

ԷԶՄԻԱԾԻՆ



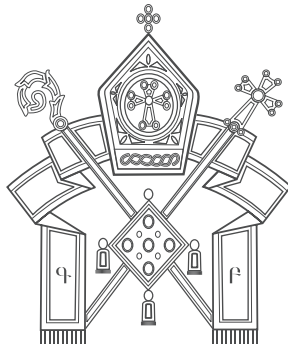
2
2017



ՊԱՇՏՈՆԱԿԱՆ ԱՄՍԱԳԻՐ
ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՈՒԹԵԼՆ
ՄԱՅՐ ԱԹՈՌՈՅ ՍՐԲՈՅ ԷԶՄԻԱԾՆԻ

ՅԻՆԻ

2017
Ս. ԷԶՄԻԱԾԻՆ



ՀՐԱՄԱՆԱԻ

Տ. Տ. ԳԱՐԵԳՆԻ ԵՐԿՐՈՐԴԻ

ՎԵՀԱՓԱՌԻ ԵՒ ՍՐԲԱԶՆԱԳՈՅՆ
ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ

«Էջմիածին»
կրօնագիտական և հայագիտական հանդես

Խմբագրակազմ
Գլխավոր խմբագիր՝ Արսէն Բորոխեան

Խմբագիրներ՝
Արփինէ Չանթիկեան, Լիլիթ Յակոբեան

Տեխնիկական խմբագիր՝
Անգելինա Ալեքսանեան

Լեզուաոճական խմբագիր՝ Վազգէն Սաֆարեան

Խմբագրական խորհուրդ

Վահան եպիսկոպոս Յովհաննիսեան (Ֆրանսիա), **Անուշաւան եպիսկոպոս Ժամկոչեան** (Երևանի պետական համալսարան, Աստուածաբանութեան ֆակուլտետ), **Գէորգ եպիսկոպոս Սարոյեան** (Գէորգեան հոգևոր ճեմարան (աստուածաբանական համալսարան), **Շահէ ծայրագոյն վարդապետ Անանեան** (Գէորգեան հոգևոր ճեմարան (աստուածաբանական համալսարան), **Զաքարիա ծայրագոյն վարդապետ Բաղումեան** (Գէորգեան հոգևոր ճեմարան (աստուածաբանական համալսարան), **Դանիէլ վարդապետ Ֆրնտրգեան** (ԱՄՆ Հայոց Արևելեան թեմ), **Գարեգին վարդապետ Համբարձումեան** (Գէորգեան հոգևոր ճեմարան (աստուածաբանական համալսարան), **Հրաչ սարկաւազ Սարգիսեան** (Գէորգեան հոգևոր ճեմարան (աստուածաբանական համալսարան), **Գէորգ Տէր-Վարդանեան** (Մաշտոցի անուան Մարենադարան, Գէորգեան հոգևոր ճեմարան (աստուածաբանական համալսարան), **Դաիթ Գիրջիսեան** (Երևանի Վ. Բրյուսովի անուան պետական լեզուահասարակագիտական համալսարան, Գէորգեան հոգևոր ճեմարան (աստուածաբանական համալսարան), **Անահիտ Աւագեան** (Գէորգեան հոգևոր ճեմարան (աստուածաբանական համալսարան), **Գոհար Մուրադեան** (Մաշտոցի անուան Մարենադարան), **Ազատ Բոզոյեան** (ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտութեան ինստիտուտ), **Ալեքսան Յակոբեան** (ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտութեան ինստիտուտ), **Միկէլ Նաոյեան** (Երևանի պետական կոնսերւատորիա), **Աննա Արևշատեան** (Երևանի պետական կոնսերւատորիա), **Արամ Մարտիրոսեան** (Ֆրանսիա, Փարիզ-Նանտերի համալսարան), **Իգարէլ Էօժէ** (Ֆրանսիա, Մոնպելիէի համալսարան), **Աննա Շիրինեան** (Իտալիա, 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** (*Institute of Oriental Studies, National Academy of Sciences of the Republic of Armenia*), **Alexan Hakobyan** (*Institute of Oriental Studies, National Academy of Sciences of the Republic of Armenia*), **Mher Navoyan** (*Yerevan State Conservatory*), **Anna Arevshatyan** (*Yerevan State Conservatory*), **Aram Martirosian** (*France, University of Paris-Nanterre (Université Paris-Nanterre)*), **Isabel Augé** (*France, University of Montpellier (Université Paul Valéry-Montpellier)*), **Anna Sirinian** (*Italy, University of Bologna (Università di Bologna)*)



**Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ. ԱՄԵՆԱՅՆ ՅԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԽՈՍՔԸ
ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ-ՆԵՐԿԱՅԱՑՈՒՑՉԱԿԱՆ ԺՈՂՈՎԻՆ**

(Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, հունիս, 2017 թ.)

*Կոստանդնուպոլսի Հայոց Պատրիարքական Տեղապահ Գերաշնորհ
Տ. Գարեգին արք. Բեկչյան,*

*Գերաշնորհ, հոգեշնորհ, արժանապատիվ Հայրեր եւ պատվարժան
աշխարհական պատգամավորներ,*

*Ողջունում եւ բարի գալուստ ենք մաղթում ձեզ Մայր Աթոռ Սուրբ
Էջմիածին: Մեր գնահատանքն ու օրհնությունն ենք բերում ամենքիդ
Եկեղեցական-ներկայացուցչական ժողովին ձեր մասնակցության համար:
Մեծապես գնահատում ենք ձեր ազնիվ հանձնառությունը, մանավանդ՝
Եկեղեցական մեր կյանքը պայծառացնելու ձեր նախանձախնդրությունը,
որով ձեր նվիրյալ ջանքերն եք բերում ի նպաստ մեր Սուրբ Եկեղեցու
առաքելության արդյունավորման:*

*Եկեղեցական-ներկայացուցչական ժողովը կյանքի է կոչվել Ազգա-
յին-Եկեղեցական ժողովի գումարումների միջանկյալ ժամանակահատ-
վածում՝ քննարկելու Եկեղեցական եւ ազգային մեր կյանքը հուզող
խնդիրները: Գոհունակությամբ ենք արձանագրում, որ Եկեղեցական-
ներկայացուցչական նախորդ՝ 2014 թվականի ժողովում մենք միասնա-
բար հաստատեցինք այս ժողովի կանոնադրությունը, որում սահմանված
են նրա իրավասության շրջանակը, կազմը եւ կարեւոր մյուս հարցերը:
Կանոնադրությունը գործադրության մեջ, բնականաբար, կարող է են-
թարկվել ընթացիկ փոփոխությունների՝ թեմերից արդեն իսկ ստացվող
առաջարկները նկատի առնելով: Եկեղեցական-ներկայացուցչական ժո-
ղովի կանոնադրության ընդունումը էական քայլ է մեր Եկեղեցու ամ-*

բողջական կանոնադրությունը ստեղծելու եւ կյանքի կոչելու ճանապարհին: Այս ուղղությամբ կարեւոր ձեռքբերում է նաեւ թեմական կանոնադրության ուղենշային փաստաթղթի կազմումը, որը հանձնարարված է կիրառության 2009 թվականին գումարված Եկեղեցական-ներկայացուցչական ժողովի կողմից:

Եկեղեցական-ներկայացուցչական ժողովի նախորդ գումարումներին Մենք քանիցս անդրադարձել ենք այն դանդաղաշարժությունը, որը դրսևորվում է թեմական ուղենշային կանոնադրության ներդրման գործընթացում: Որոշ թեմերում զանազան պատրվակներով տակավին ձգձգվում է ուղենիշի սկզբունքներով կանոնադրությունների բարեփոխումը: Երբեմն չըջանառվում է այն անհիմն մտածումը՝ իբր Մայր Աթոռը հեռահար նպատակ է հետապնդում թեմերի ունեցվածքի առնչությամբ: Մերժելի է նաեւ երեւույթը, երբ թեմի թեմական-պատգամավորական ժողովն իրեն իրավունք է վերապահում մերժել Եկեղեցական-ներկայացուցչական ժողովի որոշումները: Թեմերը, իրենց պատվիրակների միջոցով մասնակցելով ժողովներին, ապա ներկայացնելով իրենց առաջարկներն ու տեսակետները, պարտավոր են անվերապահորեն ընդունել եւ կիրառել դեկավարման ավելի բարձր աստիճանի որոշումները: Թեմերի պատասխանատու եկեղեցական մարմիններն այլեւս վերջնական հանգրվանի պիտի հասցնեն ուղենիշին համաձայն թեմական եւ ծխական կանոնադրությունների կազմումը՝ այն գիտակցությամբ, որ հոգեւոր-եկեղեցական կյանքի կանոնակարգման ցանկացած հապաղում կասեցնում է մեր Եկեղեցու առաջընթացը եւ խաթարում մեր ժողովրդի կյանքում Եկեղեցու տերունապատվեր առաքելության առավել արդյունավորումը: Անընդունելի այս երեւույթների առնչությամբ Եկեղեցական-ներկայացուցչական ժողովը պետք է վերաբերմունք արտահայտի եւ համապատասխան քայլերի վերաբերյալ որոշում կայացնի:

Այսօր ձեր քննարկմանը պիտի ներկայացվի Ազգային-եկեղեցական ժողովի բարեփոխյալ կանոնադրության նախագիծը: Սույն կանոնադրության որդեգրումով Հայ Եկեղեցու բարձրագույն աստիճանի գործունեությունն իր լիազորություններով կարեւոր նշանակություն է ունենալու եկեղեցական ու համազգային հիմնախնդիրների լուծման եւ մեր ժողովրդի բարձր ապագան կերտելու օրհնյալ գործում: Կամոքն Աստծո՝ առաջիկային պիտի ձեռնամուխ լինենք Եկեղեցու կանոնադրության մյուս գլուխների մշակման աշխատանքներին: Մենք վստահ ենք, որ Տիրոջ կամոք կարող պիտի լինենք կարգավորելու կանոնադրական դաշտում

մեր Եկեղեցու առջեւ ծառացած մարտահրավերները՝ վերջնական նպատակ ունենալով մեր Եկեղեցին օժտել ամբողջական կանոնադրությամբ: Եկեղեցական մեր կյանքի հաստատումը կանոնադրական հիմքերի վրա արդյունավորություն է հաղորդելու մեր Եկեղեցու գործունեությունը, քաջալերելու է մեր ժողովրդի ներգրավվածությունը եկեղեցական կյանքում, ավելացնելու է վստահությունը եկեղեցական կառույցների նկատմամբ եւ ամրապնդելու է լավատեսությունը մեր վաղվա օրվա հանդեպ:

Կանոնադրությունները, որոնցով պիտի կարգավորվի եկեղեցական մեր կյանքը, ի մասնավորի՝ մեր Եկեղեցու վարչա-կառավարման ոլորտը, խարսխվում են Ավետարանական պատվիրանների, սուրբ հայրերի հաստատած կանոնների, եկեղեցական մեր դարավոր ավանդույթի վրա՝ թելադրելով արդի պահանջներին համարժեք գործունեություն եւ ընթացքներ:

Եկեղեցական կյանքում կառավարման արդյունավետությունը բարձրացնելու համար Մեր կողմից նախաձեռնվել է նաեւ խորհրդատվական աջակցության ծրագիր: Այն քանիցս քննարկվել է Գերագույն հոգեւոր խորհրդում եւ հավանության արժանացել: Ներկայումս ծրագրի ուղղությամբ աշխատում են հոգեւորական եւ աշխարհական 20 անձեր՝ ինչպես Հայաստանից, այնպես եւ Սփյուռքից, ովքեր ձեռնամուխ են՝ բանաձեւելու առաջադրանքը եւ այն հարցերը, որոնցով պիտի կատարվեն խորհրդատվության համար անհրաժեշտ ուսումնասիրությունները: Ծրագրի աշխատանքները համակարգվում են մեր անվանի ու բազմափորձ հայորդիներից ամերիկաբնակ Տիար Ասո Դավիդյանի կողմից:

Մեր Եկեղեցու առջեւ ծառացած մարտահրավերների հաղթահարումը անկարելի է պատկերացնել առանց եկեղեցական կառույցների սերտ եւ ամուր գործակցության: Այս առումով մեծապես կարեւոր է նվիրապետական Աթոռների, թեմերի ու եկեղեցական մյուս կառույցների սերտ եւ ջերմ հարաբերությունների խորացումը: Գոհունակությամբ ենք արձանագրում, որ բարվոք են Մայր Աթոռի հարաբերությունները նվիրապետական Աթոռների հետ: Տեւական ժամանակ շարունակում են գործել միասնական հանձնախմբերը Մեծի Տանն Կիլիկիո Կաթողիկոսության հետ: Եղբայրական այս հարաբերություններով հնարավոր եղավ գումարել Եպիսկոպոսաց միասնական ժողովները, որոնց արդյունքում կատարեցինք նաեւ Հայոց ցեղասպանության նահատակների սրբադասումը: Ուրախ ենք, որ տարեցտարի մեր Եկեղեցու թեմերից ավելանում են Սուրբ Երկիր ուխտագնացությունները հավատավոր Մեր զավակների,

որով զորակցությունն է բերվում Երուսաղեմի Հայոց Պատրիարքությունը: Ընթացիկ տարում բարի ավարտ ունեցավ Տիրոջ Սուրբ գերեզմանի նորոգության օրհնյալ աշխատանքը, որին, ընդառաջ Երուսաղեմի Հայոց Պատրիարքի ղեմումի, կարեւոր մասնակցություն բերեց նաեւ Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածինը՝ աշխարհասփյուռ իր թեմերով:

Վերջին ամիսների ընթացքում ամենքս մտահոգություն ունեցանք՝ կապված Կոստանդնուպոլսի Հայոց Պատրիարքության կյանքում տեղ գտած անցանկալի զարգացումների հետ: Փառք Տիրոջ, որ ընդառաջ Մեր Հորդորի եւ հավատավոր մեր ժողովրդի սպասումների, Պատրիարքության հոգեւոր հայրերի եւ ազգայինների համատեղ ջանքերով հնարավոր եղավ վերականգնել բնականոն վիճակը Պատրիարքության կյանքում եւ Պատրիարքական ընտրյալ Տեղապահը կարողացավ ստանձնել իր պարտականությունները: Մենք վերստին Մեր զորակցությունն ենք բերում Կոստանդնուպոլսի Հայոց Պատրիարքական Տեղապահ Գերշ. Գարեգին արք. Բեկչյանին եւ հորդորում աննվազ նախանձախնդրությամբ իրականացնել Պատրիարքության ընթացիկ աշխատանքերը եւ մեր Եկեղեցու կարգաց ու կանոնաց համաձայն կազմակերպել Կոստանդնուպոլսի Հայոց Պատրիարքի ընտրությունը:

Սիրելի՛ հոգեւոր հայրեր, մեծահարգ աշխարհական պատգամավորներ, Քրիստոսավանդ սպասավորության հետ մեր Եկեղեցու առաքելությունն է ազգային ինքնության պահպանումը: Այս ծիրից ներս մեր Եկեղեցու առանձնակի խնամքը պիտի շարունակվի նոր սերնդի կրթության գործում, որ Սահակ-Մեսրոպյան դպրոցը հավատքի, մայրենի լեզվի ու հայրենյաց ավանդներով հար ապրի մեր ժողովրդի կյանքում: Եկեղեցական մեր կառույցների, եկեղեցականների ու աշխարհականների ողջ ներուժը հարկ է կենտրոնացնել՝ համախմբելու համար մեր ժողովրդի բոլոր զավակներին քրիստոնեական սիրո, եղբայրության եւ ազգային արժեքներով հարազատության մթնոլորտի մեջ, որ մեր Սուրբ Եկեղեցու օրհնության ներքո միշտ պայծառանա եւ հարատեւի մեր ժողովրդի կյանքը: Ինչպես սաղմոսերգուն է ասում՝ «Երանի այն ազգին, որի օգնականը Տեր Աստվածն է, երանի այն ժողովրդին, որին Իր համար Նա ժառանգություն ընտրեց» (Սաղմ. ԼԲ. 12):

Եկեղեցու առաքելության արդյունավետության առանցքային գործոններից մեկը եկեղեցականի անձն է: Պատրաստված, հավատավոր ու նախանձախնդիր եկեղեցականները միայն կարող են, Պողոս առաքյալի խոսքով, որպես հայելի, իրենց մեջ արտացոլել Քրիստոսի պատկե-

րը, սեր, հավատ սերմանել հայ օջախներում եւ լավատեսություն՝ հայ կյանքից ներս: Եկեղեցականների պատրաստության առաքելությանն են ծառայում Մայր Աթոռի հոգեւոր-կրթական հաստատությունները, որոնցում այսօր կրթվում են շուրջ 250 սաներ: Յուրաքանչյուր տարի ձեռնադրվում եւ ծառայության են կոչվում շուրջ 30 եկեղեցականներ: Հոգեւորականներ են պատրաստվում նաեւ Մեծի Տանն Կիլիկիո Կաթողիկոսության դպրեվանքում, Երուսաղեմի ժառանգավորաց վարժարանում եւ ընծայարանում, ԱՄՆ Հայոց Արեւելյան թեմի «Սուրբ Ներսես» ընծայարանում: Այսօր Մայր Աթոռում եւ թեմերում ծառայում են շուրջ 800 եկեղեցականներ: Հոգեւորականները ներկա են դպրոցներում եւ բուհերում, Զինված ուժերում, խնամատար հաստատություններում, հիվանդանոցներում: Հոգեւոր խնամք է տարվում քրեակատարողական հիմնարկներում գտնվող անձանց եւ նրանց ընտանիքների հանդեպ: Մայր Աթոռ իրականացնում է սոցիալական ծրագրեր բարեգործական ճաշարանների, Գարեգին Երկրորդ տնաշինական ծրագրի, ծնողազուրկ երեխաների հովանավորության եւ այլ նախաձեռնությունների միջոցով: Մայր Աթոռի Սոցիալական գրասենյակի կողմից աջակցություն է ցուցաբերվում ազգաբնակչության առավել կարիքավոր, խոցելի խմբերին, որոնց միայն անցած տարվա ընթացքում տրամադրվել է ընդհանուր 820 մլն. դրամի աջակցություն: Մայր Աթոռը մեծ ուշադրություն է դարձնում նաեւ Սիրիայից տեղահան եղած մեր զավակներին, ովքեր հաստատվել են Հայաստանում:

Մեր եկեղեցու գործունեության ընդլայնումն ու արդյունավորումը հնարավոր է դառնում մեր անկախ պետականության պայմաններում եւ պետական կառույցների ըստ ամենայնի գորակցությամբ, որի համար պատեհ ենք համարում, հանուն Եկեղեցական-ներկայացուցչական ժողովի մասնակիցներիդ, Մեր գոհունակությունն ու երախտագիտությունը հայտնել հայրենի իշխանություններին:

Հայաստանի Հանրապետությունը՝ անկախ պետականությամբ ամուր խարիսխ է ողջ հայության համար: Ամենքիս սրբազան պարտքն է պաշտպանել Հայաստան եւ Արցախ հայրենի մեր երկիրը, բազմադարյա ու նվիրական մեր սրբությունները, ամեն ջանք ու եռանդ ծառայեցնել հայրենի մեր պետականության ամրացմանը եւ զորացմանը, մեր երկրի առջեւ ծառացած տնտեսական, սոցիալական, ժողովրդագրական եւ այլ բազում խնդիրների դիմագրավմանը: Մեր նվիրական պարտավորությունն է աջակցության ցուցաբերումը Հայոց բանակին, խաղաղության ապահով-

մանը մեր սահմաններում, ջանքերի մեկտեղումը հանուն Արցախի Հանրապետության զորացման ու միջազգային ճանաչման եւ մեր արդար դատի հաղթանակի:

2018 թվականին մեր ժողովուրդը նշելու է Սարդարապատի հերոսամարտի եւ Հայաստանի առաջին Հանրապետության ստեղծման 100-րդ տարեդարձը, որն առիթ պիտի դարձնենք արժեւորելու մեր անկախ պետականությունը, նորոգելու մեր սերն ու պատասխանատվությունը հայրենիքի հանդեպ:

Սիրելի՛ ժողովականներ, վերստին մեր ուրախությունն ենք հայտնում Եկեղեցական-ներկայացուցչական ժողովի գումարման առիթով: Նոր ժամանակների բարենպաստ պայմաններում շնորհ եւ պատիվ է ամենքիս համար մեր Սուրբ Եկեղեցու կանոնադրության մշակման աշխատանքների իրականացումը, որը նոր հորիզոններ է բացելու մեր Եկեղեցու առաքելության օրհնյալ ճանապարհին:

Գոհունակ սրտով գնահատանքի Մեր խոսքն ենք ուղղում Մեր Եկեղեցու ուխտապահ ողջ հոգեւոր դասին, թեմական եւ համայնքային վարչական անդամներին, բարերար ու բարեգործ մեր զավակներին, ձեզ բոլորիդ, սիրելի՛ ժողովականներ, որ ընդառաջ Մեր հորդորներին՝ մշտապես պատրաստակամությամբ աջակցություն եւ օժանդակություն եք ցուցաբերում Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնին, մեր ժողովրդի կարիքներին Հայաստանում, Արցախում եւ Սփյուռքում:

Մեր աղոթքն է առ Բարձրյալ Տերը, որ բարի արդյունավորման առաջնորդենք այս ժողովը՝ ի նպաստ քրիստոսասեր մեր ժողովրդի հոգեւոր եւ ազգային կյանքի շենության: Հայցում ենք, որ Աստված զորակից լինի ձեզ եւ Սուրբ Հոգով առաջնորդի մեր քայլերն ու ծառայությունները՝ հանուն մեր Սուրբ Եկեղեցու հավետ պայծառության եւ ազգային-եկեղեցական կյանքի առաջընթացի: Թող Տերն Իր Սուրբ Աջի հովանին տարածյալ պահի մեր Հայրենիքի եւ աշխարհասփյուռ ազգիս վրա այժմ եւ հավիտյանս. ամեն:





Հայրապետական Մարդանը Կաթողիկե Ս. Էջմիածնի տոնի առիթով (18 հունիսի 2017)

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

Տ. ՍՈՒՇԵՂ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ԲԱԲԱՅԱՆԻ ՔԱՐԱՉԸ՝
ԽՈՍՎԱԾ Ս. ԷԶՄԻԱԾՆԻ ՍԱՅՐ ՏԱՃԱՐՈՒՄ
ԿԱԹՈՂԻԿԵ Ս. ԷԶՄԻԱԾՆԻ ՏՈՆԻ ԱՌԻԹՈՎ
(18 հունիսի, 2017 թ.)

«Իմաստություն շինեաց իւր տուն»
(Առ. Թ. 1)

Յանուն Հօր և Որդւոյ և Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն:

Սիրելի՛ քույրեր ու եղբայրներ, հավատավոր ուխտավորներ եւ այցելուներ, Աստվածհայտնութեան բացառիկ հրաշքները ականատեսներին երջանկագոյն մխիթարութիւն եւ սփոփանք են բերել: Աստծո սրբարար ներկայութեան զգացումը անհատների եւ ազգերի համար գաղափարի, արժեհամակարգի ու մշակույթի հիմնովին փոփոխութեան դժվարագոյն անցումը հաղթահարելի է դարձրել: Աստծո այցելութիւնը մարդկութեանը սխրանքի է մղել՝ քարեղենացնելու եւ ոգեղենացնելու ակնթարթը:

«Էջ Միածինն ի Հօրէ եւ լոյս փառաց ընդ Նմա...» (Շարակնոց): Շարականագրի հանճարեղ տողերը գեղեցկագոյնս նկարագրել եւ դարերի խորքից մեզ են փոխանցել Միածնի՝ Հայոց ազգին այցելութեան դարակազմիկ պահը՝ հավատքի մեր հոր՝ Սուրբ Լուսավորչի աղոթքին ընդառաջ:

Տանջահար մարմնով, ծնկաչոք, խոնարհ, դալկացած եւ ոսկրացած դեմքի հանգստութեան ու հանդարտութեան տակ սքողված մտահոգութիւն կար. «սրախողխող» կույսերի սուրբ նշխարները՝ մայր հողին մնացած, երկիրը հայոց՝ աստվածներին զոհած ճենճերի հոտով տարածված, արքունիքը՝ արքայի հանկարծահաս հիվանդութեամբ չվար, մեն միայնակ՝ թորգոմյան ազգի ճակատագրին ընդառաջ:

Տարիներ ի վեր խոր գուբի մեջ խավարը խարխափող ձեռքերը ձեռնամած սուրբը բաց երկնքի տակ աղոթք էր մրմնջում՝ առանց աղոթքի տան:

Եվ «յանկարծակի եղեւ ձայն սաստկութեան... եւ բացաւ խորանաչէն յարկն հաստատութեան երկնից», եւ հայտնվեց Միածինը: Յնծություն եկավ Սուրբ Գրիգորի հոգնաբեկ դեմքին: Պատասխան ստացավ նրա անհանգիստ հոգին: Մխիթարվեց տեսածով: Քրիստոս՝ Աստվածորդին այցելեց եւ լույս ծագեցրեց հայոց երկնակամարի վրա՝ լուսեղեն սյուներով գծագրելով տաճար-կանթեղը, որից ցայսօր էլ լուսավորվում է ողջ աշխարհը Հայոց:

Սիրելիներ՛ր, երկինքները միայն Հրեաստանի լեռների ու դաշտերի վրա չեն բացվել, երկնակամարը հրեա ժողովրդին առաջնորդելու համար չի ճեղքվել միայն:

Հայոց հողին էլ իջավ Աստված, սրբացրեց այն եւ բնակվեց այնտեղ: Ոսկե ուռամբ հաստատեց «գսուրբ խորանն լուսոյ», եւ այդ հայտնության ու եկեղեցու հիմնարկերի պանծալի հիշատակության համար այսօր համայն աշխարհից հավաքվել ենք նրա սրբարար կամարների ներքո՝ փոքր եւ մեծ, արք եւ կանայք, պաշտոնյա եւ սպասավոր: 1714-րդ տոնն է այսօր քրիստոսահիմն Կաթողիկե Սրբոյ Էջմիածնի:

Բացառիկ է այն եւ խորախորհուրդ: Պարգեւ ու ընծա աղոթքի: Քառացած տեսիլք: Աստծո այցելության անջնջելի հետք: Խարանված կնիք «ի վերայ դաշտին Այրարատեան»: Լուսակառույց այս սրբավայրի հիմքերը ջրհեղեղը հաղթահարած ապառաժներն են, որի վրա Սուրբ Լուսավորչի ձեռամբ, նրա Սուրբ Աջով օրհնվեց ու հաստատվեց տիրապատվիրան «Աթոռը քահանայապետական»՝ իբրեւ մայր հայոց բոլոր եկեղեցիների: Արդ, ավետարանական պատումի նման, հողմը եւ մրրիկը, փոթորկոտ մարտահրավերները սարսափելի չէին, քանզի հավատքի վեմի վրա էր կառուցվել սրբազնասուրբ մեր եկեղեցին: Այդ հաստատուն հավատքով է, որ նորադարձ արքան, հայոց աշխարհի անսասանության զրավականը քրիստոնեություն մեջ գտնելով, իր թիկունքին Քրիստոսաէջք եկեղեցու վեմերը Արարատի տապանահար քարերից բերեց եւ հայոց երկրի ամբողջության հոգեւոր բերդը կառուցեց... Տեսիլքը Հայրապետի եւ ուժն ու հավատքը թագավորի: Քրիստոսով այս միասնությունն է, որ այսօր եւս օրինակ է բոլորիս համար: Պատմության ընթացքում մեր ազգին հասած վայրիվերումների հետ այս Սուրբ տաճարն էլ հաճախ խոնարհվել, անջքացել է, բայց միշտ վեր է հառնել կրկին շնորհիվ հայորդյաց, որոնց սերն առ Էջմիածին մղել է զոհողության:

«Երանի նրան, ով հիշատակ ունի ի Սուրբ Էջմիածին», - ասել են մեր հայրերը:

Սերը, գորովանքն ու նվիրումը առ Սուրբ Էջմիածինը անչափելի, անկշռելի եւ անգնահատելի են: Մեզանից ոմանք սիրում են նրա անսա-



«Ի վերայ Աջոյն եւ Սրբոյ Էջմիածնի ամենայն ազգն Հայոց կապեալ կան»: Լոկ արտահայտություն կամ թեմական խոսք չէ սա, այլ՝ կյանքով ապրված, պատմությանը վկայված ճշմարտություն, որը խոստովանում և ընդունում է աշխարհի ամեն ծագում ապրող հայ ...»:

(Տ. Մուշեղ եպիսկոպոս Բաբայան, Կաթողիկե Ս. Էջմիածնի տոնի առիթով արտասանված քարոզից, 18 հունիսի 2017):

սանուկության համար իրենց աղոթքով, ոմանք իրենց սերն արտահայտում են սրտաբուխ կամ առատաբուխ նվիրատվությամբ՝ նրա շենուկյան ու պայծառուկյան համար: Ոմանք իրենց սերը փոխանցում են նրանց, որոնց պատմում են հրաշագործ նրա զորուկյան ու փառքի մասին՝ ամենուր տարածելով աստվածահաստատ հուշակը նրա:

Այսօր եւս ապրում է Սուրբ Էջմիածինը:

Էջմիածինը, սիրելի՛ հավատացյալներ, ձեզ եւ ձեր նախորդների հետ, ձեր հավատքի շնորհիվ, ձեր աղոթքների ուժով է, որ քարեղեն շինվածքից աղոթքի տուն եւ սնող մայր է դարձել ու մնում է այդպիսին: Ո՞վ պիտի մտածեր, որ օրերից մի օր, օվկիանից այն կողմ պիտի անցներ հայր: Ո՞վ կկամենա Էջմիածնի ջերմուկյունը միայն սրտում ծրարել: Եվ այսօր, սիրելիներ՛, Կաթողիկե Էջմիածնի տոնին, Իջման Սուրբ Սեղանի առջեւ բոլոր ուխտենք՝ եթե ոչ տարին մեկ անգամ, ապա հաճախ այցելել Սուրբ Էջմիածին, զորանալ նրանով եւ զորացնել նրան. «Ուխտս դիք եւ կատարեցէք»: Ապրենք Էջմիածնով, շնչենք նրանով, շենացնենք այն եւ պայծառանա՛նք հայոց եկեղեցյաց Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնով:

Ազգեր ելան եւ անկան, գնացին անհետ: Արհավիրքներ բարձրացան, բայց Քրիստոսի հավատքին փարված մեր ազգը հայոց Խաչով եւ Էջմիածնում բարձրացված Հայրապետական եւ Հանրապետական մաղթանքի զորուկյամբ դիմակայեց: Էջմիածինն է, որ դարեր ի վեր մեր անօրինակ պատմության ընթացքում, իբրեւ սիրասուն մայր սնեց եւ որպես ամուր վահան պահպանեց մեզ՝ հասցնելով 21-րդ դար:

Դեռ դարեր առաջ իմաստուն պատմագիրը, վերլուծելով մեր ազգին հասած դեպքերն ու անցքերը, պիտի քանդակեր յուրաքանչյուրիս հոգում եւ սրտում՝ «Ի վերայ Աջոյն եւ Սրբոյ Էջմիածնի ամենայն ազգն Հայոց կապեալ կան»: Լոկ արտահայտուկյուն կամ թեւավոր խոսք չէ սա, այլ՝ կյանքով ապրված, պատմուկյամբ վկայված ճշմարտուկյուն, որը խոստովանում եւ ընդունում է աշխարհի ամեն ծագում ապրող հայ եւ հայ հոգեւորական, որոնցից շատերն այսօր այստեղ են՝ աղոթքով իրենց ուխտը նորոգելու, Իջման Սուրբ խորանին պատարագված Քրիստոսի սրբարար մարմնին ու արյանը կրկին հաղորդվելու համար:

Սիրելի՛ հավատացյալներ, այսօր ձեզ հետ պատարագի սրբազան արարողուկյանը ուխտավորաբար ներկա են նաեւ Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի սիրով առկեցուն բարերարներ Պետրոս եւ Աննա Օրունճագչիւնները՝ իրենց բազմանդամ ընտանիքով: Աղոթք բարձրացրինք նրանց գերդաստանի հին եւ նոր ննջեցյալների հոգիների հանգստուկյան համար:

Սիրելիներ, քիչ հետո պիտի կատարվի մաղթանք Սուրբ Էջմիածնի: Թույլ տվեք Ձեր բոլորի անունից շնորհավորել ազգիս Վեհափառ Հայրապետին եւ ասել. Հայրապետ Հայոց, արթուն դէտ Աթոռին Թադէոսի եւ Բարդուղիմէոսի առաքելոց եւ գահակալ լուսաւորչահիմն Սրբոյ Էջմիածնի, Ձեր հայրապետութեան արգասաբեր 18 տարիները բարեբեր եղան մեր Հայրենիքի, Սուրբ Էջմիածնի եւ նրա միւռնոյ մկրտեալ աշխարհասփիւռ հայութեան համար: Այստեղ գումարեալ Ձեր զաւակները՝ աշխարհական եւ հոգեւորական դասը, միանում ենք Ձեր երջանկայիշատակ նախորդներից Սիմէոն Երեւանցի կաթողիկոսին եւ նրա իսկ յօրինեալ աղօթքով դիմում առ Աստուած. «Ո՛վ Տէր իմ Յիսուս Քրիստոս. զՔոյակերտ եւ Քոյահաստատ Աթոռդ՝ զի ըստ հաւատոյ եւ ըստ հոգւոյ ծնօղն մեր զսուրբ Էջմիածին, զոր քոյով իջմամբդ հիմնարկեցէր, աստուածայնով լուսովդ ձեւակերպեցէր... աղաչեմք զքեզ... հաստատուն եւ անշարժ պահեա զնա ի վերայ անխախտելի վիմիդ՝ ըստ անսուտ խոստմանդ քոյ: Անպակաս արա ի նմանէ զմշտագեղ եւ զհոգեպարար շնորհս Հոգւոյդ Սրբոյ... զօրացո եւ պայծառացո օր ըստ օրէ: Զարդարուն եւ պերճ պահեա զնա միշտ քոյարնտիր Հայրապետօք, շնորհափայլ Եպիսկոպոսօք եւ Վարդապետօք, եւ ամենայն մանկամբք... ի շինութեան, ի բարեկարգութեան եւ ի խաղաղութեան...» այժմ եւ միշտ եւ հավիտյանս հավիտենից. ամեն:



ԽՈՍՔ ԹԱՐԳԱՆՉԻ

Էյվերի Ռոբերտ Դալլսը (18 օգոստոսի, 1918 թ. - 12 դեկտեմբերի, 2008 թ.) Հիսուսյան միաբանության անդամ էր, աստվածաբան, Կաթոլիկ եկեղեցու կարգինալ: 1960-1974 թթ. ծառայել է Վոլգստոկի քոլեջում, 1974-1988 թթ.՝ Ամերիկայի կաթոլիկ համալսարանում, իսկ 1988-2008 թթ.՝ Փորդ-Հեմի համալսարանում՝ որպես կրոնի ու հասարակագիտության պրոֆեսոր: Նա միջազգային ճանաչում ունեցող հեղինակ եւ դասախոս էր:

Դալլսը ծնվել է Օբոլոնում (Նյու Յորք)՝ ԱՄՆ ապագա պետքարտուղար Ջոն Ֆոսթեր (նրա անունով է կոչվում Վաշինգտոնի միջազգային օդանավակայանը) եւ Ջանեթ Փոմերոյ Դալլսերի ընտանիքում: Նախնական կրթությունն ստացել է Նյու Յորքի Ս. Բեռնարի դպրոցում, իսկ միջնակարգ կրթությունը՝ Շվեյցարիայում եւ Վոլինգֆորդում (Քաննեքթիկուտ): 1936 թ. ընդունվել է Հարվարդի համալսարան:

Դալլսը մեծացել է պրեսբիտերական-բողոքական ընտանիքում, սակայն Հարվարդում ուսանելու տարիներին դարձել է ագնոստիկ: Այնուամենայնիվ, 1940 թ. նա դարձել է կաթոլիկ. «Որքան ուսումնասիրում, այնքան տպավորվում էի Կաթոլիկ վարդապետության հետեւողականությանը եւ վսեմությանը»:

1940 թ. Հարվարդն ավարտելուց հետո մեկ տարի աշխատել է իրավաբանական դպրոցում եւ այդ ընթացքում հիմնել «Ս. Բենեդիկտոսի կենտրոնը»:

1946 թ. դարձել է Հիսուսյան միաբանության անդամ եւ քահանայական ձեռնադրություն ստացել 1956-ին: Մեկ տարի անց սկսել է եկեղեցաբանություն ուսումնասիրել Հռոմի Գրիգորյան համալսարանում՝ Հիսուսյան միաբանության անդամ, ծնունդով ամերիկացի Ֆրանսիս Ա. Սուլիվանի ղեկավարությամբ. աստվածաբանության դոկտորի կոչում է ստացել 1960 թ.:

Նախկինում զբաղեցնելով Ամերիկայի կաթոլիկ աստվածաբանական ընկերության եւ Ամերիկյան աստվածաբանական ընկերության ատենապետի պաշտոնը, ինչպես նաեւ Ամերիկայի կաթոլիկ համալսարանի

պատվավոր պրոֆեսորի աստիճան ունենալով՝ էյվերի Դալլսը Միջագային աստվածաբանական հանձնախմբի եւ ԱՄՆ լյութերական ու հռոմեակաթուղիկ եկեղեցիների միջեւ երկխոսություն անդամ էր: Նա նաեւ ԱՄՆ կաթոլիկ եպիսկոպոսների ազգային խորհրդի վարդապետական հանձնախմբի խորհրդատուն էր:

Թեեւ Հիսուսյանները սովորաբար Եկեղեցու նվիրապետության մեջ առաջընթաց չեն հետապնդում, սակայն Հովհաննես Պողոս Բ. պապը 2001 թ. փետրվարի 21-ին նրան շնորհում է Կաթոլիկ եկեղեցու կարգինալի հոգեւոր աստիճան:

Կարդինալ էյվերի Դալլսը 25 գրքի եւ հարյուրավոր հոդվածների ու էսսեների հեղինակ է: Նրա բազմաթիվ թարգմանությունները, առաջաբանները, գրախոսությունները եւ խմբագրին ուղղված նամակներն ընդգրկող՝ «Կարդինալ էյվերի Դալլսի ժառանգությունը. նրա խոսքերն ու վկայությունը» խորագրով ժողովածուն տպագրվեց 2012 թ. (Ֆորդհեմի համալսարանի տպարան):

Կարդինալ էյվերի Դալլսն իր ժամանակի ամերիկյան կաթոլիկ իրականության համար ընկալվում էր իբրեւ «դիվանագետների տոհմաձուռի ճյուղ եւ պրեսբիտերական ժառանգության կրող, որը, ի վերջո, ընդունեց կաթոլիկ հավատք» (Robert D. McFadden, Cardinal Avery Dulles, Theologian, Is Dead, at 90, New York Times, Dec. 12, 2008): Ըստ էության՝ Դալլսի աստվածաբանական-փիլիսոփայական աշխարհայացքը ձեւավորվել ու զարգացել էր հենց այս բնորոշմամբ, այսինքն՝ հասարակության ու եկեղեցու, աշխարհի եւ քրիստոնեական հավատի փոխհարաբերության վերլուծությամբ ու աստվածաբանական վերհանմամբ: Իր այս գաղափարների խտացումը արտացոլել է ժամանակակից կաթոլիկ կրոնափիլիսոփայական մտքի թերեւս ամենակարեւոր երկերից մեկում՝ “Models of Revelation”: Հետագայում աստվածաբանները Դալլսի աշխարհայացքի վերլուծությունն արժեւորելիս մեծավ մասամբ սկսելու էին հենց այս մենագրությունից¹: Դալլսի գրական հարուստ ժառանգությունից կարելի է առանձնացնել հետեւյալ կարեւոր մենագրությունները.

ա. “Revelation and the Quest for Unity” (Հայտնությունը եւ միության համար փնտրությունը), Corpus Books, 1968.

¹ Տե՛ս Terrence Merrigan, Models in the Theology of Avery Dulles: A Critical Analysis, International Journal for Philosophy and Theology, vol. 54, 1993 - Issue 2, էջ 141-161:

բ. *“The Survival of Dogma”* (Դոգմայի գոյատևումը), Doubleday, 1971.

գ. *“Models of the Church”* (Եկեղեցու գոյություն ձևերը), Doubleday, 1974.

դ. *“Models of Revelation”* (Հայտնության գոյություն ձևերը), Doubleday, 1983.

ե. *“The Craft of Theology: From Symbol to System”* (Արվեստ աստվածաբանության. խորհրդանշանից դեպի համակարգ), Crossroad, New York, 1992.

զ. *“Magisterium: Teacher and Guardian of the Faith”* (Վարդապետական իշխանությունն իբրեւ հավատի ուսուցիչ եւ պահպան), Sapientia Press of Ave Maria University, 2007.

է. *“Church and Society: The Laurence J. McGinley Lectures”*, 1988-2007 (Եկեղեցի եւ հասարակություն. Laurence J. McGinley դասախոսություններ, 1988-2007 թթ.), Fordham University Press, 2008:

Հայերենով առաջին անգամ ստորեւ ներկայացվող թարգմանությունը վերոնշյալ գրքի Ժ. Գլուխն է ամբողջությամբ՝ *“Christ the Summit of Revelation”*²:

² Տե՛ս *“Models of Revelation, Doubleday”*, 1983, էջ 155-173:

ՔՐԻՍՏՈՍ՝ ՎԱՅՏՆՈՒԹՅԱՆ ՊԵՐՊԵՐՆԱԿԵՏԸ

ա. Խնդիրը. Նոր Կտակարանը, առանց կիրառելու «Հայտնությունը» որպես աստվածաբանական եզր, ըստ էության, Հիսուսին անվանում է «Աստծո գերագույն Հայտնություն»: Այն ուսուցանում է, որ «այս վերջին օրերին մեզ հետ խոսեց իր Որդու միջոցով, որին ժառանգ նշանակեց ամեն ինչի, եւ որի միջոցով ստեղծեց տիեզերքը» (Եբր. Ա. 2): Հայտնության կրող Որդին բնութագրվում է որպես բուն պատկերն Աստծո էության (Եբր. 1:3)՝ իբրեւ «պատկերն աներեւոյթ Աստծու» (Կող. Ա. 15): Նրա մասին չորրորդ Ավետարանը վկայում է. «Աստծուն ոչ ոք երբեք չի տեսել, բացի միայն միածին Որդուց, որ Հոր ծոցում է. Նա՛յայտնեց Նրան» (Հովհ. Ա. 18): Այս եւ այլ տեղիներում ակնհայտ ենթադրվում է Քրիստոսին վերագրված Հայտնության գերապատիվ եւ բացառիկ բնույթը:

Հայտնությունը Քրիստոսի հետ նույնացնելը բնորոշ է ժամանակակից աստվածաբանների երկերին: Վատիկանի Բ. ժողովի ներկայացրած Հայտնի համաձայնագիրը Հայտնությանը վերաբերող իր սահմանադրության մեջ հայտարարում է. «Հիսուս Քրիստոս Միջնորդն է եւ միեւնույն ժամանակ կատարելությունը ողջ Հայտնության»³: Հիմնական բնագրում ժողովը Քրիստոսի մասին խոսում է որպես «բոլոր ազգերի Լույսի»⁴:

Հինգ մոդելները⁵ ներկայացնող բազմաթիվ աստվածաբաններ համաձայն են, որ Հայտնությունը գերազանցապես կամ նույնիսկ բացառա-

³ Vatican II, Dei Verbum, art. 2. cf. arts. 4 and 7.

⁴ Vatican II, Lumen gentium, art. 1.

⁵ Դալլսի սույն մենագրության մեջ ներկայացվող հինգ մոդելները հետեւյալներն են՝ ա. Աստված հայտնվում է աստվածհայտնության ու մարգարեության միջոցով: Իբրեւ փրկագործության պատմական գործընթաց՝ այն վերածվում է գրավոր վարդապետության՝ սուրբ եւ աստվածներշնչյալ մարդկանց կողմից: Այս տեսության ջատագովներն են հրեական թաբուրնական հնագույն ավանդության կրողները, վաղքրիստոնեական Եկեղեցու վարդապետները, միջնադարյան սխոլաստիկ եւ այլ դպրոցների ներկայացուցիչները: Նոր շրջանի պաշտպաններն են բողոքական եւ կաթոլիկ ավանդությանց պահպանողական հոսանքի ներկայացուցիչները՝ արտահայտված հատկապես Վատիկան Ա. ժողովի փաստաթղթերում: Բ. Երկրորդ մոդելին կարելի է տալ «Հայտնությունն իբրեւ պատմություն» բնութագրումը: Ըստ այսմ՝ աստվածհայտնությունը ոչ միայն Հայտ-

պես վերագրվում է Քրիստոսին: Սակայն նրանք տարակարծիք են այս պնդումն ընկալելու կերպին վերաբերող հարցում: Դավանաբանական մոդելում Հիսուս դիտվում է որպես աստվածային հեղինակությամբ ուսուցիչ. մի պնդում, որ հաստատում է կա՛մ աստվածաշնչյան, կա՛մ վարդապետական Քրիստոսի պատմականությունը: Պատմական մոդելում Քրիստոս-իրականությունը դիտարկվում է որպես Աստծո գործերի կիզակետը պատմության մեջ՝ հստակ բացահայտելով Աստծո հատկանիշներն ու մտադրությունները: Ըստ փորձառական մոդելի՝ Հիսուս ստացել է Հոր հետ անգերազանցելի եւ կատարյալ մտերմության շնորհը: Դիալեկտիկական մոդելում Նա պատկերվում է որպես Աստծո խոսք՝ ուղղված մեղավոր մարդուն՝ որպես դատապարտություն եւ ներում: Գիտակցական մոդելում Քրիստոս դիտարկվում է որպես օրինակ, որ վերակազմավորում է Աստծո արարչական գերազանցության առաջ բացվող մարդկային երեւակայությունը:

Այս գլխում փորձենք պարզել՝ արդյո՞ք կարելի է այս տարբեր մոդելներն ուղղել կամ համադրել՝ կիրառելով հայտնության գաղափարը որպես խորհրդանշական հաղորդակցություն: Ուստի, ուսումնասիրենք Քրիստոսի՝ որպես հայտնության խորհրդանիշի տեսությունը:

բ. Քրիստոս որպես հայտնության խորհրդանիշ. Քրիստոսի՝ որպես խորհրդանիշի տեսությունը դասական քրիստոսաբանության մաս չի կազմում: Ժամանակակից աստվածաբանության մեջ այն տարածում է գտել այնպիսի հեղինակների կողմից, ինչպիսիք են Փոլ Թիլիխը եւ Հ. Ռիչարդ Նիբուհը, որոնք սերտ կապ են տեսել խորհրդանիշի եւ հայտ-

նություն է, այլ նաեւ պատմության մեջ Աստծո տնօրինությունների ու գործերի արձանագրում: Այս տեսության նոր շրջանի առավել հայտնի ջատագովներն են Oscar Cullmann-ն ու Wolfhart Pannenburg-ը: Գ. Հայտնությունն իբրեւ ներքին փորձառություն: Տեսության համաձայն՝ մերժվում են բնական/գերբնական հայտնություն զույգն ու դրանց արտահայտումները՝ առավել շեշտելով աստվածհայտնության անհատական, առանձնական ընկալումը: Նոր շրջանի առավել հայտնի պաշտպաններից են Friedrich Schleiermacher-ը, C. H. Dodd-ը, Karl Rahner-ը: Դ. «Հայտնությունն իբրեւ դիալեկտիկ հանդիպում» ոչ միանշանակ խորագրով հայտնի այս մոդելը չափազանց փիլիսոփայական է եւ ժխտում է բնական հայտնությունը: Ըստ այսմ՝ Հայտնությունը, իբրեւ անդրանցական Աստծո արտահայտություն, գերիվեր է, քան մարդն ու պատմությունը: Պաշտպաններից են Karl Barth-ը, Rudolf Bultmann-ը եւ Emil Brunner-ը: Ե. Այս մոդելը կարելի է բնորոշել իբրեւ արդի ժամանակների ոգուն առավել չափով պատշաճող, քանի որ շեշտում է հասարակության մեջ հոգեբանական ու տեխնիկական զարգացմանը զուգահեռ գոյություն ունեցող աստվածհայտնության դերը: Իբրեւ այդպիսին՝ Հայտնությունը մշտապես առնչվում է վերաբերվում է մարդկային եւ պատմական համատեքստերի շրջանակին: Առավել հայտնի պաշտպաններից են Paul Tillich-ը, Maurice Blondel-ը եւ Teilhard de Chardin-ը (ծնթգր. խմբ.):

նություն միջև: Ըստ Փոլ Թիլիխի՝ Հիսուսի աստվածաշնչյան կերպարը՝ որպես Քրիստոս, «նոր մարդու» կրողն է, հետեւաբար՝ վերջնական հայտնություն միջոցը⁶: Փրկագործության հայտնութենական իմաստը հստակեցվում է երկու հիմնական խորհրդանիշերի՝ խաչի եւ հարություն միջոցով, որոնց օժանդակում են այնպիսի հավաստող խորհրդանիշեր, ինչպիսիք են կուսական ծնունդը եւ երկրորդ գալուստը: Փոլ Թիլիխը կարծում է, որ խաչն ու հարությունը ոչ թե իրողություններ են, այլ՝ դրանց վրա հիմնված խորհրդանիշեր: Նրանց հայտնութենական բնույթը կախված է «նոր մարդու» ուժը փոխանցելու կարողությունից:

Հ. Ռիչարդ Նիբուհրը, որին թեեւ չհաջողվեց մշակել խորհրդանիշի ամբողջական փրկաստիպությունը, ջատագովն էր խորհրդանշական քրիստոսաբանության: Նա գրել է. «Հիսուս Քրիստոս խորհրդանիշ է, որի միջոցով մարդիկ պատմում են միմյանց կյանքի ու մահվան, Աստծո եւ մարդու մասին. առավելապես մի խորհրդանիշ է, որ մարդիկ կիրառում են մտքում որպես փորձից անկախ, մի կերպար կամ օրինակ, որը ձեւ ու իմաստ է հաղորդում իրենց փորձառությունը»⁷: Այս շարակարգում Հ. Ռիչարդ Նիբուհրը խոսում է Հիսուս Քրիստոսի՝ որպես «հիմնարար, անփոխարինելի փոխաբերության» մասին⁸:

Թեեւ ո՛չ Փոլ Թիլիխը եւ ո՛չ Հ. Ռիչարդ Նիբուհրը չցանկացան խզել կապերը հայտնության եւ պատմության կամ հայտնության ու վարդապետության միջև, սակայն խորհրդանիշի մասին նրանց ուսմունքն այս կապերը ներկայացնում է բավականին աղոտ: Քրիստոսի՝ որպես խորհրդանիշի մասին խոսելու պարագան, որ արդեն իսկ կասկածելի է, առավել թուլանում է ԺԹ. դարի պոզիտիվիզմի ժառանգություն միջոցով, որը խորհրդանիշերը դիտարկում է որպես ոչ ճանաչողական: Խորհրդանիշերը հաճախ դիտարկվում են որպես անգիտակցականի երեւակայան արտացոլում՝ նման երազներին ու պատրանքներին: Հենվելով Ֆոյերբախի, Մարքսի եւ Ֆրոյդի առաջ քաշած «կասկածի մեկնության» վրա՝ ժամանակակից բազմաթիվ մտածողներ խորհրդանիշը համարում են գաղափարախոսության միջոց, որով մարդիկ խանգարում են իրենք իրենց կամ ուրիշներին առարկայական (օբյեկտիվ) իրավիճակն ընկալելու հարցում:

⁶ Տե՛ս P. Tillich, Systematic Theology, vol. 1, Chicago, 1951, p. 133, also esp. vol. 2 (1957), passim.

⁷ H. Niebuhr, The Responsible Self, New York, 1963, p. 154.

⁸ Անդ, էջ 156:

Վերջին գլխում ուրվագծված խորհրդանիշի մասին ուսմունքը որոշակի նյութ է ապահովում այս հարցի վերաբերյալ: Իրական կամ մտավոր խորհրդանիշերը կարող են ներառվել բովանդակային այն հարստության մեջ, որը պարզապես հնարավոր չէ փոխանցել ցուցիչ նշանների միջոցով: Թեև խորհրդանիշերը, դատողությունների նման, կարող են երբեմն աղավաղվել, սակայն դրանց իր բնույթով ճշմարտությունը հաղորդելու համար ոչինչ չի խանգարում: Եթե վերջնական իրականությունն ըստ էության խորհրդավոր է, ապա դրա ճշմարիտ բնույթն առավել հասանելի կլինի խորհրդանիշի, քան միայն վերացական ու դատողական խոսքի միջոցով: Ուստի հաստատելով, որ Քրիստոս խորհրդանիշ է՝ որեւէ կերպ չենք ժխտում, որ Նա հենց Աստծո հայտնությունն է:

Հետագա դժվարությունը ծագում է այն փաստից, որ խորհրդանիշը սովորաբար նույնական չի համարվում խորհրդանշվողի հետ: Վիճաբանում են, որ եթե Քրիստոս լիներ Աստծո խորհրդանիշը, ապա Նա Ինքն Աստված չէր կարող լինել: Ուստի Քրիստոսի՝ որպես խորհրդանիշի մասին խոսելն անուղղակիորեն մերժում է Նրա աստվածությունը:

Հարցը՝ արդյո՞ք խորհրդանիշը կարող է իրապես նույնական լինել խորհրդանշվողի հետ, մանրակրկիտ վերլուծության կարիք ունի: Որոշ խորհրդանիշեր, որ կոչում ենք «ներկայացուցչական», միտքն ուղղորդում են անիրական կամ ոչ առկա երեւույթների վրա: Այնպիսի խորհրդանիշ, ինչպիսին գերեզմանաքարն է, հիշողություններ է առաջացնում մահացած ընկերոջ մասին, սակայն նրան իրականում ներկա չի դարձնում: Այլ խորհրդանիշեր ցույց են տալիս խորհրդանշվող իրերի ներկայությունը: Ավելի վաղ խոսել ենք մարմնի՝ որպես մարդկային հոգու խորհրդանիշի մասին⁹, որն ինքնարտահայտվում է մարմնական գործողությունների եւ դիմախաղերի միջոցով: Նման «իրականացվող» խորհրդանիշերի մասին Կառլ Ռահներն ասում է. «Խորհրդանիշն իրականություն է՝ բաղկացած նրանից, ինչ խորհրդանշվում է՝ որպես ինքնին մի ներքին պահ, որ բացահայտում եւ ներկայացնում է խորհրդանշվողին, լի է խորհրդանշվող երեւույթով, որն իր գոյության որոշակի ձեւն է»¹⁰: Ըստ Կառլ Ռահների՝ «Բոլոր արարածներն իրենց բնույթով խորհրդանշական են, քանի որ

⁹ “Models of Revelation”, էջ 3-19 (ծնթգր. խմբ.):

¹⁰ K. Rahner, The Theology of the Symbol, Theological Investigations, vol. 4, Baltimore, 1966, p. 221-252. quotation from p. 251.

անհրաժեշտաբար «ինքնարտահայտվում» են, որ ստանան իրենց էությունը»¹¹:

Խորհրդական աստվածաբանության մեջ սովորաբար ուսուցանվում է, որ Քրիստոս «իրապես ներկա» է խորհրդական, սրբազան տարրերում եւ գործողություններում, ինչպիսին է Սուրբ Հաղորդությունը: Սուրբ խորհուրդն ընկալվում է որպես նյութական նշան, որը փոխանցում է հոգեւոր իրականության ներկայությունն ու գործությունը, այլ խոսքով՝ Հիսուս Քրիստոսի՝ տվյալ խորհրդի միջոցով հստակ արտահայտված շնորհը: Սա չի վերաբերում միայն անհատական խորհուրդներին, ինչպիսիք են մկրտությունն ու հաղորդությունը, այլ նաեւ Եկեղեցուն, որը կարծես ընդհանուր խորհուրդ է, որով Քրիստոս մշտապես ներկա է լինում Սուրբ Հոգու միջոցով:

Եթե սա ճշմարիտ է, ապա Քրիստոս ինքը կարող է կոչվել աշխարհում Աստծո փրկագործական ներկայության «առաջին խորհուրդը»: Կառւ Բարթը, օրինակ, Նրան անվանում է «[Աստծո] հայտնության խորհրդական իրականության» հիմնական էություն¹², «առաջին խորհուրդ, հիմքն այն ամենի, որ Աստված հաստատեց եւ գործադրեց Նրա հայտնությանմը՝ Հիսուս Քրիստոսի աստվածահայտնությունից առաջ եւ հետո»¹³: Կաթոլիկ բազմաթիվ աստվածաբաններ խոսում են նման եզրերով: Ըստ Անրի դը Լյուբակի՝ Քրիստոս Աստծո սուրբ խորհուրդն է, իսկ Եկեղեցին՝ Քրիստոսի սուրբ խորհուրդը¹⁴: Էդվարդ Շիլբեքսը, խոսելով Քրիստոսի մասին՝ որպես «Աստծո հետ հանդիպման սուրբ խորհրդի», բացատրում է, որ Քրիստոս «ոչ միայն տեսանելի դարձած աստվածային սերն է՝ ընծայված մարդկությանը, այլ միեւնոյն ժամանակ նախատիպն է. Նա այդ աստվածային ընծայի դիմաց մարդկային սիրո գերագույն արտահայտությունն է»¹⁵:

Սուրբ խորհրդի եզրաբանությունն ընդհանրապես վերաբերում է ոչ այնքան հայտնությանը, որքան շնորհի եւ սրբագործման փոխկապակցվածությանը: Ինչ վերաբերում է հայտնությանը, «խորհրդանիշը» թերեւս առավել հարմար եզր է, քան «խորհուրդը»: Եթե «խորհրդանիշ» եզրը քննենք խիստ իրատեսական իմաստով, այն է՝ նշան, որում իրա-

¹¹ Անդ, էջ 224:

¹² K. Barth, Church Dogmatics, vol. 111, Edinburgh, 1957, p. 53.

¹³ Անդ, էջ 54:

¹⁴ Տե՛ս H. de Lubac, Catholicism, London, 1950, էջ 29:

¹⁵ E. Schillebeeckx, Christ the Sacrament of the Encounter with God, New York, 1963, p. 18.

պես ներկա է խորհրդանշվողը, Քրիստոս կարող է կոչվել Աստծո ամենախիսկական խորհրդանիշը: Ըստ երեւոյթին՝ այսպիսին է Կառլ Ռահ-ների ուսմունքը, որի համաձայն՝ «Բանը՝ Աստծո Որդին, իր մարդկային բնությամբ իրապես հայտնութենական խորհրդանիշ է. Հայրը, Որդու միջոցով, հայտնում է իրեն աշխարհին: Հայտնութենական է, քանի որ խորհրդանիշը ներկայացնում է հայտնվողին»¹⁶: Նա բացատրում է, որ Քրիստոս՝ Աստված-մարդը, «միեւնույն ժամանակ հաղորդակցված Աստված է՝ հաղորդակցության մարդկային ընկալման պատմական արտահայտությունը»¹⁷: Հետեւաբար՝ Քրիստոսի մեջ գոյաբանորեն համընկնում են արտահայտությունն ու արտահայտվածը: Հիսուս Քրիստոս-մարդը եւ՝ խորհրդանիշն է, եւ՝ մարմնացումը հավիտենական Բանի, որ իրեն հայտնում է՝ դառնալով լիարժեք մարդ՝ առանց դադարելու Աստված լինելուց:

Քանի որ ցանկացած խորհրդանիշ ենթադրում է իմաստային երկու մակարդակների միավորում, ապա «գործող» խորհրդանիշն ընդգրկում է իրականության երկու մակարդակ: Ասել, թե մարմինը մարդու խորհրդանիշն է, նշանակում է, որ մարդը միայն մարմին չէ: Լրացուցիչ իմաստ հաղորդելու համար մարմինը պետք է ցույց տա հոգեւոր էակի՝ «հոգու» ներկայութունը: Նույնը կարելի է ասել Քրիստոսի՝ որպես հայտնության խորհրդանիշի դեպքում: Քրիստոսի մարդկային բնությունն իրապես նույնական է Նրա հետ. այն Նրա աստվածության համար մի պարզ դիմակ չէ: Սակայն Քրիստոս ավելին է, քան իր մարդկային էութունը, եւ այդ ավելին, քրիստոնեական հավատքի համաձայն, Նրա աստվածութունն է: Ըստ Վատիկանի Բ. ժողովի՝ Քրիստոս (այստեղ ժողովը ցույց է տալիս նմանություն Քրիստոսի եւ Եկեղեցու միջեւ, որը նույնպես խորհրդանշական է իր կառույցով) «միահյուսված իրականություն» (*realitas complexa*) է՝ բաղկացած եւ՝ մարդկային, եւ՝ աստվածային տարրերից¹⁸: «Երկու բնությունների» վերաբերյալ դասական վարդապետությունն առավել համակարգված է արտահայտում Քրիստոսի՝ որպես Աստծո՝ մարմնով հայտնության խորհրդանշական էության իմաստը:

Նախորդիվ կենտրոնացանք այն խորհրդանիշների վրա, որոնք զուտ մտավոր կամ երեւակայական չեն: Խորհրդանշական որեւէ իրականու-

¹⁶ K. Rahner, *Theology of the Symbol*, p. 239.

¹⁷ K. Rahner, "Observations on the Concept of Revelation" in K. Rahner and J. Ratzinger, *Revelation and Tradition*, New York, 1966, p. 15.

¹⁸ Vatican II, *Lumen gentium*, art. 8.

