

ԷԶՄԻԱԾԻՆ



Բ
2017



ՊԱՇՏՈՆԱԿԱՆ ԱՄՍԱԳԻՐ
ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՅ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՈՒԹԵԱՆ
ՍԱՅՐ ԱԹՈՈՈՅ ՍՐԲՈՅ ԷՋՄԱԾՆԻ

ՓԷԳՐՈՒՄ

2017

Ս. ԷՋՄԱԾՈՒՆ



ՎԵՀԱՓԱՌԻ ԵՒ ՍՐԲԱԶՆԱԳՈՅՆ
ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ

«Էջմիածին»
կրօնագիտական եւ հայագիտական հանդես

Խմբագրակազմ
Գլխավոր խմբագիր՝ Արսէն Բորոյսեան

Խմբագիրներ՝
**Ոսկան քահանայ Յովհաննիսեան, Արփինէ Չանթիկեան,
Լիլիթ Յակոբեան**

Տեխնիկական խմբագիր՝
Անգելինա Ալեքսանեան

Լեզուաոճական խմբագիր՝ Վազգէն Սաֆարեան

Խմբագրական խորհուրդ

Վահան Եպիսկոպոս Յովհաննիսեան (Ֆրանսիա), **Անուշաւան Եպիսկոպոս Ժամկոչեան** (Երեւանի պետական համալսարան, Աստուածաբանութեան ֆակուլտէտ), **Գէորգ Եպիսկոպոս Սարոյեան** (Գէորգեան հոգեւոր ձեռնարան (աստուածաբանական համալսարան), **Շահէ ծայրագոյն վարդապետ Անանեան** (Գէորգեան հոգեւոր ձեռնարան (աստուածաբանական համալսարան), **Դանիէլ վարդապետ Ֆընտրզեան** (ԱՄՆ Հայոց Արեւելեան թեմ), **Դարեգին վարդապետ Համբարձումեան** (Գէորգեան հոգեւոր ձեռնարան (աստուածաբանական համալսարան), **Զաքարիա վարդապետ Բաղդումեան** (Գէորգեան հոգեւոր ձեռնարան (աստուածաբանական համալսարան), **Հրաչ սարկաւազ Սարգիսեան** (Գէորգեան հոգեւոր ձեռնարան (աստուածաբանական համալսարան), **Գէորգ Տէր-Վարդանեան** (Մաշտոցի անուան Մարենադարան, Գէորգեան հոգեւոր ձեռնարան (աստուածաբանական համալսարան), **Դաւիթ Գիւրջինեան** (Երեւանի Վ. Բրյուսովի անուան պետական լեզուահասարակագիտական համալսարան, Գէորգեան հոգեւոր ձեռնարան (աստուածաբանական համալսարան), **Անահիտ Աւագեան** (Գէորգեան հոգեւոր ձեռնարան (աստուածաբանական համալսարան), **Գոհար Մուրադեան** (Մաշտոցի անուան Մարենադարան), **Ազատ Բոգոյեան** («Վաչէ եւ Թամար Մանուկեան Մարենադարան», ՀՀ ԳԱԱ Արեւելագիտութեան ինստիտուտ), **Ալեքսան Յակոբեան** (ՀՀ ԳԱԱ Արեւելագիտութեան ինստիտուտ), **Մհեր Նաոյեան** (Երեւանի պետական կոնսերւատորիա), **Աննա Արեւշատեան** (Երեւանի պետական կոնսերւատորիա), **Արամ Մարտիրոսեան** (Ֆրանսիա, Փարիզ-Նանտերի համալսարան), **Իգարէլ Էօմէ** (Ֆրանսիա, Մոնպելիէի համալսարան), **Աննա Շիրինեան** (Բուլղարիա, Բոլոնիայի համալսարան)

“Etchmiadzin”

Review of Religious Studies and Armenology

Editorial staff

Editor in chief - **Arsen Bobokhyan**

Editors

Fr. Voskan Hovhannisyan, Arpine Chantikyan, Lilit Hakobyan

Technical editor - **Angelina Aleksanyan**

Linguistic-stylistic editor - **Vasken Safaryan**

Editorial Board

Bishop Vahan Hovannisian (*France*), **Bishop Anushavan Zhamkochyan** (*Yerevan State University, Faculty of Theology*), **Bishop Kevork Saroyan** (*Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Senior Archimandrite Shahe Ananyan** (*Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Archimandrite Daniel Findikyan** (*USA, Eastern Armenian Diocese*), **Archimandrite Karekin Hambardzumyan** (*Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Archimandrite Zakaria Baghumyan** (*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** (“*Vatche and Tamar Manoukian Library*”, *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)*)



ԽՈՐՀՈՒՐԴ՝ ՎԿԱՅՈՒԹՅԱՆ

Եվ բանակ մ'երբէք, խափարին մեջտեղ,
Չէ եղած այսպէս լուսագեղ, անմե՛ղ:
Վահան Թեքեյան

Ա. Հայաստանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու սրբոց Հիշատակությունների մեջ Սրբոց Ղևոնդյանց և Սրբոց Վարդանանց տոները, թերևս, ամենաժողովրդականն են՝ ուղղակի և անուղղակի մի քանի պատճառներով:

Նախ՝ ազգային ինքնությունը գիտակցությունը հային՝ անհատապես և հավաքականապես, միշտ դրել է հոգևոր այնպիսի բարձր զգացմանց մեջ, որ հաճախ զարմանալ կարելի է քրիստոնեական ու ազգային առանձնահատկությունների միաձուլման կատարելությամբ:

Այնուհետև, հայոց պատմության գրեթե բոլոր նշանակալից դեպքերն ու իրադարձություններն սկսել և ավարտվել են քրիստոնեական եկեղեցուն ընդունող հավաքական պատկանելության փաստի արժարժույթով: Հայի պարագային «ես հայ եմ, հետևաբար՝ քրիստոնյա» բանաձևն այլևս դարձել է ազգային քաղաքականության գաղափարախոսություն: Այն կարծես փոխարինելու է եկել կրոնական-փիլիսոփայական մտահայեցական մյուս բանաձևերին՝ «մտածում եմ, հետևաբար՝ կամ», «սիրում եմ, հետևաբար՝ կամ», «աշխատում եմ, հետևաբար՝ կամ» ևն, - այս բոլորի կենցաղային-հասարակական ամբողջանվեր կիրառմամբ հանդերձ՝ հայ անհատը դրանք վերարժևորել ու հաճախ սրբադրել է «հայ եմ, հետևաբար՝ քրիստոնյա» բանաձևի լույսի ներքո:

Ըստ էություն, հավատի վկայությունն այսպիսի բացառիկ նվիրումը հայ ազգի համար սկսվեց խորհրդանշական մի թվականով՝ 451: Այն պահին, երբ քրիստոնեական ընդհանրական եկեղեցին բաժանման վտանգի առաջ էր, դժվար էր պատկերացնել Հայ եկեղեցուն ու հայ ժողովրդին ավելի միավորված և ավելի միասնական՝ իր՝ հազարամյակներ ձգվող պատմությունն ընթացքում: Քրիստոնեական եկեղեցու գլուխներում տիրող խառնաշփոթի մեջ այդ պահին ոչ մի քրիստոնյա քանակ՝ ազգ-եկեղեցի կոչվող միություն, երբեք այդքան լուսազեղ և անմեղ չէր գիտվել՝ աշխարհագրական ու ժամանակագրական լայն սահմանների հեռավորությունից:

Այս երկու տոները հայ ժողովրդին միավորել ու միավորում են երեք շատ կարևոր իրողություններով՝ վկայություն, միասնություն և կամք:

Դժվար թե այսօր, բացի մեկ-երկու հափազանց լիբերալ-ազատամիտ ոգիներից, որևէ հայ փորձի պնդել, որ Ղևոնդյանք և Վարդանանք, իբրև ազգային հիշատակներ, անխմաստ իրողություններ են:

Վկայության իմաստով այս երկու տոները սահմանում են մեր ազգի քրիստոնեական թերևս մեծագույն առաքիլությունը՝ ի գին մահվան վկայել Քրիստոսի հաղթանակի մասին և հասնել նահատակության պսակի:

Եվ որևէ ազգ պատմության մեջ հազիվ թե այդ աստիճանի միասնական դրսևորած լինի քրիստոնեական հավատի հանդեպ իր ամբողջանվիրումը՝ իբրև մեկ-միասնական բանակ:

Վերջապես, հայոց պատմության մի քանի դրվագներում է միայն, որ գտնում ենք հայ հասարակության բոլոր խավերի այսքան միասնական ու անկոտրում կամքը՝ այս են կամք մեր, եւ այս՝ հաւատք մեր:

Բ. Ամեն տարի՝ Մեծ Պահքին նախորդող շաբաթվա երեքշաբթի ու հինգշաբթի օրերին, ազգային-եկեղեցական մեծ խանդավառությամբ տոնախմբում ենք այս երկու նվիրական հիշատակները: Չէ՞ որ սրանք լավագույն առիթն են հայ ազգի համար՝ ևս մեկ անգամ պատմության ջինջ հայելու արտացոլանքի մեջ տեսնելու հայի ծերացած, բայց երբեք չհնացող դեմքը:

Հայաստանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցին հայ ժողովուրդն է և կոչված է վկայելու: Վկայության իմաստը միայն արյան նահատակությունը չէ, թեև այսօր էլ այն դեռ արդիական է մեր ազգային-ազատագրական պայքարի մեջ: Այդ վկայությունն առկա է մի քանի իմաստով:

Վկայել՝ ազգի մեջ քրիստոնեական բարոյական արժեքների, ազգային-քրիստոնեական բարոյականության նորոգության ու հարատևության համար:

Վկայել՝ քրիստոնեական մշակութային-կրոնական արժեքների պահպանությունը լավագույնս իրականացնելու համար:

Վկայել՝ մեր հասարակության մեջ արդարության, ազատության, կրոնական հանդուրժողականության, սոցիալական, օրենքի դերակատարության վերջնական հաստատման համար:

Ի՞նչ է այս վկայությունը: Առանց նսեմացնելու «վասն հաւարոյ եւ վասն հայրենեաց» սրբազան սկզբունքով իրենց արյունը նահատակությանը թափած տասնյակ հազարավոր հայորդիների վառ հիշատակը՝ պետք է նշել, սակայն, որ եթե չլինեն մյուս երեք վկայությունները, քանակը կշարունակի մնալ խավարի՝ մեջ՝ չնայած լուսագեղ և անմեղ լինելու իր անսխալական սկզբունքին: Կշարունակի վկայել միայն արյամբ՝ մեկդի թողնելով այդ սրբազան նահատակությանը ավելի մաքրվելու ու ավելի քրիստոնեավայել ապրելու գերագույն նպատակը:

Իսկ խավարի մեջ բանակն առավել քան երբեք կարիք ունի միասնականության: Նրանք, ովքեր տեսնում են խավարի մեջ ավելի լավ, քան իրենց կողքին կանգնած մերձավորները, նրա՛նք են միասնական երթի ու պայքարի առաջնորդող, գլխավոր ուժը: Խոսքը, անշուշտ, քահանաների մասին է: Մեր օրերում հստակ է, որ առանց քահանայի առաքելության վերարժևորման ու նորոգության՝ դժվար թե հնարավոր լինի ապահովելու լուսագեղ և անմեղ լինելու հատկությունները: Ղևոնդյանց քահանայից խորհուրդն այսօր հուշում է մի շատ կարևոր իրողության մասին. քահանան կոչված է ժամանակակից մարդուն հիշեցնելու քրիստոնեական վկայության գերակա լինելու մասին, բացահայտելու հոգևորի անհուն բովանդակությունը..... մնացած ամեն բան երկրորդական է՝ նյութական բարեկեցություն, եկամուտի արդար բաշխում, դրամ, աշխատանք... Ի՞նչ իմաստ կա բարեկեցիկ, ապահովված հասարակությանը վկայելու Հիսուս Քրիստոսի մասին, եթե այնտեղ՝ հագեցած ու իր ամենակարողությանը պարծեցող, կրոնն ու հոգևորը դառնում են նորաձևության անբաժանելի մաս: Ի՞նչ կարևորություն կարող է ունենալ քրիստոնեական վկայությունը, եթե այն արվում է պատմական ինքնակաշիվ շարժող ազգային հիշողության հիմքերի վրա: Այլ խոսքով՝ քահանայի անձի մեջ է կենտրոնանում արդի հայ հասարակությանը խավարի մեջ լուսագեղ ու անմեղ լինելու պարտականության մասին հիշեցնելու բարձրագույն առաքելությունն ու կոչումը:

Գ. Արդի աշխարհում, գլոբալիզացման ու հանրայնացման մարտահրավերներին ընդառաջ, հայ կրոնական դիսկուրսը կամ խոսույթը պետք է կենտրոնանա վկայության շուրջ: Միասնական հայ ժողովրդական բանակը պետք է վկայի ոչ միայն պատմության ու անցյալի իր հիշատակների քաղցր վերապրումով, այլ նաև ստեղծի վկայության ու քրիստոնեական ոգեկանության նորանոր օրինակներ: Եվ սա՝ ոչ միայն հավաքականապես, այլև անհատականորեն՝ յուրաքանչյուր հայի ու հայորդու առաքելության իբրև անբաժանելի մաս: Գերարագ տեղեկատվության առկայության և հոսսալի լրատվության բացակայության պայմաններում ոչ այնքան կարևորվում և կարևորվելու է խոսքը, քարոզչության գեղեցիկ ու համակարգված շարահյուսությունը, պատմության օրինակների հմուտ օգտագործումը, որքան կենդանի անհատների, մարդկանց ապրած կյանքի ու հավատի վկայությունը: Ա՛յս է ամենաարժանահավատ քարոզչությունը: Հենց սրա համար է, որ Ղևոնդյանք ու Վարդանանք շարունակում են ներշնչել մեզ՝ ոչ այնքան իրենց խոսքերով ու գեղեցիկ ճառերով, որքան իրենց տված կենդանի օրինակով՝ վկայությամբ:

Ապրել այդ վկայությամբ՝ կնշանակի արդի աշխարհում ստեղծել ոչ մի քննադատության ու մտազրոհի չենթարկվող Քրիստոսի խոսքի կենդանի մարմնացում: Հրաժարվել այդ վկայությունից, իր հերթին, կնշանակի թողնել քրիստոնեական մեր հազարամյա պատմությունն իբրև դասագրքային սոսկական մի նյութ՝ ենթակա գիտական ամենատարբեր քննադատությունների և կազմաքանդության..... Ղևոնդյանք ու Վարդանանք վկայության խորհուրդը մեզ կանգնեցնում է ոչ թե ընտրության, այլ խորհրդի առաջ.... վկայության խորհրդի: Իսկ, ինչպես գիտենք, խորհրդին միշտ մոտենում են անսկզբության ու յուսազեղության բացառիկ զգացումով...

Շ. Ծ. ՎԴԴ.





**ԳԻՐ ՀԱՅՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ՕՐՀՆՈՒԹԵԱՆ ԵՒ ԳՆԱՅԱՏԱՆԱՅ
ԱՌ «ՀԱՅԱՍՏԱՆ» ՀԱՄԱՀԱՅԿԱԿԱՆ ՀԻՄՆԱԳՐԱՄՆ
ՈՐ ՅԵՐԵԽԱՆ**

«Հայաստան» համահայկական հիմնադրամի հաստատման 25-ամեակի առիթով Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնից Հայրապետական բարձր գնահատանքով Մեր օրհնութիւնն ենք բերում հիմնադրամի նախկին և ներկայ յարգարժան հոգաբարձուներին, գործադիր տնօրէններին, բարձրապատիւ բարերարներին, նուիրատու և աջակից անդամներին, տեղական մարմինների բարեջան պատասխանատուներին և համայն մեր ժողովրդին՝ ի հայրենիս և ի սփիւռս:

«Հայաստան» համահայկական հիմնադրամը իր բազմադիւն գործունէութեամբ մեր ժողովրդի մեծ ձեռքբերումներից է: Հայաստանում և Արցախում մեր անկախ պետականութեան վերահաստատումից յետոյ հիմնադրամը բացառիկ դերակատարութիւն է ունեցել հայրենական կեանքում կենսական նշանակութիւն ունեցող խնդիրների վճռման գործում՝ կենտրոնացնելով և ուղղորդելով մեր ժողովրդի հնարաւորութիւններն ու ջանքերը: Հիմնադրամի գործունէութիւնն ուղղուած է եղել ոչ միայն մեր պետականութեան առջև ծառացած դժուարութիւնների յաղթահարմանը, այլև՝ մեր երկրի արագընթաց զարգացմանը, բարեկարգմանն ու բարգաւաճմանը: Այս տեսլականով «Հայաստան» համահայկական հիմնադրամի հաստատումը Հայրապետական Կոնդակով օրհնեց երջանկայիշատակ Վազգէն Ա. Վեհափառ Հայրապետը:

Այսօր ուրախութեամբ ենք անդրադառնում կեանքի կոչուած ծաւալուն հարիւրաւոր ծրագրերին, որոնց շուրջ համախմբուեցին և իրենց

աւանդն ու մասնակցութիւնը բերեցին Հայորդիք աշխարհի բոլոր կողմերում: Քաջալեր հոգով տարեցտարի ականատեսը եղանք այն խանդավառութեանը, որով արձագանքել են մեր ժողովրդի զաւակները Հիմնադրամի դրամահաւաքին և ծրագրերի իրագործման աշխատանքներին՝ Հիմնադրամի առաքելութիւնը դարձնելով յոյսի, ապագայի հանդէպ լաւատեսութեան և նոր հեռանկարների ճանապարհ: Արդարև, «Հայաստան» Համահայկական Հիմնադրամի 25-րդ տարեդարձը պանծացումն է նաև մեր ժողովրդի Հայրենասէր ու ազգասէր ոգու, միասնականութեան, Հայրենիքով համախմբման և հզօր Հայրենիք ունենալու նախանձախնդրութեան:

Կարևորելով Հիմնադրամի Հայրենաշէն առաքելութիւնը՝ Մենք ամենամեայ Մեր յորդորն ենք ուղղում մեր ժողովրդին և եկեղեցական մեր կառոյցներին՝ մասնակցութիւն բերելու և աջակցելու Հիմնադրամի գործունէութեանը: Ողորմած Աստուծոյ հանապազ օրհնութիւնն ենք հայցում «Հայաստան» Համահայկական Հիմնադրամի կայացմանը նպաստած բոլոր երախտաւորներին ու բարերարներին և աղօթում, որ մեր ժողովուրդը կորովաշատ ոգով և հաստատուն քայլերով ընթանայ դէպի իր Հայրենաշէն իղձերի ու նպատակների իրականացում:

Թող Բարերար Աստուած Իր Սուրբ Աջի հովանու ներքոյ խաղաղ պահի մեր Հայրենիքն ու աշխարհասփիւռ ժողովրդին և պարգևի մեր կեանքին նոր ձեռքբերումներ:

Շնորհք Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի ևղիցին ընդ ձեզ և ընդ ամենևսն:

Օրհնութեամբ՝

ԳԱՐԵԳԻՆ Բ.

ԿԱԹՈՂԻԿՈՍ ԱՍԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ

Տուա Գիրք Օրհնութեան ի 6-ն Փետրուարի
յամի Տեառն 2017 և ի թուին հայոց ՌՆԿԶ.
ի մայրավանս Սրբոյ Էջմիածնի
ընդ համարս 1787



ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

Տ. ՍԻՓԱՆ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ԳԵՎՈՐԳՅԱՆԻ ՔԱՐՈԶԸ՝
ԽՈՍՎԱԾ Ս. ԷԶՄԻԱԾՆԻ ՍԱՅՐ ՏԱՃԱՐՈՒՄ
Ս. ՊԱՏԱՐԱԳԻՆ
(5 փետրվարի, 2017 թ.)

Յանուն Հոր և Որդւոյ և Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն:

«Ես եմ, մի՛ երկնչիք»
(Յովհ. Զ. 20-21):

Սիրելի՛ հավատացյալ քույրեր և եղբայրներ,

Մեր Տիրոջ՝ Հիսուս Քրիստոսի՝ Իր իսկ առաքյալներին ուղղված քաջալերանքի խոսքերն ենք ընտրել այսօրվա հոգևոր խորհրդածության նյութ: Օրվա ավետարանական ընթերցվածի մեջ Հովհաննես Աստվածաբան ավետարանիչն իր Ավետարանի Զ. գլխում՝ «Հիսուս քայլում է ջրերի վրայով» վերտառված հատվածում, խոսում է առաջին հայացքից մի պարզ իրադարձության մասին: Քրիստոս հերթական հրաշքից՝ հացի բազմացումից և հինգ հազար մարդու կերակրելուց հետո (հմտ. Մատթ. ԺԴ. 22-23, Մարկ. Զ. 45-52), տեղեկանալով, որ ժողովուրդն իրեն ցանկանում է թագավոր դարձնել, պատվիրում է Իր աշակերտներին՝ իջնելու լիճը և նավարկելու դեպի լճի մյուս կողմը գտնվող Կափառնայում քաղաք, իսկ Ինքը բարձրանում է լեռը (հմտ. Հովհ. Զ. 15-17): Աշակերտները, ժամեր շարունակ սպասելով իրենց վարդապետին և տեսնելով, որ Նա չի ժամանում, կեսգիշերին սկսում են իրենց նավարկությունը:

Տիբերական լիճը ծայրից ծայր ձգվում էր մոտավոր 21-26 կմ: Ավետարանի փոխանցմամբ՝ առաքյալները, դեռևս 5-6 կմ էին նավարկել, երբ ուժգին քամի է բարձրանում: Լիճն ալեկոծվում է. վախը պատում է նավակում գտնվող բոլոր առաքյալներին: Վախի ու հուսահատության պահին Քրիստոս, ջրերի վրայով քայլելով, գալիս է դեպի նավակը: Առաքյալները, տեսնելով Նրան, սաստիկ վախենում են՝ կարծելով, թե ուրվական են

տեսնում, իսկ Քրիստոս, նկատելով իր աշակերտների շփոթմունքը, նախ հանդարտեցնում է քամին և ծովի ալեկոծությունը, ապա խոսքն ուղղում առաքյալներին՝ ասելով. «Ես եմ, մի՛ վախեցեք» (Հմմտ. Հովհ. Զ. 16-20):

Ավետարանական վերոհիշյալ դրվագում մի հետաքրքրական իրողություն էնք հանդիպում. առաջին անգամ ենք տեսնում, որ առաքյալները «վախենում» են՝ տեսնելով ջրերի վրայով քայլող իրենց Ուսուցչին: Անշուշտ, նրանք բազմիցս ականատես էին եղել Հիսուսի կողմից գործված հրաշքներին, սակայն ջրերի վրայով քայլելիս չէին տեսել Նրան:

Այս հատվածի վերաբերյալ Նոր Կտակարանի մեկնիչներն ասում են, որ Քրիստոս, ջրերի վրայով քայլելով, ինչպես որ Սուրբ Հոգին էր շրջում ջրերի վրայով (Հմմտ. Ծննդ. Ա. 2), ցույց էր տալիս աստվածային Իր հատկություններից մեկը, որ երբեմն մեր մարդկային կարողությունների ու ընկալումների շրջանակից անդին է գտնվում: Այդ հրաշքը առաջին հայացքից կարծես թե տարօրինակ էր, քանի որ աշակերտները երբեք չէին տեսել նման երևույթ, ուստի համակվեցին վախի զգացումով:

Սիրելի՛ Հավատացյալներ, մենք բոլորս ունենք վախեր, որոնք ուղեկից են մեզ մեր ողջ կյանքի ընթացքում, լինեն դրանք անձնական, ընտանեկան, մասնագիտական, տնտեսական, պետական և թե հոգևոր վախեր: Մարդկությունը պատմության բոլոր ժամանակներում առկա են եղել և կան վախերի բազում նախադրյալներ և պատճառներ: Սակայն ինչ^ո և ինչ^ս է Քրիստոս գալիս փարատելու այսօրվա մարդկության վախերը: Նախ մեզ՝ իրեն հավատացողներին, գալիս է ցույց տալու, որ անպայման անցել կամ անցնելու է մեր անձնական, անհատական նավակի կողքով՝ քաջալերելու մեզ, որպեսզի չվախենանք և թոթափենք մեր կյանքի բոլոր վախերը: Թերևս մեզանից շատերը կարող են կարծել, թե ավետարանական այս հատվածը գեղարվեստական է, մի քիչ հափազանցված, սակայն այս պարագայում ամենևին չպետք է գրաքննադատություն կատարենք, այլ հոգևոր գիտակցությամբ նայենք այս հատվածին և ունկնդրենք այն պատգամը, որ Քրիստոս թողնում է այսօր յուրաքանչյուրիս:

Առաքյալները, որոնք քաջածանոթ էին նավարկության կանոններին և բազմիցս նավարկել էին դեպի Կափառնայում քաղաքը, հավանաբար մի պահ հույսները կորցրել էին, որ իրենց ուսուցիչը պետք է միանա իրենց նավարկության ընթացքում և ժամեր շարունակ Նրան սպասելով՝ միայնակ էին սկսել նավարկությունը:

Եթե մի պահ փորձենք զուգահեռներ տանել առաքյալների և մեր միջև, կտեսնենք, թե մեր կյանքում որքան է պատահում, որ մենք էլ զլանում ենք «սպասել» Աստծուն և մեր նավարկությունը մեկնարկում ենք միայ-

նակ, այն վստահությունը, որ առանց աջակցության էլ կարող ենք հասնել կյանքում մեր նախընտրած «նավահանգիստներ»։ Բայց, ահավասիկ, այսօրվա ավետարանական պատգամը գալիս է ասելու, որ մարդ միայնակ չի կարող հասնել կյանքի խաղաղ նավահանգիստ, քանի որ աշխարհը խեղդող փորձությունները, ալեկոծությունները, քամիներն ու հողմերը մեզ մշտապես պիտի նավաբեկեն և փորձեն խորտակել։

Հետևաբար, բնականորեն առաջանում են հաջորդ հարցադրումները. ի՞նչ նպատակ ունեն Բրիստոսի՝ ջրերի վրայով քայլելու հրաչքը, արդյո՞ք այն միայն իր աշակերտների վախերից թոթափվելն էր երաշխավորելու, թե՞ այլ նպատակ էլ ունեն։ Նախևառաջ մեր Տիրոջ կողմից իրականացվող բոլոր հրաչքները գերբնական երևույթներ էին, գործողություններ, որոնք, ակնհայտորեն դուրս լինելով մարդկային ամենօրյա փորձառության համակարգից, չեն կարող միանշանակորեն բացատրվել մեր ունեցած գիտելիքների միջոցով։ Այդ իսկ պատճառով հրաչքները միշտ էլ ցնցում են մարդկային երևակայությունը, պատճառում անբացատրելի զարմանք ու հաճախ էլ՝ վախ։

Նույն հրաչքի դրվագին հանդիպում ենք Մատթեոս Ավետարանում, ով մի փոքր տարբեր է ներկայացնում այն՝ նշելով, որ Պետրոսը, տեսնելով Բրիստոսին ջրերի վրայով քայլելիս, նավակից դուրս է գալիս և փորձում ընդառաջ գնալ իր Ուսուցչին։ Սակայն հանկարծակի վախենում է փոթորկված տարերքից, իր սրտի մեջ կասկած է ծնվում, և այդ նույն պահին իսկ սկսում է ջրասույզ լինել։ Տերն ասում է Պետրոսին. «Թերահավատ, ինչո՞ւ վախեցար» (Հմմտ. Մատթ. Ժ. 25-31)։ Այս պատումը, երևի թե, առավել համոզիչ կերպով է վկայում, որ հավատն է այն պարտադիր պայմանը, որով մարդը կարող է հաղորդ լինել հրաչքի գաղտնիքին։ Ուստի, ծանոթ լինելով Ավետարանում արձանագրված և Բրիստոսի կողմից իրագործված գրեթե չորս տասնյակ հրաչքների, կարող ենք հավաստել, որ հրաչքը մի գերբնական գործողություն է, որի միջոցով Աստված՝ որպես Տիեզերքի արարիչ, բեկանում է Ֆիզիկական օրենքների անխախտությունը։ Նա չի չեղարկում այդ օրենքները, այլ հրաշագործելով՝ իր աստվածային գործությամբ դրանց պատճառ ու նպատակ է հաղորդում, որի վերջնական նպատակն է մարդկանց փրկության հոգատարությունը։ Լինելով Աստվածային ամենակարողության դրսևորում՝ հրաչքը վերափոխում է մարդու ներքին կյանքը, նորոգում է սրտի զգացմունքները, ամրապնդում հոգևոր ուժերը։ Տերն իր գործած ամեն մի հրաչքի դեպքում մարդուն հնարավորություն է տալիս՝ ընդունելու կամ մերժելու հրաչքը։

Ուրեմն, սիրելիներ՛ր, այսօր Քրիստոսի՝ առաքյալներին ուղղված քաջալերության խոսքերն ուղղվում են նաև մեզ, յուրաքանչյուրիս, որ ուզում ենք սկսել նավարկել կյանքի օվկիանոսի մեջ, նույնիսկ քայլել ջրերի վրայով, սակայն կասկածի ու վախի խայծը չենք կարողանում շրջանցել ու սկսում ենք սուզվել: Եվ հաճախ ենք սկսում հրաշքներ պահանջել Աստծուց, իսկ մեզ երբեմն թվում է, որ Աստված լուռ է...

Աստծո լուռության մասին հաճախ է բարձրաձայնվել. նույնիսկ Ի. դարում աստվածաբանական թեզ առաջ եկավ, որ Աստված լուռ է ոճրագործությունների ժամանակ, լուռ է, երբ Իր հոտը նավաբեկության է ենթարկվում, սակայն Աստծո հավիտենական խոստումը մեզ ևս մեկ անգամ հիշեցնում է, որ Քրիստոս՝ Աստծո Միածին Որդին, աշխարհ եկավ մարդկությանը փրկելու և մեզ հետ է լինելու մինչև աշխարհի վախճանը, ու այն վստահությունը տվեց մեզ, որ քրիստոնյայի Աստված արթուն է, երբեք չի՛ ննջում, չի՛ լքում իրեն հավատացողներին և առավելաբար՝ չի դանդաղում:

Գրեթե երեք տարի առաջ Արգենտինայում ծառայությանը ընթացքում Բուենոս-Այրեսի գլխավոր փողոցներից մեկի պատին հանդիպեցի մի գրության, ուր ասվում էր, թե «Աստված մեռել է», և անմիջապես տակը՝ Նիցչե, իսկ դրա ներքևում ավելացված էր՝ «Նիցչեն մեռել է»՝ Աստված...

Սիրելիներ՛ր, հաճախ Աստծո «լուռությունը», նույնիսկ թվացյալ «դանդաղումը» վերագրում ենք Աստծո մահվան, սակայն երբ հավատի կյանքով ենք ապրում, բացում ենք մեր հոգևոր տեսողությունն ու լսողությունը, կատարում ենք Աստվածային պատվիրանները, մեր կյանքի նավարկությունները կատարում ենք Աստծո հետ միասին, մեր բոլոր ճանապարհները հաղթահարելի են դառնում, և բոլորս կարող ենք ապահով հասնել այն նավահանգիստը, որ նախապատրաստված է մարդկության համար:

Սիրելիներ՛ր, ուրեմն այսօրվա պատգամն ամենքիս անհատապես գալիս է քաջալերելու, որ առավել համարձակ ապրենք մեր՝ քրիստոնյայի կյանքը, քայլենք բոլոր այն ճանապարհներով, որ Աստված ուղենշել է մեզ համար, և նավարկենք կյանքի օվկիանոսի մեջ բացառապես այն վստահությամբ, որ Աստված առաջնորդում է մեր փրկության նավակը կյանքի արեկոծ ջրերի մեջ:

Աղոթենք, որ մեր Տեր Հիսուս Քրիստոս օրհնի նաև Հայաստանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցի-նավը, մեր յուրաքանչյուրի կյանքի նավը, որպեզի անփորձանք և առանց նավաբեկությունների հասնենք խաղաղ նավահանգիստ:

Թող Ամենակարող Տիրոջ սերը, խաղաղությունն ու շնորհները լինեն մեզ հետ. այսօր և հավիտյանս. ամեն:



**Տ. ՇԱՅԵ ՍԱՅՐԱԳՈՒՅՆ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ԱՆԱՆՅԱՆԻ ՔԱՐՈՉԸ՝
ԽՈՍՎԱԾ Ս. ԷԶՄԻԱԾՆԻ ՍԱՅՐ ՏԱՃԱՐՈՒՄ ՏՅԱՌՆԸՆԴԱՌԱՋԻ ՏՈՆԻՆ
ՍԱՏՈՒՑՎԱԾ Ս. ՊԱՏԱՐԱԳԻՆ
(14 փետրվարի, 2017 թ.)**

Յանուն Հոր և Որդւոյ և Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն:

*«ԱՀաւասիկ Տէր Աստուած մեր,
յոր յուսացեալ էաք»
(Ես. ԻԵ. 9):*

Սիրելի՛ Հավատացյալ քույրեր և եղբայրներ,

Տերունական այս մեծ տոնի առիթով այսօրվա ձաշու ընթերցվածը՝ մարգարեական, առաքելական և ավետարանական դրվագներում, շատ հետաքրքիր թեմաներ է շոշափում: Այս առավոտ ընտրել եմ Եսայու մարգարեության գրքից մի տող, որտեղ մարգարեն ամփոփում է ողջ տեսիլքը՝ նկարագրելով Աստծո թագավորութունը, թե ինչպիսին պիտի լինի Աստծո թագավորության Հաստատման ժամանակ մարդու կյանքը, ինչպիսին կլինեն ժողովուրդները, և ի՛նչ արդարություն կհաստատվի երկրի վրա: Ահա, այսպես է Եսայի մարգարեն ամփոփում. «ԱՀաւասիկ մեր Տէր Աստված, որին Հուսացել էինք» (Հմտ. Ես. ԻԵ. 9):

Այսօրվա ավետարանական ընթերցումը ևս այս հետաքրքիր թեման է շոշափում, որ կարելի է թերևս ամփոփել մեկ բառով՝ փնտրտուք: Ղուկասու Ավետարանի ամբողջ Բ. գլուխը խոսում է փնտրելու մասին: Անշուշտ, Քրիստոսի մանկության և պատանեկության մասին շատ բան չգիտենք: Համատես երեք Ավետարանները գրեթե ոչինչ չեն հաղորդում այդ մասին, և միայն Ղուկասու Ավետարանի Բ. գլուխն է, որ համառոտ, հիմնական գծերով մեզ մի քանի կարևոր տեղեկություն է հաղորդում: Եվ եթե փորձենք գեղեցիկ օրինակով նկարագրել՝ այնպես, ինչպես վարդաճուղի կամ այլ օծանելիքներ ենք պատրաստում, և նույնիսկ մեկ կաթիլի մեջ ամփոփված է ամբողջ ուժը, զորությունը և հոտավետությունը, - այդպես է նաև Հիսուս Քրիստոսի մանկությունն ու պատանեկությունը ներկայացնող այս մեկ դրվագում. ամբողջը խտացված է այս մեկ ոսկյա կաթիլում, որը գտնում ենք Ղուկասու Ավետարանի Բ. գլխում:

Ավետարանիչը պատմում է՝ ինչպես օրենք էր հրեաների մոտ, 13 տարեկանը լրանալուն պես արու զավակին տանում էին տաճար, որ նա իր առաջին ընթերցումը կատարեր Օրենքից և դառնար Ուխտի զավակ: Հնագույն մի սովորություն՝ Մովսեսի կողմից հաստատված, որ մինչ օրս էլ հրեաները պահում են: Բնականաբար, Օրենքի այս գործադրումը մեծ խանգավառություն էր առաջացրել աստվածային ընտանիքի մեջ՝ Հովսեփի ու Մարիամի հոգիներում, որովհետև նրանց զավակն արդեն դառնում էր Օրենքը հասկանալու և մեկնելու ունակ մեկը: Հրեաների մոտ սա համարվում էր արու զավակի հասունություն չափանիշ: Հանկարծ, Զատիկի տոնակատարությունն ավարտվելուց հետո, Մարիամը և Հովսեփը նկատում են, որ Հիսուս իրենց հետ չէ: Բնականաբար, ամենքիս, հատկապես նրանց, ովքեր զավակներ ունեն, քաջ ծանոթ է այդ զգացումը՝ վախի, խառնաշփոթի, հույզերի մի ամբողջ հեղեղ, և հենց այս նույն հոգեվիճակով Մարիամն ու Հովսեփը փնտրում են Հիսուսին: Ամբողջ երեք օրվա ճանապարհ, որ նրանք անցել էին, օր առ օր, ուխտավորների ամեն վրան, խումբ մանրակրկիտ կերպով հերթով նայելով՝ վերջապես գտնում են Հիսուսին, ինչպես Ղուկաս ավետարանիչն է ասում, տաճարում՝ նստած Օրենքի վարդապետների հետ. հարցեր էր տալիս և պատասխանում նրանց (հմտ. Ղուկ. Բ. 46-47):

Սա այն ժամանակվա համար աներևակայելի բան էր, որովհետև սովորաբար հարցերն ուղղում էին Օրենքի վարդապետները և լսում ճիշտ կամ սխալ պատասխանները: Բնորոշ մի գիծ Ղուկասում Ավետարանում, երբ Հիսուսի կյանքի կարևոր բոլոր դրվագներում՝ նա գործում է այնպես, ինչպես բնորոշ չէ մարդկային տրամաբանությունը. Քրիստոս, կարծես, ամեն ինչ անում է հակառակ մարդկային ընդունված օրենքներին և սահմաններին: Եվ ահա այստեղ նույնպես, մինչդեռ բոլորը կարծում էին, որ Հիսուս պետք է ընթերցեր Օրենքից որոշակի հատված և պատասխաներ Օրենքի վարդապետների հարցերին, նա ինքն է հարցեր տալիս և պատասխաններ ընդունում: Մինչդեռ բոլորին՝ նույնիսկ նրա ծնողներին, գրավում էր տաճարն իր ոսկյա գմբեթով, գեղեցիկ սրահներով, ուխտավորների հոծ բազմությամբ, երկար շարքերով, Հիսուս Քրիստոսին առավել գրավում էր տաճարում առկա այն խորհրդավորությունը, որ աստվածային ներկայությունն էր:

Բնականաբար, սիրելիներ՝, այս ամբողջ դրվագում մի քանի էական և կարևոր կերպարներ կան, որոնք բոլորն էլ, ինչպես նշեցի, փնտրում էին ինչ-որ մեկին՝ իրենց սիրելի էակին: Եվ բոլորի փնտրտուքները, ջանքերը կենտրոնանում են մեկ հիմնական անձի՝ մանուկ կամ պատանի Հիսուսի վրա: Բ. գլխում տեսնում ենք Սիմեոն ծերունուն: Նա Սուրբ Հոգուց չմա-



Տեառնընդառաջ, Աւետարանի պատարիկ, ԺԵ. դար, Վասպուրական



«Քրիստոս փառաց թագաւորն այսօր եկեալ յընծայումն՝
կատարելով Նա զօրէնս քառասնօրեայ զալստեամբն»
(Տաղ Տեառնընդառաջի)



Երբ մի օր նայենք հայելու մեջ, մեր աչքերի մեջ և սարսուղու աստիճան մխրճվենք
մեր հոգևոր ներաշխարհի՝ ներքին տաճարի մեջ, կգարմանանք, թե որքան մոտ
կգտնենք Աստծուն՝ Տեր Հիսուս Քրիստոսին (Տ. Շահեն Ծ. վրդ. Անսանյան)

Հանալու Հրաման էր առել, ինչպես պատմում է ավետարանիչը, մինչև որ կտեսներ Իսրայելի Փրկչին: Որքա՞ն էր սպասել նա, քանի՞ տարի՝ չենք կարող ասել: Պարզապես աշխարհը ողողելու չափ հույս ունեւ Սիմեոն ծերունին, և ի վերջո, ահա, տաճարում հանկարծ, ի դեմս ութօրյա մանուկ Հիսուսի, որ ժպտալուց բացի, դեռևս ոչինչ չէր անում, գտնում է Իսրայելի Փրկչին: Դողդողուն ձեռքերով գրկում է նրան, որովհետև, ի վերջո, հասավ աստվածային խոստման իրականացմանը: Եվ, մարդկային հետաքրքրասիրությունը բնորոշ, հարց է առաջանում, զարմանք՝ ինչո՞ւ մինչ այդ եղած մեծ թագավորները, ռազմիկները, դուլցագուլները չարժանացան Իսրայելի Փրկչի կոչմանը: Աննա մարգարետուհին, որ 84 տարեկան էր, աղոթք և ծոմ էր պահում, տաճարում անընդհատ աղոթում էր, նա ևս հետևում է Սիմեոն ծերունու քայլին: Եվ ի վերջո, Հիսուսի ծնողները... չէ՞ որ նրանք ամենամեծ զարմանքն են ապրում. հուսահատությունից, փնտրտուքից, Հիսուսին գտնելու այդ մեծ ուրախությունից հետո զարմանում են, ինչպես ավետարանիչն է ասում, որ Նրան գտան տաճարում՝ նստած Օրենքի վարդապետների հետ (Հմմտ. Ղուկ. Բ. 46):

Այս բոլոր կերպաների մեջ երեք կարևոր զգացումներ կան, որ սովորաբար փնտրտուքի մեջ ուղեկցում են մեզ: Նախ՝ հույսը. եթե մարդ հույս չունի գտնելու, նա երբեք չի փնտրում: Երկրորդ՝ անհուն ուրախությունը, երբ վերջապես գտնում է սիրած էակին՝ մեկին, ում շարունակ փնտրում էր: Եվ երրորդ՝ զարմանքը. շատ հաճախ կարող ենք փնտրել այնտեղ, որտեղ մեր տրամաբանությունն է հուշում, բայց գտնել այնտեղ, որտեղ երբեք չէինք էլ սպասում: Այս դրվագում, ուրեմն, հոգևոր շատ մեծ պատգամ կա:

Մենք հաճախ արդեն հասուն տարիքում փնտրում ենք Աստծուն: Այստեղ ներկաներից շատերը գուցե իրենց կյանքի երկար տարիների ընթացքում անցել են այդ փորձառություն միջով: Շատ հաճախ հույս ունենք, որ Աստծուն գտնելով՝ մեզ հուզող բոլոր հարցերի պատասխաններն ստանալու ենք: Չէ՞ որ մեր շատ ու շատ հարցերին մարդկային ոչ մի էակ, ոչ մի պատասխան վերջնական լուծում չի տալիս: Չէ՞ որ մեր հոգում, սրտում ունենք շատ ու շատ վերքեր, հոգևոր՝ վերքեր, որոնցից դեռ արյուն է ծորում, որոնք մարդկային ոչ մի վիրակապ չի դարմանում: Չէ՞ որ մեր հոգում ու սրտում հաճախ նկատում ենք բազմություն և շատություն դատարկ սենյակների, որոնք միայն Աստված կարող է լցնել: Եվ ահա փնտրում ենք... փնտրում ենք ամենուր՝ մեր հարազատների, մերձավորների մեջ, փնտրում ենք փողոցում, աշխատավայրում, դպրոցում, համալսարանում, պատմության և աստվածաբանության գրքերում, մեր մտքին ու տրամաբանությանը հասու բոլոր տեղերում, բայց հաճախ Աստծուն՝

Հիսուս Բրիստոսին, գտնում ենք այնտեղ, որտեղ երբեք չէինք էլ կարող սպասել: Հաճախ գտնում ենք նույնիսկ այնպիսի մարդկանց մեջ, որոնք մեզ համար երբեք քրիստոնեական կյանքի ուղենիշ չեն եղել: Ապաշխարող յուրաքանչյուր մարդու և իր կյանքը քրիստոնեական ուղու վրա դասավորել փորձողի մեկ կաթիլ արցունքի մեջ գտնում ենք Բրիստոսին: Երբ մի օր նայենք հայելու մեջ, մեր աչքերի մեջ և սարսուլու աստիճան մխրձվենք մեր հոգևոր ներաշխարհի՝ մեր ներքին տաճարի մեջ, կզարմանանք, թե որքան մոտ կգտնենք Աստծուն՝ Տեր Հիսուս Բրիստոսին: Կզարմանանք, որ այնտեղ ևս Բրիստոսին հետաքրքրում են ոչ թե ոսկյա գմբեթն ու գեղեցիկ սրահը, այլ՝ Աստծո հանդեպ հավատարմություն, սիրո և մերձավորության խորհրդավոր թևածումը:

Այսօր, սիրելիներ՝, Հայաստանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցում, ընկալյալ ավանդույթով և Նորին Սրբություն Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի տնօրինությամբ, հավարտ Ս. Պատարագի կատարում ենք նաև նորապսակների օրհնություն կարգ:

Ձեզ համար նույնպես, սիրելի՛ երիտասարդ զույգեր, փնտրտուքը դառնում է կարևորագույն մի պայման ձեր կյանքում: Ձե՞ որ դուք միանում եք, ամուսնանում, ընտանիք կազմում հենց այդ փնտրտուքի շնորհիվ: Եվ որքան էլ ձեզ զարմանալի թվա, այդ փնտրտուքի ճանապարհին է, որ ամենաշատն եք հասունանում, որովհետև գտնում եք ձեր սիրած էակին՝ մեկին, ում հետ կիսելու եք ձեր ամբողջ կյանքը: Եվ այդ փնտրտուքի ավարտին արդեն հասկանում եք, որ փակել եք ձեր կյանքի առաջին էջը՝ սկսելով երկրորդ՝ ամենակարևորը: Ձեր կյանքի մնացած այն հատվածում, որ անցնելու եք միասին, փնտրե՛ք Աստծո սերը, որովհետև միայն Աստծո սերն ու Նրա ներկայությունն են սրբագործելու ձեր սերը, տալու նրան այնքան խորություն, լայնություն և երկարություն, որ մարդկային ոչ մի միջոց չի կարողանալու չափել նրա շատ կամ քիչ լինելը:

Հավարտ Ս. Պատարագի ամենքս աղոթենք, որ մեր կյանքի փնտրտուքների, մեզ հուզող հարցերի, մեր բոլոր խնդիրների պատասխանը փնտրենք ու գտնենք Աստծո մեջ, ժպտացող մանուկ Հիսուսի մեջ գտնենք այն ուժը, զորությունը, որոնցով կկարողանանք հաղթահարել մեր առջև գոյացող բոլոր մարտահրավերները: Աղոթենք նաև այն բոլոր երիտասարդ զույգերի համար, որոնք իրենց կյանքն սկսում են Բրիստոսի խաչի և Նրա սիրո պսակի ներքո:

Շնորհք Տեստն մերոյ և Փրկչին Յիսուսի Քրիստոսի եղիցի ընդ ձեզ և ընդ սամնեսեսանդ. ամեն:



**Տ. ՈՌԻԲԵՆ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ԶԱՐԳԱՐՅԱՆԻ ՔԱՐՈԶԸ՝
ԽՈՍՎԱԾ Ս. ԷԶՄԻԱԾՆԻ ՄԱՅՐ ՏԱՃԱՐՈՒՄ
Ս. ՊԱՏԱՐԱԳԻՆ**

(19 փետրվարի, 2017 թ.)

Յանուն Հօր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն:

*«Դուք ինձ փնտրում էք ոչ թե որովհետեւ Հրաշքներ տեսաք,
այլ որովհետեւ կերաք այդ Հացից և կշտացաք»
(Հովհ. Զ. 26):*

Սիրելի՛ բարեպաշտ ժողովուրդ,

Հիսուս այսպես արձագանքեց այն մարդկանց բազմությանը, որոնք Հացի բազմացման Հրաշքից հետո համառորեն իրեն էին փնտրում: Երկու նկատակ հացով և հինգ ձկով Հիսուս կերակրել էր ավելի քան 5000 մարդու: Բայց մեկ անգամ կշտացողը Հացից մշտապես կշտացած չի լինում: Նրանք, ովքեր ճաշակել էին Հիսուսի տված Ֆիզիկական Հացը, դարձյալ Հացի կարոտ էին: Հրաշքի շնորհիվ հագեցնալով՝ մարդիկ հասկացել էին, որ իրենց կերակրողը օժտված է առանձնահատուկ կարողություններով: Նրա համեմատությամբ ի՛նչ արժեք իրենց թագավորը՝ Հերովդեսը, որ կարող էր իշխել միայն հռոմեական լեգեոններին ապավինած: Ահա թե ո՛վ կարող էր ազատագրել ժողովրդին և նյութական բարեկեցություն ապահովել, չէ՞ որ նա՛ կարողացավ հագեցնել մեզ բոլորիս: Եվ հետևում է շատ բնական մի արձագանք՝ մարդիկ ցանկանում են Հիսուսին թագավոր հռչակել: Թվում է՝ նրան թագավոր ընդունելու ավելի ծանրակշիռ պատճառ պետք է ունենային. չէ՞ որ Հիսուս քարոզում էր Աստծո թագավորությունը՝ հիմնված սիրո և հավատի վրա, աստվածսիրության և մարդասիրության վրա, բժշկում էր հոգևոր և մարմնավոր հիվանդությունները՝ վերականգնելով մարդկային կյանքի ամբողջությունը: Բայց ո՛չ, ցանկանում են թագավոր հռչակել, երբ հագեցնում են, երբ բավարարվում է տվյալ պահին իրենց ամենասուր նյութական պահանջը: Ժամանակակից լեզվով ասած՝ այստեղ տեսնում ենք ընտրազանգվածի հոգեբանությունը:

Հին Գալիլեայի ժամանակներից վերադառնանք մեր օրերը: Անհնար է թվարկել այն բոլոր դժվարությունները, որոնք այսօր ծառացած են մեր

ժողովրդի առջև: Վստահ կարելի է պնդել, որ մեզնից շատերը կհետևեն հենց այն առաջնորդների, որոնք կխոստանան ավելի կուշտ դարձնել մեր կյանքը, որոնք կխոստանան բավարարել մեր նյութական այսրոպեական կարիքը: Ցավով պետք է արձանագրել, որ մեզ քիչ է հետաքրքրում մեր ձայներով ընտրվող թեկնածուների հոգևոր ներաշխարհը, նկարագիրը, անցյալի ուղին. արդյոք բարոյակա՞ն անձինք են, գործնակա՞ն հավատացյալներ են՝ հայրենիքի և ժողովրդի լուսավո՞ր ապագայի տեսիլքով և խոստումները իրականացնելո՞ւ հնարավորություններով: Թե՞ կարևոր է միայն, որ մեզ կերակրեն, ավելին՝ մեզ կերակրեն կերակրելու խոստումներով: Ինչպես ռուսական գրականության հերոսներից մեկն էր ասում. «Եթե մարդկանց չես կարող երջանիկ դարձնել, ապա գոնե հաց փուր նրանց»:

Սիրելի՛ հավատացյալ քույրեր և եղբայրներ, երկհազարամյա հռավորությունից որքա՞ն քիչ բան է փոխվել Ավետարանի ժամանակների և մեր ներկայի միջև: Հացի խնդիրը այսօր էլ փորձաքար է մեր հոգևոր և ֆիզիկական, այսինքն՝ ամբողջական կյանքի համար: Ի՞նչն է ավելի սասանում մարդու հավատն իր Արարչի և գալիքի հանդեպ քաղցից, սովից ավելի: Այսօր էլ գործում է Չարի նույն տրամաբանությունը, որ մեզ շարունակ ներշնչում է. մի՞թե մարդկանց կերակրելու խնդիրը չէ գլխավոր և իրական չափանիշը, որով պետք է չափվի փրկությունը: Ինչ-որ մեկը իրավունք ունի՞ իրեն փրկիչ կոչելու, եթե չի ապահովում այս չափանիշը: Կոմունիզմը հենց այս գաղափարն էր դրել ժողովուրդների փրկության իր ծրագրի առանցքում՝ հաստատելով, որ մարդու քաղցը պետք է հագեցվի անապատի քարերը հաց դարձնելու միջոցով: Սակայն Տերը մերժեց այդ գայթակղությունը, քանի որ նրա առաքելությունը մարդուն սննդի հոգսից ազատելը չէր: Դա բնավ չի նշանակում, որ Տեր Հիսուս ժխտում է կյանքի նյութական արժեքը: Չէ՞ որ Տերունական աղոթքի մեջ հենց ինքն է մեզ ուսուցանում աղոթել «Ձեռք մեր հանապազորդ փուր մեզ այսօր» բառերով: Հիսուս, որ իր աշակերտներին հորդորում է չմտահոգվել մարմնի համար, թե ի՞նչ պետք է ուտել կամ հագնել, այնուհանդերձ մեզ հրավիրում է աղոթել մեր հացի համար: Առանց սնվելու անհնար է ապրել: Ծիշտ է՝ մարդ չի կարող ապրել առանց հացի, բայց մարդ չի կարող ապրել միայն հացով: Հապա է՞լ ինչով կարող է մարդն ապրել, կհարցնենք շատերս: Հիսուս պատասխանում է. «Այն հացը, որ կյանք է փայլիս, ես իսկ եմ, ով ուզում է այն, ինձ թող հետևի, և ով ինձ հետևի, իր հոգու սովը կանցնի և այլևս չի քաղցի ու ծարավի: Այն հացը, որ ես կրում, իմ մարմինն է, որը կրում, որպեսզի աշխարհը կյանք ունենա» (Հովհ. Զ. 51-52): Տեսե՛ք՝ քիչ հետո պիտի երգենք շարականի մեջ. «Մարիք առ Տեր և առեք զլոյս, ճաշակեցէք և փեսէք, զի քաղցր է»:

Հիսուս դառնում է այն ցորենի հատիկը, որ մեռնելով առատ պտուղ է տալիս: Նա ինքն է դառնում հաց մեզ համար, և հացի այս բազմացումը անսպառ կերպով շարունակվում է մինչ օրս: Եթե ճաշակենք այդ հոգևոր հացը՝ Տիրոջ հաղորդությունը, կկարողանանք զգալ նրա վերափոխիչ և կենսատու ուժը, որով կապահովենք նաև մեր նյութական հացը: Հասկանալի է դառնում, թե ինչ ասել է՝ «Մարդը ոչ միայն հացով է ապրում, այլ նաև Աստուծո խոսքով» (Մատթ. Դ. 4): Տեղին է հիշել նացիստների կողմից մահվան դատապարտված գերմանացի հոգևորականի խոսքը. «Հացը կարևոր է, ազատությունն ավելի կարևոր է, քայց ամենակարևորը անդամաճան հավատն է առ Աստված»: Որտեղ Աստված համարվում է երկրորդական, որին կարելի է ժամանակավորապես կամ մշտապես անտեսել ավելի կարևոր նկատված կարիքների համար, այնտեղ խաթարվում է հասարակության կյանքը. ազատությունը վերածվում է ստրկության, հարգանքը՝ մարդահաճուխության, ճշմարտությունը՝ կեղծիքի, արդարությունը՝ իրավունքների ոտնահարման, հավասարությունը՝ բռնադատման, ընդհանուրի բարիքը՝ մեկուսի երջանկության, որով նյութական հացը շատերի համար դառնում է դժվարամատչելի, հաճախ արժանապատվության գնով հասանելի:

Այս գայթակղությունն ու փորձությունը տիրապետող է նաև ներկա ժամանակներում, հենց այս օրերին: Նայե՛ք զանազան կազմակերպություններից ու անհատներից եկող օգնություններին և օգնության ճուխ խոստումներին, օգնություն, որը բխում է ոչ թե հավատի ներշնչանքից, ոչ թե հայրենասիրությունից ու ազգասիրությունից, այլ շահից, հաշիվներից, որն այլևս օգնություն չէ, այլ ներդրում հանուն սեփական բարեկեցության և սեփական փառքի կերտման, օգնություն, որի դիմաց հաճախ մեզ առաջարկվում է ոչ միայն հրաժարում ընտանեկան, ազգային և հոգևոր արժեքներից ու ավանդություններից, այլև հենց Աստծուց՝ կյանքի սկզբնաղբյուրից: Խոստանում ու հավատացնում են, որ եկել են քարերը հացի վերածելու, մինչդեռ քար են տալիս հացի փոխարեն: Օրինակ՝ ոսկի են արդյունահանում հացի խոստումով, քայց հացի փոխարեն թողնում են թունավորված բնություն:

Հետևաբար, սիրելի՛ հավատացյալներ, եկեք անկեղծորեն աղոթենք մեր Տիրոջը, որ մեզ պարգևի թե՛ մեր նյութական հացը, որ մեր քրտինքի և մեր սրբազան հոգի զորության շաղախման արդյունք է, թե՛ մեր հոգևոր հացը, որ խմորվելով սուրբ հայրերի վարդապետությամբ՝ թխվում և մեզ է մատուցվում մեր Սուրբ Եկեղեցու թոնրից, աղոթենք, որ մեր ճաշասեղանից, մեր գրասեղանից և մեր սուրբ սեղանից երբեք չպակասի մեր հանապազօրյա հացը՝ ասելով. «Տե՛ր, միշտ քոնք մեզ այդ հացից». ամեն:

**Տ. ԵՂԻՇԵ ՔԱՅԱՆԱ ՆԱԶԱՐՅԱՆԻ ՔԱՐՈԶԸ՝
ԽՈՍՎԱԾ Ս. ԷԶՄԻԱԾՆԻ ՄԱՅՐ ՏԱՃԱՐՈՒՄ Ս. ՂԵՎՈՆՂՅԱՆՑ
ՔԱՅԱՆԱՅԻՑ ԻՒՇԱՏԱԿՈՒԹՅԱՆ ՕՐԸ ՄԱՏՈՒՅՎԱԾ Ս. ՊԱՏԱՐԱԳԻՆ**
(21 փետրվարի, 2017 թ.)

Ծանոն Հօր և Որդու և Հոգույն Սրբոյ. ամէն:

*«Ով որ Իսկ կիսոստովանի մարդկանց առաջ,
ես էլ կիսոստովանեմ նրան Իմ Հոր առաջ, որ երկնքում է»
(Մատթ. Ժ. 32):*

Վեհափա՛ռ Տեր, Գերաշնո՛րհ Սրբազան Հայրեր, Հոգեշնո՛րհ, Արժա-
նապատի՛վ և Բարեշնո՛րհ եղբայրներ, սիրելի՛ հավատացյալներ,

Վերստին Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածինն իր սրբազան հարկի տակ է
ժողովել բազմաթիվ հոգևորականների: Այսօր տոնն է Ղևոնդյանց Սուրբ
քահանաների, ովքեր, Քրիստոսի սիրով վառված, Վարդանանց քաջերի
հետ սուր վերցրին և դեմ դուրս ելան մեր սուրբ հավատն ու սրբազան
հայրենիքն անարգողներին:

Քրիստոսի Լույսը շատ ազգերի է հայտնվել, սակայն մեր Ազգի հա-
մար այն ունեցել է ազգապահպան նշանակություն: Եվ Սուրբ Ղևոնդ-
յանք՝ որպես Քրիստոսի ճշմարիտ խոստովանողներ, վառ մարմնացումն
են իսկական հավատքի և հայրենասիրության: Որպես հոգևոր հայրենի-
քի ճշմարիտ կրողներ՝ նրանք առաջինն էին գիտակցում, թե Աստծուց
շնորհված ինչպիսի մեծ պարգև է մեր Հայրենիքը, հայ ինքնությունը և
քրիստոնեական հավատը: Չէ՞ որ մեր երկիրն են ոռոգում դրախտի գե-
տերը, մեր երկրում է հանգրվանել Նոյ նահապետը: Տերը մեզ է նվիրել
Սրբալույս Մյուռոնը, Աստվածամուխ Սուրբ Գեղարդը, հայոց այբուբենը,
Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածինը և շատ այլ սրբություններ, որոնք տրվում
են միայն ընտրյալ ազգերին:

Այս և բազում այլ երախտիքներով առլեցուն է մեր հայրենիքում հա-
յի ինքնության լինել-չլինելու օրհասական ժամին նրանք գնացին իմաց-
յալ մահվան ճանապարհով, քանի որ նախընտրեցին մեռնել Քրիստոսի
հետ, քան ապրել առանց Քրիստոսի:

Մեծագուռլյն հուզմուռնք է փոխանցվում մեր սրտերին, երբ Հայսմա-վուրքից կարգում ենք այն տողերը, թե ինչպես Սուրբ Հովսեփ Ա. Հոդոց-մեցի կաթողիկոսը, ժողովելով երկրի բոլոր եպիսկոպոսներին, երեցներին և իշխաններին, ուխտում է նրանց հետ՝ հաստատուն մնալ Քրիստոսի հավատի մեջ, Նրա անվան համար մեռնել հոժարությամբ և նահատա-կություն անուն ժառանգել: Կովել պարսից զորքի դեմ և անխնա սպանել ուրացողներին: Եվ թող չխնայեն հայրը որդուն, և կամ եղբայրը՝ եղբորը, ազգականն՝ ազգականին: Եվ բոլորը մի նախանձով բորբոքվեցին՝ այր և կին:

Քաջ Վարդանը՝ Մամիկոնյան տոհմից, դեմ ելավ պարսից անհամար զորքին: Նրա զինվորների հետ հավասարապես կռվում էին Սուրբ Հով-սեփ Հոդոցմեցի կաթողիկոսը, Ղևոնդ Երեցը և բազմաթիվ եպիսկոպոս-ներ և երեցներ: Բազում պարսիկների կոտորեցին, իրենք էլ նահատակու-թյամբ վախճանվեցին (Հայսմավուրք, Կ. Պոլիս 1706):

Սուրբ Ղևոնդյանք իրենց նահատակությամբ կյանքի կոչեցին Տիրոջ պատգամը. «Ով որ ինձ կխոստովանի մարդկանց առաջ, Ես էլ կխոստո-վանեմ նրան իմ Հոր առաջ, որ երկնքում է»:

Սիրելի՛ հավատացյալներ, սա յուրաքանչյուր քահանայի սրբազան առաքելությունն է. խոստովանել Քրիստոսին մարդկանց առաջ: Սուրբ Ղևոնդյանց համար հավատքն ու աստվածապարզ և հայրենիքը մեկ միասնական սրբություն են եղել: Փոխ է եղել հավատքն առանց հայրե-նասիրության, սին է եղել հայրենասիրությունն առանց հավատքի: Ուս-տի՝ վասն հավատի և վասն հայրենյաց մարտնչելն ու նահատակվելը հա-վասարազոր է եղել մարդկանց առաջ Քրիստոսին խոստովանելուն:

Սրբոց Ղևոնդյանց համար այս հավատն էր և Քրիստոսի հանդեպ սերը, որ զորացրեց նրանց, ի չիք դարձրեց մահվան վախը, հրեշտակային ներկայությամբ լուսավորեց նրանց մտքի տեսողությունը և հոժարու-թյամբ լցրեց նրանց սրտերը:

Այս սիրով լցված է բարբառել Սուրբ Եղիշեն. «Եթե Նա իր անմահու-թյունը չխնայեց, մենք էլ, որ մեր կամքով մահկանացու դարձանք, մեր կամքով էլ կմեռնենք, որպեսզի Քրիստոս հոժարությամբ ընդունի մեզ անմահություն մեջ»:

Սիրելի՛ հոգևոր հայրեր և եղբայրներ, հրեղեն երկնքից վտարված սատանան մարդկային ցեղի հավիտենական թշնամին դարձավ մարդու արարման առաջին իսկ օրվանից և, բոլոր ժամանակներում ի գործ դնե-լով տվյալ դարաշրջանի մարդկային ընկալումներին համահունչ մեքե-նայություններ, գիշեր ու զօր ջանք չի խնայում, որպեսզի մարդուն խլի

և հեռացնի իր Արարիչ Աստծուց: Այսօր, թեև մեր ազգի և մեր Եկեղեցու առջև ծառացած մարտահրավերներն առաջին հայացքից այլ են թվում, երբ կարծվում է, թե չունենք արյամբ նահատակության որևէ խնդիր, թեև անձնապես հավատացած ենք, որ ապրիլյան հերոսամարտերին ընկած մեր զավակները հենց արյան նահատակության պսակով պսակվեցին, սակայն խնդրահարույց բանսարկուն նույնն է: Ընկալումները նորօրյա են, իսկ նպատակը՝ նույնը. ձուլել և տարրալուծել հայոց ինքնությունն անմշակույթ և անդեմ մի խառնարանի:

Այսօրվա գերտերություններին տնտեսապես համաքայլ ընթանալու թվացյալ անհրաժեշտությունից ելնելով՝ ազգովին պարտադրված ենք բարեկրթություն ցուցաբերել օտարամուտ աղանդավորական և կամ այլ մշակութային ուսմունքների հանդեպ, ինչի արդյունքում, ցավ ի սիրտ, պիտի ասենք, որ վաստակում ենք օտարամուլ կամ անդեմ, երբեմն՝ անտարբեր, հաճախ նաև՝ ապազգային և հակահեղեցական խմորումներով տառապող զավակներ՝ մոռանալով Տիրոջ պատգամն առ այն, որ միայն հացով չի ապրի մարդ, այլ՝ այն ամեն խոսքով, որ դուրս է գալիս Աստծու բերանից (Հմմտ. Մատթ. Դ. 4):

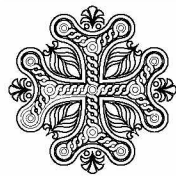
Այս համատեքստում է այսօր մեր լուսավորչական առաքելությունն անձնուրացական: Ուստի՝ ինչպես ամեն տարի, այս տարի ևս միաբանվել ենք Սրբոց Ղևոնդյանց Սուրբ Հիշատակի շուրջ, որպեսզի նորոգենք մեր քահանայական ուխտը Ղևոնդյանց օրինակով: Սուրբ վկաներն, ընծայվելով երկնքի սուրբ խորանին, երկնավոր Վարդապետի սիրունյա ապրեցին ըստ Տիրոջ պատվիրանի՝ ընդդիմանալով կռապաշտական մոլորություններին: Նրանք, դավանելով միասնական Սուրբ Երրորդությունը, իրենց անձերը զոհեցին՝ արյուն թափելով քրիստոնեական ճշմարիտ ու սուրբ հավատի համար, և փոխադրվեցին վերին զվարթունքների զորքերի մեջ:

Այսօր Սրբոց Ղևոնդյանց քահանայից պանծալի օրինակով մենք ևս նորոգվում ենք հավատքով, արիանում սրտով և քաջալերվում հոգով՝ լինել Քրիստոսի ճշմարիտ խոստովանողներ և շարունակել մեր ոչ միայն ծիսական, այլև քարոզչական ու լուսավորչական անսակարկ ծառայությունը բերել առ ի լուսավորություն մեր հայ ժողովրդի, ի պայծառություն Հայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու և ի չենացումն Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի:

Այսօր Ս. Ղևոնդյանք տոնակից են մեզ՝ տոնողներին, և մեզ համար բարեխոսելու առիթն ունեն Տիրոջ առաջ, որպեսզի ողորմության և մեղքերի թողութայն արժանանանք, և ապա Սուրբ Հոգու պարգևները սփռվելով տարածվեն տոնասեր, օծյալ ու հավատացյալ անձերիս վրա,

որպեսզի Տերն ընդունի մեր օրհնաբանությունները և օժտի երկնային անապական բոլոր պարգևներով:

Այսպես հույսով ու հավատով տոնում ենք սրբերի հիշատակը, ովքեր Տիրոջ անվան համար և հանուն հայրենիքի իրենց մարմինը, ինչպես անուշահոտ պատարագ, մատուցեցին երկրի վրա: Եվ տոնելով հաղորդվում ենք Ամենակալի փառքին, Ով նրանց հաղթող կարգեց չար բռնավորի վրա և փառավորեց երկրում ու երկնքում, ուր նրանք միշտ կան: Ապա Աստծուն պաշտոն ենք մատուցում սաղմոսներով, օրհնություններով և հոգևոր երգերով՝ սուրբ սրտով գովելով անսկիզբ էությունը և ամենազոր Տերությունը, Ով մեզ արժանացրեց սրբերի ժառանգությանը, Որին վայել է փառք, իշխանություն և պատիվ, այժմ և միշտ և հավիտյանս հավիտենից. ամէն:



**Տ. ՎԱՐԴԱՆ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ՆԱՎԱՍԱՐԴՅԱՆԻ ՔԱՐՈԶԸ՝
ԽՈՍՎԱԾ Ս. ԷԶՄԻԱԾՆԻ ՄԱՅՐ ՏԱՃԱՐՈՒՄ
Ս. ՎԱՐԴԱՆԱՆՑ ՏՈՆԻՆ ՄԱՏՈՒՑՎԱԾ Ս. ՊԱՏԱՐԱԳԻՆ
(23 փետրվարի, 2017 թ.)**

Յանուն Հօր և Որդւոյ և Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն:

Այսպիսի պայծառ մի օր մեր փոքր ածուի հայրենանվեր զավակները խմբվեցին՝ վճռելու իրենց ապագա սերունդների ճակատագիրը:

Այսօր, սիրելի՛ հավատացյալներ, Հայաստանյայց Սրբազան մեր Եկեղեցու տոնակարգի համաձայն, մենք խմբվել ենք Հաղորդության Սուրբ խորհրդի շուրջ՝ նշելու Ե. դարի կեսին վասն հավատի ու հայրենյաց մարտիրոսացած Սրբոց Վարդանանց քաջահաղթ մարտիկների հիշատակությունը:

Պայծառ գիշեր էր Տղմուտի ափին՝ Ավարայրի դաշտում, երբ խմբված և միաբանված էր հայոց զորքը՝ պատրաստության համար այն կարևոր մարտին, որ դարերի ընթացքում պետք է դառնար հաղթանակի, մարտիրոսության ներշնչման իրական աղբյուր: «Խաչ, թե սուր»։ Պատարագի խորհրդին միաբանված հավատքի վկաները լսեցին աստվածային պատգամը քահանայի շուրթերից, և զինվորական, իշխանական, պարզ գյուղացի, թե հոգևորական, վճռեցին իրենց ընտրությունը վերահաստատել ու իրենց կյանքի գերագույն և միակ շահը համարել մեր Տեր Հիսուս Քրիստոսին:

Թվում է, թե պատերազմի հիշատակություն է, որ այսօր տոնախմբում ենք միասին, սակայն, այն լուկ ռազմական չէր: Եթե միայն ռազմական լիներ, չէր կարող ներշնչել հայ զավակին դարերի ընթացքում, քանի որ այն քրիստոնեական հավատքի ու հոգևոր արժեքների, ընտանիքի ու հայրենիքի պաշտպանության համար մղված մարտ էր:

Մեզ համար «վասն հայրենեաց եւ վասն հաւատոյ» նշանաբանը միայն Վարդանանց պատերազմին չի պատկանում. այնտեղից սկսվել է: Քրիստոսի սիրո վարդապետության հունդերը Հայաստան աշխարհում՝ իբրև փոքրիկ սերմնահատիկներ, ցանվեցին մեր Տեր Հիսուս Քրիստոսի երկու առաքյալների՝ Ս. Թադեոսի և Բարդուղիմեոսի կողմից: Դրանք



Գ. Խանջյան, Վարդանանք, գորելեն, 1983 թ.



