

ԷԶՄԻԱԾԻՆ



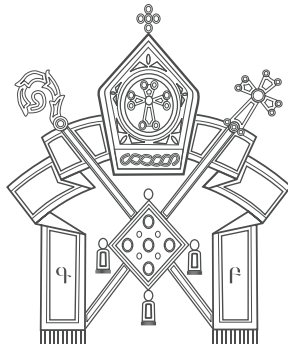
ԺԱ
2017



ՊԱՇՏՈՆԱԿԱՆ ԱՄՍԱԳԻՐ
ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՅ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՈՒԹԵԼՆ
ՄԱՅՐ ԱԹՈՌՈՅ ՍՐԲՈՅ ԷԶՄԻԱԾՆԻ

Նոյեմբեր

2017
Ս. ԷԶՄԻԱԾԻՆ



ՀՐԱՄԱՆԱԻ

Տ. Տ. ԳԱՐԵԳՆԻ ԵՐԿՐՈՐԴԻ

ՎԵՀԱՓԱՌ ԵՒ ՍՐԲԱԶՆԱԳՈՅՆ
ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ

«Էջմիածին»
կրօնագիտական եւ հայագիտական ամսագիր

Խմբագրակազմ
Գլխավոր խմբագրի պաշտօնակատար՝
Տ. Անդրեաս արեղայ Եզեկեան

Խմբագիրներ՝
Արփինէ Չանթիկեան, Լիլիթ Յակոբեան

Տեխնիկական խմբագիր՝
Տ. Ղեւոնդ աւ. քահանայ Մայիլեան

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 Բաղդումեան** (*Գէորգեան հոգեւոր ճեմարան (աստուածաբանական համալսարան)*), **Դանիէլ վարդապետ Տընտրգեան** (*ԱՄՆ Հայոց Արեւելեան թեմ*), **Գարեգին վարդապետ Համբարձումեան** (*Գէորգեան հոգեւոր ճեմարան (աստուածաբանական համալսարան)*), **Հրաչ սարկաւազ Սարգիսեան** (*Գէորգեան հոգեւոր ճեմարան (աստուածաբանական համալսարան)*), **Գէորգ Տէր-Վարդանեան** (*Մաշտոցի անուան Մարենադարան, Գէորգեան հոգեւոր ճեմարան (աստուածաբանական համալսարան)*), **Դաւիթ Գիրքջինեան** (*Երեւանի Վ. Բրյուսովի անուան պետական լեզուահասարակագիտական համալսարան, Գէորգեան հոգեւոր ճեմարան (աստուածաբանական համալսարան)*), **Անահիտ Աւագեան** (*Գէորգեան հոգեւոր ճեմարան (աստուածաբանական համալսարան)*), **Գոհար Մուրադեան** (*Մաշտոցի անուան Մարենադարան*), **Ազատ Բոզոյեան** (*ՀՀ ԳԱԱ Արեւելագիտութեան ինստիտուտ*), **Ալեքսան Յակոբեան** (*ՀՀ ԳԱԱ Արեւելագիտութեան ինստիտուտ*), **Մհեր Նաւոյեան** (*Երեւանի պետական կոնսերւատորիա*), **Աննա Արեւշատեան** (*Երեւանի պետական կոնսերւատորիա*), **Արամ Մարտիրոսեան** (*Ֆրանսիա, Փարիզ-Նանտերի համալսարան*), **Իզաբէլ Էօժէ** (*Ֆրանսիա, Մոնպելիէի համալսարան*), **Աննա Շիրինեան** (*Բուլղարիա, Բուրնիայի համալսարան*)

“Etchmiadzin”

Review of Religious Studies and Armenology

Editorial staff

Acting Chief Editor - Rev. Fr. **Andreas Yezekyan**

Editors

Arpine Chantikyan, Lilit Hakobyan

Technical editor - **Archpriest Ghevond Mayilyan**

Editorial Board

Bishop Vahan Hovannisian (*France*), **Bishop Anushavan Zhamkochyan** (*Yerevan State University, Faculty of Theology*), **Bishop Kevork Saroyan** (*Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Proto-Archimandrite Shahe Ananyan** (*Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Proto-Archimandrite Zakaria Baghumyan** (*Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Archimandrite Daniel Findikyan** (*USA, Eastern Armenian Diocese*), **Archimandrite Karekin Hambardzumyan** (*Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Deacon Hratch Sarkissian** (*Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Gevorg Ter-Vardanyan** (*Matenadaran, Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Davit Gyurjinyan** (*Yerevan Brusov State University of Languages and Social Sciences, Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Anahit Avagyan** (*Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Gohar Muradyan** (*Matenadaran, Yerevan*), **Azat Bozoyan** (*Institute of Oriental Studies, National Academy of Sciences of the Republic of Armenia*), **Alexan Hakobyan** (*Institute of Oriental Studies, National Academy of Sciences of the Republic of Armenia*), **Mher Navoyan** (*Yerevan State Conservatory*), **Anna Arevshatyan** (*Yerevan State Conservatory*), **Aram Martirosian** (*France, University of Paris-Nanterre (Université Paris-Nanterre)*), **Isabel Augé** (*France, University of Montpellier (Université Paul Valéry-Montpellier)*), **Anna Sirinian** (*Italy, University of Bologna (Università di Bologna)*)



Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ. ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍ

ԽՄԲԱՂԲՐԱԿԱՆ



«Հայր բացի Հայաստանից չունի այլ հայրենիք:
Հայր Հայաստանից դուրս չունի այլ հասարարուն կովան,
բայց եթե Մայր Հայրենիքը, Հայ Եկեղեցին
և նրան գլխավորող Ամենայն Հայոց Հայրապետությունը՝
Սուրբ Էջմիածնի Հայրապետական Աթոռով»:

Գեորգ Զ. Չորեքյան
Կաթողիկոս Ամենայն Հայոց

Հայաստանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցին Տիրոջ կողմից Հայ ժողովրդին տրված ամենամեծ պարգևն է: Այն, իբրև Քրիստոսի Սուրբ Եկեղեցու անբաժանելի մի մաս, ունի ազգային դիմագիծ՝ կոչված է Հայ ազգի մեջ քրիստոնեական հավատի հավերժական ճշմարտությունների քարոզման եւ նրան դեպի փրկության լույսն առաջնորդելու նվիրական եւ պատասխանատու առաքելությունը: Հայ Եկեղեցին, իր սկզբնավորումից մինչ օրս, երբեք չկորցնելով իր շարունակականությունը, միշտ եղել է մեր ազգի կողքին, նույնականացել նրա հետ, դարձել ազգային ինքնության անբաժանելի բաղադրիչը: Ազգային պետականություն ունենալու ժամանակ ջանացել է սատարել ու ամրապնդել այն, իսկ բացակայության պայմաններում՝ Հայ ազգի հոգեւոր խնամքին զուգահեռ ստանձնել է նաեւ նրա մարմնավոր իշխանության բարդ եւ դժվարին պարտականությունը՝ իր հավատացյալ զավակների սրտերում վառ պահելով եւ բորբոքելով ազատության հուրը՝ մղելով անսահանջ պայքարով կորսված պետականության վերականգնման ուղիներ փնտրելու: Մեր օրերում, երբ իրականացել է Հայ ժողովրդի՝ դարերով փայփայած երազանքը՝ պատմական Հայրենիքի մի փոքրիկ հատվածում վերածնվել է մեր ազգային պետականությունը, Հայ Եկեղեցին շարունակում է այն ամրապնդելու իր պատմական առաքելությունը՝ անտեսանելի ցանցի նման Հայրենիքին կապելով եւ նրա սիրով սնուցելով օտար ափերում դեզերող Հայորդիներին:

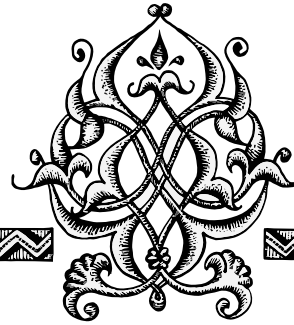
Ամենայն Հայոց Հայրապետը առանձնահատուկ նշանակություն է դեր ունի մեր ազգի ու Եկեղեցու համար: Նա է Քրիստոսի առաքյալներին՝ Ս. Թադեոսի եւ Ս. Բարդուղիմեոսի հիմնած աթոռի միակ ժառանգը եւ Հայ Եկեղեցու նվիրապետության գլուխը՝ այս ծառայությանը կոչված կամոքն Աստծո եւ ընտրության մեր ողջ ժողովրդի: Համայն Հայության կողմից Հայոց Հայրապետը դիտարկվում է ոչ միայն որպես Հայ Եկեղեցու նվիրապետ, այլեւ ազգի առաջնորդ, հայր՝ աշխարհասփյուռ հայ ժողովրդի միասնականության խորհրդանիշ եւ քրիստոնեական ու ազգային վեհ գաղափարների կրող եւ պահպան: Պետականության բացակայության պայմաններում Ամենայն Հայոց կաթողիկոսների ուսերին են ընկել ազգային-մշակութային կյանքը կազմակերպելու ու կարգավորելու, հայությանը հուզող բոլոր հարցերը արծարծելու, մեր տառապյալ ժողովրդի վերքերը դարմանելու ծանր եւ պատասխանատու լուծը: Հայոց Հայրապետի՝ ազգային կյանքում ունեցած այս բացառիկության գիտակցումից ելնելով՝ օտար բռնապետները ձգտել են զանազան միջոցներով՝ հայրապետական իրավունքների սահմանափակմամբ, քստրով, բանտարկության մեջ, անգամ ֆիզիկական ոչնչացմամբ, հայ ժողովրդին եւ Եկեղեցուն զրկել առաջնորդից՝ բարի հովիվից: Ժամանակակից աշխարհը բազմաթիվ նոր մարտահրավերներ եւ խնդիրներ է առաջադրում հայ ժողովրդին եւ Եկեղեցուն, որոնց լուծման ուղիների փնտրտուքը եւ պատասխանատվությունը վերստին ընկած է Ամենայն Հայոց Հայրապետի ուսերին:

Մենք բոլորս, իբրեւ Հայ Եկեղեցու հավատացյալ զավակներ, հարատեւ ազդեցություն խնդրենք Տիրոջից իր սուրբ շնորհներով ավելի զորացնելու եւ ամրապնդելու Ամենայն Հայոց Հայրապետությունը, նրա ներկայիս գահակալին, նոր ուժ եւ եռանդ՝ հայ ազգի եւ Եկեղեցու բարօրությանն ուղղված նրա երազանքներն ու իղձերն իրագործելու առաքելությունը հաջողությամբ պսակելու գործում:

Ամէն հայի սրտից բխած
Լսի՛ր այս ձայնն, ո՛վ Աստուած
Երկար կեա՛նք տուր Հայրապետին
Երկար օրեր Հայոց Հօր...

Տ. Անդրեաս արքեպիսկոպոս

ՔԱՐՈՉԽՕՍԱԿԱՆ



Տ. ՄՈՍԻԿ ՎԱՐՂԱՊԵՏ ՍԱՐԳՍՅԱՆԻ ՔԱՐՈՉԸ՝ ԽՈՍՎԱԾ Ս. ԷԶՄԻԱՍՏԻ ՄԱՅՐ
ՏԱՃԱՐՈՒՄ «ԸՆԾԱՅՈՒՄՆ Ս. ԱՍՏՈՒԱՍՏԱՆԻ ԵՐԻՑ ԱՍԱՅ Ի ՏԱՃԱՐՆ» ՏՈՆԻ
ԱՌԻԹՈՎ ՄԱՏՈՒՅՎԱԾ Ս. ՊԱՏԱՐԱԳԻՆ

(21 նոյեմբերի 2017 թ.)

Յանուն Հօր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն:

«Ահա վասիկ, Տիրոջ աղախինն եմ,
թող քո խոսքի համաձայն լինի ինձ»
(Ղուկ. Ա. 38):

Սիրելի՛ հավատաւոր ժողովուրդ,

Ղուկասի ավետարանի այս խոսքերը Մարիամի պատասխան են հրեշ-
տակին՝ արտահայտելով խոնարհութիւն, Աստծուն ծառայելու ան-
մնացորդ պատրաստակամութիւն: Նա, ով մեր տիրոջ՝ Հիսուս Քրիս-
տոսի մայրն էր դառնալու, իրեն անվանեց աղախին՝ հնչեցնելով իր
հնազանդության խոսքը:

Ամեն տարի՝ նոյեմբերի 21-ին, Հայ Եկեղեցին տոնում է Ս. Աստվածածնի՝
երեք տարեկանում տաճարին ընծայվելու տոնը: Աստվածաշնչից գի-
տենք, որ Նա ծագում էր Դավթի ցեղից, բարեպաշտ Հովակիմի ու
Աննայի դուստրն էր: Ամուսինները զավակներ չէին ունենում, չնայած
որ բավականին տարիքով էին: Սակայն Աննան չէր դադարում կորցնել
հույսը եւ շարունակ աղոթում էր Աստծուն՝ վստահ լինելով, որ Տիրոջ
համար անկարելի ոչինչ չկա: Աստվածապաշտ ծնողները Մարիամի
ծնունդը հրաշք համարեցին եւ հրեական սովորույթի համաձայն՝ որո-
շեցին երեխային ընծայել Աստծուն: Աստվածամոր ծննդյան եւ նրա՝ տա-

ճար մուտք գործելու իրադարձությունը մեզ՝ քրիստոնյաների համար մեծ նշանակություն ունի: Այս է պատճառը, որ Հայ Եկեղեցին հատուկ հանդիսավորությամբ է նշում այդ օրը:

Այսպիսով, Նա երեք տարեկան էր, երբ ընծայվեց տաճարին՝ իր կյանքն անցկացնելով ջերմեռանդ աղոթքներով: Մարիամին տաճարին նվիրելով՝ Տերը ցանկանում էր կրկին փառավորել իր ժողովրդին: Նա անբիծ էություն մնաց տաճարում՝ զարգանալով շնորհներով եւ իմաստություն, պարկեշտությամբ, առաքինությամբ եւ վայելչությամբ:

Սուրբ Կույսն իր կյանքն անցկացրեց առ Աստված խոհարհուությամբ ու նվիրումով: Այդ պատճառով էլ բոլոր կանանց մեջ հենց Նա ընտրվեց իբրեւ Աստվածամայր: Հեզաբարո պատրաստակամությամբ ընդունեց հրեշտակի ավետիսը, տվեց Աստծուն հավատարիմ լինելու իր խոստումը՝ դրանով իսկ սրբագործելով մարդկային ցեղի՝ Հիսուսով փրկագործվելու բանաձեւը:

Սիրելիներ՛ր, Նա, ով իրեն համարում էր Տիրոջ աղախին, դարձավ մայր սրբություն, տաճար խնդություն: Նա չերկնչեց ոչ մի բանից, քանզի անվարան հավատով ապավինել էր Աստծուն: «Իմ անձը կը փառաւորի Տիրոջը, եւ իմ հոգին ցնծաց իմ Փրկիչ Աստուծով» (Ղուկ. Ա. 46). այս խոսքերը դարձնելով իրեն ուղեկից՝ Աստվածամայրն ապրեց սրբակենցաղ կյանքով՝ «օրհնյալ լինելով բոլոր կանանց մեջ»:

Ուրեմն թող փառավորվի Կույս Մարիամը այսօր եւ միշտ, հավիտյանս հավիտենից. ամեն:



Տ. ԹԱՂԵՈՍ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ԶԻՐԵԿՅԱՆՑԻ ՔԱՐՈԶԸ՝ ԽՈՍՎԱԾ Ս. ԷԶՄԻԱԾՍԻ ՍՐԲՈՑ ՅՐԵՇՏԱԿԱՊԵՏԱՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒՄ՝ «ՍՐԲՈՑ ՅՐԵՇՏԱԿԱՊԵՏԱՑՆ՝ ՊԱՐԻԻԷԼԻ, ՄԻՔԱՅԷԼԻ ԵՒ ԱՄԵՆԱՅՆ ԵՐԿՆԱՅԻՆ ԶՕՐԱՅՆ» ՏՈՆԻ ԱՌԻԹՈՎ ՍԱՏՈՒՅՎԱԾ Ս. ՊԱՏԱՐԱԳԻՆ

(11 նոյեմբերի 2017 թ.)

Յանուն Հօր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն:

«Նա իր հրեշտակներին հոգիներ դարձրեց
եւ իր ծառաներին՝ կիզիչ հուր»
(Եբր. Ա. 7, հմմտ. Սաղմ. ԺԳ. 4):

Սիրելի՛ Հավատացյալներ,

Այսօր երկնքի արքայութեան «փոքրիկ հոտը» ձեր խուռներամ բազմութեամբ ժողովվել է այս նորակառույց Սրբոց Հրեշտակապետաց գողտրիկ եկեղեցում՝ նշելու «Սրբոց Հրեշտակապետացն՝ Գաբրիէլի եւ Միքայէլի եւ ամենայն երկնային զօրացն» տոնը:

Օրվա ընթերցվածից իմացանք, որ Աստված Իր հրեշտակներին ստեղծում է որպէս «հոգի եւ կիզիչ հուր»՝ երազաթուիչ թեւածելու եւ փայլածելու երկնային անծայրածիր տարածքներով, պահպանելու եւ այցելելու երկիր մոլորակի ընտրյալ արարածներին: Իսկ ավելի ետ գնալով՝ կտեսնենք, որ Աստվածաշնչի առաջին իսկ համարը հռչակում է՝ «Ի սկզբանե Աստված ստեղծեց երկինքն ու երկիրը», այսինք՝ նախ երկինքը, ապա՝ երկիրը: Եկեղեցու հայրերը մեկնում են, որ «երկինքը» խորհրդանշում է նաեւ հրեշտակաց ինը դասերի՝ երկնաբնականների արարումը: Ուրեմն, կարող ենք ասել, որ երկինքը լուսավորվել էր նախքան Աստված կարտաբերեր Իր Բանը՝ «Թող լինի լույս» (Ծննդ. Ա. 3), նախքան կստեղծեր «երկու մեծ լուսատուները»՝ արեւն ու լուսինը՝ «լուսավորելու համար երկիրը» (Ծննդ. Ա. 14, 15, 17), եւ երկինքն ու երկիրը լի էին Սերովբեների եւ Քերովբեների երգակցութեան հնչյուններով ու պարակցութեան ցնծություններով, Լուսեղենների եւ Հրակերպյանների՝ Սուրբ Երրորդութեան ու «Փառաց Թագավորի եւ Զորությունների Տիրոջ» հրեշտակաբարբառ երեքսրբյան օրհնաբանություններով ու փառաբանություններով...

Սակայն Գաբրիել եւ Միքայել հրեշտակապետների «Երկնային քահանայապետության» հարազվարճ բերկրության այս ներդաշնակությունը պետք է խախտվեր տիեզերաբանական մի աղետալի իրադարձությամբ: Եսայու մարգարեության ԺԴ. գլխի խորհրդաբանությունը հայտնում է, որ արարյալ առաջին հրեշտակը՝ Արուսյակը, ըմբոստանում է Աստծու դեմ եւ անկում երկնքից: Իսկ Աստվածաշնչի վերջին գրքի՝ Հովհաննու հրեշտակաբանական Հայտնության Ը.-Թ. գլուխների խորհրդաբանությունը հավելում է, որ անկյալ առաջին հրեշտակին հետեւում է հրեշտակների մեկ երրորդը, եւ այստեղից էլ սկիզբ է առնում չար ու բարի հրեշտակների միջեւ տիեզերական պատերազմը:

Սիրելի՛ հավատացյալներ, Օրհնության շարականում երգում ենք. «Լցրե՛ք անկյալ ապստամբ թշնամու տեղերը, որոնք երկնքից վայր անկան»: Այս երեւույթը աստվածաբանորեն կոչվում է «հրեշտականամանություն», «հրեշտակակերպություն», երբ Քրիստոսի Մարտնչող եկեղեցու սրբերը գալիս են լրացնելու անկյալ հրեշտակների դատարկ տեղերը երկնային Հաղթանակած եկեղեցում, եւ հրեշտակաց ինը դասերի վրա ավելանում է «մարդ-հրեշտակային» տասներորդ դասը:

Նախանցյալ տարի՝ Մեծ Եղեռնի հարյուրամյակի դարադարձին, Հայ Եկեղեցին սրբադասեց մեր բյուր-բյուրավոր նահատակներին, որոնք առավելով լեցրեցին այդ թափուր տեղերը հրեշտակաց օթեւաններում: Եվ եթե մինչ այս մենք էինք հոգեհանգստյան պաշտոն մատուցում նրանց համար, ապա այսօր այդ անհայտից հայտնի դարձած սրբերը անդադար բարեխոսում են մեր մեղավոր հոգիների փրկության եւ մարդ-հրեշտակային տասներորդ դասին անդամագրության համար:

Սիրելի՛ հավատացյալներ, այդ դատարկ տեղերը նաեւ ձեզ են սպասում, ձեր միջից անհայտ բազմաթիվ սրբեր պետք է հայտնի դառնան, բազմաթիվ «վերջիններ պետք է առաջիններ լինեն» (հմնր. Մատթ. ԺԺ. 30), դուք բոլորդ եւ յուրաքանչյուրդ եք կոչված սրբության, որպեսզի դուք էլ, երբ ձեր ժամն ու հերթը հասնի, դառնաք մեղավոր մարդկության անմոռնչ բարեխոսները...

Թող Աստված Սուրբ Հոգու շնորհներով արժանի համարի մեզ բոլորիս «ի խորոց սրտի» աղոթելու Իր Միածին Որդուն՝ Ս. Գրիգոր Նարեկացու հետ միախոհ եւ միախորհուրդ. «Դարձի՛ր դեպի ինձ եւ ողորմիր/ անկարոտ Աստված/ Դու, որ այնքան ծարավի ես/ ու պապակ իմ փրկությանը/ Որ մինչեւ անգամ երկնային անմահ/ եւ օրհնաբանող զվարթունքներին/ պաշտոն հանձնեցիր/ Հանուն մարդկության փրկության կարգված/ Քա-

հանաներ եւ քավհապետներ հավիտենական/ ի դիմաց մեր՝ երկրակենցաղ-
ներին,/ Թշվառ լքյալիս հաշտության համար/ պաղատելու քեզ մշտնջե-
նապես,-/ «Ողորմի՛ր Երուսաղեմին». որը լուսավոր/ մի խորհուրդ ունի,/ Թե
այս երկրավոր Երուսաղեմի/ սույն օրինակով խնդրում են նրանք,/ Քո
մեծ հայտնությամբ/ Եվ քեզ կցորդված մարդկանցով՝ ընկած հրեշտակ-
ների դատարկը լցնել» (Մարյան Ողբերգության, ԼԴ., Թ.):

Շնորհք սեր եւ խաղաղութիւն Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի եղիցի ընդ
ձեզ եւ ընդ ամենեսեանդ. ամէն:



**Տ. ՈՌԻԲԵՆ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ԶԱՐԳԱՐՅԱՆԻ ՔԱՐՈՉԸ՝ ԽՈՍՎԱԾ Ս. ԷԶՄԻԱԾՆԻ
ՍԱՅՐ ՏԱՃԱՐՈՒՄ Ս. ՊԱՏԱՐԱԳԻՆ**

(19 նոյեմբերի 2017 թ.)

Յանուն Հօր և Որդւոյ և Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն:

*«Դիք դուք ականջս ձեր զրանս զայսոսիկ,
զի Որդի մարդոյ մարնելոց է
ի ձեռս մարդկան»
(Ղուկ. Թ. 44-45):*

Սիրելի՛ հավատացյալ քույրեր եւ եղբայրներ,

Ս. Խաչին նվիրված տասներորդ կիրակի օրը Ս. Պատարագի արարողությամբ ավետարանական գիրը դարձյալ վերածվում է Աստծո կենդանի խոսքի: Մարդու Որդու մատնություն կանխասացությունը հնչում է մի հանգրվանում, երբ Հիսուս, հայացքն ուղղած Երուսաղեմին, վերջապես պատրաստվում էր անցնելու խաչի ճանապարհով, որին նախորդել էր նրա կյանքի ու վարդապետության հսկայական մի ուղի: Ի՞նչ էին տեսել աշակերտները նախքան այս զգուշացումը: Տեսել էին Հիսուսին գերմարդկային զորությամբ, տեսել էին իրենց Վարդապետին, թե ինչպես է մարդկանց բժշկում հիվանդություններից, ազատում չար ոգիներից, հարություն շնորհում մահից, թե ինչպես է խաղաղեցնում ծովը, քայլում ջրերի վրայով, բազմացնում հացը: Վերջապես Թաբոր լեռան վրա տեսել էին Հիսուսին՝ աստվածային իր ողջ փառքով ու զորությամբ: Այսինքն՝ տեսել էին, որ նրա ձեռքերի մեջ են հիվանդությունը, չար ոգիները, բնության տարերքն ու օրենքները: Եվ այս հանգրվանին հանկարծ Հիսուս աշակերտներին զգուշացնում է, որ իր տիրապետության տակ, իր ձեռքերի մեջ ունենալով ամբողջ աշխարհի զորություններն ու մարդկությանը՝ ինքն է արդեն մատնվելու մարդկանց ձեռքը: Հիսուսի այս կանխասացությանը աշակերտները նախ չեն ընկալում: Իսկապես, չափազանց դժվար է տեսնել մեկին, որի առջեւ դողում է դիվական աշխարհը, խաղաղվում է բնության տարերքը, հնազանդվում է նույնիսկ մահը, եւ փորձել հասկանալ նրա՝ մարդկանց ձեռքը մատնության, այդօրինակ տկարացման հնարավորությունը: Աշակերտների մյուս արձագանքը վա-

խի զգացողությունն էր, իրենց Վարդապետի գլխավորությամբ փառքի ու իշխանության գալիք հեռանկարի կորստյան ահը: Պակաս անհասկանալի է աշակերտների պատասխանը՝ Հիսուսի մատնության զգուշացմանը. տարօրինակ կերպով մտածում են, թե իրենց մեջ ո՞վ է լինելու ամենամեծը, ո՞վ է զբաղեցնելու առաջին տեղը, ո՞վ է հռչակվելու գլխավորը: Անհասկանալի ու տարօրինակ է, քանի որ Հիսուս զգուշացնում է իր սպանության մասին, այնինչ աշակերտները մտածում են իրենց տեղի ու դիրքի մասին:

Եւ Հիսուս արձագանքում է համբերությամբ ու սիրով: Նախ՝ պատասխանում է խորհրդանշական արարքով. որպես մեծության օրինակ՝ վերցնում է մի մանչուկի եւ կանգնեցնում նրանց մեջտեղում, առաջինների ու առաջնորդների կենտրոնում: Իսկ ո՞րն է Հիսուսի այս արարքի դասը: Մարդկային մեր փորձառությունից գիտենք, որ մանուկներին բնորոշ են պարզությունն ու անմեղությունը, նրանց հիշողությունը դեռեւս խաթարված չէ մեղքի ախտահարմամբ, հոգին դեռեւս ծակծկված չէ հանցանքների փշերով: Մյուս կարեւոր առանձնահատկությունը մանուկների ամբողջական կախվածությունն է: Մանկան գոյությունը, աճելու եւ հասակ առնելու ընթացքը կախված է նրա ծնողներից կամ խնամակալից: Երբորդ՝ մանկական տարիքն առանձնանում է սովորելու ընթացքով. հետեւում են իրենց ծնողների օրինակին, աշակերտում իրենց ուսուցիչներին: Մանուկները խորհրդանշում են նաեւ մեր մկրտության վիճակը, երբ չափահաս թե անչափահաս՝ մկրտությամբ, հոգեւոր իմաստով դառնում ենք մանուկ՝ վերադառնալով մեր անմեղությանը: Եւ ահա Հիսուս աշակերտներին մանկան օրինակով ուսուցանում է, որ Աստծո ընտանիքի, երկնքի արքայության մեջ մեծությունը չափվում է անմեղությամբ, Աստծուց ամբողջական կախվածությամբ եւ մշտական աշակերտությամբ:

Գործնական օրինակին հետեւում է Հիսուսի խոսքը. «Ով որ ընդունի այս մանկանը իմ անունով, ի՛նձ ընդունած կլինի, եւ ով որ ինձ ընդունի, ընդունած կլինի ինձ ուղարկողին, որովհետեւ ով որ ձեր բոլորի մեջ փոքրագույնն է, նա՛ է մեծը» (Ղուկ. Թ. 48): Հիսուս, որպես ձյմարիտ մեծության գործնական արտահայտություն, մատնանշում է ընդունելությունը, զրկաբաց վերաբերմունքը փոքրի, խոցելի մեկի, կարիքավորի նկատմամբ, որի հնարավորությունը սերն է, խոնարհումը, նույնացումը:

Աստծո խոնարհումը սիրո եւ նույնացման վսեմագույն թարգմանությունն է մեզ՝ քրիստոնյաներիս համար, որ կոչված ենք հետեւելու Տիրոջ ճանապարհին: Աստվածային խոնարհումը դրսեւորվում է հատկապես

երեք կարեւորագույն խորհուրդները՝ Աստվածորդու մարդեղության, խաչելության եւ Ս. Հաղորդության մեջ: Ս. Ծննդյան պատմական իրադարձությամբ Աստված անսահմանությունից իջնում է սահմանի մեջ, հավիտենականությունից մուտք է գործում ժամանակի մեջ, երկնային փառքից ունայնանում է՝ չափելի դառնալով երկրային իրականության մեջ: Որքան անըմբռնելի է Աստծո մեծությունը, այնքան խորհրդավոր է Նրա խոնարհումը, եւ աստվածային սիրո սահմանը գծվում է Նրա մեծության ու խոնարհության անսահմանությամբ: Աստվածային սերը չի բավարարվում միայն ծննդյան խորհրդով: Աստված այնքան է խոնարհվում, որ անցնում է մարդկային կյանքի բոլոր հանգրվանները՝ բաժնեկից դառնալով նաեւ մեր մահվանը, այն էլ՝ մահվան ամենադաժան դրսեւորմանը: Երկու տարբեր բեւեռներ՝ ծնունդ եւ մահ: Երկուսն էլ արտահայտությունն ու վկայությունն են Աստծո անսահման սիրո եւ անըմբռնելի խոնարհության. ծնունդ՝ հատկանշված մսուրի մեջ ծնվելու խոնարհությամբ, մահ՝ հատկանշված խաչափայտի վրա զոհաբերությամբ: Հապանայենք այն մարդկանց խոնարհության օրինակին, որոնք այս իրադարձությունների ականատեսներն են. մոգերն ու հովիվները, որոնք անօդանական մանկան մեջ կարողանում են ճանաչել փրկչին, խաչված ավազակը, որն իր պես օգնության կարիք ունեցող մեկի մեջ է տեսնում իր փրկչին: Վերջապես մեծագույն օրինակը մեզ տալիս է Աստվածամայրը՝ Հիսուսի ողջ կյանքի ուղեկիցը: Մարդեղության խորհրդով Աստվածածնի մեջ իրար են հանդիպում երկու խոնարհություններ՝ աստվածայինը եւ մարդկայինը՝ գծելով մեր՝ քրիստոնյաներիս խոնարհության ճանապարհը:

Տիրոջ խոնարհության ընթացքը շարունակվում է նաեւ այսօր, որի գորեղ վկայությունը Ս. Հաղորդության խորհուրդն է: Մեր Տերն այսօր էլ մատնվում է մեր ձեռքը, իջնում այն աստիճան, որ երկնքից իջած կենաց հացի տեսքով հայտնվում է մեր՝ մեղավորներին ձեռքը: Եւ այստեղ մեծագույն հրաշքն այն է, որ երբ աստվածային խոնարհությանը հանդիպում է մարդկային խոնարհությունը, մեր կյանքը հիմնովին վերափոխվում է. վերականգնում ենք Աստծո առաջնահերթությունը՝ մանկան օրինակով մեր անկախությունն ու ազատությունը տեսնելով Աստծուց կախվածություն մեջ:

Միւրեւի՝ հավատացյալներ, Հիսուսի եւ աշակերտների միջեւ զրույցը տեղի է ունենում ճանապարհին: Այսօր մենք եւս ճանապարհին ենք, եւ Աստծո խոսքը մեր ականջին հնչում է նույն զգուշացմամբ. «Մարդու որ-

դին մատնվելու է մարդկանց ձեռքը» (Ղուկ. Թ. 44-45): Սուրբ Եկեղեցին ինչո՞ւ է մեզ դարձյալ հիշեցնում Մարդու Որդու մատնության կանխա-սացությունը ԻԱ. դարում, երբ բոլորիս է հայտնի Տիրոջ խաչելությունը՝ պսակված հարության հաղթանակով: Սիրելինե՛ր, մենք էլ աշակերտների գայթակղությունն ունենք: Այո՛, գիտենք, որ Հիսուս հարության հաղ-թանակ է տարել մահվան դեմ, բայց մեր կյանքով դարձյալ ապրում ենք այն նույն զգացումները, որ ունեցան աշակերտները՝ անհասկացություն, վախ, պայքար հանուն սեփական դիրքի ու մեծության: Այս զգուշացումն առավել քան հրատապ է այսօր, երբ մեր հավատը աչքի է զարնում առանց խաչի խորհրդի, երբ մեր կյանքը հատկանշվում է առանց խաչի իրա-դարձության: Հրաժարվել խաչի ճանապարհից՝ նշանակում է նախընտ-րել մրցակցության ճանապարհը, հրաժարվել խոնարհումից՝ նշանակում է ապրել մեծության մարմաջով: Մեզ համար երկու ծառ գոյություն ու-նի՝ չարի եւ բարու գիտության ծառը, որի վրա գրված է մեծություն, եւ խաչի ծառը, որի վրա դարձյալ գրված է մեծություն: Բայց մի ծառը խորհրդանիշն է այս աշխարհի մեծության, որը քարոզում է՝ հնարավորին ավելին, հնարավորին առաջ, հնարավորին վերեւ՝ հանուն սեփական բա-րեկեցության ու մեկուսի երջանկության: Մյուս ծառը, մինչդեռ, խորհր-դանիշն է սիրո մեծության՝ արտահայտված խոնարհության մեջ ու զոհաբե-րության մեջ, որը դարձյալ քարոզում է հնարավորին ավելին, հնարավորին առաջ, հնարավորին վերեւ, սակայն կարիքավորի հետ բաժնեկցության, մեր նմանին ծառայության, խոցելի մեկին զորակցության նպատակով:

Սիրելի՛ բարեպաշտ ժողովուրդ, Տեր Հիսուս բազմաթիվ հրաչքներ գործեց՝ բացահայտելով աստվածային իր գործությունը, բայց խաչի հաղ-թանակով ցույց տվեց, որ մեծագույն հրաշագործությունը անսահման սիրով պայմանավորված խոնարհությունն է:

Տիրոջ սերը, շնորհը թող լինի մեզ ամենօրյա հետք. ամեն:



**Տ. ՄԻՆԱՍ ԱՐԵՂԱ ՅԱՆՎԵՐԴՅԱՆԻ ՔԱՐՈՉԸ՝ ԽՈՍՎԱԾ Ս. ԷԶՄԻԱԾՆԻ ՍԱՅՐ
ՏԱՃԱՐՈՒՄ ՍԱՏՈՒՅՎԱԾ Ս. ՊԱՏԱՐԱԳԻՆ**

(26 նոյեմբերի 2017 թ.)

Յանուն Հօր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն:

*«Զի՞ գործեցից՝ զի ոչ գոյ տեղի
նոր ժողովեցից զարդինս»:
(Ղուկ. ԺԲ. 17)*

Սիրելի՛ հավատացյալ քույրեր եւ եղբայրներ, Մարդ արարածն իր կյանքի ընթացքում մշտապես ձգտում է հասնել հաջողության՝ առանց որի չկա խաղաղ ու հանգիստ կյանք: Մարդիկ հաջողության իմաստը տարբեր են ընկալում:

Տեր Հիսուս Քրիստոս Իր երկրային կյանքի ընթացքում խոսեց ամեն ինչի, այդ թվում նաեւ հաջողության մասին:

Հատկանշական է մի առակ, որն այս Սուրբ Պատարագի ընթացքում ընթերցվեց Սուրբ Խորանից: Մեծահարուստի արտերը առատ բերք տվեցին: Նա մտքում խորհեց՝ ի՞նչ անի, քանի որ բերքերը ժողովելու տեղ չունի: Ապա որոշեց. «Կքանդեմ իմ շտեմարանները եւ ավելի մեծերը կշինեմ ու այնտեղ կհավաքեմ ցորենը եւ իմ ամբողջ բարիքները: Եվ ինքս ինձ կասեմ՝ Ո՛վ մարդ, շատ տարիների համար ամբարված բազում բարիքներ ունես, հանգիստ արա, կե՛ր, խմի՛ր եւ ուրախ եղի՛ր»: Բայց Աստված նրան ասաց. «Անմիտ, հենց այս գիշեր հոգիդ քեզնից պահանջելու են, իսկ ինչ-որ պատրաստել ես, ու՞մն է լինելու» (Ղուկ. ԺԲ. 16-20):

Առակի հիմնական իմաստը ինչ անելու մասին մտածելը եւ ամբողջ ուշադրությունը սեփական անձի վրա կենտրոնացնելն է՝ գիտակցելով, որ կյանքը հավիտենական չէ երկրում: Նյութական հաջողություն գտնելը սքանչելի է՝ անկարող կյանք ապահովելու համար, սակայն կարեւորն այդ հաջողությունից հետո անձնասեր չդառնալն է: Ամեն ոք պետք է գիտակցի, որ հարուստ է յուրովի: Մեկը՝ հոգով, մյուսը՝ խելքով, երրոր-

դը՝ բարոյականով, եւ շարունակաբար հարստություններն ու արժեքները տարբերվում են իրարից: Նյութական հարստությամբ հաջողություն գտնողն էլ պետք է հիշի առակի վերջը, եւ իր ունեցածի համար պատասխանատվության գիտակցում ունենա: Ինքն իր համար ապրող մարդն Աստծուց հեռու է ապրում եւ իրեն բնակարան դարձնում գերեզմանը:

Ավետարանական խոսքի համաձայն, եթե «բերքերդ դնելու տեղ չունես», ապա ազգն ու եկեղեցին դրա համար տեղ չատ ունեն: Այնտեղ ամբարած ցորենը չի փչանում, չի սպառվում եւ չի ոչնչանում, այլ ինչպես սերմնացանի առակում է ասվում՝ ընկնելով պարարտ հողի մեջ, բարձրանում, աճում եւ պտուղ է տալիս՝ մեկի դիմաց՝ երեսուն, մեկի դիմաց՝ վաթսուն եւ մեկի դիմաց՝ հարյուր (Հմմտ. Մրկ. Դ. 8):

Սիրելի՛ հավատացյալներ, մարմնավոր կյանքը երկարացնելու համար մարդիկ դիմում են տարբեր միջոցների, ծախսում խոշոր գումար, գնում նյութական զոհողությունների: Սակայն որքա՞ն խնամք են տանում երկնային կյանքի համար, ուր ապրելու են: Ուրեմն՝ պետք է մտածել այդ կյանքի մասին: Նրա հարստությունը նմանվում է երկնքի մեջ կուտակած գանձին, «ուր ոչ գող է մոտենում եւ ոչ էլ ցեցը ապականում» (Հմմտ. Ղուկ. ԺԲ. 33):

Արդ, մշտապես հիշենք, որ կյանքը մեր ամենամեծ հարստությունն է, մեծագույն դրամագլուխը: Այն ժամանակավոր է, որ տալով ու առնելով է ավարտվում: Սակայն մարդու եւ Աստծու հաշիվները նույնը չեն: Առաջինը երազում է եւ ծրագրում, իսկ Աստված Իր որոշումները գործադրում: Քանի որ դրանք անծանոթ են մարդուն, նա պետք է պատրաստ լինի՝ ամեն վայրկյանի կանչվելու, իր երկրային ունեցվածքը թողնելու: Այս կյանքից ի՞նչ է մնում մեզ. բանաստեղծ Վահան Թեքեյանը կպատասխաներ. «Ինչ որ տվի ուրիշին, այն մնաց»: Այս խոսքերը ուղղված են մեզանից յուրաքանչյուրին:

Միայն ուրիշներին մատուցած ծառայությամբ է, որ մարդը գտնում է իր լիարժեք եւ լիակատար երջանկությունը: Ի՞նչ արժե կյանքդ, եթե ստիպված ես պահպանել ընդամենը ֆիզիկական գոյությունդ, եթե այն չպիտի գնահատվի ու արժեւորվի՝ ըստ մարդկանց մատուցած ծառայության եւ նվիրված լինի ընդամենը նյութական պատիվների:

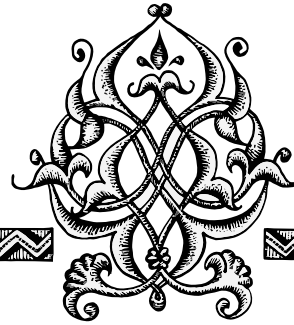
Հետեւաբար, սիրելիներ՛, բարիք գործենք ամեն ժամ: Այսօր մենք չենք կարող ժխտել, որ մեր ունեցվածքը հաճախ մեզ հեռու է պահում Աստծուց, այն մեզ համար երբեմն դառնում է արժեք, նպատակ եւ ոչ թե միջոց: Դրամը, որ ստեղծված է մարդու կյանքը ապահովելու համար, չար

կամ բարի չէ: Դա կախված է նրանից, թե մենք ինչպես ենք վերաբերում դրան: Ողորմություն տալով է, որ մենք հարստանում ենք Աստծով: Արդ, եկեք մեր հարստությունը կուտակենք երկնքում, իսկ երկրի վրա՝ մեր նմանի, մեր մերձավորի սրտի շտեմարանում, որովհետեւ չգիտենք՝ մեր կյանքի վերջին օրը երբ է գալու: Աստված է մեր կյանքի տերը: Եվ ուրեմն խնդրենք Տիրոջը, որ Իր խրատներն ու պատվիրանները սովորեցնի մեզ, որպեսզի ճանաչենք Նրա կյանքը, փորձենք մերը նմանեցնել Նրան, եւ մեր կյանքի բոլոր օրերը կլցվեն ուրախությամբ:

Տիրոջ սերը, շնորհը եւ խաղաղությունը թող լինեն ձեզ հետ այսօր, վաղը եւ հավիտյանս հավիտենից. ամեն:



ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ



ԱՐՄԻՆԵ ՄԵԼՔՈՆՅԱՆ

պատրմական գիտ. թեկնածու, ՄՄ

ԴԱՎԻԹ ԱՆՅԱՂԹԻ «ԲԱՐՃՐԱԳՈՒՅԷՔ»-Ի՝ ՆԵՐՍԵՍ ՇՆՈՐՀԱԼՈՒ ՄԵԿՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Դավիթ Անհաղթի (ե.-Ձ. դդ.) «Ներբողեան ի սուրբ խաչն աստուած-
ընկալ» երկը¹, որ առավել հայտնի է սկսվածքի առաջին բառով՝ «Բարձ-
րացուցէք», սիրված եւ տարածված է եղել միջնադարում: Այն ընդգրկվել
է միջնադարյան Հայաստանի վարդապետարաններում ուսուցանվող եր-
կերի շարքում² եւ մեծ ազդեցություն է ունեցել հայ աստվածաբանական
մտքի վրա:

Հատկանշական է, որ «Բարձրացուցէք»-ը հայ ոչ թարգմանական, ինք-
նուրույն մատենագրության եզակի երկերից է, որի վերաբերյալ ստեղծ-
վել են առանձին «պատճառ»-ներ³ եւ մեկնություններ⁴:

¹ Տե՛ս «Կորին Վարդապետի, Մամբրէ Վերծանողի եւ Դավիթ Անյաղթի Մատենագրու-
թիւնք», Վենետիկ, 1833, էջ 103-119. «Դավթի Անյաղթ փիլիսոփայի Մատենագրութիւնք եւ
թուղթ Գիւտայ կաթողիկոսի առ Դավթ», Վենետիկ, 1932, էջ 9-25: Վերահրատարակվել
է «Մատենագիրք Հայոց», հտ. Զ., Ը. դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, էջ 1019-1029:

² Տե՛ս «Մխիթարայ Այրիվանեցոյ Պատմութիւն Ժամանակագրական», Ս. Պետերբուրգ,
1867, էջ 33-34. **Լ. Խաչերյան**, Միջնադարի հայ մատենագիտության մի քանի հարցերի
շուրջ, ԲՍ, 1971, թ. 10, էջ 85-102. **Է. Հարությունյան**, Մխիթար Այրիվանեցի, Երեւան,
1985, էջ 204-221:

³ «Պատճառ»-ը մեկնողական գրականության մի տեսակ է՝ նախակրթություն, որում
վերլուծվում եւ պարզաբանվում է աստվածաբանական կամ փիլիսոփայական տվյալ
երկի ստեղծման ժամանակը, շարժառիթը, հեղինակային պատկանելությունը: Այն
յուրօրինակ մուտք է մինչեւ բուն մեկնությանն անցնելը (տե՛ս **Մ.-Է. Շիրինյան**, Մեկ-
նողական ժանրի կազմավորումը եւ զարգացումը Հայաստանում, «Աշտանակ» հայա-
գիտական պարբերագիրք, թ. Գ., Երեւան, 2000, էջ 36-64):

⁴ Տե՛ս **Ա. Մելքոնյան**, Դավիթ Անհաղթ փիլիսոփայի «Ներբողեան ի սուրբ խաչն աս-
տուածընկալ» երկի «Պատճառ»-ները, ՊԲՀ, 2013, թ. 2 (193), էջ 202-214. Նույն հեղինակի՝
«Դավիթ Անհաղթի» Խաչին նվիրված ներբողի մեկնությունը «Տօնապատճառ» ժողո-

Ս. Ներսես Շնորհալին (1102-1173 թթ.) «Բարձրացուցէք»-ի մեկնութիւնը⁵ գրել է ժԲ. դարի մատենագիր Վարդան Հաղբատեցու խնդրանքով, ինչպես տեղեկանում ենք 1207 թ. ընդօրինակված ձեռագրի հիշատակարանից⁶: Հայտնի է, որ Ներսես Շնորհալին եւ Վարդան Հաղբատեցին մատենագրական սերտ համագործակցութիւն են ունեցել⁷: Վերջինս հեղինակել է «Բարձրացուցէք»-ի «պատճառ»-ը, որը գետեղվել է Ներսես Շնորհալու մեկնութեան սկզբում⁸:

Ներսես Շնորհալին իր մեկնութիւնն սկսում է «Դաւթի փիլիսոփայի Ներբողեան ի սուրբ Խաչն աստուածընկալ» խորագրի վերլուծութեամբ: Այսպես՝ ըստ մեկնիչի՝ վերնագրում նշվում է Դաւթի անունը եւ պատվանունը, որովհետեւ «բազումք էին հոմանուն Դաւիթը՝ զատուցանէ պատուովն «փիլիսոփայ» ասելով»⁹: Այս վկայութիւնը հետաքրքիր է այն առումով, որ Ներբողի հեղինակ Դաւիթը Ե.-է. դդ. ապրած հոմանուն մյուս հեղինակներից տարբերվել է ոչ թե «Ներգինացի» կամ «Անհաղթ» (ինչպես ընդունված է այժմ), այլ՝ «փիլիսոփայ» պատվանունով: Ի դեպ, այդպես են նրան կոչում նաեւ «Գիրք էակաց»-ի հեղինակը կամ խմբագիրը, «Տօնապատճառ» ժողովածուում «Խաչի տօնի պատճառի» խմբագիրը, Վարդան Հաղբատեցին, Դաւիթ Քորայրեցին (մոտ 1150-1220 թթ.) եւ Գրիգոր Աբասյանը (ժԲ.-ժԳ. դդ.)¹⁰:

վածում», «Էջմիածին», 2013, ժԱ., էջ 84-90, «Վարդան Արեւելցու՝ Դաւիթ Անհաղթի «Բարձրացուցէք»-ի նորահայտ մեկնությունը», ԲՄ, 2015, թ. 22, էջ 390-401:

⁵ Այժմ հրատարակության ենք պատրաստում մեկնության՝ մինչ օրս անտիպ բնագիրը՝ Մաշտոցյան Մատենադարանի եւ Վենետիկի Մխիթարյան միաբանության հնագույն ձեռագրերի համեմատությամբ: Նշենք, որ առկա է երկի լատիներեն թարգմանությունը (Sancti **Nersesis Clajensis** Armeniorum Catholici opera nunc primum ex Armenio in Latinum conversa notisque illustrata, studio et Labore D. Josephi Cappelletti, Venetiis, typis PP. Mekhitaristarum, in insula S. Lazari, vol. II, 1833, էջ 241-323):

⁶ Տե՛ս Վենետիկ, ձեռ. 511, թ. 122 ա:

⁷ Տե՛ս Վ. Հակոբյան, Դաւիթ Քորայրեցու հիշատակարանը, «Տեղեկագիր Հայկական ՍՍՌ ԳԱ, հասարակական գիտություններ», Երեւան, 1952, թ. 8, էջ 118:

⁸ Տե՛ս Ա. Մելքոնյան, Դաւիթ Անյաղթ փիլիսոփայի «Ներբողեան ի սուրբ Խաչն աստուածընկալ» երկի «Պատճառ»-ները, էջ 203-206: Վարդան Հաղբատեցու հեղինակած պատճառը հրատարակվել է երկու անգամ («Ներսիսի Շնորհալոյ Մեկնութիւն «Բարձրացուցէք» ճառի Դաւթի Անյաղթ փիլիսոփայի ի Սուրբ Խաչն», պատ.՝ Մ. Մսերեանց, «Ճոաքաղ», հտ. 3, Մոսկուա, 1861-1862, էջ 37-39. Վարդան Արեւելցի, Ճոաք, Ներբողեանք, աշխատ.՝ Հ. Քեոսեյանի, Երեւան, 2000, էջ 285-287:

⁹ Մաշտոցի անվան Մատենադարան (ՄՄ), ձեռ. 1409, թ. 291ա: Սույն ուսումնասիրության մեջ «Բարձրացուցէք»-ի մեկնության մեջբերումները քաղված են 1298 թ. Գլածորում Սկրտիչ Թեղենացու ընդօրինակած ՄՄ 1409 թվահամարի ձեռագրից:

¹⁰ Տե՛ս Գ. Սրուանձտեանց, Հնոց եւ նորոց, Կ. Պոլիս, 1874, էջ 45 (ուշագրավ է, որ նույն բնագրում Մամբրեն անվանվում է «իմաստասէր»)։ «Սրբոց վարդապետացն Հայոց Մովսէսի եւ Դաւթի Հարցմունք ընդ երկաթնակ չարափառն», աշխատ.՝ Գ. Մուրադյանի,

Ներսես Շնորհալին մեկնում է «Բարձրացուցէք»-ի բնաբանը՝ քննելով, թե ինչու է Դավիթ Անհաղթը, լինելով նշանավոր փիլիսոփա, Ներքողն սկսել ոչ թե փիլիսոփայական սեփական մտքերով, այլ՝ Դավիթ մարգարեի սաղմոսով. «Ասեն ոմանք, թէ եղ մտի չառնուլ վկայութիւն յայլոց եւ յորժամ կամեցաւ ասել ընդասացութեամբ փակեցաւ, մինչ զայն, որ ի բերան կայ մանկանց եւ ծերոց, Հոգին ետ բարբառել: Այլ ոչ է այս խորհուրդ այնպիսոյ առն մտաց, զի ոգիք մարգարէից մարգարէից Հնազանդին»¹¹: Որպես առաջին պատճառ նա նշում է Դավիթ փիլիսոփայի եւ Դավիթ մարգարեի համանուն լինելը: Իսկ երկրորդ պատճառն այն է, որ Դավիթը մարգարեներից ամենաշատն է անդրադարձել Տիրոջ ծննդյանը, խաչելությանը եւ տնօրինական այլ իրողություններին: Ուշագրավ է, որ նույն հարցին անդրադարձել է նաեւ Գրիգոր Աբասյանը. «Ասի յոմանց թէ վասն գերակատար իմաստութեանն կամեցաւ ինքնախաւսութեամբ դնել սկիզբն եւ ոչ ուստեք առնուլ վկայութիւն: Եւ մինչ զայս ած զմտաւ, արգելաւ իմաստութիւնն եւ ոչ կարաց խաւսել: Այլ ոչ է կարծել ի դէպ այս նմա, զի որպէս յայլ ամենայն կեանսն իւր խոնարհութեամբն էր պայծառ, առաւել այսու»¹²: Հավանաբար, վերջինս օգտվել է Ներսես Շնորհալու մեկնությունից կամ, գուցե, բանավոր այլ աղբյուրից. համենայն դեպս, նա մեկ այլ բացատրություն է տալիս: Ըստ Գրիգոր Աբասյանի՝ Դավիթն իր Ներքողն սկսել է մարգարեի խոսքով՝ հետեւելով Ընդհանրական Եկեղեցու նշանավոր հայր Գրիգոր Նազիանզացուն (Աստվածաբան). «...զի որպէս Աստուածաբանն Գրիգոր ի մարգարէէն սկսանի ի Ծննդեան ճառին յասելն. «Ուրախ լիցին երկինք եւ ցնծացէ երկիր», նոյնպէս եւ սա առնէ, յասելն՝ «Բարձրացուցէք զՏէր Աստուած մեր...»¹³: Գրիգոր Աբասյանը համեմատում եւ մեջբերում է Գրիգոր Նազիանզացու «Ծննդեան ճառի» սկիզբը, մինչդեռ հայ մատենագրության մեջ հայտնի է վերջինիս «Ներբողեան ի սուրբ Խաչն աստուածընկալ» խորագրով երկը¹⁴, որը եւս սկսվում է սաղմոսով: Նշենք, որ «Տօնապատճառ» ժողո-

«Մատենագիրք Հայոց», հտ. Ի., ԺԲ. դար, Երեւան, 2014, էջ 661. ՄՄ, ձեռ. 3082, թ. 294բ-5բ, ձեռ. 1409, թ. 291ա. **Վարդան Արեւելցի**, Ճառք, Ներքողեանք, էջ 286. **Գ. Աղանեսյան**, Հնից-Նորից (հնախօսական ուղեորություն), «Լումայ», 1900, Տփլիս, թ. Ա., էջ 254. **Մ.-Է. Շիրինյան**, Հայոց գրերի գյուտն ըստ «Գիրք պատճառաց»-ի, «Էջմիածին», 2004, Է.-Ը., էջ 90:

¹¹ ՄՄ, ձեռ. 1409, թ. 291բ:

¹² **Մ. (Է.) Շիրինյան**, Հայոց գրերի գյուտն ըստ «Գիրք պատճառաց»-ի, էջ 91:

¹³ Անդ:

¹⁴ Բնագրի հրատարակությունը տե՛ս «Բազմավէպ», 1933, սեպտեմբեր-հոկտեմբեր (թ. 9-10), էջ 444-448: Ըստ ավանդության՝ այն թարգմանել է Մովսես Խորենացին: Այս

վածություն «Բարձրացուցէք» երկն իր կարեւորութեամբ համեմատվում է Գրիգոր Նազիանզացու «Ծննդեան ճառի» հետ¹⁵, որտեղից եւ, հավանաբար, Գրիգոր Աբապյանը վերցրել է այս միտքը:

Այսպէս՝ Դավիթ Անհաղթն իր Ներքողի բնաբան է ընտրել Սաղմոսաց գրքի՝ «Բարձր արարէք զՏէր Աստուած մեր. երկիր պագէք պատուանդանի ոտից նորա» (Սաղմ. ՂԸ. 5 եւ 9. «...երկիր պագէք ի լեառն սուրբ նորա») խոսքը: Հին Ուխտում Տիրոջ ոտքերի պատվանդանը համարվում էր Սիոն լեռը, իսկ Նոր Ուխտում այդ պատվանդանը ինչն է, որի վրա բարձրացավ Քրիստոս Աստված: Դավիթ փիլիսոփան իրեն համեմատում է Դավիթ մարգարեի հետ, ով Իսրայելին հորդորում էր երկրպագել Սիոն լեռը. «...սուրբն եւ պատուական այր յերկրպագութիւն անդ զանուանեալն իսրայէլեան ազն յորդորելով, զնոյն ինքն զԱստուած ասի բարձրացուցանել. ապա եւ ինձ յոյժ տարարժանիս ոչինչ կարի հասցէ դատապարտութիւն առ ի ստուգութեան հետս հետեւեցելոյ բանիւս այժմիկ»¹⁶: Մեկնելով Դավթի Անհաղթի Ներքողեանի «Բարձրացուցէք զՏէր Աստուած մեր» սկսվածքը՝ Ներսես Շնորհալին բացատրում է, որ Աստված կարիք չունի բարձրանալու, քանզի երբեք չի խոնարհվում եւ միշտ բարձր է երկրից եւ երկնքից: Սակայն Դավիթը Եկեղեցու մանուկներին¹⁷ հրամայում է «բարձրացուցանել» Նրան, ով «բարձրացաւ ի ինչին եւ զամենեսեան առ ինքն վերածեաց»¹⁸: «Տէր Աստուած» արտահայտության մեջ, ըստ Ներսես Շնորհալու, «Տէր»-ը արտացոլում է «արքունական» հատկանիշը, որով դատում է մեղավորներին, իսկ «Աստուած»-ը՝ բարեգործական, քանի որ արժանավորներին պարգեւներ է շնորհում: Մեկնիչը երբեմն առանձին բառերի եւ արտահայտությունների երկար բացատրություններ է տալիս: Օրինակ՝ «եռափափագ եւ քրիստոսագարդ սուրբ նշանիս եկայք աստուածասէրք երկրպագեսցուք»¹⁹ նախադասության մեջ

երկի հունարեն բնագիրը կորած է եւ այն պահպանվել է միայն հայերեն թարգմանությամբ (տե՛ս Գ. Զարբհանալեան, Հայկական թարգմանությունք նախնեաց (Դ.-ԺԳ. դդ.), Վենետիկ, 1889, էջ 354): Պետք է նշել, սակայն, որ Գրիգոր Նազիանզացու եւ Դավիթ Անհաղթի համանուն ստեղծագործություններում առանձնակի ընդհանրություններ չկան:

¹⁵ Տե՛ս ՄՄ, ձեռ. 2039, թ. 307բ, ձեռ. 4139, թ. 347ա, ձեռ. 3082, թ. 295բ:

¹⁶ Դավթի Անյաղթ փիլիսոփայի Մատենագրությունք, էջ 9:

¹⁷ Այս եզրի վերաբերյալ մանրամասն տե՛ս Մ. Շիրինյան, «Ուխտի մանկունք» եւ «Մանկունք եկեղեցոյ», «Էջմիածին», 2002, Ը., էջ 90-110. Մ. Է. Շիրինյան, «Մանկունք» եզրն այլալեզու աղբյուրներում, «Էջմիածին», 2005, Զ., էջ 67-86. Ա. Մելքոնյան, «Հաւատոյ մանկունք»-ը եւ «Կատարեալ փիլիսոփա»-ն ըստ Դավիթ Անհաղթի, «Վէմ» համահայկական հանդես, 2013, թ. 3 (43), էջ 69-77:

¹⁸ ՄՄ, ձեռ 1409, թ. 291բ:

¹⁹ «Դավթի Անյաղթ փիլիսոփայի Մատենագրությունք», էջ 10:

նա տարբեր տեսանկյուններից մեկնաբանում է «եռափափագ» բառը: «Երեք»-ի մեջ նախ երեւում է թվական արվեստի կատարելությունը, որը ներառում է սկիզբը, ընթացքը եւ ավարտը: Այս բառն ամփոփում է բոլոր ժամանակները՝ անցյալ, ներկա եւ ապառնի, կամ մարդու կյանքի տարբեր շրջանները՝ մանկություն, երիտասարդություն ու ծերություն: Ըստ մեկնիչի՝ «եռափափագ սիրով» նշանակում է նաեւ հոգով, մարմնով ու մտքով, այսինքն՝ հոգու զորություն, մտքի կատարելությամբ եւ մարմնի զգայարանների զգաստությամբ, ինչպես նաեւ՝ հավատով, հույսով ու սիրով²⁰:

