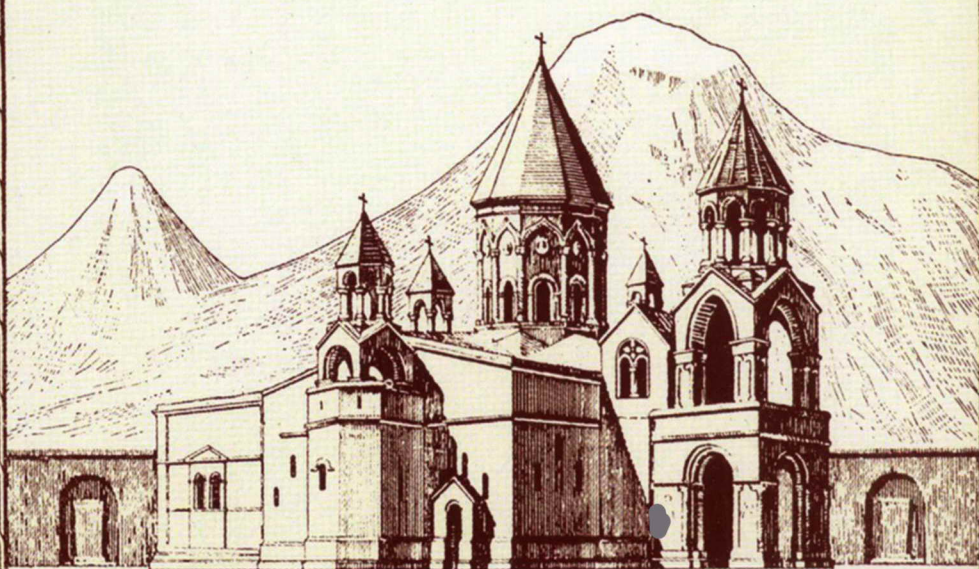


ԷԶՄԻԱԾԻՆ



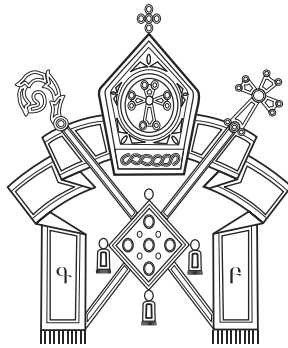
Գ
2016



ՊԱՇՏՈՆԱԿԱՆ ԱՄՍԱԳԻՐ
ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՅ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՈՒԹԵԱՆ
ՄԱՅՐ ԱԹՈՈՈՅ ՍՐԲՈՅ ԷՋՄԻԱԾՆԻ

Մ արդյ

2016
Ս. ԷՋՄԻԱԾԻՆ



ՀՐԱՄԱՆԱԻ

Տ. Տ. ԳԱՐԵԳՆԻ ԵՐԿՐՈՐԴԻ

ՎԵՅԱՓԱՌ ԵՒ ՍՐԲԱՉՆԱԳՈՅՆ
ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ

«Էջմիածին»
կրօնագիտական եւ հայագիտական հանդէս

Խմբագրակազմ
Գլխավոր խմբագիր՝ Արսէն Բոբոխեան

Խմբագիրներ՝
Ռսկան քահանայ Յովհաննիսեան, Արփինէ Չանթիկեան,
Լիլիթ Յակոբեան

Տեխնիկական խմբագիր՝
Անգելինա Ալեքսանեան

Լեզուաոճական խմբագիր՝ Վազգէն Սաֆարեան

Խմբագրական խորհուրդ

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

“Etchmiadzin”

Review of Religious Studies and Armenology

Editorial staff

Editor in chief - **Arsen Bobokhyan**

Editors

Fr. Voskan Hovhannisyan, Arpine Chantikyan, Lilit Hakobyan

Technical editor - **Angelina Aleksanyan**

Linguistic-stylistic editor - **Vasken Safaryan**

Editorial Board

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



**Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ. ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ
ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ՇՆՈՐՀԱՎՈՐԱԿԱՆ ՈՒՂԵՐՁԸ
ԿԱՆԱՆՑ ՏՈՆԻ ԱՌԻԹՈՎ**

(8 մարտի, 2016 թ.)

Լուսո խորան Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնից Հայրապետական Մեր օրհնությունն ու ջերմ շնորհավորանքներն ենք բերում տիկնանց եւ օրիորդաց մարտի 8-ի տոնական առիթով:

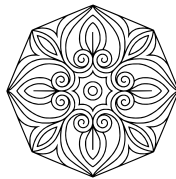
Բազմադարյա մեր պատմությամբ է վկայված Հայ կնոջ առաքելությունը մեր ժողովրդի կյանքի առաջընթացի, հոգեւոր արժեքների պահպանման, կրթության ու մշակույթի զարգացման գործում, այլեւ Հայրենիքի պաշտպանության, դժվարությունների ու մարտահրավերների դիմագրավման մաքառումներում: Հայ կանայք աստվածսիրության եւ ազգասիրության մեծագործություններով, քաջության ու խիզախումի պանծալի օրինակներով շարունակ ներշնչանք ու զորություն են պարգեւում մեր ժողովրդի զավակներին:

Մեր գնահատանքն ենք բերում Ձեզ, սիրելի՛ կանայք, որ Հավատքով ու սիրով այսօր էլ Ձեր ջանքերն ու նվիրումն եք բերում պետական ու հասարակական մեր կյանքի բոլոր ասպարեզներում, որպեսզի միշտ ծաղկուն լինի Հայ կյանքը, զորացյալ՝ Հայ ընտանիքը եւ բարօր ու շեն՝ Հայրենի մեր երկիրը:

Մեր մաղթանքն է, որ Երկնավոր Տիրոջ օրհնությամբ միշտ լինեք խինդով լեցուն ու երջանիկ, միշտ գեղեցիկ՝ օրհնված առաքիլություններով ու բարեգործությամբ:

Ազդեցում ենք, որ Բարձրյալն Աստված Իր Սուրբ Աջի Հովանու ներքո պահպանի բոլոր կանանց, պարգևի երջանկությամբ լի արեւառատ տարիներ եւ երկնառաք բյուր բարիք:

Մեր Տեր Հիսուս Քրիստոսի շնորհները, սերն ու խաղաղությունը թող լինեն Ձեզ ամենօրյա հեղ. ամեն:



**Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ. ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ
ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ՊԱՏԳԱՄԸ ՄԵՐ ՏԷՐ ՅԻՍՈՒՍ ՔՐԻՍՏՈՍԻ
ՍՈՒՐԲ ՅԱՐՈՒԹԵԱՆ ՏՕՆԻ ԱՌԻԹՈՎ**

(Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, 27 մարտի, 2016 թ.)

Յանուն Հոր եւ Որդոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն:

*«Յարեար ի մեռելոց Քրիստոս,
Այսօր զոժոխս աւերեալ
Եւ կենդանութիւն պարգեւեցեր
Արարածոց Քոյով Յարութեամբդ»
(Շարական):*

Սիրելի՛ հաւատաւոր զաւակներ Մեր ի Հայաստան, յԱրցախ եւ ի Սփիւռս,

Այսօր՝ Սուրբ Յարութեան բերկրալի տօնին, շարականագրի խօսքերով փառաբանում ենք մեր Տիրոջն ու Փրկչին, որ յարութիւն առաւ մեռեալներէից, աւերեց դժոխքը եւ իր Յարութեամբ արարածներին կենդանութիւն պարգեւեց:

Քրիստոսի Յարութիւնը մահուան խաւարի մէջ ծագեցրեց լոյսը յաւիտենութեան, մարդկանց պարգեւեց երկնքի արքայութեան երանութիւնը, շնորհը՝ յարուցեալ կեանքի այս աշխարհում եւ հանդերձեալում: Քրիստոսի Յարութեամբ նոր արարչութիւն է, նոր մարդկութիւն, որը մեղքի եւ մահուան նզովքից ազատ՝ շնորհի մէջ է Աստուծով ապրելու եւ յաւիտենական կեանքին արժանանալու: Առաքեալի խօսքի համաձայն՝ «Հինն անցաւ, եւ հիմա ամէն ինչ նոր եղաւ» (Բ. Կոր. Ե. 17), քանզի Աստուծոյ Միածին Որդին, Փրկիչ մեր Տէրը «կործանեց մահը եւ լուսաւոր դարձրեց կեանքն ու անմահութիւնը Աւետարանի միջոցով» (Բ. Տիմ. Ա. 17): Քրիստոսի Աւետարանը յարութեան Աւետարանն է, յաւիտենութեան Աւետարանն է, կեանքի Աւետարանն է, որի միջոցով է մեզ հասու

Աստուծոյ անսահման սիրոյ իմացութիւնը, հոգիները կենդանացնող տէրունական ձայնը, Քրիստոսի Յարութեան ճշմարտութիւնը:

Այսօր Տիրոջ հրաշափառ Յարութեան խորհրդի առջեւ բնականից բարձրանում է հարցը՝ որքանո՞վ ենք ապրում Քրիստոսով նորոգուած կեանքով, ընթանում Փրկչի խօսքի եւ պատուիրանների համաձայն: Ի՞նչն ենք կարեւորում մեր կեանքում՝ յարութեան Աւետարա՞նը, թէ՞ մոլար վարդապետութիւնները եւ խաբէպատիր գաղափարախօսութիւնները, Տիրոջ կամքին հետեւե՞լ, թէ՞ մեղսակորոյս, կենսակործան ճանապարհները, երկնքում գանձեր դիզե՞լ, թէ՞ շահատենչութիւնը, հոգեւոր ազատութիւնը, թէ՞ սանձարձակութիւնը, ազնւութիւնն ու ուղղամտութիւնը, թէ՞ պիղատոսեան թուացեալ արդարութիւնը, նախըտրում ենք Յիսուսի՞ն, թէ՞ աւազակ Բարաբբային:

Գիտութեան, կրթութեան անօրինակ առաջընթացի հետ մեր ժամանակներում ականատեսն ենք նաեւ աւանդական արժեհամակարգի փլուզման, մարդու բարոյական անկման եւ հոգեւոր սնանկացման երեւոյթների: Կեանքի յարմարաւէտութեան, արագահասութեան հնարաւորութիւնների պայմաններում նոյնիսկ՝ մարդիկ, անգամ ընտանիքի անդամներ, օտարանում են միմեանցից: Բարիքների առատութեան մէջ ոչ թէ կարիքն ու թշուառութիւնն են վերանում, այլ խորանում է հասարակութեան բեւեռացումը: Տեխնոլոգիաների առաջընթացը կեանքի դիւրութիւններ ստեղծելու հետ հանգեցնում է նաեւ նոր հնարանքներով ընթացող պատերազմների եւ ահաբեկչութիւնների, որոնք շարունակաբար ցնցում են աշխարհը՝ դառնալով համընդհանուր սպառնալիք մարդկութեան համար: Նման իրողութիւնների առջեւ մշտապէս հարկ է անդրադառնալ եւ բարձրաձայնել աստուածային արդարութեան ու հատուցման մասին այս աշխարհում եւ հանդերձեալում, որը վերահաս է բոլոր անհատներին ու ժողովուրդներին: Արդարեւ, քրիստոսաշնորհ յարութիւնը միայն պարգեւ չէ, այլեւ՝ դատաստան, ինչպէս ասում է Աւետարանը. «Կգայ ժամանակ, երբ բոլոր նրանք, որ գերեզմաններում են, կլսեն Նրա ձայնը եւ դուրս կգան. ովքեր բարի գործեր են արել՝ կեանքի յարութեան համար, իսկ ովքեր չար գործեր են արել՝ դատաստանի յարութեան համար» (Յովհ. Ե. 28-29): Յարութեան, կեանքի ճանապարհը հրաժարումն է այն ամենից, ինչը դարձնում է գերի մեղքին, քանզի «մեղքի վարձը մահն է, իսկ Աստուծոյ շնորհը՝ յաւիտենական կեանք» (Հռոմ. 2. 23): Այս իմաստով է առաքեալը կարեւորում երկնայինը հագնելը, «որպէսզի ինչ-որ մահկանացու է, կլանուի կեանքից» (Բ Կոր. Ե. 4): Մահը կլանող



Քրիստոսի Յարութեամբ նոր արարչութիւն է, նոր մարդկութիւն,
որը մեղքի եւ մահուան նգովքից ազատ՝ շնորհի մէջ է
Աստուծով ապրելու եւ յաիտենական կեանքին արժանանալու
(Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Գարեգին Բ. Կաթողիկոս Ամենայն Հայոց)



Քրիստոսի Յարութիւնը մահուան խաւարի մէջ
ծագեցրեց լոյսը յաիտենութեան, մարդկանց պարգեւեց
երկնքի արքայութեան երանութիւնը, շնորհը՝
յարուցեալ կեանքի այս աշխարհում եւ հանդերձեալում
(Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Գարեգին Բ. Կաթողիկոս Ամենայն Հայոց)



Քրիստոսի Աւետարանը յարութեան Աւետարանն է,
 յալիստենութեան Աւետարանն է, կեանքի Աւետարանն է,
 որի միջոցով է մեզ հասու Աստուծոյ անսահման սիրոյ իմացութիւնը,
 հոգիները կենդանացնող տէրունական ձայնը, Քրիստոսի Յարութեան
 ճշմարտութիւնը (Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Գարեգին Բ. Կաթողիկոս Ամենայն Հայոց)



Քրիստոսի Յարութիւնը մշտահունչ հրաւեր է, որ աշխարհը
 վեր յառնի մեղքից դէպի շնորհ, եւ ամենայն մահաասփիւտ, աներիչ
 իրողութիւն կլանուի Աստուծով ապրող եւ առաջնորդուող կեանքից
 (Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Գարեգին Բ. Կաթողիկոս Ամենայն Հայոց)

կեանքը դա կեանքն է հոգեւոր լիութեան, ձգտումն ու ջանքը՝ մտքով, սրտով, հոգու ողջ զօրութեամբ Աստուծով ապրելու, ապրելու Աւետարանի պատգամներով, որոնք յարուցեալ կեանքի ուժն են ներարկում Քրիստոսին ապաւինած անձանց ու ժողովուրդներին:

Տագնապներով ու ցնցումներով լի աշխարհը, նաեւ մեր իրականութիւնը, որ նոյնպէս բազմահոգ է դժուարութիւններով ու խնդիրներով, կարող են վերափոխուել քրիստոսաշնորհ հոգեւոր լիութեան կեանքով՝ յաղթահարելով մարդկային ցաւերն ու ողբերգութիւնները եւ ամենուր հաստատելով հիմքերը ապահովութեան ու բարօրութեան: Քրիստոսի Յարութիւնը մշտահունչ հրաւէր է, որ աշխարհը վեր յառնի մեղքից դէպի շնորհ, եւ ամենայն մահասփիւռ, աւերիչ իրողութիւն կլանուի Աստուծով ապրող եւ առաջնորդուող կեանքից: Քրիստոսի Յարութիւնը հիմքն ու հաստատութիւնն է հաւատքի, որ լուսաւորում է մարդկանց սրտերը, նեղութիւնների յորձանոտտում շնորհում յոյս ու մխիթարութիւն, տառապանքների գողգոթաներում՝ յառնելու ուժ եւ զօրութիւն, պարզեւում խրոխտ ու արիասիրտ ոգի՝ արդար մարտնչումներում, նուիրումի ոգեշնչում, բերկրանք ու խնդութիւն՝ ապրելու եւ արարելու: Այս ոգին ու ընթացքը հարազատ են եւ բնորոշ մեր ժողովրդին, մեր կեանքին ու պատմութեանը եւ լուսաւորում են մեր ներկան ու ապագան: Վեր յառնելու, դժուարութիւնների առջեւ չընկրկելու, նոր կեանք կերտելու վկայութիւնը մեր ժողովուրդը բերեց՝ վերահաստատելով մեր անկախ պետականութիւնը, որի 25-ամեայ տարեդարձն է այս տարի: Մեր հայրենիքի զօրացմանը, համազգային մեր կեանքի շինութեանն ու պայծառութեանն ուղղուած մեր ջանքերում եւ այսօր ծառացած մարտահրաւէրների առջեւ, սիրելիներ, Քրիստոսի Յարութեան հաւատքն ու լոյսն ունենք մեզ առաջնորդող, արդ, մեր կեանքը լցնենք մեր Տիրոջ սիրով, միմեանց զօրակցութեամբ, աւետիսներով բարի գործերի: Զատկական խորհրդով այսօր մեր հոգիներին շողում է քրիստոսապարգեւ յարութեան երկնային շնորհը, որը դրոշմւում է մեր կեանքին, երբ ապրում ենք հաւատքով ու քրիստոնէական արժէքներով, մեր մերձաւորների, մեր ժողովրդի, հայրենիքի ու մեր Սուրբ Եկեղեցու համար: Միաձնաէջ այս Սուրբ Տաճարում աղօթում եւ մաղթում ենք, որ մեր ժողովրդի ամէն զաւակ Քրիստոսի Յարութեան աւետիսն ընդունի նորոգուած հաւատքով, եւ մենք՝ իբրեւ ազգ, առ Քրիստոս մեր Տէրը սիրով, մեր արդար ու արժանաւոր գործերով միշտ ընթանանք առաջընթացի ուղիով՝ մեր շուրթերին ունենալով մշտահունչ փառաբանութիւնը:

«Յարեար ի մեռելոց Քրիստոս,
Այսօր զդժոխս աւերեալ,
Եւ կենդանութիւն պարգեւեցեր
Արարածոց Քոյով Յարութեամբդ»:

Այս մաղթանքով ու Քրիստոսի Սուրբ Յարութեան տօնի ուրախութեամբ ողջոյն ենք յղում Առաքելական մեր Սուրբ Եկեղեցու Նուիրապետական Աթոռների Գահակալներին՝ Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Արամ Ա. Մեծի Տանն Կիլիկիոյ Կաթողիկոսին, Երուսաղէմի Հայոց Պատրիարք Ամենապատիւ Տ. Նուրհան արքեպիսկոպոս Մանուկեանին, Կոստանդնուպոլսի Հայոց Պատրիարք Ամենապատիւ Տ. Մեսրոպ արքեպիսկոպոս Մովսէսեանին եւ մեր Եկեղեցու ուխտապահ ողջ հոգեւոր դասին:

Ի Քրիստոս սիրով ողջունում ենք Քոյր Եկեղեցիների հոգեւոր Պետերին՝ յարուցեալ Քրիստոսի երկնահեղ բիւր շնորհները հայցելով Տիրախնամ նրանց հօտին:

Սուրբ Յարութեան աւետիսով Մեր ողջոյնն ենք բերում Հայաստանի Հանրապետութեան նախագահ Տիար Սերժ Սարգսեանին, Լեռնային Ղարաբաղի Հանրապետութեան նախագահ Տիար Բակօ Սահակեանին, Հայոց պետական ողջ աւագանուն, Հայաստանում հաւատարմագրուած դիւանագիտական առաքելութիւնների ղեկավարներին ու ներկայացուցիչներին: Մեր սէրն ու օրհնութիւնն ենք բերում համայն մեր ժողովրդին ի հայրենիս եւ ի սփիւռս աշխարհի:

Զատկական այս յուսառատ եւ շնորհաբեր օրը Մեր հայցն է, որ յարուցեալ Քրիստոսի շնորհները տարածեալ լինեն համայն աշխարհում եւ հայրենի մեր երկրում, ամենուր տիրի խաղաղութիւն, եւ մարդկութիւնը՝ վեր յառնած ողբերգութիւնների, վշտերի ու նեղութիւնների անձաւներից, յոյսով ու հաւատով կերտի իր կեանքը՝ լի սիրով, եղբայրութեամբ ու համերաշխութեամբ:

Թող սէրը մեր Տէր Յիսուս Քրիստոսի եւ ողորմութիւնն Աստուծոյ լինեն մեզ հետ եւ ամէնքի, այսօր եւ միշտ եւ յաիւրեանս. ամէն:

ՔՐԻՍՏՈՍ ՅԱՐԵԱՒ Ի ՄԵՌԵԼՈՅ,
ՕՐՀՆԵԱԼ Է ՅԱՐՈՒԹԻՒՆՆ ՔՐԻՍՏՈՍԻ



ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

**Տ. ՎԱՐԴԱՆ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ՆԱՎԱՍԱՐԴՅԱՆԻ ՔԱՐՈԶԸ՝
ԽՈՍՎԱԾ Ս. ԷԶՄԻԱԾՆԻ ՄԱՅՐ ՏԱՃԱՐՈՒՄ
ԴԱՏԱՎՈՐԻ ԿԻՐԱԿԻՆ ՄԱՏՈՒՑՎԱԾ Ս. ՊԱՏԱՐԱԳԻՆ**
(6 մարտի, 2016 թ.)

Յանուն Հոր և Որդույ և Հոգույն Սրբոյ. ամէն:

Սիրելի՛ Հավատացյալ քույրեր եւ եղբայրներ,

Մեր կյանքում, ինչպես ամեն մի մեծ իրադարձություն ուշադիր, քննողական եւ մանրակրկիտ պատրաստություն է պահանջում, այնպես էլ Հարություն Համաքրիստոնեական տոնից առաջ մեզ մեր Եկեղեցին հրավիրել է Մեծ Պահքի Հոգեւոր ճամփորդության՝ դեպի մեր իսկ անձնական կյանքը: Մեր Եկեղեցին մեզ հիշեցրեց, որ Տերն իր արարաչագործության, սիրո, իմաստության, անսահմանության աղբյուրից Հավիտենությունը ստեղծեց եւ դրախտային եղեմական պարտեզը պարզեւեց մեզ, իսկ մենք անհնազանդության, Աստծո խոսքը մեր կյանքում կենդանի չպահելու հետեւանքով զրկվեցինք եւ հեռացվեցինք այդ երանական վիճակից: Սակայն Տերը, երբեք ու երբեք մարդուն չլքեց եւ միայնակ չթողեց, այլ եկավ, որպեսզի, իբրեւ ճշմարիտ Խոսք եւ կյանքի կատարյալ ու ճշմարիտ օրինակ, մեզ ուղենշի ու սովորեցնի վերադարձի եւ վերականգնման ճամփան: Իր երկրավոր կյանքի կարճ ժամանակում, սակայն, Նա մեզ սովորեցրեց, թե ինչպես պետք է անցկացնենք մեր կյանքն իբրեւ տնտեսներ, ինչպես կարող ենք նյութից բարիք ստանալ եւ այն գործածել՝ իբրեւ Հոգու կենդանության ճանապարհ:

Այսօր հինգերորդ կիրակին է Մեծի Պահոց, եւ մեր Եկեղեցին մեզ ուսուցանում է Տիրոջ պատմած առակներից մեկը՝ Դատավորի առակը: Պատմում է. «Մի քաղաք կար, որտեղ դատավոր կար, ով չէր երկչում

Աստծուց եւ չէր ամաչում մարդկանցից: Անզգամ էր դարձել իր կյանքով, որովհետեւ իր կյանքի համար միայն նյութական արժեքներն էին կարեւոր» (Հմմտ. Ղուկ. ԺԸ. 2): Առակը շարունակելով՝ Տերը հակադրական մի կերպար է ներկայացնում՝ ասելով, որ այդ նույն քաղաքում կար մի այրի կին, ով հանապազ, առանց տրտնջալու, առանց հոգնելու դիմում է դատավորին, որպեսզի իր ոսոխի, թշնամու դեմ իր դատը տեսնի: Ի վերջո այս հարատեւության, այս համառության արդյունքում դատավորը վճռում է, որ այդ այրի կնոջ դատը տեսնի (Հմմտ. Ղուկ. ԺԸ. 3-5):

Սիրելի՛ հավատացյալներ, Մեր Եկեղեցու հայրերը հատուկ են ընտրել այս առակները, որոնց օգնությամբ նպատակ ունեն լուսավորելու մեր կյանքը, քանզի մեր միտքը հանապազ պայքարի մեջ է հոգու եւ խղճի ձայնի դեմ: Երբ մեր կյանքը նյութի մեջ անզգամանում է, մեղքի մեջ հարատեւում է, հեռանում է Աստծո հավիտենություն, երանության վիճակից, դադարում է լսել խղճի ձայնը: Ուրեմն՝ մեր միտքը դառնում է անիրավ դատավոր, ով իբրեւ այս կամ այն երեւույթի հանդեպ անհապաղ վճիռ կայացնող՝ առաջնորդվում է եսակենտրոն վիճակից: Սակայն մեզ Տերը սովորեցնում է, որ հանապազօրյա աղոթքի ճամփան կարող է վերականգնել ազնիվ խղճի հարատեւ ահազանգի ձայնը եւ մեր միտքը նորոգել՝ արդարամիտ որոշումներ կայացնելու համար. ի վերջո հարատեւ աղոթքով Տերը հատուցելու եւ վերականգնելու է մեր հաղորդությունն իր հետ:

Պահքը, սիրելի՛ հավատացյալներ, ֆիզիկական ժուժկալություն, չափավորության ճանապարհով հոգեւոր պահեցողության հասնելու մի ճանապարհ է. եթե մենք մեր առօրյա կյանքում չենք ձգտում Տիրոջ հետ առողջ հաղորդակցության, ընդունայն է մեր առօրյա ֆիզիկական պահեցողությունը: Չափազանց կարեւոր է, որ մեր Եկեղեցին սովորեցնում է ֆիզիկական ժուժկալության, չափավորության եւ մեղքից անձը հեռու պահելու, վերականգնվելու, մեր աստվածամանությունը մեր կյանքում Աստծո շնորհով նորոգելու, Աստծո խոսքով ճշմարտությունը մտածելու, վճիռներ կայացնելու եւ մեր առօրյայում արդարությունը վերահաստատելու համար:

Այրի կինը, սիրելիներ՛, մեր հոգին է, որ բարեգործությունից, բարիքից եւ Աստծու սիրուց այրիացել է՝ մեղքի հետեւանքով: Մեր հասարակական-սոցիալական կյանքում, մեզ շրջապատող միջավայրում մենք էլ ենք տեսնում մարդկանց, ովքեր որոշումներ են կայացնում իրենց անձի, կյանքի համար, սակայն եսակենտրոնությունը, անձնասիրությունը

մղում են սխալ որոշումներ կայացնելու, որովհետեւ այդ անձը բարիքից եւ սիրուց հեռացել է:

Ուրեմն՝ այս կիրակին մեզ ճշմարիտ, անկեղծ աղոթել է սովորեցնում: Աղոթել, սակայն ոչ միայն նյութական ակնկալիքների համար, այլ, մանավանդ, հոգեւոր գանձերի համար: Այսօրվա Ավետարանը մեզ սովորեցնում է, թե ինչպես կարող ենք մեր միտքը մաքրել եւ մաքրագործել՝ փարիսեցու եւ մաքսավորի օրինակով խոնարհվելով, Աստծո առջեւ մեր անկեղծությունը բացելով, անկեղծ կյանքի հայց ունենալով Աստծո հանդեպ եւ մեր կյանքի դատը շահելով Աստծո սիրո շնորհով: Ի՞նչ է աղոթքը, սիրելի՛ հավատացյալներ, եթե ոչ համարձակություն՝ Տիրոջ առջեւ կանգնելու, Տիրոջ հետ մեր հաղորդությունը նորոգելու եւ առողջացնելու այն կապը, որը մեր սայթաքումի, մեղքի ճանապարհով հեռացրել է մեզ հոգեւոր ընկալումներից: Մեր նեղություն, վշտի մեջ աղոթքն այն քաջությունն է, որ մեզ մղում է՝ Տիրոջ առջեւ կանգնելու եւ, ինչու է՛, նաեւ ինքներս մեզ դեմ հանդիման տեսնելու մեր կյանքի սխալներն ու մեղանշումները եւ այդ սխալների համար, այո՛, տրտմելու, նեղվելու եւ ամաչելու. «Ինչպե՞ս կարող էի ես այդքան նյութական, այդքան աշխարհային, այդքան մեղսալի մտածումներ ունենալ, եւ այդ մտածումները կյանքի կոչել»:

Այսպիսով, աղոթքը մեզ երկրից կտրում եւ երկնքի անսահման ոլորտներ է տանում, մեզ Աստծո հետ է հանդիպեցնում: Երբ աղոթում ենք՝ երկիրքն ու երկիրը միանում են, միաբանվում են, որովհետեւ Աստծո սերն ենք ճաշակում: Աղոթքը, սիրելիներ՛, մի յուրահատուկ արվեստ է հոգեւոր կյանքում. ինչպես յուրաքանչյուր արվեստ պետք է սովորենք, այնպես էլ աղոթել եւ մեր կյանքը վարժեցնել աղոթքի պետք է սովորենք: Պետք է խնդրենք Տիրոջից՝ պարգեւելու մեզ աղոթելու շնորհը, առաջնորդելու մեզ իմաստուն կյանքի: Մեծի Պահոց այս ապաշխարություն շրջանը մեզ հիշեցնում է հավիտենական կյանքում Աստծո հետ բնակության մասին, որին մենք պետք է պատրաստվենք պատասխանատվությամբ, հակառակ դեպքում՝ չենք կարող Աստծո հետ միավորությունը ապահովել, քանզի անիրավ դատավորը անզգամ եւ անիրավ էր դարձել, որովհետեւ չէր վախենում Աստծուց եւ չէր ամաչում մարդկանցից, այսինքն՝ տկարացել էր նրա պատասխանատվության զգացումն իր իսկ գործած արարքների հանդեպ, որովհետեւ մենք մեր յուրաքանչյուր արարքով պատասխանատու ենք մեր դիմացինի՝ մեր նմանի առջեւ: Տիրոջ սերը կարտահայտվի այն ժամանակ, երբ մենք մեր արարքներով եւ գործերով

փորձենք վերականգնել բարությունը, արդարությունը, ճշմարտությունն ու մաքրությունը: Այս շրջանը մեզ հրավիրում է ինքնաքննության՝ ինքնաքննադատության ճանապարհով, եւ երբ աղոթքով, հոգեւոր կյանքի բարիքով վերականգնենք Աստծո հանդեպ մեր երկյուղը, այն ժամանակ պատասխանատվությամբ կվերաբերվենք մարդկանց հանդեպ մեր յուրաքանչյուր արարքին:

Ուրեմն, սիրելի՛ հավատացյալներ, եկեք այն կարճ ժամանակաշրջանը, որ մնացել է մինչեւ Հարության հաղթանակի տոնը, դարձնենք պատրաստության եւ հոգեպես նորոգվելու լավ առիթ. Մեծ Պահքը, կարծեք, մեղքի հետեւանքով մահվան շրջան է, որովհետեւ մեղքի պատճառով մարդը մահ ճաշակեց: Եկե՛ք, ուրեմն, մահվան այս շրջանը վերածենք հոգեւոր կենդանի կյանքի, ապաշխարության խորհրդի մեջ մաքրվելու, բարիք գործելու եւ ուխտի գնալու շրջանի, որպեսզի Տիրոջ կենդանության լույսի, հաղթության տոնի՝ Հարության ժամանակ կարողանանք Տիրոջ հետ հարություն առնել եւ կենդանացնել մեր ներաշխարհը, մեր հոգին արթնացնել, զորացնել եւ մեր մտքի բոլոր վճիռները արդարությամբ, ճշմարտությամբ զարդարել: Տերը թող աղոթքի շնորհը առատացնի մեր կյանքում, թող այդ շնորհը հարատեւ դարձնի, որ մենք մտքի մաքրությամբ կարողանանք մաքսավորի հետ միասին Նրա առջեւ կանգնել: Ապաշխարության շրջանում անդադար կրկնենք.

«Մեղանչեցի, ո՛վ Տեր, Երկնքի ու Քո առջեւ, ողորմությունդ, գթությունդ, սերդ առարացրո՛ւ իմ կյանքում, որպեսզի Քեզ տեսնեմ, Քեզ հանդիպեմ, Քեզ ճանաչեմ եւ Քեզանով ապրեմ». ամեն:



**Տ. ՆԱԹԱՆ ԱՐՔԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆԻ ՔԱՐՈՋԸ՝
ԽՈՍՎԱԾ Ս. ԷՋՄԻԱԾՆԻ ՄԱՅՐ ՏԱՃԱՐՈՒՄ
ԳԱԼՍՏՅԱՆ ԿԻՐԱԿԻՒՆ ՄԱՏՈՒՑՎԱԾ Ս. ՊԱՏԱՐԱԳԻՆ
(13 մարտի, 2016 թ.)**

Յանուն Հօր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն:

*«Քանզի գալոց է Որդի մարդոյ փառօք Հօր իւրոյ
Հանդերձ Հրեշտակօք իւրովք, եւ յայնժամ Հատուցէ
Իւրաքանչիւր ըստ գործս իւր»
(Մատթ. ԺԶ. 27):*

Քրիստոնեական վարդապետութեան եւ ոչ մի ճշմարտութիւն չի ենթարկուել այնպիսի հարձակումների, ինչպես հավիտենական կյանքի եւ վերջին դատաստանի գաղափարը: Սրա դեմ են ծառացել թե՛ հին եւ թե՛ նոր աշխարհի շատ մտածողներ, որոնք մարդու գոյութիւնը ջանում են սահմանափակել սոսկ երկրային կյանքի ընթացքով: Այս բոլոր հարձակումների դրդապատճառը, թերեւս, ցանկութիւնն է Աստուծո առաջ պատասխանատվութիւնից ազատ մնալու եւ անպատիժ ապրելու՝ ըստ մեղսական կամքի: Կարծես թե, եթե մտովի ժխտում են վերջին դատաստանի ճշմարտութիւնը, ապա այն չի՛ լինելու, չի՛ լինելու գալիք կյանքի փոխհատուցումը:

Սակայն հավիտենական կյանքն ու ահեղ դատաստանը, որքան որ ընդդիմախոսներ են ունեցել եւ ունեն, այնքան էլ պաշտպաններ են եղել ու կան: Բոլոր ողջախոհ իմաստասերներն ու ջերմեռանդ քրիստոնյաները ոչ միայն իրենք են համոզվել, այլեւ կարողացել են ուրիշներին համոզել մեռելների հարութեան եւ վերջին դատաստանի ճշմարտութեան մեջ:

Աստվածաշունչ Մատթանը երբեք չի ջանում ապացուցել հավիտենական կյանքի եւ արդար Դատաստանի ճշմարտութիւնը, քանի որ ամեն մի էջի, ամեն մի տողի մեջ այն ընկալվում է իբրեւ հայտնի եւ ընդունված իրողութիւն, իբրեւ հիմք եւ առանցք Քրիստոս Փրկչի առաքելութեան, քանզի «եթէ յարութիւն մեռելոց չիք, ապա եւ Քրիստոս չէ յարուցեալ: Եւ եթէ Քրիստոս չէ յարուցեալ, ընդունայն է քարոզութիւնն մեր, ընդունայն են եւ հաւատքն ձեր» (Ա. Կորնթ. ԺԵ. 14):

Սուրբ Գիրքը նպատակ չունի մեզ համոզելու վերջին դատաստանի լինելության ճշմարտության մեջ. նրա նպատակն է մեզ նախապատրաստելու այն արժանիորեն դիմավորելու եւ ուրախությամբ ընդունելու Արդար Դատավորի փոխհատուցումը:

Հիսուս Քրիստոսի երկրորդ գալուստը ուղեկցվում է Ահեղ Դատաստանի գաղափարով, քանի որ Նա «գալոց է... ի դատել զկենդանիս եւ զմեռեալս» (Պատարագամատոյց):

Հիսուս Քրիստոս առաջին անգամ եկավ աշխարհ հանուն մեր փրկության, եկավ՝ մեզ ազատելու մեղքի անեծքից ու մահից: Նա եկավ այնպիսի հեղուկությամբ ու խոնարհությամբ, որ նույնիսկ նրանք, ովքեր սպասում էին Նրան ու նրա փրկությանը, չճանաչեցին Նրան: Որքան միջոցներ Նա գործադրեց՝ մարդկանց մեջ սեփական մեղքի գիտակցությունը արթնացնելու համար, ինչպիսի՜ ինքնագոհությամբ կարողացավ մարդկանց քավության ուղու վրա կանգնեցնել եւ հեռացնել նրանց մեղսալից կյանքից:

Այս նպատակով Նա ինքն էր ուսուցանում մարդկանց: Իր հավատքի հաստատման համար Նա կրեց բազում տառապանքներ ու խաչի մահով մեռավ, ապա հարություն առավ մեռելներից, համբարձավ երկինք եւ Սուրբ Հոգին ուղարկեց Առաքյալներին:

Այս ամենից հետո պետք էր սպասել միայն բարի պտուղների: Սակայն արդար հասկերի հետ սկսեցին երեւան գալ ու փարթամանալ նաեւ որոմներ: Եւ այսպիսի խառնակ համակեցությունը պիտի շարունակվի մինչեւ ի կատարած աշխարհի, որը հետեւելու է Երկրորդ Գալստյանը:

Անհայտ է ժամանակը Երկրորդ Գալստյան, միայն հայտնի է նրա նպատակը. «Վասն աւուրն եւ ժամու այնորիկ ոչ ոք գիտէ, ոչ հրեշտակք յերկինս եւ ոչ Որդի, բայց միայն Հայր: Զգոյշ եղերուք, հսկեցեք եւ կացեք յաղօթս, զի ոչ գիտեք երբ ժամանակն իցէ» (Մարկ. ԺԳ. 32):

Հիսուս Քրիստոս գալու է՝ դատելու ողջերին ու մեռածներին, փոխհատուցելու նրանց՝ ըստ իրենց գործերի. արդարներին շնորհելու հավիտենական կյանք, իսկ մեղավորներին՝ հավիտենական պատիժ: Այս Դատաստանի տեսլականն է, որ մարդկանց մղում է ապաշխարության ու քավության, արդար գործերի ու անարատ կյանքի:

Քրիստոսի Երկրորդ Գալուստը կոչվում է նաեւ Համընդհանուր Դատաստան, որովհետեւ Տիրոջ ատյանի առջեւ պիտի կանգնեն բոլոր ժամանակների եւ բոլոր ազգերի մարդիկ:

Դատաստանն այդ կոչվում է Ահեղ, քանզի այն ուղեկցվելու է բնության սարսափելի երեւույթներով, աշխարհի վերափոխումով (Մատթ. Դ. 29),

որովհետեւ ամենուրեք երկրի վրա իշխելու է Ամենապատժող Արդարությունը:

Տիրոջ Դատաստանը կոչվում է վերջին, որովհետեւ այն լինելու է վերջնական ու անվճռափոխ:

Ահապատիկ, ակնհայտ է, որ ահեղ է լինելու Վերջին Դատաստանը, սակայն ոչ բոլորի համար: Այն սարսափելի է ու անցանկալի մեղավորների համար, բայց ցանկալի՝ արդարների համար: Նրանք, ովքեր հետեւում են Տիրոջը եւ ընթանում են Նրա պատվիրաններով, ուրախությամբ են սպասում եւ, նույնիսկ, տենչում Նրա Դատաստանին: Առանց դրա մեր առաքինություններն օթեւան ու հանգրվան չունեն: Այս աշխարհում մենք ավելի ու ավելի հաճախ ենք հանդիպում չարի ու արատների հաղթանակներին, քան առաքինությունների: Այսպիսի աղավաղված վիճակն էլ դրդում է մեզ՝ սպասելու մեկ այլ կյանքի, ուր առաքինությունը կստանա իր արժանավաստակ պարգեւը, իսկ չարն՝ իր արժանի պատիժը:

Արդարեւ, առաքինությունն այս կյանքում եւս ստանում է իր պարգեւը՝ խղճի հանգստությունը եւ ուրիշների կողմից տրված պատիվները: Սակայն լիարժեք պարգեւը տրվելու է ապագա կյանքում՝ Արդար Դատաստանի ժամանակ, երբ «Արդարքն ծագեսցեա իբրեւ զարեզակն յարքայութեան երկնից» (Մատթ. ԺԳ. 43):

Այնժամ, հավատքով ու բարեպաշտությամբ ընթացողները կհասկանան, որ իզուր չեն իրենց հավատքի համար կրել վիշտ ու անարգանք, դժբախտություն ու վիրավորանք: Այս ամենի համար արժանի պարգեւ պիտի ստանան:

Այնժամ, մեղավորներն ու անհավատները կհասկանան, որ իզուր են իրենք իրենց մխիթարել Վերջին Դատաստանի հանդեպ անհավատությամբ ու թերամտությամբ, զուր են եղել իրենց մեղքերի համար անպատիժ մնալու հույսերը: Ոչ մի մեղք, ոչ մի չար արարք անպատիժ ու անփոխհատույց չի մնա Արդար Դատավորի կողմից:

Արդ, ի՞նչ է մեզ մնում անելու:

Ամենից առաջ եւ առավելապես հարկ է հեռու մնալ մեղքից եւ ապաշխարել՝ հուսալով Տիրոջ ողորմածությանն ու երկայնամտությանը: Իսկ ապաշխարության հետ միասին անհրաժեշտ է ջանք չխնայել բարի գործերի համար, որոնք մեզ կարդարացնեն Աստուծո առաջ:

«Այսուիւրեւ, եղբարք իմ սիրելիք, հասարակութիւն եղերուք, անշարժ կացէք, առաւել լերուք ի գործ Տեստն յամենայն ժամ. գիտասցիք զի վստարակքն ձեր ոչ են ընդունայն առաջի Տեստն» (Ա. Կորնթ. ԺԶ. 58). ամեն:

**Տ. ԱՐՇԱԿ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ԽԱՉԱՏՐՅԱՆԻ ՔԱՐՈՋԸ՝
ԽՈՍՎԱԾ Ս. ԷՋՄԻԱԾՆԻ ՄԱՅՐ ՏԱՃԱՐՈՒՄ
ԽԱՎԱՐՄԱՆ ԿԱՐԳԻ ԸՆԹԱՑՔՈՒՄ**
(25 մարտի, 2016 թ.)