Այդ պատերազմը հոգու և մարմնի, հոգևոր և նյութական արժեքների պատերազմ էր. այնտեղ քաջերը ոչ միայն հերոսացան, այլև սրբացան, որովհետև նրանք հավատացին, որ իրենց կյանքում գերագույն շահը հավերժության ու երջանկության մեջ մեր Տեղ Տիր Հիսուս Քրիստոսն է:
(Տ. Հարդան եպս. Նախասարդյան)





Նկ. 9



Նկ. 10



Նկ. 11



Նկ. 12



Նկ. 13



Նկ. 14

Նկ. 9. Գութանավարի տեսարան, Աղին նահատակ սրբավայր

Նկ. 10. Խոյակ

Նկ. 11. Խոյակ

Նկ. 12. Ցաքատ

Նկ. 13. Ցաքատի բռնակ

Նկ. 14. Հատված ջրանցքից

աճեցին, հասունացան և պտղաբերեցին Դ. դարի սկզբին, երբ այդ նույն խաչի խորհրդին հավատարիմ մեր հայոց հավատքի հայր և երկրորդ լուսավորիչ Ս. Գրիգոր Հայրապետը, ով հաստատեց և պտղաբեր դարձրեց այն սիրո հունդերը, որ վկայություն էր երեք դարեր շարունակ մեր ժողովրդի կյանքի ու կենցաղի մեջ ապացույցն էին դարձել, որ մեր ժողովուրդը այն երանելի ժողովուրդն է, ով ընտրել է Տիրոջ խաչի ճանապարհը, հավատացել է հոգևոր հարուժյանը և պատրաստ է գողգոթաների միջով անցնել՝ հասնելու համար անմահության փառաց պսակին: Ե. դարի սկզբին Ոսկեդարյան Ս. Սահակ հայրապետի և Ս. Մեսրոպ մեծագործ վարդապետի ջանքերով մեր Տեր Հիսուս Քրիստոս սկսեց պատգամել և խոսել հայ մարդու հետ հայ մշակույթի, հայ զգացողության, հայ լեզվի և հայ մատենագրության մասին, որով հայացան ու պտղաբերեցին քրիստոնեական սիրո սերմերը, որ ցանվել էին սրբազան առաքյալների և խնամվել Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ Հայրապետի կողմից: Եվ ահավասիկ, Ե դարի կեսին այլևս այդ հոգևոր պարտեզը, որի մեջ քրիստոնեություն սերմեր էին ցանվել, որոնք արդեն աճել էին կյանքի կենսափորձով և պտղաբերել հայ կյանքում, վարդապույն արյան վկայությամբ ցանվեցին ու իբրև Քրիստոսի խորանի վրա մատուցվող պատարագ՝ արյան վկայությամբ հաստատեցին և սեփականացրին այն հոգևոր հայրենիքը, որ հայ մարդու զգացողությունը, գիտակցությունը, հավատքն ու արժեքներն են և այսօր, փառք Աստծո, նաև նյութական հայրենիքը:

Այդ պատերազմը, սիրելիներ՝, հոգու և մարմնի, հոգևոր և նյութական արժեքների պատերազմ էր: Այնտեղ քաջերը միայն չհերոսացան, նրանք սրբացան, որովհետև նրանք հավատացին, որ իրենց կյանքում գերագույն շահը հավերժության ու երջանկության մեջ մեր Տեր Հիսուս Քրիստոսն է: Նրանք քայլեցին գիտակից մահվան. այս էր նրանց՝ քրիստոնեական կրոնի հանդեպ մեծագույն սխրանքը՝ կյանքի, ոչ թե մահվան սխրանքը:

Այսօր՝ Վարդանաց պատերազմի և այդ պատերազմի ընթացքում հավատքի վկաների և նահատակ մարտիրոսների հիշատակության օրը, եթե միայն մխիթարվենք ու բավարարվենք հիշատակումով, պատմական այդ իրադարձության մեծարանքով, ապա արժանի հաջորդները չենք լինի մեր նախնայաց: Մենք այսօր հավաքվել են, որպեսզի նույն Հաղորդության խորհրդի մեջ ուխտենք մեր հավատքի նորոգության, ընտրենք Քրիստոսի՝ գերագույն և միակ շահ լինելու իրականությունը մեր կյանքում ու ապրենք այդ երանության հույսով:

Վարդանանց պատերազմը նյութի դեմ հաղթանակի և հոգևոր խորհուրդի հաղթանակի պատերազմն էր, և մենք այսօր՝ իբրև հաջորդները այդ մարտիկների, պարտականություն ունենք ազգի, մշակույթի, ընտանիքի, Եկեղեցու պաշտպանության, նրանց անմեռ երազները կյանքի կոչելու՝ ապրելով, հավատալով և կյանքի մեջ հաղթելով:

Այս է պատգամը Վարդանանց խորհրդի. պատգամ, որ այսօր մեր յուրաքանչյուրի մտքում և հոգում թելադրում է մեզ հավատարմություն ու վստահություն: Այս է այդ նույն խորհուրդը, որ դարերի ընթացքում հայ մարդուն ներշնչել և առաջնորդել է հաղթանակի: Շատ կարճ ժամանակ հետո Վահանանց ճակատամարտում, Սարգարապատում, Արցախում, ապրիլյան Արցախում մշտապես հաղթել է այդ ոգին, ոչ թե ուժը, քանակը, զորությունը, իշխանությունը, այլ՝ հոգևոր այն սխրանքին պատրաստակամ ուժը, որ նպատակասլաց քայլում է «վասն հայրենեաց և վասն հաւատոյ»: Այս ուխտի նորոգության պատգամն է, որ մենք աղոթքով մաղթում ենք, որ յուրաքանչյուրս ապաշխարության և մեր հոգևոր դաստիարակության առաջիկա Մեծի պահոց շրջանում, պատրաստենք մեր միտքը և հոգին, որպեսզի կյանքով ու հավատքով, հավատքի սխրանքով քրիստոնեական արժեքների համար կյանքով ապրելու սխրանքով, պատրաստ լինենք կյանքի կոչելու մեր Սուրբ հերոս նահատակների հիշատակը և նրանց բոլոր երազները, որ ունեին հայրենիքի ու նրա ապագայի հանդեպ:

Այսօր, սիրելի՛ հավատացյալներ, Վարդանանց պատերազմի հերոսաց հիշատակության այս օրը նաև անվանակոչությունն է հայ այն զավակների, ովքեր 1036 վկաների անունների մեջ են ամփոփվել: Այսօր անվանակոչության տոնն է նաև Ազգիս Վեհափառ՝ Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ. Հայրապետի, և մենք հավաքվել ենք, որպեսզի Պատարագի սրբազան արարողության ավարտին աղոթենք Նորին Սրբության համար և մաղթենք Ձեզ, Վեհափառ՝ Տեր, որ Ձեր Հայրապետական գավազանը ծաղկի քաջագործ իրագործումներով, Սուրբ Հովսեփ Հայրապետի բարեխոսությունմբ առաջնորդեք Ձեր փոքր ածուն՝ իմաստության, լույսի, քաջության և բարի գործերի պատրաստ՝ այն բոլոր զինակից զավակների հետ, ովքեր Հայաստանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու՝ մեր հոգևոր հայրենիքի, նաև մեր նյութական հայրենիքի համար պատրաստ են ոչ միայն իրենց նյութական կյանքը ընծայելու, այլև իրենց կյանքի մեջ հոգևոր սխրանքը՝ մեր ժողովրդի ապագայի, բարգավաճ ընթացքի, ավելի պայծառ Հայրենիք, ավելի շեն Եկեղեցի և ավելի իմաստուն հոգևոր ծառայող-

ներ ունենալու տեսիլքով ու աղոթքով: Որդիաբար, հանուն մեր սիրելի միաբանների, հանուն Ձեր հազարավոր զավակների, շնորհավորում ենք Ձերդ Սրբությունը անվանակոչության առիթով և մաղթում, որ երկար և իմաստուն հայրապետության տարիներ ապրեք:

Թող Վարդանանց քաջահաղթ զորավարների բարեխոսությունը լինի մեր երկրի խաղաղության, մեր երկրի սահմանները պահող զինվորների ամրության, մեր երիտասարդների տոկունության և հավատքի համար, լինի սպասավորների և աշխարհական մեր Եկեղեցու զավակների հավատարմության և հոգևոր սխրանքի պատրաստ մեր կյանքի ընտրության համար: Քրիստոսի գերագույն շահի ընտրության մեծագույն գործերի պատրաստ այդ զորությունը Տղմուտի ափից պիտի գա ու տարածվի մեր կյանքի մեջ, մեր կյանքից պիտի ելնի մեր գործերով և պիտի փառավորի Տիրոջ ամենասուրբ անունը, այժմ և միշտ և հավիտյանս հավիտենից. ամեն:



**Տ. ԱՐՇԱԿ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ԽԱՉԱՏՐՅԱՆԻ ՔԱՐՈԶԸ՝
ԽՈՍՎԱԾ Ս. ԷԶՄԻԱԾՆԻ ՄԱՅՐ ՏԱՃԱՐՈՒՄ
ԲՈՒՆ ԲԱՐԵԿԵՆՂԱՆԻՆ ՄԱՏՈՒՅՎԱԾ Ս. ՊԱՏԱՐԱԳԻՆ**
(26 փետրվարի, 2017 թ.)

Յանուն Հօր ևս Որդույ ևս Հոգույն Սրբոյ. ամէն:

*«Յորում ցնծայր զուարճացեալ
անտխարական ինդովեամբ»
(Շարական):*

Սիրելի՛ քույրեր և եղբայրներ,

Այս խոսքերը քաղված են մեր եռամեծ վարդապետներից մեկի, նշանավոր Հայրապետ Ներսես Շնորհալու Հեղինակած շարականից, որը նվիրված է Բուն Բարեկենդանին՝ այսօրվա տոնին: Շատերդ ծանոթ եք այս տոնին: Ամեն տարի այն նշվում է մեր Եկեղեցում՝ որպես Մեծ պահքի առաջին կիրակի: Բոլոր եկեղեցիներին բնորոշ է այս տոնը: Մեր Եկեղեցում այն անվանվել է Բուն Բարեկենդան՝ բարի կենդանություն, որ ուղղակիորեն առնչվում է մեր նախահայրերի՝ Ադամի և Եվայի դրախտային կյանքի հետ: Բարեկենդանը քաջածանոթ է նաև մեր ժողովրդին՝ մեր ժողովրդական մշակույթից: Շատերդ կհիշեք Հովհաննես Թումանյանի հեքիաթների մեջ նշանավորված Բարեկենդանի կերպարը, երբ ասվում է, որ Բարեկենդանին նախապատրաստվում էին, անունդ էին հայթայթում և գուցե թե վերջին խնայողությունները նվիրում էին այդ տոնի նախապատրաստություններին:

Քրիստոնեական մշակույթի մեջ Բարեկենդանը նշանավորվել է ժողովրդական տոնախմբություններով ու ուրախություններով: Ինչո՞ւ եմ այս ամենն ասում. ասում եմ, որպեսզի վերստին շեշտադրեմ այն կարևորությունը, ինչ որ ունեցել է Բարեկենդանը մեր ժողովրդի կյանքում: Բայց այս ամենով հանդերձ՝ Բարեկենդանի բուն շեշտադրումը վերաբերում է դրախտին և այն ունի գաղափարական երկու ծալք, երկու խորք և երկու հարթություն: Որպես տոն՝ այն առաջին հերթին պարունակում է հիշատակները մեր նախածնողների՝ Ադամի և Եվայի դրախտային կյան-

քի իրականություն: Եվ երկրորդ, որպես տոն, Բուն Բարեկենդանը մեր հայացքներն ու մտածումները ուղղում է քրիստոնյայի համար ամենանվիրական ու փափազելի նպատակին, թե ինչպես մարդը կարող է վերադառնալ կորսված դրախտ, որից մեր նախահայրերը՝ Ադամն ու Եվան, զրկվեցին՝ Տիրոջ կամքի հանդեպ իրենց անհնազանդություն հետևանքով:

Սիրելիներ, այս պատճառով Բարեկենդանի խորհուրդը ընկալելու համար նախ անհրաժեշտ է հասկանալ, թե ինչ է դրախտը: Գուցե ամեն մեկի պատկերացումների մեջ դրախտն ուրվագծվում է տարբեր երանգներով: Դրախտի մասին պատկերացումներ ունեն բոլոր կրոնները: Օրինակ՝ կրոններից մեկը աշխարհային վառ գույներով է ներկայացնում դրախտը՝ այն պատկերելով որպես հմայիչ էակների հետ մշտական կեցություն: Ուրիշ մի կրոն դրախտը ներկայացնում է, որպես երկրային իրողություններից վերացած լինելու մի իրականություն: Քրիստոնեություն մեջ դրախտի մասին պատկերացումները արտացոլված են Ս. Գրքում և մեր եկեղեցական ժառանգությունում: Ի՞նչ է ասում Ս. Գիրքը դրախտի մասին:

Դրախտի մասին առաջին ըմբռնումները արտացոլված են Ս. Գրքի հենց առաջին էջերում: Այստեղ, երբ ներկայացվում է արարչագործությունը, խոսվում է այն մասին, թե ինչպե՞ս Աստված ստեղծեց աշխարհը՝ ողջ տիեզերքը, կենդանիներին, բույսերին և հետո նաև մարդուն: Ապա ասվում է, թե Ադամն ու Եվան զրկեցին դրախտում, վայելում էին այն ամենը, ինչ ստեղծվել էր Աստծո կողմից և ունեին իշխանություն բոլոր արարածների նկատմամբ: Ահա այս սուրբգրային հաստատման հիման վրա, ինչպես քիչ առաջ հիշեցի Ներսես Շնորհալի Հայրապետին, նա երկնել է իր շարականը: Ի՞նչ է ասում Ներսես Շնորհալին: Նա ասում է, որ Աստված Իր պատկերը (նկատի ունենալով բանականությունը և կամքը) խառնեց հողին՝ այդ հողից ու Իր պատկերից ստեղծելով մարդուն: Մարդուն Իր փառքը շնորհեց և նրան տեղադրեց դրախտում. այստեղ խնդրում եմ ուշադիր՝ դրախտում, որտեղ որ մարդը զվարճանում էր անտխրական խնդությունը: Այսինքն՝ դրախտը մի վայր է, ուր չկա լաց, չկա տխրություն, չկա հոգս, չկա թշնամություն, չկա մահ, և չկա այդ ամենի նկատմամբ ո՛չ մի վախ: Տագնապանները չեն հուզում մարդկանց. մարդ տագնապ, վախ չունի վաղվա հիվանդությունների նկատմամբ, վերահաս սովի նկատմամբ, թշնամության նկատմամբ: Բայց, դժբախտաբար, այս դրախտը փլուզվում է, որովհետև Ադամը և Եվան անհնազանդ են գտնվում Տիրոջ կամքին, և այստեղ սկիզբ է առնում մարդկային մի նոր ու ողբերգական պատմություն: Մարդու կյանք են ներխուժում

ցավը, տրտմությունը, տառապանքը, մահը և վախը. վախ ամեն ինչի նկատմամբ՝ վախ չքավորությունից, վախ սովից, վախ մեռնելուց, վախ հիվանդանալուց, և այս վախերի մեջ մարդը անընդհատ ձգտում է վերականգնել կորսված դրախտի պատկերը, ձգտում վերստին վերադառնալ դրախտ, որտեղ չկա հոգս, չկա ցավ, չկա տրտմություն:

Եվ Բու՛ն Բարեկենդանի տոնը, սիրելի՛ քույրեր և եղբայրներ, կոչված է ամենքիս հայացքներն ուղղելու այն ճանապարհին, թե ինչպե՞ս կարող ենք վերադառնալ այդ կորսված դրախտին: Արդեն մարդկության ողջ պատմությունը դրախտին վերադառնալու ձգտում է: Դուք գիտեք, որ բժշկության մեջ մի տերմին է օգտագործվում՝ «ինքնաբուժություն», գիտեք նաև, որ Աստված կոչվում է բժիշկ, և մարդիկ մեղսագործություններից հետո դարձել են հիվանդ, բայց երբ որ մարդը կորցնում է կապը իր բժշկի հետ, նա զբաղվում է ինքնաբուժությամբ: Երբ մենք առանց Աստծո փորձում ենք դրախտը վերականգնել, մեր կյանքում դա հանգեցնում է ավելի մեծ ողբերգության, քան կարող էր լինել նման ջանք առհասարակ չգործադրելիս: Ահա, առանց Աստծո, դրախտը վերականգնելու ձգտումն է, որ շատերին դարձնում է հարեցող, ագահ, իշխանատենչ: Սա ընդամենը մի չարդարացված ինքնաբուժություն է՝ կորսված դրախտը վերականգնելու: Բայց ի՞նչ է ասում Շնորհալի Հայրապետը: Նա, իր շարականի մեջ խոսելով Բարեկենդանի մասին, ասում է, որ մարդը անտխրական խնդրությամբ զվարճանում էր, որովհետև միշտ վայելում էր Աստծո տեսությունը: Այսինքն՝ մենք դրախտը կարող ենք վերականգնել միայն այն ժամանակ, երբ սկսենք անմիջական զրույցի և խորհրդակցության մեջ գտնվել Աստծո հետ, իսկ Բու՛ն Բարեկենդանը մեկնարկն է Մեծի Պահոց շրջանի, և այն երկար ճանապարհի, որը մեզ կոչված է առաջնորդելու Աստծո տեսությունը:

Սիրելի՛ քույրեր և եղբայրներ, մեզ համար Աստծուն տեսնելու, դրախտը վերականգնելու միակ և ճշմարիտ ճանապարհը Աստծո հետ քայլելն է: Ցանկացած փորձ՝ առանց Աստծո՝ կերտելու դրախտ, դատապարտված է ձախողման, ցանկացած փորձ՝ առանց Աստծո՝ հաղթահարելու ներքին վախերը, հաղթահարելու տագնապները, հաղթահարելու հոգսերը, ընդամենը մնալու էր ձախողակ փախուստ իրականությունից: Մենք իրականությունից չենք կարող փախուստ տալ՝ լուծած լինելով իրականության մեջ հառնած հիմախնդիրները: Այդ խնդիրները լուծողը միայն Աստված է, և Ով ասում է. «Ձեր հոգսերը նետեցեք իմ վրա ես պատրաստ եմ այն կրելու» (Հմմտ. Ա. Պետ. Ե. 7, Մատթ. ԺԱ. 28)

Այսօր ամեն մարդ զբաղված է իր հոգսերով, և դժվար թե գտնվի մի մարդ, որը պատրաստ կլինի տեղական սիրահոգաբարձությանը դիմացինի հոգսերը կրել իր ուսերին: Անգամ, եթե այդպիսի պատրաստակամություն դրսևորի, մարդկային տկար ուժերը թույլ չեն տալու, որ ինքը ամբողջական սփոփանք և մխիթարություն բերի այդ հոգսերով ծանրաբեռնված մարդուն: Սակայն Աստված ինքը կամավորաբար մեզ հրավիրում է մեր հոգսերը փոխանցելու իրեն, մեզ մնում է ընդամենը հավատալ այդ իրականությունը, հավատալ, որ մենք կարող ենք մեր հոգսերը փոխանցել Աստծուն: Մի՞թե մեզ համար այդչափ թանկ են այդ հոգսերը, մի՞թե այդչափ թանկ են վաղվա մտատանջումներով ծանրաբեռնված զգացումները: Մենք պետք է հրաժարվենք այդ զգացումներից, այդ մտատանջություններից, բայց ոչ թե զբաղվելով ինքնաբեռնությամբ, այլ այդ հոգսերը թողնելով Աստծուն:

Ահա այս քառասուն օրերի ընթացքին՝ Մեծի Պահոց շրջանին, մենք պետք է քայլ առ քայլ այդ հոգսերը թողնենք Աստծուն, որպես կատարյալ վստահության արտահայտություն: Մենք պիտի համարձակորեն դիմենք Աստծուն. «Աստված Դո՛ւ ստեղծեցիր մեզ և Դո՛ւ վերացրու մեր հոգսերը, Դո՛ւ տուր մեզ ուժ, Դո՛ւ տուր մեզ կարողություն՝ այդ հոգսերը հաղթահարելու»: Որքան ժամանակ մենք կկարողանանք Աստծո տեսությունը, մերձավորությունը զգալ ու վայելել, այնքան ժամանակ մենք անխոցելի կլինենք ցանկացած հոգսի, վախի ու տագնապի նկատմամբ:

Ուրեմն, սիրելի՛ քույրեր և եղբայրներ, սիրով, հանձնառությամբ, ամենայն համարձակությամբ մուտք գործենք Մեծի Պահոց շրջան, որն ընդամենը հրաժարում է կենդանական սնունդից, ընդամենը հրաժարում է որոշակի կերակրատեսակներից, այլ այդ ամենի պահպանմամբ՝ առաջին հերթին Աստծո հետ հաղորդակցվելու հնարավորություն: Ես մաղթում եմ բարի երթ մեզ այս ճամփորդության ընթացքին: Թող Աստված օրհնի մեր ընթացքը և մեզ պարգևի համբերատարություն, հարատևություն, Աստծո հետ մերձենալու մեր ընթացքը արդյունավորությամբ պսակելու համար:

Տիրոջ սերը, օրհնությունը ձեզ և մեզ հետ այժմ և հավիյրյանս. ամեն:



Տ. ՍԻՓԱՆ ՎՐԴ. ԳԵՎՈՐԳՅԱՆ

ԳՀՃ

ԱՍՏԾՈ ՎԱՂՈՐԴԱԿՅՈՒԹՅՈՒՆԸ՝

ԻԲՐԵՎ ՄԱՐԳՈՒՆ «ԸՆԾԱ»

(Կառլ Ռանների տեսությունը)

1. Սույն հոդվածի նյութը Ի. դարի կաթոլիկ աստվածաբանության ռազմիրաներից մեկի՝ ազգությամբ գերմանացի Կառլ Ռանների (1904-1984 թթ.) աստվածաբանական սահմանումն է Աստծո՝ մարդուն (կամ մարդկությունը) «հաղորդակցվելու» (գերմ.՝ *Selbstmitteilung Gottes*) վերաբերյալ:

Ստորև փորձենք համառոտ անդրադառնալ «գերմանացի ճիզվիտի», ինչպես նրան անվանում էին աստվածաբանական շրջանակներում, Աստծո՝ մարդու հետ հաղորդակցվելու նկարագրին, դրա նախադրյալներին ու հետևանքներին: Մյուս կողմից՝ մեր նպատակն է ցույց տալ այն ծրագիրը, որն առավել խորությամբ է վերհանում Աստծո կողմից մարդուն ընծայված հաղորդակցության բացառիկ շնորհը. վերջինս նոր ներդրում է ժամանակակից աստվածաբանության ոլորտում: Սակայն պետք է հիշել նաև, որ սա մի համարձակ մոտեցում է՝ նկարագրելու Աստծո և մարդու միջև հանդիպումը՝ հույս ունենալով, որ այն իրականում թույլ կտա գտնել ու մուտք գործել «նոր ճանապարհներ»՝ Արարչի ուղերձը ժամանակակից մարդուն հասցնելու համար:

Մարդը գիտակցում է, որ Աստծո մասին խոսելն ու հաստատումներ կատարելը, ըստ էության, նաև միջոց է՝ հաստատելու սեփական գոյությունը: Գիտենք, որ մերօրյա քրիստոնյաների համար շարունակում է «առեղծվածային» մնալ Աստծո՝ «գերբնական» և «անհասանելի» էակ լինելը, քանի որ Նրա ու մարդու միջև կա մի անսահման «անդունդ». մարդկային հոգեղեն բնությունը հնարավորություն է տալիս տեսնելու միայն «արարչությունը»: Արարիչը շարունակում է մնալ անտեսանելի, միշտ վեր՝ մարդկային մարմնական տեսողության սահմանից դուրս: Հետևաբար, սույն հոդվածի նպատակն է Կ. Ռանների հայեցակարգն

Աստծո հաղորդակցման իրողությունն վերաբերյալ՝ որպես մարդկությունը մշտապես տրվող «ընծա» ներկայացնելը:

2. Բնչ է նշանակում Աստծո «հաղորդակցությունը». Ի սկզբանե Կ. Ռանները հստակ փորձում է բացատրել, թե ինչ նկատի ունի Աստծո «հաղորդակցություն» ասելով. «Երբ խոսում ենք Աստծո հետ կապի մասին, չենք կարող անմիջապես ընկալել այս բառը, թե Աստված որևէ հայրնությանը ինչ-որ բան է ասում Իր իսկ մասին: «Աստծո հաղորդակցում» եզրը նշանակում է, որ Աստված, իրոք, ցանկանում է հասարակել Իր առավել վավերական իրականությունն ու ներկայությունը մարդու մեջ: Այլ խոսքով՝ այս եզրը նշանակում է Աստծո գոյարանական հաղորդակցություն մարդուն: Աստծո հաղորդակցությունը, իբրև անձնական «խորհուրդ» (*misterio personal*) և իր էությանը բացարձակ ու մարդու համար անդրանցական (տրանսցենդենտալ) էակի հայրնություն, հոգևոր և անձնական հաղորդակցությունն է Նրա հետ»¹:

Մեկնաբանելով Կ. Ռանների այս տեսությունը՝ աստվածաբան Գուստավո Բուստամանտե Բաենան խոսում է մարդու՝ Աստծո առջև «բացվելու» կարողության մասին, որը, ըստ էության, մարդու հիմնարար հատկություններից է (*constitutivo fundamental*): «Կ. Ռանների կարծիքով՝ մարդ էակն Աստծո վերաբերյալ քննազանցական (մերաֆիզիկական) ճանաչողության հնարավորություն և ընդունակություն ունի, հետևաբար՝ այն պետք է արտահայտված լինի որևէ փորձով կամ քայլով, լինի մերավոր, գաղափարական ու աշխարհիկ կամ անդրանցական փորձառությամբ»²: Բաենան այնուհետև հավելում է, որ ըստ Կ. Ռանների՝ այս «ընդունակությունը», իր կառուցվածքով, մարդու համար անհրաժեշտ և անօտարելի կարողություն է. «Այն կոչվում է անդրանցական փորձառություն, քանի որ պարկանում է մարդ էակի անօրարելի և անհրաժեշտ կարողությունների համակարգին: Եվ այս նույն բաղադրիչներն են, որ մարդուն, որպես տրանսցենդենտալ փորձառություն ունեցող էակի, հնարավորություն են ընձեռում «ճանաչելու» Աստծուն՝ որպես բացարձակ Գոյի»³:

3. Մարդը որպես Աստծո հաղորդակցության սուսնձին հասցեատեր. Հասկանալի է, որ Կ. Ռանների տեսության համաձայն՝ Աստծո հաղորդակցությունը հստակ իրականություն է, որտեղ Երկնային Հայրը մարդուն հայտնվում է որպես բացարձակ «ստեղծված». մարդուն պետք է դիտարկել որպես մտահայող, հոգևոր ու ֆիզիկական մի էակի, որը պատրաստ է ընկալել աստվածային այս հաղորդակցությունը⁴: Կ. Ռանները հաս-

¹ K. Rahner, *Curso fundamental de la fe: introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona, 1979, p. 147-148.

² G. Baena, *El método antropológico trascendental*, Theologica Xaveriana 155, 2005, p. 352.

³ Անդ, էջ 352:

⁴ K. Rahner, *Mysterium salutis*, v. V. II, Madrid, 1977, p. 316-317.

տատում է այդ միտքը. «Աստծո հաղորդակցության էությունն ու իմաստը հասկացվում է որպես Աստծո կողմից հոգևոր այս էակին՝ մարդուն անհասկալի տրվող շնորհ՝ իբրև Իր մասին ճանաչողության ու սիրո հիմնարար միասնության սկզբունք: Ուստի, գոյաբանական հաղորդակցությունը պետք է հասկանալ որպես անձնական և անմիջական հնարավորության պայման՝ առ Աստված ճանաչողություն ու սեր»⁵:

Կարևոր է գնահատել, թե ինչպես է Կ. Ռանները մարդուն դիտարկում իբրև «Հոգևոր առարկա», որի հիմնարար կարողությունները ճանաչողությունն ու սերն են, որոնք էլ Հաղորդակցության միջոցով մարդուն հնարավորություն են ընձեռում՝ ուղղորդվելու առ Աստված:

Գերմանացի աստվածաբանը մատնանշում է նաև որպես բանալի ծառայող հիմնարար տարրերը՝ Աստծո Հաղորդակցության «առաջարկը» ըմբռնելու համար: Նախ՝ մարդն իր «սահմանափակ» կարողություններով ի վիճակի է առավել երկյուղածություն մերահաստատելու և ընկալելու իր ծագումը «անսահմանափակ» էությունից:

Վերոնշյալը հստակեցնելու համար կրկին դիտարկենք մարդու էությունն իր իսկ տրանսցենդենտալ փորձառության լույսի ներքո: Մարդը, որպես սահմանափակ էակ ու ստորոգելի գոյ, կանգնած է Աստծո բացարձակ էության առջև՝ ինչպես մի էակ, որը բխում է բացարձակ էությունից⁶:

Ըստ Կ. Ռանների՝ մարդու էությունը, որն ի սկզբանե ի հայտ է գալիս իր անդրանցական փորձառությամբ, բանալի է՝ Աստծո Հաղորդակցության իրական նշանակությունը հասկանալու համար: Նա, այս հաստատումով, մեզ է փոխանցում որոշ սկզբունքներ՝ առավել խորացնելով «Աստծո Հաղորդակցություն» հասկացության վերաբերյալ մեր գիտելիքները. առաջին՝ մարդը սահմանափակ էակ է և հայացքը մշտապես ուղղում է առ Աստված՝ գիտակցելով իր տարբերությունը Նրանից: Երկրորդ՝ Աստված ներկայանում է որպես մարդու գոյաբանական հիմք՝ բացարձակ առեղծվածի կերպով:

Խոսելով առ Աստված մարդու մշտական ուղղորդվածության մասին՝ Կ. Ռանները նկատում է. «Մենք մշտապես հայացքներս ուղղում ենք առ Աստված: Սա յուրօրինակ փորձառություն է, որ տրվում է մեզ մշտապես, և այն չի կարելի շփոթել առարկայական արտացոլման հետ, թեև այն անհրաժեշտ է դիտարկել մարդու փրանսցենդենտալ ուղղորդվածության մեջ»⁷:

⁵ K. Rahner, Curso fundamental de la fe, p. 154.

⁶ Անդ, էջ 150:

⁷ Անդ, էջ 75:

Մարդու ուղղորդվածությունն առ Աստված հատկանշական է, քանի որ արարվածը նախնական փորձառություն մշտապես դրսևորում է իր «հետաքրքրությունը» դեպի բացարձակ «Գոյը»⁸: Այս իմաստով կարելի է ասել, որ Կ. Ռանները նկարագրում է մարդու տրանսցենդենտալ փորձառությունն իբրև առ Աստված մի «իրական և նախօրինակ ուղղորդվածություն»։ պետք է նաև նշել, որ մարդը կարող է «թաքնվել» այս իրականությունից և «չհնազանդվել» կամ «մերժել» Աստծո այս «կանչին»⁹։ Ի մտի ունենալով վերոնշյալը՝ հասկանալի է, որ միայն Աստծո և մարդու անհատական «հանդիպումով» է անհատն առերեսվում այս իրականության հետ, որը կարող է փոխակերպել նրան¹⁰։

Կ. Ռաններն այս առնչությամբ նշում է. «Մարդն իր նախնական փորձառությամբ, կարելի է ասել հոգի է, քանզի մշտապես իր հայացքն ուղղում է դեպի հավերժական և հիմնարար իրականությունը, որ է Աստված։ Սա նշանակում է նաև վերադարձ դեպի սեփական անձը, դեպի քացարձակ և ամբողջական իրականություն, որի հիմքում շարունակում է մնալ քացարձակ «ստեղծվածը»¹¹։

Անդրադառնալով վերոնշյալ մեջբերմանը՝ կարող ենք ասել, որ այն վերաբերում է նաև մարդ էակի հոգևոր ու ֆիզիկական միասնությանը, որից և բխում է նրա հիմնարար ուղղորդվածությունը դեպի Կատարյալը։ Ուստի, այս իրողությունը կարելի է գնահատել նախևառաջ Աստծո կողմից մարդուն մեկնված «օգնության ձեռքի» բացարձակ իրականություն լույսի ներքո¹²։

Կ. Ռանների համար սա, թերևս, կարևոր մեկնակետ է՝ սահմանելու մարդու՝ որպես առարկայական անձի (materia) իրողությունը։ Ըստ գերմանացի աստվածաբանի՝ այս բացատրության անհրաժեշտությունը պայմանավորված է նրանով, որ ընկալվի նաև Հայտնության կարևորությունը քրիստոնեական մեր կյանքում, քանզի մարդու և Աստծո միջև առկա է անձնական ու հարաճուն հարաբերություն՝ ի խնդիր անձնական փրկության և Աստծո առջև կրած պատասխանատվության¹³։

Կ. Ռանները շեշտում է, որ այս համատեքստում ի հայտ է գալիս մարդու՝ որպես անձի և «առարկայի» աներկբա կարևորությունը։ Մարդը, իր հեթին, հնարավորություն է ստանում անմիջական և «մերձա-

⁸ Անդ, էջ 74:

⁹ Անդ, էջ 76:

¹⁰ Sñu K. Rahner, Escritos de Teología, v. I, Madrid, 1961, էջ 354-355:

¹¹ K. Rahner, Curso fundamental de la fe, p. 221.

¹² Sñu K. Rahner, Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión, 2 ed. Re-fundada por J. B. Metz, 1967, էջ 20. K. Rahner, Escritos de Teología, v. V, Madrid, 1964, էջ 15:

¹³ Sñu K. Rahner, Curso fundamental de la fe, էջ 44:

վոր» Հաղորդակցություն մեջ լինել Աստծո հետ: Ըստ աստվածաբանի՝ այս կարգավիճակը մարդուն ընկալելի կլինի, երբ նա մտահայտությամբ թափանցի իր իսկ «խորքը», որտեղ, իհարկե, պետք է հանդիպի աստվածային ներկայության ապացույցի¹⁴:

Մարդուն (որպես հոգևոր ու ֆիզիկական էակի) հասկանալու համար անհրաժեշտ մեկ այլ ոլորտ է նրա ազատությունը, քանի որ վերջինս թույլ է տալիս շատ հարցերի պատասխաններ գտնել¹⁵: Դա է պատճառը, որ Կ. Ռանները հայտարարում է, թե ով «տիրապետում» է այդ ազատությանը, մոտ է գտնվում «բացարձակ առեղծվածին»՝ Աստծուն: Կ. Ռանները, «ազատություն» ասելով, հասկանում է նաև մարդու ամբողջական ու համապարփակ իրականությունը, որն ընդգրկում է նրա ողջ էությունը. «Ազատության նպարակը մարդն է՝ օժտված փորձառությամբ, ժամանակի ու տարածության առջև «խոնարհվելու» ունակությամբ. «ազատություն» նշանակում է ոչ թե իշխանության կիրառում՝ այս կամ այն բանն անելու համար, այլ նախնապես սեփական անձի և արարքների մրահայում»¹⁶:

Կ. Ռաններն ընդգծում է նաև, որ ազատությունը մարդու հիմնարար գործառույթներից է, որը հնարավորություն է ընձեռում որոշելու և մտահայեցելու՝ միաժամանակ լինելով տարածության ու ժամանակի շրջագծում, որտեղ էլ ստեղծվում է իրավիճակ զարգանալու և ինքադրսևորվելու համար¹⁷:

Ինչո՞ւ է Կ. Ռաններն այդքան կարևորում մարդու ազատությունը... Ըստ էության, իրականում ազատությունն է արձագանքում «Աստծո Հաղորդակցության» փորձին՝ ընդունելով կամ մերժելով այդ «բացառիկ առաջարկը»¹⁸: Ահա այստեղ է, որ առավելաբար դրսևորվում է ազատության՝ Աստծո կողմից մարդուն տրված բարձրագույն «կարողության» պարգևը, երբ մարդն ի զորու է գործելու անկաշկանդ և առանց արտաքին ճնշման¹⁹: Ըստ Կ. Ռանների՝ միայն նա, ով ընդունում է իր արարչական իրականությունը, կարող է կոչվել ճշմարիտ քրիստոնյա, քանի որ այս իրականությամբ միայն կարող է հասկանալ և ընդունել Աստծուն իր կյանքից ներս: Այսինքն՝ մարդը պետք է ընկալվի որպես սահմանափակ էակ, որը հրավիրված է մասնակցելու աստվածային անսահմանությունը:

¹⁴ Անդ, էջ 48, 49:

¹⁵ Sñu K. Rahner, Oyente de la palabra, էջ 109-114:

¹⁶ K. Rahner, Curso fundamental de la fe, p. 58-59.

¹⁷ Անդ, էջ 58:

¹⁸ K. Rahner, Escritos de Teología, v. III, Madrid, 1961, p. 169-170.

¹⁹ Sñu K. Rahner, Escritos de Teología, v. II, Madrid, 1963, էջ 257:

Եվ այս հարաշարժման կիրարկմամբ և իր անդրանցական փորձի շնորհիվ է մարդն սկսում պատրաստվել Աստծո հետ հանդիպմանը²⁰:

4. Աստծո հաղորդակցությունն իբրև շնորհ. Կ. Ռանների աստվածաբանական սահմանումներում «շնորհի» կարևորությունն աներկբա է, երբ հատկապես խոսվում է «Աստծո հաղորդակցության» մասին: Նա ասում է. «Աստծո շնորհն իրականում արդեն ընծայված է մարդուն՝ իբրև հասարակած ու քրիստոնեական իրականություն: Եվ այդ շնորհը, լինելով հիմնարար ու ոչ ժամանակավոր իրողություն, ոչ թե պարզապես միջոց է փրկության համար, այլ՝ ինքնին փրկության երաշխիք, քանզի այսպես է, որ հայտնվում է Աստված Իր սիրով ու ներմամբ»²¹:

Մի շարք աստվածաբաններ նշում են, որ Կ. Ռանների տեսության կառուցվածքային հիմքում շնորհի աստվածաբանությունն առանձնահատուկ կարևորություն ունի, քանի որ «շնորհի» գաղափարի մեջ է ի հայտ գալիս Աստծո հաղորդակցության իրողությունը: Այն ոչ թե աստվածային ինչ-որ գործողություն է, որով Աստված հայտնում է ինքն իրեն, այլ՝ մշտական և մարդու կյանքում անխուսափելի իրադարձություն: Ֆ. Շիկենդանտը, վկայակոչելով Կ. Ռաններին, նշում է, որ Աստված հաղորդակցվում է իր իսկ արարչությանը, գրկում նրան իր անսահման սիրով՝ վկայելով շնորհի իրականության մասին²²:

Կ. Ռանների տեսության համաձայն՝ «Աստծո հաղորդակցությունը» նախևառաջ Նրա «էության» իրական նվիրաբերումն է: Այն չի ենթադրում միայն Աստծո մասին «խոսք»՝ իբրև լոկ առարկայական հաղորդակցություն, այլ՝ Արարչի ամբողջական և անմնացորդ նվիրաբերում իր իսկ արարչությանը, այս պարագայում՝ մարդկությանը²³:

Եզրակացություն. Կարող ենք ասել, որ, ըստ Կ. Ռանների, «Աստծո հաղորդակցությունը» աստվածային մի «պարզե» է, որը մշտապես ու ձրիաբար ընծայաբերվում է մարդկությանը:

Երկնային Հայրը անսահման սիրով ինքն իրեն հայտնում է արարչությանը, ներկայանում Իր անմիջական հաղորդակցությամբ՝ միաժամանակ ակնկալելով մարդու կողմից դրական կամ բացասական որևէ արձագանք: Հետևաբար, Աստված ցանկանում է մարդուն հայտնել իր առավել վավերական իրականությունը:

²⁰ Sñu K. Rahner, Oyente de la palabra, էջ 112. K. Rahner, Curso fundamental de la fe, էջ 156:

²¹ K. Rahner, Escritos de Teología, v. V, p. 116.

²² Sñu C. Schickendantz, K. Rahner una fuente de inspiración, documento de trabajo, 001-003, Córdoba, 2003, էջ 15. F. Berrios, Von Balthasar y Rahner: Vigencia de una interlocución teológica, Teología y vida, v. L, Santiago-Chile, 2009, էջ 290-291:

²³ Ասդ, էջ 17-18:

Եզրափակելով՝ նշենք, որ, ըստ Կ. Ռանների, մարդկությունը, գտնվելով Աստծո հաղորդակցության անխամրելի լույսի ներքո, մշտապես իր հայացքն ուղղում է դեպի Արարիչը: Որպես հոգևոր էակ՝ մարդը պատրաստ է ընդունելու բարձրագույն Առեղծվածի բացառիկ հաղորդագրությունը, որը կարող է շարժիչ ուժ դառնալ՝ առ Աստված հայելու և Նրա հետ հնարավոր հանդիպմանը ձգտելու համար:

РЕЗЮМЕ

Материал данной статьи рассматривает теологическое определение “общения” человека (или человечества) с Богом, данное одним из самых известных католических теологов XX века Карлом Ранером (1904-1984), немцем по национальности. Делается попытка рассмотреть описание “германским иезуитом”, как его называли в богословских кругах, общения с Богом, его предпосылки и последствия. С другой стороны, показывается цель, наиболее глубоко раскрывающая исключительное благо общения, дар человеку от Бога, что является новым словом в теологии. Вместе с тем очевидно, что это смелый подход для описания встречи человека с Богом в надежде, что он даст возможность обретения “новых путей” для донесения Божьего послания современному человечеству.

SUMMARY

The theme of this article is the theological definition of God’s “communion” with the mankind given by Karl Rahner (1904-1984), one of the pioneers of the Catholic theology of the 20th century of German origin. An attempt is made to cast a glance at the description of God’s communion, at its prerequisites and consequences provided by the “German Jesuite” as it was accepted to call him in theological circles. On the other hand, an aim is shown, which discloses more deeply the unique grace of communion that God gave to the mankind, which is a new input in the sphere of the contemporary theology. However, it is also clear that it is a daring approach to describe the encounter between God and man hoping that it will actually enable to find and step on “new ways” in order to convey God’s message to the contemporary man.



ՊԱՏՄԱԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

ԽՈՍՔ ԹԱՐԳՄԱՆՉԻ

1. Ժամանակակից պատմագիտության մեջ Ֆ. Բոռդելի (1902-1985 թթ.) անունն անբաժանելիորեն կապված է Անալների դպրոցի հետ: 1929 թ. Ստրասբուրգի երկու պրոֆեսորների՝ Մ. Բլոկի (1886-1944 թթ.) և Լ. Ֆեվրի (1878-1956 թթ.) ջանքերով ստեղծված “*Les Annales d’histoire économique et sociale*” (Տնտեսական և ընկերային պատմության տարեգրություններ) գիտական պարբերականը, ըստ էության, ազդարարում էր արդի պատմագիտության մեջ այս շարժման ծնունդը: Շուտով հանդեսը տեղափոխվում է Փարիզ և դառնում գիտական մտքի նորարարություններից մեկը¹:

Ֆեռնան Բոռդելի առաջին ծանոթությունը հանդեսի և շարժման հետ կարելի է թվագրել 1944 թվականով, երբ նացիստական ռեժիմի կողմից Մարկ Բլոկի գնդակահարությամբ Լ. Ֆեվրը միայնակ ստանձնում է հանդեսի խմբագրությունը՝ վերափոխելով անվանումը (“*Annales, Economies-Sociétés-Civilisations*”). «Տարեգրություններ. Տնտեսություններ, հասարակություններ, քաղաքակրթություններ»՝ իբրև օգնական աշխատանքի ընդունելով արդեն հասուն գիտնական դարձած Ֆ. Բոռդելին: Վերջինս 1956 թ. հաջորդում է Լ. Ֆեվրին՝ իբրև հանդեսի գլխավոր խմբագիր՝ համագործակցելով երկու այլ նշանավոր պատմաբանների՝ Ռ. Մանդուլի և Մ. Ֆեռոյի հետ: Հիմնականում Բոռդելի ազդեցության շնորհիվ հանդեսն աստիճանաբար ձեռք է բերում գիտական լուրջ հեղինակություն՝ անդրադառնալով նաև, այսպես կոչված, «մտակեցվածքների պատմության» (*histoire des mentalités*) մեթոդի ձեռքբերումներին:

Ֆրանսիայում հասարակական գիտությունների ոլորտում հանդեսը և շարժումը դառնում են գերիշխող երևույթ արդեն 60-ականների վերջից՝ ներառելով նաև կառուցաբանական և մարքսիստական տեսությունների

¹ Անալների դպրոցի ստեղծման և Մ. Բլոկի ու Լ. Ֆեվրի պատմագիտական հայացքների մասին առավել մանրամասն տե՛ս Ս. Խ. Հովհաննիսյան, Անալների պատմագիտական դպրոցը. Լյուսիեն Ֆեվրի և Մարկ Բլոկի պատմության տեսությունը, ՎՀՀ, Գ. (Թ.) տարի, թ. 2 (34), ապրիլ-հունիս, 2011, էջ 95-118:

որոշ կարևոր տարրեր: 1970-ական թվականների կեսերից առաջանում է «Նոր պատմագիտություն» (*Nouvelle histoire*) շարժումը, որի տեսական հիմնավորում կարելի է համարել «Կերտել պատմություն» (*Faire de l'histoire*) գիրքը՝ Ժ. Լը Գոֆֆի և Պ. Նոուայի խմբագրությամբ (1974 թ.): Անալների շարժման մյուս՝ մերօրյա սերնդի ներկայացուցիչներն ավելի զարգացրին իրենց նախորդների պատմագիտական տեսություններն ու մոտեցումները: Արդեն Ի. դարի 80-ական թվականներից Անալների դպրոցի դեմ սկսված քննադատությունները (հատկանշական է մասնավորապես Ֆ. Դոսսի «Պատմության փշրանքներ» (*L'Histoire en miettes*, 1987 թ.) մենագրությունը) առիթ ընձեռեցին անալականներին “*Annales*” հանդեսի 1988 թ. մարտ-ապրիլ համարում հանդես գալու պատասխանով՝ միաժամանակ հայտարարելով նոր՝ բեկումնային քննադատության ժամանակաշրջանի մասին: Ընդհանուր առմամբ, սակայն, անալականների այս սերունդը չկարողացավ միասնական պատասխան գտնել պատմագիտության մեջ առաջացած ճգնաժամային իրավիճակներին ու հիմնախնդիրներին: Նոր սերնդի անալականները ճգնաժամի պատճառներ համարում էին նախ՝ գիտական կրթանքների միջև մինչ այդ առկա սահմանների վերակերտումը, ապա՝ նախկինում գերակայող մի շարք տեսությունների (կառուցաբանություն, մարքսիզմ և այլն) ժամանակավրեպությունը: Պետք է նշել, որ, ի տարբերություն Ի. դարի 50-70-ական թվականներին տեղի ունեցած որոշիչ ազդեցության, այսօր արդեն Անալների դպրոցը չունի նախկին համամիասնական և ընդգրկուն նշանակությունը պատմագիտության մեջ՝ չնայած “*Annales*” հանդեսը շարունակում է իր կարևոր դերակատարությունը:

2. Անալների դպրոցի երկրորդ սերնդի ականավոր ներկայացուցիչ Ֆ. Բուդելի գրչին են պատկանում մեթոդական ու պատմագիտական մի քանի աշխատություններ, որոնք վերջնականապես տեսական, ամբողջական տեսք տվեցին Անալների պատմագիտական մոտեցմանը.

1. “*La Méditerranée et le monde méditerranéen à l’époque de Philippe II*”, Paris, 1949 («Միջերկրականը և Միջերկրայքը Ֆիլիպ Բ.-ի օրոք», Փարիզ, 1949).

2. «*La longue durée*», *Annales* (1958), p. 725-753 («Պատմական երկար տևողությունը», *Annales* (1958), էջ 725-753).

3. “*Civilisation matérielle, économie et capitalisme (XV^e-XVIII^e siècle)*”, tome I, Paris, 1967 («Նյութական քաղաքակրթություն. տնտեսություն և կապիտալիզմ», ԺԵ.-ԺԸ. դդ., հ. Ա., Փարիզ, 1967). Բ. հրատ.՝ “*Civilisation matérielle, économie et capitalisme (XV^e-XVIII^e siècle)*”: 1. “*Les Structures du quotidien*”, 2. “*Les Jeux de l’échange*”, 3. “*Le Temps du monde*”, Paris, 1979 («Նյութական քաղաքակրթություն. տնտեսություն և կապիտալիզմ», ԺԵ.-ԺԸ. դդ., հ. Ա.՝ «Առօրյա կյանքի կառուց-

վածքներ», Հ. Բ.՝ «Փոխհարաբերությունների առանձնահատկությունը», Հ. Գ.՝ «Աշխարհի ժամանակը», Փարիզ, 1979)։

4. «L'Identité de la France», 3 volumes, Paris, 1986 («Ֆրանսիայի ինքնությունը», 3 հատորով, Փարիզ, 1986)։

5. «Grammaire des civilisations», Paris, 1987 («Տարերբ քաղաքակրթություն», Փարիզ, 1987) :

Ֆ. Բոդդելի բեղուն գրչից առանձնացված այս մի քանի հիմնական աշխատությունները լավագույնս արտացոլում են մեծ պատմաբանի պատմատեսական աշխարհայացքն ու ընկալումները։ Դրանց ստեղծման ընթացքում նա համադրել է մի շարք տեսություններ՝ պոզիտիվիզմ, մարքսիզմ, էկզիստենցիալիզմ, ստրուկտուրալիզմ ևն։ Սրանցից Ֆ. Բոդդելը առավել կարևորում էր ստրուկտուրալիզմը՝ կառուցաբանությունը, քանի որ, իր իսկ խոստովանությամբ, նրան ավելի շատ հետաքրքրում էին պատմության կառուցյուններն ու ռիթմերը և ոչ թե առանձին անցքերն ու իրադարձությունները²։

Արդի պատմագիտության մեջ Ֆ. Բոդդելի կատարած ամենակարևոր ներդրումը Լ. Ֆևրի ու Մ. Բլոկի աշխատանքներում արդեն ուրվագծված՝ պատմության ուսումնասիրության տարասեռ մեթոդների համադրման մոտեցումն էր, որը հետագայում վերածելու էր «համընդգրկուն պատմություն» հղացքի։ Ըստ էության, սա նշանակում էր պատմությունն ուսումնասիրել անցյալի և ներկայի համահարաբերակցությամբ՝ միաժամանակ կարևորելով պատմության մեջ ամբողջի ու մասերի ճիշտ համադրումը։ Համաժամանակյա (synchronique) և տարժամանակյա (diacronique) հարթությունների վրա պատմության ուսումնասիրությունը բերում է անցյալի բոլոր բաղկացուցիչ մասերի՝ մշակույթ, կրոն, քաղաքականություն, տնտեսություն և այլն, ամբողջական դիտարկման։ Այս համապատկերն ստանալու համար Ֆ. Բոդդելն սկսում է ակտիվորեն շրջանառել և իր տեսության հիմք ընդունել «գեոպատմությունը» (géohistoire՝ պատմաաշխարհագրություն)՝ կառուցելով այն երեք հիմնական հասկացությունների շուրջ։

ա. գեոպատմության օբյեկտը համադրված է միջավայրի հետ։

բ. գեոպատմության մեջ տեղի ունեցող աշխարհաքաղաքական իրադարձություններն ըմբռնել կարելի է միայն պատմության երկար տևողություն մեջ։

² Ֆ. Բոդդելի պատմասիրական տեսության մասին առավել մանրամասն տե՛ս Մ. Խ. Հովհաննիսյան, Ֆեոնան Բոդդելի պատմության տեսությունը, ՎՀՀ, Ա., յունուար-մարտ, 2011, էջ 98-120։

գ. գեոպատմությունը պատմության մյուս ընկալումներից ամենակարևորն է:

Իր այս ամբողջական համատեքստը, որի մեկնությունամբ էլ, ըստ Բռուդելի, պետք է զբաղվի պատմաբանը, նա հաճախ սահմանում է իբրև «անշարժ պատմություն» (*histoire immobile*): Սակայն սա բոլորովին էլ չի նշանակում, թե Ֆ. Բռուդելը բացառում է պատմության մեջ տեղի ունեցող շարժումը՝ իրադարձություններ, դեպքեր, պատմական անհատներ և այլն: Ֆ. Բռուդելը դրանք համակարգում է ըստ երկու հասկացության՝ կառուցվածքներ (*structures*) և համակցումներ (*conjonctures*) առանձնացնելով չորս հիմնական խմբեր՝ տնտեսություններ, կայսրություններ, հասարակություններ և քաղաքակրթություններ:

3. Հենց վերջին խմբին է նվիրված Ֆ. Բռուդելի «*Grammaire des civilisations*» աշխատությունը, որտեղ նա ներկայացնում է նախ՝ իր պատմասիրական ընկալումները «քաղաքակրթություն/քաղաքակրթություններ» և «հասարակություն/հասարակություններ» հասկացությունների վերաբերյալ, այնուհետև՝ երկու մեծ խմբերով անդրադառնում ոչ եվրոպական և եվրոպական քաղաքակրթություններին: Ըստ էության, ավագ դպրոցի և քոլեջների աշակերտների համար նախատեսված դասագիրք լինելուց բացի, այս գիրքը նաև միջանկյալ տեղ է գրավում Ֆ. Բռուդելի երկու այլ հիմնարար մենագրությունների միջև՝ «Միջերկրականը և Միջերկրաչքը» և «Նյութական քաղաքակրթություն»: «Տարբեր քաղաքակրթությանցը» Ֆ. Բռուդելի կողմից մշակվել և իր ամբողջական տեսքն է ստացել մի քանի հոգված-ուսումնասիրությունների հիման վրա՝ «Քաղաքակրթությունների պատմություն. անցյալը մեկնում է ներկան» («*Histoire des civilisations : le passé explique le présent*», *Encyclopédie française*, t. XX (1959), p. 255-314) և «Պատմական երկար տևողությունը»:

Ներկա թարգմանությունը ներկայացնում է Ֆ. Բռուդելի գրքի առաջին մասը՝ երեք հաջորդական գլուխներով: Հայերեն թարգմանությունը կատարված է ըստ հետևյալ հրատարակության՝ F. Braudel, *Grammaire des civilisations*, Champs histoire, Flammarion, Paris, 1993: Թարգմանության ընթացքում փորձել ենք հնարավորին չափ պահպանել առանձին եզրերի ու հասկացությունների՝ արդեն հայերենում որոշակի ընկալյալ ձև գտած համարժեքները: Թարգմանության մեջ՝ տողատակերում, ծնթ. թրգմն. համառոտագրումներում տրվում են նաև մեր կողմից առանձին հատվածների համար արված ծանոթագրություններ և բացատրություններ:

ՀԱՆԵ Ծ. ՎՐԴ. ԱՆԱՆՅԱՆ

ՖԵՐՆԱՆ ԲՌՈՂԵԼ

ՏԱՐԵՐՔ ՔԱՂԱՔԱԿՐԹՈՒԹՅԱՆՑ

ԳԼՈՒԽ Ա.

Մենք, հաճելի կլինե՞ր այնպիսի հստակություններ ու պարզություններ սահմանել «քաղաքակրթություն» բառը, ինչպես, օրինակ, ուղիղ գիծը, եռանկյունին կամ քրիստոսական մարմինը:

Ավագ, հումանիտար կամ հասարակական գիտությունների բառագանձը նմանատիպ կատեգորիկ սահմանումների հնարավորությունը չունի:

Մի կողմ թողնելով այն, որ ամեն բան մշուշոտ է ու ընթացիկ, եզրերի մեծ մասն էլ իրենց հերթին սահմանված մշտական իմաստ չունեն՝ մեր աչքերի առաջ փոխվելով հեղինակից հեղինակ: «Բառերը, - Լեվի Ստրոսի³ համաձայն, - գործիքներ են, որոնք մեզանից յուրաքանչյուրը կարող է ազատորեն օգտագործել՝ պայմանով, որ բացատրվեն կիրառողի մտադրությունները»: Այսինքն՝ ինչպես փիլիսոփայություն, այնպես նաև հումանիտար գիտությունների գիտություններում ամենապարզ բառերն իսկ, ըստ կիրառողի ու բացատրողի մտայնության, ենթարկվում են իմաստային հաճախակի ու հիմնարար փոփոխությունների:

«Քաղաքակրթություն» բառը, իբրև նորամուծություն, կիրառություն է գտնում համեմատաբար ուշ՝ ԺԸ. դ., և այնուհետև զարգանում Ֆրանսիայում:

«Քաղաքակրթված», «քաղաքակրթել» (*civilisé, civiliser*) բառերը, որոնք արդեն երկար ժամանակ գործածվում էին, կիրառական էին դարձել դեռևս ԺԶ. դարում: Մոտավորապես 1732 թ. «քաղաքակրթություն» բառն ուներ միայն իրավաբանական նշանակություն՝ մատնանշելով իրավական ակտ կամ դատաստան, որն ավելի մշակված, «քաղաքակիրթ» էր դարձ-

³ Կլոդ Լեվի-Ստրոս (1908-2009 թթ.), ֆրանսիացի մարդաբան և ազգագրագետ, ստրուկտուրալ մարդաբանության հիմնադիրը: Հայտնի են նրա հետևյալ մենագրությունները՝ «Tristes Tropiques», Paris, Plon, coll. «Terre Humaine», 1955, «Anthropologie structurale», Paris, Plon, juillet 1958, «La Pensée sauvage», Paris, Pocket, coll. «Agora», 1990 և այլն (ծնթ. թրգմ.):

նում դատական գործընթացը: Բառի ժամանակակից իմաստը, այսինքն՝ անցում դեպի քաղաքակիրթ վիճակի, հայտնվում է 1752 թ.՝ Տուրգոյի⁴ գրչի ներքո, որը համաշխարհային պատմության իր գիրքն էր պատրաստում՝ այդպես էլ, սակայն, չտեսնելով դրա հրատարակությունը:

Բառի պաշտոնական, գրավոր շրջանառումն իրականացավ Միրաբոյի⁵ «Երկ բնակչության մասին» (1756 թ.) գործով, որը համարվում էր հեղափոխական տրիբունալի նախահայրը: Միրաբոն այս երկում խոսում է «քաղաքակրթության իրավագործության» և նույնիսկ «կեղծ քաղաքակրթության չքեղամոլության» մասին:

Այս առումով զարմանալիորեն պետք է հաստատել, որ Վոլտերը, ով Յ. Հայդինգայի խոսքերով՝ «այս հասկացությունը լավագույնս ըմբռնած մեկն էր իր “Essai sur les Moeurs et sur l’Esprit des Nations” («Էսսե ազգերի բարքերի ու Ոգու մասին», 1756) գրքում, առաջին անգամ սահմանեց քաղաքակրթության ընդհանրական պատմության ուրվագիծը», երբեք չի կիրառել «քաղաքակրթություն» բառիմաստին համարժեք եզրը: Իր նոր իմաստային կիրառմամբ «քաղաքակրթությունը» հակադրվում է «բարբարոսությանը»:

Այսինքն՝ մի կողմում քաղաքակիրթ ժողովուրդներն են, մյուս կողմում՝ վայրենի, պրիմիտիվ ու բարբարոս ազգերը: Եվ նույնիսկ «ոչ այդքան վայրենի» ազգերը, որոնք կարևորվում էին ԺԸ. դարի նման մի ժամանակաշրջանում, քաղաքակիրթ չէին համարվում: Կասկած չկա, որ «քաղաքակրթություն» նոր բառի մեջ Ֆրանսիական հասարակությունը Լյուդովիկոս ԺԵ.-ի կառավարման վերջին շրջանում գոհունակությամբ չէր տեսնում սեփական կերպարը, որն այսօրվա հեռավորություններից մեզ դեռ թվում է գրավիչ: Համենայն դեպս, բառն առաջացել էր, որովհետև կար այդ եզրի անհրաժեշտությունը: Իսկ մինչ այդ *police*, *police*, *civil*, *civilisé* (քաղաք, քաղքենի, կիրթ, քաղաքակիրթ) բառերը, որոնք կիրառվում էին մատնանշելու համար բարեկիրթ վարվելակերպ և կենցաղ ունեցողներին, ոչ մի գոյականի սահմանմանը չէին համապատասխանում: «Police» բառն ավելի շուտ ունեւ հասարակարգի իմաստ, ինչը նրան զգալիորեն հեռացնում էր *poli-* «քաղաքակիրթ» ածականից, և որը

⁴ Ան Ռոբերտ Ժան Տուրգո (1727-1781 թթ.)՝ ֆրանսիացի քաղաքական գործիչ, տնտեսագետ: Ֆ. Բոդդելի կողմից այստեղ ակնարկվում է Տուրգոյի հետևյալ երկը՝ “Plan de deux discours sur l’histoire universelle”, Paris, 1751 (ծնթ. թրգմ.):

⁵ Վիկտոր Ռիքեստի դե Միրաբո (1715-1789 թթ.)՝ ֆրանսիացի տնտեսագետ-փիլիսոփա: Ֆ. Բոդդելի ակնարկում է նրա հետևյալ մենագրության մասին՝ “L’Ami des hommes, ou Traité de la Population”, Hambourg, 1756-1762, 6 vol. (ծնթ. թրգմ.):

“Furetière”-ի «Ընդհանուր բառարան»-ը (1690 թ.)⁶ սահմանում է հետևյալ կերպ. «Պատկերավոր ասվում է բարոյքի իմաստով և նշանակում է քաղաքակրթված: Քաղաքակրթել, կրթել բարքերը, դարձնել կիրթ ու հասարակական... Երիտասարդին կրթելու և դաստիարակելու համար ավելի հոսսալի միջոց չկա, քան կանանց հետ երկխոսությունը»:

● Քաղաքակրթություն և մշակույթ. Տարածվելով Ֆրանսիայից՝ «քաղաքակրթություն» բառն արագորեն կիրառական է դառնում Եվրոպայում՝ ուղեկցվելով «մշակույթ» եզրով:

1772 թվականից Անգլիայում է (անշուշտ, ավելի վաղ շրջանից էլ), որ բառը տարածվում է civilization ձևով (ծագում էր civility-ից): Շուտով այն Գերմանիայում առանց դժվարություն ստանում է Zivilisation անվանումը՝ հին Bildung-ի փոխարեն: Իսկ ահա Հոլանդիայում, ընդհակառակը, բառը հանդիպում է beschaving գոյականի իմաստային դժվարությունը, որը ծագում է beschaven՝ «կատարելագործել», «ազնվականացնել», «քաղաքակրթել» բառից: Գրեթե նույն իմաստն ունենալով՝ beschaving-ը, առանց դժվարություն, փոխարինում է նոր բառին՝ չնայած որ առաջ է գալիս նաև civilisatie գոյականը: Եզրի նկատմամբ նույն պատճառով իմաստային դիմադրությունը դրսևորվում է նաև Ալպերից անդին. իտալերենում առկա հին ու գեղեցիկ civiltà բառը, որն արդեն օգտագործել էր Դանթեն, շուտով լայն կիրառություն է գտնում: Civiltà-ն, իբրև իմաստային ճիշտ կիրառություն, խանգարում է civilisation եզրի նորամուծությունը՝ չկարողանալով, սակայն, դադարեցնել նրա շուրջ ծավալվող բանավեճերը: 1835 թ. Romagnosi-ն⁷ ապարդյուն փորձում է կիրառել incivilimento-ն, որն իր իմաստով նշանակում էր անցում դեպի քաղաքակրթություն, իսկ ավելի շուտ՝ քաղաքակրթությունն ինքը:

Համաեվրոպական ճանապարհորդության ընթացքում civilisation բառը, իբրև հոմանիշ, ունեւ մի հին բառ ևս՝ culture: Արդեն Յիցերոնն ասում էր. «Cultura animi philosophia est - Մշակույթը փիլիսոփայության ոգին է», որը մի փոքր նորաձևությամբ ստանում էր «քաղաքակրթության» իմաստը: Բավական երկար ժամանակ cultura-ն հանդես էր գալիս իբրև civilisation-ի կրկնակ:

⁶ Անտուան Ֆուրետիեր (1619-1688 թթ.)՝ ֆրանսիացի եկեղեցական գործիչ, բանաստեղծ, քերականագետ, լեզվաբան: Այստեղ մեջբերվում է նրա նշանավոր բառարանից՝ “Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots françois, tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts” (1690, posthume, avec une préface de Pierre Bayle. ծնթ. թրգմ.):

⁷ Ժան Դոմենիկո Ռոմանյոզի (1761-1835 թթ.)՝ իտալացի փիլիսոփա, տնտեսագետ և իրավաբան: Նա առավել հայտնի է հանրային իրավունքի մասին իր ուսումնասիրությամբ՝ “Introduzione allo studio del diritto pubblico universale” (2 vols., Parma, 1805. ծնթ. թրգմ.):

Այսպիսով, 1830 թ. Բեռլինի Համալսարանում Հեգելը, առանց մասնավոր ուշադրության, կիրառում է մի բառը մյուսի փոխարեն: Բայց շուտով դրանց տարբերակման անհարժեշտությունն իրեն զգալ է տալիս:

Արդ, «քաղաքակրթություն» հասկացությունն ինքնին երկիմաստ է: Այն մատնանշում է միաժամանակ բարոյական ու նյութական արժեքներ: Կառլ Մարքսն այդու տարբերակում էր *infrastructures* (ենթակառուցյուններ) և *superstructures* (գերակառուցյուններ), որոնցից վերջինը սերտորեն կապված էր առաջինին: Charles Seignobos-ը⁸ մի սրամիտ ռեպրիկում ասել էր. «Քաղաքակրթությունը ճանապարհներն են, դռներն ու մայթերը», փոխաբերական իմաստով՝ քաղաքակրթությունը միայն ոգին է: Մարսել Մոսը⁹ հաստատում է. «Այն մարդկային փորձառությունն է», իսկ պատմաբան Eugène Cavaignac-ը¹⁰ պնդում է. «Այն գիտություն, արվեստի, հասարակարգի ու առաքինությունների արտահայտած նվազագույնն է»:

Քաղաքակրթությունը, հետևաբար, բաղկացած է երկու հատվածից: Այս պատճառով է, որ շատ հեղինակներ սովորաբար տարբերակում են մշակույթն ու քաղաքակրթությունը: Այսինքն՝ մեկը պատասխանատու է հոգևորի, իսկ մյուսը՝ նյութականի արդիականացման համար: Դժբախտությունն այն է, որ այս տարբերակումն այդպես էլ հնարավոր չեղավ ամրագրել. այն տարբեր էր ըստ երկրների, և նույնիսկ միևնույն երկրում՝ ըստ ժամանակաշրջանների ու հեղինակների:

Որոշ տատանումներից հետո Գերմանիայում այս տարբերակումը հանգեցրեց «մշակույթ» եզրի (*Kultur*) նախապատվությանը՝ գիտակցաբար հետին պլան մղելով «քաղաքակրթությունը»: F. Tönnies-ի (1922)¹¹ և Alfred Weber-ի (1935)¹² համար «քաղաքակրթությունը» միայն բնություն

⁸ Շառլ Մեյնոն (1854-1942 թթ.)՝ ֆրանսիացի պատմաբան, առավել հայտնի Ֆրանսիայի և Եվրոպայի ժամանակակից պատմությանն ու քաղաքականությանը նվիրված իր ուսումնասիրություններով (ծնթ. թրգմ.):

⁹ Մարսել Մոս (1872-1950 թթ.)՝ ֆրանսիացի սոցիոլոգ, առավել հայտնի իբրև ֆրանսիական մարդաբանության հիմնադիր: Նրա հայտնի աշխատանքը նվիրված է նախնադարյան հասարակարգերում նվերի ու փոխանակման համակարգերին՝ “Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques” (Paris, 1925. ծնթ. թրգմ.):

¹⁰ Էռնեստ Կավենյակ (1876-1969 թթ.)՝ ֆրանսիացի պատմաբան, առավել հայտնի Հին աշխարհի տնտեսական-քաղաքական հիմնահարցերին նվիրված իր մենագրություններով (ծնթ. թրգմ.):

¹¹ Ֆերդինանդ Տյոննիս (1855-1936 թթ.)՝ գերմանացի սոցիոլոգ, ձևաբանական սոցիոլոգիայի հիմնադիրներից: Այստեղ ակնարկված աշխատությունը նվիրված է հասարակական մտքի քննությանը՝ “Kritik der öffentlichen Meinung”, Erstausgabe, 1922 (ծնթ. թրգմ.):

¹² Ալֆրեդ Վեբեր (1868-1958 թթ.)՝ գերմանացի մշակութաբան, սոցիոլոգ, տնտեսագետ և աշխարհագրագետ, հոգակավոր փիլիսոփա և սոցիոլոգ Մաքս Վեբերի կրտսեր եղբայրը: Այստեղ ակնարկվող նրա աշխատանքը նվիրված է մշակույթի ու պատմության փոխհարաբերությանը՝ “Kulturgeschichte als Kulturosoziologie”, München, 1951 (ծնթ. թրգմ.):

վրա ներազդելու համար նախատեսված տեխնիկական ու գործնական գիտելիքների և միջոցների ամբողջությունն է, իսկ «մշակույթը», ընդհակառակը, ներկայացնում է մեկ բառի՝ ոգու սկզբունքային (*normatif*) չափանիշները, արժեքներն ու գաղափարները:

Այս և այսօրինակ դիրքորոշումները (որևէ ֆրանսիացու համար առաջին հայացքից խորթ) բացատրում են գերմանացի պատմաբան Վիլհելմ Մոմմսենի (*Wilhelm Mommsen*)¹³ հետևյալ խորհրդածությունը. «Այսօր (1915 թ.) մարդու պարտականությունն է թույլ չտալ, որ քաղաքակրթությունը կործանի մշակույթը, ոչ էլ տեխնիկան՝ մարդ էակին»: Մեզ համար այս արտահայտությունը զարմանալի է, քանի որ մեզ մոտ¹⁴ տիրապետող է «քաղաքակրթություն» բառը, ինչպես որ է Անգլիայում և Միացյալ Նահանգներում, մինչդեռ Լեհաստանում և Ռուսաստանում (անշուշտ, գերմանական ազդեցությամբ) «քաղաքակրթություն» ունի նույն իմաստը, ինչ Գերմանիայում: «Մշակույթ» բառը Ֆրանսիայում ազդեցիկ է միայն այն ժամանակ, երբ մատնանշում է «ոգեկան կյանքի անձնական ցանկացած ձև» (*Henri Marrou՝ Անրի Մառու*)¹⁵: Մենք ավելի շուտ խոսելու ենք ոչ թե Պոլ Վալերիի (*Paul Valéry*)¹⁶ քաղաքակրթության, այլ մշակույթի մասին՝ նկատի ունենալով քաղաքակրթությունն իբրև հավաքական արժեք:

Արդ, այս բոլոր բարդություններին ու հիմնահարցերին հավելենք ևս մեկը՝ թերևս ամենակարևորը: Անթրոպոլոգիայի անգլոսաքսոն մասնագետները, սկսած E. B. Tylor-ից (*Primitive Culture՝ Նախնադարյան մշակույթ*, 1874), փորձել են իրենց ուսումնասիրած նախնադարյան հասարակարգերի համար կիրառել քաղաքակրթությունից տարբեր մի բառ, որն այսօր անգլերենը գործածում է նաև ժամանակակից հասարակությունների պարագայում: Գրեթե բոլոր մարդաբանները, նրանց հետևողությամբ, ավելի շուտ կասեն «նախնադարյան մշակույթներ»՝ հակադրելով զարգացած հասարակությունների քաղաքակրթությանը: Սույն աշխատության մեջ, ամեն անգամ քաղաքակրթությունն ու մշակույթը հակադրելիս, կիրառելու ենք հենց այս մոգելը:

Բարեբախտաբար, 1850 թ. Գերմանիայում ստեղծված և այսօր արդեն այդքան պիտանի դարձած «մշակութային» (*culturel*) ածականի հա-

¹³ Վիլիելմ Մոմմեն (1892-1966 թթ.)՝ գերմանացի պատմաբան, առավել հայտնի Եվրոպայի զանազան քաղաքական գործիչների վերաբերյալ իր գրած պատմական կենսագրություններով և ուսումնասիրություններով (ծնթ. թրգմն.):

¹⁴ Նկատի ունի՝ Ֆրանսիայում (ծնթ. թրգմն.):

¹⁵ Անրի-Բրենն Մառու (1904-1977 թթ.)՝ ֆրանսիացի պատմաբան, վաղքրիստոնեության ուսումնասիրող, պատմափիլիսոփա (ծնթ. թրգմն.):

¹⁶ Պոլ Վալերի (1871-1945 թթ.)՝ ֆրանսիացի բանաստեղծ, էսսեիստ և փիլիսոփա (ծնթ. թրգմն.):

մար առկա չեն վերոնշյալ դժվարությունները: Վերջինս մատնանշում է միաժամանակ քաղաքակրթության ու մշակույթի համար գործածվող բովանդակային ամբողջությունը:

Հետևաբար, որևէ քաղաքակրթության կամ մշակույթի վերաբերյալ կարելի է ասել, որ այն մշակութային արժեքների ամբողջություն է, նրա աշխարհագրական ընդգրկումը մշակութային ոլորտ է, նրա պատմությունն էլ մշակութային պատմություն է, իսկ քաղաքակրթությունից քաղաքակրթություն անցած փոխառությունները՝ մշակութային փոխանցումներ կամ փոխառություններ՝ լինեն դրանք նյութական թե հոգեւոր: Չափազանց հարմար ու պիտանի այս ածականը տեղիք է տալիս բազմաթիվ վեճերի. այն հաճախ քննադատում են իբրև բարբարոսաբար, վատ ձևակերպված, բայց քանի դեռ գոյություն չունի նրա համարժեքը, ապագա գործածությունը շարունակելու է մնալ իրական, քանզի այս առումով միայն վերոնշյալ ե՛զրն է ծառայում իր նպատակին:

1819 թ. մինչ այդ միայն եզակի թվով գործածվող «քաղաքակրթություն» բառը անցում է կատարում հոգնակիի՝ «քաղաքակրթություններ»: Այդպիսով՝ բառը «նոր իմաստ է ստանում՝ բոլորովին տարբեր, այսինքն՝ որևէ խմբի կամ ժամանակաշրջանի հավաքական կյանքի որակների ամբողջություն»: Կասենք, օրինակ, Ե. դարի Աթենքի քաղաքակրթություն կամ Լյուդովիկոս ԺԵ.-ի ժամանակաշրջանի Ֆրանսիական քաղաքակրթություն: «Քաղաքակրթության» և «քաղաքակրթությունների» հիմնահարցը հստակ առաջադրել նշանակում է վերհանել ոչ պակաս բարդ մի նոր դժվարություն:

Ըստ էության, Ի. դարի մարդու համար ավելի գերիշխող է դարձել բառի հոգնակին և ոչ թե եզակին, ու դրանով իսկ այն առավել չափով հասանելի է մեր անձնական փորձառությանը: Թանգարանները ժամանակի մեջ մեզ զգալ են տալիս երկրների անհրաժեշտության պակասը՝ խորասուզվելով առավել կամ պակաս չափով զարգացած քաղաքակրթությունների մեջ: Երկրների այս անդրանցումը (*dépaysement*) առավել չափով նկատելի է տարածության մեջ: Անցնելով Հռենոսը, Լա Մանշը, հյուսիսից հատելով ու հասնելով Միջերկրայքին՝ ձեռք ենք բերում այնքան պարզ ու անմոռանալի փորձառություններ, որ դրանք բոլորն էլ շեշտում են [քաղաքակրթություն] բառի հոգնակին՝ վերջնականապես հաստատելով դրա հոգնակի ձևի անհրաժեշտությունը: Արդ, այս դեպքում ավելի երկբայական է դառնում «քաղաքակրթություն» եզրի սահմանումը: Իրականում, սակայն, եզրի եզակիի հաշվին հոգնակիի կիրառությունը նշանակում է ԺԷ. դարին բնորոշ գաղափարի, հայեցակարգի

անհետացում, այդ նույն գաղափարի աստիճանական հերքում, «քաղաքակրթություն», որը չփոթում էին ինքնաբավ զարգացման հետ և որը հատուկ էր միայն արտոնյալներին, որոշակի խավի կամ, ավելի ճիշտ, ընտրախավի: Ի. դարը, բարեբախտաբար, ձերբազատվել է արժեքային որոշ կարծրատիպերից և այլևս ի վիճակի չէ (և հանուն ո՞ր արժեքների) սահմանելու, թե ո՛րն է լավագույն ու կատարյալ քաղաքակրթությունը: Այս պայմանների ներքո քաղաքակրթությունը, իբրև եզակի, կորցրել է իր նախկին լուսավոր պսակը: Այն այլևս ամենաբարձր ու ամենաբարոյական մտավոր արժեքը չէ, ինչպիսին ընկալվում էր ԺԸ. դարում: Օրինակ՝ այսօր, ավելի շուտ լեզվի կիրառության տեսանկյունից, կասենք, որ այս կամ այն վատ արարքը մարդկության և ոչ թե քաղաքակրթության դեմ հանցանք է, չնայած որ, ըստ էության, իմաստը նույնն է: Բայց ժամանակակից լեզվամտածողությունը որոշակի վերապահում է որդեգրել «քաղաքակրթություն» եզրն իր նախկին, մարդկային գերազանցության ու բարձրարժեքության իմաստով կիրառելիս: Իսկ ահա եզրի եզակին այսօր մի՞թե չի նշանակում ամենից առաջ այն ընդհանրական բարիքը, որը, չնայած հաճախ ոչ հավասար իրավունքներով, կիսում են բոլոր քաղաքակրթությունները, մի խոսքով՝ «այն, ինչը չի մոռացվում մարդու կողմից»: Կրակի ու գրի գյուտը, տարրական թվաբանությունը, բույսերի ու կենդանիների վարժեցումն ու բուծումը, սրանք բոլորն էլ այլևս չեն աղերսվում մարդկային որևէ մասնավոր խմբի ծագման հետ: Նրանք այլևս դարձել են քաղաքակրթության հավաքական բարիքներ:

Բայց միևնույն ժամանակ մարդկության մշակութային համընդհանուր արժեքների տարածման այս երևույթն արդի աշխարհում որդեգրել է մի բացառիկ ընթացք: Արևմուտքի կողմից ստեղծված արդյունաբերական տեխնիկան այսօր տարածվում է աշխարհով մեկ և ընդունվում անհիմն խանդավառությամբ: Եվ այն տարածվում է՝ ամենուրեք պարտադրելով նույն պատկերը՝ ապակուց ու մետաղապլաստից պատրաստված բետոնե շինություններ, օդակայաններ, երկաթգծեր՝ իրենց կայարաններով ու բարձրախոսներով, հսկայական քաղաքներ, որոնք հետզհետե առանձնանում են մարդկանց մեծ մասից, - արդյո՞ք այս ամենը կարող է միավորել աշխարհը: Ու. Արոնը գրում է. «Մենք հիմա մի այնպիսի ժամանակաշրջանում ենք, որ բացահայտում ենք «քաղաքակրթություն» հասկացության ճշմարտացիության հարաբերականությունը և միաժամանակ գիտակցում այդ հայեցակարգի հաղթահարման անհրաժեշտությունը... Քաղաքակրթությունների շրջանն ավարտվում է և..... մարդկությունը, թե՛ իր

բարիքի և թե՛ չարիքի համար, արդեն նոր շրջանի շեմին է»։ Այսինքն՝ մի այնպիսի քաղաքակրթություն, որը կարող է ներառել ամբողջ տիեզերքը։

Արևմուտքից ներմուծվող «արդյունաբերական քաղաքակրթությունը» այլ բան չէ, քան այդ նույն արևմտյան քաղաքակրթության առանձնահատկություններից մեկը։ Ընդունելով հանդերձ այն՝ աշխարհը միաժամանակ ամբողջությամբ չի «հյուսվում» նրան։ Քաղաքակրթությունների անցյալն իրականում այլ բան չէ, քան միմյանց նկատմամբ շարունակական փոխազդեցությունների մի պատմություն, հրեթացս որի, դարեր շարունակ նրանք չեն կորցրել իրենց առանձնահատկությունները և ինքնությունը։ Նշենք, սակայն, որ առաջին անգամ է որևէ քաղաքակրթության մի որոշակի ասպեկտ ցանկալի փոխառություն դառնում ամբողջ աշխարհի քաղաքակրթությունների համար, իսկ ներկա տեղեկատվության արագություն էլ հնարավոր է դարձնում այդ փոխառության արագ և արդյունավետ տարածումը։ Այսինքն՝ մեր կարծիքով՝ «արդյունաբերական քաղաքակրթություն» կոչվածը գալիս է միանալու տիեզերքի հավաքական քաղաքակրթությանը, որի մասին արդեն խոսեցինք վերը։ Եվ յուրաքանչյուր քաղաքակրթություն իր ենթակառուցվածքներով ամբողջությամբ փոփոխվել է, փոփոխվում և փոփոխվելու է դրա արդյունքում։

Մի խոսքով, ենթադրենք, որ աշխարհի բոլոր քաղաքակրթությունները կկարողանան կարճ կամ երկար ժամանակամիջոցում համանմանեցնել իրենց կիրառական միջոցները, որոնց շնորհիվ նաև նրանցից ոմանք կարող կլինեն համանմանության ենթարկելու իրենց ապրելակերպը։ Այնուամենայնիվ, դեռ երկար ժամանակ ի վերջո առնչվելու ենք իրարից շատ տարբեր քաղաքակրթությունների։ Եվ դեռ երկար ժամանակ «քաղաքակրթություն» եզրը պահպանելու է իր եզակին ու հոգնակին։ Այս հարցում պատմաբանը պետք է միանշանակորեն կտրուկ ու վճռական լինի։

ԳԼՈՒԽ Բ.