Ներսես Շնորհալի հայրապետը առանձնակի խորությամբ վերլուծում է «Բարձրացուցէք»-ի՝ քրիստոսաբանության առնչվող հատվածները: Խոսելով Աստծո Որդու ճշմարիտ մարդեղության մասին՝ նա ընդգծում է, որ Բանի մարդեղության մասին վկայվել էր դեռեւս Հին Կտակարանում: Դավիթ Անհաղթի երկի այն հատվածը, ըստ որի՝ Հին Կտակարանի Տաճարի փոխարեն Նոր Կտակարանում Խաչն է դարձել Աստծո ոտքերի պատվանդան, Ներսես Շնորհալին «ոտք»-ը մեկնում է՝ իբրեւ «զմարդեղութիւն Բանին Աստուծոյ»²¹: Վկայակոչելով Եսայի մարգարեի տեսիլքը, թե ինչպես էին վեց թեւ ունեցող սերովբեներից յուրաքանչյուրը երկու թեւով ծածկում իրենց երեսները, երկուսով՝ ոտքերը եւ երկուսով էլ թռչում (Հմմտ. Ես. 2. 2-3)՝ նա ասում է, որ գլուխը խորհրդանշում է աստվածային, իսկ ոտքերը՝ մարդկային բնությունը: Թեպետ «անպարագիծ» Աստված «բովանդակեցաւ» մարմնի մեջ, սակայն մնաց անչփոթելի աստվածությունը եւ անփոփոխելի զորությամբ: Աստված անճառելի խոնարհությամբ Կույսի որովայնում «պարագրեցաւ», եւ «այսու բանիւ խնու զբերանս նեստորականացն, որ ասեն զԲանն մարմին ոչ եղեալ»²²: Դավիթ Անհաղթի՝ «մարդկապէս առ ծնունդս մերձեցելոյ»²³ արտահայտության մեկնությամբ Ներսես Շնորհալին շոշափում է Հայոց Եկեղեցու՝ Քրիստոսի մարմնի անապականության վերաբերյալ վարդապետությունը: Հորից անժամանակ եւ ոչ մարմնապես ծնվածը, անարատ Կույսից ծնվեց այնպես, ինչպես Ինքը կամեցաւ: Այդ ծնունդը, թեեւ մարդկային,

²⁰ Տե՛ս ՄՄ ձեռ. 1409, թ. 294ա:

²¹ Անդ, թ. 292ա:

²² ՄՄ, ձեռ. 1409, թ. 303ա: Միջնադարյան աղբյուրների վկայությամբ՝ Դավիթ Անհաղթը «Բարձրացուցէք»-ը գրել է Գյուտ Ա. Արահեզացի կաթողիկոսի խնդրանքով՝ ընդդեմ Հայաստան ներթափանցած նեստորականների:

²³ «Դավթի Անյաղթ փիլիսոփայի Մատենագրութիւնք», էջ 14:

սակայն անճառելի եւ անքննելի է: Քրիստոսի ծնունդը անապական էր, «...զի ամենայն ինչ ապականացու ի բաց քեցեալ է ի նմանէ»²⁴: Դավիթ Անհաղթի նման կարեւորելով «Աստուածածին» եզրը՝ Ներսես Շնորհալին գրում է. «Յամօթ լիցի Նեստորիոս եւ նմանք նոցին, որք միանգամ մարդածին ասացին զՄարիամ եւ ոչ Աստուածածին»²⁵: Ինչպես Աստծուն ծնած Կույսն է «Աստուածածին», այնպես եւ Աստծուն կրած Խաչը «Աստուածախաչ» է. «Ամաչեսցեն, որք միանգամ յանդգնին մարդ ասել զԽաչեալն եւ ոչ Աստուած»²⁶: Ըստ Ներսես Շնորհալու՝ «...զի մարդոյ մահ անկարելի է փրկութիւն առնել, որպէս ոչ ոք ի մարգարէիցն կարող եղեւ փրկել, բայց Աստուծոյ կարաւտացաք ընու մեզ զկենաց պատճառն, զոր ի սկզբանէ բաղձացաք»²⁷: Իսկ Դավիթ Անհաղթի՝ «...վասն զի աստուածազաւր մեր փրկութիւնս է»²⁸ Խաչի բնորոշման վերաբերյալ ասում է. «Ընդդէմ երկաբնակացն է բանս»²⁹:

Ըստ մեկնիչի՝ Աստծո զորությունը տարբեր ժամանակներում տարբեր կերպ է արտահայտվել. երբեմն՝ տանջելով, երբեմն՝ նախախնամությամբ, սակայն, ինչպես ասում է առաքյալը՝ «զորութիւն Աստուծոյ է ի փրկութիւն»³⁰: Հեթանոսներն իրենց աստվածներից յուրաքանչյուրին որոշակի զորությամբ էին օժտում. «...զ Դեմետր երկրի արարիչ կոչեն, եւ զԿրօնոս՝ երկնի եւ Հեփեստոս՝ հրոյ, զՊիսիդոն՝ ծովու, զԴիոնեսիոս՝ որթոյ, եւ որ այլեւս ինչ են յերկրի յայլ ոմանց արարեալ», ապա «ի Միակն ճշմարիտ կոչէ զՏէրն բոլորից զամենայն զորութիւնքն իւրապէս զիւրն ունի»³¹: Հայտնի է, որ Ներսես Շնորհալին իր բանաստեղծական արվեստում կիրառել է «աշխարհիկ բանաստեղծության պոետիկայի հարստությունը» եւ անգամ մեղադրվել, որ «այդ երգերը ձեւով նմանվել են արտաքին, աշխարհիկ, հեթանոսական սիրո երգերին»³²: «Սուտի» եւ «ճշմարիտի», «անկատարի» ու «կատարյալի» հակադրությունն ընդգծելու համար, փաստորեն, նա մեկնություն մեջ եւս օրինակ է բերում հին հունական

²⁴ ՄՄ, ձեռ. 1409, թ. 303ա:

²⁵ Անդ:

²⁶ Անդ, թ. 303բ:

²⁷ Անդ, թ. 298ա:

²⁸ «Դավթի Անյաղթ փիլիսոփայի Մատենագրութիւնք», էջ 12:

²⁹ ՄՄ, ձեռ. 1409, թ. 298ա:

³⁰ ՄՄ, ձեռ. 1409, թ. 299ա:

³¹ Անդ:

³² Հ. Թամրազյան, Երկեր, հտ. Ա., Երեւան, էջ 550-551:

դիցաբանությունից՝ միաժամանակ արտահայտելով իր հետաքրքրությունները հին աշխարհի մշակույթի հանդեպ: Հեղինակը ճշմարիտ Աստծո զորությունը դրսևորում է համարում սերը մարդկանց եւ աշխարհի հանդեպ, հանուն որոնց Նա իր Միածին Որդուն աշխարհ ուղարկեց, իսկ «սիրոյն Աստուծոյ զօրութիւն է Խաչս»³³: Եթե Հին Կտակարանում մարդկանց մեղքերի քաղության համար մատուցված զոհերն անկենդան էին, իսկ քահանաները հաջորդում էին միմյանց, ապա Տերը, լինելով ճշմարիտ քահանայապետ, «նոյն ինքն Պատարագ հանապազ զենանի ի փրկութիւն աշխարհի»³⁴: Տիրոջ Եկեղեցին հավատում է Խաչի վրա հավիտենապես Պատարագվածին եւ մինչ Քրիստոսի երկրորդ գալուստը մշտապես կատարում է Ս. Պատարագի խորհուրդը:

Որոշ հատվածների մեկնության մեջ Ներսես Շնորհալին օգտվել է եկեղեցական ավանդությունից եւ հինկտակարանյան ու նորկտակարանյան պարականոն բնագրերից: Գողգոթայի գազաթին առաջին մարդու շիրիմի գտնվելու ավանդության վերաբերյալ «Բարձրացուցէք»-ում առկա՝ «...զի գազաթն Գողգոթայ, տեղի կառափելոյ, եւ շիրիմ առաջին մարդոյն յերայեցուցն ասացեալ»³⁵ ականարկը Ներսես Շնորհալին առավել մանրամասն է ներկայացնում: Ըստ նրա՝ հրեա պատմագիրները ավանդության հիմամբ վկայում են՝ Նոյը, տապանից դուրս գալով, աշխարհը բաժանում է երեք մասի՝ իր երեք որդիների միջեւ: Նա Սեմին հանձնում է նախածնողների՝ տապանի մեջ պահվող նշխարները: Սեմը, աստվածային տնօրինությամբ, դրանք ամփոփում է Գողգոթայում, որտեղից պետք է լիներ փրկությունը: Նույն գազաթի վրա Աստծո Որդին չարչարվեց եւ խաչի վրա մարմնով ճաշակեց մահը՝ Ադամի նման հոգին առ Հայր առաքելով: Քրիստոս իր մահվամբ սպանեց մահն ու մահվան բռնությունը, որ թագավորել էր Ադամից մինչեւ իր գալուստը³⁶:

Դավիթ Անհաղթի «կամաւոր երկրպագեաց քեզ Կոյսն»³⁷ արտահայտությունը մեկնելիս Ներսես Շնորհալին ներկայացնում է մեկ այլ ավանդություն, ըստ որի՝ Հիսուսի հարությունից հետո Ս. Կույսը Գողգոթայում Տիրոջ խաչի առջեւ աղոթում էր աշխարհի փրկության համար³⁸:

³³ ՄՄ, ձեռ. 1409, թ. 299ա:

³⁴ Անդ, թ. 301բ:

³⁵ «Դավթի Անյաղթ փիլիսոփայի Մատենագրութիւնք», էջ 15:

³⁶ Տէս ՄՄ, ձեռ. 1409, թ. 306ա:

³⁷ «Դավթի Անյաղթ փիլիսոփայի Մատենագրութիւնք», էջ 21:

³⁸ ՄՄ, ձեռ. 1409, թ. 318ա:

Հայտնի է «Աստուածածնի տեսիլը», որի համաձայն՝ Մարիամն աղոթում էր Ձիթենյաց լեռան վրա, երբ չորս հարյուր հրեշտակների հետ նրան է մոտենում Միքայել հրեշտակապետը եւ նրան վերեւ բարձրացնում: Աստվածամոր՝ մարդկանց տանջանքների մասին հարցից հետո Միքայել հրեշտակապետի հրամանով երեւում է դժոխքը: Տեսնելով տղամարդկանց, կանանց, ծերերի ու երեխաների սարսափելի տառապանքները՝ Աստվածամայրն արտասովում է եւ նրանց փրկութեան համար աղոթում իր Որդուն³⁹:

Իհարկե, Ներսես Շնորհալու՝ Աստվածամոր եւ ինչի վերաբերյալ հիշատակած ավանդությունը նման է «Տեսիլին», սակայն որոշ դրույթներին ելնելով՝ ենթադրում ենք, որ նա օգտվել է գրավոր, չի բացառվում նաեւ բանավոր մեկ այլ ավանդությունից: Նախ՝ «Տեսիլ»-ում նշվում է, որ Աստվածամայրն աղոթում էր Ձիթենյաց լեռան վրա, եւ ինչի վերաբերյալ խոսք անգամ չկա, մինչդեռ Ներսես Շնորհալին գրում է, որ նա աղոթում էր «ի սուրբն Գողգոթայ եւ առաջի աստուածնեկալ ինչին»⁴⁰: Բացի այդ՝ «Տեսիլը» հիմնականում դժոխքում մեղավորների կրած տանջանքների մասին է, ինչը Ներսես Շնորհալու կողմից որեւէ կերպ չի ակնարկվում: Ուստի՝ կարծում ենք, որ նա կա՛մ այլ աղբյուր է օգտագործել, կա՛մ յուրովի է ներկայացրել «Տեսիլը»: Այդուհանդերձ, այն հանգամանքը, որ հինկտակարանյան եւ նորկտակարանյան պարականոն այս պատումներն ակնարկվում են Դավիթ Անհաղթի կողմից եւ առավել մանրամասն բացատրվում Ներսես Շնորհալու մեկնություն մեջ, վկայում է միջնադարում պարականոն բնագրերի հանդեպ եղած հետաքրքրություն մասին⁴¹:

Հայտնի է, որ մեկնողական գրականության մեջ ընդունված է Հին եւ Նոր Կտակարանների զուգորդման սկզբունքը: Մեկնիչները Նոր Կտակարանում տեղի ունեցած իրադարձություններն այլաբանորեն «նկատում են» Հին Կտակարանի գրքերում: Ներսես Շնորհալի հայրապետը եւս մեծ ուշադրություն է դարձնում Հին եւ Նոր Կտակարանների զուգադրմանը վերաբերող դրվագներին: Մեկնիչը զուգադրում է ինչը եւ կենաց ծառ. վերջինս «համաբնակից» է ինչին, քանի որ մահաբեր եղավ, իսկ ինչ-

³⁹ Տե՛ս «Թանգարան հայկական հին եւ նոր դպրութեանց», Բ. Անկանոն գիրք Նոր կտակարանաց («Տեսիլ Ա. Աստուածածնի»), Վենետիկ, 1898, էջ 383-401:

⁴⁰ ՄՄ, ձեռ. 1409, թ. 318ա:

⁴¹ «Բարձրացուցէք»-ում եւ դրա մեկնություններում արտացոլված պարականոն բնագրերի վերաբերյալ պատրաստում ենք առանձին ուսումնասիրություն:

չը մահվան ու չարչարանքների գործիք է: Խաչը նման է կենաց ծառին, քանի որ կյանքի գործիք դարձավ՝ «...որպէս մահ ի կեանս մերձեցեալ մահացոյց զամենայն, նոյնպէս եւ Քրիստոսիւ կեանքն առ մահ մերձեցեալ կենագործեաց զբնաւս»⁴²: Խոսելով «Բարձրացուցէք»-ում արտահայտված այն գաղափարի մասին, որ Խաչը մարդուն փրկում է եւ մահից դեպի կյանք տանում՝ մեկնիչը մահվան իշխանությունը երկու դիտանկյունից է բացատրում: Խաչն ազատում է ոչ միայն բնական մահից, այլ նաեւ մեղքից եւ անհավատությունից, քանի որ նրանք, ովքեր ընդունում են ճշմարիտ հավատքը եւ ապաշխարում՝ ապավինելով խաչին եւ «խաչակցելով» Քրիստոսին, փոխարկվում են անմահ կյանքի մեջ: Կյանքի մերձեցումով մահվան հանդեպ տարված հաղթանակը հեղինակը ներկայացնում է որպէս բնության օրենք, այնպես, ինչպես խավարը հալածվում եւ ցրվում է լույսի կողմից:

Համեմատելով Սաբեկա ծառն ու Խաչը՝ Ներսէս Շնորհալին մատնանշում է Իսահակին՝ որպէս Քրիստոսի նախատիպ: Իսահակը հրաշքով ծնվեց Սառայի ամուլ եւ քարացած արգանդից՝ ուրախություն բերելով Աբրահամի տանը, իսկ Քրիստոս ծնվեց անարատ Կույսից՝ խնդությամբ լցնելով Ադամի տունը: Աբրահամն իր կամքով եւ ոչ թե հարկադրաբար էր զոհաբերում Իսահակին, նմանապէս եւ երկնային Հայրը հաճությամբ առաքեց անարատ Գառին՝ մեղավոր աշխարհի համար պատարագվելու: Իսահակի հնազանդությունը եւ ձեռքերը կապել տալը կանխանշում էր Փրկչի կամավոր չարչարանքները: Իսահակի եւ Աբրահամի անցած եռօրյա ճանապարհը կանխանշում էր Քրիստոսի հարությունը: Իսահակն իր ուսին էր վերցրել փայտը, իսկ Քրիստոս՝ խաչափայտը. «...զի յորժամ եղ Աբրահամ զփայտն ի վերայ Սահակայ, անդ ետես զմարգարէութեամբ զգալուստն Քրիստոսի եւ զփրկութիւն արարածոց եւ ցնծացաւ յոյժ»⁴³: Ինչպէս Սաբեկից կախված գառի շնորհիվ Իսահակը փրկվեց, այնպէս եւ Տերն իր անձը սիրով զոհաբերեց հանուն մարդկության փրկության⁴⁴: Նա բացատրում է նաեւ «Սաբեկ» բառի նշանակութիւնը. «Սաբեկն՝ ոստն մի ծառոյ թարգմանի եւ կամ երկճղի ծառ...»⁴⁵: Ի դեպ, ընդունված է կարծել, որ «Սաբեկ»-ի՝ «երկճղի ծառ» բացատրութեան հեղինակը Վարդան

⁴² ՄՄ, ձեռ. 1409, թ. 297ա:

⁴³ Անդ, թ. 310ա:

⁴⁴ Անդ, թ. 310բ:

⁴⁵ Անդ:

Արեւելցիին է⁴⁶, մինչդեռ վերջինս, ամենայն հավանականությամբ, օգտվել է Ներսես Շնորհալու մեկնությունից:

Հինկտակարանյան զուգորդումների հետ կապված հատվածները մեկնելիս Ներսես Շնորհալին հաճախ պարզապես վերաշարադրում է Հին Կտակարանի համապատասխան դրվագը՝ առանց հատուկ վերլուծություն: Նա, երբեմն առանց աղբյուրը նշելու, ներկայացնում է տարբեր մեկնիչների տեսակետները, իսկ հետո՝ սեփական կարծիքը: Այսպիսով, ստեղծում է մեկնողական գրականության մեջ տարածված, այսպես կոչված, «շղթա-մեկնություն»: Այսպես՝ Դավիթ Անհաղթի «Օրհնեալ ես փայտ սուրբ, որ ի շրջանասոյց պտոյտս յորձանուտ կենացս իբր կարթ ի ներքս արկար ի մահուանէ ի կեանս զմարդիկ ձգեցէր»⁴⁷ միտքը բացատրելիս գրում է. «Զայսոսիկ պատմութիւնք ոմանք յՆղիսէի տապան վերածեն, որ անկաւ ի պտոյտն Յորդանանու, եւ այլք ի Դանիելի վիշապն»⁴⁸: Թեեւ սրանցից յուրաքանչյուրը, ըստ մեկնիչի, բավարար են ճշմարտությունը հիմնավորելու համար, նա այլ բացատրություն է առաջադրում՝ աշխարհը նմանեցնելով ծովի: Ինչպես արեւոծության ժամանակ ծովի խորքում եղած ավազը ջրի երես է դուրս գալիս, այնպես եւ աշխարհը մարդկանց պտտում է մեղքի՝ ազահություն, զրկանքների, նախանձի եւ փառասիրության հորձանուտում: Իսկ մեր Տերն իր կենարար խաչով իջավ երկրի խորքերը եւ ազատելով դժոխքից, ապականությունից ու մահից՝ մարդկանց կյանք պարգեւեց: Նույն կենարար «կարթը» դարձավ իմանալի վիշապի՝ սատանայի կործանման պատճառը. «Կրկին ունելով զզօրութիւն աստուածազօր խաչս, զմարդիկ վերածեաց ի խորութենէ, եւ թշնամուոյն կարթ ի քիման եղեւ առ ի կորուստ նմա գործեալ»⁴⁹: Եվ ինչպես երեսներն են խաղում ծովի՝ կարթով բռնված ձկների հետ՝ օգտվելով նրանց տկարությունից, այնպես եւ խաչի շնորհիվ բռնված՝ «կարթեալ» վիշապը խաղալիք կդառնա «Եկեղեցու մանուկների» համար:

Խաչը՝ որպես «իմանալի հնձան» նկարագրությունը («Բարձրացուցէք»-ում) մեկնելիս Ներսես Շնորհալին նկատում է, որ ոմանք այն կապում են Եսայի մարգարեի «...վասն որոյ եղ սմա հնձան հարի միայն եւ ի հեթանոսաց ոչ ոք էր ընդ իս» (Ես. 49. 3) խոսքերի հետ, սակայն

⁴⁶ ՏՏԻ ՆՀԲ, հտ. Բ., Երեւան, 1981, էջ 683. Հ. Քյոսեյան, Դրվագներ հայ միջնադարյան արվեստի աստվածաբանության, Էջմիածին, 1995, էջ 10-11:

⁴⁷ «Դպիթ Անյաղթ փիլիսոփայի Մատենագրութիւնք», էջ 20:

⁴⁸ ՄՄ, ձեռ. 1409, թ. 315բ. հմմտ. Դան. ԺԴ. 22-28:

⁴⁹ ՄՄ, ձեռ. 1409, թ. 316ա:

ներկայացնում է իր մեկնությունը. մշակութային կանոնի համաձայն՝ ողկույզները դնում են խաղողի հնձանների մեջ՝ պատրաստելով եւ մատուցելով «ուրախարար եւ զանապական» գինի: Նմանապես՝ Հոր մշակած անմահության ողկույզը ճմլվեց խաչի վրա՝ ուրախություն պարգեւելով հրեշտակներին ու մարդկանց: Նրանով արբեցին նաեւ առաքյալները՝ դառնալով ողջ աշխարհի մատուցիչները⁵⁰:

Դավիթ Անհաղթի՝ Խաչին ձոնված գոհաբանական՝ «Արդ ամենայնի յամենայնիւ օրհնեալ ես փայտ սուրբ» հատվածի մեկնությամբ Ներսես Շնորհալին ամփոփում է նաեւ իր երկը. «Արդ ասէ ամենայնիւ, այսինքն՝ ամենայն արարածովքս, յերկնէ, յերկրէ, ի հրեշտակաց, ի մարդկանէ, յառաքելոց, ի մարգարէից, ի թագաւորաց յիշխանաց, ի քահանայից, ի պաշտօնէից, եւ յամենայն չափոյ հասակէ: Իսկ յամենայնի՝ ի պարծանս, ի պսակումն, ի յաղթութիւն, ի շնորհաբաշխութիւն, ի փրկութիւն փրկելոցն, ի կուսանաց եւ յողջախոհից, եւ ի բնաւին զօրացելոցն, ի ճմարտութիւն աւրհնեալ ես»⁵¹:

Հետեւելով արեւելաքրիստոնեական ավանդությանը՝ Ներսես Շնորհալին հոգեւոր կյանքի վերջնական նպատակը համարում է քրիստոնյայի «աստվածացումը»⁵², որն արտացոլված է նաեւ խնդրո առարկա երկում: Դավիթ Անհաղթի «առ ի լինել Աստուած ամենայնի յամենայնում» արտահայտության մասին նա գրում է՝ Աստված ամենայնի արարիչն է, բայց մարդիկ, հեռանալով Նրանից, հեռացել են նաեւ աստվածային խնամքից: Սակայն երբ ամեն բան ավարտվի, եւ բանական բոլոր էակները հնազանդությամբ խոստովանեն ու հավատան Որդու աստվածությանը, «յայնժամ խոստովանեսցի յամենեցունց Աստուած... յայնժամ եղիցի Աստուածորդի ի մէջ աստվածացելոց եւ յամենայնի խոստովանեսցի Տէր եւ Արարիչ»⁵³:

Ներսես Շնորհալին «Բարձրացուցէք»-ի մեկնության մեջ կիրառում է ինչպես խորհրդաբանական-այլաբանական (Ալեքսանդրյան դպրոց), այնպես եւ բառացի-տառացի (Անտիոքյան դպրոց) մեկնողական մեթոդները:

⁵⁰ ՄՄ, ձեռ. 1409, թ. 321բ:

⁵¹ Անդ, թ. 326ա:

⁵² Տե՛ս Մ. վրդ. Պարսամյան, Աստվածացման քրիստոնեական ավանդությունը եւ Ս. Ներսես Շնորհալին, «Էքմիաժին», 2012, Թ., էջ 48-59: «Բարձրացուցէք»-ի մեկնությունը, հավանաբար, հրատարակված չլինելու պատճառով, դուրս է մնացել հոդվածագրի ուշադրությունից:

⁵³ ՄՄ, ձեռ. 1409, թ. 328բ:

Ի դեպ, հեղինակը մեկնողական այս երկու եղանակներին տեսականորեն անդրադարձել է Մատթեոսի ավետարանի մեկնություն մեջ՝ տարբերակելով «պարզ տեսություն»-ը եւ «խոր տեսություն»-ը⁵⁴: Այնուամենայնիվ, «Բարձրացուցէք»-ը նա մեկնել է առավելապես «պարզ տեսութեամբ», ինչպես դիպուկ բնորոշում է Ղ. Ալիշանը՝ «...չափաւոր ընդարձակութեամբ եւ պարզ բանիւ բացատրելով փիլիսոփային միտքը, եւս առաւել իր մտածմունքը եւ զգացմունքը»⁵⁵: Մեկնության մեջ բազմաթիվ են առօրյա կյանքից բերված օրինակները, ուստի այն կարող է օգտակար լինել նաեւ ժամանակաշրջանի ուսումնասիրման համար:

Ներսես Շնորհալին որոշ դեպքերում նա Դավիթ Անհաղթի՝ համաքրիստոնեական ոգով գրված երկն առավել ազգային է դարձնում՝ վկայակոչելով սուրբ Վարդանանց պատմությունը. «Որպէս Վարդանանք եւ այլք ի բարեպաշտ իշխանաց սովաւ յուսով խաչակցեալ քաջացան ի մրցմունս կրթարանի ընդդէմ անաւրինաց»⁵⁶: Սակայն հաճախ (օրինակ՝ երբ ասում է, թե Հին Կտակարանում Դավիթ մարգարեն միայն մեկ ազգի էր հորդորում երկրպագել միակ Աստծուն, իսկ Դավիթ փիլիսոփան՝ բոլոր հավատացյալներին) նա Դավիթ Անհաղթի երկը զետեղում է համաքրիստոնեական, համամարդկային շարակարգում:

Արձակ մեկնությունից հետո Ներսես Շնորհալին տաղաչափել է «Բարձրացուցէք»-ը: Ղ. Ալիշանի բնորոշմամբ՝ «Անշուշտ, այս բաներուս վրայ խորհրդածելու ատեն՝ յօժարութիւնն վառեցաւ՝ զնոյն ներքող իր քաջարուեստ ներդաշնակութեամբը տաղաչափել»⁵⁷: Ն. Ակինյանը, նկատի ունենալով, որ այս տաղաչափությունը ձեռագրերում հանդիպում է Ներսես Լամբրոնացու անվամբ (թեեւ Ն. Ակինյանը գրում է «բոլոր ձեռագիրները», սակայն Մաշտոցյան Մատենադարանում մեր ուսումնասիրած ձեռագրերում նշված է Ներսես Շնորհալու անունը): Կիրակոս Արեւելցին իր կազմած «Յասմաւուրք»-ում՝ Ներսես Լամբրոնացու վարքում, գրում է. «...գրեաց ներբողականս... եւ ի սուրբ Խաչն ոտանաւոր չափով», ընդունում է, որ «Բարձրացուցէք»-ը տաղաչափել է Ներսես Լամբրոնացին⁵⁸: Այստեղ կրկին բախվում ենք միեւնույն ժամանակաշրջանում ապ-

⁵⁴ «Մեկնութիւն սուրբ Աւետարանին, որ ըստ Մատթեոսի, արարեալ ի սրբոյն Ներսիսէ Շնորհալոյ մինչ ի համարն 17 հինգերորդ գլխոյն եւ անտի աւարտեալ յերանելոյն Յօհաննու Երզնկացոյ», որ եւ կոչի Ծործորեցի, Կ. Պօլիս, 1825, էջ 176:

⁵⁵ Ղ. Ալիշան, Շնորհալի եւ պարագայ իր, Վենետիկ, 1873, էջ 262:

⁵⁶ ՄՄ, ձեռ. 1409, թ. 323բ:

⁵⁷ Ղ. Ալիշան, նշվ. աշխ., էջ 262:

⁵⁸ Ն. Ակինեան, Ներսէս Լամբրոնացի, Վիեննա, 1956, էջ 226-229:

րած, համանուն հեղինակներին պատկանող երկերի վավերականություն խնդրին: Ինչեւէ, հաշվի առնելով վերոնշյալ՝ մատենագրական առավել ծանրակշիռ տեղեկությունները՝ ընդունում ենք, որ «Բարձրացուցէք»-ի տաղաչափության հեղինակը Ներսես Շնորհալին է:

«Բարձրացուցէք»-ի չափածո տարբերակը բաղկացած է 620 տողից: Առաջին մասը, որ աչքի է ընկնում քննական, աստվածաբանական ձեւակերպումներով (220 տող), ունի եռանգամ 12 վանկանի (4-4-4) կազմով յամբ հափ, եւ բոլոր տողերը միայն «ան» հանգով են: Իսկ երկրորդ՝ գոհաբանական, օրհնաբանական հատվածը (400 տող), ունի 8 վանկանի կազմություն (4-4) ու տարբեր հանգեր՝ «ան», «եալ», «ար», «ի», «աց», «ած» եւ այլն:

Ոչ միայն գեղագիտական, բանաստեղծական, այլ նաեւ զուտ բովանդակային առումով այս ստեղծագործությունը եւս ուշագրավ է. այն «Բարձրացուցէք»-ի չափածո տարբերակը լինելուց զատ, նաեւ յուրօրինակ մեկնություն է: Դավիթ փիլիսոփայի կիրառած բարդ եւ խրթին արտահայտություններն ու բառերը, որոնք լրացուցիչ բացատրության կարիք ունեն, Ներսես Շնորհալին փոխարինում է առավել պարզերով: Օրինակ՝ Դավիթ Անհաղթի «Հաւատոյ մանկունք» եզրի փոխարեն կիրառում է առավել հասկանալի ու տարածված «Որդիք Նոր Սիովնի» արտահայտությունը, «զծանր մթացուցիչ խորհուրդս»-ի փոխարեն՝ «ըզծանր եւ ըզնսեմ կիրս մարմնական»⁵⁹: Իսկ Դավիթ Անհաղթի դժվարընկալելի եւ մեկնության կարոտ արտահայտությունները նույնությամբ գործածելու դեպքում տվյալ քառատան մեջ պարտադիր տալիս է դրանց բացատրությունը: Օրինակ՝ «հոգւոյ ակամբ՝ իբր աչօք մարմնոյ»-ի դիմաց գրում է.

«Եւ զհոգւոյ աչքս վրճիտ եւ հրաշագան

Տուք լրծակից մարմնոյ աչացքս տեսութեան,

Որպէս եւ սա հայի ի խաչքս սգայական,

Տեսցէ միտքս ըզՄիածինն ի տարածման»⁶⁰:

Այսինքն՝ բացատրում է, որ «հոգու աչքերը» հենց միտքն է, մտքի տեսողությունը:

Դավիթ Անհաղթի ընդարձակ ու բարդ մտքերը Ներսես Շնորհալին ամփոփ վերաշարադրում է ընդամենը մեկ քառատան մեջ՝ պահպանելով իմաստային ամբողջականությունը: Իհարկե, այս «պարզեցումը» պայ-

⁵⁹ «Ներսէսի Շնորհալոյ Հայոց կաթողիկոսի Բանք չափաւ», Վենետիկ, 1928, էջ 251-252:

⁶⁰ Անդ, էջ 261:

մանավորված է այն կարեւոր գործոնով, որը Հ. Թամրազյանը համարում է Ներսես Շնորհալու բոլոր երկերն իրար միացնող կարեւոր հատկանիշ, այն է՝ «խոսքը հասցնել ժողովրդին, բանաստեղծությամբ լուսավորել մարդկանց, դաստիարակել սերունդներին»⁶¹:

Չափածոյի երկրորդ մասում, ինչպես «Բարձրացուցէք»-ում, յուրաքանչյուր պատկեր սկսվում է «Օրհնեալ ես» բառով: Այն առավել հասկանալի է թե՛ լեզվական եւ թե՛ իմաստային առումով, ուստի Ներսես Շնորհալին հարազատ է մնում բնագրին:

Բանաստեղծությունը նա ավարտում է այսպես.

«Աստանօր բանըս հանգիցէ,

Իրաւապէս ըզկայ առցէ.

Զի անդ ժըպիրհն ոք ձեռնարկէ,

Որ ի մարմին դեռ կապեալ է:

Եկեղեցի այսօր պարէ,

Զպայծառ նըշանս ձայնիւ պատուէ,

ԶՅիսուս ի սմա փառաւորէ

Այժմ եւ յապայն որ գալոց է»⁶²:

Այսպիսով, թեեւ Ներսես Շնորհալու Ներքողեանք Դավիթ Անհաղթի «Բարձրացուցէք»-ի բանաստեղծական վերապատումն է, սակայն իր կառուցվածքով, երաժշտականությամբ ու գեղարվեստական արժեքով կարող է դիտվել որպես ինքնուրույն, պայծառ եւ զգացական ստեղծագործություն:

РЕЗЮМЕ

«Панегирик Богоприимному Святому Кресту» (Бардзрауцек) выдающегося армянского философа и богослова V-VI веков Давида Анахта (Непобедимый) был включен в программу средневековых вузов Армении и имел большое влияние на армянскую литературу. Армянские авторы сочиняли «причины» и комментарии к этой работе. В данной статье на основе древних рукописей представлен доселе

⁶¹ Հ. Թամրազյան, նշվ. աշխ., էջ 559:

⁶² Ներսէս Շնորհալի, Բանք չափաւ, էջ 284:

неопубликованный комментарий Нерсеса Шнорали к «Панегирику», а также его стихосложение. Нерсес Шнорали создал свой «Комментарий» по просьбе автора XII века Вардана Ахбатеци, который написал «причину» к «Панегирику». В своей работе Шнорали использует как символически-аллегорические, так и буквально-словесные методы. Он уделяет особое внимание христологическим вопросам и эпизодам, касающимся сопоставления Нового и Ветхого Заветов. Автор также использует апокрифы. Шнорали приложил «Панегирик» на стихи, пытаясь упростить сложные мысли Давида Анахта.

SUMMARY

“Encomium on the Theoleptic Holy Cross” (Bardzratsutsek) by the 5th-6th century Armenian prominent philosopher and theologian David the Invincible was included in the programme of medieval high schools in Armenia and had great influence on the Armenian literature. Armenian authors wrote ‘causes’ and commentaries on it. In this article the extensive and yet unpublished commentary on the Encomium as well as its versification by Nerses the Graceful are presented based on the ancient manuscripts. St. Nerses created his Commentary at the request of the 12th century author Vardan of Haghbat, who wrote a “cause” on the Encomium. In his work Nerses the Graceful uses symbolic-allegorical and literal-verbal methods. He pays a special attention to Christological questions, episodes concerning the juxtaposing of the New and Old Testaments. The author refers to the apocrypha as well. Furthermore, Nerses the Graceful versified the Encomium, trying to simplify David the Invincible’s abstruse thoughts. This work can be considered as an independent composition with its structure, style and artistic value.



ԷՅՎԵՐԻ ԴԱԼՍ

ՀԱՅՏՆՈՒԹՅՈՒՆԸ
ԵՎ ԿՐՈՆՆԵՐԸ¹

1. Խնդիրը. Մինչ մանրամասն քննարկելը, թե Աստծո՝ Քրիստոսով Հայտնությունն ինչպես է տրվում քրիստոնյաներին, նախ պետք է դիտարկել առավել ընդգրկուն մի հարց, որն արդեն իսկ շոշափել էինք Փ. գլխի վերջին էջերում: Մարդկանց մի մասը չճանաչեց Հիսուս Քրիստոսին եւ ՀՀավատաց Նրան (գոնե ուղղակիորեն): Արդյո՞ք նրանց տրվում է Հայտնություն. եթե այո, ապա ինչպե՞ս է այդ Հայտնությունն առնչվում Աստծո՝ Հիսուս Քրիստոսով Հայտնության հետ, որի մասին արդեն խոսել ենք:

Այս հարցերն են հիմնականում քննարկվել հատկապես այն կրոնների առնչությամբ, որոնք դարերի ընթացքում բյուրավոր մարդկանց համար իրականացրել են նույն գործառույթները, ինչ քրիստոնեությունը՝ քրիստոնյաների համար: Կրոնը սովորաբար ներառում է աղոթք, ծես, Հավատ գերբնական ուժերի նկատմամբ, անձնուրացություն եւ բարոյական պատասխանատվություն: Եթե Հայտնությունը տեսանելի է քրիստոնեական Հավատքից դուրս, ապա այն պետք է նշմարելի լինի կրոններում:

Նման կրոնի պարագայում քրիստոնեությունն ունի հստակ դիրքորոշում՝ հիմնված Նոր Կտակարանի վրա: Քրիստոս եւ Եկեղեցին դիտվում են որպես մարգարեություններն ու օրենքը հաստատողներ: Հին Իսրայելի կրոնը դիտվում է որպես աստվածատուր նախապատրաստություն քրիստոնեության համար: Աստվածաշունչը Հավանություն է չի տալիս հեթանոսության նման արժեւորմանը. այն բացասական լույսի ներքո է ներկայացնում եգիպտացիների եւ քանանացիների, հույների ու հռոմեացիների կրոնները՝ գրեթե պատկերելով որպես ծաղրանկար: Առաքելական ժամանակաշրջանից քրիստոնեական աստվածաբանությունը տատանվում էր

¹ Սկիզբը տես «Էջմիածին» ամսագիր, 2017, Զ., էջ 18-42:

մյուս կրոնները որպես քրիստոնեություն համար նախախնամություն նախապատրաստում կամ կռապաշտական այլասերում դիտարկելու միջև: Վերջին քննարկման մեջ, ինչպես կտեսնենք, հայտնվել են նաև հավանական այլ տարբերակներ:

Սույն գլխի նպատակը պարզաբանելու համար տեղին են նախնական որոշ դիտարկումներ: Առաջին հերթին ակնհայտ է, որ այստեղ հարցը քննվում է քրիստոնեական աստվածաբանության եւ ոչ թե կրոնների «չեզոք» պատմության տեսանկյունից: Ավելին՝ որպես աստվածաբաններ՝ չպետք է փորձենք մանրամասն գնահատել կրոնական որեւէ ավանդություն, այլ պարզապես վերլուծենք, թե քրիստոնեական աստվածաբանական սկզբունքները առիթ տալիս են կասկածի տակ առնելու այլ կրոններում հայտնության առկայությունն ընդհանրապես:

Նշում ենք «ոչ աստվածաշնչյան» կրոններ, քանի որ քրիստոնյան կարող է ընդունել, որ հուդայականությունն ու իսլամը, որպես «Աբրահամյան կրոններ» ներառում են հայտնությունն այնքանով, որքանով ընդունում են այն սուրբ բնագրերը, որոնք քրիստոնյաները ճանաչում են իբրեւ Սուրբ Գիրք: Թեեւ աստվածաշնչյան այս հավատքների միջև հարաբերությունները բարդ եւ խնդրահարույց են, սակայն մեր աշխատության մեջ դրանք չեն լինի ուշադրության կենտրոնում: Սուր անկյան տակ դնելով մեր հարցադրումը՝ պետք է մտահոգվենք՝ արդյո՞ք այլ կրոններում հայտնությունն առկա է, թե՞ ոչ, քանի որ նրանք պատմական որեւէ կապ չեն ունեցել հուդայականության կամ քրիստոնեության հետ: Արեւելյան այնպիսի կրոններ, ինչպիսիք են հինդուիզմը եւ բուդդայականությունը, խնդիրներ են առաջադրում, քանզի չեն հավակնում աստվածային հայտնության վրա հիմնված լինելուն: Ռոբլի Ուիթսոնի ձեռագրված՝ նրանք «հայտնութենական» չեն²: Իսլամը, ընդհակառակը, Ղուրանում պնդում է, որ հիմնված է Աստծո խոսքի վրա, սակայն այս հայտնությունը քրիստոնյաներն իրական չեն համարում³:

² Տե՛ս R. E. Whitson, *The Coming Convergence of World Religions*, New York, 1971, էջ 145:

³ Ուիթսոնի Կանտոնի Սմիթը առաջարկում է մի տարբերակ, ըստ որի՝ քրիստոնյաները կկարողանան ընդունել, որ Ղուրանն Աստծո խոսքն է. տե՛ս նրա աշխատությունը՝ «Towards a World Theology», Philadelphia, 1981, էջ 163-164: Իշանանդ Վեմփենին հինդու սրբազան գրքերի ուսումնասիրության հիմամբ պնդում է, որ «ոչ աստվածաշնչյան գրքերն իրապես եւ նմանապես ոգեշնչված են Աստծուց». տե՛ս նրա «Inspiration in the Non-Biblical Scriptures» աշխատության եզրափակումը (Bangalore: Theological Publications in India, 1973, էջ 177-178):

Համաշխարհային կրոններից հինգուկուսը եւ իսլամը կատարել են կրոնին առաջադրված պահանջները՝ բոլոր սահմանումների համաձայն: Կաթոլիկ է վերաբերվել՝ բուդդայականությունը կրոն է, թե՞ ոչ. սա ակնհայտորեն վերաբերում է նաեւ կոնֆուցիականությանը: Աշխատություն այս գլխի հիմնական հարցադրումն ուղղակիորեն կախված է կրոնի բնութագրից: Մեր խնդիրն է՝ ինչպե՞ս է հայտնությունը միջնորդավորվում քրիստոնեությունից եւ աստվածաշնչյան կրոններից տարբեր այլ կրոններում, ուստի մեր ուշադրությունը չպետք է սահմանափակենք կրոններով: Դրանք հատուկ քննարկման նյութ են դարձել միայն նրա համար, որ թվում են հայտնության առավել հավանական կրողներ, քան նեոպլատոնական փիլիսոփայությունը կամ մարքսիզմի նման գաղափարախոսությունը:

Պետք է նկատի ունենալ նաեւ, որ խոսում ենք միայն հայտնության մասին եւ չենք փորձում քննարկել՝ արդյո՞ք ճշմարտություն կամ բարոյական արժեք կա մյուս կրոններում, գաղափարախոսություններում, փիլիսոփայական ուղղություններում կամ շարժումներում, ոչ էլ փորձում ենք միջկրոնական արդյունավետ երկխոսության համար կանոններ հաստատել՝ բացառությամբ հայտնությանը վերաբերող այն ենթադրությունների, որոնք կարող են նպաստել կամ խոչընդոտել նման երկխոսությունը:

Ի վերջո, ուղղակիորեն չենք քննում, թե ո՞վ կարող է փրկվել: Թեեւ հայտնությունն ու փրկությունը, ըստ երեւույթին, կապակցված են, սակայն տեղին չի լինի ենթադրել, որ կրոնում հայտնության առկայությունը վերջինս դարձնում է փրկության կամուրջ. կարող է նաեւ հայտնությունը տրվել այն չափով, որ բավարար լինի դատապարտման համար⁴: Ընդհակառակը, կրոնում հայտնության բացակայությունը ինքնին չի բացառում, որ վերջինս դավանողները կարող են փրկվել: Տեսականորեն հնարավոր է, որ բուդդիստը կարող է փրկարար հայտնություն ունենալ ոչ թե բուդդայական ավանդության, այլ արարչագործության կարգի կամ խղճի ձայնի միջոցով: Կարելի է նաեւ պատկերացնել մի դեպք, որ

⁴ Փոլ Նիթթերը “European Protestant and Catholic Approaches to the World Religions”, Journal of Ecumenical Studies 12 (1975), 13-28 էջերում մատնանշում է, որ Փ. Աթաուսը, Ս. Ռաթշուն եւ այլ լյութերականներ ընդունում են հայտնության առկայությունը, բայց ոչ փրկության հնարավորությունն այն կրոններում, որոնք չեն քարոզում Քրիստոսի վարդապետությունը: Թերեւս կարելի է հավելել, որ ըստ Բարթի՝ այս կրոնների հետետրոդները կարող են փրկվել առանց հայտնության:

մարդ կարող է շնորհով վեհացած կամքի միջոցով հավատքի փրկարար գործ կատարել՝ անկախ որեւէ հայտնությունից: Փրկությանը վերաբերող տարաբնույթ տեսությունների քննարկումը կառաջադրի մի շարք խնդիրներ, որոնք դուրս են այս աշխատության շրջանակից:

Կրոններում հայտնության առկայության հարցը կարող է պարզ թվալ, որի պատասխանը, հավանաբար, այո կամ ոչ է: Սակայն բազմաթիվ աստվածաբաններ տարբեր կերպ են պատասխանում: Ոմանք պնդում են, որ առանց աստվածաշնչյան հայտնության մարդ կարող է ստանալ բնական եւ ոչ թե գերբնական հայտնություն, կամ՝ ընդհանրական ու ոչ թե մասնավոր, տիեզերական եւ ոչ պատմական հայտնություն, կամ՝ ընդհանուր պատմական ու ոչ մասնավոր պատմական հայտնություն: Եթե ընդունում ենք, որ դա հայտնություն է, ապա պետք է հարց ծագի, թե այն ինչպես է առնչվում աստվածաշնչյան եւ քրիստոնեական հավատքին: Այստեղ եւս հնարավոր են բազմաբնույթ, միմյանցից տարբեր պատասխաններ: Ոմանք մյուս բոլոր հայտնությունները համարում են նախապատրաստություն քրիստոնեության համար: Ոմանք էլ կարծում են, թե դա կարող է պարզապես ոչ լիարժեք մասնակցություն լինել քրիստոնեության մեջ կատարելապես արտահայտված հայտնությանը: Ըստ մյուսների՝ այլ կրոններում հայտնությունը տարբեր է եւ լրացնում է աստվածաշնչյան կրոնում առկա հայտնությանը: Հետագայում տարաձայնություններ են առաջանում նրանց միջեւ, որոնք կարծում են, թե կրոնները միասնական հայտնության վերաբերյալ տարբեր պատկերներ են, եւ նրանց, որոնք մտածում են, թե տարբեր կրոններ ունեն տարբեր հայտնություններ՝ ի շահ եւ ի խնդիր դրանց հավատացյալների: Այս պարագայում ցանկացած կրոն, այդ թվում նաեւ քրիստոնեությունը, կարող է հայտնված ճշմարտությունն իմանալ մյուսներից. թերեւս որեւէ մեկը չի կարող հավակնել, որ առավել է մյուսներից:

Նման հարցերի պատասխանելիս քրիստոնյաների ունեցած դժվարությունն աստվածաբանական նյութն է: Մի կողմից քրիստոնեությունը քարոզում է Հիսուս Քրիստոսի՝ որպես ողջ հայտնության կենտրոնի, գազաթնակետի եւ լրման մասին, մյուս կողմից՝ քրիստոնեությունն ավետիս է ողջ մարդկության համար նախատեսված աստվածային փրկագործություն: Այն ավետիս չէ միայն քրիստոնյաների համար: Հետեւաբար՝ քրիստոնեության մեջ ի սկզբանե առկա է լարվածություն մասնավորեցման եւ համընդհանրականացման միջեւ: Զարմանալի չէ՝ որոշ քրիստոնյաներ

պնդում են, որ Հիսուս Քրիստոսից բացի, այլ հայտնություն չկա, իսկ մյուսները՝ թե Աստված Իրեն հայտնում է բոլոր մարդկանց: Նման լարվածությունն ակնհայտ է աստվածաբանների՝ հայտնության եւ կրոնների միջեւ հարաբերության վերաբերյալ տեսակետներում:

Ստորեւ պարզ կդառնա, որ 1-ին, 2-րդ եւ 4-րդ մոդելները, որոնք վերապահում ունեն խորհրդանշական մոտեցման առնչությամբ⁵, ամենից քիչ են հակված ճանաչելու հայտնությունը համաշխարհային կրոններում: 3-րդ եւ 5-րդ մոդելները, որոնք բարեհաճ են տրամադրված խորհրդանշական մոտեցման նկատմամբ, հեշտությամբ են ընդունում, որ հայտնությունն առկա է բոլոր կրոններում, սակայն այդպիսով հաճախ հարաբերական են դարձնում քրիստոնեության ավանդական պնդումները:

2. Դատողական մոդելն ու կրոնները. Դատողական մոդելը կրոնների գնահատման առնչությամբ քննում է՝ արդյո՞ք հնարավոր է հայտնված ճշմարտություններն ստանալ այլ կերպ, քան աստվածաշնչյան հայտնության միջոցով: Այս հարցին պահպանողական ավետարանչականությունն ու կաթոլիկ նեոսխոլաստիկան տարբեր կերպ են պատասխանում: Պահպանողական ավետարանչականները պնդում են, թե հայտնությունն առհասարակ հնարավոր է միայն Աստվածաշնչի միջոցով, սակայն նրանք հաստատում են աստվածաշնչյան այնպիսի հատվածների հիմամբ, ինչպիսիք են՝ Գործք ԺԴ. 17, ԺԷ. 22-31, Հռոմ. Ա. 18-20, Բ. 15, համաձայն որոնց՝ Աստված ազգերին չի թողել առանց վկայության, որը կարծես «ընդհանրական հայտնություն» է: Սակայն այս ընդհանրական հայտնությունը փրկարար չէ: Լոգանի համաձայնագիրը, որ հռչակվել է 1974 թ.՝ աշխարհում Ավետարանի քարոզչության միջազգային կոնգրեսի կողմից, հայտարարում է. «Մենք ընդունում ենք, որ բոլոր մարդիկ որոշակի գիտելիք ունեն Աստծո մասին՝ բնության մեջ Նրա ընդհանուր հայտնության միջոցով: Սակայն մերժում ենք, որ սա կարող է փրկություն բերել, քանի որ մարդիկ իրենց սխալականությամբ ճնշում են գործադրում ճշմարտության վրա: Համարելով նվազագույնից Քրիստոսի եւ Ավետարանի համար՝ նաեւ մերժում ենք ցանկացած տեսակի սինկրետիզմ եւ երկխոսություն, որոնք ենթադրում են,

⁵ Տե՛ս «Էջմիածին», 2017, Ձ., էջ 18, ծանոթ. 5 (խմբ.):

թե՛ Քրիստոս հավասարապես խոսում է բոլոր կրոնների և գաղափարախոսությունների միջոցով»⁶:

Վոլգերոն Սկոտը, մեկնելով այս բնագիրը, պնդում է, որ Աստված իրապես իրեն հայտնել է բնության մեջ, եւ որ այս լույսն առավելապես կարող է արտացոլվել կրոններում: «Չնայած դրան՝ մարդիկ մերժում են իրենց ունեցած գիտելիքները: Նրանք ճշմարտության մեջ չեն ճանաչում Աստծուն: Նրանք իրենց կրոնականությունն օգտագործում են Աստծուց խուսափելու համար»⁷: Գորդոն Քլարկը պնդում է, որ հեթանոսական կրոնների միջեւ հակասությունները հաստատում են «մեղքի մշուշապատող ազդեցությունը մտքի վրա, երբ այն փորձում է բացահայտել Աստծուն եւ փրկագործությունը բնության մեջ»⁸: Այսպիսով, պահպանողական ավետարանչականությունը, թեեւ տարբերակում է ընդհանուր եւ մասնավոր հայտնությունները, սակայն հակված է ոչ աստվածաշնչյան կրոնները դիտարկելու ոչ թե որպես հայտնված, այլ որպես «աղավաղված պատասխան Աստծո հայտնությանը»⁹:

Հատկանշական է, որ նեոսխոլաստիկան տարբերակում է ոչ թե ընդհանուր եւ մասնավոր հայտնությունները, այլ բնական եւ հայտնութենական կրոնները՝ լավատեսորեն քննելով առաջինը: Կարելի է մեջ բերել Գերարդուս վան Նուրտի՝ այս դիրքորոշման լուսաբանողի խոսքերը. «Գոյություն ունեն երկու տեսակի կրոններ՝ բնական և գերբնական: Բնական կրոնն անպայմանորեն ծագում է Աստծո և մարդու բուն էությունից, ճանաչվում ու դեկլարվում է բանականությամբ, առաջնորդում է դեպի բնական նպատակը: Գերբնական կրոնը հիմնվում է որեւէ տեսակի հայրնության վրա: Սակայն պետք է նկատել, որ գերբնական կրոնը չի վերացնում կամ զրադեցնում բնականի տեղը, այլ հավելվում է դրան և կարարելագործում այն»¹⁰:

Այն իրողությունը, որ բոլոր մարդիկ՝ ամենապարզամիտներից մինչեւ ամենաքաղաքակիրթները, մշտապես ունեցել են կրոնական հավատալիք, ըստ Գերաշնորհ վան Նուրտի, կարող է բացատրվել «միայն նրանով, որ

⁶ Բնագիրը J. Douglas (խմբ.), Let the Earth Hear His Voice գրքում (Minneapolis, 1975), էջ 3-4:

⁷ W. Scott, No Other Name-An Evangelical Conviction, in G. Anderson and T. Stransky (eds.), Christ's Lordship and Religious Pluralism, Maryknoll, 1981, p. 66.

⁸ G. Clark, Special Divine Revelation as Rational, in C. Henry (ed.), Revelation and the Bible, Michigan, 1958, p. 27.

⁹ G. Berkouwer, General and Special Divine Revelation, in C. Henry (ed.), Revelation and the Bible, p. 17.

¹⁰ G. van Noort, The True Religion (Dogmatic Theology, vol. 1), Westminster, 1969, p. 9.

հետեւում էին առողջ բանականության թելադրանքին»¹¹: Սակայն նա ընդունում է, որ, ըստ էության, գոյություն ունեցող կրոնները կրում են մեղքի ապականության կնիքը: Նրանք արտահայտվում են «Ֆետիշիզմ, անիմիզմ, մանիզմ, տոտեմիզմ» անվանված աղավաղված ձեւերում»¹²:

Որոշ նեոսխոլաստներ, այդ թվում նաեւ վան Նուրտը, չեչտում են բնական կրոնի գաղափարը՝ նաեւ վկայակոչելով սկզբնական հայտնությունը: Սուրբ Գրքի հիմամբ նրանք պնդում են, որ հայտնություն տրվել է առաջին ծնողներին եւ Մովսեսին նախորդող ժամանակաշրջանի նահապետներին¹³: Այս սկզբնական հայտնության հետքերը, նրանց պնդմամբ, նախնադարյան որոշ ցեղերի մեջ հայտնված կրոնի վեհություն ու մաքրության լավագույն բացատրությունն են՝ նույնիսկ մեր օրերում: Ի պաշտպանություն այս տեսության՝ բազմաթիվ հեղինակներ հաստատում են վիեճակագրի մշակութային մարդաբան Վիլհելմ Շմիդտի հայտնագործություններն իր խոշոր աշխատության մեջ՝ *“Der Ursprung der Gottesidee”* (12 հատոր, 1921-1955):

Ժամանակակից ազգագրագետները եւ կրոնի պատմաբանները թվում է՝ կասկածի տակ են առնում այս վարկածը, որը Վիլհելմ Շմիդտի դիրքորոշման էությունն է, ըստ որի՝ նախնադարյան ցեղերը տարբերվում էին իրենց միաստվածությամբ¹⁴: Սակայն ինչպես էլ եղած լինի, դատողական մոդելը չափազանց սահմանափակ է՝ պնդելու համար, թե աստվածաշնչյան կրոններից դուրս տրված հայտնությունը պետք է հենվեր կա՛մ արարչագործության կարգի բանական մտահանգման (դեդուկցիայի), կա՛մ նախնական, դրական հայտնության վրա՝ փոխանցված հնագույն եւ անհիշելի ժամանակների ավանդությունից: Ի հակադրություն այլ տեսությունների, որոնք պետք է ուսումնասիրենք, այս մոդելը քիչ է նկատի առնում Աստծո գործերը պատմության մեջ եւ Ավետարանի քարոզչությունից զրկվածների փորձառությունը:

3. Հայտնությունն իբրեւ պատմություն եւ կրոնները. Երկրորդ մոդելը, որը դիտարկում է հայտնությունն իբրեւ պատմություն, նմանապես պետք է քննարկվի երկու՝ փրկագործության պատմության եւ համաշխարհային

¹¹ Անդ, էջ 15:

¹² Անդ, էջ 28:

¹³ Անդ էջ 29, 107:

¹⁴ Տե՛ս G. van der Leeuw, Religion in Essence and Manifestation, New York, 1963, էջ 160-161:

պատմության շարակարգերում: Օսկար Քուլմանը, մատնանշելով առաջին մոտեցումը, պնդում է, որ փրկագործական պատմության սահմանագիծը՝ սկզբնական շրջանից մինչև Հիսուս Քրիստոսի ծնունդ, աստիճանաբար նեղացավ, մինչև որ Քրիստոս՝ միայն մեկ անձը ներկայացրեց ամբողջը: Մեր Տեր Քրիստոսի հարություն փրկագործության եւ հայտնության շրջագիծն ընդլայնվեց ու տարածվեց: Եկեղեցու միսիոներական քարոզչությունն իմաստավորում է հարությունից մինչև երկրորդ գալուստ ընկած ժամանակահատվածի ողջ պատմությունը¹⁵: Եկեղեցին՝ որպես հայտնության կրող, «աստվածային փրկագործության միջոցն է»¹⁶: Ըստ Քուլմանի՝ հեթանոսական աշխարհում չենք հանդիպում մարդկանց, որոնք արդեն իսկ ստացել են հայտնությունը, այլ ընդհակառակը, միայն նրանց, որոնք այն մերժել են: Նա մեկնում է Գործք ԺԷ. 22-ը եւ Հռոմ. Ա. 18-ը եւ նշում. «Աբրահամից հետո, ինչպես նաեւ նախկինում ապրած հեթանոսները փակում են իրենց միտքը արարչագործության մեջ աստվածային հայտնության արտացոլման առջեւ»¹⁷:

Ժան Դանիելուն, որը հարում է փրկագործության վերափոխված պատմության մոտեցմանը, ոչ աստվածաշնչյան կրոններում հայտնության առկայությունը հավանական է համարում: Նա պնդում է, որ աստվածաշնչյան կրոնում տրված պատմական հայտնությունից առաջ Աստված արդեն իսկ հայտնել էր Իրեն ողջ աշխարհում՝ տիեզերքի, բանականության եւ մարդկային հոգու միջոցով: Ըստ Ժան Դանիելուի՝ Աստծո եւ Նոյի միջև կնքված «տիեզերական ուխտը», ինչպես վկայում է Ծննդոց Թ. գլուխը, տարածվում է ողջ մարդկության վրա: Նա պնդում է, որ «տիեզերական կրոնը բնական կրոնն է, այն իմաստով, որ վերջինս նշանակում է գործող եւ հստակ գերբնական կարգից դուրս որեւէ բան: Տիեզերական ուխտը եւս չնորհի ուխտ է, սակայն դեռ անկատար, այն իմաստով, որ այստեղ Աստված Իրեն հայտնում է միայն տիեզերքի միջոցով»¹⁸: Նա մատնանշում է, որ Աստվածաշունչը փառաբանում է սրբությունը բազմաթիվ «հեթանոսների», ինչպիսիք էին Աբելը, Ենոքը, Դանիելը, Նոյը, Հոբբը, Մեղքիսեղեկը, Ղովտը եւ Սաբայի թագուհին: Ըստ նրա՝ այնուամենայնիվ, պետք է նաեւ ընդունել, որ բնական կրոնը՝ մեզ հայտնի ձևերով,

¹⁵ Տե՛ս O. Cullmann, Christ and Time, Philadelphia, 1964, էջ 157:

¹⁶ Անդ, էջ 167:

¹⁷ Անդ, էջ 183:

¹⁸ J. Danielou, Holy Pagans of the Old Testament, Baltimore, 1957, p. 20.

