: Վանանդեցին գրում է. «...հրամանաւ րեառն րեառն Սրեփանոսի առաքելապասկ արքեպս-ի Ջմիրոնոյ նոր շարարդեալ ըստ հայկարանութեան կարգի, յաւելմամբ ի նոյն եւ այլ եւս վկայութեանց եւ բացարրութեանց, ի ձեռն Միրզայեան րէր Յօհան Վանանդեցի վրժպ. քահանայի Ջմիրոնոյ Ս. Սրեփանոս եկեղեցոյն 1822: Ի 16 յուլիս»<sup>28</sup>: Հիշարակարանում նշված Սրեփանոս արքեպիսկոպոսը Ջմիրոնիայի նվիրակ

<sup>25</sup> Այս ձեռագրի հետագա հիշատակարանում կարդում ենք. «Չգիրքս Հոգեաց ընծայեցի ի վայելս տիրացու Գրիգոր Ամիրայեան Աշտարակեցոյ իմս հարազատի, ի վայելս իւր: Յամի Տեառն 1820, օգոստոս 1, ի Սուրբ Էջմիածին: Ստեփան եպիսկոպոս Ենօքեան»: Կնքադրոշմ՝ «Քրիստոսի ծ[առայ] Ստեփան Ենօքեան, 1807». տես ՄՅՀԶ, հտ. Գ., կազմեց՝ Օ. Եգանեան, Երեւան, 2007, էջ 1265: Նույն տեղեկությունն ենք կարդում նաեւ ՄՄ ձեռ. 1262-ի հետագայի հիշատակարանում, ինչն էլ վկայում է, որ վերջինս միանգամից մի քանի ձեռագիր է նվիրաբերել. տես ՄՅՀԶ, հտ. Դ., կազմեցին՝ Ա. Քեօշկերեան, Կ. Սուքիասեան, Յ. Քեօսէեան, Երեւան, 2008, էջ 772:

<sup>26</sup> ՄՄ ձեռ. 927-ում (տես ՄՅՀԶ, հտ. Գ., էջ 1265) եւ Եղմ. ձեռ. 584-ում «Գիրք որ կոչի Հոգեաց»-ի թարգմանության թվական է նշված 1671-ը. տես Ն. Պողոթեան, «Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց», հտ. Բ., Երուսաղէմ, 1967, էջ 695 (այսուհետ՝ Եղմ. հտ. Բ., ձեռ. ..., էջ ...), իսկ ՄՄ ձեռ. 924-ում թարգմանության թիվ է հիշատակվում 1668-ը (տես ՄՅՀԶ, հտ. Գ., էջ 251):

<sup>27</sup> ՄՄ ձեռ. 139-ժողովածոյ, 1806 թ.: Սրացող՝ Ստեփաննոս վրդ. Տփիսեցի: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 20,8x15,8: Գրութիւն՝ միասին: Գիր՝ նոտրգիր: Տող՝ 22: Կազմ՝ դրոշմագարդ բաց շազանակագոյն կաշի:

<sup>28</sup> Տես Ստ. Կանայեանց, «Յուցակ հայերէն ձեռագրների Թիֆլիզի Ներսիսեան հոգետոր դպրանոցի», Թիֆլիզ, 1893, ձեռ. 8, էջ 26: Նկատենք, որ Վանանդեցու «Կերակուր քահանայից»-ն ընթրինակած գրեթէ բոլոր գրիչները պահպանել են վերոնշյալ հիշատակարանը (տես Եղմ. ձեռ. 360, 2127, 3560 եւ այլ): Թիֆլիսի Ներսիսյան վարժարանի նշված ձեռագիրը հետագայում, 1937-1940 թթ. ընթացքում, 35 այլ ձեռագրերի հետ միասին տեղափոխվել է Երեւանի Մատենադարան եւ պահվում է 7935 համարի ներքո (տես Օ. Եգանյան, Մատենադարանի ձեռագրական հավաքածուները, Յուցակ Ձեռագրաց, հտ. Ա., Երեւան, 1965, էջ 155): Քանի որ ձեռագրի նկարագրությունը ցուցակում (հտ. Բ., էջ 639) համառոտ է, հաջորդիվ ձեռագրի նկարագրությունը ներկայացրել ենք՝ ըստ Ստ. Կանայեանց ցուցակի:

եւ առաջնորդ Սրբեփանոս Ենովքյան Թիֆլիզեցին է: Վանանդեցու գրչին պարկանող «Կերակուր քահանայից»-ի օրինակներից մեկը (Արմաշի ձեռագրացուցակ, ձեռ. 136)<sup>29</sup> բովանդակում է ոմն Սրբեփանոսին նվիրված մի ձոն: Կարծում ենք, որ Վանանդեցու գրած այդ ձոնը նվիրված է եղել վերոնշյալ Սրբեփանոս Ենովքեան Թիֆլիզեցուն: Վանանդեցին նշում է, որ «Կերակուր քահանայից»-ը նախապես լատիներենից թարգմանել էր Վարդան կրոնավորը, այնուհետև ինքը լրացրել, խմբագրել եւ վերաշարադրել է. «...քան ՚ի տկարություն մրացս հայելով՝ յանձն առի զրեպրակս զայս Կերակուր քահանայից անուանել ՚ի յարակ ոճ հայկական լեզուի յարմարագրել, զոր Վարդան ոմն արեղայ թարգմանեալ էր յառաջագոյն ՚ի լատին լեզուէ: Այլ զայս ինչ յայտնի խոստովանիմ, զի յայսմ սակասաքիրտն աշխատութեան ոչ միայն զշարադրութիւնս առաջին բանիցն փոփոխեցի, այլ եւ զբազում եւս նոր վկայութիւնս եւ բացատրութիւնս եւ իմաստ իսկ ՚ի նոյն յաւելի՝ մինչեւ մարթ լինիլ ասել նորոգ շարադրեալ, թէպէտ եւ հիմն եղեալ էր նա նախագոյն...»<sup>30</sup>: **Վանանդեցու «Կերակուր քահանայից»-ի խմբագրման եւ վերաշարադրման ժամանակ է հիշատակվում 1822 թվականը: Որպես կանոն, Վանանդեցին եւ հետագա բոլոր գրիչները, ովքեր պահպանել են գրչուժյան հիշատակարանը, իսկ դրանք շատ են, նաեւ խմբագրման ամսաթիվ են նշում: Հանդիպում են խմբագրման հետեւյալ ամսաթիվերը՝ հունիսի 2, հունիսի 18 եւ հուլիսի 16: Այն, որ «Կերակուր քահանայից»-ի հրատարակութեան համար ընտրվել է հունիսի 16-ի խմբագրութունը, հնարավորութուն է տալիս ենթադրելու, որ այն վերջնական, լավագույն խմբագրված տարբերակն է եղել**<sup>31</sup>:

**Վերոնշյալ գրքի տիտղոսաթերթի ամսաթվի հիշատակութեամբ հայտնի է մի ձեռագիր**<sup>32</sup> **եւս: Այն գրել է Մովսես Կիրակոսյանը (Կարնեցի) 1827 թ. Կարմիր վանքում**<sup>33</sup>: **Գրչի հիշատակարանից**<sup>34</sup> **բացի պահպանվել**

<sup>29</sup> Ձեռագիրը Արմաշ է տարվել 1836 թ., այդ մասին կարդում ենք ձեռագրի նկարագրությունում. «տեղեկություն՝ Ընծայեալ վանուցս 1836. Օգոստոս 18». տես «Արմաշի ձեռագրացուցակ», ձեռ. 136, էջ 271:

<sup>30</sup> Տես **Յ. Վանանդեցի**, Կերակուր քահանայից, Էջմիածին, 1841, էջ 3:

<sup>31</sup> Տես անդ:

<sup>32</sup> Տես **Ստ. Կանայեանց**, նշվ. աշխ., ձեռ. 8, էջ 26:

<sup>33</sup> Վանքը հայտնի էր Ս. Աստվածածին կամ Հնծուց վանք անունով, որը գտնվում էր Էրզրումից 16 կմ հյուսիս արեւելք, Հինձք գյուղի մոտ: Գմբեթը կարմիր քարով կառուցած լինելու համար կոչվել է Կարմիր վանք. տես ՀԱՀ, հտ. 5, Երեւան, 1979, էջ 323: Տես նաեւ ՀՀՇՏԲ, հտ. 3, Երեւան, 1991, էջ 56:

<sup>34</sup> «Եւ արդէն վերստին օրինակեցաւ ի նոյն բնագրէ եւս ձեռամբ Կարնեցի երբեմն մանկավարժ, երբեմն եւ գործակալ հրաշալի Կարմիր վանից եւ երբեմն (կամ եւ այժմ բոլորովին) թափառական եւ ստանդական լեալ, այրի (նորոգ) Մովսէս գրչիս Կիրակոսեան. Ի վայելս իմոյ անձին եւ յատուկ այնոցիկ, որք զճճարտութիւնն սիրեն: 1827. Դեկտ. 28. Ի Կարնոս



են նաեւ Հովհան Վանանդեցու 1822 եւ 1824 թթ. հիշատակարանները, որոնք էլ ամբողջական տեղեկություն են տալիս Վանանդեցու ընդօրինակած ձեռագրի մասին: 1824 թ. հիշատակարանից պարզ է դառնում, որ Մովսէս գրիչի համար բնօրինակ հանդիսացած ձեռագիրը Վանանդեցին ժամանակին ընդօրինակել է իր մտերիմ, Մշո Ս. Կարապետի վարդապետ Մկրտիչի համար: Վանանդեցին գրում է. «Եւ այժմ նորոգ օրինակեալ ի ձեռն նորին ինքեան րէր Յովհաննու Վանանդեցոյ: Ի բարեաւ վայելումն հոշակատր աթոռոյն Մշու սրբոյ Կարապետի արդիւնատր նուիրակի րեառն Մկրտչի քաջաքարոզ վարդապետի, ի յիշարակ հիմնատր մտերմութեան, որում Տէր րասցէ հասարար ամօք վայելել: -1824 յապր. 23: Ի դպրատանն Ձմիւննիոյ» (հղում րայ): Իսկ, ահա, Վանանդեցու 1822 թ. հիշատակարանում, ինչպէս նշել ենք վերեւում Ստեփանոս արքեպիսկոպոսի հորդորմամբ գրված ձեռագրում, հանդիպում ենք հուլիսի 16 ամսաթիվը:

Հովհան Վանանդեցու այս գործը ժամանակին մեծ պահանջ է ունեցել, անգամ ինքն ընդօրինակել է այն մի քանի անգամ (ՄՄ ձեռ. 8634, Եղմ. ձեռ. 221, Արմաշի ձեռ. 136 եւ Թիֆլիսի ձեռագրացուցակ ձեռ. 8 (ՄՄ ձեռ. 7935): Ուսումնասիրության ընթացքում նկատեցինք հետաքրքիր մի իրողութիւն. Վանանդեցու գրչին պատկանող «Կերակուր Քահանայից»-ի 4 օրինակների հիշատակարաններում էլ գրիչը ստեղծման ժամանակ է նշում 1822 թ., ընդ որում՝ 2-ի դեպքում (Եղմ. ձեռ. 221, Արմաշ ձեռ. 136<sup>35</sup>) համընկնում է ոչ միայն ձեռագրերի գրման թվականը, այլեւ ամսաթիվը՝ հունիսի 18: Չնայած վերջիններիս դեպքում պահպանվել են միայն ձեռագրերի մասին տեղեկութիւնները, սակայն համեմատական քննութիւնը ցույց է տալիս, որ տարբեր են վերոնշյալ ձեռագրերի ո՛չ միայն չափերը, այլեւ էջաքանակները: Հետեւապես բացառում ենք այն հանգամանքը, որ սրանք կարող են միեւնոյն ձեռագիրը լինել:

Առհասարակ, «Կերակուր քահանայից»-ը կարելի է համարել Վանանդեցու ամենաշատ ընդօրինակված աշխատութիւնը: Այն ընդօրինակվել է թե՛ իր ժամանակակից եւ թե՛ հետագա գրիչների կողմից: Ընդօրինակութիւնների մեծ մասը գտնվում է Երուսաղեմի հավաքածուում<sup>36</sup>: Ամենաուշ ընդօրինակութիւնը կատարվել է 1856-1857 թթ.<sup>37</sup>:

մերձ սուրբ Աստուածածնի հրաշալի Կարմիր վանք. տե՛ս Ստ. Կանայեանց, նշվ. աշխ. ձեռ. 8, էջ 26:

<sup>35</sup> Սա Վանանդեցու գրչին պատկանող միակ, ինչ շղագրով գրած ձեռագիրն է:

<sup>36</sup> Եղմ. ձեռ. 221, 360, 2127, 2256, 3506:

<sup>37</sup> Եղմ. ձեռ. 2076 - 1856-1857 թթ.: Գրիչ եւ սրացող՝ Աստուածատուր սրկ. Տէր-Յովհաննեանեան: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 20x14x4: Գրութիւն՝ միասին: Գիր՝ շղագիր: Տող՝ 18:

«Կերակուր քահանայից»-ի ընդօրինակումների շարքում հետաքրքրություն է ներկայացնում Երուսաղեմի Ս. Հակոբյանց վանքում պահվող թիվ 360 ձեռագրի հետագայի հիշատակարանը: Ձեռագիրը գրվել է Զմյուռնիայում եւ թվակիր է՝ 1833 թ., հուլիս 8: Գրիչ Դավիթ վարդապետ [Կարնեցի]-ն հիշատակարանում նշում է, որ ձեռագիրն ընդօրինակում է հուլիսի 4-ը ընդունված, որպեսզի տպագրության ժամանակ բնօրինակը փնտրելու կարիք չլինի. «...իսկական ձեռագրոյն վերոյիշեալ ր. Յովհանն շնորհապանս ընտրի քահանայի օրինակեմ ձեռամբ իմով ամենայն զգուշութեամբ, որպէսզի ի ժամանակին անսխալ րպեսցի ի Ս. Աթոռն՝ առանց որոնելոյ զրուն իսկ ձեռագիր նորին Յովհաննու քահանայի սարուածաշօշափ մատանցն արքութեան»<sup>38</sup>: Այս հիշատակությունը փաստում է այն հանգամանքը, որ Վանանդեցու աշխատությունը ժամանակին մեծ ճանաչում եւ պահանջարկ է վայելել եւ այն դեռեւս 1833 թ. տպագրելու մտայնություն է եղել:

«Կերակուր քահանայից» աշխատությունից բացի, Վանանդեցին հաճախ ընդօրինակել է նաեւ իր՝ «Կոռնելիոս Ալափիտեայ Մեկնութիւն գրոցն Մովսիսի» գործը: Այս գործի՝ Վանանդեցու գրչին պատկանող վաղագույն օրինակն ունի 1807 թվականը (ՄՄ ձեռ. 8809), երկրորդ ընդօրինակությունն արվել է 1817 թ., որի ստացողն է Հակոբ Միրզայանը (ՄՄ ձեռ. 4605), իսկ 3-րդ՝ վերջին ընդօրինակությունը, որի գրչության վայրը Սեւանն է, նրա ամենաուշ թվագրված գործերից է՝ 1828-1829 թթ., եւ թերեւս ամենակարեւորը (ՄՄ ձեռ. 4030): Սա այն միակ ձեռագիրն է, որը վկայում է Վանանդեցու՝ Գեղամա աշխարհում լինելու, այնտեղ ձեռագիր ընդօրինակելու մասին: Ձեռագրի ստացողը Անտոն արքայա թիֆլիսեցին է: Ձեռագրի հիշատակարանում Հովհանն Վանանդեցին գրում է. «Եւ նորոգ ընդօրինակեալ ի Յօհաննու Միրզոյեան Վանանդեցոյ... յամի Տեառն 1828 եւ ի թուին Հայոց ՌՄՀԷ. (1828), ի նոյեմբերի 28 սկսեալ յերջանիկ կղզին Գեղամայ»<sup>39</sup>: Յավոք, մեզ չհաջողվեց Գեղամա աշխարհում Վանանդեցու գործունեության մասին որեւէ այլ տեղեկություն գտնել:

Ինչպես վերելում նշեցինք, Վանանդեցու գործերն ընդօրինակվել են նաեւ այլ գրիչների կողմից: Որոշ գործեր պահպանվել են հենց նրանց ընդօրինակությունների շնորհիվ: Օրինակ՝ «Ճարտասանութիւն» աշխատությունը, որը Վանանդեցին գրաբարից թարգմանել է աշխարհա-

Կազմ կաշեկազմ խաւաքարտեայ ոսկեդրուագ: Կնիք՝ հակթածե, կանաչ, «Աստուածատուր Վարդապետ, 1857»:

<sup>38</sup> Տէս Եղմ., հտ. Բ., ձեռ. 360, էջ 261:

<sup>39</sup> Տէս Ա. Ղազարոսյան, Սեւանի Անապատը ԺԷ.-ԺԹ.. դարերում, «Էջմիածին», Ժ., 1997, էջ 131:

բար, մեզ է հասել ոչ թե հեղինակի ինքնագրով, այլ հետագա ընդօրինակումով: Պահպանվել է աշխատության 4 ընդօրինակումներ, որոնք գտնվում են Երուսաղեմի հավաքածուում (ձձ. 2924, 3605, 3666, 3698): Իրանցից մեկի՝ ձեռ. 3605-ի գրիչը Երուսաղեմի միաբան Մովսես Թուր-լույան Այնթափցին է, ով ձեռագիրն ընդօրինակել է 1902 թ. եւ, ըստ հիշատակագրության, 1904 թ. նոյեմբերի 30-ին այն նվիրել է Երուսաղեմի ժառանգավորաց դպրոցի թանգարանին<sup>40</sup>: Մյուսը՝ ձեռ. 2924-ը, կարելի է համարել այս 4 ընդօրինակումներից լավագույնը: Ձեռագրի գրիչը եւ ստացողը Երուսաղեմի բնիկ միաբան Սարգիս սրկ. Գեորգյան Պրուսացին է: Ձեռագիրը գրվել է 1863 թ. եւ ունի 1910 թ. նվիրաբերության հիշատակարան. «Այլ նուիրեմ ձեռագիր Ճարտասանութիւնս Սրբոց Յակոբեանց վանուց ձեռագրաց թանգարանի, Յովհաննէս վրդայ. Գ. Մեծիփեկեան Պրուսացի, 1910, Մարտ 17 Երուսաղէմ»<sup>41</sup>: Մյուս երկուսի (ձձ. 3666, 3698) գրիչն ու ժամանակն անհայտ են, ընդ որում՝ 3698-ը բավականին թերի է:

Վանանդեցու գործերից եւս մեկը՝ «Փէնտի Աղղար», որը «... ՚ի հայս տաղաչափեաց ըստ բնագրին՝ պարզաբանութեամբ... զՊարսկերէնս եւ զթարգմանութիւնս հայացի գրովք ՚ի մի գիրս բովանդակեալ, եւ իւրաքանչիւր տանցն զնշանակութիւնս հանդէպ բնագրին եղեալ...»<sup>42</sup>, նույնպէս մեզ է հասել ընդօրինակման շնորհիվ: Այս գործը բարոյախրատական բնույթի է: Այն եւս պահպանվում է Երուսաղեմի հավաքածուում (ձեռ. 2877<sup>43</sup>): Ձեռագրի գրիչն ու ստացողը Կիրակոս եպս. Երուսաղեմացին է: Նա նույն՝ 1837 թ. ընդօրինակել է նաեւ Վանանդեցու «Տեսարան Հանդիսիցն Հայկայ, Արամայ եւ Արայի» աշխատությունը (Եղմ. ձեռ. 763<sup>44</sup>):

Ինչպէս գիտենք, ձեռագրերի ստեղծման գործում կարեւոր դերակատարություն ունի պատվիրատու-ստացողը: Վանանդեցու գրիչն պատկանող ձեռագրերը արժեւորվում են նաեւ իրենց ստացողներով: Նրա

<sup>40</sup> Տե՛ս Ա. Պողարեան, «Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց», հ. ԺԱ., Երուսաղէմ, 1991, էջ 26 (այսուհետ՝ Եղմ. հտ. ԺԱ., ձեռ. ..., էջ ...):

<sup>41</sup> Տե՛ս Ա. Պողարեան, «Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց», հտ. Թ., Երուսաղէմ, 1979, էջ 128 (այսուհետ՝ Եղմ. հտ. Թ., ձեռ. ..., էջ ...):

<sup>42</sup> Տե՛ս Յ. Վանանդեցի, Ոսկի Դար Հայաստանի, էջ 12:

<sup>43</sup> Եղմ. ձեռ. 2877-Տեսչութիւն Հովուական (Ա), փէնտի Աղղար (Բ)-թարգմ. Յովհ. Քահանայ Միրզայեան, 1837 թ.: Տեղ՝ Կ. Պոլիս: Գրիչ եւ սրագող՝ Կիրակոս եպիսկոպոս Երուսաղէմացի: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 26x20x2,5: Գրութիւն՝ միասին: Գիր՝ շղագիր: Տող՝ 28: Կազմ՝ կաշեկազմ խաւաքարտեայ ոսկեդրուագ:

<sup>44</sup> Եղմ. ձեռ. 763-Տեսարան հանդիսից (Յովհ. Քին. Միրզայեան), 1837 թ.: Տեղ՝ Կոստանդնուպոլիս: Գրիչ՝ Կիրակոս եպիսկոպոս Երուսաղէմացի: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 21x15x2: Գրութիւն՝ միասին: Գիր՝ նօտր շղագիր: Տող՝ 24: Կազմ՝ կաշեկազմ խաւաքարտեայ ոսկեգօծ:

գրած եւ ընդօրինակած ձեռագրերի ստացողներ են եղել իր ժամանակի նշանավոր դեմքերը: ՄՄ 2718 ձեռագրի<sup>45</sup> ստացողն է Փիլիպոս արքեպիսկոպոսը, որը, ինչպես վերելում նշել ենք, Զմյուռնիայի նվիրակն ու առաջնորդն էր (1816-1821 թթ.)<sup>46</sup>:

Երուսաղեմի Հ<sup>ր</sup> 102 ձեռագրի<sup>47</sup> ստացողն է Կիրակոս արք. Երուսաղեմացին (1783-1850 թթ.), ով հայտնի է նաև Սաղիմացի Կիրակոս Մնացականյան անվամբ: Ինչպես արդեն նշել ենք, նա նաև Վանանդեցու 2 ձեռագրերի ընդօրինակողն է (Եղմ. ձձ. 763, 2877): Կիրակոս Երուսաղեմացու հայրը Մնացական Զուղայեցին էր, իսկ եղբայրը՝ Գեւորգ վարդապետը: Կիրակոս Երուսաղեմացին Ս. Հակոբի վանքի միաբան էր: Եպիսկոպոս է ձեռնադրվել 1815 թ.: Նա 1846-1850 թթ. եղել է Երուսաղեմի պատրիարք<sup>48</sup>:

Նշանավոր ստացողներից էր Գրիգոր Կոստանդյանը<sup>49</sup>: Նա Զմյուռնիայի հայ գաղթօջախի լուսավորչալ դեմքերից էր, Վանանդեցու աշակերտը: Նրա կրինն էր Հռիփսիմե Կոստանդյանը, որի ջանքերով վերականգնվել է Զմյուռնիայի 1896 թ. այրված օրիորդաց վարժարանը՝ նրա պատվին վերանվանվելով Հռիփսիմյան<sup>50</sup>: Նրանց որդին էր Զմյուռնիայում հայտնի հասարակական գործիչ, հրապարակախոս Գալուստ Կոստանդյանը:

Վանանդեցու ձեռագրերի ստացողներից էր Ստեփանոս Տփխիսեցին<sup>51</sup>,

<sup>45</sup> ՄՄ ձեռ. 2718-Պետրոս Բերթումեան, Մատենագրութիւնք, 1817 թ., 1820 թ.: Տեղ՝ Զմիւռնիա: Գրիչ՝ Յովի. Միրզայեան Վանանդեցի: Սրացող՝ Փիլիպպոս արքեպիսկոպոս: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 29,7x19,5: Գրութիւն՝ երկսիւն: Գիր՝ նոտրգիր: Տող՝ 36-37: Կազմ կաշեկազմ ստուարաթուղթ:

<sup>46</sup> Տե՛ս Ա. Խառատյան, Զմյուռնիայի տերունի թեմի առաջնորդները, ՊԲՀ, թ. 2, 2016, էջ 14-31:

<sup>47</sup> Եղմ ձեռ. 102 (Ա) - Յակոբ Մարկանտոնիոս, Պարտեզ Հովուաց, 1820 թ.: Տեղ՝ Զմիւռնիա: Գրիչ՝ Յովիան քահանայ Միրզայեան: Ստացող՝ Կիրակոս արքեպիսկոպոս Երուսաղեմացի: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 32x21x3: Գրութիւն՝ երկսիւն: Գիր՝ նոտր շղագիր: Տող՝ 42: Կազմ կաշեկազմ խաւաքարտեայ, քայքայուած: Կնիք՝ «Ք. Ծ. Կիրակոս եպիսկոպոս, 1817»:

<sup>48</sup> Տե՛ս Մկրտիչ Աղաճունի, Միաբանք եւ այցելութիւն Հայ Երուսաղեմի, Երուսաղեմ, 1929, էջ 206-207:

<sup>49</sup> ՄՄ ձեռ. 3312 - Տեսարան Հանդիսիցն Հայկայ, Արամայ Եւ Արայի, Յովիաննէս Վանանդեցի, 1829 թ.: Տեղ՝ Զմիւռնիա: Գրիչ՝ հեղինակը: Սրացող՝ Գրիգոր Կոստանդեան: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 20,44x15: Գրութիւն՝ միասիւն: Գիր՝ նոտրգիր: Տող՝ 28: Կազմ ստուարաթուղթ:

<sup>50</sup> Տե՛ս ՀԱՀ, հտ. 5, Երեւան, 1979, էջ 615:

<sup>51</sup> Ստեփանոս Տփխիսեցին Զմյուռնիայում որպես ստացող հիշատակվում է դեռևս 1802 թ-ից: Տե՛ս ՄՅՀՁ, հտ. Թ., խմբագրությամբ՝ Գ. Տե ր-Վարդանյանի, Երեւան, 2017 թ., ձեռ. 2758, էջ 391:

նույն ինքը՝ Ստեփանոս Ենովբյան Թիֆլիզեցին<sup>52</sup>: Ստեփանոս եպիսկոպոս Թիֆլիզեցին էջմիածնի միաբան էր: Նա 1812 թ. մի ձեռագրում (ՄՄ ձեռ. 163, գրիչ՝ Միրզայան Վանանդեցի) հիշատակվում է Զմյուռնիայի նվիրակ Մարտիրոս արքեպիսկոպոսի (1797-1816 թթ.) փոխանորդ: 1816 թ. եղել է էջմիածնի վարժարանի տեսուչ: 1819 թ. փետրվարին նշանակվել է «տոմարագիր վասն ամենայն ելից եւ մտից Սրբոյ Աթոռոյ»<sup>53</sup>, եղել է Շիրակի թեմի առաջնորդ, 1821-1825 թթ. Զմյուռնիայի նվիրակ, 1827 թ. դեկտեմբերի վերջին մեկնել է Թավրիզ՝ պարսկահայերի գաղթը հորդորելու համար: Ստեփանոս Ենովբյան Թիֆլիզեցին ստացողն է Վանանդեցու երեք ձեռագրերի՝ ՄՄ ձեռ. 139 (Ժողովածու, 1806 թ.), ձեռ. 163 (Մարտինոս Պէքանեան, Անալոճիա, 1812 թ., Զմիւռնիա), ձեռ. 1938 (Ժողովածոյ, 1816 թ., Զմիւռնիա)<sup>54</sup>:

Վանանդեցու մեզ հասած ամենաուշ ձեռագիրը թեև գրվել է 1829 թվականին, սակայն նա աշխատել եւ ստեղծագործել է մինչեւ իր կյանքի վերջը. «...տակաւին մինչեւ ՚ի վերջին ամս կենաց իւրոց զպաշտօն իւր քահանայական եւ վարժապետական անձանձիր կատարէր, միայն ՚ի սրբագործութենէն հրաժարեալ յաղագս տկարութեան...»<sup>55</sup>: Շուրջ տասը տարի տառապելով սուր հոգացավով՝ անասելի տանջանքներից հետո նա 1840 թ. փետրվարի 3-ին 68 տարեկան հասակում կնքում է իր մահկանացուն:

Ամփոփելով այս անվանի վարժապետի, գրչի, հոգեւորականի գործունեությունը ներկայացումը՝ արձանագրենք, որ Հովհաննես Միրզայան Վանանդեցին, շուրջ երեսուն տարի անմնացորդ նվիրումով ծառայելով զմյուռնիահայուլթյանը, դարձել է համայնքի մշակութային կյանքի

<sup>52</sup> Չնայած տարբեր աղբյուրների ցանկերում Ստեփանոս Տփիսիսեցին եւ Ստեփանոս Ենովբյան Թիֆլիզեցին համարվել են երկու տարբեր անձինք, այնուամենայնիվ, ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ խոսքը միեւնոյն մարդու մասին է: Համանուն կարծիքի է նաեւ մեր գործընկեր Արսեն Հարությունյանը. տես Ա. Հարությունյան, Վաստակաշատ հոգեւորականը. Ստեփանոս արքեպիսկոպոս Ենօբեան, «Բազմավէպ», թ. 3-4, 2014, էջ 140-160:

<sup>53</sup> Տես Վ. Գալամդարյան, Էջեր Սուրբ Էջմիածնի տպարանի պատմությունից, «Էջմիածին», 1958, Թ., էջ 35:

<sup>54</sup> Տես ՄՅՀԶ, հտ. Զ., խմբագրությամբ՝ Գ. Տեր-Վարդանյանի, Երեւան, 2012 թ., էջ: Յուցակում, ըստ ձեռագրի հիշատակարանի, հարցականով գրիչ է նշված ստացող Ստեփանոս Տփիսիսեցին (թ. 2ա). «...եւ ապա ընդօրինակեալ ի Զմիւռնիա քաղաքի, ի խնդրոյ Ստեփանոս շնորհագարդ վարդապետի Տփիսիսեցոյ՝ բնիկ միաբանի Սրբոյ Աթոռոյն Էջմիածնի, ընդ Յովհաննոս Միրզայեան Վանանդեցոյ յամին 1816, յԱպրիլի ԻԸ. (28)»: Այնինչ, մեր ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ այս ընդօրինակության գրիչը Վանանդեցին է՝ «ընդօրինակեալ... ընդ Յովհաննոս Միրզայեան Վանանդեցոյ»:

<sup>55</sup> Տես Յ. Վանանդեցի, Ոսկի Դար Հայաստանի, էջ 14:

եւ պատմութեան անբաժանելի մասը: Գրչի եւ ընդօրինակողի առաքելութիւնը Վանանդեցին կատարել է ամենայն բարեխղճութեամբ՝ նպաստելով հայ հոգեւոր գրականութեան տարածմանը, գրչութեան արվեստի հարստացմանն ու շարունակական զարգացմանը: Նա գրաբարալեզու աշխատութիւնները թարգմանել է աշխարհաբարի, կատարել է բնագրային համեմատութիւններ, քննել, վերաշարադրել ու մեկնել է դրանք՝ հասանելի դարձնելով ընթերցողներին ավելի լայն շրջանակներին:

Որպէս ավարտ՝ կցում ենք վաստակաշատ գործչի դամբարանի վրայի մակագրութիւնը.