թյուն (Կառլ Ռահների եզրաբանությունը՝ լինի «ներկայացուցչական» կամ «գործող») այնպիսի կառուցվածքով առարկա կամ երեւույթ է, որ կարող է, որպես ուղեցույց, պատկերացում տալ առավել խորն իրականության մասին. վերջինս նույն խորությունը կամ էությունը հնարավոր էլ ճանաչել: Քրիստոսի մարդկային գոյության ողջ ձեւը՝ մարդեղություններից մինչեւ խաչելություն եւ համբարձում, Աստծո «գործող» խորհրդանիշ է համարվում: Թվում է, թե Պողոսը սա է հաստատում, երբ ասում է. «Քանզի Աստված էր, որ Քրիստոսով աշխարհը հաշտեցրեց իր հետ» (Բ. Կորնթ. Ե. 19):

Սակայն գոյություն ունի խորհրդանիշի երկրորդ կողմը, որը հաճախ չեչտվում է ժամանակակից քրիստոսաբանության մեջ: Ազդեցություն կրելով արվեստի եւ գրականության ուսումնասիրությունից՝ բազմաթիվ աստվածաբաններ խորհրդանիշը դիտարկում են որպես մարդկային ունակությունների երեւակայական արտացոլում: Խորհրդանիշը համարվում է մտքի փոխաբերական կամ երեւակայական արտահայտությունը, որը չպետք է պարտադիր համապատասխանի իրապես գոյություն ունեցող որեւէ առարկայի կամ երեւույթի: Չմերժելով խորհրդանիշերի ազավողող հատկությունը, որը մատնանշում է «կասկածի մեկնությունը»՝ ժամանակակից աստվածաբանները հաստատում են, որ երեւակայությունից ծնված խորհրդանիշը պարտադիր չէ, որ կեղծ կամ խաբուսիկ լինի. այն, թեեւ մտացածին, սակայն կարող է բացահայտել իրական հնարավորություններ, որոնք անհնար է ընկալել ոչ խորհրդանշական եղանակով: Ուստի, հայտնությունը կարող է տեղի ունենալ ոչ միայն իրական իրադարձությունների, այլեւ մարդկային երեւակայության ոգեշնչված ձեռքբերումների միջոցով: Աստվածաշնչյան ժամանակներում մարգարեներն ու պայծառատեսները, Սուրբ Հոգուց ներշնչված, երազներ եւ տեսիլքներ էին տեսնում՝ բացահայտելով հնարավորություններ, որոնք այլպես թաքնված կլինեին մարդկային ճանաչողությունից: Արդյո՞ք Հիսուսի քարոզչության մեջ Աստծո արքայությունը միայն հույսերում եւ խոստումներում գոյություն ունեցող աշխարհի երեւակայական բացահայտումը չէր՝ խորհրդանշական ձեւերի ներքո:

Ժամանակակից որոշ հեղինակներ Քրիստոսին դիտարկում են որպես հայտնութենական առասպել կամ խորհրդանիշ՝ հնարված հավատացյալ համայնքի կողմից: Մինչդեռ ԺԹ. դարում պոզիտիվիստ պատմաբանները հակված էին խոսելու Հիսուս-առասպելի մասին՝ որպես քրիստոնեական պահանջներին հակասող, Ի. դարի որոշ աստվածաբաններ պնդում

էին, որ առասպելն ինքն աստվածացած մարդկությունն էր բարձրագույն կարողությունների հայտնությունն է, որով եւ՝ Աստծո արարչագործական նպատակը¹⁹:

Խորհրդանշի՜ իրական եւ մտացածին մոտեցումները միմյանց չեն հակասում: Եթե ենթադրենք, որ Հիսուս Իր գործունեության ընթացքում Աստծո ներկայության եւ մարդկության պատասխանի իրական խորհրդանշն էր, ապա Նրան նկարագրելու լավագույն լեզուն կլիներ փոխաբերական եւ առասպելական: Ինչպես արդեն նշեցինք, խորհրդանշը բացահայտում է իրականությունը՝ խթանելով ուղեցույցների երեւակայական միավորումը, որը կարող էր պարզապես անհամատեղելի եւ անիմաստ թվալ ցաքուցրիվ մտքի համար:

Այստեղ մեր նպատակը խորհրդանշական մոտեցման վրա հիմնված քրիստոսաբանություն ներկայացնելը չէ, այլ միայն ակնարկելը, թե ի՞նչ հարաբերություն կարող է ունենալ հայտնության աստվածաբանության հետ: Ներկա փուլում սա լավագույն կերպով կարելի է իրականացնել՝ վերադառնալով մեր հինգ մոդելներին²⁰, քննելով, թե դրանք ինչպե՞ս կարելի է լուսաբանել կամ ժխտել խորհրդանշական քրիստոսաբանության միջոցով, եւ դրանք ինչպե՞ս կարող են նպաստել այս տեսակի քրիստոսաբանությանը:

գ. Խորհրդանշական Քրիստոս եւ վարդապետական Քրիստոս.
Վարդապետական մոդելը, որի երկու մոտեցումներն արդեն ուսումնասիրվել են, ճանաչում է Քրիստոսի բացարձակ օրինաչափությունը, որը նախընտրաբար պատկերվում է որպես աստվածային ուսուցիչ: Աստվածաշունչը դիտվում է որպես Քրիստոսի վարդապետության մարմնավորում, քանի որ ներշնչված խոսքը հավատարմորեն արտացոլում է աստվածային Բանը: Քրիստոս ինքն էլ ընդունեց, որ Հին Կտակարանը վկայակոչում է Իրեն. Նոր Կտակարանն արձանագրել է այն, ինչ առաքյալ-

¹⁹ «Ասել, որ Հիսուս կրոնական առասպել կամ խորհրդանշ է, թեեւ ամենակարեւոր կրոնական խորհրդանշն Արեւմտյան աշխարհում, չի նշանակում մերժել Նրան իրականում: Առավել իրական ոչինչ չկա, քան մարդկանց խորհրդանշաններն ու առասպելները: Ասել, թե Հիսուս խորհրդանշ է, չի նշանակում, որ Նրա կյանքն ու պատգամներն առասպել են: Միանգամայն ընդհակառակը՝ Հիսուս-առասպելի առանցքը հենց այն է, որ Նրա կյանքն ու պատգամներն իրական պատմական երեւոյթներ են...» **A. M. Greeley**, *The Jesus Myth*, Garden City, New York, 1971, էջ 13. **James P. Mackey**, *Jesus the Man and the Myth*, New York, 1979 գրքում «խորհրդանշ» եւ «առասպել» բառերը գործածվում են ոչ բացասական իմաստով:

²⁰ Տե՛ս ծնթգր. 5 (խմբ.):

ները սովորել են Փրկչից: Նեոսոխոլաստիկայում եւ բողոքականության որոշ ճյուղերում Եկեղեցու ուսմունքն ընկալվում է որպես անսխալական կամ վստահելի առաջնորդ՝ ուղղորդող դեպի Քրիստոսի տված հայտնությունը: Այսպիսով, եւ՝ Աստվածաշունչը, եւ՝ Եկեղեցին աստվածային մարգարեներ են՝ Քրիստոսի առաջնորդությանը, սակայն Քրիստոս ինքը, որպես աստվածային ուսուցիչ, վեր է նրանցից: Քրիստոսի վարդապետությունը՝ որպես Աստծո Որդու վերաբերյալ Նոր Կտակարանի եւ քրիստոնեական ավանդության ուսմունք, կիրառվում է իբրեւ օժանդակություն Քրիստոսի վարդապետական իշխանությանը: Որպես այդ աստվածային իշխանության հետագա հաստատում՝ այս մոդելը կիրառում է հրաշքներից ու մարգարեությունից, հատկապես հարություն գերազույն հրաշքից վերցրած փաստարկներ:

Խորհրդանշական մոտեցման դեպքում անհրաժեշտություն չկա սեպ խրելու խորհրդանիշի եւ վարդապետության միջեւ. վարդապետությանը չհամապատասխանող որեւէ բան պետք է հանել խորհրդանիշից: Վերջին գլխում առաջադրված տեսության մեջ խորհրդանիշը ներկայացվել է որպես ճանաչողական: Այն ոչ միայն միտք է ծնում, այլ նաեւ արտացոլվում եւ տարածվում է մտքում: Որպես հաղորդակցության հաստատուն եւ արտահայտիչ ձեւ՝ խորհրդանիշը կարելի է վերլուծել առաջադրվող ու նախնական դատողություններում: Աստվածաշնչյան եւ Եկեղեցու քրիստոսաբանական վարդապետությունները մեծավ մասամբ առաջացել են քրիստոնեական խորհրդանիշերի շուրջ մտորումների արդյունքում: Քրիստոնեության վաղ շրջանում հավատքի խորհրդանիշերն ընկալվում էին վարդապետական շարակարգում, որն ընդգրկում էր եբրայերեն Սուրբ Գրքի եւ հենց Հիսուսի ուսուցումները: Այնուամենայնիվ, ելակետ ընդունենք դատողության տեսությունն այնքանով, որ վարդապետությունը դառնա հայտնության առաջնային ձեւը: Այս հարցում քննադատելով Որոգինեսին՝ Իվ Կոնգարը մատնանշում է, որ Հիսուսի հայտնությունը «միայն Նրա ուսմունքի մեջ չէր ամփոփված, այլ նաեւ (թերեւս պետք է ասել հիմնականում)՝ գործերում»: Հետո Իվ Կոնգարն ավելացնում է. «Բանի էջը մեր մարմնով, Աստծո կողմից ծառայի կարգավիճակի ընդունումը, առաքյալների ոտքերը լվանալը, այն խոնարհ սերը, որն առաջնորդեց դեպի մահ Խաչի վրա, այս ամենը հայտնության եւ աստվածային հայտնության ուժ ունեն. «Փիլիպպո՛ս, եւ ինձ չճանաչեցի՞ր. ով ինձ տեսավ, տեսավ Հորը (Հովհ. ԺԴ. 9)»²¹:

²¹ Y. Congar, The Revelation of God, New York, 1968, p. 70-71.

Հիսուսի խոսքերը, անկասկած, հայտնութենական էին: Ինչպես Վատիկանի Բ. ժողովն է հաստատում, Նա հայտնվեց ոչ միայն Իր գործերով, նշաններով եւ հրաշքներով, Իր մահվամբ եւ հարությամբ, այլեւ՝ Իր խոսքերով²²: Նոր Կտակարանի քրիստոսաբանության չորս խոշոր ուղղություններից մեկը, ինչպես վերլուծում է Հերմուտ Կոեստերը, Չ ավանդությունից ազդված եւ ավետարանական տեղիներում «Իմաստության քրիստոսաբանությունն է»²³: Այս ավանդության մեջ Հիսուսի խոսքերը քննվում են որպես աստվածային հեղինակություն ունեցող, սակայն դեռ չունենք խիստ վերլուծական հայտնություն, քանի որ Հիսուս նախընտրաբար ուսուցանում էր առակների եւ այլաբանությունների միջոցով: Ուստի, սա թյուրիմացություն է առաջացնում Հիսուսի՝ որպես հեղինակավոր ուսուցչի մասին խոսելիս՝ դիալեկտիկ մոդելի համակարգման համաձայն:

Ճանապարհը՝ Քրիստոսի կյանքի խորհրդանշական իրադարձություններից եւ վաղ շրջանի դավանաբանության փոխաբերական լեզվից դեպի հրամանակարգ աստվածաբանության հղացքային խոսույթ, երկար եւ դժվարին է: Ինչպես նկատել են որոշ հեղինակներ, վաղ շրջանի հավատո հանգանակները ձեւակերպվել են դավանաբանության եւ աստվածապաշտության արդեն իսկ «ծանրաբեռնված» լեզվով: Խոսել Հիսուսի՝ որպես Հոր էությունից հավիտենապես ծնված Որդու մասին, չի նշանակում մետաֆիզիկայի գիտական լեզու կիրառել, այլ՝ բացահայտել այն աստվածապաշտության ժամանակ, ինչպես ցույց է տալիս Իան Ռամզեյս²⁴: Հավատո հանգանակի այնպիսի արտահայտություններ, ինչպիսիք են «Աստված՝ Աստծուց, Լույս՝ Լույսից», թեեւ որոշակիորեն վերացարկման բնույթ ունեն, այնուամենայնիվ, առավել հակասական ու վերակոչական են, քան դատողական:

Ավանդական ուղղափառության ջատագով Ժան Գալոն ընդունում է, որ քրիստոսաբանական դոգմաներն արմատավորված են Սուրբ Գրքի՝ ծնունդ տվող կերպարներում: Նա հարցնում է. «Արդյո՞ք էական չէ, որ Սուրբ Գրքում մարդեղության մասին երկու ամենազարմանալի հաստատումները (Փիլ. Բ. 6-7 եւ Հովհ. Ա. 14) մեզ են հասել քրիստոնեական

²² Vatican II, Dei Verbum, art. 4.

²³ H. Koester, "The Structure and Criteria of Early Christian Beliefs" in J. M. Robinson and H. Koester, Trajectories Through Early Christianity, Philadelphia, 1971, էջ 205-231. Կոեստերի տեսակետին հետևում է նաեւ Է. Շիլեբեքսը՝ E. Schillebeeckx, The Christ, New York, 1980, էջ 405-38:

²⁴ Տե՛ս I. T. Ramsey, Religious Language, New York, 1963, էջ 175-201:

առաջին օրհներգերի միջոցով: Սա պոեզիա է՝ ոգեշնչված Քրիստոսի հանդեպ հավատարմությունը՝ հավատքով ու սիրով, որը հաջողություն է ընկալել եւ պատկերել է այն անտեսանելի գործողությունը, որով առաջնորդվում է Փրկչի երկրային կյանքը»²⁵: Ըստ այդմ՝ Գալոն եզրակացնում է, որ աստվածաբանությունը պետք է սերտ կապված լինի էսթետիկ հաղորդակցության հետ, քանի որ գեղեցիկի գիտակցումն է բացում մեր աչքերը աստվածային սիրո առջեւ: «Եթե ինքներս մեզ հարցնենք, թե վերացական աստվածաբանության որոշ դատողություններ ինչու են առաջացնում ոչ միայն անտարբերություն, այլ նաեւ հակակրանք, արդյո՞ք չպետք է պատճառաբանենք, որ կյանքը ողորդել եւ մեզ հմայող խորհուրդն արտահայտվում է չափազանց անհրապույր կերպով՝ բոլոր զգացումներից զուրկ»²⁶: Գալոն արդարացիորեն պնդում է, որ աստվածաբանության վերլուծությունը պետք է մշտապես վերադառնա աստվածաշնչյան բնագրերին՝ իր երիտասարդությունն ու կենսագործունեությունը պահպանելու համար:

Գալոյի՝ սխոլաստիկ ուղղափառության չոր կոնցեպտուալիզմի քննադատությունը, այսպիսով, առավել ընդգծում է այն առարկությունները, որոնք Ֆրանս Զոգեֆ վան Բիկն արտահայտել է տարբեր տեսանկյունից. վերջինիս համաձայն՝ «...դասական քրիստոսաբանությունը չի կարող լիարժեքորեն գնահատել Հիսուսի կյանքն ու մահը», քանզի ենթադրում է, որ իրական իմաստը բաղկացած է հասկացություններից²⁷: Խորհրդանշական մոտեցումը, առանց ժխտելու դատողությունների ու հասկացությունների արժեքը, տրամադրում է իմաստի առավել հարուստ եւ հարմար շրջանակ:

դ. Քրիստոս՝ խորհրդանշական եւ պատմական. Վարդապետական մոդելում Հիսուսի գործերն ու երկրային կյանքն առավելապես դիտարկվում են ոչ թե որպես ինքնին հայտնություն, այլ որպես հումք՝ հայտնությունը վերաբերող ուսմունքի համար կամ որպես նշան, որ վերագրվում է հայտնված վարդապետությանը: Պատմական մոդելն առավելություն ունի վարդապետականի նկատմամբ. այնպիսի իրադարձություններ, ինչպիսիք են խաչելությունն ու հարությունը, ընկալվում են որպես Աստծուց տրված պատգամի եւ իմաստի մարմնավորում:

²⁵ J. Galot, Vers une nouvelle christologie, Gembloux, 1971, p. 52.

²⁶ Անդ, էջ 53:

²⁷ F. J. van Beeck, Christ Proclaimed, New York, 1979, p. 103.

Քրիստոսի՝ որպես խորհրդանշի կամ աստվածային սուրբ խորհրդի մասին այս գլխի սկզբում ներկայացված իրատեսական վարդապետությունն ակնհայտ պահանջում է հայտնություն պատմական ընկալում: Հիսուսի մարմնավոր կյանքն Աստծո իրական, անձնական եւ անդառնալի հաղորդակցությունն է աշխարհի հետ, հետեւաբար՝ գերագույն արտահայտությունն այն բանի, թե Աստված ինչպիսին է կամենում լինել մյուսների հանդեպ: Հատկապես կարող ենք նշել, որ Հիսուսի՝ ներման մասին պատգամը՝ հաստատված Իր իսկ կյանքով ու գործերով, արտահայտում է Աստծո անշահախնդիր սերը մեղավորների հանդեպ: Հիսուսի ուսուցման շարակարգում Նրա կատարած հրաշքները նշաններ են, որոնք ցույց են տալիս Աստծո արքայության ներթափանցումը Նրա սիրո ծնունդ Որդու անձնական ներկայության միջոցով: Խաչելությունը, որպես խորհրդանշական իրականություն, արտահայտում է Աստծո փրկարար սիրո զոհաբերական բնույթը: Հարությունը եւս, ըստ իրականություն, խորհրդանշում է այդ փրկարար սիրո հաղթանակն այն ամենի նկատմամբ, ինչը կարող է հակառակվել՝ նույնիսկ մահվան:

Ինչպես նշվեց Դ. գլխում, «հայտնությունը՝ որպես պատմություն» մոտեցման մեջ մի ներքին անհամաձայնություն կա նրանց միջեւ, որոնք ձգտում են հայտնությունը հաստատել ընդհանուր պատմական մեթոդով, եւ նրանց միջեւ, ովքեր հավատքով ընդունում են, որ աստվածաշնչյան պատմությունը հատուկ բնույթ ունի: Փանենբերգը, որի աստվածաբանությունը գրեթե միշտ պատմական բնույթ ունի, հետեւում է առաջին մոտեցմանը: Նա պնդում է, որ հավատքը չի կարող հաստատել անցյալի որեւէ իրադարձություն, որոնք, իբրեւ այդպիսին, հասանելի չեն պատմաբանին²⁸: Հիսուսի հարությունը, որպես հայտնության բարձրակետ, «որոշակի չի դառնում հավատքով, այլ՝ պատմական ուսումնասիրությունամբ, այնքանով, որքանով որոշակիության կարելի է հասնել նման բոլոր հարցերում»²⁹:

Մյուս մոտեցման համաձայն՝ փրկագործության իրադարձություններն ընկալվում են հավատքով՝ ընդունելով մարգարեական հեղինակավոր այն մեկնությունները, որոնք բովանդակում է Աստվածաշունչը: Այս մեթոդը, առավել մեծ վստահություն ապահովելով հայտնության նկատմամբ, փորձում է իրադարձությունների եւ դրանց իմաստի միջեւ կապը դարձնել անէական. սա փանենբերգյան դպրոցի բողոքն է՝ ուղղված վերոնշյալ աստվածաբաններին:

²⁸ Տե՛ս W. Pannenberg, Jesus-God and Man, Philadelphia, 1968, էջ 109:

²⁹ Անդ, էջ 99:

Խորհրդանշական պատմության գաղափարը կարելի է քննադատորեն կիրառել այս երկու դպրոցների դեմ եւ որոշ չափով միջնորդել դրանց միջեւ: Խորհրդանշական իրադարձությունները, ինչպես նշեցինք, անհրաժեշտաբար չեն պահանջում խորհրդանշական մեկնություն, այլ դա անելու մի հրավեր են: Իմաստը տրամաբանական նախադրյալ դիտված այդ իրադարձությունների հատկանիշների հանրագումարը չէ, այլ պատշաճորեն նախատեսված առարկայի տրամադրած ընկալումը, որ լուելյայն հենվում է ակնարկների հաջորդականության վրա: Հայտնութենական իրադարձությունների ճիշտ մեկնաբանության համար մարգարեական շնորհը եւ ներշնչանքն արժեքավոր, որոշ դեպքերում նաեւ անհրաժեշտ հատկանիշներ են: Այնուամենայնիվ, մեկնությունը պատահականորեն չի պարտադրվում այդ իրադարձություններին: Եթե այդ իրադարձությունները խորհրդանշական են, ապա որոշ իմաստով դրանք ունեն իրենց իսկ նշանակությունը: Ինչպես Փանենբերգն է նկատում, Աստված խոսում է իրադարձությունների լեզվով, սակայն (հեղինակը դրանց կարեւորություն չի տալիս) հաղորդակցությունը լավագույն կերպով բացատրվում է այն մարդկանց կողմից, որոնք ունեն կրոնական հատկանիշներ՝ Հայտնողի հետ ունեցած շնորհատու նմանությամբ: Մարգարեն այն անձն է, որ ունի «ժամանակի նշանները» կարգալու եւ այդպիսով Աստծո ներկայությունը պատմական իրադարձություններում ճանաչելու ունակություն: Մարգարեական մեկնությունն ստանալուց հետո կրոնական պատրաստվածություն ունեցող հարցասերները կարող են մտնել հավատքի ավանդության մեջ եւ որոշ իրադարձություններ ընկալել որպես պատմության մեջ Աստծո ինքնարտահայտում: Հակառակ Փանենբերգին՝ պետք է նշել, որ ակադեմիական պատմաբանը չի կարող դատել անցյալի իրադարձությունների կրոնական նշանակության մասին, եւ չի կարելի նրան խնդրել, որ զուտ պատմական մեթոդով որոշի՝ արդյո՞ք Աստված Իրեն հայտնել է այդ իրադարձությունների միջոցով: Այնպիսի իրադարձության մեջ, ինչպիսին հարությունն է, պատմական հավանականությունն այնքան է միահյուսված կրոնական իմաստի հետ, որ փաստերն անխուսափելիորեն կվիճարկվեն կրոնական տարբեր հայացքներ ունեցողների կողմից³⁰:

³⁰ Ակադեմիական պատմաբանի եւ շարքային հավատացյալի մասին տարբեր տեսակետների վերաբերյալ տես M. Blondel, *History and Dogma*, New York, 1964, էջ 219-287: Փորձել ենք Նոր Կտակարանի ջատագովության այս տարբերակումներից մի քանիսը կիրառել մեր “Apologetics and the Biblical Christ” գրքում (Westminster, 1963) առաջ քաշելով որոշ կետեր:

Փանենբերգն իր՝ պատմության միջոցով անուղղակի հայտնության տեսությունը տարբերակում է խորհրդանշական հայտնության ցանկացած տեսությունից: Նա գրում է. «Երբ խորհրդանշիչը ենթադրաբար ունի աստվածային բովանդակություն, այն ուղղակի հայտնություն է այնքանով, որ ճնշում է իր իսկ առաջնային եւ ոչ խորհրդանշական իմաստը՝ հօգուտ իր խորհրդանշականության: Այս իմաստով՝ գնոստիկյան հայտնությունն անմիջական է, թեեւ աստվածային հոգին հաղորդակցվում է խորհրդանշականորեն»³¹:

Փանենբերգը, քննելով այն հարցը, թե ինչպես Քրիստոս կարող է լինել վերջնական հայտնությունը, մոտենում է խորհրդանշական դիրքորոշմանը: Նա նշում է, որ Քրիստոսի հարության մեջ «անհետանում է հայտնության միջոցի տարբերությունն Աստծուց»³²: Քրիստոսի աստվածությունը Աստծո «հայտնութենական ներկայությունն է»՝ Նրա մեջ³³: Հիսուսի պատմության մեջ ամենայն ինչի վերջնական կատարումը վաղաժամ է թվում՝ հակառակ հայտնվելուն, ուստի եւ՝ հակասական³⁴: Փանենբերգն ընդունում է, որ պատմության մեջ մեր տեսանկյունից չենք կարող պարզորոշ իմանալ, թե ինչ է տեղի ունեցել Հիսուսի հարության ժամանակ: Մինչեւ երկրորդ գալուստը պետք է խոսենք ի նպաստ Հիսուսի հարության եւ դրան ներհատուկ նշանակության մասին՝ միանգամայն օրինական, բայց դեռեւս փոխաբերական ու խորհրդանշական ձեւով³⁵: Ըստ Փանենբերգի՝ զատկական պատգամը հիմնվում է «մեռելներից հարության բացարձակ փոխաբերության, ինչպես նաեւ նախընթաց տարրի վրա, որ հիմք է հանդիսանում Հիսուսով հայտնված Աստծո մասին փոխաբերական, փառաբանական արտահայտությունների համար»³⁶:

Թեեւ այս հաստատումներից մի քանիսը առավելապես վերաբերում են հայտնության փոխադրմանը, քան դրա նախնական դեպքին, Փանենբերգի ենթադրություններով դժվար է ընկալել, թե առաջին վկաներն ինչպես կարող էին ստանալ հայտնությունը, եթե ոչ խորհրդանշական բացահայտմամբ: Եթե Փանենբերգն առավել ընդգծեր խորհրդանշականը, կարող էր հարստացնել Հարության տոնի մասին իր քննարկումը՝ մեծ

³¹ W. Pannenberg, *Revelation as History*, New York, 1968, p. 15.

³² W. Pannenberg, *Jesus-God and Man*, p. 130.

³³ Անդ, էջ 127-133:

³⁴ Անդ, էջ 157:

³⁵ Անդ, էջ 397:

³⁶ Անդ, էջ 187:

կարեւորութիւնն հաղորդելով հարուցյալի անձնական հատկանիշներին, քան պարզապէս կենտրոնանալով հարութեան իրողութեան վրա:

Ե. Խորհրդանշական Քրիստոս եւ փորձառական քրիստոսաբանություն. Փորձառական մոդելի շրջանակներում, ինչպէս այն որակել ենք, նշանակալի տարակարծութիւններ կան միջնորդութեան եւ Հիսուսի միջնորդական դերի անհրաժեշտութեան շուրջ: Նման կողմնորոշմամբ որոշ աստվածաբաններ կարծում են, որ Հիսուս ուներ Աստծո հետ միութեան եղակի, անգերազանցելի գիտակցում: Նրանք նաեւ պնդում են, որ առաքյալները, Հիսուսի միջոցով, ունենին հայտնութեան փորձառութիւն, որն օրինաչափութիւնն է քրիստոնեական համայնքի համար: Արդեն ծանոթացել ենք այս կետերի վերաբերյալ՝ այնպիսի հեղինակներին, տեսակետներին, ինչպիսիք են Սաբատիեն եւ Տիրելլը³⁷:

Համառորեն ընդգծելով Աստծո հետ ունեցած անմիջականութիւնը՝ այս մոդելը կարեւոր տեղ է հատկացնում խորհրդանշին: Ըստ այս հեղինակներին՝ հայտնութիւնը կարող է արտահայտվել միայն անուղղակիորեն: Հայտնութեան ընկալողներն իրենց փորձառութիւնը ներկայացնում են ոչ թե փաստացի կամ կոնցեպտուալ բնույթի արտահայտութիւններին, այլ՝ խորհրդանշական բառերի ու դիմաշարժերի միջոցով, որոնք կարող են ուղեցույց լինել մյուսների համար՝ նման փորձառութիւններ ունենալիս: Պետք է հիշել, որ մոդեռնիստներն ընդունեցին Աստվածաշունչը եւ Եկեղեցու հավատո հանգանակները ոչ թե որպէս հայտնութեան վարդապետութիւնը բովանդակողներ, այլ որպէս Աստծո վերաբերյալ քրիստոնեական փորձառութեան խորհրդանշական ցուցիչ: Լիբերալները (ինչպէս Հերմանը, առաջ անցնելով իր աշակերտ Թիլիխից) պնդում էին, որ Աստված հոգուն մոտենում է Հիսուսի կերպարի միջոցով: Ըստ Հերմանի՝ քրիստոնեական հայտնութիւնը տեղի է ունենում ներքին փոփոխութեան մեջ, որի հետեւանքով հավատացյալը, ազդվելով այս կերպարից, գալիս է՝ մասնակիցը դառնալու Հիսուսի ներքին կյանքին:

Այս գլխում ներկայացված խորհրդանշական քրիստոսաբանութիւնը մի քանի էական կետերում կարող է ուղղել փորձառական մոդելի հետեւորդներին: Փորձառական ուղղութեան որոշ ներկայացուցիչներ չափազանց մտահոգված են Հիսուսի ներքին կյանքի պատկերի վերա-

³⁷ George Tyrell-ը, իրրեւ կաթոլիկ աստվածաբանական ավանդության կրող, եւ Auguste Sabatier-ն, որպէս բողոքական ավանդության ներկայացուցիչ, պաշտպանում են Հայտնության գոյության երրորդ ձեւը կամ մոդելը (ծնթգր. խմբ.):

կանգնման հարցով, կարծես Նրա հայտնութենական նշանակությունը միայն դրա մեջ է: Չենք կամենում ժխտել, որ Աստծո հետ միացած Նրա կյանքն օրինակելի էր, եւ Նա ստացել էր հայտնութենական եւ առեղծվածային լուսավորություն: Սակայն մեր ձեռքի տակ եղած նյութերով դժվար է վերականգնել Հիսուսի գիտակցական փորձառությունները: Նրա մեջ ամենահայտնութենականն այն էր, որ հայտնվեց իր երկրային կյանքի, մահվան ու մեռելներից հարություն մեջ: Այս արտաքին իրադարձություններն ունեն իրենց հայտնութենական բացարձակ արժեքը, թեեւ կարող են լինել տարակարծություններ Հիսուսի անձնական գիտակցության բովանդակության շուրջ:

Մեր ստացած հայտնությունը նախեւառաջ բաղկացած է միայն Աստծո հետ մեր իսկ միություն փորձառությունից: Ցանկացած նման փորձառություն ինքնին չափազանց փխրուն եւ անցողիկ է՝ որպես հիմք ծառայելու հավատքով անձնական կյանքի, հավատքի եւ վկայության՝ կայուն համայնքի համար: Աստվածաշնչյան եւ ավանդական ընկալման համաձայն՝ քրիստոնեական հայտնությունը ճանաչելի երեւույթ է, որի անփոփոխ առանցքը իրական, պատմական Քրիստոսն է:

Չնայած փորձառության խորհրդածական բնույթին՝ խորհրդանշական իրատեսությունը կարող է առարկայականություն (օբյեկտիվություն), հետեւողականություն եւ հաստատունություն հաղորդել քրիստոնեական հայտնությանը: Հայտնությունը, խորհրդանշական հաղորդակցության նման, ունի երկու մակարդակից բաղկացած կառուցվածք, որում շոշափելի նշանը կապվում է խորհրդի գիտակցման հետ: Այս կառուցվածքը համապատասխանում է մարդ էակի մարմին-հոգի կառուցվածքին: Քանի որ աստվածայինն առարկայական է, այն հնարավոր է ընկալել ուղղակիորեն: Մարդկային միտքը չի կարող ճանաչել անդրանցականը, այլ միայն՝ վերածվել արտաքին նշանի, որը պատմականորեն շոշափելի է: Ուստի հայտնությունն ունի երկու չափում, որոնք, Ռահնե-րի եզրաբանությամբ, կարելի է անվանել «անդրանցական» եւ «պրեդիկատային»: Խորհրդանիշը, որով Աստված ապահովում է իր ներկայությունը, պարզապես արտաքին փաստ է, այլ գրեթե խորհրդական իրականություն: Սուրբ Հոգու գործերի շնորհիվ այն դառնում է, այսպես ասած, «թափանցիկ»՝ աստվածայինի նկատմամբ:

Կարելի է ինչպես հարկն է խոսել Քրիստոս-խորհրդանիշի մասին, սակայն խորհրդանիշը չպետք է նսեմացնել՝ դարձնելով պարզապես հայտնության համար առիթ՝ լինի ծնունդ տվող թե կախյալ: Խորհրդա-

նիշը գործընթացում եւ արդյունքում ներքին տարր է: Ավելին՝ Քրիստոս-խորհրդանիշը համայնքի ազատ ստեղծագործությունը է: Նա նախ-եւառաջ պատմական իրականություն է, որ կյանք է տալիս համայնքին: Համայնքը կարող է փոխանցել եւ բացատրել խորհրդանիշը, քանզի վերջինս ձեւավորվել եւ պահպանվել է հենց այդ համայնքի կողմից:

զ. Խորհրդանշական եւ քարոզվող Քրիստոս. Թ. գլխում նկատեցինք, որ հայտնություն մեջ Քրիստոսի բացարձակ գերազանցությունը հաստատել ցանկացող դիալեկտիկ աստվածաբաններն ինչպե՛ս են խուսափում «խորհրդանիշ» եզրույթից, որը նրանց չափազանց ընդհանուր է թվում: Զգուշանալով, որ եթե Քրիստոս դիտարկվի որպես խորհրդանիշ՝ Նրա աստվածությունը կարող է վտանգվել, նրանք նախընտրում են «Աստծո Խոսք» եզրը: Վերջինս չեչտում է աստվածային ազատությունը, հայտնություն անձնական բնույթը եւ բացակայությունն արտաքին որեւէ նմանության՝ Աստծո եւ Նրա ինքնաբացահայտման միջնորդի միջեւ:

Ռուդոլֆ Բուլթմանը, մասամբ ոգեշնչվելով Մարտին Կաֆկերի գաղափարներից, խիստ տարբերակում էր պատմական Հիսուսին եւ հավատքի Քրիստոսին: Ըստ Ռուդոլֆ Բուլթմանի հետեւորդների՝ հայտնությունն ու փրկությունը տրվում են քարոզված Քրիստոսի, խաչյալ եւ հարուցյալ Տիրոջ միջոցով, ոչ թե պատմական ուսումնասիրության միջոցով:

Ռուդոլֆ Բուլթմանի կարծիքով՝ քարոզված խոսքը հավատքի եւ որոշման կոչ է: Նոր Կտակարանում քարոզչությունը (*kerygma*) ներկայացված է առասպելականորեն՝ համապատասխանելով ուշ հուդայականության եւ վաղ գնոստիկության աշխարհայացքին: Ժամանակակից քարոզչությունը պետք է հեռացնի իր առասպելական հնացած հատկանիշները: Բուլթմանն իր արմատական մեկնաբանության մեջ փորձում է քրիստոնեական պատգամը ներկայացնել Հայդեգգերի էքզիստենցիալ փիլիսոփայության օգնությամբ³⁸:

1950-ականների ընթացքում Ռուդոլֆ Բուլթմանի դպրոցը նկատելիորեն հեռացավ զուտ քարոզչական (կերիզմատիկ) աստվածաբանությունից: Այսպես կոչված՝ հետբուլթմանյանները (մեծ մասամբ հենց Բուլթմանի աշակերտները) պնդում էին, որ մինչ լիբերալ/ազատական դպրոցի էմպիրիկ պատմությունն անկարող է ըմբռնել Հիսուսի իրական

³⁸ Բազմաթիվ գրքեր կան Բուլթմանի եւ առասպելի հերքող նրա ծրագրի վերաբերյալ. տե՛ս John Macquarrie, *The Scope of Demythologizing: Bultmann and his Critics*, New York, 1960:

նշանակությունը, ժամանակակից էքզիստենցիալ պատմությունը տրամադրում է մեկ մոտեցում Հիսուսի հայտնությունական ընկալման համար: Այս դպրոցի ներկայացուցիչ Զեյմա Մ. Ռոբինսոնը պնդում էր, որ անկախ այն բանից՝ Հիսուսին հանդիպում ես քարոզչական աստվածաբանության թե էքզիստենցիալ պատմության միջոցով, արդյունքն ըստ էության նույնն է: Երկուսն էլ ընթերցողից պահանջում են հավատք եւ անձնական որոշում³⁹: Ուշադրություն չեղումը խաչյալ եւ հարուցյալ Տիրոջից դեպի հասարակությունը ծառայող Հիսուս՝ կարելի է ողջունել իբրեւ հակակշիռ առողջ արձագանք զատկական քարոզչության չափազանց վերացական ընկալմանը: Սակայն արձագանքը կարող էր չափազանց լինել, եթե առաջարկեր, որ Ս. Հարության ավետիսը էական ոչինչ չունի ավելացնելու Հիսուսի երկրային գործունեությանը: Զատկական իրադարձություններն իրապես հայտնությունական էին առաջին աշակերտների համար. Ավետարաններում նախազատկական պատմությունը հայտնությունական արժեք ունի մասամբ այն պատճառով, որ այն ներկայացված է զատկական պատգամի մասին մտորումներով:

Ժամանակակից ամերիկացի աստվածաբան Փիթեր Հոջսոնը, վարպետորեն հիմնվելով Բարթի եւ Էբելինգի աշխատության վրա, շարունակում է ընդգծել խոսքակենտրոն քրիստոսաբանության եւ խոսքի միջոցով հայտնության տեսության կարեւորությունը: Նա հաստատում է, որ «տեսողությունն արտացոլում է արտաքին կողմը, իսկ ձայնը տեղեկություն է հաղորդում ներքինի մասին՝ առանց խախտելու դրա էությունը... Աստծո հետ հարաբերության միակ միջնորդը խոսքն է, որը հնարավորություն է տալիս Նրան թաքնված մնալ՝ միեւնոյն ժամանակ բացահայտելով իրեն»⁴⁰: Այնուամենայնիվ, Հոջսոնը «խոսքը» գուտ հնչյուն չի ընկալում: Նա ազատ խոսում է խոսքի հետ կապված իրադարձությունների մասին եւ այս վերնագրի ներքո ընդգրկում խաչի վրա Հիսուսի մահը⁴¹:

Ընդունելով այս տեսակի բան-աստվածաբանության մեծ արժեքը՝ կարելի է թիվիսի նման մատնանշել, որ «Աստծո խոսքը» ինքնին

³⁹ Տե՛ս **James M. Robinson**, A New Quest of the Historical Jesus, London, 1959, էջ 92: Բուլթմանի դպրոցում այս եւ այլ զարգացումների մասին կարելի է տեղեկանալ՝ **Michael L. Cook**, The Jesus of Faith: A Study in Christology, New York, 1981 գրքից. "Jesus as the Christ: Some Recent Protestant Positions" in my Revelation and the Quest for Unity", Washington, 1968, էջ 245-265:

⁴⁰ **P. C. Hodgson**, Jesus-Word and Presence, Philadelphia, 1971, p. 128.

⁴¹ Անդ, էջ 202-217. հմմտ. էջ 96-97:

խորհրդանիշ է⁴²: Եթե հետեւենք Ռահների՝ խորհրդանիշի մասին գաղափարին՝ «անձի արտահայտիչ ներկայութիւն՝ որպէս մեկ ուրիշը», ապա Աստծո խոսքը նույնիսկ կարելի է անվանել «Աստծո կողմից հաստատված խորհրդանիշ»։ Ռահները պնդում է. «Բանի աստվածաբանութիւնը հենց խորհրդանիշի աստվածաբանութիւն է եւ իրապէս դրա գերագույն ձեւը»⁴³։ Ընդունել, որ Որդին խոսքն է, նշանակում է ընդունել, որ Նա Հոր կատարյալ պատկերն է, հետքը, փայլը, ինքնադրսեւորումը։ Թեեւ ճիշտ է, որ «խորհրդանիշ» եզրը հնարավոր է սխալ կիրառել՝ ենթակայական (սուբյեկտիվ) եւ նատուրալիստական եզրահանգումներն արդարացնելու համար, սակայն «խոսք»-ը եւս ապահովագրված չէ ազավադումներից։ Բանի աստվածաբանութիւնը, առանձին վերցրած, կարող է նսեմացնել մարդեղութեան ողջ իրականութիւնը՝ հաղորդելով այնպիսի տպավորութիւն, որ խոսքը մարմին չի առել, այլ միայն՝ խոսք։

Այսպիսով, զարմանալի չէ, որ Բարթը, դուրս գալով դիալեկտիկական ժամանակաշրջանից, էապէս հակվում է դեպի խորհրդական քրիստոսաբանութիւնը։ Նա գրում է. «Հիսուս Քրիստոսի մարդեղութիւնը, որպէս այդպիսին, առաջին խորհուրդն է»⁴⁴։ Այս մոտեցումը հիշեցնում է պատմութեան մեջ Աստծո ներկայութեան «միս-արյուն» բնույթը եւ կանխում է Աստծո փրկագործութեան ոգեկանացման գնոստիկյան ցանկացած փորձ։ Բարթի տեսակետը, ինչպէս երեւում է ավելի ուշ շրջանի գրվածքներում, ներդաշնակվում է խորհրդանշական ռեալիզմի հետ այնպիսի հեղինակների, ինչպիսին է Ռահները։

Է. Խորհրդաբանական Քրիստոս եւ «նորովի գիտակցված» քրիստոսաբանություն. Հայտնութեան աստվածաբանութեան հինգերորդ մոդելը հիմնականում արտացոլվել է քրիստոսաբանութեան մեջ։ Այս մոդելի որոշ տարբերակներում Հիսուս դիտվում է որպէս այն կետը, որից սկսվում է պատմութեան մի նոր եւ վերջնական փուլ։ Պիեռ Տեյար դը Շարդենի բարեշրջական (էվոլյուցիոն) քրիստոսաբանութեան մեջ Հիսուս ներկայացվում է որպէս տիեզերքի՝ դեպի Աստված վերընթաց շարժման կրողն ու նպատակակետը⁴⁵։ Ըստ Տեյար դը Շարդենի՝ Քրիստոս վերջնա-

⁴² Տե՛ս P. Tillich, Systematic Theology, vol. 1, Chicago, 1951, էջ 122, 157-159:

⁴³ K. Rahner, Theological Investigations, vol. 5, Baltimore, 1966, p. 235.

⁴⁴ Տե՛ս K. Barth, Church Dogmatics, vol. III, էջ 54. մեկնաբանության համար տե՛ս E. Jungel, The Doctrine of the Trinity, Eerdmans, 1976, էջ 47-55:

⁴⁵ Տեյար դը Շարդենի քրիստոսաբանության մասին տե՛ս C. F. Mooney, Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ, New York, 1965: Ուրսուլա Կինգը "Towards a New Mysticism:

կետն է, նոոսֆերայի համար անհրաժեշտ միություն կիրգակետը, որպեսզի հնարավոր լինի ստեղծագործական բեկում մտցնել բարդություն եւ կոնվերգենցիայի առավել բարձր վիճակում: Խոսքի եւ տիեզերքի կատարելություն միջեւ այս սերտ կապը, Տեյար դը Շարդենի կարծիքով, արդարացվում է նոր Կտակարանի հիմամբ՝ հատկապես չորրորդ Ավետարանի նախաբանի եւ Պողոսի՝ Կողոսացիներին ու Եփեսացիներին ուղղված թղթերի միջոցով:

Անսֆերիկ Հոլսբոսխը՝ օգոստինյան միաբանություն հոլանդացի անդամ, որոշ չափով Տեյար դը Շարդենի հետեւորդն է: Նա էվոլյուցիոն գործընթացը բաժանում է չորս փուլի՝ նյութ առանց կյանքի, բուսական եւ կենդանական աշխարհ, մարդկային կյանք եւ, ի վերջո, մարդկային ընտանիքի համակցություն Քրիստոսի հետ միություն մեջ: Հիսուս աստվածային է այնքան, որքան որ Նա մարդ է, որում Աստված հայտնվել է յուրահատուկ կերպով: Նույնիսկ Նրա աստվածությունն ավելի շատ նյութի զորություն մեջ թաքնված կարողություններն էին, քան բոլորովին նոր ներմուծում աշխարհում⁴⁶:

Հեռու մնալով Տեյար դը Շարդենի բարեշրջական (էվոլյուցիոն) կատեգորիաներից, որոնք առաջարկում էին անխուսափելիություն եւ անդառնալիություն՝ Վիլյամ Մ. Թոմփսոնը համաձայնում է, որ Հիսուս հնարավոր դարձրեց աստվածային մտերմության մի նոր եւ խորացված փորձառություն՝ վերականգնելով ու փոխակերպելով այն, ինչը նախկին «առանցքային» գիտակցությունը հնարավոր էր դարձրել: Նա պնդում է, որ արմատականացնելով մարդկային անձնավորության եւ ինքնիշխանության «առանցքային» բացահայտումը՝ քրիստոնեությունը կարող է համապատասխանել, նույնիսկ նպաստել ժամանակակից տեխնոլոգիական դարաշրջանի հայտնագործություններին եւ կանխատեսվող մոլորակային ապագա դարաշրջանին⁴⁷:

Գիտակցական մոդելն ընդհանուր առմամբ համարվում է համահունչ հայտնության խորհրդանշական մոտեցմանը: Տեսանք, որ խորհրդանշը

Teilhard de Chardin and the Eastern Religions” գրքում (New York, 1980) վարպետորեն ներկայացնում է Տեյար դը Շարդենի “Christian pantheism” of Teilhard, էջ 115, 161-162:

⁴⁶ Տե՛ս **A. Hulsbosch**, Jezus Christus, gekend als mens, beleden als Zoon Gods, Tidschrift voor Theologie 6 (1966), էջ 250-273. ամփոփված՝ **R. North**, Soul-Body Unity and God-man Unity, Theological Studies 30 (1969), էջ 27-60. Ժ. Գալոյի խիստ քննադատությունները՝ **J. Galot**, Versune nouvelle christologie, էջ 5-15, 41-116, ինչպես նաեւ **S. Զիտրինի** քննադատությունները՝ **T. Citrini**, Gesu Cristo Rivelazione di Dio (Venegorio Inferiore [Varese]: Scuola Cattolica, 1969), էջ 271-278, 286-291:

⁴⁷ Տե՛ս **W. M. Thompson**, Christ and Consciousness, New York, 1977, էջ 10-11, 90-91:

փոխակերպող ազդեցությունն ունի առարկայի վրա՝ հաստատելով նոր որոշիչներ եւ հարաբերություններ: Եթե աստվածային հայտնությունը համարվում է մոտադրեալի նոր ինքնագիտակցություն, ապա կարելի է ակնկալել, որ այն ուղեկցվի նոր խորհրդանիշերի առաջացմամբ: Գրեգորի Բաուսը, որին կարելի է համարել հինգերորդ մոդելի պաշտպան, պնդում է. «...քանի որ աստվածային խորհուրդը մարդկային գոյության ամենախոր ոլորտն է», այն հայտնվում է խորհրդանիշերում: Ընկալելով խորհրդանիշը որպես «մի այնպիսի պատմություն կամ երեւոյթ, որը բացահայտում է թաքնված խորությունը, որի հետ հանդիպելիս նշանակալի փոփոխություններ ենք կրում»՝ Բաուսը հայտարարում է, որ քրիստոնեական ճշմարտությունն իր բնույթով խորհրդանշական է⁴⁸: Այն «բացահայտում է, որ մարդկային կյանքի թաքնված կառույցը եւ նման վարվեցողությունը նշանակալիորեն փոխակերպում են այն ստացողների ինքնագիտակցությունը»⁴⁹: Սա առավելապես վերաբերում է Քրիստոս-խորհրդանիշին: «Մենք կարող ենք նույնիսկ Հիսուս Քրիստոսին ներկայացնել որպես բարձրագույն խորհրդանիշ, որի մեջ հայտնվում է մարդկային եւ տիեզերական իրականության աստվածային հիմքը»⁵⁰:

Գիտակցական մոդելը ցույց է տալիս Քրիստոսի կերպարի կարեւորությունը՝ ինչպես ներկայացված է Աստվածաշնչում եւ Ավանդության մեջ: Էդվարդ Շիլբեքսը, որն ընդունում է այս հարցի օրինականությունը, ուշադրություն է հրավիրում Հիսուսի աստվածաշնչյան պատմության խորհրդանշական գործողության վրա. «Նոր Կտակարանում Հիսուսի պատմությունն ընկալվում է որպես լուսավորող եւ փոխակերպող խորհրդանիշ, որը մեր գիտակցության համար բացահայտում է սահմանափակ գոյության խորն ասպեկտը: Հիսուսի խոսքերում ու գործերում, կյանքի եւ մահվան մեջ արտահայտված ամեն ինչ հիշեցնում է մեր մարդկային փորձառությունները. այն մեզ բացահայտում է մեր իսկ գոյությունը, ցույց տալիս, թե մարդկային ճշմարիտ կյանքն ինչպիսին կարող է լինել, եթե գիտենանք, որ ապահով ենք կենդանի Աստծո ձեռքերում... կարող ենք դա ընդունել որպես մարտահրավեր... Մարդիկ վերստին ճանաչում են իրենք իրենց՝ Տեր Հիսուսի մեջ: Միեւնույն ժամանակ այս ներկայացուցչական խորհրդանիշի փոխակերպող ուժը մեզ հավատքի փոփոխության կոչ է անում, այլ կերպ ասած՝ այս փոխհարաբերությանը կարելի է

⁴⁸ Տե՛ս G. Baum, Religion and Alienation, New York, 1975, էջ 240:

⁴⁹ Անդ, էջ 241:

⁵⁰ Անդ, էջ 119:

հասնել ապաշխարության կամ փոխակերպման, ոչ թե պարզապես մերձեցման միջոցով»⁵¹:

Այստեղ Շիլեբեեքսի կողմից հաստատվածը կատարյալ ներդաշնակության մեջ է Վատիկանի Բ. ժողովի ուսմունքի հետ՝ այն հարցում, թե ինչպես է Հիսուս Քրիստոսին՝ անտեսանելի Աստծո կերպարին վերաբերող Ավետարանը խոսում «մարդկային սրտի ամենագաղտնի ցանկություններին» հետ եւ «զարգացում, լույս ու խաղաղություն» հաղորդում մարդկային նախաձեռնություններին⁵²: Խորհրդանիշի կիրառությունը գիտակցական քրիստոսաբանության մեջ, երբ դիտարկվում է մյուս մոդելների հետ միասին, կարելի է համադրել հավատո ավանդական հանգանակների անկեղծ պնդման հետ:

Խնդիրներ է առաջացնում գիտակցություն մեջ փոփոխություն սուբյեկտիվ տարրի բացարձակացումը. քրիստոնեական ողջ ուսմունքը հայտնություն է միայն այնքանով, որքանով այն իրադարձություն է դառնում: Հարելով այս դիրքորոշմանը՝ աստվածաբանությունը վերադառնում է երրորդ մոդելի սուբյեկտիվիզմի հատկանիշներին: Նման աղավաղումը նկատելի է մոդեռնիզմի որոշ ծայրահեղ օրինակներում, ինչպիսին է Մարսել Հեբերտի “Profession de Fodu Vicaire Savoyard” աշխատությունը (1894 թ.): Հավատո հանգանակի վերաշարադրմանը վերաբերող իր քրիստոսաբանական հոդվածում Հեբերտը հայտարարում է. «Եվ [ես հավատում եմ] Նրան, որի մեջ բացառիկ եւ յուրահատուկ կերպով միավորվել են աստվածային եւ մարդկային բնությունները... Հիսուս Քրիստոս, որի զարմանալի գերազանցությունը, տպավորելով պարզ սրտերը, խորհրդանշվում է կուսական հղության գաղափարով... որի զորավոր գործերը, իր մահվանից հետո, առաքյալների եւ աշակերտների մտքում ծնունդ տվեցին Ավետարաններում պատմված տեսիլքներին ու հայտնություններին եւ խորհրդանշվում են դեպի դժոխք փրկարար իջման ու երկնքի վերին շերտեր բարձրանալու մասին առասպելով...»⁵³:

Ինչպես էդվին Բեւանն է նկատում, Հեբերտն ակնհայտ կարծում է, որ ինքն ունակ է տեսնել խորհրդանիշերից անդին եւ ընկալել դրանցում պարփակված պարզ ճշմարտությունը⁵⁴: Վերադառնալով նշյալ տարբե-

⁵¹ E. Schillebeeckx, Interim Report on the Books Jesus and Christ, New York, 1981, p. 60.

⁵² Vatican II, Gaudium et spes, art. 21, cf. art. 22.

⁵³ Մեջբերված է՝ Jean Riviere, Le Modernisme dans l'Eglise, Paris, 1929, էջ 143:

⁵⁴ Տե՛ս E. Bevan, Symbolism and Belief, London, 1962, էջ 226:

րուծյանը՝ կարելի է ասել, որ Հեբերտը «առասպել»-ը կիրառում է իբրեւ ալլաբանություն:

Նման բան կարելի է ասել վերջերս տպագրված հավաքական մի աշխատություն մասին, որի վերնագիրն է «Մարդացյալ Աստծո առասպելը»: Այս աշխատությունը քննարկման է ներկայացնում այն վարկածը, ըստ որի՝ մարդեղությունը «առասպելաբանական կամ բանաստեղծական միջոց է՝ արտահայտելու Նրա [Հիսուսի] նշանակությունը մեզ համար»⁵⁵: Ըստ Ջոն Հիքի, որն այս երկի խմբագիրն ու հովանավորն է, խորհրդանշական հայտարարությունը՝ «...Հիսուս մարդացյալ Որդի Աստված է, բառացիորեն ճիշտ է, քանի որ այն բառացի իմաստ չունի»⁵⁶: Հետո Հիքը շարունակում է՝ բացատրելով, թե ինչ նկատի ունի հավատո հանգանակի «առասպելական» լեզուն. «Հիսուսի դեպքում այն վերջնական դրսևորումներ է տալիս Նրա զորությունը՝ որպես Փրկչի, որ փրկում է մեղքից ու անգիտությունից, եւ որպես նոր կյանք տվողի: Այն միջոց է առաջարկում՝ աշխարհին ազդարարելու Նրա նշանակության մասին եւ արտահայտում է աշակերտի պարտքը Հիսուսի՝ որպես իր անձնական Փրկչի նկատմամբ: Նրան հետեւելով՝ հայտնվում ենք Աստծո ներկայության մեջ եւ գտնում Նրա նշանակությունը մեր կյանքում: Նա մեզ համար ինքնաբավ կերպար է ճշմարիտ մարդկության, որը կատարյալ հարաբերության մեջ է Աստծո հետ: Եվ Նա այնքան բարձր է մեզանից առ Աստված «ուղղությունամբ», որ կանգնած է մեր եւ Բարձրյալի միջեւ՝ որպես փրկության միջնորդ»⁵⁷:

Հիքի՝ մարդեղության մասին եզրահանգումները տրամաբանորեն բխում են իր այն կարծիքից, որ առասպելն ու խորհրդանիշը «ոչ թե հատկանշական են, այլ՝ արտահայտիչ», եւ նրանց իրական նպատակը «գնահատական տալն ու վերաբերմունք առաջացնելն է»⁵⁸: Չարլզ Դեվիսը վերջին մի քանի գրվածքներում նման դիրքորոշում ունի: Նա գրում է. «Քրիստոսաբանությունն ստեղծագործական երեւակայության նշանակալի ձեռքբերում էր, քանի որ այն ջանում էր արտահայտել առավելապես քրիստոնեական առաջին համայնքների անդրանցական փորձառությունը»⁵⁹: Դեվիսը կարծում է, որ ընդունելով «կրոնական դրսևորման

⁵⁵ J. Hick (ed.), The Myth of God Incarnate, Philadelphia, 1977, p. ix.

⁵⁶ Անդ, էջ 178:

⁵⁷ Անդ:

⁵⁸ Անդ:

⁵⁹ C. Davis, Religion and the Sense of the Sacred, Proceedings of the Catholic Theological So-

փոխաբերական էությունը եւ յուրաքանչյուր մարդու՝ նույնիսկ կրոնավորի աշխարհի հարաբերականությունը»⁶⁰՝ հնարավոր կլինի տեղ հատկացնել «ժամանակակից աշխարհիկության օրինավոր պահանջներին»⁶¹: Հիքի եւ Դեվիսի կարեւորագույն դիրքորոշումները լայնորեն տարածված են մերօրյա լիբերալ քրիստոնեություն մեջ⁶²:

Այս մոտեցումների հիմնական թերությունը բնութագրել է Շիլբեքսը: Նա պնդում է, որ քրիստոսաբանական խորագրերն ունեն եւ՝ օբյեկտիվ, եւ՝ պրոյեկտիվ կողմ, թեեւ հնարավոր չէ դրանք լիովին առանձնացնել: Նա վիճարկում է, որ Դեվիսի նման աստվածաբանները պահպանում են միայն սուբյեկտիվ, պրոյեկտիվ տարրերը՝ Հիսուսին դարձնելով մարդկային կյանքի հատուկ հնարավորությունների պարզ պատկերը: Շիլբեքսն ընդունում է, որ պրոյեկցիան «իրոք դեր ունի խաղալու, սակայն... նկատի ունենալով Սուրբ Գրքի եւ Ավանդության նկատմամբ կրոնական վերաբերմունքը՝ այս մոդելը ենթակա է քննադատական ուղղմանը աստվածային տարրի, որն իրապես առկա էր Հիսուսի անձի մեջ»⁶³:

Արդ, ամփոփելով՝ նշենք, որ Քրիստոսի՝ որպես խորհրդանշի դադարը՝ իրական իմաստով դիտարկված, վարդապետական, պատմական եւ դիալեկտիկական մոդելների արժեքավոր լրացումն է եւ կարող է հարստացվել՝ ներառելով այս մոտեցումների հիմնական տեսությունները: Սակայն եթե Քրիստոս-խորհրդանշը դիտարկվի միայն պրոյեկտիվ տեսանկյունից, ինչպես երրորդ եւ հինգերորդ մոդելների որոշ տարբերակներում է, այն անմիջական հակամարտության մեջ կմտնի մյուս երեք մոդելների հետ: Խոսելով վարդապետականի դեմ՝ այն պնդում է, որ ավանդական դոգմաները հենվում են կրոնական լեզվի մասին սխալի վրա: Խոսելով պատմականի դեմ՝ այն Հիսուսի մասին վկայությունները, նույնիսկ մարդեղությունն ու հարությունը, մեկնաբանում է որպես ոգեշնչված առասպել: Խոսելով դիալեկտիկականի դեմ՝ այն պնդում է, որ Քրիստոս-խորհրդանշն առաջանում է ոչ թե վերելից տրված պարտադիր հայտնության միջոցով, այլ՝ սոցիալ-մշակութային հատուկ իրավի-

ciet of America 31 (1976), p. 87-105.

⁶⁰ Անդ, էջ 103:

⁶¹ Անդ, էջ 91-92:

⁶² Լիբերալ աստվածաբանության պարագայում (Սան Ֆրանցիսկո, 1981), Դոնալդ Է. Միլերը պաշտպանում է «խորհրդանշական» մոտեցումը քրիստոսաբանության եւ հավատո հանգանակների հարցում՝ տրված Հ. Ռիչարդ Նիքոլիի կողմից եւ միավորված Փիթեր Բերգերի, Ռոբերտ Բելայի եւ այլոց՝ գիտելիքի սոցիոլոգիայի տարրերի հետ:

⁶³ B. Schillebeeckx, Interim Report, p. 28.