• «Քաղաքակրթությունը» սահմանվում է հումանիտար մյուս գիտությունների հետ ունեցած իր հարաբերությամբ.

Առանց հումանիտար գիտությունների, այդ թվում և պատմագիտության համատեղ տվյալների, դժվար է լուսաբանել «քաղաքակրթություն» հասկացությունը։ Այս գլխում, սակայն, չենք խոսելու «քաղաքակրթության» սահմանման մասին։ Ստորև փորձելու ենք որոշակիացնել «քաղաքակրթություն» եզրը հումանիտար այլ գիտությունների հետ հարաբերությամբ՝ ըստ հերթականության անդրադառնալով աշխարհագրությանը, սոցիոլոգիային, տնտեսագիտությանը, հավաքական հոգեբա-

նուկթյանը... Այլ խոսքով՝ չորս ճամփորդություն՝ մեկը մյուսից տարբեր ոլորտներում: Բայց որքան էլ անհավանական թվա, հընթացս տրվող պատասխաններն այս ոլորտներն ավելի են մոտեցնում միմյանց:

• **Քաղաքակրթությունները տարածքներ են.**

Քաղաքակրթությունները, անկախ իրենց չափերից՝ մեծ կամ միջին լինելուց, միշտ կարելի է տեղավորել քարտեզի վրա: Նրանց իրողություն մի էական մասը կախված է ունեցած աշխարհագրական դիրքից:

Բնականաբար, այս դիրքը մարդը ձեռք է բերել դարերի, իսկ շատ հաճախ նաև հազարամյակների ընթացքում: Չկա մի բնապատկեր, որ իր վրա չկրի այս շարունակական աշխատանքի կնիքը, որն ավելի զարգացել ու խորացել է սերնդեսերունդ: Այս աշխատանքի ընթացքում վերափոխվել է մարդն ինքը՝ շնորհիվ «իր վրա կատարված իր իսկ զորավոր աշխատանքի», ինչպես նշում է Միչելեն, կամ, եթե կուզեք, «մարդու կողմից մարդու արտադրության շնորհիվ», որի մասին խոսում է Կառլ Մարքսը:

Քաղաքակրթության մասին խոսել նշանակում է անդադառնալ տարածքներին, հողերին, կլիմային, բուսականությանը, կենդանական տեսակներին և առկա կամ ձեռքբերովի առավելություններին, ինչպես նաև այն ամենին, ինչն անհրաժեշտ է մարդուն՝ գյուղատնտեսություն, հողագործություն, սնունդ, տուն, հագուստ, հաղորդակցություն միջոցներ, արդյունաբերություն և այլն: Այն բեմահարթակը, որտեղ բեմադրվում են այս անվերջանալի թատրոնի արարները, պարտադրում է դրանց ընթացքն ու բացատրում առանձնահատկությունները: Մինչ մարդիկ անցնում-վերանում են, այդ բեմահարթակը մնում է գրեթե նույնությամբ անփոփոխ:

Հնդկագետ Հերման Գյոթցի¹⁷ կարծիքով՝ կան իրար հակադրվող երկու Հնդկաստան. մեկը՝ մուսսոնների խոնավ, լճերով առատ, ճահճուտ, արևադարձային բույսերով ու ծաղիկներով հարուստ, անտառներով և ջունգլիներով, իսկ մյուսը՝ թխամաշկ բնակիչներով ու հակասական, համեմատաբար չոր կլիմայով՝ ներառելով միջին Ինդոսը և Գանգեսի միջին հատվածը, տարածվելով մինչև Դեկկանի սարահարթ, որտեղ տիրապետում է բաց մաշկով, ռազմաշունչ մարդկանց մշակույթը: Հնդկաստանը, այսպիսով, երկխոսություն է՝ մարդկային այս երկու տեսակների պայքար:

Բնականաբար, միաժամանակ բնական ու արհեստական, մարդաստեղծ այս միջավայրը չի կարող ամեն բան կանխորոշել, սահմանափակել բառի նեղ իմաստով: Այն ամեն ինչի պատասխանը չունի, մանավանդ եթե նրա մեծագույն մասը տարածվում է առկա կամ ձեռքբերովի առավելու-

¹⁷ Գերմանացի մշակութաբան (1898-1976 թթ.)՝ առավել հայտնի հնդկական մշակույթին նվիրված իր ուսումնասիրություններով (ծնթ. թրգմն.):

թյունների հաշվին: Եվ այս իմաստով՝ յուրաքանչյուր քաղաքակրթութուն կարող է հանդես գալ իբրև առկա, բնական առավելությունների ծնունդ, որոնք անմիջապես յուրացվում են մարդու կողմից: Արդ, դեռ վաղնջական ժամանակներից Դեղին գետի երկայնքով մեկ ծաղկել են հին աշխարհի, այսպես կոչված, գերային քաղաքակրթությունները (չինական քաղաքակրթություն), Ինդոս գետի երկայնքով՝ նախահնդկական քաղաքակրթությունը, Եփրատի ու Տիգրիսի ավազանում՝ Շումերը, Բաբելոնը, Ասորեստանը, Նեղոսի երկայնքով՝ եգիպտական քաղաքակրթությունը: Նույն կերպ ծաղկում են ապրել նաև թալասոկրատիկ կամ ծովային քաղաքակրթությունները՝ Փյունիկիան, Հունաստանը, Հռոմը, և եթե Եգիպտոսը համարվում էր Նեղոսի պարգևը, ապա այս քաղաքակրթությունները՝ Միջերկրական ծովինը: Կամ՝ օրինակի համար դիտարկենք Հյուսիսային Եվրոպայի խստաբարո քաղաքակրթությունների համախմբումը, որոնք կենտրոնացած էին Բալթիկ և Հյուսիսային ծովի ափերին, չմոռանալ նաև Ատլանտյան օվկիանոսն ու նրա անցումային քաղաքակրթությունները: Եվ ըստ էության, մի՞թե ներկայիս Արևմուտքն ու նրանից ածանցվածներն այսօր կենտրոնացած չեն օվկիանոսի ափերին, ինչպես Միջերկրականի ափերին կենտրոնացած երբեմնի հռոմեական աշխարհը: Եվ այսպես, այս դասական օրինակները վերհանում են չրջանառության ունեցած առաջնային նշանակությունը: Որևէ քաղաքակրթություն չի գոյատևում առանց շարժման, նրանցից յուրաքանչյուրը հարստանում է փոխառումներով, արդյունավոր հարևանությունից ստացած ցնցումներով:

Արդ, իսլամն անհնար է պատկերացնել առանց քարավանների երթի, անջուր ծովերով մեկ, տափաստանների ու անապատների ընդարձակությունների, առանց Միջերկրականով մեկ տարածվող ծովագնացությունների՝ Հնդկական օվկիանոսով մինչև Մալաքա և Զինաստան: Սակայն այս բոլոր առավելություններն իսկ թվարկելիս արդեն հայտնվում ենք քաղաքակրթությունների անմիջական բնօրրաններում: Անապատների դաժանությունը կամ Միջերկրականի հանկարծահաս փոթորիկները հաղթահարելը, Հնդկական օվկիանոսի նպաստավոր քամիներն օգտագործելն ու գետը հնազանդեցնելը պահանջում են մարդկային ջանքեր՝ այդ ամենը յուրացնելու կամ, ավելի ճիշտ, նվաճելու համար: Բայցևայնպես, ինչո՞ւ են որոշ մարդիկ ընդունակ նմանատիպ ձեռքբերումների, իսկ մյուսները՝ ոչ, ինչո՞ւ մասնավոր տարածքներում և ոչ թե մնացածներում՝ սերնդեսերունդ շարունակ: Այս առումով Ա. Թոյնբին առաջ է քաշում գայթակղիչ մի տեսություն: Ըստ այսմ՝ մարդու հաջողության համար անհրաժեշտ է մշտապես մի challenge և response (հայերեն՝ մարտահրավեր ու համար-

ժեք պատասխան. *défi et riposte*): Հարկ է, որ բնությունը մարդուն ներկայանա իբրև հաղթահարելի դժվարություն: Երբ մարդը հաղթահարում է առաջադրվող մարտահրավերը, նրա համարժեք պատասխանն ստեղծում է հենք իր իսկ քաղաքակրթություն համար: Սակայն այս տեսությունն տրամաբանության համաձայն՝ չի՞ կարելի արդյոք եզրակացնել, որ ինչքան դժվար է բնության մարտահրավերը մարդու համար, այնքան ուժեղ է վերջինիս համարժեք պատասխանը: Վերջինս, համենայն դեպս, կասկածելի իրողություն է: Ի. դարի մարդը հաղթահարել է անապատի դաժան իրականության մարտահրավերը, բեռնային ու արևադարձային շրջանները: Այնուամենայնիվ, հակառակ անվիճելի շահերի առկայությունը (ոսկի, նավթ), մարդուն չի հաջողվել մինչ օրս ստեղծել նորանոր քաղաքակրթություններ: Այսպիսով՝ առկա են մարտահրավերներն իրենց համարժեք պատասխաններով, բայց ոչ՝ քաղաքակրթությունները: Համենայն դեպս, դրանք բացակայելու են այնքան ժամանակ, քանի դեռ չեն ստեղծվել ավելի կատարյալ տեխնոլոգիաներ ու մարտահրավերներին տրվող համարժեք պատասխաններ: Հետևաբար, յուրաքանչյուր քաղաքակրթություն սերտորեն կապված է շատ թե քիչ կայուն տարածասահմանի հետ, որտեղից և նրանցից յուրաքանչյուրի համար առկա է յուրահատուկ աշխարհագրություն, որը ներդնում է հնարավորությունների ու տվյալների մի մասնաբաժին. դրանցից որոշները նույնական են, մյուսները՝ տարբերվում են քաղաքակրթությունից քաղաքակրթություն: Եվ այս ամենի արդյունքում ունենք քարտեզի վրա գունավորված աշխարհի մի պատկեր, որտեղ աշխարհագրորեն պատկերված են տարբեր զոնաներ՝ փայտաշեն տներ, աղյուսե կառույցներ, բամբուկից ու թղթից, աղյուսաշեն ու քարաշեն շինություններ, տեքստիլ բնական տարբեր զոնաներ՝ վուշ, բամբակ ու մետաքս, մթերային բնական ու մեծ տարածաշրջաններ՝ բրինձի, մայայի, ցորենի... Ըստ երևույթին, տարբեր են ինչպես մարտահրավերները, այնպես և դրանց տրվող համարժեք պատասխանները:

Արդ, մի՞թե արևմտյան կամ եվրոպական քաղաքակրթությունը ցորենի, հացի կամ սպիրտակ հացի քաղաքակրթությունը չէ՞ բոլոր առանձնահատկություններով հանդերձ: Ինչպես հայտնի է, ցորենը պահանջկոտ բույս է, և մտածել, թե դրա մշակման համար երկու կամ երեք տարին մեկ կամ ամեն տարի, հանգստի համար, պետք է չմշակել հողը... պարզապես անհնարին է: Նույն հակասականությունն առկա է նաև Մայրագույն Արևելքի՝ բրնձագիլների մշակման համար տարածվող ընդարձակ հողերի պարագայում...

Այսպիսով՝ մարդու կողմից տրվող համարժեք պատասխանները չեն դադարում միաժամանակ նրան շրջապատող միջավայրից ազատագրելուց և ծառայեցնելու իր իսկ մտածած լուծումների իրագործմանը: Մարդը թողնում է մի գետեմինիզմը՝ մյուսի մեջ ընկնելու նպատակով:

Մարդաբանների եզրաքանուկթյամբ՝ մշակութային միջավայրը մի տարածք է, որի ներսում գերիշխող գիրք ունեն մշակութային որոշ գծերով միացած միավորները:

Եվ այսպիսով՝ երբ խոսքը պրիմիտիվ ժողովուրդների մասին է (ներառյալ նրանց լեզուն)՝ կենցաղ և մշակույթ, ամուսնաընտանեկան կյանք, հավատալիքներ, հողագործական միջոցներ ու նետ-աղեղի գործածություն, ջուլհակագործություն... այս ամենը, մանրամասն սահմանվելով մարդաբանների կողմից, իբրև մշակութային միջավայր, շատ նեղ իմաստ է ձեռք բերում: Սակայն մշակութային տարբեր միջավայրեր մշակութային ավելի մեծ միավորների հետ են հաղորդակցվում՝ ըստ տվյալ խմբին բնորոշ ընդհանրությունների, որոնք իրենց հերթին այդպիսով տարբերակվում են ավելի մեծ խմբերի:

Մարսել Մոսը պնդում էր, որ Խաղաղ օվկիանոսի անծայրածիր ավազանի շուրջ ընկած պրիմիտիվ մշակույթները, հակառակ ակնառու տարբերություններին ու միջանկյալ տարածքների ահռելիությանը, ձևավորել են իբրև մեկ և միասնական նույնատիպ մարդկային կամ, ավելի ճիշտ, մշակութային ամբողջական միավոր:

Բնականաբար, մարդաբանների նմանություններ, աշխարհագրագետներն ու պատմաբանները (այս անգամ արդեն զարգացած ու ավելի բարդ քաղաքակրթությունների պարագայում) միասնաբար արտահայտվում են մշակութային միջավայրերի օգտին:

Սա նշանակում է՝ ամեն անգամ մատնանշել տարբեր տեսակների բաժանվող մասեր ու առանձին շրջաններ: Այս հնարավոր կազմաքանդումը, ինչպես կտեսնենք, շարունակում է մնալ էական՝ մանավանդ մեծ քաղաքակրթությունների պարագայում, որոնք պարբերաբար բաժանվում-տարբերակվում են առանձին միավորների:

«Արևմտյան» սահմանված քաղաքակրթությունը միաժամանակ ե՛լ Միացյալ Նահանգների «ամերիկյան քաղաքակրթությունն է», ե՛լ Լատինական Ամերիկայինը, ե՛լ Ռուսաստանինը, ե՛լ Եվրոպայինը: Իսկ վերջինս իր հերթին բաղադրված է մի շարք այլ քաղաքակրթություններից՝ լեհական, գերմանական, իտալական, անգլիական, ֆրանսիական և այլն: Էլ չխոսենք, որ սրանցից յուրաքանչյուրն իր հերթին բաժանվում է ավելի

փոքրերի՝ Շոտլանդիա, Իռլանդիա, Կատալոնիա, Սիցիլիա, Նիդեռլանդներ և այլն:

Չմոռանանք նաև, որ այս զանազանությունները՝ խճանկարի նման գունաբաժանումները, մշտական բնույթ ունեն՝ չատ քիչ հնարավորություններով:

Խիտ բնակեցված հիշյալ տարածքները և դրանց սահմանները, որով շրջափակված են այս երկրները, չեն բացառում դրանց թափանցիկությունն ու մատչելիությունը՝ հաշվի առնելով մշակութային արժեքների անվերջանալի շարժը, որոնց միջոցով անընդհատ խախտվում են այդ սահմանները:

Յուրաքանչյուր քաղաքակրթություն արտահանում և ներմուծում է մշակութային արժեքներ: Դա վերաբերում է ինչպես մոմաձուլությանը, այնպես և կողմնացույցին, վառողին, դարբնի փուլքսին, փիլիսոփայական ամբողջական կամ հատվածական համակարգին, պաշտամունքին, կրոնին և կամ Մալբորոյի այն հայտնի երգին, որը, Ժ.Լ. դարից սկսած, տարածված էր Եվրոպայում. Գյոթեն այն լսել էր 1786 թ. Վերոնայի փողոցներում:

Ժիլբերտո Ֆրեյրե անունով մի սոցիոլոգ հետաքրքիր կերպով ստեղծել էր մի ցուցակ, որտեղ մատնանշված էին Ժ.Լ. դարի վերջին տասնամյակներին և Ժ.Բ. դարի առաջին կեսին նրա երկրի՝ Բրազիլիայի կողմից Եվրոպայից խառնիխուռն կերպով փոխառած արժեքները (Եվրոպա, որն այդքան հեռու էր Բրազիլիայից)՝ Համբուրգի շագանակագուլյն կարագը, անգլիական քոթթեջը, ջերմամեքենան (այդպիսի հնոցով շոգենավեր արդեն 1819 թ. առկա էին Սան Սալվադորի ափերին), սպիտակ կտորով ամառային զգեստը, արհեստական ատամները, լուսավորության համար կիրառվող գազը, և «ի վերայ այսր ամենայնի»՝ գաղտնի ընկերությունները, մասնավորապես՝ Ֆրանկ-մասոնները, որոնց դերը հատկապես մեծ էր իսպանա-պորտուգալական ողջ Ամերիկայում՝ անկախության համար մղվող պայքարի ժամանակ: Մի քանի տասնամյակ անց այստեղ հայտնվելու էր նաև Օգյուստ Կոնտի փիլիսոփայական տեսությունը, որի ազդեցությունն զգալի էր այն աստիճան, որ մինչ օրս էլ գտնում ենք դրա բավական կենսական և աշխույժ հետքերը: Հազարավորների միջից ընտրված այս օրինակներն ապացուցում են, որ մշակութային ոչ մի սահման փակ ու անթափանց չէ:

• Երեկվա և այսօրվա ճանարտությունը.

Արդ, մշակութային արժեքները շրջանառվում էին ըստ ճաշակի՝ կախված տարբեր ճամփորդությունների ժամանակահատվածից: Պատմաբանների կարծիքով՝ չինական Թանգ դինաստիայի նորաձևությունը (Ք. ա. է. դար) այնքան դանդաղորեն էր տարածվում, որ միայն Ժ.Ե. դարում հա-

սավ Կիպրոս՝ Լուսինյան արքայատոհմի ճոխ ապարանք, որտեղից էլ, միջերկրածովյան առևտրական ուղիների արագ շրջանառությամբ, հասավ մինչև Ֆրանսիա՝ Շառլ Զ.-ի մի փոքր խելահեղ արքունիք։ Աթոռները, ազնվական տիկնանց գլխազարդերը (*les hennins*) և մուճակներն այստեղ իսկական իրարանցում առաջացրին, որոնք իրականում երկար ժամանակ արդեն անհետացած մշակույթի ժառանգությունն էին։ Եվ նույնիսկ դարեր առաջ հանգած աստղերի լույսն է մեզ այդպես հասնում այսօր։

Մեր օրերում մշակութային արժեքների տարածումը սարսափելիորեն արագացել է։ Շուտով աշխարհի վրա չի լինի Եվրոպայից սփռված, այսպես կոչված, «արդյունաբերական քաղաքակրթությամբ» չվարակված որևէ անկյուն։ Հյուսիսային Բոռնեոյում, որը հարևան Սարավակի հետ միասին պատկանում է բրիտանական իշխանություններին, մի քանի բարձրախոսներ պարբերաբար հեռարձակում են հեռավոր երկրների՝ կոմունիստական Ջինաստանի, Ինդոնեզիայի ռադիոհաղորդումները։ Եվ չնայած որ տեղաբնակները բացարձակապես ոչինչ չեն հասկանում այդ հաղորդումներից՝ ծանոթ ռիթմերն արդեն զգալիորեն փոխել են նրանց ավանդական պարն ու երաժշտությունը։ Ավելին՝ ի՞նչ ասել կինոյի, մասնավորապես ամերիկյան կինոյի՝ ամենահեռավոր երկրներում ունեցած ազդեցության մասին։ Սակայն ոչ մի այսպիսի օրինակ չի կարող մրցել այն պատմության հետ, որը ներկայացնում է ամերիկացի մարդաբան Մարգարետ Միդն¹⁸ իր փոքրիկ գրքում։ Երիտասարդության տարիներին նա դաշտային աշխատանք էր իրականացնում Խաղաղ օվկիանոսի կղզիներից մեկում, որտեղ մի քանի ամիս շարունակ բնակվել էր ցեղերից մեկի մոտ։ Պատերազմն ու դրա կողմից հարուցված շեղումներն այս ցեղի մարդկանց դրել էին բոլորովին նոր պայմանների մեջ՝ իրենց պատմության մեջ առաջին անգամ կապելով նրանց աշխարհի հետ։ Մարգարետ Միդն այս կղզի ճամփորդել էր երկրորդ անգամ, և արդյունքում նրա գրքով կոմ գետեղված ու կողք կողքի դրված նկարներում հստակ երևում է նույն մարդու՝ քսան տարվա պատմության բացառիկ փոփոխությունը։ Ահա այսպես նորովի է բացահայտվում այն թարմ երկխոսությունը, որը մեր հիմնական նպատակն է այս գրքի ողջ ընթացքում՝ երկխոսություն «քաղաքակրթության» և «քաղաքակրթությունների» միջև։ Արագացող այս տրանսֆորմը մի՞թե չի խախտելու քաղաքակրթությունների սահմանները՝ մինչ օրս համաշխարհային պատմության մեջ որոշակի հստակությամբ հաստատված սահ-

¹⁸ Մարգարետ Միդ (1901-1978 թթ.)՝ ամերիկացի մարդաբան, ազգագրագետ, էթնոպսիխոլոգիական դպրոցի ներկայացուցիչ։ Այստեղ ակնարկվող գիրքը նվիրված է Մանուս կղզուն՝ “New Lives for Old: Cultural Transformation in Manus”, 1928-1953, New York, 1956 (ծնթ. թրգմն.)։

մանագծերը. շատերն ուրախությամբ հավատում են, մյուսները՝ տխրությամբ կասկածում: Բայց ինչպիսին էլ որ լինի քաղաքակրթությունների ազահուլթյունը՝ փոխառելու ժամանակակից կյանքի արժեքները, նրանք ամբողջովին դեռ պատրաստ չեն առանց խտրության յուրացնելու դրանք: Ընդհակառակը, շատ հաճախ պատահում է, որ քաղաքակրթությունները որոշ դեպքերում մերժում են փոխառումը, ինչն այսօր, նաև անցյալում, բացատրում է այն փաստը, որ նրանք շատ հաճախ պահպանում են նաև փտանգի տակ հայտնված իրենց ինքնատիպությունը:

• Քաղաքակրթությունները հասարակություններ են.

Առանց հասարակութայն չկա քաղաքակրթություն. հասարակություն է վերջինիս ուղղորդում իր զարգացման և միտումների մեջ: Այստեղից ծագում է առաջին անխուսափելի հիմնահարցը. արդյոք անհրաժեշտ էր ստեղծել «քաղաքակրթություն» բառը, այնուհետև հրապարակ հանել այն գիտական իմաստով, եթե «քաղաքակրթությունը» միայն «հասարակություն» բառի հոմանիշն է: Եվ մի՞թե Առնոլդ Թոյնբին պարբերաբար «հասարակություն» բառը չի կիրառում «քաղաքակրթության» փոխարեն: Իսկ ահա Մարսել Մոսը համարում էր, որ «քաղաքակրթություն» հասկացությունը, անշուշտ, պակաս հստակ է, քան այն ենթադրող «հասարակություն» եզրը:

Հասարակությունը երբեք չի կարող բաժանվել քաղաքակրթությունից, և հակառակը, քանզի երկու հասկացություններն էլ վերաբերում են միևնույն իրողությանը:

Արդ, ինչպես նկատում է Կ. Լեվի-Ստրոսը՝ «... քաղաքակրթությունները չեն համապատասխանում առանձին առարկաների, այլ՝ միևնույն առարկայի վերաբերյալ երկու համալրող հեռանկարներն են, որոնք ներկայացվում են ադեկվատորեն՝ այս կամ այն եզրով՝ համաձայն ընդունված տեսակետի»: «Հասարակություն» հասկացությունն ընդգրկում է չափազանց հարուստ մի իրականություն, այնպես, ինչպես «քաղաքակրթությունը», երբ առնչակցվում է «հասարակություն» եզրի հետ: Արևմտյան քաղաքակրթությունը, որում ապրում ենք, այդպիսով կախված է նաև նրա շարժիչ ուժ հանդիսացող «արդյունաբերական հասարակությունից»: Հետևաբար, ավելի հարմար է այդ քաղաքակրթությունը ներկայացնել՝ նկարագրելով տվյալ հասարակությունը, նրա ենթախմբերը, զարգացումները, մտավոր ու բարոյական արժեքները, գաղափարները, օրինաչափությունները, ոճը և այլն: Մի խոսքով՝ անհրաժեշտ է նկարագրել այդ քաղաքակրթությունը կրող և փոխանցող մարդկանց:

Ենթակա հասարակության շարժի ու փոփոխության դեպքում ձևափոխվում ու շարժունակ է դառնում նաև քաղաքակրթությունը: Ահա այս մասին է խոսում Լուսինե Գոլբմանի «Թաքնված Աստված» (*“Le Dieu caché, 1955”*) խորագրով և Ֆրանսիական ոսկեդարին կամ Մեծ դարաշրջանին վերաբերող հրաշալի գիրքը: Ըստ նրա՝ յուրաքանչյուր քաղաքակրթություն լուսաբանման իր էական գործոնները քաղում է իր իսկ կողմից որդեգրած աշխարհայացքից: Սակայն ամեն անգամ այդ աշխարհայացքը հանդես է գալիս իբրև իշխող սոցիալական ճնշումների հետևանք ու արտացոլանք: Այդպիսով, քաղաքակրթությունը, իբրև մի հայելի, մեքենայաբար գրանցում է այդ ճնշումներն ու ջանքերը:

Յանսենիզմի ժամանակաշրջանում՝ Ռասինի, Պասկալի, Սենտ-Սիրանի և Բարկոսի վանահայրերի օրերին, որոնց նամակները, ի դեպ, հայտնաբերվել են Լ. Գոլբմանի կողմից և ուշագրավ տեղեկություններ են հաղորդում Ֆրանսիայի ճակատագրի համար վճռորոշ այդ ժամանակաշրջանի մասին՝ կենտրոնանալով Թաքնված Աստծո գաղափարի վրա, - աշխարհի ողբերգական ընկալման մոտեցումն ուղղակիորեն ներառվում է տվյալ ժամանակի պառլամենտական բարձրախավ բուրժուազիայի (որը կապված էր միապետությանը, բայց հիասթափված վերջինից) գործունեության շրջանակից ներս: Իր ողբերգական վախճանին գիտակից՝ այն զարգացող մտավոր թափով Մեծ դարաշրջանին պարտադրում է նոր, իշխող և գերակա աշխարհայացք:

Մեկ այլ մոտեցման համաձայն՝ քաղաքակրթությունների ու հասարակությունների տարբերակումը կապված է նաև Լեվի-Ստրոսի կողմից առաջ քաշված տեսության հետ, որով առանձնացվում են պրիմիտիվ և ժամանակակից, կամ, եթե կուզեք, մշակույթ և քաղաքակրթություն եզրերը՝ ըստ մարդաբանների ընկալյալ բաժանման:

Մշակույթներին համապատասխանում են հասարակությունները, որոնք շատ քիչ անկարգություններ են ծնում, ինչը Ֆիզիկոսներն անվանում են «էնտրոպիա». այդ հասարակությունները միտված են անորոշ ժամանակով պահելու իրենց նախնական կարգավիճակը, որի հետևանքով մեզ հայտնվում են իբրև հասարակություններ առանց պատմության ու զարգացման: Մինչդեռ մեր հասարակությունները (ժամանակակից քաղաքակրթությանը համապատասխանող) իրենց գործառույթների համար կիրառում են պոստենցիալի միջև առկա տարբերությունը, որը և իրականացվում է հասարակական հիերարխիայի տարբեր ձևերի շնորհիվ... Այսպիսի հասարակություններից են առաջանում և այդ հասարակությունների ծոցում են ծնվում հասարակական անհամաչափություններ-

րը, որոնք և իրենց հերթին օգտագործվում են՝ միաժամանակ ավելի շատ կարգուկանոն սրբագրելու համար (ունենք նաև ամբողջովին մեքենայացված հասարակություններ) և դեռ ավելի շատ անկարգություն, ավելի քիչ էնտրոպիա՝ նույնիսկ մարդկային հարաբերությունների առումով:

Միով բանիվ՝ պարզունակ մշակույթները կարելի է համարել հավասար իրավունքներով օժտված հասարակության ծնունդ, որտեղ տարբեր խմբերի միջև հարաբերությունները կարգավորված են միանգամընդմիջոց և անընդհատ կրկնվում են: Մինչդեռ քաղաքակրթությունները հիմնված են հիերարխիկ կառուցվածք ունեցող հասարակությունների վրա՝ խմբերի միջև առկա մեծ տարբերություններով, հետևաբար և՛ փոփոխական լարումներով, հասարակական բախումներով, քաղաքական պայքարով ու պարբերական զարգացմամբ:

• Մշակույթների և քաղաքակրթությունների միջև առկա տարբերությունների ամենաակնառու արտաքին նշանը, անկասկած, քաղաքների գոյությունը կամ բացակայությունն է.

Քաղաքն աճում է քաղաքակրթությունների հիման վրա՝ դժվարությամբ ուրվագծվելով իբրև մշակույթի մակարդակին հավասար մի բան: Բայց, բնականաբար, մի կատեգորիայից մյուսն անցման ժամանակ առաջանում են միջանկյալ վիճակներ: Օրինակ՝ ի՞նչ է սևամորթ Աֆրիկան, եթե ոչ ավանդական հասարակությունների մի համախմբում, որոնք, իբրև մշակույթ, ներքաշված են բավական դժվարին մի գործընթացում՝ հաճախ դաժան՝ նոր ծնվող քաղաքակրթություններով ու ժամանակակից ուրբանիզացիայով: Դրսից եկող ամեն ինչի հանդեպ ուշադիր և աշխարհի միասնական հարթակի վրա անցուղարձերին ականջալուր այս քաղաքներն իրականում իրենց նախնյաց երկրի լճացման մեջ առկա մի-մի կղզյակներ են, որոնք ներկայացնում են գալիքի հասարակությունն ու քաղաքակրթությունը:

Սակայն ամենափայլուն ու բարձրակարգ քաղաքակրթություններն ու հասարակություններն իսկ իրենց սահմաններից ներս ենթադրում են նախնական, տարրական որոշակի մշակույթների ու քաղաքակրթությունների առկայությունը: Վերցնենք, օրինակ, գյուղի ու քաղաքի միջև մշտապես ծավալվող կարևոր երկխոսությունը: Ոչ մի հասարակության մեջ զարգացումը հավասարապես չի տարածվում բնակչության բոլոր խավերի ու տարածաշրջանների վրա. մշտապես պահպանվում են զարգացման լուսանցքում հայտնված կղզյակներ՝ լեռնային շրջաններ՝ հաղորդակցության միջոցների սակավության, իսկական նախնական, պրիմիտիվ հասարակություններ, քաղաքակրթության սրտի մեջ պահպանված իրական «մշակույթներ»:

Անշուշտ, Արևմուտքի առաջին ու գլխավոր Հաջողությունը քաղաքների միջոցով այս գյուղերի ու գյուղացիական մշակույթների նվաճումն էր:

Իսլամի մեջ այս երկփեղկվածությունն ավելի տեսանելի է, քան Արևմուտքում: Քաղաքներն իսլամի մեջ ավելի շուտ «տեղադրված» են, եթե կարելի է այդպես արտահայտվել, վաղահաս քաղաքներ են՝ ի տարբերություն Եվրոպայի: Իսլամական գյուղերը շարունակում են մնալ նախնական, պրիմիտիվ՝ քոչվորների համար նախատեսված ընդարձակ տարածքներով: Ծայրագույն Արևելքում մասնատվածությունն այս իմաստով օրինաչափություն է, մշակույթներն այստեղ առանձնացված են, ինքնաբավ ու ինքնամիտ: Ամենամեծ ու ամենաշքեղ քաղաքների միջև դեռ գոյատևում են գրեթե ներփակ ու մի քիչ էլ վայրի տնտեսությունը զարգացող գյուղերը:

• Քաղաքակրթության և հասարակության միջև առկա սերտ հարաբերությունները հաշվի առնելով՝ ամեն անգամ քաղաքակրթությունների երկար պատմությունը քննարկելիս, անհրաժեշտություն, նաև հետաքրքրություն է առաջանում՝ հանդես գալու իրրև սոցիոլոգ, բայց՝ իրրև (և այստեղ պետք է շփոթել) հասարակությունների ու քաղաքակրթությունների պատմաբան:

Հաջորդ գլխում կբացատրենք դրանց միջև առկա տարբերությունները: Ժամանակայնություն իմաստով քաղաքակրթությունը ներառում է ժամանակագրական ավելի ընդարձակ միավորներ, քան Հասարակական տվյալ իրողությունը: Քաղաքակրթությունը փոխվում է իր իսկ ստեղծած և իրեն պատկանող Հասարակություններից էլ դանդաղ: Բայց այստեղ դեռ ժամանակը չէ ազնվորեն քննարկելու պատմական այդ հեռանկարը: Ինչպես ասում են՝ ամեն բան իր ժամանակին:

• Քաղաքակրթություններն արդյունաբերություններ են.

Ամեն հասարակություն և քաղաքակրթություն կախված է տնտեսական, տեխնոլոգիական, կենսաբանական, ժողովրդագրական տվյալներից: Նյութական ու կենսաբանական պայմաններն անվերջորեն ծանրակշռում են քաղաքակրթությունների ճակատագրի նժարը: Ազգաբնակչության թվի աճն ու նվազումը, ֆիզիկական տկարություններն ու առողջությունը, տեխնիկական և արդյունաբերական առաջընթացն ու հետընթացն անդրադառնում են ինչպես մշակութային, այնպես և Հասարակական ընդհանուր կառույցի վրա: Քաղաքական տնտեսագիտությունն ընդհանուր առմամբ այս հսկայածավալ հիմնախնդիրների ուսումնասիրությունն է:

• Ազգաբնակչության թվի կարևորությունը.

Երկար ժամանակ մարդը միակ գործիքն էր, մարդու տրամադրության տակ առկա միակ շարժիչ ուժը, նյութական քաղաքակրթության միակ չի-

նարարը, որն այդ ամենը կառուցել է իր բազուկներին ու ձեռքերին ուժով և զորությամբ: Ըստ էության, և իրականում էլ այդպես է, ժողովրդագրական յուրաքանչյուր աճ նպաստել է քաղաքակրթության զարգացմանը: Այդպիսին էր Եվրոպայի պարագան ԺԳ., ԺԶ., ԺԹ. և Ի. դարերում: Բայց շատ հաճախ նաև մարդկանց թվաքանակի հափազանց մեծ աճը, որն սկզբում բարերար ազդեցություն է գործում, մի օր դառնում է վնասակար, երբ դեմոգրաֆիական աճը գերազանցում է տնտեսականի ցուցանիշները: Այդպես էր, օրինակ, Եվրոպայում ԺԶ. դարավերջի սկզբին: Այդպես է նաև այսօր՝ քիչ զարգացած երկրներից շատերում: Անցյալի աշխարհում այդ պատճառով են առաջ եկել սով, իրական աշխատավարձի մեծ տատանումներ, ժողովրդական հուզումներ, հետընթաց չարագուշակ ժամանակաշրջաններ... մինչև այն օրը, երբ քաղցին ու սովին ավելացած համաճարակները գտում էին խիտ բնակեցված մարդկային զանգվածները:

Այդպիսի բնական-կենսաբանական աղետներից հետո, ինչպես, օրինակ ԺԴ. դարի երկրորդ կեսի եվրոպական սև ցավը կամ համաճարակը ու դրան հաջորդածները, վերապրածներն ունենում են հարմարավետ նոր կյանքի պահեր: Զարգացումը նոր թափ է հավաքում՝ մինչև հաջորդ նմանատիպ աղետը: Միայն ԺԸ. դարավերջին ու ԺԹ. դարում ինդուստրիալիզացիան կարծես թե կարողացավ բեկել այս անվերջանալի շրջագիծը և մարդու համար վերագտավ, նույնիսկ առավել չափով, աշխատելու և ապրելու իրավունքն ու արժեքը: Այդ մասին է վկայում Եվրոպայի պատմությունը. մարդու՝ անընդհատ աճող արժեքը, գործատվության ինդուստրիալիզացիայի ավելացող անհրաժեշտությունը հնարավոր դարձրին մեքենաների ու շարժիչների զարգացումը: Հունահույնական անտիկ իրականությունը, չնայած իր իմաստությունը, տրամադրություն տակ չունեի նմանատիպ մեքենաներ: Եվ ըստ էության, այն երբեք էլ չի փնտրել դրանք, չէ՞ որ դրանց, դժբախտաբար, փոխարինում էին ստրուկները: Դասական շրջանի Չինաստանը, որը ձևավորվել էր ԺԳ. դարից շատ առաջ, նույնպես, չնայած իր իմաստությունն ու հատկապես տեխնիկական միջոցների մեջ հմտությունը, դժբախտաբար, մարդկային հափազանց շատ ռեսուրսներ ուներ: Եվ այդպիսով, մարդն այնտեղ ոչինչ չարժեք. նա ամեն բան անում էր մի այնպիսի արդյունաբերության մեջ, որտեղ նույնիսկ չկային կամ գրեթե չկային ընտանի կենդանիներ: Իբրև հետևանք այս ամենի՝ Չինաստանը, չնայած գիտական առումով իր զարգացածությամբ, երկար ժամանակ չկարողացավ հատել ժամանակակից գիտության սահմանը՝ այդ պատիվն ու շահը թողնելով Եվրոպային:

● **Տնտեսական անկման տատանումները.**

Տնտեսական կյանքը չի դադարում տարուբերվելուց՝ երկար ու կարճատև տատանումների ձևով: Այդպիսով, տարիների ընթացքում տնտեսական լավ և վատ ժամանակները հաջորդում են միմյանց, և ամեն անգամ հասարակութուններն ու քաղաքակրթութունները մեղադրում են դրանց հետևանքներին, հատկապես երբ խոսքն ավելի երկարատև ժամանակաշրջանի մասին է: ԺՆ. դարավերջի հոռետեսութունն ու անհանգստությունը (այսպես կոչված «Միջնադարի աշունը», ինչի մասին այդքան խոսում էր Յ. Հայզինգան) համընկնում են Արևմուտքում տնտեսության զգալի անկման հետ: Դարձյալ, արդեն ավելի ուշ շրջանում, եվրոպական ռոմանտիզմը համահունչ է տնտեսության երկարաժամկետ անկմանը՝ 1817-1852 թթ.: ԺԸ. դարի երկրորդ կեսին (1733-ից հետո) սկսված տնտեսական աճը նույնպես ունեցավ անկման որոշ ցուցանիշներ, ինչպես օրինակ, հեղափոխության նախօրեին: Բայց ընդհանրապես տնտեսական զարգացումն իր ամբողջական գծերի մեջ որոշակիորեն հավասարակշռեց Լուսավորության շրջանին՝ բարեկեցության, աշխույժ առևտրի, զարգացող արդյունաբերության ու բնակչության աճի համատեքստում:

Անկախ տատանումների նպաստավոր թե անբարենպաստ ընթացքից՝ տնտեսական կյանքը միշտ դրսևորում է սպասվածից ավելի արդյունավետություն: Այնուամենայնիվ, այդ արդյունավետության վատնումն ու շուայումը միշտ էլ եղել են քաղաքակրթութունների շքեղության ու արվեստի որոշ տեսակների հիմքում: Այսօր արդեն, հիանալով այդ ճարտարապետական օրինակներով, քանդակներով ու նկարներով, մենք միշտ, առանց երբեք այդ մասին իմանալու, անդրադառնում ենք որևէ քաղաքի ինքնապատահ հանդարտությունը կամ որևէ իշխանի անիմաստ խենթություններին, և կամ՝ մեծահարուստ սեղանավոր-վաճառականի չափազանց նորաձև հարստությանն ու շքեղությանը: Եվրոպայում, ԺԶ. դարից սկսած և թերևս ավելի վաղ, քաղաքակրթությունն իր զարգացման վերջին աստիճանին գտնվում էր դրամի ու կապիտալիզմի ազդեցության տակ:

Հետևաբար, քաղաքակրթությունն ինչ-որ իմաստով ձեռք է բերում դրամի վերաբաշխման գործառույթ: Քաղաքակրթություններն առանձնանում են և տարբերակվում ըստ իրենց վերաբաշխման բարձր ու ցածր աստիճանի, հասարակական ու տնտեսական մեխանիզմների, որոնք և վերահսկում են դրամական շրջանառությունը՝ համապատասխանաբար լրացնելով շքեղությանը, արվեստին ու մշակույթին տրվող բաժինները: Լյուդովիկոս ԺԴ.-ի կառավարման շրջանի տնտեսական ճգնաժամի պայմաններում մեկենասներ կամ հովանավորներ կարելի էր գտնել միայն

Թագավորի արքունիքում՝ այն էլ հազվադեպ: Ժամանակի գրական ու արվեստագիտական կյանքն ամբողջությամբ կենտրոնացած էր արքունիքի այդ նեղ շրջանակում: ԺԸ. դարի տնտեսական բարենպաստ ու համեմատաբար տանելի պայմաններում արխատկրատիան և բուրժուազիան, Թագավորական իշխանության հետ միասին, մեծապես մասնակցում էին մշակույթի, գիտության և փիլիսոփայության տարածմանը:

Շքեղությունը (*le luxe*) դեռևս շարունակում էր վերապահված մնալ միայն սոցիալական մի փոքր խավի:

Խորքային կամ ստվերային քաղաքակրթությունը, այսինքն՝ առօրյա կենցաղով ապրող աղքատները, բացարձակապես անմասն էին այդ գործընթացից: Իսկ քաղաքակրթության հիմնահատակը, սովորաբար, նրա ճշմարտության ցուցիչն է: Ի՞նչ է ի վերջո ազատությունը, ի՞նչ է անհատի մշակույթը, երբ կենցաղային ամենատարրական պայմանները դուրս են ուշադրության տեսադաշտից: Այս իմաստով այդքան մոռացված եվրոպական ժԹ. դարը՝ նոր հարուստների կամ բուրժուաների ժամանակաշրջանը, այդ ձանձրալի ժԹ. դարը նոր ճակատագիր է կերտում (եթե ոչ իրականացնում) քաղաքակրթությունների ու անհատի համար: Ինչպես կարծում է մարդկանց մեծ մասը՝ ավելի ու ավելի շատ մարդիկ են կոչված մասնակցելու կոլեկտիվ կամ համայնական քաղաքակրթությանը: Ինչ խոսք, այդօրինակ վերափոխման (անշուշտ, անգիտակցաբար տեղի ունեցած) արժեքը շատ ծանր է հասարակության համար: Բայց մյուս կողմից՝ հաստատվում էր նաև նրա կարևորությունը: Չէ՞ որ կրթության զարգացումը, մշակութային ազատությունը, համալսարանական կրթության հանրայնացումը, սոցոգնությունը ձեռքբերումներ են՝ չնայած արդեն հարստացած ժԹ. դարի ծանր հետևանքներով:

Ինչպես անցյալում, այնպես և այսօր, մեծագույն հիմնախնդիրը մի այնպիսի քաղաքակրթություն ստեղծելն է, որտեղ քանակն ու որակը կլինեն համահունչ, ի հակադրություն սարսափելի թանկացումների՝ անկարելի կլինի ավելացած գումարը հասարակության շահերին ծառայեցնելը, մեխանիզացման նվաճումների արդյունք հանդիսացող հաճույքների մատակարարում չապահովելը, ինչը հասանելի կլինի չուտով: Ինդուստրիալիզացված երկրներում այս իրողությունը մոտ ապագայի գործ է՝ շատ կարճ կամ համեմատաբար երկար ժամանակահատվածում: Բայց ահա, աշխարհի մակարդակով դիտարկելիս՝ հիմնախնդիրը դեռ մնում է բարդ ու դժվար լուծելի: Տնտեսական կյանքը, քաղաքակրթությանը մասնակցելու առումով, անհավասարություն է առաջ բերել հասարակական տարբեր խավերի, այնպես և աշխարհի տարբեր երկրների միջև: Աշխարհի մեծ

մասն այսօր բաղկացած է, մի հոգևածագրի որակման համաձայն, «արտաքին պրոլետարներին», որն արդի լեզվով անվանում ենք Երրորդ աշխարհ՝ մարդկանց ահռելի մի զանգված, որոնց համար կենցաղային տարրական պայմանների ապահովումը գերիշխում է քաղաքակրթությանը նրանց հասանելիք մասնակցությունը (չնայած իրենց սեփական երկրում իսկ նրանց համար շատ հաճախ այդ փաստն ինքնին անհայտ է): Կա՛մ մարդկությունը պետք է աշխատի այս հսկայական տարբերությունը վերացնելու ուղղությամբ, կա՛մ էլ քաղաքակրթությունը կամ քաղաքակրթությունները դատապարտված են ամբողջովին ու գլխովին կորչելու...

● Քաղաքակրթությունները հավաքական գիտակցություններ են.

Աշխարհագրություն, սոցիոլոգիայի, տնտեսագիտության հետ միասին հոգեբանությունը նույնպես օգնում է մեզ՝ լուծելու վերջին մի հիմնահարց. միայն այն տարբերությամբ, որ հավաքական հոգեբանությունն այդքան էլ որոշակիացված ու սահմանված գիտություն չէ՝ չնայած մինչ այս թվարկված հասարակագիտական առարկաների նման կարող է ապահովել հարուստ նյութ ու արդյունք: Այս իմաստով այն շատ քիչ է կիրառվել պատմագիտության ոլորտում:

● Հավաքականության մտակեցվածք, գիտակցություն, մտայնություն, թե՛ մտավոր գործիքակազմ.

Դժվար է առաջադրվող այս երկար խորագրից ընտրել հարմար եզրը: Ավելին՝ բառապաշարի հետ կապված այս դժվարությունը վկայում է «հավաքական հոգեբանություն» գիտակարգի համեմատաբար երիտասարդ լինելու մասին:

«Մտակեցվածք» հասկացությունը նախընտրելի է այս ոլորտում հմուտ մասնագետ, պատմաբան Ալֆոնս Դյուպրոնի (Alphonse Dupront) կողմից¹⁹: Գիտակցությունն այլ բան չէ, քան այս զարգացումների շրջաններից մեկը (ընդհանուր առմամբ՝ եզրերից մեկը): «Մտակեցվածք»-ը (*mentalités*), բնականաբար, ավելի ընդհանուր է, իսկ Լուսյեն Ֆեվրն իր սքանչելի «Ռաբլե» աշխատության մեջ գերադասում է «մտավոր գործիքակազմ» (*outillage mental*) հասկացությունը: Բայց բառերն այնքան էլ կարևոր չեն, քանի որ հիմնահարցը կախված չէ նրանցից: Յուրաքանչյուր ժամանակաշրջան ունի որոշակի աշխարհընկալում, աշխարհայացք, գերիշխող հավաքական մտայնություն, որոնք ուղղորդում են հասարակության ողջ զանգվածին ու ներթափանցում դրա մեջ: Այդ մտայնությունն է թելադրում վերաբերմունքը, ուղղորդում ընտրակարգը, արմատավորում նախապաշարմունքը, չեղում շարժումները. այն գերազանցապես

¹⁹ Ֆրանսիացի պատմաբան-մարդաբան՝ 1905-1990 թթ. (ծնթ. թրգմ.):

քաղաքակրթական իրողությունն է: Որոշակի ժամանակաշրջանում տեղի ունեցած պատահարներից, պատմական հանգամանքներից ու հասարակական իրադարձություններից ավելի այն հեռավոր ժառանգություն, հավատալիքների, վախերի, հնազույն և վաղագույն ժամանակների մտավախությունների (հաճախ անգիտակցական) ծնունդն է, ավելի ճիշտ՝ հսկայական մի վարակի արդյունք, որի սերմերը կորսված են անցյալում՝ փոխանցվելով, սակայն, մարդկային սերնդից սերունդ: Որևէ հասարակություն՝ տվյալ ժամանակի իրադարձություններին արված անդրադարձը, այդ իրադարձությունների գործադրած ճնշման ու պարտավորությունների նկատմամբ առկա վերաբերմունքն ավելի շատ ենթարկվում են անպաշտոն ու անկարգ մի բանաձևի, որը, չատ հաճախ ծնված լինելով հավաքականություն անգիտակցականից, ենթակա է սահմանման, քան թե որևէ տրամաբանություն ու անձնական շահի:

Հիմնարար այս արժեքները և հոգեբանական կառույցները, անկասկած, ներկայացնում են այն ամենը, ինչն ամենից քիչն է ընդհանուր հիմքի վրա բերում և փոխհաղորդակցում քաղաքակրթությունները՝ դրանով իսկ առանձնացնելով ու տարբերակելով դրանք: Դեռ ավելին՝ այս մտակեցվածքներն այդքան էլ զգայուն չեն ժամանակի պահանջների նկատմամբ, քանի որ փոփոխվում են դանդաղ, ձևափոխվում են միայն երկար գաղտնաշրջանից հետո, ինչը նույնպես տեղի է ունենում անգիտակցաբար:

• Այս պարագայում ամենագորավոր գործոնը կրոնն է՝ քաղաքակրթությունների առանցքում՝ ներկայացնելով միաժամանակ դրանց անցյալն ու ներկան, և ամենից առաջ՝ ոչ եվրոպական քաղաքակրթությունների առանցքում:

Օրինակ՝ Հնդկաստանում բոլոր ակտերն իրենց ձևն ու հիմնավորումները առնում են ոչ թե բանական, այլ՝ կրոնական հիմքից: Այս փաստը հարուցել էր դեռևս հին հույների զարմանքը, եթե հավատանք եվսեբիոս Կեսարացու (265-340 թթ.) հաղորդած հետևյալ մանրապատումին. «Արիստոքսանես երաժիշտը հնդիկների մասին այս պատմությունն է ներկայացնում: Նրանցից մեկն Աթենքում հանդիպում է Սոկրատեսին՝ խնդրելով վերջինից սահմանել իր փիլիսոփայությունը: «Այն մարդկային իրականության ուսումնասիրությունն է», -պատասխանում է Սոկրատեսը: Այս պատասխանի վրա հնդիկն սկսում է քահ-քահ ծիծաղել. «Ինչպե՞ս կարող է մարդ ուսումնասիրել մարդկային իրականությունը, -բացականչում է հնդիկը, - երբ անտեղյակ է աստվածային իրականություններին»: Գերբնականի միասնությունը և միաժամանակ անհասկանալիորհրդին հասնելու մարդկային անկարողության վերաբերյալ ժամանակակից հնդիկ մի փիլիսոփա՝ Սինիթի Կունար Չաթթերջին, իբրև օրինակ,

Հետևյալ պատկերն է բերում. «Մենք նման ենք այն կուլյրերին, որոնք, շոշափելով միևնույն փղի մարմնի այս կամ այն մասը, համոզված են, սակայն, որ դիպել են աղավնու, օձի, կոշտ գոյացության, պատի, և կամ՝ փարթամ թփուտի ճկուն կոթի, չնայած որ շոշափում են միևնույն փղի ոտքը, կնճիթը, ժանիքը, մարմինը կամ պոչը»:

Կրոնական այսօրինակ խորունկ խոնարհության հետ համեմատվելով՝ Արևմուտքը, թվում է, մոռացել է իր քրիստոնեական արմատները: Բայց ռացիոնալիզմի արդյունքում կրոնականի ու մշակութայինի միջև առաջացած խզումից ավելի պետք է իրականում խոսել աշխարհակայնության (laïcité), գիտության և կրոնի միջև առկա համակեցության, ավելի շուտ՝ դրամատիկ ու լավատեսական և, չնայած թվացյալությունը, երբեք չընդհատված երկխոսության մասին: Քրիստոնեությունը հաստատված է այլևս իբրև արևմտյան կյանքի էական իրականություն, որն ազդում է նույնիսկ անաստվածության կողմնակիցների վրա՝ չնայած վերջիններս չգիտեն և կամ ոչ միշտ են ընդունում այդ փաստը: Բազմաթիվ սովորույթներ բարոյական կանոնների, կյանքի ու մահվան հանդեպ վերաբերմունքի, աշխատանքի ընկալման, ջանադիր աշխատասիրության արժեքի, կնոջ ու երեխայի դերի մասին, թվում է, թե այլևս որևէ կապ չունեն քրիստոնեական մտածողության հետ: Եվ այնուամենայնիվ, դրանք ծագում են քրիստոնեությունից: Ճիշտ է նաև, որ հին հունական մտքի զարգացումից սկսած՝ արևմտյան քաղաքակրթության միտումն ավելի ուղղված է դեպի ռացիոնալիզմ, այսինքն՝ հնարավորին չափ փորձում է ձերբազատվել կրոնական կյանքից: Բայց սա ավելի շատ արևմտյան քաղաքակրթության առանձնահատկությունն է, ինչին կանգնադաշնանք ավելի ուշ: Ի բաց առյալ որոշ օրինակներ (առանձին չին սոֆիստներ, Ժ.Բ. դարի արաբ փիլիսոփաներ)՝ այդ ձերբազատումը երբեք այդքան ավելի հստակ չի արտահայտվել համաշխարհային պատմության մեջ, քան Արևմուտքում: Քաղաքակրթությունները գրեթե միշտ նվաճվել, կլանվել են կրոնականի, գերբնականի ու մոգականի կողմից: Վերջիններս մշտապես առկա են քաղաքակրթություններում և հենց դրանցից են քաղում իրենց յուրահատուկ մտակեցվածքի ամենազորավոր դրդապատճառները: Այս վերջին միտքը բազմիցս կրկնելու ենք մեր աշխատության մեջ:

ԳԼՈՒԽ Գ.

- Քաղաքակրթությունները տևականություն են.

Այս դժվարին և դեռ ավելի ու ավելի խորացող բանավեճի համատեքստում, որը, սակայն, իմաստավորվում է հենց այդ դժվարություններ,

մեզ մնում է ներածականով անդրադառնալ պատմությունը, դրա միջոցներին, և, անշուշտ, կարևորագույն բացատրություններին: Արդ, ժամանակակից ոչ մի քաղաքակրթություն չի կարող ընկալվել առանց արդեն անցած ճանապարհի իմացության, չին արժեքների ու ապրված փորձառությունների գիտության: Հետևաբար, քաղաքակրթությունը միշտ անցյալ է՝ կենդանի մի անցյալ:

Քաղաքակրթության պատմությունը, այսպիսով, հնագույն տեղեկությունների ուսումնասիրությունն է, որոնք դեռ այսօր էլ չեն կորցրել իրենց արժեքը: Խոսքը, անշուշտ, այն մասին չէ, որ պետք է ներկայացնել չին հունական քաղաքակրթության և կամ միջնադարյան Չինաստանի մասին մեր իմացած ամեն բան, այլ՝ ավելի շուտ այն, ինչ դեռ այսօր էլ նշանակալից է երբեմնի այդ կյանքից՝ ներկայիս արևմտյան Եվրոպայի կամ Միտ Ձե-դունի Չինաստանի համար. այսինքն՝ այն ամենը, ինչի մեջ կարճաժամկետ շրջանառվում են անցյալն ու ներկան՝ հաճախ իրարից հեռու լինելով դարավոր մի սերունդով:

● Բաղաքակրթությունների դիտարկումն իրենց օրեցօր կարճամակետության մեջ.

Սկսենք ամենասկզբից. յուրաքանչյուր քաղաքակրթություն, ինչպես անցյալում, այնպես էլ այսօր, առաջին հերթին ներկայանում է հեշտ ընկալելի մի շարք դրսևորումներով՝ թատերական ներկայացում, նկարների ցուցահանդես, նշանավոր գիրք, փիլիսոփայություն, հագուստ և ոճ, գիտական հայտնագործություն, տեխնիկական գյուտ... իրողությունների մի ամբողջ շարք, որոնք առաջին հայացքից իրարից բոլորովին անկախ են: Եվ իրոք, ի՞նչ կապ կարող է լինել, օրինակ, Մեռու-Պոնտիի և Պիկասոյի ամենավերջին նկարի միջև:

Նշենք, սակայն, որ քաղաքակրթական այսպիսի փաստերը միշտ էլ կարճատև բնույթ ունեն: Արդ, ինչպե՞ս կարող են դրանք մեզ ուղղորդել դեպի բացահայտվելիք տեղեկություններ, որոնք միաժամանակ թե՛ չին են և թե՛ արդիական: Ձէ՞ որ դրանք կարծես ամեն հարմար առիթի տեղափոխվում և անհետանում են՝ փոխանակ միմյանց շարունակելու:

● Իրականում այս «ներկայացումները» իրականանում են համառ փոփոխությունների արդյունքում:

Ծրագիրը փոխվում է, և ոչ ոք, ըստ էության, այն պահպանելու ցանկություն չունի: Այս փոփոխականությունն արտահայտվում է գրական, գեղարվեստական և փիլիսոփայական ժամանակաշրջանների հերթագայությամբ: Որքան ներփակ էպիգրաֆներ կան այստեղ: Հաճելի է նշել, որ, տնտեսագետների խոսքով, տնտեսական իրավիճակային հասկացություն-

ների նման կան նաև մշակութային ընթացիկ համակցումներ (*conjuncture*), այսինքն՝ շատ թե քիչ երկարատև կամ կարճատև տատանումներ, որոնք ամենից հաճախ կտրուկ հակասում են իրար: Ամեն բան կարծես փոխվում է՝ մի ժամանակաշրջանից մյուսը ճիշտ այնպես, ինչպես թատրոնում պրոյեկտորի կիրառմամբ՝ առանց փոխելու դեկորներն ու պատկերները, փոխվում են գույները՝ մի նոր միջավայր ստեղծելով: Այս ժամանակաշրջաններից ամենագեղեցիկ օրինակը Վերածննդի շրջանն է: Այն ունի իր թեմատիկ զարգացումները, նրբերանգները, առաջնակարգությունները և նույնիսկ հոռի սովորությունները: Վերածննդի շրջանը զարգանում է մտավոր բուռն ձգտման, գեղեցիկի հանդեպ սիրո, ազատ ու հանդուրժող բանավեճերի արտահայտվածությամբ, որտեղ ոգեկան բառախաղերը կենսախնդրությանը հավելյալ փայլ բերող ձևեր են: Նշենք նաև այդ նույն ժամանակաշրջանում անտիկ երկերի բացահայտումն ու վերագտնումը, որին գործուն մասնակցում էր ողջ կրթված Եվրոպան:

Գոյություն ունի նաև ռոմանտիկ մշակութային համակցում, ընդհանուր առմամբ՝ 1800-1850 թթ., չնայած որ եղել են նաև նախառոմանտիզմի և ուշ ռոմանտիզմի շրջաններ: Այս շրջանն ազդելու էր մտքերի ու զգացմունքների վրա բավական երկար ու խառն մի ժամանակահատվածում՝ Մեծ հեղափոխության ու Կապուցինյան տիպերի նախաշեմից մինչև ողջ Եվրոպայի տնտեսական անկման ավարտը (1817-1852 թթ.): Չենք կարող, անշուշտ, պնդել, որ միայն տնտեսական այս անկումով կարելի է բացատրել, կամ ավելին՝ այդ անկումն է ստեղծել ռոմանտիզմին բնորոշ անհանգստությունը: Չի կարելի չընդունել, որ առկա էին զգալություն, կենցաղակերպի ու մտածելակերպի այլ շրջաններ, որոնք անկախ կամ գրեթե անկախ են մեր քննարկվող համատեքստից... Ամեն սերունդ, համեմայն դեպս, սովորություն ու նախապատվություն ունի մերժելու իր նախորդներին, իսկ նրան հաջորդողը, նույն մոտեցմամբ, մի բան էլ ավելին, անում է տվյալ սերնդի հետ: Այդպիսով, առաջանում է անվերջ մի վարանում ռոմանտիզմի (կամ, ինչպես կասեր Էոթենիո դ'Օրսը²⁰՝ բարոկկոյի) ու կլասիցիզմի, չոր բանականության և անհանգիստ սրտի միջև՝ գլխավոր շրջող ու փոփոխվող ներկայացումներով:

Այս առումով պատկերը մշտական «գալ-գնալ»-ու օրինակն է. ինչպես տնտեսությունը, այնպես և մշակույթն ունի սեփական ռիթմերը: Այն ներկայանում է իբրև խավարման պատմություն, որն անվարան կարելի է բաժանել հաջորդական մասերի՝ մեկը մյուսից տարբեր հատվածների:

²⁰ Իսպանացի գրող, հրապարակախոս, էսսեիստ, փիլիսոփա ու արվեստի քննադատ՝ 1881-1954 թթ. (ծնթ. թրգմ.):

Մի՞թե ընդունված չէ ասել «Լյուդովիկոս ԺԴ-ի դարաշրջան», «Լուսավորության դարաշրջան»: Եվ դարձյալ՝ չե՞նք ասում արդյոք «դասական քաղաքակրթություն», «գլխավոր հայտնագործություններ»՝ ինչպես պնդում է Ժոզեֆ Չապլի տնտեսագետ-փիլիսոփան: Նրա կարծիքով՝ նմանատիպ մտայնությունը հակասում է հենց «քաղաքակրթություն» գաղափարին, որը, ինչպես կտեսնենք ստորև, ենթադրում է տեղականություն: Բայց առայժմ հարցը դնենք մի կողմ, քանի որ միակերպությունն ու բազմազանությունն անընդհատ հակադրվում են և, սակայն, համակցություն մեջ. պետք է հաշվի առնել այս ամենը:

• Բեկումնային պահեր, իրադարձություններ, հերոսներ.