*«Ի խաչ Հան՛ն զդա, ի խաչ,
ի խաչ, ի խաչ Հան՛ն զդա»
(հմմտ. Մարկ. ԺԵ. 14):*

Դատապարտության այս խոսքերով ավարտվեց Հիսուս Քրիստոսի նկատմամբ իրականացած դատավարությունը:

Հրեաները վաղուց էին մտադրվել դատապարտել եւ մահվան մատնել Աստծո Որդուն: Ձատկին նախորդող օրերի իրադարձությունները, սակայն, եկան հաստատելու, որ Քրիստոսի նկատմամբ հետապնդումները այլեւս մոտաք են գործել եզրափակիչ փուլ: Իրադարձությունները զարգանում են կայծակնային արագությամբ եւ դրամատիզմով: Ձատկին նախորդող երրորդ օրը Քրիստոս, հրեաների կողմից իր դեմ ծրագրված դավադրության մասին իմանալով հանդերձ, իր աշակերտների հետ մեկնում է՝ տոնակատարելու Ձատիկը: Հիսուս վերնատանն է: Նա մոտենում է աշակերտներին, լվանում նրանց ոտքերը՝ առաջացնելով ամենքի զարմանքը, բայց նաեւ ավանդելով խոնարհության անօրինակ մի դաս: Ապա աշակերտների հետ բազմում է սեղանի շուրջ, օրհնում, բարձրացնում բաղարջ հացը եւ պատվիրում. «Սա իմ մարմինն է, կերե՛ք այն», ապա խմում գինու բաժակից եւ ասում. «Սա է իմ արյունը, խմե՛ք այն», «սա կատարե՛ք իմ հիշատակի համար» (հմմտ. Ղուկ. ԻԲ. 17-20): Այնուհետեւ Քրիստոս խոսում է միասնության մասին, ավանդում վերջին դասերը՝ սիրո, խաղաղության, հաշտության, համերաշխության եւ եզրափակում. «Իմ խաղաղությունն եմ թողնում ձեզ, ոչ այն խաղաղությունը, որ աշխարհն է տալիս, այլ մի խաղաղություն, որ Աստծուց է պարգեւած» (հմմտ. Հովհ. ԺԴ. 27): Խռովված է Հիսուսի հոգին, նա գիտի իրեն սպասվելիք դառնագույն ճակատագրի մասին. սպասում է մատնությանը, չարաչարանքներին, սպասում է նվաստացմանը, անարգանքին, խաչելությանը:



Բանին մաքրեցելոցն ջրով զոտս լուանայր.
զի խոնարհութիւն ի նոսա տպաւորեցէ.
Երրորդութեանն զոլ օթեան (*Շարական*)



Այսօր անճառ լուսոյն ծագումն՝ ի փրկութեան մեր կատարումն՝
խոնարհի ի վերնատունն՝ ի ստուերական տօնից լրումն.
Նախքան զընթրիսն խորհրդոյ՝ սփածաւ դենջակ արկողն լուսոյ.
Եւ ջուր առեալ ծառայաբար՝ զոտս լուանայր զաշակերտացն (Շարական)



Այսօր կանգնեցաւ Աւագան Մկրտութեան
ի թողութիւն մեղաց (Շարական)

ներ, թաղմանը եւ վստահություն ունի թաղումից հետո իր Հարուստիան նկատմամբ: Այսուհանդերձ, սակայն, տագնապած, խռովված է Հիսուսի հոգին: Այս տագնապների մեջ նա շրջում է հայացքը դեպի Հուդան եւ ասում. «Ահա՛ հասավ քո ժամանակը, գործի՛ր ինչպես որ գիտես» (Հմմտ. Հովհ. ԺԳ. 27):

Ընթրիքի ավարտին, երբ արդեն օրը երեկոյանում էր, Հիսուս աշակերտների ընկերակցությամբ երեկոյի տարածվող խավարի հետ գնում է Գեթսեմանիի պարտեզ: Խավարը իջել էր Գեթսեմանիի պարտեզի վրա, խավար, որի համաբանությունն է եկեղեցում այս պահի մթությունը: Նրանցից առանձնացնում է երեքին՝ Պետրոսին, Հակոբոսին ու Հովհաննեսին եւ առանձնանում աղոթքի: Խռովքը, տագնապը, ներքին հոգեկան ոգորումները ուղեկցում էին Հիսուսին այս ընթացքում: «Հա՛յր, հեռացրու խնդրում եմ այս փորձությունն ինձանից, հեռացրու այն չարչարանքները, տանջանքները, տառապանքները, որոնք վիճակված են ինձ կրելու», - ասում է Նա (Հմմտ. Մատթ. ԻԶ. 39): Կռիվ է Հիսուսի հոգում, կռիվ է մարդկային եւ աստվածային սկզբունքների միջեւ: Մարդկային տկարությունը փորձում է առավելության հասնել աստվածային ամենագորություն նկատմամբ, բայց ի վերջո այս պայքարը հանգուցալուծվում է աստվածային սկզբի հաղթանակով: «Հա՛յր, - համակերպված եւ իր ճակատագրի հետ հաշտված հոգով աղաղակում է Քրիստոս, - Հա՛յր, թող լինի քո կամքը, եւ ոչ թե իմ կամքը» (Հմմտ. Մատթ. ԻԶ. 42):

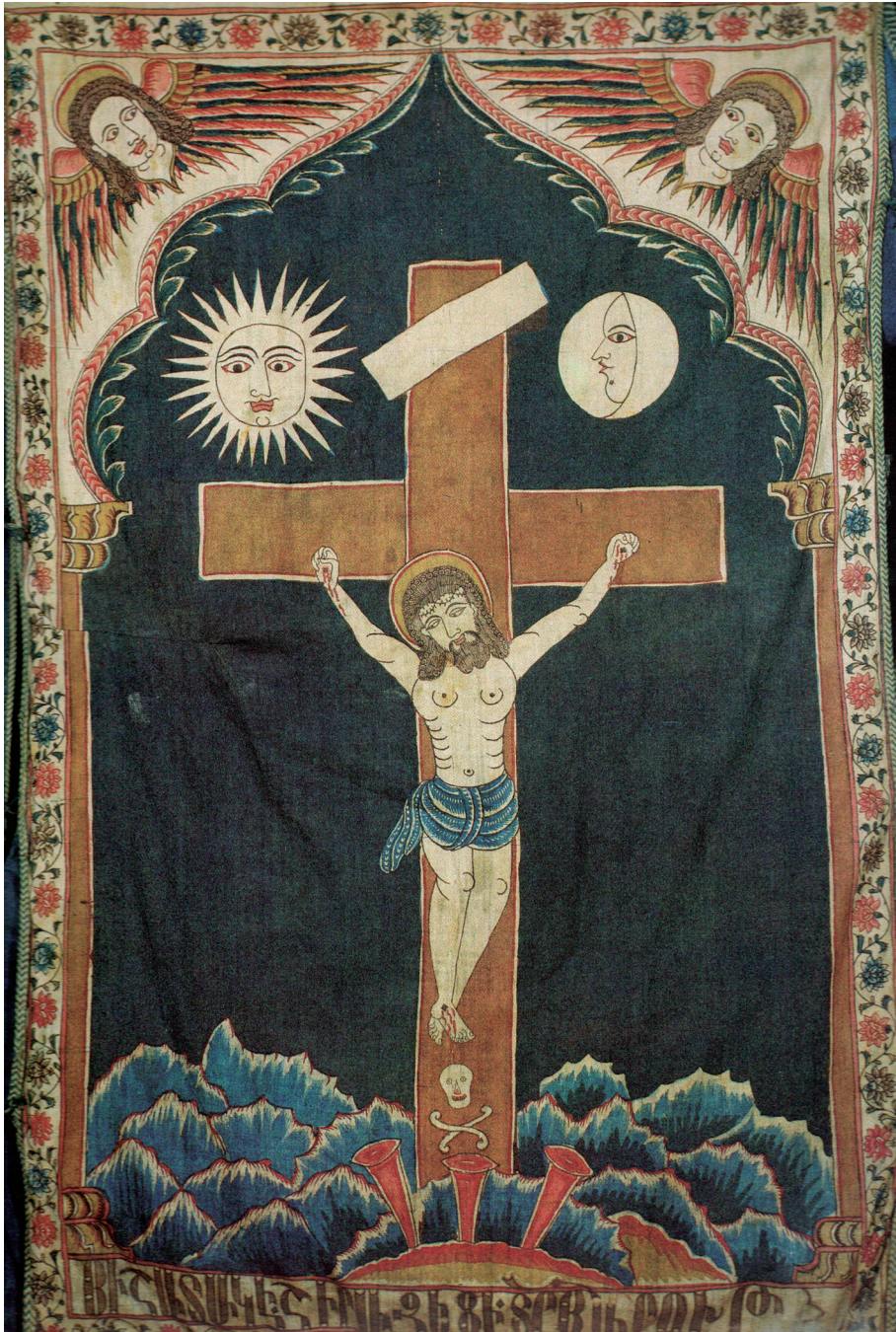
Ինքնատիրապետումը, հավասարակշռությունը վերջնականապես վերագտած՝ Հիսուս վերադառնում է իր աշակերտների մոտ. հենց այդ նույն պահին, ինչպես ասում է ավետարանիչը, Գեթսեմանիի պարտեզ է խուժում մարդկանց մի ոհմակ՝ մատնիչ Հուդայի առաջնորդությամբ, հրեա աստիճանավորներ եւ հռոմեացի զինվորներ (Հմմտ. Մատթ. ԻԶ. 47): Հուդան համբույրով մատնում է Տիրոջը՝ Հիսուսին, եւ զինվորականները ձերբակալում են Նրան ու տանում դեպի քահանայապետի տուն: Տեղի է ունենում մարդկության պատմության մեջ, երեւի թե, օրինակը չունեցող մի դատավարություն, անօրինակ՝ իր անարդարությունը, զավեշտական՝ իր բեմականացված խեղկատակությամբ եւ անարդար՝ արդեն վաղօրոք հայտնի իր դատավճռով: Հրեաների համար փաստարկներ պետք չէին. նախանձը փաստարկներ չի փնտրում, նախանձի սնունդը պատրվակներն են՝ դատավճիռը իրականացնելու համար: «Մահապա՛րտ է, մահապա՛րտ է այս մարդը», - եզրահանգում են հրեաները: Խարանդ դրված է: Միայն ժամանակի հարց է Քրիստոսի մահապատիժը: Հրեա քահանայապետի

տնից Քրիստոսին տանում են դեպի Պիղատոսի ատյան: Պիղատոսը, որ բազմաթիվ դատավճիռներ էր կայացրել, մահապատիժներ տեսել, արյունալի տեսարանների մասնակցել, անգամ Պիղատոսը պատճառ չտեսավ՝ մահվան դատապարտելու Հիսուսին: Նա պատասխանեց. «Ես անպարտ եմ տեսնում այս անձին» (Հմմտ. Հովհ. ԺԹ. 4): Բայց հրեա աստիճանավորները չբավարարվեցին՝ Քրիստոսին աստվածաղծություն մեղսագրելով. նրանք գնացին մինչեւ վերջ, գնացին սաղըրանքի, Պիղատոսին մեղադրեցին կայսեր նկատմամբ անհավատարմության մեջ, քանի որ Հիսուս, ըստ նրանց, ոչ միայն աստվածապիղծ, աստվածուրաց էր, այլ նաեւ պետական դավաճան: Նա իրեն հռոմեացիների ու հրեաների թագավոր է երեւակայում, որով եւ հակառակ է կայսերը. «Չունենք մենք այլ թագավոր, բացի կայսրից», - բացականչում էին նրանք (Հովհ. ԻԹ. 17): Եւ Պիղատոսը բազմաթիվ փորձերից հետո վերջապես ընկրկում է՝ պատմության մեջ մնալով որպես չեզոքություն եւ անտարբերության խորհրդանիշ: Եւ Քրիստոս դատապարտվում է մահվան, կրում նվաստացումներ, անարգանք ու չարչարանքներ: Սկսվում է Տիրոջ չարչարանքների, տառապանքների երկարատեւ ճանապարհը:

«Ի խաչ հա՛ն զդա, ի խաչ, ի խաչ» (Հմմտ. Մարկ. ԺԵ. 14):

Այսօր, սիրելի՛ քույրեր եւ եղբայրներ, սրբազնասուրբ այս տաճարում կոչված ենք վերապրելու Տիրոջ Մատնության եւ Չարչարանքների հիշատակները: Վաղը հիշատակելու ենք Խաչելությունը, այնուհետեւ՝ Թաղումը, վերջապես, մասնակից ենք լինելու Տիրոջ հաղթական Հարությանը մահվանից: Բայց այսօր խորհրդածելու ենք Տիրոջ Մատնության եւ Չարչարանքների շուրջ: Արդ, խորհենք Տիրոջ մատնության, չարչարանքների մասին, խորհենք, թե ինչպես Նա, որ երբեք չէր մատնել, մատնվեց, Նա, որ երբեք չեր դավաճանել, դավաճանվեց, Նա, որ երբեք չէր չարչարել, չարչարվեց, Նա, որ երբեք չէր հարվածել, հարված ստացավ, Նա, որ երբեք մահվան չէր դատապարտել, մահվան դատապարտվեց, Նա, ով եկել էր կյանք պարգեւելու, բաժինը դարձավ մահվան:

Քրիստոս ասում է. «Ես այդ ամենը արեցի ձեզ համար. ես եկա ինձ վրա վերցնելու ձեր մեղքերը»: Հավատո՞ւմ ենք Քրիստոսի խոսքերին, հավատո՞ւմ ենք, որ Նա եկավ մեր մեղքերը վերցնելու իր չարչարանքներով: Եթե հավատում ենք, ապա հետեւենք Նրա օրինակին, եթե հավատում ենք, ընտրենք աստվածասիրությունը փոխանակ անձնասիրության, ընտրենք բարեսիրությունը փոխանակ արծաթսիրության, ընտրենք խոնարհությունը փոխանակ հպարտության եւ, վերջապես, ընտրենք կյան-



Գրական վարագույր, ԺԸ. դարավերջ

Խաւարեցաւ յոյսն արեւուն՝ ի վեցերորդ ժամ ուրբաթուն.
 ծանոյց թէ յոյսն արարչական՝ նսենացոյց զյոյսն եղական.
 կախեալ զքեզ մերկ ի խաչին քողով ստուերան ծածկէին.
 հերքեա ի մէնջ զծանրութիւն՝ շրջող դիւին մէջօրէի
 (Երգ Վեց ժամուն)



Արծապիրութեամբն սուրբ Յովա
գիր զմեծ զվարդապետն
ընդ երեսուն արծաթոյ
հրէիցն մատնէր (*Շարական*)



Խաչքար «Ամնապիրիկ»,
1279, Վայոց ձոր
(այժմ գտնվում է
Մայր Աթոռի տարածքում)

քը փոխանակ մահվան: Չարչարակից լինենք Քրիստոսին, միանանք Նրա համոզվածությունը, որ Աստված փրկելու է մեզ բոլոր տեսակի փորձություններից, փարատենք վախը, հեռանանք տագնապաններից, թոթափենք անհավատությունը, հեռու վանենք մեզանից խռովքը, հավատանք Աստծո ամենակարողությունը, հավատանք Նրա աջակցությունը, որ ի գործ է մեզ փրկել չարչարանքներից, տառապանքներից: Կրթվածը անկիրթ է դառնում, հարուստը աղքատանում է, գեղեցիկը՝ տգեղանում, բայց Տիրոջը ապավինողը միշտ ու միշտ հաղթանակում է: Տիրոջը հուսացողը երբեք ամոթով չի մնա:

Աղոթում ենք չարչարված Փրկչին, որ Իր ամենագործությամբ գոտեպնդի Իրեն հավատացողներին՝ ամենօրյա մեր տագնապանների ու խռովքների մեջ:

Թող Տիրոջ սուրբ Մայրնությանը և սուրբ Չարչարանքերով Աստված մխիթարություն, համբերություն և կորով պարգևի մեզ այժմ և հավիտյանս. ամեն:



**Տ. ՄՈՒՇԵՂ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ԲԱԲԱՅԱՆԻ ՔԱՐՈՋԸ՝
ԽՈՍՎԱԾ Ս. ԷԶՄԻԱԾՆԻ ՄԱՅՐ ՏԱՃԱՐՈՒՄ
Ս. ՀԱՐՈՒԹՅԱՆ ՃՐԱԳԱԼՈՒՅՑԻՆ
ՄԱՏՈՒՑՎԱԾ Ս. ՊԱՏԱՐԱԳԻՆ**

(26 մարտի, 2016 թ.)

Յանուն Հօր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն:

*«Մեծ եւս քան զայս սէր ո՛չ ոք ունիցի,
եթէ զանձն իւր դիցէ ի վերայ բարեկամաց իւրոց»
(Յովհ. ԺԵ. 13-14):*

Սիրելի՛ հավատացյալներ,

Գարնանային այս խաղաղ երեկո վերստին ուրախ ենք, ցնծուն եւ զվարթ է ամենքիս հոգին, քանզի մեկ անգամ եւս վստահացանք, որ Աստված, Ով Իր կյանքը տվեց մեզ համար, անսահման սիրում է մեզ, քանզի «սավելի մեծ սեր ոչ ոք չունի, քան այն, որ մեկն իր կյանքը տա իր բարեկամների համար» (Հովհ. ԺԵ. 13):

Մայրամուտի շառագույնից գեղեցկացած այս օրը կրկին սփռված են ամոքում է բերում յուրաքանչյուրիս հոգուն, քանզի մեր հավատքի կիզակետ ճշմարտութեան ավետիսը, հավիտենականութեան ձգտող մարդու հույսը նորոգող երգակցութիւնն է թեւածում ամենուր, թե՛ «Քրիստոս յարեալ ի մեռելոց, Քրիստոս յարեալ ի մեռելոց, Քրիստոս յարեալ ի մեռելոց»:

Մինչդեռ երեկ էր, երբ ամենքս ծնրադիր, աղոթական մտահայուցումներ վերապրում էինք աշխարհացունց դեպքերն Ավագ շաբաթվա:

Երեկ էր, երբ առաքյալների նման գլխահակ տուն էինք դառնում Գողգոթայից՝ դեռ լիովին չսթափված եւ չզիտակցած, թե ինչու եղավ այդ ամենը:

Երեկ էր, որ Նա կյանքը տվեց մեզ համար՝ մահը ճաշակելով:

Սիրելիներ՛ր, Քրիստոսի մահը պատմական իրադարձություն է, իսկ հարությունը, թեեւ «պատմական մի փաստ», բայց միեւնույն ժամանակ՝ «խորհուրդ»։ Դյուերին չէ Ս. Հարությունն ընդունել եւ հասկանալ ամենօրյա փորձառությունը... Կյանք հարությունից հետո^o։ Մեզանից ոչ ոք չի տեսել, չի եղել, չի վայելել։ Լսել ենք միայն, հավատացել խոստմանը եւ գիտակցաբար խոստովանել։ Կարիք չկա այն ապացուցելու, քանի որ կան հարության ակնատեսներ, իսկ ոմն էլ, թերահավատությունը փառատելու համար, շոշափել էր Նրան։ Բացառիկությամբ եւ յուրօրինակությամբ, ժամանակային ու տարածական առումով սահմանելի մի իրադարձություն լինելով՝ Քրիստոսի հարությունը անդրանցնում եւ վեր է մնում պատմությունից։ «Ձէ ասար, այլ յարեալ» (Ղուկ. ԻԴ. 5)՝ հրեշտակաբարբառ ավետիսից է ծնվում Եկեղեցին եւ այս ճշմարտությունն է ի լուր աշխարհի քարոզում։

Այսօր անթխտելի է, որ եթե Քրիստոս հարություն չառներ, քրիստոնեությունը ծնված չէր լինի։

Եթե Հիսուս հարություն առած չլիներ, այսօր թերեւս պիտի հիշվեին կամ մեջբերվեին միայն Նրա որոշ խոսքերը։

Եւ եթե Քրիստոս հարություն չառներ, կլիներ անարդարացիորեն մահվան դատապարտված եւ սպանված միլիոնավորներից մեկը։

Մեր հավատամբը մասնավորապես չեչտում է, որ այդ մահը եղել է «մեզ համար»՝ «վասն մերոյ փրկութեան»։ Ամեն անգամ այս խոսքերն արտաբերելիս կարող ենք «զմտաւ ածել», իսկ ինչպիսի^oն էր փրկագործական այս ավարտի մասին ընկալումը։

Մարդեղությունից մինչեւ հարություն Քրիստոսի երկրային կյանքը, ուսուցումները, քարոզները, յուրաքանչյուր գործողություն փրկաբանական արժեք ուներ։ Մարդեղությունը հիմնական պահն է, որից բխում է Քրիստոսի կյանքի ողջ իմաստը. սուրբ չարչարանքները, մահը եւ Սուրբ Հարությունը գազաթնակետն են Նրա փրկարար առաքելության։ Քրիստոսի մահը դեպքերի ոչ ցանկալի զարգացման հետեւանք չէր։ Նա գիտեր ինչուն եւ ինչպեսը. «Ոչ ոք չի վերցնում իմ կյանքը, այլ ես եմ այն տալիս» (Հովհ. Ժ. 18)։ Իր կյանքը տալը պատահականություն չէր, այլ՝ ազատ ընտրություն։

Նա չէր թաքցնում իր քավչարար զոհաբերության էական իմաստը, այլ բացահայտում էր դրա փրկարար ու կենսատու նշանակությունը որպես աշխարհի Փրկիչ, Ում միջոցով պիտի իր լրումին հասներ Զատիկը,

մարդու զատումը մահից՝ դեպի կյանք Աստծով. անմահությունն այլևս դոճերից այն կողմ չէր:

Աստծո Որդին, որ կրել է մարդկային տառապանքներ, մի աստվածային նախօրինակ է բոլոր նրանց համար, որ տառապում են, ի մասնավորի՝ քրիստոնյաների, ովքեր այսօր առավել քան երբեք գիտակցում եւ ընդունում են ինչի իմաստն ու արժեքը:

Ինչպե՞ս արդարացնել մահը... Որքան էլ բացահայտենք, հիմնավորենք, միեւնույնն է, սպանությունն արդարացված չէ: Անգամ սպանողին սպանելով՝ մարդասպան տեսակը չենք վերացնում, այլ նորն ենք ստեղծում՝ նորովի մեկնաբանված սպանություն:

Հիսուսի տառապալից մահվան մեջ ուսանելի է նրա կատարյալ հնազանդությունը Հոր կամքին, հնազանդություն, որ միշտ համարվում է զոհողության ճշմարիտ արտահայտության իսկական հիմքն ու բնութագիրը: Քրիստոս հնազանդվեց մինչեւ մահ (Փիլ. Բ. 8)... Գեթսեմանիում Հիսուսի աղոթքից տեսնում ենք, թե որքան ցավոտ էր այդ հնազանդությունը: Հոր կամքին Որդու հնազանդության պտուղը տառապանքն ու մահն էր, որով փոխակերպում է մեր անհնազանդությունը եւ ցույց տալիս առ մարդկություն ունեցած աստվածային սերը:

Քրիստոսի փրկարար հարություն խորհրդի մասին կարող ենք ասել, որ առանց Նրա անձնագոհ տառապանքի ու մահվան, մարդկանց հանդեպ Տիրոջ սերը արտահայտված չէր լինի իր ողջ խորությունմբ ու տարողությունմբ:

Անձնագոհությունը չի բացառում, այլ խրախուսում է մարդու, հավատացյալի մասնակցությունը Քրիստոսի զոհողությանը: Ոչ մի մարդ չէր կարող իրականացնել փրկությունը, սակայն մեզանից յուրաքանչյուրը հրավիրված է գործակից լինելու Քրիստոսին, կոչված է մասնակցելու Նրա իսկ կողմից իր լրումին հասցված փրկագործությանը:

Իր տառապանքի եւ խաչի վրա մահվան գնով Քրիստոսի իրագործած փրկագործությունը մարդկության պատմության մեջ նշանակալից մի իրադարձություն է ոչ միայն նրա համար, որ իր լրումին հասցրեց արդարության ու ողորմածության աստվածային ծրագիրը, այլև մարդու գիտակցության մեջ արթնացրեց տառապանքի մի նոր նշանակություն: Տառապանքի փրկարար ուժը սիրո մեջ է: Տառապանքն արդեն պատիժ չէ, այլ Քրիստոսի փրկագործության միջոցով փոխակերպվում է չարից ազատվելու եւ բարության հաղթանակի ուժի: Տառապանքով մահն արդեն նոր կյանքի, Նոր Ուխտի սկիզբ է: Հիսուսի կողմից խաչի վրա հեղ-



Լուսաւորեա Երուսաղէմ զի հասեալ է լոյս քո.
զարդարեա զամուրս քո. եւ փառք Տեառն
ի վերայ քո ծագեցին (*Շարսկիւնց*)



Օրհնեցէ՛ք, ծառայք Տեառն, զՏէ՛ր, օրհնեցէ՛ք
եւ բարձր արարե՛ք զնա յափտեան (*Դան. Գ. 83*)



Որ Մարմնով և Արեան Քո ցուցեր զթողութիւն մեղաց.
որ միշտ պատարագիս ի մեզ անծախսապէս.
մաքրեա ի մէնջ զմէզ խաւարին խորհրդոյ
և լուսաւորեա զմեզ (*Շարակ'սոց*)



Տառապանքն արդէն պատիժ չէ, այլ Քրիստոսի փրկագործության
միջոցով փոխակերպվում է չարից ազատվելու և բարության հաղթանակի ուժի
(*Տ. Մուշեղ եպս. Բաբայան*)

ված Նոր Ուխտի արյունը Աստծո արդարադատության նժարը դեպի մեղավոր մարդը չի ծանրացնում, այլ ընդհակառակը, ցույց է տալիս, թե որքան է Նրա սերը դեպի մարդը:

Դարերի հոլովույթում փորձել են քրիստոնեությունը վարդապետությունից, հավատից կտրել եւ դարձնել զուտ կենսակերպ, բարոյական ուսմունք: Արդի մեր կյանքում, քրիստոնեության եւ աշխարհի խառնաշփոթի պատճառով, դժվար է համադրել «մշակութային զոհողությունները» աստվածայինին: Սակայն եթե այսօր մեզ պակասում է «զոհողության» փարձառությունը, ապա առատորեն ունենք «զոհաբերվելու» փորձառություն, այսինքն՝ ամբողջական եւ բացարձակ նվիրումի: Ամեն ինչ խարսխվում է սիրո վրա: Քրիստոսի հարությունն ունի երկու կողմ. իր մահվամբ Հիսուս ազատեց մեզ մեղքից, իսկ հարությանբ հնարավորություն տվեց նոր կյանք մտնելու, իր բարեկամները լինելու: Ամեն բան հանգում է պատվիրանապահությանը: Քրիստոս երբեք է պայմաններ չդրեց, այլ հորդորեց. «Դուք իմ քարեկամներն եք, եթե անեք այն, ինչ պատվիրում եմ...»:

Ելնելով Քրիստոսով հաշտությունից, հնարավոր է նաեւ մեկ այլ հաշտություն մարդկանց միջեւ, հաշտություն եւ համերաշխություն սիրո մեջ՝ սեփական կյանքը ուրիշների համար զոհաբերելով: Քրիստոս իր կյանքը տվեց՝ կյանք պարգևեց, ոչ թե խլելու համար: Նա անգամ սաստեց իր առաքյալներին՝ բռնեց սուսերված ունկը:

Այնուամենայնիվ, միայն Հարությանբ է հայտնի դառնում, թե ով է Գողգոթայի խաչեցյալը՝ Աստծուց «անիծվածը» (Բ. Օր. ԻԱ. 23). Քրիստոս, Ով մեզ ազատում, փրկում է իրապես: Ահա այս իմաստով է, որ պետք է ըմբռնվի Քրիստոսի զոհողությունը: Նա ինչ-որ բան չի առաջարկում, այլ ինքն իրեն ամբողջությամբ նվիրում է մարդկության փրկությանը: Հիսուս տառապեց եւ մահացավ մեզ հետ ու մեզ համար:

Յուրաքանչյուր հավատացյալ, այնուհանդերձ, կոչված է մասնակցելու ոչ միայն մարդու հավիտենական փրկությանը, այլեւ նոր աշխարհի կառուցմանը, մի աշխարհ, ուր թագավորելու են արդարությունն ու խաղաղությունը, արարչության հանդեպ հարգանքը:

Քրիստոսի ողջ կյանքը փրկարար արժեք ունի, քանի որ այն ապրված է որպես Հոր եւ մարդկության հանդեպ սիրո արտահայտություն: Քրիստոսի մահը խաչի վրա փրկագործության եւ քավության կիզակետն է, քանի որ այնտեղ անբաժանելիորեն ներկա են տառապանքն ու սերը: Սիրո արտահայտությունը միայն անձնագոհությունը չէ, միայն կյան-

քը զոհեիլը չէ: Կան բազմաթիվ արտահայտչաձևեր: Անձնագոհությունը, սակայն, սիրո գերագույն արտահայտությունն է:

Քրիստոսի իրագործած փրկությունը ոչ թե բացառում, այլ ջատագովում է հաշտության գործին մարդկանց մասնակցությունը՝ թե՛ որպես անհատ, թե՛ որպես Եկեղեցի: Եւ միայն երբ այս երկուսը միանում են, կարելի է խոսել աստվածային ողորմությանն ու մարդկային արժանապատվությանը վայել փրկության մասին:

Հարուկությունը Քրիստոսի համար չեղավ վերադարձ դեպի «երկրային» նախկին կյանքը, ինչպիսին էր հարյուրապետի աղջկա կամ Ղազարոսի դեպքում, ովքեր կրկին պիտի մահանային, այլ այն էականորեն տարբերվում էր:

Քրիստոսի հարուկությունը փրկագործության պատմության կամ, կարող ենք ասել, մարդկության պատմության ամենամեծ իրադարձությունն է: Միայն Ս. Հարուկյամբ է խաչն արժեևորվում որպես փրկության զենք. ինչն ու Հարուկյունը կազմում են զատկական միակ խորհուրդը, որի մեջ պատմությունն ունի իր իսկական կենտրոնն ու իրական իմաստը:

Քրիստոսի հարուկությունը ոչ միայն ամրապնդում է հավատացյալի հույսը, այլև վհատության զգացումն է իսպառ վերացնում, քանի որ հարուցյալ Հիսուսին հավատալը ոչ միայն նշանակում է ընդունել անցյալի ինչ-որ իրողություն կամ գալիք իրադարձությունները ապագայում, այլ ընդգրկում է նաեւ ներկան. Հարուցյալը մեզ հետ է, որպեսզի հույսի եւ հավատի բոլոր արգելքներն ու խոչընդոտներն իսպառ վերացնի, քանզի «Քրիստոս յարեաւ ի մեռելոց եւ մահուամբ զմահն կոխեաց» (Շարակնոց) այժմ եւ հավիք եւ հավիտյանս. ամեն:



**Տ. ԹԱԴԵՈՍ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ԶԻՐԵԿՅԱՆՑԻ ՔԱՐՈԶԸ՝
ԽՈՍՎԱԾ Ս. ԷԶՄԻԱԾՆԻ ՄԱՅՐ ՏԱՃԱՐՈՒՄ
Ս. ՀԱՐՈՒԹՅԱՆ ՏՈՆԻ ՄԵՌԵԼՈՑԻՆ
ՄԱՏՈՒՑՎԱԾ Ս. ՊԱՏԱՐԱԳԻՆ**
(28 մարտի, 2016 թ.)

Յանուն Հոր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն:

*«Ի վերին Երուսաղէմ
ի բնակարանս Հրեշտակաց,
ուր ենովք եւ եղիաս կան»
(Շարական):*

Սիրելի՛ հավատացյալներ, այսօր մատուցվում է զատկական շրջանի հոգեհանգստյան պատարագ «վասն համօրէն ննջեցելոց»: Սակայն սա սգո հիշատակի օր չէ, այլ խորհրդանշում է «հոգւոցն հանգուցելոց» կենդանի մասնակցութիւնը Քրիստոսի հրաշափառ Հարության տոնին:

Սիրելի՛ հավատացյալներ, քիչ առաջ ունկնդիր եղանք Գործք Առաքելոցի եւ Ղուկասու Ավետարանի՝ օրվա համապատասխան հատվածներին: Հնարավոր է, որ Տաճարում ներկաներից ոմանք այդ ընթերցումների միջեւ մի նուրբ տարբերություն նկատեցին: Երեկ եւ քիչ առաջ լուսավոր հանդերձներով հրեշտակային այրերը թափուր գերեզմանի առջեւ ավետեցին Յուդաբեր կանանց, թե Քրիստոս «յարեաւ, չէ աստ» (Մարկ. ԺԶ. 6, Ղուկ. ԻԴ. 6), իսկ այսօր Գործքում լսեցինք Պետրոս առաքյալի կողմից ետհարություն հաղորդած լուրը, թե «Յիսուս Նազովրեցուն» «Աստուած յարոյց» (Գործք. Բ. 22, 24): Այսինքն՝ առաջին պարագայում ունենք Քրիստոսի՝ ինքն իր զորութեամբ հարություն պատումը, երկրորդում՝ Հայր Աստծո կողմից Քրիստոսին հարություն տալու տարբերակը: Անշուշտ, դիտանկյունի այս զանազանությունը Սուրբ Երրորդության սիրո եւ կամքի միություն փոխհարաբերության որեւէ խաթարում

չի կարող ենթադրել: Սակայն մեր Եկեղեցու Հայրերը, նկատի ունենալով սուրբգրական հատվածների ժամանակագրությունն ու ժամանակի ստորակայությունը հերետիկոսության սպառնալիքը, հետեւողականորեն եւ մարգարեաբար զարգացրել են ավետարանական ավանդական տարբերակը եւ ավետել ամենեցուն՝ «Քրիստո՛ս յարեաւ ի մեռելոց»:

Սիրելի՛ հավատացյալներ, քիչ անց երգելու ենք հոգեհանգստյան շարականը: Աստվածաշնչից գիտենք, որ Ենովքը եւ Եղիան, առանց մահ ճաշակելու, Աստծո կողմից վերհամբարձվեցին հրեշտակաց բնակատեղին, իսկ Քրիստոս նախ հարյավ ի մեռելոց եւ միայն դրանից հետո համբարձեց երկինք՝ Հոր աջ կողմը: Հայտնի է նաեւ, որ Եղիա մարգարեն թիկնոցը գցեց իր աշակերտ Եղիսեի վրա՝ ի վկայություն իր վերացման, իսկ գրիվորները մերկացրին Քրիստոսին իր հանդերձներից եւ Նրա պատմուճանի վրա վիճակ գցեցին: Քրիստոս Սուրբ Կույս Աստվածածնից «Ի մօրէ մերկ» ծնվեց Բեթղեհեմի այրում, մերկանդամ խաչվեց Գողգոթայի վրա, կտավապատ մարմնով դրվեց վիճափոր այրում եւ այդ կտավներն էլ թողեց թափուր գերեզմանում՝ ի վկայություն իր մերկ Հարություն...

Սիրելի՛ հավատացյալներ, Քրիստոս այս աշխարհում բացարձակապես ոչինչ չուներ, Նա անգամ մի թիկնոց չուներ, որ գցեր իր խաչելության վկաների վրա, Քրիստոս անգամ գլուխը դնելու տեղ չուներ այս աշխարհում (տե՛ս Մատթ. Ը. 20), բայց միայն խաչի վրա, ուր «խոնարհեցուցանելով իր գլուխը՝ ավանդեց հոգին» (Յովհ. ԺԹ. 30): Քրիստոս պատվիրեց. «Մի՛ գանձեք ձեզ գանձս յերկրի, ուր ցեց եւ ուտիճ ապականեն... Այլ գանձեցէ՛ք ձեզ գանձս յերկինս, ուր ոչ ցեց եւ ոչ ուտիճ ապականեն...» (Մատթ. Զ. 19-21): Քրիստոս վկայեց. «Իմ արքայութիւն չէ յայսմ աշխարհէ» (Յովհ. ԺԸ. 36), այլեւ կարճառոտեց՝ դիմելով իր աշակերտներին. «Ոչ եւս այլ շատ խօսեցայք ընդ ձեզ. գայ իշխան աշխարհիս այսորիկ եւ յիս ինչ ոչ գտանէ» (ԺԴ. 30-31), «Զայս խօսեցայ ընդ ձեզ, զի ընդ իս խաղաղութիւն ունիցիք. յաշխարհի աստ նեղութիւն ունիցիք, այլ քաջալերեցարուք, զի ես յաղթեցի աշխարհի» (ԺԶ. 33)...

Շնորհք, սեր եւ խաղաղութիւն Տեստն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի եղիցի ընդ ձեզ եւ ընդ ամենեւեանդ. ամէն:



ԽՈՍՔ ԹԱՐԳՄԱՆՉԻ

1994 թ. հունիսի 24-29-ը Վիեննայում (Ավստրիա) կայացավ “Orthodoxy and Catholicity in the Syriac Tradition with Special Attention to the Theology of the Church of the East in the Sasanian Empire” - «Ուղղափառություն և Կաթոլիկություն Ասորական ավանդության մեջ. հատուկ անդրադարձ Սասանյան տերության մեջ Արեւելքի Եկեղեցու աստվածաբանությանը» խորագրով առաջին ոչ պաշտոնական երկխոսությունն այսպես կոչված նախաեփեսոսյան Եկեղեցու հետ՝ “PRO ORIENTE” միջեկեղեցական կազմակերպության շրջանակներում: Նախքան այս հանդիպումը՝ 1971, 1973, 1976, 1978 և 1988 թվականներին արդեն տեղի էին ունեցել աստվածաբանական ոչ պաշտոնական երկխոսություններ Արեւելյան Ուղղափառ և Կաթոլիկ եկեղեցիների միջև: 1994 թ. Արեւելքի Ասորական Եկեղեցու հետ այս հանդիպման գաղափարն առաջացավ “PRO ORIENTE”-ի շրջանակում՝ 2-րդ նստաշրջանի ընթացքում (Քոթայամ, Կերալա, 30 սեպտեմբերի – 4 հոկտեմբերի, 1993 թ.): Հընթացս առաջարկվեց կազմակերպել ոչ պաշտոնական երկխոսություն Արեւելքի Ասորական Եկեղեցու հետ, որին, ի թիվս այլ նշանավոր ասորագետների ու գիտնականների, հրավիրված էին աստվածաբաններ և ներկայացուցիչներ Ասորական ավանդությանը պատկանող հետևյալ եկեղեցիներից.

1. Արեւելաասորական ավանդություն (Միջագետքյան կամ Պարսկական).

ա. Արեւելքի Ասորական Եկեղեցի, Նոր օրացույցի հետևորդ (Թեհրան-Չիկագո),

բ. Արեւելքի Ասորական Եկեղեցի, Հին օրացույցի հետևորդ (Բաղդադ),

գ. Քաղդեական,

դ. Հնդկաստանի ասորա - մալաբար,

2. Արեւմտաասորական ավանդություն.

ա. Ասորական Ուղղափառ, Անտիոքի պատրիարքություն և Հնդկաստան,

բ. Ասորական Ուղղափառ, Հնդկաստանի անկախ Եկեղեցի,

գ. Ասորի – Կաթոլիկ,

դ. Մարոնիտ,

ե. Հնդկաստանի Կաթոլիկ մալանկարա:

Ներկայացված թարգմանությունները վերոհիշյալ երկխոսության ընթացքում ընթերցված գեկույցներն են, որոնք հրատարակվել են “PRO ORIENTE. Syriac Dialogue 1, First Non – Official Consultation on Dialogue with the Syriac Tradition, Vienna: June 1994” ժողովածուում: Թարգմանված հոդվածները ներկայացվում են ըստ հետևյալ հերթականության.

1. Մար Բաբայ Սորո, Մ. Ժ. Բիրնի, Նեստորական է արդյոք Արեւելքի Ասորական Եկեղեցու աստվածաբանությունը, էջ 116-134.

2. Ադելբերտ Դեյվիդս, Նեստորական է արդյոք Արեւելքի Ասորական Եկեղեցու աստվածաբանությունը, էջ 134-142.

3. Մար Ափրեմ Լ. Մուրեն, Նեստորական է արդյոք Արեւելքի Ասորական Եկեղեցու աստվածաբանությունը, էջ 142-152:

Ինչպես արդեն նկատելի է, երեք հոդվածներն էլ՝ նույն խորագրով, քննարկում են «նեստորական» եկեղեցու աստվածաբանության ամենափշոտ հարցերից մեկը՝ քրիստոսաբանությունը:

Հոդվածներում արտահայտված տեսակետները հիմնականում փորձում են պատմական տվյալների նոր դիտարկմամբ պատասխանել դարեր շարունակ տեւած աստվածաբանական հարցին՝ նեստորական է արդյոք Արեւելքի Ասորական Եկեղեցու աստվածաբանությունը:

Անգլերենից հայերենի փոխադրեցին
Տ. ՇԱՀԵ ԾԱՅՐԱԳՈՒՅՆ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ԱՆԱՆՅԱՆԸ
ՅՈՒՐԱԿ ՍԱՐԿԱՎԱԳ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆԸ



ՄԱՐ ԲԱԲԱՅ ՍՈՐՈ,
Մ. Ժ. ԲԻՐՆԻ

ՆԵՍՏՈՐԱԿԱՆ Է ԱՐԴՅՈՔ
ԱՐԵՒԵԼՔԻ ԱՍՈՐԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑՈՒ
ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Ա. Ներածություն.

Մեր առաջադրած հարցին, թե արդյոք Արեւելքի Ասորական եկեղեցու աստվածաբանությունը նեստորական է, անմիջապես կարելի է պատասխանել, եթե հարցը ձեւակերպենք այս իմաստով. «Արդյո՞ք այդ եկեղեցին նույն քրիստոսաբանական բանաձեւն է պաշտպանում, ինչ Նեստոր անունով պատմական անձնավորությունը»: Նեստորի կողմից կիրառված փիլիսոփայական եզրերը՝ երկու բնություն (φύσεις, ԲՆԱԾ-koinē) եւ երկու առանձնավորություն (ὑποστάσεις, ԿՊՈՆՈՄ-knomē)՝ մեկ դեմքի մեջ (προσῶπον-ԲՁՈՇ-parsopa), նույնպես օգտագործվել են Արեւելքի Ասորական եկեղեցու աստվածաբանների կողմից: Արեւելքի Ասորական եկեղեցու պատարագամատույցներում անփոփոխ կերպով հիշատակվում են Նեստորի, Դիոդորոս Տարսոնացու եւ Թեոդորոս Մոպսուեստացու անունները: Այս նույն երեք աստվածաբանները հիշատակվում են նաեւ տոնացույցի մեջ՝ իբրեւ «Հույն վարդապետներ»: Արդ, եթե հարցը ձեւակերպում ենք հետեւյալ կերպ՝ «Արեւելքի եկեղեցին ունի՞ Նեստորի պաշտամունքն իբրեւ սուրբ եւ օգտագործո՞ւմ է նրա աստվածաբանական բառազանձը», - պատասխանը թերեւս հստակ է: Իսկ եթե հարցը ձեւակերպենք մի փոքր այլ կերպ՝ «արդյո՞ք Արեւելքի եկեղեցին նեստորական է», պատասխանն այդքան էլ պարզ չի հնչի: Եւ արդյոք Նեստորն ինքը նեստորական էր այն իմաստով, որով հերետիկոսությունն ընկալվել ու նկարագրվել է շարունակաբար: Շատ ու շատ ուսումնասիրողներ արդի ժամանակներում անկեղծ եւ կառուցողական քննադատություն փորձել են հանգուցալուծման գալ՝ հարցին տալով բացասական պատասխան: Շատ հավանական

է նաեւ, որ վերն առաջադրված հարցը, Արեւելքի Ասորական եկեղեցու համատեքստում, նույն բացասական պատասխանին արժանանա:

Խնդրին անդրադառնալու համար անհրաժեշտ է նախ քննել Պարսից եկեղեցու հարաբերությունն ու վերաբերմունքը Բյուզանդական կայսրության մեջ գումարված ժողովների հանդեպ: Այնուհետեւ պետք է քննել քրիստոսաբանական եզրերի պատմական զարգացումն ու դրանց կիրառությունը: Միայն դրանից հետո հնարավոր կլինի պատասխանել, Արեւելքի Ասորական եկեղեցու տեսանկյունից, ստորեւ առաջադրվող հետեւյալ հարցին. «Արեւելքի Ասորական եկեղեցին նեստորական¹ է»: Այս առումով մեր հիմնական սկզբնաղբյուրն է Եկեղեցու պաշտոնական ժողովական հավաքածուն՝ Sunhados-ը, որի տրամադրած տեղեկությունների վրա¹ ամբողջովին կարելի է ըմբռնել նեստորի ու նրա քրիստոսաբանական ձեւակերպումների հանդեպ առկա պաշտոնական դիրքորոշումների զարգացումը:

Բ. Պարսից եկեղեցու հարաբերությունը Բյուզանդական կայսրության մեջ գումարված Տիեզերական ժողովների հետ.

1. Պարսկական ենթապրեքսուր.

ա. Քրիստոնեության հաստատումն Արեւմուտքում եւ դրա հետեւանքներն Արեւելքի քրիստոնյաների համար.

Կոստանդինոս կայսեր դարձով եւ Արեւմուտքում քրիստոնեությունն իբրեւ պետական կրոն հռչակումով Պարսից տերության տարածքներում ապրող քրիստոնյաների համար վիճակն ավելի բարդացավ: Արեւելքի ու Արեւմուտքի երկու գերտերությունների միջեւ անընդմեջ պատերազմների եւ թշնամության առկայության պայմաններում քրիստոնեությունը Պարսկաստանում սկսեց դիտարկվել իբրեւ պետության նկատմամբ անհավատարմության եւ թշնամու հետ հնարավոր դաշինքի գործոն: Այնքան ժամանակ, քանի դեռ Հռոմը թշնամաբար կամ անտարբերությամբ էր վերաբերվում քրիստոնյաներին, արեւելյան քրիստոնյաների վրա դա այդքան էլ մեծ ազդեցություն չէր թողնում: Բայց երբ կայսրն Արեւմուտքում հարեց քրիստոնեությունը, Արեւելքում այդ փաստը մոլթ ստվերի պես ծածկեց նրա հավատակիցներին: Եկեղեցու դեմ անմիջապես սկիզբ առան խիստ հալածանքներ: 341 թ., Մար Սիմեոն բար Շաբայի մարտիրոսություն-

¹ “Synodicon Orientale” (այսինքն՝ SO), ed. J. B. Chabot, Paris, 1902.

նից հետո², ծայր առան համատարած հալածանքներ, որոնք, իրենց կործանիչ հետեւանքներով ու ազդեցութեամբ, շարունակվեցին մոտ 70 տարի:

Sunhados-ի համաձայն՝ եկեղեցիները կործանվեցին, խորանները քանդվեցին, իսկ շատ-շատեր բանտ նետվեցին հանուն իրենց հավատի³: Երկար ժամանակ քրիստոնյաներն անցել էին ընդհատակ՝ վախենալով հասարակական հնչեղությունից եւ կարծիքից, որովհետեւ իրենց հավատի բացահայտման պարագային նրանց անխուսափելիորեն մահ կամ ամենաքիչը հալածանքներ էին սպասվում: Այս ընթացքում մոտավորապես 22 տարի եկեղեցին մնաց առանց կաթողիկոսի⁴: Այս ծանր վիճակը տեւեց մինչեւ Պարսից Հազկերտ Ա. արքայից արքայի գահակալումը (410 թ.), որով եւ հռչակվեց հանդուրժողականությունն նոր քաղաքականությունը:

Հետեւաբար, Նիկիայի (325 թ.) եւ Կոստանդնուպոլսի (381 թ.) տիեզերական ժողովների գումարման ժամանակ Պարսից եկեղեցին հնարավորություն չունեւր դրանց մասնակցելու: Իսկ այս ժողովներն ավելին էին, քան պարզ աստվածաբանական ու եկեղեցական հարցերի քննարկումը: Դրանք նաեւ արծարծում էին Բյուզանդական կայսրության ներսում՝ oikumene-ում առկա պետական հարցեր: Չնայած Նիկիայի տիեզերաժողովի ժամանակ Կոստանդինն ու Շապուհ Բ.-ը պաշտոնապես խաղաղություն էին կնքել, այնուամենայնիվ, Արեւելքի քրիստոնյաների նկատմամբ առկա կասկածանքը չէր վերացել: Ենթադրվում էր, որ նոր պատերազմի սկսվելով նրանք կարող էին անցնել թշնամու կողմը եւ դավաճանել Պարսից տերությունը, մանավանդ որ նրանցից շատերն ապրում էին Պարսից տերության արեւմտյան տարածքներում⁵: Քաղաքական իրավիճակն ստիպում էր Արեւելքի եկեղեցուն որոշակի զգուշություն ցուցաբերելու եւ ինչ-որ իմաստով հեռու մնալու Արեւմուտքի եկեղեցու գործերից, ինչը, սակայն, քիչ թե շատ ազդելու էր արեւելյան եկեղեցու փորձառություն վրա:

² Մար Սիմեոն բար Շաբբան՝ Տիգրան-Կոնստանդինի եպիսկոպոսը, նահատակվել է 339 թ.՝ Պարսից Շապուհ Բ. արքայից արքայի ձեռքով: Սիմեոնը հրաժարվել է իր հոտից հավաքել արքայի սահմանած հարկն ու երկրպագել արեգակին: Սիմեոնի վարքը հայտնի է երկու տարբեր խմբագրությամբ՝ տե՛ս “The Martyrdom and History of Blessed Simeon bar Sabba’e”, translation and notes by Kyle Smith, in Persian Martyr Acts in Syriac: Text and Translation 3, Gorgias Press, 2014 (ծանոթ.՝ թարգմ.):

³ SO, p. 18.

⁴ Անդ, էջ 48:

⁵ Հարցի քննարկման համար տե՛ս W. Stewart McCullough, A Short History of Syriac Christianity to the Rise of Islam, Chico CA, 1982, էջ 111-120. W. Wigram, History of the Assyrian Church, London, 1910, էջ 47-77:

բ. Արեւելքի ու Արեւմուտքի միջեւ հաստատված ժամանակավոր խաղաղությունը. Նիկիայի ժողովի ճանաչումն Արեւելքի եկեղեցու կողմից.

Ծանր հալածանքների ավարտին՝ Ե. դարի սկզբին, Անտիոքի եպիսկոպոս Պորփյուրոսը՝ Հալեպի, Եդեսիայի, Թելլայի ու Ամիդի եպիսկոպոսների հետ միասին, Պարսից եկեղեցուց անկախ հանգամանքներում, Բյուզանդիայի կայսր Թեոդոսիոս Բ-ի՝ պարսից Հազկերտ թագավորի արքունիքում գտնվող դեսպանի՝ Նիփրկերտի (Մարտիրոսպոլիս) եպիսկոպոս Մարուլթայի միջոցով թուղթ է հղում Արեւելքի եպիսկոպոսներին⁶: Թղթի հիմնական նպատակն էր հնարավորինս շուտ համոզել Արեւելքի եպիսկոպոսներին՝ ընդունելու 85 տարի առաջ տեղի ունեցած Նիկիայի ժողովի կանոնները եւ ըստ այդմ իրականացնելու համապատասխան բարեկարգումներ: Թե ինչպիսի հաղորդակցական պակաս ունեին Արեւմուտքի եպիսկոպոսներն Արեւելքի եպիսկոպոսների հետ չփվելու առումով, կարելի է կռահել ժամանակագրական այն ահռելի բացում, որով շուրջ մեկ դար առաջ ընդունված նիկիական կանոնները նոր-նոր ներմուծվում էին Պարսից եկեղեցի: Անշուշտ, Նիկիայի տիեզերաժողովի ժամանակ Արեւելքի եպիսկոպոսների կողմից հաղորդակցության որեւիցե փորձ կարող էր սրել հարաբերությունները պարսից իշխանությունների հետ եւ հարուցել նրանց կասկածը՝ մղելով տարբեր քաղաքական խարդավանքների: Եւ մանավանդ, եթե հաշվի առնենք, որ Տիեզերական ժողովը, ինչպես արդեն նշվեց, ոչ միայն եկեղեցական-աստվածաբանական, այլ նաեւ կայսերական քաղաքականությունն նշանակություն ուներ՝ իր բոլոր նրբերանգներով ու հետեւանքներով⁷: Արեւմտյան եպիսկոպոսների կողմից այս թղթի առաքումը կապված էր Հազկերտի կողմից հալածանքների թուլացմամբ եւ Պարսից եկեղեցու՝ իր նախկին կարգավիճակի մեջ վերահաստատվելով: Արեւելքի կաթողիկոս Իշաբի (Իսահակ) եւ Արեւմուտքի դեսպան Մարուլթայի նախագահությամբ կայացած ժողովը, պարսից եպիսկոպոսների համաձայնությամբ, ընդունեց Նիկիական հանգանակը՝ այդպիսով վերամիավորելով իրենց մասնատված եկեղեցին:

գ. Եփեսոսի, Քաղկեդոնի եւ Կոստանդնուպոլսի Բ. ժողովների վերաբերյալ պարսից եպիսկոպոսների պաշտոնական լուրջությունը.

Հետաքրքիր է, որ Իշաբի նախագահած ժողովում որդեգրված Նիկիական հանգանակն ուներ ավելի հին մի վերջավարտ, որը նման չէր Կ. Պոլսի

⁶ SO, p. 18-19.