միշտ հանդիպում է շատ թե քիչ աղավաղված վիճակում¹⁹: Հետեւաբար՝ նա հակադրում է կաթոլիկ քրիստոնեությունն ու մյուս կրոնները:

«Այսպիսով, կաթոլիկության եւ մյուս բոլոր կրոնների էական տարբերությունն այն է, որ մյուս կրոններն սկսվում են մարդուց: Դրանք հուզիչ եւ հաճախ շատ գեղեցիկ փորձեր են, որ վերընձյուղվում են իրենց աստվածային որոնումներում: Սակայն կաթոլիկության մեջ հակառակն է՝ Աստծո էջքն աշխարհ՝ Իր կյանքը նրան հաղորդելու համար: Ողջ տիեզերքի ձգտումների պատասխանը հուղայաքրիստոնեական կրոնում է: Իրական կրոնը՝ կաթոլիկ հավատը, բաղկացած է այս երկու տարրերից: Դա այն կրոնն է, որում Աստծո շնորհն արձագանքել է մարդկային ճիշդին: Մյուս կրոններում շնորհն առկա չէ, ինչպես նաեւ առկա չեն Քրիստոս եւ Աստծո պարգեւը: Սինկրետիզմի ունայնությունն ու պատրանքն այն համոզման մեջ է, որ տիեզերականությունը բոլոր կրոնների ընդհանուր հատկանիշն է»²⁰:

Քուլմանը եւ Դանիելուն կարծես թե հավանություն չեն տալիս ոչ քրիստոնեական կրոններում հայտնության առկայության գաղափարին: Այնուամենայնիվ, փրկագործության պատմության մեջ չկա որեւէ բան, որը պահանջում է պատմական հայտնությունը սահմանափակել աստվածաշնչյան ժողովուրդներով: Նույնիսկ Նոյի հետ ուխտ կնքելուց առաջ Աստված, ըստ Սիրաքի, հավերժական ուխտ կնքեց Ադամի ու Եվայի հետ (Սիր. ԺԷ. 10), որին հաջորդեցին մի շարք դաշինքներ՝ կնքված Աբրահամի, Մովսեսի, Դավթի եւ, ի վերջո, Հիսուս Քրիստոսի հետ: Կարելի է նկատել, որ յուրաքանչյուր ուխտ բովանդակում է Աստծո՝ իր ժողովրդի նկատմամբ հոգատարության եւ մտադրությունների հայտնությունը: Հաջորդող ուխտերը չեն խանգարում միմյանց, քանի որ, ըստ Պողոսի, Աստծո շնորհներն անդառնալի են (Հմմտ. Հռոմ. ԺԱ. 29): Հիսուսով հաստատված «նոր եւ հավերժական ուխտը» (Ա. Կորնթ. ԺԱ. 25, եբր. Ը. 13, ԺԲ. 24) կարելի է դիտարկել որպես չափանիշ, որով պետք է վերլուծվեն եւ մեկնաբանվեն մյուս բոլոր ուխտերը: Ուխտերի պատմությունը թերեւս կարող էր հիմք հանդիսանալ փրկագործության պատմության սուրբգրային առավել ընդարձակ աստվածաբանության համար, քան հանդիպում

¹⁹ Տե՛ս J. Danielou, The Lord of History (Chicago, 1958), էջ 119:

²⁰ Տե՛ս J. Danielou, The Salvation of the Nations, Notre Dame, 1962, էջ 8: Աստվածային հայտնության վայրընթաց եւ մարդկային կրոնի վերընթաց շարժումների մասին տե՛ս H. U. von Balthasar, Catholicism and the Religions, Communio 5 (U.S. edition), 1978, էջ 6-14:

ենք երկերում այնպիսի հեղինակներ, ինչպիսիք են Քուլմանը եւ Դանիելուն՝ միեւնույն ժամանակ հարաբերական չդարձնելով քրիստոնեական հայտնությունը: Վերջին շրջանի որոշ հեղինակներ, ինչպիսիք են Հանս Քլինգը, Ռայմունդու Պանիկարը, Հայնց Ռոբերտ Շլետը, Յուլիան Հիլմանը եւ Դոնալդ Դեյվը, հաստատում են, որ բոլոր ազգերը գտնվում են տիեզերական օգտաշահ ուխտի ներքո, սակայն հայտնության աստվածաբանության համար այս հաստատման հետեւանքները դեռեւս մնում են անորոշ²¹:

Փանենբերգի կողմից առաջ քաշված համաշխարհային պատմության միջոցով հայտնության բացահայտման տեսակետը կարծես խոստումնալից է ոչ աստվածաշնչյան կրոններում հայտնություն «գտնելու» հարցում: Եթե Աստված ընկալվում է ոչ թե մեկ ընտրյալ ազգի, այլ համաշխարհային պատմության հետ կապված, ապա կարելի է ակնկալել, որ Նա կհայտնվի բոլորին: Սակայն Փանենբերգը մերժում է հայտնության առկայությունը կրոնների բազմազանության մեջ: Հեգելի ենթադրություններից հետո, ըստ որի՝ համաշխարհային պատմությունն Աստծո անուղղակի հայտնությունն է, նա տեղի է տալիս՝ նշելով, որ համաշխարհային պատմության իմաստը կհասկացվի միայն վերջում: Սա կբացառեր պատմության ընթացքում տրված ողջ հայտնությունը, եթե չլինեք քրիստոնյաների կողմից ընդունված այն իրողությունը, ըստ որի՝ համաշխարհային պատմության ավարտն արդեն նախօրինակ կերպով տեղի է ունեցել Հիսուս Քրիստոսի՝ մեռելներից հարությունից: Հետեւաբար՝ Փանենբերգը համաձայնում է Բարթի հետ, որ հայտնությունը, որպես միակ Աստծո ինքնահայտնություն, տեղի է ունենում միայն Քրիստոսով, ում միջոցով աստվածայինը մոտք է գործում պատմական շարունակականության մեջ²²: Հայտնությունը վերապահելով Քրիստոսին՝ Փանենբերգը հատուկ տեղ է հատկացնում Իսրայելի հավատքին: Նա ասում է, որ Իսրայելի՝ խոստումների պատմությունը եզակի է, քանի որ բաց է ապագա իրագործումների եւ, անշուշտ, հենց այն իրագործման առջեւ, որ տեղի ունեցավ Քրիստոսով: «Ի հակադրություն այլ ժողովուրդների եւ նրանց կրոնների՝ Իսրայելը, Աստծո նկատմամբ ունեցած իրեն հատուկ փորձառության լույսի ներքո, սովորեց ընկալել մարդկային գոյության իրողությունը՝

²¹ Տե՛ս D. Dawe, Christian Faith in a Religiously Plural World, D. G. Dawe and J. B. Carman (խմբ.), Maryknoll, 1978, էջ 13-32:

²² Տե՛ս W. Pannenberg, "Introduction" to Revelation as History, New York, 1969, էջ 6-8:

որպես մի պատմություն, որ շարժվում է դեպի դեռևս չհայտնված իր նպատակակետը»²³: Ի տարբերություն վերջինիս՝ կրոնների առասպելները կապված են հնագույն ժամանակների հետ եւ փակ են ապագայի համար: Մյուս կրոնները, սակայն, պարզապես հորինվածք չեն: Նրանք խառնաշփոթ կերպով հայտնում են այն նույն իրողությունը, որ ինքնին հայտնվել է Հիսուսով²⁴: Կրոնական երկխոսությունը կարող է ձգտել կրոններն առավել բաց դարձնել իրենց իսկ պատմական վերափոխման եւ այդպիսով նաեւ ի Քրիստոս Աստծո վերջնական հայտնության համար: Միեւնույն ժամանակ նման երկխոսությունը կարող է նպաստել, որ քրիստոնեությունը երկչոտությամբ չկառչի իր իսկ անցյալ ձեւերից ու կարողանա գործադրել իր անսպառ, ներառնող զորությունը:

Մինչ Փանենբերգը, համաշխարհային պատմության միջոցով հայտնության բացահայտման իր տեսակետով, հայտնությունը սահմանափակում է Քրիստոս-իրադարձությամբ, Ռաները, միավորելով պատմական ունիվերսալիզմը հայտնության խորհրդանշական մոտեցման հետ, կարողանում է կրոնի մեջ գտնել հայտնությունը որպես այդպիսին: Ռաները պնդում է, որ մարդեղության շնորհիվ ողջ մարդկությունը ձեւավորվում է որպես Աստծո ժողովուրդ եւ ներգրավվում Նրա հետ գերբնական հարաբերության մեջ: Բոլոր տղամարդիկ եւ կանայք կոչված են հավիտենական երանության ի Քրիստոս, որի շնորհը տրվում է միշտ եւ ամենուր: Ցանկացած բնական լավ արարք Աստծո փրկարար շնորհով բարձրացվում է գերբնական աստիճանի:

Ռաները Թ. գլխում²⁵ արդեն իսկ քննարկված իր խորհրդանշական մարդաբանության տեսանկյունից պնդում է, որ շնորհը, երբ ընդունվում է, կախյալ չի մնում «մետաէմպիրիկ (փորձազանցական) ոլորտում»՝ պատմության շոշափելիությունից անջատ: Ընդհակառակը՝ շնորհն անխուսափելիորեն պետք է «դրսեւորվի կրոնական հստակ արտահայտություններում, ինչպես օրինակ՝ պատարագում եւ կրոնական արարողություններում, ինչպես նաեւ «մարգարեական բողոքներում»՝ ընդգեմ մարդու՝ իր իսկ կատեգորիաների աշխարհում մեկուսանալու ցանկացած փորձի եւ ընդգեմ այդ փորձառության ցանկացած (հիմնականում բազմաստ-

²³ W. Pannenberg, *Toward a Theology of the History of Religions, Basic Questions in Theology*, vol. 2, Philadelphia, 1971, p. 113.

²⁴ Անդ, էջ 115:

²⁵ Տե՛ս K. Rahner, *The Saving Force and Healing Power of Faith, Theological Investigations*, vol. 5, Baltimore: Helicon, 1966, էջ 467 (ծանոթ. խմբ.):

ված) թյուր մեկնաբանություն»²⁶: Քանի որ կրոնն այն բնական ձևն է, որով դրսևորվում է մարդու հարաբերությունը բացարձակի հետ, ապա գերբնական շնորհը չի կարող չհայտնվել կրոններում, նույնիսկ երբ այն, ինչպես ակնկալվում է, ուղեկցվում է մարդկային մեղքի եւ տկարության հետեւանքով առաջացած աղավաղումներով:

Ընդհանուր առմամբ պահպանելով կրոնների փրկագործական եւ հայտնութենական բնույթը՝ Ռաները չի հարաբերականացնում աստվածաշնչյան հայտնությունն ու քրիստոնեությունը: Այս եզրաբանությամբ՝ չին եւ Նոր Կտակարանների կրոնը հայտնության եւ փրկագործության «յուրահատուկ» պատմություն է՝ անսխալականորեն ուղղված դեպի Քրիստոս, ում մեջ Աստված եւ աշխարհը կազմում են «բացարձակ եւ անգերազանցելի միություն»²⁷: Քրիստոս՝ մարդացյալ Բանը, կրոնական բացարձակ խորհրդանիշ է, ում միջոցով իրագործվում են մարդկության ձգտումը, այն է՝ վերջնական եւ անդառնալի հաղորդակցություն Աստծո հետ: Կրոնները կարող են մեկնաբանվել որպես «փնտրող հիշողության» արտահայտություններ, որն ինչ-որ կերպ ակնկալում է Աստծո վերջնական պարզեւն ի Հիսուս Քրիստոս²⁸:

Ռաների՝ խորհրդանիշի աստվածաբանությունը, որպես շնորհի հայտնութենական ինքնարտահայտություն, թույլ է տալիս նրան շարադրելու փրկագործության պատմության աստվածաբանությունը, որը ոչ միայն փրկագործական, այլ նաեւ հայտնութենական կարեւորություն է հաղորդում ոչ աստվածաշնչյան կրոններին: Ռաներն այս առումով ավելին է անում, քան «հայտնությունը որպես պատմություն» մոդելի բուն ներկայացուցիչները:

4. Հայտնությունն իբրեւ փորձառություն եւ կրոնները. Երրորդ մոդելի աստվածաբանները պնդում են՝ Աստծո հայտնութենական փորձառությունն ընկած է բոլոր կրոնների հիմքում, եւ դրանք տարբերվում են ոչ թե այն պատճառով, որ տարբեր հայտնություններ են ստացել, այլ որ տարբեր կերպ են խորհրդանշում նույն հայտնությունը: Թեեւ այս աստվածաբանները չեն հաստատում, որ Աստծո բոլոր փորձառությունները

²⁶ K. Rahner, History of the World and Salvation-History, Theological Investigations, vol. 5, Baltimore, 1966, էջ 97-114, մեջբերումը՝ էջ 105:

²⁷ Անդ, էջ 107:

²⁸ Հմմտ. K. Rahner, Christianity and the Non-Christian Religions, էջ 115-134. նույն հեղինակի՝ "Foundations of Christian Faith", New York, 1978, էջ 311-321:

հավասարապես հստակ եւ բացահայտ են, կամ՝ բոլոր խորհրդանիշերը հավասարապես արտահայտիչ են, սակայն նրանք կրոնների միջեւ տարբերությունները համարում են ավելի շատ պատահական, քան՝ կարեւոր: Տարբեր ավանդություններում առկա հայտնություններն ավելի շատ տարբերվում են իրենց դրսեւորմամբ, քան՝ տեսակով:

Ֆրիդրիխ վոն Հյուգելը, թեեւ քրիստոնեության պատմական եւ ինստիտուցիոնալ հատկանիշների նկատմամբ իր հաստատուն դիրքորոշումը վերցնում է երրորդ մոդելից, սակայն առավելապես շեշտադրում է խորհրդապաշտական տարրը: Նա պնդում է, որ Աստված փորձառականորեն հայտնվել է բոլոր կրոններում, սակայն այս փորձառությունն իր «ամենախորը եւ ամենամաքուր ձեւով» արտահայտվել է Քրիստոսով²⁹: Մեր կարծիքով՝ «իրենցից տարբերվողների նախընթաց սերը հայտնողների ու մարմնավորողների մեջ Հիսուս Քրիստոս զբաղեցնում է գերագույն եւ, անշուշտ, բացառիկ տեղ»³⁰:

Խորհրդապաշտական գրականության անխոնջ ուսումնասիրող Էվելին Անդերհիլը համոզված էր, որ մինչ այժմ խորհրդապաշտությունն իր լավագույն տեղը գտել է քրիստոնեության մեջ³¹:

«Խորհրդապաշտական ճշմարտությունը, սակայն, ցանկացած կրոնի ձեւակերպումներով սահմանափակելու փորձերը (աստվածային էության ուղղակի ընկալում) այնքան զուր են, որքան այն փորձը, որով թանկարժեք մետաղը բացահայտվում է այն կնիքով, ինչով վերածվում է մետաղադրամի: Խորհրդապաշտների կիրառած կնիքները բազմաթիվ են... սակայն ոսկին, որն օգտագործվում է այս տարբերվող դրամահատության համար, մշտապես մնում է նույն թանկարժեք մետաղը, բարություն, ճշմարտության եւ գեղեցկության երանելի տեսիլքը, որը միակն է: Հետեւաբար՝ նրա էությունը պետք է տարբերակվի այն դեպքերից, որոնց ներքո ընկալվում է, քանի որ այս էությունն ունի բացարձակ եւ ոչ թե հարանվանական կարեւորություն»³²:

²⁹ Տե՛ս F. von Hugel, Essays and Addresses on the Philosophy of Religion, Second Series, New York, 1926, էջ 39:

³⁰ Տե՛ս F. von Hugel, The Reality of God and Religion and Agnosticism, New York, 1931, էջ 146:

³¹ Տե՛ս E. Underhill, Mysticism, London, 1930, էջ 104:

³² Անդ, էջ 96:

Վիլյամ Էռնստ Հոֆինգը եւս կարծում էր, որ հայտնությունը «կրոնական գիտելիքի փորձնական տարրն է»³³: Ըստ նրա՝ չկա որեւէ կրոն, որ հիմնված չլինի հայտնության վրա, ուստի յուրաքանչյուր կրոնի համար հնարավոր պետք է լինի վերաիմաստավորվել մյուսների հայտնութենական բաղադրիչների լույսի ներքո: Նա նկատում է, որ նման հարաբերության մեջ «Քրիստոսի վերաբերյալ ընկալումն ընդլայնվում է՝ պարփակելու անսահմանափակ Սուրբ Հոգին, որ կանգնած էր եւ կանգնած է յուրաքանչյուրի դռան առջեւ ու տարբեր կերպ՝ ե՛ւ որպես անդեմ խոսք, ե՛ւ որպես անձնական ներկայություն, դեռեւս հայտնվում է նրան, ով բացում է դուռը»³⁴: Հոֆինգի կանխատեսմամբ՝ գալիք համաշխարհային հավատքում Հիսուս Քրիստոսի անունն այլեւս չի շեշտվի³⁵:

Վերջին շրջանի բազմաթիվ աստվածաբանների երկերում ոչ աստվածաչնչյան կրոնների վերաբերյալ մոտեցումը վերլուծվում է Քրիստոսի՝ որպես տիեզերական Բանի վարդապետության հիման վրա: Օրինակ՝ Փոլ Թիլիխը պնդում էր, որ բոլոր կրոնները հենվում են միեւնույն աստվածային ամենահաս իրականության հայտնութենական փորձառության վրա, որը տարբեր կերպ է խորհրդանշվում յուրաքանչյուր կրոնում: Իր վերջին գործերից մեկում Փոլ Թիլիխը փորձում է ցույց տալ, որ նիրվանայի բուդդիստական խորհրդանիշը եւ Աստծո արքայության քրիստոնեական խորհրդանիշը երկու ճանապարհ են՝ արտահայտելու հիմնական իրականության եւ իրական գոյության պայմանների միջեւ եղած անդունդը: Նա կարծում էր, որ եռակողմ երկխոսության միջոցով արեւելյան, արեւմտյան կրոնները եւ աշխարհիկ նոր կիսակրոնները կարող էին հասնել փոխադարձ հարստացման եւ մաքրարգործման: «Յուրաքանչյուր կրոնի խորքում կա մի կետ, որտեղ կրոնը կորցնում է իր կարեւորությունը, եւ այն, ինչ մատնանշում է, դուրս է գալիս դրա առանձնահատկությունից՝ բարձրացնելով այն հոգեւոր ազատության եւ հոգեւոր ներկայության տեսիլքի աստիճանի՝ մարդու գոյության հիմնական իմաստի այլ դրսեւորումներում»³⁶:

Հայտնության աբսոլուտիզմի այս միավորումը խորհրդանիշների հարաբերականության հետ շարունակում է մերժվել մերօրյա ահանավոր

³³ Տե՛ս W. Hocking, Living Religions and a World Faith, New York, 1940, էջ 166:

³⁴ Տե՛ս W. Hocking, The Coming World Civilization, New York, 1956, էջ 168-169:

³⁵ Անդ, էջ 169-170:

³⁶ Տե՛ս P. Tillich, Christianity and the Encounter of the World Religions, New York, 1963, էջ 97:

գիտնականների կողմից: Օրինակ՝ Ջոն Հիքը պնդում է, թե քանի որ Աստված ողջ աշխարհի Աստված է, ապա պետք է ենթադրել, որ մարդկության կրոնական ողջ կյանքն Աստծո հետ շարունակական եւ համընդհանուր հարաբերության մի մասն է³⁷: Բոլոր խոշոր կրոնական ավանդույթունները հենվում են հայտնութենական բացարձակի փորձառության վրա, սակայն դա տարբեր կերպ են արտացոլում՝ կախված մշակութային եւ պատմական պայմանների բազմազանությունից³⁸: Բոլոր կրոնները միավորող առանցքը Աստված է, որի շուրջ են պտտվում վերջիններս: Աստվածային իրականության տարբեր նմանեցումները, հնարավոր է, ճշմարիտ են, թեեւ արտահայտված են մարդկային անկատար համեմատություններով: Թեեւ չենք կարողանա համաշխարհային մեկ կրոնը իրականություն դարձնել, սակայն համաշխարհային հաղորդակցության առաջացրած նոր իրավիճակը կարող է հանգեցնել «կրոնական ավանդույթների աճող փոխներթափանցման եւ մերձեցման»³⁹:

Այս մոդելում հայտնությունը կտրուկ տարբերվում է խորհրդանշիչից: Հայտնությունը նկատվում է իբրեւ միավորող եւ աստվածային, իսկ խորհրդանշիչային համակարգերը՝ որպես տարբերակող եւ մարդկային: Հիսուս Քրիստոս համարվում է քրիստոնեական խորհրդանշիչ, որը բացարձակ իմաստ ունի քրիստոնյաների համար, սակայն չունի խորհրդանշիչի կողմից մատնանշված՝ Աստծո փորձառության համաշխարհային արժեքը:

Այս մոդելի սահմանափակումները զուտ քրիստոնեական աստվածաբանության համար արդեն նշվել են նախորդ գլուխներում: Այժմ կարելի է հավելել, որ հայտնության փորձառությունը խորհրդանշիչից եւ հասկացությունից զատելու փորձը խոչընդոտում է միջկրոնական երկխոսությունը: Օրինակ՝ Հիքը անտեղյակ է, որ հայտնության յուրաքանչյուր փորձառության մեջ կա վերլուծական տարր, հետեւաբար պատմական ու մշակութային գործոնները շրջանցելու փորձը կարող է հանգեցնել անցանկալի ռեզուկցիայի: Կվինսլի հենց թեիզմը, քանի որ այն հիմնականում ձեւավորվել է աստվածաշնչյան կրոնի եւ հելլենիստական փիլիսոփայության խորհրդանշիչների ու գաղափարական կառույցների միջոցով եւ ընդունված է արեւելյան կրոնների կողմից: Հետեւողական կիրառման

³⁷ Տե՛ս John Hick, *God and the Universe of Faiths*, London, 1973, էջ 101:

³⁸ Անդ, էջ 106:

³⁹ Անդ, էջ 107:

դեպքում մշակույթին առնչվող առանձնահատկությունները վերացնելու փորձն այսպիսով քայքայում է երկխոսության համար հիմք հանդիսացող աստվածականությունությունը, ինչպես նաեւ քրիստոսականությունությունը: Ուստի, ընդհանուր հիմնահոգը դառնում է անհարմար եւ նեղ:

5. Հայտնությունն իբրեւ դիալեկտիկա եւ կրոնները. Լիբերալ եւ մոդեռնիստական աստվածաբանության մեջ զգուշանալով ռեդուկցիոն հակումներից՝ դիալեկտիկ աստվածաբանները՝ Կառլ Բարթի առաջնորդությունով, պաշտպանեցին կրոնների մասին մի մոտեցում, որն առավելապես միտումնավոր հակասական եւ քննադատական էր, քան փոխզիջումային ու հաշտարար: Ըստ այս աստվածաբանների՝ Քրիստոս՝ որպես Բանն Աստծո, կանգնած է իբրեւ դատավոր մարդկային բոլոր ձեռքբերումների հանդիման՝ այդ թվում նաեւ հենց կրոնի, որքանով որ այն բխում է մարդուց: Չորրորդ մոդելի հեղինակները պնդում են, որ քրիստոնեական ողջ աստվածաբանության, այդ թվում նաեւ մյուս կրոնների աստվածաբանության բարձրագույն չափանիշը պետք է լինի Հիսուս Քրիստոս, որի մեջ Աստված հայտնեց իրեն:

Կառլ Բարթը Հռոմեացիներին ուղղված նամակի իր մեկնության մեջ եւ «Եկեղեցու վարդապետության» առաջին հատորում (մաս 2) պերճախոս կերպով առաջադրում է իր դիրքորոշումը, ըստ որի՝ հայտնությունը կանգնած է բոլոր կրոններին դեմ հանդիման, բայց դատապարտելով՝ այն բռնություն եւ արդարացում է, որպեսզի «ճշմարիտ կրոն» լինի՝ կրակից փրկված դրոշմի նման⁴⁰: Մերժելով Քրիստոսի ու կրոնների միջեւ որեւէ շարունակականություն՝ Կառլ Բարթի դիալեկտիկ աստվածաբանությունը թույլ է տալիս այդ կրոնի՝ Հեգելյան «Aufhebung»-ի նման մի բան (վերացում եւ վսեմացում), որի վրա շողում է Քրիստոսի լույսը: Սակայն նա պարտավորված էր զգուշ մատնանշել, որ նույնիսկ Ամիդա բուդդայականության ու Բհակտի հինդուիզմի մեջ, չնայած Պողոս առաքյալի ընկալած քրիստոնեության եւ բողոքականության իրական ակնկալիքներին, բացակայում էր ճշմարիտ կրոնի համար անհրաժեշտ մի բան, այն է՝ Հիսուս Քրիստոսի անունը⁴¹:

«Եկեղեցու վարդապետություն» երկի վերջին հատորներում, որտեղ նա ընդգծում է Քրիստոսի բերած հաշտության հեռահար ազդեցություն-

⁴⁰ Տե՛ս K. Barth, Church Dogmatics, vol. 1/2, Edinburgh, 1956, էջ 356:

⁴¹ Անդ, էջ 340-344:

ները, զուսպ կեցվածք է որդեգրում: Նա հայտարարում է, որ այնպիսի կրոնները, ինչպիսին իսլամն է, մարդկային եւ էթիկական առումով ազդեցիկ են:

«Առաքելությունները ենթադրում են, որ դրանք եւ կգնահատվեն, եւ լրջորեն կընդունվեն՝ սպիրալականորո՞ւ մարդու կույսի ամբարտապանության կարարյալ բացակայությամբ, ինչպես նաեւ դրանց թույլ չի տրվի ճշում գործադրել Ավետարանի վրա. սա կհակադրվի նրանց իր ողջ յուրահապկությամբ եւ նորարարությամբ՝ առանց փորձելու փոխզիջումների գնալ կամ շիման եզրեր գրնել եւ այլն: Առաքելություններն անարժեք եւ զուր են, եթե հետետողական չեն՝ ընդունելու այս երկու ենթադրությունները...»⁴²:

Էմիլ Բրունները՝ կրոնների «քննական» աստվածաբանության տեսաբանը, պնդում էր, որ միայն Մերձավոր Արեւելքի մարգարեական կրոնները կարող են ընկալվել որպես հայտնության լուրջ հավակնորդներ⁴³: Սակայն մարգարեական կենդանի մյուս կրոնները՝ հուդայականությունն ու իսլամը, մերժում են քրիստոնեության պնդումները՝ դրանով պարտադրելով ընտրություն⁴⁴: Քրիստոնեության հավակնությունը՝ լինել աստվածատուր հայտնություն մարդեղության միջոցով, լիովին իրեն առանձնացնում է հուդայականությունից եւ իսլամից⁴⁵: Նկատի ունենալով քրիստոնեական հավատքը՝ Քրիստոս բոլոր կրոնների եւ լրումն է, եւ դատավորը: Նա իրագործում է դրանք՝ իբրեւ ճշմարտություն, պաշտպան, զոհաբերություն եւ ծիսական կերակուր, որոնք այլ կրոնները զուր են փնտրում⁴⁶: Քրիստոս նաեւ դատում է բոլոր կրոնները, քանզի տեսնում է կեղծիք նրանց վարդապետություններում եւ սնահավատ ու դաժան օրինապաշտություն՝ նրանց գործողություններում: Կրոնը, կյանքի կոչվելով արարչագործության մեջ Աստծո ինքնադրսեւորման միջոցով, միշտ աղավաղվում է մարդկային հպարտության եւ եսասիրության պատճառով⁴⁷:

Կրոնների դիալեկտիկ աստվածաբանությունը, ինչպես առաջարկում էին Բարթն ու Բրունները, կիրառվում էր միսիոներության ուսումնասիր-

⁴² K. Barth, Church Dogmatics, vol. IV/3, Edinburgh, 1962, p. 875.

⁴³ Տե՛ս E. Brunner, Revelation and Reason, Philadelphia, 1946, էջ 227:

⁴⁴ Անդ, էջ 229-232:

⁴⁵ Անդ, էջ 236:

⁴⁶ Անդ, էջ 270:

⁴⁷ Անդ, էջ 261-264:

ման ոլորտում՝ Հ. Կրեմերի կողմից: Միջազգային միսիոներական խորհրդի խնդրանքով գրված նրա գիրքը, որի վերնագիրն է *“The Christian Message in a Non-Christian World”*⁴⁸ («Քրիստոնեական պատգամը ոչ քրիստոնյա աշխարհում»), ազդեցիկ էր 1938 թ. Հնդկաստանում տեղի ունեցած Թամբարամի կոնֆերանսի ժամանակ եւ մինչ օրս էլ կարեւորվում է Համաշխարհային խորհրդի շրջանակներում: Կրեմերը պնդում էր, որ Աստծո պատգամը, որը չի հարմարեցվում որեւէ կրոնի կամ փիլիսոփայության, պետք է, այնուամենայնիվ, բացահայտ քարոզվի՝ ունկնդիրների համար միշտ ընկալելի ու պատշաճ կերպով: Չմերժելով կրոններում առկա հայտնության բոլոր նշանները՝ Կրեմերն ընդգծում է այն փաստը, որ Քրիստոս է Աստծո միակ կատարյալ հայտնությունը: Նա ընդհանուր առմամբ քննադատում էր մյուս կրոնները՝ իբրեւ մարդկային ձեռքբերումներ:

Դիալեկտիկ աստվածաբանությունը պետք է արժեւորել այն պնդման համար, թե քրիստոնյաները պետք է իրենց հավատքի բոլոր միջոցները կիրառեն՝ խթանելու կրոնների միջեւ հանդիպումը: Նկատի ունենալով Նոր Կտակարանի վարդապետությունը եւ ընդունելով Սուրբ Երրորդությունը եւ քրիստոսաբանական դոգմաները՝ այս աստվածաբանությունը պահպանում է Աստծո՝ Իր մարմնացյալ Բանի մեջ ինքնաբացահայտման անզուգական հարստությունը:

Այս աստվածաբանները ճշմարտացիորեն հիշեցնում են մեզ այն նշանների եւ վկայությունների կարեւորության մասին, որոնք Քրիստոսին հռչակում են տիեզերքի Տեր: Այնուամենայնիվ, եթե Աստծո շնորհն ի Քրիստոս ունի տիեզերական փրկարար զորություն, ինչպես կարծես ընդունում է Կառլ Բարթը, ապա լիովին հավանական է, որ մարդկային բոլոր կրոնները, այնքանով, որքանով բխում են շնորհից, կարող են անխոս կամ անողղակի վկայություն տալ ի Քրիստոս Աստծո Բանի մասին: Այս կետում Ռաների՝ «փնտրող հիշողության» տեսությունը, Թիլլիխի եւ մյուսների՝ Բանի աստվածաբանությունը կարող են լրացնել եւ որոշ չափով արժեւորել Բարթի, Բրունների եւ Կրեմերի առավել վիճելի հայտարարությունները:

6. Հայտնությունն իբրեւ նոր գիտակցություն եւ կրոններ. Պետք է վերհիշել, որ հինգերորդ մոդելը հարաճուն կերպով բնորոշում է հայտնութ-

⁴⁸ Երրորդ հրատարակություն, Լոնդոն, 1956 թ., իսկ առաջին հրատարակությունը 1938 թ. ներկայացվել է այդ ժամանակ Յորքի արքեպիսկոպոս Վիլյամ Թեմփլի հրաշալի առաջաբանով:

յունը՝ մարդկային գիտակցության վրա ունեցած իր ազդեցության առումով: Հայտնությունը դիտարկվում է որպես աստվածային կոչ՝ անդրանցներու ներկա հեռանկարները: Քանի որ այս կոչը մշտապես առնչվում է գործող իրադրության, նաեւ մարդկային հոգու հիմնական ուժակա-նության հետ, պատմության յուրաքանչյուր փուլում հայտնությունը դրսեւորվում է նորովի: Մեր օրերում այս աստվածաբաններից շատերը հաստատում են, որ հայտնությունն ընդգրկում է այն կոչը, ըստ որի՝ պետք է մի կողմ թողնել մշակութային եսակենտրոնության սահմանափակումները եւ ավելի բաց լինել, որպեսզի աստվածային Հոգին գործի այլ մշակույթներում եւս: Աշխարհիկ եւ կրոնական փորձառություններում բաց լինելով նոր հոսանքների առջեւ՝ Տեյար դը Շարդենը, Գրեգորի Բաումը եւ Փոլ Նիթթերն առաջարկեցին Կտակարանի վրա հենված քրիստոնեության արմատական վերանայումներ՝ կրոնների միջեւ երկխոսության նկատելի հետեւանքներով:

Տեյար դը Շարդենը համոզված էր, որ կրոնների միջեւ ներկայիս երկխոսությունը չէր կարող իրագործել իր խոստումը, եթե նկատի չառնվեր կրոնի քննադատությունն աշխարհիկ հումանիզմի կողմից: Այնուամենայնիվ, աշխարհիկ հումանիզմը, չունենալով հայտնության տրամադրած անդրանցական առանցքը, չէր կարող այնպիսի հավատք տրամադրել, որն անհրաժեշտ էր մոլորակային ժամանակաշրջանի արշալույսին մարդկությունը պահպանելու համար: Արեւելյան կրոնները, ընդհանրա-կան միության առեղծվածային իմաստով հագեցած, տրամադրեցին անդրանցական առանցք, սակայն չկարողացան իմաստ հաղորդել մարդկային ջանքերին եւ բարեշրջմանը (էվոլյուցիա): Քրիստոնեությունն իր ավանդական ձեւերով (Տեյարը երբեմն այն կոչում էր «պալեոքրիստոնեություն») տուժել է այդ նույն աշխարհին անհաղորդակից լինելուց: Ուստի, նա պահանջում էր «նեոքրիստոնեություն», «մի նոր խորհրդապաշտություն, որի համար դեռեւս անուն չունենք», որպեսզի ծառայի որպես «կենտրոնական առանցք», որին պետք է ձգտեն կրոնները⁴⁹:

«Կրոնների ընդհանուր միությունն ընդհանրական Քրիստոսի շուրջ, եւ սա, ըստ էության, բավարարում է բոլորին. ինձ թվում է՝ դա աշխարհի միակ հնա-

⁴⁹ Տե՛ս **Ս. King**, Towards a New Mysticism: Teilhard de Chardin and Eastern Religions, New York, 1980, էջ 181-189:

րավոր փոխակերպումն է ու միակ ձեւը, որով կարող է ընկալվել սպագայի կրոնը»⁵⁰:

Ի տարբերություն կեղծ մոնիզմի, որ գործում է պանթեիզմի արեւելյան ու արեւմտյան ձեւերում, ըստ Տեյար դը Շարդենի՝ ճշմարիտ պանթրիստոնեությունը կարող էր միավորել ընդհանրական միություն համար արեւելյան, իսկ անհատական արժանապատվության ու ազատության համար՝ արեւմտյան մտահոգությունները: Չնայած որոշ դիտողություններին, ըստ որոնց՝ Քրիստոս պետք է վերաներկայացվի այնպես, որ «համախմբի հնդկական Շիվա աստծո կողմից արատահայտված աստվածային ասպեկտները»⁵¹, Տեյար դը Շարդենը առավել հաճախ խոսում էր «արեւելքի ճանապարհի» սահմանափակումների, քան արժանիքների մասին: Երբ հարցնում էին՝ արդյո՞ք պետք է, որ բուդդիստը կամ հինդուիստը քրիստոնյա դառնան, նա պատասխանում էր. «Ավելի լավ է կրել սեփական ճշմարտությունը [նախորդ կրոնի] եւ վերափոխել այն, եթե կարող են, անշուշտ, դա կարող է երբեմն անհնար լինել»⁵²:

Ինչպես նկատում ենք՝ Բաումը հայտնություն ընդունումը նկարագրում է որպես «մուտք դեպի մի նոր ինքնագիտակցություն, նոր կողմնորոշում աշխարհի հանդեպ»⁵³: Քրիստոս «մեզ հայտնում է մարդկային ողջ կյանքում Աստծո փրկարար մասնակցության մասին»⁵⁴: Ինչպես մատնանշում էին Մարքսը եւ Ֆրոյդը՝ կրոնը կարող է լինել այն միջնորմը, որը մեզ հեռացնում է հասարակության մեջ պատասխանատու կյանքից⁵⁵, սակայն կրոնական պաշտամունքը կարող է նաեւ պաշտպանել սեռական կյանքի, դրամի, ազգի եւ սոցիալական փրկստիպությունների դիվական զորությունից: Առանց պնդելու, թե ոչ աստվածաշնչյան կրոններն աստվածային են՝ դրանցում կարող ենք նկատել ինչ-որ բան, «որ մարդուն փրկություն է բերում, հետ է պահում կռապաշտությունից, առաջնորդում առավել բարձր ըմբռնման, նրա մեջ հավատ առաջացնում

⁵⁰ Տե՛ս Teilhard de Chardin, How I Believe, New York, 1969, էջ 85:

⁵¹ U. King, Towards a New Mysticism, p. 181.

⁵² Անդ, էջ 225-226:

⁵³ G. Baum, Faith and Doctrine, New York, 1969, p. 27.

⁵⁴ Տե՛ս G. Baum, The Religions in Catholic Theology, նրա “New Horizon” գրքում, New York, 1972, էջ 105:

⁵⁵ Անդ, էջ 102-103:

անդրանցական իրականությունն նկատմամբ, ներգրավում է մյուսների նկատմամբ սիրո ու հոգատարության մեջ»⁵⁶:

Ըստ Բաումի՝ Բանի քրիստոսաբանությունը, որը մյուս կրոնները դիտարկում էր որպես զուտ նախապատրաստություն քրիստոնեության համար, այլևս բավարար չէ: Նա պնդում է, որ Եկեղեցին պետք է հրաժարվի իր բացարձակ պահանջներից, որոնք անխուսափելիորեն հրահրում են ագրեսիա եւ հակամարտություն⁵⁷: Յուրաքանչյուր կրոն պետք է մյուսների օգնությամբ ձգտի ազատվել իր իսկ կռապաշտություններից:

«Այդ դեպքում Եկեղեցու առաքելությունը կրնալվի որպես շարունակական երկիտություն այլ կրոնների հետ, որի նպատակն է ազատագրել բոլոր գործընկերներին, նաև ինքն իրեն, ճշմարտության գաղափարական ձեռնարկումից: Քննարկման եւ գործողությունների միջոցով մարդիկ կարող են սովորել կառչել իրենց կրոնական ավանդույթների ճշմարիտ, կենսատու եւ մարդկայնացնող տարրերից»⁵⁸:

Բաումը պնդում է, որ նման կատարելատիպը ցանկացած կրոնի հավատացյալների համար կոյուրացնի սահմաններից դուրս ընկերների ձեռքբերումը, կնպաստի կարեւոր փորձառությունների փոխանակմանը, միեւնույն պայքարում միավորվածությանը, եւ «երբեք պետք չէ մտածել, թե որեւէ մեկը պետք է մի կրոնից մյուսին անցնի»⁵⁹:

Միացյալ Նահանգներում Հռոմեակաթուրիկ Եկեղեցու մեկ այլ ներկայացուցիչ՝ Փոլ Նիթերը, վերջերս հրատարակված մի քանի հոդվածներում վիճարկեց այն տեսակետը, թե քրիստոնեությունն իր հետեւորդներին հանձնում է ի Բրիստոս Աստծո հայտնության վերջնականության ու գերազանցությանը: Նա պնդում է, որ նման կարծիքն արդարացման արժանի չէ, ինչը վերաբերում է նաեւ Սուրբ Գրքի նկատմամբ ժամանակակից մոտեցմանն ու աստվածաբանության մեջ վերաքննության մեթոդին: Այն նաեւ աղետալի է միջկրոնական երկխոսության համար⁶⁰: Հետեւելով գիտակցական աստվածաբանությանը՝ նա վիճարկում է, որ հայտնություն

⁵⁶ Անդ, էջ 96:

⁵⁷ Տե՛ս **G. Baum**, The Jews, Faith, and Ideology, Ecumenist, vol. 10, թ. 5 (հուլիս-օգոստոս. 1972), էջ 74:

⁵⁸ Անդ:

⁵⁹ Անդ, էջ 76:

⁶⁰ Տե՛ս **P. Knitter**, World Religions and the Finality of Christ: A Critique of Hans Kling's On Being a Christian, Horizons 5 (1978), էջ 151-164:

ու փրկությունը տեղի են ունենում այն ժամանակ, երբ անհատը «խորասուզվում» է առասպելներով եւ խորհրդանշաններով աշխարհում:

«Առասպել-խորհրդանշանները փրկում են... իսկ պատմական փաստերը՝ ոչ... հենց այդ ժամանակ է, որ կլանվում ենք, եւ պարզվում է, որ ողջ էությանը արձագանքում ենք խորհրդանշին, առասպելին կամ պատմությանը, որ հանդիպում ենք աստվածայինին, շոշափում եւ շոշափվում ենք «Գոյության Հիմքի» կողմից, զգում շնորհը»⁶¹:

Նիթթերը պնդում է, որ խորհրդանշին ու առասպելը փրկարար են ոչ թե նրա համար, որ համապատասխանում են նախորդող օբյեկտիվ իրականությանը, այլ որ հասնում են մարդու ամենախոր ներաշխարհին՝ այդպիսով նորոգելով ողջ էությունը: Այս ըմբռնելով՝ քրիստոնյաներն այլեւս չպետք է մարդեղության խորհրդանշը հասկանան որպես փաստացի հայտարարություն: Սա առասպել է այն նույն իմաստով, ինչ Բուդդա եւ Կրիշնա աստվածների հրաշալի ծնունդն ու վերացումը դեպի երկինք: «Եթե ճշմարիտ է, որ առասպել-խորհրդանշին է փրկում եւ ոչ թե պատմական փաստերը, ապա, ըստ էության, քրիստոնեությունը դրվում է այն նույն հարթակի վրա, ինչ մյուս կրոնները»⁶²: Նիթթերը նշում է. «Նման տեսությունները նոր ուղիներ կբացեն համաշխարհային կրոնների միջեւ արդի երկխոսության համար»⁶³:

Ժ. գլխում մեկնաբանել ենք այն կարծիքը, ըստ որի՝ խորհրդանշը համարժեք է առասպելին՝ որպես ստեղծագործ երեւակայության արդյունք, եւ Մարդեղության վարդապետությունը, լինելով «առասպելական», չի կարող ընկալվել որպես ճանաչողական հայտարարություն Քրիստոսի վերաբերյալ: Պնդումը, թե փրկությունը տրվել է նման մի առասպելի եւ ոչ թե Աստծո փրկագործության՝ Մարմնացյալ Որդու միջոցով, արմատականորեն փոխում է քրիստոնեական հավատքի կենտրոնը: Ժամանակակից բազմաթիվ աստվածաբաններ, որոնցից համարում եմ նաեւ ինքս ինձ, մերժում են, որ նման փոփոխության պատճառ են հերմենեւտիկայի եւ աստվածաբանական մեթոդի առողջ զարգացումները: Չարիզ Դեվիսն արդարացիորեն գրել է. «Անկեղծորեն ինքս չեմ տեսնում, թե Քրիստոսի ընդհանրականությունն ու վերջնականությունն ինչպես կարող են մերժ-

⁶¹ P. Knitter, Jesus-Buddha-Krishna: Still Present?, Journal of Ecumenical Studies 16 (1979), p. 651-671.

⁶² Անդ, էջ 664:

⁶³ Անդ:

վել՝ առանց քրիստոնեական ավանդույթյունն իմաստազրկելու»⁶⁴: Սա չի նշանակում մերժել, որ Քրիստոս խորհրդանիշ է կամ որ Քրիստոս-պատմությունը որոշ իմաստով առասպել է, այլ առասպելը կամ խորհրդանիշը բացահայտում է հենց Քրիստոս-իրադարձությունը բնորոշ իմաստը:

Արդյո՞ք քրիստոնյաները կարող են հաստատել, որ այն նույն Տեր Աստված, որին պաշտում են ի Քրիստոս, այլ խորհրդանշանների ներքո երկրպագվում է Կրիշնա եւ Բուդդա աստվածների հետեւորդների կողմից: Թվում է՝ քրիստոնեական դավանանքի նկատմամբ հավատարմությունը բացառում է այն գաղափարը, թե Քրիստոսից բացի կա որեւէ այլ Տեր (հմտ. Ա. Կորնթ. Ը. 6): Լյուսիեն Ռիչարի հետ միասին կմերժեի ծայրահեղական «արքեպիսկոպիկ քրիստոսաբանությունը», որը Հիսուս-պատմությունը կդիտարկեր որպես «մի արքեպիսկոպի պատմականացում, որն արդեն իսկ գործադրվել է ամենուր»⁶⁵: Մյուս կողմից՝ կարիք չկա մերժելու, որ հավիտենական Բանը կարող էր հայտնվել այլ ժողովուրդների՝ այլ կրոնական խորհրդանիշերի միջոցով: Ռայմունդո Պանիկարը, որն առաջարկում է «ընդհանրական քրիստոսաբանություն», շարունակում է Բանի աստվածաբանության քրիստոնեական երկարամյա ավանդույթը, որը գալիս է դեռեւս Հուստինոս Վկայի ժամանակներից: Քրիստոնեությունյան հիման վրա կարելի է պնդել, որ ի Քրիստոս հայտնված աստվածային անձը չի սպառվում պատմական այդ երեւույթով: Այլ կրոնների խորհրդանիշերն ու առասպելները կարող են մատնանշել նրան, որին քրիստոնյաները ճանաչում են որպես Քրիստոս:

Արդյո՞ք միջկրոնական երկխոսությունը կշահեր, եթե քրիստոնյաները հրաժարվեին այն պնդումից, ըստ որի՝ Քրիստոս ընդհանրական ու միանշանակ չափանիշն է: Ակնհայտորեն որեւէ երկխոսություն հնարավոր չէր լինի, եթե քրիստոնյաները, որպես մասնակցություն նախապայման, պահանջեին, որ բոլորը Քրիստոսին ընդունեն որպես ճշմարտության գերագույն չափանիշ: Միջկրոնական երկխոսության ժամանակ որեւէ կողմի մասնավոր համոզմունքները չպետք է ընկալվեն որպես ճիշտ կամ սխալ: Ըստ քրիստոնյաների՝ իրենց ավանդական պնդումներից նախապես հրաժարվելը կարող է վնասակար լինել երկխոսության համար, քանի որ կարող է խոչընդոտել իրենց ամենակարեւոր ներդրումը կատարելուն:

⁶⁴ C. Davis, Christ and the World Religions, New York, 1971, p. 127.

⁶⁵ Lucien Richard, What Are They Saying About Christ and World Religions?, Ramsey, 1981, p. 67.

Քրիստոնյաները, որոնք համոզված են, որ ստացել են վերջնական հայտնությունն ի Հիսուս Քրիստոս, կարող են մտնել միջկրոնական երկխոսության մեջ՝ գիտակցելով, որ ներդնելու որեւէ բան ունեն։ Բայց արդյո՞ք կարող են այդ երկխոսության մեջ մտնել այն սպասումով, որ սովորելու բան ունեն։ Այս գլխում առաջադրված սկզբունքների համաձայն՝ կարող են։ Նրանք կարող են ականալել, որ կգտնեն աստվածային շնորհի եւ մարդկային մեծության նշաններ ու խորհրդանիշեր կրոնական ցանկացած ավանդության մեջ։ Սա պարզապես պաշտոնական գիշում է։ Քրիստոնյան իրավունք չունի սահմանափակումներ դնելու սրբության եւ խորաթափանցության վրա, որոնք Աստծո շնորհով կարող են հայտնվել այն մարդկանց, որոնք Քրիստոսին չեն ճանաչում որպես Մարդացյալ Բան⁶⁶։

Իբրեւ կենդանի, մարմնացյալ խորհրդանիշ՝ Հիսուս Քրիստոս իրագործում է այն, ինչ ողջամիտ է եւ մերժում այն, ինչ անկատար է յուրաքանչյուր կրոնում, այդ թվում նաեւ քրիստոնեության մեջ։ Նա մյուս կրոնների հայտնութենական իմաստից ոչինչ չի պակասեցնում, եւ ոչ էլ նրանք են նվազեցնում Նրանից։ Նույնիսկ վիճարկելով այլ կրոնների խորհրդանիշերի համապատասխանությունը՝ Քրիստոս կարող է դրանք գետեղել վկայակոչման մի նոր եւ առավել լայն շրջանում։ Ինչպես ասել է Կառլ Հալլենկրոյցը՝ «...Քրիստոսին հանդիպելիս կրոնական մարդու խորհրդանիշերը նորովի են առնչվում այս «սուրբ իրականությանը», որին անդրադարձել են որոշակի շրջանակում։ Նրանք համախմբվում են իրենց իսկ կենսորոնում եւ այնպես են «կենսորոնանում», որ կարող են դառնալ Քրիստոսի հարսության նոր դրսևորումները»⁶⁷։

Երբ Արեւմուտքը՝ որպես «քրիստոնեական մշակույթ», համեմատաբար մեկուսացվեց այլ կրոնների հետ շփումից, բավարար կլինե՞ր քրիստոսաբանություն կազմել՝ քրիստոնեական խորհրդանիշերի առումով, սակայն համաշխարհային պատմության ներկայիս փուլը կարծես թե առաջընթաց է պահանջում։ Կրոնների ներկայիս հանդիպումը կարող է դրական նշանակություն ունենալ՝ մեկնաբանելու այն, ինչ հայտնվեց ի Քրիստոս։ Գաբրիել Ֆակրեի խոսքերով՝ «Ողջամիտ բնագոյ կա բոլոր այն մոդելներում, որոնք արձագանքում են նոր բազմակարծությանը՝ փորձելով վե-

⁶⁶ Հմմտ. K. Rahner, "The Charismatic Element in the Church" in his The Dynamic Element in the Church, New York, 1964, էջ 63:

⁶⁷ C. Hallencreutz, New Approaches to Men of Other Faiths, Geneva: World Council of Churches, 1970, p. 93-94.

րաձեռակերպել փրկագործության քրիստոնեական վարդապետությունն առավել ընդհանրական ձևով: Վարդապետությունն իրոք զարգանում է ի պարսպախան նոր միջավայրերի, որտեղ հայրնվում է քրիստոնեական համայնքը: Բազմակի ցնցումներն այնպիսի ազդեցություն կարող են թողնել մեզ հասած աստվածաբանական ավանդույթների վրա, որ մղեն խորապես թափանցելու հավաքի հիմքի մեջ: Սակայն զարգացող վարդապետությունը զարգանում է նախնական հեղափոխության ուղղությամբ: Այն առավել բացահայտ է դարձնում այն, ինչ թաքնված էր եւ հարում է Հիսուս Քրիստոսի Ավետարանի գլխավոր կանոնին»⁶⁸:

Ստույգ չենք կարող կանխատեսել, թե ինչ կսովորենք ակնկալվող երկխոսությունից: Սակայն որեւէ պատճառ չկա կարծելու, թե այն կնվազեցնի Հիսուս Քրիստոսի հայտնութենական կարեւորությունը: Կարող է պատահել այնպես, որ հայտնութենական այլ խորհրդանիշերի լույսի ներքո Քրիստոսի ընդհանրական եւ անփոփոխ նշանակությունն առավել նկատելի արտահայտվի: Թեեւ այն արդեն իսկ Աստծո գերագույն եւ վերջնական ինքնահայտնությունն է, սակայն Քրիստոս-խորհրդանիշը չի կարող պատշաճ կերպով գնահատվել մեր ժամանակներում՝ բացառությամբ այլ խորհրդանիշերի համատեքստի (ներառյալ ոչ աստվածաշնչային կրոնների խորհրդանիշերը): Եթե հնարավոր լինի խոսափել քայքայիչ փոփոխությունից, կրոնների ներկայիս հանդիպումը կարող է առաջնորդել քրիստոնեական սիմվոլիզմի եւ այդպիսով՝ հայտնության աստվածաբանության հարստացմանը:

Թարգմանությունն անգլերենից՝
ԳԱՅԱՆԵ ԱԼԵՔՍԱՆՅԱՆԻ



⁶⁸ Տե՛ս **Gabriel Fackre**, The Scandals of Particularity and Universality, Mid-Stream: An Ecumenical Journal 22 (1983):

ՊԱՏՄԱԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ



ԱՎԵՏԻՍ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ

պարսկական գիր. թեկնածու, ՀՊՄՀ

ՎԱՆՔԱՊԱՏԿԱՆ ԵՎ ԵԿԵՂԵՑԱՊԱՏԿԱՆ ԿԱԼՎԱԾՔՆԵՐԻ ԲՈՆԱԶԱՎԹԱՆ ՎԱՐՅԸ ՎԱՆԻ ՆԱՅԱՆԳՈՒՄ (1908-1914 թթ.)

1908 թ. երիտթուրքական հեղաշրջումից հետո քուրդ աղաներն իրենց պահեցին խարդախությամբ կամ բռնությամբ հայերից խլած վանքապատկան ու եկեղեցապատկան կալվածքները: Օգտվելով պետական աջակցությունից՝ նրանք հաշվի չառան հայ հոգեւոր հաստատությունների իրավացի գանգատներն ու բողոքները:

Եթե նկատի ունենանք, որ արեւմտահայության գլխավոր հարստությունը հողն էր, ապա հասկանալի էլ դուրըմբռնելի է դառնում Վանի նահանգում վանքապատկան եւ եկեղեցապատկան կալվածքների հետ կապված բազում հարցերի եւ հողազրկման ծանրության բացահայտման կարեւորությունը: “Биржевые ведомости” եւ “Русские ведомости” թերթերի ռուս լրագրող եւ գրող Արիադնա Տիրկովան, ով 1911-1912 թթ. աշխատել էր Օսմանյան Թուրքիայում, նկատել էր, որ հողային հարցն արմատական եւ միաժամանակ վտանգավոր էր իթթիհատական կառավարության համար: Նա գիտեր, որ այս հարցում հայերը տեսականորեն ճիշտ էին, բայց մյուս կողմից էլ գտնում էր, որ բեկ-ավատատերերն ուժեղ էին իրենց հարստությամբ, ազդեցությամբ եւ ճնշում էին գործադրում բոլոր միջոցներով¹: Միաժամանակ Օսմանյան խորհրդարանի Մուշի երեսփոխան Գեղամ Կարապետյանն էլ փաստում էր, որ սխալ էր կարծել,

¹ А.Тыркова, Старая Турция и младотурки. Годъ в Константинополе, Петроград, 1916, с. 66.

թե հողային՝ այդ թվում վանքապատկան եւ եկեղեցապատկան հողերի վեճերի առիթով ոչ բոլոր հայերն ու քրդերն էին իրար դեմ լարված²:

Հայոց վանքերը ժամանակին ունեցել են բազմաթիվ վարելահողեր եւ արոտավայրեր, որոնք արձանագրված են եղել վանահայր վարդապետների անուններով: Քանի որ նրանք անժառանգ էին, կառավարությունն այդ հողերը համարել էր «մահլու» (մահլի, այսինքն՝ պետական-անտեր)³ եւ իրավունք վերապահել դրանք վաճառել, թեեւ անժխտելի էր, որ այդ հողերը պատկանում էին վանքերին կամ եկեղեցիներին⁴:

Հողային կալվածները արձանագրությամբ ազգի անունով դարձնելու խնդիրները կառավարությունը մերժում էր, նույնիսկ եթե «մյուլթեւելիները» (միթեւելիները) կամ նրանց օրինական ժառանգները պահանջում էին:

Ավելին, իշխանությունները շարունակում էին Վանի նահանգի վանքապատկան կալվածքների բռնագրավումները: 1913 թ. «Վան-Տոսպը» գրում էր. «Զուգակաները դեռ մինչեւ այսօր էլ կը շարունակեն գրավել եւ

² Գ. Տէր-Կարապետեան (Մուշի երեսփոխան), Հողային հարցը հայաբնակ նահանգներում մէջ, 1910, դեկտեմբերի 10, Կ. Պոլիս, էջ 5:

³ Օսմանյան քաղաքային եւ կրոնական օրենքների համաձայն՝ բարեգործական-մասնավոր նպատակով առանձնացված հողային նվերը կոչվում էր «վագֆ»: Այն կարելի էր նվիրել պայմանով, որ այդ կալվածքի հասույթը եկեղեցուն տրամադրվեր միայն մեկ նպատակով, օրինակ՝ ձեթ, մում, աղբյուրի ջուր եւ այլ անհրաժեշտ իրեր ձեռք բերելու կամ դրանք աղքատներին հատկացնելու համար: «Վագֆ» կոչվող հողերը մյուս տեսակի կալվածքների նման կարող էին առուծախի առարկա դառնալ այն տարբերությամբ միայն, որ եկեղեցական կամ մարդասիրական այն հաստատությունը, որի «վագֆը» եղել էր առուծախի ենթարկված այդ հողատարածքը, յուրաքանչյուր առուծախի կամ ժառանգությամբ փոխանցվելու ժամանակ պետք է ստանար իրեն հասանելիք օրինական տուրքը: «Վագֆը» լինում էր երկու տեսակի՝ ա) «իճարեի վահիդե» եւ բ) «իճարեթեյն»: «Իճարեի վահիդեն» նվիրատվության այն տեսակն էր, երբ կալվածքը չէր կարող փոխանցվել մեկ ուրիշին, այլ մնում էր «մյութեվելիի»՝ խնամակալի հսկողության ներքո՝ հօգուտ այն հաստատության, որին նվիրաբերվել էր. բ) «իճարեթեյն վագֆին» նվիրատվության այն տեսակն էր, երբ կալվածքը չէր ունենում որեւէ օրինական ժառանգորդ եւ հանդիսանում էր «մահլու» (անտեր): «Վագֆը», որ ձեռով էլ որ լինէր, ըստ օրենքի՝ պետք է արձանագրված լինէր ապրող անձի անունով եւ ունենար իր «մյութեվելիին»: Հայ եկեղեցու «վագֆ» կալվածքները հիմնականում «իճարեթեյնով» էին: Եվ քանի որ Հայ եկեղեցին, որը տիրացել էր այս կամ այն հողին, պարտավոր էր ապացուցել եւ հաստատել, որ ինքը գոյություն ունեցող, ապրող անձ է, փորձեց դիմել անուղղակի միջոցների: Բանն այն էր, որ եկեղեցին սովորաբար կոչվում էր այս կամ այն սրբի անունով, որը ներկայացվում էր որպես պատմական անձ, եւ ստացված «վագֆը» արձանագրվում էր նրա անունով: Այս անուղղակի ձեւերը օրինական դժվարությունները հարթելու համար մտածված հանճարեղ միջոցներ էին, որից անտեղյակ չէր կառավարությունը, որը ցանկանում էր «իճարեթեյնով» շատ «վագֆներ» իբրեւ «մահլու» բռնագրավել: Տես «Ս. Էջմիածինը եւ Հայոց ցեղասպանությունը», Ս. Էջմիածին, 2010, էջ 315-319:

⁴ «Մշակ», Թիֆլիս, 1912, հունիսի 17, թ. 13:

յուրացնել մեր վանական կալվածներու ընտրելագուլյն մասերը եւ վարե-
լահողերը, մարգագետինները, արոտավայրերը եւ քարհանքերը»⁵:

Դեռեւս 1909 թ. երիտթուրքական դատարանը եղեռնագործության
մեղադրանքով ամբաստանել էր Վարագա վանքի տարածքների պահպա-
նությունն իրականացնող մի հայի, ով վանքի սահմաններից փորձել էր
հեռացնել թուրք մշակների եւ իբր թե ծեծել էր նրանց, ովքեր վանքի
խոտը ցանկացել էին փոխադրել իրենց էֆենդիների տները: Եվ քանի
որ էֆենդիները դատարանում էին աշխատում, դատապարտեցին հային⁶:

Աղբակ գավառի մյուղիբը, ի թիվս հայկական այլ տարածքների, կեղծ
կալվածագրերով բռնագարվել էր նաեւ Ս. Բարդուղիմեոս վանքի հողերը,
արոտավայրերը, մարգագետինները, որի արդյունքում վերացել էին հա-
ցահատիկ ցանելու համար նախատեսված հողատարածքները⁷:

Կառավարութիւնը սխալ համարեց Արճեշում Մեծփա վանքի սե-
փական հողերի համար եղած սրբազրութիւնը եւ հետ պահանջեց վանքի
անունով տրված քոչաները, իսկ քոչան տվող պաշտոնյան էլ պատասխա-
նատվության ենթարկվեց⁸:

Հետաքրքրական էր, թե դատաստանական դահլիճը ի՞նչ կերպով էր
վերաբերվում հայերի հողագրկումներին դատերը վճռելիս, իսկ կառա-
վարութիւնն էլ ի՞նչ եղանակով էր դատավճիռները գործադրում:

Հայաթափման եւ հողերի բռնագրավման այդպիսի օրինակ է նաեւ
Խոշաբ գավառի Սալախանե գյուղի հողային հարցը: 1884 թ. թուրքական
իշխանութիւնները այդ հողատարածքը պարտքի դիմաց վաճառել էին
պետական գանձարանին: Վանի հայերը Սալախանեում գնել էին հողա-
տարածք եւ նվիրել Վարագա վանքին:

Վանի տեղական եւ Կ. Պոլսի վճռաբեկ դատարանները հարցը վճռել
էին ի օգուտ վանքի: Սակայն ԺԹ. դարի 90-ական թվականներին խնդրի
գործադրութիւնը հապաղում է: Ավելի ուշ տեղական կալվածագրական
մարմինները նոր կալվածագրեր են տալիս ոմն քուրդ Հասան աղային, ով
հողատարածքը երկարաժամկետ վարձակալման՝ «հաքքը-կարարի» իրա-
վունք է ստանում:

⁵ «Վան-Տոսպ», Վան, 1913, ապրիլի 6, էջ 117, նաեւ «Ազատամարտ», 1909, նոյեմբերի 26, թ. 132, «Ատենագրութիւնք ազգային ժողովոյ», Կ. Պոլիս, 1910, էջ 260:

⁶ «Մշակ», Թիֆլիս, 1909, հուլիսի 5, թ. 144:

⁷ ՀԱԱ, ֆ. 421, ց. 4, գ. 11, թ. 5:

⁸ «Մշակ», Թիֆլիս, 1914, փետրվարի 19, թ. 36:

Բացի այդ, նա կեղծիքով եւ պաշտոնյաների գեղծումով իր անունը մտցնում է վանքի եւ Կ. Պոլսի կալվածական արձանագրությունների մեջ ու մայրաքաղաքից նոր քոչաներ բերելով՝ դառնում է վանքի 164 կտոր հողերի փայտեր: Ինչպես ժամանակի մամուլն է արձանագրում, եթե մի մարդ պատեհություն ունենար տեսնելու կառավարության կալվածագրական մատյանները, «...չմած կը մնայ, նրանք աւելի շուտ նմանվում են տգետ կրպակատէրերի դափթարներին, ճաթրտած, պատռված, քերված ու սրբված, որով ինչ գեղծումներ ասես չեն կարող առաջ գալ»⁹:

1913 թ. Վարազա վանքի հոգաբարձությունը փորձեց եղած վճռագրերի ուժով տեր դառնալ վանքի սեփականությանը: Սակայն երբ հարցը հասավ գործադիր մարմնին՝ Վանի նահանգապետին, գործը սառեցվեց¹⁰:

Վանքի հոգաբարձուների խորհրդի կողմից դատարանական արխիվներում գտնվեց կալվածագրական մի ցուցակ, որից պարզվեց, որ Սալախանեի հողերը պատկանում են միայն Վարազա վանքին¹¹: Վանի Թահսին բեյը 1914 թ. մայիսի 7-ին մի վարդապետի եւ Վանի ոստիկանության պետին ուղարկեց խոշաբ գավառ՝ համապատասխան հավատարմագրվելով եւ վարչական եղանակով գյուղը վանքին վերադարձնելու համար: Հասան աղայի հայհոյանքների եւ սպառնալիքների ներքո հողերը վանքին հանձնելու պաշտոնական ձեւականությունը կատարելով՝ նրանք վերադարձան Վան: Սակայն որոշ ժամանակ անց Թահսինը շտապեց մի ուրիշ գրություն ուղարկել խոշաբ՝ ըստ որի՝ հանձնախումբը սխալ էր թույլ տվել. քանի որ Սալախանե գյուղը հինգ մյուլթեւեղիների անունով էր արձանագրված, ուստի նրանցից միայն մեկի, կամ հողերի 1/5 բաժնի փոխարեն կարելի էր վճռագրի գործադրությունը կիրառել, իսկ մնացած 4/5 բաժինը պետք է մնար Հասան աղային¹²:

Հարցը վերջնականապես լուծելու համար քուրդը հրավիրվեց Վան, իսկ հոգաբարձությանն առաջարկվեց զիջումների ճանապարհով բավարարվել միայն եղածով¹³:

Սակայն ավելորդ ընդհարումներից զերծ մնալու համար 1914 թ. հունիսին Թահսին բեյը Վարազա վանքի հոգաբարձության անդամներին

⁹ «Մշակ», Թիֆլիս, 1914, ապրիլի 12, թ. 76:

¹⁰ **Свящ. Р. Бекгульянц** (Северьянин), По Турецкой Армении. Впечатления от поездки летом въ 1914 году, с.82.

