

ԷԶՄԻԱԾԻՆ



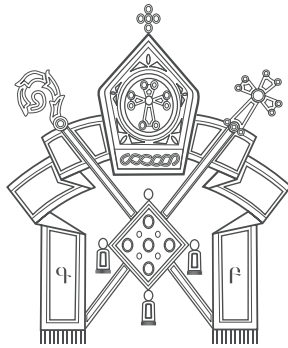
Ը
2017



ՊԱՇՏՈՆԱԿԱՆ ԱՄՍԱԳԻՐ
ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՈՒԹԵԱՆ
ՄԱՅՐ ԱԹՈՌՈՅ ՍՐԲՈՅ ԷԶՄԻԱՇԻՆ

Օ ԳԻՐԿԱՆ

2017
Ս. ԷԶՄԻԱՇԻՆ



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 Մայրենադարան, 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 Մայրենադարան), **Ազատ Բոզոյեան** (ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտութեան ինստիտուտ), **Ալեքսան Յակոբեան** (ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտութեան ինստիտուտ), **Մհեր Նաոյեան** (Երևանի պետական կոնսերւատորիա), **Աննա Արևշատեան** (Երևանի պետական կոնսերւատորիա), **Արամ Մարտիրոսեան** (Ֆրանսիա, Փարիզ-Նանտերի համալսարան), **Իգարէլ 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)*)



ԳԻՐ ՀԱՅՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ՕՐՀՆՈՒԹԵԱՆ ԵՒ ՊԵՆԱՍԱՆԱՅ
ԱՌ ՍԻՐԵՅՅԵԱԼ ՈՐԴԻՆ ՄԵՐ ԵՒ ՀԱՐԱՉԱՏ ԶԱՒԱԿՆ
ՄԱՅՐ ԱԹՈՌՈՅ ՍՐԲՈՅ ԷԶՄԻԱՄՆԻ
ՄԵՍԱՐԳՈՅ ՏԻԱՐ ՈԱԶՄԻԿ ԲԼԻԿԵԱՆ
ՈՐ Ի ՎԼԱԴԻՄԻՐ, ՌԴ

Մեծարգոյ պրն. Բլիկեան,

Համայն հայութեան հոգեւոր նուիրական կենտրոն Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնից յղում ենք Ձեզ Հայրապետական Մեր օրհնութիւնն ու բարեմաղթանքները:

Ռուսաստանի եւ Նոր Նախիջևանի Հայոց թեմի առաջնորդ Գերաշնորհ Տ. Եզրաս արքեպիսկոպոս Ներսիսեանի միջոցով տեղեակ ենք եկեղեցանուէր Ձեր երկարամեայ վաստակի մասին: Ուրախ ենք մեծապէս, որ Դուք հասարակական աշխոյժ գործունէութիւն էք ծաւալել Ռուսաստանի Դաշնութիւնում՝ Ձեր ազնիւ ջանքերը, ժամանակն ու կարողութիւնները ինքնաբոլիս սիրով ծառայեցնելով ռուսական վանքերի նորոգութեան, Վլադիմիր քաղաքում հայ-ռուսական մշակութային ու կրթական կենտրոնի, կիրականօրեայ դպրոցի հիմնադրման երախտարժան գործին:

Հաւատաւոր ոգով Դուք տարիներ առաջ աջակցեցիք նաեւ Մոսկուայի Ս. Պայծառակերպութիւն առաջնորդանիստ եկեղեցու կառուցմանը՝ Ձեր անունը արձանագրելով եկեղեցու բարերարների պատուաւոր շարքում: Մեր Սուրբ Եկեղեցուն եւ հարազատ ժողովրդին օգտակար լինելու ազնիւ նախանձախնդրութեամբ ստանձնեցիք նաեւ Վլադիմիրի Սուրբ Գրիգոր Լուսաւորիչ եկեղեցու կառուցումը, որի օրհնաբեր յարկի ներքոյ այսուհետ առաւել պայծառ ու լուսաւոր պիտի լինի հայորդեաց ազգային ու հոգեւոր կեանքի անդաստանը: Հաւատացեալ զաւակները

մեր ժողովրդի իրենց աղօթքներում երախտագիտութեամբ են յիշելու Ձեզ եւ Աստուծոյ օրհնութիւնը հայցելու Ձեր կեանքին ու գործերին:

Մեր ժողովրդին ու մեր Սուրբ Եկեղեցուն մատուցած Ձեր ծառայութեանց բարձր գնահատանքով, սիրով ընդառաջ թեմակալ առաջնորդի խնդրանքին, Սուրբ Գրիգոր Լուսաւորիչ եկեղեցու օծման ուրախ առիթով Հայրապետական այսու Կոնդակով շնորհում ենք Ձեզ Առաքելական մեր Սուրբ Եկեղեցու

ՍՈՒՐԲ ԳՐԻԳՈՐ ԼՈՒՍԱՒՈՐԻՉ

պատուոյ բարձրագոյն շքանշանը:

Ի խորոց սրտի աղօթում ենք առ Բարին Աստուած, որ Իր Ամենախնամ Աջի հովանու ներքոյ պահպանի Ձեզ եւ Ձեր ընտանեաց անդամներին եւ օրհնի Ձեր կեանքը

քաջառողջութեամբ եւ երկնատուր առատ բարիքներով:

Շնորհք Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի եւ սէրն Աստուծոյ եւ հաղորդութիւն Հոգւոյն Սրբոյ ընդ ձեզ ամենեսին, ամէն (Բ. Կորնթ. ԺԳ. 13):

Օրհնութեամբ՝

ՊԱՐԵԳԻՆ Բ.

ԿԱԹՈՂԻԿՈՍ ԱՄԵՆԱՅՆ ՎԱՅՈՅ

Տուալ Կոնդակս ի 7-ն օգոստոսի
յամի Տեառն 2017 եւ ի թուին Հայոց ՌՆԿԶ.
ի Մայրավանս Սրբոյ Էջմիածնի
ընդ համարաւ 1015

ՊԱՏՄԱԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

ՌԱՖԻԿ ՆԱՀԱՊԵՏՅԱՆ

պարսկական գիրք. դոկտոր

ԵՊՀ

ՀԵԼԼԵՆԻՍՏԱԿԱՆ ԴԱՐԱՇՐՋԱՆԻ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ՎԵՐԱԲԵՐՅԱԼ ՎԿԱՅՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ՊԼՈՒՏԱՐՔՈՍԻ ԵՐԿԵՐՈՒՄ

Բազմազան եւ մեծաթիվ են հելլենիստական դարաշրջանի վերաբերյալ մեզ հասած աղբյուրները: Սրանցից հիշատակելի են անտիկ դարաշրջանի հռոմեական պատմագրության կարկառուն ներկայացուցիչ Պլուտարքոսի (Ք. հ. 45-127) աշխատությունները: Նրա 210 անուն երկերից մեզ է հասել 150-ը: Պատմագրի կարեւորագույն աշխատություններից է «Զուգահեռ կենսագրությունները» («Զուգակշիռք»), որում բազմաթիվ տեղեկություններ են ընդգրկված նաեւ Հայաստանի պատմության եւ մշակույթի վերաբերյալ: Դրանք արժեքավոր նյութ են ուսումնասիրության համար¹:

¹ Պլուտարքոսը Հռոմեական կայսրության շրջանի հունական պատմագրության ամենակնաառու դեմքերից է: Ծնվել է Բեոպտիայի Քերոնեա քաղաքում՝ բարձրաշխարհիկ ընտանիքում, վարել է արքունի եւ պրոկուրատորի պաշտոններ, եղել է Դելֆյան տաճարի քուրմ, միաժամանակ զբաղվել է նաեւ ճարտասանությամբ, գրականությամբ ու փիլիսոփայությամբ: Նրա «Զուգահեռ կենսագրություններ» երկը իրենից ներկայացնում է հունական եւ հռոմեական քաղաքական ու ռազմական հանրահայտ 70 գործիչների զուգահեռ շարադրված (մեկ հույն եւ մեկ հռոմեացի) կենսագրությունների մի հավաքածու: Սրանցից մեզ են հասել 23 զույգ զուգահեռ կենսագրություններ եւ չորս կենսագրություն առանձին, ընդամենը՝ 50 կենսագրություն: Այստեղ մեծ թվով տեղեկություններ կան Ք. ա. I դարի Հայաստանի քաղաքական ու մշակութային կյանքի վերաբերյալ: Տեղեկությունները հիմնականում վերաբերում են Ք. ա. I դարի Հայաստանի քաղաքական ու մշակութային կյանքին: Պլուտարքոսի «Զուգահեռ կենսագրություններ» գրքի հայերեն հատվածական թարգմանությունը կատարել է Ս. Գրքաշարյանը (**Պլուտարքոս**, Կենսագրություններ, կազմեց, հին հունարենից թարգմանեց, առաջաբանը եւ ծանոթագրությունները գրեց Ս. Գրքաշարյան, Երեւան, 2001), որտեղից էլ քաղված են ստորեւ ներկայացվող տեղեկությունները (այսուհետ մեջբերումները կնշվեն շարադրանքում՝ կենսագրի հեղ. անունը, գիրքը, գլուխը):

Ակնարկներ Հայաստանի տարածքային սահմանների մասին. Գրքի «Պոմպեոս» հատվածում Պլուտարքոսը թվարկում է այն երկրները, որոնք նվաճվել էին Տիգրան Մեծի կողմից. բացի Ասորիքից եւ Պաղեստինից, նա հիշատակում է նաեւ Փյունիկիան, Կիլիկիան, Գալատիան [նկատի ունի Կապադովկիան] եւ Սոփենեն (Ծոփքը), որոնք Արտաշատի պայմանագրով վերցվեցին Տիգրան Մեծից: Պլուտարքոսը հաղորդում է նաեւ պարթևների կողմից Կորդուքը գրավելու փորձերի մասին: Նա նշում է, որ պարթևները ներխուժել էին Կորդվաց երկիրը, որի տիրապետություն համար վեճ էր առաջացել իրենց ու Հայերի միջև: Սակայն Պոմպեոսը պահանջեց Հրահատ Գ.-ից (70/69 – 57 Ք.ա.) մաքրել Կորդուքը՝ առարկելով, որ այդ երկիրը պատկանում է Տիգրան Մեծին: Չսպասելով նույնիսկ Հրահատ Գ.-ի պատասխանին՝ նա հրամայեց իր օգնականներից Ափրանիոսին, գրավել ու հանձնել Կորդուքը Հայոց թագավորին: Պլուտարքոսի պատմելով (Պոմպեոս, 32, գլ. 36, 1)՝ հռոմեական այս զորապետը հալածեց պարթևներին մինչև Արբելա քաղաքը, որը գտնվում էր Ադիաբենեում: Պլուտարքոսի հաղորդմամբ՝ պարթևաց արքա Փրատեսը, նույն ինքը՝ Հրահատ Գ.-ն, «...դեսպաններ ուղարկեց Պոմպեոսի մոտ՝ պահանջելով կրտսեր Տիգրանին, որպես իր փեսայի, հանձնել իրեն, միաժամանակ երկու տերությունների [Պարթևա-հռոմեական] սահման ճանաչել Եփրատը [որը Հայաստանի արեւմտյան սահմանն էր]: Պոմպեոսը պատասխանեց, թե Տիգրանը ավելի մոտ ազգական է իր հորը, քան աներոջը, իսկ ինչ վերաբերում է սահմանին, ապա այն կհաստատվի արդար կերպով [Հօգուտ Տիգրան Մեծի] (Պոմպեոս, 33): Այդ նույն տեղում (Պոմպեոս, 34) Պլուտարքոսը նշում է նաեւ Հայ-իբերական (վրացական) սահմանը, «Կյուռնոս [Քուռ գետի անվան հունական ձեւերից մեկը, այլ հեղինակների մոտ հանդիպում է «Կյուրոս» ձեւը] գետը իր մեջ է առնում Հայաստանից հոսող Արաքսը եւ ապա տասներկու գետաբազուկով թափվում է Կասպից ծով: Ոմանք, սակայն, հավաստում են, թե Կյուռնոսը չի խառնվում Արաքսին, այլ ինքն իրեն, թեեւ Արաքսին շատ մոտիկ, թափվում է նույն այդ ծովը»:

Մեծ Հայքը Արտաշատի՝ Ք. ա. 66 թ. հայտնի պայմանագրով ոչ միայն պահպանեց իր տարածքային ամբողջականությունը, Կորդուքը, այլեւ ձեռք բերեց Հյուսիսային Միջագետքի որոշ հողեր՝ Մծբին քաղաքով: Անգամ Պոմպեոսի աջակցությամբ Հայաստանին էր միացվել նաեւ Դերջանը, Ակիրխսենե գավառը, որն այդ ժամանակ բռն Եկեղիքից բացի,

ընդգրկում էր նաեւ Դարանաղին, Մանանաղին, Աղյունն ու Մզուրը, որ գտնվում էր պոնտական պետութեան կազմում²:

Պլուտարքոսի երկում հստակ ընդգծվում էր Մարաստանի եւ Հայաստանի անմիջական սահմանակից լինելը: Ըստ նրա՝ Արաքս գետը բաժանում էր Մարաստանը Հայաստանից (Անտոնիոս, 49):

Մեծ քաղաքների հիմնադրման մասին. Պլուտարքոսը անտիկ շրջանի այն հեղինակներից է, որոնք կարեւոր վկայութիւններ են թողել Ք. ա. Բ. դարում հայոց նշանավոր մայրաքաղաքներից մեկի՝ Արտաշատի հիմնադրման մասին: «...Պատմում են,- գրում է Պլուտարքոսը,- թե կարթագենացի Հաննիբալը, հռոմեացիներից Անտիոքոսի [խոսքը Սելեւկյան թագավոր Անտիոքոս Գ. Մեծի մասին է – Ռ. Ն.] կրած վերջնական պարտութիւնից հետո [նկատի ունի Ք. ա. 190 թ. Մագնեսիայի ճակատամարտը] գնաց հայ Արտաշեսի մոտ եւ հրահանգիչ ու խորհրդատու դարձավ նրան օգտավետ ձեռնարկներում: Բացի այդ, նկատելով երկրում չօգտագործված եւ անտեսված հարմարագույն եւ խիստ հաճելի մի վայր [Արաքսի ձախ ափին՝ այժմյան Խոր Վիրապի շրջակայքում], ուրվագծեց քաղաքի հատակագիծը: Հաննիբալը այնտեղ տարավ Արտաշեսին [Արտաշես Ա. հայոց արքային՝ Ք. ա. 189-160] եւ, ցույց տալով տեղանքը, համոզեց նրան այդ վայրում քաղաք հիմնել (Լուկուլլոս, 31): Ապա նշում է, որ թագավորը սիրով համաձայնում է եւ խնդրում, որ նա ստանձնի այդ գործի ղեկավարութիւնը³:

Ըստ պատմիչի՝ Արտաշատը ունեցել է մեկ միասնական հատակագիծ, ինչի մասին մտածելու հիմք է տալիս քաղաքի արտաքին տեսքը: Ընդ որում, դա ապացուցվում է նաեւ Արտաշատում կատարված հնագիտական պեղումների տվյալներով: Այսպիսով, կառուցվում է մեծ եւ գեղեցիկ քաղաք, որը կոչվում է թագավորի անունով եւ հռչակվում Հայաստանի մայրաքաղաք: Պլուտարքոսը այն անվանել է Հայաստանի Կարթագեն (նույն տեղում):

Անշուշտ, քաղաքը պիտի կառուցապատված լիներ ժամանակի հելլենիստական քաղաքաշինութեան կանոններով՝ ուղղանկյուն թաղամասեր կազմող խաչավորված փողոցներով ու շրջափակված լիներ հզոր պա-

² Տե՛ս Հ. Մանանդյան, Տիգրան Երկրորդը եւ Հռոմը, Երեւան, 1972, էջ 226:

³ Գիտության մեջ հաստատված այն կարծիքը, որ Հաննիբալի այցը Հայաստան անհավանական է, այժմ ենթակա է վերանայման: Հաննիբալը կարող էր կարճ ժամանակ ապրած լինել Հայաստանում անմիջապէս Անտիոքոս Գ.-ի՝ Մագնեսիայի մոտ հռոմեացիներից կրած պարտությունից (190 թ.) հետո (Տե՛ս **И. Ш. Корблев**, Ганнибал, Москва, 1976, էջ 319):

ըրսպներով: Հենց այդ հանգամանքներն են, որ առիթ են տվել պատմագրին հիշատակելու Արտաշատի՝ հռոմեացիների կողմից տրված «Հայկական Կարթագեն» մականունը, իսկ Ստրաբոնին՝ ասելու, որ Արտաշատը «գեղեցկապես շինված-բնակեցված է եւ երկրի թագավորանիստ քաղաքն է: Գտնվում է գետի՝ Թերակղզի կազմող անկյունում, պարսպապատ է գետափի երկայնքով, բացի պարանոցից, իսկ պարանոցը փակված է խրամով եւ պատվարով»⁴: Արտաշատ քաղաքը իսկույն եւեթ հռչակվում է քաղաքական եւ առեւտրական խոշոր կենտրոն:

Պլուտարքոսը խոսում է նաեւ Միջագետքի երկրների վրա վերակացու կարգված Տիգրան Մեծի եղբոր՝ Գուրասի նստավայր Մծբինի մասին⁵, որը, ըստ նրա, ոչ միայն բազմամարդ ու հարուստ քաղաք էր, այլեւ ուժեղ ամրոց՝ շրջապատված երկու շարք հաստ ու բարձրաբերձ պարիսպներով եւ շուրջը փորված լայն խրամով (Լուկուլլոս, 32):

Խոսվում է նաեւ Տիգրան Մեծի տերության երրորդ մայրաքաղաք Անտիոքի մասին. ըստ Պլուտարքոսի՝ Լուկուլլոսի դեսպան Կլավդիոսը Տիգրան Մեծի հետ հանդիպման համար ժամանեց Անտիոքի Եպիդամինե, որին հանձնարարված էր հռոմեական զորավարին հանձնել Միհրդատ Պոնտացուն: «Այստեղ նրան հրամայվեց սպասել Տիգրանին, որը բացակա էր՝ զբաղված լինելով Փյունիկյան մի քանի քաղաքների նվաճմամբ» (Լուկուլլոս, 21)⁶: Անտիոքը հիմնադրել էր Սելեւկոս Ա.-ն Ք. ա. 300 թվականին եւ անվանել իր հոր անունով: Արդեն Ք. ա. Բ. դարի վերջին այն ուներ 500 հազար բնակիչ եւ համարվում էր Հին աշխարհի խոշորագույն քաղաքներից մեկը: Իր չքեղուկյամբ հայտնի էր հատկապես Անտիոքի արվարձանը՝ Դափնե զբոսավայրը, որի անունից քաղաքը հաճախ

⁴ «Օտար աղբյուրները հայերի մասին: Հունական աղբյուրներ թ. 1: Ստրաբոն», քաղեց եւ թարգմանեց՝ Հ. Աճառյան, Երեւան, 1940, գիրք XI, XIV, 6:

⁵ Դիոն Կասսիոսը դեպքերից ավելի քան երկուսուկես դար հետո գրում է. «Նիսիբիսի [Մծբին] քաղաքը կառուցված է Միջագետք կոչված երկրում, քանզի այսպես է կոչվում Տիգրիսի եւ Եփրատի միջեւ գտնվող ամբողջ (երկիրը) - եւ այժմ այն պատկանում է մեզ եւ համարվում է մեր գաղութը: Բայց այն ժամանակ Տիգրանը, պարթեներից վերցնելով այն, իր գանձերը եւ այլ հարստությունների մեծ մասը այնտեղ էր կենտրոնացրել եւ իր եղբորը [Գուրասին] այնտեղ բերդապահ կարգել: Լուկուլլոսը ամռանը հասնելով այս քաղաքը, թեպետեւ հարձակվում էր ոչ իմիջիայլոց, բայց ոչինչ չկարողացավ վճռել. քանզի [քաղաքի] պարիսպները եւ՝ կրկնակի, եւ՝ աղյուսաշեն լինելով, մեծ հաստություն ունեին եւ բաժանված էին խորը խրամատով. այնպես որ ոչ մի տեղում չկարողացավ [պարիսպը] ոչ քանդել, ոչ իսկ խախտել. ուստի եւ Տիգրանը նույնիսկ օգնության չէկավ յուրայիններին» («Օտար աղբյուրները Հայաստանի եւ հայերի մասին, Հին հունական աղբյուրներ, 9, Ա. Հովսեփոս Փլավիոս, Դիոն Կասսիոս», թարգմ. բնագրից, առաջաբան եւ ծանոթ. Ս.Մ. Կրկյաշարյանի, Երեւան, 1976, գիրք 36, 6, 1-2):

⁶ Տե՛ս Հ. Մանանդյան, Երկեր, Ա., Երեւան, 1977, էջ 450:

անվանում էին «Դափնեին կից Անտիոք»։ Ք. ա. 83 թ. Տիգրան Բ.-ն, նվաճելով Սելեւկյան Ասորիքը, Անտիոքը դարձրեց իր տերության երրորդ՝ հարավային մայրաքաղաքը, որտեղ իր անունով եւ պատկերով հատվում էին այն գեղեցիկ դրամները, որոնք մեծ քանակությամբ պահպանվել են եւ պահվում են այժմ Թանգարաններում։

Ժողովրդագրական վիճակը և բնակչության կազմը Տիգրան Մեծի օրոք. Պլուտարքոսի վկայությունները Տիգրան Մեծի [95-55] թագավորության, նրա նվաճումների եւ հիմնած տերության մասին կարեւոր տեղեկատվություն են պարունակում հայ եւ հարեւան ու հեռավոր շատ ժողովուրդների պատմության եւ տնտեսամշակութային կյանքի ուսումնասիրության համար։ Ըստ պատմիչի՝ Տիգրան Մեծն իր նվաճումներն ուղեկցում էր նվաճված ժողովուրդների զանգվածային վերաբնակեցումներով ոչ միայն բուն հայրենիքում, այլեւ իր տերության մաս կազմող Միջագետքում։

Պլուտարքոսը գրում է. «Հայաստանում թագավորում է Տիգրանը, արքայից արքան, որն իր զորքով փակում է պարթևների ճանապարհը դեպի Փոքր Ասիա, իսկ հունական քաղաքային համայնքները վերաբնակեցնում է իր երկրում, այդ արքան նվաճել է Ասորիքն ու Պաղեստինը, իսկ Սելեւկյան տոհմի թագավորին մահվան մատնել [Տիգրանի հրամանով սելեւկյան Սելենե թագուհին մահապատժի էր ենթարկվել] ու գերության տարել նրա կանանց ու դուստրերին։ Եվ նման մարդը Միհրդատի [խոսքը Պոնտոսի թագավոր Միհրդատ VI եվպատորի (111-63 թթ.) մասին է], որը Միհրդատյան երկրորդ պատերազմի ժամանակ (73-71 թթ.) պարտություն էր կրել Լուկոլլոսից – Ռ. Ն.], բարեկամն է, նրա փեսան» (Լուկոլլոս, 14)։ Այնուհետեւ հավելում է. «Առաջին քայլերն անելիս Տիգրանի հնարավորություններն ու ծրագրերը խիստ չնչին էին, իսկ այժմ նա նվաճել էր բազում ժողովուրդների, ինչպես ուրիշ ոչ ոք չի կարողացել կոտրել պարթևների հզորությունը եւ Միջագետքը լցրել հելլեններով, որոնց մեծ թվով բռնազաղթեցրել էր այնտեղ Կիլիկիայից ու Կապադովկիայից, Հայաստան են բերվել նաեւ ասորիների, ադիաբենցիների, կորդգացիների եւ հրեաների հոծ զանգվածներ» (Լուկոլլոս, 21)։ Մտաւոր հաշվարկներով՝ Տիգրանի օրոք Հայաստան է բերվել կես միլիոնից ոչ պակաս օտարերկրացի⁷։ Նվաճված երկրների բնակչության բուն

⁷ Տճն Գ. Խ. Саркисян, Тигранакерт. Из истории древнеармянских городских общин, Москва, 1960, с. 60. «Մովսիսի Խորենացույ Պատմութիւն հայոց», աշխատությամբ Մ. Արեղյանի եւ Ս. Հարությունյանի, Տիֆլիս, 1913, Բ. ժգ։

վերաբնակեցումը, որ հսկայական ընդգրկումով կատարվում էր Տիգրանի ժամանակ, նպատակ ուներ բավարարելու Հայաստանի ստրկատիրական տնտեսության աճող պահանջները:

Պլուտարքոսը ակնարկներ ունի նաեւ Տիգրանակերտի բնակչության ազգային խայտաբղետ կազմի մասին: Նրա հավաստմամբ՝ «Տիգրանակերտում ապրում էին մեծ թվով հույներ, որոնք բռնագաղթել էին Կիլիկիայից, եւ բարբարոսներ՝ աղիաբենացիներ, գորդիեններ, կապադովկիացիներ, հրեաների հոծ զանգվածներ, որոնց նույն բախտն էր վիճակվել. Տիգրանը ավերել էր նրանց քաղաքները, իսկ մարդկանց բռնի քշել եւ ստիպել բնակվել այստեղ» (Լուկուլլոս, 26):

Իհարկե, այդ հսկայական զանգվածները չէին կարող տեղավորվել միայն Տիգրանակերտում: Տիգրան Մեծի օրոք՝ քաղաքի հիմնադրման եւ ավերման միջեւ ընկած 10-15 տարվա ընթացքում, քաղաքի բնակչությունը չէր կարող հասնել մի քանի հարյուր հազարի: Ուստի վերաբնակվածների մեծ մասը տեղավորվում էր այլ վայրերում ու քաղաքներում: Հայտնի է, որ Տիգրանի օրոք հիմնադրված Տիգրանակերտ անունով քաղաքներ գոյություն են ունեցել, բացի Աղձնիքից, նաեւ Արցախում եւ Ուտիքում, Գողթնում՝ Տիգրանավան⁸: Սրանցում եւս պետք է տեղավորված լինեին վերաբնակների մի մասը: Ինչպես նշվեց վերը, վերաբնակեցումներ կատարվում էին ոչ միայն բուն Հայաստանում, այլեւ Մարաստանում, Ամանոսում, ուր գոյություն են ունեցել Տիգրանուկումե անունով բնակավայրեր (Լուկուլլոս, 14): Հայկական աղբյուրներից եւս հայտնի է, որ օտարերկրացիները տեղավորվել են մասամբ նաեւ հին հայկական քաղաքներում, որպիսիք են՝ Արտաշատը, Արմավիրը, Երվանդաշատը, Բագրեւանդի Զարեհավանը, Աղիովիտի Զարիշատը⁹: Փավստոս Բուզանդն էլ պատմում է Հայոց քաղաքներում բազմահազար հրեական բնակչության մասին Տիգրանի ժամանակ¹⁰:

Վերաբնակվածների սոցիալ-տնտեսական վիճակը գնահատելու համար կարելու է հաշվի առնել այն հանգամանքը, որ Տիգրան Մեծը ոչ թե տեղահանում էր տվյալ նվաճված քաղաքի բնակչության մի մասին, կամ որոշակի, ասենք, առեւտրա-արհեստագործական խավերին, այլ Հայաստան էր տեղափոխում ամբողջական քաղաքային համայնքների՝ լրիվ

⁸ Տե՛ս «Սեբեոսի եպիսկոպոսի պատմութիւն», հրատ.՝ Ստ. Մալխասյանցի, Երեւան, 1939, ԼԸ., էջ 125:

⁹ Տե՛ս «Մովսիսի Խորենացոյ Պատմութիւն հայոց», Բ. Ժգ:

¹⁰ Տե՛ս Փավստոս Բուզանդ, Հայոց պատմություն, աշխարհաբար թարգմանությունը՝ Ստ. Մալխասյանցի, Երեւան, 1968 Դ. ծե:

կազմով: Ըստ Ստրաբոնի, օրինակ, նա «ամբողջ Մաժաբը տեղահան անելով քչեց Միջագետք եւ նրանով բնակեցրեց Տիգրանակերտի մեծ մասը»¹¹, իսկ ըստ Պլուտարքոսի, նա «տեղահան էր անում հունական քաղաքային համայնքները» (Լուկուլլոս, 14) եւ այլն:

Հելլենիստական աշխարհում որպես նոր հիմնադրվող քաղաքների շենացման հիմնական եղանակ կազմակերպվում էր քաղաքների բնակեցման, այսպես կոչված, «սինոկլիսմոսի»՝ համաբնակեցման միջոցով: Նոր քաղաքին իրենց բնակչության մի մասն էին հանձնում հին քաղաքները՝ կամավոր կամ հարկադրաբար: Երբեմն բնակչությունը բերվում էր բավական հեռու տեղերից: Հայաստանում, տեղական քաղաքային բնակչության սղոթյան պայմաններում, օտարերկրյա քաղաքային բնակչության ներգրավումը մեծ չափերի պիտի հասներ¹²:

Այդուհանդերձ, օտարերկրացիները չէ, որ կազմում էին այդ քաղաքների հիմնական բնակչությունը, Հայաստանի քաղաքների բնակչության հիմքը կազմում էին հայերը: Նոր քաղաքի բնակեցման ժամանակ, բացի տեղական քաղաքներից բերվող բնակչությունից, ներգրավվում էր եւ գյուղական բնակչությունը, մասամբ հենց քաղաքի համար, առավելապես՝ նրա հողագործական գոտու համար: Այսպես, օրինակ, Տիգրանը իր հիմնադրած քաղաքում բնակեցրեց նաեւ հայ ավագանու շատ ներկայացուցիչների: Պլուտարքոսի հաղորդման համաձայն՝ «...բոլոր մասնավոր անձինք եւ մեծատոհմիկները արքայի հանդեպ տաժած սիրուց եւ հարգանքից դրդված (հոգում էին) քաղաքի աճի ու շենացման մասին, ուստի այն լի է գանձերով ու կառույցներով» (Լուկուլլոս, 26):

Տիգրանակերտի կառուցապատման վերաբերյալ գրելիս Պլուտարքոսը հավաստում է, որ «...թե՛ ազնվականությունը եւ թե՛ քաղաքի հասարակ ժողովուրդն աշխատում էին հաճոյանալ թագավորին եւ աջակցում էին քաղաքի կառուցման եւ ընդարձակման աշխատանքներին (Լուկուլլոս 26, 3): Տիգրանակերտում, ինչպես հաղորդում է Պլուտարքոսը (Լուկուլլոս 26, 3):

¹¹ Նվաճված երկրներում քաղաքային բնակչության առատությունից օգտվելով, Տիգրանը մի շարք վերաբնակեցումներ կատարեց Կիլիկիայից, Կապադովկիայից, Միջագետքից: Բացի Կապադովկիայի Մաժաբ մայրաքաղաքից, վերաբնակեցվեցին նաեւ Կիլիկիայից՝ Սոլե Մալլոս, Ադանա, Էպիփանեյա եւ մի շարք այլ՝ ընդամենը 12 հելլենիստական քաղաքներ (Ստրաբոն, XII, II, 9, 15):

¹² Տես Ս. Կրկյաշարյան, Սինոկլիսմոսը հելլենիստական Փոքր Ասիայում եւ Հայաստանում, ՊԲՀ, 1964, թ. 1, էջ 111: Տես նաեւ Ռ. Նահապետյան, Հույն աշխարհագիր Ստրաբոնի ազգագրական տեղեկությունները Հայաստանի եւ հայերի մասին, ՊԲՀ, 1915, թ. 1, 208-230:

կուլլոս, 29, 4), կառուցված է եղել առանձին թատրոն, որի համար զանազան տեղերից հրավիրված են եղել հույն դերասաններ:

Ազգային խայտաբղետությունը ավելի ցայտուն է երեւում բանակի կազմում: Տիգրանի բանակում կռվում էին «...իրենց համայն զորքով հայերն ու գորգիեները, իրենց զորքերի գլուխն անցած մեղիացի եւ ադիաբենացի արքայիկները, բաբելոնյան ծովից [Պարսից ծոց] արաբական մեծաթիվ զորքերը, իսկ Կասպից ծովից աղվանից եւ նրանց սահմանակից իբերների ամբոխները... ոչ փոքրաթիվ, Արաքսի ափերի ազատ ցեղերը [ըստ երեւույթին, նկատի ունի Ամուղարյա (Արաքսես) գետի ափերին բնակվող սակառաուկ («սեւ սկյութներ») կոչվող ցեղերը]» [Լուկուլլոս, 26]: Պլուտարքոսը, հիշատակելով Տիգրան Մեծի բանակի շարքերի դասավորությունը եւ թվաքանակը, գրում է. «Նրանց [հռոմեացիների] դեմ կանգնած էին թշնամու մեծաթիվ հեծելազորը եւ ընտիր զորքեր, իսկ առաջին շարքերում գտնվում էին հեծյալ աղեղնավոր մարերը եւ նիզակաիր իբերները, որոնց, բոլոր օտարականներից ավելի, Տիգրանը վստահում էր իբրեւ առանձնապես մարտունակների» (Լուկուլլոս, 31): Մեկ այլ առիթով էլ հիշատակում է Տիգրան Մեծի զորաբանակում, բացի հայերից, դաշնակից իբերներին, մարդերին, հատկապես մեղիացիներին, ովքեր կռվում էին Ատրպատականի Միհրդատ թագավորի առաջնորդությամբ, ով հայոց թագավորի փեսան էր ու հավատարիմ վասալը (Լուկուլլոս 31): Նա հիշատակություն ունի նաեւ կոլխերի, կապադովկիացիների, տիբարենների, խալդայների մասին (Լուկուլլոս 14, 19): Տիբարեններն ու խալդայները բնակվում էին Սեւ ծովից հարավ-արեւելք ընկած տարածքում՝ պոնտական թագավորության կազմում:

Նրա հաղորդման համաձայն՝ «այլ ժողովուրդների թվում (հույն, հրեա, ասորի եւ այլն) իրենց նախկին բնակավայրերից նա (Տիգրան Մեծը) քշել էր նաեւ արաբական ցեղերի, որոնց բնակեցրել էր իր մայրաքաղաքի մերձակայքում (Տիգրանակերտ), որպեսզի նրանց օգտագործեր առեւտրական կարիքների համար»¹³ (Լուկուլլոս, 21): Տիգրանը նրանց հանձնարարել էր տարանցիկ առեւտրական ուղիների վերահսկողությունն ու պաշտպանությունը: Նրանք Տիգրանի համար մաքս էին գանձելու Եփրատի գետանցի մոտ, որը գտնվում էր Զեզմայի արեւմտյան կողմում եւ Կիլիկյան Ասորիքից բաժանող Ամանոս լեռների լեռնանցքում¹⁴:

¹³ Հմմտ. Հ. Հակոբյան, Հին Հայաստանի մայրաքաղաք Տիգրանակերտը, ՊԲՀ, 2007, թ. 3, էջ 3-29:

¹⁴ Shtu Я. А. Манандян, О торговле и городах Армении в связи с мировой торговлей древ-

Ըստ ուսումնասիրությունների՝ Տիգրան Մեծը զսպել է Վերին Միջագետքում բնակվող արաբական ցեղերին, քանի որ վերջինները, թեև օժտված էին առեւտրական որոշ կարողություններով, բայց իրենց ապրուստի հիմնական միջոց էին դարձրել առեւտրական քարավանների կողողպուտը կամ էլ իրենց բնակության շրջաններում տեղափոխվող ապրանքներից անչափ բարձր հարկեր կորզելը: Այդ վրանաբնակ արաբները հարմարավետ գետանցների կամ կամուրջների վրա կամայական մաքսային դրույթուն էին հաստատել: Տիգրան Մեծը, իրեն ենթարկելով այդ ցեղերին, կարգավորեց մաքսերը: Նա, գնահատելով արաբական ցեղերի առեւտրական ձիրքը, նրանց մի մասին էլ բերեց ու բնակեցրեց Օսրոյենեի եւ Հայաստանի հարավային սահմանների մերձակա տարածքներում¹⁵: Պատմաբան Արման Եղիազարյանն էլ անդրադառնալով այս հարցին, գրում է. «Նրանց միջոցով Հայոց արքան վերահսկողություն էր սահմանում Արեւելքն Արեւմուտքին կապող խոշորագույն առեւտրական մայրուղիներից մեծի վրա, որն անցնում էր Օսրոյենեով ու շարժվում դեպի Հնդկաստան: Այսպես, նա իրենից կախման մեջ էր գցում այդ մայրուղու վրա գտնվող երկրներն ու քաղաքները, որոնք հիմնականում գոյատևում էին դրա շնորհիվ»¹⁶:

Հայերի տնտեսական կյանքը. Պլուտարքոսը Հայաստանը համարել է հարուստ ու ծաղկուն երկիր. «Եզրափակիչ մարտից հետո (Մարաստանում) վեցերորդ օրը հռոմայեցիները հասան Արաքս գետը, որը Մարաստանը բաժանում էր Հայաստանից: ...Իսկ երբ բարեհաջող հասնելով գետի հանդիպակաց ափը, ոտք դրեցին հայկական հողի վրա, այն ժամ, ասես բաց ծովում երկար թափառումներից հետո առաջին անգամ ցամաք տեսած, նրանք համբուրում էին քարերն ու ավազը եւ, իրար գրկելով, ուրախությունից լաց էին լինում: Այնուհետև ընթանալով հարուստ ու ծաղկուն երկրի միջով՝ նրանք այդքան դաժան զրկանքներից հետո խիստ շարկերան ու խմեցին, ուստի հիվանդացան ջրգողությամբ ու փորհարուրությամբ» (Անտոնիոս, 49): Տնտեսական եւ մշակութային առումով կարեւոր տեղեկություն է մայրաքաղաքի հելլենիստական տիպի խոշոր, գեղեցիկ, հարուստ մշակութային կյանքով լեցուն լինելը: Այսպես, պատմիչը հաղորդում է. «Վերցնելով Տիգրանակերտում գտնված գանձերը, նա (Լու-

них времен (V в. до н. э. – XV в. н. э.), 2-е изд., Ереван, 1954, с. 71:

¹⁵ Տե՛ս Հր. Ք. Արմեն, Մեծն Տիգրան, Անթիլիաս, 1947, էջ 99-100:

¹⁶ Տե՛ս Ա. Ս. Եղիազարյան, Արաբական ցեղերը Տիգրան մեծի տերության համակարգում, Հայ աստվածաբան (գիտական հոդվածների ժողովածու), Գ., Երեւան, 2009, էջ 217:

կուլլոսը) քաղաքը թողեց գինվորներին թալանին, որոնք, բացի այլ բարեքներից, այնտեղ գտան նաեւ 8 հազար տաղանդ արծաթ [որ հավասար է 17 միլիոն ոսկի ռուբլու]: Այս ամենից բացի, «նա ռազմավարից հռոմեական ամեն մի գինվորի տվեց 800-ական դրաքմե», այսինքն՝ 280 ոսկի ռուբլի յուրաքանչյուրին (Լուկուլլոս, 29): 8 հազար տաղանդն արծաթ դրամով հավասար կլինի, ըստ գերմանացի գիտնական Հուլչի հաշվումների՝ մոտ 34 միլիոն գերմանական ոսկի մարկի, իսկ 800 դրաքմեն կամ արծաթ դինարն՝ 560 ոսկի մարկի¹⁷: Տիգրան մեծի տերության պալատներից մեկում զորավար Լուկուլլոսը «գտել էր մեծ քանակութամբ ոսկի եւ արծաթ եւ երեք միլիոն մեդիմնոս (մոտ 120 հազար տոննա) ցորեն»: Այսպիսով ե՛լ գինվորները հարստացան, ե՛լ Լուկուլլոսը զարմացավ, որ ինքը մեկ դրամ անգամ չստանալով հասարակական գանձարանից՝ պատերազմը վարում է միայն իր միջոցներից» (Լուկուլլոս, 29, 30): Տիգրանակերտում, Պլուտարքոսի հավաստմամբ, կային առատ գանձեր եւ աստվածներին նվիրված թանկարժեք ընծայաբերումներ, քանզի հասարակ մարդ եւ իշխանավոր, արքայի հանդեպ ունեցած հարգանքի պատճառով, իրար հետ մրցում էին քաղաքի ընդարձակման համար: Այդ պատճառով էլ Լուկուլլոսն ուժեղացրեց պաշարումը այն հույսով, որ Տիգրանը չի համբերի, այլ տուրք կտա զայրույթին եւ, ի հեճուկս իր իսկ մտադրության, կգավճառական ճակատամարտ տալու» (Լուկուլլոս, 26):

Ք. ա. 68 թ. ամռանը Լուկուլլոսի զորքը, հրաժարվելով պարթևների դեմ արշավանքից, շարժվեց դեպի Հայաստանի երկրորդ մայրաքաղաք Արտաշատ: Տավրոսն անցնելով՝ այժմյան Մշո դաշտում, ինչպես վկայում է պատմագիրը, Լուկուլլոսը վհատվեց՝ տեսնելով, որ արտերը դեռ եւս կանաչ են. «Հունձն այստեղ այսքան ուշանում է օդի սառնության պատճառով, մինչդեռ Կորդվաց երկրում, որտեղից հռոմեական զորքը մեկնել էր մի քանի շաբաթ առաջ, արդեն հնձի ժամանակ էր» (Լուկուլլոս 31): Հայկական լեռնաշխարհի այս առանձնահատուկ երեւույթը, որ Լուկուլլոսի համար անակնկալ նորություն էր, նրան մեծ անհանգստություն պատճառեց, որովհետեւ մեծապես դժվարանում էր նրա բանակի պարենավորման գործը:

Պլուտարքոսը ակնարկ ունի նաեւ տեղական անխառն գինու թնդության մասին. «... ամեն մարմին չէ, որ կարողանում է դիմանալ մեծաքանակ անխառն գինուն» (Լուկուլլոս, 25): Ի դեպ, հին հույները գինին,

¹⁷ Հ. Մանանդյան, Երկեր, հ. Ա., էջ 526:

կրատների (կավե անոթի) մեջ ջրի հետ խառնելով, թնդուլթյունը թուլացնելով խմելու սովորություն ունեին¹⁸:

Ակնարկներ կան նաեւ ոսկերչության եւ արհեստագործության այլ ճյուղերի վերաբերյալ: Պլուտարքոսը գրում է, որ հռոմեացի զինվորները «...բոլոր արչավանքների համար արժանի պարգեւներ չեն ստանում, այլ դրա փոխարեն ուղեկցում են Լուկուլլոսի սայլերին եւ ուղտերին, որոնք բեռնված են ոսկե գավաթներով եւ թանկարժեք քարերով» (Լուկուլլոս, 34): Պատմագրի կարծիքով՝ «...ուրիշների միջոցով իր հայրենիքին Լուկուլլոսի հասցրած վնասը գերազանցում է անձամբ նրա բերած օգուտը: Եվ իրոք, հայկական ավանշանները, կանգնեցված Պարթեւստանի սահմանների մոտ, Տիգրանակերտի եւ Նիսիբիսի [Մծբինի] գրավումը, այդ քաղաքներից Հռոմ տարված մեծ հարստությունները, Տիգրանի խուլը, որ գերի էր վերցվել եւ բերվել հաղթահանող, այս ամենը Կրասոսին դրդեցին արշավել Ասիա՝ ներշնչելով նրան այն միտքը, թե այդ երկրի բնակիչները միայն ավար են ու հարստանալու միջոց եւ ուրիշ ոչինչ...» (Լուկուլլոս, 36): Գրեթե նույն տեղում եւ նույն ժամանակ Պլուտարքոսը նշում է մեծ աղմուկ եւ փառք հանած՝ Միհրդատ Պոնտացու դեմ տարած հաղթանակների պատվին Լուկուլլոսի կազմակերպած հաղթահանող մասին: Այն մյուսների նման նպատակ չունեւ զարմացնել ամբոխին՝ շարասյան երկարությունը եւ դրանում տարվող իրերի առատությունը: Դրա փոխարեն Լուկուլլոսը ֆլամինիոսների կրկեսը զարդարեց թշնամու մեծ թվով զենքերով ու թագավորի [Միհրդատ Պոնտացի] ռազմական մեքենաներով, եւ արդեն սոսկ այս տեսարանը խիստ տպավորիչ էր: Հաղթահանող երթով անցան մի քանի զրահապատ հեծյալ, տասնյակ մանգաղակի կառք եւ թագավորի 60 մերձավորներ ու զորահրամանատարներ, սրանց հետեւում էին 110 ռազմական՝ պղնձապատ քթերով, վեց ոտնաչափ բարձրությամբ Միհրդատի ոսկե արձանը, թանկարժեք քարերով ծածկված նրա վահանը, այնուհետեւ քսան պատգարակ՝ արծաթե անոթներով ծանրաբեռ, եւ դարձյալ 32 պատգարակ՝ ոսկե բաժակներով, զենքերով եւ դրամներով: Այս ամենը տանում էին պատգարակիրները, ութ ջորի տանում էին ոսկե մահիճներ, իսկ 56 ջորի՝ արծաթե ձուլքեր, եւ դարձյալ 107 ջորի՝ արծաթ դրամներ, որոնց գումարը կազմում էր գրեթե երկու միլիոն յոթ հարյուր դրաքմե...» (Լուկուլլոս 37):

¹⁸ Տե՛ս Ռ. Նահապետյան, Քսենոփոնի «Անաբասիս» եւ «Կյուրոպեդիա» աշխատությունները՝ հայ ազգագրության անտիկ դարաշրջանի բացառիկ սկզբնաղբյուրներ, Պատմություն եւ մշակույթ. Հայագիտական հանդես (գիտական հոդվածների ժողովածու), Երեւան, 2015, էջ 368:

Որպես տարածություն չափի միավոր հաճախ է հիշատակվում ասպարեզը (Անտոնիոս, 38): 1 ասպարեզը հին աշխարհում տարածության չափ է, որ ձին մի վազքով անցնում է, հավասար էր հունական ստագիրոնի: 1 ստագիրոնը 600 ոտնաչափ է: 1 ստագիրոնը նաեւ հավասար է 185 մետրի: Հիշատակված է նաեւ գրկաչափը: 1 գրկաչափը հավասար էր 1,85 մետրի, 100 գրկաչափը նույնպես 1 ասպարեզ է: Ի դեպ, հին պարսկական ասպարեզը կամ ասպարիսաց ասպարեզը հավասար էր 230,112 մետրի¹⁹: Կանգունը 0,5 մ է: Հայ բացատրական բառարաններում այն ներկայացվում է մեկ մետրանոց կամ արշինանոց երկարության կամ բարձրության չափի միավոր²⁰: Նետրնկեց տարածության մասին Պլուտարքոսը ակնարկում է Ք. ա. 69 թ. հոկտեմբերի 6-ին կայացած Տիգրանակերտի ճակատամարտում, հռոմեական զորքի արագ հարձակման ճանապարհը մատնանշելիս (Լուկուլլոս, 27): Դա երկարության այն մոտավոր չափն է, այն հեռավորությունը, մինչեւ ուր կարող է հասնել աղեղից արձակված նետը²¹: Պլուտարքոսը նշում է 80 ոտնաչափ երկարություն ունեցող խոյ կործանիչ մեքենայի մասին: Նա գրում է (Անտոնիոս, 36), որ արեւելյան արշավանքի ժամանակ «300 սայլի վրա տանում էին պաշարողական մեքենաներ, այդ թվում եւ 80 ոտնաչափանոց խոյ, բայց եթե դրանցից որեւէ մեկը վնասվեր, այն վերանորոգել անհնարին կլիներ, քանի որ Ներքին Ասիայում չկան անհրաժեշտ ամրության ու երկարության անտառներ, եւ Անտոնիոսը, ում այս գումակը միայն ծանրություն էր պատճառում եւ ուշացնում, այն թողեց... պահակային ջոկատին» (Անտոնիոս, 38): Դրամական միավորներից հիշատակված է փաղանդը և մինսա դրամական միավորը, որը հավասար էր 1/60-րդ տաղանդի, արժեք 100 դրաքմե:

Նյութական մշակույթ. հագուստը. Հայոց արքան կրում էր ծիրանի բաճկոն՝ կեսը սպիտակ եւ կեսը ծիրանի, շապիկ եւ լայն վարտիք: Գլխին դնում էր բարձր խուլյր, որի վրա ոսկով զործված էին իրար մոտ կանգնած եւ գլուխները դեպի հակառակ կողմը դարձրած արծիվներ: Հայկական տիարան կամ խուլյրը անտիկ դարաշրջանների քանդակներում, բարձրաքանդակներում, փորագիր քարերի (գեմա) եւ դրամների վրա պատկերված թագն է, որ հանդիսավոր պայմաններում կրում են Տիգրան

¹⁹ Տե՛ս Ստ. Մալխասեանց, ՀԲԲ, հ. Ա., Երեւան, 2010, էջ 237:

²⁰ Տե՛ս նույն տեղում, հ. Բ., էջ 382, Ա. Մ. Սուքիասյան, Հայոց լեզվի հոմանիշների բացատրական բառարան, Երեւան, 2009, էջ 491:

²¹ Տե՛ս Ստ. Մալխասեանց, ՀԲԲ, հ. Գ., Երեւան, 2010, էջ 451:

Մեծն ու հաջորդ մի քանի Արտաշիսյան արքաներն ու ազգակից կոմսագենյան ճյուղի Երվանդունի թագավորները²²:

Պլուտարքոսի վկայությամբ (Լուկուլլոս, 28) Տիգրան Մեծը Տիգրանակերտի ճակատամարտից փախուստի պահին «վերցրեց գլխի խուլրը, արտասովելով տվեց իր որդուն (Տիգրան Կրտսերին) եւ պատվիրեց նրան ուրիշ ճանապարհով փախչել՝ իր անձը ազատելու համար: Որդին չհամարձակվեց խուլրը իր գլխին դնել եւ տվեց պահելու իր հավատարիմ սպասավորին: Սակայն սա հռոմեացիների ձեռքը գերի ընկավ խուլրի հետ, որը եւ Լուկուլլոսի համար դարձավ հաղթանակի նշան»: Պատերազմի ժամանակ արքայի խուլրը գերեվարելը նշանակում էր հաղթանակ: Պատմագիրը երբ խոսում է Պոմպեոսի բանակատեղիում Տիգրան Մեծի իջեւանելու մասին, գրում է. «Ծերունի Տիգրանը, որն այդ ժամանակ մոտ 75 տարեկան էր, Պոմպեոսի մոտ եկել էր ձի հեծած, առանց արքայական ծիրանու, բայց գլխին ուներ իր խուլրն ու ապարոշը» [Պոմպեոս, 33]: Պլուտարքոսը ակնարկ ունի մարազայական արքունական հագուստի մասին: Խոսելով Ալեքսանդրիայում Անտոնիոսի կազմակերպած հաղթահանդեսի մասին՝ Պլուտարքոսը նշում է նաեւ Կլեոպատրայից ծնված իր որդիների՝ Ալեքսանդրի եւ Պտղոմեոսի արքայական զգեստների մասին: Նա «Ալեքսանդրին հռչակել էր Հայաստանի, Մարաստանի եւ Պարթևստանի (հենց որ այդ երկիրը նվաճվեք), իսկ Պտղոմեոսին՝ Փյունիկիայի, Ասորիքի եւ Կիլիկիայի արքաներ: Հաղթահանդեսին Անտոնիոսն Ալեքսանդրին դուրս բերեց մարական հանդերձով, տիարայով (պարսկական երկար վերնազգեստ) եւ կիդարիսով (պարսից արքայի սրածայր խուլր), իսկ Պտղոմեոսին՝ երկարաճիտ կոշիկներով, մակեդոնական թիկնոցով եւ խուլրով զարդարված կավախայով թաղիքե լայներիզ գլխարկ, որ օգտագործում էին մակեդոնացի արքաները»: Սա Ալեքսանդրի հետնորդների տարազն էր, իսկ այն առաջինը՝ Մարաստանի եւ Հայաստանի թագավորների տարազը: Մանչուկները ողջունում էին ծնողներին, եւ մեկին շրջապատել էին հայ թիկնապահները, մյուսին՝ մակեդոնացի: Կլեոպատրան այդ օրը, ինչպես միշտ, երբ հայտնվում էր մարդկանց առաջ, հագել էր Իսիսի (Եգիպտական դիցարանի գլխավոր աստվածուհիներից մեկը՝ պտղաբերության, արգասավորության եւ մարդկանց մահից պաշտպանող աստվածուհին) սրբազան զգեստը. նա իրեն նույնպես կոչում էր նոր Իսիս» (Անտոնիոս, 54):

²² Տե՛ս մանրամասն Հ. Պ. Հակոբյան, Տիգրան Մեծ, Երևան, 2005, էջ 211-220:

Կենցաղային և ամուսնաընտանեկան որոշ սովորույթների մասին. Պլուտարքոսը իր երկում ակնարկներ ունի նաեւ Արեւելքի «բարբարոս» երկրների արքունիքներում բազմակնություն, հարեմ ու հարճեր պահելու սովորույթի մասին: Ըստ նրա՝ Լուկուլլոսի կողմից Տիգրանակերտի գրավումից հետո Տիգրան Մեծը ուղարկում է «մի ընտիր հեծելազունը, որին հանձնարարված էր պաշարված մայրաքաղաք Տիգրանակերտից ազատել իր կանանոցն ու մեծագին գանձերը (Լուկուլլոս, 23, 6): Տիգրան Մեծը, ըստ Պլուտարքոսի, Արտաշատում էր թողել օրինավոր կանանց եւ անչափահաս զավակներին (Լուկուլլոս, 31, 4): Ինչպես Արեւելքի այլ պետություններում, հայոց թագավորը եւս հարճերի աստիճանում էր պահում բազմաթիվ կանանց կամ էլ նրանց մի մասին շնորհում էր իր կինը կոչվելու պատիվը: Թագավորի կանայք էլ կոչվում էին տիկիներ: Դրանց մեջ միայն մեկը, ըստ բարձր ազնվական ծագման, դառնում էր թագուհի եւ ստանում էր տիկնաց տիկին պատվանունը: Թագավորի աղջիկը սովորաբար կոչվում էր «օրիորդ հայոց»:

Նույնանման հաղորդումները բավական շատ են նաեւ Արեւելքի մյուս երկրների արքունական եւ նախարարական միջավայրի վերաբերյալ: Այսպես, Պլուտարքոսը հիշատակում է մարրերի թագավորի կանանց ու որդիների մասին, որոնք Անտոնիոսի պարթևական արշավանքների ժամանակ ամրացել էին Ատրպատականի մայրաքաղաք Փրասպայում (Անտոնիոս, 38): Հարեմների ընդարձակությունը, այնտեղ փակված կանանց եւ հարճերի բազմությունը համարվում էին տիրողի հարստության, երջանկության եւ կարողության գլխավոր նշաններ: Այն մշտապես հսկողության եւ պահպանության տակ էր: Այդ պաշտոնը կատարում էին բազմաթիվ ներքինիներ: Հին աշխարհի, հատկապես Արեւելքին բնորոշ սովորույթներից էր նաեւ մերձավորների ամուսնությունները: Բավական վկայություններ կան հայ պարթևական, հայ-մարական խնամիական կապերի վերաբերյալ:

Պլուտարքոսը ակնարկում է նաեւ, թե ինչպիսի ճոխության մեջ էին ապրում պարթև նախարարները, օրինակ՝ պարթև նախարար Սուրենը պատերազմի ժամանակ իր հետ ման էր ածում իր ամբողջ հարեմը. հազար ուղտ տանում էին նրա ծանրոցները, իսկ երկու հարյուր կառքերի մեջ տեղավորվում էին նրա հարճերը: Գիշերները նա մեծ գինեխմբություններ մեջ էր, որոնց մասնակցում էին հարճերը, պարուհիները եւ այլն (Կրասոս, 32): Հույն պատմագիրը գովում է մանավանդ Սուրենի գեղեցիկ հասակը (Կրասոս, 24): Այս գեղեցկությունը, ինչպես երեւում

է, ընդհանուր պարթեւական հատկությունն էր, եւ հենց այդ պատճառով էլ, երեւի, հայ ազնվականները ամուսնանում էին պարթեւ աղջիկների հետ: Բարձր, հաղթանդամ եւ գեղեցիկ մարդուն հայոց լեզվում կոչում են «պարթեւ»²³:

Պլուտարքոսը ականարկ ունի Տիգրան Մեծի կողմից մահապատժի ենթարկված, իրեն դավաճանած ենթակա երկրներից մեկի՝ գորդիենների (Կորդվաց երկրի – Ռ. Ն.) թագավոր Զարբինոսի եւ նրա կնոջ ու որդիների պատվին Լուկուլլոսի կազմակերպած թաղման չքեղ ծեսի վերաբերյալ. «Նա [Լուկուլլոսը] Զարբինոսի թաղման չքեղ ծեսեր կազմակերպեց, խարույկը զարդարեց զգեստներով, թագավորական ոսկիներով եւ Տիգրանից վերցրած թանկարժեք ավարով, իր ձեռքով վառեց խարույկը եւ հանգուցյալի ընկերների ու մերձավորների հետ զոհ մատուցեց, նրա պատվին կանգնեցվեց նաեւ թանկարժեք հուշարձան» (Լուկուլլոս, 30):

Պատմագիրը գրում է նաեւ ժողովրդական բժշկություն, թմրանյութեր պատրաստելու մասին: Պլուտարքոսը հակիրճ անդրադարձ ունի «Ջրգողություն» հիվանդության [водянка] եւ թունավոր «ընծախոտ» բույսի մասին, որից պատրաստում էին եւ՝ թույն, եւ՝ դեղամիջոց (Կրասոս, 33):

Հելլենիստական մշակույթը Հայաստանում. Պլուտարքոսը վկայություններ է թողել Տիգրանակերտի՝ ոչ միայն միջազգային առևտրի, արհեստների ու արդյունագործության, այլեւ հելլենիստական գիտություն, արվեստի ու գրականության կենտրոն լինելու մասին: Այսպես, հույն նշանավոր հռետոր՝ Աթենքից աքսորված Ամփիկրատես Աթենացին, որը ապաստան էր գտել Տիգրանակերտում, զբաղվում էր գրական գործունեությամբ, գրել է «Տիգրանի վարքը»²⁴ երկը, որը մեզ չի հասել: Տիգրանի արքունիքում էլ նա գտել է իր վախճանը (Լուկուլլոս, 22): «Պատմում են, թե նա իբր աքսորական ժամանեց Տիգրիսի վրա գտնվող Սելեկիա (այն ժամանակ պարթեւ Արշակունիների նստավայրն էր), եւ երբ նրան խնդրեցին այնտեղ պերճախոսության դասեր տալ, գոռոզաբար ու արհամարհանքով պատասխանեց. «Դելփինը տաշտում չի տեղավորվի»: «Այնուհետեւ, շարունակում է պատմագիրը, նա գնաց Տիգրանի կնոջ մոտ՝ Միհրդատի դստեր՝ Կլեոպատրայի արքունիքը, բայց չուտով զրպարտվեց, նրան արգելեցին որեւէ հարաբերություն ունենալ հույների հետ, եւ իրեն սովամահ արեց: Նրան նույնպես պատրվներով հուղարկա-