Հեղինակի ոսկեդարու  
 Զքոյդ երգել ո՛ր ննջեադ  
 Տուր զքո գրիչ ի նուազ  
 Մատիցէ որ անկարողն է  
 զըստ արժանւոյն ձօնել յարգ:  
 Ոչ եւ ընդ այս տարակոյս ինչ  
 Եւ ոչ մտաց երաշխէպ  
 զի որ արդիւնք են քո ընտիր  
 լիցին ստոյգ բանավէպ:  
 Պերճ այդ արձան ընդ քոց շնորհաց  
 Մեծ տէր Յովհան Միրզաեան  
 աւագերէց եւ վարժապետ  
 նշոյլ ազգիս Արամեան:  
 Թէ քո անուն յաւելուն փառս  
 սակայն եւ այնք անցաւոր  
 զի քեզ յերկինս պատրաստեալ կան  
 քոց վաստակոց տրիտուր.  
 ծնեալ յամի տեառն 1772  
 վախճանեալ յՅն Փետրվ[ա]ր  
 1840<sup>56</sup>:

<sup>56</sup> Տե՛ս Հ. Քոսեան, Հայք ի Զմիւռնիա եւ ի շրջակայս, Զմիւռնիա եւ Հայք, հտ. Ա., Վիեննա, 1899, էջ 100:

**Ընդհանուր ցանկ  
Հովհան Վանանդեցի Միրզայանի գրած եւ ընդօրինակած ձեռագրերի**

Հավաքածու	Ձեռագրի համար	Տարեթիվ	Գրչության վայր	Ստացող	Բովանդակություն
ՄՄ	6023	ԺԹ. դար (1804-ից հետո)	Զմիռնիա(°)		Յովհաննէս Միրզայեան Վանանդեցի, Մատենագրութիւնք
ՄՄ	927	ՌՄԾԵ. -1806թ.	Զմիռնիա	Ստեփան Եպիսկոպոս Ենօքեան(°)	Ժողովածոյ
ՄՄ	8809	1807 թ.	Զմիռնիա		Կուռնելիոս Ալափիտեայ, Մեկնութիւն Գրոցն Մովսիսի
ՄՄ	163	ՌՄԿԱ. -1812 թ.	Զմիռնիա	Ստեփանոս Տիխիսեցի	Մարտիրոս Պէքասնեան, Անալոճիա
ՄՄ	176	ՌԾԿԲ. -1813 թ.	Զմիռնիա		Ժողովածոյ
ՄՄ	5010	1814 թ.	Զմիռնիա		Աղեքսանդր Գալամաթօ, Անտառ Նորագոյն Ստածմանց
ՄՄ	1938	ՌՄԿԵ. -1816 թ.	Զմիռնիա	Ստեփանոս. վրդ. Տիխիսեցի	Ժողովածոյ
ՄՄ	5763	1816 թ.	Զմիռնիա		Յովհաննէս Միրզայեան Վանանդեցի, Ներբողեանք
Վիեննա Տաշեան Յուցակ	1115	1816 թ.(°)	Զմիռնիա(°)	Հ. Միրզայեան Վանանդեցի	Առաջնորդ Նամակագրութեան, Յովհան Միրզայեան Վանանդեցի
ՄՄ	4605	1817 թ.	Զմիռնիա	Յակոբ Միրզայեան	Կուռնելիոս Ալափիտեայ, Մեկնութիւն Գրոցն Մովսիսի
ՄՄ	2718	1817 թ., 1820թ.	Զմիռնիա	Փիլիպպոս արք.	Պետրոս Բերթումեան, Մատենագրութիւն
Եղմ.	102 (Ա)	1820 թ.	Զմիռնիա	Կիրակոս արք. Երուսաղեմցի	Յակոբ Մարկանտոնիոս, Պարտեզ Հովուաց
ՄՄ	8634	1822 թ.	Զմիռնիա		Յովհան Պօնայի Կարդինալ, Կերակուր Քահանայից
Եղմ.	221	1822 թ.	Զմիռնիա		Կերակուր Քահանայից, թրգմ. Վարդան արեղայ
Արմաշ	136	1822 թ.		Հ. Միրզայեան Վանանդեցի	Կերակուր Քահանայից

Ղալաթիո Ազգային Մատենադարան	35	1825 թ.	Զմիռնիա		Պարտեզ Հովուաց
ՄՄ	4030	1828-1829 թթ.	Սեան	Անտոն արեղայ Թիֆլիսեցին	Կուռնելիոս Ալափիտեայ, Մեկնութիւն Գրոցն Մովսիսի
ՄՄ	3312	1829 թ.	Զմիռնիա	Գրիգոր Կոստանդեան	Յովհաննէս Վանանդեցի, Տեսարան Հանդիսիցն Հայկայ, Արամայ եւ Արալի
Վիեննա Տաշեան ցուցակ	436	ԺԹ. դ.			Հատակոտորք

**Ընդհանուր ցանկ  
Հովհան Վանանդեցու ձեռագրերից արված ընդօրինակությունների**

Հավաքածու	Ձեռագիր	Ժամանակ	Տեղ	Գրիչ	Ստացող	Բովանդակություն
ՄՄ	5373	1805 թ., 1823 թ.	Լիմ	Յակոբ Բաղիշեցի (Ա), Յակոբ Թօփուզեան (Բ)		Ժողովածու
ՄՄ	139	1806 թ.			Ստեփաննոս Տիֆլիսեցի	Ժողովածու
ՄՄ	8826	ԺԹ. դ. (1807-ից հետո)				Ժողովածու
ՄՄ	175	1818-1819 թթ.	Զմիռնիա	Կարապետ Եղիազարեան Սարգսեան Վաղարշապատեցի		Ժողովածու
ՄՄ	8902	1825 թ., 1840 թ.	Օրթագիւղ (Ա), Խում Խաբու (Բ)	Գրիգոր Փէշտումալճեան	գրիչը	Ժողովածու
Եղմ.	3560	1826 թ.	Եգիպտոս	Հայրապետ սրկ. Տէր-Գրիգորեան Գաղատացի (2-րդ մասի)	գրիչը	Ժողովածու (2-րդ մասը Կերակուր Քահանայից)
Եղմ.	1850	1827 թ.	Երուսաղէմ	Թագուհի մայրապետ Գէորգեան, Գաղատացի	գրիչը	
Թիֆլիսի ձեռագրացուցակ	8	1828 թ.	Կարմիր վանք	Մովսէս Կիրակոսեան		



ՄՄ	2641	ՌՄՁԱ-1832	Կոստանդնուպոլիս	Գրիգոր Կարնեցի Շաքածեան	գրիչը	Հովհան Միրզայեան Վանանդեցի, Տեսարան Հանդիսիցն Հայկայ, Արամայ եւ Արայի
Եղմ.	360	1833 թ.	Զմիտին	Ղավիթ վրդ. [Կարնեցի]		Կերակուր Քահանայից
ՄՄ	9261	1833, 1834 թթ.	Մոսկվա, Պետերբուրգ			Ժողովածու
Եղմ.	763	1837 թ.	Կոստանդնուպոլիս	Կիրակոս եպս. Երուսաղէմացի		Տեսարան Հանդիսից (Հովհ. քին. Միրզայեան)
ՄՄ	9619	ԺԹ. դ.				Երգարան
Եղմ.	2877	1837 թ.	Կ. Պոլիս	Կիրակոս եպս. Երուսաղէմացի	գրիչը	Տեսչութիւն Հովուական (Ա), Փէնտի Աղղար (Բ)
Եղմ.	2127	1855 թ.	Երուսաղէմ	Աստուածատուր սրկ. Խարբերոցի		Կերակուր Քահանայից
Եղմ.	2076	1856-1857 թթ.	Երուսաղէմ	Աստուածատուր սրկ. Տէր Յովհաննէսեան	գրիչը	Ժողովածու
Եղմ.	2924	1863 թ.	Երուսաղէմ	Սարգիս սրկ. Գէորգեան, Պրուսացի	գրիչը	Ճարտասանութիւն
ՄՄ	9770	1881-1882 թթ.	Գանձակ	Մկրտիչ Մահտեսի- Աղաճանեան- Իսահակեան	գրիչը	Ժողովածու
Եղմ.	2256					Կերակուր Քահանայից
Եղմ.	3605	1902 թ.	Երուսաղէմ	Մովսէս Թութլուեան, Այնթապցի		
Եղմ.	3666					Ճարտասանութիւն
Եղմ.	3698					Ճարտասանութիւն
Արմաշ	168	ԺԹ. դ.	Պրուսա եւ այլն			Ժողովածու

## РЕЗЮМЕ

*Мирзаян Ованес Ванандеци является одним из видных представителей армянской интеллигенции Смирны. Он родился в 1772 году. Начальное образование получил в пустыни Ктуц, а в 20 лет отправился в Константинополь и продолжил обучение в училище «Майр дпраноц».*

*В годы его учебы школьным куратором был Шнорк Мкртич Миричанян, по поручению которого 26 апреля 1798 года Ованес Ванандеци отправляется в Смирну и становится первым учителем в месроповской гимназии, занимая там также должность инспектора. Здесь после восемнадцати с половиной лет преподавания он рукополагается в диаконы, а затем – во священники.*

*В Смирне Ованес Ванандеци начинает свою педагогическую и творческую деятельность. Он пишет пространные речи, эпосы, романы («Знаменитые дела Айка, Арама и Ара», «Золотой век Армении», «Солнечная Армения» и другие).*

*Ованес Ванандеци был также прилежным писцом. Еще в молодости он получал заказы и переписывал рукописи, богословские, филологические, философские и прочие труды, большая часть из которых хранится в Матенадаране. Рукописи, принадлежащие Ованесу Ванандеци, не раз переписывались не только им, но и его современниками и их преемниками.*

*Нами предоставлен общий список созданных Ованесом Ванандеци рукописей, а так же список рукописей, послуживших исходными образцами для переписчиков последующих времен.*

## SUMMARY

*Hovhannes Mirzayan Vanandetsi was one of Smyrna's most famous intellectuals. He was born in 1772 in Van. He received his primary education in Ktuts Monastery, then, at the age of twenty, he moved to Constantinople and continued his education at "Mayr Dpraturun" college. During his school years the supervisor was Shenorhk Mekertich Mirijanian, who delegated him to Smyrna on April 26, 1798. There he became the first teacher and supervisor of Mesropian School, where he taught for more than eighteen years. Later, he was ordained deacon and then - priest.*

*In Smyrna, H. Vanandetsi undertook pedagogical and creative activities. He wrote voluminous allocutions, heroic poems and ballads ("Scenes of Hayk's, Aram's and Ara's Heroic Deeds", "Armenia's Golden Age", "To Sunlit Armenia", etc.). Vanandetsi was also a diligent scribe. Even as a young man, he mastered the art of manuscript writing and received orders to copy manuscripts. The codices written and copied by Vanandetsi, most of which are now kept in Yerevan Matenadaran (manuscript library), cover a wide range of fields, including religion, philology, philosophy etc. H. Vanandetsi's manuscripts were also copied by his contemporaries, as well as by later scribes.*

*In this article we have provided the general list of manuscripts written and copied by H. Vanandetsi, as well as of his manuscripts copied by other scribes.*



Հովսեփ Արղուժյանի՝ կյանքի ու գործունեությունից ուսումնասիրումն ու քննությունը կարեւոր է ոչ միայն բացահայտելու թեմակալ առաջնորդի հսկայական ներդրումը Ռուսաստանի Հայ բնակչության կյանքի տարբեր ոլորտներում, այլեւ նորովի լուսաբանելու նրա դերը հայ-ռուսական բազմաբնույթ՝ քաղաքական, տնտեսական ու մշակութային հարաբերությունների զարգացման տեսանկյունից:

Չնայած որ Աստրախանի Հայ գաղթօջախում գործում էին ինքնակառավարման համակարգեր, եկեղեցին շարունակում էր հանդիսանալ միակ համաժողովրդական կառույցը, որը պահպանում էր ոչ միայն ռուսահայ հասարակության միասնությունը, այլեւ նրա կապը Հայաստանի հետ: Այս տեսանկյունից, պետականության բացակայության պայմաններում, Հայ Առաքելական Եկեղեցին, ինչպես Հայաստանում, այնպես էլ գաղթավայրերում, ստանձնել էր քաղաքական գործառույթներ: Դառնալով դրանց կրողն ու կյանքի կոչողը՝ Հայաստանի ազատագրության բաղձանքով տոգորված, Արղուժյանը հանդես եկավ Ռուսաստանի օգնությամբ թուրք-պարսկական լծից Հայաստանի ազատագրության դիրքերից՝ հանդիսանալով նախորդ ժամանակաշրջանի Հայ ազատագրական պայքարի մարտիկների (Իսրայել Օրի, Հովսեփ Էմին եւ այլք) գործի շարունակողը:

Մյուս կողմից՝ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Սիմեոն Երեւանցու (1763-1780) ջանքերով Հ. Արղուժյանի նշանակումը Ռուսաստանի թեմակալ առաջնորդի պաշտոնում ուներ հոգեւոր ու քաղաքական լուրջ դերապատճառներ. Արղուժյանը պետք է հանդիսանար կաթողիկոսի՝ Հայոց Եկեղեցու միասնականությանն ուղղված գործունեության շարունակողն ու քաղաքական հայեցակարգի կրողը:

1780-ական թթ. սկզբներին Պետերբուրգում ռուս քաղաքական եւ հոգեւոր գործիչների հետ վարած բանակցությունների ընթացքում արքեպիսկոպոսն անդրադառնում էր Հայաստանի քաղաքական իրավիճակին, Արցախի մելիքների պայքարին, հայկական պետականությունը վերականգնելու եւ Երեւանը մայրաքաղաք դարձնելու հարցերին<sup>2</sup>: Հ.

Արղուժյանի նամակագրությունը Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Ղուկաս Կարնեցու հետ (ԺԸ. դ. վերջ), ՊԲՀ, 2017, թ. 1, **Ա. Ամիրджанян**, Деятельность Астраханской армянской епархии в России в качестве представителя армянской апостольской церкви (конец XVIII в.). – В кн.: Армяне в истории и культуре России XVIII – XX вв., Москва, 2016:

<sup>2</sup> **Վ. Զարդարեան**, Յիշատակարան, հտ. Ա., Պոլիս, 1910, էջ 52. **Գ. Աղանեսնց**, Դիւան հայոց պատմութեան, գիրք Թ., Թիֆլիս, 1911, էջ 17-18, 23, 24-25. “Армяно-русское отношения в XVIII веке” (այսուհետեւ՝ “Армяно-русское отношения”), сборник документов под. ред. акад. **М. Нерсисяна**, т. IV, Ереван, 1990, док. 90, с. 152-153. **А. Тер-Саркисянц**, Армяне Нагорного Карабаха, Москва, 2015, с. 147-150:

Արդուլթյանի քաղաքական գաղափարախոսուլթյան հիմնական ուղղուլթյուններն իրենց արտացոլումը գտան ինչպես ուուս քաղաքական գործիչներին ներկայացրած զեկուլցյների, ծրագրերի, գրավոր հիշատակագրերի, դաշնագրերի նախագծերի ու գործնական առաջարկների, այնպես էլ քաղաքական գործունեուլթյան մեջ: Նրա հարցադրումների հիմնավորման առանցքն այն էր, որ հայերը պատրաստ են իրենց ազատուլթյան համար պայքարել՝ ոուսական կառավարուլթյունից ակնկալելով գոնե սկզբնական փուլում ուզմական օգնուլթյուն ցուցաբերել՝ հավաստիացնելով, որ ոուսական զորքը տեղում պարենի եւ փոխադրամիջոցների պակաս չի ունենա<sup>3</sup>:

Արդուլթյանն իր հայացքներով միտված էր հայ հասարակական եւ հոգեւոր գերծիչներին համակել իր ծրագրերով: Հայաստանի ազատագրման եւ ոուսական հովանու ներքո հայկական պետուլթյան վերականգնման նրա առաջարկները պաշտպանում էին հայ ազատագրական շարժման քաղաքական ու հասարակական շատ գործիչներ, Մադրասի հայ հայրենասերները, որոնցից շատերը նամակագրական կապի մեջ էին Արդուլթյանի հետ: «Հնդկաբնակ... միլիոնատէր հայերը Յոլսէփ արքեպիսկոպոսի միջոցով առաջարկում էին իրանց միլիոնները, առանց արիւնհեղուլթեան Պարսից եւ Տաճկաց տէրուլթիւններից գնել Հայաստանը եւ յանձնել ոուսաց խնամակալուլթեանը»<sup>4</sup>: 1786 թ. սեպտեմբերի 4-ի նամակում Արդուլթյանը հնդկաբնակ Ծ. Շահամիրյանին խորհուրդ է տալիս անձամբ կապեր հաստատել ոուս քաղաքական գործիչների հետ, առաջարկել Հայաստանի ազատագրուլթյան ծրագիր. «գի սոքա ...[թող գիտասցեն թէ կայ ի մենջ այնպիսի իշխան եւ ազգին հայոց, որ կարէ համապատասխանել իւրեանց նօքարուք եւ վասն հայրենեաց մերոյ հզոր հաճիսցիս...»<sup>5</sup>:

Ռուսահայ թեմական առաջնորդը փորձում էր ժամանակի հայոց կաթողիկոս Ղուկաս Կարնեցուն (1780-1799) համոզել Ռուսաստանի հետ դաշինք կնքելու անհրաժեշտուլթյան կարեւորուլթյունը՝ նրան դրդելով հայ-ուսական դաշնագրի նախագիծ ներկայացնել ոուսական կառավարուլթյանը, ինչպես նաեւ նամակ գրել Հարավային Ռուսաստանի կառավարիչ, իշխան Գրիգորի Պոտյոմկինին եւ հատուկ դիմում՝ Եկատերինա

<sup>3</sup> Տէս Ա. Иоаннисян, Россия и армянское освободительное движение в 80-ых годах XVIII столетия, Ереван, 1990, с. 38-41. «Армяно-русское отношения», док. 125, с. 203-207, док. 133, с. 219:

<sup>4</sup> «Արարատ», Դ., էջմիածին, 1886, էջ 173:

<sup>5</sup> ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 2699, 106:

Բ. կայսրուհուն (1762-1796)<sup>6</sup>: Արքեպիսկոպոսը գիտակցում էր, որ կաթողիկոսի՝ որպես հայ ժողովրդի հոգեւոր առաջնորդի հեղինակությունը մեծ ազդեցութիւն կունենա հայ-ռուսական հարաբերութիւնների խորացման հարցում:

Ռուսահայերի հոգեւոր առաջնորդն իր ուշադրութեան կենտրոնում էր պահում հայրենիքում տեղի ունեցող քաղաքական իրադարձութիւնները: Հյուսիսկովկասյան Օմար խանի 1785 թ. ավերիչ արշավանքներից հետո մեծ տագնապ է ապրում՝ լսելով Սանահին վանքի զրկանքների մասին: 1786 թ. հոկտեմբերի 25-ին Նոր-Նախիջևանից Թիֆլիսի իր ծանոթներին գրում է, որ գրավով պարսիկներից վերադարձնեն վանքից թալանված ավարը, անոթներն ու գույքը, իսկ փրկված արծաթեղենն ու վեհապետական թագն ամեն զնով պահպանեն. «Թագն այն վասն Սանահնու վանիցն է շինեալ եւ ոչ թէ վասն Թիֆլիզու եկեղեցացն...»<sup>7</sup>:

Հայ-ռուսական քաղաքական հարաբերութիւնների համար նոր խթան դարձավ ռուս-թուրքական երկրորդ պատերազմը (1787-1791): Պատերազմի ընթացքում եւ հետո Արղութեանը Հայաստանի ազատագրութեան մասին բազմիցս զեկուցագրեր է ներկայացրել Գ. Պոտյոմկինին<sup>8</sup>: 1792 թ. հուլիսի 5-ի, նոյեմբերի 20-ի եւ դեկտեմբերի 7-ի նամակներով Հայոց Կաթողիկոսին եւս խնդրում է գրավոր դիմել Գ. Պոտյոմկինին: Ի պատասխան՝ կաթողիկոսը 1793 թ. գրում է. «Ես անհոժար չեմ թուղթ գրել, սակայն նկատելի է առ վախճան ձեռնարկութեանց դոցա...»<sup>9</sup>:

1795 թ. կեսերին պարսիկ Աղա Մուհամադ խանի կողմից Վրաստանի ավերածութիւնները ստիպեցին ռուսներին խանին պատժելու եւ իրենց հեղինակութիւնը վերականգնելու համար արշավանք ձեռնարկել դեպի Անդրկովկաս: 1796 թ. փետրվարի 19-ին անդրկովկասյան զորքերի նոր հրամանատար, գեներալ Պ. Զուբովի կոչով Արղութեանը մեծ պատրաստակամութեամբ միացավ Պարսկաստան ուղեւորվող ռուսական զորագնդին: Անձամբ գտնվելով ռուսական բանակում՝ նա ամեն պատեհ առիթով ռուս բարձրաստիճան սպաների ներկայութեամբ արծարծում էր Հայաստանի ազատագրութեան հարցը, նամակների միջոցով նրանց ուշադրութիւնը սեւեռում Հայաստանի նվաճման օգտակարութեան վրա:

<sup>6</sup> Տե՛ս Ա. Иоаннисян, նշվ. աշխ., էջ 92-93:

<sup>7</sup> ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 2699, 122բ:

<sup>8</sup> Տե՛ս անդ, Հ<sup>մ</sup> 2951, 87, 174-175. “Собрание актовъ, относящихся к обозрению истории армянскаго народа”, т. I, Москва, 1833, с. 61-62. “Армяно-русское отношения”, док. 265, с. 396-398:

<sup>9</sup> Գ. Աղանեսյն, նշվ. աշխ., էջ 111-112, 145, 159-160:

Ռազմական շտաբից գաղտնի նամակներ էր գրում Ղզլարի, Դերբենդի եւ ռուսական զորքի ճանապարհին գտնվող մյուս բնակավայրերի հայ բնակչուկայանը՝ հորդորելով օգնել ռուսներին պարենով, փոխադրամիջոցներով, ծանոթացնել տեղանքին: Արցախի մելիքներին նամակներով ավետում էր ռուսական զորքի գալուստը, հորդորում պատրաստվել ռուսներին օգնելու<sup>10</sup> գեներով եւ պարենով:

Չնայած ռուսահայերի առաջնորդի ակտիվ քաղաքական գործունեությանը, նրա ուշադրությունից դուրս չէին մնում թեմի այլեւայլ խնդիրներ: Ստիպված լինելով պարբերաբար շրջագայել թեմական նստավայրի սահմաններից դուրս՝ տեղի իր գործակալների միջոցով վերահսկում էր հոգեւոր գործերը՝ նամակների միջոցով անհրաժեշտ ցուցումներ տալով: Կոնդակներով ղեմում էր թեմի իրավասություն տակ գտնվող բնակիչներին՝ կոչ անելով ենթարկվել փոխանորդներին եւ չչեղվել Հայ Առաքելական Եկեղեցու դրույթներից. «Ի միջակ առողջութեամբ ելով անդադար չըլիմ ի վիճակս մերին ի Նախիջեւան նոր, եւ մերթ Հաչտրախան եւ յայլ քաղաքս, հաստատեմ զկարգս եւ ջանամ ըստ չափու իմոյ պայծառացուցանել զազգս եւ զեկեղեցիսն մեար»<sup>11</sup>, - գրում է արքեպիսկոպոսն իր անդուլ աշխատանքի մասին:

Արդուկայանին մշտապես անհանգստացնում էր հայ ժողովրդի աշխարհասփյուռ վիճակը: Մեծ դեր կատարելով Ղրիմի եւ այլ վայրերի հայերի՝ Ռուսաստան վերաբնակվելու եւ Նոր Նախիջեւան ու Գրիգորիոպոլ քաղաքների հիմնադրման գործում, նա հետագայում մշտապես իր ուշադրության կենտրոնում պահեց նորաբնակ քաղաքների կառուցապատման, հասարակական ու մշակութային շինությունների ստեղծման աշխատանքները: «...Ողորմած թագուհին հրովարտակալ շնորհեաց՝ սոյն ժողովրդեան գետին բաւական..., եւ զքաղաքն այն, անուանեաց Գրիգորիոպոլ... եւ մեզ հրամայեալ էր ի հրովարտակին, օգնական լինիլ գուբեռնաթին, զձեւ քաղաքին, մինչ ձեռնարկութեան Թագուհւոյն ընկալաք եթէ որպիսաբար հանդիսիւ հիմնարկեցաք եւ շինուածոց ձեռնարկաք...»<sup>12</sup>, - գրում է հոգեւոր հայրը գեներալ Պ. Զուբովին: Արքեպիսկոպոսը մեծ հպարտություն էր խոսում հատկապես Նոր Նախիջեւանի մասին. «Ամենքն հետեւին լինուի եւ յօրըստօրէ քաղաքն մեր (Նոր-Նախիջեւան - Հ. Ա.) պայծառանայ մինչ զի ամենայն ազգն ռուսաց, որք

<sup>10</sup> Տես ՄՄ ՀՊ 2651, 89, 116:

<sup>11</sup> Անդ, ՀՊ 2699, 161ա:

<sup>12</sup> «Ազդարար», թ. 1, Մադրաս, 1794, էջ 19:

կանխեն առ սա տեսեալ զփողոցն եւ զամենայն բարեկարգութիւնս զարմանան թէ զիա՛րդ ի սուղ միջոցի այսպէս պայծառացան»<sup>13</sup>: Հոգեւոր հայրը նորաբնակիչներին աջակից եղավ հնարավոր բոլոր միջոցներով, հոգ տարավ, որ վերջիններս ունենան բնակութեան բարեկեցիկ պայմաններ, ապահովվեն օրենսդրութեամբ, զարկ տան գյուղատնտեսութեանը, առեւտրին, արհեստներին: Թեմի աղքատ խավի սոցիալական վիճակի բարելավման նպատակով արքեպիսկոպոսը մշտապես հանգանակություններ էր կազմակերպում<sup>14</sup>: 1787 թ. հունվարի 3-ին Շ. Շահամիրյանին գրած նամակից տեղեկանում ենք. «...սահմանեցի զմէ՛ծ դաւթար եւ գրեցի ի նմա յորդորմունս յաղագս չքաւոր աղքատացն, ...թէ ովոք կամի քաղաքս չքաւոր աղքատացն եւ տնանկացն, կաղաց եւ ցաւագնելոց օգնութիւնս ինչ առնել...»<sup>15</sup>: Ռուսական կառավարությունից նորաբնակների համար խնդրում էր արտոնություններ ու թուլյություններ. «...ողորմած թագուհին (եկատերինա Բ. - Հ. Ա.) յայսմ ամի կատարելոց է գբոլոր խնդիրս իմ, հայելով յաշխատանս իմ զորեւ լաւ գիտէ ինքն որ ես ի սրտէ ծառայիմ»<sup>16</sup>: Ռուս պաշտոնյաներին մշտապես իրազեկում էր, որ տնտեսութեան զարգացումը տարածաշրջանում առաջին հերթին բխում է կառավարութեան շահերից, ուստի այդ վայրերը փոխադրվելու ցանկություն ունեցող հայերին խրախուսելու նպատակով ցանկալի կլինեն նրանց տրամադրել հողեր, տալ ազատ առեւտրի իրավունք եւ այլ արտոնություններ: 1793 թ. սեպտեմբերի 12-ին Պ. Զուբովին գրում է վերաբնակիչներին պետութեան հաշվին հացով, սերմացուով, անասունով ապահովելու անհրաժեշտութեան մասին, անդրադառնում այդ հարցերի վերաբերյալ Սենատի որոշումներին՝ պարզաբանելով, որ այդ ամենը կողբեւորի այլ վայրերի բնակիչներին՝ զալ եւ բնակվել ռուսական հովանավորութեան ներքո<sup>17</sup>:

Նրա ջանքերի շնորհիվ ռուսական կառավարությունից ձեռք բերվեց Նոր Նախիջևան ու Գրիգորիոպոլ քաղաքների բնակիչների համար հատուկ մշակված արտոնագիր՝ «Պրէվէլէգե»<sup>18</sup>: 1781 թ. դեկտեմբերին Նոր Նախիջևանի բնակիչներն իրենց ղեմումի մեջ Գ. Պոսյոմկինին գրում են. «...զի սրբազան հայրն եւ առաջնորդն մեր զՅովսեփ արքեպիսկոպոսն

<sup>13</sup> ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 2699, թ. 132ա. Գ. Աղանեսեց, նշվ. աշխ., էջ 350:

<sup>14</sup> Տե՛ս Լէօ, Յովսէփ կաթողիկոս Արղուսեան, Թիֆլիս, 1902, էջ 68:

<sup>15</sup> ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 2699, 132բ:

<sup>16</sup> Անդ, Հ<sup>մ</sup> 2951, 4ա:

<sup>17</sup> Տե՛ս “Армяно-русское отношения”, док. 267, с. 399:

<sup>18</sup> ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 2951, 6բ, 13ա, 15ա:



ըստ խնդրոյ եւ աղերսանաց հասարակութեան մերուս, զոր անցեալ տարի յղեալ էիր վասն հասարակութեանս հովուապետ եւ հոգեւոր առաջնորդ, եւ նա եկեալ առ մեզ սփոփեաց բարեկարգութեամբ ի մէջ մեր եւ քաղաքիս մերոց Նախիջեւանայ, զոր ոչ կարեմք ընդ գրով արկանել, այլ եւ նորաչէն քաղաքիս մերոյ չորս կողմն մեծաւ հանդիսիւ հիմնադրեաց եւ օրհնեաց...»<sup>19</sup>:

Արդութեանի շնորհիւ թեմուս կանոնակարգվեց հոգեւոր վարչական գործերի կառավարութեան կանոնադրութիւնը: Նա մշակուս է հոգեւոր իշխանութեան իրավունքներն ու պարտականութիւնները սահմանող հատուկ կանոններ: Դրանով ռուսահայ թեմի առաջնորդը փորձում էր կարգավորել եկեղեցու եւ աշխարհիկ իշխանութեան փոխհարաբերութիւնները, եկեղեցին գերծ պահել աշխարհիկ իշխանութեան միջամտութիւնից<sup>20</sup>: Աստրախանում Արդութեանի անվան հետ է կապվում հայկական հոգեւոր դատարանի, հայկական հոգեւոր վարչութեան (կոնսիստորիայի), հատուկ հոգեւոր «սահմանյալ» օրենսդրութեան մշակումը: Նոր Նախիջեւանում հիմնադրուս է հոգեւոր դատարան՝ գրելով դրա համար եկեղեցական կանոնների օրենսգիրք, քաղաքական օրենքների հավելվածով<sup>21</sup>: Ծ. Շահամիրյանին 1787 թ. հունվարի 3-ին Նոր Նախիջեւանի հոգեւոր իշխանութեան մասին գրուս է. «...ունիմք փայտեայ եկեղեցի, անդ կատարեմք զաստվածային պաշտօնն...նաեւ քսան խոհական անձինք զորս եւ հոգաբարձուս անուանեմք որոք ի ժամ ուրբաթու աւուրս քան ի մաղիստրաթն, այսինքն ի դատաստանատունս, զոր ժամ նստին ըստ դատաւորացն եւ խոհական զշահաւետութենէ քաղաքիս...»<sup>22</sup>: Բազում դիմումներից հետո ցարական կառավարութիւնից իրավունք է ձեռք բերում դատական գործընթացները հայերեն լեզվով վարելու վերաբերյալ. «...Խրիմու հայերը ...1779 թուի նոյեմբերի 14-ին հրովարտակով զանազան առանձնաշնորհութեանց հետ իրաւունք ստացան ազգային սովորութեամբ ու մայրենի լեզուով, մի ռուս պաշտօնէի ներկայութեամբ, վարել իրանց դատական եւ առանձին գործերը, առ այս ընտրուած անձանց ձեռքով, յատկայեալ իրաւարանում՝ որ մագիստրատ էր կոչվում»<sup>23</sup>: 1780 թ. մարտ-ապրիլ ամիսներին Գ. Պոտյոմկինին խնդրանք է հղուս, որ հայ-

<sup>19</sup> «Армяно-русское отношения», док. 116, с. 192.