¹¹ «Մշակ», Թիֆլիս, 1914, մայիսի 29, թ. 115:

¹² Անդ, ապրիլի 12, թ. 76:

¹³ Անդ, հուլիսի 4, թ. 144:

առաջարկում է Սալախանե գյուղը 1.000 լիրայի (8.600 ռուբլի) դիմաց վաճառել Հասան աղային՝ իբրեւ խնդրի լուծման միակ բարեհաջող միջոց: Երբ հոգաբարձությունն անդամները առարկում են՝ պատճառաբանելով, որ այն իրենց իրավասությունից դուրս է, նահանգապետը հեռագրում է Թալեաթին, որ վերջինս Նեջմեդդին մոլլայի եւ Գ. Զոհրապի միջոցով համոզի պատրիարքին ու ազգային ժողովի անդամներին՝ համակերպվել առաջարկին: Պատճառաբանությունն այն էր, որ հայերի փաստաթղթերը հիմնավոր չէին, իսկ Հասան աղայի ձեռքում կային կալվածաթղթեր¹⁴: Այս ամենն ասում էր այն պաշտոնյան, ով դեռեւս մեկ ամիս առաջ վանքի ունեցած դատական վճռագրերը համարում էր օրինական եւ նույնիսկ հոգաբարձության անփութությունն էր վերագրել հարցի լուծման հապաղումը: Մի բան պարզ էր. հայկական հարցի բարենորոգումների շրջանում իշխանություններն իրենց գործունեությամբ փորձում էին որոշ կարեւոր հարցեր եվրոպական վերահսկիչներին ներկայացնել իբրեւ վճռված:

Վանի նահանգի կնճռոտ եւ վիճահարույց խնդիրներից էր նաեւ Վանի հին գերեզմանոցի հարցը:

Վանից արեւելք՝ Քաղաքամիջում՝ քաղաքի պարիսպների մոտ, 1 քառակուսի վերստ տարածության վրա գտնվում էր Վանի՝ Բերդաքաղաք եւ Շամիրամ թաղամասերի հին գերեզմանոցը, որը հայտնի էր Հայկավանքի գերեզմանոց անունով:

1649 թ. Լիմ անապատից հայտնաբերված մի կալվածագրի (հեռջեթի) համաձայն՝ ոմն Խաչատուր շոռոթեցի այդ տարածքը նվիրել էր Վանի հայերին՝ ազգային գերեզմանատեղի կառուցելու համար: Նմանատիպ վկայություն էր պահպանվել նաեւ կառավարական կալվածագրական մատյաններում, որը գաղտնի էր պահվում: Այն, որ տարածքն իրոք հայկական գերեզմանոց էր, փաստում է Գ. Շերենցը՝ վկայակոչելով այն, որ նույնիսկ հարեւան թուրքերը տարածքը կոչել են «արմենի մէզարլըղի»՝ հայկական գերեզմանոց¹⁵:

ԺԹ. դ. 60-ական թվականների վերջերին Շքոտրալի Հասան փաշայի օրոք գերեզմանոցը պարսպապատվում է, սակայն քաղաքի հարավարեւելյան «Ենի-Կափու» դուռը կառուցելուց հետո Այգեստան տանող ճանապարհն անցնում է գերեզմանոցի գրեթե մեջտեղով:

¹⁴ Անդ, հուլիսի 5, թ. 149:

¹⁵ «Հովիտ», Թիֆլիս, 1914, հունիսի 22, թ. 24:

Երիտթուրքական հեղաշրջումից հետո Վանի առաջնորդարանը փորձ արեց այդ գերեզմանոցի՝ ճանապարհից դեպի հյուսիս ընկած մասը վերստին դարձնել հայերի սեփականությունը, որին փորձեց օժանդակել կուսակալ Թահսին բեյը: Սակայն նա ի վերջո առաջարկեց գերեզմանոցի այդ մասն էլ վերադարձնել քաղաքապետարանին: Արդյունքում, ինչպես «Հորիզոն»-ն է նկատում, ազգային գերեզմանատունը պիտի կորչեր եւ շուկային կցվելով՝ մեծ հասույթի աղբյուր կարող էր դառնալ¹⁶: Որպես «հիմք»՝ մատնացույց էր արվում թուրք էշրաֆների կողմից պատրաստված այն գրությունը, ըստ որի՝ այդ տարածքը եղել էր «Ջինվիզների» սեփականություն, իսկ հայոց խաչքարերը տեղադրվել էին ավելի ուշ:

Ազգային քաղաքական ժողովը, որը մեծամասամբ կազմված էր դաշնակցականներից, 1912 թ. ապրիլի 12-ին փոխհամաձայնություն է ձեռք բերում Թահսին բեյի հետ եւ որոշում գերեզմանոցի որոշակի հատված զիջել քաղաքապետարանի նոր շենքի կառուցման համար, իսկ մնացած մասը սեփականացնել ազգի կալվածազրական (թափուլի) արձանագրությունամբ՝ այդ ձեռով լուծելով 30 տարվա վեճը:

Կրոնական ժողովի անդամները նույնպես համաձայնվում են գերեզմանատան տարածքից 50-60 կանգուն հատկացնել քաղաքապետարանին, իսկ մնացած տարածքում կառուցել առաջնորդարան, դպրոց եւ հասույթներ կրպակներ¹⁷:

Իրավիճակը չի կանոնում է, երբ պարզվում է, որ նախապես որոշված 50-60 կանգունի փոխարեն, առանձնացվել էր 100 կանգուն տարածք, որ «մեռելների ոսկորներն իրանց հանգստարանից հանվել ու դուրս են ձգվել»¹⁸ եւ որ այդ աշխատանքների կարգադրությունը վերահսկում են դաշնակցականները եւ Քաղաքական ժողովի երկու անդամները: Արդյունքում հարյուրավոր մարդիկ ներխուժում են Առաջնորդարան եւ բացատրություն պահանջում: Առաջնորդական փոխանորդի բացակայության եւ Քաղաքական ժողովի անդամների անտարբերության պատճառով գործին միջամտում է Արամ Մանուկյանը, որը տեղեկացնում է, որ «...իրանց կուսակցությունն ու առաջնորդարանը որոշել են զիջել գերեզմանատան մի մասը, միւս մասը փրկելու եւ արժեցնելու համար»¹⁹ եւ իբրեւ օրինակ՝ բերում է Թիֆլիսի պոլիտեխնիկումի շինության առիթով

¹⁶ «Հորիզոն», Թիֆլիս, 1913, հունիսի 5, թ. 122:

¹⁷ «Մշակ», Թիֆլիս, 1914, մայիսի 14, թ. 103:

¹⁸ Անդ:

¹⁹ Անդ:

հայ-վրացական վեճը: Ժողովրդի այն հարցին, թե արդյոք նրանք ունեն²⁰ իրենց ձեռքում կաթողիկոսի կամ Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքի հրամանը, նա պատասխանում է. «Նրանց արդէն գրել ենք եւ կը յուսանք շուտով կը հասնի հարկաւոր հրամանը, դէհ դուք ինչ ուզում էք այն արեցէք»²⁰:

Դժգոհ լինելով պատասխանից՝ ժողովուրդը կազմում է բողոք-հանրագիր, որի ներքո ստորագրում են հազարավոր վանեցիներ: Միաժամանակ, նախատինքի են ենթարկվում Քաղաքական ժողովի անդամները՝ որպէս դավաճաններ եւ ազգի իրավունքը վաճառողներ, որոնք անցել էին իրենց իրավասութեան սահմանից: Նման բովանդակութեամբ հեռագրեր են ուղարկվում Էջմիածին՝ Գեւորգ Ե. հայրապետին եւ Կ. Պոլիս՝ Հայոց պատրիարք՝ Մաղաքիա արք. Օրմանյանին:

Հետագայում պարզվում է, որ այդ ամենի նպատակն էր «այդ գնով աջողեցնել դաշնակ. մէքուսներ ընտրութիւնը ընդդէմ ազգ. պատրիարքարանի առաջարկած մէքուսներին»²¹:

Անշուշտ, զգալով այդ սխալը, Քաղաքական ժողովի անդամները նույն օրը երեկոյան դիմում են վալիին, նրան հայտնում ժողովրդի մեջ առկա բողոքն ու դժգոհութիւնը եւ հետ վերցնում իրենց համաձայնութիւնը, իսկ քաղաքապետարանի շենքի կառուցումն էլ վալին տեղափոխում է այլ վայր:

Հայկավանքի գերեզմանոցի օրինակը մեկ անգամ եւս փաստում է այն ճշմարտութիւնը, որ բռնի գրավումներով չպետք է վիրավորել մի ամբողջ ժողովրդի կրօնական զգացումները եւ փոխզինման գնալ այն դեպքում, երբ հնարավոր է օրինական միջոցներով ապահովել ազգի սեփականութեան իրավունքը:

Այդպիսով, երիտթուրքերն, ինչպէս Արեւմտեան Հայաստանի մյուս շրջաններում, այնպէս եւ Վանի նահանգում հայ բնակչութեանը չտվեցին անձի ու գույքի ապահովութիւն, չլուծեցին եկեղեցապատկան ու վանքապատկան հողային հարցերը: Ինչպէս արեւմտահայ գյուղացիները, այնպէս էլ եկեղեցիներն ու վանքերն առաջվա նման մնացին սակավահող ու հողազուրկ՝ շարունակելով իրենց կախվածութիւնն աղաներից ու բեյերից, որոնք պարբերաբար սաստկացնում էին կեղեքումներն ու հարստահարումները:

²⁰ Անդ:

²¹ Անդ:

РЕЗЮМЕ

После младотурецкой революции в 1908 году курдские помещики скрытым путем или насилием сохранили монастырские и церковные поместья армян. Пользуясь протекционизмом младотурок, они не учли истинные жалобы армянских духовных структур. В свое время армянские монастыри имели много обрабатываемых земель, которые были записаны на имена епископов. Но большинство из них умерли, не оставив наследников. В результате правительство посчитало эти земли как «маглюль» – государственные бесхозные земли, и пользовалось правом перепродажи, хотя очень хорошо знало, что они принадлежат монастырям и церквям. Правительство отказывало в перерегистрации земель, принадлежащих армянскому народу, несмотря на то что «мютевелинер» или их наследники объявляли о своем законном праве и протестовали (арагинов) против этого договора о землях.

SUMMARY

After the coup of the Young Turks in 1908, the Kurdish landlords, in a hidden way or by violence, retained in their hands the monastic and church estates of the Armenians. Taking advantage of the protectionism of the Young Turks, they ignored the factual complaints of the Armenian spiritual structures. At one time Armenian monasteries had many farms that were registered in the names of bishops. But most of them died without heirs. As a result, the government considered those lands to be ownerless and took the advantage of reselling them, although it was very well known that the lands belonged to monasteries and churches. The government refused to re-register the lands belonging to the Armenian people, despite the fact that their successors declared their legal rights and protested against that land treaty.

ԱՆԻ ԵՆՈՔՅԱՆ

ՄՄ

ՀԱՅ ՏՊԱԳԻՐ ԳՐԲԻ ՓՈՐԱԳՐԱՊԱՏԿԵՐՆԵՐԻ ԱՉԳԵՑՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀՈՎՆԱԹԱՆ ԵՎ ՄԱՐՏՈՒՄ ՀՈՎՆԱԹԱՆՅԱՆՆԵՐԻ ԱՐՎԵՍՏՈՒՄ

ԺԸ.-ԺԹ. դարերի հայկական արվեստը դժվար է գնահատել Արեւմտյան Եվրոպայի եւ արեւելյան երկրների հետ մշակութային սերտ կապերի համատեքստից դուրս: Այս կապը ավելի ակնհայտ է դառնում Հովնաթանյանների նկարչական դինաստիայի թողած ժառանգության շնորհիվ: Նոր ժամանակներում ձեւավորվող հայ գեղանկարչությունը որոնումների մեջ էր. կրոնական պատկերները իրենց տեղը գիջում էին աշխարհիկ թեմաներին, առաջանում էին նոր ժանրեր, հայ արվեստում տարածում էր գտնում հաստոցային գեղանկարչությունը: Հատկապես ԺԸ. դարի հայ արվեստը զարգանում էր միջնադարյան մանրանկարչական ավանդույթների եւ եվրոպական արվեստից եկող ազդեցիկների միաձուլմամբ: Տարբեր մշակույթների հետ փոխազդեցության միջոցառում հայ արվեստագետները որոնում էին ձեւաբանական լուծումներ՝ համադրելու ազգայինը նոր նկարչական ուղղությունների հետ: Վերջիններս արտահայտում էին առավելապես իտալական եւ հոլանդական նկարչության սկզբունքները, որոնց յուրացումով էլ ստեղծագործում էին հայ գեղանկարիչները ե՛ւ Հայաստանում, ե՛ւ գաղթածախներում: Այդպիսիք են, օրինակ՝ Հովհաննես Երոսաղեմացին՝ Սիրիայում, Հովհաննես Հաննան՝ Կահիրեում, Հովհաննես Պատկերահանը՝ Հռոմում, նկարիչ Հովհաննեսը՝ Երոսաղեմում, Մանասենները՝ Պոլսում, Հովնաթանյանները՝ Շոռլոթում, Թիֆլիսում եւ էջմիածնում¹:

¹ Տե՛ս Մ. Ղազարյան, Հովնաթան Հովնաթանյան, Հայկական արվեստ, հտ. Ա., Երևան, 1974, էջ 98-108. Հ. Հակոբյան, Հայոց տերունական սրբապատկերը, Երեւան, 2003, էջ 135-146, հայ գաղթաբանների կերպարվեստի մասին տե՛ս Մ. Ղազարյան, Հայ կերպարվեստը 17-18-րդ դդ., Երեւան, 1974, ըստ նկարիչների անվան սկզբնատառերի (բացի Հովնաթանյաններից) տե՛ս G. Kurkman, Armenian painters in the Ottoman Empire. I vol., Istanbul 2004:

Հովնաթանյաններին է պատկանում արեւելահայ կերպարվեստում մի շարք սկզբունքների, ժանրերի եւ կանոնների ներմուծումը, որ ձեւավորվում էր միջնադարյան արվեստի եւ հարեւան ժողովուրդների մշակութային ավանդույթների հիմքին՝ նոր ժամանակների պահանջների պատվաստումով:

Հովնաթան (1730-ական թթ. Շոռոթ-1801 թ. Թիֆլիս) եւ Մկրտում (1779 թ. Թիֆլիս-1845/46 թիֆլիս) Հովնաթանյանները այս անցումային փուլի ամենավառ ներկայացուցիչներն են: Նրանք ճանաչված էին ե՛ւ հայ, ե՛ւ վրաց միջավայրում, ունեցել են արվեստանոց, հայ եւ վրացի աշակերտներ, եղել են վրաց արքունիքի եւ էջմիածնի կաթողիկոսարանի նախընտրելի նկարիչները: Հովնաթան Հովնաթանյանը վրաց Հերակլ Բ. թագավորի պալատական նկարիչն է², իսկ Մկրտում Հովնաթանյանը, ըստ վրացական աղբյուրների վկայությամբ, ժամանակի «Թիֆլիսի միակ անվանի դիմանկարիչն է»³:

Երկու նկարիչներն էլ Հայ կաթողիկոսարանի հրավերով որոշ ժամանակ ապրել եւ ստեղծագործել են էջմիածնում, հեղինակել որմնանկարներ, հաստոցային գեղանկարներ: Ըստ Մայր Աթոռի դիվանի տեղեկությունների՝ Ղուկաս կաթողիկոսի օրոք (1780-1799 թթ.) հիմնովին վերանորոգվել են Մայր տաճարի ներսի նկարներն ու նկարազարդումները, որի համար հրավիրվել է «...անուանի շոռոթեցի գեղեցկանկար և քաջագործ Յովնաթանյանեան Յովնաթան շնորհալի պատկերահասն և ծաղկարար վարպետն, որ Թիֆլիզ քնակեր, ի մեծագոր արքայէն վրաց ինդրեալ՝ բերել էր ի սուրբ Աթոռս աշակերտօքն հանդերձ»⁴: Իսկ Մկրտումի դիմանկարչական վարպետությունը փաստող աշխատանքներից է 1836 թ. Հովհաննես Ը. Կարբեցի (1831-1842) կաթողիկոսի պատվերով էջմիածնի Վեհարանի գլխավոր սրահի համար ստեղծված «Հայոց թագավորներ» պատկերաշարը: Շարքն սկսվում է Հայկ Նահապետի պատկերով եւ շարունակվում

² Տե՛ս Մ. Ղազարյան, նշվ. աշխ.:

³ И. Дзуцова, Живописные работы М. Овнатаняна в Тбилисском Сионском соборе в первой половине XIX в., Հայ արվեստին նվիրված երկրորդ միջազգային սիմպոզիում, Խո.Ա., Երեւան, 1981, էջ 221:

⁴ Մ. Ղազարյան, նշվ. աշխ.: Հ. Հովնաթանյանի կողմից էջմիածնի տաճարի նկարազարդման մասին Մայր աթոռի դիվանի տեղեկությունների մասին տե՛ս «Յաւելուած», «Արարատ», 1901, էջ 326-330:

Աբգար Թագավորի, Արտաշես Ա.-ի, Արամի, Տիգրան Ա.-ի, Լեւոն Բ.-ի, Տրդատ Գ.-ի զինանկարներով (եւ այսպես թվով 10 աշխատանք)⁵:

Այս երկու նկարիչների ստեղծագործությունները Հայ արվեստաբանական տեսության մեջ ի սկզբանե բնորոշվել են որպես արեւելյան եւ եվրոպական՝ հատկապես իտալական նկարչական ուղղությունների խառնուրդ⁶: Զարմանալի եւ պատահական չպետք է թվա, որ հեռավոր իտալական Վերածննդի եւ Բարոկկոյի գեղարվեստական, կոմպոզիցիոն ոճերն ու նկարելաձեւերը հասնում էին Հայաստան: ԺԶ.-ԺԸ. դդ. Հայ միջազգային առեւտրի զարգացման, առեւտրատնտեսական խոշոր ցանցի ձեւավորման ժամանակաշրջանն էր, որի շնորհիվ նաեւ տեղի էին ունենում մշակութային փոխանակումներ: Հայ մեծահարուստ առեւտրականները արեւմուտքից բերում էին բազմաթիվ արվեստի գործեր, տպագիր գրքեր, հրավիրում եվրոպացի գեղանկարիչների, նաեւ հովանավորում Հայ տպագրության զարգացմանը⁷: Իսկ Հովնաթանյանների ծննդավայր Շոռոթի եւ Ագուլիսի վաճառականները լավագույնն էին այս գործում⁸: Հայ վաճառականության կենտրոն Նոր Զուղայում դեռեւս ԺԷ. դարի կեսերին եվրոպական տպագիր գրքերի փորագրապատկերները ներշնչել են՝ ստեղծելու հիապանչ որմնանկարչական ժառանգություն⁹: Հսկայական է նաեւ Ոսկան Երեւանցու՝ հարուստ պատկերազարդումներով հրատա-

⁵ Առաջին անգամ էջմիածնի վեհարանի երկար սրահում կախված «Հայ հինավուրց թագավորների դիմապատկերները սկսած տոհմի հիմնադիր Հայկից...» պատկերաշարի մասին հիշատակվում է **Муравьев**, Грузия и Армения, т. 2, Армения, Санкт-Петербург, 1848, стр. 42, ուղեգրությունում:

⁶ Տե՛ս **Ա. Ակինյան**, Հովնաթանյան Նաղաշ եւ Նաղաշ Հովնաթանյանք եւ իրենց աշխատությունք, ՀԱ, 1911, թ. 4-8, էջ 403-406:

⁷ Ինչպես օրինակ՝ հայ տպագրության մեջ հիշարժան վաճառական մեկենասներից մեկն է ագուլեսցի Խոջա Նահապետ Գուլնազարը, ով 1687 թ. Վենետիկում հիմնում է մի տպարան եւ նույն տարում լույս ընծայում «Պարզաբանություն Սաղմոսաց» գիրքը՝ Պոլսի Հովհաննես վարդապետի ձեռքով:

⁸ Տե՛ս **Ա. Աղախանյան**, Վաճառականության դերը հայ տպագրության գործում, ԲԵՀ, թ. 50, 2012, էջ 3-14, **Ա. Ակինյան**, նշվ. աշխ. էջ 407: Հեղինակը Մայր աթոռի կողմից իտալական նկարչության նախապատվությունը կապում է նաեւ Լիմբուրգցի (Լվով) Ստ. Լեհացու եւ Զմյուռնիայում երկար տարիներ առաջնորդ եղած Դուկաս կաթողիկոսի հետ: Այս բնակավայրերում հատկապես մեծ էր եվրոպական նկարչության ազդեցությունը:

⁹ Տե՛ս **S. Laporte-Eftakharian**, «Art de la diaspora arménienne. L'évolution des arts visuels au XVII^e siècle à la Nouvelle-Djouffa», Series Byzantina, Studies on Byzantine and Post Byzantine Art, Vol. IX, Warsaw 2011, pp 89-98. **Ա. Ենոքյան**, Ոսկան Երեւանցու Աստվածաշնչի պատկերազարդման համակարգը, Ոսկան Երեւանցու 350-ամյակին նվիրված գիտական հոդվածների ժողովածու (պատրաստվում է տպագրության):

րակությունների եւ հատկապես 1666-1668 թթ. մեծադիր եւ մեծաքանակ Աստվածաշնչի ազդեցությունը հայ արվեստի եւ գրահրատարակչության հետագա զարգացման, գեղարվեստական ոճավորման վրա¹⁰ :

Ասվածի հավաստիությունը լավագույնս վկայում են Հովնաթան եւ Մկրտում Հովնաթանյանների դիմանկարչական աշխատանքները, որոնցից քննության համար կառանձնացնենք հատկապես առաջինի «Մովսես Խորենացի» եւ երկրորդի «Հայկ Նահապետ» հաստոցային գործերը՝ դրանք համեմատելով Վենետիկի հայ տպագիր գրքերի նկարազարդումների հետ:

Հովնաթան Հովնաթանյանի արվեստում արեւմտյան գեղանկարչության, տպագիր փորագրապատկերների ազդեցությունները ակնհայտ են ոչ միայն կոմպոզիցիոն աշխատանքներում («Մոգերի Երկրպագություն», «Մուտք Երուսաղեմ», «Խաչելություն» եւ այլն), այլ նաեւ հիպոթանչ Տիրամայրերի սրբանկարներում¹¹: Եվրոպական գծանկարչությանը ծանոթանալը նկարչի արվեստին տալիս է վաղուց արդեն կանոնիկ դարձած թեմաների նոր մեկնաբանումների հնարավորություն, վերածննդի արվեստով ձեւավորված հեռանկարի, լուսաստվերի հասկացություններ, գործողությունների ծավալման բազմապլանություն, բազմաֆիգուր տեսարանների կառուցման հնարավորություն: Թվում է, թե Հովնաթանի դիմանկարչական աշխատանքները հետեւում են հայ ձեռագրերի լուսանցազարդերում հանդիպող գործիչների, սրբերի ամբողջ հասակով պատկերվող դիմանկարների պատկերազրույթանը: Հայոց սրբերի եւ ազգային մոտիվներով տեսարանների պատկերումը եւ համապատասխան պատկերազրույթունը հայ արվեստում բավական ուշ է ձեւավորվել՝ Ժ.-ԺԱ. դարերից սկսած, չնայած՝ այդ մասին հիշատակություն կա է. դարի հեղինակ Վրթանես Քերթոզի հայտնի տրակտատում¹²: Ամբողջ հասակով կանգնած, առանձին էջին մեծադիր սրբի պատկերման առաջին օրինակներից է «Հեթում Բ. թագավորի ծաշոց»-ում հանդիպող չբեղ դիմապատկերը (1286 թ., ՄՄ թ. 979, 6բ էջ)¹³: Հովնաթան Հովնաթանյանի «Մեսրոպ

¹⁰ Տե՛ս Ա. Ենոքյան, Ոսկան Երեւանցու տպագիր գրքերի պատկերազրույթունը եւ դրա ազդեցությունը հայ գրքարվեստում, **Ոսկան Երեւանցի**, ճամփորդություն հայ տպագրության քառուղիներով. գիտական հոդվածների ժողովածու, Մատենադարան, Երեւան, 2016, էջ 70-86:

¹¹ Տե՛ս Մ. Ղազարյան, նշվ.աշխ.:

¹² Տե՛ս Ա. Տեր-Ներսեսյան, Հայ արվեստը միջնադարում, Երեւան, 1975, էջ 11:

¹³ Ենթադրվում է, որ պատկերվողը Սահակ Մեծ կաթողիկոսն է, որի համար, ամենայն

Մաշտոց», «Ներսես Շնորհալի», «Դավիթ Փիլիսոփա», «Գրիգոր Տաթեւեացի» միաֆիգուր մոնումենտալ հորինվածքների պատկերազրույթունը շատ ավելի արեւելյան բնույթ ունի՝ հարթ, միատոն ֆոնի, ֆիգուրի ստատիկ դիրքի, հագուստի մանրամասն մշակման եւ այսպես կոչված «հովնաթանյանական դիմանկարի»¹⁴ շնորհիվ: Վերջինս յուրահատուկ ոճական դիմապատկերում էր, որ մշակել էր Հովնաթան Հովնաթանյանը. մի փոքր նեղ ծնոտ, կլորացված կարմրավուն այտեր, նշաձեւ աչքեր, բարակ երիզով դեմքը կիսող քիթ: Դեմքի ձևերի նուրբ անցումներով, բնորոշ տեխնիկայով է կատարված նաեւ Հովնաթանի «Մովսես Խորենացու» դիմապատկերը¹⁵ (նկ. 2): Դիմագծերի նմանատիպ հայկական շեշտադրումները հարազատ, ազգային շունչ են հաղորդում պատկերվողին, եւ ավանդաբար նկարից ստացվող տպավորությունը զուգորդվում է հայ գեղարվեստական ժառանգության հետ: Սակայն պատկերի համար կոմպոզիցիոն աղբյուր է ծառայել, ամենայն հավանականությամբ, 1752 թ. Սարգիս վարդապետի եւ Արքեպիսկոպոս Կոստանդնուպոլսեցու երկասիրությամբ Վենետիկում հրատարակված (տպագ. Անտոնիո Բորտոլիի) «Պատմութիւն Հայոց» գրքի՝ Մովսես Խորենացու դիմանկարը (նկ. 1): Այս հրատարակության մեջ Խորենացուն ամբողջ հասակով ներկայացնող երկու դիմանկարները պատմահոր առաջին փորագրապատկերներն են հայ հնատիպերում¹⁶:

ԺԷ. դարի երկրորդ կեսից Վենետիկում մի շարք տպարաններ սկսում են հայերեն գրքեր տպագրել հայ մեկենասների պատվերներով, կամ ֆինանսական շահույթ ստանալու նպատակով: Հայերեն գրքեր էին հրատարակում Զովաննի Բատիստա Պովիսը, Միքելանջելո Բարբոնին, Զակոմո Մորոտտին, Անտոնիո Բարտոլին¹⁷: Վենետիկից բացի, հայտնի են հայերեն գրքեր հրատարակող իտալական Միլանում Ամբրոսյան վար-

հավանականությամբ, պատկերագրական նախօրինակ է ծառայել հունական կամ լատինական ձեռագրերից հայտնի Բարսեղ Կեսարացու դիմապատկերը (տե՛ս **Շառլ Ռընու**, Հեթում արքայազնի Ճաշոցը բացող սրբի պատկերի ինքնության շուրջ, թարգմ. Ն. Ղարիբյանի, «Էքմիածին», 2016, Ե., էջ 41-53):

¹⁴ Տե՛ս Մ. Ղազարյան, նշվ. աշխ. էջ 102:

¹⁵ Դիմապատկերի ստեղծման տարեթիվը նշված չէ, բայց, հավանաբար, կատարվել է մինչև 1798 թ., երբ կաթոլիկոսական դիվաններում հանդիպում է Հովնաթանի մասին վերջին հիշատակումը: Մ. Ղազարյան, նշվ. աշխ., էջ 100:

¹⁶ Տե՛ս Ա. Ենոքյան, Հայ պատմա-վարքագրական տպագիր գրքերի պատկերազարդումները, 17-18-րդ դդ., մագիստրոսական թեզ, Երեւան, 2014, էջ 45:

¹⁷ Տե՛ս Անդ, էջ 20-21:

ժարանի եւ Պաղուայում Տիմոթեոս Ազնելլիի տպարանները¹⁸: Իտալացի տպագրիչներից ամենաբեղմնավորը Բորտոլիի՝ հայերեն գրքերի հրատարակչական գործունեությունն է, որ 1695-1777 թթ. ընթացքում լույս է ընծայում 100-ից ավելի գիրք¹⁹:

Ե՛ւ փորագրապատկերում, ե՛ւ գեղանկարում խորենացին ներկայացված է Հայոց պատմությունը գրելիս, փոքր ինչ հակված դեպի մատյանը, հայ վանականի մոլգ հագուստով: Բացի կերպարային ընդօրինակությունից, երկու դեպքում համընկնում է նաեւ պատկերների հետնապլանի կառուցումը՝ դեպի այգին բացվող պատուհան եւ թեք իջնող վարագույր: Հատկապես ուշադրության է արժանի այգու ծառախումբը՝ երկու կիպարիսներով, որ այնքան բնորոշ է իտալական, ավելի կոնկրետ՝ ֆլորենտական վերածննդի ստեղծագործություններին, որտեղ այն վերարտադրում է միանգամայն իրական տոսկանական բնապատկեր: Մանրամասների համեմատության արդյունքում նույնպես նկատվում են միանման գրվագներ, ինչպես օրինակ՝ ձեռքերի դիրքը, գլխի շարժումը, մագերի եւ մորուքի չափն ու ձեւը, սեղանի բաց գիրքը, գրչակալը, գետնին հայտնված գիրքը, գլոբոսն ու զնդածեւ աստրոլաբը: Բացի իրեն հատուկ արեւելյան դիմանկարչական պատկերումից, գեղանկար աշխատանքում Հովնաթան Հովնաթանյանը կատարել է մոնումենտալության զգացում հաղորդող գունային հետաքրքիր մշակում, ներմուծել է հայ արվեստին բնորոշ անվան գրառումը կերպարի գլխավերեւում եւ խորենացուն զարդարել լուսապսակով:

Հովնաթան Հովնաթանյանի նախանշած գեղարվեստական, ոճական սկզբունքների շարունակողն էր որդին՝ Մկրտումը: Նրա՝ էջմիածնի կաթողիկոսարանի պատվերով կատարված աշխատանքների մեջ նշանավոր է «Հայոց թագավորներ» պատկերաշարը: Շարքի բոլոր գործերի վրա կա նկարչի ստորագրությունը՝ «Նկարեալ անուամբ Մկրտում պարկերախան Յովնաթանիանց, 1836»: Թագավորների պատկերները ստեղծելիս նկարիչը հարազատ է մնում իր նախորդների կողմից մշակված պատմական անձի կերպավորման սկզբունքներին: Սակայն Մկրտումի այս նկարները առանձնանում են իրենց փոքր չափերով (հիմնականում 80×60 սմ) եւ անձի պատկերման կամերային բնույթի առաջին գործերն են հայ հաստոցա-

¹⁸ Տե՛ս **A. Orenge**, La presse arménienne aux XVI^e et XVII^e siècles, Arménie. impressions d'une civilisation, catalogue, Milan, 2011, p. 267.

¹⁹ Տե՛ս **Գ. Լեւոնյան**, Հայ գիրքը եւ տպագրության արվեստը, Երեւան, 1946, էջ 125-129:



Նկ.1 Մ. Խորենացու
դիմապատկերը,
փորագրապատկեր «Պատմութիւն
Հայոց» գրքից, 1752 թ. Վենետիկ,
տպագրիչ՝ Անտոնիո Բորտոլի



Նկ. 2 Մ. Խորենացու
դիմապատկերը (հատված),
Հովնաթան Հովնաթանյան,
կտ/յուղ, Ա. Եւ Մ. Մանուկյան
գանձատուն, Էջմիածին



Պատմության համար՝ զորքի և մարտիկի մասին



Նկ.3 Հայկը հաղթում է Բելին, փորագրապատկերը Մ. Չամչյանի «Պատմություն Հայոց» Ա. գրքի 48-րդ էջ, տպագրիչ՝ Պիետրո Վալվազենս



Նկ.4 Հայկ Նահապետի դիմանկարի էքզիպիին փոքր տարբերակը, անստորագիր, կտ/յուղ 46.5x57.5 սմ, Հայաստանի ազգային պատկերասրահ



Նկ.5 Հայկ Նահապետ, կտ/յուղ, 1836թ., 80x60 սմ, Հայաստանի ազգային պատկերասրահ

յին գեղանկարչություն մեջ²⁰: Հանդիսավոր կեցվածքով եւ ձեռքի խորհրդանշական շարժումով՝ թագավորի կանգնած ֆիգուրը տեղադրված է պայմանական բնանկարի ֆոնին: Յուրաքանչյուր նկարում հավելված են այդ թագավորին բնութագրող խորհրդանշական ատրիբուտներ:

Մկրտումի թագավորական պատկերաշարը հայ գեղանկարչության մեջ առաջին փորձն է՝ ամբողջական ներկայացնելու անցյալի հայ թագավորներին: Եւ քանի որ նման նախատիպեր հայ մանրանկարչության մեջ չատ չեն հանդիպում, ուստի մի շարք հեղինակներ փորձ են արել բացահայտել պատկերազրույթյան ծագումը: Օրինակ, Գ. Լեւոնյանը գտնում է, որ այդ աշխատանքները Մկրտում Հովնաթանյանը կատարել է Հ. եւ Դ. Արզանյանների “Опытъ начертания истории царства армянскаго” (տպ. Մոսկվա, 1827 թ.) գրքի փորագրապատկերների հիման վրա²¹: Իսկ ռուս տեսաբան Իգարելա Գինզբուրգը ենթադրում է, որ Մկրտումը հավանաբար ոգեշնչվել է ժամանակի ռուսական արվեստում տարածում գտած ռուսական պատմության եւ դիցաբանության հերոսների գեղանկար աշխատանքներից, եւ Մկրտումի կողմից թեմայի նախընտրությունը արտահայտում է հայերի ձգտումը միանալու Ռուսաստանին²²:

Մեր կարծիքով՝ Մկրտումի թագավորների պատկերման համար ներշնչանքի աղբյուր են ծառայել եվրոպական օրինակները: Ինչպես նշեցինք, արեւմտյան նկարչական ազդեցությունները հայկական միջավայր էին հասնում հիմնականում գեղանկար աշխատանքների եւ հատկապես՝ տպագիր գրքերի փորագրապատկերների միջոցով²³:

Այսպես, շարքի Հայկ Նահապետ նկարը (նկ. 5) կարելի է ենթադրել՝ առաջինն է ստեղծվել, քանի որ ըստ Մովսես Խորենացու՝ հայ ազգի ծագումնաբանությունը սկսվում էր Հայկով, որը ԺԸ. դարում իրական պատմական անձ էր համարվում եւ ոչ՝ առասպելական կերպար: Մեզ է հասել Հայկի այս դիմապատկերի փոքր էսքիզային անստորագիր տարբերակը՝ կատարված հավանաբար նույնպես Մկրտումի ձեռքով (նկ. 4):

²⁰ Տե՛ս Ք. Ավետիսյան, Մկրտում Հովնաթանյանի արվեստը (Հայոց եկեղեցու պատվերով կատարված գործերը), «Էջնիածին», Ա., էջ 76-86:

²¹ Տե՛ս Մ. Ղազարյան, Հայ կերպարվեստը 17-18-րդ դդ, Երեւան 1974, էջ 215:

²² Տե՛ս Ի. Гинзбург, Армянские художник и первой половины XIX в, ՊԲՀ, 1958, թ. 3, էջ 106-135:

²³ Տե՛ս Լ. Ա. Дурново, Краткая история древнеармянской живописи, Ереван, 1957, с. 53-54.

Հայկ Նահապետի դիմապատկերը կոմպոզիցիոն կառուցվածքով, կատարման մանրամասներով ակնհայտ աղերսներ ունի 1784 թ. տպագրված Միքայել Չամչյանի «Պատմութիւն Հայոց» եռահատորյակի առաջին հատորի 48-րդ էջում տեղ գտած փորագրապատկերի հետ (նկ. 3) (տպագրիչ՝ Պիետրո Վալվազենսե): Գրավյուրայի ներքեւում նշված են երկու իտալացի փորագրիչների անուններ՝ *Giacomo Guarana* (1720 – 1808) եւ *Fabio Berardi* (1728–1788): Վենետիկյան մեծաքանակ տպագրությունները մեծ տարածում ունեին Հայկական շրջանակներում, եւ շատ հավանական է, որ Մկրտումը այս փորագրապատկերը տեսած լիներ էջմիածնում աշխատելու ժամանակ:

Չամչյանի գրքի փորագրապատկերը ներկայացնում է Մովսես Խորենացու երկում նկարագրված՝ Հայկի եւ Բելի պատերազմի ամենախորհրդանշական դրվագը, երբ Հայկը նետով խոցում է թշնամուն եւ իր խիզախ արարքով ծնունդ տալիս Հայ ազգի ազատ գոյությանն ու ապագային²⁴: Տեսարանը լավագույնս հաղորդում է ճակատամարտի էությունը: Զորքերը տեղակայված են գետի երկու կողմերում, հետեւի ժայռոտ լեռան ստորոտին պատկերված է Բելի զորքը՝ «հանդուգն և անճոռնի զօրութեամբ ամբոխին, որպէս հորձանինչ սաստիկ ընդ զսոխվայր հեղեղեալ...»²⁵: Առաջին պլանում այն տեսարանն է, երբ Հայկն արգեն խոցել է թշնամուն եւ իր զինվորներին մատնացույց է անում նրան:

Հայկի եւ Բելի պատումում արծարծված կարեւորագույն գաղափարը՝ ազատության ընտրությունը, թեկուզ պատերազմի սպառնալիքով, խաղաղ, բայց հպատակ գոյության հնարավորությունից՝ միանգամայն համահունչ էր ժամանակի հեղափոխական ոգուն եւ Հայ մտավորական խավի ազգային-ազատագրական պայքարի տեսլականին²⁶: Գրավյուրն ունի նաեւ մի խորհրդանշական մանրամասն. հետեւի պլանում նշմար-

²⁴ Ազգային ինքնության կորստի վտանգը հայ մշակույթի գործիչներին ստիպում էր դիմել այնպիսի թեմատիկայի, որը ժամանակակիցներին կծանոթացներ հայ ժողովրդի հերոսական անցյալին, նրանց մեջ կբորբոքեր հայրենասիրությունը եւ կկոչեր՝ թոթափելու օտարի լուծը: Այս մտայնությունը կարմիր թելի պես անցնում է Չամչյանի բոլոր հատորներով եւ կարծես պատահական չէ, որ Չամչյանի հայոց պատմության էջերից դրվագ ներկայացնող միակ փորագրապատկերը Հայկի հաղթանակը ներկայացնող պյուժետային նկարն է:

²⁵ Տե՛ս **Մովսես Խորենացի**, Պատմություն Հայոց, Ա. 11, (Քննական բնագիրը եւ ներածությունը՝ Մ. Աբեղյանի եւ Ստ. Հարությունյանի), Երեւան, 1991, էջ 35:

²⁶ Տե՛ս **Ն. Ղարիբյան, Ա. Ենոքյան**, Հայ պատմա-վարքագրական հնատիպերի նկարագարման համակարգը 17-18-րդ դարերում, ԵԳՊԱ տարեգիրք, 2016, էջ 109-131:

վում է Մասիս սարը՝ Նոյան տապանով: Հավանաբար ցանկանալով հաղորդել Հայկի՝ «յերկիրն Արարադայ» հաստատվելը, այն միաժամանակ նաեւ շեշտում է հայ ազգի աստվածաշնչյան ծագումը:

Համեմատելով վերոհիշյալ փորագրապատկերը Մկրտում Հովնաթանյանի վրձնած գեղանկարի հետ՝ իսկույն ակնհայտ են դառնում ընդհանրություններն ու տարբերությունները: Անշուշտ, առաջին հերթին աչքի է ընկնում տեսարանի պատկերման կոմպոզիցիոն նմանությունը: Հայկի կանգնած դիրքը, ձեռքի շարժումը, հագուստը, սպանված Բելը, եւ հետեւի պլանում Արարատ լեռը՝ Նոյան տապանով, ու գետը: Սակայն քանի որ Հովնաթանյանի խնդիրը եղել է դիմապատկեր ստեղծելը, նա առջեւի պլանում կանգնած Հայկին դարձրել է հորինվածքի դոմինանտ կերպար՝ օժտելով արեւելյան մարդուն բնորոշ դիմագծերով եւ անհատականությամբ:

Զորքի փոխարեն պատկերված է ավելի իրական բնանկարի ֆոնը՝ ճիշտ գծագրված Արարատ լեռով: Իսկ նետահարված Բելը արդեն գերեզմանում է, ինչպես վկայում է Խորենացին. «Բայց Բելի դիակը, ասում է (Մար Արաւ) դեղերով զմոտելով՝ Հայկը հրամայում է րանել Հարք և թաղել մի բարձրավանդակ տեղում ի տես իր կանանց և որդիների»²⁷:

Ի տարբերություն վենետիկյան փորագրապատկերում ճակատամարտի կերպարների ռեալիստական կերպավորմանը՝ Մկրտումի գեղանկարը պահպանում է հայ մանրանկարչությանը բնորոշ սիմվոլիկ պատկերագրությունը եւ նաեւ բնութագրական տեքստերի ներմուծումը նկարի մակերեսին: Օրինակ՝ Հայկի գլխավերեւում գրված է «Առաջին նահապետ ազգի Հայոց», իսկ Բելի գերեզմանի մոտ մեջքերում է կատարված պատմահոր Հայոց Պատմությունից: Կարելորդ փաստ է գեղանկարի ներկայանալի ընտրությունը, որ կատարել է նկարիչը՝ օգտագործելով գունային տարբեր երանգներ, փափուկ տոներ, փորձել է ստանալ օղային հեռանկարի եւ տարածության պատրանք:

Այսպիսով, կարող ենք եզրակացնել, որ Հովնաթանյանների հաստոցային գեղանկարներում՝ կրոնական եւ աշխարհիկ թեմաների պատկերումներում, եվրոպական գեղանկարչության նկատելի ազդեցությունը հաղորդվել է նաեւ միջնորդ օղակի՝ հայ հնատիպ գրքերում տեղ գտած եվրոպական ծագմամբ կամ եվրոպական օրինակներից ներշնչված փորագրապատկերների միջոցով: Այդուհանդերձ, հայ նկարիչները զուտ

²⁷ Մովսես Խորենացի, Պատմություն Հայոց, գլուխ Ա. Ժա:

մեխանիկորեն չէին վերարտադրում սկզբնօրինակները, այլ փորձում էին կերպարներին տալ հայկական դիմագծեր, տիպիկ միջավայր, հայկական ճանաչելի խորհրդանիշներ: Հույս ենք հայտնում, որ այս ուղղությամբ մեր հետագա հետազոտությունները թույլ կտան՝ հայտնաբերելու նմանատիպ այլ օրինակներ ոչ միայն Հովնաթանյանների, այլ մյուս հայ նկարիչների ստեղծագործություններում եւ այդպիսով հաստատելու մեր նախնական ենթադրությունը:

РЕЗЮМЕ

Овнатаняны внедрили в армянскую живопись ряда принципов, правил и жанров, которые были сформированы на основе средневекового искусства и культурных традиций соседних народов, а также на требованиях новых времен. Особенно значимым было влияние европейской, преимущественно итальянской и голландской живописи, связующим звеном для которой являлись иллюстрации печатных книг. Для выяснения выдвинутой теории в статье проводятся параллели между портретными работами Овнатана «Мовсес Хоренаци» и Мкртума «Айк Наапет» и аналогичными композициями из армянских печатных книг Венеции.

Summary

The Hovnatanyans introduced a range of principles, genres, and rules into the Armenian fine arts formed on the basis of medieval art and cultural traditions of neighboring peoples, in accordance with the requirements of the time. The influence of European, mainly Italian and Dutch fine arts, linked with each other by the illustrations of printed books, was especially considerable.

In this article, parallels are drawn between Hovnatan's portrait Movses of Khoren and Mkrtoum's portrait Patriarch Hayk and similar compositions in the Armenian books printed in Venice, thus confirming the assumption that in Hovnatanyans' art the visible influence of European fine arts also had to do with illustrations of European origin in old Armenian printed books. Nevertheless, the Armenian painters did not just mechanically reproduce the originals, but tried to endow their figures with Armenian traits, produce a typical environment and Armenian symbols.



ԱՇՈՏ ՀԱՅՐԱՌԻՆԻ

պարսկական. գիր. դոկյոր, ԵՊՀ

ԳԵՐՄԱՆԱԿԱՆ ԱՐԵՎԵԼՅԱՆ ԱՌԱՔԵԼՈՒԹՅԱՆ ՎԱՅԱՆՎԵՐ ԳՈՐԾՈՒՆԵՈՒԹՅՈՒՆԸ ՊԱՐՍԿԱՍՏԱՆՈՒՄ

Համիդյան կոտորածների ծավալումը վտանգված հայությունը սատարելու առաքելության կոչեց տարբեր երկրների մարդասերների: Գերմանացի բարեկամների հայօգնության աշխատանքները համակարգելու համար, Յոհաննես Լեփսիոսի նախաձեռնությամբ, 1896 թ. հունիսին ստեղծվեց Հայաստանի օգնության գերմանական միությունը, որը բաղկացած էր երկու՝ Բեռլինի եւ Ֆրանկֆուրտի հիմնական կոմիտեներից: Հայաստանի օգնության գերմանական միությունը կոտորածների տարբեր շրջաններում բացեց որբանոցներ, արհեստագործական ձեռնարկություններ եւ հիվանդանոցներ: Բեռլինի կոմիտեն, կարճ ժամանակ անց առանձնանալով, դարձավ ինքնուրույն կազմակերպություն եւ վերանվանվելով Գերմանական արեւելյան առաքելություն (այսուհետ՝ ԳԱԱ)՝ Լեփսիոսի ղեկավարությամբ հետեւողականորեն շարունակեց իր փրկարար աշխատանքները, որոնք անգնահատելի նշանակություն ունեցան սովամահության դատապարտված բազմահազար հայ որբերի եւ անօթեւան այրիների փրկության գործում:

Կոտորածներից հետո անասելի զրկալից պայմաններում տասնյակ հազարավոր հայ փախստականներ էին կուտակվել Թուրքիայի հարեւան երկրներում, որտեղ նրանք առանց աջակցության ի վիճակի չէին գոյատևել: Քանի որ փախստականները մեծ թիվ էին կազմում Պարսկաստանում, հատկապես Սալմաստի եւ Ուրմիայի շրջաններում, Լեփսիոսն ու նրա աշխատակիցները որոշեցին իրենց գործունեությունը ծավալել նաեւ այնտեղ: Ըստ այդմ՝ Դավիթ Իսմայել անունով մի ասորի ուսուցչի, որին Լեփսիոսն անձնապես ծանոթ էր, հանձնարարվեց այցելել կարիքի գոտիներ եւ վատթար վիճակում գտնվող փախստականներին ցուցաբերել առաջին օգնություն, միաժամանակ որբանոցային խնամքի վերցնելու նպատակով հավաքագրել որբ երեխաների¹:

¹ Տես „Das deutsche Hilfswerk für Armenien“, „Der Christliche Orient“ (այսուհետ՝ ChOr),

Դ. Իսմայելը նախ այցելեց Թավրիզ եւ Սալմաստ, որտեղ օթեւանել էին համապատասխանաբար 3000 ու 5000 փախստականներ, հիվանդներին եւ առավել ծանր դրուկային մեջ գտնվողներին հագուստ, վերմակներ ու որոշ դրամ հատկացնելուց հետո մարտին մեկնեց Ուրմիա՝ ասորի փախստականների հիմնական հավաքատեղի՝ այնտեղ շարունակելով աշխատանքները²։ Նա տեղեկացնում է. «Ուրմիայում կա 10000 փախստական, ու դեռ այդքան էլ կլինեն Ուրմիայի եւ պարսկական սահմանի միջև։ Եթե Դուք կամենում եք նրանց համար ինչ-որ հիմնավոր բան անել, ապա որքան հնարավոր է շուտ այստեղ մի գերմանացի պետք է գա... Ես մինչ այժմ այցելել եմ 8000 փախստականի ու միայն փոքր օգնություն եմ կարողացել ցուցաբերել։ Կարիքը շատ մեծ է, իսկ իմ հնարավորությունները՝ չնչին»³։

Դ. Իսմայելի այդ տեղեկության հիմամբ որոշվեց որբանոցը հիմնել Ուրմիայում, որտեղ նա սկսել էր որբերի հավաքագրումը⁴։ Այդ առաջադրանքը հանձնարարվեց պաստոր Հանս Ֆիշերին, որն իր կնոջ եւ երկու օրիորդների՝ Մարիա եւ Մարգարետ Պաուլատների հետ մայիսի 1-ին Բեռլինից ճանապարհվելով Պարսկաստան՝ երկու ամիս անց արդեն Ուրմիայում էր⁵։ Այնտեղ իրադրությունն մանրազնին ուսումնասիրությունից հետո, սակայն, նպատակահարմար գտավ մեկ որբանոցով չբավարարվել, ինչը, անշուշտ, խորապես կշռադատված էր։ Հայ փախստականները, հիմնականում կենտրոնացած լինելով Սալմաստի շրջանում, Ուրմիայում մեծ թիվ չէին կազմում⁶։ Բացի այդ՝ այնտեղ արդեն հիմնվել եւ գործում էին բարեգործական մի շարք հաստատություններ, մինչդեռ Սալմաստի շրջանում քրդերի վայրագությունների, նաեւ հայ «հեղափոխականների»

1897, էջ 331. Դ. Իսմայելին այդ նպատակով հատկացվել էր 11.000 մարկ. անդ, էջ 280։

² Անդ, էջ 279-280. խոսքը վերաբերում էր Թուրքիայի քրդական շրջաններում ապրող մոտ 20.000 նեստորական ասորիներին, որոնք 1895-1896 թթ.՝ քրդերի դեմ երկարատև պայքարից հետո, դիմեցին փախուստի՝ կուտակվելով հիմնականում Պարսկաստանի Ուրմիայի շրջանում։

³ Անդ։

⁴ Անդ։

⁵ Տե՛ս R. Schäfer, Geschichte der Deutschen Orient-Mission, Potsdam 1932, էջ 15. Հ. Ֆիշերը ճանապարհին էջմիածնում այցելեց նաեւ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսին, որը նրան խոստացավ իր աջակցությունը ցուցաբերել եւ Պարսկաստանում գտնվող քրիստոնեական հնագույն հաստատությունը՝ Ս. Թադեոսի վանքը, տրամադրեց նրան. „Das deutsche Hilfswerk für Armenien“, „ChOr“, 1897, էջ 331։

⁶ Տե՛ս H. Fischer, Aus unserer Arbeit in Persien, „ChOr“, 1897, էջ 422։

րի» վերաբերյալ ամենուր, այդ թվում՝ Եվրոպայում տարածված լուրերի պատճառով դեռ ոչ մի ընկերություն այնտեղ մուտք չէր գործել⁷:

Իրադրությունը տեղում ծանոթանալու եւ այդ լուրերի իսկությունն անձամբ ստուգելու նպատակով Հ. Ֆիշերն իր աշխատակիցների հետ մեկնեց Սալմաստ, որտեղ համոզվեց, որ «Հայ հեղափոխականների» առասպելը թուրքական իշխանությունների ստահող քարոզչության հետեւանքն էր եւ իրականությունը չէր համապատասխանում: Նա ընկերությունն ուղղված իր նամակներից մեկում գրում է. «Այն, ինչ այդտեղ հայերի հեղափոխական ձգտումների վերաբերյալ փսփսում են, ես համարում եմ սին հերյուրանք՝ հորինված Թուրքիայի պատվին: Արդյո՞ք հանցագործությունը, որը Եվրոպայի աչքերում այդ մարդկանց այնպես դատապարտելի է դարձնում, որ կարծես խուսքը վերաբերում է ահաբեկիչների եւ ռմբարկուների, այն է՝ նրանք ներգաղթող փախստականներին լեռներում փոքր-ինչ ընդառաջ են գնում՝ օգնելու եւ քրդերի հարձակումներից փրկելու համար: Կամ՝ գուցե այն, որ նրանցից ոմանք որսորդական հրացաններ ունեն՝ Այդ դեպքում ես էլ եմ հեղափոխական եւ նմանապես ամեն ոք Պարսկաստանում, ով այդպիսի զենքեր կարող է գնել, քանի որ բոլորն էլ դրանցից ունեն»⁸:

Որոշում կայացվեց Սալմաստում եւս առանձին օգնության առանձին մարմին հիմնելու վերաբերյալ: Ֆիշերն ու իր աշխատակիցները նախ գնեցին հաց եւ հագուստ՝ բաժանելով սովահարներին: Այնուհետեւ բուլորովին անօթեւանների համար Կալասար գյուղում վարձակալվեցին երկու աղքատանոցներ, որոնց կից հիմնվեց նաեւ հիվանդանոց՝ հանձնվելով մի հայ բժիշկի տնօրինությունը⁹: Բացի այդ՝ չքավոր կանանց համար

⁷ Անդ: Դրանց էությունը պարզաբանելու համար նշենք, որ Սալմաստում ձեւավորվել էին հայկական զինված խմբեր, որոնք իրենց առջեւ խնդիր էին դրել՝ հայ բնակչությանը պաշտպանել քրդական ցեղերի հարձակումներից: Նրանք Պարսկաստանի մահմեդական շրջաններում մեծ սարսափ էին տարածել, որից օգտվելով, սակայն, թուրքական իշխանությունները դարձյալ շահարկում էին «հայ հեղափոխականների»՝ հայտնի խաղաքարտը: Որոշակիորեն պարզ էր նաեւ այդ ամենի ենթատեքստը. Թուրքիայի սահմանի մոտ հայ փախստականների կուտակումները անհամապատասխան էին պատճառում այդ երկրի կառավարությանը, որը, օգտվելով Պարսկաստանի կառավարության թուլությունից եւ թողտվությունից, ջանում էր հայկական տարրը թուլացնել եւ ոչնչացնել սահմանագոտում ապրող մահմեդական բնակչության միջոցով: Դա հնարավոր կլիներ միայն այն դեպքում, եթե հայերին արգելվեր զենք կրել. տես **M. Paulat**, *Meine Erlebnisse in Persien*, „Aus der Arbeit des Armenischen Hilfswerkes“ (այսուհետ՝ „AAH“) , 1898, էջ 63:

⁸ **H. Fischer**, *Aus unserer Arbeit in Persien*, S. 423.

⁹ Տես **M. Paulat**, *Meine Erlebnisse in Persien*, „AAH“, 1898, էջ 62:

ստեղծվեց կարի արտադրամաս, որտեղ բավարար աշխատավարձով, հերթափոխային կարգով օրական աշխատում էին 40-50 կանայք՝ այդպիսով ի վիճակի լինելով իրենց ընտանիքների մասին հոգ տանել: Այնուհետև սկսվեց որբերի հավաքագրումն ու որբանոցի հիմնումը. վերջինս գտնվում էր Կալասարում վարձակալված մի երկհարկանի շենքում¹⁰:

Այսպես՝ 1897 թ. ամռանն Ուլմիայում հիմնվեց ասորական, իսկ Սալմաստում (Կալասար)՝ հայկական որբանոց, որի ժամանակավոր ղեկավարումը, Հ. Ֆիշերի ցուցումով, ստանձնեց ուլմիաբնակ հայ փախստական Միհրան Բաղդասարյանը¹¹: Այնտեղ ընդունվում եւ խնամվում էին հիմնականում 4-13 տարեկան երեխաներ, որոնց թիվը 1898 թ. սկզբին հասնում էր մոտ 30-ի¹²:

Ինչպես, սակայն, հետագայում պարզ դարձավ, Կալասարը, ապահովագրված չլինելով Թուրքիայի տարածքում գտնվող քրդական ցեղերի ավազակային հարձակումներից, որբանոցի համար հեռանկարային վայր չէր կարող լինել¹³, որի պատճառով եւ օրակարգ մտավ հաստատության շուտափույթ տեղափոխման խնդիրը: Դրա իրագործումը վիճակվեց ընկերություն՝ Պարսկաստանի մասնաճյուղերի նոր ղեկավար պաստոր Էդուարդ Ֆոն Բերգմանին, որը, մեկնելով այնտեղ, հուլիսից ձեռնամուխ էր եղել իր հանձնառությունների կատարմանը¹⁴:

Կալասարի որբանոցի համար առավել ապահով վայր գտնելու որոնումներն ի վերջո եզրափակվեցին Խոյի ընտրությամբ. վերջինս, չնայած մեծ մասամբ մահմեդականներով էր բնակեցված, սակայն ուներ հայկական թաղամաս եւ չրջապատված էր բացառապես հայկական գյուղերով¹⁵:

¹⁰ Անդ, էջ 26:

¹¹ Տե՛ս „Unser Waisenhaus zu Kalassar, in Salmas, Persien“, „AAH“, 1898, էջ 26:

¹² Տե՛ս „Unsere Waisenkinder in der Türkei, Persien und Bulgarien“, „AAH“, 1898, էջ 9. հմմտ. „Das Waisenhaus in Choi“, „AAH“, 1899, էջ 78:

¹³ Տե՛ս „Aus Persien“, „AAH“, 1898, էջ 124:

¹⁴ Տե՛ս **R. Schäfer**, Geschichte der Deutschen Orient-Mission, էջ 22: Պաստոր Ֆոն Բերգմանը, նախքան Պարսկաստան մեկնելը, քարոզչություն էր իրականացնում Բաքվում՝ աշխատակցելով Թիֆլիսի սինոդին. **J. Lepsius**, Reisebriefe von Dr. Johannes Lepsius, „AAH“, 1899, էջ 123: Հ. Ֆիշերի վերաբերյալ հետագայում տեղեկություններ չհաղորդվեցին: Ամենայն հավանականությամբ, իրագործելով որբանոցների հիմնումը, նա վերադարձել էր Գերմանիա:

¹⁵ Ընտրության հիմնավորվածությունն առավել պարզ կդառնա, եթե նկատի առնվի դրա նախապատմությունը. Պարսկաստան գալուց հետո Ֆոն Բերգմանը ստույգ աղբյուրներից իրազեկվեց, որ Խոյի շրջանի՝ մեկ տարի առաջ թուրքերի կողմից կողոպտված եւ ավերված հայկական գյուղերում սովամահությունից խուսափելու համար մի շարք

Քանի որ նախատեսված էր որբանոցում խնամքի վերցնել զրեթե 100 երեխայի, իսկ խոյում համապատասխան տարածք ունեցող որեւէ տուն չկար, Բերգմանը գնեց մի ընդարձակ հողամաս՝ շենքի կառուցումն այնտեղ իրականացնելու համար¹⁶։ Չնայած մահմեդական հոգեւորականության դիմադրությունը¹⁷՝ նրան հաջողվեց կառավարությունից ստանալ նաեւ շինարարության թույլտվություն։ Շինարարությունն ընթանում էր հնարավորին չափ արագ՝ նույնիսկ առանց այդ մասին ԳԱԱ-ին իրազեկ պահելու, քանի որ անհնար էր ասել, թե մահմեդական հոգեւորականության ընդդիմության պարագայում «իշխանությունների բարեհաճությունը որքան կշարունակվեր»¹⁸։ 1899 թ. ամռան վերջին շինարարությունն ավարտվեց եւ սեպտեմբերի 9-ին բնակեցվեց մինչ այդ հավաքագրված երեխաներով, որոնց թիվը, Կալասարից բերված 30 որբերի հետ միասին, հասնում էր 136-ի¹⁹։

100 երեխայի բնակություն համար նախատեսված որբանոցը, նրանց՝ անհամեմատ մեծ թվակազմին համապատասխանեցնելու նպատակով, հիմնական շենքին կից կառուցվեցին նաեւ երեք այլ օժանդակ շինություններ, որոնցից մեկը հատկացվեց ախոռի, շտեմարանների եւ ծառա-

հայ ընտանիքներ մահմեդականություն էին ընդունել։ Նմանապես հայտնի էր դարձել, որ մահմեդականները այնտեղ գտնվող բազմաթիվ որբերի պահում էին իրենց մոտ։ Խոյի հայերին կրոնափոխման հուսահատ քայլերից ետ պահելու համար նա մեկնեց այնտեղ եւ գործազուրկ տղամարդկանց բաժանեց անձնագրեր, ճանապարհաձախս եւ մեկ թուման լրացուցիչ գումար, որ վերջիններս աշխատելու համար կարողանան մեկնել Ռուսաստան։ Բերգմանը համոզված էր, որ նրանք այդպիսով ի վիճակի կլինեն հոգալ իրենց ընտանիքների ապրուստը։ Այնուհետեւ նա վճեց Խոյում մնացած որբերին հավաքել եւ տեղափոխել Կալասարի որբանոց, ինչը, սակայն, տեղի բնակիչների կողմից հանդիպեց որոշակի ընդդիմության։ Նրանցից շատերը համաձայնում էին որբերին տալ միայն այն դեպքում, եթե հաստատությունը հիմնվեր Խոյում։ Ուստի, երբ հասունացավ Կալասարի որբանոցի տեղափոխման խնդիրը, Բերգմանի ընտրությունը կանգ առավ Խոյի վրա. տես „Aus Persien“, „AAH“, 1898, էջ 124։

¹⁶ Անդ, էջ 126։ Հողամասը գնվեց 1600 մարկով, իսկ շինարարությունը, ըստ Բերգմանի հաշվարկների, պետք է արժենար ոչ ավել, քան 6000 մարկ։

¹⁷ Խոյի մոլեռանդ մոլլաներն ու շեյխերը թշնամանքով ընդունեցին որբանոցի հիմնման փաստը եւ բողոքագիր ուղարկեցին Թեհրան՝ հայտարարելով, որ օտարերկրացիների ներկայությունը «ճշմարիտ հավատը վտանգում է»։ Նրանք սպառնում էին նույնիսկ հարձակվել որբանոցի վրա. տես „Das Waisenhaus in Choi“, „AAH“, 1899, էջ 79։

¹⁸ E. von Bergmann, Unsere Arbeit in Persien, „ChOr“, 1900, S. 19.