ճակում մարդկային կրոնականությունն ստեղծագործական կարողությունների միջոցով:

Քրիստոնեական խորհրդանիշերի այս առարկայակենտրոն, ազնուփիկ եւ հարաբերական ընկալումը, լինելով գուցե անհերքելի իր շրջանակում, հնարավոր է՝ պահպանել, երբ Աստվածաշնչի եւ քրիստոնեական Ավանդության վկայությունն ընդունվում է ճշմարտացիորեն: Այն վերացնում է քրիստոնեական հատկանշական վկայությունն Աստծո մասին, Ով «այնքան սիրեց աշխարհը, որ մինչեւ իսկ իր միածին Որդուն տվեց» (Հովհ. Գ. 16): Առաջին, երկրորդ եւ չորրորդ մոդելների դրական ներդրումներն օգնության են հասնում այն աստվածաբանին, որը ցանկանում է արդարացիորեն ներկայացնել Քրիստոս-խորհրդանիշի ե՛ւ ռեալիստական, եւ՛ պրոյեկցիոն կողմերը:

Ջոն Հիքի եւ Չարլզ Դեվիսի նման հեղինակների պնդմամբ՝ Քրիստոս-խորհրդանիշի պրոյեկցիոն տեսակետի առավելություններից է միջկրոնական երկխոսության ենթադրյալ արժեքը: Ուստի Քրիստոսի՝ որպես հայտնության գազաթնակետի մասին հարցն ուղղակիորեն առաջնորդում է քրիստոնեության եւ այլ կրոնների միջեւ հարաբերությունների խնդրին:

Թարգմանություն անգլերենից՝
Գայանե Ալեքսանյանի
Խմբագրում և ծանոթագրումը՝
Շահե Մ. վրդ. Անանյանի



ՊԱՏՄԱԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

ՏԻԳՐԱՆ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆՑ

ՀՊՄՀ, պատմ. գիյ. թեկնածու

ԱՅՐԱՐԱՏՅԱՆ ԿՈՂՄԱԿԱԼՈՒԹՅՈՒՆ - ՓՈԽԱՐՔԱՅՈՒԹՅԱՆ ՀՈԳԵՎՈՐ ԿԵՆՏՐՈՆՆԵՐԸ

1206 թ. Զաքարյան եղբայրները Վաչե Ա. Վաչուտյանին նշանակեցին նորաստեղծ Այրարատյան նահանգն ընդգրկող տարածքում ստեղծված կողմնակալություն-փոխարքայության կողմնակալ-փոխարքա՝ «իշխանաց իշխան» կոչումով: Վաչե Ա. Վաչուտյանը¹ եւ նրա հաջորդները շուրջ 150 տարի եղան կողմնակալ-փոխարքաներ: Նրանց օրոք տարածքում գործել են հոգեւոր երկու կենտրոններ՝ Անբերդի եպիսկոպոսական եւ Այրարատյան հայրապետական թեմերը:

Անբերդի եպիսկոպոսական թեմը. 1206 թ. ստանալով Այրարատյան կողմնակալ-փոխարքայի պաշտոնը՝ Վաչե Ա. Վաչուտյանը, ապա նաեւ նրան հաջորդած որդին՝ Քուրդ Բ.-ն, լուրջ պայքար են ծավալել իրենց կողմնակալության սահմաններում լուծելու նաեւ հոգեւոր ինքնուրույնության հարցը՝ տիրելու Այրարատյան հայրապետական թեմին: Պայքարը չի դադարել նույնիսկ մոնղոլական գերիշխանության հաստատումից հետո, բայց ավարտվել է նրանով, որ 1243 թ. Կոստանդին Բարձրաբերդցի կաթողիկոսը, ի պատասխան Վաչուտյանների պահանջի, Հովհաննավանքը հաստատել է իբրեւ եպիսկոպոսական անկախ աթոռ եւ Վաչուտ-

¹ **Տ. Պետրոսյանց**, Վաչուտյաններ, Երեւան, 2001, 363 էջ. նաեւ՝ **Տ. Պետրոսյանց**, Թեղեյաց վանքը եւ նրա առաջնորդները, «Էջմիածին», 1977, Ը., էջ 48-51, «Վաչուտյանների իշխանական տան եկեղեցաշինական գործունեությունը», «Էջմիածին», 1977, Թ.-Ժ., էջ 84-86, «Աստվածընկալի վանքը», 1978, Գ., 57-61, «Սաղմոսավանքի գրացուցակի գրվելու ժամանակը», ԼՀԳ, 1981, թ. 1, էջ 82-84, «Վաչուտյան իշխանական տան տոհմաձառը», ԲԵՀ, 1981, թ. 3, էջ 130-147, «Սաղմոսավանք», «Էջմիածին», 1981, Դ., էջ 55-58, «Մոսկվայի գյուղի Աստվածածին եկեղեցին եւ արձանագրությունները», ՊԲՀ, 1981, թ. 3, էջ 289-294, «Թեղեյաց վանքը իբրեւ մշակութային կենտրոն», ՊԲՀ, 1982, թ. 1, էջ 121-129:

յաններին ենթակա տարածքն օժտել եպիսկոպոսական թեմական իրավասու թյուրմունքով: Դրանով, հավանաբար, պայքարն ավարտվել է:

Կողմնակալության-փոխարքայության տարածքում հայրապետական թեմ ունենալու համար Վաչուտյանները պետք է նոր ժամանակներին ու ճաշակին համապատասխան հոգեւոր շինություններ կառուցեին: Աննա-խաղեպ լայնածավալ շինարարական աշխատանքներ են սկսվել. պաշտպանական ու քաղաքացիական կառույցներին զուգահեռ՝ սկսվել է Հովհաննավանքի, Ուշիի Ս. Սարգիս, Եղիպատուռչ, Սաղմոսավանք, Տեղերի Կաթողիկե եկեղեցիների կառուցումը:

Վաչուտյան ընտանիքի հոգեւոր կենտրոն եւ տոհմական տապանատուն դառնալու պատիվը վիճակվել է Հովհաննավանքին, որի Կաթողիկե եկեղեցու շինարարությունն ավարտվել է 1217 թվականին. այն իր ճարտարապետական նկարագրով նույն ժամանակի կառույցների՝ Գանձասարի, Նորավանքի, Հառիճի հետ դարձել է Զաքարյան Հայաստանի շինարվեստի զարդը:

1243 թ. Կոստանդին Բարձրաբերդցի կաթողիկոսը հաստատել է Անբերդի եպիսկոպոսական թեմը՝ Հովհաննավանք կենտրոնով. նա Հովհաննավանքի թեմի համար առանձնացրել է Ապարանի եւ Արագածոտնի գավառների տարածքները: Կաթողիկոսական կոնդակը 1245 թ. Հովհաննավանք է բերել բանագնաց Վարդան վարդապետ Արեւելցին²: Թեեւ կաթողիկոսական կոնդակ-հրամանագիրը չի պահպանվել, սակայն դրա վիճակը պատճենը փորագրված է Կաթողիկե եկեղեցու արեւմտյան պատին՝ մուտքից բարձր՝ հատուկ շրջանակի մեջ: Ահա այն. «Շնորհիւ բարերարին Աստուծոյ տէր Կոստընդին կաթողիկոս հայոց ի թուին ՈՂԲ. /1243/, յիշխանութեան Շահանշահի, որդոյ Զաքարիայի եւ մերոյ նահանգիս Քրդին, որդոյ Վաչէի, միաբանեցայ սուրբ ուխտիս Ոհաննու եւ... եւ ետու երկիրս սեփական վիճակ Սուրբ Կարապետիս յԱպարանուց ընդ որ բաժանի գետն Քասաղ մինչեւ յԱշնակ: Եւ սպասաւորք սորա՝ Մկրտիչ եպիսկոպոս եւ եղբարքս խոստացան կատարել գլխատակ մեր յետ ելից մեր Բ. քառասունք եւ... Թէ ոք ի յազատաց կամ յիշխանաց հանել ջանան զվիճակս ի սուրբ Կարապետէս, անէծս առցէն յԱստուծոյ եւ յերից սուրբ ժողովոյն, եւ ի Սուրբ Գրիգորի Լուսաւորչի աջէս եւ մէնջ ամէն»³:

² Վարդան վարդապետ Արեւելցի (մոտ 1198 թ., Գանձակ - 1271 թ., Խոր-Վիրապ)՝ հայ պատմագիր, աշխարհագրագետ, քերականագետ, մեկնիչ, փիլիսոփա, թարգմանիչ, մանկավարժ, հասարակական-եկեղեցական գործիչ («Հայկական սովետական հանրագիտարան», հ. 11, էջ 312):

³ Կ. Ղաֆադարյան, Հովհաննավանքը եւ նրա արձանագրությունները, Երեւան, 1948, էջ

Հայրապետական հոգեւոր թեմի գահին չհասնելու, բայց դրա փոխարեն եպիսկոպոսական անկախ թեմ ստանալու փաստն անգամ Քուրդ Ա. Վաչուտյանի ծանրակշիռ հաղթանակն էր, եթե նկատի ունենանք, որ երբ վերջինիս ժամանակակից՝ ինքնազայտ կողմնակալություն-փոխարքայության գահակալ, իշխանաց իշխան Պռոշը ԺԳ. դարի երկրորդ կեսին Պռոշյան (ինքնազայտ) եւ Օրբելյան իշխանական տների միջեւ ծագած հակասությունների պատճառով փորձել է իրեն ենթակա կողմնակալություն-փոխարքայությունում եպիսկոպոսական առանձին թեմ ստեղծել, Տաթևի ու Նորավանքի եպիսկոպոսներ Տեր Հովհաննեսը եւ Տեր Սարգիսն այդ քայլը համարել են դավադրություն՝ «Պռոշ անունով մի իշխան՝ Վասակի որդին, ուզում էր Վայոց ձորի իր գավառն ու գյուղերը խլել եւ ուրիշ եկեղեցու տիրույթ դարձնել»⁴ եւ, Օրբելյան կողմնակալություն-փոխարքայության գահակալ, իշխանաց իշխան Տարսայիճի առաջարկությամբ, գնացել են Հակոբ Ա. Կլայեցի հայրապետի մոտ ու վիժեցրել պառակտման փորձը: Պատմաբան Գրիգոր Գրիգորյանը գրել է, որ դավադրությունը «ոչնչացվեց հենց խանձարուրի մեջ»⁵:

Հովհաննավանքի Կաթողիկե եկեղեցու պատին պահպանված կաթողիկոսական կոնդակ-հրամանագրի արձանագրությունից հայտնի է, որ թեմի առաջին փաստացի աթոռակալը եղել է Մկրտիչ եպիսկոպոսը: 1245 թ. նրան հիշատակում է նաեւ պատմիչ Կիրակոս Գանձակեցին: Վարդան վարդապետ Արեւելցին 1245 թ. Սսի ազգային-եկեղեցական ժողովի (1243 թ.⁶) կանոններն ու սահմանումները բերել էր հյուսիսային Հայաստան, որ նշանավոր վարդապետներն այն վավերացնեն երգամամբ ու ստորագրությամբ: Նշանավորների թվում էր նաեւ «եպիսկոպոս Անբերդոյ Մկրտիչն»⁷:

Հովհաննավանքի 1245 թ. արձանագրությունը կարելու է նաեւ նրանով, որ փորագրվել է Ս. Կարապետ եկեղեցու արեւմտյան արտաքին պատին եւ հետագայում հայտնվել գավթի մեջ. ավելին՝ արձանագրության վերջնամասի մի քանի տառեր մնացել են որմնասյան տակ: Այստեղից

95: Թեւեւ կաթողիկոսական կոնդակ-հրամանագիրը Հովհաննավանք է հասցվել միայն 1245 թ., սակայն լինելով Ամենայն Հայոց Հայրապետի հրամանագիրը՝ փորագրվել է գրման տարեթվով:

⁴ Ստեփանոս Օրբելյան, Սյունիքի պատմություն, թարգմ., ներած. եւ ծանոթ.՝ Ա. Աբրահամյանի, Երեւան, 1986, էջ 300:

⁵ Գ. Գրիգորյան, Սյունիքը Օրբելյանների օրոք (XIII-XV դարեր), Երեւան, 1981, էջ 53:

⁶ «Հայկական սովետական հանրագիտարան», հ. 5, Երեւան, 1979, էջ 613, հ. 11, էջ 83-84:

⁷ Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմություն Հայոց, Երեւան, 1961, էջ 310:

կարելի է եզրակացնել, որ 1245-ին գավթի շինարարությունը դեռևս չէր հասել այդ հատվածին: Գավթի կառուցումն ավարտվել է 1250 թ-ին: Կառուցման սկիզբը, փաստորեն, պետք է համարել 1245 թ. հետո կամ այդ տարին: Եկեղեցու գավթի գմբեթի վրա փորագրված «Զառաջնորդ սուրբ ուխտիս զտէր Մկրտիչ»⁸ կապակցությունը, թույլ է տալիս նկատել, որ 1250 թ. Մկրտիչ եպիսկոպոսը դեռևս առաջնորդ էր:

Եպիսկոպոսական թեմի ստեղծումից հետո Վաչուտյանները, անշուշտ, ձգտել են թեմի գլուխ բարձրացնել ընտանիքի անդամներից կամ բարեկամական կապով իրենց հետ կապված որեւէ մեկին. հաջողվել է իրականացնել երկրորդը: 1260-ական թվականների կեսերին Հովհաննավանքի եպիսկոպոսական թեմի առաջնորդ է դարձել Քուրդ Ա.-ի կնոջ՝ Խորիշահ իշխանուհու հարազատներից մեկը՝ Համազասպը: Ուշիի Ս. Սարգիս եկեղեցու գավթի բարավորի արձանագրության մեջ նշվել է. «Ի տէր Յոհաննիսէ... Եւ տէր Համազասպայ... Ի թվիս ԶԺԳ. /1264/»⁹: Սա Համազասպի մասին առաջին տեղեկությունն է: 1288 թ. Կարապետ գրիչը Հովհաննավանքում ընդօրինակած «Մեկնութիւն գործոցն առաքելոյ Յոհաննու Ոսկեբերանի» ձեռագրում գրել է. «...զտէր Համազասպ եւ զամենայն ընտանիս իւր, զազգայինսն Մամիկոնեան»¹⁰: Սարգիս գրիչը 1289 թ. Հովհաննավանքում ընդօրինակած «Պատմութիւն Հայոց Ղեկոնդայ վարդապետի» ձեռագրի հիշատակարանում եւս գրել է, որ այն պատվիրել ու ստացել է «տէր Համազասպ ի պատուաւոր յազգէն Մամիկոնեանց»¹¹: Հավանաբար, Համազասպը մանուկ հասակում հորաքրոջ՝ Խորիշահ իշխանուհու հետ Լոռիից փոխադրվել է Անբերդի տերերի արքունիք, կրթություն ստացել Հովհաննավանքի դպրանոցում, բարձրացել եկեղեցական աստիճանակարգով եւ, ի վերջո, դարձել եպիսկոպոսական թեմի առաջնորդ: Եթե նկատի ունենանք, որ երբ Համազասպն աղբյուրներում առաջին անգամ 1264 թ. հիշատակվել է, ըստ երեւույթին, լինելով 30-35 տարեկան, ապա պետք է ծնված լիներ ԺԳ. դարի 30-ական թվականներին:

Համազասպը եպիսկոպոսական աթոռ է բարձրացել, երբ իշխանություն գլուխ էին Քուրդ Ա.-ն եւ գահակից որդին՝ Հասան իշխանը: 1270-ական թվականների կեսերին մահացել է Քուրդ Ա.-ն, 1283-ին՝ Հասանը, եւ վերջինիս փոխարինել է եղբայրը՝ Երկրորդ Դավիթը: Այս երեք

⁸ Կ. Ղաֆադարյան, Հովհաննավանք..., էջ 117:

⁹ Ընթերցումը մերն է:

¹⁰ «Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ», ԺԳ. դար, կազմ.՝ Ա. Մաթեոսյան, Երեւան, 1984, էջ 611:

¹¹ Անդ, էջ 635:

տիրակալների օրոք է գործել Համազասպ արքեպիսկոպոսը: Զաքարիա Քանաքեռցին գրել է, որ Համազասպը «...այր փառահեղ եւ ահարկու տեսողացն»¹² էր:

Համազասպի աթոռակալության տարիներին ոմն Վանականի որդի Հովաննեսը 1274 թ. սալապատել է Հովհաննավանքի գավթի հատակը եւ նորոգել դասերն ու արձանագրել. «...եւ առաջնորդ սրբոցս տէր Համազասպ եւ այլ եղբարքս խոստացան...»¹³:

Արձանագրություններում եւ ձեռագրերի հիշատակարաններում նշվել է միայն Համազասպ եպիսկոպոսի տոհմական պատկանելությունը: Կենսագրական որեւէ այլ տեղեկություն չի հայտնվել: Մամիկոնյան-Համազասպյան տոհմաձուր թույլ է տալիս նկատել, որ Հովհաննավանքի առաջնորդ Համազասպ եպիսկոպոսը, տոհմի նահապետ Համազասպ Ա.-ից սկսած, չորրորդ սերնդից է, կարող է Մարծպան Ա.-ի, Քուրդ Ա. Վաչուտյանի աներոջ որդիներից Գրիգորի, Ասլանբեկի, Սարգսի կամ Ամիրայի, ինչպես նաեւ սրանց հորեղբայր Սմբատ Բ.-ի որդիներից մեկի՝ Համլիկի կամ Սադունի որդին լինել:

Համազասպ արքեպիսկոպոսի մեծագույն ծառայությունը մոնղոլական տիրապետության վայրիվերո տարիներին եղել է ձեռագրերի ընդօրինակումը: Պահպանվել ու մեզ են հասել եւ այժմ Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարանում պահվում են Համազասպ արքեպիսկոպոսի պատվիրած յոթ ձեռագրեր: Զեռագրերն ընդօրինակվել են 1286, 1288, 1289 (երեք ձեռագիր), 1293, 1294¹⁴ թվականներին: Այդ ձեռագրերն են՝ «Մեկնութիւն հանգստեան Յոհաննու», «Մեկնութիւն գործոցն առաքելոց Յոհաննու Ոսկեբերանի», «Պատմութիւն հայոց Ղեւոնդայ վարդապետի», «Մեկնութիւն հնգամատենին Վարդանայ Արեւելցւոյ», «Պատմութիւն Ագաթանգեղոսի», «Մեկնութիւն սաղմոսաց Ներսէսի Լամբրոնացւոյ»: Սրանց մեջ կան գործեր, որոնք նշյալ երկերի ամենահին ընդօրինակություններն են:

Համազասպ արքեպիսկոպոսը քաջ գիտակցել է իր գործի անհրաժեշտությունը: 1289 թ. ընդօրինակված «Ժողովածուի» հիշատակարանում անձամբ գրել է. «Այս պատմութիւն իմաստասիրական ոչ գոլով ի սուրբ մենաստանիս, ի վանս Յովհաննու, ես՝ տէր Համազասպ բազում փափա-

¹² «Զաքարեայ սարկաւագի Պատմագրութիւն», հ. 3-րդ, Վաղարշապատ, 1870, էջ 30:

¹³ Կ. Ղաֆադարյան, նշվ. աշխ., էջ 106:

¹⁴ ՄՄ, ձեռագրեր 497, 510, 511, 512, 583, 591 (տե՛ս «Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ», ԺԳ. դար, էջ 595, 611-614, 633-634, 635, 722, 732-733):

գանաւք ի խնդիր էի, զի յետ իմ մնասցէ ինձ ընծայ ընդ մեծամեծս»¹⁵: Իր պատվիրած ձեռագրերը Համազասպ արքեպիսկոպոսն ընծայել է Հովհաննավանքի գրադարանին. «Եւ ընծայեցոյց զսա ի Սուրբ Կարապետն, ի վանս Յոհանու, ի լուսավորութիւն հաւատացելոց, եւ ի վարժումն մանկանց եկեղեցւոյ»¹⁶: Նա հոգ է տարել Հովհաննավանքի գրադարանի մասին, ձգտել հաստատուն պահել միաբանությունն այդ դժվարին ժամանակներում, որը գրիչ Քահանան 1294 թ. ընդօրինակած ձեռագրի հիշատակարանում այսպես է բնութագրել. «...ի դառն եւ յանցեալ ժամանակիս, յորում ոչ գոյր հանգիստ քրիստոնէից ի հարկապահանջութէնէ այլասեռիցն»¹⁷: Համազասպ արքեպիսկոպոսի պատվերով ձեռագրերն ընդօրինակել են «Կարապետ, Սարգիս, Յոհաննէս, Քահանա, Գրիգոր» գրիչները եւ ուրիշներ: Համազասպ արքեպիսկոպոսի անունը վերջին անգամ հանդիպում է հենց այդ՝ 1294 թ. ձեռագրի հիշատակարանում:

Անվանի պատմաբան Լեւոն Խաչիկյանն Արտագի իշխանական տան եպիսկոպոսական թեմի առնչությամբ գրել է. «Միջին դարերում Հայաստանի եկեղեցական թեմերի ու նշանավոր վանական հաստատութիւնների առաջնորդական պաշտոնը, գրեթե ամենուրեք, ժառանգական բնույթ էր ստացել եւ փոխանցվում էր առաջնորդի մերձավոր ազգականներից մեկին (մեծ մասամբ՝ եղբոր որդուն), որը պաշտոնի էր կոչվում իր տարեց հորեղբոր կենդանության օրոք եւ փոխարինում նրան՝ մահվանից հետո»¹⁸:

Հովհաննավանքում Համազասպ արքեպիսկոպոսին հաջորդել է Մամիկոնյան ընտանիքի մեկ այլ ներկայացուցիչ՝ Ներսես եպիսկոպոսը: Նրա անունն առաջին անգամ հանդիպում է 1310 թ. Հովհաննավանքում Սուպայ իշխանի եւ Տիկնանց իշխանուհու դուստր Մամխաթուն իշխանուհու պատվիրած Ավետարանի հիշատակարանում, որի համաձայն՝ ձեռագիրը գրվել է. «...յեպիսկոպոսութեան եւ յառաջնորդութեան աթոռոյս տէր Ներսէսի՝ սրբափայլ եւ ճգնազգեաց զուարթնոյ»¹⁹:

Այս Ներսեսի մասին եւս կենսագրական տեղեկութիւններ չեն պահպանվել: Մամիկոնյան-Համազասպյան տոհմի անդամների որոնումը հնարավորութիւն է ընձեռել հայտնաբերելու այդ ընտանիքի նոր անդամների, որոնց մի մասի ով լինելը հնարավոր է եղել պարզել եւ ըստ

¹⁵ «Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ», ԺԳ. դար, էջ 633:

¹⁶ Անդ, էջ 722:

¹⁷ Անդ, էջ 732-733:

¹⁸ Լ. Խաչիկյան, Արտագի հայկական իշխանությունը եւ Ծործորի դպրոցը, ԲՄ, պրակ 11, 1973, էջ 135:

¹⁹ Հ. Ղեւոնդ Ալիշան, Այրարատ բնաշխարհի Հայաստանեայց Վեներտիկ, 1890, էջ 172:

այդմ լրացնել տոհմածառի թե՛ Հասանյան ճյուղի, որ բնակություն հաստատված Մարծպան Ա.-ի որդի Գրիգորի ճյուղի եւս մի քանի սերնդի ներկայացուցիչների անուններ, իսկ մի մասի վերաբերյալ, փաստերի պակասի պատճառով, դեռեւս հնարավոր չէ ոչինչ ասել: Մեզ հաջողվել է պարզել, որ Ծառուտիձոր գավառի Խոլմիթ վանքում 1331 թ. ընդօրինակված ձեռագրի հիշատակարանում ներկայացվել են Մամիկոնյան գերդաստանի ներկայացուցիչ Վահրամը եւ նրա զավակները: Հիշատակարանի այդ հատվածում գրվել է. «Հայոց սուրբ նահատակին Վարդանայ շառավիղէն յառաջ եկեալ, ի տիրասէր եւ յաստուածասէր ազգէն Մամիկոնեանց, որդիքն պարոն Վահրամա՝ տէր Ներսէս, Արղունն եւ Քաինն, եւ հանգուցել ի Քրիստոս եղբայր պարոնացս Սարգիս, եւ մայր սոցա Դատիկա, եւ քոյր սոցա Թամթերին»²⁰: 1330-ական թվականներին Մամիկոնյան-Համազասպյան ընտանիքում այլ տեր Ներսես չի հիշատակվել: Հաշվի առնելով նույնաժամանակությունը՝ կարծում ենք, որ Վահրամի եւ Դատիկի որդի տեր Ներսեսը Հովհաննավանքի առաջնորդ Ներսես եպիսկոպոսն է: Ղեկնող Ալիշանն իր ձեռքի տակ եղած՝ 1318 թ. մի ձեռագրի հիշատակարանից արտագրել է. «...եւ զմարմնաւորն առեալ՝ հոգեւորին փոխանակէր, Ներսէս անուն, որ եւ մանկունս գնոց ստացեալ՝ վարժէր աստուածահաճոյ վարուք, եւ ի չափ հասուցեալ՝ տայր յուսումն բանի սպասաւորութեան. եւ այլոց բազմաց կարեկից եւ արդիւնարար լինէր, յաշխարհականս եւ ի վանականս. եւ զամենայն ժամանակս իւր՝ այսպէս անցուցանէր»²¹: Զաքարիա Քանաքեռցին Ներսես եպիսկոպոսի մասին գրել է. «...եղեւ Հայր Ներսէս: Սա ազգական էր Համազասպա, զայր ուսաք ի յիշատակարանաց գրոց, զոր ետ գրել. եւ բազումք կան գրոց նորա առ մեզ»²²: Փաստորեն, նա ձեռագրեր է պատվիրել, որոնք Զաքարիա Քանաքեռցու օրոք՝ ԺԸ. դարում, դեռեւս եղել են վանքի գրադարանում, սակայն դրանցից որեւէ մեկը մեզ չի հասել: Ներսես եպիսկոպոսի հիշատակմանը վերջին անգամ հանդիպում ենք Թեոդոս Չրքինի՝ Հովհաննավանքի 1350 թ. արձանագրության մեջ. «...եւ առաջնորդ սուրբ ուխտիս

²⁰ «ԺԴ. դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ», կազմ.՝ Լ. Խաչիկյան, Երեւան, 1950, էջ 332:

²¹ Հ. Ղեկնող Ալիշան, Այրարատ, էջ 172. տես «ԺԴ. դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ», էջ 129:

²² «Զաքարիայ սարկաւազի Պատմագրութիւն», էջ 30:

տէր Ներսէս եւ սպասաւորքս խոստացան Ա. քառասունք պատարագել զՔրիստոս յամէն ամի»²³:

Թեեւ Մամախաթունի՝ 1310 թ. պատվիրած Ավետարանի հիշատակարանում Ներսէս եպիսկոպոսը հիշվել է Հովհաննավանքի առաջնորդ, Զաքարիա Քանաքեռցին մի խաչքարի վրայից արտագրել է 1311 թվակիր արձանագրություն. «զՎասիլ հայր Յօհաննու վանից՝ առաջնորդ Շիրակա եւ ամենայն Անբերդու, յիշեցէք ի Քրիստոս: Թուին ԶԿ.»: Այս Վասիլի մասին այլ տեղեկություն հայտնի չէ, ինչպես նաեւ նրա անունը կրող խաչքարը եւս չի պահպանվել, ուստի դժվար է ճշտել՝ նա եղել է Ներսէս եպիսկոպոսից առաջ, թե՞ միաժամանակ նրա հետ, ի՞նչ հանգամանքով է եղել նաեւ Շիրակի եւ Անբերդի առաջնորդ, երբ նշյալ եպիսկոպոսական թեմի սահմաններն արեւմուտքում ավարտվել են Աշնակում եւ անգամ չեն հասել Շիրակի սահմաններին:

Անբերդի եպիսկոպոսական թեմի գավազանագիրք²⁴

(1243-1350-ական թվականներին)

1. 1245 - մոտ 1260 թթ. - Մկրտիչ եպիսկոպոս,
2. 1264 – 1300 թթ. - Համագասպ արքեպիսկոպոս,
3. 1300 /± / - 1350 թթ. - Ներսէս եպիսկոպոս,
4. 1311 թ. /± / - Վասիլ,
5. 1352 թ. - Արրահամ:

Այրարատյան հայրապետական թեմը. Այրարատյան հայրապետական հոգեւոր գահը խիստ կարեւոր դեր է ունեցել Զաքարյան Հայաստանի թե՛ անկախ պետականության, թե՛ մոնղոլական տիրապետության կիսանկախ իշխանության քաղաքական ու տնտեսական հարցերի լուծման գործում. թեմի առաջնորդը, ԺԲ. դարից սկսած, երեք այլ թեմերի թվում վճռական ձայն է ունեցել Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի ընտրությունների ժամանակ²⁵: Այդ վիճակի գնահատումը, թերեւս, 1331-ին Ծառուտիձոր գավառի Խումիթ վանքում Մկրտիչ գրչի ընդօրինակած «Հայր Մաշտոցի» հիշատակարանն է, որտեղ թվարկվել են ժամանակի իշխանավորները: Ահա այդ հատվածը. «...ի թվական Հայոց ԶԶ. /1331/... ի

²³ Կ. Ղաֆադարյան, նշվ. աշխ., էջ 92-94:

²⁴ Գավազանագրքի տեղեկությունները քաղված են վիմագրական, մատենագրական աղբյուրներից. նշյալը երբեմն արտացոլում է այն որոշակի թվականը, երբ տվյալ անձը հիշատակվել է:

²⁵ Հ.Ղետնդ Ալիշան, Այրարատ, էջ 272:

դանութեան Բոսսախտին, ի թագաւորութիւն վրաց Գաւրգէ, ի հայրապետութեան Հայոց տեառն Գրիգորոյ, եւ ի հայրապետութեանն Աղուանից տեառն Զաքարիայի, յեպիսկոպոսութեան Այրարատեան գաւառիս տէր Գրիգորոյ...»²⁶:

Հայաստանի տարածքների ազատագրման ավարտին Զաքարե Բ. եւ Իվանե Ա. եղբայրները, մինչեւ կողմնակալություն-փոխարքայություններ հիմնելը, որոշել են ազտագրված տարածքները բաժանել: Զաքարե Բ.-ի տանն էր պատկանելու Լոռին, Շիրակը, Այրարատյան նահանգի հիմնական մասը, իսկ Իվանե Ա.-ին՝ Գեղարքունիքը, Վայոց ձորը, Սյունիքը, Բջնին եւ Դվինը: Կողմնակալություն-փոխարքայությունների հիմնումից հետո Զաքարե Բ.-ն Այրարատյան կողմնակալ-փոխարքայի պաշտոնը սովել է իր զորավար Վաչե Ա. Վաչուտյանին. այդ նշանակումը Իվանե Ա.-ին թելադրել է Այրարատյան կողմնակալություն-փոխարքայության հայրապետական թեմի առաջնորդի գահը պահել իր բաժնում: Այդ քայլի իրագործմանն օգնել է եւ այն, որ դեռեւս 1031 թ. Պետրոս Գետադարձ կաթողիկոսը Բջնիում եպիսկոպոսական թեմ էր հիմնել:

1201 թ. Բջնիում հաստատված Իվանե Ա.-ն հասել է նրան, որ Բջնին դառնա Այրարատյան հայրապետական թեմի կենտրոն: Իվանե Ա.-ն, այնուամենայնիվ, կասկածել է, որ Այրարատյան հայրապետական հոգեւոր թեմի գերագահության համար կարող են մրցակիցներ դառնալ Վաչուտյանները եւ Պռոշյանները: Այդ կասկածն է եղել պատճառ, որ նա 1203/4 թվականին իր նոր մայրաքաղաք Դվին տեղափոխվելիս ապահովության համար իր հետ տանի Բջնիի եպիսկոպոսին: Կիրակոս Գանձակեցին 1205 թ. Զաքարե Բ.-ի հրավիրած՝ Լոռեի եկեղեցական ժողովի մասնակիցներին թվելիս Բջնիի եպիսկոպոսին ներկայացրել է այսպես. «...Վրթանէս Բջնոյ եւ Դունայ»²⁷: Վրթանէս եպիսկոպոսը մասնակցել է նաեւ 1209 թ. Անիի եկեղեցական ժողովին:

Ամենայն հավանականությամբ, Այրարատյան կողմնակալ-փոխարքա Վաչուտյանները երկար են պայքարել հայրապետական հոգեւոր թեմի գահի համար, բայց նրանց պայքարն արդյունավետ չի եղել եւ ավարտվել է Հովհաննավանքի եպիսկոպոսական թեմի հիմնումով. այդ տեղի է ունեցել 1243-ին: Եվ միայն դրանից հետո Բջնիի հայրապետական հոգեւոր թեմի գահակալները, պայքարը համարելով ավարտված, վերադարձել են Բջնի:

Այրարատյան կողմնակալություն-փոխարքայության հայրապե-

²⁶ «ԺԴ. դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ», էջ 232:

²⁷ Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմություն հայոց, էջ 172:

տական աթոռի գահակալների՝ Բջնիից բացակայելու մասին հուշում է նաեւ հետեւյալ փաստը. ազատագրական մարտերի մասնակից Վասակ Խաղբակյանի եղբայրը՝ Գրիգորը, որպես պարզեւ ստացել էր Այրարատյան նահանգի Ուրծ գավառի մի մասը: Գրիգորը նստավայր էր դարձրել Վանստան գյուղը, հոգեւոր կենտրոն՝ Աղջոց Ս. Ստեփանոս վանքը:

Աղջոց Ս. Ստեփանոս վանքի եւ Վանստանի եկեղեցիների երկու արձանագրություններ տեղեկություն են հաղորդում Այրարատյան հայրապետական հոգեւոր թեմի գահակալի վերաբերյալ: Աղջոց Ս. Ստեփանոս եկեղեցու հարավային պատի վերին ձախ անկյունում փորագրված շինարարական արձանագրության երկրորդ-չորրորդ տողերում կարդում ենք. «...թվին ՈԿԶ. /1217/, յիշխանութեանս Իւանեի եւ ի հայրապետութեանս տէր Դավթի, ես՝ Աբել, վարդապետաց վարդապետ, առաջնորդ եկեղեցոյս, միաբանութեամբ եղբարցս շինեցաք զեկեղեցիս մեծաւ աշխատութեամբ»²⁸:

Ո՞վ է այս տեր Դավիթը, որի հայրապետության օրոք կառուցվել է եկեղեցին... Պատմաբան Սուրեն Սաղումյանն այս Դավթին նույնացրել է 1204-1208 թթ. Աղթամարում իրեն աթոռակից հայտարարած Դավիթ Գ. Արքայկաղնեց կաթողիկոսի հետ: Նա ենթադրել է, որ արձանագրության ՈԿԶ. (1217) թվականը վստահելի չէ, եւ այն սրբագրել է ՈԾԶ. (1207)-ով, որպեսզի եկեղեցու կառուցման ժամանակը համապատասխանի Դավիթ Գ. Արքայկաղնեցու ապրած ժամանակաշրջանին²⁹:

Մեր կարծիքով՝ արձանագրության մեջ հիշատակված տեր Դավթի ինքնության պարզաբանման համար խիստ կարեւոր է Վանստան գյուղի եկեղեցու շինարարական արձանագրությունը: Ըստ այդ արձանագրության՝ եկեղեցին կառուցել է Այրարատյան կողմնակալության հայրապետական առաջնորդ Հասամատինի թոռ, Գրիգորի որդի տեր Դավիթը: Գյուղի եկեղեցին կառուցվել է Իվանե Ա.-ի օրոք, այսինքն՝ 1213 թ. կամ հաջորդող տարիներին՝ Զաքարե Բ.-ի մահից հետո³⁰:

Աղջոց Ս. Ստեփանոս եկեղեցու եւ Վանստանի եկեղեցու արձանագրություններում հիշատակված «ի հայրապետութեանս» տեր Դավիթը եւ Հասամատինի թոռ, Գրիգորի որդի տեր Դավիթը նույն անձնավորությունն են: Այս նույնացումից հետո վերանում է Աղջոց Ս. Ստեփանոսի

²⁸ Ս. Սաղումյան, Պատմական մի հուշարձանի կառուցման հարցի շուրջ, ՊԲՀ, 1986, թ. 2, էջ 199:

²⁹ Անդ, էջ 201:

³⁰ Պ. Դոնաթեյան, Վանստան գյուղի եկեղեցու բարձրաքանդակի մասին, ՊԲՀ, 1979, թ. 1, էջ 156-157:

չինարարական արձանագրությունը սրբագրելու անհրաժեշտությունը: Այն, իրոք, պետք է 1217 թ. գրված լինի: Նման սրբագրության առիթ, կարծում ենք, դարձել է «ի հայրապետություն» արտահայտությունը, որից եզրակացվել է, որ այստեղ անպատճառ պետք է փնտրվի հայրապետ-կաթողիկոս, մինչդեռ Այրարատյան հայրապետական հոգեւոր թեմի առաջնորդը նույնպես «հայրապետ» էր:

Օրինակներ առկա են Գեղարքունիքում, որի տարածքի մի մասը ԺԳ.-ԺԴ. դարերում գտնվում էր Օրբելյանների ու Պռոշյանների իշխանությունների ներքո եւ ենթակա է եղել Սյունյաց հայրապետական թեմին: Լիճք գյուղի Ծաղկեվանք եկեղեցու ներսում գտնվող խաչքարի պատվանդանին 1284 թ. փորագրվել է. «ի հայրապետություն տէր Գրիգորի, մենք՝ :5: եղբայր՝ Աբրահամ քահանայ... եւ այլքս³¹»: Այս տեղ Գրիգորը 1262-ից եղել է Սյունյաց հոգեւոր թեմի գահակալ: Թագագյուղի Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցու պատին 1286 թ. փորագրվել է. «...եւ իշխանութեամբ Տարսայիճին եւ պարոնութեամբ Լիպարիտի եւ հայրապետութեամբ տէր Գրիգորոյ...»³²: Այս տեղ Գրիգորը համատեղել է Օրբելյանների ու Պռոշյանների կողմնակալություն-փոխարքայությունների հոգեւոր հայրապետությունը: Դրա վկայությունն է Գավառի տարածաշրջանի Փառականք բնակատեղի հարավային գերեզմանոցի մեծ խաչքարի վրա եղած արձանագրությունը. «ի պարոնութիւն Պռոշոյ, եպիսկոպոսութեան տէր Գրիգորոյ, եւ Մանուչայ կանգնեցի զխաչս, թվ. ԶԻԲ. /1273/»³³:

Վրթանես եպիսկոպոսից հետո՝ 1243-1267 թվականների միջեւ ընկած ժամանակահատվածում, Բջնիում հիշատակվում են Վանական ու Գրիգոր եպիսկոպոսները: Պատմիչ Կիրակոս Գանձակեցին գրել է, որ Վարդան Արեւելցին 1243 թ. հանդիպել է նաեւ վերը հիշված եպիսկոպոսներին: Նա գրել է. «...եւ եկեալ վարդապետն Վարդան եւ որք ընդ նմա առաքելքն ի կաթողիկոսէն յԱրեւելս... եւ եպիսկոպոսքն Բջնոյ՝ Վանականն եւ Գրիգոր...»³⁴ ու հանդիպել են նրա հետ: Այս եպիսկոպոսներն Այրարատյան հայրապետական հոգեւոր թեմի գահի վրա հաջորդել են իրար: Գեւորգ Լամբրոնացին «Տօնապատճառ»-ի հիշատակարանում գրել է. «...ս/ուր/ք ծերունին... աստուածապատուեալ արհիեպիսկոպոսն տէր Գրիգոր, որ ունէի զվերատեսչութիւն այցելականն զիտման՝ քահա-

³¹ «Դիվան հայ վիմագրության», պրակ IV, Գեղարքունիք, կազմ.՝ Ս. Բարխուդարյան, Երեւան, 1973, էջ 135:

³² Անդ, էջ 198:

³³ Անդ, էջ 253:

³⁴ Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմություն հայոց, էջ 310:

նայական դասուկ կատարող պետութեան Այրարատեան նահանգին, ներակայան ունելով զամուրն Բջնի...»³⁵: Փաստորեն, հիշյալ 1267 թ. Գրիգոր արքեպիսկոպոսը մահացել է, եւ նրա փոխարեն աթոռակալ է դարձել Վանական եպիսկոպոսը:

Վանական եպիսկոպոսին հաջորդել է երկրորդ Գրիգոր եպիսկոպոսը: Նա Այրարատյան հայրապետական հոգեւոր թեմի առաջնորդի պաշտոնում հիշատակվում է գրիչ Սարգիսի՝ Նեղուս վանքում արտագրած «Մեկնութիւն աղաւթից եւ պատարագի Խոսրովի Անձեւացւոյ» ձեռագրի հիշատակարանում. «Եւ արդ գրեցաւ գիրքս հրամանաւ եւ արդեամբք սուրբ եւ առաքելաշնորհ եպիսկոպոսին Բջնոյ տէր Գրիգորի, ի թիւս Հայոց ԶԻԱ. /1272/»³⁶: Այս Գրիգոր եպիսկոպոսը Անբերդի եպիսկոպոսական թեմի առաջնորդ Համազասպի ժամանակակիցն է: Երկուսով հիշվել են Մուղնու Ս. Գեւորգ եկեղեցւում Սիմոն գրչի 1278 թ. արտագրած «Տաւնական»-ի հիշատակարանում. «Եւ եպիսկոպոսութեան տէր Գրիգորոյ եւ տէր Համազասպայ՝ սուրբքն ի մէջ սրբոց, ջահք պայծառք ի դրան կաթողիկէ եկեղեցւոյ»³⁷:

Գրիգոր եպիսկոպոսը մահացել է 1287 թ., եւ նրան հաջորդել է Հովհաննես եպիսկոպոսը: Այս մասին տեղեկանում ենք 1287 թ. Նիգ գավառի Թեղենյաց վանքում Դավիթ գրչի արտագրած «Աւետարան»-ի չափածո հիշատակարանից.

«Եւ արթոռոյս մեծ Բջնեցոյ
Զորէր Յովհաննէս եպիսկոպոս ձեռնադրեցին,
Եւ ի նախնեաց վիճակ հրախրեցին:
Եկեղեցոյս Սուրբ Թեղենեաց
Տէր վերադեսոյ մեծ Գրիգոր,
Որ Բջնեցին էր քանաւոր
Եւ հանձարեղ, հոշակաւոր»³⁸:

Հովհաննես արքեպիսկոպոսին հիշատակել է նաեւ 1302 թ. նույն Թեղենյաց վանքում արտագրված «Աւետարան»-ի գրիչ Մկրտիչը. «...սրբազան եւ աստուածապատուեալ արհիեպիսկոպոսն տէր Յովհաննէս, որ ունէր զվերատեսութիւն այցելականն դիտման քահանայականն դասուկ

³⁵ «Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ», ԺԳ. դար., էջ 350:

³⁶ Անդ, էջ 424:

³⁷ Անդ, էջ 476:

³⁸ Անդ, էջ 601:

կատարողապետութեան Այրարատեան նահանգիս, նիստ կայանի ունելով զամուրն Բջնի...»³⁹:

Հնարավոր է, որ Հովհաննես եպիսկոպոսի օծումից հետո՝ ինչ-որ ժամանակ, Հովհաննավանքի առաջնորդ Համազասպ եպիսկոպոսը համատեղել է Անբերդի եպիսկոպոսական եւ Այրարատյան հայրապետական հոգեւոր թեմերի առաջնորդի պաշտոնները: Դրա վկայութիւնն է Կարապետ գրիչի՝ 1288 թ. հիշատակագրութիւնը. «...եւ տէր Համազասպ մեծապատիւ եւ առաքելաշնորհ արհիեպիսկոպոս, վերադիտող տանս Այրարատու եւ մեծ մենաստանի վանից Յոհաննու»⁴⁰:

Այրարատյան հայրապետական հոգեւոր թեմի գահին 1330-ական թվականներին եղել է երրորդ Գրիգորը: 1331 թ. Մկրտիչ գրիչի հիշատակարանում, այլ իշխանավորների թվում, ներկայացվել է նաեւ «յեպիսկոպոսութեան Այրարատեան գաւառիս տէր Գրիգորոյ»⁴¹:

Մեզ հետաքրքրող ժամանակահատվածում Այրարատյան կողմնակալութիւն-փոխարքայութեան հայրապետական հոգեւոր թեմի գահակալ է եղել Վանական Բ. եպիսկոպոսը: Վերջինս սպանվել է Լենկ թեմուրի հրոսակների ձեռքով: Հիշատակարանագիրը գրել է.

«...Յորոց և մի էր Բըջնին,
Որ էր արթոռ երկուց պերին,
Զոր առին և քանդեցին,
Զեպիսկոպոսն սպանեցին...»⁴²:

Այրարատյան հայրապետական թեմի գավազանագիրքը

(1205-1387 թթ.)

1. 1205-1209 թթ. - Վրթանես եպիսկոպոս՝ մասնակից Լոռու և Անիի ժողովներին

2. 1217 թ. - Դավիթ եպիսկոպոս (որդի Գրիգորի)

3. 1267 թ. + - Գրիգոր Ա. արքեպիսկոպոս

4. 1267 թ. - Վանական Ա.

5. 1272-1287 թթ. - Գրիգոր Բ. եպիսկոպոս

³⁹ «ԺԴ. դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ», էջ 6:

⁴⁰ «Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ», ԺԳ. դար., էջ 611:

⁴¹ «ԺԴ. դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ», էջ 232:

⁴² «ԺԵ. դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ», հ. Ա., Երեւան, 1955, էջ 275:

-
-
6. 1287-1302 թթ. /±/- Հովհաննես արքեպիսկոպոս
 7. 1288 թ. - Համազասպ եպիսկոպոս Մամիկոնյան (Հովհաննավանքի հեղինակը)
 7. 1306 թ. - Սարգիս
 8. 1331 թ. - Գրիգոր Գ. արքեպիսկոպոս
 9. 1358 +1387 թթ. - Վահանյան Բ. եպիսկոպոս:

РЕЗЮМЕ

Ваче I Вачутян и его преемники около 150-и лет правили в Айраратском наместничестве. Наместники Ваче I, Курд I, Гасан, Давид, Курд II, Теодос Чркин участвовали в культурной жизни, развивали церковно-строительную деятельность в подчиненной им области. Они построили Оганаванк, Тегер, Сагмосаванк, Уши, Египатруш, Аствацнгал церковные комплексы, церковно-победоносную арку Карби, обеспечив земельными поместьями, домами, а также дорогими подарками и книгами. По их требованию Католикос Всех Армян Константин Барцрабердци в 1243 году основал Епископальную епархию с центром Оганаванк, которая привела к завершению борьбы Вачутянов за владение Айраратской Епархии в Бжни. Предводителями Ованнаванка стали архиепископ Амазасп и епископ Нерсес. До наших дней сохранились семь рукописей архиепископа Амазаспа. Историк Закария Канакерци писал, что в 17-ом веке в церкви были рукописи, созданные во времена епископа Нерсеса. К сожалению, ни одна из рукописей не сохранилась до наших дней. В статье также представлены епархия Айрапетакан в Бжни и приведены списки патриархов Анберда и Бжни в 1200-1380 годах.

SUMMARY

Nearly 150 years, Vache I Vachoutyan and his successors ruled Ayrarat vicegency. Vicars Vache I, Kurd I, Hasan, David, Kurd II, Teodos Churkin took active part in cultural life as well as in church-building activities in their subordinate area. They built Hovhannavank, Tegher, Saghmosavank, Ushi, Yeghipatrush, Astvatsnkal church complexes and Karbi church-victorious arch providing them with land estates, houses, expensive gifts and books. At their request, the Catholicos of All Armenians Constantine Bartsraberdzi founded the episcopal diocese with the Hovhannavank center in

1243, which led to the end of the Vachoutyans' struggle for the possession of the Ayrarat diocese in Bjni. The leaders of Hovhannavank became archbishop Hamazasp and bishop Nerses. Only seven manuscripts of archbishop Hamazasp have survived to the present days. The historian Zakaria Kanakertzi wrote that in the 17th century the church had manuscripts created during the time of bishop Nerses. Unfortunately, none of the manuscripts have survived to our days. The article also speaks about the diocese of Hayrapetakan in Bjni and presents the lists of the patriarchs of Anberd and Bjni in 1200-1380.



ՔՐԻՍՏԻՆԱ ԱՅՎԱԶՅԱՆ

ՀԱԻ

ՄԿՐՏՈՒԹՅԱՆ ՍԵՍԸ ԺԹ. ԴԱՐԱՎԵՐՋԻ ԵՎ Ի. ԴԱՐԱՍԱԶԲԻ
ԲԱՆԱՅՈՒՄԱԿԱՆ ԵՎ ԱԶԳԱԳՐԱԿԱՆ ՆՅՈՒԹԵՐՈՒՄ

Սկրտությունը խորհուրդ է, որով քրիստոնյան Հիսուս Քրիստոսի հետ մեռնում է եւ նոր կյանքով հարություն առնում¹: Ծիսական այս լվացումը խորհրդանշում է մարդու երկրորդ ծնունդը²: Դրանով է պայմանավորված մկրտության ավագանի ընկալումը միաժամանակ իբրեւ գերեզմանափոս եւ մայրական արգանդ³:

Սկրտությունը մեղսաքավիչ նշանակություն ունի⁴: Ահա թե ինչու քրիստոնյաների սովորությունն էր մկրտությունից հետո ճերմակ զգեստ հագնել՝ «ի նշան մաքրության հոգւոյ»⁵: Ըստ Ագաթանգեղոսի՝ Ս. Գրիգոր Լուսավորչի կողմից Եփրատ գետում մկրտվածները եւս սպիտակ զգեստներ են հագնում. «Եւ անտի ելեալ մեծաւ ցնծութեամբ եւ սպիտակազգեստ հանդերձիւք... լուսաւորեալք եւ հրեշտակացեալք»⁶:

Ժողովրդական խոսքում առավել կիրառական է այս ծեսի «կնունք» անվանումը, մինչդեռ եկեղեցական լեզվում՝ մկրտությունը: Այն կնունք է անվանվում ծիսական լվացումից հետո կատարվող դրոշմի խորհրդակատարության շնորհիվ, որի ժամանակ մարմնի ինը մասերն օծվում են մյուռոնով: Սրբազան այս յուզը «նյութական միջնորդ է՝ ի զորու աստ-

¹ Տե՛ս Հռոմեացիներ Զ. 3-11. Ա. Եպս. Ժամկոչյան, Գ. սրկ. Ղուլչյան, Մկրտություն. «Տարեգիրք», Աստվածաբանության ֆակուլտետ, 2007, Բ., էջ 28-45:

² Տե՛ս **С. Аверинцев**, Вода. «Мифы народов мира», т. 1, Москва, 1987, с. 240:

³ Տե՛ս **М. Элиаде**, Тайные общества. Обряды инициации и посвящения, Москва, 2002, с. 301:

⁴ Արիստականների աղանդին հարած Վաղես կայսերը Ս. Ներսես Մեծը հորդորում է. «Մկրտեաց դու ի սոյն յայս խորհուրդս սբանչելի կենաց թողութեան եւ նորոգութեան. զմանուկն քո այսմ սրբութեանն երանութեան լուսոյ թողութեան մկրտութեանն արժանի արասցուք» («Փաւստոսի Բիզանդացոյ Պատմութիւն Հայոց», Երեւան, 1987, էջ 128):

⁵ «Պատմութիւն իին հայ տարագին», յօրինեց **Վ. Վ. Հաջունի**, Վենետիկ-Ս. Ղազար, 1923, էջ 295:

⁶ «Ագաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց», Երեւան, 1983, էջ 464:

վածային հոգին ու շնորհը ներգործական դարձնելու մարդկանց եւ իրերի վրա»⁷: Այն ունի նաեւ նվիրագործող (ինիցիացիոն) նշանակություն⁸:

Հոգւածի նպատակն է վեր հանել ԺԹ. դարավերջին եւ Ի. դարասկզբին հայ բանահյուսության եւ ազգագրության մեջ արտացոլված մկրտության ծեսը եւ դրա ժողովրդական իմաստաբանական ընկալումները:

Հայոց մեջ կնունքը կազմում էր տղաբերքի⁹ քառասորյա ողջ ծխաշարային համալիրի անքակտելի մասը: Սովորաբար նորածին երեխաներին ութ օրականում մկրտում էին¹⁰: Մկրտությունն ու քառասունքը երեխայի հասարակական ճանաչման խորհուրդն ունենին¹¹: «Էրեխայ բերես՝ չկնքած մեռնի» անեծքով¹² երեւան է գալիս ժողովրդի կողմից մկրտությանը տրվող կարեւորությունը¹³:

Գորիսի Տեղ գյուղի, ներկայումս Տավուշի մարզի Լուսաձոր գյուղի բնակչուհի Սոնիկ Զեյնալյանը մեզ պատմեց, որ իր նորածին եղբոր մահից հետո տատը երազում տեսել է հանգուցյալ պապին: Վերջինս հարցրել է նրան, թե ինչու նորածինն չեն կնքել, որ եկել է իր մոտ, բայց չի կարողանում բարձրանալ խնկի ծառը¹⁴: Խնկենին տվյալ դեպքում միջին

⁷ Ա. Ժամկոչյան, Ն. Հակոբյան, Մեռնամաններ սուրբ Գեորգի պատկերով. «Հայոց սրբերը եւ սրբավայրերը», Երեւան, 2001, էջ 322:

⁸ Անդ:

⁹ Տղաբերք – ծննդաբերություն, որդեծնություն:

¹⁰ Հրահանգվում էր ութ օրականում մկրտվել «Առաքելական» ԺԳ. կանոնով («Կանոնագիրք Հայոց», Ա., աշխատասիրությամբ Վ. Հակոբյանի, Երեւան, 1964, էջ 35-37), Նեոկեսարիայի ժողովի ԺԶ կանոնով (անդ, էջ 186), ինչպես նաեւ Գեորգ Դ. կաթողիկոսի (1813-1882 թթ.) կոնդակով (Ն. վրդ. Մելիք-Թանգյան, Հայոց եկեղեցական իրավունքը, Ս. Էջմիածին, 2011, էջ 526):

¹¹ Տեն Ռ. Նահապետյան, Ազգագրական տեղեկությունները Փավստոս Բուզանդի «Հայոց պատմություն» երկում, Երեւան, 2013, էջ 40-41:

¹² «Հայ ժողովրդական ավանդութիւններ», ժողովածու Տ. Նաւասարդեանց, գիրք Ա., Թիֆլիս, 1883, էջ 6:

¹³ Քրիստոսի Ծննդյան եւ Մկրտության ժողովրդական տոնակատարությունը խափանելու համար բոլշեիկյան իշխանությունները 1920-1930 թթ. կազմակերպում էին «Կարմիր կնունք» եւ «Կոմսոմոլի ծնունդը» անվանումներով միջոցառումներ: Կարմիր կնունքի ժամանակ ակումբներում, թատրոններում եւ դպրոցներում ընթերցվում էին հակակրոնական բնույթի զեկուցումներ, դասախոսություններ: Այնուհետեւ ինտերնացիոնալի ուղեկցությամբ կատարվում էր երեխաների կարմիր մկրտությունը: Ծնողներն իրենց երեխաներին հանձնում էին միջոցառումների կազմակերպիչներին: Յուրաքանչյուր երեխա ունենում էր իր «կնքահայրը», որի պարտականությունն էր «սանիկին» տալ «հեղափոխական ոգի եւ կոմունիստական առողջ դաստիարակություն»: «Կնքված» երեխաները ստանում էին հեղափոխական գործիչների եւ այլ անուններ (Լենին, Ստալին, Մայիսկա), որոնք արձանագրվում էին հատուկ մատյաններում (Ս. Մկրտչյան, Հայոց տոնածիսական մշակույթ, Երեւան, 2016, էջ 164): Խորհրդային տարիներին քիչ չէին նաեւ այն դեպքերը, երբ մարդիկ գաղտնի էին մկրտվում:

¹⁴ Բ. Այվազյան, Դաշտային բանահյուսական-ազգագրական նյութեր, Տավուշի մարզ, գ.

եւ վերին աշխարհները միացնող Տիեզերական ծառն է, ինչպես նաեւ դեպի «Աստծո ղուռը»՝ վերին աշխարհ տանող կամուրջը¹⁵:

Մկրտությունն նշանակությունը երեւում է նաեւ հայկական ժողովրդական հեքիաթներում: Դեմաշենից գրառված «Հուսերն փայլեանի ու Սուսամբարի խնջրթը»¹⁶ հեքիաթում որոշում են երեխային կնքել. «Մա՛րթ, բե մեր Սուսամբարին կնքենք, հո էս էլ սարի գլոխը չի՞, էրեխեն հընչի անկնունք մնա»¹⁷: «Տատ ու պետատ» հեքիաթում¹⁸ արտահայտվում է մարդկանց անհանգստությունը երեխայի կնքելու առնչությամբ, եւ հարեւանները որոշում են նախաձեռնել անհայր երեխայի կնունքը. «Անտեր տղա ի, խայ քրիստոնյա ի, չըլնի մեռնի անկնունք»¹⁹: «Կափռել հրեշտակի նաղըլը» հեքիաթում²⁰, երբ ամուսինը բավական փող է վաստակում, կինն առաջարկում է երեխային կնքել, «յախիցն ա կըպնըմ, թա մեր խոխան օխտը տրեկան ա, համա սուրփ մեռոնով մըկըրտված չի, դե որ էսքան փող ես ախշադել պեր մհիկ կնքենք»²¹:

Հայտնի է, որ հայոց տարբեր ազգագրագետներում մկրտությունը կատարում էին երեխայի ծննդյան քառասնօրյա անցումային շրջանում: Վասպուրականում երեխային կնքում էին ծննդից երեք-ութ օր հետո²², Մուշում՝ ծննդյան առաջին շաբաթվա ընթացքում, ոչ ավելի ուշ²³, Նոր Նախիջեւանում՝ երկու-երեք օր հետո²⁴, Եվդոկիայում եւ Կեսարիայում՝ 8-10 օրականում²⁵, Արճակում՝ «ութ-տասը օր հետո»²⁶: Մուսա լեռում

Լուսաձոր, 2015 թ., տետր 1, թ. 36:

¹⁵ Տե՛ս **Կ. Կորոլեւ**, Энциклопедия символов, знаков, эмблем, Москва, Санкт-Петербург, 2003, с. 321. **Լ. Սիմոնյան**, Տոմարային ծիսաշար, հ. 1, Տոմար, Նոր տարի, Սուրբ Ծնունդ, Երեւան, 2006, էջ 122, 126:

¹⁶ ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտի բանախյուսական արխիվ, **Գ. Ստեփանյանի** ֆոնդ, FFXI:3259-3270:

¹⁷ Անդ, FFXI:3263:

¹⁸ Հայ ժողովրդական հեքիաթներ (այսուհետեւ՝ ՀԺՀ), հ. XVI, թ. 42, Երեւան, 2009, էջ 269-278:

¹⁹ Անդ, էջ 270:

²⁰ ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտի բանախյուսական արխիվ, **Մ. Ավյանի** ֆոնդ, FFXI:3693-3703:

²¹ Անդ, թ. 3694:

²² Տե՛ս **Ե. Լալայեան**, Վասպուրական. ԱՀ, գիրք XX, Թիֆլիս, 1910, էջ 175:

²³ Տե՛ս **Ե. Լալայեան**, Մուշ-Տարօն. ԱՀ, գիրք XXVI, Թիֆլիս, 1916, էջ 179:

²⁴ Տե՛ս **Ե. Շահազիզ**, Նոր-Նախիջեւանը եւ Նոր-Նախիջեւանցիք. ԱՀ, VII եւ VIII գրքեր, Թիֆլիս, 1901, էջ 98:

²⁵ Տե՛ս «Պատմութիւն Եդոկիոյ Հայոց», համադրուած **Ար. Ալաթյանէ**, Գահիրէ, 1952, էջ 1514. «Պատմութիւն հայ Կեսարիոյ». Տեղագրական, պատմական եւ ազգագրական ուսումնասիրութիւն **Ա. Ալաթյանէ**, Գահիրէ, 1937, էջ 1734:

²⁶ Տե՛ս «Հայ ազգագրություն եւ բանախյուսություն» (այսուհետեւ՝ ՀԱԲ), հ. 8, Արճակ, **Ա.Ավագյան (Սերինե)**, Երեւան, 1978, էջ 73:

երեխայի ծննդյան յոթերորդ օրը պատրաստվում էին մկրտությանը: Կնքահոր տանը հյուրընկալվելով՝ որոշում էին կնունքի օրը²⁷: Ղարադաղում հայ քրիստոնյան պարտավոր էր «մեռնել» (մկրտել) երեխային ծնվելու յոթերորդ օրը կամ մինչև քառասունքը լրանալը²⁸: Հավատալով Աստծո եւ մյուսների գերբնական զորությանը՝ Կիլիկիայի հայերը մինչև երեխայի քառասունքը մկրտում էին նրան, նամանավանդ եթե երեխան թուլակազմ էր կամ հիվանդ²⁹: Բուլանըխում, ընդհակառակը, տկարներին կարող էին չկնքել, իսկ սովորական պայմաններում յոթ օրից ավել երեխային անկնունք չէին թողնում, քանի որ չկնքվածը անսուրբ էր համարվում³⁰: Սասունում եւ Ղզլարում նույնպես երեխան համարվում էր անմաքուր, նույնիսկ հայրը նրան չէր մոտենում, գրկում, մինչև մկրտվելը³¹: Եվդոկիայում չկնքված երեխային չէին համբուրում՝ համարելով նրան հեթանոս. «Նորածինը հեթանոս կը նկատէին եւ մկրտութենէն առաջ երբէք չէին համբուրէր: Երբ այս արարողութիւնը կատարուի եւ մանուկին զգայարանքները միւռնոսով օծուին եւ մարմինը ջուրը խոթուի, մինչև ծիսակատար քահանան մանուկին գլուխը ջուր լեցնէ. այն ատեն եւ միայն այն ատեն է որ անոր հոգին կորուստի վտանգէն զերծ կը նկատուի եւ միայն այն ատեն է, որ անոր ազգականներն ու բարեկամները իրենց սէրը կարտահայտեն»³²:

Առայսօր կենցաղավարում է այն սովորույթը, որ ընտանիքի անդամներից մեկի մահվան դեպքում ընտանիքի մյուս չմկրտված անդամները մկրտվում են³³, որի արձագանքը տեսնում ենք Լոռվա հեքիաթում. «Աշխարհն էլ մասնակցում ա նրա ուրախությանն էլ, տխրությանն էլ, կատարում են թոռի կնունքը, պապի՝ թաղումները»³⁴:

Սասունում մկրտության ժամանակ մկրտվողին բարեմաղթում էին՝ «Կանչնաս», «տեղդ կանաչի», որ նշանակում էր «սերնդով ապահովես»

²⁷ Տե՛ս Գ. Գյոզալյան, Մուսա լեռան ազգագրությունը, Երեւան, 2001, էջ 172:

²⁸ Տե՛ս Հ. Հովսեփյան, Ղարադաղի հայերը, I, Ազգագրություն, Երեւան, 2009, էջ 341:

²⁹ Տե՛ս Վ. Սվազլյան, Աստվածաշնչային գաղափարների արտացոլումը կիլիկյան բանահյուսության մեջ. ՊԲՀ, 2004, 3, էջ 52:

³⁰ Տե՛ս Բենսէ, Բուլանըխ կամ Հարք գաւառ. «Ազգագրական հանդէս», գիրք Ե., Թիֆլիս, 1899, էջ 126:

³¹ Տե՛ս Վ. Պետոյան, Սասնա ազգագրությունը, Երեւան, 1965, էջ 275. ՀԱԲ, հ. 10, Ղզլար. Գ. Գետրգյան, Երեւան, 1980, էջ 52-53:

³² «Պատմութիւն Եւդոկիոյ Հայոց», համադրուած Ար. Ալաօյաճեանէ, էջ 1514:

³³ Ք. Այվազյան, Դաշտային բանահյուսական-ազգագրական նյութեր, ասացող՝ Տ. Վահան քին. Առաքելյան, Թիֆլիս, 04.04.2010 թ., ասացող՝ Քնարիկ Խաչատրյան, Երեւան, 26.08.2015 թ.:

³⁴ ՀԺՀ, հ. VIII, (Գուգարք-Լոռի), թ. 98, «Ժուժկալ թագուիին ու իր երեք տղի հեքիաթը», Երեւան, 1977, էջ 593:

օջախը»³⁵: Ժողովուրդը ցայսօր օգտագործում է «Մյուռոնը միշտ կանաչ լինի» օրհանգրվանը: Կանաչը խորհրդանշում է հարատևելությունն ու մշտագալարությունը: Մյուռոնի գլխավոր բաղադրատարրը՝ ձիթայուղը, կանաչավուն է, որի համար էլ ժողովրդական խոսքում տարածված է «կանաչ մեռոն» արտահայտությունը³⁶: Չահարմահալում գործածվում էր «էն կանանչ մեռոնը» երգման բանաձևեր³⁷: Իսկ «Մեռոնի օրհնությունը խիզնիդ»³⁸ քարեւին ըլնի»³⁹ եւ «Կանանչ մեռոնի շնորհքը տան ու տեղիդ վրա ըլնի»⁴⁰ բարեմաղթություններում ընկած է մյուռոնի օրհնությունը ողջ ընտանիքի եւ տան վրա տարածվելու ցանկությունը:

Ղարադաղում մկրտելիս քահանան մյուռոնը քսում էր երեխայի բերանին՝ ասելով՝ «լինես բարեխոս», աչքերին՝ «լինես բարետես», ճակատին՝ «լինես բարի մտածող», ականջներին՝ «լինես բարին լսող», սրտին՝ «լինես բարեսիրտ», ձեռքերին՝ «լինես բարեգործ», ոտքերին՝ «լինես բարեքայ», պորտին՝ «լինես բարի ծնունդ», թիկունքին՝ «թիկունքդ միշտ ամուր լինի»⁴¹:

Մկրտությունը, լինելով տղաբերքի քառասնօրյա շրջանի անբաժան մասը, երեխայի ծննդյան հետ միասին անցումային ծես է՝ «անցում մի աշխարհից մյուսը, մի վիճակից՝ մյուսը»⁴²: Մկրտությունը, ինչպես ամուսնությունն ու մահվան պարագաներում է, մարդու կյանքի կարեւոր շրջափուլերից մեկի՝ ծննդյան ժամանակ կատարվող ծիսական լվացումն է⁴³ եւ ոչ միայն: Նրանով նորածինը կարծես նվիրագործվում է⁴⁴ թաղվելով ջրի մեջ եւ հարություն առնելով նոր կարգավիճակով:

Մկրտությունը դարման էր հանդիսանում զանազան հիվանդությունների դեպքում: Ինչպես նշում է պատմահայր Մովսես Խորենացին, Կոստանդինոս կայսրը բորոտությունից բժշկվում է՝ կենսատու ավազանում

³⁵ Վ. Պետոյան, Սասնա ազգագրությունը, էջ 278:

³⁶ Զ. վրդ. Բաղումյան, 200 հարց Ս. Մկրտության մասին, Երեւան, 2016, էջ 246:

³⁷ Ա. Երեմեան, Չահարմահալի հայ ժողովրդական բանահյուսությունը, Վիեննա, 1923, էջ 68:

³⁸ Խիզան - ընտանիք:

³⁹ Ա. Երեմեան, նշվ. աշխ., էջ 64:

⁴⁰ ԷԱԺ, հ. Ա., Փշրանք Շիրակի ամբարներից, հաւաքեց Աղ. Մխիթարեանց, Մոսկուա-Ալեքսանդրապոլ, 1901, էջ 130:

⁴¹ Հ. Հովսեփյան, Ղարադաղի հայերը, Ա., Ազգագրություն, էջ 341:

⁴² Գ. Ստեփանյան, Հայոց տոնական վարքային համակարգը (ըստ ԺԹ. Դարի վերջի եւ Ի. դարի սկզբի ազգագրական նյութերի), թեկն. ատենախոս., Երեւան, 2007, էջ 122:

⁴³ Տե՛ս Ա. Ստեփանյան, Ծիսական լվացումները հայոց կենցաղում. «Նոր ազգագրական հանդես», 2005, Ա., էջ 21-27:

⁴⁴ Նվիրագործման մասին տե՛ս Գ. Левинтон, Инициация и мифы, «Мифы народов мира», т. 1, Москва, 1987, с. 543-544:

լվացվելով⁴⁵: Մյուսոսնին վերագրվել են բազմաթիվ բուժիչ հատկություններ: «Խիղճ-անխիղճ մարդը» հեքիաթում⁴⁶ աղջկա հանված աչքերը տեղադրվում են մյուսոսնի միջոցով. «Աչքերը հանում, տալիս ա պառավին, պառավը տալիս ա տերտերին, սա լվանում ա մեռնող, մեռն ա քսում, դնում տեղը, դառնում ա առաջվա աղջիկը»⁴⁷: Հեքիաթի մյուս տարբերակներում աչքերը աղբյուրի ջրով եւ աղավնիների փետուրով են լվանում⁴⁸, ոսկով⁴⁹, աղջկա ծիծաղից թափված վարդ ու ռեհանով⁵⁰, կամ ուղղակի դրվում են իրենց տեղերը⁵¹: ԺԹ. դարում ամուլ կանայք փորձում էին ձեռք բերել մկրտության ավագանի ջրից եւ խմել, կամ քահանան մեռնաջրից կաթեցնում էր չբեր կանանց պարանոցին⁵²: Որդեծնության արժանանալու մյուս միջոցներից մեկն էլ նոր մկրտված մանկանը համբուրելն էր⁵³: Սասունում կնոնքի մյուսոսնաջրով, օրհնած եւ մեռնած ջրերով նաեւ լողացնում էին հիվանդներին կամ ջուրը քսում նրանց մարմնին⁵⁴: Հանդիպում է նաեւ հակառակ իրողությունը, երբ ատամնացավից ազատվելու համար համբուրում էին դեռեւս անկոնք երեխային⁵⁵:

Ծննդկանը մինչեւ երեխայի կնոնքը համարվում էր անմաքուր, եւ նրա սպասքը առանձնացվում էր: Հայ ժողովրդական «Խիղճ-անխիղճ մարդը» հեքիաթում⁵⁶ ծննդկանը մտահոգվում է «հարամ մնալու» եւ «չհալարվելու» համար. «Աստված Զա՛ն, երեխայիս քառասունքը էսօր-է-գուց կթամամի, մենք էլ էսպես հարամ պիտի մնանք»⁵⁷: Արջի կերպա-

⁴⁵ Տե՛ս Մովսէս Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, Քննական բնագիրը եւ ներածութիւնը Մ. Արեղեանի եւ Ս. Յարութիւնեանի, Երեւան, 1991, էջ 227: Աստվածայինի, գերբնականի, հնայության եւ աղոթքի ազդեցությամբ սովորական ջուրը դառնում է սրբազան եւ բուժիչ (տե՛ս В. Тэрнер, Символ и ритуал, Москва, 1983, с. 144):

⁴⁶ ՀԺՀ, հ. VIII Գուգարք (Լոռի), թ. 112, Երեւան, 1977, էջ 651-669:

⁴⁷ Անդ., էջ 666:

⁴⁸ ՀԺՀ, հ. I Այրարատ, թ. 26 «Վարդիթեր», Երեւան, 1959, էջ 355-367. ՀԺՀ, հ. VIII Գուգարք (Լոռի), № 53 «Չար կեսուրը», Երեւան, 1977, էջ 358-361:

⁴⁹ ՀԺՀ, հ. XVII, Սոկս, թ. 42 «Նախըրջու ախշիկ», Երեւան, 2012, էջ 391-398:

⁵⁰ ՀԺՀ, հ. XVI, Վան-Վասպուրական, թ. 9, «Սուրբ Սարգիս», Երեւան, 2009, էջ 59-63:

⁵¹ ՀԺՀ, հ. V, Արցախ, թ. 4 «Պիրանան վարթ, մանիշակ թափվող ախճիզը», Երեւան, 1966, էջ 41-48. ՀԱԲ հ. 20, Թ. Գետրոգյան, թ. 6 «Աչքերը հանած աղջիկը», Երեւան, 1999, էջ 34-38:

⁵² Տե՛ս «Նախապաշարմունք», հ. Ա., աշխատասիրեց Յ. Նազարեանց, Տփլիս, 1878, էջ 32:

⁵³ Տե՛ս անդ.:

⁵⁴ Տե՛ս Վ. Պետոյան, նշվ. աշխ., էջ 331:

⁵⁵ Տե՛ս «Նախապաշարմունք», հ. Ա., աշխատասիրեց Յ. Նազարեանց, էջ 39:

⁵⁶ Տե՛ս ՀԺՀ, հ. VIII, թ. 112, Երեւան, 1977, էջ 651-669:

⁵⁷ Անդ., էջ 653: Նույն միտքն է արտահայտվում նաեւ վերոհիշյալ հեքիաթի փոփոխակ հանդիսացող «Վարդիթեր» հեքիաթում. «Ա՛խ, Աստված, բա ես ընց անեմ, քավորը

րանքով հրեշտակը քահանա եւ քավոր է բերում. «Գալիս ա, ասըմ ա. - Ազիզ քոյր, տեր հայրը եկել ա, հիմի քեզ հալալություն կրանք: Տերտերը փարաջեն հաքավ, երեխային դրեցին փաշտի մեջ, ինչ-որ մի բան լցրին ջուրը, երեխային լողացրին, ջրից հանեցին, դրին քավորի կոնների վրա ու սկսեցին օխնել»⁵⁸:

Թե՛ ծննդկանը եւ թե՛ նորածինը համարվում էին անմաքուր, ուստի որոշակի արգելանքներ էին դրվում նրանց առջեւ: Երկուսն էլ ենթարկվում էին մեկուսացման, իսկ մկրտությունից հետո արդեն միանում էին հանրույթին⁵⁹, չնայած որ անցումային ողջ շրջանը նրանց համար տեւում էր քառասուն օր:

Ղզլարցիները հավատում էին, որ ալքերը⁶⁰ անկնունք երեխաներին կարող են գողանալ եւ վնաս հասցնել⁶¹: Սլավոնների մեջ եւս այն կարծիքը կար, որ չմկրտված երեխային հեշտություն մեջ աչքով կտան, եւ նա կարող է ենթարկվել անմաքուր գործության հարձակմանը⁶²: Չեխական ժողովրդական «Հորոշեկն ու Մոխրոտը» հեքիաթում⁶³ չար ոգիները աղվական մորից գողացել էին եւ հմայել, երբ նա դեռ կնքված չէր: Նա իրավունք չուներ եկեղեցու շեմից ներս մտնել⁶⁴: Պսակից առաջ քահանան ասում է Մոխրոտին. «Մինչեւ հարսանիքը քեզ հարկավոր է կնքել: Դու սովորական մարդ ես, ինչպես բոլոր մարդիկ, բայց անկնունք ես: Իսկ դա կապ ունի գործի հետ. չէ՞ որ դու փախչում ես եկեղեցուց»⁶⁵:

Ծննդկանը նույնպես համարվում էր խոցելի՝ չար ոգիների կողմից: Արճակցիների պատկերացմամբ, թեպետ ծննդկանը երեխայի մկրտությունից հետո «մեռնում էր» եւ սատանաների հետապնդումից զերծ համարվում, սակայն երեխայի բարուրը, առանց խաչակնքվելու, առանց «Հիսուս Քրիստոս» ասելու, չէր վերցնում, չէր լողացնում⁶⁶: Լեռնային Ղարաբաղում ծննդկանը համարվում էր չարքերով համակված: Կնուների

ըստեղ չի, իմ քահանեն ըստեղ չի, ես հնց անեմ իմ բալիկին հալալեմ, ջուրը քաշեմ» (ՀԺՀ, հ. 1, Այրարատ, թ. 26, Երեւան, 1959, էջ 357):

⁵⁸ Անդ, էջ 654:

⁵⁹ Տե՛ս **А. Ван Геннеп**, Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов, Москва, 1999, с. 51-63:

⁶⁰ Իմա՛ չար ոգիներ:

⁶¹ Տե՛ս ՀԱԲ, հ. 10, Ղզլար, **Գ. Գեւորգյան**, էջ 66:

⁶² Տե՛ս **Г. Кабакова**, Дети некрещеные. «Славянские древности», Москва, с. 86:

⁶³ «Չեխական ժողովրդական հեքիաթներ», ռուսերենից թարգմանեց **Շ. Գրիգորյանը**, Երեւան, 1982, էջ 120-136:

⁶⁴ Տե՛ս անդ, էջ 128:

⁶⁵ Անդ, էջ 136:

⁶⁶ Տե՛ս ՀԱԲ, հ. 8, Արճակ, Ս.Ավագյան (Սերինե), էջ 88:

օրը տատմայրը կնքավազանից օծված ջուր էր բերում, որպեսզի, մինչև երեխային մորը հանձնելը, նա ձեռքերը լվանար եւ մաքուր ձեռքերով ընդուներ երեխային⁶⁷: Նոր Բայազետում, եթե նորածինը մահանում էր մինչև կնքվելը, ապա ծննդկանը անմաքուր էր համարվում մինչև հաջորդ ծննդաբերությունը, մինչև «մեռնի տուն մտնելը»⁶⁸: Ի տարբերություն մյուս ազգագավառների՝ համչենահայերը, ծննդկանին անմաքուր էին համարում եւ ոչ էլ նրա ափսեւն զատում մյուսներից⁶⁹:

Կնուկների ժամանակ տատմայրն իր առաքելությունն ուներ: Այրարատից գրառված «Վարդիթեր» հեքիաթը⁷⁰ մանրամասն թվում է մկրտության ծեսի մասնակիցներին. «Տատմերը ջուրը հազրեց, ղոնդաղը քանդեց, քավորը խտրտեց, տերտերը փուրվառ քցելով ջուրը քաշեց, մեռունեց, անըմը դրեց Վարդիթեր: Բերին դրին մոր գիրկը»⁷¹:

Տատմայրն էր երեխայի շորերը փոխում՝ ջուրն ընկղմելուց առաջ եւ հետո⁷²: Մուշում եւ Կեսարիայում, օրինակ, տատմայրն ինքն էր մյուռունից հանում երեխային⁷³. լվանում էր նրա՝ մյուռնի քսված մասերը, հետո լողացնում: Նոր Բայազետում մյուռնից հանելիս քահանայի մասնակցությունը պարտադիր էր, որն աստիճանաբար վերացել էր⁷⁴: Կնուկներից հետո տատմայրն ու ծննդկանը համարվում էին մաքրված:

Բուլանդխում տատմայրը մկրտված երեխային բերում էր, դնում մոր կողքին՝ մաղի վրա⁷⁵, Մուշում՝ մոր կողքին դրված մկրատի կամ դանակի⁷⁶ վրա շուռ տված մաղի վրա, որտեղ երեխան մի քանի ժամ մնում էր⁷⁷: Երբեմն նույնիսկ կնքահոր բացակայության դեպքում երեխային դնում էին ալյուրի մաղի վրա եւ ծեսը կատարում. սույն պարագայում «քավորին փոխարինում էր» ալյուրի մաղը⁷⁸: Ըստ Բենսերի՝ մաղը ոմանք կապում են

⁶⁷ Տե՛ս ՀԱԲ, հ. 12, Ս. Լիսիցյան, Լեոնային Ղարաբաղի հայերը (ազգագրական ակնարկ), Երեւան, 1981, էջ 50:

⁶⁸ Ե. Լալայեան, Նոր-Բայազետի գաւառ կամ Գեղարքունիք, ԱՀ, գիրք XVI, Թիֆլիս, 1907, էջ 38:

⁶⁹ Տե՛ս 3. Մուրադեանց, Համշէնցի հայեր, ԱՀ, գիրք Ե., էջ 364:

⁷⁰ Տե՛ս ՀԺՀ, հ. I Այրարատ, թ. 26, էջ 355-367:

⁷¹ Անդ, էջ 357:

⁷² Տե՛ս Գ. Գյոզալյան, Մուսա լեռան ազգագրությունը, Երեւան, 2001, էջ 172-173:

⁷³ Տե՛ս «Պատմութիւն հայ Կեսարիոյ», Տեղագրական, պատմական եւ ազգագրական ուսումնասիրութիւն Ար. Ալաօյաճեանէ, էջ 1734:

⁷⁴ Տե՛ս Ե. Լալայեան, Նոր-Բայազետի գաւառ կամ Գեղարքունիք, ԱՀ, գիրք XVI, էջ 41:

⁷⁵ Տե՛ս Բենսէ, Բուլանդխ կամ Հարք գաւառ. ԱՀ, գիրք Ե., էջ 126:

⁷⁶ Սուրսայր գործիքները համարվում են չարխափան:

⁷⁷ Տե՛ս Ե. Լալայեան, Մուշ-Տարօն. ԱՀ, գիրք XXVI, էջ 180:

⁷⁸ Տե՛ս Վ. Պետոյան, Սասնա ազգագրությունը, էջ 278:

մեռոնի սրբություն, ոմանք էլ՝ չարի ու բարու գոյություն⁷⁹: Քանի որ քավորի կերպարը առնչվում է ընտանեկան օջախի ունեւորության եւ արգասաբերության պատկերացման հետ, եւ իր հերթին ալրամադն առատության եւ սրբության խորհրդանիշ է, հետեւաբար, պատահական չէ կնքահորը մաղով փոխարինելը⁸⁰: Մաղը միաժամանակ չար ուժերի համար այսրաշխարհ ներթափանցելու խոչընդոտ է, սահման⁸¹, ուստի գործածվում է մկրտության ժամանակ նույնպես, քանի որ մկրտությունն անցումային ծես է:

Կնուների նարոտը նետելը մեղք էր համարվում⁸²: Դեռեւս Ժ.Դ. դարում Գրիգոր Տաթևացին խոսում է երկգույն նարոտի մասին՝ սպիտակ եւ կարմիր՝ իբրեւ Քրիստոսի կողից բխած արյան եւ ջրի խորհուրդ⁸³: Ըստ Սահակ վրդ. Ամատունու՝ նարոտը եռագույն (կանաչ, կարմիր եւ սպիտակ) մետաքսյա թել է, որը մկրտության ժամանակ կապում են երեխայի վզին, իսկ պսակի ժամանակ՝ հարսի ու փեսայի վզին⁸⁴: Ժողովրդական պատկերացումներում մկրտության նարոտը գալիս զուգադրվում է հարսանեկան նարոտի հետ⁸⁵, քանի որ երկու դեպքում էլ օգտագործվում են կանաչ եւ կարմիր գույների թելերը: Կարմիրը կյանքի խորհրդանիշն էր, իսկ կանաչը՝ սերնդի շարունակություն⁸⁶: Այդ գույները մի կողմից չարխափան են, մյուս կողմից ապահովում են երկարակեցությունը⁸⁷:

Հայկական ժողովրդական հեքիաթներում արտացոլվել է այն իրողությունը, որ երեխային մկրտելու ժամանակ նաեւ անվանադրել են⁸⁸. «Տղին

⁷⁹ Տե՛ս **Բենսէ**, Բուլանլիս կամ Հարք գաւառ. ԱՀ, գիրք Ե., էջ 127:

⁸⁰ Տե՛ս **Ռ. Նահապետյան**, Աղծնիքահայերի մանկան ծննդի եւ խնամքի ավանդական սովորույթներն ու ծեսերը, Երեւան, 2011, էջ 98. Նույնի՝ Քավորը հայոց մեջ (ըստ աղծնիքահայերի ազգագրական տվյալների), ՊԲՀ, 2007, 1, էջ 127-128:

⁸¹ Տե՛ս **Գ. Շագոյան**, «Յոթ օր, յոթ գիշեր». Հայոց հարսանիքի համայնապատկեր, Երեւան, 2011, էջ 208. **Ս. Լիսիցյան**, Զանգեզուրի հայերը, Երեւան, 1969, էջ 203:

⁸² Տե՛ս **Վ. Բոլյան**, Հողաբերքի եւ տղաբերքի պաշտամունքը հայոց մեջ, թեկն. ատենախոսություն, Երեւան, 1947, էջ 256:

⁸³ Տե՛ս **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, Կոստանդնուպոլիս, 1739, էջ 564:

⁸⁴ Տե՛ս «Հայոց բառ ու բան», աշխատասիրեց **Ս. վրդ. Ամատունի**, Վաղարշապատ, 1912, էջ 501:

⁸⁵ **Զ. վրդ. Բաղումյան**, 200 հարց Ս. Մկրտության մասին, էջ 203:

⁸⁶ Ա. Մուշեղյանը կանաչի ու կարմրի խորհուրդը մեկնում է՝ առնչակցելով դրանք կապ գցելու եւ կապ բանալու հետ, իսկ սպիտակը՝ հաշտության, փրկության եւ հավերժության (**Ա. Մուշեղյան**, Նարատի խորհուրդը եւ ստուգաբանությունը. «Հայ ժողովրդական մշակույթ», IX, Զեկուցումների հիմնադրույթներ, Երեւան, 1997, էջ 40):

⁸⁷ Տե՛ս **Վ. Բոլյան**, Հողաբերքի եւ տղաբերքի պաշտամունքը հայոց մեջ, էջ 262:

⁸⁸ Տե՛ս **Թ. Հայրապետյան**, Անվանադրության մշակույթը հայ ժողովրդական հեքիաթներում. «Հայ ժողովրդական մշակույթ XV», Ավանդականը եւ արդիականը հայոց մշակույթում, ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտի 50-ամյակին նվիր-

մկրտեցին, անըմբ դրին Կարապետ»⁸⁹, կամ «Տերտերը էդ էրեխին մկրտում ա, անըմբ դնում ա Դավիթ, թաքավորն էլ ըլում ա քավոր»⁹⁰: Հոգեւորականից բացի՝ երեխային անուն էր տալիս նաեւ կնքահայրը: Հեքիաթներում կնքահայր դերվիշը ծննդից տարիներ անց գալիս է, անվանադրում սանիկին եւ ենթարկում նվիրագործման ծեսին⁹¹:

Հայոց մեջ քահանաները անուններ ընտրելիս⁹² սովորաբար դիմում էին եկեղեցական օրացույցի օգնութեանը՝ տվյալ օրվա սրբի անվամբ կոչելու մկրտվող երեխային, կամ էլ տատի ու պապի անուններով էին անվանվում երեխաները: Վասպուրականում, եթե երեխան համարվում էր սրբի տված, ապա նրան մկրտում էին այն սրբավայրում, որտեղ ուխտի էր գնացել նրա մայրը, եւ երեխային անվանակոչում էին Աստվածատուր, Քրիստոսատուր, Տիրատուր⁹³: Ուշագրավ է, որ հայկական անունների մեջ իրենց տեղն ունեն նաեւ Քրիստոսի երկրային տնօրինութեան հետ կապված ինչպես Գալուստ, Հարություն, Համբարձում, այնպես էլ Մկրտում⁹⁴ անունները: Մկրտումն այսօր այլեւս չի կիրառվում: Սակայն գործածական է մնում Մկրտիչ անունը, որը կապված է Քրիստոսին Հորդանանում մկրտող Հովհաննես Մկրտչի⁹⁵ անվան հետ:

Մկրտութեան ավագանի լվացմամբ երեխան հեռանում է այն անմաքուր աշխարհից, որում նախապես գտնվում էր, իսկ կնքվելով ներառվում է որոշակի սոցիումում (աղամական մեղքից մաքրվածներին): Տրվող կնքաճաշը⁹⁶ եւ նվերների փոխանակութունը նորածնի՝ ընտանիքի ան-

ված հոգվածների ժողովածու, Երեւան, 2010, էջ 574-586:

⁸⁹ ՀԺՀ, հ. I (Այրարատ), թ. 35, «Կարապետ-բեկի հեքիաթը», Երեւան, 1959, էջ 457:

⁹⁰ Անդ, թ. 21, «Դավթի հեքիաթը», էջ 297:

⁹¹ Հ. Յ. Ութերի հեքիաթների միջազգային համացույցում այդ հեքիաթախումբը թվանշված է ATU 303 եւ խորագրված «Երկվորյակներ կամ արյունակից եղբայրներ»:

⁹² Տե՛ս ՀԱԲ, հ. 10, Դզար, Գ. Գետրոյան, էջ 53-54. ՀԱԲ, հ. 12, Լեոնային Ղարաբաղի հայերը, Ս. Լիսիցյան, Երեւան, 1981, էջ 50:

⁹³ Ե. Լալայեան, Վասպուրական. «Ազգագրական հանդէս», գիրք XX, էջ 163:

⁹⁴ Այս անվամբ հայտնի է նաեւ հայազգի նկարիչ Մկրտում Հովնաթանյանը (1779-1846):

⁹⁵ Տու յոթն անուն ունես թամամ. // Առաճ անուն էր Մարգարա՝ // Մոր արգանդեն մարգարացար. // Երկու անուն էր Օհանես՝ // Քո հոր կապած լեզուն պացար. // Իրեք անուն ի Առաքյալ՝ // Առաքելոց քարոզացար. Քո չորս անուն ի Մարտիրոս՝ // Իսրայելի ազգ մարտիրոսցավ. // Քո հինգ անուն էր Մկրտիչ՝ // Մեռոն լցիր մեջ քո ափից. // Մկրտեցիր Տերն արարիչ, // Մկրտարար սուրբ Կարապետ: // Քո վեց անուն ի Ավետիք՝ Տրժիթ Ատամա ավետիք տարար. // Քո յոթն անուն՝ սուրփ Կարապետ... (Ս. Հարությունյան, Հայ առասպելաբանություն, Բեյրութ, 2000, էջ 155):

⁹⁶ Տե՛ս Ե. Լալայեան, Վասպուրական. «Ազգագրական հանդէս», գիրք XX, էջ 176. Ե. Լալայեան, Մուշ-Տարօն. ԱՀ, գիրք XXVI, էջ 180-181. Վ. Պետոյան, Սասնա ազգագրությունը, էջ 278. Պատմություն հայ Կեսարիոյ. Տեղագրական, պատմական եւ ազգագրական ուսումնասիրություն Ա. Ալաթյան, հ. Բ., էջ 1734:

դամ դառնալու, սոցիալական հարմարվողությունն առաջին շրջանն են⁹⁷: Անունն ստանալով՝ նա դառնում է հասարակության անդամ եւ առանձնանում իբրեւ անհատ⁹⁸:

Նոր Բայազետում կնքահոր կողմից սանիկին արծաթե կամ ոսկե խաչ նվիրելը համարվում էր ռուսական ազդեցություն⁹⁹:

Հայ ժողովրդական հեքիաթների տարածված մոտիվներից է աղքատի զավակին Գաբրիել հրեշտակի՝ կնքահայր դառնալը: «Ֆոքեառը» հեքիաթում¹⁰⁰ աղքատ մարդն ուզում էր գնալ Աստծուն գանգատ, որ իրեն զավակներ է պարգեւում, սակայն աղքատության պատճառով ոչ ոք չէր ցանկանում լինել նրանց կնքահայր, բացի այդ՝ քահանան էլ չէր մկրտում: Ի վերջո Գաբրիել հրեշտակն է նրանց կնքահայր դառնում եւ աղքատ մարդուն բժշկության շնորհ տալիս:

ԺԹ. դարավերջին հատկապես համչենահայերի համար կնքահայր լինելը այնքան ցանկալի ու նախանձելի իրողություն էր, որ «ամենքն են ուզում սանիկ ունենալ: Դա համչենցիների կարծիքով մեծ վարձք է: Մարդ անպատճառ գոնէ մի սանիկ պիտի ունենայ կնքած: Նրանց կարծիքով՝ ով որ իր կեանքում բոլորովին երեխայ չի կնքել, միւս կեանքում նրա գրկին մի շուն կը դնեն»¹⁰¹: Հայտնի է, որ շունը մահվան սարսափի անձնավորումն է¹⁰²:

Սանիկի տանը կնքահայրը հարգ ու պատիվ ուներ: Բաղեշում Աստծուց ներքեւ քավորն էր¹⁰³: Կնքահայրը, ինչպես հայտնի է, սանիկի երկրորդ ծնողն է եւ նրա հոգեւոր կյանքի պատասխանատուն¹⁰⁴, չնայած, օրինակ, Արճակում կնքահայրը կարող էր լինել նաեւ պատանի¹⁰⁵: Ղարադաղում եղել են դեպքեր, երբ հայերն իրենց երեխաների մկրտության քավոր են ընտրել թուրք ծանոթներին, իսկ թուրքերը մտերիմ հայերին «քերվա» են նշանակել իրենց երեխաների թլպատության ժամանակ¹⁰⁶:

⁹⁷ Տե՛ս Դ. Агапкина, Дар, дарить. «Славянские древности», т. 2, Москва, 1999, с. 20:

⁹⁸ Տե՛ս А. Ван Геннеп, նշվ. աշխ., с. 62:

⁹⁹ Տե՛ս Ե. Լալայեան, Նոր-Բայազետի գաւառ կամ Գեղարքունիք. ԱՀ, գիրք XVI, էջ 39:

¹⁰⁰ Տե՛ս ՀԺՀ, հ. VIII, Գուգարք (Լոռի), թ. 61, էջ 400-401:

¹⁰¹ Զ. Մուրադեանց, Համչենցի հայեր, ԱՀ, գիրք Ե., էջ 364:

¹⁰² Տե՛ս Ս. Հարությունյան, նշվ. աշխ., էջ 425:

¹⁰³ Տե՛ս Ռ. Նահապետյան, Աղձնիքահայերի մանկան ծննդի եւ խնամքի ավանդական սովորույթներն ու ծեսերը, էջ 98:

¹⁰⁴ Տե՛ս Զ. Վրդ. Բաղումյան, նշվ. աշխ., էջ 108-109:

¹⁰⁵ Տե՛ս ՀԱԲ, հ. 8, Արճակ, Ս. Ավագյան (Սերինե), էջ 73:

¹⁰⁶ Տե՛ս Հ. Հովսեփյան, Ղարադաղի հայերը, I, Ազգագրություն, էջ 341:

Իբրեւ սրբության դրսեւորում՝ սանամորն արգելված էր խոսել կնքահոր հետ, միայն տոների ժամանակ նրանք նվերներ էին միմյանց ուղարկում¹⁰⁷:

«Սուրբ ճքնավորն ու շուն քավորը» հեքիաթում¹⁰⁸ քավորը սանահոր մահից հետո կապվել էր նրա կնոջ հետ, եւ այդ անօրեն կապից երեխա էր ծնվել: Նրանք պատրաստվում էին երեխային խեղդել: Արդարամիտ թագավորը երեխայի լացը մեկնաբանում է հետեւյալ կերպ. «Էրեխեն լալում ա, ասում ա. «Հուր ա քո արթարութունը, թագավոր, ես ինչ մեղավոր եմ, որ ընձի տանում են սպանելու»¹⁰⁹: Նա քննում է քավորի հանցանքների թիվը. «Քավորը կանանչ մեռոնը ոտի տակ ա տվե, սանամոր խետ շնութուն ա արե, քիչ ա, հիմի էլ ուզում են էրեխին սպանեն»¹¹⁰: Եվ վճիռը լինում է քավորին կախաղան բարձրացնելը:

«Օսկերչու աշկերտ» հեքիաթում¹¹¹ արտահայտված է այն մտայնությունը, թե ապօրինի ծնունդը արժանի է մկրտության: Այստեղ թագավորը տեսնում է, որ երեխան լաց է լինում մոր գրկին, հարցնում է պատճառը: Աստծո հրամանով երեխան լեզու է առնում եւ պատմում, որ ինքը ապօրինի ծնունդ է: Մոր ամուսինը գնացել է պանդխտության: Մոր հետ սկսել է կենակցել նրա տեղրը. «Ես էն մեղքեն եմ ընծայի: Հ'էսօր լե վերցած են զիս, կրանեն ավազան, կրոտամ, ճըվամ, կասեմ ես արժանավոր չեմ էն ավազանի մեջ լողկրնամ, մարդ անկաճ չէն: Իմ լացու պատճառն էդ է»¹¹²: Թագավորը հրամայում է երեխայի հորը պատժել, նոր միայն մկրտել նրան: Նույն պատկերացումներն են իշխում նաեւ «Դայաղի հեքիաթում»¹¹³. «Էտի բիճ ա, բճին ոչ կնքում են, ոչ էլ պարիվ են փալում»¹¹⁴:

Չնայած որ հայոց կանոնագրքերում չեն հանդիպում ապօրինածին երեխաների կնունքն արգելող կանոններ, սակայն բանահյուսության մեջ վկայված այս սակավադեպ օրինակներն ազգագրական տվյալներով եւս պետք է, որ գտնեն իրենց հաստատումը: Ի. դարասկզբին Նոր Բայազետում հղիության արհեստական ընդհատման դիմում էին ապօրինի կե-

¹⁰⁷ Տե՛ս Ե. Լալայեան, Նոր-Բայազետի գաւառ կամ Գեղարքունիք, ԱՀ, գիրք XVI, էջ 38. Ե. Լալայեան, Վասպուրական, ԱՀ, գիրք XX, էջ 175:

¹⁰⁸ ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտի բանահյուսական արխիվ, Դրամաշեն գյուղի հեքիաթները, Գ. Ստեփանյանի ֆոնդ, FFXII:2034-2038:

¹⁰⁹ Անդ, թ. 2037:

¹¹⁰ Անդ, թ. 2038:

¹¹¹ Տե՛ս ՀԺՀ, հ. XIII, Տուրուբերան (Մուշ-Տարոն), թ. 51, Երեւան, 1985, էջ 400-406:

¹¹² Անդ, էջ 405:

¹¹³ ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտի բանահյուսական արխիվ, Գ. Ստեփանյանի ֆոնդ, FFXII:2275-2304:

¹¹⁴ Անդ, թ. 2281:

նակցությունից ծնվելիք երեխաների դեպքում, քանի որ հասարակությունը դատապարտում էր «ապօրինի կեցութիւնը եւ նոյնիսկ ապօրինի գաւակին»¹¹⁵ (ընդգծումը մերն է՝ Ք. Ա.):

Ըստ եկեղեցական կանոնակարգի¹¹⁶՝ արգելված էր կնքահոր ընտանիքի հետ խնամիության հաստատումը, իսկ ըստ ժողովրդական մտածողության՝ արգելքը վերաբերում էր մինչեւ յոթերորդ սերնդին¹¹⁷:

Կնքահոր եւ մյուսների նկատմամբ հայերի ունեցած ակնածանքն ու երկյուղածությունն են երեւան գալիս «Կնքահար ըլալը թանգ է¹¹⁸, անուն դնելը բան չէ», «Քաւորը փոխիլ, մեռնը կոխիլ (արհամարհել)» ասացվածքներում¹¹⁹: Կնքահայրը սովորաբար տոհմական էր, նրան փոխում էին այն դեպքում, երբ նրա մկրտած երեխաները չէին ապրում, կամ աղջիկներ էին ծնվում¹²⁰: Մի քանի հարյուր տարի կարող էր ձգվել տոհմական քաւորութիւնը: Մուշում երգվելիս գործածվում էր «էն կուժ մէռն վկայ էղնի» արտահայտութիւնը, այսինքն՝ այնքան մեռն էին տուն բերել երեխաներին մկրտելով, որ կարող էին մի ամբողջ կուժ լցնել¹²¹: Երբ քաւորութիւնը փոխադարձ էր, քաւորին անվանում էին խաչ-քաւոր¹²²:

Հայ ժողովրդական հանելուկներում մյուսների համար համեմատության եզրեր են ընտրվել մրգերը.

Ախլաթու (Խլաթի) խնձոր Թաւրիզոն մոտիկ,
Ես հորես-մորես, դու նուան հաւրիկ¹²³:

Կամ՝ Լալախան խնձոր,
Նոնուան հաւրիկ,
Թաւրիզու մոտիկ¹²⁴:

¹¹⁵ Ե. Լալայեան, Նոր-Բայազետի գաւառ կամ Գեղարքունիք. «Ազգագրական հանդէս», գիրք XVI, էջ 32:

¹¹⁶ Տէն Ն. սրկ. Մելիք-Թանգյան, Հոգետոր ազգակցութեան մասին մի քանի խօսք. «Արարատ», 1900, թ. Ժ., հոկտեմբեր, էջ 472:

¹¹⁷ Տէն Ռ. Նահապետյան, Քաւորը հայոց մեջ (ըստ աղծնիքահայերի ազգագրական տվյալների). ՊԲՀ, 2007, թ. 1, էջ 127:

¹¹⁸ Այսօր էլ, ինչպես անցյալում, կա այն մտայնությունը, որ կնքահայրը պետք է ունենոր լինի՝ համապատասխան ծախսերը հոգալու համար:

¹¹⁹ Ա. Ղանալանյան, Առաձանի, Երեւան, 1960, էջ 275:

¹²⁰ Տէն Ռ. Նահապետյան, Աղծնիքահայերի մանկան ծննդի եւ խնամքի ավանդական սովորություններն ու ծեսերը, էջ 90:

¹²¹ Տէն Ե. Լալայեան, Մուշ-Տարօն, ԱՀ, գիրք XXVI, էջ 180:

¹²² Տէն անդ:

¹²³ Ս. Հարությունյան, Հայ ժողովրդական հանելուկներ, Երեւան, 1965, էջ 195:

¹²⁴ Անդ:

Ըստ բանագետ Ս. Հարությունյանի՝ «նռան հատիկ» արտահայտությունը, հավանական է, շեշտվել է մյուռոնի անապակ մաքրությունը, իսկ «Ախլաթա խնձոր» արտահայտությունը՝ բուլբը¹²⁵: Ժողովրդական խոսքում առայսօր տարածված են «մեռոնի պես ընտիր» եւ «մեռոն-մատաղ» արտահայտությունները¹²⁶:

Կիլիկիայի հայերը մյուռոնի զորությունը անխոցելի եւ պաշտպանված զգալու համար հետեւյալ աղոթքն էին ասում, որը գրառվել է թուրքալեզու տարբերակով.

Եաթորմ, Ալլահ, քաղորր բէնի,
Սուրբ մէոնսա դաղորր բէնի,

Պառկեմ, Ասրվաճ, պահպանիր ինձ,
Սուրբ միոռնում թաթախիր ինձ,

Գեճէ-գինդիւզ դուվա էդերիմ,
Ջէնէթիմէ գէօնդէր բէնի.
Եաթորմ սաղ եանըմս,
Դէսնորմ սոլ եանըմս,
Հրէշտակլար գէլէճէք,
Գինսահըմը աֆ էդէճէք.
Ամէն:

Գիշեր-ցերեկ աղոթք կանեմ,
Որ դրախտդ ինձ ուղարկես.
Պառկեցի աջ կողքիս,
Շրջվեցի ձախ կողքիս,
Հրէշտակները գալու են,
Իմ մեղքերը քալելու են:
Ամէն¹²⁷:

Իսկ մի ավանդազրույցի համաձայն՝ Զորավար Անդրանիկի անխոցելիությունը բացատրվում էր այն հանգամանքով, որ նրան մկրտություն չէր մեջ ընկղմել է Սուրբ Գեորգը, որից հետո նրա մեջքին խաչ է դրոշմվել¹²⁸:

Մյուռոնը ոչ միայն զորավոր է, այլեւ զիվահալած: Հայկական ժողովրդական էպոսի պատումներից մեկում¹²⁹ Ձենով Հովանը Մարութա վանքի կառուցման մասին ասում է. «Տավիթ ջան, մենք ես քսան տարի ի կը շինենք, դեվեր կը քանդեն, մենք ել ծեռ քաշիր ենք, ել չենք շինեք»: Դավիթը ողջ ժողովրդին հավաքում է, մի օրում կառուցում-վերջացնում

¹²⁵ Տե՛ս անդ, էջ 314:

¹²⁶ Տե՛ս Պ. Բեդիրյան, Հայերեն դարձվածքների ընդարձակ բացատրական բառարան, Երեւան, 2011, էջ 943:

¹²⁷ Վ. Սվազյան, Կիլիկիա. Արեւմտահայոց բանավոր ավանդությունը, Երեւան, 1994, էջ 249:

¹²⁸ Տե՛ս Ա. Ղանալանյան, Ավանդապատում, № 767 Ա, Երեւան, 1969, էջ 298:

¹²⁹ «Սասունա Տավիթ», պատմեց բաշկալեցի Վարդան Վարդանյան, գրի առավ Ա. Ղանալանյան 1936 թ.. «Սասնա ծոեր», հ. Բ., մասն Բ., խմբագրեց Մ. Աբեղյան, Յերեւան, 1951, էջ 631-632:

են: «Քառսուն տերտեր, քառսուն վարտապետ, քառսուն սարկավաք, քառսուն տիրացի» պատարագ են անում եւ օծում սեղանը:

Դավիթը գիշերը մնում է վանքում, որ դեւերի գալուն պես կոտորի նրանց: Հորեղբայրը հանգստացնում է նրան.

- Տալիթ ջան, են վոր քառսուն վարտապետ, քառսուն տերտեր, քառսուն սարկավաք, քառսուն տիրացի մի շուշա մեռոն թափին մեր վանքի սեղանի վրեն, ոճին, պարարաք արին, դեվեր փախան, ել դեվեր չեն իկա ըստեղ¹³⁰:

Նույնատիպ ավանդություն է կապված Անձեւացյաց գավառի Հոգոց վանքի հետ, որի շինարարությանը նույնպես դեւերը խոչընդոտում էին: Աստվածամայրը երեւում է վարպետ-շինարարներին եւ ասում, որ անհրաժեշտ է մեկ օրում կառուցել վանքը եւ օծել¹³¹:

«Սասնա ծռերում» հանդիպում է թոնրի վրա մկրտելու օրինակ, սակայն այդ քայլին հերոսները գնում են Կռապաշտ թագավորի երկրում գտնվելու հարկից ելնելով: Խաչապաշտ թագավորը վարդապետին կնոջ շորեր է հագցնում, աղջկա հետ ուղարկում, որ երեխա ունենալիս վարդապետը կնքի թոնրի վրա:

Իննը ամիս վոր թամամից,
Ասրվածութուն Խաչապաշտ թագավորի աղջկան
Երկու տղա տվից.
Վարդապետ թոնդրան վրա կնքից¹³²:

Մի այլ պատումում թեպետ թոնրի վրա կնքելու պահը բացակայում է, սակայն Սինամ թագավորը աղջկա հետ քահանային է ուղեւորում, քանի որ աղջիկը հայտարարում է.

- Թակավոր, առանց մեռուն չեղնի:
Ջղերդեր գընդից, տրից հըդ ըր ախճաւն¹³³:

¹³⁰ Անդ, էջ 632:

¹³¹ Տեն Ա. Ղանալանյան, Ավանդապատում, թ. 666, էջ 246-247:

¹³² «Սանասար եւ Բաղդասար», պատմեց մի մոկացի, գրի առավ Գարեգին Հովսեփյան. «Սասնա ծռեր», հ. Ա., խմբագրեց Մ. Աբեղյան, Յերեվան, 1936, էջ 129:

¹³³ «Սասնա տուն», պատմեց սասունցի Թամո Դավթյան, գրի առավ Կարապետ Մելիք Ոհանջանյան 1932 թ.. «Սասնա ծռեր», հ. Բ., առաջին մաս, խմբագրեց Մ. Աբեղյան, Յերեվան, 1944, էջ 159-160:

Երբ ծնվում են Սանասարն ու Պաղտասարը, «դերդեր զուրանք գըն-քից»¹³⁴:

Դվինի երկրորդ եկեղեցական ժողովի եւ Ներսես կաթողիկոսի կա-նոններով արգելվում էր տանը մկրտություն անել, եթե մահվան վտանգ չկա¹³⁵, սակայն մինչեւ ի. դարասկիզբ, ինչպես փաստում են ազգագ-րական տեղեկությունները, երբեմն մկրտություն էին անում նաեւ տա-նը՝ թոնրի մոտ¹³⁶: Դա հատկապես անում էին մահամերձ նորածիններին մկրտելիս¹³⁷՝ կամ եկեղեցի չլինելու կամ հեռու գտնվելու պատճառով¹³⁸: Համչենցիները երեխայի մկրտությունը կատարում էին եկեղեցում, իրենց տանը կամ քահանայի տանը¹³⁹: Մուշ-Տարոնում սգավորներն էին մկրտու-թյունն անում տանը¹⁴⁰: Ղզլարում կնուները կատարվում էր եկեղեցում, լինում էր նաեւ երեխայի տանը, հատկապես այդ զիջումն արվում էր ունեւոր ծխականներին¹⁴¹: Նոր Նախիջևանի գյուղերում հազվադեպ, բայց քաղաքում հաճախակի էին «չարժական ավազան» գործածում, առավելաբար ցուրտ եղանակի դեպքում քահանաները մկրտություն անում էին տանը¹⁴²:

¹³⁴ Անդ, էջ 160:

¹³⁵ «... Ի տունս շինականացն քահանայք մկրտութիւն մի իշխեսցեն առնել, բայց վասն երկիւղի մահու թէ վտանգ ինչ իցէ» (Կանոնք Ներսէսի կաթողիկոսի եւ Ներշապիոյ Մա-միկոնէից եպիսկոպոսի. «Կանոնագիրք հայոց», Ա., աշխատասիրությամբ Վ. Հակոբ-յանի, Երեւան, 1964, էջ 485, ինչպես նաեւ՝ Դվինի Բ. ժողով, 555 թ., ԺԵ. կանոն. Ն. Վրդ. Մելիք-Թանգյան, Հայոց եկեղեցական իրավունքը, Ս. Էջմիածին, 2011, էջ 310): Մկրտությունը հրահանգում էր պարտադիր եկեղեցում կատարել նաեւ Գեորգ Դ. կաթո-ղիկոսն իր կոնդակում. «Աագ քահանային պարտ է ի միտ դնել, զի փութով ի միջոցի ութն աւուր անխափան մկրտեսցին մանկունք նորածինք, եւ մկրտութիւնն անշուշտ կա-տարեսցի յեկեղեցուց, առ ընթեր ունելով իւրեանց ի պաշտամանն զսարկաւազունս եւ զղափրս» (Ն. Վրդ. Մելիք-Թանգյան, Հայոց եկեղեցական իրավունքը, Ս. Էջմիածին, 2011, էջ 526):

¹³⁶ Թոնիրը համարվում էր սուրբ եւ եկեղեցուն հավասար («Սասնա ծռեր», հ. Բ., մաս Բ., խմբագրեց Մ. Աբեղյան, Յերեվան, 1951, էջ 841): Այն, կարելի է ասել, «տան մատուռն էր» (Ա. Ահարոնեան, Հայկական հին հաւատալիքները, «Հայրենիք», 1940, թ. 5, էջ 51-57): Հայտնի է, որ թոնրի շուրջը նաեւ պսակ էր արվում:

¹³⁷ Տես Ռ. Նահապետյան, Աղծնիքահայերի մանկան ծննդի եւ խնամքի ավանդական սովորություններն ու ծեսերը, էջ 92. Նոյնի՝ Քավորը հայոց մեջ (ըստ աղծնիքահայերի ազգագրական տվյալների). ՊԲՀ, 2007, 1, էջ 127-128:

¹³⁸ Տես Ե. Լալայեան, Վասպուրական. Հաւատք, ԱՀ, գիրք XXV, Թիֆլիս, 1913, էջ 51:

¹³⁹ Տես Յ. Մուրադեան, Համչենցի հայեր, ԱՀ, գիրք Ե., էջ 364:

¹⁴⁰ Տես Ե. Լալայեան, Մուշ-Տարոն, ԱՀ, գիրք XXVI, էջ 180:

¹⁴¹ Տես ՀԱԲ, հ. 10, Ղզլար, Գ. Գեորգյան, էջ 52-53:

¹⁴² Տես Ե. Շահազիզ, Նոր-Նախիջևանը եւ Նոր-Նախիջևանցիք, ԱՀ, VII եւ VIII գրքեր, էջ 98:

Մկրտությունն առաջնահերթ փրկագործ նշանակություն ուներ: Հայ ժողովրդական աղոթքներից մեկում մեղավոր մարդն ինքն իրեն մխիթարում է նրանով, որ կնքված է.

Գլուխս բարձի րրի,
Հոգիս էմենեթ րվի.
Հոգիս, չվախենաս՝
Մեռնամ իս, կնքած իս,
Սուրբ ավազան մկրտած իս¹⁴³...

Իսկ մեկ այլ աղոթքում «Դատաստանի» ժամանակ Աստվածամայրը մեղավորների փրկության համար բարեխոսում է իր որդուն՝ ապավինելով նաեւ մկրտության ավազանին:

Ասաց. – Տէր, մի տանիր մեղավորս մեղաց,
Քո յավազան ա մկրտած,
Քո խաչին ա դիպուցած¹⁴⁴:

Հայ ժողովրդական պատկերացումների համաձայն՝ մարդուն երկու հրեշտակ է տրվում, մեկը՝ ծննդյան պահին, մյուսը՝ մկրտության, հետեւաբար մահմեղականները միայն մեկ հրեշտակ ունեն¹⁴⁵: Կար նաեւ այն հավատալիքը, որ երբ թուրքերն ու քրդերը լողանում են, ջուրը նրանց վրա «պտուղ-պտուղ (կաթիլ-կաթիլ) չի կանգնում»՝ մեռնելով կնքված եւ քրիստոնյա չլինելու պատճառով¹⁴⁶:

Բանահյուսական տարբեր նմուշներում երեւում է, որ հայերի այլակրոն հարեւաններն իրենք էլ զգացել եւ գիտակցել են մկրտության կենսականությունը: Լուռուց գրառված «Աստված ողորմած ա» հեքիաթում¹⁴⁷ հրեան, տեսնելով հայի հավատի եւ Աստծո զորությունը, «մկրտվում,

¹⁴³ Հայ հմայական եւ ժողովրդական աղոթքներ, աշխատությամբ՝ Ս. Հարությունյանի, Երեւան, 2006, էջ 176:

¹⁴⁴ Անդ, էջ 114:

¹⁴⁵ Տե՛ս «Հայ-ժողովրդական հեքիաթներ», ժողովածու Տ. Նաասարդեանց, յօթներորդ գիրք, Թիֆլիս, էջ 25. Մ. Աբեղյան, Երկեր, հ. Է., Երեւան, 1975, էջ 22:

¹⁴⁶ Տե՛ս ԷԱԺ, հ. Ա., Փշրանք Շիրակի ամբարներից, էջ 202:

¹⁴⁷ Տե՛ս անդ, թ. 7, էջ 62-64:

դառնում ա հայ»¹⁴⁸: Սուլյն հեքիաթում հավասարարժեք են դարձել էթ-նիկական ինքնությունն ու մկրտությունը¹⁴⁹:

Սուկսից գրառված «Շահբազ Մելիք» հեքիաթում¹⁵⁰ փաստարկվում է մկրտության առավելությունը: Այստեղ կնույնքի ժամանակ մարդու ստացած շնորհները կարծես նյութականանում են: Քուրդ աղջիկը տեսնում է՝ ինչպես հայ տղայի բերանից քնած ժամանակ լույսի շող է ելնում՝ մտնում: Հայ տղան՝ Աղավանը, բացատրում է, որ դա մյուռուների շնորհն է, իսկ քրդերը «անմեռուն» են: Երբ քուրդ աղջիկը՝ Փարիշանը, մկրտվում է, նրա բերանից ելս աղբյուրի լույսի շող է ելնում: Այստեղ նույնպես կնքվելը քրդուհու համար հավասարազոր է դառնում հայանալու հետ. «Իմ ախպոր տղիին պիտի ըսպանեն, որ քյըրտու ախչիկ խայացուցե, պիտի առնի»¹⁵¹: Շահի եղբայրն ասում է, որ դա «գյեշ պան ա»¹⁵²:

Շահը կանչել-բերել է տալիս երկու վարդապետ, երկու քահանա, որ գետի մեջ պսակեն Աղավանին ու Փարիշանին: Եթե գետի ջուրը կանգ առնի, նրանք ազատ են, եթե ոչ՝ նրանց եւ եկեղեցականների վիզը կտրել կտա: Վերջիններս, սարսափահար եղած, Աստված են կանչում. «Մե ազատես էսա գազանի ծեռեն»։ Երեւան է գալիս քրիստոնեական կրոնի գերագանցությունը: Աստծու հրամանով ջուրը կանգ է առնում պսակադրության ընթացքում (հմմտ. Ս. Գրիգոր Լուսավորչի կողմից Եփրատի մեջ ժողովրդի մկրտվելու հետ)¹⁵³: Շահը նրանց ազատ է արձակում, իսկ աղջկա հայրը ընտանիքով որոշում է «տառնալ խայ»¹⁵⁴:

Գետի հոսքի կանգ առնելը¹⁵⁵, ետ դառնալն ու լույսի ի հայտ գալը հանդիսանում են հայ պատմիչների երկերում՝ Պետրոս Գետադարձ Կաթողիկոսի աղոթքով եւ հայ եկեղեցական ծիսակարգով կատարված ջրօրհնների ժամանակ: «Եւ յաղօթել հայրապետին Պետրոսի՝ դարձաւ ջուր գետոյն ի վեր, եւ լոյս սաստիկ ծագեաց, որ նուազեցուցանէր զճառագայթս արե-

¹⁴⁸ Անդ, էջ 64:

¹⁴⁹ Տե՛ս Ե. Զաքարյան, Կրոնը եւ կրոնավորները հայ ժողովրդական հեքիաթներում: Սույն հոդվածի տրամադրման համար շնորհակալություն ենք հայտնում հեղինակին:

¹⁵⁰ Տե՛ս ՀԺՀ, հ. XVII, Մոկս, թ. 7, Երեւան, 2012, էջ 75-86:

¹⁵¹ Անդ, էջ 81:

¹⁵² Անդ, էջ 84:

¹⁵³ «Եւ իբրեւ իջանէին մարդիկն ամենայն եւ թագաւորն ի մկրտութիւն անդր, ի ջուրսն Եփրատ գետոյն՝ նշան սքանչելի երեւեալ յԱստուծոյ. զի գետը առեալ ջուրք գետոյն՝ անդրէն դարձան ընդ կրունկն» («Ազաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց», Երեւան, 1983, էջ 464):

¹⁵⁴ ՀԺՀ, հ. XVII, Մոկս, թ. 7, էջ 85-86:

¹⁵⁵ Առհասարակ այն հավատալիքը կար, որ Զրօրհնեքին ջրերը մի քանի վայրկյան կանգ են առնում, քանի որ Քրիստոսի մկրտության ժամանակ եւս Հորդանանը կանգ է առել (տե՛ս «Նախապաշարմունք», հ. Ա., աշխատասիրեց Յ. Նազարեանց, էջ 76):

գական»¹⁵⁶: Արիստակես Լաստիվերցի պատմիչն ավելացնում է մյուռոնի հեղման պարագան. «Եւ ի հեղուլ հայրապետին զտէրունական իւղն ի ջուրսն, ցնցուղս լուսոյ ճառագայթից յանկարծակի ծագեաց ի ջուրցն»¹⁵⁷:

Ավանդությունը մյուռոնի հետ է կապում Գանձակում գտնվող Մուռտ կամ Մեռոնուտ մատուռի անվան ստուգաբանությունը, ըստ որի՝ Մեսրոպ Մաշտոցի կողմից խաչը օծվում է Սրբալույս մյուռոնով եւ տեղադրվում ժողովրդի պաշտամունքի համար¹⁵⁸:

Դեռեւս ի. դարասկզբին նորնախիջեանցիները ուխտի էին գնում Ս. Էջմիածին՝ մյուռոնօրհնքի արարողությունը ներկա գտնվելու, մյուռոնի կաթսան համբուրելու եւ իրենց աչքով տեսնելու «Ս. մեռոնի եփ եկածը»¹⁵⁹:

Մյուռոնի նկատմամբ երկյուղն այնքան մեծ էր, որ Վասպուրականում, երբ մկրտված երեխային քահանան եւ քավորը եկեղեցուց բերում էին տուն, ծննդկանը, ի պատիվ մյուռոնի, տեղից վեր էր կենում ու նորից նստում¹⁶⁰: Մյուռոնից հանելուց հետո Արճակում մյուռոնաջուրը լցնում էին տան կտուրը, որպեսզի այն չկոխկրտվի¹⁶¹: Վասպուրականում եւ Նոր Բայազետում մյուռոնաջուրն աշխատում էին պահել, որպեսզի երբ մկները կամ շները պղծեն կաթսաներն ու ամանները, նրանով կամ նրանով չաղախված հողով լվանային դրանք¹⁶²:

Մյուռոնից հանելիս աղջիկներին ավելի ուշ էին լողացնում, որ պարկեշտ եւ ամաչկոտ լինեն, մյուռոնը երեսներին երկար մնա: Հետաքրքրական է, որ աղջիկներին չորս-հինգ, նաեւ յոթ օր¹⁶³ պահում էին մյուռոնի մեջ, իսկ տղաներին՝ երեք օր¹⁶⁴: Ազատ պահվածքի աղջկա համար ասվում է, որ այնքան է համբուրվել՝ «երեսի մեռոնը լուծվել, գնացել է»¹⁶⁵: Պատահական չէ, որ հայերենի տարբեր բարբառներում «անմեռոն» բառը նշանակում է «անամոթ»: Եվ հակառակը, անչափ համեստ եւ ամոթխած

¹⁵⁶ Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմություն հայոց, աշխատասիրությամբ՝ Կ. Մելիք-Օհանջանյանի, Երեւան, 1961, էջ 94-95:

¹⁵⁷ «Պատմութիւն Արիստակեսայ վարդապետի Լաստիվերտցոյ», Թիֆլիս, 1912, էջ 16-17:

¹⁵⁸ Տէն Ա. Ղանալայեան, Ավանդապատում, թ. 633, էջ 235:

¹⁵⁹ Տէն Ե. Շահագիզ, Նոր-Նախիջեանը եւ Նոր-Նախիջեանցիք, ԱՀ, IX գիրք, Թիֆլիս, 1902, էջ 32:

¹⁶⁰ Տէն Ե. Լալայեան, Վասպուրական, ԱՀ, գիրք XX, էջ 175-176:

¹⁶¹ Տէն ՀԱՐ, հ. 8, Արճակ, Ս. Ավագյան (Սերինե), էջ 73:

¹⁶² Տէն Ե. Լալայեան, Վասպուրական, ԱՀ, գիրք XX, էջ 176. Ե. Լալայեան, Նոր-Բայազետի գաւառ կամ Գեղարքունիք, ԱՀ, գիրք XVI, էջ 40:

¹⁶³ Տէն Վ. Դերիկյան, Սրբալույս մյուռոնի ժողովրդական պաշտամունքը. «Սրբալույս մյուռոն», Ս. Էջմիածին, 2001, էջ 51:

¹⁶⁴ Տէն Ե. Լալայեան, Մուշ-Տաթոս, ԱՀ, գիրք XXVI, էջ 181:

¹⁶⁵ Վ. Դերիկյան, նշվ. աշխ., էջ 51:

մարդու համար ասում են, որ «երեսից մեռն է կաթում»¹⁶⁶, կամ՝ «բերնի մեջ մեռն կեփի»¹⁶⁷: Նոր Բայազետում մինչեւ մյուռոնից հանելը երեսային չէին լողացնում եւ նույն շորի մեջ էին պահում, «որպէսզի մեռնը քաշայ ջան, ցած չգայ, թէ չէ անմեռն (անպատկառ) կը լինի»¹⁶⁸: Վասպուրականից գրառված «Զիբրաել-իւրդըր Նաբին» հեքիաթում¹⁶⁹ տղան ու աղջիկն այնքան են համբուրվում, «որ էլ մեռն չի մնա իրիսներ»¹⁷⁰:

Զմկրտված երեսաներին թաղում էին գերեզմանոցից յոթ քայլ հեռու¹⁷¹ եւ առանց արարողություն¹⁷², որեւէ աղոթք չէր արվում եւ անգամ գաղտնի էր կատարվում թաղումը¹⁷³: Ղարադաղում անկնունք մահացած երեսային արգելված էր եկեղեցական օրենքով թաղել համայնքի գերեզմանոցում¹⁷⁴, քանի որ նա համարվում էր «հարամ, ոչ հայ»: Նման դեպքերից խոսափելու համար ծնողները շտապում էին հիվանդ երեսաներին «մեռնաջրել»¹⁷⁵:

Ազգագրագետ Ռ. Նահապետյանի հաղորդմամբ՝ անկնունք մահացած երեսայի ծնողները բարեգործություն էին անում, որպեսզի երեսան դժոխք չընկնեն¹⁷⁶: Նույնիսկ մարդիկ որոշակի քայլեր էին ձեռնարկում, որպեսզի երեսան կնքված համարվեր¹⁷⁷: Վասպուրականում խաչ էին օծել տալիս քահանային, բոլոր տանեցիները համբուրում էին այն, դնում մեռած երեսայի կրծքին, պատանքում, հանձնում ժամկոչին, որ տանի եւ գերեզմանատանը թաղի¹⁷⁸: Մեռած ծնված երեսայի համար ծնողները խաչ էին օրհնել տալիս, բամբակի մեջ երեք օր պահում, հետո տանում եկեղեցի, կախում մի սրբապատկերից, իբրեւ երեսային նվիրել էին այդ սրբին: Երեսայի դիակը, դեմքը դեպի արեւելք, տատմայրը թաղում էր

¹⁶⁶ Պ. Բեդիրյան, նշվ. աշխ., էջ 943:

¹⁶⁷ Անդ:

¹⁶⁸ Ե. Լալայեան, Նոր-Բայազետի գաւառ կամ Գեղարքունիք, ԱՀ, գիրք XVI, էջ 40:

¹⁶⁹ Տէն ՀԺՀ, հ. XIV, Վան-Վասպուրական, թ. 1, Երեւան, 1999, էջ 13-39:

¹⁷⁰ Անդ, էջ 29:

¹⁷¹ Տէն Ռ. Նահապետյան, նշվ. աշխ., էջ 99:

¹⁷² Տէն ՀԱԲ, հ. 10, Ղզլար, Գ. Գետրոյան, էջ 52-53:

¹⁷³ Տէն Վ. Պետոյան, նշվ. աշխ., էջ 276:

¹⁷⁴ Սլավոնական մշակույթում եւս չմկրտվածներն արժանանում էին գերեզմանից դուրս թաղվելու (տես Գ. Кабакова, Дети некрещенные. «Славянские древности», этнолингвистический словарь, т. 2, с. 86):

¹⁷⁵ Տէն Հ. Հովսեփյան, Ղարադաղի հայերը, I, Ազգագրություն, էջ 341:

¹⁷⁶ Տէն Ռ. Նահապետյան, նշվ. աշխ., էջ 100. Գ. Հակոբյան, Ներքին Բասենի ազգագրությունը եւ բանահյուսությունը, Երեւան, 1974, էջ 193:

¹⁷⁷ Սլավոնները, օրինակ, գերեզմանում դնում էին մոմ, խաչ (տես Գ. Кабакова, Дети некрещенные, «Славянские древности», с. 86):

¹⁷⁸ Տէն Ե. Լալայեան, Վասպուրական, ԱՀ, գիրք XX, էջ 177:

այգում¹⁷⁹: Մոռում քահանային դրամ էին տալիս, նա եկեղեցու պատին՝ ներսի կողմից, խաչ էր կերտում եւ օծում կամ մի պղնձյա խաչ օծում էր, Ավետարանին կամ սրբապատկերներին կապում կամ էլ դնում մկրտության ավազանի պատուհանին՝ այդպիսով ցանկանալով ասել, որ երեխան նվիրված է եկեղեցուն կամ որեւէ սրբի¹⁸⁰: Եթե մերձիմահ երեխան մահանար կնունքի պահին, նա եւ նրա ծնողները կարժանանային դրախտի¹⁸¹:

Այսպիսով՝ բանահյուսական եւ ազգագրական օրինակներից երեւում է, որ հայկական միջավայրերում մկրտությանը մեծ կարեւորություն էր տրվում: Այն երեխայի հետծննդյան քառասունօրյա անցումային շրջանի անբաժան մասն էր: Մկրտությունն ու մյուսոնն ունեին փրկագործ, մեղսաքավիչ, նվիրագործող, դիվահալած եւ ապաքինող նշանակություն: Լվացվելով մկրտության ավազանի ջրում՝ նորածին երեխան երկրորդ անգամ ծնվում էր նոր կարգավիճակով: Նրան միաժամանակ նաեւ անվանադրում էին, որով նա ե՛ւ դառնում էր հասարակության լիիրավ անդամ, ե՛ւ զանազանվում իբրեւ անհատ:

РЕЗЮМЕ

Данная статья посвящена ритуалу крещения армян, во время которой отображались разные народные традиции и верования. Крещение составляло неразрывную часть послеродового сорокодневного срока. Обычно армяне крестили своих детей на восьмой (третий) день после рождения, в церкви или дома, в зависимости от обстоятельств (болезнь, траур, отсутствие или расстояние церкви). Крещение и миро имели спасительное, искупительное, инициационное, экзорцистическое и исцеляющее значение. Умываясь в купеле крещения, ребенок перерождался новым статусом. Еще во время крещения младенец получал имя, по которому он/она становился/лась членом общества и отделялся/лась как индивидуум.

¹⁷⁹ Տե՛ս անդ:

¹⁸⁰ Տե՛ս Ե. Լավայեան, Մուշ-Տարօն, ԱՀ, գիրք XXVI, էջ 181:

¹⁸¹ Տե՛ս Ռ. Նահապետյան, նշն. Աշխ., էջ 100:

SUMMARY

This article is devoted to the ritual of the Baptism among Armenians, during which various traditions and beliefs of Armenians were expressed. The Baptism is the inseparable part of forty-day period after childbirth. The Armenians usually baptize their children on the eighth (third) day after the birth in the church or at home, dependent on circumstances (illnesses, mourning, absence and distance of the church). The Baptism and chrism had a life-saving, initiation, medicinal significance and gave absolution. Being washing in the font, the new-born came to life for the second time and with the new status. During Baptism the child was named and through which he/she became the member of the society to be distinguished as a person.