⁷ Աղ, էջ 46-49:

Բ. տիեզերաժողովում ընդունվածին⁸: Վերջին ժողովը նույնիսկ չի էլ Հիշատակվում Պարսից եկեղեցու ժողովական հավաքածուներում ընդհուպ մինչև 554 թ. Մար Հովսեփի կողմից գումարված ժողովը⁹: Թե ե՛րբ եւ ինչպե՛ս է Կոստանդնուպոլսի հանգանակը պաշտոնապես ընդունվել արեւելյան եպիսկոպոսների կողմից, դժվար է ասել: Ուշագրավ է նաեւ, որ Մար Հովսեփի գումարած ժողովից առաջ Բյուզանդական կայսրության մեջ տեղի են ունեցել Եփեսոսի (431 թ.), Քաղկեդոնի (451 թ.) եւ Կոստանդնուպոլսի Բ. (553 թ.) ժողովները, որոնց մասին, սակայն, այդ ժողովը նույնպես չի խոսում: Մյուս կողմից, ժողովական նյութերի տրամադրած տեղեկությունց համաձայն՝ վերոհիշյալ երեք ժողովներից ոչ մեկն էլ պաշտոնապես չի քննվել ու դատապարտվել: Նմանատիպ պաշտոնական վերաբերմունքի բացակայությունը դժվար իրավիճակի առաջ է կանգնեցնում ասորախոս քրիստոնեությունը հետազոտողին՝ ծայրամասերում զարգացող այս քրիստոնեության հետագա ողջ պատմությունը վերաբեւորելու համար: Պետք է թերեւս նշել նաեւ, որ Պարսից եկեղեցին այս ընթացքում հնարավորություն ստացավ Եփեսոսի ժողովի խնդրի վերաբերյալ պաշտոնապես արտահայտվելու: Առթական մի ժողով, որը նախագահում էր Մծբինի՝ հակասական դիրքի ու բնավորության տեր Պարսամ (Բարսառումա) եպիսկոպոսը¹⁰, տեղի ունեցավ 484 թ., որտեղ գերակշռում էր հիմնականում հակաեփեսոսյան տրամադրությունը: Այս ժողովը հետագայում, սակայն, դատապարտվեց իր ընդունած գրեթե բոլոր որոշումներով հանդերձ. ընդունելի համարվեց միայն մի կանոն¹¹: Պարսից եկեղեցու եւ նվիրապետության կողմից բյուզանդական կայսրության մեջ այսքան կարեւոր հարցերի նկատմամբ պաշտոնական լուծության պատճառները մնում են թեական ու չհիմնավորված, չնայած մյուս կողմից, հաշվի առնելով ժամանակի պատմական անկայուն վիճակը, դրանք որոշ չափով հասկանալի են: Վերջապես այս պատճառների մի մասը կապված էր Արեւելքի եկեղեցու աշխարհագրական մեկուսացմամբ եւ քաղաքական վատթար իրավիճակով: Այս ամենը ծնունդ տվեց որոշակի վարչական անկախության՝ ի հակադրություն Արեւմուտքի, անկախ մի վիճակ, որը հետա-

⁸ Անդ, էջ 22-23:

⁹ Անդ, էջ 97:

¹⁰ Պարսամի եւ Ակակ պատրիարք-կաթողիկոսի հետ նրա ունեցած հարաբերությունների մասին ավելի մանրամասն տե՛ս W. Wigram, նշվ. աշխ., էջ 157-166:

¹¹ SO, էջ 61, 63: Կղերականության ամուսնությանը վերաբերող միայն մի կանոն ընդունելի համարվեց Ակակի (486 թ.) եւ Բաբայի (498 թ.) գումարած ժողովներում: Մեկ այլ կանոն, որն ավելի շուտ վերաբերում էր Թեոդորոս Սոպտուեստացուն, կարծես վերահաստատվեց եւ ընդունելի համարվեց Գրիգորի գումարած ժողովում (605 թ.). տե՛ս անդ, էջ 210-211:

գայում հնարավորություն էր տալու եպիսկոպոսներին՝ որոշ դեպքերում նույնիսկ չհամաձայնվելու եւ անտեսելու ընդունված որոշումները:

2. Պարսից եկեղեցու անկախության պաշտոնական հռչակումը.

Վահրամ Ե.-ի ժամանակ (420-438) Արեւելքի քրիստոնյաների դեմ նոր հալածանքներ սկսվեցին: Հազկերտի ժամանակ սկզբնավորված հանդուրժողականության կարճ ժամանակամիջոցը խաթարվեց, եւ Եկեղեցու հանդեպ վերանորոգվեց կասկածամտության հին մոտեցումը: Դադեղոյի կաթողիկոսական ընտրության պատճառով սկիզբ առած խռովություններն ու քրիստոնյաների մի մասի գիտությունը նրա ձերբակալությունը ծնունդ տվեցին նոր ճգնաժամի, որի հետեւանքներն արդեն հետագայում զգալիորեն ազդելու էին Արեւելքի եկեղեցու պատմության եւ բնույթի վրա: Չնայած նորընտիր կաթողիկոսն ազատ արձակվեց բանտից, սակայն ստիպված եղավ հրաժարվելու գահից՝ ապաստան գտնելով արաբական Մարբաբայում¹²: 33 կամ 35 եպիսկոպոսների¹³ մասնակցությամբ Մարբաբայում 424 թ. գումարված ժողովի հիմնական նպատակն էր համոզելու Դադեղոյին՝ վերադառնալ իր աթոռանիստ եւ վերստին ստանձնել կաթողիկոսական իշխանությունը: Կաթողիկոսին ներկայացնելով իրենց փաստարկները՝ եպիսկոպոսները նաեւ ստեղծեցին արեւմտյան եպիսկոպոսների հետ իրենց փոխհարաբերությունը պատմականորեն վերլուծող մի փաստաթուղթ¹⁴: Այն իբրեւ հիմնական թեմա էր ընտրել Արեւելքի եկեղեցում առկա ճգնաժամը՝ համեմատելով անցյալի բոլոր նմանատիպ իրավիճակների հետ եւ ընդգծելով դրանց հետեւանքներն ու ազդեցությունն Արեւելքի եկեղեցու ներքին կյանքի վրա: Դիտավորությունը ոչ թե Արեւմուտքի եկեղեցուն թշնամաբար հակադրվելն էր, այլ Արեւելքի եկեղեցու՝ Արեւմուտքի հետ ունեցած առկալի հարաբերության պատճառով ծագած դժվարությունների լուծման անկեղծ ցանկությունը, որն ի վերջո իրականացավ Դադեղոյի վճռական որոշմամբ: Հաշվի առնելով Դ. դարասկզբին Սելեւկիա-Տիգրեոնի կաթողիկոսական աթոռին Բաբա բար Գադայի դեպքը¹⁵, ինչպես նաեւ դրանից հետո առաջացած իշաք եւ Յահ-

¹² Մարքարան՝ Միջագետքի հնագույն քաղաքներից մեկը, գտնվում է Իրաքի մայրաքաղաք Բաղդադից հյուսիս-արեւմուտք (ծանոթ.՝ թարգմ.):

¹³ Յանկի համար տե՛ս SO, էջ 43:

¹⁴ «Արեւմուտքի եպիսկոպոսներ» ասելով նկատի են առնվում Պարսկաստանին սահմանակից շրջանի աթոռակալները (տե՛ս Իշաքի եւ Մարութայի գումարած ժողովին մասնակից եպիսկոպոսների ցանկը): Բեթ Լափայի եպիսկոպոս Հաքիայայի գրած այս պատմական վերլուծությունը կարելի է գտնել SO-ում, էջ 46-49:

¹⁵ Բաբա բար Գադան (280-316 թթ.), իբրեւ Կոնստանդինի եպիսկոպոս, առաջին անգամ նվի-

բալա կաթողիկոսների ժամանակվա դեպքերը, ժողովական եպիսկոպոսները պնդեցին, որպեսզի ամեն անգամ հակաթոռ կամ պատժապարտ որեւէ կղերականի դիմում այլեւս չընդունվի արեւմտյան եպիսկոպոսների կողմից, եւ վերջիններս էլ իրենց հերթին հարգեն կաթողիկոսի դիրքն ու նրա որոշումները: Չնայած որոշ դեպքերում արեւմտյան եպիսկոպոսների հաստատումներն արժանացել են գնահատանքի եւ դրվատանքի, այնուամենայնիվ, ստեղծված քաղաքական իրավիճակն այլեւս թույլ չէր տալիս նման համագործակցության¹⁶: Արեւելքի եկեղեցին կանոնական որոշմամբ հայտարարվեց վարչականորեն անկախ, իսկ կաթողիկոսի իշխանությունն ու պատիվն ավելի ամրապնդվեցին՝ նրան տալով «Պատրիարք» տիտղոսը.

«Աստծո խոսքով այսու հաստատում ենք, որ արեւելյաններն այլեւս իրավունք չունեն, նույնիսկ արեւմտյան պատրիարքներին իրենց պատրիարքի դեմ դժգոհություն ներկայացնելու: Ավելին, նրա դեմ ցանկացած վերապահություն պետք է թողնվի Քրիստոսի վերջին դատաստանի օրվան: Մենք հաստատում եւ ամրագրում ենք այս կանոնակարգը, որն անլուծելի է եւ ենթակա չէ քննարկման, քանզի մենք այն կնքել ենք Ամենասուրբ Երրորդության անվամբ»¹⁷:

Դադիչոյի կողմից գումարված ժողովը, որով սկսվում է Արեւելքի եկեղեցու վարչական անկախությունն Արեւմտյան եկեղեցուց, հատկապես կարեւոր է, քանի որ այստեղ իսպառ բացակայում էր աստվածաբանական հերձվածի գործոնը: Ժողովը գումարվեց Եփեսոսի ժողովից յոթ տարի առաջ եւ չորս տարի էլ՝ նախքան Նեստորի՝ Կոստանդնուպոլսի պատրիարք դառնալը: Արդ, այստեղ չկա Արեւմուտքի նկատմամբ դրսե-

րապետական կարգի մեջ մտցնում է «կաթողիկոս» տիտղոսը: Ավելի ուշ՝ 410 թ., Իշաք կաթողիկոսի օրոք գումարված մեկ այլ ժողով վերջնականապես հաստատում է Կոնստանդինոպոլսի և Մելիտիայի եպիսկոպոսի առաջնայնությունը Պարսից եկեղեցու մյուս եպիսկոպոսների նկատմամբ (տե՛ս **Aubrey R. Vine**, *The Nestorian Churches: A Concise History of Nestorian Christianity in Asia from the Persian Schism to the Modern Assyrians*, London 1-937, էջ 43-45. ծանոթ.՝ թարգմ.):

¹⁶ Ըստ էության, քաղաքական իրավիճակները հազվադեպ են նպաստել նման համագործակցություններին: Ինչպես արդեն նշվեց՝ ցանկացած նման հայց կամ դիմում արեւմտյան եպիսկոպոսներին Բյուզանդիայի եւ Պարսկաստանի միջեւ ընթացող պատերազմի կամ թշնամական հարաբերությունների ժամանակ անցանկալի հետեւանքներ էր ունենում արեւելյան քրիստոնյաների համար՝ կասկածի տակ դնելով նրանց հայրենասիրությունը: Հաքիաթայի մատնանշած դեպքերը, մասնավորապես Բաբա բար Գազայի ժամանակ, կանխում էին Արեւմուտքում քրիստոնեության ընդունումը, իսկ Իշաքի եւ Յահիալայի ժամանակ երկու կայսրություններն ունեին քիչ թե շատ բարեկամական հարաբերություններ:

¹⁷ SO, էջ 51. այստեղ եւ այլուր SO-ից կատարված հայերեն թարգմանությունը մերն է (ծանոթ.՝ թարգմ.):

ւորված որեւէ ընդդիմություն կամ թշնամանք: Հետեւաբար, ժողովը բացարձակապէս կապ չուներ Արեւմուտքում առկա որեւէ ժողովական կամ հերձվածողական վեճի հետ: Ժողովում հնչած բոլոր խոսքերի ու եզրահանգումների տրամադրությունը լցված է երախտագիտությամբ ու գովասանքով՝ անցյալում Արեւմուտքի ցույց տված օգնության համար: Եւ բնական է, որ որեւէ դավանական խնդիր էլ չէր արծարծվել, այսինքն՝ հավատի ու եկեղեցական կարգի հարցերում Արեւելքը շարունակում էր Արեւմուտքի հետ լիակատար միության մեջ մնալ: Իսկ կազմակերպչական ու վարչարարական հարցերում Արեւելքը ձեռք բերեց, ըստ անհրաժեշտության, իհարկե, ինքնակառավարման իրավունք: Անկասկած, վերջնական որոշումը վերապահվում էր կաթողիկոս-պատրիարքին¹⁸:

Հենց այս լուսիս ներքո պետք է հասկանալ Արեւելքի եկեղեցու կողմից ձեռնարկված վճռական քայլը եւ կամ՝ Բյուզանդական կայսրության մեջ գումարված Տիեզերաժողովների նկատմամբ առաջացած անտարբերությունը: Անկախության հասնելու ձգտումը կրում էր բացառապէս գործնական բնույթ՝ թելադրված ոչ թե դավանական, այլ քաղաքական հանգամանքներով: Այս իրողությունը նոր հալածանքների առիթ տվեց՝ ապագայի հանդեպ մռայլ քաղաքական կանխագուշակումներով: «Նեստորական» հերձվածի առաջացումն Արեւմուտքում արեւելյան եպիսկոպոսների կողմից վճռական քայլեր չէր պահանջում: Իր հերթին Պարսից արքունիքի կողմից էլ Արեւելյան եպիսկոպոսների վրա որեւէ ճնշում չկար, իսկ եպիսկոպոսներն ըստ էության նմանատիպ քայլերի դիմելու այդքան էլ պատրաստակամ չէին: Իսկ երբ հակադրեցությունն սկսեց նոր թափ հավաքել, հիմնական սկզբնապատճառ դարձավ Արեւմուտքում տեղի ունեցող իրադարձությունը, որի հետեւանքներն զգալի էին դառնալու արեւելյան սահմանների ողջ երկայնքով:

3. Նեստորի անձի նկատմամբ Պարսից եկեղեցու վերաբերմունքն իր պատմական զարգացման մեջ.

ա. Եղեսիայի դպրոցը եւ նրա ազդեցությունն Արեւելքում.

Մարութայի դեկավարած դեսպանության բերած կարճատեւ խաղաղությամբ Արեւելքի երիտասարդ գիտնականներն սկսեցին աստիճանա-

¹⁸ Այս «աքսոլյուտիզմը» ինչ-որ իմաստով մեղմվեց Հովսեփի գումարած ժողովի ժամանակ՝ 554 թ. (SO, էջ 101), երբ պատրիարքը պարտավորվեց, բացի խիստ ծայրահեղ իրավիճակներից, առանց այլ եպիսկոպոսների ներկայության որոշումներ չկայացնել:

բար հավաքվել Եդեսիայի դպրոցում, որտեղ նրանք հիմնականում ուսանում էին երկաբնակ քրիստոսաբանության ազդեցությամբ զարգացած Անտիոքի դպրոցի ավանդական աստվածաբանությունը¹⁹: Այս հրաշալի դպրոցն իր հռչակավոր կրթությունը դարձավ համոզված ու նվիրյալ երկաբնակների մի ամբողջ բանակի «մարզադպրոց»։ Վերջիններս իրենց հերթին դաստիարակեցին ազդեցիկ վարդապետների, վանականների ու եպիսկոպոսների մի ամբողջ սերունդ Արեւելքի եկեղեցում: 489 թ. բյուզանդական կայսր Զենոնի կողմից դպրոցի փակվելուց հետո այն տեղափոխվեց Պարսից տերության տարածքում գտնվող Մծբին քաղաք, որտեղ Պարսամի խնամքի ներքո այն դարձավ Արեւելքի քրիստոնեական գիտական կյանքի կենտրոնը: Իբրեւ անտիոքյան դպրոցի սկզբունքների ջերմեռանդ պաշտպան՝ դպրոցի նոր ղեկավար Նարսայի օրոք այն ծաղկում ապրեց՝ ձեռք բերելով լուրջ գիտական կենտրոնի համբավ: Մծբինում Անտիոքյան դպրոցի նախանձախնդիր պաշտպաններն իրենց քրիստոսաբանական հայացքները ձեւակերպում էին Եփեսոսի տիեզերածողովի եւ Կյուրեղ Ալեքսանդրացու համախոհների կողմից նշանակված եզրաբանության միջոցով: Նրանց մեջ Նեստորն ընկալվում եւ խոր հարգանքի էր արժանանում՝ իբրեւ Անտիոքյան ուղղափառության նախանձախնդիր պաշտպան, որը զոհ էր դարձել Կյուրեղ Ալեքսանդրացու հպարտ ու արհամարհական վերաբերմունքին: Արեւելքի եպիսկոպոսների կողմից Նեստորի նկատմամբ դրական կամ բացասական վերջնական վերաբերմունք որդեգրելու անվճռականությունը նոր առիթ տվեց նրա համախոհներին՝ ավելի ջերմեռանդորեն պաշտպանելու իրենց սկզբունքները:

բ. Միաբնակ փոքրամասնության հակադարձումը եւ դիմադրությունը.

Այնուամենայնիվ, Արեւելքի եկեղեցում կային նաեւ կյուրեղյան դիրքորոշմանը նախանձախնդիր թե՛ հոգեւորականներ եւ թե՛ վանականներ: Չնայած նրանց թիվն այդքան էլ մեծ չէր, սակայն նրանք, առ ի պահանջել հարկին, լսելի էին դարձնում իրենց պահանջներն ու նույնիսկ երկաբնակների հետ մասնակցում եկեղեցական կառավարմանը եւ ժողո-

¹⁹ Եդեսիայի դպրոցի աստվածաբանությունը սերտ աղերսներ ուներ Անտիոքի դպրոցի մտածողության հետ: Եդեսիայի որոշ ուսուցիչներ Թեոդորոս Մոպսուեստացու հավատարիմ աշակերտներն էին, որոնք ասորալեզու իրականության մեջ Անտիոքի դպրոցի աստվածաբանական եւ մեկնողական երկերի թարգմանիչներն էին: Այս փաստը չափազանց կարեւոր է՝ հասկանալու համար Արեւելքի եկեղեցու կյանքում Եդեսիայի դպրոցի ունեցած դերն ու ազդեցությունը:

վական որոշումներին²⁰: Միաբնականների թիվն Արեւելքի եկեղեցում ժամանակի ընթացքում ավելացավ՝ շնորհիվ Պարսից տերության կողմից դեպի բյուզանդական տիրույթներ կատարած մի քանի հաջող արշավանքների ու գերեվարվածների վերաբնակեցման: Իհարկե, վերջիններիս մեջ կային նաեւ քաղկեդոնականներ, որով եւ Արեւելքի եկեղեցում տեսակետների բազմազանությունն սկսեց զգացնել տալ: Ի վերջո պարսից Խոսրով Ա. թագավորի ռազմական արշավանքներից ու հաղթանակներից հետո Պարսից տերություն գերեվարվեցին հազարավոր միաբնականներ, որոնց շնորհիվ Արեւելքի եկեղեցու ծոցում միաբնակներն ստացան առանձին եկեղեցական միավորի կարգավիճակ²¹: Բայց մինչեւ այս առանձին կարգավիճակի առաջացումը, Արեւելքի Ասորական եկեղեցում միաբնակները պաշտոնապես գտնվում էին Արեւելքի Ասորական եկեղեցու պատրիարքի իշխանության տակ եւ, չնայած որ ունեին իրենց եպիսկոպոսները, ստիպված էին եկեղեցիներում կիրառելու Արեւելքի Ասորական եկեղեցու պատարագամատույցներն ու ապրելու իրենց երկաբնակ դրացիների հետ մշտական լարվածության մթնոլորտում²²:

գ. Նեստորն ու պաշտոնական քրիստոսաբանական բանաձեւերը.

Այսու, անխուսափելի էր, որ երկաբնակները, Արեւելքում իրենց ճնշող մեծամասնությունը, ցանկացած Քրիստոսաբանական բանաձեւի տալու էին «երկու բնությունների» տեսակետի մոտեցում: Սակայն, ըստ էության, որոշակի վերապահում կար ժողովի որոշումները պայմանավորող կարգախոսի նկատմամբ: [Արեւելքի] եպիսկոպոսների համար որեւէ անհրաժեշտություն չկար հաստատելու կամ մերժելու ո՛չ Նփեսոսի

²⁰ W. Stewart McCullough, նշվ. աշխ., էջ 131 (միաբնակներից առավել հայտնի էին Բարա Բեթ Լափայթցին, Փիլոքսենես Մաբբուգեցին, նրա եղբայր Ադդան, Բարիադբաբբա Քարդեցին եւ Բենիամին Բեյթ Արամայեցին. ցանկն ըստ հետեւյալ աշխատության՝ Labourt, Le christianisme dans l'Empire Perse sous la dynastie sassanide, էջ 224-632):

²¹ Պարսկաստանում միաբնակության աճի եւ նրանց նկատմամբ Խոսրովի վերաբերմունքի մասին տես W. Wigram, նշվ. աշխ., էջ 240-243:

²² Անդ, էջ 242-243: Թե որքանով եւ ինչպես միաբնակները յուրացրին Պարսից եկեղեցու ծիսակարգը, մինչ օրս մնում է քննարկման կարգու մի հարց: Սակայն SO-ի համաձայն (էջ 196-197)՝ միաբնակների հարցն արդեն քննարկվում է Մար Սաբրիշյոյի գումարած ժողովում. «...նրանք կիրառությունից հանել են աղոթակարգերն ու փառաբանական աղոթքները, որոնք ստեղծել էին արժանահավատ ուսուցիչները, եւ որոնց մեջ Որդու բնությունների երկվությունն արտահայտված էր հստակ եւ պարզ»: Քանի որ Արեւելքի եկեղեցին Պարսից տերության սահմաններում հատուկ արտոնություններ էր վայելելու, իսկ պատրիարքն էլ, հաշս պալատական իշխանությունների, ընկալվում էր իբրեւ բոլոր քրիստոնյա հպատակների խոսնակ, հետեւաբար հավատո բոլոր կուսակցություններն էլ պաշտոնապես ենթարկվում էին նրան:

եւ ո՛չ էլ Քաղկեդոնի ժողովները (չնայած նրանցից ոմանք դա ավելի նախընտրելի կհամարեին), իսկ ընդունելու պարագային բնականաբար առաջանալու էր որոշակի շեշտված զգուշութիւն: 150 տարվա ընթացքում գոյութիւն ունեցած այս կամ այն չափով նմանատիպ քաղաքական իրավիճակները, ինչպես նաեւ Բյուզանդական եկեղեցում համոզմունքի աստիճանի հասած ավելորդ զգացմունքայնութիւնն ու կողմնակալութիւնը դեռեւս պետք է հաղթահարվեն Արեւելքի եկեղեցում: Անհրաժեշտ է նշել նաեւ, որ «Նեստոր» անունը բացակայում է մինչեւ կաթողիկոս-պատրիարք Գիվարգեսի (660-680 թթ.) պաշտոնական-կանոնական նամակ մեր ունեցած բոլոր ժողովական տվյալներում: Գիվարգեսի թուղթն ուղղված է Ֆարս գավառի քորեպիսկոպոս Մինային, որտեղ կաթողիկոս-պատրիարքը բացատրում է Արեւելքի եկեղեցու քրիստոսաբանութիւնը՝ արդեն նեստորական եզրաբանութեամբ²³: Նեստորի եւ նրա ուսմունքի հանդեպ այդքան շատ պաշտպանների ու համախոհների առկայութեան պարագային, հատկապես Արեւելյան կայսրութեան մեջ, երկարատեւ լռութիւնը զարմանալի է, մանավանդ եթե հաշվի առնենք, թե ինչ կարճ ժամանակահատվածում Արեւելքի եկեղեցին հանդես եկավ Թեոդորոս Մոպսուեստացու պաշտպանութեամբ:

Արեւելքի եպիսկոպոսների ժողովական որոշումներում առկա վաղ շրջանի քրիստոսաբանական սահմանումը կարծես ավելի զուսպ է ու ներկայանում է առանց ավելորդ հռետորաբանութեան, որի նպատակն է նաեւ խուսափելու ավելորդ բարդացումներից: Դա է վկայում Մար Ակա-կիոսի գումարած ժողովը 486 թ.:

«Բայց մեր հավատը Քրիստոսի հանդեպ երկու՝ Աստվածային եւ մարդկային բնութիւնների խոստովանութեան մեջ է, որին մեզանից ոչ ոք չպետք է հավելի խառնում, խառնակում կամ շփոթութիւն՝ տարբերակելով երկու բնութիւնները: Արդ, երբ աստվածային բնութիւնը մնում եւ պահպանում է այն ամենը, ինչ պատկանում է իրեն, եւ մարդկայինն էլ՝ այն ամենը, ինչ պատկանում է իրեն, մենք այս բնութիւնների պատճենները²⁴ համադիրտարկում ենք մեկ Տերութեան եւ մեկ պաշտամունքի մեջ՝ կատարյալ եւ անբաժանելի զուգադրման²⁵ պատճառով, որն աստվածային բնութիւնն ունի մարդկայինի հետ: Եթե որեւէ մեկը կարծում կամ ուսուցանում է ուրիշներին, թե չարչարանքն ու փոփոխութիւնը բնորոշ

²³ SO, էջ 235. այստեղ Գիվարգեսը Նեստորին անվանում է «օրինյալ անձ, որն անարդարացիորեն դատապարտվեց եւ հալածվեց շատերի կողմից»:

²⁴ Ասոր. ܐܘܬܬܐ ܕܚܝܬܐ - prešgunayhon:

²⁵ Ասոր. ܐܘܬܬܐ ܕܚܝܬܐ - nqaypouta:

են մեր Տիրոջ Աստվածային բնությունը՝ չպահանջելով կատարյալ Աստծո եւ կատարյալ մարդու դավանությունը մեր Տիրոջ դեմքի (parsopa) միություն իմաստով,-արժանի է նշույթի»²⁶: Բնությունների երկվությունն այսպիսի չափավոր ձեւակերպում-հաստատմանն ուղղակիորեն հակադրելի է առանձնավորությունների կամ անձերի երկվության մասին ուսմունքի բավական կատարյալ պաշտպանությունը, որը բնորոշ էր Արեւելքում Ակակի պատրիարքության օրոք Անտիոքյան դպրոցի ջատագովությանը, եւ որի հետ թերեւս Ակակը կարող էր համաձայնվել²⁷: Թե ինչքանով այս ժողովը կարող էր ազդված լինել կամ չլինել Քաղկեդոնի ժողովից (451), կարելի է միայն ենթադրել, քանի որ Բյուզանդական կայսրության այս ժողովը նշված չէ Ակակի ժողովական փաստաթղթում²⁸: Արեւելքի եկեղեցու ժողովական արձանագրություններում «qnoma» եզրը կիրառվում է բացառապես Սուրբ Երրորդության վերաբերյալ հավատի ձեւակերպումների եւ քննարկումների դեպքում, ընդհուպ մինչեւ է. դարում «Թուղթ Գիվարգեսի առ Մինա» կանոնական գրությունն ի հայտ գալը²⁹: Այնուամենայնիվ, ինչքան էլ որ անտիոքյանները կարող են ճնշում գործադրած լինել «երկու բնություն եւ երկու անձ» նեստորի բանաձեւի օգտին (կարելի է վստահաբար պնդել, որ դա համապատասխանում է ճշմարտությանը), Արեւելքի եկեղեցու քրիստոսաբանությունը շարունակել է կիրառել նշված դավանաբանական բանաձեւը:

²⁶ SO, p. 55.

²⁷ L. Abramowski, A. E. Goodman, A Nestorian Collection of Christological Texts, vol. II (eng. transl.), Cambridge, 1972, էջ 20: Այստեղ Սահղոստ Թաքիհանեցին հաստատում է, որ «Ակակն ու Պարսամը միասին ժողովում երկու բնությունների եւ երկու անձերի ճշմարիտ հավատի շուրջ համաձայնության եկան»: Եթե Սահղոստը նկատի ունի 486 թ. ժողովը, սխալվում է, քանի որ Պարսամը չէր մասնակցել Ակակի գումարած ժողովին, համենայն դեպս, ըստ Սունհոդոսի տրամադրած տեղեկությունների, քանի որ ժողովը հիմնականում քննարկում էր երկու բնությունների խնդիրը: Սահղոստը խոսում է նաեւ Քաղկեդոնի ժողովի նկատմամբ Արեւելքի եկեղեցու վերապահության մասին, չնայած որ այդ ժողովի կողմնակիցները «Արեւելյանների վրա մեծ ճնշում գործադրեցին՝ ընդունելու Քաղկեդոնի ժողովը եւ մեծապես պաշտպանեցին «մեկ անձ» (hypostasis) եզրը, որն արդեն իսկ կիրառության մեջ էր...» (անդ, էջ 20-21): Պետք է նաեւ նշել, որ Քաղկեդոնի որոշումներն Արեւմուտքում ինչ-որ չափով կասեցվել էին Ջենոնի «Հենտիկոնի» շնորհիվ: Այս ժամանակաշրջանից արդեն բոլոր երկաթնակները, ներառյալ Հռոմի պապն ու արեւմտաեվրոպացի եպիսկոպոսները, պիտակավորված էին իբրեւ «նեստորականներ»:

²⁸ SO, էջ 545, 610. այստեղ Քաղկեդոնի ժողովի կանոնները նշվում են իբրեւ Արեւելքի եկեղեցու կողմից ընդունված:

²⁹ SO, էջ 234. SO-ին կցված մի հավելված նկարագրում է 612 թ. նեստորական կուսակցության կողմից երկու անձերի (hypostases) վարդապետության նախանձախնդիր պաշտպանությունը:

դ. «Երից գլխոց» վեճը եւ դրա ազդեցությունը Պարսից քրիստոնեության վրա.

Ակակի ժողովին հաջորդած՝ Պարսից եկեղեցու միության մեջ առաջացած երկպառակություններն ու բաժանումներն ինչպես անցյալում, այնպես էլ տվյալ ժամանակաշրջանում ունեին անձնական բնույթ, եւ իրար մեջ բաժանված կուսակցությունները մշտապես ուժի եւ ազդեցություն փնտրտուքի մեջ էին: Պատրիարքական աթոռի երկփեղկվածությունն օրինակ, որը տեւեց շուրջ 15 տարի (Ձ. դարի առաջին կեսին)³⁰, կապված էր քրիստոսաբանական վեճերի կամ որեւէ այլ դավանաբանական քննարկման հետ, այլ պարզապես տարբեր կուսակցությունների անձնական շահերի հետապնդման արդյունք էր: Քրիստոսաբանական եզրերով բանավեճի մեջ մտնելը կողմերի համար կարող էր թերեւս օգտավետ ու շահալից լինել, բայց իրականում այդ խմբակցություններից ոչ մեկն էլ չհրաժարվեց Պարսից եկեղեցու երկաթնակ մոտեցումներից:

Այնուամենայնիվ, Ձ. դարի կեսին Բյուզանդական կայսրության մեջ տեղի ունեցած մի երեւույթ ցնցեց Արեւելքի եկեղեցին: Խոսքը «Երից գլխոց» եւ Թեոդորոս Մոպսուեստացու ու նրա գրվածքների դատապարտման մասին է: Կոստանդնուպոլսի Բ. ժողովում (553 թ.) հապճեպ կայացված որոշումը, որը նաեւ երկփեղկեց Արեւմտյան եկեղեցին, Արեւելքի եպիսկոպոսների կողմից արժանացավ մինչ այդ աննախադեպ մի վերաբերմունքի: Առաջին անգամ Արեւելյան եկեղեցու եպիսկոպոսները բացահայտորեն ընդդիմացան Բյուզանդական եկեղեցու «տիեզերական» ժողովի որոշմանը՝ գումարված ընդհանրական ժողովով դատապարտելով Թեոդորոս Մոպսուեստացուն նզովողներին.

«Արդ, Աստծո խոսքով հայտարարում ենք, ով Իշխանն է բարձրությանց եւ խորությանց, որ որեւէ մեկը, ինչ եկեղեցական աստիճանի էլ լինի, իրավունք չունի գաղտնի կամ բացահայտ կերպով քննադատելու եկեղեցու այս ուսուցչին եւ կամ մերժելու նրա գրվածքները, կամ էլ ընդունելու մեկ այլ մեկնություն, որը խորթ է ճշմարտությանը, եւ որը, ինչպես ասում են, մեկնում է ի շահ պերճախոսության եւ դատարկաբանության՝ ճոխ բաներ սիրող դատարկամիտների նման: Նա, ով բացահայտ կամ գաղտնի կերպով համարձակվի դեմ արտահայտվել մեր ասածներին ու գրածներին, թող նզովվի եւ հեռացվի բոլոր եկեղեցական համայնքներից»

³⁰ SO, p. 70.

րից, մինչև որ խելքի գա եւ դարձյալ դառնա այն ուսուցիչների ճշմարիտ աշակերտը, որոնց հիմարաբար քննադատում էր»³¹:

Այս որոշումից դժգոհ մնացած արեւմտյաններին հակառակ՝ պարսից եպիսկոպոսները հիմնականում մտահոգված էին ոչ այնքան Եկեղեցու բարի համբավով ու հաղորդությամբ եւ մահացած մարդկանց հետմահու դատապարտումով, որքան Անտիոքյան դպրոցի մեծ ուսուցչի վաստակի հաստատմամբ, որի սուրբգրային մեկնություններն արդեն մեկ դարից ավելի կանոնական բնույթ էին կրում Արեւելքի եկեղեցու համար: Թե համեմատելու լինենք այս ամենը ժողովի ժամանակ Նեստորի անվան ու նրա երկերին արված հղումների իսպառ բացակայության հետ (հակառակ կղերական ու աշխարհիկ դասերում Նեստորի ունեցած բազմաթիվ համախոհների առկայությանը), ստիպված կլինենք նաեւ ընդունել, որ այդ վճռորոշ պահին Արեւելքի եկեղեցու համար Նեստորի անձն ու հարցն այդքան էլ կարեւոր չէին: Պետք է նաեւ նշել, որ Թեոդորոս Մոպսուեստացու հանդեպ ունեցած մեծ համարումն ու ոգեւորությունն արեւելյան եպիսկոպոսներին չչեղեց քրիստոսաբանական ավանդական ուղուց:

Իշոյահբ Գ.-ի կողմից գումարված նույն այս ժողովը, մերժելով եւ դատապարտելով հանդերձ Կոստանդնուպոլսի Բ. ժողովի որոշումները, ընդունեց մի ընդարձակ դավանական որոշում, ինչպես նաեւ դրան կից մեկ այլ դավանաբանական-կանոնական նամակ³²: Այս վավերագրերի մեջ կրկին նկատելի է, որ «qnoma»-ն կամ «hypostasis»-ը օգտագործվում է միայն Ս. Երրորդության պարագային, ինչը ենթադրում է, որ ժողովին ներկա են եղել նաեւ Քաղկեդոնի ժողովի կողմնակիցները, ավելին՝ նույնիսկ հակադեմ են «երկու հիպոստաս» բանաձեւին, չնայած վավերագրերում չի խոսվում նաեւ «hypostatic» միություն մասին՝ անկասկած, հղելով եւ պաշտպանելով Նեստորի կողմնակիցներին: Ժողովի մասնակիցները հաստատում են «communicatio idiomatum»-ը.

«Հերետիկոսներն իրենց անմտության մեջ համարձակվում են Քրիստոսի մարդկային բնության հատկություններն ու չարչարանքները վերագրել աստվածային բնությանն ու «qnoma»-ին. սա, անշուշտ, ճիշտ կլինի այնքանով, որ Քրիստոսի մարդկային բնության՝ Աստվածության հետ ունեցած կատարյալ միության պատճառով վերագրվեն Աստծուն տնօրինաբար, եւ ոչ թե բնութենապես»³³: Քանզի «Բանն Աստված չարչարանաց

³¹ SO, էջ 138. Իշոյահբ Ա.-ի ժողովը՝ 587 թ.:

³² Դավանական հարցերի ամբողջական պատկերի մասին տե՛ս SO, էջ 133-136, 193-196:

³³ Անդ, էջ 136:

անարգանքն իր մարմնի տաճարի մեջ ընդունեց տնօրինաբար՝ անբաժանելիորեն տեղի ունեցած կատարյալ միության մեջ, չնայած որ իր աստվածային բնությամբ Նա չչարչարվեց...»³⁴:

Ժողովականները նաեւ «Աստուած ի վերայ ամենայնի» հասկացության մեջ տեղադրեցին Մարդեղության միասնական սուբյեկտը եւ նրա մարդկային փորձառությունն ու չարչարանքները.

«...Հիսուս Քրիստոս Աստծո Որդին, «Աստուած ի վերայ ամենայնի», ծնվեց աստվածությամբ հավիտենապես Հորից՝ առանց մոր: Նույնը, բայց ոչ նույնի մեջ, ծնվեց իր մարդկային բնության մեջ մորից՝ առանց հոր՝ ժամանակների լրումին, չարչարվեց մարմնի մեջ, խաչվեց, մահացավ եւ թաղվեց Պոնտացի Պիղատոսի օրոք եւ երեք օր հետո հարություն առավ: Մի կողմից՝ Քրիստոս Աստծո Որդին, որ չարչարվեց մարմնի մեջ, իսկ մյուս կողմից՝ իր աստվածային բնությամբ, նույն Քրիստոս, որ վեր է չարչարանքներից...»³⁵:

«Qnoma» բառի գործածության հանդեպ նույն վերապահումը դավանաբանական ձեւակերպումներում սովորական երեւոյթ էր է. դարի սկզբներին: Հաշվի առնելով Արեւելքի եկեղեցու հետագա պատմությունը՝ զարմանալի է, որ այստեղ բացակայում է Նեստորի կամ նրա քրիստոսաբանական մտքի համակարգման ու պաշտպանության որեւէ փորձ: Էականն այստեղ, ինչպես Քաղկեդոնի պարագային, «երկու բնությունների» շեշտադրումն է: Իսկ ինչ որ բացակայում է, քաղկեդոնյան «առանձնավորական միություն» է եւ կամ «առանձնավորություն» եզրի որեւիցե կիրառություն՝ ի բաց առյալ, անշուշտ, Նոր Կտակարանի երրորդաբանական իմաստը: Նեստորի անտիոքյան համախոհներին որոշ զիջումներ անելով եւ թույլ տալով նրանց զարգացնելու երկաբնակ տեսությունը՝ արեւելյան եպիսկոպոսները դեռեւս որոշակի վերապահում ունեին՝ պաշտոնապես ընդունելու անտիոքյանների բանաձեւերը Քրիստոսի աստվածային եւ մարդկային բնությունների միությունը նկարագրելու հարցում: Վարչական անկախությունը եւ պետական քաղաքական ճնշումների բացակայությունը հնարավոր էին դարձնում իրերի նմանատիպ ընթացքը: Սակայն «Երից գլխոց» վեճի հանդեպ արագ արձագանքը մատնում էր բյուզանդացիների հետ դավանաբանական վիճաբանությունների մեջ մտնելու պատրաստակամությունը: Կ. Պոլսի Բ. Ժողովի հանդեպ արձագանքը համապատասխանաբար որոշակի ենթահոդ ստեղ-

³⁴ Անդ, էջ 195:

³⁵ Անդ:

ծեց հետագայում Նեստորի ու նրա քրիստոսաբանությունից պաշտպանություն համար:

ե. Չեզոքության վերացումը. թագավորը, Եկեղեցին եւ դավանանքը.

Տարբեր տեսակետների համադրման այս երկար ժամանակաշրջանը, ինչը, անշուշտ, չատերի, եթե ոչ մեծամասնության համար ցանկալի չէր, իր արագ հանգուցալուծումն ստացավ 612 թ., երբ Պարսից թագավորը, ազդված իր քրիստոնյա կնոջից, որն էլ իր հերթին գտնվում էր իր միաբնակ բժիշկի ազդեցության ներքո, Արեւելքի եկեղեցու կաթողիկոս-պատրիարքի թափուր գահի թեկնածու առաջարկեց միաբնակ մեկին: «Մի բնության» կողմնակից կուսակցությունը վերջին տարիներին արդեն զգալիորեն հզորացել էր Բյուզանդիայից գաղթածների հաշվին, ինչն է՛լ ավելի էր վատթարացրել միաբնակների ու երկաբնակների փոխհարաբերությունները: Միեւնույն ժամանակ Նեստորի եւ նրա գաղափարների կողմնակիցները, որոնք հատկապես ազդեցիկ էին աստվածաբանական դպրոցներում եւ եպիսկոպոսաց դասում, ավելի էին ուժեղացնում իրենց ջատագովական տրամադրությունները՝ անընդհատ հարցաքննվելով իրենց հակառակորդների կողմից: Եւ երբ Եկեղեցին թագավորին հայց ներկայացրեց Եկեղեցու գահակալի ընտրության համար, թագավորն առաջարկեց կազմակերպելու բանավեճ, որտեղ յուրաքանչյուր կուսակցություն պիտի փորձեր հիմնավորել՝ ո՛ւմ տեսակետն է ճիշտ ու քրիստոնեական³⁶:

Եւ ինչպես տեղի ունեցավ Արեւմուտքում, կայսերական միջամտությունմբ, յուրաքանչյուր կուսակցություն շտապեց առիթն օգտագործելու՝ դեպքերի ընթացքն իր օգտին շահեցնելու համար՝ օգտվելով կայսերական «մեծահոգությունից»: Նախքան հարցի քաղաքական լուծումը՝ արդեն պաշտոնական չեզոքություն էր պահպանվում: Պարսից թագավորի կողմից հարցերը ներկայացվեցին այնպես, որ արեւելյաններն ըստ այդմ որակվում էին իբրեւ «նեստորականներ»³⁷: Չնայած երկաբնակներն իբ-

³⁶ W. Wigram, նշվ. աշխ., էջ 253-258: Մեղիթիանության կուսակցության ընդդիմադիր կեցվածքի մասին տես L. Abramowski, A. Goodman, նշվ. աշխ., էջ xlii, ծանոթ.:

³⁷ SO, էջ 574. Քննարկումների ժամանակ հնչեցված հարցերից մեկը հետեւյալն էր. «Դարձյալ պատասխան հարցին. արդյո՞ք Նեստորն ու վանականները շեղվել են հավատի այն հիմքից, որն ուսուցանել եւ փոխանցել են վարդապետները: Նեստորից առաջ արդյո՞ք ով է ասել, թե Քրիստոս երկու բնություն եւ երկու անձնավորություն (qnomē) ուներ, կամ հակառակը»: Թե ով է հարցերի սմանատիպ ձեւակերպման հեղինակը, պարզ չէ (տես W. Stewart McCullough, նշվ. աշխ., էջ 159): Հետազոտողը հարցերի հեղինակ է համարում Շիրին թագուհու բժիշկ, միաբնակ Գարրիելին, որը կաթողիկոս-պատրիարքին իր

րեւ աղբյուրին չէին պաշտպանվում՝ նրանք, այնուամենայնիվ, պաշտպանում էին այն եզրաբանությունը, որը նրանց կարծիքով նախանետորական էր: Քննարկման ողջ ընթացքում երկաբնականները միայն այն դեպքում են նշում Նեստորի անունը, երբ հարկ է լինում պնդելու, թե նրանց որակումն ու խոսքը ծագում են ոչ թե Նեստորից, այլ ունեն աստվածաշնչական եւ հայրաբանական հիմքեր: Չենք կարող նաեւ շրջանցել այն փաստը, որ Արեւելքի եկեղեցու համար այդ վճռորոշ պահին թե՛ Անտիոքյան եւ թե՛ քաղկեդոնական դիրքորոշման կողմնակիցները միաբնակ կուսակցություն կողմից որակվել են «նեստորական»: Նրանց համար այս եզրն արդեն դարձել էր «երկաբնակ»-ի հոմանիշ: Այս ծայրահեղ մոտեցումն ստիպեց «երկու բնություն» բանաձեւի պաշտպաններին, որոնք արդեն անհանգստացած էին փոքրամասնության վերածվելու հնարավոր իրողությամբ, ձեւակերպելու անհրաժեշտ ճարտասանական միջոցները, լեզվաբանական կիրառությունները եւ փիլիսոփայական կատեգորիաները, որոնք ավանդական էին դարձել Արեւելքի եկեղեցու սերունդների համար՝ Եփեսոսի ու Քաղկեդոնի ժողովների խմբագրությամբ եւ սրբագրությամբ: Հաջա արեւելյանների՝ միաբնակներն առաջ էին քաշում անհնար մի բան՝ աստվածային բնության խաթարումը միախառնմամբ եւ շփոթությամբ, ինչպես նաեւ փրկության հանդեպ մարդու հույսի տատանումը՝ Աստծո Որդու մարդկային բնության ամբողջականության մերժումով: Արեւելքի եկեղեցին առաջին անգամ թույլ տվեց, որ կուսակցություններից մեկը (այն վստահաբար միշտ էլ ամենաազդեցիկն էր եղել) խոսի հանուն ողջ եկեղեցու՝ կիրառելով մի եզրաբանություն, որից խուսափում էին ավելի քան 150 տարի շարունակ:

«Այս առումով մենք հավատում ենք մեր սրտերում եւ մեր շուրթերով խոստովանում մեկ Տեր Հիսուս Քրիստոսի՝ Աստծո Որդուն, որի Աստվածությունը չանհետացավ եւ որի մարդկությունը չկողոպտվեց, եւ որը կատարյալ Աստված է ու կատարյալ մարդ: Երբ Քրիստոսի համար ասում ենք «կատարյալ Աստված», նկատի չունենք Ս. Երրորդությունը, այլ Երրորդության անձերից (qnomē)³⁸ մեկը՝ Բանն Աստված: Դարձյալ, երբ Քրիստոսին անվանում ենք «կատարյալ մարդ», նկատի չունենք

կուսակցությունից ընտրելու գաղափարի նախաձեռնողն էր: Այն փաստը, որ միաբնակներն այստեղ ներկայացված են իբրեւ «վանականներ» (ոչ վիրավորական որակում), իսկ երկաբնակները՝ «նեստորականներ», թվում է՝ հաստատում է McCullough-ի տեսակետը (տես նաեւ L. Abramowski, A. Goodman, նշվ. աշխ., էջ xliii-xliv, որտեղ նույնպես քննարկվում է տվյալ հարցերի հեղինակային պատկանելության խնդիրը):

³⁸ «Qnome» աստերեկն «qnomā» բառի հոգնակին է (ծանոթ.՝ թարգմ.):

բոլոր մարդկանց, այլ մեկ անձի (qnomā), որը հատկապես վերցվեց մեր փրկության համար՝ Բանի հետ միավորությունում»³⁹:

4. Նեստորական է արդյոք Արեւելքի եկեղեցին.

Իրենք իրենց թույլ տալով հանդես գալ Նեստորի եզրաբանության պաշտպանությամբ՝ երկաթնակներն իրականում համարո՞ւմ էին իրենց «նեստորականության» պաշտպաններ, ինչպես որ դա ընկալվում էր նրանց հակառակորդների կողմից: Եզրերի վերլուծության եւ մարդեղության սուբյեկտի ընկալման ինչպիսի՞ տեսակներ էին ենթադրում նրանց գրվածքները: Նրանք իրականում կարծո՞ւմ էին, որ Տիրոջը երկու անձի են բաժանում՝ այդպիսով ներկայացնելով ոչ թե աստվածամարդ, այլ Աստված⁺ մարդ բանաձեւի գործառույթը, որոնք իրականում այդքան էլ տարբեր չէին իրարից: Այս ամենը հասկանալու համար անհրաժեշտ է դիտարկել նրանց՝ իրենց իսկ խոսքերով:

ա. Փիլիսոփայական եզրաբանություն Արեւելյան տեսանկյունից.

Արեւելքի եկեղեցում նեստորական քրիստոսաբանությունը հասկանալու ուրիշ որեւէ այլ նախընտրելի սկզբնաղբյուր չկա, քան Բաբայ Մեծի «Գիրք միութեան»-ը⁴⁰: Այդ գրքում մենք ուղղակիորեն ծանոթանում ենք Արեւելքում անտիոքյան մտքի պաշտպաններից մեկի մտածողությանը, որն ապրում էր հենց այն ժամանակաշրջանում, երբ Եկեղեցին պաշտոնապես ընդունել էր նեստորական եզրաբանությունը: Կարեւոր է նշել, որ այս եզրաբանությունը նոր չէր Եկեղեցու համար, այլ քրիստոսաբանական ու աստվածաբանական խոսույթի ասորախոս բառազանձ էր մտել արդեն մի քանի սերունդ շարունակ: Այն չի կարող կտրվել իր մշակութային համատեքստից, ոչ էլ այստեղ կիրառված պատկերներն ու դրանց ստեղծած տպավորությունները՝ դրանք կիրառողների եւ ունկնդիրների կողմից. դրանք չեն կարող իրենց բացառիկ լեզվաբանական համատեքստում անտեսվել ու պարտադրաբար, իբրեւ մեկ ամբողջություն, դիտարկվել Բյուզանդական-Արեւմտյան ձեւի լույսի ներքո: Այն առանձին քրիստոնեական մշակույթի լեզու էր՝ հարուստ այն մարդկանց ավանդությամբ, ովքեր «Արեւմտեքից» քրիստոնեություն բերեցին Արեւելյան կայսրություն:

³⁹ SO, p. 566.

⁴⁰ «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium», Paris, 1975, ed. A. Vaschalde (սւոոքա՝ LU):

Մեկ սուբյեկտի՝ անձի մեջ երկու առանձին բնությունների քաղկեզոնյան նպատակին հասնելու համար երկաբնականներն ստիպված էին հաստատելու յուրաքանչյուր բնության առանձնավորական ամբողջությունը: Բաբայը, որ 612 թ. տեղի ունեցած բանավեճի մասնակիցներից մեկն էր, զգուժ էր, որ «qnoma» եզրը չի կարող տարածվել նաեւ միաբնականների կողմից դիտարկվող Քրիստոսի մարդկության ու աստվածության էական ամբողջության ըմբռնման վրա: Կարեւոր է հասկանալ, թե ի՞նչ էր հասկանում նա այս եզրի կիրառությունը:

Իր Դ. ճառում (Ժէ. գլուխ) Բաբայը սահմանում է եզրը: Նախեւառաջ փորձենք հասկանալ այդ եզրի «qnoma/hypostasis-առանձնավորություն» իմաստը.