Այս համակցումները, էպիզոդների հաջորդականությունն օգնում են հասկանալու քաղաքակրթությունների պատմության մեջ առանձնակի տեղ ունեցող իրադարձությունները և բացառիկ անձնավորություններին:

Յուրաքանչյուր էպիզոդ մանրամասն քննության ժամանակ բաժանվում է գործողությունների, ժեստերի ու դերերի մի ողջ շարքի: Ի վերջո, քաղաքակրթությունները նաև մարդիկ են, և հետևաբար, անվերջորեն ձգվում են վարքեր, գործեր, խանդավառություններ, մարդկանց ներգրավածություն, ինչպես նաև՝ նրանց կարծիքների կտրուկ փոփոխություն: Այնուամենայնիվ, գործերի, երկերի ու կենսագրականների այս ամբողջ շարքից պետք է կատարել անհրաժեշտ ընտրություն, որով այդ ամենից առանձնացվում են այն իրադարձություններն ու անձինք, որոնք ինքնին ազդարարում են բեկումնային պահերն ու նոր շրջանի սկիզբը: Եվ որքան այդ արտահայտումը կարևոր է, այնքան հարկադրող ու անհրաժեշտ է ազդարարումը:

Դա ճիշտ նույնպիսի մեծ ու հետևանքներով կարևոր իրադարձություն է, ինչպես օրինակ, ձգողականության կամ գրավիտացիայի օրենքի հայտնաբերումը 1687 թ. Նյուտոնի կողմից, կամ այնպիսի նշանակալից դեպք, ինչպես օրինակ, «Սիդի» (1636 թ.) և «Հեռնանի» ներկայացումները²¹: Այդպիսով, մարդիկ հայտնվում են այնքանով, որքանով նրանց երկերն ազդարարում են պատմության մեջ մի շրջան և կամ՝ պատմական որոշակի ժամանակի խտացում, ինչպես օրինակ, Յոակիմ դը Բելլեն (1522-1566 թթ.) իր «Ի պաշտպանություն և ի լուսաբանություն Փրանսերենի» երկով²², Լայբնիցը (1646-1716 թթ.)՝ անսահման փոքր (infinitesimal) հաշվարկի հայրը, վերջապես Դենիս Պապանը (1647-1714)՝ չոգեմարտկոցի ստեղծողը²³:

²¹ Խոսքը ֆրանսիացի սշանավոր դրամատուրգ Պիեռ Կոռնեյլի «Սիդ» և «Էռնանի կարծրատիպը» ներկայացումների մասին է (ծնթ. թրգմ.):

²² Ֆրանսիացի բանաստեղծ՝ 1522-1560 թթ. (ծնթ. թրգմ.):

²³ Ֆրանսիացի ֆիզիկոս, մաթեմատիկոս և գյուտարար՝ 1647-1713 թթ. (ծնթ. թրգմ.):

Քաղաքակրթությունների պատմության մեջ գերիշխող անուններ են նրանք, ովքեր ծովի փոթորիկները հաղթահարած նավատորմիղի նման կարողանում են հատել ու անցնել մի քանի համակցումներ: Ընդարձակ ժամանակաշրջանների վրա երբեմն թևածում են բազմաթիվ սերունդների համար մարմնավորման հանկարծակի օրինակ դարձած առանձին, ընտրյալ ոգիները՝ լատին միջին դարերի ավարտին՝ Դանթեն (1265-1321թթ.), Եվրոպայի նոր շրջանի ավարտին՝ Գյոթեն (1749-1832 թթ.), դասական ֆիզիկայի ծագման չեմին՝ Նյուտոնը և ժամանակակից գիտության ահռելի ոլորտներում մեծացած նշանավոր Ալբերտ Էյնշտեյնը (1879-1955 թթ.):

Մտածողության մեծ համակարգերի հիմնախնդիրները նույնպես պատկանում են բացառիկների ու ընտրյալների այս դասին՝ Սոկրատ և Պլատոն, Կոնֆուցիոս, Դեկարտ ու Կառլ Մարքս, որոնք իշխում են դարեր շարունակ: Նրանք քաղաքակրթությունների հիմնադիրներ են, որոնք մի քիչ են պակաս կարևոր առաջին նշանակության դեմքերից՝ կրոնների հիմնադիրներից՝ Բուդդա, Քրիստոս, Մուհամեդ, և արժե՞ արդյոք նշել, որ նրանք դեռևս կենդանի ու այժմեական իրողություններ են:

Մի խոսքով՝ երևույթը, որի շնորհիվ ըստ կարևորության առանձնացվում և դասակարգվում են իրադարձությունների խառնիխուռն խմբերը և մարդկային ոչ պակաս խառնաշփոթ ամբոխները, ժամանակն է, որի միջոցով են իրադարձություններն ու մարդիկ հեռանում աշխարհի թատերաբեմից: Ում որ պատկանում է տևականությունը (*durée*), և ովքեր խառնվում են դարեդար ապրված իրականությանը, նրա՛նք են միայն մնում քաղաքակրթության մեծ պատմության մեջ: Այսպես են մեզ ծանոթ պատմությունից անդին, իբրև թափանցող երևույթ, վերադառնվում երկարատև ու տևական ժամանակի գաղտնի տեղեկությունները, որոնց մասին էլ խոսելու ենք ստորև:

• Քաղաքակրթություններն իրենց կառուցվածքի մեջ.

Ժամանակաշրջանները նկարագրող բառապաշարը, սակայն, տրամադրում է միայն փոփոխական պատկերներ, որոնք քաղաքակրթությունների զարգացման ֆոնի վրա մերթ հայտնվում են, մերթ անհետանում: Ըստ էության, ոչինչ էլ չի փոխվի, եթե նույնիսկ փորձենք հասկանալ ու ըմբռնել այս բեմահարթակի վրա տեղի ունեցող իրադարձությունները: Այնուամենայնիվ, առաջ կգան նոր իրողություններ՝ ավելի պարզ ու ավելի հետաքրքիր: Ոմանք տևում են այս բեմահարթակին միայն երկու-երեք արար, մյուսները՝ կտրում-անցնում դարերի միջով, իսկ ոմանք էլ տևում են անշարժ ու անփոփոխ թվալու աստիճան երկար: Վերջինիս

պարագայում, սակայն, այդ ընկալումն արդարացված չէ, քանզի դրանք նույնպես շարժվում են՝ բայց դանդաղ ու աննկատելի:

Ահա այսպիսին են նախորդ գլխում նկարագրված իրականությունները՝ տարածքների, հասարակական աստիճանակարգի, համայնական հոգեկան աշխարհի, տնտեսական անհրաժեշտությունների անվերջ ու հակադիր ազդեցությունները, որոնք խորը փոխազդեցության ուժեր են՝ առաջին հայացքից, սակայն, աննկատելի հատկապես նրանց համար, ովքեր ժամանակակից են այդ երևույթներին, և որոնց դրանք թվում են բնական ու ոչ խնդրահարույց: Այս իրողություններն են արդի բառապաշարի կողմից բնութագրվում իբրև «կառուցվածք»:

Պատմաբանն ինքն ի գործ է առնում անմիջապես նկատելու սովորական դարձած ժամանակագրության միջոցով, որը չափազանց կարճ ընդգրկում ունի: Նույն կերպ նաև դժվար է հասկանալ ու հետևել այս իրողություններին իրենց դանդաղընթաց զարգացման մեջ՝ եթե ոչ միայն ուրվագծելով և խորամուխ լինելով ժամանակային ավելի լայն ընդգրկումներում: Մակերեսային այս շարժումները, որոնց մասին խոսեցինք վերը, իրադարձություններն ու մարդիկ իրենք այլևս աննկատ են դառնում՝ իրենց տեղը զիջելով մշտական կամ գրեթե մշտական ու միաժամանակ գիտակցական և անգիտակից տեղություններին: Ահա այստեղ են քաղաքակրթությունների հիմքերը, կամ ավելի ճիշտ՝ կառուցվածքները, օրինակ, կրոնական պատկերացումները, գյուղական միջավայրը, մահվան, աշխատանքի, հաճույքի և ընտանեկան կյանքի հանդեպ վերաբերմունքները...

Այս իրականությունները՝ կառուցվածքները, սովորաբար գալիս են հին ու վաղնջական ժամանակներից, երկարատև բնույթ ունեն՝ լինելով միաժամանակ առանձին ու յուրահատուկ իրողություններ: Նրանք են քաղաքակրթություններին տալիս առանձնահատկություն և լինելություն: Իսկ քաղաքակրթություններն էլ դրանք չեն փոխում՝ իբրև անփոխարինելի արժեքներ: Անշուշտ, այս մշտամնայությունները, ժառանգաբար փոխանցվող այս ընտրությունն ու մյուս քաղաքակրթությունների հանդեպ ժխտական վերաբերմունքը սովորաբար մարդկանց մեծ մասի համար անգիտակից իրողություններ են: Եվ դրանք ավելի հստակ պատկերացնելու համար անհրաժեշտ է, գոնե մտովի, մի պահ կտրվել սեփական քաղաքակրթությունից:

Բերենք ամենապարզ և հասարակական ամենախոր կառուցվածքները՝ շոշափող օրինակը՝ կանանց դերը Ի. դարում տվյալ, այս պարագայում մեր՝ եվրոպական հասարակության մեջ: Առանձնահատկություններն այս առումով (համենայն դեպս այնքան ժամանակ, քանի դեռ դրանք համարվում են

բնական) երևան կգան միայն այն ժամանակ, երբ համեմատենք եվրոպացի կնոջն ու մուսուլման հասարակության մեջ ընդունված կնոջ կերպարը, կամ աշխարհի մյուս ծայրը հասնելով՝ Միացյալ Նահանգների ընկալած կնոջ կերպարը: Այս հասարակական իրավիճակի պատճառը հասկանալու համար պետք է հասնել պատմական անցյալի խորքերը՝ մինչև գոնե ԺԲ դ.՝ «նրբակիրթ սիրո» (*l'amour courtois*) ժամանակաշրջան ու հասկանալ Արևմուտքում սիրո և սիրող զույգի մասին ընկալումը: Եվ միայն դրանից հետո տալ համապատասխան բացատրություններ՝ քրիստոնեության դերը, կանանց մուտքը դպրոց և համալսարան, եվրոպացու՝ երեխաների կրթության վերաբերյալ ունեցած պատկերացումները, տնտեսական պայմանները, կյանքի մակարդակը, կնոջ կատարած աշխատանքն ընտանեկան հարկից ներս ու դուրս և այլն: Այսպիսով՝ կնոջ դերը դառնում է քաղաքակրթության կառուցվածք, չափորոշիչ, քանի որ յուրաքանչյուր քաղաքակրթության մեջ այն պատմական երկար տևողություն է, արտաքին երևույթների հանդեպ դիմադրություն, որոնք դժվար է փոխել միանգամից:

Քաղաքակրթությունը սովորաբար մերժում է ընդունել մշակութային որևէ արժեք, որը հարցականի տակ է դնում իր հիմնարար կառուցվածքներից որևէ մեկը: Այսպիսի ժխտական ու թաքնված դժկամությունները հաճախակի երևույթ է են, բայց միշտ տանում են դեպի քաղաքակրթության առանցք: Ամեն օր ու ամեն ժամ որևէ քաղաքակրթություն իր հարևաններից փոխառում է որևէ բան՝ չնայած այդ փոխառություն վերաիմաստավորմանն ու ձուլմանը՝ տվյալ քաղաքակրթության մեջ: Առաջին հայացքից յուրաքանչյուր քաղաքակրթություն նման է առևտրական կայարանի, որտեղ չեն դադարում ստանալ ու քննել արտառոց ճամպրուկները: Սակայն չափազանց հետամուտ լինելու դեպքում քաղաքակրթությունը կարող է նաև համառորեն մերժել արտաքին այս կամ այն նորամուծությունը: Արդեն Մարսել Մոսն այս մասին ազդարարել էր, որ չկա իր կոչումին արժանի որևէ քաղաքակրթություն, որը չունենա ժխտման ու հակադրության ձևերը: Եվ ամեն անգամ ժխտումն արտացոլվում է երկար տատանումների ու փորձառությունների մի ամբողջ շարքի արդյունքում: Երկար խորհրդածությունից և դանդաղ որոշումից հետո այն սովորաբար ձեռք է բերում չափազանց մեծ կարևորություն:

Ասվածի դասական օրինակը, թերևս, թուրքերի կողմից 1453 թ. Կ. Պոլսի գրավումն է: Մի թուրք արդի պատմաբան պնդում էր, որ քաղաքը կամավոր հանձնվել է, նվաճվել է ներսից՝ թուրքերի հարձակումից էլ առաջ: Չափազանցված լինելով հանդերձ՝ այս տեսությունն այնքան էլ սխալ չէ: Ըստ էության, Օրթոդոքս եկեղեցին (կարելի է ասել նաև բյուզանդական

քաղաքակրթությունը) հպատակությունը թուրքերին գերադասեց Լատին եկեղեցու հետ միությունից, որն այդ ժամանակ միակ փրկարար միջոցն էր: Չի կարելի այստեղ խոսել իրավիճակային՝ ստեղծված վտանգին ընդառաջ ընդունված որոշման մասին: Ամեն բան տեղի է ունեցել երկար ու բնականոն գործընթացի արդյունքում, նույնքան երկար, որքան տեղացի Բյուզանդիայի անկումը: Այդ ընթացքում օրեցօր ավելի ու ավելի էր զորանում լատինների հետ միանալու գաղափարի հանդեպ հույների հակալրանքը, որոնք լատիններից բաժանվել էին աստվածաբանական տարաձայնությունների պատճառով:

Մինչդեռ միությունը հնարավոր էր, քանի որ 1274 թ. Լիոնում այն արդեն ընդունվել էր Միքայել Պալեոլոգոս կայսեր կողմից: Իսկ 1369 թ. Հովհաննես Ե. կայսրը նույնիսկ կաթոլիկ հավատո խոստովանությունն էր ընդունել Հռոմում: Ավելին՝ 1439 թ. Ֆլորենցիայի ժողովը ևս մեկ անգամ ցույց տվեց, որ միությունը հնարավոր էր: Հույն ամենանշանավոր աստվածաբաններ Հովհաննես Բեկկոսը, Դեմետրիոս Լիդոնսը, Բեսսարիոնը²⁴ այնպիսի մեծ տաղանդով էին գրում միություն օգտին, որ նրանց հակառակորդները չէին կարողանում հակադարձել: Եվ այնուամենայնիվ, թուրքերի ու լատինների միջև ընտրություն կատարելիս հույները գերադասեցին թուրքերին: «Բյուզանդական եկեղեցին, իր անկախությունը կորցնելուց սարսափած, օգնություն կանչեց թշնամուն և նրան հանձնեց կայսրությունն ու քրիստոնյաներին», քանի որ, ինչպես արդեն 1385 թ. Ուրբանոս Զ. Պապին էր գրում Կ. Պոլսի պատրիարքը, Հույն ուղղափառ եկեղեցին դրանով ձեռք էր բերում «գործունեություն կատարյալ ազատություն»։ ահա և հիմնական ու որոշիչ դրդապատճառը: Ֆերնան Գրենարը, որի գրչից էլ քաղում ենք այս բացատրությունները, ավելացնում է. «Կ. Պոլսի գրավումը Մահմեդ Բ.-ի կողմից հակառակիթոր պատրիարքի հաղթանակն էր»: Արևմուտքը բավական լավ գիտեր Արևելքի այս հակակրանքի մասին: Ինչպես գրում է Պետրարկան՝ «...այս հերձվածողները մեզ ատում և մեզանից վախենում են իրենց ամբողջ էությունը...»: Ժխտման մեկ այլ՝ երկարատև օրինակ է (Ֆրանսիայում տատամսումների այս շրջանն ամենակարևորն էր՝ շուրջ կես դար) Ռեֆորմացիայի ձևավորման շրջանն Իտալիայում, Իբերական թերակղզում, այնուհետև

²⁴ Նշված աստվածաբաններից ամենանշանավորը Հովհաննես Բեսսարիոնն էր կամ Բարսեղը (1403-1472 թթ.), որը հետագայում դարձավ Կաթոլիկ եկեղեցու կարդինալ: Հայտնի է հատկապես հույն օրթոդոքս աստվածաբան Մարկոս Եփեսացու դեմ նրա գրած «De successu synodi florentinae» («Ֆլորենսի ժողովի հաջողված լինելու մասին») գիրքը (ծնթ. թրգմն.):

Ֆրանսիայում, որտեղ անորոշ պայքար էր ընթանում Քրիստոսին հավատալու երկու կերպերի միջև²⁵:

Ժխտման մեկ այլ՝ այս անգամ արդեն քաղաքական (և ոչ միայն) միաձայն տեսակ են զարգացած Արևմուտքը և անգլո-սաքսոն Ամերիկան (ներառյալ Կանադան) իրարից բաժանած մարքսիզմը և սոցիալիստական հանրապետությունների տոտալիտար կառավարումը:

Ժխտումը հատկապես վճռական էր գերմանախոս և անգլո-սաքսոն երկրներում, չափավոր և ավելի բազմիմաստ՝ Ֆրանսիայում ու Իտալիայում, և նույնիսկ՝ Իբերական թերակղզու երկրներում: Հավանաբար, այստեղ գործ ունենք քաղաքակրթության կողմից մեկ այլ քաղաքակրթության ժխտման երևույթի հետ:

Իրերի նույն այս ընթացքի մեջ նշենք նաև, որ Արևմտյան Եվրոպան կոմունիզմ որդեգրելու պարագայում կզարգացներ այն իրեն հատուկ կերպով, ինչպես որ է կապիտալիզմի պարագայում, որն էականորեն տարբեր է ԱՄՆ-ում որդեգրած ընթացքից:

Ընկալման կամ ժխտման այս ողջ գործընթացը, որը մի քաղաքակրթություն կիրառում է մյուս քաղաքակրթությունների նկատմամբ, դանդաղորեն գործադրում է նաև իր իսկ ներսում՝ գրեթե միշտ ընտրելով այն գիտակցաբար կամ անգիտակցաբար: Բայց դրա շնորհիվ է, որ քաղաքակրթությունն աստիճանաբար ձևափոխվում է՝ մասամբ կիսվելով սեփական անցյալի հետ:

Քաղաքակրթությունը սեփական անցյալի ու զարգացումների կողմից իրեն տրամադրված արժեքներն ու մոտեցումները դասակարգում, զտում ու ընդունում է՝ դրանով իսկ վերակազմելով երբեք նոր չդարձող, սակայն նույնը չմնացող մի պատկեր: Այս ներքին ժխտումները երբեմն ազնիվ են, երբեմն՝ անորոշ և երբեմն էլ՝ տևական կամ անցողիկ: Միայն տևական բնույթ ունեցողներն են էական այն ոլորտներում, որոնք աստիճանաբար լուսաբանվում են պատմագիտության հոգեբանական ուսումնասիրությունների կողմից՝ տարածվելով որևէ երկրի կամ քաղաքակրթության սահմանների վրա: Այդպիսի աշխատանքներ են, օրինակ, Ալբերտո Տենենտիի՝ գիտություն մեջ նոր ուղի հարթող երկու մենագրությունները ԺԵ.-ԺԶ. դդ. կյանքի ու մահվան ընկալման մասին²⁶, Ռ. Մոզիի՝ «Երջանկության գա-

²⁵ Խոսքն ամբողջ Եվրոպայով մեկ Ռեֆորմացիայից հետո սկսված միջդավանական պատերազմների ու ջարդերի մասին է, երբ փոխադարձաբար կազմակերպվում էին կոտորածներ և ջարդեր կաթոլիկների ու բողոքականների կողմից (ծնթ. թրգմն.):

²⁶ Նկատի ունի իտալացի նշանավոր պատմաբանի հետևյալ աշխատությունները՝ “Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia)”, Turin, 1957 և “La Vie et la Mort à travers l'art du XV^e siècle”, Paris, “Cahiers des Annales 8”, 1952 (ծնթ. թրգմն.):

դափարը ԺԸ. դարի Ֆրանսիայում» գիրքը²⁷, Միշել Ֆուկոյի հետաքրքիր՝ «Խելագարության պատմությունը դասական անտիկ շրջանում» աշխատությունը (1961)²⁸ և այլն: Այս երեք երկերում էլ ի հայտ է գալիս քաղաքակրթության ներքին, ինքնաքննական մեթոդը, որը բավական դժվար է լուսաբանել ամբողջությամբ: Այստեղ ամեն բան այնքան դանդաղ մի շրջագծի մեջ է պատվում, որ ժամանակակիցները նույնիսկ չեն էլ անհանգստանում: Ամեն անգամ ժխտումներն ու դրանցից բխող հավելումներն իրականանում են դարերի ընթացքում՝ արգելքներով, բարիկաղներով, դժվար ապաքինվող, անկատար և միշտ էլ երկարատև սպիացումներով: Ահա այս երևույթն է Մ. Ֆուկոն իր բավական առանձնահատուկ բառապաշարով անվանում «տարբերակվել», այսինքն՝ երբ որևէ քաղաքակրթություն մերժում է իր սահմանների ու ընդունված կարգի մեջ չտեղավորվող այս կամ այն արժեքը: Նա գրում է. «Կարելի է գրել «սահմանափակումների», անորոշ ժեստերի մասին, որոնք իրականանալուց հետո անհրաժեշտաբար մոռացվում են, պատմություն, որի միջոցով որևէ քաղաքակրթություն մի կողմ է նետում իր համար արտաքին համարվող որևէ բան: Իր ամբողջ պատմության ընթացքում այդ դատարկությունը, դատարկ էջը, որով կղզիանում է քաղաքակրթությունը, հենց նրան էլ մատնանշում է՝ իբրև այդ դատարկության ու մերժման արժեքների կրող: Քաղաքակրթությունն այս արժեքներն ընդունում ու պահպանում է իր պատմության ողջ ընթացքում: Բայց մասնավորապես մեր նշած երևույթի պարագայում քաղաքակրթությունը դրսևորում է իր էական ու կարևոր ընտրությունը, փարքերակումը, որն էլ քաղաքակրթությանը տալիս է իր դրական պատկերը: Ահա հենց այդտեղ է քաղաքակրթության ձևավորող հիմքը»:

Արժեք ընթերցել և վերլուծելը այս գեղեցիկ տեքստը: Քաղաքակրթությունն իր ճշմարիտ, իրական կերպարին հասնում է՝ մերժելով այն ամենը, ինչ նրան խանգարում է անորոշ ու սահմանային որոտներում: Նրա պատմությունը, ըստ էության, հավաքական, կոլեկտիվ անձնավորության՝ դարերի ընթացքում շարունակվող զտումն է, որը, ինչպես ամեն անհատ, տեղավորվում է գիտակից ու հստակ ճակատագրի և անորոշ ու անգիտակից նպատակի միջև: Վերջինս առաջինի համար ծառայում է հիմք և հիմնական շարժառիթ՝ գրեթե միշտ մնալով անծանոթ ու օտար: Հստակ է, որ հետահայաց (*rétrospective*) հոգեբանության այսօրինակ ուսումնասիրություններ լույս են տեսել միայն հոգեվերլուծության ի հայտ գալուց հետո:

²⁷ Խոսքը ֆրանսիացի գրականագետ-պատմաբան Ռոբերտ Մոգիի (1927-2006 թթ.) «L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle», Genève-Paris, 1979 գրքի մասին է (ծնթ. թրգմ.):

²⁸ Ֆրանսիական խոսքի մասին «Histoire de la folie à l'âge classique», Gallimard, 1972 (ծնթ. թրգմ.):

Մ. Ֆուկույի գիրքն ուսումնասիրություն է առանձին մի իրավիճակի մասին՝ գիտակցություն և խելագարություն, հոգեկանորեն հավասարակշռված և անհավասարակշիռ մարդկանց տարաբաժանման, ինչը հստակ չէր միջնադարյան Եվրոպայում, որտեղ խենթը, ինչպես ամեն թշվառական, քիչ թե շատ խորհրդապաշտական բնույթ ունենր՝ իբրև Աստծո կողմից ուղարկված մեկը: Խելագարները նախ երկարաժամկետ, դաժան կալանավորման ենթարկվեցին հասարակական կարգի գաղափարով տոգորված ժէ. դարում, երբ նրանց հավասարեցնում էին այս աշխարհի թշվառականներին, հանցագործներին և անուղղելի թափառական տնանկներին, որոնց պետք էր մեկուսացնել հասարակությունից: Այնուհետև ժ. դարում խելագարներին սկսեցին վերաբերվել որոշակի կարեկցանքով ու սիրով՝ նրանց համարելով հիվանդ: Մի վերաբերմունքից մյուսը, սակայն, հիմնախնդիրը չի փոխվում. անտիկ շրջանից մինչև մեր օրերը Արևմուտքը «տարբերակվել» է խելագարության երևույթից, արգելել բառի գործածությունն ու ժխտել նրա գոյությունը: Այդպիսով մտքի հաղթարշավը խորապես ուղեկցվում է երկար ու լուռ մի փոթորկով, գրեթե անգիտակից ու տգետ մի նախաձեռնությունամբ, որոնք, սակայն, անբաժան են վերոնշյալ հաղթանակից՝ իբրև ռացիոնալիզմի և դասական գիտության ամբողջական արտահայտում:

Անշուշտ, կարելի է թվարկել տարբերակման կամ կիսատարբերակման բազմաթիվ օրինակներ: Ա. Տենենտիի գիրքը մասամբ ներկայացնում է այն գործընթացը, որով Արևմուտքը «տարբերակվել» է միջին դարերում ընկալյալ մահվան քրիստոնեական գաղափարից, այսինքն՝ արարածի մի պարզ անցում դեպի երկիր իր աքսորի ընթացքին՝ հասնելու համար իրական, անդենական կյանքին: Ժ. դարում մահը դառնում է ավելի «մարդկային»՝ իբրև մարդու գերագույն փորձաքար, որն արտահայտվում է մարմնի քայքայման սարսափելի երևույթով: Սակայն մահվան մասին այս նոր ընկալմամբ մարդը գտնում է կյանքի մասին մի նոր գաղափար՝ վերականգնելով իր մարդկային արժեքն ու արժանապատվությունը: Մահվան մասին սեռուռն միտքն անհետանում է հաջորդ՝ Ժ. դարում՝ իր տեղը գիջելով ապրելու կենսուրախությունը:

• Բաղաքակրթությունների կատաղի բախումը.

Մինչ այժմ բերված փաստարկները ներկայացնում էին միմյանց հետ խաղաղ համակցություն և իրենց ազատ ընտրություն մեջ գոյատևող քաղաքակրթությունները: Բայց շատ հաճախ հենց կատաղի ու բռնի փոխհարաբերություններն էին դառնում տիրապետող, որոնք, միշտ ողբերգական վախճան ունենալով, հաճախ նաև երկարաձգվում էին ու դառնում անօգուտ:

Այնպիսի ձեռքբերումները, ինչպես, օրինակ, Գաղղիայի և Արևմուտքի մի մեծ մասի հռոմեականացումը, բացատրվում են պատմական տեղություն լայնության մեջ և, ինչ էլ ուր ասենք, այնուամենայնիվ, նախնական ժամանակաշրջանում նվաճված ու հռոմեականացած ժողովուրդների ցածր մակարդակով, նվաճողի հանդեպ նրանց ունեցած հիացմունքով, մի խոսքով՝ որոշակի մեղսակցությամբ: Բայց այդ ձեռքբերումները հաճախակի երևույթներ չէին. իբրև բացառություն՝ դրանք հաստատում են վերոբերյալ միտքը: Իրականում ձախողումներն այս կատաղի բախումների ժամանակ ավելի շատ էին, քան ձեռքբերումները: Գաղութարարությունը հաղթարշավ էր անցյալում, այսօր այլևս ոչ ոք չի կասկածում նրա ֆիասկոյին. սակայն գաղութարարությունը գերազանցապես մի քաղաքակրթության կլանումն է մյուսի կողմից: Պարտվողները միշտ զիջում են ավելի ուժեղին, բայց նրանց կատարյալ հնազանդությունը դեռ մնում է անորոշ, քանզի մշտապես առկա է քաղաքակրթությունների հակամարտության վտանգը:

Բռնի համակեցության այս երկար ժամանակաշրջանները չեն անցել առանց փոխզիջումների ու փոխըմբռնման, առանց մշակութային կարևոր փոխառությունների (հաճախ արդյունաշատ)՝ պահպանելով, սակայն, մշտական սահմաններն ու չափերը:

Մշակութային բռնի փոխներթափանցման ամենագեղեցիկ օրինակն առկա է Ռոջեր Բաստիդի՝ «Բրազիլիայի աֆրիկյան կրոնները» (1960 թ.) հետաքրքիր գրքում²⁹: Այստեղ ներկայացվում է Աֆրիկայի տարբեր մասերից տարհանված և Բրազիլիայի նահապետական-քրիստոնեական հասարակության մեջ «նետված» սևամորթ դժբախտ ստրուկների պատմությունը: Այս ամենի դեմ նրանք հակազդում են՝ քրիստոնեություն ընդունելով: Փախստական ստրուկներից շատերն ստեղծում են նույնիսկ իրենց անկախ հանրապետությունները՝ *quilombos*, օրինակ՝ Պալմեյրայում (Բանիայից անդին), որոնք անձնատուր են լինում միայն կանոնավոր բանակի դեմ վարած պատերազմից հետո: Մի՞թե զարմանալի չէ այն փաստը, որ ամեն ինչից զրկված այս սևամորթները կարողացան վերահաստատել Աֆրիկայից ժառանգած իրենց կրոնական սովորույթները և մոգական պարերը, իրենց *candomblés*-ի և *macumbas*-ի մեջ ի վիճակի եղան համադրելու աֆրիկյան ու քրիստոնեական սովորույթները, իսկ այդ սինկրետիզմն այսօր ոչ միայն կենդանի է, այլև նվաճում է շատ ու շատ ոլորտներ: Արդ, պարտվածն իր տեղը զիջել է՝ միաժամանակ պահպանելով իր ինքնությունը:

²⁹ R. Bastide, Les Religions africaines au Brésil, Press Universitaires de France, 1960 (ծաթ. թրգմ.).

● **Պատմություն և քաղաքակրթություն.**

Դիմադրությունների, հավանությունների, մշտամնայությունների, քաղաքակրթությունների դանդաղ ձևափոխությունների այս ուրվագծումը մեզ հնարավորություն է տալիս ձևակերպելու ևս մի սահմանում, որը քաղաքակրթություններին տալիս է իրենց բացառիկ և առանձին յուրահատկությունը, որ է՝ քաղաքակրթությունները անվերջանալի պատմական շարունակականություններ են:

Քաղաքակրթությունը, այդպիսով, ամենաերկար պատմությունից էլ ավելի երկար է: Բայց պատմաբանը չի կարող այստեղ խաղի մեջ մտնել միանգամից. քաղաքակրթությունը բացահայտվում է միայն հաջորդական դիտարկումների արդյունքում: Հետևաբար, մտահորիզոններն ու տեսահորիզոններն ավելի են լայնանում, երբ այդ դիտարկումներով շարունակաբար բարձրանում ենք վեր:

● **Պատմության ժամանակների տարրերակումը.**

Պատմությունը զարգանում է հաճախ իրարից տարբեր աստիճաններով, հափանիչներով՝ օրեցօր, տարեցտարի, տասնյակ տարիներ միաժամանակ և կամ ամբողջ դարաշրջաններ:

Եվ ամեն անգամ, ժամանակային տարբեր միավոր կիրառելիս, փոխվում է ընդհանուր պատկերը: Վերոնշյալ իրողությունների, ժամանակային տարբեր երկարություն ունեցող միավորների միջև առկա տարբերությունները կերտում են պատմությանը բնորոշ դիալեկտիկան: Այլ խոսքով՝ պատմաբանը միաժամանակ աշխատում է ամենաքիչը երեք հարթության վրա:

ա. Առաջինն ավանդական պատմագրությունն է՝ ընդունված պատմածը, որով թվարկվում են իրար հաջորդող իրադարձությունները, այնպես, ինչպես անում էին անցյալի ժամանակագիրները կամ ներկայիս թղթակիցները: Այդպիսով, կենդանի կերպով ստեղծվում են հազարավոր պատկերներ՝ միանգամից կերտելով նաև վեպի նման արագ ընթերցվող բազմերանգ մի պատմություն: Այնուամենայնիվ, արագ ընթերցվելուց հետո այն արագորեն էլ մոռացվում է՝ շատ հաճախ առիթ չտալով վերլուծության ու ընկալման:

բ. Երկրորդն անդրադառնում է առանձին խմբերի մեջ առնված էպիզոդներին՝ ռոմանտիզմ, ֆրանսիական հեղափոխություն, արդյունաբերական հեղաշրջում, Երկրորդ աշխարհամարտ և այլն:

Չափման միավորն այս դեպքում հաշվվում է տասնյակ, մի քանի տասնյակ, նույնիսկ կեսդարյա ժամանակաշրջաններով: Այս միավորների միջոցով է (անվանենք դրանք ժամանակաշրջաններ, շրջաններ, էպիզոդներ կամ համակցումներ) հնարավոր դառնում փաստերի ու դեպքերի մեկ-

տեղումը, մեկնությունը, դրանց հիման վրա արվող բացատրությունը: Եվ այստեղ են ի հայտ գալիս, եթե կարելի է ասել, իրենց արհեստական մանրամասներից զտված երկարաժամկետ իրադարձությունները:

Գ. Երրորդը, վերջապես, անդրանցնում է այս երկարատև իրադարձությունները՝ անդրադառնալով միայն դարաշրջաններին բնորոշ շարժումներին: Այն պարզաբանում է մի պատմություն, որտեղ յուրաքանչյուր շարժում դանդաղընթաց է՝ թուլանում, սակայն, ժամանակային երկար տևողությունների վրայով, և որտեղ կարելի է հասնել՝ միայն յոթ սարից այն կողմ անցնելով: Այստեղ արդեն Ֆրանսիական հեղափոխությունը մի պարզ պահ է, անշուշտ, որոշիչ պահ, որը մասն է կազմում Արևմուտքի ազատական-լիբերալ հեղափոխական ու դաժան ճակատագրի երկար պատմության: Վուտերն էլ, իր հերթին՝ ազատախոհության շարժման մի պարզ դրվագ...

Այս վերջին աստիճանին (սոցիոլոգներին բնորոշ պատկերայնությունը՝ «ծայրագույն այս սանդղաճարթակին») քաղաքակրթությունները երևան են գալիս պատահարներից՝ իրենց ճակատագիրը գտնալու օրինակով մատնանշած ուղիներից անկախ՝ իրենց երկարակեցություն մեջ, եթե կարելի է այդպես ասել, իրենց մշտամնայության, կառուցվածքների, գրեթե վերացական, բայց և էական սխեմաների մեջ:

Հետևաբար, քաղաքակրթությունը նույնական չէ ո՛չ տվյալ տնտեսության, ո՛չ էլ հասարակության հետ, այլ մի երևույթ է, որն այդ տնտեսությունների ու հասարակությունների միջոցով շարունակում է ապրել՝ միայն շատ քիչ, դժվարություններ ենթարկվելով որևէ փոփոխության:

Արդ, քաղաքակրթությունը սահմանելի է միայն երկար ժամանակի ու պատմական երկար տևողության մեջ՝ անվերջ պտտվող թելի կծիկից տարածվող թելի նման: Ըստ էության, այն դժվարին ու հաճախ փոթորկալից պատմության միջով, մի խումբ մարդկանց ջանքերով պահպանված ու սերնդեսերունդ փոխանցված ամենաթանկ արժեքն է:

Ըստ այսմ, չշտապենք ընդունել իսպանացի մեծ պատմաբան Ռաֆայել Ալթամիրայի³⁰ այն սահմանումը, թե քաղաքակրթությունների պատմությունը ողջ համաշխարհային պատմությունն է, և կամ Ալթամիրայից առաջ՝ Ֆրանսուա Գիզոյի նույնիմաստ տեսությունը³¹: Անշուշտ,

³⁰ Ռաֆայել Ալթամիրա (1866-1951 թթ.)՝ իսպանացի պատմաբան, մանկավարժ, իրավաբան, գրաքննադատ, իրապարակախոս և գրող: Հայտնի են հատկապես Իսպանիայի և իսպանական ժողովրդի պատմությանը, հավաքական գիտակցությանը, կրթությանն ու մանկավարժությանը նվիրված նրա մենագրությունները (ծաթ. թրգմ.):

³¹ Ֆրանսուա Գիզո (1787-1874 թթ.)՝ ֆրանսիացի քաղաքական գործիչ, պատմաբան: Ֆ. Բոդլեյի ակնարկած տեսության առումով կարևոր է հատկապես նրա «Histoire générale de la civilisation en Europe», Paris, 1828 գիրքը (ծաթ. թրգմ.):

այն ներառում է Համաշխարհային ողջ պատմությունը, սակայն որոշակի տեսանկյունից՝ հնարավոր ժամանակագրական առավելագույն տարածքի մեջ դիտարկվելով, պատմական ու մարդկային որոշակի Հասկացությունների ամբողջության մեջ ընկալվելով: Ֆոնտենելի տված Հայտնի օրինակով՝ պատմությունը ոչ թե վարդերի (ինչքան էլ որ գեղեցիկ լինեն դրանք), այլ այդ վարդերն անթառամ Համարող պարտիզպանի մասին է: Հասարակությունների, տնտեսությունների ու պատմական կարճ տևողության մեջ տեղի ունեցած հազարավոր դեպքերի Համար նույնպես քաղաքակրթությունները թվում են անանց ու անմահ:

Երկարաշունչ այս պատմությունը՝ այդ հեռապատմությունը (*télé-histoire*), ժամանակի ծովի մեջ այդ բարձրառգաստ նավարկությունը, որը բոլորովին էլ նման չէ իմաստուն նավավարի՝ ափը տեսադաշտից երբեք բաց չթողնելու մեթոդին, պատմական մի նախաձեռնություն է, որը, ինչ անուշով կամ պատկերով էլ որ այն պճնազարդենք, ունի իր ե՛լ թերությունները, ե՛լ առավելությունները: Առավելությունների առումով՝ այն ստիպում է մտածել, բացատրել ոչ ստանդարտ եզրերով՝ օգտվելու Համար պատմական բացատրությունից և Հասկանալու տվյալ ժամանակաշրջանը: Թերությունների և նույնիսկ վտանգների առումով՝ այն հեշտությամբ կարող է ընկնել պատմափիլիսոփայական ընդհանրացումների գիրկը, այլ խոսքով՝ կերտելով ավելի շատ երևակայական, քան փաստարկված ու իրական պատմություն:

Պատմաբաններն իրավամբ խուսափում են չափազանց էնտոլոգիստ այնպիսի ճանապարհորդներից, ինչպիսիք են Շպենգլերն ու Թոյնբին: Քանզի ընդհանրացած բացատրության ենթարկված ցանկացած պատմություն անհրաժեշտաբար ու անընդհատ կարիք ունի վերադառնալու որոշակի իրականության, թվերի, քարտեզների, հստակ ժամանակագրության, մի խոսքով՝ ճշգրտումների:

Այդպիսով, քաղաքակրթությունը Հասկանալու Համար անհրաժեշտ է ոչ թե քաղաքակրթությունների քերականություն, այլ ճշգրիտ տվյալների ուսումնասիրություն: Կողմ և դեմ սահմանված բոլոր կանոնները լուսաբանվելու և պարզաբանվելու են ստորև բերվող հաջորդական օրինակներով³²:



³² Ակնարկած պատմական օրինակները Ֆ. Բորդելը բերում է գրքի մնացած մասերում՝ ներկայացնելով մինչև 1966 թ. ընկած համաշխարհային պատմության առավել կարևոր դրվագները (ծնթ. թրգմ.):

ՎԱՀԱՆ ՏԵՐ-ՂԵՎՈՆԴՅԱՆ

պատմական գիտ. թեկնածու, ՄՄ

ՍԱԼԱՀ ԱԼ-ԴԻՆԻ 1180 Թ. ԱՐՇԱՎԱՆՔԸ
ԿԻԼԻԿՅԱՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆ

Այդուքյան սուլթանության հիմնադիր Սալահ ալ-Դինը (1171-1193), եգիպտոսում հիմնելով մի նոր պետություն, իր նախնարկեց նաև Ասորիքին և Վերին Միջագետքին տիրելու համար: ԺԲ. դ. 70-ականների երկրորդ կեսին Զանգինների պետությունը վերածվեց Սալահ ալ-Դինին ենթակա մի ամիրություն, սակայն պահանջվելու էր ևս մի տասնամյակ, որպեսզի Այդուքյան սուլթանն իր լիակատար տիրապետությունը հաստատեր Հյուսիսային Ասորիքում ու Զազիրայում՝ դառնալով Կիլիկյան Հայաստանի անմիջական հարևանը: Սալահ ալ-Դինի սուլթանության ողջ ընթացքում Այդուքյանները երեք անգամ հարձակվեցին Կիլիկյան Հայաստանի վրա (1180, 1187, 1193): Այս արշավանքներից միայն առաջինն է, որ անձամբ ղեկավարում էր սուլթանը և որի մասին առատ տեղեկություններ են հաղորդում թե՛ հայկական և թե՛ հատկապես արաբական աղբյուրները:

Սալահ ալ-Դինը 1180 թ. ամռանը երկամյա հաշտություն կնքեց Երուսաղեմի թագավորության և Տրիպոլիսի կոմսության հետ, որից հետո արշավեց Իկոնիայի սուլթանության վրա, քանի որ սելջուկները հարձակման էին ենթարկել Այդուքյաններին անցած Ռաբանը: Վերջիններս, պարտություն կրելով, ստիպված խաղաղության դաշն կնքեցին: Դրանից հետո Սալահ ալ-Դինը միջամտեց Հիսն Քալֆայի տեր Նուր ալ-Դին Մուհամմադի և Իկոնիայի սուլթան Կըլըջ Արսլանի (1156-1192) միջև ծագած վեճին և կողմերին հաշտեցնելու նպատակով հասավ Բեհեսնի: Անմիջապես դրանից հետո Սալահ ալ-Դինի բանակը հարձակվեց Կիլիկիայի վրա¹:

¹ Sifu Cl. Cahen, La Syrie du Nord et la principauté franque d'Antioche, Institut Français de Damas, Paris, 1940, էջ 420:

Արշավանքի համար պատրվակ ծառայեց ԿըլըՀ Արսլանի դիմումը Եգիպտոսի սուլթանին, որով նա խնդրում էր համաձայնություն կնքել և գանգատվում էր հայերից²: ԿըլըՀ Արսլանի՝ հայերից դժգոհելու պատճառը, ըստ արաբ պատմիչների, այն էր, որ Ռուբեն Գ.-ն, հակառակ իր իսկ տված թույլտվությանը, հարձակվել էր Կիլիկիայում իրենց հոտերն արածեցնող թուրքմեն ցեղերի վրա, մի մասին կոտորել, իսկ մնացածներին գերել ու տիրացել նրանց ունեցվածքին³: Պատմիչների պահպանած հաղորդման սկզբնաղբյուրն ակներևաբար պետք է համարել Սալահ ալ-Դինի արքունական դպիր Իմադ ալ-Դին ալ-Իսֆահանիի «ալ-բարկ ալ-Շամի» («Ասորիքյան կայծակ») երկը: Հեղինակը, ինչպես երևում է, Սալահ ալ-Դինին ուղեկցել է այս արշավանքի ժամանակ: Հատկանշական է, որ Իմադի երկը մեզ է հասել ալ-Բուռնդարիի համառոտագրությամբ, որը կրում է «Սանա ալ-բարկ ալ-Շամի» («Ասորիքյան կայծակի փայլատակում») վերնագիրը: Նրանում կարդում ենք. «Հաճախացան մուսուլմանների դժգոհությունները նրա չարագործություններից, և սուլթանը տեսավ, որ հարկ է, որ նրա տիրությունները մտնի: Մեր հաղթական զորքերով շարժվեցինք ու ճամբարեցինք Սև գետի ափին՝ ավերելով նրա տները, փարախները: Ապա ընդհուպ մոտեցանք մի լեռան, որի կատարին վեր խոյացող մի բերդ կար՝ ամբողջությամբ պատված բուսականությամբ և թփերով: Այն անառիկ ու ամրակուռ բերդերից մեկն էր, որը լեռը գաղտնիքի պես պահում էր»⁴: Բնագրում բերդը կոչված է ալ-Մանույա (*al-Mānūya*), որը, ինչպես ներքևում ենք համոզվելու, գրչական սխալ է: Պատմիչը շարունակում է, որ հայերը բերդը կրակի են տալիս, որպեսզի այն մուսուլմանների ձեռքը չընկնի: Բայց վերջիններս վրա են հասնում և հաջողացնում դատարկել հրդեհվող ամրոցի հացահատիկի ամբարներն ու պահեստները: Զինվորները վերցնում են իրենց անհրաժեշտ պարենը: «Հայը վախեցավ, և սարսափը նրա սիրտը մտավ: Նա դեսպան ուղարկեց՝ հայտնելով, որ հնազանդությամբ ազատ է արձակում գերիներին», - վկայում է Իմադ ալ-Դինը (ալ-Բուռնդարին): Նա շարունակում է. այս բա-

² Տե՛ս Ibn Khallikan, Biographical Dictionary, tr. by William MacGuckin de Slane, vol. III, Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, London, 1871, v. III, էջ 342. «Արաբական աղբյուրները Հայաստանի և հարևան երկրների մասին», Յակոբ ալ-Համադի, Արուֆիյա, Իբն Շադդադ, կազմ.՝ Հ. Նալբանդյան, Երևան, 1965, էջ 293:

³ Տե՛ս «Արաբական աղբյուրները Հայաստանի և հարևան երկրների մասին», էջ 301. Իբն ալ-Ասիր, թարգմ., առաջարան և ծանոթագր.՝ Ա. Տեր-Ղևոնդյանի. «Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին», 11, «Արաբական աղբյուրներ», Բ., Երևան, 1981, էջ 266 (այսուհետև՝ Իբն ալ-Ասիր):

⁴ Տե՛ս Imād al-Dīn al-Isfahānī, al-Barq al-Šāmī, al-Bundarī, Sanā al-barq al-Šāmī, bi-taḥqīq Faḥiyya al-Nabrawī, al-Qāhira, 1979, էջ 177:

նից հետո Սալահ ալ-Դինը վճռում է վերադառնալ՝ պատճառաբանելով, որ «ժամանակը սուղ էր, իսկ պարենը դժվարհասանելի»⁵: Դեպքի մասին իր «Միդմար ալ-Հակահիկ» երկում վկայում է նաև Մուհամմադ իբն Թակի ալ-Դին Ումարը (ալ-Մալիք ալ-Մանսուր տիտղոսով), որն այդ ժամանակ Համայի կառավարիչն էր: Իմադի հաղորդման՝ ալ-Բուենդարիի երկում պահպանված տարբերակին վերջինիս պատումից կարող ենք ավելացնել, որ բերդի պահեստները դատարկելուց հետո Սալահ ալ-Դինը հրամայել է հիմնահատակ ավերել բերդը, որից հետո Ռուբենը (անվանում է՝ մու-թաալալիք ալ-Արման Իրն Լավուն «Հայոց իշխող իբն Լավուն») հայտնել է իր հպատակությունը: Հեղինակի վկայությամբ Հայոց իշխանն ազատ է արձակել իր մոտ եղած թուրքմեն զերիններին, իսկ ևս հինգ հարյուր զերինների ազատություն համար վճարել փրկագին: Սրանով հարցը լուծվեց, և Հայոց իշխանը Աման (անվտանգություն երաշխիք) ստացավ Սալահ ալ-Դինից: Ավելացնենք, որ ալ-Մալիք ալ-Մանսուրի երկում հայերից գրավված բերդն անվանված է ալ-Անակիր⁶:

Իմադ ալ-Դինի հաղորդումն իր «Գիրք զուլյա պարտեզների» երկում վերաշարադրել է նաև Աբու Շաման՝ զգալիորեն պարզեցնելով իմադի՝ հաճախ խրթին ու տեղ-տեղ անհասկանալի լեզուն: Վերջինս գրավված բերդի անունը տառադարձում է որպես ալ-Մանակիր և գրում է, թե Ռուբենը (անվանում է մալիք ալ-Արման՝ «Հայոց արքա», տիտղոսով՝ ի տարբերություն ալ-Բուենդարիի մոտ եղած Մութաալալիք ալ-Արման-ի՝ «Հայոց իշխող» տիտղոսի) «չատ դրամ է տվել և ազատել իր մոտ եղած զերիններին: Սուլթանին, սակայն, սա չի բավարարել, և նա ստիպված ավելացրել է գումարի չափը և խոստացել, որ կգնի 500 գերի ֆրանկների երկրներից և ազատ կարձակի: [Միայն այս բանից հետո] սուլթանը համաձայնել է՝ նրանից դրա համար փրկագին (կամ գրավ) վերցնելով»⁷: Աբու Շաման բերում է արշավանքի ականատես մի բանաստեղծի՝ ալ-Ջամալ ալ-Վասիտի ալ-Մուկրիի ներբողը՝ ուղղված Սալահ ալ-Դինին, որում դրվատվում է «Իբն Լավունի» նկատմամբ սուլթանի տարած հաղթանակը⁸: Իմադից բացի՝ Աբու Շաման մի մեջբերում է կատարում նաև վերջինիս ժամանակակից պատմիչ Իբն Աբի Տայյից, որի երկը նույնպես մեզ չի հասել: Ըստ

⁵ Նույն տեղում:

⁶ Sliu Al-Malik al-Manṣūr, Miḍmār al-ḥaqāʾiq wa sirr al-ḥalāʾiq, Ālam al-kutub, al-Qāhira, 1968, էջ 42-43:

⁷ Sliu Abū Šāma, Kitāb al-Rawḍatayn fi alḥbār al-dawlatayn al-Nūriyya wa-l-Šalāhiyya, vol. IV, Bayrūt, 2002, էջ 37:

⁸ Sliu Նույն տեղում, էջ 37-38:

այդ տեղեկությունն՝ մոռանում են բերդում, հողի մեջ թաղված, գտել են մի տակառ, որը լի էր պղնձե, արծաթե և ոսկե իրերով⁹:

Արշավանքի մասին հաղորդումը տեղ է գտել նաև Իբն ալ-Ասիրի «Լիակատար պատմություն» երկում: Հիմքում, անշուշտ, կրկին Իմադ ալ-Դինի վկայությունն է, միայն թե հատկանշական է Իբն ալ-Ասիրի այն լրացումը, թե «նրա (իմա՝ «Իբն Լավունի») երկիրը ամրակուռ էր՝ ամբողջովին ծածկված անառիկ բերդերով, և այնտեղ մտնելը դժվար էր, քանզի [չընկալված էր] լեռնանցքներով ու անանցանելի լեռներով»¹⁰: Բուն արշավանքի նկարագրությունը մեզ համար կարևոր այլ լրացում չի պարունակում. «Գերիներն արձակեցին և ունեցվածքը վերադարձվեց, իսկ Սալահ ալ-Դինը այնտեղից հեռացավ Զուլադա II ամսին (23 հոկտեմբեր - 20 նոյեմբեր)»¹¹:

Իրադարձությունների ընթացքի մասին որոշ հավելյալ տեղեկություններ ենք գտնում դեպքերի ակնատես Իբն Շադդադի «Այյուբյան Սալահ ալ-Դինի կենսագրությունը» երկում: Ըստ պատմիչի՝ երբ սուլթան Սալահ ալ-Դինը ալ-Ռամլայում կրած պարտությունից հետո պատրաստվում էր նոր արշավանք կազմակերպել դեպի Ասորիք, սուրհանգակ է հասնում Ռումի Կըլըչ Արսլան սուլթանից: Նա թախանձում էր համաձայնություն կնքել իր հետ և միաժամանակ գանգատվում էր հայերից: «Սուլթանը Կըլըչ Արսլանին օգնելու համար արշավեց դեպի Իբն Լևոնի երկիրը, - գրում է Իբն Շադդադը՝ շարունակելով, - հասավ Կարա-Հիսար և ծառայության առավ Հալեպի բանակները՝ ըստ դաշնագրով եղած համաձայնության: Բանակները միացան Նահր ալ-Ազրակի մոտ՝ Բահասնայի և Հիսն Մանսուրի միջև, և գետից անցնելով՝ գնացին դեպի Նահր ալ-Ասուադը, որը Իբն Լևոնի երկրի սահմանն է կազմում, և գրավեցին մի բերդ, որը քանդեցին և բնակիչներին սրի քաշեցին: Թշնամին վերադարձրեց գերիներին՝ հաշտություն խնդրելով: Երբ հաշտություն կնքվեց, սուլթանն այնտեղից վերադարձավ (նա իրեն փոխանորդ է կարգում Կըլըչ Արսլանին, որպեսզի դաշնագիր կնքի գեսպանների հետ): Այդ տեղի ունեցավ Սաբխա-Սանջա գետի վրա, որը թափվում է Եփրատի մեջ, և այդ տեղի ունեցավ 76 թվականի Ջուլադա ալ-ուլա ամսի 10-ին (1180 թ. հոկտ. 2): Այնտեղից սուլթանը գնաց Դամասկոսի կողմը»¹²: Մեկ այլ

⁹ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 37:

¹⁰ Իբն ալ-Ասիր, էջ 266:

¹¹ Նույն տեղում:

¹² «Արաբական աղբյուրները Հայաստանի և հարևան երկրների մասին», էջ 293:

արաբ պատմիչ՝ Իբն Վասիլը, հաղորդումը մեջբերում է Աբու Շամայի և Իբն Շադդադի երկերից՝ էական ոչինչ չավելացնելով¹³:

Եթե արչավանքի մասին հաղորդող արաբ հեղինակների պատումներն ամփոփենք, կստանանք հետևյալ պատկերը: Երբ Սալահ ալ-Դինի բանակը հասավ Կարահիսար վայր (Հալեպից հյուսիս), Հալեպի սուլթանությունը զորքը 1176 թ. դաշնագրի համաձայն միացավ նրան: Ապա Կապուլյոս գետի (Նահր ալ-Ազրակ) մոտ՝ Բեհեսնիի և Հիսն Մանսուրի միջև, միացյալ բանակին միացան նաև Կըլըջ Արսլանի զինված ուժերը: Այստեղ Սալահ ալ-Դինի միջնորդությամբ հաշտություն կնքվեց Իկոնիայի սուլթան Կըլըջ Արսլանի և Հիսն Քայֆայի Արտուխյան ամիր Նուր ալ-Դին իբն Կարա Արսլանի միջև: Իր արտաքին քաղաքականությանը հավատարիմ՝ Սալահ ալ-Դինը հաշտություն հաստատեց Այյուբյանների կողմից դեռևս չնվաճված մուսուլմանական պետությունների միջև, քանզի հնարավորություն էր ստանում դրանց ռազմական ուժերն օգտագործել գլխավոր թշնամիներ խաչակիրների դեմ պայքարում:

Սալահ ալ-Դինի արտաքին քաղաքականության մեջ Կիլիկիայի հայկական պետությունն առանձնահատուկ տեղ էր գրավում: Ընդհանրապես հայերի և ասորիների նկատմամբ դրանում չկար այն բացահայտ թշնամությունը, որ գոյություն ուներ խաչակիրների հանդեպ: Սալահ ալ-Դինի տերությունը համար (համենայն դեպս XII դ. 70-80-ական թթ.) առաջնահերթ խնդիր չէր հայկական իշխանապետության վերացումը կամ ջախջախիչ հարված հասցնելը: Ալ-Բունդարիի «Հաճախացան մուսուլմանների դժգոհությունները նրա չարագործություններից, և սուլթանը տեսավ, որ հարկ է, որ նրա տիրույթները մտնի» արտահայտությունը կարծես հուշում է, որ սա մի պատժիչ (ոչ նվաճողական) արչավանք էր թերևս 1177-1178 թթ. Հարիմի դեմ արչավանքին Ռուբեն Գ.-ի մասնակցությունը համար: Դա երևաց նաև Սալահ ալ-Դինի հետագա գործողություններից:

Իկոնիայի սելջուկներին ու Արտուխյաններին հաշտեցնելով և օգնական զորք վերցնելով՝ Սալահ ալ-Դինը Կապուլյոս գետի ափերից արչավեց Սև գետ (Նահր ալ-Ասուադ), որն «Իբն Լևոնի երկրի սահմանն էր կազմում»¹⁴: Այյուբյան սուլթանը գրավեց Սև գետի չրջանում գտնվող ալ-Մանակիր (կամ ալ-Ասակիր) ամրոցը, սակայն Ռուբինյան իշխանապետությունում ավելի չխորացավ, քանի որ Ռուբեն Գ.-ն հաշտություն խնդրեց՝

¹³ Sīn Ibn Wāṣil, Mufarriḡ al-kurūb fī aḥbār banī Ayyūb, v. II, խմբ. Ġamāl al-Dīn al-Šayyāl, al-Qāhira, 1957, էջ 98-100:

¹⁴ «Արաբական աղբյուրները Հայաստանի և հարևան երկրների մասին», էջ 301. Իբն ալ-Ասիր, էջ 266:

շատ ոսկի տալով: Ռուբինյան իշխանը վերադարձրեց նաև 500 գերինների և հաշտություն կնքվեց:

Երվանդ Քասունին իրավացի է, գտնելով, որ թուրքմեն մի քանի ցեղերի հանդեպ հայ իշխանապետի վերաբերմունքը չէր կարող Սալահ ալ-Դինի՝ Եգիպտոսից Կիլիկիա արշավելու բուն պատճառը լինել: Նա ավելի հավանական է համարում այն, որ Սալահ ալ-Դինի գլխավոր նպատակը եղել է Իկոնիայի սուլթանություն արշավելը: Եվ Այյուբյան սուլթանը միայն Կըլըջ Արսլանի հետ հաշտություն կնքելուց հետո և, հավանաբար, վերջինիս թելադրանքով է արշավել Կիլիկիա¹⁵:

Այս ենթադրությունը տրամաբանական է և հիմնավորված հետևյալ լրացուցիչ ճշտումով. Սալահ ալ-Դինի նպատակն այս շրջանում գտնվող պետություններին ահաբեկելն էր և ոչ թե դրանց նվաճումը: Այլապես բացատրելի չէ այն փաստը, որ հմուտ և համարձակ զորավար Սալահ ալ-Դինն, իր մեծաքանակ զորքին միացնելով նախ Հալեպի, ապա և Իկոնիայի սուլթանություններին բանակները, այդպես էլ լուրջ քայլի չգիմեց՝ բավարարվելով ընդամենը մեկ ամրոցի (այն էլ հավանաբար ժամանակավորապես) գրավմամբ: Ամենայն հավանականությամբ, անկախ այն բանից, թե Կըլըջ Արսլանը նրան որևէ բան թելադրել էր, թե ոչ, Սալահ ալ-Դինը հավատարիմ մնաց իր նախապես մշակած ծրագրին:

Այսպիսով, արձագանքելով Ռուբեն Գ.-ի դիմումին, Եգիպտոսի սուլթանը 1180 թ. հապճեպ հաշտություն կնքեց: Սալահ ալ-Դինը երկամյա դաշն ստորագրեց նաև Մոսուլի, Ջազիրայի, Իրբիլի, Հիսն Քայֆայի և Մարդինի Ջանգի և Արտուխյան ամիրների հետ, որոնք իրենց կնիքներով այն հաստատեցին 1180 թ. հոկտեմբեր 2-ին¹⁶: Ըստ Իբն Շադդադի՝ հաշտությունը կնքվեց Սաբխա-Սանջա գետի մոտ¹⁷, որը հավանաբար, նույն՝ Կապուլյո գետի այլ անվանումն է:

1180 թ. արշավանքը Կիլիկյան Հայաստան պատժիչ-հետախուզական և միաժամանակ կողոպտչական բնույթ էր կրում: Սալահ ալ-Դինը չչարունակեց առաջխաղացումը դեպի Ռուբինյան իշխանապետության ներքին գավառները, որովհետև վճռական հաջողությունների չէր հասել խաչակիրների դեմ պայքարում, իսկ Հյուսիսային Ասորիքը և Վերին Միջագետքը դեռևս վերջնականապես նվաճված չէին:

¹⁵ Տե՛ս Ե. Հ. Քասունի, Ռուբեն Գ. իշխանապետ (1175-1187 թթ.) եւ իր կտակը, Պէյրուք, 1987, էջ 40:

¹⁶ Տե՛ս S. Lane-Poole, A History of Egypt in the Middle Ages, London, 1901, էջ 206:

¹⁷ Տե՛ս «Արաբական աղբյուրները Հայաստանի և հարևան երկրների մասին», էջ 293:

РЕЗЮМЕ

В правление Салах-ад-Дина (1171-1193 гг.) было предпринято три похода на Киликийскую Армению (1180, 1187, 1193 гг.), из которых лишь первый был возглавлен самим Айюбидским султаном. Поход Салах ад-Дина 1180 г. был предпринят с карательно-разведывательными намерениями, а также с целью грабежа. Ценные сведения об этом походе имеются в арабских первоисточниках. Айюбидская армия, напав и заняв находящуюся в Аманских горах крепость Манакир, разграбила ее. Князь Рубен III, заплатив выкуп и освободив пленных мусульман, заключил мирный договор с султаном Египта. Салах ад-Дин не продвинулся во внутренние области Рубенидского княжества, поскольку еще не достиг значительных успехов в борьбе против крестоносцев, а Северная Сирия и Джазира еще не были полностью завоеваны.

SUMMARY

In the reign of Salah al-Din (1171-1193), there were three campaigns against Cilician Armenia (1180, 1187, 1193), though only the first was led by the Ayyubid Sultan. Salah al-Din's campaign against Cilician Armenia in 1180 was a punitive reconnaissance operation, as well as of pillaging character. Primary sources, especially Arab historians report rich information about this campaign. Ayyubid Army assaulted and occupied the fortress of Manakir situated in the Amanus mountains, and sacked it all. Prince Rouben III, paying ransom and liberating the Moslem captives, signed a peace treaty with the Sultan of Egypt. Salah al-Din did not move ahead to the interior regions of the Rubenid principality, as he did not have significant victories against the Crusaders, and Northern Syria as well as Djazira were not conquered yet.



ՀԱՍՄԻԿ ԱՐՐԱՀԱՄՅԱՆ

պարսկական գիր. թեկնածու, ՀԱԻ

ԳՅՈՒՄՐՈՒ «ՅՈԹ ՎԵՐՔ»
ՍՐԲԱՊԱՏԿԵՐԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԸ

Սրբերի մասունքների, սրբազան առարկաների և սրբապատկերների դերը, դրանց հանդեպ ունեցած անվերապահ հավատը հնուց եղել են ժողովրդի հոգևոր-բարեպաշտական կյանքի անքակտելի մասը: Ժամանակի ընթացքում Եկեղեցին, հաշվի առնելով սրբությունների ունեցած դերը ոչ միայն հոգևոր-բարեպաշտական, այլև վարչատնտեսական և իրավական հարթություններում, դրանց վերաբերյալ մշակել է իր դիրքորոշումը, որն ամրագրվել է կանոնական հիմքերով և ներքին սովորութային նորմերով:

Ժողովրդի նվիրական սրբություններից մեկը՝ Գյումրու Ս. Աստվածածին եկեղեցում գտնվող «Յոթ վերք»¹ պատկերը, կարևոր դեր և նշանակություն է ունեցել ոչ միայն Շիրակի, այլև հայոց հոգևոր, կրթական և հասարակական կյանքում:

«Յոթ վերք» սրբապատկերի դեպքը, կարելի է ասել, եզակիներից է, քանի որ հայ ժողովրդական քրիստոնեության պատմության մեջ, սկսած միջնադարից մինչ մեր օրերը, սրբազան և զորավոր են համարվում խաչերը², մասունքները, ձեռագրերը, մասնավորաբար՝ Ավետարանները և

¹ Տպագիր աղբյուրներում սրբապատկերը հիշատակվում է անվան հետևյալ տարբերակներով՝ «Յոթ վերք», «Յոթ Վերք», «Եօթն Վիրաց Ս. Աստվածածնի հրաշագործ պատկեր», «Ս. Պատկեր» (տե՛ս Հատիճայի վանական ընկերության Յիշատակարանն ու հաշիւը 1850-1882 թթ., Յաւելուած 1882-1898 թթ. (այսուհետ՝ «Հատիճայի վանական ընկերութեան...»), Աղեքսանդրապոլ, 1909, էջ 14, 31. Տեղեկատու. Հատիճայի վանքի հաշիւը 1910 թուին, Մուտք, «Արարատ» ամսագիր, 1911, մարտ, էջ 259), «Եօթն վիրաց» պատկեր, «Եօթվիրաց» Ս. Աստվածածնի պատկեր (տե՛ս Ա. Աղամյան, Մի վավերագիր Ալեքսանդրապոլի եկեղեցիների մասին, «Էջմիածին», 1973, Ը., էջ 37-38), «Եօթնվիրաց» Ս. Աստվածածնի պատկեր, «Եօթվիրաց» կամ Աստուածածնայ պատկեր», «Եօթվերք» (տե՛ս Յ. Կոստանեանց, Շիրակի լեգենդներից եւ ժողովրդական կեանքից, Աղեքսանդրապոլ, 1896, էջ 54, 57):

² Ա. Սահակյան, Ժողովրդական քրիստոնեությունը միջնադարյան Հայաստանում, Երևան, 2014, էջ 59-60:

«Նարեկ» աղոթամատյանները³, իսկ պատկերները, որպես այդպիսին, եզակի են: Այդպիսիք են Հիսուս Քրիստոսի պատկերը (Դաստառակը), Հոգյաց վանքի Աստվածամոր պատկերը, Խոր Վիրապի Ս. Աստվածածին եկեղեցու աղոթասրահում պահվող Աստվածամոր պատկերը, Կոզովիտ գավառի Դարոյնք ամրոցում Բագրատունի իշխան Աշոտ Պատրիկի կողմից կառուցված եկեղեցում երբևէ դրված Փրկչական պատկերը, Վարագավանքի Տիրամոր սրբապատկերը⁴, Սևանի Չարչարանաց Տիրամայրը⁵:

Ժողովրդական քրիստոնեություն մեջ կարևոր դեր ունեցած սրբապատկերների ավանդույթն այսօր չարունակում է «Յոթ վերքը»:

«Յոթ վերք» պատկերում արտացոլված է միջնադարյան աստվածաբանության և ընդհանուր մարեմաբանության մեջ արծարծված թեմաներից Աստվածամոր կրած յոթ գլխավոր ցավերը կամ վերքերը (պատկերն իր անվանումը հենց դրանից էլ ստացել է՝ «Յոթ վերք»): Տիրամոր ցավերը մարտիրոսների նման եղել են ոչ թե մարմնական, այլ՝ հոգու, սրտի և մտքի: Եկեղեցու հայրերը ցավերի բազմությունն ամբողջացրել են յոթ թվի մեջ⁶:

Մեկնիչները և ուսումնասիրողները Աստվածածնի յոթ խոցերը տարբեր իրողությունների են վերագրում. մի խումբն այն կապում է Սիմեոն Ծերունու մարգարեությունից մինչև Հիսուսի մահն ընկած դեպքերի⁷,

³ Դարեր ի վեր գորավոր համարվող մի շարք Ավետարաններ և սրբերի մասունքներ որոշակի տոնական օրերի հանդիսավոր թափոքով տարվել են որևէ եկեղեցի, որպեսզի ուխտավոր հավատացյալները հնարավորություն ունենան դրանց առջև աղոթելու և օրհնություն ստանալու: Օրինակ՝ Շուրիշկանի (1498 թ.) Ավետարանը Կրկնազատկին տարվում է Մուղնու Ս. Գևորգ եկեղեցի, Հովհաննես Մկրտչի մասունքը Վարդավառին տարվում է Հովհաննավանք և այլն:

Ավանդական կենցաղում Նարեկ աղոթամատյանը դրել են դժվար ծննդաբերող կանանց բարձի տակ, հիվանդների գլխին են կարդացել (տե՛ս Ե. Լալայեան, Ջալալք. Հալալք, ԱՀ, գիրք Ա., Շուրի, 1895, էջ 323: Ա. Աթայան, Սալմաստ, Նոր Ջուղա, 1906, էջ 103), երևույթ, որ շարունակվում է նաև մեր օրերում:

⁴ Հ. Հակոբյան, Հայոց Տերունական սրբապատկերները, Երևան, 2003, էջ 27-34:

⁵ Ա. Առաքելյան, Սևանի Աստվածամայրը և նրա ստեղծման ժամանակը, ՊԲՀ, 1983, թ. 2-3, էջ 279-284:

⁶ Գ. Անտիքեան, Մտածութիւնք ի վերայ եօթն գլխաւոր ցաւոց Ս. Աստուածածնին, Վէնէ-տիկ, 1810, էջ 9:

⁷ ա. Միմեոն Ծերունու մարգարեությունը, երբ Քրիստոս քառասուն օրականում ընծայվեց տաճարին. «Իսկ քո [Մարիամի] հոգու միջով էլ սուր պիտի անցնի, որպեսզի բազում սրտերի խորհուրդներ հայտնի դառնան» (Ղուկ. Բ. 35), բ. Փախուստը Եգիպտոս (Մատթ. Բ. 13-15), գ. Տասներկու տարեկան Հիսուսին տաճարում կորցնելը (Բ. 41-52), դ. Երբ Հիսուս, խաչն ուսին, Գողգոթա էր եղնում (Հովհ. ԺԹ. 17,), ի. Հիսուսի խաչելությունը (Մատթ. ԻԷ. 35, Մարկ. ԺԵ. 24, Ղուկ. ԻԳ. 33, Հովհ. ԺԹ. 18), զ. երբ Հիսուս հոգին ավանդեց (մա-հր), կողը խոցեցին տեղով, իսկ մարմինը խաչից իջեցրին (Մատթ. ԻԷ. 50, Մարկ. ԺԵ. 37, Ղուկ. ԻԳ. 46, Հովհ. ԺԹ. 30), է. երբ Հիսուսի մարմինը դրվեց գերեզմանում (Մատթ. ԻԷ. 59-60, Մարկ. ԺԵ. 46, Ղուկ. ԻԳ. 53, Հովհ. ԺԹ. 42) (Գ. Անտիքեան, նշվ. աշխ., էջ Ե-Ժ.

