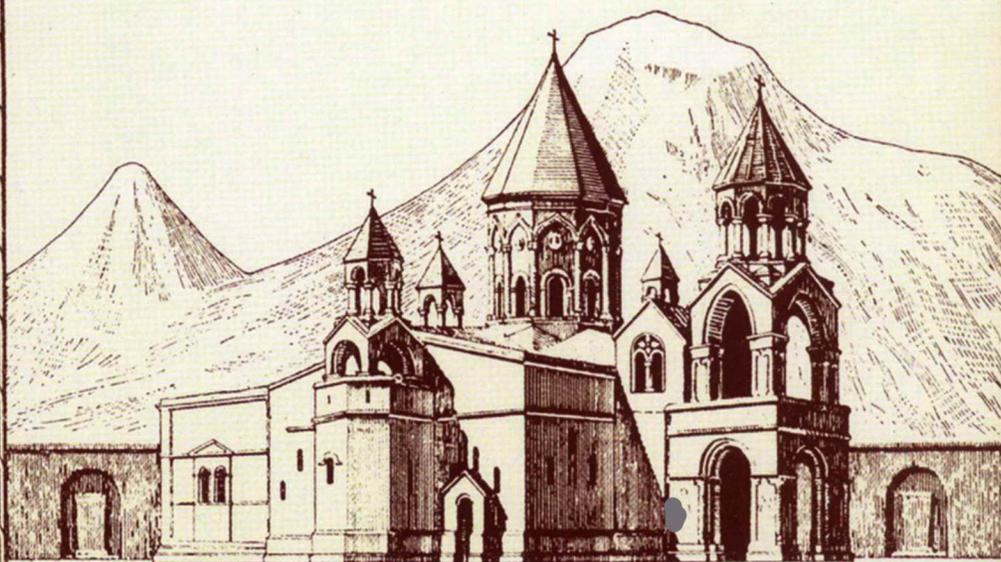


ԷՋՄԻԱԾԻՆ



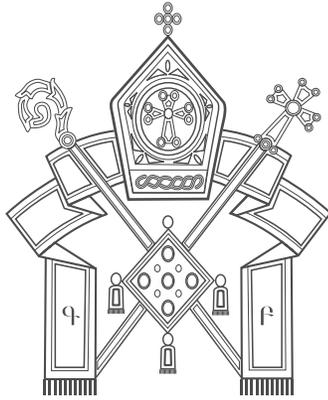
Գ
2018



ՊԱՇՏՈՆԱԿԱՆ ԱՄՍԱԳԻՐ
ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՈՒԹԵԱՆ
ՄԱՅՐ ԱԹՈՌՈՅ ՍՐԲՈՅ ԷՋՄԱՆՈՒՄ

Մարտ

2018
Ս. ԷՋՄԱՆՈՒՄ



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 Եգեկեան

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. Բոյուսովի 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** (*Բրազիլիա, 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)*)





**Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ. ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ
ՕՐՀՆՈՒԹՅԱՆ ԽՈՍՔԸ ՄԵԾԻ ՏԱՆՆ ԿԻԼԻԿԻՈ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՈՒԹՅԱՆ
ԱՆԹԻԼԵԱՍԻ ՍԱՅՐԱՎԱՆՔՈՒՄ ՀՐԱՎԻՐՎԱԾ ՀԱՄԱՀԱՅԿԱԿԱՆ
ՀԱՄԱԳՈՒՄԱՐԻՆ՝ ՆՎԻՐՎԱԾ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԱՌԱՋԻՆ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ
ՀՈՉԱԿԱՍԱՆ 100-ՐԴ ՏԱՐԵՂԱՐՁԻՆ**

(Անթրիլիասի մայրավանք, 21 մարտի 2018)

Սիրեցյա՛լ եղբայր ի Քրիստոս, Արամ Ա. Մեծի Տանն Կիլիկիո Կաթողիկոս,

Մեծարգո՛ նախագահ Արցախի Հանրապետության,

Համագումարի հարգարժա՛ն մասնակիցներ,

Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնից սիրով ողջունում ենք ամենքիդ Մայիսյան հերոսամարտերի և Հայաստանի Հանրապետության 100-րդ տարեդարձին նվիրված համաժողովի գումարման առիթով:

Առանձնակի գոհունակությամբ ենք անդրադառնում, որ մեր հոգևոր եղբոր՝ Արամ Ա. Մեծի Տանն Կիլիկիո Կաթողիկոսի նախանձախնդրությամբ այսօր մեկտեղվել եք Անթրիլիասի մայրավանքում՝ քննարկելու և արժևորելու հայրենի պետականության վերակերտման պատմական հիշատակները: Մայր հայրենիքում և սփյուռքում այս նշանակալի իրադարձության 100-ամյակին նվիրված բոլոր տոնախմբությունները զայլիս են մեզ հիշեցնելու, որ հակառակ դժվարին պատմական անցյալի՝ մեր ժողովուրդը երբեք չի դադարել պայքարել ազատության համար, որը մարդկանց տրված աստվածային շնորհ է:

100-ամյակ առաջ մեր անկախ պետականությունը վերահաստատվեց այնպիսի դժվարին մի ժամանակահատվածում, երբ աշխարհը փոթորկած Առաջին աշխարհամարտի պայմաններում Օսմանյան թուրքիայում իրականացվում էր հայոց ցեղասպանությունը, իսկ Արևելյան Հայաս-

տան ներխուժած թուրքական զորքերը սպառնում էին մեր ժողովրդի գոյությունը: Օրհասական պահին ոտքի կանգնեց ժողովուրդը. զինվորական, գյուղացի, հոգևորական մահն անտեսելով՝ մարտի դաշտ էին գնում անդադար հնչող զանգերի ներքո եկեղեցիների, և իրենց հավատավոր հոգիներում հայրենիքը պաշտպանելու կոչը Գևորգ Ե. Սուրենյանց Կաթողիկոսի: Մայիսյան հերոսամարտերը վկայությունը եղան մեր ժողովրդի քաջարի ոգու և միասնության, որ մի կողմ դնելով կուսակցական ու քաղաքական տարաձայնությունները՝ բռունցքվեց հանուն նոր ծնվելիք Հայաստանի անկախ Հանրապետության: Ազգային պետականությունը, իբրև մեր ժողովրդի նվիրական ձգտումների իրագործում, օրհնվեց Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում Հանրապետության դրոշի և բանակի օրհնութամբ, որն աղոթալի խոսքով այսպես է բնորոշել Գևորգ Ե. Հայրապետը. «Ի սրտե փափագող իմ սիրեցյալ ազգիս երջանկության և իմ պանծալի հայրենիքի և պետության բարգավաճման և հարատևության համար... Հայոց Մայր Աթոռի հնադարյան Ս. Էջմիածնի տաճարում անձամբ մատուցեցի Ս. Պատարագ, օրհնեցի և սրբագործեցի Անկախ, Միացյալ և Մեծ Հայաստանի տոնը...»:

Պետականության վերականգնումը դարձավ մղիչ ու ոգևորիչ ուժ, վստահություն ներշնչեց մեր ժողովրդին իր գալիքի հանդեպ: Այն եղավ նաև վկայություն մեր ժողովրդի նվիրական ու վեհ ձգտումների՝ կառուցելու ժողովրդավարական, իրավական ու ընկերային պետություն, ազատ ու արդար հասարակական կյանք: Այս ավանդները, հայրենիքի հանդեպ սերը առաջնորդեցին մեր ժողովրդին՝ 1991 թվականին հռչակելու ազգային պետականության անկախությունը, սատարելու արցախահայության ազատ ապրելու իրավունքի իրացմանը, պաշտպանելու մեր հայրենիքի սահմանները թշնամյաց ոտնձգություններից:

Մայիսյան հերոսամարտերի և Հայաստանի Առաջին Հանրապետության հռչակման հոբելյաններն այսօր ոգեշնչման առիթ ու հրավեր են աշխարհասփյուռ մեր ժողովրդին՝ միասնական ջանքեր բերելու հայրենի մեր պետականության զորացման, Արցախյան խնդրի խաղաղ ու արդարացի կարգավորման, մեր Արդար Դատի պաշտպանության նվիրական գործին: Ինչպես անցյալում, այնպես էլ այսօր և վաղը՝ բազմաթիվ խնդիրների լուծումը առավել դյուրին պիտի լինի մեր ժողովրդի հնարավորությունների մեկտեղման շնորհիվ: Մեր միասնության առանցքը հայրենի մեր երկիրն ու Առաքելական մեր Սուրբ Եկեղեցին են, որոնց շուրջ համախմբված՝ մեր զավակների համար պիտի կառուցենք ապահով, բարօր ու երջանիկ եր-

կիր, պիտի զորացնենք սփյուռքի համայնքները, հետամուտ լինենք ազգային մեր իղձերի իրականացմանը:

Ազդեցում ենք առ Աստված, որ Երկնավոր Տերը խաղաղության մեջ պահի մեր երկիրը և անասան՝ հայրենի մեր պետականությունը, հավատքի մեջ հաստատուն և իր տեսիլքներին հավատարիմ պահպանի մեր ժողովրդին՝ ի Հայաստան, յԱրցախ և ի Սփյուռս:

Շնորհ, սէր և խաղաղութիւն Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի եղիցին ընդ ձեզ և ընդ ամենեսեան. ամէն:



ՔՎՐՈՉԽՕՍԱԿԱՆ



Տ. ԵԶՆԻԿ ԱՐՔԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆԻ ՔՎՐՈՉԸ՝
ԽՈՍՎԱԾ Ս. ԷԶՄԻԱՍԻ ՄԱՅՐ ՏԱՃԱՐՈՒՄ ԱՆԻՐԱՎ ՏՆՏԵՍԻ ԿԻՐԱԿԻՆ
ՍԱՏՈՒՅՎԱԾ Ս. ՊԱՏԱՐԱԳԻՆ

(4 մարտի 2018 թ.)

Յանուն Հօր եւ Որդոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն:

Սիրելի՛ հավատացյալներ,

Այս կիրակին անվանվում է Անիրավ տնտեսի կիրակի: Մեր Եկեղեցու հայրերը, երբ կարգավորել են ծիսական տարվա կիրակի օրերի շարքը, փորձել են այնպես անել, որ ամեն կիրակի մի պատգամ ունենա՝ հավատացյալներին փոխանցելու համար. այս կիրակիի պատգամն ստանալու համար ընտրել են Քրիստոսի պատմած առակներից մեկը: Այս առակը պահպանվել է միայն Ղուկասի ավետարանում եւ մեզ ծանոթ է «Անիրավ տնտեսի առակը» անվամբ: Երբ կարդում ենք Ղուկասու ավետարանի այդ առակը, մեզ բազմաթիվ հարցեր են հուշում. պետք է ասել, որ սա ամենախրթին եւ ամենադժվար հատվածներից մեկն է Նոր Կտակարանում, եւ դարեր շարունակ Եկեղեցու բազմաթիվ վարդապետներ փորձել են տարբեր մեկնություններ տալ՝ բացատրելու համար, թե ինչո՞ւ է Ղուկասն այդպես արձանագրել Քրիստոսի խոսքերը:

Առակը հետեւյալն է. «Մի մեծահարուստ մարդ է լինում, որը մի տնտես, կառավարիչ է ունենում իր հարստության վրա: Նրան ասում են, որ քո տնտեսը վատնում է քո հարստությունը: Տերը կանչում է տնտեսին եւ ասում. «Հաշիվները տո՛ւր, որովհետեւ այլեւս չես կարող լինել իմ տնտեսը»: Այդ ժամանակ տնտեսը մտածում է. «Տերն ինձ գրկում է աշխատանքից, ես ինչպե՞ս պիտի շարունակեմ ապրել. հող չեմ կարող մշակել, մուրացկանություն ամաչում եմ անել»: Նա անմիջապես որոշում

է՝ ինչ պետք է անել: Կանչում է իր տիրոջ պարտապաններին եւ ասում մեկին. «Քանի՞ տակառ ձիթայուղ ես պարտք իմ տիրոջը»: Վերջինս պատասխանում է՝ «Հարյուր»: Տնտեսը վերցնում է պարտամուրհակը, պատուում եւ ասում. «Գրի՛ր, որ դու ընդամենը հիսուն տակառ ես պարտք»: Կանչում է մեկ ուրիշին եւ ասում. «Քանի՞ պարկ ցորեն ես պարտք իմ տիրոջը»: Վերջինս պատասխանում է՝ «Հինգ հարյուր»: «Գրի՛ր, որ դու պարտք ես ընդամենը չորս հարյուր»: Եվ այսպես բոլոր պարտապաններին կանչում եւ փոխում է պարտամուրհակները: Քրիստոս ասում է, Ղուկասի ավետարանում պահպանված առակում, թե՛ «Երբ տերը լսեց այս, գովեց անիրավ տնտեսի հնարամտությունը» (Հմմտ. Ղուկ. ԺԶ. 8):

Մեր Եկեղեցու Հայրերն այս առակն ընտրել են՝ այս կիրակիի պատգամը մեզ փոխանցելու համար: Բայց ի՞նչ պատգամ կարող է փոխանցել այս առակը, երբ գովաբանվում է անարդարությունն ու անիրավությունը, երբ տնտեսը, որն արգեն մեղավոր էր համարվում, հնարավորություն է ունենում առավել մեծ մեղքեր գործելու եւ ոչ թե պատժվում, այլ տիրոջ կողմից գնահատանքի է արժանանում:

Միրելի՛ հավատացյալներ, ինչպես նշեցինք, այս առակը պահպանվել է միայն Ղուկասու ավետարանում, եւ չգիտենք՝ Ղուկաս ավետարանիչը ամբողջությամբ է արտացոլել Քրիստոսի խոսքերը, թե՞ փորձել է համառոտելով տալ հիմնական միտքն ու գաղափարը, որովհետեւ, երբ ընթերցում ենք Նոր Կտակարանը, տեսնում ենք, որ այնտեղ գրված է՝ «Եթե այն ամենը, ինչ Քրիստոս ասաց, գրի առնվեր, ապա ոչ աշխարհի մագաղաթները կբավարարեին եւ ոչ էլ, եթե բոլոր օվկիանոսները թանաք դառնային» (Հմմտ. Հովհ. ԻԱ. 25):

Փորձենք այս ամենը դիտել այն հատվածում, որտեղ Ղուկաս ավետարանիչը շարադրել է: Նա մի քանի առակ է իրար ետեւից շարադրում: Դրանցից մեկն ա՛յն բարի հովվի առակն է, որը երբ կորցնում է իր հարյուր ոչխարներից մեկին, թողնում է իննսունիննին դաշտում եւ ընկնում է լեռները՝ փնտրելու այդ մեկին, երբ գտնում է, ուրախանում եւ ետ է բերում: Այո՛, այստեղ Տերը ցույց է տալիս, որ Ինքը եկել է աշխարհ մեղավորների համար, ու եթե անգամ այդ մեղավորը մեկ հոգի է, եւ նրան փրկելը շատ դժվար է, միեւնույն է, Ինքը պետք է նրա ետեւից գնա, փրկի նրան (Հմմտ. Ղուկ. ԺԵ. 1-7): Սակայն, եթե բառացի քննենք այս առակը, կտեսնենք, որ տրամաբանական ինչ-որ սխալ կա այստեղ: Ինչպե՞ս կարող է հովիվը իննսունինը ոչխարին անտեղ թողնել դաշտում եւ ընկնել մեկի հետեւից. գայլերը կարող են գալ եւ ուտել մյուսներին:

Հաջորդ առակը մի դահեկանի կորսվելու եւ գտնվելու պատմութ-
յունն է. մի կին տաս դահեկան է ունենում, մեկը կորում է, եւ նա ճրագ
է վառում, ամբողջ տունը տակնուվրա է անում: Երբ գտնում է այդ մեկ
դահեկանը, կանչում է հարեւաններին եւ ասում՝ «Եկե՛ք, ինձ հետ ու-
րախացե՛ք» (Հմմտ. Ղուկ. ԺԵ. 8-10): Իրականում կյանքում այդպես չի
լինում. մեկ դահեկանն ի՞նչ է, որի համար նա իր հարեւաններին կան-
չի... Սա դարձյալ մի կորսված հոգու փրկության ուրախությունն է, որ
Քրիստոս փորձել է փոխանցել մեզ: Եվ այդ կորսված հոգու փրկութ-
յան հաջորդ առակը անառակ որդու առակն է (Հմմտ. Ղուկ. ԺԵ. 11-
32), որ անցած կիրակիի պատգամն էր: Փորձենք այսպես նայել այսօրվա
առակին. տերը՝ մեծահարուստը, լսում է, որ իր տնտեսը վատնում է իր
հարստությունը, կանչում է նրան եւ ասում. «Տո՛ւր հաշիվներդ, այլեւս
տնտես չես կարող լինել»: Տերը հնարավորություն չի տալիս տնտեսին
արդարանալու. տնտեսը, անակնկալի գալով, ասում է. «Հիմա ես ինչ-
պե՞ս պիտի ապրեմ»: Եթե նա գողացած լիներ տիրոջ հարստությունից,
ապա իրեն ապահովված կլիներ՝ հետագայում ապրելու համար. նշանա-
կում է՝ խոսքն այստեղ ոչ թե գողության, այլ միայն անտարբերության
մասին է, որի պատճառով տերը կորցնում է իր հարստությունից ինչ-որ
մի մաս: Եվ երբ տնտեսը անմիջապես կանչում է այն մարդկանց, ովքեր
իր տիրոջը պարտք էին, տեսե՛ք, թե ի՛նչ թվեր են դրանք՝ հարյուր տա-
կառ ձեթ, հինգ հարյուր պարկ ցորեն: Այստեղ խոսքը աղքատ մարդ-
կանց մասին չէ, որոնց տերը պարտքով փող էր տվել եւ տոկոսներով ետ
պիտի ստանար: Այստեղ խոսքը մեծ առեւտրականների մասին է, որոնք
տիրոջից մեծաքանակ բարիքներ էին գնում, վաճառում եւ հետո դրամը
ետ էին բերում՝ նորից առնելու համար: Իսկ այդ մարդիկ իրենց տանը
նստած չէին, նրանք շրջում էին գյուղից գյուղ՝ ապրանքը վաճառելու
համար, եւ տնտեսն այդքան ժամանակ չուներ, որ սպասեր՝ ով կգա, որ
պարտամուրհակները փոխեր: Հետեւաբար՝ առակին չենք կարող բառա-
ցի մոտենալ, բայց Քրիստոս անմիջապես տալիս է պատասխանը, երբ
ասում է, որ տերը գովեց նրա հնարամտությունը, ապա շարունակում է.
«Ձեզ տրված հարստությունից բարեկամներ ստեղծեք, որպեսզի երկնքի
եւ Աստծո արքայության մեջ տեղ ունենաք» (Հմմտ. Ղուկ. ԺԶ. 9): Այս-
տեղ խոսքն այն մասին է, որ ամենը, ինչ որ ունեն
ք եւ ձեռք ենք
բերում մեր աշխատանքով, ծնողներից ժառանգություն ստանալով, մեր
սեփականությունը չէ, այլ մեզ տրվում է Աստծո կողմից, որ օգտագոր-
ծենք: Եվ Աստված մեզ պատգամում է օգտագործել այնպես, որ ճիշտ

լինի, որ այս կյանքում ճիշտ ապրենք: Հարստություն ունենալն ինքնին մեղք չէ. հարստության տնօրինումը կարող է մեզ առաջնորդել մեղքի, կարող է եւ առաջնորդել փրկության, եթե ճիշտ օգտագործենք այն: Եվ այստեղ միայն կեղեքել, զրկել եւ նման հանցանքների մասին չէ խոսքը, այլ նաեւ անտարբերության մասին, երբ Աստված տալիս է մեզ մի բան, եւ մենք անտարբեր թողնում ենք, որ Տիրոջ տվածը փչանա եւ կորչի:

Այս է, սիրելի՛ հավատացյալներ, այս կիրակի օրվա առակի պատգամը մեզ:

Ղուկասի ավետարանում անմիջապես մի ուրիշ առակ է պատմվում մեծահարուստի եւ աղքատ Ղազարոսի մասին՝ այս միտքը հաստատելու համար: Մի մեծահարուստ ամեն օր խնջույքների մեջ փառավոր կյանքով էր ապրում, իսկ աղքատ Ղազարոսը, սոված նստած նրա դռանը, վիրավոր, մեծահարուստի ամենօրյա խնջույքների փշրանքներով էր սնվում: Եվ երբ երկուսն էլ մահանում են, մեծահարուստը գնում է դժոխք, իսկ աղքատ Ղազարոսը՝ դրախտ՝ չայր Աբրահամի գիրկը (Հմմտ. Ղուկ. ԺԶ. 19-26): Սա կրկին ցույց է տալիս մի շատ կարեւոր բան. մեծահարուստը ամեն ինչ ունեւր եւ վայելում էր իր կյանքը, բայց նա անտարբեր էր իր եղբոր նկատմամբ, որը գտնվում էր աղքատության մեջ: Ղազարոսը փրկվում է ոչ թե նրա համար, որ աղքատ էր, այլ որ աղքատ լինելով՝ չէր դժգոհում Աստծուց: Իր ճակատագրի համար նա միշտ փառաբանում էր Աստծուն, փառաբանում այն ամենի համար, ինչ Աստված իրեն տվել էր:

Փարիսեցու եւ մաքսավորի առակը նույն իմաստն ունի (Հմմտ. Ղուկ. ԺԸ. 9-14):

Նշանակում է, սիրելի՛ հավատացյալներ, այսօր պատգամ պիտի վերցնենք՝ ճիշտ օգտագործելու այն, ինչ տրվում է մեզ. դա կարող է լինել հարստության, ընտանիքի, բարեկամների ձեւով, չվշտացնենք մեր հարազատներին, մեր բարեկամներին, այնպես անենք, որ այս աշխարհում տիրի ուրախությունը եւ ոչ թե նախանձը: Չդժգոհենք եւ փառք տանք Աստծուն այն ամենի համար, ինչ տվել է յուրաքանչյուրիս՝ մեկին շատ, մյուսին՝ քիչ: Եվ եթե գոհ ու երջանիկ լինենք այդ քչով, նշանակում է արդեն հարստություն ենք դիզել երկնքի արքայության մեջ:

Շնորհք Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի եղիցին ընդ ձեզ եւ ընդ ամենեսեանդ. ամէն:



գողտրիկ եկեղեցին՝ ոչ միայն ճաշակելու Տիրոջ փրկարար մարմինն ու արյունը, այլև խնդրելու առաքելաշավիղ եւ ուղղադավան մեր սուրբ հայրապետի բարեխոսությունը Հայոց աշխարհի եւ մեր ժողովրդի համար: Այս հիշարժան օրը նույնպես, ինչպես բոլոր Ս. Պատարագներին, մեր Եկեղեցու լուսե խորաններից հնչում է ավետարանական խոսքը, եւ Աստված մեզ հետ այսօր խոսում է Մատթեոս ավետարանչի միջոցով՝ ասելով. «Եթե մեկը կամենում է գալ իմ հետեւից, ապա թող ուրանա ինքն իրեն, վերցնի իր խաչը եւ գա իմ հետեւից»: Տիրոջ այս պատվերն առանց պարտադրանքի է, պարզ եւ հստակ, որ առաջին հայացքից դյուրին է թվում, սակայն կյանքում՝ այնքան դժվարիրագործելի: Ավետարանական այս խոսքն ուղղված է ամենքին՝ դրախտից արտաքսվածներին, անառակ եւ հավատարիմ զավակներին, անիրավ տնտեսներին ու դատավորներին, մեղավորներին ու արդարներին: Աստվածճանաչողության եւ ինքնամաքրման այլ տարբերակ չկա, բացի խաչի ճանապարհից, որի վերջնական հանգրվանը Ս. Հարությունն է:

Ինչպես տեսնում ենք, մեր Տերն իրեն հետեւելու համար երկու նախապայման է առաջադրում աշակերտներին՝ ինքնաուրացում եւ խաչակրություն: Իրար շողկապված այս հասկացությունները պատկերում են Քրիստոսի ճշմարիտ աշակերտին: Անհերքելի իրողություն է, որ մեկը չի կարող իրեն քրիստոնյա համարել, եթե չի ցանկանում անցնել Տիրոջ նույն ճանապարհով՝ միախառնված տառապանքով, ցավով, չարչարանքներով եւ մահվան դեմ հաղթանակով: Ս. Հարության ավետիսն ամբողջությամբ ընկալելու եւ լիարժեք ապրելու համար հարկավոր է անցնել խաչի այս ճանապարհով՝ զգալու համար ցավի, տառապանքի եւ վերջապես հաղթանակի քաղցրությունը: Շատ քրիստոնյաներ ուզում են հավիտենական կյանք ունենալ եւ Աստծո հետ արքայություն մեջ լինել, բայց չեն ցանկանում չարչարվել, տառապել, դժվարություններ կրել երկրի վրա, իրենց բաժին հասած խաչը պատվով կրել: Սակայն Քրիստոսի կյանքի օրինակը մեզ այլ բան է ասում. եթե ցանկանում ես Տիրոջը հետեւել, ապա պետք է անձդ ուրանաս եւ խաչդ կրես համբերությամբ եւ սիրով:

Ավետարանական ինքնաուրացումը ոչ այլ բան է, եթե ոչ սեփական «ես»-ի փոխարինումը «մենք»-ով, եւ ամենակարեւորը՝ Քրիստոսով: Երբ մտածմանդ կիզակետում Աստված է, իսկ ապրածդ կյանքն իմաստավորված է նրա պատվիրաններով եւ խոսքով, այդ դեպքում սխալվելու եւ գայթեղու հավանականությունն էլ շատ քիչ է: Ամեն մեկը այս պահին ձեզ հարց տվեք եւ ինքներդ էլ պատասխանեք դրան՝ որքա՞ն տեղ ունի

Աստված իմ կյանքում, որքա՞ն հաճախ եմ Տիրոջը հիշում եւ փորձում նրա կամքի համաձայն ապրել:

Յավոք, այսօր մեր կյանքը լի է «ես»-ի փառաբանության եւ պաշտամունքի տարատեսակներով, անձնակենտրոնացումը չի թողնում տեսնել սեփական սխալները, ուրիշների տառապանքը, հույզերը, խնդիրներն ու հոգսերը: Չափից առավել ենք կենտրոնացած ինքներս մեզ վրա՝ ամեն ինչ անելով՝ հագուել տալ սեփական անձի ցանկություններին եւ ձգտումներին: Միայնակությունն ու կյանքի անհասկանալի ու ռիթմը, ժամանակակից բարձր տեխնոլոգիաները՝ հեռախոսները, պլանշետները եւ համացանցը, մարդուն ավելի են մեկուսացրել ու երբեմն կտրել իրականությունից: Շատերն այնպես են ապրում ասես Աստված չկա եւ իրենք են իրենց կյանքի տերը: Սակայն նույն այս մարդիկ Տիրոջը հիշում են այն ժամանակ, երբ սեփական «ես»-ն անզոր են տեսնում խնդրի լուծման համար, երբ այլեւս որեւէ հույս չկա: Այդ ժամանակ գղջում են, ապաշխարում եւ Տիրոջն օգնություն կանչում եւ նորից հիշում ավետարանական վերոբերյալ խոսքը: Ուրեմն, ինքնաուրացումը Տիրոջը հետեւելու կարեւոր նախապայմաններից է, երբ սեփական կամքիդ փոխարեն պիտի փնտրես Աստծո կամքը եւ հավաքես հոգեւոր ողջ ներուժդ՝ խաչը վերցնելու համար:

Այստեղ շատ կարեւոր է հիշել, որ երբ Քրիստոս առաքյալների հետ խոսում էր խաչը վերցնելու մասին, նա դեռ չէր խաչվել եւ չկար խաչի ավետարանական ըմբռնումը: Այն հետագայում ձեւավորվեց եւ իր բանաձեւումները ստացավ Պողոս առաքյալի թղթերում: Խաչ վերցնել նշանակում է ընդունել երկրային կյանքի բոլոր դժվարությունները, փորձություններն ու տանջանքները, դրանք հաղթահարելու ուժ գտնել, եւ այս թուհուբուհուց պատվով դուրս գալ: Անկախ մեր ցանկություններից եւ մտածումներից, ամենքս ունենք մեր սեփական խաչը եւ խաչի ճանապարհը: Դրանից փախչել հնարավոր չէ: Սակայն այդ ճանապարհը թեթեւ է եւ քաղցր, երբ գիտակցում ես Աստծուց քեզ տրված առաքելությունն ու նշանակությունը եւ առանց թերահավատության ապավինում ես միայն Աստծուն: Այդժամ ուժերդ ոչ միայն կրկնապատկվում են, այլեւ Տիրոջով եւ հոգեւոր կյանքով զորացած՝ կարողանում ես անել անհնարինը: Հետեւաբար, պետք չէ խուսափել մեզ բաժին հասած խաչից, այլ ինքնաուրացմամբ եւ խաչակրությունով հետեւել Տիրոջը, նրա պատվիրանները կատարել՝ արժանանալու համար հավիտենական կյանքին:

Սիրելի՛ ներկաներ, ահա հանուն Քրիստոսի ինքնաուրացման եւ խա-

չակրուծյան վառ օրինակ է նաեւ բազմաչարչար Ս. Գրիգոր Լուսավորիչը, որ բազում անասելի չարչարանքներ կրեց, 13 երկարուձիգ տարիներ արքունի բանտում մնաց, բայց գեթ մեկ վայրկյան չերկմտեց ու չվարանեց Տիրոջ հանդեպ ունեցած իր հավատքի եւ սիրո մեջ: Համաքրիստոնեական այս սուրբը պատվով կրեց իր խաչը՝ Բարձրյալից էլ ստանալով իր վարձը: Նրա ծով համբերությունը, խոնարհությունը, ներողամտությունը եւ կենդանի հավատքը այսօր էլ օրինակ են մեզ համար: Անկասկած, անհավատ մարդկանց համար անհասկանալի է մեր այս պահածքը, թե ինչպե՞ս կարելի է մարդու չարչարանքների եւ բանտ ընկնելու հիշատակն ուրախությամբ եւ ցնծությամբ նշել: Սա մարդկային տեսանկյունից իրոք տարօրինակ է: Բայց պատմական այս իրադարձությունն ամբողջությամբ ընկալելի է Լուսավորչի զավակներիս համար, քանզի Աստծո ընտրյալը եւ լույսը չէր կարող բանտարկված մնալ եւ պիտի հաղթեր խավարին, իսկ նրա քարոզության շնորհիվ տեղի պիտի ունենար մեր ժողովրդի ամբողջական դարձը դեպի Քրիստոս: Այսօր Ս. Գրիգորը երկնքում բարեխոսում է ամենքիս համար՝ մեր աղոթքներն ու խնդրանքները հասցնելով Տիրոջը:

Թող Աստծո կամքով եւ մեր հավատքի հոր բարեխոսությամբ օր առաջ իրականություն դառնան ձեր բոլոր երազներն ու իղձերը եւ միշտ ապրեք հույսով, հավատքով ու սիրով առկեցուն կյանքով:

Թող Տերը նաեւ անսասան պահի ու պահպանի մեր սրբազան երկիրը, առաքելահիմն ու լուսավորչահաստատ Հայոց Եկեղեցին եւ ամեն հայի:

Տիրոջ սերը, ողորմությունն ու խաղաղությունն ամենքիդ հետ լինեն ամեն պահ եւ հավիտյանս հավիտենից. ամեն:



**Տ. ՎԱՐԴԱՆ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ՆԱՎԱՍԱՐԴՅԱՆԻ ՔԱՐՈՉԸ՝
ԽՈՍՎԱԾ Ս. ԷԶՄԻԱԾԻ ՍԱՅՐ ՏԱՃԱՐՈՒԲ ՎԱՍՏՅԱՆ ԿԻՐԱԿԻՆ ՍԱՏՈՒՅՎԱԾ
Ս. ՊԱՏԱՐԱԳԻՆ**

(18 մարտի 2018 թ.)

Յանուն Հօր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն:

*«Ապաշխարեցէք, զի մերձեալ է
արքայութիւն երկնից» (Մատթ. Գ. 2-3):*

Սիրելի՛ հավատացյալ քույրեր եւ եղբայրներ,

Հայաստանյայց Առաքելական Եկեղեցու ծիսական կարգավորութեան համաձայն՝ արդեն շաբաթներ շարունակ խորհրդածուծ ենք մեր անձի, կյանքի, մեր եւ Աստուծո հարաբերութեան հարցերի շուրջ: Քայլում ենք ապաշխարութեան ճանապարհով, փորձում մեր կյանքի ընթացքը զուգորդել Աստվածաշնչյան պատգամներին, պատվիրաններին, Աստուծո խոսքին: Մեր անձերը ինքնաքննութեան ենթարկելով՝ փորձում ենք այնտեղ հայտնաբերել մեր սխալներն ու սայթաքումները, Աստուծո խոսքին անհազանդ գտնվելու դիտավորութիւնը՝ մեղքը, փորձում ենք ջանք գործադրել՝ ազատվելու մեղքի այդ կապանքներից: Արարիչ Աստված մարդուն ստեղծեց իր հավիտենական երանութեան եւ իր ազատութեան շնորհների մեջ՝ տալով նրան նաեւ հնազանդութեան սահման, սակայն մարդն անհնազանդութեամբ մերժեց Աստուծո հետ հավիտենական լինելիութիւնը: Ինչպես որ մենք առօրյայում ընտրութեան առջեւ ենք՝ անցողիկ եւ անժամանակ, ժամանակավոր եւ հավիտենական արժեքների միջեւ, ադամական էութեամբ օժտված լինելով, հաճախ սայթաքում ենք մարդկային մեր կարողութիւններով եւ Աստուծո հեռացում մեզնից. մեղքը զորացնում ենք մեր կյանքում եւ մեր ընթացքով խաթարում մարդկային ու աստվածային էութեան հաշտութիւնը: Հին Կտակարանում Աստված խոսում է բազում ընտրյալների, արդարների, մարգարեների միջոցով՝ ցույց տալով, որ Նա հարատեւ կանչում է եւ սպասում, որպեսզի մարդն անդրադառնա իր կյանքի ընթացքին եւ որպես այդ անդրադար-

ձուձի արդյունք՝ վերականգնվի, վերակենդանանա, իր մեղքից ետ դառնա դեպի Հայր Աստծո հավիտենություն գիրկը: Աստված մեզ մշտապես հորդորում է, թե մեր կյանքը՝ այս երկրավոր ժամանակային ընթացքը, մեզ որպես տնտեսություն է տրված Աստուծո կողմից, որպեսզի մենք այն խնամենք, իմաստությամբ վարվենք եւ մեր կյանքի նյութական վաստակներից հոգեւոր գանձեր ղիգենք երկնքի արքայության մեջ: Անշուշտ, մեր մեղսական ընթացքը վերականգնելի է, որովհետեւ այնպես, ինչպես մեղք գործելու, սայթաքելու կարողություն ունենք, այդպես էլ հնարավորություն ունենք վերականգնվել այդ մեղքից, վերահաստատել մեր եւ Աստուծո միջեւ առողջ հոգեւոր հաղորդակցությունը՝ աղոթքի միջոցով, որպեսզի Ս. Գրքի ընթերցանությամբ ու աստվածճանաչությամբ մեր հոգին, ներքին էությունը զորացնելու ճանապարհով մաքրենք մեր խիղճը, որ հանապազ պայքարի մեջ լինելով մտքի հետ՝ կարողանա հաղթել եւ մեր կյանքի ընտրությունը միշտ ուղղել դեպի մեր Տեր եւ Փրկիչ Հիսուս Քրիստոսի կողմը:

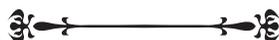
Այսօր Մեծի պահոց ապաշխարության այս շրջանի վեցերորդ կիրակին է, որ մեր Եկեղեցին անվանում է Գալստյան կիրակի: Օրվա խորհրդում ամփոփվել է մեր հավատքի զորությունը, որովհետեւ այս երկրավոր կյանքում եթե չգտնենք Աստուծո արքայությունը, եթե ժամանակների մի հատվածում չճանաչենք Աստուծո սիրո հայտնությունը, եթե այդ ճանաչողությամբ չընդունենք Քրիստոսին մեր կյանքի մեջ, եթե չապրենք Քրիստոսի հավիտենական փրկության զորությունը, եթե չճանաչենք Քրիստոսի ծննդյան եւ խաղաղության ավետիսը եւ մեր մարդկային հարաբերությունների մեջ անհաշտությունը չչտկենք, չենք կարողանա սպասել աշխարհի վախճանին՝ Տիրոջ երկրորդ գալուստին:

Ուստի այսօր, սիրելի՛ հավատացյալներ, մեր Եկեղեցին մեզ հրավիրում է՝ մեր հավատքը նորոգելու: Սակայն այս օրը՝ Գալստյան կիրակիին, մենք ի՞նչ պատգամ ունենք ստանալու Քրիստոսի մարմինը հանդիսացող այս Եկեղեցուց, ինչպե՞ս ենք ճշգրտել հավատքը, մեր դիրքորոշումը Տիրոջ փրկչագործական խորհրդի հանդեպ, այսինքն՝ Տիրոջ հայտնության, Տիրոջ գալստյան ավետիսը ինչպե՞ս ենք ապրում մեր կյանքում, որովհետեւ մենք մեր երկրավոր կյանքում երբեք միայնակ չենք, Աստված մեզ երբեք միայնակ չի թողնում: Տերը մշտապես հայտնվում է բազում օրինակներով ու նշաններով, սակայն մեղքի շղարշով ծածկված մեր աչքերը, փակված երկրավոր կյանքի ցանկությունների հաճությամբ, հաճախ չեն տեսնում Տիրոջ հայտնության նշանները: Ուստի ապաշխարության

այս շրջանը մեր եւ Աստուծո ճշտութեան ու ճշգրտակցութեան վերականգնման մեծագույն հնարավորութիւնն է, որպէսզի մենք մեր դիրքը ճշտենք Աստուծո հանդեպ, հավատքը նորոգենք: Բայց Տերը սպասում է, որպէսզի մենք մեր հավատքն ու կյանքը նորոգենք այնպէս, ինչպէս նա հայտնվեց եւ մեր մեղսական կյանքը առաջին գալստյամբ կենդանացրեց, մահվան ու մեղքի կապանքներից կյանքի կոչեց. այդ կանչով մենք միայնակ չենք եւ առանց Հիսուսի չենք կարող դիմավորել երկրորդ գալուստը: Եթե այսպիսի հնարավորութիւնները օգտագործենք մեր կյանքում եւ թոթափենք մեր կյանքի սխալները, վերականգնվենք Աստուծո ճշմարտութեան մեջ, մենք երբեք չենք վախենա Տիրոջ երկրորդ գալուստից, որովհետեւ գիտենք, որ այնժամ Տերը գալու է՝ դատելու արդարներին ու մեղավորներին, ու եթե մենք հավատքի մեջ զորավոր հույսով առատացած եւ սիրո գործերով ապրենք, ամեն օր կգգանք գալստյան ուժը:

Այսօր, սիրելի՛ հավատացյալներ, կողոսացիներին գրված իր նամակի մեջ Պողոս առաքյալը մեզ հորդորում է վերականգնվել. «Սպանեցե՛ք ուրեմն՝ ձեր երկրավոր ցանկութիւնները. դե՛ն՝ զցեցեք պոռնկութիւն, պղծութիւն, հոռի կրքեր, չար ցանկութիւն եւ ազահութիւն, որ կռպաշտութիւն է: Դրա համար է, որ անհնազանդ որդիների վրա գալիս է Աստուծո բարկութիւնը: Դուք էլ էիք մի ժամանակ ընթանում այդ մեղքերով, երբ ապրում էիք դրանց մեջ: Այժմ դուք եւս թոթափե՛ք այդ բոլորը՝ բարկութիւն, զայրույթ, չարութիւն, հայհոյանք եւ խեղկատակութիւն: Մի՛ ստեք միմյանց. հանե՛ք ձեր վրայից հին մարդուն եւ հագե՛ք նորը, այն, որ նորոգված է գիտութեամբ՝ ըստ իր Արարչի պատկերի. այլեւս չկայ հրեա, ոչ էլ հեթանոս, թլփատութիւն եւ անթլփատութիւն, բարբարոս, սկյութացի, ծառա, ազատ, այլ՝ Քրիստոս, որ ամեն ինչ է ամեն բանի մեջ» (Կող. Գ. 5-11):

Ուրեմն, սիրելի՛ հավատացյալներ, եկեք այսօր աղոթքի միջոցով մեր հավատքը նորոգելով՝ խնդրենք Տիրոջը՝ ասելով, որ «Ես քեզ եմ ընտրում, ի՛մ փրկիչ Տեր Հիսուս Քրիստոս, եւ ինչպէս մոլորյալներին դարձի բերեցիր, ինձ եւս չար սովորութիւններից ետ դարձրու, բարիք գործելու կարողութիւն՝ չնորհիր եւ իմ հոգու մեջ բեւեռի՛ր մահվան սոսկալի օրը, դժոխքի սարսափը եւ արքայութեան սերը, որպէսզի զղջամ մեղքերի համար եւ մշտապէս արդարութիւն գործեմ: Ողորմիր տիեզերքի բոլոր արդար ու մեղավոր ծառաներիդ եւ վերջում նաեւ ինձ՝ բազմամեղիս» (Հմմտ. Ն. Շնորհալի). ամեն:



**Տ. ՄՈՒՇԵՂ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ԲԱԲԱՅԱՆԻ ՔԱՐՈՉԸ՝ ԽՈՍՎԱՍ Ս. ԷՋՄԻԱԾՆԻ ՄԱՅՐ
ՏԱՃԱՐՈՒԿ ՍԱԴԿԱԶԱՐԴԻ ՏՈՆԻ ԱՌԻԹՈՎ ՄԱՏՈՒՅՎԱՍ Ս. ՊԱՏԱՐԱԳԻՆ**

(25 մարտի 2018 թ.)

Յանուն Հօր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն:

«Եւ ի միասնէլ նորա ի յԵրուսաղէմ,
դղրդեցաւ քաղաքն ամենայն, եւ ասէ,
Ո՞վ իցէ սա»
(Մարթ. ԻԱ. 10-11):

Սիրելի՛ հավատացյալներ, հազարամյակներ է տեսել արարչագործ երկիրն այս: Մեծեր ու մեծավորներ, կայսրեր, թագավորներ ու զորականներ փորձել են կերտել աստվածաստեղծ այս երկրի ապագան: Գրվել են պատմութեան հազարավոր էջեր՝ փառքի եւ պարսավանքի էջեր, էջեր հաղթութեան եւ պարտութեան, էջեր հպարտութեան եւ ամոթի:

Եվ այսօր, երբ շուրջ 2000 տարի անց, հավաքվել ենք այս սուրբ եկեղեցում՝ հիշելու եւ տոնախմբելու մեր Տեր Հիսուս Քրիստոսի հաղթական մուտքը Երուսաղեմ, ինքներս մեզ հարցնենք. «Ո՞վ էր Նա», որ կերտեց աշխարհի նոր պատմությունը: Համեստ, խոնարհ մի երիտասարդ, ով իր շուրջն էր համախմբել հիվանդների, կույրերի, կաղերի, կարոտյալների, աղքատների եւ մեղավորների, ինչպես նաև շատ ու շատերի: «Ո՞վ էր Նա». ամբոխի մեջ շատերը ողջունում էին Նրան՝ բացականչելով. «Օրհնյալ ես, Դավթի՛ Որդի» (Հմմտ. Մատթ. ԻԱ. 9): Ոմանք ասում էին, թե Նա է մարգարեն, որ գալիս է Գալիլիայից, ոմանք էլ, առանց գիտակցելու, թե ով է, հանում էին իրենց զգեստները եւ փռում Նրա ոտքերի առջեւ (Հմմտ. Մատթ. ԻԱ. 8, 11), որպեսզի արդարը անարդար հողին չգիպչի: «Ո՞վ էր Նա». այդ հարցը տալիս էին ոչ միայն այդ օրերի իմաստունները, փարիսեցիները կամ սադուկեցիները, այլև իմաստուններն ու մտածողները մեր օրերի: Մինչ այսօր էլ շատերը դեռ հարց են ուղղում ոչ միայն իրենք իրենց, այլև հոգևորականներին, փիլիսոփաներին, աստվածաբաններին՝ «Ո՞վ էր Նա», այն խոնարհ անձնավորությունը, ով ավանակի վրա նստած մտավ Երուսաղեմ:

Հիսուս Գրիստոս տերունական Իր կյանքի ընթացքում, երբ մեզ հետ, մեր նախահայրերի հետ էր, պարզ եւ անկեղծ կյանքով ապրեց, շիտակ կյանքի ուղի ցույց տվեց, որն է՝ սիրել մեր նմանին: «Ո՞վ է Նա» եւ ի՞նչ իշխանություններ էր պատվիրում. «Լսի՛ր, Իսրայել՛, քո Տեր Աստվածը մեկ է» (Հմմտ. Բ. Օր. 2. 4), «Եւ այլ կուռքեր չունենաս» (Հմմտ. Ելք Ի. 4): «Ո՞վ է Նա», որ անվարան իմաստություններ ասում է՝ «Կայսրինը տվեք կայսեր, իսկ Աստծունը՝ Աստծուն» (Հմմտ. Ղուկ. Ի. 25): Ոմանց համար Գրիստոս եկել էր Ֆրիզիկական ազատություն, մյուսներին՝ հոգու փրկություն պարգևելու: Շատերի համար Նա թագավոր էր՝ ոմանց թագավորը երկրի վրա, իսկ ոմանց էլ՝ թագավորը երկնքում: «Ո՞վ է Նա», - հարցնում էին բոլորը: Պատասխանն այստեղ է՝ «Նա Հիսուս Գրիստոս է, Ում հավատացին շատ շատերը եւ այսօր միլիարդավորներ: Հիսուս Գրիստոս էր, որ Իր կյանքը տվեց Իր իսկ ստեղծածի համար, որպեսզի ապրեն նրանք եւ կյանք ունենան էլ ավելիով» (Հմմտ. Հովհ. Ժ. 10): «Նա է ճշմարտությունը, ճանապարհը եւ կյանքը» (Հովհ. 14. 6): Եվ «Ո՞վ է Նա», որ ծեր ու մանուկ համախմբել է Իր շուրջը՝ Իր կենդանի ոգով լցրած տաճարներում՝ հոգեւոր ուրախություն պարգևելով երեկ եւ այսօր: Երբ փարիսեցիները, ապշած նրա հրաշագործություններից, հարցնում էին՝ «Ո՞վ է Նա», մարդիկ եւ մանուկներ պատասխանում էին՝ «Նա է Դավթի Որդին»: Հիսուս էլ եզրափակում է. «...մանուկների եւ ծնկերների բերանով է, որ օրհնություն է հնչում (Հմմտ. Մատթ. ԻԱ. 16):

Սիրելիներ՛ր, հավատքը, դեպի Նա, ով Իր կյանքը չխնայեց յուրաքանչ-յուրիս համար, տարածվեց եւ հասավ մինչև մեր օրերը: Եվ մենք այստեղ՝ այս սուրբ կամարների ներքո, տեսնում ենք, թե ինչպես մանուկներ, արք եւ կանայք ցնծում են, որովհետև այսօր մենք տոնախմբում ենք Ծաղկազարդը. բոլորդ եկել եք՝ ծաղկազարդվելու այդ տոնի խորհրդով, եկել եք՝ միանալու մեր Տիրոջը՝ Հիսուս Գրիստոսին՝ նրա մարմինն ու արյունը ճաշակելով: Եւ դուք, սիրելի՛ հայրերիք, եկել եք՝ բերելու ձեր զավակներին, որպեսզի օրհնություն ստանան այս Ս. Եկեղեցուց, քանի որ նրանց բերանով է, որ օրհնություն է հնչում:

Այս օրը, սիրելիներ՛ր, Հայոց Հայրապետի տնօրինություններ հայտարարված է մանուկների օրհնության օր: Եկեղեցում տեսնում ենք երեխաներ: Ս. Խորանին այսօր սպասավորություն բերող երեխաներ էլ կան: Նրանք սահմանամերձ Տավուշից են՝ Իջևան, Մովսես, Բերդ, Նոյեմբերյան համայնքներից: Նրանք այսօր առավոտ վաղ են արթնացել, որ գան Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին՝ խանդավառություն, բերկրանք եւ ցնծություն

ապրելու, Ս. Էջմիածնում իրենց աղոթքը բարձրացնելու առիթն ու պատիվ են ունենալու, մեկը՝ քչչոց անելով, մյուսն էլ՝ բարակ ձայնը սարկավագների ձայնին խառնելով: Եկել են՝ իրենց մանկական բերանով «օրհնություն հնչեցնելու», խաղաղություն աղոթք բարձրացնելու իրենց բնակավայրերի եւ հայրենիքի համար: Սրանից էլ ավելի մեծ պատասխան, թե «Ո՞վ է Նա», կա՞: Կարծում եմ, որ ամենքիս համար էլ պարզ է: Մեր Տեր Հիսուս Քրիստոս, որ եկավ աշխարհ՝ աշխարհին եւ աշխարհի բնակիչներին փրկելու, ասաց. «Ով որ այս երկրի իրականությունը չընդունի այս մանուկների պես, երկնքի արքայությունը չի ժառանգելու» (Հմմտ. Մատթ. ԺԸ. 2):

Մանկան մաքրություն, պարզություն եւ անմեղություն. այս է, սիրելիներ՛ք, որ այսօր պիտի ունենանք յուրաքանչյուրս, պարզ շիտակ եւ մաքուր հոգի՝ պատրաստ ոչ միայն միմյանց օգնելու, այլեւ կարեկից լինելու, որովհետեւ Հիսուս Քրիստոս գիտեր, որ հաղթական մտնելով Երուսաղեմ, այլեւս այնտեղից դուրս չպիտի գար: Նա գիտեր, որ Իր մահվամբ նոր կյանքեր պիտի ծնվեն: Գիտեր, որ Իր մահը նոր կյանքի սկիզբ պիտի լինի, որն այսօր մեր Եկեղեցին շարունակում է ապրել: Այստեղից՝ այս Ս. Խորանից, տեսնում եմ յուրաքանչյուրիդ ու կարող եմ վստահեցնել ձեզ, որ ամենքդ ճառագում եք լույսով, բարություն, սիրով ու պատրաստակամ լինելու ցանկություն: Ապրե՛ք այսպես ուրախ եւ ապրե՛ք Տիրոջով:

Թող այս ամենը յուրաքանչյուրիդ սրտի մեջ ծաղկազարդվի Քրիստոսի օրհնությամբ՝ այժմ եւ միշտ եւ հավիտյանս հավիտենից. ամեն:



**Տ. ԱՐՇԱԿ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ԽԱՉԱՏՐՅԱՆԻ ՔԱՐՈԶԸ՝
ԽՈՍՎԱԾ Ս. ԷԶՄԻԱԾՆԻ ՍԱՅՐ ՏԱՃԱՐՈՒԽ ԽԱՎԱՐՄԱՆ ԿԱՐԳԻ ԸՆԹԱՅՔՈՒՄ**

(30 մարտի 2018 թ.)

Յանսուն Հօր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն:

*«Այսօր բարեկամք եւ մերձատրք հեռի եղեն ի Քէն
Քրիստոս, օրաբացան եւ եղբարք Քո, եւ
շունք բազումք պաշարեցին զՔեզ» (շարական):*

Քրիստոսի կյանքի պատմութեան եւ Մեր Եկեղեցու ծիսական կյանքի ամենից հուզառատ, իրադարձութիւններով հարուստ օրեր ենք ապրում. օրեր, որոնք հագեցած են իրարամերժ, հակադիր հուլզերով եւ պատկերներով: Մի կողմից անսահման սեր, մյուս կողմից՝ չհաղթահարվող ատելութիւն, մի կողմից անչափ ազնվութիւն եւ շիտակութիւն, մյուս կողմից՝ անհեղինակութիւն ու երեսպաշտութիւն, մի կողմից լույս, մյուս կողմից՝ խավար, երանութիւն, դժբախտութիւն:

Քրիստոս անսահման սիրեց մարդկանց, հոգատարութիւն ցուցաբերեց ոչ միայն իր աշակերտներին, այլ նաեւ բոլոր մարդկանց նկատմամբ, ովքեր կարոտ էին Նրա խնամքին: Նա բուժեց կաղերին, կուլերի աչքերին լույս պարգեւեց, խուլերը վերագտան լսողութիւն, բորոտներ՝ մաքրութիւն: Աշակերտները, ովքեր ընդամենը պարզ ու անհայտ ձկնորսներ էին, կարճ ժամանակամիջոցում դարձան հանրահայտ եւ հանրահռչակ: Մարդիկ ոչ մի չարութիւն, ոչ մի վատութիւն չտեսան Քրիստոսից, բայց Քրիստոսի նկատմամբ ատելութիւնը, թշնամանքն օրեցօր աճում էր ու զորանում: Քրիստոս դարձավ նախանձի, ատելութեան եւ թշնամանքի գոհը: Փրկչին հետապնդում էին ինչպէս հրեաները, փարիսեցիներն ու դպիրները, այնպէս եւ հռոմեական իշխանութիւնները: Քրիստոս հարվածներ էր ստանում ինչպէս օտարներից, այնպէս եւ յուրայիններից: Քրիստոսի աշակերտներից մեկը՝ Հուդան, արծաթսիրութեան, ագահութեան պատճառով մատնեց Նրան: Մյուս աշակերտը՝ Պետրոսը, որ բազմիցս հավաստիացրել էր իր հավատարմութեան մասին, երիցս ուրացավ Քրիստոսին տառապանքի ու փորձութեան ամենածանր պահերին: Եվ նրան

Հետեւեցին նաեւ մյուս աշակերտները: Քրիստոս մտրակվեց, նվաստացվեց, անարգվեց, չարչարանքների ենթարկվեց, խաչը բարձրացվեց. թվում է՝ չկա տառապանքի ու չարչարանքի որեւէ այլ տեսակ, որը չգործածվեց մեր Տիրոջ նկատմամբ: Երբեմն-երբեմն, ինչպես Գեթսեմանիի աղոթքում, Քրիստոս ցույց էր տալիս վհատության որոշ նշաններ՝ ասելով՝ «Հա՛յր, հեռացրու այս տառապանքի բաժակը» (Հմմտ. Մատթ. ԻԶ. 39), իսկ խաչի վրա բացականչում էր «Աստված, Աստված իմ, ինչո՞ւ թողեցիր ինձ» (Հմմտ. Մատթ. ԻԷ. 46), բայց այս՝ թվացյալ հուսահատության պահերը չխոչընդոտեցին Քրիստոսին հանուն մարդկության ամբողջապես ըմպելու այդ բաժակը:

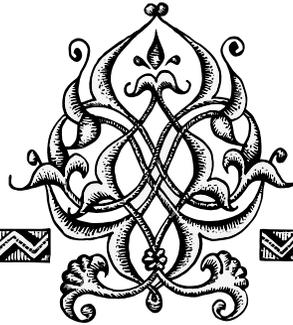
Այսօր մենք համախմբվել ենք այս սուրբ տաճարում ոչ թե միայն հիշելու պատմական այդ իրադարձությունները, ոչ միայն հաստատելու դրանց պատմական իսկությունը, այլ վերապրելու այդ իրադարձությունները: Եկել ենք՝ Քրիստոսին չարչարակից լինելու, կիսելու Նրա տառապանքները, հաղորդ դառնալու Նրա չարչարանքներին: Մենք զգում ենք ցավի ու տառապանքի այն ձայները, որոնք արձակում էր Քրիստոս խոշտանգումների ենթարկվելու պահերին, լսում ենք արյուն, քրտինք դարձած Նրա աղոթքները, Նրա հույզերը, Նրա կտտանքները, Նրա ներքին ոգորումները: Նույն այդ տազնապաներով պաշարված ենք մենք այսօր՝ այս սուրբ եկեղեցում, որպեսզի չարչարակից լինենք Քրիստոսին՝ մեր Տիրոջը, բայց երբեք ու երբեք չընկրկենք: Քրիստոս անսահմանորեն սիրեց խնդությունը, երբեք չվախեցավ լացից ու տրտմությունից: Քրիստոս սիրելով սիրեց լույսը, բայց երբեք չերկնչեց խավարից, Նա սիրեց ու նվիրվեց հաղթանակին, բայց երբեք չերկյուղեց այդ հաղթանակի համար տառապանքով հատուցելու սպառնալիքից:

Սիրելի՛ քույրեր եւ եղբայրներ, այսօր մենք հավաքվել ենք այստեղ տառապանքի եւ չարչարանքի այդ ճանապարհի միջոցով հասնելու հաղթանակի: Գնալով դեպի տառապանք ու փորձություն՝ Քրիստոս մեկ վայրկյան իսկ չէր կասկածում, որ հասնելու է հաղթանակի. «Քաջալերվեցե՛ք, - ասում է Նա, - ես հաղթեցի աշխարհին» (Հովհ. ԺԶ. 33): Հաղթանակն անցնում է փշերի, տառապանքների եւ փորձությունների միջով:

Այսօր խորհրդածենք, թե ինչպես կարող ենք չարչարակից լինել Քրիստոսին, ինչպես կարող ենք մեր մաշկի վրա զգալ այն ցավն ու տառապանքը, որն ունեն մեր Տերն ու Փրկիչը, ինչպես կարող ենք ցմրուր ըմպել դառնություն այն բաժակը, որ վիճակվեց Քրիստոսին, ինչպես կարող ենք այդ ամենն անել, եւ որ ամենակարեւորն է՝ չընկրկել ու չնա-

Հանջել: Այն, ինչ բաժին է ընկել այսօր մեզ, ոչինչ է համեմատած Քրիստոսին բաժին հասած տառապանքների ու փորձությունների հետ: Նախանձը, անհանդուրժողականությունը, թշնամությունը, որ թվում է՝ թե անարդարացիորեն է ուղղված մեզ, իհարկե, անհամեմատելի է Քրիստոսի նկատմամբ դրսեւորված նույնատիպ երեւույթների հետ: Քրիստոս հանդուրժեց, դիմակայեց եւ դրանով շարունակեց սիրել մարդկանց. անգամ նրանց, ովքեր դավաճանել էին իրեն: Մենք, որ մահկանացուներ ենք, անմասն չենք բոլոր մեղքերից, պիտի կարողանանք համակերպվել ու հաշտվել այն իրականությունը, որ մեզ եւս չպիտի շրջանցեն ատելությունը, նախանձը եւ բոլոր մնացյալ արատավոր երեւույթները: Բայց դրանով հանդերձ մենք պիտի շարունակենք առաջնորդվել Քրիստոսի սիրով, համառորեն ընդառաջ գնալ փորձություններին՝ հասնելու համար հաղթական վախճանին. ամեն:





ՀԱՎԱՏ ԱՌ ԵՌԱՄԻԱՍՆԱԿԱՆ ԱՍՏՎԱԾ^{1*}

Մեր նախորդ խորհրդածույթյունները հանգեցրին մեզ այնտեղ, որտեղ մեկ Աստծո քրիստոնեական դավանանքը, ինչ-որ ներքին անհրաժեշտութ-
յամբ, փոխարկվում է եռամիասնական Աստծո խոստովանության: Մյուս կողմից՝ չենք կարող անտեսել այն իրողությունը, որ դրանով շոշափում ենք մի ոլորտ, որտեղ քրիստոնեական աստվածաբանությունը պետք է առավել հստակ գիտակցի իր սահմանները, քան հաճախ կատարվել է նախկինում. մի ոլորտ, որտեղ չափազանց ճշգրիտ իմացություն ձեռք բերելու ցանկությունը համակված յուրաքանչյուր կեղծ ուղղամտություն պետք է դառնա կորստաբեր հիմարություն. ոլորտ, որտեղ միայն ան-
գիտության խոնարհ խոստովանությունն ու անիմանալի խորհրդի առ-
ջեւ զարմանահրաշ հարագոյությունն են կարող իրական իմացություն եւ Աստծո ճշմարիտ դավանություն լինել: Սերը միշտ «առեղծված» է. ավելին, քան կարող է քննարկվել եւ ըմբռնվել հաջորդական հաշվար-
կով: Սերն ինքնին անեղ, հավիտենական Աստված է, հետեւաբար պետք է բարձրագույն խորհուրդ՝ ինքնին առեղծված լինի:

Այդուհանդերձ, հակառակ բանականության անհրաժեշտ չափավոր-
ությունը, որն այստեղ միակ միջոցն է, որով մտածողությունը կարող է հավատարիմ մնալ ինքն իրեն եւ իր առաքելությանը, հարկավոր է հե-
տեւյալ հարցադրումն անել՝ իրականում ի՞նչ է նշանակում հավատ առ

^{1*} J. Ratzinger, Einführung in das Christentum: Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis (Քրիստոնեության ներածություն. Դասախոսություններ Առաքելական հանգանակի վերաբերյալ), München, 1968, S. 121-148: Սույն աշխատության առաջին մասի Գ. եւ Դ. գլուխների հայերեն մեր թարգմանությունը տես «Էջմիածին», 2017, Է., էջ 8-32: Այս համարում ներկայացնում ենք նույն մասի Ե. գլխի („Glaube an den dreieinigen Gott“) հայերեն թարգմանությունը: Այսուհետեւ՝ թարգմանչի ծանոթագրությունները կնշվեն աստղանիշով:

եռամիասնական Աստված: Անհնար է այստեղ փորձեր կատարել (ինչն իրականում անհրաժեշտ է [առաջ քաշված հարցին] գոհացուցիչ պատասխան տալու համար)՝ ուսումնասիրելու համար մասնավոր փուլերը, որոնց միջոցով այն զարգացել է, կամ՝ ներկայացնելու այն բանաձևերը, որոնց շնորհիվ հավատքը ճիգեր գործադրեց՝ այն թյուր մեկնաբանությունից զերծ պահելու ուղղությունը: Բավարարվենք մի քանի վկայակոչումներով:

1. Ընկալման մոտեցումները.