«Առանձին, մասնավոր էությունը կոչվում է «qnoma»: Այն առանձին է, թվով մեկ, այսինքն՝ միակն է բազմությունից: Իր բնական վիճակով «qnoma»-ն անփոփոխ է եւ կապված է տեսականներին ու բնությանը՝ թվական իմաստով հանդես գալով իբրեւ եզակի՝ տարբերվելով հոգնակիից (qnomē): Նա տարբերվում է «qnoma»-ի հոգնակի «qnomē»-ից միայն իրեն բնորոշ հատկություններով ու որակներով, որն ունի իր դեմքի մեջ (parsopa): Բանական արարածների պարագային այս բացառիկությունը կարող է կապված լինել արտաքին ու ներքին տարբեր մակդիրներով, ինչպես, օրինակ, բարի ու չար, գիտություն կամ սգիտություն, իսկ անբան արարածների պարագային, բանականների հետ միասին, իհարկե, իրար հակադիր բազմաթիվ որակների համադրումով: Դեմքի (parsopa) միջոցով մենք տարբերում ենք Գաբրիելին Միքայելից, Պողոսին՝ Պետրոսից: Այնուամենայնիվ, յուրաքանչյուր տվյալ բնության «qnoma»-ի մեջ ճանաչելի է ամբողջ բնությունը, եւ մտավոր կերպով կարելի է ճանաչել, թե ինչի՞ց է բաղկացած այդ բնությունը, որը ներառում է իր ամբողջ «qnomē»-ն: «Qnoma»-ն, սակայն, չի ներառում բնությունն իբրեւ ամբողջ, այլ օրինակի ձեւով ներկայացնում է այն, ինչ բնորոշ է բնությանը, ինչպես, օրինակ, մարդկային «qnoma»-ի պարագային՝ մարմին, հոգի, միտք եւ այլն»⁴¹:

Այս հատվածում Բաբայը ներկայացնում է «qnoma»-ի մասին իր ընկալումը՝ իբրեւ ընդհանուր տեսակի օրինակ: Խոսքը տվյալ բնության մասնավոր, իրականացված ձեւի մեջ գոյության մասին է: Թվի պարագայից բացի, նույն բնության չտարբերակված օրինակավոր «qnomē»-ն է, որը, սակայն, այլ բնությանց օրինակավոր «qnomē»-ներից տարբերակվում է

⁴¹ LU, p. 159-160.

Թե՛ թվով եւ թե՛ գոյությամբ: Բնության այս ամբողջութիւնը (substratum) հետագայում անհատականացվում է մակդիրների հավելումով, մի ֆենոմեն, որը տվյալ բնության գոյութիւնից չէ, սակայն որը հնարավոր է դարձնում մի «qnomā»-ի տարբերակումը մյուսից: Բնութիւնն ընդհանուր է ու նկարագրական, «qnomā»-ն՝ մասնավոր ու օրինակավոր: Արդ, երբ Բաբայը խոսում է Քրիստոսի մասին իբրեւ Աստված եւ մարդ, նա չեչտում է առանձնահատկութիւնը՝ աստվածային «qnomā» (ոչ Սուրբ Երրորդութեանը) եւ մարդկային «qnomā» (ոչ ընդհանուր մարդկութեանը):

Դեմքի՝ «parsopa»-ի պարագային Բաբայը հետեւյալն է ասում.

«Դարձյալ, «parsopa»-ն «qnomā»-ի հավաքական հատկանիշների արտահայտումն է, որով այն տարբերվում է նույն տեսակի «qnomē»-ներից: Պողոսի «qnomā»-ն տարբեր է Պետրոսինից⁴², չնայած որ ե՛ւ բնութիւնը, ե՛ւ «qnomā»-ն երկուսի պարագային էլ նույնն են⁴³: Երկուսից յուրաքանչյուրն էլ ունի հոգի եւ մարմին ու կենդանի է, բանական եւ մարմնավոր, այսինքն՝ երկուսն էլ առանձնավորված բնութիւն են, սակայն իրենց դեմքով (parsopa) նրանք տարբերվում են իրարից, ինչը նրանց դարձնում է բացառիկ՝ մեկը մյուսի հանդեպ հարաբերութեան մեջ՝ կարգավիճակը, ձեւը, բնավորութիւնը, իմաստութիւնը, հեղինակութիւնը, հայրութիւնը եւ որդիութիւնը, առնականութիւնը ու կանացիութիւնը եւ այլն: Բացառիկութեան հատկանիշը, տարբերակելով հանդերձ, մատնանշում է, որ այս մարդը տարբերվում է մյուսից, եւ որ այս այդ չէ, չնայած նրանք երկուսն էլ նույն բնութեանն են պատկանում: Այսպիսով, բացառիկութեամբ օժտված հատկութիւնը կամ «parsopa»-ն, որը բնորոշ է որոշակի «qnomā»-ին, տարբերում է մի «qnomā»-ն մյուսից»⁴⁴:

Այստեղ խոսքը ոչ թե օրինակավոր բնութեան կեցութեան մասին է, այլ դրա ունեցած հատկութեան, որով մի տեսակի մեջ մեկը տարբերվում է մյուսից՝ համադրվելով մյուս նմանատիպ հատկանիշների հետ եւ ներառելով տվյալ բնութեան «parsopa»-ն: Այսպիսով, Պողոսը դառնում է Պողոս եւ ոչ թե պարզապէս մարդ՝ տարբերակվելով Պետրոսից, որի «qnomā»-ն տարբեր է Պողոսինից միայն ու միայն թվական տարբերակմամբ: Պողոսը ո՛չ միայն Պետրոսից տարբեր տեսք ունի (մազերի գույնը, հասակը, քաշը, խառնվածքը եւ այլն), այլ նաեւ գործում է նրանից տարբեր կերպով,

⁴² Այսինքն՝ Պողոսի «qnomā»-ն մեկն է, Պետրոսինը՝ մեկ այլը. տարբերությունը թվային տարբերակումն է:

⁴³ Այսինքն՝ Պողոսի «qnomā»-ն մարդկային բնության գոյության/կեցության մասնավոր կերպի օրինակավոր վերարտադրումն է, ինչպէս որ Պետրոսինը:

⁴⁴ LU, p. 160.

դրսեւորում ընդգծված տարբերություն կարողությունների, տաղանդի, հետաքրքրությունների եւ այլնի մեջ, որոնք կազմում են նրա «parsopa»-ի հատկանիշները: Պողոսը հետաքրքրության առարկա է դառնում ոչ թե իբրեւ մարդկային տեսակի, այլեւ իր անձնական հատկանիշների շնորհիվ: Իսկ նրա ինքնությունը ամբողջությունը կապված է այն փաստի հետ, որ նրա «parsopa»-ն պատկանում է միայն ու միայն իրեն, մինչդեռ նրա «qnomia»-ի ամբողջությունը դրսեւորվում է օրինակավոր կերպով՝ իբրեւ յուրաքանչյուր սովորական մարդու մասնավոր բնության հավատարիմ արտահայտություն:

բ. Մարդեղության միավորյալ «սուբյեկտը»⁴⁵.

Հետեւաբար, ո՞վ է Հիսուս Քրիստոսի «parsopa»-ի սուբյեկտը (առարկան) արեւելյան մեկնիչների համար: Ո՞վ է այդ «ոմն»-ը, որին կարելի է վերագրել տարբեր մակդիրներ, որոնք նրան առանձնացնում են մյուս բոլոր՝ իրեն բնութենակիցներից:

Թե՛ 612-ից առաջ եւ թե՛ հետո Արեւելքի եկեղեցու հստակ ուսուցումը հետեւյալն էր. Սուրբ Կույսի արգանդից առնված նյութից Սուրբ Հոգով ձեւավորված մարդկային բնությունը միայն ու միայն Բանի մարդեղությունն ստանալու եւ արտահայտելու համար էր, եւ այն երբեք չունեւ ինքնուրույն, անկախ գոյություն: Բաբայի տեսակետը Տիրոջ մարդկային բնության վերաբերյալ հետեւյալն է.

«Զեւավորվելու սկիզբը հենց մարմին վերցնելն ու օծումն էր, ինչը միություն համար էր, իսկ Անտեսանելիի պատկերն ստացվեց, ու Բանն Աստված բնակվեց նրա մեջ հավիտենապես, ոչ այնպես, ինչպես տգետ ու անօրեն մարդիկ էին հնում ասում՝ «Նա անցավ [Կույսի միջով] եւ այնուհետեւ օծում ստացավ», եւ ոչ էլ այնպես, ինչպես անիծյալ Պողոսի⁴⁶ հետեւորդներն էին ասում, թե ամեն բան տեղի ունեցավ մկրտության ժամանակ, եւ ոչ էլ այնպես, ինչպես սրա նմաններն էին ասում, թե Նա հարություն առնելուց հետո ստացավ Որդեգրության պատիվը»⁴⁷:

Բացառելով ձեւավորվելու եւ մարմին առնելու միջեւ ժամանակային որեւէ դադար՝ Բաբայը շարունակում է. «Արդ, մեզ համար հարկ է հասկանալ, որ, հրեշտակի բերանով՝ «Սուրբ Հոգին կգա, եւ Ամենաբարձրյա-

⁴⁵ «Subject» բառն այստեղ կիրառվում եւ թարգմանվում է փիլիսոփայական իմաստով՝ իբրեւ փիլիսոփայական-աստվածաբանական խոսույթի առարկա, նյութ (ծանոթ.՝ թարգմ.):

⁴⁶ Խոսքը Պողոս Սամոսատցու մասին է:

⁴⁷ LU, p. 91-92.

լի գործությունը քեզ վրա կմնա», անմիջապես հենց այդ ձայնի ժամանակ էլ տեղի ունեցավ մարմին առնելու գործողությունը»⁴⁸:

Քրիստոսի առանձնավորված մարդկային բնության գոյության պատճառը միայն Աստծո փրկչագործական ծրագրին կամավոր հնազանդությունամբ իբրեւ գործիք ծառայելն էր: Առանց Բանն Աստծո հետ միություն՝ նա առանձին լինելություն չի կարող ունենալ. այդ ամենը տեղի է ունեցել, «որպեսզի Բանն Աստված հայտնվի նրա մեջ, լրումին հասցնի ամեն բան եւ նրա միջոցով ցույց տա նոր դարի սկիզբը եւ դրա մեջ երկրպագություն ընդունի հավիտենապես»⁴⁹: Բանն Աստված մարմնի ձեւավորման հատկացյալն է եւ իր «qnoma»-ի ենթական: Նա առավ իր սեփական մարմինն ու արյունը, ոչ թե ուրիշինը, իր սեփական «տաճարը», իր սեփական «բնակատեղին», իր սեփական մարդկային բնությունը: Այստեղ Բաբայն այդքան էլ չի հեռանում, կարելի է ասել, բնավ չի հեռանում Իշոյահբի դավանությունից. «Աստծո Որդին՝ Բանն Աստված, Լույսը Լույսից, իջավ ու մարմնացավ, եւ տնօրինաբար»⁵⁰ մարդ դարձավ՝ առանց այլության ու փոփոխության: Մեր Տեր Աստված՝ Հիսուս Քրիստոս, որ ծնվեց Հորից աստվածային բնության մեջ բոլոր ժամանակներից առաջ, մարմնի մեջ ծնվեց Ամենասուրբ Կույս Մարիամից վերջին ժամանակներում, նույն Տեր Աստված, սակայն ոչ նույն աստվածային բնության մեջ»⁵¹:

Բաբայի մտքում չկան մի քանի սուբյեկտներ, ինչը կարելի է ասել նաեւ նրա հետեւորդ «նեստորականների» մասին: Կա միայն մի Աստծո Որդի, որ իր սեփական մարմինն է առնում Օրհնյալ Կույսից եւ ոչ թե ուրիշինը: Երկակի համագոյությունը եւ երկակի ծնունդը «Աստծո Որդու, Բանն Աստծո, Լույսից Լույսի», Հոր հետ, որից ծնվել է ըստ բնության եւ Մարիամի հետ, որից ծնվել է մեր մարդկային մարմնի մեջ, այսպիսով հաստատվում է: Ընդ որում, Բաբայը հնարավորություն է ստեղծում կիրառելու «communicatio idiomatum» հասկացությունը՝ չնայած ավելի նախընտրելով Աստվածության եւ մարդկության համար կիրառվելիք տիտղոսների հաստատական ու շեշտված բնույթը:

«Բանն Աստված համագոյակից է Հորը, եւ միության շնորհիվ օրհնյալ Մարիամը կոչվեց Աստվածամայր ու «Մայր մարդոյ», - վերջինս՝ ըստ իր սեփական բնության, բայց «Մայր Աստուծոյ»՝ իր մարդկային բնության հետ ունեցած միության շնորհիվ, որը նրա տաճարն է հղության եւ միու-

⁴⁸ Անդ, էջ 95:

⁴⁹ Անդ, էջ 91:

⁵⁰ Ասոր. ܐܠܗܐ ܡܕܒܪܝܐ-mdbarnayāt:

⁵¹ SO, p. 194.

թյամբ ծննդյան հենց ամենասկզբից: Եւ քանի որ «Քրիստոս» անունը մատնանշում է երկու բնություններն էլ իր՝ Աստվածային ու մարդկային բնությունների առանձնավորական վիճակում, ուրեմն Աստվածաշունչն ասում է, որ օրհնյալ Մարիամը ծնեց Քրիստոսին⁵², ոչ թե պարզապես Աստծուն՝ չմիավորված կերպով, եւ ոչ էլ պարզապես մարդուն, որը չէր միավորվել Բանն Աստծուն»⁵³:

5. Եզրակացություն.

Բաբայի, նրա համախոհների ու հետեւորդների ժառանգությունը մինչեւ այսօր էլ շարունակվում է Արեւելքի եկեղեցում: Նեստորը սրբադասված է, իսկ նրա աստվածաբանական բառագանձը շարունակում է կիրառվել քրիստոսաբանական մտքի ու արտահայտությունների մեջ: Սակայն Արեւելքի եկեղեցին մերժում է «նեստորական» որակումը, քանզի չի ընդունում այդ անվան իմաստային բոլոր նրբերանգները⁵⁴: Արեւելքի եկեղեցին խոստովանում է երկու բնություն Քրիստոսի մեջ՝ անբաժանելի ու անշփոթ, մեկ անձնավոր սուբյեկտի մեջ, որը Բանն Աստված է, Աստծո Որդին, համագոյակից իր Ծնողին՝ իր սեփական էությամբ ու բնությամբ, եւ համագոյակից մեզ՝ իր մարդկային բնությամբ, որն առավ Կույսից եւ դարձրեց իր սեփականը: Արդյոք այդ դավանության մեջ կիրառված բանաձեւը համապատասխանո՞ւմ է՝ արտահայտելու համար երկու տարբեր բնությունների ճշմարիտ միության մետաֆիզիկական իմաստը, դժվար է ասել վստահությամբ, քանզի գիտենք, որ մարդեղնության խորհուրդը վեր է մարդկային մտքից, ու մարդկային լեզուն չի կարող ամբողջությամբ արտահայտել այն:



⁵² Աստվածաշունչը շատ հաճախ Մարիամին անվանում է «Մայր Հիսուսի»: Սակայն տե՛ս նաեւ Մատթ. Ա. 16, 18, Ղուկ. Բ. 11:

⁵³ LU, p. 264-265.

⁵⁴ Մեկ այլ պատճառ, որի համար Արեւելքի եկեղեցին չի ընդունում «նեստորական» որակումը, այն է, որ տվյալ անվանումը ենթադրում է, թե Եկեղեցին սկզբնավորվել է Նեստորի ու նրա հետեւորդների ջանքերով: Չնայած այս միտքն ուղղակիորեն չի արտահայտվում Արեւելքի եկեղեցուն վերաբերող գրականության մեջ, սակայն արեւելյան քրիստոնեության պատմությանը քիչ ծանոթ ընթերցողի համար այն շատ հաճախ հենց այդպես է հասկացվում:

ԱԴԵԼՔԵՐՏ ԴԵՅՎԻԴՍ

ՆԵՍՏՈՐԱԿԱՆ Է ԱՐԴՅՈՔ
ԱՐԵՒԵԼՔԻ ԱՍՈՐԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑՈՒ
ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Սոտավորապես ԺԳ. դարավերջին ապրած Աբդիշո անունով մի անձնավորություն¹ իր հեղինակած «Մարգարիտ» երկում չորս դար առաջ վերսկսված դավանաբանական քննարկումների ու վեճերի մասին հետեւյալն է գրում. «Երրորդ հերձվածը (մասնավորապես Հակոբիկների եւ Մելքիտների հերձվածի կողքին), որը Քրիստոսի մեջ դավանում է երկու բնություն եւ երկու անձնավորություն, հայտնի է «Նեստորական հերձված» անունով: Ինչ վերաբերում է արեւելյաններին, ապա նրանք, չնայած որ երբեք չեն փոխել իրենց դավանանքը, այլ պահպանել են այնպես, ինչպես որ ժառանգել են առաքյալներից, անարդարացիորեն բնութագրվել են որպես «նեստորականներ», հակառակ որ Նեստորը նրանց պատրիարքը չի եղել, ո՛չ էլ նրանք են ընկալել նրա լեզուն: Բայց երբ նրանք լսեցին, որ նա ուսուցանում է «երկու բնության եւ երկու անձնավորության, Աստծու միակ Որդու, մեկ Քրիստոսի» դավանանքը, եւ որ նա դավանում է ուղղափառ հավատքը, նրանք վկայեցին նրա մասին, քանի որ իրենք էլ նույն հավատն էին պահել: Նեստորն է հետեւել նրանց, եւ ոչ թե նրանք՝ Նեստորին, եւ դա, հատկապես, առավել ցայտուն կերպով արտահայտված է «Մայր Քրիստոսի» անվանարկման մեջ»²:

Լատին Արեւմտաքրիստոս, օրինակ՝ Ֆլորենցիայի ժողովում, արեւելյան քրիստոնյաները հիշատակված են «քաղղեացիներ» անվամբ, իսկ «նեստորականներ» անունով կոչված են Կիպրոսի քաղղեացիները, «ովքեր Կիպրոսում մինչ օրս կոչվում են նեստորականներ, որովհետեւ հետեւում

¹ Այստեղ հեղինակը նկատի ունի Արեւելքի եկեղեցու մետրոպոլիտներից Աբդիշո Բար Բրիխային (?-1290-1318 թթ.). այս մասին տե՛ս Н. Селезнев, Христология Ассирийской Церкви Востока, Москва, 2002, էջ 140-142 (ծանոթ.՝ թարգմ.):

² Թարգմանությունը կատարել է այս հեղինակը՝ G. Badger, The Nestorians and their Rituals, II, London, 1852, էջ 400:

են Նեստորին»³: Իսկ Եղիա պատրիարքը 1616 թ. Հռոմի Պողոս Ե. Պապին հետեւյալն է գրում. «Նրանք միշտ նեստորական են անվանում մեզ, եւ հակառակ մեր գործադրած ջանքերին՝ չենք կարողանում ձերբազատվել այդ անունից»⁴:

Արեւելյան քրիստոնյաները, ի վերջո, կոչվեցին նեստորականներ, իսկ նրանց հանդեպ որդեգրված վերաբերմունքը երբեմն պայմանավորված էր հակաճեստորյան վեճերով: Թիրհան⁵ քաղաքում ապրած Արեւելքի եկեղեցու Ը. դարի հայրերից Մար Սահգոսթ Եվստաթիոսը «Ինչո՞ւ ենք մենք՝ արեւելյաններս, մեզ առանձնացրել արեւմտյաններից, եւ ինչո՞ւ ենք կոչվում նեստորականներ»⁶ խորագրով մի գիրք է հեղինակել, որտեղ նա «մենք՝ արեւելյաններս» բառակապակցության փոխարեն կարող էր գրել «մենք՝ նեստորական քրիստոնյաներս»⁷ արտահայտությունը:

Համաձայն Ասսեմանիի (մեջբերումը կատարել է Բարհեբրայոսից)՝ «նեստորականներ» մականիւրը հղացել եւ Զ. դարասկզբին չըջանառության մեջ է դրել Փիլոքսենոս (Մաբուգեցին)⁸: 449 թ. տեղի ունեցած Եփեսոսի ժողովի վերջին համագումարում ընդունված որոշումների ասորերեն թարգմանության (ասոր. ձեռագիրը թվագրված է 535 թվականով) մեջ «նեստորական» մականիւրը կիրառված է նաեւ «էություն» եւ «հատկություն» բնութագրիչ իմաստներով: 451 թ. գումարված Փաղկեդոնի ժողովի մի քանի արձանագրություններում առկա «Նեստորի կողմնակիցներ»

³ “Quos ad haec usque tempora nestorianos, eo quod Nestorium sequebantur, in Cypro vocaverunt”. այս մասին տես “Bulla unionis Chaldaeorum Maronitarumque Cypri from 1445, Conciliorum Oecumenicorum Decreta”, խմբ.՝ J. Alberigo, (Գ. հրատ.) Bologna, 1973, էջ 590 (այսուհետ տես “Conciliorum Oecumenicorum Decreta”):

⁴ “Verum nomen Nestorii adhaesit nobis, et non possumus illud rejicere, quantumvis contendamus”. այս մասին տես J. S. Assemani, Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticanae, III, 2 (Rome, 1728, վերատպված՝ Hildesheim - New York, 1975), էջ LXXVII: Սույն աշխատության մեջ (“Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticanae”, III, 2, էջ 515) Ժ. Ասսեմանին հղումներից մեկը («Նրանք տարբեր բաներ են դավանում բառերով, սակայն՝ սույն հավատն ունեն» (հմտ. նաեւ M. Jugie, Theologia dogmatic christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium, V, Paris, 1935, էջ 70) կատարել է մի հետաքրքիր երկից, որը կրում է հետեւյալ խորագիրը՝ «Գիրք ասորիների՝ նեստորականների, մելքիսունների եւ հակոբիկների միջեւ ձեռքբերված դավանական համաձայնության մասին». ըստ Ասսեմանիի՝ այն գրվել է մոտավորապես 900 թ. Եղիա Դամասկացու կողմից:

⁵ Ըստ Լ. Աբրամովսկու եւ Ա. Գուդմանի պնդման՝ վերոնշյալ Թիրհան քաղաքը գտնվել է Տիգրիսի ափին եւ ոչ մի առնչություն չունի ներկայիս Թեհրան քաղաքի հետ. այս մասին տես “A Nestorian Collection of Christological Texts”, խմբ.՝ L. Abramowski, A. Goodman, II, Cambridge, 1972, էջ 15, ծանոթ. 2:

⁶ Անդ, էջ 3-36:

⁷ Անդ, էջ 31, ծանոթ. 4:

⁸ J. S. Assemani, էջ LXXVII, ծանոթ. 3:

բառակապակցությունները հնչեղ կերպով մատնանշվում է նեստորական լի-նելու հանգամանքը⁹, որը մեզ բերում է մինչև դավանաբանական վեճե-րի զարգացման նախնական շրջափուլ, որի շրջանակներում մտածողու-թյան արեւելյան ձեւը կտրուկ հարձակումների էր ենթարկվում:

Արեւմտյան քրիստոնյաների ազդեցության գազաթնակետի ժամա-նակաշրջանում պարսից Խոսրով արքան, Շիրին թագուհու եւ արքունի բժշկապետ Գաբրիելի խորհրդով, 612 թ. Պարսկական տերության սահ-մաններում գործող եկեղեցիների պաշտոնական ներկայացուցիչների մի-ջեւ դավանաբանական բանավեճ է կազմակերպում, որի ընթացքում յու-րաքանչյուր կողմ պարտավոր էր սեփական դավանանքի հետ կապված բացատրություններ տալ. բանավեճին մասնակցում էին ինչպես նեստո-րականները, այնպես էլ նրանց ընդդիմադիր թեւի ներկայացուցիչները՝ Հենանայի հետեւորդները, որոնք հայտնի էին նաեւ «վանականներ» ան-վամբ¹⁰:

Ա. 612 թվականի եկեղեցական ճգնաժամը եւ «տիեզերական վարդա-պետները».

612 թ. պարսից արքունիքում հրավիրված ժողովի արդյունքում ստեղծված ճգնաժամի եւ 609-628 թթ. պատրիարքական աթոռի թափուր մնալու ժամանակահատվածում արծարծվել են մի շարք կարեւոր հարցեր: Արեւելքի եկեղեցու նշանավոր վարդապետներից եւ աստվածաբաններից Բաբայն իր «Սուրբ Գեորգի Վարք» խորագիրը կրող աշխատության մեջ գրում է քննարկված խնդիրների եւ նեստորական եկեղեցում նմանատիպ խորը պառակտման պատճառ հանդիսացած Հենանայի «կործանարար» ազդեցության մասին¹¹: Նա Հենանային մեղադրում է ո՛չ միայն կախար-դության եւ «քաղեհականության», այլ նաեւ որոգիներսականության, սե-ւերիոսականության (մեկ բնության եւ մեկ «qnom»-ի ուսմունք) ու աստ-

⁹ “Akten der Ephesinischen Synode vom Jahre 449”, ստոր. քննարկ խմբ.՝ J. Flemming, Berlin, 1917, էջ 16, 26, 84: Քաղկեդոնի ժողովի մասին տես “Acta Conciliorum Oecumenicorum”, խմբ.՝ E. Schwartz, II, I, 2, Berlin, 1933, էջ 123, 15.38, 124, II, 125, 15:

¹⁰ Այս մասին առավել մանրամասն տես “Synodicon Orientale ou Recueil de synodes nestoriens”, խմբ.՝ J. Chabot, Paris, 1902, էջ 574, 591 (այսուհետ՝ “Synodicon Orientale”). հմմտ. նաեւ Բաբայի «Ս. Գեորգի վարք»-ը բովանդակող հատվածը (սնդ, էջ 632): Տարբեր ավանդություններում «վանականներ» բառի փոխարեն առկա է «սեւերիոսականներ» արտահայտությունը (տես “A Nestorian Collection”, II, էջ 100, ծանոթ. 4):

¹¹ “Synodicon Orientale”, էջ 626, ծանոթ. 8: Պատրիարքական գահի թափուր մնալու ան-չությամբ տես J. Labourt, Le Christianisme dans l’Empire perse sous la dynastie Sassanide, Paris, 1904, էջ 223-236:

վածչարչարութեան մեջ: Հենանան, որպես հերետիկոս եւ «քրիստոնեութեանը խորթ ու Պարսից հողի ողջ եկեղեցու ավանդութեան դեմ պիղծ ուսմունք» ուսուցանող կեղծ ուսուցիչ, զրկվում է եկեղեցական հաղորդութիւնից: Քանի որ նա Թեոդորոս Մոպսուեստացու (եւ նրա հետ միասին Անտիոքյան ավանդութեան) դեմ դուրս գալու համարձակութիւնն էր ունեցել, հետեւաբար Դիոդորոս Տարսոնացին, Թեոդորոս Մոպսուեստացին եւ «սուրբ մարտիրոս» Նեստորը հռչակվում են որպես «Արեւելքի տիեզերական վարդապետներ»¹²:

Եթե հավատո յախկին հանգանակներն ու դավանաբանական բնույթի հայտարարութիւնները, իրենց պնդմամբ, ժառանգել էին առաքյալներից, ապա 612 թ. սահմանված հավատո ծավալուն հանգանակը, ըստ ժողովի արձանագրութիւնների, ստացել էին Ազգայից, որը Տիրոջ աշակերտներից էր: Ազգայի ուղեկից ընկերը՝ Մարին հիշատակված չէ այստեղ: Դավանաբանական բանաձեւում, ինչպես հետագայում էին ասում (նեստորականները), ընդունվել է «ինչպես Արեւմուտքում եւ Արեւելքում ժամանակ առ ժամանակ գումարված տիեզերաժողովների, այնպես եւ մեկուսացած անձանց կողմից, որոնց անունները հայտնի են Սուրբ Եկեղեցուն»¹³:

Թեոդորոս Մոպսուեստացու դերը 612 թվականից առաջ.

410-612 թթ. ընթացքում¹⁴ հրապարակված պաշտոնական փաստաթղթերի մեջ որեւէ հիշատակութիւն չկա Իբասի¹⁵ կամ Թեոդորետի¹⁶

¹² Տե՛ս “Synodicon Orientale”, էջ 627-628, ծանոթ. 8: Ի հավելումս, հարկ ենք համարում նշել, որ 553 թ. գումարված Կ. Պոլսի Ե. «տիեզերաժողովի» Գ. գլովխները սահմանվել էին Թեոդորոս Մոպսուեստացու, Իբաս Եդեսացու եւ Թեոդորետոս Կյուրացու դեմ:

¹³ Անդ, էջ 584, ծանոթ. 8: Ժ. Շաքուն ասորերեն «*parsope ihidaye*» բառակապակցությունը մի տեղ թարգմանել է «*մեկուսացած անձինք*», իսկ մեկ այլ տեղ՝ «*դպրոցների առաջնորդներ*» (“Synodicon Orientale”, էջ 459) իմաստներով. հավանաբար, բնագրում նկատի են ունեցել «վանականներին»:

¹⁴ Վերոնշյալ փաստաթղթերը խմբագրվել եւ գետնդրվել են Ժ. Շաքոյի կողմից “Synodicon Orientale” ժողովածուի մեջ. այս մասին տե՛ս անդ, ծանոթ. 8:

¹⁵ Նկատի ունի նեստորականության ամենաեռանդուն գործիչներից մեկին՝ Իբաս Եդեսացուն (?-435-457 թթ.): Իր ծավալած գործունեության համար դատապարտվել է 449 թ. «Ավագակաց» ժողովում, սակայն երկու տարի անց՝ 451 թ. հրավիրված Քաղկեդոնի ժողովում արդարացվել եւ վերականգնվել է՝ որպես Եդեսիայի եպիսկոպոս: Որպես հերետիկոս՝ վերջնականապես դատապարտվել եւ նգովվել է 553 թ. Կ. Պոլսի տիեզերաժողովում (ծանոթ.՝ թարգմ.):

¹⁶ Խոսքը Կյուրեղ Ալեքսանդրացու մեծագույն ախոյաններից մեկի՝ Նեստորի պաշտպան Թեոդորոս Կյուրացու (393-423-457/458 թթ.) մասին է : Դատապարտվել է 449 թ. «Ավագակաց» ժողովում, որից հետո քաշվել է Ապամեի անապատ եւ դիմել է Հռոմի Լեոն Ա. Պապին (400-440-461 թթ.)՝ հարցը վերանայելու խնդրանքով, իսկ 451 թ. Քաղկեդոնի ժողովում վերականգնվել եւ հռչակվել է «երանելի սուրբ այր»։ Ծայտյալ նեստորական-

եւ նույնիսկ Նեստորի մասին: Մինչեւ 680 թ. Նեստորը հիշատակվում է Թեոդորոս Մոպսուեստացու հետ միասին Գեւորգ կաթողիկոսի նամակներից մեկում¹⁷:

Բարսաուժայի (484-485 թթ.) կողմից 484 թ. Բեթ Լափաթում հրավիրված ժողովի փաստաթղթերն ընդգրկված չեն Ժ. Շաբոյի կողմից հրատարակված հավաքածուի մեջ: Սակայն 605 թ. տեղի ունեցած եկեղեցաժողովի արձանագրության մեջ հղումներ կան Բարսաուժայի ժողովի նյութերից. «Որոշ վայրերում հերետիկոսների կողմից Թեոդորոս Մոպսուեստացու դեմ ուղղված բամբասանքների պատճառով մեզանից ոչ մեկը թող չկասկածի այս սուրբ մարդու վրա, որովհետեւ նա ամենահուշակավորն ու առաջինն էր հավատո ուսուցիչներից. իր մահից հետո նրա բոլոր մեկնություններն ու գրվածքները լայն ճանաչում եւ սեր ձեռք բերեցին բոլոր նրանց կողմից, ովքեր Սուրբ Գրոց հիմնարար ընկալում ունեին եւ դավանում էին ուղղափառ հավատք: Նրա գրքերն ու մեկնություններն իրենց մեջ իրապես բովանդակում էին Նոր Կտակարանի աստվածային ուսմունքի ոգուն համապատասխան անարատ հավատք... Այսպիսով, եթե ինչ-որ մեկը համարձակվի մասնավոր կամ հասարակաց կերպով գրպարտել կամ անարգել ձգմարտության վարդապետին կամ նրա սրբազան գրվածքները, ապա թող նզովված լինի ձգմարտության իսկ կողմից»¹⁸:

544 թ. գումարված եկեղեցաժողովում¹⁹ վավերացված կանոններից մեկով Մար Աբա Ա.-ը (540-552 թթ.) հաստատում է, որ Թեոդորոսի (նկատի ունի Թեոդորոս Մոպսուեստացուն. ծանոթ.՝ թարգմ.) աստվածաբանությունը ճշմարիտ բացատրությունն է Նիկիո հանգանակի. «Մենք՝ Արեւելքի եպիսկոպոսներս հայտարարում ենք, որ 325 թ. Նիկիայի ՅԺԸ. հայրապետների կողմից սահմանված հավատքը, որը մենք միշտ պահպանել

նություն բովանդակող իր գրվածքներն ու աստվածաբանական հայացքները վերջնականապես դատապարտվել են 553 թ. Կ. Պոլսի տիեզերաժողովում (ծանոթ.՝ թարգմ.):

¹⁷ “Synodicon Orientale”, էջ 500, ծանոթ. 8: Հավանաբար այստեղ շփոթմունք է եղել, քանի որ սույն ուսումնասիրության հեղինակը նույնությամբ վերցրել եւ կիրառել է “Synodicon Orientale” ժողովածուի համապատասխան ծանոթագրությամբ հիշատակված Մար Գետորգ Ա. կաթողիկոսի անունը՝ առանց անդրադառնալու, որ հարգարժան գիտնական Ժ. Շաբոն այս անվան տակ նկատի է ունեցել ոչ թե Է. դարասկզբին ապրած Մար Գետորգ Ա.-ին (605-609 թթ.), այլ՝ Մար Գիվարգիս Ա.-ին (661-680 թթ.), որն էլ իր նամակներից մեկում Նեստորին հիշատակել է Թեոդորոս Մոպսուեստացու հետ միասին (ծանոթ.՝ թարգմ.):

¹⁸ “Synodicon Orientale”, էջ 475-476, ծանոթ. 8: Բեթ Լափաթի ժողովի մասին առավել մանրամասն տե՛ս S. Gero, Barsauma of Nisibis and Persian Christianity in the Fifth Century, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 426, Louvain, 1981, էջ 41-50, 73-77:

¹⁹ Նշենք նաեւ, որ Պարսից եկեղեցու թվով Զ. այս ժողովի ընթացքում ընդունվել են Քաղկեդոնի ժողովի դավանաբանական քանաձեռումներն ու սահմանումները:

ենք մեր եկեղեցում, նույն հավատքն է, որը բացատրվել է Աստծու սուրբ բարեկամ՝ օրհնյալ Մար Թեոդորոս եպիսկոպոսի ու Սուրբ Գրոց Մեկնիչի կողմից»²⁰:

585 թ. տեղի ունեցած մեկ այլ ժողովում²¹ ներկայացված ծավալուն դավանագրից անմիջապես հետո Իշոյաբ Ա.-ը (582-595 թթ.) խոսում է Թեոդորոսի մասին. «Նա ողջախոհությամբ եւ մեծ նախանձախնդրությամբ լեցուն կյանք ապրեց ու եպիսկոպոս եղավ ԽԵ. տարիներ շարունակ: Նա մեկնեց Սուրբ Գիրքը, նա մարտնչեց հերետիկոսությունների օտարածին ուսմունքների դեմ եւ եկեղեցու գրադարանները հարստացրեց վարդապետական ու հոգեւոր գիտություն փայլուն գրվածքներով: Մեր Տերը հրաչքներով եւ պարգեւված օգնությամբ հայտնի դարձրեց այս մասին. իր ողջ կյանքի ընթացքում նա եղավ հռչակավոր ու ճշմարիտ Ուսուցիչ, իսկ մահվանից հետո հայտնի դարձավ Աստծու բոլոր եկեղեցիներում: Այս սրբի գրքերն ու մեկնությունները կիրառել եւ պատվի են արժանացրել նրանք, ովքեր դավանել են ուղղափառ հավատք եւ ովքեր ենթակա չեն եղել շեղումների»²²:

Այնուհետեւ Իշոյաբը հատվածներ է մեջբերում Հովհան Ոսկեբերանի կողմից աքսորում գրված եւ Թեոդորոսին ուղղված մի նամակից, որից հետո շարունակում է խոսել Թեոդորոսի վրա կատարված մի քանի հարձակումների մասին այն մարդկանց կողմից, ովքեր իրենց ուղղափառ են անվանում, սակայն իրականում խաթարում են ուղղափառությունը: Այստեղ, հատկապես, հիշատակված է Թեոդորոսի հեղինակած Հոբի մեկնությունն ուղղված Հենանայի քննադատությունը. համաձայն Թեոդորոսի՝ այն գրվել է ինչ-որ հույն «սովետի» կողմից, իսկ Հենանան «աստվածային Մովսեսին» է համարում Հոբի հեղինակ²³:

²⁰ Տե՛ս «Synodicon Orientale», էջ 561, ծանոթ. 8:

²¹ Պարսից եկեղեցու թվով Թ. այս ժողովի ընթացքում պաշտոնապես դատապարտվել է նաեւ Հենանայի ուսմունքը (այս մասին տե՛ս «Synodicon Orientale», էջ 574, 591. ծանոթ.՝ թարգմ.):

²² Անդ, էջ 398-399:

²³ Անդ, էջ 399: Համաձայն Ա. Վյոբուսի (առավել մանրամասն տե՛ս A. Vööbus, History of the School of Nisibis, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 266, Louvain, 1965, էջ 247, ծանոթ. 3)՝ Թ. դարում ապրած Իշոյաբ Մերվացին այս հարցում հետեւել է Հենանայի բացատրությանը: Հարգարժան գիտնականը հղում է Երուսաղեմի հույն պատրիարքարանում պահվող մի ձեռագրից. «...սակայն աստվածավախ Մովսեսը շարադրեց օրհնյալ Հոբի գիրքը: Այս մասին վկայում են շատերը, որոնց թվում եւ Հովհան Ոսկեբերանը. այս 40 տարվա ընթացքում Իսրայելի զավակները ապրում էին անապատում»: Առաջին չորս բառերը Ա. Վյոբուսի կողմից տրված չեն ասորերեն բնագրում: Ցավոք սրտի, տրված չէ նաեւ Իշոյաբի այս հատվածի համատեքստը: Բայց ինչպես երևում է հղումից, Հովհան Ոսկեբերանը հիշատակված է այստեղ, ինչպես նաեւ՝ Իշոյաբի բնագրում:

Սաբրիշո Ա. (596-604 թթ.) կաթողիկոսի կողմից 596 թ. հրավիրված եկեղեցաժողովը նույնպես հերքում է Թեոդորոսի դեմ ուղղված հարձակումները: Այստեղ կրկնված է Մար Աբայի հետեւյալ կանոնը. «Մենք դավանում ենք այն հավատքը, որը դավանել են մեր Սուրբ Հայրերը, եւ ինչպես որ այն բացատրվել է ուղղափառներից ամենահռչակավորի ու ամենօրհնյալի՝ Մոպսուեստիա քաղաքի եպիսկոպոս Թեոդորոս Անտիոքացու՝ Աստվածային Գրոց մեկնիչի կողմից: Սա այն հավատքն է, որը դավանել եւ դեռ դավանում են բոլոր երկրների ուղղափառներն այնպես, ինչպես այն դավանել են մեր երկրի առաքելական ու պատրիարքական այս աթոռին բազմած բոլոր պատվարժան Հայրերը»²⁴:

Վերջապես 605 թ. գումարված ժողովում (որի ընթացքում օգտագործվել է 484 թ. Բարսառումայի կողմից հրավիրված ժողովի վերոնշյալ փաստաթուղթը) Մար Գրիգորը (605-609 թթ.)՝ նախքան 628 թվականն²⁵ ընտրված վերջին կաթողիկոսը, հաստատում է. «Մենք սահմանել ենք, որ մեզանից յուրաքանչյուրը պետք է ճանաչի եւ ընդունի բոլոր այն մեկնություններն ու գրվածքները, որոնք շարադրվել են Մոպսուեստիայի եպիսկոպոս օրհնյալ Մար Թեոդորոս Մեկնիչի կողմից, ով երկու Կտակարանների՝ Հնի ու Նորի բառազանձերի իր բացատրություններում աստվածային ներշնչում ունեցող մի մարդ էր: Ինչպես երեւում է նրա ժամանակ ապրած առաջնորդ եկեղեցականների եւ բոլոր Հայրերի կողմից գրված իրական ու անկեղծ պատմություններից՝ իր ողջ կյանքի ընթացքում եւ նույնիսկ մահվանից հետո Սուրբ Գրոց իմաստի իրական ընկալմամբ, որը նրան շնորհել էր Սուրբ Հոգին, նա սնել ու դաստիարակել է Եկեղեցու զավակներին»²⁶:

Վերջում նշույթ է դրված Թեոդորոսի տեսակետներից եւ ուսմունքից տարբեր հայացքներ ունեցող անձանց դեմ:

Այս բնագրերից պարզ երեւում է, որ Թեոդորոս Մոպսուեստացու անունը, Զ. դարավերջից սկսած, դարձել է «Արեւելյան ուղղափառության» խորհրդանիշ: Եփրեմ Ասորու նման ինքնատիպ մատենագիրն ու աստվածաբանը միայն մեկ անգամ է հիշատակված պաշտոնական փաստաթղթերում, այն էլ՝ 585 թ. Իշոյաբի կողմից գումարված ժողովի փաս-

²⁴ “Synodicon Orientale”, p. 457-458.

²⁵ Նշենք, որ 609-628 թթ. Արեւելքի Ասորական եկեղեցու պատրիարքական պառորթափուր էր մնացել, իսկ կաթողիկոսական տեղապահությունը համատեղ ստանձնել էին Մար Բարսայ Մեծն (551-609-628 թթ.) ու Մար Աբբան (570-609-628-632 թթ.). ծանոթ.՝ թարգմ.

²⁶ “Synodicon Orientale”, p. 475.

տաթղթում, որտեղ սեւերյան հայրաչարչարության դեմ ուղղված հետեւյալ հատվածն է մեջբերված նրանից. «Բայց Եկեղեցու մեծ եւ սուրբ Ուսուցիչ օրհնյալ Մար Եփրեմն արժեքավոր եւ ճշմարիտ բաներ է ասել իր գրվածքներից մեկում. «Մեծ սքանչելիք է, որ Որդին, ամբողջությամբ բնակվելով մարմնի մեջ, առանց դրանով սահմանափակվելու է բնակվում այդ մարմնում: Նրա կամքն ամբողջությամբ դրա մեջ էր, սակայն նրա վերջնական նպատակը դրա մեջ չէր: Ո՞վ կարող է բացատրել ինչպե՞ս է, որ Նա, ով ամբողջությամբ տիեզերքում էր համայն, ամբողջությամբ մարմնի մեջ էր միաժամանակ»²⁷:

Բ. Հավատո հանգանակներ.

Ե. դարից եւ, հատկապես, 410, 486, 544, 554, 576, 585, 596, 605 եւ 612 թվականներին գումարված եպիսկոպոսաց ժողովների ընթացքում ընդունված մի քանի հանգանակներ ու դավանաբանական բացատրություններ բովանդակող փաստաթղթեր պահպանվել են “Synodicon Orientale” ժողովածուում: Վերոնշյալ ժողովներում ընդունված հանգանակների համապատասխան բնագրերն ավելի ուշ թարգմանել է Ս. Բրոքը, իսկ վերջին ժողովին առնչվող փաստաթղթերը թարգմանվել են Լ. Աբրամովսկու եւ Ա. Գուդմանի կողմից²⁸:

Քրիստոսաբանական եզրաբանության համար Ս. Բրոքն առաջարկում է հետեւյալ համարժեք թարգմանությունները՝

Itya - գոյություն (աստվածային),

Ituta - էություն (աստվածային),

Kyana - բնություն,

Qnoma - չեն թարգմանում, բայց տառադարձում են,

Parsopa - դեմք, prosopon:

«Նեստորյան-քաղկեդոնյան-մոնոֆիզիտ» պարզեցված եռամասնյա կառուցվածքից խոսափելու համար՝ նա քրիստոսաբանական տեսանկյունից ուշադրություն է դարձնում դիրքորոշումների բազմազանության վրա²⁹:

²⁷ Անդ, էջ 455:

²⁸ Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս S. Brock, The Christology of the Church of the East in the Synods of the Fifth to Early Seventh Centuries: Preliminary Considerations and Materials, Aksum - Thyateira: A Festschrift for Archbishop Methodios of Thyateira and Great Britain, Athens, 1985, էջ 125-132, ծանոթ. 4. հմմտ. նաև “A Nestorian Collection”, II, էջ 66-67, 88-101. այստեղ ներկայացված բնագրերն առավել հաջող են, քան “Synodicon Orientale” ժողովածուում պահպանվածները:

²⁹ Տե՛ս S. Brock, էջ 131-132, ծնթգր. 21:

Նիկիայի առաջին տիեզերաժողովում ընդունված հանգանակի, ապա դրա կոստանդուպոլսյան հավելման առնչությամբ կա հստակ մոտեցում: Ըստ ավանդույթյան՝ Մարութա եպիսկոպոսն է Բյուզանդիայից Պարսկաստան բերել Նիկիական հանգանակը, որին էլ հղել է 410 թ. եկեղեցաժողովը: Վերոնշյալ հանգանակի երկու տարբեր բնագրեր են պահպանվել, որոնցից յուրաքանչյուրը բովանդակում է «homo-ousios» եզրի թարգմանություն իր սեփական տարբերակը: Արեւմտաստորական բնագրում «homo-ousios» եզրը թարգմանվել է «bar kyaneh» բառով, մինչդեռ Արեւելաստորական խմբագրության մեջ՝ «bar ituta» եզրով: Սակայն ասորերեն երկու արտահայտություններն էլ, ինչպես երեւում է 585 թ. ժողովի դավանագրից, կիրառվել են հավասարապես. «Բանը համագոյ է, այսինքն՝ ունի Հոր նույն բնությունը եւ նույն էությունը (bar kyaneh w-bar ituteh)»: 410 թ. գումարված եկեղեցաժողովի փաստաթղթերի Արեւելաստորական խմբագրության մեջ նիկիական նշույթից փոխառված «hypostasis» եւ «ousia» եզրերը թարգմանվել են «qnoma» եւ «ituta» բառերով³⁰:

Հավատամքի վրա Կ. Պոլսի տիեզերաժողովի հավելած Սուրբ Հոգու մասին հատվածից հստակ մեջբերում առկա է հետագայում՝ 585 թ. եկեղեցաժողովի կողմից հրապարակված Նիկիական Հանգանակի մեկնաբանության մեջ: Սուրբ Հոգու մասին հանգանակի կոստանդուպոլսյան հավելման առաջին հատվածին հղելուց հետո, շարունակության մեջ ասվում է հետեւյալը. «Այսպիսով, իրենց աստվածային ուսմունքով Հայրերը Սուրբ Հոգու «qnoma»-ի վերաբերյալ հրաշալի կերպով քարոզեցին՝ ընդգծելով Նրա՝ Հոր եւ Որդու նույն էությունից ու նույն բնությունից լինելը»³¹:

605 թ. ժողովի արձանագրություններում 381 թ. Կ. Պոլսի տիեզերաժողովը բացահայտ կերպով է հիշատակված³², իսկ 612 թ. եպիսկոպոսաց ժողովը զարգացնում էր 585 թ. առաջարկված գաղափարը. «[աստվածային մեկ բնությունը] կատարյալ է իր էությամբ (ituteh) եւ այն ամենում, ինչ պատկանում է նրան, եւ նա չի կարող լրացվել կամ պակասեցվել, քանի որ նա բացառապես ամենքի Գոյությունն (itya) ու Աստվածն է, ով ճանաչվում եւ խոստովանվում է երեք սուրբ «qnome»-ով՝ Հայր, Որդի եւ

³⁰ Անդ, էջ 133, 136-137: Արեւմտաստորական քննադրի հրատարակությունը զետեղված է հետեւյալ ուսումնասիրության մեջ՝ A. Vööbus, "New sources for the symbol in early Syrian Christianity", *Vigiliae Christianae* 26, Amsterdam, 1972, էջ 291-296, էջ 295 (հղում): Այս խմբագրության մեջ չկա Նիկիական հանգանակը ("ex heteras hypostaseos e ousias" տողերի հետ միասին):

³¹ S. Brock, նշվ. աշխ., էջ 137, ծանոթ. 21:

³² "Synodicon Orientale", p. 473.

