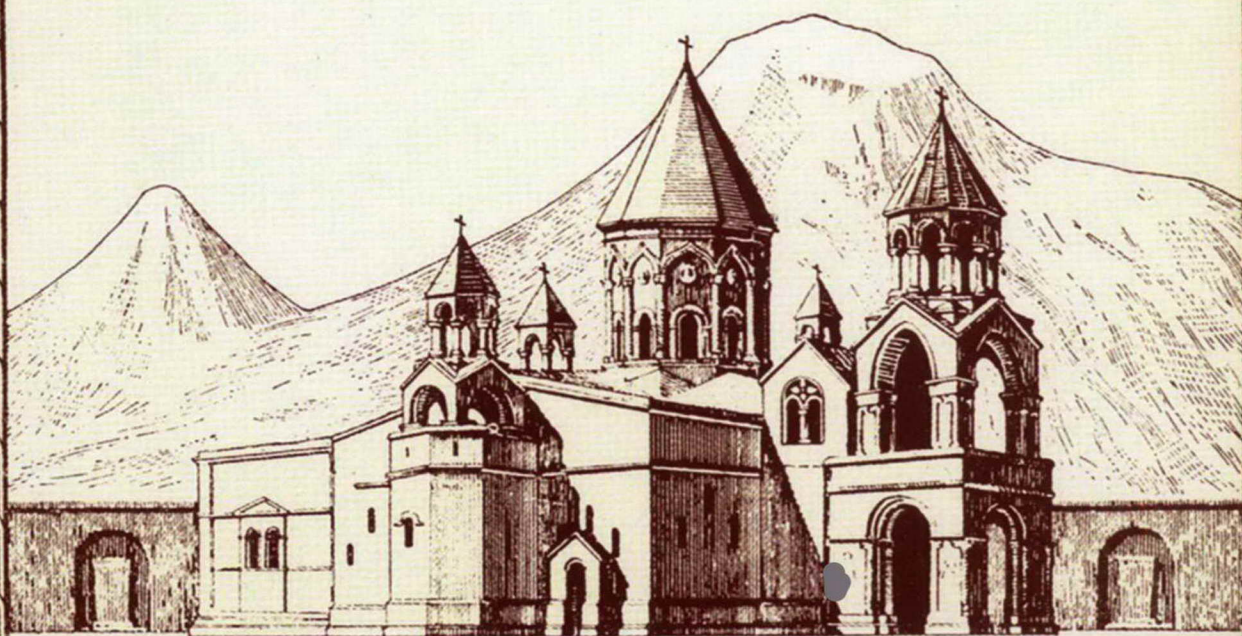


ԷԶՄԻԱԾԻՆ



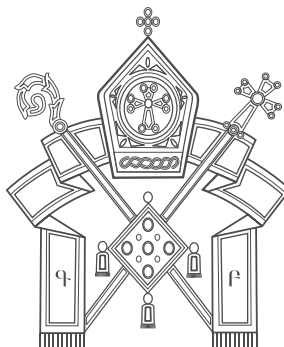
Ե
2017



ՊԱՇՏՈՆԱԿԱՆ ԱՄՍԱԳԻՐ
ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՅ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՈՒԹԵԱՆ
ՄԱՅՐ ԱԹՈՈՈՅ ՍՐԲՈՅ ԷՋՄԱԾՆԻ

Մ յ ի

2017
Ս. ԷՋՄԱԾԻՆ



ՀՐԱՄԱՆԱԻ

S. S. ԳԱՐԵԳՆԻ ԵՐԿՐՈՐԴԻ

ՎԵՀԱՓԱՌ ԵՒ ՍՐԲԱԶՆԱԳՈՅՆ
ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ

«Էջմիածին»

կրօնագիտական և հայագիտական հանդէս

Խմբագրակազմ

Գլխավոր խմբագիր՝ Արսէն Բորոխեան

Խմբագիրներ՝

Արփինէ Զանթիկեան, Լիլիթ Յակոբեան

Տեխնիկական խմբագիր՝

Անգելինա Ալեքսանեան

Լեզուաբանական խմբագիր՝ Վազգէն Սաֆարեան

Խմբագրական խորհուրդ

Վահան եպիսկոպոս Յովհաննիսեան (*Ֆրանսիա*), **Անուշաւան եպիսկոպոս Ժամկոչեան** (*Երևանի պետական համալսարան, Աստրուածաբանութեան ֆակուլտէտ*), **Գէորգ եպիսկոպոս Սարոյեան** (*Գէորգեան հոգևոր ճեմարան (աստրուածաբանական համալսարան)*), **Շահէ ծայրագոյն վարդապետ Անանեան** (*Գէորգեան հոգևոր ճեմարան (աստրուածաբանական համալսարան)*), **Զաքարիա ծայրագոյն վարդապետ Բաղդումեան** (*Գէորգեան հոգևոր ճեմարան (աստրուածաբանական համալսարան)*), **Դանիէլ վարդապետ Տընտրգեան** (*ԱՄՆ Հայոց Արևելեան թեմ*), **Գարեգին վարդապետ Համբարձումեան** (*Գէորգեան հոգևոր ճեմարան (աստրուածաբանական համալսարան)*), **Հրաչ սարկաւազ Սարգիսեան** (*Գէորգեան հոգևոր ճեմարան (աստրուածաբանական համալսարան)*), **Գէորգ Տէր-Վարդանեան** (*Մաշտոցի անուան Մայրենադարան, Գէորգեան հոգևոր ճեմարան (աստրուածաբանական համալսարան)*), **Դաւիթ Գիրօյիսեան** (*Երևանի Վ. Բրյուսովի անուան պետական լեզուահասարակագիտական համալսարան, Գէորգեան հոգևոր ճեմարան (աստրուածաբանական համալսարան)*), **Անահիտ Աւագեան** (*Գէորգեան հոգևոր ճեմարան (աստրուածաբանական համալսարան)*), **Գոհար Մուրադեան** (*Մաշտոցի անուան Մայրենադարան*), **Ազատ Բոզոյեան** (*«Վաչէ և Թամար Մանուկեան Մայրենադարան»*), **ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտութեան ինստիտուտ**), **Ալեքսան Յակոբեան** (**ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտութեան ինստիտուտ**), **Միկեր Նաւոյեան** (*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

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)*), **Proto-Archimandrite Shahe Ananyan** (*Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Proto-Archimandrite Zakaria Baghumyan** (*Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Archimandrite Daniel Findikyan** (*USA, Eastern Armenian Diocese*), **Archimandrite Karekin Hambardzumyan** (*Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Deacon Hratch Sarkissian** (*Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Gevorg Ter-Vardanyan** (*Matenadaran, Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Davit Gyurjinyan** (*Yerevan Brusov State University of Languages and Social Sciences, Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Anahit Avagyan** (*Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Gohar Muradyan** (*Matenadaran, Yerevan*), **Azat Bozoyan** (“*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)*)



ԳԱՐԵԳԻՆ Բ. ԾԱՌԱՅ ՅԻՍՈՒՍԻ ՔՐԻՍՏՈՍԻ,
ՈՂՈՐՍՈՒԹԵԱՄԲՆ ԱՍՏՈՒԾՈՅ ԵՒ ԿԱՍՕՔՆ ԱԶԳԻՍ
ԵՊԻՍԿՈՊՈՍԱՊԵՏ ԵՒ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՅ,
ԾԱՅՐԱԳՈՅՆ ՊԱՏՐԻԱՐԲ ՀԱՄԱԶԳԱԿԱՆ ՆԱԽԱՄԵԾԱՐ
ԱԹՈՌՈՅ ԱՐԱՐԱՏԵԱՆ ԱՌԱՔԵԼԱԿԱՆ ՍԱՅՐ ԵԿԵՂԵՑԻՈՅ
ՍՐԲՈՅ ԿԱԹՈՒՂԻԿԷ ԷԶՄԻԱԾՆԻ

ՔՐԻՍՏՈՍԱՄԲԱՆԴ ՍԻՐՈՅ ՈՂՋՈՅՆ ԵՒ ՕՐՀՆՈՒԹԻՒՆ ՀԱՅՐԱՊԵՏԱԿԱՆ
ՄԵԾԻ ՏԱՆՆ ԿԻԼԻԿԻՈՅ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՈՒԹԵԱՆ, ՊԱՏՐԻԱՐԲՈՒԹԵԱՆՅ
ՀԱՅՈՅ ՍՐԲՈՅ ԵՐՈՒՍԱԳԻՄԱՅ ԵՒ ԿՈՍՏԱՆԴՆՈՒՊՈԼՍՈՅ,
ԱՐՔԵՊԻՍԿՈՊՈՍԱՅ, ԵՊԻՍԿՈՊՈՍԱՅ, ՎԱՐԴԱՊԵՏԱՅ, ՔԱՅԱՆԱՅԻՅ
ԵՒ ՍԱՐԿԱՒԱԳԱՅ, ԹԵՄԱԿԱՆ ԵՐԵՍՓՈԽԱՆԱԿԱՆ ԺՈՂՈՎՈՅ,
ԹԵՄԱԿԱՆ ԵՒ ՀԱՄԱՅՆՔԱՅԻՆ ԽՈՐՀՐԴՈՅ ԵՒ ՊԱՇՏՈՆԷԻՅ,
ԶՕՐԱՎԱՐԱՅ ԵՒ ԶՕՐԱՅ ՀԱՅՈՅ ԲԱՆԱԿԻ ԵՒ ՍԻՐԵՑԵԱԼ
ՀԱՄԱՅՆ ՀԱՄԱՏԱՑԵԱԼ ԺՈՂՈՎՐԴԵԱՆ ՀԱՅՈՅ

«Թող պարծենան Քեզանով Քո անունը սիրողները,
քանզի Դու պիտի օրհնես արդարին.
Տէր, Քո սպառազինութեամբ պաշտպանեցիր մեզ»
(Մաղմ. Ե. 12-13):

Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնից սաղմոսերգուի այս փառաբանու-
թեամբ Հայրապետական Մեր օրհնութիւնն ենք բերում Համայն մեր ժո-
ղովրդին Յաղթանակի եւ խաղաղութեան օրուայ, Շուշիի ազատագրու-
թեան եւ Արցախի Հանրապետութեան Պաշտպանութեան բանակի 25-րդ
տարեդարձի առիթով: Ողջոյն ենք յղում Արցախի պետական այրերին,
Պաշտպանութեան բանակի հրամանատարներին ու մարտիկներին եւ Ար-
ցախի հերոսական մեր ժողովրդին:

Շուշիի ազատագրութեան լուսաւոր օրը մեր ժողովուրդը ապրեց լիառատ ուրախութիւն՝ ամրանալով հաւատքի, հայրենեաց սիրոյ եւ անվարան կամքի մէջ՝ յաղթական աւարտի հասցնելու Արցախի ազատագրական պայքարը: Ազատութիւնը, արդարութիւնը, խաղաղութիւնը նուիրական արժէքներ են քրիստոնեական կեանքում, որոնք վառ մնացին մեր ժողովրդի հոգում՝ հակառակ դարերով ապրած փորձութիւնների եւ մաքառումով գրուած մեր պատմութեան: Արցախեան ազատամարտում նոյնպէս մեր ժողովուրդը յանձն առաւ բազում զոհողութիւններ ու դիմակայեց բազում նեղութիւնների, հաւատով, որ Աստուած պիտի օրհնի իր արդար պայքարը: Մարտերի մէջ կազմաւորուեց, ամրացաւ ու զօրացաւ Արցախի Պաշտպանութեան բանակը, որն այսօր երաշխաւորն է Արցախի պետականութեան եւ ժողովրդի խաղաղ կեանքի:

Պայքարը Արցախի ազատութեան համար, որ արեւելեան մի փոքր տարածքն է պատմական մեր հայրենիքի, զօրացրեց սրտերը, համախմբեց ուժերը աշխարհասփիւռ մեր ժողովրդի զաւակների, ովքեր ոչինչ չխնայեցին Արցախի համար: Անկախ պետականութեան հաստատումից ի վեր ականատես ենք, թէ ինչպէս Արցախի ստեղծարար ու արի մեր ժողովուրդը, ունենալով աջակցութիւնը Հայաստանի եւ Սփիւռքի, կառուցում է իր ազատ կեանքը եւ շէնացնում իր երկիրը: Կառուցապատուում եւ շէնանում է նաեւ Շուշին՝ պատմական ծաղկուն քաղաքն Արցախի: Բարձրանում են եկեղեցիները, դարաւոր վանքերն ու սրբատեղիները: Մեր ժողովուրդը նորոգում է քրիստոնեական իր կեանքը եւ հաւատով, որ Տէրն օրհնում է արդարին՝ ջանքեր է գործադրում հայրենի երկրի բարօրութեան եւ իր խաղաղ կեանքի ապահովման համար: Ամեն օր մեր զաւակները հետ են մղում սահմանային ոտնձգութիւններն ու սադրանքները եւ անառիկ պահում հայրենիքի պաշտպանութեան դիրքերը: Այս պանծալի օրը, երբ անդրադառնում ենք Պաշտպանութեան բանակի յաղթանակներին, հերոս մեր զաւակների սխրանքներին, Արցախի ազատ ու խաղաղ կեանքի ձեռքբերումներին, սաղմոսերգուի հետ փառաբանում ենք Աստծուն. «Տէր, Քո սպառազինութեամբ պաշտպանեցիր մեզ»:

Սիրելի բարեպաշտ ժողովուրդ, Տիրոջ պարգեւած հոգեւոր սպառազինութիւնը մեր հոգիները զօրացնող հաւատքն է, մեզ շնորհուած Սուրբ Աւետարանը, մեր սէրը միմեանց հանդէպ, մեր նուիրումը մեր հայրենիքին ու ժողովրդին, մեր հոգու ազնուութիւնը, ձգտումը խաղաղութեան ու արդարութեան, որոնք առաջնորդում են մեզ արժանաւոր կեանքի ու գործերի: Այդ հոգեւոր ներուժով եւ արժէքներով են կերտուել մեր յաղ-

թանակներն ու ձեռքբերումները, որոնք պարտաւոր ենք պահպանել ու բազմապատկել:

Մայիսի 9-ի այս տօնական օրը յիշենք հայազգի, նաեւ Արցախի զաւակ փառապանծ զօրավարներին ու զինուորներին, ովքեր Երկրորդ աշխարհամարտում նպաստ բերեցին յաղթանակի կերտման եւ խաղաղութեան հաստատման գործին: Աղօթքով յիշենք Արցախի ազատագրութեան եւ խաղաղ կեանքի համար զոհուած մեր ժողովրդի քաջարի զաւակներին, որոնց անունները պիտի ապրեն սերնդէսերունդ:

Հայրապետական Մեր զնահատանքն ենք բերում Արցախի սիրելի մեր ժողովրդին, բարեխնամ իշխանութիւններին՝ Նախագահ Բալո Սահակեանի գլխաւորութեամբ, Արցախի թեմի բարեջան Առաջնորդ Գերաշնորհ Տ. Պարգեւ արքեպիսկոպոս Մարտիրոսեանին եւ ուխտապահ հոգեւոր դասին ու բանակում ծառայող մեր Եկեղեցու հոգեւոր սպասաւորներին՝ առաջնորդութեամբ Գերաշնորհ Տ. Վրթանէս եպիսկոպոս Աբրահամեանի: Հայրական սիրով Մեր զնահատանքն ենք բերում Արցախի Պաշտպանութեան Նախարար եւ բանակի գլխաւոր հրամանատար գեներալ-լեյտենանտ Լեւոն Մնացականեանին, բոլոր զօրահրամանատարներին ու զինուորներին, ովքեր մշտարթուն ծառայութեամբ պահպանում են մեր ժողովրդի խաղաղ կեանքը: Յորդոր ենք բերում, որ գոտեպնդուէք ամուր հաւատքով, արիութեամբ, լաւատեսութեամբ: Ունենք գլխաւորը՝ հայրենի անկախ պետականութիւնը, եւ այն, ինչ պատմութիւնը յաճախ մերժել է մեզ՝ խաղաղութիւն, կեանքի ապահովութիւն ու խնդրութիւն, մեր հողում պիտի բարի արդիւնքներ տան՝ յանուն մեր զաւակների եւ մեր ժողովրդի լուսաւոր ապագայի: Արդ, ապրենք ու գործենք մեր հայրենիքը շէնացնելու, մեր բանակը զօրացնելու, ազգային զարթոնքի մեր իղձերը մարմնաւորելու ջանք ու եռանդով, յաղթանակի առաջնորդելով նաեւ Արցախի Հանրապետութեան ճանաչումը:

Այս յիշարժան օրը, սիրելիներ, Արցախի Պաշտպանութեան բանակին ենք շնորհում խաչվառ՝ պատկերով Սուրբ Գրիգորիս Պարթեւ արքեպիսկոպոսի: Նա շնորհաշատ ու քաջահոգի թողն էր Սուրբ Գրիգոր Լուսաւորչի եւ շատ երիտասարդ հասակում առաջնորդութեան կոչուեց Արցախում ու յարակից շրջաններում եւ իր առաքելութեան մէջ նահատակուեց անհաւատներէ: Աշակերտները նրան հողին յանձնեցին Արցախում, եւ նրա գերեզմանին կառուցուեց Ամարասի վանքը, որը մեր ժողովրդի համար նուիրական սրբավայր է եւ ուխտատեղի:

Մեր աղօթքն ու մաղթանքն է, որ Քրիստոսի նահատակ վկայ Սուրբ Գրիգորիսի բարեխօսութեամբ Տէրը խաղաղութիւն պարգեւի Արցախ աշխարհին, ոգով արի, բազկով անյաղթ պահպանի Արցախի Պաշտպանութեան բանակը եւ բոլոր զօրահրամանատարներին ու զինուորներին անփորձանք պահի իրենց պանծալի ծառայութեան մէջ: Աղօթք ենք բարձրացնում, որ Աստուած Իր Սուրբ Աջի Հովանու ներքոյ խաղաղ պահի համայն մեր ժողովրդին ի սփիւռս աշխարհի եւ պահպանի ամուր հաւատքով, սիրով ու միասնական՝ կերտելու բարօրութիւնը հայրենի երկրի, իրագործելու ազգային իղձերը եւ միշտ օրհներգելու՝ «Տէր, Քո սպառազինութեամբ պաշտպանեցիր մեզ. Թող պարծենան Քեզանով Քո անունը սիրողները, քանզի Դու պիտի օրհնես արդարին»:

Օրհնութեամբ՝

ԳԱՐԵԳԻՆ Բ.

ԿԱԹՈՂԻԿՈՍ ԱՍԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ

Տուալ Կոնդակս ի 7-ն Մայիսի
յամի Տեառն 2017 եւ ի թուին հայոց ՌՆԿԶ.
ի մայրավանս Սրբոյ Էջմիածնի
ընդ համարաւ 1006



«Ազատութիւնը, արդարութիւնը, խաղաղութիւնը նուիրական արժէքներ են քրեիստոնէական կեանքում»

Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ. ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ
ՊԱՏԳԱՄԸ «ԱԼԻՈՐԱ» ՄՐԶԱՆԱԿԱԲԱՇԽՈՒԹԵԱՆ ԱՌԻԹՈՎ

(5 մայիսի, 2017 թ.)

Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնից Հայրապետական Մեր օրհնութիւնն ենք յղում «Ալիորա» մրցանակաբաշխութեան կազմակերպիչներին ու բոլոր մասնակիցներին:

Ուրախ ենք, որ «Ալիորա» մարդասիրական մրցանակաբաշխութիւնը հաստատուն քայլերով շարունակում է իր առաքելութիւնը՝ Հայոց Յեղասպանութիւնը վերապրողների անունից գնահատանքի արժանացնելով ու աջակցելով այն անձանց, ովքեր իրենց ապահովութիւնը վտանգելով՝ մեծ ու երախտարժան օգտակարութիւն են բերում դժուարութիւնների ու փորձութիւնների մէջ յայտնուած մարդկանց՝ նրանց հոգիներում յոյսի ու լաւատեսութեան շողեր ծագեցնելով ապագայի հանդէպ:

Յաւօք, 21-րդ դարում նոյնպէս շարունակուում են ցեղասպանութիւնները, աշխարհը ցնցուում է պատերազմների ու ահաբեկչութիւնների արհաւիրքներից: Այսօր էլ տարբեր ազգութիւնների ու կրօնների պատկանող բազմաթիւ անմեղ մարդիկ՝ կանայք, տարեցներ ու երեխաներ մահաբեր զէնքերի, սովի ու տարատեսակ համաճարակների զոհ են դառնում կամ հալածուում հայրենի բնօրրանից՝ անասելի դժուարութիւններ յաղթահարելով ապրելու ու գոյատեւելու համար: Այսպիսի ճանապարհ մեր ժողովուրդը անցաւ շուրջ մէկ դար առաջ՝ Օսմանեան Թուրքիայում իրականացուած Հայոց Յեղասպանութեան տարիներին, երբ միլիոնաւոր հայորդիներ կոտորուեցին իրենց հայրենիքում ու տարագրուեցին աշխարհով մէկ՝ զրկուելով իրենց ստեղծած նիւթական, հոգեւոր ու մշակութային ժառանգութիւնից:

«Ալիորա» մրցանակաբաշխութիւնը աւելի լաւ ու բարի աշխարհ կառուցելու իւրօրինակ կոչ ու հրաւեր է քաղաքակիրթ աշխարհին՝ հետեւողականօրէն պայքարելու ընդդէմ մարդկութեան դէմ իրագործուող հանցագործութիւնների, որոնք չունեն որեւէ արդարացում: Մարդասիրական արժէքների տարածումով է, որ պիտի արդիւնաւորուեն ջանքերը յանուն աշխարհի խաղաղութեան եւ ազգերի ու պետութիւնների միջեւ համե-

րաշխ գոյակցութեան՝ աստուածային լոյսն ու շնորհներն առատացնելով մարդկային կեանքում:

Վերստին Մեր գնահատանքն ենք բերում «Աւրորա» մրցանակաբաշխութեան կազմակերպիչներին ու աջակիցներին եւ մաղթում յաջողութիւններ իրենց մարդասիրական վեհ առաքելութեան մէջ:

Ի խորոց սրտի աղօթում ենք, որ Բարին Աստուած Իր օրհնութեան ներքոյ պահպանի աշխարհը համայն եւ խաղաղութիւն ու բարօրութիւն պարգեւի բոլոր ժողովուրդներին:

«Երանի խաղաղասրտներին, որովհետեւ նրանք Աստուծոյ որդիներ պիտի կոչուեն» (Մատթ. Ե. 9):

Օրհնութեամբ՝

ԳԱՐԵԳԻՆ Բ.
ԿԱԹՈՂԻԿՈՍ ԱՍԵՆԱՅՆ ՅԱՅՈՅ

Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ. ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԽՈՍԲԸ
ԱԶԳԱՅԻՆ ԺՈՂՈՎԻ 6-ՐԴ ԳՈՒՄԱՐՄԱՆ ԱՆՂՐԱՆԻԿ ՆԻՍՏԻՆ

(18 մայիսի, 2017 թ.)

Մեծարգո՛ նախագահ,

Հարգարժա՛ն պատգամավորներ,

Հարգելի՛ ներկաներ,

Հայրապետական Մեր ողջույնն ու օրհնությունն ենք բերում Ձեզ և շնորհավորում Ազգային ժողովի նորընտիր պատգամավորներին 6-րդ գումարման այս առաջին նիստի առիթով:

Ազգային ժողովի դերակատարությունը պետական կառավարման համակարգում այսուհետ էականորեն ընդլայնվում է՝ պայմանավորված սահմանադրական փոփոխությունների արդյունքում խորհրդարանական կառավարման անցնելու հանգամանքով: Առավել մեծ լիազորություններով ու իրավասություններով օժտված բարձրագույն մարմին որպես՝ Ազգային ժողովն ստանձնում է նաև առավել մեծ պատասխանատվություններ երկրի ու ժողովրդի կյանքում, մեր ներկայի և ապագայի հանդեպ:

Մեր պետականության կայացման և մեր երկրում վերափոխումների իրականացման ճանապարհին Ազգային ժողովի կողմից կարևոր քայլեր են ձեռնարկվել՝ ստեղծելու օրենսդրական հիմքերն իրավական պետութ-յան ու քաղաքացիական հասարակության ձևավորման, մեր երկրում տնտեսության, գիտության, մշակույթի զարգացման համար: Այս տարիներին ջանքեր են ներդրվել նաև ապահովելու բարենպաստ միջավայր հոգևոր ու ազգային-եկեղեցական կյանքի զորացման համար:

Բոլոր ձեռքբերումներով հանդերձ՝ մեր կյանքից, սակայն, դեռևս թոթափված չեն խնդիրներն ու դժվարությունները: Ծանրակշիռ ջանքեր պահանջող ուղի պիտի անցնենք՝ կերտելու համար մեր ժողովրդի բարօր կյանքը, ապահովելու խաղաղությունը մեր սահմաններում, պաշտպանելու մեր ժողովրդի իրավունքները և իրագործելու համար ազգային մեր իղձերը:

Մեծարգո՛ պատգամավորներ, բարձրագույն օրենսդիր մարմնում դուք կոչված եք մեր երկրին ու հավատավոր ժողովրդին ծառայելու նվիր-

րական, մեծ ու պատասխանատու առաքելության: Օրենքները, որոնք պիտի ընդունվեն այս բարձր մարմնում, պիտի ամրացնեն և առաջընթաց բերեն մեր հասարակական կյանքին, դառնան հարազատ հայելին մեր ինքնության, մեր արժեքների, արտահայտեն մեր ժողովրդի իղձերը, ամրապնդեն ազգային մեր համերաշխությունն ու միասնությունը: Խորհրդարանը նաև կարևոր հարթակ է, որտեղ բազմակարծությունը, մտքերի ու նախաձեռնությունների բազմազանությունը՝ ծնունդ առած հայրենասեր ու նախանձախնդիր նույն ոգուց, առավել պիտի ընդլայնեն մեր երկրի զարգացման հեռանկարները: Հայացքների ու տեսակետների տարբերությունները, սակայն, երբեք չպիտի պատճառ դառնան հակառակությունների ու անհանդուրժողականության՝ խոչընդոտելով Ազգային ժողովի արդյունավոր առաքելությանը: Ի դեպ է այսօր հիշել Ս. Ներսես Ծնորհալու պատգամը՝ «Միութիւն ի կարեւորս, ազատութիւն յերկբայականս եւ սէր՝ յամենայնի»: Հավատարմորեն հետևեք հայրապետի հորդորին, պահպանեք միությունը կարևոր գործերում, ազատությունը՝ երկրորդականներում և սերը՝ ամեն ինչում:

Մեր մաղթանքն է, որ համերաշխ գործակցությամբ միավորեք ձեր ջանքերն ու նվիրումը հանուն մեր հայրենիքի և ժողովրդի խաղաղ, լուսավոր ու բարի կյանքի: Աղոթում ենք, որ Աստված գորացնի ձեզ հայրենասեր ոգով, պարգևի եռանդ ու կորով՝ մնայուն ձեռքբերումներ արձանագրելու ձեր բարձր առաքելության մեջ: Հարուցյալ մեր Տիրոջ շնորհները, հաղթական Սուրբ Խաչի պահպանությունը և Սուրբ Հոգու առաջնորդությունն ենք հայցում ձեզ ամենքիդ:

Այժմ հոտնկայս, Տերունական աղոթքով հայցենք հաջողություններ ու բարի ընթացք Ազգային ժողովի աշխատանքներին:



«Սէր ոչ երբէք անկանի»

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

Տ. ԱՐՇԱԿ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ԽԱՉԱՏՐՅԱՆԻ ՔԱՐՈԶԸ՝
ԽՈՍՎԱԾ Ս. ԷԶՄԻԱԾՆԻ ՍԱՅՐ ՏԱՃԱՐՈՒՄ
ԵՐԿՐԱՊԱՅ ԿԱՍԱՎՈՐԱԿԱՆ ՄԻՈՒԹՅԱՆ
ՏՈՆԻՆ ՄԱՏՈՒՑՎԱԾ Ս. ՊԱՏԱՐԱԳԻՆ

(8 մայիսի, 2017 թ.)

«Սէր ոչ երբեք անկանի»
(Ա. Կորնթ. ԺԳ. 8):

Սիրելի՛ քույրեր և եղբայրներ, այսօր Պողոս առաքյալի այս խոսքերը որոշեցի ընտրել որպես խոսքիս ուղեցույց Երկրապահ կամավորական միությունի տոնի առիթով մատուցվող այս Սուրբ Պատարագին՝ «սերը երբեք չի՛ կորչում, չի՛ ոչնչանում»:

Սիրո մասին բազմաթիվ իմաստուններ են գրել, ներբողներ հյուսել, գովերգել սերը: Դասական գրականությունը լեցուն է սիրո փառաբանության ստեղծագործական նշումներով, որոնցով դարեր շարունակ հիացել են մարդիկ, ոգեշնչվել, հուզվել, ապրել և արարել: Սիրո դասական հիմնը, սակայն, շարունակում է մնալ Քրիստոսի լույս վարդապետությունը աշխարհ բերված պատգամը. «Սերը երբեք չի բարկանում, չի նախանձում, չի չարախոսում, չի չարախնդում, սերը զոհողություն է» (Հմմտ. Ա. Կորնթ. ԺԳ. 4-5): Ոչ ոք չունի ավելի մեծ սեր, քան նա, ով զոհում է կյանքն իր ընկերոջ համար (Հմմտ. Հովհ. ԺԵ. 13): Այսպիսի ձևակերպումներ է ստացել սերը Սուրբ Գրքում:

Սիրո գովերգումն այսօր ընտրեցի որպես բնաբան իմ խոսքի, որովհետև դարեր շարունակ սերը եղավ շարժիչ ուժը մեր հայրենյաց պաշտպան քաջամարտիկների՝ հայրենիքի նկատմամբ իրենց զգացումներն արտահայտելու ճանապարհին: Ավարայրից մինչև Սարդարապատ, Սարդարապատից մինչև Հայրենական մեծ պատերազմ, Հայրենական մեծ պատերազմից մինչև Արցախյան հերոսամարտ: Սերը և միայն սերը

եղավ շարժիչ ուժը հայրենասեր մեր զավակներին: Այս սիրով, հայրենիքի նկատմամբ անմնացորդ և անսակարկ սիրով Երկրապահ կամավորական միության մեր քաջարի զավակները մեկնեցին սահման՝ մեր երկիրը պաշտպանելու:

Ես այսօր դասական գրողներից ու տեսաբաններից չէ, որ կամենում եմ մեջբերել պատերազմի սարսափները նկարագրելու համար: Կբավարարվեմ մի քանի տող ընթերցելով 22-ամյա մի աղջնակի հուշագրությունից, ով ծնվել և ապրել է պատերազմի ողջ սարսափները՝ գտնվելով Լեոնային Ղարաբաղում՝ մեր նվիրական Արցախ աշխարհում: Այդ աղջիկը Նարինե Վարդանյանն է: Նա իր հուշագրության այս գլուխը վերնագրում է այսպես՝ «Ինձ պարտադրված պատերազմը». «Ես ծնվել եմ այն տարում, երբ, ասում են, խաղաղություն պիտի հաստատվեր Մոսկվայում ստորագրված մի թղթի կտորով: Երբ ես ծնվում էի, հայրս դիրքերում էր ու մորս հիվանդանոց տանելու ժամանակ չուներ: Իսկ ես որոշել էի ծնվել մի ամիս չուտ: Շրջանի միակ հիվանդանոցում լույս չէր եղել, ու ջուր տաքացնելու համար փայտի վառարանի մեջ գցելու փայտ էին ուզել ծննդաբերող մորիցս: Պատերազմի ժամանակ ինձ ո՞վ էր իրավունք տվել ժամանակից շուտ ծնվել: Արկի բեկորը վնասել էր օրորոցիս մի ոտքը: Տատս հիշել էր, որ օրորոցում, որի տակ կծկվել էր պայթյուն լսելուց հետո, ես եմ քնած: Ես արթնացել ու լուռ նայել էի տատիս: Ու ժպտացել էի: Տատս լաց էր եղել՝ օրորոցիս մի ծայրը գրկած: Ես ապրել էի: Ու թվում էր՝ մենք պատերազմի ժամանակ ծնված վերջին սերունդն ենք, բայց պատերազմը պարտադրելու էր ինձ ծնվելուց բացի նաև ապրել պատերազմի ժամանակ: 22 տարի անց՝ իմ տարիքի չափ անց նոր մի սերունդ պիտի խլեր մեր՝ պատերազմի ժամանակ ծնվածներիս «պիտակը»:

Այո, դժբախտաբար, պատերազմն այսօր շարունակվում է, և չի ավարտվել առաքելությունը հայրենիքը պաշտպանող զինվորի, Երկրապահի, ում առաքելությունը հայրենիքը, երկիրը, մեր ծնողներին, եղբայրներին և քույրերին պաշտպանելն է: Հայրենիք ասվածը պարզ մի հասկացություն չէ: Հայրենիքը պարզապես բնակավայր չէ, որտեղ ապրում ենք, հայրենիքը մի աշխատավայր չէ, որտեղ հայթայթում ենք հանապազորյա հացը: Հայրենիքը կենսատարածք է, որը նախապայմանն է և երաշխիքը մեր լինելիության և ինքնություն: Հայրենիքը մեր ծնողն է՝ մեր հայրն ու մայրը, մեր երեխան է, մեր զավակը, հայրենիքը, ի վերջո, մեր հավատքն է, արժեքների այն ամբողջությունը, որը մենք կոչում ենք սրբություն:

Դարեր շարունակ մենք կարող էինք պահպանել մեր ֆիզիկական գոյությունը, կարող էինք զրկանքներից զերծ մնալ, եթե հանձն առնեինք հավատափոխություն, փոխելու մեր կյանքի կերպը, բայց մենք անվհատ պայքարեցինք, որպեսզի պաշտենք մեր Աստծուն, ապրենք մեր նախնա-րած ձևով, և այսօր այդ պայքարը շարունակվում է: Երկրապահ, որի տոնն է այսօր՝ մայիսի 8-ին, ահա լծված է եղել այս առաքելությանը և մաքառումին: Եվ այս առաքելության զնահատումով է, որ տարիներ առաջ Նորին Սրբություն Գարեգին Բ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի տնօրինությամբ այս օրը հաստատվեց որպես Երկրապահ կամավորականների միության օրհնության օր: Եվ այս առիթով ի խորոց սրտի իմ շնորհավորանքներն եմ բերում բոլոր երկրապահներին, մեր ժողովրդի բոլոր զավակներին, պատանի, երիտասարդ, տարեց բոլոր երկրապահներին, ինչպես իրենք են սովոր անվանել՝ եռասերունդ երկրապահներին:

Մեր հայացքն ուղղվում է նաև դեպի մեր սահմանները, աղոթում ենք ապահով ծառայության համար մեր զինվորների, ուժեր այս պահին ևս շարունակում են հսկել մեր սահմանները:

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



**Տ. ՄԻՆԱՍ ԱՐԵՂԱ ՅԱԽՎԵՐԴՅԱՆԻ ՔԱՐՈՉԸ՝
ԽՈՍՎԱԾ Ս. ԷԶՄԻԱԾՆԻ ՄԱՅՐ ՏԱՃԱՐՈՒՄ
ՍՈՒՐԲ ԽԱՉԻ ԵՐԵՎԱՆ ՏՈՆԻ ԱՌԻԹՈՎ**

(14 մայիսի, 2017 թ.)

Յանուն Հօր և Որդւոյ և Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն:

*«Այսօր ընդ ամպս լուսաւորս երեւեալ նշան
տէրունական սուրբ խաչին, զի Հաղթեսցուք նովաւ
անօրէն թշնամոյն...»
(Շարակնոց):*

Սիրելի՛ Հաժարացալ քույրեր և եղբայրներ,

Մեր Տիրոջ՝ Հիսուս Քրիստոսի սուրբ և հրաշափառ Հարութեան տոնից հետո, Հիսուսն օր շարունակ մեր Եկեղեցու սուրբ Խորանից, խաղաղութեան հետ մեկտեղ, բաշխվում է Փրկչի Հարութեան բարի լուրը՝ կյանքի տեղականությունն ու Հավերժությունն ազդարարող ավետիսը՝ «Քրիստոս յարեալ ի մեռելոց»:

Ամեն տարի Սուրբ Զատիկին Հաջորդող Հինգերորդ կիրակի օրը Հայաստանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցին նշում է Դ. դարում՝ 351 թվականին, Երուսաղեմում տեղի ունեցած տերունական Ս. Խաչի երեւման տոնը: Աննյութական Ս. Խաչի՝ մեղավոր մարդկանց երեւալու և նրանց հոգիներն իր կենսատու լույսով ջերմացնելու հիշատակումն է այսօր: Եվ մեր պարտքն է հիշել, օրհներգել և վերապրել այդ իրողությունը՝ մտածումները սկսելով խաչի մեծագույն՝ փրկագործության խորհրդին և յուրաքանչյուրի՝ սեփական խաչը կրելու անհրաժեշտության գիտակցմանը:

«Եթե մեկը կամենում է հետևել Ինձ, թող ուրանա իր անձը, վերցնի իր խաչը և գա իմ հետևից», - ասում է մեր Տերը (Մատթ. ԺԶ. 24): Կյանքի առաջնորդող և ներքին խաղաղության հասնելու այլ ճանապարհ չկա՝ բացի Խաչի ճանապարհից: Քրիստոնեության պատմության ողջ ընթացքում խաչի իմաստը նույնը եղավ աշխարհի բոլոր քրիստոնյաների, մասնավորապես՝ մեր ժողովրդի համար: Մեր պատմության ամենադաժան և

օրհասական պահերին ապավինեցինք խաչի զարմանահրաշ զորությունը: Եվ այդ զորությունն անբաժան մնաց մեր ժողովրդից հավատի ու հայրենյաց պաշտպանության բոլոր մարտերում: Խաչն ու նրանով սրբագործված մեր հավատը պահեց, պահպանեց ու հարություն տվեց մեր ժողովրդին՝ դառնալով մահվանից դեպի կյանք տեղափոխման մի իմանալի կամուրջ: Մեկ անգամ չէ, որ անցանք խաչելության ճանապարհը և չափեցինք մահվան վիհի խորությունը: Վկա են մեր պատմության հերոսապատումները, երբ մարտնչել ենք «վասն հաւատոյ եւ վասն հայրենեաց», քանզի հայի համար իր գոյությունը, պայքարը, ապրումն ու ողջ գիտակցությունը հիմնված է եղել այս երկու նվիրական արժեքների վրա՝ հավատք ու հայրենիք, հավատք և ժառանգություն:

Այո՛, սիրելիներ՛ր, քրիստոնեությունը նահանջի կրոն չէ, այն պայքարի, հաղթանակի կրոն է, չարի ու բռնության դեմ մարտնչելու կրոն: Հայ ժողովուրդը երբեք չի ընկճվել կյանքի հարվածներից և գիտի ինչպես իր նահատակությունն անգամ վերածել հաղթանակի: Երբ մի ժողովուրդ հանուն մեծագույն արժեքների պայքարում, նույնիսկ նահատակվում է, չի կորչում, չի սպառվում նահատակությամբ, ապրում է, քանզի հավատում է, որ մարմնավոր խաչելությանը պետք է հետևի հոգևոր հարությունը, մահվան մույլ ու խավար գիշերվան պետք է հաջորդի հարության լուսապայծառ առավոտը: Այս գիտակցումը, հոգեկան այս վստահությունը մի անառիկ բերդ է, որին չի կարող տիրել ոչ մի չար ուժ, ոչ մի ոսոխ ու թշնամի: Նրան, ով միշտ և ամենուր տեսնում է Աստծո զորությունը, չեն կոտորի որևէ սպառնալիք և փորձություն. նա մխիթարվում է, քանզի նրա մեջ է ճշմարտությունը: Զենքի ու բիրտ ուժի դիմաց կա ոգու ուժը, որն արտահայտվում է հավատի զորությամբ: Ոգեղեն այս ուժի մեջ է հայ ժողովուրդը գտել իր փրկությունը, իր հավերժության և կենսունակության գաղտնիքը:

Սիրելիներ՛ր, խաչի զորության գիտակցումը գեղեցիկ և հուսադրող է: Ս. Կյուրեղ Երոստադեմացի հայրապետն ասում է. «Դավանում եմ Խաչը, քանզի գիտեմ Հարությունը»: Վերցնելով մարդկային մեր մեղավոր բնությունն ու այն գամելով խաչին՝ Քրիստոս իր մահվամբ և փառավոր հարությամբ կենսագործեց մեր բնությունը՝ նրան տալով հավիտենական կյանք: Այդպիսով, խաչը տառապանքի ու մահվան գործիքից վերածվեց Կենաց ծառի, հույսի, սիրո, հաղթանակի ու փրկության նշանի: Յուրաքանչյուր ոք կյանքում իր պատասխանատվության գիտակցման չափով իր խաչն է կրում, այն տանում դեպի Գողգոթա, որտեղ իր կյանքով ու

մահվամբ, իր զոհողությունը պետք է կարողանա արդարանալ, սրբվել և արժանանալ աստվածային հավիտենական փառքին ու լուսեղեն տեսությունը:

Վերստին դառնալով տոնի պատմությունը՝ հիշենք, որ Սուրբ Խաչի երևման պահն ամփոփում է զարմանահրաշ մի խորհուրդ ևս: Լուսեղեն նշանը երևում էր Գողգոթայից մինչև Ձիթենյաց լեռը: Գողգոթան Հիսուսի խաչի ճանապարհի գագաթն էր, իսկ Ձիթենյաց լեռն այն սրբազան վայրն է, որտեղից երկինք համբարձվեց մեծագույն Խաչակիրը՝ Հիսուս Քրիստոս: Դա ևս մի աստվածային նշան էր, որ հաստատում է՝ խաչի ճանապարհը հավերժության ճանապարհն է, հավիտենական կյանքի ճանապարհը: Ուրեմն, եկե՛ք մեր կյանքի փորձությունները հաղթահարելու ճանապարհին զինվենք Քրիստոսի փրկարար Խաչի զորության հանդեպ ամուր հավատով, մեր բարի պատերազմը մղենք՝ պահելով մեր հավատը, այնուհետև սպասենք արդարության փառաց պսակին, որ Տերը՝ արդար Դատավորը, պիտի պարգևի Իր փառահեղ երկրորդ գալուստին:

Թող Տիրոջ ամենազոր Ս. Խաչը հանապազ պահպան և հովանի լինի մեզ, ներգործի մեր ժողովրդի կենսակերպի վրա և հաղթության գիտակցմամբ փառավոր հաղթանակների առաջնորդի այժմ և հավիտյանս հավիտենից. ամեն:





«Անկախությունը կերտվեց և ձեռք բերվեց քաջ
և նվիրյալ հայորդիների գիտակցված մահվան
արդյունքում»

**Տ. ԶԱՔԱՐԻԱ ՍԱՅՐԱԳՈՒՅՆ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ԲԱՂՈՒՄՅԱՆԻ ՔԱՐՈԶԸ՝
ԽՈՍՎԱԾ Ս. ԷԶՄԻԱԾՆԻ ՄԱՅՐ ՏԱՃԱՐՈՒՄ ԶԱՅԱՍՏԱՆԻ ԱՌԱՋԻՆ
ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ՀՈՉԱԿՄԱՆ ԱՌԻԹՈՎ**

(28 մայիսի, 2017 թ.)

«Յանուն Հօր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն»:

«Երբ չի մնում՝ ելք ու ճար,
խենթերն են գտնում՝ Հսար»
(Պարոյր Սեակ):

Սիրելի՛ բարեպաշտ հավատացյալներ,

Մեր ժողովրդի արժանավոր զավակ և ճշմարիտ մտավորական Պարույր Սեակն այս զարմանահրաշ բառերով է նկարագրում հային Սարգարապատի հերոսամարտի 50-ամյակին նվիրված անգուգական իր բանաստեղծության մեջ, որն այսօր հաճախ երգում ենք ուրախ առիթների ժամանակ: Այո՛, երբ մեր հարուստ և բազմաբովանդակ պատմության ընթացքում ազատատենչ Հայկ Նահապետի ժառանգներս կանգնել ենք ոչնչացման եզրին, երբ այլևս կարծես թե չի մնացել ապրելու հույսի որևէ նշույլ, և վտանգված է եղել անգամ Հայոց աշխարհի գոյությունը, մեր միջից հրաչքով ծնվել են «խենթեր», որոնք գտել են ելքն ու ճարը: Անկասկած, նրանք հավատացել են հայ ժողովրդի հավերժությանն ու Աստծո կողմից նրան վերապահված առաքելությանը՝ մշտապես վկայելու Տիրոջ և ճշմարտության մասին: Ազգային մեր էպոսի հերոսների նման ամեն հայի մեջ ապրում են խենթն ու ծուռը, որոնք արտահայտվում են Հայրենիքի, առաքելական մեր Սուրբ Եկեղեցու, մեր սրբությունների ու սրբազան հոգի հանդեպ անսահման սիրով և պաշտամունքով: Հետաքրքրական ժողովուրդ ենք, իսկապես. լքում ենք Հայրենիքը խաղաղ ժամանակ, բայց վերադառնում օրհասական պահերին, մեր անձնական եսը մենքի ենք վերածում, միասնականություն, համերաշխություն և սեր դրսևորում միմյանց հանդեպ, երբ թշնամու վտանգն ենք զգում: Բայց անկախ ամեն ինչից և հատկապես մեր բնակության վայրից՝ բոլորս համակարծիք ենք, որ մեր հողը սուրբ է, ջուրը՝ անմահական, իսկ հողից ստացված բարիքները՝ անուշահամ և աննման: Մեզ համար կարևոր են նաև պատմական և շրջադարձային որոշ օրեր, երբ ամբողջապես կարողացել ենք ցույց տալ և ապացուցել, որ Տիգրան Մեծի, Վարդանանց քա-

ջերի, Ս. Թարգմանիչ վարդապետների և լուսավոր մեր Հայրերի արժանի հետնորդներն ենք:

Սիրելիներ, այսօր նույնպես նվիրական և հիշարժան օր է մեր «փոքր ածուր» համար, քանզի Հայոց ցեղասպանության հետևանքները դեռ չվերացրած ու վերքերից չապաքինված, հայրենագրկված հազարավոր գաղթականներով, սուգի, տառապանքի և անորոշության մթնոլորտում հրաշք տեղի ունեցավ. հայ մարդու անկոտրում կամքի, անպարտելի ոգու և միասնականության շնորհիվ հռչակվեց Հայաստանի առաջին Հանրապետությունը, որով իրականություն դարձավ մեր նախնիների՝ դարերով փայփայած երազանքը: Ճիշտ է, այն շատ կարճ կյանք ունեցավ, բայց մայրիսյան հերոսամարտերից հետո մենք վերջապես հավատացինք մեր ուժերին ու մեկ անգամ ևս համոզվեցինք, որ Հայրենիքի պաշտպանության, շինության և զորացման համար համախմբվածության դեպքում անպարտելի ենք: Այս անկախությունը մեզ հենց այնպես չտրվեց, այն կերտվեց և ձեռք բերվեց բազում քաջ և նվիրյալ հայորդիների գիտակցված մահվան, հայրենի սրբազան հողի և մեր սրբությունների հանդեպ նրանց ունեցած անսահման սիրո արդյունքում: Նրանք արիաբար ընկան մարտի դաշտում՝ հավատալով Հայոց աշխարհի վաղվա լուսավոր օրվան և հայ ժողովրդի հարատևությանը: Մայրիսյան հաղթանակների կերտողները քաջ գիտակցում էին իրենց ուսերի վրա դրված ծանր և պատասխանատու առաքելությունը, ետ կանգնելն այլևս հնարավոր չէր, քանզի վտանգված էր մեր պաշտելի Հայրենիքի գոյությունը: Եվ անհավատալին իրականություն դարձավ, և անհնարինը՝ հնարավոր, քանզի նրանց թիկունքում աստվածակառույց Ս. Էջմիածնի օրհնությունն էր, Գևորգ Ե. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի ամբողջական զորակցությունը և ամեն հայի՝ առ Աստված ուղղված անդադար աղոթքը: Ուստի այս խորհրդավոր պահին, երբ Ս. Պատարագ եմ մատուցում Միածնաէջ այս տաճարում, որը լուռ վկան է մեր պատմության և հենց այդ բախտորոշ օրերի, ուզում եմ աղոթքով և օրհնությամբ հիշել մեր ժողովրդի բոլոր այն նվիրյալ գավակներին, ովքեր իրենց կյանքը նվիրաբերեցին հանուն Հայրենիքի և իրենց թանկագին արյան հեղմամբ մեզ անկախություն պարգևեցին: Չնայած մեր երկիրն աղքատացավ նրանց ֆիզիկական բացակայությամբ, բայց երկինքը հարստացավ նրանցով, ովքեր գնացին խառնվելու մեր մյուս հերոս նահատակներին: Վստահ եմ, որ նրանց հոգիները հիմա ցնծում են երկնքում և ուրախանում տեսնելով անկախացած մեր Հայաստանի Հանրապետությունը և նույն այդ Հայրենիքի զորացմանը լծված իրենց հայրենակիցներին: Ուրեմն, փառք ու պատիվ մեր բոլոր հերոսներին, խունկ և օրհնություն նրանց անմոռաց հիշատակին:

Անհերքելի է, որ Ղարաքիլիսայի, Բաշ-Ապարանի և Սարդարապատի ճակատամարտերում վերարթնացավ ու կրկին փայլատակեց Ս. Վարդանանց ոգին, մեր հերոսների գիտակցված մահը կյանքի վերածվեց և թեկուզ շատ կարճ ժամանակով, բայց հայր զգաց պետականություն ունենալու քաղցրությունը: Մայիսյան հաղթանակներում անուրանալի դերակատարություն ունեցավ նաև Հայոց Եկեղեցին հոգևորականաց իր դասով, որի մասին շատ քիչ է խոսվում և երբեմն անգամ մոռացվում է: Պատմությունը «եթե»-ներ չի սիրում, բայց դժվար է ասել, թե ի՞նչ ընթացք կունենար Սարդարապատի ճակատամարտը, եթե չլիներ Գևորգ Ե Հայրապետի հստակ կեցվածքը: Նա ոչ միայն հրաժարվեց լքել Ս. Էջմիածինը, այլ նաև կոչով դիմեց բոլորին՝ զենք վերցնել և անվախ ելնել թշնամու դեմ: Հայոց Հայրապետը կարգադրեց նաև հնչեցնել հայոց եկեղեցիների բոլոր զանգերը և ոտքի հանել ժողովրդին և օրհնեց կամավորականներին: Այս հերոսական պայքարին մասնակցել են բազում հոգևորականներ՝ Գարեգին եպս. Հովսեփյանցը, որը գլխավորում էր «մահապարտների» գունդը, Զավեն և Մեսրոպ Սրբազանները, Թադեոս և Եղնիկ վարդապետները, բազում քահանաներ և ճեմարանականներ, ովքեր խաչը զենքի վերածեցին և իրենց օրինակով քաջալերեցին ու նոր ոգի ներշնչեցին բոլորին: Այսպիսին է եղել և է Հայոց Եկեղեցին՝ ի գլուխ ունենալով Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսին՝ ամեն ինչ անելով մեր համբուրելի Հայրենիքի և ժողովրդի համար: Ոչինչ կարծես թե չի փոխվել, նույն իրավիճակն է նաև այսօր Արցախյան պատերազմում, երբ հայ եկեղեցականը լուռ, առանց գովազդի, անտրտունջ իր սուրբ առաքելությունն է իրականացնում մեր Հայրենիքի անբաժանելի մասում՝ Արցախ աշխարհում: Անձնապես ինձ համար այս օրը նույնպես հիշարժան է և կարևոր երկու պատճառով. նախ՝ ամեն տարի՝ մայիսի 28-ին, չգրված ավանդության համաձայն, հայրիկիս առաջնորդությունմբ և մի խումբ մտավորականների հետ այցելում էինք Հայաստանի առաջին Հանրապետության հիմնադիր, պետական-հասարակական գործիչ Արամ Մանուկյանի գերեզմանին, և երկրորդ՝ պատանեկան հիշողությանս մեջ ամուր դրոշմվել է այն դրվագը, երբ 1988 թ. հենց այս օրը, Ազատության հրապարակում, ՀՀ ազգային հերոս Մովսես Գորգիսյանը ծոցից հանեց եռագույն դրոշը և պարզեց: Ուստի մայիսի 28-ին ես միշտ ինձ նույն հարցն եմ տալիս՝ ի՞նչ եմ արել Հայրենիքիս և հայոց պետականության ամրապնդման համար...

Անկախ պետություն և պետականություն ունենալը մեր հայրերի դարավոր երազանքն է եղել, որի համար նրանք պայքարել են և համառ ջանքեր գործադրել: Փակք Աստծո, այսօր ունենք Հայաստանի երրորդ Հանրապետությունը, որը բազում խնդիրների և մարտահրավերների առաջ է կանգնած, բայց այն մերն է, մեր սրբազան Հայրենիքը:



Հանրապետական մաղթանք Հայաստանի առաջին Հանրապետության հռչակման տոնի առիթով

Այն այժմ առավել սիրո, գուրգուրանքի և խնամքի կարիք ունի: Չպետք է մոռանալ, որ Հայոց աշխարհը սրբացված է մեր սուրբ նահատակների արյամբ և զորացած իր քաջարի զավակներով: Մենք այլ Հայրենիք չունենք, ուստի օտար երկրների փոխարեն մեր Հայրենիքի շենացմանը պետք է լծվենք: Մեր մտավոր ամբողջ ուժը, տաղանդը և տարբեր ձիրքերը պետք է ի սպաս դնենք Հայրենիքի զորացման և բարգավաճման համար: Իսկ Հայրենիքի հզորությունը կախված է մեզանից յուրաքանչյուրից, մեր անդուլ և նախանձախնդիր աշխատանքից, նրա հանդեպ անմնացորդ սիրուց և նվիրումից: Կարելի է նեղսրտել այս կամ այն պաշտոնյայի սխալներից, բայց ոչ երբեք Հայրենիքից: Հայաստանի հզորացումն է նաև գրավականը սփյուռքի երկարատևությունը, քանզի առանց ուժեղ Հայաստանի՝ այն դատապարտված է արագ ուժացման: Ուստի պետականամետ մտածողությունը պետք է իշխի մեր մեջ, որում տեղ չունեն եսասիրությունն ու անձնապաշտությունը: Մի՛ մտածեք, թե Սարգարապատն ավարտվել է: Ո՛չ, Սարգարապատն այսօր էլ շարունակվում է տարբեր ձևերով՝ արտագաղթով, ընտանիքի ինստիտուտի թուլացմամբ, մեր ժողովրդի մեջ կեղծ արժեքների ներմուծմամբ, մարդու իրավունքների ներքո մեղքի արդարացմամբ և այլն: Մենք ամեն օր ստիպված ենք պայքարել մեր սրբությունների, ինքնությունից պահպանման, մեր հողի և մնայուն արժեքների համար: Ունենք այս գիտակցությունը, թե՞ ոչ, իրականություն մեջ ոչինչ չի փոխվում: Հետևաբար այսօր առավել քան երբևէ կարիքն ունենք զգոնության և համախմբման, քանզի Սարգարապատը չի սահմանափակվում օրով կամ թվականով, տարածքով կամ ծավալով: Այն շարունակվող հերոսամարտ է, պայքարի և լինելիության ոգի, քանզի իբրև ազգ՝ դատապարտված ենք հաղթանակած դուրս գալու տեսանելի և անտեսանելի բոլոր պատերազմներից: Իսկապես ուրախալի է, որ այս հաղթական օրը Մայր Տաճարում մեզ հետ աղոթակից են նաև մեր հայրենակիցներից շատերը, ովքեր Հայաստան են եկել սփյուռքի տարբեր գաղթօջախներից, որոնց սիրտն ու հոգին այնքան ամուր կապված են Հայրենիքին: Շնորհավորում եմ ամենքիս այս լուսավոր օրվա առիթով և հիշեցնում, որ քիչ հետո Հայոց Եկեղեցու ընդհանրական Հայրապետի հանդիսապետությունը կկատարվի Գոհաբանական մաղթանք մեր Հայրենիքի անսասանության համար:

Թող հարուցյալ Տերը մեր ազգին միշտ հաղթանակներ չնորհի, անսասան պահի ու պահպանի մեր Հայրենիքն ու Հայաստանյայց Առաքելական Ս. Եկեղեցին, մեր մեջ զորացնի սիրո և միասնականության ոգին՝ բարօրություն պարգևելով մեր ժողովրդին. ամեն:



ԽՈՍՔ ԹԱՐԳՄԱՆՉԻ

Հռոմեակաթոլիկ եկեղեցու նշանավոր աստվածաբան ու կարդինալ Վալտեր Կասպերն այսօր անձանոթ մեկը չէ, մանավանդ ժամանակակից էկումենիկ աստվածաբանության ծիրից ներս: Շուրջ ինը տարի ծառայելով իբրև Կաթոլիկ եկեղեցու *Քրիստոնեական միության քահանայապետական հանձնախմբի* նախագահ (2001-2010 թթ.)՝ կարդինալ Կասպերն իր մեծ ավանդը ներդրեց նաև միջեկեղեցական շարժման առջև ծառացած հիմնահարցերի վերհանման ու լուծման գործում:

Վալտեր Կասպերը ծնվել է 1933 թ. Գերմանիայի Հայդենհայմ ան դեր Բրենց (Handenheim an der Brenz) փոքրիկ քաղաքում: Նախնական դպրոցական ու մասնագիտական կրթությունից հետո նա 1957 թ. ձեռնադրվում է քահանա՝ իր հովվական ծառայությունն սկսելով Շուտտգարտում: Շուտով Վալտեր Կասպերը Թյուրինգենի համալսարանում հաջողությամբ պաշտպանում է դոկտորական ատենախոսություն աստվածաբանությունից՝ շուրջ երեք տարի դասավանդելով նույն համալսարանում, այնպիսի նշանավոր աստվածաբանների հետ, ինչպիսիք էին պահպանողական Leo Scheffczyk-ը և ազատական Hans Küng-ը: 1964-1970 թթ. երիտասարդ ու հետանկարային աստվածաբանն արդեն Մյունստերի Վեստֆալյան համալսարանի (1969 թ.), ապա նաև Թյուրինգենի համալսարանի աստվածաբանության ֆակուլտետի դեկանն էր (1970 թ.): 1989 թ. Կասպերը ձեռնադրվում է Ռոտտենբուրգ-Շուտտգարտի եպիսկոպոս, իսկ 2001 թ. Հովհաննես-Պողոս Բ. պապի ձեռամբ ստանում Կաթոլիկ եկեղեցու կարդինալի տիտղոս:

Մեծ է եղել Կասպերի դերն ու նշանակությունը Գերմանիայի և հետագայում ողջ Կաթոլիկ եկեղեցու կյանքում, հատկապես Ի. դարավերջին: Աստվածաբանական իր նրբամտությամբ և փայլուն պատրաստվածությամբ Կասպերը, Կաթոլիկ եկեղեցու ազատական լիբերալ թևին պատկանող մյուս եպիսկոպոսների հետ միասին, հանդես է եկել Կաթոլիկ եկեղեցու կյանքում աստվածաբանական-հովվական մի շարք հիմնահարցերի վերանայման պահանջով: Օրինակ՝ 1993 թ., առանց Հովհաննես-Պողոս Բ.-ի և կարդինալ Յոզեֆ Ռատցինգերի (հետագայում՝ Բենեդիկտոս ԺԶ.) համաձայնության, Վալտեր Կասպերն ու գերման կաթոլիկ մի քանի եպիսկոպոսներ ստորագրում են մի շրջաբերական, որով ամուսնալուծված և միայն քաղաքացիական ամուսնությամբ ապրող կաթոլիկ հավատացյալներին արտոնվում էր մասնակից դառնալ Եկեղեցու սրբազան խորհուրդներին: Հայտնի է նաև Կասպերի քննադատական վերաբերմունքը *Հավայի վարդապետության քահանայապետական հանձնախմբի* կողմից 2000 թ. լույս ընծայված “Dominus Iesus” փաստաթղթի նկատմամբ, որը վիրավորական որոշակի ակնարկներ ու արտահայտություններ էր պարունակում հրեա ազգի նկատմամբ: 2003 թ., Եվրոպայում Հրեական օրվա առիթով, Կասպերը հրատարակում է “Antisemitism: A Wound to be healed” խորագրով գրքույկը, որտեղ համակարգված ներկայացնում էր “Dominus Iesus” փաստաթղթի հանդեպ իր վերապահումները:

Կարդինալ Վալտեր Կասպերը, դեռևս Ռոտտենբուրգ-Շտուտգարտի եպիսկոպոս եղած տարիներից, ներգրավված էր Էկումենիկ շարժման մեջ: 1994 թ. նա նշանակվում է Լյութերական-Կաթոլիկ միջեկեղեցական աստվածաբանական երկխոսության հանձնախմբի համաատենապետ, իսկ 2001 թ., արդեն իբրև *Քրիստոնեական միության քահանայապետական հանձնախմբի* նախագահ, դառնում Կաթոլիկ-Արևելյան ուղղափառ միջեկեղեցական երկխոսության միջազգային աստվածաբանական միացյալ հանձնախմբի համաատենապետ: Սակայն միջեկեղեցական ասպարեզում Կասպերը հատկապես հայտնի դարձավ Անգլիկան եկեղեցում կանանց քահանայության և եպիսկոպոսության երևույթի դեմ իր խիստ քննադատությամբ: Իր գաղափարները նա նախ արտահայտեց Անգլիկանի եկեղեցու եպիսկոպոսաց հավաքի ժամանակ՝ 2006 թ. հունիսի 5-ին, ապա և Լամբեթ կոնֆերանսում (Lambeth Conference, Անգլիկան եկեղեցու ժողովական գերագույն մարմին)՝ 2008 թ.:

2013 թ. մարտի 17-ի իր քարոզում Հռոմի քահանայապետ Ֆրանցիսկոսը կարդինալ Վալտեր Կասպերին որակեց «խելացի և լավ աստվածաբան» տիտղոսով:

Վալտեր Կասպերը, ի թիվս հարյուրավոր հոդվածների, հեղինակել է շուրջ 15 գիրք ու մենագրություն, որոնցից առավել կարևորներն են՝

ա. “Glaube und Geschichte” (1970) - «Հավատ և պատմություն».

բ. “Einführung in den Glauben” (1972) - «Ներածություն հավատի».

գ. “Der Gott Jesu Christi” (1982) - «Հիսուս Քրիստոսի Աստվածը».

դ. “Theologie und Kirche” (2 vol., 1987, 1999) - «Աստվածաբանություն և Եկեղեցի», Բ հատորով:

Ինչպես արդեն նշվեց, կարդինալ Կասպերը հարում է կաթոլիկ աստվածաբանության ազատական-լիբերալ թևին: Ստորև ներկայացվող այս ծավալուն հոդվածը, ըստ էության, վարդապետական աստվածաբանության մեթոդաբանության մասին նրա ազատական-լիբերալ հայացքների խտացումն է: Վալտեր Կասպերն ի սկզբանե այն կարդացել է իբրև զեկույց-դասախոսություն՝ 1967 թ. հունվարին Մյունստերում կայացած վարդապետական աստվածաբանության մասնագետների համաժողովի ընթացքում: Այն ստորև ներկայացվում է գերմաներեն և անգլերեն հրատարակություններից կատարված թարգմանությամբ: Կասպերն ինքը, գերմաներեն հրատարակությունից հետո (*Die Methoden der Dogmatik-Einheit und Vielheit (Վարդապետական աստվածաբանության մեթոդները. միություն և բազմազանություն)*, Kösel Verlag, Munich, 1967), անգլերեն հրատարակության թարգմանչի հետ (John Drury) միասին հեղինակային վերատեսության է ենթարկել գրքույկի անգլերեն թարգմանությունը (*The Methods of Dogmatic Theology*, Paulist Press Deus Books, 1969): Հետևաբար՝ թե՛ գերմաներեն բնագիրը և թե՛ անգլերեն թարգմանությունը որոշակի ընդհանրություններ ունեն հեղինակային վերատեսության ու լրամշակվածության առումով, ուստի և նպատակահարմար նկատեցինք թարգմանությունն իրականացնել այդ երկու հրատարակությունների հիման վրա: Մեր խորին շնորհակալությունն ենք հայտնում նաև «Էջմիածին» ամսագրի խմբագիր Ա. Զանթիկյանին՝ տեքստի համակարգչային և ուղղագրական վերանայման համար, ինչպես նաև Ա. Սահակյանին՝ լեզվաոճական խմբագրման ու անհրաժեշտ դիտողությունների համար:

ՀաՀե Ծ. վրդ. Անանյան

ԿԱՐԴԻՆԱԼ ՎԱԼՏԵՐ ԿԱՍՊԵՐ

ՎԱՐԴԱՊԵՏԱԿԱՆ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵԹՈԴՆԵՐԸ

Առաջաբան

Այս փոքրիկ հատորը ներկայացնում է մեր կողմից Վատիկան Բ.-ի հետժողովական՝ վարդապետական աստվածաբանության մասնագետների Ա. գիտաժողովին ընթերցված զեկուլյցը (Մյուլխեն, 2-5 հունվարի, 1967 թ.): Բազմաթիվ խնդրանքներից հետո ստորև ներկայացնում ենք այդ զեկուլյցը՝ գրեթե առանց փոփոխության և լիահույս, որ այն օգտակար կլինի ընթերցող լայն շրջանակներին:

Սույն զեկուլյցն ավելին է, քան մի նախնական դիտարկում: Այդպիսի գիտաժողովին ներկայացվող դասախոսությունը, անշուշտ, առաջին հերթին պետք է լինի մի պարզ և հստակ ուրվագիծ: Աստվածաբանական հայտնի ճշմարտություններն ու գիտելիքներն ըստ այսմ պետք է ի սկզբանե ներկայացվեն ամփոփ ու հպանցիկ: Ահա այս պատճառով հենց սկզբից ազատ ընտրությամբ ենք շեշտադրել այն բոլոր նոր ասպեկտները, որոնք, լիահույս ենք, ապագայի համար նոր ճանապարհ կբացեն: Ստորև նշվող գաղափարները կարիք ունեն հետագայում լրացվելու և զարգացվելու ամենատարբեր տեսանկյուններից: Միայն այդ դեպքում դրանք կարող են Վատիկան Բ.-ի մատնանշած վարդապետական նորոգությանը ծառայել ըստ պատշաճի ու կարիքի: Հուսով եմ՝ այս գրքույկը կնպաստի քարոզչության, վարդապետական աստվածաբանության և հավատքի կյանքի մեջ ներեկեղեցական վերանորոգության գործընթացին, ինչպես նաև կզարգացնի ու կստեղծի աստվածաբանական նոր երկխոսություն:

Ա. Ներկա ճգնաժամը

Ժամանակակից աստվածաբանության մեջ մեթոդաբանությունն այնքան էլ քննարկված թեմա չէ: Կարելի է նույնիսկ կարծել, որ մեթոդաբանության վերացական, ակադեմիական քննարկումները պետք է ստորադասվեն ավելի հապշտապ լուծում պահանջող հիմնախնդիրներին, որոնք ուղղակիորեն կապված են ներկա ժամանակաշրջանի հավատի ճգնաժամի ու Եկեղեցու անմիջական կարիքների հետ: Բայց փաստն այն է, որ խնդրո

առարկա են ոչ թե այս կամ այն դոգման կամ բարեկարգումը, այլ՝ հավատի հիմնարար սկզբունքներն ու Աստծո մասին ասվելիք ցանկացած հնարավոր խոսք:

Աստվածաբանությունն այս իրավիճակից կարող է դուրս գալ միայն հիմնարար սկզբունքներին ևս մեկ անգամ մանրամասնորեն անդրադառնալով և դրանք ինքն իր համար «հստակեցնելով»: Հնարավոր է դեռ աստվածաբանության համար խոսել Աստծո մասին, ինչպե՞ս և ի՞նչ միջոցներով: Աստվածաբանությունը պետք է նոր հայացքով մոտենա իր մեթոդներին: Եվ նույնիսկ աստվածաբանության արդի վիճակն այլ բան չի թելադրում, քան վերաբեկումը [այդ մեթոդները]: Մեթոդների բաժանման աստիճանական աճ է առաջանում նույնիսկ միևնույն գիտությունում և այս կամ այն աստվածաբանի երկերում: Վարդապետական աստվածաբանության մասնագետը մի կողմից կարող է և պետք է օգտագործի մեկնողական, պատմական ու փիլիսոփայական փաստարկները, մյուս կողմից՝ նրա մոտեցումը պետք է հարմարվի հովվական, մարդաբանական կամ ընկերվարական տեսակետներին: Բայց եթե վարդապետական աստվածաբանությունը պետք է խուսափի դիլետանտիզմից և մնա գիտական համատեքստում, ուրեմն, անհրաժեշտաբար պետք է փնտրի և որդեգրի մեկ միասնական մեթոդ:

Վատիկան Բ.-ի բազմաթիվ հայտարարություններ առաջադրել են այս հիմնահարցը, քանի որ ժողովը նպատակ ուներ անելու ավելին, քան միայն ձևակերպել մասնավոր թեմաներ. դրանք կարող էին իրենց լուծումը գտնել նաև ավանդական մեթոդներից ու դասական համատեքստերից ներս: Ընդհանուր առմամբ Վատիկան Բ.-ը կոչ էր անում նոր աստվածաբանության և հրամանակարգ մեթոդաբանության¹, որոնք ավելիով ուղղորդված կլինեին աստվածաշնչյան ու հովվական մոտեցումներով²:

Բայց ո՞րն է «հովվական»-ի իմաստը... Իհարկե, դա չի նշանակում, որ աստվածաբանությունը պետք է դառնա պակաս խստապահանջ իր մեթոդներով, և նրա կիրառած մեթոդները պետք է հարմարեցվեն՝ առանց իմաստային ու նպատակային վերանայման և կիրառության: Չի նշանակում նաև, որ պետք է բացառել աստվածաբանական եզրերով մտածելը՝ տեղի տալով աղքատիկ գիտությունների սիրողական նմանակմանը: Եթե

¹ «Քահանայության պատրաստման մասին դեկրետը» (թ. 17)՝ «Optatam Totius Ecclesiae», քաջահայտ խոսում է աստվածաբանության դասավանդման մեթոդների վերանայման օգտին:

² Անդ, թ. 16. հմմտ. «Աստվածային հայտնության մասին հիամանակարգ սահմանադրումը»՝ «Dei Verbum n. 24t»: «Քահանայադործության և քահանայից կենցաղի մասին դեկրետը»՝ «Presbyterorum Ordinis n. 19»: «Եկեղեցին արդի աշխարհում, հովվական սահմանադրություն»՝ «Gaudium et Spes n. 44-62»: «Դեկրետ Եկեղեցու առաքելության վերաբերյալ»՝ «Ad Gentes Divinitus, n. 39»:

ժողովական այս որոշումները որևէ բան նշանակում են, ուրեմն դրանք նախևառաջ պահանջում են մեթոդաբանական, գիտական հայացք աստվածաբանություն մեջ առկա հովվական տարրերին, որոնք, բառի լավագույն իմաստով, գործնական ու կիրառական լինելով, ճշմարտության մասնիկ և միջուկ ունեն:

Ժողովը, աստվածաբանական մեթոդաբանությունն արված սակավաթիվ հղումներից ավելի, նոր շունչ է բերում իր հաստատումներով և հայտարարություններով: Վարդապետական աստվածաբանությունը՝ իբրև ամբողջական համակարգ, ներկայացվում է որպես առավել դինամիկ, կաթոլիկ, դեպի աշխարհն ու ապագան ուղղորդված երևույթ: Ավելին՝ շատ առումներով այն ուրվագծված է իբրև մինչ այժմ հասակություններին ավելի քիչ կարևորություն տվող:

Ներկայումս իրական ճգնաժամը կապված է աստվածաբանության հիմքերի հետ: Անցյալում այս աշխարհի հետ գրեթե կապ չունեցող աստվածաբանության արդարացված քննադատությունն այսօր արդեն հակվում է մեկ այլ ծայրահեղ մոտեցման՝ ծնունդ տալով աշխարհիկ (*secular*) աստվածաբանությանը՝ առանց որևէ իրական ավանդության³: Եվ այլևս անհնար է խուսափել աստվածաբանական փաստարկման սկզբունքներն ու հիմնական ձևաչափը քննարկելուց: Արդ, աստվածաբանության հիմունքների մեթոդաբանական քննարկումը հետժողովական աստվածաբանության կարևորագույն խնդիրներից է:

Մեթոդաբանության հանդեպ այս ուղադրությունն անհրաժեշտորեն հակադրության մեջ է մտնում ժամանակակից գիտության կողմից արված մեթոդաբանական հստակությունների վերաբերյալ հայտարարությունների հետ: Իրականության և ճշմարտության մասին իր ընկալման մեջ մեր դարաշրջանը մեծապես ազդված է գիտությունից և տեխնոլոգիայից: Գիտությունը փնտրում է գիտության որոշակի ու մասնավոր որևէ նյութ՝ հետևելով համակարգված և արդեն պատրաստի մի ճանապարհի, որն այդ ողջ ընթացքում տրամադրում է անհրաժեշտ նյութ խորհրդածության ու վերարժևորման համար: Խոսքն առկա տեղեկություն ընտրության և վերացարկման արվեստի մասին է՝ որոշարկված հարցադրման գործընթացն ավարտելուց հետո:

Մեթոդաբանության նկատմամբ այս ուղադրությունն ստեղծել է ճգնաժամային մի իրավիճակ, որը հատուկ է ոչ միայն աստվածաբանությանը, այլ նաև բոլոր գիտություններին, քանզի թե՛ աստվածաբանության և թե՛ փիլիսոփայության համար վերահիշյալ մեթոդաբանությանը հետևեն անհնար է: Վերջին երկուսի հետազոտության իրական առարկան հաճախադեպ և որոշարկված չէ: Նրանք նաև չեն ստեղծվում ամբողջ-

³ Sñu J. Ratzinger, in Herder-Korrespondenz, 1966, 20:491:

ջական իրականություն խստորեն սահմանափակված մի մասի հետ, ինչպես դա անում են արդի գիտությունները:

Ավելի ճիշտ արտահայտվելով՝ կարելի է նշել, որ աստվածաբանությունն օգտագործում է որոշ հատուկ մեթոդներ նույնպես՝ պատմական, բանասիրական և այլն, առանց որոնց աստվածաբանությունը չի համարձակվում որևէ քայլ անել: Այնուամենայնիվ, իր իմաստը չկորցնելու համար աստվածաբանությունը պետք է «որևէ բան» ասի Աստծո և նրա Բանի՝ Խոսքի վերաբերյալ: Օգտագործելով պատմաբանասիրական քննություն մեթոդները՝ կարող ենք նշել, որ պատմության մեջ Աստված աստ և անդ խոսել ու գործել է այսպես կամ այնպես, և ոչ այլ կերպ:

Ահա այսչափ կարելի է առաջ շարժվել այս մեթոդներով, ինչը, սակայն, դեռևս աստվածաբանություն չէ:

Աստվածաբանությունը պատկանում է մի իրողության, որը սովորաբար ավանդությունը համառոտում է «sapientia»՝ «իմաստություն» բառով: Նրա միջոցով ճաշակում ենք (*sapere*), գիտակցում «Աստծո փառքի գիտություն լույսը, որ ճառագայթում է Հիսուս Քրիստոսի դեմքից» (Հմմտ. Բ. Կորնթ. Դ. 6): Նման փորձառությունը բնորոշ է միայն աստվածաբանությանը, և ճշմարտության հանդեպ մերօրյա շեշտադրումը պահանջում է, որ այս փորձառությանը տրվի մեթոդաբանական նոր, առավել շարունակական ինքնագնահատում: Եվ չնայած որ աստվածաբանությունը չի կարող պարզապես վերցնել ու որդեգրել այս կամ այն գիտական մեթոդը, սակայն այն սոսկ քմահաճ ու ինքնահոսի տրված մի գործընթաց էլ չէ: Աստվածաբանությունը ևս կարիք ունի լրջության ու խստապահանջության. այն նույնպես պետք է հանգի հիմնավորված եզրակացությունների՝ առաջադրելով և հստակությամբ ձևակերպելով հարցադրումները: Արդ, աստվածաբանությունը ևս ունի իր մեթոդները:

Հեգելից ու Հայդեգերից էլ շատ առաջ Արիստոտելը գիտակցում էր, որ մեթոդաբանությունն ավելին է, քան վերացականորեն կիրառվող գիտական հմտություն. այն ավելին է, քան համակարգված, մեթոդական ճանապարհով իրականության մասին ամբողջական, հիմնարար դատողությունների հասնելու որևէ միջոց: Քանզի դեպի ճշմարտություն տանող ճանապարհը (*methodos*) հենց ինքը ճշմարտությունն է: Եվ նույնիսկ ճշմարտության փնտրտուքի իր ճանապարհին փնտրողը պետք է լուսավորված լինի ճշմարտությամբ:

Այսպիսով, մեթոդաբանության հարցերը միշտ հարցեր են իր՝ սուբյեկտի մասին: Արիստոտելն այս միտքը բացատրում է «Մետաֆիզիկայի» հենց սկզբում. «Եթե մտածողներն այս կերպ են դատում, սուբյեկտն ինք-

ներն նրանց ճիշտ ճանապարհի վրա է բերում՝ առաջնորդելով փնտրտուքի մեջ... Նրանք, այդպիսով, տարվում են միայն ու միայն ճշմարտություն»⁴:

Մեթոդը, ըստ այսմ, ճշմարտության ճանապարհին ուղենիշ և առաջնորդող է, իսկ այդ հատկությունը նրան տրվում է հենց ճշմարտության կողմից: Դեպի ճշմարտություն տանող ճանապարհին, իբրև ուղենիշ, դիտակցականը վերհիշում է մեթոդաբանությունը, որը հնարավորություն է ընձեռում խուզարկելու և գտնելու այն ճանապարհը, դեպի որը մեզ առաջնորդում է ճշմարտությունը:

Ինչպես նկատում է Արիստոտելը, ճշմարտությունը ծառայում է իբրև ուղենիշ՝ ցույց տալով այն շեղումներն ու սխալները, որոնք տեղ են գտել նախկին ուսումնասիրողների կողմից⁵ և հնարավորություն տալով քննադատաբար մոտենալու անցյալում իրականացված հետազոտության պատմությանը: Միայն իշխող դիրք ունեցող ճշմարտությունը կարող է մեզ ցույց տալ այն ճանապարհը, որով իրականացվում է ճշմարտության փնտրտուքը:

Ոչ ոք չի սկսում ծրագրային ուրվագծից: Ավանդության թողած ժառանգությունը մեզ բերում է ճշմարտության որոշակի հորիզոնի առջև: Ավանդությունը բացահայտում է ճշմարտությունը, ձեռք մեկնում ճշմարտության փնտրտուքին՝ միևնույն ժամանակ, սակայն, թաքցնելով ճշմարտությունը: Ավանդության տված պատասխանները երբեք ամբողջությամբ չեն սպառում իր իսկ կողմից բարձրացված հարցադրումները: Ավելին՝ այդ պատասխանները հաճախ ավելի են բարդացնում հարցադրումները՝ կարծես շարունակ խեղդամահ անելով դրանք⁶:

⁴ Aristotle, *Metaphysics*, 984 b. նշյալ հատվածը համեմատել և թարգմանել ենք ըստ հետևյալ հրատարակության՝ “Aristotle’s *Metaphysics*”, ed. W. D. Ross. Oxford, 1924 (ծանոթ. թարգմ.):

⁵ Անդ, 995 a-b:

⁶ Այս դիտարկումներն արդյունք են այն եզրակացությունների, որոնք մարդու պատմական և լեզվաբանական բնույթի առնչությամբ զարգացվել են Հայդեգերի փիլիսոփայության մեջ: Ըստ այսմ՝ մարդկային իմացությունը կամ գիտելիքը ներառվում է պատմության միջով ստեղծված լեզվաբանական յուրահատուկ հորիզոնի մեջ: Վերջինս ցանկացած պահի համար տրամադրում է կեցության վերաբերյալ յուրահատուկ ընկալում՝ բացառելով մեկնության հնարավոր ցանկացած այլ տարբերակ: Կեցությունն ինքնին պատմական է, այսինքն՝ ժամանակի ցանկացած պահի այն լեզվաբանորեն բացատրվում է տարբեր նրբերանգների՝ «տոնայնությունների» և «գույների» միջոցով: Այս տարբերակիչ տեսականով ժամանակակից մոտեցումը դառնում է անցաթույթ անդրանցական և էկզիստենցիալ վերլուծության համար: Ստորև առաջադրվող «պատմականություն» հասկացությունը բովանդակում է ավելին, քան մարդու բնորոշ ենթակայական (սուբյեկտիվ) պատմականությունը՝ ներառելով իրականությունն ու կեցությունն իբրև այդպիսին: Այդպիսով, այն ընդգրկում է հասարակությունը, համակարգերն ու աշխարհը: Այնուամենայնիվ, մարդկային պատմականությունը այն վայրն է, որտեղ առաջնակարգ տեղում է կեցության պատմությունը: Վերջինիս մասին առավել մանրամասն տեսն O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, 1963, էջ 135-142, 280-299.