ա. Եռամիասնական Աստծո հանդեպ հավատի ելակետը. Երրորդաբանությունն ի հայտ է եկել ո՛չ թե Աստծո վերաբերյալ ենթադրությունից, ո՛չ թե փրկիստփայական մտքի՝ բովանդակ Կեցություն սկզբնապատճառի բնույթն ընկալելու փորձից, այլ՝ պատմական փորձառությունները յուրացնելու ջանքից: Հին Կտակարանում սուրբգրային հավատն առաջին հերթին վերաբերում էր Աստծուն, Ով ներկայանում էր որպես Հայր Իսրայելի, Հայր ամենայն ազգաց, Տեր եւ Արարիչ աշխարհի: Բացի այս՝ Նոր Կտակարանի գրություն ժամանակաշրջանում տեղի է ունենում միանգամայն անսպասելի իրադարձություն, որի միջոցով Աստված հայտնվում է մինչ այդ անհայտ տեսանկյունից. Հիսուս Քրիստոսում առկա է մարդը, որն իրեն միեւնույն ժամանակ ճանաչում եւ խոստովանում է որպես Աստծո Որդի: Ոմանք Աստծուն տեսնում են առաքյալի կերպարանքով, որը լիակատար Աստված է, բայց ոչ՝ միջնորդող էակ, եւ, այդուհանդերձ, նա մեզ նման Աստծուն կոչում է «Հայր»: Դրա հետ մեկտեղ առաջանում է ինչ-որ ինքնատիպ հակասականություն. մի կողմից այս մարդն իրեն Հայր է համարում Աստծուն, «Դու»-ով է խոսում Նրա հետ, կարծես դեմ-հանդիման կանգնած է Նրա առջեւ. եթե սա անիմաստ թատերականություն է, այլ միայն Աստծուն պատշաճող ճշմարտություն, ապա Նա [այսինքն՝ Քրիստոս] պետք է նաեւ այլ մեկը լինի, քան այս Հայրը, ում հետ նա խոսում եւ ում հետ մենք ենք խոսում: Սակայն մյուս կողմից՝ Նա ինքնին իրական, մեզ ընդառաջ եկող Աստծո մտերմություն է, հանուն մեզ՝ Աստծո միջնորդություն, եւ դա հենց այն պատճառով, որ Նա, իբրեւ մարդ, ինքնին Աստված է՝ մարդկային կերպարանքով եւ բնությունը, այսինքն՝ Աստված մեզ հետ է («էմմանուել»): Եթե Նա Աստծուց տարբեր, միջանկյալ էություն լիներ, ապա նրա միջնորդությունը, ըստ էության, կվերացարկվեր եւ միջնորդության փոխարեն մեկուսացում կստացվեր: Այնուհետեւ նա մեզ կուղղորդեր ոչ թե առ Աստված, այլ կնպաստեր

նրանից հեռանալուն: Այստեղից հետեւում է, որ Նա, որպես միջնորդ, համանման իսկությամբ եւ ամբողջականությամբ ինքնին Աստված է եւ «ինքնին մարդ»: Բայց սա նշանակում է, որ Աստված այստեղ ինձ ընդառաջ է գալիս ոչ որպես Հայր, այլ որպես Որդի եւ [հարազատ] Եղբայր, ինչի շնորհիվ անըմբռնելի ու միանգամայն ըմբռնելի երկակիություն է ի հայտ գալիս Աստծու մեջ. Աստված, որպես «Ես» եւ «Դու», մի է: Աստծո այս նոր փորձառությանը հետեւում է, ի վերջո, երրորդ՝ Հոգու փորձառությունը՝ Աստծո ներկայությունը մեր մեջ, մեր ներաշխարհում: Եվ կրկին ստացվում է, որ այս «Հոգին» պարզապես նույնական չէ ո՛չ Հոր, ո՛չ էլ Որդու հետ, նաեւ Աստծո ու մեր միջեւ կանգնած երրորդ մեկը չէ, այլ այն միջոցն է, որով Աստված ինքն իրեն բաշխում է մեզ, այն կերպն է, որով Նա բնակվում է մեր մեջ, այնպես որ Նա մեր մեջ է եւ «բնակության» կենտրոնում է, սակայն անսահմանորեն վեր է մեզանից:

Այսպիսով, հաստատապես պնդում ենք՝ քրիստոնեական հավատքը, իր պատմական զարգացման ընթացքում, իրականում սոսկ առաջինն է, որ այս եռանձնությունը առնչվում է Աստծո հետ: Պարզ է, որ այն անհավատ պետք է սկսեր մտածել, թե ինչպես են այս տարբեր առանձնավորությունները համակցվելու միմյանց հետ: Այն ստիպված էր ինքն իրեն հարցնել՝ Աստծո պատմական դրսեւորման այս եռակի առանձնավորություններն ինչպե՞ս են վերաբերում ինքնին Աստծո մասնավոր իրականությունը: Հնարավոր է արդյո՞ք, որ Աստծո եռանձնյա փորձառությունը միայն Նրա պատմական դիմակն է, որի շնորհիվ Նա, որպես մշտամնա Միակություն, այնուամենայնիվ, տարաբնույթ դերեր կատարելով, մոտենում է մարդուն: Այս եռակիությունը միայն ինչ-որ բա՞ն է ասում մարդու եւ Աստծո հետ նրա ունեցած հարաբերություն տարբեր կերպերի մասին, թե՞ լույս է սփռում «ինչպիսի՞ն է Աստված ինքն իրենում» հարցի վրա: Եթե այսօր կամենում ենք հակված լինել առ այն, որ միայն առաջինն է իմանալի եւ դրանով բոլոր խնդիրները լուծված են, ապա անհրաժեշտ է, նման լուծմանն ապավինելուց առաջ, գիտակցել հարցի տարողությունը: Հարցն այստեղ այն է՝ արդյո՞ք մարդն Աստծո հետ ունեցած իր հարաբերության շրջանակներում առնչվում է միայն սեփական գիտակցության արտացոլանքի հետ, կամ՝ արդյո՞ք սեփական սահմաններին դուրս գալու եւ ինքնին Աստծո հետ հանդիպելու [հնարավորություն] է տրվում նրան: Երկու դեպքում էլ հետեւանքները հեռանկարային են. եթե ճիշտ է առաջինը, ապա աղոթքը միայն մարդու աշխատանքն է ինքն իր հետ. կտրվում է ինչպես ճշմարիտ երկրպագության, այնպես եւ

աղերսական աղոթքի արմատը, իսկ նման հետեւությունն անողների թիվը նույնպես զգալի է: Առավել հրատապ է հարցը՝ արդյո՞ք այն, ի վերջո, հիմնված է բարեհարմար մտածողության վրա, որը, առանց ավելորդ հարցերի, ընթանում է նվազագույն հակադրության ճանապարհով: Իսկ եթե ճշմարիտ է մյուս պատասխանը, ապա պաշտամունքն ու աղոթքը, որոնք Աստծուն հասանելի մարդկային բնության կանխադրույթներն են, ո՛չ միայն հնարավոր, այլ նաեւ պարտադիր են:

Նա, ով խորամուկ է հարցի էություն մեջ, միեւնույն ժամանակ կարող է ըմբռնել վաղ Եկեղեցու ծոցում դրա շուրջ ծավալված բուռն պայքարի բնույթը, ընդունակ է հասկանալու, որ այստեղ, ընկալումների մանրակրկիտ դիտարկումից ու բանաձեւերի «պաշտամունքից» զատ, բոլորովին այլ բան է տեղի ունեցել, ինչը հեշտությամբ կարող է նկատել նաեւ անխորաթափանց ուսումնասիրողը: Նա պիտի գիտակցի, որ այսօր եւս բորբոքվում է նախկին վիճաբանությունը եւ այն, ինչը մարդու մշտատեւ պայքարն է՝ հանուն Աստծո ու հանուն իրեն, ամբողջությամբ նույնն է. մենք, իբրեւ քրիստոնյաներ, ի զորու չենք լինի [այն] հաղթահարել, եթե մտածենք, որ այդ վիճաբանությունը նախկինի համեմատ առավել պարզ դարձնելու իրավունք ունենք այսօր: Նախապես ներկայացնենք պատասխանը, որի հիմքում ընկած է հավատքի ուղու եւ, անհրաժեշտաբար, հավատի պարզ դրսեւորմանը հանգեցնող ճանապարհի միջեւ անցյալում կատարված տարբերակումը. Աստված այնպիսին է, ինչպիսին որ հայտնում է իրեն. Նա չի հայրնվում այնպիսին, ինչպիսին որ չէ: Ահա այս պնդման վրա է խորսխված քրիստոնեական վերաբերմունքն առ Աստված. դրանում է ամփոփված Երրորդության մասին ուսմունքը. այո՛, այն իսկ է Երրորդաբանությունը:

բ. Կարեւորագույն պատճառները. Ինչպե՞ս հանգեցինք նման բնորոշման: Դրան հասնելու ճանապարհին վճռորոշ դեր են խաղացել երեք հիմնական դիրքորոշումներ: Առաջինը կարելի է բնութագրել որպես հավատ՝ մարդու առ Աստված ունեցած անմիջական վերաբերմունքի նկատմամբ: Ըստ այդ հավատի՝ մարդը, որ գալիս է Քրիստոսի հետ առնչվելու, նրա մեջ հասանելի ու մատչելի Քրիստոս իր հետ միասին հանդիպում է նաեւ հենց Աստծուն, այլ ոչ՝ նրանց միջեւ տեղակայված միջանկյալ ինչ-որ էություն: Քրիստոսի ճշմարիտ աստվածությունն եւ ճշմարիտ մարդկությունն մասին վաղ Եկեղեցու մտահոգություններն ունեն միեւնույն հիմքը: Եթե նա իրական մարդ է մեզ նման, ապա միայն այդ դեպքում կարող է մեզ համար միջնորդ լինել, եւ եթե իրական Աստված է Աստծո նման,

միայն այդ դեպքում է միջնորդությունը հասնում իր նպատակին: Դժվար է բնավ նկատել, որ այստեղ հարցականի տակ դրվում եւ ծայրաստիճան սուր բնույթ է ստանում միաստվածոթյան հիմնարար որոշումը, որը հավատքի Աստծո եւ փրկիստիանների Աստծո վերոնկարագրյալ նույնացումն է. միայն Աստված, Ով մի կողմից աշխարհի ճշմարիտ պատճառն է, իսկ մյուս կողմից՝ մեզ ամբողջությամբ մերձակից Մեկը, կարող է ճշմարտություն պարտավորեցնող բարեպաշտություն նպատակ լինել: Սակայն այսպես արդեն բնութագրվում է երկրորդ հիմնական դիրքորոշումը. այն հաստատուն վերաբերմունք է խիստ միաստվածյան բնորոշման՝ «գոյություն ունի միայն մեկ Աստված» դավանության հանդեպ: Ամեն դեպքում հարկավոր էր, ի վերջո, հրաժարվել միջանկյալ էությունների եւ դրանով իսկ՝ անիրական աստվածների մի ամբողջ ոլորտ վերատեղծելու զարտուղի ճանապարհից, որտեղ մարդը պաշտում է այն, ինչն աստված է:

Երրորդ հիմնական դիրքորոշումը կարելի է բնութագրել որպես մարդու հետ Աստծո հարաբերություն պատմությանը լրջությամբ վերաբերելու մի ձգտում. սա նշանակում է, որ եթե Աստված ներկայանում է որպես Որդի, Ով Հորը դիմում է «Դու» դերանվամբ, ապա դա մարդկանց համար նախատեսված թատերական բեմադրություն է, ո՛չ էլ մարդկային պատմության բեմահարթակի վրա կազմակերպված ինչ-որ դիմակահանդես, այլ՝ իրականության դրսևորում: Աստվածային ներկայացման մասին միտքը վաղ Եկեղեցում արտահայտվել է միապետականների կողմից. երեք դեմքերը երեք «դեքերն» են, որոնց միջոցով Աստված պատմության ընթացքում հայտնվել է մեզ: Այստեղ հարկ է ընդգծել, որ «դեմք» եզրը եւ դրա հունարեն համարժեք «πρόσωπον» բառը պատկանում են թատերական լեզվին. այդպես էին անվանվում դիմակները, որոնք թույլ էին տալիս դերասանին ինչ-որ մեկ ուրիշին մարմնավորել: Սկզբնապես նման պատկերացումների պատճառով է այս եզրը ներմուծվել [քրիստոնեական] հավատի բառապաշար, իսկ դաժան պայքարի ընթացքում նույն հավատն այնպես է փոխակերպել այն, որ դրա հիման վրա ձևավորվել է հին աշխարհին օտար «դեմքի» հասկացությունը: Մյուսները՝ այսպես կոչված մոդալիստները, կարծում էին, թե Աստծո երեք կերպերն այն երեք «միջոցները», հնարավորություններն են, որոնց շնորհիվ մեր գիտակցությունը ընկալում եւ ինքն իրեն մեկնաբանում է Աստծուն: Չնայած ճիշտ է այն [պնդումը], թե Աստծուն ճանաչում ենք միայն մարդկային մտքի արտացոլանքում, այդուհանդերձ, քրիստոնեական հավատը հաստատապես այն տեսակետն էր պաշտպանում, ըստ որի՝ դրանով հենց Նրան ենք

ըմբռնում: Եթե նույնիսկ ի զորու չենք հաղթահարել մեր գիտակցութ-
յան սահմանափակությունը, ապա Աստված, այնուամենայնիվ, կարող
է այդ գիտակցությունից ներս թափանցել եւ դրանում հայտնել Ինքն
Իրեն: Ամեն դեպքում կարիք չկա ամբողջապես հերքելու այն, որ միապե-
տականների ու մոդալիստների ջանքերն ուշագրավ սկիզբ հանդիսացան
Աստծո մասին ճշմարիտ պատկերացումների համար. հավատի լեզուն, ի
վերջո, որդեգրեց իր իսկ կողմից մշակված այնպիսի մի եզրաբանություն,
որը ցայսօր կիրառվում է Աստծո եռադեմ դավանություն մեջ: Այն, որ
«πρόσωπον-դեմք» եզրը չէր կարող միանգամից արտահայտել վերոնշյալի
ողջ բովանդակությունը, ի վերջո, նրանց մեղքը չէր: Մարդկային մտա-
ծողություն սահմանների ընդլայնումը, որն անհրաժեշտ էր Աստծո քրիս-
տոնեական փորձառություն յուրացման համար, տեղի չի ունեցել ինք-
նուրույնաբար: Այն պահանջել է մի պայքար, որտեղ նույնիսկ մոլորութ-
յունն էր արգասաբեր. այստեղ այն հետեւում էր հիմնական օրենքին, որն
ամենուրեք ուղղորդում էր մարդկային մտքի զարգացման ընթացքը:

գ. Լուծումների անհուսալի տարբերակները. Առաջին դարերում ծավալ-
ված ողջ պայքարն իր բազմակողմանիությունմբ մեր նախորդ դատողութ-
յունների լույսի ներքո կարելի է հանգեցնել երկու ուղղությունների՝
ենթակայություն վարդապետությանը (լատ.՝ subordinatio - ենթակայութ-
յուն, ստորակարգություն) եւ միապետականների (հուն.՝ μονος - մեկ +
αρχεω - սկիզբ, սկզբունք) առաջարկած ապորիաներին^{2*}, որոնք առա-
վել չափով պետք է ընկալվեն որպես փակուղիներ: Առաջարկված երկու
լուծումները, կարծես, տրամաբանական են, սակայն երկուսն էլ իրենց
հրապուրիչ հստակեցմամբ իմաստազրկում են ամբողջը: Եռամիասնա-
կան Աստծո մասին բառերով մեզ մատուցված եկեղեցական ուսմունքը,
ըստ էության, նշանակում է հրաժարում [խնդրի] լուծումից եւ հավա-
տարմություն մարդու համար անչափելի խորհրդի հանդեպ. իրականում
[հավատի] նման դավանությունը շոշափելի միակ հնարավորությունն է՝
իր կեղծ պարզությամբ ողորկ լուծումներն այդքան հրապուրիչ դարձնող
«ամենագիտության» հպարտությունից հրաժարվելու համար:

Այսպես կոչված ենթակայություն վարդապետությունը խուսափում է
դիլեմայից՝ հաստատելով, որ միայն Աստված Ինքն է միակ [Կեցություն-
նը]. Քրիստոս Աստված չէ, այլ միայն ինչ-որ էություն, որը յուրահա-
տուկ մերձավորություն ունի Աստծո հետ: Դժվարությունը, այսպիսով,

^{2*} Հուն.՝ ἀπορία - իին հունական փիլիսոփայական եզր, որը նշանակում է տրամա-
բանորեն դժվար լուծելի կամ անլուծելի խնդիր:

Հաղթահարված է, սակայն արդյունքում, ինչպես քիչ առաջ բացատրեցինք մանրակրկիտ կերպով, մարդը կտրվում է Աստծուց եւ մեկուսացվում նախաստեղծ վիճակում: Աստված նմանվում է սահմանադրական միապետի. հավատը հարաբերակցվում է ո՛չ թե Նրան, այլ միայն Նրա նախարարներին³: Յուրաքանչյուր ոք, ով չի կամենում դա, ով հավատում է Աստծո ճշմարիտ Տերությանը, փոքրագույնի մեջ «մեծագույնի» առկայությունը, պետք է հաստատապես հավատարիմ մնա այն համոզմանը, ըստ որի՝ Աստված մարդ է, Աստծո Կեցությունն ու մարդկային բնությունը ներհյուսվել են միմյանց, եւ, այսպիսով, առ Քրիստոս հավատի միջոցով ընդունի Երրորդության մասին ուսմունքի ելակետը:

Միապետականությունը, որի որոշմանը նախապես անդրադարձել ենք արդեն, խնդրի երկրնտրանքը լուծում է հակառակ ուղղությամբ: Այն խստորեն պահպանում է Աստծո միասնությունը, միաժամանակ, սակայն, ամենայն լրջությամբ է վերաբերում մեզ հայտնված Աստծուն, Ով սկզբում ներկայանում է որպես Արարիչ եւ Հայր, հետո՝ Քրիստոսի միջոցով՝ որպես Որդի ու Փրկիչ, իսկ վերջում՝ որպես Սուրբ Հոգի: Այնուամենայնիվ, այս երեք կերպերը դիտարկվում են որպես Աստծո դիմակներ, որոնք առավել շատ բան են պատմում մեր մասին, քան ինքնին Աստծո: Որքան էլ հրապուրիչ է թվում նման տարբերակը, այն, ի վերջո, կրկին հանգեցնում է նրան, որ մարդը պտտվում է միայն ինքն իր շուրջը եւ չի ներթափանցում Աստծո անհատական իրականություն: Միապետականության հետագա պատմությունը նորագույն շրջանի մտածողության միջոցով եւս մեկ անգամ միայն այդ է հաստատում: Գ. Հեգելն ու Ֆ. Շելլինգը քրիստոնեությունը փիլիսոփայորեն մեկնաբանելու եւ փիլիսոփայությունը քրիստոնեական տեսանկյունից վերանայելու իրենց փորձերով վերադարձել են կրոնական^{4*} փիլիսոփայության վաղքրիստոնեական այս փորձառությունը եւ, այդպես, Երրորդության մասին ուսմունքը դյուրըմբռնելի ու օգտակար, այն, իբր թե գուտ փիլիսոփայական իմաստով, Կեցության ամբողջական ընկալման ճշմարիտ բանալի դարձնելու հույսեր տածել: Ինքնըստինքյան հասկանալի է, որ այստեղ չպետք է քրիստոնեական հավատի մտածական փոխակերպմանն ուղղված այս եւ

³ Տես E. Peterson, Theologische Traktate, München, 1951, էջ 45-147: Միաստվածության՝ որպես բաղաբաղական խնդրի վերաբերյալ տես հատկապես էջ 52 շրնկ:

^{4*} Բնագրի սույն հատվածում հեղինակը հաճախ է օգտագործել «քրիստոնեություն» եւ «քրիստոնեական» բառերը, սակայն հայերեն թարգմանության մեջ, լեզվաոճական որոշ հարմարություններից ելնելով, վերոնշյալներից մեկը փոխարինել ենք «կրոնական» բառով:

նախորդ՝ առավել խրախուսական ձեռնարկումներին ընդհանուր զնահատական տալու փորձեր կատարենք: Մնում է միայն քննարկել, թե ինչպե՛ս է միապետականներին (մոգալիստներին) հատուկ անհուսալիությունը առարկայորեն կրկնվում այստեղ:

Այս ամենի հիմքում ընկած է այն միտքը, ըստ որի՝ Երրորդաբանությունը Աստծո պատմական կողմի դրսևորումն է, ինչպես նաև այն կերպը, որով Աստված հայտնվում է պատմության ընթացքում: Հեզելն ու Շելլինգը այս գաղափարի արմատական կիրառման ընթացքում հանգում են այն եզրակացությունը, որ Աստծո պատմական ինքնահայտնության գործընթացներն այլևս չեն տարբերվում այս ամենի ետևում թաքնված ինքնակա Աստծուց, սակայն այժմ պատմության ընթացքը նրանք ինքնին ընկալում են որպես Աստծո ընթացք: Աստծո պատմական կերպը, այդուհանդերձ, աստվածայինի աստիճանական ինքնաիրացումն է. պատմությունը, այսպիսով, թեև Լոգոսի ընթացքն է, սակայն Լոգոսը նաև իրական է միայն որպես պատմության ընթացք: Այլ կերպ ասած՝ սա նշանակում է, որ Լոգոսը՝ բովանդակ Կեցության Իմաստը միայն պատմության ընթացքում է աստիճանաբար հայտնում Ինքն Իրեն: Երրորդաբանության պատմականացումը, ինչպես որ այն առկա է միապետականության մեջ, վերածվում է Աստծո պատմականացման, այսինքն՝ Իմաստը, պարզապես, այլևս պատմության Արարիչ չէ, այլ պատմությունն է դառնում «արարիչն» Իմաստի, որը նրա արարածն է: Այս տեսանկյունից Կարլ Մարքսը վճռականորեն շարունակեց զարգացնել հենց այս միտքը, ըստ որի՝ եթե Իմաստը չի նախորդում մարդուն, ապա այն գտնվում է ապագայում, որը պետք է մարդու սեփական պայքարով իրագործվի: Սակայն միանգամայն հստակ է, որ միապետական մտածողության հետեւանքով հավատի ուղին անտեսվում է նույնքան, որքան ենթակայության վարդապետության շրջանակներում: Քանզի նման համոզմունքով վերացվում է հավատի համար այդքան էական նշանակություն ունեցող ազատությունների հակադրությունը, դադարեցվում է նաև Սիրո երկխոսության ու վերջինիս անկանխատեսելիության գոյությունը, հօդս է ցնդում Իմաստի առանձնավորական կառուցվածքն ու Նրան հատուկ մեծագույնի եւ փոքրագույնի, ինչպես նաև աշխարհապարփակ Իմաստի ու այն քննող արարածի փոխներգործությունը: Այդ ամենը՝ առանձնավորությունը, երկխոսությունը, ազատությունն ու սերը, այստեղ միաձուլվում են բանականության յուրահատուկ գործընթացի անհրաժեշտությամբ: Սակայն այստեղ ակնհայտ է դառնում եւս մեկ իրողություն. Երրորդության մասին ուսմունքի մեջ

խորամուկի լինելու ծայրահեղ փորձը, վերջինիս հանդեպ ծայրաստիճան տրամաբանական մոտեցման դրսևերումը, որն ինքնին վերածվում է Լոգոսի պատմականացման եւ Աստծո ընկալման հետ մեկտեղ ըմբռնում է նաեւ Աստծո գաղտնագերծված պատմությունը, բուռն տրամաբանություն համաձայն [ամեն ինչ] կառուցելու ցանկությունը, ինքնին Լոգոսի տրամաբանությունն ամբողջությամբ Իրեն ենթարկելու հենց այս «հոյակապ» փորձը հանդեցնում է պատմական ինչ-որ առասպելաբանության, պատմության ընթացքում Ինքն Իրեն ծնող Աստծո մասին ինչ-որ առասպելի: Համապարփակ տրամաբանության փորձը եզրափակվում է անտրամաբանությամբ, առասպելից ներս տրամաբանության ինքնալուծարմամբ:

Միապետականության պատմությունը, ի դեպ, ունի մեկ այլ կողմ, որն առնվազն համառոտ պետք է ներկայացվի այստեղ: Արդեն իսկ [իր դրսևերումն] վաղ քրիստոնեական ձեւով, իսկ հետագայում նաեւ Հեգելի ու Մարքսի շնորհիվ նորովի վերհանված կերպով այն բովանդակում է քաղաքական ինչ-որ հնչեցման, այսինքն՝ «քաղաքական աստվածաբանություն» է: Վաղ Եկեղեցում այն ծառայում էր կայսերական միապետական իշխանությանն աստվածաբանական հիմնավորում տալու փորձերին. Հեգելի աշխատություններում այն վերածվում է Պրուսական պետության փառաբանության, իսկ Մարքսի երկերում՝ հանուն մարդկության առողջ ապագայի իրականացվելիք գործողությունների մի ծրագրի: Եվ ընդհանրապես կառավարելի է ընդգծել այն հանգամանքը, թե ինչպե՛ս է վաղ Եկեղեցում աստվածաբանության քաղաքական չարաչահման հաղթահարումը նշանավորվում առ Երրորդություն հավատի՝ միապետականության հանդեպ տարած հաղթանակով: Երրորդության նկատմամբ եկեղեցական հավատը վերացրեց քաղաքականապես կիրառելի [բոլոր] կաղապարները եւ, դրանով հանդերձ, աստվածաբանությունը գերծ պահեց քաղաքական առասպել դառնալու վտանգից ու բացառեց քաղաքական ինչ-որ իրավիճակի արդարացման նպատակով Ավետարանի որեւէ չարաչահում⁵:

դ. Երրորդաբանությունը որպես ժխտողական աստվածաբանություն. Այս ամենն ուսումնասիրող յուրաքանչյուր ոք կարող է հանգել եզրակացություն, ըստ որի՝ Երրորդության մասին ուսմունքի եկեղեցական ձեւը, որպես

⁵ Տե՛ս E. Peterson, նշվ. աշխ., էջ 102 շրնկ.: Կարելու է նաեւ E. Պետերսոնի ամփոփիչ դիտարկումը, որն առկա է 147-րդ էջում գետեղված թիվ 168-րդ ծանոթագրության մեջ, ըստ որի՝ «իրականում «քաղաքական աստվածաբանություն» հասկացությունը գրականության մեջ ներմուծվել է Վ. Կարլ Ծմիդտի կողմից՝ 1922 թ. Մյունխենում հրատարակած «Politische Theologie» («Քաղաքական աստվածաբանություն») ուսումնասիրությամբ... Այստեղ փորձել ենք մասնավոր օրինակի հիման վրա ապացուցել «քաղաքական աստվածաբանության» աստվածաբանական անհնարիությունը»:

լուծման մյուս բոլոր տարբերակների անհուսալիությունից, կարելի է նախեւառաջ ժխտողական առումով հիմնավորել: Հավանաբար դա նույնիսկ միակ բանն է, ինչին իրականում ընդունակ ենք այստեղ: Այս դեպքում Երրորդաբանությունը, որպես խնդրի բնույթի ընկալման ուղղությունը դրսեւորված ձգտումների մերժման միակ անփոփոխ տարբերակ, որպես Աստծո խորհրդի անճառություն մի ծածկագիր, ըստ էության, կլիներ ժխտողական: Այն կդառնար կասկածելի [մի ուսմունք], եթե իր հերթին հանգեցնեք գիտություն ձեռքբերման պարզ, դրական ցանկություն: Եթե մարդկություն ու քրիստոնեություն՝ հանուն Աստծո ծավալած պայքարի դժվարընթաց պատմությունն ապացուցում է ինչ-որ բան, ապա մեր ճանաչողության սահմաններում Աստծուն ըմբռնելու որեւէ փորձ հանգեցնում է անհեթեթություն: Կարող ենք ճշմարիտ խոսել Նրա մասին միայն այն դեպքում, եթե հրաժարվենք [Աստծուն] ըմբռնելու մեր մտադրությունից եւ թույլ տանք Նրան լինել անհիմանալիություն: Երրորդություն մասին ուսմունքը չի կարող նաեւ Աստծո [կատարյալ] ընկալում լինելու հավակնությունն ունենալ: Այն վերջնական մի հայտարարություն է, ուղղորդիչ միջոց, որը մատնացույց է անում Անճառելիին. այն մարդկային ճանաչողության անկյունում [ուսումնասիրություն] առարկան արգելափակող ինչ-որ սահմանում չէ, ո՛չ էլ հասկացություն, որի միջոցով խնդրո առարկան ըմբռնվում է մարդկային մտքի կողմից:

Այս ենթադրություն բնույթը, որի մեջ հասկացությունը վերածվում է պարզ ակնարկի, իսկ ընկալումը՝ առ Անհիմանալին հստակ ընթացքի, կարող է ճշգրտորեն նկարագրվել հենց եկեղեցական բանաձեւերի ու դրանց նախապատմությունների հիման վրա: Երրորդաբանություն հիմնարար հասկացություններից յուրաքանչյուրը դատապարտվել է ինչ-որ ժամանակամիջոցում. դրանք բոլորն ընդունվել են դատապարտության այս բովով անցնելու շնորհիվ միայն. դրանք արժեւորվում են միայն այն դեպքում, երբ միաժամանակ բնորոշվում են զուտ որպես անօգուտ, թույլատրելի, հետեւաբար նաեւ ողորմելի թոթովախոսություն, բայց ոչ ավելին^{6*}:

⁶ Չարցի պարզաբանման տեսանկյունից բավարար է հղում կատարել «homousios» (հուն. ὁμοούσιος - համագոյություն) եզրի զարգացման պատմությանը (տես Ա. Գրիլլ-մայերի հոդվածը՝ գետեղված հետեւյալ հանրագիտարանում՝ LThK (= „Lexikon für Theologie und Kirche“), Bd. 5, Zweite Auflage, Freiburg, 1960, էջ 467 շրնկ.), ինչպես նաեւ Ս. Երրորդության դոգմայի պատմության վերաբերյալ սույն ուսումնասիրությանը՝ A. Adam, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1, Gütersloh, 1965, էջ 115-254, էջ 349, ծանոթ. 13-րդ: Աստծո առջեւ մարդու թոթովախոսության վերաբերյալ տես հասիդյան պատմություններում տեղ գտած «Թոթովախոսություն» խորագիրը կրող գրույցը, որն առկա է հետեւյալ աշխատասիրության մեջ՝ M. Buber, Werke III, München, 1963, էջ 334:

«Դեմք» («πρόσωπον») եզրը, ինչպես տեսանք, ինչ-որ ժամանակահատվածում մեկ անգամ դատապարտվել է արդեն. Դ. դարում ուղղափառության չափանիշ դարձած հիմնական «homoousios» (այսինքն՝ համագոյություն Հայր Աստծո հետ) եզրը եւս դատապարտվել է Գ. դարում. «բխման» հասկացությունը նույնպես հայտնվել է նման կարգավիճակում. եւ այս շարքը կարելի է շարունակել: Կարծում եմ՝ ավելի ճիշտ պետք է ասել, որ հավատի՝ առավել ուշ ժամանակաշրջաններում սահմանված բանաձևերի դատապարտությունները ներքուստ դրանց մի մասն են կազմում. միայն ժխտման եւ դրանում առկա անսահման անուղղակիություն շնորհիվ են կիրառելի այդ բանաձևերը: Երրորդաբանությունը հնարավոր է միայն որպես վիճարկելի աստվածաբանություն:

Հարկավոր է ընդարձակ մեկ դիտարկում եւս հավելել [այստեղ]: Եթե ուսումնասիրենք աստվածաբանության արդի ձեռնարկներում արտացոլված Ս. Երրորդությունը դոգմայի պատմությունը, կտեսնենք, որ այն գերեզմանատուն է հերետիկոսաց, որոնց խորհրդանիշերը, որպես հաղթական ճակատամարտերում ձեռք բերված ավար, աստվածաբանությունը դեռեւս կրում է իր հետ: Սակայն նման տեսակետը չի ներկայացնում խնդրի հստակ ընկալում, քանի որ [ուժումներ գտնելու] բոլոր փորձերը, որոնք երկարատեւ պայքարի ընթացքում, ի վերջո, դուրս են մղվել որպես ապորիաներ եւ, հետեւաբար, որպես հերետիկոսություններ, միայն մարդկային անիմաստ փնտրտուքի հուշակոթողներ, տապանաքարեր չեն, որոնց հիման վրա կարող ենք հաստատել, թե ինչպիսի՛ հաճախականություն է մարդկային մտածողությունն անհաջողությունների մատնվել, եւ որոնք այժմ դիտարկում ենք զուտ հետահայաց, վերջին հաշիվով անտեղի հետաքրքրասիրություն: Յուրաքանչյուր հերետիկոսություն, մյուս կողմից, միեւնույն ժամանակ հավիտենական ճշմարտության մի գաղտնագիր է, որը միաժամանակ պետք է համադրել վավերական մյուս վկայությունների հետ. առանձին վերցրած՝ այն թյուր պատկերացումների պատճառ է դառնում: Այլ կերպ ասած՝ այս բոլոր պնդումները ո՛չ այնքան տապանաքար-հուշարձաններ են, որքան միեւնույն տաճարի հիմնաքարեր, որոնք, իհարկե, օգտակար են միայն այն դեպքում, երբ անտեսվելու փոխարեն

* Եբր.՝ תודות - խափողութ, աշքենագյան արտաբերմամբ՝ խափողուս նշանակում է «արդարություն», իսկ բառացի թարգմանությամբ՝ «ուսմունք բարեպաշտության»: Յասիդականությունը ԺԸ. դարակեսին կաբբալիստ, բժիշկ Իսրայել բեն Էլիգերի կամ Բեշտի (1698-1760 թթ.) գործունեությամբ հուդայականության ծոցում սկզբնավորված կրոնական շարժում է, որը յուրահատուկ կերպով շեշտադրում է Աստծո զգայական ճանաչողությունը:

ներդրվում են առավել մեծ կառուցյի հիմքում՝ ճիշտ այնպես, ինչպես նույնիսկ դրական ընդունված բանաձևերը վավերական են միայն այն-քանով, որքանով միաժամանակ գիտակցվում է դրանց թերությունը:

Յանսենական^{7*} Սեն-Սիրանը^{8*} մեկ առիթով հիշարժան բնութագրում է տվել այն մասին, որ հավատը շնորհներով միմյանց կապակցված հակադրությունների շարք է⁹: Այսպիսի որակումով նա աստվածաբանութ-յան ոլորտում բացահայտեց այն իմացությունը, որն այսօր ֆիզիկայում հայտնի է «փոխլրացման օրենք»՝ ձևակերպմամբ եւ վերաբերում է բնա-գիտական մտածողությանը¹⁰: Ֆիզիկոսն այսօր առավել է գիտակցում, որ մենք ո՛չ փորձի եղանակով, ո՛չ էլ դիտարկումների միջոցով չենք կարող ըմբռնել մեզ շնորհված այնպիսի իրողություններ, ինչպիսիք լույսի կամ ընդհանրապես նյութի (մատերիայի) կառուցվածքներն են. այստեղ, ընդհակառակը, տարբեր կողմերից տեսնում ենք մի հայեցակետ, որը չենք կարող հանգեցնել մյուսին: Այս երկու հայեցակետերը՝ մասնիկի եւ ալիքի կառուցվածքը, առանց համապարփակ բացատրություն գտնե-լու հնարավորության, պետք է միասին ուսումնասիրել՝ իբրեւ ամբողջի նախնական արժեւորում, որը, որպես ամբողջություն, իր միասնությամբ

^{7*} Յանսենականություն (լատ.՝ Iansenismus)՝ ԺԷ.-ԺԸ. դարերում Հռոմեակաթոլիկ Եկեղեցու ծոցում ի հայտ եկած աստվածաբանական շարժում, որի հիմնադիրն է հոլանդացի հայտնի աստվածաբան եւ կաթոլիկ եպիսկոպոս Կոռնելիուս Յանսենը (1585-1638 թթ.): Այս շարժման հետեւորդներն ընդգծում էին աղամական մեղքի հետեւանքով անկում ապրած մարդկային բնությունը, հետեւաբար, փրկության համար՝ աստվածային շնորհի նախասահմանումն ու բացարձակ անհրաժեշտությունը: Յանսենականները երկրորդական նշանակություն էին տալիս մարդու ազատ ընտրությանը:

^{8*} Աբբատ Սեն-Սիրան, Ժան դյու Վերտե դը Օրան (1581-1643 թթ.)՝ ֆրանսիացի աստվածաբան, եկեղեցական գործիչ, Յանսենական շարժման պարագլուխներից, ով 1638 թ. մայիսի 15-ին Ֆրանսիայի կարդինալ Ռիշելյեի կողմից մեղադրվել է հերետիկոսության մեջ եւ բանտարկվել Վենսենյան ամրոցում: Հինգ տարի տեւած բանտարկությունից հետո ազատ է արձակվել եւ կարճ ժամանակ անց կնքել իր մահկանացուն:

⁹ Հղումը տրված է ըստ հետեւյալ ուսումնասիրության՝ **H. Dombois**, Der Kampf um das Kirchenrecht, in: **H. Asmussen-W. Stählin**, Die Katholizität der Kirche, Stuttgart, 1957, էջ 285-307, հատկապես՝ էջ 297:

¹⁰ Առավել մանրամասն տե՛ս **H. Dombois**, նշվ. աշխ.: Այստեղ հեղինակը հետեւողականորեն ընդգծում է այն, որ Նիլս Բորը, որի շնորհիվ «փոխլրացում» հասկացությունը ներմուծվել է ֆիզիկայի ոլորտ, իր հերթին հղում է աստվածաբանությանը՝ Աստծո արդարության եւ ողորմության փոխլրացման հանգամանքին (**N. Bohr**, Atomtheorie und Naturbeschreibung, Berlin, 1931; Atomphysik und menschliche Erkenntnis, Braunschweig, 1958): Սույն հարցի վերաբերյալ հավելյալ տեղեկությունների եւ գրականության համար տե՛ս **C. F. von Weizsäcker**, Komplementarität, in: RGG (= "Die Religion in Geschichte und Gegenwart"), Bd. 3, Tübingen, 1959, էջ 1744 շրնկ.:

կամ մեր տեսակետի սահմանափակվածությունը հետեւանքով հասանելի չէ մեզ: Այն, ինչ Ֆիզիկայի բնագավառում կիրառելի է որպես մեր տեսանկյունային սահմանափակվածության հետեւանք, անհամեմատելիորեն մեծ ծավալով նշանակալից [ներկայություն] է հոգեւոր իրականությունների եւ Աստծո ոլորտում: Այստեղ նույնպես կարող ենք միշտ մեկ դիտանկյունից հայել եւ, այսպիսով, ընկալել միայն որոշակի հայեցակետ, որը, կարծեք, հակասում է երկրորդին, սակայն միայն դրա հետ համադրություն չնորհիվ է մատնացույց անում ամբողջը, ինչը ի գործը չենք ո՛չ նկարագրել, ո՛չ էլ հասկանալ: Տարբեր՝ հակասական թվացող հայեցակետերի պարփակման, մտահայման եւ նկարագրման միջոցով է հնարավոր միայն բացահայտել ճշմարտությունը, որն իր կատարելությունը երբեք հասանելի չէ մեզ:

Այս առումով գուցե ժամանակակից ֆիզիկայի գաղափարական մոտեցումն առավել օգտակար լինի մեզ, քան արիստոտելյան փիլիսոփայական համակարգը: Ֆիզիկոսն այսօր գիտակցում է, որ մատերիայի կառուցվածքի մասին կարելի է խոսել [ոլսումնասիրություն] առարկան տարբեր տեսանկյուններից դիտարկելու դեպքում միայն: Նա գիտի, որ իր կողմից բնութայն հետազոտման արդյունքը կախված է դիտարկողի համապատասխան դիրքից: Այս ամենը նկատի ունենալով՝ ինչո՞ւ չենք կարող ամբողջությամբ նորովի հասկանալ այն, որ Աստծո վերաբերյալ ընդգրկուն ու վերջնական ընկալման ձեւավորման համար չպետք է առաջնորդվել արիստոտելյան մեթոդներով, այլ պետք է հենվել հայեցակետերի այն բազմազանություն վրա, որոնք կախված են հետազոտողի դիրքից եւ այլեւս չեն կարող որպես մեկ ամբողջություն ոլսումնասիրվել, սակայն կարող են ընկալվել միայն համադրության սկզբունքով՝ առանց [դիտարկվող] հարցի առնչությունը ամփոփիչ խոսք ասելու հնարավորություն: Այստեղ գործ ունենք հավատի եւ արդի մտածողության ծպտյալ փոխազդեցության հետ: Հանգամանքը, որ ժամանակակից ֆիզիկան, դուրս գալով արիստոտելյան տրամաբանության շրջանակներից, մտածում է այսպես, հավանաբար, արդյունք է նաեւ մի նոր խորություն, որը «փոխլրացումները» միջոցով ըստ հարկի խորհելու իր անհրաժեշտությունը բացահայտել է քրիստոնեական աստվածաբանությունը:

Այս կապակցությամբ ցանկանում ենք համառոտ ներկայացնել ֆիզիկային բնորոշ մտածողության եւս երկու օժանդակ միջոցներ: Է. Շրյոդինգերը մատերիայի կառուցվածքը սահմանել է որպես «ալիքների փաթեթ» եւ, այսպիսով, պատահաբար բացահայտել ոչ էությունական, բայց

միեւնուէն ժամանակ զուտ իրական Կեցութեան Միտքը, որի տեսանելի «էութեանականութիւնը» իրականում բխում է միայն վերադրվող ալիքների շարժման բնույթից: Մատերիայի առնչութեամբ նման պատկերացումը կարող էր Ֆիզիկայի, նաեւ փիլիսոփայութեան տեսանկյունից միանգամայն վիճարկելի լինել: Սակայն այն հետաքրքիր մի այլաբանութիւն է “*actualitas divina*”-ի (հայ.՝ «աստվածային ներգործութեան»), բացարձակ գործողութեան, այսինքն՝ Աստծո կեցութեան եւ այն պատկերացման վերաբերյալ, ըստ որի՝ անանցանելի Կեցութիւնը՝ Աստված, կարող է գոյութիւն ունենալ միայն հարաբերութիւնների բազմազանութեամբ, որոնք ոչ թե էութիւններ են, այլ՝ «ալիքներ»: Ղրանով է ձեւավորվում կատարյալ միասնութիւնը, ինչպէս նաեւ Կեցութեան լրութիւնը: Այս միտքը, որը, ըստ էութեան, արդեն ձեւավորված էր Ս. Օգոստինոսի երկերում, երբ նա զարգացնում էր զուտ գործողութիւն-գոյութեան («ալիքների փաթեթ») գաղափարը, պետք է դիտարկել մի փոքր ավելի ուշ: Այստեղ նախեւառաջ ներկայացնենք բնագիտութեանը հատուկ ընկալման երկրորդ օժանդակ միջոցը. այսօր գիտենք, որ Ֆիզիկայի փորձարկման ընթացքում հետազոտողն ինքն էլ է ներառվում ղրանում եւ միայն այս կերպով է կարողանում բնագիտական փորձառութիւն ձեռք բերել: Սա նշանակում է, որ պարզ անկողմնակալութիւն ինքնին առկա չէ Ֆիզիկայում, որ այստեղ նույնպէս փորձարկումների արդիւնքները, բնութեան պատասխանը կախված են նրան հասցեագրված հարցի բնույթից: Պատասխանը միշտ բովանդակում է հարցի եւ ինքնին հարցադրողի մի մասնիկը. այն ո՛չ միայն անդրադարձնում է բնութիւնը՝ իր բուն կեցութեամբ, իր պարզ անկողմնակալութեամբ, այլ նաեւ վերադարձնում է մարդուն պատկանող եւ բնորոշող ինչ-որ բան՝ մարդկային անհատականութեան մասնիկը: Համապատասխան [որոշ] փոփոխութիւններով սա վերաբերելի է նաեւ Աստծուն առնչվող հարցին: Այս պարագայում պարզապէս չկա հետազոտող, գոյութիւն չունի պարզ անկողմնակալութիւն: Կարելի է նույնիսկ ասել հետեւյալը՝ որքան բարձր է մարդկային [ուսումնասիրութեան] առարկան, այնքան առավել խորն է այն թափանցում անհատականութեան կենտրոն, եւ որքան շատ է այն փոխազդում դիտարկողի անհատականութեան հետ, այնքան առավել քիչ է պարզ անկողմնակալութեան օտարման հնարավորութիւնը: Այնտեղ, որտեղ պատասխանը միշտ ներկայացվում է որպէս անկիր օբյեկտիվութիւն, որպէս հայտարարութիւն, որը, ի վերջո, դուրս է գալիս բարեպաշտական պատկերացումների շրջանակից եւ, ըստ էութեան, պարզապէս

մեկնաբանվում գիտական տեսանկյունից, հարկավոր է ասել, որ բանախոսն այստեղ հայտնվել է ինքնախաբեություն մեջ: Ներկայումս մարդուն տրված է նման անկողմնակալություն: Նա չի կարող հարցնել եւ լինել պարզ հետազոտող: Նա, ով փորձում է հասարակ դիտորդ լինել, փորձառությունը ոչինչ ձեռք չի բերում: Աստծո իրականությունը կարող է հայտնվել միայն նրան, ով փորձարկումն սկսում է Աստծո հետ. փորձարկում, որը կոչում ենք հավատ: Դրանում ընդգրկված անհատն է միայն ճանաչում: Փորձի մասնակիցն է միայն հարցադրում կատարում. հարցնողը ստանում է պատասխան:

Անզուգական հստակությունը եւ գրեթե անհանդուրժելի խորաթափանցությունը դա արտահայտել է նաեւ Բլեզ Պասկալն իր հայտնի գրագի շրջանակում բերած փաստարկում: Անհավատ գործընկերոջ հետ ունեցած նրա բանավեճը, ի վերջո, հանգում է այն կետին, երբ վերջինս ընդունում է, որ պետք է որոշում կայացնի Աստծո առնչությունը: Սակայն նա ցանկանում էր խուսանավել առաջադիմելուց, ձեռք բերել մաթեմատիկական հստակություն. «- Համաձայն եմ, ընդունում եմ ձեր միտքը, բայց արդյո՞ք չկա որեւէ միջոց տեսնելու, թե ինչ է թաքնված այդ խաղի տակ:

- Իհարկե կա, դա Սուրբ Գիրքն է եւ մնացյալը:

- Այո՛, բայց ձեռք ու ոտքս կապել են, բերանս փակել, ինձ ստիպում են գրազ գալ, ես ազատ չեմ, օձիքիցս են բռնել, իսկ ես այնպես եմ ստեղծված, որ չեմ կարող հավատալ: Ուրեմն, ինչպե՞ս վարվեմ:

- Այդ ամենը ճիշտ է, բայց գոնե փորձեք հասկանալ, որ հավատալու ձեր անկարողությունը գալիս է ձեր կրքերից, որովհետեւ բանականությունը ձեզ մղում է դեպի դրանք, ուստի չեք կարողանում հավատալ: Զանազեք, ուրեմն, ոչ թե ինքներդ ձեզ համոզել Աստծո մասին ապացույցները բազմապատկելով, այլ ձեր կրքերը սանձահարելով: Ուզում եք հավատալ եւ չգիտեք ուղի: Կամենում եք բռնկվել անհավատությունից եւ խնդրում եք դրա սպեղանին: Սովորեք նրանցից, ովքեր ձեզ նման կապկպված են եղել, իսկ այժմ գրազ են գալիս իրենց ողջ բարիքի վրա: Նրանք գտել են այն ուղին, որով ուզում եք անցնել, եւ բռնկվել են հիվանդությունից, որից կամենում եք ապաքինվել: Սկսեք այն բանից, ինչից սկսել են նրանք: Ամեն բան արեք այնպես, ինչպես նրանք են արել հավատի գալու համար. ցողվեք օրհնյալ ջրով, պատարագներ մատուցել տվեք եւ այլն: Բնականաբար, այս ամենը ձեզ կմղի հավատի եւ կգոտեպնդի»^{11*}:

¹¹ Sŕu B. Pascal, Pensées (Փրանս.՝ “Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets”, “Pensées” «Մտքեր կրոնների եւ այլ բաների մասին». համառոտ՝ «Մտքեր»), հատված

Առանձնահատուկ այս հատվածում ճշմարիտ է այն, որ մտքի պարզ, չեզոք հետաքրքրասիրութունը, որ կամենում է խաղից հեռու պահել իրեն, երբեք էլ կարող տեսանելի դառնալ ո՛չ մարդու, ո՛չ էլ Աստծո առնչությամբ: Աստծո հետ փորձարկումը չի կարող առանց մարդու ընթանալ:

Այստեղ, իհարկե, նույնիսկ առավել չափով, քան Ֆիզիկայում, ճշմարիտ է նաև այն, որ հավատի փորձարկումում ընդգրկված յուրաքանչյուր ոք ստանում է ինչ-որ պատասխան, որն արտացոլում է ո՛չ միայն Աստծուն, այլ Նրա հետ նաև իր հարցադրումները. Նրա առանձնավորության դիտարկման միջոցով Աստծո մասին ինչ-որ բան իմանալու հնարավորություն է տրվում մեզ: Անգամ դավանաբանական բանաձևումները, ինչպես օրինակ՝ «մի էութիւն յերիս դէմս» ձևակերպումը, բովանդակում են մարդկային այս դիտարկումը. մեր պարագայում դրանք արտացոլում են ուշ անտիկ շրջանի մարդուն, որը փորձարկում եւ հարցադրումներ էր կատարում նույն շրջանին բնորոշ փիլիսոփայության ստորոգությունների միջոցով. վերջիններիս շարքում նա իր իսկ հարցադրման տեղն էր գտնում:

Իրականում պետք է մեկ քայլ հեռու գնալ. ընդհանրապես հարցեր առաջադրելու եւ փորձարկելու մեր կարողութունն այստեղ բխում է այն իրողութունից, որ Աստված իր հերթին միացել է այդ փորձարկմանը, որպես մարդ՝ Ինքն է մասնակցել դրան: Սակայն նույն այս մարդու դիտարկման շնորհիվ, այսպիսով, կարող ենք իմանալ ավելին, քան պարզ

233 (իրատ.՝ L. Brunschvicg, Pensées et Opuscules, Paris, 1909, էջ 137): Բնագրում թարգմանությունը տրված է ըստ հետևյալ ուսումնասիրության՝ M. Laros, Pascals Pensées, München, 1913, էջ 96 (*մեր թարգմանության մեջբերումը տվել ենք ըստ Բ. Պասկայի նույն երկի՝ Ֆրանսերենից հայերեն կատարված թարգմանության. տես Բլեզ Պասկայ, Մոսքեր, թարգմ.՝ Ա. Բոյաջյան, Երեւան, 2003, էջ 211-213): Այս մասին տես նաև L. Brunschvicg, նշվ. աշխ., էջ 333, ծանոթ. 53: Վերջինս, ի հակադրություն Վ. Կուլգենի (տես M. Laros, նշվ. աշխ., էջ 97, ծանոթ. 1), ընդգծում է, որ Բ. Պասկայի համար “s’abêtir” (հայերեն թարգմ.՝ «ապշեցնել, բթացնել») բառը նշանակում է «վերադառնալ մանկություն՝ ընկալելու համար այն բարձր ճշմարտությունները, որոնք անհասանելի են թերիմացների մտքին» (ֆրանս.՝ «Retourner à l’enfance, pour atteindre les vérités supérieures qui sont inaccessibles à la courte sagesse des demi-savants»): Այդ իսկ պատճառով L. Բրունսվիկը կարող էր պասկայյան ոգով ասել. «Չկա ոչինչ առավել բանական, քան բանականության ուրացումը» (ֆրանս.՝ “Rien n’est plus conforme à la raison que le désaveu de la raison”): Այստեղ Բ. Պասկայը խոսում է ոչ թե հոռետեսական ոգով, ինչպես կարծում էր Վ. Կուլգենը, այլ՝ հավատացյալի հանգստացումը ու վստահությունը (H. Vorgrimler, Marginalien zur Kirchenfrömmigkeit Pascals” («Պասկայի եկեղեցական բարեպաշտության սահմանները»), in J. Daniélou and H. Vorgrimler, Sentire Ecclesiam, Freiburg, 1961, էջ 383, ինչպես նաև սույն աշխատության 349-րդ էջում գետնդրված 17-րդ ծանոթ.):

մարդու մասին միայն. Նրա մեջ, ով միաժամանակ մարդ է եւ Աստված, Աստված ներկայանում է Իր իսկ մարդկությամբ, թույլ է տալիս մարդու մեջ ճանաչել հենց Իրեն:

2. Առ դրական իմաստավորում.

Երրորդաբանության՝ ժխտողական աստվածաբանության իմաստով ներքին սահմանափակվածությունը, որը փորձում էինք պարզաբանել վերը կատարված քննարկումներով, չի կարող, սակայն, նշանակել, որ դրանում առկա բանաձեւերն անհասկանալի, անբովանդակ ինչ-որ բառակազմություններ են: Դրանք կարող են եւ պետք է ընկալվեն որպես բովանդակալից սահմանումներ, որոնք, անշուշտ, հղումներ են առ Աննկարագրելին, բայց ոչ դրանց զետեղումը մեր մտածական աշխարհից ներս: Երրորդաբանության վերաբերյալ մեր խորհրդածությունները ամփոփելու նպատակով՝ այժմ պետք է երեք դրույթների միջոցով մեկնաբանենք հավատոք բանաձեւերի այս ցուցական բնույթը:

Դրույթ 1. “Una essentia tres personae” - «մի էություն յերիս դեմս» հակասականությունը միության եւ բազմադիմության սկզբնական իմաստի հետ փոխկապակցված հարց է.

Այն, ինչ նկատի է առնված այստեղ, ավելի շուտ մեկնաբանելի է դառնում նախաքրիստոնեական շրջանի հունական մտքի [զարգացման] պատմության վրա [հետադարձ] հայացք նետելու շնորհիվ, որտեղից եւ ուրվագծվում է հավատն առ եռամիասնական Աստված: Անտիկ մտածողության համար միայն միությունն է աստվածային. բազմադիմությունը, ընդհակառակը, ընկալվում է որպես երկրորդական ինչ-որ բան, որպես միության տրոհում: Այն բխում է մասնատումից եւ հակված է դրան: Միեւնույն ժամանակ ե՛լ «մոնադ», ե՛լ «տրիադ», բացարձակ միություն եւ լրություն հանդիսացող Աստծո՝ որպես Եռամիասնության քրիստոնեական դավանությունն արտահայտում է այն համոզումները, որ աստվածությունը դուրս է միության ու բազմադիմության մեր ընկալած ստորոգությունների շրջանակից: Որքանով Նա մեզ համար, ոչ աստվածային արարածների համար մի է ու միակ, որքանով միակ աստվածայինը հակառակ է ամեն տեսակ ոչ աստվածայինին, այնքանով Նա ինքն Իր մեջ, այնուամենայնիվ, ճշմարիտ լրություն եւ բազմադիմություն է, այնպես որ արարչական միությունն ու բազմադիմությունը հավասարապես պատկեր եւ մաս են աստվածայինի: Ո՛չ միայն միությունն է աստվածային, այլ բազմադիմությունը եւս նախասկզբնական է, ու դրա ներքին

պատճառն առկա է հենց Աստծո ներսում: Բազմադիմուծությունը միայն աստվածայինից դուրս տեղի ունեցող պարզ տրոհում չէ. այն պարզապես ի հայտ չի գալիս «դիագի», տրոհման միջամտությունը. այն երկու հակադիր բեկեռներում գտնվող ուժերին բնորոշ դուալիզմի հետեւանք չէ, այլ համապատասխան է Աստծո արարչական լրությունը, Ով բազմադիմուծությունից եւ միությունից վեր բարձրանալով՝ երկուսն էլ ընդգրկում է¹²: Այսպիսով, Երրորդության հանդեպ հավատը, որ Աստծո միություն մեջ ընդունում է բազմադիմուծության առկայությունը, իրականում դուալիզմի՝ որպես միություն եւ բազմադիմուծության մեկնաբանություն սկզբունքի վերջնական վերացումն է. միայն դրա շնորհիվ է բազմադիմուծության դրական արժեւորումն ամբողջական դառնում:

Աստված վեր է միությունից եւ բազմադիմուծությունից: Նա ստվերում է այդ երկու ստորոգությունները: Այստեղ, սակայն, առկա է առավել կարեւոր մի հետեւություն. նրա համար, ով դավանում է եռամիասնական Աստծուն, բարձրագույն միությունը քարացած միօրինակություն միասնություն չէ: Ուստի միություն տեսակը, որին հարկավոր է ձգտել, ոչ թե ատոմի անտրոհելիությունն է՝ ինքնին մասնատման ենթակա փոքրագույն միասնությունը, այլ դրա իրական եւ բարձրագույն ձեւը՝ սեր գոյացնող միությունը: Բազմադիմուծությունը, որն աճում է սիրո մեջ, առավել արմատական, առավել ճշմարիտ միություն է, քան «ատոմի» միասնությունը:

Դրույթ 2. “Una essentia tres personae” - «մի էություն յերիս դեմս» հակասականությունը կապված է «դեմք» հասկացության հետ եւ պետք է ընկալվի որպես այդ հասկացության ներիմաստ.

Քանի որ քրիստոնեական հավատը Աստծուն՝ արարչական Իմաստին դավանում է իբրեւ դեմք, հետեւաբար, այն ընդունում է նրան որպես Ճանաչողություն, որպես Խոսք եւ Սեր: Աստծո՝ որպես դեմքի խոստովանությունը, այնուամենայնիվ, անհրաժեշտաբար բովանդակում է նաեւ Աստծո դավանություն՝ որպես հարաբերակցություն, հաղորդակցություն եւ ներգործություն: Բացարձակապես մի, հարաբերակցության եւ հաղորդակցության ոչ ունակ Աստված չի կարող դեմք լինել: Դեմք գոյություն չունի բացարձակ եզակիության մեջ: Իր հերթին դա ակնհայտ է այն բառերից, որոնց հիման վրա զարգացել է «դեմք» հասկացությունը. Հունարեն «πρόσωπον» եզրը տառացի նշանակում է «հայացք առ...»

¹² Այս մասին տես W. Kern, Einheit-in-Mannigfaltigkeit, in: “Gott in Welt” (ի հիշատակ Կ. Ռաննեբրի), Bd. 1, Freiburg, 1964, էջ 207-239, ինչպես նաեւ՝ A. Adam, նշվ. աշխ., էջ 348, ծանոթ. 13 (Մաքսիմոս Խոստովանողի դիրքորոշման վերաբերյալ):

[ինչ-որ մեկը], իսկ «πρόσ = առ-դեպի» նախածանցի հետ այն, որպես բաղկացուցիչ մաս, բովանդակում է նաև հարաբերակցություն: Այս բառը նման է լատիներեն «persona»՝ «հնչել, ձայնել՝ միջով (կամ միջոցով)» եզրին, որտեղ «per = միջով/միջոցով - առ» մասնիկը կրկին արտահայտում է հարաբերակցություն՝ այս անգամ, սակայն, բանավոր հաղորդակցության իմաստով: Այլ կերպ ասած՝ եթե Բացարձակը դեմք է, ապա Նա չի կարող լինել բացարձակ եզակիություն: Այդ իսկ պատճառով եզակիության հաղթահարումը անհրաժեշտաբար ընդգրկված է դեմքի ընկալումում: Միաժամանակ, այնուամենայնիվ, պետք է նշել՝ դավանությունը, ըստ որի՝ Աստված դեմք է եռանձնության կերպով, ստվերում է դեմքի վերաբերյալ պարզ, անթրոպոմորֆիկ պատկերացումները: Այստեղ քողարկյալ խոսվում է այն մասին, որ Աստծո առանձնավորությունն անսահմանորեն գերազանցում է մարդկային անձնավորությանը՝ այնպես, որ առանձնավորության ընկալումը, որքանով լուսաբանվում, այնքանով եւ բացահայտվում է որպես անբավարար մի այլաբանություն:

Դրույթ 3. “Una essentia tres personae” - «մի էություն յերիս դեմս» հակասականությունը կապված է բացարձակի եւ հարաբերականի խնդրի հետ ու ընդգծում է հարաբերականի, վերաբերականի բացարձակությունը.