<sup>20</sup> «Հայ գաղթաշխարհի պատմություն», խմբ.՝ Վ. Միքայելյան, հտ. Ա., Երեւան, 2003, էջ 392:

<sup>21</sup> Տէն Ս. Գարիբջանյան, Деятели армянской церкви (XIX-XX), Ереван, 2005, с. 74:

<sup>22</sup> ՄՄ Հ<sup>4</sup> 2699, 132ա:

<sup>23</sup> «Արարատ», Դ., էջմիածին, 1886, էջ 172:

կական եկեղեցիներում աղոթքը հայերեն կատարվի՝ վկայակոչելով կաթողիկոսության վտանգները<sup>24</sup>:

Ուշագրավ են Մոսկվայի եւ Ռուսաստանի հայաշատ այլ քաղաքների հայ բնակչուկայանն ուղղած նրա կոնդակները, որոնցում կոչ է անում ապրել համերաշխ, բարեգործութեամբ օգնել միմյանց, չչեղվել Հայ Առաքելական Եկեղեցու արմատներից, անխախտ պահել Հայ Եկեղեցու ավանդույթները եւ այլն: Գրիգորիոսյանի հայ պաշտոնյաներին պատգամում է. «...դուք՝ գլավայդ, դատավորքդ եւ հոգեբարձոքդ միմեանց եւ ժողովուրդի հետ սիրով եղեք, ժողովուրդքդ եւս հնազանդ եղեք միաբանութեանը»<sup>25</sup>: 1793 թ. մարտի 21-ին Պետերբուրգից Գրիգորիոսյանի իր փոխանորդին գրում է. «...պատվիրեցեք (ժողովրդին- Հ. Ա.) բազ շինել եւ իւրեանց տան յառաջն ծառ տնկել»<sup>26</sup>: 1795 թ. հունիսին գնալով Գրիգորիոսյանը՝ բնակչուկայանը գտնում է բավականին թշվառ վիճակում: Անմիջապես միջոցներ է ձեռնարկում նրանց վիճակը բարելավելու ուղղութեամբ. «...ի նոյն օրն բաժնեցիմք գէրեք հազար ռուպլի դրամս աղքատացն...եւ այժմ հետեւեմք շինութեանս եւ բարեկարգութեանս քաղաքիս եւ մխիթարութեանս ժողովրդինս, զի ի սովու յոյժ տառապեալք են...»<sup>27</sup>:

Արդուկայանի՝ ռուսահայ թեմում ծավալած բազմաբնույթ գործունեութեան կարեւորագույն դրսեւորումներից էր հոգեւոր-մշակութային կյանքում կատարած բարեփոխումները: Նրա գործունեւ անմիջական մասնակցութեամբ տեղի ունեցան տպարանի եւ դպրոցների բացում, եկեղեցաշինութեան եւ մշակութային մյուս ոլորտների կյանքի աշխուժացում: Նոր Նախիջեւանում նրա ջանքերով բացվեցին Սահակյան եւ Մեսրոպյան դպրոցները: Ղրիմը ռուսների կողմից գրավելուց (1783 թ.) եւ հայ բնակչուկայան արտագաղթից հետո տեղի Սուրբ Խաչ եկեղեցին ամայի վիճակում էր: Արդուկայանն այն բարեկարգեց, այնտեղ միաբանութեան հաստատեց, կալվածքներ, անտառներ գնեց ու նվիրեց վանքին: Իր թեմակալութեան ընթացքում օծել է բազմաթիվ եկեղեցիներ՝ այդ թվում Նոր Նախիջեւանում իր կառուցած Ս. Աստվածածին եկեղեցին (1774 թ.), Մոզդուկի Ս. Ստեփաննոս հայկական փայտաշեն եկեղեցին (1781 թ.), Աստրախանի սուրբ Կատարինե եկեղեցին (1782 թ.), ազնվական Մինաս Դիլանյանի ծախսով կառուցած եկեղեցին (1788 թ.), Ղզլար քաղաքի

<sup>24</sup> Տե՛ս “Армяно-русское отношения”, док. 95, с. 157-158.

<sup>25</sup> ՄՄ Հ<sup>օր</sup> 2951, 92ա:

<sup>26</sup> Անդ, 18ա:

<sup>27</sup> Անդ, 63ա:

Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցին եւ այլն<sup>28</sup>: Առանձնապես գործովանքով ու մեծ հպարտությամբ էր խոսում Նոր Նախիջեւանի Սուրբ Խաչ վանքի մասին (կառուցվել էր Արղուլթյանի նախաձեռնությամբ՝ Ղրիմի համանուն վանքի տեսքով):

Հովսեփ Արղուլթյանի մշակութային գործունեության մի ընդարձակ ասպարեզ աղերսվում էր հայ տպագրության դժվարին, բայց արգասաբեր գործունեության հետ: Տպարանի ստեղծումը նախ Նոր Նախիջեւանում (1789 թ.), ապա Աստրախանում (1795 թ.) նպատակ էր հետապնդում սատարել հայկական գաղութներում ազգային արժեքների, հայոց լեզվի պահպանմանը, հայ բնակչությանը հայոց պատմությանը եւ մշակութիին հասու դարձնելու գործին: Արքեպիսկոպոսը գերմարդկային ջանքեր գործադրեց ոչ միայն տպագրական գործն ըստ պատշաճին իրականացնելու, տպարանը պահպանելու, հրատարակչության համար անհրաժեշտ միջոցներ հայթայթելու ուղղությամբ, այլեւ այն գերծ պահելու կողմնակի ոտնձգություններից: 1786 թ. ընթացքում Սահակ վարդապետին (Կ. Պոլիս), տեղ Ստեփանին ու պարոն Եսայուն (Թիֆլիս) գրած նրա նամակներից տեղեկանում ենք, որ իր հիմնած տպարանում տպագրված օրացույցները Կ. Պոլսի հայերի խնդրանքով ուղարկվել են այնտեղ՝ վաճառքի, բայց ինչ-որ անձնավորության կողմից դրանք գնվել ու այրվել են<sup>29</sup>. «...պօլսեցիք խաբանեցին մէր տօնացոյցը»<sup>30</sup>, - ցավով հայտնում է նաեւ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսին: Պատրաստվելով օրացույցի ու տոնացույցի նոր օրինակներ ուղարկել Կ. Պոլիս՝ նա զգուշութեամբ համար դիմում է այնտեղի ռուս ղեսպան Ե. Բուլգակովին՝ խնդրելով ապահովել դրանց իրացումն առանց խոչընդոտների. «զպահանջելն ոչնչացեալ չի կարիցեն եւ ոչ այրել...»<sup>31</sup>: Հավանական է, որ արքեպիսկոպոսը հասկացել է, թե նմանօրինակ հակազգային գործունեությունն ու կողմից կարող էր կազմակերպվել կամ հրահրվել, սակայն, անուններ չտալով, որակում է նրանց «նախանձաւորք» հավաքականով:

Մյուս կողմից ցարական կառավարությունն իր վերահսկողության տակ էր պահում տպարանի գործունեությունն ու տպագրվելի աշխատանքների բովանդակության եւ գրաքննության գործը: «Խափանեալ տպարան հայոց Աստրախան քաղաքի» հոդվածում արքեպիսկոպո-

<sup>28</sup> Տե՛ս «Արարատ», Թ., Էջմիածին, 1876, էջ 323-324. Գ. Աղանեսյան, նշվ. աշխ., էջ 5:

<sup>29</sup> Տե՛ս ՄՄ Հ<sup>4</sup> 2699, 107բ, 109բ, 118ա:

<sup>30</sup> Անդ, 155ա:

<sup>31</sup> Անդ, 109բ:

սը գրում է. «Յամի 1799, Աստրախանայ նահանգային կառավարությունն միջամտելով ի գործ բացեալ տպարանի՝ պահանջեալ է զինչ տեղեկութիւնս ի թեմական իշխանութենէ: Գեր. Սրբազան Արհիմիտրոս Յովսեփ տուել է զպատշաճաւոր պատասխանի նմին կառավարութեան»<sup>32</sup>: Նահանգային իշխանությունը, ստանալով արքեպիսկոպոսի գրությունը, այդ մասին տեղեկացրել է կառավարիչ Սենատին, խնդրելով անդրադառնալ այն հարցին, թե ով պետք է վերահսկի տպարանը եւ ում կողմից պետք է գրաքննության ենթարկվեն այսուհետեւ տպագրված գրքերը: Այս հայտարարության հիման վրա կառավարիչ սենատը 1798 թ. ապրիլին տեղեկացրել է, որ նորին կայսերական մեծությունը մարտի 25-ի հրովարտակով բարեհաճել է հրամայել տպարանը թողնել հայոց հոգեւոր իշխանությանը տեսչության եւ կառավարման տակ, հայոց լեզվով տպված գրքերի գրաքննության պաշտոնը հանձնել արքեպիսկոպոս Հովսեփին, իսկ ռուսաց լեզվով գրքերի ու թարգմանությունների համար նշանակել օգնական: Բայց Սենատի մայիսի 27-ի հրամանով գրաքննությունը հանձնվում է Գրիգոր վարդապետին:

Ձնայած դժվարություններին, կարող ենք իրավամբ փաստել, որ տպարանը միանգամայն ազատ էր իր տպագրական գործունեությունից մեջ եւ տպարանի՝ պատվեր կատարելու ուղղակի ապացույցներ մենք չունենք: Արդույթյանը միանգամայն ինքնուրույն էր տպագրական նյութի ընտրության եւ տպարանի քաղաքական կողմնորոշման հարցում: Այն կարողացավ կատարել իր հիմնական առաքելությունը՝ ծառայել հայ ժողովրդի ազատագրական շարժման եւ հոգեւոր-մշակութային նպատակներին:

Աստրախանի հայկական տպարանի մշակութային-քաղաքական դերը չէր սպառվում գրքերի հրատարակումով եւ ռուսական կառավարության հրամանագրերի թարգմանություններով: Տպարանը միաժամանակ կազմակերպում էր գրքերի առաքում հայաստան եւ հայկական գաղութներ: Տպված գրքերը ուղարկվում էին Թոխատի, Կ. Պոլսի, Թիֆլիսի, Հնդկաստանի եւ այլ վայրերի, Ռուսաստանի տարբեր քաղաքների հայերին, էջմիածին՝ կաթողիկոսին<sup>33</sup>: Առհասարակ ԺԸ. դարի վերջին եւ ԺԹ. դարի առաջին տասնամյակին տպարանում տպվել են բնակչության գործածության համար անհրաժեշտ շուրջ քսան գիրք (դասագրքեր, աղոթագրքեր, օրացույցներ եւ այլն), Ստեփանոս Օրբելյանի «Ողբ ի կաթողիկե», Հովհան-

<sup>32</sup> «Արարատ», Ա., Էջմիածին, 1878, էջ 32:

<sup>33</sup> Տես ՄՄ Հ<sup>4</sup> 2699, 38, 39, 44, 63, 105, 129-133:

նես Երզնկացու «Վիպասանութիւն յերկնային մարմնոց», Հ. Արղուժյանի «Տետրակ Համառօտ անուանեալ Դուռն ողորմութեան» եւ այլն, թարգմանություններ, այդ թվում ռուսական կառավարութեան Հրամանագրերի, որոնք տարածվել են Ռուսաստանի այլ վայրերում եւ Հայաստանում:

Ազգանվեր գործունեութեան ճանապարհին Արղուժյանը հաղթահարում էր բազմաթիվ դժվարություններ: Տարբեր ժամանակներում գրած նամակներում իր բարեկամներին տեղեկություններ է հաղորդում թեմում առկա խնդիրների, միջոցների պակասի, Նոր Նախիջեւանում շինարարական աշխատանքների ու տպարանի գործունեութեան դանդաղեցման, տպագրական թղթի պակասի, սոցիալական աննպաստ իրավիճակի, եկեղեցական տուրքի դեմ նորաբնակիների հաճախակի դարձած բողոքների, նահանգի ռուս պաշտոնյաների անբարեհաճ վերաբերմունքի եւ այլնի մասին<sup>34</sup>: Ի հայտ եկած փորձությունները հարթելու գործն ամբողջութեամբ ընկած էր թեմական առաջնորդի ուսերին: Գիտական-մշակութային բնագավառում դրամի մշտական պակասն ստիպում էր նրան ժամանակի մի պատկառելի մասը տրամադրել տարբեր վայրերից միջոցների հայթայթմանը: Այդ ամենին գումարվում էին Էջմիածնի միաբանութեան ու կաթողիկոսի հետ ունեցած հակասությունները: Տարբեր դիմումներով Ղուկաս Կարնեցուն ուղղած նամակները մեծամասամբ մնում էին անպատասխան, այդ թվում՝ նորակառույց քաղաքների բնակիչների համար օրհնութեան կոնդակներ հղելու, վանքերի համար սրբազան Մյուռոն ուղարկելու, տպարանը Նոր Նախիջեւանից Աստրախան տեղափոխելու եւ այլ խնդրանքները: «Տպարանն այս վայեալ է սրբոյ Աթոռոյդ ունիլ եւ աստ հաստատել, որպէս եւ գրեցի սրբազան վեհապետին, ապա չկարծեմ թէ հաճին»<sup>35</sup>, - գրում է արքեպիսկոպոսը 1788 թ. հունիսի 30-ին: Կաթողիկոսն զգուշանում էր թուլատրել Արղուժյանին այցելել Էջմիածին՝ պատճառաբանելով, որ արքեպիսկոպոսը, լինելով ռուսական իշխանությունների վստահելին, վաստակել էր թուրքերի ու պարսիկների հակադրանքը, հետեւաբար նրա ժամանումը կարող էր վնասակար լինել Մայր Աթոռի համար<sup>36</sup>: Արղուժյանը երբեմն չէր թաքցնում իր հիասթափությունը. «այս մաշեալ անձնս որպէ՞ս կայ կենդանի ես ինքս զարմանամ: Գրիգորիուպոլն ողորմելի, իմ բանս անկատար, Նախիջեւանն աղաւա-

<sup>34</sup> Տե՛ս ՄՄ Հ<sup>մ</sup> 2699, 49, 57, 95, 110, Հ<sup>մ</sup> 2951, 41ա-42ա:

<sup>35</sup> Անդ, Հ<sup>մ</sup> 2699, թ. 169ա:

<sup>36</sup> Տե՛ս անդ, 111, 120:

ղելի...»<sup>37</sup>: Լինելով ազգանվեր գործիչ՝ նա անձնական մեծ ցավ էր ապրում ազգի թե՛ քաղաքական, թե՛ մշակութային ծանր իրավիճակի համար. «...ահա լալիս եմ իմ ազգի անբախտ վիճակը տեսնելով եւ ոմանց կուրուլթյամբ հետեւելը, եւ իմ նպատակն է այնպես անել որ մեր ազգը ճանաչի օտարն ու ընտանին, վնասակարն ու օգտակարը ազգի եւ եկեղեցու, ճանաչեն ճշմարտությունը եւ միավորվի մեր ազգն ու եկեղեցին»<sup>38</sup>:

Պետք է փաստել, որ լինելով եռանդուն ու նպատակասլաց, մշտապես գտնվելով քաղաքական կյանքի հորձանուտում՝ Արղուլթյանն իր գործունեութեամբ արժանացել է հակասական գնահատականի՝ մի կողմից փառաբանվել որպես արժանավոր հոգեւորական ու ազգային գործիչ, մյուս կողմից գանակոծվել ու զրպարտանքների ենթարկվել թե՛ ժամանակի հոգեւոր գործիչների ու մամուլի կողմից, թե՛ հետագայի ուսումնասիրողների երկերում: Որակավորվել է որպես փառասեր ու անձնապաշտ (ի նկատի առնելով նրա ձգտումը հայոց կաթողիկոսական գահին), անգամ վնասակար (մասնավորապես Լեոն Արղուլթյանի կողմից Արցախի մելիքների՝ մեկ այլ վայրում վերաբնակեցման առաջարկութունը համարում է «քաղաքական ինքնասպանութուն») անձնավորութուն<sup>39</sup>: «Կռունկ հայոց աշխարհին» ամսագրի «Վասն շփոթման կաթողիկոսութեանն սրբոյ էջմիածնի եււ աղօտանալոյ նորին ի բարեկարգութենէն» հոդվածում գրվեց. «...եւ մինչդեռ կամէր Դանիէլ կաթողիկոս հանդարտել զխռովութիւն քաղաքին, եւ հաստատել զԴաւիթ եւ զնալ յԱթոռն, զի եւ ազգն եւս ստիպէր զփութալն նորա. յարեաւ նմա սատան Յովսեփ վարդապետ Սանահնեցի...»<sup>40</sup>:

Բայց ուսումնասիրելով այս եզակի ու հետաքրքիր հետք թողած անձնավորության կյանքն ու գործունեությունը, զալիս ենք համոզման, որ իր ազգանվեր ու եկեղեցաչեն գործունեութեամբ Արղուլթյանը մեծ ավանդ է թողել ոչ միայն ուղսահայ թեմի, այլեւ ամբողջ հայ ժողովրդի հոգեւորմշակութային ու քաղաքական կյանքում, նպաստել հայ ժողովրդի ազգային-ազատագրական պայքարի խթանմանը, հայ-ուղսական քաղաքական հարաբերությունների ամրապնդմանն ու ընդլայնմանը՝ ճշգրտորեն հաշվարկելով Ռուսաստանի տնտեսական ու ռազմավարական շահերը: Արղուլթյանի առաջնորդության ժամանակ ընդարձակվեց ուղսահայ թե-

<sup>37</sup> Անդ, Հ<sup>4</sup> 2951, 96ա:

<sup>38</sup> «Ազգարար», 1, Մադրաս, 1794, էջ 25:

<sup>39</sup> Տե՛ս Լեոն, Հայոց պատմություն, հտ. Գ., գ. 2, Երեւան, 1973, էջ 371:

<sup>40</sup> «Վասն շփոթման կաթողիկոսութեանն սրբոյ էջմիածնի եւ աղօտանալոյ նորին ի բարեկարգութենէն», «Կռունկ հայոց աշխարհին», Ը., Թիֆլիս, 1862, էջ 599:

**մի հեղինակութունն ու դերը, պահպանվեց ու հարստացավ ասորախանաբնակ հայերի հոգեւոր մշակույթը, ընդլայնվեցին նրանց իրավունքները, ամրապնդվեց ռուսահայերի հոգեւոր միասնութիւնը եւ նրանց կապը Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի հետ:**

## РЕЗЮМЕ

*Статья посвящена деятельности главы епархии Армянской Церкви в России, сторонника русской ориентации архиепископа Иосифа Аргутяна. Сегодня в условиях повышенного интереса к истории Армянской Апостольской Церкви в России возникает необходимость исследования и оценки исторической роли Армянской Церкви в армяно-русских политических, экономических и культурных отношениях. В результате встреч с русским командованием, обсуждений вопросов освобождения Армении от турецко-персидского ига архиепископ Иосиф Аргутян всячески поспособствовал развитию армяно-русских политических отношений.*

*Он много путешествовал, однако посредством многочисленных писем регулировал духовные дела епархии. Архиепископ Иосиф также оказал важную помощь, в частности в деле организации переселения армян в России и в основании городов Новая Нахичевань и Григориополь.*

*Благодаря его деятельности развивалась интеллектуальная жизнь епархии. Владыка установил права и обязанности духовной власти. Его усилиями была открыта школа, типография, построены церкви.*

## SUMMARY

*This article presents the activities of Archbishop Hovsep Arghutyan, Primate of the Armenian Diocese of Russia, supporter of Russian orientation. Today, in conditions of heightened interest in the history of the Armenian Apostolic Church in Russia, there is a need to study and evaluate the historical role of the Armenian Church in the Armenian-Russian political, economic and cultural relations. Archbishop Arghutyan discussed the question of the liberation of Armenia from the Turkish-Persian yoke with Russian generals, contributed to the development of the Armenian-Russian political relations.*

*He traveled a lot, but wrote many letters regulating the spiritual affairs of the diocese. Arghutyan also provided important assistance, in particular, in organizing the resettlement of the Armenians to Russia, and in founding the cities of New Nakhijevan and Grigoriopol.*

*Thanks to his activities, the intellectual life of the diocese developed, the rights and duties of spiritual authority were elaborated. With his efforts a school and a printing house were opened, churches were built.*

ԱՐՄԵՆ ՄԱՐՏԻՐՈՍՅԱՆ  
ՀՀ ԳԱԱ ՀԱԻ

### ՆՈՐԱԿԱՅՑ ՍԵՏԱԳԵ ԱՐՁԱՆԱԳԻՐ ԽԱՉԵՐ ԵՂԵԳԻՍԻՑ

ՀՀ Վայոց ձորի մարզի Արտաբույնք (Եղեգիս) բնակավայրը հայտնի է միջնադարյան հուշարձաններով: Այն իր ճարտարապետությամբ աչքի է ընկնում գյուղի մեջ գտնվող Զորաց եկեղեցիով եւ բազմաթիվ խաչքարերով: Ուշագրավ է նաեւ հրեական գերեզմանատունը<sup>1</sup>:

Ներկա հրատարակության մեջ, իբրեւ հետազոտության առարկա, ընտրվել են երկու մետաղե խաչեր<sup>2</sup> Եղեգիսից, որոնք այժմ պահվում են գյուղի բնակիչներից մեկի տանը: Նրա հաղորդած տեղեկությունների համաձայն՝ խաչերը ծագումով Խոյից են: Ստորեւ փորձ է արվում պարզաբանել նշված խաչերի ծագումնաբանությունը, գործառույթը՝ ելնելով զարդաձեւերից, արձանագրությունների հնագրական առանձնահատկություններից, բովանդակությունից եւ զուգահեռ օրինակներից:

1. Արծաթյա ոսկեգոծ խաչ (կրծքի խաչ կամ լանջախաչ), չափերը՝ 7,8 x 6,8 սմ: Ունի աստիճանական լայնացող խաչաթեւեր: Խաչի դիմային հատվածը հարդարված է հյուսածո եզրագարդով, կենտրոնում եւ խաչաթեւերին կլոր, ուռուցիկ անզարդ վարդյակներ են, որոնց վրա ամրացված են եղել թանկարժեք կամ կիսաթանկարժեք քարեր. պահպանվել է միայն վերին ուղղահայաց խաչաթեւինը, որն ունի նաեւ օղակ՝ նախատեսված կախելու համար:

Խաչաթեւերն ունեն որոշակի անհամաչափություն, այն է՝ վերին թեւն ավելի երկար է, քան ստորինը: Խաչաթեւերին երեքական, իսկ ներքին անկյուններին մեկական հյուսածարդումով արված են փոքր օղակներ, որոնք լուսային նշանների դեր են կատարում: Բացի այս, դիմերեսին հյուսածարդումով խաչի մեջ խաչ է արված, որն առարկային հաղորդում է սեռականաձեւ տեսք:

Սեռականաձեւ խաչի զուգահեռ բրոնզե փոքր օրինակ (Թ. դ.) հայտնաբերվել է Դվինի պեղումներից<sup>3</sup>: Նմանատիպ խաչեր հայտնի են Մոսկ-

<sup>1</sup> Հրեական միջնադարյան գերեզմանատան մասին մանրամասն տես «Հրեաները Հայաստանում. միջնադար», Երևան, 2009:

<sup>2</sup> Խաչերը մեզ տրամադրելու համար շնորհակալություն ենք հայտնում հնագետ, պատմական գիտ. թեկնածու Հուսիկ Մելքոնյանին:

<sup>3</sup> Ն. Հակոբյան, Ա. Ժամկոչյան, Միջնադարյան Հայաստանի գեղարվեստական մետաղը



վայրի պատմութեան պետական թանգարանից (արձ. 190՝ լուս. 46)<sup>4</sup>, ինչպես նաև Վլադիմիր-Սուզդալյան պետական թանգարան-արգելոցից<sup>5</sup>:

Այս խաչը զուգահեռներ ունի ավելի վաղ շրջանի հայկական (Թ. դ.) եւ ուշ շրջանի ռուսական (ԺԷ.-ԺԹ. դդ.) խաչերի հետ: Նմանատիպ խաչերը սկզբնապես իբրեւ պարգեւ տրվել են վանքերին, իսկ ավելի ուշ՝ օրինակ Ռուսաստանում, որպես լանջախաչեր են օգտագործվել:

Դարձերեսին միմյանց խաչվող երկու տողերով հիշատակագրությունն է.

Յ [Ի] ՇԱՏ [ԱԿ] է ԽԱՉՍ Ա [Ր] ՂՈՒԹԻՆ,  
Ի ԴՈՒԹԻՆ Ս [ՈՒՐ] Բ Կ [Ա] Ր [Ա] Պ [Ե] ՏԻՆ:

Դատելով արձանագրութեան տառաձեւից՝ լանջախաչը պատրաստվել է ԺԸ.-ԺԹ. դարերում: Չենք բացառում մեր ունեցած մյուս լանջախաչի հետ ժամանակակից լինելու հանգամանքը:

2. Արձաթեյա ոսկեգօծ խաչ՝ շղթայով, չափերը՝ 12.2 x 10.8: Խաչաթեւերը դարձյալ աստիճանական լայնացող են, բոլոր թեւերի երկու կողմում մեկական ելունդներ կան: Խաչն իր չորս թեւերի վերջույթներից ամրակցումով պատվում է շղթայով: Դիմերեսի կենտրոնում եւ խաչաթեւերին վերադիր միօրինակ վարդյակներ կան, որոնց մեջ՝ ակոսներ: Վերջիններս մեջ ամրացված են եղել թանկարժեք քարեր, որոնք չեն պահպանվել: Վարդյակների շուրջ առկա են ծեծման եղանակով պատրաստված 6 վարդաթերթեր: Այս խաչի եզրերին արված են երկու իրար զուգահեռ մանր գծեր, որոնք քառակուսիների են բաժանվում:

Խաչաթեւերի ներքին անկյուններում առկա են ուղղանկյուն բլթակներ<sup>6</sup>, որոնք ավարտվում են տերեւաձեւ զարդանախշով, եւ սրանց նմանօրինակները կարելի է տեսնել Կիեւյան Ռուսիայի ԺԲ.-ԺԳ. դդ. փոքր խաչերի հավաքածուում (նկ. 1-9, 1-10)<sup>7</sup>, Վլադիմիր-Սուզդալյան թանգարան-արգելոցում, որոնք պատկանում են տարբեր դարաշրջանների՝

IX-XIII դդ., ՀՀՀ, պ. 10, Երեւան, էջ 32:  
<sup>4</sup> «Դիվանի հայ վիմագրության» (այսուհետ՝ ԴՀՎ), պրակ VIII, կազմեց՝ Գր. Գրիգորյան, Երեւան, 1999, էջ 60-70:  
<sup>5</sup> “Нагрудные кресты позднего средневековья и Нового времени из археологических коллекций Государственного Владимиро-Суздальского музея-заповедника”, Государственный Владимиро-Суздальский музей-заповедник, каталог, Владимир, 2014, с. 59, N 78.  
<sup>6</sup> Մոսկվայի պատմության պետական թանգարանում առկա են օրինակներ՝ խաչի ներքին անկյուններին կենտրոնից սկսվող բլթակներով, ԴՀՎ, Պրակ VIII, էջ 54-70: **В. Кайл, В. Нечитайло**, каталог, Нательных христианских крестов, подвесок и накладок с изображением креста периода Киевской Руси X-XIII, N 132:  
<sup>7</sup> **А. Станюкович, И. Осипов, Соловьев Н.**, Тысячелетие креста, Произведения русской христианской металлопластики X-XX веков из частных собраний, с. 6.

ԺԱ.-ԺԳ. դդ.<sup>8</sup>, ԺԴ.-ԺԶ. դդ.<sup>9</sup>, ինչպես նաև ԺԷ.-ԺԹ. դդ.<sup>10</sup>:

Այս չորս բլթակները բնորոշում են արեգակնային խորհրդաբանութ-  
յան շրջանը՝ ճառագայթներով՝ մեկ կենտրոնից սկսվող եւ աշխարհի չորս  
կողմերը տարածվող կամ չորս ավետարաններով եւ ավետարանիչներով<sup>11</sup>:

Վարդյակների միջակայքում համառոտագրված են տերունական  
Տ [Է] Ր, Ա [ՍՏՈՒԱ] Ծ, Յ [ԻՍՈՒ] Ս, Ք [ՐԻՍՏՈ] Ս բառերը:

Դարձերեսի արձանագրությունը պատված է բուսաներկրաչափական  
գծապատկերներով, որը խաչին կրկին սեռականաձև տեսք է հաղորդում՝  
միաժամանակ ընդգծելով գրվածքի կոկիկությունը: Նման արձանագիր  
խաչեր հայտնի են Ս. Էջմիածնի<sup>12</sup>, ինչպես նաև Մոսկվայի պատմության  
պետական թանգարանի խաչերի վրա<sup>13</sup>:

Խաչի կենտրոնում արձանագրություն է, 11 տող.

Ք [ՐԻՍՏՈ] Ս  
ՅԻՇԱՏ/ԱԿ Է Ս [ՈՒՐ] Բ  
Ն[Ի]ՇԱ [Ն] Ս ՅԱԿՈԲ/ԻՆ ԵԻ ԾՆՈՂԱՅՆ՝  
ՍԱՐԳԻՍԻՆ ԵԻ ԳՈՒԼԲԷԿԻՆ՝ Ի ԴՈՒՌԻՆ  
Ս [ՈՒՐ] Բ ԿԱՐԱՊԵՏԻՆ, ԹՎԻ [Ն] ՌՃԿԴ-ԻՆ (1715):

Արձանագրություններում հիշատակված անուններին չենք անդրա-  
դարձել, քանի որ մեզ չհաջողվեց վկայված անունները հայ մատենա-  
գիրների երկասիրություններում եւ ուսումնասիրություններում գտնել:  
Ենթադրելի է, որ նվիրատվություններն արված են եղել աշխարհիկ ան-  
ձանց կողմից:

Արձանագրությունների տառաձևերը, ինչպես նաև նրանցում օգ-  
տագործված համառոտագրության, կապգրության եղանակները առավե-  
լապես հարազատ են ԺԷ.-ԺԹ. դդ. Երեւանի, Վաղարշապատի, պատմա-  
կան Հայաստանի մի շարք այլ վայրերի, Ռուսաստանի հայկական գաղ-  
թօջախների վիմական արձանագրություններին, ինչպես նաև տվյալ ժա-  
մանակաշրջանի մետաղե առարկաների մակագրություններին<sup>14</sup>:

<sup>8</sup> “Нагрудные кресты древнерусского времени из археологических коллекций Государ-  
ственного Владимиро-Суздальского музея-заповедника”, Государственный Владимиро-  
Суздальский музей-заповедник, каталог, Владимир, 2013, с. 21, 55, 64, 65.

<sup>9</sup> Литые нагрудные кресты с древнерусской иконографией из фондовой коллекции «Ме-  
талл» Государственного Владимиро-Суздальского музея-заповедника, каталог, Владимир,  
2014, с. 18, 20, 24.

<sup>10</sup> Անդ, с. 47-51, 53-54, 68-72, 77.

<sup>11</sup> Ю. Федоров, Образ креста, Санкт-Петербург, 2000, с. 19-20, рис. 71-73.

<sup>12</sup> «Էջմիածնի գանձեր», Կատալոգ, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, 1984, XVI-XVIII դդ. խաչեր:

<sup>13</sup> ԴՀՎ, պրակ VIII, էջ 53-63:

<sup>14</sup> Տես Կ. Ղաֆադարյան, Երեւան. միջնադարյան հուշարձանները եւ վիմական արձանա-

Թեպետ պատմական Հայաստանում եւ Կիլիկիայում Ս. Կարապետ<sup>15</sup> անունով վանքերի, անապատների, մատուռների եւ ուխտատեղիների թիվը հասնում է շուրջ հինգ տասնյակի, այնուամենայնիվ, Իրանի Իսլամական Հանրապետության տարածքում չի գտնվել գեթ մեկ Ս. Կարապետ եկեղեցի, որին կարող էին նվիրված լինել այս խաչերը: Հետեւաբար, կարծում ենք, որ հիշատակումը վերաբերում է Եղեգիսի Ս. Կարապետ վանքին:

Այսպիսով, Եղեգիսից հայտնաբերված լանջախաչերը, ի սկզբանե չեն կիրառվել իբրեւ վարդապետական լանջախաչեր՝ նկատառելով արձանագրությունների բովանդակությունն ու ժամանակագրային վաղեմությունը: Ըստ էության, առարկաները հետագայում փոխանցվել են աշխարհիկ անձանց եւ պահվել իբրեւ սուրբ մասունք, ապա նվիրաբերվել Եղեգիսի եկեղեցուն՝ մակագրություններում նշված անձանց բարեխոսության<sup>16</sup> ու հիշատակի համար:

## РЕЗЮМЕ

Автор доклада анализирует два металлических креста с села Ехегиса Республики Армения, которые были подарены монастырю Святого Карапета и предназначались для спасения душ тех людей, имена которых мы можем увидеть на их обратной стороне благодаря дарственным надписям. Видимо, они были использованы как нагрудные кресты, которые ввела в обиход Армянская Церковь начиная с XIX века. Похожие кресты можно найти как в армянской, так и российской среде того времени.