մյուսը՝ խաչի վրա Հիսուսի արտաբերած խոսքերի հետ⁸:

Աշխատանքը կատարվել է մատենագրական և ազգագրական սկզբնաղբյուրների, արխիվային անտիպ նյութերի, մամուլի տվյալների և թեմային առնչվող ուսումնասիրությունների հիման վրա:

«Յոթ վերք» սրբապատկերի հեղինակը. Ավանդությունը խնդրո առարկա սրբապատկերի հեղինակ է համարում Ղուկաս Ավետարանչին: Ա. Մխիթարյանցը գրում է. «...զհրաշագործ պատկեր Եօթնվերաց անուանեալ Աստուածածնի, նկարեալ, որպէս աւանդութեամբ ասի, Ղուկասու աւետարանչէ»⁹: Ղևոնդ Ալիշանը ևս ակնարկում է այդ ավանդությունը. «Եկեղեցին Սուրբ Աստուածածնի [խոսքը Գյումրու Ս. Աստվածածին եկեղեցու մասին է - Հ. Ա.] նշանաւոր ուխտատեղի համարեալ է վասն Եօթնխոցից անուանեալ պատկերին, զոր համարին նկարեալ ի Ղուկայ աւետարանչէ»¹⁰: Նույն ավանդությունն են մեջբերում նաև Արտակ արքեպիսկոպոս Սմբատյանը¹¹, Սարգիս վարդապետ Զալալյանցը, Արիստակէս եպիսկոպոս Սեդրակյանը, Պողոս վարդապետ Զանլաթյանը (Ճեթեթյանը)¹²:

Այն, որ Ղուկաս Ավետարանիչն օժտված է եղել նկարելու շնորհքով և պատկերել է Հիսուսին, Նրա ծնողներին և առաքյալներին, Հայսմավուրքը ևս վկայում է¹³: Ղուկաս Ավետարանչի՝ տվյալ նկարի հեղինակ լինելն ավանդության եզրագծից այն կողմ է շրջանի կնիք է կրում: Արվեստաբան Մ. Ղազարյանը, ուսումնասիրելով նկարի կոմպոզիցիան և գունային կանոնիկ ավանդույթները, եզրակացնում է, որ նկարը հեղինակել են ԺԸ. դարում Նոր Զուղայում և բուն Հայաստանում մեծ տարածում ունե-

Արել քնյ. Մանուկեան, Գիւմրիի «Եօթ վերք»-ը (Աստուածածնի Վերափոխման տօնի ափիթով), Երևան, 2007. «Մարիամ Աստվածածին», ՔՀ, Երևան, 2002, էջ 704):

⁸ *ա.* Հայր, թող դոցա, զի ոչ գիտեն զինչ գործեն (Ղուկաս ԻԳ. 34), *բ.* Աստուած իմ, Աստուած իմ, ընդհր թողեր զիս (Մարկոս ԺԵ. 34), *գ.* Այսօր ընդ իս իցես ի դրախտին (Ղուկաս ԻԳ. 43), *դ.* Ահա մայր քո, ահա որդի քո (Մատթ. ԺԲ. 47), *ե.* Ծարաւի եմ (Հովհ. ԺԹ. 28), *զ.* Ամենայն ինչ կատարեալ է (Հովհ. ԺԹ. 30), *է.* Հայր, ի ձեռս քո առնուեմ զիողի իմ /Ղուկ. ԻԳ. 46/ («Հատիճայի վանական ընկերություն...», էջ 14. **Ա. Աղամյան**, նշվ. աշխ., էջ 38-39):

⁹ **Արել վրդ. Մխիթարեանց**, Պատմություն մենաստանին Հատիճոյ ի Շիրակ, Տիփսիս, 1856, էջ 44:

¹⁰ **Ղ. Ալիշան**, Շիրակ, Տեղագրություն պատկերացոյց, Վենետիկ-Ս. Ղազար, 1881, էջ 155:

¹¹ Արտակ արքեպիսկոպոս Սմբատյանը (1876-1937 թթ.) եղել է Շիրակի թեմի առաջին առաջնորդը (1920-1921 թթ.): Նահատակվել է 1937 թ. բոլշևիկների ձեռքով:

¹² **Ա. Աղամյան**, նշվ. աշխ., էջ 38. **Ս. Զալալեանց**, Ճանապարհորդություն ի Մեծն Հայաստան, հտ. 1, Տիփսիս, 1842, էջ 213. **Ա. Սեդրակեան**, Հայաստանեայց եկեղեցու պատկերայագրությունը, մասն առաջին, Սանկտ-Պետերբուրգ, 1904, էջ 2. «Հատիճայի վանական ընկերություն...», էջ 14:

¹³ **Հ. Քյոսեյան**, Դրվագներ հայ միջնադարյան արվեստի աստվածաբանության, Էջմիածին, 1995, էջ 39: Աղբյուրը՝ Ծայսմաուրք, Կ. Պոլիս, 1834, էջ 196:

ցող նկարչական համալսարաններից մեկում, սակայն նկարչի անունն անհայտ է¹⁴: Ըստ ամենայնի, այն ընդօրինակվել է 1768 թ. Եսայի վարդապետի վրձնած «Աստվածամոր յոթ վերքը» սրբապատկերից¹⁵: Բացի այդ, յոթ վերքի թեմատիկան սկսել է արծարծվել վաղ միջնադարում:

Սրբապատկերի դեգերումների պատմությունից: «Յոթ վերք» սրբապատկերն ի սկզբանե եղել է Մեծ Հայքի Այրարատ նահանգի Բասեն գավառի Հասանկալա բերդի Ս. Աստվածածին վանքում, որտեղ, ըստ ավանդույթյան, բերել է Գրիգոր Մազիստրոսը: Այս մասին Ղևոնդ Ալիշանը գրում է. «... Եօթն-խոցից անուանեալ պատկերին, զոր ... բերեալ ի Հայս ի Գրիգորէ Մազիստրոսէ»¹⁶, իսկ Ս. Էփրիկյանը հավելում է, որ «ի Հայս բերուած է Գրիգոր Մազիստրոսէն և երկար ժամանակ մնացած Հասանգալէի Բասենու կամ Կարմիր վանքի մէջ»¹⁷: Նկարի՝ Գրիգոր Մազիստրոսի կողմից Բասենի Հասանկալայի վանք բերվելը ևս հեռու է տրամաբանական լինելուց՝ ելնելով վերը նշված պատճառներից:

Ըստ ամենայնի՝ սրբապատկերի Բասենում լինելը կապվում է Գրիգոր Մազիստրոսի անվան հետ, քանի որ Բասենի եկեղեցու կառուցումը (որը հայտնի է Բասենո վանք, Կարմիր վանք, Հասանկալայի վանք, Աստվածածնա վանք անուններով և եղել է Բասենի եպիսկոպոսանիստը) վերագրվում է Գրիգոր Մազիստրոսին, ուր, ըստ ավանդույթյան, ամփոփված է նրա աճյունը: Սակայն հիշատակով թյուրմանների վրա հիմնվելով՝ այն թվագրվում է է.-Ը. դդ.¹⁸:

Թուրքմենշայի (1828 թ. փետրվարի 21) և Ադրիանապոլսի (1829 թ. սեպտեմբերի 2) պայմանագրերից հետո, երբ Արևելյան Հայաստանը, Ախալցխան և Ախալքալաքն անցել են Ռուսական կայսրության տիրապետության տակ, և հայերին թույլատրվել է տեղափոխվել այնտեղ, 1832 թ. Բասենի Ս. Աստվածածին վանքի առաջնորդ Պողոս վարդապետ Զան-

¹⁴ Մ. Ղազարյան, Հայ կերպարվեստը XVII- XVIII դդ., Գեղանկարչություն, Երևան, 1974, էջ 175, 201:

¹⁵ Նշվ. աշխ., էջ 199: Մարիամի յոթ վերքերը պատկերող բազմաթիվ հեղինակային կտավներ կան. Վերածննդի շրջանի և ԺԷ. դարի եվրոպացի կերպարվեստագետների՝ Ռաֆայելի, Տիցիանի, Անդրեա դել Սարտոյի, Կարավաջոյի նույն թեմայով գործերը, ինչպես նաև ԺԸ. դարի ռուս նկարիչ Վասիլի Պոգնանսկու «Աստվածամայրը», հունգարացի նկարիչ Լ. Լազարի «Մարիամը», Եսայի վարդապետի (ԺԸ. դ.) «Աստվածամոր յոթ վերքերը» (Էջմիածին, Վեհարան), որոնց նախատիպը Միքելանջելոյի «Ողորդ» քանդակն է (Ե. Մատիկյան, Հայկական կերպարվեստի պատմություն, գ. Ա., XVII-XIX դդ., Երևան, 1971, էջ 38):

¹⁶ Ղ. Ալիշան, նշվ. աշխ., էջ 155:

¹⁷ Ս. Էփրիկյան, Պատկերազարդ բնաշխարհիկ բառարան, Վենետիկ, 1902, էջ 42:

¹⁸ Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հ. 1, Ա.-Դ., Երևան, 1956, էջ 348:

լաթյանը հազարավոր գաղթյալների հետ եկել է Շիրակ և հաստատվել Մարմաշենի վանքում՝ իր հետ բերելով վանքի կաթը և «Յոթ վերք» հրաշագործ պատկերը¹⁹:

Ն. Նիկողոսյանը, այս մասին պատմելով, հավելում է. «Պատկերին ամեն կողմից ուխտավորներ էին գալիս և բավական արդյունք թողնում», և այդ միջոցներով վանքը վերանորոգվում է²⁰:

Արտակ արքեպիսկոպոս Սմբատյանի թողած վավերագիրը ևս փաստում է, որ «Եօթն վիրաց» պատկերը Հասանկալայի Ս. Աստվածածին վանքի վանահայր և Բասենի առաջնորդ Պողոս վարդապետ Ջանլաթյանը 1832 թ. բերել և դրել է Մարմաշենի վանքում²¹:

Ենթադրելի է, որ Մարմաշենում հանգրվանելու պատճառներից մեկն այն էր, որ այդ ժամանակ Գյումրիում եկեղեցի չկար: Բացի այդ, հաջորդ խոշոր վանքում՝ Հառիճում, արդեն 1830 թ. հաստատվել էր Ստեփանոս արքեպիսկոպոս Խաթակյանը (Ջախալյան):

Հենց Հառիճավանքն էլ լինում է նկարի հաջորդ հանգրվանը: Վերը հիշատակված հաշտության պայմանագրերից հետո Կարնո առաջնորդ Կարապետ արքեպիսկոպոսը և Կարսի առաջնորդ Ստեփանոս արքեպիսկոպոս Խաթակյանը, շուրջ 90.000 մարդու (14.000 ընտանիք) առաջնորդությամբ ստանձնած, գաղթում են Տաճկահայաստանի գավառներին²²: Կարապետ արքեպիսկոպոսը կարնեցի գաղթականների հետ ընտրում է Ախալցխա քաղաքն ու նրա գավառը: Ստեփանոս արքեպիսկոպոսը 1830 թ. հաստատվում է Հառիճի մենաստանում: Այնտեղ իր հետ բերում է Հոռոմոսի վանքի միաբանությունը²³, զարդերն ու կաթը և իր համախոհների ու գաղթական-

¹⁹ «Հառիճայի վանական ընկերութեան...», էջ 14:

²⁰ Ն. Նիկողոսյան, Շիրակի գյուղական կյանքից, «Արարատ» ամսագիր, 1904, սեպտեմբեր, էջ 787:

²¹ Ա. Աղամյան, նշվ. աշխ., էջ 38: Ուշագրավ է, որ սրբապատկերը Հասանկալայի Ս. Աստվածածին վանքից բերվելուց հետո առաջինը հանգրվանել է Մարմաշենում: Ինչպես վերը տեսանք, Հասանկալայի վանքի կառուցումը վերագրվում է Պահլավունիներին: Մարմաշենի գլխավոր՝ Կաթողիկե եկեղեցին 988-1029 թթ. կառուցել է Վահրամ Պահլավունին: Մարմաշենում է գտնվում նաև Պահլավունիների տոհմական տապանատունը: Սելջուկ-թուրքերի արշավանքներից հետո Պահլավունիները վերանորոգել են Մարմաշենի Մեծ և Փոքր վանքերը («Մարմաշենի վանք», ՔՀ, էջ 709): Հետաքրքիր գուգադիպություն է, որ Պահլավունիների տիրության հոգևոր կենտրոնից բերված սրբությունը պետք է հանգրվաններ հենց նրանց կառուցած մեկ այլ եկեղեցում:

²² Մ. Վակներ, Ճանապարհորդություն ի Հայաստան, Վիեննա, 1851, էջ 122. «Հառիճայի վանական ընկերութեան...», էջ 13:

²³ Նույն տեղում:

ների աջակցությունը վերականգնում վանքի հոգևոր և տնտեսական կյանքը՝ ստանձնելով Շիրակի գաղթականության հոգևոր գործերը²⁴:

Ստեփանոս արքեպիսկոպոսը, օգտվելով իր առաջնորդական իշխանությունից, միևնույն ժամանակ նկատի ունենալով այն, որ Մարմաշենի վանքը սահմանի վրա է և այդտեղից դյուրին կլինի սրբապատկերը տանել իր նախկին տեղը, կամենում է այն փոխադրել Հառիճ՝ պատճառաբանելով, թե նորեկ ժողովրդի համար բարդ է միևնույն վիճակում երկու վանք պահել²⁵:

1832 թ. Հովհաննես Ը. Կարբեցին Ստեփանոս արքեպիսկոպոսի խնդրանքով Պողոս վարդապետին կարգադրում է «Յոթ վերք» պատկերով և Բասենի վանքի ամբողջ արդուզարդով փոխադրվել Հառիճ²⁶: Այլ աղբյուրներ նշում են, որ Պողոս վարդապետ Զանլաթյանն իր կամքով է Աստվածամոր հրաշագործ պատկերը²⁷ տեղափոխում այնտեղ:

Հառիճի վանահայր Ստեփանոսը 1832 թ. գրություն է ուղարկում Սինոդին այն մասին, որ համաձայն Վեհափառի հրամանի՝ Պողոս վարդապետ Զանլաթյանը պետք է փոխադրվի Հառիճ. վանքում նրա, Աստվածամոր հրաշագործ պատկերի և նրա կողմից բերվելիք կահ-կարասիի համար տեղ են պատրաստել: Գրությունից ենթադրելի է, որ Պողոսը Հառիճ է գնացել առանց պատկերի: Ըստ ամենայնի՝ Ստեփանոս եպիսկոպոսն ստիպել է նրան հետ դառնալ և բերել պատկերը: Ուստի Պողոսը Հառիճ հասնելուց երեք օր հետո գնացել է պատկերը բերելու, սակայն չի կարողացել: Այդ մասին նա բացատրագիր է ներկայացրել Սինոդին²⁸, որից պարզ է դառնում, որ երբ Պողոս վարդապետը Սուրբ պատկերով և Մարմաշենի վանքի կահ-կարասիով գնացել է Գյումրի, որպեսզի այնտեղից անցնի Հառիճ, Բասենի և Կարնո մի խումբ ժողովուրդ դուրս է եկել նրա դեմ և արգելել այն տանել Հառիճ՝ ասելով, թե Պողոս վարդապետը պայմանավորվածություն ունի Ստեփանոսի հետ՝ սրբապատկերը տանել Հառիճ, ապա այնտեղից գաղտնի տեղափոխել Էջմիածին: Այս միջադեպին ներկա մայրը Պողոս վարդապետից տեղեկացել է, որ վերջինս Վեհափառի հրամանով է պատկերը տանում: Մայրի հարցին, թե արդյո՞ք նրանք կամենում են, որ պատկերը տեղափոխվի Հառիճ, ժողովուրդը միաբերան

²⁴ Նույն տեղում էջ 14. Ս. Զալալեանց, նշվ. աշխ., էջ 212:

²⁵ «Հաղիճայի վանական ընկերություն...», էջ 14:

²⁶ Նույն տեղում, էջ 15, 18. Ն. Նիկողոսյան, նշվ. աշխ., էջ 787. Ա. Աղամյան, նշվ. աշխ., էջ 38:

²⁷ Ս. Զալալեանց, նշվ. աշխ., էջ 213:

²⁸ ՄՄ արխիվ, Կաթողիկոսական դիվան, ցուցակ 8, թղթապահանկ 73, վավերագիր 179, թերթ ա:

մերժել է: Մայորն առաջարկել է պատկերը թողնել Գյումրիում, իսկ մյուս իրերը տանել Հառիձ: Ի վերջո ժողովուրդը համաձայնել է, որ պատկերը մնա Գյումրիում, սակայն մնացյալ իրերը բռնություններով վերադարձրել է Մարմաշեն՝ ասելով, որ իրենք կամենում են այնտեղ միաբանություն հիմնել: Պողոս վարդապետը մայորի առաջարկով կատարվածի մասին զեկուցել է Սինոդին²⁹:

Ըստ ամենայնի՝ «Յոթ վերքը» Հառիձ տեղափոխելու պատճառներից մեկն այն է եղել, որ պատկերը կարող էր շատ ուխտավորներ բերել, որոնց նվիրատվություններով հնարավոր կլիներ վերականգնել վանքի հոգևոր և տնտեսական կյանքը: Ստեփանոս արքեպիսկոպոսը հասկանում էր, որ պատկերը Մարմաշենում լինելու դեպքում ժողովուրդը կթեքվեր այդ վանքի կողմը՝ այնտեղ տանելով իր նվիրատվությունները, իսկ Մարմաշենը, ունենալով մեծ համայնք և տնտեսական կայունություն, կարող էր դառնալ Շիրակի հոգևոր կենտրոն: Ուստի վանքում ոչ միայն վանական, այլև հոգևոր կյանքն աշխուժացնելու նպատակով այստեղ է բերում տվյալ շրջանում բնակություն հաստատած ներգաղթյալ հայերի համար թանկագին սրբապատկերը, որը մինչ այդ Մարմաշենում էր³⁰:

Հետագայում, 1836 թ. «Պոլոթենիեի» համաձայն, Շիրակը, որպես փոխանորդություն, ներառվում է Երևանի Հայրապետական թեմի կազմում³¹: Ըստ «Հառիձայի վանական ընկերության հիշատակարանն ու հաշիվը 1850-82 թթ.» գրքի՝ «Պոլոթենիեի» 56-րդ հոդվածի ծանոթությունում ասվում է, որ տաճկաստանցի հայ գաղթականների կառավարումը, իրենց նախկին սովորության համաձայն, պետք է լինի Կարապետ և Ստեփանոս արքեպիսկոպոսների տեսչության ներքո՝ թեմակալ առաջնորդներից անկախ և միայն Հայոց Կաթողիկոսի իշխանությամբ³²: Փաստորեն, Ստեփանոս արքեպիսկոպոսը, Պողոս վարդապետ Զանլաթյանին և «Յոթ վերք» պատկերը փոխադրելով Հառիձավանք, Շիրակի փոխանորդությունից անկախ էր լինում և մնում էր գաղթականների հոգևոր առաջնորդը՝ պահպանելով իր իշխանությունը, իսկ Հովհաննես Լ. Կարբեցին նրան աջակցում էր, քանի որ սրբապատկերից ստացված եկամուտները բաշխվելու էին Հառիձի և Մայր Աթոռի միջև՝ անմասն թողնելով Շիրակի փոխանորդությունը:

²⁹ ՄՄ արխիվ, Կաթողիկոսական դիվան, ցուցակ 8, թղթապանակ 73, վավերագիր 179, թերթ Բ:

³⁰ Հ. Եղիազարյան, Հատիճա վանքը և նրա վիմագրությունը, «Էջմիածին», 1956, Լ.-Թ., էջ 83:

³¹ «Գյումրի. քաղաքը և մարդիկ», էջ 223:

³² «Հատիճայի վանական ընկերության...», էջ 14-15:



Գյումրի, Ս. Աստվածածին (Ս. Յոթ Վերք) եկեղեցի, ԺԹ. դար



Գյումրու «Յոթ վերք» սրբապատկերը

Ս. պատկերն այստեղ փոխադրելով՝ Հառիճավանքի դերն ու նշանակությունն օրըստօրե բարձրանում է: Շրջակա գաղթական ժողովուրդը մխիթարվում է նրանով, որ Բասենի վանքը կարծես իր հետ միասին գաղթել է և պատսպարվել Արագածի ստորոտում: Վերականգնվում են տարեկան բազմամարդ ուխտերը՝ Աշխարհամատրան կիրակիին, Վարդավառի և Վերափոխման տոներին: Ուխտավորները բերում են եկեղեցական սպասք, ընտանի կենդանիներ և սնունդ, ընծայում են արտեր, սեփական միջոցներով վանքի շրջակայքում սենյակներ են կառուցում:

Սրբապատկերը հանդիսավոր կերպով դրվում է Հառիճավանքի Ս. Աստվածածին եկեղեցու հարավային կողմում՝ կամարավոր պատուհանի վրա. «ի հարաւակողմանն դասուլ՝ գոյաւազանաձև պատուհան կամարաւոր, ուր բազմեցուցանեն զարդիս զԵՐԹՆ վերաց պատկեր սուրբ Աստուածածնի»³³: «...ի սակս հրաշագործ պատկերին անդր լինելոյ, լինի և մենաստան Հառիճոյ հռչակավոր ուխտատեղի ողջոյն վիճակին Շիրակայ՝ ունելով զամն ողջոյն զմեծագումար նուէրս ջերմեռանդութեան ժողովրդոց»³⁴:

Ժողովրդական ավանդությունը ևս խոսում է Հառիճավանքում սրբապատկերի պահպնում և Վարդավառին այնտեղ ուխտի գնալու մասին. «Մէկ տարիմ Վարդեւորին գնացինք Ղփչաղ ուխտ. չունքի «Եօթվիրաց պատկերքի» օթեւանն է»³⁵:

Այդ պատկերին երկրպագել են նաև մահմեդականները³⁶. «Հառիճավանք՝ Եօթն Վիրաց պատկերին ուխտի են գնացել նաև Արագածի քրդերը՝ տանելով մի-մի գառ կամ ոչխար»³⁷:

Ալիշանը հիշատակում է հետևյալը. «...ուր [խոսքը Հառիճավանքի մասին է - Հ. Ա.] եկն և Պօղոս Զալլադեան առաջնորդն վանաց Բասենոյ, բերեալ ընդ իւր զհրաշագործ պատկերն Աստուածածնի, որով ուխտատեղի եղև Հառիճա»³⁸:

Այսպիսով՝ 1832-ից սկսած՝ Հառիճի մենաստանը հռչակավոր ուխտատեղի է դառնում³⁹:

Սակայն չուտով՝ 1836 թ., Հովհաննես Ը. Կարբեցին Ստեփանոս արքեպիսկոպոսին փոխադրում է Շիրակի վիճակ, որի պատճառը, ըստ «Հա-

³³ Արել վրդ. Մխիթարեանց, նշվ. աշխ., էջ 54:

³⁴ Նույն տեղում, էջ 37:

³⁵ Աղ. Մխիթարեանց, Փղանք Շիրակի ամբարներից, ԷԱԺ, հ. Ա., Մոսկուա-Ալեքսանդրապոլ, 1901 էջ 163:

³⁶ Յ. Կոստանեանց, նշվ. աշխ., էջ 57:

³⁷ «Հատիճայի վանական ընկերութեան...», էջ 7:

³⁸ Ղ. Ալիշան, նշվ. աշխ., էջ 163:

³⁹ «Հատիճայի վանական ընկերութեան...», էջ 18:

ռիճայի վանական ընկերությունն Յիշատակարանն ու հաշիւը 1850-1882 թթ.» գրքի հեղինակի, Ստեփանոսի ունեցած մեծ արտոնությունն ու ազգեցությունն էր, իսկ նրա փոխարեն Հառիճավանքում նշանակում է Նիկողայոս եպիսկոպոս Մարուգյանին: Այսպիսով Շիրակի գավառը, որ մինչ այդ Հառիճի թեմ էր համարվում, ընկնում է հոգևոր կառավարության անմիջական տեսչության ներքո: Բոլոր վիճակային տուրքերն սկսում են մտնել էջմիածնի գանձարան⁴⁰: Թեև Ստեփանոսը վերադառնում է Շիրակ, բայց 1841 թ. մահանում է, որից հետո Հառիճավանքի գործերում անկանոն դրություն է տիրում. միմյանց փոխարինող վանահայրերը Սինոդի դիվան ամբաստանական գրեր են ուղարկում⁴¹:

«Յոթ վերք» սրբապատկերը մինչև 1851 թ. նոյեմբերը շարունակում է մնալ Հառիճավանքում: Այդ մասին վկայող փաստերից մեկն այն է, որ Պողոս վարդապետ Զանյաթյանը 1849-ից հետո հիշվում է վանահայր և «Եօթն Վիրաց» պատկերի պահպան⁴²: Տնտեսական բոլոր գործերի կառավարումը հոգևոր իշխանության հրամանով հանձնվում են վերակացուներ Տեր Նահապետին, Քերոբ Հերթեցյանին և Հովհաննես Թամասյանին: Նրանք են ճանաչվում վանքի տեր և տնտես⁴³:

1850 թ., երբ Հառիճի վանական ընկերությունը ձևավորվում է, Ս. Աստվածածնի տաճարը, որտեղ «Յոթ վերքն» էր, անմխիթար վիճակում էր գտնվում⁴⁴: Ալեքսանդրապոլի մի քանի բարեպաշտ անձինք ծայրագույն հոգևոր իշխանության հավանությանը հոգաբարձություն են կազմում, որի մշտական նախագահ և ղեկավար է դառնում Հովսեփ ավագ քահանա Կոստանյանցը: Հոգաբարձությունը նորոգում է տաճարի վնասված մասերը: 1856 թ. կառուցվում է մի քանի սենյակ, որոնցում գործում է ուսումնարան գյուղացի մանուկների համար⁴⁵:

1851 թ. Հառիճի ընկերությունը պատրաստել է տալիս արծաթյա ճաճանչավոր Ս. Երրորդության պատկեր, որի երկու կողմերին արծաթյա հրեշտակներ են՝ պատկերը բռնած: Այն օծվում է 1851 թ. օգոստոսին Հառիճավանքում: Ծաճանչավոր պատկերը, իբրև զարդ, դրվում է «Յոթ

⁴⁰ Նույն տեղում, էջ 15:

⁴¹ «Հառիճայի վանական ընկերություն...», էջ 15-16:

⁴² Դեռևս վաղ միջնադարում ընդունված է եղել նշանավոր սրբապատկերի համար առաջնորդ կարգել: Դ. դարում Հոգյաց վանքը եղել է եպիսկոպոսանիստ, իսկ վանահայրերը կոչվել են «Աստվածածնի պատկերի առաջորդ» («Հոգեաց վանք», ՔՀ, էջ 591):

⁴³ «Հառիճայի վանական ընկերություն...», էջ 16:

⁴⁴ Նույն տեղում, էջ էջ 22:

⁴⁵ Ն. Նիկողոսյան, նշվ. աշխ., էջ 787: «Հառիճայի վանական ընկերություն...», էջ 18:

վերքի» պահարանի վրա⁴⁶: Այսօր այն Գյումրու Յոթ վերք եկեղեցու համանուն խորանում է:

1851 թ. նոյեմբերի 22-ին Ս. Էջմիածնի Սինոդը Հակոբ վարդապետ Շահբազյանի միջոցով հրաման է ուղարկում Հառիճավանքի վերատեսուչ Տեր Նահապետին, Քերոբ Հերթեցյանին և Հովհաննես Թումասյանին: Այդ հրամանով Սինոդը հայտնում է, որ Ներսես Ե. Կաթողիկոսը վատառողջ է և կամենում է անձամբ համբուրել «Եօթնվիրաց Ս. պատկերը»⁴⁷: Մահամերձ հովվապետը երազում տեսնում է, որ կարող է փրկվել, եթե «Յոթ վերք» սրբապատկերին ուխտի գնա: Բայց քանի որ կաթողիկոսի առողջական վիճակը շատ ծանր է լինում, ուստի անհրաժեշտություն է առաջանում նկարը տանել Էջմիածին (նկարի առջև աղոթելով, այն համբուրելով և շոշափելով՝ Հայրապետը կազդուրվում է)⁴⁸:

Սինոդը հրամանագրում է վերատեսուչներին «Եօթն վիրաց» պատկերը Հակոբ վարդապետ Շահբազյանի և Տեր Նահապետի ձեռքով անհապաղ ուղարկել Ս. Էջմիածին: Սինոդը հրամայում է նաև, որ հանդիսավորություն և զգուշություն համար մի քանի ձիավորներ գնեն Ս. պատկերի հետ, որպեսզի ապահովված հասցնեն Ս. Էջմիածին և նորից վերադարձնեն Հառիճ⁴⁹: Զգուշավորության միջոցները պատահաբար չէին, քանի որ բոլորովին բացառված չէր, որ պատկերը ճանապարհից «կզոռացվեր» և կարգելվեր հեռացնել Շիրակից:

Ըստ մեկ այլ վարկածի՝ Ներսես Աշտարակեցին հրամայում է պատկերն Էջմիածին տանել՝ տեղացիներին երաշտից փրկելու համար⁵⁰, քանի որ ըստ ժողովրդական պատկերացումների՝ նկարը երաշտից փրկելու զորություն ունեւր⁵¹:

Պատկերը գրեթե մի ամբողջ տարի մնում է Մայր Աթոռում:

Սրբապատկերը Հառիճից տանելուց հետո այնտեղ ուխտավորներ չեն գնում: Այս մասին նշվում է 1856 թ. հուլիսի մի արձանագրության մեջ, որում ասվում է, որ ուխտավորների սենյակներից կարող են հատկաց-

⁴⁶ Նույն տեղում, էջ 35:

⁴⁷ Նշվ. աշխ., էջ 24-25: Ա. Աղայան, նշվ. աշխ., էջ 38:

⁴⁸ Հ. Գալստյան, ԳԱՆ, Հատիճ, 2006: Ծնոթակալություն ենք հայտնում ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի Հայ բանախոսության տեքստաբանության բաժնի գիտաշխատող Հասմիկ Գալստյանին՝ նյութը տրամադրելու համար: Բանասաց՝ Անդրանիկ Ղարայան:

⁴⁹ «Հառիճայի վանական ընկերություն...», էջ 24-25. Ա. Աղայան, նշվ. աշխ., էջ 38:

⁵⁰ Գյումրի. Քաղաքը և մարդիկ, էջ 172:

⁵¹ Ս. Մկրտչյան, Տոներ. հայկական ժողովրդական ծեսեր, սովորույթներ, հավատալիքներ (ավանդույթ և արդիականություն), Երևան, 2010, էջ 110 (աղբյուրը՝ Հ. Գյուլեցյան, Գյումրի, Լենինական, 1976, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ ՀԱԻ ԱԲԱ, տետր 2, էջ 164-65):

նել դպրոցին, քանի որ «Յոթ վերքի» հեռու լինելու պատճառով այնտեղ ուխտավորներ չեն գնում⁵²:

Ինչպես վերը տեսանք, Ստեփանոս արքեպիսկոպոսին Շիրակի վիճակ տեղափոխելուց և Հառիճավանքում Նիկողայոս Մարուգյանին նշանակելուց հետո Հառիճում փոխվում է թե՛ հոգևոր, թե՛ տնտեսական դրուժյունը: Ուստի թերևս նպատակահարմար է լինում վանքի հոգևոր և տնտեսական կյանքում կարևոր դեր ունեցող «Յոթ վերք» սրբապատկերը ժամանակավորապես տեղափոխել Էջմիածին, մինչև այն իր վերջնական հանգրվանը կգտնի Ալեքսանդրապոլի Ս. Աստվածածին եկեղեցում, ինչպես կտեսնենք ստորև:

Այսպիսով, Հառիճավանքից հետո Շիրակի հոգևոր կենտրոնը տեղափոխվում է Ալեքսանդրապոլ⁵³: Իսկ քանի որ Ս. պատկերը Հառիճից դուրս հանել և Ալեքսանդրապոլ տեղափոխելը ժողովրդի դիմադրությունը կհանդիպեր⁵⁴ (ինչը պատահեց պատկերը Մարմաշենից դուրս բերելու ժամանակ), ուստի նպատակահարմար էր ժողովրդի հոգևոր պատկերացումներից բխող պատճառներ ներկայացնել: Այդ պարագայում կաթողիկոսի վատառողջ լինելը և պատկերի առջև աղոթելը կամ Էջմիածինը երաշտից փրկելը հիմնավոր պատրվակներ էին՝ «Յոթ վերք» Էջմիածին տանելու համար: Ասվածի վկայությունը և Ալեքսանդրապոլը Շիրակի փոխանորդության հոգևոր կենտրոն դարձնելու նպատակը երևան է գալիս հենց Ներսես Կաթողիկոսի այն պայմանից, որով ասվում է (ինչպես կտեսնենք ստորև), թե պատկերն Էջմիածնից վերադարձնելուց հետո այն ժամանակավորապես պետք է դրվի Ալեքսանդրապոլի Ս. Աստվածածին ավագ եկեղեցում: Բացի դա, այդ քայլով կարծես ճանաչվում և վավերացվում էր Հայ Առաքելալական եկեղեցու ավագությունը⁵⁵, քանի որ

⁵² «Հառիճայի վանական ընկերության...», էջ 180:

⁵³ «Գյումրի. քաղաքը և մարդիկ», էջ 223:

⁵⁴ **Քաջբերունի**, Ճանապարհորդական նկատողություններ, Երևան, 2003, էջ 64:

Նվիրական սրբությունը բնակավայրից հանելու դիմադրության օրինակ է Բյուրախաս գյուղում գտնված «Սուրբ նշան» մասունքը Էջմիածին տանելու դեպքը (տե՛ս նույն տեղում, էջ 63-67):

⁵⁵ Եկեղեցու հեղինակությունը և իշխանությունը վավերացնելու նպատակով նրանում սրբազան առարկա պահելը կամ նույն նպատակով մասունքի վրա եկեղեցի կամ վանք հիմնելը պատմության մեջ հիշատակվում է դեռևս Դ. դարում: Հովհաննես Մկրտչի մասունք ունենալու կարևորության մասին կարելի է տեսնել Հովհան Մամիկոնյանի պատմության մեջ, երբ Լուսավորիչը մեծ դժվարությամբ Կեսարիայի Դևոնտիոս եպիսկոպոսից ստանում է սրբի մասունքները (տե՛ս **Հ. Մամիկոնյան**, Տարոնի պատմություն, թարգմանությունը, ներածությունը և ծանոթագրությունները՝ Վ. Վարդանյանի, Երևան, 1989, էջ 35): Այդ փաստը մի արժեքավոր վկայություն է այն մասին, որ Հովհաննես Մկրտչի մասունքների առկայությունը վավերացնում էր Եկեղեցու, իմա՝ ազգի, քրիս-

Ալեքսանդրապոլում այդ ժամանակ ոչ միայն ռուսական, այլև հունական և կաթոլիկ եկեղեցիներ ու համայնքներ կային⁵⁶:

Տեսնելով, որ սրբապատկերի վերադարձը էջմիածնից ձգձգվում է, ալեքսանդրապոլցիները մի խումբ գնում է էջմիածին և 1852 թ. այն ստիպողաբար հետ բերում Գյումրի, ուր մինչ օրս հանգրվանում է⁵⁷: Ըստ Արտակ արքեպիսկոպոս Սմբատյանի՝ պատկերն էջմիածնում մնում է մեկ տարի և միայն Ալեքսանդրապոլի ժողովրդի դիմումներին զիջելով է 1852 թ. վերադարձվում և դրվում Ս. Աստվածածին եկեղեցում⁵⁸: Ըստ որոշ աղբյուրների՝ պատկերը 1852 թ. էջմիածնից տարվում է Հառիճ և հետո միայն Ալեքսանդրապոլ, ուր դրվում է Ս. Աստվածածին եկեղեցում, որը նկարի պատվին կոչվում է նաև Յոթ վերք⁵⁹:

1852 թ. հոկտեմբերի 27-ին Ալեքսանդրապոլի հոգևոր կառավարությունը Ղուկաս արքեպիսկոպոսից գրույթյուն է ստանում, որով վերջինս հայտնում է, թե Ներսես Կաթողիկոսը, հարգելով ալեքսանդրապոլցիների խնդրանքը, բարեհաճեց Սիրական աղա Գոյոցյանի⁶⁰ (Գորոյան, Գորոյեանց) ձեռքով վերադարձնել Հառիճի «Յոթ վերք» պատկերն այն պայմանով, որ հոգևոր կառավարությունն առժամանակ դնի Ալեքսանդրապոլի Ս. Աստվածածին ավագ եկեղեցում, մինչև իշխանությունը մի վճռա-

տոնյա հռչակվելու իրավունքը՝ մինչև ժամանակ իրավունք տալով հանդես գալ որպես Ընդհանրական Քրիստոնեական Եկեղեցու լիիրավ անդամ:

⁵⁶ Մ. Միքրանեանց, Նամակ Ալեքսանդրապոլից, «Մշակ» թերթ, Թիֆլիս, 1878, 6 ապրիլի, թ. 55, էջ 2. Կ. Յով., Նամակ Ալեքսանդրապոլից, «Մշակ» թերթ, Թիֆլիս, 1878, 2 սեպտեմբերի, թ. 150, էջ 2-3: Բանն այն է, որ քաղաքի ամենաբարձր եկեղեցին, որը գտնվում էր կենտրոնական մասում, հունական էր (1850 թ.): Ավելի ուշ որոշվում է քաղաքի կենտրոնում կառուցել հայ առաքելական Ամենափրկիչ եկեղեցին այն նպատակով, որ իր մեծությամբ ստվերներ շուրջը գտնվող հունական և կաթոլիկ եկեղեցիներին: Կառուցման համար խոչընդոտ չի դառնում անգամ այն հանգամանքը, որ ընտրված տեղը ճահճոտ է լինում: Ամենափրկիչը կամ Կարմիր վանքը դառնում է Ալեքսանդրապոլի ամենաշքեղ եկեղեցին:

Մինչ այդ, ոռոսական կառավարությունը, հույները և կաթոլիկները տեղի վարպետների ձեռքով արդեն կառուցել էին իրենց եկեղեցիները (տե՛ս Կ. Սեդրոյան, Արևեստավորական ավանդույթները և դրանց արտահայտությունները լեռնականացիների կենցաղում (պատմա-ագագրական ուսումնասիրություն), ՀԱԲ, 6, Երևան, 1974, էջ 179):

⁵⁷ «Գյումրի. քաղաքը և մարդիկ», էջ 172:

⁵⁸ Ա. Աղայան, նշվ. աշխ., էջ 38:

⁵⁹ Հ. Գալստյան, ԴԱՆ, 2006, Հատիճ:

⁶⁰ Սիրական աղա Գոյոցյանը մեծ հեղինակություն էր վայելում թե՛ Հոգևոր և աշխարհիկ վերնախավի, թե՛ ժողովրդի շրջանում: Տաճկաստանի հայերի՝ դեպի Ռուսաստան գաղթելու ժամանակ երկու տերությունների միջև պատգամավորի պաշտոն էր կատարում: Ներսես Աշտարակեցու օրոք երբեմն առաջնորդի պաշտոն է կատարել Ալեքսանդրապոլի վիճակում (տե՛ս Ալկունի, Նամակ Ալեքսանդրապոլից, «Մշակ» թերթ, Թիֆլիս, 1875, թ. 12, 27 մարտի, էջ 3):

կան տնօրինություններն անի⁶¹: Պատկերը Ս. Էջմիածին տանելը, այնտեղից վերադարձնելը և Ներսես Ե. Կաթողիկոսի հրամանով Ալեքսանդրապոլի ավագ եկեղեցում հանգրվանելը վավերացնող վիճագիրն ազուցված է եկեղեցու արևելյան պատին՝ դրսի կողմից:

Կաթողիկոսի՝ վճռական տնօրենություն անելու վերաբերյալ հրահանգը ևս պատահական չէր: Ըստ ամենայնի՝ այն մի քանի պատճառ ուներ: Նախ՝ Ալեքսանդրապոլի Ս. Աստվածածին ավագ եկեղեցին փայտածածկ տանիքով հասարակ շենք էր՝ կառուցված 1830-ական թթ. Գյումրիում բնակություն հաստատած Հայ գաղթականների կողմից⁶² (չնայած իր անշուքությունը՝ վերջինս համարվել է նշանավոր ուխտատեղի⁶³), իսկ փոխանորդություն հոգևոր կենտրոնի եկեղեցին չպետք է անշուք լիներ: Երկրորդ՝ կարող էր ժամանակավորապես փարատել Հառիճի հոգևոր իշխանություն և հավատացյալների անհանգստությունը՝ հուսադրելով, որ պատկերը նորից այնտեղ կվերադառնա: Երրորդ՝ կարող էր կապված լինել Ղահրաման Երկայնաբազուկ Արղունյան իշխանի կտակի հետ: Զորրորդ՝ նպատակ ուներ հաստատելու Հայ Առաքելական եկեղեցու առաջնայնությունը⁶⁴:

Ըստ բանավոր աղբյուրների՝ «Յոթ վերք» սրբապատկերը որոշ ժամանակ եղել է Գյումրու Ս. Նշան եկեղեցում, որը կառուցել է Ղահրաման Երկայնաբազուկ Արղունյանը: Նա 1858 թ. կտակ է թողնում, որով 3800 ռուբլի արծաթ է հատկացնում՝ Գյումրի քաղաքում եկեղեցի կառուցելու նպատակով: Եկեղեցու կառուցման համար նվիրատվություն է անում

⁶¹ «Հատիճայի վանական ընկերության...», էջ 24-25:

⁶² Ա. Աղամյան, նշվ. աշխ., էջ 37. Կ. Սեդրոսյան, նշվ. աշխ., էջ 236:

⁶³ Կ. Սեդրոսյան, նշվ. աշխ., էջ 236:

⁶⁴ Ռուս Ուղղափառ եկեղեցուց բացի, 1830-ականներից սկսած ակտիվ գործում էին նաև կաթոլիկ և բողոքական համայնքները:

Կաթոլիկ համայնքի գործունեության մասին տեղեկանում ենք Ներսես Կաթողիկոսի՝ Սինոդին ուղղված գրությունից: Դրանում ասվում է, որ երբ մի խումբ հայեր բաժանվել են Առաքելական Եկեղեցուց և ընդունել կաթոլիկություն, տարբեր միջոցներով փորձել են և փորձում են վերջինիս անդամներին շեղել դեպի իրենց: Ներսես Կաթողիկոսը 1851 թվականին գրությամբ այդ մասին տեղեկացրել է Կովկասի փոխարքային: Վերջինիս առաջարկով կայսրը թույլ է տվել գրելու Հայ Առաքելական Եկեղեցու հոգևորականներին, որպեսզի նրանք աշխատանք տանեն կաթոլիկություն ընդունած հայերի շրջանում՝ նրանց կրկին Առաքելական Եկեղեցուն վերադարձնելու համար (ՄՄ արխիվ, Կաթողիկոսական դիվան, ցուցակ 13, թղթապանակ 162, վավերագիր 401, թերթ ա):

Գյումրու հոգևոր վերնախավը Սինոդին պարբերաբար հայտնում էր Շիրակում, այդ թվում՝ նաև Գյումրիում բողոքականների ներկայության մասին: Բողոքականության դեմ պայքարն ուժեղանում է հատկապես 1880 թ.: Չնայած հոգևոր և որոշ չափով պետական իշխանության ջանքերին՝ բողոքականների համայնքը շարունակում է գոյատևել (Կ. Սեդրոսյան, նշվ. աշխ., էջ 235. Ա. Հայրապետյան, Արևմտահայ գաղթականության տեղաբաշխումը Շորագյալի գավառում (Արևելյան Շիրակ), ԵՀՀԿ, 2002, էջ 167-68):

նաև տեղի հայուկթյունը: Արդուկթյանը նվիրում է ևս 2200 ուղբեր արծաթ⁶⁵: Եկեղեցու վերակացուներն են լինում դյուզքյանդցի տեր Անդոնը և Մկրտիչ Ջանլաթյանը, իսկ գլխավոր վարպետ՝ Աղապապ Վահրադյանը⁶⁶: Արդուկթյանի կտակած գումարով 1859-64 թթ. կառուցված եկեղեցին օծվում է Ս. Աստվածածնի անվամբ՝ նպատակ ունենալով հռչակավոր «Յոթ վերք» պատկերը տեղափոխել այդ «նորակերտ, լուսազարդ եկեղեցին՝ հավուր պատշաճի հարգանքի տուրք մատուցելով նրան»⁶⁷, քանի որ այդ ժամանակ վերջինս ավելի գեղեցիկ էր, քան Ս. Աստվածածին ավագ եկեղեցին: Սակայն գյումրեցիները և, հավանաբար, հոգևոր իշխանությունը չեն համաձայնում, որ սրբապատկերը հանգրվանի Արդուկթյանի կառուցած եկեղեցում⁶⁸ (Ջաքարյաններից սերած Արդուկթյան իշխանական տոհմի հանդեպ ոչ բարյացակամ վերաբերմունքը պայմանավորված էր այն հանգամանքով, որ 1800-ին Պավել 1-ին կայսեր հրամանով Արդուկթյան Երկայնաբազուկների տոհմն ընդունվել էր ուսական ազնվականության շարքը՝ ստանալով իշխանական տիտղոս⁶⁹): Ուստի Արդուկթյանի կառուցած եկեղեցին 1870 թ. Աբել արքեպիսկոպոսի ձեռամբ վերաօծվում է Ս. Նշան անունով⁷⁰, իսկ եկեղեցու հարավային պատին մի որմնաքանդակ է դրվում՝ Սևանի «Ջարջարանաց Տիրամոր» պատկերով⁷¹:

⁶⁵ Մկրտիչ վարժ. Արաքսյանց, Նամակ Ալեքսանդրապոլէն, «Արարատ» ամսագիր, 1869, մայիս, էջ 20. Ա. Աղամյան, նշվ. աշխ., էջ 39:

⁶⁶ Նույն տեղում, էջ 39:

⁶⁷ Այս մասին մեզ հայտնել է Ս. Նշան եկեղեցու նախկին հոգևոր սպասավոր Հարություն Ֆիլյանը, ում շնորհակալություն ենք հայտնում: Նա այդ եզրակացությանը հանգել է սեփական ուսումնասիրության հիման վրա, սակայն նյութը գիտական հրապարակմամբ առայժմ չի ներկայացրել:

⁶⁸ Շնորհակալություն ենք հայտնում ազգագրագետ ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի Հայ ազգագրության բաժնի գիտաշխատող Գրիգոր Աղանյանին՝ հուշելու համար, թե ինչու շիրակցիները անբարյացակամ էին տրամադրված Արդուկթյանների հանդեպ, ինչի պատճառով էլ չէին համաձայնի, որ «Յոթ վերք» սրբապատկերը հանգրվաներ նրանց կառուցած եկեղեցում:

⁶⁹ «Արդության-Երկայնաբազուկներ», ՀՍՀ, հ. 2, Երևան, 1976, էջ 87:

⁷⁰ Ա. Աղամյան, նշվ. աշխ., էջ 39:

⁷¹ Հարություն Ֆիլյանը ենթադրում է, որ Ս. Նշան եկեղեցին, սկզբում կոչվել է Ս. Աստվածածին, քանի որ Դահրաման Երկայնաբազուկ Արդության իշխանը միգրցել նպատակ է ունեցել այնտեղ դնել Սևանի «Ջարջարանաց Տիրամոր» պատկերը: Այս ենթադրությունը հիմնվում է այն հանգամանքի վրա, որ այդ սրբապատկերը որոշ ժամանակով Սևանի Ս. Աստվածածին եկեղեցում չի եղել: Սակայն, ըստ նրա, «Ջարջարանաց Տիրամոր» սրբապատկերն այնտեղից տարել են, ուստի Արդությանը 1870 թ. այդ պատկերի կրկնօրինակը գետնել է եկեղեցու հարավային պատին՝ որմնաքանդակի տեսքով: Սևանի Ջարջարանաց Տիրամոր սրբապատկերը Ս. Նշանում լինելը բանասացը հիմնավորում է այսպես. նախ եկեղեցում որմնաքանդակի տեսքով հենց այդ պատկերը չէր լինի, և երկրորդ՝ հակառակ դեպքում՝ որմնաքանդակը կգետնեղվեր եկեղեցու կառուցման սկզբում 1859-64 թթ. (Հ. Արքահամյան, ԴԱՆ, Գյումրի, 2015, էջ 2):

Ինչ վերաբերում է Ս. Աստվածածին ավագ եկեղեցու ճակատագրին, ապա 1881 թ. եկեղեցու ծածկը փլվում է⁷², որի տեղում հետագայում Տեր Մարտիրոս քահանա Տեր-Պողոսյանի ջանքերով և Գևորգ Խոյեցյանի, Հյուսն վարպետներ Մանուկի և Աղաբաբի աշխատակից հոգաբարձու-թյամբ երեք տարվա ընթացքում հայ նշանավոր վարպետներ Թուրանենց Մկրտչի, Մուրադենց Խաչատուրի և Գեորգյենց Հովհաննեսի ձեռամբ վեր է խոյանում ներկայիս քարաշեն հոյակերտ եկեղեցին, որտեղ դրվում է «Յոթ վերք» պատկերը, և 1890 թ. Սուքիաս եպիսկոպոս Պարզյանի ձեռքով (ով 1875 թ. նշանակվել էր Ալեքսանդրապոլի վիճակի առաջնորդական փոխանորդ)⁷³ օծվում է⁷⁴: Եկեղեցու վերանորոգումը նախաձեռնում է Ալեքսանդրապոլի առաջնորդական տեղապահ Գևորգ Սուրենյանցը (1878-1881 թթ.)⁷⁵:

«Յոթ վերք» սրբապատկերը Գյումրու ներկայիս Յոթ վերք եկեղեցու հիշվում է արդեն 1881 թ.՝ Ալիշանի «Շիրակ. Տեղագրութիւն պատկերացոյց» ուսումնասիրութեան մեջ: Այսպիսով պարզ է դառնում, թե ինչու է ժողովրդի մեջ տարածված այն զրույցը, որ Ս. Աստվածածին ավագ եկեղեցին կառուցվել է «Յոթ վերք» սրբապատկերը հանգրվանելու համար, որ պեսդի որևէ պատճառաբանութեամբ պատկերն այնտեղից չտեղափոխվի:

Շիրակի հոգևոր կենտրոնն Ալեքսանդրապոլ տեղափոխելու հիմնական պատճառը Ալեքսանդրապոլում և առհասարակ Շիրակում Հայ Առաքելական Եկեղեցու ազդեցութեան ամրապնդումն էր, իսկ շարժառիթը, ըստ երևույթին, դարձավ 1837 թ. Նիկոլայ Ա. կայսեր՝ Գյումրի կատարած այցելութունը, ինչը Գյումրու համար նոր՝ Ալեքսանդրապոլյան ժամանակաշրջանի սկիզբը հանդիսացավ: Ամենայն հավանականությամբ այդ ժամանակ կայսրին ներկայացվել է քաղաքի առաջին հեռանկարային զարգացման հատակագիծը, որը կյանքի կոչվելով կայսերական գերագույն հովանավորութեամբ, հետագա յոթնասուն տարվա ընթացքում

Սակայն մենք կարծում ենք, որ Արդությանը, տեսնելով, որ «Յոթ վերք» սրբապատկերը չի հաջողվում տեղափոխել իր կառուցած եկեղեցի, և միգրացի «Չարչարանաց Տիրամոր» պատկերը ևս չի հաջողվում բերել, որմնաքանդակի տեսքով պատկերել է տալիս «Չարչարանաց Տիրամոր» պատկերը:

⁷² Ա. Աղամյան, նշվ. աշխ., էջ 38:

⁷³ «Առաջնորդական փոխանորդը», «Արարատ» ամսագիր, 1875, նոյեմբեր, էջ 433-434:

⁷⁴ Ա. Աղամյան, նշվ. աշխ., էջ 37:

⁷⁵ «Գևորգ Ե. Սուրենյանց», ԲՀ, էջ 207:

⁷⁶ «Գևորգ Ե. Սուրենյանց», «Ամենայն հայոց կաթողիկոսներ» հանրագիտարան, Երևան, 2008, էջ 40. «Գյումրի. քաղաքը և մարդիկ», էջ 171:

անճանաչելիորեն փոխել է բնակավայրը՝ դարձնելով այն տարածաշրջանի կարևորագույն կենտրոններից մեկը⁷⁷:

Ալեքսանդրապոլյան ժամանակահատվածում կառուցվել են ռուսական զորամասային հինգ եկեղեցիներ, մեկ ժամատուն-եկեղեցի, ինչպես նաև չորս հայ առաքելական, հայ կաթոլիկ և մեկ հունական եկեղեցի⁷⁸:

Կառուցվել է նաև Ալեքսանդրապոլի բերդը, որի մասին Կ. Սպասսկի-Ավստոնոմովը գրում է. «Ամբողջ Անդրկովկասում չկա Ալեքսանդրապոլի բերդի նմանը: Այն համարվում է դարի գլուխգործոց: Իսկ ինչ վերաբերում է բերդի եկեղեցուն, ապա այն մեզ՝ ասիացիներիս համար կատարելութուն է: Կարելի է ասել ավելին՝ Ալեքսանդրապոլի բերդն ու եկեղեցին ամբողջ Անդրկովկասում առայժմ ռուսական տիրապետության միակ հուշարձաններն են (ընդգծումը՝ Հ. Ա.)»⁷⁹:

Հայտնի է, որ ցարական կառավարությունը հնարավոր բոլոր միջոցներով փորձում էր միջամտել եկեղեցու ներքին հարցերին, իսկ ժողովրդին հեռու պահել հասարակական ինչպես նաև դպրոցին ու եկեղեցուն առնչվող գործերից⁸⁰:

Կարելի է ենթադրել, որ ռուսները նպատակ ունեին Ալեքսանդրապոլը դարձնել Կովկասում իրենց հենակետը⁸¹ ոչ միայն քաղաքական, այլ նաև, բացառված չէ, հոգևոր առումով: Ասվածը հիմնավորվում է հետևյալ փաստերով: Այսպես, 1801 թ., երբ Վրաստանը Ռուսաստանին միացավ, ռուսական քաղաքական շրջաններում աճեց հայկական հողերի միավորման ձգտումը: Գյումրին, որպես ռազմական նպատակների համար չափազանց կարևոր նշանակություն ունեցող բնակավայր, ռուսական հրամանատարության կողմից դիտարկվեց ռազմական հուսալի հենակետ⁸²: 1804-ից Գյումրին դառնում է առաջավոր հենակետ ռուսական զորքերի համար, մինչև 1820 թ., երբ ժամանակավոր դադարից հետո Ռուսաստանը կրկին ակտիվորեն առաջացավ դեպի արևմուտք⁸³: Պատահական չէր, որ ռուսներն այնտեղ կառուցեցին բերդ, եկեղեցի, որոնք,

⁷⁷ Ա. Միրզոյան, Ալեքսանդրապոլ-Լենինական. քաղաքաշինական դիմագիծ, ԵՀՀԿ, Գիտական աշխատություններ, XI, Գյումրի, 2008, էջ 17:

⁷⁸ Նշվ. աշխ., էջ 21:

⁷⁹ Ա. Հայրապետյան, Գյումրի-Ալեքսանդրապոլը XIX դարի առաջին կեսին, ԵՀՀԿ, IV, Գյումրի, 2001, էջ 112:

⁸⁰ Այդ մասին մանրամասն տես Գ. Այվազյան, «Ալեքսանդրապոլը պետություն-եկեղեցի հարաբերությունների ոլորտում 1860-1870-ական թթ.» հոդվածը (ԵՀՀԿ, Գիտական աշխատություններ, XI, Գյումրի, 2008, էջ 73):

⁸¹ Ա. Հայրապետյան, նշվ. աշխ., էջ 110:

⁸² Անդ:

⁸³ Ա. Միրզոյան, նշվ. աշխ., էջ 17:

ինչպես և քաղաքը, անվանակոչեցին ռուսական եկեղեցու մեծ նահատակ Ս. Ալեքսանդրա թագուհու պատվին⁸⁴:

Ալեքսանդրապոլ բերդում գտնվող Ս. Ալեքսանդրա եկեղեցում, որն օծվել է 1842 թ., գտնվել է Կ. Բրյուլովի վրձնած Հայր Աստծու սրբապատկերը, որը նվիրել էր Նիկոլայ Ա. կայսրը⁸⁵:

Ռուսական կողմի քայլերը կարող էին նպաստել, որ ռուսական եկեղեցին առաջնային դիրք զբաղեցնեի Հայ Առաքելական եկեղեցու նկատմամբ: Ուստի Հայերը պետք է ունենային եկեղեցի, որը թե՛ հոգևոր-համայնքային, թե՛ տնտեսական առումներով պետք է լինեի ավելի հզոր: Հերևաթար, Ալեքսանդրապոլում պետք է լինեի Շիրակի Հայերի առաջնորդանիստ եկեղեցին, որը կհամախմբեր տեղացիներին, միևնույն ժամանակ նյութապես կայուն և ապահով կլինեի: Այդ գործառույթները կարող էր կատարել այն եկեղեցին, որտեղ կհանգրվանեի «Յոթ վերք» սրբապատկերը, իսկ վերջինս կարող էր հանգրվանել այն եկեղեցում, որը կառուցված կլինեի այդ նկարը Շիրակ բերած գաղթյալ Հայերի կողմից: Այդ եկեղեցին Ս. Աստվածածինն էր: «Յոթ վերք» սրբապատկերը, կարծես, Շիրակի հոգևոր իշխանություն խորհրդանշին էր դարձել, այդ պատճառով պատկերը ձգտում էին տանել այն եկեղեցի, որը նպատակ ունեի հոգևոր-համայնքային կյանքում գործնալու և իշխանություն ձեռք բերելու:

Այսպիսով՝ 1852 թ. ի վեր «Յոթ վերք» Ալեքսանդրապոլի Ս. Աստվածածին ավագ եկեղեցում է: Դա փաստում է և այն, որ եկեղեցու լուսարար Պետրոս քահանա Կոստանյանցը 1852 թ. Նիկողայոս եպիսկոպոսի օրհնությունը նշանակվել է հոգևոր կառավարման անդամ՝ միաժամանակ վարելով եկեղեցու լուսարարի պաշտոնը, երբ այնտեղ է փոխադրվել «Յոթ վերք» սրբապատկերը⁸⁶: Տե՛ր Պետրոսն Ալեքսանդրապոլի Ս. Աստվածածին եկեղեցուն մի արծաթապատ երկաթագիր (988 ՆԼԷ) Ավետարան է նվիրել, որը կոչվում է Տրտի Ավետարան: Իբրև նվիրական սրբություն՝ այն գտնվել է «Յոթ վերք» պատկերի խորանում՝ ուխտավորների երկրպագության համար⁸⁷:

Յոթ վերք եկեղեցու խորանները նախատեսված են եղել դավանաբանական տարբեր ուղղությունների քրիստոնյա հավատացյալների համար: Գլխավոր խորանը ծառայել է Հայ Առաքելական եկեղեցուն, և այստեղ պատարագելու իրավունք ունեցել են միայն Հայ հոգևորականները: Յոթ

⁸⁴ Ա. Հայրապետյան, նշվ. աշխ., էջ 111:

⁸⁵ Ա. Միրզոյան, նշվ. աշխ., էջ 19:

⁸⁶ «Հատիճայի վանական ընկերություն...», էջ 19:

⁸⁷ Նշվ. աշխ., էջ 21:

Վերք խորանը պատկանել է Ուղղափառ, իսկ Ս. Երրորդությունը՝ Կաթոլիկ եկեղեցուն։ Ս. Սարգիս խորանը ծառայել է ասորիներին։ Եթե միևնույն օրը ծիսակարգ կատարելու անհրաժեշտություն է առաջացել, նախապատվությունը տրվել է Հայ Առաքելական Եկեղեցուն⁸⁸։

Յոթ վերքը կարծես դարձել էր Ալեքսանդրապոլի առաքելականների, ուղղափառների և կաթոլիկների կենտրոնական սրբավայրը՝ միևնույն ժամանակ լինելով Հայ Առաքելական Եկեղեցու կենտրոնը։

Այսպիսով՝ Յոթ վերք եկեղեցին կառուցված է հայկական ճարտարապետությունից ավանդույթների համաձայն, սակայն եկեղեցու ներքին հարդարանքը՝ սկսած գլխավոր խորանից մինչև սրբապատկերներ և այլն, փաստում են, որ այն նպատակ է ունեցել Ալեքսանդրապոլում պահպանել Հայ Առաքելական Եկեղեցու ավագությունը՝ միևնույն ժամանակ միավորելով քրիստոնեական մյուս եկեղեցիներին։

«Յոթ վերք» սրբապատկերը՝ ժողովրդական հավատալիքներում. «Յոթ վերք» սրբապատկերը, լինելով ամենանվիրական խնդրակատար սրբություններից մեկը, մշտապես եղել է հավատացյալ ժողովրդի ուշադրության կենտրոնում։ Սրբապատկերի գործությանն ապավինել են թե՛ համայնական աղետների դեպքում (երաշտ, պատերազմ), թե՛ անձնական խնդրանք-ակնկալիք ունենալիս (ամուր անողջություն, ուսման մեջ՝ առաջադիմություն, անվտանգ ճամփորդություն, բարեկեցություն, աշխատանքում՝ հաջողություն, հոգեկան խաղաղություն և այլն)։

«Յոթ վերք»-ի հանդեպ գյումրեցիների տածած հավատը, գործությունն ու երկյուղածությունն այնքան մեծ էր, որ նրանով երգվելու դեպքում ասվածի ճշմարտությունն անքննելի էր դառնում⁸⁹։ Գյումրեցի կանայք ուխտ էին անում յոթ կամ քառասուն օր բոկոտն դնալ «Յոթ վերք» ուխտի, և եթե անգամ պատկերի խորանը փակ էր լինում, պատը համբուրում էին, իրենց խնդրանքը հղում Աստվածածնին և հեռանում⁹⁰։

⁸⁸ Ն. Ղուկասյան, Յոթ վերք եկեղեցի, Գյումրի, www.building.am, նյութը վերցված է 10.09.2015:

Վերք նշվածի մասին գրավոր որևէ տեղեկություն չգտանք, սակայն առանձին խորանները երբևէ տարբեր դավանանքի հավատացյալներին ծառայելու մասին հավաստեց նաև քանասաց Հարություն Ֆիլյանը և հավելեց, որ այսօր Ս. Աստվածածին եկեղեցին ծառայում է միայն Հայ Առաքելական Եկեղեցու հավատացյալներին (Հ. Արթուրյան, ԴԱՆ, Գյումրի, 2015, էջ 4):

⁸⁹ Հ. Գյուլեցյան, Գյումրի, Լենինական, 1976, Երևան, տեսք 2, էջ 160, 177:

⁹⁰ Անդ:

«Յոթ վերքը» բազմամարդ է եղել հատկապես Աստվածածնի Վերափոխման և Վարդավառի տոներին, երբ ուխտավորներ էին գնում շրջակա գյուղերից և Ախալքալաքից⁹¹:

Ալիշանը գրում է, որ «Եկեղեցին Սուրբ Աստուածածնի [խոսքը Գյումրու Ս. Աստվածածին եկեղեցու մասին է - Հ. Ա.] նշանաւոր ուխտատեղի համարեալ է վասն Եօթն խոցից անուանեալ պատկերին»⁹²: Ե. Լալայանը պատմում է, որ Աստվածածնի տոնին (Վերափոխմանը - Հ. Ա.) բազմաթիվ ուխտավորներ են գնում Ալեքսանդրապոլ՝ «Եօթվիրաց» պատկերին ուխտ անելու: Սրբի բարեխոսութեանն էին ապավինում հատկապես կանայք ծննդաբերութեան, հիվանդութեան, վշտի ժամանակ և բոլոր սրբերից առավել նրան էին մատաղ խոստանում⁹³:

Սրբապատկերին ժողովուրդը հատկապես ապավինում էր երաշտի ժամանակ, քանի որ կարծում էին, որ երկիրը երաշտից ազատել կարող է միայն «Եօթվիրքը»⁹⁴: Այն հանգամանքը, որ «Յոթ վերքին» վերագրվում էր հենց երաշտից ազատելու գործընթացը, կարծես խորհրդանշում է միասնության գաղափարը: Երաշտի ժամանակ հոգևորականները թափուրով սրբապատկերը դուրս էին բերում և ժողովրդի հետ միասին աղոթում: Իսկ կանայք, երկնքին նայելով, արտասվում էին՝ ակնկալելով, որ երկինքը կխղճա իրենց և անձրև կգա: Ասում են, որ այդ արարողությունից հետո միշտ անձրևել է⁹⁵: «Շուրջ երկու ամիս կը լինի ամենևին անձրև չէ գալիս ու խիստ չոգ է: Ծերունիք խիստ վշտացած են, նոքա ասում են, որ այս տարուայ պէս չոգ և թանգութիւն տեսած չեն: Հացը և միւս ուտելիքները չատ թանգ են: Ես տեղեկացայ, ալիւրի փութը աժէ 1ռ. 20 կ: Իմաստուն մարդիկը (գուշակողները) այս տարուայ չորութեան համար գուշակել են, որ մինչև Ալեքսանդրապոլում բնակուող մի մեղաւոր կնոջ չարտաքսեն, Աստուած չի գթալ քաղաքի վրա և Աստուածածինը անձրև չի տալ: Աստուածածնի պատկերը ամեն օր զանգակներ կոտրտելով դուրս են տանում գիւղօրայք բազմաթիւ ժողովուրդը յետեից»⁹⁶:

Հ. Կոստանյանը դեռևս 1892 թվականին գրել է. «Աղեքսանդրապոլի «Եօթվիրաց» Ս. Աստվածածի պատկերը մեծ ժողովրդականութիւն

⁹¹ Նույն տեղում էջ 155: Կ. Բազեյան, Գ. Աղանյան, Ալեքսանդրապոլ. ազգագրական էսքիզներ (պատմագագրական ուսումնասիրություն), Շիրակի հնագիտական և պատմագագրական ուսումնասիրություն, 2, Երևան-Գյումրի, 2014, էջ 99-101:

⁹² Ղ. Ալիշան, նշվ. աշխ., էջ 155:

⁹³ Ե. Լալայան, Ջալալաբ. Հաւատք, ԱՀ, գիրք Ա., էջ 321:

⁹⁴ Յ. Կոստանյան, նշվ. աշխ., էջ 57:

⁹⁵ Ս. Մկրտչյան, նշվ. աշխ., էջ 110 (աղբյուր՝ Հ. Գյուլեցյան, Գյումրի, Լենինական, 1976, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ ՀԱԻ ԱԲԱ, տետր 2, էջ 164-65):

⁹⁶ «Նամակ Ալեքսանդրապոլից», «Մշակ» թերթ, Թիֆլիս, 1872, 27 հուլիսի, թ. 29, էջ 3:

ունի Շիրակում: Աղէտների ժամանակ կամ երբ երաշտը սաստկանալով սպառնում է արտերին՝ ժողովրդի խնդրանքով այդ պատկերը քաղաքից տանում են գյուղերը և երկար ժամանակ ման են ածում՝ նորա ցաւերը փարատելու համար: Գյուղացիք չեն խնայում իրանց առատ նուէրները. Աստուածածինը դառնում է գանձերով. վերադարձին խուռն բազմութիւն ամեն դասակարգի գնում են նորան դիմաւորելու»⁹⁷: Հեղինակը հեթանոսաքրիստոնեական, կամ ինչպես գիտական լեզվում է ամրագրված, ժողովրդական քրիստոնեության այս դրսևորումը պատկերավոր ձևով վերապատմել է չափածո գրվածքում:

Երկիրս չորացաւ, հասկս չի լցում, Տիրամայր ա. կոյս,
Ջրի՛նք կարօտ, անձրևի՛ կարօտ, մեռած չէ մեր յոյս,
Մեր վաստակած ենք, մեր աշխատանքը պտղից դեռ զուրկ է,
Տիրամայր ա. կոյս, մեր ձայնը լսէ՛ Դու անձրև դրկէ՛-

Դու անձրև դրկէ՛... բերրի երկիրս փորձանքից փրկէ՛
Մեր նօթի որդոց հաց հասութ, երկրի դարդը քացո՛ւր,
Խեղճացած սրտիս ձայնը Քեզ հասնի,- լացը քեզ հասնի,
Տիրամայր ա. կոյս, մեր ձայնը լսէ՛, Դու անձրև դրկէ՛...:
Որպէս աղաչանք, որպէս ջերմ բարբառ,
Երկրում տարածվեց և երկինք հասաւ,
Որպէս իսկ գալիք ջրոտ անձրևը սկսեց տեղալ,
Ամբոխի սիրտը իրան երկրի պէս գովութիւն գտաւ⁹⁸:

Շիրակի ժողովուրդը Ս. Աստվածածնին ապավինում էր նաև պատերազմների և աղետների ժամանակ՝ հավատալով, որ Տիրամայրն իր զորքով զորավիգ կլինի:

Դու ողջ երկիրը գնացիր, ման եկար, Ս. Աստվածամայր,
Փրկեցիր երկիրը փորձանքից, վշտից զօրքովդ անհամար
Ո՛, մենք մատաղ ենք քեզ էլ, զօրքիդ էլ, զօրատր Ս. Կոյս,
Յոգնած, վաստակած, երկիրը շրջած - ժողովրդեան յոյս...⁹⁹:

Ըստ ժողովրդի մեջ տարածված գրույցների՝ 1877-78 թթ. ռուս-թուրքական պատերազմի ժամանակ «Յոթ վերքը» կամ, ինչպես մահմեդականներն են անվանել, «Մէյրամ-Անան»¹⁰⁰ «չթողէց իւր ժողովուրդ»

⁹⁷ Յ. Կոստանեանց, նշվ. աշխ, էջ 54:

⁹⁸ Նույն տեղում, էջ 57-58:

⁹⁹ Նույն տեղում, էջ 55:

¹⁰⁰ Մահմեդականներն այդպես են կոչում Մարիամ Աստվածածին:

և հրաշքներ է գործել: Երբ իր գործով երևացել է թշնամու բանակին, նրանց ձեռքերը թուլացել են և հրացանները ցած գցել:

«Զարմանալի՜ հրաշք ունի մեր Ս. Աստուածածինը,
Ես յիշում եմ, դեռ փոքր էի, տարիս հազիւ կրիներ ինը,
Պատմում էին՝ երբ ոռոսները պաշարել էին Կարսը,
Թուրք զորքերի ացքերին միշտ երևում էր Ս. Հարսը¹⁰¹:
«Մենք չենք կարող ոչինչ տեսնել, մեր ձեռքերն են թուլանում»,
Ասում էին թուրք զորքերը և հրացանները վար ձգում,
Մէյրամ-Անան անթիւ զորքով երևում է մեր աչքին,
Պաշտպանում է մեր թշնամուն՝ խաչը բռնած իր ձեռքին:-
Եւ ոռոսները ջարդում էին... Տիրամայրն հէնց չերևէր.-
Թուրքերը նորից ոյժ կ'առնէին, կըկրողուն անվեհեր,
Բայց իհարկէ՝ «Մէյրամ-Անան» չթողէց իր ժողովուրդ.-
Երևեցաւ վերջին ագամ և թուրքն եղաւ «ջարդովխորդ»:
«Ինչպէ՛ս գթոտ մայր է մեր Ս. Աստուածածինը Եօթըվիրաց,
Ոչ մի ուխտող իւր կեանքի մէջ նրանից մերժում չէ ստացած»¹⁰²:

Բանաստեղծությունը գրվել է 1889 թվականին, ինչը հուշում է, որ այդ ժամանակներում ևս գիմել են «Յոթ վերք»-ին՝ իբրեւ խնդրակատար: Գիրքը լույս է տեսել 1896 թվականին և նրանում նշվում է, որ «Եօթըվիրաց» կամ Աստուածածնայ պատկերը գտնվում է Ալեքսանդրապոլի մայր եկեղեցում:

Աստվածածի՜ «յոթ սրով կրծքից խոցված պատկերի առաջ» աղոթում էին աղքատությունից ու դժբախտությունից ազատվելու¹⁰³, հոգեկան հանգստություն գտնելու համար:

Անուշ եղբայր, եկ, սփոփիր, այս գիշերուայ իմ թախիծ,
Ա՛ն չունգուրդ /չունգուրդ/, գուցե շուտով գնայ վիշտը ինձանից,
Իսկ ես վաղը երեկոյեան Աստուածածին կը գնամ,
Սուրբ պատկերի առաջ ընկած՝ վառուած սրտիցս կուլամ,-
«Նորա հրաշքը շատ զօրեղ է - Եօթըվիրաց Ս. Կոյսի,
Վաղը նորա ուխտն է, եղբայր, տեղ չի լինի ոչ ոքի,
Ամէն կողմից գիտականը, ժողովուրդը երկրագործ,
Կուգան նորան ուխտ անելու և կըգոհեն գառնուկ որձ»¹⁰⁴:

Վերջին քառատողում նկարագրվում է նաև Յոթվիրաց եկեղեցու ուխտագնացությունը:

¹⁰¹ Ս. Հարսը Ս. Մարիամ Աստվածածինն է (Մէյրամ-Անա):

¹⁰² Յ. Կոստանեանց, նշվ. աշխ., էջ 76-77:

¹⁰³ Կ. Սեդրոսյան, նշվ. աշխ., էջ 235:

¹⁰⁴ Յ. Կոստանեանց, նշվ. աշխ., էջ 76:

Մինչ օրս Ս. Աստվածածին եկեղեցու Յոթ վերք խորանը լեցուն է սրբության զորությանն ապավինող հավատացյալներով: Թեև ներկայումս երաշտի ժամանակ սրբապատկերը չեն տանում տարբեր բնակավայրեր, սակայն Աստվածածնի Վերափոխման նախատոնակին՝ չաբաթ երեկոյան, թափորով դուրս են հանում եկեղեցուց, տանում Գյումրու կենտրոնական հրապարակ և անդաստանի կարգ կատարում¹⁰⁵:

«Յոթ վերք» սրբապատկերի ունեցած դերը Շիրակի հասարակական կյանքում (կրթություն, առողջապահություն են): «Յոթ վերք» պատկերից ստացված նվիրատվությունները ծառայել են ոչ միայն հոգևոր, այլ նաև կրթական գործին: 1857 թ. դեկտեմբերի 18-ին Ալեքսանդրապոլի հոգևոր կառավարությունը միջնորդում է Սինոդին՝ Ս. պատկերի արդյունքով Ալեքսանդրապոլում հոգևոր դպրոց բացելու և պահպանելու գիմնումով: Սինոդը 1858 թ. հունվարի 16-ին հրամայում է Ալեքսանդրապոլում հոգևոր դպրոց բացել և դրա պահպանություն համար հատկացնել Ս. պատկերի արդյունքը 1858 թ. հետո, իսկ այն գումարը, որ հավաքվել է մինչ այդ, ուղարկել էջմիածին¹⁰⁶:

Հառիճի հոգևոր ընկերության նախագահը, կամենալով կանոնավոր և տևական արդյունքներ հատկացնել Հառիճի դպրոցին, 1860 թ. նոյեմբերի 14-ին խնդրում է Մատթեոս Ա. Կոստանդնուպոլսեցուն Հառիճի դպրոցին շնորհել «Յոթ վերք» պատկերի արդյունքների մեկ երրորդ մասը և Հառիճավանքի մոմավաճառության արդյունքը: Հաջորդ օրը խնդրանքը բավարարվում է¹⁰⁷. նոյեմբերի 15-ին Մատթեոս Կաթողիկոսի կոնդակով պատկերից ստացված արդյունքների մեկ երրորդը հատկացվում է Հառիճի վանական դպրոցի պահպանությանը, որը հոգաբարձությունն ստանում է մինչև 1918 թ.¹⁰⁸:

1861 թ. հուլիսի 5-ից սկսած, երբ Հովսեփ ավագ քահանա Կոստանյանցն այլ անձանց հետ միասին նշանակվում է «Յոթ վերքին» կատարված նվիրատվությունների վերատեսուչ, Ալեքսանդրապոլի հոգևոր դպրոցի նյութական վիճակը է՛լ ավելի է բարելավվում¹⁰⁹:

¹⁰⁵ Լ. Արքահայան, ԴԱՆ, Գյումրի, 2015, էջ 2:

¹⁰⁶ «Հատիճայի վանական ընկերության...», էջ 35:

¹⁰⁷ Նույն տեղում, էջ 39:

¹⁰⁸ Ա. Աղայան, նշվ. աշխ., էջ 38: Ս. Պատկերի եկամտի մեկ երրորդ մասը Հատիճի դպրոցին հատկացնելու մասին Մատթեոս Ա. Կաթողիկոսի 1860 թ. նոյեմբերի 15-ի կոնդակը տևն «Հատիճայի վանական ընկերության...» գրքի 185-րդ էջում: Այդ մասին Սինոդի 1861 թ. նոյեմբերի 3-ի հրամանը տևն նույն գրքի 186-րդ էջում:

¹⁰⁹ «Հատիճայի վանական ընկերության...», էջ 280:

Ի դեպ, այս պատկերի բերած հասույթի մեկ երրորդը 1860-98 թթ. կազմել է նույն ժամանակաշրջանի ամենամեծ շահույթն այն դեպքում, երբ անհատական փոխանցումները չեն գերազանցել քառասուն ռուբլին¹¹⁰:

1906 թ. Խրիմյան Հայրիկը կոնդակ է հրապարակում (ԹԻԻ 1107) «Յանուն Հոգեւոր կառավարութեան հայոց Ալեքսանդրապոլի, որով պատուիրեցաւ յատկացուցանել զերկու երրորդ մասն արդեանց Եօթն Վիրաց պատկերին ի պահպանութիւն եկեղեցական-ծիսական դպրոցին յանուն ս. Լուսաւորչի»¹¹¹:

1913 թ. Գեորգ Ե. Սուրենյացը Երևանի փոխթեմակալ Տեր Խորեն եպիսկոպոսի անունով կոնդակ է հրապարակում, որով պատվիրում է, համաձայն Հայրապետական միջորդութեան, Ալեքսանդրապոլի Ս. Աստուածածնի «Եօթն վիրաց» պատկերի արդյունքը երեք հավասար մասերի բաժանել, որի մեկ երրորդ մասը տալ Հառիճի դպրոցին, մեկ երրորդ մասը՝ Արղուժյան օրիորդաց դպրոցին և մնացած երրորդ մասը՝ Ալեքսանդրապոլի Ս. Լուսավորիչ եկեղեցու «Խրիմյան» ծխական դպրոցին¹¹²:

Ս. պատկերից ստացված եկամուտը ծառայել է նաև առողջապահական նպատակով: Ըստ Ալեքսանդրապոլի 1878 թվականի մի հաղորդագրութեան՝ «Մարտի 22-ին Աղբուլաղ գյուղի բնակիչները դիմեցին կառավարութեանը՝ խնդրելով հանդիսավոր տանել իրանց գյուղը ս. Աստվածածնի պատկերը, որովհետեւ իրանց գյուղի մեջ սաստիկ տիրապետում է տարափոխիկ ախտը: Աղբուլաղցիները հավատացած են, որ Աստվածածնի պատկերը իրանց մոտ բերելով, հիվանդութիւնը կանհետանա»¹¹³:

1910 թ. Գյումրիում խոլերայի համաճարակի դեմ պայքարի համար Հառիճի Ս. պատկերով շրջել են և հանգանակել 1496 ռուբլի (ուշագրավ է, որ արդեն այդ թվականին պատկերը դեռևս հայտնի է եղել որպես Հառիճի պատկեր): Հավաքված ողջ գումարը կազմել է 4009 ռուբլի: Ամենամեծ գումարը բերել է Ս. պատկերը¹¹⁴:

Ըստ ժողովրդական հավատալիքների՝ հիվանդութիւնները «մեղաց պատուհաս» են, որ տրվում են սրբերից՝ պասը չպահելու կամ սրբին բարկացնելու պատճառով: Պարզելու համար, թե որ սրբից է հիվանդու-

¹¹⁰ Նշվ. աշխ., էջ 158:

¹¹¹ Խրիմյան Հայրիկի կոնդակը, «Արարատ» ամսագիր, 1906, փետրվար, էջ 102:

¹¹² «Նորին Սրբութիւն ազգիս Վեհափառ Հայրապետի տնօրէնութիւններից», «Արարատ» ամսագիր, 1913, օգոստոս-սեպտեմբեր, էջ 687:

¹¹³ «Աղբուլաղ գյուղի խնդրանքը», «Մշակ» թերթ, Թիֆլիս, 1878, մարտ 30 (ապրիլի 11), թ. 51, էջ 2, 30: Ծնորհակալություն ենք հայտնում ՀՀ ԳԱԻ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի Հայ ազգագրության բաժնի գիտաշխատող Գրիգոր Աղայանին՝ սույն նյութը տրամադրելու համար:

¹¹⁴ «Տեղեկատու. Հատիճայի վանքի հաշիւը 1910 թուին», էջ 259:

թյունը, հնում «փիլթա են թափել»: Եթե պարզվել է, որ հիվանդությունը Ս. Աստվածածնից է, ապա առողջանալու համար հարկ է եղել գնալ Գյումրի՝ «Յոթ վերք»-ին ուխտի¹¹⁵:

«Յոթ վերք» սրբապատկերը շիրակցիների համար մշտապես եղել է որպես սրբազան մասունք, թե՛ Շիրակ աշխարհի, թե՛ համայնքի և թե՛ անհատի պահպանություն խորհրդանշիչ, որն ամեն գնով փորձել են պահել ու պահպանել: Ասվածի բազում օրինակներից մեկն արտացոլված է Արտակ արքեպիսկոպոս Սմբատյանցի՝ 1918 թ. մայիսին թուրքերի կողմից Ալեքսանդրապոլը գրավելու դեպքերի նկարագրության մեջ¹¹⁶. «Մենք տեսանք, որ ժողովուրդը շատ է խառնված Սուրբ Աստվածածին եկեղեցու մոտ: Երկյուղ կրեցինք, թե՛ չարամիտ մարդիկ կարող են կոտորել Եօթվիրաց խորանի դուռը և պատկերը գողանալ: Քաղաքացիներից ոմանք ևս այդ կասկածը հայտնեցին, և որոշեցինք դուռը բանալ և պատկերը հանել: Սակայն ժամկոչը գնացել էր կացարան և բանալին հետը տարել: Մի քանի անգամ Տեր Ամբակում Հայրը գնաց կացարան և հետ եկավ, բայց չկարողացավ գտնել ժամկոչին: Այդ պատճառով ես խնդրեցի Տեր Ամբակում Հորը հրացանն ուսին հսկել Աստվածածին եկեղեցու վրա, որպեսզի չարամիտ մարդիկ խորանի դուռը չջարդեն ու ներս մտնեն և կամ Աստվածամոր պատկերը գողանան և կամ գանձարկղերը թալանեն, մեկ-մեկ էլ առաջնորդարանին նայի»¹¹⁷:

Յոթ Վերք եկեղեցու պատմության հիշարժան դեպքերից մեկը 1904 թ. Խրիմյան Հայրիկի և Կոմիտաս վարդապետի այցն է Ալեքսանդրապոլ: Նրանց մատուցած պատարագին մասնակցում են Ալեքսանդրապոլից և հարևան գյուղերից, Ջավախքից և Ախալքալաքից եկած բյուրավոր մարդիկ, ովքեր եկել էին՝ իրենց Վեհափառին և «խաղ կանչող վարդապետին» տեսնելու և լսելու¹¹⁸:

Չնայած խորհրդային իշխանության եկեղեցահալած քաղաքականության հետևանքով տուժում են նաև Գյումրու եկեղեցիներն ու հոգևոր դասը, սակայն Ս. Աստվածածին եկեղեցու զանգերը չեն դադարում

¹¹⁵ Ե. Լալայեան, Ջալալք. Հալաթք, ԱՀ, գիրք Ա, էջ 357:

¹¹⁶ 1918 թ. մայիսի 18-ին թուրքական զավթիչներն սկսեցին իրենց հարձակումները Արևելյան Հայաստանի ուղղությամբ: Մայիսի 15-ի ուրակոծումից հետո գրավեցին Ալեքսանդրապոլը՝ նրա գավառի գյուղերի հետ միասին, ավերեցին, սովի ու գաղթի մատնեցին բնակչությանը (Կ. Կոզմոյան, Լենինական, Երևան, 1957, էջ 28):

¹¹⁷ Արտակ վարդապետ Սմբատյան, Մի պատմական էջ Ալեքսանդրապոլի տաճիկների առաջին գրավման պատմությունից, 1918, ՄՄ արխիվ, ցուցակ 38, թիթապանակ 62, վավերագիր 9, թերթ 9c-10a:

¹¹⁸ Խ. Բաղիկյան, Կոմիտասը Շիրակում, ԵՀՀԿ, Գիտական աշխատություններ, II, Գյումրի, 1999, էջ 185:

ղողանջել, և դռները երբեք չեն փակվում «Յոթ վերք» սրբապատկերին ուխտի գնացող հավատացյալների առջև¹¹⁹: Նյութական կուլտուրայի հուշարձանների հայկական ԽՍՀ պաշտպանության կոմիտեի 1942 թ. և Լենինական քաղաքի պատմա-ճարտարապետական և հնագիտական հուշարձանների վերաբերյալ 1952 թ. նյութերը վկայում են, որ Ս. Աստվածածին կամ Յոթ վերք եկեղեցին կանգուն և պահպանված վիճակում եղել է գործող եկեղեցի¹²⁰:

Ս. Աստվածածին կամ Յոթ վերք եկեղեցին այսօր պաշտոնապես ծառայում է միայն Հայ Առաքելական Ս. Եկեղեցու հավատացյալներին: Յոթ վերք խորանում շարունակում է հանգրվանել հռչակավոր սրբապատկերը՝ բազմած մոտ մեկ մետր բարձրությամբ պատվանդանի վրա, որը ծառայում է նաև որպես գանձանակ: Հառիճի ճաճանչավոր պատկերը կախված է սրբապատկերից դեպի աջ, իսկ դեպի ձախ՝ «Խաչելություն» կտավը:

Այսպիսով՝ «Յոթ վերք» սրբապատկերն ի սկզբանե եղել է Բասենում, ապա տարվել Մարմաշեն, որտեղից՝ Հառիճ՝ ապահովելով տեղի հոգևոր համայնքների ձևավորումը և տնտեսական բարեկեցությունը: Այնուհետև այն տեղափոխվել է Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, իսկ մեկ տարի անց՝ Ալեքսանդրապոլ՝ Հայ Առաքելական Եկեղեցու ավագությունն Ալեքսանդրապոլում ամրապնդելու նպատակով, որտեղ իր վերջին հանգրվանն է գտել Ս. Աստվածածին եկեղեցում, որն էլ, ըստ զրույցների, կառուցվել է հենց սրբապատկերի համար: Բոլոր եկեղեցիները, որտեղ եղել է սրբապատկերը, օծված են եղել Ս. Աստվածածնի անվամբ:

Ուսումնասիրությունը թույլ է տվել եզրակացնելու, որ ժողովրդական արվեստի այս նմուշը մշտապես եղել է և ցայսօր մնում է որպես խնդրակատար սրբություն: «Յոթ վերք» սրբապատկերը ոչ միայն արտահայտում է Հայ ժողովրդի հավատն ու խոնարհումը սրբազան առարկաներին, այլև ևս մեկ անգամ ամրագրում է դարեր ի վեր գոյություն ունեցող այն փաստը, որ նվիրական սրբության՝ որևէ եկեղեցում պահպանվելը վավերացնում և ամրապնդում է տվյալ եկեղեցու իշխանությունը:

¹¹⁹ Գյումրի. քաղաքը և մարդիկ. էջ 226:

¹²⁰ ՀԱԱ, ֆոնդ 1063, ցուցակ 1, գործ 1475, Երևան, 1942, թերթ 10: ՀԱԱ, ֆոնդ 1063, ցուցակ 1, գործ 1582, Երևան, 1952, թերթ 9:

РЕЗЮМЕ

Икона “Семь Ран Богородицы” находится в Гюмри, в церкви Святой Богородицы. Данная статья представляет историю этой иконы, а также ее роль и значение в духовной, социальной и образовательной жизни Ширака. Исследование проводилось на основе этнографических, летописных, архивных и документальных источников, а также данных прессы. В статье обсуждается проблема “Семи Ран”, который является одним из вопросов общей мариалогии, а также авторство иконы. Обстоятельно изучается путь иконы от своего первого места нахождения – монастыря Святой Девы Марии в Басене, крепости Асанкала до церкви Святой Марии в Гюмри. На этом пути икона находилась также в храмах Мармашен, Арич и в церкви Сурб Ншан (Святого Знамения) в Гюмри. Исследование позволило сделать вывод, что икона является образцом народного творчества, не соответствует критериям иконописи и не имеет художественной ценности. Несмотря на это, икона была и по сей день остается для народа священной.

SUMMARY

The icon “Seven Wounds” is placed in Holy Virgin Church in Gyumri. This article aims to reveal the story of the icon, touching upon its history, as well as its major role in the spiritual, social and educational aspects of the region of Shirak. The work is based on bibliographic and ethnographic primary sources, archival documentary, press data and other studies. The article discusses questions concerning the symbolism of “Seven Wounds”, reflected in medieval theology, and the authenticity of the picture. The reasons of moving the icon from its first destination - Holy Virgin Church of Hasankala Monastery in Basen to Gyumri (Holy Virgin Church of Hasankala, Marmashen, Harich, Etchmiadzin, St. Nshan Church and Holy Virgin Churches in Gyumri) are thoroughly studied. Our study demonstrates that although the discussed icon is an example of folk art and cannot be appreciated as a fine art value, among people it was and still remains a sacred object that fulfills desires.



ՅԱԿՈԲ ՉՈԼԱՔԵԱՆ

պարսկական գիր. դոկտոր,
Հալեպի Ազգ. Քարէն Եփփէ ճեմարան
և Համազգայինի հայագիտական հիմնարկ

ՍՈՒՐԻՈՅ ՔՐԻՍՏՈՆԵԱՅ ԱՅԼԱԴԱԲԱՆ ՀԱՅԵՐԸ ԵՒ ԱՆՈՆՑ ԱՉԳԱՅԻՆ ԻՆՔՆՈՒԹԵԱՆ ԽՆԴԻՐԸ

Քրիստոնեայ այլադասան հայոց արմարները Սուրիոյ հին գաղութին մէջ. Սուրիոյ մէջ քրիստոնեայ այլադասան հայերու ներկայութիւնը գերազանցապէս տեղւոյն հին գաղութի շրջանակներուն մէջ արմատ նետած երեւոյթ է:

Սուրիոյ հայ գաղութը պատմականօրէն երկու շերտի կը պատկանի՝ հին եւ նոր: Հինը Սուրիոյ տարածքին դարաւոր ներկայութիւն մը ունի ու մինչեւ հայկական նոր գաղութի կազմաւորումը զգալի ներկայութիւն մըն էր յատկապէս պատմական Սուրիոյ հիւսիսարեւմտեան շրջաններուն մէջ՝ Պէյլանի, Սուէտիոյ, Քեսապի գաւառակներու, Որոնդէսի միջին հովիտի եւ Լաթաքիոյ մօտիկ քանի մը տասնեակ հայ գիւղերուն մէջ¹: Հայեր կային նաեւ Լաթաքիա, Անտիոք, Աղեքսանդրէթ, Տէր Զօր, Դամասկոս քաղաքներուն մէջ: Հալեպի գաղութը բազմամարդ էր: Հոն կը գտնուէր Բերիոյ թեմի առաջնորդարանը, որ միջին դարերուն յիշուող Լաւոդիկէի, Անտիոքի եւ Աֆամիոյ հայոց եպիսկոպոսութիւններու² վերացումէն ետք, փաստօրէն, շրջանին մէջ Հայ եկեղեցւոյ Սսոյ աթոռին թեմական բարձրագոյն իշխանութիւնն էր: Երուսաղէմի հայոց պատրիարքութիւնը շրջանին մէջ ունէր կալուածներ, որոնց հսկողութիւնը կը վարէին Դամասկոսի, Հալեպի եւ Լաթաքիոյ երուսաղիմապատկան հոգեւորաներու տեսուչ վարդապետները: Ահաւասիկ, այս է Սուրիոյ հին գաղութի պատ-

¹ Յ. Չոլաքեան, Անտիոքի մերձակայ Ռուճի հովիտի հայերը, պատմաազգագրական ուսումնասիրութիւն, Անթիլիաս, 2006, էջ 82-88:

² 1179 թ. Հռոմկլայի ժողովի մասնակիցներուն մէջ կը յիշուին Աֆամիոյ Կոնստանդին եւ Լաւոդիկէի Սարգիս եպիսկոպոսներն ու Անտիոքի Գրիգորիս արքեպիսկոպոսը. տե՛ս Մ. արք. Օրմանեան, Ազգապատում, հ. Ա., մաս Գ., Բ. տպագրութիւն, Պէյրութ, 1959, էջ 1468:

կերը: Լաթաքիոյ եւ Դամասկոսի տեսուչները նաեւ տեղւոյն հայոց հոգեւոր հովիւներն էին³:

Մինչեւ ժԹ. դարը, միջին դարերու հայ հոծ գաղթականութեան նուազումին, տկարացման, խառն բնակչութեան մը գոյացման պայմաններուն մէջ, ինչպէս իսլամացման, այդպէս եւ յունադաւանութեան յարելու փաստեր երեւցած են: Նախ յայտնենք, որ մեմլուքեան արշաւանքներուն, ապա օսմանեան իշխանութեան շրջանին Անտիոքի կողմերէն խալառ կը վերանայ ասորի տարրը, որ գէթ լատին դքսութեան ատեն քրիստոնեայ տեղաբնիկ հիմնական տարրը կը ներկայացնէր: Հոռոմ (ուռոմ՝ յունադաւան) ու հայ քրիստոնեայ բնակչութիւնն իր գոյութիւնը պիտի շարունակէր հետզհետէ մեծցող թուրքմէն, սիւննի, արաբ եւ քիւրտ շրջանակի մը մէջ: Տեղ-տեղ հոռոմները, տեղ-տեղ հայերը աւելի ազդու պայմաններ կը ստեղծեն: Հոռոմներու ազդեցութեան աւելի զօրաւոր դատիւներ կը դառնան հարաւային շրջանները, եւ հոն ամբողջապէս հոռոմացած հայ գիւղերու մասին աւանդութիւններ կը պատմուին դեռ մինչ օրս: Այդպիսի գիւղերէն մէկն է Ընկըզիկը (Ընկուզիկ, այժմ՝ Ղասսանիէ), որ մինչեւ վերջերս ալ հայ տարր մը ունեցած է իր մէջ: Հոռոմանալու թէ հայանալու երեւոյթները պարբերաբար կրկնուող երեւոյթներ եղած են: Օրինակ՝ հայաբնակ Եագուպիէ գիւղին մասին առաջին յիշատակութիւնը կու գայ Հալէպի յոյն կաթողիկ (մեւքիթ) եպիսկոպոս Գրիգորիոս Իպն ալ-Ֆատլ Ա.-ի մէկ յիշատակարանէն: Յոյն եկեղեցականը կը գրէ, թէ ինք Եագուպիէ գիւղին մէջ նոր եկեղեցւոյ մը նաւակատիքը կատարած է Ադամի 7071 թուի (1562) նոյեմբերի 7-ին⁴: ԺԹ. դարուն թէ՛ հայ եւ թէ՛ օտար աղբիւրներ գիւղը իբրեւ հայ առաքելական կը յիշեն:

Այսպէս թէ այնպէս՝ հոռոմադաւանութիւնը⁵ ժԹ. դարու կիսուն կը դադրի իմաստ ունենալէ, որովհետեւ ան ոչ մէկ առաւելութիւն կրնայ ապահովել դաւանափոխին. հոռոմները նոյնքան անպաշտպան էին, որքան հայերը, բայց երբէք չէ բացառուած, որ երկար ատեն հոռոմ գիւղերու մէջ բնակութիւն հաստատած հայ ընտանիքներ արձանագրուած ըլլան իբրեւ յոյն օրթոտոքս, յոյն կաթողիկ կամ որեւէ այլ քրիստոնեայ համայնքի անդամ:

³ Սուրիոյ հայոց հին գաղութի մասին տես A. K. Sanjian, The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion, Harvard, 1965. Հ. Թոփուզեան, Սիրիայի եւ Լիբանանի հայկական գաղթօճախների պատմություն (1841-1946), Երևան, 1986:

⁴ 1988, فايز قوصرة، الرحالة في محافظة ادلب، الجزء الثاني، حلب. Ֆայէզ Գոսարա, Ալ-Բահիպա Ֆի Մուհաֆազաթ Իտիպ (արաբ., «Ճանապարհորդները Իտիպի նահանգին մէջ»), հ. Բ., Հալէպ, 1988, էջ 177:

⁵ Հոռոմադաւանութիւնը պէտք է շփոթել հոռովէադաւանութեան՝ կաթողիկոսեան հետ:

ԺԹ. դարուն Հայ եկեղեցին իր նուիրապետական երեք աթոռներով (Սսոյ կաթողիկոսութիւն, Երուսաղէմի եւ Պոլսոյ պատրիարքութիւններ) թէեւ օրինաւոր կերպով ներկայ էր շրջանին մէջ, բայց ոչ մէկ թեմական իշխանութիւն կը գործէր կանոնաւորաբար: Եկեղեցապանն ու բանկալապետը ժառանգաբար կալուածատէր ընտանիքներու ներկայացուցիչներ էին: Եկեղեցապատկան կալուածներու տեսուչ վարդապետը կամ եպիսկոպոսը, իբրեւ կալուածներու տեսուչ կամ *մուքեվէլի*, կը բաւարարուէին պտղնի հաւաքելու գործով ու տարին անգամ մը միայն կ'այցեկէին այդ շրջանները: Ազգային սահմանադրութեան հաստատումէն (1863) ետք թէ՛ Սսոյ կաթողիկոսարանը եւ թէ՛ Երուսաղէմը լուռ կերպով կը հակադրուէին Պոլսոյ պատրիարքարանին, բայց ժողովուրդին կարիքներուն համար անմիջական պատասխանատուութիւններ ընդունելէ կը խուսափէին, իսկ Պոլսոյ պատրիարքարանը կը սպասէր, որ թեմերուն մէջ սահմանադրական իշխանութիւնները հաստատող ուժերը տէր ելլեն ու յետոյ ինք միջամտելու եւ օգնելու տրամադրութիւններ ունենայ⁶: Շրջանը, թեմական իմաստով, երեակ իշխանութեան մը խառնաշփոթութիւնը կ'ապրէր, ուր ամէն կողմ իր շահերը կը հետապնդէր: Մամուլին մէջ յաճախ երեւցող յօդուածներն ու բողոքները իսկապէս կը մնային անպատասխան: Կիլիկիոյ եւ Անտիօքի շրջանի հայոց հոգեւոր, կրթական, ընկերային, տնտեսական ու ազգային անմիջական վիճակը չէր փոխուեր: Կիրակոս Ղազանճեան 1880-ին Հալէպի հայոց մասին կը գրէ. «Եկեղեցին անբարեկարգ, ներքին խռովութիւնը միշտ անպակաս, յառաջդիմութիւն, լուսաւորութիւն, վարժարան եւ այլն նշանակութիւն չունին... Վերջապէս խղճալի վիճակ մը ունի Հալէպը...»⁷: Ծանապարհորդագիրը կը յուսայ, որ «Ս. Կաթողիկոսը նոր դիրք կը բռնէ, Սահմանադրութիւնը կը գործադրուի եւ կը յուսացուի, որ մեծ բարեփոխութիւն մը պիտի ըլլայ այս կարեւոր քաղաքին մէջ, որ շրջակայ անթիւ գիւղերու եւ գաւառներու խեղճ ազգայնոց ապաստարանն է»⁸:

Կիլիկիոյ եւ Անտիօքի թեմական խառնաշփոթ վիճակին, կրօնական գերագոյն իշխանութեան մը բացակայութեան եւ վիճակներու անկազմակերպ դրութեան տեղեակ ըլլալով՝ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Մկրտիչ Ա. Վանեցին իր 11 փետր. 1899 թուակիր կոնդակին մէջ կը գրէ Կ. Պոլսոյ Հայոց Պատրիարք Մաղաքիա արք. Օրմանեանին. «Կիլիկիոյ աշխարհէն ող-

⁶ Իսկ սահմանադրական ուժերը միշտ ալ կը բախէին շրջաններու ամառային ու պահպանողական ուժերու հովիտի դիմադրութեան, ինչպէս կը տեսնենք Բերիոյ թեմի պարագային. տե՛ս Ա. արք. Սիրմէեան, Պատմութիւն Հալէպի Հայոց, հ. Գ., Փարիզ, 1950:

⁷ Կ. Ղազանճեան, Հալէպի հնութիւնները, «Արեւելեան մամուլ», Թ. տարի, 1880, փետր., էջ 473:

⁸ Անդ:

բալի եւ գոլժաբեր թուղթեր հետզհետեւ հասնում են ձեռքս: Այդ թուղթեր կարդալով՝ ես վշտահար կը լինիմ, թուղթեր, որոնք միայն կ'աղաղակեն՝ սո՛վ է, սո՛վ է, այլ առաւել անտէրունչ եւ անհովիւ ժողովրդի կացութիւն նկարագրում են, որոց չգոյ է հովիւ եւ առաջնորդ, տեսուչ եւ այցելու»: Խորմեան Հայրիկին մեծապէս կը յուզէ դաւանափոխութեան ալիքը, որ հետզհետեւ կ'ահագնանայ. «Վա՛յ ինձ եւ վա՛յ քեզ, ես այժմէն կը սոսկամ եւ դու եւս սոսկացիր, երբ պատմութեան տարեգրութիւնը այսպէս պիտի արձանագրէ. «Ի ժամանակա Հայրապետութեան Տ. Մկրտիչ Կաթողիկոսի եւ ի պատրիարքութեան Տ. Մաղաքիա արքեպիսկոպոսի Օրմանեան, Կիլիկիոյ եւ Վասպուրականի ընդարձակ վիճակներ կաթողիկ դարձան: Պատմագիր այս հակիրճ վերտառութեամբ չի շատանար, այլ եւ շատ մեղադրանքներ պիտի շարակարգէ իւր պատմութեան էջերում: Աշխատինք եւ ամենայն զօրութեամբ աշխատինք, որպէս զի Աստուծոյ յաջողութեամբ կարենանք այս հանդերձեալ անարգ եւ անպատիւ յիշատակարան այժմէն ջնջել»⁹:

Ամէն պարագայի՝ բողոքական քարոզչութիւնը դարու կէսերուն հսկայական առաջընթաց արձանագրած էր շրջանին մէջ: Ան մուտք գործած էր գրեթէ բոլոր բնակավայրերուն մէջ՝ տեղ-տեղ ամբողջապէս իր հովանիին տակ առնելով ժողովուրդը: Ամերիկեան Պորտի, ապա անկլիքան եւ իրլանտական եկեղեցիներու միսիոնարները կը հովանաւորէին այս շարժումը՝ յաճախ հակամարտութեան մէջ ալ իյնալով իրարու հետ: Կաթողիկ շարժումը նոյն ուժգնութեամբ կը թափանցէ շրջանէն ներս, բայց դարու 70-ական թուականներուն ծաւալած Անտոնեան-Հասունեան վէճերը կը ջլատեն անոր ուժերը: Յետագային կաթողիկ կղերին օգնութեան կը հասնին լատին եկեղեցւոյ մը հիմնումին ալ առիթ ընծայելով¹⁰:

Եգիպտոսի տասնամեայ տիրապետութեան ժամանակ (1832-1842 թթ.), Անտիոքի շրջանի քրիստոնեաներու համար բարենպաստ պայմաններու բերումով, մեծ գիւղերու, աւաններու եւ քաղաքներու մէջ ստեղծուած էր շուկայական յարաբերութիւններու մէջ մտած խաւ մը, որ 1940-1950 թուականներուն հոգեւոր ու կրթական գործը իր հովանիին տակ առնելու փորձեր կը կատարէ ու կը բախի հին իշխանութիւններու կամքին: Շրջանին մէջ վերահաստատուած օսմանեան կարգերէն իր շահերը պաշտպանելու համար այդ

⁹ «Վատրագրեր Հայ Եկեղեցւոյ պատմութեան», գիրք Դ., կազմ.՝ Ս. Բեհրուդեան, Երեւան, 1997, էջ 18-19, վատրագիր թիւ 6:

¹⁰ Այս մասին տե՛ս Տ. Զ. Խրոբեան, Ոսկեմատեան Հայ աւետարանական միութեան Մերձաւոր Արեւելքի եկեղեցիներու, հ. Ա., Պէրմոթ, 1950. P. Atamian, Histoire de la Communauté Arménienne de Damas, Beyrouth, 1964. Յ. Չոլաքեան, Քննադատ, հ. Ա., Հալէպ, 1995, էջ 61-67:

խաւը Արեւմուտքի պաշտպանութիւնը կը փնտռէր: Օտար միսիոնարները օգնութեան կը հասնին, ու այսպէս է, որ կը ստեղծեն բողոքական, կաթոլիկ եւ լատին համայնքները ու ճանաչում կը ստանան իբրեւ առանձին «միլիթ»ներ՝ անկախ Հայ եկեղեցւոյ կառչած զանգուածէն՝ «էրմէնի միլիթ»էն¹¹:

Անտիոքի շրջանին մէջ օտարադաւանութիւնը գրեթէ ամէն տեղ ինքզինք պարտադրեց նախ քահանայ հայրերու եւ երբեմն բանկալապետի օտարադաւանութեամբ: Քահանայ հայրերը եւ բանկալապետը հաշուետու չէին ուզեր ըլլալ ու կը տիրէին եկեղեցւոյ հասոյթներուն եւ կալուածներուն՝ վայելելով օտար միսիոնարներու ազդու պաշտպանութիւնը դատական ատեաններու մէջ: Եկեղեցական շէնքերը սեփականացնելու պայքարը կ'աւարտէր անոնց քանդումով: Նորակազմ համայնքը նոր եկեղեցի կառուցելու հրամանագիր կը ստանար, բայց մայր համայնքը իր եկեղեցին վերանորոգելու կամ անոր աւերակներուն տէր ելլելու իրաւունք չէր կրնար ձեռք ձգել: Դատական գործերը կը շարունակուէին տաճարամեակներ: Ասկէ ոչինչ կը շահէր մայր համայնքը: Նշենք, որ նորադաւաններու կողմէ 1860-ին քանդուած Քեսապի շրջանի Գարատուրան գիւղի վերին թաղի Ս. Աստուածածին եկեղեցւոյ աւերակներուն վրայ դատ մը¹² կը շարունակուի մինչեւ մեր օրերը:

Օտարադաւանութիւն որդեգրած համայնքները շատ արագ հոգեւոր, կրթական, տնտեսական, ընկերային ու կենցաղային փոփոխութիւններ կը կրեն, կ'ունենան օրինաւոր վարժարաններ, չափահասներու դպրոցներ, եկեղեցական ու դպրոցական գեղեցիկ շէնքեր, բժիշկ ու դարմանատուն, գործի հնարաւորութիւններ, կենցաղին ու յարաբերութիւններուն մէջ կը մտնեն նոր երեւոյթներ: Օրինակ՝ միայն Քեսապի շրջանին մէջ 1906-ին աւետարանականները ունին 11 վարժարան, որոնցմէ միայն Քեսապ աւանին մէջ՝ երկու տարրական, մէկ միջնակարգ եւ երկու (մանչերու եւ աղջկանց) երկրորդական¹³: Քեսապի աշակերտութեան մեծամասնութիւն-

¹¹ Սկզբնապէս *իւրոթեայոսն* կամ *բողոքական* եւ *կաթոլիկ* կամ *հռոմէական* անուանումները կը տրուին նորաստեղծ *միլիթ*ներուն՝ համայնքներուն. Հայ եկեղեցւոյ հաւատարիմ մնացածները կը կոչուէին *արմանի*, *հայ* կամ *լուսաւորչական*: Յետագային հայոց մէջ պաշտօնապէս ընդունուեցան *հայ աւետարանական*, *հայ կաթոլիկ* եւ *հայ առաքելական* անուանումները: Վերջինիս կը տրուի նաեւ *մայր համայնք* անուանումը: Սուրիոյ արարներն ու արարախօս բոլոր համայնքները հայ առաքելականները կը ճանչնան *արման* *աւրիմ* (իին հայեր) անունով: Ասիկա արարական աշխարհին մէջ նաեւ պաշտօնական անուանումն է հայ առաքելական համայնքին:

¹² Անստորագիր, Թոթակցութիւն Լադաքիոյ, «Միօն» ամսագիր, Երուսաղէմ, 1866, թ. 10, 1 հոկտեմբեր, էջ 152:

¹³ Մինչ՝ լատին-կաթոլիկէ միացեալ վարժարանները չորսն էին՝ Քեսապի, Չինարի, Գարատուրանի եւ Վարի Դաղնադագի մէջ, իսկ առաքելականները ունէին միայն երկու արական վարժարաններ Քեսապի եւ Գարատուրանի մէջ. տնն «Արեւելեան մամուլ»,

ներ կը յաճախէր աւետարանական վարժարանները: 1914-ին անոնց աշակերտութեան ընդհանուր թիւն է 900 (մանչ եւ աղջիկ)¹⁴: Համեմատական պատկեր մը գոյացնելու համար ըսենք, որ 1910-ին բոլոր դպրոցներուն աշակերտութիւնը եղած է 1100 հոգի¹⁵:

Օտարադաւանները միշտ պաշտպանուած կը զգային օսմանեան կայսրութեան բարձրագոյն ատեաններուն՝ հետեւաբար ե՛ւ տեղական պաշտօնեաներու, ե՛ւ կառավարիչներու առջեւ: Բացի օտար միսիոնարներէն, որոնք իրենց հօտը կը նկատէին օտարադաւանները, անոնք կը վայելէին նաեւ պաշտպանութիւնը Իտալիոյ, Անգլիոյ, Գերմանիոյ, Գաղիոյ եւ Ամերիկայի հիւպատոսներուն, որոնք Լաթաքիայէն, Անտիոքէն, Հալէպէն, Աղեքսանդրէթէն կը կատարէին այն, ինչ որ կը թելադրէին միսիոնարները: Օտար միսիոնարութիւնները ժողովուրդը օսմանեան պաշտօնեաներու խժդժութիւններէն եւ նոյնիսկ հայ աւատապետերու կամայականութիւններէն պաշտպանելու գործը կը կատարէին դաւանափոխութեան փոխարէն:

Այլադաւանները հայ համայնքներու կազմէն ներս եւ դուրս. Բողոքականութեան եւ կաթողիկոսութեան յարած հայերը երկու խումբի մէջ կը մտնէին՝ ա. հայ համայնք մը ձեւաւորած դաւանափոխներ, որոնք խմբուած էին իրենց հիմնած եկեղեցւոյ շուրջ եւ, որպէս էրմենի փրոթոթաթան ու էրմենի կաթողիկ, ունէին պաշտօնական ճանաչում. անոնց ազգային պատկանելութիւնը ապահովուած էր մասամբ, բ. իրենց բնակավայրին մէջ իբրեւ համայնք չձեւաւորուած դաւանափոխներ, որոնք, բնականաբար, անդամ կը դառնային տեղւոյն մէջ կամ զրացի բնակավայրի մը մէջ հաստատուած արաբախօս այլ բողոքական, կաթողիկ կամ լատին համայնքներու զաւակներ: Այսպէս՝ Անտիոքի կաթողիկէ հայերը կ'երթային Լատինաց եկեղեցի¹⁶: Այդպիսիներ շատ էին Լաթաքիոյ, Անտիոքի, Դամասկոսի մէջ, յատկապէս գիւղական շրջանակներու մէջ, ինչպէս՝ Ղնեմիէ, Արամօ, Արֆալի, Կէօջնու, Շամատի եւ այլն, որոնց դաւանափոխները, անջատուելով տեղւոյն հայ եկեղեցիէն, բնականաբար, անդամները կը դառնային մօտիկ միջավայրերու բողոքական եւ կաթողիկ եկեղեցիներու: Ասոնց կրթութեան գործն ալ կ'ապահովուէր վերջիններու կողմէ: Այս հայերը կը դառնային արաբածէս աւետարանական, երիցական եւ կաթողիկ եկեղեց-

1906, թ. 50, էջ 1228-1231):

¹⁴ Կ. Թիքեան, Ինստիտուտիս Քրիստոնէական Բեաւայի Հայ աւետարանական եկեղեցւոյ, 1853-1948, Պէյրութ, 1948, էջ 48:

¹⁵ «Այլոմ Բեաւայի եւ շրջակայից», հրատարակութիւն Բեաւայի Ուսումնասիրաց միութեան Պէյրութի մասնաճիւղի, Պէյրութ, 1955, էջ 16:

¹⁶ Հ. Էփրիկեան, Պատկերագարդ բնաշխարհիկ քաղաքան, հ. Ա., Բ., Ս. Ղազար, 1903-1905, «Անտիոք կամ Անթաքիա», էջ 220, ք. սիւնակ:

ւոյ զաւակներ ու պաշտօնապէս այդ անուններուն տակ կ'իյնային, ճիշդ այնպէս, ինչպէս հոռոմ եկեղեցւոյ զաւակ դարձածները: Յայտնենք, որ նորադաւաններու հայ համայնք մը ձեւաւորելու թէ օտար համայնքի մը մէջ մտնելու հարցը կախեալ էր օտար միախոնարներէն: Անոնք էին եկեղեցւոյ շէնքը կառուցողն ու նորադաւաններ հաւաքագրողը:

Լատինականութիւնը աւելի մեծ վտանգ էր, որովհետեւ լատին համայնքները ի սկզբանէ չէին ընդունել ազգային պատկանելութիւն, մէկ խօսքով՝ եթէ կան հայ աւետարանական կամ հայ կաթողիկէ եկեղեցիներ, բացառուած է հայ լատին եկեղեցի, որ լատինածէս էր մինչեւ Սուրբոյ անկախացումը, այժմ՝ արաբածէս: Լատինականութիւնը դէմ էր ազգայնականութեան, հետեւաբար նաեւ՝ Ազգային եկեղեցւոյ սուրբերուն, հայկական աւանդոյթներուն եւ հայոց պատմութեան: Այդ բոլորին դիմաց՝ ան լատինածէս պաշտամունքը կը տարածէր, լատին սուրբերով ու տօներով կը խճողէր հաւատացեալներու առօրեան: Քարոզի ու յարաբերութեան լեզուն արաբերէն էր արաբախօսներու միջավայրին մէջ, թրքերէն էր կամ հայատառ թրքերէնը՝ բարբառախօս հայոց շրջանակին մէջ:

Լատին հոգեւոր հայրերու գործունէութեան մէջ նպատակ կար արեւելեան քրիստոնեաներու շրջանակին մէջ ստեղծել իրենց համայնքը եւ յաջա պետութեան՝ ունենալ համայնքային առանձին կարգավիճակ: Ատիկա իրենց գործունէութեան ապահով հիմք կը դառնար: Այս պատճառով անոնք յարատեւ ծաւալելու եւ բազմաթիւ նորագիւրներ իրենց հովանիին տակ ներգրաւելու խնդիր ունէին: Անոնց առաջին գործը կ'ըլլար նորադաւան ընտանիքը իր բոլոր անդամներով լատին արձանագրել պետական անձնագրային (նուֆուս) տոմարներուն մէջ: Այս պատճառով հայերը միշտ զգոյշ էին իրարու հանդէպ, քանզի որեւէ անհասկացողութիւն եւ անհանդուրժողութիւն եկեղեցւոյ թաղական խորհուրդի, դպրոցի հոգաբարձութեան հետ կամ նոյնիսկ ծնողք-դպրոց յարաբերութեանց մէջ՝ կրնար դէպի լատինացում տանիլ: Լատինանալու սպառնալիքով՝ մարդիկ իրենց կամքն ու քմահաճոյքը պարտադրելու միտումներ ալ ցոյց կու տային:

Շուրջ երեսուն տարի կը տեւէ Գնիէ գիւղին ամբողջական լատինացման դատական ընթացքը: 1978-ին գիւղի իշխան աւատապետ Հաննէի հանդէպ կ'ընդվզին համագիւղացի ծօռալի ընտանիքի անդամները եւ Հաննէի դէմ կը գրգռեն անկէ մասամբ կախեալ գիւղացիները: Հալէպի հայոց առաջնորդը կը հաստատէ Հաննէի կամքը ու ծօռալիներուն առիթ չի տար խառնուելու եկեղեցական ու կրթական գործերուն: Գիւղի քահանան՝ կարնեցի Տ. Մեսրոպ քահանայ Նազլեան, յայտնապէս դէմ է Հաննէի մենիշխանութեան ու կը յարի ծօռալիներու ճակատին, կը սեփականացնէ

գիւղի՝ Երուսաղէմի եւ Կիրիկիոյ աթոռներուն պատկանող ձիթաստանները ու հաշուետու չ'ըլլար Հաննէի: Անոնք պաշտպանուելու համար կը դիմեն Հալէպի հայ կաթողիկէ եւ բողոքական դէմքերու: Սակայն առաջինները Անտոնեան-Հասունեան վէճերու պատճառով չեն կրնար գոհացում տալ ժողովուրդին, նոյնպէս բողոքականները՝ դարձեալ ներքին երկպառակու-թիւններու պատճառով: Ընդդիմադիրները պահ մը կը յարին հոռոմներուն, սակայն տեսնելով որ արեւելեան եկեղեցի մը պիտի չկրնայ իրենց ինքնիշխանութիւնը հովանաւորել՝ «Գաղիոյ եւ Խաւիիոյ հիւպատոսներուն կը դիմեն, որպէսզի զիրենք պաշտպանեն եւ անոնց առջեւ լատինա-նալ յանձն կ'առնուն»¹⁷: Վրայ կը հասնին Հալէպի լատին առաքելութեան միախոնարները: Ասոնք Հալէպի մէջ կը կոչուէին ապու հապլէ, բառացի՝ կապատր, որովհետեւ լատին հայրերն իրենց պարեգօտին վրայ իբրեւ գօտի հաստ կապ մը կը կապէին: Լատին խաւացի հայրերը գիւղ կը թափանցեն ու ա'լ աւելի կը հրահրեն լարուած յարաբերութիւնները: Կը հիմեն իրենց համայնքը: Ծօռալիներուն հետ կը լատինաւորան 30-40 ընտանիք՝ Տ. Մես-րոպ քահանային գլխաւորութեամբ¹⁸: Հաննէ կը փակէ եկեղեցւոյ դուռը ու նոյնիսկ դաւանափոխ քահանային թոյլ չի տար հոն մտնել: Հայ եկեղեցին Հալէպէն նոր քահանայ կ'ուղարկէ գիւղ, կը փորձէ աշխուժացնել դպրոցը: Բայց միշտ կը ձախողի վերականգնել համայնքը: Լատինները կը յաջողին ամբողջ գիւղացիները՝ ներառեալ վերջին քահանան, լատին արձանագրել պետական տոմարներուն մէջ ու ահաբեկել բոլոր ընդդիմադիրները: Եկեղեցին ու կալուածները փրկելու ջանքերը ի գուր կ'անցնին, որովհետեւ դատարանը, պետական անձնագրային տոմարներէն ելլելով, չ'ընդունիր գիւղին մէջ հայ առաքելական ընտանիքներու գոյութիւնը: Հայոց Ս. Կիպ-րիանոս եկեղեցին կը քանդուի լատինաց կողմէ: Գիւղը ամբողջապէս լա-տին է 1906-ին ու կը դադրի հայ եկեղեցւոյ վիճակ ըլլալէ:

Լատինները Գնիէ գիւղը կը դարձնեն իրենց ամրոցը ու անկէ կը սկսին քարոզչական եւ մարդորսական աշխատանքներու: Դարասկզբին կողքի արաբախօս Եագուպիէ գիւղն ալ մասամբ լատինացած է արդէն: Այս երկու գիւղերուն մէջ լատինները կ'ոնենան վանքեր՝ եկեղեցական, դպրոցական ու բարեսիրական բաժիններով: Եկեղեցին այլածէս է, դպրոցին մէջ հայերէն չի դասաւանդուիր:

Յաջորդ տասնամեակներուն շրջանի հայ եւ արաբ քրիստոնեայ գիւղերուն ու քաղաքներու բնակչութեան մէջ լատինները որոշ յաջողու-

¹⁷ «Մասիս», Կ. Պոլիս, 7 մարտ 1879:

¹⁸ Հալէպ (Նամակ խմբագրութեան), «Արեւելեան մամուլ», Թ. տարի, 1879, օգոստոս, էջ 172-175:

Թիւններու կը հասնին: Անտիոքի եւ Լաթաքիոյ մէջ լատինացած հայերը կը կապուին տեղւոյն լատին եկեղեցիներուն, իսկ Արամօ եւ Ղնեմիէ, Արֆալի հայաբնակ գիւղերու լատինացած հայերը կը կապուին իրենց մօտիկ արաբ գիւղերու լատին համայնքներու եւ ամբողջապէս կը խզուին հայածէս եկեղեցիներէ ու հայ կեանքէ:

Օգտուելով հայ կաթողիկէ համայնքներու տկարութենէն՝ լատին առաքելութիւնները կը թափանցեն կարգ մը շրջաններ՝ կրթական ու բարեսիրական աշխատանքներ կատարելու: Հայ կաթողիկէ համայնքները իրենց կրթական գործը կը յանձնեն անոնց, որոնք շուտով կը հիմնեն վանքեր, դպրոցական յարակից շէնքեր ու կը յաջողին նաեւ ստեղծել փոքրաթիւ համայնքներ (Պէյլան, Հաճի Հապիպլի)՝ առաջացնելով կաթողիկ երկու համայնքներ՝ հայածէս եւ լատինածէս:

1890-ական թուականներուն՝ ազգային ազատագրական պայքարի առաջին տասնամեակին, մանաւանդ Հնչակեան կուսակցութեան՝ Անտիոքի շրջան ներթափանցման տարիներուն, ազգային-հայրենասիրական բովէն կ'անցնին շրջանի կարգ մը բնակավայրերը ամբողջութեամբ, ինչպէս՝ Պէյլան, Մուսալեռ ու Քեսապ: Նախապէս միայն «փրոթէսթան» եւ «կաթողիկ» անուանումները կու գան փոխարինուելու «հայ աւետարանական» ու «հայ կաթողիկէ» ինքնութեան անուանումներով: Համայնքներու միջեւ մերձեցման շրջան մըն է ասիկա: Յարանուանական բաժանումը ազգային ինքնութեան սերտացման արգելք չէ արդէն: Աւետարանական դպրոցներուն ու եկեղեցիներուն մէջ հայատառ թրքերէնի փոխան առաջնահերթութիւնը կը տրուի հայերէն աշխարհաբարին: Սակայն լատիններու քարոզչութեան համար հրաշալի պայմաններ կը ստեղծուին 1896-ին՝ Քեսապի եւ Մուսա լեռան շրջաններուն մէջ հնչակեաններուն անձնատուութենէն ետք, երբ, հակառակ պետութեան տուած խոստումներուն, շատեր խստօրէն կը հալածուին, կը ձերբակալուին ու կը բանտարկուին: Մօտակայ շրջաններու թուրք աղաները իրենց կամայականութիւնները կը բազմապատկեն: Քեսապի մէջ յանկարծ կը յայտնուի լատին «հովանաւորութիւնը»: Կարճ ժամանակի մը ընթացքին Քեսապի շրջանին մէջ լատինաց երկու վանքեր կը հիմնուին, եւ քանի մը գիւղերու մէջ լատին համայնքներ կը ստեղծուին: Վարի Պաղճաղազ գիւղը ամբողջապէս կը լատինանայ: Քեսապի մէջ լատինականութիւնը որոշ ընդունելութիւն կը գտնէ՝ գլխաւորաբար այն հեռանկարով, որ լատին հոգեւոր հայրերը պիտի կարողանային պաշտպանել զիրենք եւ իրենց ունեցուածքը թուրք աղաներու եւ պետական պաշտօնեաներու կամայականութիւններէն: Նոյնն էր պարագան Պէյլանի շրջանակին մէջ լատինացող ընտանիքներուն համար եւս: Նախկին աշխուժութեամբ

կը գործեն բողոքական միսիոնարները: Հայ եկեղեցին դարձեալ անգոր կը մնայ: Լաթաքիոյ երուսաղիմապատկան հոգեւորական տեսուչ Թադէոս վարդապետ Եկաւեան, որ, ըստ երեւոյթին, նաեւ Անտիոքի վիճակներուն կաթողիկոսական փոխանորդ է, ոչինչ կրնայ ընել. «Բիւրակն»ին Քեսապէն ղրկուած թղթակցութիւն մը ահա թէ ի՛նչ կը գրէ այդ մասին. «Ժողովուրդը լատինականութեան եւ բողոքականութեան կը դիմէ: Քաջանաներն անկարող են այդ հոսանքի առաջին առնելու: Դիւրակեցիկ դասը հեռացած է իր մայրենի եկեղեցիէն: Վարժարանը գոցուելու վրայ է պիտոճէին անձկութենէն: Մայր եկեղեցիէն հեռացածներու տղաքը բողոքականներու վարժարան կը յաճախեն: Աղքատ դասն անբաւական է վարժարան մը պահելու: Այս ամէնուն պատճառը նոյն Թադէոս վարդապետի ապիկարութիւնն է, թուլութիւնն է. «ինչո՞ւս է պէտք»: Բայց պտղիներ ժողովելու մասին այդպէս չի խորհիր: Քանի մը անգամ դիմումներ եղան դարձեալ Պատրիարքարան՝ դպրոցին դասագիրքը հայթայթելու. աս ալ անյսելի մնաց: Գէթ ապագայ սերունդը օտարներու կրթական լուծէն ազատենք»¹⁹:

Լատին հոգեւոր հայրերը մարդորսութեան նպատակով վարպետօրէն կ'օգտագործեն 1909-ի աղէտէն փրկուածներու պարագան՝ փաստը վերագրելով իրենց միջամտութեան, ինչպէս Քեսապի եւ շրջակայից ամբողջ հայութեան տեղափոխութիւնը Լաթաքիա՝ իտալական ու ֆրանսական նաւերով, Եագուպիէ եւ Գնիէ գիւղերուն անխուսափելի ներխուժումէն զերծ մնալու պարագան: Այս քարոզչութեան հետեւանքով Եագուպիէ գիւղին լատին համայնքը կը մեծնայ նորագիրներու շնորհիւ:

1915-ին, մեզի համար ցարդ անպատասխան մնացած պատճառներով, Գնիէ եւ Եագուպիէ գիւղերը չեն տարագրուիր: Օսմանեան կայսրութեան մէջ միայն այս երկու հայ գիւղերը չեն տարագրուիր, թէեւ 1917-ին իրենց տուներէն հեռանալով՝ կ'ապաստանին Որոնդէսի հովիտի արաբ քրիստոնեայ գիւղերու մէջ: Գնիէն ամբողջապէս լատին էր, իսկ Եագուպիէն՝ մասամբ: Եագուպիէ գիւղի քահանան կը վախճանի: Լատին մեծաւորը կը յաւակնի յայտնել, որ երկու գիւղերը տարագրութենէն եւ շրջանին մէջ տարածուած հրոսակախումբերու չարիքներէն փրկուած են միայն լատին եկեղեցւոյ շնորհիւ, թէ միայն լատինաց կամքին ու կարողութեան շնորհիւ այս երկու գիւղերը կրնային ոտքի մնալ ու գոյատեւել: Գիւղին նոյնիսկ ամէնէն աւանդապահ մարդիկ ստիպուած էին լռել ու համակերպիլ: Անոնք գիտէին, որ լատին եկեղեցին ու փատերաները (հոգեւոր հայրեր) տարագրութեան վտանգէն չկրցան փրկել ե՛ւ Քեսապի, ե՛ւ Մուսա լեւան, ե՛ւ Անտիոքի, ե՛ւ Պէյլանի, Զէյթունի ու

¹⁹ «Բիւրակն», Կ. Պոլիս, 1899, թ. 25, էջ 399:

Մարաշի լատինադաւան հայերը: Հիմա իրենց տարագրութեան չելլելը լատին փատերաներու միջամտութեան հետ կապ ունենար կամ չունենար՝ անոնք կրնային որեւէ պահու վտանգել իրենց կեցութիւնը:

1923-ին, երբ Ֆրանսական հոգատարութիւնն արդէն հաստատուած էր Սուրիոյ մէջ, Եագուպիէ կ'այցելէ Լաթաքիոյ երուսաղիմապատկան վանքի տեսուչ եւ Անտիոքի առաջնորդական փոխանորդ Ներսէս վարդապետ Տոլապճեան ու կ'այցելեալ մասին կը տեղեկագրէ Սահակ կաթողիկոսին: Գիւղը իրողապէս ամբողջութեամբ լատին է: Ժողովուրդին հոգեւոր բոլոր պէտքերը, առանց բացառութեան, կը հոգան լատին հայերը, ժողովուրդը լատինաց եկեղեցի կ'երթայ, լատին տօները կը յիշուին, դպրոցականները լատինաց վարժարան կը յաճախեն: Հայերէնի ուսուցում չկայ, ազգային կեանք չկայ, ո՛չ մէկ արտաքին ազգային յարաբերութիւն: Ներսէս վրդ. Տոլապճեան այս այցելութեան գիւղէն կը փրկէ գրիչ ու ծաղկող Ստեփանոս Երէցի կողմէ 1662 թուին պատրաստուած Տաղարան մը²⁰:

Եագուպիէի ընտանիքներէն ոմանք կ'ուզեն վերականգնել իրենց եկեղեցական-կրթական գործը, բայց չեն համարձակիր ինքնուրոյն գործել: Գիւղի՝ Երուսաղէմի եւ Կիլիկիոյ աթոռներուն պատկանող կալուածներու վերականգնու Իպրահիմ Մուսան արդէն պատերազմի նախօրեակէն ի վեր հաշուետու չէ եղած, որովհետեւ, իրողապէս, ո՛չ Սոյ կաթողիկոսարանը կար, ո՛չ ալ Հալէպի Հայոց առաջնորդարանը:

1923-ի ամրան Սահակ Բ. Կաթողիկոս Խապայեան Քեսապի շրջանը կ'այցելէ: Եագուպիէցի ազգայիններ կը յաջողին գիւղի 90 ընտանիքներու հանրագրութիւն մը պատրաստելով՝ Քեսապ երթալ, իրենց գիւղին վիճակը ներկայացնել կաթողիկոսին եւ անկէ օգնութիւն հայցել: Կացութիւնը եւ գիւղացիներուն տրամադրութիւնները լաւապէս սերտելէ ետք ծերունազարդ հայրապետը անձամբ կ'այցելէ Եագուպիէ գիւղը: Կաթողիկոսին այցելութիւնը կորով կը ներշնչէ ճարահատ եւ անօգնական գիւղացիներուն: Ան, տեղւոյն վրայ՝ Ս. Աննա եկեղեցւոյ մէջ, գիւղին համար քահանայ կ'օծէ ուսուցիչ Սերոբ Այանեանը՝ Տ. Յուսիկ անուամբ: Քահանայի ապրուստին համար կաթողիկոսը կը տնօրինէ, որ գիւղին մէջ գտնուող եւ Կիլիկիոյ կաթողիկոսութեան ու Երուսաղէմի պատրիարքութեան պատկանող ձիթաստաններուն եկամուտը յատկացուի անոր: Դպրոցին համար կը խոստանայ Բարեգործականին զիմումներ ընել եւ «ազատել մատաղ մանկտին լատին մոլեռանդ կրօնաւորի ճիրաններէն»²¹:

²⁰ Ա. արք. Միւրմէան, Յուգակ հայերէն ձեռագրաց Հալէպի Ս. Քառասուն Մանկունք եկեղեցւոյ եւ մասնատրաց, Երուսաղէմ, 1935, էջ 99, ձեռագիր թիւ 50:

²¹ «Հայաստանի կոչնակ», Նիւ Եորք, 1923, թ. 46, էջ 1459:

Կը թուի, թէ գիւղի հայ համայնքը խաղաղութիւն գտած է: Սակայն, եղածին նկատմամբ բոլորովին ալ հանգիստ չի մնար Գնիէ գիւղին մէջ հաստատուած ֆրանչիսկեան վարդապետը: Ան Մայր Եկեղեցի վերադարձած Եագուպիէցիներուն դէմ կը կիրարկէ դաւանափոխութեան ամենատեղ միջոցները՝ սնունդի եւ դրամական խոստումներ, ճնշումներ ու խոշտանգումներ: Ֆրանչիսկեան միաբանութեան կ'աջակցին ֆրանսական տեղական եւ նահանգային իշխանութիւնները: Ասոնք կը խոշտանգեն ու գիւղէն կը վռնտեն նորօծ Տ. Յուսիկ քահանան, եկեղեցին ու դպրոցը կը փակեն, ազգային կալուածները կը գրաւեն եւ ամբողջ գիւղը՝ 120 ընտանիք, բռնութեամբ կը լատինացնեն²²: Լատինները ամէն չարիք կ'ընէին աւանդապահ գիւղացիներուն, ինչպէս՝ պատուհաններ ջարդել, ծառ կտրել, եկեղեցին փակել, վանքապատկան կալուածներ գրաւել, զէնքով սպառնալ ու ահաբեկումի ենթարկել: Երկփեղկուած էին Եագուպիէի գրեթէ բոլոր ընտանիքները, մանաւանդ Մըսթըրիհ եւ Գասսիս-Երէցեան տոհմերու ընտանիքները: Քահանայի ապրուստին համար տրամադրուած եկեղեցապատկան ձիթաստաններու պատասխանատու Իպրահիմ Մուսան եկամուտը չի տրամադրեր քահանային եւ կը բռնագրաւէ կալուածները:

Նախապատերազմեան տարիներուն գիւղական համայնքին մէջ այնքան դրական դեր ունեցած Իպրահիմ Մուսան հիմա, փաստօրէն, լատինաց ջաղացքին ջուր կը լեցնէ այս անձնական հարցին համար եւ վերջապէս կը լատինանայ:

Կաթողիկոսարանին հետ դատի պատճառով խզումը եթէ հայածէս եկեղեցւոյ ու հայկական վարժարանի հարցը կը ձգձգէ, սակայն անոր կարիքը չի կրնար սպանել կարգ մը համագիւղացիներուն մօտ: Ասոնք նոյնիսկ համաձայն են մտնելու Հայ կաթողիկէ պատրիարքութեան հովանաւորութեան տակ՝ միայն թէ չմնան լատին համայնքին մէջ: Ատիկա պիտի օգնէր նաեւ գիւղի երկու հատուածներու մերձեցման գործընթացին: Եագուպիէի համար հարցը արդէն հայ առաքելական կամ հայ կաթողիկէ համայնքներու ընտրութիւնը չէր, այլ՝ հայածէս եկեղեցիի եւ անոր միջոցով հայութեան կապուած ըլլալու պահանջն էր: Եագուպիէցիք՝ լատին եւ հայ առաքելական, համատեղ կը դիմեն Հալէպի հայ կաթողիկէ առաջնորդարանին, որ նոյնպէս չի կրնար բան մը ընել: Լատին հոգեւոր հայրերը իրենց ստեղծած համայնքային դրութենէն զրկուիլ չեն ուզեր. անոնց համար գիւղացիներու միակ ճամբան լատինացումն է:

²² Ա. Երէցեան, Եագուպիէ - հայկական հին գաղթօճախ մը, «Գեղարդ սուրիահայ տարեգիրք», Հալէպ, Բ. տարի, 1976-1978, էջ 368:

Իպրահիմ Մուսայի հետ դատական հարցերը ձեռով մը վերջացնելէ անմիջապէս ետք²³, Սահակ Կաթողիկոսի կարգադրութեամբ, Բերիոյ (Հալէպի) թեմի առաջնորդ Արտաւազդ արք. Սիւրմէեանը 1928-ի նոյեմբերին իբրեւ այցելու Եագուպիէ կը ղրկէ արաբերէնի քաջատեղեակ քահանայ մը՝ բնիկ սասունցի Տ. Բաբգէն քահանայ Աճէմեանը: Վերջինը կը կարողանայ եկեղեցիին շուրջ հաւաքել ցրուած հօտը, կորով ու հաւատք ներշնչել անոր: Գիւղացիք ապահով կը զգան Մայր Եկեղեցւոյ ցուցաբերած հոգատարութեան մէջ²⁴: 1929-ին Եագուպիէ կ'այցեւեն Բերիոյ թեմի առաջնորդ Արտաւազդ արքեպիսկոպոս Սիւրմէեանը եւ ազգային իշխանութեան անդամները, որոնք գիւղացիներուն կողմէ իբրեւ ազատարարներ կ'ընդունուին: Գիւղի հովիւ կը նշանակուի նոյնինքն Բաբգէն քահանայ Աճէմեանը, որ խիզախաբար ու բանիմաց կերպով կը կազմակերպէ իր համայնքը, յաջողութեամբ գլուխ կը հանէ մայր համայնք վերադարձողներու գործընթացը, խաղաղութիւն կը հաստատէ գիւղացիներուն միջեւ: 1930-ին կը կազմուի թաղական խորհուրդը: Գիւղը՝ համայնքին մէկ մասը կը փրկուի վերջնական կորուստէ ու կը սկսի հայօրէն գոյատեւել՝ համախմբուած իր եկեղեցւոյ եւ Ազգային վերածնունդ վարժարանին շուրջ²⁵:

Այսպիսի տեսիլներու հսկերը Սուրիոյ նոր գաղութին մէջ. Սուրիոյ հին գաղութին մէջ արմատ նետած լատիններու շարքին 1922-ի Կիլիկեան պարպումէն ու սուրիահայ նոր գաղութի կազմաւորումէն ետք գոյացան հայ ծագումով լատիններու նոր շրջանակներ եւս: Այսպէս՝ Սուրիա անցած Մարաշի, Զէյթունի, Այնթապի եւ այլ շրջաններու լատին հայերը կը մտնեն Սուրիոյ հին ու նոր լատին եկեղեցիներու հովանիին կամ լատին առաքելութիւններու հովանիին տակ, որոնք իրենց կը քաշեն տնտեսական, կրթական, բժշկական ու աշխատանքային կարիքներ ունեցող տարագիրները: Մատուցուած օգնութեան դիմաց լատինացման գործընթացը կը շարունակուի բոլոր այն շրջանակներուն մէջ, ուր լատինները կեդրոն ունէին: Այսպէս՝ հայ հոծ գաղթականութիւն մը կայք հաստատած է Գրըգիսանի մէջ. Լազարիստ եւ Յիսուսեան լատին միաբանութեան վարդապետները հոս համայնք կը կազմակերպէին: Կ'արժէ յիշել, որ Էքպէզցի ամբողջ գաղթականութիւնը մտած էր անոնց հովանիին տակ: Այլադաւանութեան վտանգին ու պատճառած պատուհասին մասին յաճախ մտահոգութիւն կը յայտնեն ազգային-եկեղեցական շրջանակները, մամուլը արձագանգ կը հանդիսանայ այս երեւոյթին: Լատին եկեղեցիները բազ-

²³ Այդ մասին տես Յ. Չոլաքեան, Աստիքի մերձակայ Ռուճի Հովիտի հայերը, էջ 168-176:

²⁴ «Հայաստանի կոչակ», 1929, թ. 27, էջ 858, ր. սինակ:

²⁵ Ա. Երեցեան, Եագուպիէ - հայկական հին գաղթօճախ մը, էջ 368:

մազգ հաւաքականութիւններ կը ներկայացնէին, անոնց դպրոցները եւս: Մեծ թիւով լատինացած հայ ընտանիքներ Հալէպի, Լաթաքիոյ, Դամասկոսի, Տէր Զօրի լատինաց եկեղեցիներու ծովն կը հանդիսանան:

Նոր գաղութին մէջ կրթական գետնի վրայ լատին Յիսուսեան վարդապետները ճկունութիւն ցուցաբերեցին, աւելի շրջահայեաց եղան. լրիւ հայախօսներու շրջանակին մէջ, ի պահանջեալ հարկին, դպրոցի մէջ կ'արտօնուէր հայ լեզուի ուսուցումը: Հայազգի յիսուսեան վարդապետներէն ոմանք աչքի ինկան հայագիտական հետաքրքրութիւններով: Ֆրանսացի յիսուսեան վարդապետ Հ. Թալոնը յետագային դարձաւ Պէյրութի Յիսուսեան Համալսարանի հայագիտութեան բաժնի հիմնադիրն ու վարիչը:

Գնիէ եւ Եագուպիէ գիւղերու դպրոցներուն մէջ հայ լեզուն դասացոյցէն դուրս էր պարզապէս այն պատճառով, որ այս գիւղերու հաւատացեալները արաբախօս էին: Լատին կղերը այսպիսի շրջանակներու մէջ չափազանց խիստ էր ազգային արմատներուն եւ արժէքներուն հետ նորագաւաճներու ունեցած որեւէ տեսակ յարաբերութեան ու աղերսի նկատմամբ: Ազգայնական ամէն նկրտում կ'արհամարհուէր՝ առաջ քաշելով այն գաղափարը, թէ լատինականութիւնը համազգայնութիւն է, բոլոր ցամաքամասերը, գոյները եւ տեղական լեզուները՝ պարփակող ուժ:

1920 թուականէն ետք, երբ ֆրանսացիները տիրեցին Սուրիոյ, լատինագաւաճներն ստացան յատուկ կարգավիճակ: Լատին եկեղեցւոյ հետեւորդները գործնականին մէջ ունէին շատ առաւելութիւններ միւսներուն նկատմամբ, քանի որ կը վայելէին հոգատար իշխանութեանց հովանաւորութիւնն ու առանձնապատուկ վերաբերմունքը: Պետական, շրջանային ու գիւղական իշխանութիւններուն մէջ լատին ներկայացուցիչները տեսակարար ամենամեծ տոկոսը կը կազմէին: Ֆրանսական իշխանութեան օրոք ամէն տեսակի պաշտօններու դռները աւելի դիւրին կը բացուէին անոնց առջեւ: Հայազգի լատինները իրենք զիրենք կը սահմանազատէին այլածէս ազգակիցներէն ու վերէն կը նայէին անոնց վրայ՝ ա՛լ աւելի բորբոքելով միջյարանուանական անհանդուրժողութիւնը:

Միւս կողմէ՝ Հայ աւետարանական եկեղեցին նոյնիսկ ձեռնամուխ եղաւ իր հովանիին տակ ի մի բերել օտար աւետարանական եկեղեցիներու մէջ ցրուած իր հայ դաւանակիցները: Այդպիսի մեծ թիւ մը կար Լաթաքիա՝ կազմուած ոչ միայն Կիլիկիոյ վերջին պարպումին հետեւանքով հոն կայք հաստատած հայերէ, այլեւ դեռ ժԹ. դարու կէսերէն բողոքականութեան յարած քսապցիներէ, արամոյեցիներէ ու ղնեմիացիներէ, որոնք Լաթաքիա հաստատուած ու արաբ աւետարանական եւ երիցական եկեղեցիներու հօտին մաս կը կազմէին: «1924-ին մեծ յոյս կար, որ այս կարեւոր

կեդրոնին մէջ շուտով Աւետ. եկեղեցի մը պիտի զարգանար, բայց գլխաւորաբար արտաքին պատճառներ արգելք եղան»²⁶: Հոս ակնարկութիւնը կ'երթայ օտար եկեղեցիներուն, որոնց գոյութիւնը հարցականի տակ պիտի ըլլար առանց այդ հօտին: Մօտ երկու տասնամեակ հայ աւետարանական եկեղեցին հոգեւոր հովիւներ կը ղրկէ Լաթաքիա, որոնք տեղւոյն Արաբ երիցական եկեղեցւոյ հովանիին տակ կը խմբեն հայերը, նոյնիսկ հայերէնի դասեր կը կազմակերպեն դպրոցին մէջ, բայց ի վերջոյ կը հեռանան՝ չկարողանալով անջատ Հայ աւետարանական համայնք մը կազմել:

1930-ական թուականներուն ազգայնական ուժեղ շարժում մը ծայր կ'առնէ յատկապէս հայ աւետարանական համայնքներէ ներս: Երիտասարդական թեւը կ'ուզէ ազգային հիմունքներով վերակազմակերպել աւետարանական եկեղեցին: Ասիկա մեծ ցնցումներ կը պատճառէ համայնքին: Այս բոլորն շարժումին հետեւանքով տարբեր վայրերու մէջ, մանաւանդ Քեսապի շրջան, կը նկատուի զանգուածային վերադարձ դէպի Մայր եկեղեցին²⁷:

Այս շարժումը կ'անցնի նաեւ կաթողիկէ համայնքին, որուն կրթական գործը կը վարէին լատին համայնքի օտար հայրերը: Ի դէպ, տարագրութեանէն վերադարձէն ետք հայ կաթողիկէ-լատին միացեալ վարժարաններուն մէջ հայերէնի ուսուցումը աւելի կարեւորութիւն կը ստանար: Այդքանը չի գոհացներ ծնողներն ու աշակերտները: Կաթողիկէ համայնքը լատին հայրերու հսկողութեան տակ դրուած իր դպրոցներուն մէջ կը պահանջէ աւելի լայն տեղ տալ ազգային դաստիարակութեան՝ լեզուի կողքին նաեւ հայոց պատմութեան ուսուցում: Շարժումը կը գլխաւորէ հայ կաթողիկէ համայնքի ժողովրդապետ Հ. Թովմաս վարդապետ Քաջազնունի: Կաթողիկէ համայնքի պահանջքը կը մերժուի: Հայր Քաջազնունի, իսկում մը աշակերտներով եւ օգնական քանի մը ուսուցիչներով, նոր վարժարան մը կը հիմնէ: Լատինները տեղի կու տան. հայոց պատմութիւնը դասանիւթ կը դառնայ, ետ միացում կը գոյանայ: Սակայն շրջանին մէջ լատին եկեղեցւոյ դէմ ալիքը չի դադրիր: Ազգայնական զգացումներով տոգորուած մարդիկ աւելորդ ու անտեղի կը համարեն լատին համայնքի մը գոյութիւնը Հայ կաթողիկէ համայնքի մը գոյութեան շրջանակին մէջ: Այլածէս կաթողիկ եկեղեցին աւելորդ կը նկատուէր հայ շրջանակին մէջ: Խնդիրը կը հասնի

²⁶ Վեր. Ե. Քասունի, Լուսաշաիղ պատմութեան Հայ աւետարանական շարժման, Պէրոյ, 1947, էջ 517. տե՛ս նաեւ Տ. Ճ. Խրոյրեան, Ոսկեմատեան Հայ աւետարանական միութեան Մերձաւոր Արեւելքի եկեղեցիներու, Կ. Ա., Պէրոյ, 1950, էջ 374-376. Վեր. Կ. Ատանայեան, Յուլարձան աւետարանականաց եւ Աւետարանական եկեղեցւոյ, Ֆրէզու, 1952, էջ 355-357:

²⁷ Այդ մասին կը վկայեն հոգեւոր հովիւներու եւ եկեղեցական մարմիններու փոխանակած նամակները. տե՛ս Յ. Չոլաքեան, Քեսապ, Կ. Գ., Հալէպ, 2004, էջ 411-461:

Հայ կաթողիկէ պատրիարքութեան եւ Պէյրութի պապական նուիրակին: Հոս հարց կը ծագի, թէ կ'արժէ արդեօք նոյն հայախօս շրջանակին մէջ երկու այլաձէս կաթողիկէ եկեղեցի ունենալը: Ի վերջոյ, 30 յուլիս 1946-ին՝ կարտինալ Աղաճանեանի միջնորդութեամբ, պապական հրամանով, Քեսապի շրջանի լատին համայնքները լուծարքի կ'ենթարկուին, անդամները, եկեղեցիներն ու վանական կալուածները Հայ կաթողիկէ համայնքին կ'անցնին, եւ լատին հայերը շրջանէն կը հեռանան²⁸: Այդպիսի հրովարտակ մը չի տրուիր Գնիէ ու Եագուպիէ գիւղերու, նախ որովհետեւ հոն հայ կաթողիկէ համայնք չկար, ու հայերը արաբախօս էին:

Հայ համայնքէ դուրս գտնուող այլադասաններու ազգային ինքնութեան ճանաչման խնդիրը. 1939-ին Աղեքսանդրէի սանճաքի պարպումին, ապա Քեսապի շրջանի լատին համայնքներու լուծարքին հետեւանքով ամբողջ Սուրիոյ մէջ կը մնան ծագումով հայ օտարադաւան քրիստոնեաներու հետեւեալ շրջանակները.