ա. Դոգման որպես լեզվական կանոնակարգ. *Եկեք հետեւյալ դիտարկման շնորհիվ փորձենք քննարկել այն, ինչ նկատի է առնված այստեղ: Եթե [քրիստոնեական] դավանանքը, Դ. դարից սկսած, «մի էություն յերիս դեմս» բանաձևերի միջոցով արտահայտում է Աստծո եռամիասնությունը, ապա եզրերի նման տեղաբաշխումը նախեւառաջ մեծավ մասամբ պարզ «լեզվական կանոնակարգ է»¹³: Միակ բանը՝ որոշակիորեն հստակ հենց սկզբից, այն էր, որ միավորության եւ եռամիասնության տարրերն ու դրանց բացարձակապես համաժամանակյա առկայությունը պետք է միության համապարփակ գերակայությամբ զրոսեւորվեին: Այն հանգամանքը, որ այս երկու հասկացությունները՝ այնպես, ինչպես որ կան, զանազանվել են ըստ էության ու դեմքի ընկալումների, որոշակի առումով պատահականություն է. դա, ի վերջո, պայմանավորված է միայն նրանով, որ այդ երկու տարրերն արտահայտվում են բառերով եւ չեն թողնվում անհատական կամայականությունը, որը, ըստ էության, ցանկացած ժամանակ կարող էր բառի հետ միասին նաև [քննարկման] բուն հարցը*

¹³ Sfr̄u K. Rahner, Was ist eine dogmatische Aussage?, in: Schriften zur Theologie, Bd. 5, Einsiedeln, 1962, էջ 54-81, հատկապես՝ էջ 67-72:

Տօղս ցնդեցնել ու ոչնչացնել: Սույն դիտարկման արդյունքների հիման վրա չի կարելի հեռուն գնալ՝ այս բառերը մի տեսակ սահմանելով որպես միակ հնարավոր միջոց եւ մտահանգելով այն եզրակացությունը, ըստ որի՝ հարցը ճշգրտորեն կարող է արտահայտվել միայն այս, բայց ոչ երբեք այլ ձևով. այդպիսով, թերագնահատած կլինեինք աստվածաբանական լեզվի բացասական բնույթը, որը խոսքի պարզ փորձառնություն է:

բ. «Դեմք» եզրի ընկալումը. Մյուս կողմից, այնուամենայնիվ, ճշմարիտ է, որ լեզվական այս կանոնակարգն ավելին է, քան վճռական խճճանք որեւէ տեսակ տառացիություն մեջ. դավանանքի լեզվական առանձնահատկության շուրջ ծավալված պայքարում մեկ այլ բանակուրիվ էր ընթանում բուն հարցի շուրջ. այնպես որ այս լեզվում, որքանով որ այն կարող է անբավարար լինել, առկա է իրականության հետ առնչակցություն: Մտքի պատմության տեսանկյունից պետք է ասել, որ առաջին անգամ այստեղ է «դեմք» ճշմարտությունը դիտարկվել լիիմաստ կերպով. «դեմք» հասկացության մասին պատկերացումն ու գաղափարը մարդկային գիտակցության մեջ ի հայտ են եկել ոչ այլ կերպ, քան քրիստոնեական աստվածաբանական շուրջ ծավալված պայքարի եւ Հիսուս Նազովրեցու անձը մեկնաբանելու ընթացքում: Եթե այսպիսի վերապահումներով փորձենք իր ներքին պատշաճությունը մեկնաբանել մեր բանաձևեր, ապա կարող ենք ամրագրել, որ դրա պարտադրվածությունը պայմանավորված է եղել երկու մոտեցմամբ: Առաջին հերթին պարզ էր, որ Աստված բացարձակ կերպով միայն Մի է, որ գոյությունն չունի աստվածային սկզբունքների բազմաբանակություն: Դա սահմանելուց հետո պարզ է դառնում նաեւ, որ միությունը գտնվում է էությունական հարթության վրա, հետեւաբար եռամիասնությունը, որի մասին նույնպես պետք է խոսել, որոնք չէ այստեղ. այն պետք է գետեղված լինի այլ՝ հարաբերության, «հարաբերականի» հարթության վրա:

Նման հետեւությունն նախեւառաջ հանգեցնում էին սուրբգրային տեղիները: Այստեղ հանդիպում ենք այնպիսի իրողության, որ Աստված, կարծեք, երկխոսության մեջ է մտնում Ինքն Իր հետ: Աստծո մեջ այստեղ առկա է «Մենք» [դերանուն], որը նկատել են [Եկեղեցու] հայրերը՝ Սուրբ Գրքի առաջին իսկ էջի հետեւյալ խոսքերում. «Մարդ ստեղծենք...» (Հմմտ. Ծննդ. Ա. 26): Նրա ներսում գոյություն ունի նաեւ «Ես» եւ «Դու». հայրերը դա տեսել են ո՛չ միայն «Սաղմոսաց» գրքում («Տերն իմ Տիրոջն ասաց» - Հմմտ. Սաղմ. ՃԹ. 1), այլ նաեւ Հիսուսի՝ Հայր Աստծուն ուղղված խոսքում: Աստծո ներսում առկա երկխոսության բացա-

Հայտումը հանգեցրեց Աստծո մեջ «Ես»-ի ու «Դու»-ի՝ հարաբերակցութեան ինչ-որ մասնիկի, տարբերակման եւ միմյանց հանդեպ մերձավորութեան գոյությունը, առ որը պաշտոնապես տանում էր «դեմքի» ընկալմանը, ինչի շնորհիվ այն թատերական ու գրական իր նշանակությունից զատ, իրականում ձեռք էր բերում նաեւ իմաստային նոր խորություն՝ առանց կորցնելու անորոշությունը, որը նրան նման կիրառման համար պատշաճություն էր հաղորդել¹⁴:

Ըմբռնման հետ միասին, ըստ որի՝ Աստված էութենապես Մի է, Նրանում առկա է երկխոսություն արտասովոր իրողություն, տարբերակում ու խոսքի միջոցով փոխհարաբերություն, «հարաբերություն» (լատ.՝ «Relatio») ստորոգությունը քրիստոնեական մտքի համար ձեռք է բերում լիովին նոր իմաստ: Ըստ Արիստոտելի՝ այն պատկանում է «պատահականություններին» ստորոգության շարքին, Կեցության պատահական վիճակի հնարավորություններին, որոնք, որպես իրականը կրող միակ կերպեր, բաժանվում են էությունից: Երկխոսող Աստծո փորձառությունը, Աստծո, Ով ո՛չ միայն Լոգոս է, այլ նաեւ դիալոգոս, ո՛չ միայն միտք է ու իմաստ, այլ նաեւ զրույց ու բանախոսների՝ միմյանց ուղղված խոսք, ստվերում է անտիկ շրջանի իրականության բաժանումը էության՝ որպես իրողության, եւ պատահականության՝ որպես պարզ դիպվածականության: Այժմ պարզ է դառնում, որ էության կողքին առկա են նաեւ երկխոսություն, հարաբերություն, որոնք նույնպես Կեցության նախասկզբնական ինչ-որ կերպեր են:

Հիմնականում դրանով է առանձնանում դոգմայի լեզուն: Այն արտահայտում է մի ըմբռնում, ըստ որի՝ Աստված, որպես սուբստանց, որպես էություն, բացարձակապես մեկ է: Եթե մենք, այնուամենայնիվ, նրա մասին պետք է խոսենք նաեւ եռամիասնության ստորոգության միջոցով, ապա դա չի ենթադրում էությունների բազմացում, այլ նշանակում է, որ մի եւ անբաժանելի Աստծո ներսում առկա է երկխոսության դրսեւորում, խոսքով եւ սիրով պայմանավորված փոխադարձ հարաբերակցություն: Սա իր հերթին նշանակում է, որ Աստծո [էություն] «երեք Դեմքերը»՝ միմյանց հանդեպ ունեցած ներքին վերաբերությամբ, խոսքի ու սիրո իրականություն են: Նրանք էություններ չեն, անձնավորություններ

¹⁴ Այս մասին տես C. Andresen, Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs, in: „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft“ 52(1961), էջ 1-38. J. Ratzinger, Zum Personverständnis in der Dogmatik, in: J. Speck, Das Personverständnis in der Pädagogik und ihren Nachbarwissenschaften, Münster, 1966, էջ 157-171:

չեն՝ ժամանակակից իմաստով, այլ հարաբերակցություն, որի հստակ արդիականությունը (= «ալիքների փաթեթ») ոչ թե խաթարում է բարձրագույն էություն միությունը, այլ գոյացնում է այն: Ս. Օգոստինոսն այս գաղափարն ամրագրել է հետևյալ բանաձևով. «Հայր է կոչվում ոչ թե ըստ Իր հանդեպ ունեցած հարաբերության, այլ՝ ըստ Որդու հետ ունեցած առնչության. Իր իսկ վերաբերությամբ Նա ուղղակի Աստված է»¹⁵: Այստեղ վճռորոշ կերպով բացահայտվում է այն, որ «Հայրը» գուտ հարաբերակցական բնույթի պատկերացում է: Միայն մյուսի [այսինքն՝ Որդու] հանդեպ Կեցության դրսևերմամբ է Նա Հայր. Իր իսկ Կեցությունից ներս Նա պարզապես Աստված է: Դեմքը ոչ այլ ինչ է, քան հարաբերակցվողի վերաբերություն: Հարաբերությունը, ի տարբերություն մեզ, դեմքը լրացնող ինչ-որ բան է, այլ ընդհանրապես գոյություն ունի միայն որպես վերաբերություն:

Քրիստոնեական ավանդությունը բնորոշ պատկերներով արտահայտելիս՝ վերագրյալը նշանակում է, որ [Երրորդության] առաջին Դեմքը ծնում է Որդուն՝ ո՛չ այն իմաստով, ասես, ծնելիության գործողությունը միակցվում է արդեն իսկ կազմավորված դեմքին, այլ այն հենց իրողություն է ծնելիության, ինքնաբաշխումի եւ բխողության: Այն նույնական է անձնվիրության հետ: Միայն նման գործողությամբ է Նա դեմք, հետևաբար ոչ թե անձնվիրում, այլ անձնվիրության գործողություն, «ալիք» է, բայց ոչ «մասնիկ»: Խոսքի եւ սիրո փոխհարաբերության նմանօրինակ ըմբռնմամբ, որն անկախ է սուբստանցի ընկալումից եւ դասակարգված է «պատահականությունների» ստորոգության մեջ, քրիստոնեական միտքը բացահայտել է դեմքի կոնցեպցիայի առանցքը, որն ինչ-որ այլ եւ անսահման շատ բան է ասում, քան «անհատի» պարզ գաղափարը: Եւս մեկ անգամ տեսնենք, թե ի՛նչ է ասում Ս. Օգոստինոսը. «Աստծո մեջ չկան պատահականություններ, այլ միայն էություն եւ հարաբերություն (առնչություն)»¹⁶: Այստեղ քողարկված է աշխարհընկալման մի հեղաշրջում. ընդհատվում է էությունական մտածողության ինքնակալությունը, բացահայտվում է հարաբերությունը՝ որպես իրականության նախասկզբ-

¹⁵ Sŕu Augustinus, Enarrationes in Psalmos 68, սրբ. 1.5, CCSL (= Corpus Christianorum Series Latina, 39), Turnhout, 1956, էջ 905 (PL, Tomus 36, Paris, 1845, էջ 845):

¹⁶ Sŕu „In Deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile est; nec tamen omne quod dicitur secundum substantiam dicitur... quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile“ (տևս „De Trinitate“ (libri V), PL, Tomus 42, Paris, 1865, էջ 913: Ողջ խնդրի առնչությամբ տևս նաև M. Schmaus, Katholische Dogmatik, Bd. 1, München, 1948, էջ 425-432, § 58):

նական կերպին հավասարազոր մի իրողություն: Հնարավոր է դառնում հաղթահարել այն, ինչ այսօր անվանում ենք «օբյեկտիվացված մտածողություն»։ Ի հայտ է գալիս Կեցություն մի նոր մակարդակ: Հավանաբար պետք է ասել, որ փիլիսոփայական մտածողության առջև դրված առաջադրանքը, որ բխում է նման փաստերից, դեռևս հեռու է ի կատար ածվելուց, թեպետ նորօրյա մտածողությունը կախված է այստեղ բացահայտվող հնարավորություններից, եւ առանց որոնց այն կլիներ աներեւակայելի:

գ. Վերադարձ առ սուրբգրային [ընկալում] եւ գոյության՝ քրիստոնեական ըմբռնման հարցը. Սակայն եկեք վերադառնանք մեր հարցին: Քիչ առաջ բացահայտված մտքերի շնորհիվ կարող է հեշտությամբ այնպիսի տպավորություն ստեղծվել, որ ինչ-որ մեկն այստեղ հասել է սպեկուլյատիվ^{17*} աստվածաբանության առավելագույն կետին, որը աստվածաշնչյան համապատասխան տեղիներին մշակման ընթացքում հեռացել է Սուրբ Գրքից եւ մոլորվել զուտ փիլիսոփայական մտածողության մեջ: Ավելի զարմանալի պետք է լինի այն հանգամանքը, որ առավել մանրակրկիտ դիտարկումը կարող է ի հայտ բերել իրողություն, ըստ որի՝ ծայրահեղ մտահայեցողությունը ուղղակի կերպով կրկին հանգեցնում է սուրբգրային մտածողությանը, քանի որ վերը նկարագրված [գաղափարները]՝ տարբեր հասկացություններով եւ ինչ-որ այլ նպատակաուղղվածությամբ, ըստ էության, արդեն զգալիորեն առկա են Հովհաննեսի մտածողության մեջ: Այդ առնչությամբ բավարար է հետեւյալ համառոտ հղումը. Հովհաննեսի ավետարանում Քրիստոս իր մասին ասում է. «...Որդին ինքն իրենից ոչինչ չի կարող անել» (Հովհ. Ե. 19, 30): Թվում է, թե սա Որդու վերջնական անգորությունն է. Նա իրեն պատկանող ոչինչ չունի, բայց քանի որ Նա հենց Որդին է, կարող է գործել միայն Նրա շնորհիվ, ումից որ է ընդհանրապես: Նախեւառաջ պարզ է դառնում, որ «Որդի» հասկացությունը հարաբերության մի ընկալում է: Տիրոջը միաժամանակ անվանելով «Որդի»՝ Հովհաննեսը Նրան կոչում է այնպիսի անվամբ, որը միշտ Նրանից հեռուն եւ Նրա միջոցով անդին է մատնացույց անում. նա, այսպիսով, կիրառում է մի արտահայտություն, որը, ըստ էության, ենթադրում է առնչակցություն: Դրանով նա իր ողջ քրիստոսաբանությունը զետեղում է փոխհարաբերության գաղափարի համատեքստում:

^{17*} «Սպեկուլյատիվ» (լատ.՝ «Speculative») բառն ունի մի քանի իմաստ՝ «անալիտիկ, քննական, մտահայեցողական» եւ այլն, սակայն այս համատեքստում նախընտրելի է «մտահայեցողական» իմաստը:

Վերը նշված ձեւակերպման նման [մյուս] բանաձեւերը եւս ընդգծում են միայն հետեւյալը. դրանք պարզապէս բացահայտում են այն, ինչ ընկած է «Որդի» բառի հիմքում, դրանում բովանդակված հարաբերութիւնը: Թվում է՝ հակադրութիւն է ի հայտ գալիս այն դեպքում, երբ Քրիստոս Հովհաննու ակետարանում իր մասին ասում է. «Ես եւ Հայրը մի ենք» (Հովհ. Ժ. 30): Սակայն նա, ով առավել մանրամասն է զննում հարցը, անմիջապէս կարող է նկատել, որ իրականում այս երկու վկայութիւնները փոխադարձաբար սահմանում ու պահանջում են միմյանց: Այն դեպքում, երբ Հիսուս կոչվում է Որդի եւ, դրանով հանդերձ, «հարաբերակցութիւն» է դառնում Հոր նկատմամբ, երբ քրիստոսաբանութիւնը սահմանվում է որպէս հարաբերութիւնների դրսեւորում, ինքնըստինքյան բխում է Քրիստոսի լիակատար փոխհարաբերութիւնը Հոր հետ: Հենց ինքնաբաւ չլինելու պատճառով է, որ Նա առկա է Նրա մեջ, մշտապէս մի է Նրա հետ: Քրիստոսաբանութիւն համաձիւրից դուրս սա նշանակութիւն ունի նաեւ ընդհանրապէս քրիստոնյա լինելու ողջ իմաստն ու բովանդակութիւնը մեկնաբանելու համար, որը բացահայտվում է այն դեպքում, երբ Հովհաննէսն այս մտքերը տարածում է քրիստոնյաների վրա, որոնք սերում են Քրիստոսից: Այնուհետեւ պարզ է դառնում, որ նա քրիստոսաբանութիւն հետ միասին մեկնաբանում է այն, ինչ իրականում վերաբերում է քրիստոնյաներին: Այստեղ հանդիպում ենք երկու տեսակ վկայութիւնների նույնպիսի փոխազդեցութիւն, ինչպիսին ակնատես ենք եղել նախկինում: «Որդին ինքն իրենից ոչինչ չի կարող անել...» բանաձեւին զուգահեռ, որը քրիստոսաբանութիւնը՝ Որդու ընկալման տեսանկյունից մեկնաբանում է որպէս փոխհարաբերութիւնների մի ուսմունք, Քրիստոսին առնչվող անձանց, աշակերտների մասին ասում է. «... առանց ինձ ոչինչ անել չեք կարող» (Հովհ. ԺԵ. 5): Այսպիսով, գոյութիւն քրիստոնեական ընկալումը, Քրիստոսի հետ միասին, գետեղված է «հարաբերութիւնների» ստորոգութիւն շարքում: Եվ զուգահեռ այն հետեւութիւնը, որ թույլ է տալիս Քրիստոսին ասել, թե՝ «Ես եւ իմ Հայրը մի ենք» (Հովհ. Ժ. 30), այստեղ ի հայտ է գալիս հետեւյալ խնդրանքը. «... որպէսզի մի լինեն, ինչպէս եւ մենք մի ենք» (Հովհ. ԺԷ. 11, 22): Քրիստոսաբանութիւն համեմատ՝ էական տարբերութիւնն այստեղ բացահայտում է այն իրողութիւնը, որ քրիստոնյաների միասնութիւնն արտահայտվում է ոչ թե ցուցադրական կերպով, այլ՝ աղոթքով: Այժմ փորձենք միանգամայն համառոտ դիտարկել ակներեւ դարձած ուրվագծերն իրենց իմաստներով: Որդին Որդի է, եւ քանի որ Նա Որդի է, ամբողջութեամբ

Ինքն Իրենից չէ եւ կատարելապես մի է Հոր հետ. քանի որ Նա «ոչինչ» է Նրա համեմատ, զուտ Իր սեփականությունը հանդիսացող ոչինչ չի հաստատում, Հորը չի հակադրում զուտ Իրեն պատկանող որեւէ բան, չի պահպանում զուտ Իր անձին վերապահված որեւէ կարողություն, այդ իսկ պատճառով բացարձակապես հավասար է Հորը: Տրամաբանությունը համոզիչ է. եթե առկա չէ որեւէ բան, ինչում նա պարզապես Նա է՝ առանց մասնավոր տարբերակման, ապա Նա համընկնում է Նրա հետ, «մի» է Նրա հետ: Փոխհարաբերությունների հենց այս ամբողջությունն է, որ արտահայտում է «Որդի» բառը: Հովհաննես ավետարանչի համար «Որդին» նշանակում է Կեցություն մեկ ուրիշից. այսպիսով, նման եզրաբանություն մը նա սահմանում է այս մարդու Կեցությունը որպես Կեցություն մեկ ուրիշից եւ հանուն ուրիշների, որպես ինչ-որ Կեցություն, որն ամբողջովին բաց է երկու կողմերի համար, չի ճանաչում պարզ «Ես»-ին հատուկ ինքնամփոփ որեւէ հատկություն: Երբ այսքան հստակ է դառնում այն, որ Հիսուսի՝ որպես Քրիստոսի Կեցությունը միանգամայն բաց Կեցություն է, Կեցություն է «[մեկ]-ից» եւ «առ [մեկը]», որը ոչ մի դեպքում չի սեւեռվում ու չի հենվում միայն Իր վրա, ապա միաժամանակ լիովին հասկանալի է դառնում, որ այս Կեցությունը զուտ հարաբերություն է (ոչ էութենական) եւ, որպես զուտ հարաբերություն, լուրջ միասնություն է: Այն, ինչ հիմնարար կերպով այստեղ ասված է Քրիստոսի մասին, ինչպես տեսնում ենք, միեւնույն ժամանակ վեր է ածվում գոյություն մասին, ինչպես տեսնում ենք, միեւնույն ժամանակ վեր է ածվում գոյություն մասին՝ քրիստոնեական ընկալման վերաբերյալ մեկնաբանություն: Հովհաննեսի համար լինել քրիստոնյա՝ նշանակում է լինել Որդու նման, դառնալ որդի, այսինքն՝ չապավինել սեփական անձին եւ չամփոփվել ինքն իր մեջ, այլ միանգամայն բաց կերպով ապրել «[մեկ]-ից»-ում եւ «առ [մեկ]»-ում: Քանի որ քրիստոնյան «քրիստոնյա» է, հետեւաբար սա իրական է նրա համար: Եվ, իհարկե, նման դատողությունների արդյունքում նա կգիտակցի, թե որքա՛ն թերի է ինքը իբրեւ քրիստոնյա:

Ինձ թվում է, որ այստեղ միանգամայն անսպասելի տեսանկյունից ի հայտ է գալիս բնագրի ընդհանրական (էկումենիկ) բնույթը: Անկասկած, յուրաքանչյուր ոք գիտի, որ Հիսուսի «քահանայապետական աղոթքը» (Հովհ. ԺԷ.), որի մասին խոսում ենք այստեղ, հանուն Եկեղեցու միություն մղված ողջ պայքարի հիմնական վկայականն է: Սակայն, մի՞թե այս դեպքում հաճախ չափազանց մակերեսորեն չենք ընկալում սուրբգրային այս հատվածը: Մեր գիտարկումից հստակ երեւում է, որ քրիստոնեական միությունը նախեւառաջ միություն է Քրիստոսի հետ, որը հնարավոր

է դառնում այն դեպքում, երբ դադարում է անձնական անոթագարկը եւ դրան փոխարինում է անվերապահ, անաղարտ «[մեկ]-ից» եւ «առ [մեկը]» Կեցութիւնը: Քրիստոսի հետ ունեցած նման կեցութիւնից, որն ամբողջապէս ընդգրկվում է Նրա ակնհայտութիւնում, Ով սեփական որեւէ բան չէր կամենում պահպանել (հմտ. Փիլիպ. Բ. 6-7), բխում է կատարյալ միասնութիւն, «...որպէսզի մի լինեն, ինչպէս եւ մենք մի ենք» (Հովհ. Ժէ. 11, 22): Ցանկացած տեսակի անմիութիւն, տարածայնութիւն ցանկացած դրսեւորում հիմնված է քրիստոնեական ճշմարիտ կեցութիւն քողարկյալ պակասի, ինչպէս նաեւ անձնականից ունեցած կախվածութիւն վրա, ինչի շնորհիվ շարունակվում է միութիւն խաթարման գործընթացը:

Կարծում եմ՝ ոչ պակաս կարեւոր է այն նկատառումը, թե ինչպե՛ս է Երրորդաբանութիւնն այստեղ վերածվում գոյութիւն վկայութիւն, ինչպէս է սահմանումը, ըստ որի՝ հարաբերութիւնը միաժամանակ պարզ միութիւն է, հստակ դառնում մեզ համար: Եռանձնութիւն էութիւնն անաղարտ հարաբերութիւն եւ, հետեւաբար, բացարձակ միութիւն լինելն է: Այն, որ վերոնշյալի մեջ առկա չէ որեւէ հակասութիւն, հավանաբար, կարելի է համոզվել այս հատվածից: Ի տարբերութիւն նախորդ ընկալումների՝ այժմ առավել հստակ կարելի է պատկերացնել, որ անտրոհելի փոքրագույն այդ մասնիկը՝ «ատոմը»¹⁸ չէ, որ բովանդակում է բարձրագույն միութիւնը, այլ անխախտ միասնութիւնը կարող է իրագործվել միայն Հոգու միջոցով, եւ այն ընդգրկում է սիրո փոխհարաբերակցութիւն: Այսպիսով, Աստծո միութիւն դավանութիւնը քրիստոնեութիւն մեջ ոչ պակաս արմատական է, քան միաստվածային ցանկացած այլ կրոնում. ավելին՝ այստեղ այն ձեռք է բերում իր կատարյալ վեհութիւնը: Գոյութիւն քրիստոնեական ընկալման էութիւնը, սակայն, այն է, որ կյանքն ընդունվի եւ ապրվի որպէս փոխհարաբերակցութիւն ու, այդպիսով, ընդգրկվի այդ միութիւն մեջ, որն Իրականի հիմնարար պատճառն է: Դրանով այստեղ կարելի է հստակեցնել այն հանգամանքը, թե ինչպե՛ս կարող է Երրորդաբանութիւն պատշաճ ընկալումը դառնալ աստվածաբանութիւն եւ ընդհանրապէս քրիստոնեական մտածողութիւն ուղենիշային ելակետը, որից բխում են քրիստոնեական մտքին բնորոշ մյուս բոլոր ուղղութիւնները:

¹⁸ «Ատոմ» եզրի պատմութիւն վերաբերյալ համառոտ մի ակնարկ տես Շ. Բ. von Weizsäcker, Atom und Atomtheorien, in RGG (= „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“), Bd. 1, Tübingen, 1957, էջ 682-686:

Եկեք այստեղ եւս մեկ անգամ անդրադառնանք Հովհաննեսի ավետարանին, որն այս առումով վճռորոշ օգնություն է առաջարկում մեզ: Հավանաբար, կարելի է ասել, որ մատնանշված մտածողությունը կազմավորում է նրա աստվածաբանություն իրական գերակայությունը: Այն արտահայտվում է ինչպես «Որդու» գաղափարով, այնպես էլ քրիստոսաբանական երկու այլ ընկալումներով՝ «առաքելություն» հասկացությամբ եւ Հիսուսի՝ որպես Աստծո «Բանի» (Լոգոս) նկարագրությամբ, որոնք, համապարփակության նպատակով, պետք է որ համենայն դեպս համառոտ ներկայացվեն այստեղ: «Առաքելության» աստվածաբանությունը նույնպես Կեցություն՝ որպես հարաբերության, եւ հարաբերության՝ որպես միասնության կերպի աստվածաբանությունն է: Հայտնի է ուշ ժամանակաշրջանի հրեական մի ասացվածք, ըստ որի՝ «մարդու պատվիրակը նույնն է, ինչ՝ ինքը»¹⁹: Հովհաննեսի ավետարանում Հիսուս հանդես է գալիս որպես Հոր Առաքյալ, Ում մեջ իսկապես իրագործվում է այն, ինչը մյուս բոլոր պատվիրակները կարող էին միայն ասիմպոտիկ^{20*} կերպով համարել իրենց նպատակ. Նա, իրապես, ամբողջությամբ բացահայտվում է այդ եղանակով, այսինքն՝ Առաքյալ լինելով. միայն Նա է Առաքյալ, Ով ներկայացնում է մյուսներին՝ առանց ընդմիջարկելու սեփական անհատականությունը: Եվ այսպես, որպես ճշմարիտ Առաքյալ՝ Նա մի է Նրա հետ, Ով ուղարկում է իրեն: «Առաքելության» հասկացության միջոցով Կեցությունը դարձյալ մեկնաբանվում է որպես Կեցություն «[մեկ]-ից» եւ Կեցություն «առ [մեկը]»: Կեցությունը, առանց վերապահության, կրկին ընկալվում է իբրեւ միանգամայն բաց Կեցություն: Եվ այս գաղափարը դարձյալ տարածվում է գոյության քրիստոնեական ընկալման վրա, երբ [Քրիստոս] ասում է. «Ինչպես իմ Հայրն ինձ ուղարկեց, ես էլ ուղարկում եմ ձեզ» (Հովհ. Ի. 21. Հմմտ. ԺԳ. 20, ԺԷ. 18): Նման գոյությունը վերագրելով «Առաքելության» ստորոգույթյանը՝ այն նույնպես մեկնաբանվում

¹⁹ Մեջբերումն ըստ հետեւյալ աշխատության՝ K. H. Schelkle, Jüngerschaft und Apostelamt, Freiburg, 1957, էջ 30:

^{20*} «Ասիմպոտոս» եզրը առաջացել է հունարեն «ἀσύμπτωτος - չհամընկնող, չհավոդ, չդիպչող» բառից: Այն օգտագործվում է կիրառական գիտությունների, հատկապես մաթեմատիկայի ոլորտում: Վերոնշյալ եզրին առաջին անգամ հանդիպում ենք հույն մաթեմատիկոս Ապոլլոնիոս Պերգացու (թ. ա. 262-190 թթ.) երկերում (նրա ամենահայտնի աշխատությունը «Կոնական հատույթներ» երկն է), չնայած որ հիպերբոլայի ասիմպոտոսներն առաջին անգամ ուսումնասիրել է հույն մաթեմատիկոս, ֆիզիկոս Արքիմեդեսը (թ. ա. 287-212 թթ.): Անցյալի հայ տպագիր մաթեմատիկական գրականության մեջ «ասիմպոտոս»-ը թարգմանված է «անսկանելի» բառով:

է որպես Կեցուլթյուն «[մեկ]-ից» եւ Կեցուլթյուն «առ [մեկը]», որպես փոխհարաբերակցություն, հետեւաբար՝ որպես Միասնություն: Ի վերջո, Լոգոսի ընկալման առնչությամբ եւս մեկ հավելյալ դիտողություն կարելի է պատշաճ համարել [այստեղ]: Երբ Հովհաննէսը Տիրոջը բնութագրում է որպես Լոգոս, նա փոխառում է հունական, ինչպես նաեւ հրեական մտածողության մեջ լայնորեն ընդունված մի բառ, եւ դրա հետ մեկտեղ յուրացնում վերջինիս հիմքում ընկած մի շարք պատկերացումներ, որոնք այս կերպով հաղորդվում են Քրիստոսին: Սակայն կարելի է ասել՝ Հովհաննէսի՝ Լոգոսի ընկալումից ներս բերած այս նորամուծությունը, ի վերջո, այն է, որ «Լոգոս»-ը, նրա ըմբռնմամբ, պարզապես Կեցուլթյան հավերժական բանականության գաղափար չէ, ինչպես դա սկզբունքորեն ընկալում էր հունական [փիլիսոփայական] մտածողությունը: «Լոգոսի» ընկալումը Հիսուս Նազովրեցու առնչությամբ կիրառելու շնորհիվ՝ այս հասկացությունը ձեռք է բերում մի նոր բովանդակություն: Այն այլեւս չի նկարագրվում որպես բովանդակ Կեցուլթյան մեջ իմաստի պարզ ներթափանցում, այլ բնութագրում է այս Մարդուն. Նա, ով այստեղ է, «Բանն» է: «Լոգոս» եզրը, որը, ըստ հունական մտածողության, նշանակում է «Իմաստ» (լատ.՝ *Ratio*), այստեղ իրականում փոխարինվում է «Բան» (լատ.՝ *Verbum*) եզրով: Նա, ով այստեղ է, «Բանն» է, հետեւաբար Նա Բանավոր Խոսք է, այդպիսով, զուտ հարաբերություն է Խոսողից առ [Խոսքի] ունկնդիրը: Այսպիսով, Լոգոսի քրիստոսաբանությունը, որպես Բանի աստվածաբանություն, Կեցուլթյան եւս մեկ բացահայտումն է փոխհարաբերության գաղափարի նկատմամբ: Քանզի դարձյալ ճշմարիտ է, որ խոսքը, ըստ էության, բխում է «ինչ-որ մեկից» եւ ուղղված է «առ մեկը», այն գոյություն է, կատարյալ ճանապարհ ու ակնհայտություն:

Եկեք այս ամենն ամփոփենք Ս. Օգոստինոսի երկից քաղված մի հատվածով, որը հիասքանչ լուսաբանում է այն, ինչ նկատի ունենք: Այդ հատվածն առկա է Հովհաննու ավետարանի՝ նրա մեկնության մեջ եւ վերաբերում է ավետարանական հետեւյալ տեղիին՝ «*Mea doctrina non est mea...*», այսինքն՝ «Իմ ուսուցումն իմը չէ, այլ՝ Հորինը, Ով ուղարկել է ինձ» (Հմմտ. Հովհ. է. 16): Օգոստինոսն այս նախադասության մեջ առկա հակասականության միջոցով պարզաբանում է քրիստոնեական աստվածընկալման եւ գոյության քրիստոնեական ըմբռնման հակասականությունը: Նախեւառաջ կատարում է հետեւյալ հարցադրումը՝ «Իմը իմը չէ» արտահայտության նման ինչ-որ բան ասելը մի՞թե պարզապես անհեթեթություն է, զանցանք տրամաբանության տարրական կանոնների դեմ:

Սակայն նա առավել խորագնին կերպով է քննում խնդիրը՝ հարցադրում կատարելով, թե այժմ ո՞րն է իրականում Հիսուսի «վարդապետությունը», որը միեւնույն ժամանակ ե՛լ Իրենն է, ե՛լ Իրենը չէ: Հիսուս [Աստծո] «Բանն» է եւ, այսպիսով, նա ցույց է տալիս, որ Իր ուսմունքը հենց Ինքն է: Եթե ինչ-որ մեկն այս տեսանկյունից վերստին ընթերցի սույն նախադասությունը, ապա կհասկանա հետեւյալը՝ «Ես ամենեւին միայն Ես չեմ. Ես ամենեւին չեմ պատկանում Ինքս Ինձ, այլ Իմ «Ես»-ը ինչ-որ այլ Մեկի «Ես»-ն է»: Եվ դրա հետ մեկտեղ դուրս ենք եկել քրիստոսաբանության համաձիրից ու հանգել ինքներս մեզ. “*Quid tam tuum quam tu, quid tam non tuum quam tu?*”, այսինքն՝ «Ի՞նչն է առավելագույն Քոնը, քան Դու Ինքդ, եւ ի՞նչն է նվազագույն Քոնը, քան Դու Ինքդ»²¹: Անհատականությունը վերաբերող առավելագույնը, որը, ի վերջո, իրականում պատկանում է միայն մեզ, մեր սեփական «Ես»-ն է, որը միաժամանակ անհատականությունը առնչվող նվազագույնն է, քանի որ մեր ունեցած «Ես»-ն ուղղակիորեն մեզանից եւ մեզ համար չէ: «Ես»-ը միեւնույն ժամանակ այն է, ինչ ես ունեմ ամբողջությամբ, եւ այն է, ինչը մասամբ է պատկանում ինձ: Այսպիսով, այստեղ հաղթահարվում է պարզ էություն (= ինքնաբավություն) մասին պատկերացումը, եւ ակնհայտ է դառնում այն իրողությունը, թե ինչպե՛ս է իրականում Ինքն Իրեն ընկալող Կեցությունը միաժամանակ ըմբռնում, որ սեփական ինքնակեցության մեջ Նա չի պատկանում Ինքն Իրեն, որ Նա միայն հանգում է Ինքն Իրեն, միաժամանակ հեռանում է Ինքն Իրենից, որպես փոխհարաբերություն, վերագտնում Իր ճշմարիտ նախասկզբնական վիճակը:

Նման գաղափարների պատճառով Երրորդաբանությունը չի ընդգրկվում խորհրդագերծ ընկալումների շարքի մեջ, այլ այն, այնուամենայնիվ, տեսանելի է դարձնում, թե ինչպե՛ս է դրանց միջոցով բացահայտվում իրականության մի նոր ընկալում ո՞վ է մարդը, եւ ո՞վ է Աստված: Թվում է՝ մոտենում ենք տեսության վերջնակետին, եւ ի հայտ է գալիս ծայրահեղ փորձառականը. Աստծո մասին խոսելիս ակնհայտ է դառնում, թե ո՞վ է մարդը. ամենահակասականը միեւնույն ժամանակ ամենալուսավորն ու ամենաօգտակարն է:

Գերմաներենից թարգմանությունը՝
ՅՈՒՐԿ ՍՐԿ. ՅԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆԻ

²¹ Sicut Augustinus, In Ioannis Evangelium tractatus 29, 3 (zu Jo 7, 16), in: CCSL (= Corpus Christianorum Series Latina 36), Turnhout, 1954, էջ 285:



ԼԱԼԻԿ ԽԱՉԱՏՐՅԱՆ

Բան. գիր. դոկտոր, պրոֆեսոր

ԳՐԱԲԱՐՅԱՆ ԲԱՅԱԿԻՍՔԵՐԻ ԲԱՈՒԿԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԱՐԺԵՔԸ ՀԱՅԵՐԵՆՈՒՄ

Բառակազմական մակարդակում բաղադրյալ բառերի արտահայտությունը պլանում առանձնացնում են սերող եւ բաղադրող հիմքերի հասկացությունները: Սերող հիմքը բառի այն մասն է, որին ավելանում է արմատ կամ ածանց, իսկ բաղադրող հիմքը բառի այն մասն է, որ ավելանում է սերող հիմքին. վերջինս հատուկ է բարդություններին եւ հիմքերի հաջորդականության մեջ միշտ վերջին բաղադրիչն է¹:

Սերող եւ բաղադրող հիմքերի իմաստների հարաբերությունը մեկնաբանվում է բաղադրյալ բառերի իմաստային պատճառաբանվածությունը: Սովորաբար իմաստային պատճառաբանվածությունը կրում է համաժամանակյա բնույթ, իսկ եթե լեզվի որեւէ փուլի բառային կազմն անցնում է լեզվի զարգացման հաջորդ փուլին (փուլերին), որոշակի դեպքերում բաղադրյալ բառերի իմաստային պատճառաբանվածությունը դառնում է անբացատրելի կամ գրեթե անբացատրելի: Դա վերաբերում է գրաբարյան այն բառերին, որոնց արտահայտության պլանում բառակազմական սերող հիմքեր են դարձել գոյականի կամ բայի թեքական ձեւերը: Այդպիսի բառերի իմաստային մեկնաբանությունը հնարավոր է տալ միայն այդ բառերի նախնական իմաստների բացահայտման ճանապարհով: Հարցն այն է, որ ժամանակակից լեզվամտածողությունը հնարավոր չէ բացահայտել գրաբարի բաղադրյալ բառերի զգալի շերտի բառակազմական իմաստները, քանի որ շատ դեպքերում նման բարդությունների արտահայտության պլանում գրաբարյան բաղադրիչներն իրենց նախնական նշանակությունը պահպանում են այսպես կոչված անթեղված ձեւով, եւ

¹ Տե՛ս Լ. Խաչատրյան, Բառակազմական եւ ձեւաբանական կաղապարները ժամանակակից հայերենում, Երեւան, 2011, էջ 15:

միայն պատմական իմաստաբանություն միջոցով է հնարավոր մեկնաբանել դրանց բառակազմական նշանակությունները: Այլ կերպ ասած՝ այդ կարգի բառերի իմաստային պատճառաբանվածությունը կարելի է մեկնաբանել միայն գրաբարի հայեցակետից:

Էդ. Աղայանն այդ կարգի բառակազմական հիմքերը (բաղադրական հիմքերը – Լ. Խ.) անվանում է ավանդական, որոնք «անկախ իրենց գործածականությունից՝ ժառանգված են գրաբարից եւ իրենց կազմությունը չեն կարող բացատրվել ժամանակակից հայերենի օրինաչափություններով»²:

Գ. Զահուկյանը, բառակազմական արմատահիմքի կազմիչները վերլուծելիս, նկատում է, որ բառակազմության մեջ հանդես եկող արմատական հիմքը (արմատահիմքը) միշտ չի համընկնում արմատի հետ եւ, ըստ այդմ, առանձնացնում է արմատահիմքի որոշակի տեսակներ, ինչպես՝ հնչյունափոխված, հավելատարային, հնչյունափոխված-հավելատարային եւ սղատարային³: Հավելատարային արմատահիմքերն իրենց հերթին լինում են տարբեր տեսակների. դրանցից են այն արմատահիմքերը, որ համընկնում են գրաբարի անցյալ կատարյալի (աորիստի) հիմքերի հետ եւ հանդիպում են սովորաբար չգործածվող արմատների դեպքում⁴:

Սույն հոդվածում մենք կանդադառնանք այն բաղադրյալ բառերին, որոնց սերող հիմքի դեր են կատարում գրաբարի բայերի կատարյալի հիմքերը: Քննության շրջանակներ ենք ընդգրկել այն բաղադրյալ բառերը, որոնց բայական արմատահիմքերը ժամանակակից հայերենում դժվարըմբռնելի են եւ իմաստային տեսակետից բացատրության անհրաժեշտություն են զգում:

Գրաբարի բառակազմության մեջ զգալի դեր ունեն բայի առաջին եւ երկրորդ հիմքի ձևերը՝ երկրորդ հիմքի անվերապահ գերակշռությամբ:

Այսպես, հայերենի բառային կազմում ունենք մի շարք բառեր՝ դիակապուտ, քինախնդիր, առաջխաղաց, նետընկեց, խցիկ, հիմնարկեք, անկարգեյ, հոգաբարձու, վերամբարձ, այսահար, իրագեկ, արարիչ, վարսակալ, լուռ, կաթնակեր, ստնտու, ելուզակ, ներմուծել, ուսուցիչ, փլուզում, անմատույց, կառուցում, կորուսյալ, թռուցիկորեն, մածուցիկ, հանգուցեալ, անթաքույց, հարուցիչ եւ այլն, ինչպես նաեւ նրանցով բաղադրված զգալի քանակությունամբ միավորներ, որոնց բաղադրիչների բառակազմական նշանակություն

² Տե՛ս Էդ. Աղայան, Ընդհանուր եւ հայկական բառագիտություն, Երեւան, 1984, էջ 260:

³ Տե՛ս Գ. Զահուկյան, Ժամանակակից հայոց լեզվի իմաստաբանություն եւ բառակազմություն, Երեւան, 1989, էջ 35:

⁴ Տե՛ս անդ, էջ 38:

յունը կարելի է բացատրել միայն գրաբարի բայերի ձևաբանական հիմքերի իմաստների մեկնաբանության ճանապարհով:

Փորձենք կատարել այդ բառերի արտահայտության եւ բովանդակության պլանների հարաբերակցված քննություն եւ դրանց բառակազմական իմաստները մակաբերենք բաղադրիչների քերականական նշանակություններից:

Այսպես, գրաբարում (ընդհանրապես՝ հայերենում) գործածական է դիակապուտ բառը՝ «դիակները զննող՝ կողոպտող, նրա զարդերը գողացող՝ հափշտակող» նշանակություններով: Հմմտ. «Դիակապուտս առաքէ տիկինն (Շամիրամ) յետ յաղթութեանն ի տեղի ճակատուն...» (Խոր., 49)⁵: Բառի սերող հիմքն է կապուտ, որ համընկնում է կապտեմ բայի առաջին հիմքին՝ «ավար առնել, հափշտակել, կողոպտել, թալանել, բաժանել»⁶ նշանակություններով: Հմմտ. «Արագարագ կապտեսջիր եւ վաղվաղակի աւար հարկանիջիր» (Եսայ. Լ. 3)⁷:

Գրաբարում խնդրել նշանակում է «որոնել, փնտրել»։ Հմմտ. «Դիակապուտս առաքէ տիկինն յետ յաղթութեանն ի տեղի ճակատուն, խնդրել ի մէջ դիականցն անկելոց զըղձալին իւր» (Խոր., 49) :

Խնդրել բայի անորոշ դերբայի հիմքը համընկնում է խնդիր ձեւույթին, որ գտնում ենք մի ամբողջ շարք բառերի արտահայտության պլանում՝ նույն նշանակությամբ: Հմմտ. վրեժխնդիր (վրեժ փնտրող՝ որոնող), քինախնդիր (քեն փնտրող՝ որոնող), շահախնդիր (շահ փնտրող՝ որոնող), անշահախնդիր (շահ՝ շահույթ չփնտրող՝ չորոնող), բծախնդիր (բիծ փնտրող՝ որոնող), արկածախնդիր (արկած փնտրող՝ որոնող), մանրախնդիր (մանրուք փնտրող՝ որոնող) եւ այլն⁸:

Ինչպես նշեցինք, մեզ հետաքրքրում է որոշ բայերի երկրորդ հիմքի բառակազմական նշանակությունը, որի միջոցով հնարավոր է բացահայտել արդիհայերենյան մի շարք բառերի բառակազմական պատճառաբանվածությունը:

Բայի ձևաբանական հիմքերի բառակազմական իմաստները բացահայտելու համար անհրաժեշտ է հիմքերի կառուցվածքային տարբերակում կատարել, քանի որ հիմքերի կառուցատիպերը բառակազմական

⁵ «Մովսիսի Խորենացույ Պատմութիւն Յայոց», Տփլիս, 1913:

⁶ Այս նշանակությունն է ընկած *անկապտելի* բառի իմաստային կառուցվածքում՝ «անբաժանելի»:

⁷ Աստուածաշունչ, Երեւան, 1997:

⁸ Մ. Պեշիկթաշյանը *խնդրել* բայը գործածել է նախնական նշանակությամբ. «Դու գո՛վ *խնդրես*, մայր իմ անոյշ, Եկ, մի՛ դողար, մոտեցիր հոս, Անլաց աչօք դիտե՛ գորդիդ՝ Ու իւր վերքերն արիւնահոս»:

մակարդակում տարբեր կենսունակություն են դրսևելորում՝ անկախ այն բանից, որ հիմքերի տարբեր տիպեր միավորվում են արմատահիմքի հավելատարրային կառուցատիպի շրջանակներում:

Ըստ բառակազմական արժեքի՝ բայի ձևաբանական երկրորդ հիմքը կարելի է դիտարկել երեք հայեցակետով՝ կանոնավոր բայերի, անկանոն բայերի եւ պատճառական բայերի գործառական արժեքներով:

Ա. Կանոնավոր բայերի երկրորդ հիմքի բառակազմական նշանակությունը:

Ինչպես նշել ենք, իբրեւ հավելատարրային հիմքեր, կատարյալի հիմքերը բառակազմական արմատահիմքի արժեքով հանդիպում են առանձին չգործածվող արմատների դեպքում եւ ի տարբերություն հավելատարրային այլ հիմքերի՝ հանդես են գալիս գերազանցապես վերջնային դիրքում (թեեւ հազվադեպ կարող են լինել նաեւ ոչ վերջնային դիրքում)⁹:

Կանոնավոր բայերի անցյալի հիմքի բառակազմական իմաստները կարելի է ցույց տալ ըստ հիմքի տարբեր կառուցատիպերի՝ ցոյական եւ պարզ տեսակների:

Խաղալ գրաբարում նշանակում է «շարժվել, ընթանալ, ճանապարհ ընկնել, վազել», հմմտ. «Եւ ինքն խաղայ այլով աղխիւ ընդ արեւմուտս հիւսիսոյ...» (Խոր., 33): Խաղալ բայի անցյալի հիմքը ցոյական է՝ խաղաց, այդ արմատահիմքերով ունենք առաջխաղացում բառը, որ նշանակում է «առաջ շարժվելու՝ առաջ ընթանալու գործողություն. զարգացում»:

Գրաբարում ընթեռնուլ նշանակում է «կարդալ, կարդացվել», հմմտ. «Առեալ զգիր ուխտին՝ ընթերցալ» (Ելք. ԻԴ. 7):

Ընթեռնուլ բայերի անցյալի հիմքը ցոյական է՝ ընթերց. այդ հիմքով ունենք հետեւյալ բառերը՝ ընթերցել, ընթերցարան, ընթերցանություն եւ այլն:

Ընկենուլ գրաբարում նշանակում է «ձգել, գցել, նետել»: Բայի երկրորդ հիմքը ցոյական է՝ ընկեց. հմմտ. «Եւ ձգեալ զոսկէօղ շիկափոկ պարանն՝ Ընկեց ի մէջք օրիորդին Ալանաց» (Խոր., 179): Ցոյական այս հիմքը, իբրեւ բառակազմական բաղադրիչ, բաղադրությունների կազմում ունի ե՛ւ նախադաս, ե՛ւ վերջադաս դիրք՝ նախնական նշանակությամբ՝ ընկեցիկ («փողոց նետված, որբուկ»), քարընկեց, նետընկեց («քարի՝ նետի ընկնելու (թռչելու) տարածություն»):

Լնուլ բայը նշանակում է «լցնել, տարածել». նրա երկրորդ հիմքը դարձյալ ցոյական է՝ լից, հմմտ. «Եւ ելից զնա իբրեւ պատկանդարան դե-

⁹ Գ. Ջահուկյան, նշվ. աշխ., էջ 38:

ղեալ նետիւք» (Եղ. 6)¹⁰: Իբրեւ բառակազմական բաղադրիչ՝ լից արմատահիմքը հանդես է գալիս լցուն, լցունել, լիցք, լեցուն (ձայնդարձով), ոգելից, բուրումնալից եւ այլ բառերում՝ նախնական նշանակութեամբ:

Խնուլ բայի իմաստներն են՝ «խցկել, փակել», նրա երկրորդ հիմքն է խից: Հմմտ. «Եխից զխրամ քաղաքին Դաւթի» (Գ. Թագ., ԺԱ. 27): Խից ցոյական արմատահիմքով կան որոշակի կազմութիւններ՝ գրաբարյան իմաստով, ինչպես՝ խցել, խցկել (կ ածականով), խցկվել (վ կրավորական ածանցով), խուց (ձայնդարձով), մենախուց, կալանախուց, խցակից, խցիկ, խցան, խցանում եւ այլ բառեր:

Արկանել գրաբարում նշանակում է «ձգել, գցել, նետել, դիպչել, փռել, լցնել, վերցնել»։ Հմմտ. «Արկանէր խունկս առաջի Տեառն» (Գ. Թագ. Թ. 25):

Արկանել բայի երկրորդ հիմքը պարզ արմատական է՝ արկ, այդ արմատահիմքով ունենք հիմնարկ (որից՝ հիմնարկութիւն, հիմնարկեք), ձեռնարկ (որից՝ ձեռնարկել, ձեռնարկութիւն), մեկնարկ (որից՝ մեկնարկել), սալարկ (որից՝ սալարկել) եւ այլ բառեր:

Անկանիմ գրաբարում ունի «ընկնել, հարել, հարմարվել, վիճակվել, զրկվել» եւ այլ նշանակութիւններ: Հմմտ. «Անկաւ ի վերայ պարանոցի նորա» (Ծնն. ԽԶ. 20):

Անկանիմ բայի երկրորդ հիմքը դարձյալ պարզ արմատական կազմութիւն ունի՝ անկ. այդ հիմքով են ձեւավորվել անկում «ընկնելը, վայր ընկնելը, ցած գլորվելը, կրճատում, քայքայում, Ֆիզիկապես տկարանալը», անկումային («անկման հատուկ»), անկումայնություն («անկումային տրամադրութիւն»), անկարգել բառերը՝ «անկումը կանխող՝ արգելող» նշանակութիւններով:

Բառնալ բայն ունի «վերցնել, տանել, շալակել, վեր բարձրացնել, մեջտեղից վերացնել, վերանալ» նշանակութիւններ: Աորիստում ստանում է բարձ հիմքը: Հմմտ. «Բաց միայն զաղանդ քրիստոնէից բարձ ի միջոյ» (Եղ. 9): Իբրեւ սերող արմատահիմք՝ բարձ ձեւույթը հանդիպում է հոգաբարձու բաղադրութեան կառուցվածքում՝ «վերացնել» նշանակութեամբ. բաղադրութեան իմաստն է «հոգսերը՝ խնդիրները վերացնող»:

Ամբառնալ բայի իմաստներն են՝ «վեր ելնել, հասնել, բարձրանալ, հպարտանալ, կանգնել, վերանալ»: Երկրորդ հիմքում ստանում է ամբարձ եւ: Հմմտ. «Զի մերձեցան մինչեւ յերկինս դատաստանք նորա, ամբարձան մինչեւ ցաստեղս» (Երեմ. ԾԱ. 9):

¹⁰ «Եղիշէի Վասն Վարդանայ եւ Յայոց պատերազմին», Երեւան, 1957:

Ամբարձ բառակազմական արմատահիմքը *հանդես է գալիս որոշ բաների արտահայտությունից պլանում, ինչպես՝ ամբարձիչ, վերամբարձ («վեր բարձրացնող», փխբ. «պերճ, վսեմ, վեհաշուք, ճոռոմ՝ ոճի եւ խոսքի մասին»)*, վերամբարձորեն («վերամբարձ կերպով»), վերամբարձություն («վերամբարձ լինելը»), համբարձում («համբառնալը, կրոն. Քրիստոսի երկինք վերանալը, եկեղ. եկեղեցական տոն»), համբարձվել («վերանալ, երկինք բարձրանալ, փխբ. անհետանալ») եւ այլն:

Դառնալ գրաբարում ունի «հետ գալ, հետ մնալ, փոխվել» իմաստներ: Աորիստում ստանում է դարձ արմատահիմքը: Հմմտ. «Եւ արձակեաց զագուան, եւ ել եւ անդրէն ոչ դարձաւ մինչեւ ցցամաքել ջրոյն յերկրէ» (Ծնն. Ը. 7):

Դարձ արմատահիմքը բառակազմորեն կենսունակ ձեւում է՝ «հետ դառնալը, վերադառնալը, պտույտ, ճանապարհի թեքվելու՝ ծռվելու տեղը» իմաստներով: Հմմտ. դարձակետ, դարձակար, դարձաշրջան, դարձդարձիկ, դարձպար, հակադարձ, հակադարձել, անկյունադարձ, տողադարձ, ցլադարձ (գրատեսակ) եւ այլն:

Բ. Անկանոն բայերի երկրորդ հիմքի բառակազմական նշանակությունը:

Գրաբարի անկանոն կամ զարտուղի խոնարհում ունեցող բայերը երկրորդ հիմքում ստանում են կա՛մ նոր արմատահիմք, կա՛մ հանդես են գալիս առաջին հիմքի հնչյունական տարբերակներով: Երկու դեպքում էլ անկանոն բայերի երկրորդ հիմքը կենսունակ բառակազմական ձեւում է. տվյալ դեպքում մեզ հետաքրքրում է այդ հիմքերի բառակազմական իմաստաբանությունը՝ համատիպ կառուցվածքների իմաստները մեկնաբանելու առումով:

Այսպես, գրաբարում գալ անկանոն բայը շարժում ցույց տվող բայ է՝ «տեղից տեղ շարժվել՝ ընթանալ, մոտ գալ, մոտենալ» իմաստներով: Հմմտ. «Ապա Տիտանեանն Բէլ ամբոխիւ հետեւակ զօրաց գայ հասանէ ի հիւսիսի, յերկիրն Արարադայ» (Խոր., 34): Բայը երկրորդ հիմքում ստանում է ել արմատահիմքը, որ ստուգաբանական իմաստով հանդես է գալիս մի շարք նորակազմություններում՝ որպես սերող հիմք: Հմմտ. գեկուցել, գեկուցում, իրագել (գ+ել), նորել, հովել եւ այլն:

Առնել անկանոն բայն ունի հետեւյալ իմաստները՝ «անել, կատարել, ստեղծել»։ այդ իմաստներով գրաբարում կենսունակ գործածություն ունի: Հմմտ. «Դարձեալ թէ երկինք եւ երկիր եւ որ ի նոսայն՝ չէին, ո՞ւր առնէր զհաշտն կամ ի՞նչ» (Եզն. 119)¹¹:

¹¹ «Եզնկայ Կողբացոյ Եղծ աղանդոց», Վենետիկ, 1826:

Երկրորդ հիմքում այն ստանում է արար (կրկնավոր) արմատահիմքը, որ, որպես սերող հիմք, հանդես է գալիս թե՛ առաջնային եւ թե՛ վերջնային դիրքերում: Առաջնային դիրքում՝ արարել, արարիչ, արարող, արարմունք, արարում, արարք (ինչպես նաեւ նրանցով կազմված բաղադրությունները՝ արարչական, արարողապետ, արարողակարգ...) եւ այլն: Վերջադաս դիրքում այն ունի «մի բան անող՝ ստեղծող՝ կատարող» դերբայական իմաստները, ինչպես՝ գործարար, կենարար, շինարար, ներկարար, կռվարար, հաշտարար, խաղաղարար, տնարար եւ այլն: Վերջադաս դիրքում արար արմատահիմքն ունի ածանցական արժեք:

Ունել անկանոն բայը «բռնել, ունենալ, համարել» իմաստներով լայն գործածություն ունի գրաբարի մատենագրություն մեջ: Հմմտ. «Երկն ի ծովուն ունէր եւ զկարմրիկն եղեգնիկ...: Նա հուր հեր ունէր, Բոց ունէր մօրուս...» (Խոր., 86):

Երկրորդ հիմքում այն ստանում է կալ արմատահիմքը, որ հանդիպում է մի շարք նորակազմ բառերի արտահայտություն պլանում՝ թե՛ նախադաս եւ թե՛ վերջադաս դիրքերում: Նախադաս դիրքում այն ունի արմատի արժեք «բռնել» իմաստով, հմմտ. կալելկապ, կալանք (որից՝ կալանավոր, կալանատուն, կալանավորել): Վերջադաս դիրքում կալ ձեւով ձեւակերպ է՝ «որեւէ բան բռնող՝ պահող՝ ունեցող» դերբայական իմաստներով, հմմտ. կուսակալ (տերություն կողմերին տիրող), մաճկալ (մաճր բռնող), հերակալ, վարսակալ (մազերը կամ վարսերը բռնող՝ պահող), կրնկակալ (կրունկը բռնող՝ պահող), բազկակալ (բազուկները պահող), դնչակալ (դունչը պահող), բռնակալ (բառացի՝ «բռան մեջ պահող, փխբ. բիրտ, դաժան») եւ այլն¹²:

Լսել անկանոն բայն «ունկնդրել, ականջ դնել, ականջալուր լինել» իմաստներն ունի. երկրորդ հիմքում ստանում է լու արմատահիմքը: Հմմտ. «Լուարոնք ամենեքեան, զի մահ առն իմոյ վասն իմ եղեւ» (Բուզ., 103)¹³:

Լու բառակազմական հիմքով կան մի շարք կազմություններ, ինչպես՝ հլու («խոնարհ». բառացի՝ «լավ լսող». հու+լու), լսել, լսարան (ս ածականով. լու+ս), ասուլիս (ձայնդարձով), լուր, լրաբեր (ր ածականով), լուռ, լռություն, լռակյաց (ռ ածականով) եւ այլն:

Ուտել բայն ունի «սնվել, կերակուր ընդունել» իմաստներ. երկրորդ հիմքում ցուցաբերում է տարահիմքություն՝ հանդես գալով կեր ձեւով:

¹² Ածանցակերպների մասին հանգամանորեն տես Դ. Ս. Գյուրջիյան, Արդի հայերենի վերջածանցակերպները, Բանբեր ԵՊՀ, 1998, թ. 2, էջ 71-79:

¹³ «Փալատոսի Բիւզանդացոյ Պատմութիւն Յայոց», Թիֆլիս, 1913:

Հմմտ. «Եւ եզիտ զմարմին նորա ընկեցեալ ի ճանապարհին եւ ոչ եկեր առիւծն զմարմին առնն Աստուծոյ» (Գ. Թագ. ԺԳ. 28):

Կեր արմատահիմքը բառակազմորեն կենսունակ բաղադրիչ է. որպէս սերող հիմք՝ սովորաբար ունի վերջադաս դիրք՝ «մի բան ուտող» դերբայական նշանակութեամբ, ինչպէս՝ բուսակեր, մսակեր, հացակեր, մարդակեր, գառնակեր, խոտակեր, կաթնակեր, գիշակեր¹⁴ եւ այլն:

Տալ անկանոն բայն ունի «մեկին մի բան հանձնել՝ մատուցել՝ նվիրել» իմաստներ. երկրորդ հիմքում եւ նրանից կազմվող ձեւերում հանդէս են գալիս ետ եւ տու բայահիմքերը: Հմմտ. «Իսկ քաւղեայքն ետուն նմա պատասխանի եւ ասեն. «Թո՛ղ մեզ այսօր, եւ վաղիւն պատասխանի արասցուք քեզ» (Բուզ., 141): «Առաքեա՛ զբարկուծիւնս քո ի վերայ գլխոց նոցա եւ տո՛ւր ձեռն աղախնոյ քո» (Յուզ. Թ. 12):

Բայի հիմնային տու տարբերակը, իբրեւ բառակազմական սերող հիմք, դերբայական իմաստով («մի բան տվող») հանդէս է գալիս բարդությունների կազմում՝ վերջադաս դիրքով, ինչպէս՝ կաթնատու, ստնտու, մսատու, մրգատու, բերքատու եւ այլն: Նույն արմատահիմքն է ընկած նաեւ ձեռնտու կցական բարդության արտահայտութեան պլանում, որ մեկնաբանվում է բաղադրիչների ընդհանուր իմաստներով՝ «պատշաճ, հարմար, օգտակար»:

Յարկանել գրաբարում նշանակում է՝ «զարկել, հարվածել, ձեծել, վիրավորել, կոտորել, սպանել, վնասել, փչացնել, պատժել, տանջել» եւ այլն: Հմմտ. «Ընդէ՛ր հարկանես զընկերդ (Ելք. Բ. 13): Իսկ ի լինել մարտին հարկանի զօրն Արայի, մեռանի եւ Արայ ի պատերազմին ի մանկանցն Շամիրամայ» (Խոր., 49):

Բայի երկրորդ հիմքում եւ նրանից կազմվող ձեւերում հանդէս է գալիս հար հիմնային տարբերակը: Հմմտ. «Յարին զքաղաքն սրով սուսերի» (Դատ. Ա. 25):

Յար արմատահիմքը բառակազմական արժեքով հանդէս է գալիս բարդությունների կառուցվածքում՝ տարբեր իմաստներով: Հմմտ. 1. «մեկի կողմից՝ մի բանից զարկված». դիվահար, այսահար, սիրահար, սարսափահար, խուճապահար, խոցահար, 2. «որեւէ բանով խփված». գնդակահար,

¹⁴ Յր. Աճառյանն այս արմատը համարում է բնիկ հայերեն բառ: (ՏՆՏ ՅԱԲ, հտ. 2, Էջ 575): Կարծում ենք՝ կեր ձեւույթը, որպէս արմատ, դիտարկելի է կերակուր, անկերակուր, մսակերություն բառերի դեպքում, մինչդեռ բառարանում վկայված մի շարք բառերի կազմում կեր բաղադրիչը ոչ թե գոյականական (առարկայական), այլ բայական նշանակություն ունի. ակնհայտ է, որ խոտակեր, շատակեր եւ նմանատիպ բարդությունները կազմված են ոչ թե արմատական բառերից, այլ արմատից եւ կեր բայահիմքից՝ «մի բան ուտող» նշանակությամբ: Կարելի է արձանագրել, որ լեզվում կեր արմատը եւ ուտել բայի կեր բայահիմքը բառաբերականական համանուններ են:

դանակահար, նետահար, ոմբահար, շանթահար, *Յ. «որեւէ ձեւով՝ վիճակով խփված»*։ դիմահար, հեռահար, դիպուկահար *եւ այլն*։

Հար արմատահիմքը նախնական՝ «խփել, հարվածել» իմաստով հանդիպում է թմբկահար, թմբկահարիկ (գրք. «Թմբուկ խփող տղա») բառերի կառուցվածքում¹⁵։

Գ. Պատճառական բայերի երկրորդ հիմքի բառակազմական նշանակությունը։

Պատճառական բայերը կազմվում են բայի երկրորդ հիմքից, որ բնութագրվում է կառուցատիպերի տարբեր տեսակներով։ Այդպիսի բայերի երկրորդ հիմքը հանդիպում է մի շարք բառերի արտահայտություն պլանում՝ որպես բառակազմական սերող հիմք։ Այդպիսի բառերի իմաստները մեկնաբանելու համար անհրաժեշտություն է լինում կատարելու բառակազմական անդամատում, որի միջոցով հնարավոր է բացահայտել դրանց բառակազմական հիմնական ձևերի իմաստները։ Իբրև բառակազմական ձևերի հետաքրքրություն են ներկայացնում այն բայերի պատճառական հիմքերը, որոնք ածանցավոր կազմություններ են՝ բաղադրված -ան-, -չ-, -ն-, -նչ- ածանցներով։ Այս կարգի ածանցներով բայերի պատճառականի հիմքակազմությունը որոշակի յուրահատկություն է դրսևորում։

Այսպես, գրաբարում պատճառական բայերը կազմվում են երկրորդ հիմքից՝ ոյց ածանցի միջոցով, որին ավելանում են տեղական կերպի –ան- ածանցը եւ անորոշ դերբայի վերջավորությունը՝ -ել. հմտ. գրել – գրեցուցանել, խաղալ – խաղացուցանել, կիզուկ – կիզուցանել, բազմիմ – բազմեցուցանել եւ այլն։

Սակայն կան բայեր, որոնց պատճառականը հնչյունական որոշակի փոփոխություն է կրում. –ոյց ածանցի ց պայթաչփականը տարրալուծվում եւ վերածվում է ս պարզ հնչյունի, իսկ սա էլ կա՛մ մնում է անփոփոխ, կա՛մ էլ ձայնեղանում է՝ դառնալով զ¹⁶։ Այդպիսի բառերի արմատահիմքն էլ (հնչյունափոխված կամ անփոփոխ) հաճախ կատարում է բառակազմական հիմքի դեր։

Այսպես, ելանել («ելնել, ծագել, բարձրանալ, տարածվել») բայի պատճառականը, համաձայն այդ օրինաչափության, դառնում է ելուզա-

¹⁵ Հմտ. գրք. *թմբկի հարկանես*՝ հարադիր բայը՝ «թմբուկ խփել՝ զարկել» նշանակությամբ. Մեք փող հարուստ եւ *թմբկի հարկանեսաք*, Որպես օրեն էր թագաւորաց (Գր. Մագիստրոս, ԼԳ)։

¹⁶ Տե՛ս Ա. Աբրահամյան, Գրաբարի ձեռնարկ, Երեւան, 1976, էջ 181։ Լ. Խաչատրյան, Գ. Թոսունյան, Գրաբարի դասագիրք, Երեւան, 2004, էջ 185։

նել (ելուցանել *ձեւից*)՝ «մեջտեղ հանել, դուրս հանել. ընձյուղել, ծլել» *իմաստներով*: Բառի երկրորդ հիմքն է ելոյզ, որ հանդիպում է ելուզակ (*ավազակ*), որից՝ ելուզակաբար, ելուզակախումբ, ելուզակային, ելուզակորեն, ելուզականալ, ելուզակել, ելուզականալ, ելուզակութիւն *եւ այլն*: Ելույզ արմատահիմքով են կազմվել ծխնելույզ («ծխահան») *եւ* շնչելույզ («չնչահան, օդանցք») բառերը: Ելուզանել բառից ընդ նախդիրով ունենք ընդելուզել՝ նախապես «խուզարկելով երեւան հանել», ապա՝ «իրար անցկացնել, հյուսել» *իմաստներով*¹⁷:

Մտանել («մտնել, ներս գալ, ներս մտնել») բայի պատճառականն է մուծանել՝ «մտցնել, ներս բերել» *իմաստներով*. Հմմտ. «Մուծէք զիս ի տուն գինևոյ, կարգեցէ՛ք ի վերայ իմ գսեր» (Երգ. Բ. 4): Նրա հիմքն է մույծ (մոյծ). հանդիպում է ներմուծել, նորամույծ *եւ* նմանատիպ բառերում:

Ուսանել («սովորել, ուսում առնել, աշակերտել») բայը, ինչպես —ան-ածանց ունեցող բայերը, անցյալ կատարյալում ստանում է արմատական հիմք՝ ուս, որին ավելանում է պատճառականի -ոյց ածանցը. պատճառականի հիմքն է ուսոյց: Ուսանել բայի պատճառականի անորոշ դերբայն է ուսուցանել, որ նշանակում է «սովորեցնել»: Հմմտ. «Եւ պատուիրաց ինձ ի ժամանակին յայնմիկ ուսուցանել իրաւունս ձեզ *եւ* դատաստանս» (Բ. Օրին. Դ. 14):

Բայի պատճառական երկրորդ հիմքը՝ ուսոյց, բառակազմական սերող հիմք է նախադաս *եւ* վերջադաս դիրքում, ինչպես՝ ուսուցում, ուսուցիչ, ուսուցող(ական), ինքնուսույց: Կենսունակ են նաեւ նրանցով բաղադրված բառերը՝ ուսուցչութիւն, ուսուցչանոց, ուսուցչապետ *եւ այլն*:

Փլանել («փուլ գալ, փլվել, քանդվել, ավերվել, կործանվել») *իմաստներով* բայի պատճառականն է՝ փլուցանել՝ «փլցնել, քանդել տալ, կործանել տալ» *իմաստներով*: Հմմտ. «Իբրեւ եկին, հասին, պատեցին, խումբ արարին, առհասարակ ի վերայ յարձակեցան, զամուրսն փլուզին» (Բ. Մակ. Ժ. 17):

Փլուզանել պատճառականի երկրորդ հիմքը՝ փլոյզ (փլուլզ), դարձել է հետեւյալ բառերի հիմնական բառակազմական ձեւույթը՝ փլուզել («քանդել, փլել, փլցնել»), փլուզում («փլուզելը, փլուզվելը, փխբ. կործանում, խորտակում, փխբ. քայքայում, անկում»), փլուզակ (բնստ. «ավերված, քանդված, փլված») *եւ այլն*:

Առավել կենսունակ բառակազմական հիմքեր են դառնում —ն-, չ-, -նչ- ածանցներով բայերի պատճառականի հիմքերը:

¹⁷ Տե՛ս ԶԱԲ, հտ. 2, էջ 8:

Մատչելի նշանակում է «մոտ գալ, մոտենալ, մերձենալ»։ պատճառականն է մատուցանել՝ «մոտեցնել» իմաստով¹⁸։ Հմմտ. «Ձամենայն զանարժանան յառաջ մատուցանել, եւ զամենայն զարժանաւորսն յետս տանէր. մինչեւ զհայր եւ զորդի քակէր ի միմեանց» (Եղ., 16)։

Բայի երկրորդ հիմքն է մատոյց (մատուցյց), որ կենսունակ բառակազմական ձևույթ է. ինչպես՝ մատուցող («հասարակական սննդի վայրերում հաճախորդներին սպասարկող՝ սնունդ մոտեցնող»), կառամատույց (նախապես՝ «ուղեւորներին կառքեր մատուցելու՝ մոտեցնելու հրապարակ»), նավամատույց (նախապես՝ «ուղեւորներին նավ(եր) մատուցելու՝ մոտեցնելու հրապարակ»), անմատույց («որին չի կարելի մոտենալ՝ մերձենալ», փխբ. «անմատչելի») եւ այլն։

Կառչել գրաբարում նշանակում է «կպչել, փակչել, ամուր մնալ, հաստատվել, շինվել»։ Բայի պատճառականն է կառուցանել՝ «ամրացնել, կպցնել, իրար բռնել տալ»։ երկրորդ հիմքն է կառոյց (կառույց)։ Հմմտ. «Ի վերայ ճակատին կառուցանել ի ձեռն ծաղկահոտ մոմոյ» (ՆՀԲ, հտ. 1, 1058)։ Կառույց հիմքը բառակազմորեն կենսունակ ձևույթ է, հանդես է գալիս թե՛ նախադաս եւ թե՛ վերջադաս դիրքերում, ինչպես՝ կառուցել, կառուցում կառուցապատ, կառուցվածք, կառուցիկ, կառուցող, կառուցիչ, նորակառույց, նրանցով բաղադրված են՝ կառուցապատել, կառուցվածքային, կառուցվածքաբանություն, կառուցիկություն, կառուցողական եւ այլ բառեր։

Կորնչել («կորչել, անհետանալ, հեռանալ, փչանալ») բայի պատճառականն է կորուսանել (կորուցանել ձևից)՝ «կորցնել, անհետացնել, հեռացնել, փչացնել» իմաստներով։ Հմմտ. «Եւ մատուցեալ Աբրահամ ասէր. Միթէ կորուսանիցն զարդարն ընդ ամպարչտին» (Ծնն. ԺԸ. 23)։ Պատճառականի երկրորդ հիմքն է կորոյս (կորույս), որ բառակազմական սեբող հիմքի դեր է կատարում, ինչպես՝ կորուսյալ («կորցրած, կորսված»), կորուսել, կորուսիչ, կորուսվել, վաղակորույս, որդեկորույս, հուսակորույս, խելակորույս եւ այլն։

Թռչել («օդում սավառնել, ճախրել») բայի պատճառականն է թռուցանել՝ «թռցնել, օդում ճախրել տալ» իմաստներով։ Հմմտ. «Եւ ահա այրն Գաբրիէլ, զոր տեսանէի յառաջնում տեսլեանն, թռուցեալ եւ մերձեցաւ առ իս» (Դան. Թ. 21)։

¹⁸ Այս բառի ապառնի դերբայն է մատչելի, որ նշանակում է «մոտենալու». իմաստի զարգացմամբ՝ «ըմբռնելի, հասկանալի», այնուհետեւ՝ «ոյուրին, հեշտ, հաղթահարելի»։ Դերբայական այդ ձևից է անմատչելի բառը՝ «անառիկ, դժվար ըմբռնելի, անմերձենալի» իմաստներով։

Բայի պատճառականի երկրորդ հիմքը՝ թռոյց (թռուլյց), հետեւյալ բառերի համար դարձել է բառակազմական հիմնական բաղադրիչ. թռուցիկ 1.«քաղաքական բովանդակությամբ թերթիկ» 2. «անցողիկ, հպանցիկ, թեթեւակի, մակերեսային»։ վերջին բառով են կազմվել՝ թռուցիկորեն, թռուցիկություն, թռուցկաժողով։

Մածնուլ («կպչել, փակչել, պատել, թանձրանալ, ամրանալ» բայի պատճառականն է մածուցանել՝ «կպցնել, թանձրացնել, ամրացնել» իմաստներով։ Հմմտ. «Եւ հրամայէ նախ զամբարտակ գետոյն ապառաժիւք եւ մեծամեծ վիմօք շինել, կրով եւ աւազով մածուցեալ, անբաւ լայնութեամբ եւ բարձրութեամբ» (Խոր., 52)։

Բայի պատճառականի երկրորդ հիմքն է մածոյց (մածուլյց), որ ընկած է մածուցիկ («թանձր, կպչուն») եւ նրանով բաղադրված բառերի հիմքում՝ մածուցիկություն, մածուցիկանման։

Յանգչել բազմիմաստ բայ է. նրա նշանակություններից են «դարձար առնել, հանդարտվել, խաղաղվել, վերջանալ, վախճանվել, թաղվել», պատճառական կազմությունն է՝ հանգուցանել. նրա նշանակություններն են՝ «հանգստացնել, վերջացնել, թաղել, ննջեցյալների հոգիները փոխադրել երկնային արքայություն»։ Հմմտ. «Եւ հանգուցից զքեզ յամենայն թշնամեաց քոց (Բ. Թագ., է. 11)։ Յանգուցէ զննջեցեալ ծառայս իւր» (ՆՀԲ, 2, 38)։

Պատճառականի երկրորդ հիմքն է հանգոյց (հանգուլյց), որով կազմվել է հանգուցեալ (հանգուցյալ) բառը՝ «մեռած, վախճանված, ննջեցյալ» իմաստներով։ Հմմտ. «Զի եթէ զնոսա Յեսուայ հանգուցեալ էր, ապա վասն այլոյ աւուր ոչ խօսէր յետ այնորիկ» (Եբր. Դ. 8)։

Թաքչել բայի («տեսողությունից ծածկվել, թաքնվել, պահվել, պահմտնել») պատճառականն է թաքուցանել («թաքցնել»)։ Հմմտ. «Եւ առեալ կնոջն գերկոսին արսն թաքոյց զնոսա» (Յեսու Բ. 4)։ Բայի պատճառականի երկրորդ հիմքն է թաքոյց (թաքուլյց), որով կազմվել է անթաքուլյց բառը՝ «առանց թաքցնելու, բացահատ» իմաստներով։

Յառնել բազմիմաստ բայ է՝ «վեր կենալ, վերստին կենդանանալ, քնից արթնանալ, արձարծիվել»։ Պատճառականի կազմությունն է յարուցանել։ Հմմտ. «Ապա զնէր Յոհան զձեռն իւր՝ առնել զնա երէց եւ յարուցեալ հրամայէր լուծանել զհանգոյցս մեկնոցին, եւ արկանել զնա աղաբողոն» (Բուզ., 226)։

Պատճառականի երկրորդ հիմքն է հարոյց (հարուլյց). իբրեւ բառակազմական սերող հիմք՝ հանդես է գալիս թե՛ նախադաս եւ թե՛ վերջա-

դաս դիրքերում՝ կազմելով նոր բառեր՝ «մի բան առաջ բերող՝ բորբոքող՝ գրգռող» իմաստներով, ինչպես՝ հարուցիչ, խնդրահարույց, վիճահարույց եւ այլն:

Անշուշտ, այս բառաշարքը կարելի է ընդլայնել, սակայն դիտարկված բառերն էլ որոշակի գաղափար են տալիս գրաբարի բայերի երկրորդ հիմքի բառակազմական նշանակութայն մասին: Ըստ այդմ, ժամանակակից հայերենում գրաբարից ժառանգված բառերի բառակազմական նշանակութունները վերլուծելիս անհրաժեշտ է նկատի ունենալ, որ որոշակի բառերի բառակազմական հիմքի դերով հանդես են գալիս գրաբարի բայերի ձևաբանական հիմքերը, մասնավորաբար՝ կանոնավոր, անկանոն եւ պատճառական բայերի երկրորդ հիմքերը:

Արդի հայերենում այդ կարգի բառերի բառակազմական բաղադրիչների իմաստները մեկնաբանվում են պատմական իմաստաբանութայն տվյալներով. դրանց նշանակութունները կրում են տարժամանակյա բնույթ եւ մեկնաբանվում են Ե. դարի քերականական իրողություններով:

РЕЗЮМЕ

В современном армянском языке в роли ряда словообразовательных основ выступают глагольные основы грабара. Словообразовательные значения подобных глаголов невозможно объяснить с позиции современного языкового мышления: в плане выражения словообразовательные значения древнеармянских составляющих возможно комментировать лишь при обращении к исторической семантике. Со словообразовательным значением выступают формы вторых основ правильных, неправильных и переходных (каузативных) глаголов грабара.