ԱՇԽՈՒՆՁ ՊՈՂՈՍՅԱՆ

պատմական գիտ. թեկնածու,
ՀՀ մշակույթի նախարարություն

«ԵՌԱՆՈՐԱՆ» ԳՈՐԳԻ ՍԱԳՈՒՄՆԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ
ՅԱՐՑԻ ՇՈՒՐՁ

Հայկական լեռնաշխարհում գորգագործական մշակույթի ակունքները մասին որոշակի պատկերացումներ առաջին հերթին տալիս են հնագիտական պեղումներից հայտնաբերված նյութերը, որոնք, չնայած մեծ մասամբ ոստայնանկության հետ առնչվող գործիքներ ու հարմարանքներ են, հումքի մնացուկներ, որոշ դեպքերում էլ՝ գորգի կամ կարպետի ածխացած պատառիկներ, այնուամենայնիվ, հենց դրանք էլ մատնանշում են տարածաշրջանում գորգագործական մշակույթի վաղագույն ակունքները: Ժամանակագրական առումով առավել վաղ գտածոները առաջիմ վերաբերում են Ք. ա. Ե.-Դ. հազարամյակներին¹: Հայկական լեռնաշխարհի բնիկ ցեղերի, այդ թվում՝ վաղ հայկական ցեղերի միջավայրում արմատացած ոստայնանկության ավանդույթներն իրենց հետագա զարգացումն ապրեցին Բ.-Ա. հազարամյակներում՝ վաղ հայկական պետական միավորումների ժամանակաշրջանում: Հենց այդ դարաշրջանին են վերաբերում Արթիկի դամբարանադաշտից ու Կարմիր Բլրի պեղումներից հայտնաբերված կարպետի եւ գորգի մնացուկները²: Սակայն հայոց գորգագործական մշակույթի վաղ շրջանի մասին առավել որոշակի պատկերացում ստանալու համար, անշուշտ, բացառիկ կարեւորություն է ներկայացնում «Պազիրիկ» գորգը, որը հայտնաբերվել է 1948-1949 թթ.՝ սառած դամբարանում եւ, ըստ էության, գտնվում է գերագանց

¹ Տե՛ս **С. Есаян**, Древняя культура племен северо-восточной Армении III - I тыс. до н.э., Ереван, 1976, էջ 208 - 210:

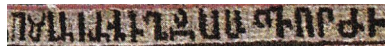
² Տե՛ս **Т. Хачатрян**, Древняя культура Ширака, Ереван, 1975. **А. Верховская**, Текстильные изделия из раскопок Кармир-Блура, Кармир-Блур III, результаты работ 1951-1953 гг., Ереван, 1955, էջ 67: Այդ նմուշները պահվում են Հայաստանի պատմության պետական թանգարանում, Հադիճից հայտնաբերվածը՝ N. 2113/6013 եւ Կարմիր Բլրից հայտնաբերվածը՝ N. 2051/39:



Նկ. 1. Գորգ «Եղախորան», 1202 թ.:



Նկ. 2. Գորգ «Եռախորան», հիշատակարանի հատվածը:



Նկ. 3. Գորգ «Եռախորան»,
հիշատակարանի թվակիր հատվածը:



Նկ. 4. Գորգ «Եռախորան», հիշատակարանի գործվածքի
տեսակին ու պատվիրատուին վերաբերող հատվածը:



Նկ. 5. Գորգ «Եռախորան»,
վիշապապատկերների ոճավորված
դիմապայծա պատկերներ:



Նկ. 6 Գորգ «Եռախորան»,
Ջրաբերդ վարդակ:

վիճակում³: Բացի հնագիտական առարկայական սկզբնաղբյուրներից՝ գոյություն ունեն գրավոր սկզբնաղբյուրներ, մասնավորապես՝ ասորական ու խեթական, Վանի թագավորության տնտեսությունը վերաբերող սեպագիր արձանագրություններ, որոնք ընդգրկում են գործվածքի տեսակներին, դրանց առևտրի կազմակերպմանն ու անհրաժեշտ հումքին վերաբերող տեղեկություններ: Ուշ շրջանի՝ անտիկ, վաղ ու զարգացած միջնադարյան հայոց գորգագործական մշակույթի մասին բավականաչափ տեղեկություններ են հաղորդում հունարեն, լատիներեն, հայերեն, հատկապես՝ արաբալեզու սկզբնաղբյուրները⁴:

Ըստ ամենայնի դրանք արժեևորելով հանգերձ՝ պետք է նկատի ունենալ այն հանգամանքը, որ անհամեմատ բարձր է այս կամ այն դարաշրջանին վերաբերող գորգի որոշակի որեւէ նմուշի պատմագիտական նշանակությունը, եւ հենց այս առումով էլ պետք է գնահատվի խնդրո առարկա՝ հայատառ հիշատակարանով գորգը, որը հայ ուսումնասիրողների շրջանում հայտնի է «Եռախորան» անունով. այն, մեր տիպաբանմամբ, պատկանում է գորգերի խորանավոր խմբի «Սյունազարդ» տիպին (նկ. 1): Այս տիպին պատկանող գորգերը բնորոշվում են մեկ եւ ավելի խորաններով, որոնք իրարից սահմանազատված են լինում սյուներով, սովորաբար լրացվում են բուսածաղկային տարրերով ու խորանի գագաթից կախված ջահով: Այս նկարագիրը դիտարկվում է ուշ միջնադարյան եւ դրան հաջորդած դարերին վերաբերող նմանատիպ գորգերի գեղազարդման համակարգերում: Ընդհանրապես, այս խմբին պատկանող գորգերը առնչվում են Եկեղեցու եւ կրոնական ծիսակարգի հետ ու հիմնականում գործածվել են որպես աղոթքի գորգեր: Ըստ էության, հենց դրանով է պայմանավորված այս գորգերի գեղազարդման համակարգում եկեղեցական առարկաների՝ ջահի կամ կանթեղի պատկերների, ինչպես նաեւ բուսածաղկային նախշերի ու հորինվածքների առկայությունը: «Եռախորանը» պահվում է Վիեննայի արվեստի եւ արդյունաբերության պատմության թանգարանում, առաջին անգամ հրատարակվել է 1895 թ.⁵:

³ Տե՛ս **С. Руденко**, Древнейшие в мире художественные ковры и ткани мира, Москва, 1968, էջ 55:

⁴ Տե՛ս **Г. Капанцян**, Хаяса-колыбель армян, Ереван, 1947, էջ 28, 30. **В. Хачатрян**, Восточные провинции хеттской империи, Ереван, 1971, էջ 44, 70, 75. **Н. Арутюнян**, Земледелие и скотоводство Урарту, Ереван, 1964, էջ 151-196. **А. Мартиросян**, Ткачи храма Эанна в Уруке нововавилонского периода, Древний Восток 5, Сборник статей АН АРМ ССР, институт востоковедения, Ереван, 1988, էջ 27-40:

⁵ Տե՛ս **A. Riegl**, Ein orientalisches Teppich vom Jahre 1202 n. Chr. und die ältesten orientalischen Teppiche, Berlin 1895. նաեւ՝ **Վ. Թեմուրճյան**, Գորգագործությունը Հայաստանում, Երե-

Հիշատակարանն ընթեռնելի է, տառերը համաչափ են ու բավականին պարզ: Նախքան այդ թանգարանում հայտնվելը «Եռախորանը» պահվում էր Վիեննայի Մխիթարյանների թանգարանում, որտեղ եւ իր ժամանակին գորգի հիշատակարանն ընթերցել էր Վիեննայի Մխիթարյան միաբանությունից անդամ, հայագետ Հայր Գրիգորիս Գալեմբարյանը՝ «Դրան Արկանելի Կիրակոսի բանաստեղծի երբեք/ ու յիշատակ Հոփսիսիմէի տրանս ՈԾԱ. թվին զսա Գ. /կամ Դ./ ործիս ա/րու/եսարս» (նկ. 2)⁶: Հիմնվելով այդ ընթերցումների արդյունքներին՝ գերմանացի արեւելագետ Ալոիզ Ռիգլը (այս գորգի առաջին հրատարակիչը) 1895 թ. այն հրատարակել է որպես 1202 թվականին գործված գորգ, ըստ այդմ՝ կարեւորել այն որպես սկզբնաղբյուրային նշանակություն ունեցող մշակութային արժեք:

Գորգի գեղազարդման համակարգի հիմքում ընկած է դաշտը կամառագարդ խորաններով զարդանախշերով սկզբունքը: Խորաններն իրարից բացազատված են սյուներով: Գորգադաշտի ազատ մնացած վերին ծայրը գեղազարդված է ոճավորված կենդանակերպ զարդանախշերով եւ բուսանախշերով: Գորգը երիզված է ծաղկաշղթայով գեղազարդված մեկ լայն եւ ականթատերեւներով ծածկված երկու նեղ գոտիներով: Հետաքրքիր լուծում է տրված «օձազալար» ոճավորումներով ծածկված ներքին գոտու՝ եզրային կողմերին. այն շարունակվում է մինչ հիշատակարանի սկիզբն ու վերջը: Այս գոտին ամբողջացնելու համար դրա չորրորդ կողմը, որպես յուրատեսակ քիվ, շարունակված է սյուների խոյակների կենտրոնական մասերում:

«Եռախորանի» կարեւորությունն այն է, որ դրա ու ժԱ.-ԺԳ. դդ. վերաբերող գորգապատկերների եւ նույն դարաշրջանի հայ զարդարվեստի տարրերի բաղդատմամբ հնարավոր է դառնում բացահայտել ԺԹ.-Ի. դդ. համանման խորանավոր գորգերի հորինվածքների ակունքներն ու դրանց անմիջական աղբյուրները հայոց զարդարվեստի համանի ավանդույթներին: Այս առումով պետք է նկատի ունենալ ընդհանրապես այս խմբին պատկանող գորգերի գեղազարդման սկզբունքների առանձնահատկությունները՝ մասնավորապես խորանավոր լինելու հանգամանքը: Ըստ այդմ՝ այդպիսիք գործել են Առաջավոր Ասիայի բոլոր, այդ թվում հայոց գորգագործական կենտրոններում: Ընդգծենք, որ արաբական խալիֆաթի դարաշրջանում Հայաստանը, ըստ արաբական սկզբնաղբյուր-

լան, 1955, էջ 9:

⁶ Այս մասին տես Բ. Առաքելյան, Քաղաքները եւ արհեստները Հայաստանում XI-XIII դդ., հ. I, Երեւան, 1958, էջ 292:

ների, հայտնի էր նաեւ աղոթքի գորգերի արտադրութեամբ. դրանք մեծ պահանջարկ էին վայելում խալիֆաթի լայնածավալ շուկայում⁷: Ուստի, վաղ եւ զարգացած միջնադարյան Հայաստանի գորգագործական կենտրոններում արտադրված գորգերի թվում հատկապես մեծ թիվ էին կազմում աղոթագորգերը: Ընդ որում, դատելով սկզբնաղբյուրներում եղած տեղեկություններից՝ ենթադրում ենք, որ ժամանակի ընթացքում է հաստատվել դրանց գեղազարդման խորանավոր սկզբունքը: Համենայնդեպս, Ժ. Գ. Դ. արաբ պատմագիր ալ-Քիֆտիի գրքում տեղ գտած մի երկխոսութեան մեջ հիշատակված է Ը. Դ. վերաբերող հայկական մի աղոթագորգ (նամազ), որի գեղազարդման համակարգը ներկայացնում էր պարտեզային տեսարան՝ պատկերված էին ծաղկուն այգի եւ զբոսանքի դուրս եկած բարձրախավ տիկնայք⁸: Այսինքն՝ իսլամի վաղ շրջանում հավատացյալները կարող էին աղոթքի ժամանակ ծնրադրել ցանկացած գորգի վրա: Պատմական Հայաստանում արտադրված աղոթագորգերը հիմնականում նախատեսված էին մահմեդականների համար եւ հայերեն ու արաբալեզու սկզբնաղբյուրներում հայտնի էին «նամազ» ու «սեջադե» անվանումներով⁹: Ըստ որոշ սկզբնաղբյուրների՝ աղոթքի գորգեր գործածվել են նաեւ հայ իրականության մեջ: Այս առնչությամբ, օրինակ, ուշագրավ են Զուար քահանայի՝ Երուսաղեմի հայոց պատրիարքարանի արարողակարգերին վերաբերող դիտարկումները: 1711 թ. լինելով այնտեղ՝ նա հիշատակում է ժամասացությունն սկսելուց առաջ «աղոթագորգ փռելու», իսկ սրբասացության ժամանակ խաչվառների, ծնծղանների հետ միասին «երեք րեղ պարտաւորի աղոթագորգ» փռված լինելու մասին¹⁰: Այսինքն՝ հայկական եկեղեցիների ներքնատեսքում որոշակի գործածություն ունենալուց զատ, դրանք գործածվել էին նաեւ աղոթքի ընթացքում. ըստ էության, «Եռախորանը», որպես եկեղեցուն նվիրված գորգ, կարող էր ունենալ նաեւ գործածական այգօրինակ նշանակություն:

⁷ Հայկական «աղոթքի գորգերի» մասին հիշատակություն ունի արաբ աշխարհագիր Իդրիսին. վերջինս նշում է, որ առանձնապես հայտնի ու տարածված էին «հայկական ուտատակի փոքր գորգերը». տե՛ս Н. Март, Ани, Ереван, 1939, էջ 237, ծանոթ. 165 ա. տե՛ս նաեւ Ա. Պողոսյան, Հայոց գորգերի «տապաստա» կոչումը տեսակի մասին, «Հանդես ամսօրեայ», հայագիտական ուսումնաթերթ, Վիեննա, 2007, թ. 1-12, էջ 429- 441:

⁸ Տե՛ս Г. Тер-Гевондян, Армения и арабский халифат, Ереван, 1978, էջ 206:

⁹ Տե՛ս ՆՀԲ, հ. Ա., Ա-Կ, Երեւան, 1979, էջ 407:

¹⁰ Տե՛ս «Թոքավաճառի որդի Զուար քահանայի ճանապարհորդությունը եւ ուխտագնացությունը Երուսաղեմ». «Միջնադարյան հայկական ուղեգրություններ երկու գրքով», գիրք Բ., ԺԵ.-ԺԷ. դարերի ուղեգրություններ, թարգմ., առաջ. եւ ծանոթ.՝ Ա. Մարտիանի, Երեւան, 2005, էջ 120,127:

Աղոթագորգերի եւ ընդհանրապես հայոց գորգագործական մշակույթի պատմության մասին պատկերացում ստանալու համար անհախադեպ կարեւորություն ունեցող պատմամշակութային նշանակության այս առարկայի արժեւորման գործում գոյություն ունեն մի քանի հիմնախնդիրներ, եւ դրանց անդրադառնալու նպատակով է, որ ձեռնարկել ենք սույն հետազոտությունը: Կարծում ենք, որ դրա պատմագիտական արժեւորման գործում չափազանց կարեւոր է այն, որ հիշատակարանում պարզորոշ կարգացվում է գրության մեծ մասը, հատկապես՝ գործվածքի տեսակին ու կատարման թվականին վերաբերող հատվածները՝ «Արկանսելիս Կիրակոսի քանասիրի.... ՈԾԱ. թվին q սա գործի...» (նկ. 3):

Սակայն, որքան էլ տարօրինակ թվա, հիմնական բանավեճը վերաբերում է հենց թվագրմանը: Չնայած գորգի հիշատակարանում թվագրման հատվածն առավել պարզ շարադրվածներից է, այնուամենայնիվ, մի շարք ուսումնասիրողներ այն համարում են անընդունելի: Դեռեւս 1908-1909 թթ. ավստրիացի հանրահայտ արեւելագետ, մշակութաբան Յոզեֆ Ստրեկովսկին, նկատի ունենալով դրա գեղագարդման համակարգի խորանավոր բնույթը, կասկածելի է համարել Ա. Ռիզլի հրապարակած տարեթիվը եւ առաջ է քաշել այդ գորգը ԺԶ.-ԺԷ. դարերում գործված լինելու տեսակետը¹¹: 1937 թ. Վիեննայում հրատարակված «Հայկական գորգեր» ուսումնասիրության հեղինակ, լեհ հետազոտող Զդենկո Հոֆ-ռիխտերը, անդրադառնալով խնդրո առարկային ու համաձայնելով Յ. Ստրեկովսկու տեսակետին, համոզմունք է հայտնել առ այն, որ հիշատակարանի թվակիր՝ «ՈԾԱ.» հատվածի «Ո.» տառը իրականում պետք է լիներ «Ռ.», պարզապես գործողի անուշադրության հետեւանքով այդ տառի երկստը չի գործվել: Ահա այսպիսի մի վերացական հիմնավորման արդյունքում էլ, որպես խնդրո առարկա գորգի գործման տարեթիվ, ընդունվել է 1602 թվականը¹²: Այս տեսակետը ժամանակին մերժել էին հայ հետազոտողները: Մասնավորապես 1947 թ. հրատարակված իր հայտնի աշխատության մեջ այսպիսի ընթերցումը միանգամայն անհիմն ու մտացածին համարելով՝ Հարություն Քուրտյանը միաժամանակ ներկայացրել է հիշատակարանի ընթերցման իր տարբերակը, որը մասնակիորեն տարբերվում է Գրիգորիս Գալեմբարյանի կարդացածից եւ ունի

¹¹ J. Strzygowski, Oriental carpets, The Burlington Mag., okt. 1908. այս մասին տես Հ. Քուրտեան, Գորգը հայոց մոտ, Վենետիկ, 1947, էջ 64, ծանոթ. 25:

¹² Z. Hofrichter, Armenische teppiche, Vien, 1935. նույնի հայերեն թարգմ.՝ Զ. Հոֆռիխտեր, Հայկական գորգերը, «Հանդես ամսօրեայ», թ. 1-6, Վիեննա, 1937, էջ 155-190:

հետեւյալ բովանդակությունը՝ «Արկանելի/ս/ Կիրակոսի քանասիր/ի/ ե/րոս/ յիշարակ Հոփսիսիմէ տի/կի/ն ՌԾԱ. թվին զսա գործիցա ես»¹³: Գորգի գործման «ՌԾԱ.» թվականը անվերապահորեն ընդունելով հանդերձ՝ հիշատակարանի ընթերցման իր տարբերակն է ներկայացրել նաեւ Վարդան Թեմուրճյանը՝ «Արկանելիս Կիրակոսի քանանցեցոց ի յիշարակ Հոփսիսիմէի տն ՌԾԱ. թվին զսա գործիցա ես»: Մի շարք ուսումնասիրողներ եւս, մասնավորապես ակադեմիկոս Բ. Առաքելյանը, Ս. Դավթյանը եւ Լ. Ամիրյանը՝ հիշատակարանի ընթերցման տարբերակների հետ կապված որոշ առարկություններով հանդերձ, համամիտ են գորգի հիշատակարանում եղած «ՌԾԱ.» թվականի իսկությունն ու գտնում են, որ «Եռախորանը» իրոք գործել են 1202 թվականին¹⁴:

Ոմանք էլ ընդունելով Զ. Հոֆուխտերի առաջարկած թվագրումը՝ փորձել են այն լրացնել տարատեսակ հիմնավորումներով: Օրինակ՝ Մ. Ղազարյանը կարծում է, որ այս գորգի առաջին հրատարակիչը՝ Ալոիզ Ռիզլը, սխալմամբ այն համարել է «աղոթագորգ» եւ դրանից ելնելով՝ կատարել սխալ թվագրում: Ըստ Մանյա Ղազարյանի՝ «Եռախորանը» գործել են որպես զոհասեղանի կամ խորանի վարագույր: Գորգի սյունազարդ կամարներն ու դրանց միջանկյալ տարածքները հետազոտողը համադրում է հայկական մանրանկարներին բնորոշ կամարազարդ բացվածք-խորանների հետ, որոնցում տեղադրվում էին առանձին բնագրեր: Պարզապես «Եռախորանի» գեղազարդման համակարգում արտահայտված են դրանց ուշ տարբերակները, բնականաբար, առանց բնագրերի: Այդ ամենի հիման վրա այս ուսումնասիրողը, անվերապահորեն հետեւելով Զ. Հոֆուխտերին, գորգի հիշատակարանի թվակիր մասը կարգացել է «ՌԾԱ.» տեսքով եւ այդպիսով այն համարել 1602 թվականի գործ: Իսկ ամբողջական տեսքով հիշատակարանը Մ. Ղազարյանը կարգում է. «Արկանելի/ս/ Կիրակոսի Բանանցեցոց ի յիշարակ Հոփսիսիմէ տի/կի/ն ՌԾԱ. թուին զսա գործի սա եմ»: Ինչպես տեսնում ենք, այս տարբերակը բավականին տարբերվում է մյուսներից, բայց հետեւելով Վ. Թեմուրճյանին՝ Մ. Ղազարյանը եւս գորգի ստեղծման վայր է համարում Բանանց գյուղը¹⁵:

¹³ Հ. Քուրտեան, Գորգը հայոց մոտ, Վենետիկ, 1947, էջ 64:

¹⁴ Վ. Թեմուրճյան, նշվ. աշխ., էջ 35, 69-71. Բ. Առաքելյան, նշվ. աշխ., էջ 292. Ս. Դավթյան, Դրվագներ հայկական միջնադարյան կիրառական արվեստի պատմության, Երեւան, 1981, էջ 123-124. Լ. Amirian, Competiton, Hali, vol. 6, թ. 1, 1983, էջ 107-108. տնս «Հայկական գորգեր», կազմ.՝ Վ. Ազատյան, առաջ.՝ Ա. Մարգարյանի, Երեւան, 1986, էջ 10:

¹⁵ Տնս M. Ghazarian, Armenian Carpet, Los Angeles, 1988, էջ 12. առավել մանրամասն տնս

Իր՝ արեւելաքրիստոնեական գորգին նվիրված ծավալուն ուսումնասիրություն մեջ այս գորգին անդրադարձել է նաեւ Յ. Գանցհորնը: Այս դեպքում գործ ունենք գորգի հիշատակարանի չափազանց ինքնատիպ ընթերցման հետ՝ «ՍԲ Հռիփսիմէի փաճարի Սրբութիւն սրբոցի դոսն վարսագոյր Տիրոջ 1051 ամի (Ք. հ. 1602 թ.) կամ 1651: Սա եւ Գորգի վարսէսը (եւ եւ արել կամ նուիրաբերել)»: Այս տարբերակը, ինչպես տեսնում ենք, ոչ մի կերպ չի առնչվում գորգի վրա գործված գրություն իրական շարադրանքին ու բովանդակությանը: Այստեղ բացակայում է հիշատակարանի առաջին հատվածը, որում կան «Արկանելի», «Կիրակոս», «քանասիր» (ինչպես այն կարդում է Հ. Քուրտյանը) հստակ ընթերցվող բառերը: Հասկանալի է, որ այս տարբերակում գորգի ստեղծման ժամանակը համարվել է 1602 թ., սակայն անհասկանալի է «1651»-ով թվագրելու հնարավորության հանգամանքը: Ընդհանրապես, այս գորգը հետազոտած բոլոր ուսումնասիրողների համար, կարծում ենք, ամենաընթեռնելին հենց թվակիր «ՈԾԱ.» հատվածն է. այլ հարց է, որ նրանց մի մասն ուղղակի ձգտում է ինչ-ինչ պատճառներով անընդունելի համարել այդ պարզ իրողությունը: Սակայն, այնուամենայնիվ, թյուրիմացությունների տեղիք տվածներից առավել ակնհայտը Յ. Գանցհորնի աշխատության մեջ եղած՝ «սա եւ Գորգի վարսէսը» հատվածն է¹⁶: «Եռախորանի» հիշատակարանում, անշուշտ, կան անընթեռնելի կամ դժվար ընթեռնելի հատվածներ, այդուհանդերձ, անհասկանալի է, թե ինչպես է կարդացվել հիշատակարանի վերջին մասի շարադրանքը, որի արդյունքում ստացվել են «Գորգի վարսէսը» բառերը. Յ. Գանցհորնն այդ գորգն անվանել է վարպետի անունով եւ այն մտցրել գիտական շրջանառության մեջ: Այս բացարձակ անիմաստ թարգմանության հետեւանքով՝ անվանի գորգագետի ուսումնասիրությունը նոր ընթացք է տվել «Եռախորանի» թվագրման՝ Ջ. Հոֆ-ռիխտերի տարբերակի տարածմանը, ու բացի այդ՝ շրջանառության մեջ է հայտնվել մտացածին «Գորգի» անվանումը: Արտերկրի մի շարք մասնագետներ, ծանոթ չլինելով նախորդ ուսումնասիրողների աշխատանքներին ու հիմք ընդունելով հենց Յ. Գանցհորնի ուսումնասիրությունը, «Եռախորանը» դիտարկում են որպես 1602 կամ 1651 թվականին գործված «Գորգի» գորգ:

Այդ առումով տիպական է Ալբերտո Բորայլիի տեսակետը. նա մի քանի տարի առաջ անդրադարձել է այս գորգին եւ ծանոթ է Ալոիզ Ռիգլի

М. Казарян, Армянские ковры, Москва, 1985, էջ 46, 53:

¹⁶ V. Ganzhorn, Le Tapis Chretien Oriental, Koln, 1991, էջ 29, 484:

հրապարակմանն ու, անշուշտ, նաեւ թվագրմանը¹⁷: Ըստ երեւույթին, նա ծանոթ է հայ ուսումնասիրողների հետազոտություններին եւ «Եռախորանի» հիշատակարանի ընթերցումներին՝ նրանց կողմից առաջարկված տարբերակներին, ուստի միանգամից ընդունել է այն ավելի ուշ շրջանում գործված լինելու տեսակետը: Ա. Բորալեւին այս գորգի վերաբերյալ նշել է, որ այն «հավանաբար գործված է ավելի ուշ շրջանում (Ժէ. դ.): Դա հայտնի «Գորգի» գորգն է, որի գտնվելու վայրն այսօր անհայտ է»¹⁸:

Գորգի թվագրման հարցում կա եւս մեկ տեսակետ: Սփյուռքահայ հայագետ, մշակութաբան Տ. Կուլյումջյանը վերջերս հրապարակած իր ուսումնասիրություններից մեկում, ըստ երեւույթին, այս գորգը համարելով պատմամշակութային նշանակությունից զուրկ մի գործվածք, միայն տողատակի ծանոթագրության մեջ է անդրադարձել խնդրո առարկային: «Եռախորանի» հիշատակարանի՝ հատկապես թվակիր հատվածի մասին Հայր Գրիգորիս Գալեմբերյանի, Հ. Քուրտյանի, Բ. Առաքելյանի, Վ. Թեմուրճյանի, Ս. Դավթյանի, Լ. Ամիրյանի, նաեւ Զ. Հոֆուրտերի ու Ֆ. Գանցհորնի տեսակետները նա համարում է անընդունելի եւ սխալ: Տ. Կուլյումջյանը համոզված է, որ կատարման թվականին վերաբերող հատվածը «կարելի է կարդալ ԶԿԱ. (961+551 = 1512), քայց, ամենայն հավանականությամբ, ոչ ՈԾԱ. (651+551 = 1202), գորգի զարդանախշը, զարդարանքներն ու կազմությունն այսպիսի վաղ տարեթիվը դարձնում են գրեթե անհնարին»¹⁹: Ինչպես տեսնում ենք, այս հեղինակը գորգի ավելի ուշ թվագրման հարցում, Մ. Ղազարյանի նման, ելակետային է համարում գեղազարդման մանրամասները, որոնք, իր կարծիքով, բացակայում էին վաղ կամ զարգացած միջնադարում: Ցանկալի կլիներ, որ այդ ամենը հիմնավորվեր համապատասխան, առավել մանրամասն բացատրություններով եւ փաս-

¹⁷ A. Boralevi, The mystery of Armenian «Niche» rugs, Armenian knot, Traditions of karpet weaving Art, Erevan, 20-22 November, 2013, Erevan, 2016, p. 123.

¹⁸ Ի դեպ, «Եռախորանի» գտնվելու վայրը բոլորովին էլ անհայտ չէ. այն պահվում է Վիեննայի արվեստի եւ արդյունաբերության պատմության թանգարանում, իսկ Ֆ. Գանցհորնի գրքի հրատարակման տարիներին ու մինչ 2008-2009 թթ. գտնվում էր ցուցադրության մեջ: Համենայնդեպ, 2011 թ. կեսերին այդ գորգը թանգարանում լուսանկարել եւ ինձ է տրամադրել արեւելյան գորգի փորձագետ, տեխնոլոգ եւ վերականգնող Ավետիս Կուլյումյանը, որին հայտնում ենք մեր խորին շնորհակալությունը: Ընդ որում, որպես ծագման ժամանակ, նշված էր 1651թվականը, վայր՝ Այնթապ: 2014 թ. սեպտեմբերին լինելով այդ թանգարանում՝ պարզել ենք, որ այն հանվել է ցուցադրությունից եւ գտնվում է պահոցներում:

¹⁹ D. Kouymjian, The Berlin Dragon-Phoenix Carpet and its Probable Armenian origin, Armenian Rugs and Textiles an over view of Examples From Four Centuries, Exhibition Catalogue, Vienna, 2014, p. 24.

տարկններով, թեեւ, միեւնույն է, ցանկացած բացատրութեան դեպքում էլ հիշատակարանի թվակիր հատվածում հնարավոր չէ տեսնել «Ձ.» եւ «Կ.» տառերը:

Այսպիսով, ինչպես տեսնում ենք, «Եռախորան» գորգի թվագրման հետ կապված՝ գոյություն ունեն չորս հիմնական տարբերակներ, որոնց բոլորի հիմքում ընկած են գրութեան յուրովի ընթերցումներն ու մեկնաբանումները:

«Եռախորանի» ծագման ժամանակի հարցում մեր մոտեցումները միանգամայն այլ են, գորգի հիշատակարանում եղած թվակիր հատվածի վերաբերյալ բոլոր առարկույթներն էլ համարում ենք թվացյալ ու մտացածին:

Իսկ այդ առարկույթները հետեւյալներն են՝

ա. Կա այն համոզմունքը, որ հիշատակարանում եղած «ՈԾԱ.» տառերից առաջինը պետք է կարդալ «Ռ.»:

բ. «Եռախորանի» գեղազարդման համակարգն ու դրանում տեղ գտած նախշերի մեծ մասը բնորոշ չեն այդ ժամանակաշրջանի հայոց գեղազարդման արվեստի ավանդույթներին:

Ըստ մեզ՝ այս բոլոր հարցադրումների առումով բավականաչափ համոզիչ բացատրություններ արդեն իսկ արված են:

Նախ՝ թվագրման վերաբերյալ. թվագրման այլ տարբերակ առաջարկողները համոզված են, որ գրութեան թվակիր «ՈԾԱ.» հատվածում գորգագործը մոռացել է գործել «Ռ.» տառի ճյուղը, եւ դրա արդյունքում ստացվել է «Ռ.» տառը: Կարծում ենք, որ այսպես մտածողները պատկերացում չունեն գորգագործության մասին: Դա տպագրություն չէ, որ մի ակնթարթում գրվի եւ ավարտվի. գորգի մեջ այդ տառը գործելու համար առնվազն տասը հանգուցաշարք է գործվել, իսկ այդքանը կարելի է գործել մոտ մեկ օրվա ընթացքում, ուստի հասկանալի է, որ նմանօրինակ վրիպում կոչվածը հենց այդ պահին կնկատվեր եւ կուղղվեր: Բացի այդ՝ գործատուն-արհեստանոցներում գորգ գործում էին նկարիչների ու հսկիչների վերասկողության ներքո, ուստի նման վրիպումներ թույլ տալը այդ պայմաններում բացառված էր: Այս դեպքում կար նաեւ պատվիրատուի՝ Կիրակոս բանասերի գործոնը: Անվաճից հետեւում է, որ տառասխալ թույլ տված լինելու մասին խոսելը միանգամայն անտեղի է:

Ուսումնասիրողների ուշադրությունն ենք հրավիրում նաեւ արձանագրության մեջ հստակ կարգացվող «Ռ.» տառի առկայության վրա «ՀՕ-

ոհիսիսիմ» բառում՝ այն վկայում է, որ գործողը անհրաժեշտություն դեպքում կարողացել է հստակ ու պարզորոշ հյուսել անհրաժեշտ տառերին համապատասխան հանգույցները:

Սակայն այս գորգի թվագրման հարցում, անկախ հիշատակարանում եղած թվակիր հատվածից, կարելուր նշանակություն ենք տալիս նաև հիշատակարանի ոճին ու բառակազմին. դրանք բոլորը, փաստորեն, վերաբերում են վաղ եւ զարգացած միջնադարյան ժամանակաշրջաններին: Արդեն իսկ դրանում եղած «արկանելի» բառը, որը գործվածքի ընդհանուր հասկացություն է արտահայտում²⁰, չի հանդիպում հետագա դարերի մատենագրության մեջ: Տվյալ բնագրում հիմնավոր ենք համարում այդ բառի՝ «գորգ» նշանակելու հանգամանքը, մասնավոր, հայտնի է, որ գործվածքի այդ տեսակը տարբերակվել է մի քանի այլ անուններով եւս՝ «տապաստա», «բազմական», «շատրվան» եւ այլն: Խնդրո առարկայի ծագումնաբանության հարցի լուծման առումով մեզ համար կարելուր բացահայտումների առիթ հանդիսացավ «բազմական» բառը: Հայտնի է, որ վաղ եւ զարգացած միջնադարյան հայ մատենագրություններում գործածված այս բառը նշանակում էր սեղան, փռոց, ծածկոց, գահավորակի ծածկոց, սետջաղե²¹: Հ. Քուրտյանն իր հայտնի ուսումնասիրության մեջ ի մի է բերել հայոց մատենագրության մեջ վերը բերված բառերից մի քանիսին՝ մասնավորապես «բազմականին» եւ «արկանելիին» վերաբերող տեղեկությունները: Ըստ այդմ՝ դրանցից առաջինը հիմնականում գործածական էր Դ.-ԺԱ. դարերում, իսկ երկրորդը՝ մինչ ԺԳ. դարը: Կարելուր է նաև, որ «բազմականը» համարվել է առավել թանկարժեք գործվածք²²: «Բազմականը» հիշատակված է Խաչիկ Ա. Արշարունի կաթողիկոսի՝ 976 թ. գրված ու Նախիջևանի գավառի նորաբաց Ս. Նախավկայի վանքի Բաբկեն եպիսկոպոսին ուղղված կոնդակում: Այդտեղ մասնավորապես ասված է, որ ի շարս արարողակարգային ու դավանաբանական բնույթի որոշակի պարտավորություններին՝ «...սարսրիք տալ Աստուծոյ՝ բաժին Աթոռոյ, տեսնականս, զխաչօրհնեսն, եւ զսրբանուէրս, զիրաւունս մատաղաւս. կենդանեաց եւ ննջեցելոց բազմականսն, զյանկարծամահ եւ զառականահ, եւ զամենայն իրաւունս կենաց եւ մահու լիով անթերի տուք ի ձեռն դորա զուարթ եւ առաւ սրտի...»²³: Գրիգոր ԺԱ. Բյուզանդացի կաթողիկոսը նույն վանքին

²⁰ ՆՀԲ, հ. Ա., Ա.-Կ., Երեւան, 1979, էջ 562:

²¹ Անդ, էջ 407:

²² Այս մասին տես Հ. Քուրտեան, նշվ. աշխ, էջ 22-23, 44, 61:

²³ Մեսրոպ արք. Սմբատեանց, նշվ. աշխ, էջ 412:

1545 թ. ուղղել էր նման մի կոնդակ, որտեղ, սակայն, վերոհիշյալ պարտավորությունների թվում հիշատակված «քազմականի» փոխարեն օգտագործված է «խալի» բառը՝ «կողոպուտ»²⁴ լա խալի մի, կամ լա շուրջատ տան յաթոռն...»²⁵: Ինչպես տեսնում ենք, նախորդի համեմատ, այս մի կոնդակի բառակազմում առկա են որոշակի տարբերություններ: Նախ՝ հանգուցյալների («...ննջեցելոց բազմականսն, գյանկարծամահ եւ զառակամահ...») հիշատակի համար ընծայաբերվող նվերների տարբերակման համար կիրառվել է համահավաք «կողոպուտ» բառը: Եվ ամենակարեւորը՝ «քազմական» բառերի փոխարեն Գրիգոր ԺԱ. Բյուզանդացի կաթողիկոսը գործածել է արդեն ԺԶ. դարում չընդանառված մեջմտած «խալի» բառը: Կաթողիկոսական կոնդակում հիշատակված արաբա-պարսկական ծագումով «խալի» բառի առկայությունը մատնանշում է հայոց բանավոր ու գրավոր խոսքից «քազմական», «արկանելի» եւ նման այլ հասկացությունների դուրս մնալը: Գրիգոր ԺԱ. Բյուզանդացի կաթողիկոսին, անկասկած, քաջ հայտնի էր, որ «քազմական» եւ «խալին» նույն հասկացություններն են, ուստի եւ գործածել է իր դարաշրջանում հայոց բանավոր ու գրավոր խոսքում արմատացած այդ օտարահունչ, բայց մինչ մեր օրերը հայոց մեջ կիրառվող բառը:

Ասվածներից պարզ է դառնում, որ եթե «Եռախորանը» գործված լիներ ԺԶ.-ԺԷ. դարերում, ապա դրա հիշատակարանում առնվազն էջը լինի «արկանելի» բառը, քանի որ ուշ միջնադարից սկսած՝ հայոց մեջ, որպես «գորգ» բառի հոմանիշ, գործածվել էր «խալի» բառը: Դա են մատնանշում տվյալ դարաշրջանի գրավոր սկզբնաղբյուրները: Օրինակ՝ Առաքել Դավրիժեցին, նկարագրելով 1603 թ. Զուղայի հայերի կողմից Շահ Աբբասին դիմավորելը, հիշատակել է, որ պարսից շահի անցնելիք ճանապարհը գորգերով էր ծածկված, եւ գործածել է «խալի» բառը²⁶: Այս նույն բառն ու «խալիչան» առկա են 1623 եւ 1727 թվական-

²⁴ «Կողոպուտ»՝ Եկեղեցուն տրվող տուրքերից է, որպես հոգեբաժին գանձվում էր չափահաս ննջեցյալների համար՝ մի եզ կամ մի ոչխար, կամ՝ դրամ (տես Ե. Լալայան, Վասպուրական, նշանավոր վանքեր, պրակ Ա., Թիֆլիս, 1912, էջ 89): Իգական սեռի մահացածների համար որպես «կողոպուտ» երբեմն արծաթեղնքն ալ կ'առնուն՝ իբրեւ մեղաց գին, եթե հարուստ է՝ զգեստին ալ կ'եսն» (Մ. Միրախորեան, Նկարագրական ուղղությունն ի հայաբնակ գաւառս արեւելեան Տաճկաստանի, մաս Բ., Կ. Պոլիս, 1883, էջ 18. նաեւ՝ Հ. Պողոսյան, Վասպուրականի պատմությունից (1850-1900), Երեւան, 1988, էջ 67-68): Մեսրոպ արք. Սմբատեանց, նշվ. աշխ., էջ 415:

²⁵ Անդ., էջ 415:

²⁶ Առաքել Դավրիժեցի, Պատմություն Հայոց, թարգմ., առաջ. Եւ ծանոթ.՝ Վ. Առաքելյանի, Երեւան, 1988, էջ 32 :

ներին վերաբերող նվիրատվական մի գրություն մեջ²⁷: Աբրահամ Կրետացի կաթողիկոսը, նկարագրելով 1735 թ. Մայր Աթոռում Թահմազ Ղուլի խանի (ապագա Նազիր Շահ) ընդունելությունը, գրում է, որ «... եղեալ ասագ խորանին աթոռ և խալիչայ և հրաւիրեցի անդ նստիլ»²⁸: Իսկ խնձորեսկ գյուղի մասին վկայում է՝ «...և ի գիւղս այս պարսական շար խալի ու խալիչայ գործէին առաջ...»²⁹: Բավարարվելով բերված օրինակներով՝ կարող ենք հստակ եզրակացնել. հիշատակարանի թվակիր մասի հավաստի լինելուց բացի՝ «Եռախորան» գորգի՝ 1202 թվականին գործված լինելը հաստատվում է նաեւ «արկանելի» բառի առկայությամբ: Ընդ որում, սրանք այն փաստարկներն են, որոնք առնչություն չունեն հետազոտողի նախընտրությունների հետ՝ դրանք միանգամայն հավաստի վկայություններ են:

Գեղազարդման համակարգի վերլուծություն. Ինչպես ասվեց, «Եռախորան» գորգի՝ 1202 թ. ստեղծված լինելը չընդունողների հիմնական բացատրությունը դրա գեղազարդման համակարգում տեղ գտած նախշերի մեծ մասի՝ ԺԱ.-ԺԳ. դդ. բնորոշ չլինելն է: Իրականում գորգի գեղազարդման համակարգն ամբողջությամբ անմիջականորեն առնչվում է հայոց գեղազարդման արվեստի՝ տվյալ ժամանակաշրջանի ավանդույթներին. առավել ակնհայտ արտահայտությունները ներկայացնում են այդ եւ նախորդ ժամանակաշրջանի մանրանկարները, մասնավորապես, Ավետարանների խորաններն ու զարդասյուները³⁰:

Ժամանակին դա մատնանշել են Հ. Քուրտյանը, Վ. Թեմուրճյանը, Բ. Առաքելյանը, նաեւ ընդգծել «Եռախորանի» գեղազարդման համակարգում տեղ գտած զարդանախշերի բնորոշ լինելը հայոց զարդարվեստի ավանդույթներին³¹: «Եռախորանի» գեղազարդման համակարգի եւ ԺԲ.-ԺԳ. դդ. հայոց զարդարվեստի աղբյուրների առնչությամբ արվեստագիտության դոկտոր Հրավարդ Հակոբյանը կարծում է, որ «այդ գոր-

²⁷ Տե՛ս Ազգային մատենադարան, ՃՂ., «Կուտինահայ ժամանակագրություն» (հրատ.՝ Հ. Զօրթեան, Վիեննա, 1960, էջ 22, 118 / http://serials.flib.sci.am/openreader/Kutina-hay_1960/book/index.html#page/38/mode/2up/:

²⁸ **Աբրահամ Կրետացի**, Պատմություն, քնն. քնագիր, ռուս. թարգմ., առաջ. եւ ծանոթ.՝ Ն. Ղորղանյանի, Երեւան, 1973, էջ 53-54:

²⁹ Անդ, էջ 152:

³⁰ Տե՛ս «Հայկական մանրանկարչություն», առաջ. եւ ծանոթ.՝ Լ. Դունտովոյի, Երեւան, 1969, տախտակ 2, 18, 19, 31 եւ այլն:

³¹ **Վ. Թեմուրճյան**, Գորգագործությունը Հայաստանում, էջ 70-71. **Բ. Առաքելյան**, նշվ. աշխ., էջ 292-293:

գի ճարտարապետական-եռախորան հորինվածքը՝ միահյուսված բուսական նախշազարդերի հետ, չափազանց հարազատ է Արցախի՝ ԺԳ.-ԺԴ. դդ. արվեստի ավանդույթներին»³²: Մանրանկարներից հայտնի թռչնապատկերներից կազմված հորինվածքների տարբերակներ են խոյակների եւ եզրային խորանների գազաթների պատկերված ոճավորումները: Ըստ էության, հայոց գորգագործական մշակույթի ուսումնասիրման հարցում կարելու նշանակություն ունեն կենտրոնական խորանի գազաթի աջ ու ահյակ դիմահայաց պատկերված առասպելական կենդանապատկերները (նկ. 4): Մենք հակված ենք դրանք համարելու վիշապագորգերին բնորոշ վիշապի ոճավորումների վաղ տարբերակներ: Ուշագրավ է նաեւ խորանազարդի կենտրոնական հորինվածքը. այս դեպքում ակնհայտ են դասական վիշապագորգերի «ճաճանշազարդ» վարդակներով բնորոշվող հորինվածքները եւ դրանց աղբյուրները (նկ. 6): Այսինքն՝ դասական վիշապագորգերի ծագումնաբանության ու դրանց գեղազարդման առանցքային հորինվածքների տարբերակների ձեւավորման հարցում, ի շարս ԺԱ.-ԺԳ. դարերին վերաբերող մանրանկարների, պետք է կարելուել նաեւ «Եռախորան» գորգի գեղազարդման համակարգի մանրամասերը³³:

«Եռախորանի» գեղազարդման համակարգին անդրադարձել է նաեւ Ս. Դավթյանը. նա նույնպես հանգել այն եզրակացությունը, որ խնդրո առարկա գորգի գեղազարդման սկզբունքներն ու մանրամասները միանգամայն համահունչ են ԺԳ. դարի ավանդույթներին³⁴: Այսինքն, ինչպես տեսնում ենք, գեղազարդման մանրամասների հարցում «Եռախորան» գորգը միանգամայն համապատասխանում է վաղ եւ դարգացած միջնադարյան հայոց գեղազարդման արվեստի ավանդույթներին:

«Եռախորան» գորգի ծագման վայրը. Ուսումնասիրողներից Վարդան Թեմուրճյանը, հիշատակարանում գրված «բանասիրի» բառը կարգալով «Բանանցուց», գորգի ստեղծման վայրը, բնականաբար, համարում է պատմական Գարդման գավառի գորգագործական մշակույթի այդ խոշոր կենտրոնը³⁵: Այդ տեսակետն ունի նաեւ Մ. Ղազարյանը: Սակայն,

³² Հր. Հակոբյան, Արցախի միջնադարյան արվեստը, Երեւան, 1991 (հայերեն, ռուսերեն, անգլերեն), էջ 21, 52, 84:

³³ Տեն Ա. Պողոսյան, Վիշապագորգերի ծագումնաբանության եւ տարածման արեալների հարցի շուրջ, «Հանդէս ամսօրեայ», Վիեննա, 2004, թ. 1-12, էջ 370, 378-380:

³⁴ Ս. Դավթյան, նշվ. աշխ., էջ 124:

³⁵ Վ. Թեմուրճյան, նշվ. աշխ., էջ 35. նաեւ՝ Ս. Դավթյան, Դրվագներ հայկական միջնադարյան կիրառական արվեստի պատմության, Երեւան, 1981, էջ 123-124. Հր. Հակոբյան,

ինչպես տեսնում ենք, հիշատակարանում հստակ կարգացվում է «քանա-սիրի», ուստի այս գորգի գործման վայրը Բանասցը համարելու հիմք չկա:

Ֆ. Գանցհորներ, համոզված լինելով, որ գորգը ժէ. դարում է գործվել, նշում է. «...վստահությամբ կարելի է ենթադրել, որ կամարագորգերի ծագումը (խորանագորգեր) պետք է վերագրել հարավարեւմտյան Կովկասի եւ արեւելյան կամ հարավարեւելյան Անատոլիայի հայկական տարածքներին. 1602 կամ 1651 թվականով թվագրված գորգը պետք է որ սերի հարավ-արեւելքից եւ հենց Այնթափի մերձակայքից»³⁶: Ընդ որում, Ֆ. Գանցհորներ ենթադրում է նաեւ, որ դարերի ընթացքում կարծես խորանագորգեր գործելու ավանդույթը արեւելքից տեղաշարժվել է դեպի արեւմուտք³⁷:

Բավականաչափ կարեւոր եւ այս գորգի ծագումնաբանության հարցում ուշադրավ է նաեւ Ա. Բորալեւիի տեսակետը: Նա ենթադրում է, որ «խորանավոր ու սյունագարդ գորգերը նման են ԺԸ.-ԺԹ. դդ. արեւմտյան Անատոլիայում՝ Գյորդեսում կամ Քուլայում գործված աղոթագորգերին, մինչդեռ ժէ. դ. ամենավաղ նմուշները հայտնի են «Տրանսիլվանյան սյունագորգ» անվամբ, հավանաբար, գործվել են Ուլակի տարածքում եւ սխալմամբ կոչվել «Սյունագարդ Լադիկ»։ Մյուս կողմից, այնուամենայնիվ, «Գորգի» գորգն ու դրա կրկնօրինակներն իրենց գեղազարդման համակարգի կառուցվածքով, կենտրոնական դաշտի հորինվածքներով եւ զարդագոտիներով հարում են կովկասյան գորգերին»³⁸:

«Եռախորանի» ծագման վայրի հարցում գոյություն ունեն մի շարք գործոններ: Դրանց թվում կարեւորում ենք այն, որ, ինչպես վերը նշվեց, այդ գորգի ու դասական վիշապագորգերի գեղազարդման մանրամասներում առկա են կարեւոր զուգահեռներ: Իսկ վիշապագորգերի ծագման ու ձեւավորման առավել հավանական կենտրոնները, մեր կարծիքով, պատմական Հայաստանի արեւելյան նահանգներն են, առաջին հերթին՝ Արցախը եւ Սյունիքը³⁹: Ըստ էության, «Եռախորանի» ծագման հարցում մեր կողմից հիշատակված տարածաշրջանները կարեւորում են նաեւ Ֆ. Գանցհորներ եւ Ա. Բորալեւին: Ֆ. Գանցհորներ Փոքր Ասիայում խորա-

Արցախի միջնադարյան արվեստը, Երեւան, 1991, էջ 21:

³⁶ V. Gantzhorn, նշվ. աշխ., էջ 484:

³⁷ Անդ:

³⁸ A. Boralevi, նշվ. աշխ., էջ 123, 125:

³⁹ Տե՛ս Ա. Պողոսյան, Վիշապագորգերի ծագումնաբանության եւ տարածման արեւալների հարցի շուրջ, էջ 391:

նագորգների հայտնվելը փորձում է բացատրել պատմական Հայաստանից դեպի այդ տարածաշրջանները կատարված տեղաշաժերով⁴⁰: Նկատի ունենալով ԺԲ.-ԺԷ. դդ. պատմական Հայաստանի արեւելյան ու կենտրոնական նահանգներից դեպի Փոքր Ասիա կատարված հայոց անընդմեջ տեղաշարժերը՝ միանգամայն հավանական ենք համարում ուշ միջնադարում խորանագորգների արեւելահայկական ավանդույթների արմատավորվելը փոքրասիական գորգագործական կենտրոններում⁴¹: Վերոհիշյալներից ելնելով՝ ենթադրում ենք, որ խնդրո առարկա գորգի ստեղծման ամենահավանական տարածքները հյուսիսարեւելյան Հայաստանի գորգագործական կենտրոններն են, այն գործվել է Կիրակոս բանասերի պատվերով՝ Հռիփսիմե կույսի եկեղեցուն նվիրելու նպատակով: Ընդ որում, հյուսիսարեւելյան Հայաստանի գորգագործական կենտրոններում գործված լինելը հիմնավորող փաստարկներից մեկը այդ տարածաշրջաններում կույսի անվան «Հոռիսիսիմէ» եւ նման տարբերակների առկայությունն է: Ընդհանուր առմամբ՝ այն համոզմունքին ենք, որ «Եռախորանը» գործել են վանական համալիրներից մեկին կից արհեստանոցում կամ մենաստանում, անշուշտ, գորգագործ նկարիչների եւ համապատասխան այլ մասնագետների մասնակցությամբ:

Ամեն դեպքում, ծագման վայրի հարցում կա հետագա հետազոտությունների անհրաժեշտություն եւ, ըստ մեզ, առաջին հերթին այն անհրաժեշտ է իրականացնել Հայոց Արեւելից կողմի պատմամշակութային կենտրոններում: Հուսով ենք, որ հետագա պրպտումների արդյունքում կպարզվի նաեւ այդ եկեղեցու գտնվելու վայրը:

Այսպիսով, ամփոփելով սույն ուսումնասիրությունը, կարող ենք արձանագրել, որ խնդրո առարկա գորգի հիշատակարանում առկա թվականի իսկությունը կասկածանքի տակ զննելու որեւէ հիմնավորում գոյություն չունի: Ակնհայտորեն պարզ է, որ 1202 թ. գործված «Եռախորան»

⁴⁰ V. Gantzhorn, նշվ. աշխ., էջ 484:

⁴¹ Տես Ա. Պողոսյան, «Ջրաբերդ» խմբի գորգերի ծագումնաբանական հարցերի մասին, «Էջմիածին», 2008, ԺԲ., էջ 38-49, «Գորգագործությունը Փոքր Ասիայում (XIX դ. երկ. կես, XX դ. առ. քառորդ)», Հայ ժողովրդական մշակույթ XVI, Դերենիկ Վարդումյանի 100-ամյակին նվիրված գիտաժողով. «Ավանդականը եւ արդիականը հայոց մշակույթում», Դերենիկ Վարդումյանի ծննդյան 90-ամյակին նվիրված գիտաժողովի նյութերի ժողովածու, Երեւան, 2014, էջ 102-110. A. Poghosyan, Rug weaving Culture of Artsakh, Historico-Ethnographic illustrated study, Saarbrücken, Germany, 2015. A. Poghosyan, On the Origin of Anatolian Rugs, "Armenian Knot": Traditions of Carpet Weaving Art. Proceedings of the international Conference, Yerevan, 20-22 November, 2013, Ministry of Culture of the Republic of Armenia, Yerevan, 2016, էջ 258-270:

գորգը մինչ մեր ժամանակները պահպանված հայոց հնագույն գորգերից է: Ուստի, որպես խորանագորգի նմուշ, այն սկզբնաղբյուրային նշանակութիւն ունի գորգերի այդ տիպի ծագումնաբանության ու գեղազարդման համակարգի ձեւավորման պատմության խնդրում: Կարծում ենք, որ այն պետք է կարեւորվի ընդհանրապես առաջավորասիական գորգագործական մշակույթի՝ զարգացած միջնադարյան ժամանակաշրջանի պատմության ուսումնասիրման գործում:

Ասվածից ելնելով՝ հարկ ենք համարում նաեւ հորդորել Վիեննայի արդյունաբերության եւ ճարտարապետության թանգարանի տնօրինությանը, որ հայոց գորգագործական մշակույթին վերաբերող պատմամշակութային այս հազվագյուտ արժեքը հանվի պահեստարաններից եւ ծագման ժամանակին ու վայրին վերաբերող՝ մեր ներկայացրած տեղեկություններով՝ իր արժանի տեղը գրավի թանգարանի մշտական ցուցադրությունում:

РЕЗЮМЕ

Ковер «Ераخوران» хранится в Венне, в музее промышленности и архитектуры. На нем имеется обширная надпись на армянском языке, которая гласит «...сию ткань филолог Киракос в году ՌԾԱ./1202 дал в память дому Рипсима /». В 1895 году этот ковер опубликовал известный австрийский востоковед Алоиз Ригл. Однако, в дальнейшем, в вопросе датировки ковра возникли некоторые разногласия. Ряд исследователей, в частности поляк Зтенко Гоффрихтер, подвергли сомнению дату создания «Ераخورана», и как таковую они приняли 1602 год. Основаниями для такого подхода считают композиционное оформление ковра, которое по их мнению характерно традициям 16-17-го вв., и то, что ковроткач вместо буквы «Դ.»/1000/ соткал букву «Ո.»/600/. Эту версию поддерживают известные ковроведы Ф. Гантцорн, А. Боралеви и другие. Основываясь на имеющихся данных раннего и развитого средневековья, автор утверждает факт создания «Ераخورана» в году ՌԾԱ./1202/.

SUMMARY

The carpet “Yerakhoran” is preserved in The Museum of Applied Arts in Vienna having large Armenian inscription: “This textile is a memory from Kirakos of Banants to the home of Hripsime”: according to this inscription it was woven in 1202. Reposing the date of the inscription as such it was published by German orientalist Alois Riegl in 1895. In 1935 towards the question of numbering of this rug the polish researcher Zdenko Hofrichter announced his point of view. As the first letter of the numbering date of rug «ՌԾԱ.» he considered «Ռ.» and accordingly he accepted 1602 as the weaving date. With the above mentioned clarification the causes of the name erroneously given to this rug “Gorzi” by a number of researchers (V. Gantzhorn, A. Boralevi) are also discussed. The author relying on early and advanced Armenian medieval source materials confirms that the “Yerakhoran” rug was woven in «ՌԾԱ.» (1202).





Նկ. 1. Մատթեոս ավետարանիչ, ՄՄ պատառիկ Հմր 59



Նկ. 1ա. Մատթեոս ավետարանիչ, ՄՄ ծեռ. Հմր 4777



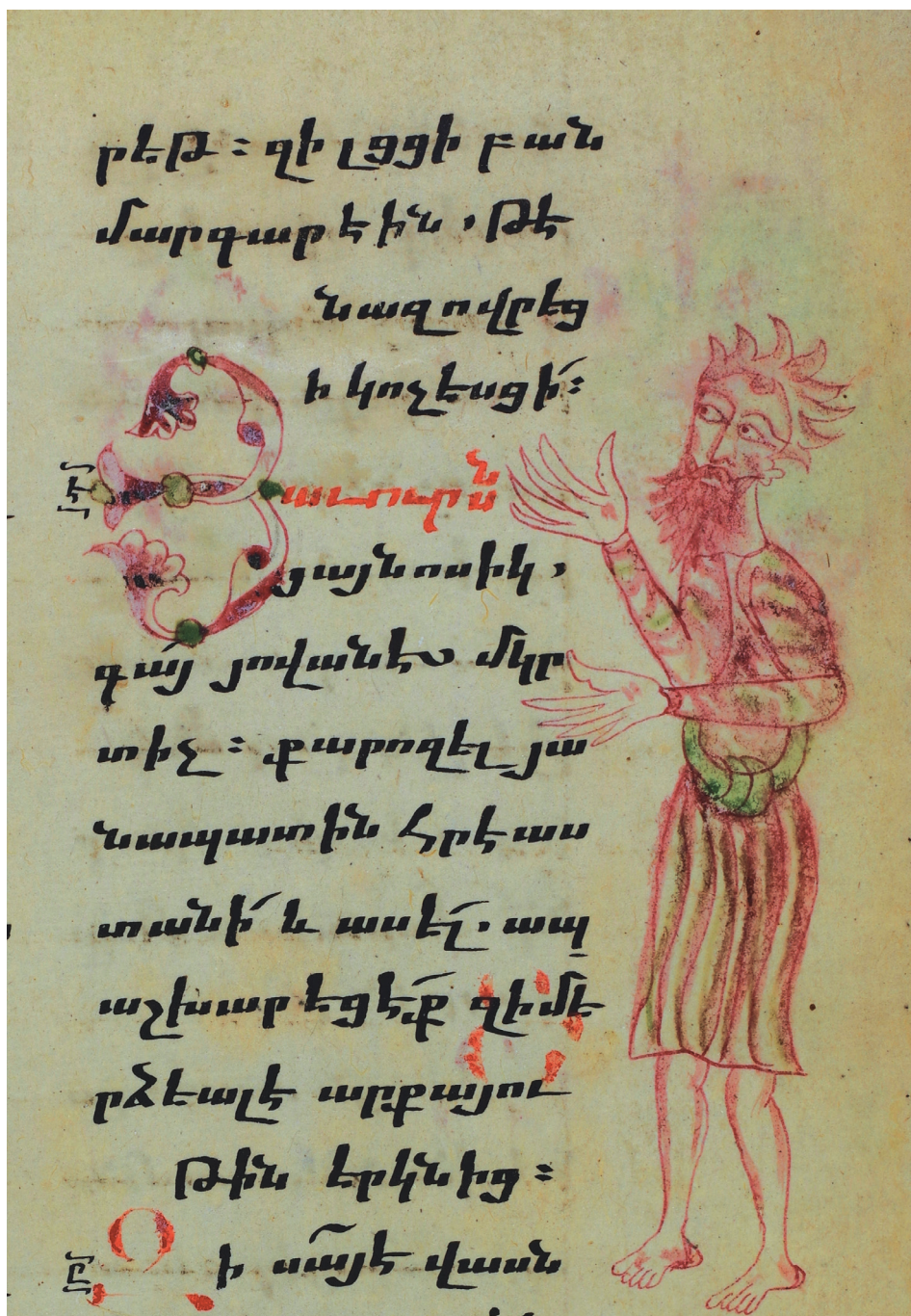
Նկ. 2 Մատթեոսի անվանաթերթ, ՄՄ պատառիկ Հմր 59



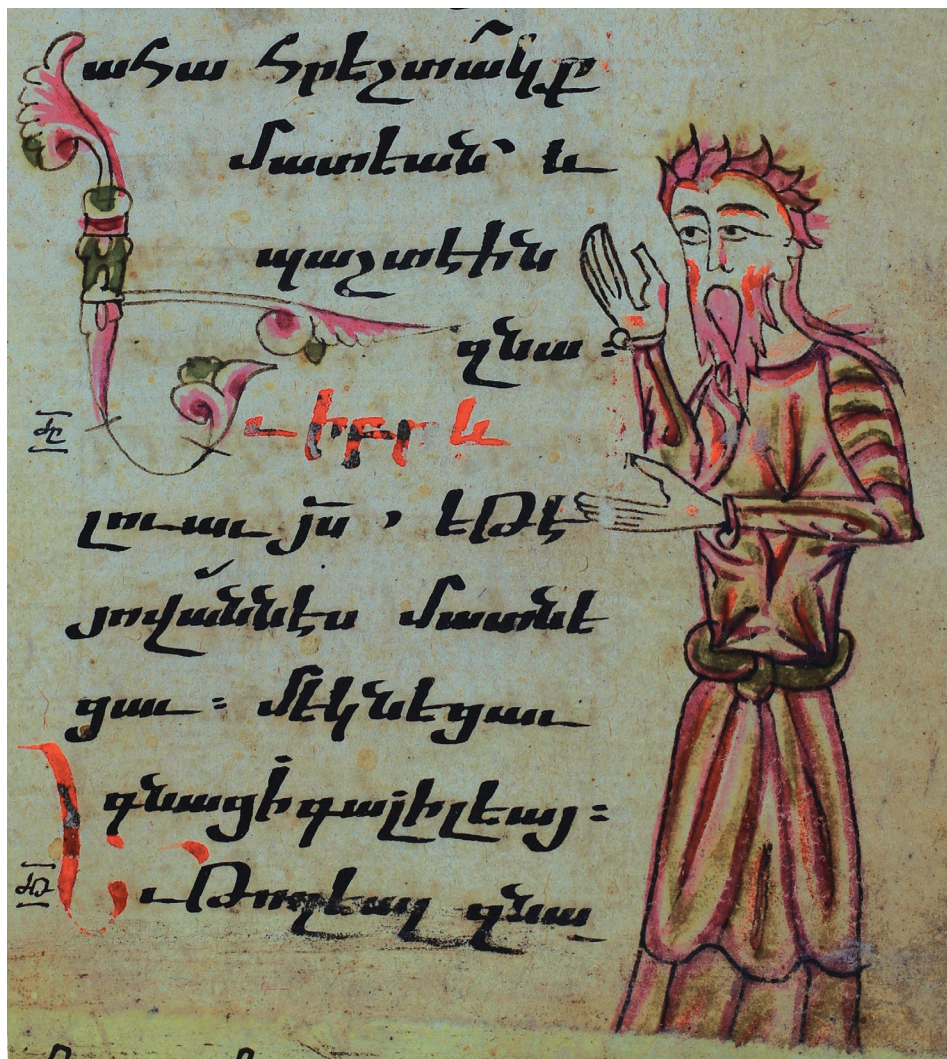
Նկ. 2ա. Մատթեոսի անվանաթերթ, Հմր 543 Ուղթերս պատկերասրահ, ԱՄՆ



Նկ. 2բ. Մատթեոսի անվանաթերթ, ՄՄ ձեռ. Հմր 4777



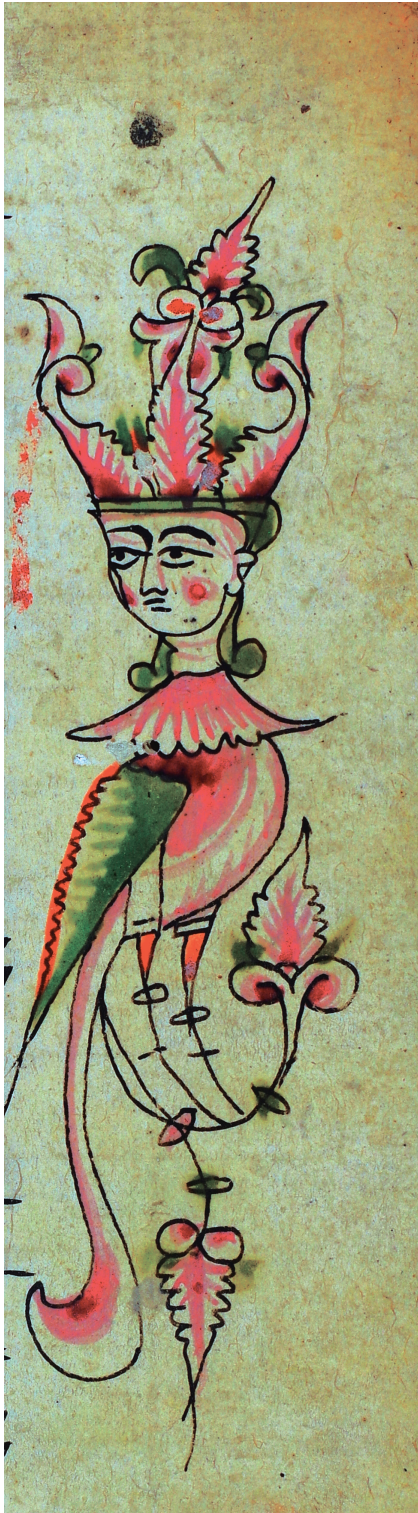
Նկ. 3. Լուսանցային մանրանկար. Հովհաննես Մկրտիչ, ՄՄ Հմր 59 պատարիկ



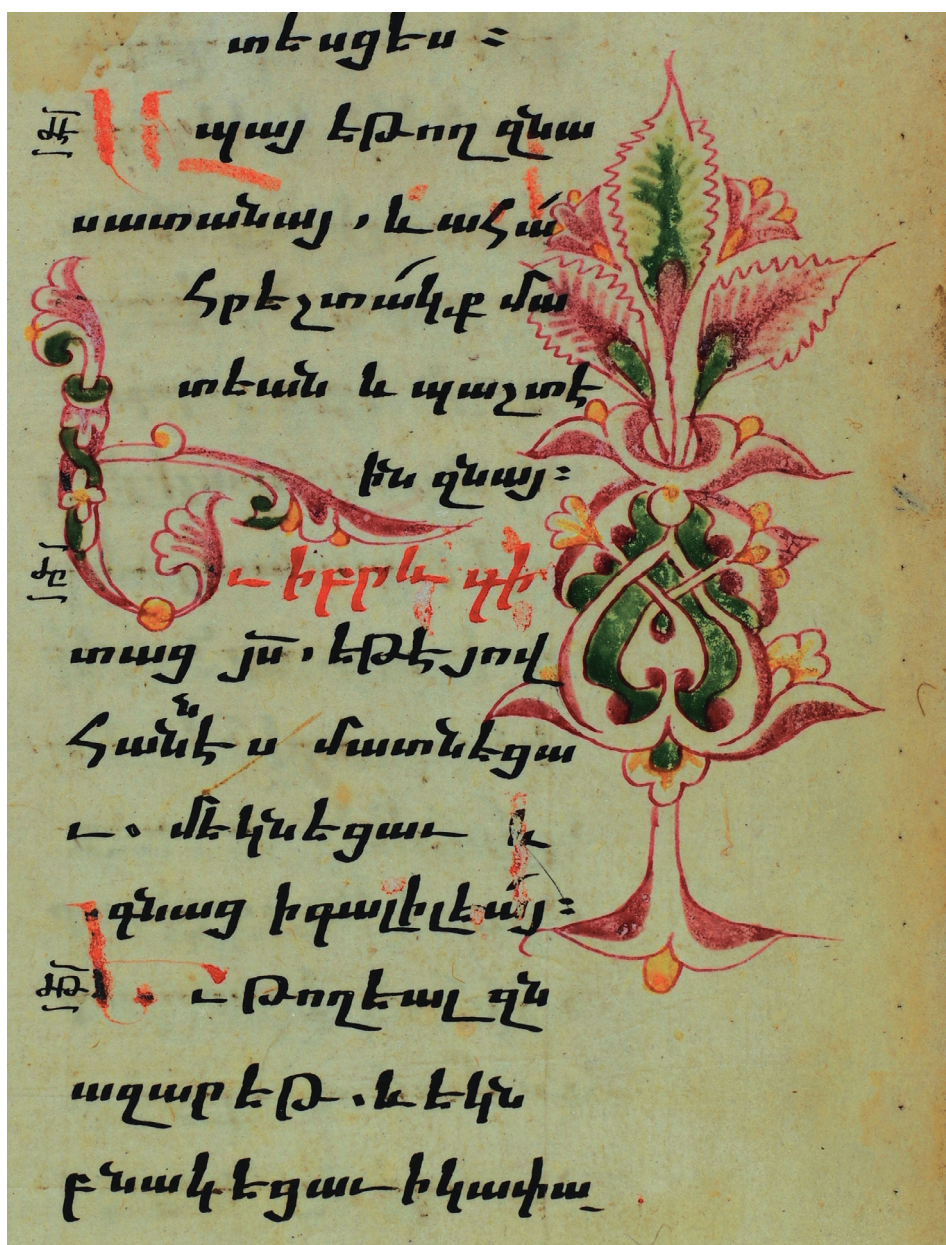
Նկ. 3ա. Հովհաննէս Մկրտիչ, ՄՄ ձեռ. Հմր 4777



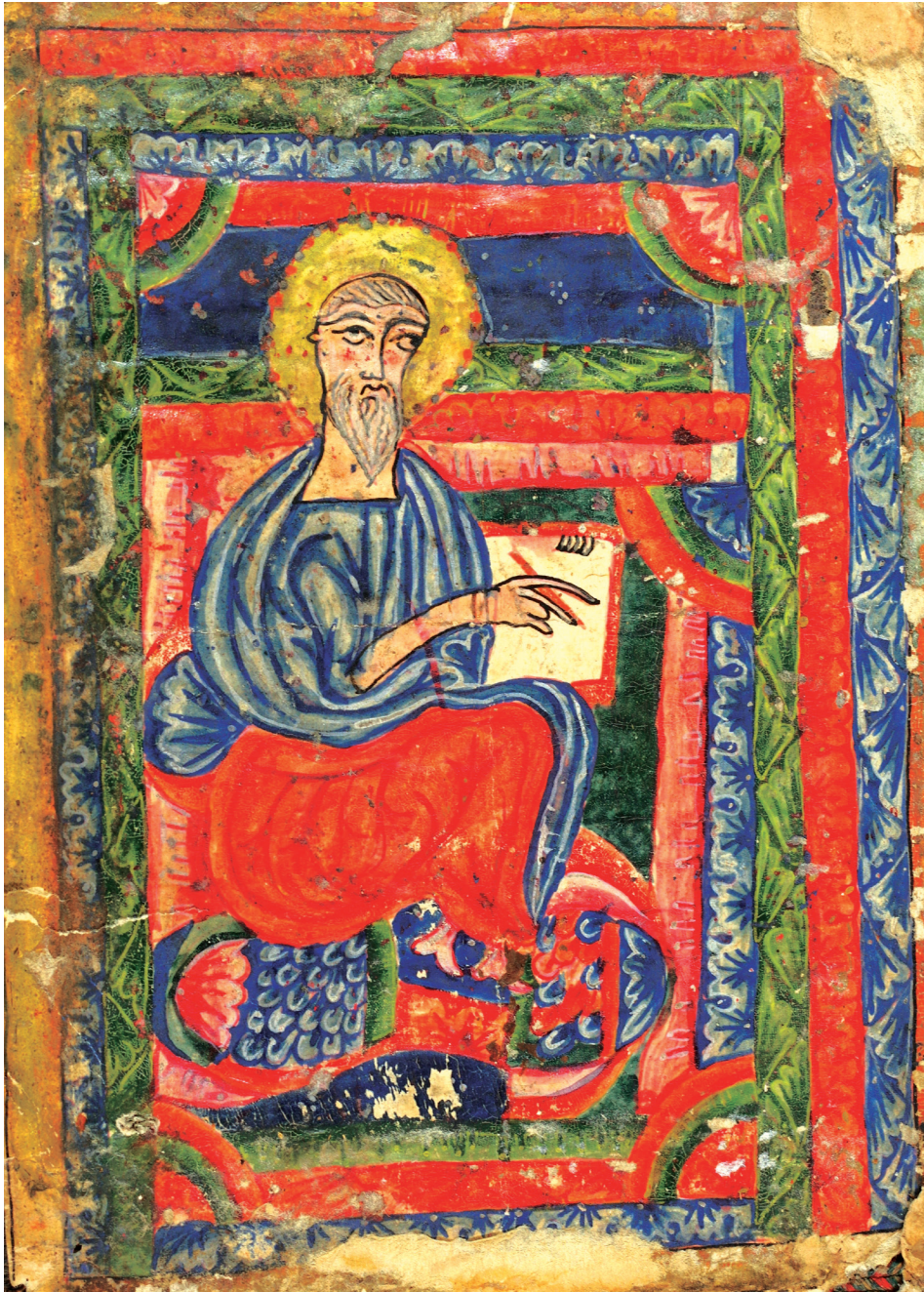
Նկ. 4. Հուսանցազար, Զույգ հուշկապարիկներ, ՄՄ պատառիկ Հմր 59



Նկ. 4ա. Լուսանցազարդ, Հուշկապարիկ, ՄՄ
ծեռ. Հմր 4777



Նկ. 5. Զարդագիր, լուսանցազարդ, ՄՄ պատառիկ Հմր 59



Նկ. 6. Մատթեոս ավետարանիչ, ՄՄ ձեռ. Հմր 1791



Նկ. 6ա. Մատթեոս ավետարանիչ, ՄՄ ձեռ. Հմր 4940



Նկ. 7. Մարկոս ավետարանիչ, ՄՄ ձեռ. Հմր 1791



Նկ. 7ա. Մարկոս ավետարանիչ, ՄՄ ձեռ. Հմր 4940

ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐ

ՍԵՂԱ ՄԱՆՈՒԿՅԱՆ, ԱՐՓԻՆԵ ՄԻՄՈՆՅԱՆ

ՄՄ

ՎԱՍՊՈՒՐԱԿԱՆԻ ՄԱՆՐԱՆԿԱՐՉԱԿԱՆ ԴՊՐՈՑԻ ՆՈՐԱՅԱՅՏ ԵՐԿՈՒ ՊԱՏԱՌԻԿ

Ձեռագրերի եւ անգամ տպագիր հին գրքերի հետ առնչվելիս ժամանակ առ ժամանակ գործ ենք ունենում ավելի վաղ շրջանի ձեռագիր պատառիկների հետ: Ձեռագրական «պատառիկ» ասելով՝ հասկանում ենք հիմնականում հին՝ ամբողջությամբ մեզ չհասած ձեռագրերի առանձին հատված-հատակոտորները, որոնք համեմատաբար նոր ձեռագրերում առկա են որպես պահպանակներ, երբեմն էլ՝ կազմերեսներ կամ կազմաստառներ: Սույն հոդվածի խնդրո առարկաներն են Մաշտոցյան Մատենադարանի հայերեն Հ^մ 59 ձեռագիր պատառիկը եւ Հ^մ 1791 ձեռագրի կազմաստառ-պատառիկները:

Հայերեն Հ^մ 59 ձեռագիր պատառիկի մասին խոսելուց առաջ հարկ ենք համարում ներկայացնել ձեռագիր պատառիկներին վերաբերող մի համառոտ տեղեկություն: Հայտնի է, որ թե՛ քանակով եւ թե՛ գիտական արժեք-որակով Մաշտոցյան Մատենադարանում երկրորդը հայերեն պատառիկների հավաքածուն է՝ ընդհանուր հաշվով 2215 միավոր: Այս հարուստ հավաքածուն կազմվել է հիմնականում Մատենադարանի ձեռագրերում պատմականորեն դրված պահանակները՝ ավելի հին ձեռագրերի մասունքներն անջատելով, ինչ-որ չափով նաեւ՝ 1915-1916 թթ. Վասպուրականից ու Տարոնից բերված ձեռագրական հատակոտորներից, 1930-1936 թթ. Հայաստանի տարբեր շրջաններում գիտական արշավախմբերի հավաքած նյութերից: Մի քանի հարյուր պատառիկներ գնվել կամ նվեր են ստացվել տարբեր անհատներից¹:

¹ Տե՛ս «Յուրակ ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի», հ. Ա., Երեւան, 1965, էջ 195:

Վերջին տարիներին Մաշտոցյան Մատենադարանում սկսվել է նաեւ այս մեծարժեք հավաքածուի նկարագրման աշխատանքը: Պատառիկների զգալի մասը, ինչպես վերը նշվեց, նախկին պատառիկ-պահպանակներ են, որոնք իրենց բնկալ-ամբողջական ձեռագրերից անջատվել են հիմնականում նախորդ դարասկզբին: Պատառիկ-պահպանակները դիտվում են իբրեւ առանձին-ուրույն ձեռագրեր ու նկարագրվում են ըստ ամբողջական ձեռագրերի համար մշակված հարցակարգի: Նրանք ունեն յուրահատկություններ, որոնց նկատառումով եւ անհրաժեշտ նյութի նախնական քննությունը կազմվել է «Պատառիկների նկարագրության հարցակարգը»²: Նախ գրվում է պատառիկի գույքահամարը, ապա՝ անունը (ասենք՝ «Աւետարան»), հետո՝ ժամանակը: Եթե նախկինում ձեռագրի պահպանակ է եղել, ապա ըստ Մաշտոցյան Մատենադարանի համառոտ «Ցուցակ ձեռագրաց»-ի՝ նշվում են բնկալ-ձեռագրի համարը, խորագիրը, գրչության վայրը, թվականը, գրչի, ծաղկողի, կազմողի, ստացողի կամ պատվիրատուի անունները (հայտնի լինելու դեպքում), նյութն ու չափերը: Ապա գրվում են պատառիկի թերթաքանակը, մեծությունը, շարվածքի չափը, գրատեսակը, գրությունը (միասյուն, երկսյուն, եռասյուն), սյունակամեջը, տողերի քանակը, տողի բարձրությունը, տառի բարձրությունը, տողամեջը, կետագրությունը, մանրանկարչությունը, վիճակը, նկարափորձը, գրչափորձը, կնքագրողը:

Այնուհետեւ տրվում է պատառիկի բնագրի ամբողջական վերծանությունը, բացառություն են միայն Ավետարանները, որոնց դեպքում նշվում են միայն բնագրի սկիզբն ու վերջը: Բնագրի վերծանության մեջ օգտագործվում են հետեւյալ նշանները. ուղղանկյուն փակագծերում՝ [] վերականգնվում են դժվարընթեռնելի կամ անընթեռնելի հատվածները: Ձախից կամ աջից դրված մեկ ուղղանկյուն փակագիծը՝ [կամ] նշանակում է, որ կտրված կամ պատռված լինելու պատճառով պատառիկի այս կամ այն կողքից բնագրի մաս է բացակայում: Թեք գծերը՝ /// նշանակում են պատառիկի տվյալ հատվածի անընթեռնելիությունը:

Նախ՝ այս հարցակարգն առավել առարկայորեն պատկերելու, ապա նաեւ՝ հետագա շարադրանքի հստակ ընկալման համար բերում ենք մեր խնդրո առարկա պատառիկի նկարագրությունը.