## SUMMARY

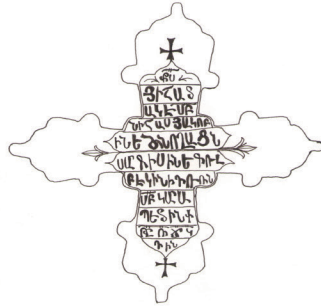
The author of the report analyzes two metal crosses from the village of Yeghegis located in the Republic of Armenia. These crosses were donated to St. Karapet Monastery and were intended for the salvation of the souls of those people whose names, thanks to dedicatory inscriptions, we can see on the reverse side of the cross. Most likely they served as pectoral crosses, which have been used by the Armenian Church since the 19<sup>th</sup> century. Similar crosses can be found both in the Armenian and Russian milieu of the same period.

գրությունները, Երեւան, 1975, ԴՀՎ, պրակ VIII. Ա. Հարությունյան, Վաղարշապատ, վանքերը եւ վիմական արձանագրությունները, Ս. Էջմիածին, 2016:

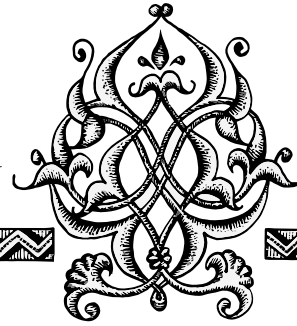
<sup>15</sup> ՀՀՇՏԲ, էջ 2085-2087:

<sup>16</sup> Բարեխոսությունը միջնորդություն է Աստծո եւ մարդու միջեւ՝ հանուն վերջինիս հոգու փրկության: Բարեխոսական-փրկչական առաքելությունն ի վերուստ՝ ըստ Հայր Աստծո կամքի, տրված է Հիսուս Քրիստոսին: Բացի աստվածային բարեխոսությունից, սրբերը եւ հավատացյալները եւս ունենում են միեւնույն գործառույթը (տե՛ս ԲՀՀ, էջ 171):





# ԳՐԱԽՕՍՈՒԹԻՒՆ. ՄՂՏԵՆՎԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆ



ԴԱՎԻԹ ԳՅՈՒՐՋԻՆՅԱՆ

բանասիրական գիրք. թեկնածու, ԳՀՃ

## ԱՐԴԻ ՅԱՅԵՐԵՆԻ ՅՈՍԱՆԻՇՆԵՐԻ ԵՈՐ ԲԱՍԱՐԱՆ<sup>1</sup>

Ս. Էջմիածնի Գեւորգյան հոգեւոր ճեմարանի եւ Վազգենյան հոգեւոր դպրանոցի երկարամյա դասախոս, բանասիրական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր Պետրոս Բեղիրյանը արդեն քանի՜ տարի է, ինչ վաստակած հանգստի է կոչվել, սակայն շարունակում է մեղվի ժրջանությամբ աշխատել: Դասախոսական աշխատանքին հրաժեշտ տված վաստակաշատ լեզվաբանը կարողացավ ավարտել եւ գիտական հանրությանը ներկայացնել իր կյանքի գործը՝ ստվարածավալ «Հայոց լեզվի դարձվածքների ընդարձակ բացատրական բառարանը» (Երեւան, ԵՊՀ հրատարակչություն, 2011, 1404 մեծադիր էջ, ընդգրկում է 25 հազարից ավելի դարձվածքներ՝ իրենց հնարավոր տարբերակներով): Մինչ այդ՝ տասնամյակներ առաջ, 1971-ին լույս էր տեսել Պ. Բեղիրյանի «Դարձվածաբանական բացատրական բառարանը», որ թեեւ դպրոցական եւ համառոտ, իր տեսակի մեջ, այնուամենայնիվ, առաջինն էր մեզանում: Դարձվածաբանությունը լեզվաբանի գիտական հետազոտությունների առանցքային ոլորտն է վաթսուական թվականներից սկսած:

Մասնագիտական հետաքրքրությունների լայն շրջանակ ունեցող հայերենագետը հայ բառարանագրության մեջ զգալի ներդրում ունի: Բառարանագրական առաջին լուրջ հայտը Ղեկոնդ Մեծ Պատմիչի «Պատմութեան» համաբարբառն էր (Երեւան, 1978): Այնուհետեւ իրար հաջորդեցին միալեզվյան եւ թարգմանական մի շարք բառարաններ՝ «Ռուս-հայերեն, հայ-ռուսերեն բառարան» (Երեւան, 1987, 1988, Դ. Անմեղիկյանի եւ Ջ. Ղարիբյանի համահեղինակությամբ), «Հայերեն շրջասությունների բառարան» (Ս. Էջմիածին, 2002, ապա Երեւան 2006), «Հայերեն թեւավոր

<sup>1</sup> Պ. Բեղիրյան, Բառերի ընտրությունը: Հոմանիշների գործնական-ուսումնական բառարան, Երեւան, «Էդիթ Պրինտ», 2017, 328 էջ:

խոսքեր» (Երեւան, 2007) եւ «Սուրբգրային թեւավոր խոսքեր» (Երեւան, 2016), «Հայերէն-անգլերէն, անգլերէն հայերէն գործնական բառարանը (անգլիախօս արեւմտահայերու եւ արեւելահայերու համար)» (Երեւան, 2010) եւ այլն<sup>2</sup>:

Եվ ահա հրապարակի վրա է անվանի բառարանագրի նոր աշխատանքը՝ հոմանիշների գործնական-ուսումնական բառարան՝ «Բառերի ընտրությունը» վերնագրով: Այս անգամ բառարանային նյութ են դարձել ժամանակակից հայերենի հոմանիշները (հարկ է նշել, որ հոմանիշները լեզվաբանի «առաջին սերն են եղել»): 1955-ին հեղինակի պաշտպանած թեկնածուական ատենախոսությունը նվիրված է եղել հայերենի բառային հոմանշությունը):

Մինչ նոր բառարանի վերլուծությանն անցնելը անդրադառնանք կարեւոր մի հարցի. ժամանակակից հայերենի հոմանիշների ինչպիսի՞ բառարաններ կան: Ներկայացնենք առավել կարեւորները:

1938-ին Կահիրեում լույս է տեսել Հարություն Գայայանի (Մխիթար Պոնտացի) «Բառարան-գանձարան հայ լեզուի [հոմանիշներու]» վերնագրով աշխատությունը, որը պարունակում է շուրջ 15 հազար բառ: Այն տասնամյակներ շարունակ պահպանել է իր արժեքը եւ հետագայում (1967-ին եւ 1983-ին) վերահրատարակվել է Բեյրութում:

1967-ին Երեւանում Հայաստանի գիտությունների ակադեմիայի հրատարակչությունը լույս է ընծայել Աշոտ Սուքիասյանի «Հայոց լեզվի հոմանիշների բառարանը»: Այս ծավալուն բառարանը պարունակում է հսկայական բառանյութ՝ 83 հազար բառ (գրական՝ արեւելահայերեն եւ արեւմտահայերեն, բարբառային, հնացած եւ այլն) եւ դարձվածային միավոր: Երկար ժամանակ հոմանիշների միակ բառարանն էր, որ գործածական էր Հայաստանում:

2003-ին Երեւանի համալսարանի հրատարակչությունը հրատարակեց Աշոտ Սուքիասյանի կազմած ստվարածավալ բառարանը՝ «Հայոց լեզվի հոմանիշների բացատրական բառարան» վերնագրով (արժանացել է ՀՀ նախագահի մրցանակի): Նախորդի հիման վրա ստեղծված այս բառարանն ավելի մեծ ընդգրկում ունի՝ 130 հազար բառ եւ դարձվածային միավոր<sup>3</sup>: Սակայն բառարանագրական սկզբունքները եւ մոտեցումները նախորդի համեմատ գրեթե չեն փոխվել:

<sup>2</sup> Տե՛ս մեր գրախոսությունները՝ «Նոր խոսք հայ բառարանագրության մեջ» («Էջմիածին», 2003, Ձ., էջ 97-99) եւ «Հայերեն թեւավոր խոսքերի բառարանը» («Էջմիածին», 2007, ԺԲ., էջ 115-117)

<sup>3</sup> Բառարանագիրը 1967-ին սրանք անվանում էր *դարձվածաբանական միավոր*, վերջին բառարանում՝ *դարձվածքային միավոր*:

Կարճ ժամանակ անց՝ 2005-ին, «Լույս» հրատարակչությունը հրատարակեց Ա. Սուքիասյանի «Հայոց լեզվի հոմանիշների դպրոցական-ուսումնական բառարանը» (ավելի քան 25 հազար հոմանիշ բառ եւ դարձվածք):

Շրջանառության մեջ են հոմանիշների փոքրածավալ բառարաններ, որոնք հիմնականում «ծնվել են» Սուքիասյանի բառարաններից:

Ինչպես տեսանք, հայերենի հոմանիշների պակաս կարծեք թե չունենք (հատկապես արեւելահայերենը): Եվ ահա հմուտ բառարանագիր Պետրոս Բեդիրյանը հրապարակ է հանում հոմանիշների իր բառարանը՝ «Բառերի ընտրությունը: Հոմանիշների գործնական-ուսումնական բառարան» վերնագրով: Նոր բառարանը պարունակում է 4900 հոմանշային շարք՝ իմաստային նրբությունների մատնանշումով: Բառարանագիրը մուտքի խոսքում նշում է, որ օգտագործողին այս բառարանը հնարավորություն կտա իր խոսքի համար անհրաժեշտ ամենահարմար հոմանիշն ընտրելու: Այստեղից էլ գրքի վերնագիրը. Պ. Բեդիրյանը հետեւել է Քոլինզի հայտնի բառարանի օրինակին (V. H. Collins, *The Choice of Words*):

Պ. Բեդիրյանի բառարանի հրատարակման լուրն առնողները երբեմն հարցնում են. «Մի՞թե Սուքիասյանի ընդգրկած բառանյութը գերազանցվել է»: Ո՛չ, եւ վստահաբար Բեդիրյանը նման նպատակ չի էլ ունեցել: Ուզում ենք հատուկ նշել, որ հոմանիշների բառարանի գնահատման հարցում ընդգրկված բառերի քանակը գլխավոր չափանիշը չէ: Ակամա համեմատվող բառարանները կազմված են տարբեր սկզբունքներով եւ բառընտրության տարբեր մոտեցումներով:

Նոր բառարանն ընդգրկում է հիմնականում գրական լեզվի հոմանիշները: Խոսակցական լեզվից ներառվել են այն հոմանիշները, որոնք ամենից շատ են գործածվում առօրյա խոսքում:

Շատ հոմանիշների համար տրված են բնագրային նմուշներ, որոնք քաղված են դասական գրականությունից, մամուլից, բառարաններից (հատկապես ակադեմիական բացատրական բառարանից), կենդանի խոսքից:

Հոմանիշների տարբերակման հարցում կարեւորվել են ոչ միայն նրբիմաստները, այլ հոմանիշների կիրառությունը՝ նկատի առնելով, որ «գործածության տարբերությունը նույնպես նրբին տարբերություն է» (էջ 4): Օրինակ՝ կանգնեցնել-ը եւ կասեցնել-ը իմաստով չեն զանազանվում, սակայն որոշակիորեն տարբերվում են իրենց գործածությամբ. կանգնեցնել-ն ընդհանուր գործածություն ունի, մինչդեռ կասեցնել-ը կապակցելիության յուրահատկություններ է դրսեւորում. կասեցնում են



ընթացքը, վտանգը, առաջխաղացումը, հարձակումը (մարտի դաշտում եւ մարզադաշտում), օրենքի գործադրումը եւ այլն:

Հոմանշային շարքերում հոմանիշի կողքին՝ փակագծերում, հարկ եղած դեպքում նշվել են նրա իմաստային կամ գործածության տարբերությունները:

Ասվածը ցուցադրենք մեկ բառի՝ երազ-ի հոմանշային շարքի օրինակով: Նշվում են բառի հոմանիշները՝ իմաստային նրբերանգներով: Այսպես՝ անուրջ (քաղցր երազ) – տեսիլք (երեւակայելի երազ), միրաժ – ուրոպիս (անիրական երազ) – միձավանջ (ծանր՝ վատ երազ) – բացաս. ցնորք (էջ 98):

Այժմ տեսնենք, թե երազ բառի հոմանշային շարքն ինչպե՛ս է տրված հոմանիշների մյուս բառարաններում՝ դրանով իսկ ցուցադրելով, թե ի՛նչ նորություն է բերում զբախտովո՞ղ բառարանը:

Հ. Գայայանի բառարանում երազ-ի դիմաց տրված են հոմանիշները՝ անուրջ, տեսիլ, ցնորք, բանդագուշանք<sup>4</sup>: Բառարանից օգտվողը ինքնուրույն պետք է կողմնորոշվի բառիմաստների եւ իմաստային նրբերանգների մեջ:

Ա. Սուքիասյանի հոմանիշների բառարանում երազ-ի դիմաց նշված են՝ անուրջ, երազանք, տեսիլք: Նիրվանա: // Ցնորք, բանդագուշանք<sup>5</sup>: Պատկերը գրեթե նույնն է, հատկապես զարմացնում է նիրվանա-ն:

Հոմանիշների բացատրական բառարանում՝ 1. Անուրջ, նիրվանա (գրք.), տեսիլ (քնի մեջ երեւացող տեսիլներ՝ պատկերացումներ), 2. Տե՛ս Ցնորք, 3. Տե՛ս Վերհուշ, 4. Տե՛ս Տեսչանք<sup>6</sup>: Չորս իմաստ է առանձնացվել, իսկ բառարանային մշակման առումով էական փոփոխություն չկա: Այստեղ էլ զարմացնում է տեսիլ բառի փակագծային պարզաբանումը. տեսիլ-ը բացատրվում է տեսիլ-ի միջոցով:

Հոմանիշների դպրոցական-ուսումնական բառարանում Ա. Սուքիասյանը երազ-ի դիմաց նշում է միայն անուրջ բառը՝ առանց որեւէ պարզաբանման<sup>7</sup>:

Ի՞նչ ցույց տվեց բառարանային տվյալների այս զուգադրումը. ո՞ր բառարանից օգտվողը գործնական ավելի մեծ օգնություն կստանա: Գոնե այս բառահոգվածի օրինակով ակնհայտ է Պ. Բեղիրյանի բառարանի առավելությունը:

<sup>4</sup> Յ. Թ. Գայանյան, Բառարան գանձարան հայերէն լեզուի, Կահիրե, 1938, էջ 115:

<sup>5</sup> Ա. Մ. Սուքիասյան, Հայոց լեզվի հոմանիշների բառարան, Երեւան, 1967, էջ 182:

<sup>6</sup> Ա. Մ. Սուքիասյան, Հայոց լեզվի հոմանիշների բացատրական բառարան, Երեւան, 2003, էջ 270:

<sup>7</sup> Ա. Մ. Սուքիասյան, Հայոց լեզվի հոմանիշների դպրոցական-ուսումնական բառարան, Երեւան, 2005, էջ 55:

Նկատելի է բառարանագրի մանրակրկիտ աշխատանքը, յուրաքանչ-յուր բառի, նրա իմաստների ու նրբիմաստների, բառագործածության առանձնահատկությունների նկատմամբ «զգայուն» վերաբերմունքը: Հոմանիշների ամեն մի շարքի հետևում պետք է տեսնել մտքի լուրջ աշխատանք՝ բառագիտական, իմաստաբանական, առհասարակ լեզվաբանական եւ լեզվագիտական: Բառարանագրին այս հարցում մեծապես օգնել է նրա լեզվական նուրբ զգացողությունը, հայերենի բոլոր գոյավիճակների լեզվական (բառային) նյութի քաջահմուտ իմացությունը:

Բայց շարունակենք երազ բառի հոմանշային շարքի քննությունը:

Մեզ հետաքրքրում է Պ. Բեդիրյանի բառարանում ցնորք բառի «բացասական» պիտակավորումը: Փորձենք պարզել՝ հետեւելով հրապարակի վրա եղած բառարաններին:

Ա. Սուքիասյանն իր բառարանում (1967, էջ 638) ցնորք-ի դիմաց տվել է հետեւյալ հոմանիշները՝ 1. Զառանցանք, բանդագուշանք, պատրանք, մտապատրանք, երեւույթք, ուռք (բրբ.), 2. Խելագարություն: Էդ. Աղայանի բառարանում նշված է ցնորք բառի 8 իմաստ՝ 1. «երեւակայական պատկեր՝ տեսիլք, պատրանք», 2. «մտքի հափշտակություն, երազանք», 3. «հափշտակության առարկա, հափշտակիչ՝ հրապուրիչ՝ գերող բան», 4. «երազ, տեսիլք», 5. «ցնորական միտք», 6. «զառանցանք», 7. «ցնդաբանություն, ցնորական խոսք՝ արտահայտություն», 8. Հնց. «խելագարություն, խելքը թուցնելը, խենթություն»<sup>8</sup>: Ակադեմիական բացատրական բառարանը նշում է 3 իմաստ՝ 1. «աչքին երեւացող՝ առերեւույթ՝ երեւակայական պատկեր, պատրանք, տեսիլք», 2. «մտքի հափշտակություն, երազանք, անուրջ», 3. փխբ. «երեւակայության՝ մտքի արգասիք, անիրական բան, զառանցանք, ցնդաբանություն, ցնորաբանություն, բանդագուշանք»<sup>9</sup>: Անդրանիկ վարդապետ Կռանյանի բառարանում ցնորք-ը բացատրված է որպես «հոգնած ուղեղի պատկերացում. երազանք, պատրանք»<sup>10</sup>:

Թվում է՝ Բեդիրյանի տված պիտակավորումը մասամբ է արդարացված, մասնավորապես փոխաբերական իմաստով ցնորք-ը կարող է նաեւ չեզոք, երբեմն նույնիսկ դրական իմաստ արտահայտել (հատկապես բանաստեղծական խոսքում):

Այո՛, հնարավոր է լինեն այլեւայլ տարակարծություններ, այլակարծությունն այս կամ այն բառի, նրա իմաստի, գործածության եւ պիտակա-

<sup>8</sup> Է. Բ. Աղայան, Արդի հայերենի բացատրական բառարան, Երեւան, 1976, էջ 1478:

<sup>9</sup> Հր. Աճառյանի անվան լեզվի ինստիտուտ, Ժամանակակից հայոց լեզվի բացատրական բառարան, հտ. 4, Երեւան, 1980, էջ 560:

<sup>10</sup> Ա. վրդ. Կռանեան, Բառգիրք հայերէն լեզուի, Բէյրութ, 1998, էջ 467:

վորման շուրջ, որ բնական է, քանի որ հոմանիշների ոլորտը շատ նուրբ է, հոմանիշները տարաբնույթ են, բազմաչերտ, նրանց դրսևորումները գրականություն մեջ եւ կենդանի խոսքում՝ զանազան:

Այս առումով դիտարկենք, օրինակ, կրոնակեղեցական ոլորտին պատկանող մի քանի բառերի հոմանշային շարքերը: Այսպես, կաթողիկոս բառի դիմաց նշվում են՝ հայրապետ, քահանայապետ (էջ 155): Մեր կարծիքով ոճական-կիրառական յուրահատկություն ունեն Վեհափառ / վեհափառ եւ Վեհ / վեհ բառերը, որոնք չկան ամենայն հավանականությամբ այն պատճառով, որ տիտղոսներ են (դրա համար էլ հաճախ մեծատառ են գրվում): Քահանա բառի դիմաց տրված են՝ րեք հայր, րեքրեք (քիչ գործածական) (էջ 317): Իրականում րեքրեք-ը ոչ թե քիչ գործածական է, այլ գործածության յուրահատկություն ունի. բնորոշ է ժողովրդական խոսքին, իսկ շատ դեպքերում վերաբերմունքային որոշակի (քամահարական) երանգավորում է ունենում: Եկեղեցի բառի դիմաց (էջ 97) նշված են՝ աղոթարեղի, աղոթարուն, ժող. ժամ, Ասրծո րուն շրջաստկությունը, րամար, իսկ վերջում՝ մեհյան՝ «հեթանոսական տաճար» բացատրությամբ: Թվում է՝ մեհյան-ն այստեղ չպիտի գետեղվեր, քանի որ այս դեպքում շարքում լինելուն «կարող է հավակնել», օրինակ, ժողովարան-ը: Ավելի լավ կլիներ, որ շարքում լիներ նաեւ մարտո-ը («փոքր եկեղեցի, աղոթատեղի, վկայարան»): Ասրված բառի Տեր, երկնային Տեր, Արարիչ, երկինք շարքին մենք կավելացնեինք Բարձրյալ-ը: Բայց դա արդեն կլիներ բառի մե՛ր ընտրությունը:

Պետրոս Բեգիրյանն այս բառարանով մեզ մատուցել է բառերի (հոմանիշների) ի՛ր ընտրությունը: Բառարանագիրը դա արել է հմտորեն, մասնագիտական բարձր մակարդակով, բարեխղճորեն եւ ճաշակով:

Պ. Բեգիրյանի նոր բառարանն իր տեսակով նորություն է, այն վստահաբար իր արժանի տեղը կգտնի հայոց լեզվի հոմանիշների բառարանների շարքում՝ դառնալով հայերեն խոսողների եւ գրողների (հատկապես ուսանողների, ուսուցիչների, լրագրողների՝ «խոսքի մարդկանց») կարեւոր օգնականը, հոմանիշների ընտրության հարցում՝ վստահելի եւ արագահաս «չտապ օգնություն»:

Վերջում ուզում ենք նշել նաեւ մի կարեւոր հանգամանք, որ բառարանը տպվել է Հայաստանյայց Առաքելական Եկեղեցու Ռուսաստանի եւ Նոր նախիջեւանի թեմի տրամադրած միջոցներով՝ ի նշանավորումն թեմի հիմնադրման 300-ամյակի:

## СОДЕРЖАНИЕ

### *ПРОПОВЕДИ*

- Проповедь **ИЕРЕЯ СИМЕОНА МОВСИСЯНА**, произнесенная в Кафедральном Соборе  
Св. Эчмиадзина в честь праздника Свв. Гевондянов ..... 5
- Проповедь **ЕПИСКОПА МУШЕГА БАБАЯНА**, произнесенная в Кафедральном Соборе Св.  
Эчмиадзина в честь праздника Свв. Вардананц ..... 9

### *РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ*

- ЖАН ДАНИЕЛУ** – Бог религий ..... 12
- ДИАКОН АРУТЮН ТЕР-АСАТРЯН** – Пути разрешения христологических разногласий  
во взглядах Гарегина Первого ..... 49

### *ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ*

- ГРИГОР БРУТЯН** – Армянские надгробные камни в виде коней и овнов, и их отношение  
к древним армянским календарным и космическим представлениям ..... 71
- ЛУСИНЕ САРГСЯН** – Замечания к автопортрету миниатюриста Авага (XIV век)..... 85
- АНАИТ АСАТРЯН** – Рукописное наследие Мирзаяна Ованеса Ванандеци ..... 102

### *СООБЩЕНИЯ*

- АСМИК АМИРДЖАНЫН** – Деятельность архиепископа Иосифа Аргутяна в роли главы  
Российской епархии Армянской Церкви (1773-1801 гг.)..... 120
- АРСЕН МАРТИРОСЯН** – Новоявленные металлические кресты из Ехегиса..... 133

### *РЕЦЕНЗИИ. БИБЛИОГРАФИЯ*

- ДАВИД ГЮРДЖИНЫН** – Новый словарь синонимов современного  
армянского языка..... 137

## CONTENTS

### *SERMONS*

- Sermon delivered by **FR. SIMEON MOVSISYAN** during the Divine Liturgy celebrated at the Cathedral of Holy Etchmiadzin on the Feast of St. Ghevond and Companions ..... 5
- Sermon delivered by **HIS GRACE BISHOP MOUSHEGH BABAYAN** during the Divine Liturgy celebrated at the Cathedral of Holy Etchmiadzin on the Feast of St. Vartan and Companions ..... 9

### *RELIGIOUS STUDIES*

- JEAN DANIELOU** – God of religions ..... 12
- DEACON HAROUTIUN TER-ASATRYAN** – Ways of reconciling Christological disagreements in ecumenical viewpoints of Karekin I..... 49

### *HISTORICAL-PHILOLOGICAL STUDIES*

- GRIGOR BRUTYAN** – Armenian tombstones in the form of horses and rams and the ancient Armenian cosmic and calendar notions ..... 71
- LUSINE SARGSYAN** – Remarks on the self-portrait of miniaturist Avag (ca. 14th c.) ..... 85
- ANAHIT ASATRYAN** – Manuscript legacy of Hovhan Mirzayan Vanandetsi..... 102

### *ESSAYS*

- HASMIK AMIRJANYAN** - Activities of Archbishop Hovsep Arghutyan in the office of the Primate of the Armenian Diocese of Russia (1773-1801)..... 120
- ARSEN MARTIROSYAN** - Newly discovered metal crosses from Yeghegis ..... 133

### *LITERARY REVIEW*

- DAVID GYURJINYAN** – New dictionary of synonyms of modern Armenian language ..... 137

**ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ**

**ՔԱՐՈՋԽՕՍՄԱԿԱՆ**

**Տ. ՍԻՄԵՈՆ ՔԱՀԱՆԱ ՄՈՎՍԻՍՅԱՆԻ** քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր  
Տաճարում Ս. Ղեկնարկի տոնի առիթով ..... 5

**Տ. ՄՈՒՇԵՂ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ԲԱԲԱՅԱՆԻ** քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր  
Տաճարում Ս. Վարդանանց տոնի առիթով ..... 9

**ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ**

**ԺԱՆ ԳԱՆԻԵԼՈՒ** - Կրոնների Աստված ..... 12

**ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆ ՍՐԿ. ՏԵՐ-ԱՍԱՏՐՅԱՆ** - Քրիստոսաբանական տարածայնությունների  
հաշտեցման ուղիները Գարեգին Ա.-ի էկումենիկ հայացքներում ..... 49

**ՊԱՏՄԱԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ**

**ԳՐԻԳՈՐ ԲՐՈՒՏԵԱՆ** - Հայկական խոյակերպ եւ ձիակերպ տապանաքարերը եւ հայոց  
հնագոյն տիեզերական ու տոմարական պատկերացումները ..... 71

**ԼՈՒՍԻՆԵ ՍԱՐԳՅԱՆ** - Դիտարկումներ մանրանկարիչ Ավագի ինքնադիմանկարի  
շուրջ (ԺԴ. դար) ..... 85

**ԱՆԱՀԻՏ ԱՍԱՏՐՅԱՆ** - Հովհան Միրզայան Վանանդեցու ձեռագրական  
ժառանգությունը ..... 102

**ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐ**

**ՀԱՄՄԻԿ ԱՄԻՐՁԱՆՅԱՆ** - Հովսեփ արքեպիսկոպոս Արղությանի գործունեությունը  
Ռուսաստանի հայոց թեմի առաջնորդի պաշտոնում (1773-1801 թթ.) ..... 120

**ԱՐՄԵՆ ՄԱՐՏԻՐՈՍՅԱՆ** - Նորահայտ մետաղե արձանագիր խաչեր Եղեգիսից ..... 133

**ԳՐԱՆՕՍՈՒԹԻՒՆ. ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆ**

**ԳՆՎԻԹ ԳՅՈՒՐՁԻՆՅԱՆ** - Արդի հայերենի հոմանիշների նոր բառարան ..... 137

- ԱԲՀ** - Առձեռն բառարան հայկագնեան լեզուի (Մ. Ալգերեան, Գր. Ճէլալեան), 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
- ԱՅՏ** - 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
- ԳՀՃ** - 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 վիճագրության, 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
  - ՀԱԲՆ** - 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 (Սո. Մալխայանց), 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, Այթիլիաս
  - ՀՀՀԾ** - Հայաստանի հնագիտական հուշարձանները, Երեւան
  - ՀՀՀՍ** - Հայկագեան 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, Սո. Տ. Մելիք-Բախշյան, 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, Այթիլիաս

- ՄՄ** - Մաշտոցի անվան Մատենադարան, Երևան
- ՄՊՎ** - Մատենադարանի պարսկերեն վավերագրերը, Երևան
- ՄՅՀԶ** - Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, Երևան
- ՆՀԲ** - Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի (Գ. Աւետիքեան, Խ. Սիրմէլեան, Մ. Ազեբեան), 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
- ՅԶՄՄ** - Յուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, Երևան
- ՔՀ** - Քրիստոնյա Հայաստան, Ս. Էջմիածին
- ՔՀՀ** - «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Երևան, 2002
- ՕՍՀՀՄ** - Օտար աղբյուրները հայերի և Հայաստանի մասին, Երևան
- ԱԳՎ** - 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, ИАН 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
- КСИИМК** - 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
- RÉArm** - Revue des études arméniennes, Paris
- SMEA** - Studi Micenei ed Egeo-Anatolici, Roma



ISSN 1829-4243

*Հրատարակում է  
Գեորգեան հոգևոր ճեմարանի  
(աստրուածաբանական համալսարան)  
գիտիտրիքի երաշխատրութեամբ եւ որոշմամբ*

ՀԱՅՏԱՐԱՐՈՒԹՅՈՒՆ

Հայաստանի ազգային եւ Գիտությունների ազգային ակադեմիայի Հիմնարար գիտական գրադարանները ձեռնամուխ են եղել «Հայկական գիտատեղեկատվական հանգույցի» ձեւավորման աշխատանքներին:

Այս հանգույցում ի մի են բերվում հայագետների եւ գիտության տարբեր բնագավառների ներկայացուցիչների հրատարակած հոդվածների, գրքերի ընտրանիները: Այս աշխատանքներին իրենց աջակցությունն են բերում հայաստանյան եւ Սփյուռքի հայագիտական կենտրոնները, հրատարակչությունները, գրադարանները:

Հանգույցը հասանելի է համացանցային հասցեով:

Օգտվողներին բոլոր նյութերը հասանելի են ազատ դիտման ու ներբեռնման կարգավիճակով:

Ունեցե՛ք Ձեր ներդրումը համահայկական այս եզակի նախագծում՝ օգտվելով հանգույցից, տարածելով տեղեկատվություն դրա մասին, տրամադրելով թվայնացված նյութեր:

*Հայասրանի ազգային գրադարան*

ԽՄԲԱԳՐՈՒԹԵԱՆ ՀԱՍՑԷՆ՝  
ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹԻՒՆ, Ք. ՎԱԳԱՐՇԱՊԱՏ,  
ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾԻՆ  
«ԷՋՄԻԱԾԻՆ»

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ԵՒ ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ԱՄՍԱԳՐԻ ԽՄԲԱԳՐՈՒԹԻՒՆ

Республика Армения, Ծչմիաձզին, Редакция журнала «Ծչմիաձզին»  
Republic of Armenia, Etchmiadzin, Editorial Office of the Journal "Etchmiadzin"

Էլ. փոստ՝ [etchmiadzinamsagir@gmail.com](mailto:etchmiadzinamsagir@gmail.com)  
Անսագրի արխիւն ամբողջական կերպով՝ [www.tert.nla.am](http://www.tert.nla.am) կամ <http://www.flib.sci.am/arm/node/2>

Հեռ. (+374-10) 517-296/174  
Ստորագրուած է տպագրութեան՝ 15. 03. 2018 թ.

Չափսը՝ 70x100 1/16: Ծաւալը՝ 10.0 տպ. մանուկ: Թուղթը՝ օֆսէթ: Տպաբանակը՝ 400:



ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾԻՆԻ ՏՊԱՐԱՆ