Словообразовательные значения основы прошедшего времени правильных глаголов можно показать на разных структурных типах основ: составных (առաջխաղաց, նետընկեց, խցիկ, ընթերցարան) и простых видов (հիմնարկ, անկարգել).

Вторая основа неправильных глаголов является активной словообразовательной формой (իրազել, արարիչ, վարսակալ, կարճակեր, ստնտու) и т. д.

Вторая основа переходных (каузативных) глаголов также встречается в роли производящей в плане выражения ряда слов (ելուզակ, ուսուցիչ, փլուզում, անմատույց, կառուցում, կորուսյալ, թռուցիկ, մածուցիկ, հանգուցեալ) и т. д.

SUMMARY

In the modern Armenian language, the verb stems of the Classical Armenian language play the role of a series of derivational bases. The derivational meanings of such verbs cannot be explained from the standpoint of modern linguistic thinking: in terms of expression, the derivational meanings of the Classical Armenian components can only be commented on when addressing historical semantics. Forms of the second base of regular, irregular and transient (causative) verbs of the Classical Armenian language have a word-formative value.

The derivational meanings of the base of the past tense of regular verbs can be shown on different structural types of bases: compound (առաջխաղաց, նետընկեց, խցիկ, ընթերցարան) and simple (հիմնարկ, անկարգել), etc.

The second base of irregular verbs or that of the verbs with irregular conjugations of the Classical Armenian language is a productive derivational morpheme; e. g. իրագել, արարիչ, վարսակալ, կաթնակեր, ստնտու etc.

The second base of transitive (causative) verbs also occurs in the role of generating a series of words in terms of expression (ելլուզակ, ուսուցիչ, փլուզում, անմատույց, կառուցում, կորուսյալ, թռուցիկ, մածուցիկ, հանգուցեալ), etc.

The semantic motivation of such words can be interpreted only from the point of view of the Classical Armenian language.





ՔՐԻՍՏԻՆԵ ԿՈՍՏԻԿՅԱՆ

ՎՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ԻՐԱՎԱԿԱՆ ԵՎ ՍՈՑԻԱԼ-ՏՆՏԵՍԱԿԱՆ ԳՐՈՒԹՅԱՆ ՎՃԱՐՆԵՐՆ ԸՍՏ ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ ԺԷ.-ԺԸ. ԴԱՐԵՐԻ ԴԱՐՍԿԵՐԵՆ ՎԱՎԵՐԱԳՐԵՐԻ

Իրանի Սեֆյան, Աֆշարական ու Զենդյան թագավորական տների տիրապետության պայմաններում Հայոց Եկեղեցու իրավական եւ սոցիալ-տնտեսական դրույթյան լիարժեք ուսումնասիրությունը հնարավոր է միայն ժամանակաշրջանի տարալեզու աղբյուրների տվյալների ու հատկապես պարսկերեն վավերագրական նյութի լայն ներգրավման միջոցով: Այս հարցերին ԺԸ. դարում անդրադարձել է Սիմեոն Ա. Երեւանցի կաթողիկոսը (1763-1780 թթ.), որը Ս. Էջմիածնի փաստաթղթերի հիման վրա մանրամասն հետազոտել է վանքի կալվածատիրության պատմությունն իր «Ջամբռ» աշխատության մեջ՝ անդրադառնալով նաեւ Հայոց Եկեղեցու իրավունքներին վերաբերող հարցերին¹: Այս աշխատությունը հիմք է հանդիսացել այդ հարցերի վերաբերյալ հետագա տարբեր ուսումնասիրություններում առկա որոշ անդրադարձների համար, որոնք հանդիպում են Մ. արք. Օրմանյանի, Բ. Հարույթյունյանի, Ս. Մարկոսյանի եւ այլոց աշխատություններում²:

Հայոց Եկեղեցու կալվածքներին ու իրավունքներին վերաբերող՝ ԺԸ. դարի պարսկերեն վավերագրերի տվյալները վերստին քննվել եւ ներկայացվել են Հ. Փափազյանի աշխատություններում, որոնք ե՛ւ թարգմանաբար ներկայացնում են այդ շրջանի հրովարտականների նյութը, ե՛ւ դրանց հիման վրա ուսումնասիրում Ս. Էջմիածնի հողատիրության ու իրավաբանական դրույթյան որոշ հարցերը³: Հետագա շրջանի հետա-

¹ Տե՛ս Սիմեոն Երեւանցի, Ջամբռ, Երեւան, 2003, էջ 141-289, 317-326:

² Տե՛ս Մ. արք. Օրմանեան, Ազգապատում, հտ. Բ., Ս. Էջմիածին, 2001, էջ 2918-2919, 3342-3343. Բ. Арутюнян, Крупное монастырское хозяйство в Армении в XVII-XVI-II вв., Ереван, 1940. Ս. Մարկոսյան, Ազարայի հարաբերությունները Արարատյան երկրում, Երեւան, 1959, էջ 71-76, 92-94:

³ Տե՛ս Ա. Папазян, Аграрные отношения в Восточной Армении в XVI- XVII ве-

գոտողները, ինչպես օրինակ՝ Հ. Թորոսյանը, բացի «Ջամբուխ», հենվել են նաև Հ. Փափազյանի ուսումնասիրությունների ու հրատարակած վավերագրերի վրա⁴:

Սույն հոդվածում ամփոփ ներկայացվում է Ս. Էջմիածնի կալվածքներին վերաբերող՝ Մատենադարանի ԺԷ.-ԺԸ. դարերի պարսկերեն վավերագրերի նյութը՝ նոր մոտեցմամբ եւ գիտական մեկնաբանություններով՝ հենվելով նույն շրջանի մեր ուսումնասիրած եւ հրատարակած պարսկերեն հրովարտականների ու շարիաթական-նոտարական փաստաթղթերի⁵, ինչպես նաև կաթողիկոսական դիվանի անտիպ վավերագրերի վրա:

Պետություն բացակայության պայմաններում Հայոց Եկեղեցին դառնում է այն օղակը, որի վրա էին խարսխվում մահմեդական իշխանությունների տիրապետության տակ գտնվող հայ ժողովրդի իրավունքների ու շահերի պաշտպանությունը եւ նրա գոյատևման կոմանները: Բնականաբար, այդ օղակի ամրությունից էր կախված հայ ժողովրդի բազմաթիվ խնդիրների լուծման հնարավորությունը: Այդ օղակի ամրությունն էր հերթին սերտորեն կապված էր նրա տնտեսական դրություն հետ, որի բարվոք լինելը կարեւոր նախապայման էր շահական արքունիքի հետ հարաբերությունները կարգավորելու գործում:

Մատենադարանի ԺԷ.-ԺԸ. դարերի պարսկերեն վավերագրերի տվյալներն օգնում են որոշ պարզաբանումներ կատարել Հայոց Եկեղեցու իրավաբանական ու սոցիալ-տնտեսական դրության մանրամասներում:

Ս. Էջմիածնի կալվածքներն ու հարկային արտոնությունները. Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածինը դարեր շարունակ ունեցել է մեծ թվով կալվածքներ, որոնք ձեռք բերելով նվիրատվությունների ու գնման ճանապարհով, հոգ է տարել նրանց նկատմամբ իր իրավունքների պաշտպանության մասին: Իրավական տեսանկյունից առավել պաշտպանված էին վակֆերը⁶,

каж, Ереван, 1972, էջ 114-151. Հ. Փափազյան, Մատենադարանի պարսկերեն վավերագրերը, I, Հրովարտական, պրակ Բ., Երեւան, 1959:

⁴ Տե՛ս Հ. Թորոսյան, Էջմիածնի վանական տնտեսությունը XV- XVIII դարերում, Երեւան, 2007:

⁵ Տե՛ս Բ. Կոստիկյան, Մատենադարանի պարսկերեն հրովարտականները, պրակ Գ., Երեւան, 2005, պրակ Դ., Երեւան, 2008. Բ. Կոստիկյան, Մ. Խեչո, Մատենադարանի պարսկերեն շարիաթական-նոտարական փաստաթղթերը, Երեւան, 2018:

⁶ Վակֆ (وقف) - բառացի նշանակում է «կանգ առնել», «ամրանալ»: Այսպես էին կոչվում եկեղեցիներին կամ մզկիթներին նվիրված, վակֆ արված հողերն ու այլ ստացվածքները, քանզի նվիրվելով կրոնական որեւէ հաստատության՝ դրանք այլեւս ենթակա չէին որեւէ կարգի օտարման ու մնում էին որպես եկեղեցու կամ մզկիթի մշտական սեփականություն եւ, որպես այդպիսիք, ազատվում էին պետական հարկերից: Վակֆը պաշտպանված էր նաև ջաղիղ ուլ-իսլամ ժառանգների ունեցու-

ուստի ձեռք բերված կալվածքները հաճախ ամրացվում էին վակֆային նվիրատվության ձևով:

Կարա-կոյունլուների եւ ակ-կոյունլուների մահմեդական իշխանութ-
յունները հետեւողականորեն իրականացնում էին հայ ազնվականների
հողային սեփականության վերացման քաղաքականություն: Դա կատար-
վում էր ոչ այնքան ռազմական բախումների ժամանակ, որքան կրոնական
անհանդուրժողականության, հայ ազնվականների ոչնչացման ու նրանց
հողերի բռնագրավման միջոցով, որը թուլյատրում էր բեյթ ուլ-մալի⁷ հաս-
տատությունը՝ հենվելով շարի'աթական⁸ նորմերի վրա⁹: Հայ հողատերե-
րի ունեցվածքը նման ոտնձգություններից պաշտպանելու միջոցներից է
դառնում դրանց փոխանցումը հայկական վանքերին ու հայ ազնվական
տոհմերի ներկայացուցիչների անցումը հայ հոգեւորականների շարքը,
ինչպես եղավ Գանձասարի կաթողիկոսության, որի կաթողիկոսները Ժ.Դ.
դարից Հասան-Ջալալյան իշխանական նշանավոր տոհմի ներկայացու-
ցիչներն էին, ու Տաթևի եպիսկոպոսության դեպքում, որը գլխավորում
էին Օրբելյան իշխանական տան ժառանգները¹⁰:

Հայ ազնվականությունից ձեռքից բեյթ ուլ-մալի կողմից բռնագ-
րավված որոշ կալվածքներ հաջողվում է ետ վերադարձնել՝ վերածելով
դրանք եկեղեցական կալվածքների¹¹: Այդպես 1431 թ. Գրիգոր Մակվեցի

թյուններից: Վակֆային հողատիրությունն ուներ իրավական ամենամուր հիմքը,
եւ վակֆի օրենքն առավել խիստ էր պահպանվում Սեֆյան պետության մեջ (A.
Папазян, նշվ. աշխ., էջ 118):

⁷ Բեյթ ուլ-մալի (بيت المال) - բառացի՝ «գանձատուն», իմա՝ պետական գանձարան: Այս
եզրույթը գործածության մեջ է եղել խալիֆայության տիրապետության շրջանից,
երբ արբունի գանձարանը կոչվում էր «բեյթ ուլ-մալ-ե մուսլիմին - بيت المال مسلمين»:
Այնուհետեւ այս եզրույթի տակ հասկացվում էին նաեւ պետական հարկերը, իսկ
ավելի ուշ՝ արբունիքի կողմից գրավվող եւ պետական սեփականություն դարձվող
ամեն ինչ (Յ. Փափազյան, Մատենադարանի պարսկերեն կալվածագրերը, պրակ Ա.,
Երեւան, 1968, էջ 107):

⁸ Շարի'աթ (شريعة) - մուսուլմանական կրոնական օրենքներ՝ հաստատված նորմեր,
որոնցով առաջնորդվում էր հոգեւորականների բարձրագույն կրոնական-դատական
ատյանը: Այս հաստատությունը հաճախ անվանվում էր հենց այդ օրենքների
անունով, սակայն սովորաբար այն կոչվում էր «Շար'»: Շարի'աթի կամ Շար'ի հոգեւոր
ատյաններում էին քննվում քաղաքացիների միջեւ մեծ մասամբ տնտեսական
հարցերի շուրջ առաջացած վեճերը: Այդ ատյանին կից կային նաեւ նոտարական
գրասենյակներ՝ «մահգարներ», որտեղ տեղի էին ունենում կալվածքի առուծախի,
վարձակալման, փոխատվության, ամուսնության եւ քաղաքացիների սոցիալական
դրությանը վերաբերող այլ գործողություններ, կազմվում արձանագրություններ
եւ տրվում համապատասխան փաստաթղթեր ու նոտարական պատճեններ (Յ.
Փափազյան, Յրովարտակներ, պրակ Բ., էջ 227):

⁹ Այս մասին մանրամասն տե՛ս A. Папазян, նշվ. աշխ., էջ 64-80.

¹⁰ Տե՛ս A. Папазян, նշվ. աշխ., էջ 130:

¹¹ Տե՛ս A. Папазян, նշվ. աշխ., էջ 71-75:

կաթողիկոսի կողմից Ս. Էջմիածնի համար գնվել էին Վաղարշապատ, Աշտարակ, Բաթուխնջ, Նորագավիթ, Աղավնատուն, Թեղենիս-Քիրաջուռ եւ Մուղնի գյուղերի վեցական դանգ մուլքերը¹²: 1585 թ. Մայր Աթոռը ձեռք է բերում Դիբաբլուռ գյուղը¹³:

Մատենադարանի պարսկերեն վավերագրերի տվյալներով հնարավոր է վերականգնել Ս. Էջմիածնի կալվածքների գնման ու վաճառման, նրանց շուրջ տեղի ունեցած վեճերի մանրամասն պատմությունը: Փիլիպոս Ա. Աղբակեցի կաթողիկոսի (1632-1655 թթ.) օրոք Ս. Էջմիածինն սկսում է ձեռք բերել գանձագին մուլքեր¹⁴, մի գործառույթ, որը հետագայում շարունակվում է Հակոբ Դ. Ջուղայեցի (1655-1680 թթ.) ու մյուս կաթողիկոսների աթոռակալության տարիներին: Ժ. Գարում Փիլիպոս Ա. Աղբակեցի, Հակոբ Դ. Ջուղայեցի ու մյուս կաթողիկոսների կողմից Ս. Էջմիածնի համար մաս-մաս գնվում է Օշական գյուղը¹⁵: Պահպանվել են Մաստարա գյուղի գնման ու Ս. Էջմիածնին վակֆ արվելու առնչությամբ կազմված կալվածագրերը՝ թվագրված 1656, 1657, 1709 եւ 1719 թվականներով¹⁶: Յրանկանոց գյուղը եւս ամբողջովին գնվել է Հակոբ Դ. Ջուղայեցու կողմից՝ 1655 թ.¹⁷: Նույն կաթողիկոսի կողմից գնվում են 1660 թ. Կարբիի Զառուլու¹⁸ գյուղի 6 դանգերը¹⁹ եւ վակֆ արվում Ս. Էջմիածնին²⁰:

¹² Տե՛ս Հ. Փափագյան, Կալվածագրեր, պրակ Ա., վավ. 5: Մուլք (مُلْك) - սեփականություն, տիրույթ, ժառանգաբար ստացած կամ դրամով գնած ու սեփականություն դարձրած հող կամ այլ անշարժ կալված (Հ. Փափագյան, Մատենադարանի պարսկերեն հրովարտակները, պրակ Ա., Երեւան, 1956, 115):

¹³ Տե՛ս Սիմեոն Երեւանցի, Ջամբո, Երեւան, 2003, էջ 166:

¹⁴ Տե՛ս Հ. Փափագյան, Հրովարտակներ, պրակ Բ., էջ 40:

¹⁵ ՄՄ, «Կաթողիկոսական դիվան», թղթ. 1ա, վավ. 61ա, բ, 64, 65ա, 66, 70, 74, 100, 101, թղթ. 1բ, վավ. 123, 160, 176: Այս վավերագրերից մեկը տե՛ս հրատարակված Զ. Կոստիկյան, Մ. Խեչո, Մատենադարանի պարսկերեն շարիաթական-նոտարական փաստաթղթերը, վավ. 3:

¹⁶ ՄՄ, «Կաթողիկոսական դիվան», թղթ. 1գ, վավ. 947, 948, 950, 951:

¹⁷ Տե՛ս Սիմեոն Երեւանցի, Ջամբո, էջ 158:

¹⁸ Սիմեոն Երեւանցին նշում է Շոռլու գյուղը, որը գտնվում է Վաղարշապատի մոտ (Սիմեոն Երեւանցի, Ջամբո, էջ 215):

¹⁹ Դանգ (دَانِغ) - կալվածատիրական՝ մուլքային գյուղերից ստացվող ամբողջ եկամուտը կամ ռենտան, որ սովորաբար կոչվում էր «մուլք», դիտվում էր որպես մի ամբողջություն եւ, ծանրության մասն միավոր «միսդալ»-ի նման, բաժանվում էր 6 դանգի: Գյուղերի մուլքերը առուծախի էին ենթարկվում ինչպես ամբողջությամբ, որ կոչվում էր «շեղանգ - ششدانغ» (վեց դանգ), այնպես եւ մի քանի, երբեմն էլ մեկ, կես կամ քառորդ դանգով, որ անվանվում էր «թասուշ» (Հ. Փափագյան, Հրովարտակներ, պրակ Բ., էջ 213-4):

²⁰ Տե՛ս ՄՄ, «Կաթողիկոսական դիվան», թղթ. 1ե, վավ. 1073:

1661 թ. Հակոբ Դ. Զուղայեցին Զուխուր Սաադի նախկին քալանթար²¹ Իսհակ անունով հայտնի խոջա Սահակից 30 թումանով գնում է Դարաչիչակի (Մաղկաձորի) Յայջի գյուղի վեց դանգը, Գեղարքունիքի Ամիրքենդի (կամ Ամիրի) գյուղի 4.5 դանգը, Դարաքենդում (Չորագեղում) Զանգի գետի ափին գտնվող մեկ քար ջրաղացը, Նորագեղում գտնվող մեկ տունը²²:

Հակոբ Դ. Զուղայեցի կաթողիկոսը 1664 թ. 2 թումանով²³ գնում է Ապարանի Մելիքի գյուղի բոլոր 6 դանգերը²⁴, 1675 թ.՝ 55 թումանով՝ Նորք (Չորմաքչի) գյուղի 6 դանգերը²⁵:

Ժէ. դարում ընդհանուր առմամբ 23 գյուղ է հիշվում Ս. էջմիածնի կալվածքների թվում, որոնց մի մասը, սակայն, Հակոբ Դ. Զուղայեցի կաթողիկոսի մահից հետո Մայր Աթոռը կորցնում է²⁶: Դա տեղի է ունենում Ս. էջմիածնի պարտքերի դիմաց նրա կալվածքների գրավադրման²⁷, ինչպես նաև Մայր Աթոռի կալվածքների, այդ թվում նաև վակֆերի նկատմամբ պարտատերերի կատարած ոտնձգությունների արդյունքում: Այդ խնդրի առնչությամբ Ս. էջմիածնի միաբանները դեռևս 1680 թ. դիմել էին շահ Սուլեյմանին եւ ձեռք բերել նրա՝ այդ ոտնձգություններն արգելող հրովարտակը²⁸: Հրովարտակին կցված խնդրագրում նշվում էր. «Փոքրաթիվ մուլքեր, այգիներ ու աղացներ [ունենք], որոնց մի մասը վանքի վակֆն է, մի մասն էլ թշվառներիս եւ վանքի սպասավորների կող-

²¹ Քալանթար (کالانتر) էին կոչվում քաղաքների կամ քաղաքային խոջոր թաղամասերի աշխարհիկ ղեկավարները, որոնք զբաղվում էին բնակչության քաղաքացիական հարցերով եւ հետևում քաղաքի հասարակական գործերին: Սրանք սովորաբար ընտրվում էին քաղաքի մեծահարուստ վաճառականների կամ խոջաների շարքերից (Յ. Փափագյան, Մատենադարանի պարսկերեն վավերագրերը, I, Հրովարտակներ, պրակ Ա., Երևան, 1956, էջ 122):

²² Տե՛ս ՄՄ, «Կաթողիկոսական դիվան», թղթ. 1Է, վավ. 1076. Ք. Կոստիկյան, Մ. Խեչո, նշվ. աշխ., վավ. 11:

²³ Թուման (تومان) - դրամական խոջոր միավոր, որ հավասար էր 10.000 դինարի: ԺՁ.-ԺԸ. դարերում Իրանում ընդունված էին չափ ու կշռի եւ դրամահատության Թավրիզում վաղուց հաստատված չափերը: Անկախ դրանից՝ առանձին նահանգներում կային նաև տեղական չափեր: Այդ է պատճառը, որ հաճախ առուծախի վերաբերյալ փաստաթղթերում, կալվածագրերում եւ պաշտոնյաների ռոճիկների նշանակման հրամանագրերում նշվում էր, որ դրամը պետք է վճարվի «թավրիզի թումանով» (Յ. Փափագյան, Հրովարտակներ, պրակ Բ., էջ 219):

²⁴ Տե՛ս ՄՄ, «Կաթողիկոսական դիվան», թղթ. 1Է, վավ. 1080:

²⁵ Տե՛ս անդ, թղթ. 1Է, վավ. 1089:

²⁶ Տե՛ս Յ. Փափագյան, Վանական կալվածքների սեփականատիրական մի քանի առանձնահատկություններ, ԲՄ, թ. 10, 1971, էջ 243:

²⁷ Տե՛ս Ա. Папазян, նշվ. աշխ., էջ 118-120:

²⁸ Տե՛ս Ք. Կոստիկյան, Հրովարտակներ, պրակ Գ., վավ. 46:

մից կանխիկ դրամով գնված կալվածքներն ու նրանց սեփականությունն են: Երեւանի նախկին բեկլարբեկ հանգուցյալ Սեֆի Ղուլի խանը....., մի խումբ խարդախների կողմից կաշառվելով, թշվառներիս սուլթանի, այգիների ու աղացների, նաեւ Ուչքիլիսայի վակֆերի մի մասն ապօրինաբար, առանց շարի²⁹ հաստատման, խլել ու տվել է նրանց»: Այս առնչությամբ տեղին է նշել նաեւ, որ ընդհանրապես ժէ. դարի երկրորդ կեսին Արեւելյան Հայաստանի վանքերի կալվածքների նկատմամբ հաճախակի էին ոտնձգությունները: Դա ակներեւ է հատկապես Տաթեւի վանքի օրինակով, որի կալվածքների նկատմամբ ոտնձգությունների մասին հաստատող հրովարտակները մեծ թիվ են կազմում, իսկ մի քանիսում նշվում են նաեւ վակֆային կալվածքների յուրացման փաստեր³⁰:

Ինչպես ցույց են տալիս փաստաթղթերի նյութերը՝ Ս. Էջմիածնի կալվածքների պաշտպանության նպատակով հետագայում եւս կարիք է լինում դիմելու Սեֆյան շահի՝ այս անգամ սուլթան Հուսեյնի հրամանին, եւ 1712 թ. Ալեքսանդր Ա. Ջուղայեցի կաթողիկոսի (1706-1714 թթ.) ջանքերով ձեռք են բերվում հրովարտակներ, որոնք արգելում են ոտնձգությունները Մայր Աթոռի կալվածքների, այդ թվում նաեւ վակֆային սեփականության նկատմամբ³¹:

Վաղարշապատ գյուղի 1725 թ. հարկացուցակից, որտեղ թվարկված են նաեւ հարկերից ազատվող վանքապատկան կալվածքներն ու այլ ստացվածքները, պարզվում է, որ այդ թվականներին Ս. Էջմիածնին էին պատկանում միայն Վաղարշապատ, Օշական, Մաստարա, Քիրաջուլ եւ Ֆրանկանոց գյուղերը³²:

Նազիր շահի օրոք 1735 թ. Աբրահամ Գ. Կրետացի կաթողիկոսին (1734-1737 թթ.) հաջողվում է շահական հրովարտակով ամրագրել Վաղարշապատ, Օշական, Մաստարա, Ֆրանկանոց, Քիրաջուլ, Դիբաքուլ եւ Չելեբիքենդ գյուղերի պատկանելությունը Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնին³³: Սակայն արդեն Իբրահիմ շահից 1748 թ. Ղազար Ա. Ջահեցի կաթողիկոսի (1737-1751 թթ.) ձեռքբերած հրովարտակի համաձայն՝ Մայր Աթոռին

²⁹ Շարի' (شرع) - մուսուլմանական գլխավոր, կրոնական, հոգեւոր օրենսդրական-դատական խորհուրդ, որին մասնակցում էին տվյալ վայրի բարձրաստիճան հոգեւորականները (Յ. Փափազյան, Հրովարտակներ, պրակ Ա., էջ 117):

³⁰ Տե՛ս Բ. Կոստիկյան, Հրովարտակներ, պրակ Գ., վավ. 24, 52, 53:

³¹ Տե՛ս անդ, վավ. 78, 81:

³² Տե՛ս Յ. Փափազյան, Վաղարշապատ գյուղի 1725-1728 թթ. թուրքական հարկացուցակները, ԲՄ, թ. 5, Երեւան, 1960, էջ 453:

³³ Տե՛ս Բ. Կոստիկյան, Հրովարտակներ, պրակ Դ., վավ. 8:

էին պատկանում միայն Վաղարշապատ, Օշական, Ֆրանկանոց ու Մաստարա գյուղերը³⁴:

Ինչպես նշում է Սիմեոն Երեւանցի կաթողիկոսը՝ հետագայում Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնից խլվում են նաեւ Օշական եւ Ֆրանկանոց գյուղերը, որոնք, սակայն, հիշյալ կաթողիկոսը կարողանում է վերադարձնել: Բացի այդ՝ Գրիգոր Մակվեցի կաթողիկոսի վակֆնամեի հիման վրա Սիմեոն Երեւանցին ետ է վերադարձնում նաեւ Աշտարակ, Եղվարդ, Մուղնի եւ Աղավնատուն գյուղերը՝ ամրապնդելով Մայր Աթոռին նրանց պատկանելու թյունը Երեւանի Հոսեյն Ալի խանի, շեյխ-ուլ-խալամի ու այլ պաշտոնյաների կողմից ստորագրված ու կնքված փաստաթղթերով³⁵:

Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածինը կալվածքներ է ունեցել նաեւ Թավրիզում եւ Դեհխարղանում: Ըստ Սիմեոն Երեւանցու՝ Դեհխարղանում գտնվող կալվածքը, որը նրա օրոք «չէն եւ ընդ ձեռամբ սրբոյ Աթոռոյս» էր, բաղկացած էր երեք այգիներից եւ մաս-մաս ձեռք էր բերվել Հակոբ Դ. Ջուղայեցի կաթողիկոսի կողմից³⁶: Պահպանվել է Դեհխարղանում Հակոբ Դ. Ջուղայեցի կաթողիկոսի՝ 1657 թ. 14 թոււման 5000 դինարով գնած այգու կալվածագիրը³⁷: Թավրիզում գտնվող կալվածքի ձեռքբերման ժամանակին եւ հանգամանքներին վերաբերող վավերագրեր ՄՄ «Կաթողիկոսական դիվանում» առկա չեն, սակայն Սիմեոն Երեւանցին հիշատակում է այնտեղ Միրիմ կոչված ջրից օգտվելու կալվածագրերի մասին³⁸: Այդ կալվածքները բավականին հեռու էին Ս. Էջմիածնից, եւ նրանց հասույթներից օգտվելը կապված էր որոշ դժվարությունների հետ: Ուստի շատ կարեւոր էր նրանց հետ կապն իրականացնող գործակալների ազատ երթեւեկութան ապահովումը տեղական կառավարիչների ու ճանապարհները հսկող ծառայողների ոտնձգություններից: Այս նպատակով Աբրահամ Գ. Կրետացի կաթողիկոսը (1734-1737 թթ.) Նազիր շահից ձեռք է բերում 1148 թ. սաֆար ամսի (1735 թ.) հրովարտակը՝ հրապարակված Մայր Աթոռի Դեհխարղանում եւ Թավրիզում գտնվող կալվածքների առնչութամբ երթեւեկող հոգեւոր սպասավորներին արգելքներ չհարուցելու ու նրանցից հավելագանձումներ չկատարելու հրամանով³⁹: Նույն բովանդակութամբ հրամանագիր է ձեռք բերում նաեւ Եփրեմ Ա. Չորագեղ-

³⁴ Տե՛ս ՄՄ, «Կաթողիկոսական դիվան», թղթ. 1գ, վավ. 398ա:

³⁵ Տե՛ս Սիմեոն Երեւանցի, Ջամբռ, էջ 51-52:

³⁶ Տե՛ս անդ, էջ 253:

³⁷ ՄՄ, «Կաթողիկոսական դիվան», թղթ. 1ե, վավ. 1066:

³⁸ Տե՛ս Սիմեոն Երեւանցի, Ջամբռ, էջ 377:

³⁹ Տե՛ս Ք. Կոստիկյան, Հրովարտակներ, պրակ Դ., վավ. 7, բնօրին.՝ «Կաթողիկոսական դիվան», թղթ. 1ե, վավ. 1178:

ցի կաթողիկոսը (1809-1830 թթ.) 1814 թ. Ատրպատականի կառավարիչ Աբբաս Միրզայից⁴⁰:

Թավրիզում գտնվող վակֆերի եկամուտների ստացման հետ կապված դժվարություններն են թերեւս պատճառը, որ Սիմեոն Երեւանցին 1766 թ. այնտեղի այգին 99 տարով վարձակալության է տալիս Մուհամմադ Շաֆիին՝ վերջինիս խնդրանքի համաձայն⁴¹:

Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի համար կարեւոր նշանակություն ունեն հարկերից ազատված լինելու՝ մու'աֆուլթյան իրավունքի պաշտպանությունը: Ուստի պատահական չէ, որ մեծ թվով հրովարտակներ են ձեռք բերվել այս խնդրի առնչությամբ: Մու'աֆ (معاف) բառը, համանիշ լինելով «մոլսալլամ», «թարխան» բառերին, նշանակում էր ազատում բոլոր տեսակի պետական հարկերից, երբեմն միայն՝ որոշ հարկերից ու պարտավորություններից⁴². վերջինիս տարբերակները պարզորոշ երեւում են պարսկերեն հրովարտակներում:

Եթե ԺԵ.-ԺԶ. դարերում գրված հրովարտակներում չեղտվում էր վանքերի ու հայ հոգեւորականների լիակատար մու'աֆուլթյունը բոլոր տեսակի հարկերից, այդ թվում նաեւ մայից⁴³ ու ջիգայից⁴⁴, ապա ԺԷ. դարի հրովարտակները մեծ մասամբ վկայում են այդ իրավունքների հետզհետե սահմանափակման մասին, եւ որ վանքերից շատերն ստիպված են եղել այլ անվան տակ շարունակաբար որոշ գումար մուծել պետական գանձարան⁴⁵: ԺԷ. դարի առաջին կեսին Ս. Էջմիածնի ստացած մու'աֆուլթյան հրովարտակներով պետական հարկերից ազատվում էին միայն վակֆային կալվածքները, մինչդեռ գանձագին մուլքերը ենթակա էին հարկման⁴⁶: ԺԷ. դարի երկրորդ կեսին, ինչպես փաստում են պահպանված պարսկերեն հրովարտակների տվյալները, Ս. Էջմիածնի ու հայոց մյուս վանքերի

⁴⁰ Տե՛ս ՄՄ, «Կաթողիկոսական դիվան», թղթ. 1ը, վավ. 1542:

⁴¹ Տե՛ս անդ, թղթ. 1ը, վավ. 457, 458:

⁴² Տե՛ս Զ. Փափազյան, Հրովարտակներ, պրակ Ա., էջ 114:

⁴³ Մալ (مال) - գլխավոր եկամտահարկը եւ սեփականության հարկը, որ գանձվում էր եկամտաբեր բոլոր օբյեկտներից ու շենքերից, այգիներից, վարելահողերից, ջրաղացներից, ձիթահանքերից, գութաններից, տներից, խանութներից եւ այլն: Մալը գանձվում էր ինչպես բնամթերքով, այնպես եւ կանխիկ դրամով: ԺԵ. դարից սկսած՝ «մալ» հարկի հետ հիշատակվում է նաեւ «ջահաթը» (Զ. Փափազյան, Հրովարտակներ, պրակ Ա., էջ 112):

⁴⁴ Ջիգյան (جیگان) յուրաքանչյուր այլակրոն չափահաս տղամարդուց կանխիկ դրամով գանձվող գլխահարկն էր: Գյուղերից գանձվող ջիգյան հաշվված էր եւ ընդհանուր գումարով հարկային մատյաններում գրանցված տվյալ գյուղական համայնքի անունով (Զ. Փափազյան, Հրովարտակներ, պրակ Ա., էջ 118):

⁴⁵ Տե՛ս Զ. Փափազյան, Հրովարտակներ, պրակ Բ., էջ 55-56:

⁴⁶ Տե՛ս անդ, էջ 60-61:

վակֆային կալվածքներից եւս հարկեր էին գանձվում, մասնավորապես՝ ջիզյա: Այսպես՝ Շահ Սուլեյմանի 1674 թ. հրամանագրով արգելվում են տեղական պաշտոնյաների ապօրինի պահանջները Ս. էջմիածնի վակֆային կալվածքներից եւ ոտնձգությունները վանքի եկամուտների նկատմամբ, իսկ դրան կից, կաթողիկոսական տեղապահ Օնոփրիոսի ներկայացրած խնդրագրում նշվում է տարբեր պաշտոնյաների կատարած չարաշահումների ու դրամաշորթության մասին⁴⁷: Հիշյալ վավերագրում ընդգծվում է այն հանգամանքը, որ այդ շրջանում Ս. էջմիածինն իր գանձագին եւ վակֆային կալվածքների համար հարկադրված էր հարկ վճարել, նաեւ հաճախակի ենթարկվում էր տեղի պաշտոնյաների անօրինականություններին: Այս նույն հրովարտակը հետագայում Ալեքսանդր Ա. Ջուղայեցի կաթողիկոսի խնդրանքով վերահաստատվում է շահ Հուսեյնի 1712 թ. հրովարտակով⁴⁸:

Բացի հիշյալ հարկը՝ դեռ 1620 թ. Չուխուր Սա'աբի (կամ Երեւանի) նահանգի վանքերի համար վճարվում էր թաֆավուր-ե ջիզյա⁴⁹ հարկը, որը զգալի գումար էր. այնուամենայնիվ, պաշտոնյաների չարաշահումների վերաբերյալ ահազանգեր առկա են Սեֆյան շահ Աբաս Բ.-ի 1645 թ. եւ սուլթան Հուսեյնի 1712 թ. հրովարտակներում⁵⁰, որոնք արգելում են այդ հարկի գանձման ժամանակ ներկայացվող անօրինական պահանջները:

Երեւանի բեկլարբեկ Քեյխոսրով խանից 1647 թ. Փրիլպոս Ա. Աղբալեցի կաթողիկոսի ստացած հրամանագրից երեւում է, որ Ս. էջմիածնի կալվածքներից շատերը ենթակա են եղել հարկման, եւ այդ հրամանագրով կալվածքների մայրջիաթը⁵¹ (47.694 դինար) եւ վանքապատկան 950 գլուխ

⁴⁷ Տե՛ս Զ. Կոստիկյան, Յրովարտակներ, պրակ Գ., վավ. 39:

⁴⁸ Տե՛ս անդ, վավ. 73:

⁴⁹ Թաֆավուր-ե ջիզյա (تفاوت جزیه) - բառացի՝ «ջիզյայի տարբերություն»: Յայերից գանձվող գլխահարկի կամ ջիզյայի վրա ժամանակի ընթացքում բարդված գումարն էր, որը հարկային մատյաններում գրանցվում, հաշվվում էին առանձին եւ դիտվում որպես առանձին պարտավորություն (Յ. Փափազյան, Յրովարտակներ, պրակ Ա., էջ 109):

⁵⁰ Տե՛ս Յ. Փափազյան, Յրովարտակներ, պրակ Բ., վավ. 28, պրակ Գ., վավ. 76:

⁵¹ Մայրջիաթ (مالوجہات) - եզրույթը կազմված է «մայ» (ապրանք, հարստություն) եւ «ջահաթ» (կողմեր, վայրեր, վարելահողեր) բառերից: «Մայր» սեփականության, իսկ «ջահաթը» գյուղի վարելահողերից գանձվող հողային հարկն էր: Այս երկու հարկերը միշտ միատեղ էին հաշվվում եւ ընդհանուր գումարով գանձվում գյուղական համայնքից: Մայրջիաթը բնակչությունից գանձվող ռենտա-հարկի մեծ մասն էր կազմում եւ մեկ անգամ որոշված լինելով՝ անխախտ չափերով գանձվում էր ռայաթներից: Այդ պատճառով հաճախ այս անվան տակ հասկանում էին տվյալ օբյեկտից գանձվող նաեւ այլ հարկերը, այս դեպքում «մայրջիաթ» եզրույթը դիտվում էր որպես հավաքական հարկային եզրույթ (Յ. Փափազյան, Յրովարտակներ, պրակ Ա., էջ 112):

մանր եղջերավոր անասուններից գանձվող չորանրեկի⁵² (52.250 դինար) գիջում է կաթողիկոսին՝ որպես նրան շնորհվող ամենամյա պարգև⁵³: Ավելի վաղ Փիլիպոս Ա. Աղբակեցի կաթողիկոսին հաջողվել էր շահ Սեֆիի 1638 թ. հրովարտակով Մայր Աթոռը ազատել մեկ սարք գուլթանի համար վճարվող մալիե հարկից: Այդ իրավունքը վերահաստատվում է հետագայում շահ Աբաս Բ.-ի՝ 1645 եւ 1659 թթ. հրապարակած հրովարտակներով⁵⁴, իսկ 1712 թ. հաստատվում է արդեն երկու սարք գուլթանի ու 500 ոչխարի չորանրեկիի մու'աֆուլթյան իրավունքը⁵⁵: Այնուամենայնիվ, թուլացած Սեֆյան իշխանությունն ի գործ էր վերահսակելու երկրի ծայրամասային շրջաններում կատարվող կամայականությունները: Այնպես որ, որոշ տեղեկությունների համաձայն, հիշյալ հարկային արտոնությունը չի գործադրվում⁵⁶:

Մատենադարանի պարսկերեն վավերագրերը մանրամասն տվյալներ են բովանդակում Նադիր շահի օրոք եւ նրա մահից հետո Երեւանի կիսանկախ խանություն շրջանում Ս. Էջմիածնի մու'աֆուլթյան իրավունքի եւ նրա կողմից վճարվող հարկերի մասին: Աբրահամ Գ. Կրետացի կաթողիկոսի խնդրագրի համաձայն անց է կացվում Մայր Աթոռի կալվածքների մանրամասն հաշվառում եւ Նադիր շահի հրովարտակով հաստատվում 106.910 դինարի հարկերից ազատված լինելու (մու'աֆուլթյան) իրավունքը⁵⁷: Ըստ այդ վավերագրի՝ Հայոց կաթողիկոսը Երեւանի նահանգի 19 վանքերի համար ամեն տարի պետք է 175.000 դինար վճարեր շահին:

Ինչպես այս առնչությամբ իրավացի նշում է Սիմեոն Երեւանցին՝ «... եթե (Սուրբ Աթոռը) ավելի մուլք ունենար, քան այս գրածները, այլեւ ավելին ցանի, պիտի հարկ վճարի՝ համաձայն սահմանված կարգի, ինչպես տալիս է (ողջ) երկիրը»⁵⁸:

Սակայն արդեն երկու տարի անց Ղազար Ա. Զահկեցի կաթողիկոսի (1737-1751 թթ.) հայրապետություն շրջանում Ս. Էջմիածնի հասույթների ու բերքի հաշվառման ընթացքում, հարկերի հավելագրման հետեւանքով,

⁵² Չորանրեկի (چوپانچى) - եզրույթը տրված է տեղական թյուրքական արտասանությամբ, պարսկական արտասանությամբ պետք է կարդալ «չուֆանրեկի»: Սա մեծ մասամբ այն հարկն էր, որ գանձվում էր կանխիկ դրամով՝ մանր եղջերավոր անասունների դիմաց (Յ. Փափագյան, Հրովարտակներ, պրակ Բ., էջ 228):

⁵³ Տե՛ս Յ. Փափագյան, Հրովարտակներ, պրակ Բ., վավ. 34:

⁵⁴ Տե՛ս անդ, վավ. 29. Բ. Կոստիկյան, Հրովարտակներ, պրակ Գ., վավ. 8:

⁵⁵ Տե՛ս Բ. Կոստիկյան, Հրովարտակներ, պրակ Գ., վավ. 74:

⁵⁶ Տե՛ս Յ. Թորոսյան, նշվ. աշխ., էջ 110:

⁵⁷ Տե՛ս Բ. Կոստիկյան, Հրովարտակներ, պրակ Դ., վավ. 9:

⁵⁸ Տե՛ս Սիմեոն Երեւանցի, Ջամբռ, էջ 201:

Մայր Աթոռը հարկադրված էր վերը նշյալ 175.000 դինարից զատ վճարել նաև 117.550 դինար⁵⁹: Ըստ Սիմեոն Երեւանցու՝ հարկազանձման այս կարգը պահպանվում է մինչև Նազիր շահի մահը⁶⁰: Մի շարք աղբյուրներ վկայում են Նազիր շահի օրոք Մայր Աթոռից նաև մի քանի անգամ գանձված ծանր տուգանքների մասին⁶¹: Ամենայն հավանականությամբ մի այդպիսի տուգանքի առնչությամբ է անցկացվել 1744 թ. Մայր Աթոռի կալվածքներից գանձվող հարկերի մանրամասն հաշվարկը, ըստ որի՝ բացի Երեւանի նահանգի մյուս վանքերի համար վճարվող 175.000 դինարը, Ս. Էջմիածնից գանձվել է եւս 212.200 դինար⁶²:

Ազատ խանի իշխանության շրջանում 1753 թ. անց է կացվում Մայր Աթոռի հասույթների ու հարկերի հաշվառում եւ կազմվում է մի փաստաթուղթ, որում հաշվի առնելով վանքի մու'աֆուլթյան իրավունքը (որը նշվում է 107.100 դինարի չափով)՝ մատնանշվում է վանքի կողմից վճարվելիք գումարը՝ 109.125 դինարի չափով. վերջինս պետք է վճարվեր Երեւանի նահանգի մյուս վանքերի համար վճարվող 175.000 դինարի հետ միասին⁶³: Ազատ խանի՝ նույն թվականին հրապարակված հրովարտակում եւս խոսվում է անցկացված հարկային հաշվառման մասին եւ հրահանգվում այնպես անել, որ հարկազանձման ժամանակ դրամաշորթույթյուն տեղի չունենա⁶⁴: Երկու տարի անց նույն Ազատ խանի հրամանագրերից մեկով կարգադրվում է Նազիր շահի հրովարտակով սահմանված հարկաչափին ավելացված հարկագումարը հանել⁶⁵, իսկ նույն թվականի հունիսի 6-ի հրամանագրով՝ արգելվում Երեւանի նահանգի ավերված վանքերից հարկազանձումը⁶⁶: Վերջին հրովարտակը համահունչ է Երեւանի Հասան Ալի խանի կողմից Ալեքսանդր Բ. Բյուզանդացի կաթողիկոսի (1753-1755 թթ.) խնդրագրի հիման վրա դեռեւս 1755 թ. ապրիլի 15-ին հրապարակված հրովարտակին, որով արգելվում է Երեւանի խա-

⁵⁹ Տե՛ս անդ, էջ 203-204:

⁶⁰ Տե՛ս անդ, էջ 204:

⁶¹ Տե՛ս Խաչատուր Ջուղայեցի, Պատմութիւն Պարսից, Վաղարշապատ, 1905, էջ 265. Մ. Չամչեանց, Հայոց պատմութիւն, հտ. Գ., Երեւան, 1984, էջ 821. "A Chronicle of the Carmelites in Persia and the Papal Mission of the 17th and 18th Centuries", vol. I, London, Eyre & Spottiswoode, 1939, էջ 642. Զ. Շահխաթունեանց, Ստորագրութիւն Կաթողիկէ Էջմիածնի եւ ինճ գաւառացն Արարատայ, հտ. Ա., ի Կաթողիկէ Էջմիածին, 1842, էջ 227-228:

⁶² Տե՛ս ՄՄ, «Կաթողիկոսական դիվան», թղթ. 1գ, վավ. 392:

⁶³ Տե՛ս ՄՄ, «Կաթողիկոսական դիվան», թղթ. 1դ, վավ. 414:

⁶⁴ Տե՛ս Զ. Կոստիկյան, Հրովարտակներ, պրակ Դ., վավ. 41:

⁶⁵ Տե՛ս անդ, վավ. 45:

⁶⁶ Տե՛ս անդ, վավ. 44:

նության ավերված վանքերից մալոշիաթ հարկի գանձումն ու Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի հողային կալվածքների չափազրուծմը⁶⁷: Այս հրովարտականների կիրառման դեպքում Մայր Աթոռը լիովին ազատված կլիներ հարկային ամեն տեսակի պարտավորություններից: Սակայն, ինչպես վկայում է Սիմեոն Երեւանցին, հաջորդ երեք տարիներին Երեւանի խանը, օգտվելով նորընտիր կաթողիկոսի բացակայությունից⁶⁸, «զանազան վեճեր է առաջ բերում, նոր հարկեր նշանակում եւ առնում (Սուրբ) Աթոռից»՝ մու'աֆուլթյան հավելյալը դարձնելով 117.500 դինար⁶⁹: Միաժամանակ նորից հաստատում եւ շարունակում է գանձել նաեւ վանքերի համար վճարվող 175.000 դինարի գումարը⁷⁰:

Սիմեոն Երեւանցի կաթողիկոսը Քերիմ խանի իշխանությունից սկզբնական շրջանում հատուկ փաստաթղթով հաստատում է Մայր Աթոռի 186.300 դինարի մու'աֆուլթյան իրավունքը⁷¹, իսկ որոշ ժամանակ անց՝ 1765 թ., մեծ ջանքերի գնով նրան հաջողվում է Երեւանի Հոսեյն Ալի խանի հրամանագրով Մայր Աթոռը ազատել հարկային բոլոր տեսակի պարտավորություններից, այդ թվում նաեւ Երեւանի խանության մյուս վանքերի համար վճարվող 175.000 դինարի հարկագումարից⁷²:

Հայոց Եկեղեցու իրավունքները պաշտպանող հրամանագրերը. Հայոց Եկեղեցու նվիրյալ առաջնորդները, հոգ տանելով Մայր Աթոռի տնտեսական դրություն մասին, հրամանագրերով ու շարժաթղթերով նոտարական փաստաթղթերով ձեռք են բերել կալվածքներ եւ պաշտպանել դրանք զանազան ոտնձգություններից՝ հնարավորին չափ ազատելով այդ կալվածքները հարկերից: Մայր Աթոռի տնտեսական դրությունը կախված էր նաեւ մի շարք այլ գործոններից, որոնցից էր Պարսկաստանի եւ Օսմանյան կայսրության տարածքում բնակվող հայերի հետ հաղորդակցության ապահովումը՝ նրանցից եկեղեցական տուրքերն անարգել հավաքելու եւ Ս. Էջմիածին հասցնելու, մեռն եփելու ու բաժանելու⁷³, նաեւ ուխտագ-

⁶⁷ Տե՛ս ՄՄ, «Կաթողիկոսական դիվան», թղթ. 1գ, վավ. 417:

⁶⁸ 1755 թ. մահանում է Ալեքսանդր Բ. Բյուզանդացի կաթողիկոսը, իսկ 1756 թ. հայրապետ ընտրված Սահակ Ահագինը տարիներ շարունակ չի գալիս Մայր Աթոռ, մինչեւ որ նրա տեղապահ Հակոբ Շամախեցին 1759 թ. ընտրվում է կաթողիկոս:

⁶⁹ Տե՛ս Սիմեոն Երեւանցի, Չամբո, էջ 205-206:

⁷⁰ Տե՛ս անդ:

⁷¹ Տե՛ս անդ, էջ 206:

⁷² Տե՛ս անդ, էջ 208:

⁷³ Մեռն եփելու եւ Հայոց թեմերին այն բաժանելու Ս. Էջմիածնի բացառիկ իրավունքը հաստատող միայն մեկ իրամանագիր է պահպանվել (Ք. Կոստիկյան, Հրովարտականք, պրակ Գ., վավ. 62):

նացուծյունները խթանելու նպատակով: Հայոց կաթողիկոսները ջանում էին անխափան պահել կապը հայ ժողովրդի տարբեր հատվածների հետ հնարավորին չափ դյուրին եւ ապահով կերպով՝ առանց մաքսավճարների ու այլ խոչընդոտների: Այս նպատակով ձեռք են բերվում հրովարտակներ, որոնցով ապահովվում էին նրա նվիրակների եւ մյուս սպասավորների առանց տուրքերի, ազատ երթեւեկությունը Իրանի տարածքում⁷⁴:

ԺԸ. դարակեսերից Երեւանի խանն սկսում է հարկեր գանձել Ս. Էջմիածին այցելող ուխտավորներից: Ժամանակակիցների հավաստմամբ՝ Երեւանի խանը Ս. Էջմիածին այցելող ուխտավորներից «մի մի ոսկի հարկ էր առնում»⁷⁵, որը, բնականաբար, ծանր էր անդրադառնում այցելուների վրա՝ նվազեցնելով նրանց թիվը: Ինչպես ցույց են տալիս այս առնչութամբ հրապարակված հրամանագրերի բովանդակությունը՝ ուխտավորներից հարկերը գանձվում էին հիմնականում սահմանային պահակակետերի ու մաքսատների ծառայողների (ռահդարներ) կողմից: Նրանց ու տեղի մյուս պաշտոնյաներին ուղղված՝ Երեւանի իսալի խանի 1753 թ.⁷⁶, Երեւանի խանությունից նկատմամբ իր գերիշխանությունը հաստատած Ազատ եւ Մուհամմադ Հասան խաների 1755 ու 1757 թթ. հրամանագրերով արգելվում են Հայոց Եկեղեցու սպասավորներից եւ ուխտավորներից հարկագանձումները⁷⁷: Սիմեոն Երեւանցի կաթողիկոսի ջանքերով Ս. Էջմիածին ուխտավորների ազատումը հարկերից ամրագրվում է նաեւ Մայր Աթոռի իրավունքները 14 կետերով հաստատող Պարսկաստանի Քերիմ խան Վեբլի, նաեւ Երեւանի Հուսեյն Ալի խանի 1763 թ. հրամանագրերով⁷⁸:

Այնուամենայնիվ, այս խնդիրը Սիմեոն Երեւանցու օրոք վերջնական լուծում չի ստանում: Ինչպես հայտնի է դառնում Երեւանի Մուհամմադ խանի 1801 թ. հրամանագրից՝ հին կարգի համաձայն՝ Ս. Էջմիածին եկող հարուստ ուխտավորներից գանձվում էր 100 դինար, իսկ աղքատներից՝ 50, եւ խանի այդ հրամանագրով ընդամենը արգելվում էր հավելյալ գումարների պահանջը ուխտավորներից⁷⁹: Իսկ նույն խանի 1803 թ. հրամանագրով ուխտավորներից գանձվող ռահդարի հարկի վճարումը, ըստ

⁷⁴ Տե՛ս Բ. Կոստիկյան, Հրովարտականք, պրակ Գ., վավ. 9, պրակ Դ., վավ. 10, 15, 32, 43, 48:

⁷⁵ Տե՛ս «Դիւան Հայոց պատմութեան», գիրք Գ., «Սիմեոն կաթողիկոսի Յիշատակարանը 1763-1767», Թիֆլիս, 1894, էջ 6Դ.:

⁷⁶ Տե՛ս ՄՄ, «Կաթողիկոսական դիվան», թղթ. 1գ, վավ. 411:

⁷⁷ Տե՛ս Բ. Կոստիկյան, Հրովարտականք, պրակ Դ., վավ. 43, 48:

⁷⁸ Տե՛ս անդ, պրակ Դ., վավ. 49, էջ 93. նաեւ՝ ՄՄ, «Կաթողիկոսական դիվան», թղթ. 1դ, վավ. 441:

⁷⁹ Տե՛ս ՄՄ, «Կաթողիկոսական դիվան», թղթ. 1դ, վավ. 551:

նախկին կարգի, դրվում է Ս. Էջմիածնի կաթողիկոսի վրա⁸⁰:

1731 թ. Աբրահամ Բ. Խոշաբեցի կաթողիկոսին⁸¹ հաջողվում է շահ թահաձուլել Բ.-ից ձեռքբերել մի հրովարտակ, որով վերահաստատվում էին նախկին շահերի կողմից Ս. Էջմիածնին տրված բոլոր հրամանագրերը: Եթե հաշվի չառնենք հրովարտակի հրապարակման ժամանակաշրջանն ու քաղաքական իրադրությունն Իրանում, այն կարելի էր համարել շահական ողորմածություն մի աննախադեպ երեւույթ հայ-իրանական փոխհարաբերությունների ողջ պատմության համար: Այնուամենայնիվ, պետք է հաշվի առնել, որ այդ հրամանագիրն ու շահ թահաձուլել Բ.-ի այդ շրջանի մի քանի այլ հրովարտակները հրապարակվել են նրա 1731 թ. երեւանյան անհաջող արշավանքի ընթացքում⁸², որի ժամանակ Օսմանյան զորքերի դեմ պայքարում Սեֆյան տոհմի գահակալը Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի ու նրա միջոցով նաեւ հայություն անջանցության կարիքն ունենալու էր նրանց սիրաշահել⁸³:

Մեկ հրովարտակով Ս. Էջմիածնին տրված բոլոր իրավունքների ընդհանրացման ու վերահաստատման միտումն իր շարունակությունն է գտնում Ազատ խանի 1754 թ. Ալեքսանդր Բ. Բյուզանդացի կաթողիկոսի կողմից հրապարակված հրովարտակում⁸⁴: Այս հրովարտակը թեեւ վերահաստատում էր բոլոր նախորդ շահերի՝ Ս. Էջմիածնին տրված հրամանագրերը մեկ հրամանով, սակայն չէր բովանդակում այդ հրամանագրերի դրույթները եւ նրա կիրառումը բավարար չէր կարող լինել առանց մյուս հրամանագրերի ներկայացման. թերեւս այս պատճառով հետագայում նման հրամանագրերում նշվում են վերահաստատվող հրամանագրերի հակիրճ դրույթները:

Հայոց Եկեղեցու իրավունքները 1759 թ. Հակոբ Ե. Շամախեցի կաթողիկոսը (1759-1763 թթ.) ձեւակերպում է 14 կետերով եւ ձեռքբերում դրանք հաստատող հրամանագիր Երեւանի Հոսեյն Ալի խանից⁸⁵: Հետա-

⁸⁰ Տե՛ս անդ, թղթ. 1դ, վավ. 556:

⁸¹ Աբրահամ Բ. Խոշաբեցին Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս է օծվել 1730 թ. մարտին, մահացել է 1734 թ. նոյեմբերի 11-ին (Մ. աթք. Օրմանեան, Ազգապատում, հտ. Բ., Ս. Էջմիածին, էջ 3323, 3332):

⁸² Այդ հրամանագրերը տե՛ս Բ. Կոստիկյան, Հրովարտակներ, պրակ Գ., վավ. 88-90:

⁸³ Այս հրամանագրերի ու շահ թահաձուլել Բ.-ի հիշյալ ձեռնարկման մասին տե՛ս Բ. Կոստիկյան, Թահաձուլել Բ.-ի հայերին ուղղված հրովարտակները եւ 1730-1731 թթ. նրա արշավանքը դեպի Երեւան, Մերձավոր եւ Միջին Արեւելքի երկրներ ու ժողովուրդներ, XXIII, Երեւան, 2004, էջ 356-371:

⁸⁴ Տե՛ս Բ. Կոստիկյան, Հրովարտակներ, պրակ Դ., վավ. 42:

⁸⁵ Այս հրամանագրի պատճենը տե՛ս ՄՄ, «Կաթողիկոսական դիվան», թղթ. 1գ, վավ.