ա. Գնիէ գիւղը՝ ամբողջութեամբ լատին.

բ. Եագուպիէ գիւղի բնակչութեան մէկ մասը՝ լատին.

գ. Արաբախօս կամ հայախօս ցրուած զանգուած մը, որ կը նկատուի տարբեր վայրերու մէջ գտնուող լատին եկեղեցիներու ծուխը՝ Հալէպ, Դամասկոս, Լաթաքիա:

դ. Արաբ աւետարանական եւ երիցական եկեղեցիներու մէջ ցրուած հայ ընտանիքներ՝ յատկապէս Լաթաքիոյ մէջ:

ե. Յոյն օրթոտոքս ու յոյն կաթողիկէ եկեղեցիներու մէջ ցրուած հայ ընտանիքներ՝ յատկապէս գիւղական շրջանակներու մէջ՝ հայկական կեդրոններէ հեռու:

Սուրիոյ հին ու նոր գաղութի մասին զանազան ուսումնասիրութիւններուն համար կատարած մեր դաշտային աշխատանքներուն ժամանակ առիթ ունեցած ենք մօտիկէն ծանօթանալու այս հայոց ու զգացած անոնց հայ ինքնութեան կառչած մնալու գիտակցութիւնը: Վերոյիշեալ երրորդ զանգուածին մէջ հայախօսներու մօտ շատոնց կը նկատուի հայաձէսութեան վերադառնալու ձգտում մը: Ատիկա կ'երեւի մանաւանդ մկրտութեան եւ պսակի խորհուրդներուն ատեն, երբ մարդիկ կը փափաքին, որ ծէսը հայկական ըլլայ: Լատին եկեղեցին ատիկա թոյլ չէր տար՝ նկատի ունենալով, որ հայաձէս եկեղեցւոյ մէջ ըլլալու պարագային ենթական

²⁸ Յ. Չոլաքեան, Քեսապ, հ. Ա., էջ 145, 252-255: Քեսապի հայ կաթողիկէ համայնքի մասին տես նաեւ Հ. Պ. Աղամեան, Աստիոքի Աստոնեան թեմը եւ Քեսապի ու շրջակայքի հայ կաթողիկէ առաքելութիւնը (1851-1948), «Աւետիք» ամսագիր, Պէյրութ, 1948, թ. 7-8. Կ. Շերամեան, Պատմական ուրուագիծ Քեսապի հայ կաթողիկէ համայնքին, «Զուարթնոց» ամսագիր, Զմմառ, 1984, թ. 5:

պիտի արձանագրուի Հայ կաթողիկէ կամ Հայ առաքելական: Ոմանք դատական գործընթացով կրցած են վերադառնալ Եկեղեցւոյ գիրկը: Ամէն ընտանիք կամ անհատ չունի այդ կարելիութիւնը:

Այդ զանգուածին մէջ, արաբախօսներուն համար յատկապէս, մշակութային եւ հասարակական մեկուսացումը միշտ ալ կը յանգեցնէ օտարման, իսկ օտարումը միշտ կ'ընդգծէ եւ գերակայ կը դարձնէ օտարման պատճառ դարձած արժէքը. տուեալ պարագային՝ լատինականութիւնը: Նոյնը կարելի է ըսել յունադաւան հայերու մասին կամ այն բողոքականներուն, որոնք տեղւոյն արաբ աւետարանական եկեղեցիներու ծուխեր են: Լաթաքիոյ երիցական եկեղեցւոյ ծուխներուն մեծամասնութիւնը կը կազմեն ղնեմիէցի եւ արամոցի բողոքական արաբախօս հայերը:

Սուրիոյ անկախացումէն ետք (1946 թ.) արաբ ազգայնականութիւնը դարձաւ պետական գաղափարախօսութիւն, սկսան վերացուիլ գաղութարար իշխանութեանց հետքերը, արգիլուեցաւ օտար միսիոնարութեանց գործունէութիւնը: Արաբախօս Գնիէի եւ Եագուպիէի լատին համայնքները յայտնուեցան ինքնութիւն որոշելու դժուար կացութեան մէջ՝ հա՞յ են իրենք, թէ՞ արաբ:

Ե՛ւ հայախօսներու, ե՛ւ արաբախօսներու պարագային, հոս պէտք է նշել հայազգի լատին կղերի խաղցած կարեւոր դերը այս զանգուածներուն մէջ ազգային պատկանելութեան արթուն մնալու տեսակէտէն: Արդարեւ, 1920-ական թուականներէն ետք լատին առաքելութիւններու մէջ կ'երեւին նաեւ հայազգի քանի մը վարդապետներ, նոյնիսկ եւրոպացիներ, որոնք դրական դեր կը կատարեն այդ ուղղութեամբ: Ոմանք ունին հայազիտական հետաքրքրութիւններ ու վաստակ, ինչպէս՝ Հ. Յարութիւն Մսրլեան, Հայր Թալոն, Հայր Մրսթրրիհ եւ ուրիշներ: Ոմանք կատարած են նաեւ հովուական պարտականութիւն: Անոնցմէ Հ. Յարութիւն Չամիչեան Հալէպի իր հօտին հայերը պատարագէն ետք կ'առաջնորդէր Հայ եկեղեցի, որ հաղորդակցուին Հայ եկեղեցւոյ ու շարականներուն: Ան Գնիէ գիւղին մէջ նոյնիսկ հայերէնագիտական ամառային դասընթացներ կը կազմակերպէր փոքրիկներուն համար: Լիւքսի ընտանիքը ամբողջապէս հայախօս է:

Արաբախօս այս երկու գիւղերու լատին զանգուածը, բժախնդրօրէն մշակուած քաղաքականութեան մը իրականացման պարագային, կարելի է իր հայկական ինքնութեան վերադարձնել՝ չբացառելով նոյնիսկ հայախօս դառնալու հեռանկարը: Շատ կարեւոր է նաեւ իմանալ, որ շատերու մէջ տակաւին արթուն է արմատներուն գիտակցութիւնը, հայկական արժէքներու նկատմամբ հետզհետէ արթնցող հետաքրքրութիւնը, հայերէնագէտ աղջիկներու հետ ամուսնանալու ձգտումը, տան մէջ հայախօսութեան վե-

րադառնալը, բայց անոնք կը մեղադրեն հայ շրջանակները, որ զիրենք հայ չեն համարեր: Օրինակ՝ անոնց համար միշտ հարց եղած է, թէ ինչու իրենց համագիւղացիները (առաքելական) Հայաստան ուսանելու կ'երթան իբրեւ հայ, բայց զիրենք ընդունող չկայ: Գիւղի ամբողջական լատինացման մէջ գլխաւոր դերակատարութիւն ունեցած Տ. Մեսրոպ քահանայ Նազլեանի ծոռը՝ այժմ ողբացեալ իրաւաբան Իսկենտէր Մեսրոպը, իրաւական ճամբաներով աշխատեցաւ իրենց բոլոր համագիւղացիներու հայ ինքնութեան վերահաստատումը կատարել, բայց չկարողացաւ, որովհետեւ ատիկա հնարաւոր էր միայն դաւանական փոփոխութեամբ: Ան աշխատեցաւ, որ գոնէ հայ թեմական առաջնորդարանները (հայ առաքելական, հայ կաթողիկէ, հայ աւետարանական) կարողանան կապեր ստեղծել այլադաւաններու հետ ու զանոնք հեռու չվանեն ազգային աւազանէն: Սփիւռքը չունի նման կացութիւն ունեցող զանգուածներու հետ կապ ստեղծելու օրինական միջոց... Հայրենի պետութիւնը կրնա՞յ ունենալ:

Վերոյիշեալ գիւղերու հայ առաքելական եւ լատին համայնքներուն միջեւ, կրօնականէն զատ, էական տարբերութիւններ չկան կենցաղի ու տնտեսական գործունէութեանց կերպերուն եւ սովորութեանց մէջ: Անոնք նոյնիսկ միեւնոյն գերդաստանի անդամներ կրնան ըլլալ, ինչպէս Եագուպիէ գիւղի Երէցեան-Գասսիս, Հանգիստեան-Մեսթրըի հւտանիքները, Ղնեմիէցի Սերգօները եւ այլն: Կենցաղային մշակոյթը պակաս կարեւորութիւն չունի, քան դաւանանքը: Միշտ չէ, որ լեզուն կամ դաւանանքը (նոյնիսկ կրօնը), հակառակ իրենց կարեւոր նշանակութեան ու ազդեցութեան, վճռորոշ են հաւաքականութեան մը ազգային պատկանելութեան որոշման համար: Լեզուի մասին հաստատապէս կարելի է ըսել Եագուպիէի հայ համայնքին, արամոյեցիներուն ու ղնեմիացիներուն համար: Անոնք, արաբախօս ըլլալով, բայց հայ առաքելական (արմատ արիւմ հին հայեր) կոչուելով, միշտ կապուած կը զգան հայ հաւաքականութեան ու անոր արժէքները պահելու նախանձախնդրութիւն կը ցուցաբերեն:

Այս հայութիւնն իրաւական, համայնքային, ոմանց պարագային նաեւ լեզուական կապը հայութենէն կտրած ըլլալով հանդերձ՝ ազգային գիտակցական կապը չէ խզած: Հոս ո՛չ Եկեղեցին, ո՛չ միութիւնը, ո՛չ ալ կուսակցութիւնները միջամտելու տեղ ունին: Մերձեցումը ինքնեկ է: Հայաստանի Հանրապետութեան կողմէ սփիւռքի հայոց անձնագիր տրամադրելու օրէն սկսեալ՝ այսպիսի ընտանիքներ դիմեցին դեսպանատուն եւ հիւպատոսարան, բայց մերժուեցան, որովհետեւ Հայ եկեղեցիէ մը իրենց ինքնութիւնը փաստող մկրտութեան վկայագիր չունին, չեն կրնար ունենալ: Լատին եւ հայ կաթողիկէ եկեղեցիներու միջեւ գէթ այս հար-

ցով համաձայնություն չեն կարծես դատապարտուած է պատմական ճախողանքին: Լատին համայնքները, ի գին ամէն բանի, կը փորձեն անյողդողդ մնալ: Հետաքրքրական պիտի ըլլար նշել, որ իսլամիստներու շրջաններ խոստովանէն ետք, երբ Իտլիպի նահանգի Եագուպիէի հայ համայնքը իր հովիւով ու հօտով հեռացաւ շրջանէն՝ Գնէի եւ Եագուպիէի լատին համայնքները կը մնան իրենց տեղը՝ գէթ մեծամասնութեամբ:

Լաթաքիոյ արաբ աւետարանական եկեղեցւոյ զաւակները բողոքեցին իրենց անձնագրային դիմումի մերժումին համար, բողոքեցին ինչպէս իրենց եկեղեցւոյ, այդպէս ալ հայ աւետարանական եկեղեցւոյ մօտ, մինչեւ որ հասկացութիւն մը գոյացաւ, որ ասոնք, որոնց հայ ըլլալը ծանօթ է բոլորին, երիցական եկեղեցւոյ արտօնութեամբ, մկրտութեան վկայագիր ստանան Քեսապի հայ աւետարանական եկեղեցիէն, որպէսզի դիմումներն ընդունելի ըլլան:

Անյայտ ճակատագիր ունին մեծ քաղաքներու կամ հեռաւոր վայրերու մէջ ցրուած քրիստոնեայ այլադաւան հայերը: Կարելի՞ է ամբողջապէս փրկել այս հայությունը, որուն հայ ինքնութիւնը խլուած է իրմէ՝ դաւանանքային պատկանելութեամբ:

PEZIOME

Статья посвящена проблеме гетеродоксальных армян Сирии, не являющихся прихожанами Армянской Апостольской, Армянской Евангелической и Армянской Католической церквей. Поскольку они приверженцы Латинской, Греко-Ортодоксальной, Греко-Католической, Арабской Евангелической и Арабской Пресвитеринской церквей, не воспринимаются как этнические армяне. В армянских общинах, как, например, латинская община Гнейи и Якубие, они не имеют доступа в армянские школы. Хотя гетеродоксальные армяне сознают свою национальную идентичность и пытаются ее сохранить, однако вопрос их возвращения к своим корням всегда сталкивается с легальными барьерами.

SUMMARY

This article considers the part of heterodox Syrian Armenians, who do not belong to the Armenian Apostolic, Armenian Evangelical and Armenian Catholic communities. As such, they are not considered as Armenians for being Latin, Greek Orthodox, Greek Catholic, Arab Evangelical or Arab Presbyterian. Even in the whole Armenian communities, such as Latin communities of Ghneye and Yakoubiye, they can not have access to schools teaching in Armenian. Although they are conscious of their national identity and pursue to keep it, the issue of their returning to the roots has always encountered legal barriers.

ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐ

ՌՈՒԲԵՆ ՀՈՎՍԵՓՅԱՆ

ՀԱԻ

ԴԻՏՈՂՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ ԱՐՑԱՆԻ ՏԻԳՐԱՆԱԿԵՐՏԻ ԵՐԿՐԱԳՈՐԾԱԿԱՆ ՏՆՏԵՍՈՒԹՅԱՆ ՎԵՐԱԲԵՐՅԱԼ ՄԻՋԻՆ ԴԱՐԵՐՈՒՄ

Նկրածություն. Սույն աշխատանքի գլխավոր նպատակն է ներկայացնել Արցախի Տիգրանակերտ քաղաքի երկրագործական մշակույթի ընդհանուր բնութագիրը միջին դարերում: Արցախի Տիգրանակերտ քաղաքի հնագիտական պեղումների ժամանակ քաղաքի կենտրոնական թաղամասում հայտնաբերվել են երկրագործության հետ առնչվող աշխատանքային գործիքներ, հարմարանքներ (երկաթե խոփեր, ցաքատ, դանակներ, գյուղատնտեսական մթերքներ պահելու համար նախատեսված խեցանոթներ և այլն), հարուստ հնաբուսաբանական նյութ, որոնք վկայում են Տիգրանակերտի միջնադարյան երկրագործական տնտեսության էական դերակատարման մասին: Համադրելով վերը նշված հնագիտական նյութերը միջնադարյան Արցախին և հարակից տարածքներին առնչվող մատենագրական և վիմագրական տեղեկությունների հետ՝ փորձել ենք վերականգնել միջնադարյան Տիգրանակերտի երկրագործական տնտեսության ընդհանուր բնութագիրը:

Երկրագործություն. Միջնադարյան Հայաստանի քաղաքների տնտեսական կյանքում, արհեստներից և առևտրից բացի, կարևոր դեր ունենում էր գյուղատնտեսությունը, որով խոշոր քաղաքներում, ինչպիսիք էին միջնադարյան Հայաստանի մայրաքաղաքները Անին, Դվինը և այլն, զբաղվում էին առավելապես արվարձանների բնակիչները: Փոքր քաղաքներում և գյուղաքաղաքներում (Երևան, Գառնի, Արուճ, Բագարան,

Մրեն, Թալին) գյուղատնտեսությունը կազմում էր բնակչության զգալի հատվածի զբաղմունքը: Խոշոր քաղաքներում գյուղատնտեսության կարևորագույն դերը հաստատվում է պեղումներից գտնված զանազան գտածոներով, ինչպես նաև վիմագիր արձանագրություններով, որոնցում հաճախ խոսվում է գյուղատնտեսությանն առնչվող այս կամ այն հարկի վերացման մասին: Նման վիմագրական արձանագրություններով հատկապես հարուստ է Անի քաղաքը¹:

Փոքր քաղաքների և գյուղաքաղաքների վիմագիր արձանագրությունների գերակշիռ մասը վերաբերում է գյուղատնտեսական զանազան հարկերին և դրանց կրճատմանը, իսկ պեղումների ժամանակ գտնված նյութերում զգալի թիվ են կազմում տարբեր տիպի գյուղատնտեսական աշխատանքային գործիքները²:

Միջնադարյան Հայաստանի առավել զարգացած և բարեբեր տնտեսական շրջաններից էր Արցախը, որը Թ.-ԺԳ. դարերում հայ, մասամբ նաև օտար (արաբապարսկական, վրաց) պատմիչների կողմից հիշատակվում է առավելապես խաչեն անվամբ, ինչը պայմանավորված էր խաչենի իշխանության հզորացումով, որի իշխանանիստն էր խաչենի բերդը: Ենթադրվում է, որ նահանգի խաչեն անունը ծագել է հենց բերդի անվանումից, որը գտնվում էր Արցախ նահանգի Մեծիրանք (Մեծ Առանք, Մեծարանք, Մեծիւրեանք) գավառի արևմտյան մասում³:

Արցախում գյուղատնտեսությունը հիմնականում զարգացած էր հարթավայրային և նախալեռնային շրջաններում, ուր բնակլիմայական պայմաններն առավել բարենպաստ էին գյուղատնտեսության տարբերի ճյուղերի զարգացման համար՝ ի տարբերություն բարձրլեռնային շրջանների, որտեղ զարգացած էր անասնապահությունը կամ էլ՝ միայն հացահատիկային մշակաբույսերի մշակությունը:

¹ Գ. Գրիգորյան, Նվիրատվություններ Անիի եկեղեցիներին ու վանքերին, Էջմիածին, 2002, էջ 45-80. Թ. Խ. Հակոբյան, Անիի պատմություն (ինագույն ժամանակներից մինչև 1045 թվականը), Երևան, 1980, էջ 141-142. Հ. Մանանդյան, Քաղաքները Հայաստանում 10-11-րդ դարերում, Երկեր, հ. Զ., Երևան, 1985, էջ 330:

² Կ. Մաթևոսյան, Անի-Շիրակի պատմության էջեր (հողվածների ժողովածու), Երևան, 2010, էջ 236. Հ. Լ. Պետրոսյան, Գառնին IX-XIV դարերում, Երևան, 1988, էջ 99-107:

³ Բ. Ուրտաբյան, Խաչենի իշխանությունը X-XVI դարերում, Երևան, 1975, էջ 31. Ա. Հակոբյան, Խաչեն-Խոխանաբերդ ամրոցը և նրա իշխանատունը Թ.-ԺԳ. դարերում, ՀԱ, Վիեննա-Երևան, 2010, թ. 1-12, էջ 73-90. Ա. Հակոբյան, Պատմաաշխարհագրական և վիճակագրական հետազոտություններ, Արցախ և Ուտիք, Վիեննա-Երևան, 2009, էջ 252-253:

Ըստ է. դարի պատմագիր Մովսես Կաղանկատվացու⁴ Արցախում և նրա հարևան Ուտիք նահանգում զարգացած էր հացահատիկայինների, ինչպես նաև բամբակենու և մետաքսի մշակությունը⁵, խաղողագործությունը՝ երկրամասի ընդարձակ խաղողի այգիներով, և գինեգործությունը:

Տիգրանակերտ քաղաքը⁶, որը հիմնադրվել էր դեռևս Ք. ա. Ա. դարում Տիգրան Մեծ (Ք. ա. 95-55 թթ.) արքայի կողմից, գտնվում էր Արցախի հարթավայրային հատվածում և տարածվում էր Վանքասար լեռան հարավարևելյան ներքնալանջի վրա և այդ լանջին կից գոգավորությունում՝ Արքայական աղբյուրների (Շահբուլաղ) հարևանությամբ՝ զբաղեցնելով մոտ 70 հա տարածք (նկ. 1, 2)⁷:

Տիգրանակերտ քաղաքի պեղումների ժամանակ գտնված հնաբուսաբանական նյութի⁸ զգալի մասը վերաբերում է ցորենի և գարու ածխացած մնացորդներին: Որոշակի քանակություն է կազմում նաև կորեկը: Կարելի է ենթադրել, որ Տիգրանակերտի գյուղատնտեսական գոտում առաջնային դերը պատկանում էր հացահատիկայինների մշակությանը, թեև

⁴ «Պատմություն Աղուանից աշխարհի» աշխատության մեջ, որի առաջին և երկրորդ մասերը պարունակում են աշխարհատեղծումից մինչև Է. դարի կեսերի դեպքերը, հեղինակել է Է. դարի պատմագիր Մովսես Կաղանկատվացին, հետագայում արդեն «Աղուանից աշխարհի»-ի պատմությունը համարել ու շարադրել է Ժ. դարի պատմագիր Մովսես Դասխուրանցին, որի գրչին է պատկանում երրորդ գիրքն ամբողջությամբ:

⁵ Մովսես Կաղանկատուացի, Պատմություն Աղուանից աշխարհի, Մատենագիրք Հայոց, հ. ԺԵ., Ժ. դար, գիրք Բ., Անթիլիաս-Լիբանան, 2010, էջ 38:

⁶ ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի Արցախի արշավախումբը Լ.Ղ.Հ Ասկերանի շրջանում 2005 թ. վավերացրել է քաղաքի ավերակները և 2006 թվականից ի վեր իրականացնում է Տիգրանակերտ քաղաքի պեղումները: 2006-2015 թթ. պեղումներով բացվել են քաղաքի անտիկ Ամրացված թաղամասի Միջնաբերդի վերին հատվածը, Միջնաբերդը թաղամասից բաժանող 83 մ երկարություն ունեցող պարիսպ-հենապատը, նույն թաղամասի հարավային պարիսպների մոտ 450 մ ձգվող ժայռափոր հիմքերը, հյուսիսային պարիսպների մինչև 5 մ բարձրություն ունեցող և մոտ 272 մ ձգվող հատվածը, հարավային պարսպի նորահայտ մոտ 40 մ հատվածը, Կենտրոնական թաղամասի վաղբրիստոնեական հրապարակը՝ զույգ եկեղեցիներով, խաչակիր մոնումենտալ կոթողի մնացորդներով և վաղբրիստոնեական տապանաբակով հանդերձ: Հայտնաբերվել և պեղվել են քաղաքի անտիկ առաջին թաղամասը, ժայռափոր հնձանը, արքայական աղբյուրներին կից ջրավազանը: Մասնակիորեն պեղվել են անտիկ կարասային դամբարանադաշտերից մեկը (Արևելյան դամբարանադաշտ), ԺԺ. դարում կառուցված Փոստային կայանի մնացորդները:

⁷ Հ. Պետրոսյան, Լ. Կիրակոսյան, Վ. Սաֆարյան, Ա. Ժամկոչյան, Ռ. Վարդանյան, Ի. Կարապետյան, Տ. Վարդանեսովա, Արցախի Տիգրանակերտի հնագիտական հետազոտության հիմնական արդյունքները (2005-2009 թթ.), Հնագիտական ուսումնասիրությունները Արցախում 2005-2010 թթ., Ստեփանակերտ, 2011, էջ 7:

⁸ Տիգրանակերտ քաղաքի հնաբուսաբանական նյութերի հետազոտությամբ զբաղվում է արշավախմբի անդամ, հնաբուսաբան Ռոման Հովսեփյանը, որին շնորհակալություն ենք հայտնում նյութի տրամադրման համար:

ոչ պակաս առաջնային և կարևոր դեր ունեն հալածողությունը, ինչի մասին վկայում են պեղումներից հայտնաբերված մրգերի կորիզները: Տիգրանակերտից հայտնաբերված հնաբուսաբանական նյութը թույլ է տալիս ենթադրել, որ անտիկ շրջանում գարու մշակումը գերակշռում էր ցորենի նկատմամբ, իսկ արդեն ԺԱ. դարից սկսած (ըստ Վաղբրիստոնեական թաղամասի տվյալների)՝ հացահատիկայինների տոկոսային հարաբերությունը փոխվում է հագուստ ցորենի⁹:

Տիգրանակերտի վաղբրիստոնեական թաղամասի պեղումների ժամանակ գտնված մեծաթիվ և զանազան հնագիտական իրերի մեջ, որոնք թվագրվում են Ե.-Ձ. դարերից մինչև ԺԳ. դարի երկրորդ կես, զգալի քանակությամբ են կազմում նաև գյուղատնտեսությանը՝ երկրագործությանը, այգեգործությանը, ինչպես նաև անասնապահությանն առնչվող հնագիտական գտածոները:

Այս գտածոների մեջ հատկապես աչքի են ընկնում վարող գործիքների՝ թվով չորս երկաթե խոփերը:

Ինչպես հայտնի է, հողամշակության աշխատանքների առաջնային փուլերն են հերկը և ցանքը: Գութանի և արորի երկաթե խոփը (արորի և գութանի ու դրանց ենթատեսակների կիրառումը հաճախ կախված էր հողի տեսակից և որակից) ճեղքում էր հողը, փորում, փխրեցնում, շրջում և ակոս բացում: Սովորաբար հարթավայրերում, ուր բնական և արհեստական արգելքներ չկային, արտը վարում էին երկարությամբ՝ առանց մասերի բաժանելու: Հաճախ կատարում էին նաև կրկնավար, այսինքն՝ հողը երկրորդ անգամ էին ամբողջությամբ հերկում մոլախոտերը հեռացնելու, ակոսը լայնացնելու կամ էլ հողը փխրեցնելու համար¹⁰: Արորի կամ գութանի առավել կարևոր բաղադրիչն էր հանդիսանում երկաթե խոփը: Այն գութանի կամ արորի երկաթե շեղբ-կտրիչն է, որը մտնում էր հողի մեջ և ճեղքում այն: Ըստ ընդունված դասակարգման՝ խոփերը բաղկացած են առջևի սուր կտրող հատվածից և կոթառից, որի միջոցով դրանք ամրացվում էին արորի կամ գութանի ներքին հաստ փայտե ձողի ծայրին, որը կոչվում էր առատամ: Խոփի կտրող թևերը (աջ և ձախ սուր ելուստները)

⁹ Ռ. Հովսեփյան, Տիգրանակերտի անտիկ և միջնադարյան բուսական տնտեսությունն ըստ 2013 թվականի հնաբուսաբանական հետազոտության. Արցախի Տիգրանակերտի 2013 թ. հնագիտական պեղումների հիմնական արդյունքները, գիտական հաշվետվություն, կազմեց Արցախի հնագիտական արշավախմբի ղեկավար Հ. Լ. Պետրոսյանը, էջ 42 (ձեռագիր):

¹⁰ Վ. Հ. Բղոյան, Երկրագործական մշակույթը Հայաստանում, Երևան, 1972, էջ 290-295:

երբեմն անվանում էին «ականջ»¹¹: Սովորաբար խոփերը լինում էին սեպաձև, բաձաձև, եռանկյունաձև, ունենում էին տարբեր ենթատեսակներ և չափեր: Գուլթանի խոփերը, ի տարբերություն արորների, ասիմետրիկ էին, մեկսայրի, ունեին ձևիչներ և կարողանում էին չրջել հողը:

Հայկական ազգագրության տվյալների համաձայն՝ արորները և գուլթանները բաժանվում էին երեք հիմնական խմբի, որոնցից մեկը՝ Սյունիք-արցախյանն էր¹²:

Խոփերից առաջինը գտնվել է 2011 թ. առաջին բազիլիկ տաճարի հյուսիսային բակի պեղումների ժամանակ՝ ԺԲ.-ԺԳ. դդ. թվագրվող բնակելի-տնտեսական սենյակի հատակին (Hc 123 քառակուսի, խորությունը՝ 2,3 մ)¹³: Այն ունի երկարացված, առջևի հատվածում փոքր-ինչ իջեցված տափակ սեպի տեսք: Կոթառը լայն է, պատերը բավականին հաստ են, ինչը վկայում է, որ խոփն ամրացվել է բավականին հաստ և պինդ առատամին: Կոթառն ունի երկաթե օղակ, որով խոփն ավելի ամուր կերպով էր ամրացվում առատամին: Խոփի երկարությունն է 30 սմ, լայնությունը՝ 9.5 սմ, կոթառի լայնքը՝ 10 սմ: Կոթառի երկարությունը, որով միանում է առատամին, կազմում է 10.5 սմ: Դատելով երկաթե խոփի չափից՝ սրա աշխատանքի ժամանակ բացված ակոսը կազմում էր մոտ 30 սմ (նկ. 3): Խոփը պատրաստելու համար դարբինն օգտագործել է երկաթի հաստ ուղղանկյուն թերթ, որի մի մասին տվել է կոթառի տեսք, իսկ մնացած մասի եզրերը ծռել ու ծալել է հիմնամասին, շիկացրել և կռել, որի արդյունքում աշխատող սայրն ավելի հաստ ու ամուր է ստացվել: Խոփի բանող սուր հատվածը ծալումներով ամրացնելու մեթոդը, ինչպես ցույց է տալիս ազգագրական նյութի դիտարկումը, լայնորեն կիրառվում էր Սյունիք-արցախյան վարող գործիքների խոփերի պատրաստման պրակտիկայում (նկ.4)¹⁴:

Ըստ երևույթին, այս խոփը կիրառվում էր հողի փխրեցման համար. սեպաձև սայրն անցնելով արդեն բացված ակոսով (ակոսը բացում էր սուրանկյուն սայր և թևեր ունեցող արորի խոփը կամ ասիմետրիկ գուլթանի խոփը)՝ այս տիպի խոփը ավելի էր խորացնում և փխրեցնում հողը,

¹¹ Վ. Հ. Բդոյան, նշվ. աշխ., էջ 161-163, 184-185:

¹² Վ. Հ. Բդոյան, Հայկական բրոնզերը և վարող գործիքները XIX դարում, Նյույորք Հայաստանի գյուղատնտեսության և գյուղացիության պատմության, Երևան, 1964, էջ 121-122, տխ. VII. Վ. Հ. Բդոյան, Երկրագործական մշակույթը Հայաստանում, էջ 173:

¹³ Պետող հնագետներ Հ. Պետրոսյան, Տ. Վարդանեսյան:

¹⁴ Վ. Հ. Բդոյան, նշվ. աշխ., էջ 216:

ինչը Արցախյան դաշտավայրի չոր կլիմայական պայմաններում առավել խոնավություն էր ապահովում:

Վաղքրիստոնեական թաղամասի պեղումների ժամանակ (Hb 125 քառակուսի, 0.80 մ. խորություն) գտնվեցին ևս երկու խոփերի բեկորներ¹⁵: Առաջինի երկարությունը կազմում է 40 սմ, լայնությունը վերևի լայն հատվածում՝ 24 սմ, ներքևի սրացող հատվածում՝ 14 սմ: Հաջորդ խոփի երկարությունը կազմում է 29,5 սմ, ընդհանուր լայնությունը՝ 28 սմ, կոթառի լայնությունը՝ 6,5 սմ (նկ. 5, 6): Ըստ տեղամասի չերտագրության՝ դրանք թվագրվում են ԺԲ.-ԺԳ. դարերով:

Այս երկու խոփերն էլ սուրանկյուն ականջավոր են, որոնց ականջները կամ սուր ելուստները միանում են առատամի մեջ մտնող կոթառին: Խոփերը միջին մասում ունեն ընդգծված երկթեքություն: Խոփերի ականջների (կտրող սուր թևերի) առկայությունը թույլ էր տալիս աշխատանքի ժամանակ կտրատել խոտը, մոլախոտերը, իսկ առջևի սուր հատվածով ճեղքել հողը: Ինչպես վերը նկարագրված առաջին խոփը, այս երկու խոփերն էլ պատրաստված են դարբնոցային եղանակով, երկաթի մեկ ուղղանկյուն թիթեղից՝ կռման և կտրատման միջոցով:

Ըստ ազգագրական տվյալների՝ այս տիպի խոփերին նմանություն ունեցող խոփերն Արցախում ծառայում էին հիմնականում հերկելու համար և հանդիսանում էին վեսկու խոփեր, որոնց լծում էին 3-6 զույգ եզ: Սրանք օգտագործում էին նաև ցանքի ժամանակ և, ըստ Վ. Բդոյանի, հանդիսանում էին նախագութանի դեր ունեցող վեսկիների խոփեր¹⁶:

Տիգրանակերտից հայտնաբերված չորրորդ խոփը գտնվել է 2007 թ. հետախուզական պեղումների ժամանակ¹⁷: Այն բահաձև է և ըստ չերտագրության՝ թվագրվում է Թ.-ԺԱ. դարերով (նկ. 7, 8): Առջևի հատվածում այն կլորավուն է և ունի բահի ուսեր հիշեցնող թևեր: Ենթադրելի է, որ սկզբնապես այս խոփն ունեցել է ավելի մեղմ արտահայտված սուր հատված: Խոփը պատրաստված է երկաթե մեկ թիթեղից դարբնոցային եղանակով՝ երկաթի շիկացման, կռման, կտրատման միջոցով:

¹⁵ Պետրոսյանի, Հ. Պետրոսյանի, Ս. Վարդանեսովայի և Ն. Երանյանի, մաքրումը և վերականգնումը՝ Ա. Մարտիրոսյանի:

¹⁶ Վ. Հ. Բդոյան, նշվ. աշխ., էջ 184:

¹⁷ H. Petrosyan, L. Kirakosyan, V. Safaryan, A. Zhamkochyan, R. Vardanyan, I. Karapetyan, T. Vardanesova, The discovery and first results of archaeological investigation of Tigranakert in Artsakh, 2005-2009, Archaeology of Armenia in Regional Context, Yerevan, 2012, p. 227.

Ըստ ազգագրական տվյալների՝ առջևից օվալաձև տեսք ունեցող խոփերը կիրառվել են հողերի կրկնակի մշակման համար¹⁸: Ա. Վ. Կիրյանովի կարծիքով՝ բաձաձև վերջավորությամբ խոփերը Հին Ռուսիայում կիրառվում էին անտառատափաստանային շրջանների անմշակ հողերի մշակման համար¹⁹: Ուշագրավ է, որ հռոմեական աղբյուրներում հիշատակվող խոփերն ունեին բաձի տեսք, առջևում սուր էին, կարող էին շրջել հողը և կիրառվում էին խոպան հողերի մշակման համար²⁰:

Ըստ ազգագրական նյութի՝ բաձի ուսեր ունեցող խոփերը կիրառվում էին հողի հերկման ժամանակ, թեև դրանք առջևում սուր էին և իրենց արտաքին տեսքով փոքր-ինչ տարբերվում էին մեր օրինակից²¹:

Հայաստանում երկաթե խոփեր գտնվել են նաև Անիի²², Դվինի²³, Զվարթնոցի²⁴ պեղումներից: Սրանց էական տարբերությունը Տիգրանակերտից հայտնաբերված խոփերից այն է, որ դրանք մեկսայրի են, ասիմետրիկ, ունեն ձևիչներ և շրջում էին հողը, ինչը բնորոշ էր արդեն գոթականներին: Տիգրանակերտյան խոփերն իրենց տեսքով, աշխատանքային որակներով ավելի համապատասխանում էին արորների խմբին, ընդ որում՝ դատելով խոփերի որոշ տարբերություններից՝ նախատեսված էին տարբեր աշխատանքների համար:

Արցախում կիրառվող հողամշակութային գործիքների, սրանց անվանումների, ինչպես նաև հողամշակութային հետ կապված տարբեր տերմինների մասին պատկերացում ենք կազմում վիմագրերի միջոցով, որոնցում հաճախ խոսվում էր այս կամ այն վանքին հողերի նվիրաբերության մասին: Այսպես, Գանձասարի վանքի Ս. Հովհաննես Մկրտիչ տաճարի ներքուստ հյուսիսային պատի 1240 թվականի Հասան Զալալ Դոլայի շինարարական արձանագրության մեջ կարդում ենք. «...հոգացաք զպէտս միաբանիցս գեղաւարայս Մաչեղ, Հարջանտուս, Բոլորքոչն մեկ լուծ խաչի-

¹⁸ Г. Д. Джавадов, Народная земледельческая техника Азербайджана (историко-этнографическое исследование), Баку, 1989, с. 87-88, таб. XVIII-XX.

¹⁹ А. В. Кирьянов, История земледелия новгородской земли X-XV вв. (по археологическим материалам), Труды Новгородской археологической экспедиции, т. II, Москва, 1959, с. 344.

²⁰ И. Т. Кругликова, Сельское хозяйство Боспора, Москва, 1975, с. 165.

²¹ Վ. Հ. Բդոյան, նշվ. աշխ., տախ. LXXVI, Զ, Է, էջ 185:

²² И. Орбели, Каталог Анийского музея древностей, С. Петербург, 1910, с. 115.

²³ Կ. Ղաֆադարյան, Դվին քաղաքը և նրա պեղումները I, Երևան, 1952, էջ 154:

²⁴ Բ. Առաքելյան, Քաղաքները և արհեստները Հայաստանում IX-XIII դարերում, Երևան, 1958, էջ 42:

նաձոր...»²⁵: «Լուծ» տերմինը կիրառվում է նաև Գտչավանքի եկեղեցու Հյուսիսային պատին ներքուստ գտնվող արձանագրության մեջ. «Եկեղեցույս տուրինք... :Ա: լծո հող ի Տահիս, :Ա: լծո ի Տող, :Ա: ի Գաքս, :Ա: ի Մոխենիսն...»²⁶: Իսկ Արցախի Մեծարանից վանքի արձանագրություններից մեկում հանդիպում ենք «կիսավար» տերմինին. «Ես, Գրիգոր, որդի Սմայատա, միաբանեցա տանս Մեծարեանց յառաջնորդութեանս տր. Սարգսի եւ տր. Վարդանի եւ տուրի սբ. Նշան եւ Աւետարան եւ :Ա: կիսավար իւր հողով ի Մեղրենիսն...»²⁷:

Ըստ այս վիճաբերի՝ որպես հողի չափման միավոր հանդես էին գալիս «լուծ», «օրավար» եզրերը, որոնք իրենց համապատասխան անվանումներն ունեին նաև հարևան երկրների տերմինաբանությունում²⁸:

Միջնադարյան խոփերի մասին պատկերացում են տալիս ԺԵ.-ԺԸ. դդ. թվագրվող այն տապանաքարերը, որտեղ երկրագործական աշխատանքի տեսարաններ են պատկերված և մասնավորապես՝ գութան և գութանավար: Այսպիսի պատկերներում գութանները ներկայացված են իրենց կառուցվածքային բոլոր մանրամասներով²⁹: Այս խոփերը (ինչպես Արցախի Աղին նահատակ սրբավայրից (նկ. 9), Ավետարանոց (Չանախչի) գյուղից, Արծվանիկից, Խնձորեսկից, Տոլորսից, Անգեղակոթից, Նորատուսից, Բջնիից և այլն) հիմնականում մեկսայրի են, ասիմետրիկ, ունեն ձևիչ (գութանի վրա խոփից առաջ շեղակի գրված երկար դանակ, որը կտրում էր հողը), ինչը բնորոշ էր գութաններին և ոչ արորներին կամ նախագութաններին³⁰: Նման պատկերներով տապանաքարերը հատկապես տարածված էին Սյունիքում (Սիսիանի և Գորիսի շրջաններ), Գեղարքունիքում

²⁵ «Դիվան հայ վիճագրության, պրակ V, Արցախ», կազմեց Ս. Գ. Բարխուդարյան, Երևան, 1982, էջ 38:

²⁶ Նույն տեղում, էջ 183. **Ա. Հակոբյան**, Գտչավանքի շինարարական արձանագրությունը և հարավային Արցախի եպիսկոպոսության սահմանները, ՀԱ, 1999, հունվար-դեկտեմբեր 1-12, Վիեննա, 1999, էջ 261:

²⁷ Նույն տեղում, էջ 13:

²⁸ **Լ. Հ. Բաբայան**, Հայաստանի սոցիալ-տնտեսական և քաղաքական պատմությունը XIII-XIV դարերում, Երևան, 1964, էջ 123. **И. П. Петрушевский**, Земледелие и аграрные отношения в Иране XIII-XIV вв., Москва-Ленинград, 1960, с. 209:

²⁹ **Ս. Գ. Բարխուդարյան**, **Գ. Հ. Կարախանյան**, Հայկական գերեզմանական հուշարձանները և նրանց քանդակները, ՊԲՀ, 1959, թ. 4, էջ 199:

³⁰ **Վ. Հ. Բդոյան**, նշվ. աշխ., տալիս., LXXI գ, դ, տալիս., LXXIV ա, բ, գ, էջ 178-184. **Գ. Հ. Կարախանյան**, Հայաստանի միջնադարյան կենցաղային քանդակները (XV-XVI դդ.), ԼՀԳ, 1975, թ. 8, էջ 33-35:

(Մարտունու և Վարդենիսի շրջաններ³¹), Արցախում. այսինքն՝ այստեղ պատկերված են Սյունիք-արցախյան տիպի վարող գործիքներ:

Այգեգործություն. Տիգրանակերտի պեղումների հնաբուսաբանական նյութը թույլ է տալիս խոսել այգեգործության զարգացման և նրա բնագավառների մասին: Այսպես, քաղաքի պեղումների ժամանակ գտնվել են խաղողի, նռան, թզի, սալորի, ընկուզղի կորիզներ³²: Տիգրանակերտի այգեգործական, տվյալ պարագայում՝ խաղողագործական մշակույթի հետ կողմնակիորեն առնչվում են քաղաքի կենտրոնական թաղամասում բացված Ե.-Ջ. դարերի քրիստոնեական բազիլիկիայի շքամուտքերի խոյակները՝ այգային և խաչային պատկերազրույթյամբ³³: Այստեղ պատկերված են խաղողի ողկույզներ, որոնց ուղեկցում են շրջանի մեջ ներառված հավասարաթև խաչերը, որտեղ խաչը նույնացվում էր Քրիստոս որթի հետ և հանդես էր գալիս որպես կենաց ծառ, որը կազմակերպում է ողջ տիեզերքը: Խաչն ընկալվում էր որպես սրբազան մի հնձան, որի վրա ճգմվում էր Քրիստոս-խաղողը (նկ.10,11)³⁴:

Միջնադարյան Արցախի այգեգործության մասին հակիրճ վկայություն է պարունակում Ժ.Գ. դարի անանուն պարսկալեզու հեղինակի «Աջաիբ ադ-դունիյա» («Աշխարհի զարմանալիքները») աշխատությունը³⁵:

Նկարագրելով Խաչենը՝ հեղինակը նշում է, որ այն դժվարամատչելի նահանգ է (վիլայեթ) լեռների և անտառների միջև, պատկանում է Առանի երկրամասերին և բնակեցված է հայերով: Նրանք ունեն հզոր ամրոց:

³¹ Վարդենիսի շրջանը միջին դարերում համապատասխանում էր Սոթք գավառին, որը Թ. դարի կեսերից սկսած մտնում էր Արցախի, իսկ ավելի ճիշտ՝ Վերին Խաչենի կազմի մեջ և միացվել էր Սահլ Սմբատյան իշխանի կողմից: Ժ.Գ.-Ժ.Ջ. դդ. Սոթքի տներն էին Դուփյանները, ուստի այս պարագայում կարող ենք նշել, որ Վարդենիսի շրջանի տապանաքարերում պատկերված են նաև հենց Արցախի բնորոշ գույքանները:

³² Հ. Պետրոսյան, Լ. Կիրակոսյան, Վ. Սաֆարյան, Ի. Կարապետյան, Ա. Գաբրիելյան, Տ. Վարդանեսովա, Ռ. Հովսեփյան, Արցախի Տիգրանակերտի 2012 թ. հնագիտական հետազոտության հիմնական արդյունքները, Հնագիտական ուսումնասիրություններն Արցախում 2011-2012 թթ., Ստեփանակերտ, 2015, էջ 91-93:

³³ Հ. Պետրոսյան, Լ. Կիրակոսյան, Վ. Սաֆարյան, Ի. Կարապետյան, Ա. Գաբրիելյան, Տ. Վարդանեսովա, Արցախի Տիգրանակերտի հնագիտական հետազոտության հիմնական արդյունքները (2005-2009), Հնագիտական ուսումնասիրություններն Արցախում 2005-2010 թթ., Ստեփանակերտ, 2011, էջ 11-12:

³⁴ Անդ:

³⁵ Н. Д. Миклухо-Маклай, Географическое сочинение XIII века на персидском языке (Новый источник по исторической географии Азербайджана и Армении), Институт востоковедения, т. IX, Москва-Ленинград, 1954, с. 49.

Այնտեղի ապրանքներ են հաճելի գինիները, բուրավետ խնձորները, խաղողը և քաղցր նուռը³⁶:

Արցախի մի շարք վիմագրերում հանդես է գալիս «մատաղիս» բառը: Այդ բնագրերից հնագույնը ծագում է Խաղարի վանքից, որտեղ կարդում ենք. «Ի :ՈԾԳ: [1204] Թուխս, ես՝ տէր Յոհանէս շինեցի զեկեղեցիս եւ ժողովեցի զխաչ, եւ զգիրք, որ ի սմա, եւ արկի զՋոթացն այգին եւ զմատաղիսն բազում աշխատութեամբ»³⁷: «Մատաղիս» բառի մյուս հիշատակությունը հանդիպում ենք Վաղուհասում. «Թիւն :ՈԿԵ: [1216] ես՝ Սակո, որդի Վախտանգա կանգնեցի զխաչս բարեխաւս առ ած հոգոյն եւ ետու զԹղեկեա այգին իւր հողով և կատապանաւ և Եգնանոտի երկիրն ի Սուրբ Գրիգոր Բերդաձորո և զԲախերին մատաղիսն և Ճաքեցոնց երկիրն եւ :Ա: Ջաղաց ի ժամատուն»³⁸: Երրորդ հիշատակությունը գտնում ենք նույն Խաղարի վանքի գլխավոր եկեղեցուն կից մատուռի հյուսիսային պատին՝ արտաքուստ Դոփ Զաքարյանի թողած նշանավոր շինարարական արձանագրութան մեջ. «Թիւն :ՈՀԴ: [1225] ես՝ Դոփս, դուստր Սարգսի, քոյր Զաքարէի և Իւանէի շինեցի զգաւթիս եկեղեցոյս և զմատուռս եւ տվի զաւետարանս եւ Յանբակուց երկիրն եւ զիմ Հակուդենայ մատաղիսն յեկեղեցիս»³⁹:

«Մատաղիս» բառի բառաքննության համար պետք է նկատի ունենալ նրա «մատաղ» արմատը, որն արտահայտում է մատղաշ, փափուկ, դեռատի, մատաղահաս իմաստները: Այս բառը կարող է նշանակել նաև մատղաշ, նորատունկ շիվեր, վազեր, որթեր⁴⁰: Ըստ Թ. Ավդալբեգյանի՝ «մատաղիս»-ը պետք է հասկանալ «նորատունկ այգի, նորք, մատնարկ»⁴¹: «Մատնարկ» բառը հանդիպում է ԺԲ.-ԺԳ. դդ. վիմական հուշարձաններում (Հոռոմայր 1201 թ., Սանահին 1234 թ.) մի քանի անգամ: Ըստ Ս. Ավագյանի՝ «մատնարկ» բառը կազմված է «մատն» բառից, որը հանդես է գալիս իր երկրորդ նշանակությամբ, այն է՝ «խաղողի որթ, շիվ, ճյուղ» և «արկ»՝ արկանել, որը նշանակում է «շինել, հորինել, հաստատել, կառու-

³⁶ Н. Д. Миклухо-Маклай, նշվ. աշխ., էջ 204-205. Аджайб ад-дуниа (Чудеса мира). Критический текст, перевод с персидского, введение, комментарии и указатели Л. П. Смориной, Москва, 1993, с. 199. Абдул-Керим Али-заде, Социально-экономическая и политическая история Азербайджана, Баку, 1956, с. 49-50:

³⁷ Ս. Ա. Ավագյան, Վիմական արձանագրությունների բառարանություն, Երևան, 1978, էջ 199. Դիվան հայ վիմագրության, Արցախ, էջ 121:

³⁸ «Դիվան հայ վիմագրության, Արցախ», էջ 114-115:

³⁹ Նույն տեղում, էջ 127:

⁴⁰ Ս. Ա. Ավագյան, նշվ. աշխ., էջ 200-201:

⁴¹ Թ. Հ. Ավդալբեգյան, Հայագիտական հետազոտություններ, Երևան, 1969, էջ 317:



Նկ. 1



Նկ. 2



Նկ. 3



Նկ. 4



Նկ. 5



Նկ. 6



Նկ. 7



Նկ. 8

- Նկ. 1. Հատված Տիգրանակերտի պարիսպներից
 Նկ. 2. Կենտրոնական թաղամասի ընդհանուր տեսարանը
 Նկ. 3. Մեպան լերկաթե խուի
 Նկ. 4. Մեպան լերկաթե խուի
 Նկ. 5. Սուրանկյուն ականջավոր խուի
 Նկ. 6. Սուրանկյուն ականջավոր խուի
 Նկ. 7. Բահան խուի
 Նկ. 8. Բահան խուի



Նկ. 9



Նկ. 10



Նկ. 11



Նկ. 12



Նկ. 13



Նկ. 14

Նկ. 9. Գութանավարի տեսարան, Աղին նահատակ սրբավայր

Նկ. 10. Խոյակ

Նկ. 11. Խոյակ

Նկ. 12. Ցաքատ

Նկ. 13. Ցաքատի բռնակ

Նկ. 14. Հատված ջրանցքից

ցել»: Ստացվում է, որ «մատնարկ» բառը հանդես է գալիս «նոր հորինված, չինված հաստատված մատներ կամ խաղողի վազեր, չիվեր, խաղողի նորատունկ այգի, նորք» իմաստներով⁴²: «Այգի» բառը վիմագրերում կիրառվում էր «խաղողի պարտեզ, խաղողի որթ» իմաստներով. «Պարտեզ՝ ուր խիտ առ խիտ տնկեալ իցեն որթք խաղողոյ»⁴³:

Այսպիսով՝ Արցախի վերոհիշյալ վիմագրերում «մատաղիս» բառը հանդես է գալիս «նորատունկ այգի, խաղողի նորատունկ այգի» իմաստներով: Դատելով բովանդակությունից՝ որոշ արձանագրություններում, ըստ երևույթին, խոսվում է արդեն գոյություն ունեցող այգու և նորատունկ այգու՝ մատաղիսի մասին. «Թիւն :ՈԿԵ: [1216] ես՝ Սակու, որդի Վախտանգա կանգնեցի զխաչս բարեխաւս առ ած հոգո իմո եւ ետու զթղեկեա այգին իւր հողով և կատապանաւ և Եզնանոտի երկիրն ի Սուրբ Գրիգոր Բերդաձորո և զԲախերին մատաղիսն և Ճաքեցոնց երկիրն եւ :Ա: Ջաղաց ի ժամատուն»⁴⁴:

Այգեգործություն մասին է վկայում պեղումներից հայտնաբերված ցաքատը (Hց 121 քառակուսի, 2.80 մ խորություն, թվագրվում է ԺԲ.-ԺԳ. դարերով)⁴⁵: Այն բռնակի հետ միասին ունի 22,5 սմ երկարություն: Ցաքատը ունի կեռքիթ սայր, ինչպես Գառնիի⁴⁶ պեղումներից հայտնաբերված օրինակը: Ցաքատի պոչուկը, որի վրա հագցվում էր բռնակը, երկար չէ և ունի մոտ 3 սմ լայնություն, իսկ ամենալայն հատվածի լայնությունը կազմում է 4 սմ: Պոչուկին ամրացված է եղել փայտե բռնակ, որից պահպանվել է մի փոքրիկ հատված: Ընդ որում՝ փայտե բռնակը ամրացված է եղել գամի միջոցով, որի անցքը երևում է փայտե բռնակի՝ դեպի սայրը նայող կոտրված հատվածում (նկ.12,13):

Ցաքատները պատրաստվում էին դարբնոցային պայմաններում սառը մշակման եղանակով: Ծեծման համար վերցնում էին երկաթե ձող, որը շիկացնում էին՝ տալով սայրի ձև, այնուհետև հանգիստ, համաչափ տաքացնում էին և միայն դրանից հետո կռում պոչուկը՝ բռնակի ամրացման համար: Այնուհետև բռնակը կրկին շիկացնում էին և ծակում⁴⁷: Այս

⁴² Ս. Ա. Ավագյան, նշվ. աշխ., էջ 201-203:

⁴³ ՆՀԲ, Վենետիկ, 1836, հ. Ա., էջ 80,

⁴⁴ «Դիվան հայ վիմագրության, Արցախ», էջ 114-115:

⁴⁵ Պետրոսյան, Ս. Վարդանանտովա:

⁴⁶ Հ. Լ. Պետրոսյան, Գառնի IX-XIV դարերում, Երևան, 1988, էջ 39, աղ. 15/2:

⁴⁷ В. Е. Артилаква, Железообрабатывающее ремесло древней Грузии, Тбилиси, 1976, с. 75.

ցաքատը շատ նման է Դվինից⁴⁸, Հանդաբերդի վանքից⁴⁹, Բերքաբերից⁵⁰ հայտնաբերված ցաքատներին:

Ցաքատները կամ հատոցները սովորաբար կիրառվում էին ծառերի ճյուղերը կտրելու, էտելու, ինչպես նաև խաղողի այգիների հետ տարվող աշխատանքների ժամանակ, այլ կերպ ասած՝ նախատեսված էին հիմնականում այգեգործական աշխատանքների համար: Արցախում նման ցաքատները այսօր էլ լայնորեն օգտագործվում են նաև անտառում փոքր ծառեր և թփեր հատելու համար: Ուշագրավ է Ներսես Շնորհալու հետևյալ վկայությունը «Թուղթ ընդհանրականում»։ «Այլև հատանելոյն օրինակ զանազանեալ է իւրաքանչիւր տնկոցն սեռից առ իմաստունսն յայնոսիկ, զի զոմանս հուպ յարմատսն և զայլսն ի բացեայ հատանեն, յոմանս՝ սակաւ զուռսն, և ի կէս՝ յոյրվագոյնս թողուն, և այս ամենայն՝ որպէս զի յաճախագոյնս պտղաբերեսցեն և յոլովս զգինւոյն չափոյ աճեցուսցեն զթիւս»⁵¹: Այգեգործություն մեջ ցաքատների կիրառություն մասին պատկերացում են տալիս նաև հայկական մանրանկարները, որտեղ պատկերված այգեգործական աշխատանքների ժամանակ ճյուղերը կտրատելու կամ էտելու համար կիրառում են ցաքատներ⁵²:

Տիգրանակերտից հայտնաբերված ցաքատը նախատեսված է եղել առաջին հերթին այգեգործական աշխատանքների համար և, դատելով ոչ մեծ չափերից, կարող էր կիրառվել թե՛ խաղողագործության մեջ՝ խաղողի թարմաները, ողկույզները կտրելու, բերքը հավաքելու համար, և թե՛ բերքատու ծառերին հետևելու, ինչպես նաև թփեր, ճյուղեր հատելու համար, ինչպես Հանդաբերդի վանքի պեղումներից հայտնաբերված ցաքատը⁵³:

Ոոռզում. Շոգ և չոր կլիմա ունեցող Տիգրանակերտում լինում են քիչ քանակությամբ տեղումներ, ուստի երկրագործության զարգացման համար առաջին և գլխավոր նախապայմանը արհեստական ոռոգումն էր: Ինչպես արդեն նշվել է, Տիգրանակերտը հիմնադրվել էր խաչենագետի

⁴⁸ Կ. Ղաֆադարյան, Ա. Քալանթարյան, Դվին 2. Դվին քաղաքը և նրա պեղումները (1973-1980), Երևան, 2002, աղ. 57/3:

⁴⁹ Հ. Լ. Պետրոսյան, Լ. Վ. Կիրակոսյան, Վ. Ա. Սաֆարյան, Հանդաբերդի վանքը և նրա պեղումները, Երևան, 2009, էջ 86-87, նկ. 98բ:

⁵⁰ Г. С. Есаян, Материальная культура бассейна реки Агстев в развитом средневековье, Ереван, 1992, с. 54, таб. 16, рис. 6.

⁵¹ Ներսես Շնորհալի, Թուղթ ընդհանրական, աշխատասիրությամբ Է. Մ. Բաղդասարյանի, Երևան, 1995, էջ 80-81:

⁵² Ա. Գևորգյան, Արիեստներն ու կենցաղը հայկական մանրանկարներում, Երևան, 1978, աղ. III, նկ. 3:

⁵³ Հ. Լ. Պետրոսյան, Լ. Վ. Կիրակոսյան, Վ. Ա. Սաֆարյան, նշվ. աշխ., էջ 86-87:

աջ ափին և տարածվում էր Վանքասար լեռան հարավարևելյան ներքնալանջին և դրան կից գոգավորություն վրա՝ Արքայական աղբյուրների հարևանությամբ⁵⁴: Սա առաջին հերթին պայմանավորված էր սակավաջուր Արցախյան հարթավայրում գտնվող քաղաքը բավարար քանակությամբ խմելու ջրով ապահովելու մտահոգությամբ:

Տիգրանակերտ քաղաքի շրջակայքի պեղումների ժամանակ 2006 թվականին հայտնաբերվել և մասամբ պեղվել է ժայռափոր մի ջրանցք, որն սկիզբ էր առնում Խաչենագետից, անցնում քարայրային-պաշտամունքային համալիրի անմիջապես ստորոտով և թեքվում դեպի Տիգրանակերտ (նկ. 14)⁵⁵: Պահպանվել է այս ջրանցքի մոտ 300 մ երկարությամբ ժայռափոր հատվածը, որն ունի նաև թունելային մասեր: Շատ հավանական է, որ ջրանցքը կապ է ունեցել Տիգրանակերտ քաղաքի և նրան կից գյուղատնտեսական հատվածի ջրամատակարարման հետ: Զրանցքի պատերի վրա պահպանվել են Թ.-ԺԱ. դդ. խաչապատկերներ⁵⁶: Այս ջրանցքը ամբողջությամբ չի պեղվել, ուստի վերջնական եզրահանգումներ կատարել նրա դերի, կառուցման ժամանակի, տարածման և զգորության մասին դեռևս վաղ է:

Եզրակացություն. Այսպիսով, միջնադարյան Տիգրանակերտ քաղաքի տնտեսության մեջ կարևորագույն տեղ էր զբաղեցնում գյուղատնտեսությունը և առաջին հերթին՝ երկրագործությունն ու այգեգործությունը, ինչի համար քաղաքն ուներ բավականին նպաստավոր բնակլիմայական պայմաններ: Ցավոք, դեռևս դժվար է ասել, թե քաղաքի տնտեսական կշռում ինչպիսի տեղ ուներ գյուղատնտեսությունը՝ արհեստների և առևտրի հետ համեմատած: Այս հարցին հնարավոր կլինի պատասխանել միայն երկարատև պեղումների արդյունքում:

Միևնույն ժամանակ պեղումներից գտնված երկաթե խոփերը, ինչպես նաև հնաբուսաբանական նյութի մեջ հացահատիկայինների տեսակարար կշռի մեծությունը թույլ են տալիս նախապես եզրակացնել, որ թերևս միջին դարերում քաղաքում առաջնային տեղ էր զբաղեցնում հենց հացահատիկայինների մշակությունը, որին հետևում էր այգեգործությունն իր ճյուղերով: Իսկ պեղումներից գտնված խոփերի վերլուծությունը թույլ է տալիս եզրակացնել, որ դրանք, ամենայն հավանականությամբ, պատ-

⁵⁴ Հ. Լ. Պետրոսյան, Արցախի Տիգրանակերտի 2013 թ. հնագիտական պեղումների նախնական արդյունքները, էջ 246:

⁵⁵ Հատակագծում կանաչ գույնով նշված է Տիգրանակերտի ջրանցքը:

⁵⁶ «Արցախի Տիգրանակերտի հնագիտական հետազոտության հիմնական արդյունքները» (2005-2009 թթ.), էջ 14:

Կանոնաւ էին արորներէ խմբին, ընդ որոնց՝ մի մասը նախագութաններէ խոփեր էին՝ նախատեսված հողամշակութիւն տարբեր բնույթի աշխատանքներէ համար:

РЕЗЮМЕ

Часть артефактов, найденных в разные годы во время раскопок центрального квартала Тигранакерта, имеют очень важное значение для выяснения и восстановления экономической жизни средневекового города и, в первую очередь, его сельскохозяйственной культуры. Эти артефакты включают четыре лемеха от пашущих орудий, отличающиеся друг от друга размерами, формой, внешним видом и, следовательно, предназначались для разных этапов обрабатывания земли. С другой стороны, нахождение четырех плугов явно показывает первостепенное значение земледелия и обрабатывания зерновых в экономической жизни города, что подкрепляется и находками обуглившихся семян зерновых культур разных видов. Артефакты из раскопок включают также секач, ножи разного размера, карасы и. т.д., что предполагает развитие садоводства, виноградарства в средневековом Тигранакерте. Это доказывается также нахождением косточек разных фруктов и винограда.

SUMMARY

Some of the artifacts found during the excavations of the central district of Tigranakert are important for clarifying and restoring the economic life of the city and especially its agriculture in medieval period. These artifacts include four ploughshares of plowing tools, which differ from each other in size, shape, appearance and were used for different stages of land cultivation. On the other hand, finding of four ploughshares clearly shows the utmost importance of agriculture and corn cultivation in the economic life of the city, which is also supported by the findings of charred grains of different varieties. Artifacts found during the excavations also include a billhook, knives of various sizes, stoneware jugs etc., which assumes the development of horticulture and viticulture. This is also proved by finding of various seeds of fruits and grapes.



ՍՎԵՏԱՆԱ ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ

քանասիրական գիրք. թեկնածու, ՀԱԻ

ՏԻԳՐԱՆ ՆԱՎԱՍԱՐԴՅԱՆԻ ԿՅԱՆՔՆ
ՈՒ ԲԱՆԱՅԱՎԱՔՉԱԿԱՆ ԳՈՐԾՈՒՆԵՈՒԹՅՈՒՆԸ

Տիգրան Նավասարդյանը ծնվել է Վաղարշապատում 1861 թ. փետրվարի 7-ին դպիր Ավետիս Նավասարդյանի ընտանիքում: Ուսումնասիրելով մարդ էր Ավետիս Նավասարդյանը, չնայած իր իսկ խոստովանությամբ՝ օրինավոր ուսում չի ստացել: Նրա միակ նպատակն էր, որ որդիները ազգի և ծնողների համար պիտանի զավակ լինեին: Կրտսեր որդուն՝ Տիգրանին, ուղարկում է Թիֆլիս, Բագրատ Նավասարդյանի (Տիգրանի հոր հորեղբոր որդին, դառնում է նրա հոգեորդ հայրը) խնամակալությանը, ով այն ժամանակ գիմնազիայի 4-րդ, 5-րդ դասարանի աշակերտ էր: Իր նամակում Ա. Նավասարդյանը գրում է. «Մեղկ է, մեր երեխեն էսպես անխնամք մնա Վաղարշապատ գյուղումը, գոնե Ձեր շնորհիվ կարողանանք երեխային մեկ ուսումի արժանացնել: Ձեմ կարծում, մեկ մարդ ձեզ պիտի բարեկամ ունենա և անբախտ մնա այս լուսավոր աշխարհումը: Թող այս մեկը ձեզանով բախտավորվի»: Տիգրանի ապագայի հարցում բացառիկ դեր է խաղացել Բագրատ Նավասարդյանը: Նրա միջնորդությամբ Տիգրանը 1873 թ. ընդունվում է Ներսիսյան դպրոց՝ որպես որդեգիր: Հայրը՝ Ավետիս Նավասարդյանը, Բագրատին ուղարկած նամակներից մեկում գրում է. «Տիգրանը քո տնկած ծառն է»¹: Հետագայում Տիգրան Նավասարդյանի նամակներում անկեղծորեն, հայրուխտյան մեծարումով է ներկայացված Բագրատ Նավասարդյանը: «Դուք լա՛վ իմացեք, որ իմ միակ հույսը դուք եք: Միշտ մտածում եմ, որ ձեր միջնորդությամբ ես պետք է մարդ դառնամ, լավ ուսման ասպարեզի մեջ մտնեմ և ժամանակին կարողանամ օգնական լինեմ իմ խեղճ հորը, որի հույսը միակ ես եմ»² - գրում է Տիգրանը Բագրատին:

¹ Տե՛ս «Տիգրան Նավասարդյանի ներդրումը հայ քանագիտության ասպարեզում», Երևան, 1991, էջ 1:

² «Հայ ժողովրդական քանահյուսության արխիվ», FBI, 2645:

Ներսիսյան դպրոցում Տիգրան Նավասարդյանը առանձնակի ուշադրություն է դարձնում գերմաներենի և ֆրանսերենի ուսումնասիրությանը: Բագրատ Նավասարդյանը խնդրում է Տիգրանի գերմաներենի ուսուցիչ «արժանահիշատակ Գևորգ Աբովյանի որդուն» օգնել իրեն՝ խորությամբ տիրապետելու լեզվին: Կարճ ժամանակ անց նա կարողանում է վարժ կարգալ գերմաներեն և ֆրանսերեն: Այդ տարիներից էլ տարվում է Պուշկինի, Լերմոնտովի, Բերանտեի, Ժյուլ-Վեռնի, Կովալևսկու ստեղծագործություններով: Նրան ոգևորել է մասնավորապես Բերանտեի «Առաքյալը» ստեղծագործությունը: «Բերանտեի, երևելի բանաստեղծի այս ճշմարտաքարոզ ոտանավորը կարգալով, կարևոր համարեցի միշտ ունենալ ինձ մոտ: Բերանտեն՝ ազատության այդ զինվորը, բողոքում է բռնության դեմ և ազատություն որոնում»³ - գրում է Տիգրան Նավասարդյանը:

Ներսիսյան դպրոցի աշակերտների հետ միասին նա «Հյուսիսափայլի» ակտիվ համակրողների շարքում էր⁴: Նա առանձնակի սիրով էր հետևում «Մշակի» և «Փորձի» համարներին, ծանոթ էր ուսուպիստ-սոցիալիստներ Ռուսսոյի, Ֆուլբրիեի, Պրուդոնի, Կաբեի փիլիսոփայական հայացքներին, կարդում էր գերմանացի մանկավարժներ Պեստալոցու և Լյուբենի աշխատությունները:

Տիգրան Նավասարդյանը սեր է տածել հարազատ ժողովրդի պատմության նկատմամբ: Մեծ հետաքրքրությամբ կարդացել է Ագաթանգեղոս, Փավստոս Բուզանդ, Մովսես Խորենացի, Եղիշե, Ղազար Փարպեցի. ոգեշնչվել հիշյալ պատմիչների գրքերում օգտագործված ավանդական բանահյուսության նշխարներով:

Ներսիսյան դպրոցում սովորելու տարիներից էլ ձևավորվում են Նավասարդյանի հասարակական-քաղաքական հայացքները: Նա մասնակցել է աշակերտական գաղտնի հավաքներին, արձագանքել նախորդ և իր ապրած ժամանակաշրջանի հասարակական մտքի առաջավոր գործիչների արձարծած հայրենասիրական և ազգային ազատագրական գաղափարներին: Նրա ժամանակակից Փիրումյանը գրում է. «Երբեք չեմ մոռանա այն մի շաբաթը, երբ 1876 թվին, ամեն օր, ժանդարմերիայի սպաներ էին գալիս Ներսիսյան դպրոցի տեսուչ Արշակ Նահապետյանի կաբինետը և մանրամասն տեղեկություններ պահանջում հակապետական ուղղություն ունեցող, երրորդ դասարանի աշակերտ, մեր ապագա հեքիաթաբան Նավասարդյանի անցյալ և ժամանակակից կյանքի մասին»⁵:

³ «Институт археологии и этнографии» (այսուհետ՝ ИАЭ), FBI, 2978:

⁴ Տե՛ս «Մարտակոչ», Թիֆլիս, 1927, 85:

⁵ Նույն տեղում:

1876 թ. նա առաջին անգամ վտարվել է Ներսիսյան դպրոցից խոջիվանքի գերեզմանատանը ընկերոջ թաղման ժամանակ «Այժմյան կյանքը կյանք չէ, այլ՝ կատարյալ սպանդանոց»⁶ արտահայտությունը պատճառով:

Այդ տարիներից սկսած՝ նրա հայացքներում ձևավորվում էր հայ հեղափոխական գործիչների՝ «դեպի գյուղ» նշանաբանով շարժման գաղափարը: Պետք է գործել գյուղում և ժողովրդի մեջ: Պետք է մոռացություն մշտելից դուրս բերել դարավոր ավանդույթներով ու սովորություններով ապրող գյուղացուն: Հայ գրականությունը նյութ պետք է հաղորդի գյուղը⁷:

Արդեն գրական ասպարեզ էր մտել Վան-Վասպուրականը՝ հանձին Գարեգին Սրվանձտյանցի: Հրապարակի վրա էին Արիստակես և Սեդրակ Տեր-Սարգսյանների կողմից ներկայացված Հայաստանի հնագույն գավառների մշակութային արժեքները⁸:

Նորոգ հովերով ու գաղափարներով զինված՝ Ներսիսյան դպրոցի երրորդ դասարանի սան Տիգրան Նավասարդյանը նամակներով խնդրում է իր բարերար Բագրատ Նավասարդյանին օգնել իրեն՝ վերադառնալու Հայաստան, հաղորդակից լինելու իր հարազատ ժողովրդի կյանք ու կենցաղին, նրա ցավին ու վշտին⁹: Այդ առթիվ նա գրում է. «Թողե՛ք գնամ իմ սիրելի Հայաստանի նեղ օրին մասնակից ըլնեմ, Հայաստանը, իմ քաղցր Հայաստանը, մագնիսական զորություն է ինձ դեպի իրեն է քաշում: Մտքեր է իմ մատաղ սրտի մեջ անհանգստի կրակը ազգասիրական և կանչում է իր մոտ: Չեմ կարող չլսել նրա խոսքը: Փոխանակ այստեղ մնալու, գնամ Հայաստան ման գամ, գնամ խնկելի մոխրակույտերի վրա դառն արտասուքներ թափեմ»¹⁰:

«Ինչո՞վ օգնել իմ տառապյալ ժողովրդին». այս միտքը հանգիստ չէր տալիս 15-ամյա պատանուն: Բագրատ Նավասարդյանին նա թախանձագին խնդրում է. «Ձեր ոտներն ընկած աղաչում եմ, ինձ մի լիս ու ճարարեք, մինչև երբ պետք է ես տանջվեմ իմ պատվական ազգի սիրով, ինչ օգուտ տամ ազգիս: Ուսում, գիտություն չունիմ, որ ազգիս ուսուցանեմ, ինչ անեմ, ինչ, ասացեք, խնդրեմ»¹¹:

Իր ժողովրդի ճակատագրով մտահոգ պատանու համար նպատակ է դառնում ասպարեզ հանել հայրենի Վաղարշապատի ու Հայաստանի

⁶ ԻԱՅ, FBI, 2978.