Սուրբ Հոգի. բնություն՝ էութենակից երեք «qnome»-ով (tlitay qnome itya'it), «qnome»՝ հավիտենական մի բնությամբ (hdanay kyana mtomaya): Բացառությամբ Նրանց «qnome»-ի որոշակի հատկությունների (dilayata)՝ Հայրություն, Որդիություն եւ Բխման՝ Նրանց միջեւ չկա ոչ մի տարբերություն»³³:

Անտիոքյան քրիստոսաբանությունն աստվածաբանության հերետիկոսության դեմ պարզ բանաձևումների (հետագա պաշտոնական բոլոր հայտարարություններում դրանց առկայությունը շարունակական բնույթ էր կրելու) հետ միասին սկսում է շրջանառվել 486 թ. եկեղեցաժողովում. «...երկու՝ աստվածային ու մարդկային բնությունների դավանություն, որի ընթացքում մեզանից եւ ո՛չ մեկը թող չհամարձակվի խառնում, միակցում կամ շփոթում (muzzaga aw hultana aw bulbala) ներմուծել այս երկու բնությունների տարբերությունների (shuhlope) մեջ: Ավելին, մինչ աստվածային ու մարդկային բնությունները պահպանում են այն, ինչ իրենցն է, մի Տերության եւ մի երկրպագության պատճառով մենք համադրում ենք այս երկու բնությունների օրինակները՝ կատարյալ եւ անբաժանելի միության պատճառով, որը կայացել է աստվածային բնությամբ՝ մարդկային բնության հետ... [Ահավասիկ] կատարյալ Աստծու եւ կատարյալ մարդու մի դավանություն»³⁴:

544 թ. գրված իր նամակներից մեկում Մար Աբան, հին պատկերի կիրառմամբ, հետեւյալն է գրում. «Այս բաները հայտնի դարձան առաքյալների վրա իջած Սուրբ Հոգու շնորհով, որպեսզի նրանք իմանային Սուրբ Հոգուց, որ Քրիստոս սովորական մարդ չէ, ոչ էլ՝ մարդկային հանդերձանքից, որում նա հայտնվել է, զուրկ Աստված, այլ [որ] Քրիստոս Աստված է եւ մարդ, այն է՝ մարդկային բնություն, որն օծվել է աստվածային բնությամբ (հմմտ. Սաղմ. ԽԴ. [ԽԵ.]. 8)»³⁵:

554 թ. ընդունված դավանանքի մեջ միայն կրկնվում են հին բանաձևումները («մեկ ճշմարտություն եւ անպատմելի միություն [hdayta] մեկ

³³ S. Brock, նշվ. աշխ., էջ 140, ծանոթ. 21:

³⁴ Անդ, էջ 133-134, ծանոթ. 21: Այստեղ «կատարյալ Աստված եւ կատարյալ մարդ» (*theos teleios kai anthros teleios*) ձեռակերպումը փոխառված է 433 թ. տեղի ունեցած միության ժամանակ ընդունված քրիստոսաբանական բանաձևից (առավել մանրամասն տե՛ս “Conciliorum Oecumenicorum Decreta”, էջ 69-70, ծանոթ. 2), իսկ 451 թ. Քաղկեդոնի ժողովում այն կրկնվել է ձեռափոխված տարբերակով (տե՛ս անդ, էջ 86: Քաղկեդոնի ժողովի առնչությամբ տե՛ս W. de Vries, Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalkedon, Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart, խմբ.՝ A. Grillmeier and H. Bacht, I, Würzburg, 1951, էջ 603-635):

³⁵ S. Brock, նշվ. աշխ., էջ 135. 60-րդ ծանոթագրության մեջ Ս. Բրոքը հիշատակում է քննադրում օգտագործված հին պատկերը:

Աստծու մեկ ճշմարիտ Որդու մեջ»), մինչդեռ 576 թ. ժողովի դավանական շարադրանքն անտիոքյան առավել ցայտուն ու երկար բանաձեւումներ է բովանդակում. «Նա է, որ մեղքի հետեւանքով հին ու մաշված մեր բնության փրկության համար իր սեփական կամքով խոնարհեցրեց ինքն իրեն, իսկ իր աստվածության բնակության համար նա անբաժանելի կերպով սուրբ կույս Մարիամից վերցրեց կատարյալ տաճար: Քրիստոս, որ մարմնի մեջ է ու ընդունվում եւ դավանվում է երկու բնությամբ, Աստված եւ մարդ է, մեկ Որդի: Նրանում վերանորոգվեց մեր բնության հնությունը, եւ իր մարդկային բնության զգեստով մեր ցեղի պարտքը վճարվեց՝ իր չարչարանքներին եւ խաչի մահվանը մոտենալով (metqarrbanuteh): Եւ երեք օր հետո իր աստվածային բնության զորությամբ Նա հարուժյուն առավ մեռելներից»³⁶:

585 թ. մյուս եկեղեցաժողովում Եվտիքեան ու եվտիքեսականները, «որոնք խաբեությամբ նվազեցնում էին Աստծու Որդու մարդկային բնությունը» եւ որոնք խոսում էին Քրիստոսի մարդկային բնության ճշման մասին, դատապարտվել են, իսկ Քրիստոսի մասին սահմանվել է հետեւյալը. «Միաձնի աստվածային բնության եւ Քրիստոսի բնությունների միավորության ուսմունքից հետո, այսինքն՝ այն, ինչ վերաբերում է իր անփոփոխելի ու անմահ աստվածությանը եւ իր չաղճատված կամ չկլանված մարդկությանը՝ նրանք [հայրերը] կցում են ուսմունքը նրա մարդկային բնության մասին, որը Նա ընդունել էր մեր [փրկության] համար: Ըստ այս [ճշմարիտ հավատքի]՝ Քրիստոսի դեմքը (prosopon) եւ նրա աստվածային ու մարդկային բնությունները լիովին հռչակված են»³⁷:

Հերետիկոսների մասին, «որոնք համարձակվել են աստվածային անձին ու բնությանը եւ Բանի [աստվածային] էությանը վերադրել Քրիստոսի մարդկային բնության առանձնահատկություններն (dilayata) ու չարչարանքները. իրողություններ, որոնք Քրիստոսի մարդկային բնության՝ իր աստվածության հետ տեղի ունեցած կատարյալ միության պատճառով երբեմն վերադրվում են Աստծուն [աստվածային] տնօրինությամբ, բայց ոչ բնությամբ»³⁸:

Նույն լույսի ներքո պետք է ընթերցել նաեւ հավատո գիրը՝ շարադրված Իշոյաբ Ա.-ի կողմից, որը, ըստ նեստորական ժամանակագրությունների, որպես պատվիրակ՝ հանդիպել է Բյուզանդիայի Մորիկ կայսերը

³⁶ Անդ, էջ 135-136:

³⁷ Անդ, էջ 137-138:

³⁸ Անդ:

(582-602 թթ.): Երկու բնությունների միության մասին խոսելիս՝ Իշոյաբն ավելի հեռուն է գնում. «Բանն Աստված աղքատացավ (Հմմտ. Բ. Կորնթ. Ը. 9) իր մարմնի տաճարով (Հմմտ. Հովհ. Բ. 19)՝ ըստ աստվածային տնօրինության՝ կատարյալ անբաժանելի միությամբ, մինչդեռ իր աստվածային բնությամբ անչարչարելի է նա: Մեր Տերն Ինքն է ընդգծում միասնաբար եւ անշփոթ կերպով տեղի ունեցած դիմային միության (hdayuta parsopayta) վեհությունը (Հմմտ. Հովհ. Գ. 13)»³⁹:

596 թ. ժողովի կողմից սահմանված հավատո հանգանակի մեջ Քրիստոսի բնությունների վրա կատարված է վերոնշյալ նույն շեշտադրումը. «Հասարակ մարդ է Բանն Աստծու տերունական տաճարը, [այն տաճարը], որն այնպիսի անբացատրելի խորհրդի եւ միության մեջ է, որը չի կարող ընկալվել. սուրբ կույսի արգանդում նա ինքն իրենով միացավ մի միությամբ, որը հավիտենական է, անբաժանելի ու անբաժանելի»⁴⁰:

Նույն ուղղվածությունն ունեն նաեւ 605 թ. եկեղեցաժողովի դավանաբանական փաստաթղթերը. «Կատարյալ Աստված եւ կատարյալ մարդ. կատարյալ Աստված է՝ իր աստվածային բնությամբ, եւ կատարյալ մարդ է՝ իր մարդկային բնությամբ, երկու բնություններ... եւ նրանք միացած են Որդու՝ Քրիստոսի մեկ դեմքի (prosopon) ճշմարիտ միությամբ (hdayuta): Եւ աստվածային բնությունը կատարելագործել է մարդկային բնությանը չարչարանքների ժամանակ... մինչդեռ՝ չարչարանք, փոփոխություն եւ ցանկացած տեսակի այլայլություն չի ներմուծվել աստվածային բնություն»⁴¹:

Արեւելքի Ասորական եկեղեցու՝ 612 թ. եպիսկոպոսաց ժողովի հրապարակած ծավալուն բնագրում միության վերաբերյալ հետեւյալն է գրված. «Ինչ վերաբերում է հիասքանչ անխառն միավորությունը (neqpa) եւ անբաժանելի միությանը (hdayuta dla purshana), որը տեղի է ունեցել [արգանդում] ձեւավորվելու հենց սկզբից, մարդկային բնության համար, որն առել է Բանն Աստված, Նա՝ «Առնողը», ուսուցանեց մեզ, որ այդ տեսանկյունից պետք է ընդունենք մեկ դեմք (prosopon) մեր Տեր Հիսուս Քրիստոսի՝ Աստծու Որդու, ով, ըստ իր աստվածային էության, ծնվել է Հոր էությունից տիեզերքի [արարումից] առաջ, եւ ով ավելի ուշ [չրջանում], ըստ իր մարդկային բնության, ծնվել է Սուրբ Կույսից... հետեւաբար հնարավոր է չէ չփոթել բնությունների առանձնահատկությունները (dilayathon): Այն,

³⁹ Անդ, էջ 139: Իշոյաբ Ա.-ի՝ Մորիկ կայսեր (582-602 թթ.) մոտ կատարած ենթադրյալ այցի մասին առավել մանրամասն տե՛ս J. Labourt, նշվ. աշխ., էջ 201, ծանոթ. 4:

⁴⁰ S. Brock, նշվ. աշխ., էջ 139:

⁴¹ Անդ, էջ 140:

որ աստվածային բնությունը պետք է փոխվեր մարդկային բնությամբ կամ մարդկային բնությունը պետք է այլայլվեր աստվածային բնությամբ, անհնարին է, քանի որ սա ապացույց չէ, որ Գոյությունը (itya) կարող է ենթարկվել փոփոխության կամ չարհարանքի հարկադրության, որովհետեւ եթե աստվածային բնությունը փոփոխության է ենթարկվել, ապա դա այլեւս հայտնություն չէ, այլ՝ աստվածային բնության քայքայում: Եւ, դարձյալ, եթե մարդկայինը պետք է հրաժարվի իր բնությունից, ապա փրկությունն այլեւս ոչ թե իրագործվում, այլ վերանում է մարդկային բնությունից»⁴²:

Եզրակացություն.

Մինչեւ 612 թ. հրապարակված հավատո հանգանակներն ու բացատրությունները միշտ շարադրվել են Նիկիական եւ ավելի ուշ՝ Նիկիո-Կոստանդնուպոլսյան հանգանակի հիման վրա:

Անտիոքյան հստակ քրիստոսաբանությունը ներկա էր Ե. դարավերջից եւ այն 585 թվականից սկսած՝ պետք է զարգացներ հակաեվտիքեսական տրամադրություններ:

Միեւնույն ժամանակ նկատվում է Թեոդորոս Մոպսուեստացու աստվածաբանության եւ անձի կարեւորության աճ Պարսից եկեղեցու ծոցում:

Քաղկեդոնի ժողովը երբեք չի մերժվել, այլ ընդհակառակը՝ Քրիստոս կատարյալ է իր աստվածությամբ եւ կատարյալ է իր մարդկությամբ: Առավել չափով կարեւորվում է Քրիստոսի երկու բնությունների միության հարցը:

Այսպես կոչված «նեստորյան ուղղափառություն» երբեք էլ գոյություն չի ունեցել, չնայած որ Նեստորը սուրբ եւ մարտիրոս է համարվում Արեւելաասորական եկեղեցում:

Թեոդորոս Մոպսուեստացին հիանալի մեկնիչ է եւ մեծ աստվածաբան, որը ներկայացնում է վաղ Եկեղեցու օրինական ավանդությունը եւ կողմնակից է Սուրբ Երրորդության ու Քավության վերաբերյալ մտածողության օրինական ձեւին:

«Նեստորյան ուղղափառություն» զարգացման գործընթացում Բաբայ Մեծի ունեցած դերակատարությունը կարիք ունի ուսումնասիրության:



⁴² Անդ, էջ 141. այստեղ՝ 77-րդ ծանոթագրության մեջ Ս. Բրոքը մատնացույց է անում Բաբայի ունեցած ազդեցությունը:

ՄԱՐ ԱՓՐԵՄ Զ. ՄՈՒՔԵՆ

ՆԵՍՏՈՐԱԿԱՆ Է ԱՐԴՅՈՔ
ԱՐԵՒԵԼՔԻ ԱՍՈՐԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑՈՒ
ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Արեւելքի եկեղեցու (Հայտնի է նաեւ «Ասորական եկեղեցի», «Արեւելաասորական եկեղեցի» կամ «Նեստորական եկեղեցի» մակդիրներով) քրիստոսաբանության նեստորական լինելու հարցը ներկա դարում վիճարկվել է մի քանի առանձին հետազոտողների կողմից: Այս խնդրին համապատասխան լուծում գտնելու ճանապարհին նախ պետք է անդրադառնալ մեկ այլ հարցի՝ «նեստորական» եզրի ընկալման տարբերություններին:

431 թ. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու նախագահությամբ գումարված Եփեսոսի տիեզերաժողովն ընդունած եկեղեցիները նեստորականությունը համարում են հերետիկոսություն, որովհետեւ կարծում են՝ Նեստորը Քրիստոսի մեջ դավանում էր երկու անձնավորություն, եւ՝ որ Հիսուս ծնվել էր որպէս մարդ, ով աստվածային բնությունն ստացել էր հետագայում՝ մկրտության պահին: Սակայն Հայտնի է, որ Նեստորը չի ուսուցանել նմանատիպ հերետիկոսություն: Իր ժամանակի մյուս բոլոր եպիսկոպոսների նման նա եւս հավատում էր, որ Քրիստոս Աստված էր եւ մարդ:

Իրականում ինչպե՞ս է տեղի ունեցել երկու բնությունների՝ աստվածայինի ու մարդկայինի միությունը՝ Քրիստոսի մեջ միացած մեկ դեմքով, թե՞ ոչ, ահա այս խնդիրը 431 թ. Եփեսոսի տիեզերաժողովից քսան տարի հետո գումարված Քաղկեդոնի ժողովի վրա ծանրացած հիմնական բեռն էր:

Արեւելքի Ասորական եկեղեցին չի ընդունում Կյուրեղ Ալեքսանդրացու նախագահությամբ գումարված Եփեսոսի ժողովը: 431 թ. հունիս ամսին Եփեսոսում գումարված հակընդդեմ երկու ժողովների պատմությունը բարդ է եւ ցավալի:

Երկուստեք դրված նզովքներն արդի հեղինակներից Մար Ափրեմ Զ. Մուքենը մանրագնին քննարկել է 1966 թ. Սերամփորի խորհրդին ներկայացրած իր մագիստրոսական թեզում (հրատարակվել է Հնդկաստանի հետեյալ հրատարակչության կողմից՝ Mar Narsai Press, Trichur: Kerala, 1978):

431 թ. Եփեսոսի ժողովի պարագաների գնահատումը մեզ կհանգեցնի այն եզրակացության, ըստ որի՝ վերոնշյալ ժողովի վրա, համաձայն «պաշտոնական տեսակետի», քրիստոսաբանական խնդիրներից առավել շատ մեծ ազդեցություն թողել է Նեստորի դեմ Կյուրեղի ունեցած անձնական թշնամանքը: Դեռ ավելին՝ Հռոմի պապի կողմից Կյուրեղին ցուցաբերված աջակցությունն արդյունավորվեց նրա վերջնական հաղթանակով:

¹ Հարկ ենք համարում նշել, որ Կյուրեղ Ալեքսանդրացու (376-444 թթ.) թշնամանքը Նեստորի (383-451 թթ.) նկատմամբ պայմանավորված էր Ալեքսանդրիայի և Անտիոքի աթոռների միջև ընթացած պայքարով և հատուկ է եղել նաև Կյուրեղի նախորդներին (այսպես օրինակ՝ Թեոփիլոս Ալեքսանդրացու (?-385-412 թթ.) ջանքերով Հովհան Ոսկեբերանը (347-407 թթ.) մի քանի անգամ արտրվել է Կ. Պոլսի պատրիարքական աթոռից, իսկ Նեստորի՝ պատրիարք դառնալու առաջին իսկ օրերից Կյուրեղը հանդես է գալիս նրա, հետևաբար նաև անտիոքյան ավանդության դեմ): Աստվածաբանական տարբեր, իրար հակադիր համակարգեր ստեղծած ու զարգացրած այս երկու դպրոցների միջև վերոնշյալ հակամարտությունն իր գագաթնակետին է հասնում այն ժամանակ, երբ 428 թ. Կ. Պոլսի պատրիարք Նեստորն սկսում է ուսուցանել, որ Սուրբ Կույս Մարիամը ոչ թե «Աստվածածին» է, այլ՝ «Քրիստոսածին»: Սկսված վեճերի առաջին իսկ պահից Կյուրեղ Ալեքսանդրացու կողմնակիցներ Պրոկո և Փիլիպպոս երեցները Նեստորի դեմ են տրամադրում Պուլքերիա կայսրուհուն (այս առումով Նեստորը բախտակից է Հովհան Ոսկեբերանին. այս մասին տե՛ս “LH – Nestorius, Le Livre d’Heraclide de Damas”, թարգմ.՝ F. Nau, Paris, 1910, էջ 89 (այսուհետ տե՛ս LH). հմմտ. նաև A. Карташев, Вселенские Соборы, Москва, 2006, էջ 146-147), սակայն, ի տարբերություն Հովհան Ոսկեբերանի, Նեստորը չէր վայելում նաև Հռոմի Կեղեսոսինոս պապի (?-422-432 թթ.) հովանավորությունը: Օգտագործելով Նեստորի կողմից՝ ժամանակին պելագիականներին ընդունելու հանգամանքը (այս մասին տե՛ս “Collectio Veronensis” (Veronensis, LVII, IXs.), 215-16. այսուհետ՝ Vr.)՝ Կյուրեղ Ալեքսանդրացին ձեռք է բերում ոչ միայն Հռոմի արքեպիսկոպոսի գորակցությունը, այլև 431 թ. Եփեսոսի տիեզերաժողովում Հռոմի աթոռը ներկայացնելու և Նեստորին դավանաբանական, կանոնական բնույթի վերջնագիր (եկեղեցական հաղորդությունից զրկելու սպառնալիքի ճնշման տակ Նեստորն իր աստվածաբանական հայացքները պետք է գրավոր վերաշարադրեր և համաձայնեցներ Ալեքսանդրիայի ու Հռոմի դավանանքին. այս մասին տե՛ս Vr. 1, 7) ներկայացնելու լիազորություններ է ստանում (Halleux André, Nestorius. Histoire et Doctrine, Irénikon 66, 1993, էջ 38-51, 163-178): Բացի այդ, ժողովին դատավարական բնույթ հաղորդելու իրավասություններ ստանալով Հռոմից՝ Կյուրեղ Ալեքսանդրացին իրեն այդ ժողովում նշանակված դատավոր է համարում: Եկեղեցական ժողովը կամ դատը բացվում է Նեստորին ուղղված երիցս հրավերով, որը վերջինս մերժում է՝ պատասխանելով. «Այն բանից հետո, երբ բոլոր եպիսկոպոսները հավաքվեն, կխոսենք իրար հետ» (տե՛ս “Collectio Vaticana” (Vatic. gr. 830, XVs.), 40, 1. այսուհետ՝ V.): Չընդունելով, որպես մեղադրյալ, ժողովին մասնակցելու հրավերը՝ Նեստորը մեղադրվեց և դատապարտվեց մի ժողովում, որի մասնակիցների մեծամասնությունը նրա հակառակորդներն էին: 431 թ. Եփեսոսի ժողովի մասնակիցների վրա Կյուրեղի ունեցած ազդեցության լավագույն վկայությունը, թերեւս, հետեյալ

Այս հարցերի ուսումնասիրման հետ կապված, սակայն, կան մի քանի խնդիրներ, որոնք ներկայացնում ենք ստորեւ.

ա. Հակառակ կայսեր կողմից լիազորված անձանց բողոքների՝ Կյուրեղ Ալեքսանդրացին օժտված չէր տիեզերաժողով գումարելու բավարար լիազորություններով.

բ. Ժողովը նախագահած Կյուրեղ Ալեքսանդրացին զուրկ էր անկողմնակալությունից.

գ. Անկանոն էր տիեզերաժողովի ընթացակարգը. մեղադրողը չէր կարող հանդես գալ դատավորի դերում.

դ. Բացակայում էին Կ. Պոլսի եւ Անտիոքի աթոռների հեղինակավոր ներկայացուցիչներն ու պատրիարքները.

ե. Անկատարություն պատճառով վերոնշյալ ժողովը, որպես տիեզերաժողովի ակնկալված համատեղ նիստ, չէր կարող վավերական ճանաչվել նույնիսկ 433 թ. կայացած միությունից հետո.

զ. Առկա չէր ժողովի վարման որեւէ ձեւաչափ.

է. Նեստորի կողմից մեջբերված խոսքերը ներկայացվել էին ոչ ամբողջական կերպով:

Եթե վերոնշյալ խնդիրների վերաբերյալ հավելյալ նոր փաստաթղթեր չհայտնաբերվեն, ապա 431 թ. գումարված Եփեսոսի ժողովի՝ որպես Ընդհանրական Եկեղեցու տիեզերական ժողովի վավերականության եւ Արեւելքի եկեղեցու կողմից դրա հետագա ճանաչման հարցերը միշտ կմնան փիճելի:

Արեւելքի եկեղեցու կողմից այս տիեզերաժողովի վավերականության մերժման պատճառները շատ են: Արեւելքի եկեղեցին ո՛չ հրավիրվել եւ ո՛չ էլ մասնակցել է այս ժողովին: 431 թ. հունիսին կայսեր լիազորի որոշմամբ եւ կայսերական հրամանագրով, նախքան «քաղաքական» իրավիճակի բորբոքումը, Կյուրեղի հրավիրած ժողովը հռչակվում է անվավեր ու անհիմն: Ստեղծված իրավիճակը չէր կարող որեւէ ազդեցություն ունենալ Պարսից եկեղեցու վրա, քանի որ այն գտնվում էր Թեոդոսիոս Բ. կայսեր իրավասությունից դուրս: Ավելին, Կյուրեղի գումարած ժողովը լուծում չէր տալիս եւ ոչ մի հարցի, այլ, ընդհակառակը, հարուցում էր նորանոր խնդիրներ, այդ թվում եւ Եփեսոսյան հերետիկոսությունը, որը Կյուրեղ

տողերն են. «Ո՞վ էր դատավորը: - Կյուրեղը: Ո՞վ էր մեղադրողը: - Կյուրեղը: Ո՞վ էր Հոռմի եպիսկոպոսը: - Կյուրեղը: Ամեն ոք էր նա» (տե՛ս LH, էջ 117. հմմտ. նաեւ V. 164, 4. ծանոթ.՝ թարգմ.):

Ալեքսանդրացու «mia physis» («մի է բնութիւն») բանաձեւի զարգացումն էր: Այս զարգացումը, սակայն, հետագայում չեղվեց ուղղափառ դավանանքից (ծանոթ.՝ Թարգմ.): Բացի «Theotokos» երկիմաստ եզրի վտանգավոր կիրառումից՝ Արեւելքի եկեղեցու քրիստոսաբանությունը չատ նման է երկու տասնամյակ հետո գումարված Քաղկեդոնի ժողովի քրիստոսաբանական ձեւակերպումներին:

Այս հանգամանքների հիման վրա 431 թ. Եփեսոսի ժողովի որոշումների ընդունման առնչությամբ Արեւելքի եկեղեցին մյուս եկեղեցիներից պահանջում է դիրքորոշման փոփոխում: Որոշ անհատներ հանդես եկան հայտարարութիւններով՝ համահունչ եւ հօգուտ Արեւելքի եկեղեցու դիրքորոշման: Ադուլֆ Հառնակն ու մյուս գիտնականները վիճարկեցին Եփեսոսին տրված «տիեզերաժողով» եզրի պատշաճութիւնը²:

Ազգությամբ ֆրանսիացի կաթոլիկ աստվածաբան Հայր Ժան Մահեն վերջերս Թեոդորոսի գրվածքների իր կատարած քննությամբ հանգել է այն եզրակացութեան, որ անտիոքյան եւ ալեքսանդրյան դպրոցների քրիստոսաբանական ձեւակերպումները, հակառակ նշանակալից տարբերութիւններին, հավասարապես ուղղափառ են³: Եթե Թեոդորոսը, որ գրել է Նեստորին ուղղված Կյուրեղի ԺԲ. նզովքների դեմ, ուղղափառ է հռչակվել Քաղկեդոնի ժողովում, ապա Նեստորն էլ, եթե ներկա գտնված լիներ այնտեղ, նույնպես կհռչակվեր ուղղափառ: Վերոնշյալ մտքերը ոչ թե անհատական կարծիքներ են, այլ՝ եկեղեցիների պաշտոնական հայտարարութիւններ:

Ա. «Նեստորական քրիստոսաբանության» անհրաժեշտությունն այսօր.

Նեստորականութեան հարաբերակցումը ներկայիս հետ պայմանավորված է մեր Տիրոջ մարդկային բնութեան արժեւորմամբ: Ապողինարականութեան պատճառով նմանատիպ շեշտադրումն անհրաժեշտութիւն էր Նեստորի ապրած ժամանակաշրջանում: Այն արդիական է նաեւ մեր օրերում: Զ. Լ. Պրեստիժն ասում է. «Քաղկեդոնը պահանջում է մարդկային

² Ադուլֆ Հառնակը, ի տարբերություն «օրինական ժողով կայսերական լիագործի նախագահության ներքո» քննադրմանը, Կյուրեղի ժողովի առնչությամբ կիրառում է «այս ողորմելի ժողովը» անվանումը. այս մասին տե՛ս A. Harnack, History of Dogma, vol. IV, Boston, 1898, էջ 187 (թարգմ.՝ N. Buchanan):

³ Père J. Mahe, Revue d'histoire ecclésiastique, vol. VII, N 3, հուլիս, 1906. մեջբերումները կատարված են հետևյալ հեղինակից՝ J. Bethune Baker, Nestorius and His Teachings, Cambridge, 1908, էջ 198:

արձագանք եւ մարդկային գնահատանք. Աստված Ինքն է տրամադրում կատարյալ մարդկային գործոն՝ արձագանքելու, եւ կատարյալ մարդկային միջոց՝ սահմանման ձեւերը փոխանցելու համար»⁴:

Դոնալդ Բեյլին պնդում է, որ եթե Հիսուս Քրիստոսի մարդկային բնությունը զուրկ էր մարդկային անձնավորությունից (այսինքն՝ մարդկային կենտրոն, սուբյեկտ կամ հիմնական ինքնություն), ապա անկատար էր այն⁵, իսկ Կիրիլ Ռիչարդսոնն իր «Քրիստոսաբանությունն ներածություն» հոդվածում հայտարարում է, որ միայն Նեստորականները կարող են պատասխան տալ հետեւյալ հարցերին՝ «ո՞րն է Հիսուսի փորձություն իրականությունը, ո՞րն է նրա մարդկային ազատությունը»⁶: Արեւելքի եկեղեցու քրիստոսաբանությունը, կատարյալ մարդկային բնության մասին զարգացրած իր ուսմունքով, հարաբերակցվում է արդի ժամանակների հետ: Նեստորական Քրիստոսը մեկն է, ով ընդունել է Ա. դարի կյանքի պայմանները, ով փորձվել, հաղթել ու հնազանդվել է, եւ դրանով իսկ բոլոր ժամանակների կատարյալ օրինակն է հանդիսացել յուրաքանչյուր ազգի ամեն մի ներկայացուցչի համար:

«Նեստորական» քրիստոսաբանությունն անհրաժեշտությունը դառնում է անխուսափելի, երբ մտածում ենք Հռոմեակաթուղիկ եկեղեցում սուրբ Կույս Մարիամի վերաբերյալ մշակված ամենամեծ դիրքորոշման մասին: Պետք է անտեսել Նեստորի կողմից «Theotokos» եզրի կիրառման առնչությունը արտահայտված մտավախությունը: Այս բառի հնարավոր վտանգի բացահայտումը Նեստորի դրական ներդրումներից մեկն է⁷:

Մեր ձեռքի տակ եղած պատմական վկայությունների ընձեռած հնարավորությունների հիման վրա կարող ենք վստահաբար ասել, որ 428 թվականից առաջ, հակառակ մի քանի անհատների կողմից օգտագործված լինելուն, ոչ ոք դեմ չի արտահայտվել այս եզրի կիրառմանը: Գուցե եւ

⁴ G. Prestige, *Fathers and Heretics*, London, 1948: Սույն մոտեցումը հասկապես արձագանքն է դեռելու ԺԶ. դարում բողոքական աստվածաբանների առաջ քաշած Քրիստոսի մարդկային բնության ուժեղ շեշտադրման (majästat) անհրաժեշտության մասին տեսակետի (ծանոթ.՝ թարգմ.):

⁵ D. Baille, *God was in Christ*, New York, 1948.

⁶ C. Richardson, *A preface to Christology, Religion in Life*, vol. XXVII, № 4, էջ 508:

⁷ Հավանաբար հեղինակը նկատի ունի այն, որ Նեստորը, պայքարելով «Աստվածածին» եզրի դեմ, փորձել է արմատախիլ անել դրա մանիքեական կամ ապոդինարյան իմաստային կիրառումները, որոնք պատրիարքության իր ժամանակաշրջանում նա նկատել է Կ. Պոլսի հոգեմարտների շրջանակում (տե՛ս LH, էջ 91-92: Հականեստորական Եվտիքեսը վերոնշյալ եզրի նման ընկալում նկատում էր կեղծ Հուլիանոսի վարդապետության մեջ (առավել մանրամասն տե՛ս «Acta Conciliorum Oecumenicorum», խմբ.՝ E. Schwarz, Berlin-Leipzig, 1914, II, 2, էջ 37, 12. ծանոթ.՝ թարգմ.):

այն սովորական արտահայտությունն դառնար բոլոր քրիստոնյաների համար, եթե Նեստորը նմանատիպ խաչակրաց արշավանք չձեռնարկեր այս եզրի դեմ: Մինչև ժ.Չ. դարի Ռեֆորմացիոն շարժումների սկզբնավորումը, Արեւելքի եկեղեցին միակ եկեղեցին էր, որ կրում էր «Theotokos» եզրի դեմ Նեստորի ունեցած մտահոգությունները: Ռեֆորմացիայից սկսած, այնուամենայնիվ, շատ եկեղեցիներ կիսեցին այս վերաբերմունքը, իսկ Արեւելքի եկեղեցու կողմից որդեգրված եւ հատկապես դարեր շարունակ ջատագովված դիրքորոշումն արդարացվեց⁸:

Այս օրերին, երբ հայտարարվում էր «Մարիամի անարատ հղություն», Երկինք վերափոխվելու եւ սուրբ Կույսի՝ Երկնային Թագուհի հռչակվելու մասին, քրիստոնյաներն սկսեցին ավելի աշակրջորեն քննել Մարիամի կաթողություն վրա կատարված գերշնչատաղրման վտանգը: Վատիկանի Բ. ժողովում ներկայացված Մարեմաբանության ծայրահեղացված դրույթների, ինչպես նաեւ Մարիամի վերաբերյալ ձեւավորված առանձին համակարգ ունենալու առնչությամբ բազմաթիվ եպիսկոպոսների ընդդիմությունից պարզ երեւում է, որ նույնիսկ Հռոմի եկեղեցում ոմանք, ի վերջո, սկսեցին նկատել «Theotokos» եզրի մեջ թաքնված վտանգը⁹: Հետեւաբար, Նեստորի

⁸ Ռեֆորմացիոն շրջանի բողոքական աստվածաբանները՝ Մարտին Լյութեր (1483-1546 թթ.), Ուրիխ Ցվինգլի (1484-1531 թթ.) եւ Ժան Կալվին (1509-1564 թթ.), ընդունում էին «Աստվածամայր» եւ «Աստվածածին» եզրերը (այս մասին տես «The Book of Concord», խմբ. եւ թարգմ.՝ T. Tappert, Philadelphia, 1959, էջ 488. տես նաեւ H. Zwingli, Hauptschriften der Theologie, Zurich, 1948, էջ 318. հմտ. J. Calvin, Institutes of Christian Religion, II, 14, 4, London, 1961, էջ 486f): Այսպես օրինակ՝ Մարտին Լյութերը գրում է. «Մենք քաջ գիտենք, որ Աստված Մարիամից չի ստացել իր աստվածային բնությունը, սակայն դրանից չի կարելի հետևություն անել, թե սխալ է պնդումը, որ Աստված ծնվել է Մարիամից, որ Աստված Մարիամի Որդին է, եւ որ Մարիամը Աստծու մայրն է» (տես M. Luther, Selected Writings of Martin Luther, խմբ.՝ T. Tappert, vol. I, Canada, 2007, էջ 291): Ավելի ուշ շրջանի բողոքական նշանավոր աստվածաբաններից Կարլ Բարթը (1886-1968 թթ.) համաձայն է վերոնշյալ հեղինակների հետ, քանի որ այդ եզրերն ունեն սուրբգրային հիմք (Ղուկ. Ա. 31, Գաղ. Դ. 4) եւ դրանք բովանդակային են քրիստոսաբանական համատեքստում (առավել մանրամասն տես D. Egbuonu, Vatican II on Mary: The Case For The Definition Of The Spiritual Motherhood of Mary, Bloomington, 2014, էջ 16-18): Սակայն վերոնշյալ բոլոր հեղինակները դեմ են եղել «Աստվածածին» եզրի՝ Կաթոլիկ եկեղեցու կողմից որպես անկախ Մարեմաբանության հիմք կիրառվելուն՝ համարելով այն հերետիկոսություն (օրինակ՝ ըստ Կ. Բարթի հղման՝ Ժ. Կալվինը գտնում էր, որ «Կաթոլիկ եկեղեցու հերետիկոսությունը նրա մարեմաբանությունն ու Մարիամի պաշտամունքն է» (տես K. Barth, Kirchliche Dogmatik, Zollikon, 1938, I, 2, էջ 157): Այս ամենը նկատի ունենալով՝ Ջ. Մուքենը կարծում է, թե Նեստորի դիրքորոշումն այս վտանգի դեմ ուղղված մի նախագգուշացում էր՝ հասցեագրված քրիստոնյաներին (ծանոթ.՝ թարգմ.):

⁹ Մարեմաբանությունը մի ոլորտ է, որտեղ հակադրություններ կարելի է տեսնել հավատացյալների անկեղծ հավատալիքների, վարքագրության եւ հավատքի ու փորձառության աստվածաբանական, պատմաքննական գնման միջոց. այս մասին տես M.

կողմից հիմնավորված եւ Արեւելքի եկեղեցու կողմից հետեւողականորեն պահպանված դիրքորոշումն արժանի է քրիստոնյաների գնահատանքին:

Այժմ շատ բողոքականներ ընդունում են այն հանգամանքը, որ «Theotokos» եզրի կիրառման դեմ Նեստորի արտահայտած մտավախություններն անտեղի չէին: Սա հաստատում է այն տեսակետը, որ «նեստորական» քրիստոսաբանությունն արդիական է նաեւ այսօր: «Նեստորի կեպարը» զգալիորեն փոխվել է վերջին տարիներին: Այսպես օրինակ՝ Զ. Բեթունի Բեյքերն ապացուցում է, որ Նեստորը չի եղել նեստորական¹⁰, իսկ Վ. Ուիգերեմը նկատում է, որ Արեւելքի եկեղեցու քրիստոսաբանական բանաձեւը զերծ է հերետիկոսական համարվելու ցանկացած դրդապատճառից¹¹:

Պրոֆ. Ֆ. Լուֆսը, որ շատ կարեւորություն էր տալիս 431 թ. «Եփեսոսի արձանագրություններին», նկատելի համակրանք էր դրսեւորում Նես-

Schmaus in the *Encyclopedia of Theology: A Concise Sacramentum Mundi*, խմբ.՝ K. Rahner (Ա. հրատ.՝ 1975, Freiburg-im-Breisgau), Mumbai, 2004, էջ 893-905: Այս հակադրությունների մասին 1300 թ. հիշատակում է Վիլյամ Վելլըրը, որ նկարագրում է որոշ հավատացյալների՝ գրեթե ամեն ինչ Ս. Մարիամին վերագրելու միտումները (C. Balic, *The Marian Rules of Dun Scotus*, *Euntes Docete*, 9, 1956, էջ 110): Բոնավենտուրան նախագրույցում է Ս. Մարիամի առնչությամբ դրսեւորվող մաքսիմալիզմի մասին՝ ասելով. «Հարկավոր է լինել զգույշ, որպեսզի չնվազեցվի մեր Տիրոջ՝ Հիսուս Քրիստոսի պատիվը» (տե՛ս *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae*, *Opera Omnia*, tomus VI, (Quaracchi) prope Florentiam, MDCCCXCIII [1893], էջ 497): Ի. դարում Պիոս ԺԲ. պապը (1876-1958 թթ.) նույնպես զգույցանում է հույժ չափազանցված մաքսիմալիզմից եւ հեղինակ մինիմալիզմից խուսափելու մասին (տե՛ս http://w2.vatican.va/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_11101954_ad-caeli-reginam.html (item 44)). հմմտ. E. Sri, “Advocate and Queen” in *Mariology: A Guide For Priests, Deacons, Seminarians, and Consecrated Persons*, Missouri, 2007, էջ 498-499): Մարեմաքսիստության մեջ դրսեւորված մաքսիմալիզմից եւ մինիմալիզմից խուսափելու նպատակով՝ 1964 թ. տեղի ունեցած բոլոր քննարկումներից հետո Վատիկանի Բ. ժողովը (1962-1965 թթ.) սահմանում է նույն թվականի նոյեմբերի 21-ին հրապարակում է “Lumen Gentium” դոգման (տե՛ս www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html (item 67): Հմմտ. նաեւ “Contemporary Catholic Theology: A Reader (Paperback)”, խմբ.՝ L. Gearon and M. Hayes, New York, 1999, March 1, էջ 283): Հովհաննես Պողոս Բ. պապը (1920-1978-2005 թթ.) եւս զգույշավոր էր՝ իր Մարեմաքսիստությունը մաքսիմալիզմից եւ մինիմալիզմից զերծ պահելու համար (տե՛ս *Avery Cardinal Dulles*, *Church and Society: The Laurence J. McGinley Lectures 1988-2007*, New York, 2008, էջ 256): Վերոնշյալ ուսումնասիրության մեջ հարգարժան հեղինակը, փաստերի ի մի բերմամբ, փորձել է «Աստվածածին» եզրի առնչությամբ Կաթոլիկ եկեղեցում արձարված մտավախության ու Նեստորի որդեգրած դիրքորոշման միջեւ համեմատական եզրեր տանել, որը մի փորձ է՝ Նեստորի աստվածաբանական հայացքները նորովի լուսաբանելու եւ արդարացնելու համար (ծանոթ.՝ թարգմ.):

¹⁰ J. Bethune Baker, նշվ. աշխ., էջ 198:

¹¹ W. Wigram, *The Doctrinal Position of the Assyrian or East Syrian Church*, London, 1908, էջ 289 (այսուհետ՝ “The Doctrinal Position of the Assyrian Church”):

տորի անձի եւ նրա քրիստոսաբանական հայացքների նկատմամբ: Նեստորականության՝ դուալիզմ պարունակելու մեղադրանքների դեմ նա ընդգծում էր այն միտքը, թե Նեստորը միշտ չեշտը դրել է Քրիստոսի Անձի միություն վրա¹²:

Ա. Ռ. Վայնի կարծիքով՝ անհնար է հասկանալ «Հերակլիդես» երկում ներկայացված քրիստոսաբանության նշանակությունը, «առանց բնագանցական եւ քրիստոսաբանական համակարգի» ջանք գործադրելու «անցյալում եւ ապագայում գործող» մի համակարգի ձեւավորման ուղղությամբ, եւ պնդելու «ինքնուրույն, հետեւողական մետաֆիզիկայի եւ քրիստոսաբանության զարգացման»¹³ գործընթացում հաջողվելու մասին: Նա եզրակացնում է, որ «Նեստորի մտքում կան տարրեր, որոնք քրիստոսաբանական խնդիրների նկատմամբ նոր մոտեցումների օգտակար ձեւեր են ապահովում»¹⁴: Ներկայումս շատերը որդեգրում են նույնիսկ «Մարգարիտի» հայտնաբերումից շատ տարիներ առաջ Զ. Մոչեիմի արտահայտած տեսակետը, ըստ որի՝ նեստորականությունն ավելի շուտ ոչ թե մտքի, այլ բառերի սխալմունք է¹⁵:

Հեղինակը (այսինքն՝ Մար Ափրեմ Զ. Մուքենը. ծանոթ.՝ թարգմ.) այստեղ մեկ քայլ առաջ է անցնում: Արեւելքի եկեղեցու քրիստոսաբանությունը, ինչպես նաեւ Նեստորի հայացքներն այդքան էլ հեռու չեն քաղկեդոնյան բանաձեւումից: Չնայած բառերը տարբեր են, բայց ուսմունքը գրեթե նույնն է: Քաղկեդոնի քրիստոսաբանությունն իր չեշտադրումներով անտիոքյան է: Այլ կերպ ասած՝ քաղկեդոնյան բանաձեւը նեստորական քրիստոսաբանության հաղթանակն էր:

1907 թ. Զիբրալթարի եպիսկոպոս Վիլյամ Էդուարդ Քոլինսը, պատրիարք Մար Բենիամին Շիմունին հանդիպելու եւ երկխոսության խնդիրներ քննարկելու նպատակով առաջին անգամ, որպես Անգլիկան եկեղեցու պատվիրակ, եպիսկոպոսական այցելություն կատարեց Արեւելաասորական եկեղեցի: Հետաքրքիր հարցազրույցի ժամանակ Քոլինս եպիսկոպոսը դավանաբանական խնդիրների եւ նմանատիպ տրամախոսությունը հնարավոր ու հաճախակի դարձնելու հարցի առնչությամբ բացատրեց Անգլիկան եկեղեցու դիրքորոշումը: Որեւիցե տարածաշրջանում, առանց իրենց ազգային եկեղեցու ապրող ասորիների հետ կապված ո՛չ մի դժվարություն չպետք է լիներ: Քոլինս եպիսկոպոսը գրում է. «Ո՛չ թե պետք է խնդրենք

¹² F. Loofs, Nestorius and His Place in the History of Christian Doctrine, Cambridge, 1914, p. 126.

¹³ A. Vine, The Nestorian Churches, London, 1937, p. 53.

¹⁴ Ասո, էջ 54:

¹⁵ J. Mosheim, An Ecclesiastical History, Ancient and Modern, ed. M. James, London, 1876, p. 633.

նրանց՝ ուրանալու իրենց հայրերին, ո՛չ թե պետք է խնդրենք նրանց՝ վերախմբագրելու իրենց դավանաբանական ձեռնարկները կամ նոր դավանանք ստեղծելու, այլ պարզապես պետք է ասենք հետեւյալը. «Ահա մեր պահպանած դավանանքը: Արդյոք ա՞յդ էք դավանում»¹⁶:

Երեք տարի անց Քենթրբերիի արքեպիսկոպոս դոկտ. Դեվիդսոնը, հետեւելով 1908 թ. Լամբեթի կոնֆերանսում ընդունված որոշումներին, Արեւելքի եկեղեցու պատրիարքին հղեց մի գրույթյուն, որով խնդրում էր նրան՝ հստակեցնել Արեւելքի եկեղեցու քրիստոսաբանությունը վերաբերող կասկածելի դրույթները: Իր եպիսկոպոսների հետ ունեցած խորհրդակցությունից հետո՝ 1911 թ. հունիսի 13-ին պատասխան նամակում պատրիարքը, ընդունելով իրեն առաջադրված (Quicumque vult) դավանաբանական շարադրանքը, ընդունում է այն՝ որպես Արեւելքի եկեղեցու հավատո արտահայտություն: Այդ շարադրանքն ուղարկել էր «Քենթրբերիի Արքեպիսկոպոսի Աստրական Առաքելության» պատասխանատու Վ. Ուիգրեմը, որն արքեպիսկոպոսին ուղղված նախնական մի գրույթյամբ նշում է. «Համարձակություն ունեմ հուսալու, որ Ձերդ Սրբազնությանն ուղղված Մար Շիմունի նամակը բավարար կլինի՝ այս եկեղեցու վրայից թոթափելու հերետիկոսության մեղադրանքները, որոնք այսօրան երկար ժամանակ առաջադրվել են նրա դեմ»¹⁷:

Նրա ցանկությունը լիովին բավարարվում է, քանի որ Լամբեթի Համագումարի կողմից ստեղծված հանձնախումբը լիարժեք կերպով բավարարված էր «Christotokos» եզրի կիրառման առնչությամբ տրված բացատրությամբ: Սակայն 1914 թ. սկսված պատերազմի պատճառով երկխոսություն իրագործման համար ներդրված ջանքերը չէին կարող միանգամից պտուղներ տալ, իսկ Լամբեթյան հաջորդ համագումարն¹⁸ ընդունում է նախորդ հանձնաժողովի կողմից ներկայացված զեկույցը, որտեղ ասված է. «Չնայած «Theotokos» եզրը բացակայում է նրանց ծիսական գրքերից, եւ որոշ դեպքերում նույնիսկ մերժվում է, սակայն, մյուս կողմից, այդ եզրին համարժեք բառեր, ինչպես նաեւ «communicatio idiomatum» («հատկությունների հաղորդակցություն») եզրով հայտնի լեզվական ազդու բազմաթիվ օրինակներ կարելի է գտնել դրանց մեջ»¹⁹:

¹⁶ A. Mason, Life of William Edward Collins, Bishop of Gibraltar, London, 1912, p. 125.

¹⁷ W. Wigram, Letter addressed to Dr. Davidson, Archbishop of Canterbury, dated August, 1911 (Լոնդոնում գտնվող Լամբեթյան պալատի գրադարանի արխիվային նյութերից):

¹⁸ Lambeth Conference of 1920.

¹⁹ Lambeth Conferences (1867, 1930), London, 1948, p. 132.