² Տե՛ս Գ. Տէր-Վարդանեան, Մուտք, «Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց», հ. Է., խմբ.՝ Գ. Տէր-Վարդանեան, Երեւան, 2012, էջ 6:

ԱԽԵՏԱՐԱՆ ԸՍՏ ՄԱՏԹԵՈՍԻ

ԺԵ. դար

Հ^{ժր} 236 ձեռագրից: Աւետարան: 1646 թ.: Կ. Պոլիս: Գրիչ՝ Եղիա Համթեցի: Ստացող՝ Վարդան Երէց: ԹԵՐԹ՝ 318: ՆԻԻԹ՝ մագաղաթ: 21.6x15:

ԹԵՐԹ՝ 12: ՆԻԻԹ՝ ԹՈՒՂԹ: ՄԵԾՈՒԹԻԻՆ՝ 27.3x18.6: ԼՍ. ՋԱՓԵՐ՝ արտք՝ 4, նրք՝ 2.5, վր՝ 2.5, ստ՝ 5.3: Գրադաշտ՝ 19.5x12.5: ԳՐՈՒԹԻԻՆ՝ երկսիւն: ՍԻԻՆԱԿԱՄԷՋ՝ 1.5: ԳԻՐ՝ բոլորգիր: ՏՈՂ՝ 21, տողի բարձրութիւն՝ 1.6. տառի բարձրութիւն՝ 0.6. տողամէջ՝ 0.7: ԲԱՌԱՆՋԱՏՈՒՄ ունի: ԳԼԽԱՏԱՌ՝ ունի, գլխատառերը կարմիր թանաքով: ԿԷՏԱԴՐՈՒԹԻԻՆ՝ — ° : . , : Համաբարբառի մանրատառեր ստորին լուսանցներում: Մանրանկարչութիւն - 2բ՝ Մատթէոս աւետարանիչ. գոյնը՝ կանաչ, կարմիր, դեղին, մանուշակագոյն, սեւ, մոխրագոյն: 3ա՝ Մատթէոսի Աւետարանի անուանաթերթը. բաղկացած է կիսախորանից (ճակատագարդ. Հազուադէպ երեւոյթ է Հայկական մանրանկարչութեան մէջ). ներսում օգտագործուած են բուսական հիւստեղծագարդեր, վերին Հատուածում պատկերուած են բուսագարդերից կազմուած անկիւնագարդեր, կիսախորանի վերին Հատուածի կենտրոնում պատկերուած են քրիստոնէական Հաւատը խորհրդանշող երկու թռչուն, աջ կողմում պատկերուած է բուսական լուսանցագարդ՝ պսակուած խաչով, սկզբնատառ զարդագիր Գ՝ մարդագիր եւ թռչնագիր. գոյնը՝ կարմիր, կանաչ, շագանակագոյն, մանուշակագոյն, սեւ: 4բ եւ 5ա՝ արտաքին լուսանցներում բուսական լուսանցագարդեր եւ Ե զարդագրեր. գոյնը՝ կանաչ, կարմիր: 6ա՝ արտաքին լուսանցում լուսանցագարդ՝ յուշկապարիկ եւ զարդագիր Ե՝ թռչնագիր. գոյնը՝ կանաչ, կարմիր, դեղին: 7ա. արտաքին լուսանցում լուսանցային մանրանկար՝ Յովհաննէս Մկրտիչ եւ զարդագիր Յ. գոյնը՝ կանաչ, կարմիր: 8ա՝ արտաքին լուսանցում բուսական լուսանցագարդ եւ զարդագիր Յ. գոյնը՝ կարմիր, կանաչ: 9ա՝ արտաքին լուսանցում բուսական լուսանցագարդ եւ զարդագիր Ե.: 10բ՝ արտաքին լուսանցում լուսանցագարդ՝ գոյգ յուշկապարիկ (Հազուադէպ երեւոյթ է Հայկական մանրանկարչութեան մէջ), զարդագիր Ե՝ թռչնագիր. գոյնը՝ կանաչ, կարմիր, դեղին: 11բ՝ արտաքին լուսանցում բուսական լուսանցագարդ եւ զարդագիր Մ. գոյնը՝ կանաչ, կարմիր:

ՎԻՃԱԿ՝ թղթերի հիմքի եւ վերին հատուածներում տեղ-տեղ խոնավութեան եւ սնկային հիւանդութեան հետքեր: Եզրերը՝ դեղնած, մաշուած: 2ա, 3ա, 11ա, 12ա՝ ստորին աջ անկիւնը լրացուած դեղնաւուն թղթով: 1բ, 12բ՝ անցքեր: 12ա՝ հիմքի մասը նորոգուած այլ թղթով: Մանրանկարների գոյները՝ խոնավութիւնից թափուած, եղծուած: 2բ. 3բ. 4ա. 4բ. 5բ. 6բ. 7բ. 8բ. 10ա. 11ա. 12ա. հանդիպակաց էջերում մանրանկարների արտատպուած հետքեր: Լուսանցակողերի կարմիրը գունաթափուած:

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ

2բ.-12բ. Աւետարան ըստ Մարկոսի (գլ. Ա., հ^ր 1 - գլ. Ե., հ^ր 32):

Պատառիկի մայր ձեռագրի գրչութեան մոտավոր ժամանակը պարզել կամ թվագրել հնարավոր է միայն հնագրագիտական-ձեռագրագիտական եւ արվեստաբանական մանրամասն քննութեամբ: Առաջին միջոցը, անշուշտ, նրա բոլորգիր գրածեւը թվակիր նույնպիսի՝ բոլորգիր ձեռագրերի գրչութեան հետ համեմատելն է: Պատառիկի տողի բարձրութիւնը՝ 1.6, տառի բարձրութիւնը՝ 0.6, տողամեջը՝ 0.7 սմ է: Մեր թվագրումը մոտավոր է եւ չի կարող զերծ լինել սխալներից, քանի որ հիմնված է զուտ հնագրական առանձնահատկութիւնների վրա, իսկ դրանք հաճախ կատարյալ ճշգրիտ լինել չեն կարող:

Պատառիկի գրատեսակը համեմատեցինք հնագրագիտական նորագույն ձեռնարկի՝ «Հայկական հնագրութեան ալբոմ»-ում³ գետեղված թվակիր ձեռագրերի լուսանկարների եւ գրերի ժամանակագրական աղյուսակների, ինչպես նաեւ Մատենադարանում պահվող՝ Վասպուրականում գրված գրեթե բոլոր ձեռագրերի հետ:

«Հայկական հնագրութեան ալբոմ»-ի գրերի ժամանակագրական աղյուսակում պատառիկի գրերին արտաքին նմանութեամբ ամենամոտ ձեռագիրը ԺԵ. դարով թվագրվող՝ Մատենադարանի Հ^ր 4777 Ավետարանն է, որի գրիչը Մկրտիչն է, գրչութեան վայրը հայտնի չէ, բայց ոճական եւ պատկերագրական առանձնահատկութիւններով վերաբերում է Վասպուրականի դպրոցին: Կարծում ենք, որ պատառիկը, ամենայն հավանականութեամբ, ԺԵ. դարի ձեռագրից է, այսինքն՝ այն 27.3x18.6 սմ մեծութեամբ եւ ԺԵ. դարով թվագրվող, չպահպանված մի ձեռագիր Ավետարանից է:

³ Տե՛ս Մ. Սթոուն, Տ. Գոյումճեան, Հ. Լեհման, Հայկական հնագրութեան ալբոմ, Ս. Էջմիածին, 2006:

Պատառիկն արժեքավոր է նաեւ մանրանկարչական հարդարանքի տեսանկյունից: Այստեղ գործ ունենք ավետարաններին հատուկ մանրանկարչական այնպիսի տարրերի հետ, ինչպիսիք են ավետարանչի պատկերն ու անվանաթերթը, լուսանցային մանրանկարը, լուսանցազարդերն ու զարդագրերը:

Այս պատառիկի հետ առանձնահատուկ ընդհանրություններ ունի Բալթիմորի Ուոլթերս պատկերասրահի հայերեն Հ^ր 543 ձեռագիրը⁴, հատկապես դրա անվանաթերթի հարդարանքը (նկ. 2ա): Հետաքրքիր աղբյուրներ կան նաեւ ՄՄ Հ^ր 4777 ձեռագրի անվանաթերթերի հետ (նկ. 2բ): Ուոլթերս պատկերասրահի ձեռագիրը գրվել է 1455 թ.⁵ Խիզանում, գրիչը Հովհաննեսն է, ծաղկողը՝ Խաչատուրը: Այս ձեռագրի՝ Մատթեոս ավետարանչի անվանաթերթի մշակումը, ճակատագրով խաչակերպ կամարաղեղը թույլ են տալիս ենթադրել, որ մեր պատառիկի մայր ձեռագիրը եւս կարող է գրված լինել Խիզանում:

Մեր պատառիկում պահպանված՝ ամբողջական էջ զբաղեցնող միակը Մատթեոս ավետարանչի մանրանկարն է: Մատթեոսի պատկերն անվանաթերթի հետ միասին պատառիկի սկզբում է (նկ. 1). ավետարանիչը պատկերված է գլանաձեւ բարձով (մութաքա) բարձր աթոռին նստած՝ իր գրելիքի մասին խորհրդածելիս: Ինքնամիտի հայացքն արտացոլում է Քրիստոսի կյանքը նկարագրող ոգեշնչված աշակերտի ստեղծագործական հոգեվիճակը: Ծաղկողը, որի անունը, ցավոք, մեզ չի հասել, ավետարանչին պատկերել է ալեհեր, նշաձեւ աչքերով, երկարավուն դեմքով:

Մանրանկարն աչքի է ընկնում գունային անխառն, մաքուր լուծումներով, հորինվածքի կոռն ամբողջականությամբ: Մատթեոս ավետարանչի պատկերը որոշ ընդհանրություններ ունի վերը նշված Հ^ր 4777 ձեռագրի նույնանուն ավետարանչի պատկերի հետ (նկ. 1ա):

Մատթեոսի Ավետարանի անվանաթերթն աչքի է ընկնում ոճավորված կամարաղեղով: Ծակատագրով ուղղանկյան ներսում՝ կարմիր խորքի վրա, պատկերված են բուսական եւ երկրաչափական զարդանախշեր, որոնց կենտրոնում՝ մեղալիոնի մեջ, պատկերված է հավասարաթեւ խաչ: Ծակատագրով վերին անկյուններում պատկերված են բուսազարդերից կազմված ակրոտերիոններ (եղջյուրներ), իսկ կենտրոնում՝ բուսազարդից դուրս են գալիս պոչերով իրար միահյուսված երկու թռչունների պատկերներ: Ծակատագրից ցած պատկերված է «Գ» սկզբնատառը՝

⁴ S^h Th. Mathews, R. Wieck, Treasures in Heaven, Armenian Illuminated Manuscripts, The Pierpont Morgan Library, New York, 1994, էջ 153-154:

Մատթեոսին խորհրդանշող հրեշտակի տեսքով (նկ. 2): Ավետարանչի մանրանկարը հարթ է: Հիմնական արտահայտչամիջոցը գիծն է, որը կենսունակություն է ստանում մաքուր եւ վառ ներկերի համադրությամբ: Մանրանկարում հեռանկարի խնդիրը լուծված է:

Ավետարանի լուսանցներում, հավանաբար, ծաղկողը պատկերել է ավետարանական պատմության մի քանի դրվագ եւ արել նոր գլուխների սկիզբները նշող զարդանախշեր⁵: Լուսանցային մանրանկարներից, ցավոք, պահպանվել է միայն Հովհաննես Մկրտչին պատկերողը (նկ. 3): Ծաղկողը լուսանցում միայն մեկ թեմա է արծարծում, ընդ որում, թեմային վերաբերող բնագիրը մեծ մասամբ հենց պատկերի կողքին է, որով այդ երկուսը լրացնում են միմյանց: Հովհաննես Մկրտիչը վասպուրականյան բնորոշ պատկերատիպով է: Ուշադրության է արժանի հատկապես Վասպուրականի դպրոցի ՄՄ Հ^{որ} 7629 (1397 թ.՝ Խիզան, գրիչ՝ Ռստակես, ստացող՝ Մարտիրոս) ձեռագրի 14ա էջի խորանի՝ Հովհաննես Մկրտչի պատկերը, որը սանրվածքի մշակմամբ, մորուքով, պարեգոտով, նշաձեւ աչքերով ընդհանրություններ ունի մեր պատառիկի՝ Հովհաննես Մկրտչի նկարի հետ (էջ 7ա. նկ. 3բ), սակայն պատառիկի ծաղկողը Հովհաննես Մկրտչին պատկերել է առանց լուսապսակի եւ ավելի պարզունակ մշակմամբ: Ծաղկողը պատկերների ձեռքերի ու ոտքերի մշակման հարցում այնքան էլ հմուտ չէ: Այս առումով պատառիկի նկարն ընդհանրություններ ունի ՄՄ Հ^{որ} 4777 ձեռագրի լուսանցազարդի Հովհաննես Մկրտչի պատկերի (նկ. 3ա) հետ:

Ինչ վերաբերում է լուսանցազարդերին, դրանք հիմնականում երկրաչափական եւ բուսական ոճավորված զարդանախշեր են, երբեմն արտահայտված են հուշկապարիկների, նույնիսկ զույգ, թագակիր հուշկապարիկների տեսքով (նկ. 4): Առանձնահատուկ ուշադրության է արժանի Մատթեոսի Ավետարանի անվանաթերթի լուսանցազարդը, որը պսակված է խաչով եւ ունի չքեղ նկարազարդում:

ՄՄ Հ^{որ} 4777 ձեռագրում ավետարանիչը (նկ. 1բ) նստած է բարձր թիկնակով աթոռի վրա, ամբողջ խորքը լի է երկրաչափական նախշերով, ձեռքերի ու ոտքերի մշակման հարցում ծաղկողը դարձյալ դժվարություններ է ունեցել: Հետաքրքիր զուգահեռներ կան գծիկային մշակմամբ սանրվածքի եւ սնդուրած այտերի, ինչպես նաեւ երկուսի դեպքում էլ ձեռքերի ու ոտքերի վրա արված կարմրանարնջագույն գծերի միջեւ:

⁵ Տես Ա. Հարությունյան, Ա. Սիմոնյան, Զորավոր Ավետարանը, Երեւան, 2016, էջ 23:

Սակայն, ի տարբերություն Հ^մ 4777–ի, մեր պատառիկի ավետարան–
չի կերպարը ավելի ծավալային է՝ առանձնապես հագուստի մշակման
հաշվին:

Ընդհանրություններ կան նաեւ շրջանակների ու անվանաթերթի
ծաղկատերեւային նախշերի միջեւ: Բնագրի գլխատառերը եւս առաջին
հայացքից նմանություններ ունեն. հետաքրքիր են նաեւ հուշկապարիկ–
ները՝ թագերով (նկ. 4, 4ա) եւ զույգերով պատկերված:

Մեր պատառիկի անվանաթերթի շրջանակի եւ կամարաղեղի նմա–
նատիպ մշակում կա ՄՄ Հ^մ 7566 (1460 թ.՝ Խիզան, գրիչ՝ Հովհաննես
քահանա) ձեռագրում, թեեւ ավետարանիչների պատկերների հարցում
ընդհանրություններ չկան, սակայն այստեղ եւս կան դեմքին, ոտքերին ու
ձեռքերին արված կարմրանարնջագույն գծեր:

Անվանաթերթերում նման շրջանակներ եւ կամարաղեղի մշակում
հանդիպում ենք Վասպուրականի տարբեր դպրոցներում՝ Խիզանում,
Արճեշում, ինչը դժվարացնում է անվանաթերթի նկարագարման օգնու–
թյամբ պատառիկի ստեղծման դպրոցի պարզումը, սակայն ավետարանիչ–
ների պատկերների եւ անվանաթերթերի որոշ ընդհանրություններ կրկին
թույլ են տալիս ենթադրել, որ, հավանաբար, այս պատառիկի մայր ձե–
ռագիրը կարող է ստեղծված լինել Խիզանում:

Պատառիկի գրադաշտն աչքի է ընկնում նաեւ բազմաթիվ զարդագրե–
րով, որոնք հիմնականում հանգուցադրեր ու թռչնագրեր են: Զարդազ–
րերի գրեթե կեսից ավելին «Ե» գլխագրի՝ հիմնականում թռչնակերպ տե–
սակներն են (նկ. 5): Նախքան դրանց քննությունն անցնելը՝ անհրաժեշտ
է նկատել, որ գրերը ձեւավորելու առաջին փորձերը հայերեն ձեռագրե–
րում ի հայտ են գալիս դեռեւս Ժ. դարից⁶: ԺԱ. դարավերջից զարդագրեր
հանդիպում են հայկական մատյանների ոչ միայն անվանաթերթերում,
այլեւ ավետարանական բնագրի գլուխների սկզբում:

Մաշտոցյան Մատենադարանում այսօր պահվող հայերեն ամբողջա–
կան 11.314 ձեռագրերից ավելի քան 2200 միավորը պատառիկ–պահպա–
նակ ունի: Դրանցից նկարագարդ են շուրջ 300–ը, որոնց հիման վրա մեր
կազմած ցանկից պարզ է դառնում, որ համեմատաբար մեծ խումբ են այն
պատառիկ–պահպանակները, որոնց նկարագարդումները միայն լուսան–
ցազարդեր են: Սակայն շատ մեծ հետաքրքրություն են ներկայացնում
այն պատառիկ–պահպանակները, որոնք բովանդակում են վաղ շրջանի

⁶ Զարդագրության մասին մանրամասն տե՛ս «Հայկական մանրանկարչություն. Զար–
դագրեր», Երեւան, 1992:

խորաններ, ինչպես նաև ավետարանիչների, կիսախորանների, սրբերի ու զորավարների պատկերներ: Բացի այդ՝ գտել ենք նաև տերունական մանրանկարներ պարունակող բացառիկ օրինակներ:

Հանդիպում ենք նաև որոշ օրինակների, երբ հին ձեռագրի տերունական մանրանկարները կտրվել եւ փակցվել են նոր ձեռագրի կազմին կամ տերունական պատկերը նկարվել է հենց կազմի վրա: Մեր այս օրինակը՝ ՄՄ Հ^մ 1791 ԺԴ. դարի ժողովածու ձեռագիրն առավել հետաքրքիր է նրանով, որ հին ձեռագրի պատառիկն այստեղ գործածվել է որպես կազմաստառ⁷:

Մատենադարանի ձեռագրերի Մայր ցուցակում կազմաստառ-պահպանակները, որոնց վրա ավետարանիչների պատկերներն են, թվագրված են ԺԴ.-ԺԵ. դարերով. նրանց մայր ձեռագիրը, բնականաբար, չի պահպանվել:

Կազմի Ա. փեղկի ներսից ստանձված է Մատթեոս ավետարանչի նկարը, որ շատ յուրահատուկ ոճ ունի: Ավետարանչի կերպարը տեսողական առումով, կարծես, երկու մասի բաժանված լինի, ինչը գունային մշակման հետեւանք է՝ բնորոշ հայկական մանրանկարչական դպրոցներից մեկին, որին կանդրադառնանք ավելի ուշ: Ավետարանչի լուսապսակը դեղին դաշտով է՝ մշակված կարմիր եւ կապույտ կետագծերով: Դեմքը սեւ ուրվագծմամբ է, մորուսի մշակումը դիմագծերին ձգվածությոն է հաղորդել: Դիմագծերի, հատկապես աչքերի եւ հոնքերի մշակումը մատնանշում է այս պատառիկների կապը Վասպուրականի մանրանկարչություն հետ: Ավետարանչի ոտքերը շատ պայմանական են մշակված. ոտքերի տակ երկարավուն բարձ է: Նա հագին ունի կապույտ թիկնոց եւ կարմիր ներքնաշապիկ. հագուստի երկու մանրամասն էլ ուրվագծված են նույն գույնի մուգ երանգով: Աջ ձեռքին գրիչն է, իսկ ձախով բռնել է կարմիր ուրվագծմամբ սպիտակ թուղթը: Պատկերի ամբողջ դաշտը լցված է ներքին եւ արտաքին շրջանակներով. ձախում արտաքին շրջանակների թիվը երեքն է, աջում՝ չորսը, ձախ կողմում է արված նաև ավետարանչի պատկերը, որով ծաղկողը պատկերը հավասարակշռության է բերել, այլ ոչ թե ծանրաբեռնել նկարի միայն մի կողմը: Անկյուններում բազմագույն կիսաշրջաններ են: Ներքին փոքր շրջանակները երկուսը-երեքի հարաբերակցությամբ են: Մանրանկարի շրջանակները կարմիր, կապույտ, կանաչ եւ վարդագույն անխառն գունավորմամբ են եւ զարդարված ականթա-

⁷ Տե՛ս «Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի», Կ. Ե., կազմ.՝ Օ. Եգանյան, Երեւան, 2009, էջ 1245-1246:

նախշերով ու արմավանախշերով (նկ. 6):

Գրեթե նույն սկզբունքով է մշակված Մարկոս ավետարանչի նկարը (նկ. 7ա): Այստեղ շեշտված է նաեւ ճարտարապետական հորինվածքի մի մասը՝ պատուհանը վարագույրով: Նրա առջեւ պատկերված են աշխատանքային գործիքները:

Երկու մանրանկարի կերպարները խոշոր են, ոճավորված: Նրանց մշակումը, գունային լուծումները, հորինվածքային մոտեցումը վկայում են այն մասին, որ այս մանրանկարները պատկանել են ԺԴ.⁸ դարի վասպուրականյան մի ձեռագրի:

Մատենադարանի ձեռագրատանը փնտրելով՝ Վասպուրականից մեզ հասած ձեռագրերի շարքում գտանք մեկը, որի համար մեր մանրանկարները գուցե նախօրինակ են եղել կամ նույն դպրոցի աշխատանք են: Այդ ձեռագիրը ՀՊՔ 4940 Ավետարանն է՝ 1534 թ. գրված Հովհաննու վանքում⁹: Ավետարանի գրիչ-ծաղկողը Խաղ աբեղան է, ստացողը՝ Մարտիրոս կրոնավորը:

ՀՊՔ 4940 ձեռագրի ավետարանիչները մեր պատառիկ-պահպանակի հետ ունեն ինչպես ոճական, այնպես եւ պատկերազրական մի շարք ընդհանրություններ: Այստեղ չրջանակների մշակման նույն սկզբունքն է. ավետարանիչների լուսապսակները եւս մշակված են բազմագույն կետերի միջոցով: Դարձյալ ճարտարապետական տարածություն ստանալու փորձ է արված, հատկապես նկարի վերնամասը մշակված է փոքր պատուհանի տեսքով, որից կարծես աստղազարդ երկինք է երևում:

Ձնայած ունեցած նմանություններին՝ այս Ավետարանի ծաղկողն անհատական մոտեցում է ցուցաբերել. մանրանկարի ներքեւի աջ անկյունում սափորիկ է պատկերված, իսկ վերեւում՝ Աստծո աջը: Գունային լուծումները եւս ընդհանրություններ ունեն (նկ. 6ա):

Խաղ ծաղկողի մեկ այլ աշխատանք է Մատենադարանի ՀՊՔ 3700 ձե-

⁸ Ա. Գեորգյան, Անանուն հայ մանրանկարիչներ, Մատենագիտություն, IX-XVII դդ., Գա-
հիրէ, 2005, էջ 262-ում նշվում է, որ գուցե այս կազմաստառ պատառիկները պատկանել
են ԺԶ. դարի մի ձեռագրի՝ հաշվի առնելով ավետարանիչների պատկերների խորքի
հարդարումը, սակայն մեր պատառիկների ոճական մշակումները, այդ թվում եւ խորքի
մշակումը, թույլ են տալիս ենթադրել, որ այն ավելի վաղ է արված եւ, ինչու ոչ, նախօ-
րինակ է ծառայել ԺԶ. դարի ձեռագրերի համար:

⁹ Այս անունով վանք հիշատակվում է Վասպուրականի երկու շրջանում՝ մեկը Բերկրիի
գավառակում, մյուսը՝ Մոկսում. տե՛ս Թ. Հակոբյան, Ստ. Մելիք-Բախշյան, Հ. Բար-
սեղյան, Հայաստանի եւ հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հ. 3, Երեւան,
1991, էջ 443: Այս շրջաններից մեզ հասած ձեռագրերում, սակայն, չգտանք այնպիսի մի
օրինակ, որն ընդհանրություններ ունենար մեր ձեռագրի եւ պատառիկ-պահպանակի
հետ:

ռազիրը: Այս ձեռագրում ծաղկողի ձեռքն անվստահ է, վարպետություն անուշով մեծապես զիջում է նախորդ ձեռագրին: Այստեղ մանրանկարի գունավոր եւ ծաղկային նախշով շրջանակների մշակումը չեչտված է, դրա թույլ արտահայտումը տեսնում ենք Ղուկաս ավետարանչի նկարում: Այս ձեռագիրը մեր պատառիկների հետ պատկերագրական եւ ոճական աղերսներ չունի. ենթադրում ենք, որ դրանք նախօրինակ են եղել միայն Հ^ր 4940 ձեռագրի համար եւ, բացառված է՝ ինչ-որ ժամանակաշրջան պահվել են Հովհաննու վանքում կամ հենց այդ վանքում են ստեղծվել:

Այսպիսով, կարող ենք ասել, որ գործ ունենք Վասպուրականի մանրանկարչական դպրոցի նորահայտ երկու պատառիկի հետ, որոնց ոճական եւ պատկերագրական առանձնահատկություններն արտահայտում են մեզ հայտնի վասպուրականյան ավանդույթները, որոնք մեծապես կապված են ժողովրդական արվեստի պատկերացումների եւ նախասիրությունների հետ:

Լիահույս ենք՝ ժամանակի ընթացքում այս պատառիկների շարքը կհամալրվի նոր օրինակներով՝ պատառիկներով եւ ձեռագրերով, հատկապես այս դպրոցի վաղ շրջանի աշխատանքներով, որոնք հնարավորություն կընձեռեն պատկերացում կազմելու Վասպուրականի մանրանկարչության ավանդույթների ձեւավորման վաղ շրջանի մասին՝ հիմնվելով նաեւ արդեն հայտնի օրինակների վրա:

РЕЗЮМЕ

В статье представляются два новооткрытых фрагмента армянской миниатюрной школы Васпуракана: рукопись-фрагмент N 59 и подкладки к окладу рукописи N 1791 из Матенадарана. Рукопись-фрагмент N 59 кроме портрета евангелиста и заглавного листа имеет несколько иллюстрированных листов, а подкладки к окладу рукописи N 1791 представляют портреты евангелистов Матфея и Марка. Стилистический и иконографический анализ этих новооткрытых фрагментов, а также сравнение с общими образцами доказывают их связь с предпочтениями и представлениями армянской миниатюрной школы Васпуракана.

SUMMARY

In article the authors introduce two newly discovered samples of Vaspurakan's Armenian miniature school-manuscript fragment N 59 of Mashtots's Matenadaran and the underlay-setting fragments of N 1791 manuscript. Besides the Gospel painting and the title page, N 59 manuscript fragment also has several illustrated pages, and the underlay-setting fragments of N 1791 manuscript introduce the images of Matheus and Marcos Preachers. The stylistic and iconographic analysis of these newly-discovered fragments, as well as their comparison with the samples having several generalities state their connection with the preferences and apprehensions of Vaspurakan's Armenian miniature scholl.



ԱՐԱՐԱՏ ՍՏԵՓԱՆՅԱՆ
ԵՊՀ

ՏՊԱ ՎԱՍԻԼԻ ԻՇԽԱՆՈՒԹՅԱՆ ԽՆԴՐԻ ՇՈՒՐՋ

ՓԼ. Ղարոմ թյուզանդական կայսրությունը ծանր դրություն մեջ հայտնվեց սելջուկ-թուրքերի նվաճողական արշավանքների պատճառով: Կայսրության դիրքերը խարխլեցին 1071 թ. Մանազկերտում սելջուկ-թուրքերից կրած ծանր պարտությունից հետո: Բյուզանդական կայսրության թուլացումից օգտվեցին գինվորական ծառայության մեջ գտնվող մի շարք գործիչներ, նրանց թվում եւ Փիլարտոս Վարաժնունին, որին հաջողվեց Կիլիկիայում հաստատված ստվարաթիվ հայության շրջանում գերակա դիրք զբաղել եւ ստեղծել հսկայածավալ տերություն՝ Մարաշ (Գերմանիկ) կենտրոնով: Փիլարտոս Վարաժնունու ստեղծած իշխանապետության սահմանները ձգվում էին արեւելքից արեւմուտք՝ Եդեսիայից (Ուռհա) մինչեւ Կիլիկիայի արեւմտյան մասը, հյուսիսից հարավ՝ Մալաթիայից մինչեւ Անտիոք¹: Փիլարտոս Վարաժնունու մահից հետո (1090 թ.) տարագիր հայության համախմբողի դերը ստանձնեց Փիլարտոսի հպատակ, հայության շրջանում հեղինակություն վայելող իշխան Գող Վասիլը: Նա երեսուն տարի (1082-1112 թթ.) կառավարելով՝ կարողացավ անառիկ պահել իր իշխանության սահմանները, որոնք տարածվում էին հյուսիս-հարավ ուղղությամբ՝ Մալաթիայից մինչեւ Պիր², իսկ արեւելք-արեւմուտք ուղղությամբ՝ Եփրատից մինչեւ Մարաշ՝ ընդգրկելով Քեսունը (իշխանության կենտրոնն էր), Ռապանը³, Հիսն-Մանսուրը, Պեհեսնին, Հոռմկլան⁴: Գող Վասիլի մահից հետո

¹ Տե՛ս Լ. Տեր-Պետրոսյան, Խաչակիրները եւ հայերը, Կ. Ա., Երեւան, 2005, էջ 419:

² Պիր կամ Պիրեջիկ - գավառ վերին (հայոց) Միջագետքում՝ Եդեսիայի շրջանում: Համապատասխանում է նոր ժամանակների Բիրեջիկին, տե՛ս ՀՀՇՏԲ, Կ. Դ., էջ 340:

³ Ռապան - բերդ եւ քաղաք վերին (հայոց) Միջագետքում՝ Եդեսիայի շրջանում: Արեւելքից եզերված էր Եփրատ գետով, ուներ հզոր շրջապարիսպներ, բուրգեր ու աշտարակներ. տե՛ս ՀՀՇՏԲ, Կ. Դ., էջ 431:

⁴ Տե՛ս Լ. Տեր-Պետրոսյան, նշվ. աշխ., ծնթ. 14, էջ 421:

(1112 թ. հոկտեմբերի 12-ին) նրա իշխանությունը ժառանգեց որդեգիրը՝ Տղա Վասիլը:

Բյուզանդական կայսրությունը ԺԲ. դարի առաջին կեսին ձեռնարկեց մի շարք քայլեր՝ վերականգնելու իր խաթարված դիրքերը՝ Փոքր Ասիայի արեւելքում: Դրա արդյունքն էր Ալեքս Ա. Կոմնենոս կայսեր (1081-1118 թթ.)՝ Բոհեմունդ Անտիոքացու հետ կնքած Դեաբոլյան⁵ պայմանագիրը (1108 թ.), որով Բոհեմունդը իր հպատակությունն էր հայտնում կայսերը, եւ Անտիոքի լատին իշխանության ներքո էր մնում Ասորիքը՝ Անտիոք կենտրոնով⁶: Չնայած դրան՝ խաչակիր ասպետները իրենց տեղում պահպանում էին ամբողջական իշխանություն, եւ հենց նրանց քաղաքականության հետեւանքով վերացան Եփրատացիքում⁷ հաստատված հայկական իշխանությունները, որոնցից մեկն էլ Քեսունի իշխան Գող Վասիլի ժառանգորդ (որդեգիր) Տղա Վասիլի իշխանությունն էր:

Տղա Վասիլը եւ նրա ծագումը. Տղա Վասիլի մասին հայտնի է, որ մոր կողմից սերում էր Կամսարական տոհմից⁸: Մատթեոս Ուռհայեցին, տալով Տղա Վասիլի նկարագիրը, նշում է, որ նա կրթվել ու դաստիարակվել էր Գող Վասիլի տանը, ինչպես հարազատ զավակ, եւ նրա իշխանությունը ժառանգեց քսանհինգ տարեկանում: Այդ առիթով Բարսեղ Կաթողիկոսը (1105-1113 թթ.) ժողով է գումարում, որին մասնակցում էին թե աշխարհիկ եւ թե հոգեւոր իշխանության ներկայացուցիչները: Որոշում է կայացվում իշխանությունը հանձնել Տղա Վասիլին. «Եւ տան զիշխանութիւն Վասիլն՝ Տղայ Վասիլին, որ էր մայրենեօք յազգէ Կամսարական, սնեալ եւ զարգացեալ ի տուն Վասիլն՝ որպէս զորդի ի ծոցս հօր իւրոյ, գեղեցկատեսիլ եւ առիւծադէմ, յաջողակ եւ սրագլուխ եւ այր քաջ

⁵ Պատմագիտության մեջ այսպես է կոչվում պայմանագիրը՝ նկատի ունենալով կնքման վայրը, տես **E. Honigmann**, Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches von 363 bis 1071, Bruxelles, 1935, S. 125-130:

⁶ Տես **Ա. Բոզոյան**, Բյուզանդիայի արեւելյան քաղաքականությունը եւ Կիլիկյան Հայաստանը, Երեւան, 1988, էջ 74:

⁷ Եփրատացիք կամ Եփրատացվոց «զավառ» Հյուսիսային Սիրիայում՝ Եփրատ գետի առափնյա տարածքներում: Հյուսիսից սահմանակից էր Երրորդ Հայքին, արեւմուտքից՝ Կիլիկիային, հարավից Հալեպին եւ Անտիոքին ենթակա շրջաններին: Նախկինում՝ մինչեւ Դիոկղետիանոս կայսեր 290 թ. վարչական վերափոխումները, կրում էր Կոմագենե անունը եւ համարվում էր առանձին պետություն: Եփրատացիք է կոչվել Հռոմի տիրապետության տակ անցնելուց հետո՝ պարզապես Եփրատի ափին գտնվելու պատճառով... Կիլիկիայի հայկական պետության ժամանակներում Եփրատացիք երկրամասը մտնում էր Մարաշի իշխանության մեջ. տես ՀՀՇՏԲ, հ. Բ., էջ 253:

⁸ Տես **Մատթեոս Ուռհայեցի**, Ժամանակագրություն, Վաղարշապատ, 1898, էջ 324:

եւ պատերազմող, ամաց քսան եւ հնգից: Զսա նստուցին յաթոռ մեծ իշխանին Վասիլին, եւ նմա հնազանդեցան ամենայն զօրքն, վասն զի էր յոյժ առատաձեռն եւ մեծատուր, եւ եղեւ սիրեցեալ յաչս ամենայն զօրացն: Եւ արար միաբան ժողով Տէր Բարսեղ եւ տայ զամենայն իշխանութիւնն ի Տղայ Վասիլին, եւ եղեւ ուրախութիւն ի վերայ ամենայն տանն Հայոց»⁹: Տղա Վասիլի վերաբերյալ նույնատիպ տեղեկության հանդիպում ենք նաեւ Սմբատ Սպարապետի «Տարեգրքում»։ «Մեռաւ Գող Վասիլն եւ թող սուգ մեծ ամենայն Հայոց քանզի մնացեալ իշխանքն Հայոց առ նա էին ժողովեալ, եւ աթոռ հայրապետութեան յաշխարհի նորա եղաւ, եւ էր խոստովանահայր նորա տէր Բարսեղ, զոր եղ հոգեբարձ իւր, եւ յանձն արար հաստատել ի տեղի իւր զՏղայ Վասիլին, որ էր սնեալ ի տան նորա որպէս զորդի իւր, եւ էր մայրենօք յազգէն Կամսարական»¹⁰: Իսկ Վարդան վարդապետի երկասիրության մեջ կարդում ենք. «Մեռաւ պարոն Վասիլն մեծ իշխանաց իշխանն Հայոց, որ Աստուծոյ յաջողելովն տիրէր բազում բերդից եւ գաւառաց: Եւ հոգայ գտուն նորա պատրիարզն Բարսեղ. եւ ետ զիշխանութիւնն ի տղայ Վասիլն յազգէ Կամսարական...»¹¹: Միքայել Ասորին եւս պատմում է. «Քեսունում, Ռաբանում եւ Զորար լեռան վրա էին գտնվում Գող Վասիլը, Տղա Վասիլը եւ Գող Վասիլի կինը, ով Տղայի ստնտուն էր եւ ոչ մայրը»¹²:

Ղ. Ալիշանը, անդրադառնալով Տղա Վասիլին, նրան ներկայացնում է որպէս Գող Վասիլի քրոջ որդի. «Վասն զի յետ մահուան մեծ իշխանին Գող Վասիլի (1111)՝ իր քեռորդին Տղայ Վասիլն իշխեց Քեսնոյ եւ սահմանաց, բայց ոչ յերկար...»¹³: Ինչպէս վերեւում տեսանք, աղբյուրները Տղա Վասիլին չեն համարում Գող Վասիլի քրոջ որդի: Մեր կարծիքով՝ Ղ. Ալիշանը միտում է ունեցել՝ Գող Վասիլին վերագրելու Կամսարական ծագում, այդ պատճառով էլ Տղա Վասիլին ներկայացնում է որպէս նրա քրոջ որդի, քանի որ Տղա Վասիլի՝ մայրական կողմից Կամսարական լինելը կասկած չի հարուցում:

⁹ Մատթեոս Ուռհայեցի, նշվ. աշխ., էջ 324:

¹⁰ Սմբատայ Սպարապետի «Տարեգիրք», Վենետիկ, 1956, էջ 139:

¹¹ Մեծիկ Վարդանայ Բարձրբերդեցոյ, Պատմութիւն Տիեզերական, Մոսկվա, 1861, էջ 153-154:

¹² Sŕu Chronique de Michel le Syrien, Patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199), ed. et trad. en franŕais par J.-B. Chabot, t. 3, Ernest Leroux, Paris, 1905, էջ 199:

¹³ Հ. Ղեսունդ Ալիշան, Շնորհալի եւ պարագայ իւր, Վենետիկ, 1873, էջ 97:

Տղա Վասիլի ջանքերը իշխանության պահպանման համար եւ նրա անկումը. Տղա Վասիլն անմիջապես չստանձնեց իշխանության ղեկավարությունը: Հավանական է, որ սկզբում իշխանության ղեկը գտնվում էր Գող Վասիլի այրու ձեռքին: Այս մասին տեղեկանում ենք Իբն ալ-Ասիրի բերած տեղեկությունից, ըստ որի՝ Գող Վասիլի այրին տիրացավ իշխանությանը եւ պաշտպանվեց խաչակիրներից՝ հարաբերություններ հաստատելով Մոսուլի կառավարիչ Աքսուդկուր ալ-Բուրսուկիի¹⁴ հետ՝ նրան նամակ ուղարկելով: Իբն ալ-Ասիրը շեշտում է նաեւ այն հանգամանքը, որ Գող Վասիլի այրին շատ լավ էր վերաբերվում իր զինվորներին. «Հինգ հարյուր ութ թվական (7 հունիսի 1114 – 26 մայիս 1115): Այդ տարում վախճանվեց հայոց թագավորներից մեկը, որի անունն էր Գող Վասիլ (Քուվասիլ) եւ Մարաշի, Քեսունի (Քայսում), Ռապանի եւ այլ վայրերի տերն էր: Նրա իշխանությանը տիրացավ կինը ու պաշտպանվեց Ֆրանկներից: Նա զինվորներին լավ վերաբերվեց եւ նամակ գրեց Աքսուդկուր ալ Բուրսուկիին, որը Եդեսիան էր պաշարել, ու հրավիրեց նրա մերձավորներից մեկին, որպեսզի նրան ենթարկվի: Սա ուղարկեց Խաբուրի տիրոջը՝ ամիր Սուդկուր Դադգարին, որին, երբ եկավ, նա (կինը) հարգեց եւ մեծ նվերներ տվեց: Նրա այստեղ գտնվելու ժամանակ Ֆրանկների մի զորամաս եկավ ու բախվեց վերջինիս զորքի հետ, որը բաղկացած էր մոտավորապես հարյուր ձիավորից... Մահմեդականները հաղթեցին Ֆրանկներին... Սուդկուր Դադգարը վերադարձավ՝ նրա (կնոջ) կողմից նվերներ տանելով Մալիք Մասուդին եւ ալ-Բուրսուկին, եւ նա (կինը) հպատակություն հայտնեց»¹⁵: Փաստորեն Գող Վասիլի այրուն հաջողվեց իշխանությունը իր ձեռքում պահել մինչեւ 1115 թ.: Մատթեոս Ուռհայեցու մի տեղեկությունից էլ պարզ է դառնում, որ Գող Վասիլի կինը թագ է կրել, որը ի թիվս այլ ընծաների, տվել է Անտիոքի իշխան Տանկրեդի կնոջը. «... Եւ տարան Տանգրէի բազում տուրս ի տանէն Վասլին, բազում գանձս եւ դիպակս, ձիս եւ ջորիս, տարան եւ զթագն կնոջն Վասլին կնոջն Տանգրէի...»¹⁶:

¹⁴ Աքսունկուր ալ-Բուրսուկին սելջուկյան սուլթան Մուհամմադի կողմից ուղարկվել էր Մոսուլ՝ որպես ղեկավար. տես ՕԱՀՀՄ, 11, Արաբական աղբյուրներ, Բ. Իբն Ալ-Ասիր, թրգմն. բնագրից, առաջ. եւ ծանոթ.՝ Արամ Տեր-Ղևոնդյանի, Երեւան, 1981, ծնթ. 279, էջ 241:

¹⁵ Անդ, էջ 241:

¹⁶ Մատթեոս Ուռհայեցի, նշվ. աշխ., էջ 324:

Գող Վասիլի հպատակներից մեկը՝ Քուրդիկը¹⁷, ով նրա այրու հովանավորն էր եւ Տղա Վասիլի հակառակորդը¹⁸, այրու միջոցով փորձում էր չեզոքացնել Տղա Վասիլին, ըստ էության, իշխանության գլուխ անցնելու նպատակով: Ինչպես տեղեկացնում է Միքայել Ասորին, Քուրդիկը դրդում է Գող Վասիլի կնոջը, որպեսզի ասորիներից գրավի Քեսունին մերձակա Կարմիր վանքը¹⁹: Գող Վասիլի այրին, ի տարբերություն իր ամուսնու, արտաքին քաղաքականության մեջ համագործակցեց թուրքերի հետ, ինչը հետագայում աղետալի հետեւանքների առաջ էր կանգնեցնելու իշխանությանը՝ նրա դեմ հանելով խաչակիրներին: Չնայած Գող Վասիլի այրին փորձեց իշխանությունն իր ձեռքում պահել, բայց քանի որ զորքը ենթարկվում էր Տղա Վասիլին, Կաթողիկոսը կազմակերպեց իշխանության հանձնումը նրան:

Իսկ իշխանության ղեկավարի դերում Տղա Վասիլի մասին առաջին տեղեկությունը վերաբերում է 1115 թ.: Նա, զգալով Անտիոքի Տանկերեզ իշխանից սպասվող վերահաս վտանգը, առավել նպատակահարմար գտավ համագործակցությունը շարունակել Աքսունկուր ավ-Բուրսուկիի հետ: Ինչպես երեւում է, Տղա Վասիլի արտաքին քաղաքականությունը էականորեն չէր տարբերվում Գող Վասիլի կնոջ քաղաքականությունից: Ամենայն հավանականությամբ, դա բխում էր ժամանակաշրջանի բովանդակությունից: Այս դաշինքը հարուցում է խաչակիրների դժգոհությունը, քանի որ նրանք չէին կարող հանդուրժել Տղա Վասիլի համագործակցությունը սելջուկների հետ, որը կարող էր վտանգավոր լինել իրենց համար: Արդեն 1115 թ. Եդեսիայի կոմս Բալդուին Բուրգացին, Տղա Վասիլի համագործակցությունը սելջուկների հետ պատրվակ դարձնելով, պաշարում է Ռապանը, սակայն Տղա Վասիլին հաջողվում է մեծ ուժեր կենտրոնացնել եւ ետ չպրտել հակառակորդին. «Յայսմ ամի կոմսն Ուռ-հայոյ Պաղտինն (իմա՛ Բալդուին Բուրգացի՝ Ա. Ս) պատերազմ յարուցանէր ի վերայ Վասլին իշխանին Հայոց այն, որ ունէր զիշխանութիւն գող Վասլին: Յայսմ աւուրքս գնաց Պաղտինն զօրօք ի վերայ ամուր քաղաքա-

¹⁷ Քուրդիկը սերում էր Մամիկոնյան իշխանական տոհմից. տե՛ս **А. П. Каждан**, Армение в составе господствующего класса византийской империи в XI-XII вв., Ереван 1975, էջ 14-17: Քուրդիկը գոհ է գնում իր դաշնակից Անտիոքի լատին իշխաններից, ովքեր թուխավորում են նրան: Տե՛ս **G. Dédéyan**, Les Arméniens entre Grecs, Musulmans et Croisés: Études sur les pouvoirs Arméniens dans le Proche-Orient Méditerranéen (1068-1150) vol . 2: De l'Euphrate au Nil: Le réseau diasporique, Lisbonne, 2003, էջ 1162:

¹⁸ Տե՛ս անդ, էջ 1157:

¹⁹ Տե՛ս **Chronique de Michel le Syrien**, նշվ. աշխ., էջ 199:

բերդին Ռապնայ եւ բազում աւուրս ի վերայ՝ ոչինչ կարաց առնել...»²⁰: Ձնայած այն հանգամանքին, որ Տղա Վասիլը կարողացավ հակահարված տալ Բալդուին Բուրգացուն, այնուամենայնիվ, նա գիտակցում էր, որ միայնակ երկար ժամանակ չէր կարողանալու դիմակայել: Այս պատճառով օգնություն է խնդրում Ռուբինյան հարստության ներկայացուցիչ, Կիլիկյան Հայաստանի իշխանապետ Թորոս Ա.-ից (1100-1129): Տղա Վասիլը ամուսնացած էր Թորոսի եղբայր Լեոնի դստեր հետ: Այս հանգամանքն էլ ստիպեց նրան ընդունել Թորոս Ա.-ի հրավերը: Վերջինիս իշխանությունը արեւելքից սահմանակցում էր Տղա Վասիլի տերությունը (Տղա Վասիլի իշխանության տարածքը ընդգրկում էր Գող Վասիլի իշխանության վերոնշյալ սահմանները), հարավից հյուսիս ձգվում էր Ամանոսյան լեռների հյուսիսային ջրբաժանով, ավելի հյուսիս՝ հատում Զեյհան (Ջիհուն) գետը, ապա ձգվում Կիլիկյան կենտրոնական Տավրոսի հյուսիսարեւելյան հատվածի գագաթնագծով: Թորոս Ա.-ի իշխանության ներքո էր գնտվում Անարբարզան (Անարգաբա²¹) (իշխանության կենտրոն), իսկ Ուսամա իբն Մունկիզի վկայությունից պարզ է դառնում, որ Թորոս Ա.-ի իշխանության ներքո էին գտնվում նաեւ Մամեստիան (Մոպսուեստիա²²) եւ Ադանան²³: Միջայել Ասորին գրում է, որ Թորոս Ա.-ն իշխում էր ողջ Կիլիկիայում²⁴: Նա հայությունը միավորելու նպատակով Տղա Վասիլին հրավիրեց իր մոտ, սակայն հեռուն գնացող նպատակներ ուներ: Նա ձգտում էր գերակա դիրքի բոլոր հայ իշխանների նկատմամբ, իսկ Կիլիկիայի եւ Եփրատ գետի վերին հոսանքի շրջակա գավառներում հաստատվել էր ստվարաթիվ հայություն, ուստի դիմեց խորամանկության:

Տղա Վասիլը գնում է Թորոս Ա.-ի մոտ, բայց վերջինս ձերբակալում է նրան եւ տանում Եգեսիա՝ Բալդուին Բուրգացու մոտ: Բալդուինի համար ստեղծվում է հիանալի հնարավորություն՝ տիրանալու Գող Վասիլի

²⁰ Մատթեոս Ուռհայեցի, նշվ. աշխ., էջ 336-337:

²¹ Անարգաբա - քաղաք Կիլիկիայի դաշտային մասում: Գտնվում է Սսից մոտ 25 կմ. հարավ-արեւելք՝ Սաուրան եւ Սիս գետերի մեջ ընկած հարթավայրում: Կիլիկիայի Ռուբինյան Թորոս Ա. հայ իշխանը 1104 թ. գրավում է Անարգաբան: Տե՛ս ՀՀՇՏԲ, հ. Ա., էջ 250-251. հմմտ. Հ. Միքայել վրդ. Յովհաննէսեան, Հայկական Կիլիկիոյ բերդերն ու բերդաքաղաքները, Վենետիկ 1989, էջ 140-157:

²² Դաշտային Կիլիկիոյ երեք գլխավոր քաղաքներէն մէկն էր Մսիս կամ Մամեստիա, որ կը գտնուի Ճիհուն գետի արեւմտեան ափին վրայ. իր հիւսիսը ունի Անարգաբայի գաւառը, իսկ արեւմուտքէն՝ Ատանայի գաւառը: Ճիհուն եւ Սիհուն գետերուն միջեւ ընդարձակ դաշտագետին մը կը տարածուի եւ կը հասնի մինչեւ Այասի ծովափը: Տե՛ս «Հայկական Կիլիկիոյ բերդերն ու բերդաքաղաքները», Հ. Միքայել Վրդ. Յովհաննէսեան, նույն տեղում, էջ 334-341:

²³ Տե՛ս Усама ибн Мункиз, Книга назидания, թրգմ. М. А. Салье, Москва, 1958, էջ 297:

²⁴ Տե՛ս Chronique de Michel le Syrien, tr. par. Chabot, I-III, Paris, 1900-1910, էջ 227:

տարածքներին: Նա այնքան ժամանակ չազատեց Տղա Վասիլին, մինչեւ որ վերջինս չհամաձայնվեց հանձնել իր տարածքները նրան: 1116 թ. Տղա Վասիլը, ծանր խոշտանգումների ենթարկվելով Բալդուին Բուրգացու կողմից, ստիպված էր իր տարածքները զիջել: Ազատ արձակվելուց հետո նա մեկնում է Կոստանդնուպոլիս. «Յայնժամ գնաց Վասիլն առ մեծ իշխանն Հայոց, որ կոչէր Լեւոն, որդի Կոստանդնեայ՝ որդւոյ Ռուբենայ՝ եղբայր Թորոսի եւ կին առեալ էր զդուստր նորա. Յայնժամ Թորոս եղբայր Լեւոնի կոչեաց զտղայ Վասիլն եւ նենգութեամբ կալաւ զնա եւ տայր ի Պաղտինն ի յՈւռհայոյ կոմսն: Եւ նա գազանաբար ի խոշտանգանս արկանէր զայրն քաջ եւ զհզօր պատերազմող եւ բռնութեամբ առեալ ի նմանէ զամենայն գաւառն եւ խափանեաց զիշխանութիւնն Հայոց ի յայնմ աշխահէն: Եւ Վասիլն գնաց առ Լեւոն աներն իւր եւ անտի յարուցեալ գնաց ի Կոստանդնուպօլիս. եւ արար նմա թագաւորն Հոռոմոց մեծ ընդունելութիւն եւ ամենայն զօրաց իւրոց»²⁵:

Կոստանդնուպոլսում նրան ջերմ ընդունելություն են ցույց տալիս: Տղա Վասիլի հետ էր նաեւ իր զորքը: Այս հանգամանքով պետք է պայմանավորել Կայսրությունում նրան լավ ընդունելություն ցույց տալը: Հանձինս Տղա Վասիլի եւ իր զորքի՝ կայսրությունը ձեռք էր բերել նոր ուժ, որին հարողները կայսրությունում հայտնի դարձան Կոկովասիլներ անվամբ: Ա. Կաթդանը գրում է, որ նրանք Մանուել Ա. Կոմնենոս կայսեր (1143-1180 թթ.) զորքերի կազմում են եղել 1160 թ.²⁶:

Պետք է ենթադրել, որ Տղա Վասիլի՝ Կոստանդնուպոլիս գնալը եւ կայսրությունում զինվորական ծառայության անցնելը պատահական չէր, ըստ երեւույթին, սկզբնական հատվածում Տղա Վասիլը ձգտում էր նորից օգնական ուժեր գտնել եւ ի դեմս կայսրության՝ նոր դաշնակից ձեռք բերել:

²⁵ Մատթեոս Ուռհայեցի, նշվ. աշխ., էջ 337:

²⁶ Стн А. П. Каждан, նշվ. աշխ., էջ 43:

РЕЗЮМЕ

В результате сельджукских походов в конце XI века Византийская Империя оказалась в трудном положении. От ослабления империи воспользовались некоторые армянские князья, которые служили в византийской армии. Им удалось создать в Киликии, вокруг города Мараша, армянское княжество, которым правили сначала Пилартос Варажнуни, а потом - Гох Васил. После смерти последнего власть перешла к его преемнику Тга Василию, который правил около трех лет (1115-1117 гг.), так и не сумев развить достижения его предшественников. Власть была утеряна из-за неосторожной внешней политики, чем и воспользовались крестоносцы, а также из-за политики князя Киликийской Армении Тороса I, который любой ценой пытался объединить армянские княжества в рамках единого государства.

SUMMARY

Due to the Seljuk invasions at the end of the 11th century the Byzantine Empire appeared in difficult state. From the weakness of the Empire benefited some Armenian noblemen who were in charge of the Byzantine army. They managed to create in Cilicia, around the city Marash, an Armenian principality to be ruled first by Pilartos Varazhnuni and than by Gogh Vasil. After the death of Gogh Vasil the power passed to his successor Tgha Vasil, who ruled ca. three years (1115-1117). However Tgha Vasil could not develop the achievements created by his predecessors. The power was lost from the one hand due to unskillful foreign policy, from which benefited the Crusaders, and from the other hand due to the policy of Toros I, prince of Cilician Armenia, who tried to unite at all costs the Armenian principalities in frameworks of a united state.