¹⁹ Տես „Das Waisenhaus in Choi“, „AAH“, 1899, էջ 78. հմմտ. E. von Bergmann, Unsere Arbeit in Persien, „ChOr“, 1900, էջ 19։ Ուշագրավ է, որ շենքի բնակեցումից մի քանի օր անց որբանոցի շինարարության առնչությամբ բարեհաճ տրամադրված՝ Խոյի, Սալմաստի եւ Ուրմիայի նահանգապետ Իկբալի Մյուլկն աշխատանքից հեռացվեց, ինչը, փաստորեն, արդարացնում էր Բերգմանի շտապողականությունը։

յողների բնակարանների, իսկ մյուսները՝ խոհանոցի, ճաշասրահի, հացատան, լվացքատան համար²⁰: Կարճ ժամանակահատվածում համալրվեց նաեւ մասնաճյուղի աշխատակազմը: Այդ նպատակով Լեփսիուսի հետ նրա՝ 1899 թ. ճամփորդության ընթացքում Պարսկաստան մեկնեցին պատուր Յոհաննես Արքեպիսկոպոս, Մաթիլդե Գարդհաուզենը եւ Մանյա Հենզելմանը²¹: Մայիսի 27-ին, երբ նրանք հասան Խոյ, Արքեպիսկոպոսը մասնաճյուղի ընդհանուր ղեկավարումը, Գարդհաուզենը տեղավորվեց աշխատանքի որբանոցում, իսկ Հենզելմանը տեղափոխվեց Ուրմիա՝ այնտեղի մանկատանը աշխատելու համար²²: Այդ աշխատաբաժանումը, սակայն, դարձյալ փոփոխվեց, քանի որ Արքեպիսկոպոսը ծանր հիվանդությունից պատճառով 1899 թ. ամռանը հարկադրված եղավ վերադառնալ Գերմանիա: Ուստի, Բերգմանի առաջարկով նրա պարտականությունները, այն է՝ Խոյի որբանոցի ղեկավարությունն ստանձնելու համար Ուրմիայից Խոյ տեղափոխվեց Հենզելմանը²³. վերջինիս փոխարեն Ուրմիայի որբանոցում աշխատելու համար 1900 թ. նոյեմբերի 7-ին ԳԱԱ-ի կողմից այնտեղ ուղարկվեց Աննա Ֆրիդեմանը²⁴:

Վերոնշյալ համալրումները, ի դեպ, կարեւոր էին ոչ միայն մասնաճյուղի աշխատակազմի ձեւավորման, այլեւ նաեւ Ուրմիայի, Վանի եւ Սալմաստի միջեւ ընկած շրջանների՝ ծանր իրավիճակում հայտնված հայ բնակչության համար: 1899 թ. համիդեական քրդերի դաժան հետապնդումների պատճառով նշյալ տարածքների հայ եւ ասորի բնակիչները փախչում էին Ռուսաստան, եւ քանի որ ռուսական սահմանակետից անցնելու թույլտվություն ստանում էին միայն ասորիները, մերժված հայերը վերադառնում էին Խոյ՝ ծայրահեղ զրկալից վիճակում պաշարելով որբանոցը²⁵: Բերգմանը հարկադրված էր տղամարդկանց ցույց տալ Սալմաստի ճանապարհը, որտեղ նրանք փորձում էին հայրենակիցների օգնությամբ

²⁰ Տե՛ս AAH, 1899, էջ 157:

²¹ Տե՛ս „Mitteilungen“, „AAH“, 1899, էջ 59. Թիֆլիսում նրանց միացան նաեւ Մովսես Ներսիսյանը եւ Հելենե Լազարը (ազգությամբ լատիշ), որոնցից առաջինը պատուր Բերգմանի կողմից իրավիճակ էր Խոյի որբանոցի դպրոցում, իսկ երկրորդը՝ խոհանոցում աշխատելու. J. Lepsius, Reisebriefe von Dr. Johannes Lepsius, էջ 124:

²² Անդ, էջ 125. հմմտ. „Erdbeben in Choi“, „ChOr“, 1900, էջ 56. Մ. Ներսիսյանին հանձնարարվեց թարգմանչի պարտականությունը՝ մինչ գերմանացի աշխատակիցները հայերենին կտիրապետեին. տե՛ս J. Lepsius, Reisebericht von Dr. Lepsius, „AAH“, 1899, էջ 158:

²³ Տե՛ս E. von Bergmann, Unsere Arbeit in Persien, „ChOr“, 1900, էջ 19:

²⁴ Տե՛ս R. Schäfer, Geschichte der Deutschen Orient-Mission, էջ 36:

²⁵ Տե՛ս E. von Bergmann, Unsere Arbeit in Persien, „ChOr“, 1900, էջ 22:

օթեւան եւ աշխատանք գտնել, իսկ մինչ այդ նրանց կանանց եւ երեխաների խնամքը ժամանակավորապես ստանձնում էր որբանոցը: Բերգմանը նրանց համար կարողացավ ստեղծել աշխատանքի որոշակի հնարավորություններ²⁶, իսկ ցրտերն ընկնելուց հետո նրանց օթեւան տվեց որբանոցի շենքում: Դժվար է գնահատել այն օգնությունը, որ որբանոցն այդ շրջանում ցուցաբերեց հայ փախստականներին: Բերգմանը նկարագրում է. «Կանայք գալիս էին՝ ոտքերի վրա ցրտից գոյացած ուռուցքներով, հիվանդ եւ անօգնական: Ես չէի կարող նրանց ասել՝ հեռացե՛ք, ես միայն որբերի համար միջոցներ ունեմ: Նրանք գրեթե մեկ շաբաթ ինձ մոտ են եւ դեռ ի վիճակի չեն ուտել՝ առանց որովայնի սուր ցավերի»²⁷:

Կայանի առաջին տարիները լի էին փորձություններով. 1900 թ. մարտի 6-ին տեղի ունեցավ ուժգին երկրաշարժ, որը քաղաքում մեծ ավերածություններ գործեց՝ զգալի վնասներ պատճառելով նաեւ նորակառույց որբանոցին: Երբ ԳԱԱ-ի միջոցներով շենքը հիմնականում վերանորոգված էր²⁸, ստորգետնյա մեկ այլ ցնցման պատճառով, որ տեղի ունեցավ նույն թվականի սեպտեմբերի 13-ին, այն կրկին հայտնվեց վթարային վիճակում. որոշ ժամանակ անց՝ գարնանը, ենթարկվեց մասնակի փլուզման, որին դարձյալ հետեւեցին նորոգման ծախսաշատ աշխատանքները²⁹:

Սկզբնական շրջանում շարունակվում էր թշնամանքի դրսևորումը մահմեդական կրոնավորների շրջանում, որոնք, փորձելով միջամտել հաստատությունների ներքին գործերին, չէին խուսափում նույնիսկ բացահայտ առճակատումներից³⁰: Բարեբախտաբար, այդ առնչությունները հենդելմանի՝ քաղաքագլխին ուղղված բողոքները հասան իրենց նպատակին, եւ վերջինս նրան հատկացրեց որբանոցի անվտանգությունն ապահովման մի գրավոր հրամանագիր՝ տրամադրելով նաեւ երկու հսկիչ³¹: Այլապես,

²⁶ Որբանոցի համար պատրաստի ապրանքներ (հատակի ծածկույթ, գործվածքեղեն եւ այլն) գնելու փոխարեն, նա գնում էր հումք եւ դրանց պատրաստումը, համապատասխան վճարման դիմաց, հանձնարարում այդ կանանց. անդ, էջ 24:

²⁷ Անդ. նրանց թվի վերաբերյալ, ցավոք, ստույգ տեղեկություններ չեն հաղորդվում:

²⁸ Տես **M. Henselmann**, Erdbeben in Choi, „ChOr“, 1900, էջ 56-57:

²⁹ Տես **M. Henselmann**, Neues Erdbeben, էջ 158:

³⁰ Մահմեդական կրոնավորները գալիս էին որբանոց՝ պահանջելով թույլ տալ շենքը խուզարկել: Արգելքի հանդիպելով՝ ծեծում էին որբանոցի աշխատակիցներին եւ փորձում տարաբնույթ առճակատումներ ստեղծել. տես „Briefe aus Choi“, „ChOr“, 1900, էջ 135:

³¹ Անդ:

ինչպես հուշում էին հետագա զարգացումները, մահմեդականների վարքագիծը կարող էր անկանխատեսելի հետեւանքներ ունենալ³²:

Այնուամենայնիվ, ժամանակն իր դերը կատարում էր. 1900 թ. վերջին այդ տրամադրությունները տեղի էին տալիս, իսկ որբանոցի համբավը քաղաքում նկատելիորեն աճում էր. հանգամանք, որ առավելապես պայմանավորված էր քաղաքի անօգնական հիվանդ բնակիչներին, նրանց թվում նաեւ որոշ մահմեդականների՝ Մ. Հենզելմանի եւ նրա գործընկերների կողմից ղեկորայքի հատկացումով: Հենզելմանը նշում է. «Քանի որ մենք ունեզուրկ հիվանդ մահմեդականներին կարողացել ենք օգնել, բնակչության սրտում տեղ ենք նվաճել»³³:

Ուսումնաարտադրական նպատակով արհեստագործությունը զարգացելու համար ԳԱԱ-ի կողմից 1901 թ. գարնանը խոյ ուղարկվեց գերմանացի ատաղձագործ Հերման Շուբերտը³⁴, իսկ տարեվերջին նրան փոխարինեց Մաքս Շյունեմանը, որը մեծ դեր խաղաց մասնաճյուղի ուսումնաարտադրական կյանքում³⁵:

1902 թ. փետրվարին ԳԱԱ-ի հանձնարարությամբ Պարսկաստանի մասնաճյուղերի տեսչական վերահսկողությունն ստանձնեց պաստոր Դետվիգ ֆոն Օերցենը³⁶: Նրա նշանակումից կարճ ժամանակ անց՝ մարտի 15-ին, Մ. Հենզելմանն առողջության վերականգնման նպատակով ծառայությունից հրաժարվեց եւ վերադարձավ Գերմանիա³⁷: Մինչ որբանոցի նոր ղեկավար գտնելը՝ այդ պարտականությունը եւս հանձնարարվեց Դետվիգ ֆոն Օերցենին, իսկ նրան օգնելու համար ԳԱԱ-ի միջնորդությամբ ժամանակավորապես այնտեղ հաստատվեց նաեւ Պաուլինե Պատրունկին: Այդ անորոշ իրադրությունը, սակայն, երկար չշարունակվեց: Ամռանը ԳԱԱ-ի առաջարկով որբանոցի ղեկավարությունը ստանձնեց Աննա Հառնակը, որը 1902 թ. օգոստոսի 2-ին արդեն խոյում էր եւ ողջ

³² Դրա վկայությունն էր 1901 թ. փետրվարի 23-ի դեպքը, երբ որբանոցի վրա տեղացի կրակահերթ: Հենզելմանը, նրա աշխատակիցներն ու երեխաները միայն պատահականությամբ մնացին անվնաս. տես „Gnädige Bewahrung von Frl. Henselmann“, „ChOr“, 1901, էջ 39:

³³ „Briefe aus Choi“, „ChOr“, 1901, S. 140.

³⁴ Տես **M. Henselmann**, Gefahr und Bewahrung in Choi, „ChOr“, 1901, էջ 85-86:

³⁵ Տես **M. Schünemann**, Industrie- und Handwerk-Schule der DOM in Khoi, „ChOr“, 1905, էջ 66:

³⁶ Տես „Mitteilungen“, „ChOr“, 1902, էջ 32:

³⁷ Անդ, էջ 80:

նվիրումով ձեռնամուխ լինելով հաստատությունների բարգավաճմանը՝ դարձավ կայանի մեծագույն երախտավորներից մեկը³⁸:

Որբանոցի սաների կրթությունը պատշաճ կազմակերպելու համար դպրոցում աշխատանքի ընդունվեցին շնորհալի հայ ուսուցիչներ, որոնց կազմը 1909-ից համալրվում էր նաեւ հաստատության «չըջանափարտներով»³⁹: Երեխաների կրթությունն ու դաստիարակությունը կազմակերպվում էր հայ ազգային եւ եկեղեցական ավանդույթների հիմքի վրա՝ զերծ քարոզչության կամ դավանափոխության որեւէ միտումից: Ուշագրավ է, սակայն, որ Ա. Հառնակի եւ իր աշխատակիցների «ոչ քարոզչական» աշխատառճը պայմանավորված էր ոչ միայն Լեփսիոսի եւ նրա ընկերության՝ որդեգրած սկզբունքներին հավատարիմ մնալու անհրաժեշտությամբ, այլ նաեւ ուներ սեփական փորձառության մարակայված դրդումներ: Այդ էր, թերեւս, պատճառը, որ նրանք հաճախ հանդես էին գալիս ծավալուն հրապարակումներով՝ ըստ ամենայնի հիմնավորելով Հայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու հավատացյալների եւ որբանոցի երեխաների շրջանում քարոզչության իրականացման անթույլատրելիությունը: Այդ առումով առանձնապես բնութագրական է Օերցենի 1903 թ. հրատարակած «Մեր որբ երեխաների եկեղեցական պատկանելությունը» հոդվածը, որտեղ նա խնդիրը դիտարկում էր տարբեր տեսանկյուններից⁴⁰: Նա նշում է. «Գերմանական պետական օրենքները Գերմանիայում արգելում են կաթոլիկ ծնողների որբացած երեխաներին ավետարանչական եկեղեցում դաստիարակել, ուրեմն ինչո՞ւ դա պետք է թույլատրելի լինի հայ քրիստոնյաների որբերի հանդեպ: Առավել եւս, երբ այդ դեպքում երեխաները պետք է պատկանեն մի Եկեղեցու, որի խնամքն ու հոգատարությունը հետագայում չեն վայելելու: Չէ՞ որ Պարսկաստանում, ինչպես Արեւելքի մյուս երկրներում, Գերմանական ավետարանչական եկեղեցի չկա, եւ նրանք կորբանան նաեւ Եկեղեցու առումով»⁴¹:

Օերցենի համոզմամբ՝ «...չնայած Հայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցին կարծրացած է՝ պահպանել սովորույթներ, ուսմունքներ եւ այլն, որոնց

³⁸ Տե՛ս **A. Harnack**, Reiseberichte, „ChOr“, 1902, էջ 183:

³⁹ Տե՛ս **A. Harnack**, Aus der Arbeit in Khoi, „ChOr“, 1913, էջ 99-102. հմմտ. նույն հեղինակի՝ „Russland in Persien“, „ChOr“, 1912, էջ 73, „Aus der Arbeit in Khoi“, „ChOr“, 1913, էջ 102, „Bilder aus dem muhammedanischen Leben“, „ChOr“, 1914, էջ 91:

⁴⁰ Տե՛ս **D. von Oerzen**, Die kirchliche Stellung unserer Waisen Kinder, „ChOr“, 1903, էջ 177-181:

⁴¹ Անդ, էջ 177:

հետ մենք, որպես ավետարանչական քրիստոնյաներ, չենք կարող համաձայնել, սակայն մի⁴² թե իրավունք ունենք որպես մրցակիցներ հանդես գալու նրա դեմ, որը, չնայած իր բոլոր թուլություններին եւ հիվանդություններին, կոտորածների ժամանակ քրիստոնյա հազարավոր նահատակներ է տվել»⁴²:

Այսպիսով, Օերցենն ընդգիմանում էր Հայ Եկեղեցու «անկենդանություն» վերաբերյալ գոյություն ունեցող տեսակետներին, քանի որ անկենդան Եկեղեցուց նահատակներ դուրս գալ չէին կարող: Ավելին՝ Հայ Եկեղեցու բարենորոգության ձգտումները եւ այն հանգամանքը, որ հայ հոգեւորականներից շատերն էին մեկնում Գերմանիա՝ աստվածաբանություն ուսանելու⁴³, հուշում էին, որ այդ Եկեղեցին ունի անհրաժեշտ ներուժ եւ միջամտության կարիք չի զգում⁴⁴: Բացի այդ՝ Հայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցին ոչ միայն չի բռնանում խղճի ազատության վրա, այլեւ «անհավատալի համբերատար է» եւ նույնիսկ իր հավատացյալներին չի արգելում մասնակցել այլ եկեղեցիների ժամերգություններին, այնպես որ «հասարակ հավատացյալը, եթե մի փոքր քրիստոնեական համբերատարություն եւ սեր է սովորել, Հայ Առաքելական Եկեղեցում ոչ միայն կարող է պահպանել իր ավետարանական հավատը, այլեւ գործել նրա համար»⁴⁵: Ըստ Օերցենի՝ սխալ է որեւէ Եկեղեցու վերաբերյալ կարծիք կազմել՝ հենվելով միայն նրա արարողակարգի ձեւային տարբերությունների վրա: Նման ընկալումները կարող են հանգեցնել թյուրիմացությունների, քանի որ «ձեւերն ու էությունը տարբեր իրողություններ են»⁴⁶:

Օերցենն իր տեսակետները հիմնավորելու համար վկայակոչում էր Մ. Լութերին, որը, որքան էլ անողոր էր Կաթոլիկ Եկեղեցու մոլորությունների հանդեպ, այնուամենայնիվ, պահպանեց նրա դավանաբանության եւ արարողակարգի բազմաթիվ տարրեր⁴⁷: Նա իր տեսակետները հաստատում էր՝ վկայակոչելով նաեւ ամերիկացի քարոզիչների օրինակը, որոնց

⁴² Անդ, էջ 178:

⁴³ Նկատի ունի Կարապետ Տեր-Մկրտչյանին, Երվանդ Տեր-Մինասյանին եւ հայ մյուս հոգեւորականներին, որոնք „Das Notwendige Liebeswerk“ ընկերության աջակցությամբ ուսանել էին Գերմանական համալսարաններում. տե՛ս **Hacik Rafi Gazer**, Die Reformbestrebungen in der Armenisch-Apostolischen Kirche im ausgehenden 19. und im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts, Göttingen, 1996:

⁴⁴ Տե՛ս **D. von Oerzen**, Die kirchliche Stellung unserer Waisenkinder, „ChOr“, 1903, էջ 178:

⁴⁵ Անդ, էջ 181:

⁴⁶ Անդ, էջ 180:

⁴⁷ Անդ:

գործունեությունն այլ արդյունք չէր ունեցել, քան համայնքների պառակտումն ու ջլատումը⁴⁸:

Այսպիսով, մասնաճյուղի աշխատակիցներն անթույլատրելի էին համարում քարոզչության իրականացումը Հայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու հավատացյալների շրջանում: Ի տարբերություն Հայաստանում եւ Պարսկաստանի հայաշատ վայրերում գործող այլ ընկերությունների՝ նրանք որբախնամ աշխատանքի հետ մեկտեղ իրենց հիմնական առաջադրանքը համարում էին Արեւելքում կրթության եւ լուսավորության տարածումը, որ պետք է կատարվեր դպրոցի միջոցով. մի առաքելություն, որը, նրանց համոզմամբ, կարող էին իրագործել միմիայն հայերը: Թուրքերը եւ մահմեդական մյուս ժողովուրդները, միանգամայն անտարբեր լինելով կրթության եւ լուսավորության հանդեպ, բնականաբար, որեւէ դեր չէին կարող խաղալ Արեւելքի զարգացման հարցում: «Թուրքերը, - նշում էր այդ առնչությամբ Ա. Հառնակը, - աշխարհում միակ ժողովուրդն են, բացառությամբ հոտենտոտների եւ Ավստրալիայի նեգրերի, որոնց գիտակցությանը մինչեւ այժմ դեռ չի հասել իրենց երեխաներին պատշաճ կրթություն տալու անհրաժեշտությունը»⁴⁹:

Նրա համոզմամբ՝ հայերից բացի ոչ ոք, նույնիսկ Արեւելքի մյուս քրիստոնյա ժողովուրդներն ի վիճակի չէին իրականացնելու այդ առաքելությունը: Ա. Հառնակը գրում է. «Պարսկաստանի եւ ասիական Թուրքիայի բացման ու մշակութային զարգացման համար, որն այժմ սկսվելու է կամ ավելի շուտ արդեն սկսվել է ճանապարհաշինությամբ եւ սահմանադրության ներմուծմամբ, հայերը պետք է կատարեն գլխավոր աշխատանքը, քանի որ նրանք խելք եւ նկարագիր ունեն, մինչդեռ հույներն ու ասորիները խելք ունեն, սակայն ընդգծուն նկարագիր՝ ոչ: Մեր առաջադրանքն է հայերին դրա համար նախապատրաստել, այսինքն՝ սկզբում երիտասարդության համար պատրաստել քրիստոնյա գործուն ուսուցիչներ»⁵⁰:

Որբանոցի ղեկավարության կողմից դպրոցի հանդեպ ցուցաբերվող հոգատարությունը եւ ուղադրությունը պայմանավորված էր նաեւ վերջինիս նշանակության գիտակցմամբ: Դպրոցի աշխատանքներն անձամբ վերահսկում էր Ա. Հառնակը, որը միաժամանակ այնտեղ դասավանդում էր կրոն, պատմություն, աշխարհագրություն, հետազայում նաեւ թվա-

⁴⁸ Անդ, էջ 178:

⁴⁹ A. Harnack, Aus der Arbeit in Khoi, „ChOr“, 1913, S. 100.

⁵⁰ Անդ:

բանություն⁵¹, իսկ 1904 թ. դեկտեմբերին նրան օգնելու համար խոյ մեկնեց Մետա Շուլենբուրգը⁵²: Նրանք որբանոցում 1905 թ. հիմնեցին նաեւ մի մանկապարտեզ, որտեղ նախադպրոցական տարիքի երեխաները, խաղերից զատ, սովորում էին գեղեցիկ երգեր եւ աստվածաշնչյան հետաքրքիր պատմություններ⁵³. այստեղ, բացի հաստատության սաներից, ընդգրկվեցին նաեւ մերձակա հայ ընտանիքների երեխաները⁵⁴:

1903 թ. Ա. Հառնակը մի փոքրիկ դպրոց էր բացել նաեւ հարեւան Շորաֆ գյուղում՝ այն պահելով մշտական հսկողության ներքո: Նա հաճախ դրամական օգնություն էր ցուցաբերում նաեւ խոյի հայկական դպրոցին⁵⁵: Այդ փաստերն ակնհայտ վկայում էին, որ նա ձգտում էր կրթության հնարավորություն ստեղծել նաեւ մյուս երեխաների ու երիտասարդների համար: «Մենք պետք է հասնենք նրան, որ մեր բարեգործությունը, այն է՝ քրիստոնեական լավ դաստիարակություն եւ կրթություն, տրամադրենք ոչ միայն որբերին, այլ նաեւ մյուսներին: Այլապես այստեղի երեխաների համար որբ լինելը կդառնա «արտոնություն», քանի որ նույնիսկ ամենաօժտված երեխաները մնում են առանց կրթության»⁵⁶:

Ա. Հառնակը համոզված էր, որ այդ կերպ հնարավոր կլինեւ հաստատության ազդեցությունը մեծացնել երիտասարդների շրջանում՝ նպաստելով այնպիսի «հիվանդությունների» վերացմանը, ինչպիսիք էին «մատերիալիզմը, աթեիզմը», փոխարենը նրանց տալով քրիստոնեական դաստիարակություն⁵⁷: Նշյալ աշխարհայացքների դեմ պայքարը, ըստ Ա. Հառնակի, առավելապես պետք է կազմակերպվեր հայ բնակչության մեջ, քանի որ միայն հայերն էին ի վիճակի իրականացնելու Արեւելքի զարգացման առաքելությունը⁵⁸:

Այսպիսով, Ա. Հառնակը որբանոցի նշանակությունը կարեւորում էր ոչ միայն որբերի խնամքի, այլ նաեւ բնակչության շրջանում լուսավո-

⁵¹ Տե՛ս **A. Harnack**, Russland in Persien, „ChOr“, 1912, էջ 72-73:

⁵² Տե՛ս „Aus unseren Stationen“, „ChOr“, 1905, էջ 5:

⁵³ Տե՛ս **A. Harnack**, Aus der Arbeit in Khoi, „ChOr“, 1913, էջ 99: Մանկապարտեզում (այն կոչվում էր նաեւ փոքրիկների դպրոց) դասավանդումը հանձնարարվել էր որբանոցի երկու շնորհալի սանուհիների. **M. v. d. Schulenburg**, Aus der Schule in Khoi, „ChOr“, 1905, էջ 101:

⁵⁴ Տե՛ս **A. Harnack**, Aus der Arbeit in Khoi, „ChOr“, 1913, էջ 99:

⁵⁵ Տե՛ս **S. Garabedian**, Khoi und unsere Arbeit, „ChOr“, 1912, էջ 33:

⁵⁶ **A. Harnack**, Arschak Simonjan, „ChOr“, 1912, S. 118. հատկանշական է, որ Հառնակը առանձնահատուկ հոգատարություն էր դրսևորում օժտված երեխաների նկատմամբ:

⁵⁷ Տե՛ս **A. Harnack**, Nachrichten aus Stationen, „ChOr“, 1908, էջ 71:

⁵⁸ Տե՛ս **S. Garabedian**, Khoi und unsere Arbeit, „ChOr“, 1912, էջ 33:

րության տարածման եւ կրոնական գիտակցության ամրակայման առումով՝ ի դեմս Հաստատության երեխաների տեսնելով ապագա «սերմնացաններին»⁵⁹: «Պետք է միշտ աչքի առջեւ ունենանք ողջ ժողովրդի ապագան եւ յուրաքանչյուր երեխայի դաստիարակենք այնպես, որ նա, սեփական ուժերին եւ ունակութիւններին Համապատասխան, իր միջավայրին օգտակար լինի»⁶⁰:

Ա. Հառնակի գործունեութիւնը ջերմ գնահատանքի էր արժանանում ոչ միայն Հայ բնակչության, այլ նաեւ Եկեղեցու կողմից: Դրա ակնառու վկայութիւնն էր այն, որ 1911 թ. Թավրիզի արքեպիսկոպոսը դիմեց նրան՝ խնդրելով ստանձնել նաեւ Խոյի դպրոցի վերահսկողութիւնը: Ա. Հառնակի Հանձնարարութեամբ այդ պարտականութիւնն ավելի քան մեկ տարի իրականացնում էր նրա օգնական Զաքար Կարապետյանը⁶¹: Երբ դպրոցը նյութական պայմանների սղության հետեւանքով փակվեց, ընդառաջելով ծնողների խնդրանքին՝ Ա. Հառնակը կրթօջախի երեխաներին (թվով 50) թուլլատրեց հաճախել որբանոցի դպրոցը⁶²: Ընդ որում՝ չատերը տարեկան 2 թուման կամ 8 մարկ կազմող ուսման վարձը վճարում էին մասնակի, իսկ ովքեր ի վիճակի չէին, ամենեւին չէին վճարում⁶³. հանգամանք, որ բոլոր ցանկացողներին հնարավորութիւն էր ընձեռում ուսանել դպրոցում:

Այսպիսով, որբանոցի դպրոցը 1912-ից դարձավ Խոյի Հայ համայնքի միակ կրթօջախը⁶⁴: 1913 թ. այնտեղ սովորում էր 77 երեխա, որոնցից 49-ը դրսից էր, իսկ 28-ը՝ որբանոցից⁶⁵: Ա. Հառնակը նշում է. «Մեր այժմյան հաջողութիւնն ինձ համար միայն սկիզբ է, որից, հավանաբար, կգարգանա կրթական մի հաստատութիւն, որ ժամանակի ընթացքում մեզ այս տարածաշրջանների համար աշխատուժ կտրամադրի»⁶⁶:

⁵⁹ Տե՛ս **A. Harnack**, Ist es nötig, dass wir unsere Waisenarbeit aufrecht erhalten?, „ChOr“, 1914, էջ 79-80:

⁶⁰ **A. Harnack**, Bitte um Pflegeeltern für neu aufgenommenen Waisenkinder, „ChOr“, 1914, S. 54.

⁶¹ Տե՛ս **S. Garabedian**, Khoi und unsere Arbeit, „ChOr“, 1912, էջ 33:

⁶² Անդ. հմմտ. **A. Harnack**, Russland in Persien, „ChOr“, 1912, էջ 72-73:

⁶³ Տե՛ս **A. Harnack**, Aus der Arbeit in Khoi, „ChOr“, 1913, էջ 99:

⁶⁴ 1910 թ. նրանց թվաքանակը հասնում էր 20-ի. տե՛ս **A. Harnack**, Deutsche Arbeit in Persien, „ChOr“, 1910, էջ 148:

⁶⁵ Տե՛ս **A. Harnack**, Aus der Arbeit in Khoi, „ChOr“, 1913, էջ 99. դպրոցն ուներ գեղեցիկ կահավորված երեք դասասենյակներ:

⁶⁶ Անդ, էջ 100:

Ինչեւէ, տարիների ընթացքում որբանոցում խնամվող երեխաների թվաքանակը նկատելիորեն նվազում էր: Եթե 1900-1901 թթ. այնտեղ խնամվում էր 120 երեխա, իսկ 1902-1905 թթ.՝ 89⁶⁷, ապա 1910 թ. նրանց թիվը նվազել էր 35-ի⁶⁸. չնայած դրան՝ դպրոցի հեղինակությունն ու համբավը տարածվում էին⁶⁹: Այն իր հաջողությունների համար առաջին հերթին պարտական էր Ա. Հառնակին եւ մյուս դասավանդողներին:

Ուսմանը զուգահեռ՝ մեծ ուշադրություն էր դարձվում նաեւ երեխաների արհեստագործական հմտությունների զարգացմանը: Եթե աղջիկները դեռեւս Հենգելմանի ղեկավարության շրջանում սովորում էին կարել եւ գործել⁷⁰, ու այդ ավանդույթը շարունակվեց նաեւ Հառնակի օրոք⁷¹, ապա տղաների համար կյանքի կոչվեցին առավել ընդգրկուն մտահղացումներ: Արհեստագործության զարգացումը կարեւոր էր երեխաներին ապագայում գոյատեւման ինքնուրույն հնարավորություն ընձեռելու առումով: Նպատակային զարգացման դեպքում այն կարող էր որբանոցի համար նաեւ եկամտի աղբյուր⁷², մահմեդական շրջանների հետ օգտավետ շփումների կամ անուղղակի «քարոզչության» միջոց դառնալ: Մ. Շյունեմանը նշում է. «Պարսկաստանում, որտեղ միսիոները մեծ դժվարությամբ է կարողանում՝ բռնազբոսիկ քաղաքավարության, կեղծիքի ու ստի դիմակը, բնածին փակվածության եւ կեղծավորության պատենշը հաղթահարելով, մերձենալ մարդկանց հոգուն, արհեստագործի համար առկա է մի լուին եւ, ըստ այդմ, առավել ներգործուն ասպարեզ... Արհեստագործի առաջադրանքը՝ դառնալ լուռ քարոզիչ, պետք է իրականացվի նաեւ մեր արհեստանոցներում»⁷³:

Նախ անհրաժեշտ էր պարզել, թե որբանոցում որ ճյուղերը պետք է զարգացնեին, քանի որ մահմեդական մոլեռանդ երկրում, ինչպիսին

⁶⁷ Տե՛ս E. von Bergmann, Unsere Arbeit in Persien, „ChOr“, 1900, էջ 25. հմմտ. U. Feigel, Das evangelische Deutschland und Armenien, Göttingen, 1989, էջ 118:

⁶⁸ Տե՛ս A. Harnack, Deutsche Arbeit in Persien, „ChOr“, 1910, էջ 148: Մյուս տարիների վերաբերյալ ճշգրիտ տվյալներ չեն պահպանվել: Որբանոցի սաների թվաքանակի նվազումը պայմանավորված էր որբ եւ անպաշտպան երեխաների թվի նվազմամբ. „Aus Choi“, „ChOr“, 1911, էջ 123. հմմտ. S. Garabedian, Vom Waisenhaus in Khoi, էջ 167:

⁶⁹ Տե՛ս A. Harnack, Aus der Arbeit in Khoi, „ChOr“, 1913, էջ 100-101:

⁷⁰ Տե՛ս M. Gardthausen, Neues Erdbeben, „ChOr“, 1900, էջ 159:

⁷¹ Տե՛ս A. Harnack, Bericht aus Khoi, „ChOr“, 1910, էջ 203-204:

⁷² Տե՛ս M. Schünemann, Tischlereibericht aus Choi, „ChOr“, 1902, էջ 169:

⁷³ Տե՛ս M. Schünemann, Industrie- und Handwerk-Schule der DOM in Khoi, „ChOr“, 1905, էջ 70-71:

Պարսկաստանն էր, քրիստոնյաները զրկված էին որոշ արհեստներով զբաղվելու հնարավորությունից՝ չունենալով համապատասխան շուկա: Մահմեդականները պիղծ էին համարում այն ամենը, ինչին դիպչում էր քրիստոնյաների ձեռքը, մասնավորապես, եթե առկա էր խոնավության գործոնը, այսինքն՝ պատրաստման ընթացքում առարկան կարող էր խոնավանալ կամ թրջվել⁷⁴, ուստի որոշվեց նախապատվությունը տալ չոր փայտի հետ կատարվող աշխատանքներին, կահագործությունը եւ պայտագործությունը⁷⁵:

Ամիսներ շարունակ Մ. Շյունեմանը ջանադրաբար հայերեն էր սովորում, որ կարողանար հաղորդակցվել երեխաների հետ: Քիչ ժամանակ չպահանջվեց նաեւ տեղական կլիմային, փայտի առանձնահատկություններին եւ շուկայի պահանջներին ծանոթանալու համար: Այդ դժվարությունները, սակայն, չուտով հաղթահարվեցին, եւ աշխատանքը մտավ իր բնականոն հունի մեջ: Խոյից դուրս՝ մասնավորապես Ուրմիայում եւ Թավրիզում շուկա ձեռք բերելու համար Մ. Շյունեմանը նախագծեց եւ կազմակերպեց կահագործական այնպիսի առարկաների արտադրություն, որոնք հնարավոր էր մաս-մաս տեղափոխել եւ վերահավաքել այնտեղ: Այդ ձեռնարկն ունեցավ մեծ հաջողություն, եւ արդեն երկրորդ տարում Թավրիզից տրվեցին պատվերներ⁷⁶:

Առաջին հաջողություններին զուգահեռ՝ կատարվում էր գործիքների, հաստոցների համալրում, եւ աշխատանքն ավելի լայն թափ էր ստանում՝ հնարավորություն ընձեռելով մեծացնել նաեւ աշակերտների թվաքանակը: Եթե 1902 թ. սկզբին Մ. Շյունեմանն իր գործունեությունն սկսեց որբանոցի 4 տղաների հետ, իսկ տարեվերջին նրանց թիվը հասավ 5-ի, ապա 1903 թ. նրա մոտ աշակերտում էին 9-ը, եւս մեկ տարի անց՝ 15-ը⁷⁷: Որբանոցի արհեստագործական ձեռնարկությունը կարճ ժամանակում մեծ

⁷⁴ Մահմեդականները քրիստոնյաների ձեռքով պատրաստված կոշիկներ չէին հագնում, քանի որ պատրաստողի ձեռքը դիպել էր խոնավ կաշվին եւ այն «պղծել»: Նմանապես անմաքուր էին համարվում նաեւ քրիստոնյաների պատրաստած մթերքները, ձեռագործերը (որոնք իբրեւ թե պատրաստվել են խոնավացած մատներով) եւ այլն: Նույնիսկ հյուսնագործական առարկաները լաքապատման եւ ողորկման դեպքում պիղծ էին համարվում, քանի որ, մահմեդականների կարծիքով, դրանց խոնավ մակերեսային կարող էր խառնված լինել քրիստոնյաների քրտինքը. անդ, էջ 66:

⁷⁵ Անդ:

⁷⁶ Անդ, էջ 67:

⁷⁷ Արհեստանոցները, օրինակ, ԳԱԱ-ի կողմից 1902 թ. համալրվեցին 1000, 1903 թ.՝ 2200, իսկ 1904 թ.՝ 2200 մարկ արժողությամբ շարժական գույքով. անդ, էջ 69:

Համարում ստացավ ոչ միայն խոյում, այլ նաեւ Թավրիզում, Ուլմիայում եւ այլուր: Չնայած այն հետզհետեւ ընդլայնվում եւ առավել եկամտաբեր էր դառնում (1904 թ. այն ունեցավ շուրջ 1000 մարկ եկամուտ), սակայն ի վիճակի չէր բավարարելու արագ աճող շուկայական պահանջարկը: 1905 թ., օրինակ, ընդունվեց 4000 մարկի պատվեր, մինչդեռ Մ. Շյունեմանը հարկադրված էր մերժել եռապատիկ ավելին՝ համապատասխան տարածքի, նյութատեխնիկական բազայի եւ մասնագիտական ուժի բացակայության պատճառով: Աշակերտների մեծ մասը 1905 թ. դեռ գտնվում էր ուսուցման փուլում եւ ինքնուրույն չէր կարող աշխատել: Բացի այդ՝ նրանց թիվն էականորեն ավելացնելու հնարավորությունն եւս չկար, քանի որ դրա համար առկա չէին աշխատատարածք ու սարքավորումներ⁷⁸:

Թե՛ Շյունեմանը եւ թե՛ ԳԱԱ-ի ղեկավարությունն այդ հիմնահարցի լուծման համար միայն մեկ ճանապարհ էին տեսնում. որբանոցի մոտակայքում գնել մի հողամաս եւ այնտեղ կառուցել նոր, ընդարձակ եւ նորագույն սարքավորումներով ու հաստոցներով զինված ձեռնարկություններ⁷⁹: 1905 թ. ամռան սկզբին այդ ձեռնարկի իրականացմանը կազմակերպչական ընթացք տալու համար հիմնվեց «Պարսկաստանում միսիայի արդյունաբերության կազմակերպման հատուկ կոմիտե», որի կազմում, ի թիվս այլոց, ընդգրկվեցին ԳԱԱ-ի տնօրեն Յոհաննես Լեփսիուսը, Դ. Ֆոն Օերցենն ու Գերմանական արեւելյան առեւտրաարդյունաբերական ՍՊԸ-ի կառավարիչ Կ. Ռուբիչոնգը⁸⁰, որին եւ արտոնվեց ձեռնարկությունների գործունեության կազմակերպումը: Քանի որ այդպիսով ձեռնարկությունները դադարում էին իրավականորեն ԳԱԱ-ի ենթակայության տակ գտնվել, վերջինս դրանց վերաբերյալ այլեւս տեղեկություններ չհրապարակեց: Հայտնի է միայն, որ սկզբնապես նախատեսված էր աշխատատեղեր ստեղծել 30 երեխայի համար, եւ այդ նպատակի համար անհրաժեշտ 30.000 մարկը՝ 1000-ական մարկի փոխատվության տեսքով, ստանալ 30 փոխատուներից⁸¹: Հուլիսին 30 փոխատուներից 7-ը

⁷⁸ Տե՛ս **M. Schünemann**, Industrie- und Handwerk-Schule der DOM in Khoi, „ChOr“, 1905, էջ 69:

⁷⁹ Այդ ծրագրի իրագործման դեպքում ձեռնարկություններն ի վիճակի կլինեին ոչ միայն ինքնուրույն գոյատևել, այլ ունենալ շահույթներ. տե՛ս **J. Lepsius**, Daheim und draußen, էջ 127:

⁸⁰ Տե՛ս „ChOr“, 1905, էջ 71-72:

⁸¹ Տե՛ս **M. Schünemann**, Industrie- und Handwerk-Schule der DOM in Khoi, էջ 67:

արդեն գտնվել էին, եւ դրամի հայթայթումը շարունակվում էր⁸²: Հայտնի է նաեւ, որ ընդլայնվող աշխատանքներում Մ. Շյունեմանին օգնելու նպատակով ամուսնը խոյ էր ուղարկվել երկրորդ ատաղձագործ վարպետը՝ Ռոսները, որի հետ, ձեռնարկությունների զինման համար, առաքվել էին նաեւ սարքավորումներ⁸³:

Ամենայն հավանականությամբ, սակայն, արհեստագործության զարգացման այդ ծրագիրը չի իրագործվել, իսկ եթե կյանքի է կոչվել, ապա՝ մասամբ, քանի որ Պարսկաստանի ներքաղաքական իրադրության ապակայունացման պայմաններում դա խիստ անհավանական էր. 1907-1908 թթ., ինչպես տեղեկացնում էր Լեփսիուսն իր հրապարակումներից մեկում, այդ երկրում ծավալվող հեղափոխական պայքարի, երթեւեկության ու առեւտրի դադարեցման հետեւանքով որբանոցի ձեռնարկությունները բոլորովին չէին գործում⁸⁴:

Խուսքը վերաբերում է Պարսկաստանում «Ժողովրդի ներկայացուցիչների» սահմանադրական ընդդիմադիր կուսակցության կողմից 1907 թ. կեսերին շահի կառավարության դեմ ծավալված սուր պայքարին, որի նպատակն էր զավթել իշխանությունը: Արյունահեղ պայքարը կարճ ժամանակում տարածվեց երկրի բոլոր շրջաններում, եւ արդեն 1908 թ. Թավրիզում, Սպահանում, Շիրազում, Քերմանշահում, Մազենդերայում, Աստրաբադում, Լարստանում եւ Պարսկաստանի այլ խոշոր կենտրոններում կազմել էին ժամանակավոր ինքնուրույն կառավարություններ, որոնք այլեւս շահին չէին ենթարկվում: Խոյը, որ հարում էր հեղափոխականներին, բնականաբար, նույնպես հայտնվեց պատերազմական իրավիճակում՝ հարկադրված լինելով դիմագրավել կառավարամետ Մակուի զորագնդերի հարձակմանը: Եվ քանի որ Մակուի Սարդարի կոչով՝ Խոյի դեմ պատերազմում ավարառության հույսով նրան միացան նաեւ շրջակայքում ապրող քրդերը, Խոյի հայ բնակչության, նաեւ որբանոցի համար ստեղծվեց անվերահսկելի ու խիստ վտանգավոր իրավիճակ⁸⁵:

Միաժամանակ ներկուսակցական պայքարը, կենտրոնախույս ուժերի հաջողությունները եւ ընդհանուր քառսային վիճակը պատճառ դարձան, որ Թուրքիան նույնպես գործուն քայլեր ձեռնարկի Պարսկաստանի հյու-

⁸² Տե՛ս C. Rubitschung; J. Lepsius, Helft suchen!, էջ 105:

⁸³ Տե՛ս J. Lepsius, Daheim und drauBen, էջ 126:

⁸⁴ Տե՛ս Generalversammlung der Deutschen Orient-Mission, „ChOr“, 1908, էջ 90:

⁸⁵ Տե՛ս A. Harnack, Unruhen in Persien, „ChOr“, 1907, էջ 47:

սիսային հատվածում տարածքներ ձեռք բերելու ուղղությամբ: Օգտվելով իրադրությունից՝ Թուրքիան 1907 թ. գրավեց Ուրմիայի եւ Սաուսքուլաղի միջեւ ընկած քրդաբնակ տարածքները⁸⁶, ինչի հետեւանքով քրդերը, լքելով իրենց բնակավայրերը, ներխուժեցին հարեւան մահմեդական եւ քրիստոնյա գյուղերը: Ինչպես տեղեկացվում էր ԳԱԱ-ի կոչերից մեկում, արդեն 1908 թ. ապրիլին նրանք Խոյի, Սալմաստի եւ Ուրմիայի շրջակայքում ավերել էին թուրքական բազմաթիվ գյուղեր, բնակչությանը կոտորել եւ թալանել՝ մեծ սպառնալիք դառնալով նաեւ նշյալ քաղաքների համար⁸⁷: Քրդերի ավերումն ու թալանն առավել մեծ չափերի հասավ տարեվերջին: 1908 թ. դեկտեմբերից մինչեւ 1909 թ. մայիս Խոյի շրջակայքում նրանք հիմնահատակ ավերել էին թուրքական մոտ 60 գյուղ⁸⁸:

Այն փաստը, որ Սարգարի եւ նրան միացած քրդերի գործողությունները հիմնականում ուղղված էին թուրք բնակչության դեմ, ուներ իր պատճառները: Չնայած հայերը Խոյում եւ տարածաշրջանում թվաքանակով քիչ էին, քան թուրքերը, պարսիկները կամ քրդերը, սակայն համարվում էին բնակչության ամենաուժեղ տարրը, քանի որ, ինչպես տեղեկացնում էր Ա. Հառնակը, կոչվում անգերազանցելի էին եւ «իրենց քաջության շնորհիվ ամենուր սարսափ էին տարածել»⁸⁹: Խոսքը, անշուշտ, վերաբերում էր այդ իրադարձությունների ընթացքում կազմավորված հայկական զինված մի շարք խմբերին. չնայած նրանք պատերազմող կուսակցություններից որեւէ մեկին չէին հարում եւ նպատակ ունեին միայն ապահովել հայ բնակչության անվտանգությունն ու սահմանափակվել ինքնապաշտպանությամբ, այնուամենայնիվ, Խոյին սպառնացող ընդհանուր թշնամու՝ քրդերի դեմ համատեղ պայքարը նպաստում էր նրանց եւ թուրքերի մերձեցմանը եւ, ինչպես Հառնակն էր վկայում, Խոյի եւ շրջակայքի թուրք բնակչությունը հայ փոքրաթիվ «հեղափոխականներին» պաշտպանության ներքո առավել ապահով էր զգում «սպառնացող քրդական հորդաների» դեմ⁹⁰:

⁸⁶ Տե՛ս **R. Schäfer**, Geschichte der Deutschen Orient-Mission, էջ 56:

⁸⁷ Տե՛ս „Generalversammlung“, „ChOr“, 1908, էջ 69:

⁸⁸ Տե՛ս **A. Harnack**, Erretung, „ChOr“, 1909, էջ 100:

⁸⁹ Անդ, էջ 101:

⁹⁰ Տե՛ս **A. Harnack**, Wandlungen in Persien, „ChOr“, 1910, էջ 12. «Այդ պայքարի, հուզումների եւ վտանգների մեջ տեղի ունեցավ թոփաքային փոփոխություն մահմեդականների եւ քրիստոնյաների փոխհարաբերության մեջ, հայերը վճռական առավելություն ունեին. նրանք հուսալիորեն պաշտպանված էին իրենց «հեղափոխականների» միջոցով, որոնց համարձակությունը ողջ երկրում հռչակված էր ու երկյուղ էր ներշնչում, եւ

Հատկանշական է, որ պատերազմող երկու կուսակցություններն իրենց հաղթանակի բանալին տեսնում էին հայերի ձեռքում, ուստի ջանում էին նրանց հետ դաշնակցել, իսկ եթե դա անհնար էր, ապա՝ պահպանել չեզոք հարաբերություններ: Այդ պատճառով, ինչպես նշում էր Ա. Հառնակը, Մակուկի զորաբանակի ղեկավարները շարունակ հայտարարում էին, որ նրանք հայերի դեմ ոչինչ չունեն, այլ կամենում են միայն պատժել «թուրք խռովարարներին»: Այդ բանակում այն համոզումն էր իշխում, որ ինքը վաղուց իրենց ձեռքում կլինեին, եթե «մեկ դյուծին հայ հեղափոխականներն իրենց դեմ չկռվեին»⁹¹:

Ինչհետև, չնայած հայերը չեզոք եւ ինքնապաշտպանական դիրքորոշում էին որդեգրել, ու 1908 թ. նրանց մարտունակությունը շնորհիվ հայկական գյուղերը (Ցեղավար, Շորաֆ, Դիզա, Կարանջալու եւ այլն) հիմնականում զերծ էին մնում Մակուկի գնդերի եւ նրանց դաշնակցած քրդերի ասպատակություններից, այնուամենայնիվ, ինչի անկումը կարող էր ճակատագրական լինել նաեւ հայերի համար: Քաղաքի գրավման վտանգն առավել ակնառու դարձավ 1909 թ. սկզբին, երբ Մակուկի քրդական ջոկատներն արագ առաջանում էին դեպի ինքը⁹²: Կասկած չկար, որ նրանց ներխուժման դեպքում նույնիսկ որբանոցը չէր խնայվի: Ուստի, Հառնակը մարտի 1-ին դիմեց Թեհրանի գերմանական ներկայացուցչությանը՝ խնդրելով նրա միջնորդությունը, որ Պարսկաստանի կառավարությունը ինչի գրավման դեպքում Սարդարին պարտավորեցներ հոգ տանել որբանոցի անվտանգության մասին: Գերմանիայի ներկայացուցչին իր հերթին այդ նամակի հիմամբ դիմեց Պարսկաստանի արտաքին գործերի նախարարին, շահի գնդերի հրամանատարին, ինչպես եւ շահի կողմնակից քուրդ առաջնորդներին՝ խնդրելով համապատասխան հրամաններով ապահովել ինչի եւ Ուրմիայի որբանոցների անվտանգությունը⁹³:

Այդ միջոցառումները, սակայն, հաջիվ թե որեւէ ազդեցություն գործեին քուրդ խուժանի վրա, եւ որբանոցն ապրում էր մշտական երկյուղի մեջ: Ի վերջո, 1909 թ. մարտի 13-ին հեղափոխականները եւ նրանց հետ միասին ինչի պաշտպանության համար կռվող հայերը քաղաքի մատույց-

կառավարության կողմից, հավանաբար քաղաքական դրդապատճառներով, մեծագույն հարգանքի էին արժանանում: Նրանք մեծավ մասամբ սահմանափակվում էին ինքնապաշտպանությամբ». անդ, էջ 29-30:

⁹¹ A. Harnack, Erretung, „ChOr“, 1909, S. 101.

⁹² Sten Klein, Khoi bedroht, „ChOr“, 1909, էջ 63:

⁹³ Անդ, էջ 64:

ներում քրդերից պարտուլթյուն կրեցին, եւ ողջ բնակչությունը մատնվեց խուճապի: Քաղաքի հայաբնակ արվարձանային թաղամասերի բնակիչները, լքելով իրենց տները, հոծ զանգվածով գնում էին միակ հուսալի վայրը՝ որբանոց, որը նրանց առջեւ բացել էր իր դռները: Հսկա կառույցի բոլոր սենյակները, նաեւ հիվանդասենյակը, մառանն ու արհեստանոցը հաշվված ժամերի ընթացքում լցվեցին հայ փախստականներով: Ա. Հառնակը նրանց էր հատկացրել նաեւ իր բնակարանը: «Ես շաբաթներ ի վեր դրա համար նախապատրաստվել էի, - տեղեկացնում էր նա իր՝ մարտի 18-ին թվագրված նամակում: - Թե քանիսին ենք ապաստան տվել, ճշգրիտ չեմ կարողացել հաշվել: Մակերեսային հաշվարկներով այդ թիվը տատանվում է 300-400-ի միջեւ»⁹⁴:

Բարեբախտաբար, անհասկանալի պատճառներով քրդերը քաղաք չմտան, այլ առժամանակ ամրացան Խոյի թուրքաբնակ արվարձաններից մեկում եւ 14 օր հետո, ավերելով Խոյի շրջակա գյուղերը, հեռացան⁹⁵: Քրդերի դեմ լիարժեք հակակշիռ ստեղծվեց եւ քրդական ներխուժումների վտանգը վերացավ միայն 1912 թ. սկզբին, երբ ռուսական բանակը Պարսկաստանի հյուսիսային մի շարք այլ շրջանների հետ միասին գրավեց նաեւ Խոյը, եւ այնտեղ հաստատվեց խաղաղությունը⁹⁶: Իսկ մինչ այդ Խոյի իրադրությունը շարունակում էր մնալ ծայրաստիճան լարված⁹⁷:

Այսպիսով, որբանոցը ոչ միայն ծնողազուրկների օթեւան եւ կրթօջախ էր, այլ վտանգի ու կարիքի դեպքում՝ նաեւ պատսպարան Խոյի եւ շրջակա գյուղերի հայություն համար. առավել ծանր տարիներին այն չտապ օգնություն դարձավ նաեւ ունեզուրկների ու հիվանդների համար՝

⁹⁴ Տե՛ս J. Lepsius, Khoi bedroht, էջ 71-72:

⁹⁵ Տե՛ս A. Harnack, Errettung, էջ 99-100:

⁹⁶ Տե՛ս A. Harnack, Russland in Persien, „ChOr“, 1912, էջ 71:

⁹⁷ Մայիսի սկզբին շահն ընդդիմության հետ հաշտություն կնքեց՝ վավերացնելով սահմանադրությունը: Նրան հաջորդը՝ Մուհամեդ Ալին, սակայն, ամռան սկզբին սահմանադրությունը չեղյալ հայտարարեց, որի հետեանքով քաղաքացիական պատերազմը վերստին բորբոքվեց, իսկ հուլիսի 15-ին սահմանադրականները գրավեցին նաեւ երկրի մայրաքաղաքը՝ նրան հարկադրելով հրաժարական տալ: Պարսկաստանի նոր շահ Նշանակվեց 9-ամյա թագաժառանգ Ահմեդ Միրզան: Մուհամեդ Ալին, սակայն, կարճ ժամանակ անց իր կողմը գրավելով նաեւ քրդական մի քանի ցեղերի՝ հրահրեց մի նոր պատերազմ, որը ձգվեց մինչեւ 1911 թ. վերջը՝ ավարտվելով սահմանադրականների հաղթանակով. տե՛ս Wegener, Chronik der wichtigsten politischen Ereignisse in der Türkei und Persien, էջ 190. հմմտ. R. Schäfer, Geschichte der Deutschen Orient-Mission, էջ 74:

առանց կրոնական եւ ազգային խտրականության նրանց եւս ցուցաբերելով բժշկական օգնություն⁹⁸:

Աղքատներն ու հիվանդները որբանոցից պարբերաբար ստանում էին նաեւ սննդամթերք եւ դրամ: Չնայած այդ մասին վիճակագրական որոշակի տվյալներ չեն հաղորդվում, սակայն մարդասիրական այդ օգնությունն ուներ լայն ընդգրկում, առանց որի հարյուրավոր մարդիկ կդատապարտվեին սովահարություն⁹⁹:

Ինչեւէ, մասնաճյուղի երախտավոր գործունեությունը դեռ երկար կշարունակվեր, եթե չբռնկվեր աշխարհամարտը: Չնայած Պարսկաստանը պատերազմին չէր մասնակցում եւ համարվում էր չեզոք երկիր, այնուամենայնիվ, չէր կարող ամբողջովին խուսափել պատերազմական իրադարձություններից: Դեռ պատերազմի բռնկումից առաջ երկրի հյուսիսային հատվածում, նաեւ Խոյում դրություն տերը ռուսական կազակային զորամասերն էին, ու քաղաքը փաստորեն ապրում էր ռազմական իրադրություն պայմաններում՝ պատերազմում Թուրքիայի հավանական ներգրավումից հետո մարտական գործողությունների թատերաբեմ դառնալու տագնապով: 1914 թ. սեպտեմբերի 2-ին ռուսական հյուպատոսը կարգադրեց փակել Խոյի որբանոցը՝ դա պատրվակելով անգլիական բանկում հաստատության ունեցած պարտքով¹⁰⁰: Չնայած Ա. Հառնակի հարցման միջոցով պարզ դարձավ, որ բանկը նման պահանջ չէր առաջադրել, այնուհետեւ որբանոցի կառավարչուհու եւ Թավրիզի գերմանական հյուպատոս Լիտենի կողմից՝ հիշյալ հրամանի առնչությամբ բողոքներ ուղղվեցին ռուսական, ամերիկյան հյուպատոսներին եւ Խոյի պարսիկ նահանգապետին, այնուամենայնիվ, դրանք էական արդյունք չտվեցին: Հաջորդեց միայն կարճ ժամանակով պահպանել երեխաների բնակության սենյակները եւ հետաձգել նրանց վտարումը, իսկ հաստա-

⁹⁸ 1908 թ. Խոյում ոչ մի բժիշկ չկար, հայ եւ մահմեդական հիվանդները դիմում էին որբանոցին՝ ստանալով անհրաժեշտ օգնությունը. տե՛ս **A. Harnack**, Bilder aus dem muhammedanischen Leben in Persien, „ChOr“, 1913, էջ 35. հմմտ. **A. Harnack**, Errettung, „ChOr“, 1909, էջ 102:

⁹⁹ Տե՛ս **S. Garabedian**, Khoi und unsere Arbeit, „ChOr“, 1912, էջ 32-33:

¹⁰⁰ Քանի որ Գերմանիայի հետ կապը խզված էր, եւ այնտեղից օգնություն չէր կարող ստացվել, Ա. Հառնակը անգլիական բանկից վարկ էր վերցրել, եւ ըստ ռուսական կողմի՝ վերջինս պարտքը չվերադարձնելու պատճառով պահանջել էր որբանոցը փակել. տե՛ս **A. Harnack**, Die Schließung unseres armenischen Waisenhauses in Khoi durch die Russen, էջ 168-169:

տուլթյան մնացյալ տարածքը, ներառյալ Ա. Հառնակի բնակարանը, հիշյալ օրը բռնագրավվեցին:

Որբանոցի շարժական գույքը կուտակվեց մի քանի սենյակում, իսկ Ա. Հառնակը, ժամանակավորապես ապաստանելով մի հյուղակում, հաջորդ օրը ձեռնամուխ եղավ երեխաներին որբանոցից դուրս բերելու եւ վստահելի հայ ընտանիքներին հանձնելու գործին: Մի քանի օրում որբանոցն արդեն իսպառ դատարկված էր: Ա. Հառնակը գրում է. «Պատերն առանց երեխաների տխուր էին... սակայն փորձում էի դիմանալ: Եթե ինձ հանգիստ թողնեին, լավագույն տարբերակը կհամարեի մնալը: Մնալու դեպքում ես կարող էի մեր տունը պաշտպանել հետագա ավերումներից, հետեւել երեխաներին, հայերի համար, հավանաբար, դարձյալ բացել իմ տան դռները, եթե բանն իրոք հասներ ռուս-թուրքական պատերազմին: Այլապես ամեն ինչ ծանր ու տխուր էր: Մարդ իրեն զգում էր իբրեւ ժանտախտով հիվանդ...»¹⁰¹:

Ա. Հառնակի համար, սակայն, անհնար էր մնալ ինչպե՞ս. նրա հասցեին արդեն հնչում էին լրտեսության մեղադրանքներ¹⁰²: Նրան կարգադրվեց մեկնել Թավրիզ. սեպտեմբերի 15-ին հայ երկու ուսուցչուհիների հետ մեկնեց այնտեղ՝ տեղավորվելով գերմանական հյուպատոսարանում¹⁰³: Հոկտեմբերի վերջին, երբ Թուրքիան եւս մտավ պատերազմի մեջ, Թավրիզի գերմանական գաղութի ղրուլթյունը բարդացավ: Նրա անդամները, այդ թվում նաեւ Հառնակը հարկադրված դիմեցին ամբիկյան հյուպատոսությանը՝ հովանավորության խնդրանքով. վերջինիս միջամտությամբ ստանալով հայրենիք վերադառնալու թույլտվություն՝ նոյեմբերին մեկնեցին Գերմանիա¹⁰⁴:

Նույն ճակատագրին արժանացավ նաեւ Ուրմիայի ասորական որբանոցը, որի գերմանացի աշխատակիցները (Ա. Ֆրիդեմանը եւ օրիորդ Ռիխտերը), նոյեմբերի 4-ին երեխաներին ազատ արձակելով, վերադարձան Գերմանիա¹⁰⁵:

¹⁰¹ Անդ, էջ 169-170:

¹⁰² Անդ, էջ 169:

¹⁰³ Անդ, էջ 174:

¹⁰⁴ Տե՛ս **A. Harnack**, Unfreiwillige Heimkehr, „ChOr“, 1915, էջ 19-20:

¹⁰⁵ Տե՛ս **M. Friedemann**, Das Mutter-Annen-Buch, Potsdam 1927, էջ 154-155. Ա. Ֆրիդեմանը մեկնումից առաջ կարողացավ միայն 4 որբի տեղավորել ընտանիքներում, իսկ մյուսները դարձյալ մնացին անօթեւան. „Brief aus Urmia von unserem Waisenmädchen Sultü Temris“, „ChOr“, 1915, էջ 93:

Պարսկաստանում գործող խիստ գրաքննությունյան պայմաններում, բնականաբար, անհնար էր այնտեղից փոստային կապով տեղեկություններ ուղարկել Գերմանիա, եւ ԳԱԱ-ն խոյի որբանոցի փակման մասին առաջին տեղեկությունն ստացավ Ա. Հառնակի՝ Բուլղարիայով ուղարկված հակիրճ եւ սրտառու հաղորդագրությունից. «Ես այժմ Թավրիզի գերմանական հյուպատոսությունում եմ: Խնդրում եմ պարոն Լեփսուսին տեղեկացրեք, որ որբ երեխաները լավ պահված են... Մեր իրերը փակվել եւ կնքվել են մի քանի սենյակներում, մնացածը վերցվել են կազակների կողմից...»¹⁰⁶:

Կազմակերպության վարչությունն այնուհետեւ բողոքներ հղեց Գերմանիայի արտաքին գործերի նախարարությանը եւ Թեհրանի գերմանական դեսպանությանը՝ չեղոք երկրում «ռուսական հրամանով» գերմանական որբանոցների փակումը, կանանց ու երեխաների բռնի վտարումը դատապարտելով որպես միջազգային իրավունքի կոպիտ խախտումներ¹⁰⁷: Դրանք, սակայն, որեւէ արդյունք չէին կարող տալ, եւ խոյի որբանոցը հատկացվեց կազակներին՝ որպես զորանոց¹⁰⁸: Ինչ վերաբերում է Ա. Հառնակին, ապա վերադարձից հետո նա աշխատանքի նշանակվեց ռազմական գործարաններից մեկում՝ զբաղվելով բանվորուհիների սոցիալական ապահովության խնդիրներով¹⁰⁹: Միաժամանակ նա ջանում էր տեղեկություններ հայթայթել խոյի հայերի եւ որբանոցի երեխաների մասին՝ հոսսալով պատերազմից հետո դարձյալ վերադառնալ այնտեղ ու շարունակել իր առաքելությունը: Երթեկեկության եւ փոստային կապի բացակայության պատճառով, սակայն, պատերազմի տարիներին նրան չհաջողվեց հավաստի տեղեկություններ ստանալ, իսկ հետագայում ստացված կցկտուր լուրերը հուսալքող էին: 1919 թ. սկզբին հայտնի դարձավ, որ խոյի որբանոցը հիմնահատակ թալանված եւ ավերված էր¹¹⁰, իսկ 1920 թ. ստացված տեղեկության համաձայն՝ 1917 թ. խոյի ու շրջակա գյուղերի հայ բնակչությունը թուրքերի եւ քրդերի կողմից գրեթե ամբողջովին կոտորվել էր¹¹¹: Ա. Հառնակը մեծ ջանքերի գնով կարողացավ 1921 թ.