Անցյալի հարցերին վերադառնալ պատմական անդրադարձը անխուսափելիորեն մղում է ճշմարտությունը հասկանալու նոր և ավելի արմատական հնարավորությունների հետագա ուսումնասիրության: Ավանդությունը մեզ ուղղորդում է ճշմարտությունը փնտրելու ճանապարհին՝ այդպիսով նոր հեռանկարներ բացելով ապագայի աստվածաբանության համար: Արդ, աստվածաբանության մեթոդների անկողմնակալ քննությունը պետք է անհրաժեշտաբար լինի քննադատական վերանայում այն բոլոր ուղիների, որոնք աստվածաբանությունը կառուցել է մինչ օրս:

Ներկայիս ճգնաժամի ուղղվածության պատճառով ավելի կարիքն ունենք, քան միայն կենտրոնանալ վերջին տասնամյակներին զարգացող աստվածաբանական մեթոդաբանության քննության վրա: Ի. դարի 20-ական թվականներին կարևոր մի թեմա էր աստվածաբանության բնույթը՝ իբրև գիտություն, 30-ականներին ավելի զարգանում էր կեռիգմատիկ աստվածաբանությունը⁷: Այս հարցերն արդեն երկրորդ անգամ առաջադրվեցին՝ առավել փոփոխված՝ հովվական աստվածաբանության ոլորտների փնտրտուքի ճանապարհին: Պետք է սահմանափակվենք այս հարցի հիմնարար կողմով՝ քննելով այն բոլոր կենսական հարցերը, որոնք առաջացել են ժամանակակից աստվածաբանության պատմության ընթացքում, երբ ձևավորվում էր ներկայիս մեթոդաբանությունը: Պատմական այս անդրադարձի ճանապարհին առկա են բազմաթիվ դժվարություններ, քանի որ կաթոլիկ ժամանակակից աստվածաբանության պատմությունը մեծավաճառք մնում է չուսումնասիրված: 70-80-ական թվականների աստվածաբանական գիտական ուղղություններն այս կամ այն չափով պարզ են ամենքիս: ԺԹ.-Ի. դարի աստվածաբանությունն իր գլխավոր վերաբերմունքներով համակարգված է կամ արդեն համակարգվում է:

Այս ուսումնասիրության ուրվագծին պարզ հայացք նետելով՝ ստիպված ենք եզրակացնել, որ ոչ միայն աստվածաբանական մասնավոր ոլորտներն ու աստվածաբանները կարիք ունեն հիմնարար ուսումնասիրության, այլ իրականում պետք է ծայրից ծայր վերաշարադրել ժամանակակից աստվածաբանության ողջ պատմությունը: J. Scheeben-ի և M. Grabmann-ի արժեքավոր ու հիմնարար ուսումնասիրությունը, այս իմաստով, նեոսխոլաստիցիզմի պատմության վերաբերյալ մի հիմնարար ներածություն է:

M. Müller, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, Heidelberg, 1964³, էջ 32-52, 174-177. B. Weite, Ein Vorschlag zur Methode der Theologie heute, in Auf der Spur des Ewigen, Freiburg, 1965, էջ 416-419:

⁷ Kerygmatic theology՝ «կեռիգմատիկ աստվածաբանություն» արտահայտությունը ծագում է հուն. kerigma՝ քարոզել, հռչակել բառից: Աստվածաբանության այս ոլորտի հիմնական նպատակն էր որդեգրել քարոզչության երևույթն ինքնին՝ իբրև Հիսուս Քրիստոսի հանդեպ հիմնարար հավատի ձև: Այս աստվածաբանական ուղղության նշանավոր ներկայացուցիչներից են Rudolf Bultmann-ը, Karl Barth-ը և այլք (ծանոթ. թարգմ.):

Ըստ այդմ, նեոսխոլաստիցիզմն ավելի ու ավելի է դիտարկվում իբրև հերթական դրվագ և ժամանակաշրջան, ոչ թե ժամանակակից զարգացումների հիմնական նպատակ: Հետևաբար՝ չափազանց կարևոր ու ցանկալի է դառնում նաև ժամանակակից մտածողության մեջ տարբեր հոսանքների աստվածաբանական վերանայումը: Արդի աստվածաբանության օբյեկտիվ (առարկայական) ներկայացումը պահանջում է, որ աստվածաբանությունն ինքը վերանայի ներկա ժամանակներում մտակեցվածքների պատմության հանդեպ իր դիրքորոշումը:

Վերոնշյալ դժվարությունների պատճառով ներկայացվող դիտարկումներն ու եզրահանգումները պետք է հստակեցվեն և ճշտվեն տարբեր առումներով: Ընդ որում, շատ բան դեռ մնալու է նախնական ու հիպոթետիկ վիճակում, իսկ դիտավորությունն այստեղ ինքնանպատակ պատմություն ներկայացնելը չէ: Անհրաժեշտ է պատմության լույսի ներքո ներկայացնել մեր հետազոտությունների ներկա վիճակը: Առավելագույնն այս առումով, որ կարող ենք անել, մի քանի հիմնական գծեր ներկայացնելն է, որոնք կօգնեն առավել հստակ պատկերացնելու աստվածաբանության արդի վիճակը: Այս գեկույցը, հետևաբար, հիմնականում առաջին քայլն է՝ զարգացնելու և ներկայացնելու որոշ տեսակետներ: Մյուսները դեռ պետք է ժամանակ ու ջանքեր ներդնեն այս իմաստով՝ ամբողջապես նոր հայացք և մոտեցում զարգացնելու համար: Ուրեմն, սկսենք այս հիմնական գաղափարների քննությունը, որոնք առիթ են հանդիսացել վարդապետական աստվածաբանության մեջ ներկա մեթոդաբանության առաջացման համար:

Բ. Պատմական հենք

Վարդապետական աստվածաբանության ներկայիս մեթոդաբանությունը ներառում է հաջորդական երեք քայլեր՝ ա. Եկեղեցու ուսմունքի ներկայացում, բ. Աստվածաշնչի և Ավանդության տվյալները՝ Եկեղեցու ուսմունքը հիմնավորելու համար, գ. այս ամենի սպեկուլյատիվ՝ վերլուծություն⁹: Այսպիսով, այստեղ առնվազն երկու կամ երեք տարբեր գործընթացներ են ընդգրկված:

Այսօր, հնարավորին չափ նկատի առնելով այս եռամասնյա մեթոդաբանությունը, մոռանում ենք, որ այն համեմատաբար վերջերս է հայտնվել աստվածաբանության մեջ, համեմայն դեպս ոչ վաղ, քան ԺԸ. դարում¹⁰: Միայն այդ շրջանում են ձևավորվում նեոսխոլաստիկ դրույթները նա-

⁸ Բառն այստեղ կիրառվում է speculative, այսինքն՝ անալիտիկ, քննական իմաստով (ծանոթ. թարգմն.):

⁹ Այս գործընթացի մանրամասն նկարագրությունը տես B. Durst, “Zur theologischen Methode”, in Theologische Revue, 1927, 26:297-313, 361-372:

¹⁰ Y. Congar, “Théologie”, in Dictionnaire de Théologie Catholique XVII, 432 f.

խասխուղաստիկ *lectio scripturae*-ից, *quaestio*-ից (ներառված *lectio*-ի մեջ) և բարոկկյան սխոլաստիցիզմի *disputatio*-ից: Մանկավարժական և հիշողական ինչպիսի առավելություններ էլ ունենա այս մոտեցումը, այն, վստահաբար, չի ներկայացնում վարդապետական քննության համար համընդգրկուն պաշտոնական մեթոդաբանությունն իր վերջնական ձևի մեջ: Եվ նույնիսկ եթե տրամադրում է միություն կամ ամբողջություն, ապա զուտ նյութական, արտաքին իմաստով:

Ինչպե՞ս է ուրեմն առաջացել այս եռամասնյա գործընթացը: Սկզբից ուսումնասիրողները վարդապետական աստվածաբանության մեթոդաբանության մեջ նկատում էին էական երկու տարրեր՝ հավատ ու բանականություն կամ իշխանություն և բանականություն. այս երկու տարրերն աստիճանաբար միաձուլվել են մեկ ընդհանուրի մեջ¹¹: Հավատը երբեք հանդես չի գալիս իբրև հավատալիքի պարզ հաստատում: Իբրև մարդկային արարք՝ այն հասկացված ու ընդունված մի բան է, այն արդեն նախակցենավորված աստվածաբանություն է¹²: «*Ratio theologica*»-ն այլ բան չէ, քան հավատի անմիջական գործադրություն և կիրառում, ներքին տրամաբանության բացահայտում¹³:

Միասին վերցրած՝ հավատն ու բանականությունն աստվածաբանության զույգ աչքերն են (J. Döllinger) դառնալով մեկ ու միասնական: Աստվածաբանությունը խորհրդածական դիտարկումն ու խորհրդածական ունկնդրումն է՝ նպատակ ունենալով ինքն իրեն և իր հույսի մասին հարցնող յուրաքանչյուրի հարցին պատասխանելու (հմտ. Ա. Պետ. Գ. 15): Աստվածաբանությունը համակարգված կերպով զարգացած «*intellectus fidei*» է (հավատո բանականություն), «*fides quaerens intellectum*» (բանականություն փնտրող հավատ. Անսելմ Քենթրբերգի): «*Fides*» և «*intellectus*», «*auctoritas*» և «*ratio*» մեկ ամբողջություն են կազմում՝ ընդհուպ մինչև զարգացած ուշ միջնադարը: Գիտելիքի մասին արիստոտելյան հղացքն է, որ սեպ է խրոմ այս երկուսի միջև¹⁴, մինչև ուշ միջնադարի նոմինալիզմը¹⁵: Աստիճանաբար սկսում է նաև ձևավորվել ժամանակակից աշխարհայացքը. ավանդության եզրերը միայն իբրև «*nomina*» են հանդես գալիս՝ առանց որևէ իշխանության: Այս աշխարհայացքի համաձայն՝ բանականություն

¹¹ M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode, I, Freiburg, 1909, S. 32 ff. J. Beumer, Theologie als Glaubensverständnis, Würzburg, 1953.

¹² K. Rahner, "Theologie im Neuen Testament", in Schriften zur Theologie, V, Einsiedeln, 1962, 38 f. B. Weite, Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums, Freiburg, 1966, S. 27-62.

¹³ B. Welte, "Die Wesensstruktur der Theologie als Wissenschaft", in Auf der Spur des Ewigen, Freiburg, 1965, S. 353-358. H. Fries, "Theologie", in Handbuch theologischer Grundbegriffe II, 644 f, G 48 f. J. B. Metz, "Theologie", in Das Lexikon für Theologie und Kirche, 1965, X 67 f.

¹⁴ Տե՛ս J. Beumer, նշվ. աշխ., էջ 80-93:

¹⁵ Տե՛ս Y. Congar, նշվ. աշխ., էջ 406 ff:

ինքը իրականություն նկատմամբ սեփական և անմիջական մոտեցումն է որդեգրում՝ այդ գործընթացում քննադատելով ավանդությունը: Իշխանությունն ու բանականությունն ավելի են հեռանում միմյանցից՝ մինչև վերջնական բաժանում:

Այս աշխարհայացքը, կարծես, հանգեցնում է մի կողմից առանց նախապայմանի, ռացիոնալ, մաթեմատիկական-գիտական մեթոդի, իսկ մյուս կողմից՝ ֆիդեիզմի, բիբլիցիզմի և ինտուիտիվ խորհրդածության: Իշխանության և բանականության բաժանումն անհրաժեշտաբար ազդում է նաև աստվածաբանության վրա՝ հանգեցնելով նրա էական երկու տարրերի տարանջատմանը: Այս փոխադարձ ճնշումն ավելի բարդացավ ու զարգացավ պատմական գիտությունների և սխոլաստիկ մտքի միջև առկա բախման պատճառով՝ իր ցանցի մեջ առնելով նաև աստվածաբանությունը:

Ժամանակակից աստվածաբանության ակունքներում ընկած են երկու ուղղություններ, որոնք, իրար բավական նման լինելով, հաճախ ամենատարբեր առումներով հակասում են միմյանց: Այս երկու շարժումները՝ Հոմանիզմ և ռեֆորմացիա, խորապես ազդել են ժամանակակից աստվածաբանության ձևավորման վրա: Չնայած այս երկուսի միջև առկա տարբերություններին ու հակասություններին՝ դրանք մի շատ կարևոր հարցում կիսում են նույն մոտեցումը, ինչն էական է այսօրվա քննարկման համար: Երկուսն էլ հակադրվել էին աստվածաբանության մեջ սխոլաստիցիզմի կողմից ռացիոնալ փաստարկմանը և առհասարակ սխոլաստիկ մեթոդաբանությանը: Հոմանիզմի այս հակադրումը բխում է ճշմարտության հանդեպ նրա ունեցած պատմական աշխարհայացքից: Բարեկարգման հակադրումը հիմնված էր աստվածաբանական հենքի վրա. այն հավատի ու բանականության հարաբերությունը սահմանում էր բացարձակ նոր կերպով՝ հղելով միայն Սուրբ Գիրքը:

Աստվածաբանական առկա մեթոդաբանության հանդեպ այսպիսի երկակի հակադրումը, բնականաբար, պետք է մեծ ազդեցություն գործեր ժամանակակից կաթոլիկ աստվածաբանության վրա, ինչպես արդեն նշել է J. E. Kuhn-ը մեկ դար առաջ¹⁶:

Եվս մեկ անգամ կաթոլիկ աստվածաբանությունը փորձեց հասկանալ Հոմանիզմի հեղափոխական հասկացությունները: Այս քայլն արտահայտված է արդեն ԺԵ.-ԺԶ. դդ. Ֆրանցիսկո դե Վիտտորիայի (Francisco de Vittoria) և Մելխիոր Կանոյի (Melchior Cano), ֆրանսիական բարեպաշտական Հոմանիզմի (humanisme dévot) ներկայացուցիչ կարդինալ Բեռուլլի (Cardinal Bérulle), ինչպես նաև ԺԸ. դարի ֆրանսիական աստվածաբանական դպրոցի (մասնավորապես՝ D. Petavius-ի երկը) աշխատություններում: Նույն այս մոտեցումը որդեգրվեց նաև Լուսավորության շրջանի աստվածաբանու-

¹⁶ Sth J. E. Kuhn, Katholische Dogmatik, I, Tübingen, 1859², էջ 438-489:

Թյան և J. M. Sailer-ի կողմից: Արդեն ԺԹ. դարասկզբին դրա արձագանքները լսելի էին Թյուրինգենի դպրոցում և ռեֆորմացիայի ոգով տոգորված աստվածաբանության մեջ:

Բարենորոգության համար խթանիչ ուժն այդպես էլ ի հայտ չեկավ: Կրկին ու կրկին այն սահմանափակվեց ջատագովների կարիքներով, մինչդեռ անհրաժեշտ էր հերքել Բողոքականության՝ սխոլաստիցիզմի դեմ առաջ քաշած փաստարկները: Արդեն վաղ շրջանում Մելխոր Կանոյի երկում առկա է հոլմանիստների ու ռեֆորմիստների դեմ արտահայտված փաստարկը. «Սխոլաստիցիզմի հանդեպ արհամարհանքը և հերետիկոսության հանդեպ հակումն իսկապես փոխկապակցված են: Դրանք միշտ փոխկապակցված են եղել դեռևս սխոլաստիցիզմի ձևավորման շրջանից»¹⁷: J. Kleutgen, իբրև նեոսխոլաստիցիզմի եռանդուն ջատագով, փաստարկում է նույն տրամաբանությանը: Նրա կարծիքով՝ սխոլաստիկ մեթոդը պետք է պահպանվի ի շահ հավատի ու Եկեղեցու¹⁸:

Այս առումով կաթոլիկ ուղղափառությունն ու սխոլաստիկ մեթոդաբանությունը թվում են նույնական: Մյուս կողմից՝ ժամանակակից պատմական մտածողությունը և կաթոլիկ հավատը կարծես բնածին հակադիրներ են: Այդպիսով, ճշմարտության պատմական բնույթի և ռեֆորմացիայի կողմից առաջադրված աստվածաբանության եկեղեցական բնույթի խնդրի միջև ստեղծվեց աղերսաբեր մի կամուրջ:

Ողբերգական այս բախումը, որն առաջացել էր ռեֆորմացիոն հերձվածի հետևանքով, առիթ տվեց անիմաստ ու սխալ բազմաթիվ քննարկումների ինչպես Եկեղեցու ներսում, այնպես և դրսում: Արդյունքում ի հայտ եկավ ջատագովական աստվածաբանությունը, որին պակասում էր պատմական մոտեցումը՝ հաճախ հանգեցնելով սխալ դիրքորոշումների: Այն հաճախ անկարող էր տարբերակել սխոլաստիկ փիլիսոփայությունը Եկեղեցու վարդապետությունից՝ չկարողանալով արժեքներ աշխարհում, որ նրա նպատակը կարող էր իրագործվել նաև հայեցակարգային այլ համատեքստում:

Անցյալ դարում մասնավորապես առկա էր աստվածաբանական տարբեր դպրոցների միջև բախում (օրինակ՝ գերմանական ընդդեմ հռոմեականի):

Հավանաբար, բախում էր առաջանում նաև վարդապետական աստվածաբանության մեթոդաբանության ներսում՝ բաժանվելով երկու ճյուղի՝ պատմական-պոզիտիվիստական մոտեցումն ընդդեմ սխոլաստիկ-սպեկուլյատիվի: Այս ամենի արդյունքում առաջ եկավ ժամանակակից աստվածա-

¹⁷ M. Cano, *Loci theologici*, VIII. A. Long, in *Die loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises* (Munich Studies in Historical Theology, vol. 6), München, 1925, S. 155, ծանոթ. 4:

¹⁸ J. Kleutgen, *Die Theologie der Vorzeit*, I, Münster, 1867, S. 36 ff.

բանություն հիմնախնդիրը, որի տարբեր դրսևորումներն այսօր ենք միայն փորձում հաղթահարել: Այս խնդրի լուծումը դեռևս այդքան էլ հստակ չէ և, ուրեմն, ինչպե՞ս պետք է սահմանել պատմական ճշմարտության և համընդհանուր վավերական սկզբունքների միջև փոխհարաբերությունը:

Ժամանակակից պատմական աշխարհայացքի և սխոլաստիցիզմի միջև առկա լարվածությունը պատասխանատու էր նաև ժամանակակից աստվածաբանության մեթոդաբանության մեջ երրորդ ուղղության ծագման համար, որ է՝ վարդապետական աստվածաբանության առանձնահատուկ՝ հրամանական և եկեղեցական բնույթը: Անմիջապես և փութանակի դիմելով սխոլաստիկ մեթոդաբանությանը՝ աստվածաբանության հայեցակարգն ու մեթոդաբանությունն ավելի ու ավելի էին հեռանում ժամանակի գիտական մտքի հիմնական հոսանքներից ու զարգացումներից: Աստվածաբանությունն ավելի ու ավելի էր ինքն իրեն դիտարկում իբրև գիտության այլ ճյուղերի դեմ պայքարող իրողություն, ինչն այլևս թույլատրելի չէր:

Այդպիսի ճյուղերից մեկն էր եկեղեցական պատմագիտությունը: Երբ այն ներկայացվում էր պատմաքննական լույսի ներքո, հաճախ ավելի էր դժվարանում դրա համատեղումն աստվածաբանության հետ: Բողոքական-բարեկարգյալ աստվածաբանության աշխարհայացքն ու հայեցակարգը և ժամանակակից միտքը խորթ էին եկեղեցու աստվածաբաններին: Այս նոր իրավիճակում աստվածաբանությունն ստիպված էր պաշտպանել և ներկայացնել համընդհանուր ճշմարտությունը, երբ այդ փորձն իրականում արդեն չափազանց նեղացրել էր իր իմաստային սահմանները: Եվ ահա, իբրև արդյունք, աստվածաբանությունը նոր կերպ ու ձև առավ՝ իր բնույթով դառնալով չափազանց հրամանական:

Ինչպես ցույց են տվել E. Rathaker-ն ու H. G. Gadamer-ը¹⁹, վարդապետական աստվածաբանության այս կաստան, առանձնացված խավը համեմատաբար նոր երևույթ էր: Տվյալ դիրքորոշումը դառնում է հրամանական (dogmatic) իր բնույթով, երբ հակադարձվում է մեկ այլ տեսակետի կողմից՝ այդպիսով պարտադրված հռչակելով նոր, բացարձակ ու համընդհանուր ճշմարտություն՝ արդեն հրամանական (dogmatic) ճանապարհով: Ահա թե ինչու «theologia dogmatica» արտահայտությունն սկսում է շրջանառվել միայն ԺԷ. դարից սկսած: Իսկ դոգմայի եկեղեցական այս նոր բնույթի վրա չեղտադրումն սպառնում է հեշտությամբ ծնունդ տալ վարդապետական կղերականության և «magisterium»-ի (ուսուցանող իշխանություն) հանդեպ ծավալուն հղումների: Միաժամանակ այն ստեղծում է գետոյին բնորոշ աշխարհայացք՝ դրանով իսկ անհնարին դարձնելով երկխոսու-

¹⁹ E. Rothaker, Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus (AAMz., vol. 6), Mainz, 1954. H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen, 1965², S. 487 ff.

Թյունը թե՛ Եկեղեցու ներսում և թե՛ նրանից դուրս: Դոգմատիզմի հանդեպ ձգտումը և այլ տեսակետների նկատմամբ կասկածամտությունը մի պարզ փաստ է, որը չի կարելի անտեսել: Այսպիսով, պատմականություն և եկեղեցական մտակեցվածքի հիմնախնդիրն ամբողջությամբ լրացնում է ժԹ. դարի և Ի. դարասկզբի ողջ աստվածաբանության խնդրակարգը: Ժամանակակից աստվածաբանության հիմքում ընկած ճկուն և առաձգական նյութն այսօր արդեն բաց է: ԺԹ. դարի առաջին կեսին Թյուրինգենի, Մյունստերի, Մյունխենի և Վիեննայի աստվածաբանները ձգտում էին զարգացնել այնպիսի աստվածաբանություն, որը ե՛լ եկեղեցական էր (բառի ամենալայն իմաստով), ե՛լ կառուցված էր աստվածաբանական առողջ ազատականության վրա: Այդ աստվածաբանությունն ստեղծվել էր յուրահատուկ մտքերի կողմից, որոնք քաջածանոթ էին իրենց ժամանակի մտավոր-գիտական հոսանքներին: Möhler-ի և Döllinger-ի նման մարդիկ Եկեղեցու ջատագովներն էին, բայց և լայնախոհ էին ու հարգված իրենց ժամանակի գիտնականների կողմից:

ԺԹ. դարակեսին տեղի ունեցան մի շարք որոշիչ իրադարձություններ և զարգացումներ: Հակադիր կողմերի միջև լարվածության գիծն ավելի հստակեցվեց, և ի հայտ եկավ կղերական մտակեցվածքի մի նոր ձև: Այն պատմությունը դիտարկում էր իբրև վտանգավոր և տեղայնացման ոչ ենթակա մի բան: «Ժամանակակից» աշխարհը դիտարկվում էր իբրև տարաշեղման մի հանգրվան²⁰: Եվ նույնիսկ այս նոր իրավիճակում ի հայտ են գալիս առանցքային կերպարներ՝ Franzelin, Scheeben, Billot. պետք է նաև նշել, որ Scheeben-ի երկն իրական առաջնայնությունն ստացավ 1930-ական թվականներից սկսած: Սրանից առաջ արդեն ի հայտ էր եկել մոդեռնիզմի դեմ հակակրանքը: Newman-ի, Schell-ի, Hügel-ի, Adam-ի նման անհատներին նայում էին կասկածանքով և առավել կամ նվազ չափով զրաքննության աչքով: Այժմ արդեն հակասության այս պարզ դրսևորումները դարձել են անիմաստ և մեծավ մասամբ չափազանցված: Վատիկան Բ.-ն աստվածաբանության ոլորտից ներս պատմական հեռանկարների լայն դաշտ բացեց²¹: Զգուշությամբ և համառորեն, բայց և պարզորոշ ու անսխալ կերպով այն բացեց դռները ժամանակակից մտքի առջև²²: Եվ ինչն ամենակարևորն է՝ ժողովն ավելի մեծ տեղ հատկացրեց Եկեղեցու ներսում ազատությունը՝ հստակ ամրագրելով աստվածաբանության մեջ բազմազանության հնարավորությունն ու ազատությունը²³: Նման զարգացումներ տեղի

²⁰ Այս նոր զաղափարի մասին մանրամասն տես B. Welte, “Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert”, in Auf der Spur des Eivigen, Freiburg, 1965, էջ 380-409:

²¹ Տես “Dei Verbum”, թ. 12, 15, 19. “Optatam Totus Ecclesiae”, թ. 16:

²² Տես “Gaudium et Spes”, թ. 4-10, մասնավորապես՝ թ. 11, 42, 44. “Dignitatis Humanae”, թ. 1 f:

²³ Տես “Lumen Gentium”, թ. 54. «Որոշում էկումենիզմի մասին», թ. 4. «Եկեղեցու միասնության գործունեության մասին որոշում», “Ad Gentes Divinitus”, թ. 22:

ուսնեցան նաև եկեղեցական գիտությունների այլ ոլորտներում: Մխուրաստիցիզմն առավել մեծ պատմական խորություն հասավ G. Baumeier-ի և M. Grabmann-ի դպրոցում: J. Maréchal-ի ջանքերով նոր թափ առավ սպեկուլյատիվ փիլիսոփայությունը: Այժմ արդեն պարզ է, որ ժամանակակից աշխարհայացքի էական տարրերը կարող են օրինավորապես ներառվել սխուրաստիցիզմում: Այս զարգացումների շնորհիվ աստվածաբանական վերածնունդը կարիք չունի անհրաժեշտաբար հակասխուրաստիկ լինելու: Ընդհակառակը, այն այժմ կարող է երախտագիտություն հայացք նետել անցյալին՝ վաղ սխուրաստիցիզմի ավանդույթին՝ նեոսխուրաստիցիզմի ոլորմուր բավիղները հաղթահարելու համար:

Այսպիսով, գտնվում ենք բոլորովին նոր մի իրավիճակի առջև: Այսօր արդեն հնարավոր է նոր շնչով ձեռնամուխ լինել աստվածաբանության արդի մեթոդներին և առաջ մղել դրանք՝ լուծելու համար մեր առաջ հանդիպող անլուծելի հարցերը: Կարծես հասել է արդեն ժամը՝ հիմնավորապես նոր շարժում սկսելու համար:

Հաջորդ գլուխներում քննելու ենք վարդապետական աստվածաբանության մեթոդաբանության առանձին աստիճանները: Դրանց հիմնախնդիրները վերլուծելու շնորհիվ կկարողանանք նաև հասնել եզակի, միասնական գիտաբանական, միայն աստվածաբանությանը բնորոշ գործընթացի: Այսպիսով, սկսենք վարդապետական աստվածաբանության՝ հրամանակարարյին նկարագրով բնորոշվող եկեղեցական բնույթի հիմնահարցից:

Գ. Աստվածաբանության ելակետը

Վարդապետական աստվածաբանության հղացքի ակունքները քննելիս պետք է անդրադառնալ O. Ritschl-ի ուսումնասիրություններին²⁴: Չնայած այդ ուսումնասիրություններն ամբողջացվելու և լրամշակվելու կարիք ունեն, այնուամենայնիվ, դրանք անգնահատելի արժեք են ներկայացնում: «Վարդապետական աստվածաբանություն» (*Dogmatische theologie Theologia dogmatica*) հասկացությունը ծնունդ առավ ԺԷ. դարում: Այն նպատակ ուներ տարբերակելու վարդապետական աստվածաբանությունը բարոյականից (վերջինս այժմ հաստատվել է իբրև ատվածաբանական անկախ ճյուղ) և սպեկուլյատիվ սխուրաստիկ աստվածաբանությունից: Եվ միայն հետագայում վարդապետական-հրամանակարգ աստվածաբանությունն իր մոտեցման մեջ համատեղեց պոզիտիվ և սպեկուլյատիվ մեթոդները:

²⁴ O. Ritschl, "Literaturhistorische Bemerkungen über die Nomenklatur der theologischen Disziplinen im 17. Jahrhundert", in Studien zur systematischen Theologie (Theodor Haering Festschrift), Hrsg. F. Troub, Tübingen, 1918, S. 76-86: idem, "Das Wort dogmaticus in der Geschichte der Sprachgebrauchs bis zum Aufkommen des Ausdrucks theologia dogmatica", in Festgabe für J. Kaftan, Tübingen, 1920, S. 266-272.

Վարդապետական աստվածաբանությունը շուտով նաև համադրվեց իր ժամանակի նոր, մտաբանական աշխարհայացքի հետ: Մերժելով բարոկկյան ժամանակաշրջանի աշխարհայացքը՝ նեոդասականությունը ևս մեկ անգամ շեշտեց պարզությունն ու անկեղծ գնահատման զգացումը:

Հասարակ մարդիկ արդեն հոգնել էին աստվածաբանական բանավեճերից, ուստիև սկսեցին հղել Եկեղեցու պաշտոնական վարդապետությունը, դոգմային և հավատո բանաձևերին: Տարբեր դպրոցների միջև ծավալված բանավեճերն իրենց հերթին մի կողմ դրվեցին՝ իբրև աստվածաբանական տեսակետներ: Եվ արդյունքում սկսեց ավելի շեշտադրվել Եկեղեցին կամ վարդապետական ուսմունքը (*magisterium*) հավատի հարցերում իր ունեցած կանոնական իշխանությամբ:

“*Theologia Wireburgensis*”-ը ներկայացնում էր Եկեղեցին՝ իբրև հավատի անմիջական և ուղղակի կանոն՝ նախադասելով այն նույնիսկ հավատի երկու կարևորագույն կանոններից՝ Աստվածաշնչից ու Ավանդությունից²⁵: Այդպիսով, Եկեղեցու վարդապետական իշխանությունն էր դառնում աստվածաբանության ուղղակի աղբյուրը՝ արդյունքում մարդկանց հեռացնելով ու խորթացնելով անխառն և հիմնական աղբյուրներից²⁶: Այս մոտեցումն անմասն ու խորթ էր հայրաբանական և վաղ միջնադարյան աստվածաբանության ոգուն, որը սրբազան վարդապետությունը դիտարկում էր իբրև «*sacra scriptura*» (Սրբազան գրվածքներ) և «*sacra pagina*» (Սրբազան ավանդություն)²⁷:

Ինչպիսի առավելություններ էլ որ ունենար այս նոր մոտեցումը, այն հանգեցրեց վարդապետական իշխանության (*magisterium*) մեջ արմատացած պոզիտիվիստական աստվածաբանությանը: Դա Denzinger-ի հրատարակած կոնդակների ու քաղվածքների վրա հիմնված աստվածաբանություն էր: Այն շուտով վերածվեց ուղղափառ հավատի խիստ ու ծայրահեղ հղացքի, քանի որ այլևս ուղղակիորեն կապված չէր իր անմիջական ու կենսական աղբյուրների՝ Աստվածաշնչին և Ավանդությանը: Իսկ եկեղեցական կղերից բաղկացած կաթոլիկ կառույցն կամ խավր, կարծես, չէր էլ կամենում նկատել այդ աղբյուրները:

Արդ, Վատիկան Բ.-ն տրամադրեց Եկեղեցու և եկեղեցականության մասին մի նոր աշխարհայացք, որն ավելի ազատամիտ էր, ավելի կեն-

²⁵ Sñu W. Kasper, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule (Die Überlieferung in der neueren Theologie, vol. 5), Freiburg, 1962, էջ 40-47:

²⁶ Pius XII, Encyclical Humani Generis (August 12, 1950), DS 3886. «Վերանորոգիչ ուժերը շարունակաբար ներթափանցում են աստվածաբանության մեջ նրա սրբազան աղբյուրներից: Մյուս կողմից, սակայն, հավատի ավանդարանը գննելու առաքելությունն անտեսող վերլուծությունը, ինչպես մեզ ցույց է տալիս փորձառությունը, դառնում է անպտուղ»:

²⁷ J. D. Ghellinck, Pagina et Sacra Pagina: Histoire d'un mot et transformation de l'objet primitivement désigné, in Mélanges Auguste Pelzer, Louvain, 1947, S. 23-59.

սունակ և ավելի կաթոլիկ: Այս նոր մոտեցումն անհրաժեշտաբար պետք է նոր, ավելի խորը հետևանքներ ունենար վարդապետական աստվածաբանություն մեթոդաբանության համար: Դոգմայի և վարդապետական աստվածաբանության մեր ընկալումը, ըստ այսմ, պետք է հենվի այս նոր իրողության վրա, որի համաձայն՝ եկեղեցին վախճանաբանական ամբողջություն է, դեռևս չարունակվող-ձևավորվող իրականություն (գերմ.՝ *im Werden*), դեռևս չիրականացած խոստում, ծառայության գործիք, և ոչ թե ինքնանպատակ մի երևույթ²⁸: Այս լույսի ներքո դիտարկելով՝ դոգման կարող է ընկալվել միայն իբրև հարաբերական, զուտ գործնական նշանակության պատմական իրողություն: Այն հարաբերական է այնքանով, որքանով ծառայում և ուղենշում է Աստծո անխառն՝ մաքուր *Խոսքը*²⁹, այնքանով, որքանով կապված է տվյալ ժամանակաշրջանի հիմնահարցերի լուծման գործընթացին՝ նպաստելով Ավետարանի ընկալմանը ամբողջապես հստակ իրավիճակներում: Դոգման ինքը և վարդապետական աստվածաբանություն վերլուծությունը պետք է դիտարկվեն իրենցից վեր գտնվող այս երկու հաստատումների շրջագծից ներս:

Այս դեպքում արդեն վարդապետական աստվածաբանությունը դառնում է մեկնաբանական, թարգմանական գործողություն և գործընթաց՝ գետնի վրա երկու բևեռների՝ Աստվածաշնչի մեջ առկա Բանի հայտնության և քրիստոնեական քարոզչության ներկայիս վիճակի միջև: Վարդապետական աստվածաբանությունը ծառայում է Աստծո *Խոսքի* տարածման մեր այսօրվա պատասխանատվությանը, *Խոսքը*, որն ասվել ու գրվել է մեկանգամընդամիշտ: Վարդապետական աստվածաբանության հիմնական առաքելությունն է ցույց տալ, որ այդ *Խոսքը* կարող է ընկալվել, դառնալ շարժուն և իրականանալ արդեն այսօր: Մեթոդաբանորեն խոսելով՝ վարդապետական աստվածաբանությունն իբրև երկուստեղ ունի մեկնությունը (մեկնողական արվեստը), իսկ վերջնանպատակ՝ առաքելությունը (քարոզչություն)³⁰:

Այսպիսով, կարելի է եզրակացնել, որ դոգման վարդապետական աստվածաբանության ո՛չ երկեսն է, ո՛չ էլ՝ վերջնական: Վարդապետական աստվածաբանությունը դոգմաների պարզ մեկնությունն է և ոչ էլ *Denzinger-ից* քաղված մեջբերումների պարզաբանում, առավել ևս՝ այն պարզ ջա-

²⁸ “Lumen Gentium”, n. 6, 8 շրնկ., 14 շրնկ., 48-51. տե՛ս նաև K. Rahner, “Kirche und Parusie Christi”, in Schriften zur Theologie, VI, Einsiedeln, 1965, էջ 348-367:

²⁹ Pius XII, Encyclical Humani Generis (August 12, 1950), DS 3886. «Վերանորոգիչ ուժերը շարունակաբար ներթափանցում են աստվածաբանության մեջ նրա սրբազան աղբյուրներից: Մյուս կողմից, սակայն, հավատի ավանդարանը զննելու առաքելությունն անտեսող վերլուծությունը, ինչպես մեզ ցույց է տալիս փորձառությունը, դառնում է անպտուղ»:

³⁰ K. Rahner, “Biblische Theologie”, in Das Lexikon für Theologie und Kirche II, 1958, S. 449-451. E. Schilleféeckx, Offenbarung und Theologie, Mainz, 1965, S. 136-156. L. Scheffszyk, “Die Auslegung der hl. Schrift als dogmatische Aufgabe”, in Münchener Theologisch Zeitschrift, 1964, 15: 190-204. W. Kasper, “Exegete, Dogmatik, Verkündigung” in Diakonia, 1966, I: 3-12.

տագովություն չէ: Վարդապետական աստվածաբանությունը Եկեղեցու գործառույթն է, և այն մշտապես նորոգում է վարդապետական գիտելիքը հավատի մասին իր խսկ աղբյուրներից՝ դարձնելով կենդանի փորձառություն իր այսօրվա առաքելության համար: Արդ, եթե դոգման ու վարդապետական աստվածաբանությունը նպատակաուղղված են այս միջնորդական գործառույթներն իրականացնելուն, կարող ենք, ուրեմն, մեթոդաբանական երկու անհրաժեշտություն առանձնացնել, որոնք ժողովական փաստաթղթերի տառին ու ոգուն կատարելապես համապատասխանում են:

Առաջինը վերաբերում է Աստվածաշնչի ունեցած նախադաս դերին: Վատիկան Բ.-ը, բացառապես գործառութային դերակատարություն վերադրելով Եկեղեցուն և նրա վարդապետական իշխանությանը, պահանջում է նաև նախադաս տեղ ու դեր հատկացնել Աստվածաշնչին: Աստվածաշունչը մասնակցում է Հայտնության միանգամընդմիջ տրված պատմական դերակատարությանը: Իբրև կանոն՝ այն Աստծո խոսքի վավերական ու կանոնական վկայությունն է: Ժամանակի ու հեղինակության առումով այն հավատի մնացած բոլոր վկայություններից նախամեծար է՝ իբրև «norma normans non normata» (կանոն կանոնաց, ի բաց առեալ մնացեալ կանոնս):

Ժողովական բնագրերն այնուհետև պնդում են, որ Աստվածաշունչը պետք է լինի աստվածաբանության ոգին³¹: Այն պետք է դառնա աստվածաբանության պաշտոնական, կենսատու սկզբունքը (*hegemonikon*): Ավելին՝ աստվածաբանական բոլոր նախաձեռնություններն ու հարցադրումների գործընթացները պետք է սկսվեն Աստվածաշնչից, և պետք չէ նախօրոք ձևակերպված դրույթների ու հայեցակարգերի համար միայն Աստվածաշնչից քաղել համապատասխան փաստարկներ³²: Աստվածաշնչի ճիշտ մեկնության դեպքում դոգման կարող է օգտակար լինել՝ ճշգրիտ շեշտադրումներ կատարելով և հատկեցնելով թյուրիմացությունները: Բայց պետք չէ Աստվածաշունչն օգտագործել Եկեղեցու ուսմունքի համատեքստում, ընդհակառակը, Եկեղեցու ուսմունքը պետք է ներկայացվի ըստ աստվածաշնչյան վկայության: Սա չի նշանակում, որ միայն Աստվա-

³¹ Leo XII, Providentissimus Deus, November 18, 1893, EnchB, n. 114. Benedict XV, Spiritus Paraclitus, September 15, 1920, EnchB, n. 483. “Dei Verbum”, n. 24. “Optatam Totius Ecclesiae”, n. 16.

³² “Optatam Totius Ecclesiae” կոնդակը հստակ արտահայտում է այս միտքը թ. 16-ում. «Պետք է այնպես համակարգել վարդապետական աստվածաբանությունը, որ աստվածաշնչյան թեմաների քննարկումը լինի առաջին տեղում: Այնուհետև ուսանողներին պետք է ներկայացնել, դոգմայի պատմության հետ մեկտեղ, Արևելյան ու Արևմտյան եկեղեցու հայրերի ներդրումը հայտնության ճշմարտության և հարազատ փոխանցման գործընթացում՝ անհրաժեշտ ուշադրություն դարձնելով նաև Ընդհանուր եկեղեցական պատմության հետ դրանց փոխհարաբերություններին»:

ծաշնչի մեկնությունից հետո պետք է անցնել դոգմային, այլ նաև դոգմային մեկնությունը պետք է բխի Աստվածաշնչից³³:

Եթե ընդունենք, որ Աստվածաշունչը պետք է լինի աստվածաբանության ոգին, պետք է, ուրեմն, մեկըի թողնենք վերջին երկու հարյուր տարիներին զարգացած հրամանակարգ մոտեցումը: Պետք է քննական հայացքով մոտենանք վերը նշված եռամասնյա մոտեցմանը, վերադառնանք Եկեղեցու հայրերի և վաղ միջնադարյան ավանդությանը: Այս իրավիճակում առաջացող հարցերն այստեղ չեն կարող անտեսվել:

Կաթոլիկ ուսմունքի համաձայն՝ Եկեղեցու և Աստվածաշնչի հակադրումը կամ փոխհավասարակշռումը չի կարող լինել բացարձակ, այլ միայն՝ հարաբերական: Աստվածաշունչը պետք է ընթերցվի իբրև Եկեղեցու գիրք³⁴: Արդեն իսկ ժողովական վավերագրերի տառի ու ոգու համաձայն՝ Աստվածաշնչի մեկնության եկեղեցական բնույթի, կողմնորոշման պարագայում անհրաժեշտ է որդեգրել մեթոդական նոր մոտեցում: Այս միտքը հանգեցնում է մեթոդաբանական երկրորդ անհրաժեշտության, որը հիմնված է հրամանակարգ (դոգմատիկ) հաստատումների ծառայական դերակատարության վրա: Ժողովական եկեղեցին ինքն իրեն ընկալում է իբրև առաքելության Եկեղեցի³⁵: Նրա դոգմաներն ու աստվածաշնչյան մեկնությունը, ուրեմն, ինքնանպատակ չեն, այլ պետք է նախևառաջ ծառայեն աշխարհասփյուռ Եկեղեցու առաքելությանը: Սա նշանակում է, որ Եկեղեցին պետք է անի ավելին, քան պահպանել իր ուսմունքի անադարտությունը չորս պատերից ներս (intra mures)՝ բնավ չանհանգստանալով դրսի անհավատությանը: Առբերելով հավատի վկայությունը՝ այն պետք է ծառայի մարդկային հասարակությանը և փորձի պատասխանել մարդկությանը հոգող հարցերին³⁶: Աստվածաբանությունը չի կարող լինել դոգմատիկ և աստվածաշնչյան մեկնության ներփակ մի վարժություն, այլ իբրև այդպիսին՝ այն պետք է դառնա էզոթերիկ լեզվով խոսող ծանոթ ձայն արդի աշխարհում:

Միով բանիվ՝ աստվածաբանության մեկնակետն է աստվածաշնչյան վկայությունը, որն ընթերցվում և մեկնաբանվում է ժամանակակիցների կողմից տրված հարցերի եզրերով³⁷: Իր այս առանձնահատուկ պատաս-

³³ M. Löhrer, “Überlegungen zur Interpretation lehramtlicher Aussagen als Frage des ökumenischen Gesprächs”, in Gott in Welt (Festgabe for Karl Rahner) II, Freiburg, 1964, S. 499-523.

³⁴ Stū DS: 1507, 3007, 3281, 3884, 3886 և շարուն., “Lumen Gentium”, թ. 8-10, 12.

³⁵ “Lumen Gentium”, թ. 16 շարուն., Եկեղեցու առաքելության մասին՝ թ. 35 շարուն.:

³⁶ “Gaudium et Spes”, թ. 40, 58, 76, 89 և շարուն.:

³⁷ “Gaudium et Spes”-ը ոչ միայն նշում է, որ Եկեղեցին պետք է ըստ Աստվածաշնչի պատասխանի ժամանակակից հարցերին (թ. 3, 10, 22, 40, 42 և շարուն.), այլև շեշտում է այն հերմենևտիկ դերը, որ ժամանակակից հարցերը կարող են խաղալ Ավետարանի նշանակությունը լուսաբանելիս (40, 44, 62). տե՛ս նաև «Քահանայության պատրաստության մասին», թ. 16, «Քահանայագործության և քահանայական կյանքի մասին», թ. 19: «Ժամանակի նշաններ» հասկացության հերմենևտիկ գործառնությունի չափորոշիչային զարգա-

խանատվության լույսի ներքո դիտարկվելով՝ տեսական աստվածաբանությունն Աստվածաշունչը վերլուծելիս պատմաքննական մեկնությունից տարբեր մի տեսակետ պետք է ունենա:

Անշուշտ, տեսական աստվածաբանությունը կարիք ունի մեկնության, քանի որ պետք է հասկանալ սուրբգրային վկայության աշխարհայացքը, նպատակն ու տեսանկյունը՝ խոսափելու համար անվավեր մեկնաբանություններից: Իսկ տեսական աստվածաբանության իրական հարցերն այսօր Եկեղեցու կողմից և Եկեղեցուն առաջադրված արդիական հիմնախնդիրներն են: Այլ խոսքով՝ պետք է առնչվենք այն հարցերին, որոնք այսօր առաջադրված են, և ոչ թե պարզապես մտահոգվենք մեր մասնագիտական ոլորտի համատեքստում ձևակերպված հիմնահարցերով: Եվ իրականում հաճախ պատասխանում ենք չառաջադրված հարցերին՝ այդպես էլ չիմանալով մեզ ուղղված իրական հարցերին տրվելիք պատասխանները: Աստվածաբանությունն իրական, եկեղեցական բնույթ չունի, եթե պարզապես հավատարիմ է հավատացյալ համայնքում ձևակերպված դրույթների համամասնությանը: Իհարկե, դա անհրաժեշտ նախապայման է, բայց ոչ վերջնանպատակ: Աստվածաբանությունը ճշմարտապես եկեղեցական բնույթ ունի միայն այն դեպքում, եթե դիտարկում է իր համամասնությունը նաև ոչ հավատացյալների հետ, եթե քննում է վերջիններիս կողմից առաջադրված հարցերը՝ իբրև հավատին ուղղված հիմնահարցեր³⁸: Աստվածաբանության եկեղեցաբնույթ և առաքելական ճշմարիտ պատասխանատվությունը պահանջում է խոստանավել փորձնական ու ռիսկային գոտում:

Եվ երբ արդեն գիտակցում ենք, որ վարդապետական աստվածաբանության իրական եկեղեցական ու հրամանակարգ բնույթը ներառում է այս երկու փոխհարաբերությունները (Աստվածաշնչի և ժամանակակից հիմնահարցերի հետ միասին), ուրեմն կարող ենք ասել, որ վարդապետական աստվածաբանությունը կարող է և պետք է օրինական քննական գործառույթ իրականացնի Եկեղեցուց ներս: Եվ այն անհրաժեշտաբար կարիք չունի արդարացնելու Եկեղեցում առկա փաստացի ամեն բան. այն կարող է նաև ծառայել իբրև սրբագրող գործոն³⁹:

Ամփոփենք վերն ասվածները.

1. Աստվածաբանության համար ելակետը Եկեղեցու հավատն է: Իր սահմանամեր իսկ այս հավատն առնչակցվում է Աստվածաշնչի կանոնա-

ցումը մեծապես ցանկալի է նոր դոգմատիկ-վարդապետական աստվածաբանության համար: Ավանդական «logi theologici»-ն (տեղիք աստվածաբանության) այս իմաստով նույնպես զարգացման խիստ անհրաժեշտություն է զգում:

³⁸ J. B. Metz, Kirche für die Ungläubigen, in Umkehr und Erneuerung in Kirche nach dem Konzil, Hrsg. Th. Filthout, Mainz, 1966, S. 312-329.

³⁹ H. Fries, "Theologie", in HThG, II 646. H. Küng, "Theologie und Kirche", in Theologische Meditationen, III, Einsiedeln, 1964.

կան վկայության հետ և պետք է ներառվի քրիստոնեական ժամանակակից քարոզչության գործընթացում: Վարդապետական աստվածաբանությունը ծառայում է այս մեկնաբանական գործընթացին:

2. Մեկնաբանական գործառույթի իմաստով՝ վարդապետական աստվածաբանությունը «*fides quaerens intellectum*» է (հավատից բարձրացող բանականություն): Նրա ելակետն ու հիմնական ուղյակը «*quaestio*»-ն է (հիմնահարց, հարցադրում), հարցադրման կենդանի գործընթացը, որը կրում է հավատն ի հարաբերություն այս աշխարհի: Այն «*thesis*» (դրույթ) չէ, որն ավելի շատ համապատասխանում է հաղթարշավի երազանքներով լցված և արդարացման կարոտ եկեղեցուն⁴⁰:

Մեր հաջորդ քայլն է հետևել դոգմայի գործադրման մեթոդաբանական գործընթացին: Քննարկելու ենք աստվածաբանության մեջ պատմությունների և ճշմարտության ու պատմության փոխհարաբերությունը:

Դ. Պատմություն և աստվածաբանություն

Աստվածաբանությունը հիմնված է պոզիտիվ, պատմական հայտնության վրա, որը հասանելի է (իհարկե, տարբեր ճանապարհով) միայն առաքելական և հետառաքելական եկեղեցու վկայության միջոցով: Այսպիսով, եկեղեցական իշխանության առումով պատմական փաստարկն էական նշանակություն ունի աստվածաբանության համար, ինչը, սակայն, ճիշտ չէ փիլիսոփայության պարագայում: Այնուամենայնիվ, այս փաստարկի հստակ ձևը, դրան տրված կշիռը, դրա մասին արտահայտված կարծիքներն ու տեսակետները տարբեր են եղել դարերի ընթացքում: Միջնադարում գիտական ցանկացած ոլորտում էական տարր էր կազմում «*auctoritates* - հեղինակություններ» հասկացությունը: Միջնադարյան մշակույթը, ըստ էության, զարգացել է այս ավանդության ընդունումով և միաձուլմամբ: Իսկ ահա զարգացած միջնադարի մեծ աստվածաբանները բավական իմաստուն կերպով տարբերակում էին զանազան ավանդություն-հեղինակությունները (*auctoritates*՝ Աստվածաշունչ, եկեղեցու հայրեր, ժողովներ և այլն) Տիրոջ միակ իշխանություն-ավանդությունից, որն առկա ու կենդանի է աստվածաշնչյան վկայությամբ հիմնված եկեղեցում: Ratzinger-ն այս պնդումն ապացուցել է Ս. Բոնավենտուրայի⁴¹, իսկ

⁴⁰ Սա բոլորովին չի նշանակում և չի էլ կարող նշանակել, որ ի դեմս այս ամենի՝ ունենք միայն հարցադրումներով առաջնորդվող եկեղեցի: «*Quaestio*»-ն միջնադարյան զարգացած աստվածաբանության տիպիկ ձևն է: Բայց «*quaestio*»-ի էական մասն է «*respondeo dicendum*»-ը, որը դրույթն է: Վերջինս, սակայն, պետք է լինի մարդու կողմից տրված իրական հարցի պատասխան, և միայն այդ դեպքում այն կարող է հասկացվել ու ընկալվել:

⁴¹ J. Ratzinger, *Wesen und Weisen der auctoritas im Werk des hl. Bonaventura, in Die Kirche und ihre Aemter und Stände* (Festgabe für Cardinal Frings), Köln, 1960, S. 58-72.

Y. Congar-ը⁴², E. Schillebeeckx-ը⁴³ և շատ ուրիշներ⁴⁴՝ Թովմա Աքվինացու պարագայում: Ավանդությունների այս համասփյուռն ունի մեկ հիմնական առաջադրանք՝ ներկայացնել ու պարզաբանել միակ, իրական ավանդությունը: Եվ դրանք չպետք է թյուրիմացաբար համեմատվեն մեր այսօրվա՝ «Աստվածաշնչից ու ավանդությունից քաղված հիմքերի» հետ: Միջնադարյան քրիստոնյան կարիք չունենր այդպիսի հիմքերի՝ ի բաց առյալ որոշ միջանցիկ թեմաներ, ինչպես օրինակ՝ պատկերամարտությունն ու աղքատությունը: Միջնադարյան քրիստոնեությունն իր ավանդությունն ապրում էր առանց այդ հիմքերի:

Այս մեթոդում առկա վտանգը դանդաղորեն ջրի երես դուրս եկավ ուշ միջնադարի տարբեր ժամանակներում, երբ ավանդությունն այլևս հանդես չէր գալիս իբրև ելակետային հենք: Աստվածաբանությունն աստիճանաբար հեռանում էր աստվածաշնչյան ու պատմական իր արմատներից, և ուշ միջնադարյան աստվածաբանության անառիկ ամրոցի հիմքերն սկսել էին խարխուլվել⁴⁵: Արդյունքում հոլմանիզմի կողմից դեպի սկզբնաղբյուրները (*fontes*) վերադառնալու կոչն առավել քան արդարացված էր, իսկ Ռեֆորմացիայի բանավեճում առկա՝ Աստվածաշնչին ու վաղ շրջանի ավանդությանը վերադառնալու կարիքի մասին տեսակետն ունեն ամբողջական զարգացման բնույթ: Այս նոր մտասեռման հիմքերն արդեն տրված էին ավանդության, հոլմանիստական բարեկարգության և ժամանակակից բարեպաշտական (*devotio moderna*) ոգեկանության կողմից: Բայցեայնպես, հոլմանիզմն ու Ռեֆորմացիան մարտահրավերներ էին ստեղծում ավանդությունների այդ համասփյուռնի համար, որի ուժը ժամանակին հիմնարար արժեք ունենր ի դեմս մեկ և միակ ավանդության: Հոլմանիզմն այդ մարտահրավերն արտահայտեց՝ համատեքստից կտրված պատմաբնադատությամբ ու բանավոր ավանդության հանդեպ պատմական մոտեցմամբ: Ռեֆորմացիայի կողմնակիցները նույնն արեցին Ավետարանի պարագայում:

Ավանդության ինքնաբերաբար ընկալումը, որ գործում էր մինչ այդ, կորսվեց մեկընդմիջտ: Այժմ միջնադարյան ավանդությունները դարձան «*loci theologici*» (տեղիք աստուածաբանութեան), ինչպես դասակարգել էր դրանք Cano-ն՝ ըստ հոլմանիզմի ընկալյալ ավանդության⁴⁶: Կաթոլիկ աստվածաբանության բազմաթիվ ներկայացուցիչներ (*Cano, de Vittoria,*

⁴² Y. Congar, “Traditio und Sacra doctrina bei Thomas von Aquin”, in Kirche und Ueberlieferung (Festschrift for Joseph R. Geiselman), Hrsg. J. Betz und H. Fries, Freiburg, 1960, S. 170-210.

⁴³ E. Schillebeeckx, Offenbarung und Theologie, Mainz, 1905, S. 178-191.

⁴⁴ J. de Ghellinck, “Patristique et argument de tradition au bas moyen âge”, in Aus der Geisteswelt des Mittelalters (Festschrift for M. Grabmann), I, Münster, 1935, S. 403-426. M. D. Chenu, “Authentica et Magistralia”, in La théologie au XII siècle, Paris, 1957, p. 351-365.

⁴⁵ Տե՛ս Y. Congar, “Théologie”, in Dictionnaire de théologie catholique, XV/I, 406 շարուն.:

⁴⁶ A. Long, Die “loci theologici” des Melchior Cano (Munich Studies in Historical Theology, vol. 6), München, 1925, S. 55-73.

Petavius) սուր քննադատություն էնթարկեցին իրենց ճանաչած սխոլաստիկ աստվածաբանությունը: Այսպիսի պայմաններում Թովմա Աքվինացուն արված հղումը, բնականաբար, մի քայլ առաջ կարելի է դիտարկել: Բայց նույնիսկ Թովմա Աքվինացու մեթոդաբանությունն ամբողջովին չընդունվեց: Այս իմաստով՝ ԺԶ.-ԺԷ. դդ. Բարոկկյան սխոլաստիցիզմն աստվածաբանական նոր մեթոդաբանություն էր ներկայացնում: Պատմական փաստարկները շղթայաբար կցված էին միմյանց, և հետագայի գրողները դրանք օգտագործում էին համառոտագրված, օրինակ՝ «Այսպես է ասում Սուրբերեսը, 50 այլ [հեղինակների] հետ»: Այդ ժամանակ հիմնական նպատակն էր հաստատել «հավատի մշտամնայությունը» (*perpetuité de la foi*, Bossuet)՝ ի հակադրություն հերետիկոսական նորաձևությունների ու պատմաքննադատության: ԺԸ. դարից սկսած՝ կաթոլիկ աստվածաբանությունն ստեղծեց պատմական բազմաթիվ երկեր, որոնք բոլորն էլ մեծ ճանաչում ունեին այլ գիտություններում⁴⁷: Սակայն խոշոր հաշվով ժամանակակից աստվածաբանության պատմական այս վիթխարի գործը մնաց անպտուղ: Դա կապված էր այդ երկի վրա աշխատած մարդկանց հետ (օրինակ՝ Denifle, Ehrle, Baeumker, Grabmann, Funk), պարզապես ճիշտ չէր ընտրված պատմություն հարմար պահ: Չնայած որ նրանց կատարած աշխատանքն ուներ նորություններ ու հավելումներ, բայց անհրաժեշտ և ջատագովական միակողմանի միջավայրը դրանք դարձրեց անպտուղ: Այս ժամանակաշրջանի պոզիտիվ աստվածաբանությունը, չնայած իր ունեցած մեծ ներդրումին, ամբողջությամբ կարելի է բնութագրել դեպի անցյալն ունեցած իր կողմնորոշմամբ: Պատմական բնույթի բազմաթիվ մենագրություններ նպատակ ունեին միայն վերհանելու արդեն անցյալում ձևակերպված դրույթները⁴⁸: Մասնագետները, այդպիսով, փորձում էին հակադիր տեսակետները խեղդել անցյալի վկայությունների հեղեղով:

Ջատագովների կողմից պատմական այս մեթոդի չարաչափումն ստիպեց, որ այն դավաճանի իր իսկ նպատակին. այն արդեն կիրառում էր պատմական փաստարկները՝ ոչ պատմականորեն փաստարկելու համար: Իր բնույթով պատմական մտածողությունն էականորեն քննական է⁴⁹: Այն նպատակ ունի հասկանալու կատարվածի «ինչպե՞ս»-ը, խնամքով տարբերակելու հետագայի հավելումները բնագրից, ուղղորդություն դարձնելու խնդրո առարկա գործընթացի մեջ տեղի ունեցած փոփոխություններին,

⁴⁷ Stü M. Grabmann, Die Geschichte der Katholischen Theologie seit dem Ausgang der Weltzeit, Freiburg, 1933, էջ 185-192, 203. Y. Congar, “Théologie”, in Dictionnaire de théologie catholique XV/1, 426 շարուն.:

⁴⁸ K. Rahner, Ueber den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik, in Schriften zur Theologie, I, Einsiedeln, 1954, S. 16-23.

⁴⁹ Stü H. G. Fritzche, Die Strukturtypen der Theologie: Eine kritische Einführung in die Theologie, Göttingen, 1961, էջ 81-167:

բառերի նշանակությունը՝ դրանով իսկ հույս ունենալով իր ժամանակակիցներին տրամադրել մարդու՝ իր մասին և աշխարհի ընկալման ավելի լավ հնարավորություններ:

Ըստ էության, պատմաքննադատությունը միշտ ներազդման մեջ է ժամանակակից թեմաների հետ: Այն արդիական, ժամանակակից, սկզբից մինչև վերջ ձգվող քննադատություն է՝ «*sensus communis*»-ի (ընդհանրական նշանակություն) վերաբերյալ բարձրաձայնող հարցադրումներով: Եվ եթե, մի կողմից, այն չարաչափում է ջատագովական նպատակներով, անհրաժեշտաբար ծնունդ է տալիս պատմական ու վարդապետական աստվածաբանությունից միջև բախման, քանի որ այս դեպքում պատմությունը միշտ գտնվելու է աստվածաբանության ծանր լծի տակ: Ահա թե ինչու, դարասկզբին պատմության և հավատի հիմնահարցն սկսեց դիտարկվել այդքան համատարած:

Իմ հարցը հետևյալն է. արդյո՞ք ճգնաժամն առաջացել է մեծավ մասամբ այն պատճառով, որ մարդիկ փորձել են պատմական հետազոտությունը ծանրաբեռնել վարդապետական հիմնավորումների լծով, ինչը պատմական հետազոտության համար անկարելի է՝ իբրև առաքելություն: Պատմական մեթոդաբանությունը չի կարող ընդունել, ի միջի այլ հեղինակությունների, մեկ, միակ ու վերջնական հեղինակության գոյությունը. միայն աստվածաբանությանն է տրված, հավատի աչքերով, իր վրա առնելու այդ պատասխանատվությունը: Ավելին՝ շատ հաճախ պատմական մոտեցումը զուտ ջատագովական նպատակներով չարաչափել է աստվածաբանության կողմից: Բայց այն, հիմնականում աստվածաբանական հիմնահարց լուծելու ճանապարհին, ձախողվում է՝ փորձելով լուսաբանել «զապացուցեալն անդէն» (*quod erat demonstratum*) և ոչինչ չտալով իրական աստվածաբանական թեմաների պարզաբանման իմաստով:

Այս իմաստով պետք է որդեգրել բոլորովին նոր մոտեցում՝ հարգելով պատմության ընթացքում լաբիրինթոսի նման բազմաբաժնի դարձած ավանդությունը: Եվ պետք է պատմության տարափոխումներն ու տարբերակումները դիտարկել իբրև դրական ուժ: Միայն այս կերպ կարող ենք հնարավորություն ստեղծել՝ ներկայումս սահմանափակված ու մեռյալ կետի հասած հավատի մեր ընկալումն ամբողջական համակարգի մեջ ներառելու համար: Այդկերպ ավանդության պատմության ծիրից ներս կբացահայտենք նաև սրբազերծման (*demythologization*) և մեկնաբանման աշխատունակ մի ողջ գործընթաց: Հնից դեպի Նոր կտակարան, Աստվածաշնչից դեպի եկեղեցական ավանդություն, միջնադարյանից դեպի ժամանակակից աշխարհայացք անցումների մեջ կբացահայտենք նաև Հայտնությունը՝ իբրև ինքնին մեկնաբանվող իրողություն⁵⁰: Եթե ուշադրություն դարձ-

⁵⁰ J. Ratzinger, “Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs”, in (Rahner and Ratzinger) Offen-

նենք նաև պատմական, հղացքային և գոյաբանական այն բոլոր հեռանկարներին, որոնցից ելնելով էին անցյալում առաջանում վարդապետական հաստատումները, ապա կկարողանանք մեր «*sensus fidei*»-ին (հավատի ընկալումը) տարբերակել երկրորդական բազմաթիվ հիմնախնդիրներից: Այսպիսով, հնարավոր է դառնում նաև հավաքել տարբեր ավանդություններ ու հեղինակություններ՝ ստեղծելով դրանք բոլորը հիմնավորող մեկ անփոփոխ ու պարզ ավանդություն: Բազմաբնույթ վկայությունները, հղացքները, գաղափարական ուրվագծերն ու դարձվածքները բոլորն էլ պետք է ընկալվեն իրենց աստվածաբանական դիտավորության և իրական նպատակի լույսի ներքո: Դոգմայի պատմությունը մեծապես կշահի հեռավոր անցյալում մեկնության մաս դարձած մեթոդներից: Ավանդական ուսմունքների հստակ ու չոր կրկնության փոխարեն կկարողանանք նաև ուսումնասիրել այդ պատմության վայրիվերումները և եզրագծերը, բանավեճի նյութ դարձած հասկացություններն ու կիսատ արտահայտված գաղափարները՝ նոր հնարավորություններ բացելով հավատի մեր ներկա և ապագա ընկալման համար⁵¹:

Արդյունքում պատմական մեթոդն իրական և պտղաբեր դեր կարող է խաղալ աստվածաբանության համար: Պատմական աստվածաբանությունը ոչ միայն դրականորեն կազդի «*fides credenda*»-ի (վարդապետական հավատ) վրա, այլ նաև կծառայի «*intellectus fidei*»-ին (հավատի բանականություն): Պատմական աստվածաբանությունն այդպիսով կարող է դառնալ տեսական աստվածաբանության ուսումնասիրման իրական պատկերը: Պատմության մեջ Հայտնության՝ ինքնին մեկնաբանման գործընթացի բացահայտման համար ջանքեր գործադրելով՝ այն կարող է նաև մատնանշել «խորհրդի առանցքը» (*nexus mysteriorum*, DS 3016): Այս ամենի համար, այնուամենայնիվ, պոզիտիվ աստվածաբանությունը պետք է դառնա ավելին, քան մի պարզ հավաքչաբանություն: Այն պետք է օգտագործի աստվածաբանական նուրբ միտքն ու բարձր ոճը: Հաշվի առնելով մեր խոսքի վերջնամասին մոտենալու փաստը՝ չենք կարող այստեղ տալ դրա չափանիշների օրինակներ:

Պատմական դիալեկտիկայի այս մեթոդը մշակվել է B. Paschal-ի, J. E. Kuhn-ի, մասնավորապես J. H. Newman-ի, և բոլորովին վերջերս՝ H. G. Gadamer-ի կողմից: Այն ավելի շատ փոխառնչակցվում է H. G. Gadamer-ի կողմից մասնավորեցված ժամանակակից հերմենևտիկայի մոտեցման հետ: Այստեղ պատմական ներքին բովանդակությունը չի իրականացվում արդի հիմնահարցերից ամբողջապես վերացարկվելու և լիարժեք կերպով

barung und Ueberlieferung (Quaestiones Disputatae, vol. 25), Freiburg, 1965, S. 40-46.

⁵¹ Stiu B. Welte, "Die Wesensstruktur der Theologie als Wissenschaft", in Auf der Spur des Ewigen, Freiburg, 1965, էջ 359-362. "Ein Vorschlag zur Methode der Theologie heute", Freiburg, 1965, էջ 410-426:

պատմական հեղինակի ստեղծագործական գործընթացի մեջ խորասուզվելու միջոցով: Ընդհակառակը, այն ուղղորդվում է առարկայի հանդեպ արդի հետաքրքրությունը, որին ներշնչում է ու իր հերթին պահպանում պատմական հետազոտությունը⁵²:

Արդ, աստվածաբանական մեր արդի հարցերը պատմական հետազոտության համար ունեն հարցաքննական (*maieutic*) գործառույթ: Պատմական բազմաթիվ ուսումնասիրությունների ոչ գոհացուցիչ բնույթը կապված է դրանց հեղինակների՝ աստվածաբանական խնդիրների չիմացության հետ: Բայց սա դեռ չի նշանակում, որ հեղինակը կարող է մտնել զուտ անձնական բնույթի մեկնաբանության մեջ: Այնպես, ինչպես պատմական հետազոտությունը արդյունավետ է աստվածաբանության համար միայն այն դեպքում, եթե արվում է աստվածաբանորեն, այդպես էլ աստվածաբանական վերլուծությունը կարիք ունի պատմական առողջ ուսումնասիրությունների: Եվ միայն այս դեպքում այն կարող է վերհանել իրական նշանախեցերը, սովորել նորանոր բաներ, ուղղել և համակարգել հնագույն հավատալիքները՝ փոխանակ հիմնականում վերահաստատելու հնացած դրույթները:

Այս ոլորտում, այսինքն՝ պատմական ուսումնասիրությունների մեջ, աստվածաբանության առաջընթացի հնարավորությունը վերջնականապես պայմանավորված է այն փաստով, որ «anamnesis»-ը (հիշատակություն), «memoria»-ն (հիշողություն) և հիշատակումը կազմում են մարդկային ոգու (*psyche*) էական մասը⁵³: Կեցության բացարձակ խորհրդի հանդեպ մարդու անդրանցական բացվածությունն ինքնին դատարկ մի վերացարկում է, և այն դառնում է որոշակի ու իրական միայն այն ժամանակ, երբ մարդը ներկայից շարժվում է դեպի անցյալի նոր, անճանաչելի աշխարհ: Մարդու կողմից իր՝ նախկինում անճանաչելի անցյալի բացահայտումը, փոխում է նրա ներկայի տրամադրելով նոր հնարավորություններով լեցուն ապագա: Նույն կերպ

⁵² Տե՛ս H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen, 1965², էջ 250-360. R. Bultmann, "Das Problem der Hermeneutik" in Glauben und Verstehen, II, Tübingen, 1952, էջ 211-235. Նույն հեղինակի՝ "Ist voraussetzungslose Exegese möglich", III, Tübingen, 1960, էջ 42-50:

⁵³ Պատոնյան-օգոստինոսյան այս գաղափարը մեծապես մշակվել ու զարգացել է գերմանական իդեալիզմի ջանքերով: Այն հանկարծակի կրկին հայտնվում է Հայդեգերի "Andenken"-ի (հուշ) մեջ: Այստեղ վերհուշի գաղափարը ներառում է երկու կարևոր բան՝ ա. Հոգին ինքն իրեն է վերադառնում միայն ավանդությանը հանդիպելով: Միայն վերջինս է բացում հոգու համար ճանապարհը դեպի ճշմարտություն. բ. Պատմության հետ այս հանդիպման մեջ է տեղի ունենում վերհուշը: Արտաքին ավանդությունը գործուն կերպով ներքինացվում է՝ դառնալով սեփական ավանդություն: Միայն բոլորովին նոր պատմական մեկնաբանությունը կարող է ավանդությանը տալ շարունակականություն և ինքնություն: Ավանդության այսպիսի ընկալումը ոչինչ չունի անելու թանգարանական ավանդականության հետ, քանի որ այն միայն հայտն է առաջ՝ դեպի ապագան:

նաև մարդն ապագայի վերաբերյալ իր հարցերին պատասխան կգտնի միայն, եթե գտնի բաց՝ մինչ այժմ դեռ չիրականացված ու չպեղծված որևէ բան:

Այս լույսի ներքո դիտարկելով՝ պատմական վերհուշը ոչ մի կապ չունի թանգարանանման պատմության հետ: Այն ուղղորդվում է մարդկային հոգու՝ նորի հանդեպ ծարավով և ինքն իրենից դուրս մնալու (*ek-statis*) ուժով, ինչը և լուծում է պատմական հիմնահարցերը: Արդ, ոչ միայն մարդկային միտքն է դառնում պատմական հիշողություն՝ մեզ առաջնորդելով դեպի ապագա, այլ նաև *kerygma*-ն, որը ծառայում է աստվածաբանությանը և, ըստ էության, վերհուշի ու վախճանաբանության բնույթ ունի՝ իբրև կանխատեսող խոստում⁵⁴: Աստվածաբանական վերհուշը չի առնչվում միայն պարզ փաստի (*bruta facta*) ու «գրեալ է ի գիրս»-ի (*dicta probantia*) հետ, այլ այն բացառիկ իրադարձությունների, որոնք միանգամընդմիջտ հաստատել են վավերական խոստումը: Սա ճիշտ է ինչպես փրկչական իրողությունների, այնպես և վարդապետական-հրամանակարգ սահմանումների պարագայում: Վերջինս չի կարող փակել մեր առաջ գտնվող ճշմարտության ճանապարհը. նրա հիմնական նպատակն է բաց պահել այդ ճանապարհը՝ ընդդեմ դրա դեմ մարտնչող բոլոր մեկնաբանությունների: Աստվածաբանական վերհուշը պետք է շարունակաբար փնտրի իր առարկան, օբյեկտն այն խոստման մեջ, որը նա պահում է իբրև փրկագործության մասին ժամանակակից մարդու հարցերի [պատասխան]:

Ամփոփենք աստվածաբանության մեջ պատմության ունեցած դերի մասին վերն ասվածը.

1. Իբրև մեկնաբաններ-հետազոտողներ՝ աստվածաբանները պետք է ընտրեն այսօր այն ճանապարհը, որն սկիզբ է առնում միանգամընդմիջտ հուշակված քրիստոնեական հայտնության քարոզչությունից՝ պատմական վերհուշի միջոցով: Այս ճամփորդությունը շարժման մեջ է՝ քրիստոնեական քարոզչության ապագայի մասին մեզ տրված հարցի շնորհիվ:

2. Վերհուշի այս գործընթացը պարզապես պատմական փաստարկ կամ ապացույց չէ: Իբրև պատմական հարցադրում՝ այն նաև պետք է դիտարկվի իբրև աստվածաբանական թեմա: Այսպես այն մեծապես կնպաստի աստվածաբանական հարցադրման գործընթացի օբյեկտիվ լուսաբանմանը:

Այժմ կարող ենք անցնել աստվածաբանական մեթոդի երրորդ էական տարրին՝ «*ratio theologica*» (աստվածաբանական նշանակություն): Սա մեզ բերում է աստվածաբանական հասկացողության, իրական խնդրի ընկալման և աստվածաբանական մեթոդաբանության նպատակի առջև, որ է՝ հավատի մեր արդի ըմբռնումը:

⁵⁴ W. Kasper, “Schrift, Tradition, Verkündigung”, in *Umkehr und Erneuerung*, Hrsg. Th. Filthaut, Mainz, 1966, S. 21-41.