Նույնիսկ երկու «անձերի» (ասոր.՝ «Qnome») խնդիրը, թվում է, չի կարող խոչընդոտ հանդիսանալ այս հանձնաժողովի համար: Զեկույցում նշված է. «Մի արտահայտություն, որը պատճառ է դարձել որոշակի խառնաշփոթության, որը հաստատում է, թե Քրիստոսի մեջ կա «մեկ դեմք (ասոր.՝ «parsopa», հուն.՝ «prosopon»), երկու «անձ» («Qnome») եւ երկու բնություն»: «Qnoma» բառը համարժեք է «Hypostasis» եզրին, եւ եթե այն կիրառված լիներ առավել ուշ շրջանում ձեռք բերված իմաստով, այսինքն՝ «անձնավորություն» նշանակությամբ, ապա այն իրական նեստորականություն կներկայացներ: Սակայն ուսումնասիրության արդյունքում պարզվեց, որ այն կիրառվել է «hypostasis» եզրի ավելի վաղ՝ «էություն» («substance») իմաստով, իսկ այս հանգամանքը եթե ոչ ավելորդ, ապա, առնվազն, լիովին ուղղափառ է դարձնում տվյալ արտահայտությունը»²⁰:

Այս զեկույցը հետեւողական կերպով հայտարարում է, որ եթե Արեւելքի եկեղեցու ներկա հեղինակությունները հավատարիմ մնան 1911 թ. հունիսի 13-ին իրենց հրապարակած փաստաթղթի դրույթներին, ապա խաթարված երկխոսությունը կարող է վերականգնվել: Մեկ տասնամյակ հետո գումարված Լամբեթի հերթական Համագումարի զեկույցում առկա «քաղաքական եւ այլ պայմանների պատճառով հնարավոր չեղավ 1920 թ. առաջարկված հեղինակավոր նմանատիպ մի հայտարարություն ստանալ»²¹ տողերի ընթերցումը զղջման տեղիք է տալիս:

Մինչ 1948 թ. գումարված Լամբեթի Համագումարի պատրաստած զեկույցն այս երկու եկեղեցիների միջեւ հարաբերությունների հնարավոր ամրապնդման²² հույսեր էր ներշնչում, իսկ 1958 թ. Համագումարի կողմից հրապարակված զեկույցում Արեւելաստորական եկեղեցու միայն քաղաքական եւ նյութական կողմերի մասին էր խոսվում²³: Սակայն դա չէր նշանակում, որ Արեւելքի Ասորական եկեղեցին համաձայն չէր 1911 թ. հրապարակված հայտարարության մեջ շարադրված դավանաբանական դիրքորոշման հետ: Ո՛չ էլ նշանակում էր, որ Անգլիկան եկեղեցին միտք ուներ այն վերանայելու: Անգլիկայի եկեղեցու Արտաքին Հարաբերությունների խորհուրդը Լամբեթում համաձայն էր այս տեսակետի հետ²⁴:

²⁰ Անդ:

²¹ Lambeth Conference, 1930, London, n. d., p. 146.

²² Lambeth Conference, 1948, London, p. II, p. 71.

²³ Lambeth Conference, 1958, London, p. 251.

²⁴ 1965 թ. նոյեմբերի 3 թվակիր նամակը հասցեագրված է սույն ուսումնասիրության հեղինակին:

Արեւելքի եկեղեցում Քաղկեդոնի ժողովի վերաբերյալ արտահայտված դիրքորոշման մեջ անհրաժեշտ մի բառ է պակասում: Նորին գերազանցութուն կարգինալ Շաբոն պատվի է արժանի այն տեղեկության համար, ըստ որի՝ «Synodicon Orientale» ժողովածուի մեջ ընդգրկված Քաղկեդոնի ժողովը, ինչպես նաեւ Լեւոն պապի Տումարը պաշտոնապես ընդունվել են Արեւելքի եկեղեցու կողմից: Չնայած որ նա այդ մասին ձեռքի տակ եղած փաստաթղթերի բնագրերը չի հրատարակել իր հատորներում, այնուամենայնիվ, դրանց՝ Արեւելքի եկեղեցու կողմից վավերացված փաստաթղթեր լինելու մասին նրա հայտարարությունն անակնկալի բերեց ողջ գիտական աշխարհին²⁵: Վ. Ուիգբեմը, ով ջանք ու եռանդ չէր խնայում այս խնդրի լուծումը գտնելու համար, ի վերջո կարողացավ Մոսուլում հայտնաբերել «Synodicon Orientale» ժողովածուն պարունակող ասորերեն մի ձեռագիր, որի մեջ էլ նա գտավ Քաղկեդոնի ժողովի մի բանաձեւ²⁶: Քաղկեդոնի բանաձեւ որդեգրած եկեղեցին արժանի է, որպեսզի պաշտոնապես ընդունվի Արեւմտյան եկեղեցիների կողմից: Անգլիայի եկեղեցին ճիշտ քայլ է կատարում այս ուղղությամբ:

Բ. Այս մտադրության հեռանկարները.

«Եթե Ընդհանրական եկեղեցու խաթարված միությունը երբեւէ վերականգնվի եւս մեկ անգամ, - գրում է Ուիգբեմը, - ապա դա պետք է լինի լիակատար ընդունմամբ ազգային այն տարբերությունների, որոնք ազգային ժառանգություն են, իսկ այդ ժառանգությունն այնքան է արժեւորված այն պահպանող ազգի կողմից, որ նրանց համար գերադասելի է ավելի շուտ բաժանման ուղին բռնել, քան այդ արժեքներից հրաժարվել»²⁷:

Քանի դեռ Արեւելքի Ասորական եկեղեցում կա որոշակի անհանգստություն, այն երբեք չի լքի իր հերոսին (նկատի ունի Նեստորին. ծանոթ.՝ թարգմ.): Չնայած որ «Theotokos» եզրը կիրառվել է 431 թ. Եփեսոսի ժողովում, այնուամենայնիվ, Բողոքական եկեղեցին չի ընդունում այդ մակդիրը՝ հավանաբար փորձելով պաշտոնապես ասել, որ իրենք եւս դիտարկում

²⁵ Արեւելքի եկեղեցին վերոնշյալ հայտարարության առնչությամբ պաշտոնապես որեւէ կերպ չի արձագանքել:

²⁶ Վ. Ուիգբեմը տեղեկացրել է քննարկման մասնակիցներին, որ «Theotokos» բառը բնագրում թարգմանված է «Մայր Քրիստոսի» [ով էլ Աստված է, եւ մարդ] բառակապակցությամբ, իսկ «մեկ անձ» («Qnoma») եզրը փոխարինվել է «երկու անձ» («Qnome») բանաձեւով: «Երանելի Կյուրեղ» բառի փոխարեն գրված է «նգովյալ Կյուրեղ», իսկ «հանդիմանեց հիմարությունը Նեստորի» նախադասությունը բացակայում է (հմմտ. «The Doctrinal Position of the Assyrian Church», էջ 296):

²⁷ «The Doctrinal Position of the Assyrian Church», p. 63-64.

են Կյուրեղի կողմից Նեստորի դատապարտման վավերացման ու նրա [այսինքն՝ Նեստորի] հետեւորդներին որպես ուղղափառության անհրաժեշտ չափանիշ ընդունելու հանգամանքները:

Անգլիկան եկեղեցու գիտնականներն իրենց պատրաստակամությունն են հայտնել՝ պաշտոնապես ճանաչելու Արեւելքի եկեղեցին՝ առանց երեք հույն վարդապետներին²⁸ դատապարտելու, Կյուրեղ Ալեքսանդրացու դեմ դրված նզովքների դադարեցման պայմանով միայն: Սա հնարավոր կլիներ, եթե երկուստեք լուրջ քայլեր ձեռնարկվեին այս ուղղությամբ:

Մեծավ մասամբ քիչ հավանական է, որ Արեւելքի եկեղեցին դադարեցնի երեք հույն աստվածաբանների անունների հիշատակումն իր ծիսադավանաբանական բնույթի քարոզաշարքերում: Վ. Ուիգբեմը հույն վարդապետների անունները չհիշատակելու նպատակով առաջարկում է օգտագործել նմանատիպ քարոզների շարքում գտնված միմյանց հաջորդող հրավեր-քարոզները²⁹՝ հուսալով, որ այս «փոփոխությունը հաջողությամբ կպսակվի, քանի որ պարզ ժողովուրդը զբաղված կլինի օրհներգությունների երգեցողությամբ»³⁰: Անկախ առաջարկված փոփոխության ճակատագրից՝ Արեւելքի եկեղեցին երբեք չի համաձայնվի նմանատիպ փոփոխություններ կատարել: 431 թ. Եփեսոսի ժողովի ընդունման հանգամանքների առնչությամբ մյուս եկեղեցիների վերաբերմունքի վերանայումը ներքինատոնական առաջին մեծ բաժանման արդյունքում մեկուսացված եւ միանգամայն հեռանկարային այս եկեղեցու հետ վերամիավորման համար նոր ճանապարհ կհարթեր:

Այսօր, առավել քան երբեւէ, պարզ է նեստորական քրիստոսաբանության հեռանկարը: Բողոքական աստվածաբանները, ովքեր սկսել են ընդգծել Քրիստոսի տառապանքների՝ որպես կատարյալ մարդկային բնության օրինակի իրականության փաստը, կարող են որոշակի դերակատարություն ունենալ այստեղ: Տողերիս հեղինակը նեստորականությունն ուսումնասիրող մյուս ուսանողներից ավելի առաջ է անցնում աներկմիտ այն առաջարկությամբ, ըստ որի՝ «Հերակլիդեսի» գիրքը պատասխան է տալիս Նեստորի դեմ առաջադրված շատ մեղադրանքների:

²⁸ Արևելքի Ասորական եկեղեցում հիշատակվող երեք հույն աստվածաբաններն են՝ Դիոդորոս Տարսուսացի (մոտ 330-392 թթ.), Թեոդորոս Մոպսուեստացի (մոտ 350-428 թթ.) և Նեստոր (Կոստանդնուպոլսեցի, մոտ 381-451 թթ.):

²⁹ Ըստ Վ. Ուիգբեմի պնդման՝ վերոնշյալ քարոզաշարքերում գտնված հրավեր-քարոզները չեն հաջորդում միմյանց:

³⁰ “The Doctrinal Position of the Assyrian Church”, p. 25-26.

Նեստորի Հանդեպ Համակրանք դրսևորվել է նույնիսկ ուղղափառության շրջանակներում: Հույն ուղղափառ աստվածաբաններից Մ. Վ. Անաստոսն իր ուսումնասիրությամբ ցույց է տալիս, որ Նեստորի եւ Կյուրեղի կողմից ներկայացված քրիստոսաբանությունների միջեւ տարբերություններն այդքան էլ շատ չեն: Խնդրո առարկա նյութի հետ կապված՝ նա պնդում է, որ «եթե Նեստորի քրիստոսաբանությունն ուղղափառ է, ապա այն, առանց երկուստեք զայրացկոտ հերքումներով ուղեկցվող դիմակայման, պետք է հաշտեցնել Կյուրեղի քրիստոսաբանության հետ: Իրականում հարկավոր է խոստովանել, որ այս, ինչպես նաեւ մյուս հարցերի շուրջ նրանց միջեւ եղած բաժանարար գիծը կա՛մ շատ նուրբ է, կա՛մ գոյություն չունի»³¹:

1964 թ. օգոստոս ամսին Աարհուսում տեղի ունեցած խորհրդակցության արդյունքներն ինչ-որ իմաստով այդքան էլ հուսադրող չէին. եթե քրիստոսաբանական փոխզիջման միակողմանի հռչակագիրը պատրաստված լիներ Արեւելքի կողմից, ապա հնարավոր է, որ նրանք իրենց սեփական ուղիով ընթանային, իսկ Պարսից եկեղեցին, քրիստոսաբանական տեսանկյունից, ի տարբերություն Արեւելքի, ավելի շատ ընդհանրություններ գտնելու հնարավորություն կունենար Արեւմուտքի հետ: Եթե արեւելյան էկոմենիզմը հիմնված է Կյուրեղ Ալեքսանդրացու եւ Եփեսոսի ժողովի քրիստոսաբանության վրա, ապա արեւմտյան էկոմենիզմը կհենվի Լեւոն պապի Տումարի եւ Քաղկեդոնի ժողովի բանաձեւումների վրա:

Ինչպես հակաքաղկեդոնական եկեղեցիները, առանց 451 թ. Քաղկեդոնի ժողովի ընդունման, ջանում են վերամիավորվել ուղղափառ եկեղեցիների հետ, այնպես եւ Արեւելքի եկեղեցին, 431 թ. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու նախագահությամբ գումարված Եփեսոսի ժողովը չընդունելով հանդերձ, ունի վերամիավորում պահանջելու օրինական իրավունք:

Նույնիսկ Կյուրեղը ոչ պատշաճ վերաբերմունք արտահայտեց եւ վերանայեց 431 թ. Եփեսոսի ժողովում ընդունված որոշումը. երկու տարի հետո նա այդ որոշումն ընդհանրապես մի կողմ դրեց եւ իր անձնական հեղինակությամբ փոխզիջման գնաց իր հակառակորդների հետ: Եկեղեցիները Կյուրեղ Ալեքսանդրացու օրինակին հետեւելու եւ այս ժողովին՝ որպես տիեզերաժողովի, տրված կարեւորությունը վերաիմաստավորելու

³¹ M. Anastos, Nestorius was Orthodox, Dumbarton Oaks Papers XIV, Cambridge, 1962, p. 139. Նա եզրակացնում է, որ Նեստորը «գերազանցապես դիոֆիզիտ» է եղել (անդ, էջ 140):

Հնարավորություն ունեն. գաղափար, որ, հավանաբար, երբեք չէր անցնի կյուրեղ Ալեքսանդրացու մտքով³²:

Գ. Վերջաբան.

Տողերիս հեղինակը հայտարարում է, որ աստվածաբանական ֆակուլտետում պաշտպանած իր մագիստրոսական թեզը՝ Եփեսոսի ժողովի վերաբերյալ, անկողմնակալ մի ուսումնասիրություն է: Անկողմնակալությունը, այնուամենայնիվ, չի ենթադրում ցանկացած նոր կարծիքի կամ տեսակետի ձեռավորման հնարավորության հերքում կամ տվյալ մարդու առնչությունը արտահայտված մտքերի ներկայացրած վտանգի անօգուտ շղարշում, այլ այն գիտական անկեղծ վերանայում եւ պատմական համապատկերում անաչառ կերպով գաղափար կամ միտք հայտնաբերելու մի փորձ է ներկայացնում, ինչն էլ արտահայտվել է այստեղ:

Այս խորհրդակցության ընթացքում այդ նպատակի իրագործումը հեղինակի տածած հույսն է: Տարբեր մարդիկ խորհել են Քրիստոսի աստվածային ու մարդկային բնությունների միավորման վերաբերյալ մշակված հասկացությունների ըմբռնելի ձեւերի մասին: Սակայն ինչպե՞ս է տեղի ունեցել այդ միությունը. հարց, որը բաց է զանազան ենթադրությունների ու վարկածների համար: Որոշ չափով այս հարցը վեր է մարդկային խորհրդածությունների շրջանակներից:

Կար ժամանակ, երբ այս եզրերը դեռ կայացման գործընթացով էին անցնում: Նմանատիպ սկիզբը, դժբախտաբար, անհրաժեշտություն էր ճշգրիտ ընկալման տեսանկյունից: Նեստորականությունն անհրաժեշտ էր մարդկային բնության՝ որպես էության աստվածացման վերաբերյալ ձեռավորված ցանկացած պատկերացում կանխելու համար. արդյունքում անտեսվեց Քրիստոսի պատմական կերպարը: Ինչպես Զ. Բեթունի Բեյքերն է զգուշացնում մեզ՝ ուսմունքը, որի դեմ առարկեց Նեստորը, «մարդկանց Փրկչին դարձնում է անձ, բայց՝ ոչ իրական մարդ, իսկ փրկությունը ոչ թե բարոյական, տեւական, այլ ինչ-որ հմայիչ, ակնթարթային մի գործընթացի է վերածում»³³:

Հայտնաբերված «Հերակլիդեսի» գիրքը «Աստծու տնօրինությունն էր մի դարաշրջանում, երբ Մարդեղացման վարդապետությունը վտանգված էր քայքայիչ նյութի նմանվող հակառակորդների ու ջատագույների կողմից, որոնց դեմ ուղղված նրա բողոքը մնաց անտեսված»³⁴: Ժամանակակից

³² “The Doctrinal Position of the Assyrian Church”, p. 35.

³³ J. Bethune Baker, նշվ. աշխ., էջ 207:

³⁴ Անդ, էջ 196:

գիտական միտքը, ըստ երեւույթին, դեմ, բայց իրականում միմյանց լրացնող տեսակետների յուրօրինակ մի համադրություն կազմելու փորձով, կարող է լավագույնս օգուտ քաղել այս հակասություններից:

Երբ Արեւելքի եկեղեցու քրիստոսաբանության մեջ առկա «մեկ անձ, երկու «qnome» եւ երկու «qyane»» բանաձեւերը թարգմանվեն «մեկ անձ, երկու իրական բնություն եւ երկու վերացական էություն» եզրերով, այդ ժամանակ այն լիովին ուղղափառ կլինի: Ըստ Ա. Վայնի հայտարարության՝ Նեստորի կիրառած յուրահատուկ եզրերի պատճառով հարկավոր է նրա նկատմամբ անորոշ վերաբերմունք որդեգրել: Եթե մենք փորձենք հասկանալ, թե իրականում ինչպես է տեղի ունեցել աստվածայինի ու մարդկայինի միությունը Հիսուս Քրիստոսի մեկ անձի մեջ, ապա մենք կհանգենք հետեւյալ անխուսափելի եզրակացության, որ քրիստոսաբանության խնդիրը մնում է անլուծելի:

Եզրակացություն.

Այս եկեղեցու ծոցում հայտնաբերված ձեռագրերն ու տպագիր գրքերը «մեկ անձի, երկու «qnome»-ների եւ երկու բնության» քրիստոսաբանությունն են ուսուցանում մեզ: Ուսումնասիրելով քրիստոսաբանական այս բանաձեւը՝ մագիստրոսական այս աշխատանքը պաշտպանում է շատ տարիներ առաջ պրոֆ. Զ. Բեթունի Բեյքերի կողմից առաջ քաշված այն տեսակետը, ըստ որի՝ Նեստորը չի եղել նեստորական:

«Qnoma» եզրն ընկալելու համար հեղինակը մերժում է որոշ գիտնականների կողմից շրջանառության մեջ դրված վերոնշյալ բառի «անձ» թարգմանությունը եւ մեկ այլ՝ այլընտրանքային տեսակետ է առաջարկում, ըստ որի՝ «qnome» եզրը պետք է ընկալվի որպես «անհատականացված կամ իրական բնություն», քանի որ «kyana» բառի տակ հասկացվում է «վերացական բնություն»: «Qnoma»-ն այս աշխատության մեջ թարգմանված է նաեւ «անձ» (hypostasis) իմաստով, որը, սակայն, կատարվել է մի քանի այլ հետազոտողների հետեւողությամբ: Այսպես օրինակ՝ «Քրիստոսաբանական բնագրերի նեստորական հավաքածու» (“A Nestorian Collection of Christological Texts”) խորագիրը կողմ իրենց օգտակար ուսումնասիրության մեջ Լուիզ Աբրամովսկին եւ Ալլեն Գուդմանն այս բառը թարգմանել են «անձ» (hypostasis), սակայն այս թարգմանությունը մեզ չի փոխանցում նեստորական հայրերի կողմից կիրառված «qnoma» եզրի իրական իմաստը: Տողերիս հեղինակն այն կարծիքին է, որ ավելի հարմար բառ կարելի է կազմել՝ հակասական, բայց միեւնույն ժամանակ առանցքային «qnoma»

եզրի տակ այս եկեղեցու անդամների կողմից դրված իրական իմաստի փոխանցման համար:

Հեղինակը չի պնդում, որ անգամ ճիշտ ընկալման դեպքում այս քրիստոսաբանությունը լիովին համապատասխան է 451 թ. Քաղկեդոնի ժողովի քրիստոսաբանական բանաձեւին, չնայած որ նեստորական քրիստոսաբանության մեջ կան մի քանի կետեր, որոնք համընկնում են Լեւոն պապի Տումարում առկա բանաձեւումների հետ, քանի որ իր հակառակորդի՝ Կյուրեղ Ալեքսանդրացու դեմ այդ մասին պնդում էր հենց ինքը՝ Նեստորը³⁵: Այս փաստը նոր ուղղություն է տալիս՝ Կյուրեղի եւ Նեստորի քրիստոսաբանական հայացքների միջեւ հաշտեցման եզրերի հայտնաբերման եւ հետագա հետազոտման ընթացքի համար:

Չնայած որ այս եկեղեցին Նեստորին սուրբ է համարում, այնուամենայնիվ, այն չի հիմնադրվել նրա կողմից: Նեստորը չի տիրապետել ասորերեն լեզվին, իսկ Պարսկաստանի Արեւելաասորական եկեղեցում չի կիրառվել հունարենը: Ո՛չ մի կապ չի եղել Պարսկաստանի Արեւելաասորական եկեղեցու, «Հերետիկոսի» եւ 431 թ.-ին նրա ձեռք բերած հետեւորդների միջեւ: Միայն Նեստորի մահից հետո, երբ Արեւելքի Ասորական եկեղեցին, որ չէր մասնակցել Նեստորի եւ Կյուրեղի միջեւ ծավալված քրիստոսաբանական ճակատամարտին, ո՛չ էլ վերոնշյալ մարտիկների կյանքի ընթացքում որեւէ տեղեկություն է ունեցել այս դժբախտ վիճաբանության մասին, անարդարացիորեն բնութագրվել է որպես Նեստորի կողմից հիմնադրված եկեղեցի:

Քրիստոնյա աշխարհից եւ, հատկապես, Անտիոքի աթոռի իրավասությունից Արեւելքի Ասորական եկեղեցու՝ քրիստոսաբանական վեճերից առաջ սկզբնավորված բաժանման հանգամանքներն ի հայտ եկան 428 թ.: Դրանից առաջ՝ 424 թ. հրավիրված Դադիչոյի ժողովի կանոններից մեկն արգելում էր այս եկեղեցու եպիսկոպոսներին՝ եկեղեցական իրավասության սահմաններում որեւէ կապ ունենալ Արեւմուտքի հետ: Այս փաստն ինքնին հանգեցնում է մեզ այն եզրակացության, որ Արեւելքի Ասորական եկեղեցու անջատումն ավելի շուտ պայմանավորված է եղել քաղաքական, մշակութային, լեզվական կամ անձնական նկատառումներով, քան թե 424 թ. ժողովի ընթացքում ընդհանրապես չհիշատակված աստվածաբանական պատճառներով:

³⁵ Այս դիտարկումն առաջին անգամ կատարել է պրոֆ. Վ. Սամուելը, իսկ ներկա ուսումնասիրության հեղինակն այն օգտագործել է իր դոկտորական թեզում:

Պողոս առաքյալի կիրառած ինքնառնայնացման, Աստծու նմանության, ծառայի կերպարանքի, պատմական Հիսուսի պատկերներն ու մյուս կարեւոր գաղափարները հանդիպում են նաեւ Նեստորի հայացքներում: Սուրբգրային հիմնավորումների հիման վրա նա ձեւավորել է դիմային միության մասին իր տեսությունը:

Այս եկեղեցու դիմային միության մասին քրիստոսաբանական բանաձեւը մերժում է Կաթողիկ եւ Արեւելյան Բյուզանդական Ուղղափառ եկեղեցիների կողմից ընդունված անձնային միության բանաձեւը: Դիմային միությունը երեք մակարդակ ունեցող քրիստոսաբանական մի համակարգ է, որտեղ միությունը տեղի է ունեցել ո՛չ թե առաջին՝ բնությունների մակարդակում, ո՛չ էլ երկրորդ՝ անձնային մակարդակում, այլ միայն երրորդ՝ դիմային մակարդակում: Արեւելքի եկեղեցու անդամների համար կատարյալ Աստծու գաղափարի ընկալումը կազմված է Քրիստոսի ունեցած երկու բնություններից, աստվածային եւ մարդկային «qnome»-ներից եւ միայն դիմային մակարդակում տեղի ունեցած միությունից:

Ինչ վերաբերում է Մարեմաբանությանը, ապա Արեւելքի եկեղեցին, ի տարբերություն Ուղղափառ եկեղեցիների, հրաժարվում է Մարիամին կոչել «Theotokos»: Այնուամենայնիվ, հեղինակը հավատում է, որ անկախ Օրհնյալ Սուրբ Կույս Մարիամի առնչությամբ «Theotokos» եզրի կիրառման հանդեպ ունեցած մերժողական դիրքորոշումից, ամբողջ աշխարհում սփռված նեստորական եկեղեցիները, ընդհանուր առմամբ, համաձայն են Արեւելյան Ուղղափառ եւ Արեւելյան Հին Ուղղափառ (այսինքն՝ հակաքաղկեդոնական) եկեղեցիների հետ՝ Օրհնյալ Կույս Մարիամին հարգանք ու պատիվ մատուցելու հարցում: Նեստորականներն ուղղափառ են առանց «Theotokos»-ի:

Այս եկեղեցին Հռոմեակաթողիկ եկեղեցու պես չի ծայրահեղացնում Մարիամին մատուցված պատիվը, ո՛չ էլ Բողոքական որոշ եկեղեցիների նման համընդհանուր համաձայնությամբ թերագնահատում է Օրհնյալ Կույս Մարիամի դերակատարությունը: Արեւելքի եկեղեցում Կույս Մարիամին նվիրված աղոթքները մեզ հանգեցնում են անխուսափելի եզրակացության, ըստ որի՝ այս եկեղեցին փորձում է պատշաճ տեղ հատկացնել Օրհնյալ Կույս Մարիամին, խուսափում է ծայրահեղություններից եւ միաժամանակ փորձում է մեր Տեր Հիսուս Քրիստոսի Մոր հանդեպ դրսեւորված արհամարհանքի վտանգից զերծ պահել եկեղեցին: Այս համատեքստում պետք է նշել, որ Արեւելքի եկեղեցու աստվածաբաններից եւ ո՛չ մեկը, ի տարբերություն մյուս եկեղեցիների արդի որոշ աստվածաբանների,

երբեւէ կասկածելի հարցադրում չի կատարել Կույսի Ծննդաբերութեան առնչութեամբ: Հիսուս Քրիստոսի ծննդաբերութեանից առաջ, դրա ընթացքում եւ դրանից հետո նա միշտ կույս է եղել:

Տիրոջ մարդկային բնութեան վրա նեստորական քրիստոսաբանութեան կատարած յուրահատուկ շեշտադրումն այն սահմանումն է, ըստ որի՝ Հիսուս Քրիստոսի մեջ կան երկու առանձին՝ աստվածային ու մարդկային «qnome»-ներ: Փրկչի մարդկային բնութեան վրա կատարված շեշտադրման շնորհիվ Արեւելքի եկեղեցին Ե. դարում հաղթահարեց Ապոլինար Լաոդիկեցու հերետիկոսութեան հետեւորդների ներկայացրած վտանգը [Նեստորի պատրիարքութեան շրջանում (428-431 թթ.) ապոլինարականները լուրջ թիվ էին կազմում Կ.Պոլսում]: Մարդկային բնութեան վրա նմանատիպ շեշտադրումն այսօր, ընդհանուր առմամբ, ընդունվում է ամբողջ աշխարհում կազմակերպվող աստվածաբանական արդի քննարկումների ընթացքում: Հետեւաբար, հեղինակը հույս ունի, որ Արեւելքի Ասորական եկեղեցին ներկա աշխարհի կրոնական եւ մշակութային համատեքստում ի հայտ եկող որոշ զարգացումների արդյունքում հղացված նախաձեռնութիւնների օգտագործմամբ որոշակի ներդրում կունենա քրիստոնեական աստվածաբանութեան զարգացման գործընթացում:

«Imme D'alaha» (Աստծու Մայր) մակդիրի ժխտմամբ Ասորական եկեղեցին երբեք չի հերքել Հիսուս Քրիստոսի աստվածային բնութիւնը: 325 թ. Նիկիայի եւ 381 թ. Կ.Պոլսի տիեզերաժողովներին մասնակցած բոլոր հայրերի պես նրանք հավատում են, որ վերոնշյալ ժողովներում օգտագործված արտահայտութիւններն ու Նիկիո Հանգանակը լիովին բավարար են Հիսուս Քրիստոսի աստվածային բնութիւնը դավանելու համար:

«Imme D'Msheha» (Մեսիայի Մայր) անվանումն առավել պատշաճ արտահայտութիւն է, քանի որ բոլոր քրիստոնյաները հավատում են, որ Մեսիան կատարյալ Աստված է եւ կատարյալ մարդ: Այսքանից հետո, մի՞թե նեստորական է Ասորական եկեղեցու աստվածաբանութիւնը. պատասխան՝ «այո» եւ միեւնոյն ժամանակ «ոչ»: Եթե Նեստորն ինքը երբեք նեստորական չի եղել, ապա ինչո՞ւ ումանք պետք է անհանգստանան պատասխանի «այո» կամ «ոչ» լինելու մասին: Այն նեստորական է այնքանով, որքանով Ասորական եկեղեցին նրան համարում է սուրբ եւ եկեղեցու հույն վարդապետ (Malpana Yawnaya): Պատասխանը «ոչ» է, եթե հարցադրողը կարծում է, որ նեստորականութիւնն աստվածային բնութեան հերքում կամ Քրիստոսի մեջ աստվածային ու մարդկային բնութիւնների լիակատար զատում է ներկայացնում:

ՊԱՏՄԱԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

ՌԱՖԻԿ ՆԱՀԱՊԵՏՅԱՆ
պատրաստական գիրք. դոկտոր, ԵՊՀ

ՎԵՆԵՏԻԿԻ ՄԽԻԹԱՐՅԱՆՆԵՐԻ ԴԵՐԸ
ՀԱՅ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՁԵՒԱՎՈՐՄԱՆ ԳՈՐԾՈՒՄ
ԺԹ. ԴԱՐԻ ԱՌԱՋԻՆ ԿԵՍԻՆ
(ԳՈՒԿԱՍ ԻՆՃԻՃՅԱՆ, ՄԻՆԱՍ ԲԺՇԿՅԱՆ)

Նայ ազգագրությունը՝ որպես առանձին գիտություն, հանդես եկավ ժԹ. դարավերջին - Ի. դարասկզբին: Սակայն մինչ այդ բավական երկար ժամանակ զգալի քայլեր էին կատարվել ազգաբանությունը հայոց մեջ կայացնելու եւ գիտական հիմքերի վրա դնելու ուղղությամբ: Հատկապես ժԹ. դարի երկրորդ քառորդին, երբ Արեւելյան Հայաստանը միավորվեց Ռուսաստանի հետ, գիտությունների, այդ թվում ազգաբանական գիտության զարգացման հնարավորություններ առաջացան:

Արեւմտյան Հայաստանի նահանգներում նույն ժամանակաշրջանում ազգագրության զարգացման համար դեռեւս հող չէր նախապատրաստված: Այդ թերին լրացնելու եկավ Վենետիկում հիմնված Մխիթարյան միաբանությունը, որի գիտնականները հմտացած էին եվրոպական գիտությունների մեջ: Հայ նշանավոր հեղափոխական դեմոկրատ, բանաստեղծ Միքայել Նալբանդյանն իր «Մխիթար եւ Մխիթարյանք» հոդվածում, անդրադառնալով օտար հողում հայ մշակութային օջախների ստեղծման հարցին, գրում է. «Հայոց ազգի փոքրիշատե իմացական նորոգությունը պիտո է կատարվել օտար աշխարհում... Հայկական դպրությունը պիտո էր հյուր գնալ Իտալիա եւ օտար հացով սնանել»¹, քանզի Հայաստանում նման օջախներ ստեղծելու հնարավորություններ չկային:

¹ Մ. Նալբանդյան, Երկերի լիակատար ժողովածու, հ. II, Երևան, 1947, էջ 186:

Առաջին հարյուրամյակում՝ 1750-ականներից մինչև 1850-ական թթ., Մխիթարյան միաբանությունը արգասավոր գործունեություն է ծավալել իր հարյուրավոր հրատարակություններով, դասագիրք-ձեռնարկներով, դպրոցներով, կրթական ու գրական մշակներով՝ ուղղություն տալով հայ մշակույթի զարգացմանը: Մխիթարյաններն առանձնապես աչքի են ընկել հայ հին մատենագրության եւ օտար լեզուների իմացությամբ, որը հնարավորություն է տվել նրանց հաղորդակից դառնալու արեւմտեվրոպական եւ անտիկ շրջանի գրականությանն ու մտավոր արժեքներին: Վենետիկի Մխիթարյանները հրատարակել են Փափսոս Բուզանդի, Կորյունի, Եզնիկ Կողբացու, Եղիշեի, Ղազար Փարպեցու, Հովհան Մանդակունու, Ներսես Շնորհալու, Գրիգոր Նարեկացու եւ այլոց երկերը²: Միաժամանակ հայ մատենագրությունը օտարներին ներկայացրել են թարգմանաբար: Հայ մատենագրության կարեւորագույն երկերի հրատարակությանը զուգընթաց՝ Մխիթարյանները լույս են ընծայել հին թարգմանությունների լավագույն նմուշներ, այդ թվում՝ Աստվածաշունչ, Հովհան Ոսկեբերանի, Բարսեղ Կեսարացու եւ այլ հեղինակների տասնյակ երկեր: Մեծ էր Մխիթարյանների դերը անտիկ գրականության թարգմանության գործում:

Այսպիսով՝ հայագիտությունը, այդ թվում եւ ազգագրությունը, զուգահեռաբար զարգացան թե՛ Արեւելյան Հայաստանում, թե՛ Վենետիկում, ավելի ուշ՝ նաեւ այլ գաղթօջախներում: Հայ ազգագրական գիտության ձեւավորմանը նպաստեցին նաեւ եվրոպական համաման գրականության նմուշների թարգմանությունները: Բացի մամուլից՝ ազգագրական նյութերը թափանցում էին հայ նոր գրականության ոլորտ: Այս գրականությանը շատ բնորոշ էին ազգային գեղեցիկ սովորույթների, անխառն բարքերի, տնտեսական զբաղմունքի, նյութական ու հոգեւոր մշակույթի, ժամանցի ձեւերի, սպորտի եւ խաղերի տեսակների, ուխտագնացությունների, ամուսնաընտանեկան սովորույթների ու ծիսակատարությունների նկարագրությունները³:

Ահա այս համապատկերում հայկական ազգագրական եւ բանահյուսական նյութերը պատմագրության էջերից քաղելով կամ ժողովրդից գրի առնելով՝ գրողներն ու գիտնականները իրենց երկերը հագեցնում էին դրանցով: Այդ հետազոտողներից է Մխիթարյան միաբանության անվանի

² «Գրացուցակ Մխիթարեան տպարանին (1717-1960)», Վենետիկ, 1960:

³ Վ. Բդոյան, Հայ ազգագրություն (համառոտ ուրվագիծ), Երեւան, 1974, էջ 10-13:

գիտնական Ղուկաս Ինճիճյանը⁴։ Նա հայրենիքից դուրս գիտական ազգագրությունը զբաղվող առաջին գիտնականներից է։

Ականավոր հայագետ-աշխարհագրագետ, ծնունդով Կ. Պոլսից՝ Ղուկաս Ինճիճյանը (1758-1833 թթ.) Մխիթարյան միաբանության անդամ էր 1779-ից։ Նա քաջածանոթ էր Եվրոպայում ձեռնարկված ազգագրության սկզբունքներին, տիրապետում էր մի քանի լեզվի, ուստի հանձն առավ այդ սկզբունքները հայ ազգագրությանը ծառայեցնելու գործը։ Ձեռքի տակ ունենալով Մխիթարյանների հարուստ գրականությունը՝ նա ձեռնարկեց մեկ մարդու ուժերից վեր աշխատանք. փորձեց հայ եւ օտար մատենագրության մեջ եղած տեղեկությունները՝ Հայաստանի ու հայերի վերաբերյալ, ի մի բերել եւ դրանց հիման վրա վեր հանել հայ ժողովրդի հազարամյակների ազգագրական նկարագիրը։ Ղուկաս Ինճիճյանը թողել է գրական, պատմաաշխարհագրական, աղբյուրագիտական, ազգագրական հարուստ ժառանգություն։

Նշենք, որ Կ. Պոլսում ապրած տարիներին նա հիմնել է «Արշարունեաց ընկերությունը» (1810 թ.), որը կոչված էր նյութական եւ բարոյական միջոցներով խթանելու մամուլի ու գրականության հրատարակումը։ Բացի այդ, ընկերությունը նպատակ ուներ գրքերը հրատարակել նոր հայերենով, որն ավելի ընկալելի էր հայության լայն շրջանակներին։ Ղ. Ինճիճյանն ընկերության խնամակալն էր եւ հոգաբարձուն, իսկ Հակոբ եւ Մկրտիչ Տյուգյանները՝ մեկենասները⁵։

ԺԹ. դարում Ղ. Ինճիճյանն առաջին էր հայագետներից, որ «Հնախօսություն աշխարհագրական Հայաստանեայց աշխարհի» եռահատոր մեծածավալ աշխատության մեջ ներառել է մատենագրության մեջ հաստատված ազգագրական տվյալներ՝ դրանք խմբավորելով ըստ թեմաների։ Այսպես՝ երկրորդ հատորում «Դրօշք, նշանք եւ վերտառությունք» խորագրի ներքո ներկայացրել է միջին դարերի հայկական պետական-զինվորական դրոշները, դրանց նշանները։ Հիմնվելով Մինաս Համբեցու տվյալների վրա՝ Ղ. Ինճիճյանը գրում է, որ հայոց դրոշի նշանը նախ արծիվն է եղել, ապա դրան ավելացել է առյուծը⁶։ Ե. դարի պատմագիրների

⁴ Մխիթարյան միաբանության երեսնյի գործիչներ Ղուկաս Ինճիճյանի եւ Մինաս Բժշկյանի ազգաբանական գործունեության համառոտ քննությունն իրականացրել ենք «Հայ ազգաբանական մտքի սկզբնավորումը» (ՊԲՀ, 2011, թ. 3, էջ 132-149) եւ «Արովյանը որպես հայ ազգաբանական գիտության սկզբնավորող» (Արովյանագիտական-5 (հոդվածների ժողովածու), Երեւան, 2012, էջ 111-119) հոդվածներում։

⁵ «Հայ գիտնականներ, հրապարակախոսներ, ժողովախոսներ», կազմ.՝ Հովհ. Պետրոսյանը, Երեւան, 1960, էջ 99։

⁶ «Հնախօսություն աշխարհագրական Հայաստանեայց աշխարհի», Տն. Հ. Ղուկաս աթո-

վկայությունների հիման վրա նշել է, որ Արշակ թագավորի օրոք արծիվն ու նետը զինանշան են համարվել, որովհետեւ զինվորները դրանք կրում էին իրենց ճակատին ու պարանոցին (էջ 235): Ապա մատնանշել է այլոց վկայությունները. «...արծուհնչանք, աղեղնադրոշք, արծուհնչանք վարժասկանիք, նշանակաւ եւ դրօշս դադմասրականս եւ վիշապագլուխ...» (էջ 236): Ըստ այդ տվյալների՝ «նշան սպարապետի զօրավարի էր՝ կրել առաջի իւր խաչադրօշ» եւ «նշան իշխանաց ի պարերագլուխ էր՝ կրել ի սաղասարսրս իւրեանց զնշան խաչին, որ կայր յանուն սրբոյն Սարգսի...» (էջ 235):

«Զինուորութիւն Հայաստանեայց» խորագրի ներքո Ղ. Ինճիճյանն ի մի է բերել պատմագիրների տեղեկությունները եւ ներկայացրել զինվորների զգեստները (էջ 266-269), պաշտպանական զենքերը (էջ 248-250), զենքի տեսակները (էջ 254-264), ամրոցներ քանդող տեխնիկան (էջ 262-263), վրանները (էջ 251-252), ազդարարիչ փողերը (էջ 252-253) եւ այլն:

«Սովորութիւն Հայաստանեայց» բաժնում ներկայացրել է արքունական կենցաղի որոշ կողմեր՝ թագավորների պաշտոնական տարազն ու դրա օգտագործման ձեւերը, թագն ու խույրը, թագադրության հանդեսները, օծման արարողությունները (էջ 278-284) եւ այլն: Նույն կերպ նա ներկայացրել է թագավորների փոխանորդների, մարդպետների, իշխանների եւ այլոց զգեստներն ու սովորույթները (էջ 284-287): Ժողովրդական տարազի ձեւերին, զարդերին ու գործածության եղանակներին, օծանելիքներին անդրադարձել է համառոտ ակնարկով (էջ 287-292): Առանձին դրվագներով ներկայացրել է հայերի միջնադարյան ամուսնական սովորույթները (էջ 292-293), բարքերը (էջ 311-314), պետական-նախարարական օրենքներն ու իրավունքին վերաբերող գրականությունը (էջ 302-310), դաշն կնքելիս ազգային եւ միջազգային սովորույթների կիրառումը (էջ 300-301): Հուղարկավորման, հոգեհանգստի եւ հետթաղման ծեսերը ներկայացնելիս առանձնացրել է հատկապես սգավորության, մահարձաններ կանգնեցնելու սովորույթները (էջ 293-300):

Ղ. Ինճիճյանը մանրամասնորեն քննություն է առել միջին դարերում ազգային առաքինությունից եւ մոլորությունների վերաբերյալ տեղեկությունները: Ըստ արժանվույն գնահատելով ազգային հերոսներին, որոնք իրենց առաքինազարդ վարքով ծառայել են ազգին ու հայրենիքին (էջ 315-368), գիտնականը խստորեն քննադատել է այն ախտերը, որ կրում էին երկառականները եւ նրանց կողմնակիցները, որոնք չարությունք ու նախանձով,

նակալ վարդապետի Ինճիճեան, Կ. Բ., ի Վենետիկ, 1833, էջ 235 (այսուհետ՝ այս գրքից մեջբերումների հղումները կտրվեն քնագրում, կնշվի էջը):

քսությամբ եւ բանսարկությամբ, մատնությամբ ու դավաճանությամբ գործել են հայրենիքի դեմ՝ դրանով վնաս հասցնելով ազգային կենցաղավարությանը (էջ 369-401): Այստեղ նա հրամայական է համարում հայկական կենցաղն առողջ հիմքերի վրա դնելը, արատներն արմատախիլ անելը:

Ի դեպ, հայ կենցաղավարության մեջ առաջավոր ձեւեր մտցնելը Ղ. Ինճիճյանի վաղեմի նպատակներից էր: Դեռեւս 1815 թ. «Ազգասէր» աշխատության մեջ հանգամանորեն անդրադարձել է այդ խնդիրներին: Եւ որպէսզի կենցաղագիտական նոր երեւույթները դյուրամբռնելի լինեն, հեղինակն այդ աշխատությունը շարադրել է բարբառախառն գրական լեզվով: Այստեղ նա բազմաթիվ օրինակներ է բերել հռոմեացի, հույն, ռուս եւ այլ ժողովուրդների վարք ու բարքից՝ չմոռանալով ներառել նաեւ հայկական միջնադարյան կենցաղավարության գեղեցիկ օրինակներ: Այս համապատկերում նա խնդիր է առաջադրել ըմբռնելու ազգային ինքնաճանաչության ոգին եւ սուր պայքար մղելու նախանձի, քինախնդրության, բամբասասիրության, չարախոսության, կեղծավորության եւ նման այլ երեւույթների դեմ:

Բացի հայկական կենցաղագիտության հարցերից, Ղ. Ինճիճյանն այս աշխատության մեջ նկարագրել է խորվաթների ու դադմատցիների ազգային բնորոշ առանձնահատկությունները, որոնք գրի է առել դեռեւս 1786 թ.՝ խորվաթիայում եղած ժամանակ:

Ղ. Ինճիճյանը «Հնախօսութիւն աշխարհագրական...» աշխատության երրորդ հատորում հանգամանորեն անդրադարձել է հայոց երկրագործության, որսորդության, ճարտարապետության, քանդակագործության ու երաժշտության վերաբերյալ տվյալներին, հեթանոսությանը, քրիստոնեությանը եւ այլն: Ուշագրավ մանրամասներ են առկա հոգեւորական դասի նիստ ու կացի, եկեղեցականների զգեստների, հանդերձների, պարագաների, կաթողիկոսական սովորույթների, ծիսակատարությունների մասին:

Նա համեմատության մեջ է դրել հայոց եւ մյուս հին ժողովուրդների հավատալիքները՝ փորձելով այդ համակարգում գտնել համամարդկային մտածողության ընդհանրությունները: Ըստ նրա՝ հայոց սիրո ու գեղեցկության աստվածուհի Աստղիկը նույն եգիպտական Իսիսն է, հռոմեական Դիանան եւ հունական Արտեմիսը: Այս համեմատությամբ նա փորձել է ի մի բերել հին դարաշրջանի հեթանոսական հավատալիքների հիմքը կազմող տոտեմիզմի եւ անեմիզմի դրսեւորումները՝ մատնացույց անելով վերապրուկային երեւույթների առկայությունն իր ապրած ժամանակաշրջանում: Աշխատության մեջ Ղ. Ինճիճյանն անդրադարձել է նաեւ տեղանուններ-

րի ստուգաբանությունը, ժողովրդական բժշկությունը, որը հիմնված էր մարդկային փորձի ու ճանաչողության վրա՝ փորձելով առանձնացնել այդ շրջանում հայտնի ժողովրդական բժշկագիտության հիմնական սկզբունքները: Նա, սակայն, լինելով հոգեւորական, հաճախ կրոնական թեմաներով խնդիրների մասին խոսելիս դրանք մեկնաբանել է կրոնական համապատասխան գաղափարախոսության դիրքերից՝ փորձելով դրանց մեջ տեսնել նաեւ հայկականը: Այսպես՝ նա տասնյակ էջեր է նվիրում այն դրույթի ապացուցմանը, որ Աղամն ու Եվան խոսել են հայերեն:

Գիտնականի հրատարակած ծավալուն գործերից է «Դարապատում» վերնագրով՝ 8 հատորից բաղկացած աշխատությունը (1824-1827 թթ.), որը թարգմանվել է ֆրանսերեն, իտալերեն, գերմաներեն, առավել ճանաչված է Եվրոպայում, քան մեզանում: Այստեղ Ղ. Ինճիճյանն անդրադառնում է տարբեր ժողովուրդների ազգագրական նկարագրին՝ հիմնականում հենվելով իր թարգմանած աղբյուրագիտական նյութերի վրա: Վերջին երկու հատորները նվիրված են գիտության եւ արվեստի զարգացման պատմությանը, մեծ մտածողների, արվեստագետների, եկեղեցական գործիչների կյանքին ու գործունեությանը:

Ղ. Ինճիճյանը հրատարակել է նաեւ «Ամարանոց Բիւզանդեան» (Վենետիկ, 1794 թ.), «Տարեգրություն» (աշխարհաբար) եւ «Եղանակ Բիւզանդեան» (Վենետիկ, 1803-1820 թթ.) տարեգրքերը, որոնք ազգագրական նյութերի անաչառ աղբյուրներ են:

«Եղանակ Բիւզանդեան» տարեգրքի 1808, 1809, 1812, 1815-1820 թթ.⁷ հատորները խիստ ինքնատիպ բնույթ ունեն: Յուրաքանչյուր տարեթիվ անպայման ունի տվյալ տարվա բոլոր տասներկու ամիսների աստղաբաշխական նկարագիրը: Սրան հաջորդում են յուրաքանչյուր ամսվա հետ կապված մանրամասն բնութագրերը՝ օրվա տեւողությունը, արեւածագի ու մայրամուտի ժամանակները, գիշերահավասարները, յուրաքանչյուր օրվա ընթացքում տեղի ունեցած բնական երեւույթները եւ այլն. այս ամենը հաճախ տրված է վայրկյանների ճշգրտությամբ: Այս ուղղությունը, առավել կամ պակաս չափով, գերակայող է մնում բոլոր տարիների համար: Նման աստղաբաշխական բնույթի տարեգիրքը նախադեպը չունի:

Նրա աշխատությունների զգալի մասը վերաբերում է աշխարհագրությանը: Մասնակցել է Գ. Ագոնցի «Աշխարհագրութիւն չորից մասանց աշխարհի» բազմահատորի ստեղծման աշխատանքներին, որի՝ Ասիային

⁷ Ս. Շախլյան, Ղ. Ինճիճյանի «Եղանակ Բիւզանդեան» տարեգիրքը, ՊԲՀ, 1966, թ. 2, էջ 173-177:

նվիրված «Նոր Հայաստան» (Վենետիկ, 1806 թ.) հատորի հեղինակն է: Այդտեղ աշխարհագրական տեղեկություններ էին տրված Փոքր Հայքի, Միջագետքի, Կիլիկիայի, Խաղտիքի, Ատրպատականի, Աղվանքի եւ այլ վայրերի մասին: Նա ամենայն մանրամասնությամբ ներկայացնում է պատմական Հայաստանը տվյալ ժամանակահատվածում⁸: Սույն աշխատությունը փաստական նյութի հարուստ շտեմարան է եւ, անկասկած, ունի պատմաաշխարհագրական կարեւոր արժեք: Հայաստանի եւ նրա աշխարհագրության վերաբերյալ իր մյուս հայտնի աշխատություններում⁹ Ղ. Ինճիճյանը խոսում է պատմաքաղաքական կարեւոր անցուղարձերի, Հայաստանի վարչաձեւերի, նախարարական տների, նրանց իրավական դրություն, հայ ժողովրդի բարքերի ու սովորույթների, զբաղմունքի, հավատալիքների եւ հատկանշական այն ամենի մասին, որ վերաբերում է Հայաստանին ու նրա բնակչությանը¹⁰:

«Ստորագրություն հին Հայաստանեայց»¹¹ ստվարածավալ աշխատության մեջ հունա-հռոմեական եւ ասորական աղբյուրներից հավաքած փաստական հարուստ նյութերի հիման վրա տալիս է Մեծ Հայքի պատմաաշխարհագրական պատկերը՝ նահանգների ու գավառների աշխարհագրական բնութագիրը, տեղանունների ստուգաբանությունը, տեղեկություններ ազգագրության վերաբերյալ, կատարում աշխարհագրական անունների տեղագրական ճշտումներ:

Գիտական ազգագրության ձեւավորման մեջ մեծ ավանդ ունեցող մյուս հետազոտողը Մինաս Բժշկյանն է: Նա Մխիթարյան միաբանության ականավոր գիտնականներից է՝ բանասեր, մանկավարժ, պատմաբան, ազգագրագետ, երաժշտագետ:

Ծնվել է Տրապիզոնում 1777 թ., վախճանվել Ս. Ղազարի վանքում 1851 թ.: Զբաղվել է մանկավարժությամբ եւ գիտությամբ: 1814 թ. տեղափոխվել է Կ. Պոլիս, ուր ծավալել է նաեւ թատերական գործունեություն: Եղել է Ղրիմի հայոց առաջնորդ, ճանապարհորդել է Սեւ ծովի ափերում եւ Եվրոպայում: Լինելով պատմական, աշխարհագրական եւ բանասիրական բնագավառների փորձառու գիտնական՝ Մ. Բժշկյանը կարողացել է ազգային

⁸ Ս. Ագոնց, Աշխարհագրություն չորից մասանց աշխարհի, հ. Ա., Վենետիկ, 1802:

⁹ Ղ. Ինճիճեան, Հնախօսություն աշխարհագրական Հայաստանեայց աշխարհի, հ. Ա., Բ., Գ., Վենետիկ, 1835:

¹⁰ Վենետիկի Մխիթարյանների 250-ամյա գործունեությանը հանգամանորեն անդրադարձել է Փ. Անթարյանը: Նա հակիրճ ներկայացրել է նաեւ Ղ. Ինճիճյանի անցած գիտական ուղին (տե՛ս Փ. Անթարյան, Վենետիկի Մխիթարյանների հայագիտական գործունեությունը (Միաբանության հիմնադրման 250-ամյակի առթիվ), ՊԲՀ, 1968, թ. 4, էջ 25-38):

¹¹ Ղ. Ինճիճեան, Ստորագրություն հին Հայաստանեայց, Մեծ Հայք, Վենետիկ, 1822:

գիտությունը զուգակցել միջազգայինն եւ հարստացնել իր գիտելիքները: Բացի պատմական եւ բանասիրական ուսումնասիրություններից, աշխարհագրությունամբ ու մանկավարժությունամբ զբաղվելուց, նա հավաքել է հայ եւ օտար ժողովուրդների կենցաղի ու մշակույթի վերաբերյալ նյութեր: Ժամանակագրորեն լինելով երկրորդը Ղուկաս Ինճիճյանից հետո՝ նա մեզանում առաջինը գիտակցեց, որ ազգագրության բուն աղբյուրը ժողովրդի բանավոր ժառանգությունն է, այսինքն՝ հույժ անհրաժեշտ է հավաքել եւ խմբավորել դաշտային-ազգագրական նյութերը: Ըստ այդմ՝ իր նշանավոր երկու աշխատությունները գրել է հիմնականում իր կողմից տարբեր ժողովուրդներից գրառված դաշտային-ազգագրական նյութերի հիման վրա: Այդ գործին հատկապես նպաստել են երկար ճանապարհորդելու պատեհ առիթները (երկու անգամ), ինչպես նաեւ Ղրիմի հայկական գաղութում առաջնորդի պաշտոն վարելը: Այստեղ նա հիմնավորապես սովորելով ռուսերեն եւ թաթարերեն, տիրապետելով նաեւ այլ լեզուների՝ գրում է «Քերականություն հայկազեան լեզուի, բացատրեալ ի ռուսաց բարբառ» (1840 թ.) եւ «Քերականություն բազմալեզու. յորում բովանդակին սկզբունք արաբացի, պարսիկ, օսմանեան եւ թաթար բարբառ. հանդերձ ծանօթութեամբք այլ եւ այլ լեզուանց» (1844 թ.) աշխատությունները:

Մ. Բժշկյանի առանձին աշխատություններում տեղ գտած ազգագրական նյութերն ու ուսումնասիրությունները հայ ազգագրական գիտության համար մեծ նշանակություն ունեն հատկապես այն պատճառով, որ ամբողջովին ընդգրկում են նրա ապրած ժամանակաշրջանը: Պահպանելով ժամանակագրական կարգը՝ ներկայացնենք նրա մի քանի աշխատությունների ազգագրական բնութագրերը:

1815 թ. Վենետիկում Մ. Բժշկյանը հրատարակել է «Ճեմարան գիտելեաց...»¹² մեծածավալ աշխատությունը: Վերջինս շարադրվել է չափածո՝ հարց ու պատասխանի կարգով: Այս դասագրքում բացատրված են կյանքի տարբեր բնագավառներում հանդիպող երեւույթները: Ազգագրական տեսանկյունից ուշագրավը դիցաբանությունն է, հատկապես՝ հունական եւ հռոմեական առասպելները:

¹² «Ճեմարան գիտելեաց որ է համառոտ տեղեկություն հարկաւոր գիտութեանց, ազատական արուեստից: Ի պէտս ուսումնասէր մանկանց ի հայր Մինաս վարդապետէ Բժշկեան Տրապիզոնցոյ, յաշակերտութենէ ամենապատիւ Մեծին Մխիթարայ ի Վենետիկ», 1815 (այսուհետ՝ «Ճեմարան գիտելեաց...»):

Կարեւոր են դասագրքի այն հատվածները, որոնք ներկայացնում են աշխարհամասերի բնակչության ռասսայական կազմը, դրանց վիճակագրությունն ու քաղաքակրթական աստիճանները¹³:

Մ. Բժշկյանի մյուս դասագրքերը՝ «Հմտութիւն մանկանց...»¹⁴, կարելի է համարել ընդհանուր ազգագրության համառոտ ժողովածու: Այս դասագրքերը բաղկացած է չորս հատորներից, որոնք հրատարակվել են 1818 թ.: Այն գրված է աշխարհաբար մատչելի լեզվով: Առաջին հատորը ներկայացնում է չինացիների, հնդկացիների, հարավամերիկյան բնիկների եւ այլ ժողովուրդների սովորույթները: Ավելի արժեքավորը գրքի երրորդ հատորն է, որում ընդհանրացված կարգով ներկայացված են պարսիկների, հնդիկների, չինացիների եւ այլոց ազգային բազում սովորույթները, կրոնները եւ այլն:

Պարսիկների կյանքից հիշատակված են կրակապաշտությունը եւ կենցաղային առանձին երեւույթներ: Հեղինակն առանձնակի սիրով նկարագրել է հնդիկ ժողովրդի ցեղային սովորույթները, տարազը, կերակուրները եւ ցեղերի մեծ մասի կողմից տոտեմիզմի պահպանման հետեւանքով որոշ կենդանիների եւ թռչունների միս չուտելը, մատներով ու պարանոցով հաշիվ պահելու ձևերի գաղտնիքներն ուրիշներից թաքցնելը եւ այլն: Հեղինակը մանրամասնություններ է հաղորդել հնդկական կենդանապաշտության եւ բուսապաշտության վերաբերյալ, որոնց թվում են կովի պաշտամունքի լայն տարածումը, ակնագարդ կովը տաճարներում պահելու, նրան երկրպագելու սովորույթները եւ այլն: Ըստ նրա նկարագրության՝ աշխարհի տերն ու ղեկավարը հնդիկների համար Ճրնկրոնասր աստվածությունն էր, որի կռատունն ուխտի գնացողները, ինչ հեռավորությունից էլ լինեք, պիտի ծնկաչոք գային: Երբեմն նման այցը տեւում էր մեկ տարի: «Ոմանք ալ, - ավելացնում է Մ. Բժշկյանը, - երեսի վրա կպառկին ու գլուխնին ուր որ կը հասնի, անկէ նորեն կը պառկին. եւ այսպես պառկելով կ'երթան ամիսներով»¹⁵: Ապա նկարագրված են այդ աստվածության մոտ կատարվող ծիսակատարությունները, նրան երեսաներ զոհելը, քրմերի ծառայությունները, ինչպես նաեւ Դուրկա աստվածության պաշտամունքը, նրա քրմերի ճգնավորական զարհուրելի կենցաղավարությունը, ջրապաշտությունը, Գանգեսի ափը հասցրած ծանր հիվանդի՝ առողջանա-

¹³ Անդ, էջ 131-147:

¹⁴ «Հմտութիւն մանկանց ի պէտս ազնուազարմ Տիրան մանկան Աղեքսանեան ի հայրս Մինաս վարդապետէ Բժշկեան ի Մխիթարեան միաբանութենէ, բաժանեալ ի չորս մասունս», ի Վենետիկ, 1818, էջ 72-86:

¹⁵ Անդ:

լու դեպքում տուն վերադառնալու իրավունքից զրկված լինելը, կենդանիների հիվանդանոց ունենալը եւ կռապաշտական այլ սովորույթներ: Ցեղային եւ ընտանեկան կենցաղի վերաբերյալ տեղեկություններից ուշագրավ են՝ կրոնական տարբերությունների պատճառով տարբեր տոհմերի թշնամանքը, ամուսնությունից նպատակով մեծերի կողմից երկու տարեկան աղջկան զնելն ու տուն տանելը, մեծացնելը եւ դաստիարակելը, աղջիկ երեխաների վաճառքը, որոշ ցեղերի մեջ մեռած ամուսնու համար պատրաստված խարուկի վրա նրա առողջ կնոջը եւս այրելը եւ այլն¹⁶:

Ջինաստանին նվիրված հատվածներում Մ. Բժշկյանը նկարագրել է պետական յուրօրինակ օրենքները, թագավորների ընտանեկան եւ հասարակական կենցաղը, արքունական չքեղաշուք տարազը, չքահանդեսները, կրոնը, աստվածների արձանները, ապաշխարությունից հագուստներ ու պարանոցներին շղթաներ կրող 35 հազար քրմերի սովորույթները, մարդաբանական տիպերը, տոտեմիզմի մնացուկները, աղջիկներին փոքր տարիքից երկաթե կոշիկ-կաղապար հագցնելով ոտքերը փոքր պահելու զարհուրելի սովորույթը, ուտելու ձևերը, հյուրասիրության եղանակները, ողջունման ձևերը, հուղարկավորության ծեսերը եւ այլն¹⁷:

Աշխատության մեջ համանման նկարագրություններ կան ճապոնացիների, նորգելանդացիների, աֆրիկացիների, արաբների, թուրքերի, վրացիների եւ այլ ժողովուրդների վերաբերյալ:

Վերոնշյալ երկու աշխատություններն էլ շարադրված են գրավոր աղբյուրներից քաղված նյութերի հիման վրա, որոնցում հեղինակը համեմատության մեջ է դնում տասնյակ ժողովուրդների կենցաղին ու մշակույթին առնչվող ազգագրական ծեսերն ու սովորույթները՝ փորձելով այդ համեմատության միջոցով հասնել որոշակի ընդհանրացումների:

Եթե Մ. Բժշկյանի վերոհիշյալ դասագրքերում ազգագրության վերաբերյալ ընդհանուր երեւույթները տեղ են գտել իբրեւ մեծ մասամբ ուրիշներից քաղված նյութեր, ապա նրա «Պատմութիւն Պոնտոսի» եւ «Ճանապարհորդութիւն ի Լեհաստան» աշխատություններում ազգագրական նյութն ամբողջովին հեղինակի բանահավաքչական վաստակն է:

Ինչպես երեւում է Մ. Բժշկյանի «Արդ՝ մենք չըջելով ընդ ոլորտս Պոնտոսի առաքելական պաշտօնի»¹⁸ արտահայտությունից, նա հատուկ նպատակով ճանապարհորդել է Սեւ ծովի ափերով: Ճանապարհորդու-

¹⁶ Անդ:

¹⁷ Անդ, էջ 88-96:

¹⁸ «Պատմութիւն Պոնտոսի որ է Սեա ծով ստորագրեալ տեառն Հ. Մինաս վարդապետի Բժշկեան Տրապիզոնցոյն ի Մխիթարեան միաբանութենէ», ի Վենետիկ, 1819, էջ 9:

Թյունն սկսել է 1817-ին եւ ուղիղ երկու տարի անց հասել նույն տեղը: Ինչպես բոլոր ուղեւորներին է հատուկ՝ Մ. Բժշկյանն իր անցած վայրերի վերաբերյալ հնարավորին չափ գրի է առել աշխարհագրական, պատմական, հնախոսական, ճարտարապետական, ազգագրական եւ այլ կարգի տեղեկություններ: Նա նախապես ծանոթանալով աշխարհահռչակ ճանապարհորդներին՝ Հերոդոտի, Քսենոփոնի, Արիանոսի եւ ավելի ուշ շրջանի ուղեւորների ուսումնասիրություններին՝ իր վկայությունները համեմատում է այդ հեղինակների տվյալների հետ: Նրա գրի առած նոր նյութերը գիտական ու ճանաչողական մնայուն արժեքներ են, որովհետեւ նրանից հետո ծովափնյա ժողովուրդների էթնիկական կազմի մեջ հսկայական փոփոխություններ են կատարվել, պատմական հուշարձաններից շատերը կործանվել կամ ոչնչացվել են:

Մ. Բժշկյանի այս աշխատության մեջ հիմնական տեղը հատկացված է տարբեր ժողովուրդներին ու ցեղերին. հայերի վերաբերյալ ազգագրական տեղեկությունները թեեւ արժեքավոր, բայց սակավ են:

Նրա հավաստմամբ՝ Զարչամպայի ավանային բնակիչները համչենցիներ էին, որոնք զբաղվում էին դաշտամշակությամբ, պարտիզամշակությամբ եւ միաժամանակ «ամէնքը զինուոր գրուած են որդւոց որդի, եւ ունեն զօրապէտ հայ իշխան, որ զիրենք կը կառավարէ. մարդէ ահ հունին. միայն Տէրէպէկիին հետ պատերազմ կերթան եւ զօրաւոր մարդիկ են»¹⁹: Պատանա ավանում հույների եւ թուրքերի հետ խառը բնակվող հայերը զբաղվում էին ծխախոտամշակությամբ, քաթնագործությամբ, ընտիր կաթնամթերքներ պատրաստելով: Տրապիզոն քաղաքի հայերին համարում է անեցիներ, իսկ շրջակա հայ գյուղացիությանը՝ համչենցիներ: Նա գտնում է, որ քաղաքում բնակություն են հաստատել վաղ անցյալում գաղթած պարսկահայեր: Քաղաքաբնակ համչենցիները, որ պարտադրված, թուրքական զինված ուժերին էին ծառայում, միաժամանակ հարկատու էին: Հենվելով վիմական արձանագրությունների վրա՝ հեղինակը հավաստում է, թե Տրապիզոնի մի թաղում ապրող երբեմնի ֆրանսիացիները հայացած են եղել²⁰:

Սյուրմենեի համչենցի մահմեդականացած հայերի մասին գրում է, որ նրանք պահպանում են «իրենց մականունը եւ լեզուն. կան ծերեր, որ գիտեն քրիստոնէութիւն եւ կը պատուեն խաչը եւ ծածուկ ողորմութիւն

¹⁹ Անդ, էջ 49:

²⁰ Անդ, էջ 82-97:

կուտան ժամերուն»²¹ եւ զոհեր են մատուցում: Նրանք արտադրում էին ընտիր յուղ, մանածեղեն, ձկան յուղ (դելֆինի), «որ բոլոր այս կողմերս եւ Լազիստան այս եղը կը գործածեն ճրագի եւ մեծ առուտուր կըլլայ»²²:

Համամշենի Խաչիքյար վանքը, բացի հայերից, համարվել է նաեւ այլազգիների ուխտավայր, ընդ որում՝ «այս վանքին քով գտան մեծ զանգակ մի, ուր կայ գերեզման արջու, վրան գրուած է, թէ այս արջ հաւատարիմ ծառայութիւն ըրեր է վանքին տասներկու տարի. հայ եւ տաճիկ վրան ուխտ կ'երթան մինչեւ հիմայ անմտութեամբ եւ սատկած օրը վրան կ'երթան աղօթք կենեն»²³:

Անցնելով աբխազների երկիր՝ Մ. Բժշկյանը ներկայացրել է հայկական երկու գյուղեր՝ Աթուխա եւ Պզատուխ: Սրանց բնակիչները թեեւ պարսկահայեր են եղել, որոնք երբեմնի հմուտ հողագործներ եւ անասնապահներ էին, այստեղ նրանք արդեն «ապագայի (աբխազների) վարք ունէին... առուտուրի, որսորդութեան քաջ են, ուրիշ բան չիյտեն. հասարակ լեզունին ապագայի է, գիտեն հայերէն... իրենց աղջիկներն ալ ապագայի նման են հագուստով եւ ամէն վարքով... գլուխին կլոր խալբախ կը դնեն, որ իրենք կը շինեն»²⁴: Այս գյուղերը տակավին պահպանում էին ազգային եկեղեցին ու ծիսակատարությունները:

Պոնտոսում բնակվող հույների վերաբերյալ տեղեկությունները ցույց են տալիս, որ տվյալ ժամանակաշրջանում արդեն ուծացման հետեւանքով շատերը կորցրել էին ազգային առանձնահատկությունների մեծ մասը: Պլատանայում նրանք զբաղվելիս են եղել ծխախոտամշակությամբ եւ պղնձագործությամբ: Ավանդության համաձայն՝ հույները Տրապիզոնում ամսվա յուրաքանչյուր օրվա համար մի եկեղեցի են կառուցել, իսկ հետագոտողի օրոք այնտեղ կային 24 հունական եկեղեցի, վանք, մատուռ: Այնուամենայնիվ, Մ. Բժշկյանի վկայությամբ՝ իբր իրար հետ գժտված լինելու պատճառով հույն մեծահարուստներն իրենց տներում մատուռներ էին կառուցում, որ եկեղեցի չհաճախեն²⁵: Մի երեւույթ, որը, ըստ էության, կապված էր ոչ թե ներքին հակասությունների, այլ թուրքական հալածանքների հետ: Դա հաստատապես երեւում է նրանից, որ նույն Մ. Բժշկյանի հաղորդմամբ՝ Գյումուշխանեում եւ նրա շրջակայքում բնակվող մեծ թվով հույների մեջ «ցեղ մը կայ, որ Կրոմցի կըսուին. բոլորը կէսկէս են,

²¹ Անդ, էջ 93:

²² Անդ:

²³ Անդ, էջ 97:

²⁴ Անդ, էջ 116:

²⁵ Անդ, էջ 76:

զի ներսէն ամէն քրիստոնէութեան պարտքը կը կատարեն, դրսէն այլազգեան եւ երբեմն այլազգութիւն ալ կընեն, երբ որ հարկադրեն եւ որդոց որդի այսպէս կ'երթան. իրենց իմամն ալ այսպէս է եւ ոչ երբեւէ կը փոխուին»²⁶:

Կեորելե բնակավայրում Մ. Բժշկյանը հիշատակում է մի ցեղի, որին ժԹ. դարասկզբի բնակիչներն անվանում էին «Չըրաւ սէօնարիւրէն» կամ «Չեփնի»: «Սրանք, - գրում է ուղեւորը, - կռապաշտութենէ մնացած զարմանալի բաներ ունէին, տարին անգամ մի մեծ ուրախութեամբ արք եւ կանայք միատեղ խաղալով եւ գիշերն ամէն լոյսը մարելով գարշելի բաներով կանցընէին եւ հին կռապաշտներուն պէս առանց իրար ճանչնալու եւ առանց ազգակից եւ քոյր որոշելու կը խառնակէին գազանի նման: Այս բանը հիմայ վերցած է իրենց մէջէն, սակայն շատերը նամազ չիյտեն. եւ արբեցութիւնն իբր օրինաւոր գործք համարելով շատ կ'արբենան»²⁷: Ըստ հեղինակի գրառած նյութերի՝ բազմաթիւ ցեղեր ապրում էին տոհմական կարգերով: Նա ականատես է եղել նախնադարից եկող բազմաթիւ ծեսերի եւ արարողութիւններին: Այսպէս՝ չեփնի ցեղի մեջ գոյութիւն ունեցած սովորույթն իր արմատներով աղերսվում է նախնադարի այն շրջափուլին, երբ չէին կանոնակարգվել ընտանեկան կապերը՝ որպէս խառնամուսնութեան դրսեւորում: Ակնհայտ է հեղինակի այս նկարագրութեան աղերսը պրոմիսկուրիտի (անկանոն սեռական կապերի) հետ:

Լազերի բնակավայրերն այցելելիս Մ. Բժշկյանը նկատել է, որ այդ ժողովուրդը արտաքին ճնշումների հետեւանքով մեծ մասամբ ձուլվել է հույներին ու թուրքերին, թեեւ պահպանում է իր ցեղային ոգին: Օֆ (Օֆիա) բնակավայրում աչքի էին զարնում նրանց նեքին կենցաղում վրիժառութեան սովորույթների պահպանումը: Քեմեր բնակավայրում կիսաթուրքացած լազերն արտադրում էին թել, պանիր, նարինջ, կիտրոն, ձկան յուղ եւ մեղր. սրա մի տեսակը, որ «տէլի պալ» էր կոչվում, հարբեցնող հատկութիւն ունէր, եւ դրանով Քսենոֆոնի գործը 24 ժամ հարբած է մնացել: Աթինա փոքր նավահանգստի լազերը, որ ճարպիկ առեւտրականներ էին, զբաղվում էին նաեւ գերեզմաճառութեամբ²⁸: Հակառակ արեւելյան սովորույթների՝ Լազիկա գավառի Կեոնե ավանի լազերի, մանավանդ մեծամեծների կանայք, Մ. Բժշկյանի հավաստմամբ, ամազոնուհիների հատկութիւն ունէին, նրանք տղամարդկանց նկատմամբ իշխողի դերում են եղել:

²⁶ Անդ, էջ 90-91:

²⁷ Անդ, էջ 56:

²⁸ Անդ, էջ 93-96:

Չափազանց հետաքրքիր նկարագրություններ կան մեզերենների վերաբերյալ: Նշվում է, որ նրանք հաճախ էին հարձակվում լեզվիների եւ լազերի վրա ու գերեվարածներին վաճառում: Նրանց հարուստ վերնախավը ստրուկներին կամ ճորտերին եւս վաճառելու իրավունք ունեն: Հմուտ որսորդներ էին, ուստի լավ ձի, շուն եւ բազե ունենալը մարդու երջանկությունից պայմանաշար էին համարում: Սիրում էին հասարակական ճաշկերույթները, որտեղ երբեմն «իրենց թագավորը, թագուհին, իշխանները եւ ծառաները մէկտեղ կուտէին»: Հիշատակելի են նաեւ այլ սովորույթներ. «Ոմանք գործք ողորմութեան կը սեպեն անառողջանալի հիւանդը մեռցնել... Սոսկալի է իրենց սուգը, քառասուն օր կը տեւէ. լաթերնին կը պատռեն, մազերնին կը փեթտեն եւ կուրծքներուն կը զարնեն՝ զարհուրելի ձայներ հանելով, ինչպէս ըրին Տրապիզոն, երբ մեռաւ մեր օրն իրենց վերջին թագաւորը Սօլօմոն: Թագաւորն որ մեռնի, եպիսկոպոսը պատարագ կընէ եւ բոլոր քաղաքը կը պտըտցնեն մեռելը: Հետոյ դրօշակ կը բանան. մէկին տակը կը նստեցնեն մեռելին շները, մէկին տակը՝ ձին եւ մէկալին տակը սուրը կը դնեն, մեծ իշխանը կը հրաւիրի սուգի, որ ոտքը բաց եւ մինչեւ կէս մեջքը մերկ կը չոքի աղօթք կընէ ամէն մէկ դրօշակին տակը մեռելին հոգուն համար. հետոյ իրեն հարկիք կընեն»²⁹:

Այնուհետեւ ուղեւորը նկարագրել է մահացածների հիշատակը հարգելու կրօնական ծիսակատարությունը, ժողովրդի ավելորդապաշտությունները, կախարդական սովորույթների պահպանումը, քրիստոնյա քահանաների հեթանոսական պաշտամունքները, եկեղեցուն հեթանոսական սովորույթով ընծաներ նվիրելը եւ այլն: Այդ ժողովուրդն արտադրում էր մետաքս, կտավեղեն, բուրդ, կաշի, մորթի, մեղրամոմ, որսի կենդանիների մորթիներ եւ այլն³⁰:

Վրացիների մասին տեղեկությունները հակիրճ են: Նրանց թագավորների պալատական իշխանների թիվը 200-ն էր, նույնքան էին եւ իշխանավորները, որոնց մեջ չէին մտնում ազնվականները: Թագուհուն ընկերակցում էին 60 զարդարված տիկիներ, որոնք ամազոնուհիների նման ձի նստել գիտեին³¹:

Մ. Բժշկյանը հետաքրքիր տեղեկություններ ունի աբխազների եւ նրանց հետ լեզվական ընդհանրություն ունեցող աբազների վերաբերյալ, որոնց «սպազ», իսկ երկիրը «Ապազա» էր անվանում: Վերջիններիս հա-

²⁹ Անդ, էջ 103-104:

³⁰ Անդ:

³¹ Անդ, էջ 102:

մարում էր սկյութական ցեղ: ԺԹ. դարասկզբին, ըստ հեղինակի, աբազ-աբխազները ցեղային կյանքով էին ապրում: Յեղապետներն ու ազգապետներն ընտրվում էին բանավոր օրենքով: Սրանցով կարգավորվում էին միջցեղային եւ ցեղամիջային հարաբերությունները, ապրանքափոխանակությունը եւ ընտանեկան կենցաղը: Ամուսնություն համար աղջկա ընտրությունը կատարվում էր ամբողջ համայնքի ներկայությամբ, որը տեղի էր ունենում սրբազան ծառի տակ՝ հասարակական կերուխուսմի եւ մոգական միջոցառումների պայմաններում: Հյուրընկալման բարքերն այստեղ անսովոր էին: Օտարականն աբազ-աբխազների մեջ մտնելիս պարտավոր էր անհապաղ դիմել մեկին, ծնկաչոք խնդրել, որ իրեն հյուրընկալի: Նրա կյանքն ապահովելու համար հյուրընկալը մյուսների ներկայությամբ պետք է երգվեր: Այնուհետեւ նա պարտավոր էր հյուրից անբաժան լինել, այլապես վերջինս գերվում եւ վաճառվում էր: Սրանց կերակուրները համեստ էին. առօրյա ուտելիքներն էին լազուտե հացը, միսն ու պանիրը: Հագուստը ամառ-ձմեռ միեւնույն սեւ մազեղենն էր: Աբազ-աբխազները մոլի ծառապաշտ էին. սրբազան մեծ ծառի մոտ հասնող գերին ու մահապարտը ազատ էին արձակվում: Թաղման ծեսերը գրեթե նույնն էին, ինչ մեգրելներինը: Անապայի տարածքում ապրող աբազների եւ Աբխազիստանում ապրողների սովորությունները հիմնականում համընկնում էին³²:

Ջերբեգների վերաբերյալ նշվում էր, որ նրանց իշխանները այդ ժամանակ սրբազան էին համարվում, նրանց ու ժողովրդի տարազը եւ կերակուրները նույնն էին: Գիր չունենալու պատճառով իշխանների եւ ծերունիների բանավոր խոսքը չերբեգների համար օրենք էր, որը բխում էր սովորութային իրավունքից: Մեկ տարեկան երեխային զենք ու խաղալիք էին հրամցնում, եւ եթե նա առաջինը զենքին էր ձեռք տալիս, ընտանիքը ցնծություն էր ապրում: Յոթ տարեկան երեխան հանձնվում էր վարպետին, որը սովորեցնում էր գինավարժություն, ձիավարություն եւ այլն: Կնոջը բարակիրան դարձնելու նպատակով նրա մեջքին մանկուց կաշվե գոտի էին կապում, որը տարիքին զուգահեռ փոխարինվում էր ավելի մեծով: Մ. Բժշկյանը չերբեգուհիներին համարում էր ամազոնուհիներ այն պատճառով, որ նրանք եւս քաջ ու վարժ էին ձիավարության մեջ: Կենցաղի շատ հին կողմերին համապատասխան՝ պահպանվում էին հավատալիքները: Ահա այս հակիրճ տեղեկություններից բացի, հեղինակը ներկայացրել է չերբեգ ամուսինների կենցաղը եւ հուղարկավորության ծեսերը³³:

³² Անդ, էջ 109-120:

³³ Անդ, էջ 120-128:

Թողնելով Կովկասյան լեռնաստանները եւ գնալով դեպի ռուսական, ուկրաինական եւ բուլղարական ափերը՝ Մ. Բժշկյանը մասնակի տեղեկություններ է հաղորդել թաթարական ցեղերի, օսերի, Դոնի կազակների, բուլղարների եւ այլոց կենցաղի վերաբերյալ³⁴:

Վերոնշյալից երեւում է, որ հեղինակն իր «Պատմութիւն Պոնտոսի» աշխատութեամբ մեզ է ներկայանում իբրեւ Պոնտոսի, Կովկասի, Ռուսաստանի, Ուկրաինայի եւ այլ երկրների մի շարք ժողովուրդների առաջին բանահավաք-ազգագիրներից մեկը ԺԹ. դ. առաջին քառորդում: Նրա այս աշխատությունն այսօր եւս չի կորցրել իր աղբյուրագիտական արժեքը բազմաթիվ ցեղերի ու ժողովուրդների ազգագրության համար:

Մ. Բժշկյանին՝ իբրեւ հայրենասեր մտավորական-եկեղեցականի, հուզել է հատկապես հայկական, մասնավորապես լեհահայ գաղութի ճակատագիրը: Նա որոշեց Մխիթարյան միաբանության թուլյությամբ մեկնել Լեհաստան՝ տեսնելու այս գաղութի իրական պատկերը: Նրա ճանապարհորդության արդյունքը եղավ «Ճանապարհորդութիւն ի Լեհաստան»³⁵ աշխատությունը, որը նախորդի նման շարադրված էր ինչպես գրավոր նյութերի, այնպես եւ իր կողմից հավաքված դաշտային-ազգագրական նյութերի հիման վրա: Գիտնականը ցավով է գրում, որ երբեմնի հզոր լեհահայ գաղութը կանգնած է կործանման եզրին: Լեհահայերը մոռացել են մայրենի լեզուն, սովորույթները, ծեսերը, ընդունել կաթոլիկություն, եւ եթե չձեռնարկվեն լուրջ քայլեր, մի քանի տասնամյակ անց լեհահայ գաղութը ամբողջովին կձուլվի: Յավոք, նրա այս կանխատեսումներն իրականացան: Աշխատության մեջ գիտնականը հիմնովին ապացուցում է, որ լեհահայերը երբեմնի Բագրատունյաց մայրաքաղաք Անիի բնակիչներն են եղել, որոնք սելջուկ-թուրքերի արշավանքներից եւ հայկական թագավորության կործանումից հետո զանգվածաբար գաղթել են Լեհաստան՝ հիմնելով լեհահայ գաղութը: Ուղեգրության մեջ հեղինակն ի մի է բերել պատմիչների թողած տեղեկությունները Անի քաղաքի եւ դրա բնակիչների՝ Լեհաստան գաղթի (1062 թ. եւ 1239 թ.) մասին, օգտագործել Անիի եւ Շիրակի պատմական մի շարք հուշարձանների արձանագրությունները, հնագիտական, ազգագրական տեղեկություններ է հաղորդել ԺԹ. դ. Լեհաստանի, Ռումինիայի, Բուլղարիայի եւ Ուկրաինայի հայաբնակ վայրերի, հայերի կենցաղի, ազգային սովորույթների, դատավարության, եկեղեցական բարքերի, վանքերի եւ այլ

³⁴ Անդ, էջ 140-148:

³⁵ Մ. Բժշկյան, Ճանապարհորդություն ի Լեհաստան եւ յայլ կողմանս բնակեալս ի հայկազեանց սիրելոց ի նախնեաց Անի քաղաքին, ի Վենետիկ, 1830. նաեւ՝ Հ. Հովակիմյան (Արշակունի), Պատմություն հայկական Պոնտոսի, Բեյրութ, 1967:

հուշարձանների մասին: Մեր օրերում Մ. Բժշկյանի այս աշխատությունը համարվում է լեհահայ գաղութի վերաբերյալ պատմաազգագրական ամբողջական հետազոտություն, որը չի կորցրել իր արդիականությունը:

«Ճանապարհորդություն ի Լեհաստան» աշխատությունը հարուստ է հատկապես հայերի մասին ազգագրական նյութերով: Այն անդրադառնում է հայոց նյութական մշակույթին, որը հայերը ստեղծել են Եվրոպայում կամ այնտեղ տարել Անիից: Օրինակ՝ հիշատակվում է Անիից տարված եւ մինչ իր օրերը պահպանված եկեղեցական սպասքի, զգեստների եւ Աստվածածնի տախտականկարի մասին³⁶: Ղրիմում հիշատակվում է քաղաքի հայկական դպրոցի կառուցման մանրամասները, որին, ի դեպ, ինքն էլ է մասնակցել³⁷: Լեհաստանում եւ Հունգարիայում հեղինակը ներկայացրել է հայկական ավանների, արվարձանների ու գյուղերի, եկեղեցիների, վանքերի, դպրոցների, աղբյուրների, ժողովրդական կառույցների ստեղծման պատմությունը, մոմի գործարանի կառուցումը, թատրոնի շենքի նախագծի ստեղծումը³⁸ եւ այլն: Հունգարիայում 1703 թ. կառուցված Հայաքաղաքը 1820-ական թթ. ուներ 6000 հայ բնակիչ: Այստեղ տները մեծ մասամբ աղյուսաշեն եւ միահարկ էին: Լայն փողոցները տեղ-տեղ սալահատակով էին: Հունգարական զուտ հայաբնակ Եղիսաբեթուպոլիս (Պաշտով) քաղաքի բնակիչները բնակավայրից դուրս հող էին մշակում, որտեղ «ամենայն տանուտեարք ի միում աւուր տան հնձել զարտորայս իւրեանց եւ ի միում աւուր սկսանին կթել զայգիս իւրեանց. այսպէս ամենայն գործողութիւնք ի քաղաքիս են կարգաւորեալ»³⁹: Համայնքային մի սովորույթ, որը, ըստ երեւույթին, Անիից էր անցել եւ բուն Հայաստանում քիչ էր պահպանվել:

Ռուսաստանի եւ Եվրոպայի հայկական գաղթավայրերում Մ. Բժշկյանը հիշատակել է մի շարք արհեստներ, որոնցից են՝ կաշեգործությունը, մոմագործությունը, օճառագործությունը, դերձակությունը, ասեղնագործությունը, կոշկակարությունը եւ այլն: Այդ շրջաններում արհեստավորներն ունեին իրենց կազմակերպությունները, որոնք, օրինակ, Լեհաստանում հայտնի էին «ցեխմիար» (համքարություն) անունով: Լեհական պետությունը միջնադարում սահմանել է այս միությունների կանոնները, որոնք պարտադիր են եղել բոլորի համար: Դրանից ելնելով եւ դրան համապատասխան՝ Օքսենտոս Խոսրովայնիկոլեանց հայ վարդապետի ձեռ-

³⁶ Անդ, էջ 125:

³⁷ Անդ, էջ 251-252:

³⁸ Անդ, էջ 194-195:

³⁹ Անդ, էջ 196:

քով 1747 թ. գրվել է Հայ ցեխմիստրների կանոնադրությունը, որտեղ ասվում է, որ արհեստավորական յուրաքանչյուր խումբ պետք է ունենա իր Համքարությունը եւ մի սուրբ, որը պիտի «Հովանավորի» այդ միությունը գործունեությունը: Միություններն ունեցել են դանձարկղեր, որնցում առկա գումարով Հոգացել են իրենց տնտեսական կարիքները: Համքարություններն ունեցել են նաեւ իրենց դրոշը: Նման կազմակերպությունների մեջ մտնում էին ամուրի տղաների խմբերը, որոնք կրորիճների միություններն էին եւ պահպանում էին սեռահասակային դասերի հնագույն կազմակերպությունների ավանդույթները⁴⁰:

Մ. Բժեկյանը հանգամանորեն խոսել է Լեհաստանում Ժ.Դ. դարից սկսած՝ հայկական իրավահարաբերությունները պահպանելու նպատակով ազգային դատաստանագրքով առաջնորդվելու հանգամանքների մասին: Այստեղ նկարագրել է դատավարական կազմ ընտրելու, վերընտրելու, պաշտոնյաների կոչումների, ընտրության ժամանակ դատաստանատանը եւ եկեղեցում դրան նվիրված ծիսակատարությունների, ընտրվածների հրացանածգություն ծեսով այցելելու, կերուխում կազմակերպելու տեսարանները⁴¹:

Դատավորի գլխավորությամբ՝ 40 խորհրդական-տանուտները դեռեւս 1492-ին հաստատել էին մի կանոնադրություն, որը «գրորենք»⁴² անվանումն ուներ: Դա հայերի այլեւայլ հարաբերությունների հետ, նաեւ ամուսնական կարգը պահպանելու մասին օրենքն էր, որը, որքան հայտնի է, առաջին անգամ գրավոր արտահայտվել է Լեհաստանի հայ գաղութում: «Գրորենքի» մեջ արժարժված հարցերը հետեւյալն էին՝ 1. հարսնացուի օժիտի եւ փեսացուին տրվելիք ընծաների սահմանումը, 2. քահանայի կողմից պսակվողների ազգակցական աստիճանի որոշումը (թույլատրվում էր ամուսնանալ հինգերորդ աստիճանում), 3. փեսացուի կողմից հարսնացուին տրվելիք «երեսջրի» (գլխազնի) չափի որոշումը, 4. փոխադարձորեն տրված նշանների օրհնումը պատարագի ժամանակ եւ այդ նշանադրության մասին հասարակությանը հայտարարելը, 5. հարսանիքի օրը որոշելը, 6. հարսանեկան հանդեսի տեւողությունը պահպանելու հարցը (3 օր), 7. պսակող քահանայի հասանելիքի սահմանումը, 8. կտրիճների մասնակցությունը հարսանիքին եւ նրանց պարտականությունները այդ հանդեսում, 9. պատարագի ժամանակ զույգին հաղորդելն ու պսակելը եւ այլն:

⁴⁰ Անդ, էջ 104, 149, 167:

⁴¹ Անդ, էջ 117:

⁴² Անդ, էջ 18:

Այս աշխատության մեջ ներկայացված են նաեւ հայկական միջնադարյան ազգանունները, որոնցից են՝ Բաղդասարենց, Վարդերեսեւիչ, Նիկողայանց, Ասվատուրյանց, Մոշորով եւ այլն, ինչպես նաեւ կտակազրության կարգը, խնամակալությունը, Եղիսաբեթուպոլսի դպրոցներում երեխաներին ձրի ուսումի տալը եւ այլն: Զանապարհորդն այս աշխատության մեջ եւս ազգագրական նյութեր ունի օտար ժողովուրդների վերաբերյալ: Դրանցից ամենակարեւորները նկարագրում են Ղրիմի կազակների եւ թաթարների ընտանեկան, հասարակական եւ ռազմական կենցաղն ու սովորույթները, գետնափոր տները եւ այլն:

Մ. Բժշկյանի գիտական հետաքրքրությունների շրջանակներում են եղել նաեւ ազգային երգարվեստի, միջնադարյան խազազրերի եւ հայկական ձայնագրության նոր համակարգի խնդիրները: Լինելով երաժշտագետ Հ. Լիմոնճյանի ժամանակակիցը՝ Մ. Բժշկյանը տեղեկություններ է արձանագրել նրա կյանքի ու գործունեության մասին, նրա խորհրդով եւ օգնությամբ նոթեր շարադրել հայ երաժշտության վերաբերյալ: Ունի երաժշտագիտական անտիպ մի աշխատություն՝ «Երաժշտութիւն, որ է համառօտ տեղեկութիւն երաժշտական սկզբանց եւ ելեւէջութեանց եղանակաց եւ նշանագրաց խազից (1815)»⁴³:

Այսպիսով պետք է նշել, որ Մխիթարյան միաբանության գիտնականներ Ղ. Ինճիճյանը եւ Մ. Բժշկյանը ԺԹ. դ. առաջին կեսին զգալի ներդրում ունեցան իրենց աշխատություններով՝ հայրենիքից դուրս հայ ազգագրությունը գիտական հիմքերի վրա դնելու, ազգագիտական նյութերն առավել արդյունավետ գրանցելու, համակարգելու գործում: Անուրանալի է նրանց վաստակը ինչպես հայ, այնպես եւ այլ ժողովուրդների տոնածիսական, կենցաղային, բարոյաէթիկական, հոգեւոր եւ այլ սովորույթները գրառելու, դրանք համակարգելու, առանձնահատկություններն ու ընդհանրությունները բաղդատելու եւ ինչ-որ չափով գիտական կարգաբերման ենթարկելու հարցերում: Պատահական չէ, որ նրանց աշխատությունները հետագա հետազոտողների համար կարեւոր եւ հաճախ եզակի սկզբնաղբյուրներ են, իսկ նրանց գործունեությունը դարձավ այն նախադրյալներից մեկը, որի հիման վրա հետագայում՝ 1870-1880 թթ., ստեղծվեցին մասնագիտական հարցարաններ, իսկ 1890-ական թվականներից մինչեւ Ի. դարասկիզբը ձեւավորվեց հայ ազգագրական գիտությունը՝ որպես հայագիտության առանձին ոլորտ:

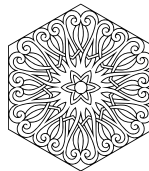
⁴³ Ա. Հիսարլեան, Պատմություն հայ ձայնագրության, Կ. Պոլիս, 1914, էջ 8. նաև՝ Ղ. Տալեան, Հայ արդի ձայնագրությունը եւ Մինաս Բժշկեան, «Գեղունի», 1927, էջ 60:

РЕЗЮМЕ

Статья посвящена плодотворной деятельности конгрегации мхитаристов в сфере становления и развития арменоведения. В этом контексте в частности рассматривается этнографическое наследие видных деятелей конгрегации первой половины XIX в. Минаса Бжишкяна и Лукаса Инджиджяна. Во многом благодаря их трудам этнография стала восприниматься и развиваться в армянской среде как особая наука. Упомянутые авторы описали обычаи как армян, так и ряда других народов, систематизировали наличные данные, выявили их особенности. Труды этих учёных стали важными, а подчас и единственными источниками для будущих исследователей. Содержащиеся в них сведения и описания донныне не утратили свое научное значение.

SUMMARY

The article presents productive activity of the Mkhitaryan Congregation in the formation and development of Armenian Studies and, in that context, the ethnographic heritage of Minas Bzhshkyan and Ghukas Inchichyan - the prominent figures of the Congregation. Largely due to their writings, ethnography began to be perceived and developed in the Armenian circles as a special discipline. Their contribution is invaluable for the Armenians as well as for a number of other nations in registering oral traditions, systematizing them as well as revealing the peculiarities and common features. The works of the mentioned scientists became important and often unique sources for future researchers. The information and descriptions they contain have not lost their scientific value and significance in our days.



ԱՆԱՀԻՏ ԱՍԱՏՐՅԱՆ

քանասիրական գիրք. թեկնածու, ՄՄ

ՏԵՐՅԱՆԱԿԱՆ ԴՊՐՈՑԻ ՀԵՏԵՒՈՐԴՆԵՐ

Վաճան Տերյանը՝ իբրեւ մեծագույն քնարերգակ, բանաստեղծական նոր մտածողության հիմնադիր, ոճի, լեզվի, քնարական կառույցի նորարար, ունեցավ իր գրական-գաղափարական հետեւորդներն ու նմանակողները: Նրանց մեծ մասն ուղեկից բանաստեղծներ էին՝ Տերյանի ժամանակակիցները կամ անմիջական հաջորդները, որոնց ստեղծագործության հավաքական համապատկերն էլ բնութագրում է գրական-պատմական այն իրողությունը, որ հայտնի է «տերյանական դպրոց» անվանումով:

Խոսելով տերյանական դպրոցի մասին՝ նախեւառաջ պետք է ճշտել երեւույթի սահմանները: Որոշ տերյանագետներ, անդրադառնալով բանաստեղծի ժառանգությանը, տերյանական դպրոցի շրջանակները հաճախ ընդարձակել են՝ հասցնելով մինչեւ մեր օրերը: Օրինակ, Կարինե Գասպարյանը, բացի Տերյանի ժամանակակիցներից, տերյանական դպրոցի մեջ է ընդգրկել նաեւ Համո Սահյանին, Սիլվա Կապուտիկյանին, Մարո Մարգարյանին, Պարույր Սեւակին, Հրաչյա Հովհաննիսյանին եւ այլոց¹: Սակայն «տերյանական դպրոց» հասկացությունը կիրառելի է միայն բանաստեղծի ժամանակակիցների եւ մի քանի անմիջական հետեւորդների նկատմամբ: Ինչ վերաբերում է տերյանական ոճի ու լեզվամտածողության հետագա պարզ նմանակումներին կամ դրանց այս կամ այն չափով ու ձեւով տեսանելի հետքերին գեղագիտական այլ համակարգերում՝ ընդհուպ մինչեւ մեր ժամանակները, ապա դրանք կարող են դիտարկվել միայն որպես լեզվամտածողության շարունակվող ավանդույթ:

¹ Կ. Գասպարյան, Վահան Տերյանի գրական դպրոցը խորհրդապաշտության գեղագիտական համակարգում, Երևան, 2002:

Տերյանական դպրոցը գրականագիտության մեջ հաճախ դիտարկվել է առավելապես խորհրդապաշտության շրջանակներում²։ Այս տեսակետն իր հիմքերն ունի. գրական երիտասարդության համար առանձնապես հրապուրիչ էր տերյանական սիմվոլիզմը։ Սկսնակ բանաստեղծներից չափերը սիմվոլիստական ուղղությանը ծանոթ էին բուն սկզբնաղբյուրներից։ Տերյանն իր հայտնությունը ցույց տվեց, թե ինչպես կարելի է օգտվել սիմվոլիզմի գեղագիտությունից՝ սեփական ստեղծագործական անհատականությունը հաստատելու համար։ Նրա անմիջական հետեւորդները, որոնց ստեղծագործությամբ էլ բնութագրվում է տերյանական դպրոցը, փորձում էին իրենց հնարավորությունների սահմաններում հաստատել սեփական անհատականությունը։ Իսկ բոլորը միասին տարածում ու վավերացնում էին ժամանակի այն «ստիլը», որի հաստատման մեջ էր Տերյանը տեսնում հայ գրականության ապագան։ Այս մասին նա խոսել է իր «Հայ գրականության գալիք օրը»³ հանրահայտ զեկուլցման մեջ 1914 թ., ուր նկատում ու գնահատում էր այն, որ գրական նոր մշակույթի ու ոճի հիմքերը դնելու համար ջանք է անում մի ամբողջ գրական սերունդ։

Այս նոր ոճի ու բանաստեղծական լեզվամտածողության զգացողությամբ կարճ ժամանակում հրապարակ եկան տասնյակ նոր բանաստեղծներ, որոնց ստեղծագործությունն էլ, ամբողջությամբ վերցրած, թույլ է տալիս խոսելու տերյանական դպրոցի մասին։ Հարցը, իհարկե, չի կարելի ներկայացնել այնպես, թե այդ դպրոցով է որոշվում ետտերյանական շրջանի հայոց բանաստեղծությունն ընդհանրապես։ Բայց ընդհանուր համապատկերի մեջ այդ դպրոցը անպայման ունի իր ինքնուրույն դիմագիծը, որն այսօր պատմական հեռավորությունից ավելի որոշակի է երեւում։

Դպրոցի առանձնակիությունը որոշում էին այն սակավաթիվ անունները, որոնք, յուրացնելով բանաստեղծական աշխարհզգացողության տերյանական ոճը, փորձում էին այդ ոճի շրջանակներում գրականություն բերել ինքնուրույն զգացումներ, թեմաներ ու գաղափարներ։

Այդ անունների առաջին շարքում պետք է հիշել Գառնիկ Քեալաշյանին (1885-1921 թթ.)։ Նա մտերիմ էր իր հասակակից Տերյանի, ավելի ուշ՝ նաեւ Չարենցի հետ։ Իբրեւ շնորհալի բանաստեղծ՝ գնահատված էր հատ-

² Пoesия Армении, редакция, вступительный очерк и примечания В. Брюсова, Ереван, 1966, с. 89-90. Ն. Աղբալյան, «Արմենուիի Տիգրանեան», Գրական-քննադատական երկեր, Պետրոս, 1959, էջ 312-313. Ս. Աղաբաբյան, Եղիշե Չարենց, գիրք Ա., Երևան, 1973, էջ 41. Վլ. Կիրակոսյան, Հայ նոր գրականության պատմություն, հ. 5, Երևան, 1979, գլուխ 9՝ «Այլ բանաստեղծներ»։

³ Վ. Տերյան, Երկերի ժողովածու, հ. 3, Երևան, 1975, էջ 48։

կապես վերջինիս կողմից: Տերյանից հետո նրա անժամանակ կորուստը խոր ցավ պիտի պատճառեր Չարենցին:

Քեալաշյանի բանաստեղծությունների առաջին ժողովածուն՝ «Ներշնչումներ» խորագրով, լույս է տեսնում «Մթնշաղի անուրջներ»-ի հետ միաժամանակ՝ 1908-ին: Գրքույկում ամփոփված բանաստեղծությունները հուլյաներով, ապրիլյաներով, տրամադրություններով, նաեւ պատկերամտածողության առումով բավական մոտ են Տերյանի քնարական աշխարհին: «Ախ, հեռու անհայտ կարոտով այրվող հոգու երազներ...», - հուզված բացականչում է բանաստեղծը ժողովածուի հենց առաջին բանաստեղծության մեջ: Սա, անշուշտ, սիմվոլիստական այլաշխարհների արձագանքն է, որ թերեւս արձագանք է միայն, չի դարձել շատ թե քիչ կայացած գեղագիտական հայացք:

Քեալաշյանի առաջին բանաստեղծություններում հաճախակի են շրջանառվում նաեւ տերյանական աշնան, անձրեւի, թախծի, ամպ ու մշուշի պատկերները: Ահա, օրինակ, «Աշուն» բանաստեղծությունը.