¹⁰⁶ Այն թվագրված էր՝ 1914 թ. հոկտեմբերի 15. տես „Nachrichten von den Stationen“, „ChOr“, 1914, էջ 144:

¹⁰⁷ Տես „Nachricht“, էջ 174:

¹⁰⁸ Տես „Nachrichten von den Stationen“, էջ 144-145:

¹⁰⁹ Տես „Aus Briefen unserer Mitarbeiter“, „ChOr“, 1917, էջ 39-40:

¹¹⁰ Տես **A. Harnack**, Aus Persien, „ChOr“, 1919, էջ 7:

¹¹¹ Տես **A. Harnack**, Brief an die Pflegeeltern der Khoier Waisen Kinder, „ChOr“, 1921, էջ 2:

կապ ստեղծել իր երկու սաների՝ Շողակաթ Բաղալյանի եւ Թեյլի Օհանյան-Գրիգորյանի հետ, որոնք հաստատեցին այդ տեղեկությունները¹¹²:

Ինչեւէ, ԳԱԱ-ն այլեւս հնարավորություն չունեցավ վերսկսել իր գործունեությունը Պարսկաստանում: Իսկ ինչ վերաբերում էր ընկերության՝ այնտեղ գտնվող սեփականությունը, ապա չնայած այդ երկրի կառավարությունը պաշտոնապես ստանձնել էր ինչպես Խոյի, այնպես եւ Ուրմիայի որբանոցների ու նրանց ունեցվածքի պահպանման պատասխանավորությունը¹¹³, սակայն դա ուներ սոսկ ձեւական նշանակություն, եւ ԳԱԱ-ի վնասները երբեւէ չփոխհատուցվեցին:

РЕЗЮМЕ

После Амидской резни основанная Иоганнесом Лепсиусом организация «Восточная миссия» еще с 1896 года предприняла спасательные работы для переживших резню армян, которые находились в крайней нужде. Спасательные убежища были созданы также в Персии, где нашли пристанище многотысячные армянские и ассирийские беженцы. В статье освещаются осуществленные организацией арменофильские работы в Персии, которые непрерывно продолжались до разрастания Первой мировой войны. Благодаря им многочисленные армянские сироты и вдовы спаслись от голодной смерти. В статье досконально, в частности посредством впервые включенных в научную циркуляцию первоисточников, освещаются не только вышеуказанные спасательные работы, но и те методы и принципы по которым они осуществлялись. Однозначно отрицая осуществление проповедничества вероотступничества среди верующих Армянской Апостольской Церкви и находящихся под их опекой армянских сирот, организация и действующие в Персии ее сотрудники не только исчерпывающе обосновали свою позицию, но и подвергли острой критике ряд стереотипов, укоренившихся на Востоке об Армянской Апостольской Церкви и армянском народе. Работы убежища освещаются в контексте происходивших в Персии межгородских событий.

¹¹² Տե՛ս **A. Harnack**, Nachrichten aus Persien, էջ 63. հմմտ. „Briefe aus Persien an Frl. Harnack“, „ChOr“, 1922, էջ 25:

¹¹³ Տե՛ս **A. Harnack**, Die Schließung unseres armenischen Waisenhauses in Khoi durch die Russen, „ChOr“, 1914, էջ 172-174:

SUMMARY

After the perpetration of Hamidian massacres, the organization “German Eastern Mission”, founded by Dr. J. Lepsius since 1896 undertook salvage operations for the Armenians that had survived the massacres and were in extreme need. Among other places, asylums were established also in Persia, where thousands of Armenian and Assyrian refugees found shelter. The article outlines the Armenophile activities of the organization implemented in Persia, which continued uninterruptedly until the outbreak of the World War II. Thanks to them, it became possible to save a large number of Armenian orphans and helpless widows, who would be otherwise condemned to starvation. Trough sources included in scientific circulation, many times and particularly for the first time, the article covers not only the above-mentioned salvage operations, but also the principles and methods, according to which they were implemented. By explicitly rejecting the promotion of apostasy among the faithful of the Armenian Apostolic Church and among the Armenian orphans under her patronage, the organization and its employees in Persia not only did substantiate their position, but also harshly criticized some Western stereotypes about the Armenian Apostolic Church and the Armenian people. The activities of the asylum are covered in the context of domestic political events in Persia.

ՎԱԶԳԵՆ ՍԱՖԱՐՅԱՆ

քանասիր. գիր. դոկտ. պրոֆ., ԵՊՀ

ԵՐԱՅԸ ԵՎ ՍԱՐՍԱՓԸ ՉԱՐԵՆՑԻ ՆԱԻՐՅԱՆ ԸՆԿԱՆՈՒՄՆԵՐՈՒՄ

Ծննդյան 120 և մահվան 80 ամյակին

Եղիշե Չարենցի մոտաքը գրականություն սկսվեց երազային տեսիլներով, եւ որոշիչ լինելով՝ այստեղ միայն Տերյանի ազդեցությունն ու սիմվոլիզմի պահանջը չէ: Երազը ժամանակների հարադրման խոհականութունն է («Ես գալիս եմ – դարերից //...Ու բերել եմ ինձ հետ երազները իմ սեզ».)¹, անհատի ու աշխարհի հարաբերության պատրանքի ճշմարտապատումը («Հեռավոր մեկի անընդունեմ սուտ՝ // Նետված աշխարհի անսուտ երազին», էջ 8), պարզապես լուսնի անկյանք գիշերվա մեջ արեւի ջերմության ձգտում («Գիշերը ամբողջ հիվանդ, խելագար, // Ես երազեցի արեւի մասին: // Շուրջս ոչ մի ձայն ու շշուկ չկար - // Գունատ էր շուրջս՝ գիշեր ու լուսին», էջ 7): «Որպես սկիզբ» խորագրված մոտաքի առաջին այս երկու բանաստեղծությունները բացում են Չարենցի աշխարհի կարեւոր մի կեսը, որը նույն 1916-17 թթ. գրած «Հարգազոդի ճամփորդների» ընդհանրացումը պիտի ստանա. «Մենք կժպտանք, գոհ կժպտանք մեռնելիս, // Որ երազում երազեցինք ու անցանք...» (էջ 11): Սկզբից եւեթ երազի լուսեղենությունը համադրվում է մահվան սառը զգացողությունը՝ տազնապի, երբեմն սարսափի նրբերանգներով: Արդ եզերքի անկուշտ ու անօթեւան արքան «Հսկում է, որ ջինջ երազները գան - // Բռնի, հոշոտի, - // Ու երազների դիերն անկենդան // Ստիքսը նետի» (էջ 39. «Եզերքը Արդ», 1916 թ.): Բանաստեղծը ձգտում է իրական կյանքում տեսնել երազների լուսեղենությունը, ուզում է «Աշխարհը զգալ որպես քաղցր դող», բայց գիտի, որ «մարող մարմինը» «Դեռ պետք է կրի դիակը հոգուս» (էջ 42):

Ս. Աղաբաբյանը նկատել է, որ Չարենցի պոեզիայում հենց սկզբից երազների «արեւի ճանապարհը» հասնում է «Երկիր Նաիրիի արեւային

¹ Եղիշե Չարենց, Երկերի ժողովածու 4 հատորով, հտ. Ա., Երեւան, 1968, էջ 9 (նույն աղբյուրից հաջորդ մեջբերումների էջերը կնշվեն շարադրանքում):

հառնումի լեզենդին»², որը, սակայն, համադրվելու է «իր բանաստեղծական աշխարհի մի էական հատկությամբ՝ տազնապի շեշտով» (էջ 25), եւ խորհրդապաշտական տեսիլները ստանալու են ժամանակատարածական վերացարկումներ՝ «Ամենտի երկիր, Հրո երկիր, Աիդի եզերք, Կապույտ եզերք, Հարդագողի ճամփա» (էջ 49), եւ շատ բարդ ենթատեքստային կապերով սրանց հետ առնչվող Նաիրի երկիրը, մի հարաբերություն, որ նորովի ուշադրություն է պահանջում:

Մահվան զգացողությունն ուներ արտաքին-օբյեկտիվ դրդապատճառներ՝ Առաջին համաշխարհային, Եղեռն, հեղափոխություններ, եւ դրանց հորձանուտում հայտնված պատանի բանաստեղծը: Բայց այդ ընկալումը նաեւ բնավորության ներքին կայացումների արդյունք է, գերզգայուն ու բանական տեսակների «թուլության» արտահայտչաձեւ: Մարիետա Շահինյանը հիշում է. «Չարենցի հոգեբանաֆիզիկական հիմնական հատկանիշը ծայրահեղ քաշվածությունն էր եւ բացվել չկարողանալը... Սովորաբար նման ամաչկոտ մարդիկ լիցքաթափվում են հանկարծ, չափազանց բուռն»³: Իսկ Ռեգինա Ղազարյանը վկայում է. «Այդ մեծ մարդն իր անխառն լավատեսությամբ անասելի վախենում էր մահից. սոսկ այդ բառը երբեմն կերպարանափոխում էր նրան, իսկ երբ հուզվում էր, կարող էր երեխայի պես (ընդգծումները մերն են – Վ. Ս.) հեկեկալ»⁴: Խոհական-ապրումային մեծ ընդգրկումների մեջ անընդհատ նկատելի է մի օրինաչափ համադրություն՝ բանաստեղծ-սիրելի կին-երկիր Նաիրի եռանձնավորմամբ, եւ դրա բանաստեղծական տարաչերտ դրսեւորումը իմաստասիրական ու հոգեվերլուծական խորքային ընդհանրացումներ է բերում:

Զիգմունդ Ֆրոյդը, երազը դիտելով որպես քնած ժամանակ, երբեմն արթմնի՝ մարդու ունեցած հոգեկան կյանք, քնի ու արթնության միջեւ ընկած վիճակ, նկատում է, որ քնի մեջ «ես ոչինչ չեմ ցանկանում իմանալ արտաքին աշխարհի մասին... Հոգնել եմ արտաքին աշխարհից եւ այլեւս չեմ ցանկանում ապրումներ ունենալ»⁵, Չարենցի խոսքերով՝ «Աչքերս փակեմ ու սեղմեմ ամուր // Ու չմտածեմ ոչնչի մասին»⁶: Ուստի քունը մի ներքին մղում է դեպի «նախնական վիճակը, որտեղ գտնվել ենք մինչեւ

² Ս. Բ. Աղաբաբյան, Եղիշե Չարենց, գիրք Ա., Երեւան, 1973, էջ 10:

³ «Չարենցի հետ», Հուլիսի ժողովածու, Երեւան, 1997, էջ 416:

⁴ Ռ. Ղազարյան, Հուլիսի Չարենցի մասին, Երեւան, 1995, էջ 14:

⁵ Զ. Ֆրոյդ, Հոգեվերլուծության ներածություն, Երեւան, 2002, էջ 57:

⁶ Եղիշե Չարենց, հտ. Ա., էջ 16:

աշխարհ գալը»⁷, անգամ քնի ամենահարմար դիրքը ներարգանդային վիճակն է: Ահա եւ՝ քնի մեջ թե արթմնի երազները հաճախ միտված են դեպի հին, նախնական սկիզբը, որը, հավանաբար, ներկա իրականությունը հակադրվելու հիմնավոր գործոն է: Բոլոր արտաքին ու ներքին աղավաղումների դեմ բավարարման ենթագիտակցական ձգտումի՝ լիբիդոյի եւ անհատի մասին խոսելիս Զ. Ֆրոյդը նշում է, որ նրանք «երկուսն էլ ժառանգված են, կրճատ կերպով կրկնում են այն զարգացումը, որ ողջ մարդկությունն անցել է» (էջ 239): Գեոռգ Էմինը վկայում է. Չարենցը «Ուղղակի այրվում էր ծագումնաբանության, բնագիտության ու կազմախոսության հարցերով, առանձնապես սաղմի ամման ու զարգացման հարցերով»⁸: Չարենցը երազի ու անցյալի կապը ձեւակերպում է այսպես.

Ախ, մարդու հոգին, ասում են, առաջ
Ապրել է այնպեղ – արեւի վրա,
Եղել է վառման խնդագին երազ,
Հրոպ, հրանազ, ու անունը – Ռա⁹:

Անգամ ներկան երազի կփոխվի, երբ դառնա անցյալ. «Եվ երբ հուշ դառնա այսօրվա ներկան, // Ու դարը այս մեծ փոխվի երազի...»¹⁰: Նույնիսկ «Կապուտաչյա հայրենիք»-ի իրօրյա երազները կայունանում են հնի կարոտներով, եւ «սուրբ ու անբիծ» պատկերացնելի ներկայանում, «Երբ երազ է դառնում տաղտուկ առօրյան, //...Սիրտս վառել է կրակներ անմար՝ // Հին երազներն ու կարոտները հրե»¹¹: Իսկ անցյալին հառած երազները երբեմն շոշափելիանում են մեծերի կերպարներով, նրանց հետ իր ապրումի զուգահեռներով: «Դեպի լյառը Մասիս»-ում վերջին գիշերվա մեջ Աբովյանի տվյալառներով՝ «Պատկերացավ նրան այդ անցյալը // Մի տեսիլի նման»¹², եւ առավոտյան դեպի «լուսե ցնորքի» նման Մասիսը գնալիս հստակ էր.

⁷ Զ. Ֆրոյդ, նշվ. աշխ էջ 57:

⁸ «Չարենցի հետ», Հուշերի ժողովրդավածու, Երեւան, 2008, էջ 173:

⁹ Եղիշե Չարենց, հտ. Ա., էջ 41. («Մարի, էգ թոչուն»):

¹⁰ Եղիշե Չարենց, ԵԺ, հտ. Բ., Երեւան, 1986, էջ 282:

¹¹ Եղիշե Չարենց, հտ. Ա., էջ 290:

¹² Եղիշե Չարենց, ԵԺ, հտ. Գ., Երեւան, 1987, էջ 43:

Որ ամենը, ամենը, որ մնում էր երեսը,
Իրրեւ ցնորք անցած –
Թվաց անգին ու քաղցր, հեռու ու անիրական,
Սրբագործված, ինչպես ոսկեղեն հուշ... (էջ 47)

Մյուս կողմից՝ Հնի պատրանքներից ազատվելու, երազը նորի հետ կապելու ճիգերը Չարենցին մղում են Հնի դեմ ջղազրգիռ կռվի, հաճախ մոլորուն լարումով է ուղում տեսիլն իր օրերի իրողությունն դարձնել՝ այս ընկալումներում անգամ սահման դնելով իր եւ ավագ գրչեղբայր Ավ. Իսահակյանի միջեւ.

Մեր մենամարտը ընդդեմ հնի –
Նրան թվում էր անիրական,
...Եվ մեր հորձանքը՝ երկրում ելած,
...Նրան թվում էր սին մի երազ¹³:

Նոր երազի պատրանքը իրական դարձնելու ճիգը պարտադրեց «լե-նինյան դարին» միշտ հավատալու մոլորությունը, թեպետ բնաբուխ պոռթկալու էին Հնի նկատմամբ հուշ-ցնորքները, մերժման դիրքորոշումները մշուշվելու էին Հին երազների՝ նաեւ փրկարար դերով: Եվ կյանքի դրամատիկ ավարտին բանաձեւվելու են քուն-արթուն երազի հոգեվերլուծական սահմանները՝ շեշտադրումը պահելով զառանցական սարսափի ենթատեքստում: «Պոեմ անվերնագիր» գործի «Գլուխ առաջին»-ը ունի «Երազների մասին» (1937 թ.) վերտառությունը, որը ամփոփում է այդ սահմանումը.

Զարմանալի շփոթ, ու անհետք, ու մոլոր
Ես մի երազ տեսա այս երեկո հանկարծ: –
Ոչ թե երազ էր այդ, այլ էսպես մի մոլոր
Զառանցական տեսիլ, կամ հոգետր արկած,
Որ ասրեցի կարծես կախարդական քնում,
Աչքերս բաց, անխոհ, կիսարթըմնի պատկած...¹⁴

¹³ Եղիշե Չարենց, հուն. Բ., էջ 167:

¹⁴ Եղիշե Չարենց, հուն. Գ., էջ 319:

Ձ. Ֆրոյդը նշում է, որ «Երազները հաճախ անիմաստ են, խճողված, անհեթեթ, բայց կան նաեւ իմաստալից, սթափ, խելամիտ երազներ»¹⁵, ուստի պետք է փորձել երազը տարրերի տրոհել եւ ընկալելի դարձնել խորհրդանշային իմաստը, իսկ խորհրդանիշը Չարենցի պարագայում, ինչպես կտեսնենք, շատ ընդգրկուն է սարսափի պատկերներում: Քանի որ երազի բովանդակությունը հաճախ համընկնում է որեւէ ցանկություն ենթադիտակցական իրագործման հետ, դեպի անցյալի միտումը ապահով ու «անվնաս» է դարձնում այդ իրագործումը՝ այն կապելով հաճելիին ու լուսավորին: Այս հարաբերություններում, որպես կանոն, կարեւոր տեղ է ունենում կնոջ խորհրդանիշը, նրա մարմնի իմաստաբաժանումը: Եվ կրկին շատ խորքային համադրություն են բերում Չարենցի բանաստեղծական առաջին շարքերը, որոնց ասելիքը նորովի ու անընդհատ ամբողջանում է հետագայում: Եթե հայրենիքի որոնումը Չարենցի ստեղծագործության առանցքն է, ապա հաջորդ կարեւոր դերակատարումը, երազի ու տազնապի ներդաշնակմամբ, խաղացել է կինը ե՛ւ կյանքում, ե՛ւ ստեղծագործական ոգորումների մեջ:

Երազը «մանկականության» գծեր ունի, ընդհանրապես «հոգեկան կյանքի անդիտակցականը մանկական (ինֆանտիլ) է» (էջ 142), «բոլոր երազները գործում են մանկական հոգեկան գործընթացների եւ մեխանիզմների միջոցով» (էջ 144): Մորուս Հասրաթյանը հուշերում նկատում է. Չարենցը «ուժ մոտենում էր, մանուկի տեղ էր դնում՝ ինքն էլ հաճախ հանդես գալով որպես մանուկ»¹⁶: Երեխայի նման պարզ ու խորքային բանականությամբ ընկալելով իրականության բոլոր արատները, դրանցում երազների կործանումը՝ Չարենցը նույն մանկան «խարխուլ» դիմադրությունն էր հակադրում անկումներին: Մեկ դիմում էր խմիչքին, քանի որ, հուշագիրներից մեկի՝ Անուշավան Զիզեջյանի-Վիվանի հաստատումով, «խմիչքը նրան լիցք էր տալիս, դարձնում առավել համարձակ, հանդուգն: Իսկ դրա կարիքը նա շատ էր զգում»¹⁷: Բոլոր տեսակի անկումների դեմ կռվի մյուս զենքը գրելն էր: Տիգրան Հախումյանը վկայում է. «Նա գրում էր մեծ մասամբ վատ տրամադրություն ունենալիս ... Գալիս էր տուն, փակվում իր սենյակում եւ չարտահայտած ցավը, վիրավորանքը կամ զայրույթը շողշողում էին բանաստեղծական հնչեղ խոսքի

¹⁵ Ձ. Ֆրոյդ, նշվ. աշխ., էջ 63:

¹⁶ «Չարենցի հետ», Հուլեր, Երեւան, 1997, էջ 77:

¹⁷ «Չարենցի հետ», Հուլեր, Երեւան, 2008, էջ 31:

ոսկե ձուլածոներով»¹⁸:

Այսպիսի դրամատիկ ներհայեցական էությունն ամբողջացնող բնական ուժը պետք է կինը լինի (երեխան եւ մայրը, կինը՝ տղամարդու կենսամիջավայր): Ճակատագիրն այդպիսի կին շնորհեց Չարենցին՝ ի դեմս Արփենիկի: Բոլոր հուշագիրներն անխտիր հաստատում են Արփենիկի ներշնչող ուժը, նրա բերած ապահովության միջավայրը, որի կարիքն իր անընդմեջ հալածական վիճակներում բանաստեղծը միշտ ունեցել է: Դանիել Դընուլին գրում է. «Արփենիկը նրա համար ամենից առաջ կյանքի ընկեր էր, ինչպես ինքն էր ասում՝ «հերոսական ընկեր», նրա ստեղծագործական աշխատանքի ոգեւորողը... Անհուն սիրով կապված էր Եղիշեի հետ, ներում էր նրա բոլոր չարությունները»¹⁹, նրա հետ էր ամեն քայլափոխի, եռանդով մասնակցում էր բոլոր բանավեճերին, եւ Չարենցը լուրջ կատակում էր. «Քանի Արփիկս իմ կողքին է, ես անխոցելի եմ, ինչպես Աքիլլեսը» (էջ 47): Նվարդ Թումանյանի վկայությամբ՝ Չարենցն ասել է. «Արփիկը ստեղծագործական կյանքս բեղմնավորեց, իսկ Ջաբելը՝ սերունդը»²⁰: Բնական է, որ կնոջ կորուստը Չարենցի անկումների առաջին նշաններից մեկը եղավ, եւ բանաստեղծի պահվածքը սարսափի յուրօրինակ ինքնադրսեւորում է դառնում: Մորուս Հասրաթյանը հիշում է, որ կնոջ մահից հետո Չարենցը փողոցի անկյունում «խարույկ էր վառել. ամենը, ինչ մնացել էր Արփիկից՝ բոլոր հագուստները, նամակները, անգամ նրան նվիրված բանաստեղծությունները կրակին էր տվել եւ ինքը խոլական պար բռնել այդ խարույկի շուրջը: Դրանից հետո երեք օր ոչ կերել, ոչ խմել էր՝ մնալով երեսնիվայր ընկած մահճի վրա»²¹:

Իրականության ու երազի համադիր կրողի կորուստը եթե Չարենցին մղում է իր մեջ մարմնող սարսափի աշխարհը, ապա բանաստեղծական առաջին շարքերի հասցեատեր կանայք շատ ավելի երազի մթնոլորտ են բերում՝ տազնապը նրբորեն հարադրելով հայրենիքի ընկալումներին: Ջգալի են «լուսե աղջիկ, անմարմին տեսիլ, Լուսավոր, հեռավոր, թեթեւ... Ճառագայթի պես իրիկնամուտի, արեւ, աստղ» եւ այլ պատկերային հիմնեզրերը: Միաժամանակ Աստղիկ Ղոնդախյանին ձոնած «Երեք երգ տխրադալով աղջկան»-ի մեջ եւ Կարինե Քոթանճյանին նվիրած «Ծիածան»-ում սիրո ու երազի, նաեւ տազնապի պատկերներին շաղախ-

¹⁸ «Հուշեր Եղիշե Չարենցի մասին», Երեւան, 1986, էջ 163:

¹⁹ «Չարենցի հետ», էջ 45:

²⁰ «Հուշեր Եղիշե Չարենցի մասին», էջ 363:

²¹ «Չարենցի հետ», Երեւան, 1997, էջ 87:

վում է «Նաիրյան թախծի մեջ թաթախված» իր «հրկիզված հոգին», որ չի ջի «Ողջակեզ-կարմրակեզ բոցում», բայց՝ «Արթնացավ արեւ - Նաիրին // Իմ հոգու նոր զնգոցում»²²: Իսկ Լյուսի Թառայանին ձոնվածքի մեջ նույնանում են կինն ու Նաիրին. «Նա այստեղ է – դուրսը, նա կա, // Որպես կին, որպես նոր Նաիրի» (էջ 425): Կամ՝ «Իսկ // Երբ // Տուն դարձանք բանակից, // Սպասում էր ինձ արդեն // Նաիրին... երկրային մի կին: //...- Ախ, ինչքան ես սիրում եմ քեզ, // Արփիկ, լուսավոր Արփիկ...» (էջ 431, «Չարենց-Նամե»): Հիշենք՝ «Իմ Հայաստան յարն եմ սիրում»:

Բանաստեղծի համար ընդգրկվուն նշանակություն ունեցող համադրությունն ամբողջանում է «Կապուտաչյա հայրենիք» պոեմում, որտեղ ասելիքի դրսեւորման ձեւը հենց երազն է՝ նորօրյա ու լուսեղեն, նաեւ դրամատիկ: Սիրում է «երազել խնդություններ արեւառ», որ իր երկնասլաց հոգին երգ դառնա, «Ու երազները մեղմորեն օրորեն» (էջ 289), մենակ ու անձայն նստած՝ աչքերը հառի «հուրհրատող երազին», լսի «իրիկվա երազի» երանգների պես անցած ձայները, «հարբած երազներով» ապրի: Անհրաժեշտաբար պիտի գան գորշ օրերը. ժամանակի գետը հոսում էր «Ու փսփսում էր երազներ անհունի // Գորշ օրերի միանման երազում» (էջ 291): Անկախ այն բանից, որ «Երկիրը ցավի, սուգի, արյունի» «տրտում երկիր» է, հավատի մեջ կայանում է համադրությունը. «Օ, իմ հեռու, կապուտաչյա սիրուհի, // Երկիր իմ որբ, արնաքամ ու ավերակ» (էջ 294):

Այսինքն՝ բանաստեղծի էություն ու նվիրումի կրողը, ի վերջո, հայրենիքն է, իր բոլոր ցնորք-երազների կամ հրկիզման-մարումի օրրանը, որով ամբողջանում է ինքը, ինչպես լինում է կին-նվիրումի առկայությամբ: Իր հզոր ըմբռնողականությամբ Չարենցն ամեն ինչ գիտեր Հայաստանի մասին՝ երկրի հեռավոր անցյալներից մինչեւ իր օրերը եւ ապագան: Ներհայեցական ուժը կայուն գիտելիք էր դառնում հետեւողական տքնանքով, ուսումնասիրություններով:

Հուշագիրներն անընդհատ վկայում են բանաստեղծի այդ հակումների ու կարողության մասին: Մարտիրոս Սարյանը նկատել է. «Ինքը հայրենիքի զինվորի հոգեբանություն ուներ եւ նույնը պահանջում էր շրջապատից: Ամեն ինչ եւ ամենքին, հենց իրեն, գնահատում էր այդ հոգեբանությամբ»²³: Դեռ դպրոցական տարիներից հայերեն ու ռուսերեն սկզբնաղբյուրներով պեղում էր Հայաստանի պատմությունը, եւ մի ան-

²² Եղիշե Չարենց, հտ. Ա., էջ 424:

²³ «Չարենցի հետ», Երեւան, 1997, էջ 412:

գամ Անիում հանդիպելով Նիկողայոս Մառին՝ ընկերներին ցնցում է այն, թե ինչպես նա «համարձակ զրուցում էր ակադեմիկոսի հետ՝ գիտնականին զարմացնելով իր գիտելիքներով»²⁴։ Ընդհանրապես բնատուր ձգտում ունենալով իր գիտությունների նկատմամբ։ Աշխեն Հարությունյանը վկայում է, որ Չարենցը կարող էր «հանգամանորեն խոսել ֆիզիկայից, քիմիայից, բժշկությունից, պատմությունից, շատ լավ ծանոթ էր էյնշտեյնի, Բորի աշխատանքներին» (էջ 355), «Իսկ որքան էր սիրում նա իր ժողովրդին, իր Հայաստանը» (էջ 357)։ Ստ. Կուրտիկյանը վկայում է, որ մի անգամ Կրետե կղզու մասին զրուցելիս Չարենցը հիմնավոր տեղյակություն է հանդես բերում կրետամիկենյան հնագույն մշակույթի մասին եւ նույնիսկ պահանջում. «Մեր գրողները պետք է հետաքրքրվեն ոչ միայն Հայաստանի հնություններով, այլեւ կրետամիկենյան հնագույն կուլտուրայով» (էջ 429)։ Այսինքն՝ Չարենցը հանճարեղ ներքնատեսությամբ ընկալում էր ոչ միայն հայոց անցյալի բարդ ու դժվար նկատելի խորհրդեր, այլեւ այլ երկրների հետ ուղղակի կամ անուղղակի կապերի խորքային շերտերը։ Իգոր Պոստոլպայսկին վկայում է. «Հաբեշտանի նկատմամբ Չարենցի մեջ ուժեղացող հետաքրքրությունը ծնվել էր եթովպացիների երկրի մասին վաղուց ունեցած, նույնիսկ ինչ-որ հատուկ հետաքրքրությունից»²⁵. հաբեշների եւ հայերի գրերի ինչ-որ նմանություն մտածել է տվել Չարենցին՝ «Հանելուկ է, որ մեզ թողել է պատմությունը» (էջ 267)։ Այսօր էլ պատմաբանները հայ-միկենյան, հայ-եթովպական նախնական կապերի խորքային շերտեր պարզելու անելիքներ ունեն, եւ դրա երեւացող կողմերից մեկը, օրինակ, հայոց եւ եթովպական եկեղեցիների կապն ու դավանանքային ընդհանրությունն է։

Իսկ հայոց պատմության, ոչ միայն որպես փաստի, այլեւ տեքստի ռացիոնալ ու իռացիոնալ ճանաչումը Չարենցին հանգեցրել է պատմության փիլիսոփայության ճշմարիտ գնահատումի, որի մակերեսի պարզունակ ընկալումը մենք որակում ենք նիհիլիզմ։ Դեռ պատանի Չարենցը Մառի հետ զրույցից հետո Անիից վերադառնալիս ընկերների մոտ բացականչում է. «Էհ, դուք, անհոգներ... Ձեզ չի սարսափեցնում, որ ամբողջ Հայաստանը ավերակ է, ինչպես երբեմնի հզոր այս Անի քաղաքը»²⁶։ Ռ. Ղազարյանի վկայումով՝ Չարենցը հիվանդագին սրվածությամբ էր տանում հայոց անկումների ցանկացած փաստ. «Սրտամոտ նյութի մասին

²⁴ «Հուշեր Եղիշե Չարենցի մասին», էջ 41 (Արամ Չեքանյանի հուշերից)։

²⁵ «Չարենցի հետ», Երեւան, 2008, էջ 266։

²⁶ «Հուշեր Եղիշե Չարենցի մասին», էջ 42։

խոսելիս՝ հայ ժողովրդի դառն անցյալն ու թանկագին կորուստները, սիրելի կնոջ՝ Արփենիկի մահը, երբեմն հոգեցունց ապրումներ էր ունենում՝ հասնելով անգամ հիստերիկ լացի»²⁷: Իսկ այդպիսի վիճակը հաղթահարելու կոչված խմիչքը նրան պարզապես հասցնում էր սարսափի կեցության, որպիսի փաստ է հիշում նաեւ Ռ. Ղազարյանը. սենյակ մտնելուց առաջ «մեկնվեց դռան շեմին՝ գորգի վրա, եւ սկսեց իր արտառուց պահանջմունքները... պահանջում էր, որ ես մի երկաթի կտոր բերեմ իր գանգը ջարդուփշուր անելու համար» (էջ 18. Գանգի, ինչպես եւ խարույկի ու խոլական պարի մետաֆորային կիրառությունը քիչ չենք հանդիպում Չարենցի երկերում):

Այսպիսով՝ եռանձնավորման միասնականություն մեջ հաստատելով իր էությունն ու գոյությունը՝ Եղիշե Չարենցը այդ միասնությունն երրորդ կերպարի՝ կնոջ մեջ առավելապես տեսնում է երազի լուսեղենություն, նաեւ մոլթի երանգների խոհաքնարական ու մարմնեղեն իմաստավորումը, իսկ առաջին եւ երկրորդ կերպարները՝ բանաստեղծն ու Նաիրի երկիրը, երազայինի ձգտումի մեջ ապրում են անկումների սարսափը, եւ հենց սարսափն է դառնում չարենցյան ընկալումների պատկերային հիմնեղրերը՝ երեւալով անգամ նորամուտ գաղափարական պարտադրանքների եւ հեղափոխության ուժի անձնապատան պատրանքների մեջ: Չարենցն իր մեջ ծագումնաբանորեն ունեւ հայոց անցած ուղու ողջ փրկիսոփայությունը, որի հիմունքը առավելապես մնում է տագնապը, երբեմն՝ սարսափը, որը հաստատվում է եւ իր քնարերգությունը, եւ հուշագրություններում:

Վահան Նավասարդյանը գրում է. «Երբ ես հանդիպեցի Չարենցին, իր գրչին կապված տարակուսանքներն ու վախերը իրենց կնիքը նրա ճակատին դրոշմած էին արդեն»²⁸: Ներքին ու արտաքին անկումները, բնական է, որ ավելի զգալի են 30-ականների երկրորդ կեսին: Ռ. Ղազարյանը հիշում է, որ Չարենցը, անբանական հարվածներից կքած, երբեմնի՝ թեկուզ ցուցադրական աշխուժության փոխարեն, դարձել էր թախծոտ, «ժպտն էլ դարձել էր երկչուր ու խեղճ»²⁹: Նույնը հաստատվում է Սերաֆիմա Ֆոնսկայայի հուշերում. «Վերադառնում էր հոգնած, նիհար

²⁷ Ռ. Ղազարյան, նշվ. աշխ., էջ 15:

²⁸ Վ. Նավասարդյան, Չարենց, Հուշեր եւ խորհրդածություններ, Երեւան, 2007, էջ 40 (խոսքը 20-ական թվականների հանդիպման մասին է, երբ բանաստեղծի մեջ իշխող պետք է լինեւ վերելքների ոգեւորությունը):

²⁹ Ռ. Ղազարյան, նշվ. աշխ., էջ 26:

ուսերը կախվում էին... Նստում էր անկյունում՝ կիսախուփ աչքերով: Դեմքը գունատ էր, երեսին մի կաթիլ արյուն անգամ չկար: Մումիա էր, ոչ թե մարդ»³⁰: Իսկ Գեորգ Հմինը, հաստատելով նույն հոգեվիճակային դրսևորումը, նկատում է Չարենցի ճիգերը՝ ուժեղ եւ անկոտրում երեւալու. «Հիվանդ, թույլ, դժոխային հալածանքներից եւ սիրտ ու ուղեղ պայթեցնող անարդարություններից գազազած, ...հոգով, սակայն, ուժեղ էր, արի» (էջ 187): Սա իր ժողովրդի կերպարն է՝ անցած ճանապարհի անկումների եւ ուժի համադրություններում, որ ծագումնաբանորեն եւս նստվածք էր թողել բանաստեղծի մեջ: Եվ սարսափն իրենից ու երկրից հասնում է աշխարհի դժոխային ընկալմանը «Ամենապոեմ» խոստն վերնագրի տակ ամփոփված պատկերներում.

Քայքայվում է կարծես րոթից
Աշխարհը – նեխած մի դիակ:
Ու իսկառ, սարսափից երեր,
Հավերժի մուծում անուղի –
Տանում էր ժամանակը ծեր
Դիակը իր նեխած րոթի...³¹

Այսպիսով՝ տազնապն ու սարսափը Չարենցին տրված էր հենց սկզբից, դեռ կամավորականների տեսած «Դանթեական առասպել»-ից էլ առաջ: Սարսափը եւս, ինչպես երազը, մանկականությունից բնույթ ունի. «Սարսափ առաջ բերող պայմանները, ըստ էության, կրկնում են ծննդյան սարսափի նախնական իրադրությունը, որը նույնպես մորից բաժանվել է նշանակում»³²: Ինչպես անծանոթ ամեն ինչ երեխան վախով է ընդունում, այնպես էլ «հին սպառնալից իրադարձության վերարտադրություն լինելով՝ սարսափը ծառայում է ինքնապահպանմանը եւ նոր վտանգի ծագման ազդանշան է» (էջ 368): Անընդհատ գործում է նաեւ մահվան ենթագիտակցական սպասումը, որը եւս, ինչպես տեսանք, առկա էր Չարենցի ներաշխարհում: «Կենդանին ճանաչում է մահը հենց մահվան մեջ: Մարդը ամեն ժամ գիտակցորեն մոտենում է իր մահվանը, եւ դա երբեմն առաջացնում է տազնապալից մտածումներ կյանքի մասին... Հիմնականում այդ պատճառով է, որ մարդն իր համար ստեղծել է փրկիսոփայություն եւ

³⁰ «Չարենցի հետ», Երեւան, 2008, էջ 294:

³¹ Եղիշե Չարենց, հուն. Ա., էջ 398:

³² Զ. Ֆրոյդ, էջ 369:

կրոն»³³: *Չարենցի վախի ու մահվան ընկալումը մերժում-հաստատում է՝ քողավորումների խոհականությունը.*

Արամնաթափ մի մարդ, գանգը նման կապկի,
Նսրել էր կոկորդիս եւ ինձ խեղդում էր...
Թույն էր թորում նա իմ գիշերային շապկին –
Եվ անունը նրա... «Քնքշություն» էր...³⁴

Եղիշե Չարենցը ե՛լ մարդկային ու փիլիսոփայական, ե՛լ ազգային-պատմական առումներով, վերոհիշյալ եռանձնավորմամբ, ամբողջացնում է երազի ու սարսափի խոհական, հոգեբանական ընկալումները՝ դրանց բանաստեղծական ցնցող պատկերավորմամբ, ինչը սկսվել է ստեղծագործական առաջին քայլերից եւ շարունակվել մինչեւ վերջ: Անգամ բնապատկերը երբեմն մեղմ անդորրի փոխարեն պրկված տագնապ է բերում.

Քամին,
Աշնան քամին
Մոլորվել է այսրեղ.
Մահվան սարսուռ առած վիրավոր է նա մի:
...Որպես ոտիս տեսած մի վիթխարի հովազ,
Հայացքներում փռչի եւ արնամուժ ավազ, -
Քամին, աշնան քամին հարձակվում է ահա
Անօգնական կքած բուլվարների վրա³⁵: \

Նույն տպավորիչ լարումն ու սարսուռը կարելի է զգալ քաղաքի արտաքին պատկերի մեջ. Լենինգրադը տեսնում է նրա գլխին «անկրակ մոխրի քուրայի» պես կախված արեւով, բոլոր շենքերի մեջ «քնած հանճարի զառանցանքն» է զգում, հանճար, «Որ ապրում է իր սառած արյունով, // Հանգած արյունով դեռ անցյալ դարի», եւ «Թարթում են միգում՝ թարախակալած // Աչքերի նման – լապտերներ անթիվ» (էջ 228): Կամ՝ «Կախվում է ուղեղիս թելից // Երեւանը որպես խեղդամահ» (էջ 16): Այս միտումը պահպանվում է նույնիսկ հեղափոխության երգերում. «Նստել է ծանր ու անառիկ // «Ավրորա» նավը: - Ձմեռային // Անթով պալատն է

³³ А. Шопенгауэр, Мир как воля и представление, Минск, 2005, ст. 87.

³⁴ Եղիշե Չարենց, հուն. Գ., էջ 384:

³⁵ Եղիշե Չարենց, հուն. Բ., էջ 212:

ահա այնտեղ, // Որպես մի գամփռ իր դեմ նստել: // Աճում է ահը: - Սարսափն անդեմ // Դառնում է ծանր ու դժնադեմ» (էջ 301. պարբերաբար կրկնվում է «Աճում է ահը» հատվածը): Ոչ միայն ֆուտուրիզմի պահանջն է, այլ նաեւ Չարենցի տեսակից բխող ներքին մղումը, որ սիրո նորօրյա ընկալումներում անգամ ապրումը տրվում է սարսափի հիմնեղրերով, որտեղ ոչ պատահաբար իր կշռույթն ունի գանգը:

Մարմինը քո կակուղ
թող երգեմ՝ զանգիս գոնգով:

Գանգը –

գոնգ,

թմբուկ է տհափին:

Միջին չար մի միջասր (էջ 42, «Ռոմանոս անսեր»):

Տագնապի ու սարսափի հայտանիշները ընդգծվում են նաիրյան ընկալումներում, որտեղ նախ զգալի է բանաստեղծի ու Նաիրիի կերպարային համադրումը. «Եվ ի՞նչը, // էլ ինչը // Պիտի փոթորկի քո // Հին սիրտը – իմ սիրտը հիմա...»³⁶, այնուհետեւ, սահմանաբաժանում դնելով՝ Չարենցն ի վերջո նույնացնում է Նաիրի երկիրն ու նոր Հայաստանը՝ «Երեւան: // Այսինքն – Նաիրի: // ... Եվ չկա Նաիրի ուրիշ» (էջ 401):

Եվ այսպես, Երկիր Նաիրին ամրակայվեց «Դանթեական առասպել»-ի սարսափով: Կովի գնացողների ցնծության մեջ անցյալը ցնդել էր «Որպես երազում՝ արձակած մի ճիչ» (էջ 296), բայց շուտով ցնծությունն էլ, երազն էլ ընդհարվում են դժոխային պատկերներին. դիակներ, կանացի վարսեր, արնոտ հացի փտած փշրանքներ, ոսկրացած ձեռք, ցիրցան ատամներ, գեղեցիկ բնության մեջ մեռած գլուղներ եւ այգու տունկերի տակ՝ խեղդամահ արված ծերունի, ջրհորից հանած դուլլի հետ՝ «Իմ դեմ ոգիներ ելան շուրջպարի...» (էջ 305), դուլլի մեջ՝ «մարմնի կիսանեխ մասեր», հետո՝ կուլրի փորած աչքերով իրենց նայող Մեռած քաղաքը, մի տան չեմին՝ նեխած կատու, ներսում՝ թախտի մոտ, «արնաշաղ ու մերկ» ընկած մի կին, որ կարծես խոռոչի նման բերանով քրքրում էր: Քաղաքում տեսիլներ էին ամբողջվել, որ ցատկոտում էին ու պարում, նրանց հետ բառաչում ու տնքում էին «Մեռելներ զարհուր ու բազմատարած» (էջ 307), եւ ինքն էլ խառնվել էր այդ խուլական պարին, որտեղ՝ «Մանուկներ ուրախ, խլրտուն ու վառ, // Արեւի նման կարմրավառ լուսին,

³⁶ Եղիշե Չարենց, հուն. Ա., էջ 345:

//Մեռելներ զվարթ ու խայտանկար - // Պար էին խաղում երգում միասին» (էջ 308): Ի վերջո, փախուստ այնտեղից, ուր խոշտանգում էին ապրելու համար, ուր անընդհատ իշխում էր սարսափը. «Սարսափած սրտով մենք անցանք առաջ» (էջ 300), «Սարսափելի էր այս ամենն այնքան» եւ՝ «Սարսափն էր նստել մեր հոգիներում» (էջ 302): Եվ այս ամենից հետո՝ երազը պահելու ճգնանք, ամենամութ մղձավանջի մեջ անգամ՝ ապրելու երազային հույս.

Քայլել անիմաստ մի կյանքի համար,
Մարել – ու վառել ասարդերը մարած,
Որ – փրկեզերքի զառանցանքը մատ
Չցնդի երբեք ու մնա – երազ... (էջ 316)

Ինչպես այստեղ սարսափի ընդգրկուն խտացումը, այնպես էլ «Խմբապետ Շավարչ»-ի՝ հոգեբանական պրկումների մեջ առկա սարսափի տարրերն ունեն ժամանակատարածական որոշակիություն, պատմական կոնկրետ դեպքերի մետաֆորային այլակեցություն են. «Հետո լուսինը կարծես արյան մեջ էր լողանում, //Իսկ գյուղը դիակ էր կարծես՝ կապված իր ձիու ասպանդակից»³⁷, կամ՝ «Ջառանցանքի նման երեսաներ... //Հղի կանանց նման փորներն ուռած, //Մազիլների նման ձեռքերով...» (էջ 208): «Ազգային երազ»-ում, որն ունի «Պոեմ երգիծական եւ ողբերգական» վերտառությունը, իրականություն ու սարսափի համադրումը, անգամ երգիծական հնարանքներով, չի մեղմում ծանոթ ցավի անմիջականությունը: Երազը եւս ձեռք է բերում սարսափի հայտանիշներ, սարսափի հետ հարադրվում անբանական քայլերի տազնապային լարումով. «Մի երազ տեսա հայ ազգի մասին», եւ «Մի թախիծ մնաց երազից այն մուկ»³⁸: Վերելի մթում կախված «հրկեզ աչքի» նման հոգին դիտում է ներքեւի խավարը, եւ մեկը «քնած հոգուն» հայտնում է, «Որ վառվում է ողջ երկիրը Հայոց» (էջ 323): Եվ հրդեհի մեջ՝ ոգեշունչ ճառեր՝ «Երթանք փրկելու ժողովուրդը մեր»: Էպիկական պատումի մեջ «հերոսական» ճիգերի ու կոչերի թանձրույթում երեւում են ուրվական փրկիչները՝ Ահոն, Վեսերանը, Լեզեոնը, որոնց խոսուն անուններն ամփոփում են փաստի ողբերգական երգիծանքը. թշնամու գյուղի փոխարեն մեր գյուղն են այրել, չորս կողմից անձնազոհ կոչերով՝ «Եվ մենք անվհատ, անվախ,

³⁷ Եղիշե Չարենց, հուն. Բ., էջ 205:

³⁸ Եղիշե Չարենց, հուն. Ա., էջ 321:

անձնվեր - //Կերթանք փրկելու ժողովուրդը մեր» (էջ 328), որ ամենից բարձր կոչնակում է հրձիգը՝ Ահոն: Գալիս են ու գալիս, եւ ազգային փրկիչները նոր միայն հասկանում են, որ դրացին «Քարյուղ է լցնում մեր փոքրիկ կայծին» (էջ 326): Հայրենիքի փրկության ցուցադրական գոռգոռոցներ, եւ օրինակ, Լեզեոնը սաստում է՝ «Հայոց աշխարհում արյուն է հոսում - //Դուք կանգնել այստեղ ճառեր եք խոսում» (էջ 329), եւ ինքը երկար շարունակում է բարձրագույն ճառը: Պատմարդիական որոշակիություն ու ազգային կուսակցություն ակնարկող այս պատկերները ժամանակի դատին է հանձնում բանաստեղծը.

Երանի նրանց, որ ձեզ չտեսան,-
Բացականչեցին շուրթերս դողդոջ.
-Քանի որ նրանք աշխարհում այս փուլ
Չեն տիրի հեղու, երբ դառնա երազ
Ոգեւորության սուրբ վայրկյանը այս (էջ 333):

«Փրկարար հրեշտակների» խումբը հանկարծ քարանում է «վառվող դիերի» հոտից, «հրի ճանկերից կիսավառ» փախչող ուրվականների տեսքից. կարծես ողջ ժողովուրդը «Փախչում էր անդարձ Հայոց աշխարհից»: Սարսափը կտրուկ վերածվում է սարկազմի, եւ երգիծանքի մեջ ընդգծվում է հայ գործիչների տարժամանակյա կերպարը՝ նրանց քայլի անթաքույց ողբերգությունը. Լեզեոնը «կիզված ձեռքերով» «Դուրս քաշեց հրից այլանդակ, դեղին // Մի անմիա դիակ — ու մի անկողին» (էջ 334), եւ ամենայն լրջությամբ հայտարարեց, որ ժողովրդին «Ամենից առաջ բուրդ է հարկավոր» (էջ 336): Բրդի ջղազրգիւ փնտրտուքից ու հավաքից հետո հաղթական քարավանը «Հին Արարատյան դաշտի մեջ կանգնեց», երբ այդ մոլթ դաշտում «Զառանցում է մի մեռնող ժողովուրդ» (էջ 339):

Մղձավանջը շեշտելու միտված հակադրությունը կրկին ներառում է երազը. Լեզեոնի «բյուրեղ ճակատին» կարծես «լուսն մի վարդ» է վառվում «Ու լույս է տալիս աշխարհին մոլթ» (էջ 338): «Բյուրեղ, լույս, վարդ» երազային ատրիբուտները ոչ թե ցրում, այլ խտացնում են մղձավանջը՝ ուղղակի ենթատեքստով հուշելով հայոց պատմական ճանապարհի ընդհանրացումներից մեկը: Սարսափի հայտանիշները «Մեռնող պառավի կանչեր խելագար», ձյունը ճանկոռոտող հիվանդի հառաչը, մանկական խուլ նվվոցը ձմռան ցրտի մեջ, հաղթահարվում է տաքուկ բրդի քնաբեր ուժով, քաղաքական ուղղակի ասելիքով ներկայացվող քուն-ե-

րազի մետաֆորը այլաբանում է պատմական մեծ ցնցումներին տրված ժողովրդի ճակատագիրը. «Դրախտավայել ժպիտը չըթին՝ // ժողովուրդը իմ քնել էր արդեն»։ «Քնիր, օ, քնիր, իմ խեղճ ժողովուրդ» (էջ 341)։ Տարժամանակյա մարգարեություն ակնարկող կոչը շեշտում է քնի-երազի եւ իրականության նույնականությունը, որովհետեւ անիրական է այն ամենը, ինչ տեղի ունեցավ ու ներկայացվեց երգիծանքի-ողբերգության հակադրամիասնությունում։

Ինչեր չէի փա ես այն վայրկյանին,
Թե երազ դառնար արթնացումը իմ...
Միթե չգիրես, ասացի ես ինձ, -
Որ չի տարբերվում կյանքը երազից:
Միրաժ է կյանքը, երազ ու րեսիլ,-
Քո այդ երազում դու կյանքն ես րեսիլ...(էջ 342)

Հայոց պատմության անկումների ու վերելքների փիլիսոփայական ընկալումով, դեպքերի արտաքին ու ներքին կապերի ամբողջական յուրացումով Չարենցը հաստատում է «Պատմության քառուղիներով» պոեմի «նիհիլիզմ» ու դրամատիկ հայրենանվիրումը եւ հիմնավորում, թե ինչու է մեր գայլը «Սարսափահար հայացքը հառած լուսնի փայլին՝ // Աղեկտուր ոռնում իր սարսափը խորին»³⁹։ Իսկ «Մահվան տեսիլ» պոեմում, ակնարկելով քաղաքական, մշակութային եւ այլ գործիչների, երկիր Նաիրիի ճանապարհի տրամաբանությունը հանգեցնում է սարսափի այնպիսի աներեւակայելի խտացումների, որպիսիք չեն հանդիպում նախկինում, թեպետ դրանք անցել էին վերոհիշյալ բարդ ու տվյալտալից ճանապարհներով եւ այստեղ հասել անիրական-ֆանտաստիկ այլաբանությունների։ Նշվել է, որ «Մահվան տեսիլ» պոեմում «պատկերված գործողությունները կատարվում են փակ տարածության մեջ, որն այլաբանական բնույթ ունի. անտառ, բլուր, քաղաք (Դանթեի «Դժոխքի» այլաբանական տարածությունը՝ անտառ, բլուր բացատ»)»⁴⁰, որոնք մետաֆորային խտացումն են անտառ-խավար-անցյալ նմանաբանությունների։

Այս պոեմում եւս կան իրական նախատիպեր, սարսափի իրական հիմքեր, բայց վերացարկումը դուրս է գալիս ժամանակատարածական կոնկրետությունից, սարսափի ցնցումներն ամեն ինչ անիրական են դարձ-

³⁹ Եղիշե Չարենց, հտ. Գ., էջ 32:

⁴⁰ Հ. Էդոյան, Եղիշե Չարենցի պոետիկան, Երեւան, 2011, էջ 382:

նույն: Ուրվականային մղձավանջի աշխարհում հենց սկզբից խառնվում են ժամանակները, տիրակալում է հավերժը: Անցյալի քերթության մեծերի երգը հիմա թոթովախոս է ու միամիտ, քանի որ առջետում նոր տեսիլ է.

Այդ տեսիլը դժնի է եւ ժանրաժանր, անփայլ է եւ գոսնական,
Եվ զարհուրելի է, ինչպես զառանցանք, եւ անիմաստ է հավելւ⁴¹:

Հաջորդում են սահմուկեցուցիչ տեսարաններ, որոնք պատմաիրական որոշակի հիմքեր ունենալով՝ մնում են որպես հոգեվիճակային մղձավանջի վերացարկում: Անընդհատ խտանում են սարսափի պատկերները. անտառից հնչող հառաչ, լուսնի լույսի տակ անսպասելի հայտնված ուրվական, մութի մեջ մոխրացող խարույկ, որի շուրջը զենքեր ու ոսկորներ են թափված, այնտեղ՝ կիսամերկ, վիթխարի գլխով, աչքերից շանթեր թափող մեկը, հետո՝ «գանգուր ու խոփ» մազերով մեկ ուրիշը, որ «քամու կաղկանձի տակ» պարում էր.

Իսկ ծառի ճյուղերից կախած կմախքները այն չորացած,
Շարժելով ծնոյրներն իրենց՝ սկսեցին ամենի կափկափել,-
Եվ լուսինը, ի վերուստ փրված իր ժպիտը անդարձ մոռացած,
Սկսեց քրքջալ եւ վերից պաղ մոխիր թափել (էջ 56):

«Կմախք, ոսկոր, մոխիր, լուսին, ուրվական» եւ այլ պատկերային արդեն ծանոթ հիմնեղերը ոչ թե ստվերվում, այլ լրացվում են սարսափի նոր ատրիբուտներով, երբ տարածությունն անտառից անցնում է բլուրին: «Բլուրն այստեղ նշում է ոչ թե փրկություն, այլ կործանում, սարսափ, մահ, զոհաբերություն, արյուն, կրակ»⁴²: Հանկարծ անտառում լցված լաց ու ճիչից դուրս է գալիս «մի կարմիր կոնաձեւ բլուր», որի վրա հսկա մորեխի նման մեկն է թռչում տեղից տեղ: Հետո երեւաց «ոսկրի ու մսի մի կույտ», որը մի կմախք էր՝ «գլխի տեղ — երկաթյա մեքենա», «Ձեռքերը տեղերից պոկած, գլուխը հագցրած ոտին, // Իսկ սրտի փոխարեն կրծքում պողպատյա զսպանակ դրած»⁴³, եւ նա բանակ էր կազմել ու դրոշին գրել՝ «Հայրենիք կամ Մահ»: «Ոսկորի ու շաչող թիթեղի» աղմուկով բացատ ելած ամբոխի առջեւից շարժվում է խոնարհ հայացքով

⁴¹ Եղիշե Չարենց, հուն. Գ., էջ 50:

⁴² Հ. Էդոյան, նշվ. աշխ., էջ 385:

⁴³ Եղիշե Չարենց, հուն. Գ., էջ 57:

մեկը՝ ձեռքին գանձատուփ, վրան գրված՝ «Քաղաքական անոթ», դրան հետեւում է ձիու կմախքին նստած, ճոճվող մեկ ուրիշը, որը ռազմական երգ էր երգում՝ իր հետեւից տանելով տավրիղի փոխարեն ոսկորներ բռնած քերթողների: «Երգեցիկ այդ խմբից հետո գալիս էր մի սեւ դիակառք» (էջ 62), որը քաշում էին «մարդակերպ, չորեքթաթ դեւեր», իսկ դադաղին մի գաճաճ էր նստած՝ դեմքով դեպի ետ՝ թառած չղջիկի կամ բուռի նման, ձեռքի թիթեղյա դրոշի վրա «մի արջ թագակիր» (էջ 63): Կառքի հետեւից ընթանում էին արդեն հանդես եկած այրերը, մարմնի կտրատված մասերով անցնողների մեջ՝ մարմարե արձանի նման մեկը՝ «քարե աչքերում թախիժ ու կորով», քանի որ «Մահն էր տեսել եւ Սարսափը նա իր աչքերով» (էջ 68):¹

Եվ լույս էր հայցում խավարից՝ իբրեւ դեղ աչքերին իր կույր...

Երազում խոնջենք ու արեւ եւ սիրո աղբյուրներ մաքուր (էջ 69):

Սարսափի մթին ընկալումների մեջ թափանցում են երազի, լույսի, արեւի, սիրո մետաֆորային շերտեր: Եվ որքան էլ բանաստեղծի մեղադրանքը՝ «Բայց սրտերը ձեր բոցավառ — այն Ստին ողջակեզ բերիք» (էջ 70), պետք է դեռեւս այդ խոհն ու ապրումը ամբողջացնի սարսափի պատկերներով (Սպանդից փախած եւ սարսափած նախրիի նմանվող ամբոխը՝ որպես «անխնա կտրած մի անտառ», ոտնակոխ է անում շեներ ու պարտեզներ. ու սարսափած փախուստ այդ ամենից, եւ վազքի հետ «Ժամանակը ետ էր թռչում», իսկ փախչողների հետեւից «Մարդակերպ Կապիկն էր արդեն արշավում» (էջ 75), ու Լուսինը վհուկ էր թվում), միեւնույն է, չի մարում լույսի սպասումն ու ընկալումը, որը նմանաբանում է Գալիքի երգն ու երգչին. «Վազեցինք մենք լույսը դեպի, որ ցոլում էր ցուքով մի մաքուր», եւ այնտեղ, «ոսկեգօծ լապտերը ձեռին», մի մարդ է ողջունում իրենց, եւ «Լույսի պես սպիտակ դեմքին խաղում էր ժպիտ մի վերին», իսկ «Այն ոսկյա լապտերի լույսով ես դարձա Գալիքի երգիչ» (էջ 76): Անկումներից ու մղձավանջից դուրս գալու, լույսի որոնումների հավատի մեջ, բնական է, որ Չարենցը ապավինում է աղոթքի ուժին, գրում «Վերջին աղոթք»-ները, «Լեռան աղոթք»-ները: Այստեղ էլ կա տազնապը, որ իր գլխին կախված է «արեգնացյալ կացինը», որ ինչպես «վկան Նարեկացին», ինքն էլ «զարհուրյալ ու մենակյաց» է, սակայն դիմելով Արարչին՝ վստահանում է.