գայում՝ 1763 թ., Սիմեոն Երեւանցի կաթողիկոսն այդ հրամանագիրը վերահաստատել է տալիս նույն խանի⁸⁶, ապա նաեւ Իրանի տիրակալ Քերիմ խանի հրամանագրերով⁸⁷: Այս մասին մանրամասն խոսում է նաեւ ինքը՝ Սիմեոն Երեւանցին իր «Ջամբո» աշխատությունից մեջ⁸⁸:

Այս հրամանագրերում, փաստորեն, ամփոփվում էին իրավական այն բոլոր հարցերը, որոնք Հայոց Եկեղեցին ջանացել է ձեռք բերել դարեր շարունակ:

Հիշյալ հրամանագրերում նշվող իրավունքների հիմնական մասի վերաբերյալ արդեն խոսել ենք: Դրանցից են Ս. Էջմիածնի՝ առաջին ու վերջին կետերով հաստատվող մուլաֆուլթյունը՝ «մալոջիաթ, վջուլիաթ⁸⁹, ավարիզաթ⁹⁰» ու այլ ծանր հարկերից, Մայր Աթոռի՝ 2-րդ կետով նշվող իրավունքը նրան պատկանող կալվածքներից դանձվող մալիքանեի⁹¹, նաեւ 13-րդ կետով նշվող ջրային ռեսուրսների նկատմամբ: Նշված հրամանագրերի 3-րդ կետով նախատեսվում էր եկեղեցական արարողություններն ու ծեսերն անարգել կատարելու իրավունքի պաշտպանությունը, 4-րդ, 7-րդ ու 12-րդ կետերով՝ մատնանշվում Ս. Էջմիածնի վակֆային կալվածքների անձեռնմխելիությունը նվիրատուների ժառանգների հավակնություններից, ապօրինի զավթումներից եւ այդ կալվածքներում անօրինաբար հողագործությունը զբաղվողներից, 5-րդ կետով սահմանվում էր Հայոց Եկեղեցու պաշտպանվածությունը մահմեդական պաշտոնյաների ու հոգեւորականության միջամտությունից, 8-ով՝ շեշտվում բռնի մահմեդականացման արգելումը, 10-ով՝ Հայոց Եկեղեցու սպասավորների եւ

428:

⁸⁶ Տե՛ս ՄՄ, «Կաթողիկոսական դիվան», թղթ. 1Է, վավ. 1353:

⁸⁷ Տե՛ս Ք. Կոստիկյան, Հրովարտակներ, պրակ Դ., վավ. 49:

⁸⁸ Տե՛ս Սիմեոն Երեւանցի, Ջամբո, Էջ 323-326:

⁸⁹ Վջուլիաթ (وجوهات) - «վաջի - وجه» (գումար) բառի կրկնակի հոգնակի ձեւն է (وجوه وجوهات): Այս անվան տակ ընկալվում էին առհասարակ այն բոլոր հարկերը, որոնք գանձվում էին կանխիկ դրամով: Աղբյուրներում հանդիպում է նաեւ «թավաջջուլիաթ- متوجهات», «մութավաջջեհաթ- متوجهات» ձեւերով (Յ. Փափազյան, Հրովարտակներ, պրակ Ա., Էջ 121)

⁹⁰ Ավարիզաթ (عوارضات) եզրույթի տակ հասկացվում էր ռայաթների պարտադիր աշխատանքը գանձան արտակարգ պատահարների ժամանակ: Այս պարտավորությունը եւս շատ հաճախ փոխարինվում էր դրամական տուրքով (Յ. Փափազյան, Հրովարտակներ, պրակ Ա., Էջ 105):

⁹¹ Մալիքանե (مالكانه) - կալվածատիրոջը կամ մալիքին վճարվող հողային ռենտա: Համանիշներ «բահրաչե», «մուլք»: Այն կազմում էր ամբողջ բերքի 1/10-ը կամ 2/10-ը: Խասս համարվող գյուղերում մալիքանեն, ինչպես եւ բահրաչե-ե դիվանին, գանձվում էին հոգուտ արթունիքի, իսկ դիվանին պատկանող գյուղերում՝ հոգուտ պետական գանձարանի: Վանքերին պատկանող գյուղերի բնակիչները այդ հարկը վճարում էին վանքին:

ուխտավորների ազատ, առանց հարկավճարների երթեկեկոթյան իրավունքը Իրանի ու Երեւանի խանության տարածքներում⁹²:

Հրամանագրի կետերից մի քանիսը լրացուցիչ մեկնաբանութայան կարիք ունեն. դրանցից են 6-րդ ու 9-րդ կետերը՝ ուղղված Մայր Աթոռի պաշտպանութայանը պարտատերերից, ընդ որում պարտատեր են համարվում նաեւ պատերազմական իրադարձությունների ժամանակ իրենց ունեցվածքը Ս. էջմիածնին պահ տված անձինք: Այդ առնչությամբ Երեւանի կառավարչին հրահանգվում է քննություն անցկացնել եւ օրենքին համապատասխան վճիռ կայացնել:

Այս հարցն առաջին անգամ չէ, որ շոշափվում է պարսկերեն հրովարտակներում: Ղազար Ա. Ջահեցի կաթողիկոսի կողմից 1740 թ. Իրանի փոխարքա Ռեզա Ղուլի Միրզայից ստացած հրովարտակը եւս հրապարակվել է նման խնդրի առնչությամբ⁹³: Վավերագրի խնդրագրային մասում Ղազար Ա. Ջահեցին նշում է. «Երբ սրանից առաջ օսմանցիների օրոք հանգուցյալ Թահմասպ Միրզան մտավ Երեւան, այնտեղի բոլոր ցեղերին գաղթեցրեց Իրաքի կողմերը: Ցեղերի անդամներից յուրաքանչյուրն իր ունեցվածքն ու գույքը թողեց գյուղերում՝ հայերի տներում: Օսմանցիներն այդ ամենը, որպես իլլթիզամ⁹⁴, բոլոր տեղերից հավաքեցին ու զավթեցին՝ տանտերերին նույնպես վնաս հասցնելով»: Նման դեպքերը թերեւս կրկնվել են նաեւ հետագայում՝ մասնավորապես Նադիր շահի մահվանից հետո Իրանում տիրող անիշխանութայան ու երկպառակտչական երկարատեւ պատերազմների, նաեւ Հարավային Կովկասում ձեւավորվող խանական իշխանությունների միջեւ հաճախակի բախումների շրջանում, որը եւ հրատապ է դարձրել այս կետի ներառումը Ս. էջմիածնի իրավունքների ցանկում: Այս առնչությամբ Քերիմ խանի հրովարտակում նշվող իրավունքների 6-րդ կետն ունի հետեւյալ ձեւակերպումը. «... պատերազմի ժամանակ, երբ մարդիկ որոշ իրեր եւ գույք Ուչքիլիսա տարան ու որպես գրավ թողեցին, ոմանք եկել, մի մասը տարել են, մյուս մասը խառնաշփոթի ժամանակ ոչնչացել է, մի մասն էլ հաքիմները⁹⁵ զավթել են: Այժմ այդ ունեցվածքի տերերի ժառանգները եւ այլոք անօրինական վեճ են սկսել: Կարգադրվել է՝ եթե, ինչպես որ զեկուցել են, պահանջա-

⁹² Տե՛ս Բ. Կոստիկյան, Հրովարտակներ, պրակ Դ., վավ. 49, էջ 91-94:

⁹³ Տե՛ս անդ. վավ. 16:

⁹⁴ Իլլթիզամ (الترام) - պետական պաշտոնյաներին որեւէ խնդիր կարգավորելու համար որպես վարձատրություն՝ որոշակի գումար վճարելու պարտավորություն:

⁹⁵ Հաքիմ (حاکم) - գավառապետ, քաղաքացիական դատավոր (Յ. Փափազյան, Հրովարտակներ, պրակ Ա., էջ 111):

տերերի ունեցվածքը տարել են, ապա թող բարձրաստիճան բեկլարբեկը թույլ չտա [այդ պատճառով] որեւէ մեկին նեղել»⁹⁶:

Հայոց Եկեղեցու իրավունքներին վերաբերող հրովարտակի 11-րդ կետում նշվում է. «Իրանի, հատկապես Երեւանի բարձրաստիճան բեկլարբեկն⁹⁷ ու ամիլները⁹⁸ [իրենց տարածքում] շրջող հոգեւորականներին եւ [վանքի] մյուս սպասավորներին, նախորդ ռաղամներին համապատասխան, չպետք է չափարի (սուրհանդակի) ձիու պահանջով նեղեն»⁹⁹:

Սա հարկատեսակ էր, որ գանձվում էր ձիով՝ չափարի (կամ սուրհանդակներին) կողմից: Այն ի հայտ էր եկել Իրանում ու տարածաշրջանում սուրհանդակի ծառայութեան խաթարման հետեւանքով եւ իշխանությունների թողտվութեամբ՝ փոստային կապն իրականացնելու նպատակով: Չափարի կամ սուրհանդակի ձիու պահանջների վերաբերյալ հիշատակութիւնը պարսկերեն վավերագրերում հանդիպում է սկսած Նադիր շահի իշխանութեան սկզբից: Բանն այն է, որ Սեֆյան պետութեան անկումից հետո չափարիսանների կամ սուրհանդակների կայանների համակարգը Իրանում գրեթե լիովին չարքից դուրս էր եկել, պահպանվել էին միայն որոշ կայաններ երկրի հյուսիսում¹⁰⁰: ԺԸ. դարում սուրհանդակները (չափար) ձիեր էին վերցնում ցանկացած վայրից եւ ցանկացած մարդուց, անգամ հեծյալներին էին ձիուց իջեցնում ու ձին խլում: Չափարի ձիու դիմաց, որոշ տվյալների համաձայն, գյուղացին ստանում էր 2 ուխտի չափով հատուցում. հաճախ այդ փոխհատուցումը կատարվում էր նրա կողմից վճարվող այլ հարկի կրճատմամբ¹⁰¹: Վավերագրերի տվյալները ցույց են տալիս, որ 1734 թ. չափարի ձիու պահանջ էր ներկայացվել Ղարաբաղի մելիքներին¹⁰², որոնք աջակցում էին Նադիրի զորքերին: Այդ հարկի վե-

⁹⁶ Տե՛ս Ք. Կոստիկյան, Հրովարտակներ, պրակ Դ., վավ. 49, էջ 92-93:

⁹⁷ Բեկլարբեկ (بيگلربیگ) - Սեֆյան Իրանի սահմանամերձ նահանգներում կամ կուսակալություններում իշխող խաներն ու ամիրները կոչվում էին «բեկլարբեկեր»: Իրանում ԺԸ-ԺԷ. դարերում կային 13 բեկլարբեկություններ, որոնցից հյուսիսարեւմտյան սահմանում էին գտնվում Ատրպատականի, Ղարաբաղի (Գանձակի), Շիրվանի եւ Չուխուր Սաադի կամ Երեւանի բեկլարբեկությունները (5. تذکره الملوك، بکوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، 1332. ص. 5):

⁹⁸ Ամիլ (عامل) - այն պաշտոնյաներն էին, որոնք հաշվառում էին հարկատու բոլոր օբյեկտները, չափում ցանքսերն ու այգիները, ցուցակագրում չափահաս աշխատունակ մարդկանց եւ ըստ այնմ որոշում հարկի չափը:

⁹⁹ Տե՛ս Ք. Կոստիկյան, Հրովարտակներ, պրակ Դ., վավ. 49, էջ 93:

¹⁰⁰ Տե՛ս W. Floor, The Chaparkhāna System in Qajar Iran, Iran, vol. 39 (2001), British Institute of Persian Studies, էջ 257:

¹⁰¹ Տե՛ս անդ:

¹⁰² Տե՛ս Ք. Կոստիկյան, Հրովարտակներ, պրակ Դ., վավ. 4:

րաբերյալ հիշատակություններ (մասնավորապես 1825 թ. որպես Մեհզի Դուլի խանի ձիավորների օգտին գանձվող հարկի մասին)¹⁰³ կան նաև այլ աղբյուրներում: Դա սովորական երեւոյթ էր Իրանի տարածքում, որից ապահովագրելու նպատակով Նազիր շահի՝ արդեն 1735 թ. Աբրահամ Գ. Կրետացի կաթողիկոսի խնդրագրի հիման վրա հրապարակված հրամանագրով արգելվում էր սուրհանդակներին եւ մյուս պաշտոնյաներին անհանգստացնել Դեհխարղան ու Թավրիզ գնացող-եկող վանականներին: Չափարի ձիու պահանջից ազատելու մասին նշվում է նաև Ղազար Ա. Զահկեցի կաթողիկոսի կողմից ձեռք բերված 1745, 1746 եւ 1748 թվականների հրովարտակներում¹⁰⁴, որը մատնանշում է այդ հարցի կարգավորման կարեւորությունը Ս. Էջմիածնի համար: Այսպիսով, նշված տուրքի ծանրությունն ու նրանից ազատվելու անհրաժեշտությունը հայ կաթողիկոսներին դրդում է մտցնել այն նաև Ս. Էջմիածնի իրավունքները 14 կետով ամրագրող ԺԸ. դարի երկրորդ կեսին հրապարակված՝ Երեւանի խանի ու Իրանի Քերիմ խանի հրամանագրերում:

Հիշյալ հրամանագրում շոշափվող խնդիրների մեջ առկա չէ միայն Ս. Էջմիածնի կաթողիկոսներին վերապահվող մեռու եփելու, օրհնելու եւ բաժանելու մասին կետը, որի վերաբերյալ հրովարտակ էր ձեռք բերվել, մասնավորապես Սեֆյան ժամանակաշրջանում Նահապետ Ա. Եդեսացի կաթողիկոսի կողմից 1700 թ.¹⁰⁵, որից տեղեկանում ենք, որ Ս. Էջմիածնի այդ բացառիկ իրավունքը հաստատող հրամանագրեր են հրապարակվել նաև ավելի վաղ՝ հիշրայի 1019 (1610 թ.), 1104 (1692 թ.) թվականներին, որոնք, այնուամենայնիվ, չեն պահպանվել: Կարծում ենք՝ այս հարցը Հայոց Եկեղեցուն վերաբերող այն խնդիրներից էր, որ կարգավորել են հենց կաթողիկոսները եւ կարիք չեն ունեցել դրա համար դիմելու շահի հրամանին: Իսկ Նահապետ Ա. Եդեսացի կաթողիկոսի առնչությամբ հարկ է հիշատակել, որ նրա դիրքերը շատ թույլ էին, քանի որ ստիպված էր նյութական մեծ ծախսերի գնով պայքարել հակաթու կաթողիկոս Ստեփանոս Զուղայեցու դեմ եւ չեզոքացնել իր դեմ նյութվող դավերը:

Այսպիսով, Մատենադարանի ԺԷ.-ԺԸ. դարերի պարսկերեն փաստաթղթերով ձեռք են բերվել կալվածքներ, հարկային եւ այլ արտոնություններ, պաշտպանվել դրանք զանազան ոտնձգություններից: Այդ կերպ ամրագրվել են Ս. Էջմիածնի տնտեսական կայունությունն ու իրավաքա-

¹⁰³ Տե՛ս Ե. Լալայեան, Գանձակի գաւառ, հտ. Ա., արտատպուած «Ազգագրական հանդիսից», Թիֆլիս, 1901, էջ 44:

¹⁰⁴ Տե՛ս Բ. Կոստիկյան, Հրովարտակներ, պրակ Դ., վավ. 7, 15, 26, 27, 32 եւ 35:

¹⁰⁵ Տե՛ս անդ, պրակ Գ., վավ. 62:

ղաքական պաշտպանվածությունը իրանական պետության գերիշխանության պայմաններում: Այս իմաստով դիտարկված վավերագրերն այն սկզբնաղբյուրներն են, որոնք առավել լիարժեք եւ մանրամասն տվյալներ են բովանդակում պարսկական տիրապետության ներքո Հայոց Եկեղեցու իրավաքաղաքական ու այդ շրջանի սոցիալ-տնտեսական դրույթյան հարցերի շուրջ, լրացնում պատմական անցյալի մանրամասները:

РЕЗЮМЕ

Персидские указы, купчие и другие шариатские документы Матенадарана, принадлежащие ранее Святому Престолу Эчмиадзина, были приобретены католикосами и высшим духовенством для защиты прав и имущества Армянской Церкви под иноверческим игом Персии. Эти документы отражают многие события и реалии из истории Армянской Церкви, ее отношений с местной и центральной мусульманской администрацией шахской власти Ирана. В период между XVII и XVIII веками сформировались основные правовые нормы, определившие социально-экономическое состояние Армянской Церкви под правлением Ирана. Они были сформулированы в шахских указах и других документах, изданных высшими мусульманским духовенством. Купчие, вакуфные пожертвования и другие шариатские документы данного периода содержат свидетельства об усилиях католикосов для стабилизации экономического состояния Армянской Церкви, содействия его благосостоянию и защиты его материального благополучия от всяких посягательств.

SUMMARY

Persian decrees, deeds of purchase and other shar'ia documents of Matenadaran, being primarily the property of the Mother See of Holy Etchmiadzin, were obtained by the Catholicos and other high-ranking clergymen to protect the rights and property of the Armenian Church under the Persian rule and to solve various problems of the time. Thus they reflected many events and realities referring to the history of the Armenian Church and her relations with the main local Muslim administration of the Shah's power in Iran. The period between the 17th and the 18th centuries was the time when the basic legal norms determining the social and economic conditions of the Armenian Church under the rule of Iran, formulated in the Shah's decrees and other documents issued by the high-ranking Muslim clergy, were formed. The deeds of purchase, waqf donations and other shar'ia documents of this period contain evidence of the efforts of the Catholicos to stabilize the economic state of the Armenian Church, to contribute to her welfare and to protect her material well-being from all encroachments.



ԴԻԱՆՆԱ ՄԻՐԻԶԱՆՅԱՆ
պատմական գիտ. թեկնածու
ԱՎԵՏԻՍ ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ
ՀԱԻ

**ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՍՈԹՔԸ ՆՈՐԱԳՈՒՅՆ ԻՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ԻՏԵՍԱԶՈՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ
ԼՈՒՅՍԻ ՆԵՐՔՈ**

ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտի, Երկրաբանությունից ինստիտուտի եւ Գերմանիայի Թյուբինգենի համալսարանի Հնագույն եւ վաղ պատմության ինստիտուտի, Մանհայմի արխեոմետրիայի կենտրոնի, Հայելի երկրաբանական գիտությունների ինստիտուտի հայ-գերմանական հնագիտական եւ երկրաբանական արչավախումբը (ղեկավար՝ պատմական գիտ. թեկնածու Ա. Բոբոխյան) 2011-2015 թթ. իրականացրած միջմասնագիտական հետազոտությունների շրջանակում հնագիտական աշխատանքներ իրականացրեց պատմական Սոթքի տարածաշրջանում՝ մասնավորապես Սոթք եւ Նորաբակ գյուղերի շրջանում: Ձեռք բերված տվյալները կարեւոր նշանակություն ունեն տարածաշրջանի միջնադարյան մշակույթի ուսումնասիրման գործում:

Պատմաաշխարհագրական ակնարկ. Սոթք եւ Նորաբակ գյուղերը գտնվում են ՀՀ Գեղարքունիքի մարզի հարավարեւելյան հատվածում՝ Վարդենիսը Քարվաճառին կապող ճանապարհին¹: Դրանք հանդիսանալով Սոթքի լեռնանցք տանող եւ Մերձավոր Արեւելքի խոշորագույն ոսկու հանքերին ամենամոտ գտնվող բնակավայրերը՝ սկսած հնագույն ժամանակներից, ունեցել են կարեւոր ռազմավարական նշանակություն: Բավարար է ասել, որ այստեղով էր անցնում միջնադարյան առեւտրական քարավանային Դվին-Պարտավ ճանապարհը, որով իրար էին միանում Հարավային եւ Արեւելյան Կովկասները²:

¹ Տե՛ս Թ. Հակոբյան, Ուրվագծեր Հայաստանի պատմական աշխարհագրության, Երեւան, 1960, էջ 37-38. ՀՄՀ, հտ. 10, Երեւան, 1984, էջ 489. «Հայաստանի Հանրապետության բնակավայրերի բառարան», Երեւան, 2008, էջ 181. Ս. Հակոբյան, Ա. Հակոբյան, Հայաստանի Հանրապետություն. պատմական հանրագիտարան, Երեւան, 2015, էջ 413:
² Տե՛ս Յ. Մանանդյան, Հայաստանի գլխավոր ճանապարհները ըստ Պետինգերյան քարտեզի, Երեւան, 1936, էջ 194-204. Բ. Հարությունյան, Դվին-Պարտավ ճանա-

Ըստ «Աշխարհացոյց»-ի՝ տարածաշրջանն ընդգրկված էր Սյունիք աշխարհի Սոթք գավառի մեջ, որի մասին տեղեկություններ են հաղորդում միջնադարյան հայ եւ օտար պատմիչները³:

Սոթք գավառը, որ կոչվել է նաեւ Ծավղեք, Արտից կամ Ռմբոսոյան, Արտաշիսյանների եւ Արշակունիների շրջանում առանձին վարչական միավորի (փոխարքայություն)՝ ամբողջ Արցախն իր մեջ ընդգրկող «Ծավղէացոց իշխանութեան» կենտրոնն էր, իսկ դրանց անկումից հետո միացվեց Սյունիքին⁴:

Թ.-ԺԱ. դդ. Սոթք գավառում հաջորդաբար իշխում են Խաչենի Առանշահիկները, ապա՝ Փառխոսի իշխանները⁵: ԺԲ.-ԺՁ. դարերում Սոթքի տերերն էին Դոփյանները, ԺՁ.-ԺԸ. դարերում՝ Մելիք-Շահնազարյանները (մի որոշ շրջան Սոթքը եղել է նրանց իշխանական կենտրոնը)⁶: Սոթքում իշխած բոլոր այս տոհմերը ժառանգական կապեր ունեին միմյանց հետ եւ ծագում էին «Ծավղէից երկրի իշխաններից»՝ «Զօրանամակ»-ի «Ծավղէացի» իշխանատոհմից⁷:

պարհի Sisajan-Gelakuni գծամասը, ՊԲՅ, թ. 1, 1968, էջ 212-220. Ռ. Հակոբյան (Թարունյան), Պեւտինգերյան քարտեզի «շրջանային ուղու» (Աղվանքում եւ Վիրքում) վերականգնման նոր փորձ, «Հայաստանը եւ Քրիստոնյա Կովկասը». Հանրապետական գիտաժողով՝ նվիրված Կովկասյան Աղվանքում եւ Վրաստանում քրիստոնեության ընդունման 1700-ամյակին, Չեկոսլովակիա եւ Չեկոսլովակիայի դրոյթներ, Երեւան, 2015, էջ 81-95:

³ Մանրամասն տես Ա. Գրիգորյան, Լորահայտ տապանաբարեր Սոթքից, «Էջմիածին», Է., 2017, էջ 121-134:

⁴ Տես Ղ. Ալիշան, Սիսական, Տեղագրություն Սիւնեաց աշխարհի, Ս. Ղազար, 1893, էջ 63-76. Ա. Յակոբեան, Պատմա-աշխարհագրական եւ վիճագրագիտական հետազոտություններ (Արցախ եւ Ուտիք), Վիեննա-Երեւան, 2009, էջ 280-281. Բ. Ուլուբաբյան, Արցախի պատմությունն սկզբից մինչեւ մեր օրերը, Երեւան, 1994, էջ 9-11:

⁵ Տես Ս. Բարխուդարյան, Արցախի, Շաքիի եւ Փառխոսի իշխանությունները IX-X դարերում, ՊԲՅ, թ. 1, 1971, էջ 52-76. Ա. Յակոբեան, Բուն Աղուանքի եւ Հայոց Արեւելից կողմանց թագաւորությունները Թ.-Ժ. դարերում (Արիւրագիտական դիտարկումներ), ՀԱ, Վիեննա-Երեւան, 2011, էջ 67-119. А. Акopian, Албания-Алуанк в греко-латинских и древнеармянских источниках, Ереван, 1987, էջ 241:

⁶ Տես Կարապետ եպս., Լիւթեր հայ մելիքութեան մասին. Դօփեանք եւ Մելիք Շահնազարեանք, պրակ Բ., Ս. Էջմիածին, 1914, էջ 97-172. Թ. Հակոբյան, Հայաստանի պատմական աշխարհագրություն, Երեւան, 2007, էջ 205-207. Ա. Մաղալյան, Արցախի մելիքությունները եւ մելիքական տները XVII-XIX դդ., Երեւան, 2007, էջ 158-161:

⁷ Տես Ազարանգեղոս, Պատմություն հայոց, Տփղիս, 1909, էջ 414. Բ. Ուլուբաբյան, Պատմա-աշխարհագրական ճշտումներ, ԲԵՅ, Հասարակական գիտություններ, թ. 1 (13), 1971, էջ 176-186. Բ. Հարությունյան, Մեծ Հայքի թագավորության հյուսիս-արեւելյան մարզերի վարչա-քաղաքական կազմությունը 387-451 թվականներին, ԲԵՅ, Հասարակական գիտություններ, թ. 2, 1976, էջ 77-95. Ա. Յակոբեան, «Գահնամակ ազատաց եւ տանուտերանց Հայոց» եւ «Չաւրանամակ», «Բազմավէպ», թ. 3-4, 2011,

ԺԸ. դ. 20-30-ական թթ. գրեթե ողջ գավառը հայաթափվում է՝ կապված Ղրիմի թաթարների եւ կովկասյան ցեղերի (մասնավորապես լեզգիների) ասպատակությունների հետ: Կուր-արաքսյան տափաստանների քոչվորական որոշ ցեղախմբեր այստեղ անցնում են նստակեցության, ինչպես օրինակ՝ քրդական ծագմամբ քոլանիները. նրանք այնքան ստվարացան տարածաշրջանում, որ արդեն 1720-ական թթ. Սոթքի հարեւանությունում գտնվող Ծար գավառը (ըստ «Աշխարհացոյց»-ի՝ կազմել է ընդարձակ Սոթքի մասը) սկսեց կոչվել Քոլան⁸:

Ուսումնասիրության պատմություն. Սոթքի տարածաշրջանում միջնադարյան հուշարձանների ուսումնասիրությունում եւ պահպանության խնդիրներով առաջինը զբաղվել է Հայաստանի հնությունների պահպանության կոմիտեն 1926-1928 թթ.՝ տեխնիկական ստուգման ենթարկելով պատմամշակութային կարեւոր շինությունների մեծ մասը: Անխուսափելի կործանումից փրկելու համար մանր նորոգումներ արվեցին Սոթքի եկեղեցում: Կատարվեց նաեւ թափված բեկորների հավաքում եւ հնադարան-թանգարանի հիմնում⁹:

1960-1970-ական թթ. տարածաշրջանում մեծածավալ հետազոտական աշխատանք կատարեց վիմագրագետ Ս. Բարխուդարյանը՝ հրատարակելով Սոթքի եւ շրջակա բնակավայրերի վիմագրերը: Անդրադարձավ այս բնակավայրերի պատմությանը եւ հնություններին¹⁰:

1980-ականներին հուշարձանների վերականգնողական աշխատանքներ իրականացրեց Պետական հուշարձանների պահպանության հայկական ընկերությունը՝ մասնակի վերականգնելով Սոթքի բազիլիկ եկեղեցին¹¹:

Տարածաշրջանում ուսումնասիրությունները շարունակվեցին նաեւ հետխորհրդային շրջանում, երբ ստեղծվեց որակական նոր իրավիճակ՝ պայմանավորված հայ-ադրբեջանական հակամարտության փուլում տարածաշրջանի բնակչության կազմի փոփոխությամբ: Սոթք եւ Նորբակ գյուղերի թյուրքախոս բնակչությունը շուրջ 200-ամյա հաստատումից

Էջ 543:

⁸ Տե՛ս Ս. Կարապետյան, Քոլանիներն Արցախում, «Իրան-Նամե», թ. 32-34, 1999, էջ 31-32. Ս. Բարխուդարյան, Դիվան հայ վիմագրության, պ. IV, Երեւան, 1973, արձ. 1350, էջ 332:

⁹ Տե՛ս Ա. Քալանթար, Հայաստանի հնությունների պահպանության կոմիտե, Գիտությունը եւ գիտական- հետազոտական աշխատանքները Խորհրդային Հայաստանում 1920-1930 թթ., Երեւան, 1931, էջ 3-6:

¹⁰ Տե՛ս Ս. Բարխուդարյան, նշվ. աշխ., էջ 328-333:

¹¹ Տե՛ս Վ. Հարությունյան, Ազգանվեր ջանքերի հանրագումարը, Երեւան, 1999, էջ 25-26:

հետո հեռացավ, վերացան հայկական մշակութային հուշարձանների ու ստամնասիրության եւ պահպանության հետ կապված նախկին խոչընդոտները:

Անկախությունից հետո առաջինը հայ-իտալական հնագիտական արշավախումբն էր, որ 1995-2001 թթ. կատարեց Սոթքի տարածաշրջանի պատմական հուշարձանների հետազոտություն¹²:

2010-2015 թթ. տարածաշրջանում պեղումներ եւ վերգետնյա հետախուզական աշխատանքներ է իրականացրել հայ-գերմանական արշավախումբը¹³: Ուսումնասիրվող դարաշրջանի համար ուշագրավ են հատկապես «Սոթք 1», «Սոթք 2» եւ «Նորաբակ 1» բնակավայրերը, որոնց պեղումները եւ հայտնաբերված գտածոները մանրամասն դիտարկվել են ստորև:

«Սոթք 1» ամրոց-դիտակետը գտնվում է համանուն գյուղի արեւելյան մասում՝ Քարվաճառ եւ Սոթքի ոսկու հանք տանող գլխավոր ճանապարհին: «Սոթք 1» անվանումն ընդունվել է պայմանական՝ բնակավայրը

¹² Տես R. Biscione, S. Hmayakyan, N. Parmegiani, Y. Sayadyan, Description of the site, The north-eastern frontier Urartians and non-Urartians in the Sevan lake basin, Roma, 2002, էջ 61-249. H. Hakobyan, The surface pottery of the Early Armenian, Hellenistic and Roman Period from the southern Sevan Basin, The north-eastern frontier Urartians and non-Urartians in the Sevan lake basin, Roma, 2002, էջ 301-317. H. Sanamyan, Architectural structure, defensive systems and building technique of the fortifications, The north-eastern frontier Urartians and non-Urartians in the Sevan lake basin, Roma, 2002, էջ 325-350:

¹³ Հմմտ. R. Kunze, A. Bobokhyan, Kh. Meliksetian, E. Pernicka, D. Wolf, Archäologische Untersuchungen zur Umgebung der Goldgruben in Armenien mit Schwerpunkt Solk, Provinz Gegharkunik, Archäologie in Armenien. Ergebnisse der Kooperationsprojekte 2010-Ein Vorbericht, Halle (Saale), 2011, էջ 17-50. D. Wolf, G. Borg, E. Pernicka, Kh. Meliksetian, Re. Klinze, A. Bobokhyan, Geoarchäologische Untersuchungen der Goldvorkommen von Solk und Fiolelovo, Armenien, Archäologie in Armenien. Ergebnisse der Kooperationsprojekte 2010-Ein Vorbericht, Halle (Saale), 2011, էջ 51-72. Յ. Վանյան, Հնագիտական աշխատանքներ Սոթքում, ԵՊՀ ՈւԳԸ գիտական հոդվածների ժողովածու, Երեւան, 2012, էջ 148-151. Մ. Ամիրջյան, Մեւանա լճի հարավ-արեւելյան ավազանը պատմա-հնագիտական համատեքստում (Զ. ա. XV-VII դդ.), Մերձավոր Արեւելք. պատմություն, քաղաքականություն, մշակույթ, IX-X, Հոդվածների ժողովածու, Երեւան, 2014, էջ 17-31. Յ. Դանիելյան, Նոր տվյալներ հնագույն Հայաստանի պաշտպանական համակարգի վերաբերյալ, Մերձավոր Արեւելք. պատմություն, քաղաքականություն, մշակույթ, IX-X, Հոդվածների ժողովածու, Երեւան, 2014, էջ 124-136. Մ. Ամիրջյան, Յ. Դանիելյան, Յ. Սիմոնյան, Յ. Վանյան, Ա. Գրիգորյան, Սրբազան լանդաֆտի տարրերը Սոթքի տարածաշրջանում, Բրոնզերկաթեդարյան Սյունիքի «սրբազան լանդաֆտը». հնագիտական հետազոտություններ, Երեւան, 2015, էջ 123-130. Ա. Գրիգորյան, Նոր հետազոտություններ Սոթքում եւ Չաուրիս կայան-քարավանատան տեղադրության խնդիրը, «Հայաստանը եւ Արեւելաքրիստոնեական քաղաքակրթությունը», Միջազգային գիտաժողով, Չեկուցումներ եւ զեկուցումների դրույթներ, Երեւան, 2016, էջ 66-71:

չըջապատի այլ հուշարձաններից տարբերելու համար: Բլուրը մոտ 1.5 հա է, պարսպապատ վերնամասը՝ մոտ 0.37 հա: Սոթք 1 բլուրն ունի թեք եւ դարավանդաձեւ ստորոտներ ու հարթ վերնամաս: Ամրոց-դիտակետի հարավային կողմում հոսում է Սոթք գետը:

2014 թ. ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտի արշավախումբը պեղումներ իրականացրեց «Սոթք 1» հուշարձանում՝ նպատակ ունենալով պարզել ամրոցի կառուցման ժամանակաշրջանը եւ առանձնահատկությունները: Աշխատանքները ծավալվեցին երկու պեղավայրերում՝ Ա. եւ Բ.:

Պեղավայր Ա. Երկայնական պեղավայրը (3 x 15 մ) գտնվում է բլրի դարավանդաձեւ լանջի հարավային եզրին՝ պարսպաշարի գրեթե III-աձեւ հատվածում՝ միաչերտ տաս անխաթար պահպանված պարսպաքարերին եւ մեկ մշակված պարսպաքար հիշեցնող ելուստաձեւ ժայռին զուգահեռ: Պարսպաքարերի (135 x 205 սմ եւ 100 x 70 սմ) ուսումնասիրության արդյունքում պարզեցինք, որ քարերի վերնամասերը մշակված են հարթեցման եղանակով (աղ. 1, նկ. 1): Վերին՝ կավախառն հողաչերտը ներկայացված է ուշ գերեզմաններով եւ մարդկային անատոմիապես ոչ ամբողջական ոսկորներով:

Պեղավայր Բ. Պեղավայրը (5 x 5 մ) գտնվում է ամրոց-դիտակետի հարավարեւելյան հատվածում՝ բլրի հարթ վերնամասում (աղ. 1, նկ. 2): Բլրի վերնամասը եւ հարավային դարավանդաձեւ հատվածներն օղակված են ռելիեֆը գրեթե կրկնօրինակող պարսպաքարերով: Բլրի վերնամասի հարավային կողմում գծագրվում են երկու զուգահեռ երկչերտ պարսպապատեր՝ խճաքարային լիցքով, որից ցած՝ դարավանդաձեւ լանջին, տեսանելի են ամրաշինական եւ պաշտպանական համակարգի ռազմավարական կարեւոր գործառույթ կատարող ուղղանկյուն հատակագծով աշտարականման որմնահեցի հետքերը՝ հյուսիսային պատի արտաքին կողմում խճաքարային լիցքով: Այս կառույցից անմիջապես աջ, որպես կցակառույց, հստակ ընդգծվում է L-աձեւ կառույց/որմնահեց՝ պահպանված տասը պարսպաքարերով, որից հյուսիս տեղադրված է երկչերտ պարսպապատ՝ ավելի քան տաս միջին մեծության պարսպաքարերով եւ հարակից խճաքարային լիցքով: Հարավարեւելյան մասում՝ հարթ վերնամասի անկյունային հատվածում (պեղավայր Բ.), առկա է աշտարակ-դիտակետ, որից հյուսիս-արեւելք՝ դարավանդաձեւ ու գրեթե անհասանելի հատվածում, գծագրվում է երկչերտ ամրապատ՝ յոթ պարսպաքարով եւ խճաքարային լիցքով: Դեպի ամրոց տանող միակ ու գլխավոր

մուտքը տեղադրված է բլրի հյուսիսային հատվածի թեք ստորոտի հեշտ հասանելի հատվածում: Մուտքի արեւելյան մասում, գյուղացիների կողմից բացված ճանապարհի արդյունքում, պարպաքարերը տեղահանվել են՝ բացառությամբ արեւմտյան պարսպաշարի, որը համեմատաբար լավ է պահպանվել:

«Սոթք 1»-ն ունի ռազմավարական յուրահատուկ դիրք. գտնվում է Սոթքի ոսկու հանքերը եւ հարավային ու արեւելյան Կովկասը միացնող Սոթքի անցում տանող ճանապարհի վրա: Տարածաշրջանի ռազմավարական նշանակություն ունեցող այս ճանապարհին պատահական չէ նման ամրոց-դիտակետերի եւ ամրոց-բնակավայրերի առկայությունը:

«Սոթք 2» ամրացված բնակավայրը գտնվում է Սոթք գյուղի արեւելյան հատվածում՝ դեպի Սոթքի ոսկու հանքերը տանող ճանապարհի եզրին՝ ծովի մակերեւույթից 2101 մ բարձրության վրա: Հուշարձանը ձվաձեւ բլուր է՝ արեւելքից արեւմուտք ուղղվածությամբ եւ մոտ 10 մ բարձրությամբ: Բլուրը բաղկացած է հարթ վերնամասից, թեք եւ դարավանդաձեւ իջնող ստորոտներից, որոնք միայն հյուսիսային կողմից են համեմատաբար հեշտ հասանելի: Արեւմտյան եւ հյուսիսարեւմտյան հատվածներում բլրի մակերեսին լավ տեսանելի են զանգվածեղ եւ մշակված քարեր, որոնք պաշտպանական պարսպի հատվածներն են:

Հուշարձանի պեղումներն սկսվել են 2011 թ. եւ շարունակվել 4 տարի (աղ. 1, նկ. 3-4): Սոթք 2 բնակավայրը շուրջ 1.5 մ մշակութային շերտի հզորությամբ բազմաշերտ հուշարձան է: Տեսանելի են բնակության յոթ շրջափուլեր՝ վկայված մշակութային շերտերով, ճարտարապետությամբ կամ առանձին մշակութային հատկանիշների առկայությամբ: Հուշարձանի բազմաշերտությունը կարելի է բացատրել բնակավայրի՝ ռազմավարական ճանապարհի վրա գտնվելու հանգամանքով, որից եւ բխում էր այն բնակեցնելու անհրաժեշտությունը:

Պեղումների արդյունքում ի հայտ եկած միջնադարյան գտածոները խիստ սակավ են, չեն անցնում երկու տասնյակը, ինչը, հավանաբար, արդյունք է միջնադարում բնակատեղիի ոչ ինտենսիվ բնակեցման: Պեղված 13 պեղավայրերից միայն 4-ն են (պեղավայր Ա.-ն (5 x 8 մ)՝ բլրի հարթ վերնամասի կենտրոնում, պեղավայր Բ.-ն (5 x 5 մ)՝ հյուսիս-արեւելքում, պեղավայր Գ.-ն (5 x 8 մ)՝ արեւմուտքում եւ պեղավայր Դ.-ն (5 x 5 մ)՝ հյուսիս-արեւելքում), որ պարունակում են միջնադարյան գտածոներ: Հայտնաբերված միջնադարյան խեցեղեն բեկորները չեն առնչվում որեւէ կառույցի հետ, ի հայտ են գալիս տարերայնորեն՝ առանց

Համատեքստի:

«Նորաբակ 1» ամրոց-բնակավայրը գտնվում է Համանուն գյուղի Հարավարևելյան ծայրին՝ տափարակ բլրի վրա, Քարվաճառ տանող ճանապարհին (աղ.1, նկ. 5): Այն ձգվում է Հարավ-արևելքից Հյուսիս-արևմուտք՝ լեռնային լանջին, եւ բաղկացած է ամրացված բնակավայրից ու վերջինիցս Հարավ-արևելք տարածվող եւ 21 դամբարաններից կազմված դամբարանադաշտից: Ինչպես 2011 թ. հետախուզական աշխատանքները, այնպես եւ 2012-2013 թթ. պեղումները ցույց են տալիս, որ գործ ունենք վաղ բրոնզեդարում հիմնադրված մի բնակավայրի հետ, որն իր գործունեության շրջանն է ունեցել վաղ եւ միջին երկաթի դարաշրջանում, ինչպես նաեւ միջնադարում: «Նորաբակ 1»-ի պեղումները նպատակ են ունեցել պարզելու հուշարձանի թվագրության խնդիրը, որի համար առանձնացվել է երեք պեղավայր՝ Ա., Բ., Գ.:

Պեղավայր Ա.-ն (5 x 5 մ) գտնվում է հուշարձանի հյուսիսային եւ արևելյան պարսպին կից, որի ընտրությունը պայմանավորված էր մի կողմից պարսպապատին մոտ գտնվելու հանգամանքով, մյուս կողմից՝ հարթ տարածքում գտնվելով: Պեղումների արդյունքում ի հայտ եկավ փլուզված քարերով եւ այրվածությունների հետքերով մի միջավայր՝ բնորոշ միջնադարյան խեցեղենով (աղ. 1, նկ. 6):

Պեղավայր Բ.-ն (7 x 5 մ) գտնվում է հրվանդանի հյուսիսարևելյան մասում՝ համեմատաբար լավ պահպանված երկշերտ պարսպաքարերին զուգահեռ: Պեղավայրի հարավային կողմում տեղակայված են չորս պարսպաքարեր (90 x 80 սմ եւ 60 x 80 սմ), իսկ հյուսիսային հատվածի պարսպաքարերը ժամանակի ընթացքում ընկել են իրենց նախնական դիրքից, թեեւ հիմքերը լավ են պահպանված (80 x 160 սմ եւ 80 x 60 սմ), վերնամասերը մշակված են հարթեցման եղանակով: Բացված իրավիճակները եւ հայտնաբերված խեցեղեն բեկորների վիճակագրությունը, ինչպես նաեւ ամրոցի աշտարականման որմնահեցերը, մուտքերի մոտ դիտակետերի ու խճաքարերով օժտված դարավանդաձեւ հարթակի առկայությունը հիմք են տալիս եզրակացնելու, որ ամրոցը կառուցվել է վաղ երկաթի դարաշրջանում եւ շարունակել իր գործառույթը հետագա դարերում:

Պեղավայր Գ.-ն դրվել է բլրի հարավարևմտյան մասում՝ 2.1 x 6 մ մակերեսով: Այն գտնվում է ամրոցի քարերի եւ բնակավայրի սահմանագծին, որից անդին պատանման մի կուտակում էր: Պեղավայրի ընտրությունը նպատակ ուներ ներառել ամրոցի քարերը՝ հիշյալ կուտա-

կուժով եւ բնակավայրի հատվածը՝ դրանց կապը տեսանելի դարձնելու համար՝ ելնելով վերգետնյա գտածոների խտուժյունից: Հայտնաբերված միջավայրը եւ գտածոները խոսում են երկաթի դարաշրջանում բնակեցման մասին: Միջնադարյան գտածոները խիստ սակավ են:

Գտածոները¹⁴.

Սոթք 1 հնավայրի խեցեղեն նյութերն ուսումնասիրվել են ըստ պայմանական առանձնացված պեղավայրերի՝ Ա. եւ Բ.:

Պեղավայր Ա.-ում հայտնաբերված գտածոների գերակշիռ մասը խեցեղեն նյութերն են: Դրանք բեկորային վիճակում են եւ հաշվվում են շուրջ 62 միավոր:

Վեց տասնյակից ավելի գտածոների թվում գերակշռում են վաղ միջնադարյան օրինակները (52 միավոր), կան նաեւ ուշ միջնադարով թվագրվող բեկորներ (9 միավոր) եւ ուշ անտիկ գունազարդ անոթի մեկ բեկոր (աղ. 2, նկ. 1):

Անտիկ ժամանակաշրջանից վաղ միջնադարին անցման փուլի խեցեղենը հիմնականում հայտնի է պատմական Արագածոտն եւ Շիրակ գավառների տարբեր հուշարձանների պեղումներով¹⁵: Վերոնշյալ խեցեղենը ավազախառն է, ունի մուգ մոխրագույնից (Munsell. 10YR 4/1) մինչեւ դարչնագույն (7.5YR 6/6) եւ կարմրա-դեղնավուն (10R 5/6) երանգավորում, մակերեսին ունի սանրազարդեր: Թրծումը կատարվել է 700-750 աստիճանում¹⁶: Այս շրջանում ուշ անտիկին բնորոշ կարմրափայլ եւ գունազարդ խեցեղենը գրեթե բացակայում է, բայց կան օրինակներ, որոնց

¹⁴ Քննարկվող բոլոր հնավայրերից հայտնաբերված խեցեղեն գտածոների ժամանակագրական եւ քանակական պատկերը տե՛ս տախտակ 1-ում:

¹⁵ Տե՛ս Գ. Տիրացյան, Հացավան ամրոցի 1963 եւ 1965 թթ. պեղումների նյութերից, ՊԲՀ, թ. 1, 1968, էջ 287, նկ. 6. Զ. Խաչատրյան, Նորահայտ հուշարձան Շիրակում, ՀՀ 1993-1995 թթ. հնագիտական հետազոտությունների արդյունքների նվիրված 10-րդ գիտական նստաշրջան, զեկ. թեզ., Երեւան, 1996, էջ 31-32. Փ. Тер-Мартиросов, Ширак в эпоху классической античности (VI в. до н. э. - IV в. н. э.), ՀՀ 1993-1995 թթ. հնագիտական հետազոտությունների արդյունքներին նվիրված 10-րդ գիտական նստաշրջան, զեկ. թեզ., Երեւան, 1996, էջ 74-75. Փ. Тер-Мартиросов, Г. Караханян, Раскопки поселения и некрополя античного Ширакавана, Գիտական աշխատություններ, I, Գյումրի, 1998, էջ 26. Ա. Канецян, В. Зинджирджан, Поселения Джрапи, «Հուշարձան» տարեգիրք, Դ-Ե., Երեւան, 2008, էջ 190-191. Ե. Асатрян, Закари берд (результаты раскопок), АРА 19, Երեւան, 2005, էջ 47-66. G. Sargsyan, A. Harutyunyan, Excavations of the single-nowe church of Mirak, 2012-2013, "Aramazd". Armenian journal of Near Eastern studies, vol. IX, issue 1, Yerevan, 2015, էջ 183:

¹⁶ Խեցեղենի ջերմային անալիզը կատարվել է ՀԱԻ աշխատակից Ի. Յովսեփյանի կողմից:

վրա դեռ որոշակի պահպանվել են այդ հատկանիշների մնացորդները:

Համեմատած Արագածոտնի եւ Շիրակի հուշարձաններից հայտնի օրինակների հետ՝ Սոթք 1-ի վաղմիջնադարյան խեցեղենում օբսիդիանի հատիկները շատ քիչ են կամ բացակայում են: Բոլոր բեկորները արտաքին եւ ներքին մակերեսին ունեն սանրազարդեր, որոնք խիստ տարբեր են եւ չեն կրկնում իրար, ինչը փաստում է, որ այդ հարդարումը արված է ձեռքով: Սանրազարդերը ինչպես հորիզոնական, այնպես եւ ուղղահայաց հատվող գծեր են, որոնք երբեմն շեղանկյունիների տեսք են ստանում:

Քանի որ խեցեղեն նյութերը բեկոտված են, ուստի դրանց մեծ մասի գործառուլթային նշանակուլթյան մասին կարելի է խոսել ենթադրաբար, իսկ որոշ օրինակների դեպքում՝ համեմատական նյութի հիման վրա:

Ըստ տիպաբանուլթյան՝ Սոթք 1-ի միջնադարյան խեցեղենը ներակայացված է կարասներով, սափորներով, կճուճներով եւ քրեղան-թասերով:

Կարասներն ըստ շուրթի եւ իրանի ձևերի ներկայացված են երկու խմբով՝ ա. լայն պսակով, քիչ դուրս հակված շուրթով, ուռուցիկ իրանով, հարթ հատակով, փայլեցրած մակերեսով (աղ. 2, նկ. 2), որի լավագույն օրինակը Թալինի Ջուհակ բլուրից պատահական գտնված ամբողջական կարասն է (բարձ.՝ 40 սմ, աղ. 2, նկ. 3), բ. փոքր եւ հարթ եզրեր ունեցող պսակներով, ձգված իրանով, հարթ հատակով, հաստապատ (5 սմ) կարասներ: Իրանին շուրջանակի անցնում են գոտիներ (աղ. 2, նկ. 4) եւ զուգահեռներ ունեն Ջաքարի բերդից, թվագրվում է Դ.-Ե. դդ.¹⁷:

Սափորները գնդաձեւ, նեղ վիզ ու լայն պսակ ունեցող անոթներ են: Վիզը եւ իրանը երբեմն կրում են զարդագոտիներ: Պեղավայր Ա.-ից հայտնի օրինակներն ունեն կարմիր երանգավորում (աղ. 2, նկ. 5, 6):

Կճուճները հիմնականում մրապատ են, սակայն օրինակների մեջ կան նաեւ դարչնակարմրավուն, փայլեցում ունեցող անոթներ, որոնք չեն դրվել կրակի վրա, այլ նախատեսված են եղել տարբեր մթերքներ պահելու համար: Կճուճները կանթավոր եւ անկանթ տարբերակներով են: Կանթավոր կճուճներն ունեն կարճ վիզ եւ լայն պսակ, գնդաձեւ իրան, հարթ հատակ: Կիսակլոր կանթերն ամրացված են անոթի շուրթին: Իրանը եւ կանթերը հարդարված են փայլեցումով եւ ներճկումով արված գոտիներով (աղ. 2, նկ. 7): Անկանթ կճուճները դուրս շեշտված պսակով, կարճ վզով, գնդաձեւ կամ ձգված իրանով, հարթ հատակով անոթներ են (աղ. 2, նկ. 8): Որոշ օրինակներ ունեն հորիզոնական ակոսագծերից եւ ալիքներից կազմված զարդագոտի (աղ. 2, նկ. 9):

¹⁷ Sfin E. Asatryan, Закари берд, Еջ 48:

Քրեղանները թասանման անոթներ են՝ կանթավոր եւ անկանթ տարբերակներով: Պեղավայր Ա.-ում հանդիպում է կանթավոր տարբերակը, որը դարչնագույն անոթ է: Բռնակը կլորավուն է, հստակ երեւում են իրանին բռնակի ամրացման հատվածները (աղ. 2, նկ.10):

Հուշարձանի պեղումներով հայտնաբերվել են նաեւ խեցու շրջանաձեւ հղկված բեկորներ, որոնք հայտնի են որպես «խաղաքար», սակայն դրանց գործառույթը վերջնական հստակեցված չէ (աղ. 2, նկ. 11): Գտածոների թվում են նաեւ քարե ծանրոցը (աղ. 2, նկ. 12) եւ ապակե անոթների բեկորները (աղ. 2, նկ. 13):

Ուշ միջնադարով (ԺԴ-ԺԵ. դդ.) թվագրվող խեցեղեն նյութերը կենցաղում լայնորեն օգտագործվող կճուճների բեկորներ են: Խեցին խոշորահատիկ է, անգամ առկա են մանր քարեր, թրծումը՝ անբավարար (աղ. 2, նկ. 14): Եթե անգամ որոշ օրինակներ զարդարուն են, ապա դրանք արված են շատ անփուլթ (աղ. 2, նկ. 15): Հստակ երեւում է, որ անոթները պատրաստված են տնային պայմաններում՝ խոհանոցային «սեւ աշխատաքներում» կիրառելու համար:

Պեղավայր Բ. այս պեղավայրից հայտնի գտածոների գերակշիռ մասը եւս կազմում է խեցեղենը. վերջինս, ի տարբերություն պեղավայր Ա.-ի, ամբողջությամբ վերաբերում է վաղ միջնադարին (բեկորների ընդհանուր թիվը 77 է): Գործառույթային առումով դրանք դասակարգվել են կարասների, սափորների, կճուճների, քրեղանների, որոնց տիպաբանությունը կատարվել է համեմատական մեթոդով:

Կարասներ. ոչ շատ բարձր վզով եւ նեղ պսակով, ուռուցիկ իրանով, հարթ հատակով անոթներ են (աղ. 2, նկ. 16): Մի օրինակի դարչնակարմրավուն հատվածի վրա պահպանված է շուրջանակի անցող ուռուցիկ գոտու մի մասը (աղ. 2, նկ. 17): Նմանօրինակ կարասի մի բեկոր հայտնաբերվել էր նաեւ պեղավայր Ա.-ից, ինչը փաստում է, որ նման գոտեզարդ կարասները տարածված են եղել խնդրո առարկա ամրոցում:

Սափորներ. այս պեղավայրում ներկայացված են մեկ տիպով: Դրանք երեքնուկաձեւ շուրթով (օյնախոյա), ձգված իրանով, հարթ հատակով, փայլեցրած մակերեսով անոթներ են (աղ. 2, նկ. 18): Նմանօրինակ սափորները անտիկ շրջանի նույնատիպ անոթների վերապրուկային ձեւերն են: Եռաշուրթ կամ երեքնուկաձեւ պսակով սափորները Հայաստանում հայտնի են դեռեւս ուրարտական ժամանակաշրջանից, որոնք մեծ տարածում են ստանում հատկապես հելլենիստական շրջանում, եւ որոշակի փոփոխություններ կրելով (տանձաձեւ իրան)՝ շարունակում են կենցա-

դավարել նաեւ միջնադարում:

ԿՈՆՍՏԱՆԴՆՈՒՆԵՐԸ ներկայացված են անկանթ տարբերակներով: Որոշ օրինակներ իրանին կրում են հորիզոնական ակոսագծերից, ալիքներից եւ հասկազարդից կազմված զարդագոտիներ (աղ. 2, նկ. 19, 20): Գտածոների մեջ առկա են փայլեցրած մակերեսով կճուճների բազմաթիվ բեկորներ (աղ. 2, նկ. 21):

Քրեդաններ. ներկայացված են մի քանի բեկորով, որոնցից առավել բնորոշը շուրթի մի հատված է՝ կարմրավուն երանգավորումով (աղ. 2, նկ. 22): Դրանք բարակապատ անոթներ են, ունեն քիչ դուրս ծալված շուրթեր եւ հարթ հատակներ:

Հիմք ընդունելով գիտահամեմատական եղանակը եւ բազմաթիվ զուգահեռներ ունենալով Հայաստանի տարբեր հնավայրերից հայտնի խեցեղենի հետ՝ «Սոթք 1» հուշարձանի խեցեղենը թվագրվում է Ք. հ. Գ.-Ե. դդ.:

Այսպիսով, «Սոթք 1» հնավայրից հայտնաբերված խեցեղենը թերեւս ներկայացված է ձեւերի եւ տիպերի բազմազանությամբ, սակայն առկա նյութերով հնարավոր է հստակ խոսել հուշարձանի կենսագործունեության ժամանակային սահմանների մասին: Միաժամանակ խեցեղեն նյութերի քննությունը թույլ է տալիս տվյալ տարածաշրջանում փաստել վաղմիջնադարյան ռազմաստրատեգիական կարեւոր օղակի մասին, որի վրա հիմնվելով՝ առավել դիտարկելի եւ արդյունավետ կառույտ պաշտպանական ողջ շղթայի հետազոտումը:

«Սոթք 1»-ի վաղմիջնադարյան խեցեղենը զարդարված է վերադիր, փորագրման, փայլեցման, հղկման եղանակներով՝ հիմնականում կատարված մինչ թրծումը: Անոթների մակերեսները մեծ մասամբ հարդարվում են երկրաչափական եւ բուսական զարդերով: Դրանք ալիքազարդեր են (աղ. 3, նկ. 23), գծազարդեր (աղ. 3, նկ. 24, 25, 26), ցանցազարդեր (աղ. 3, նկ. 27), փայլեցումով արված զարդեր (աղ. 2, նկ. 21), վերադիր գոտեզարդեր (աղ. 2, նկ. 4, 17), հասկազարդեր (աղ. 2, նկ. 20):

Այսպիսով, «Սոթք 1» ամրոց-դիտակետը, գործառութային առանձնահատկություններից ելնելով, պատկանում է «ճանապարհային ամրոցների» թվին, որոնք փոքրաթիվ կայազորով վերահսկել են լեռնանցքներն ու առեւտրային ճանապարհները: Դրանց արդյունավետ պաշտպանությունն իրականացվել է այլ ամրոցների հետ փոխկապակցվածության, խմբավածության եւ ճանապարհի նկատմամբ գերիշխող դիրք ունենալու շնորհիվ:

Ամբողջի կենսագործունեությունը դադարից հետո, երբ այն կորցրել է իր ստրատեգիական կարեւորությունը, բլուրը վեր է ածվել գերեզմանոցի: Այստեղ բացված սալարկղային թաղումները, ըստ ռադիոկարբոնային անալիզի արդյունքների, թվագրվում են Թ. դ.: Արդեն ԺԳ. դ., պայմանավորված մոնղոլական արշավանքներով, բլուրը դարձյալ ձեռք է բերում պաշտպանական նշանակություն եւ, ամենայն հավանականութամբ, կրկին բնակեցվում: Սակայն առկա նյութի պայմաններում առայժմ հնարավոր չէ խոսել այդ շրջանում բնակավայրի՝ որպես ռազմական հենակետի գործունեություն մասին:

Սոթք 2. Հուշարձանից հայտնաբերված խեցեղեն միավորները չեն գերազանցում երկու տասնյակը: Դրանք աչքի չեն ընկնում պատրաստման բարձր որակով եւ հիմնականում խոհանոցային կոպիտ անոթներ են: Ըստ տիպերի՝ բաժանվում են կճուճների, թասերի, քրեղանների, խփերի:

Ժամանակագրական առումով Սոթք 2-ի խեցեղենը բաժանվում է երկու շրջանի՝ ԺԳ.-ԺԶ. դդ. եւ ԺԷ.-ԺԸ. դդ. (աղ. 3, նկ. 28, 29):

Առկա միջնադարյան փոքրաքանակ խեցեղենի նախնական դիտարկումը թույլ է տալիս եզրակացնել, որ Սոթք 2 հնավայրը վերոնշյալ դարաշրջաններում կենսագործունեությամբ աչքի չի ընկել եւ տարածաշրջանի համար որեւէ էական դերակատարում չի ունեցել:

Հետաքրքիր է, որ Սոթք 2-ից հայտնաբերված ոսկրաբանական նյութերից մեկը, համաձայն ռադիոկարբոնային անալիզի տվյալների, թվագրվում է Թ.-Ժ. դդ.: Կարելի է եզրակացնել, որ տվյալ շրջանում բլուրը վեր էր ածվել գերեզմանոցի: Ինչպես վերը նշեցինք՝ Սոթք 1-ում եւս հանդիպում ենք տվյալ պատկերի, ինչի հիման վրա նախնական կարելի է ենթադրել, որ Թ.-Ժ. դդ. Բագրատունյաց հարստության հաստատման շրջանում որոշակի խաղաղ պայմաններ ստեղծվեցին եւ բնակչությունն ամրացված բարձունքների կարիքը չունեւր, իսկ բլուրները վերածվեցին գերեզմանոցների:

Նորաբակ 1. Պեղումների արդյունքում հայտնաբերված միջնադարյան գտածոների գերակշիռ մասը խեցեղեն նյութերն են¹⁸: Դրանք հիմնականում խոհանոցային, առտնին օգտագործման անոթներ են, որոնք բաժանվում են երկու մեծ խմբի՝ անջնարակ եւ ջնարակապատ:

Անջնարակ խեցեղենն իր հերթին, ըստ տիպերի, դասակարգվում է հետեւյալ խմբերի՝ կճուճներ, խփեր, քրեղաններ, թասեր:

¹⁸ Միջնադարյան խեցեղենի քննությունը կատարված է հուշարձանի 2012-2013 թթ. պեղումների արդյունքի հիման վրա:

ԿճՈՒՃՆԵՐԸ պեղածո խեցեղեն նյութերում համեմատաբար մեծ թիվ են կազմում: Դրանք ստորաբաժանված են կանթով եւ անկանթ տարբերակների: Կանթավոր կճուճների օրինակները հիմնականում մրապատ են՝ նախատեսված կերակուր պատրաստելու համար: Դրանք ունեն կլոր, ուղիղ կամ քիչ դուրս շեշտված պսակներ, զնդաձեւ իրան, կարճ եւ լայն վիզ, հաստ շրջանաձեւ նստուկ: Կանթերը ժապավենաձեւ են կամ կտրվածքում կլոր (աղ. 3, նկ. 30, 31): Ուշագրավ է մի կանթի բեկոր, որը զարդարված է խաչանշանով (աղ. 3, նկ. 34): Անկանթ խոշոր կճուճները կարճ վզով, դուրս շեշտված պսակով, ձգված իրանով, հարթ հատակով, բարակապատ անոթներ են (աղ. 3, նկ. 32, 33,) եւ աչքի են ընկնում գեղեցիկ հարդարումով (աղ. 3, նկ. 35, 36): Կճուճները զարդարված են ակոսներով եւ զծերով արված գոտիներով, սանրաքաշ զարդերով (աղ. 3, նկ. 37), ալիքներով (աղ. 3, նկ. 38), վերադիր կոճականման զարդերով (աղ. 3, նկ. 39, 40), եղունգազարդով (աղ. 3, նկ. 41), դաջազարդով (աղ. 3, նկ. 42), փայլեցումով (աղ. 3, նկ. 43):

Խփերը կճուճների լրացուցիչ տարրերից են: Դրանք սկավառակաձեւ են՝ թեք կտրված եզրերով, բարձր բռնակներով: Միջնադարում խփեր օգտագործել են կարասներ, թոնիրներ, հատուկ նպատակների համար կիրառվող տարբեր անոթներ ծածկելու համար: Նորաբաղ 1-ի պեղումներից հայտնի են հիմնականում կճուճների խփեր, որոնց ձեւերը որոշակի նույնականություն են դրսևորում Հայաստանի¹⁹ եւ հարակից երկրների²⁰ հուշարձաններից հայտնի օրինակների հետ, սակայն տարբերվում են բռնակի տեսակով, որը հոծ է ու կոպիտ, ինչը եւս փաստ կարող է լինել, որ նյութերը թվագրվեն ԺԳ.-ԺԴ. դդ.²¹ (աղ. 4, նկ. 44): Հետաքրքիր է նաեւ թոնրի խփի բեկորը, որի վրա մինչ թրծումն արված ակոսներն ու փոսիկները որոշակի գեղեցիկ տեսք են հաղորդում իրին (աղ. 4, նկ. 45):

Քրեղանների օրինակները գտածոների թվում բավականին շատ են: Դրանք խորը, դուրս հակված պսակով, հաստ պատերով, հարթ կամ օղա-

¹⁹ Տե՛ս A. Kalantaryan, G. Karakhanyan, H. Melkonyan, H. Petrosyan, N. Hakobyan, F. Babayan, A. Zhamkochyan, K. Navasardyan, A. Hayrapetyan, Armenia in the Cultural context of East and West: Ceramics and Glass (4th-14th centuries), Yerevan, 2009, էջ 131:

²⁰ Տե՛ս Г. Ахмедов, Неполивная керамика Орен-Кала IX-XIII вв., Труды Азербайджанской (Орен-калинской) археологической экспедиции, том I, 1953-1955 гг., Москва-Ленинград, 1959, էջ 205-210. Б. Ибрагимов, Средневековый город Киран, Баку-Москва, 2000, էջ 146:

²¹ Տե՛ս Յ. Մելիքոյան, Ն. Հակոբյան, Պեղումներ Եղեգիսի Չորաց տաճարի շուրջը, «Էջմիածին», Լ., 2016, էջ 154-155:

կաձեւ հատակով անոթներ են: Օրինակների մեջ կան ինչպես լավ թրծված, փայլուն մակերեսով, այնպես եւ ավազախառն, անբավարար թրծումով մոխրագուլյնի տարբեր երանգներով քրեղաններ (աղ. 4, նկ. 46, 47):

Թասերը եւս հետաքրքիր խումբ են կազմում: Դրանք ուղիղ պսակներով, կլոր իրանով անոթներ են, հենվում են օղակաձեւ բարձր նստուկի վրա: Հիմնականում ողջ մակերեսը կարմրաներկ է, թեւեւ կան նաեւ միայն կարմիր փայլագծերի օգնութեամբ հարդարված օրինակներ: Պատրաստված են մանրահատիկ կավից, թրծումը՝ բավարար: Ուշագրավ է նստուկի բեկորը, որի վրա պահպանվել է վարպետի նշանի մի փոքր հատվածը (աղ. 4, նկ. 48, 49):

Գտածոների թվում հետաքրքիր է նաեւ անոթի շրջանաձեւ նստուկի հատվածը, որը պատկանել է ճրագի կամ գավաթի: Նմանօրինակ բարձր նստուկով ճրագներ ու գավաթներ լայնորեն տարածված էին միջնադարում եւ հայտնի են տարբեր հուշարձանների պեղումներից²² (աղ. 4, նկ. 50):

Չնարակապատ անոթները փոքրաթիվ են եւ բեկորային, ինչը թույլ չի տալիս մանրամասն դիտարկել դրանց ձեւերն ու հարդարանքը: Դրանք հիմնականում թասերի, պնակների, աղամանների բեկորներ են: Օրինակների մեջ կան ինչպես միագույն (հիմնականում կանաչ. աղ. 4, նկ. 51), այնպես եւ բազմագույն ջնարակով պատած բեկորներ (աղ. 4, նկ. 52, 53): Ուշագրավ են հատկապես երկու բեկորներ, որոնց ջնարակը ճաքճքած է, կարծես կրակի մեջ եղած լինի (աղ. 4, նկ. 54, 55): Կարծում ենք՝ դրանք խոտան են, քանի որ պեղումներից գտնվել է նաեւ ապակե խարամի մի գունդ, սակայն վերջնական եզրակացուլթյան համար անհրաժեշտ են լրացուցիչ տվյալներ: Համեմատելով այլ հուշարձաններից հայտնի օրինակների հետ²³ ջնարակապատ բեկորները կարելի է թվագրել ԺԳ.-ԺԴ. դդ.:

Գտածոների թվում են նաեւ շրջանաձեւ հղկված խեցեղեն իրերը (աղ. 4, նկ. 56), որոնց մեջ հանդիպում են նաեւ անցքով օրինակներ (աղ. 4, նկ. 57):

Ապակե իրերից հայտնաբերվել են ըմպանակների շուրթերի, իրանների, կանթերի բազմագույն բեկորներ (աղ. 4, նկ. 58-62): Հատկապես ուշագրավ է ապակե խարամի գունդը, որի հետագա հետազոտումն առավել

²² Տե՛ս Կ. Ղաֆաղարյան, Ա. Քալանթարյան, Դվին II, Դվին քաղաքը եւ նրա պեղումները, Երեւան, 2002, աղ. XL/1. A. Kalantaryan, et al., նշվ. աշխ., pl. L/2:

²³ Տե՛ս Ա. Քալանթարյան, Գ. Սարգսյան, Սպիտակի վիմափոր բնակավայրը, «Գիտություն եւ տեխնիկա» 1980, թ. 3, էջ 26. Ի. Ղարիբյան, Լոռե բերդաքաղաքը եւ նրա պեղումները, Երեւան, 2009, էջ 221-229:

Հստակ կփաստի տեղում ապակու կամ ջնարակի արտադրություն մասին (աղ. 4, նկ. 63): Մետաղե իրերից հայտնաբերվել է կենցաղում լայնորեն օգտագործվող գամ (աղ. 4, նկ. 64): Քարե գտածոներից է սրաքարը, որը եզրային հատվածում ունի գոտուց կախելու համար նախատեսված անցք: Միջնադարում տարածված էին երկու տեսակի սրաքարեր՝ խոչորահատիկ (նախատեսված էին գյուղատնտեսական գործիքներ սրելու համար) եւ մանրահատիկ: Նորաբակի օրինակը մանրահատիկ է՝ նախատեսված համեմատաբար նուրբ գործիքներ սրելու համար (աղ. 4, նկ. 65): Նմանօրինակ սրաքարերը լայնորեն տարածված էին միջնադարի բոլոր շրջափուլերում²⁴:

Այսպիսով, Նորաբակ 1-ի միջնադարյան գտածոները թվագրվել են գիտահամեմատական եղանակով²⁵ եւ գտածոները վերաբերում են ԺԳ.-ԺԴ. դդ.: Հուշարձանն ուսումնասիրված է խուզահորերի միջոցով, իսկ նման պարագայում դժվար է խոսել միջնադարում բնակավայրի գործառույթային նշանակություն մասին:

Տախտակ 1. Խեցեղենի քանակական վերլուծության պատկերը.

| Յուշարձանը | Խեցեղենի քանակը | Թվագրությունը (միջնադար) | | | |
|------------|-----------------|--------------------------|----------|----------|----------|
| | | Վաղ | Չարգացած | Ուշ | |
| | | | | անջնարակ | ջնարակած |
| Սոթք 1 | 61 | 52 | | 9 | |
| Սոթք 2 | 16 | | | 16 | |
| Նորաբակ 1 | 141 | | | 128 | 13 |

Եզրակացություն. Ասվածից կարելի է եզրակացնել, որ վերոնշյալ հնավայրերը գտնվել են ռազմաստրատեգիական կարեւոր դիրքում, որը հնարավորություն է ընձեռել վերահսկելու ողջ տարածաշրջանը. մասնավորապես «Սոթք 1» բլրի տեսադաշտում են գտնվել արեւմուտքում՝ մինչեւ Սեւանա լիճ ընկած տարածքները, հյուսիս-արեւմուտքում՝ կարեւոր նշանակություն ունեցող Ծովինար ամրոց-բնակավայրը, հարավ-արեւմուտքում՝ Այրք եւ Զաղացածոր (հեռ.՝ 7.50 կմ), Նորաբակ 1 (հեռ.՝ 4.93 կմ) եւ Նորաբակ 2 (հեռ.՝ 4.85 կմ) բնակավայրերը: Վերոնշյալ հնավայրերի ուսումնասիրությունը խիստ կարեւորվո-

²⁴ Տե՛ս Ի. Ղարիբյան, նշվ. աշխ., էջ 174. Ե. Асатрян, Закари берд, էջ 63-64:
²⁵ Տե՛ս Ա. Բաբաջանյան, Դ. Միրիջանյան, Թեղեկյաց վանքի խեցեղենը, ՊԲՀ, թ. 1, 2013, էջ 134-150:

Լժ է նաեւ Դվին-Պարտավ առեւտրային ճանապարհի Սեւանա լճի հարավարեւելյան հատվածի կայանատեղիների տեղորոշման եւ միջնադարի տարբեր փուլերում դրանց խաղացած դերի ճշտման գործում:

РЕЗЮМЕ

Деревни Сотк и Норабак расположены на соединяющий Варденис и Карвачар дороге, в юго-восточной части Гегаркуникской области РА. Эти поселения имели стратегическое важное значение, обслуживая дорогу Двин-Партав. В 2010-2015 гг. армяно-германская экспедиция провела в регионе ввели раскопки и надземные разведочные работы. Для средневековье особо примечательны населения Сотк 1, Сотк 2 и Норабак 1, раскопки которых аргументировали, что мы имеем дело со стадией активного населения из раннего до позднее средневековья. Исследования археологических находок дают нам основание говорить еще о функциональной роли поселений на разных фазах средневековья. Можем сделать вывод, что в раннем средневековье Сотк 1 являлся значительной крепостью, а вот в дальнейшей стадии следи заселения наблюдаются в Сотк 2 и Норабак 1, чьи археологические материалы подробно обсуждается в статье.