ՀԱՅԿԱՆՈՒՇ ՄԵՍՐՈՊՅԱՆ

քանասիրական գիրք. դոկտոր, ԼԻ

ՀԱՐՈՒԹՅԱՆ ՏՈՆԻՆ ՎԵՐԱԲԵՐՈՂ ԲԱՐԲԱՌԱՅԻՆ ԲԱՌԱՇԵՐՏԻ
ԸՆԴՀԱՆՈՒՐ ԲՆՈՒԹԱԳԻՐԸ

Տոնակատարությունները եւ տոնական հանդիսությունները, ընծայաբերության ծիսական կարգը հայ ժողովրդի կենցաղի անբաժան մասն են: ԺԸ. դարում Սիմեոն Ա. Երեւանցի Կաթողիկոսի կողմից հաստատված եւ Քրիստոսի ծնունդով պայմանավորված տոմարի համաձայն՝ շաբաթվա օրերից առաջինը՝ միաշաբ(ա)թին կամ կիրակին, նվիրվում է Բարձրյալի հիշատակությանն ու երկրպագությանը¹: Միաշաբաթի կամ կիրակի օրվա մասին վկայված է. «Միով աւուրբ զկնի շաբաթ աւուր, որ եւ առաջին օր շաբաթուն՝ այսինքն եօթնեկի. կիրակէ, այսինքն տէրունական՝ օր յարութեան Քրիստոսի»²: Ըստ Հ. Աճառյանի՝ կիրակէ բառը փոխառություն է հունարենից, քրիստոնեության միջոցով տարածվել է մի շարք լեզուներում եւ նշանակում է «տէրունական»³: «Կիրակէ անուանեցին հարքն սուրբ, որ լսի օր տէրունի»⁴:

Հայերենի տարածքային տարբերակներում միաշաբաթ(ի) բառին չենք հանդիպում: Բարբառների մեծ մասում վկայված է կիրակի բառը՝ հետեւյալ հնչատարբերակներով. կիրէկի⁵ (Բուրգուր), կրաւ'կի (Ագուլիս), կիրակի (Ուրմիս), կրակէ (Ոգմ), կրակէ (Մուժումբար), կրէ'կի//գրէ'գի (Ղարաբաղ), գուրակէ (Մեղրի), գիրագի (Շամախի), գրրագի (Բերդ), գիրագի (Լոռի), գիրագէ (Տիգրանակերտ), գիագի (Համչենի

¹ Տե՛ս «Տօնացոյց», հ. Բ., Ի տպարանի Սրբոյ Կաթողիկէ Էջմիածնի, 1887-ՌՅԼԶ:

² ՆՀԲ, հ. Բ., Վենետիկ, 1837, էջ 271:

³ Հ. Աճառյան, Հայերեն արմատական բառարան, հ. 2, Երեւան, 1973, էջ 598:

⁴ Գ. Աւետիքեան, Խ. Սիրմէլեան, Մ. Աւգերեան, Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, հ. 1, Վենետիկ, 1836, էջ 1100:

⁵ Բարբառային օրինակներն ըստ բարբառային բառարանների, բարբառագիտական մենագրությունների, բարբառային բանահյուսական գրականության, ՀՀ ԳԱԱ լեզվի ինստիտուտի՝ բարբառագիտական ատլասի նյութերի հավաքման ծրագրին համապատասխան բարբառային ձեռագիր նյութերի (500 բնակավայր), գիտարշավների ընթացքում մեր կատարած գրառումների:

Խոփա եւ Բորչկա), գիյագի (Զեյթուն, Համշենի Առդլու), գիրայի (Կեսարիա), գիրէյի (Անկարայի թրքախոս հայերի բարբառ) եւ այլն:

Արարատյան բարբառում կիրակի կամ ջան-ջան կիրակի է կոչվում Քրիստոսի հարության օրը, որը հաջորդում է դժոխքի ավերումը եւ Հիսուսի թաղումը խորհրդանշող կիսամեռ շաբաթին. համառ. «Լընգլընգան ուրբայթ, կիսամեռ շաբայթ, ջան-ջան կիրակի»:

Պուսի բարբառում կիրակի բառը հանդես է գալիս իմաստի ընդլայնումով եւ նշանակում է նաեւ «համընդհանուր, համաժողովրդական բնույթ ունեցող օր»։ համեմատել՝ «Օր կիրակիին խախլ ըլլա»⁶ հանդիմանական արտահայտություններ:

Արցախի բարբառում գրանցված է գիրգիրակուն բաղադրությունը, որը, կարծում ենք, կիրակի եւ իրիկուն բառերի ձեւաիմաստային ձուլման՝ բաղադրության արդյունք է⁷: Կարելի է ենթադրել, որ այս բաղադրությամբ հատկանշվում է սուրբ համարվող կիրակնամուտը եւ կիրակնամուտի երեկոյան ժամերգությունը: Արարատյան բարբառում կիրազմնուր նշանակում է «շաբաթ երեկոն, որ սուրբ է համարվում»։ Ըստ ՆՀԲ-ի՝ «կիրակմուտ. մուտք կիրակէի. երեկոյն եւ գիշերն շաբաթու, որում լուսանայ միաշաբթին»⁸:

Կեսարացիների կրոնական տոնակարգում կա «գառնէրը գէնսք գիրագի» արտահայտությունը՝ «զոհաբերության եւ ագապի ծիսակարգերով նշվող տոն» իմաստով:

Տարվա մեջ առանձնանում են նաեւ քրիստոնեական բովանդակություն ունեցող այլ տոնական օրեր եւս, որոնք բարբառային բառապաշարում արտահայտվում են տարբեր բառերով եւ արտահայտություններով: Օրինակ՝ նըշով օր՝ Մուշի բարբառի խիանի խոսվածք («նշանակալի, առանձնակի օր»), հըրաշալի օր՝ Ադանայի բարբառ («զատկի, նաեւ եկեղեցական այլ տոն»), միսիս օիսրը՝ Երզնկա, կընսար օր՝ Սվեդիա, դէրի⁹, Կարին, Ախալցխա (կարծում ենք՝ տէր>դէր բառի տիրոջ դէրի թեք հոլովաձեւն է, այսինքն՝ «տիրոջ համար կատարվող, տիրոջը նվիրված»), ագոս¹⁰ օր՝ Մանիսա, Նոր Նախիջևան, Պուլիս, Սեբաստիա, ագամ օր՝

⁶ Հ. Աճառյան, Պոլսահայ անգիր բանահյուսություն, Երեւան, 2009, էջ 158:

⁷ Բաղարկության մասին տե՛ս Հ. Պետրոսյան, Ս. Գալստյան, Թ. Ղարապյուլյան, Լեզվաբանական բառարան, Երեւան, 1975, էջ 47:

⁸ ՆՀԲ, հ. Ա., Վենետիկ, 1836, էջ 1100:

⁹ Տե՛ս Հ. Մկրտչյան, Կարնո բարբառը, Երեւան, 1952, էջ 134:

¹⁰ Ըստ Հ. Աճառյանի՝ ակումբ բառից (տե՛ս Հ. Աճառյան, Հայերեն արմատական բառա-

Աղանա, Բեյլան, ագան օր՝ Զեյթուն, ագում կամ ագումօր՝ Կեսարիա եւ այլն: Նշված բարբառաբանությունները հոմանիշ են կիրակի («տերունական») բառին: Հմմտ. «Այսօր ագումօր է, ժամը շատ մարդ կ'ըլլա» (Կեսարիա):

Արարատյան բարբառում, ինչպես նաեւ խոսակցական տարբեր ոճերում գործածվում են ագապ օր, հանգապի օր եւ կարմիր օր հոմանիշները, որոնք նորաբանություններ են՝ պատճառաբանված ժամանակակից տոնացույցներով, եւ միշտ չէ, որ ունեն կրոնակեղեցական բովանդակություն:

Նըշով կամ հըրաշալի օրերի առթիվ կազմակերպվող հանդիսությունները կոչվում են կըթպուք = կոթ // կիթ+պալ (Արաբկիր, Ակն, «բերքից, այգեկուծից հյուրասիրելը, տասանորդ տալը»):

Քրիստոսի հարությունը¹¹ նվիրված տաղավար տոնը ժողովրդախոսակցական լեզվում կոչվում է Մեծ զապիկ կամ Զապիկ: Այս տոնի նախապատրաստական շրջանը բաղկացած է 40 պահոց օրերից եւ կոչվում է Մեծ պաիք, որը հայերենի տարածքային տարբերակներում արտահայտվում է մի շարք հնչյունական եւ բառային զուգաբանություններով, պահքի թեմային հարակից դարձվածային միավորներով, առաձներով ու ասացվածքներով: Հմմտ. «Մէնձ բաիքը էգալ, մի ձօթը գ'արուն էր, մի ձօթը ասուն էր» (Դերսիմ, Միրաք)¹²:

Զապիկ տոնանունը կերտված է հրեական պատկեր անվանման համաբանությամբ: Զատիկ է կոչվում նաեւ Ծննդյան տոնը, որը հայերենի բարբառներում ունի պըզպիկ // փոքր զապիկ («Ծննդյան տոն») անվանումը: Մինչ «զատիկ» հասկացության քննությանն անցնելը՝ նշենք, որ այս տոնին սերտորեն առնչվում է ծիսական արարողության նախընթաց երեկոն՝ նախատոնակը կամ նավակատիկը: Վերջինս կարեւոր ծիսական բաղադրիչ է եկեղեցական նշանավոր այլ տոների համար եւս:

Տերունական տոների նախատոնակ երեկոն Կարնո բարբառի Բաբերդի խոսվածքում կոչվում է հավկոսը: Տվյալ բարդություն հիմքում ընկած է այն սնահավատությունը, ըստ որի՝ նախատոնակի երեկոներն աշխատողներն իրենց ենթարկում են հավկույր դառնալու վտանգի¹³: Կարծում

րան, հ. Ա., Երեւան, 1971, էջ 110):

¹¹ Տե՛ս **Յ. Աղաբաբեան**, Ս. Յարութին, «Հովի», Թիֆլիս, 1906, թ. 11, էջ 163-165. **Վ. Յակովբեան**, Խորհրդածութիւն Զատիկի յարութեան, «Եկեղեցի Հայաստանեայց», Կ. Պոլիս, 1888, թ. 8, էջ 114-121. Նույն հեղինակի՝ «Տօն Զատիկի», էջ 121-124:

¹² **Ռ. Բաղդամյան**, Դերսիմի բարբառային քարտեզը, Երեւան, 1960, էջ 65:

¹³ Նախապաշարումների եւ համապատասխան բառաշերտի մասին տե՛ս «Բանասէր»,

ենք՝ հավկուր հասկացությունն բովանդակությունն առնչվում է հրեաների շաբաթապահությունն ավանդույթին, որի մասին վկայված է Հին կտակարանի «Ծննդոց» գրքում. «Եւ հանգեաւ յաւուրն եւթներորդի յամենայն գործոց իւրոց՝ զոր արար» (Ծննդոց, Բ. 2) եւ «Ելից» գրքի տասնաբանյայի չորրորդ պատվիրանում (Ելից Ի. 8):

Ազանայի եւ Պոլսի բարբառներում հավկուր կցական բարդությունը ժամանականիշ բառը է եւ իմաստի կոնկրետացումով նշանակում է միայն Քրիստոսի Հարությունն տոնից մինչեւ Համբարձում ընկած ժամանակահատվածը:

Նավակարիկ գրական փոխառությունը բնորոշ է գրեթե բոլոր բարբառներին եւ գրաբարից ավանդված հնչյունակազմով պահպանված է Արարատյան, Կարնո, Նոր Զուղայի, Թիֆլիսի եւ այլ բարբառներում: Բազմաթիվ վայրերում նավակարիկ-ը հանդես է գալիս հնչափոփոխակներով՝ երբեմն ի հայտ բերելով իմաստային ինչ-ինչ տարբերություններ: Այսպես՝ ա) արեւելյան բարբառատարածք. նովակարիկ (Երեւան), նրվրկա՛րիկ/նրվրկա՛րիկ (Ագուլիս), նրվրկարիք (Բուրդուր, Կարճեւան), նրվրկա՛րեկ (Մեղրի), նրվրկա՛րիկ (Գորիս), բ) արեւմտյան բարբառատարածք. նավագադիք (Երզնկա, Զեյթուն, Կեսարիա, Մալաթիա), նավագադի (Ալանդեկ), նավագադիք (Խարբերդ), նավագադիգ (Հաջըն, Նոր Նախիջևան, Ռոդոսթո, Սեբաստիա, Առտիալ, Սուչավա), գ) Պարսկահայք. նավակարիկ (Մարաղա, Ուրմիա), նավկարիկ (Սալմաստ) եւ այլն: Ինչպես նկատում ենք, հիմնականում գործում են տվյալ բարբառատարածքին բնորոշ ձայնավորական եւ բաղաձայնական համակարգային հնչյունափոխության ձեւեր՝ ա-ի վերածում օ-ի, ը-ի, զրոյի, քմայնացում, ի > է հնչյունափոխություն, կ եւ տ պայթական խուլերի ձայնեղացում, շնչեղ խլացում, քմայնացում, անկում եւ այլն: Օրինակները ցույց են տալիս, որ արեւելյան (նաեւ Պարսկահայքի) բարբառային տարածքներում գրական հայերենին բնորոշ կ, տ պայթական խուլերը հիմնականում պահպանված են, իսկ արեւմտյան բարբառային գոտիներում դրանք վերածվել են ձայնեղ պայթականների:

Միայն կը ճյուղի բարբառներով հաղորդակցվող Սասուն-Վան-Ողմ բարբառային կղզյակում հանդիպում են ն ձայնորդի անկումով նավագադիգ (Սասուն) եւ ամփոփման ենթարկված կարիկ (Վան), կարե՛կ (Ողմ) ձեւերը:

Վեցիագարեակ յայտնեալ կամ տեսութիւն ռամկական սնապաշտութեան վրայ, Կ. Պոլիս, 1851:

Նավակարիկ բառը երբեմն այս կամ այն բարբառում հանդես է գալիս բազմիմաստություն բառով իմաստային անցումով: Օրինակ՝ Ղարաբաղի բարբառի Բերդի ենթախոսվածքում նրվրկարիկ նշանակում է ընդհանրապես ցանկացած «քրիստոնեական տոն»: Կարծում ենք՝ տվյալ դեպքում իմաստափոխության համար հիմք է հանդիսացել թյուրըմբռնումը եւ բուն տոնը տոնի նախապատրաստական շրջանի հետ շփոթելը: Մուշի բարբառի Ալաշկերտի խոսվածքի ավակարիկ (բառասկզբի ն ձայնորդի կորուստ եւ վերջին վանկի տեղի վրա խոլ պայթականների ձայնեղացում) բառն ունի «տոնական արարողության բացման հանդիսություն» իմաստը: Թիֆլիսի, Ղարաբաղի, Արեւի բարբառների, Արարատյան բարբառի Վաղարշապատի, Աշտարակի, Մուշի բարբառի Բուլանուխի խոսվածքների կրոնական բառապաշարում նավակարիկ բառը հանդես է գալիս իմաստի կոնկրետացումով եւ հատկանշում է եկեղեցական այնպիսի տոն, որի ժամանակ մսեղեն ուտելն արգելվում է: Այսինքն՝ կարող ենք ենթադրել, որ տարածքային տվյալ տարբերակներում նավակարիկ-ը հոմանիշ է պահք բառին («Հազարից մի օր Զարիկ, էն էլ նավակարիկ»¹⁴, «Ախկադրին հազարան միսօրին իլալ զարիկ, էն էլ՝ նավակարիկ», Արեւ)¹⁵: Վանի բարբառում «Հարություն տոնի նախատոնակ» հասկացությունն առանձնանում է զարիկի նավակարիկ, մեծ նավակարիք կամ ավազ կարիկ բառակապակցություններով: Վասպուրականի տարածքի բարբառներում, ըստ ընդունված տոնակարգի, այդ բառանուններով նշվում է նաեւ պահքի վերջին օրը:

Բարբառային լայն տարածք է ընդգրկում իւրթումի նավակարիք // իւրթման նավակարիք (Երեւան, Ախալցխա, Այնթապ, Արաբկիր, Երզնկա, Խարբերդ, Մարաշ, Պոլիս, Վան եւ այլն) բարբառաբանությունը՝ «ճրագալույց, Զատիկ կամ Ծննդյան նավակատիք» իմաստով: Ծննդյան կամ Զատիկի նավակատիքը Ագուլիսի բարբառում նշվում է թաթաղում¹⁶, Սվեդիայի բարբառատարածքում՝ իւրթում բառերով:

Զարիկ բառին համարժեք հարություն գրական ձեւն ունեն շատ քիչ թվով տարածքային տարբերակներ. հարություն (Մուշ), արութին (Տիգրանակերտ), հարություն (Մալաթիա) եւ այլն, թեեւ Հարություն (Պոլիս, Երեւան), նաեւ Հարութ (Արարատյան), Արութին (Թիֆլիս), Արթին (Գորիս), Արթեն (Մուշ), Յարութեն (Բուլանուխ), Յարութեն (Ալաշկերտ) անձնանուն-

¹⁴ Ա. Ղանալանյան, Հայկական առածանի, Երեւան, 1951, էջ 181:

¹⁵ Ա. Լուսենց, Արեւի բարբառը, Երեւան, 1982, էջ 245:

¹⁶ Հմմտ. վրացերեն՝ թաթխվა, ուսիերեն՝ թաթախում:

ները՝ համապատասխան հնչյունակազմով, գործածվում են գրեթե բոլոր բարբառային տարածքներում:

Զարիկ անհնչյունափոխ ձևն է գրանցված Մոկսի, Կարնո, Նոր Զուղայի եւ այլ բարբառներում:

Հնչյունափոխական տարբերակներն ունեն հետեւյալ կարգի տարածքային բաշխվածություն. զարիկ՝ (Ագուլիս, Շամախի, Ուրմիա, Մանազկերտի Բաղնոս), զադիգ՝ (Սուչավա), զարիգ՝ (Խարբերդ), զադագ (Սվեդիայի Քաբուսի, Յոդունջուկ), զադիյ (Ասլանբեկ), զէրէգ՝ (Ղարաբաղ, Կապան, Մոսթոմբար), զէրիկ (Բուրդուր, Կաքավաբերդ), զաթէկ // զաթիկ (Արեւ), զադէկ (Մեղրի (Կարճեւան, Վահրավար, Գուդեմիս, Կուրիս, Ագարակ), զադը՛գ (Զեյթուն) եւ այլն: Օրինակ՝ «Էր խէլ-քօլիթ դարին էրգու ծու՛մ զադիգ գ՛էնիս» (Տիգրանակերտ)¹⁷: «Բիկիէղ շինին ի Զէրկէն, Չըմլէղինու եւրմինիէն» - «Բուկեղ են պատրաստում Զատիկին, չեմ ձանձրանում գրանից» (Քեսաբ): «Իկուօժ է Քէ՛սպու Զէ՛րէր, կէնսէքը կը շէ՛րին ըզքիշկիրը» - «Եկել է Քեսաբի զատիկը, կանայք քեշիկ («զատկական ճաշ») են պատրաստում» (Քեսաբ)¹⁸:

Ինչպես վերը նշեցինք, բարբառների գերակշիռ մասում Ծննդյան եւ Հարություն տոները միմյանցից զանազանվում են մեծ (ճոշ զարիկ, Վան, վրէնձ զարիկ, Նոյեմբերյան) եւ փոքր (պըսարիկ զարիկ, Դիաղին, պուճուր զարիկ, Լոռի) որոշիչներով: Անտիոքի կամ ծայր հարավարեւմտյան խմբակցության Զեյթուն-Մարաշի բարբառներում զարիկ բառով հատկանշվում են բոլոր տաղավար տոները՝ Ծննդյան, Հարություն, Պայծառակերպության, Աստվածածնի եւ Խաչվերացի:

Զարիկ բառը որոշ բարբառներում բազմիմաստ է. Բուլանուխի խոսվածքում, օրինակ, նշանակում է՝ 1) զենումն, զոհ, 2) ոչ պահք, ուտիս օր, 3) տոնական օր, երբ պահքը լուծվում է մսեղեն եւ յուղալի կերակուրներով:

Զարիկ բառի իմաստով է պայմանավորված զարիկ («կարմիր միջատ») նույնանունությունը վերագրվող կրոնական բովանդակությունը եւ ըստ այդմ՝ հաջողության նշան լինելու նախապաշարմունքը: Նույն անունով բարբառախոսներն անվանում են տոնի մոտակա օրերին երեւացող կարմրավուն միջատը. Աղաբազարի, Նիկոմեդիայի, Խանդակի, Արծափի բարբառներում այն կոչվում է նաեւ զարկի պըլոճ, ասարուժո կով, յեզնակ, Բուլանուխի Յոնջալու գյուղի ենթախոսվածքում՝ զադգի բօլօջ, Մոկսի

¹⁷ Ա. Հանեյան, Տիգրանակերտի բարբառը, Երեւան, 1978, էջ 174:

¹⁸ Յ. Չոլաքեան, Քեսապի բարբառը, Հալէպ, 1986, էջ 345 եւ 353:

Մամուտանցում՝ ձօջ զարկը բոլօճ, նաեւ պասը զարկէկ, Սուբմալուի Դաշբուռունում՝ զարկի բ'ըլօճ («Զարկի բ'ըլօճը էկավ, զարկին էլ բ'էրէց»):

Զատկի տոնին են առնչվում մի շարք բարբառային կազմութիւններ. զարկափայ (Արարատյան բարբառ), զարկափայ (Ագուլիս, «զատկի տոնին հարազատներին իբրեւ բաժին ուղարկվող ուտեստ»): Զատկին մատաղ բաժանելու արարողութիւնն անվանում են ախար (Գորիս), զենլին («մատաղացում»)՝ ախարացու (Ղարաբաղ): Հիմնական գործողութիւնն անվանմամբ է պայմանավորված իմաստային այն փոփոխութիւնը, որը նկատվում է ախար-կիրակի արտահայտութիւն մեջ՝ «զատկի կիրակի» (Երեւան):

Զարկի բառով են կազմված նաեւ՝ զարկություն – 1. զատիկ օր, 2. զատկի առիթով կամ զատկի համար (Արարատյան, Մուշ, Երեւան, Առտիալ, Թիֆլիս), զրկըշարաթ – զատիկի շաբաթ, զրկըռուէիս – զատիկի մոտերքը (Ագուլիս), զրոսզարիկ (= «ծուզատիկ») (Սուչավա) եւ այլն:

Ծուզատիկը, որի պատճառով հաճախ միջեկեղեցական խռովութիւններ են տեղի ունենում, հայտնի է գրեթե բոլոր բարբառախոսներին: Ստ. Մալխասյանցը ծուզարիկ բառի մասին գրում է. «Ամեն եկեղեցի յուր զատիկն է համարում ուղիղ, իսկ մյուս եկեղեցունը համարում է ծուզատիկ»¹⁹: Ինչպես նկատում ենք, ծուզարիկ բառի կերտումը պատճառաբանվում է սուբյեկտիվ հիմքով՝ սեփական համոզմունքը գերադասելով եւ այլոցը «ծուռ, սխալական» համարելով:

Զատկին հարակից հասկացութիւններից են կարմիր կիրակի (Արարատյան, Շիրակ, «զատկի երրորդ կիրակին»), էրգ'ան ուրիս (Ղարաբաղ, «զատիկից մինչեւ համբարձում ընկնող ուտյաց օրերը») եւ այլն:

Զատկին, Կաղանդին, Քրիստոսի ծնունդին, Տյառնընդառաջին երիտասարդները, նաեւ նորագասկները այցելում են ազգականներին եւ որպէս հարգանքի նշան՝ համբուրում մեծահասակների ձեռքը: Այդ ծիսակարգը Ակնում եւ Պրուսայի Ենիճե գյուղում կոչվում է ձեռքպագ: Պոլսի բարբառում ձեռքպագ բառը իմաստի նեղացման է ենթարկվել եւ նշանակում է՝ «հարսանիքից ութ օր հետո, նաեւ տոնական օրերին հարսի ու փեսայի այցելութիւնը հարսի հայրական տուն՝ ծնողների աջը համբուրելու»:

Ինչպէս յուրաքանչյուր տոնի, այնպէս էլ Զատկի խոհանոցը առանձնակի է, որն էլ հիմք է հանդիսացել մի քանի բառաձեւերի կերտման. չօրէք՝ (Բեյլան, «ծիսական շաքարահաց»), փրզընգընիւր աքուր (Սղերդ,

¹⁹ ՀԲԲ, հ. Բ., Երեւան, 1944, էջ 355:

«զանազան ուսեստներով պատրաստված կերակրատեսակ»), փրսադիր, այսինքն՝ «պսակադիր» (Նոր Նախիջևան, «Քրիստոսի փշե պսակի տեսքով խմորեղեն») եւ այլն:

Տոնի թեմատիկայով են պայմանավորված մի շարք նախապաշարումներ, որոնք հայերենի բարբառներում արտահայտվում են հարադրություններով ու դարձվածքներով. օրինակ՝ պարուտիք անել (Մուշ, Վան, Կարին)²⁰, յեղիջել // յեղիճել (=եղինջ+ել) (Սուչավա), «ռումինական սովորույթով ձեռքերը եղինջով արյունոտել» : Տվյալ դեպքում սպասելի էր, որ այս սովորույթի հետ ռումինահայերի բարբառային բառապաշար պիտի անցած լինեին ռումիներեն համապատասխան բառը, սակայն, ինչպես տեսնում ենք, Սուչավայի բարբառում հաղթել է հայերեն տարբերակը:

Պոլսի բարբառն ունի «զարիկը վրան աղյուրէր է» արտահայտությունը, որի համար հիմք է հանդիսացել զատկի տոնին նոր հագուստ չկրելու նախապաշարմունքը²¹: Կարնո բարբառի Բասենի խոսվածքում «եղունգով հմայել» արտահայտությունն ունի կրոնական՝ մասնավորաբար զատկական տոնին առնչվող իմաստ: «Բասենում համոզուած են, որ եթէ մանուկը ծնուի Ծննդեան երեկոյին կամ Զատիկի խթման կամ թաթախման երեկոյին, կը դառնայ եղունկով հմայող»²²:

Այսպիսով, ըստ այսմ՝ կարելի է եզրակացնել՝ ա) Հարության տոնը նշանակալից իրադարձություն է բարբառախոս հայության համար, եւ տոնի նախապատրաստության, ընթացքի եւ ավարտի թեմայով հայերենի բարբառներում ստեղծվել են որոշակի քանակով բառեր ու արտահայտություններ, բ) հայերենի տարածքային տարբերակներում մեծ թիվ չեն կազմում հարություն գրական ձևերի հնչյունական տարբերակները, գ) տարածքային տարբերակներում հիմնականում գործածվում են զարիկ բառի հնչյունական զուգաբանությունները, դ) տոնի բովանդակությամբ պատճառաբանված նախապաշարմունքների համապատասխան անվանումները համալրում են բարբառային կրոնակեղեցական իմաստային (թեմատիկ) խումբը:

²⁰ Տոնի նախօրյակին, բնակարանամուտին կամ գարնանամուտին տունը եւ առաստաղը մաքրել, պատերը ճերմակեցնել, գետինը նոր կավով ծեփել եւ այլն:

²¹ Պոլսեցիները զատկի օրը նոր զգեստ չեն կրում, քանի որ, նախապաշարմունքի համաձայն, հնարավոր է անհաջողության հանդիպեն:

²² Քաջբերունի, Տօներ, ԱՀ, Թիֆլիս, 1901, գիրք VII-VIII, էջ 118-119:

РЕЗЮМЕ

Праздники Рождества и Воскресения Христова называются у армян “Затик”, но этим праздникам в армянских диалектах соответствуют названия “Большой Затик” (Воскресенье) и “Малый Затик” (Рождество). С понятием “Затик” тесно связаны так же диалектные изоморфизмы обозначающие предидущий вечер не только этих, но и вообще всех церковных праздников. Литературная форма слова рождество, которое эквивалентно слову затик, употребляется только в некоторых говорах армянского языка. Исследование показывает, что а) Воскресение Христова большой знаменительный праздник для диалектоговорящих христиан-армян, которые разными словами и выражениями описывают праздничные дни; б) в армянских диалектах очень редко встречаются фонетические варианты литературного слова воскресенье; в) в армянских диалектах доминируют фонетические изоморфизмы слова затик; г) в некоторых региональных вариантах армянского языка употребляются синонимы и разные фразеологические обороты, которые обогащают религиозно-церковную лексику (тематическую группу) армянских диалектов.

SUMMARY

The celebration of Christ's resurrection is named in Armenian “*zatik*”. Easter is called the Christmas and Easter holidays, which have names *Great Zatik* (“Resurrection Day”) and *Minor Zatik* (“Birth Day”) in the Armenian dialects. The concept of “Zatik” is closely related to the celebration of eve, holiday or those marks of all important religious holidays. Easter resurrection gives adequate literary form of very limited number of options. The word Zatik is a non shifted linguistic form in Armenian dialects. The study shows that: a) the Resurrection is a milestone for Armenians speaking the dialect. The holiday preparations, progress and conclusion on Armenian dialects created a certain number of words and phrases, b) phonetic versions of literary form of resurrection do not constitute a large number of language versions, c) the synonyms of the concept is utilized only in a scarce number of places, d) the relevant content names commemorating the prejudice reasoned with holiday complement the religious-ecclesiastical idiomatic semantic (thematic) group.



ԱՐՈՒՄՅԱԿ ԱՐԲԱՀԱՄՅԱՆ

ԳԻ

ՍԻԱՄԱՆԹՈՅԻ «ՆԱՅՈՐԴԻՆԵՐԸ» ՀԱՐՔԸ
«ԴՐՈՇԱԿԻ» ԳՐԱԿԱՆ ԲԱԺՆՈՒՄ

Սիամանթոյին բախտակից Վարուժանը գրում է. «Ու կը մտնէ ան հայ բանաստեղծութեան ասպարէզը այն օրերուն մէջ, որ հայ տառապանքը միասին ու զուգահեռ կակօսէին հայրենի հողը, հայ կեանքը...»¹: Դժբախտաբար, հայոց ճակատագրի ողբերգական իրադարձութիւններն էլ ուղենշում են Սիամանթոյի գրական գործունեութեան ընթացքը: 1896 թ. խառնակ օրերին Սիամանթոն շատերի նման Պոլսից մեկնում է Եգիպտոս, 1897 թ.՝ Փարիզ, ժնեւ, Լոզան. սերտորեն կապվում է Փարիզում ապրող հայ նշանավոր գործիչների, Եվրոպայի հայ ուսանողական միութեան անդամների հետ: Համակրում էր Հայ հեղափոխական դաշնակցութեանը². Ժամանակի իրադրութիւնն այդպէս էր պահանջում. «Եթե հայ ես, ուրեմն դաշնակցական ես, այսինքն՝ հայորդի՝ անկախ քո սոցիալական ինքնութիւնից»³:

Բացի այդ, «Դրօշակը»՝ ՀՅԴ պաշտոնաթերթը, ազատագրական պայքարի թեժ գաղափարներով ազգային տրամադրութիւնների մթնոլորտ էր ստեղծում իր շուրջը, կենտրոնացնում հայ հեղափոխական միտքը: Այդ միջավայրից Սիամանթոն ստեղծագործական լիցքեր էր ստանում, ոգեշնչվում հեղեղի պէս խմբագրութիւն հորդող հայդուկային կռիւների մասին լուրերից:

1902 թ. արդեն խմորվում էին «Հայորդիները» շարքի բանաստեղծութիւնները, որոնք 1903 թ. հաջորդաբար տպագրվում են թերթում՝

¹ «Գրական ասուլիսներ», Կ. Պոլիս, 1913, էջ 24:

² «Սիամանթո (Ատոմ Եարճանեան) 1878-1915: Ծնած՝ Ակն: Հայ բանաստեղծ, դաշնակցական գործիչ... Փարիզի մէջ կը հետեւի Սորպոնի համալսարանի գրականութեան ճիւղին որպէս ազատ ունկնդիր: Կ'այցելէ Ամերիկա, Թիֆլիս, Բաքու, Էջմիածին: Կ'աշխատակցի «Դրօշակի» եւ «Հայրենիքի»՝ Պոսթոն, որուն խմբագրութիւնն ալ կ'վարի ժամանակ մը: Զոհ Եղեռնի, 37 տարեկան». տե՛ս «Յուշամատեն ՀՅԴ», Կ. Ա., Լոս Անճելէս, Քալիֆորնիա, 1992, էջ 102, 205, 213:

³ «Գրականագիտական հանդես», Ա., Երեւան, 2004, էջ 67:

արժանանալով ընդհանուր հիացումի: Սիամանթոյի առաջին գնահատող-քննադատ Ա. Չոպանյանը գրում է. «Դյուցազնորեն» եւ «Հայորդիները» շարքը երեւան հանած էին ճշմարիտ դյուցազներգակ բանաստեղծը...»⁴: Իսկ «Դրօշակին» իսկապես անհրաժեշտ էին այնպիսի գրողներ ու բանաստեղծներ, որոնք պիտի կարողանային հայ ժողովրդի տխուր կյանքից, համատարած ողբից ցնծության երգեր հյուսել. «...մեծ յուսահատութիւնը մեծ շարժման հնոց չի դառնայ մի ազգի համար, որի պրոպագանդի աղբիւրը լոկ ազատագրական, ոգեւորուած քարոզը չէ, այլ մերկ, անպաճոյճ իրականութիւնը, ուր լացը կերպարանափոխուում է բողոքի, յուսահատութիւնը՝ ապստամբութեան...»⁵: Այս համոզումն ուներ նաեւ Սիամանթոն: Նրա լավատեսության հզոր շեշտերն էին կրում ազատագրական պայքարի սեւեռուն գաղափարն ու ապագայի նկատմամբ ունեցած հավատը, որոնց համադրումն էլ շարքի գլխավոր մոտիվն էր կազմում: Սակայն իրական մղձավանջից դեպի հաղթանակ տանող ճանապարհը որքան ցանկալի, նույնքան էլ երազային էր բանաստեղծի համար:

Ինչպես Վարուժանը, Սիամանթոն եւս ոգեշնչող ելեւէջներ փնտրեց ին Հայաստանի պատմության մեջ⁶, ապա իր ապրած ժամակակներում փորձեց վերգտնել երբեմնի ազնվագարմ քաջագուններին: Սիամանթոյի նորօրյա հերոսները բոլորովին այլ էին. «Հին դիւցազները աշխարհակալներ էին կամ ասպէտներ, նորերը՝ Յարճանեանի հերոսները, յեղափոխականներ են կամ առաքեալներ»⁷:

Շարքի քնարական հերոսը՝ դյուցազնական Հայորդին, գալիս էր դարերի խորքից՝ «Իր ըմբոստացողի հրեղէն գլուխն աստղերուն մեջ մխրճելէն // Ու իր ձեռը ատելութեան սուրերովը զինած»: Գալիս էր՝ վերջնականապես ցնցելու «քնացողի, անտարբեր ու անգործօն, եսական ու տկար» ոգին: Թվում է՝ բանաստեղծը շեփորահարի դերն էր ստանձնել՝ մտապատկերում ունենալով իր որդեգրած գեղագիտական սկզբունքների առարկայական վերացարկումները: Այդ հրաշալի քերթվածները ստեղծվում էին ռոմանտիկ բանաստեղծի վեհ գաղափարների եւ դառն իրականության սուր հակադրության հանգամանքներում. «Արվեստը միշտ առաջանում է հակասության առկայության պայմաններում. դա կամ բուն

⁴ Ա. Չոպանյան, Երկեր, Երեւան, 1988, էջ 662:

⁵ «Դրօշակ», 1903, թ. 4, էջ 50:

⁶ Հ. Ռշտունի, Սիամանթո, Երեւան, 1979, էջ 16:

⁷ Դ. Վարուժան, Երկերի լիակատար ժողովածու, հ. 3, Երեւան, 1987, էջ 159:

պայքարն է, կամ պայքարի արտացոլանքը»⁸: Այլ կերպ՝ մարդկության գործունեության ընթացքն ուղղակի պայքարի դրսևորումն է՝ որպես վերջնական նպատակ: Կարծում ենք՝ նման ընդհանրացումը բնորոշ է Սիամանթոյի ստեղծագործությունը թե՛ գաղափարական-թեմատիկ, թե՛ ներքին տրամաբանության իմաստով, մանավանդ որ «Հայորդիներում» նա զարգացնում է ազգային-ազատագրական պայքարի գաղափարը:

Սիամանթոն կուլի է կոչում բոլոր նրանց, որոնց հոգիների մեջ ազատության՝ դեռ չմարած կայծեր կան, որոնց մեջ փառավոր նախնիների՝ Արամի, Տիգրանի, Վարդանի «Յաղթանակող զորութենէն» դեռեւս «չունչ մը մնացած է» («Հայորդիները» Ա)⁹: Նա ստեղծում է նախանձախնդիր Հայորդու կերպարը, որ, նահատակված հերոսների արյունից արբած, նրանց հետեւելու երազն ունի պահած եւ «տարփանքով հողին ծնրադիր»՝ հերոսի «քայլերուն հետքն» է երկյուղածորեն համբուրում: Սիամանթոյի բանարվեստի գեղարվեստական համակարգում հողը խտացումներով հարուստ խորհրդանիշ է. տվյալ դեպքում այն մեկն է հազարավորներից եւ միեւնույն ժամանակ այդ հազարավորների ամբողջությունն է, նրանց ինքնությունը: Քերթողը կենդանի չունչ եւ ոգի է պարզեւում մայր հողին՝ ներկայացնելով նրան որպես դարավոր մաքառումների, տառապանքների ու ողբերի ականատեսի («Հողին ձայնը»)¹⁰: Բանաստեղծի փոթորկուն հոգին անհագուրդ կրքով հնչեցնում է «սաքինայոյզ ու արիւնոտ ու յուսահատ հրաւերը պաղատագին», որը «յաւիտենական մաքառումներու Հողին ձայնն էր», «գերագոյն մարտահրաւերը»՝ հալածված, թափառական գավալները հավաքելու. «Եւ եթէ կ'ուզէք որ ձեր վաղնջական ազգը դեռ տեւէ, // Ինձի հասէ՛ք, մոլեգնաբար եւ գունդ առ գունդ»: Բոլորին չէ, որ հասնում էր «հողին ձայնը». դժբախտաբար, «ըմբոստացումի եւ աւերումի իրիկունները մահացնող օտարացումների էին մղում զարհուրածներին, չփոթուածներին, միայնակներին»: Այս անողորմ դարում նրանք որտե՞ղ պետք է փնտրեին ճշմարիտն ու արդարը. «Ըսէ՛ք, դէպի ո՞ր օգնութիւնը եւ դէպի ո՞ր արիւնարբու թշնամիները պիտի քալենք...» («Զղջումին թափօրը»)¹¹: «Վաղորդային յոյսը», որ հանգրվաններն էր տանում «ազատութեան ջահակիրները», չափազանց անորոշ էր եւ անհայտ: Միաժամանակ տարակու-

⁸ А. Н. Толстой, Полное собрание сочинений, т. 13, Москва, 1949, с. 589.

⁹ «Դրօշակ», նույն տեղում:

¹⁰ Անդ, թ. 5, էջ 66:

¹¹ Անդ, թ. 6, էջ 83:

սանքը խորթ է բանաստեղծի հոգուն. նա համոզված է, որ «ընդգլուցմի բոցերէն աստուածացած» այդ նույն ջահակիրները իրենց՝ «զիւցազնի Կամքէն ամենագօր, գերագոյն կռիւներու կռիւը կը մղեն» ու կլուսավորեն հայրենի լեռներում բացվող բոսորագուն արշալույսները: Այստեղ ուրվագծվում է Սիամանթոյի ռոմանտիզմը, որը դառն իրականութիւնից ծնված լավատեսութիւնն է:

Գեղարվեստական հարուստ համակարգի եւ փիլիսոփայական խոհի յուրատեսակ համադրմամբ նա ստեղծում է խորհրդանշների մի ամբողջութիւն՝ իրենց անսովոր դրսեւորումներով, որոնց այդօրինակ մատուցումը հատուկ է, թերեւս, կերպարվեստին: Ասենք՝ բանաստեղծական կոլաժ, այն է՝ բառը, բառիմաստից ածանցյալ գաղափարը, բառի պատկերային երանգավորումը, փիլիսոփայական եզրերը եւ ամբողջի գեղագիտական ընդհանրացումը: Դրանք հաճախ գլխատառերով գրվող բառեր են՝ գերանուններ, վերացական գոյականներ, որոնք բանաստեղծութեան համատեքստում արժեւորվում են իրենց նշանակութեամբ՝ Վրեժ, Ատելութիւն, Դավադրութիւն, Ոճիր, Սարսափ, Մահ, Ազատութիւն, Եղբայրութիւն, Պայքար, Հաղթանակ եւ այլն: Նշենք, որ դրանց առատութիւնը հաճախ խրթին է դարձնում Սիամանթոյի բանաստեղծութեան լեզուն, ստիպում ընթերցողին սեւեռել ուշադրութիւնը, լարել միտքը: Կարծում ենք՝ Սիամանթոն հենց դա էլ ցանկանում էր՝ քաջ գիտակցելով, որ ազատ բանաստեղծական խոսքը պետք է լինի ավելի խորն ու ընդգրկուն, այլ լասաց ու անուղղակի եւ, ինչու էլ, դժվար. այո՛, դժվար. «Դժվարին բանաստեղծը ստեղծում է դժվարին պոեզիա...»¹²: Բավական է մեկ-երկու օրինակ, ինչպես՝ «արդարակշիռ եւ երկաթեղէն ձեռքերն», «գինեվառ ու կրակոտ կուրծքերէն», «քայլերը մեռելապատ փողոցներուն մէջ Վրէժին աղաղակը գողացուցին», «դաւաճանները եղբայրագաւններուն հետ գերեզմանուեցան» («Փառք ահաբեկիչներուն»)¹³ եւ այլն:

Արդեն տեսանելի է այն ազդեցութիւնը, որ Սիամանթոն ստեղծում է պատկերների տրամաբանական լարվածութեամբ, եւ ակնհայտորեն դրանք արտահայտում են ոչ միայն հեղինակի կամ ժողովրդի հույզերն ու տրամադրութիւնները, այլեւ իրենց գաղափարական ընդգրկմամբ վերածում են համամարդկային ապրումի՝ պահպանելով, իհարկե, ազգային նկարագիրը: Այստեղ եւս Սիամանթոն յուրօրինակ է. «Քիչ քերթողներ ունինք, որոնք մեր ճակատագիրն ու արեան պատմութիւնը բառի վե-

¹² Թովմաս Ս. Էլիոթ, Մեոյալ Երկիրը, Երեւան, 1991, էջ 7:

¹³ «Դրօշակ», 1905, թ. 8, էջ 7:

րածած ըլլան...»¹⁴: Իսկապես որ, հայ կյանքի պատմությունը նաեւ հայ բառի պատմության է վերածվել Սիամանթոյի քերթողական արվեստում: Էլիոթի համոզմամբ՝ բանաստեղծի պարտականությունը առաջին հերթին պարտականություն է իր լեզվի նկատմամբ, ապա միայն իր ժողովրդի հանդեպ, պարտավորություն՝ լեզուն պահպանելու, հարստացնելու, կատարյալ դարձնելու¹⁵: Տող առ տող տեսնում ենք՝ ինչպես է նորանում Սիամանթոյի բանաստեղծական լեզուն, կերտվում՝ մտքին ու գաղափարին զուգահեռ:

«Ոսկեղեն դարագլուխ» է համարում քերթողը հեղափոխությունների ժամանակը: Պայքարի պաթոսն իր գազաթնակետին է հասնում («Կովկաս»¹⁶, «Դարերու վրէժը»¹⁷), եւ «սոսկատեսիլ» կերպարանք առած բանաստեղծը չի ցանկանում այլեւս «պաղատանքի, աղօթքի, լացուկոծի եւ ողբի» մատյաններ գրել: Նա «հաւատքի զաւկըներու» «ճամբու վրայ» ռազմերգելու, «հինաւորաց հերոսներու հագագովը» շեփորելու անհագուրդ ցանկությունն ունի: Անձնուրաց հայդուկների խիզախումներով ներշնչված՝ ստեղծում է նիցչեական Գերմարդու, մարդկային առաքինությունների իրական պատկերը. «Նա հայտնագործում է իր միջը՝ նոր հայը, ֆիդային, հայ հեղափոխականը, հայորդին...»¹⁸: Եվ խորհրդապաշտական անշոշափելի քնարական հերոսներին փոխարինում են առավել կենդանի հերոսներ՝ Աղբյուր-Սերոբ, Խրիմյան Հայրիկ եւ ուրիշներ, ...անանուն հակառակորդի փոխարեն հանդես են գալիս ժողովրդի թշնամիներ՝ «Սուլթանիզմը, Յարիզմը»¹⁹: Ատելությունը թշնամու հանդեպ այն հզոր զենքն էր, որով հաճախ զինում էր բանաստեղծն իր ընթերցողին: Կյանքի ու մահվան եզրագծին հասած ժողովուրդը չպետք է վարանի կամ արյան մեջ սպանի ապրելու կամքը. այս ենթատեքստն ունեն շարքի գրեթե բոլոր բանաստեղծությունները, եւ «Յեղին հոգին»՝ «իր գաղափարէն գեղեցիկ», ստվերի պես շրջում էր եւ պայքարի կոչում («Մենախօսութիւն»)²⁰: «Աւաղ, աւաղ». երբեմն փո-

¹⁴ Մ. Թեօլեօլեան, Դար մը գրականութիւն (1850-1950), Կահիրէ, 1955, էջ 585:

¹⁵ Т. С. Эпиот, Назначение поэзии, Москва, 1997, с. 186.

¹⁶ «Դրօշակ», թ. 11, էջ 162:

¹⁷ Անդ, 1906, թ. 1, էջ 4:

¹⁸ Ս. Սարինյան, Հեղափոխության Նարեկը, «Գրականագիտական հանդես», Ա., Երեւան, 2004, էջ 68:

¹⁹ Ե. Պետրոսյան, Գրական դեմքեր, Երեւան, 1977, էջ 17:

²⁰ «Դրօշակ», թ. 2, էջ 19:

թորկվում է բանաստեղծը. չլինի՞ թե «հեծեծանքներու, լուին լացուկոծի, մեռնող կեանքին» մեջ «ազատութեան ականալիչ աչքը գերեզմանի հողովը» լցվի. «...ու՞ր են մեր բազուկները, մեր կամքերը, մեր մուրճերը, մեր հարուածներն ազատաբեր» («Թիարաններուն խորերէն»)՝²¹:

Արյունալի կոտորածների, գրկանքների ու թշվառության պայմաններում հուսահատությունն անխուսափելի է, իսկ հուսահատության մեջ հանուն ապագայի հպարտորեն մարտնչելը միստիկական է թվում: Եվ բնական է, որ «Հայրդղիներում» հաղթական կռվի մոտիվը հաճախ է տեղի տալիս տառապանքների, ժողովրդի ցավերի ու տանջանքների նկարագրությանը, ինչպես նաեւ՝ բանաստեղծի տխուր խորհրդածություններին: Սակայն պետք է ասել, որ դրանից պայքարի ոգին բոլորովին չի խամրում. ենթատողերում միշտ նույն միտքն է թաքնված՝ փրկության ճանապարհը մեկն է՝ հետեւել ազատության բարձր ու վեհ գաղափարին: Իրավացի է Նիցշեն՝ «Քչերի բանն է անկախ լինելը՝ դա ուժեղների արտոնությունն է»²²: Հենց այս համոզմամբ դեպի ստույգ մահն են քայլում Սիամանթոյի Հայրդղիները՝ «ցեղին ցաւովը սպառագէն եւ մօտաւոր մահէն զօրաւոր...»: Նրանք չէին երկնչում մահից, քանզի գիտեին՝ գաղափարն է ապրելու. «Միայն Գաղափարն է, որ ո՛չ մահ ունի, ո՛չ դատաւոր, ո՛չ գերեզման...», իսկ «կախաղաններու կատարէն» նրանց վերջին խոսքերն էին ահագնորեն տարածվում՝ «...Կեցցե՛ն Ըմբոստները եւ կեցցե՛ Հայաստան...» («Կախաղաններու կատարէն»)՝²³:

Հայրենիքի փրկության գերգաղափարը, որպես անչեղ ջահ, պիտի ուղեկցեր սերունդներին, պիտի որոշեր մոխիրների վրա ծնված «որբերուն ճակատագիրը» («Որբերուն ճակատագրէն»)՝²⁴: Իսկ նրանք «վաղվա Հայրդղիներն» էին, որոնց ճակատագրով մտահոգված էր բանաստեղծը. «...ապագայի, սերունդների կամ անմահության միտքը որքան էլ պատրանքային լիներ, այնուամենայնիվ, արվեստագետի համար անօրինակ էներգիայի աղբյուր էր, որը նրան զորակցում էր»²⁵: Այս լուսավոր հավատը հաճախ մթափնում էր դավաճանության ու կեղծիքի ճիրաններում. «Մեռելներ կան, որ պէտք է անգամ մը եւս մեռցնել...» («Դաւա-

²¹ Անդ, թ. 9, էջ 143:

²² Ֆ. Նիցշե, Բարոց եւ չարից անդին, Չաստվածների մթնշաղ, Երեւան, 1992, էջ 32:

²³ «Դրօշակ», թ. 11, էջ 171:

²⁴ Անդ, 1907, թ. 2, էջ 23:

²⁵ Պ. Վալերի, Ոգու քաղաքականություն, Երեւան, 2005, էջ 110:

ճաններ»)²⁶։ այսպիսի նողկանք էր զգում բանաստեղծը նրանց հանդեպ՝ նզովելով դավաճանություն ռճիրների ծնունդը։ Սիրամանթոն մանկան ծնվելու երանավետ, բերկրալից պահին հակադրում է «Աղէտաբեր երկունքի եւ սանդարամետեան գալարումներու ժամը...», պատկերում է դավաճան ծնող մորը՝ որպես «դժոխատիպ դեմքով կին մը»։ եւ «Ճիւղը կը ծնի...»։ Բանաստեղծը զարհուրում է. չկա այդ «կայէնեան կերպարանքով» «չնագայլի ոհմակների» ծնունդը կանխող որեւէ ուժ, ու նրանք շարունակում են «ապրիլ, շնչել, սնանիլ, պայծառները ողջունել եւ անոնց նայելով ժպտիլ»։ Ահավասիկ, հերոսների կողքին ապրում են եւ դավաճանները. մնում է միայն նրանց ասել. «Դուք անցել եք որդից մինչեւ մարդը ճանապարհը, եւ շատ բան ձեր մեջ դեռ որդ է»²⁷։

Ի հեճուկս անարդարություն, չարիքի ու դաժանություն՝ Սիրամանթոն ցանկանում էր իր քնարը ծառայեցնել «առիւծադեմ կտրիճներուն», նրանց փառաբանությունը, եւ բանաստեղծությունն ավարտում է այդ «անվեհերներուն, առաքեալներուն» պարգեւած ոգեշնչումով. «...կարմիր երգեր հիւսեմ եւ յստակ մարմարներս քանդակեմ...»։

Շապին-Գարահիսարցի Արմենակ Գարակէօղեանին (Զավեն)²⁸ է ձոնել «Կամքի մէջ դիւցազն»²⁹ քերթվածը, որտեղ «ստրկութեան տակ վատորէն ծռած» ժողովուրդներին «Կամքի» վեհացնող դրսեւորումն է ավետում. «Դարերու մուրը մաքրող, պատմութեանց ոսկին նորոգող Հայորդին պիտի երգեմ...»։ Առանձնահատուկ է բանաստեղծի վերաբերմունքը Հայորդիների նկատմամբ, որում եւ խտանում է նրա անսահման հայրենասիրությունը։ Վիպապաշտ բանաստեղծը վեհացնում է հերոսի մահը որպես «դիւցազնութեանց խորհրդանիշ»՝ ինքն էլ դառնալով «զօրաւոր քերթողը յեղափոխութեան»³⁰։

Այսպիսով՝ «Հայորդիները» շարքով Սիրամանթոն «արդեն հանդես է գալիս նաեւ որպես հրապարակախոս, պատգամախոս, ժողովրդի դադա-

²⁶ «Դրօշակ», 1908, թ. 4, էջ 60:

²⁷ Ֆ. Նիցշե, Այսպես խոսեց Զրադաշտը, Երեւան, 1990, էջ 7:

²⁸ «Երբ գնդանին մէջ գազան կառավարութիւնը անյուր չարչարանքներու տակ ուզեց գաղտնիքներ խլել Արմենակէն, սա հնութեան հերոսի պէս կամ պէտք էր լեզուն խաժնէր փրցնէր, կամ մահուան մէջ անմահանար։ Արմենակ վերջինը ընտրեց, դիւցազնի մահով մը ողջակիզեց իր կեանքը 22 տարեկան շքեղ հասակին մէջ, իր գաղափարին եւ նկարագրին բովանդակ աստածացումով»։ տե՛ս «Դրօշակ», թ. 6, էջ 92:

²⁹ Անդ:

³⁰ «Գրական ասուլիսներ», նույն տեղում, էջ 26-34:

փարական առաջնորդ եւ նրա պայքարի երթի օրհներգու»³¹, իսկ շարքի հերոսները՝ Հայորդիները, կենդանության շունչ եւ ոգի էին պարգեւում առանց այն էլ մահագույժ զարհուրանքներով, քաղաքական «տխուր» վերլուծություններով, միջկուսակցական բանավեճերով հագեցած «Դրօշակի» էջերին:

РЕЗЮМЕ

Жестокая судьба армянского народа на рубеже XIX-XX вв. стала основным лейтмотивом работ Сиаманто, которые были написаны в уникальном стиле. Он переехал из Женевы в Париж и начал работать на газету “Дрошак”. Его поэтическая работа “Айвординер” (Дети армян) была написана между 1902 и 1908 гг. и начиная с 1903 г. публиковалась в газете “Дрошак”. В этой коллекции произведений Сиаманто описывает глубокую печаль и скорбь, которую многие пережили после резни устроенной турецкими властями. Он надеялся зажечь дух революции в молодом поколении армян и дать им понять, что дорога к спасению лежит через вооруженную борьбу.

SUMMARY

The cruel fate of the Armenian nation at the border of the 19-20th centuries became the main theme of works of Siamanto written with a unique and exceptional style. He moved to Geneva from Paris and started working for “Droshak” newspaper. His poetic three-part series “Hayordiner” (Sons of Armenians) was written between 1902 and 1908 and starting from 1903 was being published in Droshak. In this collection Siamanto portrayed deep grief and mourning that many had to endure after the Turkish massacres. He was hoping to ignite the revolutionary spirit in the younger generation of Armenians and to make them understand that the road to salvation is through armed struggle.

³¹ Դ. Գասպարյան, Ատոմ Յարճանյան (Սիամանթո), Հայոց լեզու եւ գրականություն, թ. 3, Երեւան, 2010, էջ 5:

ԿԱՐԵՆ ԲԱՅՐԱՄՅԱՆ

Պատրմության եւ մշակույթի հուշարձանների
պահպանության գործակալություն,
ՀՀ Մշակույթի նախարարություն

ԱՇԽԱՐՀԵԿ ՔԱՆԱԹԱՐԻ ԱՎԱՆՂԸ
ԶՎԱՐԹՆՈՑ ՊԱՏՄԱՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ՎԱՅՐԻ ԿԱՅԱՑՄԱՆ ԳՈՐԾՈՒՄ

Հայաստանում հնուկությունների պահպանության սկիզբը դրվել է ղեկավար Առաջին Հանրապետության տարիներին, երբ խորհրդարանն իր գործունեության ավարտից ամիսներ առաջ՝ 1920 թ. հուլիսի 7-ին, հասցրեց ընդունել հնուկությունների պահպանության կոմիտե կազմակերպելու մասին օրենքը¹։ Կոմիտեն գտնվելու էր Հանրային կրթության եւ արվեստի նախարարության կազմում։ Օրենքում հաստատվում էր նաեւ կոմիտեի կազմը, որի անդամներ էին ակադ. Ալ. Թամանյանը, Գարեգին եպս. Հովսեփյանը եւ Աշխարհբեկ Քալանթարը՝ որպես Հանրային կրթության եւ արվեստի նախարարության հնուկության պահպանության բաժնի վարիչ²։ Սակայն սոցիալ-տնտեսական ու քաղաքական այն ծանր իրավիճակը, որում հայտնվել էր Հայաստանի Առաջին Հանրապետությունը, թույլ չտվեց զարգացնել այդ ուղղությամբ ձեռնարկված աշխատանքները։ Հնագիտական եւ ղեկավարված արժեք ներկայացնող հուշարձանների պահպանության գործը կարեւորվեց նաեւ խորհրդային իշխանության առաջին տարիներին, երբ ստեղծված դժվարին պայմաններում տառացիորեն ամեն ինչ հարկավոր էր սկսել զրոյից։ Այդ ուղղությամբ առաջին ձեռնարկումը 1921 թ. հունվարի 8-ին ՀՍԽՀ լուսավորության ժողկոմատի «Գեղարվեստական եւ հնագիտական արժեք ներկայացնող հուշարձանների պահպանության մասին» հրամանն էր։ Նրանում սահմանվում էր՝ լուսժողկոմատին առընթեր ստեղծել հնուկությունների եւ արվեստի պահպանության հանձնաժողով³։

¹ Տե՛ս «Հայաստանի հանրապետության պառլամենտի օրենքները (1918-1920 թթ.)», Երեւան, 1998, էջ 372։

² Անդ, էջ 373։

³ Տե՛ս «ՀՍԽՀ դեկրետների եւ հրամանների ժողովածու», պր. 1, 1920 թ. նոյեմբեր 29-1921 թ. փետրվարի 18, էջմիածին, 1921, էջ 57։

Լուսժողկոմատի հրամանից երկու տարի անց՝ 1923 թ. դեկտեմբերի 18-ին, հրապարակվում է «Հնուկությունների պահպանության մասին» Հայաստանի կառավարության՝ ժողկոմխորհի դեկրետը, որի առաջին եւ կարեւոր կետերից մեկը Հայաստանի տարածքում գտնվող հնագիտական եւ գեղարվեստական արժեք ներկայացնող հուշարձանների անձեռնմխելիության կարգավիճակի հաստատումն էր⁴: Դեկրետում հնագիտական եւ գեղարվեստական արժեք ներկայացնող հուշարձանների պահպանության վերահսկողությունը դրվում էր նոր կազմակերպվող՝ Հնուկությունների պահպանության կոմիտեի վրա՝ նախագահությամբ Ալ. Թամանյանի, անդամներն էին ճարտարապետ Թ. Թորամանյանը, նկարիչ Մ. Սարյանը, գիտնականներ Ա. Մելիք-Քալանթարը, Ս. Տեր-Հակոբյանը⁵: 1925 թ. կոմիտեն ընդլայնվում է նոր անդամներով՝ Ն. Բունիաթյան, Բ. Հասան-Ջալալյան, Գ. Ասատուր, Գ. Կեւոնյան, Ստ. Լիսիցյան, ավելի ուշ՝ Ե. Շահազիզ, Ս. Տեր-Աբրահամյան, Տարազրոս, Կ. Ղաֆազարյան, Ս. Բարխուդարյան, Ն. Տոկարսկի եւ ուրիշներ:

Հնուկությունների պահպանության նորաստեղծ կոմիտեի առաջին գործերից մեկը Զվարթնոց պատմահնագիտական վայրի⁶ ստեղծման աշխատանքների ձեռնարկումն էր, թեպետ վերջինիս կայացումն ու զարգացումը տասնամյակների պատմություն ունի: Ակներեւ է նաեւ, որ Զվարթնոցի պատմահնագիտական վայրի, որպես մեր պատմամշակութային ժառանգության հիմնական կոթողներից մեկի, կայացման ու զարգացման գործում մեծ ավանդ են ունեցել Հայ մշակույթի պահպանության խնդրով զբաղված շատ երախտավորներ: Դեռեւս 1900 թ. մայիսին, Ռուսաստանի կայսերական հնագիտական հանձնաժողովի թույլտվությամբ, Զվարթնոցի պեղումներին ձեռնամուխ եղավ ինչպիսի վարդապետ Դադյանը: Չորս տարվա ընթացքում արշավախմբին հաջողվեց հողից ու շինարարական աղբից մաքրել տաճարի ավերակներին հարող ողջ տարածքը, որի «չնորհիվ գիտության համար եւ բոլորին ի տես բացվեցին Զվարթնոց տաճարի եւ նրա հարավ-արեւմտյան կողմը գտնվող Ներսես Գ. Կաթողիկոսի պա-

⁴ Տե՛ս ԲՀԱ, Երեւան, 1974, էջ 162 (Культурное строительство Советской Армении (1920-1940 гг.) докумнты и материалы).

⁵ Տե՛ս Ռ. Կ. Միրզախանյան, Խորհրդային Հայաստանի մշակույթի ձեւավորման առաջին քայլերը (1920 թ., դեկտեմբեր-1921 թ. փետրվար), ԼՀԳ, 2015, թիվ 1, էջ 316:

⁶ Հուշարձանների պահպանության մասին գործող օրենսդրությունում սույն արտահայտությունը ներկայացված է հետեւյալ ձեւակերպմամբ. «Հուշարձանի տարածքն իր զբաղեցրած եւ պատմականորեն ու գործնական առումով դրա հետ կապված եւ սահմանված կարգով առանձնացված հողատարածքն է»:

լատի մնացորդները: Այդ ժամանակից ի վեր Զվարթոցը, որպես հին հայկական ճարտարապետության մեծագույն հուշարձան, դարձավ Հայաստանի տեսարժան վայրերից մեկը», - գրում է հայ ճարտարապետության նշանավոր գիտակ, պատմաբան, ակադ. Վ. Հարությունյանը⁷:

Զվարթոցը պատմահնագիտական վայրի կայացման խնդրում հիմնական ծանրությունն ու պատասխանատվությունը կրում էր Հայաստանի հնությունների պահպանության կոմիտեն, որի աշխատանքների հիմնական կազմակերպիչը, հետագայում նաեւ ղեկավարը եւ գիտական քարտուղարը հայագիտության երախտավոր Աշխարհբեկ Քալանթարն էր⁸:

Աշխարհբեկ Քալանթարը ծնվել է 1884 թ. փետրվարի 11-ին Լոռու Արդվի գյուղում՝ Լորիս Մելիք Քալանթարի եւ Արդուլյան (մայրական կողմից) ազնվական ընտանիքում: 1905 թ. ավարտել է Թիֆլիսի Ներսիսյան դպրոցը, 1907 թ.՝ Թիֆլիսի գիմնազիան: Նույն թվականին ընդունվել է Սանկտ Պետերբուրգի համալսարանի պատմա-լեզվաբանական բաժինը, որը գերազանցությամբ ավարտել է 1911 թ.: Սանկտ Պետերբուրգում աշակերտել է հայագիտության երախտավոր Նիկողայոս Մառին: Ուսանելու տարիներին ներգրավվել է Անիում պեղումներ կատարող արշավախմբում: 1912-1913 թթ. Կայսերական ակադեմիայի կողմից գործուղվել է Իմիրզեկ (Վանստան), ապա Սուրմալուի գավառ՝ ուսումնասիրելու եզդիների ազգագրությունը եւ Զորի բազիլիկան, հետագայում՝ նաեւ Լոռի: 1912 թ. ընտրվել է Սանկտ Պետերբուրգի հնագիտական ինստիտուտի իսկական անդամ, իսկ 1914 թվականին՝ Կայսերական հնագիտական ընկերության անդամ: Կայսերական ակադեմիայի որոշմամբ՝ նշանակվել է Սանկտ Պետերբուրգի Ասիական թանգարանի վարիչ: Նույն թվականին իր ուսուցիչ Մառը նրան է վստահել Անիի պեղումների 13-րդ արշավախմբի ղեկավարումը: Հիշարժան են նաեւ 1917 թ., Ա. Քալանթարի եւ Ն. Ադոնցի մասնակցությամբ, Վանի հնագիտական երկրորդ արշավախմբի հայտնաբերած ուրարտական արձանագրությունները: Աշխարհբեկ Քալանթարը ակտիվ մասնակցություն է ունեցել Առաջին հա-

⁷ Տե՛ս Վ. Հարությունյան, Զվարթոց, Երեւան, 1947, էջ 7:

⁸ Ա. Քալանթարի տպագիր եւ անտիպ գիտական աշխատությունների համահավաքը կազմվել է իրատարակվել է ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտի կողմից՝ ՀՀ ԳԱԱ թղթակից անդամ Արամ Քալանթարյանի խմբագրությամբ (տե՛ս «Հայաստան՝ Քարե դարից միջնադար», Երեւան, 2007): Ա. Քալանթարի գիտական վաստակը ամփոփված է նաեւ անգլերեն լեզվով լույս տեսած գրքերում («Armenia: From the Stone Age to the Middle Ages», Paris, 1994. «The Medieval Inscriptions of Vanstan, Armenia», Paris, 1999. «Materials on Armenian and Urartian History», Paris, 2003):

մաշխարհային պատերազմի տարիներին կազմակերպված կամավորական շարժմանը՝ լինելով մեծ հայդուկապետ Անդրանիկ Օզանյանի թարգմանիչն ու խորհրդականը, ունեցել է փոխգնդապետի զինվորական կոչում. «Լույսը նոր էր բացվել, երբ դիվիզիայի հրամանատար Նազարբեկյանը յուր շքախմբով կանգնեց Անդրանիկի առջև: Պահակապետը ...չտապեց արթնացնել Անդրանիկին, որ նոր էր գլուխը բարձին դրել: Նա իսկույն ոտքի ելավ եւ զորավար Նազարբեկյանին հանդիպեց վրանի շեմին, նրանք գրկախառնվեցին: Անմիջապես որպես թարգման հրավիրվեց Ա. Քալանթարը»,⁹ նշվում էր ժամանակակիցներից մեկի հուշերում⁹:

1918 թվականին, Հայոց ազգային խորհրդի նախագահ Ավետիս Ահարոնյանի հանձնարարությամբ, Ա. Քալանթարը կազմակերպել է մոտ 6000 հնագիտական իրերի տեղափոխումը Անիից, որոնք այժմ պահվում են Հայաստանի պատմության թանգարանում: 1921 թ., Քալանթարի ջանքերի շնորհիվ, Թիֆլիսից Երեւան է փոխադրվել նշանավոր Մշո Առաքելոց վանքի դուռը, ինչպես նաեւ Անիի հնադարանի դրամական ժողովածուն, հայերեն արժեքավոր ձեռագրեր: Ա. Քալանթարը մահացել է աքսորում ենթադրաբար 1942 թ. հունիսին:

Ներկա հրապարակումը նպատակ ունի արխիվային վավերագրերի հիման վրա ցույց տալ Աշխարհբեկ Քալանթարի ունեցած ավանդը Զվարթնոց պատմահնագիտական վայրի կայացման գործում:

Հնագիտական վայրի պահպանության եւ այնուհետեւ նրա կայացման համար առաջին հերթին հարկավոր էր պարզել Զվարթնոց պատմահնագիտական վայրի սահմանները: Այս նպատակով Աշխարհբեկ Քալանթարի ջանքերով 1923 թ. հոկտեմբերին ստեղծվում է առանձին հանձնաժողով, որի կազմում էին Սենեքերիմ Տեր-Հակոբյանը, Թորոս Թորամանյանը եւ ուրիշներ: Նրանք հոկտեմբերի 17-ին ՀՍԽՀ լուսժողովմատին ուղղված առաջին իսկ զեկուցագրում մանրազնին ներկայացնում են ուսումնասիրության նպատակներն ու առաջարկները, որոնք վերաբերում էին ինչպես անմիջական հնագիտական վայրի սահմաններին, այնպես էլ Զվարթնոց հնագիտական արգելոցը պատմամշակութային օջախի վերածելուն: Հանձնաժողովի եզրակացություններում հնավայրի տարածքի վերգետնյա գտածոների ժամանակագրության մասին մասնավորապես ասվում էր. «Համաձայն ձեր՝ հոկտեմբերի 7-ի հրամանի, հանձնաժողովս հոկտեմբերի 12-ին, Զվարթնոցի շուրջը գտնվող հնագիտական վայրի

⁹ Տե՛ս Վ. Հովակիմյան, Դժվարին տարիներ, Երեւան, 1988, էջ 82:

ամբողջ տարածությունը հենց տեղի վրա դիտեց եւ քննեց հետագա երեք նիստերում յուր դիտողության արդյունքները. հիշված տարածության վրա մինչեւ այժմ գտնված հնագիտական նյութերը հույն-հռոմեական եւ հայկական էին»¹⁰: Ավելին, հանձնաժողովը կատարում է ուշագրավ մի դիտարկում. «Պատմական տեղեկություններն ու արձանագրությունները եւ նոր ուսումնասիրությունները նկատի առնելով՝ հանձնաժողովը գտավ, որ պատմական Կայնոպոլիս - Վաղարշապատ քաղաքի միակ հավանական տեղը Զվարթնոցի շրջակա տարածությունն է, որը եզերող միակար ոչ բնական բլրաշարքերը եւ սրանց մեջ ընկած տարածությունը ծածկում են հին Հայաստանի եւ նրա հետ առնչություն ունեցող ժողովուրդների քաղաքական եւ քաղաքակրթական կյանքի խիստ կարեւոր մնացորդները», - ասվում էր հանձնաժողովի եզրակացության մեջ (անդ):

Հանձնաժողովի եզրակացությունը միաժամանակ ցույց է տալիս, որ Զվարթնոց հնագիտական վայրի սահմանների մասին եղած պատկերացումներն ավելին էին, քան Զվարթնոցի տաճարին անմիջական հարող տարածքները. «Սրանով հանձնաժողովս հաղորդելով յուր եզրակացությունը, - ասվում էր հանձնաժողովի եզրակացության մեջ, - խնդրում է շրջակա տարածությունը (Արեւելքից III խորհ. տնտեսությունում գտնվող) հին առուն, հարավից՝ Վարմազյար (Արեւաշատ)-Չոբանքյարա տանող ճանապարհը, Արեւմուտքից նույն ճանապարհը [ղուեր տանող] գլխով դեպի Հռիփսիմեի Լենինյան ջրանցք... եւ Հյուսիսից Հնձնափոս կոչվող տարածությունից տալ՝ համարել հնագիտական վայր եւ ազատ ցուցանել հողամշակական օգտագործումից: Պարտք ենք համարում հայտնել նաեւ, որ հիշված տարածության վրա խիստ աննշան էին կազմում մի քանի փոքր մշակելի տարածությունները, որոնց մշակությունը կարելի է տրամադրել Զվարթնոցի վարչությանը, որպեսզի... տնտեսությունն օժանդակի Զվարթնոց հնագեարանի պահպանության եւ զարգացման աշխատանքներին», - նշվում էր եզրակացության մեջ (անդ):

Իսկ թե ինչո՞ւ էր հանձնաժողովը կայացրել այս եզրակացությունը, պարզ է դառնում Թ. Թորամանյանի՝ 1924 թ. ապրիլի 17-ին Աշխարհ-բեկ Քալանթարին ուղղված հետեւյալ գեկուցագրից. «Հարգելի ընկ. Աշխարհբեկ: Զվարթնոցի եւ մոտակա գյուղերի մասին ղրկածս տեղեկագիրը ստացած կլինեք: Ձեր տոմսակը ստացա: Ես բնավ չեմ կարող հաշտվել Զվարթնոցում որբեր ապրեցնելու կամ աշխատեցնելու մտքե-

¹⁰ Հայաստանի ազգային արխիվ, այսուհետ՝ ՀԱԱ, ֆ. 1063, ց. 1, գ. 9, թ. 2: Ստորեւ բոլոր հղումները կնշվեն շարադրանքում:

րին: Երանի կլինե՞ր կալվածքը միանգամայն հատկացնե՞ին Զվարթնոցին, որի եկամուտով հնար լինե՞ր որոշ շինարարական աշխատանք կատարել: Խեղճս չի կտրում, որ Լուսժողկոմատը նյութապես բավարարե Զվարթնոցի կարիքներին» (անդ, թ. 9): Փաստորեն սկզբում Լուսժողկոմատը մտադրվել է Զվարթնոցին հարակից տարածքները օգտագործել որբերի համար աշխատանքային ճամբար կառուցելու նպատակով, որին սակայն դեմ էր հանձնաժողովը, առավել եւս՝ նրա աշխատանքները համակարգող Աշխարհբեկ Քալանթարը: Ուստի, անհետաձգելի համարելով այս գործի կազմակերպումը, Աշխարհբեկ Քալանթարը գրովթամբ հանձնարարում է Թորամանյանին շարունակել հնագիտական վայրի ուսումնասիրությունը, որին ի պատասխան՝ անվանի ճարտարապետը հայտնում է, որ ինքը եւս անհետաձգելի է համարում շրջաններում գոյություն ունեցող հնությունների չափագրումն ու մանրամասն նկարագրությունը. «Անհետաձգելի եմ համարում նոր շրջան գյուղերի հնությունները չափագրել եւ մանրամասն նկարագրել, եթե չկարողանամ լուսանկարել: Զատկից հետո ուզում եմ գնալ, սակայն առանց օգնականի չեմ կարող մի բան անել, պետք է անպայման մի մարդ տանեմ հետս օրավարձով, բայց ումի՞ց ստանալ, խնդրում եմ այս մասին մտածեք եւ գրեցեք ինձ շուտով, որպեսզի չուշանամ: Ցանկալի է իմանալ, թե ինչ եղավ Ֆոնդի հաստատություն գործը»,- հայտնում էր Թորամանյանը (անդ):

Աշխարհբեկ Քալանթարի՝ Զվարթնոց հնագիտական վայրի կայացմանն ուղղված աշխատանքների հետեւողականության արդյունքում ՀՍԽՀ լուսժողկոմատի՝ 1924 թ. ապրիլի 17-ի հրամանով Զվարթնոց հնագիտական վայրը հանձնվեց Հայաստանի հնությունների պահպանության կոմիտեին (անդ, թ. 4): Առանձին գրովթամբ նույն օրը Աշխարհբեկ Քալանթարը այդ լուրը հաղորդեց Թորոս Թորամանյանին: Նրանում արդեն ոչ միայն կազմակերպչական բնույթի հորդոր էր, այլեւ աշխատանքային հստակ առաջարկ: Արխիվային փաստաթուղթն այդպես էլ վերնագրված է. «Հայաստանի հնությունների պահպանության կոմիտեի գիտնական քարտուղար Աշխարհբեկ Քալանթարի գրովթյունը կոմիտեի անդամ Թ. Թորամանյանին՝ Զվարթնոցի հնագիտական վայրի խնդիրների վերաբերյալ: 17 ապրիլի 1924 թ., Երեւան»: Փաստաթղթում ասվում էր. «Զվարթնոցի ներկա դրությամբ վերաբերող Ձեր ուղարկած զեկուցման հետեւանքով Լուսժողկոմատի կողմից արվեցին հետեւյալ կարգադրությունները.