Բայց ես գիրքեմ, որ Դու՝ շնչով սրեղծարար,
Ինչպես անձրեւ վարար՝ անեզրական արտում, -
Ոչ մի մժեղ, կամ շյուղ - չես թողնելու ծարավ...⁴⁴

Այսպիսով՝ բանաստեղծ – Երկիր Նաիրի – կին եռանձնավորված համազրույթյան մեջ երազի ու տագնապի անձնական – ազգային ապրումներ ունենալով, դրանց բանաստեղծական դրսեւորումներն ու հոգեվերլուծական հիմունքները պահպանելով ստեղծագործական կյանքի ամբողջ ընթացքում, իրենց բազմաճյուղ խորքայնությամբ, Եղիշե Չարենցը երազի խոհաքնարական ու դրամատիկ ապրումների հետ սրված եւ ընդգրկուն ընկալումներով է ներկայացնում սարսափը: Առկա պատմաիրական որոշակիությունը հասցնում է ցնցող վերացարկումների, դրամատիկ այս ընթացքը անհատի – ազգի ծագումնաբանական ակունքներից տանում անցյալից ներկայով դեպի ապագա, երբեմն մոլորուն փնտրտուքը հասցնում լույսի սպասումի հանգրվանին, հավատին, որ Երկիր Նաիրին «Աշխարհի ճամփեքի միջում» կկանգնի խանդավառ, «Ու կլինի հազար ծիծաղ ու խնդում», եւ իր «կապուտաչյա սիրուհին» կգա թեկուզ աներեւույթ ցնորքի նման, եւ կպահի իր հառնումի նկատմամբ միշտ ապրող երազը...

РЕЗЮМЕ

В основе произведений Чаренца присутствует философско-лирическое восприятие сна и ужаса, которое представляется посредством синтеза трех образов: поэт, страна Наири, женщина. Это восприятие вытекает не только из внешних драматических событий начала XX века (геноцид, война, революция), но и, по свидетельству мемуаристов, из внутреннего мира самого поэта, в генетике которого запечатлены взлеты и падения истории народа. Одной из психоаналитических характеристик сна и ужаса является то, что они имеют детское начало и природу, одновременно являются импульсом для самозащиты. Их можно увидеть не только в поемах «Дантеевская легенда», «Национальный сон», «Привидение смерти», но и в стихах и прозе на различные темы. Сон и молитва становятся путем выхода из ужаса в мир веры, света и оптимизма.

⁴⁴ Եղիշե Չարենց, Անտիպ եւ չիավաքված երկեր, Երեւան, 1983, էջ 198:

SUMMARY

At the core of Yeghishe Charents' works, from the beginning to the end, there is a philosophical and lyrical perception of the dream and nightmare, which is presented in the three-model combination of poet-land of Nairi-woman. This perception derives not only from the dramatic events of the 20th century (Genocide, war, revolution), but also, according to evidences of memoirists, it is the inherent quality of the poet's inner world, which has been genetically stabilized on the personal grounds from the ups and downs of the history of the nation. One of the psychoanalytic characteristics of the dream and nightmare is the fact that they have an origin in childhood and at the same time, they have a nature of self defensive signals. Their existence is noticeable not only in the poems entitled "Dantesque legend", "National Dream", "Vision of Death", but also in the poems and prose about love, nature, country, revolution, and those with various motifs. The dream and prayer become the ways of leaving nightmares for the world of faith and light of optimism.

ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐ



ԱՐՄԵՆ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ

պապումական գիրք. թեկնածու, ՀԱԻ

ՏԱԹԵՎ ԳՅՈՒՂԻ Ս. ՄԻՆԱՍ ԵԿԵՂԵՑԻՆ ԵՎ ՆՐԱ ՎԻՍԱԳՐԵՐԸ

ՀՀ Սյունիքի մարզի Տաթեւ գյուղում եւ շրջակայքում մեծաթիվ են միջնադարյան հուշարձանները, որոնցից են համանուն վանքն իր պարսպակից շինություններով ու ձիթհանով, Որոտանի կիրճում գտնվող Մեծ անապատը, ներկայումս խոնարհված Տումբալանց¹ Ս. Աստվածածին եկեղեցին, կամուրջը, գյուղամիջյան քարավանատունը, Ս. Մինաս եկեղեցին, աղբյուր-հուշարձանը եւ այլն: Սույն հոդվածում քննության են դրվում գյուղի Ս. Մինաս² եռանավ բազիլիկ եկեղեցու (նկ. 1-2) եւ շրջակա գերեզմանոցի վիմագրերը, որոնք ուսումնասիրողների կողմից ցարդ պատշաճ ուշադրության չեն արժանացել:

1646 թ. կառուցված Ս. Մինաս եկեղեցու վերաբերյալ մատենագրական վկայությունները սուղ են: Երվանդ Լալայանի հաղորդմամբ. «Գիւղի արեւելեան կողմում, մի փոքրիկ տափարակի վրայ գտնուի է Ս. Մինաս անունով եկեղեցին, փոքրիկ գմբէթով. շինուած է արքայաշ քարերով, ձեղունը կամարակապ է եւ հանգչում չորս սիւների վրա»³: Եկեղեցու կառուցման ժամանակի

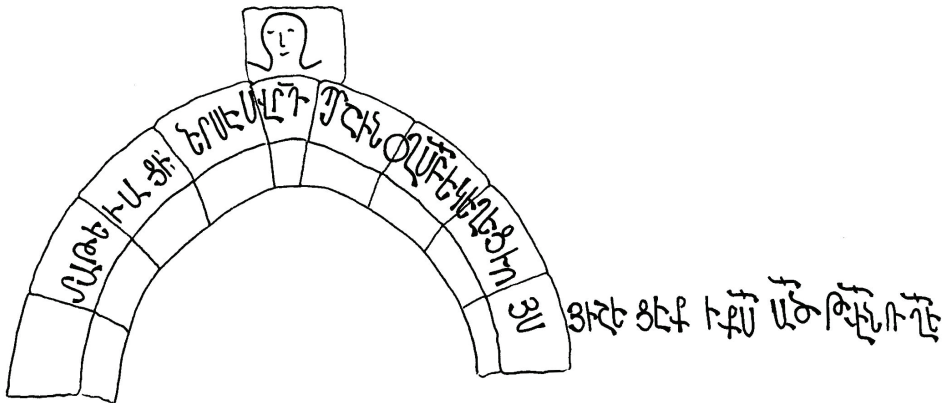
¹ Վիմագրագետ Սեդրակ Բարխուդարյանն այսպես է կոչում Տաթեւի վանքից հարավ՝ ձորի հակառակ կողմում առկա ավերակ եկեղեցու եւ խաչքարի գտնվելու վայրը (ԴՀՎ, արակ II, Գորիսի, Սիսիանի եւ Ղափանի շրջաններ, կազմեց՝ Ս. Գ. Բարխուդարյան, Երեւան, 1960, էջ 33): Աղբյուրներում այն հիշատակվում է նաեւ Տամալեկ, Տամալեք անվանաձեւերով, որը Թ.-Ժ. դդ. պատկանել է Տաթեւի վանքին (ՀՀՇՏԲ, հտ. Ե., Երեւան, 2001, էջ 23):

² Տաթեւի շրջակա բնակավայրերում (Խոզնավար, Հարժիս, Տաթեւ, Տանձատափ եւ այլն)՝ ԺԷ.-ԺԸ. դդ. կառուցված մի շարք եկեղեցիներ կրում են Ս. Մինասի անունը. մի երեսույթ, որը հատուկ լուսաբանման կարիք ունի:

³ Ե. Լալայան, Սիսիան. նիւթեր ապագայ ուսումնասիրութեան համար, ԱՀ, գիրք Գ., Թիֆլիս, 1898, էջ 145:

եւ նախաձեռնողի մասին տեղեկությունները քաղում ենք հուշարձանի հարավային պատին՝ դռան բարավորի կամարին եւ պատուհանի աջակողմում առկա նույնօրինակ արձանագրություններից: Այդ վիմագրերից մեկին առաջինն անդրադարձել է Ե. Լալայանը, ապա դրանք տեղ են գտել վիմագրագետ Սեդրակ Բարխուդարյանի կազմած «Դիվան հայ վիմագրության» երկրորդ պրակում: Ներկա հրատարակությունում վիմագրերի վերծանություններին կցում ենք նորովի արված գրչանկար եւ լուսանկար, ապա՝ ծանոթագրություն:

1. Ս. ՄԻՆԱՍ ԵԿԵՂԵՑԻ. հարավային մուտքի կամարին, արտաքուստ, միատող.



ՏԱԹԵԻԱՑԻ ՆԵՐՍԷՍ ՎԱՂԴԱՊԵՏ, ՇԻՆՈՂ ՄԲ ԵԿԵՂԵՑՈՅՍ, ՅԻՇԵՑԻՔ Ի ՔՄ ԱՇ, ԹՎԻՆ ՌՂԵ. (1646)⁴:

2. Ս. ՄԻՆԱՍ ԵԿԵՂԵՑԻ. հարավային պատին, լուսամուտի աջակողմում, արտաքուստ, միատող.



ՏԱԹԵԻԱՑԻ ՆԵՐՍԷՍ ՎԱՂԴԱՊԵՏ, ՇԻՆՈՂ ՄԲ ԵԿԵՂԵՑՈՅՍ, ՅԻՇԵՑԻՔ Ի ՔՄ, ԹՎԻՆ ՌՂԵ. (1646)⁵:

⁴ Ե. Լալայան, նշվ. աշխ., էջ 145, ԴՀՎ, պրակ II, էջ 34, արձ. 66. Ս. Պողոսյան, Տաթևի համառոտ պատմություն, Երևան, 2011, էջ 32:

⁵ ԴՀՎ, պրակ II, էջ 34, արձ. 66:

ՄՄ լուսանկարների ֆոնդի Հ⁶ 170, 1659 թվակիր գրչագրի հիշատակարանում Յոհան գրիչը տեղեկություններ է հաղորդում նաեւ Տաթեւ գյուղի եկեղեցին կառուցող հանգուցյալ զույգ վարդապետների մասին՝ ընթերցողներից խնդրելով նրանց հիշել եւ ողորմի ասել. «...միով ողորմեսցին եւ լիաբերան ձայնիս յիշեցէք, զիոգինն հանգուցեալ առ Քրիստոս սրբազան վարդապետացն մերոց՝ Ներսիսի եւ Պետրոսի, որ բազում երկամբք եւ պէսպէս նեղութեամբ շինեցին եւ յօրինեալ կառուցին զշքեղազարդ եկեղեցին Տաթեւու բնիկ գեղջն իրեանց եւ ինքեանք ի տես երիտասարդութեան վախճանեալք առ Տէր գնացին, անասելի կոծով եւ ողորմելի տեսական, որքս եւ անտրեւունչս զմեզ թողլով յետ ինքեանց մնացեալս»⁶: Հիշատակարանի շարունակություններ նաեւ պարզում է, որ նշյալ վարդապետներից հետո Տաթեւի վանքի ու անապատի առաջնորդի եւ վերակացուի պաշտոնն ստանձնել է «քաջ բաբունի» տեր Արիստակես վարդապետը, որի պաշտոնավարումը գրիչը որակում է իբրեւ «...ի միսթարութիւն անձին եւ ի արուստիս վշտացելոց սրտից...»⁷: Ի դեպ, Զաքարիա Ագուլեցու հաղորդմամբ՝ Արիստակես վարդապետը վախճանվել է 1669 թ. դեկտեմբերին եւ հանգչում է Տաթեւի Մեծ անապատի Ս. Աստվածածին եկեղեցու գավթում⁸: Չափածո տապանագրում մահվան թվականը 1670-ն է, ուր նա բնութագրվում է իբրեւ մենաստանի առաջնորդ ու եկեղեցին կառուցող:

Վերոնշյալ վարդապետներից Պետրոսի մասին հավելյալ տեղեկություն մեզ հայտնի չէ, մինչդեռ վիճաբերում երկիցս վկայված Ներսես Տաթեւացին, որը հիշատակված է իբրեւ «շինող» եկեղեցու, թաղված է Տաթեւի վանքում, ըստ տեղագիրների՝ գավթի երկրորդ սյան մոտ: Գավթ-սրահը, ինչպես եւ՝ հին գավթի տեղում ժԹ. դարավերջին կառուցված եռահարկ զանգակատունը, ցավոք, ավերվել են Սյունիքի՝ 1931 թ. երկրաշարժից, իսկ տապանաքարը ներկայում տեղում չէ: Բարեբախտաբար, Սարգիս Զալալյանցի, Ղեւոնդ Ալիշանի, ապա նաեւ՝ Ե. Լալայանի համապատասխան աշխատություններում տեղ է գտել նաեւ Ներսես

⁶ Հայերեն ձեռագրերի ԺԷ. դարի հիշատակարաններ, հտ. Գ., կազմեց՝ Վ. Հակոբյան, Երեւան, 1984, էջ 887:

⁷ Անդ, էջ 888:

⁸ Օրագրության մեջ Զաքարիա Ագուլեցին նկարագրում է «Ագուլաց առաջնորդ» Պետրոս վարդապետի հետ կատարած իր ուխտագնացությունը Հայիծորի, Տաթեւի եւ Ծնեների (Շինուհայր) անապատներ: Տաթեւի անապատի առնչությամբ նա վկայում է հետեւյալը. «Սորայ հայրն է Արիստակես վարդապետն: Սորայ ունէր Հ. (70) կրօնատու մարդ: Այս անապատիս եկեղեցին դէռ եւս կիսակատար էր: Քանզի առաջ ուրիշ տեղ ին բնակեալ... այս Ը. (8) տարի այ, որ եկել ան այս տեղս: Շատ աշխատանք արաւ այս Արիստակես վարդապետն այս տեղիս...» («Զաքարիա Ագուլեցու Որագրությունը», Յերեվան, 1938, էջ 75-76, 87):

վարդապետի չափածո տապանագիրը, որոնցից եւ օգտվել է Ս. Բարխուդարյանը.

Ի յայս տապան քնարանի,
կայ հանգուցեալ նշխար մեծի
Ներսեսի ըաբունեաց պետի
Եւ եպիսկոպոսի Սինեաց նահանգի.
Գոլով տեղեալ Տաթեւացի
Եւ եկեղեցւոյ շինողի,
եղեւ փոխեալ ի կենաց աստի,
Ռձ-երրորդ (1651) թուի, յիշեցէք⁹:

Տապանագրից դատելով՝ Ներսեսը ոչ միայն տեղի շինարար վարդապետներից է, այլև ժամանակի ուսյալ ու բազմիմաց անձանցից մեկը, ինչի մասին է վկայում նրան բնութագրող «ըաբունեաց պետ» (ուսուցչապետ) արտահայտությունը: Այն, որ դեռևս զարգացած միջնադարից Տաթևի վանքը հռչակված էր իր բարձրագույն դպրոց-մատենադարանով, հայտնի իրողություն է: Տեղի գիտակրթական կյանքն, ըստ էության, չարունակվել է նաև անվանի աստվածաբան-փիլիսոփաներ Հովհան Որոտնեցուց (1315-1386 թթ.) եւ Գրիգոր Տաթեւացուց (1346-1409 թթ.) հետո, որոնց արժանի հետնորդներից մեկն էլ, թերեւս, Ներսես Տաթեւացին է:

Հ. Ղեւոնդ Ալիշանի հաղորդմամբ՝ Սյունյաց եպիսկոպոսներից Ներսես Տաթեւացին «արար բազում ուղղութիւնս եւ բարեկարգութիւնս եկեղեցական եւ քաղաքական, եւ շինեաց արեւմտեան կողմի խուցսն եւ գերեւարացսն (պարշ-գամբ - Ա. Հ.), եւ զեկեղեցին ի գեղջ իրում»¹⁰: Կարծում ենք, որ մեզ հաջողվեց միեւնոյն Ներսեսի անունը գտնել նաև ՄՄ Հ^ր 774 երեք տարբեր ձեռագրերից բաղկացած «Ժողովածոյ»-ի գրչության հիշատակարանում, որտեղ նա վկայված է իբրեւ նվիրակ Քյոթահիայի (Գոթահիա) եւ ձեռագրի ստացող. «Ի թվին ՌՃ. (1651) ամին Փիլիպպոս կաթողիկոսի հրամանսս եկաւ Գոթահիա Տաթեւացի Ներսէս վարդապետն նրիդակ եւ երես, որ առ Աստուած փոխեալ էր Աստուածարուր քահանայն, եւ տեսեալ զայս գիրքս, ցանկացաւ... եւ մեք այլ զնորս ինդիրքն ոչ դարձուցաք յերս, այլ գրեցաք մեծաւ ջանիս վասն մեր իորն խաթերն եւ շնորհեցաք իւրենն»¹¹:

⁹ Սարգիս արք. Զալալեանց, Ճանապարհորդութիւն ի Մեծն Հայաստան, մասն Բ., Տփլիս, 1858, էջ 301. Ղեւոնդ Ալիշան, Սիսական. տեղագրութիւն Սինեաց աշխարհի, Վենետիկ, 1893, էջ 237-238, ծնթ. 1. Ե. Լալայեան, նշվ. աշխ., էջ 143, ԴՀՎ, պրակ II, էջ 36, արձ. 75:

¹⁰ Հ. Ղեւոնդ Ալիշան, Սիսական, էջ 236:

¹¹ ՄՅՀՁ, հ. Գ., կազմեց՝ Օ. Եգանեան, Երեւան, 2007, էջ 671. տե՛ս նաեւ Հայերեն ձեռագրերի ԺԷ. դարի հիշատակարաններ, հտ. Գ., էջ 429:

Այն, որ Ներսեսը Փիլիպոս Ա. Աղբակեցի (1632-1655 թթ.) կաթողիկոսի աշակերտներից էր կամ Մաղաքիա արք. Օրմանյանի բնորոշմամբ՝ «Հետեւորդ վարդապետներէն»¹² մեկը, պարզվում է նաեւ Անկյուրիայի (Գաղատիա) Կարմիր վանքի Հ^ար 77 «Հաւաքածոյ» գրչագրի մի չափածո հիշատակարանից, որը վերաբերում է Երուսաղեմի ժողովի մասնակիցներին: Ինչպէս հիշատակարանում է նշված, ժողովի գլուխ կարգված էր «վերադիտող մեծի Իջման Միածնին» Փիլիպոս կաթողիկոսը, որի հետ եկած վարդապետները. «...էին ամենեքեան աշակերտք նորին, Դաւիթ եւ ի Բարսեղ Շաւր քաղաքացիքն, եւ Ներսէս կոչեցեալն Տաթեւացին»¹³: Հիշատակարանում երկու թվական է նշված, նախ՝ 1654, ապա 1652, մինչդեռ Ներսես Տաթեւացին, ըստ տապանագրի՝ վախճանվել է 1651 թ.: Ժամանակային նման տարբերությունը, թերեւս, պետք է պայմանավորել տոմարական տարատեսակ հաշվարկների հետ կամ տապանագրի թվականը ժամանակին ճիշտ չեն ընդօրինակել:

Ս. Մինաս եկեղեցու վիմագրերից մեկում վկայված է նաեւ Ներսես վարդապետի եղբայր տեր Գրիգորի անունը:

3. Ս. ՄԻՆԱՍ ԵԿԵՂԵՑԻ. հարավային դռան աջակողմում, 3 տող.

ԵՐՄԵՍ Վ[Ա]ՐԴԱՊԵՏԻ
/ ԵՂԲ[Ա]ՅՐ ՏՐ ԳՐԻԳՈՐ,
ՅԻ/ՇԵՑԻՔ Ի ՔՍ,
ՌՃԻԳ. (1675):

ԵՐՄԵՍ Վ[Ա]ՐԴԱՊԵՏԻ
/ ԵՂԲ[Ա]ՅՐ ՏՐ ԳՐԻԳՈՐ,
ՅԻ/ՇԵՑԻՔ Ի ՔՍ,
ՌՃԻԳ. (1675):

Վիմագրում հիշատակված Ներսես վարդապետն, ըստ ամենայնի, համանուն Տաթեւացին է: ՄՄ Հ^ար 7882 «Աւետարան»-ի 1676 թվակիր հիշատակարանում կարդում ենք վիմագրում վկայված միեւնույն Գրիգոր քահանայի անունը, որը ձեռագիրը կարդացողներից կամ ընդօրինակողներից խնդրում է աղոթքներում հիշել իրեն եւ իր հարազատներին: Ուշագրավն այն է, որ Գրիգոր քահանան անվանապես հիշատակում է իր ազգականներին ու ընտանիքի անդամներին. «...յիշեցէք զիս՝ Գրիգոր քահանայս եւ զծնողսն իմ՝ Վարդանէսն եւ մայրն՝ Գաւիարն, հօրեղբայրքն՝ Ահարոն

¹² Մաղաքիա արք. Օրմանեան, Ազգապատում, հտ. Բ., Ս. Էջմիածին, 2001, սիւն 2857:

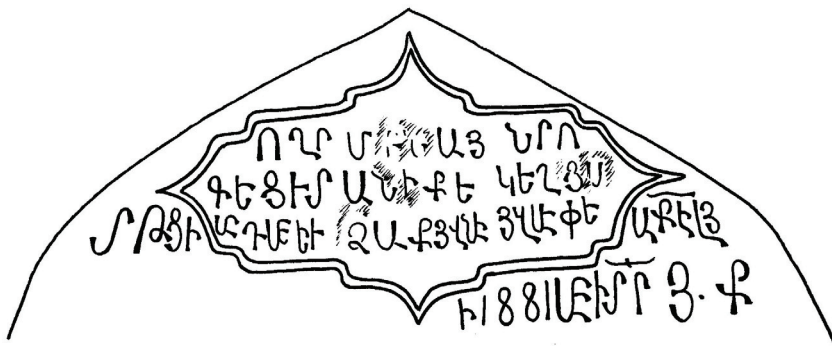
¹³ Բաբգէն աթոռակից կաթողիկոս, Յուցակ ձեռագրաց Անկիրիոյ Կարմիր վանուց եւ շրջակայից, Անթիլիաս-Լիբանան, 1957, էջ 389. տե՛ս նաեւ Հայերեն ձեռագրերի ԺԷ. դարի հիշատակարաններ, հտ. Գ., էջ 523:

և Անդրիասն, և եղբայրքն իմ՝ Ներսէս վարդապետն, որ ի գեոդա մեր Տաթև յեկեղեցիս շինեաց և կեցեալ առաջնորդ ի վանս ըմբարթէի մէկ ամ, հանգեալ ի Քրիստոս ի թվին ՌՃԴ. (1655) ամին, և զմիս եղբարքն՝ Անդրիասն և Պետրոսն, և պապերն մեր՝ Ղալամն, Յովհաննէսն և Կիրէղն, և իննակիցն իմ՝ Մարինոսն, և դարերքն իմ՝ Շահումն, Լէլին և Մարիամ, և եղբորորդին՝ Երեմիայն, աղաչեմ յիշել...»¹⁴ (ընդգծումը մերն է - Ա. Հ.): Հիշատակարանն աղբյուրագիտական տեղեկագիր է, որտեղ պարզորոշ տրված է Ներսէս վարդապետի ազգականների անվանացանկը, ինչի հիմամբ հնարավորութիւն է ստեղծվում կազմել նաեւ այս ընտանիքի տոհմաճառը: Տարակույս է հարուցում Ներսէսի մահվան տարեթիվը. ինչպես տեսնում ենք աղբյուրներում այդ թվականը խիստ անկայուն է, ըստ այդմ՝ նախընտրում ենք որեւէ մեկնաբանութիւն չանել:

Դատելով վիճագիր եւ մատենագիր սակավ, բայց արժեքավոր վավերագրերից՝ Տաթևի Ս. Մինաս եկեղեցին կառուցվել է ժամանակի բավական ազդեցիկ հոգեւոր այրերից մեկի՝ Ներսէս վարդապետի անմիջական նախաձեռնութեամբ: Աղբյուրներից դատելով՝ նա մի որոշ ժամանակ ստանձնել է նաեւ Տաթևի վանքի առաջնորդի պաշտոնը:

Ս. Մինաս եկեղեցու տանիքը նորոգվել է 1881 թ., ինչի առնչությամբ արձանագրութիւն է կազմվել:

4. Ս. ՄԻՆԱՍ ԵԿԵՂԵՑԻ. հարավային մուտքի բարավորին, 4 տող.



ՈՂ[Ո]ՐՄ[ՈՒԹԵԱՄԲԵՆ] ԱՅ, Ն[Ո]ՐՈ/ԳԵՑ[Ա]Ի ՏԱՆԻՔ
ԵԿԵՂԵՑ[ԻՈՅ]Ս / ԱՐԴԵԱՄԲ ԵՒ ԶԱ[ԽԻԻ]Ք Յ[Ո]ՎԱՆԷՍ
Յ[Ո]ՎԱԶՓԵ[ԱՆ], / Տ[Ա]ԹԵԻԱ[ՅԻ Ա[ՌԱ]ԲԵԼ[Ո]Յ, / Ի 1881 ԱՄԻ,
Ի ՏՐ Յ[ԻՍՈՒՍ] Ք[ՐԻՍՏՈՍ]:

¹⁴ Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Նոր-Բայազետի, կազմեց՝ Հր. Աճառեան, Վիեննա, 1924, էջ 4:

Վիմագրի համաձայն՝ նորոգումն իրագործվել է Հովհաննես Հովսեփյանի եւ ծագումով տաթեւացի Առաքելի նախաձեռնությամբ ու միջոցներով: Լեոն (Առաքել Բաբախանյան) 1888 թ. Տաթեւի վանք կատարած ուղեւորութեան ընթացքում եղել է նաեւ Ս. Մինաս եկեղեցում: Իր տպավորութիւնների նոթերում նա նշում է, որ գյուղի եկեղեցին. «...բավական սիրուն եւ հին շինութիւն է, որի կտուրը վերջերումս է նորոգվել»¹⁵: Նրա վրա մեծ ազդեցութիւն է թողել հատկապես եկեղեցու ներսում՝ հյուսիսային պատի խոռոչից բխող աղբյուրը, որը թափվելով ավազանի մեջ՝ ստորգետյա ուղիով հոսում է դեպի ցած¹⁶:

Ս. Մինաս եկեղեցին ունի երկու մուտք՝ արեւմուտքից եւ հարավից¹⁷: Դռները փայտից են՝ պատրաստված ժԹ. դարավերջին: Հարավային դռան վրա առկա է նաեւ հիշատակագրութիւն:

5. Ս. ՄԻՆԱՍ ԵԿԵՂԵՑԻ. հարավային դռան վրա, 6 տող.

ՇԻՆԵՑԱԻ ՏՈՒՌ/ԸՍ
ԱՐ ՄԻՆԱՍ ԵԿԵՂԵՑԻ,
Ի Յ[Ի]ՇԱՏԱԿ Վ/ԱՐՊԵՏ
ՍԻՄԷՕՆ / ՄԿ[ՐՏ]ԶԵԱՆ
ԹՕԹ[Ո]Ի/ՆՑ, 1892 ԱՄ[Ի]:

ՇԻՆԵՑԱԻ ՏՈՒՌ/ԸՍ
ԱՐ ՄԻՆԱՍ ԵԿԵՂԵՑԻ,
Ի Յ[Ի]ՇԱՏԱԿ Վ/ԱՐՊԵՏ
ՍԻՄԷՕՆ / ՄԿ[ՐՏ]ԶԵԱՆ
ԹՕԹ[Ո]Ի/ՆՑ, 1892 ԱՄ[Ի]:

Թոթունցը Տաթեւի նշանավոր ազգատոհմերից է: Ծնունդով տաթեւացի, գյուղագիր Սեդրակ Պողոսյանն իր ուսումնասիրութեան մեջ հատուկ բաժին է հատկացրել Տաթեւի ավելի քան 90 ազգութիւնների ու նրանց տոհմածառերի քննութեանը¹⁸: Ըստ Թոթունց ազգի տոհմածառի՝

¹⁵ Լեոն, Եժ, հտ. Ը., Երեւան, 1985, էջ 75:

¹⁶ Անդ:

¹⁷ Առանձնապես աչքի է ընկնում եկեղեցու արեւմտյան մուտքի քանդակային ճոխ հարդարանքը, երբ դուռն ընդգրկված է խորանածե նրբարվեստ զարդաքանդակների մեջ (նկ. 3): Արվեստի տեսանկյունից ուշագրավ են նաեւ արեւելյան պատի լուսամուտների հարդարատարր պատկերաքանդակները (նկ. 4): Կենտրոնի խաչաձեւ զույգ լուսամուտները երիզող հարթ գալարազարդի վրա Քրիստոսի կամ եկեղեցին կառուցող Ներսես վարդապետի հասակով մեկ կանգնած պատկերաքանդակն է, որի ծախ ձեռքին Սուրբ Գիորքն է, իսկ աջով պարգել է խաչը: Գալարազարդի վերնամասում բացվում է շրջանաձեւ մեկ այլ լուսամուտ, որի վրա, թերեւս, ձին հեծած Ս. Մինասի պատկերաքանդակն է (նա այս կերպ է պատկերված նաեւ Նորագավիթի Ս. Գեորգ եկեղեցու որմնանկարներից մեկում): Միեւնոյն պատի աջ եւ ծախ կողմերից բացվող խաչաձեւ փոքր լուսամուտները եւս պսակված են դիմաքանդակներով:

¹⁸ Ս. Պողոսյան, Տաթեւի համառոտ պատմություն, էջ 119-162:



Նկ. 1 Տաթև գյուղի Ս. Մինաս եկեղեցին հարավ-արևելքից, 1646 թ.



Նկ. 2 Ս. Մինաս եկեղեցու ներսույթը



Նկ. 3 Ս. Մինաս եկեղեցու արեւմտյան մուտքը



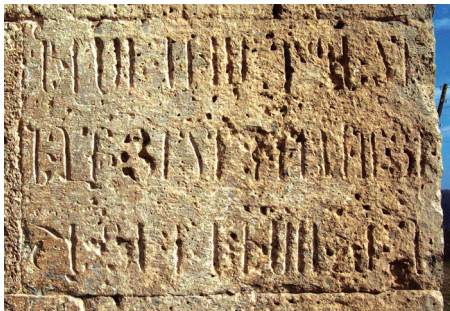
Նկ. 4 Ս. Մինաս եկեղեցու արեւելյան պատի կրկնախաչ լուսամուտը եւ պատկերաքանդակները



Արձանագրություն 1



Արձանագրություն 2



Արձանագրություն 3



Արձանագրություն 4



Արձանագրություն 5



Արձանագրություն 6



Արձանագրություն 7



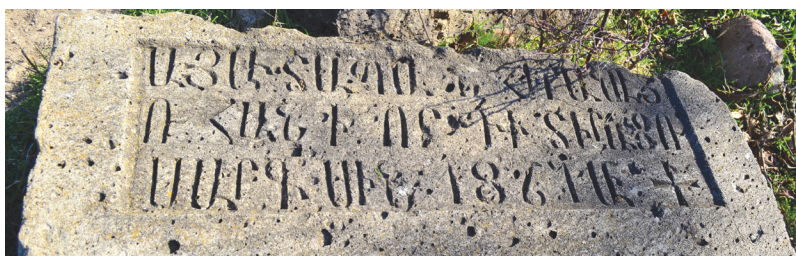
Արձանագրություն 8



Արձանագրություն 9



Արձանագրություն 10



Արձանագրություն 11



Արձանագրություն 12



Արձանագրություն 13



Արձանագրություն 14



Արձանագրություն 15



Արձանագրություն 16



Արձանագրություն 17



Արձանագրություն 18

Տապանադրում, ըստ էության, երկու ննջեցյալի անուն է հիշատակված՝ Գուլնազարի եւ ծագումով տաթեւացի ոմն մեկի, որի անունն անհասկանալի է մնում տապանաքարի ձախ անկյան կոտրվածքի պատճառով:

8. ՏԱՊԱՆԱՔԱՐ. ուղղանկյունաձեւ, 4 տող.

ԱՅԱՏԱՊԱՆ ԱՐԻՍՏԱԿԻՍԻ
ՈՒՍՏԱԴՄ ՊՈՂՈՍ. ԶԵՕՍՄԱՆԼ
ՈՒՇԻՄԱԼԸ ՆԱԸՊԵՑԵԼԵՑՅԻՆ
Ա ՀՂՇՈՒՆ ՈՐ ԻՐ ԵԿ ԹՎ [ԻՆ]

ԱՅՍ Է ՏԱՊԱՆ ԱՐԻՍՏԱԿԻՍԻ ՈՐԴԻ /
ՈՒՍՏԱԴՄ ՊՈՂՈՍԻ ԶԵ ՕՍՄԱՆԼ/ՈՒՆ
ԳԱԼԸՆ ՍԸՊ[ԱՆ]ԵՑԻՆ ՂԸԶԻԼՊ/ԱՇ
Ղ[Ո]ՇՈՒՆ, ՈՐ ԻՐ ԵԿ ԹՎ [ԻՆ]
ՌՃՀԱ. (1722):

Բավականուշագրավալտապանագիրը ժամանակի ռազմաքաղաքական անցքերի յուրօրինակ վավերագիր է՝ համեմված հայատառ պարսկաթուրքական տերմիններով²¹: Ննջեցյալն Արիստակեսի որդի ուստադա (պարս.՝ իւսթա, օսթադ - ուսուցիչ, վարպետ²² (թերեւս՝ ըաբունապետ), թուրք.՝ ուսթատ - վարժապետ²³) Պողոսն է, ով սպանվել է ԺԸ. դարի 20-ական թթ.՝ տեղական ավատատերերի ու խաների, ինչպես նաեւ օսման ու քոչվոր ցեղախմբերի դեմ՝ Դավիթ-Բեկի գլխավորած Սյունիքի ազատագրական շարժման ժամանակ՝ ղզլբաշ զորքերի կողմից:

Մխիթարյան վանական Ղուկաս Սեբաստացու «Ընտիր պատմութիւն Դաւիթ բէգին» աշխատությունը շարժման մասնակիցների հուշերի հիմամբ նկարագրում է Սյունիքում՝ 1722-1728 թթ. ծավալված ազատագրական պայքարի ողջ ընթացքը²⁴: 1722 թ. վրաց Վախթանգ թա-

²¹ Օտար բառերի մեկնաբանությունների համար շնորհակալություն ենք հայտնում ՄՍ գիտաշխատողներ Օքսանա Կարապետյանին եւ Հայկազ Գետրոյանին:

²² Բառարան պարսկերէն ըստ կարգի հայկական այբուբենից, ի Գեորգեայ դպրէ Տէր-Յովհաննէսեան Պալատոյ, աշխատութեամբ եւ ուղղագրելով եւ համառօտ քերականութեամբ ի Յակոբայ Տիւզեան, Կ. Պոլիս, 1826, էջ 155:

²³ Երեքլեզուեան բառագիրք տաճկերէն-հայերէն-գաղղիերէն՝ հանդերձ համառօտ քերականութեամբ օսմանեան բարբառոյ, ի Վիեննա, 1883, էջ 718:

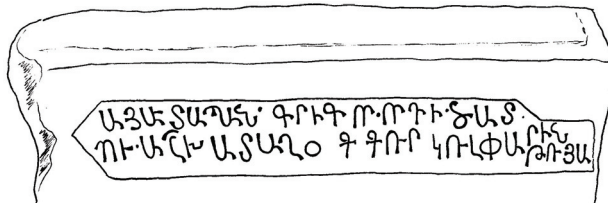
²⁴ **Ղուկաս Սեբաստացի**, Ընտիր պատմութիւն Դաւիթ Բէգին, եւ պատերազմաց հայոցն Խափանու, որք եղեն ընդդէմ թուրքաց ի մերում ժամանակի, այն է յամի Տեառն 1722, եւ Հայոց 1171, հրատարակութեամբ ի լոյս ընծայեաց հանդերձ յաւելուածովք Աբգար Ստ. Գովամիրեանց, ի Վաղարշապատ, 1871:

գավորի հրամանով Դավիթ-Բեկն իր փոքրաթիվ զորքով ժամանել է Ղափան (իմա՝ Կապան) ու ստանձնել հայերի պաշտպանության գործը: Հմուտ զորավարն ունեցել է ե՛լ համախոհներ, ե՛լ հակառակորդներ: Պատմությունից տեղեկանում ենք, որ Տաթեւի Մելիք-Բաղիրն ու իր որդիները մահմեդականություն են ընդունել, ինչը նոր դիմադրության առիթ է ստեղծել: Դավիթ-Բեկն ընկճելով Մելիք-Բաղիրին՝ վերջինիս գլխատվելուց հետո մի որոշ ժամանակ հաստատվել է Տաթեւում²⁵:

Դառնալով տապանազրի «բառաֆոնդին»՝ մասնավորեցնենք, որ երկրորդ տողի ՉԵ-ն թեեւ պարսկերենից թարգմանաբար նշանակում է ինչ, սակայն, կարող էր գործածվել նաեւ որ ստորադասական շաղկապի նշանակությամբ, այսինքն՝ պետք է ընկալել որ օսմանցիները (օսմանլու) եկան իմաստով:

Ղզլբաշներն (տապանազրում՝ ղըզիլպաշ) այն պարսիկներն էին, ովքեր կրում էին կարմիր գծերով գլխարկներ (այստեղից՝ ղըզլբաշ-կարմրագլուխ)²⁶: Մահմեդականները պարսիկներին եւ, ընդհանրապես, չիաներին կարմրագլուխ, այսինքն՝ ղզլբաշ էին անվանում²⁷: Ինչ վերաբերում է ղոշուն (ղոշում) բառին, ապա այն հաճախադեպ է հատկապես Ղարաբաղի, Մեղրիի, Մուշի, Վանի բարբառներում եւ նշանակում է ար-շավող բանակ, զորք²⁸: Ակներեւ է, որ օսմանցիների բանակի պարսիկ ղզլբաշները կարող էին բնութագրվել իբրեւ ղոշուններ, այսինքն՝ պարսիկ կարմրագլուխների զորքեր: Ստացվում է, որ Պողոս բաբունապետը սպանվել է Դավիթ-Բեկի գլխավորած Սյունիքի ազատագրական պայքարի սկզբնական փուլում՝ օսմանցիների բանակի, հավանաբար, Տաթեւի շրջան ներխուժելու ժամանակ, պարսիկ-ղզլբաշների կողմից:

9. ՏԱՊԱՆԱԶԱՐ. ուղղանկյուն օրորոցաձեւ, հարավային նիստին, 3 տող.



²⁵ ՀԺՊ, հտ. Դ., Հայ ժողովուրդը ֆեոդալիզմի վայրէջքի ժամանակաշրջանում XIV-XVIII դդ., Երեւան, 1972, էջ 161, 165-166:

²⁶ Հայոց լեզվի բարբառային բառարան, հտ. Գ., Երեւան, 2004, էջ 351:

²⁷ Է. Աղայան, Արդի հայերենի բացատրական բառարան, հտ. Ա., Երեւան, 1976, էջ 709:

²⁸ Հայոց լեզվի բարբառային բառարան, հտ. Գ., էջ 356:

ԱՅՍ Է ՏԱՊԱՆ ԳՐԻԳՈՐ ՈՐԴԻ ԾԱՏ/ՈՒՐ
ԱՇԽԱՏԱՂՕՔ ՔՈՒՐ ԿՈՒԼՓԱՐԻՆ /
ԹՎ[ԻՆ] ՌՅԱ. (1852):

Ննջեցյալն, ըստ էության, Գրիգորի որդի Ծատուրի քույր եւ նույն Գրիգորի դուստր Կուլփարն է, որը Գյուլբահար, Գյուլբահար անձնանվան բարբառային արտահայտչաձեւն է:

10. ՏԱՊԱՆԱՔԱՐ. ուղղանկյուն օրորոցաձեւ, հյուսիսային նիստին, 3 տող.

18-64ԼՖ
ԱՅԱՏԱՊԱՆ ՂԱԼԱՄԵԱՆ
ՅՄՄՐՈՊԻՆ ԵՂԵՎՈՒԹԻՅՆ

1864 ԱՄԻ
ԱՅՍ Է ՏԱՊԱՆ ՂԱԼԱՄԵԱՆ/Ց
Մ[Ե]ՍՐՈ[Պ]ԻՆ Ե[Վ]
ՂԿՈՒԼԻՆ:

Տապանագրում երկու անունն է հիշատակված՝ Մեսրոպ եւ մեզ անհայտ՝ Ղկուլ:

11. ՏԱՊԱՆԱՔԱՐ. ուղղանկյուն օրորոցաձեւ, կողաշրջված, 3 տող.

ԱՅԱՏԱՊԱՆ ՆԻՐԱՆԱՑ
ՌԻՀԱՆԻ ՈՐԴԻ ՏԻՐԱՑՈՒ
ՍԱՐԳՍԻՆ 1867ԼՖ +

ԱՅՍ Է ՏԱՊԱՆ ՀԻՐԱՆԱՑ
ՈՒՀԱՆԻ ՈՐԴԻ ՏԻՐԱՑՈՒ
ՍԱՐԳՍԻՆ, 1867 ԱՄԻ †:

Ս. Պողոսյանը հիշատակում է Շիրանաց²⁹ ազգատոհմը, մինչդեռ տապանագրում ընթեռնելի է հիւսնաց:

12. ՏԱՊԱՆԱՔԱՐ. հարթ ուղղանկյունաձեւ, 3 տող.

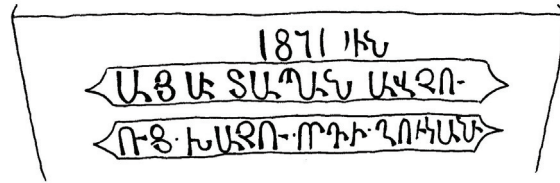
ԱՅԱՏԱՊԱՆ ՍԸԼԵՐՆՑ ԽԱՉ Ա
ՈՐԴԻ ՌՍ ՏԱ ԳՐԻԳՈՐԻՆ
+1868ԼՖ

ԱՅՍ Է ՏԱՊԱՆ ՍԸԼԵՐ[Ա]ՆՑ ԽԱՉԱ... ՈՐԴԻ ՈՒՍՏԱ ԳՐԻԳՈՐԻՆ,
1868 ԱՄԻ:

Ննջեցյալ ուստա Գրիգորի հայրանունը, թերեւս, խաչա կամ խաչատուր պետք է կարդալ, որը սերում է Սլերանց ազգատոհմից:

²⁹ Ս. Պողոսյան, նշվ. աշխ., էջ 120:

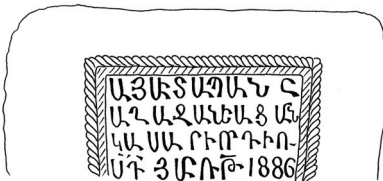
13. ՏԱՊԱՆԱՔԱՐ. ուղղանկյուն օրորոցաձեւ, հարավային նիստին, 3 տող.



1871-ԻՆ
ԱՅՍ Է ՏԱՊԱՆ ԱՎՋՈՒ/ՈՒՑ
ԽԱՋՈՒ ՈՐԴԻ ՂՈՒԿԱՍԻՆ:

Տաթևի ազգությունների՝ Ս. Պողոսյանի կազմած ցուցակում տեղ է գտել նաև Ավչունց տոհմանունը³⁰:

14. ՏԱՊԱՆԱՔԱՐ. ուղղանկյուն օրորոցաձեւ, հյուսիսային նիստին, 4 տող.



ԱՅՍ Է ՏԱՊԱՆ Ե
ԱՂԱՋԱՆԵԱՆ[Ն]Ց
ՄԱՆ/ԿԱՍԱՐԻ
ՈՐԴԻ ՈՒ/ՍԴԻ ՅԱՐՈՒԹ[ԻՆ],
1886:

Ուտի-ն, Թերեւս, նույն ուստան է, այսինքն՝ վարպետը, վարժապետը:

15. ՏԱՊԱՆԱՔԱՐ. քառանկյուն, պատվանդանի նման, վերջնամասը՝ եղծված, 8 տող.

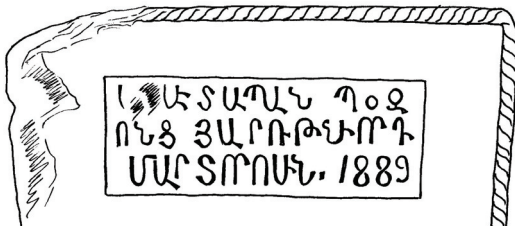


ԱՅՍ Է ՏԱՊԱՆ /
ԱՐԲԵԿԱՆՑ ՅԱ/ԿՈՒՐ
ՈՐԴԻ ՅԱՐ/ՈՒԹՈՒՆԻ,
1896 ԱՄԻ, / ԻՐՈՐԴԻ
ԱԷԱՆԻ /
1886 ԱՄԻ, ՅԱՄՈ/ՍԻ ՈՐԴԻ
...Բ... /
18...

³⁰ Անդ, էջ 119:

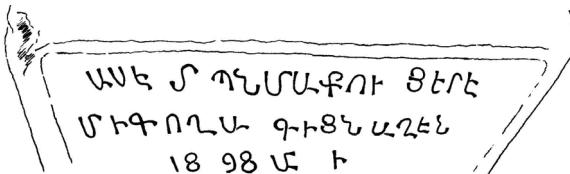
Ըստ ամենայնի՝ տապանադրում հիշատակված ննջեցյալները ծագումով Արբեկանց ազգատոհմից են: Նրանցից մեկը Հակոբի որդի Հարությունն է՝ վախճանված 1896 թ., մյուսը՝ վերջինիս որդի Այեանը (անունը՝ թեական)՝ վախճանված 1886 թ., իսկ երրորդի անունն ու մահվան թվականը եղծված են, միայն հստակ է, որ Ամոսի որդին է:

16. ՏԱՊԱՆԱԲԱՐ. ուղղանկյուն օրորոցաձեւ, հյուսիսային նիստին, 3 տող.



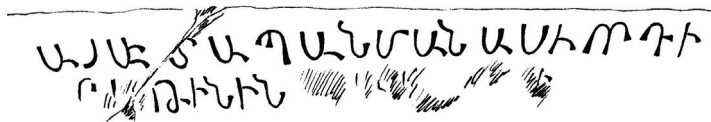
[ԱՅ]Ս Է ՏԱՊԱՆ ՊՕԶ/ՈՆՑ
ՅԱՐՈՒԹ[ԻԻ]ՆԻ ՈՐԴԻ
ՄԱՐՏՈՐՈՍԻՆ, 1889 ԱՄԻ:

17. ՏԱՊԱՆԱԲԱՐ. ուղղանկյուն օրորոցաձեւ, հարավային նիստին, 3 տող.



Ա[Յ]Ս Է Տ[Ա]Պ[Ա]Ն
ՄԱՔՈՒ
ՅԵՐԷ/ՄԻ ԳՈՂԱԳԻՑ
ՆԱՂԷՆ, /
1898 ԱՄԻ:

18. ՏԱՊԱՆԱԲԱՐ. ուղղանկյուն օրորոցաձեւ, հարավային նիստին, 2 տող.



ԱՅՍ Է ՏԱՊԱՆ ՄԱՆԱՍԻ ՈՐԴԻ
Կ...ԹԻՆԻՆ ...

Երկրորդ տողը հոգմահարված է, թերեւս պետք է կարդալ Յարութին: Արձանադրությունների ընդհանուր քննությամբ պարզվում են Տաթևի հայտնի ու անհայտ մի շարք ազգատոհմերի անունները, ինչպիսիք են՝ Թոթունց, Ղալամանց, Հիրանաց, Սլերանց, Ավչունց, Աղաջանեանց, Արբեկանց, Պողոնց, որոնց շառավիղները մինչ օրս Տաթևի բնակչության մասն են կազմում: Ուստադ (վարժապետ) Պողոսի 1722 թվակիր ուշագրավ

տապանագիրն ինքնին ժամանակի պատմաքաղաքական անցքերի քարեղեն սակավ վկայագրերից է:

Տաթեւ գյուղի Ս. Մինաս եկեղեցին վերջին անգամ նորոգվել է 1995-1997 թթ. «Երկիր եւ մշակույթ» հասարակական կազմակերպության անմիջական վերահսկողությամբ ու միջոցներով³¹, որի արդյունքում փոխվել են ծածկասալերը, մաքրվել որմերի ներքին ծեփը, բարեկարգվել շրջակայքը եւ այլն: Տարածքի կանոնակարգման ու բարեկեցիկ միջավայրի ապահովման ուղղությամբ հարկ է աշխատանքներ տանել նաեւ ընկած եւ կրկնակի օգտագործման ենթարկված տապանաքարերի վերադասավորման ուղղությամբ: Այս կերպ միայն հնարավոր կլինի ամբողջացնել ողջ տապանագրային նյութը: Քննության դրված 18 վիմագրից մեզ հայտնի տվյալներով նախկինում հրատարակվել է միայն երկուսը, իսկ մյուսներն առաջին անգամ են դրվում գիտական շրջանառության մեջ:

РЕЗЮМЕ

Трехнефная базилика Святого Минаса в селе Татев (Сюникская область Республики Армения) и ее эпиграфические надписи доселе не было должным образом исследованы. Из двух строительных надписей, расположенных на южной стене церкви, стало ясно, что она была построена в 1646 году по инициативе архимандрита Нерсеса Татеваци. Некоторые сведения о житие этого видного духовного деятеля Татева сохранились также в сочинениях летописцев. Скончался он в 1651 году и был похоронен в притворе монастыря Татев (надгробье не сохранилось). Значительная часть исследованных эпиграфических надписей церкви Святого Минаса представлена более десятком эпитафий на надгробных камнях, расположенных на церковном кладбище и датируемых XVII-XIX веками. Их изучение приобретает особую важность в связи с освещением вопросов родовых династий Татева. Упомянуты роды Тотунц, Каламани, Гиранац, Слерани, Авчуни, Агаджаняни, Арбекани, Позони, потомки которых до сих пор проживают в Татеве.

³¹ Այս տեղեկությունը եւ նորոգումների հետ կապված որոշ լուսանկարներ մեզ է տրամադրել «Երկիր եւ մշակույթ» կազմակերպության անդամ, հնագետ Դավիթ Դավթյանը. հայտնում ենք մեր շնորհակալությունը:

SUMMARY

The three-nave basilica of St. Minas Church in Tatev village (Syunik province of the Republic of Armenia) and its epigraphs have not yet been closely studied by researchers. Two inscriptions about construction preserved on the southern wall of the Church reveal that it was built in 1646 upon the initiative of Archimandrite Nerses of Tatev. Certain information about this prominent spiritual figure of the Monastery of Tatev is also preserved in historical records. He died in 1651 and was buried in the narthex of the Monastery of Tatev (the gravestone is not preserved in situ). A considerable part of the epigraphs of St. Minas Church under examination present more than a dozen of epitaphs dated to the 17th – 19th centuries. Their study is especially important for making clear the family names of Tatev, such as Totounts, Ghalamants, Hiranats, Slerants, Avchounts, Aghajaneants, Arbekants, Pozonts, whose offspring still live in Tatev.

ՄԱՐԻՆԵ ՍԱՐԳՍՅԱՆ
ՄՄ

ՎԱՅԵՐԵՆ ՆԱՏԻՊ ՊՐԲԵՐԻ ՖԻԼՏԱՆԱԿԱՐԱՆՆԵՐԻ ԲՆԱԳՐԵՐԻ ՄՇԱԿՄԱՆ ՎԱՐՑԵՐ

Հայերեն հնատիպ գրքերի հիշատակարանների առանձին ժողովածու առ այսօր չունենք: Անշուշտ, տարբեր առիթներով դրանք հիմնականում հրատարակվել են, սակայն շատ տարբեր այն սկզբունքներից, որոնցով լույս են տեսել հայերեն ձեռագրերի հիշատակարանները¹: Սկզբունքների տարբերությունն էլ հիշատակարանների առանձնահատկությունները հիմնականում չպահպանելու պատճառով «Հայ գիրքը» մատենագիտությունը² չի կարող բավարարել այսօրվա մեր պահանջները: Բնավ, նպատակ չունենք նսեմացնել այդ գիրքը պատրաստողների կատարած հսկայածավալ աշխատանքը եւ մեծ ջանքերը: Նրանց նպատակը ոչ թե հիշատակարանների հրատարակումն է եղել, այլ աշխարհով մեկ սփռված հայերեն տպագիր գրքերի հայտնաբերումն ու արձանագրումը: Այդ իսկ պառնառով այստեղ հիշատակարանները բերվել են ոչ թե ամբողջապես, այլ այնքանով, որքանով դրանք առնչվում են տպագրություն հետ: Իսկ չունենալով հայերեն տպագիր գրքերի ամբողջական եւ ճշգրտված հիշատակարանների ժողովածու՝ հնարավոր չէ իրականացնել դրանց թե՛ լեզվաբանական եւ թե՛ ընդհանուր պատմամշակութային քննություն:

Հայերեն հնատիպ գրքերի հիշատակարանների ամբողջական ժողովածու ունենալու անհրաժեշտությունը կարելի է մի քանի առումով: ԺԶ.-ԺԷ. դդ. հայ ժողովրդի քաղաքական, տնտեսական, պատմամշակութային

¹ «Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ», Ե.-ԺԲ. դարեր, աշխ.՝ Ա. Մաթևոսյանի, Երեւան, 1988. ԺԳ. դար, Երեւան, 1984. «ԺԴ. դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ», կազմեց՝ Լ. Խաչիկյան, Երեւան, 1950. ԺԵ. դար, հտ. Ա., Երեւան, 1955, հտ. Բ., Երեւան, 1958, հտ. Գ., Երեւան, 1967: «Հայերեն ձեռագրերի ԺԵ. դարի հիշատակարաններ», կազմեցին՝ Վ. Հակոբյան, Ա. Հովհաննիսյան, հտ. Ա., Երեւան, 1974, հտ. Բ., Երեւան, 1978, հտ. Գ., կազմեց՝ Վ. Հակոբյան, Երեւան, 1984:

² Տե՛ս «Հայ գիրքը 1512-1800 թթ.», աշխ.՝ Ն. Ոսկանյանի, Բ. Կորկոտյանի, Ս. Սավալյանի, Երեւան, 1988 (այսուհետեւ՝ «Հայ գիրքը»):

կյանքում տեղի ունեցող վայրիվերումները թույլ չէին տալիս զբաղվել գիտությունը: Արդյունքում անկում է ապրում հայ գիտական միտքը, այդ թվում՝ ձեռագրարվեստը: Առ այսօր տպագրված չունենք նաեւ ԺԶ. դարի ձեռագրերի հիշատակարանների առանձին ժողովածու: Այս պարագայում առավել կարեւորվում է նույն տարիների հայերեն հնատիպ գրքերի հիշատակարանների ժողովածուի պատրաստման անհրաժեշտությունը, որից հետո միայն կարող ենք անդրադառնալ դրանց լեզվաբանական ուսումնասիրությունը:

Հայերեն հնատիպ գրքերի հիշատակարանների լեզվական առանձնահատկությունների քննության ընթացքում³ հանգեցինք նրան, որ հայերեն հնատիպ գրքի մատենագիտության վրա հիմնվել չենք կարող եւ որ անպայման անհրաժեշտ է այս գրքի ունեցածը համեմատել բուն՝ հնատիպ գրքերի հետ եւ ստանալ սրբագրված-ճշգրտված ու լրացված բնագրեր: Նախապես սկզբնաղբյուր ընդունած՝ «Հայ գրքում» առկա հիշատակարանները համեմատելով բուն գրքերի հետ՝ նկատեցինք մի շարք ոչ ճիշտ ընթերցումներ, տեխնիկական թերություններ, սրանց զուգահեռ կային հիշատակարանների կրճատումներ. ընդ որում՝ կրճատված էին ոչ միայն փառատրական, այլեւ աստվածաբանական հարցերին վերաբերող, ազգակցական հարաբերություններ նշող հատվածները, երկար թվարկումները, լրացուցիչ տեղեկությունները: Բացի այս, կային հիշատակարաններ, որոնք հնատիպ գրքերում եղած նյութին չէին համապատասխանում. այսպես՝ 1565-1566 թթ. Վենետիկում Աբգար Դպիր Թոխաթեցու տպագրած Սաղմոսարանի («Հայ գրքի» 7-րդ միավորը) հիշատակարանի որոշ հատվածներ տարբերություններ ունեն բուն գրքի ունեցածի համեմատ⁴:

Մեր աշխատանքի դեպքում, բնականաբար, հնարավոր անսխալ պատկեր ստանալու եւ նույնպիսի մեկնաբանումներ անելու համար ամբողջական եւ ճիշտ ընթերցված հիշատակարաններ ունենալը կարեւոր եւ անհրաժեշտ նախապայման է: Հակառակ դեպքում «Հայ գրքում» առկա թերությունները՝ բնագրային եւ բառային աղավաղումները, կարող էին մեր աշխատանքին սխալ ընթացք եւ թյուր մեկնաբանություններ տալ:

Ուրեմն, առաջին հերթին պետք էր գտնել անհրաժեշտ հնատիպ գրքերը եւ համեմատություն-սրբագրությունը կատարել ըստ դրանց. հնարա-

³ Այս աշխատանքի առիթը մեր ասպիրանտական թեման է՝ «Հայ հնատիպ գրքի հիշատակարանների լեզուն. ԺԶ.-ԺԷ. դդ.»:

⁴ Բուն գրքում չկան, ուստի եւ՝ «Հայ գրքում» ավելորդ են «ընդ հովանեաւ սուրբ Մարկոս ւսետարանչին, ի ժամանակ Սիովնի», «զառաջինք եւ զմիջինք եւ զվերջինքն», «ԲԾՀԲ. թուխտ է եւ ամմէն կոխած է եւ իսկի գրչի գիր չկայ ի գիրքս. բաւ է» հատվածները:

վորության դեպքում սա արել ենք նույնիսկ այն պարագայում, երբ «Հայ գրքում» մի շարք միավորների նկարագրությունն արված է ըստ Գարեգին Զարբհանյանի «Պատմություն հայկական տպագրության...»⁵, «Հայկական մատենագիտություն»⁶, Ա. Ղազիկյանի «Հայկական նոր մատենագիտություն»⁷ եւ այլ աշխատությունների, ինչպես նաեւ՝ «Սիրոն»-ում (1967 թ.) լույս տեսած հիշատակարանների⁸: Այս հնարավորությունը մենք ստացել ենք Հայաստանի Ազգային գրադարանի կայքում (www.nla.am)⁹ դրված՝ գրքերի համակարգչային պատճենների, անհրաժեշտության դեպքում նաեւ՝ Մատենադարանի գրադարանի գրքերից:

Համեմատությունները երբեմն տարբերություններ էին արձանագրում նույնիսկ միեւնույն նյութի՝ երկուսից ավելի հեղինակների արած ընթերցումների մեջ: Օրինակ, երբ որեւէ միավորի հիմք էինք ընդունում բուն բնագիրը¹⁰ եւ նրա հետ համեմատում «Հայ գրքում» եւ Գ. Զարբհանյանի կամ ուրիշների՝ վերը նշված աշխատություններում առկա բնագրերը, ապա նկատում էինք միեւնույն բառի մի քանի ընթերցում: Այսպես՝ հանդիպած բազում օրինակներից բերենք մի քանիսը.