²³ Տե՛ս Ստ. Մալխասյան, ՀԲԲ, հ. Դ., (2-Ֆ), Երեւան, 2010, էջ 83:

²⁴ Տե՛ս К. В. Тревер, Очерки по истории культуры Древней Армении, Москва-Ленинград, 1953, с. 12:

վորեց Կլեոպատրան, նրա գերեզմանը գտնվում է Սափիի մոտ, այդպես է կոչվում այդ երկրում գտնվող ինչ-որ բնակավայրը» (նույն տեղում):

Տիգրան Մեծի պալատական պատմագիրն է եղել Մետրոդորոս Սկեպսիացին, ով գրել է «Տիգրանի պատմությունը»²⁵ վերնագրով մի երկասիրություն, որը դարձյալ չի հասել մեզ: Նա հռետոր, քաղաքական գործիչ, պատմաբան, փիլիսոփա էր եւ երկար տարիներ ծառայել է Միհրդատ Եվպատորին՝ վարելով Պոնտոսի գերագույն դատավորի պաշտոնը, այնուհետեւ դավաճանել է վերջինիս եւ ապաստան գտել Տիգրան Մեծի արքունիքում: Պլուտարքոսի հավաստմամբ՝ Մետրոդորոս Սկեպսիացին, մեծ իմացությունը եւ պերճախոսությունը հայտնի «բազմագիտուն այր» էր, որին անվանում էին «Թագավորի հայր»: Պատմագիրը գրում է, թե երբ Միհրդատը սրան ուղարկել էր Տիգրանի մոտ՝ հռոմեացիների դեմ օգնություն խնդրելու, Տիգրանը նրան հարցրել էր. «Իսկ դու, ո՞վ Մետրոդորոս, այս դեպքում ինչպիսի՞ խորհուրդ կտաս»: Իսկ նա, գուցե Տիգրանին բարիք ցանկանալով, գուցե եւ Միհրդատին՝ չարիք, պատասխանել է. «Իբրեւ դեսպան՝ խորհուրդ եմ տալիս օգնել, իսկ իբրեւ խորհրդատու՝ մերժել» (Լուկուլլոս, 22):

Պլուտարքոսը հիշատակում է նաեւ, որ Հայոց մայրաքաղաքում գտնվում էին մեծ թվով դերասաններ, որոնց Տիգրանը հրավիրել էր իր կառուցած մայրաքաղաքի թատրոնի հանդիսավոր բացմանը: Նա գրում է. «Տեղեկանալով, որ քաղաքում գտնվում էին մեծ թվով դերասաններ, որոնց Տիգրանը ամեն կողմից հրավիրել էր իր կառուցած թատրոնի հանդիսավոր բացմանը, Լուկուլլոսը օգտագործեց նրանց՝ ի պատիվ իր հաղթանակի կազմակերպված խաղերում ու հանդիսություններում» (Լուկուլլոս, 29):

Թե ինչպիսի խոր արմատներ էր ունեցել հելլենական կրթությունը հայկական արքունիքում, երեւում է նրանից, որ Տիգրան Մեծին հաջորդած նրա որդի Արտավազդ Բ.-ն գրում էր հունարեն լեզվով ողբերգություններ, ճառեր եւ պատմական երկեր, որոնցից մի քանիսը հայտնի են եղել իրենից երկու հարյուրամյակ ավելի ուշ ապրած Պլուտարքոսին (Կրասսոս, գլ. 33, 1):

Ք. ա. 69 թ. հոկտեմբերի 6-ին Լուկուլլոսի կողմից Տիգրանակերտի անկումով մահացու հարված ստացավ Տիգրան Մեծի ծրագրած ու սկսած այն առաջադիմական մեծ գործը, որի նպատակն էր զարգացնել

²⁵ Տե՛ս Գ. Խ. Սարգսյան, Նախամեսրոպյան շրջանի պատմագրությունը, ՊԲՀ, 1969, թ. 1, էջ 107-126:

Հայաստանում հելլենական քաղաքային մշակույթը եւ հելլենիստական քաղաքակրթությունը: Լուկուլլոսն իրենց հայրենի քաղաքներն ու երկրներն ուղարկեց հույներին ու օտարականներին, որոնց Տիգրան Մեծը վերաբնակեցրել էր իր նորակառույց մայրաքաղաքում (Լուկուլլոս, 29): Տիգրան Մեծը, ինչպես եւ Միհրդատ Եվպատորը, անտարակույս հելլենիստական տիպի միապետներ էին, որոնք բուռն թափով առաջ էին տանում Ալեքսանդր Մակեդոնացու եւ նրա հաջորդների քաղաքակրթական մեծ գործը: Սակայն Լուկուլլոսի եւ Պոմպեոսի ավերիչ արշավանքները վերջ դրին Տիգրանի եւ Միհրդատի վերանորոգչական եւ առաջադիմական գործունեությանը: Ըստ Հ. Մանանդյանի բնութագրման՝ այդ ավերիչ արշավանքները, ինչպես Հայաստանում, այնպես էլ ամբողջ Առաջավոր Ասիայում, հանգեցրին հելլենիստական քաղաքակրթության թուլացմանը եւ մշակութային հետադիմության: Հատկապես Հայաստանում եւ նրա հարեւան Պարթևական թագավորության երկրներում հելլենիզմը եւ հելլենական քաղաքային մշակույթը հետզհետե գիջեցին իրենց տեղը իրանական հին կենցաղին ու ավանդույթներին, որոնք խոր արմատներ ունեին այս երկրներում²⁶:

Ծեսերն ու պաշտամունքը ըստ Պլուտարքոսի. Հույն պատմիչը ակնարկներ ունի նաեւ Տիգրան Մեծի արքունիքում որոշ ծեսերի եւ պալատական վարվելակարգի մասին: Այսպես, նա գրում է, թե «...նրա (Տիգրանի) մոտ շատ թագավորներ կային սպասավորի դրությամբ, իսկ նրանցից չորսին նա մշտապես պահում էր իր մոտ՝ որպես ուղեկից կամ թիկնապահ, երբ նա գնում էր ձիով, նրանք, կարճ խիտոններ [անթել վերնազգեստ] հագած, վազում էին նրա կողքից, իսկ երբ նստած էր լինում եւ զբաղվում պաշտոնական գործերով, նրանք կանգնում էին նրա շուրջը՝ ձեռքները կրծքներին: Համարվում էր, որ այդ դիրքը լավագույնս էր արտահայտում իրենց ստրկական կախվածության լիակատար ընդունումը: Այն ընդունողը կարծես թե իր մարմնի հետ տիրոջ տրամադրությունն էր հանձնում նաեւ իր ազատությունը եւ պատրաստակամությունը հայտնում ամեն ինչ տանել, հանդուրժել առանց առարկության» (Լուկուլլոս, 21): Այս չորս թագավորները, ուսումնասիրողների կարծիքով, հենց այն չորս բղեշխներն էին, Հայաստանի չորս կողմերը պահպանողները²⁷:

²⁶ Տե՛ս Հ. Մանանդյան, Երկեր, հ. Ա., էջ 241:

²⁷ Տե՛ս Յ. Մարկվարտ, «Հայ բղեշխ», թարգմ. Հ. Թ. Կետիկյան, Վիեննա, 1903, էջ 24:

Տիգրան Մեծը ճանաչված էր «Արքայից արքա», ուստի, Պրուտարքոսի հավաստմամբ, նրան զայրացրել էր այն հանգամանքը, որ Լուկուլլոսն «իր գրուլթյան մեջ իրեն անվանել էր «արքա» եւ ոչ թե «Արքայից արքա», որի պատճառով Տիգրանը եւս իր պատասխանի մեջ Պոնտոսի արքա Միհրդատ Զ.-ին չհանձնելու վերաբերյալ գրավոր պատասխանում Լուկուլլոսին չէր անվանել իմպերատոր» (Լուկուլլոս, 21): Իմպերատոր եզրույթը գործածվում էր որպես պատվո տիտղոս, որ զորքը շնորհում էր իր հրամանատարին՝ ռազմադաշտում մեծ հաղթանակից հետո: Բայց եւ օգտագործվել է առավել լայն առումով եւ տրվել ռազմական ու դատական լիիրավ իշխանությունը օժտված զորահրամանատարին, կոնկրետ դեպքում նման տիտղոսով դիմում էին Լուկուլլոսին: Պրուտարքոսի գրքի նույն հատվածում հանդիպում ենք հին աշխարհի եւս մի սովորույթի, ըստ որի՝ նշանավոր արքաները զորեղ, բայց եւ թշնամի տերություն արքայի դեսպանին պատշաճ դիմավորելուց բացի, ճանապարհում են թանկարժեք նվերներով: Պրուտարքոսը գրում է. (Տիգրան Մեծը) «...վիրավորված, այսուհանդերձ Ապպիոսին [Լուկուլլոսի դեսպանին – Ռ. Ն.] չքեղ նվերներ ուղարկեց, իսկ երբ վերջինս մերժեց ընդունել, դրանց ավելացրեց նոր նվերներ եւս: Ապպիոսը, որպեսզի չկարծեն, թե նվերները մերժում է ընդունել Տիգրանի հանդեպ թշնամության պատճառով, վերցրեց միայն մեկ [ոսկե] գավաթ...» (Լուկուլլոս, 21):

Հայոց Տիգրան Մեծ թագավորը մի ամբողջ պաշտամունք էր իր ժողովրդի համար՝ որպես «Աստված»: Թագավորի նախնիների եւ ապա հենց իր՝ իշխող թագավորի պաշտամունքը պետական պաշտոնական ծավալով, ընդհանուր երեւույթ էր հելլենիստական երկրներում: Կենդանի թագավորի պաշտամունքի սկիզբը կապվում է Տիգրան Բ.-ի անձի հետ: Առաջին դրսեւորումը Տիգրանի «Աստված» պատվանունն էր, որ վկայակոչված է անտիկ պատմագիրների կողմից, մյուսը Տիգրանի պատկերով երկու դրամները, որոնց վրա դրոշմված է նույն պատվանունը: Այդպիսի եզրակացությունների տեղիք է տալիս դրամների վրա պատկերված արքայի դիմանկարը, որը ներկայացված է իդեալականացված դիմագծերով, ինչպիսիք հատուկ են աստվածացված անձնավորություններին: Եվ դա հասկանալի է, երբ նկատի ենք առնում Տիգրան Մեծի փառքն ու համբավն իր ժամանակվա աշխարհում: Հռոմեական ամենատաղանդավոր զորավարներն անգամ, անհաշտ թշնամիներ լինելով հանդերձ, ընդունում էին, որ աշխարհի ամենահզոր եւ մեծ թագավորներն էին Միհրդատ Պոնտացին եւ Տիգրան Հայը (Կրասսոս, 33.1):

Պլուտարքոսը ուշագրավ հաղորդում ունի Անահիտ դիցուհուն նվիրվող երինջների զոհաբերման սովորույթի մասին: Պատմիչը, մանրամասնորեն նկարագրելով հռոմեական զորավար Լուկուլլոսի՝ Հայաստան կատարած արշավանքը, գրում է. «Ձորքն անցկացրեց Եփրատով: Գետն անցնելիս նրան բարենպաստ նախանշան երեւաց: Այս վայրերում արածում էին սրբազան երինջներ՝ նվիրված Արտեմիսին (Անահիտին), որին Եփրատի մյուս ափին բնակվող բարբարոսները (այդպես էին անվանում ոչ հույն ժողովուրդներին, այդ թվում նաեւ հայերին) առավել են պաշտում, քան մյուս աստվածներին (Լուկուլլոս, 24, 4-8): Նրանք այս երինջներից օգտվում էին միմիայն զոհաբերությունների համար, իսկ ընդհանրապես, այդ տեղերում երինջներն ազատ շրջում էին, եւ ամեն մեկը կրում էր իր վրա խորանադրոշմ մի ջահ, որն աստվածուհու նշանն էր: ...Երբ զորքն անցնում էր Եփրատ գետը, դրանցից մեկը բարձրացավ սրբազան մի ժայռի վրա, որը նվիրված էր դիցուհուն, կանգնեց նրա գագաթին եւ, խոնարհեցնելով գլուխը, ինչպես այդ անում են թոկով տարվող երինջները, տրամադրեց ինքն իրեն Լուկուլլոսին զոհաբերման համար: Բարեհաջող գետանցի համար Լուկուլլոսը զոհաբերեց նաեւ Եփրատին մի ցուլ» [նույն տեղում]: Արածող երինջները, պարզվում է, պատկանում էին Եփրատի արեւմտյան ափին գտնվող տաճարին, որը նվիրված էր Արտեմիսին, եւ այս վայրը որոշակի տեղայնացվում է Անահիտ աստվածուհուն նվիրված Եկեղյաց գավառում, որի կենտրոնը Երեզա տաճարական քաղաքն էր: Անահիտական պաշտամունքը տարածված էր Փոքր Ասիայում, բայց ոչ մի տեղ նա այնքան փայլ եւ ընդարձակ ժողովրդականություն չստացավ, ինչպես Հայաստանում: Ի դեպ հույները, ինչպես եւ հայերը, Արտեմիսին համարում էին ծննդաբերությունը հովանավորող աստվածուհի (Ալեքսանդր, 3):

Պատմագիրը ակնարկներ ունի նաեւ հռոմեական որոշ աստվածությունների տոնակատարությունների մասին, որոնց հիշատակությունը օգտակար է ոչ միայն որպես հնագույն պաշտամունքային երեւույթի, այլեւ հայկականի հետ զուգահեռներ անցկացնելու տեսակետից: Այսպես, Պլուտարքոսը Պոմպեոսին վերաբերող հատվածում (34) նշում է նաեւ հունական Կրոնոս աստվածությանը նվիրված տոնակատարության մասին, որ նույնական է լատինական Սատուռնին: Հռոմեացիները տոնը անվանում էին Սատուռնալիա: Դա սկզբնապես եղել է հողագործությունը հովանավորող աստվածություն: Սատուռնալիայի տոնախմբությունները Հռոմում կատարվում էին ամեն տարի բերքահավաքից հետո, դեկտեմբե-

րի 17-ին, եւ տեւում յոթ օր: Հենց այդ տոնակատարութեան օրն էլ «աղ-վանները չորս բյուրից ոչ պակաս թվով, հավաքվեցին անցան Կյուռնոս [Կուր-Քուռ] գետը եւ հարձակվեցին նրանց [Պոմպեոսի] վրա»:

Հին Հայաստանի հոգեւոր մշակույթը այսպիսով դրսեւորվում է երկու փոխադարձաբար կապված ճյուղերով՝ տեղական-ժողովրդական եւ հայ-հելլենիստական, որը տեղականի ու հելլենականի համատեղման արդյունք էր: Երկուսն էլ ունեցել են իրենց մեծ նվաճումները եւ իրենց զարգացմամբ ու ստեղծած արժեքներով նախապատրաստել հաջորդ՝ վաղ միջնադարյան շրջանի հայ ազգային մշակույթի աննախընթաց ծաղկումն ու բարգավաճումը:

Այսպիսով, կարող ենք արձանագրել, որ Պլուտարքոսի վկայութիւնները չափազանց արժեքավոր աղբյուր են հելլենիստական դարաշրջանում ինչպես մեր, այնպես էլ հարեւան երկրների պատմաքաղաքական, տնտեսական եւ մշակութային իրավիճակը գնահատելու, իրարամերժ եւ հակասական փաստերն ու իրադարձութիւնները համադրելու, տվյալ դարաշրջանում տարածաշրջանային զարգացումներն ավելի ամբողջական պատկերացնելու համար:

РЕЗЮМЕ

Среди греческих историков, оставивших разные ценностные сведения об истории и культуре Армении эпохи эллинизма, особое место занимает Плутарх (45-127 н.э.). В его труде “Сравнительные жизнеописания” включены также многочисленные данные об Армянском царстве, которое находилось в пике расцвета. Эти данные в основном совпадают с периодом правления Тиграна Великого, когда беспрецедентно расширялись границы Армянской империи, строились города, из других стран в Армению перенеслись целые общины. Историк сообщает важные сведения о быте, экономике, религии, обычаях древних армян. Все это является ценным материалом для освещения тех исторических вопросов, которым свойственны противоречивые и двусмысленные утверждения о месте и роли армян и армянских царей в данном периоде.

SUMMARY

Among the Greek historians, who have left various valuable data on the Armenian history and culture of the Hellenistic period, a special place is occupied by Plutarchos (45-127 AD). His work ‘‘Parallel lives’’ includes numerous data on the Armenian kingdom, which was in the heyday of the power. This period coincides mostly with the period of the reign of Tigran the Great, when the boundaries of the Armenian Empire were unprecedentedly expanded, cities were built, entire communities were moved to Armenia. The historian reports very important information towards the life, economy, religion, and customs of the ancient Armenians. These data reflect valuable material for the study of historical issues that contain contradictory and ambiguous statements about the place and role of the Armenians and the Armenian kings during this period.



ԱՇՈՏ ՄԱՆՈՒՉԱՐՅԱՆ

պարսկական գիր. թեկնածու

ԵՊՀ

**ՀԱՅՈՑ ԴԱՐՁԻ՝ 301 ԹՎԱԿԱՆԸ ՀԱՍՏԱՏՈՂ ՄԱՏԵՆԱԳՐԱԿԱՆ
ՈՒ ՎԻՍԱԳՐԱԿԱՆ ՎԱՅՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ**

Քրիստոնեությունը հայերի կողմից առաջինը պետականորեն ճանաչելու մասին վկայում է Դ. դարի եկեղեցական պատմիչ Եվսեբիոս Կեսարացին: Նա հիշատակում է, որ Հռոմի կայսր Մաքսիմիանոս Դայան (305-313 թթ.) արչավում է «ընդդեմ Հայոց, որք ի սկզբանե անտի բարեկամք էի մարտակիցք էին Հռոմոնց. զորս քրիստոնեայս եւ յերկրպագութիւն ճշմարտին Աստուծոյ փոյթս, նեղելով բռնաւորին արելոյն Աստուծոյ՝ զի կոոց եւ դիւսց զոհեացեն, փոխանակ բարեկամաց թշնամիս, եւ փոխանակ նիզակակցաց պարերազմողս ընդդեմ իւր յարոյս զնոսա... եւ վասն հալածանացն որ ի վերայ մեր՝ ոչ սով եւ ոչ մարդամահ եւ ոչ պարերազմ յաւուրս նորա հանդիպէր. եւ ահա այս ամենայն ի միում ժամանակի միանգամայն եկին հասին ի վերայ նորա, իբրեւ կարապետ անհրաժեշտ, անփախուար կորստեան նորա: Արդ նա հանդերձ զօրօք իրովք ի պարերազմի անդ ընդդեմ Հայոց ի բազում ուրեք հարեալ վարթաւորէր առաջի նոցա»¹:

Հայերի կողմից քրիստոնեությունն առաջինը ճանաչելու փաստը, ըստ Հ. Մանանդյանի, հավաստում է նաեւ Ե. դ. բյուզանդացի եկեղեցական պատմագիր Սոզոմենոսը. «Ես տեղեկացա... որ հայերն ընդունել են քրիստոնությունն ավելի առաջ [քան վրացիներն ու ուրիշները]: Ասում են, որ Տրդատը, որն այս ժողովրդի առաջնորդն էր, մի ինչ-որ աստվածանշան հրաշքի պարճառով, որ նրա տան մեջ պարահեղ էր, իսկույն դառել էր ինքը քրիստոնյա ու նաեւ հրամայել էր, որ քարոզության միջոցով այդ կրոնն ընդունեն բոլոր իր հայաբնակները»²:

¹ «Եսեբիոսի Կեսարացոյ Պատմութիւն եկեղեցոյ», յեղեալ յաւորոյն ի հայ ի հինգերորդ դարու պարզաբանեալ նոր թարգմանութեամբ ի յոյն բնագրէն ի ձեռն Հ. Աբրահամ վ. Ճարեան ի Մխիթարեանց, ի Վենետիկ, 1877, էջ 688-689:

² Հ. Մանանդյան, Երկեր, հ. Բ., Երեւան, 1978, էջ 130:

Վերոնշյալ տեղեկություններն արժանահավատ, առավել հեղինակավոր ու վավերական են համարվում, քանի որ ոչ թե հայ պատմիչների հիշատակագրություններ են, որոնք ինչ-որ առումով կարող էին լինել նաեւ աչառու, այլ՝ օտար սկզբնաղբյուրների անկողմնակալ վկայություններ:

Ըստ Հ. Մանանդյանի՝ «...հիմնվելով Եվսեբիոսի այս վկայության վրա՝ պարսկագետները կարծում են, որ Մաքսիմիոս Կեսարը 311/312 թվին պարսկազմել էր քրիստոնեություն ընդունած Տրդատ Գ.-ի դեմ եւ կամեցել էր վերահասարակել Մեծ Հայաստանում հեթանոսությունը»³: Անվանի պատմաբանը, սակայն, հենվելով եվրոպացի որոշ ուսումնասիրողների ենթադրությունների վրա (Լ. Դյուլեն, Ֆ. Տուրնեբիզ), համակարծիք է դառնում նրանց, թե Հռոմի կայսր Դայան պատերազմ էր սկսել ո՛չ թե Մեծ Հայքի, այլ հռոմեական Հայաստանի, այսինքն՝ Անդրտիգրիսյան երկրներից մեկի դեմ, որ Դիոդորեանոսի (284-305 թթ.) զորավար Գալերիոսի 297 թ. հաղթությունից հետո միացվել էր կայսրությանը⁴: Ակներեւ է, որ Հ. Մանանդյանն աչքաթող է արել մի կարեւոր հանգամանք. նվաճված եւ հռոմեական կայսրության մաս կազմող երկիրն ու ժողովուրդը չէին կոչվի մարտակից եւ նիզակակից, այլ խոսքով՝ դաշնակից, հետեւապես՝ խոսքը Մեծ Հայքի մասին է⁵: Հ. Պ. Անանյանը կարծում է. «Իսկ Եվսեբիոսի դաշնակից եւ բարեկամ կոչելը չի սրիպէր անպայման Մեծ Հայաստանը իմանալ, քանի որ Անդրտիգրիսեան գաւառներն ալ ո՛չ թէ հռոմէական իշխաններով, այլ բնիկ իշխաններով կը կառավարուէին, եւ տեղացի ժողովուրդը իր ազգութիւնը կը պահէր, ուստի կրնար նկատուիլ իսկապէս բարեկամ եւ դաշնակից ժողովուրդ մը»⁶: Այո՛, բարեկամ կարող էր կոչվել, բայց դաշնակից կամ ինչպես բնագրում է՝ նիզակակից, ո՛չ. վերջինիս պարագայում ընկալվում են զինակցային հարաբերություններ՝ հավասարը հավասարի հետ սկզբունքով: Բացի այդ, անտրամաբանական է պատկերացնել Հայաստանի մի փոքր հատվածի՝ հռոմեական պրովինցիայի վերածված երկրամասի հաղթանակը հզոր Հռոմի դեմ: Վերջինիս կարող էր հաղթել միայն ուժեղ Մեծ Հայքը, ինչը դարձավ իրողություն, որն անհերքելիորեն հաստատված է Մաքսիմիանոս Դայա կայսեր պարագայում:

³ Անդ., էջ 129:

⁴ Անդ., էջ 130:

⁵ Տե՛ս Ա. Մարտիրոսյան, Հայաստանի քրիստոնեական դարձի թվականը, «Էջմիածին», 1999, Ա., էջ 83:

⁶ Հ. Պ. Անանյան, Ս. Գրիգոր Լուսավորչի ծնունդի և թուականը եւ պարագաները, Վենետիկ, 1960, էջ 174:

Հայերը ոչ միայն առաջինն են պետականորեն ընդունել քրիստոնեությունը, այլև այն պաշտոնապես ճանաչել են 301 թվականին, ինչը մակաբերվում է Ագաթանգեղոսի եւ Մովսես Խորենացու համապատասխան վկայություններով: Ժամանակին ավետաբեր պատմիչի ու պատմահոր տեղեկությունների, նաեւ այլ աղբյուրների հիմամբ հայ նոր պատմագրության հիմնադիր Մ. Չամչյանը եւ Հայոց եկեղեցու պատմության ուսումնասիրության երախտավոր Մաղաքիա արք. Օրմանյանը հավաստել են դարձի՝ դեռեւս միջնադարում պաշտոնական վավերացում ստացած 301 թվականը⁷:

Սակայն թե՛ անցյալում, թե՛ այժմ որոշ ուսումնասիրողներ կասկածի տակ են առնում 301 թվականը: Այդ հետազոտողների համար դժվարություններ են հարուցել պատմական, առաջին հայացքից իրարամերժ թվացող տեղեկություններն ու վաղ միջնադարյան թվագրության կարգը, որ մինչեւ Ը. դ. վերջին քառորդ կատարվում էր հռոմեական, ապա բյուզանդական կայսրերի, հայոց թագավորների, պարսից արքաների, հետագայում նաեւ արաբ խալիֆների գահակալության տարիների հաջորդական հաշվարկով:

Հ. Մանանդյանի պարզաբանմամբ՝ «Դեռեւս Չամչյանի ժամանակներից սկսած... գերիշխող կարծիքն այն է եղել, որ Տրդատ Գ.-ի եւ հայերի քրիստոնություն դարձր տեղի էր ունեցել 301-304 թվականներին: Բայց կան նաեւ զանազան այլ ենթադրություններ... ըստ Սեն-Մարտենի՝ 276 թվին, ըստ Հարնակի՝ 285-290 թվերին, ըստ Տուրներիզի՝ 290-295 թվերին, ըստ Գաթրճյանի՝ 305-310 թվերին... ըստ Սյր. Մալխասյանի՝ 279 թվին»⁸:

Ինչ վերաբերում է մեծանուն գիտնական Հ. Մանանդյանին, ապա նա Հայոց դարձի ժամանակը համարում է 314/315 թիվը⁹:

Հ. Մանանդյանի տեսակետին է հարում նաեւ Պ. Անանյանը¹⁰: Վերջինս, համալրելով վերեւում ներկայացված ցանկն այլ կարծիքներով՝ Ն. Ակինյան՝ 219 թ., Ե. Քասունի՝ 291 թ., իր գրքում փորձում է հերքել արտահայտված տեսակետները¹¹, մինչեւ որ մերժվում է նաեւ իր իսկ հայեցակետը:

⁷ Տե՛ս Մ. Չամչեանց, Հայոց պատմություն, հ. Ա., Երեւան, 1985, էջ 385. Մաղաքիա արք. Օրմանեան, Ազգապատում, հ. Ա., Ս. Էջմիածին, 2001, էջ 84:

⁸ Հ. Մանանդյան, նշվ. աշխ., էջ 128-129:

⁹ Տե՛ս անդ., էջ 131:

¹⁰ Տե՛ս Պ. Անանեան, նշվ. աշխ., էջ 172:

¹¹ Տե՛ս անդ., էջ 6, 7, 26-27, 30, 31, 41:

Խորհրդահայ պատմագիտությունը հավատարիմ մնաց դարերի խորքից ավանդված 301 թվականին¹²: Կարծես այդ խնդրին վերջական էր դրված, բայց, Հայաստանում քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակման 1700-ամյակի հետ կապված, վերստին ասպարեզ իջան Ի. դարի կեսերին արտահայտված տեսակետներ ու մերժված թվերին անդրադարձող կարծիքներ՝ իբրեւ հիմնավորված նոր փաստարկներով ու հաշվարկներով: Մասնավորապես՝ Ռ. Մանասերյանը դարձրեց տեղադրեց 304-306 թթ. հատվածում¹³, Է. Գյուլբեկյանը (ըստ Բ. Հարությունյանի)՝ 305-307 թթ.¹⁴, Գ. Բրուտյանը՝ 298-300 թթ.¹⁵, Բ. Հարությունյանը՝ 305 թ.¹⁶, Ա. Հակոբյանը՝ 311 թ.¹⁷, Կ. Յուզբաշյանը, Զ. Բուռնությունը՝ 314 թվականին¹⁸:

Այժմ սեղմ ներկայացնենք նախորդ ուսումնասիրողների կողմից տարբեր թվականների ստացման ելակետերը: Մինչ բուն խնդրին անցնելը, հարկ է հիշեցնել 301 թվականի ստացման բանաձևը: Այսպես՝ պատմահայր Մովսես Խորենացին վկայում է, որ «մանրախուզի քննեալ գրաք զթագաւորելն Տրդատայ յերրորդ ամի Դիոկղետիանոսի»¹⁹: Վերջինս կայսր էր դարձել 284 թ., հետեւապես նրա գահակալության 3-րդ տարին (ներառյալ նաեւ այդ թվականը որպէս առաջին) լինում է 286-ը: Այսինքն՝ Տրդատի թագավորելն սկսվում է այդ թվականից: 286-ին գումարում ենք Գրիգոր Լուսավորչի բանտարկության տարիները Խոր Վիրապում: Բայց

¹² Տե՛ս «Հայ ժողովրդի պատմություն», ԳԱ հրատ., հ. II, Երեւան, 1984, էջ 76. այսուհետ՝ ՀԺՊ, հ. II:

¹³ Տե՛ս Ռ. Մանասերյան, Հայաստանը Արտավազդից մինչեւ Տրդատ Մեծ, Երեւան, 1997, էջ 196-201:

¹⁴ Տե՛ս «Հանդէս ամսօրեայ», 1991, թ. 1-12, էջ 75-87. նաեւ՝ Բ. Յարութիւնեան, Երբ է քրիստոնեութիւնը Հայաստանում հռչակուել պետական կրօն, «Հանդէս ամսօրեայ», 2006, թ. 1-12, էջ 138, 153:

¹⁵ Տե՛ս Գ. Բրուտեան, Հայոց դարձի թվականի վերաբերեալ, «Հանդէս ամսօրեայ», 2001, թ. 1-12, էջ 217-218:

¹⁶ Տե՛ս Բ. Յարութիւնեան, նշվ. աշխ., էջ 195, 206:

¹⁷ Տե՛ս Ա. Հակոբեան, Վիրքում, Լազիկայում եւ Աղուանքում քրիստոնեութեան մուտքի ժամանակագրման խնդիրը, «Հայաստանը եւ քրիստոնյա Կովկասը», հանրապետ. գիտաժողով՝ նվիրված Կովկասյան Աղվանքում եւ Վրաստանում քրիստոնեության ընդունման 1700-ամյակին, զեկուցումներ եւ զեկուցումների դրույթներ, ՀՀ ԳԱԱ արեւելագիտության ինստիտուտ, Երեւան, 2015, էջ 5-7:

¹⁸ Տե՛ս Կ. Իսգբաշեան, Հայագիտութեան ներածութիւն (ուսումնական ձեռնարկ), Երեւան, 2006, էջ 12. Զ. Բուռնութեան, Հայ ժողովրդի համառոտ պատմություն (ինագույն ժամանակներից մինչեւ մեր օրերը), անգլ. թարգմ.՝ Ա. Բախչինյան, Երեւան, 2012, էջ 61-63:

¹⁹ Մովսես Խորենացի, Հայոց պատմություն, քնն. բնագ.՝ Մ. Աբեղյանի եւ Ս. Հարությունյանի, աշխ. թարգմ. եւ մեկնաբան.՝ Ստ. Մալխասյանի, Երեւան, 1981, էջ 272:

բանտարկությունից տեղափոխվելու հարցում ուսումնասիրողներին չփութություն մեջ զցող մի հանգամանք կա: Բանն այն է, որ Ազաթանգեղոսը բանտարկությունը երիցս հիշատակում է «...13 ամ»²⁰, նույնքան անգամ էլ խոսում է 15 տարիների մասին²¹:

Այդ հակասությունը բավականին խելամտորեն լուծել է Բ. Հարությունյանը. 13-ը վերաբերում է Հռիփսիմյանց կույսերի Հայաստան գալու, որ տեղի ունեցավ Գրիգոր Լուսավորչի բանտարկության 13-րդ տարում, իսկ 15-ը՝ վերջինիս դուրս գալուն Վիրապից²²: Մեր հաշվարկով՝ Ս. Պողոսի մենաստանի կույսերը, Հռոմում խույս տալով Դիոկղետիանոսի հալածանքներից, Հայաստան են եկել 299 թվականին: Ի տարբերություն Ազաթանգեղոսի՝ Մովսես Խորենացին ամենայն մանրամասնությամբ գծազրույց է Գայանե մայրապետի գլխավորությամբ հալածական 70 կույսերի տեղափոխությունը Ալեքսանդրիա, այնտեղից Երուսաղեմ, Եգիպտոս, ապա մտնում են Հայաստան եւ Դարանաղյաց, Խլաթի, Մոկաց, Կորզված գավառների ճանապարհով, Կճավի, Տմորիքի, Հայքի, Բուժունիքի, Կանգուարի եւ Կորիթի վրայով կանգառումներով հասնում են Վան-Տոսպ, որտեղ որոշ ժամանակ մնալով Վարագա լեռան վրա՝ գալիս հաստատվում են Վաղարշապատում²³:

Այստեղ՝ արքայանիստ քաղաքում, Ազաթանգեղոսի վկայությամբ՝ «ի քսան եւ ի վեց ամսոյն հոռի կալարեցաւ սուրբն Հռիփսիմէ դասուն սրբով, երեսուն եւ երեք նահապաղակից ընկերօքն հանդերձ եւ ի քսան եւ եօթն ամսոյն հոռի՝ սուրբն Գայիանէ երկու իւրովք ընկերօքն...»²⁴: Հայտնի է, որ Հռոմի հին հայկական ամիր է՝ Նավասարդի հետո երկրորդը: Նավասարդի 1-ը (Ամանորը) ավանդաբար ընկնում է օգոստոսի 11-ին²⁵: Անշարժ տոմարի հաշվարկով հոռի 1-ը համապատասխանում է սեպտեմբերի 10-ին²⁶: Արդ, հաստատուն օրացույցով ստացվում է, որ կույսերի նահատակությունը

²⁰ Տե՛ս **Ազաթանգեղոս**, Հայոց պատմություն, քնն. բնագ.՝ Գ. Տեր-Մկրտչյանի եւ Ս. Կանայանցի, աշխ. թարգմ. եւ ծանոթ.՝ Ա. Տեր-Ղեւոնդյանի, Երեւան, 1983, էջ 76, 78, 82:

²¹ Տե՛ս անդ, էջ 122, 130, 136: Ազաթանգեղոսի Պատմության՝ Վիեննայի կրկնագրի հունարեն եւ արաբերեն վարքերն ունեն 14 տարի (անդ, էջ 513-ի ծանոթ.):

²² Տե՛ս **Բ. Հարությունյան**, նշվ. աշխ., էջ 180:

²³ Տե՛ս **Մովսէս Խորենացի**, Պատմութիւն սրբոց Հռիփսիմեանց, «Մատենագիրք հայոց», հ. Բ., Անթիլիաս, 2003, էջ 2193-2196:

²⁴ **Ազաթանգեղոս**, նշվ. աշխ., էջ 120:

²⁵ Տե՛ս անդ, էջ 514, ծանոթ.:

²⁶ Տե՛ս «Հայկական սովետական հանրագիտարան», հ. 6, Երեւան, 1980, էջ 546:

տեղի է ունեցել հոկտեմբերի 5-6-ին²⁷: Ըստ Ագաթանգեղոսի՝ Լուսանաց նախնիներից 9 օր հետո Գրիգոր Լուսավորիչը դուրս է եկել Վիրապից²⁸. ուստի, նա բանտից ազատվել է հոկտեմբերի 15-ին²⁹: Կույսերի անթաղ մնացած անապական մարմիններն ամփոփելու հաջորդ օրվանից, այսինքն՝ հոկտեմբերի 16-ից, Գրիգորն իր առջեւ թագավորի, նախարարների եւ ավագանու հետ ծնրադրած խառնիճաղանջ բազմությանն սկսում է քարոզել քրիստոնեական վարդապետությունը. քարոզչությունը տեւում է 65 օր³⁰:

Պարզ, հաստատուն հաշվարկով Գրիգոր Լուսավորիչը քարոզն ավարտել է դեկտեմբերի 19-ին: Այդ ընթացքում թագավորն ու մեծամեծերը նրա շուրջն էին հավաքված եւ օթեւանում էին այգում՝ Հռիփսիմեանց հնձանի առջեւ, որտեղ հաստատվել էր Լուսավորիչը: Նրանք, քրճազգյաց եւ մոխրի վրա նստած, պահեցողությամբ ունկնդրում էին Ս. Գրիգորի վարդապետությունը³¹: Երբ լրացավ 66-րդ օրը, այսինքն՝

²⁷ Այդպես է հաշվարկել Մ. Չամչյանը: Նրա պարզաբանմամբ՝ Ագաթանգեղոսի Պատմության հունարեն օրինակում կույսերի նահատակությունը դրվում է սեպտեմբերի 26-ին եւ 27-ին, հունական հայսմավորքներն այն գետեղում են սեպտեմբերի 29-ին, լատինականն ու արաբականը՝ սեպտեմբերի 30-ին, ղպտականը՝ սեպտեմբերի 26-ին (Մ. Չամչյան, նշվ. աշխ., էջ 385): Հոկտեմբերի 5-6-ի հաշվարկն ունի նաեւ Մաղաքիա արք. Օրմանյանը («Ազգապատում», էջ 82): Ռ. Վարդանյանի ուսումնասիրությամբ՝ «Արարատյան աշխարհի Վաղարշապատի եկեղեցիներում էին տոնվում Հռիփսիմյանց եւ Գայիանյանց հիշատակի օրերը: Այդ տոները նույնպես տոնվում էին անշարժ տոնական օրերով, ինչպես ցույց կտանք հետագա քննության մեջ, սեպտեմբերի 26-ին եւ 27-ին մինչեւ Ը. դարի սկզբները, որից հետո եւս վերածվեցին շարժականի եւ տոնվեցին Պենտեկոստեից հաշված 9-րդ եւ 10-րդ օրերին, երկուշաբթի եւ երեքշաբթի» (Ռ. Վարդանյան, Հայոց տոնացույցը (4-18-րդ դարեր), Երեւան, 1999, էջ 146): Տոմարագետ գիտնականի հավաստմամբ՝ «...սրբերի տոնական օրերը Ե.-Ը. դարերում տոնվել են տեղայնացված ձևով՝ անշարժ տոմարի տոնական օրերով, իսկ Ը. դարի սկզբներից վեր են ածվել շարժական տոնի» (անդ):

²⁸ Տե՛ս Ագաթանգեղոս, նշվ. աշխ., էջ 126:

²⁹ Գրիգոր Լուսավորչի ազատվելը հետագայում վերածվել է տոնի, որ կոչվում է «Եւնի Վիրապէն»: Ըստ Ռ. Վարդանյանի՝ այդ «տոնական օրը տոնացույց մտավ Թ. դարի 4-րդ քառորդին՝ Գետրոգ կաթողիկոսի եւ Աշոտ թագավորի ժամանակ» (Ռ. Վարդանյան, նշվ. աշխ., էջ 603): Տոնը «սկզբից եւեթ շարժական էր եւ կատարվել է մայիսի 8-ի-հունիսի 26-ի սահմաններում՝ նայած տարի: Այդ տոնը միշտ կատարվել է Հոգեգալուստից հաշված 14-րդ օրը՝ շաբաթվա կանոնի տակ...» (անդ, էջ 605): «Չնայած տոնը միշտ եղել է շարժական, սակայն ճաշոցների, տոնացույցների եւ հայսմավորքների խմբագրություններում երբեմն ստացել է շարժական տոմարի ամսաթվեր, այն է՝ Սահմի 15 (=հոկտեմբերի 24 - Ա. Մ.), Սահմի 10 (=հոկտեմբերի 19 - Ա. Մ.) եւ Սահմի 4 (=հոկտեմբերի 13 - Ա. Մ.)» (անդ, էջ 604-605): Նկատում ենք, որ վերջին երեք ամսաթվերը գրեթե համընկնում են Ագաթանգեղոսի վկայակոչած ամսաթվին:

³⁰ Տե՛ս Ագաթանգեղոս, Հայոց պատմություն, էջ 408:

³¹ Տե՛ս անդ, էջ 408-409:

դեկտեմբերի 20-ը, բոլորը խնդրեցին «...զքժշկութիւն գրասնել հարուածոցն պարտուհասին հասելոյ»³²: Այդ օրը Գրիգոր Լուսավորչը հավաքված բազմությանը, որի շարքերն ստվարացել էին Հայաստանի տարբեր վայրերից նոր ժամանածներով, պատմում է գիշերն ունեցած իր տեսիլը, որ հուշում էր Էջմիածնի Մայր Տաճարի շինության եւ կույսերի նահատակության վայրերում երեք վկայարանների կառուցման ու ժողովրդին մկրտելու մասին³³: Դրան հաջորդում է Տրդատի յոթնօրյա ճամփորդութիւնը Մասիսն ի վեր՝ սրբուհիների մատուռների կառուցման համար հաստակուռ քարեր բերելու նպատակով³⁴: Վերադառնալուց եւ մարտիրոսուհիների սրբատեղիները կառուցելուց հետո թագավորը ժողովրդի ուղեկցութեամբ գնաց Վաղարշապատի այն վայրը, որտեղ Գրիգորի տեսիլում Միածինը ցույց էր տվել ոսկե խարսխի վրա խոյացող հրեղեն սյունը եւ այնտեղ կանգնեցրեց փրկչական խաչի նշան. «...զի առ հասարակ հասեալ ամենայն ոք յայն տեղի՝ ամենագոր Արարչին՝ Աստուծոյ երկրպագեալ ծունր կրկնեցան:

Եւ այսպէս լուսատրեալ զսիրտս եւ զոգիս ժողովրդոցն քարոզութեամբ, աղին Աստուածութեանն յաղեալ համեմեալ. Թողեալ զպաշտօն ունայնութեան սրտնորեաց ձեռագործ կոոցն արարելոց, եւ ի պաշտօն դարձեալ մարդասիրին Աստուծոյ»³⁵:

Այսպիսով, քրիստոնեութիւնն ընդունվում է որպէս պետական կրոն: Եթե այդ իրադարձութիւններին զուգահեռենք Գրիգորի՝ խոր Վիրապում անցկացրած 15 տարիները, ապա ստացվում է, որ Տրդատ Մեծը քրիստոնեութիւնը պետական կրոն է հռչակել 301 թվականի դեկտեմբերի վերջերին:

Ճիշտ է՝ ձմեռն այնքան էլ հարմար չէր բացօթյա քարոզչության, առավել եւս Մասիս լեռը բարձրանալու եւ քարաբեկորներ բերելու համար, սակայն եղանակային դժվարութիւնները հաղթահարելու ջանքերն ու ճիգերն առավել քափշարար էին դարձնում մեղսագղջում ապաշխարութիւնը:

Այժմ անդրադառնալով Հայոց դարձի 301 թվականի վերանայումներին՝ նշենք, որ խնդրի շուրջ Ի. դարում արտահայտված որոշ տեսակետներ հերքել է Հ. Պ. Անանյանը եւ նրան հետեւելով՝ Բ. Հարութիւնյանը: Այսպէս՝ Ն. Ակինյանն իր առաջ քաշած 219 թվականն ստացել

³² Անդ, էջ 410:

³³ Տէս անդ, էջ 414- 427:

³⁴ Տէս անդ, էջ 430-433:

³⁵ Անդ, էջ 432-434:

է այն պատճառով, որ չի նկատել Փափստոս Բուզանդի մի անճշտություն: Պատմիչը, նկարագրելով 345 թ. Հայոց Տիրան թագավորի գերեվարվելուց եւ կուրացվելուց հետո Հայաստանում եւ նրա շուրջ ծավալված իրադարձությունները, պարսիկների դեմ հայ-հռոմեական զորքերի փառահեղ հաղթանակը, Հռոմի ու Պարսկաստանի միջեւ խաղաղության հաստատումը, շփոթել է կայսեր եւ արքայի անունները՝ Վաղես ու Ներսես, փոխանակ՝ Կոստանդ եւ Շապուհ³⁶:

Արդյունքում այդ հաշտությունը խառնելով Մծբինի 298 թ. պայմանագրի հետ եւ նշյալ թվականը համարելով Արշակ Բ.-ի գահակալության սկիզբը՝ ետհաշվարկով կազմել է հայոց թագավորների արքայացանկ ու կաթողիկոսների գավազանագիրք, ըստ որոնց՝ Տրդատ Գ. գահակալել է 217-252 թթ., իսկ Գրիգոր Լուսավորիչը՝ 219-249 թթ.³⁷:

Ստ. Մալխասյանցի ընդունած 279 թ. հետեւանք է այն սխալ հաշվարկի, որի համաձայն՝ Տրդատը թագավորել է 263-ից՝ Դիոկղետիանոսի գահակալության սկիզբ համարելով 260 թվականը³⁸: Մեծանուն լեզվաբանի տեսակետը հերքում է Պ. Անանյանն այն տրամաբանությամբ, որ եթե հետեւենք Մովսես Խորենացուն, ապա Գրիգոր Լուսավորիչը պաշտոնավարել է մոտ 30 (279+30≈308), իսկ Արիստակեսը՝ 7 տարի, որ լինում է 308-315 թթ.: «Բայց այս պարագային, - նկատում է Պ. Անանյանը, - ինչպես հաշվեցնել Արիստակեսի մասնակցությունը Նիկիոյ ժողովին (325): Եղելություն մը՝ որուն վրայէն չենք կրնար անցնիլ, վասնզի ոչ միայն Մ. Խորենացին կը պատմէր զայն, այլ նաեւ կը վկայէ անոր՝ զանազան լեզուներով հասած Նիկիոյ ժողովի հայրերու անուանացանկը, ուր յայտնի կը կարդացուի Արիստակեսի անունը»³⁹:

Ինչ վերաբերում է Ե. Քասունու պնդած 291 թվականին, ապա ուսումնասիրողն այն ստացել է Ագաթանգեղոսի եւ Մովսես Խորենացու տվյալներին Ուխտանեսի տեղեկության հավելմամբ, ինչը պատմիչը քաղել է Զենոբ Գլախի Պատմության մեզ չհասած տարբերակից, ըստ որի՝ Տրդատ Գ.-ին թագադրել է Պրոբոս կայսրը (276-282 թթ.)⁴⁰: Ե. Քասունին 276-ի 3-րդ տարվան՝ 278, որ հայտնի է Մովսես Խորենացու երկից, գու-

³⁶ Տե՛ս Փափստոս Բուզանդ, Պատմություն Հայոց (Բուզանդարան պատմությունը), «Մատենագիրք հայոց», հ. Ա., Անթիլիաս, 2003, էջ 305-310:

³⁷ Տե՛ս Հ. Ն. Ակիսեան, Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ, «Հանդես ամսօրեայ», 1949, էջ 3-58. նաեւ՝ Հ. Պ. Անանեան, նշվ. աշխ., էջ 7, 31, 44:

³⁸ Տե՛ս Ստ. Մալխասեան, Երբ են հայերն ընդունել քրիստոնեությունը, «Էջմիածին», 1944, Ա., էջ 22-26:

³⁹ Պ. Անանեան, նշվ. աշխ., էջ 25:

⁴⁰ Տե՛ս «Ուխտանէս եպիսկոպոսի Պատմություն Հայոց», Վաղարշապատ, 1871, էջ 111:

մարում է Գրիգոր Լուսավորչի բանտարկության տեւողության վերաբերյալ Ագաթանգեղոսի նախնական հաղորդած 13 տարիները եւ ստանում 291 թվական⁴¹:

Բ. Հարությունյանը կատարել է ուշագրավ դիտարկում, որ դարձի «թվականի հստակեցման համար, ինչպես նշում են գործնականում բոլոր ուսումնասիրողները, Տրդատ Գ. Մեծի գահակալության տարեթվի ճշգրտումն է»⁴²:

Ըստ ակադեմիական ուսումնասիրությունների՝ Տրդատ Մեծն ունեցել է երեք թագադրություն. առաջին անգամ նա 274 թ. Դոմիտիոս Ավրելիանոսի կողմից նշանակվել էր Հայաստանի՝ Հռոմին ենթակա մասի թագավոր, որտեղ իշխել էր մոտ երկու տարի: Բայց Հայաստանի պարսկական մասի արքա, պարսիկ Ներսեսն այդ տարածքները նվաճում է Տրդատից, որը հեռանում է Հռոմ⁴³: Եթե ընդունենք Զենոբի եւ Ուխտանեսի հիշատակությունների հավաստիությունը, ապա Ավրելիանոսին հաջորդած Պրոբոսը վերահաստատել է Տրդատի թագավորությունը: Տրդատի երկրորդ թագադրությունը Դիոկղետիանոսի (284-303 թթ.) գահակալության 3-րդ տարում էր՝ 287 (մեր հաշվարկով՝ 286 թ.), որից «սկսվում է Տրդատի անընդմեջ թագավորությունը՝ առայժմ Հայաստանի հռոմեական մասում»⁴⁴: Տրդատի երրորդ թագադրությունը կատարվում է Մծբինի 298 թ. պայմանագրից հետո, երբ նա թագավորում է միացյալ Մեծ Հայքում: Այդ թվականը մականերվում է Սեբեոսի այն հիշատակությունից, որ Տրդատը գահ է բարձրացել «...ի հինգեւտասներորդ ամի Դիոկղետիանոսի»⁴⁵:

298 թ. Հայոց դարձի իրենց հաշվարկած թվականների համար ելակետ են ընդունել Հ. Մանանդյանն ու Պ. Անանյանը՝ հավելելով Մովսես Խորենացու հետեւյալ վկայությունը. «Յեօթն եւ ի տասներորդի ամի թագաւորութեանն Տրդատայ գրաք նսրեալ յաթոռ արքոյ առաքելոյն Թադէոսի զհայրն մեր Գրիգորիս եւ ըստ Աւերարանի ծնող»⁴⁶ 17 տարիները եւ ստացել 314/315 թվականը⁴⁷:

⁴¹ Տե՛ս Ե. Քասունի, Ժամանակագրական ճշտումներ հեթանոս հայ Արշակունեաց պատմության, «Այոս», ԺԳ. (1953), թ. 3, 4, 5, 6, 7. նաեւ՝ Պ. Անանեան, նշվ. աշխ., էջ 26-27:

⁴² Բ. Հարությունյան, նշվ. աշխ., էջ 161:

⁴³ Տե՛ս ՀԺՊ, հ. II, էջ 60:

⁴⁴ Անդ, էջ 63:

⁴⁵ Տե՛ս «Պատմութիւն Սեբեոսի», աշխատ.՝ Գ. Արգարյանի, Երեւան, 1979, էջ 58:

⁴⁶ Մովսես Խորենացի, Հայոց պատմություն, էջ 296:

⁴⁷ Տե՛ս Հ. Մանանդյան, նշվ. աշխ., էջ 131. Պ. Անանեան, նշվ. աշխ., էջ 172:

Հ. Մանանդյանի ու Պ. Անանյանի կարծիքով՝ այդ թվականն ամենանպաստավորն էր քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելու համար, քանի որ այն հաջորդում է Միլանի 313 թ. հրովարտակին (էդիկտին), որով հռոմեական կայսրությունում հեթանոսությունը հավասար թույլատրվում էր քրիստոնեության դավանումը եւ դադարեցվում էին քրիստոնյաների հալածանքները: Բարեբախտաբար, Հայաստանն ինքնիշխան տերություն էր եւ որքան էլ լինեք Հռոմի դաշնակիցն ու գործընկերը, միեւնույնն է, անկախ կայսրության ներսում տեղի ունեցող գործընթացներից, ինքն էր որոշում ներքին քաղաքականությունը: Իսկ Միլանի հրովարտակն այնքանով էր ձեռնտու Հայաստանին, որ հզոր դաշնակիցը մասամբ դառնում էր կրոնակից:

Հռոմեական հեթանոսական կայսրությունում քրիստոնյաների պարբերական հալածանքները դաշնակից Հայաստանում քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելու համար որպես խանգարիչ հանգամանք կարեւորելով՝ մերօրյա մի խումբ ուսումնասիրողների տեսակետների համաձայն՝ Տրդատ Մեծի նման փորձառու քաղաքական գործիչն անխուհեմություն չէր դրսևորի՝ այդ հավատը 301 թ. պետականորեն ճանաչելով, քանի որ դրանով առճակատման կգնար իր բարեկամ եւ հովանավոր Դիոկղետիանոս կայսեր դեմ: Ուստի, նրանց կարծիքով, Հայաստանի համար քրիստոնեության ընդունման ամենահարմար պահը 304-306 թվականներն էին, երբ դադարել էին Դիոկղետիանոսի հալածանքները: Իրենց՝ ետադարձություն կատարած թվափոխությունները արդարացելու համար մերօրյա վերանայողները հավաստիացնում են, թե Հայոց դարձի թվականը մի քանի տարով ետ տանելը, որ իբր հիմնավորված է նոր մոտեցումներով, ոչինչ չի փոխում, եւ հայերս, միեւնույնն է, մնում ենք աշխարհում որպես առաջինը քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակած ազգ:

2006 թ. Բ. Հարությունյանը կասկած հայտնեց, թե Հայոց դարձը տեղի է ունեցել ոչ թե 301, այլ 305 թվականին⁴⁸: Ո՞րն էր վերջինիս ստացած թվականի ելակետը: Նախ՝ Բ. Հարությունյանը փորձեց հստակեցնել Տրդատ Մեծի գահակալության սկիզբը: Արդ, խորամուկ լինելով Ստ. Մալխասյանցի սխալ հաշվարկների մեջ, ինչի մասին վերը խոսել ենք, նկատել է, որ անվանի լեզվաբանը մոռացել էր հաշվի առնել Դ. դարավերջում Արշակ Գ. եւ Խոսրով Դ. թագավորների միաժամանակյա իշխած 2.5 տարիները, որոնք կլորացնելու դեպքում ստանում ենք 3 տարի:

⁴⁸ Տե՛ս Բ. Հարությունյան, նշվ. աշխ.:

Հետեւապես՝ Ստ. Մալխասյանցը Տրդատ Մեծի գահակալության սկիզբը պետք է հաշվարկեր Դիոկղետիանոսի ոչ թե 3-րդ, այլ 5-րդ տարով⁴⁹: Դրանից ելնելով՝ Բ. Հարությունյանը տարակուսանք է հայտնում պատմաճորդ արժեքավոր հիշատակության թվականի առնչությամբ. «Քանզի ոչ է պատմության ճշմարիտ առանց ժամանակագրության, վասն որոյ եւ մանրախուզի քննեալ՝ գրաք զթագաւորելն Տրդատայ յերրորդ ամի Դիոկղետիանոսի»⁵⁰: Ապա «յերրորդը» պատմաճորդ աշխատության հետագա դարերի ընդօրինակումների գրչական աղավաղում ենթադրելով՝ այն փոխում է «յԵ-րորդ»-ի, այսինքն՝ 3-րդը դարձնում է 5-րդ՝ պատճառաբանելով, որ այդ դեպքում հիշյալ հատվածն իր բովանդակությամբ կհամապատասխանի Մովսես Խորենացու երկի տրամաբանությանը⁵¹: Ընդդիմախոսների տարակուսանքը փարատելու համար, այդ դեպքում ի՞նչ եղավ «յերրորդի» երկրորդ «ը»-ն, Բ. Հարությունյանը վկայակոչում է Ժ. դ. պատմիչ Ուխտանես եպիսկոպոսին, որը, հետեւելով Մովսես Խորենացուն, երկիցս նշում է, որ Տրդատի գահակալության սկիզբը եղել է Դիոկղետիանոսի 3-րդ տարում, ընդ որում, երկու անգամն էլ թվականը գրելով «յերրորդ», այսինքն՝ մեկ «ը»-ով⁵²: Պատմաբանը եզրակացնում է՝ եթե այդ ձևը հանդիպեր մեկ անգամ, ապա կարելի էր ենթադրել, որ դա ընդամենը ուղղագրական սխալ է: Սակայն երկու անգամ «յերրորդ» ձևի առկայությունը... ցույց է տալիս, որ այստեղ ուղղագրական կանոնի խախտման մասին պարզապես խոսք չի կարող: Հավանական է, որ Մովսես Խորենացու երկում գրված է եղել «յԵ-րորդ ամի», այսինքն՝ 5-րդ տարում, սակայն հետագայում գրիչները, այն ընկալելով որպես «յԵրրորդ ամի»-ի սխալ գրություն, «յԵ-րորդը» սկզբում դարձրել են «յերրորդ», ինչը հանդիպում է Ուխտանեսի «Պատմութիւն»-ում, ապա նաեւ՝ «յերրորդ»⁵³:

Այսպիսով, Բ. Հարությունյանը Տրդատի գահակալության սկզբնավորումը երկու տարով ուշ է թվագրում՝ 288 թ., ինչը հակասում է պատմաճորդ հաղորդածին: Այդ սխալ ստացված 288 թվականից ծնվում է 305 թյուր տարեթիվը: Եթե Բ. Հարությունյանն իր ենթադրությունն ստուգելու համար կիրառեր բնագրագիտական համեմատական մեթոդը, ապա կնկատեր, որ 5-րդը միջնադարյան բնագրերում գրվել է ոչ թե «Ե-րորդ»,

⁴⁹ Տե՛ս անդ, էջ 161-162:

⁵⁰ Մովսես Խորենացի, Հայոց պատմություն, էջ 272:

⁵¹ Տե՛ս Բ. Հարությունյան, նշվ. աշխ., էջ 162:

⁵² Տե՛ս «Ուխտանես եպիսկոպոսի Պատմութիւն Հայոց», էջ 95, 111:

⁵³ Տե՛ս Բ. Հարությունյան, նշվ. աշխ., էջ 164:

այլ՝ «Ե երորդ»⁵⁴: Կարծում ենք՝ արդեն չարունակելն անիմաստ է, բայց նրա տեսակետն ամբողջացնելու համար հավելենք, որ անվանի հայագետն իր ստացած 288-ին գումարում է Մովսես Խորենացու հաղորդած 17 տարիները: Դրանք վերաբերում են Տրդատի թագավորության 17-րդ տարում Ս. Թադեոս առաքյալի աթոռին Գրիգոր Լուսավորչի բազմելուն, որը, Բ. Հարությունյանի հաշվարկով, 305 թվականն է, բայց իրականում՝ $286+17=303$: Այս թվականը, ըստ էության, Գրիգոր Լուսավորչի ձեռնադրության տարեթիվն է: Մինչդեռ Բ. Հարությունյանը չի տարանջատում քրիստոնեության պետական կրոն հռչակման եւ Կեսարիայում Գրիգոր Լուսավորչի ձեռնադրության թվականները՝ այդ երկուսը 305-ի ներքո միավորելով:

Հայոց դարձի 301 թվականը կասկածի տակ առնող ուսումնասիրողները, ինչպես նշել ենք, ելնում են այն տրամաբանությունից, թե իբր այդ ժամանակահատվածը նպաստավոր չէր Հայաստանում քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելու համար, քանի որ Տրդատը քաղաքական անհեռատեսություն կրթսեւորեր եւ իր անխոհեմ քայլով կհակադրվեր դաշնակից ու հովանավոր Դիոկղետիանոսին, ով թշնամական վերաբերմունք ուներ քրիստոնյաների հանդեպ եւ 303-305 թթ. նրանց նկատմամբ աննկարագրելի հալածանքներ ծավալեց Հռոմի ողջ տարածքում՝ չխնայելով անգամ սեփական կնոջն ու դստերը: Տրդատի նման ձեռնարկը կարող էր հանգեցնել մեծ Հայքի թագավորության ու Հռոմի միջեւ պատերազմի, ուստի Հայոց արքան միտք չուներ ընդհարվելու իրեն աջակցած Դիոկղետիանոսի եւ կայսրության հետ⁵⁵: Իսկ ահա 305 թվականը լիովին հարմար էր քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելու եւ ձեռնադրության համար Կեսարիա ուղեւորվելու համար, քանի որ Դիոկղետիանոսն արդեն հրաժարվել էր գահից, եւ քրիստոնյաների հալածանքները դադարել էին:

Դիոկղետիանոսից հետո հալածանքները ոչ միայն չդադարեցին, այլեւ նոր թափ ստացան նրա հաջորդներ Գալիերիոս Վալերիոս (305-311 թթ.) եւ Մաքսիմիանոս Դայա (305-313 թթ.) կայսրերի օրոք. վերջինս անգամ պատերազմեց Հռոմի քրիստոնյա դաշնակից Մեծ Հայքի թագավորության դեմ՝ արհամարելով կայսերակցի՝ 311 թ. ապրիլին հրապարակած Սարգիկեի հրովարտակը քրիստոնյաների հանդուրժողության մասին: Այն, ըստ էության, մնացել էր թղթի վրա, իրավական որեւէ ուժ չուներ, որպեսզի

⁵⁴ Տե՛ս բնագրային մեջբերումներ Ռ. Վարդանյանի նշվ. աշխ.-ում, էջ 603:

⁵⁵ Տե՛ս Բ. Հարությունյան, նշվ. աշխ., էջ 197, 206:

Տրդատը, դրանից ոգեկորված, քրիստոնեությունը հռչակե՞ր պետական կրոն, ինչպես կարծում է Մ.-Լ. Շումոնը⁵⁶:

Հակադարձ տրամաբանությունը խնդրին անդրադառնալիս կնկատենք, որ Մեծ Հայքի թագավորությունը վերականգնած Տրդատ Մեծը մտահոգվում էր սեփական երկրի կատարյալ անկախությունը, նրան տանջում էին հռոմեական պրովինցիայի չվերածվելու մտավախությունը, սեփական ժողովրդի ուժացման (կրոնական գործոնով պայմանավորած) տխուր հեռանկարի անհանգստությունը: Ուստի, Տրդատին անհրաժեշտ էր գաղափարական հզոր զենք, որով կկարողանար հակադրվել մի կողմից պարսկական զրադաշտականությանը, մյուս կողմից՝ հռոմեական հեթանոսությանը, ինչն արտահայտվեց նաեւ մեհյանների կործանմամբ: Հռոմի կողմից Հայաստանի դեմ հավանական անհեռատես պատերազմի դեպքում անպարտելի քաջամարտիկ Տրդատը լիովին վստահ էր իր ուժերի վրա, որոնք հուսախաբ չարեցին Դիոկղետիանոսին հաջորդած Մաքսիմիանոս Դայա կայսեր արկածախնդրական եւ ինքնակործան արշավանքի ժամանակ:

Ինչ վերաբերում է 301 թ. քրիստոնեության պետականորեն ճանաչումից երկու տարի անց՝ 303-ին ձեռնադրության համար Կեսարիա մեկնելուն, ապա պահը լիովին հարմար էր, քանի որ կայսրության ներսում համեմատական հանգիստ էր, եւ դեռ չէին սաստկացել քրիստոնյաների հալածանքները:

Ա. Հակոբյանը կարծում է, որ Գրիգոր Լուսավորիչը ձեռնադրվել է Կեսարիայում՝ 314 թ. 20 եպիսկոպոսների մասնակցությամբ գումարված ժողովում⁵⁷: Մ.-Լ. Շումոնը չի բացառում Գրիգորին Հայոց քահանայապետ ձեռնադրած Ղեւոնդիոսի՝ Կեսարիայում առավել վաղ շրջանում արքեպիսկոպոս եղած լինելը՝ գուցե Դ. դարասկիզբ կամ դրանից առաջ⁵⁸: Հայոց Հովհան վարդապետը, Մեծ Կողմանց Դավիթ եպիսկոպոսի նամակի պատասխանում (Է. դարավերջ) անդրադառնալով քրիստոնյա աշխարհում ծայր առած պատկերամարտություն-պատկերապաշտություն հակամարտությանը, խոսում է Կեսարիայում հրավիրված մի

⁵⁶ Տե՛ս Մ.-Լ. Շումոն, Գրիգոր Լուսավորչի ձեռնադրութիւնը Կեսարիայում եւ մկրտութիւնը Բագաւանում (թարգմ. եւ ծանոթ.՝ Ն. Ղարիբեանի եւ Ա. Յակոբեանի), «Հանդէս ամսօրեայ», թ. 1-12, Վիեննա-Երեւան, 2013, էջ 25:

⁵⁷ Տե՛ս Ա. Հակոբյան, նշվ. աշխ., էջ 8:

⁵⁸ Տե՛ս Մ.-Լ. Շումոն, նշվ. աշխ., էջ 29:

ժողովի մասին, որը տեղի էր ունեցել ավելի վաղ⁵⁹, քան էլվիրի 306 թ. եկեղեցական հայտնի ժողովը:

Ա. Հակոբյանը կասկած է հայտնում Վրթանես Քերթոզի՝ Հայոց դարձը 301-ով հաշվարկելու եւ սրբագործելու առնչությամբ: Հարկ է հիշել, որ Զ.-Է. դդ. եկեղեցական նշանավոր գործիչ Վրթանես Քերթոզ Քչկանորդին Դվինում պատկերամարտ աղանդավորներին (Եսայի, Թադեոս, Շմուկ, Հայոց Հովհան վարդապետի նամակում՝ Հեսու, Թադեոս, Գրիգոր) դարձի բերելիս, ներկայանում է որպես բանավիճող, որի առաջադրած կռվանները հիմնավորված են աստվածաշնչյան վկայություններով եւ պատմական փաստերով⁶⁰: Հետեւապես՝ Հայոց կաթողիկոսության տեղապահ Վրթանես Քերթոզի (604-607 թթ.) ենթադրյալ հաշվարկները պետք է կատարված լինեին զուտ պատմական փաստարկների հիմամբ, հայ եւ օտար աղբյուրների տեղեկությունների վկայակոչմամբ:

2006 թ. անգլերեն հրատարակած իր գրքում ամերիկահայ պատմաբան, Նյու Յորքի Այոնա քոլեջի ավագ դասախոս Զորջ Ա. Բուռնուտյանը եւս կասկած է հայտնել Հայոց դարձի հայտնի տարեթվի առնչությամբ. «Ավանդական 301 թվականը խնդրահարույց է: Դժվար թե Տրդատն ընդունել մի կրոն, որն արելի էր Դիոկղետրիանոսին, որի բանակի միջոցով էր ինքը գահ բարձրացվել: Ավելի հավանական է, որ Տրդատը եւ նրա պաշտոնյաներից ոմանք քրիստոնեություն են ընդունել 301 թվականին, սակայն բացահայտ չեն գործել մինչեւ Միլանի հռչակագիրը: Դրանից շատ չանցած, հավանաբար 314-ին եւ ոչ ավանդական նշվող 301-ին, Հայաստանը քաղաքականապես պարտաւար է եղել դառնալու առաջին ազգը՝ պաշտոնապես եւ բացորոշ ընդունելու քրիստոնեությունը որպես պետական կրոն: Պետք է նշել, որ եթովպական, դպրական եւ ասորական եկեղեցիները եւս պնդում են իրենց՝ քրիստոնեական առաջին հաստատություններ լինելը»⁶¹: Ամերիկահայ հեղինակը, փաստորեն, կրկնում է Հ. Մանանդյանի ու Պ. Անանյանի տեսակետները:

Ինչ վերաբերում է Զ. Բուռնուտյանի վկայակոչած քրիստոնեական հնագույն՝ եթովպական, դպրական եւ ասորական եկեղեցիների՝ իբրեւ քրիստոնեական առաջին հաստատություններ լինելու պնդումներին, նշենք, որ նրանք ժամանակակից են Ս. Թադեոսի արտազյան-հայաստան-

⁵⁹ Տե՛ս Մովսէս Կաղանկատուացի, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, քնն. բնագիրը եւ ներած.՝ Վ. Առաքելյանի, Երեւան, 1983, էջ 267:

⁶⁰ Տե՛ս Ե. Մելքոնյան, Վրթանես Քերթոզը եւ պատկերամարտությունը, «Էջմիածին», 1970, Զ.-Է., էջ 89-97:

⁶¹ G. Bournoutian, A Concise History of the Armenian People (From Ancient Times to the Present), Costa Mesa, 2006, էջ 47-49. Զ. Բուռնուտյան, նշվ. աշխ., էջ 61-63:

յան աթոռին: Բայց այդ եկեղեցիները զիջում են հայկականին պետական կարգավիճակ ստանալու առումով՝ թե՛ Ա. դարում, երբ Թադեոս առաքյալը, բռնկելով Օսրոյենե երկրի հայոց թագավոր Աբգարին, նրա նստավայր Եդեսիա քաղաքում հիմնում է եպիսկոպոսական աթոռ, թե՛ Դ. հարյուրամյակի սկզբին՝ 301 թվականին, երբ Տրդատ Մեծը քրիստոնեությունը հռչակեց պետական կրոն: Որքան հայտնի է, եթովպիան պետականորեն ճանաչել է քրիստոնեությունը 318 կամ 340 թթ.: Ալեքսանդրիայից եկած հույն բարեպաշտ վաճառական Ֆրոմենտիոսի՝ Աբունա Սալամայի ջանքերի շնորհիվ⁶²:

Ինչ խոսք, ասորական եւ ղպտական եկեղեցիները քրիստոնեական հզոր ավանդույթներ ունեցող նվիրապետական կառույցներ են: Նրանք իրենց խոր հետքն են թողել քրիստոնեական կրոնի՝ որպես փիլիսոփայական աշխարհայացքի ձեւավորման, համակարգված ուսմունքի վերածման, համաշխարհային աստվածաբանական մտքի զարգացման վրա: Սակայն ղպտական եւ ասորական եկեղեցիները՝ հռոմեական տիրապետության ներքո գտնվողների ազատ գործունեությունն սկսվում է միայն Միլանի էդիկտից՝ 313 թվականից հետո: Իսկ Պարսկաստանում գործող ասորական եկեղեցին հետագայում հարեց նեստորականությունը:

301-ը, որպես քրիստոնեության պետական կրոն հռչակման տարեթիվ, պաշտոնապես ընդունված է եղել ոչ միայն Արշակունյաց (52/66-428 թթ.), այլեւ Բագրատունյաց թագավորությունում (874/85-1045 թթ.): Ուխտանես պատմիչը, ով իր «Պատմութիւն Հայոց»-ն սկսել է շարադրել 980 թվականից հետո, վկայում է, որ Տրդատը «յառաջի ամին իւրոյ թագաւորութեան (286 թ. - Ա. Մ.) չարչարեաց զսուրբն Գրիգոր. (ի) չորեքրասան ամին (300 թ. - Ա. Մ.) սուրբ վկայքն Քրիստոսի Հռիփսիմեանքն եկին ի Հռոմայ ի Հայք. (ի) հնգերասան ամին (301 թ. - Ա. Մ.) սպան զնոսա չարչարանօք, եւ ի նոյն ամի սուրբ Գրիգոր ել ի Վիրապէն, եւ Հայոց Լուսաւորիչ եղեւ. եւ լինի ամք Ադամայ մինչեւ ի տասնեւհինգ ամ Տրդատայ՝ հինգ հազար եւ ութ հարիւր»⁶³: Կարծում ենք, որ Ուխտանես եպիսկոպոսն իր վկայության վերջում կիրառել է արարչագործության՝ Հուլիոս Ափրիկանոսի թվականությունը, որի դեպքում բնագրային՝ Ադամից մինչեւ Տրդատի տասնհինգերորդ տարին հաշվարկված 5800 թվականից պետք է հանել 5499/5500 եւ ստանալ 300/301:

Հայ մատենագրության մեջ Դարձը առաջինը Հայոց մեծ թվականով է թվագրում Ստեփանոս Տարոնեցի Ասողիկը: Նա, խոսելով Դվինի ազգա-

⁶² Տե՛ս «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Երեւան, 2002, էջ 292:

⁶³ Ուխտանէս, նշվ. աշխ., էջ 93:

յին-եկեղեցական Բ. Ժողովի մասին, նշում է. «Ժողովի ամենայն ժամանակ ի ծննդեն՝ Փրկչին մինչև ցժողովն Դունսա և ցթուականն Հայոց ամբ ՇԾԳ. (553 թ. - Ա. Մ.) և ի լուսաւորութենէ՝ սրբոյն Գրիգորի, որ է սկիզբն ասրուածաւանօթութեան աշխարհիս Հայոց՝ ամբ ՄԾԲ. (252 թ. - Ա. Մ.)»⁶⁴: Արդ՝ $553-252=301$:

Բագրատունյաց հարստութեան շրջանում եւս ճանաչում ստացած 301 թվականը հավաստվում է նաեւ վիմական սկզբնաղբյուրների հիշատակութիւններով: Մեր նախնիները չեն զլացել այդ թվականը վավերացնել տաճարների որմերին, քանի որ «...թուղթքն եղծանիցին ի հրոյ կամ ի ջրոյ, սակայն քարեայ արձանն անջինջ մնասցէ յաւիտեան»⁶⁵: Շիրակի Կարմիր վանքի՝ Սամեհան արեղա ճարտարապետի ձեռամբ 985 թ. կառուցված հրաշագեղ եկեղեցու շինարարական արձանագրութեան մեջ ասվում է, որ տաճարը «կանգնեցաւ ի թագաւորութեան Սմբատայ Բագրատունայ Շահնշահի... ՈՁԴ. (684 թ. - Ա. Մ.) լուսաւորութեան Հայոց, ՆԼԴ. (434 - Ա. Մ.)»⁶⁶ ԹՈՒԱԿԱՆԻՍ ՀԱՅՈՑ...»⁶⁷:

Եթե մեր ընդդիմախոսներն ասեն, թե այս հղումը կատարում ենք վրիպակներով եւ տարբերեցումներով լի «Վիմական տարեգիր» ժողովածուից եւ կասկած հայտնեն բնագրի այդ հատվածի ճիշտ ընդօրինակման առնչությամբ, ապա պատասխանենք, որ 2000-ականների սկզբներին վիմագրագետ Գ. Սարգսյանի հետ եղել ենք հայ-թուրքական սահմանի մոտ գտնվող այդ տաճարում՝ ձեռքներին տակ ունենալով հայ վիմագրագիտության երախտավոր Ս. Բարխուդարյանի օրագիրը: Վերը մեջբերված հատվածը լիովին համապատասխանում է թե՛ բնագրին, թե՛ Ս. Բարխուդարյանի արտագրածին, հետեւապես վիմագրի տեղեկութեան ճշգրտութիւնը չպետք է կասկած հարուցի: Ուստի, ելնելով այդ վիմագրում նշված թվականների հետեւյալ հաշվարկներից՝ $434+551=985$, $985-684=301$, տեսնում ենք, որ ստանում ենք Հայոց դարձի թվականը: Ի դեպ, այս արձանագրութիւնը հայոց մեծ թվականով առ այսօր մեզ հայտնի ամենավաղ վավերագիրն է՝ հայկազյան դարձի 301 տարեթիվով: Համեմատութեան համար նշենք, որ Ստեփանոս Տարոնեցին իր «Պատմութիւն

⁶⁴ «Ստեփանոսի Տարօնեցոյ Ասողկան Պատմութիւն տիեզերական», Ա. Պետերբուրգ, 1885, էջ 83:

⁶⁵ Գ. Գրիգորյան, Հայկական վիմագրություն, Երեւան, 2000, էջ 16:

⁶⁶ «Վիմական տարեգիր, ցուցակ ժողովածոյ արձանագրութեանց հայոց», կազմ.՝ Կ. Կոստանեանց, Ա. Պետերբուրգ, 1913, էջ 9:

⁶⁷ Մեր դաշտային օրագրից:

տրեգերական»-ը գրել է Հայոց Մեծաց կաթողիկոս Սարգիս Ա. Սեւանցու (990-1019 թթ.) խնդրանքով:

Վիմական հաջորդ բնագիրը, որը փաստում է Հայաստանում քրիստոնեությունից պետական կրոն հռչակման 301 թվականը, Անիի Մայր տաճարի 1001 թ. արձանագրությունն է: Այնտեղ, ըստ Ռ. Վարդանյանի, գործածված է երկու խումբ (յուրաքանչյուրում երեքական)՝ վեց թվական: Քննարկվող խնդրի շրջանակներում մեզ հետաքրքրող թվականը, որը փաստում է Հայոց դարձի 301 տարեթիվը, ամենավերջինն է: Հարկ է նշել, որ այդ արձանագրությանը եւ դրա թվականներին անդրադարձել են անվանի մի շարք գիտնականներ՝ առաջադրելով տարբեր կարծիքներ: Մանրակրկիտ ուսումնասիրելով այդ վիմագիրն ըստ իր լուսանկարի⁶⁸, հանգեցինք տոմարագետ Ռ. Վարդանյանի տեսակետին. «Անիի Մայր տաճարի արձանագրության հաջորդ համաժամանակյա տարեթիվը հետևյալն է. «ՉԺԱ. ամի հաւարայոյ ի Քրիստոս հայոց: Պարզվում է, որ բնագիրը արձանագրվել է նաև հայոց քրիստոնեության դարձի 711 տարում: Հ. Օրբելին այդ թիվը վերծանել է ՉԸԺ., որին հետևել է Ա. (Ալեքսանդր - Ա. Մ.) Մանուչարյանը⁶⁹: Արձանագրության մեջ այդ թիվը գրված է ՉԸԺԱ.: Փորագրողն սկզբում սխալմամբ գրել է ՉԸԺԱՄԻ, սակայն հետագայում, տեսնելով իր կատարած սխալը, Մ տառի ներքեւում ավելացրել է մի սրելո՞ւ դարձնելով կցագիր Ա, այսինքն՝ բնագրում կլինի ՉԸԺԱԱՄԻ: Պարզ է, որ Ը-ն արդյունք է գրչական սխալի: Այն պետք է կարդալ ՉԺԱ. (711) ԱՄԻ: Վկայված քրիստոնեական հայկական թվականից հանք վերոհիշյալ տարեթիվը, կարանանք 301 (1012-711)»⁷⁰:

Բերված օրինակները հաստատում են, որ Բագրատունյաց դարաշրջանի մատենագրական եւ վիմագրական աղբյուրները մատնանշում են Հայոց լուսավորության 301 թվականը, թեեւ պետք է նշել, որ ԺԱ. դ. նշանավոր գիտնական, տոմարագետ Հովհաննես Կոզեռնյան այն հաշվարկել է 276⁷¹: Կարծում ենք, ինչպես մեր օրերում, այնպես եւ միջնադարում,

⁶⁸ Տե՛ս «Դիվան հայ վիմագրության», պրակ Ա., Անի քաղաք, կազմ.՝ Հ. Օրբելի, Երեւան, 1966, էջ 35, լուսանկար, տախտակ XIII:

⁶⁹ Տե՛ս Ալ. Մանուչարյան, Քննություն Հայաստանի 4-11 դարերի շինարարական վկայագրերի, Երեւան, 1977, էջ 208:

⁷⁰ Ռ. Վարդանյան, Անիի Մայր տաճարի արձանագրության համաժամանակյա տարեթիվը, ԼԲՀ, 2000, թ. 1, էջ 67:

⁷¹ Տե՛ս անդ:

գտնվել են առանձին ուսումնասիրողներ, որոնք փորձել են առաջ քաշել իրենց տեսակետները, ինչը հավաստվում է տարբեր օրինակներով⁷²:

Այսպիսով, խորամուկ լինելով վաղ միջնադարյան սկզնաղբյուրների տեղեկությունների մեջ եւ դրանց համադրելով հետագայի՝ արդեն Հայոց մեծ թվականի կիրառությունը մատենավիմագրական վկայությունները՝ վստահաբար կարող ենք հաստատել, որ մեր նախնիները տակավին Արշակունյաց, ապա Բագրատունյաց հարստության շրջանում Հայաստանում քրիստոնեությունը որպես պետական կրոն հռչակման տարեթիվներ կրթություն են 301 թվականը:

РЕЗЮМЕ

Известно, что христианство официально как государственную религию провозгласили армяне в 301 году. Эта дата на государственном уровне была признана при Аршакидах (52/66-428) и Багратидах (874/885-1045). Но в средневековье, в половине 20-ого века и в наши дни были исследователи, которые пытались пересмотреть 301 год, перенося эту дату вперед или назад. Статья показывает, что армянские средневековые историографические и эпиграфические первоисточники аргументируют достоверность 301 года.

SUMMARY

As it is known, Christianity was proclaimed officially as state religion by the Armenians in 301. This date was statelly acknowledged both by the Arshakid (52/66-428) and Bagradit (874/885-1045) kingdoms. However some scholars in the Middle Ages, in the mid 20th century and also nowadays questioned this date trying to push it back or forward. The article demonstrates that both the Armenian medieval historical and epigraphical sources testify to the year of 301.



⁷² Տե՛ս անդ. նաեւ՝ Գ. Բրուսյան, նշվ. աշխ., էջ 219:

ՄԱՐԻ ՄԱՄՅԱՆ

ՄՄ

ՀԱՅԵՐԵՆ «ԱԻԵՏԱՐԱՆ ՄԱՆԿՈՒԹԵԱՆ ՏԵԱՌՆ» ԱՐԳԵԼՎԱԾ ՊԱՐԱԿԱՆՈՆԸ

Վաղբրիստոնեական գրականության ուսումնասիրման առնչությամբ գերիշխում է այն տեսակետը, ըստ որի՝ Բ.-Ե. դարերում ստեղծված շուրջ Հինգ տասնյակ պարականոն¹ ավետարանների ծագումը կապված է քրիստոնեության առաջին դարերում բազմաթիվ հերձվածների, առաջին հերթին գնոստիկության ձեւավորման հետ²: Ելնելով պարականոն ավետարանների ծագումից եւ կասկածելի բովանդակությունից՝ ուղղադավան Եկեղեցին արգելել է դրանց ընթերցումն ու տարածումը եւ հետեւողականորեն իրականացրել պարականոնների ոչնչացումը³:

Պարականոն ավետարանների մի զգալի մասը հաջողվել է թաքցնել եւ փրկել ոչնչացումից: Թաքստոցներում պահված այս գրքերը հայտնաբերվել են միայն հարյուրամյակներ անց՝ ԺԸ.-ԺԹ. դարերում, Մեռյալ ծովի ավազանում եւ Եգիպտոսի տարբեր շրջաններում իրականացրած պեղումների ընթացքում: Այս առումով հատկանշական է հատկապես 1945 թ. Եգիպտոսի Նազ Համմադիում պարականոն մեծածավալ գրականության հայտնաբերումը, որը նոր էջ է բացել այդ գրվածքների ուսումնասիրության ասպարեզում:

Առավել հետաքրքիր է այն պարականոնների ճակատագիրը, որոնք, արգելված լինելով հանդերձ, մեզ են հասել անթաքույց կերպով: Նման

¹ Այս դեպքում տեղին է *ապոկրիֆ* (հուն.՝ *Απόκρυφος*) եզրը, որը հստակ մատնանշում է գրվածքի ծածուկ եւ գաղտնի բնույթը:

² Գնոստիկյան պարականոն ավետարանների մասին մանրամասն տես M. Nicolas, *Etudes sur les Evangiles Apocryphes*, Paris, 1866, էջ 160-177:

³ Որոշ պարականոններ Եկեղեցին թույլատրել է ընթերցել, քանզի դրանք բացահայտ չեն հակասել նորկտակարանյան Ավանդությանը, այլ փորձել են լրացնել բացը (Նիկողիմոսի, Հակոբոսի ավետարաններ, Մարիամի վերափոխում եւ այլն): Որոշ գրքեր պահպանվել են, քանի որ դրանք քրիստոնեական ուղղադավան վարդապետությանը հակասող որեւէ բան չեն բովանդակել եւ անգամ հավակնել են Նոր Կտակարանի մաս կազմելու, եթե առավել ուշ շրջանի գրություններ չլինեին, ինչպես օրինակ՝ Դիդախեն, Հերմասի Հովիվը, Կեղծ Կղեմեսի թղթերն ու Կեղծ Իգնատիոսի երկերը:

գրվածքների լավագույն օրինակ կարելի է համարել Հիսուսի մանկութ-
յանն առնչվող պարականոնների, այսպես կոչված՝ «մանկության» ավե-
տարանների շարքը: Դրանք, խտացնելով Փրկչի մանկությանը վերաբե-
րող առասպելախառն պատումները, առանձնանում են ոչ միայն իրենց
բնույթով եւ հարուստ բովանդակությամբ, այլ նաեւ կրում են ստեղծ-
ման ժամանակաշրջանի ու միջավայրի դավանաբանական (հաճախ նաեւ
հերձվածողական) ազդեցությունները: Այս ավետարանների կիրառութ-
յունը թեեւ արգելվել է, այնուամենայնիվ, դրանք կարողացել են ոչ
միայն փրկվել ոչնչացումից, այլ նաեւ դուրս գալ իրենց ստեղծման տա-
րածաշրջանից, թարգմանվել քրիստոնյա այլ ժողովուրդների լեզուներով
եւ դառնալ տեղական ավանդությունների անբաժանելի մասը:

Պարականոն ավետարանների ներթափանցումից զերծ չի մնացել
նաեւ քրիստոնյա Հայաստանը: Հայկական գրավոր ավանդության մեջ
պահպանված պարականոն ավետարանների շարքում իր ուրույն տեղն
ունի «Աւետարան մանկութեան Տեառն»-ը⁴: Այս պարականոն երկը մեզ
հասած այն հազվագեղ գրվածքներից է, որի վերաբերյալ ունենք պատմա-
կան վկայություն, թե երբ, որտեղից եւ ում կողմից է այն բերվել Հայաս-
տան: Այս տեղեկությունը մեզ հաղորդում է ԺԲ. դարի հեղինակ Սամո-
ւել Անեցին, ով, իր «Ժամանակագրության» մեջ անդրադառնալով 591 թ.
իրադարձություններին, գրում է, որ մի խումբ ասորիներ Հայաստան են
ներթափանցել եւ փորձել այստեղ նեստորականություն քարոզել: Ժա-
մանակագրի վկայության համաձայն՝ վերոնշյալ ասորիներն իրենց հետ
բերել են նաեւ մի շարք «սուտ» գրքեր, այդ թվում՝ մեզ հետաքրքրող
«Մանկութիւն Տեառն»-ը (հեղինակն այսպես է անվանում ավետարա-
նը), որոնք, չնայած արգելքին, շուտով թարգմանվել են հայերեն⁵:

⁴ Հայերեն բազմաթիվ ձեռագիր մատյաններում պահպանված այս պարականոնը հա-
ճախ հանդիպում է «Աւետարան մանկութեան Տեառն», «Մանկական աւետարան»,
«Տղայաւետարան», «Գիր տղայութեան Քրիստոսի», երբեմն՝ «Մանկութիւն Յիսուսի»
անվամբ, ինչպես օրինակ՝ Երուսաղեմի Ս. Հակոբյանց վանքի ձեռագրաց մատենադա-
րանի թիվ 3062 ձեռագրում պահպանված երկը. տես Միփան վրդ. Մխսեան, Մանկու-
թեան աւետարաններ, «Սիօն», 1972, թ. 46, էջ 235: Միօրինակությունը պահպանելու
նպատակով այսուհետ կօգտագործենք գրվածքի «Մանկութեան աւետարան» անվանու-
մը:

⁵ Սամուէլ Անեցի, Հաւաքմունք ի գրոց պատմագրաց յաղագս գիտի ժամանակաց ան-
ցելոց մինչեւ ի ներկայս ծայրաքաղ արարեալ, աշխ.¹ Կ. Մաթեոսյանի, Ա. Հայրապետյա-
նի, Գ. Տեր-Վարդանյանի, Երեւան, 2011, էջ 95: Այս տեղեկությունը հետագայում գրեթե
նույնությամբ հաղորդում է Կիրակոս Գանձակեցին՝ միայն ավելացնելով, որ սրանք երե-
ւացին «ի տասներորդ ամի տեառն Աբրահամու, եւ յԼԷ. թովին հայոց».: տես Կիրակոս
Գանձակեցի, Պատմութիւն Հայոց, աշխ.¹ Կ. Մելիք-Օհանջանյանի, Երեւան, 1961, էջ 51:

Սամուել Անեցու տեղեկությունն այն մասին, որ Հայաստան եկած ասորիները փորձել են այստեղ նեստորականություն քարոզել, որոշ ուսումնասիրողներ կասկածի տակ են առել՝ ելնելով հետեւյալ հանգամանքներից. նախ՝ նեստորականների կողմից պարականոն գրքերի օգտագործման մասին որեւէ տեղեկություն չունենք⁶, երկրորդ՝ վերոնշյալ քարոզիչների կողմից բերված «սուտ» գրքերից մեկի անվանումն իսկ հուշում է դրանց մանիքեական ծագման մասին («Աւետարանի մեկնութիւն Մանեսայ»): Եվ քանի որ անհավանական է թվում, որ նեստորականները Հայաստան բերեին իրենց ուսմունքին գաղափարապես հակադիր հերձվածին⁷ պատկանող գրքեր, մասնագետները ենթադրել են, որ Հայաստան ներթափանցած քարոզիչներն իրականում նեստորականության անվան տակ թաքնված մանիքեականներ էին⁸: Այս տեսակետը դեռեւս քննության կարիք ունի, քանի որ այս շրջանում մանիքեականների՝ Հայաստան գալու եւ այստեղ քարոզչություն ծավալելու մասին պատմական որեւէ այլ վկայություն չունենք: Արդեն Ջ. դարում մանիքեականությունը կորցրել էր իր նախկին ազդեցությունը եւ էական վտանգ չէր ներկայացնում Եկեղեցու համար՝ ի տարբերություն նեստորականության, որի դեմ մղած պայքարում Հայ եկեղեցին դեռեւս շատ անելիք ուներ: Անշուշտ, չի կարելի բացառել այն, որ Հայաստան եկած քարոզիչներն իրականում մանիքեական կամ որ առավել հավանական է՝ մանիքեականության հետ միախառնված այլ հերձվածի հետեւորդներ լինեին, որոնց ժամանակակիցները նույնացնում էին նեստորականների հետ՝ վերջիններեիս հետ նրանց ունեցած ընդհանրությունների պատճառով: Աղանդների նույնացման համար կարող էր պատճառ հանդիսանալ նաեւ այն, որ տվյալ

⁶ Պարականոն գրքերի կիրառությունը բնորոշ է մանիքեականներին. տե՛ս Կ. Տէր-Մկրտչեան, Պաղիկեանք Բիզանդական կայսրութեան մէջ եւ մերձաւոր հերձուածային երեւոյթներ Հայաստանի մէջ, Երուսաղէմ, 1938, էջ 125-126:

⁷ Նեստորականները զարգացրել են մանիքեականության որոշ դրոյթներ, մասնավորապէս Մարիամի Աստվածամայր լինելու մերժման գաղափարը («Մանկութեան ւետարան»-ում Մարիամը երբեւէ չի կոչվում «Աստուածածին», այլ միայն՝ «կոյս Մարիամ», երբեմն՝ «սուրբ կոյս Մարիամ»): Սակայն մանիքեականությանը հատուկ երեւութականության տարրերը, ըստ որի՝ Հիսուսի հոգին աստվածային լոյսի մի մաս էր եւ Նա իրական բնութեամբ միայն Թաքոր լեռան վրա էր երեւացել՝ այլակերպվելով ի լոյս, իսկ Նրա չարչարանքներն ու մահը միայն թվացյալ էին («առ աջօք»), լիովին անընդունելի էր նեստորականների համար:

⁸ Ն. Ակինեան, Կիրիոն կաթողիկոս վրաց, պատմութիւն հայ-վրացական յարաբերութեանց յօթերորդ դարու մէջ, Վիեննա, 1910, էջ 180-181: Ըստ որոշ աղբյուրների՝ Մանին Կամսարական տոհմի զավակ էր մոր կողմից. տե՛ս W. B. Henning, The Book of Giants: the Fallen Angels and their Giant Sons, I, London, 1943, էջ 52:

ժամանակաշրջանում նեստորականների դեմ արդեն իսկ ստեղծվել էր մեծածավալ գրականություն, որը կարելի էր կիրառել նաեւ այլ աղանդների դեմ՝ նրանց բոլորին վերագրելով նեստորի ուսմունքը⁹: Եվ վերջապես, պետք է հաշվի առնել նաեւ, որ որեւէ աղանդի հատկանիշների եւ անվան վերագրումը մեկ այլ աղանդին հատուկ է մեր միջնադարյան պատմությունն առհասարակ¹⁰:

Սամուել Անեցու հիշատակած «Մանկութիւն Տեառն»-ի ծագման ժամանակաշրջանին եւ միջավայրին առնչվող հարցերը դեռեւս պարզաբանման կարիք ունեն, այնուամենայնիվ, պարականոնի գոնե մեզ հասած տարբերակները նեստորական միջավայրի ծնունդ չի կարելի համարել, թեեւ, ըստ Ա. Տերյանի, գիրքը, մինչ Հայաստան բերվելն ու թարգմանվելը, որոշակի խմբագրման է ենթարկվել նեստորական հեղինակների կողմից¹¹: Թեքեւս նեստորականության ազդեցության լավագույն օրինակ կարելի է համարել այն, որ ավետարանի որոշ մասերում, մասնավորապես «Վասն գալստեան մոգուցն ընծայիւք յերկրպագութիւն նորածին մանկանն Յիսուսի»¹² խորագիրը կրող հատվածում շեշտվում է Հիսուսի մարդկային կատարյալ բնությունը¹³: Պարականոնում իր արտահայտությունն է գտել նաեւ Արեւելյան ասորական եկեղեցու՝ Աղամ-Հիսուս

⁹ Այս վարկածի համար հիմք է հանդիսացել Հ. Բարթոլյանի մեծարժեք հոդվածներից մեկը, որտեղ մեծանուն գիտնականը, անդրադառնալով այն հանգամանքին, որ բյուզանդական աղբյուրներում պավլիկյաններին նույնացրել են մանիքեականների հետ, նշում է, որ երբ վերջինս եկեղեցու եւ պետության կողմից պարտության էր մատնվել, առավել շահեկան էր պավլիկյաններին համարել մանիքեականներ կամ նրանց հետետորդներ, քանի որ նրանց դեմ արդեն իսկ կային մեծածավալ գրականություն եւ կանոններ, որոնք նույն հաջողությամբ կարող էին կիրառվել նաեւ պավլիկյանների դեմ պայքարում. տե՛ս **Р. Бартиянян**, Византийская, армянская и болгарская легенды о происхождении павликиан и их историческая основа, Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ, հ. 2, Երեւան, 2002, էջ 298:

¹⁰ Դավիթ Անհաղթի հայտնի «Ներբողեան խաչին» կամ «Բարձրացուցէք» ճառի նախաբանում ներկայացվող աղանդավորները համարվել են նեստորականներ, իսկ նույն հեղինակին վերագրվող մեկ այլ՝ «Գովեստ ներբողական ի սուրբ կաթողիկէ եկեղեցի» ճառում նշվում է մանիքեականների մասին. տե՛ս **Ա. Օհանջանյան**, «Բանալի ճշմարտութեան» երկը (պատմաբանասիրական եւ կրոնագիտական ուսումնասիրություն), Երեւան, 2015, էջ 153:

¹¹ Տե՛ս **A. Terian**, The Armenian Gospel of the Infancy, with Three Early Versions of the Protevangelium of James, Oxford, 2008, էջ XIX-XX:

¹² Տե՛ս **Ե. Տայեցի**, Թանգարան հայկական ին ու նոր դպրութեանց, հ. Բ. (այսուհետ՝ «Անկանոն գիրք Նոր Կտակարանաց»), Վենետիկ, 1898, էջ 50:

¹³ Պատահական չէ, որ ըստ որոշ աղբյուրների՝ մոգերը եկել են այն երկրից, որտեղ ապրել են նեստորականների նախնիները. տե՛ս «Christians under the Chrescent in Asia», by E. L. Cutts, London, էջ 169:

եւ Եվա-Մարիամ խորհրդավոր կապի միջոցով իրականացվող քրիստոսաբանական մեկնությունը¹⁴:

Այնուամենայնիվ, երևելով Սամուել Անեցու վերոնշյալ ուղղակի վկայությունից՝ «Մանկութեան աւետարան»-ը, որպէս հերձվածողական միջավայրի ծնունդ, եւ ըստ այդմ՝ անընդունելի պարականոն, ընդգրկվել է միջնադարյան արգելված գրքերի մեջ հայտնի բոլոր ցանկերում (հնագույնը թվագրվում է Ջ. դարով)¹⁵, որոնց շարքում առանձնակի կարեւորություն ունի ԺԳ. դարի հեղինակ Մխիթար Այրիվանեցու կազմած եւ ընդօրինակած ցանկը¹⁶: Պարականոնի այս բացասական ընկալումը տեղ է գտել նաեւ Երուսաղեմի Ս. Հակոբյանց վանքի ձեռագրաց մատենադարանի թիվ 1432 ձեռագրում պահպանված «Աւետարան Մանկութեան»-ի հետագա հավելման մեջ, որի անհայտ հեղինակը գրում է. «Այս է Մանկական աւետարանն, որ ոչ է ընդունելի ի մենջ, ոչ միայն ի մեզ՝ այլ եւ երկուրսսան քրիստոնէից, զորս գաղութոյի նեպոտականաց թարգմանեալ է՝ զի պատրեսցեն զմանսուկս ուղղափառ Սրբոյ Եկեղեցոյ: Այլ արդ յորժամ ընթեռնոյք զսա զի մի իբրեւ զԱւետարան կարծիցեք: Այլ քանզի հերձուածողաց է հնարեալ՝ զի միջնորդութեամբ սորա դիւրութեամբ մուծանիցեն զհերերկոսութիւնս ի մէջ Սրբոյ Եկեղեցոյ»¹⁷:

«Մանկութեան աւետարան»-ի ծագմանն առնչվող հարցերի պարզաբանման համար անհրաժեշտ է նախեառաջ անդրադառնալ այս ավետարանի հիմքում ընկած աղբյուրների քննությանը: Այսպէս կոչված «մանկության» ավետարանների հիմքում ընկած են «Հակոբոսի նախաավետա-

¹⁴ Այս մասին տես Իգոր Լազարե-Դորֆմանի մեծարժեք հոդվածները՝ **I. Dorfmann-Lazarev**, La transmission de l'apocryphe de l'Enfance de Jésus en Arménie, in: **Frey, J. and Schröter, J.** (eds.), Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen: Beiträge zu ausserkanonischen Jesusüberlieferungen aus verschiedenen Sprach- und Kulturtraditionen, Tübingen, 2010, էջ 557-582 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 254). "The Cave of the Nativity Revisited: Memory of the Primaeval Beings in the Armenian Lord's Infancy and Cognate Sources, in Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et Mémoires; 18), eds A. Mardirossian, A. Ouzounian, C. Zuckerman, Paris, 2014, էջ 285-334:

¹⁵ Տես Հ. Անասյան, Հայկական մատենագիտություն, Ե.-ԺԸ. դդ., հ. Ա., Երեւան, 1959, էջ XI, XXXVIX-XL: Արգելված գրքերի այս ցուցակը մեզ է հասել Երեւանի Մաշտոցի անվան Մատենադարանի (այսուհետ՝ ՄՄ) թիվ 1869 ձեռագրում, էջ 391բ:

¹⁶ Տես Մխիթար Այրիվանեցի, Պատմութիւն Ժամանակագրական, հրատ.՝ Ք. Պատկանյանի, Ս. Պետերբուրգ, 1867, էջ 33: Արգելված գրքերի ցանկերի քննությանն անդրադարձել ենք մեր նախորդ հոդվածում՝ Մ. Մամյան, Գիր Տղայութեան ավետարանը, ԲՄ, հ. 22, Երեւան, 2015, էջ 334-349:

¹⁷ «Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց», հ. 5, կազմ.՝ Ն. եպս. Պողարեան, Երուսաղէմ, 1971, էջ 103:

րան»¹⁸ հնագույն պարականոնը, որ մեզ է հասել քիչ թե շատ անխաթար վիճակով, եւ թովմայի¹⁹՝ բազմաթիվ փոփոխություններ կրած մանկության ավետարանը²⁰:

«Մանկութեան ավետարան»-ի հայերեն թարգմանության առաջին հատվածը, այն է՝ Ա.-Ժ.Դ. գլուխները (Մարիամի ծննդյան եւ մանկության, Հովսեփի մոտ նրա խնամակալության, ավետման եւ Հիսուսի ծննդյան պատմությունները) բովանդակում են «Հակոբոսի նախաավետարան»-ի ընդարձակ ու ճոխացված տարբերակը: Բ. դարում ստեղծված այս ավետարանը, ըստ ընդունված տեսակետի, գրվել է Եգիպտոսում²¹՝ քրիստոնյա դարձած մի հեթանոսի կողմից²² եւ հասցեագրվել հուդա-քրիստոնյաներին: Թեեւ հստակ տեղեկություններ չունենք այն մասին, թե քրիստոնեական ինչպիսի համայնքում է «Նախաավետարանը» ծնունդ առել, այնուամենայնիվ, ուղղադավանության տեսանկյունից այն առավել «անվնաս» պարականոններից է համարվում: Այստեղ տեղ են գտել այնպիսի դրույթներ, որոնք լիովին համահունչ են քրիստոնեական ուղղադավան հավատին: Պարականոնում հստակ ուրվագծվում է Սուրբ Կույս Մարիամի՝ արդեն այդ դարաշրջանում ձեւավորվող պաշտամունքը, որտեղ առաջնային էր դառնում նաեւ նրա հավիտենական կուսության մասին գաղափարը: Այս հատկանիշների, ինչպես նաեւ Մարիամի եւ Հիսուսի ծննդյան մասին հետաքրքիր պատմաների շնորհիվ պարականոնը լայն տարածում է գտել հատկապես քրիստոնյա Արեւելքում: Արեւմուտքում, սակայն, Հերոնիմոս Երանելու (ուժ համար ընդունելի էր «Նախաավետարան»-ում արծարծված այն գաղափարը, ըստ որի՝ Հովսեփը, մինչ Մարիամի խնամակա-

¹⁸ Ավետարանն այս անվանումն է ստացել Գ. Փոսթելի կողմից, ով հրատարակել է այն 1552 թ. լատիներեն թարգմանությամբ. տե՛ս G. Postel, Protevangelion sine de natalibus Iesu Christi et ipsius matris Virginis Mariae. Sermo historicus divi Iacobi Minoris, Basilea, 1552, էջ 24-70: Մագաղաթյա հնագույն գրչագրերում, ինչպես օրինակ՝ Մ. Բողմերի հավաքածուի (Ժնև) մի ձեռագրում (Papyrus, Bodmer V, Գ. դ.) պարականոնը վերնագրված է «Մարիամի ծնունդը: Յակոբոսի Յայտնությունը» (Γένεσις Μαρίας. Αποκάλυψις Ιακώβ):

¹⁹ Պարականոնի ամբողջական անվանումն է «Թովմա Իսրայելացի փիլիսոփայի պատմությունը Քրիստոսի մանկության մասին». տե՛ս И. Свенцицкая, Тайные писания первых христиан, Москва, 1980, էջ 172. Ներառում է Հիսուսի կյանքի՝ 5-12 տարեկան ընկած ժամանակահատվածը եւ այդ ընթացքում կատարած բազմաթիվ հրաշագործությունները:

²⁰ J. Montague, The Apocryphal New Testament, Oxford, 1924, p. 38.

²¹ «Նախաավետարան»-ի ստեղծման վայրի մասին մանրամասն տե՛ս S. Strycker, La forme la plus ancienne du Protevangile de Jacques, Bruxelles, 1961, էջ 419-423:

²² Տե՛ս A. Findlay, Byways in Early Christian Literature. Studied in the Non Canonical Gospels and Acts, Edinburgh, 1923, էջ 150-151:

լուծյունն ստանձնելը, որդիներ է ունեցել նախկին ամուսնու լուծյունից) ճշման ներքո գիրքն ի սկզբանե չի ընդունվել եւ արգելվել է²³: «Նախաավետարան»-ը, սակայն, հայտնի է եղել նաեւ լատինական աշխարհում, որտեղ շրջանառվել է այլ անվանումներով եւ, իհարկե, առանց Հովսեփի նախկին կնոջ մասին որեւէ հիշատակության²⁴:

Հայկական գրավոր ավանդության մեջ ե՛ւ «Նախաավետարան»-ը, որ որպես առանձին աշխատություն հայերեն է թարգմանվել հունարեն բնագրից, ե՛ւ «Մանկութեան աւետարան»-ը վերագրվում են Հակոբոս Տեառնեղբորը, այդ իսկ պատճառով հաճախ շփոթ է առաջանում այս երկու պարականոնները տարանջատելու խնդրում: Այսպես օրինակ՝ ականավոր հայագետ Ֆ. Կոնիբերը, իրականում ձեռքի տակ ունենալով «Մանկութեան աւետարան»-ը, ենթադրել է, որ այն «Նախաավետարան»-ն է: Նա, սակայն, իրավացիորեն նկատել է, որ իր ձեռքի տակ եղած գրվածքը թարգմանվել է ասորական հնագույն բնագրից, որին ծանոթ է եղել դեռեւս Եփրեմ Ասորին²⁵: Նման շփոթմունքն առաջացել է նաեւ այն պատճառով, որ հայերեն «Մանկութեան աւետարան»-ում արտացոլված «Նախաավետարանի» համապատասխան հատվածները կրում են ասորական ավանդության հետքեր²⁶, ինչից եւ որոշ ուսումնասիրողներ եզրակացրել են, որ դրանք փոխառվել են հունարենից ասորերեն թարգմանված «Նախաավետարանի» վերախմբագրություններից որեւէ մեկից²⁷:

Հայերեն «Մանկութեան աւետարան»-ի հիմքում ընկած է մեկ այլ՝ «Թովմայի մանկության ավետարանը»²⁸: Ի հակադրություն «Հակոբոսի

²³ Պատահական չէ, որ «Նախաավետարան»-ը տեղ է գտել Գելասիոս Ա. պապին (492-496 թթ.) վերագրվող «Արգելված գրքերի դեկրետ»-ում ("Decretum Pseudo-Gelasianum"). տես E. Henricke, New Testament Apocrypha, Gospels and Related Writings, ed. by W. Schneemelckher, eng. trans. by McL. R. Wilson, London, 1991, էջ 38-39:

²⁴ Տես А. Скороев, Апокрифические деяния апостолов. Арабское Евангелие детства Спасителя. Исследования, Переводы, Комментарии, СПб, 2000, էջ 52:

²⁵ Տես F. Conybeare, Protevangelium Iacobi, From an Armenian Manuscript in the Library of the Mkhitarists in Venice, "American Journal of Theology", 1, 1897, էջ 424-442:

²⁶ Այս մասին առավել մանրամասն տես А. Terian, op. cit., էջ XXII-XXIV. P. Peeters, Evangelies apocryphes, vol. 2. Paris, 1914, էջ XXIX:

²⁷ Տես "The History of the Blessed Virgin Mary and the History of the Likeness of Christ, which the Jews of Tiberias made a Mock at", engl. trans. by W. Budge, London, 1899:

²⁸ Այս ավետարանը թե՛ ծագմամբ, թե՛ բովանդակությամբ տարբերվում է Թովմայի՝ 1945 թ. Նագ Համմադիում հայտնաբերված ավետարանից, որը որեւէ առնչություն չունի Հիսուսի կենսագրության հետ, այլ միայն ներառում է նրա 114 խոսքը. տես "The Gnostic Gospels, Including the Gospel of Thomas and the Gospel of Mary Magdalene", by A. Jacobs, London, 2005, էջ 19-52:

նախաավետարանի»՝ Թովմայի ավետարանի հերձվածողական ծագման մասին վաղ Եկեղեցու հայրերի վկայությունները, թեկուզ եւ հակասական, բավականին շատ են²⁹: Այս պարականոն ավետարանը, ըստ եկեղեցական հայրերի վկայությունների, գործածական է եղել գնոստիկյան տարբեր համայնքներում, ինչպես օրինակ՝ նաասսենների³⁰ (Հիպոլիտոս Հռոմեացի), Վալենտինի³¹ (Իրինեոս Լուգդոնացի), Բասիլիդեսի³² (Որոգենես) դպրոցների ներկայացուցիչների եւ մարկիոնականների³³ (Եպիփան Կիրարացի) միջավայրում: Ավետարանը դեռեւս Դ. դարում «այլանդակ եւ ամբարիշտ, մերժելի եւ խոտելի» է որակել Եվսեբիոս Կեսարացին³⁴, իսկ Թ. դարում գիրքը ներառվել է Նիկիիոյի պատրիարքի (806-815 թթ.) կազմած արգելված գրքերի ցուցակում³⁵:

Թովմայի ավետարանի ծագումն ու կիրառությունը առավել հաճախ կապում են մանիքեականություն³⁶, մարկիոնականություն³⁷ եւ բարդածականություն³⁷: Դ. դարի նշանավոր աստվածաբան Կյուրեղ Երուսաղեմացին իր «Կոչումն ընծայութեան» երկում գրում է. «Իսկ ի Նորոց Կրակարանաց չորս անւարանք միայն, այլ այլքն սուր անուանեալ գրեալ, եւ վնաս ընթերցեալ ընթեռնւեացն: Այլ գրեցին եւ մանիքեցիքն թովմայագլուխ անւարան, որում անուշահոյ անւարանացն անուն եղեալ կարդան, ծեփեալ շաղախ առ

²⁹ Թովմայի ավետարանի վերաբերյալ վաղ Եկեղեցու հայրերի վկայությունները տես **T. Burke**, *The Infancy Gospel of Thomas: The Text, Its Origins, and Its Transmission*, Toronto, 2001, էջ 9-19:

³⁰ Օֆիտականության (օծապաշտություն)՝ գնոստիկյան աղանդի ճյուղերից մեկը: Այս աղանդի մասին մանրամասն տես **F. Legge**, *Hippolytus, Philosophumena or the Refutation of All Heresies*, vol. 1, book 5, London, 1921, էջ 118-120:

³¹ Տես **St. Irenaeus of Lyons**, *Against the Heresies*, vol. 1, book 1, by *D. Unger, J. Dillon*, New York, 1992, էջ 106:

³² Տես «The Fathers of the Church», Origen, *Homilies on Luke*, trans. by J. Lienhard, New York, 1996, էջ 6:

³³ Տես «The Panarion of Epiphanius of Salamis», book I (Sects 1-46), sec. ed., trans. by F. Williams, Boston, 2009, էջ 247:

³⁴ Տես «Եւսեբիոսի Կեսարացոյ Պատմութիւն Եկեղեցոյ յեղեալ յասուրոյն ի հայ ի հինգերորդ դարու», պարզաբանեալ նոր թարգմանութեամբ ի յոյն բնագրէն ի ձեռն Հ. Արախամ, Վ. Ճարեան, Վենետիկ, 1877, էջ 200:

³⁵ Տես «Necphori archiepiscopi Constantinopolitam opuscula historica», ed. C. de Boor, *Accedit Ignatii diaconi vita Nicephori*, 1880, Lipsiae, էջ 135:

³⁶ Մանիքեականությանը վերաբերող ուսումնասիրություններից է **F. Burkitt**, *The Religion of the Manichees*, Cambridge, 1925:

³⁷ Տես **Ե. Տեր-Մինասյան**, Միջնադարյան աղանդների ծագման եւ զարգացման պատմությունից, Երեւան, 1968, էջ 92:

ապականել զոգիս միամբարացն...»³⁸: Ապա շարունակում է. «Սորա աշակերտք եղեն երեք. Թովմաս եւ Ադաս եւ Հերմաս: Մի որ այսուհետեւ ընթեռնուցու զգլուխ Թովմայ, զի ոչ է առաքելոցն, այլ յերից չարեացն Մանեսայն աշակերտացն...»³⁹: Սա հավանաբար Թովմային վերագրվող այն ավետարանն է, որը տեղ է գտել նաեւ Գեղասիրոս Ա. պապի հեղինակած վերոնշյալ կեղծ գրքերի ցուցակում⁴⁰:

Կյուրեղ Երուսաղեմացու վկայութեանը հավանաբար ծանոթ է եղել նաեւ հայերեն «Գիրք հերձուածոցի» անհայտ հեղինակը⁴¹, ով Թովմայի ավետարանի ստեղծումը վերագրել է մանիքեականներին՝ նրանց նույնացնելով Կերինթոսի ու նրա հետեւորդների հետ. «ՃԼԷ. Կերինթացիք. Կերինթոս աշխարհաւ եգիպտացի եւ ազգաւ սառակինոս: Սա բազում գրեւովք եկն ի կողմանս ասորոց՝ քնակեցաւ առ կնոջ միում: Սա ելեալ ի տանիս կոչէր զօղային դեւան յօգնականութիւն եւ ի քարկութենէն Ասորուոյ անկեալ ի տանեացն սաւրակեցաւ: Եւ առեալ կինն զինչսն՝ գնեաց մանուկ մի Մանի անուն եւ եր յուսումն փրկիստփայտեան: Եւ եղև այր խօսուլ եւ գրեաց սա աւետարանն եւ գոչեաց Թովմայի, եւ ասաց վասն Քրիստոսի, թէ միտս եւ հոգի ոչ ունէր: Եւ Բ. սկզբունս ասաց. 1. նիւթ եւ խաւար եւ Ասորուած՝ ասէ, առանց նիւթոյ չկարէր ինչ առնել»⁴²: Դեռեւս Ա. դարում ծագած Կերինթոսի ուսմունքի համաձայն՝ Հիսուս աստվածային բնութեան ստացել է Հորդանանում մկրտութեան ժամանակ, որտեղ նրան է միացել Հայր Աստծո կողմից ուղարկված Քրիստոս (հմտ. «Գիրք հերձուածոց, ՃԽ.»). «Միւս Կերինթոս ասէ՝ Յիսուս ի Մարիամայ [եւ] Յովսէփայ ծնեալ ըստ կարգի ամենայն մարդկան, եւ զմարմինն ապականացու, եւ Քրիստոս ի վերուստ եկեալ՝ քնակեցաւ ի Յիսուսն: Եւ

³⁸ Կիրեղ Երուսաղեմացի, Կոչումն ընծայութեան, Վենետիկ, 1832, գլուխ Դ., Վասն Գրոց Սրբոց, էջ 71: Ըստ որոշ ուսումնասիրողների՝ Թովմայի ավետարանն իրականում մարկիոնականության ծնունդ է, իսկ Կյուրեղ Երուսաղեմացու հիշատակած գրվածքը Թովմայի պարականոն Գործքն է. տես **R. Simon**, Nouvelles observationr sur le texte et les versions du Nouveau Testament (1695, repr., Fmndikt am Main: Minerva, 1973), էջ 5-9: Թովմայի պարականոն Գործքը վերագրվում է նաեւ Բարդաճան Եդեսացուն. տես **A. Atiya**, A history of Eastern Christianity, London, 1968, էջ 361-362:

³⁹ Անդ, էջ 115:

⁴⁰ E. Hennicke, op. cit., p. 38.

⁴¹ Հերձվածների կամ հերձվածողների այս շարակարգությունը հրատարակել է Գ. Տեր-Մկրտչյանը՝ ըստ ՄՄ. թ. 2005 ձեռագրի: Գրվածքի հեղինակը, ժամանակը, թարգմանիչը եւ թարգմանության ժամանակն անհայտ են. տես «Գիրք հերձուածողաց», աշխ.՝ միաբան Գ. Տեր-Մկրտչեանի, Վաղարշապատ, 1892, էջ 18-19. նույն հեղինակի՝ «Հայագիտական ուսումնասիրություններ», գիրք Բ., Էջմիածին, 1998, էջ 13:

⁴² Անդ, էջ 18-19:

զարքայություն մարմնապէս խոսարովանին ի վերայ երկրի, եւ ամուսնություն յերարությունն»⁴³: **Ուշագրավ է, որ Եպիփան Կիպրացու «Պանարիոն» երկը, որի հայերեն համարժեք թարգմանությունը «Գիրք հերձուածոց»-ն է, Թովմայի ավետարանը Կերինթոսի աղանդին չի վերագրում**⁴⁴:

Կերինթոսի հետեւորդների շրջանում «Մանկութեան ավետարան»-ի կամ «Տղայութեան» գրքի կիրառության մասին են հիշատակում ԺԳ.-ԺԴ. դդ. հայ պատմիչներ Վարդան Արեւելցին. «Յայնժամ ասպա այր մի յորդոցն Իսմայէլի, որում անուն էր Մահամար թանգար... երթայր ուղարկը յԵգիպտոս. եւ պարսիկաց անա միայնակեաց մի Սարգիս⁴⁵ անուն, յաղանդոյն Արիոսի եւ Կերինթոսի, որ եւ ուսոյց անա ի հին մարտնիցն զԱստուած եւ զՏղայութեան գիրս Տեսոն մերոյ...»⁴⁶ եւ Մխիթար Անեցին. «Եւ եղև, ասէ, ի ժամանակին յայնմիկ այր մի անուն Մահմէտ, յազգէն որ կոչի Կորէշ (Մուհամմէդ, որդի Արդալլայի էր ի Կորայիշ, ցեղէն Տաճկաց), յորդոց Կեդարայ, յերկուրասան ցեղից Իսմայէլի: Որոյ եկեալ ի սուրբ լեաոն Սինէական, աշակերտեցաւ միայնակեցի ումեան, որ գիրէր լեզու իսմայէլացի եւ պարսիկ, անուն Բիսիրայ, որոյ առեալ զնա՝ կամելով ճշմարտութեամբ ամենայնի ի վերայ հասուցանել. սկիզբն արարեալ ի լինելութենէ արարածոց, ոճ եղեալ ընթեոնոյր անա զգիրս ծննդոց եւ զայլսն ամենայն կարգաւ, եւ զոր Կրակարանս եւ զգիրսն զոր Յիսուսի մանկութեանն կոչեն»⁴⁷: Եվ եթե, ըստ «Գիրք հերձուածոց»-ի հեղինակի, Կերին-

⁴³ 137-րդ (ՃԼԷ.), ինչպէս նաեւ բազմաթիվ այլ աղանդներ հայերեն թարգմանության մեջ ներմուծվել են հայ հեղինակի կողմից («Պանարիոն»-ում տեղ է գտել 80 հերձված, «Գիրք հերձուածոց»-ում՝ 150):

⁴⁴ “Творения святого Епифания Кипрского”, Часть первая: На восемьдесят ересей Панарий, или Ковчег, Москва, 1863, с. 192-202 (“Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии”, том 42).