Ե. Մեթոդաբանության նպատակը

Արդ, այստեղ է, որ բախվում ենք մերօրյա մեթոդաբանության ամենանուրբ ու ամենաբարդ, թեր և դեմ կարծիքներին: Այսօր արդեն սպեկուլյատիվ աստվածաբանությունն այդքան էլ տարածված չէ: Գործնական միտքն այն դիտարկում է իբրև անօգուտ ու վերացական, տեսաբանն իր հերթին այն ընկալում է որպես ժամանակավրեպ մետաֆիզիկայի աստվածաբանական վերամշակում և հավատի բռնազավթում հունական փիլիսոփայության եզրերի միջոցով:

Հասկանալի է, որ ընթերցողն արդեն որոշակի ծանոթություն ունի աստվածաբանության պատմության ուրվագծի հետ: J. Beumer-ը⁵⁵ արդեն ցույց է տվել, որ իմացության (ճանաչողության) մասին Արիստոտելի տեսության ընդունումը աստվածաբաններին հայրաբանական ու միջնադարյան շրջանի «intellectus fidei»-ից մղել է դրույթային աստվածաբանության (այսինքն՝ նախաբան+եզրակացություն) «ratio theologica»-ի: Վերաձևակերպենք՝ դրույթային աստվածաբանությունը մարդկանց հավատի մեջ խորամուկ լինելու հնարավորություն չի տալիս: Փոխարենը այն անդրանցնում է հավատը՝ փորձելով հանգել տրամաբանական փաստարկների և եզրակացությունների:

Նոր ուղղությունը կարելի է գտնել հենց իր՝ Թովմա Աքվինացու երկում, ինչն առիթ տվեց ունենալու աշխատանքի համար ոչ պիտանի «scientia subalternata» (այլընտրանք չունեցող գիտություն): Ավելի օրինական կլիներ չեչտել «ratio theologica»-ի ժամանակակից այս ընկալումը, բայց այն աղքատիկ մի ձեռնարկ էր՝ համադրելու համար հավատի հոգվածները պատմաբանության իր գործընթացի հետ: Չունենալով անհրաժեշտ պատմագիտական կատեգորիաներ՝ աստվածաբանները ձգտում էին իրականացնել այն արհեստական եզրահանգումների դեդուկտիվ մեթոդով:

Ի վերջո, այս ամենը մղեց «Եսավի աստվածաբանության», ինչպես այն անվանել էր արդեն G. Söhngen-ը՝ աստվածաբանության անդրանիկածին օբյեկտը (հավատի աստվածային ճշմարտությունները) մեկդի թողնվեց՝ հօգուտ արիստոտելյան նորեկ և եկամուտ «scientia conclusionum»-ի (եզրահանգման գիտություն)⁵⁶: Այս զարգացման ետնահենքին ընկած էր «ratio»-ի բնույթի վերաբերյալ համեմատաբար նոր ընկալումը:

Այսքանից հետո գտնվում ենք պատմականորեն բավական խախուռ ետնագծի վրա: Բարոկկյան սխոլաստիկայի մտավոր ետնահենքը՝ Վոլֆա-

⁵⁵ Տե՛ս J. Beumer, *Theologie als Glaubensverständnis*, Würzburg, 1953, էջ 57-93. G. Söhngen, “Die Einheit der Theologie in Anselms Proslogion”, in *Die Einheit in der Theologie*, München, 1952, էջ 24-62:

⁵⁶ Տե՛ս G. Söhngen, *Philosophische Einübung in die Theologie*, Freiburg-München, 1955, էջ 125 շարուն.:

կանություն, Կարտեզիականության և ավելի ուշ շրջանի ռացիոնալիզմի ու իդեալիզմի հետ ունեցած իր կապերով, դեռևս ամենայն մանրամասնությամբ ուսումնասիրված չէ: Դժվար թե հնարավոր լինի ներկայումս ավելի առաջ գնալ, քան K. Eschweiler-ն ու G. Siewerth-ը, որոնք այս պարագայում ավելի շատ հետազոտել են ռացիոնալիզմի ու իդեալիզմի արմատները⁵⁷: Իսկ ահա M. Wundt-ի մանրակրկիտ ուսումնասիրությունը⁵⁸ հստակ մատնանշում է այս մտածողության գերազանցապես ռացիոնալ ու վերացարկված ենթահողը, հղացքային լավատեսությունը, վերլուծական և համակարգված մոտեցումը, մաթեմատիկական ճշգրտությունն ու սնահավատության աստիճանի հասնող համակարգի և պարզության հանդեպ նկրտումները՝ ավելի ներքին, օբյեկտիվ ամբողջականության փոխարեն:

Արժե նշել, որ Ժ. Գարուս «սիստեմ-համակարգ» բառը գիտական մեթոդաբանության համար դարձավ ամենակիրառելին⁵⁹: Պատահական չէ, որ բարոկկյան շրջանի սխոլաստիկ միտքը Raymond Lull-ի «ars combinatora»-ն (համահավաք արվեստ կամ համադրման արվեստ) համարում էր լիովին ընդունելի⁶⁰, իսկ ժամանակակից հիսուսյան աստվածաբանությունը որոշակի նմանություններ էր նկատում իր և Լայբնիցի «mathesis universalis»-ի միջև (ընդհանրական մաթեմատիկական գիտություն): Ըստ էության, բարոկկյան սխոլաստիցիզմն իր ժամանակաշրջանի ծնունդն էր: Եվ հենց դրա մեջ է նրա ներքին խորությունը՝ իբրև իր ժամանակի գաղափարների պամոլոգիայի լույսի ներքո դիտված երևույթ:

Նմանատիպ սպեկուլյատիվ աստվածաբանությունը քննելիս և անհրաժեշտ եզրահանգման գալիս պետք է նկատի ունենալ հետևյալ երեք կետերը՝

1. Երկար ժամանակ անտեսված մարդկային մտածողության պատմական բնույթն ընդհանրապես:
2. Աստվածաբանական վերլուծության պատմական բնույթը մասնավորապես:
3. Պատմության մեջ աստվածաբանության և փիլիսոփայության միջև առկա հարաբերությունը:

⁵⁷ Տե՛ս K. Eschweiler, Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des 17. Jahrhunderts (Spanish Studies of the Görres Society Series I, vol. I), Münster, 1928. նույն հեղինակի՝ “Die zwei Wege der neuern Theologie”, Augsburg, 1926, էջ 29-80. G. Siewerth, Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger, Einsiedeln, 1959, էջ 119-195:

⁵⁸ Տե՛ս M. Wundt, Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts, Tübingen, 1939. Y. Congar, “Théologie” in Dictionnaire de théologie catholique, XV/I, 417 շարուն.:

⁵⁹ Տե՛ս O. Ritschl, System und systematische Methode in der Geschichte des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs und der philosophischen Methodologie, Bonn, 1906:

⁶⁰ Տե՛ս F. Stegmüller, “Barokscholastik”, in Das Lexikon für Theologie und Kirche, 1957, I: 1269 շարուն.:

Իր ռացիոնալ և վերացական մոտեցման պատճառով սպեկուլյատիվ աստվածաբանությունը չուտով դուրս մղվեց Եկեղեցու կյանքից ու մարդու հիմնահարցերի շրջանակից: Այժմ ավելի արդյունավետ աստվածաբանություն կարելի է գտնել ժամանակակից միստիկների, քան առանձին դպրոցների պաշտոնական աստվածաբանության մեջ: Արդեն իսկ Ժէ.-ԺԸ. դարերում, երբ բարոկկյան սխոլաստիկան արդեն սկսել էր մեծավ մասամբ անկում ապրել, առանձին եպիսկոպոսներ ու վանահայրեր⁶¹ խստորեն քննադատում էին աստվածաբանությունը՝ իր հովվական ամբողջական ու հոգևոր աղքատ բովանդակության համար:

Լուսավորության շրջանի ուտիլիտարիստական շեշտադրումն այսօր մեզ կարող է ավելի շատ անօգուտ թվալ. բայց դրա ետևում ընկած է դեպի ճշմարտության որոշակի, պատմական բնույթն ուղղված խորքային մոտեցումը: Լուսավորությունը, հետևաբար, չի կարող դիտվել իբրև օգտակար մտաբանական վարժանք, այլ՝ որոշակի հրամայական ունեցող ձեռնարկ⁶²:

Այս ժամանակաշրջանում հռմանիստական ավանդույթի բովանդակային արտահայտումները մարդկանց մտքի վրա թողնում են որոշակի ազդեցություն: Հռմանիզմը, իբրև բարբարոսական նկատված սխոլաստիկ տրամաբանության ու դիալեկտիկայի դեմ հանդես գալով, ընդունում էր, որ ճշմարտությունը միշտ կարիք ունի սոցիոլոգիական և անթրոպոլոգիական որոշակի պայմաններում իր «Sitz im Leben»-ի (կենցաղակեցվածք, կենցաղակերպ): Մարդիկ աստիճանաբար սկսեցին բացահայտել ճշմարտության պրագմատիկ, գործնական-գոյաբանական բնույթը:

Հետաքրքիր է նշել, որ շատերն սկսեցին վերստին ուշադրության արժանացնել Յիցերոնի ճարտասանական ժառանգությունը, մինչդեռ սխոլաստիկները, թեև մեկնաբանած լինելով Արիստոտելի տրամաբանական երկերը, չէին անդրադարձել նրա ճարտասանական-բանաստեղծական տեսություններին (ի դեպ, Ստագիրացին ինքն իր այս վերջին երկերը նույնպես ընդունում էր իբրև ճշմարտության հնարավոր «կեցավայրեր»): Հռմանիզմի ընկալումներն իրենց փիլիսոփայական արտահայտումներն են գտնում Vico-ի, Herder-ի և Humboldt-ի երկերում՝ վերջնականապես ու խորությամբ ներթափանցելով փիլիսոփայական արդի լեզվամտածողության մեջ⁶³:

Լեզվի փիլիսոփայության մեջ զարգացում ապրած հասկացություններն արդի աստվածաբանության մեջ լայն արձագանք չեն գտել. բացա-

⁶¹ Տե՛ս S. Merkle, Die Kirchliche Aufklärung im Katholischen Deutschland, Berlin, 1910, էջ 47-72:

⁶² Տե՛ս “Die Aufklärung”, Ausgewählte Texte mit Einführung von G. Funke, Stuttgart, 1963, էջ 4 շարուն.:

⁶³ Տե՛ս K. O. Apel, Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico (Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. 8), Bonn, 1963:

ուսումնասիրողները վաղուց ընդունել են աստվածաբանական ճշմարտության կեռիգմատիկ՝ քարոզչական-առաքելական բնույթը: Իր ճշմարիտ բնույթին ու նպատակին գիտակից և փրկագործության պատմության շուրջ կենտրոնացած հովվական կողմնորոշմամբ աստվածաբանությունը մեծապես կարող է շահել այս գաղափարների հետ շփումից:

Պատմական հեռանկարի իմաստով «ratio theologica»-ն զարգացնելու մի փորձ է նաև J. E. Kuhn-ի երկը: Սպեկուլյատիվ աստվածաբանությունը Kuhn-ի կողմից դիտարկվում է իբրև պոզիտիվ, պատմական աստվածաբանության իրական ու մշտական շարժման արդյունք: Իրականում Kuhn-ը պատմական այս դիալեկտիկական դիտարկում է միակողմանի մտաբանական դիրքորոշումից: Իր հեռանկարային ապագայի լույսի ներքո, այսինքն՝ եկեղեցու և մարդկային տեսակի ժամանակակից իրավիճակում, իր մտաբանականության մեջ և կիրառելիության մեջ, սպեկուլյատիվ աստվածաբանությունը նույնպես կարող է ընկալվել իբրև հավատի պատմական անցյալի մասին խորհրդածություն:

Տեսական ու գործնական իրականում անբաժանելի են: Կիրառելիությունն ինքնին ճշմարտության հիմնարար տարրն է (H. G. Gadamer), և ճշմարտությունն իր հերթին իմաստավորվում է ոչ միայն աշխարհը մեկնելու, այլ այն փոխելու նպատակով (K. Marx): Աստվածաբանությունը, մեծամտաբար խուսափելով բոլոր որոշակի, գործնական հարցերից, չի դառնում առավել գիտական:

Դա նույնպես չի նշանակում, որ մշուշոտ ու վերացական մտածողությունը պետք է անտեսվի ու վարկաբեկվի: Հակառակը, միայն առողջ քննադատությամբ այն կարող է գտնել իր ճիշտ տեղը: Սխուրաստիկ աստվածաբանության ընդհանրական ուսուցումը, ըստ էության, այն է, որ վերացական հղացքներն իրենց նշանակությունը գտնում են «*conversio ad phantasma*»-ի մեջ (դարձ յերևութականին)⁶⁴, այսինքն՝ կրկին կապվելով մասնավոր, որոշակի որևէ օբյեկտի հետ: Եվ եթե դրանք մնում են առանց որոշակի օբյեկտների՝ դառնալով ու թաղվելով վերացական սպեկուլյացիայի մեջ, կորցնում են իրենց յուրահատուկ «*Sitz im Leben*»-ը և դառնում իրականության ենթակայություն (*substitute*): Պետք է նշել, որ աստվածաբանությանը հաճախ չի հաջողվել խուսափել այդ վտանգից:

⁶⁴ Տե՛ս G. Söhngen, *Analogie und Metaphor: Kleine Philosophie und Theologie der Sprache*, Freiburg-München, 1926:

⁶⁵ Տե՛ս մասնավորապես E. Fuchs-ի և G. Ebeling-ի երկերը, իսկ համապատկերի համար՝ H. Noack, *Sprache und Offenbarung*, Gütersloth, 1960. H. R. Schwefe, *Die Sprache und das Wort*, Hamburg, 1961:

⁶⁶ Տե՛ս K. Rahner, *Geist in Welt*, München, 1957², էջ 236-331:

Հեղափոխական այս օրերին պետք է պարզապես խորությամբ վերարժևորենք մեր աստվածաբանական հղացքները և հարցնենք, թե որքան իմաստալից ու վավերական են դրանք այսօրվա մեր հավատի որոշակի կիրառություն համար: Եվ նույնիսկ աստվածաբանության գլխավոր գաղափարները՝ շնորհ, փրկություն, մեղք, Աստված, մեծավ մասամբ վերածվել են դատարկ բառերի: Դրանք մարդուն ոչինչ չասող հասկացություններ են՝ որևէ հիմք չունենալով նաև իրական փորձառության մեջ: Շատ հաճախ դրանք ներկայացնում են արժեքների մի համակարգ, որը, սակայն, անհնար է փորձառաբար բացահայտել քրիստոնեական կյանքի հավատի պատմության էջերում:

Ներկա ժամանակներում ճշմարտության աստվածաշնչյան ընկալումն ու փիլիսոփայական մեկնարկատուր (*hermeneutics*) ընդհանրական բովանդակային եզրեր են, քանի որ երկուսն էլ հաշվի են առնում ճշմարտության պատմական բնույթը: Այսու գալիս ենք մեր երկրորդ կետին՝ ճշմարտության համար աստվածաբանության փնտրտուքի պատմական բնույթին:

Ճշմարտության մասին Աստվածաշնչի աշխարհայացքը նշանավորված է հատկանշական համոզմամբ. ճշմարտությունը պարզ մի բան է, որի մասին կարելի է խոսել և իմանալ: Այն պետք է իրականություն դարձնել մեր առօրյայում: Ըստ այսմ, ճշմարտությունն ու հավատարմությունը սերտորեն փոխկապակցված են: Որևէ բան ճիշտ է, եթե այն իրականում հայտնվում է իբրև այնպիսին, ինչպիսին ենթադրվում էր, որ պետք է լիներ: Դարձյալ՝ որևէ բան ճիշտ է, եթե ունի մշտամնայություն և կայունություն՝ դիմակայելով ժամանակի քննությանը: Այսպիսով, ճշմարտության աստվածաշնչյան ընկալումը բնութագրվում է ժամանակայնության իր ուղղվածությամբ: Այն առնչվում է բոլոր այն իրերին ու երևույթներին, որոնք տեղի են ունեցել կամ դեռ պետք է տեղի ունենան, և ոչ թե այն իրերին, որոնք այդպիսին են իրենց բնության համաձայն: Աստվածաշնչյան տեսանկյունից՝ ճշմարտությունը պատմական բնեղություն է (*phenomenon*), հետևաբար՝ նաև վախճանաբանական խոստում⁶⁷:

Արդ, ի՞նչ ասենք աստվածաշնչյան այն հասկացության բովանդակության մասին, որի ընդհանուր աշխարհայացքին անդրադարձանք վերը: Տեսանք, որ դրա բովանդակությունը նույնպես շաղկապված է պատմությանը: Ո՞րն է, ուրեմն, հավատի բովանդակությունը, սպեկուլյատիվ աստվածաբանության օբյեկտը: Այն ընդհանուր սկզբունքների և համընդհանուր ճշմարտությունների խառնիխուռն լցված շտեմարան է, այլ ավելի չուտ պատմական իրադարձությունների ու փրկչական դեպքերի մի շարք, որոնք դարձել են իրականություն՝ բոլորն էլ մատնանշելով վերջնական ու որոշիչ կիրառություն:

⁶⁷ Stü W. Kasper, *Dogma unter dem Wort Gottes*, Mainz, 1965, էջ 65-84:

Եթե մտավոր ուսումնասիրությունը ներառում է տարբեր ճշմարտությունները հակադրելու միջոցով և դրանք միմյանց համապատասխանեցնելու ճանապարհով համադրման գործընթաց, ապա սպեկուլյատիվ աստվածաբանությունը պետք է ընդգրկի հավատի առանձին բոլոր հոգևածներն Աստծո վախճանաբանական խորհրդում, որն էլ իր հերթին ամփոփվում է պատմության մեջ⁶⁸: Քրիստոսաբանական ու վախճանաբանական այս շեշտադրումն ավելի կարևոր ու անհրաժեշտ է թվում, քան դրույթների ու եզրակացությունների շարունակական զարգացումը, որն առկա է այսօր: Եթե աստվածաբանական մեր բոլոր հաստատումները դիտարկվեն իբրև Քրիստոսի փրկագործության պատմական բացատրություններ և մեկնություններ, մարդիկ հնարավորություն կունենան կրկին հասկանալու և ըմբռնելու հավատի ճշմարտությունը:

Աստվածաշնչյան ճշմարտության պատմական բնույթը ենթադրում է սպեկուլյատիվ մոտեցում, ինչն էլ դիտարկում է պատմությունն իբրև ճշմարտության բարձրագույն պատվանդան: Սպեկուլյատիվ աստվածաբանության կողմից այս աշխարհայացքը որդեգրելու պարագայում այն ավելի կմերձենա ներկա դարի փիլիսոփայությանը՝ դիտարկելով ժամանակն իբրև կեցություն և կեցությունը՝ իբրև ժամանակ⁶⁹: Այնուամենայնիվ, ժամանակակից մտածողության մեջ այս հեղափոխական «ժամանակային» աշխարհայացքը կարող է որոշակի վտանգ ներկայացնել աստվածաբանության համար՝ վերջինիս առաջարկելով նաև նորանոր հնարավորություններ, որոնք ավելի են համապատասխանում ճշմարտության և իրականության մասին սուրբգրային աշխարհայացքին, քան բնության ստատիկ փիլիսոփայությունն ու հարափոփոխ էությունները:

Իհարկե, ներկա պահին չենք կարող մտածել այս նոր, հեղափոխական մոտեցման ամբողջական կիրառության մասին, դեռ նոր ճանապարհի վրա ենք՝ միաժամանակ զգալով երկունքի ցավերն ու նոր ծնունդի գալիք հրճվանքը:

Արդեն ունենք կեցության վերաբերյալ նոր աշխարհայացք, որը վեր է տիեզերքի և բնության կատեգորիաներից՝ ավելի շատ առնչակցվելով ազատությանը, ժամանակին ու պատմությանը՝ իբրև ամենահասկանալի

⁶⁸ Տե՛ս “Optatam Totius...” փաստաթուղթը պնդում է, որ աստվածաբանական բոլոր գիտությունները (թ. 16) «պետք է նորոգության փորձառություն ապրեն՝ Քրիստոսի խորհրդի և փրկության պատմության հետ ավելի կենսական կապի մեջ լինելով»։ Թ. 14-ում նշվում է, որ եկեղեցական դասընթացները պետք է բացեն ուսանողների մտքերը «ավելի ու ավելի շատ Քրիստոսի խորհրդի հանդեպ, որն ազդում է մարդկության պատմական ողջ ընթացքի վրա»:

⁶⁹ Տե՛ս M. Müller, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, Heidelberg, 1964³, էջ 37-62, 160-183. J. B. Mets, “Theologie” in Das Lexikon für Theologie und Kirche, 1965, 10: 66 շարուն.:

չըջանակ⁷⁰: Այս աշխարհայացքում արդեն գործ ունենք ոչ թե էությունների հարափոփոխ համակարգի առիթական փոփոխությունների հետ, այլ ընդհակառակը, բնությունն ու կեցությունն իրականություն են դառնում միայն պատմության համընդգրկուն ընթացքի մեջ:

Այսպիսով, աստվածաբանը կարող է հայել պատմության մեջ ներփակված շնորհարար ազատությունը՝ իբրև ամենայն իրականության հիմք ու խորք:

Այստեղ առաջանում է ևս մեկ հարց: Հնարավո՞ր է արդյոք պատմականորեն ուղղորդված սպեկուլյատիվ այսպիսի մոտեցում: Հետևաբար, մոտենում ենք մեր երրորդ կետին՝ պատմության մեջ աստվածաբանության և փիլիսոփայության փոխհարաբերությանը: Եվ կրկին անդրադառնում ենք ամենասկզբում մեր կողմից բարձրացված ճշմարտության և պատմության փոխհարաբերության հարցին: Ժամանակակից աստվածաբանության զարգացման ընթացքը մեզ է թողել չլուծված բազմաթիվ խնդիրներ, որոնք կարիք ունեն նորովի վերարծարծվելու:

Հարցը շատ ավելի հրատապ է, քանզի բախվում ենք գոյությունն արմատականորեն պատմականացնելու փորձին՝ այն աստիճան ամբողջական կերպով, որ այլևս չեն մնալու նույնիսկ արագընթաց ու հարափոփոխ մետաֆիզիկական նորմերը: Արդյո՞ք աստվածաբանությունը կլուծվի պատմական այս ապուրի մեջ: Պատմականորեն ուղղորդված աստվածաբանությունը չի՞ բարձրացնի արդյոք հարցեր՝ հավատի համընդհանուր արժեքի ու դրա վարդապետական սահմանումների դեմ: Եվ քանի որ մարդկային մտքի ու կյանքի պատմականացումը հաճախ նկարագրվել է իբրև «մետաֆիզիկայի վախճան»⁷¹, ուրեմն՝ այն հարցեր է առաջացնում աստվածաբանության՝ փիլիսոփայության հետ ունեցած փոխհարաբերության, մասնավորապես Արևմուտքի մետաֆիզիկական ավանդույթի մասին: Այս առումով ո՞րն է մեր որոշումն աստվածաբանության պատմության համար:

Մետաֆիզիկայի վախճանի մասին խոսույթը նոր չէ և արդեն բավական բազմիմաստ է դարձել: Արդյոք դա նշանակո՞ւմ է, որ մետաֆիզիկան մահվան մահճում է, թե՞ պարզապես, որ հին աշխարհայացքը զիջում և տրվում է նորին, իսկ վերջինս էլ ավելի խորությամբ է ներքաշվում հին հարցերի մեջ: «Մետաֆիզիկայի վախճան» նշանակում է, որ

⁷⁰ Տե՛ս “Gaudium et Spes” փաստաթուղթը հաստատում է, որ «մարդկային տեսակն ընդգրկված է պատմության նոր պարբերաշրջանի մեջ» (թ. 4) և որ «մարդկային տեսակն արդեն անցել է իրականության անշարժ հղացքից դեպի ավելի դինամիկի ու էվոլյուցիոնիստականի» (թ. 5):

⁷¹ Այս գաղափարը շոշափվել է մտածողության տարբեր դպրոցների կողմից՝ տարբեր պատճառներով՝ նեո-կոնտականների կողմից, հոգեբանական և սոցիոլոգիական տեսություններով և Հայդեգերի փիլիսոփայությամբ: Այս հարցի վերաբերյալ առավել մանրամասն տե՛ս M. Müller, “Ende der Metaphysik” in Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, Heidelberg, 1964³, էջ 184-259:

ազատագրում ենք մետաֆիզիկական մտքի ներքին պատմականությունը «philosophia perennis»-ի և «theologia perennis»-ի կեղծ ծուղակից:

Իրական պատմական աշխարհայացքը չի կարող զարգանալ մետաֆիզիկական կատեգորիաներով: Իր վերջին վերլուծությունների մեջ Շելինգը հրաժարվեց հեգելյան այս մոտեցումից, որի համաձայն՝ ամեն էական բան ձուլվում էր դիալեկտիկայի լարծուն հիմնահենքի մեջ: Շելինգն ընդունում էր, որ այդպիսի աշխարհայացքը մնում է անհրաժեշտորեն բազմիմաստ՝ վերջանալով մեկ այլ ծայրահեղությամբ՝ իբրև ոչ պատմական աշխարհայացք զարգացնելով հավերժական վերադարձի ու վերագտնումի միֆը⁷²:

Ինչպես վերջերս ցույց է տվել G. Krüger-ը⁷³, պատմությունը ենթադրում է մի բան, որ ձևավորվելու գործընթացում է և չի կարող պարզապես կտրվել այն ամենից, ինչ որ էր և ինչ որ պիտի դառնա: Այս վերջին վերլուծության համաձայն՝ պատմությունն ինքնին կարող է ընկալվել միայն անսահմանի ու սահմանափակի միջև լարվածության միջոցով, կեցության և գոյանալու օնթոլոգիական տարբերությամբ, ազատության և մշտանայության խաղով՝ ավանդության միջով, և ի վերջո՝ անհատի ու հասարակության միջև փոխհարաբերությամբ⁷⁴: Մարդը պետք է միշտ արժարժի իր գոյության նպատակի և ամբողջական կեցության մասին մետաֆիզիկական հիմնարար այս հարցերը, նույնիսկ եթե դրանք պատմության ընթացքում առաջադրվել են այլ կերպ⁷⁵:

Սա նշանակում է, որ իրական պատմական աշխարհայացքը ոչ մի կապ չունի ռելատիվիզմի ու սկեպտիցիզմի հետ: Պատմությունը չի ղեկավարում ավանդությունը, սոցիալ-հասարակական կապերը և մետաֆիզիկական հիմնարար կառույցները, այլ ներառում է այդ տարրերը, նույնիսկ եթե այդ ամենը տեղի է ունենում ավելի շատ պատմական, քան թե ստատիկ շրջանակում⁷⁶:

Աստվածաբանությունը չի կարող զարգանալ ընդհանրական արժեք ունեցող մետաֆիզիկական կատեգորիաներով: Ոչ էլ նույնը կարող է անել փիլիսոփայությունը: Աստվածաբանությունն ամեն բան դիտարկում է ընդհանրական, վախճանաբանական խոստման շրջանակից ներս: Արդ, իր գոյավորումից իսկ այն ծայրեծայր պատմական իրողություն է: Սակայն եթե փրկագործական այս պատմության ընդհանրականությունը պարզապես նկատի չունի այն, որ մասնավոր ճշմարտությունը ապոգեիկտիկ կերպով տարածվում է իբրև ընդհանրական ու վավերական ճշմարտություն, այդ դեպքում պետք

⁷² Տե՛ս W. Kasper, Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings, Mainz, 1965:

⁷³ Տե՛ս G. Krüger, “Die Geschichte im Denken der Gegenwart”, Freiburg-München, 1958, էջ 97:

⁷⁴ Տե՛ս A. Darlap, “Geschichtlichkeit ” in Das Lexikon für Theologie und Kirche , 1960, 4: 781:

⁷⁵ Տե՛ս “Gaudium et Spes”, թ. 10 :

⁷⁶ Տե՛ս J. B. Lotz, “Von der Geschichtlichkeit der Wahrheit”, in Scholastik, 1952, 27: 481-503:

է ի մտի ունենանք նաև այս խոստման ընդհանրական ընույթը: Եթե աստվածաբանությունը չի կամենում իր ազատ ընտրությունը առանձնանալ ու կղզիանալ, ապա պետք է ցույց տա, որ իր հաստատումները մասնավորեցնում, գերազանցում ու լրացնում են յուրաքանչյուր պատմության հիմնարար տարրերի մեջ առկա կանխահայտ ու սպասվող երևույթները:

Եթե աստվածաբանությունը կամենում է ցույց տալ, որ Քրիստոս ճշմարտապես «concretum universale» է («ընդհանրականը»-ի մասնավորեցում), ուրեմն նրա հաստատումները պետք է լինեն բովանդակային⁷⁷: Օրինակ՝ այն կարող է ցույց տալ, որ Քրիստոսի խաչը հիմնարար կերպով նախորինակված էր մարդկության պատմության զարգացման մեջ, այսինքն՝ իբրև հաղթանակ պարգևող զոհաբերություն: Արդ, քրիստոնեական հավատի համաձայն՝ մերկ, դատարկ խաչն իմաստավորվում է Քրիստոսով: Ուստիև խաչն այլևս չի ներկայացնում մարդու խաչելությունը, այլ՝ նրա փառաբանումը⁷⁸: Այն նոր, շնորհառատ պատմական հնարավորություն է՝ հասկանալու և կիրառելու համար մարդկային գոյության իմաստը: Նույն կերպ Աստծո գոյության ապացույցները ներկայացնում են Աստծո մասին աստվածաշնչյան պատգամի համընդհանուր կերպով հասկանալի հենքը⁷⁹: Աստվածաբանությունը կարող է պահպանել իր ինքնությունը միայն այն դեպքում, եթե քաջություն ունենա մխրճվելու փրկիսոփայության նմանատիպ իրականության մեջ՝ ոչ թե ինքնասպանության կամ կրոնի փրկիսոփայության վերածվելու նպատակով, այլ ինքն իրեն վերագտնելու համար: Այդպիսով ինքն իրեն մի պահ մոռանալով՝ աստվածաբանությունը կարող է ցույց տալ, որ հավատը հաղթում է աշխարհին (Ա. Հովհ. Ե. 4): Այլ խոսքով՝ աստվածաբանությունը ի գործ է առնող անդրադարձվելու մարդկային մտքի ընդհանրական ժառանգության մեջ այնքան ժամանակ, քանի դեռ վանում է այն իրենից հնարավորին չափ հեռու:

Այսպիսով, փրկիսոփայության ու աստվածաբանության փոխհարաբերությունն ու փոխազդեցությունը միանգամընդմիջտ ֆիքսված, հաստատված իրողությունն չեն, այլ՝ պատմության ընթացում պարբերաբար վերափոխվող իրականություն: Եվ սա նույնպես պատմական գործընթաց է: Այնուամենայնիվ, աստվածաբանությունը քանակապես կարիք ունի մետաֆիզիկական կատեգորիաների, որովհետև ինքնին այն չի կա-

⁷⁷ Տե՛ս W. Kamiah, *Christentum und Geschichtlichkeit*, Stuttgart, 1951², էջ 85-11. H. Urs von Balthasar, “Christlicher Universalismus” in *Verbum Cano: Skizzen zur Theologie*, I Einsiedeln, 1960, էջ 260-275. Idem, *Herrlichkeit: Eine theologische Aesthetik*, vol. 3/1, Einsiedeln, 1965, էջ 943-983:

⁷⁸ Տե՛ս Theilhard de Chardin, *Der göttliche Bereich*, Olten, 1962, էջ 109-113. J. Ratzinger, “Gratia supponit naturam: Erwägungen über Sinn und Grenze eines scholastischen Axioms” in *Einsicht und Glaube*, Hrsg. J. Ratzinger and H. Fries, Freiburg, 1962, էջ 147-149:

⁷⁹ Տե՛ս G. Ebeling, “Existenz zwischen Gott und Gott” in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1965, 62: 91 շարուն.:

րող կապվել առանձին, մասնահատուկ մետաֆիզիկայի, եթե կամենում է պահպանել իր ճշմարիտ ինքնությունը:

Ավանդական աստվածաբանության քննադատության ժամանակ պարզապես չենք կարող այն դիտարկել իբրև փիլիսոփայական առանձին մի խավ՝ իբրև քրիստոնեական հավատալիքների անօրինական հելլենիզացում: Հելլենիստական հասկացությունների կիրառությունը պատմական այդ ժամանակաշրջանում ուներ անհրաժեշտ, հերմենևտիկ նշանակություն: ԺԳ. դարում աստվածաբանության և փիլիսոփայության փոխադրեցությունը նույնպես պատմական ձեռքբերում էր, չնայած հնարավոր է էթոյլ տալ, որ գործընթացը դիտարկվի միայն այդ ժամանակաշրջանում: Երկու դաշտերում էլ այս իրողությունը ծնունդ է տալիս արմատապես նոր ինքնագիտակցության՝ այսօր արդեն երկուստեք հարցերն առաջադրելով տարբեր տեսանկյուններից:

Նույնն է պարագան նաև ԺԸ. դարի նոր աստվածաբանության համար: Բարոկկյան սխոլաստիցիզմը ոչ միայն վերանորոգեց վաղ շրջանի սխոլաստիցիզմը, այլև երկխոսության մեջ մտավ Վոլֆի, Դեկարտի ու Լայբնիցի հետ: Կանտի գաղափարները ողջունեցին Վյուրցբուրգի ու Զալցբուրգի դպրոցներում: Իսկ Շելլինգի և Հեգելի հայացքներն արդեն պատրաստի ունենում էին թյուրինգենյան դպրոցում: Միայն համեմատաբար վերջին ժամանակներում է, որ այս կառուցողական փոխհարաբերությունը ծածկվեց կասկածի մթին ամպերով, քանի որ մտածողները չկարողացան գնահատել մետաֆիզիկայի պատմական բնույթը և փիլիսոփայության ու աստվածաբանության միջև առկա փոխհարաբերությունը: Ոչ պատմական այս աշխարհայացքի միջոցով աստվածաբանությունը հրաժարվեց իր ժամանակի մտավորական շարժումների հետ հարաբերությունից՝ այլևս կարող չլինելով իրականացնել իր հիմնական առաքելությունը:

Հիսուս Քրիստոս պատմության ընդհանրական էության միակ ու անգերազանցելի մասնավորեցումն է. Նրանով են լուսաբանվում պատմության մյուս՝ երկրմաստ կանգառները: Այս իրավիճակում աստվածաբանը պետք է իրեն զգա ինչպես ձուկը ջրում՝ ժամանակակից մտավորական շարժումների մեջ, քանզի դրանք նույնպես ամբողջությամբ և հեշտությամբ տարրալուծվում են միմյանց մեջ⁸⁰: Աստվածաբանը կարող է առաջ քաշել մետաֆիզիկական հարցեր՝ ժամանակակից միտքը բաց և ընկալունակ պահելու համար:

Հավատի դեմ առաջ քաշվող առարկություններն իրենց ժամանակի պատվո առաքելությունն էին սպեկուլյատիվ աստվածաբանության համար: Բայց պետք է նկատի ունենալ, որ դա ոչ միայն հիմնականում հավատի պաշտպանության, այլև ավելի շատ մարդկային հասարակու-

⁸⁰ Stü J. B. Metz, "Theologie" in Das Lexikon für Theologie und Kirche, 1965, 10: 69:

Թյանը ծառայելու համար արված քայլ էր: Հավատի պաշտպանությունը (*apologetics*՝ ջատագովություն) նշանակում է մարդու և նրա ազատության պաշտպանություն⁸¹: Հավատը հաստատում է իր նպատակի արդարացիությունը՝ միաժամանակ ապացուցելով իր ոգեկան ուժը, երբ առերեսվում է մարդկային ցեղի հստակ հարցադրումներին: Պատմական ուղղվածություն ունեցող աստվածաբանությունը ծառայում է մարդկությանն ու նրա փրկությանը:

Ամփոփենք վարդապետական աստվածաբանության սպեկուլյատիվ մեթոդաբանության վերաբերյալ մեր դիտարկումները՝ առնչելով դրանք Վատիկան Ա. ժողովից առնված մեջբերումներին: Վերջիններս, բնականաբար, քաղված են պատմական տեսանկյունից ելնելով:

Սպեկուլյատիվ աստվածաբանության նպատակն է հասկանալ, ընկալել հավատի ընդհանրական արժեքները մասնավոր մտաբանական իրավիճակում: Սա իրականանում է հետևյալ ձևերով.

1. Հավատո հանգանակի մասերը հանդես են գալիս իբրև պատմության հարցերի ընդհանրական, մասնավոր մարմնացում և լրացում: Դրանք ընկալվում են իբրև «*ex eorum quae naturaliter cognoscit analogia*՝ ինքնըստինքյան և բնականաբար ճանաչելի համանմանություններ»:

2. Հավատո հանգանակի մասերն ապացուցում են իրենց կարողությունը՝ պաշտպանելու մարդու ազատությունը և պատասխանելու նրա կյանքի նշանակության մասին տրված հարցերին: Ըստ այսմ՝ դրանք ընկալվում են իբրև «*e nexu cum fine hominis ultimo*՝ մարդու վերջնական նպատակի հետ կապ»:

3. Հավատը ներքնապես ընկալելի է դառնում «*reductio in mysterium*»-ի (խորհրդի մեջ կենտրոնացմամբ) միջոցով: Նրա անհատական բոլոր հաստատումներն իրենց լուծումն են գտնում, քրիստոսաբանական և վախճանաբանական տեսանկյունից, Աստծո միակ ու բացառիկ խորհրդի մեջ: Հավատն ընկալվում է իբրև «*mysteriorum nexu inter se*՝ ինքն իր մեջ խորհրդի հետ կապված» (DS 3016):

Ավարտում ենք մեր ուսումնասիրությունը՝ մի քանի ամփոփում կատարելով: Վարդապետական աստվածաբանության պատմական ու սպեկուլյատիվ մեթոդները մեկ ու միակ պատմական-հերմենևտիկ գործընթացի երկու դրսևորումներն են: Առողջ ու արդյունավետ լինելու համար պատմական քննությունը աստվածաբանության մեջ պետք է լինի նաև աստվածաբանորեն ներշնչված: Սպեկուլյատիվ միտքը պետք է դիտարկվի իբրև մասնավոր, պատմական մտածողություն: Աստվածաբանության

⁸¹ Տե՛ս “*Gaudium et Spes*”, թ. 76. «Եկեղեցին... մարդկային անձի անդրանցական բնույթի նշանն ու միաժամանակ պահապանն է... Ավետարանի ճշմարտությունները քարոզելով և մարդկային ջանքերի բոլոր ոլորտներում բերելով իր վարդապետության լույսն ու քրիստոնեական վկայությունը՝ Եկեղեցին հարգում և չի անտեսում քաղաքացիների քաղաքական ազդեցությունը և պարտականությունները»:

մեջ դուրսիցմը, այսինքն՝ պատմական մեթոդն ընդդեմ սպեկուլյատիվի, էությունն ընդդեմ գոյություն, չունի մշտական ճանաչում, քանի որ արդեն իսկ հնարավոր է անդրանցնել այն:

Վարդապետական աստվածաբանությունը չի առաջանում պարզապես պատմական, պոզիտիվ հարցադրումներ առաջադրելով, որից հետո անցում է կատարում պարզապես սպեկուլյատիվ, փիլիսոփայական հարցերի: Վարդապետական աստվածաբանությունն ունի իր կանոնական ավանդույթը, որով և այն տարբերակվում է փիլիսոփայական սպեկուլյացիայից: Այն ունի նաև իր պաշտոնական օբյեկտը, որով տարբերակվում է գուտ պատմական քննադատությունից: Վարդապետական աստվածաբանությունը, ըստ J. S. Drey-ի, «հավատի փոխանցումն է դեպի մշտապես ու մշտամնա ներկա»:

Այսօր իրական ու կենսական ավանդության դերը հատկապես կարևոր է: Արդի աշխարհի հետ հավատի բախման մեջ վարդապետական աստվածաբանությունը պետք է դառնա ավելի շատ հարցադրում (*questio*), քան թե դրույթ (*thesis*): Այն համարձակություն պետք է ունենա առաջադրելու ավելի խորն ու ավելի սուր հարցեր, նույնիսկ եթե դրանց պատասխանները դեռևս ակնհայտ չեն: Այն պետք է անցում կատարի արդեն պատրաստի տեսքով դրսևորվող հղացքներից դեպի իրականության շեշտադրում՝ դառնալով ճշմարտության մեջ «բանականություն փնտրող հավատ» (*fides quaerens intellectum*):

Հավատի հրաշքն էլ հենց այն է, որ նրա «*certitudo super omnia*»-ն (վստահությունն ամեն ինչից վեր է) թույլ է տալիս և նույնիսկ մղում է նմանատիպ հարցադրման: Առասպելների աշխարհը մեկդի է թողնվում լոգոսի՝ խոսքի սուր քննության ներքո: Dabar Yahweh (Տիրոջ խոսքը) աստվածաշնչյան հասկացությունը ոչ մի հակասություն կամ անպատեհություն չի զգում՝ բանականության լույսի ներքո հայտնվելիս:

Հավատի մեջ գորավոր և Եկեղեցու կողմից հովանավորյալ աստվածաբանն ազատ է ցանկացած հարց առաջադրելու, քանի որ նրա հումորի զգացումն ազատ է, ինչպես որ էր, և նա կարող է ճաշակել ամեն բան հարցադրման ենթարկելու հաճույքը: Պատահական չէ, ուրեմն, որ արևմտյան աստվածաբանության մեջ հայտնի ամենամեծ մեթոդաբանը՝ Անսելմ Քենթրբերիացին, իր «*Proslogion*»-ն ավարտում է այդ ուրախության մասին դիտողությամբ:

Ներկա ուսումնասիրության մեջ շատ խոսվեց արդի մեթոդաբանության մասին՝ քննարկելով այն ամենատարբեր դիտանկյուններից: Բայց ամենասուր քննադատությունն այն է, որ աստվածաբանությունը դարձել է այնքան սառնասիրտ ու անվստահելի, մռայլ ու անզգացմունքային...

Թարգմանությունը՝
ՀաՀե Ծ. վրդ. Անանյանի



Քարոզ նորին Սիմեոնի
ի Համբարձումն Քրիստոսի
Աստուծոյ մերոյ յերկինս ի բանն թէ՛
եւ ինքն Տէր Յիսուս յետ խօսելոյն
ընդ նոսա Համբարձաւ յերկինս*

Լսի ի վարդապետաց թէ՛ ամենայն խորհուրդ եւ յիշատակք տնօրէնութեանն Քրիստոսի, եւ ամենայն տօնք սրբոցն որք յիշեն յեկեղեցիս եւ վիրաւորիչք եւ տանջիչք սատանայի. սակայն տօն Համբարձմանն Քրիստոսի քան զամենայն արար զնա գլխակոր եւ ամօթալից. եւ ըստ ամենայնի պնդեաց զնա ի տանջանս յուսահատութեան:

Քանզի բոլոր խորհուրդ տնօրէնութեանն Քրիստոսի, որքան յիշատակին, այնքան վերանորոգին զկսկիծն նորա, որովք յաղթահարեցեալ գլխակոր եղեւ: Նոյնպէս եւ յիշատակք սրբոցն, որք տօնին, այնքան վերանորոգեն զտանջանս նորա, որք կոխելով զգլուխն նորին, թռեան յերկինս, սակայն, ի յամենայն խորհուրդ տնօրէնութեանն Քրիստոսի, չարահնարն սատանայ՝ էգիտ զհնար իմն չարութեան ի վրդովել զմիտս հասարակին, ի հեշտութիւն ինքեան, թէպէտ յետոյ զտանիւր ամօթով: Զոր օրինակ, ի յղութեանն կարծիս էարկ ի Յովսէփ գոլ ի պոռնկութենէ ըստ աւետարանին, ի ծննդեանն ի Յովսէփայ ետ կարծել եւ ոչ կուսածին, որպէս ասէին հրէայքն, ոչ դա է որդի հիւսանն, եւ յետ ծննդեանն վրդովեաց զմիտս Հերովդէսի, եւ ետ կոտորել զմանկունս յորս եւ նա սպանցի: Ի մկրտութեանն ետ կարծել կարօտ գոլ մաքրութեան: Ի քարոզութեանն սամարացի եւ մոլեզնեալ ասէ ետ ըստ աւետարանին, թէ՛ համարեցան իւրքն, թէ՛ մոլեզնեալ իցէ, ելին ունել զնա: Ի բժշկութեանն իշխանաւն դիւաց ասել ետ, ի չարչարանսն մոլորեցուցիչ եւ հայհոյիչ ասել ետ: Ի խաչին ընդ աւազակին դասեաց, ի թաղելն զվէմն կնքել ետ, ի յարութեանն գողացեալ հռչակեալ ետ: Սոյնպէս եւ ի յառաքեալսն եւ ի սուրբսն հնարէր զպէսպէս նիւթս չարութեան: Բայց ի հրաշալի տօնս այս որ է Համբարձումն Քրիստոսի, ոչինչ կարաց հնարե ամենաչարն այն՝ թէպէտ շատ ջանաց, այլ ամենեւին ամօթալից եղեալ վա՛յ կարդաց գլխոյն, եւ մատնեցաւ ի նորագոյն տանջանս յուսահատութեան: Քանզի ինքն իսկ կուրացեալ աչօք տեսանէր զՔրիս-

* ՄՄ, ձեռ. 2314, էջ 2բ - 3ա. հմմտ. ձեռ. 2212, էջ 241ա - 243ա:

ՍԻՍԵՈՆ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍ ԵՐԵՎԱՆՑԻ ՔԱՐՈՉ ՔՐԻՍՏՈՍԻ ՀԱՄԲԱՐՁՄԱՆ

*«Եվ ինքը Տեր Հիսուս, նրանց հետ խոսելուց հետո,
դեպի Երկինք վերացավ և նստեց Հոր աջ կողմը»
(Մարկ. ԺԶ. 19):*

Վարդապետներն ասում են, որ [թեպետ] Քրիստոսի տնօրինության բոլոր խորհուրդներն ու հիշատակները և սրբերի բոլոր տոները, որոնք հիշվում են եկեղեցու կողմից, սատանային խոցող ու տանջող են, սակայն Քրիստոսի Համբարձման տոնն [ավելի], քան մյուսները, նրան դարձրեց գլխահակ ու ամոթահար, և [նրան] ամբողջովին դրեց հուսահատ տանջանքների մեջ:

Որովհետև Քրիստոսի տնօրինման բոլոր խորհուրդները որքան [որ] հիշատակվում են, նույնքան [և] նորոգում են նրա կսկիծը, որոնցից [և] պարտվելով՝ [և] գլխահակ եղավ: Նույնպես և սրբերի հիշատակները, որոնք ինչքան որ տոնվում, այնքան [և] նորոգում են նրա տանջանքները, [այն սրբերի], որոնք ոտնակոխ անելով նրա գլուխը՝ ճախրեցին դեպի Երկինք: Սակայն Քրիստոսի ամեն մի խորհրդի մեջ չարիք հնարող սատանան [ամեն անգամ] չար հնար գտավ՝ վրդովելու հասարակության միտքը դեպի իր փափկությունը, թեպետ [վերջինս] դրանից հետո ամոթի մեջ էր ընկնում: Այսպես, օրինակ, հղության ժամանակ կարծել տվեց Հովսեփին, թե պոռնկությունից է՝ ըստ Ավետարանի: Ծննդյան ժամանակ կարծել տվեց, թե Հովսեփից է և ոչ թե կուսածին [է]։ ինչպես որ հրեաներն էին ասում. «Դա հյուսնի որդի չէ»: Ծնունդից հետո խոռվեց Հերովդեսի միտքը և կոտորել տվեց մանկանց, [որպեսզի] նրանց հետ և Նա սպանվի: Մկրտության ժամանակ կարծել տվեց, թե սրբության պակաս կա: Քարոզչության ժամանակ ասել տվեց, [թե]՝ սամարացի է և խելքը թոցրած. ըստ Ավետարանի, թե՝ «...յուրայինները եղան եկան նրան բռնելու, որովհետև կարծում էին, թե խելքը կորցրել է» (Մարկ. Գ. 21): Բժշկության ժամանակ՝ ասել տվեց, [թե]՝ դների իշխանության տակ է: Չարչարանքների ժամանակ՝ ասել տվեց, թե մոլորեցնող և հայհոյող [է]: Խաչվելիս՝ ավազակի հետ դասեց: Թաղվելու ժամանակ՝ վեճը կնքել տվեց, հարության ժամանակ գողացված հայտարարել տվեց: Նույնպես և առաքյալների ու սրբերի վերաբերյալ զանազան անիրավություններ էր հնարում: Բայց այս հրաշալի տոնի՝ Քրիստոսի համբարձման վերաբերյալ ոչինչ չկարողացավ հնարել այն ամենաչար [սատանան], թեկուզև շատ ջանք թափեց: Եվ ամբողջովին ամոթահար լինելով՝ [իր] գլխին վայ կարդաց, այլև մատնվեց հուսահատության նոր տանջանքներ:

տոս որ յայտնապէս եւ համարձակ հանելով այսօր զաշակերտսն ի լեառն Զիթենեաց, օրհնեաց եւ յուսադրեաց, եւ առաջին նոցա մեծաւ հանդիսիւ եւ ձայնիւ փողոյ համբարձաւ յերկինս եւ նստաւ ընդ աջմէ Հօր, ըստ այնմ համբարձաւ Աստուած օրհնութեամբ, եւ Տէր մեր ձայնիւ փողոյ:

Քանզի տեսանէր իսկ զբազմութիւնս հրեշտակաց որք ահիւ մեծաւ սպասաւորէին համբարձման նորա. ոմանք յառաջ փութացեալք իբր կարապետ եւ պատրաստիչք տեղոյ, եւ խուճապէին միմեանս եւ ստիպէին ի սպաս, ըստ այնմ թէ համբարձէք իշխանք զգրուես ձեր, եւ այլք զահի հարեալք ի հանդէսն հարցանէին սարսելով ո՞վ է սա թագաւոր փառաց: Եւ այլք պատասխանէին, սա ինքն է թագաւոր փառաց, եւ այլք զայլ ինչ հարցանէին, եւ այլք յերկիր իջեալ զաշակերտսն մխիթարէին եւ իրազգածս առնէին: Արդ՝ գալիլեացիք, զի՞ կայք հայեցեալք այս Յիսուս, որ վերացաւն ի ձէնջ: Նոյնպէս եւ տեսանէր զհոգիսն որք ի դժոխոց ելեալք ընդ Քրիստոսի յերկինս ելանէին ըստ աւագակին: Նոյնպէս եւ աշակերտսն տեսանէր որք յառաջն տրտում եւ ի տան արգելեալք, այսօր ուրախութեամբ օրհնէին զԱստուած ըստ այնմ, թե եւ նոցա երկրպագեալ դարձան յերուսաղէմ ուրախութեամբ մեծաւ: Վասն որոյ իսպառ յուսահատեալ գլխակոր եղեւ: Ի յընկալնուլն իսրայէլացւոց զտապանակն ի բանակս իւրեանց. Ասէ գիրն թէ՛ յորժամ լուան այլազգիքն զձայն աղաղակին եւ ուրախութեան, հառաչեցին ասելով. վա՛յ մեզ Աստուած նոցա եկն ի բանակս նոցա, ոչ էր եղեալ այսպիսի ուրախութիւն յերեկն եւ յեռանդն ի բանակն նոցա: Այսպէս եւ ի համբառնալն Քրիստոսի յերկինս ի բանակս հրեշտակաց մեծաւ ուրախութեամբ եւ ձայնիւ փողոյ ըստ Դաւթի. ի տեսանելն եւ ի լսելն սատանայի եւ իւրայնոցն, ասացին վա՛յ մեզ, զի յերեկն եւ յեռանդն, այսինքն ի յայլ գործսն Քրիստոսի ոչ եղեւ այսպիսի ուրախութիւն Քրիստոսի եւ իւրայնոցն որպէս եղեւ այսօր ի յընկալնուլն զՏէրն իւրեանց: Քանզի որպէս ասացաք, համբարձումն Քրիստոսի պսակ եւ լրումն եղեւ ամենայն տնօրինական գործոցն նորին ըստ երգոյն, թէ՛ օրհնեսցի պսակ տարւոյ քաղցրութեան քո, Տէր: Զի ամենայն տնօրէնութիւնքն Քրիստոսի զորս կատարէր յերկրի, էին որպէս աշխատիլ սերմանելն եւ այլն: Իսկ համբարձումն եղեւ ի լրումն, եւ ուրախութեամբ ի յըշտեմարանս ածել, կամ թէ այլք գործք տնօրէնութեանն Քրիստոսի էին որպէս մարտ եւ մրցումն ի պատերազմի ընդ դէմ թշնամւոյն սատանայի, յոր եւ Պողոս պարծիւր ասելով. զբարւոք պատերազմն պատերազմեցայ, եւ մեզ հրաւիրէ ի յայն ասելով. հայեցարուք ի զօրագլուխն Քրիստոս Յիսուս: Իսկ համբարձումն որպէս զյաղթութիւն եւ մեծաւ փառօք ի թագաւորական պալատն դառնալ, որպէս Նսայեաւ պարծի ինքն թէ՛ կոխեցի զնոսա սրտմտութեամբ, եւ

րի: Քանի որ ինքն իսկ կուրացած աչքերով տեսնում էր Քրիստոսին, որ այսօր իր աշակերտներին հայտնապես և համարձակ բարձրացրեց Ձիթենյաց լեռը, օրհնեց և հուսադրեց նրանց. և նրանց առջև մեծ հանդիսավորությամբ ու փողերի ձայնով համբարձվեց երկինք և նստեց Հոր աջ կողմում: Ըստ Դավթի՝ «Աստված բարձրացավ օրհնությամբ և շեփորի ձայնով» (Սաղմ. ԽԶ. 6):

Քանզի տեսնում էր հրեշտակների բազմությունը, որ մեծ երկյուղով սպասավորում էր Նրա համբարձումը. ոմանք առջևից էին ընթանում՝ իբրև առաջնորդ և տեղ հարդարող: Սաստում էին միմյանց և հարկադրում սպասավորել. ըստ այնմ, թե՛ «Վեր քաշեցեք, իշխաններ, դռները» (Սաղմ. ԻԳ. 7, 9): Ուրիշները, այդ տեսարանից ահաբեկված, դողահար հարցնում էին. «Ո՞վ է այս փառքի արքան» (Սաղմ. ԺԳ. 8, 10): Իսկ մյուսները պատասխանում էին. «Նա ինքն է փառքի արքան» (Սաղմ. ԺԳ. 10): Եվ ուրիշներն այլ բան էին հարցնում: Մյուսները, երկիր իջնելով, մխիթարում էին աշակերտներին և հանգամանքներին տեղեկացնում: «Ո՞վ գալիլիացիներ, ինչո՞ւ կանգնած նայում եք երկնքին. այս Հիսուս, որ ձեր միջից երկինք վերացավ, պիտի գա նույն ձևով, ինչպես տեսաք նրա երկինք գնալը» (Գործք Ա. 11): Նույնպես և տեսնում էր հոգիները, որոնք, դուրս գալով դժոխքից, Քրիստոսի հետ երկինք էին ելնում ավազակի հետ: Նույնպես և աշակերտներին էր տեսնում, որոնք մինչ այդ տրտմած էին և տանը փակված, իսկ այսօր ուրախությամբ օրհնաբանում էին Աստծուն, ըստ այնմ, թե՛ «Նրանք երկրպագեցին Հիսուսին և մեծ ուրախությամբ վերադարձան Երուսաղեմ» (Ղուկ. ԻԴ. 52): Որի համար ամբողջովին հուսահատվելով՝ [սատանան] գլխահակ եղավ՝ իսրայելացիների՝ տապանակն իրենց բանակն առնելու ժամանակ: Սուրբ Գիրքն ասում է, թե երբ այլազգիները լսեցին աղաղակի և ուրախության ձայնը, հառաչեցին՝ ասելով. «Վայ մեզ, որովհետև նրանց Աստված եկավ իրենց բանակը. նման ուրախություն նրանց բանակում չէր եղել ոչ երեկ, ոչ էլ մյուս օրը»: Այսպես և Քրիստոսի՝ երկինք համբառնալու ժամանակ հրեշտակների բանակում մեծ ցնծությամբ, փողերի ձայնով, ըստ Դավթի, սատանային և յուրայիններին տեսնելու և լսելու ժամանակ ասացին. «Վայ մեզ, որովհետև երեկ և մյուս օրը, այսինքն՝ Քրիստոսի այլ գործերում նման ուրախություն չեղավ Նրան և յուրայիններին, ինչպես եղավ այսօր՝ իրենց Տիրոջն ընդունելիս»: Քանզի, ինչպես ասացինք, Քրիստոսի համբարձումը Նրա տնօրինյալ բոլոր գործերի պսակն ու լրումը եղավ: Ըստ երգի, թե՛ «Տարվա պսակը պիտի օրհնվի քո քաղցրությամբ» (Սաղմ. ԿԴ. 12): Քանզի Քրիստոսի բոլոր տնօրինությունները, որոնք կատարվում էին երկրի վրա, նման էին աշխատելուն, սերմանելուն և այլն: Իսկ համբարձումը նման եղավ հունձքին և ուրախությամբ շտեմարանը լցնելուն: Կամ՝ Քրիստոսի տնօրինության մյուս գործերը նման էին կովի և թշնամի սատանայի դեմ պատերազմում մրցելուն, որի մասին Պողոսը պարծանքով ասում է. «Պատերազմեցի բարի պատերազմը» (Բ. Տիմ. Դ. 7): Եվ մեզ հրավիրում է դեպի Նա՝ ասելով. «Նայեցե՛ք զորագլովս Հիսուսին»: Իսկ համբարձումը [եղավ] հաղթությամբ և մեծ փառքով թագավորական պալատ վերադառնալու նման: Ինչպես որ Եսային ինքն է վստահա-

իջուցի յերկիր, եւ զամենայն հանդերձս իմ թաթաւեցի, միայն փրկեցի զգերիսն, որոց ոչ գոյր օգնական, եւ ոչ ոք էր ընդ իս: Իսկ մեծ ուրախութիւն էր Քրիստոսի, որ հզօր զօրութեամբ ինքնին եւ միայն յաղթելով զթշնամին, զկորուսեալն գտեալ եւ զհոգիսն որ էին գերիք աւար առեալ մեծաւ ուրախութեամբ առ Հայրն գնայր: Պարծիւր Յակոբ ի դառնալն ի հայրենին ասելով. ցուպ ի ձեռին միայն անցի ընդ այս Յորդանան, ահա ք [= երկու] բանակօք դառնամ. նա զերախտաւորս ցուցանէր զինքն Լաբանու ասելով. քունն հատեալ էր յաչաց իմոց ի գիշերին, ի ցրտոյ եւ ի ցորեկի այրէի արեւու եւ այլն: Իսկ Քրիստոս որ ի կերպարանս Աստուծոյ էր ըստ Պօղոսի, զանձն ունայնացայց, այսինքն խոնարհեցայց, զկերպարանս ծառայի առեալ մերկ եւ աղքատակերպ եմուտ յաշխարհս. միայն զխաչն ի ձեռին, զի ի ծննդենէն մինչեւ ի մահն, ի հալածանս, ի նախատինս եւ ի չարչարանս կեայր. զգիշերն աղօթիւք անցուցանէր եւ ի ցորեկին ի վարդապետութիւնս եւ ի պարծանս:

Ահա այժմ այսօր ք [= երկու] բանակօք, այսինքն հոգովք եւ հրեշտակօք դառնայ ի հայրենին. զիա՞րդ ոչ պարծի եւ ուրախանայ: Եւ սա կարէ մեզ ապերախտիցս ասել, թէ՛ հատեալ էր քունն յաչաց իմոց եւ այլն. զի խաչիւ եւ չարչարանօք եմուտ աշխարհս եւ ահա ք [= երկու] բանակօք դառնայ առ Հայր: Այսպէս եւ մեծ ուրախութիւն էր հօրն, որ զորդին իւր մեռեալ եւ վերստին կենդանացեալ տեսանէր: Ըստ այնմ թէ այս որդիս իմ մեռեալ էր եւ եկաց: Որքան ուրախութիւն եղեւ Յակոբայ որ զՅօսէփ վերստին տեսանէր կենդանի, եւ այնպէս ընդգրկան հանդիսիւ, որ զՀայրն եւ զեղբարսն ի սովուն ազատէր: Բայց Յակոբ միայն կորոյս զՅօսէփ եւ միւս անգամն եգիտ, այլ ոչ եւս տեսանէր զթշուառութիւնն, թէ որպէս արկին զնա ի գուքն (բանտ) եւ որպէս վաճառեցին, եւ որպէս զրպարտեցաւ ի կնոջէ բանտապետին, եւ որպէս մնաց ի բանտին խղճութեամբ եւ այլն: Իսկ Հայրն երկնաւոր ի յառաքելն զՈրդին իւր միածին յաշխարհս գիտէր որ ի մահ առաքէր, տեսանէր զնեղութիւնսն զոր կրէր միածին Որդին իւր յուրբաթու գիշերին, տեսանէր եւ զվաճառիլն լ [= երեսուն] արծաթի, ի սիրելի աշակերտէն, տեսանէր զչարչարանսն զորս կրէր ի տան քահանայապետին եւ Պիղատոսի. տեսանէր եւ զմերկ բեւեռիլն ի խաչին եւ լսէր զձայնն որ գոչէր՝ Հայր, եթէ հնար է անցոյ յինէն, ընդէր թողեր զիս եւ ծարաւիլն եւ զայլսն: Եւ թէ յետ այսքան չարչարանաց եւ մահուան իսկ վերստին ընկալնոյր զնա կենդանի մեծաւ փառօք եւ թագաւորական իշխանութեամբ. ըստ Եսայեայ՝ գեղեցիկ պատմութեամբ եւ բուռն զօրութեամբ: Այլեւ ոչ միայն պատրաստեալ էր զհացն մարմնաւոր ըստ Յովսէփայ, այլեւ տուեալ իսկ ըստ մարմնոյ հօրն Ադամայ, եւ նորայնոցն զհացն կենդանարար, զոր ճա-

նում, թե՛ «...բարկությանը ճմլեցի նրանց և գետնին հավասարեցրի ու իմ բոլոր զգեստներն արյունաթաթախ արի (Ես. ԿԳ. 3). միայն գերիններին ազատեցի, որոնք ոչ մի օգնական չունեին. և ինձ հետ ոչ ոք չկար»։ Ուստի մեծ ուրախություն էր Քրիստոսին, որ հուժկու զորությամբ միայն ինքը հաղթելով թշնամուն, գտնելով կորուսյալը, նաև հոգիներին, որոնք գերի էին, ավար առած՝ մեծ ուրախությամբ գնում էր Հոր մոտ։ Վստահանում էր Հակոբը ծննդավայր վերադառնալիս՝ ասելով. «Ցույր ձեռքիս անցա Հորդանանի այս կողմը, իսկ հիմա բաժանվել եմ երկու մասի» (Ծննդ. ԼԲ. 10)։ Նա իրեն երախտավոր էր ցույց տալիս Լաբանին՝ ասելով. «Քունը փախել է աչքերիցս։ Ցերեկը տանջվում էի շոգից, իսկ գիշերը՝ ցրտից» (Ծննդ. ԼԱ. 40)։ Իսկ Քրիստոս, որ, ըստ Պողոսի, Հայր Աստծո պատկերն էր՝ «Իր անձը ունայնացրեց» (Փիլիպ. Բ. 7), այսինքն՝ «խոնարհեցրեց ինքն իրեն՝ ծառայի կերպարանք առնելով, մերկ և աղքատ կերպարանքով» (հմմտ. Փիլիպ. Բ. 7) մտավ այս աշխարհ՝ ձեռքին միայն խաչ, որովհետև ծնունդից մինչև մահ հալածանքի, նախատինքի և չարչարանքի մեջ էր. գիշերներն աղոթքով էր անցկացնում, ցերեկները՝ վարդապետության և հալածանքների մեջ։

Ահա այժմ երկու բանակով, այսինքն՝ հոգիների ու հրեշտակների հետ վերադառնում է Հոր մոտ. ինչո՞ւ չցնծա և չուրախանա։ Եվ սա մեզ՝ ապերախտներիս [համար] կարելի է ասել, թե՛ «Քունը փախել է աչքերիցս» և այլն։ Որովհետև խաչով և չարչարանքներով մուտք գործեց այս աշխարհ, իսկ այժմ երկու բանակով վերադառնում է Հոր մոտ։ Այսպես և մեծ ուրախություն էր Հոր համար, որ իր մեռած որդուն կրկին կենդանացած էր տեսնում։ Ըստ այնմ, թե՛ «Իմ այս որդին մեռած էր և կենդանացավ» (Ղուկ. ԺԵ. 24)։ Որքան ուրախ էր Հակոբը, որ Հովսեփին կրկին կենդանի էր տեսնում և թագավորական այնպիսի հանդեսով, որ հորն ու եղբայրներին ազատում էր սովից։ Բայց Հակոբը մի դեպքում կորցրեց Հովսեփին, մյուս դեպքում գտավ. և արդեն չէր տեսնում թշվառությունը, թե ինչպես նրան բանտ [գուրը] զցեցին, ինչպես վաճառեցին, և ինչպես զրպարտվեց բանտապետի կնոջից, ինչպես մնաց բանտի մեջ խեղճացած և այլն։ Իսկ երկնավոր Հայրն իր միածին Որդուն երկիր առաքելիս գիտեր, որ մահվան է ուղարկում, տեսնում էր [այն] չարչարանքները, որ կրում էր Իր միածին Որդին ուրբաթ գիշերը հրեաներից, տեսնում էր երեսուն արծաթով մատնվելն իր սիրելի աշակերտից, տեսնում էր այն չարչարանքները, որոնք կրում էր քահանայապետի և Պիղատոսի տանը։ Տեսնում էր նաև մերկ բևեռվելը խաչի վրա և լսում էր ձայնը, որ գոչում էր՝ «Հայր, եթե կարելի է, թող ինձնից հեռու անցնի» (Մատթ. ԻԶ. 39)։ [Ինչպես նաև]՝ «Հայր, ինչո՞ւ թողեցիր ինձ» (Ղուկ. ԺԵ. 34). նաև՝ ծարավելը և այլն։ Եվ որ այս չարչարանքներից, նույնիսկ մահից հետո կրկին ընդունում էր նրան կենդանի՝ մեծ փառքով և թագավորական իշխանությամբ։ Ըստ Եսայիի՝ «Գեղեցիկ պատմունճանով և հուժկու զորությամբ» (Ես. ԿԳ. 1)։ Այնուհետև, ըստ Հովսեփի, ոչ միայն պատրաստել էր մարմնավոր հացը, այլև, ըստ հայր Ադամի մարմնի, մինչև իսկ տվել էր նրա նմաններին կենդանարար հաց, որը ճաշակողն այլևս չի մեռնի։ Եվ ազատ-

չակօղն ոչ եւս մեռանիցի, եւ ազատեալ էր Քրիստոս ի գերութենէն եւ ըստ ինքն յերկինս ածէր առ Հայր, զմիւս որդին անառակացեալ զբնութիւնս մեր, Հայրն որ ընդունի զայսպիսի որդի, որքան ուրախանայ: Վասն որոյ ասէր կերիցուք եւ ուրախ լիցուք, զի այս որդիս իմ մեռեալ էր եւ եկաց այսպէս արդեամբք: Այլեւ ուրախութիւն էր Հոգւոյն Սրբոյ, զի զլրումն խօսեցելոցն իւրոց ի յօրէնս եւ ի մարգարէսն եւ ոչ միայն այս, այլ եւ որպէս ուրախութիւն հարուստ վաճառականի, երթ եւ եկութիւն կարաւանի: Նոյնպէս եւ ուրախութիւն եղեւ Հոգւոյն Սրբոյ համբարձմամբն Քրիստոսի: Քանզի մինչեւ համբարձումն Քրիստոսի ճանապարհք երկնի եւ երկրի փակեալ էին, եւ ոչ ոք գնայր յերկինս եւ առնոյր զպարգեւս ի Հոգւոյն Սրբոյ: Իսկ այսօր Քրիստոս ի համբառնալն յերկինս եբարձ զմիջնորմն եւ զթշնամին, որ կայր հակառակ հալածեաց եւ խայտառակեաց ըստ Պօղոսի, եւ զմեծ բանակս Հոգւոյ առեալ յերկինս եմուտ ի վայելումն պարգեւաց նորա, վասն այսորիկ եւ ուրախութիւնն ոչ միայն յերկինս գնացելոյն լիացոյց, եւ այլեւ փութացեալ յերկիր էջ եւ զառաքեալսն եւ զաշխարհս լիացոյց: Այս է ասելն թէ չեւ էր Հոգի, այսինքն պարգեւք Հոգւոյն: Քանզի Յիսուս չեւ էր փառաւորեալ, այսինքն չեւ էր յարուցեալ եւ համբարձեալ յերկինս, որ զճանապարհս յերկնից բանայցէր եւ Հոգին Սուրբ զպարգեւս իւր բաշխիցէր աշխարհի: Վասն այսորիկ եւ մեծ ուրախութիւն Հոգւոյն Սրբոյ է: Ուրախութիւն մեծ էր այսօր եւ հրեշտակաց. զի Տէրն իւրեանց յաղթող եւ գեղեցիկ պատմութեանաւ տեսանէին եւ նորին մարդեղութեան խորհրդոյն իրազեկ լինէին, որում զանկային, որպէս յայտ է ի հարցումն նոցա մեծաւ խուզմամբ եւ զպակաս տեղիս անկելոցն յինքեանց ընանեցեալ տեսանէին, եւ զպահպանութիւն եւ զսպասաւորութիւն իւրեանց արդիւնաւորս տեսանէին. վասն որոյ եւ ստէպ ստէպ յերկիր իջեալք երեւէին եւ խօսէին ընդ առաքելոյն եւ ընդ այլոցն, որպէս յայտ է ի գործս առաքելոցն: Եւ օժանդակ լինէին գործոց եւ քարոզութեանց նոցին: Ուրախութիւն էր եւ առաքելոցն, զի տրամութիւն նոցա փարատէր, զտարակուսանս նոցա լուծանէր եւ զճանապարհս երկնից ցուցանէր ասելով՝ երթամ եւ պատրաստեմ ձեզ տեղի. եւ թէ ուր եսն իցեմ, եւ դուք ընդ իս իցէք եւ զճանապարհն գիտիցէք. եւ ոչ միայն նոցա, այլ եւ վասն ամենայն հաւատացելոց ասէր՝ եթէ ոք զիս պաշտեսցէ զկնի իմ եկեսցէ, զի ուր ես եմ, անդ եւ պաշտօնեայն իմ եղիցի, այլ եւ խոստանայր նոցա զՀոգին Սուրբ ասելով՝ թէ երթայց եւ զմխիթարիչն առաքեցից առ ձեզ՝ որ ընդ ձեզ բնակեսցի եւ ընդ ձեզ եղիցի յաւիտեան:

Եւ վերջապէս ասացաք յանցեալումն թէ որովհետեւ հանդերձեալ էր գնալ զերկինս, ասէր՝ ես եմ դուռն, ընդ իս եթէ ոք մտցէ եւ ելցէ, կեցցէ:

վել էր Քրիստոս գերությունից ու Իր հետ երկինք՝ Հոր մոտ էր տանում մյուս անառակ որդուն՝ մեր բնությունը: Հայրը, որ ընդունում է այսպիսի որդուն, որքան պիտի ուրախանա: Որի համար ասում էր. «Ուտենք և ուրախ լինենք: Որովհետև իմ այս որդին մեռած էր և կենդանացավ, կորած էր և գտնվեց» (Ղուկ. ԺԵ. 23-24): Այնուհետև ուրախություն էր Սուրբ Հոգու համար, որովհետև տեսնում էր իր խոսքի լրումը օրենքի և մարգարեների մեջ: Եվ ոչ միայն սա, այլ նաև ինչպես որ հարուստ վաճառականի համար է ուրախություն քարավանի երթևեկությունը, այնպես և Սուրբ Հոգու համար ուրախություն եղավ Քրիստոսի համբարձումը: Քանի որ մինչև Քրիստոսի համբարձումը երկնքի և երկրի ճանապարհները փակված էին, և ոչ ոք չէր գնում երկինք և Սուրբ Հոգու պարզկներին արժանանում: Իսկ այսօր Քրիստոս երկինք համբարձալիս «քանդեց միջնորմը» (Եփ. Բ. 14), և Պողոսի խոսքի համաձայն՝ թշնամուն, որ կար հակառակ, հալածեց և խայտառակ արեց, և Հոգու մեծ մասն առած՝ երկինք բարձրացավ, վայելելու նրա պարզկները: Ուստի և այս ուրախությունը ոչ միայն երկինք գնացածներին [իացրեց], այլև շտապելով՝ իջավ երկիր և առաքյալներին ու աշխարհին լիացրեց: Սա է [նշանակում] այն, որ ասում է, թե դեռ չկար Հոգի, այսինքն՝ Հոգու պարզկները: Քանզի Հիսուս դեռ չէր փառավորվել, այսինքն՝ դեռ հարություն չէր առել և չէր համբարձվել երկինք, որ բացեր երկնքի ճանապարհները, և Սուրբ Հոգին իր պարզկները բաշխեր աշխարհին: Սրա համար էլ մեծ ուրախություն է Սուրբ Հոգու համար: Այդ օրը մեծ ուրախություն էր նաև հրեշտակների համար, որովհետև իրենց Տիրոջը հաղթող և գեղեցիկ զարդարված էին տեսնում: Եվ տեղյակ էին լինում նրա մարդեղության խորհրդին, որը և ցանկանում էին, ինչպես երևում է նրանց հարցման մեջ՝ մեծ որոնումով: Եվ իրենցից ընկածների պակաս տեղերն էին տեսնում լցված: Եվ տեսնում էին իրենց պահպանումն ու սպասավորումն արդյունավորված: Որի համար և ստեպ-ստեպ երկիր իջածներն էին երևում և խոսում էին առաքյալների և մյուսների հետ, ինչպես հայտնի է Գործք առաքելոցից: Եվ օգնական էին լինում նրանց գործերին ու քարոզներին: Ուրախություն էր և առաքյալների համար, քանզի փարատում էր նրանց տրտմությունը, ցրում էր նրանց տարակուսանքը, ցույց էր տալիս երկնքի ճանապարհները՝ ասելով. «Գնում եմ և ձեզ համար էլ տեղ եմ պատրաստելու» (Հովհ. ԺԴ. 2), ինչպես և՝ «Ուր ես լինեմ, դուք ևս ինձ հետ եք լինելու. և ճանապարհն եք իմանալու» (Հովհ. ԺԴ. 3-4): Եվ ոչ միայն նրանց, այլ նաև բոլոր հավատացյալների համար էր ասում. «Եթե մեկն ինձ ծառայի, իմ հետևից կգա», որովհետև «ուր ես եմ, այնտեղ կլինի և իմ ծառան» (Հովհ. ԺԲ. 26): Այլև նրանց խոստանում էր Սուրբ Հոգին՝ ասելով. «Պիտի գնամ և մխիթարիչ պիտի ուղարկեմ ձեզ մոտ, որպեսզի հավիտյան ձեզ հետ բնակվի և ձեզ հետ լինի» (հմմտ. Հովհ. ԺԴ. 16, ԺԶ. 7):

Եվ վերջապես, [ինչպես] վերն ասացինք, թե՝ «Պատրաստվում էր երկինք գնալու», [այժմ] ասում է. «Ես եմ դուռը. եթե մեկը իմ միջով մտնի և ելնի, կփրկվի» (Հովհ. Ժ. 9): [Ինչպես նաև]՝ «Եթե մեկն ինձ ծառայի, իմ հետևից կգա» (Հովհ. ԺԲ. 26): Ուստի ով կամենում է երկնքում Քրիստոսի հետ հանգիստ առ-

Եթէ ոք զիս պաշտեսցէ, զկնի իմ եկեսցէ: Ուրեմն՝ որ կամի ընդ Քրիստոս հանգչիլ յերկինս, մտցէ ընդ այս դրամբն եւ ընդ այն ճանապարհ, զի կարիցէ ընդ նմա հանգչիլ: Նայեաց ի դուռն եւ ի ճանապարհն, եւ հետեւեաց նմա ի մուտն յերկինս: Ի կոյսն կուսութեան ուսուցանէ, ի մսուրն զաղքատութիւն, ի յաշխարհս զգործս բարիս եւ խոնարհութիւն, ի խաչն զհամբերութիւն զանոխակալութիւն եւ զներումն յանցանաց, ի գերեզման եւ ի դժոխս, զգութ եւ զայցելութիւն անկելոց եւ անօգնականաց: Եւ ապա անդի յերկինս զհանգչիլ եւ փառաւորիլ, վերջապէս եւ թէ դու եւս ընդ այս դրոռնս, եւ ընդ այս ճանապարհս մտեր յաշխարհս եւ ելեր, ապա հանգչիս: Եւ թէ ոչ ընդ յայլ հետս գնացեր, մոլորիս եւ վայ կարդաս անձինդ ըստ նոցա որք յուսահատեալք ասէին՝ անօրէնութեան շաւղօք շրջեցաք եւ գնացաք ընդ անկոխ անապատն: Որպէս ինքն յանդիմանելն յաշակերտսն, ասէր ոչ զնոյն պարտէր չարչարիլ Քրիստոսի, եւ ապա մտանել ի փառս իւր: Նաեւ ըստ Պօղոսի թէ հնազանդ լեալ մահու չափ եւ մահու խաչի վասն որոյ եւ Աստուած գնա երկարացոյց: Նախ աշխատիլ եւ ապա հանգչիլ որպէս ամենայն օրէնք պահանջէ: Վասն այսորիկ եւ Պետրոս յորդորէ քանզի ի զոր իսկ կոչեցայք զի զհետ երթայցէք զհետոց նորա: Զի ընտանի թռչունն ոչ կարէ բարձրանալ, զի միսն չատ է, եւ թեւն անգօր: Նոյնպէս եւ հեշտասէրն ոչ կարէ յերկինս ելանել, զի ծանր է: Լուր Դաւթի որ զարմանալով հարցանէ թէ՝ ով ելցէ ընդ Քրիստոսի ի լեռն, եւ կամ ով կացցէ ի տեղուջ տէրութեան նորա: Պատասխանէ Հոգին Սուրբ թէ՝ որ զսուրբ ձեռօք եւ անբիծ սրտիւ, եւ այլն:

Վասն այսորիկ Պօղոս եւ Դաւիթ յերկակողմն, այսինքն՝ յերկուս միտս ընդդէմ միմեանց մեկնին գնաստիլն Քրիստոսի ընդ աջմէ Հօր: Զի Պօղոս ասէ թէ՝ նստաւ ընդ աջմէ Հօր, զի բարեխօսեսցէ վասն մեր, եւ յիրաւի է, վասն զկնի իւր գնացելոյն բարեխօսէ առ Հայր: Իսկ Դաւիթ ասէ, նստաւ ընդ աջմէ Հօր, զի դիցէ զթշնամիսն իւր՝ ի ներքոյ ոտից իւրոց, եւ այս յիրաւի է, զի որք անարգելով զբան նորա ոչ գնացին ընդ ճանապարհն նորա, իբր թէ՝ թշնամի եղեն նմա, որոց վասն զուր եւ ընդ վայր հեղաւ արիւն նորա. զորոց լալով ասէ Պօղոս զթշնամեաց խաչին Քրիստոսի, որոց կատարածն կորուսցէ: Այսպիսեաց իբրեւ ոսոխ եւ գանկատաւոր է Քրիստոս առ Հայր: Ուրեմն եթէ կամիք ընդ Քրիստոսի յերկինս բազմիլ, մտցուք ընդ դուռն նորա եւ զկնի նորա գնացուք, եւ ընդ Յակոբայ նախքան զմեզ, զընծայս զանազանս առաքեսցուք առ եղբայրն մեր Քրիստոս, զի քաղցրացուցուք զսիրտ նորա. եւ այլն:

նել, այն դռնով և այն ճանապարհով պետք է մտնի, որպեսզի կարողանա Նրա հետ հանգչել: Նայիր դռանը և ճանապարհին և հետևիր Նրան: Աշխարհ մտնելիս կույսի մեջ կուսություն էր ուսուցանում, մտուր [մտնելիս]՝ աղքատասիրություն, աշխարհ [զալիս]՝ բարի գործեր և խոնարհություն: Խաչվելիս՝ անոխակալ համբերություն և հանցանքների ներում: Գերեզման և դժոխք [մտնելիս]՝ գուրբ և այցելություն հիվանդներին ու անօգնականներին: Եվ ապա այնտեղից երկինք [ելնելիս]՝ հանգչելը և փառավորվելը: Եվ եթե դու ևս այդ դռների միջով և այն ճանապարհով մտնեիր աշխարհ և ելնեիր, ապա պիտի [երկնքում] հանգչեիր: Իսկ եթե ոչ, այլ հետքով պիտի գնացած լինես, պիտի մոլորվես և վայ պիտի տաս քո անձին, նրանց նման, որ հուսահատ ասում էին՝ «...անօրենության շավղով ընթացանք և անկոխ ճանապարհով գնացինք»: Ինչպես որ ինքն էր աշակերտներին հաղիմանելիս ուսուցանում. պետք չէր, որ Քրիստոս նույն [չարչարանքով] չարչարավեր և ապա մտներ իր փառքի մեջ: Այլ նախ աշխատել և հետո հանգստանալ, ինչպես որ ամեն մի օրենք է պահանջում: Սրա համար և Պետրոսը հորդորում է. «Որովհետև այդ բանի համար իսկ կոչվեցիք, որ իր հետքերով գնանք» (հմմտ. Ա. Պետր. Բ. 21): Որովհետև ընտանի թռչունը չի կարող թռչել, քանի որ մարմինը պարարտ է, իսկ թևը՝ անզոր: Նույն կերպ և հեշտասերը չի կարող երկինք գնալ, քանի որ ծանր է: Լսիր Դավթին, որ զարմանքով հարցնում է, թե՝ «Ո՞վ կբարձրանա Քրիստոսի հետ Տիրոջ լեռը, կամ ո՞վ կկանգնի նրա սրբավայրում» (Սաղմ. ԻԳ. 3): Պատասխանում է Սուրբ Հոգին, թե՝ «Նա, ով մաքուր ձեռքեր և անբիծ սիրտ ունի» (Սաղմ. ԻԳ. 4):

Սրա համար Պողոսը և Դավիթը երկու կողմով, այսինքն՝ երկու մտքով, միմյանց հակառակ են մեկնաբանում Քրիստոսի՝ Հոր աջ կողմում նստելը: Որովհետև Պողոսն ասում է, թե՝ «Նստեց Հոր աջ կողմում, որպեսզի բարեխոսի մեզ համար», և իրավացի է, որովհետև իրենից հետո գնացողների համար բարեխոսում է Հոր առաջ: Իսկ Դավիթն ասում է. «Նստեց Հոր աջ կողմում, որպեսզի իր թշնամիներին դնի իր ոտքերի տակ»: Սա ևս իրավացի է, որովհետև ովքեր, անարգելով Նրա խոսքերը, չգնացին Նրա ճանապարհով, իբրև թե թշնամի եղան Նրան, [և] որոնց համար իզուր և անտեղի հեղվեց Նրա արյունը: Որոնց մասին Պողոսը արտասովելով ասում է՝ [թե այն] թշնամիները խաչեցին Քրիստոսին, որոնց գործերն էր կորստյան մատնում: Այնպիսիներին Քրիստոս թշնամի է, և զանգատավոր՝ Հոր առաջ: Ուրեմն, եթե կամենում ենք Քրիստոսի հետ երկնքում բազմել, մտնենք Նրա դռնից ներս և գնանք Նրա հետևից: Եվ ըստ Հակոբի՝ «Նախքան [մեր գնալը] զանազան ընծաներ առաքենք մեր եղբայր Քրիստոսին, որպեսզի քաղցրացնենք Նրա սիրտը»:

Թարգմանությունը՝

ՎԱԶԳԵՆ ՀԱՄԲԱՐՁՈՒՄՅԱՆԻ

Թարգմանության մեջ ավելացված են սուրբգրային տեղիները, կեդարությունը՝ արդի, հայրուկ անունները՝ գլխադրած:



ՊԱՏՄԱՐԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

ԳԱՅԱՆԵ ՄԿՐՏՈՒՄՅԱՆ

պարսկական գիր. թեկնածու, ԵՊՀ

ՕՍԱՐ ԻԲՆ ԱԼ-ԽԱՏՏԱԲ ԽԱԼԻՖԱՅԻ ԿՈՂՄԻՑ ԵՐՈՒՍԱՂԵՍԻ ՉԱՅԿԱԿԱՆ ՉԱՍԱՅՆՔԻՆ ՏՐՎԱԾ ԴԱՇՆԱԳԻՐԸ

Ի դարի երկրորդ կեսին սկսվում են արաբական արշավանքները, որոնց արդյունքում Արաբական խալիֆայության տիրապետությունը հաստատվում է Եվրոպայի, Ասիայի, Աֆրիկայի երկրներում: Արաբական նվաճումները մեծ թափ են ստանում Օմար իբն ալ-Խատտաբ (634-644 թթ.) խալիֆայի օրոք: 634 թ. արաբական զորքը մոտենում է Դամասկոսի մատույցներին. քաղաքը վեց ամիս պաշարված մնալուց հետո հանձնվում է մահմեդական զորքին՝ պարտավորվելով գլխահարկ վճարել արաբներին¹: Քաղաքի գրավումը կարևոր փուլ է դառնում մուսուլմանների կողմից Սիրիայի նվաճման համար. երկարատև պաշարումից հետո գրավվում է պաշտպանությունը լավ նախապատրաստված քաղաքը: Այն ուղի է բացում մահմեդականների հետագա առաջխաղացման համար: Արաբները շարժվում են դեպի Հյուսիսային Սիրիա և կարճատև պաշարումից հետո գրավում մի շարք քաղաքներ, որոնց բնակչությանը տրվում են հաշտության ու անվտանգության պայմանագրեր:

638 թ.՝ երկու տարվա պաշարումից հետո, գրավվում է Երուսաղեմը: Արաբական նվաճումների շրջանում Երուսաղեմը կոչվում էր Իլյա. այս անվանումը քաղաքը ստացել էր Ք. ծ. ա. Բ. դարում, երբ կազմում էր Հռոմեական կայսրության մասը²: Միջնադարյան մուսուլման պատմագիր ալ-Քուլֆին գրում է, որ արաբ զորահրամանատար Աբու Ուբայդան հրամայում է պաշարված քաղաքի բնակչությանը իսլամ ընդունել՝ սպառնալով հակառակ դեպքում քաղաքի վրա արշավել³: Բնակիչները չեն ընդունում այդ առաջարկը և դիմում են Աբու Ուբայդային՝ հաշտու-

¹ Տե՛ս Al-Imam Abu Hasan al-Balazuri, Futuh al-buldan, Bairut, 1984, էջ 132:

² Տե՛ս A. Nuyahat, Fath al-Khuds, manshurat Filastin al-muhtala, 1980, էջ 4:

³ Տե՛ս Ibn Atham al-Kufi, Kitab al-futuh v. 1, Huderabad, 1968, էջ 289:

թյան պայմանագիր կնքելու համար, խնդրում, որ քաղաք ժամանի Օմար խալիֆան:

Վերջինիս կողմից Երուսաղեմի քրիստոնյա բնակչությանը տրված պայմանագրի բնագիրն առկա է հիմնականում միջնադարյան երեք պատմագիրների՝ ալ-Տաբարիի, ալ-Յակուբիի և Եվտիքիոսի երկերում: Պայմանագրի մանրամասն չարադրանքն առկա է մուսուլման պատմագիր ալ-Տաբարիի երկում, որի համար հիմնական աղբյուր է եղել Սայֆի ալ-խատուլթյունը: Վերջինիս և Եվտիքիոսի հիշատակած պայմանագրում Երուսաղեմը կոչվում է «Իլյա», իսկ ալ-Յակուբիի երկում՝ և՛ «Իլյա», և՛ «Կուդա» (Սուրբ քաղաք)⁴: Քաղաքի բնակիչները պայմանագրով ստանում էին կյանքի, գույքի, եկեղեցիների անվտանգություն, խոստացվում էր, որ եկեղեցիները չեն քանդվելու և որպես կացարան չեն օգտագործվելու մուսուլմանների կողմից: Բացի այս պայմաններից՝ ալ-Տաբարիի պատմության մեջ հիշատակվում է խաչերի անձեռնմխելիության մասին: Մուսուլմանները պարտավորվում էին չստիպել քրիստոնյաներին՝ ընդունել իսլամը, հրեաները չպետք է ապրեին քաղաքում, նշվում էր նաև «ավազակների», այսինքն՝ զինված մարդկանց մի խմբի մասին, որը պարտիզանական մարտեր էր մղում մուսուլմանների դեմ՝ միաժամանակ չկորցնելով յուրայիններին կողոպտելու առիթը⁵:

Այս տեսակետից ուշաբժան է նաև Երուսաղեմի հայկական համայնքին՝ Մուհամմադ մարգարեի և մուսուլման հաջորդ խալիֆաների կողմից տրված պայմանագրերի իրողությունը, որի մասին հիշատակում են Երուսաղեմի պատմության գիտակաները: Օրինակ՝ Մ. եպս. Աղավնունին գրում է, որ քրիստոնեության հաստատման վաղնջական ժամանակներից հայ ուխտավորներ են այցելել Երուսաղեմ: Հայոց Անաստաս վարդապետը, իշխան Համազասպ Կամսարականի խնդրանքով, այցելել է Երուսաղեմ և կազմել տեղի հայկական վանքերի ցուցակը, որոնց թիվը հասնում էր 70-ի⁶: Նրա երկը մեզ է հասել ուշ շրջանի ձեռագրերով⁷: Այս երկին անդրադարձել է նաև Ղ. Ինճիճյանը՝ կատարելով մեջբերումներ, որ դեռևս Տրդատ արքայի (287-330 թթ.) թագավորության և Ս. Գրիգոր Լուսավորչի (302-336 թթ.) հայրապետության օրոք «մեծամեծք հայոց շինեցին վանորայք ի սուրբ քա-

⁴ Տե՛ս Ա. Տեր-Ղևոնդյան, Արաբ մատենագիրներ, Թ.-Ժ. դարեր, Երևան, 2005, էջ 243:

⁵ Տե՛ս Abu Jaafar Ibn Jarir al-Tabari, Tarikh al-Rusul wa al-Muluq, v. III, Kahira, 1962, էջ 609:

⁶ Մ. Աղավնունի, Հայկական հին վանքեր և եկեղեցիներ Ս. Երկրին մեջ, Երուսաղեմ, 1931, էջ 150:

⁷ Ամենավաղ ժողովածուն, որտեղ ընդգրկված է բնագիրը, Մատենադարանի 1770 թվա-
համարը կրող գրչագիրն է՝ ընդօրինակված 1589 թ. մի ձեռագրից, որը կազմվել է 1425 թ. (Պ. Չոբանյան, Անաստաս վարդապետի կազմած՝ Երուսաղեմի հայկական վանքերի ցուցակի հարցերի շուրջ, ՊԲՀ, 2001, թ. 1, էջ 28):

ղաքն յԵրուսաղէմ»։ Նա նշում է, որ «բազմութիւն ուխտաւորաց ի մերոց հայկազեանց յաճախէին գնալ անդր եւ նմին իրի դէպ լինէր այլ եւ այլ նախարարաց զանազան վանորայս լինել ի դիւրութիւն բնակութեան ուխտաւորաց իւրաքանչիւր ցեղից յուրոյն ուրոյն վանս»⁸։ Տ. Սավալանյանը եւս գրում է, որ Երուսաղեմում «Կոստանդինոսի ու անոր մոր՝ Հելինէին ընծայուած Ս. Տեղեաց շինութիւններուն, ըստ ազգային աւանդութեան, մասնակից եղած է մերս Տրդատ»⁹՝ հղելով Անաստաս վարդապետի երկը։ Մի շարք հետազոտողներ Անաստասի երկը թվագրում են է. դարով։