ա/ Թ. 141 հրամանով Զվարթնոցը հանձնվում է ՀՀՊ կոմիտեին, հնագիտական վայրի սահմանները որոշելու համար կազմվում է հանձնաժողով՝

Ձեր, Սենեքերիմ Տեր-Հակոբյանի եւ իմ անդամակցությամբ: Այդ վայրի կառավարիչ խաչիկ վարդապետը ազատ է կացուցվում իր պաշտոնից:

բ/ Զվարթնոցի նախկին կառավարիչ խաչիկ վարդապետին թ. 2229 գրությամբ կարգադրվեց անմիջապես հանձնել կոմիտեի ներկայացուցչին՝ Զվարթնոց հնագիտական վայրն իր բոլոր շենքերով եւ թանգարանում պահվող բոլոր մնացորդները՝ մանրամասն ցուցակագրությամբ:

Հանձնման եւ ընդունման արձանագրության իսկականը նա պարտավորվել է ուղարկել կոմիտեի ատ, իսկ վավերացրած երկու պատճենից մեկը հանձնելու Ձեզ՝ իբրեւ կոմիտեի ներկայացուցչի:

Բացի այդ, Լուսժողկոմատի հատուկ մակագրությամբ առաջարկվում է Ձեզ՝ իբրեւ կոմիտեի ներկայացուցչի, խաչիկ վարդապետից ընդունելով Զվարթնոցի «ամբողջ ինչքը, կատարել խիստ քննություն՝ պարզելու հնությունների փչացման թե՛ պատճառը եւ թե՛ մեղավորներին՝ հանձնելու համար վերջիններիս դատարանին»:

Ինչ վերաբերում է Զվարթնոցի հնագիտական շենքը բնակչությունից բոլորովին ազատելու հարցին, Լուսժողկոմը ցանկություն հայտնեց, որ Դուք խոսեիք էջմիածնի մանկատան վարիչ ընկ. Չարչուքչյանի հետ՝ որբեր չփոխադրել Զվարթնոց, թեկուզ եւ կարճ ժամանակով բնակեցնելու նպատակով: ՀՀՊ կոմիտեի գիտնական քարտուղար՝ Աշխարհբեկ Քալանթար» (անդ, թ. 6-7):

Կազմակերպչական բնութի այս աշխատանքներից հետո, Աշխարհբեկ Քալանթարի անմիջական հանձնարարությամբ, Թորոս Թորամանյանի գլխավորած խումբն անմիջապես ձեռնամուխ է լինում Զվարթնոցի հնագիտական արժեք ներկայացնող վայրերի եւ գույքի ցուցակագրությանը: Բավականին պատասխանատու եւ կարեւորություն ներկայացնող մի աշխատանք, եթե հաշվի առնենք այն հանգամանքը, որ ինչպես Առաջին Հանրապետության տարիներին, այնպես էլ խորհրդային իշխանության հաստատումից ի վեր, այդպիսի աշխատանք Զվարթնոցում էջր տարվել: Բնականաբար, այս ամենն առաջին հերթին կապված էր ֆինանսական միջոցների հետ: Ակնհայտ էր, որ Առաջին Հանրապետության տարիներին նմանատիպ աշխատանքների կազմակերպումը ուղղակի անհնար էր: Դրությունն առանձնապես չփոխվեց նաեւ խորհրդային իշխանության առաջին տարիներին:

Սուղ ֆինանսական պայմաններում խումբն անցնում է Զվարթնոց հնագիտական վայրի ցուցակագրությանը, թեպետ այստեղ էլ ծանր ու պատասխանատու աշխատանք էր սպասվում. առաջին իսկ ստուգումներից

պարզ է դառնում, որ հնագիտական կարեւորություն ներկայացնող շատ արժեքներ անհետացել էին, կամ եղած գույքի ցուցակագրությունը կատարվել էր խիստ թերի եւ ընդունված կանոններին անհամապատասխան: Խնդրի առնչությամբ Աշխարհբեկ Քալանթարին ուղղված առաջին իսկ զեկուցագրում Թորոս Թորոմանյանն այդ մասին ահազանգում է. «Պետք է գիտնալ, որ ցուցակը կազմված է բոլորովին անհամապատասխան հնագիտական օրենքներին, այնպես որ, ինձ մնում էր առանց առարկության ընդունել եղած վիճակին մեջ: Թե ինչե՞ր կային 1923 թ. մարտի 24-ից առաջ եւ ինչ պակասներ կարող էին լինել՝ փնտրել եւ քննել անօգուտ էր: Լուսժողովմատի պահանջի համաձայն պիտի պատրաստեմ երեք օրինակ նույն ցուցակից եւ ուղարկեմ ի հաստատություն: Սակայն պետք է մտածել նոր եւ կանոնավոր ցուցակ պատրաստելու մասին: Երեւի մեր առաջիկա ժողովին խոսելիք կարեւոր հարցերից մեկը դա լինի» (անդ, թ. 10):

Ակհնայտ էր, որ թերի էին նաեւ հնագիտական վայրի պեղումների մասին արձանագրությունները եւ չէին համապատասխանում ընտրված նյութին: Ուստի, 1924 թ. ապրիլի 29-ին Աշխարհբեկ Քալանթարին ուղղված նամակում Թորոս Թորոմանյանը կրկին անհանգստացած էր ստեղծված իրավիճակով. «Ձեր՝ 1924 թ. ապրիլի 28-ի գրությունը ստացա Բադալի ձեռքով (Զվարթնոցի պահակ՝ Կ. Բ.): Ցուցակի անբավարար լինելը ես ինքս էլ գրել եմ նախորդ գրությունովս, սակայն նույն ցուցակից ավելին այլեւս չենք կարող ունենալ, միջեւ որ մենք ինքներս պատրաստենք: Հայր Խաչիկը ինքը, սկզբից ի վեր, ցուցակ չի ունեցել, ինստիտուտը ստացել է առանց ցուցակի, եւ իրենց ձեռքում գտնված ժամանակ անդամները ցուցակ կազմելու մասին հոգ չեն քաշել: Ինստիտուտից առնված ժամանակ նույնպես առանց ցուցակի պիտի լիներ, հայր Խաչիկի ասելով, եթե ինքը չպահանջեր պաշտոնական ցուցակով ստանալ, իսկ ինչ կվերաբերի մեր նոր կազմելիք մանրամասն ցուցակին, հայր Խաչիկը խոստանում է մանրամասն տեղեկություններ տալ՝ քաղելով իր օրագրություններից եւ հիշողություններից: Թեեւ չեմ կարծում, որ նրա օրագրությունները եւ հիշողությունները բավարար լինեն մեզ համար, որովհետեւ նա բոլորովին պեղման անփորձ, չի նշանակած եւ չափազրած այն զանազան շերտերը, որոնց ներքո գտնված են այս կամ այն առարկաները, հետեւաբար մենք պիտի ղեկավարվենք մասամբ մեր հասկացողությամբ եւ դատողությամբ՝ յուրաքանչյուր առարկայի ժամանակի եւ ոճի մասին», - գրում էր Թորոմանյանը (անդ, թ.10):

Անհանգստացնող էր նաեւ Զվարթնոց հնագիտական վայրին հարող շինությունների վիճակը, որոնց մասին եւս հաղորդում է Թորամանյանը. «Ամենուս հայտնի է, որ նոր շինված շենքերի վերջին մնացորդն է այժմյան թանգարան կոչվածը, որն արդեն կործանվելու վրա է, հետեւաբար ոչ մի շենք գոյություն չունի: Պահակների բնակած տեղերը հնագիտական մասեր կան, որոնք նույնպես արագ կերպով ոչնչանալու վրա են, նույնիսկ մարդկային բնակություն հատկացված լինելու միակ պատճառով... Ձեմ հաշվում պատերի վրա գոյացած մրոտությունները եւ զգվելի կեղտոտությունները, որոնք բնավ չեն մաքրվելու, մինչեւ նրանց անճոռնի ծածկույթները վերացնելը, անձրեւն ու արեգակը միայն կարող են այդ ապականությունները մաքրել ժամանակի ընթացքում: Հետեւաբար, Զվարթնոցի անհետաձգելի կարիքներից մեկն է անմիջապես պահակների համար նոր բնակարաններ պատրաստել՝ ավերակներից միանգամայն հեռու: Զվարթնոցի համար նույնքան անմիջական պահանջ է պահակների հատուկ բնակարանները, ինչպես բեկորների եւ առարկաների համար շինվելիք նպատակահարմար թանգարանը» (անդ):

Այդուհանդերձ, Աշխարհբեկ Քալանթարի միջամտությամբ, խմբին հաջողվում է մշակութային արժեք ներկայացնող հնությունների կարեւոր մասը տեղավորել «անցյալ տարվան որբերուն բնակած տեղերը, որպես պահեստ», իսկ մնացածները փոխադրելու համար անհրաժեշտ էին հատուկ արկղեր, «որպեսզի լցնենք մեջը, եւ մնան, մինչեւ որ կշոկենք կարեւորները անկարեւորներից եւ կցուցակագրենք կանոնավոր թվահամարներով՝ առաջիկային մեր ունենալիք թանգարանին մեջ զետեղելու համար: Ուստի խնդրում եմ, որ Բաղալի հետ ուղարկեք սնդուկներ եւ մի հատ էլ կողպեք, որ դուռը փակենք», ասվում էր Թորամանյանի նամակում (անդ, թ.10): Եվ կրկին անվանի ճարտարապետը Քալանթարից խնդրում էր՝ իրենց ֆինանսական օգնություն տրամադրել. «Բաղալի հետ ուղարկեցեք 18 ռուբլուց ոչ պակաս, 10-12 օրվա ծախսերի համար: Գոնե մինչեւ մեր նախագահի վերադարձը պատրաստած ունենանք այդ կարեւոր աշխատանքը», - ավարտում էր իր զեկույցը Թ. Թորամանյանը (անդ):

Իհարկե, Թորամանյանի նման գիտակ մարդու գնահատականները եւ առաջարկները չէին կարող անհետեւանք մնալ: Հնագիտական վայրի կայացումը համարելով առաջնահերթ կարեւորություն խնդիր՝ Աշխարհբեկ Քալանթարը քաջ գիտակցում էր, որ ֆինանսական խնդիրների լուծումից է կախված կատարվելիք աշխատանքների արդյունավետությունն

ու ընթացքը: Չնայած պետական սուղ միջոցներին՝ նա կարողանում էր միջոցներ հայթայթել արչավախմբի տնտեսական կարիքները հոգալու համար: Մեղբերում ենք Թորոս Թորամանյանին ուղղված՝ Աշխարհբեկ Քալանթարի 1924 թ. մայիսի 3-ի նամակից. «Ուղարկում եմ... փետրվար ամսի՝ Ձեր կենսաթոշակը՝ 30 ռ. (երեսուն), եւս 18 ռ. (տասն եւ ութ ռուբլի) Ձեր աշխատանքների միջոցին անհրաժեշտ ընթացքի ծախքերի համար: Վերջինիս համար խնդրում եմ ուղարկեք ստացական: Ձեր մյուս ռոճիկի վճարումը առայժմ անհնար է, Լուսժողովումստը ներկայումս ի վիճակի չէ այդ ռոճիկները տալու» (Անդ, թ.13): Քալանթարի նամակից պարզ է դառնում նաեւ, որ բացակայում էին անգամ առաջին անհրաժեշտութեան միջոցները, որոնց մասին եւս ստիպված էր հանձնարարականներ տալ Թորամանյանին. «Ուղարկում եմ նաեւ երեք մեծ սնդուկ՝ հնությունների համար... Հին կողպեքն ուղարկեցեք, որ բանալի չինել տանք: Բահ եւ բրիչի մասին ընկ. Յաղոբյանն (լուսժողովումստի պատասխանատու՝ Կ. Բ.) ասաց, որ Զվարթնոցում կան եւ թող լինեն Ձեր տրամադրութեան տակ: Ուղարկում եմ նաեւ թուղթ եւ ծրարներ: Ես կաշխատեմ, որքան հնարավոր է, ռոճիկների հարցը արագացնել: Տեսնենք՝ երբ կհաջողվի ստանալ: Շատ ցանկալի է, որ հենց միանգամից կազմեք եւ ուղարկեք այնպիսի ցուցակ, որը կհամապատասխաներ մեր պահանջներին: Ինչ որ է, բացի ցուցակից կազմվելու է նաեւ արձանագրություն, որի մեջ պետք է հիշված լինի նաեւ նորակառույց շենքերի ներկա դրութեան մասին: Եվ այս բոլորը որքան շուտ, այնքան լավ, որպեսզի... կարողանաք պաշտոնապես վերջացրած համարել: Մնացյալ հարցերի մասին խորհրդակցելու համար կաշխատեմ ինքս գալ, երբ հաջողի», - ավարտում է իր նամակը Աշխարհբեկ Քալանթարը (անդ):

Արչավախումբը մանրամասն տեղեկացնում է կատարված աշխատանքների եւ հանդիպող դժվարությունների մասին: Այդ հաղորդումները հետագայում վերլուծության էին ենթարկվում Քալանթարի ու Թորամանյանի կողմից, եւ միայն դրանից հետո կազմվում էր հնագիտական վայրի վկայականը: Իսկ հաղորդումները բավականին հանգամանալից ուսումնասիրություններ էին եւ, որ կարեւորն է, ներկայացվում էր հնագիտական վայրի իրական վիճակը. «Գտնվածը մի հնձան է, քառակուսի 1 մ. 80 սմ. կողմերով, նախապես արդեն կիսավեր, այժմ էլ փորփրելով բոլորովին քայքայվել է, բայց բարեբախտաբար քիչ մասն են փորել: Մնացած մասերը փորելը արգելեցի, թեեւ մեծ բան չեմ հուսար գտնել, բացի հնձանի մանրամասնություններն: Արդեն երեւում է, որ նախա-

պես այդ ավերակը մի փոքր բլրակի տակ էր ամփոփված: Սակայն դեզը եւ շրջակա ուրիշ մնացորդներ ցույց են տալիս, որ մի ժամանակ, այդ տեղերը, ներկայիս տարիներին, մի քառասուն կյանք է եղել եւ թերեւս նոր ապացույց՝ հին Վաղարշապատին շատ մոտ լինելուն», - ասվում էր արշավախմբի հաղորդումներից մեկում (անդ, թ.16): Իսկ դժվարություններն ամեն քայլափոխի էին:

Դժվարություններից մեկն էլ տեղի գյուղացիների անհարգալից վերաբերմունքն էր հնագիտական աշխատանքների հանդեպ. անտեղյակ լինելով տվյալ վայրի հնագիտական արժեքին՝ նրանք կատարում էին գյուղատնտեսական աշխատանքներ, որոնք ուղղակիորեն խանգարում էին արշավախմբի գործունեությանը. «Զվարթնոցում՝ տաճարի արեւմտյան կողմը՝ արտաքին աստիճաններից քիչ հեռու, ծիրանիների պարտեզին մեջ, բանջարանոցը ջրելու համար կապված ջուրը առաջի գիշեր անակնկալ կերպով բացել է մի խոր հոր՝ մոտավորապես մեկ մետր լայնությամբ եւ չորս մետրեն ավելի խորությամբ: Թե ի՞նչ բան է սա, առայժմ չի կարելի հասկանալ, մինչեւ որ չմաքրվի շուրջը եւ մեջը, սակայն այդ հետաքրքրական երեւույթը պարզելու համար ոչ մի տարրական միջոց չունենք: Մենակ Բադալով չեմ կարծում, որ նպատակիս հասնեմ, տեսնենք, եթե փող ստացվի, կաշխատեմ մի երկու մշակ վարձել եւ մաքրել տալ: Կարծեք ամեն ինչ նույնն է՝ վերաբերմունքը դեպի հնագիտական աշխատանքները: Գրեթե մի շաբաթ եղավ, որ գործկոմը խոստացել է ինձ փոխադրական միջոց տալ Սեֆիաբադի (Եղեգնուտ) քանդվող մատուռը տեսնելու, բայց այսօր դեռ չի տված: Մանդատս գրպանումս լաց է լինում եւ ողբում է իր դժբախտ դրությունը» (անդ, թ. 20).- կարդում ենք Թորոմանյանի նամակներից մեկում: Ավելացնենք, որ Աշխարհբեկ Քալանթարի անմիջական ժառանգներ հանդիսացող Գուրգադյանների ընտանիքի կողմից մեզ տրամադրվեց նմանատիպ մանդատի օրինակը ձեռագիր վիճակում. այնտեղ գրված է. «Տրվում է սույն մանդատը Հայաստանի հնագիտական կոմիտեի ներկայացուցիչներ ընկ. Աշխարհբեկ Քալանթարին, ճարտարապետ Թորոմանյանին եւ Ս. Տ. Հակոբյանին առ այն, որ նոքա մեկնում են Էջմիածնի գավառում հնագիտական աշխատանքներ կատարելու, ուստի առաջարկվում է բոլոր շրջագործկոմներին եւ գյուղխորհուրդներին՝ ցույց տալ ամենալայն աջակցություն, այն է՝ տրամադրել գիշերելու հարմարություն, փոխադրական միջոցներ, ուղեկցողներ եւ այլն: Վերջով հիշվածը հաստատվում է ստորագրությամբ եւ կնիքով: Էջմիածնի գավառական գործադիր կոմիտեի փոխնախագահ

(ստորագրոթյուն) 19 օգոստոսի 1924 թ., Վաղարշապատ»: Մեր կարծիքով՝ Թ. Թորամանյանի կողմից հիշատակածը հենց այսօրինակ մանդատի մասին է եղել¹¹:

Այս հանգամանքը հաշվի առնելով՝ Աշխարհբեկ Քալանթարը հնու-
թյունների պահպանության կոմիտեի անունից հատուկ շրջաբերականով
դիմում է տեղական մարմիններին՝ հոգ տանելու իրենց գյուղերի ենթա-
կայության սահմաններում գտնվող եւ պատմամշակութային արժեք ներ-
կայացնող վայրերի պահպանության մասին՝ հետագայում անհրաժեշտ
միջոցառումներ անցկացնելու համար: Շրջաբերականի հետ միասին Աշ-
խարհբեկ Քալանթարը գյուղական խորհուրդներին է ուղարկում նաեւ
հնու-թյունների պահպանության կոմիտեի կանոնադրությունն ու այդ մա-
սին ՀՍԽՀ լուսժողկոմատի հրապարակած հատուկ դեկրետը: Մեր ձեռքում
է Աշտարակի շրջանի Օհանավան գյուղի խորհրդի արձանագրությունը,
որում մասնավորապես ասվում էր. «6 սեպտեմբերի 1924 թ.: Ղեկավա-
րությամբ Զվարթնոցի հայր Խաչիկի, մենք՝ Օհանավանքի գյուղխորհրդի
նախագահ Գեղամ Ղուկասյանս եւ հողկոմի անդամներ Գեղամ Թորոս-
յանս եւ Մնացական Վարդանյանս, ուսումնասիրելով Խորհրդային Հա-
յաստանի հնու-թյունների պահպանության կոմիտեի կանոնադրությունը
եւ լուսժողկոմատի դեկրետը եւ շրջագայելով մեր գյուղի հնագիտական
վայրերը, այն է՝ Օհանավանքի ավերակները եւ գերեզմանատունը, Սեր-
ջալի (Սերկեկի) գյուղի ավերակները, Կարմիր վանքի ու Լուսավորիչի
Անապատի ավերակները, որոշեցինք հատկացնել մեծ վանքի հնու-թյուն-
ների պահպանության գործի համար վանքի հյուսիսային կողմի գերեզ-
մանատունը՝ յուր վրայի ծառուտներով... Սերջալի գյուղի ավերակնե-
րը՝ տարածությամբ երեք դեպյատին, հետեւյալ սահմաններով. արեւելքից՝
Քասախ գետի ձորը, արեւմուտքից՝ Սերջալիի հին ճանապարհը, հյուսի-
սից՝ մինչեւ Գրիգոր Աստվածատրյանի... գերեզմանատունը» (անդ, թ. 21):

Քաջատեղյակ Զվարթնոցի իրական վիճակին եւ համադրելով հա-
ղորդած տեղեկությունները՝ Աշխարհբեկ Քալանթարը գտնում էր, որ կո-
միտեի առաջին գործը պետք է լինի ամբողջապես չափազերել, գծագրել
եւ կազմել Զվարթնոցի հատակագիծը՝ իր մանրամասն տեղեկագրով եւ
լուսանկարներով: Իր հերթին, Թորամանյանը եւս գտնում էր, որ առանց
կոմիտեի գիտության «...չենք կարող լուծում տալ այն կարեւոր հար-
ցերին, այսինքն՝ թանգարանի եւ պահակների անկախ բնակարանների

¹¹ Ա. Քալանթարի արխիվ (տրամադրվել է Վ. Գուրգադյանի կողմից, 2015թ.):

չինություն, ընդհանուր մանրամասն հատակագծի եւ տեղեկագրի պատ-
րաստություն... քանի որ կարեւոր ծախքերի հետ են կապված» (անդ, թ.
12): Եվ ընդհանրապես, արխիվային վավերագրերի ուսումնասիրություն-
ը մեզ բերում է այն համոզմանը, որ Թ. Թորամանյանի նման գիտակ
մարդու ընտրությունն այս գործում պատահական չի եղել: Աշխարհբեկ
Քալանթարը լիովին վստահել է նրան՝ առաջին հերթին ստեղծված իրա-
վիճակը գնահատելու եւ հնությունների իրական վիճակը ներկայացնե-
լու համար: «Վերագրածիս անմիջապես կտեղեկացնեմ Ձեզ: Ըստ ամե-
նայնի, շուտով կտեսնվինք ժողով նշանակելնիդ: Նախքան իմ երկար
ճանապարհորդությունը, պետք է, որ Զվարթնոցի գործերը կարգավորած
լինեն հենց այդ առթիվ, անհրաժեշտ է մի խորհրդակցություն հրավի-
րել շուտով... Երեւի երեկոյան ուղարկածս մի լուրը Ձեզ հասած կլինի՝
Զվարթնոցի սահմանների մոտ երեւան եկած մի հնություն մասին: Չու-
գեցի լուի լուրերի վրա հիմնված Ձեզ գրել, որը միշտ չափազանցված է
լինում: Այսօր միայն հաջողվեց ինձ գնալ եւ տեղնուտեղը քննություն
կատարել: Շտապում եմ արդյունքի մանրամասնությունը իրազեկ անել
Ձեզ», - նշվում էր Թորամանյանի՝ Աշխարհբեկ Քալանթարին ուղղված
հերթական նամակում (անդ, թ. 14,16):

Ահա այսպիսի ջանադիր աշխատանքի շնորհիվ հնարավոր եղավ
փոքր-ինչ առաջ տանել Զվարթնոց հնագիտական վայրի պահպանու-
թյան գործը, թեպետ ամեն անգամ արչավախումբը հանդիպում էր նոր
խոչընդոտների: Իսկ դժվարությունները, իրոք, շատ էին. «Զվարթնո-
ցը երրորդ տարին է, ինչ որ Լուսժողովոմատի ձեռքին է: Անբարեմիտ
մարդկանց շնորհիվ, Զվարթնոցում երեք տարվա ընթացքում ոչինչ չի
ավելացել, այլ պակասել է,- նշում էր Զվարթնոց եկեղեցու քահանա Տ.
Խաչիկը՝ Աշխարհբեկ Քալանթարին ուղղված գեկուցագրում: - Հնու-
թյանց խաչերը... մարդկանց ձեռքով կոտրատվել են եւ արձանագրու-
թյունները՝ վնասվել: Կալվածքի այգիների ծառերը անբարեմիտ հսկիչ-
ների շնորհիվ ոչնչանում են հետզհետե: Այս երեք տարվա ընթացքում
երեք ծառ չեն տնկել, բայց երեք հազարից ավելի չորացրել ու կոտրատել
են: Զվարթնոցը, իբրեւ իմ քրտնաթոր երկուց պտուղ, որբերի անկարող
ձեռքերից առնելով՝ հատկացնում եմ Հնությունց պահպանության կոմի-
տեին, որպեսզի կալվածքը արտաքինով եւ հնությունները պահպանվեն,
եւ կալվածքը անվտանգ մնա ոչնչանալուց եւ չորացվելուց: Այս տարի
այգիների կեսը ջրվել է, իսկ մեծ մասը անջուր է մնացել եւ չորանալու
վտանգի առաջ է կանգնած: Եթե այսպես շարունակվի, երեք տարվա ըն-

թացքում Զվարթնոցում այլեւս ոչ մի ծառ ու թուփ չի մնա», - ավարտում է իր զեկուցագիրը Տ. Խաչիկ քահանան (անդ, թ. 23, շրջ.-26):

Աշխարհբեկ Քալանթարի հետեւողական աշխատանքի արդյունքում սերտ կապեր հաստատվեցին հնությունների պահպանության կոմիտեի եւ էջմիածնի Մայր Աթոռի միջեւ: Գործին ձեռնամուխ եղան նաեւ մեծ թվով հայրենասեր հոգեւորականներ: Արդյունքում հնարավոր եղավ փոքր-ինչ մեղմել ֆինանսական կարիքները: Թ. Թորամանյանի՝ 1924 թ. սեպտեմբերի 5-ին Քալանթարին ուղարկած նամակներից մեկում կարդում ենք. «Մեծ ընկ. Աշխարհբեկ, ստացա Մեսրոպ եպիսկոպոսի ձեռքով ուղարկված 45 (քառասուն եւ հինգ) ռուբլին: Նամակիս մեջ կգտնեք լիազորագիրը: Օրվա կարեւոր հարցերից մեկը համարում եմ Զվարթնոցի դրության որոշումը» (անդ, թ. 31):

Հնությունների պահպանության կոմիտեի եւ Աշխարհբեկ Քալանթարի անմիջական ջանքերի շնորհիվ 1924 թ. դեկտեմբերի 24-ին ՀՍԽՀ լուսժողկոմատը կրկին վերահաստատում է Զվարթնոց հնագիտական վայրի պահպանությունը հնությունների պահպանության կոմիտեի տնօրինությանը հանձնելու իր որոշումը: Հասկանալի է, որ այդ որոշման հետ մեկտեղ պետք է լուծվեին նաեւ հնագիտական վայրի պահպանության հետ կապված ծախսերն ու այլ կարիքները: 1924 թ. դեկտեմբերի 24-ին ՀՍԽՀ լուսժողկոմատը այդ մասին հատուկ գրությամբ տեղեկացնում է հնությունների պահպանության կոմիտեին. «Կոմիսարիատը սկզբունքով դեմ չէ, որ Զվարթնոցի հնագիտական վայրը հանձնվի կոմիտեիդ՝ իր բոլոր շենքերով ու հողամասերով, բացի այգուց: Այն ժամանակ, երբ այգում կարիք կլինի պեղումներ կատարել, այն եւս կհանձնվի կոմիտեին, իսկ մինչ այդ կմնա էջմիածնի Մանկական կոմունայի տրամադրության տակ: Լուսժողկոմի տեղակալ՝ Հ. Յաղուբյան» (անդ, թ. 8): Որոշումից անմիջապես հետո՝ 1924 թ. դեկտեմբերի 25-ին, հետեւում է Ա. Քալանթարի գրությունն՝ ուղղված ՀՍԽՀ Լուսժողկոմին, որում մանրամասն ներկայացվում էին Զվարթնոց հնագիտական վայրի ուսումնասիրության արդյունքները: Գրությունից պարզ է դառնում, որ հնությունների պահպանության կոմիտեն դեռ մեկ ամիս առաջ՝ նոյեմբերի 17-ի նիստում քննության էր առել այդ խնդիրը եւ որոշում էր կայացվել դիմել լուսժողկոմատին՝ «համապատասխան կարգադրության կոմիտեի իրավասությանը հանձնելու Զվարթնոցի հնագիտական շրջանն ամբողջովին՝ իր բոլոր հողերով, ծառերով, այգիներով եւ շենքերով: Զվարթնոցի հնագիտական շրջանը ընդգրկում է այն բոլոր կուրգանանման մնացորդները՝ շրջանաձեւ դասավորված, որ

պատկանում էին Վաղարշապատին եւ որի սահմաններն արդեն պարզված են հատուկ հանձնաժողովի կողմից» (անդ, թ. 33):

Հանրապետության լուսժողովմատի այս որոշումից հետո, ինչպես ցույց է տալիս արխիվային վավերագրերի ուսումնասիրությունը, շատ խնդիրներ հետզհետե ստանում են իրենց լուծումը: Իհարկե, առաջին հերթին դա վերաբերում էր Ֆինանսական խնդիրներին. «Համաձայն աշխատանքի կոմիտարիատի ընդհանուր որոշման՝ տեխնիկական աշխատակիցներին վերահաստիքավորելու համար, խնդրում եմ Զվարթնոցի մեր երկու պահապանի համար եւս կարգադրություն անեք՝ տալու իրենց հասանելիքը», - նշվում էր Աշխարհբեկ Քալանթարի՝ լուսժողովմատին ուղղված գրություն մեջ (անդ, թ. 35):

Աստիճանաբար աշխատանքներն ընկնում են հունի մեջ, եւ արդեն ոչ միայն փոխվել էին հնությունների կոմիտեի նախորդ ամիսներին լուսժողովմատ ուղարկած գրություններում տնտեսական կարիքները հոգալու մասին շեշտադրումները, այլեւ խոսվում էր նոր ծրագրերի մասին. «Ի լրումն մեր թ. 25 գրության (15. 12. 24 թ.) Զվարթնոցի վերաբերյալ հայտնում եմ, որ կոմիտեն արդեն ծրագրել է Զվարթնոցի տեխնիկական եւ գիտական պահպանության եւ ուսումնասիրության վերաբերյալ իր անելիքները եւ իր 17 հունիսի նիստում ընտրելով հատուկ հանձնաժողով՝ հանձնարարել է նրան մշակել այն եղանակները, որոնցով կարելի լինե՛ր... իր իսկ միջոցներով կատարել ծրագրված աշխատանքները: Ահա այս նկատառումով խնդրում եմ Զվարթնոցի ամբողջ հագիտական շրջանի հետ միաժամանակ կոմիտեի տրամադրության տակ դնել նաեւ նրա այգին, որի եկամուտը զգալի կերպով կթեթեւացնե՛ր մեր գործը Զվարթնոցում» (անդ, թ. 37): Ավելին, լուսժողովմատին ուղղված մեկ այլ գրության մեջ ակներեւ է Աշխարհբեկ Քալանթարի ցուցաբերած հոգածությունը հուշարձանների պահպանության բնագավառի աշխատակիցների նկատմամբ՝ տակավին Կոմիտեի ֆինանսական սուղ պայմաններում Զվարթնոցի երկու պահակներին անհրաժեշտ հանդերձանքով ապահովելու գործում: Գրությունում կարդում ենք. «Սրանով ներկայացնում եմ իմ անունով թ. 591 պահանջագրով բաց թողած 80 ռուբլու հաշիվը, որ հատկացված էր Զվարթնոցի երկու հոգի պահակի համար որոշված հագնելիքն առնելու: Զվարթնոցի պահապաններ Բադալ Սարգսյանի եւ Ասատուր Խաչատրյանի համար զնված է՝ 2 կիսամուշտակ Սիբիրական՝ 14-ական ռ. - 28 ռ. 06կ., փաստաթուղթ թ. 1, երկարավիզ կոշիկներ 22-ական ռ. - 44 ռ. փաստ. թ. 2, 2 գդակ մորթուց 4-ական

ու. — 8 ու.: Ընդամենը՝ 80 ու. 06 կ.: Ծախսված է ընդամենը 80 ու. 06 կ.: Կոմիտեի գիտ. քարտուղար՝ Աշխարհբեկ» (անդ, թ. 41):

Ինչպես հաստատում են արխիվային վավերագրերը, լուսժողկոմատն արդեն ինքն էր հետաքրքրություն ցուցաբերում Զվարթնոցում տարվող աշխատանքների հանդեպ եւ հնուկությունների կոմիտեին ուղղված գրուկությունում պահանջում էր աշխատանքային նոր ծրագիր եւ նախահաշիվ: Այդ ամենն, իհարկե, Աշխարհբեկ Քալանթարի հետեւողական եւ ջանադիր աշխատանքի արդյունքն էր, որն էլ իր հերթին գնահատանքի էր արժանանում Հանրապետության կառավարության կողմից. «25 ապրիլի 1925 թ., երեւան: Զվարթնոցում պեղումների աշխատանքը շարունակելու համար առաջարկվում է Ձեզ՝ կազմել ծրագիր եւ նախահաշիվ: Աշխատանքի համար պետք է օգտագործել ինչպիսի վարդապետին, որը իր ուժերը տրամադրելու պատրաստակամություն է հայտնում... Անհրաժեշտ է նախահաշիվը ներկայացնել մեկ շաբաթվա ընթացքում: Լուսժողկոմ՝ Ա. Մուսվյան» (անդ, թ. 42):

Շուտով հնարավոր եղավ նաեւ ավարտել Զվարթնոցի սահմանների հաստատման գործը: Թ. Թորամանյանին ուղղված գրուկությունում Աշխարհբեկ Քալանթարը, նախագահի (Հնուկությունների պահպանության կոմիտեի նախագահ Ալ. Թամանյան - Կ. Բ) խնդրանքը փոխանցելով Թորամանյանին, լրագործում էր Կոմիտեի անունից հանդես գալ եւ մասնակցել հնավայրի սահմանների հաստատման գործընթացին. «Զվարթնոցի սահմանները որոշելու գործը իրականություն դարձնելու համար անհրաժեշտ ամեն կարգադրություն կանի հողժողկոմատի հոդաթնի վարիչ ընկ. Ավդալբեգյանը¹² անձամբ էջմիածնում, ուր նա լինելու է առաջիկա կիրակի օրը, ամսոյս 13-ին: Այդ աշխատանքը կկատարվի շրջակա գյուղերի սահմանները որոշելու միջոցին, ուստի եւ առանձին նշանաքարեր մեր կողմից պատվիրելու կարիք չկա: Ընկ. նախագահը խնդրում է Ձեզ ներկա լինել կոմիտեի կողմից այդ աշխատանքների կատարելու միջոցին եւ ցույց տալ Զվարթնոցի սահմանները» (անդ, թ. 44): Հիշյալ աշխատանքները պատշաճ մակարդակով իրականացնելու համար Աշխարհբեկ Քալանթարը ՀՊԿ-ի կողմից համապատասխան գրուկամբ դիմում է ՀՍԽՀ հողժողկոմատի հոդային բաժնի վարիչ Ավդալբեգյանին. «Կոմիտեա խնդրում է Ձեզ անել անհրաժեշտ կարգադրություն՝ Զվարթնոցի հնագիտական վայրի սահմանամերձ շրջաններում սահմանագծային աշխատանքներ կա-

¹² Թադեոս Ավդալբեգյան (1885-1937 թթ.), հայ խորհրդային տնտեսագետ, հայագետ, հրապարակախոս, գրականագետ, պատմաբան եւ բառարանագետ:

տարելու միջոցին որոշելու նաեւ Զվարթնոցի սահմանները: Այդ աշխատանքների ժամանակ մեր կողմից ներկայացուցիչ լինի կոմիտեի անդամ ընկ. Թորամանյանը, որը եւ կտա անհրաժեշտ ցուցումներ հնագիտական շրջանի սահմանների վերաբերյալ» (անդ, թ. 45):

Ահա այսպիսի ծանր պայմաններում, հաղթահարելով բազում դժվարություններ ու խոչընդոտներ, Աշխարհբեկ Քալանթարի ծավալած եռանդուն գործունեությունը շնորհիվ հնարավոր դարձավ ոչ միայն պահպանել Զվարթնոցն իր հարակից տարածքներով, այլեւ ամուր հիմք ստեղծվեց նրա հետագա գիտական ուսումնասիրությունների եւ զարգացման համար: Այդ գործունեության արդյունքն էր նաեւ այն, որ Զվարթնոց հնագիտական համալիրը ներկայումս դարձել է Հայաստանի Հանրապետության պատմամշակութային ժառանգության իրական եւ արժեքավոր կոթողներից մեկը՝ հայոց պատմության, մշակույթի եւ ճարտարապետության անցյալը, ներկան եւ ապագան կամրջող կարեւոր հիմնասյուներ:

РЕЗЮМЕ

В первые годы советской власти правительство Армении предприняло важные шаги по охране древних памятников, представляющих археологическую и художественную ценность. 18 июля 1923 г. был опубликован специальный декрет СНК Армении по этому вопросу: был создан Комитет по охране древностей, в состав которого вошли видные ученые и деятели армянской культуры. Заместителем председателя комитета был знаменитый арменовед и археолог Ашхарбек Калантар. В статье на основе нововыявленных архивных документов освещен весомый вклад Ашхарбека Калантара в создании и развитии историко-археологического заповедника Звартноц.

SUMMARY

In the first years of the Soviet power the Armenian government has taken important steps for the protection of ancient monuments of archaeological and art value. On July 18, 1923 was published the special decree of the government of Armenia on the matter; a Committee was formed for the protection of antiquities, which included prominent scientists and figures of Armenian culture. The deputy chairman of the committee was the famous armenologist and archaeologist Ashkharbek Kalantar. In the article based on newly uncovered archival documents is demonstrated contribution of Askharbek Kalantar in the creation and development of the historical and archaeological reserve Zvartnots.



ՆԱԶԵՆԻ ՂԱՐԻԲՅԱՆ
փիլ. դոկտոր, ՄՄ

ՎԵՐՋԻՆ ՀԱՆԳՐՎԱՆԸ՝ ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ

(Հաղորդում Մանուելա Սալվինի Գիրաք Միրմանի
նվիրատվության մասին)

Սույն տարվա ապրիլի 29-ին Մատենադարանում տեղի ունեցավ բացառիկ նվիրատվության հանդիսավոր արարողություն. Լիվոռնոյից ժամանած Մանուելա Սալվինի դե Գիրաք Միրմանը Հայագիտական ամենամեծ Հաստատությանն ի պահ հանձնեց իր ընտանիքի Տոհմական գիրքը, որը գեղեցիկ զարդարված, գունապատկերներ կրող եւ փայտյա ընդելուզված կազմ ունեցող ձեռագիր մատյան է: Վերջինս եզակի փաստացի վկայություն է այն ժամանակների մասին, երբ Հայ մեծատուն վաճառականներն իրենց ստեղծած միջազգային ցանցի միջոցով կապում էին Արեւելքն ու Արեւմուտքը, Հյուսիսն ու Հարավը՝ նպաստելով նաեւ մշակութային եւ գեղարվեստական տարբեր ավանդույթների տարածմանն ու փոխանակմանը:

Տոհմագիրքը կազմվել է 1724 թ. Հարութումի որդի Գրիգորի պատվերով Վենետիկի նոտարների կողմից՝ որպես նրա ազնվականության կարգավիճակի ճանաչման գրավական¹: Ձեռագրի 43 էջերը պարունակում են ընտանիքի պատմությունը, որ սկսվում է 1364 թվականից, կից՝ տարբեր փաստաթղթեր, այդ թվում՝ զինանշանի նկարագրությունը, ինչպես նաեւ նրանց պատկերազարդ տոհմաձուռ: Վերջինս ավարտվում է 1783 թ. ոմն Գրիգորով, սակայն մոտ մեկ դար հետո թեմի առաջնորդ Մեսրոպ վրդ. Ուղուրլյանի² (1879-1887) նախաձեռնությամբ, առանձին թղթապատկերով հավելվել են հետագա ներկայացուցիչները՝ մինչեւ իր ժամանակաշրջանը: Ձեռագրի հետ միասին Մատենադարանին են հանձնվել նաեւ մի քանի այլ փաստաթղթեր, որոնց կազմում է Գերաք Միրմանյան-

¹ Այս մասին տես նաեւ Roma-Armenia, Catalogue de l'exposition au Vatican (25. 03-16. 07, 1999), Rome 1999, էջ 305-307:

² Նա նաեւ հեղինակել է «Պատմութիւն Հայոց գաղթականութեան եւ շինութեան եկեղեցւոյ նոցա ի Լիվոռնոյ քաղաքի» (Վենետիկ, 1891) ծավալուն աշխատությունը:

րի տոհմական զինանշանի գունավոր պատճենը: Վերջինս կատարված է 1750 թ.³ Ըստ մի շարք հայերի վկայության, որոնք տեսել էին քարի վրա փորագրված բնօրինակը:

Գերաք Միրմանները սերում են Զուղայեցի Միրմանյաններից, որոնք Շահ Աբասի օրոք տեղահանվել են Պարսկաստան եւ հաստատվել Նոր Զուղայում: Նրանք առեւտրական լայն գործունեություն էին ծավալում Հնդկաստանից մինչեւ Եվրոպա, եւ արդեն իսկ 1580-ականներից կայանակետեր ունեին Վենետիկում եւ Լիվոռնոյում: Ընտանիքի իտալական ճյուղի հիմնադիրը Գիրաքի կամ Գերաքի (Կիրակոս) որդի Գրիգոր Միրմանյանն է՝ ծնված 1612 թ. Նոր Զուղայում: Շնորհիվ Տոսկանայի մեծ դուքս Ֆերդինանդ Ա.-ի՝ 1591 թ., ապա 1593 թ. ընդունած նշանավոր հրովարտականների³, որով տարբեր ազգություններից չէին արտոնյալ պայմաններով հրավիրվում էին հաստատվելու Լիվոռնոյում, եւ որը հնարավորություն տվեց հայկական նորաստեղծ համայնքին կայծակնալին զարգացում ապրել⁴, Գրիգոր Միրմանը կարողանում է քաղաքում գնել երկու տուն եւ կառուցել «Բուֆոնե» կոչված վիլլան: Գրիգորի որոշմամբ է իր հոր Գերաք անունը հավելվում Միրման ազգանվանը՝ նշանավորելով նոր գերդաստանի սկիզբը: 1673 թ. Գրիգոր Գերաքն իր մեղալններն է նվիրում Տոսկանայի մեծ դուքս Կոզիմո Գ. Մեդիչիին, ապա 1688 թ. դիմում է վենետիկյան իշխանություններին՝ ազնվական տիտղոսի ճանաչման համար: Նույն տարին նա իր միջոցներով նորոգում է Վենետիկի հայոց Սուրբ Խաչ եկեղեցին՝ ճակատային պատին ագուցելով իր զինանշանը: Այստեղ էլ ամփոփվում է նրա մարմինը մահվանից հետո (1688 թ.):

Գրիգորի ժառանգն է վաղամեռիկ Արուստեմը, որի որդու՝ Գրիգորի յոթ ողջ մնացած զավակներից միայն Ստեփան Գրիգորն է (Ստեֆանո

³ Հայտնի է “Livornina” անվանմամբ: Ըստ այս հրովարտակի՝ հայ համայնքն ընդունվում է որպես ինստիտուցիոնալ «ազգ»՝ լեվանտացիների, պոնտացիների, իսպանացիների, պորտուգալացիների, գերմանացիների, հույների, հրեաների, պարսիկների, թուրքերի եւ այլոց կողքին, եւ 1622 թ. ունի իրեն կցված հյուպատոս, տեւ Մ. Ուղուրլեան, Պատմութիւն Հայոց ի Լիվոռնոյ քաղաքի, Վենետիկ, 1891. A. Orengo, Scrittori armeni di periferia: il caso di Livorno, Colofoni armeni a confronto, atti del colloquio internazionale, Bologna 12-13, 10, 2012, Roma, 2016, p. 99-111:

⁴ Հարուստ եւ բազմաշերտ համայնքն աշխույժ կյանք էր վարում: Պատահական չէ, որ նախապես այստեղ է հիմնադրվել հայ տպագրատունը, եւ որ 1714 թ. օծված Սուրբ Գրիգոր եկեղեցու գմբեթն իշխում էր քաղաքի համայնապատկերի վրա եւ միակն էր, որ նշմարվում էր ծովից (տեւ La presenza armena a Livorno (sec. XVII-XVIII), suppl. a «Comune Notizie», n. 3/7 1990. L. Fratarelli Fischer, Les arméniens à Livourne, Roma-Armenia, p. 298-301):

Գրեգորիոս, ծնվ. 1747 թ.) որդիներ ունենում: 1800-ականներից քաղաքում բավական հայտնի են եղել Գիրաք Միրման հինգ եղբայրները, ովքեր գործուն մասնակցություն են ունեցել նաեւ հայոց Ս. Գրիգոր եկեղեցու անցուղարձին⁵:

Գիրաք Միրման ազգանունը կրող վերջին ներկայացուցիչը եւ ուղղակի գծով ժառանգը Մանուելա Սալվինիի հայրական տատն էր՝ Աուգուստան, Գրեգորիոս Աուգուստոյի (1865-1924) դուստրը, որի պատվին եւ ի հիշատակ իր հոր եւ իր նախնիների էլ Մանուելան որոշել է Սալվինի ազգանվան կողքին վերականգնել դե Գիրաք Միրման տոհմանունը:

Մատենադարանին նվիրատվություն որոշումը հասունացել է նախանցյալ տարի, երբ Լիվոռնոյում քաղաքապետարանի հովանավորությամբ բացվել էր Հայոց ցեղասպանության հարյուրամյա տարելիցին նվիրված ցուցահանդես՝ զուգորդող թեմատիկ ցերեկույթներով⁶: Ինչպես նվիրատվության արարողությանն իր իտալերեն ելույթում հայտնեց Մանուելան՝ «Ձեռագիրը մեծագույն խնամքով պահպանվել է իմ ընտանիքում գրեթե երեք հարյուր տարի, եւ կպատկերացնեք, թե անձամբ ես ինչպես եմ կապված դրան: Ինձ համար հեշտ չէր նման որոշում կայացնել, սակայն լինելով այս ազնվական տոհմի վերջին ներկայացուցիչը՝ հոգեկան գերագույն խաղաղություն եմ զգում իմ նվիրական մասունքն այս պատվավոր վայրում թողնելով: Իմ որոշման վրա ազդել է նաեւ այն փաստը, որ մեր գերդաստանի հիմնադիր Գրիգոր Գերաքը մահացել է հուլիսի 2-ին, ճիշտ նույն ամսվա նույն օրը, երբ ծնվել եմ ես՝ վերջին ներկայացուցիչս: Շրջանն այսպիսով փակվում է, եւ ձեռագիրը վերադառնում է հայրենիք»⁷:

Միանգամայն վստահ ենք, որ Մանուելան ճիշտ ընտրություն է կատարել. Մատենադարանը համարվում է «Հայոց հիշողության տաճար», եւ այստեղ նրա Տոհմական գիրքը ոչ միայն պատվավոր տեղ կգտնի թանգարանի ցուցադրության մեջ, այլեւ նրա նախնիների հիշատակը կպահպանվի, կհարգվի եւ կուսումնասիրվի ամենայն հոգատարությամբ:

⁵ Ըստ պատմաբան Զուգեպպե Վիվոլիի հավաստման:

⁶ Յուգահանդեսը կազմակերպել էին Սերենա Սիմոնչինին եւ Նազենի Ղարիբյանը՝ Էլիզ Թաջիրյանի անձնական հավաքածուի հիման վրա եւ վերջինիս մասնակցությամբ (21-28 մայիս, 2015):

⁷ Գերաք Միրմանների Տոհմագիրքը եւ զինանշանի պատճենը ցուցադրվել են մեկ անգամ՝ 1999 թ. Վատիկանի Սիքստինյան մեծ սրահում հայտնի հայագետ եւ պատմաբան Կլոդ Մութաֆյանի կողմից կազմակերպած Roma-Armenia ցուցահանդեսին:

РЕЗЮМЕ

29 апреля сего года в Матенадаране прошла торжественная церемония: прибывшая из Ливорно Мануела Салвини де Гирак Мирман передала на хранение самому крупному арменоведческому учреждению родовую книгу своей семьи – богато украшенную множеством миниатюр рукопись в прекрасном деревянном окладе. Это исключительное фактическое свидетельство тех времен, когда именитые армянские купцы, связывали созданной их стараниями международной торговой сетью Восток и Запад, Север и Юг, одновременно способствуя распространению и обмену культурными и художественными ценностями разных цивилизаций.

SUMMARY

On April 29, 2017 a solemn ceremony of an exclusive donation took place in Matenadaran (manuscript library): Manuela Salvini de Ghirach Mirman from Livorno handed over her family's dynastic book, a beautifully decorated manuscript with colorful paintings and wooden cover to the greatest Armenological institution. The manuscript is a unique factual evidence on the period, when the Armenian renowned merchants, through the international network created by them, connected the East and West, the North and South contributing also to the spread and exchange of different cultural and artistic traditions.



СОДЕРЖАНИЕ

ПАТРИАРШИЕ ЭНЦИКЛИКИ. БЛАГОСЛОВИТЕЛЬНЫЕ ГРАМОТЫ.

Слово Его Святейшества Католикоса Всех Армян Гарегина II, обращенное к Церковно-представительскому собранию.	5
--	---

РЕЛИГИЕВЕДЕНИЕ

Проповедь епископа Мушега Бабаяна , читанная в Кафедральном соборе Св. Эчмиадзина в связи с Праздником Кафедрала Св. Эчмиадзина.....	11
ЭЙВЕРИ ДАЛС – Христос – Высшее проявление Откровения	15

ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

ТИГРАН ПЕТРОСЯНЦ - Духовные центры Араратского наместничества	43
КРИСТИНА АЙВАЗЯН - Обряд крещения в фольклорных и этнографических материалах конца XIX - начала XX вв.	58
АШХУНДЖ ПОГОСЯН - К вопросу о происхождении «трехсводчатого» ковра	80

СООБЩЕНИЯ

СЕДА МАНУКЯН, АРПИНЕ СИМОНЯН – Два новонайденных образца васпураканской школы миниатюры	97
АРАРАТ СТЕПАНЯН - К вопросу о правлении Василия Тга	108
АЙКАНУШ МЕСРОПЯН - Общая характеристика диалектной лексики, относящейся к празднику Воскресения.....	116
АРУСЯК АБРААМЯН - Цикл «Сыны армян» в литературном отделе «Дрошака»	125
КАРЕН БАЙРАМЯН - Вклад Ашхарбека Калантара в становление историко- археологического комплекса Звартноц	133
НАЗЕНИ ГАРИБЯН - Последнее пристанище - Матенадаран.....	151

CONTENTS

PONTIFICAL ENCYCLICALS AND LETETRS OF BLESSING

Message of His Holiness Karekin II, Catholicos of All Armenians , during the Ecclesiastical-representative assembly	5
--	---

RELIGIOUS STUDIES

Sermon delivered by H.G. Bishop Moushegh Babayan during the Divine Liturgy celebrated at the Cathedral of Holy Etchmiadzin on the occasion of the feast of Holy Etchmiadzin	11
AVERY DULLES – Christ the Summit of Revelation	15

HISTORICAL-PHILOLOGICAL STUDIES

TIGRAN PETROSYANTS – Spiritual centers of Ayarat prefecture-vice-royalty	43
CHRISTINE AYVAZIAN – Baptism ritual in folklore and ethnographic materials of the end of the 19th and the beginning of the 20th centuries	58
ASHKHOUNJ POGHOSYAN – On the issue of the origin of triapsidal carpets.....	80

ESSAYS

SEDA MANUKYAN, ARPINE SIMONYAN - Two newly found pieces of the miniature school of Vaspurakan	97
ARARAT STEPANYAN - On the issue of authority of Tgha Vasil	108
HAYKANUSH MESROPYAN – General description of the dialectical word-layer regarding the feast of Resurrection	116
ARUSYAK ABRAHAMYAN – "Hayordi" series by Siamanto in the literary section of "Droshak"	125
KAREN BAYRAMYAN – Input of Ashkharhbeq Kalantar in the formation of the historico-archaeological place of Zvartnots	133
NAZENI GHARIBYAN – The Last Station – Matenadaran	151

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ

ՀԱՅՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ԿՈՆԴԱԿՆԵՐ ԵՒ ՕՐՀՆՈՒԹԵԱՆ ԳՐԵՐ

Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Գաբեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի խոսքը Եկեղեցական-
ներկայացուցչական ժողովին..... 5

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

Տ. Մուշեղ եպիսկոպոս Բաբայանի քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի
Մայր Տաճարում Կաթողիկե Ս. Էջմիածնի տոնի առիթով 11

ԷՅՎԵՐԻ ԴԱԼԼՍ - Քրիստոս՝ Հայտնության գագաթնակետը 15

ՊԱՏՄԱԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

ՏԻԳՐԱՆ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆՑ - Այրարատյան կողմնակալություն-փոխարքայության
հոգևոր կենտրոնները 43

ՔՐԻՍՏԻՆԱ ԱՅՎԱԶՅԱՆ - Մկրտության ծեսը ԺԹ. դարավերջի եւ Ի. դարասկզբի
բանահյուսական եւ ազգագրական նյութերում 58

ԱՇԽՈՒՆՔ ՊՈՂՈՍՅԱՆ - «Եռախորան» գորգի ծագումնաբանության
հարցի շուրջ 80

ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐ

ՍԵԴԱ ՄԱՆՈՒԿՅԱՆ, ԱՐՓԻՆԵ ՍԻՄՈՆՅԱՆ - Վասպուրականի մանրանկարչական
դպրոցի նորահայտ երկու պատառիկ 97

ԱՐԱՐԱՏ ՍՏԵՓԱՆՅԱՆ - Տղա Վասիլի իշխանության խնդրի շուրջ 108

ՀԱՅԿԱՆՈՒՇ ՄԵՍՐՈՊՅԱՆ - Հարության տոնին վերաբերող բարբառային
բառաշերտի ընդհանուր բնութագիրը 116

ԱՐՈՒՍՅԱԿ ԱԲՐԱՀԱՄՅԱՆ - Սիամանթոյի «Հայորդիները» շարքը «Դրօշակի»
գրական բաժնում 125

ԿԱՐԵՆ ԲԱՅՐԱՄՅԱՆ - Աշխարհբեկ Քալանթարի ավանդը Զվարթնոց
պատմահնագիտական վայրի կայացման գործում 133

ՆԱԶԵՆԻ ՂԱՐԻԲՅԱՆ - Վերջին հանգրվանը՝ Մատենադարան 151

- ԱԲՀ** - Առձեռն բառարան հայկազնեան լեզուի (Մ. Ազերեան, Գր. Ճելալեան), Վենետիկ, 1846 և 1865
- ԱԺ** - Արևելագիտական ժողովածու, Երևան
- ԱԻ** - Արևելագիտության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երևան
- ԱՀ** - Ազգագրական հանդես (խմբ.՝ Ե. Լալայեան), հ. 1-26, Շուշի/Թիֆլիս, 1896-1916
- ԱՅՏ** - Աստվածաբանության ֆակուլտետի տարեգիրք, Երևան
- ԲԵՀ** - Բանքեր Երևանի համալսարանի, Երևան
- ԲՀ** - Բանքեր հայագիտության, Երևան
- ԲՀԱ** - Բանքեր Հայաստանի արխիվների, Երևան
- ԲՄ** - Բանքեր Մատենադարանի, Երևան
- ԳԱԹ** - Գրականության և արվեստի թանգարան, Երևան
- ԳԻ** - Մանուկ Աբեղյանի անվան գրականության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երևան
- ԳՀՃ** - Գեորգեան հոգևոր ճեմարան (աստուածաբանական համալսարան), Ս. Էջմիածին
- ԴԱՆ** - Դաշտային ազգագրական նյութեր
- ԴՀՊ** - Դիւան հայոց պատմութեան (խմբ.՝ Գ. Աղանեան), 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. Խալաթյան, 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
- ՀԱԲԵ** - Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, Երևան
- ՀԱԲԹ** - Հայոց անձնանունների բառարան (Հ. Աճառյան), հ. 1-5, Երևան, 1942-1962
- ՀԱԹ** - Հայոց ազգագրության և ազատագրական պայքարի պատմության ազգային թանգարան, Սարգսյան պատ
- ՀԱԻ** - Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երևան
- ՀԱՊ** - Հայաստանի ազգային պատկերասրահ, Երևան
- ՀԲԲ** - Հայերեն բացատրական բառարան (Ստ. Մալխասյան), 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. Տ. Մելիք-Բախշյան, Հ. Խ. Բարսեղյան), հ. 1-5, Երևան, 1986-2001
- ՀՊԹ** - Հայաստանի Պատմության թանգարան, Երևան
- ՀՊՀ** - Հնագիտական պեղումները Հայաստանում, Երևան
- ՀՊՀՑ** - Հայոց պատմության հարցեր, Երևան
- ՀՊՄՀ** - Հայաստանի պետական մանկավարժական համալսարան, Երևան
- ՀՍՀ** - Հայկական սովետական հանրագիտարան, հ. 1-13, Երևան, 1974-1987
- ՀՏ** - «Հուշարձան» տարեգիրք, Երևան
- ՄԱ** - Մերձավոր Արևելք, Երևան
- ՄԱԵԺ** - Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, Երևան
- ՄՀ** - Մատենագիրք Հայոց, Անթիլիաս

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

Հրապարակում է
Գեորգեան հոգևոր ճեմարանի
(աստուածաբանական համալսարան)
գիտիտորհրդի երաշխաւորութեամբ եւ որոշմամբ

ՀԱՅՏԱՐԱՐՈՒԹՅՈՒՆ

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

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

Հանգույցը հասանելի է <http://www.flib.sci.am/arm/node/2> համացանցային հասցեով:

Օգտվողներին բոլոր նյութերը հասանելի են ազատ դիտման ու ներբեռնման կարգավիճակով:

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

Հայաստանի ազգային գրադարան

ԽՄԲԱԳՐՈՒԹԵԱՆ ՀԱՍՑԷՆ՝
ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹԻՒՆ, Բ. ՎԱԳԱՐՇԱՊԱՏ,
ՄԱՅՐ ԱԹՈՒ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾԻՆ
«ԷՋՄԻԱԾԻՆ»

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ԵՒ ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԱՆԴԷՍԻ ԽՄԲԱԳՐՈՒԹԻՒՆ

Республика Армения, Եժմիաձին, Редакция журнала «Եժմիաձին»
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
Ստորագրուած է տպագրութեան՝ 25. 07. 2017 թ.

Չափւր՝ 70x100 1/16: Ծաւալը՝ 10 տպ. մամուլ: Թուղթը՝ օֆսէթ: Տպաքանակը՝ 400:



ՄԱՅՐ ԱԹՈՒ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾԻՆԻ ՏՊԱՐԱՆ