SUMMARY

Sotk and Norabak villages are located on the road connecting Vardenis and Karvajar, in the southeastern part of Gegharkunik region of Armenia. These settlements were of strategic importance, serving the road Dvin-Partav. In 2010-2015 in the region, excavations and above-ground exploration works were carried out by the Armenian-German expedition. Sotk 1, Sotk 2 and Norabak 1 settlements were particularly remarkable for the Middle Ages, and its excavations proved that we are dealing with the phase of active population from the early Middle Ages to the late Middle Ages. The investigation of archaeological findings give us grounds to speak about the functional role of settlements in different phases of the Middle Ages. Preliminary, we can conclude that in the early Middle Ages Sotk 1 was an important fortress-observatory, and in the following stage, there were traces of medieval settlements in Sotk 2 and Norabak 1, the archaeological materials of which are discussed in detail in the article.



ՌՈՒԲԵՆ ԳԱՄՊԱՐՅԱՆ

ԵՊՀ

ՍԱԿԱՆԱԲԵՐՂՅԻ ՍԱԳՈՒՆ (Բ.) ԱՐԾՐՈՒՆՈՒ ԱՄՈՒՄՆԱԿԱՆ ԿԱՐԳԱՎԻՃԱԿԸ

Վրացական սկզբնաղբյուրը քանիցս հայտնում է, որ Սաղուն Մահկանաբերդցին ամուսնացել է աթաբեկ, ամիրսպասալար Ավագ Զաքարյանի միակ դստեր՝ իշխանուհի Խոշաքի հետ: Այդ մասին առաջին տեղեկությունը 1250 թ. վրացական բնագրի այն վկայությունն է, ըստ որի՝ Դավիթ թագավորը ներկա է եղել Բջնիում Ավագի հուղարկավորմանը: Վավերագիրը բովանդակությամբ այնքան էլ չի տարբերվում «Վրաց ժամանակագրություն» նույնասյուղե բնագրից, միայն վերջին հատվածում հավելված է անսպասելի մի նախադասություն. «Իսկ Ավագի դուստրն ամուսնացավ Մահ(ս)կանաբերդում Սաղունի հետ՝ [ժամանագելով] Ավագի տունը»¹:

Հաջորդ վկայությունը թեեւ մեկ անգամ եւս հաստատում է վերեւում ասվածը՝ իշխանի ամուսնությունը Խոշաք Զաքարյանի հետ, սակայն բնագրում արծարծվող պատմական իրադարձությունը ժամանակագրական առումով հաստատապես տեղի է ունեցել 1271 թ. կամ մեկ-երկու տարի հետո, ինչը մի տեսակ թերահավատություն է առաջացնում բնագրի վավերականության հանդեպ, քանզի այդ թվականին, ինչպես հայտնի է այլ աղբյուրներից, Խոշաք Զաքարյանն ամուսնացած էր խոջա Սահիբ Դիվանի Շամսեդին Մուհամմադ Զուլեյնի հետ: Այս սկզբնաղբյուր բնագրերը թարգմանել է Լ. Մելիքսեթ-Բեկը: Խնդրո առարկա բնագրերը միմյանցից տարբերվում են իրենց արծարծած պատմական իրադարձություններով: Այսպես, համաձայն 1936 թ. թարգմանության՝ բնագրում նշված վկայությունը հաստատում է վրաց Դավիթ թագավորի ամուսնու-

¹ Լ. Մելիքսեթ-Բեկ, Վրաց աղբյուրները Հայաստանի եւ հայերի մասին, հտ. Գ., Երևան, 1955, էջ 50, 51 (այսուհետ՝ «Վրաց աղբյուրները»):

թյունն այրի Գոնցային հետ եւ Սադուն Մահ(ն)կանաբերդցուն վերջինիս կալվածներին վերակացու նշանակելը: Իսկ 1955 թ. կրկին վկայակոչելով նույն բնագիրը (երրորդ՝ Գ. հատորը)՝ թարգմանիչը վերջում հավելել է վերը նշված նախադասութունը:

Պ. Մուրադյանի՝ տվյալ բնագրի թարգմանութունը, մինչ Սադուն Արծրունուն անդրադառնալը (էջ 109), գրեթե նույնական է Լ. Մելիքսեթ-Բեկի թարգմանությանը (հտ. Բ., էջ 58): Սակայն նկատելի է, որ 1955 թ. կրկին հրատարակված հիշատակագիր-բնագիրը (հտ. Գ., էջ 50) տարբերվում է վերոհիշյալ նախադասության հավելումով: Հետաքրքիրն այն է, որ վավերագրի համաձայն՝ Խոջաք Ջաքարյանի ամուսնությունը Սադուն Արծրունու հետ տեղի է ունեցել Մահ(ն)կանաբերդում², եւ վերջինս [ժառանգել, տեր] է դարձել Ավագյան տիրույթներին: Պատմական սույն տեղեկութունը կրկնվում է հեղինակի բնագրային թարգմանության երկրորդ օրինակում՝ մեկ անգամ եւս շեշտելով Մահ(ն)կանաբերդցու ամուսնությունը իշխանուհի Խոջաքի հետ. «Ղանը շնորհեց [Դավթի որդի Դեմետրեին] թագավորություն եւ ամբողջ Վրաստանը, բացի Սարգիս Ջաղելուց, մոտեցրեց [նրան] Սադունին, որ ամուսնացած էր Ավագ աթաբեկի դուստր Խվաչագի հետ, ուստի եւ մեծարեցավ, եւ դանը վստահեց ամեփին, եւ Ավագի Սահիբ-դիվանը նրա մոտ էր եւ թագավորները տվին Կարսը (Կարի)»³:

«Քարթլիս ցխովրեբա»-ի ուսերեն հրատարակությունը եւ «Վրաց ժամանակագրությունը» զարմանալիորեն որեւէ տեղեկություն չեն հայտնում Սադուն Արծրունու եւ Խոջաք Ջաքարյանի ամուսնության մասին, հետեւաբար, Լ. Մելիքսեթ-Բեկի վկայությունը մնում է խիստ տարակուսելի ու թեական:

Նկատառման արժանի ու հետաքրքիր է այն, որ «Քարթլիս ցխովրեբա»-ում նշված է, թե Սադունը տեր է դարձել Ավագյան կալվածներին /Աթաբեկ Ավագի կալվածքը պատկանում էր նրան (Սադունին)/⁴: Նկատի ու-

² Հետաքրքիր է, որ Հր. Աճառյանը տեղանունը նշել է նույն, հավանաբար վերջինս օգտվել է Լ. Մելիքսեթ-Բեկի թարգմանությունից, ուր ուղղակի տառադարձվել է վրացերենից (տե՛ս ՀԱԲ, հտ. 3, էջ 340):

³ Լ. Մելիքսեթ-Բեկ, Վրաց աղբյուրները, հտ. Բ., էջ 58-59, հտ. Գ., էջ 50-51: Այդ թարգմանությունը տարբերվում է «Վրաց ժամանակագրության» (էջ 142) օրինակից. տե՛ս «Վրաց ժամանակագրություն» (1207-1318), թարգմ. հին վրացերենից ու ծանոթ.՝ Պ. Մուրադյանի, Երևան, 1971:

⁴ “Картлис Цховреба”, История Грузии, Тбилиси, 2008. Այսուհետ՝ “Картлис Цховреба”, էջ 382: Ըստ բնագրի՝ դեպքերը կատարվում են Դեմետրե Բ.-ի թագավորության օրոք, այսինքն՝ 1271/2-ից հետո, որը խնդրո իրողությանը չի ծածկում: Ուստի, որքանով է իրավացի Լ. Մելիքսեթ-Բեկը, երբ պնդում է, թե Սադունը տեր

նենալով այս տեղեկությունը՝ պետք է ընդգծել, որ Լ. Մելիքսեթ-Բեկի թարգմանությունը խորհելու տեղիք է տալիս եւ կարոտ է բնագրային (վրացական) ստուգման, հաստատման:

Պատմական հիշյալ տեղեկության վերաբերյալ (Ավագյան ֆեոդալական տան ժառանգական իրավունքների ձեռք բերման եւ Մահկանաբերդցի իշխանի՝ Խոջաք Ջաքարյանի հետ ամուսնություն) վրացագետներ Պ. Մուրադյանը եւ Հ. Մարգարյանը ոչինչ չեն հայտնում, թեեւ վերջինս անդրադարձել է իշխանի ընտանեկան կարգավիճակին՝ ընդգծելով, որ Սադուն Բ. Արծրունին ամուսնացած էր իլխանության վերնախավի՝ «Գյուրջիստանի վիլայեթի» վալի Խոջա-Ազիզի դստեր հետ՝ չնչելով որ եւէ հղում կամ տարեթիվ⁵ (քազի Խոջա-Ազիզը մոնղոլ բարձրաստիճան պաշտոնյա էր, եւ Սադունի ամուսնությունը նրա դստեր հետ խիստ ուշագրավ իրողություն է, մանավանդ տարեթվային հարցում):

Պ. Մուրադյանը հավելում է, որ «Ժամանակագրություն» որոշ հատվածներ հաճախ տարբերվում են Լ. Մելիքսեթ-Բեկի թարգմանությունից, քանզի այդ ժամանակ համեմատական բնագիր⁶ չէր հրատարակվել: Իսկ այժմյան «Ժամանակագրություն» թարգմանությունը, ըստ Պ. Մուրադյանի, ընդգրկում է «նորահայտ մի գրչագիր ու հիմնվում է վերջին հրատարակության վրա»⁷:

Ակադ. Ա. Հովհաննիսյանի մի խորամիտ դիտարկման մեջ, գուցե, կարելի է նկատել հեռավոր ակնարկ Մահկանաբերդցի իշխանի եւ Խոջաք Ջաքարյանի ամուսնություն վերաբերյալ: Գիտնականը հավելել է, որ Սյունյաց իշխան Սմբատ Օրբելյանը, ջրախեղդ անելով վրաց թագուհի Գոնցային, տեր է դարձել Ավագյան բոլոր կալվածներին: Սակայն վերջինիս «հանդիման կանգնում է Ավագի տիրույթների օրինավոր ժառանգը՝

Էր եղել Ավագյան տան ժառանգական, սեփականատիրական իրավունքին: Անշուշտ, վրացական բնագիրը կարոտ է նորովի ուսումնասիրման:

⁵ Յ. Մարգարյան, Մահկանաբերդցիների (Սադունյանների) իշխանական տունը ԺԲ-ԺԴ դարերում, ՀՀՅՍ, հտ. ԺԸ., Պեյրուք, 1998, էջ 24. նույնի՝ 11-14-րդ դարերում հայ-իրանական կապերի պատմությունից (Սահիբ դիվան Շամս ադ-դին Ջուվեյնին եւ Յալաստանը), Արեւելագիտության ժողովածու, հտ. Ե., 2004, էջ 117: Յեղիմակի վերջին հղումը՝ Ռ. Կիկնաձեի, Վրաստանի պատմության աղբյուրագիտության հարցեր աշխատությունից է (հտ. Ա., Թբիլիսի, 1982, էջ 188): Մեզ անծանոթ է Ռ. Կիկնաձեի վրաց լեզվով վկայակոչությունը: Եթե հեղինակը “Картлис Цховреба”-ից գատ այլ աղբյուր է վկայակոչել, ապա ընդունելի ու հասկանալի է, իսկ եթե հիշյալ միակ աղբյուրն է, ապա՝ վերջինս երկբայելի է:

⁶ Պետք է նկատել, որ հեղինակի հայտնած «համեմատական տեքստը», հավանաբար, տարբերվում է ներկայիս “Картлис Цховреба”-ի ռուսերեն օրինակից:

⁷ «Վրաց ժամանակագրություն», էջ 39:

Խոշաքը, որի ետեւը ամբողջ հասակով ծառանում էր նրա հուժկու «խնամակալը»՝ Սադունը»⁸:

Դժվարանում ենք անվանի գիտնականի հիշյալ խոսքից որոշակի ընդհանրացում անել, որովհետեւ սկզբնաղբյուրների վկայությամբ՝ Հուլավուի օրոք, ինչպես վերը նշվեց, Սադուն Արծրունին եղել է Ավագյան տան՝ Խոշաք Զաքարյանի էջի(ու)բ-կառավարիչը եւ « հուժկու հասակով խնամակալը»։ Թեեւ իշխանը բոլոր ժամանակներում է «հուժկու» եղել, եւ այդ արտահայտութիւնը վերաբերում է վերջինիս իշխանական դիրքին ու սոցիալ-քաղաքական կշռին:

Այդպիսով, դա նույնպես կռվան չի կարող հանդիսանալ՝ պարզելու իշխանի հովանավոր-ամուսնու իրավիճակը աթաբեկ Ավագի դասեր հետ:

Սադուն Բ.-ի ամուսնական կապը Խոշաք Զաքարյանի հետ չի բացառվում, որովհետեւ իշխանադուստրը «անչափահաս» էր, ինչպես փաստում են Լ. Բաբայանը⁹ եւ այլք: Խոշաք Զաքարյանի հայրը՝ աթաբեկ, ամիրսպասալար իշխանապետ Ավագը, 1236 թ., երբ մոնղոլական բանակը պաշարել էր իշխանանիստ Կայեն ամրոցը, փորձել է շահել «զմիտս նոցա, տայ գդուստր իւր նոցա եւ ինչս բազումս, զի թերեւս թուլասցին» իրենց պաշարումը¹⁰: Նշանակում է, որ իշխանուհին 1250-ականների սկզբին

⁸ Ա. Գ. Հովհաննիսյան, Դրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմության, հտ. 1, Երեւան, 1957, էջ 214:

⁹ Հայ ժողովրդի պատմություն (այսուհետ՝ ՀԺՊ), հտ. 3, Երեւան, 1976, էջ 624: ՀԺՊ, Երեւան, հտ. 2, Երեւան, 2014, էջ 293: Կիրակոս Գանձակեցու հայտնած վկայությունում անհամաձայնություն է նկատվում: Մատենագիրն աթաբեկ Ավագի մահվան առիթով հայտնում է, որ վերջինս արու զավակ չունէր, այլ միայն «ուստր մի երեխայ»: Հավանական է՝ այստեղ գործ ունենք ոչ թե «երեխա-անչափահաս, մանկահասակ, փոքր», այլ՝ երեխաների քանակական, թվարկման, թվաքանակի հետ, քանի որ շարունակությունում հավելված է «եւ ի պոռնկութենէ որդի մի երեխայ» (Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն Հայոց, աշխատ.՝ Կ. Ա. Մելիք. Օհանջանյան, Երեւան, 1961, էջ 321):

¹⁰ Կիրակոս Գանձակեցի, էջ 255: Այս առիթով Յ. Մարգարյանը գրում է, թե 1236 թ. «մոնղոլներին պատանդ տրվելիս Խոշաքը պետք է գոնե 1-2 տարեկան լինէր», իսկ 1269 թ., երբ վերջինս ամուսնանում էր Սահիբ Դիվանի հետ՝ «պետք է լինէր առնվազն 34 տարեկան»: Հեղինակի ասվածից անհասկանալի է, թե «1-2 տարեկան» երեխային (եթե դա տպագրական վրիպակ է) ինչու պետք է հայրը՝ աթաբեկ Ավագ Զաքարյանը, պատանդ տար, երբ, ըստ մատենագրի, վերջինիս նպատակն է եղել՝ «կամեցեալ շահել զմիտս նոցա», այսինքն՝ իշխանապետը ցանկացել է բարեկամություն հաստատել մոնղոլ նվաճողների հետ՝ գիտակցելով, որ անկարող է գումարել հայկական ռազմական ուժերը՝ միահամուռ հզոր դիմադրություն ցույց տալու երկիր ներխուժած մոնղոլներին: Ուստի՝ դատեր հետ տրվող «ինչս բազումս» պետք է ընկալվի որպես աղջկա հետ տրվող «օժիտ», ունեցվածք: Իշխանադուստրը հասուն պետք է լինէր՝ աղջիկ-օրիորդի հասակի, ոչ թե մանկահասակ երեխա, քանի որ իշխանապետը նվիրատվությունից ակնկալել է մոնղոլ զորապետի բարյացակամ վերաբերմունքը. «զի

Հասուն տարիքում էր, եւ չեն բացառվում ամուսնական հարաբերութիւնները: Ցավոք, այդ մասին հայոց եւ օտար աղբյուրները ոչինչ չեն արձանագրել: Դրան հակառակ՝ Ստեփանոս Օրբելյանը հայտնում է, որ հորեղբայրը Խոշաք Զաքարյանին ամուսնացրել է պարսից խոջա Սահիբ Դիվանի հետ. «...տայ գղուստր նորա գխոշաքն Խօջային ի կնութիւն Սահիպ Դիւանին, Էր այս յ718 թուին (1269)»¹¹:

Զանց առնելով Սյունյաց պատմիչի հաղորդած տեղեկութիւնը, որն այլ աղբյուրներով չհաստատվելու պատրվակով կասկած է հարուցել հետազոտողների շրջանում, փաստենք, որ մատենագրի հիշատակած Սահիբ Դիվանի եւ իշխանուհի Խոշաքի ամուսնութեան թվականը ստույգ է, որովհետեւ գրեթե բոլոր ուսումնասիրողներն անվերապահորեն նշում եւ ընդունում են 1269 թվականը՝ իբրեւ իշխանուհու ամուսնութեան տարեթիվ: Հիշյալ իրադարձութիւնն անուղղակիորեն հաստատում է նաեւ վրացական աղբյուրը. «Մեծ Սահիբ Դիվանը, որ [Ավագի] աղջկան՝ Խվաշագին ի կնութիւն բերեց»¹²: Ուստի, համաձայն Լ. Մելիքսեթ-Բեկի թարգմանութեան՝ ստացվում է, որ Սահիբ Դիվանն ամուսնացել է Սադուն Արծրունու նախկին կնոջ հետ, մի բան, որ բանասիրութեան մեջ երբեք չի արձանագրվել եւ քննութեան չի ենթարկվել:

Պ. Մուրադյանը նշում է, որ բնագիրը բավականին աղճատված եւ խաթարված է, ինչը հաստատում է նաեւ Հ. Մարգարյանը¹³: Սակայն հե-

թերեւս թուլասցին ի պաշարմանէն»: Խնդրո առարկա դրվագը մեկնաբանելիս նման բացատրություն են արել նաեւ Մ. Չամչյանը եւ Ա. Ալպոյաճյանը: Մ. Չամչյանը գրում է, որ «իսկ Աւագ զարհուրեալ՝ ոչ գիտէր՝ թէ զինչ արասցէ, ապա առեալ գղուստր իւր՝ առաքեաց առ նա հանդերձ ընտանիւք՝ տայ նմա ի կնութիւն առ գտանելոյ շնորհս առաջի նորա»: Նույնը հավաստում է նաեւ Ա. Ալպոյաճյանը՝ նշելով. «Աւագ իշխան, զայն բարեկամաբար հեռացնելու համար, մոնկոլ զօրավարին կնութեան տուաւ իր աղջիկը» (Մ. Չամչեանց, Հայոց պատմութիւն, Երեւան, 1984, էջ 212. Ա. Ալպոյաճեան, Հայաստանի պատմական սահմանները, Կահիրէ, 1950, էջ 340): Օրիորդ բառը Առձեռն բառարանը բացատրում է «կոյս» (տե՛ս էջ 848), իսկ Ստ. Մալխասյանը մեկնում է՝ «Թագաւորական ցեղից, կոյս աղջիկ» (տե՛ս Ստ. Մալխասյան, Հայերենի բացատրական բառարան, հտ. 4, Երեւան, 1945, էջ 619). «Ֆիզիկապէս հատունացած, կոյս, չամուսնացած աղջիկ» (տե՛ս Է. Դ. Աղայան, Արդի հայերենի բացատրական բառարան, Երեւան, 1976, էջ 1599): Հմմտ. Հ. Մարգարյան, ԺԱ.ԺԴ. դարերում հայ-իրանական կապերի պատմությունից, էջ 116:

¹¹ Ստ. Օրբելյան, Պատմութիւն նահանգին Սիսական, էջ 418-419: Պատմիչի հայտնած այս թվականը մենք այլ առիթով վիճարկել ենք, պարզել պատմիչի բարդ հարցադրումը եւ մեր նպատակներից ելնելով՝ հարկ չենք համարում նորից անդրադառնալ:

¹² «Վրաց ժամանակագրություն», էջ 40, 142: Մի ժամանակագրության հավաստմամբ՝ «Սահիպն գխոշաքն Էառ ՉժԸ (1269)» («Մանր ժամանակագրություններ. XIII-XVIII դդ.», հտ. 1, կազմեց Վ. Ա. Հակոբյան, Երեւան, 1951, էջ 44):

¹³ Հ. Մարգարյան, 11-14-րդ դարերում հայ-իրանական կապերի պատմությունից, էջ

տաքըքերն այն է, որ Պ. Մուրադյանի թարգմանած բնագրում ընդհանրապես չի հիշատակվում Սադունի ու Խոջաքի ամուսնուծյան մասին: Այստեղ, ընդհակառակը, խոսվում է Սահիբ Դիվանի եւ Խոջաքի ամուսնուծյան մասին. «...որ [Ավագի] աղջկան՝ Խվաշագին ի կնությունն բերեց»¹⁴:

Մահկանաբերդցի իշխան Սադուն Բ.-ը, վրացական աղբյուրի վկայությամբ, մի քանի կին է ունեցել, որոնց անունները վերջինս չի հիշատակում. «...թագավորը երեք կին բերեց, երեք կին բերեց նաեւ Սադունը»¹⁵: Այս կապակցությամբ ուշագրավ է այն վկայությունը, թե «վագիր, (ս)բասղաղ, (հ)աշվեգրող»¹⁶ մոնղոլ Արղուն աղայի որդու կինը, որ վրաց թագավոր Դիմետրե Բ.-ի քույրն էր, փախչում է ամուսնուց՝ «իբրեւ անհավատից ու հեթանոսից»¹⁷: Սադուն Արծրունին, իմանալով այդ լուրը, սակարկում է Աբաղա խանի հետ եւ գնում վերջինիս. «...սակարկեց, որպեսզի գնի, խնդրեց Աբաղա խանին, իսկ նա համաձայնեց ու տվեց Սադունին, սա կարգից դուրս էր, որովհետեւ նա երեք կին էր բերել»¹⁸: Վրաց հովվապետ Նիկողոսը¹⁹ ընդգրկմացել է, սակայն «Սադունի գործողությունից (բռնությունից) խուսափելով»՝ միայն բանադրել է՝ «հույժ անիծեց»²⁰: «Չորեղություն-

117, 118: Հեղինակը հավաստում է, թե «...Հին վրացերեն բնագրի այս հատվածը զգալիորեն աղավաղված ձևով է մեզ հասել», ասել է թե՛ վերջինս քաջածանոթ է եղել վրաց մայր բնագրին:

¹⁴ «Վրաց ժամանակագրություն», էջ 142:

¹⁵ Անդ, էջ 145:

¹⁶ Ստ. Օրբելյան, 412. «Վրաց ժամանակագրություն», էջ 143:

¹⁷ «Վրաց ժամանակագրություն», էջ 147:

¹⁸ Անդ:

¹⁹ Կաթողիկոսի անունը տարեգիրը մեկ գրում է Նիկողայոս, մյուս դեպքերում Նիկողոս, տե՛ս անդ, 99, 146, 147, 150:

²⁰ Դատելով տարեգրի շեշտադրված արտահայտությունից՝ «չկարողացավ բաժանել». ենթադրելի է, որ հոգեւոր պետը փորձել է խափանել, արգելել այդ «ամուսնություն(ներ)ը», սակայն, իրականում արդյունքի չի հասել, ուստի, ըստ վկայության՝ ճարտահայտյալ միայն բանադրել է իշխանին (տե՛ս անդ, էջ 147): Դեմետրե Բ.-ի քույր Թամարը օս Ալյոունի եւ Դավթի երկրորդ կնոջ աղջիկն էր: Վերջինիս առաջին կինը՝ Ջիգրա խաթունն էր (անդ, էջ 109): Տարեգրի հավաստմամբ՝ բասղաղ Արղունը Թփղիսում գտնվելիս համոզել է վրաց թագավոր Դեմետրե Բ.-ին եւ իր որդու համար կնության է տարել վերջինիս քրոջը. «Արղուն Օյրիդը Թփղիսում գտնվելիս համոզեց թագավորին ու խնդրեց միակ Թամարին, ասելով՝ «Քո թագավոր հայրն իր աղջկան՝ քո քրոջը ինձ հարսություն տվեց, որդուս կնության» (անդ, էջ 144): Եթե վստահենք տարեգրին, ապա ամուսնությունը տեղի է ունեցել 1271/2 թթ. հետո, երբ թագավորել է Դեմետրե Բ.-ը: Գ. Ալյոունյանը կարծում է, որ բասղաղ Արղունի մահը տեղի է ունեցել 1275 թ.: Ցավոք, գիտնականը որեւէ հղում չի արել, թե ինչ աղբյուրից է օգտվել այդ թվականը նշելիս: Եթե այս թվականը ճիշտ է, ապա Դեմետրե Բ.-ը եւ Սադունը երեք կին են ունեցել մինչ (1275 թ.), որովհետեւ «վագիր բասղաղի» մահվանից հետո Դեմետրեի ամուսնացած քրոջը հաջողվել է փախչել հեթանոս ամուսնուց, ըստ հի-

նից (բռնությունից) խուճափելով» արտահայտությունը մեկ անգամ եւս ընդգծում, փաստում, հաստատում է իշխանի հզորության, ազդեցիկ անհատականության մասին, որից ազդվել ու զգուշացել է երկրի ոչ միայն հոգեւոր առաջնորդը, այլեւ՝ աշխարհիկ պաշտոնյաները. «Ահմադ խանը չարագործություն արեց. սպանեց իր եղբայր Ղոնղարդին եւ Աբուլեթի երկու որդիներին, որոնք փախել էին Սաղունից»²¹: Այս տեղեկությունը վերաբերում է իշխանի գործունեության բավականին ուշ շրջանին՝ 1275-1277 թթ.²²: Բայց ամուսնական «գործարքին» վերաբերող վկայությունը մեկ

շյալ վրացական աղբյուրի (Գ. Ալթունյան, Մոնղոլները եւ նրանց արչավանքը ԺԳ դարում, Վաղարշապատ, 1913, էջ 84): Լ. Բաբայանը նույնպես նշում է, որ Արդունը մահացել է 1270-ական թվականների վերջերին (տե՛ս Լ. Յ. Բաբայան, Հայաստանի սոցիալ-տնտեսական եւ բաղաբական պատմությունը XIII-XIV դարերում, Երեւան, 1964, էջ 273):

Ուշադրության արժանի է նաեւ հիշյալ դրվագում տարեգրի մասնակի ընդգծումը. «Սաղունը սակարկեց, խնդրեց խանին, իսկ նա տվեց, սա կարգից դուրս էր, որովհետեւ նա երեք կին էր բերել»: Տարակուսելիս այն է, որ տարեգրի մեկնաբանության՝ երեք կին ունենալն ընդունելի էր հոգեւոր պետի համար, կարգի մեջ էր, իսկ չորրորդը՝ կարգից դուրս, որի դեմ ընդվզել է հովվապետը: Եթե՝ բազմակնություն է, ապա կանանց թվաքանակին որոշակի տեղ չպետք է տալ, ինչը գարմանալիորեն շեշտվում, ընդգծվում է ժամանակագրի կողմից: Սաղուն Բ.-ն իր ժամանակի գավակն է, նա չէր կարող արհամարհել, չգիտակցել միջնադարյան բանադրանքի սարսափը, քանզի վերջինս իմաստուն, խելացի եւ խոհեմ մարդ էր: Խնդրո վավերագրից դատելով՝ դժվար է պնդել, թե Սաղունը դավանափոխ է եղել, քանզի նրա նոր ամուսնությանը դժկամությամբ է ընդունել վրաց հովվապետը: Ակներեւ է, որ իշխանը Առաքելական Եկեղեցու հետեւորդ է մնացել, որի պատճառով անուշադրության է մատնել վրաց կաթողիկոսի հորդորները, թեեւ վերջինս զգուշացել է Սաղունի անձից: Այդ առիթով տեղին է նշել Ավանի տաճարի ՉԼԶ. (1287) թ. Խուլթութբուղայի վիմագիրը, որտեղ հիշատակությունը արձանագրում է Խուլթութբուղայի բաղկեղնական դավանանքը («թողի զԱւանայ զայգեց շարեան եւ զշուկիերոյն հորակտանս վս միամտութե սոցա»), ինչն իրավամբ նկատել է նաեւ անվանի վիմագրագետ Կ. Ղաֆաղարյանը: Տե՛ս Կ. Ղաֆաղարյան, Ավանի երկլեզվյան ծածկագիրը, Էջեր հայոց միջնադարյան մշակույթի եւ պատմության, Երեւան, 2007, էջ 201: Հավանական է՝ Սաղունի որդի Խուլթութբուղան բաղկեղնիկ դավանանքի հետեւորդ է:

²¹ «Վրաց ժամանակագրություն», էջ 150: Տարեգիրը հայտնում է, որ Դեմետրե Բ.-ի բույրը փախել է անհավատ ու հեթանոս ամուսնուց: Եթե հեթանոս է, ապա բազմաստվածության հետեւորդ է, անհավատ չէ: Պետք է լինի՝ «այլահավատից ու հեթանոսից»:

²² Դեմետրե Բ.-ը թագավորել է 1271/1272 թթ. եւ, եթե երեք կին է բերել [ունեցել (առաջինը՝ Տրապիզոնի արքա Կոմնինոսի դուստրը, երկրորդը՝ Բեբայի աղջկը)], ապա նշանակում է, որ տեւական, որոշակի ժամանակ է անցել, որպեսզի վերջինս երեք կին ունենար: Ուստի հավանական է՝ դեպքերը տեղի են ունեցել 1272/1273 թթ.: Չարմանալին այն է, որ «հոգեւոր ու հրեշտակափառ» կաթողիկոս Նիկողոսը, փոխանակ մեղադրելու մանուկ թագավորին (որը, ըստ տարեգրի՝ տարիքով փոքր էր՝ «Դեմետրե թագավորը փոքր էր ու անկարող թագավորության»), չարացել է տարեց Սաղունի վրա, որը բավականին հասուն մարդ էր («Վրաց ժամանակագրություն», էջ 138, 147, 150):

անգամ եւս փաստում է, որ Կայենեցի իշխանն անմիջական կապ է ունեցել Աբաղա իշխանի հետ: Սակայն ղեկավար է պատկերացնել մոնղոլ զորեղ տիրակալի միջամտութիւնը:

Հր. Աճառյանը նշում է, որ Սաղուն Բ. Արծրունու կնոջ անունը Թամար էր: Ցավոք, վկայակոչելով նշյալ անունը, գիտնականը որեւէ աղբյուր չի հղում²³, եւ անհայտ է, թե որտեղից է քաղել սույն տեղեկութիւնը: Եվ վերջապես՝ Թամարն իշխանի կանանցից ո՞րերորդ կինն էր: Տվյալ պարագայում պակաս կարեւոր չէ նաեւ վերջինիս ազգութիւնը: Հավանական է, որ մեծանուն լեզվաբանը նկատի է ունեցել վրացական սկզբնաղբյուրը, քանի որ վրաց թագավոր Դեմետրե Բ.-ի քրոջ անունը Թամար էր: Վերջինս վաղամեռիկ արքայազն Գեորգիի քույրն էր՝ ծնված օս Ալթունից²⁴: Եթե գիտնականը նկատի ունի վրացական աղբյուրը, ապա Թամարը Սաղուն Բ. Արծրունու կանանցից չորրորդն էր:

Գուցե Սաղունի ու Խոշաքի ամուսնութեան խնդրին կարող է լույս սփռել Նորատուսի Ս. Աստվածածին եկեղեցու կիսաեղծ՝ Չէ. (1258 թ.) քարեղեն արտոնագիրը, որից կարելի է «եզրակացնել», որ Խոշաքն ու Սաղունը «ամուսիններ են եղել», քանզի համարվում էին երկրամասի տերերը. «[թվին] ՉԷ.. տերանց մերոց Խոշաքին եւ աթաբեկ Սաղունին, մեք Նորատուսաց մեծ ու փոքր»²⁵: Ուշագրավ է, որ վավերագրում «տերանց մերոց»-ը փորագրված է հոգնակի թվով, մինչդեռ «երկրի իշխանատերը» Խոշաքն էր, այլ ոչ թե Սաղունը: Վերջինս, վրացական աղբյուրի հավաստմամբ, խնամակալ էր: Բնագրում անընդունելի, է նաեւ այն հանգամանքը, որ 1258 թ. Սաղուն (Բ.) Արծրունին հանդես է գալիս «աթաբեկ» տիտղոսով, որ նկատել ու ընդգծել է Ս. Ավագյանը, թեեւ նրան առարկել է Հ. Մարգարյանը՝ գրելով. «Սաղունի հիշատակությունը Խոշաքից հետո մտածել է տալիս, որ տարեթվի վերանայումը կարող է պարտադիր չլինել»²⁶:

Հ. Մարգարյանի այս եզրահանգումը, մեր կարծիքով, ընդունելի չէ: Հեղինակը քաջատեղյակ է, որ մատենագիր եւ վիճակագիր վկայութիւն-

²³ ՀԱԲ, հտ. 4, էջ 340: Ուշագրավ է՝ նշյալ անունը փաստում են նաեւ «Մանր ժամանակագրությունները»: Ըստ հիշատակության՝ Սաղունի հետ մահացել է նաեւ Թամարը. «...Մեռաւ աթաբակ Սաղունն, կինն՝ Թամարն» («Մանր ժամանակագրություններ. XIII-XVIII դդ.», հտ. 1, էջ 45):

²⁴ «Վրաց ժամանակագրություն», էջ 109, 147:

²⁵ Ս. Ա. Ավագյան, Վիճակն արձանագրությունների բառաբանություն, Երեւան, 1978, էջ 277, այսուհետ՝ Բառաբանություն: Չի կարելի բացառել, որ Է. միավորի փոխարեն փորագրված լինի Է. տասնավորը:

²⁶ Հ. Մարգարյան, Մահկանաբերոցիների (Սաղունյանների) իշխանական տունը, էջ 36:

ների համաձայն 1258 թվականին իշխանը դեռևս աթաբեկ չէր դարձել: Այս փաստը կարելի է հիմնավորել Կիրակոս Գանձակեցու վկայությամբ, ըստ որի՝ 1260 թ. անառիկ Սասունը գրավելիս Սաղուն Արծրունին հիշատակվում է որպես իշխան. «...եկին ի հնազանդութեան ամրագոյն երկիրն Սասուն յիշխանն Սաղուն»²⁷: Այդ են հաստատում նաև վրացական վկայագրերը:

Նորատուսի հիշյալ արտոնագրի առնչությամբ Լ. Բաբայանը կատարել է եզրահանգում՝ «համաձայն Նորադուզի 1257 թ. արձանագրության, Մահկանաբերդցի իշխանը, արդեն հանդես էր գալիս Ավագյան ֆեոդալական իշխանության պաշտոնում»²⁸:

Աշտարակի Ծակ խաչի քարեղեն բնագիրը եւս, ակներեւաբար, աղերսներ ունի վերոնշյալ իրողության հետ: Ծակ խաչ կոթողի մեկեւնաս, «քաղաքագիւղ Աշտարակոյ ձեռնաւոր(ս) Տ(է)ր Յուսամբ» հայտնում է, որ Չժէ թ. (1268) կանգնեցրել է Ս. Նշան կոթողը «վասն յերկար կենաց պարոն Սաղունին եւ զաւակաց իւրոց»²⁹: Ակնհայտ է, որ քարեղեն այս բնագրի վկայությամբ՝ Սաղուն Բ Արծրունին հիշատակվում է որպես բնակավայրի պարոն-իշխանատեր³⁰:

Հիշյալ երկու արձանագրությունները, ինչպես նկատելի է, փաստում են Սաղուն Բ. Մահկանաբերդցու պարոնությունը, սակայն ղժվար է դրանցից հետեւություն անել, թե վերջինս «ամուսնական կապով» կապված էր իշխանուհի Խոշաքի հետ (թեեւ Չժէ թ. (1268) Աշտարակը չէր կարող գտնվել վերջինիս իրավասության ներքո):

Այսպիսով, քարեղեն ու մատենագիր սկզբնաղբյուրների տեղեկությունները չեն հաստատում Սաղուն Արծրունու ամուսնությունը Խոշաք Զաքարյանի հետ, ինչպես փաստում է Լ. Մելիքսեթ-Բեկը³¹: Սակայն «Քարթլիս ցխովրեբա»-ի ուսերեն բնագիրը հավաստում է (ինչը բա-

²⁷ Կիրակոս Գանձակեցի, էջ 368:

²⁸ Լ. Բ. Բաբայան, Հայաստանի սոցիալ-տնտեսական եւ քաղաքական պատմությունը XIII-XIV դարերում, էջ 266: Նկատենք, որ հիշյալ թվականին իշխանը աթաբեկության պատիվը դեռեւս չի ունեցել: Անհասկանալի է նաեւ հեղինակի վերջին արտահայտության իմաստը «հանդես էր գալիս Ավագյան ֆեոդալական իշխանության աթաբեկի պաշտոնում»: Ավագյան ավատական տունը աթաբեկի պաշտոն, գործակալություն չունեւ: Աթաբեկությունը Վրաց արքունիքի գործակալություն էր:

²⁹ Ս. Սաղումյան, Աշտարակ, Երեւան, 1998, էջ 194:

³⁰ Իրավացի է Ս. Սաղումյանը, երբ հավաստում է, որ այդ շրջանում Աշտարակը գտնվել է «Զաքարյանների ու Արծրունիների (եւ ոչ՝ Վաչուսյանների) իրավասության ներքո» (Ս. Սաղումյան, Աշտարակ, էջ 22):

³¹ Լ. Մելիքսեթ-Բեկ, Վրաց աղբյուրները, հտ. Գ., էջ 50, 51:

ցակայում է Պ. Մուրադյանի՝ համապատասխան բնագրի թարգմանութ-
յունում)՝ «Քանզի նրա պատրոնի՝ աթաբակ Ավագի դուստր Խվաշազը
խնդրում էր Սադունին, եւ Խվաշազը տվեց (Սադունին) հեջուբի պաշտոնը
(կոչումը)»³²: Ուստի, այս ուշագրավ հատվածի համաձայն՝ «կարելի է»
ենթադրել, որ իշխանուհի Խոշաքը Սադունի սատար, նեցուկ լինելու կա-
րիքն է ունեցել, որ Մահկանաբերդի «հզոր, հուժկու» իշխանը համաձայ-
նի դառնալ Ավագյան տան սենեկապետ-հեջուբը: Անշուշտ, իշխանու-
հին ուղղորդվել է քաղաքական իրավիճակի թելադրանքով: Գուցե, այս
վկայությունն է «ատաղձ» հանդիսացել Լ. Մելիքսեթ-Բեկի՝ վերոհիշյալ
տեղեկություն համար, որն առկա սկզբնաղբյուրներով չի հաստատվում
ու հիմնավորվում:

Հարկ է անդրադառնալ նաև Սյունյաց պատմագրի վկայության
այն հատվածին, որտեղ հիշատակվում է, թե հորեղբայրը ամուսնացրել
է Խոշաք Ջաքարյանին պարսից խոջա Սահիբ Դիվան Մուհամմեդ Ջու-
վեյնու հետ. «...Եւ տայ գդուստր նորա գխոշաքն ի կնութին մեծ Խօջային
Սահիպ Դիւանին որ ունէր ի բռին զամենայն աշխարհս տերութեան Ապաղայ
դանին»³³: Այս տեղեկությունից դժվար է միանշանակ եզրակացնել, թե
ամուսնությունը ո՞ր իլխանի՝ Հուլավուի (1256-1265 թթ.), թե՞ վերջինիս
որդի Աբաղայի (1265-1282 թթ.) օրոք է տեղի ունեցել:

Ըստ բնագրի՝ այն տեղի է ունեցել Հուլավու իլխանի օրոք, որով-
հետեւ հեղինակը հայտնում է, որ «...տան սպանանել ի ծովամիջի գոն-
ցայն, հրամանաւ Հուլաւու դանին», այսինքն՝ Հուլավու խանի համաձայ-
նությամբ (իրամանաւ)՝ հորեղբայրը սպանել է Գոնցային եւ ամուսնացրել
վերջինիս աղջկան («տայ գդուստր նորա գխոշաքն ի կնութին մեծ Խօջային
Սահիպ Դիւանին»³⁴):

Սակայն, մեր կարծիքով, հիշատակագրությունից կարելի է արտաբե-
րել երկրորդ տարբերակը, ըստ որի՝ Հուլավուի համաձայնությունամբ Գոն-
ցայի սպանությունից որոշ ժամանակ անց Սյունյաց իշխանը ամուսնաց-
րել է վերջինիս դուստր Խոշաքին Սահիբ Դիվանի հետ:

Այս իրողությունը ուշադրության չի դարձրել: Ստացվում է, որ, ըստ
Սյունյաց պատմագրի վկայության, Խոշաք Ջաքարյանը Սահիբ Դիվան
Ջուլվեյնու հետ ամուսնացել է Հուլավուի ժամանակ՝ մինչեւ 1264-1265
թթ., ինչը չի բացառվում, բայց քիչ հավանական է, քանի որ մինչ 1264

³² “Картлис Цховреба”, էջ 381:

³³ Ստ. Օրբելյան, էջ 418:

³⁴ Անդ:

թ. Խոշաքը գերեվարված էր Հորդայում՝ Արդունի կողմից, եւ չէր կարող ամուսնանալ³⁵: Սակայն պատմիչը շարունակելով նույն պարբերությունը՝ հայտնում է Սահիբ Դիվանի ու նրա անբավ հարստության մասին՝ նշելով կոնկրետ մի թվական. «Նա էր դիւանի գլուխ եւ վերակացու ամենայնին. եւ էր այս յ718 թուին»³⁶: Արդյո՞ք այս վկայությունից կարելի է եզրակացնել, թե պատմիչը նկատի ունի, որ այդ թվականին տեղի է ունեցել նաեւ վերջինիս ամուսնությունը իշխանադասեր հետ:

Խոշաք Զաքարյանի ամուսնությունը «Մանր ժամանակագրության» վկայությամբ՝ տեղի է ունեցել 1269 թ. «Սահիպն գխոշաքն էառ ԶԺԸ»³⁷: Ցավոք, ձեռագիր հիշատակագրի հեղինակը միջնորդների մասին ոչինչ չի հայտնում: Ամուսնության այդ տարեթիվն ընդունել ու նշել են նաեւ Գ. Հովսեփյանը, Ա. Հովհաննիսյանը եւ այլոք:

Գ. Հովսեփյանի համոզմամբ՝ Խոշաք Զաքարյանին ամուսնացրել է Սմբատ Օրբելյանը³⁸: Իսկ Ա. Հովհաննիսյանը, նկատի ունենալով ակադ. Ս. Երեմյանի անտիպ հոդվածը³⁹, եզրակացրել է, որ Ստ. Օրբելյանի հայտնած այն տեղեկությունը, թե «իբր Խոշաքին ամուսնացնողը եղել է հորեղբայրը, ըստ երեւութին սա պարզ թյուրիմացություն է»⁴⁰: Ավարտելով խոսքը՝ գիտնականը նշում է, որ Սադուն Արծրունին 1269 թ. ամուսնացրել է «չափահասության հասած» Խոշաք Զաքարյանին՝ «ամենագոր իր հովանավորի՝ Սահիբ Դիվանի հետ», որն, ըստ հեղինակի, փաստացի հեջուբի «անվան տակ» իրականում տիրացել է Ավագյան տերությանը⁴¹:

Սույն թեզին համակարծիք է նաեւ Հ. Մարգարյանը՝ նշելով, որ հայկական եւ վրացական աղբյուրները չեն հաստատում Ստ. Օրբելյանի այն վկայությունը, որ վերջինիս սնուցող հորեղբայրն է եղել «հայրագիր տանն Աւագին», այսինքն՝ Խոշաքի խնամակալը: Նկատի ունենալով «Վ-

³⁵ Թեեւ չի բացառվում, որ Խոշաքը մինչ այդ ազատված լիներ եւ Սարամադնին վաճառված Երեւանի գործարքը հենց վերջինիս հետ կնքված լիներ: Սակայն մեզ թվում է, որ Երեւանը վաճառվել է Խոշաքին փրկագներու համար:

³⁶ Ստ. Օրբելյան, էջ 419:

³⁷ «Մանր ժամանակագրություններ. XIII-XVIII դդ.», հտ. 1, էջ 44:

³⁸ Գ. Հովսեփյան, Չագավանից ժողով, էջ 24: Այս կարծիքին առարկել է Լ. Բաբայանը՝ գրելով, որ հեղինակը, հենվելով Ստեփանոս Օրբելյանի վկայության վրա, Սմբատին է վերագրել Խոշաքի ամուսնության գործը, որը սխալ է (տե՛ս Լ. Բ. Բաբայան, Հայաստանի սոցիալ-տնտեսական եւ քաղաքական պատմությունը XIII-XIV դարերում, էջ 277):

³⁹ Մեզ անծանոթ է ակադ. Ս. Երեմյանի ձեռագիր հոդվածը:

⁴⁰ Ա. Գ. Հովհաննիսյան, Դրվագներ, էջ 214:

⁴¹ Անդ:

րաց ժամանակագրություն» բազմաթիվ վկայությունները՝ գիտնականն իրավամբ հավելել է, որ այդ պաշտոնը զբաղեցրել է Սադուն Բ. Արծրունին, եւ «առանց այդ նշանավոր ռազմա-քաղաքական դեմքի գործուն մասնակցության անհնար է պատկերացնել, որ Խոշաքը կարող էր ամուսնանալ»⁴²: Ամենայն հավանականությունով, հեղինակը նկատի ունի վերջինիս ամուսնությունը պարսիկ խոջա Սահիբ Դիվան Զուվեյնու հետ:

Բանն այն է, որ վրացական աղբյուրների հավաստմամբ՝ 1261 կամ 1262 թվականներին Ոսկե Հորդայում մոնղոլ ավագանին իլխանի գլխավորությամբ կազմակերպել է հարցաքննություն՝ հաշիվ պահանջելով վրաց թագավոր Ուլու Դավթից ու նրա մերձավոր, ռազմովի ղեկավար, ամիրսպասալար Սարգիս Զաղելուց: Դատելով վրացական աղբյուրի վկայություններից՝ Մահկանաբերդցի իլխանը «խանի մոտ բարոք թարգմանությամբ, իմաստուն, հաջողակ ճարտասանությամբ»⁴³ ղիվանագիտորեն կարողացել է ստեղծել այնպիսի միջավայր, որտեղ անեկանելի պայմաններում արդարացրել է ապստամբ վրաց թագավորի գործունեությունը: Իսկ վերջինս վարձահատույց լինելով իլխանին, կրկին պատվելով Մահկանաբերդցուն՝ նշանակել է Ավագյան տան վերակացու (հեջուբ-սենեկապետ). «Իսկ իմաստության համար Դավիթ թագավորը եւս նրան պատիվ տվեց եւ Ավագի տանը (վերակացու) լինել պատվիրեց»⁴⁴: Պատմական այդ իրողությունը հաստատվում է նաեւ վրաց տարեգրի մեկ այլ վկայությամբ. «Դավիթ թագավորը եւս բազում երկրներ պարգեւեց նրան» (Սադունին – Ռ. Գ.)⁴⁵: Տարեգիրը չի մասնավորեցնում, թե «բազում երկրներ պարգեւեց»-ը, որ տարածքներն են, սակայն հաստատապես փաստում է, թե Սադուն Արծրունին դարձել է Ավագյան տան վերակացու-հեջուբ կառավարիչ: Այսպիսով, 1261-1262 թթ. կամ որոշ ժամանակ անց Մահկանաբերդցի իլխանը, ըստ վրացական աղբյուրի, վերստին ստանձնել է Ավագյան տան վերակացու-կառավարիչի պաշտոնը: Ասել է, թե վրացական աղբյուրի հավաստմամբ «Ավագյան տան» իլխանական իրավունքները ուժի մեջ էին, եւ Մահկանաբերդցի իլխանը հիշյալ թվականներին Ավագյան տան կառավարիչն էր: Սույն ժամանակաշրջանում, աղբյուրների վկայությամբ՝ Օրբելյանները որեւէ իրավասություն չունեին Ավա-

⁴² Յ. Մարգարյան, 11-14-րդ դարերում հայ-իրանական կապերի պատմությունից, Էջ 116:

⁴³ «Վրաց ժամանակագրություն», Էջ 120, 129, 140:

⁴⁴ Անդ, Էջ 110:

⁴⁵ Անդ, Էջ 129:

գլխան տան նկատմամբ:

1270 թ. Չագավանից ժողովում իշխանուհի Խոջաքը հիշվում է իր իշխանական դիրքում՝ որպես պարոն-հայրենատեր. «Ի թուխ Յայոց ՉժԹ. արաց ամսի ԺԵ. կամ ԺԷ. ի տաւնի սրբոյն Գրիգորի, յաշխարհակալութեան Ապաղա դանին կամօք եւ հրամանաւ Խոջաքին եւ իշխանաց մերոց մեծին Պռաւշայ եւ Սադոնին եւ Սմբատայ»⁴⁶:

Ուսումնասիրողները նկատել են, որ Զուվեյնու հետ ամուսնանալուց հետո Խոջաքը երկրի քաղաքական կյանքում գերիշխող դիրք է զբաղեցրել եւ ժառանգել է Ավագյան ճյուղի տան ավագութիւնը⁴⁷:

Մոտավորապես այդ թվականներին է վերաբերում նաեւ վրացական սկզբնաղբյուրի վկայութիւնը. «Եվ Ավագ աթաբեկի մեծ սահիբդիվանը, որ [Ավագի] աղջկան՝ Խվաշագին ի կնութիւնս բերեց»⁴⁸, այսինքն՝ Դեմետրե Բ.-ի թագավորութեան սկզբում, հավանական է՝ 1271-1272 թթ.: «Ի կնութիւնս բերեց» տարեգիրն ուզում է ասել, որ Խվաշագը դարձել էր Սահիբ Դիվանի կանանցից մեկը: Ուստի կարելի է կարծել, որ Խոջաքի ամուսնութիւնը, ակնհերեւաբար, տեղի է ունեցել մեկ կամ երկու տարի առաջ, ինչպես հավաստում է վերոնշյալ «Մանր ժամանակագրութեան» վկայութիւնը⁴⁹:

Իշխանուհի Գոնցայի սպանութեան դրվագը՝ կատարված Սյունյաց Օրբելյան Սմբատի ձեռքով (1261 թ. կամ մի փոքր ավելի ուշ՝ 1262-ին)՝ Հուլիսի խանի համաձայնութեամբ, թերեւս, պատմական ճշմարիտ իրողութիւն է, քանզի դա հաստատվում է նաեւ վրացական աղբյուրով. «Գվանցա թագուհին սպանվեց թաթարների մեջ»⁵⁰: Ապա, կարող ենք վստահաբար փաստել, որ այդ ժամանակ Մահկանաբերդցի իշխանը չէր կարող Խոջաքի եւ Սահիբ Դիվանի ամուսնութեան համար միջնորդ լինել, քանի որ նա, ըստ վրացական աղբյուրի, այդ թվականներին թարգմանչի պարտականութիւնն էր կատարում Հորդայում եւ, գուցե, Սաղուն Արծրունին դեռեւս մտերիմ չէր պարսից խոջա Սահիբ Դիվան Մուհամմեդ Զուվեյնու հետ⁵¹:

Սակայն, ինչպես նկատեցինք, 1260-ականի սկզբին Խոջաքը նույնպես գերեզմանաված էր մոնղոլների մոտ, եւ բացառվում է նրա ամուսնու-

⁴⁶ Գ. Յովսէփյան, Չագավանից ժողովը, էջ 22:

⁴⁷ ՅԺՊ, հտ. 3, Երեւան, 1976, էջ 633:

⁴⁸ «Վրաց ժամանակագրութիւն», էջ 142:

⁴⁹ «Մանր ժամանակագրութիւններ. XIII-XVIII դդ. », հտ. 1, էջ 44:

⁵⁰ «Վրաց ժամանակագրութիւն», էջ 123:

⁵¹ Անդ, էջ 120:

Թյունը Սահիբ Դիվանի հետ: Ուստի եթե ընդունենք Սյունյաց պատմագրի ասածի երկրորդ տարբերակը, ըստ որի՝ որոշ ժամանակ անց, հորեղբայրն ամուսնացրել է Խոշաքին, ապա այս պարագայում իրավացի են այն գիտնականները, ովքեր հայտնում են, թե միջնորդի դերում եղել է ոչ թե Սմբատ Օրբելյանը, այլ Կայեն-Մահկանաբերդցի իշխան Սադուն Բ.-ն, որովհետև 1269 թ. վերջինս բարձր դիրք ուներ ոչ միայն «Գյուրջիստանի վիլայեթում», այլև անժխտելի մեծ համբավ Հորդայում՝ Իլխանական արքունիքում: Իշխանի համբավի մասին է վկայում նաև պարսից պատմիչի վկայությունը, որտեղ հեղինակը շփոթել է Մահկանաբերդցի իշխանին՝ համարելով վրաց թագավոր Դավիթի որդին. «Хан одали Грузию – Давиду и сыну его Садуку» (Խանը Վրաստանի [կառավարումը] շնորհեց Դավիթին ու նրա որդի Սադունին)⁵²: Այսինքն՝ մոնղոլական արքունիքը Կայենաբերդցուն ճանաչել, ընդունել ու համարել է վրաց թագավորի արքայազուն որդի, այլապես իշխանը չէր համարվի թագավորի հետ իշխող: Այսպիսով, ամենայն հավանականությամբ, հայկական եւ օտար սկզբնաղբյուրներից ելնելով, Մահկանաբերդցի Սադուն Բ. Արծրունու ամուսնությունը Խոշաք Զաքարյանի՝ աթաբեկ, ամիրսպասալար Ավագի դստեր հետ չի հաստատվում, թեև դա քանիցս կրկնում է Լ. Մելիքսեթ-Բեկը՝ վկայակոչելով վրացական սկզբնաղբյուրների բնագրերը:

РЕЗЮМЕ

Согласно первоисточнику «Грузинские источники об Армении и армянах», в Махканаберде князь Садун Арцруни II поженился с Хошак, дочерью всемогущего атабека, амирспасалара Авага Захаряна. По известным нам армянским письменным и эпиграфическим данным такой факт не подтверждается. Согласно армянским и грузинским источникам, Хошак Закарян в 1269 году вышла замуж за персидского ходжу Шамс ад-Дина Джувейни. Посредником их союза армянские источники называют Смбата Орбеляна, тогда как грузинские указывают на Садуна Арцруни II. Думаем, что грузинские источники более достоверны. В историографии истинность данных армянских источников продолжает оставаться спорной. Один из грузинских источников уверяет, что у Садуна было имел три жены, одна из которых – Тамара, была сестрой грузинского царя. В данной статье мы попытаемся прояснить эти спорные вопросы.

⁵² Рашид-ад-Дин, Сборник летописей, т. 3, Ленинград-Москва, 1946, ст. 67. Հ. Մարգարյան, Մահկանաբերդցիների (Սադունյանների) իշխանական տունը ԺԲ.-ԺԴ. դարերում, հս. ԺԸ., էջ 23:

SUMMARY

According to a medieval source “Georgian Sources about Armenia and the Armenians”, Prince Sadun Artsruni II was married with Khoshak, daughter of the all-powerful Atabek and Amirspasalar Avag Zakaryan in Mahkanaberd fortress. This story has left no traces in either epigraphic or literary Armenian sources. At the same time, both Armenian and Georgian chronicles have recorded the marriage of Khoshak Zakarian with a high-ranking Persian dignitary – Haji Sahib Divan Shamsaddin Zubeini in 1269. The Armenian sources claim Smbat Orbelian to be the broker of this marriage, while Georgian sources name Sadun Artsruni II, which seems to be more reliable information. In addition, a Georgian source claims that Sadun had three wives, one of them being Tamar, the sister of the ruling Georgian King. In this article, we will try to clarify these disputable questions.



ՏԻԳՐԱՆ ԱԼԵԲՍԱՆՅԱՆ
ՀՀ ԳԱԱ ՀԱԻ

ՄԻՋՆԱԳԱՐՅԱՆ ՅՈՒՆԵՍԿՈՒՆԵՐԻ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆԸ ԽԱՉԵՆԻ
ԻՇԽԱՆՈՒԹՅԱՆ ՏԱՐԱԾՔՈՒՄ
(խորհրդային եւ հետխորհրդային շրջան)¹

Ներածություն: 1921 թ. հունիսի 5-ին ՌԿ(բ)Կ Կովկասյան բյուրոյի որոշմամբ Լեռնային Ղարաբաղը միացվեց Խորհրդային Ադրբեջանին, իսկ երկու տարի անց՝ 1923 թ. հունիսի 7-ին, նորաստեղծ Ադրբեջանի կազմում ստեղծվում է Լեռնային Ղարաբաղի ինքնավար մարզը²: Այդ քայլով նորակազմ Ադրբեջանի տարածքում հայտնված պատմական Արցախի հազարավոր հուշարձանները եւ դրանք կերտած ժողովրդի պատմությունը դարձան ադրբեջանցի մասնագետների հիմնական գլխացավանքը եւ հայագետների հակազդեցության գլխավոր թիրախը:

Խորհրդային իշխանության առաջին տարիներին հայ գիտնականներին արգելված էր շոշափել Արցախին վերաբերվող որեւէ հարց, որից խուսափում էին նաեւ Ադրբեջանում սկզբնավորվող գիտական հաստատություններում³: Այդ տարիներին ԼՂԻՄ-ի եւ նրան հարող տարածքների քրիստոնեական բազմահազար հուշարձանների գոյությունը ադրբեջանցիների կողմից պարզապես անտեսվում էր: Լեռնային Ղարաբաղում Բաքվի հնագետների կողմից ուսումնասիրության օբյեկտներ էին ընտրվում հիմնականում բրոնզ-երկաթեդարյան ժամանակաշրջանի դամբարանները: Այդ ճանապարհով նպատակ էր դրվում մի կողմից շրջանցել միջնադարյան հուշարձաններից անբաժան էթնիկ-կրոնական հարցերը, մյուս կողմից՝ ի ցույց դնել երկրամասում եւս կատարվող հնագիտական աշխատանքները եւ դրանց ձեռքբերումները:

¹ Թեմայի ներածությունը եւ նախախորհրդային շրջանի ուսումնասիրությունները տե՛ս «Էջմիածին», 2017, Թ., էջ 32:

² Տե՛ս «Нагорный Карабах в 1918-1923 гг.», Сборник документов и материалов, Ереван, 1992, с. 19.