Ե.-Ձ. դարերի Երուսաղեմի հայոց վանքերի չքեղութեան մասին են վկայում ԺԹ. դարավերջերին քաղաքի տարբեր հատվածներում կատարված շինարարական աշխատանքների ժամանակ հայտնաբերված հայատառ սքանչելի խճանկարները¹⁰։ Երուսաղեմի վանքերի ու եկեղեցիների բազմաքանակութեան մասին է վկայում նաև Անտիոք Ստրատիգը¹¹։

Դ.-Ե. դարերում՝ հատկապես Ս. Հակոբ եկեղեցու կառուցումից հետո, հայ վանականներն իրենց հոգևոր իշխանությունը տարածեցին Պաղեստինի, Սիրիայի, Եգիպտոսի հայ բնակչության վրա։ Այս շրջանում Հայոց եկեղեցին ընդգրկեցավ Բյուզանդական կայսրության փորձերին, որը ձգտում էր «եկեղեցիների միասնություն» դրոշի ներքո գրկել հայերին քաղաքական ինքնուրույնությունից։ Ձ. դարում Երուսաղեմում Ս. Հակոբ եկեղեցու հիմքի վրա ստեղծվեց հայկական թեմը։ Այս շրջանում, Երուսաղեմի հայ և հույն եկեղեցիների միջև դավանաբանական վեճերից բացի, պայքար էր գնում՝ ստանձնելու Երուսաղեմի սրբավայրերի և քրիստոնեական միասնական եկեղեցու ղեկավարությունը։ Այս պայքարի ընթացքում Հայոց եկեղեցին ճնշումների ենթարկվեց, որի մասին հիշատակում է Անաստաս վարդապետը¹², ինչպես նաև Երուսաղեմի՝ ծագումով հույն Հովհաննես եպիսկոպոսապետը (575-593 թթ.)՝ Աղվանից Աբաս կաթողիկոսին (552-596 թթ.) ուղղած նամակում, որտեղ գրում էր, որ քաղաքի հայերը «մին հալածեալքն առ թագաւորն գնացին, ասելով, թէ հալածեաց ըզմեզ հայրապետն Երուսաղէմի»¹³։ Հովհաննես եպիսկոպոսն իր նամա-

⁸ Ղ. Իսճիճեան, Հնախօսութիւն աշխարհագրական Հայաստանեայց աշխարհի, Կ. Բ., Վենետիկ, 1835, էջ 199։

⁹ Տ. Սավալանյան, Պատմութիւն Երուսաղէմի, Կ. Ա., Երուսաղէմ, 1931, էջ 212։

¹⁰ Գ. Հովսեփյան, Նյութեր և ուսումնասիրություններ հայ արվեստի պատմության, Կ. Բ., Երևան, 1987, էջ 340-342։

¹¹ Տէն Ա. Стратиг, Пленение Иерусалима персами в 614 г., С. Петербург, 1909, էջ 25-29։

¹² Տէն Ղ. Ալիշան, Հայապատում, Պատմիք եւ պատմութիւնք հայոց, մաս Բ., Վենետիկ, 1901, էջ 229։

¹³ «Երուսաղէմի Յովհաննէս եպիսկոպոսի թուղթը առ Աբաս Աղուանից կաթողիկոս, հրատ.՝ Կ. վարդապետ, արտատպած «Արարատ» ամսագրից, Վաղարշապատ, 1896, էջ 3։

կում հաստատում է, որ հայոց իշխանները այցելել են Երուսաղեմ և փորձել պաշտպանել հայոց վանքերը ոտնձգություններից:

Երուսաղեմի հայ համայնքի դավանական կողմնորոշման խնդիրը սրվեց հատկապես Զ. դարի երկրորդ կեսին, որի պատճառով Անաստաս վարդապետը, իշխան Համազասպ Կամսարականի խնդրանքով, այցելեց Երուսաղեմ՝ գրի առնելու հայոց վանքերի ցուցակը: Այս բոլոր հիշատակությունները փաստում են, որ հայերը գործուն մասնակցություն ունեին քաղաքի տնտեսական, հոգևոր ու մշակութային կյանքում¹⁴: Փաստորեն, արաբական արշավանքների նախօրյակին Երուսաղեմի հայ հոգևորականությունը կայուն և ուրույն դերակատարում ուներ քաղաքի կյանքում: Նրա իրավասության տակ էին մի շարք սրբավայրեր, և այս փաստը աննկատ չէր մնում մոսուլման նվաճողների կողմից: Կարելի է պնդել, որ մոսուլման պատմագիրների հիշատակած և Օմար խալիֆայի՝ Երուսաղեմի քրիստոնյա բնակչությանը տված պայմանագիրն ընդհանուր էր համարվում քաղաքի քրիստոնյա բնակչության համար, սակայն քաղաքի այլազգի քրիստոնյաները ևս ստացան իրենց պայմանագրերը:

Ըստ Երուսաղեմի պատմության գիտակ Տ. Սավալանյանի «Պատմություն Երուսաղեմի» աշխատության՝ հայոց Աբրահամ պատրիարքը, տեսնելով իսլամի հաջողությունները Մուհամմադի օրոք, քրիստոնյաներից կազմված պատվիրակության հետ ժամանում է Մեդինա՝ փորձելով նրանից ստանալ հայկական համայնքի անվտանգությունն ապահովող փաստաթուղթ: Մարգարեն ընդառաջում է նրա ցանկությանը՝ «տալով ձեռքին դրոշմը կրող հաւատարմագիր մը, վասնզի ինք անգրագէտ էր»¹⁵: Այս պայմանագիրը տրվում էր «Երուսաղէմ ու Դամասկոս ու Արաբիոյ միւս սահմանները գտնուող հայոց եպիսկոպոսներուն ու վարդապետներուն եւ հպատակ ժողովուրդներուն, եթովպացիներուն, ղպտիներուն եւ ասորիներուն»: Թվարկվում են հայ համայնքին տրված բոլոր սրբավայրերը Երուսաղեմում՝ Ս. Հարություն տաճար, Ս. Հակոբ եկեղեցի, Զիթենյաց վանք, Բեթղեհեմի եկեղեցի և այլն, որոնք հետագայում վեճի առարկա պիտի դառնային Հայ և Հուլյն եկեղեցիների միջև: Աբրահամ պատրիարքը ևս պարտավորվում է հարկեր վճարել մոսուլմանական համայնքին: Ըստ պատմագրի, սակայն, այժմ Երուսաղեմի պատրիարքարանի դիվանատանը չկա հիշյալ հավատարմագիրը, որի փոխարեն առկա է հին թղթի վրա գրված մի հրովարտակ, որը «բնագիրին պատճէնը ըլլալը կը թուի և 30 վկաների ստորագրութիւնը կը կրէ, որոնց մէջ է նաեւ Օմարի անունը»:

¹⁴ Տե՛ս V. Azaryan, The Armenian Quarter of Jerusalem, London, 1984, էջ 57-59:

¹⁵ Տե՛ս Տ. Սավալանեանց, նշվ. աշխ., էջ 261:

Այն «հիմնականում հաստատություններն են առաջ գրված է, ուստի թուական ալ չի կրէր»¹⁶: Տ. Սավալանյանը նշում է, որ Մուհամմադի՝ Աբրահամ պատրիարքին տրված պայմանագրի մասին հիշատակում է Եգիպտոսի Այյուբյան հարստության հիմնադիր Սալահ ալ-Դինը (1171-1193 թթ.)՝ Երուսաղեմի հայ միաբանությանը տրված իր հրովարտական:

Նշենք, որ Տ. Սավալանյանի վերոհիշյալ երկի համար աղբյուրներ են հանդիսացել Հին և Նոր Կտակարանները և հայ պատմագիրների՝ Սեբեոսի, Ղևոնդի, Ստեփանոս Ասողիկի և այլոց երկերը, ինչպես նաև Զեքի Էդ-Դին արաբ պատմագրի «Յաղթուն Երուսաղեմի» երկը, բազմաթիվ հրովարտական, հիշատակարաններ: Վերջինս մուսուլմանական պատմագրությանը հայտնի է: Միայն Մ. արք. Օրմանյանն է, որ հիշատակում է նման մի անձնավորության մասին՝ «Զեքի էֆենտի Պաշապա ճիզատէ», որը եղել է «օսմանցի քննիչ Երուսաղեմի սուրբ տեղեաց»¹⁷: Տ. Սավալանյանը նշում է, որ Մուհամմադ մարգարեի մահից հետո, երբ սկսվում են արաբական նվաճումները, Աբրահամ պատրիարքը 40 հայ վանականների հետ դիմում է Ալի իբն Աբու Տալիբին, որ հաստատի Մուհամմադի՝ իրենց տրված արտոնագրերը: Հեղինակը, հենվելով Զեքի Էդ-Դինի վերոհիշյալ երկի վրա, գրում է, որ այս դեպքը եղել է Օմարի կողմից Երուսաղեմը գրավելուց առաջ¹⁸: Տ. Սավալանյանը գրում է, որ 636 թ., երբ Օմարը գրավում է Երուսաղեմը, Մուհամմադի՝ քաղաքի հայկական համայնքին տրված պայմանագիրն ամրագրվում է նոր դաշնադրությամբ: Երբ Օմարը մոտենում է քաղաքի պարիսպներին, նրա մոտ է շտապում քաղաքի հույն պատրիարք Սոֆրոնիոսի եղբայր Պետրոսը և խնդրում ապահովության գիր՝ պարտավորվելով հարկ վճարել նրան: Օմարը նրան տալիս է այդ պայմանագիրը, ըստ որի՝ ապահովության երաշխիք էր տրվում քաղաքի բնակիչներին, ունեցվածքին, եկեղեցիներին, որոնք չպետք է քանդվեին, և մուսուլմանները այնտեղ չպետք է բնակվեին: Հեղինակը գրում է, որ Երուսաղեմի հայ բնակիչներն էլ իրենց հերթին Օմարին ներկայացնում են Մուհամմադի կողմից քաղաքի հայ համայնքին տրված պայմանագիրը: Խալիֆան, համոզվելով փաստաթղթի վավերականության մեջ, հաստատում է այն ու տալիս նոր պայմանագիր, որը, աննշան տարբերություններով, կրկնում էր նախորդին: Օմար խալիֆայի՝ Երուսաղեմի հայկական համայնքին տրված այս պայմանագիրն իր որոշ պայմաններով համընկնում էր մուսուլմանական պատմագրության մեջ վկայված Օմար խալի-

¹⁶ Անդ. էջ 262:

¹⁷ Մ. արք. Օրմանյան, Ազգապատում, Ս. Էջմիածին, 2001, հ. Գ., սյուն. 4055:

¹⁸ Տե՛ս Տ. Սավալանյան, նշվ. աշխ., էջ 271:

Ֆայի՝ Երուսաղեմի քրիստոնյա բնակիչներին տրված պայմանագրի կետերին: Քաղաքից հեռացողներին խոստացվում էր անվտանգություն, իսկ մնացողներին՝ գույքի անձեռնմխելիություն: Հայ բնակիչները պետք է քաղաքից դուրս հանեին հույն ավազակներին ու լրտեսներին: Քաղաքում մնացող հայերը պետք է հարկ վճարեին, սակայն մինչև հունձքի ժամանակը նրանցից ոչինչ չպետք է պահանջվեր: Պայմանագրում հիշատակվում է հայոց պատրիարք Գրիգոր Ուրֆացու անունը, ով հպատակություն էր հայտնել Օմարին: Այս ամենը մեկ անգամ ևս հաստատում է, որ նվաճող արաբը զերծ չէր հուժանիզմի դրսևորումներից. նրա հիմնական նպատակը ավերածությունն ու ջարդը չէր, մի երևույթ, որ նկատում ենք մի քանի դար հետո թաթար-մոնղոլների նվաճումների ժամանակ, որոնց մասին արաբ պատմիչ Իբն ալ-Ասիրը ունի սահմանակցիչ նկարագրություններ: Միջնադարյան արաբ նվաճողին հատուկ էր ուխտին հավատարիմ մնալը, որով հպարտանում էին անցյալում ավազուտների և դաժան բնության մեջ ապրող արաբական ցեղերը:

Տ. Սավալանյանի երկում առկա է նաև Զեքի էդ-Դինի կողմից վկայակոչված՝ Երուսաղեմի քրիստոնյա բնակչությանը Օմարի կողմից տրված պայմանագրի բնագիրը, որը բովանդակությամբ համընկնում է մուսուլման պատմագիրների կողմից հիշատակված պայմանագրի հետ: Երուսաղեմի հայկական համայնքի պատմությունը շարադրել են նաև Ա. Հովհաննեսյանցը, Մ. արք. Օրմանյանը: Ա. Հովհաննեսյանցն իր պատմությունը շարադրել է՝ հենվելով հին և արդի հայ մատենագիրների թողած հիշատակությունների վրա, օգտագործելով Եգիպտոսի և Օսմանյան սուլթանների տված հրովարտակները, Յունս էլ ձեռքի Արաբացու «Պատմութիւն Երուսաղէմի» աշխատությունը: Նա, անդրադառնալով Օմար խալիֆայի՝ Երուսաղեմի քրիստոնյա և հայ բնակչությանը տրված պայմանագրերին, հիշատակում է նաև նրան վերաբերվող՝ Ասորիքի քրիստոնյա բնակչությանը տրված պայմանագիրը, որով սահմանվում էին քրիստոնյաների պարտավորությունները մուսուլմանական համայնքի նկատմամբ: Օմարի կողմից Երուսաղեմը գրավելուց հետո քաղաքի հայ եպիսկոպոսներն իրենց իրավունքներով ու լիազորություններով հավասարվեցին հույների պատրիարքին, և «գրեթէ կաթողիկոսական փոխանորդ էին Պաղեստինի եւ Ասորիքի մէջ՝ Եգիպտոսի սուլթանութեան հպատակ գաւառաց վրայ»¹⁹:

Մաղաքիա արք. Օրմանյանը նշում է, որ է.-ԺԳ. դարերի ընթացքում Երուսաղեմի մատյաններում նշված են հայ քսանմեկ եպիսկոպոսների անուններ: Հետագա դարերի ընթացքում Երուսաղեմի հոգևոր առաջ-

¹⁹ Մ. արք. Օրմանյան, Ազգապատում, հ. Բ., սյուն. 2135:

նորոգները ձգտում էին մահմեդական իշխողներից առանձնաշնորհներ և արտոնություններ ստանալ՝ հայ համայնքի կյանքը անվտանգ դարձնելու համար: Այսպես՝ Մաղաթիա արք. Օրմանյանը գրում է, որ 1311 թ. Երուսաղեմի աթոռակալ Սարգիսը տեղի հայ համայնքի իրավունքները պաշտպանելու և իր դիրքերն ամրապնդելու համար դիմում է Եգիպտոսի սուլթան Նասր Մուհամմադին՝ ցույց տալով նրան Օմարի կողմից հայ համայնքին տրված պայմանագիրը: Սուլթանը 1312 թ. իր նոր հրովարտակով հաստատում է այն: Սարգիսը մեկ անգամ ևս դիմում է սուլթանին՝ հաստատելու հայոց իրավունքները Երուսաղեմում, քանի որ Վրաց եկեղեցին ցանկանում էր սեփականել Ս. Հակոբի վանքը և «տէր լինել հայոց հաստատութիւններուն»²⁰:

1187 թ., երբ Այյուբյան հարստության հիմնադիր Սալահ ալ-Դինը մտնում է Երուսաղեմ, այնտեղ բնակվում էին մոտ հազար հայ ընտանիք և հինգ հարյուր հայ ուխտավոր: Տ. Սավալանյանը նշում է, որ Սալահ ալ-Դինի մոտ է գալիս քաղաքի հայոց պատրիարք Աբրահամը՝ իր հպատակությունը հայտնելու, նաև ցույց տալու Օմարի, Ալիի կողմից Երուսաղեմի հայկական համայնքին տրված պայմանագրերը, և խնդրում է հաստատել այս փաստաթղթերը նոր դաշնագրությամբ: Սալահ ալ-Դինը նոր հրովարտակ է շնորհում հայկական համայնքին, որով հաստատվում էին վերջինիս իրավունքները մի շարք սրբավայրերի ու եկեղեցիների նկատմամբ²¹:

Նշենք, որ հայ-արաբական վաղնջական շփումներին և Երուսաղեմի հայկական համայնքին Մուհամմադի ու նրա հաջորդների կողմից տրված պայմանագրերին անդրադարձել են նաև ժամանակակից արաբ պատմաբանները: Արաբ հետազոտող Մուհամմադ Ալի Հուրիյեն իր աշխատության մեջ հիշատակում է Տ. Սավալանյանի երկը՝ նշելով Մուհամմադի կողմից Աբրահամ պատրիարքին, ինչպես նաև Օմարի կողմից Երուսաղեմի հայկական համայնքին տրված պայմանագրերի մասին: Նա նկատում է, որ հայ-արաբական պայմանագրերի պատմությունը գալիս է դեռևս 652 թ. Ասորիքի կուսակալ Մուավիայի և հայոց իշխան Թեոդորոս Ռչտունու միջև կնքված փոխադարձ համաձայնագրի առկայությունից²²:

Արաբ պատմաբան Ֆուադ Շուբատը ևս հավաստում է, որ Օմարը, նվաճելով Երուսաղեմը, ապահովության գիր է տալիս հայկական համայնքին՝ նկատի ունենալով Մուհամմադի բարեհաճ վերաբերմունքը քրիս-

²⁰ Անդ, սյուն. 2137:

²¹ Տ. Սավալանյան, նշվ. աշխ., էջ 408-413. Ա. Տէր-Յովհաննէսեանց, Ժամանակագրական պատմություն և. Երուսաղեմի, հ. Ա., Երուսաղեմ, 1890, էջ 155-163:

²² Ma'arad al-Kitabi al-arabi al-armani al-awal, tahta tiayati al-doctor Muhammad Ali Huriye, p. 4.

տոնյաների նկատմամբ և նրա կողմից Երուսաղեմի հայկական համայնքին տրված դաշնագիրը²³:

Այսպիսով, կարելի է եզրահանգել, որ Օմարի՝ Երուսաղեմի հայկական համայնքին տրված պայմանագիրը, որը հաստատվել է հետագա դարերի մուսուլման իշխողների կողմից, ունի պատմական ամուր և կայուն հիմք: Հայկական համայնքը քրիստոնեության հաստատման վաղնջական ժամանակներից ի վեր ստեղծել է մշակութային հարուստ արժեքներ՝ գործուն մասնակցություն ունենալով քաղաքի հոգևոր ու քաղաքական կյանքում: Այս փաստը աննկատ չի մնում և չի անտեսվում Օմար խալիֆայի կողմից. նա հայկական համայնքին տալիս է իրավասություններ քաղաքի սրբավայրերի, եկեղեցիների, վանքերի նկատմամբ՝ կառուցված հայերի կողմից դեռևս Ս. Գրիգոր Լուսավորչի հայրապետության օրոք: Այս մասին են վկայում Երուսաղեմի պատմության հայկական աղբյուրները:

Մուհամմադ մարգարեի՝ Երուսաղեմի հայոց համայնքին տրված պայմանագիրը իսլամա-հայկական շփումների ամենավաղ ապացույցն է և մատնանշում է հայերի՝ մուսուլմանների հետ փոխհամաձայնության գալու առաջին փուլը²⁴: Իսկ Օմար խալիֆայի՝ Երուսաղեմի հայկական համայնքին տրված դաշնագիրը, որը հաստատվել է հետագա դարերի մահմեդական իշխողների կողմից, ունի պատմական կայուն և ամուր հիմք:

РЕЗЮМЕ

Темой изучения статьи стал договор, данный халифом Омаром ибн аль-Хатрабом христианскому населению Иерусалима. Для нас особенно важны договоры данные пророком Мухаммедом, халифом Омаром и последующими мусульманскими правителями армянской общине Иерусалима, с помощью которых армяне получили неоспоримые права по отношению ряда святынь Иерусалима и дружественное отношение мусульманских правителей.

SUMMARY

The treaty, which was given from caliph Omar ibn al-Khattab to Jerusalem Christian population, has become a research material for the article. Treaties, which were given by the Prophet Muhammad, caliph Omar and succeeding Muslim governors, are highlighted correspondingly. These treaties gave the Armenians indisputable rights for several sanctuaries deserving Muslim governors' favorable attitude.

²³ Տե՛ս F. Shubat, al-Markazu al-khanuni li al-ajamibi fi Suriya, p. 11.

²⁴ Տե՛ս S. Dadoyan, The Armenians in the medieval islamic world, vol. 1, էջ 52:

ՀՐԱՆՏ ՕՀԱՆՅԱՆ

ՄՄ

Ս. ԷԶՄԻԱԾՆԻ ԵՎ ՌՈՒՍԱԿԱՆ ԿԱՅՍՐՈՒԹՅԱՆ
ՓՈԽՅԱՐԱՐԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՆ ԸՍՏ ՍԻՄԵՈՆ Ա. ԵՐԵՎԱՆՑՈՒ
«ՋԱՄՐՈ»-Ի

Սիմեոն Ա. Երևանցի կաթողիկոսի (1763-1780 թթ.) հեղինակած «Ջամբո»¹ աշխատությունն արժեքավոր տեղեկություններ է ընդգրկում Ս. Էջմիածնի և ռուսական պետության միջև փոխհարաբերությունների հաստատման վերաբերյալ, որը Հայոց հայրապետի գործունեության կարևորագույն ուղղություններից է եղել:

ԺԸ. դ. Արևելյան Հայաստանը շարունակում էր գտնվել պարսկական տիրապետության տակ: 1747 թ. կազմակերպված դավադրության հետևանքով սպանվում է Նադիր շահը, և երկրում ստեղծվում է քառսային վիճակ²: Դրա հետևանքով, փաստորեն, քայքայվում է պարսկական միասնական պետությունը՝ առավել ծանր և անորոշ վիճակ ստեղծելով տարածաշրջանի քրիստոնյա ժողովուրդների, այդ թվում՝ հայերի համար: Ռուսական պետության հզորացումը և տարածաշրջանում հաստատվելու քաղաքականությունը հայ ազատագրական միտքը սկսում են դեպի այդ հզորացող երկիրը: Ռուսական կայսրությունը, ընդառաջ գնալով տեղի քրիստոնյա ժողովուրդների այդ ձգտումներին, շահագրգռված էր ամրապնդել իր հարավային սահմանները, զարգացնել առևտուրն ու արհեստները: Այս և այլ հանգամանքներով պայմանավորված՝ Ռուսական կայսրությունն սկսում է խրախուսել հայ ազգաբնակչության առևտրային և արհեստագործական գործունեությունը: Որպես հետևանք՝ Ռուսական կայսրության հարավային սահմաններին առաջանում է հայկական մի ստվար գաղութ: Հայկական գաղութի կարևորագույն խնդիրներից էր նաև ազգաբնակչության հոգևոր հարցերի կարգավորումը:

Ռուսահայ գաղթաբնակի հնագույն կենտրոնն Աստրախան քաղաքն էր, որտեղ ԺԸ. դարասկզբին հայ ազգաբնակչության թիվը հասնում էր

¹ «Ջամբո, գիրք, որ կոչի յիշատակարան արձանացուցիչ, հայելի և պարունակող բնալից որպիսութեանց Սրբոյ Աթոռոյս, և իւրոյ շոջակայից վանօրէիցն, համաժողովեցեալ եւ շարագրեցեալ ի Սիմէօն ցառահար եւ վշտակոծ կաթողիկոսէ Երեւանցոյ», Վաղարշապատ, 1873 (այսուհետև՝ «Ջամբո»):

² Տե՛ս Վ. Բայբուրդյան, Իրանի պատմություն (հնագույն ժամանակներից մինչև մեր օրերը), Երևան, 2006, էջ 380:

գրեթե 2000-ի³: 1763 թ. քաղաքի հայ բնակչությունը կազմում էր 500 տուն⁴: Մինչև ԺԸ. դ. կեսերը Ռուսական կայսրությունում հայերը կազմում էին եկեղեցական առանձին թեմ, որի առաջնորդ եպիսկոպոսը նշանակվում էր Մայր Աթոռի կողմից՝ միաժամանակ հանդիսանալով նաև Ս. Էջմիածնի նվիրակ⁵, այսինքն՝ նրան էր վերապահված նվիրատվություններ հավաքելը և դրանք Մայր Աթոռ ուղարկելը: Ըստ «Ջամբռ»-ի՝ այդ իրավիճակը փոխվել է Ղազար Զահկեցի կաթողիկոսի գահակալության ժամանակաշրջանում, երբ 1749-ին տեղի հայությունը դեմ է դուրս եկել Ս. Էջմիածնի ներկայացուցիչ Բարսեղ եպս. Փառակեցուն⁶:

Այդպիսով, 1749-ից Ս. Էջմիածինը կորցրել է Աստրախանի թեմի նկատմամբ հոգևոր իշխանությունը: Դրանից հետո թեև նվիրակներ էին ուղարկվում Աստրախան, սակայն տեղի հայությունը, ըստ երևույթին, գտնվում էր Գանձասարի կաթողիկոսության իշխանության ներքո: Ուշագրավ է Մաղաքիա արք. Օրմանյանի տեսակետը հետագա իրավիճակի վերաբերյալ, ըստ որի՝ Ղազար Զահկեցուն հաջորդած կաթողիկոսները «կարեւորութիւն չտուին» այս հանգամանքին⁷:

Ըստ Սիմեոն Երևանցու՝ այդ իրավիճակն անփոփոխ է մնում շուրջ երկու տասնամյակ, երբ Ս. Էջմիածինը չէր կարողանում իր եպիսկոպոսներին ուղարկել Աստրախան, իսկ նվիրակները մեծ դժվարությամբ էին գործում՝ հանդիպելով Գանձասարի կաթողիկոսության ներկայացուցիչների դիմադրությանը: Կարելի է արձանագրել, որ հետագա տասնամյակների ընթացքում ռուսահայոց թեմը, մասնավորապես Աստրախանը գտնվում էր Գանձասարի կաթողիկոսության ենթակայության ներքո: Այս հանգամանքը որևէ կերպ ընդունելի չէր կարող լինել Սիմեոն Ա. Երևանցու համար, քանի որ նա Ս. Էջմիածինը դիտարկում էր որպես հայ ժողովրդի միասնականության կենտրոն՝ այս տեսանկյունից մոտենալով նաև ռուսահայոց թեմի խնդրին:

Պետք է նշել, որ Ս. Էջմիածնի՝ ռուսական արքունիքի հետ փոխհարաբերությունների հաստատման առաջին քայլերից մեկը կատարել է Հակոբ Շամախեցի (1759–1763 թթ.) կաթողիկոսը դեռևս 1760-ին: Նրա

³ Տե՛ս В. Хачатурян, Население армянской колонии в Астрахани во второй половине XVIII в., ССГ, 1965, № 7, էջ 78:

⁴ Տե՛ս Պ. Չոբանյան, Հայ-ռուս-վրացական փոխհարաբերությունները ԺԸ. դարի երկրորդ կեսին, Ս. Էջմիածին, 2006, էջ 224:

⁵ Տե՛ս «Ջամբռ», էջ 38:

⁶ Անդ, էջ 39:

⁷ Մաղաքիա արք. Օրմանեան, Ազգապատում, հ. Բ., Ս. Էջմիածին, 2001, էջ 3530:

դիմումը⁸ ընդհանրական մի խնդրանք էր կայսրուհի Ելիզավետա Պետրովնային, որ վերջինս «ականջալուր լինի հայերի, վրացիների և մյուս քրիստոնյաների պաշտպան» վրաց թեյմուրազ Բ.(1744-1762 թթ.) թագավորի պատվիրակության խնդրին⁹: Գործնական որոշակի խնդիր չպարունակող այս դիմումը որևէ պատասխան չի ունենում: Մինչդեռ՝ Սիմեոն Ա. Երևանցին իրագործում է որոշակի քայլեր, որոնց նպատակն էր ոռոսահայոց թեմը Ս. Էջմիածնի ենթակայությանը վերջնականապես վերադարձնելը: Խնդիրը լուծելու համար պահը շատ հարմար էր ընտրված: Այդ ժամանակ Գանձասարի աթոռը փաստացի պառակտված էր. չնայած դրան՝ Գանձասարի Իսրայել կաթողիկոսն Աստրախան է ուղարկում իր նվիրակ Խաչատուրին: Իր հերթին Սիմեոն Ա. Երևանցին ուղարկում է իր նվիրակին՝ Հովհաննես վրդ. Քանաքեռցուն¹⁰: Ս. Էջմիածնի նվիրակը ոչ միայն չի կարողանում որևէ կերպ հակազդել Գանձասարի աթոռի ներկայացուցչին, այլև «ներան անպատուում էին և չէին ընդունում»¹¹: Սիմեոն Ա. Երևանցի կաթողիկոսը 1764 թ. Աստրախանի առաջնորդ Ստեփանոս վարդապետին գրած իր ուղերձում պատվիրում է՝ «...վասն գանձասարցոց ապօրինաւոր նուիրակացն, զի մի տեղի տայցէ եւ ընդունիցի»¹²:

Դեպքերի հետագա զարգացումը հնարավորություն է ընձեռում Սիմեոն կաթողիկոսին՝ առավել գործուն զբաղվելու Աստրախանի թեմը Ս. Էջմիածնին ենթարկելու խնդրով: Դա մեծապես պայմանավորված էր նաև Գանձասարի հակաթոռ կաթողիկոսների՝ հայրապետի հովանավորությունն ու նրա հաստատումն ստանալու ձգտմամբ: Ըստ Մաղաքիա արք. Օրմանյանի՝ ոռոսական արքունիքին դիմելը Սիմեոն Ա. Երևանցի կաթողիկոսը հաջողեց միայն 1766 թ.՝ «Յովհաննէսը հնազանդութեան բերելով, եւ Իսրայէլը աթոռազրկութեամբ եւ բանադրանօք տկարացնելով»¹³:

Թեև աղբյուրներում ոռոսական արքունիքի հետ փոխհարաբերությունները հաստատումը հիմնականում պայմանավորված է Աստրախանի թեմի խնդրի կարգավորմամբ, այդուհանդերձ, ինչպես Լեոն է նշում, Հա-

⁸ Стів “Армяно-русские отношения во втором тридцатилетии XVIII века”, сборник документов, том III, отв. ред. В. Восканян, Ереван, 1978, էջ 333, վավ. 228:

⁹ ՄՄ, «Կաթողիկոսական դիվան», թղթ. 243, վավ. 18:

¹⁰ Стів «Ձամբո», էջ 39:

¹¹ «Դիւան հայոց պատմութեան», հրատ.՝ Գիւտ քիւյ. Աղանեանց, գիրք Գ., «Սիմէոն կաթողիկոսի Յիշատակարանը, կենսագրութեամբ եւ յաւելումներով ու ծանօթութիւններով», Թիֆլիս, 1894, էջ ՃԻԵ. (այսուհետև՝ «Դիւան հայոց պատմութեան», գիրք Գ.):

¹² Աղ., էջ 84:

¹³ Խոսքը Գանձասարի հակաթոռ երկու կաթողիկոսների մասին է. տե՛ս Մ. արք. Օրմանեան, Ազգապատում, էջ 3531:

յոց հայրապետը նպատակ ունեն Ռուսաստանի «ցիրուցան համայնքներին մի թեմ կազմելու և Էջմիածնի իրավասության տակ ղենելու»¹⁴: Դեպքերի հետագա զարգացումը ցույց է տալիս, որ կաթողիկոսի դիմումը ռուսաց կայսրին և Ս. Էջմիածնի առաջ քաշած խնդրանքը միայն Աստուրխանը Գանձասարի ազդեցությունից հեռացնելու միտում չեն ունեցնել: Դրանք իրապես ռուսաստանյան հոգևոր թեմի խնդիրները կարգավորելու նպատակ են հետապնդել:

Սիմեոն Ա. Երևանցին այդ կարևոր առաքելությունը նախապատրաստվել է ամենայն մանրամասնությամբ: Եվ պատահական չէ, որ Հայոց հայրապետը գումարում է եպիսկոպոսաց ժողով, որը և որոշում է դիմում հղել ռուսաց կայսրին¹⁵:

1766 թ. Պետերբուրգ է ուղարկվում դեսպանություն՝ Դավիթ վարդապետի գլխավորությամբ, որն իր հետ տանում էր կաթողիկոսի դիմումը՝ ուղղված Եկատերինա Բ. կայսրուհուն (1762-1796 թթ.): Այդ դիմումով Սիմեոն Երևանցին ներկայացնում էր ռուսահայոց եկեղեցական գործում Ս. Էջմիածնի հստակ դիրքորոշումը և իր խնդրանքը: Կաթողիկոսն իր ուղերձում նաև մանրամասն բացատրում էր Ս. Էջմիածնի առաքելությունը և հայ ժողովրդի հոգևոր կենտրոնի նշանակությունը. «...քանզի յայտնի է տերութեանդ Ձերում, որ բոլորի ազգիս հայոց միմիայն է պատրիարքութիւն, որ սկսեալ է ի սրբոյն Գրիգորէ Լուսաւորչէն մերմէ, որոյ պատրիարքարանն է քաղաքս այս Վաղարշապատ եւ Աթոռն նորին՝ լուսակերտ տաճարս այս սուրբ Էջմիածին, յորմէ բոլոր ազգս հայոց կախեալ կան, ուր և իցէն, եւ որոց եկեղեցիք եւ դէտք եկեղեցեաց, վարդապետք, քահանայք եւ ամենայն ժողովուրդք ըստ ամենայնի ընդ հրամանաւ սորին պարաւանդին եւ շարժին որքան առ հոգեւոր եւ եկեղեցական գործ»¹⁶: Ներկայացնելով Հայ եկեղեցին պառատկող ուժերը՝ հայրապետը հայտնում էր կայսրուհուն, որ արդեն «ԺՁ. և ԺԷ. ամ է, յորս սրբոյ Աթոռոյս հոգեւոր իշխանութիւնն ամենեւին բարձեալ է ի ժողովրդենէ մերմէ» և Ս. Էջմիածնի հոգևոր պաշտոնյաների մոտքն արգելված է այդ երկրում, ապա հարցնում է՝ «...ոչ գիտեմք, թէ յիրաւի տէրութիւնդ Ձեր գիտէ, թէ ոչ»¹⁷:

¹⁴ Լեո, Երկերի ժողովածու, հ. Բ., Երևան, 1973, էջ 281:

¹⁵ Տե՛ս «Դիւան հայոց պատմութեան», գիրք Գ., էջ ՃԻԵ.:

¹⁶ “Армяно-русские отношения в XVIII веке (1760-1800 гг.)”, сборник документов, том IV, под ред. М. Нерсисяна, Ереван, 1990, էջ 70, վավ. 33 (այսուհետև՝ “Армяно-русские отношения в XVIII веке”, том IV):

¹⁷ Ասո, էջ 71:

Սիմեոն Երեւանցին իր դիմումով առաջ էր քաշում ռուսահայոց թեմերի կարգավիճակի խնդիրը, այն է՝ ա. խնդրում էր կայսրուհուն, որ վերջինս իր հրովարտակով «հայկածինք եւ լուսավորչակրօնք» ժողովրդին հնազանդեցնի Ս. Էջմիածնին, բ. Ռուսական կայսրութեան տարածքում գործեն միայն Ս. Էջմիածնի կողմից նշանակված եպիսկոպոսները, գ. առանց Ս. Էջմիածնի կողմից նշանակված եպիսկոպոսի գիտութեան՝ որեւէ հոգեւորականի իրավունք չտրվի մուտք գործել հայկական թեմ: Ուշագրավ է նաեւ Սիմեոն Երեւանցու՝ կայսրուհուն ուղղված այն նկատառումը, որ «եւ խնդիրս այս՝ ոչ եթէ միայն ազգիս մերոյ եւ մեզ է օգուտ, այլեւ օրհնեցելոյ երկրիդ եւեւ ազգիդ ձերոյ եւս բարեվայելուչ ամրափակութեան սահման ըստ ամենայնի»¹⁸:

Ս. Էջմիածնի դեսպանութիւնը միանգամից չի հաջողել իր առաքելութիւնը: Ըստ աղբյուրների հաղորդած տեղեկութիւնների՝ Սիմեոն Ա. Երեւանցին այդ ընթացքում փորձում է իր բարձրագրած խնդիրների լուծմանը նպաստելու գործում ներգրավել նաեւ Ռուսական կայսրութիւնում ապրող և հեղինակութիւն վայելող հայ գործիչներին¹⁹: Առանձին դիմում է ուղարկում նաեւ Աստրախանի ռուսաց մետրոպոլիտ Մեֆոտին: Նվիրաբերելով նաեւ Նոյան տապանից մի կտոր՝ այլ ընծաներով հանդերձ²⁰: 1767 թ. մի գրութեամբ կաթողիկոսը խնդրում է աջակցել իր դեսպան Դավիթ վարդապետին՝ «Զորս ի յաւանեալք քոյ ըստ մերոյ հայցուածոյ, արդարեւ յարամնայութիւն է սիրոյ ճշմարիտի, զոր յուսամ իսկ, եւ կատարումն տիրական հրամանին: Քանզի ի յայս կան բովանդակեալք ումն պատուիրանք, եւ գործք հաճելիք Աստուծոյ, զոր յարամնաց պահեսցէ տէր իւրով ողորմութեամբն»²¹:

Դավիթ վարդապետի հետ ուղարկված գրութեամբ Հայոց հայրապետը դիմում է նաեւ Աստրախանի ժողովրդին՝ Ս. Էջմիածնի դեմ հանդես եկող հայերի ու Մայր Աթոռի նվիրակի միջև լարված հարաբերութիւնները հարթելու նպատակով²²: Արդյունքում հաջողվում է հասնել նրան, որ «Դաւիթ վարդապետն... ի հասանիլն ի Հաշտարխան՝ ըստ պատվիրանի սրբազան հայրապետին, առէալ էր զհաշտութիւն ի մէջ ժողովրդեանն եւ նուիրակին»²³:

¹⁸ Անդ:

¹⁹ Մ. արք. Օրմանեան, Ազգապատում, էջ 3532:

²⁰ Տե՛ս «Դիւան հայոց պատմութեան», գիրք Գ., էջ ԶԻԷ.:

²¹ ՄՄ, ձեռ. Հ^մ 2912, 215բ:

²² Տե՛ս Դիւան հայոց պատմութեան, գիրք Գ., էջ 499-500:

²³ ՄՄ, ձեռ. Հ^մ 4479, 4բ:

Պատվիրակությունն իր առջև դրված խնդրի կատարման համար, ըստ «Ջամբու»-ի, դատարկաձեռն չէր գնացել Ս. Պետերբուրգ: Դեսպանությունն իր հետ տանում էր Նոյան տապանի, Ս. Հովհաննես Կարապետի, Ս. Գևորգի մասունքներից և Ս. Հռիփսիմյանց նշխարներից՝ չորս բաժին ոսկեջրած արծաթյա տուփով²⁴:

Սիմեոն Երևանցու՝ ռուսաց կայսեր միջոցով ռուսահայոց թեմը Ս. Էջմիածնին ենթարկելու ծրագիրը պսակվում է հաջողությունը: Բնական է, որ հայկական կողմի խնդրանքը բավարարելիս ռուսական արքունիքը հետապնդում էր իր շահերը և ուներ հստակ զբաղապատճառներ, որոնցից մեկն էլ ռուս-թուրքական հասունացող հակամարտությունն էր: Եկատերինա Բ. կայսրուհին «հրամայե գրել զհրովարտակ առ ամենայն տէրութիւնս իւր եւ առ յամենայն ազգս հայոց»²⁵: Դատելով հրովարտակի բովանդակությունից՝ կարելի է փաստել, որ Սիմեոն Ա. Երևանցու բոլոր խնդրանքները կատարվել են:

Եկատերինա Բ.-ի՝ 1768 թ. հունիսի 30-ով թվագրված հրովարտակը մասնավորապես սահմանում էր. ա. Ռուսական կայսրության տարածքում հայ ժողովուրդը կարող էր ազատորեն դավանել իր հավատքը՝ հայ հոգևոր կանոններով ու եկեղեցական կարգերով, բ. Ս. Էջմիածնի կաթողիկոսներին էր վերապահվում եպիսկոպոսներ ու հոգևոր այլ պաշտոնյաներ նշանակելու իրավունքը, գ. առանց Հայոց հայրապետի գրավոր թույլտվության որևէ հոգևորական չէր կարող մուտք գործել կայսրության տարածք, որի վերաբերյալ համապատասխան ցուցումներ են ուղարկվում ռուս սահմանապահներին: Այս հրովարտակով Ռուսական կայսրությունը միաժամանակ իր բարձր հովանու ներքո էր վերցնում հայ բնակչությանը²⁶:

Կայսրուհին իր գոհունակությունն է հայտնում Սիմեոն Երևանցու ուղարկած նշխարների և Նոյան տապանի մասունքի համար: Նա, իր հերթին, Հայոց հայրապետին է ուղարկում թանկարժեք նվերներ՝ մի կապոց ոսկեհուռ գեղեցիկ գործվածք, երկու կապոց ոսկեգործ ժանյակ: «Ջամբու»-ից տեղեկանում ենք, որ տվյալ հրամանագիրը գրվել է ոսկյա գրերով, ընդ որում, նաև թարգմանվել է հայերեն, և երկուսն էլ ու-

²⁴ «Ջամբու», էջ 39-40:

²⁵ Անդ, էջ 40:

²⁶ Հրովարտակը պահվում է ՄՄ-ում՝ առանձին ցուցակով (ցուցակ 30, «Հրովարտակներ»), վավերագիր առաջին: Այն հրատարակվել է դեռևս ԺԹ. դարի կեսերին. տես «Մեղու Հայաստանի», 1858, թ. 45, եր. 356. նաև՝ Մսեր մագիստր. Մսերեան, Պատմություն կաթողիկոսաց Էջմիածնի ի Սիմեոն մինչ Յովհաննես (1763-1831), Մոսկուա, 1876, էջ 161-163. “Армяно-русские отношения”, том IV, էջ 76:

ղարկվել են Ս. Էջմիածին ու պահվել են Մայր Աթոռում՝ հատուկ տուփով²⁷։ Ինչպես երևում է՝ հրովարտակը ստանալու գործում իր կարևոր ներդրումն է ունեցել նաև Հովհաննես Լազարյանը (1735-1801 թթ.)։ Նա 1768 թ. սեպտեմբերին կաթողիկոսին ուղղված իր նամակում գրում է. «...սուրբ օրհնութեամբ Ձերով արժանի եղէ եւ կարողացայ զպիտանի եւ զօգտալի հրամանն ի գլուխ բերել»²⁸։

Ինչպես տեսնում ենք՝ ռուսական կայսրության հետ փոխհարաբերություններ հաստատելու գործում Սիմեոն Ա. Երևանցու ջանքերը ոչ միայն հաջողվում են, այլև, ինչպես «Ջամբու»-ում է նշված, Եկատերինա Բ. կայսրուհին «լիովին եւ քան զխնդրեալն առաւել կատարէ զխնդիրն»²⁹։ Այդ մասին Սիմեոն Երևանցին գրում է նաև 1770 թ. Եկատերինա Բ. կայսրուհուն ուղղված իր շնորհակալական ուղերձում³⁰։ Նա երախտագիտություն է հայտնում, որ կայսրուհին իր հովանավորության ներքո է վերցնում հայ հպատակներին։ Այս հանգամանքը հետագայում արտահայտվելու էր հայ ազգաբնակչության, մասնավորապես հայ առևտրականների նկատմամբ արտոնությունների շնորհմամբ ու հայկական գաղութների կազմակերպման խրախուսմամբ, որի հիմքերը դրվեցին 1768 թ. կայսերական այս հրովարտակով։ Այն, ինչպես նշում է Մ. արք. Օրմանյանը, «կրնանք նկատել իբր հիմն եւ արմատ այն սերտ յարաբերութեան, որ հաստատուեցաւ Հայոց կաթողիկոսութեան եւ Ռուսաց կայսրութեան մէջ»³¹։

Նշենք, որ կայսրուհուց ստացված նվերներն օգտագործվում են Հայոց հայրապետի համար հատուկ հանդերձանք և Ս. Իջման Սեղանի համար վարագույր կարելու նպատակով։ Սիմեոն Ա. Երևանցին կատարում է իր խոստումը՝ հայկական եկեղեցիներում աղոթքի ժամանակ սկսում է հնչել կայսերական մաղթանք՝ «վասն մեծապայծառ տօնախմբութեան նորին»³²։ Ընդ որում, այս կարգը գործել է մինչև Ռուսական կայսրության կործանումը՝ 1917-ը³³։ Բացի այդ՝ 1771 թ. Սիմեոն Երևանցին հեղինակում է «Գիրք հանդիսադրութեանց տօնից կայսերականաց» աշխատությունը, որտեղ ի երախտագիտություն հայերի նկատմամբ կայսերական հովանավորչության՝ «...ոչ ինչ կարէաք հատուցանել զփոխարէն. վասն որոյ

²⁷ «Ջամբու», էջ 40։

²⁸ «Армяно-русские отношения», том IV, վավ. 40, էջ 78։

²⁹ «Ջամբու», էջ 40։

³⁰ Տե՛ս «Армяно-русские отношения», том IV, վավ. 56, էջ 104։

³¹ Մ. արք. Օրմանյան, Ազգապատում, էջ 3533-3534։

³² Անդ, էջ 3534։

³³ Տե՛ս Լեո, Երկերի ժողովածու, հ. Գ., էջ 282։

զայս քան բանս շարագրեցաք վասն մեծապայծառ Տօնախմբութեան Նորին... եկեղեցականօք եւ աշխարհականօք մեծաւ հանդիսաւորութեամբ կատարեսցեն զայս կարգ»³⁴:

Կարող ենք փաստել, որ դրանից հետո Հայոց կաթողիկոսության և ռուս պետական գործիչների միջև հաստատված շփումներն առավել գործնական են դառնում: Հայոց հայրապետը հնարավորություն է ստանում հայությունը հուզող այս կամ այն խնդրի վերաբերյալ դիմել ռուս պետական ու հոգևոր գործիչներին, ինչը հետագայում մեծապես նպաստում է հայ վերաբնակիչների խնդիրների լուծմանը և հայկական գաղութի կայացմանը:

1768 թ. Մինաս վարդապետը նշանակվում է ռուսահայոց թեմի առաջնորդ և Ս. Էջմիածնի նվիրակ³⁵: Սակայն Սիմեոն Երևանցու մոտեցումը ռուսահայոց թեմի նկատմամբ ենթադրում էր առավել գործուն քաղաքականություն: Դրանով է, թերևս, պայմանավորված այն, որ 1773 թ. կաթողիկոսն իր աշակերտ, եպիսկոպոս Հովսեփ Արղունյանին (1743-1801 թթ.) նշանակում է ռուսահայոց թեմի առաջնորդ: Վերջինս 1774 թ. ժամանում է Աստրախան³⁶: Այս նշանակման առնչությամբ կաթողիկոսն Աստրախանի նահանգապետ Կրեչետնիկովին գրում է նամակ, որտեղ վերջինիս ծանուցում է Հովսեփ Արղունյանի նշանակման մասին³⁷: Հակված ենք կարծելու, որ այս նշանակումը որևէ կերպ կապված էր Ս. Էջմիածնի նվիրակի գործունեության հետ, քանի որ Մինաս վարդապետը, ըստ ամենայնի, շարունակել է վարել Մայր Աթոռի նվիրակի պաշտոնը: Համենայն դեպս, Աստրախանում վերջինիս գործունեության վերաբերյալ տեղեկություններ կան 1775-ից³⁸ մինչև 1777-ը³⁹:

Հովսեփ Արղունյանը նպատակային գործունեություն է ծավալում և մերձենում ռուսական արքունիքի, պետական գործիչների հետ⁴⁰: Արղունյանը 1778 թ. ռուս-թուրքական պատերազմից հետո, հենց նրան է վստահվում հայ ազգաբնակչության գաղթի կազմակերպումը՝ Ղրիմից՝ «ի Կաֆայու, ի Բայդաասարայու, ի Ղարասուլու, ի Գոզլովու եւ ի շրջա-

³⁴ ՄՄ, «Կաթողիկոսական դիվան», թղթ. 4, վավ. 43. ՄՄ, ձեռ. Հ^մ 7788, թերթ 4բ: ՄՄ-ում է պահվում Սիմեոն Երևանցու հեղինակած այս գործը. ինքնագիր ստորագրությամբ է:

³⁵ Տե՛ս «Ջամբո», էջ 50:

³⁶ Տե՛ս Պ. Չորանյան, նշվ. աշխ., էջ 303:

³⁷ Տե՛ս «Армяно-русские отношения», том IV, վավ. 59, էջ 112:

³⁸ Տե՛ս «Դիւան հայոց պատմութեան», գիրք Ը., էջ 446:

³⁹ Տե՛ս «Դիւան հայոց պատմութեան», գիրք ԺԱ., էջ 58:

⁴⁰ Դ. Զօւ, Начало сношений Эчмиадзинского патриаршего престола с русским правительством, հրատարակման թիվ եւ վայր, с. 10-11.

կայ Ղասաբայից եւ գիւղօրէից նոցին»⁴¹: Նրանք հետագայում հաստատովեցին նոր հիմնադրված Նոր Նախիջևան բնակավայրում⁴²: Այդ առումով հայտնի է 1781 թ. Ս. Աստվածածին եկեղեցու հիմնադրման առիթով Սիմեոն Երեւանցու կոնդակի ընթերցումը⁴³:

Ուշագրավ են «Ջամբու»-ի այն տեղեկութիւնները, որոնք վերաբերում են ռուսահայոց թեմին: Մասնավորապես՝ 1765 թ. Սիմեոն Երեւանցու կողմից կանոնակարգված հայկական թեմերի ցանկում հստակ առանձնացված է Ռուսաստանյան թեմը. «Հաշարիսան, որ է Տէրունի. ի Կիրախնամ եւ ի Կայսրեապետն մայրաքաղաքի Պետրպուրք. ի Սուկով. ի Հաշարիսան. ի Ղալար»⁴⁴. ի Սառաֆան. ի Բօրաղան. ի Չերքեզ. եւ այլ շրջակայ...»⁴⁵: «Ջամբու»-ում պատկերը գրեթե նույնն է՝ մի շարք կարևոր հավելումներով. «Հաշարիսան քաղաքն, ընդ որով են եւ սքա: Պետրպուրգ. Սոսկով. Ղալար. Սառաֆան. Բօրաղան. Չերկեզ. Սոգրոդ. եւ նորոգ շինէալ Նոր Նախիջևան եւ Գրիգորիապօլ. եւ նորոգ սրացեալ ի յՕսմանցոց՝ Ղոխի»⁴⁶ կոչեցեալն իրով ամենայն սահմանօրն, այսինքն է՝ Բէֆէ, Էսկի-դրիմ, Ղարասու, Ազմեշիք, Գէօղով, Բաղչասարայ, եւ Օրբազար»⁴⁷:

Ինչպես տեսնում ենք՝ «Ջամբու»-ի այս տեղեկությամբ թեմի աշխարհագրական ընդգրկումը բավական ընդարձակ է: Այդպիսով, ռուսահայոց թեմը, ըստ «Ջամբու»-ի, ներառել է նաև Ղրիմի հայկական բնակավայրերը:

«Ջամբու»-ում առկա այդ կարևոր լրացումը հիմք է տալիս կարծելու, որ ռուսական արքունիքից հրովարտակ ստանալուց և ռուս-թուրքական 1768–1774 թթ. պատերազմից հետո, երբ Ղրիմը, փաստորեն, անցել է Ռուսական կայսրութեան հովանավորութեան տակ⁴⁸ և կազմակերպվել է

⁴¹ Վ. Բարխուդարյան, նշվ. աշխ., էջ 37:

⁴² Տե՛ս «Հայոց պատմություն», հ. Գ., «Նոր ժամանակաշրջան (XVII դարի երկրորդ կես-1918 թ.)», գիրք Բ. (1901-1918 թթ., հայ գաղթավայրերը, պարբերական մամուլը և մշակույթը XIX դ. և XX դ. սկզբին), Երևան, 2015, էջ 385:

⁴³ Տե՛ս Վ. Բարխուդարյան, նշվ. աշխ., էջ 55:

⁴⁴ Հայ վաճառականների մասին, որոնք հաստատվել էին Հյուսիսային Կովկասում՝ Թերեքի ավազանում, հիշատակություններ կան ԺԸ. դարի 20-30-ական թվականներից: Հայկական հոծ բնակչություն է հաստատվել մասնավորապես Ղալարում և Սոգրոդում. տե՛ս Լ. Պողոսյան, Հայկական գաղթավայրերի առևտրատնտեսական կյանքի պատմությունից (Ղալար և Սոգրոդ, XVIII դար—XIX դարի առաջին կես), ՊԲՀ, 1986, թ. 1, էջ 85-96:

⁴⁵ ՄՄ, ձեռ. Հ^մ 9120, 2բ:

⁴⁶ 1744 թ. դրությամբ թվարկված բոլոր բնակավայրերը հիշատակվում են իբրև հայաբնակ. տե՛ս Վ. Միքայելյան, Ղրիմի հայկական գաղութի պատմություն, Երևան, 1964, էջ 112:

⁴⁷ ՄՄ, ձեռ. Հ^մ 978, 162բ:

⁴⁸ Տե՛ս Ե. Дружинина, Ключук-Кайнарджинский мир 1774 года, Приложение № 3, Артикул третий, էջ 350:

հայ բնակչության գաղթ, ռուսահայոց թեմն ընդլայնվել է, ավելի ճիշտ կլինի ասել՝ Հովսեփ Արղունյանին է վերապահվել նաև Ղրիմի թեմերի ղեկավարման իրավասությունը:

Այն, որ «Ջամբռ»-ում նախատեսված է եղել մանրամասնել ռուսահայոց թեմերի վերաբերյալ տեղեկությունները, այն էլ՝ երկու գլխի շրջանակներում, երևում է բնագրից, որտեղ դատարկ տեղ է թողնվել նոր գլուխներ ավելացնելու և դրանց թվահամարները լրացնելու համար. «... զորոյ գլիովին որպէսն ի (...) եւ ի (...) գլուխն տէսցէս»⁴⁹:

Ամփոփելով՝ նշենք, որ «Ջամբռ»-ը ռուսական պետության հետ փոխհարաբերությունների հաստատման վերաբերյալ կարևոր տեղեկություններ է ընդգրկում, որոնք որոշ դեպքերում բացառիկ են և շատ արժեքավոր:

РЕЗЮМЕ

В статье по сведениям «Джамбра» Симеона Ереванци и других источников исследованы вопросы установление взаимоотношений Св. Эчмиадзина Российской империей. В связи чем был также урегулирован вопрос о юрисдикции армянский епархии в России. В статье также представлены основные вопросы деятельности Армянской делегации, практические цели обращения к Екатерине Второй и основные значения ее указа. Изучены также вопросы связанные с армянской епархией, вопросы ее управления, деятельности «нвираков» и дальнейшее расширение епархии в связи с ситуацией сложившийся после русско-турецкой войны (1768-1774 гг.).

SUMMARY

On the basis of Simeon Yerevantsi's "Jambr" and other information sources in this article was examined the establishment of relationships between Mother See of Holy Etchmiadzin and the Russian Empire, which has also settled the question of the jurisdiction of the Russian - Armenian dioceses. In the article are presented the delegation problems to Russia sent by Simeon Yerevantsi, the main goals of the request to Empress Catherine II of Russia and her published edict's practical significance. In terms of the issue are observed also Armenian dioceses, their management, the activity of nviraks and further expansion questions of the diocese, which got significance especially in the period of created situation after the Russian-Turkish war in 1768-1774.

⁴⁹ ՄՄ, ձեռ. Հ^մ 978, 162բ:

ՄՀԵՐ ՆԱՎՈՅԱՆ

արվ. գիտ. դոկտոր,
Երևանի Կոմիտասի անվ. կոնսերվատորիա

ԱՉԳԱՅԻՆ ԿՈՄՊՈԶԻՏՈՐԱԿԱՆ ԴՊՐՈՅԻ ՅԱՅԵՑԱԿԱՐԳՆ ԸՍՏ ԿՈՍԻՏԱՍԻ

Հայ ազգային կոմպոզիտորական դպրոցի ձևավորման որոշ նախադրյալներ¹.

Ազգային կոմպոզիտորական դպրոցների ձևավորումը Եվրոպայում սերտորեն առնչակից է ֆրանսիական մեծ հեղափոխությունից հետո «Ազգային» գաղափարի կայացման, տարբեր գաղափարական հոսանքների, հասարակական - քաղաքական գործընթացների և ազգային ազատագրական պայքարի դրսևորումների հետ: Երաժշտական ուղղությունների և ոճերի պատմության տեսանկյունից այս գործընթացը հիմնականում ծավալվում է ռոմանտիզմի միջին սերնդի ներկայացուցիչների գործունեության և ուշ ռոմանտիզմի ժամանակաշրջանում:

Ընդհանուր առմամբ հայ կոմպոզիտորական արվեստն էլ, որպես «մերձեվրոպական» մշակույթ, ձևավորվում է նույն պատմական տրամաբանությամբ, սակայն իր ուրույն առանձնահատկություններով: Տարբեր են, մանավանդ, զուտ մասնագիտացված (պրոֆեսիոնալ) երաժշտության բնիկ ավանդույթները և մեզանում կոմպոզիտորական արվեստ ձևավորող նախադրյալները:

Այդ նախադրյալներից առավել կարևորվում են ԺԸ. դարում և ԺԸ.-ԺԹ. դարերի սահմանագծին պոլսահայ իրականության մեջ ծավալվող կամ դրան առնչակից երաժշտական գործընթացները: Դրանցում հայ միջնադարյան մասնագիտացված երաժշտության ավանդույթների պահպանումը հիմնական մտահոգությունն է, որ սերտաճած է երաժշտական գրառման համակարգի հիմնահարցերին և կրթության խնդիրներին նաև: Այս հանգուցային կետերի շուրջ ծավալված փնտրտուքն ու հետագա տեսական բանավեճերը վեր են հանում երեք հիմնական մոտեցում. ա. միջնադարյան ավանդույթի պահպանման, մասամբ նորոգման ձգտումը՝ արտահայտված Գրիգոր Գապասաքալյանի, պոլսահայ մի շարք դպրապետերի, Զեննե Պողոսի, Հարություն Գարթալյանի, Հովհաննես Մենեճյանի և այլոց խաղաղիտական դիրքորոշումով, բ. ար-

¹ Հայ ազգային կոմպոզիտորական դպրոցի ձևավորման հարցերը ներկայացնող բազմաթիվ ուսումնասիրություններից այստեղ կառանձնացնելիք՝ Կ. Худабашян, Армянская музыка на пути от монодии к многоголосию, Ереван, 1977:

ևելյան երաժշտական ավանդույթի վստահ ներկայությունը մեզանում, որ առկա է թամբուրիստ Հարությունի գործունեությունում և, վերջապես, գ. եվրոպական երաժշտության տեսական մտածողությանն ու կուտակած փորձին հետևելու ձգտումն է՝ արտացոլված, հատկապես, հայ կաթողիկե համայնքի ներկայացուցիչների՝ Խաչատուր Էրզրումցու և Մխիթար Սեբաստացու հայացքներում:

Արդեն ժԹ. դարասկզբին այս միտումներն առաջացնում են զարգացման որոշակի միջանկյալ դրսևորումներ, որոնցում հստակ առանձնանում են հայ ավանդականի նորոգչական ճյուղի և եվրոպական կողմնորոշման համադրման արտահայտություններ: Այդպիսին են, ըստ էության, Համբարձում Լիմոնճյանի (և այլոց) հիմնած հայկական նոր նոտագրական համակարգը և դրա շուրջ ձևավորված տեսական դպրոցն առհասարակ:

Փաստորեն այդ դպրոցի օրինաչափ զարգացման արդյունքն է հայ առաջին կոմպոզիտոր Տիգրան Չուխաճյանը, որպես Համբարձում Լիմոնճյան, Արիստակես Հովհաննիսյան, Գաբրիել Երանյան ուսուցիչ - աշակերտ հաջորդության վերջին օղակը:

Արևելյան կողմնորոշումն էլ ժԹ. դարում մեկ - երկու տեղ երևում է. առավել հիշարժան է Արմաշի դպրոցի ներկայացուցիչ Հակոբոս Այվազյանի ձեռնարկը²: Սակայն ակնհայտ է, որ այն զարգանալու ներունակություն այլևս չի դրսևորում:

Այդուհանդերձ, զարմանալին այն է, որ այս կողմնորոշումը կմնա ձևավորվող հայ կոմպոզիտորական արվեստի ելակետային ընկալումների մեջ՝ արտահայտված այդ արվեստի «ամենաեվրոպական» և խոշոր հեղինակներից մեկի՝ Մակար Եկմալյանի հայացքներում: Դա, ակներևաբար, կարող է բացատրվել թե՛ ուսումնասիրությունների պակասով, թե՛ ուսական միջավայրում իր ուսուցիչների շրջանակում հայկականի վերաբերյալ տարածված ընդհանուր օրինետալ պատկերացումներով: Այդուհանդերձ, եթե վերն հիշատակված միտումները ժԸ. դարում և հաջորդ դարի սահմանագծին սոսկ միտում են, ապա ժԸ. դարի հայ կոմպոզիտորական դպրոցը կայացնող հեղինակների մոտ, այս դեպքում՝ Եկմալյանի, դրանք արդեն հայեցակետ են կամ նույնիսկ երաժշտատեսական մոտեցումների հիմք և մեկնակետ: Ազգային, եվրոպական, արևելյանի այս կարգի «տեսականացում» ու որոշակի բանաձևերի հստակեցումն այն հայտանիշն է, որ մատնանշում է հայ կոմպոզիտորական արվեստի ինքնաբույս կամ զուտ ստեղծագործական տարերքի հիման վրա ձևավորման և ապա՝ քայլ առ քայլ տեսական վերաիմաստավորման և ազգայնացման գործընթացը: Այս գործընթացի գագաթը պսակում է կոմիտասյան ժառանգությունը:

² А. Айвазян, Руководство по восточной музыке, Ереван, 1990. Արևելյան միտումների ձևավորման մասին հմտ. նաև՝ Հայոց պատմություն, հ. III, գիրք առաջին, Երևան, 2010, էջ 147-148:

Պատմական ժամանակափուլի անհրաժեշտ գաղափարաբանական պահանջների, տեսական բավարար մշակված հիմքերի, երաժշտատեսական համապատասխան գործիքների չգոյությունն է, որ Չուխաջյանի ժամանակներում անհնար է դարձնում հայ ազգային կոմպոզիտորական դպրոցի վերջնական կայացումը և ճիշտ հակառակը՝ Կոմիտասն արդեն սոսկ այդպիսի հասկացությունների համալիրով է դատում ազգային երաժշտության մասին և դեռ բանավիճում իր ուսուցչի՝ Մակար Եկմալյանի հետ՝ երաժշտության մեջ ազգային իմաստավորումը հասցնելով գիտական ճշգրտության:

Այսինքն՝ Տիգրան Չուխաջյանից պահանջել հայ ազգային կոմպոզիտորական դպրոցի կամ հայ դասական երաժշտության այսինչ ժանրային դաշտի հիմնադրում՝ առաջին հերթին անախրոնիզմ է հենց հայ ազգային գաղափարաբանության, քաղաքական, հրապարակախոսական, երաժշտատեսական և, ընդհանրապես, տեսական մտքի զարգացման պատմության տեսանկյունից³: Եվ հակառակը՝ ազգային կոմպոզիտորական դպրոց ձևավորելու ճանապարհին հայ իրականությունը Կոմիտասի ժամանակներում արդեն հասուն էր ճիշտ նույն չափորոշիչներով:

Այլ խոսքով դեռևս ԺԸ. դարում առաջ եկած որոշ երաժշտական միտումներ, ԺԹ. դարի կեսին հայ իրականության մեջ վերափոխություններ ապրելով, վեր են ածվում գեղարվեստական փորձի, ի հայտ են գալիս ազգային երաժշտության վերաբերյալ ընդհանրական բնույթի տեսական դատողություններ, որոնք դեռ հստակ չեն, սկսում է ձևավորվել երաժշտատեսական ուսումնասիրությունների դաշտը, որ հետագա գիտական զննահատականների, տեսական ընդհանրացումների համար ճշգրտված արդյունքներ և մեթոդաբանություն պիտի ապահովեր:

³ Ցավոք, նման պահանջ անողակի կերպով արտացոլվեց Ի. դարի հայ երաժշտագիտության մեջ, որի ճակատային, ծուռ և ծայրահեղացված ընկալումը կարող էր նույնիսկ Տ. Չուխաջյանի ստեղծագործությունը դուրս թողնել հայ կոմպոզիտորական արվեստի շրջանակներից: Այսօր փոխանակ նման մոտեցումները գիտական օրակարգից հանելու, զանազան ձևակերպումներով փորձում ենք «փարատել» այն և, մեր կարծիքով, այլ ծայրահեղությամբ՝ Չուխաջյանին վերագրելով «հայ երաժշտական թատրոնի» հիմնադրի պատմական դերակատարությունը: Մինչդեռ ակնհայտ է, որ հայ առաջին կոմպոզիտոր և հայ իրականության մեջ առաջին դասական օպերայի հեղինակ լինելը դեռ չի նշանակում «հայ երաժշտական թատրոնի» հիմնադիր լինել, ինչն իր հերթին կենթադրեր արդեն այն շրջանում հայ ազգային կոմպոզիտորական արվեստի առկայություն: Այս երկրորդ մոտեցումը շրջանառու դարձավ Ն. Թահմիզյանի վերջին աշխատություններից մեկով, որում նա Չուխաջյանին համարում էր Օսմանյան կայսրությունում և Կ. Պոլսում իր ժամանակի երաժշտա-թատերական ձևերի (կոմպոզիտորական այլ ժանրերի նույնպես) ներմուծողն ու հիմնադիրը: Այս աշխատության ավարտին բերված ևս մեկ գնահատականով էլ, որ տրվել էր Ա. Խաչատրյանի կողմից, կարծեք, գիտական փաստի իրավունք ստացավ Տ. Չուխաջյանի «հայ երաժշտական թատրոնի» հիմնադիր լինելը: Տե՛ս Ն. Թահմիզյան, Տիգրան Չուխաջյան. կյանքը և ստեղծագործությունը, Փաստենա, էջ 5, 205:

Այս նախադրյալները Կոմիտասի ժառանգություն մեջ արդեն հիմք են հանդիսանում ոչ միայն հայտնագործություններով հարուստ գիտական բարձր մակարդակի, տեսական համակարգային բնույթի մոտեցումների և եզակի գեղարվեստական դրսևորումների համար, այլև վերաճում են ազգային կոմպոզիտորական դպրոցի կամ հայ դասական երաժշտության հայեցակարգի:

Ազգային ընկալումների ճշգրտումը հայ երաժշտության մեջ. երաժշտությունը ինքնության հարացույցի ցուցիչ.

Հայ երաժշտության ազգային բնութագրերի ճշգրտումը լավագույնս դրսևորվել է ԺԹ. դարի երկրորդ կեսին և Ի. դարասկզբին ապրող երաժիշտ - տեսաբանների և հատկապես կոմպոզիտորների հայացքներում: Վերջինը կարևոր է, որովհետև խոսքն առաջին հերթին վերաբերում է կոմպոզիտորական արվեստի ազգային դպրոցի կայացմանը և, բացի այդ, կոմպոզիտորները առաջին մասնագետ երաժիշտներն էին, որ ստեղծագործելուց զատ, այս կամ այն չափով նաև հետազոտում էին հայ երաժշտությունը և տեսական հայացքներ էին ձևավորում դրա վերաբերյալ: Այսինքն, կոմպոզիտորական հայացքները կարևոր էին, քանի որ արտացոլում էին հայ երաժշտության ազգային բնութագրի մասին պատկերացումները թե՛ տեսական մտքի մակարդակում, թե՛ դրա գեղարվեստական իրացման դաշտում՝ ստեղծագործության մեջ: Ավելին, հայ ազգային կոմպոզիտորական դպրոցի կայացումը, ինչպես պատմական ընթացքը ցույց տվեց, տեղի կունենա հենց գիտնականի և կոմպոզիտորի գործունեության ոլորտների փոխլրացման, ներհյուսման շնորհիվ:

Այս իմաստով առանձնանում են Մ. Եկմալյանն ու Կոմիտասը:

Եկմալյանը թեև առանձին տեսական ուսումնասիրություն չի կատարել, սակայն իր Պատարագի վերաբերյալ որոշ հեղինակային մեկնաբանություններ, դրանց հետ միասին տարբեր առիթներով արված տեսական դատողություններ ունի, որ լիովին հնարավոր են դարձնում դրանցով երևակել ԺԹ. դարավերջին ազգային ընկալման և դրսևորման աստիճանն ու ճշգրտությունը հայ կոմպոզիտորական արվեստում:

Կոմիտասի ժառանգության մեջ հայ ազգային կոմպոզիտորական արվեստի հայեցակարգային դրույթները արտացոլվել են թե՛ գիտական, թե՛ հրապարակախոսական հոդվածներում և թե՛ նամականիում: Ուստի այս երկու հեղինակների հայեցակետերի մեկ - երկու հանգուցային համեմատությունն ի հայտ կբերի կոմիտասյան մոտեցումների էական տարբերությունը Եկմալյանի և, փաստորեն, ԺԹ. դարավերջի հայ երաժշտական իրականության մեջ ընդունված հիմնական ընկալումների միջև:

Վերադառնալով Կոմիտասի և Եկմալյանի հեռակա բանավեճին, որ ծավալվել էր, ըստ էության, Եկմալյանական Պատարագի վերլուծությունն ու գրախոսությունը հանդիսացող «Երգեցողությունը Մ. Պատարագի»

հողավածում⁴, կարող ենք ասել, որ այն ընթացել է երկու հարթության մեջ՝ հայ երաժշտության մեջ ազգային ընկալման ճշգրտման և ազգային ճշգրտված կերպին համապատասխան երաժշտական բազմաձայնության կառուցման:

Առաջին դրվագն, ինչպես վերն ասվեց, Եկմալյանի մոտ դեռևս խարսխվում է արևելյան կողմնորոշման վրա: Առհասարակ, ազգային երաժշտության նկարագրի վերաբերյալ պատկերացումները ԺԹ. դարի այս երևելի հայ կոմպոզիտորի մոտ բավականին հետաքրքիր են. «Համառոտ ասելով՝ հայերը, իհարկե, նախքան քրիստոնեությունը՝ ունեցել են խրոմանրիկական հեթանոսյան երգեր, չորրորդ դարի սկզբից մինչև յոթերորդ դարը հայերը՝ որպես քրիստոնյա ազգ, գործ էին ածում Ամբրոսյան եղանակները, և այն ժամանակ հայոց թե ազգային և հոգևոր երաժշտությունը ենթարկվեց արաբ ու պարսկական երաժշտության ազդեցության և ընդունեց նրա ձևը և հենց նրա մեջ էլ պետք է որոնել հայոց եղանակների ճշտությունը»⁵: Այսինքն՝ Եկմալյանի կարծիքով նախաքրիստոնեական շրջանի հայ երաժշտությունը՝ պետք է ենթադրել տաճարային երաժշտական արվեստը, եղել է «խրոմատիկական» բնույթի արվեստ: Այս մեկ բնութագրից ավելին նա չի տալիս կամ իրեն հետաքրքրող հատկանիշի վրա ուշադրություն հրավիրելու նկատառումով կամ նաև այն պատճառով, որ այդ շրջանի երաժշտության մասին ավելին ասվածը (ի դեպ՝ ասվածն էլ) սոսկ ենթադրության մակարդակից այն կողմ է՝ կարող անցնել:

Վաղ միջնադարի հայ հոգևոր երգարվեստը ուղղակի, պատրաստի կաղապարային մոտեցումով Եկմալյանը գետեղում է «Ամբրոսիանական երգեցողության» շրջագծի մեջ: Միևնույն ժամանակ այդ փուլն էլ համարում է հայ հոգևոր երաժշտության վրա արաբական և պարսկական երաժշտական ազդեցությունների շրջան, որոնց արդյունքում մեղանում մշակույթի վրա ոչ թե որոշակի «նստվածքային» շերտ է գոյացել, այլ եթե «ձևն ընդունելը» համարենք կերպ փոխել, ապա տեղի է ունեցել տիպաբանական խորքային փոփոխություն, մոտացիա՝ ողջ երաժշտական մշակույթի ձևավառացի:

Ավելին, այս մոտեցումը Եկմալյանի համար սոսկ տեսական պատկերացում է, այլ գեղագիտական մեկնակետ՝ իր ստեղծագործական մեթոդաբանությունը կառուցելիս: Նմանատիպ դրույթը, որ ձևակերպել էր ավելի վաղ, նպատակ ուներ հիմնավորելու Պատարագի մեղեդիների բազմաձայնման իր սկզբունքը (խրոմատիզմներից խուսափելու առումով), այն հայ հոգևոր երաժշտության ավանդույթների ծիրի մեջ

⁴ «Արարատ», Էջմիածին, 1898, էջ 111-117: Կոմիտաս, Հողվածներ և ուսումնասիրություններ, Երևան, 1941, էջ 137-152:

⁵ «Մի քանի խոսք Ա. Բժշկյանի դասագրքի մասին» նամակ-գրախոսական (Թիֆլիս, 1899 թ., 15 մայիսի), Մ. Եկմալյան, Վավերագրեր, նամակներ, հուշեր, հողվածներ, կազմեց՝ Ալ. Թադևոսյան, Երևան, 2006, էջ 55:

պահելու ձգտումը. «Վասն այսորիկ խորհեցաք ընդհանրապէս ի կիսա-
ձայնից արտաքոյ ելելէջին (*chromatisme*) եւ ի զարտուղութենէ յեղանա-
կին (*modulation*), այլ ջանացաք մնալ յելելէջիս նորին իսկ յեղանակին
(*diatonisme*) եւ ըստ կարի պարզ յօրինել զներդաշնակութիւնն. զի այս-
պէս պահանջէ ոգի պարսիկ - արաբացի երաժշտութեան, յորում սակի է
եւ մերս»⁶:

Այս պատկերացումներով, փաստորեն, լինել ազգային, կնշանակեր
հարազատ մնալ «պարսիկ - արաբացի» երաժշտության ոգուն, «յորում
սակի է եւ մերս»:

Կոմիտասի արձագանքն այս է և ազգային - արեւելյան սահմանը այս-
պէս է որոշարկել. «Թո՛ղ ներվի այստեղ և յեթ չեշտել, որ մեր յերաժշտու-
թյունն ել, իր ամբողջ ազգային վոգովն և վոճով նույնքան արևելյան ե,
վորքան պարսիկ-արաբացին. բայց վո՛չ պարսիկ-արաբականը մերն ե, և
վո՛չ ել մերը նորա մի մասն է. ա՛յլ խնդիր ե, թե նոցա ազդեցութեանն ե
յենթարկվել. ճիշտ այնպես, վորպես մեր լեզուն հինդ - յեվրոպականի մի
ճյուղն ե, այսպես են և պարսկերենը, քրդերենը, գերմաներենը և այլն,
բայց մեր լեզուն վո՛չ գերմաներեն, վո՛չ քրդերեն և վո՛չ ել պարսկերեն
ե»⁷: Մոտեցումն ակնհայտորեն ընդգծվում է տեսական մտածողության
այլ մակարդակով և հարակից մշակութային դաշտերի, համապատասխան
գիտաճյուղերի համեմատական դիտարկումով ամրացված:

Ի դեպ, այստեղ քրդերենի հիշատակությունը, ընդհանրապես, Կոմի-
տասի քրդական հետաքրքրությունները մեկնաբանվում են հենց մեզ հե-
տաքրքրող տեսանկյունից: Եթե վերոհիշյալ արեւելյան ընդհանրության
մեջ տեղավորվող մեր երաժշտությունն, այդուհանդերձ, տարբերվում և
որոշարկվում է լեզվի որոշարկվածության հայտանիշով, ապա կոնկրետ
քրդական երաժշտությունից հայ երաժշտությունը տարբեր է այնքան,
որքան հայերենն է տարբեր քրդերենից: Այս է ձևակերպման իմաստը՝
մասնավորաբար, քրդերենի առնչությամբ:

Ուրեմն, պարզ է նաև, թե ինչու է Կոմիտասը դիմել քրդական
երաժշտության ուսումնասիրությանն իր կրթությունը Գերմանիայում
ավարտելիս⁸, եթե վերևի ձևակերպմամբ՝ արդեն իսկ քրդականը տար-

⁶ Երգեցողությունք Սրբոյ Պատարագի փոխադրեալ ի խազս երոպականս եւ ներդաշնա-
կեալ ի ձեռն Մ. Եկմալեան, Յառաջաբան, Լէյպցիգ-Վիեննա, 1896:

⁷ Կոմիտաս, Հոդվածներ և ուսումնասիրություններ, Երևան, 1941, էջ 139-140:

⁸ Կոմիտասի՝ քրդագիտական և հայրենի ժողովուրդների արվեստի ուսումնասիրությու-
նը հենց այս կոնտեքստում է ներկայանում, եթե հետևենք նաև նրա կենսագրական
տվյալներին: Մասնավորաբար, 1899 թվականին «Նոր - դարի» 115 համարը (էջ 2) ծա-
նուցում է, որ նույն թվականի հունիսի 14-ին Բեռլինի Շարվենկայի երաժշտանոցի դաս-
իճում Կոմիտասը համերգ-դասախոսություն է նվիրել հայ ժողովրդական և եկեղեցա-
կան երաժշտությանը (Բեռլինում այդ տարի կարդացած դասախոսություններից թվով
երկրորդն էր), որտեղ նաև քրդական, պարսկական և թուրքական երգեր կատարելով
ցույց է տվել դրանց և հայկական եղանակների միջև առկա տարբերությունները: Այս
դասախոսությունների մասին ինքն էլ գրել է Կ. Կոստանյանին՝ նկատելով, որ դրանք,
առհասարակ, հայ երաժշտության մասին էին. հիշատակված համեմատություններն էլ

բեր է համարել հայ երաժշտությունից: Ակնհայտ է, որ այդ ուսումնասիրությունամբ, եթե փորձ է արվել հստակեցնելու քրդական երաժշտության ինչ - ինչ առանձնահատկություններ, ապա այն նպատակով, որ ցույց տա դրանց հետ հայկականի տարբերությունը (իհարկե, չենք բացառում, որ այդ ուսումնասիրությունները կարող էին նաև իր պրոֆեսորի հետաքրքրություններով պայմանավորված ուսումնական հանձնարարություն լինել): Չմոռանանք, որ ԺԹ. դարի վերջին և անցյալ դարի սկզբին հայ երաժշտության ինքնուրույնության հարցը դեռ հստակեցված չէր, ինչպես երևաց նաև Եկմալյանի ձևակերպումներից: Ուստի, հայ երաժշտությունն ինչ մշակույթի հետ որ շփոթվում էր կամ կարող էր շփոթվել, մեկ ընդհանրացված դաշտի մեջ որպես անհատական շաղախ դիտարկվելով, այդ մշակույթների հետ էլ պիտի համեմատվեր: Ընդամեն, համեմատելիներից երկուսն էլ պետք է հստակ և ուսումնասիրված լինեին, որպեսզի դրանց տարբերությունն աներկբա դառնար:

Ավելին, նկատի ունենալով Պատարագի մասին գրախոսական - հոդվածի և իր ուսումնական ավարտելու ժամանակագրությունը՝ կարելի է ասել՝ Կոմիտասը առաջինում իր ձևակերպած դրույթը փորձել է հիմնավորել հաջորդ կոնկրետ երաժշտատեսական ուսումնասիրությամբ (հնարավոր է նաև, որ Եկմալյանի պատասխանն է ստիպել առավել հիմնավորված տեսակետ ձևակերպել):

Սա հստակ գիտական մոտեցում և ծրագիր է, համեմատական մեթոդաբանության կիրառման փորձով: Այսու քրդական երաժշտության հետազոտությունը կարող էր նաև համարվել Կոմիտասի համեմատական երաժշտագիտական ուսումնասիրության օղակներից մեկը՝ հայ երաժշտության ինքնուրույնության հարցերը հստակեցնելիս: Ցավոք, այն դեռևս համարվում է կորած, և առավել առարկայական դիտարկման հնարավորություն չկա:

Խիստ հատկանշական է այն, որ այս ուսումնասիրությունները՝ թե՛ եկմալյանական Պատարագի քննությունը, թե՛ քրդագիտական հետազոտությունները վերաբերում են նրա ստեղծագործական վաղ, եթե չասենք, տակավին ուսումնառության փուլին: Ստացվում է, որ Կոմիտասի համար հայ երաժշտության առանձնահատկություններն ի սկզբանե աշխարհայացքային մեկնակետ են, որ հետագայում զարգանալով, գիտական հետազոտություններով հիմնավորվելով, գեղարվեստականորեն իրացվելով

համարել է մասնավոր անդրադարձ արևելյան երաժշտությանը. «...արևելեանի մասին մասնաւոր տեղեկութիւն միայն»: Տես Կոմիտաս վարդապետ, Նամականի, «Երաժշտական մատենաշար», 2009, էջ 59-60:

Ի դեպ, նկատի առնելով այն, որ Կոմիտասի անունով հիշատակվող՝ քրդական երաժշտությանը նվիրված ավարտաճառը չի պահպանվել և այլուր չի հիշատակվում փաստական հիմքով, կարելի է ենթադրել, թե հենց այս դասախոսությունն է, որ շփոթով համարվել է նրա ավարտաճառը, մանավանդ, որ այստեղ արևելյան՝ նաև քրդական երաժշտությանն անդրադարձ կար: Տես նաև՝ Քրդական եղանակներ. ձայնագրեց Կոմիտաս վարդապետ, Մոսկվա, 1903:

և համալիր բնույթ ստանալով՝ վերածվում են հայեցակարգի (կոնցեպտիա): Եթե վաղ փուլի մեզ հետաքրքրող հայացքները համադրենք արդեն հասուն և, ըստ էության, ստեղծագործական վերջին շրջանի դատողությունների հետ, մեր նշած զարգացումը ակնհայտ կդառնա:

Կոմիտասի ստեղծագործական կյանքի վերջին փուլում Հայ երաժշտության ինքնուրույնության մասին կարևոր դատողությունները ձևակերպված են 1913 թվականին գրված «Հայն ունի ինքնուրույն երաժշտություն» հրապարակախոսական հոդվածում⁹: Այս հոդվածում ևս բավականին դիպուկ անդրադարձ ունի լեզվի և գրականության հարցերին՝ դրանցում քննելով ազդեցությունների և ինքնուրույնության խնդիրները: Որպես օրինակ բերվող այլ լեզուներին զուգահեռում է նաև հայոց լեզուն և, ամենակարևորը, ազդեցություններով հանդերձ, ինքնուրույն մշակույթ կերտելու ճանապարհին օրինակելի է համարում Ե. դարի հայրերի փորձը: Այստեղ լեզվի, գրականության ու երաժշտության լծորդվածությունն արդեն վերջնականորեն հստակեցված է թե՛ ընդհանրապես, թե՛ մասնավորապես հայ մշակույթի դեպքում. «Ազգի մը լեզուն ու գրականությունը կարող են ձևափոխվել ու զարգանալ՝ որինակ առնելով ուրիշ ազգերեն, բայց յերբ ան ինքնահատուկ լեզու և գրականություն ունի, ունի և ինքնուրույն յերաժշտություն» և «Յեթե ճշմարտություն են այս բոլորը (Ե դարի հայրերի գործունեությունը լեզվի և մատենագիտության բնագավառում - Մ. Ն.), ապա ուրեմն, ճշմարտություն ե և այն, վոր մեզ տվին նույնպես և յերաժշտություն, վոր այնքան հարազատ ե ու ազգային և այնքան ինքնուրույն ե ու ինքնատիպ, վորքան իր լեզուն ու գրականությունը, վորովհետև յուրաքանչյուր ազգի յերաժշտությունն իր ազգի հնչական ելևէջներեն կը ծնի ու ծավալի: Հայ լեզուն ունի իր հատուկ հնչավորությունը, ուրեմն և՛ համապատասխանող յերաժշտությունը»¹⁰:

Ի դեպ, հարկ է նկատել, որ Կոմիտասն այս համատեքստում, թեև դիտարկում է լեզվի կարևորությունը և նրա օրինակով պնդում երաժշտության ինքնուրույն լինելը, սակայն չի դնում լեզվի նախադաս և երաժշտության ենթադաս լինելու խնդիր: Ավելին, գիտության մեջ երևացած այն հարցին, թե ո՞ր ինտոնացիան էր նախնական՝ երաժշտականը, թե՞ խոսաձայնինը, Կոմիտասն անուղղակիորեն պատասխանել է՝ յուրաքանչյուր ժողովրդին հատուկ են է իր «հնչական ելևէջները», որոնք համարժեք կերպով արտացոլվում են այդ ժողովրդի և՛ լեզվի, և՛ երաժշտության մեջ:

Քննարկվող հոդվածում հայ երաժշտության ինքնուրույնության հարցը դիտարկված է քննադատական համատեքստում: Ավարտին, քիչ

⁹ «Ազատամարտ», թ. 1316, Կ. Պոլիս, 1913: Կոմիտաս, Հոդվածներ և ուսումնասիրություններ, էջ 45-50:

¹⁰ Կոմիտաս, Հոդվածներ և ուսումնասիրություններ, էջ 49:

հեզնելով ընդիմախոսներին, իր եզրահանգումը ձևակերպել է հետևյալ կերպ. «Խեղճ հայ ժողովուրդ. ազգ ես և ինքնուրույն այնքան, վորքան մյուսները. այդ վոչ վոք կարող ե հերքել: Ունիս հատուկ լեզու, կը խոսիս: Ունիս հատուկ ուղեղ, կը դատես: Ունիս հատուկ մարդաբանական կազմ, վորով կզատվիս այլ ազգերեն ու անոնց կազմեն: Սակայն, սիրտդ, վոր զգացմանցդ աղբյուրն ե, քուկդ չե եղել. այլ, մի ինչ վոր ասորաբյուզանդական և հնդկա-պարսկական ե եղել»¹¹: Նախ, սխալված չենք լինի, եթե ասենք, որ իր ժամանակին հայ ինքնության վերաբերյալ այսչափ հստակ ոչ մի այլ ձևակերպում չունենք: Եթե վաղ փուլում Կոմիտասը երաժշտությունը համեմատում է լեզվի հետ, որպեսզի վերջինիս որոշարկվածությունն աստիճանով ցույց տա նաև երաժշտության ինքնուրույնության աստիճանը, ապա այստեղ երաժշտությունը լեզվի, ազգագրության, բանահյուսության, մարդակազմության, ազգային հոգեկերտվածքի հետ, որպես ազգային ինքնուրույնությունը բնութագրող, մեկ համալիրի մաս կազմող համարժեք բաղկացուցիչ է դիտարկվում: Այսինքն՝ երաժշտությունը ազգի ինքնուրույնությունը, յուրահատուկ կերպարն ու դիմագիծը բնութագրող կարևոր ցուցիչ է այլևս:

Լեզվի և գրականության հետ մեկտեղ վերը թվարկվածներն ակնհայտորեն ինքնության հարացույցի բաղադրիչներ են և, ըստ Կոմիտասի, երաժշտությունը նույնպես: Հենց այս համատեքստում է պետք դիտարկել նույն շրջանում ձևակերպած նրա «երաժշտութիւնը ամենէն մաքուր հայելին է ցեղին»¹² արտահայտությունը, որի իմաստը երաժշտության հստակ ձևակերպված ինքնութենական գործառույթի ընդգծումն է, այլապես այս արտահայտությունը կմնար սոսկ գեղարվեստական բարձր ոճով արված հայտարարություն:

Ինքնութենական ցուցիչների ցանկն, ըստ Կոմիտասի, կամբողջանա, եթե վաղ հրապարակած մեկ այլ հոդվածից վերն հիշատակված ցուցիչներին հավելենք նաև պարը. «Պարն արտահայտում է յուրաքանչյուր մի ազգի բնորոշ գծերը, մանավանդ բարքն ու քաղաքակրթության աստիճանը»¹³: Այս հավելումը մեր կողմից արված սոսկ մեքենայական լրացում չէ. Կոմիտասը այս ցուցիչը դիտարկում է մյուսներին առնչակից: Իր կողմից ընդգծված շեշտի, հանգի և եղանակի օրինաչափությունները պարն «հարազատացնում» են լեզվին և երաժշտությանը, իսկ խառնվածքը ուղղակի մատնանշումն է որևէ ժողովրդի հոգեկերտվածքի: Եվ ամենակարևորը, այս ամենը դիտարկվում է քաղաքակրթական զարգացումների հոլովույթում, որպես դրա արդյունքում ձևակերպված կոնկրետություն. «Պարն ամբողջովին յենթակա յե շեշտի, հանգի և յեղանակի օրենքներին: Բայց պարի վոգին՝ շեշտը, հանգը և յեղանակը, ազգային ինքնուրույն

¹¹ Նշվ. աշխ., էջ 50:

¹² Կոմիտաս, Հայ երաժշտության հաղթանակը, «Ազատամարտ», թ. 1557, Կ. Պոլիս, 1914:

¹³ Կոմիտաս, Հոդվածներ և ուսումնասիրություններ, էջ 51:

կերպարանք ե ստանում խառնվածքի և քաղաքակրթության աստիճանի համեմատ»¹⁴:

Այսքանով ակնհայտ է, որ ինքնութենական հարցերը Կոմիտասի աշխարհայացքում համակարգված և գիտականորեն հիմնավորված բնույթ ունեն:

Փաստորեն, ազգային երաժշտությունն ու երաժշտական մտածողությունը, դրանց սերտ առնչակից պարը մեզանում առաջին անգամ դիտարկվում են, որպես ինքնության հարցույցի ինքնութունության մեծ աստիճանով օժտված կարևորագույն ցուցիչներ: Սա այն էական փոփոխությունն է, որ կատարվում է մեր մասին դեռևս վաղ միջնադարից մեր ունեցած պատկերացումներում: Այլ խոսքով, եթե մեր ինքնագիտակցության առաջին համակարգված ձևակերպումները կատարվել են ոսկեդարյան մեծ հեղինակների ժառանգության, հատկապես, Ս. Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» մեջ, ապա հղկվել և որոշակիացվել են մինչև միջնադարի ավարտը, հայրենասիրական երանգավորումներով հարստացել ուշ միջնադարում և, հատկապես, ԺԹ. դարում, ապա այդ դասական պատկերացումների նոր և առավել համակարգված վերախմբագրումը (կամ վերախմբագրումներից մեկը) կատարում է Կոմիտասը՝ հնարավորինս որոշակիացնելով և հարստացնելով ազգի բնութագրիչների համակարգը:

Երաժշտարեսական ուսումնասիրությունը որպես կոմպոզիտորական արվեստի հայեցակարգային ճշգրիտ հիմք. ուղղություն և ոճ

Ազգային կոմպոզիտորական դպրոցի կայացումը տեղավորվում է ինքնության հարցերի հստակեցման համատեքստում և, ըստ էության, դրա առավել կոնկրետացված արտահայտություններից մեկն է: Ուստի, բացի այն, որ վերն հիշատակված գաղափարները նախ պետք էր ապացուցել ճշգրիտ հետազոտություններով, անհրաժեշտ էր նաև դրանց հիման վրա կառուցել ազգային կոմպոզիտորական դպրոցի «ազգային կոնկրետությունը»:

Արդեն փորձեցինք լծորդված դիտարկել Կոմիտասի գաղափարական և գիտական մոտեցումները, նկատեցինք, որ առանց նման լծորդման՝ բոլորովին բացատրելի չեն, օրինակ, նրա քրդագիտական հետազոտությունները, որոնք հետագայում այլ հունի մեջ կամ որևէ այլ կարգի շարունակություն այդպես էլ չստացան:

Իհարկե, անկախ ամեն ինչից, Կոմիտասը կարող է և համարվում է նաև երաժիշտ ֆուլկլորիստ, և նրա հայ գեղջուկ երաժշտության վերաբերյալ կատարած ուսումնասիրությունները ցայսօր ունեն ինքնութուն գիտական արժեք: Սակայն դրանց նշանակությունը բոլորովին այլ է դառնում, երբ դիտում ենք ազգային ինքնության հարացույցի ճշգրտման և

¹⁴ Նույն տեղում:

Հայ ազգային կոմպոզիտորական դպրոցի կայացման համար գիտական հիմք ապահովելու տեսանկյունից:

Նախ, հարկ է նկատել, որ ազգային երաժշտության ինքնուրույնության հարցերը քննարկելիս առաջին անգամ Կոմիտասն է Հայ գեղջուկ երաժշտությունը գիտարկում որպես կարևորագույն շերտ, ճշգրիտ մեկնակետ: Որքան էլ զարմանալի է, մինչ այդ Հայ գեղջուկ երգարվեստը, թեև մաս էր կազմել Ք. Կարա-Մուրզայի և Մ. Եկմալյանի արվեստի, սակայն առանձին ուսումնասիրության կամ, գոնե, գիտական կարևորման չէր արժանացել: Ինչպես տեսանք, Եկմալյանն իր հայացքները Հայ երաժշտության վերաբերյալ կառուցում է կամ այդ հասկացության նախաբերիստոնեական շրջանի աղոտ ձևակերպումների վրա, կամ էլ սոսկ եկեղեցական երաժշտության հաշվարկով: Ընդամենը, դատողություններից և ոչ մեկը գիտական հիմնավորման չի ենթարկում, թեև ունի փայլուն տեսական գիտելիքներ և հարկ եղած դեպքում այդպիսի գիտական փաստարկներ կիրառում է:

Հայ գեղջուկ երաժշտությունն ազգային անխարդախ կշռանժար դիտելը Կոմիտասի «առանձնաշնորհն» է: Ավելին, բացի այն, որ երաժշտական մշակույթի այդ ճյուղի ներքին բաժանումներում էլ առավել ազգային փնտրտուք է իրականացրել (օրինակ՝ կանանց երգը առավել մաքուր դիտելով), դրա տեսական հիմքը համեմատել է մյուս ճյուղերի հետ և եզրակացրել. «Հայկական յեկեղեցական և ժողովրդական յերաժշտությունը հիմնված է վոչ թե յեվրոպական ութնյակի սիստեմի վրա (օկտավային կառուցվածքի ձայնակարգեր - Մ. Ն.), այլ քառալարի սիստեմի վրա՝ այնպես, վոր նախորդ քառալարի վերջին ձայնը դառնում ե նախորդի առաջին ձայնը»¹⁵:

Մեզ համար այսօր խիստ բնական այս օրինաչափությունը, որ իր ձևակերպմամբ քրոջ և եղբոր հարազատության համաբանությամբ է արտահայտվում¹⁶, առաջին անգամ Հայ երաժշտական մշակույթը տեսական հիմքով համակարգելու գերազանց հաջողված փորձ է: Մինչ այդ մեզ չի հաջողի գտնել գոնե գաղափարական մակարդակի վրա Հայ երաժշտական մշակույթի տարբեր ճյուղերն իրար կապող ձևակերպում: Այս դեպքում երաժշտատեսական հայտնագործությամբ ապացուցվում է այդ մշակույթի միասնական, ամբողջական, ոչ մասնատված, ոչ ֆրագմենտար՝ համալիր բնույթը: Տեսորախորդների կցման սկզբունքը Կոմիտասի ուսումնասիրության համատեքստում դառնում է ազգային երաժշտական մտածողության հիմնական բնութագրերից մեկը, որով այդ մտածողությամբ ստեղծված մշակույթի տարբեր ճյուղեր ամբողջանում են մեկ համակարգի մեջ: Ուստի, բնական է, որ կայացող կոմպոզիտորական դպրոցն էլ այդ գիտական հիմքի վրա էր կայանալու:

¹⁵ Կոմիտաս, նշվ. աշխ., էջ 153:

¹⁶ Նամակ Կոստանյանին (1897թ.), Տես Կոմիտաս վարդապետ, Նամականի, էջ 39:

Եթե շարունակենք համեմատել այս մոտեցումները հայ երաժշտության մասին ժԹ. դարի գաղափարական և տեսական պատկերացումների հետ՝ արտահայտված Եկմալյանի հայացքներով, ապա կտեսնենք, որ վերջինիս խորթ չեն այս գիտական պատկերացումները: Եկմալյանը քաջ տեղյակ է դեռևս անտիկ շրջանից ժառանգված տետրախորդների կիրառման հիմնական ձևերին¹⁷: Սակայն, նրա համար դա ակադեմիական գիտելիք է, որ կիրառել է սոսկ դասագիրք գրախոսելիս: Կոմիտասի դեպքում այն ոչ միայն հայ երաժշտական մշակույթի ընդհանուր համալիրը ամբողջացնելու, նրա ձայնակարգային հիմքի կառուցման ընդհանուր օրինաչափությունը բացահայտելու միջոց է, այլև՝ այդ առանձնահատկությունները հայ և եվրոպական երաժշտական մշակույթները համեմատելու հիմնական գործիք: Արևելյան երաժշտական մշակույթներից հայկականի տարբերության մասին Կոմիտասը խոսել է տարբեր ձևակերպումներով, որ վերը նշեցինք. եվրոպականի համեմատության հենց այս գիտական գործիքով է իրականացրել հայ երաժշտության որոշարկումը: Եթե մի կողմ թողնենք հայ երաժշտությունը եվրոպական սկզբունքներով չբազմաձայնելու, հայ երաժշտությունը եվրոպականի հետ չհամեմատելու պահանջով արված տարբեր ատահայտությունները («Սև շալվարին կարմիր կարկատան ...», «Ծիրանից դեղձի համ առնել...» և այլն), որոնք ինքնին խոսում են, ապա հիմնական ուսումնասիրություններից մեկը, որում Կոմիտասն արտահայտել է իր դիրքորոշումը դրանց մասին, դարձյալ Եկմալյանի Պատարագի գրախոսականն է¹⁸: Այստեղ թե՛ ներդաշնակման ընդհանուր սկզբունքների, թե՛ մասնավոր տեխնոլոգիական հնարների և թե՛ տեսական առանձին դրույթների վերաբերյալ արված դիտողություններն առնչվում են հենց հայ և եվրոպական երաժշտական մշակույթների տարբերություններին, որոնք իրենց արտացոլանքը կգտնեն Կոմիտասի և՛ գիտական, և՛ ստեղծագործական գործունեության մեջ: Այլ խոսքով, ինչը որ քննադատվել էր Եկմալյանի Պատարագում, իր բացատրությունը կամ գեղարվեստական ապացույցն է ստանում Կոմիտասի կա՛մ գիտական, կա՛մ էլ գեղարվեստական ժառանգության մեջ:

Այս ուսումնասիրությամբ հստակվում են ոչ միայն հայ երաժշտության բազմաձայնման ձայնակարգային - տոնայնական առանձնահատկությունները, տակտատման նորմերն ու չափական առանձնահատկությունները, այլև այն, որ հայ երաժշտությունը սկզբունքորեն եվրոպականից տարբեր, այլ բազմաձայնման համակարգ է պահանջում: Այն տարբեր է, որովհետև հայ երաժշտական մտածողության հիմնադրույթներից մեկը, որ նշվեց՝ տետրախորդների կցման սկզբունքը, ի տարբերություն եվրոպական երաժշտության, առաջացնում է ոչ օկտավային ձայնակար-

¹⁷ Մ. Եկմալյան, նշվ. աշխ., էջ 53-57:

¹⁸ Նման դատողություններ կարելի է գտնել նաև նամակներում: Լավագույն օրինակ է դարձյալ մի նամակ-գրախոսական՝ գրված Վահրամ եպս. Մանկունու խնդրանքով: Տես Կոմիտաս վարդապետ, Նամականի, էջ 127-130:

գեր: Այդ նույն կառուցվածքային առանձնահատկության շնորհիվ հայ երաժշտության ձայնակարգերում, ի տարբերություն եվրոպական դասական հարմոնիայի հիմքը կազմող, այսպես ասած, ֆունկցիոնալ տրիադայի, դրսևորվում է երկու առաջնային ձայնակարգային ֆունկցիա՝ հիմնական և օժանդակ հենակետ կամ հայ եկեղեցական երաժշտության եզրաբանությունը՝ դիմող և վերջավորող ձայներ, իհարկե, այլ և բազմազան ֆունկցիոնալ դրսևորումների, կապերի հարակցությամբ:

Ձայնակարգերի հնչնաշարային և ֆունկցիոնալ այսպիսի նկարագիրը թելադրում է ակորդային կառույցների որոշակի կոորդինացիա և այլ հարմոնիկ դարձվածաբանություն, հարմոնիայի ձևակառուցողական դերակատարության այլ սկզբունքներ¹⁹:

Առաջինի առումով Կոմիտասի արվեստում ի հայտ են գալիս հայ երաժշտագիտության մեջ արդեն ուսումնասիրված կվարտային, կվինտային կառուցվածքի ակորդային կազմերն ու դրանց ենթատեսակային, հարադրական և շրջվածքային ողջ հարստությունը, որ առաջացնում է նաև նոր ակորդային արտահայտություններ²⁰: Եվրոպական արվեստում կիրառական տերցիային կոորդինացիայի կառույցները թեև շարունակում են կիրառվել, սակայն Կոմիտասը դրանց տալիս է բացարձակապես նոր ձայնակարգային ֆունկցիոնալ արժեք՝ դարձյալ վերն հիշատակված առանձնահատկություններից ելնելով²¹: Արդյունքում թե՛ իր հարմոնիկ մտածողության հիմքը կազմող կվարտ - կվինտ ակորդները, թե՛ եվրոպական տերցիայինները փոխկապակցվում են, հայ երաժշտության ձայնակարգերի ֆունկցիոնալ բնութագրերով պայմանավորված, բոլորովին նոր և խիստ տարբեր համակարգի ներքին տրամաբանությամբ, որն էլ, իր հերթին, նոր է և սկզբունքորեն տարբեր եվրոպականից:

Այս նոր հարմոնիկ մտածողությունը առանձնահատուկ է ոչ միայն իր ակորդային կազմերով, այլև իր ունեցած ձևակառուցողական և դարձ-

¹⁹ Հայկական մոնոդիայի ձայնակարգային առանձնահատկություններից բխող բազմաձայնման սկզբունքների և Կոմիտասի արվեստում դրանց հետևողական կիրառման մասին նկատել է Բ. Կուշնարյանը: Տե՛ս X. C. Кушнарев, Вопросы истории и теории армянской монодической музыки, Ленинград, 1958, 601-607:

²⁰ Հարցին հանգամանորեն անդրադարձել է Ռ. Ստեփանյանը՝ հենվելով Ռ. Աթայանի ուսումնասիրություններին և զարգացնելով վերջինիս առաջադրած տեսական հանգույցները: Տե՛ս Ռ. Ստեփանյան, Կվարտակորդներն ու կվինտակորդները Կոմիտասի ստեղծագործության մեջ, «Կոմիտասական», հ. 1, Երևան, 1969, էջ 121-147. Ռ. Աթայան, Ժողովրդական երգի ներդաշնակման սկզբունքը Կոմիտասի մոտ, N 9, Երևան, 1949, էջ 87 - 113:

Կոմիտասի արվեստում կվարտային և կվինտային համաձայնեցման ակորդների մասին դիտարկումների և երաժշտական մտածողության որոշ կարևոր այլ ընդգծումների առաջին անգամ հանդիպում ենք Շ. Բերբերյանի՝ դեռևս 1936 թվականին Բոլսաբեա-տում հրատարակած հոդվածում: Տե՛ս նաև, Շ. Ռ. Բերբերյան, Կոմիտաս (անձն ու գործը), «Ժամանակակիցները Կոմիտասի մասին» (կազմ. Գ. Գասպարյան), Երևան, 1960, էջ 81-99:

²¹ Ռ. Աթայան, նշվ. աշխ., էջ 129, 145:

վածաբանական բնութագրերով: Օրինակ, փաստ է, որ Կոմիտասի արվեստում դժվար է գտնել կադանսային դաժվածք՝ իր կիրառման դասական, նորմատիվային սկզբունքներով: Դա տեղի է ունենում ոչ միայն այն պատճառով, որ եվրոպական երաժշտության մեջ Կոմիտասի ժամանակներում արդեն կային սկզբունքային տեղաշարժեր և ժԹ.-Ի. դարասահմանին այնտեղ էլ կադանսները զուտ «նորմատիվային» կարող էին և չլինել, թեև այդ տեղաշարժերն էլ կապված էին եվրոպական երաժշտության տեսական հիմքերի վերախմաստավորում ներկայացնող գործընթացների հետ, ինչպիսիք որ կան կոմիտասյան արվեստում: Մեր նկարագրած տարբերություն հիմնական պատճառը կամ կոմիտասյան արվեստի հիշյալ տեսական վերախմաստավորումն այն է, որ հայ երաժշտության ձայնակարգերում երաժշտական ստեղծագործության կազմավորման հիմնական ֆունկցիոնալ ծանրաբեռնվածությունն իր վրա կրում է ձայնակարգի օժանդակ հենակետը, և սոսկ ստեղծագործության ավարտին արտահայտվող (կամ սոսկ ստեղծագործության ավարտին հաստատվող) հիմնական հենակետի հետ այն ձևավորում է այլ ձայնակարգային ֆունկցիոնալ փոխկապեր. դրանք սկզբունքորեն չեն կարող առաջացնել եվրոպական երաժշտությանը հատուկ տոնիկա - դոմինանտային փոխհարաբերություն (որոշ դեպքերում, թերևս, հնարավոր է դրա սոսկ զուգահեռը, այն էլ՝ վերապահելի մոտավորությամբ արտահայտված): Մինչդեռ հայտնի է, որ հենց (կամ հիմնականում) այդ ձայնակարգային ֆունկցիոնալ կապն է առաջացնում եվրոպական երաժշտությանն այնքան հատուկ կադանսների և՛ դարձվածաբանությունը, և՛ երաժշտական ձևի մեջ դրան համապատասխան կառուցվածքային ֆրագմենտը:

Ասվածին կարող ենք հավելել, որ տոնիկական և բոլոր երեք ֆունկցիաների նորմատիվորված փոխկապերով պայմանավորվող կիսակադանսային դարձվածքները, երաժշտական ձևի զարգացման տրամաբանությամբ թելադրվող հարմոնիկ շարադրանքի որոշակի տիպերը, ակորդային կազմերի, բիֆունկցիոնալ և բազմաֆունկցիոնալ ակորդների և դրանց լուծումների, վերջապես եվրոպական երաժշտության հիմնադրույթներով պայմանավորված ձայնակարգային - տոնայնական ազդակցության վրա կառուցված առանձնահատկությունները, չենք վարանի ասել, բացարձակապես և բոլոր հիշատակված դեպքերում այլ են՝ Կոմիտասի արվեստում դրսևորվող բազմաձայնության համապատասխան արտահայտությունների հետ համեմատած:

Այսինքն, ձայնակարգային կառույցների ներքին տրամաբանությամբ թելադրված թե՛ ֆունկցիոնալ նկարագիրը, թե՛ այդ ձայնակարգային կառույցների ձևավորած «բազմահարկ»²² համալիրը և թե՛ տերցիայինից

²² Հայ մոնոդիկ երաժշտության ձայնակարգերի ուսումնասիրությանը, դրանց տեսակներին ու բարդ փոխկապերին նվիրված առավել լիարժեք ուսումնասիրությունը մեզանում ցայսօր մնում է Ք. Կուշնարյանի վերն հիշատակված մենագրությունը:

տարբեր համաձայնեցում ունեցող ակորդային կազմերը պահանջում են այլ հարմոնիկ համակարգի ձևավորում, որն ակամա տարբեր է եվրոպականից²³: Եթե նկատի առնենք, որ եվրոպական երաժշտության պատմության մեջ ազգային կոմպոզիտորական դպրոցները հիմնականում կայացել են ռոմանտիկական ուղղության զարգացման տարբեր փուլերում, ապա ինքնին պարզ կդառնա, որ այդ դպրոցների երաժշտական լեզուն հիմնականում հենվում է ռոմանտիկական հարմոնիայի վրա: Իսկ ազգային կոմպոզիտորական դպրոցների կայացման, ոճի և հարմոնիայի փոփոխականացման հարցերն էլ, իրենց հերթին, կարևոր են մեր խնդրի քննարկման դեպքում:

Երևույթի դիտարկումը եվրոպական մշակույթի պատմության մեջ սերտորեն առնչվում է ռոմանտիզմի գաղափարախոսության, հատկապես գերմանական ռոմանտիկական դպրոցների հետ: Տիպական օրինակ կա ռուսական հասարակական մտքի պատմության մեջ: «Արևմտականների» (западники) համեմատ խիստ ուրույն, ազգային զարգացման՝ եվրոպականից տարբեր դիրքերից հանդես եկող «Սլավյանոֆիլները» (նաև «Պոչվեննիկները»), ըստ էության, ներկայացնում էին եվրոպական (գերմանական) ռոմանտիզմի ճյուղավորումներից մեկը՝ «Իրեն գտնելու» կրքոտ պոռթկումից ծնված²⁴:

Առհասարակ, ռոմանտիզմի և ազգային գաղափարաբանության կապը բազմաշերտ է²⁵: Մեզ հետաքրքիր է, հատկապես, դրա արտահայտությունը՝ ժողովրդական արվեստի վերաբարձումով: Ազգային ընկալման համատեքստում դեռևս ԺԸ. դարի վերջերին գերմանական իրականության մեջ ձևավորված խիստ ուշադիր վերաբերմունքը ժողովրդական արվեստի, բանահյուսության տարբեր դրսևորումների հանդեպ (Հերդեր)²⁶, հետագայում ժառանգվեց ռոմանտիկների երկրորդ ալիքի (երիտասարդ սերնդի)՝ Հայդելբերգյան դպրոցի (1806 - 1808 թթ.) ներկայացուցիչների կողմից և դարձավ գերմանական արվեստում խոր ակոս բացող երևույթ²⁷: Այդ դպրոցի արձագանքները լսելի են նույնիսկ ԺԹ.-Ի. դարերի սահմանագծին: Բավարար է հիշել, որ ավստրո - գերմանական երաժշտական ուշ ռոմանտիզմի խոշոր ներկայացուցիչներից մեկի՝ Գ. Մալերի արվեստում այնքան կարևոր դեր կատարած երգաչարերից մեկն ամբողջությամբ,

²³ Հետևապես՝ նրա ստեղծագործությունները վերլուծելիս հնարավոր չէ կիրառել ավանդական վերլուծական մեթոդաբանություն, որ կիրառելի է եվրոպական դասական և ռոմանտիկական երաժշտության դեպքում, այլ անհրաժեշտ է կիրառել, առաջին հերթին, ձայնակարգային հենքի հստակեցման, հայ երաժշտության ձայնակարգային կառույցների առանձնահատկությունների նկատառումով ձևակերպված մեթոդ:

²⁴ Ю. М. Лотман, Современность между Востоком и Западом, Знамя, Москва, 1997, Вып. 9.

²⁵ А. С. Дмитриев, Немецкая литература: романтизм (гл. 3, Поздний романтизм), История зарубежной литературы XIX века (под ред. Н. А. Соловьевой), Высшая школа, с. 34-113.

²⁶ The Cambridge Modern History, v. 10, Cambridge, 1902, p. 385-386.

²⁷ Նշվ. աշխ., 401-402.

մյուսը՝ մասամբ հենվում են Հայդելբերգյան դպրոցի հիմնադիրներից Կ. Բրենտանոյի²⁸ կազմած «Տղայի կախարդական եղջերվափողը» (Տղայի կախարդական եղջյուրը», «*Des Knaben Wunderhorn*») ժողովրդական երգային տեքստերի ժողովածուի վրա. մալերյան շարքն՝ ինքը նույն վերնագիրն ունի: Այս հունի մեջ կարող է դիտարկվել նաև Մալերի նախորդներից Ռ. Վագների արվեստում ժողովրդական էպիկական ավանդույթի մեծ դերակատարությունը:

Այն, որ Կոմիտասը առնչակից էր այս միտումներին, կասկածից վեր է: Բացի վազներյան արվեստի հանդեպ իր ունեցած հետաքրքրությունից²⁹, Կոմիտասի ուսումնասիրած՝ խնդրին սերտ առնչություն ունեցող կրթական գործերն ու իր ուսուցիչների գեղագիտական հայացքները, գիտական հետաքրքրության դաշտերը դրա վկայությունն են³⁰: Բացի այդ՝ Կոմիտասի բեռլինյան ուսումնառության շրջանի ռոմանսները հիմնականում ստեղծված են գերմանական, այդ թվում և Հայդելբերգյան դպրոցը ներկայացնող (Լ. Ուլանդ)³¹ ռոմանտիկների տեքստերով. իրենք՝ ռոմանսներն էլ, իրենց երաժշտական մտածողությամբ դեռևս կարող են դիտարկվել գերմանական ռոմանտիզմի համատեքստում³²:

Որպես ժողովրդական բանաստեղծական արվեստի ժողովածու, նույն ավանդույթի արտահայտություն կարող են համարվել նաև Կոմիտասի՝ Մ. Աբեղյանի հետ համատեղ հրատարակած «Հազար ու մի խաղի» հիսնյակները³³: Առհասարակ, սխալված չենք լինի, եթե ասենք, որ Ֆոլկլորի ընկալումը, որպես ազգային մշակույթի զարգացման հիմք, ռոմանտիկական գաղափարաբանության կարևորագույն դրսևորումներից էր, որը ժառանգել էր նաև Կոմիտասը:

Տեղին է հիշել հայ երաժշտական արվեստի ապագայի մասին գեղագիտական բնույթի այն բանավեճը, որ Կ. Պոլսում ժամանակին վարել են Դ. Վարուժանը, Կ. Զարյանն ու Կոմիտասը: Որպես ապագա հայ երաժշտու-

²⁸ Great German Poems of the Romantic Era: A Dual-Language Book, edited and translated by S. Appelbaum, New York, 1995, p. XVIII-XIX.

²⁹ Հմմտ. Գ. Գյոդակյան, Կոմիտաս, Երևան, 2000, էջ 27-28:

³⁰ Ռ. Շեսկուս, Կոմիտասը Բեռլինում, «Կոմիտասական», հ. 2, Երևան, 1981, էջ 27-29:

³¹ Նշվ. աշխ., նախաբան:

³² Տ. Շախուլյան, Կոմիտասի ստեղծագործության վաղ շրջանը, Երևան, 2014, էջ 91-100:

³³ Առաջին հիսնյակ՝ Վաղարշապատ, տպարան Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի, 1904 թ., երկրորդը՝ 1905 թ.: Այսօր կարիք չկա դրանք դիտարկելու որպես դիպվածով առանց երաժշտական բաղադրիչի հրատարակված երաժշտա-բանաստեղծական ժողովածուներ, առավել ևս՝ հավելել «պակաս» երաժշտական նյութը, նույնիսկ, եթե Կոմիտասն այդ ժողովածուները երգարանի վերածելու մտադրություն ունեցել է: Այս հիսնյակները երգարան կազմելու ճանապարհին կամ դրանից առաջ բանաստեղծական կարգաբերված հիմք ստեղծելու ինքնուրույն աշխատանք են ներկայացնում: Տե՛ս Մ. Աբեղյան, Հիշողություն Կոմիտասի մասին, Ժամանակակիցները Կոմիտասի մասին, Երևան, 1960, էջ 68-69: Հմմտ. առաջին հիսնյակի՝ Կոմիտասի և Մ. Աբեղյանի գրած «Ծանոթությունը», նշվ. հրատ., էջ 67-68:

Թյան հիմք՝ նախորդ երկուսի առաջ քաշած «Հայկյան» արվեստին (երևի նկատի ունենին հեթանոսական շերտերի այն վերակերտումն ու գեղագիտական հայեցակետն ընդհանրապես, որ Դ. Վարուժանի պոեզիայում հասավ իր բարձրակետին) Կոմիտասն հակադրել է ժողովրդական բանահյուսության առաջնայնությունը³⁴:

Սակայն Կոմիտասի հասուն արվեստում նրա գաղափարական ելակետը, տեսական ուսումնասիրությունները, դրանց հիմքով կառուցվող երաժշտական լեզուն ու մտածողությունը բնականորեն չեն կարող տեղավորվել ռոմանտիզմի շրջանակներում: Նրա երաժշտական մտածողության հիմքն այլևս ոչ թե որևէ գեղարվեստական ուղղության կամ ոճի գաղափարական - փիլիսոփայական հիմնադրություններն են (որպիսիք առկա է ռոմանտիզմի դեպքում), այլ ազգային ինքնության հարցերը: Ուստի, այստեղ ոչ թե ուղղությունն ու ոճն են թելադրում երաժշտական մտածողության և լեզվի կերպը, այլ՝ ազգային երաժշտության բնական առանձնահատկությունների ողջ համալիրը: Արդյունքում, եթե եվրոպական երաժշտության պատմության մեջ ազգային բազմաթիվ դպրոցներ կարողանում են կայանալ մնալով երաժշտական ռոմանտիզմի շրջանակներում, նույն լեզվաոճական հիմքերի վրա, ապա Կոմիտասյան արվեստում երաժշտության ազգային նկարագրի ինքնուրույնության խիստ մեծ աստիճանով պայմանավորված նոր բազմաձայն մտածողությունն առաջացնում է նաև ոճական տեղաշարժ:

Այլ խոսքով, Կոմիտասը չէր կարող ռոմանտիկ լինել ոչ միայն այն պատճառով, որ իր արվեստում երաժշտական ռոմանտիզմի գաղափարաբանական հիմքերի կրողը չէր, այլ նաև այն պատճառով, որ հայ երաժշտական մտածողության հիմքերն այնչափ տարբեր էին եվրոպականից, որ դրանց վրա կառուցված նոր երաժշտական մտածողությունը ուղղակի չէր կարող տեղավորվել ռոմանտիկական ոճական ուղղության շրջանակներում:

Ասվածը խիստ ակնբախ կերպով երևում է Կոմիտասի արվեստում գծային մտածողության բազմատոնալ, բազմաձայնակարգային (պոլիլադային) դրսևորումների օրինակով³⁵: Դրանք ինքնին ռոմանտիզմին հատուկ երևույթ չեն կարող համարվել, եթե չասենք, որ համադրելի են Ի. դարի երաժշտության նորարարական միտումներին բնորոշ լեզվաոճական հնարների հետ: Սակայն, տեղին է հիշեցնել, որ երևույթի հիմքում դարձյալ ոչ օկտավային ձայնակարգերի ընձեռած հնարավորություններն են: Այդ ձայնակարգերը սկզբունքորեն դուրս են մաժոր - մինոր ընդունված դասակարգումից, և նույն ձայնակարգի տարբեր ոլորտների համաժա-

³⁴ Այս բանավեճի մասին կոմպոզիտոր Ս. Մանսուրյանին պատմել է ինքը՝ Կ. Զարյանը: Հմմտ., Կոմիտաս Վարդապետ, Ուսումնասիրություններ եւ յօդուածներ, Գիրք Ա, Երաժշտական մատենաշար, Երևան, 2005, էջ 9-10:

³⁵ Էդ. Փաշինյան, Կոմիտասի խմբերգերում բազմաձայնության կազմավորման որոշ սկզբունքների մասին, «Կոմիտասական», հ. 2, էջ 171-199:

մանակյա ակտիվացումը առաջացնում է, ըստ էության, տարբեր ձայնակարգերի, տարբեր ինտոնացիոն դաշտերի համադրման փաստ:

Կարծում ենք՝ Կոմիտասի երաժշտական լեզվամտածողության և Ի. դարի նորարարական միտումների միջև կարող են այլ զուգահեռներ ևս անցկացվել: Արդեն ասվեց, որ նրա կիրառած հարմոնիկ համակարգի մեջ կվարտակորդներն ու կվինտակորդները առանցքային նշանակություն ունեն: Դրա բացատրությունն այն է, որ այդ ակորդները ձայնակարգային թեքություններն ի հայտ բերելու առումով «չեզոք» են, մանավանդ՝ տեքստային համաձայնեցման ակորդների հետ համեմատած³⁶: Ավելին, այդ ակորդների «լրիվ» կառուցվածքն ընդգրկում է խրոմատիկ գամմայի բոլոր տասներկու աստիճանները (թեև Կոմիտասն այդ ակորդները «ամբողջական» կառուցվածքով չի կիրառել)³⁷: Այսպիսով, կվարտակորդները և կվինտակորդները հիմնական նշանակություններից մեկը կոմիտասյան բազմաձայնության մեջ ձայնակարգային թեքությունների, հատկապես մաժորա - մինոր համակարգին հատուկ ֆունկցիոնալ կապերի չեզոքացումն է, ընդամին՝ այդ կառուցվածքի յուրաքանչյուր ակորդ իր ամբողջական դրսևորումով տեսականորեն արտացոլում է տասներկու տոնային համակարգը:

Իհարկե, հեռու ենք Կոմիտասի արվեստի տեսական հիմքերի և դոգեկաֆոն տեխնիկայի համեմատությունից, առավել ևս՝ կոմիտասյան արվեստի և Նոր վիեննական դպրոցի կոմպոզիտորների ժառանգության միջև կապեր փնտրելուց: Սակայն ակնհայտ է, որ ռոմանտիկական (դասական) հարմոնիայի հիմքը կազմող ֆունկցիոնալ կապերի չեզոքացումը երկու դեպքում էլ նպատակ է: Փաստ է նաև, որ Կոմիտասի կիրառած հարմոնիկ միջոցների լիարժեք դրսևորումներն իրենց ուղղահայաց տրամաբանությամբ կարող էին նույնականություն առաջացնել դոգեկաֆոն համակարգի հորիզոնտալ կառուցվածքաբանական սկզբունքների հետ: Մանավանդ, որ Կոմիտասի երկերում հանդիպում են դեպքեր, երբ ողջ ստեղծագործության բազմաձայն համալիրը բաղկանում է մեկ ակորդից³⁸, ինչը վկայում է «մեկ ակորդ - մեկ ամբողջական համակարգ» մոտեցման մասին:

Կոմիտասի արվեստում նմանատիպ իրողության արտահայտություն են նաև «կետային» մտածողության դրսևորումները: Դրանք միտումնավոր կերպով «պուլանտիլիզմ» եզրով չենք բնութագրում³⁹, նկատի ունենալով վերջինիս և կոմիտասյան «կետայնություն» տարասեռ գաղա-

³⁶ Ռ. Ստեփանյան, նշվ. աշխ., էջ 127:

³⁷ Նույն տեղում:

³⁸ Նշվ. աշխ., էջ 140-141:

³⁹ Կոմիտասի արվեստում պուանտիլիստական տարրերի մասին խոսել է Ա. Բադդասարյանն իր դիսերտացիոն աշխատանքում: Տե՛ս Ա. Բադասարյան, Имитационные структуры в произведениях Комитаса, Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата искусствоведения, Москва, 1990, с. 19.

փարական - ոճական ակունքները: Սակայն փաստ է, որ Ի. դարասկզբին Կոմիտասի արվեստում պոեանտիլիստական մտածողությամբ հաստուկ կամ դրա լեզվական միջոցներին շատ նման արտահայտչամիջոցներ են կիրառվել, այն էլ՝ բավական հստակ և որոշակի արտահայտությամբ: Մասնավորաբար, Կոմիտասի դաշնամուրային պարերից կհղեինք «Երանգին», որում մեղեդիական հիմնանյութն ուղեկցող հնչական զանգվածի կազմակերպչական հիմնական սկզբունքներից մեկը արտահայտվում է պաուզաներով ընդհատված հնչյային առկայծումների տեսքով: Պարի զանգան տարբերակներում հնչական դաշտի թանձրությունը գրեթե միշտ հավասարաչափ է բաշխված, իսկ կետային առկայծումները հաճախ առավել ընդգծված են արտիկուլացիոն հավելյալ նշումներով⁴⁰:

Ուշագրավ օրինակ է Հարսանեկան Ա շարի «Նանիկ, նանանիկ» խմբերգը⁴¹: Այն գրված է մենակատար սոպրանոյի և քառաձայն իգական կազմի համար: Մեղեդիական կառույցն իր ծավալով այնքան փոքր է, որ չի գերազանցում երկու տակտի սահմանը: Սակայն, այս մեղեդիական կորիզի և դրան համապատասխան բազմաձայն շենքի ութնակի կրկնությունը ամբողջանում է խմբերգի ձևը: Այս բազմակի կրկնությունները, որ շատ բնական են և ծնվում են ժողովրդական երգի բնավորությունից, մյուս կողմից շատ վստահ ակնարկում են կոմպոզիտորական որոշ տեխնոլոգիկ հնարքներ, որ սովորական կդառնան Ի. դարի երկրորդ կեսին: Խմբերգի բազմաձայն շինվածքը նույնպես բարդ չէ: II ալտի և II սոպրանոյի B-b օկտավային «ողնաշարի» վրա հնչում են ծայրահեղորեն «սակավախոս» ինտոնացիոն քայլեր՝ հաջորդական մուտքերով: Արդյունքում գոյանում է B-f-d/b-d1-f1 երկտակտ կառույցը, որ II ալտից մինչև I սոպրանո՝ հնչում է «թեք» հաջորդական մուտքերով: Հորիզոնական շերտերի ողջ ամբողջությամբ, անընդհատ կրկնվող այս երկու տակտը, եթե փոխում է, ապա սոսկ մեկ հնչյուն՝ մենակատարի երգաբաժնում, այն էլ երկու-երեք անգամ կրկնելուց հետո: Հնչողությունը ստատիկ հնչյունային շերտերի խաղացկուն տեղաշարժերն են, որ գումարվելով կանացի ձայնի սոսկ տեմբրային երանգավորումներին առաջ են բերում գունեղ հնչողության ինքնակա արժեքում, գեղարվեստականացում: Պատկերն ամբողջանում է, երբ դրան հավելում ենք երգչախմբի ձայներում բառերի առաջին վանկերի սոսկ հաջորդական հնչողությունը, ըստ ձայնային մուտքերի՝ ութերորդ տեղությունը իրար հաջորդող (թեև տարբեր տեղական արժեքով հնչող): Պատկերն այս է՝ ջա-ջա-ջա-նա/ ջա-ջա-ջա-նա (բառերն են՝ ջան-ջա-նիկ, ջան-նա-նիկ): Ակնհայտ է, որ այս ամբողջ գեղարվեստական կառույցը XX դարասկզբի համար արտակարգ նորարարական կոմպոզիտորական ստեղծագործություն է, եթե չասենք՝

⁴⁰ Կոմիտաս, Երկերի ժողովածու, վեցերորդ հատոր, Դաշնամուրային ստեղծագործություններ, Երևան, 1982, էջ 49-52, 88-95, նաև ծանոթագրություններում գետնված օրինակներ, պատառիկներ՝ էջ 189-190, 194:

⁴¹ Կոմիտաս, Երկերի ժողովածու, երրորդ հատոր, Խմբերգեր, Երևան, 1969, էջ 32-33:

փորձարարական: Չենք էլ բերի համապատասխան եզրերը ավանգարդի, կոնցեպտուալ արվեստի պատմությունից, որոնցով հետագայում բնութագրվել են համանման երևույթներն արվեստում, այլ սոսկ կշեռենք դրանց ուղղակիորեն հղող բուն թագերն այս խմբերգում, որ գոյանում են սակավ միջոցներով, չնչին փոփոխությամբ անվերջ կրկնվելով, տեմբոյային և վանկային գունեղ հնչողությունների համադրությունների միջոցով և այլնով:

Ուստի, Կոմիտասի՝ ազգային կոմպոզիտորական դպրոց հիմնելու գաղափարական հիմքերի և դրանց տեսական հիմնավորումների արդյունքը պետք է համարել թե՛ նրա երաժշտական լեզվի առանձնահատկությունները և թե՛ դրանցով պայմանավորված կոմպոզիտորական տեխնիկայի կիրառությունները, ոճական դրսևորումները, որ կան նրա արվեստում, որոնք նորարարական են, հաճախ կանխում են Ի. դարի եվրոպական երաժշտության ինչ - ինչ երևույթներ:

Այստեղից կարող ենք հետևեցնել, որ Կոմիտասը, լինելով Ի. դարասկզբի ամենագործող երաժիշտ տեսաբաններից մեկը, չի մշակել իր հնարած գույտ երաժշտատեսական համակարգերի վրա կառուցվող երաժշտական լեզու. նրա գաղափարական մեկնակետը երաժշտությունը որպես ազգային ինքնության ցուցիչ դիտելն է, նրա բազմաձայնության հայեցակարգը կայանում է հայ երաժշտության առանձնահատկությունների, նրա տեսական ինքնությունը և «բնական» նկարագրի օրինաչափ կիրառությունների վրա: Այսինքն, Կոմիտասը չի մտածել, չի սինթեզել նոր տեսական համակարգ՝ երաժշտական լեզվի նորոգության կամ երաժշտական նորարարական միտումներ իրացնող մեկ այլ նպատակով, որ կարող էր տեղի ունենալ և տեղի ունեցել է Ի. դարասկզբի երաժշտական ավանգարդում: Կամ եթե նրա տեսական համակարգը համարենք սինթեզված, ապա, միևնույն է, այն բնական մշակութային հիմքեր ունի: Նրա արվեստում ավանդական երաժշտական մշակույթներից մեկի ներքին օրինաչափությունները, որ հղկվել էին հազարամյակների ընթացքում մոնոգրիկ մտածելակերպի շրջանակներում, վերիմաստավորել են, որպես նոր տիպի բազմաձայն մտածողության բնական հիմք:

Այլ խոսքով, Կոմիտասի տեսական համակարգը ավանդական երաժշտական մտածողության վրա հենվող «բնական» համակարգ է, որ տարբեր է Ի. դարասկզբին և հետագայում էլ արևմտյան երաժշտության մեջ ի հայտ եկած մի շարք տեսական համակարգերից, կոմպոզիտորական տեխնիկաներից և տեխնոլոգիական դրսևորումներից՝ դրանց, որոշակի փիլիսոփայական կամ աշխարհայեցողական հիմքով կամ էլ ուղղության, ոճի թելադրանքով «սինթեզված» լինելու պատճառով: Կարող ենք ասել՝ այն հնարված կամ մոտադասված չէ, այլ բացահայտված է:

Եթե հարցը դիտարկենք լայն՝ արվեստի փիլիսոփայության ձևաչափով, ապա վստահաբար կարող ենք ասել, որ Ի. դարասկզբի երաժշտական նորարարական միտումների մեջ ավանդական մշակույթների ներքին օրինաչափությունների վրա հենվելով, արվեստի բնական զարգացման

վրա չբռնանալով, այն «նորոգելու» մոտեցումը Կոմիտասին առանձնացնում է համաշխարհային մեծություն այն անուաններից, ովքեր այլ հունով տարան երաժշտության զարգացումը: Այսօր արդեն երաժշտության պատմությունն արձանագրել է, որ երաժշտական ավանգարդի նման զարգացումները մի շարք դեպքերում և հայտնի չափով հանգեցրին արվեստի տեխնոլոգիզացման, «էլիտարացման», «ինտելեկտուալացման», ի վերջո, նաև բովանդակային և գեղարվեստական փակուղու:

Կոմիտասի «բնական» տեսական համակարգի գաղափարական հիմքը ազգային երաժշտության ինքնուրույնության հիմնադրույթն է, ազգային երաժշտության ինքնության հարացույցի մաս կազմելը: Այս գաղափարի վրա կառուցվող կոմպոզիտորական արվեստը կարող է ձևավորել ինքնատիպ երաժշտական լեզու և մտածողություն, ճիշտ նույն հիմքով թելադրված ոճական արտահայտություններ. կարող է կիրառել իրեն հատուկ գեղարվեստական արտահայտչաձևերի, արտահայտչամիջոցների և ժանրերի համակարգ, նույնիսկ իր համար նախընտրելի կատարողական կազմեր:

«Նախընտրելի» ժանրեր և կատարողական կազմեր.

Դատելով այն բանից, որ հայ կոմպոզիտորական արվեստում բազմաթիվ անգամներ փորձ է արվել «լրացնելու» Կոմիտասի չգրած կամերային - գործիքային, սիմֆոնիկ և այլ ժանրի ժառանգությունը, կարելի է ենթադրել, որ Կոմիտասի ժանրային նախապատվությունները համարվել են թերի, պատահական, ոչ սկզբունքային կամ էլ, գոնե, այդպես են ընկալվել⁴²: Մինչդեռ, դա կոմպոզիտորի գեղարվեստական նախասիրության արտացոլանքը չէ սոսկ: Կոմպոզիտորական դպրոցի ազգային նկարագրի և դրա գաղափարական հիմքի արտացոլման առումով Կոմիտասյան արվեստում մեծ կարևորություն ունի նաև նրա նախընտրած ժանրային կազմը, և այդտեղ պատահականություններ չկան:

Այդպես կարծելու համար բավարար հիմք ենք համարում նախ այն, որ Կոմիտասն իր ուղեմնադրության բեռինյան շրջանում լավագույնս ուսումնասիրել և տիրապետել է եվրոպական կոմպոզիտորական արվեստի նվագարանային բազմաթիվ ժանրեր: Նույնիսկ թողել է ավարտուն գործեր⁴³: Սակայն, այդ ժանրային զբաղություններից գրեթե ոչ մեկը հետագայում չի կիրառել:

⁴² Բացի հայ երաժշտության զարգացման որոշ անհրաժեշտություններով պայմանավորված նմանատիպ ստեղծագործություններից (օրինակ՝ հայ կվարտետային երաժշտության երկացանկը հարստացնելու անհրաժեշտությամբ ստեղծված ապամագյանական երկերը), Կոմիտասի ստեղծագործությունների շատ մշակումներ կամ դրանց հիմքով ստեղծված ստեղծագործություններ հաճախ ոչ գաղափարական հիմնավորում, ոչ էլ գեղարվեստական արդարացվածություն չունեն: Մինչդեռ «մերձկոմիտասյան» տարածանք, տարած և տարասեռ ժառանգությունը թանձր մի շերտ է գոյացրել հայ երաժշտության մեջ:

⁴³ Կոմիտաս, Երկերի ժողովածու, հ. VI, Նախաբան (Ռ. Աթայանի), Երևան, 1982, էջ 21:

Այդ իրողությունը բացատրվում է ըստ ուսումնառության պահանջների և ուսանողական պարտականությունների, հիմնական ժանրերի տիրապետման ձգտումով, ապա հասուն շրջանում սեփական գեղարվեստական խնդիրների տեսանկյունից ժանրային կազմի վերընտրությամբ⁴⁴:

Կոմիտասի կոմպոզիտորական ժառանգության ժանրային ողնաշարը կազմում են մեներգային, խմբերգային, կամերային - գործիքային (դաշնամուրային) ժանրերը: Առանձին կերպով ընդգծվում է կանտատ - օրատորիալ ժանրային դաշտը ներկայացնող Պատարագը: Քննարկվող տեսանկյունից կարևոր են նաև օպերային արվեստի ոլորտում իրականացրած փորձերը:

Մեզ համար դարձյալ ելակետ է այն, որ իր արվեստի ժանրային կազմը որոշարկելիս Կոմիտասը նկատի է ունեցել հայ երաժշտական մտածողության առանձնահատկությունները, նրա ավանդական շերտերին հատուկ տեսակային բաժանումներն ու կատարողական կազմերը: Նախ այն, որ հայ երաժշտական մտածողության ավանդական շերտերին առավել հատուկ երգային բնույթը կանխորոշում է երգային, խմբերգային ժանրերի և համապատասխան կատարողական կազմերի ընտրությունը Կոմիտասի արվեստում: Պատահական չէ նաև, որ հայ ավանդական երաժշտության ժանրերի վերաբերյալ առաջին դիտարկումները հենց իրենն են (կամ գոնե առաջիններից են): Ու թեև այդ ժանրային դասակարգումները խիստ նախնական են և դեռ դասակարգման աղյուսակ դառնալուց բավականին հեռու, այնուհանդերձ, դրանք հայ ավանդական երաժշտության, հատկապես, գեղջկական երգարվեստի տեսակային, ենթատեսակային արտահայտությունների գիտական առաջին բնութագրումներն են հայ երաժշտագիտության մեջ⁴⁵: Այստեղից պետք է բխեցնել նաև Կոմիտասի՝ կոմպոզիտորական արվեստում կիրառված ժանրային կազմի «ծագումնաբանությունը», մանավանդ որ նրա ստեղծագործությունների հիմքը կազմող ավանդական երգային միավորները այլ ընտրության հնարավորություն չէին էլ թողնում: Ուստի, եթե փորձենք մինչև վերջ հստակեցնել Կոմիտասի մեներգային, խմբերգային ատեղծագործությունների ժանրային արտահայտություններից յուրաքանչյուրը, կունենանք, օրինակ, այս կարգի ձևակերպումներ՝ մեներգ - սիրերգ, հարսանեկան - ծի-

⁴⁴ Թեև կա տեսակետ, որ նվագարանային ժանրերին հետագայում չանդրադառնալու պատճառը հնարավորությունների բացակայությունն էր. Տ. Շախկույան, նշվ. աշխ., էջ 101-123:

⁴⁵ Կոմիտաս, նշվ. աշխ., էջ 11-14: Կոմիտաս, Հայ գեղջուկ երաժշտություն, Ներածություն. երգական երաժշտություն, նուպարեան մատենադարան Հ. Բ. Ը. միություն, Փարիզ, 1938, էջ 7-8: Դրանք այսօր էլ կարող են շրջանառու լինել հենց իրենց բնութագրերով, սակայն գուտ որպես ժանրային համակարգ չեն կարող ծառայել, իրենց նախնական բնույթի պատճառով: Այլ հարց է, որ հայ ժողովրդական երգաժանրերի արդի փուլում կիրառվող համակարգը մշակած գիտնականները հենվել են Կոմիտասի սահմանած այդ կանխադրություններին:

սական երգ (խմբերգ) և այլն: Արդյունքում դժվար կլինի գտնել դրանց բացարձակ համարժեքները եվրոպական կոմպոզիտորական արվեստի ժանրային ցանկում:

Այսինքն՝ Կոմիտասի ստեղծագործության հասուն փուլում (1900-ականներ) ժանրային կազմի որոշարկումը կատարվում է ազգային երաժշտության ավանդական տեսակային դրսևորումների վերաիմաստավորմամբ, ըստ եվրոպական փորձի: Այս սկզբունքը նույնն է թե՛ Պատարագի, թե՛ օպերային փորձերի և թե՛ դաշնամուրային երկերի դեպքում ևս:

Կոմիտասից առաջ հայկական Պատարագի երգասացությունների բազմաձայնումներ արդեն կային և անգամ մի քանիսը: Կարևոր են հենց իր նախորդների՝ Ք. Կարա - Մուրզայի և Մ. Եկմալյանի մշակումները: Սակայն, հենց Կոմիտասի Պատարագը կարող ենք անվանել հայ ազգային կոմպոզիտորական դպրոցի կանտատ - օրատորիալ ժանրի առաջին արտահայտություն, և ոչ միայն այն պատճառով, որ առաջին անգամ այստեղ է կիրառվել հայ ազգային երաժշտությանը ներհատուկ բազմաձայն մտածողության բնութագրիչների ողջ համալիրը, այլ նաև այն պատճառով, որ ժանրային առումով էլ Պատարագն այստեղ է գիտակցվել որպես կոմպոզիտորական արվեստի ժանր: Կոմիտասի ստեղծագործությունն իր կառուցվածքային առանձնահատկություններով բիֆունկցիոնալ է և այդ ֆունկցիաներից մեկը կանխավ նկատի առնված համերգային կիրառությունն է:

Եվրոպական երաժշտության մեջ նույնպես մի շարք ժանրեր ծագել են ծիսական միջավայրից և աստիճանաբար կա՛մ կորցրել ծիսական գործառույթը, կա՛մ պահպանելով այն, ձեռք բերել նորը՝ համերգայինը: Մեզանում իրողությունը նույնն է, միայն՝ համեմատաբար խիստ կարճ ժամանակահատվածում իրականացված. Կոմիտասի նախորդների մոտ ընդգծված է ծիսական գործառույթը, նույնիսկ եթե համերգայինը չի բացառվում: Մասնավորաբար, Եկմալյանի Պատարագն այսօր էլ գեղարվեստական արժեք է: Սակայն Կոմիտասն առաջինն է, որ Պատարագը կառուցում է ոչ միայն որպես Հայ Առաքելական Եկեղեցու կենտրոնական արարողության երգասացությունների շարք, այլ նաև ինքնուրույն կոմպոզիտորական ստեղծագործություն, որ ունենալու է բեմական կենսագրություն: Ի դեպ, դա էլ հենց չի հասկացվել ժամանակին՝ առիթ տալով թյուրիմացություն⁴⁶:

Այսպես մոտենալով ժանրերի հարցին՝ Կոմիտասն ապահովում է հայ կոմպոզիտորական արվեստի հետագա զարգացման ընթացքում դրանց եվրոպականին համարժեք (համագոր) բայց և խիստ ինքնատիպ լինելու հեռանկարը:

⁴⁶ Հմմտ. Կոմիտաս, Երկերի ժողովածու, հ. 7, «Պատարագ» (խմբագրի կողմից), Երևան, 1997, էջ 7-8:

Ազգայինը եվրոպական կոմպոզիտորական արվեստի փորձով վերաիմաստավորելու լավագույն օրինակներ են Կոմիտասի օպերային փորձերը: Դրանք, բացառությամբ «Անուշի», մեզ չեն հասել երաժշտական այնպիսի նյութով (կամ չեն էլ ունեցել), որ կարողանայինք առարկայական վերլուծություններ իրականացնել և խոսել «ազգային բազմաձայնության» տեխնիկական բնութագրերի կամ կոմպոզիտորական արվեստի «արհեստի» առանձնահատկությունների մասին: Սակայն, դրանք հետաքրքիր են հենց ժանրային տիպաբանության առումով:

Առիթ ունեցել ենք նկատելու, որ այդ չորս օպերաները, ազգային մշակույթի պատմության մեջ իրենց հնարավոր նախատիպերով, թեմատիկ ընտրությամբ, սյուժետային հատկանիշների բերումով կարող էին համապատասխանել օպերային արվեստի քնարական («Անուշը», ըստ Հ. Թումանյանի), կոմիկական («Քաղաքավարության վնասները», ըստ Հ. Պարոնյանի), պատմառոմանտիկական («Վարդան», ըստ Ռ. Պատկանյանի) և երաժշտական դրամա («Սասունցի Դավիթ», ըստ էպոսի և, ըստ ամենայնի՝ երաժշտական բնանյութի կիրառմամբ) ճյուղավորումներին⁴⁷:

Դժվար չէ նկատել, որ այսպիսին էր եվրոպական օպերային արվեստի տիպաբանական բնութագիրը ժԹ. դարի կտրվածքով: Այն կարելի է շատ ավելի կոնկրետացնել նկատի առնելով Վերդիի ռեալիստական տարրերով քնարական լայն շնչի օպերային կտավները կամ սոսկ Շ. Գունոյի (և այլոց) «Քնարական օպերան»⁴⁸, իտալական «Բուֆֆա» և գերմանական «Ջինգլայիլ» (գուցե նաև իսպանական «Սարսուելա») տարատեսակներով ժԹ. դար հասած կոմիկական օպերան, Ջ. Մայերբերի պատմառոմանտիկական կամ «Գրանդ» օպերան և, իհարկե, Բ. Վագների «Երաժշտական դրաման»:

Եթե Կոմիտասի «Անուշ» և «Քաղաքավարության վնասները» օպերային նախագծերի ժանրային տիպաբանությունը, գոնե ընդհանուր գծերով, հստակեցնելուն օգնում է սյուժեն, ապա «Վարդանի» և «Սասունցի Դավիթ» դեպքում թեմատիկ ընտրությունն արդեն կարող է կարևոր հիմք հանդիսանալ նման դատողությունների համար: Այս երկու նախագծերը թեմատիկ ընտրության հակադիր սկզբունքներ են ներկայացնում, ինչն արտահայտված է նաև եվրոպական երաժշտության պատմության մեջ: Եթե Մայերբերի օպերան (Մեծ օպերա, *Grand opéra*) կարևորում էր պատմական թեմայի մշակումը, դրա հիմքով օպերային դրամատուր-

⁴⁷ Տե՛ս մեր՝ Վարդան Մամիկոնյանի կերպարը 20-րդ դարի երկու կոմպոզիտորական նախագծի մեջ, «Ավարայրի Խորհուրդը», Ս. Մեսրոպ Մաշտոց դպրատուն, Երևան, 2003, էջ 171-176:

⁴⁸ Գուցե «Անուշը» մեկնաբանվեր նաև վերիստական օպերայի միտումներ ունեցող դրսևորում, եթե նկատի ունենանք, որ քնարական-կենցաղային դրաման վերիստ հեղինակների նախընտրած թեմատիկ դաշտն է: Սակայն Կոմիտասի «Անուշի» դեպքում այս կարգի կոնկրետացում դժվար է անել և, երևի, դրա կարիքն էլ չկա:

գլխա կառուցելու կանխադրույթը⁴⁹, ապա Վազների երաժշտական դրաման ճիշտ հակառակը՝ ապագայի արվեստի համար մեծ ճշմարտությունների փնտրտուքն իրականացնում էր եվրոպական քաղաքակրթության վիպական ժառանգության շերտերում՝ պատմական հենքը համարելով խախտում⁵⁰:

Այս զուգահեռումները փաստվում են ոչ միայն վերը նշված թեմատիկ ուղղվածությամբ և սյուժետային դրսևորումներով, այլև օպերային արվեստի վերաբերյալ դեռևս Բեռլինում Կոմիտասի ցուցաբերած հետաքրքրություններով, իր գրադարանում պահպանված նոտային գրականությամբ⁵¹ և հենց գիտական հետաքրքրություններով: Եվրոպացի երեք խոշոր կոմպոզիտորներից երկուսը, ում հոգված է նվիրել Կոմիտասը, օպերային հեղինակներ են Վերդին և Վազները: Վերջինին նվիրված իր հոդվածն ավարտում է այսպես. «Վազները Գերմանիային ազգային երաժշտություն տվավ, իսկ ոտարներին՝ դաս»⁵²: Վազների «ոտարներին տված դասերից» մեկն էլ կարող է համարվել նրա՝ օպերային արվեստի և օպերային ռեֆորմի հիմնական սկզբունքները հայ կոմպոզիտորական արվեստում ազգային հիմքերի վրա վերաիմաստավորումը, ինչը Կոմիտասի մոտեցումն է: Այսինքն, հայկական օպերան պետք է լինի խիստ ազգային, և նույնիսկ նրա տարբեր արտահայտությունները, որ կարող են ունենալ եվրոպական համարժեքներ, անպայմանորեն պետք է բնութագրվեն և որոշարկվեն ազգային համաբնույթ հիմքերի վրա: Որտեղ, զարմանալի չէ, որ այս օպերային նախագծերը չեն ավարտվել: Անկախ բազմաթիվ հանգամանքներից, որ կարող էին պատճառ դառնալ դրանց թերավարտ մնալուն, այնուհանդերձ, դրանք ավարտելը կարող էր և չլինել Կոմիտասի հիմնական նպատակը: Որքան էլ դա տարօրինակ հնչի, ազգային կոմպոզիտորական դպրոցում օպերայի զարգացման հիմնական սկզբունքների սոսկ տեսական կամ կանխադրույթային մշակումը, նույնիսկ նախագծային մակարդակում, կարող էր բավարար լինել այդ դպրոցի հիմնադրի համար: Դա նույնն է, թե ապահովել այս ժանրի հետագա զարգացման ինքնուրույն հեռանկարները, որ զուգահեռներ կարող են ունենալ եվրոպականի հետ, սակայն պետք է լինեն բնուստ ազգային:

Պարաշարը հայ կոմպոզիտորական արվեստի կայացման փուլում մեծ չափով է. Տիգրանյանի կողմից ձևակերպված ժանրային արտահայ-

⁴⁹ Музыкальная Энциклопедия, т. 3, глав. Ред. Ю. В. Келдыш, Москва, 1976, с. 495, т. 2, 1974, с. 41.

⁵⁰ Այս գաղափարներին Վազներն անդրադարձել է քանիցս, սակայն առավել ընդգծված կերպով՝ իր «Օպերան և դրաման» աշխատության մեջ: Տե՛ս Բ. Вагнер, Избранные работы, Москва, 1978, с. 366-396. «Ապագայի արվեստի ստեղծագործությունը», նույն հրատ., էջ 256-259, «Ապագայի երաժշտություն», նույն հրատ., էջ 510 և այլն:

⁵¹ Դ. Тигранов, Армянский музыкальный театр, Ереван, 1956, с. 196-197.

⁵² Կոմիտաս, Հոդվածներ և ուսումնասիրություններ, էջ 176:

տուլթյուններից է⁵³: Դրան Կոմիտասի անդրադառնալը պետք է ունենար նույն հիմնավորումը, ինչ նախորդ դեպքերում՝ ազգային ավանդույթի վերախմաստավորելը եվրոպական փորձով: Այս տեսանկյունից սյուլիտը, որ պարաշարի համարժեքն է, ըստ էության, եվրոպական կոմպոզիտորական արվեստում նվագարանային արվեստի հիմնական արտահայտություններից մեկն է: Այդ մինչդասական փուլում բյուրեղացած ժանրն է հանդիսանում եվրոպական կոմպոզիտորական արվեստի ոչ միայն որոշ նվագարանային ժանրերի, այլև ձևերի հիմքը: Վերը նկարագրված սկզբունքով Կոմիտասն, հավանաբար, անհրաժեշտ է համարել իր դաշնամուրային պարաշարով դնել հայ նվագարանային ժանրերի հիմքերից մեկն ազգային կոմպոզիտորական արվեստում: Այլապես բացատրելի չէ դեռ բեռլինյան շրջանում նվագարանային - անսամբլային ավարտուն երկերի, ծրագրային նվագախմբային ստեղծագործության հեղինակի շրջադարձը եվրոպական արվեստի առավել վաղ փուլին հատուկ մի ժանրային համարժեքի, ինչպիսին իր պարաշարն է և նախորդներից հրաժարվելը: Դրա բացատրությունն ազգային կոմպոզիտորական դպրոցի հիմքերը ազգային համարժեք տարրերի վրա հենելն է. այդ պատճառով ընտրված է կոմպոզիտորական արվեստի վաղ փուլին հատուկ առանցքային ժանր՝ ազգային պարեղանակների տիպական կիրառություններով, պարաշարի ուրույն կառուցյով: Այս մոտեցումը, եթե սկզբունքային է Կոմիտասի համար, ապա ինչպես նախորդ դեպքերում կանխորոշում է ազգային կոմպոզիտորական դպրոցի հետագա զարգացման ուրույն ընթացքը, այն զուգահեռելով եվրոպական արվեստի զարգացման հիմնական տրամաբանությունը: Այսինքն, մեր դեպքում ևս հայ նվագարանային արվեստի շատ ժանրեր կարող էին ձևավորվել պարաշարի հիման վրա կամ դրա ազդեցությամբ, ինչպես, օրինակ, եվրոպական արվեստում (ավստրո - գերմանական) նվագարանային սյուլիտի (որը թեպետ էականորեն տարբեր էր կամերային - կենցաղային սյուլիտից) մեծ ազդեցությամբ սիմֆոնիայի ձևավորումն է⁵⁴:

Եթե նկատի առնենք սյուլիտի և սոնատի (վաղ շրջանի), սյուլիտի և սոնատային ձևի առնչությունները ևս, ապա հարց կառաջանա. կարո՞ղ էր հայ իրականության մեջ նվագարանային արվեստն այս հիմքով զարգանալ և ունենալ սոնատային ձևի և սիմֆոնիայի զարգացման գաղափարական բարձրակետին հատուկ դիալեկտիկական հիմքը⁵⁵, որ ունեցավ եվրոպայում. կարո՞ղ էր ունենալ և այն էլ ազգային հիմքով:

⁵³ Մ. Հարությունյան, Ա. Բաբսամյան, Հայ երաժշտության պատմություն, Երևան, 1996, էջ 99-101:

⁵⁴ В. Конен, Театр и симфония, оперы в формировании классической симфонии (издание второе), Москва, 1975, с. 317-319.

⁵⁵ «Միմֆոնիզմ» տերմինի իմաստաբանական դաշտը ևս ներառում է դիալեկտիկական ընկալումներ: Sŕn Музыкальный энциклопедический словарь, Москва, 1990, с. 498 -499.

Դիալեկտիկական ընկալումները հայ իրականությունը մեջ դեռևս միջ-նադարից հայտնի էին⁵⁶ և պետք է որ հայտնի լինեին նաև Կոմիտաս - միջ-նադարագետին, մանավանդ, որ ծանոթ էր Անանիա Շիրակացու ժառանգությունը⁵⁷ (բացի այդ, հայ միջնադարյան մշակույթի այլ դրսևորումներ ևս կարող են մեկնաբանվել հենց այս տեսանկյունից): Այն զուգահեռական էր դասական սիմֆոնիզմի գաղափարաբանական հիմքին և խիստ ազգային էր իր ընկալմամբ և ձևակերպմամբ, ինչպես Կոմիտասի վերը նկարագրված ողջ հայեցակարգն է: Այսինքն՝ նշված փիլիսոփայական ընկալումների արտացոլանքը հայ միջնադարյան մշակույթում առկա էր: Ի. դարում հայկական սիմֆոնիայի զարգացումն իր հերթին, գոնե մի քանի օրինակով, անդրադարձավ միջնադարյան Հայաստանի մշակույթին՝ երաժշտական հիմնանյութի, թեմայի կամ այլ արտահայտություն⁵⁸: Կարող ենք սա նույնպես դիտարկել որպես նշված գաղափարի ուրիշ և միջնորդավորված արտահայտություններից մեկը:

Այդուամենայնիվ, եթե փաստ է, որ հայ սիմֆոնիկ երաժշտությունն այլ կերպ զարգացավ, այլ ընթացք ունեցավ, միևնույն է, Կոմիտասի հիմնածանրային սկզբունքից բխող այս ճանապարհը ցայսօր մնում է բաց և ազգային սիմֆոնիզմի զարգացման տրամաբանական, գաղափարաբանորեն հիմնավոր և խիստ ինքնատիպ ընթացք ապահովող սկզբունք, որ գուցե դեռ կիրառվի ապագայում իր ժամանակի ձևակերպումով:

Այսպիսով, կոմպոզիտորական արվեստի հայեցակարգն, ըստ Կոմիտասի, որպես բաղադրիչ ընդգրկում է նրա գործունեության եթե ոչ բո-

⁵⁶ Էդ. Դանիելյանը Անանիա Շիրակացու դիալեկտիկական պատկերացումները դիտարկում է Եզնիկ Կողբացու համաբնույթ տեսակետի համեմատությամբ: Դրանք են՝ Անանիա Շիրակացի. «Լինելիություն իցե սկիզբն ապականության եւ ապականութիւնն դարձեալ անդրէն իցե սկիզբն լինելիութեան, զի յայսմ անվնաս հակառակութենէ՝ աշխարհ աոցէ տնտրութիւն», Եզնիկ Կողբացի. «Եւ այսպէս չորեքին բնութիւնքն, ուստի աշխարհս կազմեալ եւ կայ առանձին՝ ապականիչք եւ միմեանց»: Էդ. Դանիելյան, Անանիա Շիրակացու բնափիլիսոփայական հայեցակարգը և հոգևոր աշխարհայացքը, «21-րդ դար» տեղեկատվական-վերլուծական հանդես, հ. 6 (58), Երևան, 2014, էջ 93:

⁵⁷ Հետաքրքիր է մի հանգամանք. Կոմիտասն առիթ ունեցել է Անանիա Շիրակացուն հղելու (թեև անճիշտ դարաշրջանով կամ էլ տպագիր վրիպակ է): Մասնավոր խոսակցության առարկա է նրա անունով հիշատակվող «Յաղագս ձայնից» երկը: Բայն այն է, որ դա, հավանաբար, այն նույն գրվածքն է («Յաղագս գիտութեան ձայնից»), որ մինչ վերջերս հայտնի էր Անանիա Նարեկացու (Ժ. դ.) անունով: Սակայն իր վերջին ուսումնասիրություններում Ա. Արևշատյանը հստակեցրեց, որ դրա հեղինակն Անանիա Շիրակացին է (Է. դ.): Եթե երկու դեպքում էլ նույն երկի հիշատակումը նույնականացվի, կստացվի, որ Կոմիտասը տասական թվականներին արդեն դրա հեղինակային իսկությունն իր համար ճշգրտել էր: Տե՛ս Հայ եկեղեցական ու ժողովրդական երաժշտության յատկանիշները-օտար երաժշտությանց ազդեցությունը հայ եկեղեցական եւ աշուղական երաժշտության վրայ, Հայ գեղջուկ երաժշտություն, էջ 59. Ա. Արևշատյան, Ձայնեղանակների ուսմունքը միջնադարյան Հայաստանում, Երևան, 2013, էջ 81-82:

⁵⁸ Ժ. Զուրաբյան, Մոնոդիան հայ կոմպոզիտորների գործիքային ստեղծագործություններում, Երևան, 2014, էջ 183-204:

լոր, ապա մի քանի առանցքային շերտեր: Որպես ելակետ հանդես եկող հայ երաժշտական մտածողության ինքնուրույն լինելու հիմնադրույթն օրինաչափ կերպով հիմնավորվում է կոմպոզիտոր - գիտնականի ազգագրական - բանահավաքչական աշխատանքի, ապա ժողովրդական երաժշտական ստեղծագործության ու հոգևոր երգարվեստի հիմքերի ուսումնասիրությանը: Դրա արդյունքում բացահայտված տեսական ընդհանրական դրույթների վրա կառուցում է երաժշտական մշակույթի տարբեր ճյուղերն (գեղջկական, հոգևոր և քաղաքային - գուսանական⁵⁹) ընդգրկող մշակութային ամբողջական համակարգ: Եվ այսքանով հայ երաժշտությանն այլևս հայ ինքնության հարացույցի մաս կազմող ցուցիչ է: Նույն տեսական ընդհանրական օրինաչափություններն էլ հիմք են դառնում նոր բազմաձայն երաժշտական արվեստի ակորդային կազմերի, գծային մտածողության, հարմոնիկ - ձևակառուցողական, ժանրային և այլ բազմապիսի բաղադրատարրերի համար: Ազգային կոմպոզիտորական արվեստն այլևս ոչ միայն ինքնուրույն իրողություն է, այն ազգային երաժշտական մշակույթի հիմնական ճյուղերից մեկն է, որ թեև նոր ձևավորված, սակայն նախորդ, ավանդականների ընդհանուր օրինաչափությունների օրգանական զարգացման արդյունք է՝ եվրոպական փորձով վերաիմաստավորված:

Այս հայեցակարգը ոչ միայն ծրագրային կերպով հիմք դարձավ և ապահովեց հայ ազգային կոմպոզիտորական դպրոցի ինքնատիպ բնույթը՝ եվրոպական երաժշտության հարաբերությանը, այլև ժամանակի նույն եվրոպական երաժշտության համատեքստում մի շարք խիստ նորարարական դրսևորումներ ծնեց, որ նոր էին հենց արևմտյան մշակույթի համար: Այդպիսիք եղան նոր համաձայնեցման ակորդային կազմերի ձևակերպումն ու դրանց համակցումը «հին» տերցիային կազմի ակորդներին հետ: Հայ երաժշտության ձայնակարգերի բնորոշ կառուցվածքով և ֆունկցիոնալ առանձնահատկություններով պայմանավորված՝ առաջ եկան հարմոնիկ ձևակառուցողական նոր տրամաբանություն, գծային մտածողության պայմաններում տարասեռ ձայնակարգային - ինտոնացիոն ոլորտների համաժամանակյա կիրառություն (բազմաձայնակարգայնություն, պոլիլադայնություն) և այլն:

Ավելին, նույնիսկ ժանրային կազմերի գաղափարական հիմնավորումներն էականորեն թարմացրեցին ժամանակի երաժշտական իրականությունը: Օրինակ, եթե երգաչարերը կամ խմբերգերի շարքերը ո՛չ հայ կոմպոզիտորական արվեստում, ո՛չ էլ, առավել ևս, եվրոպական արվեստում նորություն չէին, իսկ մեզանում կիրառելը Կոմիտասի նախորդների ծառայությունն էր (մասնավորաբար Ք. Կարա - Մուրզայի) և կարևոր ծառայություն, որ հնարավոր էր դարձնում ժողովրդական երգի փոք-

⁵⁹ Չնոռանանք, որ «Ակնա շար»-ն էլ իր բանահավաքչական գործունեության արդյունքն է և նույն տեսական օրինաչափությունների հիմքով է ծավալվում:

րիկ, հաճախ միկրոդրվագների բեմական կիրառությունը, ապա Կոմիտասի ձեռքբերումն էր այդ շարքերը որպես ժանրային գեղարվեստական ամբողջություն, որպես ցիկլիկ կառույց ներկայացնելը: Շարքի գեղարվեստական ամբողջությունն ապահովող սկզբունքը կամ թեմատիկ, ժանրային միատարրության սկզբունքն է, օրինակ՝ «Գեղջուկ պարերգեր», դրանց մեջ՝ նաև ծիսական «Վիճակի երգեր» շարքերով արտահայտված, կամ էլ հենց ծիսական տրամաբանության վրա կառուցվող առավել բարդ մի մոտեցում: Ծիսական հնավանդ արարողակարգը կամ դրա մեկ դրվագը դառնում է հարսանեկան շարքի ամբողջականությունն ու դրամատուրգիական բնութագիրը թատերական ներկայացման տրամաբանությամբ ապահովող գեղարվեստական հենք⁶⁰: Այս վերջինը ժամանակի կոմպոզիտորական արվեստում իր ժանրային համարժեքները, եթե չասենք՝ չունեն, ապա վստահաբար կարող ենք ասել՝ այդպիսիների շարքում առաջիններից էր, որ շատ առումներով կանխում էր արխայիկ - պաշտամունքային շերտերի վերաիմաստավորման տարբեր փորձերը եվրոպական արվեստում, որպես ապագային միտված գեղագիտական, աշխարհայեցողական դիրքորոշում⁶¹:

Նմանատիպ իրողությունն է հայտ կգա, եթե ուսումնասիրվեն Կոմիտասի արվեստում երգային մտածողության սկզբունքները:

Բանն այն է, որ ակունքների առումով զուգահեռներ կառաջանան մեկ կողմից հայ ժողովրդական երգի ներքին բնույթից բխող կամ դեռևս միջնադարյան հայ քերականների գրեթե անթերի մշակած խոսքից երգ՝ ըստ բովանդակության ու հաջորդական, փոխկապակցված մակարդակներով իրականացվող ստեղծագործական - կատարողական գործընթացի, և մյուս կողմից՝ իր ուսանած գերմանական լիդի կամ ֆրանսիական իմպրեսիոնիզմի երգային համանման որոշ սկզբունքների միջև: Սակայն, որ ավելի կարևոր է, այդ սկզբունքների տեսական - գեղարվեստական յուրօրինակ վերաիմաստավորումն իր արվեստում որոշակիորեն նախորդում է Ի. դարի առաջին կեսի եվրոպական երաժշտության, տարբեր արտահայտություն ստացած, սակայն համաբնույթ մոտեցումները: Այսինքն, Կոմիտասի հիմնած սկզբունքները ոչ միայն իր ժամանակի մեջ էին ապահովում հայ կոմպոզիտորական արվեստի ինքնուրույն բնույթը, այլև ձևավորում էին նրա ուրույն զարգացման հեռանկարը:

⁶⁰ Հմմտ. Կոմիտաս, Երկերի ժողովածու, հ. երկրորդ (խմբերգեր), Ծանոթագրություններ (ծանոթագրությունները՝ Ռ. Աթայանի), Երևան, 1969, էջ 255, 267-268:

⁶¹ Գ. Գյոդակյանը նմանատիպ իրողության մասին է խոսում կոմիտասյան արվեստում աշխատանքային երգերի կապակցությամբ: Դրանցում հնագույն մշակույթի վերաբարձումը նոր համատեքստում, ըստ հեղինակի, կանխորոշում է համաշխարհային երաժշտության մի շարք նորարարական դրսևորումներ Ի. Ստրավինսկու, Ս. Պրոկոֆևի, Բ. Բալտոկի արվեստում:

Գ. Գյոդակյան, նշվ. աշխ., էջ 38:

Խիստ կարևորն այն է, որ Կոմիտասը երբևէ չձգտեց հայ երաժշտության ինքնուրույնության՝ իր համար սկզբունքային թեզն արտացոլել այնպիսի ծայրահեղ ձևերով, որ արդյունքում ստեղծված երաժշտությունը կտրված լիներ ժամանակի արևմտյան մշակույթից և ունենար ներփակ, «գետոյական» գոյատևում: Ավելին, Կոմիտասը երբևէ չդրեց ազգային մշակույթի բացառիկության հարց, որ կարող էր տանել իր ձևակերպած սկզբունքների ծայրահեղ դեֆորմացման, այլ խոսեց սոսկ մշակույթների և, այդ թվում, հայ երաժշտական մշակույթի ինքնատիպության ու ինքնուրույնության մասին՝ միշտ նկատի ունենալով մշակույթների բնական փոխկապերն ու փոխազդեցությունները: Նրա սահմանած սկզբունքները, խիստ ինքնատիպությամբ հանդերձ, ապահովեցին հայ երաժշտության հասկանալի և համաշխարհային համադրելի լինելու ներուճակություն և առաջադեմ զարգացումների մեծ հնարավորություններ:

Ազգային կոմպոզիտորական արվեստի կոմիտասյան հայեցակարգը հետաքրքիր երանգներ և անհամեմատ ավելի խորքային բնույթ կստանա, եթե դիտարկվի ժամանակի հասարակական մտքի հիմնական միտումների համատեքստում: Ի. դարասկզբին հայ եկեղեցական միջավայրում և հենց Կոմիտասի կենսագրության մեջ նմանատիպ հոսանքներ էին «առաջադիմականներն» ու «պահպանողականները», մեր իրականությանը սերտ առնչվող ռուսական «Սլավյանոֆիլների» և «Արևմտականների» (западники) գաղափարական թևերը և այլն: Դրանք ի վերջո հանգում էին ազգային և համազգային, ազգային (կամ արևելյան) ու եվրոպերստական՝ այն ժամանակներում թե՛ ավայթարին:

Ինչևիցե, խնդիրն այստեղ մեր նպատակային շրջագծից դուրս է: Թեև կարող ենք նկատել, որ իր արվեստում նրան հաջողվեց, այդ հոսանքների ծայրահեղ բևեռացվածությունը հաղթահարելով, յուրահատուկ հավասարակշռված համաձուլվածք ստանալ. հստակեցնելով ազգային ու դրա փաստելի հիմքերը, դրանք դնելով ազգային կոմպոզիտորական դպրոցի հիմքում՝ Կոմիտասն, այդուամենայնիվ, սկզբունքային համարեց եվրոպական կոմպոզիտորական արվեստի (նաև գիտության) զարգացման ծիրում մնալը, այդ արվեստի ձեռքբերումների արագ և մշակութային իր տիպին հատուկ ձևերով յուրացումը, եվրոպական (համաշխարհային) արվեստի զարգացման շրջագծում ազգային կոմպոզիտորական դպրոցի որոշարկված և՛ ներկայության, և՛ զարգացման հեռանկարի ապահովումը⁶²:

⁶² Այդ դիրքորոշումը բնութագրող օրինակ է նաև հարաբերականորեն տեմպերացված համակարգից հրաժարվելն ու լավ տեմպերացված համակարգի ընդունումը, որպես հայ կոմպոզիտորական արվեստի զարգացման համար չքնարկվող մեկնակետ. «Մեր և մյուս արևելյան յեղանակների զանազանությունն այն է, վոր նոքա քառյակի տարածությունը մեծացնում ու փոքրացնում են, մենք առնում ենք մի պարզ քառյակ և նորա պարունակած ձայնամիջոցներն ենք փոխում կիսաձայնական դրությամբ. պարսիկ, տաճիկ և արաբ յերաժշտության մեջ գործածում են նույնիսկ անգործնական ու անմիտ

РЕЗЮМЕ

Концепция композиторского искусства Комитаса включает в себе, в качестве составляющих, если не все, то многие фундаментальные пласты его деятельности. Взятый за отправную точку тезис композитора-ученого о самобытном армянском музыкальном мышлении получает закономерное обоснование в его фольклорно-собирательской деятельности, а затем в изучении народного музыкального творчества и церковных песнопений. Полученные в результате теоретические обобщения позволили Комитасу сформировать целостную культурную систему, которая включает в себя различные области музыкальной культуры. Именно этот подход привел к тому, что отныне армянская музыка становится индикатором парадигмы армянской идентичности. Те же самые обобщающие теоретические закономерности становятся основой для аккордовых построений, линейного мышления, гармонически-формообразующих, жанровых и иных составляющих его композиторского искусства. Данная концепция не только послужила программным обоснованием для армянской национальной композиторской школы, обеспечив ее самобытную сущность по отношению к европейской музыке, но, помимо этого, способствовала возникновению некоторых значительных новаторских проявлений в контексте самой европейской музыкальной культуры.