Զարբհանյան, Հայկական մատենագիտություն	Հայ գիրք
Էջ 599՝ գերեւանեցի	Էջ 39՝ գերեւանցի
Էջ 599՝ խնդրէր ի նմանէ եօթն հարիւր հնգերասան մատչիլ փոխ	Էջ 39՝ խնդրէր ի նմանէ չ ե ժե. մատչիլ փոխ
Էջ 599՝ տացէ	Էջ 39՝ տայցէ
Էջ 600՝ եթէ տացես զտպարանդ... Սուրբ Սարգսին, լինիմք եղ ընկեր, եւ տամ զփողս	Էջ 39՝ եթէ տացես զտպարանդ... Սուրբ Սարգսին. եւ տամ զփողս

⁵ Գ. Զարբհանյան, Պատմություն հայկական տպագրության..., Վենետիկ, 1895:

⁶ Գ. Զարբհանյան, Հայկական մատենագիտություն, Վենետիկ, 1883:

⁷ Ա. Ղազիկյան, Հայկական նոր մատենագիտություն եւ հանրագիտարան հայ կեանքի, հտ. Ա., Վենետիկ, 1909, հտ. Բ., Վենետիկ, 1912:

⁸ Տե՛ս նաեւ՝ Ա. Գալայճեան, Յուդակ եւ յիշատակարաններ Երուսաղեմի Գալուստ Կիւպէնկեան Մատենադարանի հայերէն հնատիպ գիրքերու (1512-1800), Երուսաղեմ, 1985 (արտատպուած Սիրոն ամսագրէն 1967-1972):

⁹ Այս առումով անգնահատելի են Ազգային գրադարանում կատարված եւ կատարվող աշխատանքները:

¹⁰ Նկատի ունենք հնատիպ գիրքը:

Բնականաբար այս կացությունն անտեսելը ճիշտ չէր լինի, քանզի տա-
րնթերցումները, հիշատակարանների կրճատումները, մեծածավալ հատ-
վածների բացթողումները, տեխնիկական սխալները կհանգեցնեին տվյալ
ժամանակաշրջանում գործող լեզվական երեւույթների սխալ պատկե-
րացման եւ առավել սխալ մեկնությունների: Հաշվի առնելով այս ամե-
նը՝ անհրաժեշտություն առաջացավ ունենալ ճշգրտված բնագրեր, որոնք
ավելի անսխալ կներկայացնեին իրենց ժամանակի լեզվական (հնչյունա-
յին, ձեւակազմական, բառային եւ այլն) պատկերը:

Հնատիպ այն գրքերը, որոնք չկան Ազգային գրադարանի կայքէջում,
ինչպես նաեւ ձեռքի տակ չենք ունեցել, մեր միակ հիմքը մնացել է «Հայ
գրքում» հղված աղբյուրը. նկատենք, որ այս դեպքում արդեն մեր ար-
ձանագրած միավորների տարբերությունը նույնությամբ թողել ենք ըստ
հղված աղբյուրի՝ նկատի ունենալով, որ նա է հիմք եղել Հայ գրքի տվյալ
միավորի նկարագրության համար:

Մի շարք գրքերի նկարագրություններ արված են եղել մանրաժապա-
վեններից եւ լուսանկարներից: Տեղեկանալով, որ դրանք արդեն տարիներ
հեռավորությունից գրեթե անընթեռնելի են դարձել, հարկ համարե-
ցինք թողնել՝ ըստ «Հայ գրքում» եղածի, հակառակ դեպքում կարող էինք
սխալ պատկեր ստանալ¹¹:

Այժմ անդրադառնալով հիշատակարանների բնագրերի սկզբունքին.
նախօրինակ-բնագիրը կազմել ենք հետեւյալ կերպ.

1. Նախ՝ առանձնացրել եւ գրի ենք առել «Հայ գրքում» հիշատակա-
րան պարունակող (եւ այդ բնույթի) բոլոր միավորները՝ տալով դրանց
հերթական համարներ, այնուհետեւ՝ «Հայ գրքում» զբաղեցրած դրանց
կարգային համարը, էջը, հնատիպ գրքի վերնագիրն իր անհրաժեշտ
տվյալներով (տպարան, տպագրիչ եւ այլն): Դրանք դասդասել ենք տա-
րեթիվների աճման կարգով: Վերջում բերել ենք հիշատակարանն իր էջով
(եթե իհարկե ունի):

2. Բառանջատումները, կետադրությունը եւ ուղղագրությունը «Հայ
գրքում» արված են անհետեւողական. երբեմն բերված է ըստ հիմք-օրի-

¹¹ Ի դեպ, ցանկալի, եւ կարծում ենք ճիշտ կլիներ, որ Ազգային գրադարանն աշխատանք-
ներ աներ արդեն գործածությունից գրեթե դուրս մնացած լուսանկարների եւ մանրա-
ժապավենների փոխարեն համապատասխան վայրերից մեզ հասած այդ ժապավենների
թվայնացված տարբերակները ձեռք բերելու համար:

նակի¹², երբեմն էլ՝ ըստ ժամանակաշրջանի ընդունված օրենքների, չնայած որ հեղինակների բնորոշմամբ «պահպանված են ուղղագրությունը, կետադրությունը, նաեւ վրիպակներն ու սխալները»¹³: Մեր կազմած օրինակում առաջնորդվել ենք հայոց լեզվի ներկայումս ընդունված կետադրության եւ բառանջատման կանոններով:

ա) Ինչպես գիտենք, դեռեւս ձեռագիր մատյաններում հիմնականում տեղ խնայելու, ինչպես նաեւ այլ նկատառումներով բառանջատում հաճախ չի արվել: Վաղ միջնադարից սկսած՝ աստիճանաբար նկատելի են դառնում բառերի անջատ գրություններ, թեեւ որոշ ժամանակ պահպանվում է նաեւ կցագրությունը: Այն հանգամանքը, որ սկզբնական շրջանում հայերեն տպագիր գրքերը ձեռագիր մատյանների ավանդույթների անմիջական կրողը եւ շարունակողն են եղել, հայերեն հնատիպ գրքերն իրենց հիմնական առանձնահատկություններով նմանվել են ձեռագիր մատյաններին:

Բացառություն չէ նաեւ բառանջատումը, որը շատ անկանոն էր՝ երբեմն հասկանալի, իսկ շատ հաճախ՝ անհասկանալի պատճառներով: Առաջին հայացքից թվում է, թե նման չեղումներն արված են տեղի խնայողություն պատճառով: Սակայն փոքր-ինչ ուշադիր լինելիս նկատում ենք, որ բառերը հաճախ ոչ միայն կից են գրված, այլ երկու (եւ երբեմն՝ ավելի) բառ միասին գրված լինելուց բացի, նրանցից յուրաքանչյուրը մասերի է բաժանվում բոլորովին անհարկի եւ սխալ տեղում. օրինակ՝ այլևեղեւ, իթվին, ըստիւրաքանչ իւր, բոլորիցնդականաց, Սպահանասարտաւ ձայնի եւ բազում նման օրինակներ, կամ 1513 թ. տպագրված Պատարագատետրը ընդհանրապես բառանջատում չունի, իսկ 1642 թ. Նոր Զուղայում տպագրված Ժամագրքում էլ բառանջատումը շատ անկանոն է արված եւ այլն: Նման դեպքերում հարց է առաջանում. տպագրիչն այդ կերպ վարվելով ի՞նչ խնդիր է ցանկացել լուծել. արդյո՞ք տեղի խնայողության խնդիրն է եղել¹⁴, թե՞ չիմացություն եւ անհետեւողականության

¹² Նկատի ունենք այն բնագրերը, որոնք հիմք են հանդիսացել «Հայ գրքի» հիշատակարանների ստուգման համար՝ ըստ «Հայ գրքում» նշված հղում-ծանոթագրությունների, բացառությամբ մի քանիսի, որոնք գտել ենք Ազգային գրադարանի կայքէջում:

¹³ Տե՛ս «Հայ գիրքը», էջ XVII:

¹⁴ Հին մատյաններում, ինչպես եւ արձանագրություններում, բառանջատում չանելը պայմանավորված էր նաեւ գաղտնիությամբ՝ ծածկագրությամբ. դրա համար երբեմն մատյաններում, իսկ ավելի հաճախ արձանագրություններում գործածվում էր նաեւ փակագրությունը:

արդյունք է դա: Եթե բառանջատման նման դրսեւորումը լիներ միայն տողաշարի վերջում, ապա կարելի էր ենթադրել, որ դա արված է տողաշարի պահելու նպատակով, բայց՝ ոչ. դա նկատելի է տողաշարի տարբեր մասերում: Եվ եթե տպագրիչը տարածք խնայելու նպատակ է ունեցել, այդ դեպքում ինչո՞ւ անհարկի արված բացատները չի օգտագործել ճիշտ տեղում եւ անհրաժեշտ ձեւով: Կամ, միգուցե, տպագրիչը, հետեւելով գրչագիր մատյաններին եւ չխորանալով բուն բնագրի բովանդակության մեջ, բառանջատմանը ուշադրություն չի դարձրել:

Շատ հաճախ հնատիպ գրքում կից գրություն են ունեցել ի, առ եւ այլ նախդիրները, եւ չադկապը, օժանդակ բայերը եւ իրար հետ կապ չունեցող, անջատ գրություն պահանջող բառեր: Կամ զ, ըստ նախդիրները, ներ-, ըն- նախամասնիկները հանդիպում են ե՛ւ կից, ե՛ւ անջատ գրությամբ: Նշենք նաեւ, որ կան հիշատակարաններ, որտեղ գործում են բառանջատման հստակ կանոններ: Թերեւս այս հարցը մնում է անհասկանալի, կամ բացատրելի է գրաշարի հմտության չափ-մակարդակով:

բ) Կետադրությունը եւս, ինչպես բուն բնագրում, այնպես էլ «Հայ գրքում», անկանոն է, շատ հաճախ՝ ոչ տեղին տրոհումներով, կամ հակառակը՝ անհրաժեշտ տեղում բացակայում է որեւէ կետադրություն:

գ) Ինչ վերաբերում է ուղղագրությանը, ապա հետեւել ենք բուն բնագրին եւ հիմք-օրինակին, քանի որ նման անկանոնություններն են վեր հանում տվյալ ժամանակաշրջանի լեզվական որակները՝ ցույց տալով բառերի կրած պատմական, անցումային փոփոխությունները, որոնց արձանագրումն ու քննությունն էլ մեր ուսումնասիրության առանցքն ու հենքն են: Որպես այլընթերցում՝ տողատակում հղել ենք գլխավորապես «Հայ գրքի» շեղում-սխալները:

1. Մեծատառի գործածությունը ե՛ւ հնատիպ գրքերում, ե՛ւ «Հայ գրքում» անկանոն է, նույնիսկ վերջակետից հետո եղած դիրքում: Այստեղ եւս առաջնորդվել ենք արդի հայերենի ընդունված կանոններով, բացառությամբ ամսանունների. պատճառն ըստ ավանդույթի՝ տոմարական գրքերում հին հայոց, հռոմոց եւ այլ ազգերի ամսանունների բազմատեսակությունը մեծատառով գրելն է:

2. Մեր բնագրի վերարտադրության ժամանակ վիճելի էր նաեւ եւ-ի (եւ, եւ) գրության հարցը, քանի որ այն հանդիպում էր թե՛ միագիր եւ թե՛ երկգիր ձեւով՝ եւ-ով, եւ-ով, եւ-ով: Համեմատության համար հիմք եղած տարբերակներում բոլոր վերջակետերից հետո հանդիպում էր Ե՛ւ անկախ նրանից՝ այդտեղ վերջակետի կարիք կա՞ր, թե՞ ոչ: Մեր տարբերակում Եւ

գրել ենք միայն վերջակետից հետո, մնացած բոլոր դեպքերում՝ եւ: Այնտեղ, որտեղ բառամիջում հանդիպել ենք և եւ եւ, պահպանել ենք:

3. Տողադարձի ժամանակ հանդիպող վանկարար ը գիրը բոլոր դեպքերում անտեսել ենք (օր. ըգ-Գրիգոր = գ Գրիգոր, ըգ-կենդանիս = գկենդանիս, անըս-պառ = անսպառ, ըշ-տեմարանաց = շտեմարանաց, ըս-տորակայեալս = ստորակայեալս):

4. Համառոտագրված՝ «պատիւի» (ւ) նշանով բառերը, ի տարբերություն «Հայ գրքի», գրել ենք ամբողջական՝ առանց վերականգնման որեւէ լրացուցիչ նշանի:

5. Բոլոր այն հատվածները, որոնք բացակայում էին «Հայ գրքում», բայց կային հնատիպ գրքերում, գրել ենք մեր վերարտադրած օրինակում՝ առնելով ուղղանկյուն փակագծերի մեջ ([]), իսկ «Հայ գրքում» եղած «հավելյալ» հատվածները պարզապես դուրս ենք թողել:

Մեր բնագրերում, բացի «Հայ գրքում» գրված Հիշատակարան միավորից, ներառել ենք նաեւ Հիշատակություն, Հիշատակագրություն, Մաղթանք, Առաջաբան, Առ ընթերցողս, Ծանուցում..., Տրակ առ ընթերցողս, Պատճառ եւ նախերգանք գրոցս, Առ համայն ընթերցողս... եւ այլ նման միավորներ, որոնք հիշատակարանային բնույթի են: Նշենք, որ այս եւ հիշատակարան միավորների միջեւ մինչ օրս չի արվել իմաստային հստակ սահմանազատում: Հատկապես, հիշատակարան եւ հիշատակագրություն (հիշատակություն) տերմինները, հաճախ լինելով ուսումնասիրության կենտրոնում, տարբեր մեկնաբանությունների առիթ են տվել¹⁵: Ըստ Ա. Աբրահամյանի «...Եթե գրիչը անմիջապես իր կողմից է գրել, այդ կոչվում է հիշատակարան, իսկ եթե այդ գրված է տարիներ հետո այլ անձնավորության կողմից, նա կոչվում է հիշատակագրություն»¹⁶: Հ. Բախչինյանը չի ընդունում այս սահմանումը, քանի որ միայն հեղինակային պատկանելությամբ առաջնորդվելը սխալ է, եւ հարցին մոտենում է բո-

¹⁵ Հիշատակագրություն եզրը փոքր-ինչ այլ ընդգրկում ունի Ն. Պողոսյանի «Հայ հնատիպ գրքերի ձեռագիր հիշատակագրություններ (1512-1712)» աշխատության մեջ (Երեւան, 2012): Այստեղ հեղինակը, հետեւելով հիշատակարան եւ հիշատակագրություն եզրերի՝ հայագիտության մեջ վաղուց ի վեր ընդունված սահմանմանը (ի դեպ, հեղինակն այս աշխատությանը բնորոշ եզր է համարում *հիշագրություն*-ը (տե՛ս ծանոթ. 3), գործածում է հիշատակագրություն բառը: Սակայն հեղինակն այստեղ հավաքել է ոչ միայն այդ դարերի հնատիպ գրքերում եղած ձեռագիր հիշատակագրությունները, որոնք միայն հիշատակարանային բնույթ ունեն, այլեւ զանազան գրություններ, որոնք նվիրատվություններ, ուղղում-սրբագրություններ, աղոթքներ, բարեմաղթանքներ են եւ այլն (տե՛ս էջ 5-11):

¹⁶ Ա. Աբրահամյան, Հայ գրի եւ գրչության պատմություն, Երեւան, 1959, էջ 379-380:

վանդակություն, ծավալի տարբերություն տեսանկյունից՝ գրելով. «Ճիշտ է, հիշատակարանների մեծ մասը գրիչներն են հեղինակել, եւ հետագա հիշատակագիրների խոսքը հաճախ պարփակվել է հիշատակագրությունների մեջ, բայց, ինչպես տեսանք, գոյություն ունեն նաեւ հետագա հիշատակարաններ, որոնք ամենեւին չեն նույնանում հիշատակագրությունների հետ: Բացի այդ, իրենք՝ գրիչներն էլ հիշատակարանից բացի իրենց ընդօրինակած ձեռագրերի տարբեր մասերում թողել են նաեւ բազմաթիվ հիշատակագրություններ: Հետեւաբար, թե՛ գրիչները եւ թե՛ հետագա հիշատակագիրները գրել են ինչպես հիշատակարաններ, այնպես էլ հիշատակագրություններ»¹⁷: Ըստ հեղինակի, ինչպես նաեւ «Հայ գրքում» եղած այս միավորների առնչությամբ մեր կատարած քննությունների, հանգեցինք նրան, որ հիշատակագրությունները ծավալով ավելի փոքր են, բովանդակությամբ աղքատ, մեծ մասամբ գրչության ընթացքին վերաբերող փոքրիկ տեղեկություններ են, որոնք լրացնում եւ հարստացնում են բուն հիշատակարանների բովանդակությունը. դրանք «բուն հիշատակարանների «Յիշեցէ՛ք» հատվածի բեկորներն են՝ ցրված ձեռագրերի լուսանցքներում եւ բացատներում»¹⁸: Օրինակ՝ «Հայ գրքում» հիշատակագրություն համարված հետեւյալ գրությունները՝ «Յիշեսձիք ի մաքրափայլ յաղօթս ձեր, ո՛վ հանդիպօղք, զաշխատողս ի սմա (էջ 60): Աւգնեսա Սուրբ Հոգի աշխատողացս (էջ 129): Սաղմոս ի Դաւիթ. Աւգնեսա Սուրբ Հոգի հասանել յաւարտ (էջ 268): Զաշխատողս ի սմա զնուաստ խաչատուր վարդապետս եւ զվարպետ Յակոբճանն, եւ զյանապատիս միաբանքն, որ բազում աշխարությամբ հազիւ կարացաք զայս չափս ի յայտ բերել թվին ՌՁԷ. (էջ 341)» («Հայ գիրք», էջ 22, հմր 30), կամ «Տպեցաւ սաւատս ի Նոր Զուղա, ի թուին հազար հարիւր քառասուն եւ երկու, ւ յամսեանն Մայիսի ի մէկն» («Հայ գիրք», էջ 114, հմր 152) եւ բազում նման գրություններ, որոնք կարող էին նաեւ «Հայ գրքի» հեղինակների կողմից հիշատակարաններ համարվել:

Հիշատակարան եւ հիշատակագրություն (հիշատակություն) եզրերի առնչությամբ Հ. Բախչինյանի տեսակետը, կարծում ենք, դեռեւս միակ ընդունելին է: Այս սահմանազատումը մեզ չի խանգարում, որպեսզի մեր նախօրինակ-բնագրում հիշատակագրությունները դիտենք հիշատակարանի մաս եւ զետեղենք այնտեղ՝ պահպանելով հանդերձ հիշատա-

¹⁷ Հ. Բախչինյան, Հայկական ձեռագրերի հիշատակարանները, Երեւան, 1980, էջ 41:

¹⁸ Անդ, էջ 41-42:

կազմակերպություն (հիշատակություն) անվանումը: Ի լրումն այս տեսակետի, հավելենք, որ այսօր ձեռագրերի գիտական նկարագրության ժամանակ, անկախ բովանդակությունից, ծավալից եւ գրչության ժամանակից, հիշատակարանային գրությունները համարում ենք հիշատակարան՝ անվանելով դրանք գրչության ժամանակի եւ հետագայի հիշատակարաններ:

Մինչեւ ժէ. դարի 40-ական թթ. հնատիպ գրքերում հանդիպում ենք միայն հիշատակարանների (հիշատակագրություն, հիշատակություն): Պայմանավորված քաղաքական, տնտեսական կյանքով՝ Հայաստանում ժԶ. դարում գրչությունն անկում է ապրում, իսկ ժէ. դարին այն կրկին աշխուժանում է, սակայն հիշատակարանը, որպես այդպիսին, այլեւս չի զարգանում: Ժէ. դարի 40-ական թթ. հիշատակարաններին զուգահեռ հնատիպ գրքերում հանդես են գալիս նաեւ հիշատակարանային բնույթի այլ գրություններ: Տպագրիչները տպագրության ընթացքի, դժվարությունների, ժամանակի հոգեւոր եւ աշխարհիկ տիրակալների եւ այլնի մասին տեղեկություններ են հայտնում նաեւ գրքերի Առաջաբան, Ծանուցում, Ծանոթություն, Առ ընթերցողս..., Տրակ առ ընթերցողս... հատվածներում: Սրանք դրվում են տպագիր գրքերի սկզբում կամ վերջում¹⁹:

Երբեմն Ծանուցման հատվածները «Հայ գրքի» կազմողները համարել են հիշատակարան, երբեմն՝ ոչ. հաշվի առնելով այս երկակիությունը, ինչպես նաեւ այն, որ դրանց հեղինակը նույն անձն է՝ տպագրիչը, եւ ժամանակաշրջանն էլ նույնն է, բոլոր նման հատվածները զետեղել ենք մեր բնագրի մեջ: Բացի այս, հայերեն հնատիպ գրքերով զբաղվող այլ անհատներ եւս այդ միավորների մի մասը համարել են հիշատակարան: Ավելին՝ բովանդակային ընդհանրություն կա նաեւ վերը թվարկած միավորների եւ հիշատակարանի միջեւ. մեր նման մոտեցումը կարող ենք բացատրել նաեւ այլ փաստերով.

ա. «Հայ գրքի» կազմողների առանձնացրած Հիշատակություն, Հիշատակագրություն միավորները կարծեք թե Հիշատակարան մեծ միավորի առանձին փոքրիկ հատվածներ են, իսկ Մաղթանքը նույն Հիշատակարան մեծ միավորի վերջին հատվածի նմանությունն ունի, որտեղ տպագրիչը խնդրում է հիշել իրեն եւ իր հարազատներին: Հետեւաբար, սրանք որպես

¹⁹ Հավանաբար, հնատիպ գիրքն իբրեւ նախօրինակ ընդունելով՝ ԺԸ.-ԺԹ. դդ. որոշ հայ մատենագիրներ իրենց հիշատակարաններն անվանել են «Վերջաբանական յիշատակարան», «Ծանուցում», «Ծանոթութիւն», «Համառօտ վերջաբան» եւ այլն (Տէն 3. վրդ. Տաշեան, Ցուցակ հայերէն ծեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վիեննա, Վիեննա, 1895, էջ 364, 621, 788, 924, 998):

առանձին միավոր դիտելը եւ հիշատակարանների շարքից դուրս թողնելը ճիշտ չէր լինի²⁰:

բ. Ինչ վերաբերում է Առաջաբան, Առ ընթերցողան, Ծանուցում... եւ այլ խորագրերով միավորներին, ապա սրանք եւս անկարելի էր անտեսել՝ Հաշվի առնելով նախ՝ բովանդակային ընդհանրությունը հիշատակարանի հետ, այնուհետեւ այն հանգամանքը, որ ձեռագիր մատյանների ստեղծման սկզբնական շրջանում հիշատակարանները, որպես այդպիսին, եղել են նաեւ նյութի սկզբում՝ խորագրում կամ առաջաբանում²¹: Այնինչ գիտենք, որ հնատիպ գիրքը, հատկապես սկզբնական շրջանում, իր կառուցվածքով եւ նույնիսկ տառաձեւերի ընտրությամբ, նկարագարվում են նմանվում էր ձեռագիր մատյանին:

Հաշվի առնելով վերը նշված բոլոր հանգամանքները, ինչպես նաեւ չբացառելով վերջին քառորդ դարում նոր գրքեր գտնված լինելու փաստը, կարծում ենք անհրաժեշտ է ունենալ հայերեն հնատիպ գրքի մի նոր՝ առավել ամբողջական, մանրամասն ու ճշգրիտ նկարագրություններ պարունակող մատենագիտություն՝ նախապես մշակելով եւ ճշտելով նկարագրման սկզբունքը, թերեւս աչքի առաջ ունենալով նաեւ ձեռագրերի նկարագրության փորձը: Ինչ վերաբերում է հիշատակարաններին, կարծում ենք՝ պետք է «Հայ գրքում» արված խիստ սահմանափակումները վերանայել եւ մշակել հիշատակարանը մյուս նյութերից տարբերելու ընդհանուր սկզբունք, ինչը, կարծում ենք, մասամբ արել ենք: Միաժամանակ կարելի է անդրադառնալ նաեւ հետազայում արված գրառումներին՝ հետազայի հիշատակարան-հիշատակագրություններին:

Ստորեւ զուգադրում ենք «Հայ գրքում» եւ հնատիպ գրքում եղած հիշատակարանը եւ մեր վերարտադրած նախօրինակ-բնագիրը:

²⁰ Այսպես է վարվել նաեւ Ն. Պողոսյանը. տե՛ս XVI-XVII դդ. հայ հնատիպ գրքի հիշատակարանների լեզուն, ԲԵՀ, 2011 թ., էջ 22-31:

²¹ Տե՛ս Ա. Մաթեոսյան, Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարանները միջնադարյան հայ մշակույթի ուսումնասիրության սկզբնաղբյուր, Երեւան, 1998, էջ 12-15, Լ. Հովսեփյան, ԺԳ. դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարանների լեզուն, Երեւան, 1997, էջ 8: Չնայած որ Ե.-Հ. դդ. մեզ որեւէ ձեռագիր չի հասել, այնուամենայնիվ, կարծում ենք, որ սրանց զուգահեռ այդ դարերի հայերեն ձեռագիր մատյանները եւս ունեցել են վերջում գրված հիշատակարաններ:

«Հայ գիրք», էջ 34	Յիսուս Որդի, Վենետիկ, 1660, էջ 522-3	Վերծանություն
Այլեւ պատճառ աշխատանաց մերոց այս էր որ բազում ժամանակաւ յառաջ ունէի սէր եւ բարեկամութիւն հետ ազգին հայոց. եւ յարածամ ցանկայր տեսանել ըզշքեղաշուք իշխաննն հայոց խօճայ Սաֆրազըն. Զոր ոչ կարացի հասանել ցանկութեալսս իմոյ. զոր փոխեալ է առ ա[ստուա] ծ. եւ զնորահաս որդին իւր զխօճայ Վադանն:	Այլ եւ պատճառ աշխատանաց մերոց այսէր. որ բազում ժամանակաւ յառաջ ունէի սէր եւ բարեկամութիւն հետ ազգին հայոց. եւ յարածամ ցանկայի տեսանել ըզշքեղաշուք իշխաննն հայոց խօճայ Սաֆրազըն. Զոր ոչ կարացի հասանել ցանկութեանս իմոյ, զոր փոխեալէ առ աստուած եւ զնորահաս որդին իւր զխօճայ Վադանն:	Այլեւ պատճառ աշխատանաց մերոց այս էր, որ բազում ժամանակաւ յառաջ ունէի սէր եւ բարեկամութիւն հետ ազգին հայոց եւ յարածամ ցանկայի տեսանել ըզշքեղաշուք իշխաննն հայոց խօճայ Սաֆրազըն, զոր ոչ կարացի հասանել ցանկութեանս իմոյ, զոր փոխեալ է առ Աստուած եւ զնորահաս որդին իւր զխօճայ Վադանն:

Այսպիսով՝ Հայ հնատիպ գրքի մատենագիտության վերահրատարակումը պետք է արվի համալիր մոտեցումով՝ եղած սկզբունքների վերանայումով եւ առաջարկվող նոր սկզբունքների քննությունով:

РЕЗЮМЕ

В отличие от частичной публикации по четкому принципу колофонов армянских рукописей, колофоны армянских старопечатных книг до сих пор полностью не опубликованы, а существующие публикации изданы с сокращениями, в той мере, в которой они касаются вопросов печатания, и полны целым рядом неточных прочтений, несоответствий и технических недостатков.

Эта работа является попыткой разработки принципов точного воспроизведения колофонов армянских старопечатных книг, а также разграничения понятий Колофон, Упоминание, Предисловие и других подобных единиц.

Исследование показало, что необходимо иметь новую, более полную библиографию армянских старопечатных книг, содержащую их детальное и точное описание, предварительно выработав и уточнив принцип описания, ориентируясь на опыт описания рукописей.

SUMMARY

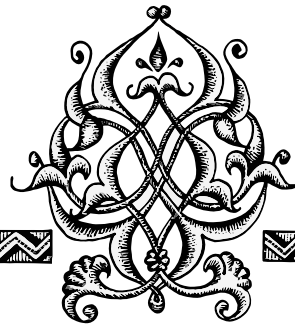
Unlike partial publications of colophons of Armenian manuscripts according to a strict principle, colophons of Armenian printed books have not been completely published yet. Extant publications are with abridgements, as much as they are related to printing issues, and are full of a number of misreadings, discrepancy and technical deficiencies.

This work is an attempt to edit the principles of precise reproduction of the colophon texts of the Armenian printed books, as well as to differentiate such notions as colophon, reference, preface and others.

The study has shown that it is necessary to have a new and more complete bibliography of old Armenian printed books, which will contain their precise and detailed description by previously working out and precisising the principle of their description, perhaps having in mind the experience of manuscript descriptions.



ԳՐԱԽՕՍՈՒԹԻՒՆ. ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆ



ԷԴՈՒԱՐԴ ՄԿՐՏՉՅԱՆ

բանաս. գիյր. դոկյր., պրոֆեսոր

ՈՒՂԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԻՆՔՆԱՏԻՊ ՄԵԹՈԴԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

1922 եւ 1940 թվականների ուղղագրական բարեփոխումները բեկումնային դեր ու նշանակութիւն ունեցան արեւելահայ գրական լեզվի ուղղագրութեան եւ ուղղախոսութեան հարցում, որը միաժամանակ առանցքային տարբերութիւններ առաջ բերեց արեւելահայ եւ արեւմտահայ գրական լեզուների ուղղագրութիւնների միջեւ: Արեւելահայերենը զարգանում եւ գործածվում էր պետական լուրջ հոգածութեան ներքո, իսկ այդ պայմաններում բառապաշարի աճն ու հարստացումը պահանջում էին ուղղագրութեան նկատմամբ ցուցաբերել գիտական խելամիտ կանոնական վերաբերմունք, որպիսի մոտեցում դրսեւորեցին բազմաթիւ լեզվաբաններ ու մտավորականներ:

Սակայն պետք է խոստովանել, որ այսօր ուղղագրութեան մշակման եւ ուսուցման հարցերում դարձյալ անորոշութիւններ ու պակաս տեղեկանք, որոնք պետք է դառնան քննութեան բացատրութիւնների եւ հստակեցումների առարկա:

Կարծում ենք՝ պրոֆ. Յուրի Դավթեանի հեղինակային հրատարակութեամբ վերջերս լույս տեսած «Ուղղագրութեան ձեռնարկը» (Երեւան, 2017, 120 էջ) այդ նպատակն է հետապնդում: «Ձեռնարկում, - գրում է հեղինակը, - ներկայացված են ուղղագրութեան ուսուցման ինչպես ավանդական, այնպես էլ նոր մեթոդներ եւ եղանակներ: Կիրառված են հնչյունական, ավանդական, բառակազմական, ձեւաբանական սկզբունքները, ինչպես նաեւ ուսուցման հոգեբանական զուգորդութիւնների մեթոդը» (էջ 2): Չգերազանատելով գործող դասագրքերում ուղղագրութեան ուսուցման ձեւերն ու եղանակները՝ նա նշում է, որ նույնիսկ մասնագիտա-

կան ֆակուլտետներում սովորողների միջավայրում ուղղադրական գիտելիքների պակաս կա, որը պայմանավորված է մի կողմից գործող դպրոցական եւ բուհական դասագրքերում առաջարկվող մեթոդների լիարժեք չլինելու հետ, մյուս կողմից՝ աշակերտների եւ սովորողների՝ գեղարվեստական գրականություն չկարդալու հետ: Այլ պատճառներ էլ կան, ինչպես՝ որոշ բառերի իմաստների եւ ստուգաբանության չիմացությունը, բառերի կազմությունն առնչվող ձեւույթները՝ արմատ, ածանց, վերջավորություն, չտարբերելը, է, օ, ը ձայնավորների ուղղադրությունը, ձայնը, խուլ, չնչեղ խուլ բաղաձայնների գրություն եւ արտասանության անհամապատասխանությունները, հարանուն բառերը չտարբերակելը, բարդ բառերի գրության ձեւերի տարբերությունները (էջ 4) եւ այլն:

Ուղղագրության ուսուցման ավանդական դասագրքային մոտեցումներին զուգահեռ՝ հեղինակը փորձում է ներկայացնել նոր մեթոդներ եւ եղանակներ՝ դրանք հասկանալի եւ տեսանելի դարձնելով բազմաթիվ բառերով, բազմապիսի կառույցներով՝ կապակցություններով, դարձվածքներով ու գեղարվեստական գրականությունից քաղված նախադասություններով:

Վկայենք նրա գործադրած մեթոդներից եւ եղանակներից մի քանիսը:

- Տրվում են բառի արմատը եւ նրանով կազմված բաղադրյալ կազմությունները.

որդի / որդիական, արքայորդի, քաջորդի /// Սիլվա Կապուտիկյան, «Խոսք իմ որդուն» (էջ 18).

սարդ / սարդոստայն /// սարդ + ոստայն. ոստայն բառը չչփոթել ոստյուն (ցատկ) բառի հետ՝ ոստոստել (էջ 18).

նարբաթ / նարբաթախոս, Ուրբաթագիրք /// «Ուրբաթագիրքը» հայերեն առաջին տպագիր գիրքն է՝ հրատարակված Հակոբ Մեղապարտի կողմից 1512 թվականին Վենետիկում (էջ 15).

բարբառ (արմատի կրկնություն) / բարբառայնություն /// հիշենք՝ հայերենն ունի շուրջ 60 բարբառ (էջ 15).

Ուշագրավ է, որ ուղղագրությունը նոր մեթոդով է ուսուցանվում՝ վկայելով բանաստեղծին, պատմական իրադարձությունը կամ գիտական տեղեկությունը:

- Անհրաժեշտության դեպքում նաեւ բառիմաստի բացատրություն.

կագ — կռիվ, վեճ / կագահարույց, կագասեր (էջ 38).

պճնել — գուգել, զարդարել / պճնագեղ, պճնազարդ, պճնազգեստ, պճնազուգել, պճնալից, պճնանք, պճնուհի (էջ 39).

պչրել – սիգալ, նագել, կոտրատվել, սեթեւեթել / պչրասեր, պչրամոլ, պչրուհի, պչրանք /// Հիշենք Եղիշե Չարենցի «Փողոցային պչրուհին» (էջ 39)։

Աղթամար – կղզի Վանա լճում (Բզնունյաց ծով)։ Հովհ. Թումանյանը ժողովրդական ստուգաբանությամբ նշում է որպես անխ ձայնարկության եւ Թամար անձնավան միացություն՝ Ախթամար (անդ)։

ապառաժ – քար, ժայռ /// Փոքրիկ ճրկույթը մի քարի առավ, Ապառաժ քարից կրրակ դուրս թռռավ... / Հովհ. Թումանյան, «Սասունցի Դավիթ», բայց՝ ապորոշ գլխի փաթույթ (էջ 42)։

հանձին՝ ի անձին – ի դեմս. հանձին ձեւը գործածվում է եղակի թվով գոյականների եւ դերանունների հետ՝ հանձին աշակերտի, հոգնակի թվով գործածվում է հանձինս ձեւը՝ Հանձինս ուսանողների (էջ 76)։

• Կան բառեր, որոնց ուղղագրությունը յուրացնելու եւ մտապահելու համար տրվում են դարձվածքներ, առած–ասացվածքներ, թեւավոր խոսքեր, գեղարվեստական գրականությունից բերված օրինակներ։

խորխորաւր /// Հյուսիսային խորխորաւր՝ երկար եւ լայն կիրճ Մարս մոլորակի հյուսիսային բեւեռային գլխարկում (էջ 60)։

գեղգեղանք /// Գեղգեղանքի թիթեռներ, Ելեւէջի թրթիռներ... Պարույր Սեւակ, «Կոմիտասի դիմանկարի առջեւ»/, ուշադրություն դարձնենք թրթիռ, ելեւէջ, հրթիռ բառերին (անդ)։

խողխողել, սրախողխող /// Ո՞վ տվեց նրան վրեժի իրավունք իշխել, խողխողել իր նմաններին / Ավ. Իսահակյան, «Աբու – Լալա Մահարի» (անդ)։

բեկբեկուն /// Անտառն արեւի բեկբեկուն մի շող Ծոցի մեջ պահել ու բաց չի թողնում... /Համո Սահյան/ (անդ)։

անեծք /// Չարն էլ է միշտ ապրում անվերջ, Անեծք նրա չար գործին... /Հովհ. Թումանյան, «Թմկաբերդի առումը» (էջ 96)։

յղմնուր / Տղմնուր /// Ավարայրի ճակատամարտը Տղմուտ գետի ափին 451 թ. (ն. տ.)։

դժկամ /// Իմ ուղին միշտ մթին, մենավոր, Կգնամ իմ դժկամ ցավի հետ... /Վահան Տերյան/ (էջ 80)։

հեռվանց – հեռվից /// Հիշենք Էպոսից՝ Մհեր հարցուց – հեռվանց կուտի, թե՞ մոտենաս ու նոր կուտի (էջ 85)։

ամենայն /// Հիշենք շրջասույթը՝ ամենայն հայոց բանաստեղծ՝ Հովհ. Թումանյան (անդ)։

լուսնկա – լուսին + կա/// - գիշեր /// Հանգիստ, միաչափ քայլում էր առաջ հեղ լուսնկայի շողերի միջով... /Ավ. Իսահակյան, «Աբու – Լալա Մահարի»/ (էջ 100)։

պղպոռ /// դարձվածք՝ պղպոռ գետում ձուկ որսալ։ Նույն աշնան օրն է

սղիսոր ու խոնավ, Նույն մառախուղն է հողը համբուրում... /Պարույր Սեւակ, «Աչնան օր»/ (էջ 30).

- Իսկ եւ ես ձայնավոր տառակապակցություններով բառերի ուղղագրությունը ներկայացնելուց հետո բավական ծավալուն ձեռնարկ (էջ 13 - 36) շարադրված է բաղաձայն տառակապակցություններով բառերի ուղղագրությունը, որը համեմատվում է գեղարվեստական օրինակներով եւ լրացուցիչ վկայություններով:

- Բաղաձայն տառակապակցություններն անսահման շատ են, որոնց միջոցով ուղղագրության են արժանանում բ, գ, դ, ձ, ջ ձայնեղների խլացման հատկանիշը եւ ռ-ռ գոլգորգություններն ու ռ, հ հնչյունները: Բաղաձայն տառակապակցություններն են՝ ռբ, ռգ, ռդ, ռհ, ռջ, ռչ, ռձ, ռղ, ռպ, ռփ, ռք, ղբ, ղգ, ղթ, ղջ, ղդ, մբ, նբ, նգ, նդ, նհ, նթ, նթ, նրթ, նրդ, ընթ, ըմբ, ըմպ:

Բերենք օրինակներ.

գարշանք /// Մարդկային հոգում զագիր ու նախճիր՝ համբել եմ հազար գարշանք ու նողկում ... /Ավ. Իսահակյան, «Աբու - Լալա Մահարի»/ (էջ 26).

գարշապար /// հիշենք դարձվածքը՝ աքիլլեսյան գարշապար (անդ).

գորշ - մոխրագույն, փխբ՝ տհաճ /// Գորշ, տաղտկալի ու խելագար երգ է կարծես այս կյանքը մի ... /Եղիշե Չարենց, «Տաղ անձնական»/, ուղղագրություն դարձնենք փաղփղալի, խելագար բառերին (անդ).

թորշոմ / խորշոմ - կնճիռ, /// Լույս խորշոմներ եւ գծեր, մայր իմ անուշ ու անգին /Եղիշե Չարենց/ (անդ).

խորշակ - այրող քամի /// Փոշի էր հանում, - փոշու քարավան, որ վարում էր լուռ՝ խորշակն հուր չնչով... /Ավ. Իսահակյան, «Աբու - Լալա Մահարի»/ (անդ).

փարփողել /// Տարեք, փարփողեք խոսքս հրեղեն, որ ծովերից ծով, աշխարհներ լսեն, Թե ավելի վատ, ավելի զագիր՝ քան մարդը դաժան - այդ մարդն է նորեն... /Ավ. Իսահակյան, «Աբու - Լալա Մահարի»/ (էջ 27).

արքա / արքայական, արքայավայել /// Վտարանդի երկրում աղոտ, Լուսեղ, քեզ եմ երազում, Եվ հնչում է որպես աղոթք արքայական քո լեզուն ... /Վահան Տերյան, «Միթե վերջին պոետն եմ ես...» (ուղղագրություն դարձնենք վրաբանդի, աղոտ, աղոթք բառերին) (անդ).

վարք - կենսաձեւ, կենսագործունեություն /// Կորյուն, «Վարք Մաշտոցի» (անդ).

վարքագրություն (եկղց.) - սրբերի կյանքի եւ գործունեության պատմություն (անդ).

րարք / վարքարարք /// այլանդակ ..., հոռի (անդ).

- Բաղաձայնական եռաստիճան եւ երկաստիճան շարքերի գոլգորգություն

յուններով բառերի ուղղագրությունը ավանդական եղանակով ներկայացնելուց զատ նոր մեթոդով գործառություններ են իրականացվում՝ տարբեր բնույթի վկայություններով հարստացնելով ու հետաքրքիր դարձնելով ուսուցման բովանդակությունը եւ ընթացքը:

Այսպես՝ Բ – Պ – Փ

Ամիրոսի / ամիրոսիել, լուսամիրոսի // Լուսամիրոսի պես աղջիկ՝ աստվածամոր աչքերով... /Եղիշե Զարենց/ (էջ 37).

Բարելոն – հնագույն քաղաք // Բարելոնյան աշտարակաշինություն (անդ). հապշրապ, հապճեպ, բայց՝ հափշրակել (անդ).

Դ – Տ – Թ

Դենի Դիդրո – ԺԸ. դարի ֆրանսիացի փիլիսոփա (անդ).

վարթար / վարթարագոյն, վարթարանալ, վարթարացուցիչ (էջ 38).

Գ – Կ – Ք

Գողգոթա – լեռ Իսրայելում, որի վրա խաչվել է Քրիստոսը, փխբ.՝ տանջանքի, հարչարանքի խորհրդանիշ (անդ).

գիրգ – փափուկ (անդ).

գդակ - // Բար աջողում, ուստա փխտ, Գըլուխս մրսեց, ի սեր աստծո,

Առ էս մորթին ու ինձ համար Մի գդակ կարի գըլխիս համար... /Հովհ.

Թումանյան, «Շունն ու կատուն»/ (անդ).

անքակտելի – չքանդվող (անդ):

Ձ – Ծ – Ց

ծլեցնել, ծլլացնել, ծխախցիկ, ծխոց (անդ).

հեղձուցիչ // Նողկալի համայնք, հեղձուցիչ օդակ, քո լավն ու վատը – ահեղ խարազան... /Ավ. Իսահակյան, «Աբու – Լալա Մահարի»/ (անդ).

Ջ – Ճ – Չ

խառնիճաղանջ // ... Որքան պառավը՝ իր հմայական խառնակ խոսքերը, Որքան երեխան՝ իր խառնիճաղանջ շուտասեղուկը... /Պարույր Սեւակ, «Հիմն քարանձավի» / (էջ 39):

Այդպես էլ բաղաձայնական երկաստիճան (Ղ–Խ, Զ–Ս, Ժ–Շ, Վ–Ֆ, Ռ–Բ) գուգորդություններին վերաբերող ուղղագրական հետաքրքրություն չարժող բառեր են տրվում հեղինակային վկայություններով եւ այլ բնութագրական մեկնաբանություններով ըմբռնելի ու անմոռաց դարձնում զբանք.

վիտրալ // Հազար ջահելներ վիտրալ են հիմի... /Հովհ. Թումանյան, Անուշ/ էջ 40).

բզկտել, գզվորոց, գոյնզգոյն, հազիվհազ, հեյրզհեյրե (անդ)

Թավրիզ – քաղաք Իրանում (անդ).

Հազկերտ – Ե. դարում պարսից արքա (անդ).

դժխեմ – դաժան, դժնի, բայց՝ դժխուհի, դժխո՝ ազնվազարմ կին (անդ).

թովչանք, թովիչ /// հիշենք Պարույր Սեւակին՝ Ես այդ թովիչ բախտը չունեմ, անծանոթ ենք ու հեռավոր... (էջ 42).

մարմար, մարմարիոն (էջ 43).

ինտերներ – համացանց, բայց՝ պատկել, սահմոկեցուցիչ (էջ 43).

• Գրաբարյան նախդիրներով բազմաթիվ բառեր են նշված, որոնց ճիշտ գրությունը, արտասանությունը, կազմությունն ու իմաստային հարաբերություններն իմանալը էական խնդիր է սովորողի եւ խոսողի համար: Օրինակ՝ առնթեր, առինքնել, զարտուղի, զանցանք, զառամյալ, զարհուրել, ընդարմանալ, ընդելուզել, ընդուսր, ընդամին, խոչընդոտ, տյառնորտառաց / տրնդեզ ըսր արժանավոյն, պարկանելոյն, ինքնարիւնքայն, միւսարմիոջե, օրբարօրե / օրեցօր, ի հաճոյս (բարեկամների), ի սկզբանե, ի սրտե, հանուն, հընթացս, հուրախություն, հօդս ցնդել, հուրնկայս, հօգուր, հուղարկավորել եւ այլն:

• Ուղղագրության բնութագրումների ծավալներն ընդարձակ են, նրանցում կիրառված են նաեւ կրկնակ բաղաձայնները, հնչյունափոխված որոշ բառեր, ձևաբանության՝ որոշ խոսքի մասերի պարկանող բառեր, բառակազմությունը, բաղադրյալ հատուկ անունները, ածանցավոր բառերն ու հարանունները:

Ավարտելով մեր խոսքը՝ նշենք, որ սույն ձեռնարկը արժանի է դրվատանքի, քանի որ հեղինակն ուղղագրության նորովի մեթոդաբանությունով որոշակի խնդիրներ է շոշափում եւ ըստ էության՝ դրանք լուծելի համարում ուղղագրության ուսուցման գործընթացում:

Գրքում գործադրված նոր մեթոդներն եւ եղանակները, դրանց արդյունքում ամբողջությամբ ստացված կատարումները հիմք են տալիս նշելու հեղինակի ձեռքբերումները եւ նրա կողմից ներկայացվող պահանջները.

- բառերի ուղղագրության գիտակցական յուրացում.
- սովորողների բառապաշարի հարստացում բառային զուգաձեւություններով եւ բառիմաստի ընկալման ու բառերի ակտիվ գործածության միջոցով.
- գեղարվեստական գրականության նկատմամբ հարգանքի եւ նրա ընթերցանության ներքին պահանջի ու զգացմունքի մշակում.
- տեղեկություններ եւ ուղղորդումներ առ հայոց պատմության եւ մշակույթի նշանավոր իրադարձությունները:

СОДЕРЖАНИЕ

ОТ РЕДАКЦИИ	5
 ПРОПОВЕДИ	
Проповедь АРХИМАНДРИТА МОМИКА САРГСЯНА , произнесенная в Кафедральном Соборе Святого Эчмиадзина во время Литургии в честь праздника Введения во храм Пресвятой Богородицы.....	7
Проповедь АРХИМАНДРИТА ТАДЕОСА ЗИРЕКЯНА , произнесенная в церкви Святых Архангелов Святого Эчмиадзина во время Литургии в честь праздника свв. архангелов Гавриила и Михаила и всего воинства небесного.....	9
Проповедь АРХИМАНДРИТА РУБЕНА ЗАРГАРЯНА , произнесенная во время Литургии в Кафедральном Соборе Святого Эчмиадзина	12
Проповедь АРХИМАНДРИТА МИНАСА АХВЕРДЯНА , произнесенная во время Литургии в Кафедральном Соборе Святого Эчмиадзина	16
 РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ	
АРМИНЕ МЕЛКОНЯН – Комментарий Нерсеса Шнорали к «Бардзрацуцеку» Давида Непобедимого	19
ЭЙВЕРИ ДАЛС – Откровение и религии	34
 ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ	
АВЕТИС АРУТЮНЯН – Вопрос присвоения монастырских и церковных поместий в Ванской губернии (1908-1914 гг.).....	59
АНИ ЕНОКЯН – Влияние армянских печатных гравюр на творчество Овнатана и Мкртума Овнатанянов	67
АШОТ АЙРУНИ – Арменофильская деятельность Немецкой восточной миссии в Персии	78
ВАЗГЕН САФАРЯН – Сон и ужас в наирийском восприятии Чаренца	103
 ЭССЕ	
АРСЕН АРУТЮНЯН – Церковь Святого Минаса в селе Татеве и ее эпиграфические надписи	122
МАРИНЕ САРГСЯН – Вопросы обработки колофонов армянских с таропечатных книг	137
 РЕЦЕНЗИИ И БИБЛИОГРАФИЯ	
ЭДУАРД МКРТЧЯН – Уникальная методология орфографии.....	149

CONTENTS

EDITORIAL	5
------------------------	---

SERMONS

Sermon delivered by ARCHIMANDRITE MOMIK SARGSYAN during the Divine Liturgy celebrated at the Cathedral of Holy Etchmiadzin on the occasion of the feast of the Presentation of the Holy Virgin Mary to the Temple	7
Sermon delivered by ARCHIMANDRITE THADEOS ZIREKYANTS during the Divine Liturgy celebrated at the Holy Archangels' Church of Holy Etchmiadzin on the occasion of the feast dedicated to the Holy Archangels Gabriel, Michael and all the heavenly hosts	9
Sermon delivered by ARCHIMANDRITE RUBEN ZARGARYAN during the Divine Liturgy celebrated at the Cathedral of Holy Etchmiadzin	12
Sermon delivered by REV. FR. MINAS HAKHVERDYAN during the Divine Liturgy celebrated at the Cathedral of Holy Etchmiadzin	16

RELIGIOUS STUDIES

ARMINE MELKONYAN - Commentary on David the Invincible's "Bardzratsutsek" by Nerses the Graceful.....	19
AVERY DULLES - Revelation and the Religions	34

HISTORICAL-PHILOLOGICAL STUDIES

AVETIS HARUTIUNYAN - The issue of usurping the monastic and church property in the province of Van (1908-1914)	59
ANI YENOKYAN - Influence of the Armenian printed engraving depictions on the art of Hovnatan and Mekertoum Hovnatanyan	67
ASHOT HAYROUNY – Armenophile activities of the German Eastern Mission in Persia	78
VAZGEN SAFARYAN – Dreams and nightmares in Nairian perceptions of Charents.....	103

ESSAYS

ARSEN HARUTIUNYAN – St. Minas Church of Tatev village and its epigraphs	122
MARINE SARGSYAN – Issues of editing the colophons texts of old Armenian printed books	137

LITERARY REVIEW

EDWARD MEKERTCHYAN – Unique spelling methodology	149
---	-----

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ

ԽՄԲԱԳՐԱԿԱՆ 5

ՔԱՐՈԶԽՕՍՄԱԿԱՆ

- Տ. ՄՈՄԻԿ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ՍԱՐԳՍՅԱՆԻ** քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր
Տաճարում «Ընծայումն Ս. Աստուածածնի երից ամաց ի տաճարն»
տոնի առիթով մատուցված Ս. Պատարագին 7
- Տ. ԹԱԴԵՈՍ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ԶԻՐԵԿՅԱՆԻ** քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Սրբոց
Հրեշտակապետաց եկեղեցում «Սրբոց Հրեշտակապետացն՝ Գաբրիելի, Միքայելի
և Ամենայն երկնային զորացն» տոնի առիթով մատուցված Ս. Պատարագին 9
- Տ. ՌՈՒԲԵՆ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ԶԱՐԳԱՐՅԱՆԻ** քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր
Տաճարում մատուցված Ս. Պատարագին 12
- Տ. ՄԻՆԱՍ ԱԲԵՂԱ ՀԱԽՎԵՐԴՅԱՆԻ** քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի
Մայր Տաճարում մատուցված Ս. Պատարագին 16

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

- ԱՐՄԻՆԵ ՄԵԼՔՈՆՅԱՆ** - Դավիթ Անհաղթի «Բարձրացուցեք»-ի՝ Ներսես Շնորհալու
մեկնությունը 19
- ԷՅՎԵՐԻ ԴԱԼՍ** - Հայտնությունը եւ կրոնները 34

ՊԱՏՄԱՐԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

- ԱՎԵՏԻՍ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ** - Վանքապատկան եւ եկեղեցապատկան
կալվածքների բռնագավթման հարցը Վանի նահանգում (1908-1914 թթ.) 59
- ԱՆԻ ԵՆՈՔՅԱՆ** - Հայ տպագիր փորագրապատկերների ազդեցությունը
Հովնաթան եւ Մկրտում Հովնաթանյանների արվեստում 67
- ԱՇՈՏ ՀԱՅՐՈՒՆԻ** - Գերմանական արեւելյան առաքելության հայանվեր
գործունեությունը Պարսկաստանում 78
- ՎԱԶԳԵՆ ՍԱՖԱՐՅԱՆ** - Երազը եւ սարսափը Չարենցի Նաիրյան
ընկալումներում 103

ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐ

- ԱՐՄԵՆ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ** - Տաթև գյուղի Ս. Մինաս եկեղեցին եւ
նրա վիմագրերը 122
- ՄԱՐԻՆԵ ՍԱՐԳՍՅԱՆ** - Հայերեն հնատիպ գրքերի հիշատակարանների
բնագրերի մշակման հարցեր 137

ԳՐԱՆՕՍՈՒԹԻՒՆ. ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆ

- ԷԴՈՒԱՐԴ ՄԿՐՏՉՅԱՆ** - Ուղղագրության ինքնատիպ մեթոդաբանություն 149

- ԱԲՀ** - Առձեռն բառարան հայկագնեան լեզուի (Մ. Ազերեան, Գր. Ճէլալեան), Վենետիկ, 1846 և 1865
- ԱԺ** - Արեւելագիտական ժողովածու, Երեւան
- ԱԻ** - Արեւելագիտության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երեւան
- ԱՀ** - Ազգագրական հանդէս (խմբ.՝ Ե. Լալայեան), հ. 1-26, Շուշի/Թիֆլիս, 1896-1916
- ԱՅՏ** - Աստվածաբանության ֆակուլտետի տարեգիրք, Երեւան
- ԲԵՀ** - Բանքեր Երեւանի համալսարանի, Երեւան
- ԲՀ** - Բանքեր հայագիտության, Երեւան
- ԲՀԱ** - Բանքեր Հայաստանի արխիվների, Երեւան
- ԲՄ** - Բանքեր Մատենադարանի, Երեւան
- ԳԱԹ** - Գրականության եւ արվեստի թանգարան, Երեւան
- ԳԻ** - Մանուկ Աբեղյանի անվան գրականության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երեւան
- ԳՀՃ** - Գեորգեան հոգեւոր ճեմարան (աստուածաբանական համալսարան), Ս. Էջմիածին
- ԴԱՆ** - Դաշտային ազգագրական նյութեր
- ԴՀՊ** - Դիւան հայոց պատմութեան (խմբ.՝ Գ. Աղանեան), հ. 1-13, Թիֆլիս, 1893-1917
- ԴՀՎ** - Դիվան հայ վիմագրության, Երեւան
- Ե(Լ)Ժ** - Երկերի (լիակատար) ժողովածու
- ԵՊԿ** - Երեւանի պետական կոնսերվատորիա
- ԵՊՀ** - Երեւանի պետական համալսարան
- ԷԱԺ** - Էմինյան ազգագրական ժողովածու (խմբ.՝ Գ. Խալաթյան, Կ. Կոստանյան), հ. 1-9, Մոսկվա, 1901-1913
- ԷՊԱԹ** - Էջմիածնի պատմաազգագրական թանգարան
- ԼԻ** - Հրաչյա Աճառյանի անվան լեզվի ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երեւան
- ԼՀԳ** - Լրաբեր հասարակական գիտությունների, Երեւան
- ՀԱ** - Հանդէս ամսօրեայ, Վիեննա
- ՀԱԱ** - Հայաստանի ազգային արխիվ, Երեւան
- ՀԱԲ** - Հայերեն արմատական բառարան (Հ. Աճառյան), հ. 1-4, Երեւան, 1971-1979
- ՀԱԲՆ** - Հայ ազգագրություն եւ բանահյուսություն, Երեւան
- 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. Մալխասյան), 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** - Հայկագեան հայագիտական հանդէս, Բեյրութ
- ՀՀՄ** - Հայաստանի հնագույն մշակույթը, Երեւան
- ՀՀՄԾ** - Հին Հայաստանի մշակույթը, Երեւան
- ՀՀՑ** - Հայագիտության հարցեր, Երեւան
- ՀՀՇՏԲ** - Հայաստանի եւ հարակից շրջանների տեղանունների բառարան (Թ. Խ. Հակոբյան, Ստ. Տ. Մելիք-Բախշյան, Հ. Խ. Բարսեղյան), հ. 1-5, Երեւան, 1986-2001
- ՀՊԹ** - Հայաստանի Պատմության թանգարան, Երեւան
- ՀՊՀ** - Հնագիտական պեղումները Հայաստանում, Երեւան
- ՀՊՀՑ** - Հայոց պատմության հարցեր, Երեւան
- ՀՊՄՀ** - Հայաստանի պետական մանկավարժական համալսարան, Երեւան
- ՀՍՀ** - Հայկական սովետական հանրագիտարան, հ. 1-13, Երեւան, 1974-1987
- ՀՏ** - «Հուշարձան» տարեգիրք, Երեւան
- ՄԱ** - Մերձավոր Արեւելք, Երեւան
- ՄԱԵԺ** - Մերձավոր եւ Միջին Արեւելքի երկրներ եւ ժողովուրդներ, Երեւան
- ՄՀ** - Մատենագիրք Հայոց, Անթիլիաս

- ՄՄ** - Մաշտոցի անվան Մատենադարան, Երևան
- ՄՊՎ** - Մատենադարանի պարսկերեն վավերագրերը, Երևան
- ՄՅՀԶ** - Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, Երևան
- ՆՀԲ** - Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի (Գ. Աւետիքեան, Խ. Սիրմէլեան, Մ. Աւգերեան), հ. 1-2, Վենետիկ, 1836-1837
- ՆՀԺՊ** - Նյութեր հայ ժողովրդի պատմության, Երևան
- ՇՀՀԿ** - Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն. գիտական աշխատանքներ, Գյումրի
- ՊԲՀ** - Պատմաբանասիրական հանդես, Երևան
- ՊԻ** - Պատմության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երևան
- ՊՄ** - «Պատմություն և մշակույթ» հայագիտական հանդես, Երևան
- ՎՀԵՊ** - Վավերագրեր Հայ Եկեղեցու պատմության, Երևան
- ՎՀՀ** - «Վէմ» համահայկական հանդես, Երևան
- ՏՀԳ** - Տեղեկագիր հասարակական գիտությունների, Երևան
- ՅԶՄՄ** - Յուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, Երևան
- ՔՀ** - Քրիստոնյա Հայաստան, Ս. Էջմիածին
- ՔՀՀ** - «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Երևան, 2002
- ՕԱՀՀՄ** - Օտար աղբյուրները հայերի և Հայաստանի մասին, Երևան
- ԱԳՎ** - Армянский гуманитарный вестник, Ереван
- АО** - Археологические открытия, Москва
- АПА** - Археологические памятники Армении, Ереван
- АРА** - Археологические раскопки в Армении, Ереван
- ВВ** - Византийский временник, Ленинград-Москва
- ВДИ** - Вестник древней истории, Москва
- ВЕУ** - Вестник Ереванского университета, Ереван
- ВОН** - Вестник общественных наук, Ереван
- ДВ** - Древний Восток, Ереван
- ДКА** - Древнейшая культура Армении, Ереван
- ИАЭ** - Институт археологии и этнографии, НАН РА, Ереван
- ИАН** - Известия Академии наук Армянской ССР, Общественные науки, Ереван
- ИФЖ** - Историко-филологический журнал, Ереван
- КБС** - Кавказско-ближневосточный сборник, Тбилиси
- КВ** - Кавказ и Византия, Ереван
- КДА** - Культура древней Армении, Ереван
- КСИА** - Краткие сообщения института археологии, Москва
- КСИИМК** - Краткие сообщения института истории материальной культуры, Москва
- МАК** - Материалы по археологии Кавказа, Москва
- МИАН** - Материалы по истории армянского народа, Ереван
- МНМ** - Мифы народов мира, Москва (ред. С. А. Токарев), 1991-1992
- НАА** - Национальный архив Армении, Ереван
- СА** - Советская археология, Москва
- СМОМПК** - Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, т. 1-46, Тифлис, 1881-1915
- СЭ** - Советская этнография, Москва
- ХВ** - Христианский Восток, Санкт-Петербург
- AJNES** - Armenian Journal of Near Eastern Studies, Yerevan
- AS** - Anatolian Studies, Cambridge
- AW** - Antike Welt, Mainz am Rhein
- BAR** - British Archaeological Reports, International Series, Oxford
- CAH** - Cambridge Ancient History, Cambridge
- IC** - Iran and the Caucasus, Leiden
- JANER** - Journal of Ancient Near Eastern Religions, Leiden
- JAOS** - Journal of American Oriental Society, Michigan
- JAS** - Journal of Armenian Studies, Belmont
- JSAS** - Journal of the Society for Armenian Studies, Fresno
- MDOG** - Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, Berlin
- OrCh** - Oriens Christianus, Leipzig
- PO** - Patrologia Orientalis, Paris-Brepols
- REArm** - Revue des études arméniennes, Paris
- SMEA** - Studi Micenei ed Egeo-Anatolici, Roma

*Հրապարակում է
Գեորգեան հոգևոր ճեմարանի
(աստուածաբանական համալսարան)
գիտությունների երաշխադրությամբ 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 ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹԻՒՆ, Բ. ՎԱԳԱՐՇԱՊԱՏ,
ՄԱՅՐ ԱԹՈՒ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾԻՆ
«ԷԶՄԻԱԾԻՆ»

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ԵՒ ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԱՆԴԷՍԻ ԽՄԲԱԳՐՈՒԹԻՒՆ

Республика Армения, Эчмиадзин, Редакция журнала «Эчмиадзин»
Republic of Armenia, Etchmiadzin, Editorial Office of the Journal "Etchmiadzin"

Էլ. փոստ՝ etchmiadzinamsagir@gmail.com
Ամսագրի արխիւն ամբողջական կերպով՝ www.tert.nla.am կամ <http://www.flib.sci.am/arm/node/2>

Հեռ. (+374-10) 517-296/174
Ստորագրուած է տպագրութեան՝ 28. 12. 2017 թ.

Չափսը՝ 70x100 1/16: Ծաւալը՝ 11.0 տպ. մամուլ: Թուղթը՝ օֆսէթ: Տպաքանակը՝ 400:



ՄԱՅՐ ԱԹՈՒ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾԻՆԻ ՏՊԱՐԱՆ