⁴⁵ Վերոնշյալ Սարգիսը որոշ աղբյուրներում ներկայացվում է որպէս «այրն Նեստորի հաւատով». տես “История Анонимного Повествователя. Псевдо-Шапуха Багратуни”, предисловие и комментарии М. О. Дарбинян-Меликян, Ереван, 1971, էջ 40-41: Իսկ ըստ Հր. Աճառյանի կազմած «Հայոց անձնանունների բառարան»-ի՝ Մուհամմէդի ուսուցիչ Սարգիս Բուխարացին ազգությամբ հայ էր. տես Հր. Աճառյան, Հայոց անձնանունների բառարան, Կ. Դ., Երեւան, 1943, էջ 404. հմմտ. նույն հեղինակի՝ «Պատմություն Եղիա քահանայի», Վաղարշապատ, 1908, էջ 27:

⁴⁶ «Հաւաքումն պատմութեան Վարդանայ վարդապետի», լուսաբանեալ, աշխատ.՝ Ղ. Ալիշանի, Վենետիկ, 1862, էջ 63:

⁴⁷ «Սկիզբն նորագիտ պատմութեան Մխիթարայ Անեցոյ», Ս. Պետերբուրգ, 1879, էջ 36: Մուհամմէդ մարգարէի եւ մենակյաց աղանդավորականի հետ կապված այս պատմությանը ծանոթ են մեր վաղ շրջանի պատմիչներին եւս, սակայն «Գիր Տղայութեան» ավետարանի մասին նրանք չեն հիշատակում. տես Թովմա Արծրունի, Պատմություն տանն Արծրունեաց, ի լոյս էաժ Բ. Պլատկանեանց], Ս. Պետերբուրգ, 1887, էջ 99-103, 130, 149. Մովսէս Կաղանկատուացի, Պատմություն Աղուանից աշխարհի, աշխատ.՝ Վ. Առաքել-

Թոսի աղանդի հետեւորդները նույն մանիքեականներն են, ապա նրանց քաջ ծանոթ «զՏղայութեան գիրս Տեսոն»-ը ամենայն հավանականությամբ գնոստիկյան միջավայրում ծագած եւ ասորերենից արաբերեն թարգմանված Թովմայի⁴⁸ կամ դրանից ազդված «Արաբական Մանկութեան աւետարան»-ն է⁴⁹, որն իր արտացոլանքն է գտել նաեւ Ղուրանում (III, XL)⁵⁰:

Ելնելով վերոնշյալ դիտարկումներից՝ կարելի է եզրակացնել, որ հայերեն «Մանկութեան աւետարան»-ի ծագումն անուղղակիորեն կապված է մանիքեականության հետ: Պետք է նշել, սակայն, որ այս պարականոնը, թեեւ պահպանել է երեւութականության որոշ տարրեր (ինչպես օրինակ՝ Հիսուսի բազմաթիվ կերպարանափոխությունները⁵¹), սակայն որոշ ուսումնասիրողներ դրանք, ինչպես նաեւ Հիսուսի մարմնի անապականությունն ընդգծող հատվածները համարում են հետագա խմբագրությունների արդյունք եւ վերագրում են Հուլիանոս Հալիկառնացու ուսմունքի ազդեցությանը⁵²:

Հիմք ունենալով Թովմայի մանկության ավետարանը՝ հայերեն «Մանկութեան աւետարան»-ը քիչ ընդհանրություններ ունի իր աղբյուրի հետ: Հայ մատենագրության մեջ Թովմայի մանկության ավետարանն առկա է, ինչը թույլ է տվել անվանի աստվածաշնչագետ Թ. Յանին, ով զբաղվել է նաեւ Սամուել Անեցու եւ Մխիթար Այրիվանեցու հիշատակած արգելված գրքերի քննությամբ, եզրակացնել, որ հայերեն «Մանկութեան աւետարան»-ը ասորական ավանդության մեջ եւս անանուն «Թովմայի աւետարան»-ի հայերեն թարգմանությունն է⁵³: Սակայն այս տեսակետն այնքան էլ հիմնավորված չէ, քանի որ նույն Մխիթար Այ-

յանի, Երեւան, 1983, էջ 287-289. Հ. Քյոսեյան, Մատթեոս Զուղայեցու ջատագովական գրությունը, «Էջմիածին», 2010, Ե., էջ 97-108:

⁴⁸ S. Noja, "L'Évangile arabe apocryphe de Thomas, de la 'Biblioteca Ambrosiana' de Milan (G 11 sup)" in Biblische und Judistische Studien: Festschrift für Paolo Sacchi (ed. Angelo Vivian; Judentum und Umwelt 29) Paris, 1990, p. 681-690.

⁴⁹ Տես A. Скороб, նշվ. աշխ., էջ 57:

⁵⁰ Մանիքեականները նոր ուժով սկսել են գործել Է. դարում մահմեդականության ի հայտ գալուց հետո, երբ առանց արգելքի տարածվել են արաբական տիրապետության տակ գտնվող երկրներում. այս մասին մանրամասն տես Կ. Տէր-Մկրտչեան, նշվ. աշխ., էջ 125-126:

⁵¹ Տես «Անկանոն գիրք Նոր Կտակարանաց», էջ 97:

⁵² Տես A. Terian, նշվ. աշխ., էջ XXII:

⁵³ Այս մասին տես Հ. Տաշյանի գրախոսությունը «Սուրբ Գրոց կանոնական եւ անվաւեր գրքերուն քանի մը հայերէն ցուցակներուն մասին», «Հանդէս ամսօրեայ», 1895, էջ 1:

ընկերները կազմած պարականոն գրքերի շարքում հիշատակվում են ե՛լ «Գիրք մանկութեան Տեառն»-ը, ե՛լ «Թովմայի աւետարան»-ը⁵⁴: Նույնը կարելի է ասել նաեւ Սարգիս Շնորհալու վկայակոչած «Խոտելի» գրքերի մասին, որոնց շարքում դասում էր «Գիրք տղայութեան Քրիստոսի»-ն եւ «Աւետարանն՝ զոր Թովմային ասեն»⁵⁵:

Ուշագրավ է, որ Զ. դարում Հայաստան բերվելուց ու թարգմանվելուց հետո «Մանկութեան աւետարան»-ի մասին հարյուրամյակներ շարունակ որեւէ տեղեկություն չունենք: Արդյոք այս լուրջունը կարելի՞ է բացատրել այն հանգամանքով, որ պարականոնը, որպէս քրիստոնեական հերձվածի ծնունդ, գործածվել է իրեն հարազատ՝ աղանդավորական, մասնավորապէս երկար ժամանակ պատմության թատերաբեմը չլքած պավլիկյան կամ թոնդրակյան միջավայրում. «Յորմէ ի դէպ ուրեմն է կարծել՝ եթէ հայեալ իցեն ի մեր խօսս եւ ի գիր՝ յ'Ը եւ ի յաջորդ դարս. դարձեալ, ոչ յուղղամբաց անյրի, այլ եւ թիւրեղոց, գուցէ եւ ի Մանիքեացն եւ ի Պաղիկեանց»⁵⁶: Այս մասին պատմական հստակ տեղեկություններ չունենք⁵⁷, բայց եթե հաշվի առնենք այն, որ, ըստ բյուզանդական աղբյուրների, պավլիկյանները մանիքեականության նորովի ծնունդ առած աղանդ էին, իսկ թոնդրակեցիները՝ մանիքեականներ կամ վերջիններիս աշակերտներ⁵⁸, ապա ակունքում մանիքեական ծագում ունեցող ավետարանը կարող էր կիրառվել վերոնշյալ աղանդների կողմից եւս:

Հայերեն «Մանկութեան աւետարան»-ը, արգելված լինելով հանդերձ, գոյատեւել է. դրան անուղղակիորեն նպաստել է Հայ եկեղեցու ոչ բահաճ վերաբերմունքը այս գրվածքի հանդեպ: Զրկված լինելով եկեղեցու պաշտպանությունից՝ այն դարերի ընթացքում բազմաթիվ խմբագրումների հետեւանքով այնքան է փոփոխվել, որ այժմ գրեթե անհնար

⁵⁴ Տե՛ս Մխիթար Այրիվանեցի, նշվ աշխ., էջ 33:

⁵⁵ Տե՛ս Սարգիս Շնորհալի, Մեկնութիւն եօթանց թղթոց կաթողիկէայց, տպեալ յամի 1828, ի Կ. Պօլիս, վերատպեալ ի տպարանի Սրբոց Յակոբեանց, Երուսաղէմ, 1998, էջ 399:

⁵⁶ Տե՛ս «Անկանոն գիրք Նոր Կտակարանաց», էջ Է.:

⁵⁷ Պավլիկյանների ընթերցած պարականոն ինչ-ինչ ավետարանների մասին աղոտ տեղեկություն է հաղորդում Բ. Սարգիսյանը. «Կոստանդիանոս՝ Պաղիկեանց մեծ աղանդապետն ստուգիւ Ասորիքէն բերուած այս աւետարաններէն մին կարդալով մոլորեցաւ, եւ յօրինեց իր մոլար վարդապետութիւն. այս պատմական իր է: Այսպէս եղան նաեւ Սերգիոս եւ հայազգին Սմբատ, կարդալով Պարսից կամ Մանեայ գրուածքը»։ տե՛ս Բ. Սարգիսեան, Ուսումնասիրութիւն մանիքեա-պաղիկեան թոնդրակեցիներու աղանդին եւ Գրիգոր Նարեկացոյ թուղթը, Վենետիկ, 1893, էջ 83:

⁵⁸ Հ. Բարթիկյան, Աղանդավորական շարժումները Հայաստանում, ԼՀԳ, 1984, թ. 9, էջ 92:

է վերականգնել դրա նախնական բնագիրը⁵⁹: Գիրքն ընդօրինակող միջնադարյան հայ վանականները «բարելավել» են այն ըստ իրենց դավանանքի՝ հավելելով այն հատվածները, որտեղ ուղղակիորեն արտացոլված է Հիսուսի իրական աստվածային բնությունը: Գրքում տեղ գտած եւ Հայ եկեղեցու դավանաբանությունը չվնասող հերետիկոսական «անմեղ» դրույթները մնացել են անփոփոխ:

Ավետարանը, ի սկզբանե վերագրվելով Հայաստան ներթափանցած նեստորականներին, հետագայում կիրառվել է նրանց իսկ դեմ: Պատմության մեջ քիչ չեն դեպքերը, երբ կեղծ Դիոնիսիոսի գրվածքները, որ գրվել են մեկ բնություն դավանողների կողմից եւ սկզբում կիրառվել են նրանց դավանաբանական սկզբունքները հիմնավորելու համար, հետագայում յուրացվել են հակառակորդների կողմից: Կ. Պոլսի Ե. Ժողովը գումարվել է քաղկեդոնականների կողմից, սակայն այն իր հիմնական դրույթներով առավել մոտ է հակաքաղկեդոնականների դավանաբանությանը: Եկեղեցու բազմաթիվ հայրեր, որոնք օգտվել են Որոգինեսի ուսմունքից, բանադրել են նրան իբրեւ հերետիկոս: Ապոդինարյան որոշ գրվածքներ այս կամ այն եկեղեցու հոր անվամբ ուղղափառ են հռչակվել եւ ապոդինարյանների դեմ որպես վկայություն կիրառվել⁶⁰: Նույնը կարելի է նշել նաեւ մեզ հետաքրքրող պարականոնի վերաբերյալ: Հայաստանում «Մանկութեան աւետարան»-ի հետագա զարգացումն ընթացել է բոլորովին այլ՝ երկաբնակությանը հակադիր ուղիով. երբ Հայ եկեղեցին դեռեւս պայքար էր մղում նեստորականության դեմ, գրքում ավելացել են հուլիանականությանը բնորոշ երեւութական տարրեր, իսկ ինչպես հայտնի է, այս վարդապետության հիմնադիր Հուլիանոս Հալիկառնացին միաբնակության մոլի ջատագով էր⁶¹:

Ի վերջո, չի կարելի անտեսել «Մանկութեան աւետարան»-ի գոյատեւման համար մեծ խթան հանդիսացած այն մեծ ժողովրդականությունը, որ վայելել է գիրքը ողջ միջնադարում: Ավետարանին ծնունդ տված գնոս-

⁵⁹ V. Calzolari, "Christian Apocryphal Literature: Between Traditional Interpretations and New Directions of Research", in: HdO, Armenian Philology in the Modern Era, From Manuscripts to Digital Text, ed. by Calzolari V., Stone E. M., 2014, Leiden-Boston, p. 265.

⁶⁰ «Կնիք հաւատոյ Ընդհանուր Սուրբ Եկեղեցոյ յուղղափառ եւ Ս. Հոգեկիր հարցն մերոց դաւանութեանց», յաւուրս Կոմիտաս Կաթողիկոսի համահաւաքեալ, հրատ.՝ Կարապետ եպս., Ս. Էջմիածին, 1914, էջ LXXXIII-LXXXIV:

⁶¹ Զ. դարում զարգացնելով Հիսուսի մարմնի անապականության մասին ուսմունքը՝ հուլիանականները հետագայում հարել են երեւութականությանը. տե՛ս Ե. Տէր-Մինասեան, Հայոց եկեղեցու հարաբերութիւնները ասորւոց եկեղեցիների հետ, Ս. Էջմիածին, 1908, էջ 84-135:

տիցիզմի փիլիսոփայական եւ աստվածաբանական խրթին գաղափարները քիչ էին հետաքրքրում շարքային, անուս հավատացյալներին, որոնց մեջ այն շրջանառվում էր հիմնականում բանավոր կերպով: Նրանց համար գիրքն առաջին հերթին մանուկ Հիսուսի մասին ուշագրավ պատումների ժողովածու էր, որ դարձել էր աստվածաշնչյան գրականության բաղկացուցիչ մաս եւ տեղ գտել հայ մատենագրության, մանրանկարչության, ինչպես նաեւ երաժշտության մեջ:

Ամփոփելով՝ նշենք, որ մեզ հասած հայերեն «Մանկութեան աւետարան»-ը ներկայացնում է տարաբնույթ, հաճախ նաեւ իրարամերժ գաղափարների հետաքրքիր համագրություն, որ ճկունությամբ ներառում է տարբեր ժամանակաշրջաններում ի հայտ եկած քրիստոնեական ուղղությունների վարդապետությունները: Շարադրվելով գնոստիկության միջավայրում ծնունդ առած աղբյուրների հիմամբ՝ հայերեն «Մանկութեան աւետարանը» զարմանալիորեն ընդգրկել է նաեւ նեստորականության՝ Հիսուսի կատարյալ մարդեղության մասին ուսմունքը, որը զուգակցել է հուլիանական երեւութականությանը հատուկ ինչ-ինչ տարրերով: Այժմյան, այսպես կոչված, «հայկականացված» ավետարանի ձեւավորման գործում իրենց անփոխարինելի ներդրումն են ունեցել նաեւ Հայ եկեղեցու սպասավորները, որոնց կատարած խմբագրումների, փոփոխությունների ու վերամշակումների հետեւանքով հայկական «Մանկութեան աւետարան» արգելված պարականոնն արդեն ԺԴ դարում որոշ չափով «ընդունվել» էր Հայ եկեղեցու կողմից:

РЕЗЮМЕ

Армянское “Евангелие детства Господне” принадлежит к числу апокрифов сумевших сохранить свое существование на протяжении долгих веков, несмотря на тот факт, что оно, как еретическое сочинение, было отвергнуто Церковью и вошло в состав запрещенных книг подлежащих уничтожению. Ссылаясь на свидетельство летописца Самуела Анеци (ок. 1179 г.), армянское “Евангелие детства Господне” долгое время считали несторианским произведением, однако изучение этого апокрифа указывает на то, что его источниками в основном были гностические произведения (в частности “Евангелия детства от Фомы”). Дошедшее до нас армянское “Евангелие детства Господне”, имевшее чрезвычайную популярность в средние века, представляет собой интересное

сочетание различных, часто даже противоречащих друг другу христианских идей. Возникнув в гностической среде, этот апокриф впоследствии был отредактирован несторианскими авторами, а после того, как это сочинение было привнесено в Армению, оно было модифицировано служителями Армянской церкви. В результате этих трансмиссий, сегодня мы находим в этом труде ощутимые следы гностических и несторианских учений, одобренных идеями, соответствующими доктрине Армянской церкви.

SUMMARY

The Armenian Gospel of the Infancy of the Lord is one of those apocryphal writings which managed to survive through centuries, despite the fact that it was refuted by the Church as a heretical composition and became a part of prohibited books that were to be destroyed. Referring to the testimony of Armenian chronicler Samuel Anetsi (c. 1179), the Armenian Gospel of the Infancy of the Lord has been long considered as a Nestorian product, however, the study of this apocryphon points out that the sources lying behind this composition (The Infancy Gospel of Thomas, in particular) had been written by Manichaean authors. The extant Armenian Gospel of the Infancy of the Lord that was extremely popular in the Middle Ages, is an interesting combination of different, often even contradicting each other Christian ideas. Being of Gnostic origin, this apocryphon was later reedited by Nestorian authors, and after this work had been introduced into Armenia, it was also modified by the servants of the Armenian Church. As a result of these transmissions, today in this composition we find traces of Gnostic and Nestorian teachings fertilized with the doctrine of the Armenian Church.



ՖՐԻՆԱ ԲԱԲԱՅԱՆ

պարսկական գիր. թեկնածու
ՀԱԻ

ՂՐԻՄԻ Ս. ԽԱՉ ՎԱՆՔԻ ՊԵՂՈՒՄՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ

Հոդվածը նվիրվում է
արվեստագիտության դոկտոր
Էմմա Կորիմազյանին

1991 թ. վիճաբարգետ պրոֆեսոր Գրիգոր Գրիգորյանի հետ առաջին անգամ այցելեցինք Ղրիմի Ս. Խաչ վանական համալիր: Հիացանք հայկական շինարարական արվեստի փառահեղ ստեղծագործությունը, սակայն ցավով նկատեցինք, որ վանքի բոլոր կառույցները վթարային վիճակում են եւ ծածկված են հողակույտերով:

1992 թ. ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտի կողմից գործողվեցինք Ստարիյ Կրիմ՝ պեղումներ եւ մաքրման աշխատանքներ իրականացնելու: Արշավախմբի կազմում 1992-1993 թթ. ընդգրկվեցին Պատմության թանգարանի ավագ գիտաշխատող, հնագետ Նունե Խաչատրյանը, հուշարձանների հետազոտման գիտաարտադրական կենտրոնի աշխատակից Մերուժան Պետրոսյանը, 1994 թ.՝ նկարչուհի Լիլիթ Խանադյանը, Ն. Կոտեղկովան (Սանկտ-Պետերբուրգ), ճարտարապետ Զեմմա Սարգսյանը:

1992-1994 թթ. պեղումներ¹ կատարելու թույլտվություն ենք ստացել Ղրիմի Հանրապետության նախարարների խորհրդի մշակույթի վարչության կողմից: Ֆինանսավորումն իրականացրել են Ղրիմի ճարտարապետության, քաղաքաշինության եւ օգտագործման պետական կոմիտեն եւ ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտը:

¹ Հովանավորներ՝ «Մետաքս» կոմբինատի տնօրեն Արտաշես Հովհաննիսյան, ճարտարապետ Արմեն Տոնիկյան, տնտեսագետ Խաչատուր Խաչատրյան, Երուսեղամի հայկական «ՀԵՄ» ամսագրի խմբագիր Ա. Անդրեասյան, Ղրիմի հայ համայնքի նախագահ Ա. Դանիելյան, քաղաքագլուխ Ա. Պանին, Ստարիյ Կրիմ քաղաքի հայ համայնքի նախագահ Վալտեր Հարությունյան, Թեոդոսիայի հայոց հոգեւոր հովիվ Տեր Երեմիա քահանա:

Ղրիմի Ս. Խաչ վանական համալիրի շինությունները տարբեր ժամանակահատվածներում են կառուցվել: Հնագույնը Ս. Խաչ եկեղեցին է, այն խաչաձև հատակգծով գմբեթավոր շինություն է (13.2 x 7.7 քառ. մ): Սրբատաշ սալաքարերով տանիքը հենված է 4 կամարների վրա: Եկեղեցին կառուցվել է տեղական բաց մոխրագույն բազալտ քարից. հորինվածքով որոշ չափով առնչվում է հայկական ճարտարապետության մեջ հայտնի գմբեթավոր բազիլիկաներին (Ս. Գայանե, Մրեն) կամ առանձին մույթերով կառուցված տաճարների ձևերին (Տաթև): Եկեղեցու գմբեթավոր կամարները հենվում են առանձին կանգնած մույթերի, արեւմտյան մասում՝ ավանդատների համապատասխան պատերի վրա: Ի տարբերություն ԺԳ. դարի ավանդատների կառուցման սկզբունքի՝ Ս. Նշան եկեղեցում վերջիններս վերացվել եւ միացվել են եկեղեցու ընդհանուր տարածքին: Բաց ավանդատներով հուշարձանների ձևերը Ղրիմի եւ Լվովի հայկական գաղութների ճարտարապետական դպրոցների յուրահատուկ ոճն է: Եկեղեցու գմբեթը ներսից շարված է մանր, կոպիտ տաշված քարերով, եղել է սվաղված: Վերջինիս փականի խոշոր քարի վրա պահպանվել է «Աստծո գառ» բարձրաքանդակը՝ կճղակի մեջ դրոշակ, գլուխը շրջած կողմ: Նույնը քանդակված է եկեղեցու արեւմտյան չքամուտքի վերնամասում: Համանման պատկեր կարելի է տեսնել կիլիկյան դրամների վրա (Լեւոն Բ.՝ 1198-1219 թթ., Հեթում Ա.՝ 1226-1270 թթ.)²:

Տաճարի թմբուկի քիվերին մեսրոպատառ ծաղկազարդով փորագրված է հափածո՝ նվիրված Հովհաննես Կրոնավորին (1358 թ.):

Եկեղեցուն կից գավիթն է, որը թաղակապ, ուղղանկյուն հատակագծով սրահ է (10.9x8.86): Ծածկը նստած է հենապատի եւ քարե սյուների վրա: Վանական համալիրի մասն է երկու սրահներից բաղկացած սեղանատունը, որն իր սյունազարդ հորինվածքով նման է գավիթի ճարտարապետական ոճին: Սեղանատանը կից է մեկ այլ շինություն, որը գտնվում է գլխավոր մուտքից դեպի եկեղեցի տանող փակ միջանցքի արեւմտյան կողմում: Գավիթի հարավարեւմտյան հատվածում 1694 թ. կառուցվել է մենաստան՝ 16 խցերով. այն առանձին բակով եւ բարձր պարիսպով ամփոփված է հուշարձանախմբի մեջ: Գավիթի տանիքի արեւմտյան կողմում գտնվող քարե աստիճանները տանում են դեպի զանգակատուն, որն ունի գլանաձև, կամարակապ տանիք: Հետագայում այն վերակառուցվել է իբրեւ ծառայողական տարածք³: Չնայած աշտարականման այս շին-

² Յու. Թամանյան, Ղրիմի Սուրբ Խաչ վանքը, «Էջմիածին», Է.-Ը., 1969, էջ 59-64:

³ Стен А. Якобсон, Ю. Таманян, Армянская архитектура в Крыму, Ереван, 1992, էջ 17.

նուլթյունը չի ներդաշնակում եկեղեցական կառույցների հետ, սակայն քարե բարձր պարիսպը, բարձր զանգակատունը, հրակնատ պատուհանները վանքին պաշտպանական տեսք են հաղորդում: Վանքի բակից աստիճանները տանում են դեպի սեղանատան 3-րդ հարկ, որտեղ ժԹ. դ. կառուցվել է պատշգամբով մեծ շինուլթյուն: Վերահարկի արեւմտյան մասում վանականների սենյակներն են⁴: Նույն աստիճանի տակ մնացել է մի հին ջրավազան, որը 1836 թ. վերանորոգվել է, սակայն աղբյուրն այսօր չի գործում: Փակ շինուլթյուններից դուրս՝ դեպի հարավ-արեւմուտք, կանգնած է հյուրատունը, որը կառուցել է Եղիշե վարդապետ Մուրադյանը 1906 թվականին: Այս իրադարձությունն արձանագրվել է Խաչիկ վարդապետ Դադյանին ուղղված նրա նամակում⁵. «Եղբայր Խաչիկ... չնայած վանքի աղքատությանը եւ պարտքին՝ գալուս պես ձեռնարկեցի նոր շինուլթյուն՝ ութ մեծ սենյակներից բաղկացած, եւ այսօր արդեն ծածկեցի: Մնացել է թիթեղյա տանիքը եւ առաստաղը...»⁶:

Ս. Խաչ վանքի շինուլթյունները բազմիցս վերակառուցվել եւ վերականգնվել են: 1976-1980 թթ. շինուլթյունների հետազոտմանը ձեռնամուխ են եղել նաեւ Ղրիմի հնագետները: Նրանք ուսումնասիրություններ եւ պեղումներ են կատարել վանքի տարածքում: Հայտնաբերված նյութի հիման վրա արվել են գիտական ուշադրավ եզրահանգումներ⁷: Այս աշխատանքները մեր կողմից շարունակվել են 1992-1994 թվականներին: Վանքի մուտքի շրջակայքում, հողակույտերն ստուգելու եւ հեռացնելու հետ մեկտեղ, 1993 թ. իրականացրել ենք նաեւ պեղումներ մենաստանի վանախցերում ու բակում, գավիթի հարավային պատի ողջ երկայնքով, որի հիմքը լրիվ քանդված՝ պատը ճեղքված եւ օդում կախված էր: Պեղումները ցույց տվեցին, որ գավիթի պատի հիմքը խորը չի եղել. պարզապես 20 սմ խորությունը, անմիջապես կավե բնահողի վրա դրվել են խոշոր, անկանոն գետաքարեր, որոնք եւ ծառայել են իբրեւ հիմնապատ: Շինուլթյան ներսի սրբատաշ եւ արտաքին պատերի անկանոն շարվածքի միջեւ

Հ. Մինասյ Բժշկեանց, Ճանապարհորդություն ի Լեհաստան, 1830-ՌՄՀԹ., էջ 325:

⁴ Տե՛ս «Ղրիմի Սուրբ Խաչի վանք», աշխատ.՝ Խորէն ծ. վրդ. Ստեփանէ, Ս.Պետերբուրգ, 1891, էջ 9:

⁵ Տե՛ս «Центральный Государственный архив Арм ССР» (ՀՀՊԿՊԱ – ֆ. 319, ց. 1):

⁶ Եղիշե ծ. վրդ. Մուրադյանի նամակը՝ ուղղված Խաչիկ վարդապետ Դադյանին՝ Ս. Խաչ վանքում կատարած նորոգությունների մասին, 11/9-1906, 22/11-1907, ընդհանուր բաժին, գործ 261:

⁷ Տե՛ս **О. Домбровский, В. Сидоренко**, Солхат и Сурб-Хач, Симферополь, 1978, էջ 69-108:

ընկած 86 սմ տարածությունը լցված էր կավե շաղախով (գետնին դրված էին նաեւ կավե մեծ զանգվածներ): Այս հանգամանքը բացատրվում է այսպես. «Քանի որ կավի կարծրությունը տարբեր է քարից, ապա եւ քարի փոխարեն օգտագործվել է կավը, որը փոքրացրել է քարի զանգվածի կոշտությունը եւ երկրաշարժի դեպքում կատարել սեյսմիկ ալիքները կլանողի՝ մարիչի դեր»⁸: Վերջինս շինարարական կարեւոր հանգամանք է, որը դուրս չի մնացել հայ վարպետների ուշադրությունից:

Հաշվի առնելով գավիթի վթարային վիճակը՝ հնագիտական արշավախմբի նախաձեռնությունը որոշվեց վերաշարել դրա հարավային, նաեւ հյուսիսային պատերը: Այդ աշխատանքներն իրականացնելու համար 1993 թ. հունիսի 15-ին հնարավոր եղավ ստանալ Ղրիմի Հանրապետության նախարարների խորհրդի ճարտարապետության եւ քաղաքաշինության գլխավոր վարչության թույլտվությունը:

Ամբողջ աշխատանքը իրականացվել է պատերի նախնական վիճակը նույնությունը վերականգնելու մտահոգությամբ՝ առանց ամրան գործածելու: Այդ ընթացքում օգտագործվել են նույն շինության՝ չրջապատից հավաքված քարերը, քիվերը եւ ճարտարապետական այլ մանրամասներ: Տեղում իր խորհուրդներով մեզ աջակցել է Ստարիյ Կրիմ քաղաքի բնակիչ, շինարար-վարպետ Գ. Շագանովը. նա շինարարներին արգելեց միջնադարյան պատի շարվածքի մեջ ամրան օգտագործել: 1993 թ. շինարարական աշխատանքները շահեկան եղան նաեւ շնորհիվ հայ վարպետներ Ռաֆիկ եւ Ռուբեն Հայրապետյան եղբայրների ու նրանց ընտանիքի մյուս անդամների: Մաքրման եւ պեղման աշխատանքների ընթացքում հայտնաբերվել են երկհարկանի վանախցերի պատշգամբը պահող փայտե սյուների քարե խարխուլները եւ ճարտարապետական արժեք ներկայացնող այլ օրինակներ (թվով 50 կտոր): Նշենք, որ մենաստանի բակում պեղումներով բացվել է ջրատար խողովակների ամբողջական համակարգ:

1993 թ. ձեռնարկվել է նաեւ եկեղեցու գմբեթի վերանորոգումը: Տարիներ առաջ կատարված վերականգնման աշխատանքների ժամանակ գմբեթը ծածկվել էր բետոնե հաստ շերտով, որը քայքայվել եւ թափվել էր: Անմխիթար վիճակում էին շինությունների տանիքները: Անձրեւաջրերը նաեւ ներքուստ էին քայքայել պատերը: Հնագիտական արշավախմբի նախաձեռնությամբ գմբեթի քայքայված բետոնե ծածկը հանվել եւ փոխարինվել է հարդախառն կավի հաստ շերտով, ապա ծածկվել

⁸ Վ. Իսրայելյան, Դ. Չոբանյան, Հայաստանի պատմական կառույցներում օգտագործված շինանյութերը եւ նրանց ուսումնասիրման մեթոդները, Երևան, 2001, էջ 3-8:

կղմինդրով: Կորագիծ կղմինդրածածկ թմբուկի այս ձևը հարազատ է հայկական ավանդական ճարտարապետական ոճին. ոչ բարձր գմբեթը շինարարական տեսակետից թեթեւ է, ամուր եւ չի ծանրաբեռնում շինուկթյան վթարային պատերն ու քայքայված գմբեթը: Գմբեթի վերանորոգումից հետո տեղադրվեց երկաթե խաչ, որը նվեր ստացանք Ստարիյ Կրիմ քաղաքի «Море» գործարանի տնօրենի եւ աշխատակիցների կողմից:

2008 թ. այդ ծածկը փոխարինվել է մեկ ուրիշով, որը, ճարտարապետական առումով, կղմինդրով չէր կարելի ծածկել: 1993 թ. վերականգնված գմբեթը թերեւս առավել համապատասխան է տվյալ հուշարձանի իրական կառուցվածքին: Գմբեթի վրա բաց վիճակում նկատվող քիվը հուշում է, որ ծածկը ի սկզբանե կղմինդրից է շարված եղել, ինչը հաստատում 1885 թ. արխիվային լուսանկարը: Այժմյան գմբեթի սլացիկ վեղարը ոչ թե պետք է կղմինդրածածկ լիներ, այլ շարվեր ծածկասալերով (տանիքների հետ միասին)⁹:

Հնագիտական աշխատանքների հաջորդ փուլը վանքի արեւմտյան կողմում առանձին կանգնած սեղանատունն էր՝ երկու սրահներով: Վերջիններս ծավալատարածական լուծումներով մեծ դեր են ունեցել: Դրանք Թ.-ԺԳ. դդ. կառուցվել են եկեղեցական շինուկթյուններից առանձին՝ բանուկ ճանապարհների վրա¹⁰:

Սեղանատան առաջին սրահը (6.82 մ x 7.90 մ) մի կողմում ուներ բոլորձեւ աղյուսաշար, մյուս կողմում՝ քարե ծածկ: Այն հենված էր թաղակապ կամարների եւ խոշոր սյան վրա: Սյունը տարօրինակ կերպով տեղադրված էր ոչ թե կառույցի կենտրոնում, այլ մի փոքր հարավ: Նման չեղումը մշտապես մասնագետների կողմից կապվել է ճակատամուտքի տեղադրության հետ¹¹: Այս սրահում մաքրման եւ պեղման արդյունքում բացվել է շինարարական երեք հորիզոն՝ 40-50 սմ հաջորդականուկթյամբ՝ յուրաքանչյուրը խճաքարե մակերեսով առանձնացված: Մուտքի առջեւ բացվել են անկանոն քարերով շարված չորս աստիճաններ, որոնք պատկանել են շինուկթյան մշակութային վերջին շերտին: Յավոք սեղանատան

⁹ Ս. Խաչ վանքի հետ կապված ճարտարապետական եւ շինարարական խնդիրները քննարկել ենք ճարտարապետներ՝ Հայկական հուշարձանների վերանորոգողների ասոցիացիայի նախագահ Գագիկ Սողոմոնյանի եւ փոխնախագահ Ստեփան Նալբանդյանի հետ, որի համար հայտնում ենք խորին շնորհակալություն:

¹⁰ Տե՛ս Օ. Халпахчян, Гражданское зодчество Армении, Москва, 1971, էջ 155-182:

¹¹ Տե՛ս А. Якобсон, Ю. Таманян, նշվ. աշխ., էջ 13:

վերանորոգման ժամանակ վերջիններս փոխարինվել են այլ տիպի աստիճաններով:

Տեղում 1.20 մ-ից բարձր հողաշերտը մաքրելուց հետո բացվեց սրահի նախնական հատակը, որի վրա պահպանվել էին մի քանի սալաքարեր: Այրված մոխրի բարակ շերտը վկայեց տեղում հրդեհի մասին: Բացվեց նաեւ սրբատաշ քարերով շարված կամարները պահող սյուներ, որն ամբողջությամբ թաղված էր հողակույտի մեջ: Պեղումները պարզեցին, որ այն ոչ թե մեկ, այլ երկու սյուների միացություն է, քանի որ նախնական սյունը կանոնավոր շարվածքով էր՝ շրջապատված քանդակազարդ քիվով, մյուսը՝ անկանոն՝ օգտագործված երկրորդական քարերով: Երկուսը միասին իբրեւ մեկ սյուն ներկայացնելու նպատակով այն ինչ-որ ժամանակ ամբողջությամբ ծածկվել է սվաղով: Թերեւս նույն ժամանակ էլ (1751 թ. կամ ավելի ուշ) սրահի մի կողմի թաղի փլված ծածկի քարե շարվածքը փոխարինվել է աղյուսաշարով: Կառուցողական հատուկ նպատակով կամարներից երկուսը տեղափոխվել եւ հարմարեցվել են հարավից-հյուսիս ուղղությամբ, որի պատճառով հանվել է հին հատվածը: Շինութային հատակի արհեստական բարձրացումը, կամարներին չհասնող որմնաայան մասերը, հրդեհի հետքերը նկատել են հնագետները¹², սակայն սյունը, որն ամբողջությամբ թաղված է եղել հողի մեջ, պեղումներով չի բացվել, որի պատճառով նրանք եւ մյուս ուսումնասիրողները տարբեր մեկնաբանություններ են ունեցել սեղանատան ճարտարապետական կառուցվածքի վերաբերյալ՝ թվագրելով այն ԺԷ.-ԺԸ. դարերով¹³: Հանգույցը լուծվեց, երբ գտանք առաջին սրահի երրորդ շերտի մեջ նախնական կամարը պահող չորրորդ սյան հիմքի տեղը, որը համապատասխանեց նախնական սրահի արեւմտյան պատի վրա պահպանված որմնաայան ելուստին:

Սեղանատան մյուս սրահը ուղղանկյուն դահլիճ է (8.93x9.07), որի հյուսիսային պատի մեջ կամարակապ որմնախորշերով առանձնացվել են կրակարանն ու վանքի կարիքներին ծառայող մեծ, խորը վառարան-հնոցը: Վերջիններս առանձին կառույցներ են եւ բոլորովին չեն խախտել ուղղանկյուն, սյունազարդ քարե ծածկ կրող դահլիճի առանձնահատուկ ոճը: Սեղանատան երկու սրահները, տարբեր ժամանակներում վերանոր-

¹² Տե՛ս Օ. Домбровский, В. Сидоренко, նշվ. աշխ., էջ 84-85:

¹³ Տե՛ս Ա. Якобсон, Армянская средневековая архитектура в Крыму, Византийский временник, т. VIII, Москва, 1956, էջ 174. Օ. Халпахчьян, Архитектурный ансамбль Сурб Хач в Крыму, Журнал крымского армянского общества «Сурб Хач», Симферополь, 1996, N 2, էջ 13:

րոգման հետեւանքով, կրել են ուշ ճարտարապետութեան առանձնակի տարրեր:

Մեր կողմից կատարված պեղումների արդյունքում հնարավոր եղավ առաջին անգամ պարզել, որ սեղանատունը նախնական ձեւով եղել է ուղղանկյուն մեծ սրահ. վերջինիս ծածկը հենված է եղել կենտրոնական առանցքով տեղադրված սյուների վրա: Նախնական ծածկի կամարները պահող չորս բարձր սյուները տեղադրվել են մեկ գծի վրա, ինչը հաստատվեց պեղումներով¹⁴: Կարող ենք փաստել, որ սեղանատան ճարտարապետական նախնական հորինվածքը լիովին համապատասխանում է ԺԳ.-ԺԴ. դդ. կառուցված նմանատիպ շինություններին:

Ճարտարապետ Օ. Խալիֆախյանը, չնայած ընդունում է Ս. Խաչ վանքի սեղանատան՝ ԺԳ.-ԺԴ. դդ. բնորոշ ճարտարապետական հորինվածքը, սակայն իր տեսակետը հաստատում է մեկ այլ աղբյուրով, որն ընդհանրապես չի վերաբերում Ս. Խաչ վանքին¹⁵: Այսպես՝ վանքի միաբաններից Հակոբն իր հիշատակարանում գրում է. «Միաբանութեան համար 1377 թ. շինեցի «գսեղանատունս եւ գտօրմիթորս», իսկ 1360 թ. «...շինել էի զեկեղեցիս ի պատիւ սուրբ Նիկողայոսի սքանչելագործ հայրապետին»¹⁶:

Նշենք, որ Հակոբը հայ կաթողիկէ էր, եւ խոսքը ոչ թե վանքին է վերաբերում, այլ՝ Ս. Խաչ եկեղեցուն, որը ԺԴ. դարակեսերին կառուցվել է Թեոդոսիայում՝ Ս. Նիկողայոս անվամբ:

Պեղումները եւս մեկ անգամ հաստատում են, որ սեղանատունը կառուցվել է ԺԴ. դ. ոչ շատ ուշ:

Այս շրջանին բնորոշ են կամարակապ ծածկերը՝ թամբավոր կամարներով: Հետագա փոփոխությունները վերաբերել են ԺԶ.-ԺԸ. դդ.:

Նշենք, որ տեղում բացահայտվեց շինարարական հետաքրքիր հնարանք: Նկուղային հարկը մաքրելիս պարզվեց, որ սեղանատան առաջին սրահի լուսամուտների թեք զոգերից, պատի մեջ թողնված ճեղքի միջոցով լույս է թափանցել նկուղ՝ անկախ ներքնահարկի հրակնատաձեւ նեղ պատուհաններից:

¹⁴ Տե՛ս Փ. Բաբայան, Յ. Կորխմաչյան, Армянские монастыри Сурб Хач и Св. Степаноса близ города Старый Крым, Ереван, 2000, էջ 26-27. Փ. Բաբայան, Յ. Կորխմաչյան, Монастырь Сурб Хач как центр армянской культуры в Крыму, Ереван-Симферополь, 2008, էջ 25:

¹⁵ Տե՛ս Օ. Խալպախյան, նշվ. աշխ., էջ 11:

¹⁶ Ս. Սահումյան, Ա. Ենգոյան, Կիմագրական շտկումներ, ԼՀԳ, 1973, թ. 11, էջ 74-75. «ԺԴ. դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ», կազմ.՝ Լ. Խաչիկյան, Երևան, 1950, էջ 517. Փ. Բաբայան, Յ. Կորխմաչյան, Армянские монастыри Сурб Хач и Св. Степаноса близ города Старый Крым, Ереван, 2000, էջ 27:

Սա պաշտպանական նշանակություն ունեցող շինարարական հայտնի գաղտնիքներից է, որն իրականացվել է միջնադարյան եկեղեցիների, բերդերի, աշխարհիկ շինությունների կառուցման ժամանակ: Նմանօրինակ հնարանք է դիտվում Անիի Մայր տաճարում: Վերջինիս արեւելյան ճակատի որմնախորշի մեջ՝ սուրանկյուն քարի շարվածքում բացված նեղ ճեղքի միջով լույսը բեմից թափանցել է դեպի ավանդատուն տանող փակ միջանցք¹⁷:

Նշենք, որ հայ վարպետները տիրապետել են ոչ միայն շինարարական ազգային ավանդույթներին, այլ նաեւ տեղյակ են եղել ժամանակի կառուցողական արվեստի տարատեսակ նորամուծություններին: Հարկ եղած դեպքում դրանք համադրվել կամ կցվել են սկզբնական ճարտարապետական կերպարին (թեկուզ մի փոքր աղավաղելու գիտակցությամբ):

Առաջին սեղանատան 16 մ երկարություն եւ 2 մ բարձրություն ունեցող նկուղային հարկը լցված էր 1 մ բարձրությամբ՝ գանձագողերի կողմից ավերված պատերի քարերով, հողակույտով, աղբով, որը մաքրվել եւ դուրս է հանվել դույլերով: Բացվել են նկուղի հինգ աստիճանները, քանդված պատերը վերաշարվել են:

Եկեղեցի տանող փակ միջանցքի հարավային կողմում է գտնվում մի շինություն, որը պայմանականորեն կոչել ենք «տնտեսական սենյակ»:
Շինության տանիքը քանդված էր, պատերը՝ խիստ վթարային: Վերականգնման աշխատանքներ սկսելու նպատակով հարկ եղավ հեռացնել հատակին կուտակված շինարարական աղբի հաստ շերտը: 1992 թ. այն իրագործվել էր կիսով չափ, իսկ 1993-ին շերտ առ շերտ մաքրվեց 65 սմ բարձրությամբ հողակույտը, որի մեջ առկա էին տանիքի ծածկի կղմինդրների կտորներ: Միայն 1 մ բարձրությամբ հողի շերտը հեռացնելուց հետո հնարավոր եղավ բացել շինարարական երկրորդ հատակը, որը ժամանակին ծածկված էր եղել սալաքարերով: Կենտրոնից մի փոքր հարավ՝ հատակի քարերի մեջ, հայտնաբերվեց ութանկյուն կողերով սյան քարե խարիսխ: Վերջինս դրված էր սալաքարե պատվանդանի վրա՝ բացված հատակից 40 սմ խորությամբ: Պատվանդանի հարեւանությունը բացվեց ջրատար խողովակների ամբողջական համակարգ: Պեղումներով փորձեցինք գտնել ջրահամակարգի սկիզբը: Այն ձգվեց սենյակի երկայնքով դեպի փակ միջանցք, դեպի եկեղեցու բակի ջրավազան աղբյուրի մոտ, հասավ մինչեւ գավիթ (18 մ երկարությամբ): Այս հատվածում պե-

¹⁷ Տե՛ս Թ. Թորամանյան, Նյութեր հայկական ճարտարապետության պատմության, հ.1, Երեւան, 1942, էջ 187, նկ. 107:

դումները դադարեցրինք, քանի որ խողովակաշարի շարունակությունը գտնելու համար հարկավոր էր գավիթի առջևի հարթակը քանդել, ինչը նույն տարածքում կատարվող շինարարական աշխատանքների պատճառով անհնար էր իրականացնել: Բացված սենյակի արեւմտյան պատի շարվածքի մեջ ժամանակին հատուկ տեղադրվել եւ դուրս է հանվել երկարավուն գետաքար, որի վրա ամրացված խողովակից ջուրը թափվել է դուրս: Հարկ եղավ դրսի կողմից եւս պեղումներ իրականացնել. գետնին հայտնաբերվեց մշակված մակերեսով քանդակազարդ քարե գուռ: Եկեղեցու բակով, թաքնված խողովակների միջով ջուրը հոսել է դեպի սենյակ, նման խողովակաշարի միջով պատից դուրս է բերվել, աղբյուրի պես հոսել է քանդակազարդ քարի վրա բացված կլորավուն խոր անցքի մեջ, այնուհետեւ հողի մեջ թաքցված կավե փակ խողովակներով, ճանապարհի վրայով հոսել դեպի այգի: Շինությունն արտաքին պատի տակ հայտնաբերված քանդակազարդ քարը, անկասկած, բաց վիճակում է դրված եղել. հավանաբար եկեղեցի մտնող ուխտավորները աղբյուրի սուրբ ջրով «մաքրվել են», ապա մտել սրբավայր: Ցավալի է, որ այս յուրօրինակ ջրային համակարգը շինարարությունից հետո ոչ միայն տեսանելի չէ այցելուների համար, այլեւ եկեղեցու բակով ձգվող խողովակները հեռացվել են տեղում սալահատակ իրականացնելու նպատակով:

Նշենք, որ սեղանատանը կից այս շինությունը տարբեր հեղինակների կողմից անվանվել է «գոմ», «պահակատուն», «տնտեսական սենյակ»¹⁸: Առաջին երկու վարկածները մեզ համար ընդունելի չեն. հավանական ենք համարում, որ այդ շինությունը եղել է «տնտեսական» սենյակ:

Քանի որ պեղումներով բացահայտվել է, որ սեղանատունն ի սկզբանե մեկ ուղղանկյուն սրահ է եղել, ուստի կից սենյակը տրամաբանորեն պետք է խոհանոցի կամ մթերանոցի դեր կատարեր՝ անկախ նկուղային հարկաբաժնից եւ սեղանատան հյուսիսային հատվածում կառուցված վառարան-հնոցից, որը ուշ միջնադարի լրացում է:

1994 թ. տեղում սկսված շինարարության պաճառով պեղումներն անավարտ մնացին սեղանատան առաջին սրահում եւ վերջինիս կից «տնտեսական» սենյակում, որի ճարտարապետական նախնական հորինվածքը հնարավոր չեղավ բացահայտել: Պարզ դարձավ միայն, որ մեր կողմից «տնտեսական» անվանված սենյակը կառուցվել է սեղանատան

¹⁸ См А. Якобсон, Армянская средневековая архитектура в Крыму, Византийский временник, 1956, № 174: О. Халпахчян, նշվ. աշխ., էջ 15. О. Домбровский, В. Сидоренко, նշվ. աշխ., էջ 79. Ф. Бабаян, Э. Корхмазян, Армянские монастыри Сурб Хач и Св. Степаноса близ города Старый Крым, էջ 24:

հետ նույն հորիզոնական նիշի վրա, նույն ժամանակահատվածում՝ որպես օժանդակ կառույց:

Վանքի մուտքի արձանագրությունն այս շինությունների հետ որեւէ կապ չունի:

Նշյալ շինությունը եթե ի սկզբանե պահակատուն կամ գոմ եղած լիներ, ապա դարերի ընթացքում պետք է ինչ-որ տեղ այդ մասին հիշատակվեր, մինչդեռ Հովհաննես Տեր-Աբրահամյանի աշխատության մեջ կարդում ենք. «Ս. Խաչ վանքին արթուն պահապանը, որ շինութեան վերի յարկէն մեր եկածը տեսել էր արդէն եւ փութացել էր վար իջնելու, հազիւ թէ մի անգամ դուռը զարկինք, իսկոյն բացաւ, ներս ընդունեց զմեզ եւ վերի յարկին մէջ տեղաւորցուց»¹⁹:

Թերեւս «պահակատան» համար առավել հարմար պետք է եղած լիներ հենց նույն աշտարականման զանգակատունն իր հրակնատիպ պատուհաններով: Նույն միտքն են արտահայտել ժամանակին նաեւ Ղրիմի հնագետները²⁰: Օ. Խալփախջանը, իր գրքում խոսելով աշտարականման անառիկ շինության մասին, գրում է. «...աշտարակ՝ պահակատան նման իր դիրքով»²¹: Օ. Խալփախջանը գրքի մեկ այլ էջում մեր կողմից «տնտեսական» անվանված սենյակը համարում է դռնապանի սենյակ (привратническая), որտեղ 36.0 քառ. մ տարածքում կարող էր տեղավորվել զինված ջոկատ: Այս «привратническая» եզրը, ցավոք, տեղ գտավ Ս. Խաչ վանքին նվիրված հրատարակություններում:

Վանքի շինությունների մուտքերին, պատերին եւ անկյուններում փորագրված են նվիրատվական, շինարարական, վերանորոգման արձանագրություններ, որոնցից նշանակալին 1751 թ. արձանագրությունն է: Այս արձանագրությունները ուշ շրջանի են²²: Առավել վաղ շրջանի մասին պատմում են ոչ թե արձանագրությունները, այլ գավիթի հյուսիսային պատի եւ պարսպի միջեւ ընկած տարածքում տեղադրված վեց փոքր սենյակները, որոնց քարե հիմքերը 1976 թ. բացել էին Ղրիմի հնագետները²³:

¹⁹ Յովհաննէս Տէր-Աբրահամեան, Պատմութիւն Խրիմու, ի Թեոդոսիա, 1865 = ՌՅԺԴ., էջ 151:

²⁰ Օ. Домбровский, В. Сидоренко, նշվ. աշխ., էջ 79:

²¹ Տե՛ս Օ. Халпахчян, Архитектурный ансамбль Сурб Хач в Крыму, Журнал крымского армянского общества «Сурб Хач», Симферополь, 1996, N 1, էջ 9, 15:

²² Տե՛ս Գ. Գրիգորյան, Դիվան հայ վիմագրության, VII, Երեւան, 1996, էջ 101-111. Թ. Саргсян, М. Петросян, Крым: Монастырь Сурб Хач, Симферополь, 2008, էջ 97-120:

²³ Օ. Домбровский, В. Сидоренко, նշվ. աշխ., էջ 96-97:

Մեր կողմից նույն տարածքը նորից մաքրվել, պեղվել է, վերականգնվել են իրար հետ հաղորդակցվող եւ ընդհանուր մոտաք ունեցող սենյակների հիմքերը, որոնք կապվել են եկեղեցու հետ գավիթի հյուսիսային պատի մեջ բացված կամարակապ դռնով: 16 քառ. մ սենյակի հարավային միջնապատի տակ հայտնաբերվել է ԺԴ. դարով թվագրվող պղնձե դրամ (Ոսկե Հորդա-Թոքթամիշ 1376-1395 թթ.), իսկ շինարարական մյուս շերտում՝ 40 սմ ներքեւ՝ ԺԳ. դարով թվագրվող խեցեղեն բեկորներ: Տեղում բացված շինությունները միանշանակ վանախցեր են: Ի դեպ, Հայաստանում առավել փոքր վանախցեր կան, որոնցից մեկը Հառիճավանքի ժայռաբեկորի վրա կառուցված հայտնի քարակերտ խուցն է: Այստեղ ճգնավորը միայն ոտքի վրա կանգնած կարող էր աշխատել:

Վերոնշյալ կառույցները ժամանակակից են գավիթին, քանի որ վերջինիս հյուսիսային պատին մինչ օրս պահպանվել են շինության ծածկի կամարի հետքերը: Գավիթի հյուսիսային պատը, որը եւս վթարային վիճակում էր, մասնակի վերանորոգման ենթարկվեց մեր նախաձեռնությամբ:

Վանքի բակի տարածքում՝ սեղանատան արեւելյան պատի տակ, Ղրիմի հնագետները բացել էին այլ շինությունների հիմքեր, միջնապատեր եւ հյուսիսային պարսպի կողքով հաստահեղույս պատ, որը նրանց կողմից ենթադրվել էր իբրեւ վանքի նախնական պարիսպ: Շինությունների մի մասը հետագայում մնացել է սեղանատան արեւելյան պատի եւ անկյունային շարվածքի տակ: Բակի երկայնքով ձգվող ջրահեռացման առուն, որը դուրս է եկել պարսպի տակով դեպի ձոր, կառուցվել է առավել վաղ շրջանի կառույցի փլատակների վրա: Բակի տարածքում պեղումներով բացված շինությունների մնացորդները Ուկրաինայի հնագետների եւ մեր կողմից ընդունվել են որպես ԺԳ.-ԺԴ. դդ. կառույցներ՝ կապվելով եկեղեցու եւ գավիթի հետ: Այդ ամենը նորից բացել եւ արձանագրել ենք: Եկեղեցու բակում կռտակված հողակույտերը մաքրելուց հետո որոշեցինք նախորդ տարիներին անավարտ մնացած պեղումները շարունակել 1 մ խորությամբ, որտեղ ժամանակին բացվել էին շինության մնացորդներ. սակայն սեղանատունը վերականգնելու եւ բակը սալահատակելու պատճառով հնարավոր չեղավ ամբողջությամբ բացել այդ տարածքը: Հետազոտություն կատարվեց եկեղեցու աստիճանների հյուսիսարեւելյան կողմում բացված հետախուզահորի մեջ, որտեղ հստակ առանձնացվեց շերտագրական մի հորիզոն՝ այրված մոխրի հաստ շերտով: Երեւացող շինության պատի փլվածքի միջից հայտնաբերվեցին խեցեղեն անոթներ-

րի բեկորներ: Նույն տարածքում՝ հողակույտերի մեջ, հայտնաբերվել է նաեւ 1299-1300 թթ. արծաթե դրամ (Թոքթա խան 1290-1312 թթ.):

Ի դեպ, վանքի տարածքում մեր կողմից հայտնաբերված դրամների խմբի համար որպես համեմատական նյութ օգտագործվել է վերը նշյալ «Солхат и Сурб Хач» աշխատության մեջ գետեղված՝ Ստարիյ Կրիմ քաղաքում հատված դրամների հավաքածուի լուսանկարը, որը 2008 թ. վերահրատարակված գրքում ներկայացվել է իբրեւ նույն դրքի հեղինակների կողմից Ս. Խաչ վանքում հայտնաբերված²⁴:

Մի կողմ թողնելով այս թյուրիմացությունը՝ նշենք, որ սույն համեմատական նյութի միջոցով հաստատվեց, որ Ստարիյ Կրիմ քաղաքում հատված դրամների վաղ օրինակներն ընդգրկել են 1290-1312 թվականները: Այս ցուցակում է նաեւ Ս. Խաչ վանքի տարածքում հայտնաբերված արծաթե միակ դրամը, որը, բնականաբար, չըջանառվել է Ստարիյ Կրիմ քաղաքում, այնտեղից եւ հայտնվել է Ս. Խաչ վանքում՝ 1300-1312 թվականներին: Նույն տարածքում են հայտնաբերվել նաեւ ԺԳ.-ԺԴ. դդ. հնագիտական այն նյութերը, որոնք վկայում են տեղում մարդկային գործունեության մասին:

Վանքի արեւմտյան կողմում՝ այգի տանող երկրորդ դարավանդի շրջակայքում կատարած հետախուզական պեղումների ընթացքում բացվել է 5 մ քարե հիմնապատ, օջախատիպ ոչ խորը շինություն: Անկանոն պատերի ներսում հայտնաբերված նյութի մեջ առաձնանում են ԺԳ.-ԺԴ. դդ. ջնարակված անոթների բեկորները: Պեղման տարածքը անավարտ է մնացել, մեր կողմից ծածկվել է հողով:

Հետազոտություն է կատարվել եկեղեցի տանող ճանապարհի մի հատվածում, բացվել է սպիտակ ավազաքարերով շարված շինության սալահատակ, ծածկի սյան քարե խարիսխ, պատերի հիմքերի մնացորդներ, ջրատար խողովակներ, ծածկի կղմինդրի, խոհանոցային կավանոթների բեկորներ: Տեղում նկատվում են վերակառուցման հետքեր: Այս շինությունն առաջացել է 1784 թ. արխիվային փաստաթուղթ (ГА КО фонд Н535, док 2495): Նյութի նախնական քննությունը հիմք է տալիս ենթադրելու, որ վանքի ճանապարհին տեղադրված սույն շինությունը թերեւս իջեւանատուն կամ պահակատուն պետք է եղած լիներ: Հետագայում՝ 1889 թ., Խորեն Ստեփաննե վարդապետը բարերարների օգնությամբ

²⁴ Стѣн Ф. Бабаян, Э. Корхмазян, Монастырь Сурб Хач как центр армянской культуры в Крыму, Ереван-Симферополь, 2008, էջ 35. О. Домбровский, В. Сидоренко, նշվ. աշխ., էջ 24:

վերանորոգում է վանքի ճանապարհը եւ տաճարի գավիթի աջակողմյան պատի մեջ՝ մարմարե քարի վրա, թողնում ճանապարհի շինարարության մասին արձանագրություն: Հին կառույցների առկայության մասին, սակայն, ոչ մի խոսք չկա²⁵:

Ս. Խաչ վանքի տարածքում կատարված աշխատանքների ընթացքում չնայած շերտադրական հորիզոններ չեն բացահայտվել, սակայն հայտնաբերված ամենօրյա գործածության կավե կարասների, թասերի, կճուճների, քրեղանների ամբողջական եւ թերի բեկորների մեջ առանձին խումբ են կազմում ԺԳ.-ԺԴ. դդ. թվագրվող անգործազարդ ջնարակված անոթները: Վերջիններս իրականացված են փորագրության հնարանքով՝ դեղին եւ կանաչ գույների համադրությամբ, հարդարված են բուսական եւ երկրաչափական զարդանախշերով:

ԺԳ.-ԺԴ. դդ. նկարազարդված զրիմյան խեցեղենը Ա. Լ. Յակոբսոնի, Ն. Մ. Բուլատովի եւ շատերի կողմից քննարկվել է բյուզանդական, անդրկովկասյան, առաջավորասիական, հատկապես հայաստանյան՝ Թ.-ԺԳ. դդ. խեցեղենի համատեքստում²⁶: Եզակի են հայատառ փորագիր արձանագրությամբ թասերի բեկորները: Ի դեպ, այսօր վիմագրագետները հնագիտական իրերի վրայի արձանագրությունները թվագրում են վերջիններիս պատրաստման տեխնոլոգիական հատկանիշների հիման վրա²⁷:

Պեղումներով հայտնաբերվել է նաեւ անոթների, սրվակների, լուսամուտների թերթավոր ապակիների, ապարանջանների օրինակներ, չլաքի կտորներ եւ կավանոթների խոտան բեկորներ, որոնց առկայությունը հաստատում է վանքի՝ սեփական տնտեսություն ունենալու փաստը: Վանքում են արտադրվել նաեւ կարմիր փայլաներկված ծխամորճերը, որոնք կրում են ընդհանուր նմանություն իրար չկրկնող դրոշմազարդեր: Ծխա-

²⁵ Խորէն Ծ. Վրդ. Ստեփանէ, նշվ. աշխ., էջ 26:

²⁶ Shtu A. Kalantaryan, G. Karakhanyan, H. Melkonyan, N. Petrosyan, N. Hakobyan, F. Babayan, A. Zhamkochyan, K. Nawasardyan, A. Hayrapetyan, Armenian in The Cultural Context Of East And West, Ceramics and Glass(4th-14th centuries), Pl. XX-XXI. А. Якобсон, МИА 17, Средневековый Херсонес (XII-XIV вв.), М.-Л., 1950, шл. XX-XXV. И. Тесленко, Производство поливной керамики в крепости Алустан (Крым), Э. Кравченко, Средневековая поливная керамика Среднего Подонцовья - Поливная керамика Средиземноморья и Причерноморья X-XVIII вв., Киев, 2005, էջ 341-342, 423-425: Н. Булатов, Классификация красноглиняной поливной керамики золотоордынских городов - Средневековые памятники Поволжья, Москва, 1976, էջ 79-81, шл. 2, էջ 101:

²⁷ Shtu Ф. Бабаян, Э. Корхмазян, Монастырь Сурб Хач как центр..., էջ 32:

մորճերի թվագրումը թյուր են իրարամերժ է²⁸: Համեմատական նյութի հիման վրա ծխամորճերը թվագրվում են ժՁ.-ժԸ. դարերով: Ս. Խաչ վանքում հայտնաբերված ծխամորճերից մեկի վրա կարդում ենք (արաբատառ օսմաներեն գրով) «Կուլի» թուրքական անունը, որը պարսիկները գործածել են ժՁ.-ժԷ. դարերում:

Վանքի տարածքում հայտնաբերվել են ներմուծված հախճապակյա անոթների բեկորներ, որոնք մեր կողմից թվագրվել են ժԳ.-ժԷ. դդ., սակայն դրանք ժՁ.-ժԸ. դարերի են²⁹:

Ս. Խաչ վանքի ողջ տարածքով՝ սարերի վրայով, անտառների միջով անցնում է ջրատար խողովակների համակարգ, որի թաքնված ակունքները դժվար է գտնել: Ինչպես Ս. Խաչում, այնպես էլ Ղրիմում եւ Հայաստանում լավ թրծած, միջնադարյան կավե ջրատար խողովակները տեղադրվել են փակ առուների մեջ ու տեսանելի չեն եղել:

Նշենք, որ Ս. Խաչ եկեղեցու թմբուկի արձանագրությունն առաջինը կարդացել է Մ. Բժշկյանը՝ թվագրելով 1338 թ.³⁰:

ՓԱՌԱԾ ՏԱՃԱՐՍ ԱՍՏՈՒԱԾԱՅԻՆ՝ ԵՐԿՐԻ ԴՐԱԽՏ ԿԵՆԱՅ ՓԱՅՏԻՆ.