SUMMARY

The concept of music composition art by Komitas enfolds if not the whole of his work, then many of its fundamental layers as its components. The composer-scientist's statement towards the unique nature of the Armenian musical thinking was taken as a starting point, thus directly becoming a basis for his ethnographic activities, as well as for the study of folk music and the principles of the liturgical chants. Based on the resulting theoretical generalizations an integrated cultural system was built, which included various areas of musical culture. This approach led to the fact that from now on the Armenian music becomes an indicator of the Armenian identity paradigm. The same generalizing theoretical canons become a foundation for chord constructions, linear thinking, harmonic forming, genre, and other components of Komitas's music. This concept not only served as the rationale for the program of the Armenian national school of composition, providing it with a distinctive essence in relation to European music, but, in addition, contributed to the emergence of some significant innovations in context of manifestations of the European musical culture itself.



ՆԱԳԱՐԱԴՈՒՄՆԵՐ

ԳԵՈՐԳ ՏԷՐ-ՎԱՐԴԱՆԵԱՆ

Պատմական գիտությունների դոկտոր, ՄՍ

ՆՈՐ-ՋՈՒՂԱՅԻ ՍՈՒՐԲ ԱՄԵՆԱՓՐԿԻՉ ՎԱՆՔԻ ԷԶՄԻԱԾՆԱԿԱՆ ԿՈՆՂԱԿՆԵՐԻ ՍԱՏԵՆԱՇԱՐԸ

ա. Դիան Նոր Զուղայի Ս. Ամենափրկիչ վանքի. Մասն Ա. Էջմիածնի կաթողիկոսների կոնդակներ (1652-1705 թթ.), Աշխատասիրեց Խաժակ Տեր-Գրիգորեան, Անթիլիաս, 2003, 199 էջ.

բ. Դիան Նոր Զուղայի Ս. Ամենափրկիչ վանքի. Մաս[ն] Բ. Էջմիածնի կաթողիկոսներու կոնդակներ (1705-1800), Աշխատասիրեց Վարուժան արքեպիսկոպոս [Հերկելեան, Անթիլիաս], 2015, 12 չի., 267 էջ¹:

Այս հատորների մէջ հրատարակուած կոնդակները ոչ թէ միայն Նոր Զուղայի, այլ առաջին հերթին ընդհանրապէս մեր երկրի, ժողովրդի եւ եկեղեցու պատմութեան շատ արժէքաւոր սկզբնաղբիւրներ են: Տարիներ առաջ արծարծուած նոյնաբնոյթ մի խնդրի առիթով գրել ենք հետեւեալը. «Ժէ. դ. կէսից մնչեւ ժթ. դ. վերջի շրջանի համար դեռեւս մնացել է մի կարեւոր անելիք՝ մեր եկեղեցու նուիրապետական աթոռների դիւանների փաստաթղթերի գիտական, կանոնաւոր եւ ներկայիս պահանջները բաւարարող հաշուառում-հրատարակումը... Էջմիածնի փաստաթղթերի կողքին պէտք է անպայման նկատի ունենալ Մեծի Տանն Կիլիկիոյ կաթողիկոսարանի, Պոլսի եւ Երուսաղէմի պատրիարքարանների, Նոր-Զուղայի Ս. Ամենափրկիչ վանքի, թեմական այլ կենտրոնների, Փարիզի Նուպարեան մատենադարանի (ծագումով՝ հիմնականում պոլսական) հարուստ դիւանները»²: Եւ ահա՝ այս մատենաշարով գիտական շրջանառութեան

¹ Երկու գիրքն էլ, Անթիլիասում տպուած լինելով հանդերձ, ունեն «Հրատարակութիւն Սպահանի հայոց թեմի» վերնախորագիրը:

² Տե՛ս Գեորգ Տեր-Վարդանեան, Հայ եկեղեցու պատմութեան աղբիւրների հրատարակման եւ գիտական շարադրանքի ստեղծման խնդիրներ (Նոր հրատարակութիւնների տեսութիւն եւ նկատումներ), Հասկ հայագիտական տարեգիրք, Նոր շրջան, Թ. տարի.

մէջ է դրուել հէնց Նոր Զուգայի դիւանի շատ արժէքաւոր փաստաթղթերի՝ ուշ միջնադարի մեր պատմութեան կարեւոր սկզբնաղբիւրների մի էական քանակ: Սրանով իսկ մատենաշարն անպայման օգտակար եւ գնահատելի է, ուստի եւ առաջին հերթին ուրախառիթ է ու ողջունելի, ուստի եւ նախնական հպանցիկ ծանօթութիւնն իսկ մեզ մտաբերել տուեց յիշատակարանային մաղթանքը՝ թող Տէր Աստուած «վարձս բարեաց պարգեւեսցէ աշխատաւորաց գրեանցս»:

Մեզ համար իսկապէս մեծ հաճոյք է այս գրքերը նախ գիտական հանրութեանը ներկայացնելը, ապա՝ քանի որ տարբեր ժամանակներում նոյնաբնոյթ մեծ կամ փոքր աշխատանքներ անելու առիթ ենք ունեցել, ուստի կարեւոր ենք համարում նաեւ այս գրքերին վերաբերող՝ մեր փորձի վրայ հիմնուած եւ մեր համոզմամբ օգտակար առաջարկներ հրապարակելը, որոնցով եւ, կարծում ենք՝ կարող են կանխուել շարքի յաջորդ հատորներում լինելիք առանձին թերութիւններ, այսինքն՝ ապագայ հատորներում վաւերագրերը կարող են մշակուել բնագրագիտական աւելի տրամաբանական սկզբունքներով: Անկասկած, այս մտօք շարադրանք պէտք է հրապարակէինք դեռեւս 2003 թ.՝ շարքի առաջին գրքի լոյսընծայումից անմիջապէս յետոյ, բայց ամէնօրեայ պարտաւորութիւններ եւ տարատեսակ զբաղմունքներ ակամայ յետաձգել տուեցին. ժամանակ անց առիթով հպանցիկ հրատարակեցինք մի ծանօթութիւն³, որ երեւի չնկատուեց, ի վերջոյ տպագրուեց երկրորդ գիրքը⁴, որն արդէն թելադրեց ներկայ շարադրանքի անհրաժեշտութիւնը:

Առաջին գիրքն է՝ «Զօն Նոր Զուգայում հայերի հաստատման 400ամեակին» (էջ 5)⁵. սկսում է «21 հոկտ. 2002» թուագրուած եւ «Երկու խօսք» վերնագրուած մուտքային երկէջ շարադրանքով (էջ 7-8), որ ստորագրել է՝ «Շահան ծ. վրդ. Սարգիսեան՝ Առաջնորդական տեղապահ Սպահանի հայոց թեմի» եւ որ նման դէպքերի պատշաճ ողջնահանուր խօսք է. այստեղից տեղեկանում ենք, որ յայտնի բանասէր Լեւոն Մինասեանի ձեռքով ժամանակ առաջ Նոր Զուգայի առաջնորդարանի դիւանի

1997-2001, Անթիլիաս - Լիբանան, 2001, էջ 424-5 (ամբողջը՝ էջ 423-51):

³ Հմմտ. Գէորգ Տէր-Վարդանեան, «Յարութիւն Քիւրտեան» հաւաքածուի կոնդակները (Նկարագրութիւններ եւ բնագրեր), «Էջմիածին» ամսագիր, 2012/Ե., էջ 71, ծ. 5:

⁴ Տպագրուելու լուրն առել ենք 2016 թ. մայիսի վերջին, բայց գիրքը որոշ չափով ուշ՝ 2017 թ. յունուարի կէսին շտրիակալութեամբ ստացանք Անի Թարխանեանից:

⁵ Թէկուզ այս գրքի «Առաջաբան»ն սկսում է շահաբասեան «մեծ սուրբուն» առաւել քան շիտակ ակնարկող խօսքով՝ «Հայ ժողովուրդը ԺԷ. դարում ապրեց իր պատմութեան ամենատղբերգական եւ ամենաճակատագրական ժամանակաշրջաններից մէկը» (էջ 9), բայց այս «ձօն»ի հետ միասին շատ տարօրինակ է, որ Ի. դարի սկզբին մեր ժողովրդի կրած անլուր եղեռնի հետ զուգորդուող՝ մարդակոյ այդ բռնագաղթի 400ամեակը հէնց իրանահայոց որոշ շրջանակներում ժամանակին համարուեց նշելի (իմա՛ տօնելի) իրադարձութիւն:

կարգաւորումից⁶ յետոյ «Յաճախ է մտածուել նիւթերի աստիճանական եւ ժամանակագրական հրատարակութեան մասին», ըստ այդմ եւ «Սպահանի հայոց թեմի ազգային իշխանութեան» որոշմամբ կոնդակներն այս հատորեակը պատրաստել է Խաթակ Տէր-Գրիգորեանը⁷, ապա խմբագրել է Շահան ծ. վրդ. Սարգիսեանը՝ «հետեւեցինք հեղինակի ցուցմունքներին եւ տպագրութեան արդի կարելիութիւններին: Վրիպումները սրբագրեցինք, կոնդակները կրկին համեմատեցինք, փորձեցինք միաձեւութիւնը պահել եւ ամբողջացնել ցանկերը» (էջ 8):

Գիրքը պատրաստողի «Խ. Տ.-Գ.» ստորագրած «Առաջաբան»-ի (էջ 9-36) զգալի մասը յայտնի աղբիւրների եւ հետազոտութիւնների հիման վրայ հիւստւած՝ Ժէ. դ. սկզբի մեր պատմութեան համառօտ ուրուագիծ է⁸: Գրքի բուն խնդրին՝ կոնդակների հրատարակութեան սկզբունքներին եւ հանգամանքներին վերաբերող մասը 33-36րդ էջերում է (աւարտում է շնորհակալիքով). ըստ այսմ՝

- Սպահանի թեմի պատկան մարմինները որոշել են վանքի դիւանի վաւերագրերի հրապարակումը («վերծանել, թարգմանել, ծանօթագրել եւ հրատարակութեան պատրաստել») սկսել «էջմիածնի կոնդակներ» թղթածրարից, որ է՝ «Պահարան թիւ 5, գլուխ 3, համար 27/դ», ուր կայ 1652-1973 թթ. վերաբերող 289 փաստաթուղթ, որոնցից 241ը ձեռագիր են (վերջինը՝ 1926 թ.), 48ը՝ տպագիր⁹. մեր խնդրոյ առարկայ գրքում հրատարակուել է 1652-1705 թթ., այսինքն՝ Ժէ. դարին վերաբերող 24 կոնդակ: Ըստ սկզբնապէս ստանձնած պարտաւորութեան՝ Խ. Տէր-Գրի-

⁶ Տե՛ս «Հրատարակութիւն Իրանա-Հնդկաստանի հայոց թեմական խորհրդի» վերտառութեամբ հետեւեալները՝ Դիւան Ն. Զուղայի Ս. Ամենափրկիչ վանքի 1600-1900. Ուղեցոյց գրքոյկ, Կազմեց՝ Լ. Գ. Մինասեան, Նոր Զուղա, 1976, 55 էջ. աւելի կատարեալ-ամբողջական տարբերակը՝ Դիւան Ս. Ամենափրկիչ վանքի 1600-1960. Արխիւի ուղեցոյց գրքոյկ, Կազմեց՝ Լ. Գ. Մինասեան, Նոր Զուղա, տպ. Ս. Ամենափրկիչ վանքի, 1983, 134 էջ (այսուհետեւ՝ Դիւան ՆԶ, 1983):

⁷ Վախճանուել է 2001 թ. սեպտեմբերի 21ին. տե՛ս Խաթակ Տէր-Գրիգորեան. կենսամատենագիտութիւն, Երեւան, «Գիրք», 2003, էջ 6:

⁸ Այստեղ որոշ անսովոր արտայայտչաձեւեր կան. օրինակ՝ Առաքել Դարիժեցուց արուած մի քաղուածք տարօրինակ տեսք ունի՝ «Այլեւ երեք մասն ի ժողովրդոց դաշտ[sic] կոչեցեալ տեղին, որ է ի գաւառին գողթան[sic] մերձ յԱգուլիս» (էջ 9). յղել է՝ Պատմութիւն Առաքել վարդապետի Դարիժեցոյ, Վաղարշապատ, 1896, էջ 16: Գրքի 159րդ էջում տեսնում ենք, որ օգտագործել է նոյն բնագրի նաեւ վերջին՝ համեմատական հրատարակութիւնը՝ Առաքել Դարիժեցի, Գիրք պատմութեանց, Աշխատասիրութեամբ Լ. Ա. Խանլարեանի, Երեւան, 1990, որի 63րդ էջից կարող էր առանց անհաճոյ [sic]-երի քաղել նոյնի այս տեսքը. «Այլեւ երեք մասն ի ժողովրդոց՝ Դաշտ կոչեցեալ տեղին՝ որ է ի գաւառին Գողթան՝ մերձ յԱգուլիս». կարող էր նաեւ առանց որեւէ ծանօթութեան անունները գրել գլխատառերով՝ Դաշտ, Գողթան: Կամ՝ էջ 16. նոյն Դարիժեցու 1896ի նոյն տպագրի 15րդ էջից առել է վրիպակով՝ «գեղծեալ[sic] ի ծառայութենէն Օսմանցոց». մինչդեռ 1990ի հրատ-ն նոյն 63րդ էջից կարող էր առնել ուրիշ՝ «գերծեալ» ընթերցումով տարբերակը:

⁹ Տե՛ս Դիւան ՆԶ, 1983, էջ 57-74:

գորեանը պատրաստել է նաեւ կոնդակների «աշխարհաբար թարգմանութիւնը», յետոյ իրաւացիօրէն համոզուել է, որ այս բնագրերը հասկանալու համար «գրաբարի իմացութիւնն անհրաժեշտ չէ», ուստի եւ գիրքը տպագրուել է առանց բնագրերի աշխարհաբար տարբերակների:

Առաջաբանի վերջում «Խմբ.» ստորագրութեամբ Շահան եպս. Սարգիսեանի դրած յաւելումը տեղեկացնում է, որ «Այս աշխատասիրութեան տպագրութեան ընթացքին» ներկայ ժողովածուի հինգ կոնդակ արդէն տպագրուել են Վազգէն Ղուկասեանի «Նոր Զուղայի հայոց թեմի առաջացումը տասնեօթերորդ դարում» գրքում¹⁰: Ապա համառօտ այս ծանուցումն ավարտում է՝ ասելով. «Երկուքի ներկայացման մէջ տարբերութիւններ են նկատուում» (էջ 36), բայց չի ասում, թէ ի՞նչ տարբերութիւնների մասին է ակնարկում, ուստի միայն նոյն «երկուք» իրար կողք դնելով ենք տեսնում, որ էապէս տարբեր են փաստաթղթերի ներկայացման եղանակները, որոնց մասին խօսել անպայման արժէր: Ուստի Շ. եպս. Սարգիսեանի չասածը հետագայ շարադրանքի մէջ մենք պէտք է ասենք, այստեղ միայն նկատելով, որ Նոր Զուղայի «Դիւան»ի ներկայացման եղանակը տարբեր է ոչ թէ միայն Վ. Ղուկասեանի կիրառածից, այլ ընդհանրապէս ընդունուած սկզբունքներից:

Առաջին տարօրինակ տարբերութիւնը, որ շարունակուած է նաեւ Դիւանի երկրորդ գրքում, փաստաթղթերի կարգային-հերթական համարներից յետոյ դիւանական (արխիւային) համարները (թիւ) անտեսելը՝ չնչին է. բոլորովին բաւարար չէ միայն առաջին գրքի առաջաբանում ասած լինելը, թէ հրատարակուող փաստաթղթերը պահպանուում են Նոր Զուղայի վանքի դիւանի «Պահարան թիւ 5, գրոց 3, համար 27/դ» «թղթածրար»ում, այլ ամէն առանձին վաւերագրի դէպքում պէտք էր կարգային 1-24 համարներից յետոյ գրել, ասենք՝ «Պահարան թիւ 5, գրոց 3, համար 27/դ, փաստաթուղթ 1», «փաստաթուղթ 2»... «24». ճիշտ է՝ գրքերում առկայ կարգային եւ վաւերագրերի դիւանական համարները նոյնական են, սակայն եթէ աւելորդ կամ անտեղի է համարուել ամէն անգամ առաջին գրքի նոյն՝ 1-24 եւ երկրորդի 25-90 համարները կրկնելը, ապա

¹⁰ Տե՛ս The Emergence of the Armenian Diocese of New Julfa in the Seventeenth Century, By Vazken S. Ghougassian, Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1998. այստեղ կայ մեր խնդրոյ աւարկայ մատենաշարում առկայ վեց միաւոր. Ա.1 (էջ 41-3)՝ Ղուկասեանի գրքի փաստաթուղթ 10, էջ 230-4, Ա.5 (էջ 51-2)՝ Ղուկ., փաստ. 11, էջ 235-8, Ա.6 (էջ 53-4)՝ Ղուկ., փաստ. 12, էջ 239-42, Ա.12 (էջ 68-73)՝ Ղուկ., փաստ. 14, էջ 247-53, Ա.14 (էջ 77-80)՝ Ղուկ., փաստ. 15, էջ 254-8 եւ Բ.26 (էջ 4)՝ Ղուկ., փաստ. 20, էջ 280-83: Ղուկասեանը տպագրել է նախ անգլերէն թարգմանութիւնները, ապա՝ հայերէն բնագրերը. տպագրել է նաեւ Ա.1, Ա.5 եւ Բ.26 փաստաթղթերի սեւ-սպիտակ լուսանկարները:

պէտք էր երկու գրքի մէջ էլ ասել, որ կարգային այդ համարները համապատասխանում են դիւանականներին¹¹:

Սկզբունքների մնացեալ տարբերութիւններին կանգնադառնա՞նք մի փոքր ուշ, իսկ այժմ ներկայացնենք գրքերի պարունակութիւնն ու կառուցուածքը.

Առաջին գրքի՝ «Երկու խօսք»-ին եւ «Առաջաբան»-ին յաջորդող բաժիններն են. «3. Բնագրեր»՝ 1-24 միաւոր, էջ 39-114, «4. Ծանօթագրութիւններ»՝ էջ 119-151, «5. Ցանկեր», որոնց մէջ՝ «ա. Օտար եւ դժուարընկալելի բառեր»՝ էջ 155-158, «բ. Օգտագործուած աղբիւրներ եւ գրականութիւն»՝ էջ 159-161¹², «գ. Ցանկ յատուկ անունների» (անձնանունները եւ տեղանունները միասնական այբբենական կարգով)՝ էջ 189-198: Իսկ չհամարակալուած 163-187 էջերում տպագրուած կոնդակների՝ կրկին չհամարակալուած սեւ-սպիտակ 25 նկարներն են (1ինը եւ 21րդը տպուած են նաեւ՝ էջ 37 եւ էջ 116, 14րդի մի հատուածը կայ նաեւ՝ էջ 115). այս նկարների գոյութիւնը նաեւ արտայայտուած չէ «Բովանդակութիւն» ցանկի մէջ (էջ 199):

Երկրորդ գիրքը նոյնպէս սկսւում է «Երկու խօսք»ով, որ ստորագրել է «Իսֆահանի հայոց թեմի առաջնորդ Բաբգէն երս. Չարեան»ը (էջ 7-8 չհ.) եւ ընդհանուր գծերով արժեւորել հատորի պարունակած փաստաթղթերը, ապա՝ գրքի պատրաստութեան համար պատշաճ ձեւով գնահատել է թէ՛ Վարուժան արքեպս. Հերկելեանի եւ թէ՛ նրան օժանդակող մարդկանց, «յատկապէս տիկին Սոնիկ Բաղումեանի» վաստակը, վերջում շնորհակալութիւն է յայտնել գրքի տպագրութեան մեկենասներ Վարդան եւ Անահիտ Վարդանեաններին: Հատորի աշխատասիրող Վարուժան արքեպիսկոպոսի «Այս հրատարակութեան առիթով» խորագրուած առաջաբանը եւս հակիրճ է (էջ 9-10 չհ.). թուարկել է նախ առաջին գրքում տպագրուած 24 կոնդակների հեղինակներին եւ նրանց ստորագրած կոնդակների քանակները, ապա՝ նոյն ձեւով պատկերել է իր պատրաստած հատորի 67 (չմբ 25-90)¹³ միաւորը, յետոյ՝ շատ համառօտ խօսքով գնա-

¹¹ Կրկնենք՝ երկրորդ գրքում ընդհանրապէս «Պահարան թիւ 5, գրոց 3, համար 27/դ» նշում գոյութիւն չունի:

¹² Այստեղ՝ էջ 159 կայ. «Զաքարիա Ագուլեցի, Օրագրութիւն, Պատ. խմբագիր Ս. Վ. Տէր Աւետիսեան, Երեւան, 1938». առիթ է ասելու, որ թէ՛ այդ աղբիւրը եւ թէ՛ Արքահամ Երեւանցու Պատմութիւնը հրատարակութեան է պատրաստել Թադէոս Աղալբէկեանը. տե՛ս Մ. Թ. Աղալբէկեան, Նիւթեր Զ. Ագուլեցու «Օրագրութիւն» եւ Ա. Երեւանցու «Պատմութիւն պատերազմացն» գրքերի հրատարակման պատմութեան վերաբերեալ, ՊԲՀ, 1974/1, էջ 224-238 (հմմտ. Արքահամ Երեւանցի, Պատմութիւն պատերազմացն. 1721-1731, Պատ. խմբ. պրոֆ. Ս. Վ. Տէր-Աւետիսեան, ԽՍՀՄ Գիտութիւնների ակադեմիա, Հայկական ֆիլիալ, Երեւան, Արմֆանի հրատ., 1938, 108 էջ):

¹³ Կայ նաեւ «63(p)» ենթահամարով մի նամակ՝ էջ 89-91:

Հատել է հրապարակուած փաստաթղթերի պատմական արժէքն ու արժանիքները, ի վերջոյ՝ իր աշխատանքում գործադրուած սկզբունքները (երկու գրքում կիրառուած եղանակները ստորեւ ներկայացնելու ենք միատեղ):

Գիրքը «Բովանդակութիւն» անունով պարունակութեան ցանկ չունի. հետեւում է «Բնագրեր» բաժինը՝ էջ 1-168, ապա կարգով՝ «Օտար եւ դժուար հասկանալի բառեր» ցանկը՝ էջ 169-180, «Յատուկ անուններ»՝ էջ 181-190 (կրկին՝ անձնանուններ եւ տեղանուններ խառն), «Ծանօթագրութիւններ»՝ էջ 191-197, որոնք վերաբերում են զուտ կոնդակների հեղինակ կաթողիկոսներին, ապա՝ «Զուղայի առաջնորդներ 1700-1800»՝ էջ 198-200, ի վերջոյ, առանց որեւէ խորագրի, հրատարակուած բոլոր կոնդակների փոքրացուած գունաւոր լուսանկարները՝ էջ 201-267, որոնց տակ այստեղ արդէն մակագրութիւններ կան՝ «Թիւ 25 նամակ»... «Թիւ 90 կոնդակ»¹⁴:

Այսպիսով, ուրեմն, առաջին գրքում տպագրուած են Ժէ. դարի (1652-1705 թթ.), երկրորդում՝ ԺԸ. դարի (1705-1800 թթ.) կոնդակները: Պէտք է ենթադրել եւ յուսալ, որ «Դիւան Նոր Զուղայի» շարքի յաջորդելիք պրակ-մասերով աստիճանաբար հրատարակուելու են վերոյիշեալ «Պահարան թիւ 5, գլոց 3, համար 27/դ» թղթապանակի պարունակած բոլոր 289 փաստաթղթերը, որոնք արդէն վերաբերում են ԺԹ. եւ Ի. դարերին:

Դիւանական սկզբնաղբիւրների ժողովածուներում հրապարակուող բոլոր փաստաթղթերի լուսանկարների տպագրումը մեր իրականութեան մէջ, որքան գիտենք, առաջին անգամ կիրառուած է այս երկհատորեակում: Եւ սա լիովին ողջունելի ձեռնարկում է. թէկուզ կոնդակներն իրենց համար սովորական մեծ չափերի են¹⁵. եւ այդ չափսերի փաստաթղթերի փոքրացուած ու գրքի՝ լաւագոյն դէպքում 19,5x11,5 սմ չափսի գրադատի մէջ տեղաւորած լուսանկարները դիւրութեամբ եւ կատարեալ ընթեռնելի լինել չեն կարող, բայց սրանց մի մասը օժանդակ զանազան խոշորացնող միջոցների կիրառումով կարող են նպաստել առաջացող կասկածելի ընթերցումները ստուգելուն (բնականաբար, ներկայ շարադրանքն անելիս այդ հնարաւորութիւնն օգտագործել ենք):

Այժմ անդրադառնանք բնագրերի հրատարակութեան սկզբունքներին.

¹⁴ Այստեղ «63(բ)» ենթահամարով նամակի լուսանկարը չկայ. տե՛ս 240-241 էջերի միջեւ:

¹⁵ Ասենք՝ Ա. գրքի Հ^ս 1 կոնդակը՝ 48x31 սմ, Հ^ս 2՝ 42x26, Հ^ս 3՝ 26x15, Հ^ս 4՝ 39x22, Հ^ս 5՝ 40x20,5, Հ^ս 6՝ 40,5x30, Հ^ս 9՝ 41x23, Հ^ս 10՝ 32x22, Հ^ս 11՝ 54,5x34, Հ^ս 12՝ 70x45 եւ այլն:

* * *

Խ. Տէր-Գրիգորեանը հետեւել է «հայ դիպլոմատիկայում ընդունուած սկզբունքներին» (տե՛ս գրքի էջ 34-35), որոնցից այստեղ թուարկում ենք մեր համոզմամբ առարկելի կէտերը, կարգային ամէն թուի կողքը դնելով գրքի Ա. համարը.

Ա.1. «յապաւումները, կապերըն ու գաղափարագրերը» բացել եւ «բառերի կատարեալ ձեւերը» վերականգնել է՝ բնագրում բացակայող «ամէն... տառ թէ բառ» դնելով «ուղղանկիւն փակագծերում []» (էջ 34): Այսինքն՝ «Պ[ա]ր[ո]ն», «վ[ա]րդ[ա]պ[ե]տէ», «ո[ր]պ[է]ս Ա[ստուծո]յ» եւ այլն:

Ա.2. Վրիպակի տպաւորութիւն թողնող քերականական-ուղղագրական զարտուղութիւններից առաջ դրել է նոյն կերպ փակագծուած «լատիններէն [sic] բառը»¹⁶:

Ա.3. Անընթեռնելի վիճակից վերծանուած բառերից առաջ դրել է «հարցական նշան [°]»:

Ա.4. Յստակ ընթերցողութիւն բայց անորոշ իմաստ ունեցող բառերի կողքը դրուել է «[sic°] նշանը»:

Ա.5. «որտեղ ցանկացել ենք հրաւիրել ընթերցողի ուշադրութիւնը, դրել ենք [NB] նշանը»¹⁷:

Դիւանի երկրորդ գրքում առաջինի սկզբունքների մի մասը պահպանուել է, բայց նաեւ նորութիւններ կան (համառօտ թուարկումը՝ էջ 10 չհ.), սրանց կարգային համարները նշում ենք Բ. ցուցիչով՝

Բ.1. Առաջին գրքի նմանութեամբ՝ «Օտար կամ դժուար հասկնալի բառերը ըմբռնելի դարձնելու մտահոգութեամբ, հատորին կցեցինք յատուկ ցանկ մը... Թէեւ պէտք է խոստովանիլ, որ տասնեակ մը բառեր մնացին անստոյգ».

Բ.2. «ուղղագրական սխալներ կամ այլ թերացումներ առհասարակ պահած ենք նոյնը, անոնց կողքը նշելով [բն], այսինքն՝ բնագրի հարազատութեամբ»¹⁸.

¹⁶ ԺԹ. դ. երոսպական եւ երոսպանմանտող գրականութեան մէջ գործածուում էր այսպէս՝ «sic!»:

¹⁷ Հայերէն թուատառերը, անկախ բնագրում առկայ գրելաձեւից, գրել է գլխագիր, ասեմք՝ բնագրում պատիւի նշանի ներքոյ գրուած «ոճա»ն դարձրել է «ՌՃԱ». ճիշտ է արել, բայց արժէր ըստ ասանդոյթի վերջին գրի կողքը նաեւ կէտ դնել՝ «ՌՃԱ.», որովհետեւ ոչ միայն գլխատառ լինելով, այլեւ այս կէտն ունենալով է երեւում գրի կամ գրերի խմբի թուատառ լինելը:

¹⁸ Ճիշտ վարմունք է հետեւեալը. «Նոյն կամ տարբեր կոնդակներու մէջ [նոյն] բառեր գրուած են տարբեր ուղղագրութեամբ: Մենք կառչելով բնագրի հարազատութեան, այդ տարբերութիւնները պահած ենք նոյնութեամբ. այսպէս. Սառֆազ, Սարֆազ...» (չի. էջ

Բ.3. «Կարգ մը ծանօթագրութիւններ նշած ենք ուղղակի բնագրին վրայ քառակուսի փակագիծերու մէջ, օրինակ Աւետարանէն մէջ բերուած խօսքին գլուխը, համարը».

Բ.4. «...գլխաւոր ծանօթագրութիւններու պարագային, նախորդ հատորի նմանողութեամբ, յատկացուցած ենք յատուկ գլուխ մը՝ «Ծանօթագրութիւններ» խորագրով: Անշուշտ մեզի համար դժուար էր եւ կարելի չէր կոնգակ-նամակներէն բխած բոլոր հարցերը ծանօթագրել, որուն համար ընթերցողը ներողամիտ թող ըլլայ»¹⁹:

Այժմ քննարկենք թուարկուած կէտերից միայն մեզ համար խնդրականները՝ Ա. գրքի կէտերը յիշելով Ա.1... Ա.5, Բ. գրքինը՝ Բ.1... Բ.3 ձեւերով (օտար բառերի ցանկերի մասին՝ վերջում):

* * *

Ա.1. «Հայ դիպլոմատիկայում ընդունուած սկզբունքների» որեւէ դրսեւորման մէջ տեսած չլինելով առաջին կէտում գործադրուած հնարքը՝ դեռեւս 2012 թ. այն համարել ենք «Բնագրագիտական անհմտութեան կամ նրա տարրական կանոններին անտեղեակ լինելու դասական նմուշ» եւ շարունակել. «Այս գրքի խմբագիրը մեր բարեկամ Շահան Եպս. Սարգիսեանն է, սակայն պատիւի նշանով համառօտուած բառերն այստեղ վերծանուած են փակագծեալ. փորձենք կարդալ՝ «չն[ո]րհք առ[ա]ք[ե]լ[ա]կ[ա]ն, հանդերձ ա[ստուա]ծ[ա]յին բազմապ[ա]տիկ ա[ւր]հնութ[եամ]բն եւ նախախնամակ[ա]ն գթութ[եամ]բն, ի վ[ե]ր[ա]յ տիրապահ եւ ա[ստուա]ծախն[ա]մ, սկզբնահա[ստ]ա[ւ]տ եւ սեպհականեալ առ հ[ա]ս[ա]ր[ա]կ կ բոլ[ո]ր տէրունի վիճակի Ս[ր]բ[ո]յ Աթոռոյս էջմիածնի, Ա[ստուծո]յ ա[ւր]հնեալ» (էջ 93) «Յ[իսուս]ի Ք[րիստոս]ի ծառայ Տէր Նահապետ Կ[ա]թ[ո]լիկոս Ամ[ենայն] Հայոց» (էջ 112): Բնագրի այսպիսի վերծանում կարդալը տաժանք է, որովհետեւ մարդ խճճուած է փակագծերի եւ տառերի միջեւ, ուստի պէտք էր վերարտադրել աւանդաբար ընդունուած ձեւով. «չնորհք առաքելական, հանդերձ աստուածային բազմապատիկ աւրհնութեամբն եւ նախախնամական գթութեամբն, ի վերայ տիրապահ եւ աստուածախնամ, սկզբնահաստատ եւ սեպհականեալ առ հասարակ

10):

¹⁹ Այս կէտի մասին ասելիք չունենք. վերը այս՝ Բ. գրքի բովանդակութիւնը ներկայացնելիս արդէն ասել ենք, որ այստեղ ծանօթագրութիւնները (էջ 191-200) համառօտ են եւ վերաբերում են միայն կոնգակների հեղինակ կաթողիկոսներին եւ Նոր Զնուայի 1700-1800 թթ. առաջնորդներին: Բնագիր հրատարակողը նոյն բնագրի առթած բոլոր հարցերը լուծելու պարտաւորութիւն չունի. այս դէպքում գոհանանք եւ աշխատասիրողին շնորհակալ լինենք մեր ստացածով, իսկ ծանօթագրել կարող են նաեւ ապագայում այս բնագրերն իրենց հետազօտութիւնների մէջ օգտագործողները:

բոլոր տէրունի վիճակի Սրբոյ Աթոռոյս Էջմիածնի, Աստուծոյ աւրհնեալ» եւ «Յիսուսի Քրիստոսի ծառայ Տէր Նահապետ Կաթողիկոս Ամենայն Հայոց»²⁰:

Այժմ բացատրենք. դպրոցի առաջին դասարանում այբբենարանով սերտում ենք բառերն ընթերցել հեգելով՝ վանկատելով, այնուհետեւ տարբեր ընթերցարաններով սովորում ենք տեսնել եւ վարժ կարգալ ամբողջական բառապատկերները (նաեւ՝ կանոնով տողադարձուած), երբ բառապարկերի մէջ օտար կամ խորթ նշան է մտնում, այդ պատկերը խաթարում է, ընթերցման արագութիւնը վերանում է. մեր «Դիւան»ի դէպքում՝ մարդ ստիպուած է լինում կարգալ ոչ թէ վանկ առ վանկ, այլ՝ տառ առ տառ, յետոյ այդ տառերն իրար է կապում եւ բառ ստանում, բառերն էլ կապում եւ նախադասութիւն է ստանում... Ի վերջոյ կարգացածը հասկանալը դառնում է մտքի իսկական տաժանք-տանջանք:

Ոսկեդարից սկսելով՝ միջնադարեան մեր բոլոր սկզբնաղբիւրները հրատարակում ենք համառօտումներն ու յապաւումները բացելով եւ բառերը լրիւ գրելով, առանց ուղղանկիւն (միջակ), կոր կամ որեւ այլ տեսքի որեւէ փակագծի²¹, լաւագոյն դէպքում հիմք ձեռագրերի նկարագրութիւնների մէջ ընդհանուր գծերով բնութագրելով նրանց մէջ առկայ համառօտումները (պատիւի նշանով՝ անձայնաւոր, տերունական բառերը՝ «Ա՛յ»՝ Աստուծոյ, «Տ՛ն»՝ Տեառն եւ այլն), որոնք դասագրքային գրականութեան մէջ մեծ մասամբ բնութագրուած-ցանկուած են, իսկ վերձանումների կասկածելի-թէական տեղիները, բնականաբար, ծանօթագրւում են²²:

Բնագրերի վերծանութեան այս փակագծային եղանակը Նոր Զուղայի Դիւանի առկայ երկու գրքի մեծագոյն թերութիւնն է, ուստի եւ յաջորդելիք հատորներում փակագծային այս խճողանքից խուսափելը խիստ ցանկալի եւ անհրաժեշտ է:

²⁰ Տե՛ս Գեորգ Տէր-Վարդանեան, «Յարութիւն Քիրտեան» հաւաքածուի կոնդակները (Նկարագրութիւններ եւ բնագրեր), «Էջմիածին» ամսագիր, 2012/Ե., էջ 71, ծնթ. 5:

²¹ Բացառութիւն են, երեւի թէ, միայն վիմագիր արձանագրութիւնները, որոնց հրատարակութեան սկզբունքների համար տե՛ս Դիւան հայ վիմագրութեան, պրակ Ա. Անի քաղաք, Կազմեց Յ. Օրբէլի, Երեւան, 1966, էջ Ե-ԺԴ.՝ Յովսէփ Օրբէլու, եւ ԺԵ-Լ.՝ Սեդրակ Բարխուդարեանի առաջաբանները: Սակայն վիմագրերը որպէս կանոն համառօտ են լինում, առաւել եւս՝ ընթերցողը, անկախ ամէն ինչից, լարուած եւ կենտրոնացած ուշադրութեամբ է ուսումնասիրում լուսանկար-գծանկար-վերծանութիւն տեսքերով հրատարկուած վիմագրերը:

²² Ձեռագիր նիւթերի բնագրագիտական մշակման նրբութիւնների մասին տե՛ս յատկապէս՝ Լեւոն Խաչիկեան, Աշխատութիւններ, հտ. Ա., Երեւան, 1995, էջ 334-386, նոյնը՝ Երեւան, 2012, էջ 444-511՝ «Ժէ. դարի հայերէն ձեռագրերի յիշատակարանների առաջին հատորը. քննութիւն եւ քննադատութիւն»:

Ա.2-5. Վերը այս կէտերով մեր թուարկած հնարքներում նոյնպէս նոյն ուղղանկիւն (միջակ) փակագծերն են, որոնք կրկին դժուարացնում են բնագրի ընթերցում-ընկալումը, այստեղ աւելանում են նաեւ լատինատառ «sic» բառը եւ «NB» համառօտագրութիւնը. առաջինի համար վկայակոչենք Լ. Խաչիկեանին. «Sic լատիներէն նշանակում է «այսպէս»: Իսկ ինչո՞ւ լատիներէն բառն օգտագործել եւ ո՛չ հայերէնը»²³. Բայց աւելի պարզ եղանակ կայ՝ ընդամէնը ուղղագրական շեղում տառը կամ բառը գրւում է տարբեր տառատեսակով՝ ընդհանուր ուղիղի համեմատ թեք, շեղ, կամ՝ ընդհանուր թեքի համեմատ շեղ. օրինակ՝ Ա. գրքի 99րդ էջում «Ղարանլուղ զնտանումն[^ո]» գրելու փոխարէն արժէր գրել՝ «Ղարանլուղ զնտանումն», կամ՝ քանի որ ձեռագրերում «զնդան» եւ նրա հայերէն համարժէք «բանտ» բառերը գրւում են թէ՛ «տ» եւ թէ՛ «դ» գրերով, որեւէ յատկանշում-ընդգծում պէտք է. երկու ձեւով էլ հասկացւում է, որ նոյն իմաստն ունեն:

Ա.3. Կասկածելի վերծանութիւններից առաջ դրուած հարցականը. «[^ո]» նոյնպէս անսովոր է, ընդունածը բառից յետոյ եւ նրանից անջատ գրուած, կոր փակագծերի մէջ պարոյկ դնելն է, այսպէս՝ «(^ո)»:

Ա.4. Նոյնպէս անսովոր եւ անցանկալի է նաեւ յստակ ընթերցողը բայց անորոշ իմաստ ունեցող բառերից յետոյ դրուած «[sic^ո]»ը, սրան նման է Բ.2 կէտը, մի դրական տարբերութեամբ, որ է՝ յատուկ նշանը հայերէն է՝ [բն]. առաջին դէպքում, նորից՝ լիովին բաւարար է այդպիսի բառից յետոյ պարզ՝ կոր փակագծերի մէջ դրուած պարոյկը՝ «(^ո)», երկրորդի դէպքում՝ ուղղագրական խոտորումը կրկին տարբեր տառատեսակով գրելը:

Ա.5. Իսկ «[NB]» նշանը («nota bene»՝ բառացի նշանակում է «լաւ ծանօթացի՛ր, տե՛ս, նկատի՛ր» եւ գրեթէ համապատասխան է մեր «տե՛ս», «հմմտ.» շեշտումներին) բնագրերի մէջ որեւէ էջում մենք չտեսանք: Սրա հիման վրայ կարելի է ենթադրել, որ այս սկզբունքներն ու հնարանքները (առանձնապէս՝ փակագծերը եւ sic-երը) որդեգրուել եւ առաջաբանում արձանագրուել են ո՛չ հայկական՝ օտար ինչ որ «դիպլոմատիկա»կան հրատարակութիւնից, իսկ բնագրերի մէջ գործադրելիս «NB»ն մոռացուել է: Այս հիման վրայ էլ պէտք է եզրակացնենք, որ Նոր Զուղայի Դիւանի Ա. գրքում կիրառուած են ո՛չ թէ հայկական, այլ՝ ինչ որ ՕՏԱՐ ՈՒ ԽՈՐԹ «ԴԻՊԼՈՄԱՏԻԿԱՅԻ» սկզբունքներ, որոնցից անհրաժեշտ է հրաժարուել:

Ա. գրքում բնագրերի մէջ նշանակուած մէկ եւ աւելի աստղանիշերով համապատասխան էջերի տողատակերում դրուած են սուրբգրական քաղուածքների յղումները (ասենք՝ էջ 42. «Եսայի 8. 18 եւ Նամակ Եբ-

²³ Լ. Խաչիկեան, նշ. աշխ., Երեւան, 2012, էջ 481:

րայեցիներին 2.13»), իսկ շարադրանքի մէջ դրուած 1, 2... թուանշաններով անհրաժեշտ պարզաբանումներ են տրուած «Ծանօթագրութիւններ» բաժնում. ասեմք՝ 1ին բնագրի 1-6 ծանօթութիւնները՝ էջ 119-122: Իսկ Բ.3. սուրբգրական քաղուածքների յղումները զետեղել է «ուղղակի բնագրին վրայ քառակուսի փակագիծերով մէջ»։ այս երկրորդ սկզբունքն աւելի նախընտրելի ենք համարում, քան Ա. գրքում կիրառուածը, միայն թէ ուղիղի փոխարէն արժէ կիրառել սովորական կոր փակագծերը, որոնց ընթերցողի աչքն աւելի սովոր է, եւ որոնցից ընթերցման արագութիւնը չի նուազում:

Ա. գրքում կոնդակների սկզբում գլխատառերով գրուած է նրանց «միտք բանին», թէեւ երբեմն ո՛չ այնքան յաջող կամ ճշգրիտ²⁴, Բ. գրքում այլ լուծում կայ. օրինակ. «Թիւ 28 կոնդակ / Հեղինակ՝ Աղեքսանդր Ա. կաթողիկոս Զուղայեցի / Հասցէ. ուղղուած է Պարոն Սարգիսին / Թուական. ըստ հայկական տոմարի 1155 (1706) հաւանաբար» (էջ 8). այսինքն՝ նամակի բովանդակութիւնը չի պարզում, յայտնում է միայն՝ գրութեան հեղինակ, հասցէատէր եւ ժամանակ: Մեր կարծիքով հրատարակուող փաստաթղթի սկզբում միշտ արժէ հնարաւոր համառոտութեամբ գրել նրա «միտք բանին» կամ համառոտ բովանդակութիւնը. թէ՛ ո՛վ, ե՛րբ, որտեղի՛ց գրել է՝ ո՛ւմ, ո՛ւր եւ ինչի՛ մասին: Վաւերագրերի ժողովածուներում այդտեսակ «միտք բանին»ներն ամէն փաստաթղթի սկզբում գրելուց բացի, նրանց ամբողջութիւնը գրքի վերջում դրուած է որպէս «Յանկ փաստաթղթերի եւ նիւթերի»²⁵, որի մի միաւոր է, օրինակ՝ այս. «122. Կարապետ եպիսկոպոս Տէր-Մկրտչեանի գրութիւնը Տիրայր սրբազանին՝ կաթողիկոսական ընտրութիւնների հարցի մասին»²⁶: Այս համառոտութիւն-խորագրերն ամենեւին աւելորդ չեն, առաջին հերթին նրա համար են, որպէսզի ընթերցողը սրանցով պարզի, թէ իրեն պէ՞տք է ամբողջ փաստաթուղթը կարդալ, թէ՞ պէ՞տք է անցնի յաջորդը նայելու:

Ա. գրքում փաստաթղթերի արտաքին յատկանիշների շատ համառոտ նկարագրութիւններ արուած են ծանօթագրութիւնների մէջ. օրինակ, 2րդ

²⁴ Օրինակ, 1662 թ. յունիսի 8ին տրուած՝ Հ^փ 7 կոնդակի բնորոշումն այս է. «Յակոբ կաթողիկոսի կոնդակը Համադան քաղաքի քահանաներին, մեծահարուստներին եւ ժողովրդին», պէտք էր աւելացնել. «եւ առկայ օրինագանցութիւնները վերացնելու համար Համադանի առաջնորդ է կարգում Փերիայում նստող Դաւիթ վարդապետին»:

²⁵ Տէս, օրինակ՝ Վաւերագրեր հայ եկեղեցու պատմութեան. գիրք ԺԶ. Կարապետ եպիսկոպոս Տէր-Մկրտչեան (1866-1915), Փաստաթղթերի եւ նիւթերի ժողովածու, Երևան, 2006, էջ 502-541, ուր գրքում 1-273 համարներով տպագրուած փաստաթղթերի 2-3 տողանոց համառոտ բնորոշումներն են: Թէ՛ այս՝ «Վաւերագրեր հայ եկեղեցու պատմութեան» բազմահատոր մատենաշարում եւ թէ Հայաստանի Ազգային արխիւի այլ հրատարակութիւնների մէջ ընդունուած է հրատարակուող վաւերագրերի սկզբում նրանց միտք բանի-խորագրեր դնելը, արա գրքերի վերջում նոյն խորագրերի ցանկեր գետեղելը:

²⁶ Նոյն տեղում, էջ 210 եւ 520:

կոնդակը՝ «Թղթի մեծութիւնը՝ 42x26 cm.²⁷ Գրադաշտի մեծութիւնը՝ 41x24 cm. ձախ լուսանցքի ընդերկայնական ուղղութեամբ գրուածքի հետ միասին: Գիրը՝ նոսր: Սկզբի «Յի»ն թռչնածաղկազիր: Առաջին տողը՝ «Քի [...] Հայոց» գրուած է կանաչ թանաքով» (էջ 124). ապա նկարագրում է կնքադրոշմը եւ բերում նրա վերծանութիւնը: Իսկ Բ. գրքում բնագրերից առաջ գրուած են միայն ընդհանուր եւ գրադաշտի չափերը. «Չափ. լուսանցքէն ներս 33.5x22.5 ս.մ. լուսանցքէն դուրս 44.5x31.5 ս.մ.» (էջ 5): Մեր նախասիրած սկզբունքների համեմատ՝ երկուսն էլ անբաւարար են:

Բ. գիրքը բովանդակային ծանօթութիւններ չունի, ուստի եւ, ցաւօք, նաեւ փաստաթղթերի վրայ առկայ կնքադրոշմների վերծանութիւններ չի արել. օրինակ՝ 25րդ նամակի վերջում, կրկին ուղղանկիւն փակագծերի մէջ, անունները տալով՝ տեղեկացնում է ութ վարդապետի կնքադրոշմների առկայութեան մասին, մինչդեռ բնագրի վրայ կայ ուղիղ 21 կնքադրոշմ (էջ 201 լուսանկար): Այլեւ, օրինակ՝ 27րդ կոնդակի վերին լուսանցում բնագրի գրչութեամբ կայ «Շահին մեծի», սրա տակ, նոր ձեռքով՝ «№ 26» (էջ 203 լուսանկար). թէ՛ սրանք եւ թէ՛ փաստաթղթերի դարձերեսներին վստահաբար յաճախ առկայ զանազան նշումներ հրատարակութեան մէջ չեն արտայայտուել:

* * *

Նոր Զուղայի Դիւան մատենաշարի առաջին երկու գրքի կառուցուածքը եւ սկզբունքները պատկերելուց յետոյ, վերյիշենք կոնդակներ հրատարակելու մեր եղանակի մանրամասները. այստեսակ աշխատանքի անհրաժեշտութիւն ժամանակին առաջացաւ որպէս Մխիթարեան միաբանութեան Վենետիկի մատենադարանում պահպանուող՝ «Յարութիւն Քիւրտեան» ձեռագրական հաւաքածուի կոնդակների նկարագրութեան շարունակութիւն-արդիւնք, այսինքն՝ մի թերթանոց փաթեթ-գալարների արտաքին յատկանիշների նկարագրութիւններին աստիճանաբար աւելացաւ նաեւ նրանց պարունակած բնագրերի վերարտադրութիւնը» (որովհետեւ երբեմն նկարագրութիւնների եւ բնագրերի ծաւալները հաւասար են լինում): «...աստիճանաբար ստեղծեցինք մեր համոզմամբ նիւթին յարմարող հարցակարգ. առանձին տողով կարգային Համարը... յաջորդ պարբերութեան մէջ Գրչութեան վայր եւ Գրութեան թուական, երրորդ պարբերութիւնը՝ Հեղինակ, Հասցէատէր եւ Միտք բանի: Չորրորդ պարբերութիւնը ձեռագրերի նկարագրութիւններին յատուկ հարցաշար է. Թերթ, Նիւթ, Մեծութիւն, Գրութիւն, Գիր, Տող: Ի վերջոյ՝ առանձին

²⁷ Անհասկանալի է, թէ ինչո՞ւ է այս՝ cm. բառը լատինատառ:

պարբերութիւններով ունենք Յարգարանք, Կնքադրոշմ-նշում եւ Վիճակ հարցերը: Այս բոլորը միասին, վստահ ենք, պատկերացում են տալիս կոնդակի բովանդակութեան եւ արտաքին յատկանիշների մասին: Գալով բնագրերի վերարտադրութեանը՝ գիւտի կարիք չկար. արեցինք այնպէս, ինչպէս ձեռագիր գրքերից արտածում-մշակում ենք միջնադարեան բնագրերը. միայն կոնդակների իւրայատուկ ձեւի (1 թերթանոց փաթեթ-գալար, լուսանցներում երբեմն գրուած-տեղաւորած բնագրի աւարտը) թելադրանքով... գործածեցինք տողափոխի՝ / գծիկ-նշանը²⁸: Միւսը՝ հարկ համարեցինք ինչ-որ ձեւով զատորոշուած ներկայացնել կարմրով գրուած սկզբնատառերը, բառախմբերը եւ հատուածները, ուստի այդպիսիք... բերում ենք նոտրգիր տառատեսակով: Սրանից էլ բխեց յաջորդը. կոնդակների մէջ կան նրանց ասելիքի համար կարեւոր՝ կարմրագիր գլխատառերով սկսուող բառեր, որոնք շարադրանքի տրամաբանութեամբ եւ ըստ ներկայիս կէտադրական կանոնների՝ պէտք էր գրել սովորական փոքրատառով. ստիպուած էինք սրանց գլխատառը պահպանել, բայց սրանցից առաջ ոչ թէ վերջակէտ, այլ՝ ստորակէտ դնել»²⁹:

Ասուածն առաւել առարկայօրէն պատկերելու նպատակով բերենք նոյն Քիւրտեան հաւաքածուի առաջին կոնդակի նկարագրութիւնը, մնացածի համար ընթերցողին առաջարկելով ըստ հարկի նայել մեր հրապարակման ամբողջութիւնը.

«1

ԵՐՈՒՍԱՂԷՄԻՃԽԹ. - 1700

ՀԵՂԻՆԱԿ՝ Մինաս Ամդեցի պատրիարք հայոց Երուսաղէմի (1697-1704): ՀԱՍՅԷԱՏԷՐ՝ Կ. Պոլսի քէրէստէճիներ: ՄԻՏՔ ԲԱՆԻ՝ շնորհակալութիւն վասն նուէր ստացուած «քէրէստէ՝ տախտակս բազումս՝ մեծ եւ փոքր, եւ այլ անօթ պիտանացու վանացս՝ զորս գրով եւ զորս առանց գրի»:

ԹԵՐԹ՝ 1. չգրուած՝ բ. երեսը: ՆԻԻԹ՝ թուղթ. եւրոպական, երեք կիսալուսնի (եռամահիկ) լուսադրոշմով եւ լուսագծերով: ՄԵԾՈՒԹԻԻՆ՝ 59,8x22,8: ԳՐՈՒԹԻԻՆ՝ միասիւն (45,5x17,2). եզրերից կարմրով սահմանագծուած, ձախ եզրին եւս մի կարմիր գիծ, որի եւ գրադաշտի սահմանագծի միջեւ 4 սմ լայնքի չգրուած տարածութիւն: ԳԻՐ՝ նոտրգիր: ՏՈՂ՝ 65:

²⁸ Տողերի կարգային համարներ դնելը՝ ընթերցումը դժուարացնող, ծանրացնող եւ անելորդ դիտեցինք:

²⁹ Տնս Գէորգ Տէր-Վարդանեան, «Յարութիւն Քիւրտեան» հաւաքածուի կոնդակները (Նկարագրութիւններ եւ քննարկեր), «Էջմիածին» ամսագիր, 2012/Ե., էջ 70-71 (ամբողջը՝ էջ 70-117):

ՅԱՐԴԱՐԱՆՔ՝ առաջին՝ «Ի» տառը 23,5 սմ երկարութեամբ թռչնագիր, բուսական յաւելումներով:

ԿՆՔԱԴՐՈՇՄ-ՆՇՈՒՄ՝ թերթի վերին եզրին կպած, կենտրոնում, երկաթագիր, կապերով «Երուսաղէմ»: Նոյն եզրից 7 սմ ցած կենտրոնում, 3,7 սմ տրամագծով կլոր, կարմրով կնքադրոշմ, շուրջանակի գրուած՝ «ԿՆԻՔՍ ՍՈՒՐԲ ԳԼԽԱԴՐԻՆ Է ԱԹՈՌԻ Ա՝Մ ՀԱՅՈՅ», կենտրոնի 2,6 սմ տրամագծով շրջանակի մէջ Աստուածածին, երկու հրեշտակ, որոնք Յովհաննէս Մկրտչի գլուխը պահել են սկուտեղ-թասից վեր: Բ. երեսի ստորին ծայրին. «Ըստամպօլու քէրէստէճոց օրհնութեան գիրն է»:

ՎԻՃԱԿ՝ բաւարար³⁰:

Սա յիշեալ հրապարակման մէջ առկայ 21 նկարագրութիւնների շարքում ծաւալուններից մէկն է, բայց ընդհանուր առմամբ շատ մեծ տեղ չի զբաղեցնում, փոխարէնը՝ կոնդակի մասին՝ որպէս առարկայ, իր, ամբողջական պատկերացում է տալիս, որեւէ մանրամասն զանց չի առնում եւ բնագրի վերծանութեան հետ միասին գիտական շրջանառութեան մէջ է դնում կոնդակի ունեցած ամբողջ տեղեկոյթը³¹:

* * *

«Օտար եւ դժուարընկալերի (Բ.՝ դժուար հասկնալի) բառեր» ցանկերը (Ա. էջ 155-8, Բ. էջ 169-809). արձանագրենք, որ սրանք բաւական օգտակար են, նաեւ համաձայնենք աւելի ճոխ ցանկ ունեցող՝ Բ. գրքի աշխատասիրողի հետ («պէտք է խոստովանիլ, որ տասնեակ մը բառեր մնացին անստոյգ». Բ. էջ 10 չհ.) եւ աւելացնենք, որ այս ցանկերը գիտական բնոյթ չունեն, հիմնականում մակերեսային են՝ կազմուած են առանց հարկաւոր բառարաններ օգտագործելու, զուտ բանաւոր իմացութիւնների հիման վրայ, շատ դէպքերում թերի եւ անստոյգ բացատրութիւններով, միաժամանակ նշուած չէ, թէ ո՛ր բառը ո՛ր փաստաթղթի մէջ է գործածուած եւ ի՛նչ կապակցութեան մէջ, իսկ սա նշանակում է, որ ընթերցողը կարգացած բառերի բացատրութիւնները յաճախ պէտք է փնտրի այլ՝ մասնագիտական բառարաններում: Նաեւ՝ Բ. գրքում պարզուած չէ օտար՝ փոխառեալ բառերի մայր (փոխատու) լեզուն. փաստաթղթերը

³⁰ Նոյն տեղում, էջ 73:

³¹ Նոյն սկզբունքների կիրառումով արել ենք մի այլ հրապարակում եւս. տնւ Գեորգ Տեր-Վարդանեան, Ջուլիէտա Սահակեան, Խաչիկ Ա. Արշարունի կաթողիկոսի 976 թուակաւնի կոնդակը՝ տրուած Դարաշամբի Սուրբ Ստեփանոս Նախավկայի վանքին, «Էջմիածին» ամսագիր, 2012/Է., էջ 92-103 (էջ 93, ծ. 2՝ Զ. Սահակեան արել է միայն բնագրի նախնական վերծանութիւնը), բայց այստեղ աւելի բարդ հարցեր են լուծուել. կոնդակի վերագտնուած հիմք-փաստաթուղթը տպագրել ենք նրանից հնում արուած հինգ հրատարակութիւնների հետ համեմատելով:

գրուել են հիմնականում էջմիածնում եւ ուղարկուել Նոր Զուղա՝ պարսկաբնակ միջավայր, բայց միշտ չէ որ օտարաբանութիւնները պարսկերէն են, կան նաեւ արաբերէն-թուրքերէններ:

Սխալ կամ թերի բացատրութիւնների օրինակներ են՝

Ա.155. «անմուղիաթ (արաբ.-պարսկ.-հայ.), անկաշկանդ, առանց իրեն պարտաւորուած զգալու». հայերէն բառարաններից որեւէ մէկում այսպիսի բառ չգտանք, բայց իմաստը պէտք է որ լինի՝ անզգոյշ (մուղաթ՝ զգոյշ-ի ժխտականը).

Բ.169. «աղթարմայ, ախտարմայ - աղանդ, բախտ գուշակող». սխալ է, բառը նշանակում է «կաթոլիկ».

«աղորթ - ուղղակի, ճիշդ», թերի եւ սխալ է, հայերէն գրական «ուղղորդ», որոշ բարբառների «օղորթ, զորթ»՝ ուղիղ, իրաւացի, ճշմարիտ բառն է.

«ամարաթ - տուն, շէնք». «պալատ» բառն է.

«արզ - խնդրանք, փափաք». նաեւ՝ «յայտարարել, տեղեկացնել».

Բ.171. «զասիտ - ստացագիր». զ-ն նախդիրն է, պէտք էր դնել «ասիտ» ձեւով.

«ըհտիպար - վստահիլ». յայտնի «էհտիբար»ն է, ուղղակի՝ «վստահութիւն».

«ըռազի - գոհ». բայց սա «համաձայն, համամիտ, ընդունելի» բառն է.

Բ.172. «թասլիմ - յանձնուիլ». «պատուիրել»ն է.

«թաւլէ - ագարակ». գոմ, ախոռ բառն է.

Բ.176. «շար, շառ - դժուարութիւն». աւելի տարածուած իմաստը «փորձանք»ն է.

Տարօրինակ է, որ երբեմն բացատրուած են նաեւ հայերէն լիովին հասկանալի բառերը.

Բ.172. «թարց կամ թարձ - բացի, հակառակ, առանց».

Բ.173. «կոներ - կախ թեւեր». մինչդեռ՝ «կուռն - կողմ, թեւ» բառն է.

«խղխայթեալ - աղիքներու ճմլուիլը». բառի բազմիմաստութիւնը տե՛ս ՆՀԲ, Ա. էջ 947.

«մախալ - նախանձ». պէտք է լինէր՝ «նախանձել»

Բ.176. «յամլորդի - ամուլ մօրմէ ծնած». պէտք է գրուէր՝ «ամլորդի»

Բ.177. «պայազատ - ազնուական»՝ այս բառն այստեղ պէ՞տք էր գրել. եւ այլն, եւ այլն:

Բառացանկերին վերաբերող մեր խօսքն աւարտենք հետեւեալով. ընդհանրապէս այսպիսի սկզբնաղբիւրներին կից բառացանկերը կազմելիս արժէ առաջնորդուել նախ երկլեզուեան՝ թուրքերէնից, պարսկերէնից եւ արաբերէնից հայերէն բառարաններով, ապա՝ ուշմիջնադարեան աղ-

բիւրներին եւ բարբառային բառարաններով, առանձնապէս՝ բանաստեղծական-գուսանական (Յովհաննէս Թլկուրանցու, Յովասափ Սեբաստացու եւ այլոց) ժողովածուների, ժողովրդական հեքիաթների գիտական հրատարակութեան հատորաշարի¹ մէջ առկայ բառացանկերով, միջին հայերէնի այժմ առկայ բացատրական² եւ մօտ ապագայում տպագրուելիք ստուգաբանական³ բառարաններ»ով, Նորայր Բիւզանդացու թերի պահպանուած գործով⁴. Իսկ նման բառացանկի լաւագոյն նմուշ համարում ենք երջանկայիշատակ Բաբկէն Չուգասեանի կազմածը⁵:

* * *

Ա. գրքում սխալ ընկալումներ եւ նոյնպիսի վերարտադրութիւններ չատ կան. օրինակ՝

Էջ 64 Հ^ր 10 վաւերագրի վերջը վերծանուած է. «Գ (3)ում կնիք մատ/ան[ե]աւս իմ եղի», մինչդեռ [172]րդ էջում տպուած լուսանկարով սխալ ընթերցումը ճշգրտուում է. «Գ.ում (3) կնիք մատ/անուս իմ եղի», այսինքն՝ «երեքում իմ մատանու կնիքը դրեցի»:

Էջ 89 «փետրվարի ԺԲ(12) <ս>ին» - պէտք էր գրել այսպէս. «փետրվարի ԺԲ.սին (12)». որովհետեւ «ԺԲ.սին» աշխարհաբար «տասներկուսին» բառն է, ուստի եւ «ս» տառն այստեղ աւելորդ է:

Էջ 89 «քաջ հովիւ եւ վրէժ խնդիր[sic] օրինացն Աստուծոյ». թէեւ բնագրում (տե՛ս էջ 180՝ 20րդ վաւերագրի լուսանկարը) բառի բաղադրիչներն իրարից անջատ են գրուած, բայց պէտք էր գրել «վրէժխնդիր» եւ

¹ Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հտ. Ա-ԺԷ., Հայաստանի ԳԱ հրատ., Երեւան, 1959-2012. քոյրը տես Հայաստանի ԳԱԱ Հիմնական գրադարանի հետեւեալ էջում՝ <http://serials.flib.sci.am/openreader/test/index.html>:

² Ռ. Ս. Ղազարեան, Հ. Մ. Աւետիսեան, Միջին հայերէնի բառարան, հտ. Ա (Ա-Կ), հտ. Բ. (Հ-Ֆ), ԵՊՀ հրատ., Երեւան, 1987, 1992, 420, 468 էջ. միահատոր տարբերակը՝ ԵՊՀ հրատ., Երեւան, 2009, 635 էջ: Տիտղոսաբերթի համաձայն սա «2-րդ բարեփոխումը հրատարակութիւն» է, մինչդեռ Ա. հատորի մեր ընդարձակ գրախօսութեան մէջ (ՊԲՀ, 1988/Գ., էջ 206-213) արուած բազմաթիւ դիտողութիւնների շարքում նշուած է, օրինակ, որ ձեռագրի սխալ ընթերցման հետեւանք են իրականում գոյութիւն չունեցած հետեւեալ բառերը՝ «զգուանացնել», «կարաւ», «կոզպատել». մինչդեռ այս «բարեփոխում»-ի մէջ սրանք նորից կան:

³ Wörterbuch des Mittelarmerischen: Historisch-Etymologisch. auf Grund der alten Sprache und unter Berücksichtigung, der Neuarmenischen Dialekte, Bearbeitet von J. Karst (ընագիրը Մաշտոցեան Մատենադարանի դիւանում է, շուտով հրատարակուելու է):

⁴ Նորայր Ն. Բիւզանդացի, Բազմիրք ստորին հայերէնի ի մատենագրութեանց ԺԱ-ԺԷ. դարուց, հրատարակութեան պատրաստեց Մարտիրոս Մինասեանը, Ժնև, 2000, 767 էջ:

⁵ Բժշկարան ձիոյ եւ առհասարակ գրաստնոյ (ԺԳ. դար), Աշխատասիրութեամբ Բ. Լ. Չուգասեանի, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երեւան, 1980, էջ 175-249:

առանց խանգարող [sic]–ի, որովհետեւ «վրէժխնդիր» նշանակում է նաեւ «նախանձախնդիր» (տե՛ս ՆՀԲ, Բ., էջ 834գ), ուստի եւ այս շարադրանքի մէջ լիովին տեղին բառ է: Մի այլ հանգամանք՝ միջնադարեան ձեռագրերում (նաեւ՝ փաստաթղթերում) բառանջատում կամ չի լինում, կամ անկանոն է լինում՝ անջատ գրելիք տեղում կպած են գրում, կիպ՝ միասին գրելու տեղում՝ անջատ. մենք եթէ գրուածի տեսքերին ստրկօրէն հետեւելու լինենք, մեր արածը կլինի ոչ թէ վերծանութիւն, այլ՝ արտանկարում, իսկ այդպէս անելուց աւելի նախընտրելին որեւէ գրութեան լուսանկարը տպելն է, եւ այս դէպքում էլ՝ արդէն ամէն ընթերցող ինքը պէտք է անի վերծանութեան աշխատանքը, նաեւ՝ իր իմացութիւնների համեմատ՝ իւրովի հասկանայ:

Եթէ կարճ ասելու լինենք, բնագիր վերծանել–հրապարակելը նշանակում է հիմնականում՝ ա) ճիշտ ընթերցում, բառանջատում եւ ընդունում սկզբունքներով վերարտադրում, բ) ներկայիս սկզբունքներով ճիշտ կէտադրում եւ մեծատառի նշանակում⁶: Ուստի, վերը ներկայացուած առաջարկներն առարկայօրէն պատկերելու եւ հնարաւոր չափով կատարեալաինառու պատկերացում տալու նպատակով, միաժամանակ՝ համառօտաբան լինելու եւ ամէն ստորակէտի խնդիր երկարօրէն բացատրելուց խուսափելու համար, ամէն գրքի երկուական բնագիր (Ա.1, Ա.20, Բ.25, Բ.27) բերում ենք գուգադիր երկուական սիւնակներում. առաջինում՝ ինչպէս տպուած են, երկրորդում՝ ինչպէս մենք ենք նախընտրելի համարում: Ընթերցողը պէտք է համեմատելով կարդայ, տեսնի եւ գնահատի երկու տարբերակների զանազանութիւնները⁷.

⁶ Մեր ձեռագիր աղբիւրների կէտադրութեան մասին դիպուկ գնահատական ունի Լ. Խաչիկեանը. «Կէտադրութիւնը կատարել ենք ինքներս, որովհետեւ միջնադարեան ձեռագրերում կէտադրութեան մշակուած կանոններ չեն եղել, եւ ամէն ոք վարուել է ըստ իր կամեցողութեան, յաճախ բոլորովին չմթնոնելով իր կողմից գործածուող կէտերի նշանակութիւնը: Որպէս բացառութիւն, նոյնութեամբ պահել ենք Յովանէս Խիզանցի գրչի 1407 թուականին շարադրած յիշատակարանի կէտադրութիւնը, որովհետեւ գրիչը յատուկ ուշադրութիւն է դարձրել այդ բանի վրայ եւ մշակել է սեփական կանոններ (այդ մասին նա մանրամասն հաշիւ է տալիս իր յիշատակարանում, տե՛ս էջ 66-69)», ԺԵ. դարի հայերէն ձեռագրերի յիշատակարաններ, Մասն առաջին (1401-1450 թթ.), Կազմեց Լ. Ս. Խաչիկեան, Երեւան, 1955, էջ ԿԴ. (LXIV): Տե՛ս նաեւ Յակոբ Մ. Մխիթարեան, Հայերէնի կէտադրութեան համառօտ պատմութիւն, «Լոյս» հրատ., Երեւան, 1972, 147 էջ:

⁷ Մեր խնդրոյ առարկայ գրքերի առիթով մտածում ենք, որ կոնդակների լուսանկարները տպագրելու դէպքում տողափոխի նշան դնելը գուցէ անելոյդ համարուի, որով եւ բնագիրն անելի ընթերցուող կլինի:

1. ՓԻԼԻՊՊՈՍ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ
ԿՈՆԴԱԿԸ
ՍՊԱՀԱՆՈՒՄ, ՋՈՒՂԱՅՈՒՄ,
ԵՐԵՒԱՆՈՒՄ, ՓԵՐԻԱՅՈՒՄ,
ԲՈՒՐՎԱՐԻՈՒՄ, ԳԱՆՏԻՄԱՆՈՒՄ
ԵՒ ԼԻՆՃԱՆՈՒՄ ԲՆԱԿՈՒՈՂ
ՄԱԾԱՀԱՐՈՒՄՏՆԵՐԻՆ,
ՔԱՀԱՆԱՆԵՐԻՆ ԵՒ ԺՈՂՈՎՐԴԻՆՑՑ⁸

Է.

(Կնիք ԳՐԻՍՏՈՒՄ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ)
Յ[իստու]ի Ք[րիստոս]ի ծառայ Փիլիպ-
պոս Կ[աթողիկոս] Ամենայն Հայոց եւ
պատրիարք Վաղարշապատու, վեհա-
փառ եւ հրեշտակապար, աղինասարաս
եւ երկնահանգէտ Սրբոյ Աթոռոյ Էջմիած-
նի, յորմէ ժամանեալ հասցէ գիր ա[ւր]ի
հնութե[ան] եւ նամակ պահպանութեան,
շնորհք առաքելական եւ ա[ստուա]ծային
ա[ւր]իութիւն[ի]ն ի վերայ տիրախնամ եւ
ա[ստուա]ծապահ քաղաքիդ Սպահանու
եւ ա[ստուա]ծարեալ ժողովրդեան մե-
րում, որ ի Ջուղայ, ի յԵրեւան¹, ի Փէրիա,
ի Բուրվարի, ի Գանտիման եւ ի Լինճան
ա[ստուա]ծապաշտ եւ քրիստոսասէր /

1. ՓԻԼԻՊՊՈՍ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ 1652
Թ. ԿՈՆԴԱԿԸ, ՈՐՈՎ ԴԱԽԻԹ
ՎԱՐԴԱՊԵՏԻՆ ՆՇԱՆԱԿԵԼ Է
ՍՊԱՀԱՆԻ ԵՒ ՇՐՋԱԿԱՅ ՎԱՅՐԵՐԻ
ՀԱՅՈՑ ԱՌԱՋՆՈՐԴ⁹

Է.