³ Տե՛ս Վ. Սաֆարյան, Արցախի մշակութային ժառանգության օտարացման եւ յուրացման մեթոդաբանությունը ադրբեջանական պատմագիտության մեջ, ԱրԴՀ «Հայագիտական հանդես», Ստեփանակերտ, 2010, թ. 1, էջ 160:

Սկսած 1950-ական թվականներից, երբ զուտ քաղաքական նկատառումներով ստեղծվեց «աղվանական տեսությունը», համաձայն որի ադրբեջանցիները պատմական Աղվանքի հետնորդներն են, ադրբեջանցի պատմաբանները սկսեցին Կուրի աջափնյակը ներկայացնել իբրև աղվանական տարածք, իսկ այստեղ ապրած եւ ստեղծագործած ժողովրդին՝ աղվաններ⁴: Այդ ճակատագրին արժանացան իշխան Սահլ Սմբատյանը, պատմիչներ Մովսես Կաղանկատվացին, Կիրակոս Գանձակեցին, Մխիթար Գոշը եւ այլոք⁵: «Աղվանական տեսության» սպասարկմանը եւ գիտական հիմնավորմանը ծառայող միջոց դիտարկվեցին նաեւ պատմական Հայաստանի արեւելյան շրջանների քրիստոնեական հուշարձանները: Այդ նկատառումներից ելնելով՝ 1960-70-ական թվականներին ադրբեջանցի մասնագետները սկսեցին անդրադառնալ Արցախի մի շարք նշանավոր վանական համալիրներին՝ փորձելով դրանք ներկայացնել իբրև աղվանական մշակույթի արգասիք՝ պնդելով, որ Ժ.-ԺԳ. դարերի արցախյան վանքերը ոչ մի առնչություն չունեն հայերի հետ⁶: Բաքվի կողմից տարվող մշակութային բռնազավթման քաղաքականությանը զուգահեռ հայ մասնագետները զրկված էին երկրամասում հնագիտական ուսումնասիրություններ անցկացնելու որեւէ հնարավորությունից: Արդյունքում՝ պատմական Հայաստանի մաս կազմող Լեռնային Ղարաբաղի պատմամշակութային ժառանգության ուսումնասիրությունը դուրս մղվեց խորհրդային Հայաստանում գիտական հիմքերի վրա դրված հայագիտական հետազոտությունների ընդհանուր գործընթացից:

Վերջնականապես համոզվելով, որ պետական ամենաբարձր օղակներից ուղղորդվող ադրբեջանական նման վարքագիծը միտում ունի հայաթափել Ղարաբաղը, իսկ նրա մշակութային արժեքները ներկայացնել իբրև ադրբեջանական ժառանգության մաս, 1960-ական թվականներից հայ մասնագետները սկսեցին առավել ակտիվ անդրադառնալ Ղարաբաղյան հարցին՝ հատկապես շեշտադրելով Հայաստանի եւ Արցախի պատմության ու մշակույթի անքակտելիությունը⁷: Ադրբեջանական նեն-

⁴ Տես Ս. Դադայան, Արցախի պատմամշակութային ժառանգությունը, «Հայկական լեռնաշխարհի պատմամշակութային ժառանգությունը» միջազգային գիտաժողովի նյութեր, Երևան, 2012, էջ 19:

⁵ Տես Յ. Буниятов, Азербайджан в VII-IX вв., Баку, 1965 с. 12, 81.

⁶ Տես Շ. Карапетян, Состояние армянских исторических памятников в Азербайджане и Арцахе, Ереван, 2011, с. 3. Դ. Ахундов, Архитектура древнего и ранне-средневекового Азербайджана, Баку, 1986, с. 95-203.

⁷ Տես Վ. Սաֆարյան, նշվ. աշխ., էջ 161:

գափոխումների եւ դրանց կանխարգելման դեմ իրենց աշխատություններով հանդես եկան Կ. Մելիք-Օհանջանյանը, Ա. Մնացականյանը, Հ. Սվազյանը եւ այլ հետազոտողներ⁸, որոնց նախաձեռնությունները հետագա տարիներին առավել տարածված եւ սուր բնույթ ստացան⁹:

ա) Խորհրդային շրջան: Խաչենի իշխանության տարածքի միջնադարյան հուշարձանների խորհրդային շրջանի ուսումնասիրությունները սկիզբ են առնում 1920-ական թվականներից, որոնց անդրանիկ քայլերը կատարվել են նորաստեղծ ԼՂԻՄ-ի եւ նրան հարող շրջանների ազգաբանական նկարագիրը բացահայտելուն ուղղված գիտարշավների շրջանակներում:

1924 թ. ամռանը Անդրկովկասի Կենտրոնական Կոմիտեին կից գործող Գիտական ասոցիացիան Ղարաբաղը, Ջանգեզուրը եւ Քրդստանը (հետագայում Քալբաջարի եւ Լաչինի շրջաններ) ուսումնասիրելու նպատակով կազմակերպում է յոթ հոգուց բաղկացած գիտական արշավախումբ: Վերջինս մեկ ամիս շրջելով վերոհիշյալ շրջաններում՝ կազմեց դրանց տնտեսական, վիճակագրական, ազգագրական ու պատմական ուսումնասիրությունը: Գիտարշավի մասնակիցներից էր նաեւ անվանի հայագետ Սմբատ Տեր-Ավետիսյանը, ում հանձնարարված էր Լեռնային Ղարաբաղի, Քրդստանի եւ Ջանգեզուրի նյութական մշակույթի հուշարձանների հետազոտությունը¹⁰: Ժամանակի սղուծյան պատճառով (ընդամենը 10 օր) գիտնականը Ղարաբաղում իր ուշադրությունը սեւեռեց հիմնականում խոշորածավալ կուրգանների վրա, «...որոնք մեծ խմբերով ցրված են ամբողջ Ղարաբաղով»¹¹: Դրա հետ մեկտեղ, ազգագրական, վիճակագրական նյութեր հավաքելու եւ նախկին արտագրությունները ճշտելու նպատակով Տեր-Ավետիսյանն այցելում է նաեւ հոգեւոր-մշակութային կենտրոններ Գանձասար ու Խոթավանք (Դադիվանք)՝ հիշա-

⁸ Տե՛ս Կ. Мелик-Оганджаниян, Еще раз о национальной принадлежности Мхитара Гоша, автора “Судебника”, ԲՀԱ, 1969, թ. 1, էջ. 183-198. Ա. Мнацаканян, П. Севак, По поводу книги З. Буниатова “Азербайджан в VII-IX вв.”, ՊԲՀ, 1967, թ. 1, էջ 177-190. Գ. Свазян, Пример использования исторической науки в экспансивных целях, ԲԵՀ, 1989, թ. 2, էջ 45-46:

⁹ Տե՛ս “К Освещению проблем истории и культуры Кавказской Албании и восточных провинций Армении”, сборник статей, сост. П. Мурадян, ред. Л. Хуршудян, Ереван, 1991.

¹⁰ Տե՛ս Լ. Վարդանյան, Յ. Սարգսյան, Լեռնային Ղարաբաղի էթնոմշակութային ուսումնասիրությունները 1920-ական թթ., «Էջմիածին», 2008, թ. 11, էջ 98:

¹¹ Տե՛ս “Памятники древности Нагорного Карабаха и скифская проблема”, Սմբատ Տեր-Ավետիսյան, Հայագիտական հետազոտություններ, Երեւան, 2010, էջ 175:

տակելով իր ճանապարհին հանդիպած «ամեն տեղ ցրված կուլտուրական հիշատակարանների»¹² առկայությունը: Սակայն, վերոհիշյալ վանքերին վերաբերող նրա գրառումները սահմանափակվել են սոսկ հայկական միջնադարյան մշակույթում դրանց քանդակների, վիմագրերի, ճարտարապետական ձեւերի կարեւորությունը եւ շինությունների անխնամ վիճակի անհանգստությունը¹³:

Վերոհիշյալ գիտարշավի մասնակից էր նաեւ ռուս կովկասագետ, հնագիտության եւ ազգագրության բնագավառի տաղանդավոր հետազոտող Եվգենիա Պչոլինան, ում ուշադրության կենտրոնում էին Կարմիր Քրդստանի եւ Զանգեզուրի նախնադարյան մշակույթի եւ անձավային կացարանների ուսումնասիրումը: Դրան զուգահեռ գիտնականն առանձին անդրադարձել է նաեւ քրդաբնակ Քարվաճառի շրջանում (Նախկինում Ծար գավառ) մեծ թվով հանդիպող խոյակերպ եւ ձիակերպ գերեզմանաքարերին, որոնք բնորոշ էին հայկական միջնադարյան գերեզմանատներին¹⁴: Հետազոտողի ուշադրությունը արժանացած միջնադարյան մյուս հնությունները կենցաղային հարուստ պատկերաքանդակներով տապանաքարերն են: Պչոլինան նշում է նաեւ հուշարձանների ընդհանուր վիճակի, հետազոտվող տարածքների հայկականության մասին. «Բազմաթիվ բնակելի քարայրներ, գյուղերի ավերակներ, բերդապարիսպներ, մատուռներ եւ եկեղեցիներ խոսում են երբեմնի ծաղկուն կյանքի մասին՝ ներկայիս համարյա մարդագուրկ հեռաստաններում: ... Այստեղ հոժ գանգվածներով ամենուր ապրած հայերից այսօր մնացել են միայն լայնատարած գերեզմանոցներ, որոնք սփռված են թե՛ կիսավեր եկեղեցիների շուրջը, եւ թե՛ առանձին»¹⁵:

Արցախի հոգեւոր ճարտարապետության հուշարձաններին է անդրադարձել Վիեննայի Մխիթարյան միաբանության կարկառուն ներկայացուցիչ Համապատասխան Ոսկյանը: Ի շարս պատմաբանասիրական բազմաթիվ աշխատությունների՝ 1940 թ. սկսած առանձին գրքերով իրար հետեւից հրատարակվում են Հ. Ոսկյանի ուսումնասիրությունները՝ նվիրված

¹² Տե՛ս «Ինքնավար Ղարաբաղ, Չանգեզուր եւ Զուրղիստան» (ճանապարհորդական դիտողություններ), Սմբատ Տեր-Ավետիսյան, Հայագիտական հետազոտություններ, Երեւան, 2010, էջ 73:

¹³ Տե՛ս անդ, էջ 76:

¹⁴ Տե՛ս Е. Пчелина, Армянские памятники на территории Азербайджанской ССР, Труды отдела истории культуры и искусства Востока (Гос. Эрмитаж), т. 3, Ленинград, 1940, с. 243-256.

¹⁵ Անդ, էջ 243:

պատմական Հայաստանի տարբեր շրջանների վանքերին¹⁶: 1953 թ. լույս է տեսնում նաև Արցախի վանքերին նվիրված մենագրությունը, որտեղ հեղինակն անդրադարձել է նաև մեր կողմից քննվող տարածաշրջանի հոգեւոր կառույցներին¹⁷:

Արցախի պատմամշակութային հարուստ ժառանգութայան մեջ մեծ թիվ կազմող բերդերի հետազոտությունն է անդրադարձել Մխիթարյան միաբանության մեկ այլ ներկայացուցիչ՝ Միքայել Յովհաննեսյանը: 1970 թ. նրա հեղինակությամբ լույս է տեսնում «Հայաստանի բերդերը» ստվարածավալ աշխատությունը, որում ներառված են նաև պատմական Արցախի բերդ-ամրոցները¹⁸: Նկատենք, որ մխիթարյանների շարադրանքը հիմնված է տեսական նյութի վրա՝ օգտագործելով այդ ժամանակ հրատարակի վրա եղած ուսումնասիրությունները: Այդուհանդերձ, նրանց աշխատություններում տեղ գտած հուշարձանների նկարագրությունները ներկայացված են նյութի քննությամբ եւ ուղեկցվում են հնավայրերի անվանը, տեղադրությունը, պատմությունը, վիմագրերին վերաբերող տեսակետների վերլուծություններով:

1960 թ. Հայաստանի եւ Ադրբեջանի գիտությունների ակադեմիաների համաձայնությամբ անհրաժեշտ համարվեց Լեռնային Ղարաբաղի ինքնավար մարզի եւ Նախիջևանի ինքնավար հանրապետության տարածքում սփռված, միջնադարյան պատմության եւ մշակույթի ուսումնասիրության համար կարեւոր նշանակություն ունեցող հայերեն եւ արաբատառ արձանագրությունների հավաքումն ու հրատարակումը: Փոխադարձ համաձայնությամբ ստեղծվեց Հայաստանի ԳԱ հնագիտության եւ ազգագրության ու Ադրբեջանի ԳԱ պատմության ինստիտուտի միացյալ արշավախումբը, որն իր աշխատանքները սկսեց պատմական Արցախ նահանգից: Գիտարշավի աշխատանքներն ընթացան 1960-1964 թթ., որի ընդհանուր ղեկավարն էր վիմագրագետ Սեդրակ Բարխուդարյանը, իսկ ադրբեջանական կողմից՝ Մեչեդի Նեյմատովան: Կատարված աշխատանքների արդյունքում ադրբեջանական կողմը, հավաքելով ընդամենը հինգ տասնյակի հասնող արաբատառ վիմագրեր¹⁹, սկսեց գիտակցել ծրագրի հեռահար աննպատակահարմարությունը եւ հրաժարվեց

¹⁶ Տե՛ս Ս. Քոլանջյան, Յանգիստ Յ. Յամագասսյ Վ. Ոսկյանի, «Էջմիածին», 1968, թ. 4, էջ 58:

¹⁷ Տե՛ս Յ. Ոսկեան, Արցախի վանքերը, Վիեննա, 1953, էջ 51-130:

¹⁸ Տե՛ս Մ. Յովհաննեսեան, Հայաստանի բերդերը, Վենետիկ, 1970, էջ 435-467:

¹⁹ Վիմագրերը լույս են տեսել առանձին գրքով, տե՛ս Մ. Нейматова, Мемориальные памятники Азербайджана XII-XIX веков, Баку, 1981.

այն շարունակելու անհրաժեշտությունից: Քաղաքական առաջնորդների կարգադրությունները ադրբեջանցի գործընկերները տարբեր պատրվակներ հորինելով (Ֆինանսական միջոցների բացակայություն, հիվանդություն եւ այլն)՝ հրաժարվեցին հետագա աշխատանքների մասնակցությունից²⁰: Այնուամենայնիվ, Ս. Բարխուդարյանի ղեկավարած արշավախմբի կողմից հավաքվեց Թ.-ԺԸ. դարերն ընդգրկող 1071 վիմական արձանագրություն՝ ԼՂԻՄ-ի, հարեւան Լաչինի (Քաշաթաղի) ու Քյալբաջարի (Քարվաճառի), Քուրի աջափնյա Խանլարի, Դաշքեսանի, Շամխորի ու Գետաբակի լեռնային շրջաններից²¹: Վերջիններս հրատարակվեցին «Դիվան հայ վիմագրություն» հատորյակի 5-րդ պրակում, որը լույս տեսավ մեծավաստակ գիտնականի մահից տարիներ անց՝ 1982 թ.²²:

Հայկական միջնադարյան ճարտարապետության, եւ առհասարակ, միջնադարի տարբեր հարցերի ուսումնասիրության գործում հայագիտության երախտավորներից է Անատոլի Յակոբսոնը: Հ. Օրբելու ղեկավարությամբ նա բազմիցս եղել է Հայաստանում եւ մասնագիտացել հայկական միջնադարյան արվեստի եւ ճարտարապետության բնագավառում: Որպես հնագետ նա մասնակցել է նաեւ Հայաստանում եւ Ադրբեջանում կազմակերպված հնագիտական մի շարք արշավների՝ ձեռք բերելով գործնական խորը գիտելիքներ եւ փաստական նյութ²³:

1960 թ. «Արեւելքի ժողովուրդների արվեստի պատմության հետազոտություններ» ժողովածուի էջերին լույս են տեսնում Ա. Յակոբսոնի ուսումնասիրությունները՝ նվիրված Գանձասարի վանքին²⁴: Տեղում կատարած հետազոտությունների հիման վրա²⁵ գիտնականը մանրամասն ներկայացրել է վանական համալիրի ճարտարապետությունը, նրա գու-

²⁰ Տե՛ս Գ. Գրիգորյան, Ականավոր վիմագրագետը, ԼՂԳ, 2005, թ. 3, էջ 191-192:

²¹ Մանրամասն տե՛ս Կ. Ասատրյան, Ս. Բարխուդարյանի դերը Արցախի վիմական արձանագրությունների հավաքման եւ հրատարակման գործում, «Լեռնային Ղարաբաղի Հանրապետություն. անցյալը ներկան եւ ապագան», միջազգային գիտա-ժողովի նյութերի ժողովածու, Երեւան, 2007, էջ 278-281:

²² Տե՛ս «Դիվան հայ վիմագրության», պր. V, Արցախ, կազմեց Ս. Բարխուդարյան, Երեւան, 1982:

²³ Տե՛ս Վ. Հարությունյան, Անատոլի Յակոբսոն, Հայ ճարտարապետության նվիրյալը, ԴԲՀ, 1998, թ. 3, էջ 111-112:

²⁴ Տե՛ս Ա. Якобсон, Гандзасарский монастырь XIII в., Исследования по истории культуры народов Востока, (сборник в честь академика И. Орбели), Ленинград, 1960, с. 144-150.

²⁵ Գանձասարում Ա. Յակոբսոնը եղել է երեք անգամ՝ Օրեն-Կալայում ընթացող պեղումների մասնակցելու ճանապարհին (տե՛ս Ա. Якобсон, Письма, ред. А. Айвазян, Ереван, 2014, с. 115, 137):

գահեռները հայկական ճարտարապետական այլ կառույցների հետ, վանքի քանդակներն ու դրանց քրիստոնեական ակունքները: Գանձասարի վանքին անդրադարձած հետազոտողների շարքում Ա. Յակոբսոնն առաջինն էր, ով խորուլթյամբ քննություն անույն վանական համակառույցի մանրամասները, քանդակները, խաչքարերը՝ հայտնելով այն միտքը, որ Գանձասարը «13-րդ դարի հայկական ճարտարապետության հանրագիտարանն է»²⁶:

Հիշյալ ուսումնասիրություններն առաջ են բերում Բաբվի պատմաբանների անհանգստությունը՝ ժամանակի ընթացքում վերաճելով հայ եւ ադրբեջանցի մասնագետների գիտական առճակատման: Սակայն Ա. Յակոբսոնը հայկական ճարտարապետության սկզբունքները նենգափոխելու ձգտումների վճռական եւ հիմնավոր հերքողներից էր: Ադրբեջանցի հետազոտողներ Ռ. Գեյուշեւի, Դ. եւ Մ. Ախունդովների եւ այլոց դիտողությունների եւ Գանձասարի վանքի ոչ գիտական լուսաբանման առնչությամբ ուսու հետազոտողը ստիպված է եղել առանձին հոդվածների տեսքով (1977 թ., իսկ ավելի մանրամասն՝ 1984 թ.)²⁷ նորից անդրադառնալ վանական համալիրի ուսումնասիրությանը եւ ադրբեջանցիների չհիմնավորված հայտարարություններին՝ նշելով, որ «Ախունդովների ձգտումը ծայրահեղորեն միտումնավոր է եւ նպատակամղված է ապակողմնորոշելու ընթերցողներին»²⁸:

Ինչպես նշեցինք, նախորդ դարի 60-ական թվականներից սկսած, ադրբեջանցիներն ուսումնասիրության օբյեկտներ են ընտրում Արցախի միջնադարյան վանքերն ու եկեղեցական կառույցները, մասնավորապես Դադիվանքը, Գանձասարի, Գտչավանքի եւ Ամարասի վանական համալիրները: Որդեգրած սկզբունքի համաձայն՝ քրիստոնեական հուշարձանների ուսումնասիրությունները ձեռնարկվում էին դրանք աղվանականացնելու, հետեւաբար՝ հայերից օտարելու կանխակալ մտայնությամբ: Այդ վարքագիծն ակնառու է հատկապես հնագետ Ռ. Գեյուշեւի եւ ճարտարապետ Դ. Ախունդովի աշխատանքներում: Ռաշիդ Գեյուշեւը հիշյալ հուշարձանների ուսումնասիրությանն է անդրադարձել առանձին հոդվածների տեսքով²⁹, իսկ ավելի ուշ նաեւ «Քրիստոնեությունը Կովկաս-

²⁶ Անդ, էջ 158:

²⁷ Стів А. Якобсон, Из истории армянского средневекового зодчества, Гандзасарский монастырь XIII в., ЛЗԳ, 1977, թ. 12, էջ 59-76. նույնի, Гандзасарский монастырь и чачкары. Факты и вымыслы, ՊԲՀ, 1984, թ. 2, էջ 146-152:

²⁸ Стів անդ, էջ 152:

²⁹ Стів Р. Геюшев, Армянская надпись о построении купольной базилики Хотаванк-

յան Աղվանքում» մենագրությունն սահմաններում³⁰: Գրքում առանձին բաժիններ են նվիրված ճարտարապետական հուշարձանների նկարագրությունը, ճարտարապետության վերլուծությունը, վիմագրական նյութերին, եկեղեցական պարագաներին եւ այլն: Կարելոր է նշել՝ որոշ հուշարձանների (Եղիշե առաքյալի վանք, Դաղիվանք եւ այլն) դեպքում դրանք ուղեկցվում են նաեւ հիշյալ հնավայրերում կատարված պեղումների նկարագրություններով՝ կատարված 1960-1970-ական թվականներին Ազրբեջանի ԳԱ պատմության ինստիտուտի արչավարձերի կողմից³¹:

Գանձասարի վանքի վերաբերյալ Ռ. Գեյուշեն ամեն կերպ հակադրվում է Ա. Յակոբսոնի դիտարկումներին՝ փորձելով «հիմնավորել», որ Գանձասարի վանքը եւ վանական ամբողջ համալիրը հանդիսանում են Կովկասյան Աղվանքի մշակույթի եւ կրոնի հուշարձան³²:

1986 թ. լույս է տեսնում նաեւ ճարտարապետ Դավուդ Ախունդովի «Ազրբեջանի հին եւ վաղմիջնադարյան ճարտարապետությունը» աշխատությունը: Հակառակ վերնագրին՝ գրքում ներկայացված են նաեւ Արցախի գարգացած միջնադարյան ճարտարապետության մի շարք հուշարձաններ, այդ թվում եւ խաչքարեր: Նպատակ ունենալով Դաղիվանքը հանել Հայաստանի պաշտամունքային ճարտարապետական հուշարձանների շարքից՝ Ախունդովը հայտարարում է, թե «Կովկասյան Աղվանքի ճարտարապետների այդ ստեղծագործությունը խիստ տարբերվում է հարեւան ժողովուրդների պաշտամունքային կառույցներից, եւ Հայաստանի միջնադարյան համալիրներից ոչ մեկում նմանատիպը չկա»³³:

Գրքում քիչ էջեր չեն տրամադրված նաեւ Գանձասարի վանքին, ուր նորից ակնատես ենք լինում հուշարձանի ինչպես ճարտարապետության, այնպես էլ պատկերագրության մեկնաբանման միտումնավոր խեղաթյուրման փաստին: Հատուկ ուշադրության են արժանի վանքի հարթաքանդակները լուսաբանելու վերաբերյալ Դ. Ախունդովի մեկնաբանությունները³⁴:

ского комплекса, Доклады АН Аз. ССР, 1971, N 2, с. 89-92. նույնի, О Хотаванском храме и его надписях (աղբիջաներին), Известия АН Аз. ССР, 1972, N 3, с. 65-72.

³⁰ ՏՆՍ Բ. Գեյուշե, Христианство в Кавказской Албании, Баку, 1984.

³¹ ՏՆՍ աՆՊ, էջ 90-93, 131:

³² ՏՆՍ Բ. Գեյուշե, О конфессионально-этнической принадлежности Гандзасарского монастыря, Материальная культура Азербайджана, т. 7, Баку, 1973, с. 366-368.

³³ ՏՆՍ Դ. Ախუნդով, Архитектура древнего и раннесредневекового Азербайджана, Баку, 1986, с. 196.

³⁴ ՏՆՍ աՆՊ, էջ 200-201:

Աշխատությունների մի ամբողջ գլուխ նվիրված է խաչքարերին, որտեղ հեղինակը խնդիր է դնում բացահայտել հնարածին ազվանական խաչքարերի եւ հայկական խաչքարերի միջեւ եղած տարբերությունները³⁵:

Խաչենի իշխանությունից վանքերում պահպանված որմնանկարների գիտական հետազոտությունն է անդրադարձել արվեստագետ Լիդիա Դուրնովնային: Միջնադարյան Հայաստանի կերպարվեստի ուսումնասիրությունը նվիրված Հայտնի մենագրության մեջ գիտնականն անդրադարձել է նաեւ Մարտակերտի շրջանի Առաջածոր գյուղի եկեղեցում եւ Դաղիվանքում պահպանված որմնանկարներին: Կարելոր է առանձնացնել Դուրնովոյի դիտարկումները Դաղիվանքի որմնանկարում պատկերված Ս. Նիկողայոսի վերաբերյալ, համաձայն որի՝ Ս. Նիկողայոսի պաշտամունքը Հայաստանում տարածում էր գտել, եւ Դաղիվանքում նրա առկայությունը պետք է բացատրել հատուկ դրդապատճառներով³⁶:

Հայաստանի զարգացած միջնադարի աշխարհիկ պատկերաքանդակների քննության համատեքստում Դաղիվանքի եւ Գանձասարի վանքի բարձրաքանդակների ուսումնասիրությունը է զբաղվել Ստեփան Մնացականյանը: Գիտնականը հանգամանորեն շարադրել է դրանց պատկերագրությունը, կատարման եղանակը, մանրամասների նկարագրությունը: Հիշյալ քանդակները Մնացականյանը համեմատել է նաեւ Հայաստանի համաժամանակյա մյուս օրինակների հետ՝ թվելով դրանց ընդհանրություններն ու առանձնահատկությունները³⁷:

1970-ական թվականներից Արցախի պատմության եւ մշակույթի այլ-եւայլ հարցերին նվիրված ուսումնասիրություններով գիտական ասպարեզ է գալիս Բագրատ Ուլուբաբյանը: Քաջ գիտակցելով Ադրբեջանի վրած հայատյաց քաղաքականության կործանարար հետեւանքները՝ գիտնականն ամեն կերպ փորձում է ապացուցել դրանց հնարածին լինելը: Արցախի պատմությանն ու ճարտարապետական առանձին հուշարձաններին նվիրված Ուլուբաբյանի հոդվածների եւ աշխատությունների շարքում³⁸ առանձնանում է «Խաչենի իշխանությունը 10-16-րդ դարերում»

³⁵ Տէն անդ, էջ 203-211:

³⁶ Տէն Լ. Дурново, Очерки изобразительного искусства средневековой Армении, Москва, 1979, с. 154.

³⁷ Տէն Ստ. Մնացականյան, Հայկական աշխարհիկ պատկերաքանդակը 9-14-րդ դարերում, Երեւան, 1976, էջ 109-122. (տէն նաեւ Բ. Կարապետյան, Գանձասարի բարձրաքանդակները, ՊԲՀ, 1974, թ. 3, էջ 258-262):

³⁸ Տէն Բ. Ուլուբաբյան, Դաղի կամ Խուրթա վանք, «Էջմիածին», 1971, թ. 6-7, էջ 62-72. Բ. Ուլուբաբեան, Մ. Հասրաթեան, Գանձասարի վանքը, ՀՀՄ, հտ. 5, Պէյրուք, 1974, էջ 91-123. Բ. Ուլուբաբեան, Մ. Հասրաթեան, Խաղաղվանք-Խաթրավանք, ՀՀՄ, հտ.

ուսումնասիրությունը³⁹, որը առաջ է բերել Ադրբեջանի պատմաբանների կատաղի դիմադրությունը: Տեղին է նշել, որ հիշյալ աշխատանքը մինչ օրս հանդիսանում է Արցախի պատմությունը նվիրված հիմնարար ուսումնասիրությունը, որում աղբյուրագիտական հարուստ նյութի վրա շարադրված է ոչ միայն Արցախի միջնադարյան պատմությունը, այլև կարեւոր տեղեկություններ իշխանական տների, նրանց շինարարական գործունեության, վիմագրերի, ճարտարապետական համալիրների կառուցման եւ դրանց թվագրության վերաբերյալ:

1981 թ. «Գանձասար» վերնագրով լույս է տեսնում Ուլուբաբյանի մյուս կարեւոր աշխատությունը: Դրանում հեղինակը ներկայացնում է Խաչենի իշխանության պատմաճարտարապետական նշանավոր համալիրի ստեղծման պատմությունը, նկարագրությունները, եւ որ ամենակարեւորն է՝ վանքի վիմագրերը⁴⁰: Երիտասարդ տարիներին մանկավարժ Ուլուբաբյանը կարեւորել է ադրբեջանցի հետազոտողների խեղաթյուրումների թիրախ դարձած Գանձասարի վանքի վիմագրերը եւ ուսումնասիրել հուշարձանի որմերին, համալիրի տարածքի գերեզմանաքարերի վրա առկա արձանագրությունները՝ շատ լավ գիտակցելով դրանց առանձնակի կարեւորությունը որպես միջնադարյան պատմության եւ մշակույթի ուսումնասիրության ստույգ աղբյուրներ⁴¹:

«Հայոց արեւելից կողմանց եկեղեցին եւ մշակույթը» աշխատությունը գիտնականի վերջին ուսումնասիրությունն է, ուր հեղինակը մանրամասն անդրադառնում է Արցախ-Ուտիքի պատմական անցքերին, եկեղեցու գոյությունը եւ մշակութային կյանքին: Աշխատանքի վերջին գլուխը նվիրված է Խաչենի իշխանության հոգեւոր կենտրոններ Դաղիվանքին, Գանձասարի վանքին եւ Խաթրավանքին՝ մանրամասն ներկայացնելով դրանց ճարտարապետությունն ու գեղարվեստական հարգարանքը⁴²:

Լեռնային Ղարաբաղի պատմաճարտարապետական հուշարձաններին վերաբերող մի շարք արժեքավոր ուսումնասիրություններով հայտնի է նաեւ պատմաբան-հուշարձանագետ Շահեն Մկրտչյանը: 1965-1972

10, Պէյրութ, 1982-1984, էջ 21-50:

³⁹ Տէն Բ. Ուլուբաբյան, Խաչենի իշխանությունը 10-16-րդ դարերում, Երեւան, 1975:

⁴⁰ Տէն Բ. Ուլուբաբյան, Գանձասար (Ստեղծման պատմությունը եւ ճարտարապետական նկարագիրը), Երեւան, 1981, էջ 149-161:

⁴¹ Տէն Յ. Սիմոնյան, Բագրատ Ուլուբաբյան (ծննդյան 75-ամյակի առթիվ), ԼՅԳ, 2001, թ. 1, էջ 262:

⁴² Տէն Բ. Ուլուբաբյան, Հայոց Արեւելից կողմանց եկեղեցին եւ մշակույթը, Երեւան, 2001, էջ 362-422:

ԹԹ. լինելով Լեոնային Ղարաբաղի պետական պատմաերկրագիտական թանգարանի տնօրեն՝ գիտնականը հնարավորություն է ունեցել հանգամանալից ուսումնասիրելու հուշարձաններով հարուստ երկրամասի պատմամշակութային ժառանգությունը: Նախորդ հետազոտողների, ինչպես նաև սեփական ուսումնասիրություններով հավաքած մեծածավալ նյութի հիման վրա 1980 թ. լույս է տեսնում Շ. Մկրտչյանի «Լեոնային Ղարաբաղի պատմաճարտարապետական հուշարձանները» աշխատությունը, որը որոշ լրացումներով եւ շտկումներով վերահրատարակվում է հինգ տարի անց⁴³: Գիրքը լայն արձագանք է գտնում հետազոտողների շրջանում եւ 1988 թ. թարգմանվում է նաև ռուսերեն: Աշխատության մեջ գիտնականը շարադրել է նախկին ԼՂԻՄ-ի տարածքում հայտնի գրեթե բոլոր պատմաճարտարապետական հուշարձանները՝ հանգամանալից անդրադառնալով դրանց վերաբերող գրավոր աղբյուրներին, վիճակական նյութերին: Ներկայացված հուշարձանները դասակարգված են ըստ շրջանների եւ համալրված են համապատասխան չափագրություններով, որոշները՝ նաև լուսանկարներով: Գրքում ներկայացված մի շարք հուշարձաններ առաջին անգամ ուսումնասիրվել են Շ. Մկրտչյանի կողմից եւ գիտական շրջանառության մեջ մտել նրա ջանքերի շնորհիվ:

Շ. Մկրտչյանի գրչին է պատկանում նաև «Արցախ» պատմամշակութային համառոտ ակնարկը⁴⁴: Գրքում հակիրճ շարադրված Արցախի պատմության եւ մշակութի զարգացման համատեքստում ներկայացված են նաև ինչհենի իշխանության պատմաճարտարապետական առանձին հուշարձաններ:

Նախորդ դարի 80-ական թթ. վերջերից Լեոնային Ղարաբաղի պատմաճարտարապետական հուշարձանների ուսումնասիրման հարցում նկատվում է որոշակի ազատականացում: Հայկական ճարտարապետությանը նվիրված ուսումնասիրություններում սկսում են ներառվել նաև Արցախի նշանավոր վանքերն ու եկեղեցիները, համաժամանակյա այլ հուշարձաններ: 1985 թ. հայկական ճարտարապետության պատմությանը նվիրված ընդհանրացնող աշխատանքում Վ. Հարությունյանը ներկայացնում է նաև Լեոնային Ղարաբաղի միջնադարյան հուշարձանները՝ դրանք դիտարկելով որպես պատմական Հայաստանի օրգանական մաս⁴⁵:

⁴³ Տես Շ. Մկրտչյան, Լեոնային Ղարաբաղի պատմաճարտարապետական հուշարձանները, Երեւան, 1985:

⁴⁴ Տես Շ. Մկրտչյան, Արցախ, պատմամշակութային համառոտ ակնարկ, Երեւան, 1991:

⁴⁵ Տես В. Арутюнян, Каменная летопись армянского народа, Ереван, 1985:

Այդ տարիներին Արցախի ճարտարապետության ուսումնասիրմամբ սկսեցին զբաղվել նաև արտասահմանյան գիտնականները: Նրանցից ամենանշանավորն է իտալացի հետազոտող, հայկական միջնադարյան ճարտարապետության գիտակ Պաոլո Կունետոն: Հարկ է նշել, որ Պ. Կունետոն առաջին օտարերկրացի գիտնականն էր, ով խորհրդային կարգերի ժամանակ՝ 1968 թ., Հայաստանի ԳԱ արվեստի ինստիտուտի աշխատակիցների ուղեկցությամբ այցելեց Լեռնային Ղարաբաղ⁴⁶: Գիտնականի երկարամյա ուսումնասիրությունների արդյունքում 1988 թ. հրատարակվում է «Հայկական ճարտարապետությունը 4-19-րդ դդ.» ստվարածավալ, երկհատոր աշխատությունը, որի առաջին հատորում ներկայացված են հայկական ճարտարապետության բոլոր հուշարձանները: Դրանցում առանձին բաժնով ներկայացված են նաև Լեռնային Ղարաբաղի պատմական հուշարձանները՝ համապատասխան լուսանկարներով եւ չափագրություններով⁴⁷:

Պ. Կունետոյի ակտիվ մասնակցությամբ նույն թվականին լույս տեսավ ՀԽՍՀ ԳԱ արվեստի ինստիտուտի եւ Միլանի պոլիտեխնիկի հետ համատեղ հրատարակվող մատենաչարի (անգլերեն եւ իտալերեն) հերթական հատորը՝ նվիրված Ղարաբաղի ճարտարապետությանը: Գրքում շարադրված է երկրամասի համառոտ պատմությունը, ճարտարապետությունը, պատմաճարտարապետական հուշարձանների տեղաբաշխման քարտեզներ, հուշարձաններով հարուստ բնակավայրեր: Առանձին եկեղեցիներից զատ՝ գիտարկվում են նաև վանական համալիրները, որոնց թվում են Խաչենի հոգեւոր կյանքի կարեւոր հուշարձաններ Խաթրավանքը, Հակոբավանքը, Դադիվանքը, Գանձասարը⁴⁸:

Արեւմտյան գիտնականներից Արցախի պատմամշակութային հուշարձանների ուսումնասիրությամբ զբաղվել է նաև հայ միջնադարյան ճարտարապետության ու արվեստի հետազոտող Ֆրանսիացի Ժան-Միշել Թիերրին: 1980-ական թվականներին ճարտարապետ Մ. Հասրաթյանի համահեղինակությամբ լույս են տեսնում Թիերրիի հոդվածները՝ նվիրված Գանձասարի վանքին եւ Դադիվանքին⁴⁹: 1987 թ. Ժ. Մ. Թիերրիի եւ

⁴⁶ Տնւ Մ. Հասրաթյան, Պաոլո Կունետո, «Հուշարձան», թ. 4-5, Երեւան, 2008, էջ 220-224:

⁴⁷ Տնւ P. Cuneo, Architettura Armena (dal quarto al diciannovesimo secolo), t. I, Roma, 1988, p. 428-458:

⁴⁸ Տնւ Gharabagh, Documents of Armenian architecture, N 19, Milan, 1988:

⁴⁹ Տնւ J. M. Thierry, M. Hasratyan, Le couvent de Ganjasar, Revue des études Arméniennes, t. XV, Paris, 1981, p. 289-346. Dadivank ´ en Arcax, t. XVI, Paris, 1982,

արվեստաբանությունից դուրս Պատրիկ Տոնապետյանի ջանքերով հրատարակվեց հայ արվեստին նվիրված մեծածավալ աշխատությունը, որտեղ, եկեղեցական ճարտարապետության քննության համատեքստում, հեղինակները դիտարկում են նաև Դադիվանքը, Եղիշեի վանքը, Գանձասարի վանքը, Խաթրավանքը⁵⁰: Արցախի եկեղեցիների եւ վանքերի առավել խորը եւ հանգամանալից ուսումնասիրությունների արդյունքում Թիերրին հրատարակում է «Ղարաբաղի եկեղեցիներն ու վանքերը» մենագրությունը: Աշխատության մեջ ներառված հուշարձանները գիտնականը խմբավորել է ըստ աշխարհագրական բաժանումների՝ Թարթառի վերնահովիտ, Թարթառի ներքնահովիտ, Խաչենագետի ավազան, Արեւելյան Ղարաբաղ եւ այլն: Սակայն, նախքան բուն նյութին անցնելը, ընթերցողին մատուցվող նյութն առավել ամբողջական եւ ընկալելի դարձնելու նպատակով, հեղինակը շարադրել է նաև երկրամասի աշխարհագրությունը, պատմությունը, ճարտարապետությունը, քանդակագործությունը եւ այլն⁵¹:

Գ) Հետխորհրդային շրջան: Լեռնային Ղարաբաղի ազատագրումից հետո երկրամասի պատմամշակութային ժառանգության ուսումնասիրումը թեւեւակոխեց նոր փուլ: Դեռևս խորհրդային տարիներին պատմական Արցախի մի շարք հնավայրերի ուսումնասիրություններով աչքի ընկած հետազոտողները, ովքեր շատ հաճախ զրկված էին իրենց աշխատանքները տպագրելու հնարավորությունից, այժմ ստացան ազատ գործելու իրավունք: Արդյունքում՝ նախորդ տարիների ուսումնասիրությունները ներկայացնող առանձին հոդվածների փոխարեն հրատարակվեցին գիտական խորը եւ հանգամանալից քննությանը մենագրություններ:

Արցախ նահանգի հնությունների ուսումնասիրման ասպարեզում կատարած մեծածավալ աշխատանքներով եւ պատմամշակութային ժառանգության բազմակողմանի ուսումնասիրություններով աչքի է ընկնում հուշարձանագետ Սամվել Կարապետյանը: Երեք տասնամյակից ավել ծավալած գործունեության ընթացքում գիտնականը հետազոտել եւ ցուցակագրել է հայկական ճարտարապետության բազմաթիվ հուշարձաններ:

Դեռևս 1970-ական թվականների վերջերից Ս. Կարապետյանն այցելել է պատմական Արցախի եւ Ուտիքի մի շարք բնակավայրեր, լուսան-

p. 259-312:

⁵⁰ Sté J. M. Thierry, Les arts Arméniens, Paris, 1987, p. 195-200:

⁵¹ Sté J. M. Thierry, Eglises et couvents du Karabagh, Ante'lías-Liban, 1991:

կարել, չափազերել եւ նկարագրել այդ տարածքների հայկական հուշարձանները⁵²: ԼՂԻՄ-ի տարածքում նրա կատարած հետազոտություններն ամփոփվել են մի շարք հոդվածներում⁵³:

1998 թ., երբ «Հայկական ճարտարապետությունն ուսումնասիրող հիմնադրամ»-ը պաշտոնապես սկսեց գործել նաեւ Հայաստանում, պատմական Արցախ նահանգի պատմաճարտարապետական հուշարձանների ուսումնասիրման գործը նոր թափ ստացավ: Նախկինում կատարված հետազոտությունները համալրվեցին նոր գիտարչավների ընթացքում ձեռք բերված փաստական նյութերով, նորահայտ հուշարձաններով: Հավաքված հսկայական նյութն ամփոփվեց հիմնադրամի նախաձեռնություններ լույս տեսնող «Գիտական ուսումնասիրություններ» մատենաշարի տարբեր հատորներում: Միմյանց հաջորդելով՝ սկսեցին լույս տեսնել «Հայ մշակույթի հուշարձանները խորհրդային Ազրբեջանին բռնակցված շրջաններում»⁵⁴, «Արցախի կամուրջները»⁵⁵, «Հյուսիսային Արցախ»⁵⁶ աշխատությունները, որոնք անգնահատելի ներդրում են Արցախի պատմաճարտարապետական հուշարձանների եւ նյութական մշակույթի ուսումնասիրման բնագավառում: Դաշտային հարուստ նյութի եւ աղբյուրագիտական հենքի վրա գրված վերոհիշյալ ուսումնասիրությունները ներկայացնում են պատմամշակութային հայտնի եւ նորահայտ տարբեր հուշարձաններ, առանձին կոթողներ եւ կառույցներ: Մեզ զբաղեցնող խնդրի տեսանկյունից առավել արժեքավոր են ազատագրված Քարվաճառի շրջանի (պատմական Ծար, Վայկունիք) հուշարձանների քննությունը, որոնց հետազոտողն անդրադարձել է գրեթե սպառիչ ամբողջականությամբ

⁵² Տե՛ս Ս. Կարապետյան, Խրիստոսի ծորահովտում գտնվող պատմաճարտարապետական հուշարձանները եւ դրանց նորահայտ արձանագրությունները, ՊԲՀ, 1984, թ. 2, էջ 233-238. նույնի, Մատրասա գյուղը եւ նրա հուշարձանները, ՊԲՀ, 1989, թ. 2, էջ 225-233:

⁵³ Տե՛ս Ս. Կարապետյան, Խաչածեւ գմբեթային եկեղեցիներ Արցախ նահանգում, ՊԲՀ, 1983, թ. 2-3, էջ 203-205. նույնի, Է. դարի վանական երկու համալիր Արցախում, ՊԲՀ, 1985, թ. 1, էջ 225-231. նույնի, Հաթերքի պատմաճարտարապետական հուշարձանները, ԼՀԳ, 1986, թ. 5, էջ 86-89. նույնի, Արցախի որմնափակ խաչքարերը, «Էջմիածին», 1983, թ. 8, էջ 34-40. Վ. Արություն, Ս. Կարապետյան, Մոնաստիրский комплекс Сурб Аствацацин в гаваре Цар, ԼՀԳ, 1989, թ. 7, էջ 82-92:

⁵⁴ Ս. Կարապետյան, Հայ մշակույթի հուշարձանները Խորհրդային Ադրբեջանին բռնակցված շրջաններում, ՀՃՈՒ գիտական ուսումնասիրություններ, գիրք III, Երեւան, 1999:

⁵⁵ Ս. Կարապետյան, Արցախի կամուրջները, ՀՃՈՒ գիտական ուսումնասիրություններ, գիրք XII, Երեւան, 2009:

⁵⁶ Ս. Կարապետյան, Հյուսիսային Արցախ, ՀՃՈՒ գիտական ուսումնասիրություններ, գիրք VI, Երեւան, 2004:

յամբ⁵⁷: Ներկայացված ամբողջ նյութին ուղեկցվում է համապատասխան չափազրուծություններով, լուսանկարներով, գրչագրերով, ինչն առավել մնայուն եւ ամբողջական են դարձնում կատարված ուսումնասիրությունները: Տեղին է նշել, որ Արցախի պատմաճարտարապետական հուշարձանները հետազոտողների շարքում Ս. Կարապետյանը միակն է, ով անդրադարձել է նաեւ Արցախի Հանրապետության տարածքում պահպանված մահմեդական հուշարձանների քննությունը: Դրանց թվում են ԺԴ.-ԺԵ. դարերի թուրքմենական ցեղապետերի դամբարանները, պարսկական տիրապետության օրոք ստեղծված պաշտամունքային եւ աշխարհիկ կառույցները⁵⁸:

Արցախի պատմական հուշարձանների, եւ հատկապես ադրբեջանցիների թիրախ դարձած իսաչենի հոգեւոր կենտրոնների ուսումնասիրությունը հանդիսացել է նաեւ հայկական ճարտարապետության խոշոր տեսաբան Մուրադ Յարաթյանի գիտական հետազոտությունների առարկան: Խորհրդային տարիներին Դադիվանքի, Խաթրավանքի եւ Գանձասարի վանքի ուսումնասիրություններին նվիրված նրա համահեղինակությամբ մի շարք հոդվածները լուրջ ձեռքբերումներ են հայկական ճարտարապետության արցախյան դպրոցի ուսումնասիրության ասպարեզում՝ միաժամանակ նպատակ ունենալով ապացուցել ադրբեջանցի հետազոտողների հակահայ գործելաոճի գիտական սնանկությունը⁵⁹: 1992 թ. լույս տեսած «Հայկական ճարտարապետության Արցախի դպրոցը⁶⁰» մենագրությունը Մ. Հասրաթյանի արցախյան ուսումնասիրությունների հանրագումարն է: Դրանում հեղինակն արցախյան դպրոցի վերլուծությունը կատարում է փաստական նյութի տիպաբանական մեկնաբանությամբ՝ հստակորեն ապացուցելով, որ հայկական հուշարձանների խեղաթյուրման ադրբեջանցիների փորձերը զուրկ են հիմնավորումից: Արցախի ճարտարապետական դպրոցի ուսումնասիրման

⁵⁷ Տե՛ս Ս. Կարապետյան, Հայ մշակույթի հուշարձանները Խորհրդային Ադրբեջանին բռնակցված շրջաններում, Էջ 8-81:

⁵⁸ Տե՛ս Ս. Կարապետյան, Արցախի ճարտարապետության մահմեդական հուշարձանները, Երեւան, 2010:

⁵⁹ Բ. Ուլուբաբեան, Մ. Հարաթեան, Գանձասարի վանքը, ՀՀՄ, հտ. 5, Պէրոլթ, 1974, Էջ 91-123. Նույնի, Դադիվանք, ՀՀՄ, հտ. 8, Պէրոլթ, 1980, Էջ 7-54. Նույնի, Խաթավանք-Խաթրավանք, «Հայկագեան հայագիտական հանդէս», հտ. 10, Պէրոլթ, 1982-1984, Էջ 21-50. Մ. Ասրատյան, Арцахская школа армянской архитектуры. Факты и фальсификации, ԼՀԳ, 1989, թ. 9, Էջ 3-15:

⁶⁰ Մ. Հարաթյան, Հայկական ճարտարապետության Արցախի դպրոցը, Երեւան, 1992:

նպատակով Մ. Հասրաթյանը հետազոտել է երկրամասի կարեւորագույն վանքերն ու Խաչենի իշխանական դղյակները, նշել հայկական ճարտարապետության մեջ այս դպրոցի առանձնահատկություններն ու ընդհանրությունները:

Արցախի քաղաքացիական ճարտարապետության ուրույն բնագավառ հանդիսացող իշխանական եւ մելիքական դղյակ-ապարանքների մանրամասն հետազոտությամբ է զբաղվել ճարտարապետ Արտակ Ղուլյանը: Հետազոտողը հանգամանալից ուսումնասիրել է Ներքին Խաչենի գահերեց իշխան Հասան-Ջալալի ապարանքի ճարտարապետությունը, դրանց մանրամասները⁶¹: Ավելի ուշ, առանձին հուշարձանների օրինակով, հեղինակն անդրադարձել է նաեւ դրանց զարգացումը հանդիսացող ուշմիջնադարյան մելիքական ապարանքների քննությունը⁶²: Դրանց առավել խորը եւ համապարփակ ուսումնասիրությունների արդյունքում լույս է տեսնում Ա. Ղուլյանի հեղինակած «Արցախի եւ Սյունիքի մելիքական ապարանքները» աշխատությունը: Գրքում ճարտարապետ-հետազոտողը մանրամասն դիտարկում է դրանց ստեղծման ընթացքը, բացահայտում ճարտարապետական-հորինվածքային առանձնահատկությունները, ձեւաստեղծման ու ծագումնաբանական հնարավոր ուղիները, ցույց տալիս ճարտարապետական զուգահեռները⁶³:

Արցախյան գոյապայքարի առաջին իսկ օրերից, ի թիվս հրատապ այլ խնդիրների, հրամայական դարձավ պատմական տարածքների հուշարձանների համակողմանի ուսումնասիրումը: Սանձագերծված ակտիվ ռազմական գործողությունների ավարտից անմիջապես հետո որոշ ուսումնասիրողներ ձեռնամուխ եղան ազատագրված Արցախի հնությունների նորովի ուսումնասիրմանը:

1990-ականներին այդօրինակ գործողությունների ակտիվ մասնակից է դառնում նաեւ հնագետ Յակոբ Սիմոնյանը: Նրա գլխավորած գիտարշավների արդյունքում ուսումնասիրվեցին բուն Արցախի եւ նրան հարող շրջանների հայկական բնակավայրերը, պատմական հուշարձանները, որոնք վավերագրվել են, չափագրվել, իսկ արձանագրությունները՝ արտանկարվել եւ վերծանվել: Ավելի քան տասնհինգ տարի տեւած հետա-

⁶¹ Տե՛ս Ա. Ղուլյան, Խաչենի իշխանական ապարանքը, ԼՅԳ, 1984, թ. 3, էջ 51-57:

⁶² Տե՛ս Ա. Ղուլյան, Արցախի պալատական ճարտարապետության երկու հուշարձան, ԼՅԳ, 1982, թ. 10, էջ 65-70. Ա. Ղուլյան, Ռ. Աբգարյան, Արցախի Քաղաքատեղ բերդավանք, ՊԲՀ, 1988, թ. 1, էջ 147-162:

⁶³ Տե՛ս Ա. Ղուլյան, Արցախի եւ Սյունիքի մելիքական ապարանքները, ՀՃՈՒ գիտական ուսումնասիրություններ, գ. 4, Երեւան, 2001:

գոտուլթյունների արդյունքում ուսումնասիրվեց շուրջ 1500 հուշարձան, համակողմանի վավերագրվեցին նախկինում հայտնի պահպանված բոլոր հուշարձանները, հայտնաբերվեցին նորերը⁶⁴:

Առանձին ուսումնասիրութայն առարկա դարձան Դադիվանքի արձանագրությունները: Վերընթերցվեցին տասնյակ վիմագրեր, հայտնաբերվեցին վիմական նոր արձանագրություններ: Կատարված աշխատանքների արդյունքում Դադիվանքից հայտնի արձանագրությունների թիվը 65-ից հասավ շուրջ երկու հարյուրի⁶⁵: Գիտարշավի մասնակիցների կողմից Դադիվանքի տարբեր հատվածներում կատարած կարճատեւ պեղումները նոր լույս սփռեցին վանքի պատմութայնը վերաբերող տարբեր հարցերի վրա:

Հ. Սիմոնյանի գլխավորութայմբ 1993 թ. մանրամասն հետազոտվեցին նաեւ Խաչենի իշխանութայն աշխարհիկ եւ հոգեւոր տարբեր կառույցներ: Ուսումնասիրվեց եւ հափազրվեց Թարթառ գետի աջակողմում գտնվող Ս. Աստվածածին եկեղեցին (Կուսանաց անապատ), գետի ձախափնյա շրջանում հայտնաբերվեց Մարդաղոնյաց Ս. Նշանը, մանրակրկիտ ուսումնասիրվեց Հանդաբերդի վանական համալիրը:

Գիտարշավի արդյունքների եւ Արցախի պատմամշակութային առանձին հուշարձանների ուսումնասիրութայնը նվիրված մի շարք դիտարկումներ ամփոփված են ինչպես Հ. Սիմոնյանի, այնպես էլ գիտարշավի մյուս անդամների հեղինակած մի շարք հոդվածներում⁶⁶:

Խաչենի իշխանութայն տարածքի միջնադարյան հուշարձանների, եւ առհասարակ, Արցախի պատմամշակութային ժառանգութայն ուսումնասիրման գործում կարեւոր են Համլետ Պետրոսյանի կատարած հետազո-

⁶⁴ Տէն Հ. Սիմոնյան, Հ. Սանամյան, Ա. Գնունի, Արցախի եւ ազատագրված տարածքների 1990-2005թթ. հնագիտական հետազոտութայնությունների հիմնական արդյունքները, Երեւան, 2007, էջ 6: Հ. Սիմոնյան, Զարվաճառի հուշարձանները, «Բնօրրան», 1998, թ. 1-2, էջ 31-37:

⁶⁵ Տէն անդ:

⁶⁶ Տէն Հ. Սիմոնյան, Հայաստանում քրիստոնեութայն տարածումը վավերագրող հուշարձաններ Արցախում, «Գիտութայն եւ տեխնիկա», 1998, թ. 7-9, էջ 10-14: Հ. Սիմոնյան, Հ. Սանամյան, Հանդաբերդի վանական համալիրը, ՀՀ-ում 1993-1995 թթ. հնագիտական հետազոտութայնությունների արդյունքներին նվիրված 10-րդ գիտական նստաշրջան, գեկուցումների թեգեր, Երեւան, 1996, էջ 71-73: Հ. Սիմոնյան, Վերածված Ծիծեռնավանքը, «Հուշարձան», թ. 3, Երեւան, 2005, էջ 58-62: Հ. Սիմոնյան, Հ. Սանամյան, Վանքասարի հուշարձանները, «Հուշարձան», թ. 3, Երեւան, 2005, էջ 159-178: Հ. Սանամյան, Դադիվանքի կառուցապատման փուլերն ըստ շինարարական շերտագրութայն, Հայ գրերի գյուտի եւ Ամարասի դպրոցի հիմնադրման 1600-ամյակին նվիրված կրթական միջազգային գիտաժողով, գեկուցումների թեգեր, Երեւան, 2005, էջ 150-155:

տուլթյունները: Վերջին տարիներին հնագետը մեծածավալ պեղումներ է իրականացրել Արցախի տարբեր շրջաններում: Զինադադարի կնքումից անմիջապես հետո՝ 1995 թ., նրա եւ ԱրՊՀ-ի ռեկտոր Լ. Եպիսկոպոսյանի ջանքերով ստեղծվեց ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտի եւ Արցախի պետական համալսարանի միացյալ հնագիտական արշավախումբը, որը նույն տարում հետախուզեց մի շարք բազմաշերտ հուշարձաններ⁶⁷: Արդեն հաջորդ տարի սկսվեցին դրանցից մեկի՝ բրոնզից մինչեւ ուշ միջնադարը մշակութային շերտեր ներառող Քարաբլուրի բնակատեղիի հետախուզական պեղումները⁶⁸:

Առանձնահատուկ են Վերին Խաչենի՝ Ծարի իշխանության հոգեւոր կենտրոն, Հանդաբերդի վանքի պեղումները, որոնց արդյունքները կարեւոր նշանակություն ունեն Խաչենի իշխանության պատմության եւ մշակույթի տարբեր հարցերի լուսաբանման համար: Վանքի պեղումներով հայտնաբերված հնագիտական նյութերն ու նորահայտ վիմագրերը նոր տվյալներ են հաղորդում ընդհանրապես Խաչենի իշխանության, եւ մասնավորապես Վերին Խաչենի Ծար գավառի պատմության եւ մշակույթի վերաբերյալ⁶⁹:

Արժեքավոր են նաեւ Խաչենի հարավային ծայրամասում գտնվող միջնադարյան բնակատեղիի պեղումները՝ կատարված Շուշի քաղաքի մերձակայքում: Դրանց կարեւորությունը մեծ է հատկապես Շուշիի հիմնադրման եւ նրա շրջակայքում եղած բնակավայրերի գոյության, դրանց ժամանակագրության ուսումնասիրման տեսանկյունից⁷⁰:

2007 թ., Դաղիվանքի վանական համալիրի միանավ եկեղեցու տարածքում վերականգնման աշխատանքների շրջանակներում Հ. Պետրոսյանի ղեկավարությամբ կազմակերպվեցին պեղման աշխատանքներ:

Գիտնականի ուսումնասիրությունների կիզակետում են նաեւ միջ-

⁶⁷ Տե՛ս Հ. Պետրոսյան, Հնագիտական հետազոտություններն Արցախում, «Լեռնային Ղարաբաղի Հանրապետություն. Անցյալը, ներկան եւ ապագան», միջազգային գիտաժողով, զեկուլցումների հիմնադրույթներ, Երեւան, 2007, էջ 425-433:

⁶⁸ Տե՛ս Հ. Պետրոսյան, Լ. Եպիսկոպոսյան, Յու. Ասրյան, Վ. Սաֆարյան, Վ. Բալայան, Վ. Հովսեփյան, Հետախուզական պեղումներ Արցախի Քարաբլուր հնավայրում, «Հին Հայաստանի մշակույթ», թ. 11, հանրապետական գիտական նստաշրջանի զեկուլցումների հիմնադրույթներ, Երեւան, 1998, էջ 53-54:

⁶⁹ Տե՛ս Հ. Պետրոսյան, Լ. Կիրակոսյան, Վ. Սաֆարյան, Հանդաբերդի վանքը եւ նրա պեղումները, Երեւան, 2009:

⁷⁰ Տե՛ս Հ. Պետրոսյան, Ն. Ենգիբարյան, Վ. Սաֆարյան, Մ. Տիտանյան, Շուշիի 2005 թ. պեղումները, «Հին Հայաստանի մշակույթ», թ. 14, նյութեր հանրապետական գիտական նստաշրջանի, Երեւան, 2008, էջ 239-246:

նազարյան քարակոթողները: Արցախի խաչքարային արվեստի մի շարք հարցերի հետազոտմանն են նվիրված Հ. Պետրոսյանի հեղինակած տարբեր հոդվածները⁷¹, որոնցում ուսումնասիրողը մանրամասն քննություն է առել խաչքարային մշակույթի՝ արցախյան դպրոցին հատուկ պատկերաքանդակները, տվել դրանց մեկնաբանությունը:

Արցախի պատմամշակութային հուշարձանների, պատմական Արցախ նահանգի տարբեր գավառների, դրանց աշխարհագրական սահմանների եւ առանձին բնակավայրերի ուսումնասիրման եւ տեղորոշման խնդիրներին է անդրադարձել պատմաբան Սլավա Սարգսյանը: Երկար տարիներ աշխատելով հուշարձանների պահպանության եւ ուսումնասիրման ոլորտում՝ գիտնականը բազմիցս առիթ է ունեցել անձամբ այցելելու Արցախի տարբեր բնակավայրեր, ուսումնասիրելու բազմաթիվ հուշարձաններ: Ծնունդով արցախցի հետազոտողը (Ասկերանի շրջանի Խնապատ գյուղից) լավ ծանոթ լինելով հուշարձանների գտնվելու վայրին եւ տեղանքին, կարողացել է անձամբ այցելել բնության տարբեր անկյուններում ծվարած պատմաճարտարապետական համալիրներ եւ կատարել դրանց ուսումնասիրությունները:

Ս. Սարգսյանի գիտական հետաքրքրությունների սահմանները բավականին լայն են՝ առանձին հուշարձանների ուսումնասիրություններից մինչեւ պատմական վարչատարածքային բաժանումների հետազոտում: Գիտնականի երկարամյա ուսումնասիրությունների արդյունք են նրա առանձին հոդվածներն ու գրքույկները, որոնցում մեզ զբաղեցնող խնդրի տեսանկյունից, առավել կարեւոր են հատկապես Խաչենի բերդամրոցներին վերաբերող հետազոտությունները՝ ներկայացնելով դրանց տեղադրությունը, անվանումներին վերաբերող մի շարք դիտարկումներ⁷²: Ուսումնասիրությունների շրջանակներում ներկայացվել են նաեւ նորահայտ բազմաթիվ ամրոցներ:

⁷¹ Տնւ Գ. Պետրոսյան, Новонайденный хачкар из Арчадзора, ԼՀԳ, 1991, թ. 4, էջ 147-152. Նույնի, К интерпретации группы сюжетных рельефов на хачкарах Арцаха, ՊԲՀ, 1997, թ. 2, էջ 164-171. նույնի, Դաղիվանքի ծածկագիր արձանագրությունը, «Իրան-նամե», 1998, թ. 1-3, էջ 38-40. նույնի, Յ. Օրբելին եւ Արցախի խաչքարային պատկերաքանդակի հետազոտության խնդիրը, «ՎԷՄ», 2014, թ. 2, ապրիլ-հունիս, էջ 1-14:

⁷² Տնւ Ս. Սարգսյան, Խաչենի ամրոցները, Երեւան, 2002. նույնի, Արցախ, պատմա-աշխարհագրական ճշգրտումներ, Երեւան, 1996. նույնի, Կաչաղակաբերդ, ԼՀԳ, 1990, թ. 1, էջ 41-48. նույնի, Խոխանաբերդ, նորահայտ վիմագրեր Խաղբակյանների մասին, ԼՀԳ, 1996, թ. 3, էջ 96-105. նույնի, Ջրաբերդ ամրոցը, ԱրՊՀ «Յայագիտական հանդես», 2011, թ. 2, էջ 81-93:

Արցախի հարուստ վիճազրական նյութի ուսումնասիրությունը ոլորտում կարեւոր են պատմաբան Ալեքսան Յակոբյանի աշխատանքները: Հրապարակում առկա եւ նորահայտ մի շարք վիճական արձանագրություններին նորովի քննությունը գիտնականն անդրադարձել է Ներքին Խաչենի իշխանական տան տոհմակոնքներին, նրանց նստոց խոխանաբերդի, ինչպես նաեւ Դադիվանքի նորահայտ արձանագրության մեջ հիշատակվող Տպէլ ամրոցի տեղորոշման խնդիրներին, տարբեր հուշարձանների հետ կապված պատմական անցքերին⁷³:

Արցախի պատմաճարտարապետական հուշարձանների նորօրյա ուսումնասիրման բնագավառում ակտիվ գործունեություն է ծավալել նաեւ հնագետ Գագիկ Սարգսյանը: Վերջին տարիներին, պատմական Խաչենի մի շարք եկեղեցիների եւ վանական համալիրների վերականգնման աշխատանքներով պայմանավորված, Գ. Սարգսյանի գլխավորությամբ իրականացվել են դրանց պեղման եւ մաքրման աշխատանքներ: Դրանցից են Դադիվանքը⁷⁴, Չարեքտարի վանքը⁷⁵, Հոռեկավանքը (Գլխո վանք)⁷⁶, Զուխտակ վանք սրբատեղին⁷⁷, Մեծարանից Ս. Հակոբավանքը⁷⁸, ուսումնասիրություններ են կատարվել մի շարք այլ հուշարձաններում⁷⁹: Կա-

⁷³ Տես Ա. Յակոբյան, Յ. Սիմոնյան, Դադիվանքի նորահայտ արձանագրությունը եւ Տպէլի տեղադրության հարցը, ՊԲՀ, 1998, թ. 1-2, էջ 227-232. Ա. Յակոբյան, Խաչեն-Խոխանաբերդ ամրոցը եւ նրա իշխանատոհմը Թ-ԺԳ դարերում, «Հանդես ամսօրեայ», 2010, էջ 71-170. նույնի, Պատմա-աշխարհագրական եւ վիճագրագիտական հետազոտություններ (Արցախ եւ Ուտիք), Վիեննա-Երևան, 2009:

⁷⁴ Տես Գ. Սարգսյան, Ս. Այվազյան, Դադիվանքում 2008թ. կատարված պեղումներ եւ որոշ եզրակացություններ, Հնագիտական ուսումնասիրություններն Արցախում 2005-2010 թթ., Ստեփանակերտ, 2011, էջ 94-112: Գ. Սարգսյան, Ս. Այվազյան, Դադիվանքի գլխավոր մուտքի պեղման-մաքրման աշխատանքները, Հնագիտական ուսումնասիրություններն Արցախում 2011-2012թթ., Ստեփանակերտ, 2015, էջ 133-137:

⁷⁵ Տես Գ. Սարգսյան, Ս. Այվազյան, Չարեքտար գյուղի վանական համալիրի պեղումների եւ հետազոտությունների արդյունքները, Հնագիտական ուսումնասիրություններն Արցախում 2005-2010 թթ., էջ 113-133:

⁷⁶ Տես Գ. Սարգսյան, Ս. Այվազյան, Հոռեկավանքի պեղման-մաքրման աշխատանքները, Հնագիտական ուսումնասիրություններն Արցախում 2011-2012 թթ., էջ 138-146:

⁷⁷ Տես Գ. Սարգսյան, Ս. Այվազյան, «Զուխտակ վանք» սրբատեղիի պեղման-մաքրման աշխատանքները, նշվ. աշխ., էջ 147-151:

⁷⁸ Տես աշխատանքների հաշվետվությունը, ԱՀ Զբոսաշրջության եւ պատմական միջավայրի պահպանության վարչության արխիվ:

⁷⁹ Տես Բ. Կարապետյան, Գ. Սարգսյան, Կաթողիկոսասարի մոռացված վանքը, «Բանբեր հայագիտության», 2015, թ. 2, էջ 167-169. Գ. Սարգսյան, Արցախի նորահայտ «Չորաց» եկեղեցին, նշվ. աշխ., էջ 180-188:

տարված պեղումները առաջին հնագիտական հետազոտություններն էին նշված հուշարձանների տարածքում, որոնց արդյունքում հայտնաբերված նոր վիճազրերը, քարակոթողներն ու հնագիտական նյութերը արժեքավոր տվյալներ են հաղորդում ինչպես հնագիտական կյանքի եւ պատմամշակութային դիմագծի վերաբերյալ: Հատկապես հետաքրքրական են 2008 թ. Դադիվանքի միանավ եկեղեցում կատարված պեղումները, ինչի շնորհիվ նոր եւ հետաքրքրական տեղեկություններ ի հայտ եկան՝ կապված վանքի հիմնադրման, շինարարական փուլերի եւ գործունեության հետ:

Գ. Սարգսյանի կողմից Արցախում կատարված պատմամշակութային հուշարձանների հնագիտական, հետախուզական աշխատանքների արդյունք է «Արցախի վանքերն ու եկեղեցիները» քարտեզ-ալբոմը⁸⁰: Դրանով հեղինակը փորձ է արել հնարավորինս սեղմ, ամբողջական եւ փաստարկված ներկայացնել Արցախի Հանրապետության տարածքի եկեղեցիներն ու վանքերը:

РЕЗЮМЕ

Статья посвящена исследованию средневековых памятников на территории Хаченского княжества в советский и постсоветский периоды. Почти во время всего существования Советского Союза армянские ученые были лишены возможности проведения исследований в Нагорном Карабахе. Ситуация изменилась только после освобождения Арцаха, в результате чего исследование историко-культурных памятников региона получило новый импульс и качество.