ՈՐ Է ՊԱՏԿԵՐՆ ԵՐԿՆԻՅ ՎԵՐԻՆ ԵՒ ԵՌԱՆՁՆԵԱՆՆ ԿԱՅԱՆԻՆ.
Ի ԾՆՆԴԵ ՄԱՐՄԵՆՈՎ ՓՐԿՁԻՆ ՅԵՐԵՔ ՀԱՐԻԻՐ ԵՒ ՀԱԶԱՐԻՆ,
ՅՈՒԹ ԵՒ ՀԻՍՈՒՆ ՍԿՍԵԱԼ ԱՄԻՆ, (1358) ԿԱՆԳՆԵԱԼ ՅԱՆՈՒՆ ՍՐ ՆՇԱՆԻՆ,

ՍԱՏԱՐՈՒԹԵԱՄԲ ՅՈՒՐ ԾԱՌԱՅԻՆ, ՅՈՎՀԱՆՆԻՍԻ
ԿՐԱԻՆԱՎՈՐԻՆ,

ԵՒ ՀԱՐԱԶԱՏ ԵՂԲԱՐՅ ՆՈՐԻՆ, ԵՒ ԸՍՏ ՈԳԻՈՅ ՈՐԴԻՈՅ ԲՆԱԻՆ:

Հայերեն եւ ռուսերեն հետազա հրատարակություններում շրջանառվել է նշյալ թվականը՝ մինչեւ Ի. դ. 70-ական թվականները: Տարիներ անց վաստակաշատ գիտնական Ասատուր Մնացականյանի կողմից վե-

²⁸ Տե՛ս Օ. Исмизаде, Крепостное сооружение в Бакинской бухте, «Советская археология», Москва, 1966, № 1. **Е. Джандиери**, Ахалкалаки (Джавахский) в позднефеодальную эпоху (археологические памятники феодальной Грузии), Тбилиси, 1974, էջ 60. **М. Рабинович**, Гончарная слобода в Москве в XVI-XVIII вв, МИА, т. 7, М.-Л., 1947, էջ 55-57. **Ս. Եսայան**, Հնագիտական իրերի կատալոգ, Երևան, 1964, էջ 34:

²⁹ Տե՛ս **А. Байбуртский, А. Тимиргазин**, Армянские древности горных массивов Святого Креста и Мачук в Восточном Крыму, Симферополь, 2008, էջ 151:

³⁰ **Հ. Մինասյան Բժշկեանց**, Ճանապարհորդություն ի Լեհաստան, Վենետիկ, 1830-ՌՄՀԹ., էջ 324-327 :

րաթվագրվել է 1358 թ. («Գրական թերթ», 15 նոյեմբեր, 1968 թ.), որն ընդունվել է վիմագրագետ Գ. Գրիգորյանի եւ մյուս հեղինակների կողմից: Սույն արձանագրությունը ժամանակին ռուսերեն է թարգմանել Քուչուկ Հովհաննիսյանը՝ նշելով 1338 թվական: Էմմա Կոխմազյանը ռուսերեն թարգմանության մեջ ուղղել է թվականը՝ նշելով 1358 թ., կատարել է մեկ այլ ճշգրտում, այն է՝ 1358 թ. ոչ թե շինարարության սկիզբն է, այլ՝ շինարարության ավարտը:

Ուրեմն՝ 1358 թ. թմբուկի վերակառուցումն ավարտված է եղել: Քանի որ արձանագիր թմբուկը ամբողջությամբ կառուցվել է սրբատաշ, իսկ եկեղեցու մնացյալ շարվածքը՝ անմշակ քարերով, ուստի ուսումնասիրողները ճարտարապետաշինարարական ոճի առանձնահատկությունների հիման վրա եզրահանգումներ են արել թմբուկի հետագա վերակառուցման վերաբերյալ: Խորեն վարդապետ Ստեփանեն գրել է. «...տաճարի գմբեթը եւս կարծես յետոյ շինուած լինի, որովհետեւ համեմատ չէ տաճարի սկզբնական ձեւին»³¹: 1890 թ. վանքը նորոգելիս նա չի կարողացել վերանորոգել գմբեթը եւ գրել է. «...չատ ցանկալի է գմբեթին հնագոյն հայկական ձեւ տալ»:

Ի նկատի ունենալով ԺԲ.-ԺԳ. դդ. հայկական եկեղեցաշինության ոճական առանձնահատկությունները՝ Ա. Յակոբսոնն իրավացիորեն նկատում է, որ Ս. Նշան եկեղեցու թմբուկը վերակառուցվել է հետագայում, ինչպես վանքի մյուս բոլոր շինությունները³²:

Թմբուկի եւ գմբեթի առավել ուշ վերակառուցման մասին են խոսում նաեւ Ղրիմի Ս. Խաչ վանքի հնագետները (Սիդորենկո, Դամբրովսկի)³³: Նման ենթադրությունը հաստատվում է նաեւ 1694 թ. Հակոբ Կաֆայեցու կողմից Հովհաննես կրոնավորին ձեռնած չափածոյում, որտեղ նկարագրվում է վերջինիս ջանքերով իրականացված շինարարական աշխատանքը:

1368 թ. Ստեփանոս (Նատերի որդի) գրիչը Ս. Նշան եկեղեցու մասին վկայում է. «...կանգնեաց ի վանս իւր եւ տաճար երկնանման գեղապաճոյճ, կամարաձեւ, գմբեթայարկ, սրբագործ վիմաւք, ոսկեզաւծ գեղազանութեամբ, տեղի անտանելոյն եւ ի հանգիստ անախտ կամացն Աստուծոյ եւ զենարան գառինն անմահի, անուանելով զնա սուրբ Նշան...»³⁴:

³¹ Խորեն Ժ. Վրդ. Ստեփանէ, նշվ. աշխ., էջ 12, 17:

³² Стен А. Якобсон, Армянская средневековая архитектура в Крыму, Византийский временник, т. VIII, Москва, 1956, էջ 179:

³³ О. Домбровский, В. Сидоренко, նշվ. աշխ., էջ 108:

³⁴ «ԺԴ. դարի... հիշատակարաններ», էջ 485-486:

Նատերի մյուս որդի Ավետիքը 1348 թ. ձեռագիր հիշատակարանում վկայում է Սուրխաթ քաղաքի եւ Ս. Խաչ վանքի մասին³⁵:

1348 թ. այս ձեռագիր հիշատակարանը մեկ անգամ եւս հաստատում է, որ 1358 թ. վանքն արդեն կանգուն է եղել եւ գործել է: Իսկ եթե այդպես է, ապա ե՞րբ է կառուցվել Ս. Խաչ վանքը:

Ս. Խաչ վանքի կառուցման թվագրման համար հետաքրքիր է Գաբրիել արքեպիսկոպոսի գտած արձանագրությունը. «Բարեխաւս է սուրբ նշանքս ճերմակ Խաջիկ պապաքին եւ ծնողաց Շահիպի փաշա խթ եւ զւկց թվ 24. (1311 թ.)»: Նույն այս արձանագրությունը հիշատակվում է նաեւ 1511 թվականով: Չպահպանված մարմարե խաչքարը գրավել է Ղրիմի պատմութեամբ զբաղվող հնագետների ուշադրությունը: Վերջինս որքան էլ գրավիչ է, սակայն չի կարող հանդես գալ որպես գիտական փաստ, քանի որ, ինչպես Պետրոս Թումանյանն է գրում, «...ն՛չ Խորէն եպիսկոպոս Սյրեփանէն եւ ո՛չ էլ պ. Սուրխաթեանը չեն գրել եւ յիշել իրենց գրուածքներում Ս. Խաչ վանքի արձանագրութիւնների մասին գրելիս: Երեւի ժամանակի ընթացքում եղծուել է այդ թանկագին յիշարկարանը...»³⁶:

Ճարտարապետ Օ. Խալփախյանը, հիմք ընդունելով կորուսյալ արձանագրության 1311 թվականը, յուրօրինակ մեկնաբանությամբ եզրեր է փնտրում Ս. Խաչ եւ Ս. Ստեփանոս վանքերի հիմնադրման թվագրության առնչությամբ³⁷:

Ս. Խաչ վանքի թվագրման համար կարեւոր է 1856 թ. այստեղ այցելած Գ. Սպասկու կարծիքը: Նա, տեղի հայերի հաղորդած տեղեկությունների հիմամբ, վանքի հիմնադրումը թվագրում է 1283-ով³⁸: Սույն թվականը չնայած չի հաստատվել գրավոր մեկ այլ տեղեկությամբ, սակայն ինչ-որ ներքին համոզմամբ կրկնվել է Ս. Խաչ վանքին առնչվող բոլոր հրատարակություններում: Այդ թվականը հավանական է համարվել: Օրինակ՝ Ժ. Դ. 80-ական թվականներին Ֆ. Բրունը, անդրադառնալով հարցին առնչվող սկզբնաղբյուրներին, հանգել է այն եզրակացության, որ հայերը Ղրիմում հաստատվել են ջենովացիներից եւ թաթարներից առաջ³⁹:

³⁵ Անդ, էջ 369-370:

³⁶ Պ. Թումանյան, Արոր, հ.1, Թիֆլիս, 1911, էջ 77:

³⁷ Տե՛ս Օ. Халпахчян, Архитектурный ансамбль Сурб Хач..., N 1, էջ 8-9:

³⁸ Տե՛ս Գ. Спасский, Старый Крым (из путевых записок о Крыме), 300ИД, т. IV, Одесса, 1858, էջ 89:

³⁹ Տե՛ս Փ. Брун, Черноморье, часть 2, Одесса, 1880, էջ 137:

Ս. Խաչ վանքի թվագրությունը հարցում կարեւոր է նաեւ Ղրիմի նշանավոր գրիչ Նատերի դերը:

Բաբերդից գաղթած Նատերն իր ընտանիքով հաստատվել է Սուրխաթ քաղաքում, աշխատել Ս. Խաչ վանքի ձեռագրատանը, որտեղ թողել է 12 ձեռագիր, որոնք պահվում են Մաշտոցյան Մատենադարանում: Նա դասավանդել է վանքի դպրոցում: Նատերն իր ձեռագիր հիշատակարանում գրում է հայտնի հոգեւոր առաջնորդ, ուսուցիչ Ավետիքի մասին, որը որոշ ժամանակ ոչ միայն ուսուցանել է, այլ նաեւ արտագրել ձեռագրեր: Գրիչը հայտնում է, որ 1346 թ. վերավորված Ավետիք Խոտաճարակը հեռացել է այստեղից⁴⁰: Նատերի վկայությունից ակնհայտ է, որ ուսուցիչ Ավետիքի գործունեությունն այդ ժամանակահատվածում կապված է եղել Ս. Խաչ վանքի հոգեւոր դպրոցի հետ⁴¹:

1994 թ. հնագիտական աշխատանքների երկրորդ փուլում հետազոտվել է ռուսական գրականության մեջ Ս. Գեւորգ անվամբ հայտնի հուշարձանը, որը հայկական աղբյուրներում կոչվել է Ս. Ստեփանոս⁴²:

Պեղումների միջոցով հողակույտերի միջից բացվեցին Ս. Ստեփանոս եկեղեցու բազմախոտ հորինվածքով ավագ խորանը եւ հյուսիսային կողմի ավանդատունը, որը ավերված էր գանձագողերի կողմից: Բացվել են եկեղեցու պատերը 1.5 մ եւ արեւմտյան կողմում 3 մ բարձրությամբ: Եկեղեցու գլխավոր մուտքը արեւմտյան կողմում վերաշարված եւ սվաղված էր: Պեղումներով բացվել է նաեւ 2-րդ մուտքը՝ դարձյալ վերաշարված: 3-րդ մուտքը հարավային կողմում քայքայված եւ ավերված էր: Բացվել է նաեւ եկեղեցու անկանոն շարված հարթ սալաքարերով հատակը, ավագ խորանից 3.5 մ հեռավորության վրա շինության քառակող երկու խարիսխները: Դրանցից մեկի վրա կանգուն էր մնացել քարե միակտոր քառանիստ սյունը: Եկեղեցու ներսում բացվեց թափված քարերով վերաշարված անորոշ կառույց, որը հետագայում հավանաբար որպես ապաստան է ծառայել: Տեղում հայտնաբերվեցին ուշ շրջանի կավանոթների բեկորներ: Ս. Ստեփանոս եկեղեցին 8.4x8.6 մ քառակուսի սյունազարդ կառույց է, որի սյուներից երկուսը ազատ կանգնած են եղել, իսկ մյուս երկուսը՝ կամարով հարել ավագ խորանին: Եկեղեցին շարված է տեղա-

⁴⁰ «ԺԴ. դարի... հիշատակարաններ», էջ 348-349:

⁴¹ Տե՛ս Վ. Միքայելյան, Ղրիմի հայկական գաղութի պատմություն, Երեւան, 1994, էջ 63. Յ. Կորխմաչյան, Армянская миниатюра Крыма (14-17вв.) Ереван, 1978, էջ 9. Հ. Աճառյան, Հայոց անձնանունների բառարան, Կ. Ա., Երեւան, 1942, էջ 333:

⁴² Եկեղեցու պեղման աշխատանքները հովանավորել է Սիմֆերոպոլի բնակիչ, ժամանակին «Նաֆտասերվիս» ընկերության տնօրեն Սուրեն Գետորգի Ամիրխանյանը:

կան անկանոն քարերով, սակայն ճարտարապետական առանձին մանրամասներ՝ արտաքին աբսիդի շարվածքը, պատուհանների քիվերը, կամարի եւ ծածակի այլ քարերը մշակված կրաքարից են: Եկեղեցուն կից է մեկ այլ շինություն, որի ներսում բացվել է ջրհոր. վերջինս հիմք է տվել շատերին ենթադրել, թե այն ներքին բակ է, եւ ոչ գավիթ: Արեւմտյան կողմից եկեղեցուն կից են 7 շինություններ, որոնք ժամանակի սղություն պատճառով մեր կողմից բոլորովին չեն ուսումնասիրվել: Մ. Բժշկյանցը դրանք ներկայացնում է որպես վանախցեր: Եկեղեցու մասին որոշակիորեն վկայում է տեղում հայտնաբերված նյութերից ամենավաղ եւ արժեքավոր ոչ մեծ չափի խաչքարը, որի վրա փորագրված է 22. (1331 թ.): Սա փաստացի տեղեկություն է այն մասին, որ 1331 թ. եկեղեցին կանգուն է եղել:

Խաչքարի թեւաբացվածքներում կարգացվում է՝ ՏՐ ԱԾ ՅՍ ՔՍ
Տ(Է)Ր, Ա(ՍՏՈՒԱ)Ծ, Յ(ԻՍՈՒ)Ս, Ք(ՐԻՍՏՈ)Ս

Խաչքարի ստորին եզրագոտում վրա՝ փորագրի՝
Ի ԹՎ(ԻՆ) 22. (780+551=1331)

Ամենայն հավանականությամբ թվագիրն ունեցել է նաեւ վերջին միավոր տառը, որը քարի՝ այդ հատվածի կոտրված լինելու արդյունքում կորստյան է մատնվել: Ներկա դրությամբ հստակ թվագրվում է Հայոց 22. (1331) թվականով, իսկ առավելագույն թ. (9) միավորի առկայության դեպքում կկրեր՝ 1340, այսինքն՝ Հայոց 22(Թ). (789+551=1340) թվականը: Բոլոր դեպքերում խաչքարը հարազատ է ԺԴ. դարի առաջին կեսին⁴³:

Հայտնի է, թե եկեղեցին երբ է խոնարհվել եւ ինչու էի վերականգնվել: Ի դեպ, տեղում հայտնաբերվել է նաեւ 1461 թ. խաչքար: Հակառակ դրան՝ Հայտնի է, որ Ս. Ստեփանոս եկեղեցուց քիչ հեռու գտնվող Ս. Խաչ վանքի շինությունները, ինչպես ցույց են տալիս պեղումների արդյունքները, դարեր շարունակ վերանորոգվել, որոշ դեպքերում նույնիսկ վերափոխվել են⁴⁴:

Ս. Խաչը մշտապես եղել է Ղրիմի հայությունից ուղղորդված կենտրոնում:

⁴³ Արձանագրության բացատրությունը՝ Արսեն Հարությունյանի: Ի դեպ, 1992-1994 թթ. պեղումներից հայտնաբերված քանդակագործ քարերը՝ թվով 18 նյութերը եւ սույն խաչքարը, հանձնվել են նախկինում «Старый Крым» թանգարանի գլխավոր ֆոնդապահ Լյուդմիլա Սերգենյանա Սուպրունին. ամբողջ նյութը գտնվում է թանգարանում, բացի մի քանի օրինակներից, որոնք տեղափոխվել են Երեւան՝ ներկայացվելու Հայաստանի պատմության թանգարանում հայկական գաղթաշախմատներին նվիրված ցուցահանդեսին: Հնագիտական այս հավաքածուն 2016 թ. վերադարձվելու է «Старый Крым» թանգարանին:

⁴⁴ Խորեն Ժ. վրդ. Ստեփանէ, նշվ. աշխ., էջ 6:

Այսպես՝ Ս. Խաչ վանքը անընդհատ վերականգնվել է, իսկ Ս. Ստեփանոսը՝ ոչ: Այս հանգամանքը, սակայն, չի կարող հաստատել Խ. Փորքեշյանի այն տեսակետը, որ Ս. Ստեփանոսը Ս. Խաչ վանքից առնվազն 3-4 դար առաջ է կառուցվել, այսինքն՝ Ժ.-ԺԱ. դդ.⁴⁵:

Վանական համալիրի հետ կապված կնճռոտ բոլոր հարցերը կարող են լուծվել միայն հնագետների եւ հմուտ ճարտարապետների համատեղ աշխատանքի արդյունքում: Մինչ այդ կարծում ենք, որ Ս. Ստեփանոսը Ս. Խաչ վանքին կից վանական համալիր՝ ճգնավորների մենաստան է եղել: Վերջինս ունեցել է եկեղեցի, սեղանատուն, խոհանոց, մթերանոց եւ այլ մանրամասներ, կառուցված է եղել անտառում՝ ճանապարհից հեռու:

Կրկին անդրադառնալով Ս. Խաչ վանքի պեղումներին՝ նշենք, որ 1992-1994 թթ. կատարվել է գիտական մեծածավալ աշխատանք. ողջ տարածքը մաքրվել է տարիների կոտակված շինարարական հողակույտերից, աղբից եւ փլատակներից: Բացվել են շինությունների եւ բակի միջով անցնող կավե խողովակներով ջրատար համակարգի անկրկնելի օրինակներ:

Սեղանատան ծածկի կամարները պահող 4-րդ սյան հայտնաբերված տեղը պարզեց, որ վերջինս իր նախնական ձեւով ուղղանկյուն սյունադարձ մեծ դահլիճ է եղել: Հնագիտական աշխատանքների, գավիթի հարավային եւ հյուսիսային պատերի վերանորոգման եւ դրան հաջորդող վերականգնման որոշ աշխատանքների շնորհիվ վանքը փրկվել է հետագա քայքայումից: Այժմ այն գործում է եւ վերադարձվել է Հայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցուն:

Ս. Խաչ վանքի տարածքում 1992-1994 թթ. կատարված հնագիտական պեղումներով հայտնաբերված ԺԳ.-ԺԴ. դդ. խեցեղեն նյութերը, 1299/1300 թ. արծաթե դրամը, Ս. Նշան եկեղեցու արեւելյան վերնաճակատին տեղադրված խաչքարի՝ ժամանակին 1547-ով թվագրված, ապա 1349-ով վերաթվագրված արձանագրությունը⁴⁶, ինչպես նաեւ ձեռագիր հիշատակարանները նոր էջ են բացում վանքի կառուցման տարեթվի վերանայման համար:

⁴⁵ Խ. Ա. Փորքեշյան, Երբ է կատարվել հայերի մուսքը Ղրիմ, ՊԲՀ 2(17), Երեւան, 1962, էջ 115:

⁴⁶ Տե՛ս Т. Саргсян, М. Петросян, Крым: Монастырь Сурб Хач, Симферополь, 2008, էջ 35, 108:

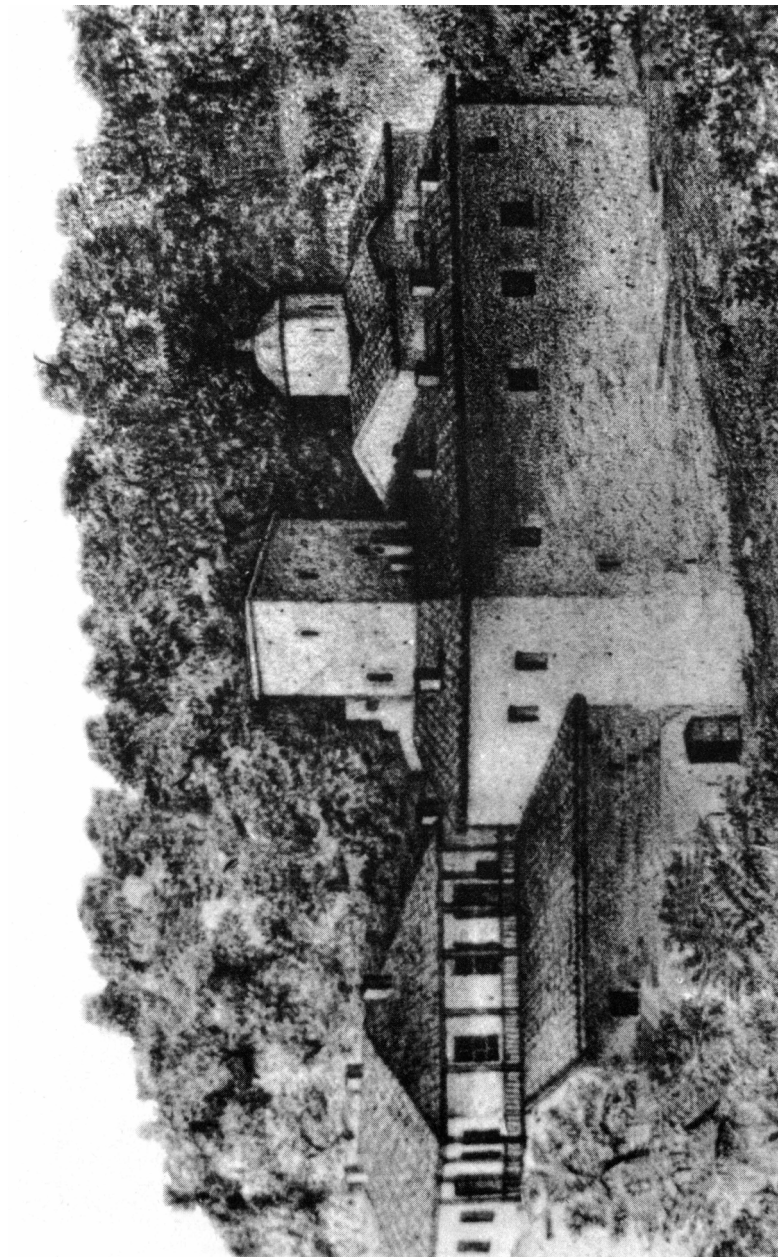
Այս ամենի հիման վրա հաստատվում է, որ Ս. Նշան եկեղեցու 1358 թ. արձանագրությունը ոչ թե արդեն գոյություն ունեցող վանքի կառուցման, այլ եկեղեցու գմբեթի վերակառուցման թվականն է:

Վերոնշյալ շինությունների հնագիտական ուսումնասիրությամբ բացահայտվել են ոչ միայն Ղրիմի տարածքում հայկական շինարարության եւ արհեստագործության ազգային ակունքները, այլ նաեւ տեղի մշակույթի, պալեոլոգյան վերածննդի գեղանկարչության՝ հայկական մանրանկարչության ու կիրառական արվեստի փոխներթափանցման արգասիք հանդիսացող Ղրիմյան հայկական մշակույթի ինքնատիպ ոճը⁴⁷:

РЕЗЮМЕ

Среди множества христианских памятников города Сурхат (ныне Старый Крым), датировемых серединой 13-го - началом 14-го вв., особо выделяется монастырь Сурб Хач, на лесистом склоне в 4 км к юго-западу. Раскопки крымских ученых, проведенные здесь в 1970-ых гг., были продолжены нами в 1992-1994 гг. Датировка трапезной - большого прямоугольного колонного зала (что подтверждается обнаружением базы четвертой колонны), приписываемого 17-18-ым вв., отнесена к 14-15 вв. На территории монастыря раскрыта уникальная система глиняных водопроводных труб. Обнаруженные здесь археологические материалы 13-14 вв. и колофоны рукописей подтверждают, что 1358 г. в надписи на церкви Св. Знамения является годом не постройки, а реконструкции существовавшей ранее церкви. Датировку подкрепляет хачкар 1331 г., обнаруженный частичными раскопками церкви Сурб Степанос в 3-х км южнее монастыря. До проведения здесь полноценных раскопок можно предположить, что Сурб Степанос был пустыней для отшельников при монастыре Сурб Хач. Исследование вышеуказанных памятников выявило не только армянские истоки строительства и ремесла на территории Крыма, но и влияние местной традиции - живописи ренессанса эпохи Палеологов на армянскую миниатюру и прикладное искусство, благодаря которому возник самобытный стиль крымско-армянской культуры.

⁴⁷ Տ՜իւ Է. Կորխմա՜յան, Армянская минатюра Крыма (14-17вв.) Ереван, 1978:



Նկ. 1. Ս. Խաչ վանքը, 1885 թ. լուսանկար



Նկ. 2. Ս. Խաչ վանքի ընդհանուր տեսքը, 1928 թ.



Նկ. 3. Ս. Նշան եկեղեցու վերանորոգված գմբեթը, 1993 թ.



Նկ. 4. Ս. Նշան եկեղեցու վերանորոգված գմբեթը, 2008 թ.



Նկ. 5. Վանախցերի բակով անցնող ջրատար համակարգը



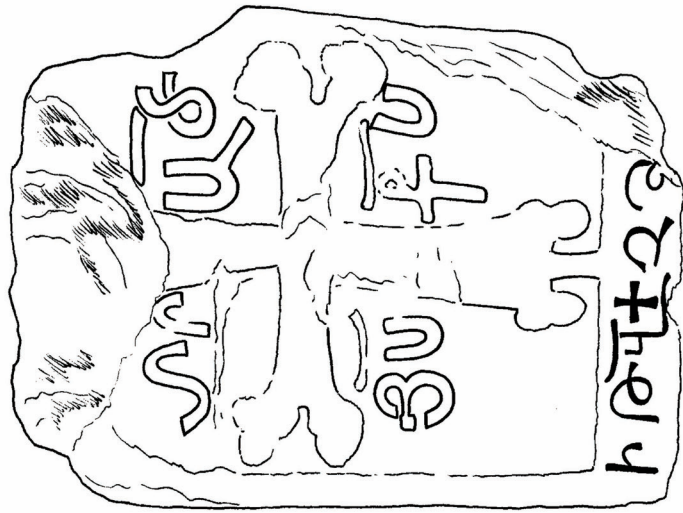
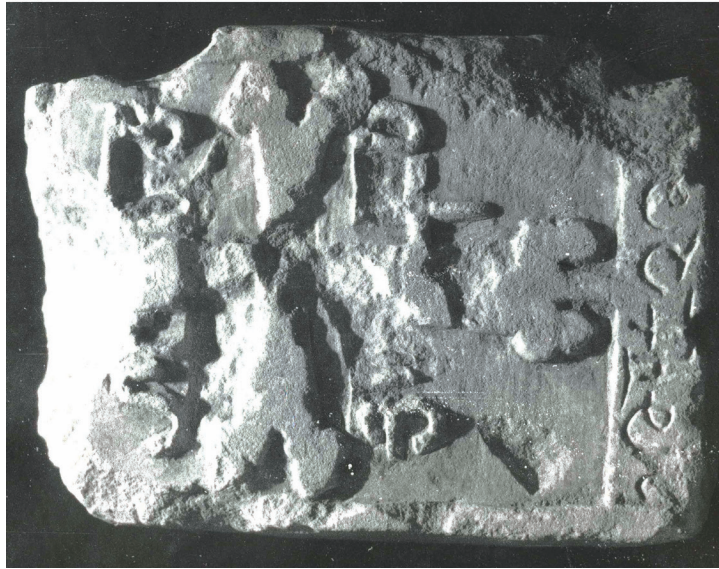
Նկ. 6. Տնտեսական սենյակում բացված քարե սյան խարիսխը և դրա կողքով անցնող կալիե ջրատար խողովակը



Նկ. 7. Ս. Ստեփանոս եկեղեցու պեղումների ընթացքը



Նկ. 8. Խաչքար 1557 թ. արձանագրությամբ, Ս. Խաչ վանք



Նկ. 9. Իսաքբար, Ս. Ստեփանոս եկեղեցի, 1331 թ.



Նկ. 10. Էջը ի դժոխք, ք. Սուրխատ, 1365 թ., ձեռ. 4656, նկարիչ՝ Ավետիս, Նաաթերի որդի

SUMMARY

The Holy Cross monastery on a wooded hillside 4 km southwest of Surhat (currently Stary Krym) distinguishes among other Christian monuments of this city dating from the mid 13th - beginning of the 14th century. Excavations of Crimean scholars conducted here in the 1970s were continued by us during 1992-1994. The refectory - large rectangular columned hall (which is confirmed by finding the base of the fourth column) attributed to the 17-18th centuries, turned out to belong to the 14-15th centuries. At monastery was unclosed a unique system of clay water pipes. The 13-14th centuries archaeological finds and colophons of manuscripts confirm that the year 1358 from the inscription on the Holy Sign church was the date of its reconstruction and not erection. This dating is corroborated by a cross-stone of 1331 unearthed during partial excavations at St. Stephanos church, 3 km south of the monastery. Prior to full excavations we assume that St. Stephanos was a desert for hermits at Surb Khach Monastery. The study of the above mentioned sites revealed not only the Armenian origins of the construction technique and craft in the Crimea, but also the influence of local tradition - Renaissance painting of Palaeologus era on the Armenian miniature and applied arts, owing which the Crimean Armenian culture acquired its distinctive style.



ԼԻԼԻԹ ՍԱՐՎԱԶՅԱՆ

փիլիսոփայական գիտ. թեկնածու

Փիլիսոփայության, սոցիոլոգիայի եւ իրավունքի ինստիտուտ

**ԿՐՈՆԱԿԱՆ ԴԱՍՏԻԱՐԱԿՈՒԹՅԱՆ ԴԻՄՆԱԽՆԴԻՐԸ ՄԱՐԿՈՍ ԱՂԱԲԵԿՅԱՆԻ
ԱԶԳԱՅԻՆ-ՊԱՅՂԱՆՈՂԱԿԱՆ ՀԱՅԵՑԱԿԱՐԳՈՒՄ**

«Քրիստոնեական ոգով ուղղենք մեր պատանեկաց դաստիարակությունը,
բարքը, սովորությունները, կերպերը, զարգացնենք անոնց սրտին մէջ
ազգասիրության եւ մարդկության սերմը, որն որ տակաւին
մոլորական սկզբնամբ չէ ապականէր»:
Մարկոս Աղաբեկյան

ԺԺ. զարի Հայ մտածողների կրոնափիլիսոփայական, ազգային-քաղաքական, պատմափիլիսոփայական եւ մշակութաբանական հայեցակարգերում ուրույն տեղ ունի կրթության եւ դաստիարակության խնդրակարգը, որն աղերսվում է հայության ինքնության՝ ազգային Ես-ի ու կեցության հիմքերի պահպանման, ազգային միասնության, առաջադիմության, գաղափարախոսական եւ այլ հիմնահարցերին: Հայ գործիչներն ազգի ինքնագարգացումը դիտում էին որպէս ազգային քաղաքականության, սահմանադրական ռազմավարության կարեւոր բաղադրիչ:

Արեւմտահայոց մշակութային-քաղաքական կյանքում էական ներդրում է ունեցել Մարկոս Աղաբեկյանը (1830-1908 թթ.)՝ գիտական, մանկավարժական, հրապարակախոսական եւ սահմանադրական գործունեությամբ: Իր խմբագրած հանդեսներում («Կոունկ Հայոց աշխարհին», «Ծիլն աւարայրի») եւ պատմագիտական երկերում մեկնաբանում է ազգային լուսավորության, հոգեւոր-բարոյական դաստիարակության հիմնահարցերը, Հայ եկեղեցու դավանած սկզբունքները՝ որպէս ազգի մշակութային-քաղաքակրթական առաջընթացի հիմնապայմաններ: Նա առանձնակի արժեւորում է կրոնական դաստիարակության դերը՝ համարելով, որ «քրիստոնեությունն ինքնին լուսավորություն է», եւ չկա մարդու համար առավել բարձր գիտություն, քան քրիստոնեական ուսմունքը, աստվածային պատգամներն ու օրենքները: Աստվածային իմաստասիրությունը մարդիմացության, ազգաճանաչման հիմքն է, ինչպէս նաեւ մարդու գործունեության ճշմարիտ ուղեցույցը:

Մարկոս Աղաբեկյանի սահմանմամբ՝ դաստիարակությունը երեխայի «...քնական, մրաւորական եւ բարոյական, կամ մարմնոյն, մրաւը եւ հոգւոյն կարողութիւնը եւ զօրութիւնը զարգացնելու արհեստն է»¹: Այս գիտությունը, որ եվրոպայում կոչվեց «մանկավարժություն», նա անվանում է «ազգային եւ հոգեւոր հանրային դաստիարակութիւն», որը սովորաբար վերահսկվում է պետության կամ ազգի քաղաքական վարչության կողմից: Քանի որ հայերը զրկված էին պետականությունից, այս ոլորտի պատասխանատուն դարձել էր Հայ եկեղեցին:

Դաստիարակությունն «ազգային եւ հոգեւոր» անվանելը Մարկոս Աղաբեկյանը հիմնավորում է հետեւյալ փաստարկներով. ա. «Մեր Հայոց աշխարհիս որդոցս արդեան ազգութիւնը քաղաքական չէ, այլ բարոյական»², բ. Հայ եկեղեցին իրականացնում է վարչական, օրենսդրական, դատական ու հոգեւոր-մշակութային գործառույթներ, գ. կրօնական եւ աշխարհիկ գրականությունն ավանդվել է հոգեւոր պաշտոնյաների ու սուրբ հայրերի ջանքերով, դ. Հայ ժողովուրդն իր հոգու փրկությունը կարող է գտնել միայն Հայ եկեղեցու աստվածային վարդապետությանը հետեւելով, ե. հայոց «...թէ ընտանեկան եւ թէ ազգային վիճակին հիմունքը Հայաստանեայց եկեղեցւոյն օրէնքներն ու կանոններն են», իսկ «...մեր եկեղեցական պաշտամունքն ուրիշ բան չեն, այլ Հայաստանեայց եկեղեցւոյն ճշմարիտ դաստիարակութեան, վարդապետութեան օրինաց եւ կանոնաց արարողութիւններն»³:

Հետեւաբար՝ ազգային-քրիստոնեական գաղափարակարգն ու կանոնակարգը անխախտ պահելու կոչ անելով՝ Մարկոս Աղաբեկյանը «օրինազանց, ազգատեաց եւ ազգուրաց» է անվանում նրանց, ովքեր փորձում են դրանք այլափոխել եւ ժողովրդին չեղել ազգային-հոգեւոր արժեքներից: Այս համատեքստում նա մերժում է հայ կաթողիկոսների, հայ բողոքականների, հայ հոռոմների (հունադավանների) «Հայ» լինելը, քանզի, ըստ նրա, հնարավոր չէ ազգությունը պահպանել՝ ուրանալով հայադավանությունը եւ ծառայելով օտար եկեղեցիներին ու պետություններին:

Դաստիարակության նպատակը ազգի հոգեւոր կայսարելագործումն է՝ ազգային ավանդակարգի եւ քրիստոնեական արժեհամակարգի հիման վրա: Ըստ Մարկոս Աղաբեկյանի՝ առանց հոգեւոր-բարոյական սկզբունքների հնարավոր չէ ազգային զարգացում: Հոգեւոր հարթության վրա առաջն-

¹ Մ. Աղաբեկեան, Ճաշակ ազգային եւ հոգեւոր հրապարակական դաստիարակութեան, Մասն III, «Կոռնկ Հայոց աշխարհին», Տիփսիս, 1860, թ. Դ., ծանօթ. 1, էջ 247:

² Անդ, էջ 248:

³ Անդ:

Թագ՝ նշանակում է «...գնալ դէպի յառաջ քրիստոնէական ճշմարտութեան մէջ, դէպի հոգեկան կայսրաւելութիւն, մի խօսքով դէպի ճշմարտութեան ճանապարհն ու կեանք յախրենական»⁴:

Դաստիարակութեան ազգային ու հոգեւոր ձեւերը միահյուսված են՝ ենթադրելով անհրաժեշտ որոշակի գիտութիւններ եւ դրանք դասավանդելու արվեստ:

Ազգային դաստիարակութեան անհրաժեշտ գիտութիւններն են «...մեր ազգային լեզուն եւ մեր գրականութիւնը... մի ազգի լեզուին ծագման, ծաղկման եւ ծաւալման պատմութիւնը, ամէն մէկ դարու մէջ նոյն լեզուին ինչ տեսակ ոճ, ինչ տեսակ փոփոխութիւն կրելը, ճարտարախօսական, պատմաբանական եւ վիպասանական գրուածոց մէջ ինչ ձեւ, ինչ դարձում ընդունելը եւ այլն», **Ինչպե՞ս նաեւ** «...մեր ազգային նախնի, միջին եւ արդի նկարագրական, բանաստեղծական եւ իմաստասիրական եւ այլն պատմութիւնը, մեր հայրենական աշխարհին... աշխարհագրութիւնը, մեր նախնեաց օրինաց, վարուց եւ բարուց վրայ ընդհանուր տեղեկութիւնները եւ այլ, ինչ որ մեր ազգայնութեան վերաբերում են»⁵: **Ազգային ու բարոյական հրահանգները պետք է լինեն ընտանեկան դաստիարակութեան, հասարակական-քաղաքական լուսավորութեան հիմնական սկզբունքները**, «...որոնց գործադրութեամբ մի միայն կարող կլինինք բարեստութիւն եւ խաղաղութիւն ունենալ մեր մէջ միմեանց հետ, մի ազգ, մի կրօն, մի լեզու կազմելու համար, ամուր եւ յայտնի ազգայնութեամբ, պարզ եւ ուղիղ բարոյականութեամբ»⁶:

Հոգեւոր դաստիարակութեան համար անհրաժեշտ են «աստուածային գիտութիւնները», որոնք, ըստ Մարկոս Աղաբեկյանի, «...մեզ Աստուծոյ եւ մեր հոգեւոր հետք եղած յարաբերութիւններն են սորվեցնում երկնային արքայութեան մէջ երկնային քաղաքացի լինելու ճանապարհը ցոյց տալու համար»⁷: **Այս առումով մտածողը հատկանշում է** «...սուրբ գրոց գիրութիւնը, Հայաստանեայց եկեղեցոյ վարդապետութեան եւ պատմութեան հմրութիւնը, մեր սուրբ հարց վարուց վրայ տեղեկութիւնը եւ նրանց քարոզած բարոյականութեան ծանօթութիւնը, մեր ազգային Եկեղեցոյ խորհուրդները, օրէնքները, ծէսերը քաջ

⁴ **Մ. Աղաբեկեան**, Նոր տարի եւ նոր կեանք, «Կոունկ Հայոց աշխարհին», 1863, թ. Ա., էջ 1:

⁵ **Մ. Աղաբեկեան**, Ճաշակ ազգային եւ հոգեւոր հրապարակական դաստիարակութեան, Մասն III, էջ 251:

⁶ **Մ. Աղաբեկեան**, Ազգային բարոյական հրահանգ, «Կոունկ Հայոց աշխարհին», 1860, թ. ԺԱ., էջ 851-852:

⁷ Անդ, էջ 851:

ճանաչելը եւ այլ, ինչ որ մեր հոգւոյ կրթութեան համար անհրաժեշտ պէտք է»⁸:

Նշյալ գիտություններն ուսուցանելու արվեստը Մարկոս Աղաբեկյանը մեկնաբանում է՝ բացատրելով դասավանդման եղանակները, մեթոդներն ու սկզբունքները: Նա նշում է ուսուցման երեք եղանակ՝ ա. անհատական («միայնավարժական»), երբ ուսուցիչը աշակերտներին կրթում է առանձին՝ հաշվի առնելով նրանց անհատական ունակությունները, բ. ընդհանուր («համայնավարժական»), երբ դասավանդվում է ամբողջական խմբերին, գ. հատուկ («իրերավարժական»), երբ միայն առաջադեմ սաներին է դասավանդվում՝ ըստ նրանց հակումների եւ ունակությունների: Ուսուցման երեք եղանակի վերջնարդյունքն այն պետք է լինի, որ «... մարդու մրատրական կարողութիւնն ազատօրէն զարգանայ եւ ընդարձակուի»⁹: Շնորհալի ուսանողներին հարկ է նախապատրաստել մանկավարժական գործունեութեան:

Մարկոս Աղաբեկյանը կրօնական դաստիարակութեան գործընթացի կարեւոր բաղադրիչ է համարում մեկնարկնայրը (հերմենեւտիկա), աստվածաշնչյան քննարկի, գաղափարների ճիշտ մեկնությունը՝ մերժելով դրանց իմաստաւիտիստը: Մեկնութիւնները պետք է կատարել համեմատութեան, վերլուծութեան եւ համադրութեան, քննադատական ու համակարգային մեթոդներով՝ բացահայտելով աստվածային խորհուրդների եւ պատվիրանների ներքին իմաստը:

Ելնելով ազգի հոգեւոր կատարելագործման նպատակից՝ Մարկոս Աղաբեկյանը նշում է դաստիարակութեան երեք աստիճան.

1. Նախնական աստիճան, որը ենթադրում է բարոյական հրահանգներ՝ «...առ մեր Եկեղեցին եւ առ մեր եղբայրները», եւ մրավոր կրթութիւն՝ այն գիտութիւնների միջոցով, «...որոնք կարելու է օգտակար են թէ Հայոց աշխարհիս համօրէն որդւոցս յառաջադիմութեան համար, եւ թէ մեզանից առանձին ամէն մէկիս կարարելութեան համար»¹⁰: Այս աստիճանը պարտադիր է բոլոր հայերի համար:

2. Ավարտական աստիճան, որը հիմնվում է առաջինի վրա, բայց «...տրամադրում է ի հարկին ըստ հոգեւոր բարոյականութեան եւ ըստ ազգային քաղաքակրթութեան յառաջադիմութեան»¹¹: Եթե առաջին աստիճանի դաստիարակութեան

⁸ Մ. Աղաբեկեան, Ճաշակ ազգային եւ հոգեւոր հրապարակական դաստիարակութեան, Մասն III, էջ 251:

⁹ Անդ, էջ 254:

¹⁰ Մ. Աղաբեկեան, Ճաշակ ազգային եւ հոգեւոր հրապարակական դաստիարակութեան, Մասն I, «Կռունկ Հայոց աշխարհին», 1860, թ. Բ., էջ 87:

¹¹ Անդ, էջ 91:

րակուլթյունը տեսական է, ապա երկրորդն ունի գործնական ուղղվածություն և տրվում է Հայ պաշտոնյաներին ու ազատ արհեստավորությանը, քանզի «...ներկայ ժամանակում քաղաքագիտությունն ու կենցաղագիտությունը մի իսկական զորություն լինելով, բարոյական կրթությունը և մտատրական ուսումը ամենակարևոր է աշխարհիս այն որդւոց, որոնց բարձր պաշտօնը և կարող վիճակը իրանց կոչում է պարտաւորեցնում են իրանց վրայ մի տանու-տէրական խնամարարութիւն բեռնաւորեցնելով մի ազդեցութիւն անել իրանց եղբարց վրայ»¹²: Բարոյական առաքինություններով օժտված պաշտոնյաներն առավել նվիրվածութամբ կկառավարեն ազգը՝ հոգալով նրա բարօրության, ազգային իրավունքների պաշտպանության և ոչ միայն անձնական շահերի մասին:

3. Երրորդ աստիճանը վերաբերում է Հայ եկեղեցու պաշտոնյաների կրթությանն ու դաստիարակությանը: Հայ իրականության մեջ միշտ արժեւորվել է իմաստուն, կրթված հոգեւորականների դերը: Ըստ Մարկոս Աղաբեկյանի՝ Հայ եկեղեցու պաշտոնյաները պետք է լինեն առաքինի, բանիմաց, քրիստոնեական վարդապետության հմուտ մեկնիչներ ու քարոզիչներ և «...այնպիսի ուսուցիչներ, դաստիարակներ, որոնք մեր Հայոց աշխարհին եկեղեցական, քաղաքական, գրականական, օրէնսդրական, պատմա-բանական և իմաստասիրական գիտութեանց մէջ ամենաւորձ և ամենաւարժ լինին...»¹³: Այլ գիտությունները կարելի է նաեւ Եվրոպայում ուսանել:

Մարկոս Աղաբեկյանի հայեցակարգում առանձնակի կարեւորություն ունի համազգային, համընդհանուր դաստիարակության գաղափարը, որը նա արժեւորում է ազգի առկա կեցության համատեքստում: Տարբեր պետությունների տիրապետության ներքո քաղաքականապես բաժանված ազգի հոգեւոր-մշակութային ինքնությունը պահպանելը ազգային քաղաքականության գերխնդիրն էր, որը կարող էր լուծվել միայն միաբանութամբ: Այս խնդրի լուծման ելակետը Հայ մտածողը համարում է համազգային դաստիարակությունը, որը որեւէ խտրություն չպետք է ճանաչի: Ուստի, եկեղեցական պաշտոնյաների պարտքը միայն «...մի իշխանապետական կամ ազնուազարմական կրթութիւն, հաճոյական... գիտութիւն, անձնապաշտ կամ մարդաստանոյ բարոյականութիւն տալը չպէտք է լինի», այլ մի գլխավոր նպատակ պետք է ունենան, այն է՝ «Հայաստանեայց Եկեղեցւոյն և Հայոց աշխարհիս թէ եկեղեցական և թէ աշխարհական, թէ մեծածնունդ և թէ փոքրածնունդ, թէ քաղաքացի և թէ գիղացի, թէ արու և թէ էգ որդիքս մի

¹² Անդ, էջ 90-91:

¹³ Անդ, էջ 95:

այնպիսի հոգեւորական կամ բարոյական զգացմունքներով սնուցանել եւ կրթել, ինչպէս որ մեր նախնի սուրբ հայրքն անում էին»¹⁴:

Պատմափիլիսոփայական վերլուծությամբ՝ Մարկոս Աղաբեկյանն անդրադառնում է Հայոց Ոսկեդարում արժատալովրժած այն սկզբունքներին, որոնք նպաստեցին ազգային-քրիստոնեական դաստիարակության կոռ համակարգի ձեւավորմանը: Նրա համոզմամբ՝ Հայոց նախնիներն ավանդում էին «...մեր բնութեան ուղղութեան յարեալարշաճ եղած ուսմունքներով (ընդգծումը - Լ. Ս.)», որոնցով դաստիարակվելով՝ «...ճշմարիտ ազգասիրութիւնը եւ կրօնասիրութիւնը մեր մէջ կամրանայ եւ կրնաւորուի, եւ այսպէս կհասարարուինք եւ կյառաջանանք մենք եւ մեր եկեղեցին»¹⁵:

Տարբեր արքայատոհմերի օրոք դաստիարակութիւնը տարաբնույթ է եղել: Մինչեւ քրիստոնեութեան ընդունումը կրթութիւնը դասային արտոնութիւն էր, եւ «...դարէ դար յառաջանալով մի տեսակ ազգային դաստիարակութիւն էր դառնել յարուկ մի միայն արքայազանց, իշխանազանց եւ ազարազնեայց»¹⁶, իսկ հասարակ ժողովուրդը զուրկ էր մասնավոր դաստիարակութիւնից: Հելլենիստական կրթութիւնը նկատելի արդունք ունեցավ Հայաստանում, բայց միայն քրիստոնեութեան պաշտօնականացումից հետո «...թէ մրավարժական եւ թէ մարմնավարժական դաստիարակութիւնը բոլորովին փոխուեցաւ հոգեւորականին», քանզի քրիստոնեութիւնը պետք է «...կայսրերից մինչեւ յետին գիղականի բարունց ու վարունց օրինաց հիմունք լինէր»: Հայ թագավորներն ու իշխանները «...միշտ եւ անդադար նպաստամարոյց եղան, ամէն միջոց ի գործ դնելով դպրեւանք եւ մենաստաններ հասարարելով գրեթէ ամէն հայաբնակ երկիրներումը»¹⁷: Այդպիսով, Հայոց պետականութեան բոլոր պատմաշրջաններում քրիստոնեական դաստիարակութիւնը պաշտօնապէս հովանավորել են առաքինի թագավորները, իմաստասեր ու գիտնական հայրապետները: Մինչդեռ հետագա դարերում այն գրեթէ մոռացվեց, ինչն աղետալի հետեւանքներ ունեցավ Հայոց մշակութային կյանքում:

Համեմատելով դաստիարակութեան տարբեր համակարգերը՝ Մարկոս Աղաբեկյանը շեշտում է քրիստոնեական դաստիարակության մարդասիրական էութունը, հիշեցնում, որ այն պատանիներին չի մղում աշխարհակա-

¹⁴ Անդ, էջ 97:

¹⁵ Անդ, էջ 99:

¹⁶ Մ. Աղաբեկեան, Ճաշակ ազգային եւ հոգեւոր հրապարակական դաստիարակութեան, Մասն II, «Կոունկ Հայոց աշխարհին», 1960, թ. Գ., էջ 165:

¹⁷ Անդ, էջ 166-167:

լուծյան, ասպատակուծյունների, զավթումների եւ ավերումների, ինչպես հեթանոսական, զրադաշտական ու մահմեդական կրոնները, բայց եւ չի մերժում ազգային-ազատագրական արդարացի պայքարը՝ հանուն Հայրենիքի, Ազգի ու Հավարի:

Քրիստոնեությունը հռչակեց ոչ միայն սիրո եւ խաղաղության, այլեւ արդարության, ազատության ու մարդկանց իրավահավասարության գաղափարները, «...եկեղեցւոյն օրինաց եւ կանոնաց առաջը [նրանց] թագաւորաց եւ նախարարաց հետը հասասարեցուց, նրանց մէջ ընդհանրական եւ ընկերական հիմունքը եւ սկզբունքը հասարակելով եւ իրաքանչիւր անդամին իրա իրաւունքը ճանաչեցնելով, կազմեց վերջապէս... բարոյապէս այն մեծ ընդհանրքը, որ է Հայ ազգը»¹⁸:

Մարկոս Աղաբեկյանը մեկնաբանում է «հայ քրիստոնեայ» հասկացութեան իմաստը՝ որպէս ազգի ու հավատի միասնություն. «Քրիստոնէութիւնը ազգայնացած է Հայութեամբ, Հայութիւնն էլ քրիստոնէացած է քրիստոնէութեամբ»¹⁹: Ըստ նրա՝ ազգը «լուսաւորուած» կոչվելու իրավունք ունի այն դեպքում, երբ ճանաչում եւ գործադրում է իր ազգային կրոնն ու լեզուն, ավանդույթներն ու օրենքները՝ դրանք փոխանցելով սերնդեսերունդ: Ազգային-քրիստոնեական արժեքների ժառանգումը Հայ մշակույթի անընդհատության ու զարգացման երաշխիքն է:

Կրոնադավանական բաժանումները ազգի (հասարակության) մեջ ծնում են անմիաբանություն, երկպառակություններ, իսկ օտար դավանադրույթներով դաստիարակությունը՝ արատավոր բարքեր: Հետեւաբար՝ «...մի միայն ազգային եւ հոգեւոր դաստիարակութեան ազդեցութեամբ կարելի է արգելով Հայոց աշխարհին որդւոցը ցիր ու ցան այլ եւ այլ ազգաց մէջ ցրուումը, նրանց կրօնը, բարքը եւ լեզուն ընդունելով...»²⁰: **Ազգային դաստիարակութեամբ հնարավոր է վերացնել նաեւ ներազգային հակասությունների, պառակտումների պատճառները:**

Մարկոս Աղաբեկյանի հայեցակետով՝ դաստիարակության սկզբունքները պետք է ընտրեն ու հաստատեն Հայ եկեղեցու բարձրաստիճան պաշտոնյաները, քանզի «...մեր ազգայնութիւնը եւ բարոյականութիւնը բոլորովին մեր Եկեղեցւոյն պարտական ենք»²¹: Այս համատեքստում նա առաջադրում

¹⁸ Անդ, էջ 170-171:

¹⁹ «Թուղթ Մարկոսի Աղաբեկեան Հայոց աշխարհի, ազգի եւ Եկեղեցու ազգայնութեան մասին», Կ. Պոլիս, 1878, էջ 96:

²⁰ Մ. Աղաբեկեան, Ճաշակ ազգային եւ հոգեւոր հրապարակական դաստիարակութեան, Մասն II, էջ 182:

²¹ Մ. Աղաբեկեան, Ազգային բարոյական հրահանգ, էջ 856:

է կրթության ոլորտի գործունեությունը ազգային մեկ կենտրոնից կանոնակարգելու հարցը. «...ազգային եւ հոգեւոր հրապարակական դաստիարակութեան եղանակը բարեկարգել մի սահմանադրական օրինաց եւ կանոնաց վրայ հաստատելով, մի մասնատու Հրահանգիչ միաբանութիւն կազմել եւ նրա վարչութեան յանձնել»²²: Ընդ որում, այս վարչութիւնը չի կարող սահմանադրվել որեւէ իշխանութեան, առավել եւս՝ օտար կառավարութեան հրամանով, այն պետք է անկախ լինի քաղաքական իշխանութիւնից: Հարկ է, որ Միաբանութեան «...սահմանադրութիւնը Հայաստանեայց Եկեղեցիէն կախում ունենայ»²³: Վարչական գործունեութիւն ծավալելիս Միաբանութեան անդամները պետք է լինեն համախոհ ու միակամ: Վարչութեան օրենքները սահմանելու իրավունքով օժտված են հմուտ օրենսդիրները, իսկ սահմանադրութիւնը հաստատելու իրավունքով՝ Հայոց Հայրապետը եւ Եկեղեցու բարձրաստիճան պաշտոնյաները:

Մարկոս Աղաբեկյանը կարեւորում է խորհրդակցական սկզբունքը Միաբանութեան վարչութեան մեջ՝ մերժելով միանձնյա, կամայական կառավարումը: Վարչութիւնը պետք է կառավարվի խորհրդակցական առ-յանի միջոցով, ընդ որում՝ «...այս խորհրդական արեւանը բաղկացեալ լինի գէթ մեծ մասամբ այն ընտրեալ անձինքներից, որ նոյն միաբանութեան ծոցից են»²⁴: Փաստորեն՝ առյանը ընտրովի մարմին է, որը պատասխանատու է վարչութեան ազգանպաստ գործունեութեան, ազգային դաստիարակութեան սկզբունքների անշեղ գործադրման համար:

Ստաժողը կրթութեան ոլորտի պատասխանատուներին խորհուրդ է տալիս «նուրբ եւ զգոյշ քննողութեամբ եւ դիտողութեամբ կշռել եւ դատել այն գաղափարները», որոնք պետք է տարածվեն ժողովրդի մեջ: Նրանց խնդիրը միայն որեւէ ուսմունքի կամ վարդապետութեան քարոզչութիւնը չէ, «...այլ այն ժողովրդեան վրայ որեւէ կերպով ի բարին ներգործել եւ նրա համար միայն գործ տեսնել եւ ոչ թէ մի ազգ կամ մի ժողովուրդ սրտեղծել, ինչպէս որ ինքն երազում է իրա համար»: Ազգերը գոյացել են աստիճանային նախասահմանությամբ ու քնապարմական օրինաչափություններով, «...ոչ թէ մի հողեղէն օրէնսդրի կամ մի լուսատրչի ձեռամբ»²⁵: Հետեւաբար՝ յուրաքանչյուր ազգի պետք է լուսավորել նրա բուն ազգային ու կրոնական ուսմունքներով, օրենքներով եւ կանոններով, ավանդութիւններով ու սովորույթներով՝ չբացառելով

²² Մ. Աղաբեկեան, Ճաշակ ազգային եւ հոգեւոր հրապարակական դաստիարակութեան, Մասն III, էջ 255:

²³ Անդ, էջ 258:

²⁴ Անդ, էջ 268:

²⁵ Մ. Աղաբեկեան, Ազգային բարոյական հրահանգ, էջ 858:

նաեւ այն գիտութիւններն ու դաստիարակութեան մեթոդները, որոնք չեն հակադրվում ազգային հոգեբանութեանը:

Մարկոս Աղաբեկյանի հայեցակարգում նույնանում են լուսավորություն եւ քրիստոնեական դաստիարակություն հասկացութիւնները: Հարկ է նշել, որ ԺԹ. դարում տարբեր կերպ էր ընկալվում «լուսավորութիւն» հասկացութիւնը: Ոմանք այն մեկնաբանում էին եվրոպական «լուսավորականութեան» իմաստով՝ գիտութեան ու քաղաքակրթութեան օրրան համարելով Եվրոպան, ոմանք էլ այլադասանութեան եւ կեղծ ուսմունքների քարոզչութեան միջոցով ջանում էին պառակտել ազգը՝ մերժելով հայադասանութիւնը որպէս լուսավորութեան ակունք²⁶:

Մարկոս Աղաբեկյանն սկզբունքորէն չի մերժում օտար հեղինակների լավագոյն աշխատութիւնները՝ նվիրված դաստիարակութեան խնդիրներին: Հատկապէս արժեւորում է Պլուտարքոսի, Էրազմ Ռոտերդամցու, Ֆենելոնի, Զ. Լոկի, Ժ.-Ժ. Ռուսոյի, Յո. Հ. Պեստալոցցիի, Էմե Մարգենի, Է. Ժերարդենի, Ա. Թիերիի եւ այլոց բարոյագիտական ու մանկավարժական տեսութիւնները: Նա նույնիսկ ձեռնարկել էր որոշ աշխատութիւնների թարգմանութիւնն ու հրապարակումն իր խմբագրած հանդեսներում: Բայցեւ զգուշացնում է՝ նրանց երկերից փոխառել միայն այն, «ինչ որ համաձայն կդասենք մեր Հայաստանեայց Եկեղեցւոյն վարդապետութեանց, եւ ինչ որ յարեալարշաճ կգրենք մեր Հայոց աշխարհիս որդւոց վարուց եւ բարուց»: Ըստ նրա՝ թեպէտ բարոյականութիւնը համամարդկային է, բայց եվրոպացիներն իրենց երկերը գրելիս նկատի են ունեցել սեփական ժողովրդի կեցութիւնը, հոգեբանութիւնը, առկա հրատապ խնդիրները՝ բնավ չմտածելով, «...թէ արդեօք իրանց հրահանգներն Ասիական ազգաց կամ Հայոց աշխարհիս որդւոց յարմար կլինին, թէ ոչ»²⁷: Այդպիսով, նպատակահարմար չէ Հայաստանում արեւմտեան բարոյախոսութեան ու քաղաքական լուսավորութեան անվերապահ ծավալումը, որոնք հիմնված են եվրոպական բանապաշտութեան (ռացիոնալիզմ), էկլեկտիզմի, արմատական լիբերալիզմի եւ օտար բարքերի վրա:

Ինչ վերաբերում է այլադասան վարդապետութեամբ տրվող դաստիարակութեանը, Մարկոս Աղաբեկյանն առավել արմատական վերաբերմունք է դրսեւորում: Նա հորդորում է «ընտրելով ընդունել» նույնիսկ Ավետարանի սկզբունքների եւ խորհուրդների վրա հիմնված դաստիա-

²⁶ Տե՛ս Մ. Աղաբեկեան, Ազգային, բարոյական եւ իմացական լուսավորութիւն, «Կոունկ Հայոց աշխարհին», 1862, թ. Ա., էջ 18-19:

²⁷ Մ. Աղաբեկեան, Ճաշակ ազգային եւ հոգեւոր հրապարակական դաստիարակութեան, Մասն III, էջ 272-273:

րակությունը, քանզի «Պապական, բողոքական եւ իմաստասիրական լուսաւորութիւնքը... Հայոց աշխարհիս որդւոց հոգին երբէք չեն կարող փրկել. վասն զի հոգւոյ հիւանդութիւնը աստուածային դարմանով կրժշկուի եւ ոչ մարդկային»²⁸: Կաթողիկոսութիւնն ու բողոքականութիւնը նա համարում է բուն քրիստոնեական վարդապետութիւնից մարդու կամայականութեամբ չեղված ուղղութիւններ: Հարելով այս կամ այն օտար դավանանքին՝ ոչ միայն աղավաղվում են ազգային դաստիարակութեան հիմքերն ու սկզբունքները, այլեւ վտանգվում են ազգային միասնութիւնը եւ Հայ եկեղեցու ինքնութիւնը: Հետեւաբար՝ հայադավանության սկզբունքներով քրիստոնեական դաստիարակությունն անհրաժեշտ է «...այս կամ այն ազգերու կամ կրօնապետներու դէմ մեր հայկական եկեղեցւոյ ինքնուրոյն անկախութիւնը պաշտպանելու եւ ազգային ամբողջութիւնը պահպանելու համար»²⁹:

Ըստ Մարկոս Աղաբեկյանի՝ ազգային-քրիստոնեական լուսավորութեան ծավալմանը խոչընդոտող իրողութիւն է նաեւ գերհանդուրժողութիւնն այլադավանների ու նրանց եկեղեցիների նկատմամբ: Հայ եկեղեցին երբեւէ չի մերժել հոգեւոր հաղորդակցութիւնը, խաղաղ գոյակցութիւնը քրիստոնեական եկեղեցիների հետ: Բայց հունական եւ Հռոմի եկեղեցիները միշտ շահարկել են հոգեւոր հարաբերութիւնը՝ փորձելով իրենց գերիշխանութիւնը հաստատել Հայ եւ այլ եկեղեցիների վրա, խախտել են դեռեւս առաջին երեք տիեզերաժողովների (325 թ. Նիկիայի, 381 թ. Կ. Պոլսի եւ 431 թ. Եփեսոսի) սահմանած՝ եկեղեցիների իրավահավասարութեան սկզբունքը:

Այդպիսով, կրոնական հանդուրժողութիւնն ու հոգեւոր հաղորդակցութիւնը քաղաքական հարթության վրա սպառնում են ազգային անվտանգութիւնը: Այդ են վկայում լեհահայոց, Ֆրանսիայի, Իտալիայի եւ այլուր բնակվող հայերի հանդեպ խտրութիւններն ու դրանց ծանր հետեւանքները: Մտածողի համոզմամբ՝ դրանց պատճառը «...մեր Եկեղեցւոյն խիստ թոյլատու եւ ներողամիտ լինելուց է, յունական կամ պապական եկեղեցիներու նկատմամբ»: Նա խնդիրը քննում է «քաղաքականօրէն եւ ոչ քրիստոնեաբար»՝ այս մեկնակետից Հայ եկեղեցու հանդուրժողութիւնը համարելով «...մեզ համար կործանում պատճառող մի յարկութիւն»³⁰:

²⁸ Մ. Աղաբեկեան, Խօսք մեր Հայոց աշխարհիս որդւոց ազգային եւ բարոյական լուսաւորութեան վրայ, Մասն Ա., «Կոունկ Հայոց աշխարհին», 1860, թ. Ե., էջ 325:

²⁹ Մ. Աղաբեկեան, Մտածմունք մեր Հայոցս ազգային եւ բարոյական զարգացման վրայ, Մասն Ա., «Կոունկ Հայոց աշխարհին», 1861, թ. Ը., էջ 594:

³⁰ Անդ, էջ 587:

Դավանաբանական խնդիրների ներքո քողարկված քաղաքական միտումները հաշվի առնելով՝ Մարկոս Աղաբեկյանը հռետորական հարցադրում է անում. «...միթե մեզ ներելի չէ երբեմն եւ մեր ազգային իրերը քաղաքականորէն նկատելու, քանի որ Եւրոպայի եկեղեցիներն ու տէրութիւնները ամէն օր բոլորովին քաղաքական միջոցներու տեղ են գործածում դաւանութիւնը»: Նրա փաստարկմամբ՝ «Եւրոպացու կառավարութիւնները որչափ կամենում են, այնչափ են լինում քրիստոնէայ. իրանց քրիստոնէութիւնն իրանց քաղաքականութենիցն է կախուած. ամենաճշմարիտ քրիստոնէայ են, երբ իրանց համար շահ եւ օգուտ կրեանեն եւ ամենասաստիկ ոչ քրիստոնէայ, երբ քանն իրանց աթոռաժառանգութեան կամ լիակարար տիրապետութեան վրայ է»³¹: Յուրաքանչյուր կառավարութիւն իր պետական կրօնն ու ազգային եկեղեցին պաշտպանում է՝ ընդդէմ մեկ այլ կրօնի, դավանանքի կամ եկեղեցու: Իրականում խղճի ազատությունը անձի քաղաքացիական իրավունքն է, ոչ թե աղանդավորական խմբերի կամ եկեղեցիների, որոնք բռնությամբ եւ հոգեորսությամբ փորձում են չեղել ուղղադավաններին:

Ըստ Մարկոս Աղաբեկյանի՝ հայ կաթողիկեները, հունադավան եւ բողոքական հայերը ոչ միայն «...մարմնով հպարտ են դառել այս կամ այն տէրութեան», այլեւ ձգտում են «...նոյն կրօններու կրօնապետներուն հոգով էլ հպարտ դառնալ» եւ իրենց հետ ողջ ազգն էլ հոգով ու մարմնով հպատակեցնել: Այս իրողութիւնը «...ազատասիրութիւն, ճշմարտասիրութիւն ասելու տեղ, լաւ կլինի կրկնակի հպարտութիւն ասել»³²: Հետեւաբար՝ քրիստոնեական դաստիարակութեան միտումներից մեկը պետք է լինի այն հարցի պարզաբանումը, թե «...ինչո՞ւ ազգային միութիւն է պահանջում մի ազգայնութեան մէջ եւ չի պահանջում ազգային եկեղեցւոյ միութիւն էլ»³³:

Ազգային-պահպանողական գաղափարախոսությամբ՝ հայադավանութիւնն ու հայ եկեղեցու իրավասութիւնն ընդունելը ազգային միաբանութեան կարեւոր բաղադրիչ է: Այն համահունչ է «Մի ազգ, մի երկիր, մի Եկեղեցի, մի ազգային վարչութիւն, մի ազգային լեզու, մի օրենսդրութիւն» կարգախոսին, որն արտացոլված է Մխիթար Գոշի եւ Սմբատ Սպարապետի դատաստանագրքերում, Շ. Շահամիրյանի «Որոգայթ փառացում» եւ արեւմտահայոց «Ազգային սահմանադրութեան» մեջ: Մարկոս Աղաբեկյանը խնդրի համատեքստում հայտարարում է. «Ազգային սահմանադրութիւնը երբէք միմիայն Եւրոպական լուսաւորութեան հայեցումով չենք

³¹ Անդ:

³² Անդ, էջ 602-603:

³³ Անդ, էջ 603:

նկարել և քննել, այլ մեր Հայաստանեայց Եկեղեցոյն հոգևոր լուսաւորութեան նայումաձրով»³⁴: Սահմանադրութեան հիմնասկզբունքները, դրանցից բխող օրենքներն ու կանոնները չեն հակասում ազգային Եկեղեցու սուրբ հայրերի սահմանած կանոններին, հակառակը՝ դրանք «Յիսուս Քրիստոսի Եկեղեցոյն Առաքելական Սահմանադրութեան սկզբունքներից վերառուած են ճշգրիտ նմանութեամբ...»³⁵: Կրթական ծրագրի կարեւոր սկզբունքներից մեկը մտածողը համարում է «Հայաստանեայց եկեղեցւոյ քարոյական դաստիարակութիւնը» եւ «Ազգային սահմանադրութեան քաղաքական ու ընկերական դաստիարակութիւնը» զուգորդելը:

Ակնհայտ է, որ Մարկոս Աղաբեկյանն առաջադրում է ազգային համադրական դաստիարակութեան համակարգ, որում կենտրոնականը քրիստոնէական դաստիարակությունն է: Ըստ նրա՝ հայերը պետք է հաղորդ դառնան հոգեւոր բարձր իրողութիւններին. «Աստուածային հոգի՝ Քրիստոսից, հայրենասիրական սիրտ՝ հայրենական երկրից եւ բնական ազդեմունքից, իմաստասիրական հանճար՝ քրիստոնէական գրականութենից եւ իմաստասիրութենից»³⁶: Ընդ որում, մտածողը չի քարոզում կուրորեն հավատալ, այլ հայերին կոչում է՝ լուսավորվելով ու քրիստոնէական ճշմարտության մէջ համոզվելով գործադրել արքայան պատվիրանները, ինչպես նաեւ «... հնազանդելով թէ բանիս, թէ գործով եւ թէ արդեամբ նրա օրինաց եւ կանոնացը եւ պահպանելով... ի հնուց Մամիկոնեանց, Բագրատունեանց եւ Արծրունեանց ժամանակներից մնացած եւ պահպանւած ծէսերը»³⁷: Դաստիարակութիւնը չի կարող հարկադրական գործընթաց լինել. այն ենթադրում է ոչ թե գիտելիքի մեխանիկական յուրացում եւ պարտադրված վարքագիծ, այլ իմացականութիւն եւ աստվածային խորհուրդների ազատակամ ընդունում ու կենսագործում:

Ընդգծելով «ազգային եւ քարոյական լուսաւորութիւն» հասկացութիւնը՝ Մարկոս Աղաբեկյանը հաստատում է, որ լուսավորության ակունքն ազատասիրությունն է, որ «երկնային լոյսով եւ աստուածային օրինօք մեր հոգւոյ մէջ կիջնայ ի վերուստ եւ ոչ թէ բոնականութենից եւ մոլորութենից յառաջ կգայ... Մի հոգւոյ ազատական զգացմունք... պէտք է, որ բնածին եւ փրկարար լինի»³⁸: Հայ

³⁴ Մ. Աղաբեկեան, Հայոց աշխարհին կոնկան խապրիկները, «Կոունկ Հայոց աշխարհին», 1860, թ. Է., էջ 531:

³⁵ Անդ, էջ 532:

³⁶ Մ. Աղաբեկեան, Խօսք մեր Հայոց աշխարհիս որդւոց ազգային եւ քարոյական լուսաւորութեան վրայ, Մասն Բ., «Կոունկ Հայոց աշխարհին», 1860, թ. Զ., էջ 451:

³⁷ Անդ, էջ 428:

³⁸ Նշվ. աշխ., Մասն Գ., «Կոունկ Հայոց աշխարհին», 1860, թ. Է., էջ 497:

եկեղեցին եւ ազգի մտավորականները ազապրականությունը հենց այս կերպ են ընկալել՝ որպես ինքնին արժեք: Մինչդեռ այլ եկեղեցիների եւ ազգերի մեջ տարածված մտայնության համաձայն՝ «Քրիստոսի Եկեղեցին մի տեսակ երկրատուր իշխանություն է մարդկային հոգւոյ բնածին յուզմանց սանձ դնելու ուսրիկանական իշխանութեամբ՝ իրանց ոսոխ թշնամին համարելով նրանց»³⁹: Հարկ է նշել՝ հայ իրականության մեջ եւս ոմանք անտեսում են սուրբ հայրերի բարոյախոսական երկերը, որոնց բնագրերը դարերով պահպանվել են հայ նվիրյալ հոգեւորականների ջանքերով:

Քրիստոնեական մարդասիրական ուսմունքից, բարոյական արժեքներից հրաժարվելը մտածողը համարում է հոգեւոր հետադիմություն, իսկ բռնությանը հաստատված կամ մոլորություններից բխած կեղծ դավանադրությունները՝ հակամարդկային ու ապազգային: Նրա հիմնավորմամբ՝ «...մեր մարդկային հոգեկան զգացմունքները թիւր եւ մոլար են միշտ եւ մինչեւ աստուածային ներգործութեամբ չեն լինում նրանց բղիսումն ու բողբոջումը... մինչեւ որ ազապրութեամբ, արդարութեամբ եւ ճշմարտութեամբ սնուած եւ աճած չեն, երկնային չեն կարող լինիլ ամենեւին...»⁴⁰:

Հայոց ազգային-բարոյական լուսավորության, հոգեւոր առաջընթացի հիմքը՝ քրիստոնեական ուսմունքը, ժողովրդին առավել հասու է դառնում ազգային մտածողների մեկնությանը ու քարոզչությանը: Ազգին լուսավորելու առաքելությունը ենթադրում է նաեւ ազգային հոգեբանության եւ բարոյական արժեքների իմացություն, ինչը հնարավոր է ժողովրդի պատմության, մշակույթի, բարքերի եւ ավանդույթների խորագնին հետազոտությանը: Ըստ Մարկոս Աղաբեկյանի՝ ժողովրդին պետք է ուսուցանել «մարդկութեան ինչ լինիլը եւ ինչպես ապրելը»: Նա մեծագույն ուսուցիչներ է համարում Մեսրոպ Մաշտոցին, Գրիգոր Լուսավորչին, Ներսես Մեծին, Սահակ Պարթեւին, Հովհան Մանդակունուն, Հովհան Օձնեցուն, Հովհաննես Պատմաբանին, Ներսես Շնորհալուն, Ներսես Լամբրոնացուն եւ այլոց, որոնց գործակիցն են եղել իրենց ժամանակի պետական ու քաղաքական գործիչները (Վռամշապուհ եւ Տրդատ Գ. արքաներ, Վահան Մամիկոնյան, Սմբատ եւ Աշոտ Բագրատունիներ, Հեթումյան իշխանատոհմ, Սմբատ Սպարապետ եւ այլք): Նրանք սովորեցնում էին, որ ազգային-բարոյական իրական լուսավորության համար անհրաժեշտ են «մի ճշմարիտ կրօն եւ մի օրինաւոր ազգայնութիւն», եւ ոչ մտացածին այնպիսի գաղափարներ, ոչ օրինական ձգտումներ ու ցնորամիտ հույսեր,

³⁹ Անդ, էջ 498:

⁴⁰ Անդ, էջ 499:

ինչպիսիք ներշնչում էին հրեաները, հռոմեացիները, մահմեդականները:

Ազգային կրոնական դաստիարակությունը միտված է հայ մարդու հոգեւոր կատարելագործմանը, ներքին մշակույթի ձեւավորմանը, ինչին հասու լինելու համար Մարկոս Աղաբեկյանը պատվիրում է լինել բարեպաշտ, հայրենասեր, ճշմարիտ հայադավան, հարգել պաշտոնյաներին, նվիրվել ազգակիցներին՝ նրանց սիրելով, օգնելով եւ լուսավորելով. «Հոգոց ազատութիւն, սէր հայրենեաց, սէր կրօնի, սէր ընտանեկան. սրանք են մեր ասած ազգային եւ բարոյական լուսաւորութեան համար ունեցած յոյսերը»⁴¹: Այս սկզբունքները որդեգրեցին ԺԹ. դարի հայ մտավորականները՝ դրանք դարձնելով գրական ստեղծագործության ու հրապարակախոսության նյութ, ինչպես նաեւ ներմուծեցին «Ազգային կրթության օրենքում», որը 1881 թ. ընդունեց Կ. Պոլսի ազգային ժողովը:

Մարկոս Աղաբեկյանը նաեւ առաջարկում էր ստեղծել հատուկ ամսագիր՝ «Հանդէս ազգային եւ բարոյական լուսաւորութեան հայաստանեայց աշխարհին», որտեղ պետք է հրապարակվեին Ս. Էջմիածնի, Ս. Կարապետի, Ս. Հակոբի եւ այլ վանքերում պահվող ձեռագրերը, ինչպես նաեւ ազգային կրթությանն ու դաստիարակությանն անհրաժեշտ գիտական աշխատություններ: Հայ հոգեւորականները պետք է վերլուծեին ու մեկնաբանեին Հայ եկեղեցու պատմությունը, դավանաբանությունը, վարդապետությունը, սահմանադրությունը, պաշտամունքը եւ ազգային ծիսակարգը: Հանդեսի նպատակն էր լինելու ազգայնության եւ բարոյական սկզբունքների արթնացումը հայ երիտասարդների հոգում, ինչպես նաեւ օտար ու կեղծ գաղափարների հերքումը:

Կարեւորելով կրոնագիտական, պատմագիտական, իմաստասիրական ու բնագիտական գիտելիքների տարածման խնդիրը՝ Մարկոս Աղաբեկյանը հիշեցնում է, որ դեռեւս Հին Հայաստանում քաջ գիտակցել են, որ «...մարդկային գիտութիւնք, քնական գիտութիւնք եւ աստուածային գիտութիւնք միմեանց հետք ամենամեծ յարաբերութիւններ ունին, որոնք միմեանց հետք միարանելով, իրար պարզելով, մեկնելով եւ միանալով դիմում են առ աստուած-գիտութեան անհուն յափրենականութիւն...»⁴²: Այդ եւ վկայում ժամանակի իմաստասիրական եւ աստվածաբանական երկերը, որոնք, նրա բնորոշմամբ, յուրատեսակ «Մարենադարան» էին՝ ամփոփող բոլոր գիտելիքները: Հայ մատենագիրները (Եզնիկ Կողբացի, Եղիշե, Մովսես Խորենացի,

⁴¹ Մ. Աղաբեկեան, Խօսք մեր Հայոց աշխարհիս որդւոց ազգային եւ բարոյական լուսաւորութեան վրայ, Մասն Դ., «Կոունկ Հայոց աշխարհին», 1860, թ. Ը., էջ 581:

⁴² Անդ, էջ 584:

Դավիթ Անհաղթ, Անանիա Շիրակացի, Մխիթար Գոշ, Ներսես Շնորհալի, Գրիգոր Տղա եւ այլք), լինելով աստվածաբան, իմաստասեր, մարդաբան, բարոյագետ, օրենսգետ, քաղաքագետ, աստվածային իրողությունները բացատրում էին բնական ու մարդկային երեւույթներով եւ մեկնաբանում Աստված-մարդ-աշխարհ հարաբերակցության խորհուրդը:

Ըստ Մարկոս Աղաբեկյանի՝ Հայ եկեղեցու այժմյան պաշտոնյաները եւս, բացի կրոնագիտությունից ու Հայ եկեղեցու պատմությունից, պետք է իրազեկ լինեն նաեւ այլ գիտություններից, որովհետեւ «...մեր արդեան ժամանակին, մարդկային, ընդհանրական եւ ազգային դաստիարակութեան կամ թէ՛ ընկերական, քաղաքական եւ աշխարհական քաղաքակրթութեան կարարությունների ընթացքին միտ դնելով» կարող են բազմակողմանի կրթել երիտասարդներին⁴³:

Հարկ ենք համարում հիշատակել Մարկոս Աղաբեկյանի առաջադրած ուսումնական ծրագիրը, որը, բացի աշխարհիկ՝ պատմական, գրականագիտական, բնագիտական, ճարտարագիտական, իրավաքաղաքական եւ այլ գիտություններից, ներառում է կրոնական դաստիարակությունն անհրաժեշտ հետեւյալ գիտությունները.

- «Պատմություն Հայաստանեայց Եկեղեցւոյ ի սկզբանէ անտի Թաղէոս եւ Բարթողիմէոս առաքելոց մինչեւ մեր օրերը»,
- «Պատմություն սրբոց մարտիրոսաց եւ նահատակաց Հայաստանեայց Եկեղեցւոյ»,
- «Պատմություն ընդհանուր եւ մասնաւոր ժողովոց Հայաստանեայց Եկեղեցւոյ»,
- «Պատմություն հալածանաց Հայաստանեայց Եկեղեցւոյ»,
- «Վարք երեւելի Սուրբ Լուսաւորչաց, Սուրբ Թարգմանչաց Հայաստանեայց Եկեղեցւոյ»,
- «Պատմություն եւ սկզբունք Հայաստանեայց Եկեղեցւոյ օրինական եւ կանոնական սահմանադրութեան»,
- «Պատմություն սրբազան գրականութեան Հայոց»,
- «Ժողովածոյ Հայաստանեայց Եկեղեցւոյ սուրբ հարց ճարտարախօսական, բեմբասացական, ատենաբանական եւ քարոզչական գրուածոց»,
- «Ժողովածոյ Հայաստանեայց Եկեղեցւոյ սուրբ հարց բանահիւսական գրուածոց (չարական, տաղ, մաղթանք, մեղեդիք եւ այլն)»,
- «Սկզբունք աստուածային գիտութեանց»,

⁴³ Անդ, էջ 586:

- «Սկզբունք քրիստոնէական վարդապետութեանց»,
- «Սկզբունք արարողութեանց, պաշտամանց եւ ծիսից»,
- «Սկզբունք մեկնութեան սուրբ գրոց»,
- «Սկզբունք իմաստասիրական գիտութեանց»⁴⁴:

Համոզված ենք՝ քրիստոնեական արժեհամակարգն արդիական է բոլոր ժամանակներում, եւ նշյալ գիտությունների իմացությունը ներկայում եւս կնպաստի հայ երիտասարդության ազգային-հոգեւոր-բարոյական դաստիարակությանը եւ աղանդավորական խմբավորումների դեմ պայքարին:

РЕЗЮМЕ

В статье комментируется концепция религиозного воспитания известного национального деятеля XIX века, публициста и педагога Маркоса Агабекяна. По мнению мыслителя, цель национального воспитания - это духовно-нравственное совершенствование, основанное на христианских ценностях. Он признает те концепции, которые не противоречат духу и политическим целям армянской нации, а также вероисповеданию Армянской Церкви. Сравнивая различные системы воспитания (образования) Агабекян подчеркивает гуманитарную сущность христианского учения, подтверждает, что оно не толкает на завоевание и разрушение человечества, но в тоже время, не отрицает национально-освободительную борьбу во имя родины, нации и веры. По его мнению, принятие полномочий и духовного верховенства армянской церкви является важным компонентом национального единства. Это созвучно с лозунгом «одна нация, одна страна, одна церковь, один национальный совет, единое обучение, единое законодательство», отраженным в работах армянских писателей и законодателей.

SUMMARY

The article interprets the concept on religious education of a 19th century national figure, publicist and pedagogue Markos Aghabekyan. According to the

⁴⁴ Անդ, էջ 587-589:

scientist, the goal of the national education is the spiritual and moral improvement of the nation based on Christian values. He admits those concepts that do not contradict the national spirit, belief of the Armenian Church and political goals of the nation. Comparing various systems of education Aghabekyan underlines the human essence of Christianity and verifies that Christianity does not induce peoples to seizures and destructions, however it does not reject the righteous national liberation struggle for homeland, nation and faith. Aghabekyan believes that the reception of spiritual supremacy and competence of the Armenian Church is a significant element of national unanimity. It is in harmony with the slogan “one nation, one church, one national administration, one education, one national language, one legislature” which is reflected in the works of Armenian writers and legislators.



ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ԱՅՎԱԶՅԱՆ

քանասիրական գիր. դոկտոր

Վանաձորի պետական համալսարան

ՔՐԻՍՏՈՆԵՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ԱՎԵՏԱՐԱՆԱԿԱՆ ՊԱՏՎԱՍՏԵՐԻ ԱՐՁԱԳԱՆՔԸ ԹՈՒՄԱՆՅԱՆԻ ՊՈԵԶԻԱՅՈՒՄ

«Նուշեր եւ զրույցներ» գրքում Թումանյանի դուստրը՝ Նվարդը, բերում է բանաստեղծի հետեւյալ միտքը. «Շատերն ինձ երջանիկ են կարծում, կյանքս հարթ ու հավասար, բայց ներքին փոթորկումներիս ու աղմուկների շատ են անծանոթ. ոչ ոք ոչինչ չգիտե: Գրվածքներս դեռ լավ չեն կարդացել, տեսել... եւ ոչ ոք ուղիղը չի գտնելու, չի ասելու երբեք...»¹: Բանաստեղծը, ըստ երեւույթին, չափազանցում է, որովհետեւ անցած տասնամյակներում Թումանյանագիտությունը ձեռք է բերել մեծ նվաճումներ, գրվել են հարյուրավոր ուսումնասիրություններ, բազմակողմանի քննություն են ենթարկվել նրա ստեղծագործություններում արծարծված տարաբնույթ հարցեր ու պրոբլեմներ: Քիչ ուսումնասիրված թեմաներից մեկը, մեր կարծիքով, քրիստոնեական ուսմունքի, Ավետարանի պատվիրանների նկատմամբ բանաստեղծի ունեցած վերաբերմունքն է եւ դրա բանաստեղծական արձագանքները, որոնց էլ ցանկանում ենք անդրադառնալ:

Թումանյանի կենսագրության բազմաթիվ տվյալներ, առանձին բանաստեղծություններ ու քառյակներ յուրահատուկ բանալի են՝ տեսնելու եւ հասկանալու քրիստոնեական ուսմունքի եւ Թումանյանի ստեղծագործությունների օրգանական կապը, քրիստոնեական ոգով դաստիարակված բանաստեղծի հոգու գաղտնիքները:

Քրիստոնեական գաղափարները խորապես արտահայտվել են նաեւ հայ գրականության մեջ: Դրանք համահունչ են Ավետարանի սկզբունքներին, այն է՝ մարդկանց մեջ արթնացնել թաքնված հոգեկան կարողություններ, լինել բյուրեղյա, կատարյալ, բարի կամ ձգտել այդպիսին լինելու: Ուրեմն՝ ավետարանական պատվիրանների վրա է ձեւավորվում քրիստոնեական սկզբունքներով ապրելու ձգտող մարդու իդեա-

¹ Նվ. Թումանյան, Հուշեր եւ զրույցներ, Երեւան, 2009, էջ 291:

լը. «...մենք պարտավոր ենք մեր բանականությունը զարգացնել եւ միշտ հառաջ ու հառաջ դիմել կատարելություն սահմանները, դեպի Աստված, թեեւ երբեք չենք հասնելու»², - գրում էր Թումանյանը:

Բանաստեղծը գրականության գլխավոր խնդիրը համարում էր ոչ միայն ժամանակաշրջանի խոր արտացոլումը, այլեւ մարդու «վեհ ու վսեմ», «մաքուր ու անարատ» պատկերի ստեղծումը: Կատարյալի հաստատումը Թումանյանը ներկայացնում է իբրեւ արարչություն: «Աստծուց հետո,- ասում էր նա,- միայն բանաստեղծն է, որ ստեղծում է: Բանաստեղծը արարիչն է, որ իշխում է ժողովրդի սրտի ու մտքի վրա»³:

Խոսելով բանաստեղծի ստեղծագործական ունակությունների մասին՝ Համո Սահյանն ասում էր, թե իսկական բանաստեղծը, ի տարբերություն սովորական մահկանացուների, տեսնում է նկատելի մեջ աննկատելին, սովորականի մեջ անսովորն ու գեղեցիկը, լսում է բնության անորսալի ձայները⁴.

Ես հազար աչքով բաներ եմ տեսնում,
Որ թաքնված են լուսության ետև,
Հազար ականջով ձայներ եմ լսում,
Որ դեռ սրտերում շշուկ են թեթև...⁵:

Թումանյանին մշտապես զբաղեցնում էր կյանքի սկզբնապատճառի գոյություն խնդիրը: Դաստիարակված լինելով քրիստոնեական բարոյականության սկզբունքներով՝ Թումանյանի հոգում հաճախ ծնվում էին իրարամերժ կարծիքներ հանդերձալ աշխարհի, կյանքի ու մահվան առեղծվածի, իրական ու երեւակայական աշխարհների մասին: Տակավին 1890 թ. գրած «Խորհրդածություն» բանաստեղծության մեջ մարդու երկնային կյանքը համարում էր «սիրելի խոստում», «հավերժական հույս», որ պիտի «կույր հավատով» զորացնի հոգին եւ ցրի մահվան «տագնապն ահարկու»: Բանաստեղծը ցանկանում է պարզել աստվածային անհասանելի, անմեկնելի գաղտնիքը, փորձում է կյանքի սկզբնապատճառի մասին իր հոգում ծնված տարակուսանքը փարատել ու պատասխանել

² Հովհ. Թումանյան, Երկերի ժողովածու 6 հատորով, հ. Ե., Երեւան, 1945, էջ 15:

³ Հովհ. Թումանյան, ԵԺ, հ. Զ., Երեւան, 1959, էջ 87:

⁴ Տէս «Խոսում է Համո Սահյանը» (Զրույցներ, կազմող՝ Հ. Հովսեփյան), Երեւան, 1992, էջ 14:

⁵ Հովհ. Թումանյան, Երկերի ժողովածու, հ. Բ., Երեւան, 1969, էջ 146-147:

դրախտի ու դժոխքի, հանդերձյալ կյանքի ու անմահության վերաբերյալ հարցերին:

Դեռեւս պատանեկան տարիներից Թուամայանն անսահման սեր ուներ բնության հանդեպ, եւ նրա պրպտող միտքը ձգտում էր ըմբռնել բնության զարմանահրաշ գաղտնիքները, թափանցել իրերի ու երեւույթների խորքը, հասկանալ Աստծո ստեղծած աշխարհի թաքուն ծալքերը: Մի դեպքում նա կասկածի տակ էր առնում մարդուն մխիթարելու համար դրախտի գոյությունը, մյուս դեպքում շոշափում էր կեցության անվախճանություն գաղափարը.

Բնչ իմանաս ըստեղծողի գաղտնիքները անմեկին,-
Ընկեր քրվալ, իրար կապեց էս աշխարհքում ամենքին.
Բանաստեղծին թողեց մենակ, մե՛ն ու մենակ իրեն պես,
Որ իրեն պես մըրիկ անի ամեն մեկին ու կյանքին՝:

Մարդու անմահության հիմնական ուղին Թուամայանը տեսնում էր բնության մշտահոլով շարժման ու նրա հետ միաձուլման մեջ, որոնց շնորհիվ մարդկային կյանքի ողջ ընթացքը սկիզբ ու վերջ չունի: Բանաստեղծն իր հանճարեղ տեսլականով ընդգրկում է տիեզերական անսահմանությունը, ձգտում է հասնել անհասանելիին եւ միաձուլվել բարձրագույն էության հետ.

Ո՛վ անճառ Մին, որ ամենքին միացնում ես մի կյանքում.
Ամեն կյանքում ու երակում անտես, անկեզ բորբոքում,-
Ողջ ազատ ես ու հարազատ էս աշխարհքում Քեզանով,
Ողջը Քո մեջ՝ անմահ, անվերջ՝ Քեզ ես երգում Քո ձենով՝...

Հետաքրքրվելով տիեզերքի խորախորհուրդ գաղտնիքներով՝ Թուամայանն ասում էր. «Կյանքը - տիեզերական կյանքն է, եւ մարդու կյանքի ամբողջ վեհությունն ու քաղցրությունն էլ հենց էն է, որ իր չըջապատի միջոցով ապրի էն մեծ կյանքով»⁸: Բանաստեղծի կարծիքով՝ եթե մարդ մոտենա տիեզերքին եւ ինչ-որ չափով կարողանա բացատրել նրա գաղտնիքների էությունը, ապա կյանքի դժվարին խնդիրները կփոքրանան, եւ

⁶ Նույն տեղում, էջ 268:

⁷ Նույն տեղում, էջ 272:

⁸ Հովհ. Թումանյան, ԵԺ, հ. Դ., էջ 160:

մարդն այլեւս չի հոսսահատվի: Նման պահերին է, որ՝ «Հրճվում է հոգիս, Երգում եմ զվարթ, եւ ժըպտում են ինձ, Թե՛ աստված, Թե՛ մարդ»⁹: Աստծո գաղափարը Թումանյանի գիտակցության մեջ զուգորդվում է բացարձակի, կատարյալի գաղափարին: Բացարձակի, մեղքից ազատված եւ կատարելության հասած մարդու գիտակցության մեջ է ապրում այն, ինչ անվանում ենք Աստված: Դա բացատրվում է նաեւ նրանով, որ գոյության հիմքով մարդը կապված է Աստծու հետ, միաժամանակ արտաքին աշխարհը գնալով ալեկի ու ալեկի է խեղաթյուրվում, աղքատանում է մարդու հոգին, որի պատճառով կրոնը եւ Աստծու գաղափարը կարող են լրացուցիչ բովանդակություն հաղորդել մարդուն, նրան վերադարձնել կյանքի վերափոխման հույսն ու հավատը:

Նվ. Թումանյանն իր հուշերում գրում է, որ Աստվածաշունչը հոր գրասեղանի մշտական գիրքն էր, որի հարստությունն ու արվեստը շատ բարձր էր գնահատում¹⁰: Բանաստեղծը հաճախ էր խոսում տիեզերքից, կյանքի ու մահվան գաղտնիքներից, կյանքի ունայնությունից¹¹: «Գոյության կռվում մեծ բախումներն ու պայքարը, գեղեցիկ ապրել չկարողանալու ձգտումը ստիպում է մարդուն դիմել երկնքին, երազանքը որոնել այնտեղ: Միտքս թռչում է դեպի երկինք եւ սուզվում տիեզերքի խորություն մեջ անսահման», - գրում է բանաստեղծը¹²: Ապա՝ «Անհունության գաղափարը մեծ գաղափար է. մի ժամ մտածելը շատ ծանր բան է - խելագարության հասցնող բան... Մարդիկ սովորություն հունեն երկնքին նայելու, մինչդեռ շատ է կարեւոր...»¹³:

Ժողովրդական պատկերացումը Արարչի գոյության վերաբերյալ կայուն նստվածք էր թողել բանաստեղծի հոգեկան աշխարհում, եւ նա հատկապես իր ստեղծագործական կյանքի առաջին շրջանում հաճախ էր անդրադառնում այդ հարցին: Նույնիսկ հետագայում, երբ Թումանյանի աշխարհայացքում գերակշռող էր դարձել կյանքի պանթիստական ընկալումը, նա դարձյալ չէր հրաժարվում դիմելու Աստծուն՝ նկատի ունենալով մարդկությանը, մասնավորապես հայ ժողովրդին պատած ցավը: Եթե սկզբնական շրջանում Թումանյանը հույսեր էր կապում Աստծո գոյության հետ, չարիքը երկրի վրայից վերացնելու համար, ապա հետագա-

⁹ Հովհ. Թումանյան, ԵԺ, հ. Բ., էջ 94:

¹⁰ Տե՛ս Նվ. Թումանյան, նշվ. աշխ., էջ 67:

¹¹ Նույն տեղում, էջ 83:

¹² Հովհ. Թումանյան, ԵԺ, հ. Բ., էջ 59:

¹³ Նվ. Թումանյան, նշվ. աշխ., էջ 82-83:

յում կասկածում է Աստծո ամենագործությանը: Սխալված չենք լինի, եթե ասենք, որ երկընտրանքը մշտապես ուղեկցել է բանաստեղծի մտորումներին: Թումանյանի ստեղծագործությունը մեկ անգամ եւս համոզում է, որ աշխարհում իշխող չարիքը, անկատարությունը չեն համատեղվում Աստծո ամենակարողության գաղափարի հետ, որի հետեւանքով մեկի գոյությունը անհասկանալի է դառնում մյուսի առկայությունը: «Կանչ» բանաստեղծությունը ասվածի բնորոշ օրինակներից է: Դիմելով Աստծուն՝ բանաստեղծն ասում է.

Ինչո՞ւ փակավիր
Չես պատժում չարին,
... Թե՛ դու չըզիպես,
Որ այսպեղ, երկրում
Մարդը ժպտերես
Մարդ է գիշարում...¹⁴

Ինչպես քառյակներում, այնպես էլ առանձին բանաստեղծություններում, Թումանյանը դժգոհում է, որ կյանքի հոգսերը հալածում են իրեն, եւ ամենուր ինքը տեսնում է «Մոլեգնած կյանքի պատկերը ցավոտ»: Բանաստեղծի ապրումներն ու խոհերը տառապանքի ու վշտի պահերին անգամ պտտվում են Արարչի անվան շուրջ: 1889 թ. գրած «Երբ ես տխուր, հուսահատ» բանաստեղծության մեջ ցույց է տալիս, որ հուսահատությունը պահին, երբ լսվում է «մահու ձայնը դառնալուր», երբ իրեն կորած է համարում՝

Մի զորություն հզորեղ,
Ինձ հուսադրում է հանկարծ,-
Եվ զգում եմ, ամեն րեղ
Դուն ինձ հեյր ես, ասրված¹⁵:

Մեկ այլ բանաստեղծության մեջ («Ամառվա գիշերը գյուղում») Թումանյանը գյուղական կյանքից ներկայացնում է հովվերգական մի պատկեր՝ վերելից ժպտացող Աստծու կերպարանքով:

¹⁴ Հովհ. Թումանյան, ԵԺ, հ. Բ., էջ 69:

¹⁵ Նույն տեղում, էջ 18:

Կյանքի ճանաչողությունը, երեւոյթների խորքը թափանցելու բնածին ընդունակությունը հետզհետեւ ընդլայնում են թուամանյանի մտածողության ոլորտը, պարզորոշ երեւում են վերեւն ու ներքեւը, ժամանակն ու տարածությունը, ներաշխարհն ու արտաքին աշխարհը որպէս զուգահեռ վիճակներ.

Իմ հոգին էլ այն երկնքի սման,
Որ ծավալվում է ձեր գլխի վերև,
Ձեզ անհայտ, գաղտնի տեսնում է շարքս
Եվ մոտ, ն' հեռու, ն' փայլուն, ն' սև...¹⁶

Բանաստեղծի մտածողությունը գնում է դեպի անսահմանություն ոլորտը, առանձնացվում է «վերին խորհրդի» նշանը, որն էլ գիտակցվում է որպէս տիեզերական - երկնային անհայտ իրողություն.

Այստեղ մի վսեմ խորհուրդ է ապրում՝
Ծանր վեհությամբ իջած երկնքից,
Այստեղ սրբազան մի շունչ է բուրում,
Մեզ վեր է տանում աշխարհի կյանքից¹⁷:

Երբ անդրադառնում ենք անչափելի գաղտնիքներով ու բարդագույն հարցերով ծանրաբեռնված տիեզերքին, ինչպէս նաեւ մարդու ուղեղի կառուցվածքին, չենք կարող այս ամենի հետեւում չտեսնել մի վիթխարի միտք. միտք, որ ունակ է կառավարելու անգամ ամենահզոր ուժերին: Քննող ու պրպտող անհատի առջեւ անխուսափելի հարց է ծագում՝ այս ամենը դիպված է, թե յուրատեսակ ծրագիր. կա՞մ տիեզերքն իր բոլոր օրինաչափություններով դիպվածի հետեւանք է, կա՞մ ինչ-որ ծրագրի արդյունք: «Տիեզերքի ընթերցումը» բանաստեղծության մեջ թուամանյանը դիմում է Արարչին.

Որ հայացք ես ինձ տրվել վերամբարձ՝
Մոզվելու վերին սահմաններն արփի,
Որ միտք ես տրվել երկնաճեմ ու բաց՝
Չափելու տեղը բացերն անչափի...

¹⁶ Նույն տեղում, էջ 146:

¹⁷ Նույն տեղում, էջ 177:

Ուրեմն՝

Անթարթափ աչքով, անխարխափ հոգով

Կարդում եմ քո վեհ ազդումներն անվերջ,

Կարդում եմ պայծառ, ուրախ ցերեկով,

Ու գիշերները ահավոր ու պերճ¹⁸:

Տիեզերական առեղծվածների լուծմանն ու գաղտնիքների բացահայտմանն է ուղղված բանաստեղծի միտքը: Նա ցանկանում է կայծակի ուժով պատռել երկնքի կամարը եւ ցույց տալ «գաղտնիքը վերին»:

Իշխանուհի Մ. Թումանյանին 19. 07. 1901 թ. գրած նամակում բանաստեղծը հիշում է Նիցչեի հետեւյալ խոսքը՝ «Բոլոր բանաստեղծները հավատում են, թե ով որ կանաչի մեջ լեռան մենավոր լանջում պառկած հսկի՝ երկնքի ու երկրի մեջ գոյություն ունեցող շատ բաներ կրմանա»¹⁹:

Նվարդ Թումանյանի վկայությամբ՝ «Երեկոները սիրում էր պատշգամբում նստել ու սպասել աստղերի դուրս գալուն, նայում էր աստղերին եւ աստղերից խոսում... Կարդում էր Ֆլամարիոնի «Երկնքի պատմություններ» գիրքը (ռուսերեն): Առանձնապես սիրում էր Սիրիուսը եւ Արուսյակը, նրանց փայլն ու գույնը»²⁰: Այսպես են ծնվում «Արուսյակ», «Սիրիուսի հրաժեշտը», «Գիշերային մտածմունք» եւ այլ բանաստեղծություններ: Այդ մտածմունքներից է ծնվել նաեւ քառյակներից մեկը.

Ծով է իմ վիշտն, անասի ու խոր,

Լիքն ակունքով հազարավոր.

Իմ զայրույթը լիքն է սիրով,

Իմ գիշերը՝ լիքն աստղերով:²¹

Թումանյանը երբեմն սիրում էր կրկնել Շեքսպիրի ողբերգության գլխավոր հերոսի՝ Համլետի հետեւյալ խոսքերը. «Որքան բաներ կան, Հորացիո, երկնքում եւ երկրի վրա, ուր երբեւիցե փիլիսոփայությունդ չէ իսկ երագել»²²:

Թումանյանը հաճախ էր անդրադառնում չարի եւ բարու գոյության խնդրին, եւ քանի որ Աստվածաշունչը նրա սեղանի գիրքն էր, շեշտում

¹⁸ Նույն տեղում, էջ 250:

¹⁹ Հովհ. Թումանյան, Ընտրանի, Երեւան, 2001, էջ 804-805:

²⁰ Նվ. Թումանյան, նշվ. աշխ., 2009, էջ 147:

²¹ Հովհ. Թումանյան, Երկերի ժողովածու, հ. Բ., էջ 259:

²² Շեքսպիր, Երկեր, Երեւան, 1991, էջ 34:

էր Ավետարանի այն միտքը, թե չարն աշխարհ է եկել մարդու եսասիրության հետեւանքով. «Վասն զի ամէնքը մեղք գործեցին եւ Աստուծոյ փառքեն պակսեցան» (Հռովմայեցիս Գ. 23): Ուրեմն՝ չարիքի արմատը պետք է որոնել ու գտնել ոչ թե մարդուց դուրս, այլ նրա մեջ, կենդանական աշխարհից պահպանված այն կրքերի ու հակումների մեջ, որոնք դեռ բնորոշ են բանական գիտակցության տեր էակին:

Չարի եւ բարու հարցը դարեր շարունակ զբաղեցրել է մարդկությանը: Եզնիկ Կողբացին (Ե. դար), խորապես քննելով չարիքի էությունն ու առաջացման պատճառները, չարն ու բարին որոնում էր բանականությունում. «Օժտված միակ էակի՝ մարդու գործողություններում: Նրա կարծիքով՝ Աստված մարդուն չար չի ստեղծել, այլ օժտել է ազատ ընտրելու իրավունքով, ուրեմն գոյություն ունեցող չարիքների պատճառն ու պատասխանատունն ոչ թե Աստվածն է, այլ անձնիշխան ու ազատակամ մարդը: Սակայն մարդն իր էությունում չար չի ստեղծվել, այլ չարն առաջացել է անհնազանդի անհնազանդությունից, որ հրահրվել է ինչ-որ մեկի կողմից»²³: Խ. 12 սաղմոսում կարդում ենք. «Վասն զի անթիւ չարիքներ զիս պատեցին, անօրէնութիւններս ինծի հասան ու ես չեմ կրնար տեսնել»: Այդ ծանր վիճակից մարդուն դուրս բերելու համար Աստված որոշեց, որ բարի մարդիկ պիտի վարձատրվեն, իսկ չարերը պիտի պատժվեն: Օգոստոս Երանելին եւս գտնում էր, որ չարը ստորադաս է բարուն, նա ինքնուրույն կեցություն չէ, այլ բարու բացակայության հետեւանք»²⁴:

Թումանյանի «Չարի վերջը» բալլադը ասվածի լավագույն օրինակներից է: Քանի դեռ բարին չի հայտնվել, չարն իր գործն է տեսնում, իսկ երբ հայտնվում է ազդավի կերպարանքով, չարը պարտվում է:

Քրիստոսը խրատում է. «Նայեցէ՛ք եւ զգուշացէ՛ք ազահութենէ, վասն զի մարդուս ստացուածներուն աւելնալէն կախուած չէ իր կեանքը» (Ղուկաս ԺԲ. 15): Թումանյանն արձագանքում է Քրիստոսի պատվիրանին.

Հէյ ազահ մարդ, հէյ անգոհ մարդ, միտքդ երկար, կյանքդ կարճ,
Քանի քանիսն անցան քեզ պէս, քեզնից առաջ, քո առաջ,
Ինչ են տարել նրանք կյանքից, թե ինչ տանես դու քեզ հետ,
Խաղաղ անցիր, ուրախ անցիր երկու օրվան էս ճամփեդ»²⁵:

²³ Տե՛ս Եզնիկ Կողբացի, Եղծ աղանդոց, Երեւան, 1970, էջ 49:

²⁴ Տե՛ս Օգոստոս Երանելի, Խոստովանություններ, Երեւան, 2002, էջ 39:

²⁵ Հովհ. Թումանյան, ԵԺ, հ. Բ., էջ 267:

Քրիստոսի կերպարը, նրա մահվան ու հարուժյան առասպելը շատ է զբաղեցրել Թումանյանին: Նրա համար Քրիստոսը ոչ միայն լույսի ու ազատության խորհրդանիշն է, այլև միջոց իրեն տանջող մտորումներն արտահայտելու համար: Այդ կերպարը կարծես միաձուլվում է բանաստեղծի կերպարին՝ նկատի ունենալով, որ Թումանյանի առանձին բանաստեղծություններ համընկնում են հենց այդ տառապալից մտորումներին եւ արձագանքում են ժողովրդի հոգսերով մտահոգված բանաստեղծի լուռ ցավերին («Օ՛, մեղմացնել չես կարող դուն», «Երկար գիշերներ», «Քրիստոսն անապատում» եւ այլն):

Ամենազոր Հիսուսն անգամ, որ հարուժյուն առնելուց հետո խոստացել էր միշտ լինել մարդկանց հետ եւ օգնել չարիքը վերացնելուն, այժմ ծանր վիճակում է ու մռայլ, որովհետեւ մարդու բարոյական կատարելությունը դեռ չի իրականացել, «դեռ հեռու է իսկական մարդ դառնալու ճանապարհը»: «Քրիստոսն անապատում» բանաստեղծության մեջ Թումանյանը գրում է.

Անապատի մեջ խավար ու փութոյր,
Ցրված քարերից մի քարի վրա,
Գլխակոր նըստած, մորախոհ ու լուռ՝
Աշխարհի մասին մըտածում էր նա²⁶:

Քրիստոսը Թումանյանի մտապատկերում երեւում է նաեւ կեղծավորների ու փարիսեցիների դեմ անողոք պայքար մղող հերոսի դերում: Ավետարանում կարդում ենք. «Վա՛յ ձեզի, կեղծաւոր դպիրներ ու փարիսեցիներ, որ երկնքի թագաւորութիւնը մարդոց առջեւ կը գոցէք ու դուք չէք մտնէր եւ մտնողներն ալ չէք թողուր, որ մտնեն» (Մատթեոս ԻԳ. 13): Թումանյանը դատապարտում է կեղծավորներին ու չարամիտներին, ովքեր մոլի կրքերի ստրուկն են և զոհում են անմեղներին եւ կեղծավոր արցունք թափում: Դժբախտաբար, այդպիսիների համար չկա ոչ մի պատիժ, որովհետեւ Քրիստոսի ճշմարիտ խոսքն անգամ արծաթով է վաճառվել: «Դարձյալ նրանց», «Չարամիտներին», «Պոետին», «Երանություն էր խոստացել հույսս ինձ» եւ այլ բանաստեղծություններում Թումանյանը մեղադրում է մարդկային լուսավոր մտքի թշնամիներին, հավատարմության սուտ երդումներով ապրող կեղծավորներին եւ ցանկանում է, որ մարդկանց մեջ իշխի բարությունն ու ազնվությունը, եւ նրանք ապրեն Ավետարանի սկզբունքներով.

²⁶ Նույն տեղում, էջ 97:

Եվ պարծենում եք այդքան մոլորված՝
 Վեհ անուններով մեծագործ մարդկանց.
 Դո՛ւք ապօրինի նրանց ժառանգներ,
 Դո՛ւք փարիսեցիք և կեղծավորներ²⁷:

Քրիստոսի գործունեությունն այդ կողմը տարբեր դրսևորումներ է ունեցել արվեստի եւ գրականության առանձին ստեղծագործություններում: Նկարիչ Ե. Թադևոսյանը «Քրիստոսը եւ փարիսեցիները» կտավում (1919 թ.) ցանկանում է պարզել չարի եւ բարու հավերժական բախման թնջուկը: Նկարում պատկերված է Քրիստոսը զայրույթի պահին: Նա ցասումնալի հայացքով եւ ձեռքի կտրուկ շարժումով մեղադրում է փարիսեցիներին: Աստվածաշնչից հայտնի է, որ փարիսեցիները պատկանում էին մի աղանդի, որի նպատակն էր տիրապետել գաղտնի գիտելիքներին, հաղորդակցվել դրանց: Նրանք կեղծ բարեպաշտությունը եւ կրոնասիրության քողարկում էին իրենց շահամոլությունը, որի պատճառով էլ արժանացան Քրիստոսի պարսավանքին:

Ինչպես Թումանյանը, Թադևոսյանը եւս արտահայտում է այն տագնապը, որ կյանքում սուտն ու կեղծիքը միմյանց են մարդկային բարությունը՝ վերստին օրախնդիր դարձնելով ինքնամաքվելու անհրաժեշտությունը:

Իր ստեղծագործական կյանքի տարբեր փուլերում Թումանյանն անդրադառնում է մարդու եւ բնության, մարդու եւ Քրիստոսի արարչագործության տարբեր խնդիրներին, շոշափում է Արարչի հրաշագործություններին վերաբերող հարցեր եւ դրանց միջոցով արտահայտում չար ուժերի դեմ պայքարի, արդարության հաղթանակի, մարդասիրության ու հայրենասիրության գաղափարներ: Նման հարցերում նա մշտապես ելնում էր ժողովրդական պատկերացումների տեսանկյունից եւ հավատարիմ էր մնում պայմանականության գեղարվեստական սկզբունքներին: Հայտնի է, որ հրաշքը եզակի ու աննախադեպ երեւույթ է, եւ հնարավոր չէ այն բացատրել այնպես, ինչպես բացատրվում են կրկնվող երեւույթները: Շատ երեւույթներ, որոնք մի ժամանակ անբացատրելի են համարվել, այսօր բացատրվում են: Թումանյանը ծանոթ էր Ավետարանի այն մտքին, որ նույնիսկ Քրիստոսի քննադատները հարցնում են ոչ թե հրաշքի գոյության մասին, այլ թե ինչպես է կարողանում դրանք կատարել: «Աղավնու վանքը» բալլադը ասվածի լավագույն օրինակներից է, ուր

²⁷ Հովհ. Թումանյան, Երկերի լիակատար ժողովածու, հ. Ա., Երեւան, 1988, էջ 58:

Թուժանյանը չարիքի դեմ պայքարի խնդիրները կապում է նաեւ աղոթքի ու հրաշագործության հետ:

Դաժան ու չար աշխարհում Թուժանյանն աստվածացնում էր երկու կարեւոր բան՝ գեղեցիկը եւ բարին.