(Կնքադրոշմ կաթողիկոսի)
ՅԻՍՈՒՄԻ ՔՐԻՍՏՈՍԻ ծառայ Փի-
լիպպոս Կաթողիկոս Ամենայն Հայոց եւ
պատրիարք / Վաղարշապատու՝ վեհա-
փառ եւ հրեշտակապար, աղինասար/աս
եւ երկնահանգէտ Սրբոյ Աթոռոյ Էջմիած-
նի, Յորմէ / ժամանեալ հասցէ գիր աւրի-
նութեան եւ նամակ պահպանութեան, /
շնորհք առաքելական եւ աստուածային
աւրնութիւնն ի վերայ տիրախնամ եւ /
աստուածապահ Քաղաքիդ Սպահանու
եւ աստուածարեալ ժողովրդեան մերում,
/ որ ի Ջուղայ, ի յԵրեւան, ի Փէրիա, ի
Բուրվարի, ի Գանտիման եւ ի Լինճան՝
աստուածապաշտ եւ քրիստոսասէր /

⁸ Դիւան Նոր Ջուղայի, Ա., էջ 41-3՝ բնագրի վերծանութիւնը, էջ 119-22՝ ծանօթագրու-
թիւնները, էջ [163]՝ լուսանկարը: Ծանօթագրութիւններից արտածեցինք հետևեալը՝
ՄԵԾՈՒԹԻՒՆ՝ 48x21: ԳՐՈՒԹԻՒՆ՝ միասին (45x24): ԳԻՐ՝ նոտրգիր: Լրացրինք այս՝
«ՏՈՂ՝ 37: ՆՇՈՒՄ՝ ա. երեսի վերին աջ անկիւնում, մատիտով. «Հ^մ 1», «Հ^մ 1/1652 թ.»:
Բնագրի շարուածքի մէջ նոյնաբար բերել ենք սուրբգրական յղումների *, **, *** և ծանօ-
թութիւնների 1-6 նշանները: Կոնդակին վերաբերող ծանօթութեան սկզբում նշել է նրա
միտք բանին՝ Դաւիթ վարդապետին առաջնորդ կարգելը, պատմողական ոճով նկա-
րագրել է կոնդակը և կաթողիկոսի կնքադրոշմը, արել վերջինի վերծանութիւնը, ապա՝
1-6. համարներով ծանօթագրութիւնները. 1. յիշատակուած Երևան-ը Նոր Ջուղայի Երե-
ւանն է, ապա՝ բաւական ընդարձակ պատմում է Նոր Ջուղայի և նրա թաղերի առա-
ջացման մասին. 2. Խաչատուր Կեսարացու մասին, 3. Նոր Ջուղայի Դաւիթ առաջնորդի
մասին, 4. «գի» բառի փոխարէն բնագրում յստակ գրուած է «լի», 5. «վանացն» բառով
նկատի ունի Նոր Ջուղայի Ս. Ամենափրկիչը, 6. Այս կոնդակը գրուել է Երուսաղէմում,
ապա՝ մանրամասներ Փիլիպոս կաթողիկոսի Երուսաղէմ ուղևորութեան մասին:

⁹ Վ. Դուկասեանի գրքում այս կոնդակը տպուած է որպէս փաստաթուղթ 10. սրա անգլե-
րէն թարգմ-ը տե՛ս The Emergence... 1998, էջ 230-31, լուսանկարը՝ էջ 232, վերծանութիւ-
նը՝ էջ 233-4. ունի ծանօթ-ներ, ըստ որոնց յիշատակուած Երևանը Նոր Ջուղայի թաղն է,
Խաչատուր Կեսարացին մահացել է 1646 թ., ունի նաև սուրբգրական երեք յղում՝ Եգե-
կիէլ ԺԱ. 17 և ԺԱ. 8, Եբր. ԺԱ. 13: Այստեղ ևս ընթերցման վրիպումներ կան. բնագրի
կարգով՝ «Կաթողիկոս»ը կարդացել է «կաթողիկոս», «պատրիարք»ը՝ «պարիարք»,
«առատաձաւալ»ը՝ «առասաձաւալ» (երևի վրիպակ է), «Արինութիւն»ը՝ «Օրինութիւն»,
«Որդոյն»՝ «Որդոյ», «որքան»ը՝ «որ քան», «ժամանակ է»ն՝ «ժամանակէ», «Արի-
նեալ»ը՝ «Օրինեալ», «արինեալ»ը՝ «օրինեալ», «հոգասչիք»ը՝ «հոգասչիք»:

դժվարություն, նաև առհասարակ քահանայից եւ ժողովրդոց ամենեցուն մեծի եւ փոքու, արանց եւ կանանց, ծերոց եւ տղայոց, երիտասարդաց եւ կուսից, եւ ամենայն չափու հասակի, ամէն:

Շնորհք ընդ ձեզ եւ խաղաղութիւն յԱստուծոյ Հօրէ մերմէ եւ ի Տեառնէ ամենակալէ Յիսուսէ Քրիստոսէ, եւ ի Սուրբ Հոգոյն կենարարէ, եւ առատաձառյալ պարգեւատուէ, եւ շնորհատու բարերարէ եւ մարդասիրէ, ամէն:

Աւրիանութիւն Հօր, պահպանութիւն Որդոյ, եւ նախախնամութիւն Ամենասուրբ Հոգոյն, միշտ եւ հանապազ ի վերայ ձեր լիցի, եւ օր ըստ օրէ լցուցէ զձեզ փառք, պատուօք եւ արգասալիք ճոխութեամբ, իբրեւ զորթս եւ զոսոս սաղաթախիտ եւ պտղալից դրախտ տնկեալ ի գնացս հոգոյն վտակաց՝ կալ մնալ ձեզ խաղաղական կենօք եւ պարագայծ ամօք, մինչեւ ի խորին ծերութիւնն, ամէն:

Այլ եւ աւրիանութեանց զձեզ Տէր Աստուած մեր եւ զարդարեցէ հոգով եւ մարմնով, տամբ եւ տեղօք, զարմօք եւ զաւակօք, որդօք եւ դստերօք, սիրելեօք եւ բարեկամօք, ընչիւք եւ ապրանօք, վարօք եւ վաստակօք եւ ամենայն բարութեամբ ի հոգոյ եւ մարմնոյ լցուցէ զձեզ: Եւ յետ աստեացս ելանելոյ զձեզ եւ զննջեցեալսն ձեր երկնից արքայութեանն եւ անթառամ պսակացն արժանաւորս արասցէ զձեզ ընդ սուրբս իւր, ամէն:

Եւ ընդ աւրիանութեանս ծանի՛ք, սիրելի՛ք մեր ի Տէր, զի ըստ առաքելոյ բանին հոգք ամենայն եկեղեցեաց ի մեզ ունիմք: Վասն որոյ պարտիմք զամենայն պակասութիւնսն նոյնցալ հոգալ, որքան կար մեր է, զի համարձակութեամբ ի կացցուք պարգերես առաջի Քրիստոս ի, մանաւանդ թէ ազատ լիցուք ի սպառնալեացն պատգամացն Աստուծոյ, որ մարգարէին Եզեկիէլի ասէ առ առաջնորդս, թէ «Որդի Մարդոյ դէտ կացուցի զքեզ ի վերայ ի տանդ Իսրայէլի»*:

դժվարություն, նա եւ առ հասարակ քահանայից եւ ժողովրդոց, ամենեցուն՝ մեծի եւ փոքու, / արանց եւ կանանց, ծերոց եւ տղայոց, երիտասարդաց եւ կուսից, եւ ամենայն չափու հասակի. ամէն:

/ Շնորհք ընդ ձեզ եւ խաղաղութիւն յԱստուծոյ Հօրէ մերմէ եւ ի Տեառնէ ամենակալէ Յիսուսէ Քրիստոսէ, եւ ի Սուրբ Հոգոյն / կենարարէ եւ առատաձառյալ պարգեւատուէ, եւ շնորհատու բարերարէ եւ մարդասիրէ. ամէն:

/ Աւրիանութիւն Հօր, պահպանութիւն Որդոյ եւ նախախնամութիւն ամենասուրբ Հոգոյն միշտ եւ հանապազ / ի վերայ ձեր լիցի, եւ օր ըստ օրէ լցուցէ զձեզ փառք, պատուօք եւ արգասալիք ճոխութեամբ, իբրեւ / զորթս եւ զոսոս, սաղաթախիտ եւ պտղալից դրախտ տնկեալ ի գնացս Հոգոյն վտակաց՝ կալ մնալ / ձեզ խաղաղական կենօք եւ պարագայծ ամօք՝ մինչեւ ի խորին ծերութիւնն. ամէն:

/ Այլ եւ աւրիանութեանց զձեզ Տէր Աստուած մեր եւ զարդարեցէ հոգով եւ մարմնով, տամբ եւ տեղօք, զարմօք / եւ զաւակօք, որդօք եւ դստերօք, սիրելեօք եւ բարեկամօք, ընչիւք եւ ապրանօք, վարօք եւ վաստակօք / եւ ամենայն բարութեամբ հոգոյ եւ մարմնոյ լցուցէ զձեզ, եւ յետ աստեացս ելանելոյ՝ զձեզ եւ զննջեցեալսն ձեր / երկնից արքայութեանն եւ անթառամ պսակացն արժանաւորս արասցէ զձեզ՝ ընդ սուրբս իւր. ամէն:

/ Եւ ընդ աւրիանութեանս ծանի՛ք, սիրելի՛ք մեր ի Տէր, զի ըստ առաքելոյ բանին՝ «Հոգք ամենայն եկեղեցեաց» [Բ. Կրնթ. ԺԱ. 28] ի մեզ / ունիմք, վասն որոյ պարտիմք զամենայն պակասութիւնսն նոցա հոգալ՝ որքան կար մեր է, զի համարձակութեամբ կացցուք / պարգերես առաջի Քրիստոսի, մանաւանդ թէ ազատ լիցուք ի սպառնալեաց պատգամացն Աստուծոյ, որ մարգարէին / Եզեկիէլի ասէ առ առաջնորդս, թէ «Որդի՛ մարդոյ, դէտ կացուցի զքեզ ի վերայ տանդ Իսրայէլի» [Եզկ. Գ. 17, ԼԳ. 7]:

Եւ յաւարտ հասուցեալ ասէ, թէ բարոտք «ոչ զգուշացուցեալսն ն[ո]ր[ա] ի ձեռաց քոց խնդրեցից»^{**}: Վ[ա]ս[ն] որոյ եւ մեր տեսեալ զպակասութիւնն եկեղեցեաց ձերոց, որ այսքան ժամանակ է որ լուսաւոր հոգի հաչատուր Վ[ա]րդ[ա]յ[ն]իւն² առ Աստուած է փոխեր, դուք առանց առաջնորդի էք, ձեռնադրեցաք զհոգեւոր որդի մեր զԴաւիթ Վ[ա]րդ[ա]յ[ն]իւն³ եւ առաքեցաք ձեզ հովիւ եւ առաջնորդ եւ տուաք նմա իշխանութիւնն առաջնորդական, որ հովուեսցէ զձեզ: Ա[ր]քիւնեալ ն[ո]ր[ա]՝ ա[ր]քիւնեալ է, եւ անիծեալն՝ անիծեալ: Կապեալն՝ կապեալ է եւ արձակեալն՝ արձակեալ: Հնազանդեալքն դորա՝ Ա[ս]տուծոյ են հնազանդ, եւ ընդ դիմացօղքն ն[ո]ր[ա]՝ Ա[ս]տուծոյ են ընդ դիմակք: Վ[ա]ս[ն] որոյ եւ դուք, սիրելի՛ք, մի ըստ ձեր սովորութեանն, ո[ր]պէս մինչեւ ցայժմ գնացէք առ դա, այլ իբրեւ սիրելի որդիք հնազանդ լերուք դմա, եւ զոր ինչ հրամայեսցէ արասցիք, զի խնդութեամբ արասցէ զայն եւ մի՛ յոգոց հանելով, զի այն ոչ յօգուտ ձեր է: Այլ եւ յամենայն գործս օգնական եւ թիկունք լինիցիք զի[sic]⁴ զգործս իւր ձեռք յառաջացուցէ, եւ համարձակ լիցի ասել, թէ «Ահա եւ եւ մանկունք իմ»^{***}, այլեւ զամենայն պակասութիւնն վանացն⁵ լիով հոգասցիք, եւ զամենայն կանոնական հաս եւ զիրատունս անպակաս առնիցէք, զի ինքն իւր գործոյն հաստատ կացցէ, եւ դուք ըստ տրոց եւ ըստ իւրաքանչիւր վաստակոց վարձս ի Քրիստոսէ առնուցուք ի միւս անգամ գալստեան ն[ո]ր[ա], որ է արիւնեալ յախտեանս, ամէն: Հայր մեր, որ...:

Գրեցաւ թուին ՌՃԱ (1101 + 551 = 1652), յայրիկ ամսոյ ԻԳ (23), ի սուրբ քաղաքն [Երուսաղեմ, ի դրան սրբոյն Յակոբայ⁶:

Եւ յաւարտ / հասուցեալ ասէ՝ Թէ բարոտք «ոչ զգուշացուցեա, զարիւն նոցա ի ձեռաց քոց խնդրեցից» [Եզկ. Գ. 20]: Վասն որոյ եւ մեր / տեսեալ զպակասութիւնն եկեղեցեաց ձերոց, որ այսքան ժամանակ է որ լուսաւոր հոգի հաչատուր վարդապետն / առ Աստուած է փոխեր, դուք առանց առաջնորդի էք, ձեռնադրեցաք զհոգեւոր որդի մեր զԴաւիթ Վարդապետն / եւ առաքեցաք ձեզ հովիւ եւ առաջնորդ, եւ տուաք նմա իշխանութիւնն առաջնորդական, որ հովուեսցէ / զձեզ: Արքիւնեալ նորա՝ արքիւնեալ է, եւ անիծեալն՝ անիծեալ, կապեալն կապեալ է եւ արձակեալն՝ արձակեալ: / Հնազանդեալքն դորա Աստուծոյ են հնազանդ, եւ ընդդիմացօղքն նորա Աստուծոյ են ընդդիմակք: Վասն որոյ եւ դուք, սիրելի՛ք, / մի՛ ըստ ձեր սովորութեանն, որպէս մինչեւ ցայժմ, գնացէք առ դա, այլ իբրեւ սիրելի որդիք հնազանդ լերուք / դմա, եւ զոր ինչ հրամայեսցէ՝ արասցիք, զի խնդութեամբ արասցէ զայն եւ մի՛ յոգոց հանելով, զի այն ոչ յօ/գուտ ձեր է: Այլ եւ յամենայն գործս օգնական եւ թիկունք լինիցիք, զի զգործս իւր ձեռք յառաջացուցէ, եւ / համարձակ լիցի ասել, թէ՝ «Ահա եւ եւ մանկունք իմ» [Ես. Ը. 18, Եբր. Բ. 13], այլ եւ զամենայն պակասութիւնն վանացն լիով հոգասցիք, / եւ զամենայն կանոնական հաս եւ զիրատունս անպակաս առնիցէք, զի ինքն իւր գործոյն հաստատ կացցէ, / եւ դուք ըստ տրոց եւ ըստ իւրաքանչիւր վաստակոց վարձս ի Քրիստոսէ առնուցուք ի միւսանգամ գալստեան նորա, որ է արիւնեալ յախտեանս, ամէն: Հայր մեր, որ՝՝:

Գրեցաւ թուին ՌՃԱ. (1652), / յայրիկ ամսոյ ԻԳ. (23), ի սուրբ քաղաքն Երուսաղեմ, ի դրան Սրբոյն Յակոբայ:

20. ՍՏԵՓԱՆՈՍ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ՆԱՄԱԿԸ ՄԻՔԱՅԷԼ, ՅՈՎՀԱՆՆԷՍ, ԴԱԻԻԹ, ՄՈՎՍԷՍ, ՄԻՄԵՈՆ, ԱՍՏՈՒԱԾԱՏՈՒՐ, ԲԱՐՍԵՂ, ՄՆԱՑԱԿԱՆ ՎԱՐԴԱՊԵՏՆԵՐԻՆ, ԹՈՒՄԱ, ԱՆԴՐԷԱՍ, ԷՍԱՅԻ, ՄԻՆԱՍ, ՍՏԵՓԱՆՈՍ, ԱՆՏՈՆ, ՄԻՄՈՆ, ՍԷԹ ՔԱՀԱՆԱՆԵՐԻՆ, ՄԱՐԳԱՐ, ՀԱՅՐԱՊԵՏ, ԱԻԵՏ, ԳՐԻԳՈՐ ԵՒ ԱԲՐԱՀԱՄ ՍԱՐԿԱԽԱԳՆԵՐԻՆ ԵՒ ԱՅԼՈՑ¹⁰

20. ՍՏԵՓԱՆՈՍ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ՀՐԱԺԵՇՏԻ ՆԱՄԱԿԸ ՆՈՐ ԶՈՒՂԱՅԻ Ս ԱՄԵՆԱՓՐԿԻՉ ՎԱՆՔԻ ՄԻԱԲԱՆՆԵՐԻՆ, ԵՒ ԱՌԱՋՆՈՐԴ ԱՂԵՔՍԱՆԴՐ ՎԱՐԴԱՊԵՏԻ ՀԵՏ ՄԻԱԲԱՆ ԳՈՐԾԵԼՈՒ ՅՈՐԴՈՐ

Է.
Քրիստոսի ն[ուաստ] ծ[ա]ռ[ա]յ Ստեփաննոսի Կ[ա]թ[ո]ղ[ի]կ[ո]ս, յորմէ <յորմէ> հասցե գիր սիրոյ եւ ողջունի ի վ[ե]ր[ա]յ հարազատ եւ սիրելի աչացս յոյս եղբարց եւ որդեկացոյ իմոց՝ Միքայել Վ[ա]րդ[ա]յ[ե]տ[ի]ղ, եւ թէ ուղղ[ո]ւել եւ թարկել է, Յոհանէս Վ[ա]րդ[ա]յ[ե]տ[ի]ղ, Դաւիթ Վ[ա]րդ[ա]յ[ե]տ[ի]ղ, եւ Մովսէս Վ[ա]րդ[ա]յ[ե]տ[ի]ղ, Սիմէոն, Ա[ս]տուածատուր, Բարսեղ, Ս[ն]ա[գ]ա[յ]կ[ա]յ[ե]տ[ի]ղ ս[ուրբ] վ[ա]րդ[ա]յ[ե]տ[ի]ղ, ա[յ]ց, մեծ Տէրտէր Թումայիդ եւ Տէր Անդրեասիդ, եւ Տէր Էսայաիդ, Տէր Մինասիդ, եւ Տէր Ստեփաննոսիդ, տէր Անտոնիդ եւ Սիմէոնիդ եւ Սէթիդ, եւ այլ սարկաւաքացոյ՝ Մարգարիդ եւ ///իդ, Հ[ա]յր[ա]յ[ե]տ[ի]ղ, Աւետիդ, Գրիգորիդ եւ Աբրահամիդ, եւ այլոցդ մեծի եւ փոքու, շնորհք ընդ ձեզ եւ խաղաղութիւն թաղանայացի: Խնդրեմ կեալ մնալ ձեզ որպէ՛ս վայել է ծառայից Ա[ս]տուծոյ:

Է.
(Կնքադրոշմ)
Քրիստոսի ն[ուաստ] ծառայ Ստեփաննոս (յորդազիսին՝ «կաթողիկոս»)¹¹, յորմէ / <յորմէ> հասցե գիր սիրոյ եւ ողջունի / ի վերայ հարազատ եւ սիրելի, աչացս յոյս / եղբարց եւ որդեկացոյ իմոց՝ Միքայել վարդապետ[իդ], / եւ, թէ ուղղել եւ թարկել է՝ Յոհանէս վարդապետ[իդ], / Դաւիթ վարդապետիդ եւ Մովսէս վարդապետիդ, / Սիմէոն, Աստուածատուր, Բարսեղ եւ Յոհանէս վարդապետա[ցոյ], / մեծ տէրտէր Թումայիդ (յորդազիսին՝ «եւ տէր Անդրիասիդ»), եւ տէր Իսայոցդ, / տէր Մինասիդ եւ տէր Ստեփաննոսիդ, / տէր Անտոնիդ եւ Սիմոնիդ (յորդազիսին՝ «եւ Սէթիդ»), եւ այլ սարկաւաքացոյ՝ (յորդազիսին՝ «Մարգարիդ եւ Յոհանէսիդ»), Հայրապետիդ, Աւետիդ, Գրիգորիդ եւ Աբրահամիդ եւ այլոցդ՝ մեծի / եւ փոքու. շնորհք ընդ ձեզ, եւ խաղաղութիւն բազմասցի, / խնդրեմ կեալ մնալ ձեզ որպէս վայել է ծառայից Աստուծոյ:

¹⁰ Դիւան Ա. Էջ 98-9՝ բնագրի վերծանութիւնը, Էջ [183]՝ լուսանկարը: Իսկ 142րդ էջի ծանօթագրութիւնները նախ պատմում են նամակի բովանդակութիւնը, ապա նկարագրում նամակը՝ Մեծոյթին՝ 34,5x13 սմ, գրադաշտը՝ 30 x9,5. նոտր, նամակի սկզբում եւ վերջում կայ հեղինակի կնիքը՝ չորս հորիզոնական տողում. «ՅԻՍՈՒՍԻ ՔՐԻՍՏՈՍԻ / ԾԱՂԱՅ ՍՏԵՓ/ԱՆՈՍ ՎԱՐԴԱՊԵՏ / ԹՎԻՆՆ ՌՃԻ. (1671)». աւելացնենք՝ տողաքանակը՝ 35 է:

¹¹ Առանձին բառերի՝ տողամէջերին գրուած լինելն արձանագրելը կարելո՞ր է. սա արտայայտում է գրելու պահի հոգեվիճակը՝ անյարմար վիճակում է, անհանգիստ է, շտապում է, այդ պատճառով էլ մոռանում է, յետոյ յիշում է եւ աւելացնում յարմար տեսած տեղում. այս է նշանակում իր իսկ գրածը՝ «ո՞ր եմ եւ զի՞նչ է / հալս եւ միտս, որ գրագրութիւն այլ անեմ»:

Սիրելի՛ք, ոչ կարենք կրկին անգամ զմիմեանս տեսանել, բայց թէ արժանի եղեց հանդերձելումն:

Սիրելի՛ք, մեր բանն թէ՛ | Ա[ստծու] ց[sic] էր եւ թէ՛ | ի մ[ա]րդկ[ա]նէ: Եւ եւս, եւ թէ՛ յինէն այսպէս եղեւ, գոհանամ զԱ[ստծու] եւ ուր[ա]խ[անա]մ[ի]: Յիմ կամքս այս է, որ դուք ամ[են]եքեանքդ սէր[sic] եւ միաբան կենէք: Եւ ձեր մեծաւոր եւ առաջնորդ, աչացս լոյս Աղէքսանդր Վ[ա]րդ[ա]յ[ա]լ[ե]տն է, նա հոգայ գտունդ եւ **գը[ա]ղ[ա]քդ** եւ դուք ըստ իւրաքանչիւր գիտութեան [եւ] կարողութեան օգնական, թեւ եւ թիկունք լինիք եւ Ս[ուրբ] Հոգին լինի ձեզ պահապան, ամէն:

Ի թվին ՌՃԽ եւ Զ (1146 + 551 = 1697), սեպտեմբերի Թ (9) գր[ե]ց[ա]լ, Երեւանայ բերթումն, Ղարանլուղ զնտանումն[ի] եւ ձերացս գիրս է եւ մօ[խ]րս: Ո՛ր եմ եւ զինչ է հալս եւ միտս, որ գրագրութիւն այլ անեմ: Գոհանամ Ա[ստծու]:

Դ[ա]րձ[եա]լ կրկին գրեմ ձեզ սիրելեաց, որ լաւ սեր եւ միաբանութեամբ կենէք ընդ Աղէքսանդր Վ[ա]րդ[ա]յ[ա]լ[ե]տին, որպէս էիք: Ամենեքեանքդ ողջ լեւորք ի Տ[ե]ր:

Թիւ 25 Նամակ

Հեղինակ. Էջմիածնի միաբաններ

Հասցէ. ուղղուած է Աղէքսանդր Զուղայեցի Եպիսկոպոսին եւ Ամենափրկիչ վանքի այլ միաբաններու եւ ազգայիններու

Թուական ըստ հայկական տոմարի 1154 (1705)

Չափ. լուսանցքէն ներս 37 x 19 ս.մ. լուսանցքէն դուրս 46.5x26.5 ս.մ.¹²

Երանաշնորհ Տեանդ իմոյ, Աղէքսանդրոսի եւ սիրելի եղբարցդ իմոց եւ Ա[ստու]ածաբան վ[ա]րդ[ա]յ[ա]լ[ե]տ[ա]յ ցդ՝ Մովսէսի եւ Յովսէփայ, մեր աչաց լոյս

Սիրելի՛ք, ոչ կարենք կրկին / անգամ զմիմեանս տեսանել, բայց թէ / արժանի եղեց հանդերձելումն:

Սիրելի՛ք, / մեր բանն թէ՛ Աստուծոյ էր եւ թէ՛ ի մարդկանէ. եւ եւս (*յոռնամիջին*՝ «եւ») թէ / յինէն այսպէս եղեւ. գոհանամ զԱստուծոյ եւ ուրախանամ: / Յիմ կամքս այս է, որ դուք ամեքեանքդ / սէր եւ միաբան կենէք. եւ ձեր մեծաւոր եւ / առաջնորդ՝ աչացս լոյս Աղէքսանդր / վարդապետն է. նա հոգայ գտունդ եւ զժողովուրդ, / եւ դուք ըստ իւրաքանչիւր գիտութեան / եւ կարողութեան օգնական, թեւ եւ թիկունք լինիք, / եւ Սուրբ Հոգին լինի ձեզ պահապան. ամէն:

/ Ի թվին ՌՃԽ. եւ Զ. (1697), սեպտեմբերի Թ. գրեցաւ / Երեւանայ բերթումն՝ Ղարանլուղ զնտան/ումն. / եւ ձերացս գիրս (*յոռնամիջին*՝ «է») եւ մօխրս. ո՞ր եմ եւ զինչ է / հալս եւ միտս, որ գրագրութիւն այլ անեմ:

/ Գոհանամ Աստուծոյ:

/ Դարձեալ կրկին գրեմ ձեզ սիրելեաց, որ լաւ / սեր եւ միաբանութեամբ կենէք ընդ Աղէք/սանդր վարդապետին. որպէս էիք. / ամենեքեանքդ ողջ լեւորք ի Տեր:

(կնքադրոշմ)

նոտրգիր, 48+9+4=61 տող

25. ԷՋՄԻԱԾՆԻ ՄԻԱԲԱՆՆԵՐԻ

ԵՒ ԱՇԽԱՐՀԱԿԱՆՆԵՐԻ ՆԱՄԱԿԸ
ՆՈՐ ԶՈՒՂԱՅԻ ԱՌԱՋՆՈՐԴ
ԱՂԵՔՍԱՆԴՐ ՎԱՐԴԱՊԵՏԻՆ, ՆՐԱ
ՄԻԱԲԱՆԱԿԻՑՆԵՐԻՆ ՆՈՐ ԶՈՒՂԱՅԻ
ՔԱԼԱՆԹԱՐ ԱԻԵՏԻՆ՝ ՀԱՆԳՈՒՑԵԱԼ
ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԱՆՈՒՆՈՎ
ՍԱՐՔՈՒԱԾ ԿԵՂԾ ՀՐՈՎԱՐՏԱԿԻՑ
ԶԳՈՒՇԱՆԱԼՈՒ ՄԱՍԻՆ
Է.¹³

¹² Դիւան Նոր Զուղայի, Բ., էջ 1-3, 201՝ լուսանկարը:

¹³ Սրանից ատկի ցած, նոր՝ երեւի Ի. դարի գրով՝ «Նամակ»:

մեծապատիւ Պապին Քալանթար Աւետիգ եւ իշխանաշուք Պապին Սահակին եւ այլ դօլուաթաւորացն ամենեցուն, մեծի եւ փոքր: Բագում խոնարհութեամբ եւ աղերսանութեամբ աղաչանօք ծանուցումն լիցի ձեր հրամանացն, մեք երկրաժողով ամենեքեան ի Շախպուլաղն էաք՝ ձեր գրերն եհաս առ մեզ՝ զոր ընթերցեալ՝ յոյժ ուրախացաք: Ապա Քալանթարին կողմանէ որ հոգետոր տէրն մանսարէ արարեալ՝ յոյժ վրդովմունք եղեւ, ամենեքեան մեզ մեղադրեցին, թէ մեր Դօլուաթաւ Յ, եւ թէ մեծամեծքն ամսայն, թէ թուրքերն եւ թէ հայքն, իբր թէ այս պէհասապ հարգաքարութիւնս մեք արած լինիմք, զոր ո՛չ որ գիտէ ռ[ի]պ[է]յս Ա[ստուծոյ] յայտ է: Թէ հոգետոր տէրն ձեր հրամանացն Քալանթարին կողմանէ գիր է գրեալ՝ կամ այլոց մանսարէ տուեալ՝ ինքն իւրովի ծածուկ պէհասապէ արարեալ, մեք երկրովի մեր Քալանթարէն ըռաղի¹⁴ եմք: Մեք լուաք թէ հոգետոր տէրին հետ հայերէն մանսարէ եղեալ մեր երկրէս, այն մանսարին գլխի ծանուցումն կըտրեալ են՝ որիշ թուրք են կըպցրեալ եւ բանտըն մօհրեալ ըստ իւրեանց մաթալային քալանթարութեան կողմանէն գրեալ են, մեզ եւ երկրիս ամենեւին խապարութիւն չկայ: Զայն մանսարն թէ դուրս գայ ի տեղդ՝ սուտ է եւ մախիլայ: Խնդրեմք ձեր հրամանացէն որ մուղիաթ կենայք որ որիշ ատաւաթ չլինի: Աստուած մեր Դօլուաթաւ Խանին մին օրն Ռ [1000] անէ եւ մեր թաք[քն] ու պարծանք Քալանթարն զօրաւոր եւ փառաւոր պահեսցէ: Հալպաթ հալպաթ այդ մախիլայ բանդ խափանէք, որ մեզ դապուլ չէ՛, քանզի յոյժ վշտանկեալ[քն] խոշտանկեցաք[քն] զոր ոչ է պարտ գիսկութիւն իրին բացայայտել, այլ խորին խոհեմութեան ձերոյ՝ յանձն առնել

մեծապատիւ Պարոն / Քալանթար Աւետիգ եւ իշխանաշուք Պարոն Սահակին եւ այլ Դօլուաթաւորացն ամենեցուն, մեծի եւ փոքր: Բագում խոնարհութեամբ եւ աղերսանութեամբ աղաչանօք ծանուցումն լիցի ձեր հրամանացն, մեք երկրաժողով ամենեքեան ի Շախպուլաղն էաք՝ ձեր գրերն / եհաս առ մեզ, զոր ընթերցեալ՝ յոյժ ուրախացաք: Ապա Քալանթարին կողմանէ՝ որ հոգետոր / տէրն մանսար է արարեալ, յոյժ վրդովմունք եղեւ, ամենեքեան մեզ մեղադրեցին՝ թէ՛ մեր / Դօլուաթաւ Խանն¹⁵ եւ թէ՛ մեծամեծքն ամսայն, թէ՛ թուրքերն եւ թէ՛ հայքն, իբր թէ / այս պէհասապ հարգաքարութիւնս մեք արած լինիմք, զոր ո՛չ որ գիտէ՝ որպէս Աստուծոյ յայտ է: Թէ հոգետոր / տէրն ձեր հրամանացն Քալանթարին կողմանէ գիր է գրեալ՝ կամ այլոց մանսար է տուեալ / ինքն իւրովի ծածուկ պէհասապ է արարեալ, մեք երկրովի մեր Քալանթարէն ըռաղի եմք: / Մեք լուաք, թէ հոգետոր տիրին հետ հայերէն մանսար է եղեալ մեր երկրէս, այն մանսարին / գլխի ծանուցումն կըտրեալ են, որիշ թուրք են կըպցրեալ եւ բանտըն մօհրեալ, ըստ / իւրեանց մաթալային Քալանթարութեան կողմանէն գրեալ են, մեզ եւ երկրիս ամենեւին խապարութիւն / չկայ: Զայն մանսարն թէ դուրս գայ ի տեղդ՝ սուտ է եւ մախիլայ: Խնդրեմք ձեր հրամանացէն, որ մուղիաթ կենայք՝ որ որիշ ատաւաթ չլինի: Աստուած մեր Դօլուաթաւ Խանին մին օրն / Ռ. (1000) անէ եւ մեր թաք ու պարծանք Քալանթարն զօրաւոր եւ փառաւոր պահեսցէ: Հալպաթ / հալպաթ այդ մախիլայ բանդ խափանէք, որ մեզ դապուլ չէ՛, քանզի յոյժ վշտանկեալ խոշտանկեցաք, զոր ոչ է պարտ գիսկութիւն իրին բացայայտել, այլ խորին խոհեմութեան ձերոց / յանձն առնել

¹⁴ Միայն ընթերցում է. ճիշտը՝ «ըռաղի, ռաղի»՝ հաւան, համաձայն, ընդունելի, որ արեւելահայ բարբառներում բառական յաճախադէպ եւ սովորական է:

¹⁵ «Խանն» բառը գուցէ սկզբնապէս մոռացուած յետոյ «ց»ի կամ «9»ի նման նշանով լրացուած կոնդակի վերելի ազատ մասում:

զինացուածս դիպուածոցն զոր կրեցաք, քանզի անտէրունչ գոլով յամենայն կողմանց սասանեալ տկարացաք, սակս որոյ աղաչելով հայցեմք ամենեքեան թէ՛ եկեղեցականք եւ թէ՛ աշխարհականք, փութով յօգնութիւն հասանել՝ եւ հայրախնամ ձեռնտութեամբ զբազմատանկ [բն] նեղութիւն գլորմանս մերոց փարատել: Ահա ամենայն որպիսութիւն տեղոցս ձեր հրամանոցն բացայայտ է, թէ՛ Խանին գրերովն, զոր ի ձեռն չափարին եւ թէ՛ հասարակաց մանսարովն զոր գալոց է, Մայրս հաւատոյ Ս[ուր]բ Աթոռս որբացեալ որդովք [բն] իբրեւ այրի լցեալ տրտմութեամբ, միշտ ցերեսս հարազալ տրտմոցդ հայի, ջանացարուք յօգնելն, քանզի յոյժ սգաւորեալ արտասուահեղ աղաղակէ. եկայք ով հարազատք իմ եւ ուղիղ ճանապարհաւ, Ս[ուր]բ պատուիրանապահութեամբ զիզ [բն] ըսփոփեալ մխիթարեցէք, նաեւ ի փայեկէդ ունիք գիտել զլրբութիւն ումեմն անզգալմի, զոր ո՛չ է պարտ երկարել այլ լռութեամբ փառս մատուցանել երկնատր թագաւորին Քրիստոսի Աստուծոյն մերոյ, շատ նեղութիւն մեզ հասոյց, թէ՛ մեզ եւ թէ՛ Ս[ուր]բ տանս, կամք ձեր հրամանոցն է: Դ[ա]րձեալ մաղթանօք խնդրեմք ի ձէնչ ամենեքեանս սակս տիմոսական ծանր եւ զուր վտանկին [բն] կողմանէ, որոյ կասկածեն, թէ՛ Ս[ուր]բ Աթոռոյս պաշտօնեայքն եւ թէ՛ վանորէից միաբանքն սրտաթափ կիսամեռ կամք, վ[ա]սն Աստուծոյ ամենեքեան դուք յօժար սրտիւ ջանացարուք արմատախիլ առնել, զի միանգամայն խափանեալ բառնայցէք ի միջոյ, եւ բարեաց պատճառ լինելով նորոգութիւն եկեղեցեացն եւ խաղաղութիւն բնակչացն լիցի, որոյ փոխարէն ձեր հրամանոցն ըստ անսուտ խոստմանն իւոյ՝ Տէրն Քրիստոս կրկնապատիկ ձեզ հատուցէ, ամէն: Իսկ դուք թագ եւ պարծանք սիրելիքդ մեր՝ ողջ լերուք:

Գր[ել]ցալ ի թուին ՌՃԾԴ. [1154] ի յամսեանն յՕգոստոսի, ի Ս[ուր]բ Էջմիածնայ հոգաբարձու Սէվանեցի (բն) Մեսրոպ վ[ա]րդապետէ տէ

զինացուածս դիպուածոցն, զոր կրեցաք, քանզի ան/տերունչ գոլով յամենայն կողմանց, սասանեալ տկարացաք, սակս որոյ աղաչելով հայցեմք / Ամենեքեան՝ թէ՛ եկեղեցականք եւ թէ՛ աշխարհականք, փութով յօգնութիւն հասանել / եւ հայրախնամ ձեռնտութեամբ զբազմատան/ նեղութիւն գլորմանս մերոյ փարատել: / Ահա ամենայն որպիսութիւն տեղոյս ձեր հրամանոցն բացայայտէ, թէ՛ խանին գրերովն, զոր / ի ձեռն չափարին, եւ թէ՛ հասարակաց մանսարովն, զոր գալոց է, Մայրս հաւատոյ Սուրբ / Աթոռս որբացեալ որդովք, իբրեւ այրի լցեալ տրտմութեամբ, միշտ ցերեսս հարազատ որդ/ոցդ հայի, ջանացարուք յօգնելն, քանզի յոյժ սգաւորեալ արտասուահեղ աղաղակէ. / «Եկա՛յք, ո՛վ հարազատք իմ եւ ուղիղ ճանապարհաւ, սուրբ պատուիրանապահութեամբ զիս / ըսփոփեալ մխիթարեցէ՛ք: Նա եւ ի փայեկէդ ունիք գիտել զլրբութիւն ումեմն անզգաւմի, / զոր ո՛չ է պարտ երկարել, այլ լռութեամբ փառս մատուցանել երկնատր Թագաւորին Քրիստոսի / Աստուծոյն մերոյ. շատ նեղութիւն մեզ հասոյց՝ թէ՛ մեզ եւ թէ՛ Սուրբ տանս, կամք ձեր հրամանոցն է: / Դարձեալ մաղթանօք խնդրեմք ի ձէնչ ամենեքեանս սակս տիմոսական ծանր եւ զուր վտան/ին / կողմանէ, որոյ կասկածեն, թէ՛ Սուրբ Աթոռոյս պաշտօնեայքն եւ թէ՛ վանորէից միաբանքն, / սրտաթափ կիսամեռ կամք, վասն Աստուծոյ ամենեքեան դուք յօժար սրտիւ ջանացարուք / արմատախիլ առնել, զի միանգամայն խափանեալ բառնայցէք ի միջոյ, եւ բարեաց / պատճառ լինելով նորոգութիւն եկեղեցեացն եւ խաղաղութիւն բնակչացն լիցի, / որոյ փոխարէն ձեր հրամանոցն ըստ անսուտ խոստմանն իւոյ՝ Տէրն Քրիստոս կրկնապատիկ / ձեզ հատուցէ, ամէն: Իսկ դուք, թագ եւ պարծանք սիրելի՛քդ մեր, ողջ լերուք:

/ Գրեցաւ ի թուին ՌՃԾԴ. (1705), ի յամսեանն յօգոստոսի, ի Սուրբ / Էջմիածնայ հոգաբարձու Սէվանեցի Մեսրոպ վարդապետէ /

և Ս[ուրբ] Աթոռոյս վաստակաւոր եղբարցե, ի Մինաս վ[ա]րդ[ա]յ[ե]լտե, ի Մուղնեցի Գրիգոր վ[ա]րդ[ա]յ[ե]լտե, ի Թորոս Պ[ա]րոնտիք, ի Մաթէոս վ[ա]րդ[ա]յ[ե]լտե և այլ միաբան եղբարցե, նաեւ արարատեան երկրիս մելիքներացե, և Դօլաթաւորացե և ամենեցունց: Է:

Դարձեալ ծանիք սիրելիք մեր՝ զայս թուղթս յեալախումն գրեց[ա]ք՝ բան պատահեցաւ մնաց ուղարկելոյ՝ այժմս մանասարին հետ յղեցաք առ ձեր հրամանքդ՝ ընթերնուք [ըն] շէշտակի՝ սորա պատասխանին գրէք, որ խանն և Քալանթարն տիլջամ լինին, Ս[ուրբ] Աթոռոյս և մեզ տիրութիւն[ն] անեն՝ ինչպէս գիտէք այնպէս գրէք: Բաւ է:

Դարձեալ ծանիք ով հարազատք Ս[ուրբ] Աթոռոյս, թէպէտ մեր մեր Խանէս ըռաղի ենք սակայն խնդրենք ի ձէնջ որ հանապալից յանձնարարութեան[ն] թուղթն անպակաս անէք ի վերայ Խանին, իբր թէ քեօլկէտ ի վերայ Ս[ուրբ] Աթոռոյս պահես՝ որ ամէն օլոր օլմագ ոտնահար չլինի, մինչեւ որ կաթողիկոս յայտնեսցի, միշտ ելլա գրէք և գրել տայք:

Լնիքներ՝ Կարապետ վարդապետ, Թադէոս վարդապետ, Աթանաս վարդապետ, Առաքել վարդապետ, Մարտիրոս վարդապետ, Մեսրոպ վարդապետ, Մինաս վարդապետ, Գրիգոր վարդապետ]:

և Սուրբ Աթոռոյս վաստակաւոր եղբարցե՝ ի Մինաս / վարդապետ, ի Մուղնեցի Գրիգոր վարդապետ, / ի Թորոս Պարոնտիք, ի Մաթէոս վարդապետ / և այլ միաբան եղբարցե, նաեւ / Արարատեան երկրիս մելիքներ/ացե, և դօլաթաւոր/ացե և ամենեցունց: / Է:

(Ստորին աջ անհինում, շէշտակի, 9 փող)՝ Դարձեալ ծանիք, սիրելի՛ք մեր՝ զայս / թուղթս յեալախումն գրեցաք, բան պատահեցաւ՝ / մնաց ուղարկելոյ, այժմս մանասարին հետ յղեցաք առ / ձեր հրամանքդ՝ ընթերնուք՝ շէշտակի սորա պատասխանին գրէ՛ք, որ խանն և քալանթարն տիլջամ / լինին Սուրբ Աթոռոյս և մեզ տիրութիւն / անեն. ինչպէս գիտէք՝ / այնպէս գրէ՛ք. / բաւ է:

(Ձախ լուսանցում, վերից վար, 4 փող)՝ Դարձեալ ծանի՛ք, ո՛վ հարազատք Սուրբ Աթոռոյս, թէպէտ մեր մեր խանէս ըռաղի ենք, / սակայն խնդրենք ի ձէնջ, որ հանապալ յանձնարարութեան թուղթն անպակաս անէք ի վերայ / խանին, իբր թէ քեօլկէտ ի վերայ Սուրբ Աթոռոյս պահես, որ ամէն օլոր օլմագ ոտնահար / չլինի, մինչեւ որ կաթողիկոս յայտնեսցի, միշտ այսպէս գրէք և գրել տայք:

(Ձախ լուսանցում, վերից վար՝ 21 կնքադրոշմ)¹⁶

Թիւ 27 Կոնդակ
Հեղինակ. Աղեքսանդր Ա. Կաթողիկոս Ջուղայեցի

Հասցէ. ուղղուած է Ստեփաննոս և Եսայի վարդապետներուն և այլ եկեղեցականներու

Թուական. ըստ հայկական տոմարի 1155 (1706) հաւանաբար

Չափ. լուսանցքէն ներս 33.5x22.5 ս.մ. լուսանցքէն դուրս 44.5x31.5 ս.մ¹⁷

27. ԱՂԵՔՍԱՆԴՐ ԶՈՒՂԱՅԵՑԻ
ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԿՈՆԴԱԿԸ
ՍՏԵՓԱՆՆՈՍ ԵՒ ԵՍԱՅԻ
ՎԱՐԴԱՊԵՏՆԵՐԻՆ ԵՒ ՆՈՐ
ԶՈՒՂԱՅԻ ՔԱՀԱՆԱՅԱԿԱՆ ԴԱՍԻՆ՝
ԻՐ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԱՆԱԼՈՒ ԵՒ ՆՈՐ
ԶՈՒՂԱՅԻ Ս. ԱՄԵՆԱՓՐԿԻԶ ԵՒ Ս.
ԷԶՄԻԱԾՆԻ ՊԱՐՏՔԵՐԸ ՄԱՐԵԼՈՒ
ԽՆԴՐԻ ՄԱՍԻՆ

Կարմիր բոլորակ կնքադրոշմ

¹⁶ Լուսանկարով բոլոր կնքադրոշմները յստակ ընթերնելի չեն, ուստի թերի և կասկածելի ընթերցումներ չենք անում:

¹⁷ Դիւան Նոր Ջուղայի, Բ. էջ 5-7, 203՝ լուսանկարը. անլացնենք՝ նոտրգիր է և ունի 44 + 10 = 54 տող:

Յ[իսուս]ի Քրիստոս]ի ծառայ Տէր Աղեքսանդր Կ[աթողիկոս] Ամենայն Հայոց: Վիճակեալ յաթոռ Սրբոց Առաքելոցն Թաղէոսի եւ Բարթողիմէոսի: Յաջորդ եւ փոխանորդ բազմաչարչար եւ կենդանի նահատակի Գրիգորի մերոյ Լուսաւորչի: Եւ Պատրիարք [բն] Վաղարշապատու, լուսանկար եւ երկնահանգէտ: Արփիադիտակ եւ արեգակնաքանդակ: Սրովբէաճեմ եւ քրովբէապար Սրբոյ Աթոռոյն Էջմիածնի: Յորմէ ժամանեալ հասցէ գիր ա[ւր]ինութե[ան] եւ նամակ պահպանութե[ան], քարտէս սիրալրական եւ նօմոս մխիթարական: Շնորհք առաքելական Ա[ստուածային] բազմապատիկ օրհնութիւն եւ նախախնամական գթութիւն ն ի վ[ե]ր[ա]յ սիրելի եւ հաւատարիմ հոգեւոր որդւոց մերոց Ստեփաննոս եւ Եսայի վարդապետացդ եւ ընդ ձեզ եղելոց, քահանայականաց դասուց ամենեցուն միահամուռ, որք այդր զետեղելոց, միշտ յարագու[ա]րճ բերկրանօք ի Տէր խնդ[ա]լ, ամէն:

Շնորհք ընդ ձեզ եւ խաղաղութիւն յԱ[ստուծոյ] Հօրէ եւ ի Տեառն]է Յ[իսուս]է Քրիստոս]է եւ ի Հոգւոյն սրբոյ կենար[ա]րէ եւ առատածաւալ պարգեւատուէ եւ շնորհաբաշխ բարերարէ եւ ամենագօր մարդասիրէ եւ բոլորից փրկչէ մերմէ, ամէն:

Ա[ւր]ինութիւն եւ պահպանութիւն ն, խնամք եւ գթութիւն, կեանք եւ փրկութիւն, ամենագօրին Ա[ստուծոյ], միշտ եւ հանապազ եկեսցէ եւ հանգիցէ ի վերայ ձեր: Որով բարութք կառավարեալք պատասպարիցիք ի նա յամենայն կեանս եւ յընթացս ձեր եւ ընդունիցիք ի նմանէ զվայելչական այցելութիւնս ի զանազան փոփոխմունս կենցաղոյս: Սէր սուրբս, գթութիւնս, ուղղութիւնս, գօրութիւնս, յաջողութիւնս, յանդորրութիւնս, շնորհս, ողորմութիւնս եւ ամենայն բարութիւնս ի բ[ա]րերարէ Տեառն]է Յ[իսուս]է Քրիստոս]է Ա[ստուծոյ], ամէն:

Եւ ընդ ա[ւր]ինութե[ան] նամակաւս ծաներոյք հարազատ որդիք մեր ի Տէր], ահա զմեր անցք եւ որպիսութիւնք

ՅԻՍՈՒՄԻ ՔՐԻՍՏՈՍԻ ԾԱՌԱՅ ՏԷՐ ԱՂԵՔՍԱՆԴՐ ԿԱԹՈՒՂԻԿՈՍ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ, / Վիճակեալ յաթոռ Սրբոց Առաքելոցն Թաղէոսի եւ Բարթ[թ]/ողիմէոսի, Յաջորդ եւ փոխանորդ բազմաչարչար եւ կենդանի նահատակի / Գրիգորի մերոյ Լուսաւորչի, Եւ պատրիարք Վաղարշապատու Լուսանկար եւ երկնահանգէտ, Արփիադիտակ եւ Արեգակնաքանդակ, Սրովբէաճեմ եւ քրովբէապար Սրբոյ / Աթոռոյն Էջմիածնի, Յորմէ ժամանեալ հասցէ գիր արինութեան եւ Նամակ պահպանութեան, Քար/տէս սիրալրական եւ նօմոս մխիթարական, Շնորհք առաքելական եւ Աստուածային բազմապատիկ / օրհնութիւն եւ նախախնամական գթութիւնն ի վերայ Սիրելի եւ հաւատարիմ հոգեւոր որդւոց / մերոց Ստեփաննոս եւ Եսայի վարդապետացդ եւ ընդ ձեզ եղելոց Քահանայական/աց դասուց՝ ամենեցուն միահամուռ, որք այդր զետեղելոց, միշտ յարագուարճ բերկրանօք ի Տէր խնդալ, ամէն:

/ Շնորհք ընդ ձեզ եւ խաղաղութիւն յԱստուծոյ Հօրէ եւ ի Տեառն]է Յիսուսէ Քրիստոս]է եւ ի Հոգւոյն Սրբոյ կենարարէ եւ առ/ատածաւալ պարգեւատուէ եւ շնորհաբաշխ բարերարէ եւ ամենագօր մարդասիրէ եւ բոլորից փրկչէ / մերմէ, ամէն:

/ Արինութիւն եւ պահպանութիւն, խնամք եւ գթութիւն, կեանք եւ փրկութիւն Ամենագօրին Աստուծոյ, / միշտ եւ հանապազ եկեսցէ եւ հանգիցէ ի վերայ ձեր, Որով բարութք կառավարեալք՝ պատասպար/իցիք ի նա յամենայն կեանս եւ յընթացս ձեր, եւ ընդունիցիք ի նմանէ զվայելչական այցելութիւնս / ի զանազան փոփոխմունս կենցաղոյս: Սէր[ս] սուրբս, գթութիւնս, ուղղութիւնս, Զօ/րութիւնս, Յաջողութիւնս, Յանդորրութիւնս, Շնորհս, Ողորմութիւնս եւ ամենայն բարութիւնս ի բարերարէ Տեառն]է Յիսուսէ Քրիստոս]է Աստուծոյ, ամէն:

/ Եւ ընդ արինութեան նամակաւս ծաներոյք, հարազատ որդիք մեր ի Տէր, Ահա զմեր անցք եւ / որպիսութիւնք՝ կարծեմ եկողաց իմացեալ լինէք

կարծեմ եկողաց իմացեալ լինէք կամ թէ իմանայք, ապա համառօտն այս է որ ես միամիտ ի տանս նստեալ կայի, եւ շիարեալ յաղագս վանուցս եղեալ պարտուց, թէ ո[ր]պ[էս] պարտ է հոգալ եւ առնել, յանկարծ յԵրեւանայ չափար եկաւ, որ Երեւանայ Բէկլար Բէկին էր գրեալ ի վերայ... թէ ահա այդ, Աղեքսանդր Խալիֆային հրամայես գալ աստ ի կաթողիկոսութիւն] որ բոլոր հայք զդա՛ կամին թէ ի ներքոյ հնազանդութեան] քում հայք եւ թէ՛ հոռոմք: Եւ ընդ իւրով ունելով մանսարներ զարմանալի գրով գրեալ եւ մըհրեալ, եւ իսկոյն ցուցեալ էին ձեռամբ ահտիմադօլվին... մեք միամիտ ի խցի մերոյ նստեալ, յանկարծ հասին հրաւիրակք ահթիմադօլվէ [ըն] թէ կոչէ զքեզ, եւ իբրեւ կացաք յատենին ասաց. Խսան թէ հրամայէ... որ գնաս յՈւլքիլիսիէն ի կաթողիկոսութիւն], իբրեւ հրաժարեցաք ի բազում անգամ պէսպէս կերպիւ, մանաւանդ թէ ոչ կարեմք գնալ յաղագս յովսէփի պարտուց մերոց զոր ունիմք աստ, որով ո՛չ տան թոյլ պարտատեառքն ի գնալն մեր: Իսկ նա խստացոյց զբանս իւր եւ ասէ. ո՛չ ահաւանիկ աստ է Մովսէս խալիֆայն եւ նա՛ հոգասցէ զպարտսն քո, եւ սաստիկ սպառնայր, թէ ոչ գնայցեմք իբրեւ ակամայ կամօք յանձն առաք եւ իսկոյն պատմեաց... եւ նա առժամայն հրամայեաց տալ զոռաղամն եւ զխիլայն եւ յետ քանի աւուրց կատարացաւ գործսն, այսինքն զյրոռաղամն եւ զխիլայն զոր ետուն մեզ, այս էր զոր համառօտագոյն, գրեցաք: Ահա սիրելիք մեր եւ հաւատարիմք, այժմ ժամ է ձեզ այսուիւտեւ առաւելով զջանս եւ զաշխատանս ձեր, որ այսքան պարտք թողաք ի վանս մեր, որ զամէնն Ս[ուր]բ Էջմիածնայ համար է եղել այս պարտքս, այժմս մեր բանն այսպէս եղերեցաւ: Ես պիտէր զՄովսէս վ[ա]րդ[ա]ւապետին ինձ հետ տանէի, ապա այս պարտքս ի տեղն կու մնայր, մեզ մեծի խղճմտանք է, նորա համար հարկաւոր եղեւ որ Մովսէս վ[ա]րդ[ա]ւապետին մնաց որ զպարտս մեր վճարէ:

կամ թէ իմանայք, ապա համառօտն այս է, որ ես / միամիտ ի տանս նստեալ կայի, եւ շիարեալ յաղագս վանուցս եղեալ պարտուց, թէ որպէս պարտ է / հոգալ եւ առնել, յանկարծ յԵրեւանայ չափար եկաւ, որ Երեւանայ Բէկլարեկին էր գրեալ / ի վերայ [շահին]*, թէ ահա այդ, Աղեքսանդր Խալիֆային հրամայես գալ աստ ի կաթողիկոսութիւն, որ բոլոր հայք զդա՛ կամին՝ թէ՛ ի ներքոյ հնազանդութեան քում հայք եւ թէ՛ հոռոմք: / Եւ ընդ իւրով ունելով մանսարներ՝ զարմանալի գրով գրեալ եւ մըհրեալ, եւ իսկոյն ցուցեալ էին ձեռամբ ահտիմադօլվին՝ [շահին]։ մեք միամիտ ի խցի մերոյ նստեալ, յանկարծ հասին հրաւիրակք / ահթիմադօլվէ, թէ՛ Կոչէ զքեզ. եւ իբրեւ կացաք ատենին, ասաց Խսան, թէ հրամայէ [շահին], որ գն/աս յՈւլքիլիսիէն՝ ի կաթողիկոսութիւն, իբրեւ հրաժարեցաք ի բազում անգամ, պէսպէս կեր/պիւ, մանաւանդ թէ՛ Ոչ կարեմք գնալ յաղագս յովսէփի պարտուց մերոց, զոր ունիմք աստ, / որով ո՛չ տան թոյլ պարտատեառքն ի գնալն մեր: Իսկ նա խստացոյց զբանս իւր եւ ասէ. Ո՛չ ահաւա/նիկ աստ է Մովսէս խալիֆայն, եւ նա՛ հոգասցէ զպարտսն քո, եւ սաստիկ սպառնայր՝ թէ ոչ գնայցեմք. / իբրեւ ակամա կամօք յանձն առաք եւ իսկոյն պատմեաց [շահին], եւ նա առժամայն հրամայեաց տալ զոռաղամն եւ զխիլայն, եւ յետ քանի աւուրց կատարացաւ [զ]գործսն, այսինքն՝ զյրոռաղամն եւ զխիլայն, / զոր ետուն մեզ. այս էր զոր համառօտագոյն գրեցաք: Ահա, սիրելի՛ք մեր եւ հաւատարիմք, այժմ ժամ է ձեզ / այսուիւտեւ առաւելով զջանս եւ զաշխատանս ձեր, որ այսքան պարտք թողաք ի վանս մեր, որ զամէնն / Սուրբ Էջմիածնայ համար է եղել այս պարտքս, այժմս մեր բանն այսպէս եղերեցաւ: Ես պիտէր զՄովսէս վ[ա]րդ[ա]ւապետն ինձ հետ տանէի, ապա այս պարտքս ի տեղն կու մնայր, մեզ մեծի խղճմտանք է, նորա համար հարկաւոր եղեւ, որ Մովսէս վարդապետն մնաց, որ զպարտս մեր վճարէ:

Եւ դուք սիրելիք մեր Ստեփաննոս եւ Եսայի վ[ա]րդ[ա]լ[ա]լ[ե]տ[ի]ք, զՄովսէս վ[ա]րդ[ա]լ[ա]լ[ե]տ[ի]ն գրածն հաստատուն իմանայք եւ կատարէք եւ ի նա հասուցանէք զժողովեալ ողորմութիւնսն որ ընդ ձեռամբ ձերով տացեն ժողովուրդքն, այսուհետեւ այլ իմ եւ քո ոչ գոյ ի մէջ մեր եւ Սուրբ Էջմիածնայ, զոր ինչ խոստումնք եւ հոգեբաժին որ լինի զինք առէք, թէ մեր վանքին եւ թէ Սուրբ Էջմիածնայ եւ ուղարկեցէք Մովսէս վարդապետին ձեռն, որ մեր մնացեալ պարտքն տայ, եւ զմեզ անպարտս առնէ, ի խղճմտանաց մերոց, Աստուծով թէ Պ[ա]ր[ի]ո[ն] Տիւանջէ սանատն եւ թէ Պ[ա]ր[ի]ո[ն] Էլիագին սանատն, յետ լինէք ուղարկած, որ Մովսէս վ[ա]րդ[ա]լ[ա]լ[ե]տ[ի]ն ինձ գրէ եւ ես այլ ուրախասամ ձեզանէ եւ տըողացն¹⁸ շնորհակալ լինիմ եւ օրհնող կենդանեաց եւ ննջեցելոցն մասն եւ բաժին ի Տեառն[ի] Աստուծոյ խնդրող [բն] մինչեւ բարեալ գնամ ի Սուրբ Էջմիածինն, տեղէն ձեզ եւ ակտուալ ծաւեր վաճառականացն հատուկ հատուկ [բն] օրհնութե[ան] թուղթ կու գրեմ, նա եւ ձերոց աշխատանացն եւ վաստակոցն փոխարէնն ընդունելոց էք յինէն, այսինքն շնորհս եւ օրհնութիւն[ի]ս: Սիրով եւ օրհնութեամբ դուք եւս ծանիք ի հնդկաց յերկրի եղեալ քահանայք, ահա այսուհետեւ զոր ինչ բան ունէք եւ տուրք յամենայն կողմանէ, ընդ Մովսէս վ[ա]րդ[ա]լ[ա]լ[ե]տ[ի]ն հետ տեսէք եւ ի նա հասուցէք, որ զմեր պարտքն վճարէ, զոր թողաք զնա ի ներքոյ բազում պարտուց եւ մեք ելեալ գնացաք: Այս էր մեր բան եւ հաստատուն պատուիրան զոր համառօտ բանիք գրեցաք սիրելի որդեկացոյ մերոց, այլ այսուհետեւ մնամք եւ սպասեմք արդեանց ձերոց եւ բարի աշխատանաց ձերոց, որով առաւելուցուք, զոր ի ձեռն Մովսէս վ[ա]րդ[ա]լ[ա]լ[ե]տ[ի]ն լուիցեմք մեք անդ: Տէրն Տէրանց եւ Աստուայծն Աստուծոյց հովանի եւ պահապան լիցի ի վ[ե]ր[ա]լ ձեր եւ ընդ հովանեալ թեւոց իւրոց պահեսցէ զձեզ, ամէն:

Եւ դուք, սիրելի՛ք մեր Ստեփաննոս՝ / եւ Եսայի՛ վարդապետք, զՄովսէս վարդապետին գրածն հաստատուն իմանայք եւ կատարէք, եւ ի նա հասուցանէք / զժողովեալ ողորմութիւնսն, որ ընդ ձեռամբ ձերով տացեն ժողովուրդքն, այսուհետեւ այլ իմ եւ քո / ոչ գոյ ի մէջ մեր եւ Սուրբ Էջմիածնայ, զոր ինչ խոստումնք եւ հոգեբաժին որ լինի՛ յիք առէք՝ թէ՛ մեր վանքին / եւ թէ՛ Սուրբ Էջմիածնայ, եւ ուղարկեցէ՛ք Մովսէս վարդապետին ձեռն, որ մեր մնացեալ պարտքն տայ, եւ զմեզ անպարտս / առնէ ի խղճմտանաց մերոց, Աստուծով թէ՛ պարոն Դիւանջէ սանատն եւ թէ՛ պարոն Էլիագին սանատն յետ լինէք ուղարկած, որ Մովսէս վարդապետն ինձ գրէ, եւ ես այլ ուրախասամ ձեզանէ, եւ տուողացն շնորհակալ լինիմ եւ օրհնող / կենդանեաց եւ ննջեցելոցն, մասն եւ բաժին ի Տեառնէ Աստուծոյ խնդրող՝ մինչեւ բարեւ գնամ ի Սուրբ Էջմիածինն, տեղէն (*ձախ լուսանցում վերից վար 10 րոդ*) / ձեզ եւ աստուածաւեր վաճառականացն հատուկ հատուկ օրհնութեան թուղթ կու գրեմ, նա եւ ձերոց աշխատանացն եւ վաստակոցն փոխար/էնն ընդունելոց էք յինէն, այսինքն՝ զշնորհս եւ զօրհնութիւնս: Սիրով եւ օրհնութեամբ դուք եւս ծանիք՝ ի Հնդկաց յերկրի եղեալ քահանայք, / ահա այսուհետեւ զոր ինչ բան ունէք եւ տուրք յամենայն կողմանէ, ընդ Մովսէս վարդապետին հետ տեսէ՛ք եւ ի նա հասուցէ՛ք, որ զմեր պարտքն վճարէ, զոր թողաք զնա ի ներքոյ բազում պարտուց եւ մեք ելեալ գնացաք: Այս էր մեր բան եւ հաստատուն պատուիրան, զոր համառօտ բա/նիք գրեցաք սիրելի որդեկացոյ մերոց, այլ այսուհետեւ մնամք եւ սպասեմք արդեանց ձերոց եւ բարի աշխատանաց ձերոց, որով առաւելուցուք, զոր ի / ձեռն Մովսէս վարդապետին լուիցեմք մեք անդ: Տէրն Տէրանց եւ Աստուածն Աստուծոց հովանի եւ պահապան լիցի ի վերայ ձեր եւ ընդ հովանեալ թեւոց իւրոց պահեսցէ զձեզ, ամէն:

¹⁸ Բնագրում «տուողացն», այսպէս՝ բառապատկերը փոխող ձեռով տողադարձել չարժէ:

Դիվանդակի ծանկի սիրելի որդեակք իմ Ստեփաննոս եւ Եսայի վրդապետը զի ուրախութեամբ եւ մեծաւ յուսով արհացիք գործս եւ գաշխատութիւնս հոգեւորս զի վարձս ձեր բազում են յերկինս, այս ձեզ պատուէր զի մինչեւ Մովսէս վրդապետն ձեզ չգրէ թէ տուն եկէք, դուք չգայք, որ յերբ ձեզ գրելու լինի ձեր փոխարէն տեղդ միւր լուրարկեմք ապա թէ չկարէ որ գայք յիմ թամբարետը գայք, յայնժամն զձեր բերածն եւ ուղարկածն զամէն Մովսէս վրդապետին հասուցանէք եւ ծանուցանէք որ ի նա հասեալն է հասեալ, թէ դուք վարդապետք եւ թէ դուք հնդկաց երկրի բախանայք, որ Մովսէս վրդապետն զոր ինչ առնու ի ձէնք եւ իմանայ զամենայն ինձ գրելոց է:

/ Դարձեալ ծանկի սիրելի որդեակք իմ Ստեփաննոս եւ Եսայի վարդապետք, զի ուրախութեամբ եւ մեծաւ յուսով արհացիք գործս եւ յաշխատութիւնս հոգեւորս, զի վարձս ձեր բազում են յերկինս, այս ձեզ պատուէր, զի մինչեւ Մովսէս վարդապետն ձեզ չգրէ թէ՝ Տուն եկէ՛ք, դուք չգայք, որ յերբ ձեզ գրելու լինի՝ Ձեր փոխարէն տեղդ մարդ կուղարկեմք, ապա թէ ձեզ կգրէ, որ / գայք, յորժամ բարետը գայք, յայնժամն զձեր բերածն եւ ուղարկածն զամէն Մովսէս վարդապետին հասուցանէք եւ ծանուցանէք, որ ի նա հասեալն [ինձ] է հասեալ, թէ դուք, վարդապետք եւ թէ դուք Հնդկաց երկրի քահանայք, որ Մովսէս վարդապետն զոր ինչ առնու ի ձէնք եւ իմանայ՝ զամենայն ինձ գրելոց է:

** Այս եւ յաջորդ երեք տեղերում երեք չափերով (բոլորգիր «չայ» գրի վերին մասի) նման նշան է, որով, համոզուած ենք՝ ըստ ամենայնի նկատի ունի Պարսից շահին: Նախ՝ այս համառոտումն առաջին անգամ այստեղ տեսանք եւ իմաստը գուշակեցինք շարադրանքի թելադրանքով¹⁹, ապա՝ Աղեքսանդր Զուղայեցու գահակալմանը շահի այստեսակ ուղղակի միջամտութեանը վերաբերող այս տեղեկութիւնը կատարեալ նորութիւն է եւ փարատում է Մ. արքեպս. Օրմանեանի զարմանքը՝ «գրեթէ յանկարծ ավթոռ բարձրացած կը տեսնենք Աղեքսանդր Զուղայեցին»²⁰: Իսկ սա նշանակում է, որ մեր եկեղեցու Ժէ-ԺԸ. դարերի պատմութեան նոր շարադրանքը հիւսելիս Նոր Զուղայի Ս. Ամենափրկիչ վանքի դիւանի առկայ երկհատորեակը պէտք է ընթերցուի ըստ ամենայնի «մանրադիտակով», որովհետեւ սրանց մէջ շրջանառութեան մէջ են դնում մեր, կրկնենք՝ մեր երկրի, ժողովրդի եւ եկեղեցու պատմութեան շատ արժէքաւոր սկզբնաղբիւրներ:*

Աւարտենք. կարծում ենք՝ ներկայացուած գրքերի մասին ընթերցողին բաւարար պատկերացում տուցինք, ապա՝ եթէ արուած առաջարկների համեմատ մատենաշարի ապագայ հատորները բարելաւուած տեսնենք, մեզ լիովին վարձատրուած կզգանք:



¹⁹ Ոճով նման է վեր բարձրացրած դիրքով խոշոր եռապարոյկի ("" կամ բաց բոլորակնէրով՝ PPP գրերի) նմանութիւն, որ նշանակում է՝ «վեհ» կամ «կաթողիկոս»:

²⁰ Մաղաքիա արքեպս. Օրմանեան, Ազգապատում, մասն Բ., Կոստանդնուպոլիս, 1914, յօդ. 1884, էջ 2749 (նաեւ՝ էջ 2750):

«ԻՐԱՔԻ ՀԱՅԵՐԸ»
ԳԻՏԱԺՈՂՈՎԸ ԱԲԱՐՏԵՑ ԱՇԽԱՏԱՆՔՆԵՐԸ

Նայկազեան համալսարանի Հայկական սփիւռքի ուսումնասիրութեան կեդրոնի կազմակերպած «Իրաքի Հայերը» գիտաժողովը աւարտեց իր աշխատանքները:

Երկուշաբթի, 29 մայիս 2017ի առաւօտեան պաշտօնական բացման հանդիսութեան ներկայ էին Լիբանանի եւ Իրաքի Հայոց Առաքելական թեմերու առաջնորդներ Գերշն. Շահէ Սրբ. Փանոսեան եւ Գերշն. Աւագ Արք. Ասատուրեան, Գերյարգելի Գէորգ Եպս. Ասատուրեան՝ Օգն. Եպս. Պէյրութի Հայ Կաթողիկէ Պատրիարքական թեմին, Հայկազեան համալսարանի նախագահ Վեր. Դր. Փօլ Հայտօսթեան, Լիբանանում Հայաստանի Հանրապետութեան արտակարգ եւ լիազօր դեսպան տիար Սամուէլ Մկրտչեան, ՀՀ Ազգային արխիւի տնօրէն Դր. Ամատունի Վիրապեան, Սփիւռքի նախարարութեան ներկայացուցիչներ, Իրաքի առաջնորդարանի կեդրոնական վարչութեան ատենապետ Սարգիս Զոլաքեան, իրաքահայ հիւրեր, կուսակցութեանց եւ մշակութային միութիւններու ներկայացուցիչներ, լիբանահայ մամուլի պատասխանատու խմբագիրներ, լիբանահայ մշակութային դէմքեր, Միջին Արեւելքի հայօճախներու պատմութեամբ հետաքրքրուող մտաւորականներ:

Կեդրոնի տնօրէն Դր. Անդրանիկ Տազէսեան իր բացման խօսքին մէջ բարի գալուստ մաղթեց ներկաներուն եւ նշեց, թէ «Հայկական Լեռնաշխարհին փոխյարաբերութիւնները Միջագետքի հետ աւելի հին են, քան Միջին Արեւելքի որեւէ այլ տարածքի: ԺԲ. դարէն սկսեալ ... ներքին օրինաչափութիւններով եւ արտաքին ազդակներով շեշտաւորուած Հայկական կեանք մը կը վերընձիւղի ժամանակակից Իրաքի տարածքում: Իսկ այս գիտաժողովը իմիջի այլոց կը միտի ոչ միայն լուսարձակի տակ առնել Իրաքի հազարամեայ հայօճախը, այլեւ մեզ հրաւիրել առաւել ուշադրութեամբ մօտենալու, խորհրդածելու եւ մանաւանդ գործելու՝ շրջանի հայութեան անցեալի, ներկայի եւ գալիքի կենսագործունէութեան եւ դերին մասին: Ամբողջ Միջին Արեւելքն ունի շուրջ հազարամեայ հայկական նպաստի եւ բերքի արմատներ, ու անհրաժեշտ է այս փաստը վերածել շօշափելի «սոֆիստիկ»՝ յանուն Հայ-արաբ բարեկամութեան, բարի դրացնութեան, արդիւնաւէտ գործակցութեան»: Դր. Տազէսեան համառօտ տեղեկութիւններ տալով գիտաժողովի ծնունդին, կազմակերպումի գործընթացին ու մասնակիցներուն մասին, բեմ հրաւիրեց «այս գիտաժողովին հաւատացող եւ անոր յաջողութեան նիւթական մեծագոյն նպաստը բերող» Գալուստ Կիւլպէնկեան հիմնարկութեան Հայկական համայնքներու բաժինի տնօրէն Դր. Ռազմիկ

Փանոսեանը, ով ամփոփ ներկայացուց Գալուստ Կիւլպէնկեան հիմնարկութեան հիմնումը, դերը, սկզբնական տարիները, անդրադարձաւ հիմնարկութեան ծաւալած տասնամեակներու գործունէութեան եւ անցած ուղիին, Միջին Արեւելքի մէջ կատարած տնտեսական-մշակութային զարգացման նպաստներուն եւ առանձնացուց անոր՝ Իրաքի մէջ կատարած ներդրումները:

Վեր. Դր. Փօլ Հայտօսութեան բարի գալուստ մաղթեց արտասահմանէն ժամանած հիւրերուն եւ լիբանահայ ներկաներուն: Ան առանձնացուց Իրաքի Հայոց Առաքելական թեմի առաջնորդ Գերշն. Աւագ Արք.ի ներկայութիւնը՝ աւելցնելով նաեւ, թէ «եթէ մէկ կողմէն այս եւ յառաջիկայ երկու օրերուն ընթացքին ակադեմական անդրադարձ պիտի կատարուի Իրաքահայութեան կենսագործունէութեան, ապա կարելի չէ նաեւ մոռացութեան մատնել այն ցաւը, փոփոխութիւններն ու կորուստները, որ Իրաք ու իր բոլոր համայնքները կրեցին վերջին երկու տասնամեակներուն: Մենք կը գնահատենք յարատեւութիւնը բոլոր անոնց, որոնք մնացին հոն հակառակ բոլոր բրտութիւններուն»: Վեր. Հայտօսութեան նշեց, որ Կեդրոնի մայրսեան այս գիտաժողովները սկսած են դառնալ սկզբնակէտ եւ ելակէտ նոր տրամախօսութեանց եւ ուսումնասիրութեանց, ու անդրադառնալէ ետք զանազան գիտակեդրոններու հետ ծաւալող գործակցութեանց, բարեմաղթանքներ կատարեց, շնորհակալութիւն յայտնեց բոլոր անոնց, որոնց ջանքերով գիտաժողովը ընթացք էր առնէ, տիար Երջօ Սամուէլեանին, որուն նուիրատուութեամբ սկիզբ առաւ Կեդրոնը, Գալուստ Կիւլպէնկեան Հիմնարկութեան՝ անոր նիւթաբարոյական աջակցութեան, ընդգծելով, որ Դր. Փանոսեանի ներկայութիւնը արտայայտութիւնն է այդ աջակցութեան: Հոսկ, ան հրաւիրեց Աւագ Արք.ը՝ իր սրտի խօսքը փոխանցելու:

Սրբազան Հայրը ներկաները ողջունելէ ետք մեր Տիրոջ ընծայած խաղաղութեամբ «որ ի վեր է քան զամենայն միտս եւ զբանս», բարձր գնահատեց Կեդրոնի այս նախաձեռնութիւնը՝ նուիրուած Իրաքի Հայութեան, որոնք վերջին քառասնամեակին «անցան չորս պատերազմներէ, ահաւոր արգելափակումէ, տնտեսական տագնապներէ, ապահովութեան աննկարագրելի բացակայութենէ, ներքին եւ արտաքին արտագաղթէ: Այս բոլորին հետեւանքով ալ աղքատացաւ օրինակելի, աշխուժ, աւանդապահ, եկեղեցանուէր, ազգասէր, ստեղծարար, շրջանակը շէնցնող, խաղաղասէր, կարգապահ, ազնիւ, տիպար իրաքցի քաղաքացիներով յառաջացած հայ համայնքը... հետեւաբար, ինչ լաւ է, որ այս գիտաժողովը լոյս պիտի սփռէ Իրաքահայութեան ունեցած բարեմասնութիւններուն վրայ, ինչպէս նաեւ անոնց արձանագրած յաջողութեանց...»:

Առաւօտեան ժամը 10ին սկիզբ առին գիտաժողովի նիստերը: Գումարուեցան ութ նիստեր, որոնց ընթացքին կարդացուեցան 34 զեկոյցներ՝ Ֆիլիփինէն, Մ. Նահանգներէն, Հայաստանի Հանրապետութենէն, Իրաքէն, Եգիպտոսէն, Սուրիայէն եւ Պէլլութէն ժամանած փորձագէտներէ ու մասնագէտներէ: Զեկոյցները խմբաւորուած էին ըստ բնագաւառներու.

ա. Անցեալ պատմութիւն,

բ. Նախաեղեռն, ցեղասպանութիւն, գաղթավայրեր եւ գաղթականութեան աջակցութիւն,

- գ. Հայկական կեանքի կերտումը Իրաքի մէջ (երեք նիստ),
- դ. Իրաքահայ նպաստը,
- ե. Հայաստան եւ իրաքահայութիւն,
- զ. Իրաքահայերը այսօր:

«Աբբասեան խալիֆայութեան վերջին պատմաշրջանը եւ Հայկական ծագումով Աբբասեան զալիֆաները (991-1258)» նիւթով, Պասրա ծնած Պետրոս Թովմասեան ներկայացուց Աբբասեան խալիֆայութեան (750-1258) երեսունհինգ խալիֆաներէն ծագումով Հայ երեքը՝ Ալ-Քալամ (1031-1075), Ալ-Մուքթատի (1075-1094) եւ Ալ-Մուսթատի (1170-1180): Թովմասեան, որ հեղինակն է «Աբբասեան խալիֆայութեան վերջին պատմաշրջանը եւ Հայութիւնը (991-1258)» մենագրութեան, մանրամասնեց անոնց քաղաքականութիւնը, մշակոյթի եւ այլ կրօններու հանդէպ կեցուածքը եւ արժեւորեց նպաստը խալիֆայութեան ժԱ. դարու մշակութային եւ գիտական վերելքին:

Գահիրէի Համալսարանի Հայկական ամբիոնի վարիչ Դր. Սալահ Մահկուպ Համառօտակի ներկայացուց կեդրոնին գործունէութիւնը եւ լուսարձակի տակ առաւ Մոսուլի Հայ կառավարիչ Պատր ԷլՏին Լուլուն (ԺԳ. դար), անոր քաղաքական գործունէութիւնը եւ դերը շրջանի խառն բնակչութեան Համակեցութեան պահպանման մէջ: Դր. Գայիանէ Պօղոսեան լուսարձակի տակ առաւ ԺԸ. դարուն Պաղտատի մէջ ձեռագրուած ցարգ ծանօթ միակ բժշկարանը: Ան մանրամասնեց Բժշկարանին բովանդակութիւնը, իւրայատկութիւնները, լեզուն ու եզրակացուց, որ ձեռագիրը ճաշակ մը կու տայ 1760-70ականներու պաղտատահայութեան կենցաղին, հետաքրքրութիւններուն մասին:

Գահիրէէն հրաւիրուած Դր. Ուաֆա Մահմուտ անդրադարձաւ Մոսուլի մէջ ԺԸ.-ի. դարերուն ապրած եւ գործած Զաքմաքճեան ընտանիքին, մանրամասնեց ընտանիքի հիմնադիրին Մոսուլ Հաստատման պատճառները, յետագայ գործունէութիւնը եւ ընտանիքին նպաստը գաղթահայութեան ու Իրաքին:

ՀՀ գիտութիւններու ազգային ակադեմիայի պատմութեան հիմնարկի աշխատակից Դր. Արտակ Մաղալեան խումբ մը Հայ եւ օտար ճանապարհորդներու արձանագրութիւններուն հիմամբ ներկայացուց ԺԹ. դարու իրաքահայութիւնը:

Բնիկ պաղտատցի Մարլէն Մելքոնեան-Սեդրաքեան տուաւ դիմանկարը պաղտատցի Հայերուն, անոնց մտայնութիւնը, կենցաղը, խօսակցական լեզուն եւ բարբառը, ծագումը, բնակավայրերը, աշխատանքային ասպարէզը, սովորոյթները, անոնց աջակցութիւնը Հայ գաղթականութեան եւն.:

Յայտնի ցեղասպանագէտ Դր. Հիլմար Քայզէր ծանրացաւ Մոսուլի նահանգի տեղին եւ դերին՝ Հայոց ցեղասպանութեան մէջ: Ան մատնանշեց, որ մայիս 1915ին Օսմանեան Կայսրութեան ներքին գործոց նախարարութիւնը Մոսուլի նահանգի որոշ շրջաններ նկատած էր «Հայ տեղահանեալներու ուղարկուելիք [երեք] վայրերէն» մին, սակայն շատ փոքրաթիւ Հայեր ղրկուեցան Մոսուլ, «... որովհետեւ,- ան բացատրեց,- նպատակը Մոսուլ Հասցնել չէր, այլ զանոնք սպառելն էր Մոսուլի ճամփուն վրայ գտնուող անապատներուն մէջ»:

Վերջերս Երեւանի մէջ Իրաքի հայօճախին նուիրուած իր զոկտորականը պաշտպանած, ծնունդով պասրացի Դր. Սեդա Օհանեան, հիմնուելով 1918ի Վանի գաղթականութեան պարագլուխ Լեւոն Շաղոյեանի հարուստ արխիւի նիւթերուն վրայ, ներկայացուց գաղթականութեան ժամանումը Իրաք, մանրամասնեց Պաքուպայի ու Նահր Օմարի գաղթականները, անդրադարձաւ 1947ի ներգաղթին, յետ-գաղթականական հայ բնակավայրերուն՝ Պաղտատի, Պասրայի, Մուսուլի, Զախոյի, Էրպիլի եւ զուտ հայաբնակ գիւղերուն՝ Հաւրեզքի եւ Աւզրուկի ստեղծման եւ գոյատեւման պատմութեան:

Հիմնուելով Յովհաննէս քահանայ Սիմոնեանի տոմարին վրայ՝ Դր. Անդրանիկ Տագէսեան ներկայացուց 7 նոյեմբեր 1918ին հիմնուած Պաքուպայի որբանոցին մէջ ապաստան գտած 660 մանչ եւ 386 աղջիկ որբերու ժողովրդագրութիւնը, տարիքային պատկերը եւ հարցադրեց նման տարիքի հասարակութեան մէջ յառաջացող մտադրոյթին եւ մտայնութեան մասին:

Դր. Մահմուտի երկրորդ զեկոյցը նուիրուած էր իրաքահայ հանրային ամէնահոգակաւոր կիներէն Սարա Ինկէնտէրեանին, ծանօթ Սարա Խաթուն, կամ Սարա Զանկինա անունով: Ան արժեւորեց Սարային կեանքը՝ Իրաքի քաղաքական պատմութեան, ընկերային պայմաններուն եւ մշակութային իրավիճակի ենթացողին վրայ:

Սընթ Պենետիքթ քոլէճի աստուածաբանութեան բաժանմունքին եւ Միննը-սոթայի Սընթ Ճոնզ համալսարանի դասախօս Դր. Ճոն Արմաճանի ներկայացուց Իրաքի պատմութեան նորագոյն չորս՝ օսմանեան, բրիտանական, ազգային եւ ամերիկեան հանգրուանները եւ քննարկեց այդ հանգրուաններուն որդեգրուած սահմանադրութեանց՝ հայերուն եւ այլ փոքրամասնութիւններուն վերաբերող հատուածները:

Դր. Օհանեանի երկրորդ զեկոյցը նուիրուած էր Պասրայի հայութեան անցեալին ու ներկային: Իրաքի հայկական երկրորդ մեծ համայնքը ձեւաւորուած է Պասրայի մէջ, ուր հայեր զանգուածաբար հաստատուած են ԺԸ. դարու Ա. քառորդին՝ Նոր Զուղայէն:

Պատմութեան երիտասարդ հետազօտող Պետիկ Թորոսեան ՀԲԸՄ արխիւային նիւթերու հիմամբ ներկայացուց Քերքուքի Ի. դարու հայոց յետեղեռնեան պատմութեան որոշ զրուագներ՝ միութենական կեանքին, անդամակցութեան, մարդահամարին, կենցաղին եւ կենսամակարդակին, միջմիութենական մրցակցութեան, ներգաղթին, Սիւլէյմանիէի մէջ ՀԲԸՄ մասնաճիւղ եւ ազգային վարժարան հիմնելու ճիգերուն, ծխատէր Մեսրոպ Քհնյ. Օրջանեանի գործունէութեան եւն.:

ՀՀ ԳԱԱ Մանուկ Աբեղեանի անուան գրականութեան հիմնարկի տնօրէն, Դր. Վարդան Դեւրիկեան մանրամասն ներկայացուց իրաքահայ թեմի պատմականը: Ռաֆայէլ Ումուտեան ներկայացուց Իրաքի հայ կաթողիկէ համայնքը՝ իր ծննդոցէն (1758) մինչեւ մեր օրերը:

Արխիւաբան, ՀՀ Ազգային արխիւի մասնագէտ Գոհար Աւագեան ներկաներուն հրամցուց համապատկերը Իրաքի հայ դպրոցներուն՝ մինչեւ անոնց պետականացումը՝ 1974ին, ըստ ՀՀ Ազգային արխիւին մէջ մէկտեղուած նիւթերուն:

Պարզուեցաւ, որ արդէն 1924ին հայկական ազգային վարժարաններ կը գործէին Պաղտատի, Պասրայի, Մոսուլի, Նահր Էլ Օմարի եւ Կիլանի մէջ:

Պաղտատ ծնած, այժմ ամերիկաբնակ Համբարձում Աղպաշեան, որ հեղինակն է ՀԲԸՄԻ Իրաքի մասնաճիւղի պատմութեան գիրքին, ներկայացուց անոր գործունէութիւնը Իրաքի մէջ, ուր ՀԲԸՄ առաջին մասնաճիւղը հիմնուած է Պաղտատի մէջ 1911ին, իսկ 1918ին՝ Պասրայի մէջ: Այնուհետեւ մասնաճիւղեր հիմնուած են Մոսուլի, Քերքուքի եւ Սիւլէյմանիէի մէջ:

Պաղտատ ծնած Շաքէ Արծիւեան-Աշճեան, անդրադարձաւ իրաքահայ իրերօգնութեան կազմակերպութիւններուն եւ առանձնացուց Իրաքի հայ տիկնանց մշակութային միութիւնն ու կիրականօրեայ հաւաքը, որոնք ըստ փոփոխուող կարիքներու գործեցին իրաքահայ իրականութեան մէջ:

Պաղտատ ծնած Վարանդ Պետրոսեան մանրամասնեց 1926ին հիմնուած Պաղտատի հայ երկսեռ երիտասարդաց միութեան գործունէութիւնը, զոր բաժնեց հինգ հանգրուաններու:

Պէյրութահայ «Ազդակ» օրաթերթի երիտասարդ խմբագիր Նորա Բարսեղեան լուսարձակի տակ առաւ «Գոյամարտ» թերթը (8 Նոյեմբեր 1948-26 Օգոստոս 1954), որ փակուեցաւ պետական հրամանով եւ պահ մը վերահրատարակուեցաւ 1958ին:

ՀՀ-ի մէջ «Հայկազեան հայագիտական հանդէսի» ներկայացուցիչ Դր. Արծուի Բախշինեան ներկաները ծանօթացուց իրաքահայ արուեստագէտներու, որոնք գոյն ու թափ տուած են թէ՛ իրաքահայ եւ թէ՛ Իրաքի ու արտասահմանի մշակութային համապատասխան բնագաւառներուն:

Հայկազեան Համալսարանի Արուեստից եւ Գիտութեանց Բաժանմունքի տեսուչ, Փրոֆ. Արտա Արսէնեան-Էքմէքճի լուսարձակի տակ առաւ Իրաքի պետական հայ պաշտօնատար Տիգրան Կարապետ Էքմէքճեանը (1880-1951), տուաւ անոր կենսագրութիւնը, անդրադարձաւ գործունէութեան՝ իբրեւ Իրաքի դատական գրասենեակի պաշտօնատար եւ Իրաքի սահմանադրութեան ծնունդին գործօն մասնակից:

Շահեկան այլ զեկոյց մըն էր Արմինէ Չուքասըզեանի հրամցուցած դիմանկարը իր հօր՝ լուսանկարիչ Յովհաննէս Չուքասըզեանի (1914-1994): Ան ներկայացուց լուսանկարիչին կեանքը իբրեւ որբ, ասպարէզային յառաջդիմութեան հանգրուանները եւ Պաղտատ հաստատուելը՝ 1937ին: Ուշագրաւ է որ ան եղած է Իրաքի պետական հինգ պարագլուխներու պաշտօնական լուսանկարիչը:

Ծնունդով պաղտատցի Արա Աշճեան մանրագնին ուսումնասիրած է իրաքահայ կարկառուն դէմքերուն նպաստը՝ իրաքահայութեան, եւ կը պատրաստուի առանձին գիրքով հրատարակել իր ուսումնասիրութիւնը: Ան խօսեցաւ Ի. դարու իրաքահայ դէմքերու նպաստին՝ Իրաքի պետութեան եւ երկրին վերելքին՝ բժշկութեան, դեղագործութեան, լուսանկարչութեան, սինեմարուեստի, մամուլի, գեղանկարչութեան, թատրոնի, երաժշտութեան, կրթութեան, գրականութեան, պատմագրութեան, մարզական, տնտեսութեան, առեւտուրին, ներածում-արտածումին, արհեստներուն, տեղական ճարտարարուեստին, զբօսաշրջութեան բնագաւառներու մէջ:

Նման բնույթի այլ զեկոյց մը ներկայացուց հալէպահայ բանասէր Միհրան Մինասեան, որ առանձնացուց արաբերէն ստեղծագործած իրաքահայ գրողները՝ լուսարձակի տակ առնելով անոնցմէ միքանին՝ Եմքուպ Սարգիսը (1875-1959), Հայր Ներսէս Վրդ. Սայէղեանը (1878-1953)՝ Իրաքի պատմութեան, տեղագրութեան, մշակոյթին ու հին գերդաստաններու պատմութեան նուիրուած գիրքերով ու յօդուածներով, բժիշկ Գրիգոր Ասթարճեանը (1885-1953)՝ արաբական գրականութեան, մշակոյթին եւ պատմութեան նուիրուած իր ստուարածաւալ հատորներով:

Քալիֆօրնիոյ նահանգային համալսարանի Նորթրիճի ժամանակակից եւ դասական լեզուներու եւ գրականութեան բաժանմունքի հայագիտութեան բաժնի տնօրէն Փրոֆ. Վահրամ Շեմմասեան, հիմնուելով բրիտանական արխիւներու վրայ, մանրամասնեց 1921-1922ին իրաքահայ գաղթականութեան ներգաղթը Խորհրդային Հայաստան, պարագաները, պայմանները, կարաւանները, դժուարութիւնները եւն.:

Երիտասարդ ազգագրագէտ Խորեն Գրիգորեան դաշտային ուսումնասիրական տուեալներու լոյսին տակ ներկայացուց Դարբնիկ հաստատուած իրաքահայերը ազգագրական դիտանկիւնէն, մանրամասնեց անոնց կենցաղը, Հայաստանը իբրեւ հայրենիք ընկալելն եւ իրենց գաղթը իբրեւ վերադարձ ըմբռնելը, աշխատանքային շուկան, տեղական պայմաններուն պատշաճիւր, նոր կենսաձեւի մեկնաբանումը եւն.:

Երեւանի պետական համալսարանի սփիւռքագիտութեան ամբիոնի վարիչ Դր. Արման Եղիազարեան ներկայացուց Սփիւռքահայութեան հետ մշակութային կապի կոմիտէի գործունէութիւնը Իրաքի մէջ՝ կոմիտէի արտասահմանեան գործունէութեան ենթահոլին վրայ:

Հայաստանի ամերիկեան համալսարանի հաստատութեանական հետազօտութիւններու պատասխանատու Անուշ Բեժանեան վերլուծեց ՀՀ արտաքին քաղաքականութիւնը՝ 2003ի իրաքեան պատերազմի դիտանկիւնէն՝ մանրամասնելով, թէ ինչպէս եւ ինչ ելակէտերով ՀՀ-ն ընդգրկուեցաւ այդ գործընթացին մէջ:

Գիտաժողովին վերջին նիստը եւս յատկացուած էր ժամանակակից խնդիրներուն. Երեւանի պետական համալսարանի արաբագիտութեան ամբիոնի դասախօս Դր. Սօնա Տոնիկեան քննարկեց ՀՀ-իրաքահայ յարաբերութիւնները 1991-2015ին: Ան նկարագրեց այդ յարաբերութիւններով զբաղող պետական կառոյցները, անդրադարձաւ անոնց ծաւալած գործունէութեան: Նոյն ծիրին մէջ, Սփիւռքի նախարարութեան անձնակազմէն Ժենիա Կիւպէնկեան ներկայացուց նախարարութեան ծաւալած գործունէութիւնը եւ բերած նպաստը՝ ՀՀ հաստատուած իրաքահայերուն՝ 2008-2017 շրջանին:

Կեդրոնի երիտասարդ աշխատակից, պլոկըր Եղիա Թաշճեանի նիւթը հայ քրտական յարաբերութիւններու լոյսին տակ կը քննարկէր Իրաքեան Քիւրտիստանի մէջ Հայութեան անցեալի, ներկայի եւ գալիք յարաբերութիւններու բնույթը եւ կը հարցադրէր անոնց զարգացման հռանկարները:

Առողջական պատճառներով գիտաժողովէն բացակայած, ամերիկաբնակ իրաքահայ իսաչիկ Շանոյեանի զեկոյցը ընթերցեց Հայկազեան համալսարանի

հայագիտական բաժնի ուսանողուհի Վանա Դանիելեանը: Զեկոյցը անդրադարձաւ Իրաքէն հայութեան արտահոսքի տարիներուն, դրդապատճառներուն, ուղղութիւններուն եւ արտասահմանի մէջ անոնց ծաւալած գործունէութեան:

Գիտաժողովին վերջին զեկուցողը եղաւ Լիբանանում ՀՀ դեսպանատան անձնակազմէն Դր. Վլադիմիր Պօղոսեան, որ համապարփակ ներկայացուց Իրաքի հայոց թեմի շուրջ չորս տասնամեակի թեմակալ Հոգշն. Աւագ Արք. Ասատուրեանի կենսագործունէութիւնը:

Նիստերը վարեցին Դր.ներ Արտա Էքմէքճի, Նանօր Գարակէօզեան, Զաւէն Մնըրլեան, Արմէն Իւրնէշլեան, Ժողէֆ ԷլԱղա, Անդրանիկ Տազէսեան, Եղիկ Թաշճեան եւ Պետիկ Թորոսեան:

Աննախընթաց գիտաժողով մը եղաւ այս մէկը, ուր թերեւս կարելի էր աւելի արծարծել մերօրեայ խնդիրները:

Գիտաժողովը յատկանշուեցաւ թէ՛ փորձագէտ, հայօճախին մէջ գործօն դեր ստանձնած գործիչներու, թէ՛ մասնագէտներու եւ թէ՛ երիտասարդ հետազօտողներու մասնակցութեամբ:

Ուշագրաւ էին իրիկնային զոյգ դասախօսութիւնները, որոնցմէ առաջինը (դատաւոր Քրիսթոֆըր Եանկի կողմէ ներկայացուած) աւելի շօշափելի դարձուց ժԹ. դարու իրաքահայ առնչութիւնները՝ բրիտանացիներու հետ, իսկ երկրորդը (Իրաքի Հայոց Առաջնորդարանի քարտուղար Սարգիս Քոթունեանի կողմէ)՝ ներկայացուց իրաքահայ ներկայ պատկերը: Շահեկան էր նաեւ Դր. Սեդա Օհանեանի՝ Իրաքի հայօճախին նուիրուած մենագրութեան շնորհանդէսը:

Գիտաժողովին մասնակիցները կը տիրապետէին իրենց արծարծած նիւթերուն: Զեկոյցները կը զանազանուէին թէ՛ նիւթի բնոյթով, թէ՛ մեթոտոլոգիով եւ թէ՛ յառաջացման եղանակով, երբեմն նաեւ՝ ենթակայականութեամբ: Ոմանք դաշտային հետազօտութեան, բանասիրական ուսումնասիրութեան, արխիւային պրպտումներու, իսկ ուրիշներ՝ փաստաթուղթերու վերլուծութեան վրայ հիմնուած էին: Անոնք, մասնաւոր իրաքահայերու պարագային, կը դրսեւորէին իրաքահայ համախոհութեան մը առկայութիւնը:

Զերմ, ազատ, անմիջական, երկար քննարկումներու եւ վերլուծումներու ընդմէջէն լուսարձակի տակ առնուեցան իրաքահայ անցեալին ու ներկային հայոյ շատ հարցեր, իրագործումներ:

Գիտաժողովի տեւողութեան զեկուցաբերներուն կողքին ներկայ եղան ունկնդիրներ, իրաքահայ, Միջին Արեւելքի հայօճախներու ժամանակակից պատմութեամբ եւ ընդհանրապէս Սփիւռքի ուսումնասիրութեամբ զբաղող փորձագէտներ, հետազօտողներ, մտաւորականներ շաղախուեցան նոր մտածումներ, հաստատուեցան նոր ծանօթութիւններ եւ յարաբերութիւններ, որոնք կը ծառայեն սփիւռքագիտութեան: Ակնկալելի է, որ յառաջիկային լիբանահայ համալսարանաւարտներ զեկոյցներ ներկայացնեն՝ խտացնելով շարքերը Միջին Արեւելքի մէջ հայկական նիւթերով հետաքրքրուող եւ ուսումնասիրող արհեստավարժ մասնագէտներու եւ սիրողական փորձագէտներու:

Գիտաժողովը նաեւ իւրօրինակ երախտիք եւ ճանաչում էր Իրաքի հայութեան կատարած հայկական եւ մարդկային ճիգերուն:

Կեդրոնի կազմակերպած վերջին չորս տարիներու գիտաժողովները Լիբանանի, Սուրիոյ, Յորդանանի եւ Իրաքի հայօճախներուն բեւեռող լուսարձակներ են, որոնք նոր եւ հրատապ այժմէականութիւն կու տան Միջին Արեւելքի սփիւռքագիտութեան զարգացման՝ մղելով առնչող հայութիւնը իր պատմութիւնը, դէպքերն ու զարգացումները շրջանի համապատկերով՝ Միջին Արեւելքի անդրսահմանային հայեցակարգով դիտելու եւ ընկալելու:

Բարերար տիար Երջօ Սամուէլեանի նուիրատուութեամբ կեանքի կոչուած Հայկազեան համալսարանի հայկական սփիւռքի ուսումնասիրութեան կեդրոնը շնորհակալ է Գալուստ Կիւլպէնկեան հիմնարկութեան հայկական համայնքներու բաժնին, որ նիւթական կարեւոր աջակցութեամբ մը գնահատեց գիտաժողովը: Կեդրոնը շնորհակալ է նաեւ բոլոր միւս նուիրատուներուն՝ Տիկ. Մարլէն Մելքոնեան-Սեդրաքեանին, Տիար Խաչիկ Ճանոյեանին եւ Լոս Անճելըսի Իրաքահայ ընտանիքի ընկերակցութեան, բոլոր մասնակիցներուն՝ զեկուցողներուն, որոնք իրենց մասնակցութեամբ հարստացուցին գիտաժողովը, ինչպէս նաեւ՝ ունկնդիրներուն, որոնք յատուկ միջնորդ տառաջացուցին եւ աւելի ծաւալուն դարձուցին գիտաժողովին անմիջական արդիւնքները:

Գիտաժողովին նիւթերը պիտի հրատարակուին յառաջիկային: Արդէն լոյս տեսած է Լիբանանի հայօճախին նուիրուած գիտաժողովին հատորը, շուտով կը հրապարակուի Սուրիոյ գիտաժողովին նիւթերուն հատորը:

Յառաջիկայ տարուան՝ Կեդրոնի գիտաժողովի նիւթ որոշուած է «Եգիպտոս-Սուտան-Եթովպիոյ հայերը» թեման: Այդ գիտաժողովը կը ծրագրուի կայացնել 2017 Մայիսին: Ծրագրային նախապատրաստական աշխատանքները արդէն իսկ ընթացք առած են:

Յաւելեալ մանրամասնութիւններու համար դիմել Հայկազեան համալսարանի Հայկական Սփիւռքի Ուսումնասիրութեան Կեդրոն:

Հայկազեան համալսարանի
Հայկական սփիւռքի ուսումնասիրութեան կեդրոն



ՄԱՀԱԽՕՍԱԿԱՆ

ԽՈՍՔ ՀԱՅԱԳԵՏ-ԿՈՎԿԱՍԱԳԵՏԻ ՀԻՇԱՏԱԿԻՆ

Քիտուության շարքերը նոսրացան ևս մեկ վաղաժամ կորստով: Մայիսի 19-ին կյանքից հեռացավ պատմական գիտությունների դոկտոր, ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտության ինստիտուտի բաժնի վարիչ, Երևանի պետական, Դավիթ Անհաղթ և Խ. Աբովյանի անվան մանկավարժական համալսարանների, ինչպես նաև Մխիթարյան միաբանության Երևանի վարժարանի դասախոս, «Բանբեր հայագիտության» միջազգային հանդեսի գլխավոր խմբագիր Պավել Աշոտի Չոբանյանը:

Պավել Չոբանյանը ծնվել է 1948 թ. Խորհրդային Ադրբեջանի Խանլար (նախկին՝ Ելենդորֆ) քաղաքում: Պատանեկան հասակում, հորը կորցնելուց հետո, կրթությունը շարունակել է նախ՝ Երևանի շինարարական ուսումնարաններից մեկում, ապա՝ ընդունվել Երևանի պետական համալսարանի պատմության ֆակուլտետի հնագիտության, ազգագրության և աղբյուրագիտության ամբիոն, 1973 թ. գերազանցությամբ ավարտում է այն: Նրա ուսման տարիներին ամբիոնը նոր փուլ էր ապրում, քանի որ այստեղ դասախոսելու էին հրավիրվում ԽՍՀՄ-ի՝ հիշյալ ոլորտների լավագույն մասնագետները: Համալսարանն ավարտելուց հետո ընդունվում է ՀԽՍՀ ԳԱ Արևելագիտության ինստիտուտի ասպիրանտուրա. ուսումնառությունն իրականացնում է Թբիլիսիում՝ ՎԽՍՀ ԳԱ Կորնելի Կեկելիձեի անվան ձեռագրերի հետազոտության ինստիտուտում՝ այդ հիմնարկի տնօրեն, ճանաչված վրացագետ, ակադեմիկոս Ելենա Պ. Մետրեկելու ղեկավարությամբ: Շնորհալի ասպիրանտն իրեն տրված սեղմ ժամկետում յուրացնում է վրացերենը՝ մեծ թվով նյութեր հավաքելով Թբիլիսիի և Մոսկվայի արխիվներից ու գրադարաններից, ապա՝ ավարտում «Վրաց ուղեգիրները Հայաստանի և հայերի մասին» աշխատությունը, որի հիմնական զրույթները 1982 թ. պաշտպանում է իբրև «Հայերը Մերձավոր Արևելքում՝ ըստ վրաց ուղեգրությունների» թեկնածուական ատենախոսություն, իսկ մենագրությունը էական լրացումներով հրապարակում Հայաստանի ԳԱԱ հրատարակչությունում: Ուսանողական տարիների խանդավառությունն ու եռանդը նրան ուղեկցեցին ողջ կյանքում. բնակություն է հաստատում Հայաստանի Կոտայքի մարզի Բալահովիտ գյուղում՝ ծննդավայրից բերելով մորը, շինարարական գիտելիքները կիրառում է սեփական տունը բարե-

նորոգելու համար, բարձրագույն կրթության է տալիս երեք զավակներին, վայելում թոռների և մեծ ընտանիքի սերն ու հարգանքը:

1977 թ. տաղանդավոր երիտասարդը աշխատանքի է ընդունվում ՀԽՍՀ ԳԱ Արևելագիտության ինստիտուտի՝ այն ժամանակվա «Կովկաս և Բյուզանդիա» բաժնում, որի հիմնադիրը ճանաչված վրացագետ Պարույր Մուրադյանն էր, և իր ճակատագիրը կապում այս հաստատության գիտական ծրագրերի հետ: 1995 թ. աշխատում է ՀՀ ԳԱԱ Պատմության ինստիտուտում՝ իբրև ավագ գիտաշխատող: 1996 թ. վերադառնալով ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտության ինստիտուտի «Քրիստոնյա Արևելք» վերանվանված բաժին՝ ղեկավարում է այն: Նպատակասլաց և աշխատասեր գիտնականի ունակություններն այդ տարիներին, ի նպաստ հայագիտության, կարևորագույն «Պատմա-բանասիրական հանդեսի» բարգավաճման և հայ-ռուսական փոխհարաբերությունների վավերագրերի հայտնաբերման ու հրատարակման գործում լավագույնս ի սպաս դրվեցին խստապահանջ ակադեմիկոս Մկրտիչ Ներսիսյանի հետևողական վերահսկողությամբ: Ավելի ուշ՝ 2002 թ., Պավել Չոբանյանը նշանակվում է ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտության ինստիտուտի՝ գիտության գծով փոխտնօրեն: Երկարատև պրպտումներից հետո՝ 2006 թ., գիտության սպասավորը պաշտպանում է «Հայ-ռուս-վրացական հարաբերությունները ԺԸ. դարի երկրորդ կեսին» դոկտորական ատենախոսությունը, որի ընդարձակված տարբերակը՝ մենագրության տեսքով, հրապարակում է Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի հրատարակչությունը: Արդարացիորեն, վերջին տարիներին Պավել Չոբանյանին վերապահվեց ՀՀ ԳԱԱ «Բանբեր հայագիտության» նորաստեղծ հանդեսի խմբագրումը և Արևելագիտության ինստիտուտի Արևելյան աղբյուրագիտության ու պատմագրության բաժնի կազմակերպումը:

Հայաստանի նորաստեղծ Հանրապետության առջև կանգնած ներքին և արտաքին մի շարք խնդիրների ի հայտ գալով՝ ավելի ու ավելի կարիք զգացվեց Պավել Չոբանյանի նման՝ իրենց գիտական գաղափարներին նվիրված հետազոտողների անաչառ գործունեության: 1991 թ. հետո նա մասնակցում է ետխորհրդային ժամանակաշրջանում պետական և հասարակական կարևորագույն տարբեր գործընթացների. ընդգրկվում է ՀՀ նախագահին առընթեր ներման հանձնաժողովի կազմում, իսկ 2007 թ., իբրև ավագ գիտնական-վերլուծաբան, նրա գիտելիքները լայնորեն օգտագործվում են ՀՀ պաշտպանության նախարարության Ազգային ռազմավարական հետազոտությունների ինստիտուտում (ՀՀ ՊՆ պաշտպանական ազգային համալսարան): Պավել Չոբանյանը հեղինակել է փորձաքննական բազմաթիվ հետազոտություններ, կատարել այսօրվա քաղաքական կյանքից և պատմական անհրաժեշտություններից բխող մի շարք կարևոր առաջարկություններ ու վերլուծություններ:

Հիմնավոր էր Պավել Չոբանյանի մոտեքը հայագիտության. վրաց ու ղեգրություններին նվիրված նրա մենագրությունն ըստ արժանվույն է գնահատվում գիտական մամուլում («Պատմա-բանասիրական հանդես»),

1982, թ. 2, էջ 218-220), արժանանում բարձր գնահատականի, իսկ 1983 թ. վրացագետ Հայրապետ Մարգարյանի հետ թարգմանած՝ Ակակի Շանի-ձեի «Հին վրացերենի քերականություն» աշխատությունը կարևոր քայլ դարձավ Հայաստանում վրացագիտության համար ամուր հող ստեղծելու գործում: Այնուհետև Պավել Չոբանյանն իր բազմաթիվ հոդվածներով անդրադարձավ Հնդկաստանի, Իտալիայի, Երուսաղեմի և հայկական այլ գաղթավայրերի պատմությանը, համառ պրպտումներով հայտնաբերեց և գիտական վերլուծությամբ հրատարակեց նոր վավերագրեր՝ Ժէ.-ԺԸ. դարի Հայաստանի, մեր Եկեղեցու և Արցախ աշխարհի պատմության կնճռոտ խնդիրների վերաբերյալ: Ճանաչված պատմաբան-գիտնականի հետազոտությունների պսակը դարձավ «Հայ-ուս-վրացական փոխհարաբերությունները ԺԸ. դարի երկրորդ կեսին» մենագրությունը:

Գիտական գործունեության ընթացքում Պավել Չոբանյանի ծանրակշիռ խոսքը լավել է միջազգային և տեղական բազմաթիվ գիտաժողովներում, ուր հանդես էր գալիս Այսրկովկասի պատմության և աղբյուրագիտության կարևորագույն խնդիրների լուսաբանմամբ: Մոսկվայում մասնակցել է Բարտոլդյան ընթերցումներին, ինչպես նաև Լիվոռոյում, Սանկտ Պետերբուրգում, Փարիզում, Բոլոնիայում, Աշխաբադում, Թբիլիսիում, Մոսկվայում, Ստեփանակերտում, Մոնպելիեում տեղի ունեցած հայագիտական և արևելագիտական մի շարք գիտաժողովներին:

Պավել Չոբանյանն աշխատում էր հասարակագիտության տարբեր բնագավառներում: Նրան հավասարապես հետաքրքրում էին Հայաստանի քաղաքական փոխհարաբերությունները Մեծավոր Արևելքի հարևան երկրների և Ռուսաստանի հետ, հայկական գաղթավայրերն ու հոգևոր-մշակութային կյանքը հայկական էկումենիյում, Վրաստանի պատմությունն ու մատենագրական ժառանգությունը, հայոց հասարակական կյանքի զարգացման օրինաչափությունները, համաշխարհային պատմության մեջ Այսրկովկասի ժողովուրդների ներդրումը և բազմաթիվ այլ խնդիրներ, որոնք արտացոլված են ներքոբերյալ մատենագիտության մեջ:

Ճանաչված պատմաբան-արևելագետը Հայաստանում պատրաստել է բազմաթիվ մասնագետներ միջնադարագիտության, հայագիտության, վրացագիտության և կովկասագիտության բնագավառներում, որոնց մի մասը, նրա ղեկավարությամբ պաշտպանելով գիտական ատենախոսություններ, շարունակում են նրա գործը համալսարանական և ակադեմիական գիտական հաստատություններում:

Գիտության սպասավորի իր ծառայությունների համար 2010 թ. Պավել Չոբանյանը պարգևատրվել է Ռուսաստանի դաշնության «Կ. Միչիևի 150 ամյակի» (2010 թ.), Հայաստանի Հանրապետության ՊՆ «Գարեգին Նժդեհ» (2010 թ.), Արցախի «Լեռնային Ղարաբաղի Հանրապետության 20 տարին» (2011 թ.), Ռուսաստանի Դաշնության «366-րդ զվարդիական մոտոհրաձիգային Մոզիրյան Կարմրադրոշ Սովորովի չքանաչափի գնդի» և Լեռնային Ղարաբաղի Հանրապետության 25-ամյա «Ղարաբաղյան շար-

ժողով» (2013 թ.) հուլիսամեդալներով, Հայաստանի Հանրապետության ՊՆ «ՀՀ զինված ուժերի 20 տարի» հոբելյանական մեդալով:

Պավել Չոբանյանն իր գործունեությամբ, մարդկային էությամբ և գիտական բարեխղճությամբ օրինակ էր սերնդակիցների համար: Նրա հիշատակը դեռ երկար կպահպանվի հարազատների, ընկերների, ուսանողների և նրան ճանաչողների սրտերում:

ԱԶԱՏ ԲՈԶՈՅԱՆ

պատրիստական գիտ. դոկտոր

Պ. Ա. Չոբանյանի գիտական աշխատությունների մատենագիտություն¹

Գրքեր

1. «Վրացական ուղեգրությունները և նրանց տեղեկությունները հայերի մասին», Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, 1981, [12 մամուլ]: Գրախոսություն՝ Հ. Գ. Մարգարյանի, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1982, թիվ 2 (97), էջ 218-220:
2. **Ակակի Շանիձե**, Հին վրացերենի քերականություն, Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, 1983 [14 մամուլ, թարգմ. վրացերենից՝ Հ. Գ. Մարգարյանի աշխատակցությամբ]:
3. «Армяно-русские отношения в XVIII веке (1760-1800 гг.)», Сборник документов, т. IV, под редакцией М. Г. Нерсисяна, Ереван, 1990 [37 մամուլ, կազմ.՝ Ա. Ալեքսանյան, Վ. Մարտիրոսյան, Մ. Ներսիսյան, Պ. Չոբանյան]:
4. **Մակար եպս. Բարխուտարեանց**, Աղուանից երկիր եւ դրացիք. Արցախ, Երևան, «Գանձասար», 1999, 412 էջ [բնագիրը կազմեց Պ. Չոբանյանը՝ առաջաբանով և անվանացանկերով]:
5. «Հայ-ռուս-վրացական փոխհարաբերությունները ԺԸ. դարի երկրորդ կեսին», Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, 2006, 560 էջ:
6. «Կյանքի, գիտական, գիտակազմակերպչական գործունեության համառոտ ակնարկ». տե՛ս «Վաղիմիր Բախշիի Բարխուտարյան» (Նյութեր Հայաստանի գիտականների կենսամատենագիտության, թ. 62), Երևան, 2008, էջ 9-25 [համահեղինակ՝ Ա. Մելքոնյան]:
7. «Հայոց պատմություն», հտ. III, Նոր ժամանակաշրջան (XVII դարի երկրորդ կես - 1978 թ.), գիրք առաջին (XVII դարի երկրորդ կես - XIX դարի վերջ), գլխ. խմբ. Ա. Մելքոնյան, Երևան, «Զանգակ-97», 2010, էջ 52-59, 64-69, 86-104 [համահեղինակ ՀՀ ԳԱԱ Պատմության ինստիտուտի բազմահատորյակի]:
8. «Օտար աղբյուրները Անիի մասին (X-XIX դդ.)», Երևան, «Գիտություն», 2011, 166 էջ [կազմող խմբի անդամ և պատասխանատու խմբագիր]:
9. «Հայաստանի հարակից երկրների պատմություն», չորս հատորով, հտ. II, Միջին դարեր, քառահատորյակի գլխ. խմբ. Ռ. Սաֆրաստյան, Երևան, «Զանգակ», 2016, էջ 153-166, 343-381, 489-526 [համահեղինակ և սույն հատորի խմբագիր]:

Գիտական մամուլում հրապարակված աշխատանքներ

10. «Նոր նյութեր Ավետիք Տիգրանակերտցու մասին», ՀՍՍՀ ԳԱ «Լրաբեր հասարարական գիտությունների», 1973, թիվ 7, էջ 96-104:
11. Յենիշենցե լաւաճ-ճաճ օրճելօանօն մօճաւորօն Յենաճեճ «Նկատառումներ Սուլիան-Սարա Օրբելիանիի Ուղեգրության վերաբերյալ», - „ճաճեճ“ (ճնօնա ճա լօգրօաթրօն ճերօա) [«Լրաբեր» (լեճվի և գրականության շարք)], 1976, 2, ճճ. 35-43.

¹ Մատենագիտության մեջ մեր միջամտությունները տրվում են ուղղանկյուն փակագծերում (Ա. Բ.):

12. «Տիմոթեոս Գաբաշվիլու «Ճանապարհորդության» նորահայտ տարբերակը», «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1977, թիվ 4 (79), էջ 232-236:
13. «Նոր նյութեր Հարություն Արարատյանի կյանքի ու գործունեության մասին», «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1978, թիվ 1 (80), էջ 81-94:
14. “Армяне в “Путешествии” Георгия Авалишвили”, “Кавказ и Византия”, вып. 1, Ереван, 1979, с. 98-119.
15. “Дневник” Тер-Иоанна Ходжи - Оганяна, “Кавказ и Византия”, вып. 2, Ереван, 1980, с. 87-90.
16. “Документы по истории армяно-грузинских взаимоотношений и общественной жизни Грузии (II пол. XVIII в.)”, “Кавказ и Византия”, вып. 3, Ереван, 1982, էջ 232-269 [համահեղինակ՝ Վ. Մ. Մարտիրոսյան]:
17. “Роль Закавказских купцов в русско-индийской торговле (XVIII - нач. XIX в.)”, “Кавказ и Византия”, вып. 3, Ереван, 1982, с. 73-88.
18. Գրախոս. «Հայկական աղբյուրները Աղա Մուհամմադ խանի անդրկովկասյան արշավանքների մասին (1795-1797 թթ.)», աշխատ.՝ Ռ. Կ. Տիտանյանի, Երևան, 1981, ՀՍՍՀ ԳԱ «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», 1982, թիվ 6, էջ 99-102:
19. Գրախոս. «Նյութերի արժեքավոր ժողովածու հայ-ռուսական հարաբերությունների մասին», «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1984, թիվ 3 (106), էջ 235-236 [հեղինակակից՝ Վ. Լ. Հայրապետյան]:
20. Գրախոս. **Փ. Մ. Мурадян**, Армянская эпиграфика Грузии (Картли и Кахети), Ереван, 1984, 227 էջ, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1985, թիվ 2 (109), էջ 243-245 [հեղինակակից՝ Հ. Գ. Մարգարյան]:
21. «Հնդկահայ գաղթօջախի պատմությունից» (նորահայտ վավերագրեր), «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1988, թիվ 1 (120), էջ 183-191:
22. «Հայ-ռուս-պարսկական կապերի պատմությունից (XVIII դարի վերջ)», «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1991, թիվ 2 (133), էջ 55-65:
23. “Из истории армяно-русских отношений (Об исторических связях Карабаха с Россией)”, “К освещению проблем истории и культуры Кавказской Албании и Восточных провинции Армении”, том I, Ереван, издательство ереванского гос. Университета, 1991, էջ 94-106 [համահեղինակ՝ Մ. Մ. Կարապետյան]:
24. «Շոշ և Քարագլուխ տղայների նույնացման հարցի շուրջ», «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1994, թիվ 1-2 (139-140), էջ 183-187:
25. «Հայ քաղաքական կողմնորոշման պատմությունից (XVIII դարի 90-ական թթ.)», «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1995, թիվ 2 (142), էջ 149-164:
26. «Հայ-վրաց-ռուսական յարաբերությունների պատմությունից», «Էջեր հայ գաղթավայրերի պատմության», խմբ.՝ Վ. Բ. Բարխուդարեանի եւ Զ. Եկանեանի, Երևան, 1996, էջ 161-180:
27. Գրախոս. **Սանվել Զուլպյան**, Հայոց պատմության խեղաթյուրումը արդի թուրք պատմագրության մեջ (հին և միջին դարեր), Երևան, «Հայաստան», 1995, 192 էջ, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1996, թիվ 1-2 (143-144), էջ 345-348 [հեղինակակից՝ Ա. Վ. Քոսյան]:
28. «Ուշագրավ փաստաթուղթ», «Իրան նամե, արևելագիտական հանդես», 1995, թիվ 3 (13), էջ 29:
29. «Հայ դիվանագիտության պատմությունից (18-րդ դարի 90-ական թթ.)», «Իրան նամե, արևելագիտական հանդես», 1996, թիվ 2-3 (18-19), էջ 20-21:
30. «Հայաստանի պատմության նորահայտ «Ժամանակագրություն», «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1997, թիվ 1 (145), էջ 241-248, թիվ 2 (146), էջ 269-284:
31. «Հայերի իրավական ու տնտեսական կարգավիճակը Ռուսաստանում XVIII դարի 80 - 90-ական թթ.», «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1998, թիվ 1-2 (147-148), էջ 75-94:
32. «Ռուսահայ գաղթօջախի բնակչության քանակական կազմը (XVIII դարի վերջին քառորդ) », «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1998, թիվ 3 (149), էջ 61-74:
33. «Հայ-ջենովական հարաբերությունների պատմությունից» (նոր վավերագրեր), «Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ», XVII, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտության ինստիտուտ, 1998, էջ 194-200:
34. «Հայ-Ռուսական հարաբերությունների պատմությունից (18-րդ դարի վերջ)», «Հայ-ռուսական հարաբերությունների պատմության հարցեր» (Նյութերի ժողովածու), Երևան, 1998, էջ 33-44:
35. «Հայ ժողովրդի արտաքին կողմնորոշումների գնահատության հարցը Մ. Ներսիսյանի աշխատություններում», «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1999, թիվ 1 (150), էջ 73-80:

36. "I manoscritti armeni di Roma ed I loro colofoni (XIII secolo)", "Roma-Armenia", a cura di Claude Mutafian. Edizioni de Luca, Roma, 1999, p. 213-215.
37. "Roma e l'Italia nei racconti dei viaggiatori armeni", "Roma - Armenia", a cura di Claude Mutafian. Roma, Edizioni de Luca, 1999, p. 252-254.
38. "Il pellegrinaggio nella tradizione armena", Gabriella Uluhogian, Un'antica mappa dell'Armenia. Monasteri e santuari dal I al XVII secolo, Bologna, Longo Editore Ravenna, 2000, p. 31-36.
39. "Ani et son myth (XIII^e – XIX^e siècles)", ANI, capitale de l'Arménie en l'an mil / par, Raymond Kévorkian (direction de l'ouvrage), Paris, 2001, p. 277-281.
40. "Этноконфессиональные процессы в Закавказье XVII - XVIII вв.", «Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ», XVIII, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտության ինստիտուտ, 1999, էջ 151-161:
41. «Եկեղեցին և պետությունը ազգային ճակատագրում (Ուշ միջնադարյան պատմության և քաղաքական հեռանկարի խնդիրներ)», «Հայոց եկեղեցի և պետություն», Միջազգային գիտաժողովի նյութեր, 2-5 մարտի, Էջմիածին-Օշական-Ծաղկաձոր, Երևան, 2000, էջ 137-145:
42. «Հոռմում գրված հայերեն ձեռագրերի հիշատակարանները (XIII դար)», «Հայաստանը և Քրիստոնյա Արևելքը», պատ. խմբ.՝ Պ. Մուրադյան, Երևան, «Գիտություն», 2000, էջ 127-132:
43. «Անաստաս վարդապետ Հերապոլսեցու «Վասն վանորէից, որ ի սուրբ քաղաքն յերուսաղէմ» երկը և նրա պատմական նշանակությունը», «Հայաստանը և Քրիստոնյա Արևելքը», պատ. խմբ.՝ Պ. Մուրադյան, Երևան, «Գիտություն», 2000, էջ 347-355:
44. «Ակադեմիկոս Մանվել Զուլպյան (Ծննդյան 70-ամյակի առթիվ)», «Պատմա-բանասիրական հանդես», 2000, թիվ 1 (153), էջ 256-258 [հեղինակակից՝ Վ. Բ. Բարխուդարյան]:
45. «Դաղիվանք» (պատմական ակնարկ), «Հանդէս ամսօրեայ», 2000 (ՃԺԴ. տարի), թիւ 1-12, էջ 197-214:
46. «Անաստաս վարդապետի կազմած Երուսաղեմի հայկական վանքերի Ցուցակի ժամանակի հարցի շուրջ», «Պատմա-բանասիրական հանդես», 2001, թիվ 1 (156), էջ 27-46:
47. «Հայ ուղեգիրները Հռոմի եւ Իտալիայի մասին», «Հայաստանի պատմության նյութերը Կենտրոնական Եվրոպայի դիաններում», կազմ.՝ Գ. Ուրուիջեան, Երևան, 2001, էջ 21-41:
48. «Քարվաճառի էթնիկ դիմագծի հարցի շուրջ», «Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ», XX, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտության ինստիտուտ, 2001, էջ 204-232:
49. Գրախոս. «Նախիջևանի հիմնահարցը Մոսկվայի 1921 թ. մարտի 16-ի ռուս-թուրքական պայմանագրում» (գիտաժողովի նյութեր), Երևան, «Նախիջևան», 2001, 202 էջ, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 2001, թիվ 3 (158), էջ 292-296:
50. «Ուշագրավ վկայություն և մեկ ճշգրտում», «Պատմա-բանասիրական հանդես», 2002, թիվ 1 (159), էջ 205-209:
51. «Մի դրվագ Արևմտյան Վրաստանի հայոց պատմությունից», «Էջմիածին», 2002 (ԾԸ. տարի), թիվ Զ.-Է., էջ 77 - 84:
52. «Հայ-վրացական հարաբերությունները XVIII դարի II կեսին և հայ քաղաքական միտքը», «Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ», հտ. XXI, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտության ինստիտուտ, 2002, էջ 277-314:
53. "О некоторых вопросах истории Арцаха (XIII – XIX вв.)", «Պատմա-բանասիրական հանդես», 2002, թիվ 3 (161), էջ 145-160:
54. «Տէր Եղիշէ Սարգսնկացու Հրոյ երկիր «Ճանապարհորդութեան» հայերէն նորայայտ թարգմանութիւնը», «Հանդէս ամսօրեայ», 2002 (ՃԺԶ. տարի), թիւ 1-12, էջ 105-155:
55. «Նամակներ Մ. Գ. Ներսիսյանի անձնական արխիվից», «Պատմա-բանասիրական հանդես», 2003, թիվ 1 (162), էջ 274-286:
56. «Հայ-վրացական թագավորութեան զաղափարը՝ ԺԸ. դարի երկրորդ կէսի հայ եւ վրաց ընկալումներում», «Հանդէս ամսօրեայ», 2003 (ՃԺԷ. տարի), թիւ 1-12, էջ 301-339:
57. «Հայ-ռուսական եկեղեցական հարաբերությունները XVIII դարի երկրորդ կեսին», «Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ», հտ. XXIII, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտության ինստիտուտ, 2004, էջ 450-461:
58. «Հայ բնակչության իրավական կարգավիճակը Վրաստանում XVIII դարի երկրորդ կեսին», «Հայագիտության արդի վիճակը և զարգացման հեռանկարները», Միջազգային համաժողով, Երևան, 15-20 սեպտեմբերի, 2003, Զեկուցումների ժողովածու, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ հրատարակչություն, 2004, էջ 262-268:

59. «Ազգային առաջընթացի ուղիների որոնումները հայ գործիչների կողմից 18-րդ դարի երկրորդ կեսին», «BNAGIRK' YISATAKAC' - DOCUMENTA MEMORIAE»: Dall'Italia e dall'Armenia. Studi in onore di Gabriella Uluhogian. A cura di Valentina Calcolari, Anna Sirinian, Bogos Levon Zekiyan, Bologna, Dipartimento di Paleografia e Medievistica Alma Mater Studiorum - Università di Bologna, 2004, էջ 165-179:
60. **Անաստաս վարդապետ Հերապոլսեցի**, Վասն վանորեից, որ ի սուրբ քաղաքն Երուսաղեմ, տեն «Սատենագիրք Հայոց», հտ. Ե., Է. դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2005, էջ 1271-1279:
61. «Հովսեփ Էմինի քաղաքական դիմանկարը», «Պատմություն և կրթություն» գիտատեսական և մեթոդական հանդես, 2005, թիվ 1-2, էջ 138-150 [հեղինակակից՝ Վ. Ղևեյան]:
62. «Ալադեմիկոս Վլադիմիր Բարխուդարյան (ծննդյան 80-ամյակի տոթիվ)», «Պատմա-բանասիրական հանդես», 2007, թիվ 3 /176/, էջ 260-268 [հեղինակակից՝ Ա. Մելքոնյան]:
63. «Արցախի ազատագրության խնդիրը և վրաց դիրքորոշումը XVIII դարի երկրորդ կեսին», «Լեռնային Ղարաբաղի Հանրապետություն. անցյալը, ներկան, ապագան», Միջազգային գիտաժողով: Զեկուցումների հիմնադրույթներ, հունիսի 21-24, 2006 թ., Երևան, ԵՊՀ հրատ., 2007, էջ 174-185:
64. "Les lettres arméniennes et la découverte du monde (VII^e-XVIII^e siècle)", "Arménie. La magie de l'écrit" / sous la direction de Claude Mutafian, "Musées de Marseille", Paris, Somogy éditions d'ART, 2007, p. 318- 326.
65. «Աղբյուրահարստան հարաբերությունները արդի փուլում», «Հայկական բանակ» ռազմագիտական հանդեսի հավելված՝ «Աշխատանքային տետրեր», Երևան, 2007, թիվ 3 (3), էջ 82-92 [վերահրատ. տեն «Ռազմավարական անվտանգության հետազոտություններ» գիտափորձնական մատենաշար, ՀՀ ՊՆ Դ. Կանայանի անվան Ազգային ռազմավարական հետազոտությունների ինստիտուտ, Երևան, 2014, հտ. 1, էջ 345-353]:
66. «Վրաստանի նկատմամբ ՀՀ անվտանգային քաղաքականության մշակման ռազմավարական կողմնորոշիչների շուրջ», «Հայկական բանակ» ռազմագիտական հանդեսի հավելված՝ «Աշխատանքային տետրեր», Երևան, 2008, թիվ 1-2 (5-6), էջ 64-106 [վերահրատ. տեն «Ռազմավարական անվտանգության հետազոտություններ» գիտափորձնական մատենաշար, ՀՀ ՊՆ Դ. Կանայանի անվան Ազգային ռազմավարական հետազոտությունների ինստիտուտ, Երևան 2014, հտ. 1, էջ 481-514]:
67. «Թուրքիա-Վրաստան հարաբերությունների զարգացումները ՀՀ ազգային անվտանգության ռազմավարության համատեքստում», «Հայկական բանակ» ռազմագիտական հանդեսի հավելված՝ «Աշխատանքային տետրեր», Երևան, 2008, թիվ 3-4 (7-8), էջ 130-144 [վերահրատ. տեն «Ռազմավարական անվտանգության հետազոտություններ» գիտափորձնական մատենաշար, ՀՀ ՊՆ Դ. Կանայանի անվան Ազգային ռազմավարական հետազոտությունների ինստիտուտ, Երևան, 2014, հտ. 1, էջ 655-663]:
68. «ԻԻՀ-Վրաստան հարաբերությունները ՀՀ ազգային անվտանգության տեսանկյունից», «Հայկական բանակ» ռազմագիտական հանդեսի հավելված՝ «Աշխատանքային տետրեր», Երևան, 2009, թիվ 3-4 (11-12), էջ 190-198 [վերահրատ. տեն «Ռազմավարական անվտանգության հետազոտություններ» գիտափորձնական մատենաշար, ՀՀ ՊՆ Դ. Կանայանի անվան Ազգային ռազմավարական հետազոտությունների ինստիտուտ, Երևան 2014, հտ. 2, էջ 153-158]:
69. «Երուսաղեմի հայ բնակչությունը», «Հրեաները Հայաստանում. միջնադար, Jews in Armenia: the Middle Ages, Евреи в Армении: Средневековье», Երևան, «Լուսարաց» հրատարակչատուն, 2009, էջ 63-70, անգլ.՝ էջ 151-157, ռուս.՝ էջ 235-241:
70. «Դրվագ հայ-վրաց առնչությունների պատմությունից», «Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ», հտ. XXVII, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտության ինստիտուտ, 2009, էջ 260-267:
71. "Епископ Мака́р Бархуда́рянц (Жизнь и деятельность)", в кн.: Епископ Мака́р Бархуда́рянц, Арцах, перевод с армянского Нельсона Алексаняна, издание подготовили Белла Григорян и Ваге Григорян, Санкт-Петербург, "Наука", 2009, с. 7-11.
72. «Հայոց լեզվի ուղղագրության համակարգերի համադրման խնդիրը ՀՀ ազգային անվտանգության շահերի ապահովման տեսանկյունից», «Հայկական բանակ» ռազմագիտական հանդեսի հավելված՝ «Աշխատանքային տետրեր», Երևան, 2010, թիվ 1-2 (13-14), էջ 85-90 [վերահրատ. տեն «Ռազմավարական անվտանգության հետազոտություններ» գիտափորձնական

- մատենաշար, ՀՀ ՊՆ Դ. Կանայանի անվան Ազգային ռազմավարական հետազոտությունների ինստիտուտ, Երևան 2014, հտ. 2, էջ 291-295]:
73. «Հեթում Ա. թագաւորի ուղեւորութիւնը Կարակորում», «Բազմավէպ», 2010 (ՃԿԸ. տարի), թիւ 3-4, էջ 447-456:
 74. «Քրդական համայնքը Վրաստանում», «Հայկական բանակ» ռազմագիտական հանդեսի հավելված՝ «Աշխատանքային տետրեր», Երևան, 2010, էջ 30-34 [վերահրատ. տե՛ս «Ռազմավարական անվտանգության հետազոտություններ» գիտափորձնական մատենաշար, ՀՀ ՊՆ Դ. Կանայանի անվան Ազգային ռազմավարական հետազոտությունների ինստիտուտ, Երևան, 2014, հտ. 3, էջ 26-29]:
 75. «Հայաստանի պատմության նենգափոխման՝ աղբրեջանական ռազմավարությունը և դրան հակադրեցության ուղենիշները», «Հայկական բանակ» ռազմագիտական հանդեսի հավելված՝ «Աշխատանքային տետրեր», Երևան, 2010, 4 (16), էջ 33-45 (համահեղինակ):
 76. Գրախոս. Վ. Բ. Բարխուդարյան, Մոսկվայի և Պետերբուրգի հայկական գաղութների պատմություն (XVIII դարի կես - XX դարի սկիզբ), Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն, 2010, 420 էջ, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 2010, թիվ 3 (185), էջ 260-262:
 77. “The Struggle of Armenians for the Preservation of the Monasteries in Jerusalem between XII and XV Centuries”, *Aramazd. Armenian Journal of Near Eastern Studies*, Yerevan, 2011, vol. VI, Issue 2, էջ 203-215.
 78. «Հայաստանի պատմության նենգափոխման՝ աղբրեջանական ռազմավարությունը և դրան հակադրեցության ուղենիշները», «Հայկական բանակ», 2012, թ. 1-2 (71-72), էջ 240-248 [վերահրատ. տե՛ս «Ռազմավարական անվտանգության հետազոտություններ» գիտափորձնական մատենաշար, ՀՀ ՊՆ Դ. Կանայանի անվան Ազգային ռազմավարական հետազոտությունների ինստիտուտ, Երևան, 2014, հտ. 2, էջ 460-468, համահեղինակ]:
 79. “Le projet de la monarchie constitutionnelle géorgienne-arménienne au XVIII^{ème} siècle”, *L’Europe et le Caucase. Les relations interrégionales et la question de l’identité (Actes du colloque)*. Sous la direction de Mzaro/Mzagve Dokhtourichvili, Gérard Dedeyan, Isabelle Auge, Tbilisi, Université d’Etat Ilia, 2012, p. 270-274.
 80. «Անին ուղեգրություններում», «Միջազգային գիտաժողով՝ Անին միջնադարյան Հայաստանի քաղաքական և քաղաքակրթական կենտրոն», 15-17 նոյեմբերի, 2011 թ. (գեկուցումների ժողովածու), Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատ., 2012, էջ 58-65:
 81. «Ակադեմիկոս Վլադիմիր Բախշիի Բարխուդարյան (ծննդյան 85 և գիտամանկավարժական գործունեության 65-ամյակի առթիվ)», «Պատմա-բանասիրական հանդես», 2012, թիվ 3 (194), էջ 231-239 [համահեղինակ՝ Ա. Մելքոնյան]:
 82. “Путешествие царя Хегума I в Каракорум”, *TRANSCAUCASICA, Южный Кавказ и сопредельные регионы в эпоху монгольского владычества XIII-XIV вв.*, выпуск 1, Москва, Издательство МБА, 2013, с. 51-55.
 83. “Проблема легитимности Карабахских ханов в контексте политической истории Шуши”, «Հայկական բանակ» ռազմագիտական հանդեսի հավելված՝ «Աշխատանքային տետրեր», Երևան, 2013, թիվ 1-2 (25-26), էջ 10-29 [վերահրատ. տե՛ս «Ռազմավարական անվտանգության հետազոտություններ» գիտափորձնական մատենաշար, ՀՀ ՊՆ Դ. Կանայանի անվան Ազգային ռազմավարական հետազոտությունների ինստիտուտ, Երևան, 2014, հտ. 4, էջ 339-351]:
 84. “Проблема легитимности карабахских ханов в контексте политической истории Шуши”, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 2014, թ. 1 (198), էջ 164-182:
 85. «19-րդ դարի առաջին երեսնամյակում Արևելյան Հայաստանում տեղի ունեցած էթնիկական տեղաշարժերն ու տեղանվանակարգը և դրանց շահարկումները», «Հայկական բանակ» ռազմավարական հանդեսի հավելված՝ «Աշխատանքային տետրեր», Երևան, 2014, թիվ 3-4 (31-32), էջ 11-28:
 86. «Արցախի 1832-1833 թթ. մարդահամարի տվյալները և դրանց պատմաքաղաքագիտական նշանակությունը», «Հայկական բանակ» ռազմագիտական հանդեսի հավելված՝ «Աշխատանքային տետրեր», Երևան, 2014, թիվ 3-4 (31-32), էջ 87-93 [համահեղինակ՝ Ա. Վիրաբյան]:
 87. “Демографические перемещения и топонимия Восточной Армении в первой трети XIX века”, «Բանբեր հայագիտության», 2015, թիվ 3 (9), էջ 188- 220:
 88. “Attitude toward France in the Caucasus according to the Armenian and Georgian sources (Beginning of the XIX century)”, “L’Arménie et la Géorgie en dialogue avec l’Europe. Du Moyen Âge à nos

- jours” /Isabelle Augé, Vladimir Barkhoudaryan, Gérard Dédéyan, Mzaro/Mzagve Dochtourichvili, Irma Karaulashvili Paris, Geuthner, 2016, p. 267-273.
89. «Արցախում հայոց պետականության ավանդույթները և դրանց դերը ԼՂՀ կազմավորման գործում», «Հայկական բանակ», 2016, թիվ 3 (89), էջ 65-73:
90. «Գարրիելա Ուլուռոջյանի հիշատակին», «Բանբեր հայագիտության», 2016, թիվ 3 (12), էջ 207-211 [համահեղինակներ՝ Վ. Բ. Բարխուդարյան, Ա. Ա. Բոգոյան]:
91. «Հայաստանի պատմության օսմանյան սկզբնաղբյուրներն ու աղբյուրաբանական կեղծարարությունները», «Բանբեր հայագիտության», 2017, թիվ 1 (13), էջ 255-268 [հանձնված է տպագրության]:
92. «Վլադիմիր Բարխուդարյանի հիշատակին», «Բանբեր հայագիտության», 2017, թիվ 1 (13), էջ 268-270 [հանձնված է տպագրության]:

Հանրագիտարանային հոդվածներ

«Հայկական Սովետական հանրագիտարան», Երևան,

93. Շարդեն Ժան - հտ. 8, 1982, էջ 463:

«Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Երևան, 2002

94. Աբրահամ Բ. Խոշարեցի - էջ 9-10:
 95. Աստվածատուր Համադանցի - էջ 117-118:
 96. Ավետիք Եվդոկացի - էջ 132-133:
 97. Արդության Հովսեփ - էջ 155-157:
 98. Գրիգոր Շղթայակի - էջ 245:
 99. Եսայի Հասան-Ջալալյան - էջ 316-317:
 100. Հովհաննես Թուրունջի - էջ 625-626:
 101. Ղազար Ա. Ջահկեցի - էջ 653:
 102. Գրիգոր արք. Մանուկարյանց (1773-1846) - էջ 684-685:
 103. Մինաս վարդապետ Տիգրանյան - էջ 726-727:
 104. Միմեն Երեվանցի - էջ 904-905:

«Ղարաբաղյան ազատագրական պատերազմ (1988-1994)»
 հանրագիտարան, Երևան, 2004

105. «Հայաստան» - էջ 324-346 (հեղինակակից՝ Վ. Ղազախեցյան, Ա. Սարգսյան):

«Հայ եկեղեցու հանրագիտարան», պրակ Ա.,
 Ամենայն Հայոց կաթողիկոսներ, Ս. Էջմիածին,
 Մայր Աթոռի հրատարակչություն, 2008

106. Հակոբ Ե. Շամախեցի (1759-1763 թթ.) - էջ 124-125:
 107. Ղազար Ա. Ջահկեցի (1737-1751 թթ.) - էջ 150-152:
 108. Ղուկաս Կարնեցի (1780-1799 թթ.) - էջ 152-154:
 109. Միմեն Ա. Երևանցի (1763-1780 թթ.) - էջ 224-225:

Միջազգային գիտաժողովներում ընթերցած զեկուցումների թեզեր

110. “Роль закавказских купцов в русско-индейской торговле (XVIII – нач. XIX в.)”, “Бартольдские чтения”, год четвертый. Тезисы докладов и сообщений, М., 1978, с. 66.
 111. “Проблема политической ориентации в армянском обществе и католическая пропаганда”, “Бартольдские чтения”, М., 1982, с. 72.

112. «Հայաստան-Վրաստան», «Հայաստանը և իր անմիջական հարևանները», սեպտ. 22-ից 25-ը Երևանում կայացած գիտական ստաշրջանի նյութերը, Երևան, ՀՀ ԳԱԱ, 1992, էջ 76-77:
113. “Gli insediamenti degli armeni in Italia nel XIII secolo”, Convegno Internazionale: “Gli Armeni lungo le strade d’Italia”, (Torino, 8-9 marzo 1997, Genova, 10 marzo 1997, Livorno, 11 marzo 1997).
114. «Անաստաս վարդապետ Հերապոլսեցու «Վասն վանորէից, որ յԵրուսաղէմ» երկը և նրա պատմական նշանակությունը», «Հայաստանը և Քրիստոնյա Արևելքը», Միջազգային գիտաժողովի զեկուցումների դրույթներ, Երևան, 1998, էջ 39:
115. «Երուսաղեմի հայկական վանքերի տեղորոշումն ըստ Անաստաս վարդապետի «Վասն վանորէից հայոց որ յԵրուսաղէմ» երկի (6-րդ դար)», «Արտերկրի հայկական պատմամշակութային ժառանգության ուսումնասիրման և պահպանության խնդիրները», Միջազգային գիտաժողով, Երևան, 1999, մայիսի 21-24:
116. «Անաստաս վարդապետի կազմած Երուսաղեմի հայկական վանքերի ցուցակի գնահատության հարցի շուրջ», «Աստվածաշնչական Հայաստան», Միջազգային գիտաժողովի զեկուցումների դրույթներ, Օշական, 1999, հունիսի 21-24, էջ 28:
117. «Անաստաս վարդապետի «Վասն վանորէից հայոց, որ յԵրուսաղէմ» երկի խմբագրի ինքնության և ժամանակի հարցի շուրջ», «Քրիստոնեական Հայաստանը քաղաքակրթությունների խաչմերուկ» միջազգային գիտաժողովի զեկուցումների դրույթներ, Երևանի պետ. համալս. հրատ., 2001, (սեպտեմբեր 19-21), էջ 98-99:
118. “Роль Туркменистана в русско-индейской торговли и армянское купечество в конце XVIII - начале XIX в.”, “Культурное наследие Туркменистана (глубинные истоки и современные перспективы)”, Материалы к международной научной конференции, Ашгабад - Санкт Петербург, 2000, с. 154-155.
119. “Топография армянских монастырей Иерусалима по Описанию архимандрита Анастасия (VI век)”, “Армения и Христианский Восток”, Тезисы докладов Международной научной конференции, 27-30 июня 2001 г., изд. Санкт Петербургского университета. 2001, с. 11-12.
120. “Craftsman ship and Traditional small Enterprises in Tbilisi between 1775-1850”, “Tbilisi in the nineteenth century”, International conference, 10-13 June 2002. Abstracts. Tbilisi, 2002, p. 20-25.
121. «Անին ուղեգրություններում», «Անիի Մայր Տաճարի օծման 1000-ամյակ», գիտաժողովի թեզեր, Երևան 2002, էջ 33-34:
122. «Հայ բնակչության տնտեսական ու իրավական կարգավիճակը Վրաստանում XVIII դարում», «Հայագիտական միջազգային համաժողով» (2003 թ. սեպտեմբերի 15-20), զեկուցումների դրույթներ, Երևան, 2003, էջ 69-70:
123. «Ներսես Աշտարակեցու հայահավաք գործունեության պատմությունից», «Ներսես Ե. Աշտարակեցի. Պաշտպան հայրենեաց» գիտաժողովի հիմնադրույթներ, Օշական, 2004, էջ 30-31:
124. “The Armenian Merchants in the Russian-Indian trade relations”, “International Congress of Asian and North African Studies” (ICANAS-XXXVII), Abstracts, t. I, Moscow, 2004, p. 262.
125. «Արցախի ազատագրության խնդիրը և վրաց դիրքորոշումը XVIII դարի երկրորդ կեսին», «Լեռնային Ղարաբաղի Հանրապետության անցյալը, ներկան, ապագան», Միջազգային գիտաժողով (զեկուցումների հիմնադրույթներ), Ստեփանակերտ, 2006, էջ 36-40:
126. “Армяно-туркменские взаимоотношения в XV веке”, Материалы международной научной конференции “Священная рухнама - философия нового тысячелетия”, Aşgabat, 12-13 Ruhnama (сентябрь) 2007 г., с. 531-532.
129. “XV asyr ermeni-türkmen gatnaşyklary”, Материалы международной научной конференции “Священная рухнама - философия нового тысячелетия”, Aşgabat, 12-13 Ruhnama (сентябрь) 2007 г., с. 111-112.
130. “Armenian - turkmen relations in the XV century”, Материалы международной научной конференции “Священная рухнама - философия нового тысячелетия”, Aşgabat, 12-13 Ruhnama (сентябрь) 2007 г., с. 334-335.
127. 131. «Հայ-վրացական սահմանադրական միապետության նախագիծ ԺԸ. դարում», Միջազգային գիտաժողով «Եվրոպա և Կովկաս. միջտարածաշրջանային հարաբերությունները և ինքնության խնդիրը», Թբիլիսի, 2011, հոկտեմբերի 27-31, չրօգրամա (რეზუმე) - Programme (Resume), թ. 13-14:

132. «Անին ուղեգրություններում», Միջազգային գիտաժողով «Անին միջնադարյան Հայաստանի քաղաքական և քաղաքակրթական կենտրոն», զեկուցումների դրույթներ, Երևան, 15-17 նոյեմբերի 2011 թ., էջ 75-76:
133. «Հայ պատմագիտության զարգացման գերակայությունները», «Հայկական լեռնաշխարհի պատմա-մշակութային ժառանգությունը», Միջազգային գիտաժողովի նյութերի ժողովածու, Երևան, 2012, 24.06.-01.07.2012, էջ 49-50:

Մատենագիտություններ

Վրացական ՍՍՀ ԳԱ «Մացնե» (Լրաբեր) հանդեսի
կովկասագիտական-արևելագիտական նյութերը

134. 1975-1977 թթ. - տե՛ս «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1979, թիվ 2 /85/, էջ 284-292:
135. 1978 թ. - տե՛ս «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1979, թիվ 4 /87/, էջ 286-290:
136. 1979 թ. - տե՛ս «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1980, թիվ 4 /91/, էջ 299-303:
137. 1980 թ. - տե՛ս «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1981, թիվ 4 /95/, էջ 320-324:
138. 1981-1982 թ. - տե՛ս «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1982, թիվ 2 /97/, էջ 239-244:
139. 1983-1985 թթ. - տե՛ս «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1986, թիվ 3 /114/, էջ 228-238:
140. 1986-1987 թթ. - տե՛ս «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1989, թիվ 1 /124/, էջ 244-250:

Ադրբեջանական ՍՍՀ ԳԱ «Տեղեկագիր»
կովկասագիտական-արևելագիտական նյութերը

141. 1975-1978 թթ. - տե՛ս «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1980, թիվ 3 /90/, էջ 307-316:
142. 1979-1980 թթ. - տե՛ս «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1982, թիվ 2 /97/, էջ 229-233:
143. 1981-1982 թթ. - տե՛ս «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1986, թիվ 1 /112/, էջ 228-235:

Ուսումնա-մեթոդական ձեռնարկներ և դասագրքեր

144. «Սելջուկյան արշավանքները Հայաստան. Հայաստանը մոնղոլական տիրապետության շրջանում», «Հայոց պատմություն» (Ուսումնական ձեռնարկ հանրակրթական դպրոցի 5-6-րդ դասարանների համար), Երևան, «Լույս», 1993, էջ 167-170, 177-180: Երկրորդ՝ վերամշակված հրատարակություն՝ Երևան, «Լույս», 1996 (գլուխներ XVII թեմա 47, XVIII, XXI, XXII թեմա 65):
145. «Արևելյան Անդրկովկասը 11-19-րդ դարերում», «Հայաստանի հարակից երկրների պատմություն» (ձեռնարկ միջնակարգ դպրոցի 7-րդ դասարանի համար), Երևան, 1992, էջ 188-195:
146. «Հայոց պատմություն» դասագիրք հանրակրթական դպրոցի 5-6-րդ դասարանների համար, խմբ.՝ պրոֆ. Վ. Բարխուդարյանի, Երևան, «Լույս», 1993 (Հայկական բնաշխարհը, գլուխ 27-29, 31): Երկրորդ՝ վերամշակված հրատարակություն՝ Երևան, «Լույս», 1996, երրորդ հրատարակություն՝ Երևան, «Լույս», 1997:
147. «Հայոց պատմություն», դասագիրք միջնակարգ դպրոցի 7-8-րդ դասարանների համար, խմբ.՝ պրոֆ. Վ. Բ. Բարխուդարյանի, Երևան, «Լույս», 1994, (գլուխներ 1-4): Երկրորդ հրատարակություն՝ Երևան, «Լույս», 1996, երրորդ հրատարակություն՝ Երևան, «Լույս», 1997:
148. «Հայկական բնաշխարհը», տե՛ս Գ. Մարգարյան, Հ. Մարգարյան, Պ. Չոբանյան, Հայոց պատմություն. հանրակրթական դպրոցի 5-րդ դասարանի դասագիրք, խմբ.՝ Վ. Բարխուդարյանի, Երևան, «Լույս», 1998, էջ 6-12 [վերահրատ.՝ Երևան, 1999, 2000, 2002, 2004, 2005]:
149. Վ. Բարխուդարյան, Հ. Մարգարյան, Պ. Չոբանյան, Հայոց պատմություն. հանրակրթական դպրոցի 6-րդ դասարանի դասագիրք, Երևան, «Լույս», 1998, էջ 87-102, 111-115, վերահրատ.՝ Երևան, 1999, 2000, 2002, 2004, 2005:
150. «Հայոց պատմություն». հանրակրթական դպրոցի 7-րդ դասարանի դասագիրք, խմբ.՝ Վ. Բարխուդարյան, Երևան, «Լույս», 1998, էջ 6-32 [վերահրատ.՝ Երևան, 1999, 2000, 2002, 2005]:
151. «Հայոց պատմություն. Նոր շրջան». 8-րդ դասարանի դասագիրք, խմբ.՝ Վ. Բարխուդարյան, Երևան, «Մակմիլան Արմենիա», 2007, 2013, թեմա 1-4, էջ 6-40:

152. «Հայ մշակույթը 15-17-րդ դարերում», «Հայոց պատմություն. Միջին դարեր», հանրակրթական դպրոցի 7-րդ դասարանի դասագիրք, խմբ.՝ Բ. Հ. Հարությունյանի, Երևան, «Մակմիլան Արմենիա», 2008, էջ 198-203:
153. «Հայոց պատմություն». հումանիտար հոսքի դասագիրք, 2010, 11-րդ դասարան, մաս Ա., բաժին 2, գլուխ 1, բաժին 3, գլուխ 2, մաս Բ., բաժին 1, գլուխ 1, բաժին 3, գլուխ 1, §§ 1, 2:
154. «Հայոց պատմություն». Ընդհանուր և բնագիտամաթեմատիկական հոսքեր, 2010, 11-րդ դասարան, մաս Ա., բաժին 1, գլուխ 1, բաժին 3, գլուխ 1, § 1:

Մամուլում հրապարակված հոդվածներ

155. «Կնպաստի գործունեության աշխուժացմանը» (ՈԻԳԸ աշխատանքների մասին), «Երևանի համալսարան» շաբաթաթերթ, 1972, մայիսի 13, թիվ 19 (917):
156. «Վրացական ուղեգրությունները և նրանց տեղեկությունները հայերի մասին», «Գրքերի աշխարհ» ամսաթերթ, 1982, հունվարի 18, թիվ 1 (160):
157. “Из истории сношений Карабаха с Россией в XVIII веке”, “Советский Карабах”, 23 июль, 1989 г., 164 /2294 [տե՛ս նաև “Правда о Нагорном Карабахе” (Материалы и документы), Ер., 1989, էջ 67-71]:
158. **Հարություն Թումյան**, Դեպքերը Լեռնային Ղարաբաղում, «Խորհրդային Ղարաբաղ» օրաթերթ, 1989, թիվ 252-257 [համահեղինակ՝ Ա. Բ. Սարգսյան]:
159. «Քօմիւնիզմ աղանդոյն վրայ տեղեկութիւն (ինչը, ինչո՞ւ և ինչպե՞ս ենք «վերակառուցում». Պատասխաններ մօտ 150 տարի առաջ), «Հայաստանի հանրապետություն» օրաթերթ, 1991 թ., մարտի 13, թիվ 55-56 [համահեղինակ՝ Ա. Բ. Սարգսյան]:
160. «Պատմական շիջվածք», «Դպրոց» ամսաթերթ, 1995, մայիս:
161. Գրախ. «Ուշագրավ ուսումնասիրություն. Մ. Մ. Թեյլորի, Հայկական առաջին սահմանադրությունը», Երևան, «Գիտություն», 2001, 227 էջ, «Հայաստանի հանրապետություն» օրաթերթ, 22 սեպտեմբեր, 2001 թ., թիվ 107 (2823) [համահեղինակ՝ Ն. Ապիյան]:
162. “Демографическая война. Борьба идет за каждый дом”, “Новое время”, 16 марта, 2006, с. 5.
163. “Грузия становится заложником азербайджано-турецкого союза”. Интервью с экспертом аналитического центра “Кавказ”, доктором исторических наук Павлом Чобаняном, “Ноев ковчег”, август 2006, с. 4.

Խմբագրել է հիշատակված գրքերն ու ամսագրերը

164. **Ռ. Հ. Գասպարյան**, Շուշի քաղաքը, Երևան, 1993, 8 մամուլ:
165. «Պատմա-բանասիրական հանդես», խմբագրական խորհրդի անդամ՝ 1997-2011 թթ.:
166. **Միրզա Յուսուֆ Ներսեսով**, Ճշմարտացի պատմություն, թարգմ. բնագրից, ներած. և ծանոթ.՝ Բ. Պ. Կոստիկյանի, Երևան, «Զանգակ-97», 2000, 360 էջ:
167. «Հայոց եկեղեցու պատմություն», մասն երկրորդ, (1441 թ. - մինչև մեր օրերը), Երևան [հանձնել է հրատարակության 2000 թ.]:
168. «Դիվան հայոց պատմության». Նոր շարք, գիրք Ա., Ղուկաս Կարնեցի, հտ. Բ., 1786-1792 թթ., աշխատ.՝ Վ. Ռ. Գրիգորյանի, Երևան, «Գիտություն», 2003, 804 էջ:
169. «Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ», հտ. XXI - XXVIII, Երևան, 2002-2011 [խմբավարձիր]:
170. **Արծվի Բախչիյան**, Նապոլեոն Բոնապարտը և հայերը, Երևան, 2003, 152 էջ:
171. **Սարգիս Չուլջյան**, Պատմություն Ատիամանի, Ինքնակենսագրություն, Երևան, 2004, 256 էջ:
172. **Աշոտ Ստեփանյան**, Գրիգոր Լուսավորիչ. Սրբություն և արվեստ, Գահիրե, 2004, 152 էջ:
173. **Սամվել Կարապետյան**, Հայերը Կախեթում, Երևան, «Գիտություն», 2004, 222 էջ:
174. «Մատենադարանի պարսկերեն վավերագրերը» (Հրովարտականեր), պրակ երրորդ (1652-1731), կազմ.՝ Ք.Պ. Կոստիկյան, Երևան, «Զանգակ-97», 2005, 728 էջ:
175. «ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտության ինստիտուտի հրատարակություններ (1960-2006)», Երևան, 2006:
176. **Սամվել Կարապետյան**, Ջավախք (վրացերեն վիմագրերի և զիտ. գրականության քննությունը՝ Ալեքսանդր Քանանյանի), Երևան, «Գիտություն», 2006, 624 էջ:

177. **Давид Бабалян**, Политическая история Карабахского ханства в контексте Арцахской дипломатии 18-ого века, Ереван, 2007, 120 с.
178. **Արտակ Մաղալյան**, Արցախի մելիքությունները և մելիքական տները 17-19-րդ դարերում, Երևան, «Գիտություն», 2007, 326 էջ:
179. **Մամվել Կարապետյան**, Ախալցխա (Մամլխե նահանգ), վրացերեն վիմագրերի և գիտ. գրականության քննությունը՝ Ալեքսանդր Քանանյանի, Երևան, «Գիտություն», 2008, 336 էջ:
180. «Մատենադարանի պարսկերեն վավերագրերը» (Հրովարտականեր), պրակ չորրորդ (1734-1797 թթ.), կազմ.՝ Բ. Պ. Կոստիկյան, Երևան, «Նաիրի», 2008, 386 էջ:
181. «Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ», հտ. XXVII, Երևան, 2009, 267 էջ:
182. **Բենիամին Մախլյան**, Աբխազիայի կարգավիճակի հիմնահարցը 1917-1921 թթ., Երևան, «Լուսակն», 2008, 160 էջ:
183. «Օտար աղբյուրները Անիի մասին (X-XIX դդ.)», Երևան, 2011, 166 էջ:
184. «Բանբեր հայագիտության», Միջազգային հայագիտական բազմալեզու հանդես, Երևան, 2013 - 2017 թթ. (գլխավոր խմբագիր):

Հրապարակումներ ինտերնետային կայքերում

«Հայ դասական մատենագրություն»
 Digital Library: Classical Armenian Literature.
www.digilib.am (2000 հունվար)

185. Եսայի Հասան Զալալյան:
186. Սիմեոն Երևանցի:
187. Սիմեոն Լեհացի:
188. Հովսեփ Էմին:
189. Զաքարիա Ագուլեցի:
190. Աբրահամ Երևանցի:
191. Դուկաս Մերաստացի:
192. Խաչատուր Թոխաթեցի:
193. Շահմուրատ Բաղիշեցի:
194. Մարտիրոս Երզնկացի:
195. Անաստաս վարդապետ Հերապոլսեցի:
196. Անուանք քաղաքաց Հոդկաց և Պարսից:
197. “Demographic situation and toponymy in Yerevan, Nakhijevan and Artsakh regions of Eeastern Armenia in the first decades of the 19th century and their misrepresentation by the present-day azerbaijani falsifiers”. <http://www.fundamentalarmenology.am/datas/pdfs/303.pdf>
198. “Demographic situation and toponymy in Yerevan, Nakhijevan and Artsakh regions of Eeastern Armenia in the first decades of the 19th century and their misrepresentation by the present-day azerbaijani falsifiers”. <http://www.fundamentalarmenology.am/datas/pdfs/303.pdf>
199. “Саакашвили подчинился оппозиции и сложил полномочия: армянский эксперт”, ИА REGNUM, 09.11.2007. <www.regnum.ru/news/912828.html>

Պավել Աշոտի Չոբանյանի մասին

1. Չոբանյան Պավել Աշոտի, Ով ով է հայեր. Կենսագրական հանրագիտարան, հտ. 2, Երևան, Հայկական հանրագիտարան. հրատարակչություն, 2007, էջ 292:
2. «ԵՊՀ պատմության ֆակուլտետի շրջանավարտներ», Երևան, 2009:



СОДЕРЖАНИЕ

ПАТРИАРШИЕ ЭНЦИКЛИКИ. БЛАГОСЛОВИТЕЛЬНЫЕ ГРАМОТЫ.

Священный кондак Его Святейшества Католикоса Всех Армян Гарегина II в связи с тройным армянским праздником.....	5
Завет Его Святейшества Католикоса Всех Армян Гарегина II по случаю присуждения премии “Аврора”.....	9
Слово Его Святейшества Католикоса Всех Армян Гарегина II на первой сессии Национального собрания Республики Армении шестого созыва.....	11

РЕЛИГИЕВЕДЕНИЕ

Проповедь епископа Аршака Хачатряна, читанная в Кафедральном соборе Св. Эчмиадзина во время св. Литургии, посвященной празднику Союза добровольцев “Еркрапа”.....	13
Проповедь монаха Минаса Ахвердяна, читанная в Кафедральном соборе Св. Эчмиадзина в праздник Явления Св. Креста.....	16
Проповедь протоархимандрита Закарии Багумяна, читанная в Кафедральном соборе Св. Эчмиадзина во время св. Литургии, посвященной провозглашению первой Республики Армении.....	19
КАРДИНАЛ ВАЛЬТЕР КАСПЕР – Богословские методы Отцов церкви.....	23
КАТОЛИКОС СИМЕОН ЕРЕВАНЦИ – Проповедь на Воскресение Христово.....	62

ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

ГАЯНЕ МКРТУМЯН – Грамота халифа Умара ибн аль-Хаттаба армянской общине Иерусалима.....	72
ГРАНТ ОГАНЯН – Взаимоотношения св. Эчмиадзина и Российской империи по “Джамбр”-у Симеона I Ереванци.....	80
МГЕР НАВОЯН – Концепция армянской композиторской школы по Комитасу.....	90

СООБЩЕНИЯ

ГЕВОРГ ТЕР-ВАРДАНЯН – Серия кондаков св. Эчмиадзина монастыря св. Всеспасителя в Новой Джуге (Иран).	121
Конференция “Армяне Ирака” завершила работу.....	150

НЕКРОЛОГ

АЗАТ БОЗОЯН - Слово памяти армениста-кавказоведа.....	158
--	-----

CONTENTS

PONTIFICAL ENCYCLICALS AND LETETRS OF BLESSING

Encyclical of His Holiness Karekin II, Catholicos of All Armenians, on the occasion of three feasts of the Armenians	5
Message of His Holiness Karekin II, Catholicos of All Armenians, on the occasion of the Aurora Prize	9
Message of His Holiness Karekin II, Catholicos of All Armenians, during the first session of the sixth convocation of the National Assembly	11

RELIGIOUS STUDIES

Sermon delivered by H.G. Bishop Arshak Khachatryan during the Divine Liturgy celebrated at the Cathedral of Holy Etchmiadzin on the occasion of the feast of Yerkrpah Volunteer Union	13
Sermon delivered by Rev. Fr. Minas Hakhverdyan during the Divine Liturgy celebrated at the Cathedral of Holy Etchmiadzin on the occasion of the feast of the Apparition of the Holy Cross	16
Sermon delivered by Proto-Archimandrite Zachariah Baghumyan during the Divine Liturgy celebrated at the Cathedral of Holy Etchmiadzin on the occasion of the feast of the proclamation of the first Republic of Armenia	19
CARDINAL WALTER KASPER – <i>Methods of doctrinal theology</i>	23
CATHOLICOS SIMEON OF YEREVAN – <i>Homily on Jesus' Ascension</i>	62

HISTORICAL-PHILOLOGICAL STUDIES

GAYANE MKRTUMYAN - The treaty given to the Armenian community of Jerusalem by Omar bin Al-Khattab Caliph.....	72
HRANT OHANYAN - Relations between Holy Etchmiadzin and the Russian Empire according to “Jamber” by Simeon I of Yerevan	89
MHER NAVOYAN - The Concept of the national composers school according to Komitas.....	90

ESSAYS

GEVORG TER-VARDANIAN - Series of Etchmiadzin encyclicals of the Holy All-Savior Monastery of New Julfa	121
The conference entitled “The Armenians of Iraq” finished its work	150

OBITUARY

AZAT BOZOYAN – Words in memory of a specialist of Armenological and Caucasian studies	158
---	-----

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ

ՀԱՅՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ԿՈՆԴԱԿՆԵՐ ԵՒ ՕՐՀՆՈՒԹԵԱՆ ԳՐԵՐ

Ն. Ս. Օ. Ս. Ս. Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի սրբատառ կոնդակը Հայոց եռատոսի առիթով	5
Ն. Ս. Օ. Ս. Ս. Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի պատգամը «Արորա» մրցանակաբաշխության առիթով	9
Ն. Ս. Օ. Ս. Ս. Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի խոսքը Ազգային ժողովի 6-րդ գումարման անդրանիկ նիստին	11

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

Տ. Արշակ եպիսկոպոս Խաչատրյանի քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում Երկրապահ կամավորական միության տոնին մատուցված Ս. Պատարագին	13
Տ. Մինաս աբեղա Հախվերդյանի քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում Սուրբ Խաչի երևման տոնի առիթով	16
Տ. Զաքարիա Ծայրագույն վարդապետ Բաղումյանի քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում Հայաստանի առաջին Հանրապետության հռչակման առիթով	19
ԿԱՐԴԻՆԱԼ ՎԱՍՏԵՐ ԿԱՍՊԵՐ - Վարդապետական աստվածաբանության մեթոդները	23
ՍԻՄԵՈՆ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍ ԵՐԵՎԱՆՑԻ - Քարոզ Քրիստոսի Համբարձման	62

ՊԱՏՄԱԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

ԳԱՅԱՆԵ ՄԿՐՏՈՒՄՅԱՆ - Օմար իբն Ալ-Խատտաբ խալիֆայի կողմից Երուսաղեմի հայկական համայնքին տրված դաշնագիրը	72
ՀՐԱՆՏ ՕՀԱՆՅԱՆ - Ս. Էջմիածնի և Ռուսական կայսրության փոխհարաբերություններն ըստ Սիմեոն Ա. Երևանցու «Ջամբո»-ի	89
ՄՀԵՐ ՆԱՎՈՅԱՆ - Ազգային կոմոզիտորական դպրոցի հայեցակարգն ըստ Կոմիտասի	90

ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐ

ԳԷՈՐԳ ԵՐԵՎԱՆՑԻ - Նոր-Ջուղայի Սուրբ Ամենափրկիչ վանքի Էջմիածնական կոնդակների մատենաշարը	121
«Իրաքի հայերը» գիտաժողովը աւարտեց աշխատանքները	150

ՄԱՀԱՆՕՍՄԱԿԱՆ

ԱԶԱՏ ԲՈԶՈՅԱՆ - Խոսք հայագետ-կովկասագետի հիշատակին	158
---	-----

- 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 հանդես (խմբ.՝ Ե. Լալայեան), հ. 1-26, Շուշի/Թիֆլիս, 1896-1916
- ԱՖՏ** - Աստվածաբանության ֆակուլտետի տարեգիրք, Երևան
- ԲԵՀ** - Բանքեր Երևանի համալսարանի, Երևան
- ԲՀ** - Բանքեր հայագիտության, Երևան
- ԲՀԱ** - Բանքեր Հայաստանի արխիվների, Երևան
- ԲՄ** - Բանքեր Մատենադարանի, Երևան
- ԳԱԹ** - Գրականության և արվեստի թանգարան, Երևան
- ԳԻ** - Մանուկ Աբեղյանի անվան գրականության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երևան
- ԳՀՃ** - Գեորգեան հոգևոր ճեմարան (աստուածաբանական համալսարան), Ս. Էջմիածին
- ԴԱՆ** - Դաշտային ազգագրական նյութեր
- ԴՀՊ** - Դիւան հայոց պատմութեան (խմբ.՝ Գ. Աղանեսանց), 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** - Հանդես 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
- ՀԱԲՌ** - 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 հանդես, Երևան
- ՀՀ ԳԱԱ** - Հայաստանի Հանրապետության գիտությունների ազգային ակադեմիա, Երևան
- ՀՀՀ** - «Հասկ» հայագիտական հանդես, Անթիլիաս
- ՀՀՀԾ** - Հայաստանի հնագիտական հուշարձանները, Երևան
- ՀՀՀՍ** - Հայկազեան հայագիտական հանդես, 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. Ս. 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 հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, Երևան
- ՆՀԲ** - Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի (Գ. Աւետիքեան, Խ. Սիւրմէլեան, Մ. Աւգերեան), հ. 1-2, Վենետիկ, 1836-1837
- ՆՀԺՊ** - Նյութեր հայ ժողովրդի պատմության, Երևան
- ՇՀՀԿ** - Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն. գիտական աշխատանքներ, Գյումրի
- ՊԲՀ** - Պատմաբանասիրական հանդես, Երևան
- ՊԻ** - Պատմության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երևան
- ՊՄ** - «Պատմություն և մշակույթ» հայագիտական հանդես, Երևան
- ՎՀԵՊ** - Վավերագրեր Հայ Եկեղեցու պատմության, Երևան
- ՎՀՀ** - «Վէժ» համահայկական հանդես, Երևան
- ՏՀԳ** - Տեղեկագիր հասարակական գիտությունների, Երևան
- ՅԶՄՄ** - Յուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, Երևան
- ՔՀ** - Քրիստոնյա Հայաստան, Ս. Էջմիածին
- ՔՀՀ** - «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Երևան, 2002
- ՕԱՀՀՄ** - Օտար աղբյուրները հայերի և Հայաստանի մասին, Երևան
- ԱԴՎ** - 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
- САН** - Cambridge Ancient History, Cambridge
- IC** - Iran and the Caucasus, Leiden
- JANER** - Journal of Ancient Near Eastern Religions, Leiden
- JAOS** - Journal of American Oriental Society, Michigan
- JAS** - Journal of Armenian Studies, Belmont
- JSAS** - Journal of the Society for Armenian Studies, Fresno
- MDOG** - Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, Berlin
- OrCh** - Oriens Christianus, Leipzig
- PO** - Patrologia Orientalis, Paris-Brepols
- REArm** - Revue des études arméniennes, Paris
- SMEA** - Studi Micenei ed Egeo-Anatolici, Roma

Հրապարակում է
Գեորգեան հոգևոր ճեմարանի
(ասպրումաժարանական համալսարան)
գիրքի տրիտի երաշխադրութեամբ 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.flib.sci.am/arm/node/2> համացանցային հասցեով:

Օգտվողներին բոլոր նյութերը հասանելի են ազատ դիտման ու ներբեռնման կարգավիճակով:

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

Հայաստանի ազգային գրադարան

ԽՄԲԱԳՐՈՒԹԵԱՆ ՀԱՍՑԷՆ՝
ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹԻՒՆ, Բ. ՎԱՂԱՐՇԱԳԱՏ,
ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾԻՆ
«ԷՋՄԻԱԾԻՆ»
ԿՐԾՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ԵՒ ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԱՆԴԷՍԻ ԽՄԲԱԳՐՈՒԹԻՒՆ

Республика Армения, Эчмиадзин, Редакция журнала «Эчмиадзин»
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 արխիվն ամբողջական կերպով՝ www.tert.nla.am

Հեռ. (+374-10) 517-296/174
Ստորագրում է տպագրութեան՝ 06. 07. 2017 թ.

Չափսը՝ 70X100 1/16: Ծաւալը՝ 11 տպ. մամուլ: Թուղթը՝ օֆսէթ: Տպաքանակը՝ 400:



ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾԻՆԻ ՏՊԱՐԱՆ