⁷ ՏՆՍ ԻԱՅ, FBI, 2611:

⁸ ԻԱՅ, FBI, 2945.

⁹ ՏՆՍ ԻԱՅ, FBI, 1751:

¹⁰ ԻԱՅ FBI, 1827.

¹¹ ԻԱՅ, FBI, 3927.

մնացած գավառների մտավոր և հոգեւոր հարստութիւնները: «Ողջ Հայաստանը ման գալով՝ ես պետք է ժողովեմ հանելուկներ, ավանդութիւններ, անեծքներ, օրհնանքներ, հեքիաթներ և այլն, որոնցից այժմ մոտ 15-20 թերթ գրած ու ժողոված կա մոտ: Մի խոսքով, ինչ որ ժողովրդի բերանում ավանդութեամբ մինչև այժմ մնացել է ու ժամանակի կոպիտ ժանիքներին պիտի կուլ գնա, հարկավոր է շուտ ազատել նրան այդ անդառնալի կորստից: Այդ ես եմ հանձն առնում, չնայած շատ անպատրաստ եմ դրա համար, բայց հույս ունեմ, որ այժմ ինձ կօգնեն այս սուրբ գործում»¹²:

Տիգրանը Բագրատի խորհրդով, 1876 թ. արձակուրդներից սկսած, Վաղարշապատում ձեռնամուխ է լինում բանահավաքչական աշխատանքների, որը և դառնում է հետագայում նրա ամենասիրած զբաղմունքը: Օժտված հարազատ ժողովրդի կյանքի ու կենցաղի իմացութեամբ՝ արձակուրդներից հետո նա վերադառնում է Թիֆլիս, շարունակում ուսումը Ներսիսյան դպրոցում: Դեմոկրատական-հեղափոխական հայացքներով զինված պատանին, սակայն, չէր կարող նվիրվել միայն իր ուսումնական պարապմունքներին¹³: 1876 թ. փետրվարի 21-ին Բագրատ Նավասարդյանի գրած նամակից երևում է, որ պատանի Տիգրանին հալածում են դպրոցում իր ազատասիրական գաղափարների համար: «Տեսուչը ամեն օր հարց ու պատասխան է անում: Այս ամենը անտանելի է ինձ համար, դժոխային կյանք: Լավ է մի անգամ մեռնել, քան թե այսպես ապրել, լավ է ազատ մեռնել, քան թե ամեն րոպե կասկածելու երկուդ կրել: Ես ազատութիւն եմ սիրել, ոչ թե ստրկութիւն: Մի խոսքով, ուր կամենում եք ուղարկեք, մինչև անգամ դեպի մահ կերթամ, բայց այստեղ մի վայրկյան էլ չեմ մնա, չեմ մնա ու չեմ մնա»:

Տ. Նավասարդյանը աշակերտական տարիներից տոգորված էր Խաչատուր Աբովյանի, Միքայել Նալբանդյանի դեմոկրատական-հեղափոխական հայացքներով և Բագրատ Նավասարդյանին ուղարկած նամակում գրում է. «Իմ սուրբ նպատակը իմանաք, որ պետք է նրանց գնացած շավղով գնամ: Ազգի համար նվիրվել եմ, ազգի համար էլ պիտի մեռնեմ: Մեր անմահ Հայաստանը, մեր որբուկ Հայաստանը, հարյուրավոր տարիներ հեծում է օտարների լծի տակ: Ու՞ր եք, Նալբանդյաններ և Աբովյաններ, ձեր գերեզմանի քարը դեն ձգեք ու եկեք քարոզենք ազգին դեպի միութիւն, դեպի սեր, դեպի ազատութիւն»:

¹² ԻԱՅ, FBI, 2459.

¹³ Այս և հաջորդ էջերում բերված բոլոր տեղեկությունները վերցված են ԻԱՅ, FBI, 3011 փաստաթղթից:

1879 թ. Նավասարդյանը, իր սենյակում նստած, «Հյուսիսափայլ»-ի 1864 թ. համարներից մեկն էր կարդում, երբ ոստիկանները ներխուժում են, խուզարկում սենյակը և ձերբակալում նրան: Երկրորդ անգամ Ներսիսյան դպրոցից արտաքսվում է որպես քաղաքական հանցագործ և բանտարկվում Մետեխի բանտում: Սկզբնական շրջանում նրան թվում էր, թե շուտով կազատվի բանտից. «Ես հանցավոր չեմ, ճշմարտությունն է միայն հանցանք գտնում իմ մեջ», - իր արդարացի բողոքն է ուղղում բարերարին՝ Բագրատ Նավասարդյանին: Վերջինս սփոփում է նրան հետևյալ խոսքերով. «Ա՛յ որդի, մի հուսահատվիր, ես գիտեմ, քո հոգին արդար է, շուտով, ասում են, քեզ կազատեն»: Փոխարքայի կարգադրությամբ նա դատապարտվում է 6 ամսյա կալանքի, որից հետո ենթարկվում ոստիկանության վեցամսյա հսկողության: Նա մեղադրվել է Միքայել Նալբանդյանի «պատկերը» վիմագիր տպելու և հինգ հարյուր օրինակ «Ազատն աստված» երգի հետ միասին տարածելու համար:

Մետեխի բանտն ընկնողն այլևս չէր վերադառնում: Նավասարդյանն այդ շրջանում հոգեկան ծանր ճգնաժամ է ապրում: Բանտային կյանքը նրա համար մահ էր. «Ես ուրախությամբ կբարձրանամ մահվան կախաղանը և այն ավելի երջանիկ դրություն է, քան թե՝ բանտի պատերի մեջ, զուրկ մարդկային ազատությունից: Հառաչել, լալ, արտասվել և ... չքանալ այսպիսի ծաղկափթիթ հասակի մեջ: Մահ, մահ, որքան քաղցր ես դու բանտի պատերի մեջ: Այո՛, ես ուրախությամբ կըմպեմ քո դառնության բաժակը, մահ, եկ հասիր ինձ և ազատիր այս դառն վիճակից»: Նրան սարսափեցնում էր այն միտքը, որ իրեն ևս կվիճակվի իր սիրեցյալ Նալբանդյանի ճակատագիրը. «Բանտի առջև պիտի կանգնի Սիբիր տանող սև կառքը, ուր իմ սիրելեաց վիճակվել է նստիլ: Այո՛, այո՛, տխուր կառքն է, որ Մ... Ն..., Խ... Ա ... և սոցա նման շատ ազատության զինվորների ուղարկվել է դեպի անհայտության երկրի սառնամանիքները»:

Նավասարդյանի համար դժվար էր դիմանալ բանտի մռայլ պատերի մեջ տիրող անիրավություններին: «Հարկավոր է ունենալ զգացմունք, մտքի և գրչի ազատություն, որ այդ ամենը կարողանամ նկարագրել յուր գույներով», - գրում է Տիգրան Նավասարդյանը:

Մետեխի բանտը չընկճեց պատանի Տիգրանի ոգու արիությունը. «Թող նոքա բռնաբարին, չարչարին իմ մարմինը, սակայն հոգիս, սիրտս, զգացմունքս միշտ ազատ են եղել թե՛ բանտի պատերի մեջ, թե՛ գերության շղթայի, թե՛ մահվան կախաղանի առջև»:

Մետեխի բանտում փակված պատանին խորապես հավատում էր պայծառ ապագային: Պատահական չէ, որ նա կարդում էր այնպիսի ստեղծա-

գործողություններ, որոնցում հերոսը ջերմ սիրով ու հավատով էր պատկերացնում իր ապագան: Բանտում նա բազմիցս բարձրաձայն արտասանել է Ալեքսանդր Սոկոլովի «Բուլղարուհու ողբը իր որդու գերեզմանին» ոտանավորը. սրտառուչ մի երգ, որում հերոսը՝ գեղջկուհին, ողբալով որդու կորուստը, միաժամանակ չի կորցնում հույսը գալիքի նկատմամբ:

Տիգրան Նավասարդյանը հավատում է, որ մի օր ի հայտ կգա ճշմարտությունը. «Մարդկային այդ նվիրական գեները չի կարող ընկճել բարոյականին, և կգա մի օր, երբ վերջինս կստանա յուր հաղթական պսակը»:

Բազրատ Նավասարդյանը քիչ ջանք չի խնայել նրան բանտից ազատելու համար: Բժիշկ Մարգարյանի միջնորդությամբ Նավասարդյանին տեղափոխել են հոգեբուժարան՝ հետևյալ մակագրությամբ. «Մեղմադձային հիվանդության պատճառով ուղարկել գժանոց»: Սա բանտից ազատվելու միակ ելքն էր: Հոգեբուժարանում անհամեմատ ավելի ազատ էր: Այնտեղ բարեկամները, ազգականներն ու ընկերները կարող էին գնալ տեսության: Որոշ ժամանակ անց նրան բանտից ազատում են. Տիգրանի համար դա մեծ ցնծություն էր. «Ահա ազատության գիրկն եմ գնում, անգուլթ պարիսպներ, և հույսով եմ, որ դարձյալ չեմ տեսնի ձեր արյունոտ երեսը, չեմ կամենում ասել ձեզ մնաք բարյավ, այլ մնաք չարյավ, որովհետև ձեր պատերի մեջ տանջանք և չարիք էր բովանդակում: Այո՛, իմ վերջին հրաժարականը տալով ձեզ՝ հիմնովին խորտակում եմ ցանկանում»:

Հոգեբուժարանում Նավասարդյանի համար համեմատաբար նպաստավոր պայմաններ ստեղծվեցին. «Նոսրելու, գրելու իրավունք ստացա և ես ինձ երջանիկ եմ զգում, չնայած դարձյալ բանտարկության մեջ եմ գտնվում»: Այնտեղ նա թարգմանում է Ֆրանց Հոֆմանի «Ձուով ծածկվածները» մանկական պատմությունը Սիվիլիո-Բիվիլիո ծածկանվամբ «ոստիկանությունը ցրելու համար», - ինչպես գրում է հետագայում Բազրատ Նավասարդյանը: Այնուհետև շարադրում է իր «Հիշատակարանը», որը Տ. Նավասարդյանի մտքերը, անմիջական ապրումները, տրամադրություններն ու հույզերն արտահայտող տարեգրություն է: «Հիշատակարանում» ընթերցողի առջևում է քաղաքական կյանքը, մանկավարժությունը, թատրոնը, գիրքը, պարբերական մամուլը, թարգմանական գրականությունը, պատմագրական տվյալները /քաղվածաբար բերված տարբեր ամսագրերից/, նույնիսկ վիճակագրությունը:

«Հիշատակարան»-ն սկսվում է Նավասարդյանի կյանքի ողբերգական շրջանի հուզիչ նկարագրությամբ. «Բանտ, չղթա, կախաղան, մահվան բոթաբեր զանգակներ, անգթություններ, բռնություններ, սորանով ի է իմ հիշատակարանը», ապա՝ դատապարտելու և ազատության հա-

մար իր կյանքը զոհեցրել է հետեւյալ կոչով. «Քանի կենդանի եմ, գրիչս ձեռքիս պիտի միայն քարոզիմ ճշմարտություն, գրիմ, բողոքիմ բռնության, տգիտության և խավարի դեմ»:

Հոգեբուժարանում Նավասարդյանը կենդանի հետաքրքրություն է հանդես բերում նաև դրսի հասարակական կյանքում տեղի ունեցող իրադարձությունների հանդեպ:

Հոգեբուժարանից դուրս գալուց հետո նա նորից է ձեռնամուխ լինում բանահավաքչական աշխատանքների, սակայն չի կարողանում իրագործել իր առջև դրված նպատակներն առանց Բագրատ Նավասարդյանի օգնության: Նրան գրում է. «Իրավունք տվեք գնամ Հայաստան, ման գամ ու այնտեղ եղած բոլոր հանելուկները, հեքիաթները հավաքեմ, որոնցից այժմ էլ բավականին ունիմ, որի համար ինձ հասկացողներն էլ խորհուրդ են տվել, բայց առանց ձեր խորհրդի այն չի իրագործվի: Այս մի երկու ամիս կփողվիմ ու վերջը լավ բան դուրս կգա ու արժանի կլինի տպագրության»:

Նույն թվին նա հրատարակում է «Բառգիրք արարատյան բարբառի» գիրքը, որը պարունակում է «յուր մեջ բացի բուն ժողովրդական բառերից, ոճերից և դարձվածներից՝ նաև այն դժվարիմաց բառերի բացատրությունները, որոնք հանդիպում են մեր՝ մինչև այսօր հրատարակած (Արարատյան բարբառով) ավանդությունների մեջ», - գրում է Տ. Նավասարդյանը: Սույն բառերը, ոճերը, դարձվածները և այլն, ժողովված են «բացառապես Վաղարշապատ գյուղում»: Նա բերում է գյուղատնտեսական գործիքների ու նրանց առանձին մասերի, թռչունների ու կենդանիների, բույսերի ու պտուղների, ծառ ու ծաղկի տարբեր տեսակների բուն ժողովրդական-բարբառային անվանումները, որոնք համարյա չկային գրական լեզվում:

Տիգրան Նավասարդյանը բանահյուսական նյութերի հավաքումով նպաստել է նաև մեր գավառաբարբառների գրառմանը: Մ. Աբեղյանը բարձր է գնահատել նրա ծառայությունը և Արարատյան բարբառով գրառած բնագրերը դիտել որպես հիշյալ բարբառի արժանահավատ ու վստահելի աղբյուր:

Դժվար է եղել Տ. Նավասարդյանի ոչ միայն բանահավաքչական, այլև հրատարակչական գործունեությունը: Մեծ դժվարությունների հետ էր կապված ժողովածուներում տեղադրված տարբեր գավառներից և տարբեր բանահավաքների կողմից գրառված նյութերի հրատարակությունը: Պետք էր ծանոթ լինել ոչ միայն տվյալ բարբառին, այլև վստահ, որ ժողովրդի բերանում իսկապես հենց այդպես է պատմվում հեքիաթը կամ առասպելը: Պետք է ունենալ գրականագետի հատուկ պատրաստվածություն, որին, ինչպես հայտնի է, Նավասարդյանի ժամանակը չբավարարեց: Նա հաղթա-

հարել է այդ դժվարությունները՝ տարիների ընթացքում ձեռք բերելով մեծ հմտություն:

1881 թ. նա ձեռնամուխ է լինում հրատարակչական աշխատանքների: 1882-1884 թթ. հրատարակում է «Հայ ժողովրդական հեքիաթների երեք գիրք» և «Հայ ժողովրդական ավանդություն» վերնագրով մեկ ժողովածու: 1885 թ. ընդհատվում են նրա հրատարակչական աշխատանքները: Նույն թվին մեկնում է ժնև՝ բարձրագույն կրթություն ստանալու: Ինժեների մասնագիտությունը վերադառնում է Թիֆլիս և երկար տարիներ աշխատում տեղի քաղաքային ջրմուղում: Ժնևում եղած ժամանակ սովորել է գրաչարություն, մեծ օգնություն է ցուցաբերել «Հնչակ» կուսակցության կազմակերպմանը, շարել «Հնչակ»-ի առաջին համարը: Ժնևից վերադառնալուց հետո նա նորից է ձեռնամուխ եղել բանահավաքչական և հրատարակչական աշխատանքների: Իր հեքիաթների մեծ մասն ինքն է շարել հայտնի Մովսես Վարդանյանի տպարանում, որտեղ նա անընդմեջ գրաչարի պաշտոն է կատարել: Կյանքի վերջին տարիներին Թիֆլիսի քաղաքային վարչությունում վարել է հասարակ պաշտոն: Ծերության կենսաթոշակ էր ստանում Վրաստանի Խորհրդային կառավարությունից: Տիգրան Նավասարդյանը մահացել է 1927 թ. ապրիլի 12-ին Թիֆլիսում. թաղված է Խոջիվանքի գերեզմանատանը:

РЕЗЮМЕ

В историю армянской фольклористики второй половины XIX – начала XX вв. Тигран Навасардян вошел не только как собиратель фольклора, но и как организатор и вдохновитель собирательского дела. В Восточной Армении по следам Г. Сrvандзтынца последовал именно Т. Навасардян. Если опубликованные сборники Г. Сrvандзтынца послужили примером для многих собирателей, то Т. Навасардян вместе с собиранием фольклора, своим организаторским талантом сплотил вокруг себя многих энтузиастов этого дела.

SUMMARY

In the history of the Armenian folkloristics of the second half of the 19th and the beginning of the 20th centuries Tigran Navasardyan appeared not only as folklore collector, but also organized and inspired to collect works. In Eastern Armenia it was only T. Navasardyan who continued the works of G. Servandzetyants. If G. Servandzetyants, with his published works, became an example for many folklorists, T. Navasardyan brought together many collectors, due to his organizing talent.

ՏԱԹԵՎԻԿ ՍԱՖԱՐՅԱՆ

քանասիրական գիրք. թեկնածու, ԼԻ

ՏԵՔՍՏԻ ԲԱՂԱԴՐԱՄԱՍԵՐԻ ԵՎ ԴՐԱՆՑ ԿԱՊԵՐԻ
ԱՌԱՆՁՆԱՅԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԼԵՎՈՆ ԽԵՉՈՅԱՆԻ
«ԱՐՇԱԿ ԱՐՔԱ ԴՐԱՍՏԱՍԱՏ ՆԵՐՔԻՆԻ» ՎԵՊՈՒՄ

Տեքստի տարբեր տեսակներ՝ սովորական տեղեկանքից մինչև գիտական մենագրություն ու վեպ, հավասարապես դառնում են և՛ լեզվաբանության, և՛ գրականագիտության քննության առարկա: Տեքստը բառա-խոսքային միավոր է, ըստ լեզվաբանների՝ «մի ստեղծագործություն՝ կազմված անվանումից (վերնագիր), մի շարք հատուկ միավորներից (վերջրագային միասնություն - ՎՖՄ), որոնք միավորվելով բառային, քերականական, տրամաբանական, ոճական տարբեր կապերով՝ օժտված են որոշակի նպատակառոչվածությամբ և գործնական դիրքորոշմամբ»¹: Ակադ. Գ. Բ. Զահուկյանը նկատում է. «Տեքստը հետաքրքրում է լեզվաբանին ընդհանուր օրինաչափությունների, կառուցվածքային կազապարների, կազմակերպման հիմունքների, պայմանների տեսանկյունից»²:

Տեքստը ևս պետք է դիտել բովանդակային և ձևային մակարդակներում: Տեքստի բովանդակային բաղադրամասերն են՝ ա) Բովանդակա-փաստային հաղորդումը (ԲՓՀ), որը տեղեկություն է կատարված, կատարվող, կատարվելիք երևույթների մասին: Իր օբյեկտիվ ընույթով այն կարող է լինել փաստագրական, հուշագրական, պատմա-տարեգրական, գեղարվեստական-պատկերավոր. բ) Բովանդակա-դիրքորոշումային հաղորդում (ԲԴՀ), որտեղ հեղինակի վերաբերմունքն է այդ փաստի ու երևույթի նկատմամբ, այն պարունակում է գնահատման պահ. գ) Բովանդակա-ենթատեքստային հաղորդում (ԲԵՀ), որտեղ անհրաժեշտ է տեքստի ոչ ուղղակի ընկալում՝ ասոցիատիվ-նմանաբանական մտածողությամբ:³

¹ И. Р. Гальперин, Текст как объект лингвистического исследования, Москва, 1981, с. 18.

² Г. Б. Джаукян, Универсальная теория языка, Москва, 1999, с. 199.

³ Տե՛ս И. Р. Гальперин, նշվ. աշխ., էջ 27-26:

Այս բաղադրամասերը ունեն իրենց դրսևորման ոճակառուցվածքային ձևերը, և դրանք բավականին ինքնատիպ են Լևոն Խեչոյանի՝ «Արշակ արքա Դրաստամատ ներքինի» վեպում: Դ. դարի կեսերի անցքերը և Արշակ Բ.-ի կերպարը շատ հայ գրողների (Րաֆֆի, Ստ. Զորյան, Պ. Զեյթունցյան) ուղադրույթյան կենտրոնում են եղել, իսկ Լ. Խեչոյանին պատմության ու կերպարի քննական դիտարկումները մտահոգել են առավելապես պատմության խոհական ընկալման, կոլորիտի և դրանց արդիական գնահատման առումով: Պատմության խոհական ու կոլորիտային ընկալման լարվածությունը մեծացնելու համար գրողը վեպի կառուցվածքային հենք է դարձնում ժամանակների հետևառաջությունը, անընդհատ համադրում հեթանոսական ու քրիստոնեական ժամանակների տեղաշարժերը: Այսինքն՝ ԲՓՀ-ն իր մեջ անընդհատ ունի ոչ միշտ հստակ ԲԴՀ, որն ինքնին առաջադրում է ԲԵՀ-ի անհրաժեշտություն:

Վիպական մոտքը Անհուշ բերդում բանտարկված Արշակ թագավորին Դրաստամատի ուխտագնացության քարավանի ընթացքի պատկերն է: Այնուհետև ժամանակների մեջ առաջ անցնելով՝ հիշատակվում են թագավորի բանտարկված պատճառները, և հստակվում են Լ. Խեչոյանի ոճին բնորոշ տարեգրական, առասպելաբանական, ժողովրդական հատկանիշները. «Երբ հայոց նախարարները, մեծամեծերը, գալստապետները, գյուղերի դասպետները Արշակ թագավորին բռնադատեցին, շրապետին, սրիպետին, որ անհապաղ իր գահից, իր երկրից ելնի ու գնա Պարսից աշխարհի Մեծ դուռը, Շապուհն էլ, նա՝ Լուսնի և Ասորիների ընկեր, վերցրեց ու Արշակ թագավորին քանդակեց Խուժասարան աշխարհի Անհուշ բերդում: Դրաստամատն այլևս Հայաստան չվերադարձավ, մնաց Պարսից աշխարհում»⁴: Դեպքերի հետևառաջությունն ստիպում է գրողին՝ հաճախ դիմել տարեգրությանը բնորոշ և ժամանակների հաջորդափոխություն նշող լեզվական կայուն ձևերի՝ երբ, այդ ժամանակ, դրանից հետո. պատմագրությունից հիշենք՝ յայնմ ժամանակի, զայսու ժամանակս, յեթ այսու և նման ձևեր: Միջնադարյան մտածողությանը բնորոշ է նաև հոմանիշների կուտակումը: Այստեղ՝ բռնադատեցին, շրապետին, սրիպետին: Առկա է նաև բառային (դասպետներ) և շարահյուսական հնաբանության տարր՝ Շապուհը՝ Լուսնի և Ասորիների ընկեր: Եվ սրան ներդաշնակվում են ժողովրդական մտածողության ձևեր. «Շապուհն էլ վերցրեց ու բանտարկեց»:

Պատմական դեպքերի նկատմամբ իր ազատ վերաբերմունքով հեղինակը երբեմն առաձգականացնում է ԲՓՀ-ն: Կրկին ետ գնալով՝ հաջորդ

⁴ Լ. Խեչոյան, Երրորդ որդին, Արշակ արքա Դրաստամատ ներքինի, Երևան, 2002, էջ 84 (այս աղբյուրից հետագա մեջբերումների էջերը կնշվեն շարադրանքում):

Հատվածում պատմվում է մանուկ Դրաստամատի «ներքինիացման» հեթանոսական ծեսը: Կոլորիտ ապահովելու համար ներառվում է հնաբանական շերտ, որն առանձնապես չի մեծացնում փաստի հաղորդակցելիությունը. «Տաճարի առաջին մարգարեն հայտարարեց. «Երկնքում մոլորակներից ամենակարարյալ Աստված Արեգակը այսօր՝ երրայական Միհրշրվան, ասորական Թշրին Հրա, հայոց Ահեկան ամիսների փասնինին, գիշերվա Կամավոր ժամին մերել է Կարիճի համասարեղությունը,...և Հրարի, Արեգակի ու Լուսարների գուրիններում գերիշխում է Հայաստան աշխարհին... Ժամը պարեհ է և հաճո երկնային ուժերին» (էջ 90)՝ կատարելու ներքինիացման ծեսը: Մարմնական և հոգեւոր-բանական կատարելագործումից հետո Դրաստամատը պատրաստ է բոլորանվեր ծառայելու թագավորին:

Այս և ԲՓՀ-ի հետագա անցումների մեջ պատմության նկատմամբ ազատությունը, թվում է, ԲԴՀ-ն հեղինակային համակրանքը շատ ավելի տանում է դեպի հեթանոսական նյութեղենությունն ու մարմնականի և տիեզերքի-բնություն կապի բարդ խորհուրդը: Բայց ամեն ինչ չէ, որ հստակ է, և ԲԴՀ-ն հաճախ մնում է ԲԵՀ-ի խորքերի պարզաբանումներում: Այսպես, դաժան անապատում քարավանի ընթացքը կարևոր դեր է վերապահում քարավանապետ Ֆարուխի կերպարին, ով իր արկածալից անձնվիրությունը ու դատողությունը ամբողջացնում է կոլորիտը: Նրա խոսքը «ուղտերի մաշկը հարվելու», «սապատները սմբել ճլորելու» վտանգի, քարավանին հետապնդող առյուծի, առջևից հավասար հեռավորությունը գնացող շնագայլերի մասին, ավարտվում է ենթատեքստային այլաբանություն, որով ԲԵՀ-ը տեքստի նախորդ երկու բաղադրամասերի հետ ՎՖՄ-ի ամբողջություն է կազմում. «Ավագը քանի գնում կարմիր է դառնում...Կարմիրը՝ գույներից ամենապայծառը, բովանդակությամբ ամենաթույլը, հանգչող իր ավարտի մեջ սև է դառնում...Կենդանական աշխարհը այդ գույնով փրկվում է արյան սպանվելը» (էջ 82): Եվ՝ կտրուկ ու ենթատեքստային անցում. քարավանում գտնվող «կանանցից շատերի մոտ սկսվել է ամենականի ժամանակը...Ճանապարհին կնոջ արյունը վար նշան է» (էջ 83): Արյունը և կարմիրը հետագայում էլ հանդիպելու են, որպես ԲԴՀ-ի և ԲԵՀ-ի կարևոր բաղադրամաս:

Նույն հեթանոս նյութեղենությունը պատմվում է, թե ինչպես ներքինիացած պատանի Դրաստամատը սովորեց երկնքի ու երկրի մասին գիտություններ. «...քնեց արքայազնի ծոցը ու սովորեց հուզմունքի, սարսափի, երջանկության պահերին նրա մարմնից արձակվող բուրմունքների փարսափեսակներին, ...նրանցով գուշակեց թագաժառանգի համար վրանգ պարունակող առարկաների փողը, ճշրեց այդ ակնթարթին իր գրնվելու անսխալ կերպը»

(էջ 92): Բայց միաժամանակ հոգևոր-բանական կատարելության համար «Սուրբ Գիրքը կարդաց ու ցույց տվեց Աստուծո Որդու անձնական միայնակությունը, նրա հնազանդությունը՝ իր իսկ ուսերին դրված փայտին» (էջ 93): Այսպիսի ետևառաջության արդյունքում, իհարկե, անցյալի դեպքերը պատմվում են բայի անցյալ ժամանակաձևերով, բայց սովորական են ներկա, անգամ ապառնի ժամանակաձևերի օգտագործման դեպքերը: Կատարելագործվող Դրաստամատը դեռ անցյալում՝ «պատրանության տարիներին կհասկանա իր համար անդադնալին, կզգա ուրբերի տակ հողի փրփույունը, ... կտեսնի սուրացող կարմիր աչքերով ցլին» (էջ 95):

Գեղարվեստական այսպիսի ազատ ծավալումների մեջ բուն պատմական իրադարձությունները, որպես կանոն, ժամանակների նույն հետևառաջության մեջ տրվում են տարեգրական ոճի կանոններով, որտեղ ավելի որոշակի են ԲՓՀ-ի և ԲԴՀ-ի առանձնահատկություններն ու կապերը: Արշակի բանտարգելումից հետո այդպես տրվում են Պապ թագավորին պատուհասելու, Ներսես կաթողիկոսին թունավորելու և զրանց հետ կապված՝ արքունիք-եկեղեցի, թագավոր-նախարարներ հարաբերությունների մասին դրվագները՝ անընդհատ, երբեմն կրկնվող, գուցե ինքնանպատակ դարձող հետևառաջությամբ: Մինչ այդ, Ներսեսին ուժով կաթողիկոս դարձնելու դրվագում ԲՓՀ-ն ուղղակի տրվում է Փալատոս Բուզանդի պատումի ձևով. Ներսեսը հրաժարվում է, և երկխոսությունը կրկին ներառում է ժողովրդական մտածողության տարր. «Հրավիրյալների առաջ ուրքից ուրք է ձգվել, թե՛ «Ես ինչ գիտեմ՝ Ես հայրապետության համար մեղավոր անձ եմ... Ինչի՞, հարցրել է թագավորը, ... Ափսոս» (էջ 101): Այնուհետև նկարագրվում է, թե ինչպես նրա ոտքերն ու ձեռքերը կապում են, բոլորի առջև «խուզում նրա գանգուր, վայելուչ վարսերը» իսկ Կեսարիայում օծման ժամանակ սպիտակ աղավինին է նստում նրա գլխին: Հատվածն ավարտվում է տարեգրորեն և կանոնական խոսքի միջոցներով. «Ահեկան ամսի հինգերորդ՝ Ահրանք օրը Կեսարիայից վերադարձավ և Արշակի թագավորության առաջին տարում հայոց հայրապետության աթոռին նստեց Մեծն Ներսեսը՝ Աթանագինեսի որդին՝ Հուսիկի որդու, Վրթանեսի որդու, սուրբ Գրիգորի որդու, և հոգ էր տանում իր հույր անվնաս պահելու» (էջ 105): Ներսեսի եկեղեցանվեր հախուռն գործունեությունը հիշելուց հետո՝ հեղինակի վերաբերմունքը (ԲԴՀ) տրվում է եպիսկոպոսներից մեկի ժողովրդական դատողությամբ, ճարտասանական հարցումով և Արշակ արքայի հաստատումով. «Բա որ մեր քարեգործության պարճատուլ ուղմական հարկերը պակասեն, պետությունը ինչ վիճակի մեջ կընկնի»: Իսկ նույն անձի և թագավորի երկխոսությունը կրում է պաշտոնական հանդիսավորության երանգ. «Բարին արքային և

պալատին, նաև քանս արքունի»... «Թոթափիր խոսվությունդ, եպիսկոպոս, շուտով ժամանակը գալու է, որ դու առաջնորդես մեզ» (էջ 110): Այս համադրումը ամփոփում է առասպելապատումը Ներսեսի գավազանի ծաղկելու, անտառում փայտ բերող գյուղացու՝ օձի ձու տեսնելու մասին, «ձվի վրա կային պարզ, հստակ ընթերցելի տառեր... Մի կողմը նկարված էր խաչ, որը պարզում էր ձվի շուրջը և գալիս հասնում էր գրին, որտեղ գրված էր՝ միաբանություն»։ Ե այս ենթատեքստը (ԲԵՀ) հեղինակի ԲԴՀ-ն ավարտում է Ներսեսի հունակողմությունը դեմ բավականին որոշակի եզրահանգմամբ, որ օտար ազդեցություններից խուսափելու և ինքնությունը պահելու համար «պետք է մեր նշանագրերն ունենանք» (էջ 113):

Այսպիսով, ԲՓՀ-ն ամբողջացնում է գրողի հիմնական գաղափարը՝ միաբանությունն ազգապահպան կարևորությունը, և տեքստի կառուցվածքային բաղադրամասերի բնորոշ ոճական անցումներով ներկայացնում թագավոր-կաթողիկոս (նաև Խաչ տեղապահ, Եպիփան, Շաղիտա հոգևորականներ), թագավոր-նախարարներ (Մերուժան Արծրունի, Գնել, Տիրիթ և այլք) երկպառակությունը, որը դառնալու է գլխավոր հերոսների ողբերգության հիմքը։ Ներքին ու արտաքին քաղաքական խաղերի բարդ խորքերը չեն պատճառ հեղինակային ԲԴՀ-ի հակասականության (Բուզանդը Ներսեսի նկատմամբ ներքողի և Արշակի դեմ իր հակակրանքի մեջ հետևողական է)։ Ազգային ինքնությունն ու միաբանությունը միտված գրողի գաղափարի կայունությունը ցույց է տալիս, որ դրանց դեմ ամեն մի ոտնձգություն պետք է մոռացնել տա բոլոր տեսակի ներքին թշնամանքները։ Նույն Ներսես կաթողիկոսը, ով անթաքույց հունակողմ էր, փորձում էր խառնվել աշխարհիկ պետական կառավարման գործերին, անիծեց Արշակավանը, ատում էր Արշակին, սակայն թագավորի դեմ ելած նախարարներին համոզում էր. «Բոլորից լավ ես գիտեմ պիղծ Արշակունիների արարները։ Բայց... թեկուզ Արշակ թագավորը՝ ավելի լավ է, քան օրսար հեթանոս թագավորը... Արշակը չար է, ճիշտ է, սակայն ինչքան էլ չար լինի, աստվածապաշտ է» (էջ 300)։ Սրան նման և նույնքան զգուշավոր-կրոնական է նաև պատմիչի հաղորդածը. «Արշակունյաց պիղծ տոհմը թեպետև հանցավոր է արարիչ Աստծու առաջ, բայց ձեզ բոլորիդ բարձրացրել և ապրեցրել է... Թեպետ Արշակ թագավորը մեղավոր է Աստծու առաջ, բայց Աստված խնայեց նրան և նրա պատճառով՝ ձեզ»⁵:

⁵ Փավստոս Բուզանդ, Պատմություն Հայոց, Երևան, 1968, էջ 172 (հիշեցնում է Մովսես Խորենացու գրքում Սահակ Պարթևի ավելի կտրուկ ասված խոսքերը՝ «մեր ախտավոր ոչխարի և օտարի առողջ գազանի» մասին)։

Արքունիք-եկեղեցի հակադրություն մասին ԲՓՀ-ն շարունակվում է՝ երբեմն տեղ տված առասպելաբանությունը կապելով հեթանոսական ժամանակների ընդմիջարկումների հետ: Դա երևում է Շահապիվանի տոնի նկարագրության մեջ (էջ 170), կամ այն տեսարանում, երբ խռովարարների դեմ Արշակի կռվի պատրաստության ժամանակ «Արքունիքից քերեցին վիշապաքաղ Վահագնի արձանը...Սպիտակահանդերձ Ողյունյ քուրմը գլուխը ետ գցեց, երեսը դարձրեց երկնքին» (էջ 239)՝ ոգեկոչող խոսքեր ասելով: Մանավանդ որ ասում էին, թե «Արշակը հովանավորում է քրմական կուսակցությանը» (էջ 128): Այս հարաբերությունների նկատմամբ հեղինակային ԲՓՀ-ն որոշակիանում է դավաճան Մերուժան Արծրունու խոսքերում: Խոսելով ոչ միայն պարսկա-հունական, այլև Արշակունի-Սասանյան թշնամանքների մասին՝ նա կոչ է անում՝ այս «քաղաքական քաշքշուկների մեջ մենք էլ մեր ազգի խնդիրները լուծենք» (էջ 261), և փորձում ավելի հստակեցնել իրավիճակը. «Մեր աշխարհը դարձավ Սասանյանների ու Պարթևների հարստի պատերազմների փարածք: Իսկ կոիվների ժամանակ դուք ընկնում էիք աղաղակելով՝ կեցցե՝ թագավորը: Իսկ ես հարցնում եմ՝ ո՞ր թագավորը, Պարթև Տրդսնորը, որ զենքն ու զորքը փվել է Գրիգորին» (էջ 260):

Ներսեսի հետ կապված լայն հարցերի՝ ԲՓՀ-ի անուղղակի մեկնությունների մեջ են առնվում Հուսիկ կաթողիկոսի երկու որդիների՝ Պապի և Աթանագինեսի (Ներսեսի հոր) անբարոյական կյանքի և հրաշապատում պատժի տարեգրական դրվագները. եկեղեցում խրախճանքի ժամանակ «...հանկարծ երևաց Տիրոջ հրեշտակը՝ փայլարանքի նմանությամբ և երկու եղբայրներին միասին զարկեց» (էջ 271): Ներսեսի գահազրկումից հետո, դեպքերը ետ տանելով, հիշվում է նրա ուսումը Կեսարիայում և կրկնվում կաթողիկոսի գահը պարտադրելու դեպքը: Իսկ դրանից առաջ կերպարների երկխոսական վիճակում ներկայացվում է Արշակ-Ներսես կոնֆլիկտի լուծումը: Սրվել էին բոլոր տեսակի կապերը, վերջին հանդիպման ժամանակ թագավորը կաթողիկոսին չէր հիշեցրել Արշակավանի կործանման մեջ նրա դերը, այն, որ «Կաթողիկոսը պարմության մեջ չլաված ու չբեռնված հրաման չէր փա, որ քրիստոնյա երկրի աչքի առաջ, օրերով՝ լինգերով ու քլունգներով Արշակավանի եկեղեցին՝ թեկուզ չօծված, քանդեին» (էջ 267): Զի խոսել իր ապրումների մասին, պարզապես «նայել է Ներսեսի աչքերի մեջ ու հանգիստ, հայր-հայր ասել է. «Ներսես, դու այլևս Հայոց աշխարհի կաթողիկոսը չես»: Այդ ժամանակ էր, որ Բյուզանդական աշխարհից սուրհանդակներ եկան ու գնացին» (էջ 270)՝ ընդդիմանալով Ներսեսին գահընկեց անելու և աղբիանոսական Չանակին ձեռնադրելու՝ Արշակի որոշման դեմ:

Պատմական եղելություն կամ ԲՓՀ-ի՝ երբեմն սուբյեկտիվ մեկնություններով (ԲԴՀ-ով) Լ. Խեչոյանը անմիաբանություն այս կողմին հարադրում է մյուս կողմը՝ նախարարական երկպառակությունը՝ այս դեպքում ավելի ազատ լինելով՝ ԲԵՀ-ի մեջ ներառելու առասպելաբանական տարրեր: Առանցքում Արշակ-Գնել կոնֆլիկտն է, որի հետ առնչվում է Տիրան արքայահոր կերպարը, իսկ երևույթն ամբողջացնում են Տիրիթն ու Մերուժան Արծրունին: Լարված միջավայրը չեղտվում է այսպիսի առասպելությունով. «Գերեզմանապահ իրենց շիրիմներից դուրս էին եկել երեք հարյուր հանգուցյալներ և անհետացել էին մուրակա անբախտով՝ վառվող գիսատաղի մուրիկ լեռանը խփվելուց հետո» (էջ 124): Ընդմիջարկելով Գնելի արքայավայել հարսանիքի հուշով՝ ենթատեքստը որոշակիորեն պարզում է Տիրանի մղձավանջը. «Սկսեց գիշերները վեր թռչել աստաբախտ դամբարաններից փչող ցրտից ու երկրի ավերակներից կանչող բլի կոնչից, ու գոռում էր. «Հենց նոր փռաս, շունը պարի փակ գանգ էր լիզում» (էջ 133): Հեղինակային գիրքորոշումը ենթատեքստի այս խորքում ամեն ինչ է, որ ուղղակի է ասում, բայց որոշակի է համատեքստը. Դրաստամատի ու Արշակի երկխոսությունը Տիրանին հալածող «ծանոթ ցրտի» մասին ավարտվում է Տիրանի ծեծի տարօրինակ փսփսուկով՝ «Ես լսել եմ», «Ոչինչ չենք լսել» (էջ 134) և հիմնավորվում արքայահոր՝ երեխայական սնապարծությունը. «Ինձ ով կարող է ծեծել, ինչի, ինձ ծեծելն այդքան հեշտ է»: Նրանք ասել են. «Բա ձեռներդ ու քերամը»: Ասել էր. «Ես դուրս թուս... Ականջներիս երկու կողմից կանչողը Գնելի ձայնն էր» (էջ 135):

Կտրուկ անցումներով Լ. Խեչոյանը պատմում է Տիրանի գլխին իջած աղավնու մասին, կանոնական պատկերը առօրյականացնում է երկրի վիճակի բարոյաքաղաքական գնահատականը՝ կարծես չեղտելով դրա մշտակյացությունը. Տիրանը աղավնու ոտքից թեկ էր կապել, թեկից բռնած շրջում էր «Արշակ թագավորի տերության գավառները... հասցնում էր նրան նախնյաց սուրբ դամբարաններին», երկրի նախարարներին խորհուրդ էր տալիս. «Ճանաչեք ինքների ձեզ ու ձեր թագավորին, ահա ես իմ կուրությամբ՝ ձեզ օրինակ» (էջ 138): Եվ ԲԴՀ-ն չեղտող շատ ավելի կտրուկ անցում. «Նույնիսկ աղավնու հետ, Նավասարդի տոնին, թոռան՝ Գնելի սպանության օրը լսել էր նրա՝ օգնություն կանչող ձայնը ու գնացել հասել էր Շահապիվան»: Հաջորդում է շատ անսպասելի անցումը. «Արշակ թագավորին ու Փառանձեմին քերել, կանգնեցրել էր դեմ դիմաց, ասել. «Ձեր հերն անիծած, եթե հպարտություն ունեք, ամուսնացեք իրար հետ, իրավունք չկա, որ երկրի թագաժառանգի կինը աշխարհին ուրանալով մնա» (էջ 138): Աղավնու խորհրդանշող ենթատեքստը (ԲԵՀ-ը) նախնյաց դամբարանից հասնում է թագաժառանգի և շարունակականության խնդրին, կապող օղակը կույր արքայազնին է:

Հաջորդում է ԲԴՀ-ի մեջ անորոշությունը շեշտող առասպելապատում մի ԲԵՀ. «Ինչ է, չե՞ք հիշում, Գնեղի սպանության օրը Վիշապ քամին անցավ երկրով՝ կամ հրել, ձորն է գցել, կամ էլ հեղին է փարել Տիրանին»: Ավելի պարզություն սիրողներն սահն. «Թոռան մահվան կսկծին չդիմանալու ինքնասպանություն էր դա» (էջ 139): Եթե առասպելապատում այս դրվագները տրվում են «սահն, ասում էին, լուր փարածվեց» և նման կաղապարներով, ապա ԲՓՀ-ն որոշակիացնող հատվածները կառուցվում են տարեգրորեն՝ ժամանակային հաջորդափոխություն նշող կանոնիկ ձևերով: Տիրանի վախճանի անորոշությունը ժամանակների հետևառաջությունը նախ պարզում է պատմական իրավիճակի քաղաքական գնահատականը: Արշակը կույր հորից խորհուրդ է սպասում և ստվերագծում իրավիճակը. «Երկրի միաբանությունը խախտված է, իշխանները բաժանվել երկու թևերի՝ հունասեր են ու պարսկամոլ, եկեղեցին խառնվում է պերսկան գործերին»: Հաջորդում է հոր դիվանագիտական առաջարկը. «...քաղաքականություն վարիր, պարսկիր, պարսկիր երկու հարևանների մեջ, կարողացիր, թող բզկյուն իրար... Մոռացիր նրանց սարսափազդու, հզոր գոյությունը, որպեսզի թագավորությունդ ամրապնդվի» (էջ 140), պետք է ուժեղացնել գանձարանն ու զորքը: ԲՓՀ-ն ամբողջացնում է թագավորի պատասխանի՝ կրկին արդիական իմաստավորումը. «Ինձ համար այդքան էլ դյուրին չէ, թագավորահայր, ես սրիսկված անում եմ այն, ինչ դիպվածն է թելադրում» (էջ 142): Որպես դրա հաստատում, ետ գնալով՝ հիշվում է նույն Տիրանի ժամանակների խառնաշփոթը և թագավորի պարտադրյալ քայլերը՝ պատմիչ Բուզանդի ոճի ուղղակի կրկնությունը. «Ոչ միայն թշնամիները թշնամիներին, այլև բարեկամները բարեկամներին, ընկերները ընկերներին ու Հայոց աշխարհին էին մատնում... Եվ Տիրան թագավորն ու Հայր Մարդպետը պարսկամտության համար, էգերով հանդերձ, ոչնչացնել փվեցին երկու ավագ՝ Ռշտունյաց ու Արծրունյաց անհնազանդ փոխներին» (էջ 154)⁶:

Տարեգրությանը հարադրվում են առասպելությունները, ինչպես այս դեպքում Հայր Մարդպետից վրեժխնդիր Շավասպ Արծրունու սպանություն մասին Մերուժանն ասում է, որ իր հոր մահը «արքունիքի նյութած դավն է» (էջ 159), զրուցապատումը սրում է հարաբերությունը, Մերուժանը դիմում է վերջնական դավաճանության, բայց հեռանալիս նկատում են, որ «Հողը, փեր, ձեզ չի պահում, մեղքն է ծանրանում ձեր մեջ» (էջ 162): Կամ՝ Շահապիվանում Գնեղի սպանության փաստին կրկին համադրվում է մի առասպելապատում, և այս կերպ ԲԵՀ-ը միշտ ձեռք է բերում տարողունակ իմաստ. «Գնեղի փառք արյան հուրն էր... Հեղո մի պահ ամ-

⁶ Տնն Փ. Բուզանդ, նշվ. աշխ., էջ 92:

պր արևի երեսը ծածկեց, ու հարսավից հասկարծ ռոնտցով մի վիշապ հայրնվեց, գալարապտույր պոչը դեռ Առյուծ լեռան գագաթին էր, ահռելի գլուխը կախվեց միջնաշխարհի վրա» (էջ 171): Որքան էլ Արշակի խաղի, սպանությունն ուրիշին վերագրելու՝ Բեշ-ի տարրեր են առկա, բայց կաթողիկոսը հստակում է ամեն ինչ՝ «Արշակ, դու քո եղբորը, արյունակցին սպանեցիր» (էջ 172): Տիրիթի դավերի անձնական-քաղաքական հիմքերի փոխարեն այստեղ ԲՓՀ-ն ներքին երկպառակության վտանգի մեջ շեշտում է թագավորի հեթանոս կիրքը, և դա տրվում է առասպելությի նույն պատումով. «Արշակ արքան ոչ մեկի աչքերի մեջ չի նայել: Ոսկեկար, սպիտակ վերնաշապիկն է հանել, մերկացել մինչև գոլկարեղը, նստել գեյրին... Ծառաները գիշերվա ու ցերեկվա խորհրդանիշ՝ սև ու սպիտակ խոյեր են մորթել: Արքան բոլոր վերցրել արյունը, ունկերով խմել է, քսել թևերին ու կրծքին, սրտի վրա կարմրով նշան է դրել» (էջ 179): Այդ ժամանակ էր, որ աղավնու հետ հասել էր Տիրանը, Արշակին տեսել կատաղի ցուլի դեմ, «Փառանձեմին ասել է. «Հասարապես պրծում էկա, նա կհաղթի... Որովհետև նա գիրի, որ ինքը երկրի թագավոր է... Հաղթանակից հետո ասել է. «Որ ամուսնանաք, տղա կծնվի», ժողովուրդը գոռացել է. «Թո՛ղ ամուսնանան» (էջ 180):

Հաջորդում է ԲՓՀ-ի տարեգրական պատումը Շապուհի կեղծ բարեկամական ցույցերի, Տիգրան առաջին այցի, այստեղ պարսից ախոռապետի գլխատման, նաև փաստի շեղումով՝ հայոց հողի ու ջրի հետ կապված ավանդապատումի, Օլիմպիային կին բերելու, Արշակավանի կառուցման մասին: Սրվում են դժգոհությունները թագավորի դեմ. «Նա ո՞վ է՝ Տիգրան Մեծ է, Ներոն է, Փարավոն է, որ նրանց նմանակելով քաղաք է կառուցում» (էջ 207), գնահատականն ամփոփվում է Խորենացու ասածի ուղղակի կրկնությամբ. «Վարձկան երգիչների բերանով իր գովքն է երգել տալիս, իբր թե՝ Արխլեսից էլ ավելի քաջ ու արի է, քայց իրականում նման է կաղ ու սրագլուխ Թերսիտեսին» (էջ 208)⁷: Բովանդակային բաղադրամասերի նույնպիսի կապերով, ետևառաջությամբ տրվում են դեպքերը Օլիմպիայի, Պապ թագաժառանգի, Տիրիթի ու Մերուժանի դավաճանական քայլերի մասին՝ դրանք ընդմիջարկելով քարավանապետ Ֆարուխի՝ Արշակին Անհուշ բերդից ազատելու երեք անհաջող փորձերով: ԲԴՀ-ն հստակվում է Արշակի դատողությամբ, երբ Տիրիթի հետ հանդիպմանը ասել է. «Տիրիթ, բոլորով միասին թագավոր կլինեն,- ասել է,- Արշակունիներից մեկը թագավոր կլինի» (էջ 235): Նույն կերպ ոչ միայն պարսից կողմից, այլև Կոստանդինոս կայ-

⁷ Արշակն իր գովքն է երգել «վարձկան երգիչների բերանով՝ իբր թե Արխլեսից էլ ավելի քաջ ու արի է, քայց իրոք նմանվելով կաղ ու սրագլուխ Թերսիտեսին»։ Մովսես Խորենացի, Պատմություն Հայոց, Երևան, 1968, էջ 245։

սեր մահից հետո Հուլիանոս Ուրացողի հալածանքները քրիստոնյաների նկատմամբ հիմք են դառնում՝ ընդհանրացնելու հեղինակային դիրքորոշումը (ԲԴՀ) կրկին Արշակի միջոցով. «Մենք չպիտի հրաժարվենք քրիստոնեությունից, բայց նրա քարոզած համամարդկային սերը մեզ նման փոքր երկրների համար կործանարար է, մենք դեռ պիտի կարողանանք ինքներս մեզ սիրել» (էջ 283): Եվ Արշակ արքան փորձում է շարունակել թուլլի եռակի խաղը պարսից, հունաց և ներքին երկպառակտումների դեմ, ինչը և ամփոփում է նրա ողբերգությունը: Երկու հզոր հարևաններին բարեկամական հավաստիացումներ է գրել, բայց նաև իր ուժը զգացնել տալու համար պահանջներ դրել, Հուլիանոս կայսեր մոտ մտնելիս անգամ մերժել է հանել իր սուրը, յոթ տարի հաղթական կռիվներ է մղել Շապուհի դեմ: Բայց խեղճացել է ներքին ծվատումների առջև, որպես նաև ԲԴՀ, ամփոփել հավերժական մի ճշմարտություն. «Իր այսօրը կորցնող ժողովուրդը իր ապագան պահանջելու իրավունք չունի... Եթե միակամ լինեք, վիզ ծնելու սովորույթը կգնա ձեր միջից» (էջ 297):

Կոնֆլիկտի լուծումն առաջադրվում է ԲԵՀ-ը (ենթատեքստը) ներկայացնող առասպելությունով. «Այդ փարի աշնանը վաթսուն օր գիշերը անդադար կարմիր ձյուն էր գալիս ու ցերեկը հալվում» (էջ 299), և ԲԴՀ-ի ու ԲԵՀ-ի համադրությամբ ավարտվում է ԲՓՀ-ն: Կարծես ամբողջ երկիրը Արշակին մղում է գնալ Տիգրես, և այս ընդհանուր չարամտությունը թագավորը հակադրում է երեխայական խաղի պարզությունը. «...Թագավորը նրանց լավ գիտեր, նախարարներն էլ՝ թագավորին: Թագավորն ասել էր. «Քնամ»: Ասել էին՝ Քնա: Ասել էր. «Իմ Վասակ զորավարին ու Դրասարամարին վերցնեմ ու գնամ»: Ասել էին՝ հա: Ասել էր. «Օրը մթնում է, թող այսօրն անցնի, առավոտ արեգակի հետ կգնանք» (էջ 311): Վիպական մոտաքը ամբողջացնում է բոլոր հետևառությունները. Դրաստամատի քարավանը հասնում է Անհուշ բերդ, Շապուհի թուլլավությունը ցնցում է բերդի կառավարչին: Կայանում է Արշակի՝ թագավորական կյանքի վերականգնման մեկ օրը՝ իր բարդ պատմահոգեբանական խտացումներով, որ այլաբանվում է ԲԴՀ-ի և ԲԵՀ-ի վերացարկումներով. «Թագավորի գոյությունը հողագնդի վրա հնարավոր է դառնում միայն նրա համար, որ կա հակադրություն, նվազում և աճում... Երկրի ծանրությունն ընկած է ծովի վրա ու չի ընկղմվում նրա մեջ... Արեգակը ծովի միակշռությունն է պահում, իր ջերմությամբ պակասեցնում է ջրի ավելցուկը» (էջ 327): Եվ եթե խախտված է այս հավասարակշռությունը, ուրեմն՝ թագավորը դառնում է ավելորդ: Պատմականի ու տիեզերականի խոհական այս ընդհանրացմամբ հիմնավորվում է Արշակ թագավորի ինքնասպանությունը, որը բառացիորեն կրկնում է («Սեղանին՝ մրգով

սկուրլեդի մեջ դրած դանակը անցավ ուղիղ սրտի միջով»։ էջ 338) իր հավատարմությամբ արքայի կերպարն ամբողջացնող Դրաստամատ ներքինին։

Այսպիսով, Լևոն Խեչոյանը, «Արշակ արքա Դրաստամատ ներքինի» վեպում, նպատակ ունենալով պատմական դարաշրջանը ներկայացնել հեթանոսական ու քրիստոնեական ժամանակների հակադրություն, ներքին ու արտաքին քաղաքական կոնֆլիկտների համապատկերում, շեշտադրում է այս բովանդակափաստային հաղորդման (ԲՓՀ-ի) մեջ կարևորվող՝ հեղինակի բովանդակա-դիրքորոշումային հաղորդումը (ԲԴՀ-ն)՝ իր արդիական հնչեղությունը։ Դա հաճախ տրվում է առասպելային ու զրուցապատումային՝ բովանդակա-ենթատեքստային հաղորդման (ԲԵՀ-ի), կերպարների և նրանց անձնական կապերի մեջ մարմնի ու բնության խորհրդավոր վերացարկումներով։ Այս հնարանքները և ժամանակների հետևառաջությունը ապահովում են տեքստի բաղադրամասերի և դրանց կապերի գեղարվեստական լարվածությունը։

РЕЗЮМЕ

В романе “Царь Аршак и евнух Драстамат” Левон Хечоян, имея целью представить историческую эпоху в контексте языческого и христианского противопоставления, внешних и внутренних политических конфликтов, в этой содержательно-фактуальной информации акцентирует важную роль содержательно-концептуальной информации автора в современном контексте. Это часто выражается абстрактностью легенд и сказаний или содержательно-подтекстовой информацией, загадочными связями человеческого тела и природы в образе героев. Эти творческие подходы и перемещения времен обеспечивают художественную напряженность составных частей текста и их связей.

SUMMARY

Levon Khechoyan in the novel “King Arshak and Eunuch Drastamat” aiming to present the historical period in the context of the contrast of paganism and Christianity, as well as the internal and external political conflicts, focuses on the important role of the content-related and contextual information provided by the author with its contemporary sonority in this content-related and factual information. This usually transferred with the help of the abstract nature of myths and legends or with content-related and contextual information, as well as the mysterious connection of the body and the nature in the representation of the characters. These stylistic tricks and the switch between the tenses provide artistic tension of text components and its connection.



СОДЕРЖАНИЕ

ОТ РЕДАКЦИИ

Таинство свидетельства.....	5
-----------------------------	---

ПАТРИАРШИЕ ЭНЦИКЛИКИ И БЛАГОСЛОВИТЕЛЬНЫЕ ГРАМОТЫ

Благословительное письмо Его Святейшества Католикоса Всех Армян Гарегина II в связи с 25-летием основания Всеармянского фонда “Айастан”	9
---	---

РЕЛИГИЕВЕДЕНИЕ

Проповедь архимандрита Сипана Геворгяна, читанная в Кафедральном соборе Св. Эчмиадзина во время Святой литургии.....	11
Проповедь протоархимандрита Шаге Ананяна, читанная в Кафедральном соборе Св. Эчмиадзина во время Святой литургии на праздник Сретенья Господня	15
Проповедь архимандрита Рубена Заргаряна, читанная в Кафедральном соборе Св. Эчмиадзина во время Святой литургии.....	19
Проповедь иерея Егише Назаряна, читанная в Кафедральном соборе Св. Эчмиадзина во время Святой литургии в День поминовения Св. иереев Гевондидов	22
Проповедь епископа Вардана Навасардяна, читанная в Кафедральном соборе Св. Эчмиадзина во время Святой литургии в связи с Праздником Св. Варданидов	26
Проповедь епископа Аршака Хачатряна, читанная в Кафедральном соборе Св. Эчмиадзина во время Святой литургии на Истинную Масленицу.....	30
АРХИМАНДРИТ СИПАН ГЕВОРГЯН - Приобщение к Богу как “дар” человеку (теория Карла Ранера).....	34

ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

ФЕРНАН БРОДЕЛЬ - Стихия цивилизаций	41
ВААН ТЕР-ГЕВОНДЯН - Нашествие Салах-ад-Дина на Киликийскую Армению в 1180 г.	83
АСМИК АБРААМЯН - История гюмрийской иконы “Семи ран Богородицы”	90
АКОБ ЧОЛАКЯН - Гетеродоксальные армяне-христиане Сирии и вопрос их национальной идентичности	116

СООБЩЕНИЯ

РУБЕН ОВСЕПЯН - Заметки о земледельческом хозяйстве арцахского Тигранакерта в средние века	135
СВЕТЛАНА ВАРДАНИЯН - Жизнь и собирательская деятельность Тиграна Навасардяна	149
ТАТЕВИК САФАРЯН - Особенности составных частей текста и их связей в романе Левона Хечояна “Царь Аршак евнух Драстамат”	157

CONTENTS

EDITORIAL

Testimony.....	5
----------------	---

PONTIFICAL ENCYCLICALS AND LETTERS OF BLESSING

Letter of blessing of His Holiness Karekin II, Catholicos of All Armenians, on the occasion of the 25 th anniversary of the establishment of “Hayastan” All Armenian Fund.....	9
---	---

RELIGIOUS STUDIES

Sermon delivered by Archimandrite Sipan Gevorgyan during the Divine Liturgy celebrated at the Cathedral of Holy Etchmiadzin.....	11
Sermon delivered by Senior Archimandrite Shahe Ananyan during the Divine Liturgy celebrated at the Feast of Presentation of the Lord to the Temple at the Cathedral of Holy Etchmiadzin.....	15
Sermon delivered by Archimandrite Ruben Zargaryan during the Divine Liturgy celebrated at the Cathedral of Holy Etchmiadzin.....	19
Sermon delivered by Fr. Yeghishe Nazaryan during the Divine Liturgy celebrated on the commemoration day of Sts. Ghevondiank at the Cathedral of Holy Etchmiadzin.....	22
Sermon delivered by H.G. Bishop Vardan Navasardyan during the Divine Liturgy celebrated at the Feast of Sts. Vardanank at the Cathedral of Holy Etchmiadzin	26
Sermon delivered by H.G. Arshak Khachatryan during the Divine Liturgy celebrated on the Shrovetide at the Cathedral of Holy Etchmiadzin.....	30
ARCHIMANDRITE SIPAN GEVORGYAN - God’s communion as a “gift” to the mankind (theory of Karl Rahner).....	34

HISTORICAL-PHILOLOGICAL STUDIES

FERNAND BRAUDEL - Elements of civilizations	41
VANAN TER-GHEVONDYAN - Salah al-Din's campaign to Cilician Armenia in 1180.....	83
HASMIK ABRAHAMYAN - Story of "Seven Wounds" icon of Gyumri.....	90
HAKOB CHOLAKIAN - Christian heterodox Armenians of Syria and the problem of their national identity	116

ESSAYS

RUBEN HOVSEPYAN - Remarks on the agricultural economy of Tigranakert, Artsakh, in the Middle Ages.....	135
SVETLANA VARDANYAN - Life and folkloristic activity of Tigran Navasardyan.....	149
TATHEVIK SAFARYAN - Characteristics of text components and their links in the novel "King Arshak and Eunuch Drastamat" by Levon Khechoyan	157

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ

ԽՄԲԱԳՐԱԿԱՆ

Խորհուրդ վկայության5

ՀԱՅՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ԿՈՆԴԱԿՆԵՐ ԵՒ ՕՐՀՆՈՒԹԵԱՆ ԳՐԵՐ

Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Գաբեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի
օրինության գիրը «Հայաստան» համահայկական
հիմնադրամի հաստատման 25-ամեակի առիթով..... 9

ԿՐԾՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

- S. Սիփան վարդապետ Գևորգյանի քարոզը՝
խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում
Ս. Պատարագին..... 11
- S. Շահե ծայրագույն վարդապետ Անանյանի քարոզը՝
խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում
Տյառնընդառաջի տոնին մատուցված
Ս. Պատարագին..... 15
- S. Ռուբեն վարդապետ Զարգարյանի քարոզը՝
խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում
Ս. Պատարագին..... 19
- S. Եղիշե քահանա Նազարյանի քարոզը՝
խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում
Ս. Ղևոնդյանց քահանայից հիշատակության օրը
մատուցված Ս. Պատարագին 22
- S. Վարդան եպիսկոպոս Նավասարդյանի քարոզը՝
խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում
Ս. Վարդանանց տոնին մատուցված Ս. Պատարագին 26
- S. Արշակ եպիսկոպոս Խաչատրյանի քարոզը՝
խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում Բուն Բարեկենդանին
մատուցված Ս. Պատարագին 30
- S. ՍԻՓԱՆ ՎՐԴ. ԳԵՎՈՐԳՅԱՆ** - Աստծու հաղորդակցությունը՝
իբրև մարդուն «ընծա» (Կառլ Ռանների տեսությունը)..... 34

ՊԱՏՄԱՐԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

ՖԵՐՆԱՆ ԲՈՌԴԵԼ - Տարերք քաղաքակրթությանց.....	41
ՎԱՀԱՆ ՏԵՐ-ՂԵՎՈՆԴՅԱՆ - Սալահ ալ-Դինի 1180 թ. արշավանքը Կիլիկյան Հայաստան.....	83
ՀԱՍՄԻԿ ԱՐԲԱՀԱՄՅԱՆ - Գյումրու «Յոթ վերք» սրբապատկերի պատմությունը	90
ՅԱԿՈԲ ՉՈԼԱՔԵԱՆ - Սուրիոյ քրիստոնեայ այլադաւան հայերը եւ անոնց ազգային ինքնութեան խնդիրը.....	116

ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐ

ՌՈՒԲԵՆ ՀՈՎՍԵՓՅԱՆ - Դիտողություններ Արցախի Տիգրանակերտի երկրագործական տնտեսության վերաբերյալ միջին դարերում	135
ՍՎԵՏԼԱՆԱ ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ - Տիգրան Նավասարդյանի կյանքն ու բանահավաքչական գործունեությունը.....	149
ՏԱԹԵՎԻԿ ՍԱՖԱՐՅԱՆ - Տեքստի քաղադրամասերի և դրանց կապերի առանձնահատկությունները Լևոն Խեչոյանի «Արշակ արքա Դրաստամատ ներքինի» վեպում	157

- ԱԲՀ** - Առձեռն բառարան հայկազնեան լեզուի (Մ. Ազերեան, 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 վիմագրության, Երեւան
- Ե(Լ)Ժ** - Երկերի (լիակատար) ժողովածու
- ԵՊԿ** - Երեւանի պետական կոնսերվատորիա
- ԵՊՀ** - Երեւանի պետական համալսարան
- ԷԱԺ** - Էմինյան ազգագրական ժողովածու (խմբ.՝ Գ. Խալաթյանց, Կ. Կոստանյան), հ. 1-9, Մոսկվա, 1901-1913
- ԷՊԱԹ** - Էջմիածնի պատմաազգագրական թանգարան
- ԼԻ** - Հրաչյա Աճառյանի անվան լեզվի ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երեւան
- ԼՀԳ** - Լրաբեր հասարակական գիտությունների, Երեւան
- ՀԱ** - Հանդէս ամսօրեայ, Վիեննա
- ՀԱԱ** - Հայաստանի ազգային արխիվ, Երեւան
- ՀԱԲ** - Հայերեն արմատական բառարան (Հ. Աճառյան), հ. 1-4, Երեւան, 1971-1979
- 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 (Ստ. Մալխասյանց), հ. 1-4, Երեւան, 1944-1945
- ՀԺՀ** - Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, Երեւան
- ՀՀ** - Հայագիտական հանդէս, Երեւան
- ՀՀ ԳԱԱ** - Հայաստանի Հանրապետության գիտությունների ազգային ակադեմիա, Երեւան
- ՀՀՀ** - «Հասկ» հայագիտական հանդէս, Անթիլիաս
- ՀՀՀԾ** - Հայաստանի հնագիտական հուշարձանները, Երեւան
- ՀՀՀՍ** - Հայկազեան հայագիտական հանդէս, Բեյրութ
- ՀՀՄ** - Հայաստանի հնագույն մշակույթը, Երեւան
- ՀՀՄԾ** - Հին Հայաստանի մշակույթը, Երեւան
- ՀՀՑ** - Հայագիտության հարցեր, Երեւան
- ՀՀՇՏԲ** - Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան (Թ. Խ. Հակոբյան, Ստ. Տ. Մելիք-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, Անթիլիաս

- ՄՄ** - Մաշտոցի անվան Մատենադարան, Երևան
- ՄՊՎ** - Մատենադարանի պարսկերեն վավերագրերը, Երևան
- ՄՅՀԶ** - Մայր ցուցակ հայերեն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, Երևան
- ՆՀԲ** - Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի (Գ. Անտիքեան, Խ. Սիրմէլեան, Մ. Ալզերեան), 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** - Ցուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, Երևան
- ՔՀ** - Քրիստոնյա Հայաստան, Ս. Էջմիածին
- ՔՀՀ** - «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Երևան, 2002
- ՕԱՀՀՄ** - 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, НАН РА, Ереван
- ИАН** - Известия Академии наук Армянской ССР, Общественные науки, Ереван
- ИФЖ** - Историко-филологический журнал, Ереван
- КБС** - Кавказско-ближневосточный сборник, Тбилиси
- КВ** - Кавказ и Византия, Ереван
- КДА** - Культура древней Армении, Ереван
- КСИА** - Краткие сообщения института археологии, Москва
- 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
- CAH** - 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

Հրապարակում է
Գեորգեան հոգևոր ճեմարանի
(ապրուածարանական համալսարան)
գիրխորհրդի երաշխաւորութեամբ եւ որոշմամբ

ՀԱՅՏԱՐԱՐՈՒԹՅՈՒՆ

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

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

Հանգույցը հասանելի է <http://www.lib.sci.am/arm/node/2> համացանցային հասցեով:

Օգտվողներին բոլոր նյութերը հասանելի են ազատ դիտման ու ներբեռնման կարգավիճակով:

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

Հայաստանի ազգային գրադարան

ԽՄԲԱԳՐՈՒԹԵԱՆ ՀԱՍՑԷՆ՝
ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹԻՒՆ, Բ. ՎԱԴԱՐՇԱՊԱՏ,
ՄԱՅՐ ԱԹՈՒ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾԻՆ
«ԷՋՄԻԱԾԻՆ»

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ԵՒ ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԱՆԴԷՍԻ ԽՄԲԱԳՐՈՒԹԻՒՆ

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

Web կայքի հասցեն՝ www.etchmiadzine.am
Էլ. փոստ՝ etchmiadzinamsagir@gmail.com կամ mayratoriamsagir@gmail.com
Ամսագրի արխիւն ամբողջական կերպով՝ www.tert.nla.am

Հեռ. (+374-10) 517-296/174
Ստորագրուած է տպագրութեան՝ 20. 03. 2017 թ.

Չափը՝ 70X100 1/16: Ծաւալը՝ 11 տպ. մամուլ: Թուղթը՝ օֆսէթ: Տպաքանակը՝ 400:



ՄԱՅՐ ԱԹՈՒ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾԻՆԻ ՏՊԱՐԱՆ