*Ո՛նց է ժրպտում իմ հոգին
Չարին, բարուն,- ասնեքին.
Լույս է տալիս ողջ կյանքիս
Ու էն ճամփիս անմեկին²⁸:*

Գաղտնիք չէ, որ մարդկության հավերժական ձգտումը եղել է երկրի վրա բարության ու ազնվության հաստատումը: Պատահական չէ, որ այդ վսեմ գաղափարն ամրագրված է Ավետարանում. «Բարութիւն ընել սո-վորեցե՛ք: Իրաւունքը փնտռեցե՛ք, զրկուածին ուղղութիւն ըրէ՛ք, որքին դատաստանը տեսէ՛ք ու որքէլայրիի դատը պաշտպանեցէ՛ք» (Յսայեայ Ե. 17),- խրատում է Քրիստոսը:

Ժամանակի եւ տարածության անսահմանության մեջ գեղեցիկը եւ բարին դառնում են բարձր ձգտումների, վերերկրային իղձերի հանգրվան, որին էլ ուղղվում է մարդու հայացքը՝ երանություն տեսնելով դրանց իրականացման մեջ.

*Երանություն էր խոստացել հոյսս ինձ,
Սակայն չըգտա նրան կյանքի մեջ,
Բայց չեմ վիստել, անսպառ մեկ իղձ
Դեռ ինձ մղում է դեպ հառաջ անվերջ²⁹:*

Թուժանյանի ստեղծագործական մտորումների մեջ դեպի «բարձրը» գնալու նպատակը բարությանն ու լույսին հասնելու ձգտումն է: Լույսի կատարյալ պաշտամունքի մեջ Թուժանյանը տեսնում է բարու եւ գեղեցիկի, ճշմարտության ու արդարության գերագույն արտահայտություն՝ «եղիցի լույս» թեւավոր խոսքում նշմարելով աստվածային խորհուրդ եւ ստեղծագործական անսպառ եռանդ.

*Քանի՜ ձեռքից եմ վառվել,
Վառվել ու հոսք եմ դառել,*

²⁸ Հովհ. Թուժանյան, ԵԺ, հ. Բ., էջ 263:

²⁹ Նույն տեղում, էջ 17:

Հոսր եւ՛ դառել՝ լոյս փրկել,
 Լոյս փալով եւ՛ ըսպատվել³⁰:

Փ. Վարդազարյանին գրած նամակում (29. 07. 1902), վկայակոչելով ավետարանական պատվիրանը, Թումանյանը գրում է. «Ա՛խ, ինչ սքանչելի խոսք է՝ եղիցի լո՛ւյս... ստեղծագործության աստվածային խորհուրդը կամ ստեղծագործական հանճարի ուժը հայտնում է այս երկու խոսքով - եղիցի լո՛ւյս...»³¹:

Ինչպես հայտնի է, քրիստոնեական կրոնի համաձայն՝ աշխարհի գլխին կախված խավարը չարի ակնհայտ մատնանշումն է, որովհետեւ խավարն ավանդաբար զուգորդվել է չարի կողմից մշտապես նյութվող դավերին ու խարդավանքներին, իսկ լույսը աստվածային զորության արտահայտությունն է երկրի վրա, որ հաջորդում է խավարին: «Լուսավորչի կանթեղը» բալլադն ասվածի լավագույն օրինակներից է եւ իր մեջ խտացնում է հայ ժողովրդի երազանքներն ու իղձերը: Բանաստեղծը կարծես տեսնում է կանթեղից ելնող վառ լույսը, որ փրկություն պիտի բերի իր ժողովրդին:

Թումանյանն իր ստեղծագործական կյանքի վերջին ժամանակահատվածը համարում է փրկիսոփայական խոհերի շրջան: Փ. Վարդազարյանին գրած վերոհիշյալ նամակում Թումանյանը խոստովանում է. «Գիտես, ես էլ հետզհետե փրկիսոփայությունն եմ սիրում եւ բանաստեղծության մեջ էլ այն, որ ոչ արտասուք ունի, ոչ հուզմունք, այլ մի վեհափառ խաղաղություն, մի օլիմպիական, վսեմ, արհամարհոտ թռիչք դեպի լավագույն աշխարհները եւ ավելի ջինջ ու մաքուր մթնոլորտները»³²:

«Փրկիսոփայության շրջանում» Թումանյանը նույնպես հաճախ էր անդրադառնում բարու, վսեմի, սիրո հարցերին, «սրտերի դաշինքի» խնդրին.

Եվ թող մի պայքար լինի կյանքի մեջ՝
 Թե՛ ով ավելի ուժգին կըսիրի.
 Եվ թող մի մրցում լինի միշտ անվերջ՝
 Բարու, գեղեցկի ու վեհ գործերի³³:

Քրիստոնեական ուսմունքում հիմնական հարցադրումներից մեկն անմահության խնդիրն է: Ժամանակակից քրիստոնեական ուսմունքը

³⁰ Նույն տեղում, էջ 262:

³¹ Հովհ. Թումանյան, ԵԺ, հ. Դ., էջ 354-355:

³² Նույն տեղում, էջ 354:

³³ Հովհ. Թումանյան, ԵԺ, հ. Բ., էջ 231:

երբեմն անդրադառնում կամ վերանայում է մահվան ու անմահության վերաբերյալ առանձին դրույթներ: Այսպես՝ Ռուբեն քաջանա Մարտիրոսյանը «Մարդու հարույթունը որպես կենսահաստատ փիլիսոփայություն Ավետարանի մեջ» հոգվածում փորձում է հարույթյան առասպելին տալ նոր մեկնաբանություն: Հոգվածում նա փոխում է անմահության քրիստոնեական ըմբռնումը եւ այն մեկնաբանում որպես բարոյական հասկացություն: Քաջանայի կարծիքով՝ ննջեցյալները հարույթուն են առնում ոչ թե իսկական, քրիստոնեական իմաստով, այլ անմահանում է նրանց անունը, գործը: Հարույթուն են առնում ոչ թե հոգիները, այլ մարդու մեռած, քնած խիղճը³⁴:

Եթե աշխարհիկ մտքի պատմության մեջ մահը հոռետեսության զրույթ է, որովհետեւ մարդը մահկանացու է, ապա քրիստոնեական ուսմունքի համաձայն եթե մահը իմաստ է տալիս կյանքին, ապա անմահությունը իմաստավորում է մահը, որովհետեւ «Մահը ոչ թե վախճանն է կեանքին, այլ սկզբնակետը անմահութեան»³⁵: Օգոստոս Երանելին ասում էր, թե այս կյանքի ժամանակը ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ մահվան ուղի³⁶: Սակայն Գրիգոր Նարեկացին, որ մտահոգված էր մարդու բարոյական կատարելագործման դժվարին խնդրով, մահը չէր համարում այն ցանկալի ուղին, որ մարդուն տանում է դեպի երանավետ կյանք եւ երկնային արքայություն: Ընդհակառակը, նա միշտ կարեւորում էր կյանքի անհուն ծարավը, ապրելու, երկրային կյանքը վայելելու ձգտումը³⁷:

Թուժանյանն այլ կերպ է մոտենում իրական անմահության գաղափարին: Նրա կարծիքով «անարատ մարդը» մարդկության կատարելատիպն է, որ անվախ կռվում է չարի դեմ եւ անմահանում իր գործով: Բանաստեղծն առաջ է քաշում կենսական հարցադրումը՝ մարդու միակ անմահությունն անխզելիորեն կապված է կենդանության ժամանակ նրա կատարած գործի ու գործունեության հետ.

Գործն է անմահ, լավ իմացեք,
Որ խոսվում է դարեդար,

³⁴ Տե՛ս «Էջմիածին», 1972, թ. Ե., էջ 26:

³⁵ Դերենիկ եպս., Հոգիներուն համար, հ. Բ., Բեյրութ, 1965, էջ 11:

³⁶ Տե՛ս Օգոստոս Երանելի, Խոստովանություններ, Երեւան, 2002, էջ 56:

³⁷ Տե՛ս Գրիգոր Նարեկացի, Մատյան ողբերգության, Երեւան, 1979, Բան ԺԸ.-բ, ԽԲ.-բ, ԾԵ.-ե եւ այլն:

Երևնկ նրբան, որ իր գործով
Կասրի անվերջ, անդադար³⁸:

Թուժանյանը տարակուսանքով էր նայում անմահության խորհրդավոր առեղծվածին. ո՞ւր է գնում մարդու հոգին, երբ անէանում է ամեն ինչ, երբ անհետանում են ըղձանքները, կանգ է առնում ամենայն միտք: Բանաստեղծը հարցնում է.

Եվ ինչ է մարդը, և ինչ իրեն կյանք,-
Եղծական ձևեր, ձայներ, շարժումներ:
Հավերժականը չունի կերպարանք,
Նա լուռ է, անշարժ, հասարար, աներեր...³⁹

Կյանքի ու մահվան փիլիսոփայությունը մարդկային գոյի իմաստը տանում է դեպի Անհունը, դեպի տիեզերական հավերժություն, դեպի հոգու վերջին հանգրվան, որ այլ կերպ կոչվում է նիրվանա: Բանաստեղծի միտքը թռչում է դեպի Անհայտը, դեպի հոգու խաղաղություն, որ ժամանակի հոլովույթում իր մեջ ունի շարունակական խորհուրդ: «...անցավորը ընկել է իմ սրտից, իսկ անանցի հետ կապված չեմ դեռ. անհայտը, որ պետք է ունենա ոգեւորված գրողը, դեռ խավար է, մութն է ինձ համար, ու ...թափառում է իմ հոգին»⁴⁰, - գրում է Թուժանյանը:

Անհրաժեշտ է նկատի ունենալ, որ մարդը մահկանացու է, եւ ամեն մի կյանք անդառնալիորեն գնում է դեպի մահ, ուրեմն մարդկային գոյութունը կեցություն է մահվան համար: Թեեւ մարդը շարունակ ձգտում է մոռանալ մահվան գոյությունը եւ խուսափել նրանից, այնուամենայնիվ, անխուսափելի է համակերպվելը նման զգացումի հետ: Թուժանյանը լավատեսորեն է նայում մահվան երեւույթին եւ մահը, մարդու մահկանացու լինելը համարելով կենսաբանական երեւույթ՝ անմահության գաղափարը կապում է բնության հետ ձուլվելու գաղափարին:

«Դեպի անհունը» պոեմում, ինչպես նաեւ այլ գործերում, Թուժանյանը խորացրեց մահվան փիլիսոփայական ուղղվածությունը, առաջ քաշեց մարդու եւ բնության սերտ կապի հարցը, ցույց տվեց ոչ միայն մահվան ողբերգությունը, այլեւ բնության մեջ ու բնության միջոցով կյանքի վե-

³⁸ Հովհ. Թումանյան, ԵԺ, հ. Ա., էջ 185:

³⁹ Հովհ. Թումանյան, ԵԺ, հ. Ա., էջ 110:

⁴⁰ Հովհ. Թումանյան, ԵԺ, հ. Դ., էջ 374:

րածնություն խորհուրդը, այսինքն՝ կործանման եւ վերածնության, վշտի եւ մխիթարանքի փոխադարձ կապը, մարդու՝ կեցության մի ձեւից մեկ այլ ձեւի փոխակերպվելը:

«Դեպի անհունը» պոեմում մահվան սարսափի եւ համատարած տիրություն պատկերման հենքի վրա Թումանյանը ներկայացնում է մահվան ու հանդերձյալ կյանքի վերաբերյալ ժողովրդական պատկերացումը որպես հույսի եւ «մեծագոր սփոփանքի» արտահայտություն, որպես անմահության երաշխիք: Բանաստեղծի նպատակն է ցույց տալ մարդու եւ բնության, մարդու եւ տիեզերքի սերտ կապն ու դրանց միասնությունը: Այստեղից էլ ծնվում է լավատեսական զգացումը.

Թե՛ն՝ և՛ կյանք, և՛ մահ - անցավոր, ունայն
Մի մեծ հավերժի ձևերն են միայն,
Ինչպես որ ասիս «երեկն» ու «էսօր»:
... Փոփոխում է միայն կեղևն արտաքին-
Մարմինն՝ էսօրվան օրին նրմանակ,
Իսկ ինքը անվերջ, ինչպես ժամանակ⁴¹:

Մարդու եւ բնության բազմաձև կապերի գեղարվեստական արտացոլումը վերածվում է յուրատեսակ փիլիսոփայության, որն էլ հանգում է կյանքի կատարելագործման, նրա հավերժության երազանքին: Այդ թեման զարգացման ընթացքի մեջ սերտորեն առնչվում է տիեզերական գաղտնիքների բացահայտման բանաստեղծի ձգտման հետ՝ վերաճելով բնության անմահության գաղափարի: «Սիրիուսի հրաժեշտը» բանաստեղծության մեջ Թումանյանը գրում է.

Ինչքան ասք է վրրադ հասել, նայում են քեզ հիմա մեզ պես,
Ինչքան ասք է նայել, մարել և կամ ինչքան դեռ պիտի գաս,
Որ անհայտից կյանք չեն առել⁴²:

Կյանքի ու մահվան խնդիրն առնչվում է նաեւ մարդկային տառապանքների, աշխարհում իշխող անարդարությունների բացահայտման հետ: Քրիստոնեությունը կարծես արդարացնում է այդ վիճակը՝ ներկայացնելով այն ինչպես որ կա՝ աշխարհ խրված չարիքի մեջ: «Եւ Տէրը երբ

⁴¹ Հովհ. Թումանյան, ԵԺ, հ. Ա., էջ 108-109:

⁴² Հովհ. Թումանյան, ԵԺ, հ. Բ., էջ 252:

տեսաւ, որ մարդոց չարութիւնը երկրի վրայ կը շատնայ եւ անոնց սրտին խորհուրդներուն բոլոր գաղափարները չար էին ամէնուր, Տէրը երկրի վրայ մարդը ստեղծելուն զղջաց...» (Ծննդոց Զ. 5-6):

Թումանյանը «Բարձրից» բանաստեղծության մեջ պատկերում է հենց այդպիսի աշխարհը, փիլիսոփայական հայացքով չափում մարդկանց ձեռքով ձեւախեղված կյանքի «կարգն ու սարքը».

Տեսալ՝ ուրում են ամենքն ամենքին,
Ամեն հայրենիք՝ իրեն զավակին,
Եվ իր պաշտոդին՝ ամեն մի աստված,
Եվ կյանքը փանջանք, ցալ համարարած⁴³:

Կարելի է անվարան ասել, որ Թումանյանի ստեղծագործության գլխավոր թեման մարդու, մարդկայնության եւ հումանիզմի հարցն է: Մի շարք երկերում՝ «Անուշ», «Թմկաբերդի առումը», «Փարվանա», «Հազարան բլբուլ», քառյակներ եւ այլն, Թումանյանը հանդես է գալիս մարդկային բարձր իդեալի պաշտպանության դիրքերից:

Թումանյանի մտահոգությունների առարկան մարդն է՝ իր հոգեկան դրամայով եւ տառապանքի անվերջությամբ: Նա իրականության մեջ որոնում էր աստվածային, վսեմագույն մարդուն ու չէր գտնում («Ախ, երանի՝ ո՛վ մարդ կըգա ու մարդ կերթա անարատ»): «Մարդկային կյանքում մարդն է ամեն բան, եւ ամեն գործ ու գործունեություն բխում է նրանից»⁴⁴, - գրում էր Թումանյանը: Սակայն մարդը չկարողացավ հպարտորեն կրել պատասխանատվության ողջ ծանրությունը, որովհետեւ դրա հիմքում ընկած էր բազմաթիվ ներքին հակասություններից բեկտված հասարակական կյանքի կառուցվածքը: Թումանյանը ցավում էր, որ Ի. դարի մարդու մեջ կորչում է մարդկայինը, վերանում են փոխադարձ սիրո անկեղծ զգացումը, նվիրվածությունը, լիարժեք կյանքով ապրելու հնարավորությունը: Այդ ընթացքում իրար են բախվում մարդկային բանականությունն ու աշխարհի անտարբերությունը, որից էլ ծնվում է հուսախաբություն, սկիզբ է առնում օտարման ընթացքը.

Օրսար են շորջըդ ու չեն հասկանում
Ունանք քո վիշտը, ունանք քո լեզուն.

⁴³ Հովհ. Թումանյան, ԵԺ, հ. Բ., էջ 223-224:

⁴⁴ Հովհ. Թումանյան, Երկեր, հ. Դ., 1951, Երեւան, էջ 246:

Աստարբեր՝ գալիք երջանիկ օրին,
Չըզհարեն նըրա կարուրը անքուն...⁴⁵

Ժողովրդին վիճակված «Համատարած ցավը», անձնական վիշտն ու հարազատների կորուստը երբեմն հուսահատություն էին հասցնում «անսպառ լավատեսությունը» եւ «բնավորության զվարթությունը» օժտված բանաստեղծին ու անանց թախիծով լցնում նրա սիրտը: «Ես, որ ուզում էի դրամա գրող դառնալ, դարձել եմ այսպիսի մի դրամայի հերոսը, - եւ ինձ թվում է, չորրորդ գործողության մեջն եմ»⁴⁶, - ցավով գրում էր Թումանյանը: Սակայն «հոգու ահավոր թախիծով» լեցուն, «խնդա-ցող տխուր, սրտաբեկ ուրախ» բանաստեղծը չէր կարող մշտապես մնալ հուսահատության ու վշտի ճիրաններում: Բանաստեղծի միտքն ու հոգին «աստեղային երազներից» երկիր է վերադառնում, եւ Անհունի հետ «չփված» բանաստեղծն իր մեծ, համընդհանուր սերն է բերում մարդկությանը:

Ինչքան ցավ եմ տեսել ես,
Նենգ ու դավ եմ տեսել ես,
Տարել, ներել ու սիրել,-
Վարք՝ լավ եմ տեսել ես⁴⁷:

Ժամանակին հայտնվել է այն կարծիքը, որ իրական կյանքից դժգոհ լինելու հանգամանքը մարդուն մղել է՝ նայելու դեպի երկինք եւ հանձին Բրիստոսի՝ որոնել ու գտնել իր իդեալը⁴⁸:

Նարեկացու նման Թումանյանը եւս դժգոհ էր իր ժամանակից եւ հաճախ հայացքը հառում էր դեպի երկինք՝ այնտեղ գտնելու իր բազում հարցերի պատասխանները:

Ասրված, փանջանքից ուժերըս հալսան,
Մի՞թե չըհասավ ժամը փրկության⁴⁹:

⁴⁵ Հովհ. Թումանյան, ԵԺ, հ. Բ., էջ 167:

⁴⁶ Հովհ. Թումանյան, Երկեր հինգ հատորով, հ. Ե., Երևան, էջ 473:

⁴⁷ Հովհ. Թումանյան, ԵԺ, հ. Բ., էջ 261:

⁴⁸ Տես Գյուտ եպս., Արեւելյան անապատականը եւ «Նարեկը», Երուսաղեմ, 1937, էջ 171:

⁴⁹ Հովհ. Թումանյան, ԵԺ, հ. Բ., էջ 152:

Բանաստեղծը հաճախ դիմում էր Արարչին ոչ միայն նրա ստեղծած աշխարհը թերի ու անկազմակերպ համարելու իմաստով, այլև արտահայտելու իր երազանքը՝ մարդուն մաքրագործված տեսնելու եւ Արարչի ոգեղենությունը տոգորվելու համար.

Ես շրնչում եմ միշտ կենդանի Աստծու շունչը ամենուր,
Ես լրսում եմ Նրա անյուռ կանչն ու հունչը ամենուր,
Վեհացնում է ու վերացնում ամենալուր իմ հոգին
Տիեզերքի խոր մեղեդին ու մըրմունջը ամենուր⁵⁰:

Ինչպես առանձին քառյակներում, այնպես էլ «Տիեզերքի ընթերցումը» բանաստեղծությունից մեջ Թումանյանը Բարձրյալին նյութեղենացնում է եւ այդ նյութը Բանն է (Անուն-Անանուն-Անես, Շռայլ եւ այլն), իսկ իրեն անվանում է զարմանալի ընթերցող, որ կարողանում է կարգալ ու հասկանալ Բանի էությունը, խորանալ տիեզերքի անհուն գաղտնիքների մեջ:

Եթե ստեղծագործական կյանքի առաջին շրջանում Թումանյանը փայփայում էր կյանքի վերափոխման լուսավորական-դաստիարակչական միջոցներ, ձգտում էր անարդարությունը վերացնել Աստծո պատժի միջոցով («Ձարամիտներին», «Կանչ», «Աստծո սպառնալիքը» եւ այլն), ապա հետագայում մղձավանջային իրավիճակը փարատելու եւ կյանքի դատարկությունը լցնելու համար դիմում է իդեալի փրկարար գործությանը՝ նկատի ունենալով, որ իդեալը մարդկային բարձրագույն ձգտումն է, չապրած կյանքի զգացողություն, երջանիկ լինելու ցանկություն:

Իդեալի մասին խոսելիս անհրաժեշտ է նկատի ունենալ, որ քրիստոնեական սկզբունքներով ապրողի իդեալը ձեւավորվում է ավետարանական պատվիրանների հիմքի վրա: Նոր կտակարանն իր հիմնադրույթներով կազմավորում է մարդու քրիստոնեական տիպը, այսինքն՝ ազդարարում է Աստծո եւ մերձավորի հանդեպ սիրո ու նվիրվածության գաղափարը: Յուրաքանչյուր մարդ, իր առջեւ որպես ուղեցույց ունենալով իդեալական մարդու՝ Քրիստոսի կերպարն ու առաջնորդվելով նրա պատվիրաններով, կարող է հոգով կատարելագործվել եւ մոտենալ Աստծուն: Ուրեմն՝ կարելի է ասել, որ աստվածայինը մարդկության հավերժական իդեալն է, մտատիպարը, եւ բոլորը ձգտում են դեպի այն, անկախ այն բանից՝ խոստովանո՞ւմ են, թե ոչ:

⁵⁰ Հովհ. Թումանյան, ԵԺ, հ. Բ., էջ 270:

Պատկերելով սեփական զեղազիտական սկզբունքներին բնորոշ իդեալական կերպարներ՝ Թումանյանն իր հերոսների ողբերգական ճակատագիրը զուգակցում է լավատեսություն՝ նկատի ունենալով բնության մեջ նրանց անմահանալու եւ հավերժանալու հանգամանքը: Այդ առումով անմահության վերաբերյալ Թումանյանի տեսակետը ինչ-որ տեղ զուգահիշում է քրիստոնեության պատգամներին եւ իր մեջ ներառում է հումանիզմի լուսավոր տարրեր:

РЕЗЮМЕ

Биография Ованеса Туманяна, отдельные стихи, четверостишия и поэмы являются уникальным ключом для того, чтобы видеть и понимать органическую связь между христианским учением и его творчеством. Анализ некоторых произведений показывает, что Туманян пытался познать недостижимые божественные тайны, многозначные загадки космоса. Туманян существенно занял образ Христа. Для поэта Христос не только символ света и свободы, но и метод для проявления философских мыслей мучавших его. Поэт возвращается к проблемам человека и природы, жизни и смерти, и, с помощью отдельных примеров из Библии, выявляет идеи доброты и честности, гуманизма и патриотизма.

SUMMARY

Hovhannes Toumanyan's biography, distinct poems, quatrains, and verses are a special key to discover and understand the organic connection between his works and the Christian teaching. The analysis of his several works reveals that Toumanyan wanted to find out God's unreachable secrets, the profound mysteries of the Universe. Toumanyan was deep into the character of Christ as well. Christ was not only a symbol of the light and freedom for the writer, but also a way to express the philosophical thoughts that tortured him. The writer touched upon the problems between man and nature, life and death and reflected ideas of kindness and honesty, humanity and patriotism with the help of the examples taken from the Bible.



ԱՐՄԵՆ ԲՈՒԲՈՆՅԱՆ

փիլ. դոկտոր,

«Էջմիածին» հասնդեսի գլխ. խմբագիր

ԼԵԶՎԱՄԱՆԿՈՒԹՅՈՒՆ ԶԱՄԱԴՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՍԱՅՄԱՆՆԵՐԸ

Վերջին երկու հարյուր տարիների ընթացքում լեզվական միավորների մեկնությունների բարդ խնդրի լուծումներ փնտրելիս հաճախ մասնագետները դիմում են նյութական մշակույթի տվյալներին կամ՝ հակառակը: Այս մոտեցումը ձեռավորվել է դեռևս հնդեվրոպական համեմատական լեզվաբանության ստեղծման շրջանից, յուրովի արտահայտվել «խոսքի պալեոնտոլոգիայի» դպրոցում, իսկ վերջին շրջանում ի հայտ է եկել լեզվի ու հնագիտության համեմատական հետազոտություններում: Չխորանալով խնդրի տեսական կողմի մանրամասների մեջ՝ նշենք, որ ընդհանուր առմամբ տեսակետները զարգացել են «առարկայից դեպի համատեքստ» ճանապարհով: Եթե վաղ հնդեվրոպաբանները կամ «խոսքի պալեոնտոլոգիայի» տեսաբանները ելակետ էին համարում որոշակի բառը կամ առարկան՝ հաճախ բառային պարզ գույադրության հիման վրա լուծելով պատմամշակութային բարդ խնդիրներ, ապա այսօր առանձին բառի մեկնությունն անհմաստ է համարվում, եթե չի խոսում շղթայական կապ բացահայտող պատմամշակութային համատեքստում: Այս վերջին մոտեցումն արտահայտում է գիտելիքի կուտակման այժմյան մակարդակը, որը թույլ է տալիս եզրակացությունների հանգել տվյալների համեմատաբար մեծ շտեմարանների առկայության պարագայում՝ օգտագործելով նաեւ քանակական մեթոդների հնարավորությունները¹: Ահա այստեղ է, որ մաթեմատիկական տրամաբանության օրենքներին ենթարկվող լեզվաբանությունը կարող է համագործակցել տրամաբանական հավանականություն օրինաչափություններով առաջնորդվող պատմական գիտությունների հետ, իսկ նրանց բախումից կարող է ծնվել ճշմարտությունը:

¹ Տե՛ս A. Renfrew, Archaeology and Language, London, 1987:

Հարացույցը (παράδειγμα) և նրա հիմնավորումը.

Հիշյալ խնդիրը փորձենք քննարկել հայերեն «կուռք» եզրի օրինակով: Տարիներ առաջ պատմաբան, ակադեմիկոս Գ. Սարգսյանը, կարծիք հայտնեց առ այն, որ «կուռք» բառը կարող է առաջացած լինել ուրարտական Կուեռա աստվածության անունից՝ հետագայում վերածվելով հասարակ անվան²: Հեղինակը ելնում էր պատմական բնույթի մի շարք փաստարկներից, որոնք արտահայտվում էին նաեւ լեզվական միավորների համընկմամբ: Փորձենք հիմնավորել այս տեսակետը պատմամշակութային համատեքստում:

Կուեռա աստվածությունը եւ նրան առնչվող անվանումները հիշատակվում են ուրարտական 9 արձանագրություններում (Ծվստան, Մհեբի դուռ, Մեծփա վանք, Արծվաբերդ, Հանակ, Վան՝ Խորխոր, Արմավիր, Խարբերդ, Զվարթնոց), որոնք վերաբերում են Իշպուխի, Իշպուխի եւ Մենուա, Մենուա, Արգիշտի Ա., Սարգուրի Բ. եւ Ռուսա Բ. արքաներին (Ք. ա. թ.-է. դդ.): Այս արձանագրությունները հայտնաբերվել են Վանա լճի, Խարբերդի, Կարսի, Արարատյան դաշտավայրի տարածքում: Դրանցում հիշատակվող աշխարհագրական անունները եւս վերաբերում են նշյալ կամ նրանց հարակից գոտիներին, մասնավորապես Վանա լճի հյուսիսային եւ արեւելյան ափերին (Կուեռախիլի քաղաք, Կուռուզանի երկիր/ցեղ), Կարսի (Տարիունի, Դիաուխի երկրներ), Հայկական Տավրոսի (Կուեռա աստվածության քաղաք Թաշեն) եւ Արարատյան դաշտի (Կուռուխի դաշտ՝ էջմիածնից մինչ Երեւան ընկած հատված) շրջաններին: Դրանց հիշատակման համատեքստը հետեւյալն է. Կուեռան հանդես է գալիս որպես առաջնակարգ աստվածություն, որ հիշատակվում է ուրարտական գերագույն աստվածություն Խալդիին հավասար եւ նույնիսկ առանձին՝ որպես կյանքի, ուժի, ուրախության, երջանկության աղբյուր՝ կապված հողամշակության, այգեգործության (խաղողի) հետ: Նրա անունով կոչվում են քաղաքներ, երկրներ, դաշտեր եւ ցեղեր: Կուեռան կապվում է աղբյուրի, ջրանցքի անցկացման հետ: Արքան Կուեռային նվիրված կոթող է կանգնեցնում: Նրան զոհաբերվում է մեկ ցուլ եւ երկու խոյ³:

² Բ. Առաքելյան, Գ. Զահուկյան, Գ. Սարգսյան, Ուրարտու-Հայաստան, Երեւան, 1988, էջ 87. հմմտ. A. Petrosyan, The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic, Journal of Indo-European Studies Monograph, Washington, N 42, 2002, էջ 33:

³ Н. Арутюнян, Корпус урартских клинообразных надписей, Ереван, 2001, N 14, 38, 75, 131, 173, 174, 244, 277, 421.

Հաշվի առնելով այն, որ ուրարտական դիցարանը պատկերող հիմնական Մհերի դռան արձանագրության մեջ Կուեռան հիշատակվում է բնագրի հիմնական մասում, եւ նրան, երբեմն նույնիսկ Խալդեի հետ, նվիրվում են հատուկ արձանագրություններ՝ բոլոր հեղինակները շեշտում են այս աստվածության կարեւորությունը: Նրանք միակարծիք են, որ Կուեռան արական սեռի՝ պտղաբերության, բերքի, այգեգործության (խաղողագործության) աստվածությունն է. նրա պաշտամունքը Հայկական լեռնաշխարհում հայտնի է եղել նախաուրարտական շրջանից, ունեցել է ինչպես կենդանական, այնպես եւ մարդկային կերպարանք⁴:

Եթե փորձենք դասակարգել Կուեռայի բնույթի եւ առնչությունների վերաբերյալ առկա կարծիքները, ապա կստանանք հետեւյալ տարբերակները.

Որոշ մասնագետներ Կուեռային քննարկում են շումերա-էբլայական անվանաբանության համատեքստում: Այսպես՝ շումերական «Լուգալ» վեպում Նինուրտա աստվածությունը հաղթում է Ասագ հսկային Տիգրիսի ակունքներում գտնվող Կուռ երկրում, որից հետո նա այստեղ մի ժայռ է արարում, ինչը հնարավորություն է տալիս այդ երկրի ջրերն ավելացնել Տիգրիսին: Կուռ է կոչվում նաեւ այն հսկան, ով իշխում է նախնական ջրերին: Հնարավոր է համարվում, որ Կուռն անունը մնացել է տարածքի ուղ անվանաբանության մեջ. մասնավորապես՝ Թեշուբը պաշտվել է հյուսիսային Միջագետքում հավանաբար Կուռվե անվամբ⁵, իսկ ուրարտական դիցարանում եղել է Կուեռան: Բացի այդ, էբլայի դիցարանի հիմնական աստվածություններն էին Կուռան, Շամաշը եւ Ագադը, որոնցից առաջինն ընկալվում է որպես տեղական ոչ սեմիտ բնակչության աստվածություն: Քանի որ Միջերկրայքը վաղ բրոնզի դարում (Ք. ա. մոտ Գ. հազ.) բնակեցվել է կուր-արաբսյան մշակույթի կրողներով, հնարավոր է, որ «շումերական Կուռը եւ էբլայական Կուռան ներկայացնում են Հայկական լեռնաշխարհի եւ Անդրկովկասի գերագույն աստվածությունը»⁶: Շումերա-

⁴ Հիմնական տեսակետների քննարկումը տես Ս. Амаякян, Культ божества Куэра-Куар на Армянском нагорье, Вопросы изучения армянской народной культуры (Культура и язык), VII Конференция молодых ученых, Тезисы докладов, З. В. Харатян, Г. Л. Петросян (ред.), Ереван, 1988, էջ 44-45. Ս. Հմայակյան, Կուեռա-Կուառ աստվածության պաշտամունքը Հայկական լեռնաշխարհում, ՊԲՀ, 1990, թ. 1, էջ 152-167:

⁵ Այս տեսակետը հմմտ. I. Diakonoff, Evidence on the Ethnic Division of the Hurrians, Studies on the Civilization and Culture of the Hurrians, In Honor of E. R. Lacheman, Winona Lake, Indiana, 1981, էջ 84:

⁶ A. Petrosyan, նշվ. աշխ., էջ 32-33: Շումերական Կուռի, ուրարտական Կուեռայի եւ վիշապ կոթողների վերաբերյալ հմմտ. այս միտքը. «Հայկական լեռնաշխարհի «վիշապ»

կան Կուսուռա քաղաքի (որի հովանավորը Ջրերի պահապան լեռնաբնակ էնկլիի որդի Ասալլուխն էր, ով հետագայում նույնացվեց Մարդուկին) եւ ուրարտական Կուեռա անվանումները նույնպես համեմատվել են⁷:

Այլ մասնագետներ, ելնելով ասորեստանյան զուգահեռներից եւ Կոմարբիի խոռոհական առասպելում Թաշա լեռան ու Համանուն լեռնային աստվածության հիշատակումից, ուրարտական Կուեռայի Թաշե տեղանունը գետեղում են Վանից հարավ՝ Տավրոսյան լեռներում, Տիգրիսի վերին հոսանքի շրջանում: Այստեղ պետք է գտնվեր Կուեռայի պաշտամունքի կենտրոնը, քանի որ նման անվանումներ հիշատակվում են նույն գոտում նաեւ մինչուրարտական ժամանակաշրջանում: Բացի այդ, Կուեռա-Կուվարի-Կումար(բի) զուգահեռը հնարավոր համարելով՝ առաջարկվում է համադրել Կումարբի-Թաշան եւ Կուեռայի-Թաշեն՝ դրանով իսկ ենթադրելով, որ Կումարբիի առասպելը կարող էր գոյություն ունենալ նաեւ Ուրարտում⁸:

Կուրեռան համեմատվում է հին հնդկական Կուրեռա՝ հարստության, ցամաքի, երկրի ընդերքի, լեռների, լճերի, պտղաբերության աստվածույթ-յան անվան ու հատկանիշների հետ: Կուրեռան՝ նախաստեղծ ջրերի պահապան, լեռներում բնակվող Յակշ կոչված ոգիների տիրակալն էր. վերջիններս հսկում էին Կուրեռայի գանձերը՝:

Կոռեոային Համադրումը են նաեւ վրաց Կվիրիայի հետ, ով պտղաբերութեան աստվածութիւնն էր, երկնքի եւ երկնային ջրերի հովանավորը, ում աղոթում էին՝ անձրեւ աղբրակելով: Կվիրիային ձոնվում էին գարնանային տոներ, որոնց ընթացքում ընդգծվում էր նաեւ նրա կրակային ու ֆայրիկ բնույթը¹⁰:

քարակոթողների վրա եղած պատկերագրության «լեզուն» հուշում է, որ սրանց հիմնական մասը իմաստաբանորեն զուգորդվում է Կոտի=Կուեռայի=Անգեղի պաշտամունքի հետ» (**Պ. Ավետիսյան, Ա. Բոթիսյան**, Տղարիսի եւ Եփրատի ակունքներն ըստ Աստվածաշնչի, Աստվածաշնչական Հայաստան, Վ. Բարխուդարյան (խմբ.), Ս. Էջմիածին, 2005, էջ 87, 90):

⁷ Ս. Պետրոսյան, Լ. Պետրոսյան, Կարմիրբլուրյան ըAMAR.UTU եւ Կուեհա-Կուառ աստվածությունների առնչության մասին, Շիրակի պատմամշակութային ժառանգությունը, Միջազգային ութերորդ գիտական նստաշրջանի նյութեր, Ս. Հայրապետյան (խմբ.), Գյումրի, 2010, էջ 66-72:

⁸ **Y. Grekyan**, The Will of Menua and the Gods of Urartu, Aramazd: Armenian Journal of Near Eastern Studies, 2006, N 1, p. 169-171.

⁹ **F. König**, Die Götterwelt Armeniens zur Zeit der Chalder-Dynastie (9.-7. Jahrhundert v. Chr.), Archiv für Völkerkunde, 1953, N 8, S. 170.

¹⁰ И. Джавахишвили, История грузинского народа, т. 1, Тбилиси, 1928, с. 64-70. Г. Меликишвили, Наირи-Урарту, Тбилиси, 1954, с. 370.

Այլ հեղինակներ Կուեռային քննարկում են հայկական միջնադարյան աղբյուրների (Հովհան Մամիկոնյան) լույսի ներքո¹¹. մասնավորապես հիմք են ընդունվում Քարքե լեռան եւ Աշտիշատի սրբավայրի հետ կապված Կուռու աստվածություն/սպասավորի ու Կուռու (= Վիշապ)¹² քաղաքի մասին տվյալները: Քարքեն նախաքրիստոնեական Հայաստանի կրոնական կարեւոր կենտրոնն էր՝ հայտնի կոթողներով եւ Իննակնյա աղբյուրներով¹³:

Կուեռայի մասին սկզբնաղբյուրների վերը բերված դասակարգումը եւ գրականության մեջ արտահայտված կարծիքների վերլուծությունը, հնարավորություն են տալիս դրանք դիտարկել հնագույն Հայաստանի կոթողային արվեստի կարեւոր հուշարձաններից մեկի՝ վիշապ կոթողների համատեքստում հետեւյալ պատճառներով¹⁴: Այսպես՝ Կուեռայի ներկայությունը Վանա լճի շրջակայքում, Տավրոսյան լեռների, Կարսի շրջանում, Արարատի եւ Արագածի միջեւ ընկած գոտում հիմնականում համապատասխանում է այդ կոթողների հնագիտական տարածությունը: Այս իմաստով հատկապես ուշագրավ է Տարիունի-Դիաուեխի (Տայք-Թուեղք-

¹¹ Ս. Հմայակյան, նշվ. աշխ., էջ 154-159. հմմտ. **К. Айвазян**, «История Тарона» и армянская литература IV-VII веков, Ереван, 1976, էջ 266-284. **В. Арутюнова-Фиданян**, Божество Грома в Тароне, Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета III: Филология, Москва, 2008, N 4, էջ 11-25. **В. Арутюнова-Фиданян**, Божество Куар и «северные племена», Цивилизация и варварство: трансформация понятий и региональный опыт, В. П. Буданова (ред.), Москва, 2012, էջ 266-296. **В. Арутюнова-Фиданян, А. Щавелев**, Очерки истории изучения легенд об основаниях городов в древнерусской «Повести временных лет» и армянской «Истории Тарона»: Кий и Куар, Древнейшие государства Восточной Европы 2011 год: Устная традиция в письменном тексте, Г. В. Глазырина (ред.), Москва, 2013, էջ 7-33. **Մ. Բադալյան**, «Խալդի եւ Բագրարթոն». Ուրարտուում սրբազան ամուսնության ծեսի գոյության խնդրի շուրջ, Բ. Բ. Պիոտրովսկին եւ հնագիտությունը, Ա. Փիլիպոսյան (խմբ.), Երեւան, 2014, էջ 155-156. **Գ. Թումանյան**, Վիշապաքարերի պաշտամունքային-կիրառական գործառնությունները, Վիշապ քարակոթողները, Ա. Պետրոսյան, Ա. Բորոխյան (խմբ.), Երեւան, 2015, էջ 114:

¹² Տե՛ս **Ն. Մառ**, Հայկական մշակույթը, Փարիզ, 1925, էջ 29:

¹³ Այս տեսակետի հիմնադիրը թերեւս Ն. Մառն է. հմմտ. **Н. Марр**, Книжные легенды об основании Киева на Руси и Куара в Армении, Известия Российской академии истории материальной культуры III, 1924, էջ 257-287: Տեսակետի քննարկումը տե՛ս **С. Еремян**, О некоторых историко-географических параллелях в «Повести временных лет» и «Истории Тарона» Иоана Мамиконяна, Исторические связи и дружба украинского и армянского народов, Киев, 1965, էջ 151-160:

¹⁴ Ք. ա. Գ.-Ա. հազ. թվագրվող, բազալտե, մինչեւ 5 մ հասնող, ձկնակերպ եւ ցլակերպ այս արձանների, դրանց բնույթի, տարածույթի եւ այլ խնդիրների մասին մանրամասն տե՛ս **Ա. Բորոխյան, Ա. Զիլիբերտ, Պ. Հնիլա**, Վիշապաքարերի հնագիտություն, Վիշապ քարակոթողները, Ա. Պետրոսյան, Ա. Բորոխյան (խմբ.), Երեւան, 2015, էջ 269-396:

Ձափախք) եւ Կուսուղիների (Արարատ-Արագած¹⁵) աշխարհագրական գոտու կարեւորումը, ինչը վիշապ կոթողների տարածման հիմնական շրջանն է: Բացի այդ, Կուսուղի ստանում է առաջնային աստվածությունը բնորոշ գործառույթ, առնչվում պտղաբերության եւ երկրագործության հետ, ինչը ենթադրվում է նաեւ վիշապ կոթողների դեպքում: Կուսուղի կապվում է աղբյուրների եւ դրանց շահագործման հետ, ինչը վիշապ կոթողների կարեւոր գործառույթներից է: Նրա պատվին կոթող է կանգնեցվում, ինչը բնորոշ է վիշապ կոթողի պարագայում: Կուսուղի զոհաբերվում է ցուլ եւ խոյ, որոնք պատկերված են վիշապ կոթողների վրա: Գրականության մեջ Կուսուղի զոհաբերված բոլոր աստվածությունները՝ շումերական Կուսու, Էնկիե եւ նրա որդի Ասալլուխը, էբլայական Կուսու, խուռիական Կուսարբի կամ Կուսվե (Թեշուբ), հնդկական Կուսեու, վրացական Կվիրիան, հայկական Կուսու միմյանց շատ նման, երբեմն նույնիսկ համընկնող կերպարներ են, որոնք առնչվում են լեռների, լճերի, նախաստեղծ ջրերի, ցամաքի, պտղաբերության, անձրեւի, զարնանային տոների հետ: Գետի ակունքը, ժայռը, ջրի վերահսկումը կամ բաշխումը, հսկաները, սյունը նրանց հետ կապված սյուժեի կարեւոր հատկանիշներն են, որոնք բնորոշ են նաեւ վիշապների առասպելական կերպարին եւ դրանց հնագիտական համատեքստին:

Միեւնույն ժամանակ նման համեմատական մոտեցումը հնարավորություն է ընձեռում ժամանակագրական եւ պատմական վերակազմակերպությունների համար: Մասնավորապես գործ ունենք Ք. ա. Գ. հազ. (շումերական Կուս, Էնկի-Ասալլուխ, էբլայական Կուս), Բ. հազ. (խուռիական Կուսարբի, Կուսվե եւ, հավանաբար, հնդկական Կուսեու, եթե հաշվի առնենք հնդարիական ներկայության հանգամանքը Միտանիում), Ա. հազ. (ուրարտական Կուսեու) եւ դրա ուշ արտացոլումների (վրացական Կվիրիա, հայկական Կուսու-Վիշապ) հետ: Ժամանակագրական այս սահմանները կարծես համընկնում են վիշապի մասին պատկերացումների զարգացման հիմնական փուլերի հետ:

Հիշյալ տվյալների համադրման արդյունքում կանգուն կոթողով բնորոշվող ուրարտական Կուսեու աստվածությունը, դրան նախորդող վիշապ կոթողը եւ հաջորդող «կուսք» եզրը դրսևորվում են որոշակի համակարգի սահմաններում: Կարծես թե ստեղծվում է համատեքստային

¹⁵ Ս. Հմայակյանը Կուսուգանեն տեղադրում է Մասիս լեռան արեւելյան եւ հարավային լանջերին, որտեղ ապրում էին Մովսես Խորենացու հիշատակած «վիշապազունները», ինչը, ըստ նրա, հավանաբար Կուսուգանե ցեղանվան տարբերակն է (Ս. Հմայակյան, նշվ. աշխ., էջ 164):

այն շղթան, որը հնարավորություն է տալիս հավանական համարել տրամաբանական զուգադրումը: Ընդ որում, ուրարտական Կուեռան կարող էր լինել ինչպես վիշապի մարմնավորումը (հանդես գալով կենդանակերպ՝ որպես վիշապ կոթող նախաուրարտական շրջանում), այնպես եւ դրա ձեւափոխությունը կամ զարգացումը (հանդես գալով որպես ուրարտական կոթող, ուրարտական կոթողի ու վիշապ կոթողի համաձուլվածք կամ մարդակերպ արձան՝ ուրարտական եւ ետուրարտական շրջանում):

Հարացույցի (παράδειγμα) ժխտումը.

Իսկ ի՞նչ են ասում այս առնչությամբ լեզվաբանները:

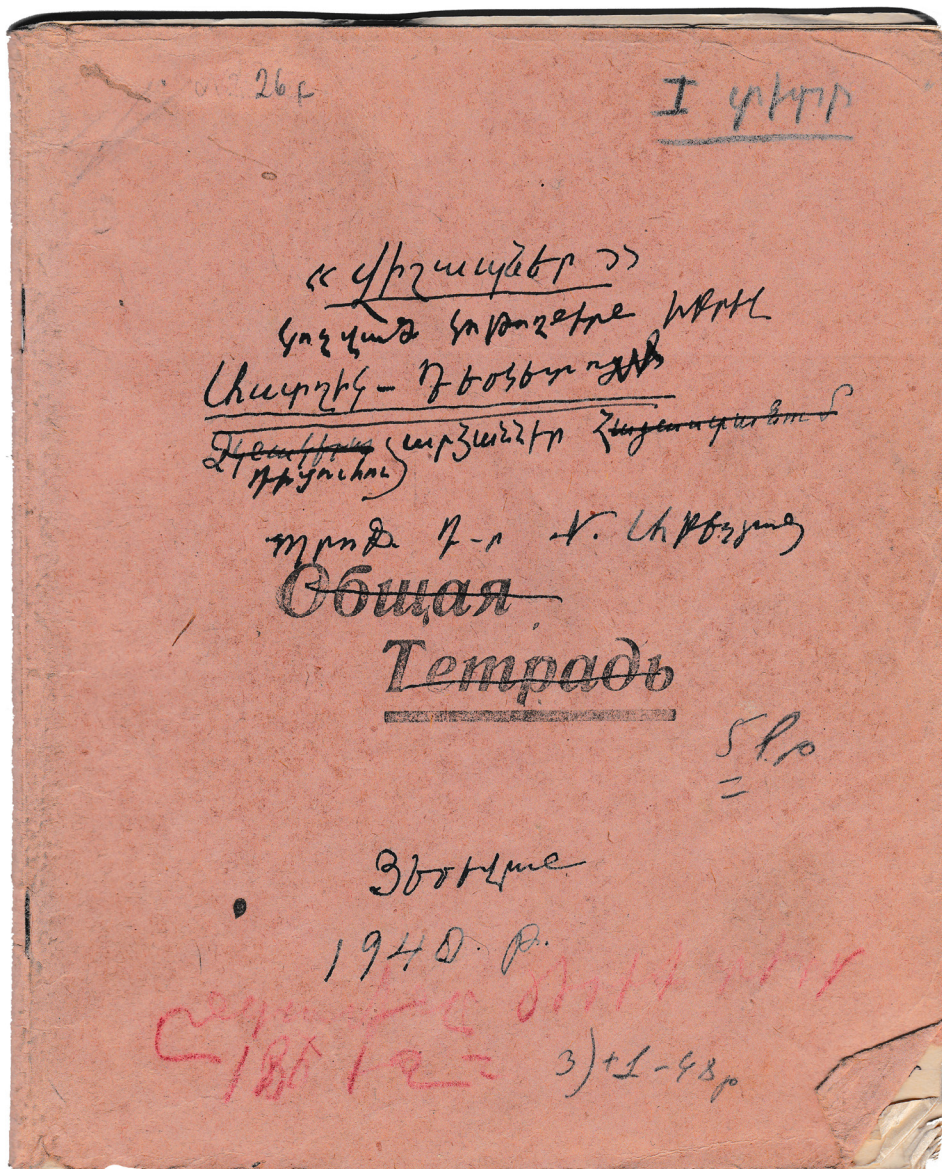
Կուեռա բառը ստուգաբանվում է «հող, հովիտ, մարգագետին»¹⁶, մինչդեռ «կուռ» (կռեմ) բայահիմքը նշանակում է «կոփել, կռել, շինել», որից առաջացել է «կուռք» (սեռ.՝ կռոց) գոյականը, որ նշանակում է «կռած՝ տաշած՝ սարքած արձան (աստվածությունների)» եւ բազմիցս վկայված է հայոց լեզվում՝ ոսկեդարյան մատենագրությունից սկսած¹⁷: Քանի որ քննարկվող բառի զուգահեռ ձեւերը բազմիցս հանդիպում են կովկասյան լեզուներում, այն համարվում է ուրարտա-կովկասյան փոխառություն¹⁸, թեեւ պարզ է, որ բայից գոյականի ստեղծումը տեղի է ունեցել հայերենի հենքի վրա, ինչը խոսում է այն մասին, որ «կուռք» գոյականը «կուռ» բայարմատից անջատելու հիմք չկա¹⁹: Սա նշանակում

¹⁶ «Կուեռա» բառը հանգում է խուդիական «k'awr», ուրարտական «qura» բառին եւ ստուգաբանվում է «ցամաք», «հող» (Մ. Ռիմշնայդեր), «երկիր, ցամաք, հող» (Գր. Ղափանցյան), «հովիտ, մարգագետին» (Վ. Խաչատրյան, Հ. Կարապոյան՝ խեթերեն «kuera»-ից): Այն համադրվում է նաեւ շումերական «Kur» - «լեռ, երկիր, անդրաշխարհ» (Ա. Պետրոսյան) եւ լուվիթական «kiurum» - «աստված» (Ե. Գրեկյան) բառերին (կարծիքների ամփոփումը տես Ս. Հմայակյան, նշվ. աշխ., էջ 152. A. Petrosyan, նշվ. աշխ., էջ 33. E. Grekian, նշվ. աշխ., էջ 158-159): «Հովիտ» կատեգորիայի կարեւորման առնչությամբ՝ Կուեռի մասին ավանդությունների համատեքստում, հմմտ. B. Арутюнова-Фиданян, С. Шавелев, նշվ. աշխ., էջ 21:

¹⁷ ՆԲՀ (Գ. Աւետիքեան, Խ. Սիրմէլեան, Մ. Ազեբեան), հ. 1, Վենետիկ, 1836, էջ 1123. Հր. Աճառյան, Հայերեն արմատական բառարան, հ. Բ., Երեւան, 1973, էջ 662: Հմմտ. նաեւ Փ. Մեյթիխանյան, Կուռք, դիք, չաստված եւ դրանց անունները Աստվածաշնչում, «ՎԷմ», 2016, թ. 1, էջ 98-109:

¹⁸ Հր. Աճառյան, նշվ. աշխ., էջ 662: Ինչպես մեզ տեղեկացրեց լեզվաբան Տ. Դալալյանը (04.09.2017), ուրարտական արձանագրություններում «կուռ» արմատը նման իմաստով չի հանդիպում, մինչդեռ կա մեկ այլ «կուռ» արմատ, որն այլ նշանակություն ունի, թեեւ իմաստաբանորեն գուցե կարելի է այս երկու արմատները ինչ-որ ձեւով իրար կապել: Այս երկրորդ արմատի մասին տես Գ. Զահուկյան, Ուրարտական արձանագրությունների ներածական բանաձեւերի հնարավոր հայկական բնույթի մասին, ՊԲՀ, 2000, թ. 1, էջ 124-129:

¹⁹ Հր. Մարտիրոսյան, Լեյդենի համալսարան, անձնական հաղորդում (04.09.2017), որի



Նկ. 1. Մ. Արեւյան, «Վիշապներ» կոչված կոթողներն իբրև Աստղիկ-Դերկետո դիցուհու արձաններ, ԳԱԹ արխիվ, Արեւյան 26բ (ծեռագիր), Երևան, 1940, Տիտղոսաթերթ.

186

այս ճակատի վրա ուղարկված փոխ, բազմաթիվ հա-
 ճախող ուսանողների բաշխման արդյունքում: Տեղի
 ունեցած պիտանքի շնորհիվ էր, ինչ որ այս շրջ-
 անում ^{ստանդարտի} պայմաններում ~~պայման~~
 ստանդարտի չէր հասնում, ինչ որ ~~հասնում~~
 համարվում էր համարվում էր ինչ որ ~~ստան-
 դարտի~~ փոխարենը համարվում, յոթին,
 հիշատակում, «գլխավոր արշավների» տեղ
 առնել և գլխավոր խնդիր, և նրանց
 «գլխավոր արշավ» համարվում էր արդեն,
 ինչպես և այժմ ^{համարվում է} այդպես համարվում
 և գլխավոր խնդիր:

~~Այս աշխատանքային պայմաններում 1939 թ.
 սեպտեմբերի 26-ին և օգոստոսի 1939 թ. պիտան-
 կի 27-ին: Այս պայմանների մեջ աշխատան-
 քային օգոստոսի 1940 թ. փետրվարի 22-ին:~~

~~Յոթին~~

~~Վ. Լիպով~~

I 53-16-37
 B 86 -
 II 47 1199
 186

է նաեւ, որ քննարկվող արմատը Կուեռա-Կուառ անվան հետ կապ չի կարող ունենալ. թե՛ հնչյունաբանորեն, թե՛ իմաստաբանորեն դրանք չեն համապատասխանում²⁰: Ի դեպ, այս համատեքստում անհրաժեշտ է նշել, որ բառի եւ նրան վերագրվող մշակութային միավորի անհամապատասխանությունը ցույց տվող կարեւոր գործերից է Մ. Աբեղյանի վերջին աշխատությունը՝ նվիրված «վիշապ» կոթողներին²¹:

Միջմասնագիտական մոտեցումների համադրությունը (սոնթեսիզ).