SUMMARY

The article is devoted to the study of medieval monuments on the territory of Khachen principedom in the Soviet and post-Soviet period. Almost throughout the existence of the Soviet Union, Armenian scientists were deprived of the possibility of conducting researches in Nagorno-Karabakh. The situation changed only after the liberation of Artsakh, and as a result, the research of historical and cultural monuments of the region obtained a new impulse and quality.

⁸⁰ Տե՛ս Գ. Սարգսյան, Արցախի վանքերն ու եկեղեցիները, Երևան, 2014:

ԳՐԱԽՕՍՈՒԹԻՒՆ. ՄՂՏԵՆՎԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆ



ՄԱՐԳԻՍ ՄԽԻԹԱՐՅԱՆ
բան. գիտ. թեկնածու, ԵՊՀ

ՄԵՆԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ՝ ՆՎԻՐՎԱԾ ԳՐԻԳՈՐ ՇՂԹԱՅԱԿԻ ՊԱՏՐԻԱՐՔԻՆ

Երուսաղեմի Հայոց պատրիարքությունը 2017 թվականին հրատարակել է Նորայր Պողոսյանի «Գրիգոր Շղթայակիր Պատրիարք»¹ ուշագրավ մենագրությունը: Այն բաղկացած է՝ առաջաբանից, նախերգանքից, երեք գրքերից, հավելվածից, ժամանակագրական ցանկերից, հիշատակարանից, օգտագործած գրականության ցանկից:

Նախերգանքում ներկայացվում է Գրիգոր Շղթայակիրը (1670-1749) որպես մեր պատմության եզակի այն գործիչներից, ում գործունեությունը մեր Եկեղեցու կյանքում արդյունավորվեց հսկայական ձեռքերումներով: Նրա ջանքերի շնորհիվ Հայոց Երուսաղեմն իր համաշխարհային նշանակությունն ունեցող սրբավայրերով փոխանցվել է մեզ՝ պահպանելով Հայ Եկեղեցու անօտարելի իրավունքը քրիստոնեական սրբավայրերի տնօրինման հարցում: Զարմանալի է՝ նման գործչի մասին մենագրություններ մինչ այս գրքի տպագրությունը ասպարեզում չկային, ինչպես նշում է Ն. Պողոսյանը «Նախերգանք»-ում. «Աւանդութիւնը Գրիգոր Շղթայակրի մասին աւելի վառ յիշողութիւններ է թողել Երուսաղէմի մէջ, քան բանասիրութիւնը» (էջ 9): Իսկ դրա («բանասիրական այս հանելուկի») պատճառը հեղինակն այսպես է մեկնաբանում. «այնքան սիրելի, այնքան ընտանի է եղել եւ այժմ էլ կայ Գրիգոր Շղթայակիրը Երուսաղէմի միաբանների, Երուսաղէմի Հայ պատմութեանն առնչողների համար, այնքան շատ է նա ուղեկցում սուրբ քաղաքի հետ կապուած ցանկացած հարցի ու պատմական դրուագի անդրադառնալիս, որ կարծես թէ հարկ չի էլ եղել առանձին ուսումնասիրելու Գր. Շղթայակրի

¹ Ն. Պողոսյան, Գրիգոր Շղթայակիր Պատրիարք, Երուսաղեմ, Ս. Յակոբեանց տպարան, 2017, 334 էջ:

գործունեությունը: Գր. Շղթայակրի անունը միահիսուսում է Երուսաղեմի հայ եւ ոչ միայն հայ կեանքի բոլոր ոլորտներին, ամենուր է նա իր սրբակենցաղ վարքով, շինարարական եռանդով, կազմակերպչական նուիրուածութեամբ» (էջ 9): Մեծ պատրիարքի գահակալությունից անցել է 300 տարի, եւ նոր սերնդի առջեւ ուղղակի պահանջ է դրված՝ ի մի հավաքել Շղթայակրի կենսագրության կարեւոր մանրամասները, բոլոր հնարավոր աղբյուրներից ամբողջացնել ու մեկտեղել նրա գործունեութեան նշանակալի էջերը: Մենագրությունը գրելիս հեղինակն օգտվել է գրեթե բոլոր ձեռագիր ու տպագիր աղբյուրներից: Ընդ որում՝ նյութեր սկսել է հավաքել դեռեւս 2000-2002 թթ.: Երուսաղեմում ապրած եւ ժառանգավորաց վարժարանում որպէս ուսուցիչ աշխատած տարիներից:

Ձեռագիր աղբյուրներից նա առանձնացնում է հատկապէս առաջինը՝ Երուսաղեմի Ս. Հակոբյանց ձեռագրատան թ. 532 գրչագիրը, որը պարունակում է Շղթայակրի ինքնակենսագրությունը, այդ օրերի նվիրատվությունների գրանցամատյանը, 1729 թ. Ծռագակտի հրաշքը եւ այլ պատմութիւններ, եւ երկրորդը՝ Երեւանի ՄՄ թ. 737 ձեռագիրը, որն իբրեւ գրանցամատյան մշտապէս ուղեկցել է Շղթայակրին ու նրա ընկերներին:

Երկրորդ կարեւոր աղբյուր ու է միջնադարի պատմագիրներն ու հետագայի պատմագետներն են եղել: Այստեղ կարեւորը Գր. Շղթայակրի տեղապահ Հովհաննէս Հաննա Երուսաղեմացի պատմիչի «Գիրք պատմութեան» երկն է, որի «Պատմութիւն անցիցն» գլխում ականատեսի եւ մասնակցի մանրակրկիտութեամբ նկարագրված են 1720-30 թթ. դեպքերը: Հիշատակելի են նաեւ Հովհաննէս Կոլոտի, Կարապետ Ուլնեցի կաթողիկոսի հիշատակարանները, ձեռագիր մատյանների էջերում թողած հուշագրությունները, Միքայել Չամչյանի, Տիգրան Սավալանյանցի, Մաղաքիա արք. Օրմանյանի, Մկրտիչ Աղավնունու եւ այլոց երկերը, ինչպէս եւ հայերեն պարբերական մամուլը: Նշված հեղինակների երկերը միայն որպէս աղբյուր են ծառայել Ն. Պողոսյանին Գր. Շղթայակրի եւ նրա ժամանակաշրջանի ամբողջական պատմությունն ուրվագծելու եւ այդ առթիվ որոշ ընդհանրացումներ կատարելու համար:

Բերված փաստերը, ըստ գիտնականի, արժանահավատ են այնքանով, որ կոնկրետ անձանց կողմից են գրված: Դրանց մեջ մեծ տեսակարար կշիռ ունեն վկայակոչված փաստաթղթերը, նամակները, բազմատեսակ գրությունները, որոնց մի մասն այս գրքում հրատարակվում է առաջին անգամ (դա անկասկած մենագրութեանը մի նոր արժեք է տալիս):

Առաջին գիրքը վերնագրված է «Ժամանակագրական պատմութ-

յուն եւ վարք Գրիգոր Շղթայակրի»։ Ուսումնասիրությունը կատարվել է ավանդական՝ ժամանակագրական սկզբունքով։ Գր. Շղթայակրի կենսագրությունը ներկայացվել է, կարելի է ասել, «օրագրային» մանրամասներով։ Հեղինակային միտումը ակնհայտ է. ուսումնասիրողն այն իբրեւ վարք է ներկայացնում։ Այդ առիթով նա մի շարք փաստեր է վկայակոչում Գր. Շղթայակրի կյանքից, ժամանակակիցների հուշերից, հիշատակարաններում Գր. Շղթայակրի եւ այլոց գրառումներից։ Այդ ամենը ներկայացված է ըստ տարեթվերի՝ սկսած Ամրտողու վանքից, ուր նա աշակերտել է ուշմիջնադարյան անվանի հայ հոգեւորական-մտածող Վարդան Բաղիչեցուն։ Ապա տրված են Մշո Ս. Կարապետ վանքի միաբան դառնալու, Երուսաղեմի Ս. Հակոբյանց միաբանության պատրիարք ընտրվելու հանգամանքները, բուն գործունեությունը տեղում, ուղեւորությունները եւ այլն։ Աշխատանքում բերված թվականները հաճախ տրվում են ամիսների ու օրերի ճշգրտությամբ։ Որքան հնարավոր է եղել, արժանահավատ փաստերն աղբյուրներից են քաղվել ու ներկայացվել՝ ժամանակագրական հերթականությունը չխախտելով։

Միայն պատմական փաստեր ու թվականներ չէ, որ պետք է փնտրել այս գրքում։ Ամեն մի բաժնում հեղինակը մշտապես փորձում է հաստատել այն սեւեռուն միտքը, թե գործի նվիրյալի դերը որքան կարեւոր է ազգի ու եկեղեցու ճակատագրում, որից պետք է դասեր քաղել։ Այսինքն՝ մենագրությունը նվիրված լինելով պատմական մի գործչի՝ նաեւ կամուրջ է մեր պատմության եւ հետագա ժամանակների միջեւ, ուսանելի օրինակ՝ բոլոր սերունդներին։

Գր. Շղթայակրին տարբեր հեղինակներ ներկայացրել են՝ «այր աստուածային եւ զճգնազգեաց», «անձն երանելի», «սրբաքարոզ վարդապետ» բնորոշումներով։ Եվ որքան էլ դրանք մակդիրներ են՝ ուղղված անվանի հոգեւոր գործչին ու պատրիարքին, դրանց ընտրությունն էլ պատահական չէ։ Գրիգոր Շղթայակրին գրիչներն ու հիշատակագիրները դիմում են գերադրական մակդիրներով՝ նրա սուրբ կերպարը ընդգծելու համար։ Սույն մենագրության մեջ եւս նկատելի է Ն. Պողոսյանի մղումը՝ Գր. Շղթայակրին սրբակենցաղ ու նվիրական վարքով ներկայացնելու ձգտումը։ Ու եթե նկատի ունենանք, որ Ս. Հակոբյանց միաբանությունը եւս որոշակի քայլեր է կատարել Շղթայակրի սրբադասման ուղղությամբ, եւ գրախոսվող աշխատությունն էլ անկասկած այդ ուղղությամբ կատարված անվիճելի քայլ է, ապա հասկանալի է, որ խնդրը լիովին հասունացած է։ Մանավանդ նկատի ունենք Գր. Շղթայակրի հրաշագործությունների

նկարագրությունը (Տատկապես 1729 թ. Ծռագակտի հրաշքը), որոնց մի մասին ընթերցողը ծանոթանում է առաջին անգամ. դրանք ժամանակին ցնցել են հայ կյանքը, քույր եկեղեցիներին ու ազգերին (էջ 306-312): Հատկանշական է, որ Ն. Պողոսյանը, հիմնավորելու համար խնդրի կարեւորությունը, մեջ է բերում հայ բանասերներից մի քանիսի մտքերը: Այսպես, օրինակ՝ Տիգրան Սավալանյանցը գրում է. «Թէպէտ Երուսաղէմի եկեղեցին ի նշան երախտագիտութեան կը յիշատակէ անոր անունը, բայց տօնելի սուրբերուն կարգին չէ ընդունած ան, կամ գէթ տարիին մէջ յիշատակի յատուկ օր մը չէ սահմանուած անոր: Եթէ անիկա հռոմէական եկեղեցին անդամ եղած ըլլար, շատո՛նց արդէն դասուած էր սուրբերու կարգը» (էջ 20): Նշանակում է, որ բացթողումը միաբանություն վրիպումն է: Իսկ Գ. Բամպուքճյանն էլ նշում է. «Կարժէր, որ այս բազմերախտ, մեծագործ ու հրեշտակատիպ Հայրապետը իր ծննդեան 300-ամեակին առթիւ դասուի սուրբերու կարգը» (էջ 21):

Հարեւանցի պետք է ասել, որ Հայ Երուսաղեմի մասին խոսելիս Ն. Պողոսյանը առաջ է քաշում գիտական բազմաթիվ առաջնահերթ խնդիրներ, որոնց քննությունը կհարստացնի մեր եկեղեցու եւ ժողովրդի պատմության տարբեր դրվագները: Նման կարեւոր խնդիրներ են դիտվում Հայ Երուսաղեմի գործիչների աշխատությունների եւ նրանց բազմաթիվ փաստաթղթերի ու կոնդակների հրատարակումը, Երուսաղեմին նվիրված երկերի ու ներբողների մատենագրության կազմումը, նվիրական մյուս պատրիարքների՝ Գրիգոր Պարոնտերի, Հակոբ Նալյանի մասին ուսումնասիրություններ կատարելը, Երուսաղեմում միջնադարում ստեղծված ձեռագրերի մասին ամփոփ աշխատության պատրաստումը, Երուսաղեմի պատմությունը վերաբերող կորած կամ դեռեւս անհայտ ձեռագրերի հայտնաբերումը եւ այլն: Գիտական առաջնահերթությունների համառոտ այս թվարկումը փաստում է, որ մեր բանասիրությունն ու պատմագրությունն իրոք շատ անելիքներ ունեն Հայ Երուսաղեմի պատմությունն ամբողջացնելու գործում:

Երկրորդ գիրքի՝ «Գր. Շղթայակրի գրական-հոգեւոր երկասիրությունները» բաժիններում մեկ առ մեկ ներկայացված եւ ծանոթագրված են Գր. Շղթայակրի հեղինակած բազմաթիվ երկեր, որոնք շատ դեպքերում հայտնություն կարող են լինել հայ ընթերցողի ու նաեւ գիտական հանրության համար այն առումով, որ մեզ է ներկայանում բազմարդյուն մի հեղինակ, որի մասին առանձնապես շատ քիչ բան ենք գտնում: Շղթայակրի երկերից ինքնակենսագրությունը, չափածո հիշատակարանը, ու-

ղեգրությունը եւ այլ երկեր ունեն գրապատմական արժեք: Այստեղից իմանում ենք նաեւ, որ 1712-13 թթ. Շղթայակիրը Ղրիմում պանդխտության մեջ է եղել եւ այդ տարիներին հեղինակել է բազմաթիվ տաղեր ու չափածո այլ երկեր, որոնք սփռված են այս ու այն ձեռագրում: Հուսանք, որ Ն. Պողոսյանի կողմից դրանք կհրատարակվեն մոտ ապագայում:

Երրորդ գրքի՝ «Հիշատակներ Գրիգոր Շղթայակրի մասին» երեք գլուխներից բաղկացած բաժինները բնագրեր եւ աղբյուրներ են՝ կապված Շղթայակրի գործունեության հետ եւ աղբյուրներ, այդ թվում՝ 1718 թվականից ի վեր պարանոցն անցկացրած երկաթյա շղթաներով խաչերը հանելու հորդոր-նամակը Կ. Պոսլի երեւելիների կողմից, Գր. Շղթայակրի գավազանի տվչության վկայականը, որ տպագրվում է առաջին անգամ եւ այս ոլորտի իրավական մի կարեւոր փաստաթուղթ է, Ս. Հակոբյանց 1724 թ. ձեռագրատան հիմնադրման հիշատակարանը, որով փաստորեն իմանում ենք, որ ամենից հին հայկական գրադարանը գործում է Երուսաղեմում եւ այն հիմնել է Գր. Շղթայակիրը: Ժամանակագրական ցանկեր պարունակող հավելվածից առանձնանում են հատկապես Շղթայակրի կենսագրության կարեւոր տարեթվերը՝ իրենց համառոտ նկարագրությամբ: Միայն այս ցանկը, կարծում ենք, բավարար է մեծ հոգեւորականի գործունեության, լայն մտահորիզոնի ու ընդգրկման մասին համակողմանի պատկերացում կազմելու համար:

Մենագրությունն ավարտվում է «Յիշատակարան հեղինակի մատենիս» մասով: Մեր միջնադարյան հեղինակների օրինակով Ն. Պողոսյանն աշխարհաբար ու միաժամանակ գրաբար գրված այս հատվածում թողել է իր եւ իր նվիրական մարդկանց մասին որոշ տվյալներ, խոնարհ գրիչների նման խնդրել ընթերցողին՝ «Աղերսս ձեր վերառաքեսձի՛ք առ Բարձրեալն վասն թողութեան մեղաց մերոց, յաղագս բարգավաճանաց ազգիս եւ պետութեան մերոյ, մանաւանդ զի՛ հայորդի մանկունք բոլորեքեան ի կար կարասցեն առաջադիմել յուսումն, ի հոգեւոր ընթացս, ի ծառայութիւն ազգիս, երկրիս եւ եկեղեցւոյս» (էջ 332):

Գրքում նկատում ենք գիտնականի՝ Գր. Շղթայակրի հանդեպ տածած ակնածանքը: Նա չի թաքցնում, որ «Մի քանի անգամ է պատահել, որ թղթեայ էջերի առջեւ նստած երկը գրելիս՝ Շղթայակրի լուսէ պատկերը» իրեն այցի է եկել: Ըստ նրա՝ Շղթայակրի գործի անկասելի հաջողությունն է ստիպել ժամանակի բոլոր սրտացավ անձանց ու հոգեւորականներին Պատրիարքի շուրջը հավաքվել, ուղի հարթել հայ կեանքի վերելքի համար: Նա գտնում է, որ հաջողության գաղտնիքը նվիրումն է,

«նուիրումը ողջ սրտով ու հոգով, ազնիվ ողջ էութեամբ, ժողովրդին ու իր հոտին ծառայելու, օգտակար լինելու, իրապէս արմատական լուծման գնալու համարձակութեամբ ու աննահանջ վստահութեամբ» (էջ 27):

Պատմագրական, բանասիրական եւ այլ կարգի աղբյուրների ցանկերն ի մի են բերված գրքի վերջում գետեղված «Գրականութիւն» ընդհանուր խորագրի ներքո, ու եթե անգամ այն լիարժեք չէ, ապա հնարավորինս արտացոլում է Հայ Երուսաղեմի եւ Գր. Շղթայակրի մասին ուսումնասիրությունների հիմնական մասը (ձեռագրեր, տպագիր գրքեր, հոդվածներ եւ այլ նյութեր):

Ամփոփելով մեր խոսքը՝ ասենք, որ Գր. Շղթայակրի մասին սույն ուսումնասիրությունը՝ բնագրային նյութերի ներառմամբ, մի գեղեցիկ նվեր է Հայ բանասիրությանը, քանզի փորձ է մոռացումից եւ կորստից փրկելու եւ մեր օրերում նորովի ներկայացնելու Հայոց նշանավոր մեծերից մեկին:



ՎԱՉԱԳԱՆ ԱՎԱԳՅԱՆ

բան. գիր. թեկնածու, դոցենտ
ԵՊՀ

ՆՈՐ ՀՐԱՏԱՐԱԿՈՒԹՅՈՒՆ ՆՎԻՐՎԱԾ ՎՃՅՈՑ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆԸ ԵՒ ԲԱՆԱՅՅՈՒՄՈՒԹՅԱՆԸ

Լույս է տեսել Գեորգ Մադոյանի «Դրուագներ Հայոց պատմութեան եւ բանահիւսութեան» (Գիրք Ա., Երեւան, 2017, 128 էջ) գիրքը, որտեղ ընդգրկված են հեղինակի՝ թե՛ նախորդած տարիների գիտական հետազոտությունների արդյունքները՝ հրատարակված տարբեր պարբերականների էջերում, եւ թե՛ նոր ուսումնասիրությունները: Այդ հոդվածներն իրենց պարունակած նյութով որքան էլ միմյանցից տարբեր, այնուամենայնիվ, մի էական կետում սերտորեն աղերսվում, առնչվում են իրար, քանի որ բոլորում էլ անդրադարձ է կատարվում հայոց վիպական, վաղնջական պատմություններին, պատմության առանձին դրվագներին, որոնք վաղուց արդեն արժանի կերպով ուսումնասիրվել, հետազոտվել են մեզանում: Արժանի, սակայն ոչ վերջնական ու ամբողջական: Բանն այն է, որ հետազոտողները ավելի հաճախ սովորաբար բավարարվել են սոսկ բուն նյութի վերծանությունը՝ ոչ բավարար ուշադրություն դարձնելով ինչպես հնուց՝ բանավոր եղանակով փոխանցված տարատեսակ տեղեկություններին, այնպես եւ գրավոր տարբեր աղբյուրներում վավերացված՝ թեկուզեւ կարճառոտ գրառումներին, որոնք կա՛մ ուղղակիորեն, կա՛մ կողմնակիորեն նյութ են տալիս հայոց ծագումնաբանության, հայկական դիցարանի եւ ընդհանրապես մեր երկրին ու ժողովրդին առնչվող տարբեր երեւույթների մասին: Հիշյալ հարցերի կապակցությամբ նվազ քննասիրություն է դրսեւորվել նաեւ օտար գրավոր այնպիսի աղբյուրների նկատմամբ, որոնցում դարձյալ հաղորդություններ կան հայոց վաղնջական անցյալի մասին: Եվ ահա փորձելով գոնե մասամբ լրացնել այդ բացը մեր բանասիրության մեջ՝ Գ. Մադոյանը առաջինն անդրադառնում է Հոբելենից գրքին («Յոբելենից գիրքը՝ Հայքի մասին»)՝ նախապես բանասիրական առատ ծանոթություններ տալով պարականոն այդ գրվածքի մասին, որը, ինչպես իմանում ենք, իր պատմությունն սկսելով աստվածաշնչյան արարչությունից, գալիս հասնում է մինչեւ հրեաների մուտքն Ավետ-

յաց երկիր: Համադրելով ու բաղդատելով այս գիրքը Հին Կտակարանի հետ՝ Գ. Մադոյանը մասնավորապես կարեւորում է այն, որ Հոբելենիցը՝ ստեղծված Ք. ա. 153-105 թթ., առանձնանում է հատկապես նրանով, որ այնտեղ խստիվ պահպանված է նկարագրվող դեպքերի հաջորդականությունը. երբեմն ժամանակի մատնանշմամբ տրվում են անուններ եւ հիշատակվում են այնպիսի հանգամանքներ, որոնք բացակայում են կանոնական գրքերում: «Հետեւաբար սա չի կարելի Աստուածաշնչի հասարակ ծաղկաքաղ համարել.- գրում է Գ. Մադոյանը,- Յոբելենիցի հեղինակն ունեցել է բանաւոր կամ գրաւոր մի աղբիւր, որ որեւէ այլ երկով մեզ չի հասել, ուստի այս առումով Փոքր Ծննդոցը (Հոբելենից գիրքը նաեւ այդպես է կոչվել- Վ. Ա.) մեծապէս արժէքաւոր է»¹: Տրված բարձր գնահատականի իրական նշանակությունը մեզ համար բացահայտվում է աստիճանաբար՝ հոգվածի հետագա շարադրանքում: Նախ համեմատելով մասնավորապես ջրհեղեղի որոշ հանգամանքները նկարագրող հատվածը Աստվածաշունչ Մատյանի համապատասխան դրվագների հետ՝ Գ. Մադոյանը նկատելի տարբերությունների հիման վրա ցույց է տալիս, որ Հոբելենիցում այդ հին ավանդության վերաբերյալ Սուրբ Գրքից անկախ պահպանված տարբերակները լրացուցիչ փաստում են Հայաստան աշխարհի եւ նրա բնակչության վաղնջականությունը: Իսկ հետո, առանձնակի ուշադրություն դարձնելով Հոբելենից գրքի հատկապես այն հատվածներին, որոնք ճանաչողական տեղեկություններ են պարունակում Հայքի վերաբերյալ, հեղինակը քաղվածաբար թարգմանել է դրանք՝ իբրեւ աղբյուր ունենալով այդ գրքի անգլերեն եւ ռուսերեն տարբերակները՝ իրենց խիստ արժեքավոր ծանոթագրություններով: Դիտարկվող հատվածները, որոնք մասնավորաբար դարձյալ վերաբերում են համաշխարհային ջրհեղեղի առանձին մանրամասներին՝ բազմաթիվ տեղանունների եւ հերոսների անունների հիշատակմամբ, հեղինակին գիտական հետեւություններ անելու առիթ են տալիս, երբ դրանք դրվում են զուգադրության մեջ այլ պարականոնների համապատասխան դրվագների կամ հայկական ավանդությունների հետ: Միայն այն, որ Գ. Մադոյանի շնորհիվ նոր նյութ է մտնում շրջանառության մեջ, արդեն, կարծում ենք, բավական է՝ գնահատելու նրա գիտական նախաձեռնությունը: Իսկ նյութի վերջում տեղադրված հեղինակային ծանոթագրությունները՝ հսկայական գիտական

¹ Գ. Մադոյան, Դրուագներ..., էջ 7: Այսուհետեւ գրքից կատարված մյուս մեջբերումների հղումները կտրվեն շարադրանքում՝ փակագծերի մեջ՝ նշելով Մ եւ գրքի էջախամարը:

ապարատի օգտագործմամբ, վկայում են, թե հեղինակը որքան ուշադիր է իր առաջադրած փաստարկների նկատմամբ, բարեխիղճ եւ պահանջկոտ իր դրույթները հիմնավորելու, եզրակացությունները կարելվույն չափ համոզիչ դարձնելու համար:

Ոչ պակաս հետաքրքիր է հաջորդ հոդվածը («Նետակալ բառի մեկնաբանությունն փորձ Հայկի առասպելի լոյսի ներքոյ»), որտեղ Գ. Մադոյանը, բոլորովին նոր մի ընթերցմամբ վերլուծելով նետակալ բառի իմաստը Երեմիայի պայծառատեսություն հայտնի հատվածում (Երեմ. ԾԱ., 27), գտնում է, որ այն աղեղնավոր բառի հոմանիշն է եւ հաստատապես կարող էր կիրառվել Հայկ Նահապետի առնչությամբ: Նա իր վարկածը կառուցում է հայերեն Աստվածաշնչի հիշյալ հատվածի այլաբերական թարգմանությունների եւ հայերեն թարգմանության տարբերակների համեմատությունների հիմքի վրա՝ բառի նորովի մեկնաբանության կապակցությամբ երկմտության հնարավոր գրեթե ամեն առիթ բացառելով: Սակայն դրանից որքանո՞վ է բխում, թե խոսքը վերաբերում է հատկապես Հայկին, ինչը Գ. Մադոյանը ձգտում է համոզել նաեւ աստվածաշնչյան հիշյալ գլխի վերեւում (3) օգտագործված աղեղ եւ աղեղնավոր բառերի կապակցությամբ, մի տեսակ բռնազբոսիկ է թվում: Բռնազբոսիկության հաջորդ դրսեւորում կարող է որակվել առավել այն, որ, աղեղնավորին նույնացնելով Հայկ նահապետի հետ, Երեմիայի դիտարկվող գլխում հիշատակվող զինավառ արտահայտության ներքո Գ. Մադոյանը ճանաչել է տալիս Բելին: Սակայն հոդվածի հետագա շարադրանքը գալիս է համոզելու, որ ասվածը ամենեւին էլ կամայական չէ, այլ հիմնված է աղբյուրագիտական նյութի վրա: Անշուշտ, չի կարելի ասել, թե Գ. Մադոյանը ամբողջությամբ փարատում է հնարավոր բոլոր տարակույսները հարցի կապակցությամբ, մի բան, որ, ըստ էության, հնարավոր էլ չէ, բայց որ նա իր առաջադրած վարկածը հիմնավորելու համար բանեցնում է բանասիրական երեւակայություն՝ հիմնված գիտական-իմացական հսկայական պաշարի վրա, անառարկելի է:

Հոդվածում Գ. Մադոյանի հետապնդած գլխավոր նպատակներից մեկն էլ թուրք պատմագետների խիստ կամայական այն զառանցանքի մերժումն է, որով նրանք Ասքանազ անունը (բնականաբար նաեւ Ասքանազ նահապետին), փորձելով օտարել մեզնից, տառադարձել են Աչկենագի եւ շրջանառության մեջ դրել «ашкеназские турки» արտահայտությունը: Մադոյանը հիմնավորապես ժխտում է չափազանց վերացական, իրականությունից զուրկ, կողմնակալ այդ բարբառաբանքը:

Մյուս հարցը, որին ուզում ենք անդրադառնալ հիշյալ հոդվածի կապակցությամբ, մեր իրականության մեջ Հայկի՝ Օրիոնի հետ նույնացման արեղյանական, ավանդույթի ուժ առած դիտարկման, մեղմ ասած, վիճարկումն է: Մ. Աբեղյանը, ինչպես գիտենք, կարեւորելով հատկապես այն, որ մեր հին թարգմանիչները Աստվածաշնչի թարգմանության մեջ Օրիոնի փոխարեն դրել են Հայկին, բերում է Օրիոնի եւ Արտեմիսի մասին քաջածանոթ պատմությունը, ապա եզրակացնում, որ Հայկը եւ Օրիոնը նման նկարագիր ունեն, թեեւ ինքն էլ վկայում է, որ «Հայկի առասպելը, այսինքն՝ առասպելի գործողությունը տարբեր է Օրիոնի մասին պատմվածից»²:

Աննախապաշար հայացքով քննելով արեղյանական հիշյալ դրույթը՝ Գ. Մադոյանը նախ Օրիոնի առասպելաբանությունը գուգադրելի է տեսնում Արա Գեղեցիկի պատումին (սիրո մերժում եւ այդ մերժման վրեժով սպանվելը, հարուստն առնելը եւ այլն)՝ վերականգնելով այն տեսակետը, որ դեռ 1895 թ. առաջարկել էր Ա. Գարգաշյանը³, ապա Արայի եւ Օրիոնի անունների հնչյունական նմանության հիման վրա եզրակացնում, որ Հայկի եւ Օրիոնի նույնացումն անկարելի էր: Եթե Արային եւ Օրիոնին կողք կողքի դնելու համար նրանց անունների ստուգաբանությունը մի պահ մտածենք միայն տեսականորեն է հնարավոր («Արայ եւ Օրիոն բառերը նոյն արմատն ունեն՝ *ար* (o=աւ) հնչիւնական սկզբունքով». *տե՛ս Մ, 35-36*) կամ, պայմանականորեն ասած, գուցե կամայական, ապա նրանց գործառույթների ընդհանրությունը չտեսնելն անհնար է: Անշուշտ, բանասիրական առումով հարցը վերջնական լուծված չի կարելի համարել, քանի որ, ինչպես գիտենք, առասպելաբանական համապատասխանեցումները ընդհանրապես միարժեք չեն: Այստեղ մեզ համար կարեւորն այն է, որ Գ. Մադոյանը չի կաշկանդվել այլոց, այս անգամ հեղինակավոր գիտնականի փաստարկից եւ առաջադրել ու զարգացրել է այն հիմնավորումը, որն իր համար ավելի ընդունելի է:

Բանասիրությանը ու բանահյուսությանը զբաղվողների համար հաստատապես շահեկան կգա նաեւ «Հայկեան առասպելին առնչուող դրուագներ յետջրհեղեղեան պատմութիւնից» վերտառությունը հոդվածը, որտեղ Գ. Մադոյանը քաղվածքաբար ներկայացնում է հատվածներ՝ «Պատմական ակնարկ Նոյեան՝ Եւրոպայում կատարած պոյոյտների»

² Մ. Աբեղյան, Երկեր, հտ. Գ., Եր., 1968, էջ 31:

³ Տե՛ս Ա. Գարգաշյան, Քննական պատմություն Հայոց, մասն Ա., Թիֆլիս, 1895, էջ 4: Ի դեպ, Ա. Գարգաշյանի այս տեսակետը հիշում է նաեւ ինքը՝ Գ. Մադոյանը, սակայն այլ տեղում այլ առիթով. տե՛ս Մ, 68:

գրքից (հակիրճ՝ «Պտոյտների գիրք»), որ լատիներեն բնագրի անգլերեն թարգմանությունից ինքն է վերածել հայերենի: Այս գիրքը, որ ինչպես իմանում ենք Մադոյանի ծանուցումից, կարող էր նախապես գրված լինել հայերեն, հետո՝ թարգմանված լատիներեն, կրկնակի լարում է մեր հետաքրքրությունը: Հեղինակը՝ բանասիրական այդ հարցի կապակցությամբ հոգուտ հայերեն բնագրի շատ հակիրճ մի քանի փաստարկներ հիշատակելով՝ թարգմանաբար ներկայացնում է գրքի այն հատվածները, որոնք բազմաթիվ ուշագրավ դրվագներ են պարունակում Արարատյան երկրի առաջին բնակիչների մասին: Այստեղ առկա բազմաթիվ պատմություններից, որ շատ տեղերում տարբերվում են իրենց զուգահեռ թե՛ աստվածաշնչյան, թե՛ պարականոն հատվածներից, Գ. Մադոյանը առավել կարեւորություն է տալիս հատկապես, ինչը որ բնական է, հայկյան առասպելի հետ զուգադրելի այն դրվագներին, որոնք այլ կերպ են ներկայացնում հայոց նահապետի հանգամանքը:

Թարգմանաբար մեջբերվող քաղվածքներից հետո Գ. Մադոյանը, ելնելով վերջինների բովանդակությունից, անում է շատ հետաքրքիր ու կարեւոր հետեւություններ, ու եթե նրանց մի մասը ուղղակիորեն չի էլ առնչվում հայկյան առասպելին, միեւնույն է, շատ ուշագրավ է: Հիշենք, օրինակ, մեկ-երկուսը. «Պատմագրական երկի նմանութեամբ գրառեց (Նոյը- Վ. Ա.) ջրերի բարձրանալն ու աշխարհի մեծ հեղեղումը» տողով ուղղակիորեն նշում է, որ ջրհեղեղից յետոյ առաջին գրաւոր խօսքը Յայթում է եղել: Այնուհետ Նոյը ներկայանում է իբրեւ հնագոյն հեղինակ, որ «գրել էր բազում գրքեր, որ յետագայում սկիւթացւոց եւ հայոց քրմերն ու հոգեւորականները պահեցին ու պահպանեցին մեծագոյն խնամքով եւ երկիւղածութեամբ», այսինքն գրաւոր ամենահին եւ կարեւորագոյն յուշարձանները երկար ժամանակ պահուել են Արարատեան երկրում, եւ բնական է, որ պահողները պիտի տիրապետէին թէ՛ ընթերցանութեանը, թէ՛ գրաւոր խօսքին» (Մ, 57): Կամ՝ «Այս ամենը տանն (Արմենիայում- Վ. Ա.) այսպէս կարգաւորելով» տողը որոշակի մատնանշում է, որ Նոյ նահապետի տունը Յայթում էր» (Մ, 59): Մեկն էլ՝ «Նոյը նաեւ սովորեցրեց եւ բացատրեց նրանց (իր զավակներին- Վ. Ա.) մոլորակների ծիրերը եւ տարին բաժանեց տասներկու ամսուայ՝ համաձայն լուսնի ուղեծրի եւ շրջապտոյտի: Նաեւ իր տիեզերագիտական իմացութեամբ եւ երկնային մարմինների շարժման դիտարկմամբ նա կարողանում էր կանխատեսել յաջորդ տարուայ եղանակային փոփոխութիւնները»։ հատուածը միանշանակ զօրեղ կռուան է, եթէ ոչ փաստարկ, այն հետազոտողների օգտին, որ պնդում են, թէ տիեզերագիտութիւնը Յայթում տարածուած է եղել դեռեւս վաղնջա-

կան շրջանում, իսկ «երկնային մարմինների շարժման դիտարկմամբ» ասելով, համոզում ենք, որ իրաւամբ Հայաստանում տիեզերքի դիտարկման կայան է եղել» (Մ, 59):

Հողվածագրի հետեւությունները, ինչպես տեսնում ենք, բխում են գրքի մատուցած փաստարկներից: Սակայն միանշանակ ասել ու պնդել, թե այդ վկայությունները ստուգապես հավաստի են իբրեւ իրողություն, թերեւս ճիշտ չի լինի: Շոշափված բոլոր հարցերի վերաբերյալ բանավեճերը, ինչպես գիտենք, մեզանում (եւ ոչ միայն մեզանում) հին արմատներ ունեն, որոնք, կարծում ենք, գիտականորեն ապացուցված, համոզիչ լուծում դեռ չեն ստացել համապատասխան մասնագետների (լեզվաբան, հնագետ, պատմաբան եւ այլք) ուժերի համախմբման բացակայության, տվյալների սակավության, տեսակետների անհամատեղելիության պատճառներով: Բայց միջնադարյան այս օտար աղբյուրի տված տեղեկությունները էական փոփոխություն են մտցնում գիտական բանավեճում՝ թուլացնելով «ամեն բան հերքողների» դիրքերը:

Հողվածի հետագա շարադրանքում Գ. Մադոյանը արդեն քննարկման է առել «Պտուկտների» հատկապես այն հատվածները, որոնք զուգադրելի են մեր հայկյան առասպելի հետ: Չմնալով սոսկ միջնադարյան այդ աղբյուրի եւ հայկական ավանդության համադրելի պատումների շրջանակում՝ հողվածագիրը բազմիցս ցույց է տալիս նաեւ տարբերությունները, որ դարձյալ շահեկան են: Ոչ պակաս ուշադրավ են նաեւ օտարալեզու աղբյուրի ավանդած հատուկ անունների (օրինակ՝ Բարզանէս, Սաբատ, Սատուրն) ստուգաբանությունները: Միմյանց հետ համադրելով Նոյ նահապետի ու նրա հաջորդների վերաբերյալ առասպելաբանական եւ դիցաբանական տարբեր պատումներ, հիմնվելով տարբեր հետազոտողների տեսակետների վրա, նաեւ բազմաթիվ ուսումնասիրողների կարծիքները զուգադրելով, Գ. Մադոյանը հանգամանալից քննության ճանապարհով համոզում է, որ, օրինակ, «այլոց «Բարզան»-ը իրականում մեր «Վարդան»-ն է», իսկ «անգլիական աղբիւրում յիշատակուած Սաբատ-(իուս) անունը գուցադրելի է հայոց Սմբատ (Սոււմբատ-Շամբատ-Սամբատ) անուննը» (Մ, 71, 72): Ակամայից արտառոց թվացող այս կռահումները, սակայն, հետեւություն են բանասիրական քննությունների ու ստուգման արդյունավետ այնպիսի միջոցների, որ գրեթե տարակույս չեն թողնում:

Իր հաջորդ հողվածով Գ. Մադոյանը քննության է առել Հայքին եւ Հայոց ծագումնաբանությանը առնչվող այն տեղեկությունները, որոնք կան Եղիշե Վարդապետի՝ Աստվածաշնչի «Մենդոց գրքին» նվիրված մեկ-

նության մեջ՝ հայտնի «Արարածոց մեկնութիւն» վերնագրով, որ, ինչպէս գիտենք, տարբեր դարերի եւ հեղինակների ձեռագրերից հատվածաբար ժողովել է մեծանուն գիտնական Լեւոն Խաչիկյանը: Այդ տեղեկությունները, որքան էլ թեեւ սակավաթիվ, Մադոյանի, բնականաբար նաեւ մեզ համար, այս դեպքում առավել կարեւորություն են ստանում հատկապէս նրանով, որ գրվել են Մովսէս Խորենացու՝ հայոց ծագումնաբանության վերաբերյալ հաղորդած տեղեկություններից անկախ: Սակայն առավել կարեւորվում է հեղինակի այն նկատումը, որ Հայքին եւ հայոց ծագումնաբանության վերաբերյալ Եղիշեի ծանոթությունները օգտագործած գրավոր աղբյուրների համեմատ երբեմն ունեն այնպիսի տարբերություններ, որոնք անառարկելի են դարձնում մեր մատենագրի, բացի գրավոր հուշարձաններից, իր ձեռքի տակ մեկ ուրիշ՝ «իր ծագմամբ հայկական» աղբյուր ունենալը: Այս համոզման մեկնակետից էլ Մադոյանն սկսում է իր համեմատությունները՝ առանձնակի ուշադրություն դարձնելով հատկապէս հետջհեղեղյան դեպքերի եղիշեյան մեկնություններին: Դրսեւորելով բանասիրական վարժ մոտեցում՝ Գ. Մադոյանը այստեղ օգտագործում է համեմատության արդյունավետ եղանակներ, կիրարկում ստուգման տարբեր միջոցներ՝ շատ հաճախ երեւան բերելով նաեւ իր լեզվաբանական հմտությունները: Նա առանց կաշկանդվելու՝ տուրք չտալով գիտական մտքի պահպանողական բնույթին եւ հաճախ հաղթահարելով ընդունված հեղինակություններին կառչած մնալու սովորույթը, հարուստ ծանոթագրություններով բազմաթիվ տարբեր աղբյուրների մանրազնին համեմատության ու քննության ճանապարհով անում է հետաքրքիր հետեւություններ, որոնք արժանի են լուրջ ուշադրության: Շատ չէ, բերենք ընդամենը մեկ օրինակ: Ինչպէս գիտենք, Ե. դարի հայ մատենագրության մեջ Արարատ լեռն ունի Արարատ կամ Արարադ գրությունը, եւ միայն Եղիշեի մոտ է հանդիպում Այրարաթ վկայությունը⁴: Անդրադառնալով Եղիշեի՝ Արարատ բառին տված ստուգաբանությանը եւ այդ լեռան՝ Հայաստանում կամ այլ տարածքում գտնվելու տարակարծություններին՝ Գ. Մադոյանը գրում է. «Եղիշէն Էւս ծանօթ չէ Արարադ-Արարատ տարբերութեանը, նա գիտի երեք Արարատ՝ Պաղեստինի, Գամիրքի եւ «մերս», ու խօսում է արտասանական առանձնայատկութիւնների մասին՝ «մերն Այրարաթ է արտասանուում (կան հնչում)»: Զետեւաբար՝ Մեկնութեան շարադրանքի համաձայն, ոչ թէ Զայքում կային

⁴ Ի դեպ, Այրարաթ վկայել է եւ Գրիգոր Խլաթեցի (1349-1425)՝ որպէս գավառի անվանում. «Եւ ընտ գաւառ Այրարաթին մըտին յաշխարհն յԱղւանին» (տե՛ս «Յիշատակարան Աղետից» Գրիգորի Խլաթեցույ. պատմական վիպասանութիւն, Վաղարշապատ, 1897, էջ 4:

երկու՝ բոլորովին տարբեր տեղանքներ՝ Արարադ եւ Արարատ, այլ այս տեղանուան աշխարհագրութիւնն աւելի մեծ էր: Մեր կարծիքով՝ Բաբելոնից հեռանալիս Յայկն ուղեւորուում է ոչ թէ Վանայ լճի կողմերը, այլ Արարատեան դաշտ՝ Մասիս...» (Մ, 78):

Հողվածում պակաս հետաքրքիր չեն Արամագղի գոտի-ծրածանին անդրադարձումները, նախնի լեզվի եւ հայերենի նույնութեան խնդրի վերաբերյալ վերլուծութիւնները կամ, ասենք, բաբելոնյան աշտարակաշինութեան մասին հին աղբյուրներում պահպանված բնութագրումների գուգագրումները՝ Եղիշեի նկարագրութիւնների հետ, եւ այլն:

Իսկ «Վահագնի առասպելի շուրջ» հողվածում Գ. Մադոյանը, Աժդահակի քաջածանոթ երազը համեմատական հանգամանալից քննութեան մեջ դնելով Վահագնի ծննդի նկարագրութեան հետ, նրանում տեսանելի է դարձնում վիշապամարտիկ ամպրոպային հերոսի առասպելին վերաբերող բազմաթիւ հատկանիշներ ու մոտիվներ եւ դրանցից նախ ենթադրում, թե «բնագրում աղճատում կայ», ապա հետեւեցնում, որ «Ամենայն հաւանականութեամբ երազում դիտարկուող արտայայտութիւնը («Իսկ երրորդն զվիշապ անարի սանձեալ ի մերոյս վերայ շահատակեալ յարձակէր տէրութեանս»- Վ. Ա.) պիտի առնչուէր Վահագնին» (Մ, 101) եւ ոչ Տիգրան Երվանդյանին, ինչպէս սովորաբար կարծվում է:

Ու կարծեք կանխավ գուշակելով, որ իր պնդումները կարող են հանդիպել վիճարկելի կամ մերժելի վերլուծութիւնների, կանխավ էլ փորձում է պատասխանել դրանց՝ իր դիտարկումներն առնելով փակագծերի մեջ. «(ինչո՞ւ յատկապէս Վահագնին եւ ոչ Տիգրանին. արդե՞ծք երազում հանդէս եկող, վիշապին սանձած դիւցազունը Տիգրանը չէր կարող լինել: Այս առիթով ցանկալի է յիշել, որ ծնուողները երեքն էին, եւ կրտսերն էր գնում Աժդահակի հետ մարտնչելու» (Մ, 101-102): Իսկ քիչ ներքեւում՝ արդեն բուն շարադրանքում, ի լրացումն այս տրամաբանութեան՝ գրում է. «Այժմ, մի պահ մոռանանք ներկայացուած հատուածի (Աժդահակի երազի- Վ. Ա.) գոյութեան մասին եւ կրկին անգամ անդրադառնանք Վահագնի ծննդի կապակցութեամբ հնչած այն մտքին, որ դիւցազունը ծնուելուն պէս վազում է Յայաստանը կործանել ցանկացող վիշապների դէմ մարտնչելու: Յարց է առաջանում. ո՞ւմ դէմ պիտի մարտնչէր Վահագնը, եթէ գերագոյն վիշապ Աժդահակն արդէն սպանուած էր» (Մ, 102), իսկ վիշապները՝ գերեզմարված: Ինչպէս տեսնում ենք, բացատրութիւնները դարձյալ տանում են նրան, որ երազի՝ վիշապ հեծած դիւցազունը իսկապէս էլ պետք է լինէր Վահագնը: Այո՛, եթէ հաշվի ենք առնում Տիգրանի եւ Վահագնի ծննդյան մոտիվների նույնութիւնը, դիցաբանական նույն բնութագրերը

(երկուսն էլ վիշապասպան են), արտաքին նմանությունը (Մ. Խորենացու մոտ եւ՛ Տիգրանը, եւ՛ Վահագնը նկարագրվում են որպես խարտյաչ), կարող ենք ասել, որ առասպելի հնագույն տարբերակում լեռան գագաթին կարող էր տեղայնացվել հենց Վահագնի ծնունդը: Այսպես մտածելով՝ Գ. Մաղոյանի հիմնավորումները, ինչ խոսք, դառնում են ավելի համոզիչ:

Տպավորիչ են եւ հողվածի շարունակությունն ու վերջը: Աժդահակի երազում դիցուհու հատկանիշներով օժտված կինը, ինչպես գիտենք, ծնում է երեք կատարյալ դուցազուններ, որոնցից առաջինը, առյուծ հեծած, սլանում է դեպի արեւմուտք: Ուրեմն, «եթէ համարենք,- ինչպես գրում է Գ. Մաղոյանը,- որ վերջին ծնուածը Վահագնն էր, եւ թուարկումն էլ արուած է նոյն հերթականութեամբ, ինչ «Վահագնի ծնունդի» մէջ, ապա կարելի է ասել, թէ Բարն այստեղ՝ արեւի աստուածութիւնն է խորհրդանշում» (Մ, 104): Համենայնդեպս չի կարելի բացառել, առավել եւս երբ հաշվի ենք առնում այն, որ Խորենացին Մասիսն անվանում է «արեգակնաճեմ լեռ» (Ա. ԺԲ)⁵, որից կարող են ենթադրել, թե այստեղ է ապրել կամ այստեղից է ծագել արեւի աստվածը:

Վահագնի ծննդյան տեսարանը նկարագրող բանաստեղծական պատկերը Գ. Մաղոյանին զբաղեցրել է նաեւ նրանում կիրառված գույներով՝ կապույտը, ծիրանին եւ կարմիրը, որոնք, ինչպես աշխատասիրողն է տարբեր աղբյուրներից բերված օրինակների համադրությամբ հիմնավորում, իրենց անփոփոխ հաջորդականությամբ ամենեւին էլ պատահական չեն եղել եւ ունեցել են որոշակի խորհուրդ: Առասպելի գունային տեղեկությունները լրացնելով բոցագույնով («Եւ ի բոցոյն վագէր խարտեաշ պատանեկիկ») եւ թուխ բոցով («Ընդ եղեգան փող ծուխ ելանէր»)՝ Գ. Մաղոյանը առանձնակի ուշադրություն է դարձնում նաեւ բանաստեղծական եղեգներն եւ Աստվածաշնչից ու հայ մատենագրությունից առած նմուշներով բացատրում, որ այդ բույսի նկատմամբ եղել է բացառիկ վերաբերմունք: Հանրագումարի բերելով իր կողմից կուռ տրամաբանությամբ դիտարկված նյութը՝ նա եզրակացնում է, որ ինչպես հին հայոց հավատքում, այնպես էլ Արեւելքի եւ Արեւմուտքի հավատալիքներում հիշյալ գույները եւ եղեգնը մշտապես փոխկապակցված են եղել, առնչվել են ամպրոպի աստծու պաշտամունքի հետ, իսկ հետագայում այդ պատկերացումներն արձագանք են գտել նոր կրոններում: Հիշատակելի են

⁵ Արեգակաճեմ բառի նշանակության մասին տես Մ. Խորենացի, Յայոց պատմություն, Երեւան, 1981, էջ 466-ի 47-րդ ծանոթագրությունը:

⁶ Ընդգծումները մերն են՝ Վ. Ա.:

նաեւ այս հոդվածում («Ամպրոպի աստուածութիւն եւ իր արձագանքները») առկա համեմատությունները, որ անում է Գ. Մաղոյանը Աժդահակի երազում երկունքի ցավերով բռնված ծիրանագգեստ կնոջ կապակցութեամբ:

Գրքի վերջին՝ «Եւս մէկ գողթան երգ. Գողթան երգեր եւ Արիտոն Փեղղացի» գլխում, Գ. Մաղոյանը համոզում է, որ Մովսես Խորենացու Պատմութեան մեջ Արտաշես արքայի թաղման տեսարանը նկարագրելիս Քերթոզահայրը որպէս սկզբնաղբյուր ունեցել է ոչ թե Արիտոն Փեղղացու գրավոր խոսքը, որն իբրեւ նա թարգմանաբար վերապատմել է, այլ հայոց հին վեպից առած պատկերավոր նյութը: Որպէս ասվածի գլխավոր փաստարկում՝ աշխատասիրողը Պատմութեան դիտարկվող հատվածը՝ սկսած «Դագաղքն էին ոսկեղենք...»-ից մինչեւ «Եւ զհետ՝ բազմութիւն ռամկին»-ը, տողատում է եւ լեզվաոճական ու խոսքի քերականական կառուցման առումներով նույն հատկանիշները ընդհանրապէս բնորոշ տեսնելով Գողթան երգերի համար, նաեւ հաշվի առնելով տողատման հանգամանքները՝ նույն երգերի համար նկատելի օրինաչափություններով՝ համոզում, որ իսկապէս էլ այստեղ գործ ունենք մի թանկարժեք «Գողթան մասունքի» հետ: Առաջին հայացքից թվում է՝ Մաղոյանի պնդումը շատ է համարձակ եւ կարող է վիճելիութեան տարր ունենալ իր մեջ: Սակայն, անկեղծորեն պետք է ասենք, որ գոնե մեզ համար բանասերի բացատրություններն այնքան են հիմնավոր, որ տարակուսելի ոչինչ չի մնում:

Ավարտելով մեր համառոտ գրախոսականը Գ. Մաղոյանի գրքի վերաբերյալ, որն ըստ էութեան նրա ստեղծագործական վաստակի ընտրանին է, մենք ձգտեցինք հատկապէս անդրադառնալ իր ուսումնասիրած թեմաների այն կողմերին, որոնք, մեր կարծիքով, առավել էական են եւ արժանի հատուկ ուշադրութեան: Աշխատասիրողի ուսումնասիրութեան թեմաները որքան էլ բազմաբնույթ, այնուամենայնիվ, ինչպէս տեսանք, ունեն ներքին փոխկապակցութիւն եւ վերաբերում են մեր պատմութեան ու բանահյուսութեան վաղնջական շրջանին: Գ. Մաղոյանը, ինչպէս համոզվեցինք, դրսեւորել է համակողմանի իմացութիւն, գիտական խոր ու բազմակողմանի կարողութիւն: Շնորհիվ Գեւորգ Մաղոյանի՝ բանասեր-ուսումնասիրողի սեղանին դրվում է մի գիրք, որը հաստատապէս կհարստացնի ընթերցողի պատկերացումները, կընդլայնի գիտելիքները հայոց ծագումնաբանութեան, հայկական դիցարանի եւ ընդհանրապէս բանահյուսութեան հին շրջանի վերաբերյալ:

СОДЕРЖАНИЕ

ПАТРИАРШИЕ ЭНЦИКЛИКИ И ГРАМОТЫ БЛАГОСЛОВЕНИЯ

| | |
|---|---|
| СЛОВО БЛАГОСЛОВЕНИЯ ЕГО СВЯТЕЙШЕСТВА ГАРЕГИНА ВТОРОГО, ВЕРХОВНОГО ПАТРИАРХА И КАТОЛИКОСА ВСЕХ АРМЯН, во время конференции в честь 100-летия провозглашения Первой Республики Армения в кафедральном соборе Анталиаса..... | 5 |
|---|---|

ПРОПОВЕДИ

| | |
|---|----|
| ПРОПОВЕДЬ АРХИЕПИСКОПА ЕЗНИКА ПЕТРОСЯНА, произнесенная в Кафедральном Соборе Святого Эчмиадзина во время Святой Литургии в Воскресенье о неверном управителе | 8 |
| ПРОПОВЕДЬ ПРОТОАРХИМАНДРИТА ЗАКАРИИ БАГУМЯНА, произнесенная в церкви Святого Григория Просветителя Бюравана по случаю праздника Ввержения в ров Св. Григория Просветителя | 12 |
| ПРОПОВЕДЬ ЕПИСКОПА ВАРДАНА НАВАСАРДЯНА, произнесенная в Кафедральном Соборе Святого Эчмиадзина во время Литургии в Воскресенье о Пришествии | 16 |
| ПРОПОВЕДЬ ЕПИСКОПА МУШЕГА БАБАЯНА, произнесенная в Кафедральном Соборе Святого Эчмиадзина по случаю праздника Вербного Воскресенья | 19 |
| ПРОПОВЕДЬ ЕПИСКОПА АРШАКА ХАЧАТРЯНА, произнесенная в Кафедральном Соборе Святого Эчмиадзин во время чина Затмения..... | 22 |

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

| | |
|---|----|
| ЙОЗЕФ РАТЦИНГЕР – Вера в Троидного Бога | 25 |
|---|----|

ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

| | |
|--|----|
| ЛАЛИК ХАЧАТРЯН – Словообразовательное значение глагольных основ грабара в армянском языке | 54 |
| КРИСТИНЕ КОСТИКЯН – Вопросы правового и социально-экономического состояния Армянской Церкви согласно персидским документам XVII-XVIII вв. Матенадарана | 68 |
| ДИАННА МИРДЖАНЫАН, АВЕТИС ГРИГОРЯН – Средневековый Сотк в свете новейших археологических исследований | 87 |

СООБЩЕНИЯ

| | |
|--|-----|
| РУБЕН ГАСПАРЯН – Семейное положение Садуна II Арцруни Махканабердского | 103 |
| ТИГРАН АЛЕКСАНИЯН – Исследование средневековых памятников на территории Хаченского княжества (советский и постсоветский периоды) | 118 |

РЕЦЕНЗИИ. БИБЛИОГРАФИЯ

| | |
|--|-----|
| САРКИС МХИТАРЯН – Монография, посвященная Патриарху Григору Шхтайакиру | 139 |
| ВАЧАГАН АВАГЯН – Новое издание, посвященное армянской истории и фольклору .. | 145 |

CONTENTS

Message of blessing of **HIS HOLINESS KAREKIN II**, Catholicos of All Armenians, during the Pan-Armenian Conference in Antelias, Catholicosate of the Great House of Cilicia, dedicated to the Centenary of the First Independent Republic of Armenia..... 5

SERMONS

Sermon delivered by **H.E. ARCHBISHOP YEZNIK PETROSYAN** during the Divine Liturgy celebrated at the Cathedral of Holy Etchmiadzin on the Sunday of the Unjust Steward 8

Sermon delivered by **PROTO-ARCHIMANDRITE ZAKARIA BAGHUMYAN** during the Divine Liturgy celebrated at St. Gregory the Illuminator Church of Byuravan on the occasion of the Feast of Saint Gregory the Illuminator's torments and commitment to the pit.....12

Sermon delivered by **H.G. BISHOP VARDAN NAVASARDYAN** during the Divine Liturgy celebrated at the Cathedral of Holy Etchmiadzin on the Sunday of the Advent16

Sermon delivered by **H.G. BISHOP MOUSHEGH BABAYAN** during the Divine Liturgy celebrated at the Cathedral of Holy Etchmiadzin on the Palm Sunday19

Sermon delivered by **H.G. BISHOP ARSHAK KHACHATRYAN** during the Betrayal service celebrated at the Cathedral of Holy Etchmiadzin 22

RELIGIOUS STUDIES

JOSEPH RATZINGER – Faith in the Triune God..... 25

HISTORICAL-PHILOLOGICAL STUDIES

LALIK KHACHATRYAN - Derivational value of verb stems of the Classical Armenian language in the modern Armenian language 54

KRISTINE KOSTIKYAN – Some issues concerning the juridical and social-economical state of the Armenian Church according to the 17th – 18th century Persian documents of Matenadaran 68

DIANA MIRIJANYAN, AVETIS GRIGORYAN – Medieval Sotk under the light of the newest archaeological investigations 87

ESSAYS

RUBEN GASPARYAN - Marital status of Sadun Artsruni II of Mahkanaberd.....103

TIGRAN ALEKSANYAN - Study of medieval monuments on the territory of Khachen principdom in the Soviet and post-Soviet period..... 118

LITERARY REVIEW

SARGIS MKHITARYAN – Monograph dedicated to Patriarch Grigor Sheghtayakir139

VACHAGAN AVAGYAN – New publication dedicated to the folklore and history of Armenia145

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ

ՀԱՅՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ԿՈՆԴԱԿՆԵՐ. ՕՐՀՆՈՒԹԵԱՆ ԳՐԵՐ

Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ. ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ օրհնության խոսքը Մեծի Տանն Կիլիկիո Կաթողիկոսության Անթիլիասի մայրավանքում հրավիրված համահայկական համագումարին՝ նվիրված Հայաստանի առաջին հանրապետության հռչակման 100-րդ տարեդարձին..... 5

ՔԱՐՈՋԽՕՍԱԿԱՆ

Տ. ԵԶՆԻԿ ԱՐՔԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆԻ քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում Անիրավ տնտեսի կիրակիին մատուցված Ս. Պատարագին..... 8

Տ. ԶԱՔԱՐԻԱ ԾԱՅՐԱԳՈՒՅՆ ՎԱՐԳԱՊԵՏ ԲԱՂՈՒՄՅԱՆԻ քարոզը՝ խոսված Բյուրավանի Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցում Ս. Գրիգոր Լուսավորչի մուտն ի վիրապ տոնի առիթով..... 12

Տ. ՎԱՐԳԱՆ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ՆԱՎԱՍԱՐԳՅԱՆԻ քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում Գալստյան կիրակիին մատուցված Ս. Պատարագին..... 16

Տ. ՄՈՒՇԵՂ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ԲԱՐԱՅԱՆԻ քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում Ծաղկազարդի տոնի առիթով մատուցված Ս. Պատարագին 19

Տ. ԱՐՇԱԿ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ԽԱՉԱՏՐՅԱՆԻ քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում Խավարման կարգի ընթացքում 22

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

ՅՈՋԵՖ ՌԱԹՅՆԳԵՐ - Հավատ առ Եռամիասնական Աստված 25

ՊԱՏՄԱԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

ԼԱԼԻԿ ԽԱՉԱՏՐՅԱՆ - Գրաբարյան բայահիմքերի բառակազմական արժեքը հայերենում 54

ՔՐԻՍՏԻՆԵ ԿՈՍՏԻԿՅԱՆ - Հայոց Եկեղեցու իրավական եւ սոցիալ-տնտեսական դրության հարցերն ըստ Մատենադարանի ԺԷ.-ԺԸ. դարերի պարսկերեն վավերագրերի 68

ԳԻԱՆՆԱ ՄԻՐԻՋԱՆՅԱՆ, ԱՎԵՏԻՍ ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ - Միջնադարյան Սոթքը նորագույն հնագիտական հետազոտությունների լույսի ներքո..... 87

ՀԱՂՈՐԳՈՒՄՆԵՐ

ՌՈՒԲԵՆ ԳԱՍՊԱՐՅԱՆ - Մահկանաբերոցի Սաղուն (Բ.) Արծրունու ամուսնական կարգավիճակը..... 103

ՏԻԳՐԱՆ ԱԼԵՔՍԱՆՅԱՆ - Միջնադարյան հուշարձանների ուսումնասիրությունը Խաչենի իշխանության տարածքում (խորհրդային եւ հետխորհրդային շրջան)..... 118

ԳՐԱՆՈՍՈՒԹԻՒՆ. ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆ

ՍԱՐԳԻՍ ՄԻԽԻԹԱՐՅԱՆ - Մենագրություն՝ նվիրված Գրիգոր Շղթայակլի պատրիարքին..... 139

ՎԱՉԱԳԱՆ ԱՎԱԳՅԱՆ - Նոր հրատարակություն՝ նվիրված Հայոց պատմությանը եւ բանահյուսությանը..... 145

- 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. Աւգերեան), 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
- REArm** - Revue des études arméniennes, Paris
- SMEA** - Studi Micenei ed Egeo-Anatolici, Roma

*Հրատարակում է
Գեորգեան հոգևոր ճեմարանի
(աստրոածարանական համալսարան)
գիտիտրիքի երաշխադրությամբ և որոշմամբ*

ՀԱՅՏԱՐԱՐՈՒԹՅՈՒՆ

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

Հայաստանի ազգային գրադարան

ԽՄԲԱԳՐՈՒԹԵԱՆ ՀԱՍՑԷՆ՝
ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹԻՒՆ, Բ. ՎԱՂԱՐՇԱՊԱՏ,
ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾԻՆ
«ԷԶՄԻԱԾԻՆ»

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ԵՒ ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ԱՄՍԱԳՐԻ ԽՄԲԱԳՐՈՒԹԻՒՆ

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

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

Հեռ. (+374-10) 517-296/174
Ստորագրուած է տպագրութեան՝ 15. 04. 2018 թ.

Չափսը՝ 70x100 1/16: Ծաւալը՝ 9.25 տպ. մամուլ: Թուղթը՝ օֆսէթ: Տպաքանակը՝ 400:



ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾԻՆԻ ՏՊԱՐԱՆ