Պատմաբաններն ու հնագետները առաջարկում են որոշակի կապ կանգուն արձան հանդիսացող վիշապ կոթողի, նրա կերպարանափոխված տարբերակ ուրարտական Կուեռայի = հայկական Կուառի եւ իմաստով ու նմանությունամբ համընկնող «կուռք» բառի միջեւ, մինչդեռ լեզվաբաններն այդ զուգադրումը չեն արդարացնում:

Անկախ այս հակադիր մոտեցումներից՝ մեթոդաբանական կարեւոր մի հանգամանք է անհրաժեշտ շեշտել. միջմասնագիտական մոտեցումը մեզ տալիս է տրամաբանականը հավանական համարելու որոշակի սահմաններ: Լեզվաբանական զուգադրումը, որ հենված է առավելապես կառուցվածքային եւ մաթեմատիկական մոտեցման վրա, առավել հստակ է ցուցադրում այդ սահմանը, քան պատմական-մշակութաբանականը, որը հենվում է գլխավորապես որակական բնույթի մեկնությունների վրա: Այս տեսանկյունից չափազանց կարեւոր է մեկ այլ հանգամանք, որը մաթեմատիկական տրամաբանությունից եւ որակական «խաղերից» անդին է, մասնավորապես բառի եւ առարկայի ֆենոմենոլոգիական ընկալումը, դրա դիտարկումը «տվյալների X-Y առանցքի» տարբեր ոլորտներում, որը հնարավորություն է տալիս տրամաբանականն ու հավանականը տեսնել նույն հարթությունում կամ այդ հարթության տարբեր շերտերում:

«Կուռք» եզրի վերաբերյալ այս համատեքստում բերենք ֆենոմենոլոգիական մեկնության երկու օրինակ: Այսպես՝ պարզ է, որ «կուռք»-ը մետաղագործական ոլորտի բառեզր է, որի կրողը՝ դարբինը, հայ դիցաբանության առանցքային կերպարներից է²², ի դեպ՝ վիշապային ակնհայտ

համար շնորհակալություն ենք հայտնում:

²⁰ **Տ. Դալայան**, Փարիզի համալսարան, անձնական հաղորդում (04.09.2017), որի համար շնորհակալություն ենք հայտնում:

²¹ **Մ. Աբեղյան**, «Վիշապներ» կոչված կոթողներն իբրեւ Աստղիկ-Դերկետո դիցուհու արձաններ, Երեւան, 1941:

²² Շնորհակալություն ենք հայտնում Տ. Դալայանին այս երեսույթի վրա մեր ուշադրությունը հրավիրելու համար:

հատկանիշներով²³: Այս հանգամանքը օգնում է մեզ մի կողմից պատկերացում կազմելու քննարկվող եզրի գոյություն ժամանակագրական սահմանների (մետաղի դարաշրջան), մյուս կողմից՝ նրա մարմնավորումը հանդիսացող արձանի պատրաստման մեթոդի (մետաղե գործիքի միջամտությամբ այն կերտելու) մասին: Եթե այստեղ հիշենք քրիստոնեական դարձի համատեքստում Մովսես Խորենացու հիշատակած եւ վիշապի պաշտամունքին առնչվող «Դարբնաց քարը»²⁴, կարծես ամեն ինչ կրնանք իր տեղը:

Երկրորդ օրինակը եւս շարունակենք քննարկել Հայոց դարձի համատեքստում: Ինչպես հայտնի է, վաղ միջնադարյան հայ պատմիչները, հատկապես Ագաթանգեղոսը, Մովսես Խորենացին եւ Հովհան Մամիկոնյանը, մանրամասն նկարագրում են քրիստոնեության տարածման ընթացքը Հայաստանում, որի կարեւոր հատկանիշներից է հեթանոս աստվածությունների արձանների կործանումը, որոնք պիտի լինեին մետաղից (քչերը) եւ քարից (հիմնականում). այս իմաստով պատահական չէ, որ Ս. Գրիգոր Լուսավորիչը հայերին անվանում է «քարապաշտ»²⁵: Եթե ճիշտ է այն կարծիքը, թե վիշապ կոթողները կարող են հասնել մինչ «ուրարտական եւ հայկական դարերը»²⁶, ապա գուցե եւ արժե հիշել այն տեսակետը, թե քրիստոնեական դարձի ընթացքում կարող էին կործանվել հենց/նաեւ վիշապ կոչված կոթողները²⁷:

Վերոհիշյալ կարծիքի հավանական լինելուն առնչվող ե՛ւ փաստարկներ²⁸, ե՛ւ հակափաստարկներ²⁹ կան: Սակայն կարեւորն այն է, որ այս

²³ Մետաղագործություն-դարբին-վիշապ կապի մասին տե՛ս Մ. Աբեղյան, նշվ. աշխ., էջ 38. Ա. Թադևոսյան, Դարբինը հայոց ծիսահամակարգում (Պատմագագագրական ուսումնասիրություն), Հայ ազգագրություն եւ բանահյուսություն, հ. 23, Երեւան, 2007, էջ 117-159:

²⁴ «Մովսէսի Խորենացոյ Մատենագրութիւնք», Վենետիկ, 1843, էջ 294:

²⁵ Ագաթանգեղոսի հայտնած տեղեկությունների մանրամասները տե՛ս Դ. Ալիշան, Հայոց հին հավատքը կամ հեթանոսական կրոնը, Երեւան, 2002, էջ 28:

²⁶ Մ. Աբեղյան, նշվ. աշխ., էջ 92:

²⁷ Ատրպետ 1934, Պրոֆ. Հ. Մանանդյանի «Ֆեոդալիզմը հին Հայաստանում» աշխատությունը. գրախոսություն, Գրականության եւ արվեստի թանգարանի արխիվ, Ատրպետ 69 (ձեռագիր), Երեւան, 1934, թ. 4: Այս տեսանկյունից ուշագրավ է վիշապ կոթողներին եւ խաչքարերին ձեռվ նման ուրարտական կոթողների (պուլուսիների) հայտնաբերումը Էջմիածնի Մայր Տաճարի եւ Զվարթնոցի տաճարի միջավայրում (Խ. Դադեան, Զուարթնոց եկեղեցու պեղումները, «Արարատ», 1900, թ. 1, էջ 380. Ալ. Սահինյան, Էջմիածնի Մայր Տաճարի ճարտարապետական կերպարը, «Էջմիածին», 1961, թ. Ա., էջ 62-63):

²⁸ Բյուրակնյան լեռների Հավատամք գագաթի վրա Ատրպետը հիշում է վիշապ կոթող

տեսակետը մեզ կրկին օգնում է տրամաբանականը հավանական համարելու: Բայց մշտապես սխալվում են նրանք, ովքեր տրամաբանականը վաճառում են որպես ճշմարտություն: Ահա այստեղ է բացահայտվում «գիլետանտականը» գիտականի մեջ, ինչով այսօր էապես տառապում է հայկական հասարակագիտական միտքը:

РЕЗЮМЕ

В течение последних 200 лет, в поисках сложной проблемы интерпретации языковых единиц, специалисты часто обращаются к данным материальной культуры или наоборот. В целом, в этом направлении точки зрения развивались путем “из объекта к контексту”. Если ранние индоевропейцы или теоретики “палеонтологии речи” исходной точкой считали конкретное слово или объект, очень часто решая сложные историко-культурные проблемы на основе “игры слов”, то сегодня слово считается бессмысленным, если не проявляется историко-культурный контекст, выявляющий цепную связь. Последний подход выражает современный уровень накопления знаний, который позволяет делать выводы при наличии сравнительно большой базы данных, используя также возможности количественных методов. В представляемой статье данная

(Ատրպետ, Վիշապագանց կուլտը եւ Անահիտ, Հայաստանի պատմության թանգարանի արխիվ, ԱԱ 177 (ծեռագիր), Լենինական, 1931, էջ 28): Այս լեռան մասին կա ավանդագրույց, ըստ որի՝ երբ Ս. Գրիգոր Լուսավորիչը Այրարատ գնալու ճանապարհին լսում է, թե Տարոնում կան Գիսանեի եւ Դեմետրեի կուտքեր, փոխում է ճանապարհը եւ զորքով շտապում կռատները կործանելու: Քրմապետի որդին պաշարում է Լուսավորչին: Օգնության է հասնում Ռշտունյաց Արծան իշխանը եւ փրկում քրիստոնյաներին: Լեռան վրա, ուր գտնվում էին կռատները, լուսեղեն մի խաչ է երեւում: Տեսնելով այն՝ հեթանոս հայերը գոռում են «Հավատամք» (հավատում ենք), որից եւ մնում է լեռան անունը (Ա. Ղանալանյան, Ավանդապատում, Երեւան, 1969, էջ 20-21): Հավատամքի վրա վիշապ կոթողի առկայությունը հատկապես ուշագրավ է այն իմաստով, որ այդ լեռան հարեանությամբ են գտնվում Ս. Կարապետի/Գլակա/Իննականյա եւ Ս. Առաքելոց վանքերը. վերջինս Տիրինկատար/Կրզըլ Զիարեթ լեռան վրա է, մի գոտի, որի հետ առնչվում են վիշապային բազմաթիվ պատմություններ: Վիշապ կոթողների այժմյան պեղումները տեղի են ունենում Արագածյան Տիրինկատար/Կրզըլ Զիարեթ բարձունքի վրա (Ա. Բոբոխյան եւ այլք, նշվ. աշխ.):

²⁹ Վիշապ կոթողների թվագրության վերաբերյալ կան բազմաթիվ հարցեր. հնագիտական ընթացիկ աշխատանքները աստիճանաբար ճշգրտում են այդ խնդիրը (հմմտ. Ա. Բոբոխյան եւ այլք, նշվ. աշխ.):

проблема рассматривается по образцу армянского термина курк - “идол”: междисциплинарные аргументы вовлеченные для его истолкования свидетельствуют о том, что подходы могут быть неоднозначными.

SUMMARY

During the last 200 years, in search of the difficult problem of interpretation of language units, specialists often turn to the data of material culture or vice versa. In general, the viewpoints in this direction developed “from the subject to the context”. If early specialists of the Indo-European linguistics or theorists of “Paleontology of speech” considered the concrete word or the subject as a starting point, very often solving difficult historical-cultural problems on the basis of a “wordplay”, today a word is considered senseless by absence of historical-cultural context to be intended to reveal a chain connection. This last approach expresses the present level of accumulation of knowledge, which allows to draw conclusions in case of existence of comparatively large data bases and by using also the opportunities of quantitative methods. In the present article the above mentioned problem is considered through the example of analysis of the concept kurq - Armenian for “idol”: the interdisciplinary arguments made for perception of this word attest that the approaches can be ambiguous.



ՏՊՈՒՐԴՈՒՄՆԵՐ

ԳԵՎՈՐԳ ՄԿՐՏՉՅԱՆ

Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի Հայ եկեղեցու համաշխարհային երիտասարդաց միավորման կենտրոնական գրասենյակ

ՊԵՏՈՒԹՅՈՒՆ-ԵԿԵՂԵՑԻ ՅԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՕՐԵՆՍՊՐԱԿԱՆ ԱՌԱՆՁՆԱՅԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ՅԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ

Ռդարասկզբին Հայաստանում քրիստոնեության պետական կրոն հռչակմամբ դրվեցին պետություն-եկեղեցի բազմաբնույթ հարաբերությունների հիմքերը: Հետագա դարերում՝ Հայոց պետականության վերելքի ու վայրէջքի, հզորության եւ անկման տարբեր ժամանակահատվածներում, պետություն-եկեղեցի հարաբերությունները եղել են տարաբնույթ՝ երբեմն հակասական, երբեմն՝ կատարյալ, երբեմն էլ՝ ճակատագրական: Պատմական սկզբնաղբյուրների վկայությունների վերլուծությունը թույլ է տալիս փաստել, որ պետականության գոյության պայմաններում Հայաստանի հզորության կարեւոր գրավականներից էր պետության ու եկեղեցու միասնականությունը, եւ, հակառակը, Հայոց պետությունը տուժել է, երբ պետություն-եկեղեցի հարաբերություններում առաջացել են հակասություններ ու անհամաձայնություններ:

Հայոց պատմության նորագույն՝ հետխորհրդային շրջանը նշանավորվեց Հայոց եկեղեցու վերազարթոնքով եւ պետություն-եկեղեցի փոխհարաբերությունների որակական նոր չափանիշներով ու գծերով: Ինչպես դիպուկ նկատել է պատմաբան Է. Մինասյանը՝ «Հայոց անկախության վերականգնումը ինչպես ամբողջ հայ ժողովրդի, այնպես էլ Հայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու նվիրական երազանքների իրականացումն էր: Հայոց եկեղեցին իր ժողովրդի հետք ակտիվորեն մասնակցեց նվաճված հաղթանակներին, հանրապետության կայացմանը...»¹:

¹ Է. Մինասյան, Հայաստանի երրորդ Հանրապետության պատմություն, Երեւան, 2013, էջ 320:

Հայաստանի անկախացումը նոր էջ բացեց պետություն-Եկեղեցի Հարաբերություններում: Այդ շրջանից սկսյալ՝ նոր մարտահրավերներ են ծառացել նորանկախ պետության առջեւ ազգային արժեհամակարգի, ազգային անվտանգության, հոգեւոր անվտանգության² եւ այլ առումներով, ուստի այդ ուղղությամբ պետության ու Եկեղեցու գործառական եւ համագործակցային հարաբերությունների հայեցակարգի մշակման անհրաժեշտություն կա: Այդ համատեքստում արդիական են դառնում ՀՀ եւ Հայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու բազմաբնույթ ու բազմակողմանի փոխհարաբերությունները եւ ամբողջական ուսումնասիրության ու քննական վերլուծության կարիք ունեն այնպիսի հիմնախնդիրներ, ինչպիսիք են՝

ա. Հայ եկեղեցու գործունեությունը, հասարակական կյանքում նրա տեղի, դերի եւ նշանակության վերլուծությունը.

բ. Պետություն-Եկեղեցի հարաբերությունների շրջանակների ընդլայնման եւ կանոնակարգման հարցերը,

գ. Հայաստանում գոյություն ունեցող եւ վերջերս ներթափանցած կրոնական կազմակերպությունների քայքայիչ ու վտանգավոր գործունեությունը, դրանց հավակնությունները եւ որպես անհրաժեշտություն՝ ազգային անվտանգության ապահովումը:

դ. Եվրոպական ընտանիքին եւ աշխարհաքաղաքական այլ միավորներին ինտեգրման ճանապարհին հայոց ազգային ինքնության պահպանման անհրաժեշտությունը:

Կարեւորագույն այս հիմնախնդիրներին մեծ մասն առաջին հերթին ենթադրում է իրավահարաբերությունների լիարժեք կարգավորում: Միաժամանակ նկատենք, որ միջազգային հանրության մեծ հետաքրքրությունն այս ոլորտի նկատմամբ պահանջում է այդ կարգավորումն իրականացնել ծայրաստիճան հավասարակշռված կերպով:

Քննարկվող հիմնախնդիրներին ուսումնասիրության շրջանակում հանդիպումներ ենք ունեցել ոլորտին առնչվող մասնագետների եւ փորձագետների հետ՝ պետություն-Եկեղեցի հարաբերությունների ամբողջական պատկերն ստանալու համար, ինչպես նաեւ հասկանալու, թե դրանց կարգավորման ինչպիսի հիմքեր կան: Այդ համատեքստում առանձնացրել ենք հետեւյալ հիմնախնդիրները.

² Մանրամասն տես Գ. Մկրտչյան, Հոգեւոր անվտանգություն, «Հայ աստվածաբան», գիտական հոդվածների ժողովածու, Դ., Աստվածաբանության ֆակուլտետ, Երեւան, 2011, էջ 185:

1. Հայ ժողովրդի կյանքում եւ պետականության կայացման գործում ավանդական Եկեղեցու եւ ժամանակակից կրոնական կազմակերպությունների պատմական դերն ու նշանակությունը, ազգային ավանդական փորձը.

2. ՀՀ հոգեւոր անվտանգության ապահովումը.

3. ՀՀ վավերացրած միջազգային այն պայմանագրերը, որոնք վերաբերում են խղճի, դավանանքի, համոզմունքի եւ խոսքի ազատության իրավունքին, սույն ոլորտի կարգավորման համաշխարհային փորձը, ինչպես նաեւ ՀՀ սահմանադրությունն ու օրենսդրությունը.

4. Պետություն-Եկեղեցի հարաբերությունների ավանդական ձեւերի արդիականացումը, ավանդված արժեհամակարգի պահպանումը եւ անկորուստ փոխանցումը հաջորդ սերունդներին³:

Նշյալ հիմնախնդիրների լուծման ճանապարհին պետություն-Եկեղեցի հարաբերությունների ժամանակակից զարգացումներն ըմբռնելու համար անհրաժեշտ է ուսումնասիրել ՀՀ կրոնական ոլորտը կարգավորող օրենսդրական դաշտը: ՀՀ անկախությունից հետո իրավական մի շարք ակտերով, օրենքներով եւ նորմերով սկսեց կարգավորվել երկրի կրոնական կյանքը: Այդ առումով, առաջին հերթին, հարկ է անդրադառնալ ՀՀ գլխավոր օրենքին՝ Սահմանադրությանը⁴:

Սահմանադրությունը, լինելով երկրի օրենսդրության հիմքը, ընդգրկում է նորմեր, որոնք կարգավորում են ՀՀ կրոնական կյանքը: Մասնավորապես՝ ՀՀ սահմանադրության 17-րդ հոդվածում ամրագրված է.

«Պետությունը և կրոնական կազմակերպությունները.

1. Հայաստանի Հանրապետությունում երաշխավորվում է կրոնական կազմակերպությունների գործունեության ազատությունը:

2. Կրոնական կազմակերպություններն անջատ են պետությունից»⁵:

Այս հոդվածի առաջին մասը սահմանում է՝ ՀՀ սահմանադրությունը երաշխավորում է կրոնական բոլոր կազմակերպությունների իրավունքները, իսկ երկրորդ մասով ամրագրվում է կրոնական կազմակերպություն-

³ Մեջբերված կետերը մեր մասնավոր գրույցներում քննարկել ենք ՀՀ կառավարության աղընթեր կրոնի եւ ազգային փոքրամասնությունների բաժնի պետ Վարդան Ասատրյանի հետ:

⁴ «Հայաստանի Հանրապետության սահմանադրություն» (փոփոխություններով, ընդունվել է 1995 թ. հուլիսի 5-ի ՀՀ հանրաքվեով: Սահմանադրության փոփոխությունները կատարվել են 2005 թ. նոյեմբերի 27-ի եւ 22.12.2015 թ. հանրաքվեներով):

⁵ «ՀՀ սահմանադրություն» (փոփոխություններով), 22.12.2015թ., ՀՀՊՏ 2015.12.21/հատուկ թողարկում հոդ. 1118.), հոդվ. 17, <http://www.arlis.am/DocumentView.aspx?docID=102510>:

յունները՝ պետությունից անջատ լինելը, նորմ, որը բնորոշ է ժողովրդավարական հասարակություններին եւ ամրագրված է բազմաթիվ երկրների սահմանադրություններում:

Սահմանադրության 18-րդ հոդվածն անրադառնում է Հայաստանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցուն.

«1. Հայաստանի Հանրապետությունը ճանաչում է Հայաստանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու՝ որպես ազգային Եկեղեցու բացառիկ առաքելությունը հայ ժողովրդի հոգեւոր կյանքում, նրա ազգային մշակույթի զարգացման եւ ազգային ինքնության պահպանման գործում:

2. Հայաստանի Հանրապետության եւ Հայաստանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու հարաբերությունները կարող են կարգավորվել օրենքով»⁶:

Այս հոդվածում նկատում ենք, որ պետությունը հստակ գնահատական է տալիս Հայոց եկեղեցու ոչ միայն անցյալի պետականաչեն գործունեությունը, այլ նաեւ այսօր է արժեւորում նրա դերը հայ ժողովրդի հոգեւոր-բարոյական կյանքում:

ՀՀ սահմանադրության մեջ առկա են եւս մի քանի հոդվածներ, որոնք անուղղակիորեն վերաբերում են կրոնական կազմակերպություններին եւ Հայոց եկեղեցուն: Մասնավորապես 15-րդ հոդվածում նշվում է, որ «Հայոց լեզուն եւ մշակութային ժառանգությունը պետության հոգածության եւ պաշտպանության ներքո են»⁷, իսկ հուշարձանների մեծ մասը (եկեղեցիներ, վանքեր) պետության կողմից անհատույց հանձնվել է Եկեղեցուն⁸. դրանց մասին համատեղ հոգածությունն ինչ-որ առումով նաեւ հարաբերությունների նոր ոլորտ է ձեւավորում:

Քննարկվող հիմնախնդիրներին է անրադառնում նաեւ Սահմանադրության 41-րդ հոդվածը.

«1. Յուրաքանչյուր ոք ունի մտքի, խղճի, կրոնի ազատության իրավունք: Այս իրավունքը ներառում է կրոնը կամ համոզմունքները փոխելու ազատությունը եւ դրանք ինչպես միայնակ, այնպես էլ այլոց հետ համատեղ ու հրապարակավ կամ մասնավոր կարգով՝ քարոզի, եկեղեցական արարողությունների, պաշտամունքի այլ ծիսակատարությունների կամ այլ ձեւերով արտահայտելու ազատությունը:

2. Մտքի, խղճի եւ կրոնի ազատության արտահայտումը կարող է սահմանափակվել միայն օրենքով՝ պետական անվտանգության, հասարակա-

⁶ Անդ, հոդվ. 18:

⁷ Անդ, հոդվ. 15:

⁸ Տե՛ս ՀՀ կառավարության 05.02.98, N 55, 14.07.97 թ. N 274 եւ այլ որոշումներ:

կան կարգի, առողջության եւ բարոյականության կամ այլոց հիմնական իրավունքների եւ ազատությունների պաշտպանության նպատակով:

3. Յուրաքանչյուր քաղաքացի, որի կրոնական դավանանքին կամ համոզմունքներին հակասում է զինվորական ծառայությունը, ունի օրենքով սահմանված կարգով այն այլընտրանքային ծառայությամբ փոխարինելու իրավունք:

4. Կրոնական կազմակերպություններն իրավահավասար են եւ օժտված են ինքնավարությամբ: Կրոնական կազմակերպությունների ստեղծման եւ գործունեության կարգը սահմանվում է օրենքով»⁹: Հարկ է նշել, որ այս հոդվածը Եկեղեցի-պետություն փոխհարաբերությունների տեսանկյունից բավականին հստակ է ձեւակերպված: Այն նաեւ համապատասխանում է ժողովրդավարական սկզբունքներին, եւ յուրաքանչյուրն ինքը պետք է ընտրի իր դավանանքը: Այս հոդվածը կարեւոր եւս մեկ նշանակություն ունի. օրենսդրական ակտերով եւ պետական համապատասխան մարմինների կողմից վերահսկողությամբ պետք է բացառվեն այս հոդվածի չարաչափումները: Նշված խնդիրը մեծ կարեւորություն ունի ազգային անվտանգության կարեւոր բաղադրամաս «հոգեւոր անվտանգության» տեսանկյունից»:

Թերեւս ավելորդ է նշել, որ սույն հոդվածը, որոշակի տարբերություններով, առկա է աշխարհի գրեթե բոլոր երկրների սահմանդրություններում: Հարկ ենք համարում ընդգծել, որ ՀՀ սահմանադրության մեջ առկա է մի ձեւակերպում, որը կարող է մեզ շփոթության մեջ գցել. «...միայնակ, այնպես էլ այլոց հետ համատեղ եւ հրապարակավ կամ մասնավոր կարգով՝ քարոզի...» իրավունք ունենալու պատճառաբանությամբ այսօր կրոնական որոշ կազմակերպությունների ներկայացուցիչներ (օր.՝ Եհովայի վկաներ) զբաղված են «հոգեորսությամբ» եւ զանգվածային քարոզչությամբ, ու «քարոզել» բառի հետագա շեղումներից զերծ մնալու համար հարկ է պարզություն մտցնել այս հարցում: Օրինակ՝ ՌԴ սահմանադրության համանման հոդվածում «քարոզել» բառի փոխարեն պարզապես գործածված է «դավանել» բառը¹⁰: Ե՛վ Ռուս Ուղղափառ եկեղեցու, ե՛ւ ՌԴ տարածքում գործող կրոնական կազմակերպությունների իրավական գործառույթները կարգավորվում են ՌԴ համապատասխան օրենքներով: Այս երկրում կրոնական բոլոր կազմակերպությունները,

⁹ Տե՛ս «ՀՀ սահմանադրություն» (փոփոխություններով, 22.12.2015 թ.), հոդ. 41:

¹⁰ Տե՛ս «Конституция Российской Федерации» (Принята всенародным голосованием 12 декабря 1993 г.) էջ 28, <http://constitution.kremlin.ru/>.

այդ թվում նաեւ Ռուս Ուղղափառ եկեղեցին, անջատ են պետությունից: Կրոնական որեւէ կազմակերպության դավանանք չի կարող համընդհանուր դառնալ Ռուսաստանի ողջ բնակչության համար¹¹:

ՀՀ օրենսդրությունը տարբեր եղանակներով կամ միջոցներով արգելում է որեւէ հատկանիշով անձի հանդեպ իրավունքների սահմանափակումը կամ խտրականությունը առհասարակ, իսկ կրոնական պատկանելության հատկանիշով՝ մասնավորապես: Սահմանադրության 28-րդ հոդվածի համաձայն՝ «Բոլորը հավասար են օրենքի առջեւ», իսկ 29-րդ հոդվածում սահմանված է. «Խտրականությունը՝ կախված սեռից, ռասայից, մաշկի գույնից, էթնիկ կամ սոցիալական ծագումից, գենետիկական հատկանիշներից, լեզվից, կրոնից... արգելվում է»¹²: Կրոնական հատկանիշով խտրականության արգելքը արտացոլված է նաեւ ՀՀ մի շարք օրենքներում: Մասնավորապես «Մշակութային օրենսդրության հիմունքների մասին» ՀՀ օրենքի 9-րդ հոդվածի համաձայն՝ «Հայաստանի Հանրապետության տարածքում հասարակության մշակութային կյանքին մասնակցելը եւ մշակութային գործունեություն իրականացնելը յուրաքանչյուր մարդու անկապտելի իրավունքն է՝ անկախ նրա ազգությունից, ռասայից, սեռից, լեզվից, դավանանքից, համոզմունքներից, սոցիալական ծագումից, գույքային կամ այլ զրույթյունից»¹³:

Ցանկացած օրենք սահմանելիս պետությունը նշում է որոշակի հիմքեր, որոնց հիմամբ ստեղծվել է այդ օրենքը: ՀՀ այս օրենքի նախաբանում պետությունը ճանաչում է Հայաստանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցին որպես հայ ժողովրդի ազգային Եկեղեցի, նրա հոգեւոր կյանքի շինության եւ ազգապահպանման կարեւոր պատվար, ապա միայն սկսում օրենքի հոդվածների շարադրումը:

«Խղճի ազատության եւ կրոնական կազմակերպությունների մասին» ՀՀ օրենքում ուշադրավ է պետություն-կրոնական կազմակերպություններ հարաբերությունների բաժինը: 17-րդ հոդվածը¹⁴ սահմանում է՝ Հայաստանի Հանրապետությունում Եկեղեցին անջատ է պետությունից¹⁵:

¹¹ Տե՛ս անդ, էջ 14.1:

¹² Տե՛ս «ՀՀ Սահմանադրություն» (փոփոխություններով, 22.12.2015 թ.), հոդվ. 29:

¹³ Տե՛ս «Մշակութային օրենսդրության հիմունքների մասին» ՀՀ օրենքի 9-րդ հոդված, ընդունվել է ՀՕ-465-Ն 20.11.2002 թ., սկզբնաղբյուրը՝ ՀՀՊՏ, 2002, 12. 25/57 (232) հոդվ. 1323:

¹⁴ Տե՛ս «ՀՀ սահմանադրություն» (փոփոխություններով, 22.12.2015 թ.), հոդվ. 17:

¹⁵ Տե՛ս «Մշակութային օրենսդրության հիմունքների մասին» ՀՀ օրենքի 17-րդ հոդվ., ընդունվել է Ն-0333-1, 17.06.1991, սկզբնաղբյուրը՝ ՀՀԳԽՏ 1991/12:

Այս հիմնադրույթի համաձայն՝ պետությունը՝ ա. իրավունք չունի քաղաքացուն հարկադրել դավանել այս կամ այն կրոնը, բ. չի միջամտում Եկեղեցու եւ կրոնական կազմակերպությունների՝ օրենքին համապատասխանող գործունեությունն ու ներքին կյանքին, արգելում է եկեղեցիների եւ կրոնական կազմակերպությունների կառուցվածքում պետական որեւէ մարմնի կամ նրա հանձնարարությունները կատարող անձի գործունեությունը, գ. արգելում է Եկեղեցու մասնակցությունը պետական կառավարմանը, Եկեղեցուն եւ կրոնական կազմակերպություններին չի վերապահում պետական որեւէ գործառույթ:

Օրենքի երկրորդ բաժինը սահմանում է «կրոնական կազմակերպություն» հասկացությունը, որը պետք է համապատասխանի հետեւյալ պահանջներին՝

ա. Ձի հակասում սույն օրենքի 3-րդ հոդվածի դրույթներին (ստիպողաբար պաշտամունքի մասնակցել).

բ. Հիմնվում է պատմականորեն կանոնականացված որեւէ սուրբ գրքի վրա.

գ. Իր դավանանքով մտնում է համաշխարհային ժամանակակից կրոնական-եկեղեցական համայնքների համակարգի մեջ.

դ. Ձերժ է նյութապաշտությունից եւ ուղղված է զուտ հոգեւոր ոլորտներին.

ե. Ընդգրկում է առնվազն 50 հավատացյալ անդամ¹⁶: Մինչեւ 18 տարեկան երեխաները չեն կարող անդամագրվել կրոնական կազմակերպությանը՝ անկախ կրոնական ծեսերին մասնակցելու պարագայից եւ այլ հանգամանքներից¹⁷:

Սակայն օրենքի այս բաժնում առկա են որոշակի բացթողումներ, որոնք վերանայման եւ խմբագրման կարիք ունեն: Մասնավորապես՝ պետությունը չունի սուրբ գրքերի եւ համաշխարհային ժամանակակից կրոնական-եկեղեցական համայնքների մի հստակ ցուցակ, որը կպարզաբաներ, թե կրոնական որ կազմակերպությունը կարող է պետականորեն գրանցվել:

Պետությունը չի խոչընդոտում ազգային Եկեղեցու մենաշնորհ հանդիսացող հետեւյալ առաքելությունների իրագործմանը.

¹⁶ Այժմ քննարկվում է այդ թվի կրճատման հարցը. տես <http://www.religions.am/arm/documents/comments>:

¹⁷ Տես «Խղճի ազատության եւ կրոնական կազմակերպությունների մասին» ՀՀ օրենք, հոդվ. 17:

1. Ազատ քարոզել ու տարածել դավանանքը Հայաստանի Հանրապետության ողջ տարածքում: Հայաստանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու դավանաբանության պաշտոնական լուսաբանումը զանգվածային լրատվության միջոցներով կամ զանգվածային միջոցառումների ժամանակ կարող է իրականացվել միայն Հայաստանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու հավանությամբ.

2. Վերստեղծել իր պատմական ավանդույթները, կառուցվածքը, կազմակերպությունները, թեմերն ու համայնքները.

3. Կառուցել նոր եկեղեցիներ, գործող դարձնել իրեն պատկանող պատմական հուշարձան-եկեղեցիները՝ ինչպես հավատացյալների խնդրանքով, այնպես եւ սեփական նախաձեռնությամբ.

4. Նպաստել հայ ժողովրդի հոգեւոր կրթությանը՝ օրենքով սահմանված կարգով նաեւ պետական կրթական հաստատություններում.

5. Գործնականորեն աջակցել հայ ժողովրդի բարոյական կատարելագործմանը.

6. Ծավալել բարեգործական եւ բարեխնամ գործունեություն.

7. Միեւնույն ժամանակ Հայաստանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցին, որպես ազգային Եկեղեցի, որը գործում է նաեւ Հանրապետության տարածքից դուրս, ենթակա է Հայաստանի Հանրապետության պաշտպանությանը՝ միջազգային իրավական նորմերի սահմաններում:

Եկեղեցական տաղավար տոներին հաջորդող աշխատանքային օրերը Հայաստանի Հանրապետության կառավարության որոշմամբ կարող է տեղափոխվել նախորդ կամ հաջորդ շաբաթ օրը¹⁸:

Օրենքի եզրափակիչ՝ 23-րդ հոդվածում նշվում է, որ պետությունը կրոնական կազմակերպությունների հետ իր փոխհարաբերությունները կարգավորում է հատուկ հանձնաժողովի միջոցով, որը գործում է կառավարությանն առընթեր:

Պետություն-Եկեղեցի հարաբերությունները կարգավորվում են նաեւ «Հայաստանի Հանրապետության եւ Հայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու հարաբերությունների մասին» ՀՀ օրենքով, ինչպես նաեւ առկա մի քանի այլ օրենքներով, որոնք առանձին ուսումնասիրության առարկա են:

Հավելենք նաեւ, որ մեր կողմից ուսումնասիրվող հիմնախնդիրները կարգավորվում են ոչ միայն ՀՀ ներպետական օրենքներով, այլ նաեւ ՀՀ կողմից վավերացված միջազգային մի շարք համաձայնագրերով:

Ամփոփելով՝ անրադառնաք եւս մի քանի կարեւոր հարցերի, որոնք

¹⁸ Տես անդ, հոդվ. 17:

պետություն-Եկեղեցի հարաբերություններում ունեն կարեւոր նշանակություն եւ դրանց բազմակողմանի ու համապարփակ ուսումնասիրությունը խիստ արդիական է.

ա. Հայրենիք-Սփյուռք հարաբերություններ, որոնցում գլխավոր եւ կարեւոր դերակատարություն ունի հատկապես Եկեղեցին. եթե ՀՀ պետության իշխանությունների գործունեությունը հիմնականում սահմանափակված է ՀՀ տարածքով, ապա Եկեղեցին ունի ազդեցությունների առավել լայն աշխարհագրական շրջանակ, որի շնորհիվ մեծ կարեւորություն է ձեռք բերում նաեւ ազգային ու հոգեւոր անվտանգության ու ազգային միասնության տեսանկյունից:

բ. ԻԱ. դարում Հայ ժողովրդին հուզող հիմնահարցերի շարքում առանձնանում է հայապահպանության խնդիրը: Այս տեսանկյունից Հայոց եկեղեցին կարեւոր գործընկեր է պետության համար ու համագործակցության եւ զարգացման համատեղ ծրագրերի մշակումն ու իրագործումը առավել քան կարեւորվում է:

գ. Ժամանակակից աշխարհում տեղի ունեցող գործընթացները որոշակի վտանգ են պարունակում հատկապես փոքր ազգերի համար, ուստի կարեւոր խնդիր է Հայ ժողովրդի հոգեւոր-մշակութային ժառանգության, լեզվի, բարոյական արժեհամակարգի պահպանումը: Այստեղ եւս կարեւոր է պետություն-Եկեղեցի համագործակցությունը:

դ. Իրավական տեսանկյունից Հայաստանի Հանրապետությունում պետություն-Եկեղեցի հարաբերությունները կարելի է որակել որպես պետական-համագործակցային մոդելների համադրություն, որը գտնվում է դեռեւս ձեւավորման ընթացքում: Այս համատեքստում դեռ շատ անելիքներ կան նաեւ իրավական հարթությունում:

ե. Ուսումնասիրության արդյունքում պետք է նաեւ փաստել, որ պետություն-Եկեղեցի հարաբերությունների առանձնահատկությունները չեն ազդում ՀՀ՝ որպես աշխարհիկ պետության, պարտավորությունների կատարման վրա: ՀՀ-ում բնակվող ազգային փոքրամասնությունների, կրոնական կազմակերպությունների իրավունքները պաշտպանված են ՀՀ սահմանադրությամբ, օրենքներով եւ միջազգային նորմերով: Միաժամանակ նշենք, որ թե՛ պետություն-Եկեղեցի, թե՛ պետություն-ազգային փոքրամասնություններ եւ կրոնական կազմակերպություններ հարաբերություններում մի շարք հարցեր բարեփոխումների եւ կարգավորումների կարիք ունեն:

РЕЗЮМЕ

В результате исследования и критического анализа отношений между Республикой Армения и Армянской Апостольской Церковью выявляются такие проблемы, как анализ деятельности Армянской Церкви, ее места, роли и значения в общественной жизни; расширение и регулирование государственно-церковных отношений; необходимость обеспечения национальной безопасности, в результате деятельности существующих и новых религиозных организаций в Армении - увеличивающих свои амбиции и совершающих опасную и деструктивную деятельность; необходимость сохранения армянской национальной идентичности, на пути к интеграции с европейской семьей и другими геополитическими единицами.

SUMMARY

As a result of the study and critical analysis of relationships between the Republic of Armenia and the Armenian Apostolic Church, diverse problems occur, among which are the analysis of activities of the Armenian Church, its place, role and importance in social life; the expansion and regulation of state - church relations; the existing and newly brought religious organizations, including the dangerous and destructive activities of those which increase their ambitions, as a consequence - the need to ensure national security; the necessity of preserving Armenian national identity in the process of integration to the European family and to other geopolitical units.



ՊՐԱԿՏԻԿԱԿԱՆ ԵՎ ՄԱՏԵՄԱՏԻԿԱԿԱՆ ՄԱՍԻՆՈՒԹԻՒՆ

ՍՈՒՍԱՆՆԱ ԱՄԻՐՋԱՆՅԱՆ

բանասիրական գիտությունների թեկնածու
ՀՊՄՀ

ՀԱՅԵՐԵՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ՈՒՇԱԳՐԱՎ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆ

Բուհերի հոմանիտար ֆակուլտետների հայագիտական դասընթացների համակարգում կարեւորվում է «Հայոց լեզվի պատմություն» առարկան, որն էական նշանակություն ունի հայագիտական առարկաները յուրացնելու առումով, մյուս կողմից՝ այն դառնում է յուրահատուկ ընդհանրացնող դասընթաց, որն ամփոփում է ուսանողների ձեռքբերած լեզվական գիտելիքները:

Հրապարակի վրա են հայագետներ Հր. Աճառյանի, Գր. Ղափանցյանի, Ստ. Մալխասյանցի, Գ. Զահուկյանի, Ա. Ղարիբյանի, Գ. Սեւակի, Էդ. Աղայանի, Վ. Առաքելյանի, Վ. Քոսյանի, Հ. Մուրադյանի, Ս. Ղազարյանի մենագրությունները, բուհական ձեռնարկները, ակնարկային հետազոտությունները՝ նվիրված հայերենի նախագրային եւ գրային ժամանակաշրջանների քննությանը: Այդ աշխատանքները, սակայն, որքան էլ գիտական եւ ամբողջական են, այնուամենայնիվ չեն բավարարում կրթական համակարգի ներկա չափորոշիչներին եւ դասընթացին ներկայացվող պահանջներին:

Գիտության, մասնավորապես հայագիտության զարգացման արդի փուլում ուսումնասիրության առանցքային մի շարք հարցեր նորովի մեկնաբանության անհրաժեշտություն են զգում: Այդ առումով նշանակալից երեւույթ է բանասիրական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր Է. Ս. Մկրտչյանի եւ Լ. Մ. Խաչատրյանի հեղինակությամբ հրատարակված «Հայոց լեզվի պատմության դասընթաց. գրային ժամանակաշրջան» աշխատությունը («Զանգակ» հրատ., Երեւան, 2016, 400 էջ):

Բուհական սուլյն դասընթացը հումանիտար ֆակուլտետների ուսանողներին եւ լեզվի պատմության հարցերով զբաղվողներին հանգամանալից տեղեկութլոլուններ է հաղորդում հայոց լեզվի պատմութլոլան հիմնախնդիրների վերաբերլալ, որոնք ներառում են գրալիս հայերենի պատմութլոլան շրջանները՝ նրանց բնորոշ ենթաշրջաններով (Ե.-ԻԱ. դարեր):

Սուլյն ուսումնական ձեռնարկը գրված է ժամանակալից կրթական համակարգի չափորոշիչներին համապատասխան՝ ըստ բուհական ծրագրի տեսական եւ փաստական նլոլթերի բաշխման, հայերենի զարգացման փոլլերի լեզվական առանձնահատկութլոլունների հստակ տարբերակմամբ, ինչպես նաեւ լեզվական իրողութլոլունների համաժամանակլա եւ տարժամանակլա քննութլոլամբ:

Ըստ բարձրագուլյն դալրոցի ուսումնական ծրագրի՝ «Հայոց լեզվի պատմութլոլուն» առարկան ուսումնասիրվում է երկու կտրվածքով՝ պատմական քերականութլուն եւ հայ գրական լեզվի պատմութլուն: Ձեռնարկի ներածական մասում հանգամանորեն ներկալացվում են ալդ երկու բաժինների հիմնահարցերը:

Ձեռնարկի հեղինակները, ելնելով իրենց դասավանդման երկարատեւ տարիների փորձից, վերոհիշլալ բաժինները միասնաբար են ներկալացրել՝ հայոց լեզվի պատմութլոլան հետ համատեղ մեկնաբանելով պատմական քերականութլոլան առանցքալին հարցադրումները, որը թուլլ կտա ուսանողներին մեթոդական առումով առավել դլուրին ընկալել դասընթացի երկու բաժինները:

Գրական լեզվի պատմութլոլունը ներառում է լեզվի պատմութլոլան շրջանաբաժանման՝ նրանց շրջանների (փոլլերի) եւ ենթաշրջանների բնութագրման, գրի ու գրականութլոլան սկզբնավորման, բանավոր-խոսակցական եւ գրական լեզուների փոխհարաբերութլոլան, լեզվական տարբերակների առկալութլոլան, գրական լեզվի նորմավորման, ուղղագրական եւ ուղղախոսական բարեփոխութլոլան հիմնախնդիրները:

Պատմական քերականութլոլունը բացահալտում է լեզվական միավորների ծագումը, տարժամանակլա կտրվածքում դրանց կրած փոփոխութլոլունները, որոնք ներառում են լեզվական համակարգի բոլոր մակարդակները (հնչլունալին, բառալին, ձեւաբանական, շարահլուսական, ինչպես նաեւ բարբառագիտութլոլան բնագավառը):

Նկատի ունենալով վերոհիշլալ առարկաների բարդութլոլունը՝ սուլյն ձեռնարկը ստեղծվել է ուսանողներին օժանդակելու նպատակով, ինչը մեծապես կարող է խթանել ուսումնական գործընթացին: Ալյն համա-

տեղում է գրական լեզվի եւ պատմական քերականություն տեսական ու փաստական նյութեր, յուրաքանչյուր թեմայից հետո հանձնարարվում է համապատասխան տեսական գրականություն՝ դասընթացում առաջադրված հիմնահարցերը խորությամբ յուրացնելու նպատակով:

Սույն ուսումնասիրության շրջանակներում հստակ բաժանված են գրային հայերենի շրջանները, ենթաշրջանները, եւ տրված են դրանց բնորոշ գծերը:

Այսպես, առաջին գլխում՝ հին շրջանում (Ե.-ԺԱ. դդ.), քննվում են դասական հայերենի լեզվաոճական դասերը, գրաբարի հոլովման եւ խոնարհման համակարգերի բնութագիրը եւ շարահյուսության հարցերը: Բնութագրվում են հետդասական հայերենը (Ձ.-Է. դդ.), հունաբան դպրոցը, նախամիջին հայերենի ենթաշրջանը (Ը.-ԺԱ. դդ.) եւ վեր են հանվում դրանց բնորոշ առանձնահատուկ գծերը:

Մասնավորապես ներկայացվում է հայագիտության ոլորտում հայոց լեզվի շրջանաբաժանման հարցի պատմությունը՝ սկսած Մխիթարյան միաբաններից, ներառյալ հետագա լեզվաբանների մոտեցումները՝ գիտական եւ ընդունելի համարելով Գ. Ջահուկյանի կատարած շրջանաբաժանումը:

Ձեռնարկում հանրամատչելի ձևով լուսաբանվում են հայ ժողովրդի եւ հայոց լեզվի ծագման վերաբերյալ տեսությունները, հայ գրերի գյուտի, ինչպես նաեւ ինքնուրույն ու թարգմանական գրականության սկզբնավորման, բարբառների եւ գրաբարի խոսակցական հիմքի հիմնահարցերը:

Երկրորդ գլխում քննարկվում են միջին հայերենի (ԺԲ.-ԺՁ. դդ.) հնչյունական համակարգի՝ ձայնավորների, բաղաձայնների, երկբարբառների, եռբարբառների պատմական փոփոխությունները, ինչպես նաեւ բառային կազմի, ձևաբանական եւ շարահյուսական առանձնահատկությունները՝ գրաբարի լեզվական երեւույթների համեմատությամբ: Ամենայն մանրամասնությամբ քննված են բառագիտության, ձևաբանության եւ շարահյուսության համակարգերը՝ նրանց հատուկ քերականական կարգերի մեկնաբանությամբ:

Երրորդ գլխում մեկնաբանվում են նոր շրջանի (ԺԷ. դարից մինչեւ մեր օրերը)՝ վաղ աշխարհաբարի, գրապայքարի, երկճյուղ աշխարհաբարի եւ ժամանակակից հայերենի առանցքային հարցերը:

Այս բաժնում առանձնակի ուշադրություն է դարձվել ժամանակակից հայերենի ենթաշրջանին (Ի. դարից մինչեւ մեր օրերը). լեզվի պատմության առանցքային մի շարք իրողություններ պատմական զարգացումն

իր դրսևերումն է ստացել հայերենի այս ենթաշրջանում: Մասնավորապես երկճյուղ աշխարհաբարի շրջանը ներկայացվում է արեւելահայերենի եւ արեւմտահայերենի ուղղախոսական եւ ուղղագրական, բառապաշարային եւ քերականական տարբերությունների բնութագրմամբ: Իսկ երրորդ՝ ժամանակակից հայերենի ենթաշրջանը (1920-ից մինչեւ մեր օրերը) ներկայացվում է արեւելահայերենի գործառության ոլորտների ընդլայնմամբ, լեզվի հարուստ բառապաշարի ընդգծմամբ եւ հեղինակային նորակազմությունների առկայությամբ, ձեւաբանական համակարգերի զգալի փոփոխություններով:

Գրքի վերջին մասում քննարկվում են նաեւ իմաստաարժեքային պատմական տեղաշարժերը, տրվում է հայերենի բառապաշարի ծագումնաբանական դասակարգումը, ըստ որի՝ ժամանակակից հայերենի բառապաշարում առանձնացվում են ընդհանուրհայերենյան, գրաբարյան, միջինհայերենյան, արեւմտահայերենյան բառաշերտեր, ինչպես նաեւ խոռոական, ուրարտական, սեմական, արաբական, իրանական, հունական, եբրայական, լատինական, քարթվելական, ռուսական փոխառություններ:

Այս բաժնում հանգամանորեն անդրադարձ է կատարվում ուղղախոսության հարցերին, մասնավորապես գրաբարի ձայնավորների, բաղաձայնների, երկբարբառների, եռաբարբառների, ինչպես նաեւ արեւմտահայերենի եւ արեւելահայերենի ուղղախոսության առնանձահատկություններին:

Հեղինակները դասագրքի երեք գլուխներում գրաբարի, միջին հայերենի, նոր գրական հայերենի լեզվական բոլոր միավորների քննությունը զուգահեռաբար կատարում են գիտական մեկնաբանություններով, բացատրություններով՝ շատ հաճախ դրանք զուգակցելով գրաբարյան, բարբառային եւ հնդեվրոպական նախաձեւերի համեմատություններով:

Հեղինակները լեզվական միավորների պատմական փոփոխությունները վերլուծելիս հիմնվում են ոչ միայն մատենագիտական, այլեւ միջինհայերենյան ձեւագրերի, վիմական արձանագրությունների ընձեռած բնագրային նյութի հիման վրա:

Դասագրքում մի շարք հարցեր մեկնաբանված են ավանդական մոտեցումների եւ լեզվաբանական գիտության արդի նվաճումների զուգակցումով, մյուս կողմից՝ հեղինակները լեզվի պատմության որոշ խնդիրների նկատմամբ ցուցաբերել են նորովի մոտեցումներ, որ պայմանավորված է նրանց գիտահետազոտական լայն ընդգրկումներով եւ կատարած հայերենագիտական ուսումնասիրություններով:

Գրախոսվող սույն աշխատությունն անհրաժեշտ է ոչ միայն հումանիտար ֆակուլտետների ուսանողներին, այլև հայագիտության հարցերով զբաղվող լայն շրջանակներին:

Վստահաբար կարող ենք ասել, որ պրոֆեսորներ Էդ. Մկրտչյանի եւ Լ. Խաչատրյանի հեղինակած «Հայոց լեզվի պատմության դասընթաց. գրային ժամանակաշրջան» աշխատությունը լայն ընդունելություն կգտնի բուհական համակարգի հումանիտար ֆակուլտետների հայագիտական ամբիոններում:



СОДЕРЖАНИЕ

ПАТРИАРШИЕ ЭНЦИКЛИКИ И ГРАМОТЫ БЛАГОСЛОВЕНИЯ

ПАТРИАРШИЙ КОНДАК ЕГО СВЯТЕЙШЕСТВА ГАРЕГИНА ВТОРОГО, ВЕРХОВНОГО ПАТРИАРХА И КАТОЛИКОСА ВСЕХ АРМЯН, РАЗМИКУ БЛИКЯНУ	5
--	---

ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

РАФИК НАГАПЕТЯН – Свидетельства об истории и культуре Армении эпохи эллинизма в сочинениях Плутарха	7
АШОТ МАНУЧАРЯН –Летописные и эпиграфические свидетельства, подтверждающие обращение армян в 301 году	28
МАРИ МАМЯН – Запрещенный армянский апокриф «Евангелие детства Господа»	46
ФРИНА БАБАЯН – О раскопках монастыря Святого Креста в Крыму.....	61
ЛИЛИТ САРВАЗЯН –Проблематика религиозного воспитания в национально- консервативной концепции Маркоса Агабекяна	82
ОВАННЕС АЙВАЗЯН – Отголоски христианских и евангельских заповедей в поэзии Туманяна	99
АРСЕН БОБОХЯН – Границы языковых и культурных сопоставлений	118

СООБЩЕНИЕ

ГЕВОРГ МКРТЧЯН – Законодательные особенности взаимоотношений государства и Церкви в современной Армении	129
--	-----

РЕЦЕНЗИИ И БИБЛИОГРАФИЯ

СУСАННА АМИРДЖАНЫАН – Примечательное арменоведческое исследование.....	139
--	-----

CONTENTS

PONTIFICAL ENCYCLICALS AND LETETRS OF BLESSING

ENCYCLICAL OF HIS HOLINESS KAREKIN II, CATHOLICOS OF ALL ARMENIANS, TO MR. RAZMIK BLIKIAN	5
--	---

HISTORICAL-PHILOLOGICAL STUDIES

RAFIK NAHAPETYAN – Evidences on the history and culture of Armenia of Hellenistic era in Plutarch's works	7
ASHOT MANUCHARYAN – Literary and epigraphic evidences attesting to the date of the Armenians' conversion to Christianity in 301.....	28
MARY MAMYAN –Armenian forbidden apocrypha entitled “Gospel of the Lord's Childhood”	46
FRINA BABAYAN – On the excavations of Holy Cross Monastery of the Crimea	61
LILIT SARVAZYAN – The issue of religious education in the national-conservative concept of Markos Aghabekyan	82
HOVHANNES AYVAZYAN – Echo of Christian and evangelical messages in Tumanyan's poetry	99
ARSEN BOBOKHYAN - Boundaries of linguistic and cultural juxtapositions.....	118

ESSAYS

GEVORG MEKERTCHYAN – Legislative features of state-church relations in modern Armenia	129
--	-----

LITERARY REVIEW

SUSANNA AMIRJANYAN – A remarkable Armenological study	139
---	-----

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ

ՀԱՅՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ԿՈՆԴԱԿՆԵՐ ԵՒ ՕՐՀՆՈՒԹԵԱՆ ԳՐԵՐ

Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Գաբրելյան Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի սրբատառ կոնդակը
մեծարգոյ տիար Ռազմիկ Բլիկեանին 5

ՊԱՏՄԱՔԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

ՌԱՖԻԿ ՆԱՀԱՊԵՏՅԱՆ – Հելլենիստական դարաշրջանի Հայաստանի պատմության
և մշակույթի վերաբերյալ վկայությունները Պյոտարքոսի երկերում 7

ԱՇՈՏ ՄԱՆՈՒՉԱՐՅԱՆ – Հայոց դարձի՝ 301 թվականը հաստատող
մատենագրական ու վիմագրական վկայություններ 28

ՄԱՐԻ ՄԱՄՅԱՆ – Հայերեն «Աւետարան մանկութեան Տեառն» արգելված
պարականոնը 46

ՖՐԻՆԱ ԲԱԲԱՅԱՆ – Ղրիմի Ս. Խաչ վանքի պեղումների մասին 61

ԼԻԼԻԹ ՍԱՐՎԱԶՅԱՆ – Կրոնական դաստիարակության հիմնախնդիրը Մարկոս
Աղաբեկյանի ազգային-պահպանողական հայեցակարգում 82

ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ԱՅՎԱԶՅԱՆ – Քրիստոնեության եւ ավետարանական պատգամների
արձագանքը Թումանյանի պոեզիայում 99

ԱՐՍԵՆ ԲՈՐՈՒՅԱՆ – Լեզվամշակութային համադրությունների սահմանները 118

ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐ

ԳԵՎՈՐԳ ՄԿՐՏՉՅԱՆ – Պետություն-Եկեղեցի հարաբերությունների օրենսդրական
առանձնահատկությունները արդի Հայաստանում 129

ԳՐԱԽՕՍՈՒԹԻՒՆ ԵՒ ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆ

ՍՈՒՍԱՆՆԱ ԱՄԻՐՋԱՆՅԱՆ – Հայերենագիտական ուշագրավ
ուսումնասիրություն 139

- ԱԲՀ** - Առձեռն բառարան հայկազնեան լեզուի (Մ. Ազեդեան, Գր. Ճելալեան), Վենետիկ, 1846 և 1865
- ԱԺ** - Արևելագիտական ժողովածու, Երևան
- ԱԻ** - Արևելագիտության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երևան
- ԱՀ** - Ազգագրական հանդէս (խմբ.՝ Ե. Լալայեան), հ. 1-26, Շուշի/Թիֆլիս, 1896-1916
- ԱՅՏ** - Աստվածաբանության ֆակուլտետի տարեգիրք, Երևան
- ԲԵՀ** - Բանբեր Երևանի համալսարանի, Երևան
- ԲՀ** - Բանբեր հայագիտության, Երևան
- ԲՀԱ** - Բանբեր Հայաստանի արխիվների, Երևան
- ԲՄ** - Բանբեր Մատենադարանի, Երևան
- ԳԱԹ** - Գրականության և արվեստի թանգարան, Երևան
- ԳԻ** - Մանուկ Աբեղյանի անվան գրականության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երևան
- ԳՀՃ** - Գեորգեան հոգևոր ճեմարան (աստուածաբանական համալսարան), Ս. Էջմիածին
- ԴԱՆ** - Դաշտային ազգագրական նյութեր
- ԴՀՊ** - Դիւան հայոց պատմութեան (խմբ.՝ Գ. Աղանեանց), հ. 1-13, Թիֆլիս, 1893-1917
- ԴՀՎ** - Դիվան հայ վիմագրության, Երևան
- Ե(Լ)Ժ** - Երկերի (լիակատար) ժողովածու
- ԵՊԿ** - Երևանի պետական կոնսերվատորիա
- ԵՊՀ** - Երևանի պետական համալսարան
- ԷԱԺ** - Էմինյան ազգագրական ժողովածու (խմբ.՝ Գ. Խալաթյանց, Կ. Կոստանյան), հ. 1-9, Մոսկվա, 1901-1913
- ԷՊԱԹ** - Էջմիածնի պատմաազգագրական թանգարան
- ԼԻ** - Հրաչյա Աճառյանի անվան լեզվի ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երևան
- ԼՀԳ** - Լրաբեր հասարակական գիտությունների, Երևան
- ՀԱ** - Հանդէս ամսօրեայ, Վիեննա
- ՀԱԱ** - Հայաստանի ազգային արխիվ, Երևան
- ՀԱԲ** - Հայերեն արմատական բառարան (Հ. Աճառյան), հ. 1-4, Երևան, 1971-1979
- ՀԱԲՆ** - Հայ ազգագրություն և քանակաչափություն, Երևան
- ՀԱԲՌ** - Հայոց անձնանունների բառարան (Հ. Աճառյան), հ. 1-5, Երևան, 1942-1962
- ՀԱԹ** - Հայոց ազգագրության և ազատագրական պայքարի պատմության ազգային թանգարան, Սարդարապատ
- ՀԱԻ** - Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երևան
- ՀԱՊ** - Հայաստանի ազգային պատկերասրահ, Երևան
- ՀԲԲ** - Հայերեն բացատրական բառարան (Ստ. Մալխասյանց), հ. 1-4, Երևան, 1944-1945
- ՀԺՀ** - Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, Երևան
- ՀՀ** - Հայագիտական հանդէս, Երևան
- ՀՀ ԳԱԱ** - Հայաստանի Հանրապետության գիտությունների ազգային ակադեմիա, Երևան
- ՀՀՀ** - «Հասկ» հայագիտական հանդէս, Անթիլիաս
- ՀՀՀԾ** - Հայաստանի հնագիտական հուշարձանները, Երևան
- ՀՀՀՍ** - Հայկազեան հայագիտական հանդէս, Բեյրութ
- ՀՀՄ** - Հայաստանի հնագույն մշակույթը, Երևան
- ՀՀՄԾ** - Հին Հայաստանի մշակույթը, Երևան
- ՀՀՑ** - Հայագիտության հարցեր, Երևան
- ՀՀՇՏԲ** - Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան (Թ. Խ. Հակոբյան, Ստ. Տ. Մելիք-Բախշյան, Հ. Խ. Բարսեղյան), հ. 1-5, Երևան, 1986-2001
- ՀՊԹ** - Հայաստանի Պատմության թանգարան, Երևան
- ՀՊՀ** - Հնագիտական պեղումները Հայաստանում, Երևան
- ՀՊՀՑ** - Հայոց պատմության հարցեր, Երևան
- ՀՊՄՀ** - Հայաստանի պետական մանկավարժական համալսարան, Երևան
- ՀՍՀ** - Հայկական սովետական հանրագիտարան, հ. 1-13, Երևան, 1974-1987
- ՀՏ** - «Հուշարձան» տարեգիրք, Երևան
- ՄԱ** - Մերձավոր Արևելք, Երևան
- ՄԱԵԺ** - Մերձավոր և Միջին Արևելքի երկրներ և ժողովուրդներ, Երևան
- ՄՀ** - Մատենագիրք Հայոց, Անթիլիաս

- ՄՄ** - Մաշտոցի անվան Մատենադարան, Երևան
- ՄՊՎ** - Մատենադարանի պարսկերեն վավերագրերը, Երևան
- ՄՅՀՀ** - 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
- ՆՃԺՊ** - 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
- ՑՁՄՄ** - Ցուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, Երևան
- ՔՀ** - Քրիստոնյա Հայաստան, Ս. Էջմիածին
- ՔՀՀ** - «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Երևան, 2002
- ՕԱՀՀՄ** - Օտար աղբյուրները հայերի և Հայաստանի մասին, Երևան
- ԱԳՎ** - Армянский гуманитарный вестник, Ереван
- АО** - Археологические открытия, Москва
- АПА** - Археологические памятники Армении, Ереван
- АРА** - Археологические раскопки в Армении, Ереван
- ВВ** - Византийский временник, Ленинград-Москва
- ВДИ** - Вестник древней истории, Москва
- ВЕУ** - Вестник Ереванского университета, Ереван
- ВОН** - Вестник общественных наук, Ереван
- ДВ** - Древний Восток, Ереван
- ДКА** - Древнейшая культура Армении, Ереван
- ИАЭ** - Институт археологии и этнографии, НАН РА, Ереван
- ИАН** - Известия Академии наук Армянской ССР, Общественные науки, Ереван
- ИФЖ** - Историко-филологический журнал, Ереван
- КБС** - Кавказско-ближневосточный сборник, Тбилиси
- КВ** - Кавказ и Византия, Ереван
- КДА** - Культура древней Армении, Ереван
- КСИА** - Краткие сообщения института археологии, Москва
- КСИИМК** - Краткие сообщения института истории материальной культуры, Москва
- МАК** - Материалы по археологии Кавказа, Москва
- МИАН** - Материалы по истории армянского народа, Ереван
- МНМ** - Мифы народов мира, Москва (ред. С. А. Токарев), 1991-1992
- НАА** - Национальный архив Армении, Ереван
- СА** - Советская археология, Москва
- СМОМПК** - Сборник материалов для описания местностей и 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
- САН** - Cambridge Ancient History, Cambridge
- IC** - Iran and the Caucasus, Leiden
- JANER** - Journal of Ancient Near Eastern Religions, Leiden
- JAOS** - Journal of American Oriental Society, Michigan
- JAS** - Journal of Armenian Studies, Belmont
- JSAS** - Journal of the Society for Armenian Studies, Fresno
- MDOG** - Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, Berlin
- OrCh** - Oriens Christianus, Leipzig
- PO** - Patrologia Orientalis, Paris-Brepols
- REArm** - Revue des études arméniennes, Paris
- SMEA** - Studi Micenei ed Egeo-Anatolici, Roma

*Հրապարակում է
Գեորգեան հոգեւոր ճեմարանի
(աստուածաբանական համալսարան)
գիտելիքի 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 համացանցային հասցեով:

Օգտվողներին բոլոր նյութերը հասանելի են ազատ դիտման ու ներբեռնման կարգավիճակով:

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

Հայաստանի ազգային գրադարան

**ԽՄԲԱԳՐՈՒԹԵԱՆ ՀԱՍՑԷՆ՝
ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅՈՒՆ, Ք. ՎԱՀԱՐՇԱՊԱՏ,
ՄԱՅՐ ԱԹՈՒ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾԻՆ
«ԷՋՄԻԱԾԻՆ»**

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ԵՒ ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԱՆԴԷՄԻ ԽՄԲԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ

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

Web կայքի հասցեն՝ www.etchmiadzine.am
Էլ. փոստ՝ etchmiadzinamsagir@gmail.com կամ <http://www.flib.sci.am/arm/node/2>
Ամսագրի արխիւն ամբողջական կերպով՝ www.tert.nla.am

Հեռ. (+374-10) 517-296/174
Ստորագրում է տպագրութեան՝ 10. 10. 2017 թ.

Չափսը՝ 70x100 1/16: Ծաւալը՝ 9,5 տպ. մամուլ: Թուղթը՝ օֆսէթ: Տպաքանակը՝ 400:



ՄԱՅՐ ԱԹՈՒ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾԻՆԻ ՏՊԱՐԱՆ