Տխուր աշուն... դիակնացած՝
Տարածվել են ծաղիկներ.
Տերևները մաղվել են ցած,
Դալկացել են ճյուղիկներ:
Անձրեւ՝... անձրեւ՝... ձանձրոյթ, թախիժ.
Միրտ ու երկինք ամպամած.
Ու ելնում է խոնավ հողից
Սառ գոլորշի... Եւ կամաց
Թափանցում է կուրծքդ - ճնշում,
Ու չգիտես ինչ անես,
Որ հոգեսպան այս մշուշում
Անձկությունից չմեռնես⁴:

Այս տողերն անմիջապես հիշեցնում են «Մթնշաղի անուրջների» աշխարհը՝ մի էական տարբերությամբ: Եթե Տերյանի քնարական համակարգում աշունը, անձրեւը, թափվող տերեւները, թախիծը, ձանձրությունը եւ սրանց հարակից պատկերները խորհրդանշում են թաքնված ուրիշ իմաստներ, ունեն այլ բովանդակային բեռնվածություն, ապա Քեալաշյանի այս բանաստեղծության մեջ դրանք ուղղակիորեն կապված են առկա իրականության հետ, թեեւ ձեւականորեն քաղված են սիմվոլիզմի

⁴ Գ. Քեալաշյան, Ներշնչումներ, Վաղարշապատ, 1908, էջ 13:

պատկերային գինանոցից: Այս երեւույթը նկատելի է Քեալաշյանի նաեւ ուրիշ բանաստեղծություններում: Ահա, օրինակ, այս հատվածը.

Ձորամիջի վառ լուսնկա գիշերին
Սպասում եմ... եւ չգիտեմ արդյոք՝ ո՞ւմ
Աստղերն անուշ փայփայում են ինձ լոյն,
Ալիքները շուկներով համերգում⁵:

Սա երիտասարդ մարդու անորոշ, բայց իրական կարոտների պարզ քնարական վերապրումն է: Բանաստեղծը էսթետացնում է կյանքը, բնությունը՝ իր տեսանելի դրսեւորումներով՝ ներքուստ տերյանական անհասանելի երազանքի եզերքին:

«Սրտամաշ աշուն...» բանաստեղծության մեջ մի կողմից՝ մեռնող տերեւների, «մահվան դեղնության ծոցի», կյանքում տիրող հառաչ ու արյունի, մյուս կողմից՝ կյանքի, սիրո, բարության հանդեպ մարդկային հավատի հակադրության միջոցով մի նոր իմաստավորում է ձեռք բերում երազանքի թեման.

Տերեւն է սահում մահվան սոսափով...
Գիտեմ, որ գարուն նորից կծաղկի
Նորից զարթնումի թրթռուն թափով
Պիտի բաբախե աղբյուրը կյանքի:
.... Գիտեմ, որ շուտով կհասնեն մարդիկ
Էլդորադոյի կանաչ ափը գով.-
Բայց ես, ես այժմ կուգեի մոտիկ
Տեսնել այդ օրը... թեկուզ երագով⁶:

Լավագույն կյանքի երազը, գեղեցիկ ապագայի հանդեպ հավատը անծանոթ չէր նաեւ նախորդ շրջանի հայոց բանաստեղծությանը: Քեալաշյանի բանաստեղծական հղացման սկզբունքային տարբերությունն այն է, որ ծանոթ մոտիվը հնչում է խորապես անձնականացված զգացմունքի մեջ. մի բան, որ դասական օրինակ պիտի դառնար Տերյանի պոեզիայում:

Դիտարկված բանաստեղծություններում արտահայտված է «Ներշնչումներ» գրքի այն հիմնական տրամադրությունը, որն այնքան նման է տերյանական հանրահայտ «Թախիծին»: Տխրության պատկերները

⁵ Գ. Քեալաշյան, Ներշնչումներ, Երևան, 1990, էջ 56:

⁶ Նույն տեղում, էջ 20:

ձեռք են բերում զուտ տերյանական «վշտակիր հոգու» դիմագիծը՝ արտահայտված քնարական շնչով: Քեալաշյանին նույնպես գրավում են մենակության խորհրդածումներն ու հավիտենական արժեքների մասին չափածո փրկիսոփայական մտորումները:

Ընդհանրապես Քեալաշյանի առաջին շրջանի ստեղծագործությունը նույնականության հասնող եզրեր ունի «Մթնշաղի անուրջները» հետ: «Աստղոտ գիշերը», «Թովիչ շշուկները», ձգտումը դեպի հեռու աշխարհներն ու ծովերը, երազային տեսլականը տանում են ուղիղ դեպի տերյանական սիմվոլիզմին հատուկ պատկերամտածողություն: Շեշտադրված են գեղեցիկի պաշտամունքը՝ արտահայտված սիրային տողերում, մարդկային ներաշխարհի ու բնության փոխադարձ կապի ու փոխներթափանցման բանաստեղծական գաղափարը: «Պիտի բաբախե աղբյուրը կյանքի», - բնության ու մարդկային ներաշխարհի ներդաշնակության գիտակցությունից ծնված այս հավատը աշխարհից դառնացած անհատի միայնության «սրբազան երազն» է, որը խորհրդապաշտական գեղագիտությունը կրող մոտիվներից է:

Տրամության, թախծի, անելանելիության գաղափարն ի վերջո պիտի ճանապարհ փնտրեր բանաստեղծի հոգում, այն է՝ դեպի հեռավոր երկրների մշուշոտ գիրկը, անհայտի նավավարին պիտի տաներ անհաս ափեր: Եւ այս ամենը «գաղտնի շշուկի» թելադրանքով, որը ոչ այլ ինչ էր, քան «Թեուրգյան» գաղտնիքը⁷: Հայ բանաստեղծ եւ տեսաբան Հենրիկ Էդոյանն իր «Եղիշե Չարենցի պոետիկան» աշխատության մեջ գրում է. «Դարասկզբի ռուս սիմվոլիստները կապված են Պյատոնի բանաստեղծական «միստիկայի» հետ, որովհետեւ պոեզիան համարելով վերերկրյա գաղտնիքի արտահայտություն, նրանք բանաստեղծին համարում էին այդ գաղտնիքի անմիջական կրող»⁸:

Հեռավոր երկրից մի ձայն եմ լսում,
Որ կանչում է ինձ մաշող կսկիծով
Ու հազար գաղտնի շշուկով խոսում -
Կյանքս դարձնում տառապանքի ծով⁹:

⁷ А. Блок, О современном состоянии русского символизма, Аполлон 1910, N 8, с. 22. «Սիմվոլիստ բանաստեղծն արդեն սկզբնապես թեուրգ է, այսինքն՝ կրողն է գաղտնի գիտելիքի»: Այսպես է բնորոշում ռուս բանաստեղծ եւ տեսաբան Ալ. Բլոկը՝ սիմվոլիստ բանաստեղծի միստիկական մտածողությանը տալով բարձրագույն արժեք:

⁸ Հ. Էդոյան, Եղիշե Չարենցի պոետիկան, Երևան, 1986, էջ 40:

⁹ Գ. Քեալաշյան, նշվ. աշխ., էջ 23:

Տերյանի աշնանային տրամադրությունը Քեալաշյանի պոետիկայում աշուն, թախիծ, մաշող կսկիծ, ձանձրույթ, անձրեւ բառերի հերթագայությամբ առաջացնում է պատկերի, ոճական ձեւերի, լեզվի ընդհանրություններ: Ակնհայտորեն Տերյանի «գունատ աղջկա» հուզական-հոգեբանական տրամադրության ոլորտում է նաեւ Քեալաշյանի ահա այս բանաստեղծությունը.

Քո մոտից անցավ մի գունատ ուրու
Եւ դու չիմացար, որ ես էի այն...
Կանչել ուզեցի՝ շատ էիր հեռու,
Մոտ եկա՝ լեզուս համրացավ անձայն¹⁰...

«Գունատ ուրու» արդեն դուրս էր եկել իր երկրային մարմնավորումից եւ ձեռք էր բերել «այնաշխարհային» հոգու դիմագիծ, նրա գործառույթը կաշկանդված է անտեսանելի եւ անլսելի լինելու հանգամանքով: Նա դուրս է եկել իրականությունից եւ մնացել սիմվոլիստական անբացատրելի «գաղտնիքի» մեջ¹¹:

Նույն տրամաբանությամբ Քեալաշյանի «Ինձ թաղեք լուսնկա գիշերին» տողը տեսանելի հարթության մեջ է Տերյանի «Ինձ թաղեք, երբ կարմիր վերջալույսն է մարում» տողի հետ:

Քեալաշյանը, ինչպես Տերյանը, հանդես է գալիս իբրեւ զուտ քնարերգու բանաստեղծ՝ իր բնորոշ խորհրդապաշտական ոճով ու պատկերամտածողությամբ: Ահա մի օրինակ.

- Ո՞ր ես տանում ինձ, դո՞ւ, անհայտ մղում
Հեռվում փրփուրներ ծխում են սուտիկ...¹²,

Տերյանը գրում է.

Գերի է նավս անակնկալին
Մոթով՝ կտրված երկրից ու հողից¹³:

Սեփական հոգու մղումներին գերի բանաստեղծ Քեալաշյանը իր տարագիր հոգին հանում է դեպի մի երկիր, ուր «Արբուսները», «Ցանկությունը», «Սկիզբն ու Վախճանը», «Անհունն» ու «Լուծությունը»՝

¹⁰ Նույն տեղում, էջ 141:

¹¹ Հ. Էդոյան, նշվ. աշխ., էջ 67:

¹² Գ. Քեալաշյան, նշվ. աշխ., էջ 45:

¹³ Վ. Տերյան, Ընտրանի, Երևան, 2005, էջ 58:

մեծատառով գրված, ասել է թե առանձնակի արժեևորված, բանաստեղծի մտածողության բառ-բանալիներն են՝ իրենց տիպիկ խորհրդանշային իմաստներով.

- Անցիր, իմ նավակ Ձայները մարեն
Այս ղվ է բանում գաղտնիքի լեզուն,

Եւ հաջորդ քառատողի երգրափակիչ երկտողը.

- Մեզ միշտ թող մաշե Երազ գեղանի
Միշտ անհաս մնանք Կյանքի ավերիւն¹⁴:

Այստեղ «Երազն» ու «Կյանքը» նույնանում են իրենց անսահմանության մեջ՝ իբրեւ երկու տարբեր աշխարհների հակադիր նշաններ: Բանաստեղծությունն իր գաղափարաբանությամբ ամբողջովին խորհրդապաշտական մտածողության տիրույթում է, քանի որ «գաղտնիքի լեզուն» հատուկ էր նրանց միաստիկ ընկալումների շրջանակին:

Ալեքսանդր Բլոկի «Չքնադագեղ տիկինը», Տերյանի «Անուրջ կույսը», Քեյալաշյանի «Երազ գեղանին» գործառում են «հոգու» տիրույթում, միաժամանակ մարմնավորում են կանացիության գաղափարը բանաստեղծական պատկերի մեջ: Քեյալաշյանի «Երազ գեղանի» կնոջ սիմվոլը իր անհասանելիության մեջ նույն տերյանական «կույսն» է:

Բանաստեղծների այն ստվար բազմությունը, որ հրապարակ էր եկել ի. դարի սկզբին, ամենեւին միատարր չէր: Գրական կյանքի վերանորոգության խորքային հոսանքները, որոնք հաճախ նշմարելի չէին մակերեսին, նրանցից շատերին մղում էին տենդագին որոնումների: Նորության անվան տակ վերստին կյանքի էին կոչվում գեղագիտական-փիլիսոփայական մոռացված ուղղություններ, շատ հին կուռքեր դրվում էին նոր պաշտամունքի սեղանին: Դա ժամանակի պահանջն էր եւ այդ պարզորոշ չգիտակցված պահանջի արգասիքը: Այդ բանաստեղծների մի մասը հետագայում իր որոնածը գտավ տերյանական դպրոցում, շատերն էլ այդ դպրոցի հետ չփվեցին ինչ-ինչ եզրերով միայն: Այս վերջիններից է, օրինակ, Տերյանի հետ միաժամանակ հանդես եկած Ա. Զանյանը: Նրա բանաստեղծությունների առաջին ժողովածուն «Պատկերներ» խորագրով լույս է տեսել «Միջադի անուրջներից» մեկ տարի առաջ, իսկ երկրորդը եւ երրորդը՝ դրա հետ միաժամանակ:

¹⁴ Գ. Քեյալաշյան, նշվ. աշխ., էջ 46:

Այս բանաստեղծը գեղարվեստական աշխարհը նկարագրող գաղափար է ընդունում Նիցշեի փրկիսոփայությունը: Դա որոշակիորեն նկատելի է նրա գրեթե բոլոր բանաստեղծական շարքերում եւ արձակ խորհրդածություններում: Բանաստեղծը չի կարող միշտ կառչած մնալ կյանք կոչված «կեղտոտ ճահիճին», նրա միտքն ու հոգին պետք է սավառեն միայն իդեալի վեհ բարձունքներում: «Աստված լինելու տենչ կա սրտումս, եւ դրա համար անհուն տանջանքի բեռը շալակած՝ կյանք եմ հարթում ես», - հայտարարում է բանաստեղծը: Կյանքի ճահիճում իր ստոր հաշիվների մեջ մանրացած մարդը «երբեք յուր երազների մեջ չկարողացավ ըմբռնել բարձրն ու վսեմը»: Բանաստեղծի իդեալն է «անկախ ու գերիշխող մարդը»: «Ես եմ գերմարդը»: Վերջիվերջո հռչակում է նա իր հավատամքը: Ա. Զանյանի՝ իբրեւ ստեղծագործողի իդեալը բանաստեղծ գերմարդն է:

Վեհ ու չքնաղ, վեհ ու հպարտ,
Կյանքիս սիրուն իմ երազ,
Լուռ ու թախծոտ, վիշտ ու արցունք
Սրտիս գարուն, իմ երազ,
Հոգի ու միտք, եւ տենչ ու հույզ,
Դու ես հանկարծ աղմկում,
Եւ մութ բարձրում մարդկանցից վեր
Երգ ես հյուսում, իմ երազ¹⁵:

Նկատենք, որ բանաստեղծ-գերմարդ հարասությունը, ինչպես կտեսնենք իր տեղում, խորթ չէր նաեւ Տերյանի բանաստեղծական գիտակցությունը:

Տերյանը հայ գրականության գլխավոր թերություններից մեկը համարում էր գեղարվեստականության պակասը: «Բայց ինչո՞ւմն է հայ գեղարվեստական կոչվող գրականության գլխավոր պակասությունը: Գեղարվեստականությունը», - գրում է Տերյանն իր «Հայ գրականության գալիք օրը» հոդվածում¹⁶: Այսինքն՝ գեղարվեստական գրականության գերնպատակը պետք է լինի ամեն ինչի մեջ գեղեցիկի հայտնաբերումը եւ ցուցադրումը: Գրականության մեջ հենց այդ գեղեցիկի զգացողությունն է գեղագիտական բավականություն կոչված հոգեբանական իրողության հիմքը, որ շատերին տրված չի: Այս հարթության վրա Ա. Զանյանի բա-

¹⁵ Ա. Զանյան, Բացուող ծաղիկներ, Բաքու, 1908, էջ 24:

¹⁶ Վ. Տերյան, Երկերի ժողովածու, հ. 3, էջ 94:

նաստեղծությունները մերձեցման եզրեր են հայտնաբերում տերյանական դպրոցի հետ: Ահա բնորոշ մի հատված.

Եւ դու մենակ՝ քո խաղաղության հետ
Թափառում ես լեռների բարձունքներում,
Ո՛վ ինքնատիպ գեղեցկություն,
Սոսկալի ցավով երկնում ես
Ու քաշում քո հետետրոյներին դեպի քեզ,
Դեպի գեղարվեստի ծոցը,
Ո՛վ ազնվացնող առարկա¹⁷:

«Գեղարվեստը գեղարվեստի համար» նշանաբանը Ա. Զանյանի այս կարգի բանաստեղծություններում ընկալվում է որոշակի իմաստափոխությամբ: Նրա համոզմամբ՝ բանաստեղծ-գերմարդ հոգու թռիչքները գեղեցիկի բարձունքներում չեն նշանակում հեռու լինել ժողովրդից, անմատույց լինել նրան: Գեղեցիկի պաշտամունքը իրեն ավելի է մոտեցնում ժողովրդին, քանի որ «ժողովուրդը ամենաբարձր երգերի ոգին է, նրա ամբողջացած հույզը յուր ծոցից առաջացնում է անհատական թռիչք դեպի բարձունքները, եւ որ ես նրա վշտի արտադրած ուժն եմ, միշտ հնչուն ու մտածկոտ»¹⁸:

Գրականության գեղարվեստականության իր պահանջով՝ Տերյանը եւս գեղեցիկն ընդունում էր իբրեւ բացարձակ արժեք: Այս կենտրոնական առանցքի շուրջն են ձևավորվում նրա քնարական աշխարհի բոլոր որոշիչները՝ սկսած բանաստեղծական տողի երաժշտական հնչողությունից, վերջացրած մարդկային հուզաշխարհի ամենաանշան նրբերանգների քնարական բացահայտումներով: «Ձկա գեղեցիկը՝ չկա գեղարվեստ» նշանաբանով էին ստեղծագործում նաեւ տերյանական դպրոցի հետեւորդները, ինչպես նաեւ այդ դպրոցին այս կամ այն կերպ հարողները՝ յուրաքանչյուրն իր ունակությունների սահմաններում:

Ո՞րն է այդ «ազնվացնող առարկան»՝ ըստ Ա. Զանյանի: Պատասխանը գտնում ենք բերված բանաստեղծության առաջին քառատողում՝ «Ինքնատիպ գեղեցկությունը», որ քաշում է իր հետեւորդներին դեպի «գեղարվեստի ծոցը»: Ըստ էության՝ գեղեցիկի պաշտամունքը որդեգրած այդ ուղեկից բանաստեղծների հավաքական վաստակով էլ ձևավորվում չնչավորվում է ստեղծագործական այն մթնոլորտը, որ կոչվում է տերյանական դպրոց:

¹⁷ Ա. Զանեան, նշվ. աշխ., էջ 82:

¹⁸ Ա. Զանեան, Պատկերներ, Բաքու, 1907, էջ 16-27:

Ջանյանի «Բացվող ծաղիկներ» ժողովածուն լույս է տեսել 1908 թ. Բաքվում: Գրքում բանաստեղծությունները ներկայացված են շարքերով. մի բան, որ գալիս էր Ի. դարասկզբի ռուսական պոեզիայի փորձից, ինչը յուրացրել էր նաև Տերյանը: Շարքերը կրում են բնորոշ խորագրեր՝ «Կոհակերգ», «Հույզեր եւ տենչեր», «Թախիծ», «Գյուղական կյանք», «Մահվան սիմպտոմներ», «Տիեզերական վիշտ», «Փակագծի մեջ»:

Այս խորագրերից արդեն կարելի է մաքուր շական պատկերացում կազմել հեղինակի թեմատիկ հետաքրքրությունների, գաղափարների ու տրամադրությունների մասին:

Շարքերն իրենց բովանդակությամբ միատարր չեն: Բանաստեղծությունների մի մասն արձարծում է սոցիալական անհավասարության, հասարակ մարդու նյութական ու բարոյական գրկանքների թեման եւ կապվում է նախորդ շրջանի բանաստեղծական ավանդույթների հետ, թեեւ հեղինակն աշխատում է օգտագործել նոր բառապաշար ու ոճ՝ օգտվելով սիմվոլիզմի փորձից: «Տիեզերական վիշտ» շարքը ռոմանտիկական հին ընդվզումի ուշացած վերապրուկ է պարզապես: Մեր ուսումնասիրության հիմնախնդրի տեսակետից առավել հետաքրքրություն են ներկայացնում հատկապես «Հույզեր եւ տենչեր», «Թախիծ» եւ «Մահվան սիմպտոմներ» շարքերը: Այստեղ, իհարկե, դժվար է նշմարել քնարական ապրումի որեւէ հետեւողականություն: Բանաստեղծական իրադրության որոշիչը երբեմն ռոմանտիկական ընդվզումն է աշխարհի սխալ կառուցվածքի դեմ, բայց այդ ընդվզումը ոչ թե հույսի, այլ հուսահատության կոնիվ է.

Եւ թող լինի կոնիվ ու փոթորիկ այսուհետ,
Իմ հոգին այլեւս չի թրթռում ապրելու հույսով,
Որովհետեւ նա գտնվում է մահվան հանգրվանի մոտ¹⁹:

Հեշտ է նկատել, որ ռոմանտիկական ըմբոստություն հանրահայտ մոտիվն արդեն տեղի է տալիս մահվան բանաստեղծականացման նոր հովերի առջեւ:

Երբեմն տիեզերական վիշտն է բացարձակացվում՝ իբրեւ գեղեցիկը նվաճելու ճանապարհ: Մի արձակ բանաստեղծության մեջ հեղինակը մտորում է. «Թող իմ ժողովուրդը ապրի միշտ ցավով, միշտ հիվանդ յուր տառապանքների հետ. հզոր ու ստեղծագործող սերը ցավից է սկիզբ առնում. Վիշտը ազնվացնող է»²⁰: Ակամա հիշում ես Վահան Տերյանի տողերը.

¹⁹ Ա. Ջանյան, Բացվող ծաղիկներ, էջ 78:

²⁰ Նույն տեղում, էջ 22:

Ես տառապանքս բախտ եմ համարում,
Եւ ծիծաղում եմ ձեր բախտի վրա...

Տերյանական դպրոցի կամ ընդհանրապես հայոց բանաստեղծության հետագա զարգացման վրա Տերյանի թողած ազդեցության մասին խոսելիս գրականագիտության մեջ սովորաբար նկատի են ունենում առավելապես տերյանական ոճի, բառապաշարի, պատկերամտածողության ձեւական հատկանիշները:

Ակնառու օրինակ է Գուրգեն Մահարու «Խոհ» բանաստեղծությունը, որը բառապաշարի պատկերամտածողության, թեմատիկ թվացյալ նմանություն ունի Տերյանի «Ոսկեհանդերձ եկար եւ միգասքող» բանաստեղծության հետ:

Ահա Մահարին.

Աշուն է այգիներում, փողոցում եւ իմ սրտում,
Աշունը մի դեղնաթերթ գիրք է թերթում,
Աշունը խշխշում է իմ սրտում վառ ու երգող,
Աշուն իմ դեղնապայծառ, ոսկեման ու ոսկեքող...²¹

Ահա Տերյանը.

Ոսկեհանդերձ եկար եւ միգասքող,
Տխուրաճայն աշուն, սիրած աշուն
Տերեւներիդ դանդաղ թափվող ոսկով,
Մետաքսներով քնքշաշրշուն²²:

Առաջին հայացքից նույն տերյանական աչնանային տրամադրությունն է: Սակայն բանաստեղծը չի կարողացել տերյանական «ստիլի» խնդիրը լուծել: Այստեղից բանաստեղծությունը կաղում է թե՛ պատկերամտածողության մեջ, թե՛ ասելիքի թերության: Չկա բանաստեղծության երաժշտականությունը, որը որոշակիացված պայման է խորհրդապաշտ բանաստեղծների մոտ: Տերյանը երաժշտականությունն ապահովում է «մետաքսների քնքշաշրշուն»-ով, Մահարին՝ «խշում է իմ սրտում վառ ու երգող» տողով: Տերյանի «Ոսկեհանդերձ եկար եւ միգասքող» դասական տողն ասես մի թույլ արտացոլում է գտնում Մահարու «Աշուն իմ դեղնապայծառ, ոսկեման ու ոսկեքող» համեմատական տողում: Չեւակա-

²¹ Գ. Մահարի, Երկերի ժողովածու, հ. 1, Երևան, 1966, էջ 92:

²² Վ. Տերյան, Ընտրանի, էջ 202:

նորեն Մահարին փոխառել է տերյանական բառապաշարը, յուրովի վերափոխել այն, ինչպես նաեւ թեման, պատկերամտածողությունը, սակայն չի կարողացել հղկել ասելիքի շրջանակներում: Տերյանի ակնարկային կիսատոներից, որ խորհրդապաշտական դպրոցի ստիլիստիկ հիմնաքարերից էր, Մահարին այս բանաստեղծության թեման տեղափոխել է այլ հնչյունագրային ոճավորման դաշտ: Նա այն գրել է 1927 թ., երբ արդեն երկնակամարում շողում էր Չարենցի քնարը:

Ուրեմն, տերյանական ոճն ամենից առաջ գեղագիտական աշխարհայացք է, արտաքին աշխարհի եւ մարդկային ներաշխարհի փոխկապակցության բանաստեղծական ընկալման ու պատկերման նոր ելակետ ու տեսանկյուն: Այնպես որ, շատ դեպքերում որեւէ բանաստեղծի եւ Տերյանի հետ արտաքին նմանությունների բացակայությունը չի բացառում, որ իրականում այդ բանաստեղծն ստեղծագործական ազդակ, այնուամենայնիվ, ստացել է գեղարվեստական աշխարհաճանաչման ետտերյանական միջոցառումից: Կարող են հանդիպել թեմաներ, մտքեր ու զգացումներ, որ գալիս են նախորդ շրջանից, բայց բանաստեղծական վերապրումի ու մեկնաբանություն կերպը անմիջականորեն կապվում է նոր ժամանակների հետ:

Այս տեսակետից ուշադրության արժանի է Լևոն Աթաբեկյանի ստեղծագործությունը: Իբրեւ հայ բժիշկ-մտավորական, հասարակական գործիչ ու բանաստեղծ՝ նա բավական հայտնի էր ժամանակի հասարակական եւ գրական շրջաններում: Նրա բանաստեղծությունների միակ ժողովածուն լույս է տեսել Բաքվում 1913 թվականին եւ վերահրատարակվել 1970 թ. երեւանում՝ Աշոտ Գրաշու առաջաբանով: «Լեւոն Աթաբեկյանի պոեզիայի հիմնական հնչեղությունը ողբերգական քնարերգությունն է, փիլիսոփայական մտորումը, որի մեջ ապրում է, տառապում, հուսալքվում ու խիզախում 20-րդ դարի մարդը: Նրա վշտագին ու լուսաթաթախ լիրիկայում լսվում է ամբողջ մի սերնդի եւ՛ճակատագրի հեկեկանքը, եւ՛ կիսապապանձ ձայների հռնդյունը, նրա որոնումների, կորուստների ու հայտնությունների եղբերգությունը», - գրում է առաջաբանի հեղինակը:

Աթաբեկյանն աչքի է ընկնում կյանքի խոր փիլիսոփայական ընկալմամբ: Դա առանձնապես նկատելի է բանտային տպավորություններով գրված քառատող բանաստեղծություններում, որոնք բնույթով մոտենում են քառյակի ժանրին.

Ա՛խ, ամենս մենության մեջ ապրում ենք լոկ մեր մտքեր,
Գեղ ու տգեղ, չար ու բարի, աշխարհի չափ մեծ խոհեր...
Եւ ամենքս թայրտում ենք Ձեւի անշող վանդակում,
Իրար հոգու հավետ կարոտ՝ թայրտում ենք ու մեռնում...²³

Կամ՝

Տիեզերքը տոգորված է մի վիթխարի կարոտով,
Որին Ձեւը կաշկանդել է շղթաներով պողպատե
Գեղարվեստը տիտանների գոռ պայքարն է Ձեւի դեմ,
Եւ գեղերգը շղթայազերծ ու թրթռուն մի կարոտ²⁴:

*Այս երկու քառատողերում հետաքրքիր զուգորդումներով ու փոխ-
ներթափանցումներով ի հայտ են գալիս տարբեր գեղագիտական ու
իմաստասիրական համակարգերի տարրեր: Առաջինը հոգու եւ մարմնի
հավերժական հակամարտության թեման է, որով բանաստեղծը կապվում
է հայ միջնադարի հետ: Ձեւը գոյի երեւութական, նյութական կողմն է,
որի կաշկանդումներից ձերբազատվելու եւ հոգեւոր գոյության սահման-
ները նվաճելու մեծ նպատակին է ուղղված աշխարհի բոլոր մեծերի տի-
տանական կռիվը:*

*Ձեւի եւ էության մասին բանաստեղծի խոհերն ակնհայտորեն կապ-
ված են նաեւ ժամանակակից մշակութային գիտակցության, մասնավոր-
րապես սիմվոլիստական երկու աշխարհների հետ: Այս ենթադրության
օգտին է խոսում նաեւ տիեզերական կարոտի հիշատակումը, որն ըստ
էության՝ սիմվոլիստական անորոշ երազանքն է՝ «այնկողմնային» անհաս
աշխարհի մասին:*

*Գրականության պատմաբաններն ու տեսաբանները սիմվոլիստական
շարժումը բաժանում են երկու փուլի²⁵: Առաջին փուլում ավագ սերն-
դի սիմվոլիստներն են, որոնց ստեղծագործություններում գերակշռում
է Ձեւի պաշտամունքը: Ըստ Վեռլենի, Ռեմբոյի, Մալարմեի՝ բանաստեղ-
ծական ձեւի կատարելությանը միայն կարելի է հասնել գոյի էությանը,
այսինքն՝ հոգու աշխարհի նվաճմանը: Այստեղից էլ՝ երաժշտության բա-
ցարձակացումը՝ իբրեւ արվեստների արվեստի կամ Մալարմեի հերմետիկ
համակարգ:*

²³ Լ. Աթաբեկյան, Բանաստեղծություններ, Երևան, 1970, էջ 21:

²⁴ Նույն տեղում, էջ 27:

²⁵ 3. Г. Минц, Блок и русский символизм, Литературное наследство: Александр Блок, новые материалы и исследования, кн. I, Москва, 1980, с. 98-166. Эллис, Русские сим-
листы. Константин Бальмонт, Валерий Брюсов, Андрей Белый, Москва, 1910, с. 50-121.

Սիմվոլիստների երկրորդ՝ կրտսեր սերունդն արվեստում ձեռի կատարելագործման հետ հիմնային արժեք էր վերագրում նաեւ բովանդակութեանը. այստեղից էլ նրանց շահագրգռությունը՝ ժամանակի կենսական խնդիրներով: Այս սերնդի սիմվոլիստները, ըստ էության, սիմվոլիզմի բովանդակության եւ էության կրողներն են: Տերյանը՝ իբրեւ հայ սիմվոլիստ, իր աշխարհայեցողությամբ եւ կենսափիլիսոփայությամբ պատկանում է սիմվոլիստների կրտսեր սերնդին՝ մերժելով ավագ սերնդի միակողմանի ձեւապաշտությունը:

Այստեղից սիմվոլիստական աշխարհայեցողությունը որոշակի ելքեր էր բացում դեպի մշակութային ու իմաստասիրական այլ համակարգեր: Նորագույն բանաստեղծներից շատերն ինչ-որ տարերային մղումով սկսում են հետաքրքրվել Գյոթեով, Շոպենհաուերով, արեւելյան միստիցիզմով, Նիցշեի գաղափարախոսությամբ: Հատկապես Նիցշեն նոր «մարդ տեսակի», այսինքն՝ գերմարդու մասին իր ուսմունքով գայթակղիչ էր մարդու կատարելությանը հետամուտ շատ նոր բանաստեղծների համար:

Լեւոն Աթաբեկյանն այս վերջիններից է: Նա գերմանական համասարաններում ուսումնասիրել էր սոցիոլոգիա, գեղագիտություն, բնագիտություն: Իբրեւ բազմակողմանիորեն զարգացած մտավորական՝ նա Հայաստանում իր ակտիվ հասարակական գործունեության ընթացքում անմիջապես կռահեց, որ «Մթնշաղի անուրջներից» հետո ծայր առած գրական-երիտասարդական շարժումը, որդեգրելով գեղագիտական նոր չափանիշներ ու կենսափիլիսոփայություն, հաստատելով գրական նոր սկզբունքներ, ոչ միայն չի հեռանում կյանքից, այլեւ ավելի է մոտենում իրականությանը՝ փորձելով արվեստի միջոցով բուն իրականության մեջ հասանելի դարձնել մարդկության դարավոր երազը՝ տիեզերքը «տոգորած» «վիթխարի կարոտը»: Այստեղից է գալիս Աթաբեկյանի բանաստեղծությունների ազատատենչ ոգին, կենսական ակտիվությունը: Բանաստեղծը հասկանում է, որ կյանքն անկումների եւ վերելքների տառապագին ճանապարհ է:

Ա՛խ դեռ որքան արցունքներ կան լացելու
Եւ դեռ որքան աղոթքներ կան ասելու,
Քանի՛քանի՛ աստվածներ կան դեռ անհայտ,
Խարխալումներ՝ խաչափայտից խաչափայտ...²⁶

²⁶ Լ. Աթաբեկյան, նշվ. աշխ., էջ 47:

Այսպիսի մտորումների իրական-կենսական հիմքը բավական ծանոթ է ինչպես հայ հին, այնպես էլ նոր ու նորագույն բանաստեղծական փորձից: Հիշենք թեկուզ Թումանյանի հայտնի քառյակը.

Բերանն արնոտ Մարդակերը էն անբան
Հազար դարում հազիվ դառավ Մարդասպան.
Ձեռքերն արնոտ գրնում է նա դեռ կամկար,
Ու հեռու է մինչև մարդը իր ճամփան²⁷:

Նորը բանաստեղծական ընկալման կերպն է ու արտահայտության ձեռագիրը: Մի կողմից՝ դեռ չլացված արցունքներ, մյուս կողմից՝ դեռ չասված աղոթքներ, մի կողմից՝ դեռևս անհայտ աստվածներ, մյուս կողմից՝ «խարխափումներ՝ խաչափայտից խաչափայտ»: Հակադրությունների այսպիսի բեկեռացումները եւ դրանց բառային-խորհրդանշանային ու պատկերային ձեւաբանությունը երեւան են բերում բանաստեղծական մշակույթի նոր որակ, ուր արցունքն ու լացը խորհրդանշում են մարդ արարածի անկատարության հավերժական ցավը, չասված աղոթքը՝ կատարելության մշտական տենչը: Անհայտ աստվածները այն բաղձալի հանգրվաններն են, որ մարդկությունը նվաճելու է իր անվերջ առաջընթացի ճանապարհին: Եւ վերջապես՝ խաչափայտը մարդկային հարատեւող տառապանքի խորհրդանիշն է: Իրականության բանաստեղծական ընկալման ու վերաստեղծման նոր տիպաբանությունը որոշակիորեն տեսանելի է:

Դժգոհությունը կյանքի անկատարությունից բոլոր ժամանակներում էլ հուզել է բանաստեղծներին: Նրանցից ամեն մեկն այդ հուզումը բանաստեղծական ապրումի է վերածել յուրովի՝ իր անձնական նկարագրին, իր դավանած ուղղությանը, իր ժամանակի ոճամտածողությանը համապատասխան: Նույն հուզումը քնարական ապրումի կերպ է ստացել Աթաբեկյանի մեկ այլ քառյակում.

Ես մոլորվել եմ մունջ տեսիլների այս քառսի մեջ...
Իմ գոյությունը դարձել է կարծես երազ ու տեսիլ...
Եւ չգիտեմ ես, մունջ տեսիլների այս քառսի մեջ
Ապրել եմ իրոք, թե կյանքի մասին երազ եմ տեսել²⁸:

²⁷ Հ. Թումանյան, Երկերի ժողովածու, Երևան, 1969, էջ 265:

²⁸ Լ. Աթաբեկյան, նշվ. աշխ., էջ 41:

Բանաստեղծական իրադրությունը ձևավորվում է երեք հիմնախարիսխների շուրջ՝ քառս, տեսիլ, երազ, որոնք կենտրոնական տեղ ունեն սիմվոլիզմի նշանային համակարգում եւ նոր շրջանի հայ բանաստեղծական գիտակցությանն էին փոխանցվում Տերյանի եւ տերյանական դպրոցի միջոցով: Գիտակցաբար թե ենթագիտակցաբար՝ այդ դաշտի լարումներից է սնվում նաեւ Աթաբեկյանի բանաստեղծության քնարական մթնոլորտը: «Մունջ տեսիլների քառսի մեջ» ջնջվում է իրականության ու երազի, որ նույնն է, թե տերյանական «ցնորքի» սահմանը: Ապրելը թվում է երազատեսություն կյանքի մասին, անհատը հայտնվում է իրական ու երազային աշխարհների սահմանագծին, որտեղ մի աշխարհից մյուսն անցնելու պատրանքը այլեւս ոչ մի տրամաբանություն չունի. թե-լադրողը քառսն է: Բանաստեղծության իրական ենթատեքստը, այսինքն՝ առկա գոյավիճակի անհեթեթության մասին պատկերացումը նույնպես որոշակի եզրեր ունի՝ աշխարհը որպես «գարշահոտ բանտ» կամ «աղտոտ ճահիճ» սիմվոլիստական պատկերացումների հետ:

Աթաբեկյանի բանաստեղծություններում, ինչպես այդ տարիներին գրական առաջին քայլերն անող շատ բանաստեղծների երկերում, երազը կապվում է իդեալական աշխարհի հավերժական տեսիլի հետ, որ հասանելի է միայն մտքի եւ ոգու բարձունքներում ապրող ընտրյալ հոգիներին: Բանաստեղծն այդ գաղափարը հաճախ արտահայտում է պարզ անմիջականությամբ, առանց խորհրդանշական կամ այլաբանական պայմանականությունների: Ահա բնորոշ մի բանաստեղծություն.

Դարեր ու դարեր ժողովուրդը հեզ փորփրել է մունջ
ցեխոտ կեղեղ գորշ հողագնդի.
Մենք, կույր դիպվածի ընտրյալներս մեղկ,
Շնչել ենք օդը լույս բարձունքների դարեր ու դարեր:
Դարեր շարունակ ժողովուրդը մութ երկրպագել է
գայրացկոտ ու բութ իր աստվածներին,
Մենք, դիպվածական իմաստուններս, արեգակների
ընթացքն ենք դիտել դարեր շարունակ:
Դարերից ի վեր ժողովուրդը բիրտ ճանաչել է սուկ
վայելքը աղտոտ գրկախառնության,
Մենք, նուրբ վայելքի սիրահարներս, կնոջ գեղության
օրհներգն ենք հյուսել դարերից ի վեր:
Դարերից ի վեր տափարակի մեջ վառվող մոմերի
եւ բուրվառների ծուխը հեղձուցիչ,
Թունոտ գոլորշին ժողովրդական քրտնքի, արյան,
որ կուտակվել են դարերից ի վեր,

Սողոմ են հիմա դեպի լեռները՝ խեղդելու համար
 երջանիկներիս մեր մարմարեղեն
 Պալատների մեջ, այս երկնակարկառ բարձունքի վերա,
 որտեղ ապրել ենք դարերից ի վեր...²⁹

Բանաստեղծ - ամբոխ ծանոթ ռոմանտիկական հակադրությունը որոշակի իմաստափոխության է ենթարկվել՝ մոտենալով «այնկողմնային» աշխարհին հաղորդակից արվեստագետ ընտրյալ անհատի սիմվոլիստական իդեալին: Նոր ժամանակների հայեցակետից դիտված՝ այդ հակադրությունը ձեռք է բերում կեցության հավիտենական օրենքի արժեք՝ միաժամանակ դրսևորվելով մարդկային առօրյա հարաբերություններում: Բոլոր ժամանակներում էլ իմաստունների ծնունդը դիպվածական է, այսինքն՝ ենթակա չէ որեւէ օրինաչափության, միաժամանակ ծագում է կյանքի անհրաժեշտությունից: «Գորշ հողագնդի ցեխոտ կեղեւը» փորփրող, հավերժորեն հողին կպած մարդկային գոյությունը անհաղորդ է ընտրյալների վերին աշխարհին: Այս պատկերացումը որոշակի չփման եզրեր ունի սիմվոլիստական հերմետիկ գեղագիտության հետ:

Բանաստեղծությունն իր հուզական-պատկերային բնութագրով հակադրման եւ բացասման միջոցով բաղդատում է ընտրյալ անհատի եւ հասարակ ժողովրդի արժեքային համակարգերը: «Կույր դիպվածի» ընտրյալները բարձունքում են: Նրանց տեսանելի են ներքեւի աշխարհի անցուդարձերը. մոլթի եւ տգիտության մեջ խարխափող ժողովուրդ են տեսնում՝ ընկղմված իրենց սին հավատալիքների մեջ: Մինչդեռ հոգեւոր անգիտության մեջ խարխափող այդ մոլթ զանգվածի համար անտեսանելի ու անհաս է ընտրյալների վերին աշխարհը: Այդ հիմնային տարբերությունը բանաստեղծը տեղափոխում է առօրյա կյանքի հարթություն: Ընտրյալ իմաստունները արեգակների ընթացքն են դիտում, մինչդեռ «ժողովուրդը մոլթ երկրպագել է զայրացկոտ ու բոլթ իր աստվածներին», «ժողովուրդը բիրտ» ճանաչել է միայն «վայելքը աղտոտ գրկախառնություն», իսկ ընտրյալները դարեր շարունակ «կնոջ գեղություն օրհներգն են հյուսել»... Մի կողմից սիրո ու կանացիության սիմվոլիստական էսթետացում, մյուս կողմից ժողովուրդը կոչվող մարդկային զանգված, որ դարեր կուտակված քրտինքի ու արյան «թունոտ գոլորշիով» զալիս է կործանելու ընտրյալների երանելի աշխարհը՝ իր մարմարյա պալատներով:

²⁹ Նույն տեղում, էջ 29-30:

Տերյանական դպրոցի շրջանակներում մի առանձին խումբ են կազմում այն բանաստեղծները, որոնք հրապարակ են եկել «Մթնշաղի անուրջներից» հետո: Դրանք մեծ մասամբ նմանակողներ են, որոնք ճիգեր են գործադրում ձերբազատվելու այդ հրաշագործ գրքույկի հմայքներից, Տերյանի բացած լայն ճանապարհի մեջ գտնելու համար սեփական արահետը, բայց դա նրանց քիչ է հաջողվում:

Անդրադառնալով դրանցից միայն երկուսին:

1911 թ. Սամսոն Մովսիսյանի հեղինակությամբ Ալեքսանդրապոլում լույս է տեսնում բանաստեղծությունների մի ժողովածու «Մրմունջներ, Ա. գիրք» բնորոշ խորագրով:

Ժողովածուի բանաստեղծությունները սկզբից մինչև վերջ տերյանական ոճի ու քնարական ապրումների տիրական դրոշմն են կրում՝ հաճախ պարզ նմանակման աստիճանի:

Բազմաթիվ օրինակներից միայն մեկը.

Աղմուկը լռեց, սավերներն ընկան,
Մութի դիցուհին վարսերը փռեց.
Իմ երագների լույսերը հանգան,
Իմ լույսի ցնորք Աստղիկ, դու ո՞ր ես...³⁰

Տերյանական բառապաշարի, պատկերային համակարգի, տողի հնչողության նմանությունն ակնհայտ է: Աստղիկ դիցուհին, ում անվան հիշատակումով բանաստեղծն ուզում է քնարական պահի մեջ ինչ-որ ինքնուրույն երանգ մտցնել, ըստ էության, Տերյանի «Հրաշք աղջիկն» է:

Մովսիսյանի բանաստեղծություններում հաճախ հայտնվում է նաեւ քրոջ տեսիլը՝ որպես կանացիության սփոփիչ խորհուրդ, որ նույնպես Տերյանի քնարական հայտնագործությունն էր: Ահա մի օրինակ.

Մի գաղտնի ցավ է սրտումս բուն դրել
Մի ծանոթ վիշտ է իմ կուրծքը մաշում,
Իմ մեջ երագուն մի լույս է մեռել
Մոլար ու հիվանդ շրջում եմ, շրջում...
Անուրջի նման ինձ երեւեցար
Ճամբիս գունակերպ երագ ցանեցիր,
Քրոջ պես անուշ սրտիս մոտեցար,
Քրոջ պես քնքուշ ինձ փայփայեցիր³¹:

³⁰ Ս. Մովսիսյան, Միմունջներ, գիրք Ա., Ալեքսանդրապոլ, 1911, էջ 63:

³¹ Նույն տեղում, էջ 62:

Քրոջ քնարական ուրվապատկերն իր շուրջն ստեղծում է սիրո, քնքշանքի, նվիրվածության այն հզոր հուզական դաշտը, որ Տերյանի քնարերգության հիմնական սնուցիչներից է: Այդ դաշտի շրջանակներում է նաեւ Մովսիսյանը փորձում հաստատել իր բանաստեղծական ներշնչանքի խարիսխները:

Նրա բանաստեղծություններում, տարբեր քնարական իրադրություններում հաճախ կազմակերպիչ գործոնի դեր է ստանձնում ժամանակի բանաստեղծական գիտակցության մեջ արմատացած երազի պատկերը.

Կարոտ կանչս անարձագանք մահացավ,
Սիրտս ճմլեց վիատության մի պաղ ցավ,
Ղողանջումներ անհայտ, տխուր ու գութկան,
Երազներս, երազներս էլ չկան...³²

Երազի կորուստը՝ իբրեւ արժեքային համակարգի կորուստ, բանաստեղծական պատկեր է դառնում գուժկան ղողանջումների տխուր արձագանքով: Տերյանական աշխարհում եւս երազի կորուստը անհատի բոլոր կենսական հիմնախարիսխների կորուստ է նշանակում:

Երազի վերադարձը Մովսիսյանի բանաստեղծություններում հաճախ կապվում է կանացիության խորհրդանշանի հետ, ինչպես Տերյանի երկերում.

Քնքուշ երազով պաճուճիր հոգիս,
Նստիր մահճիս մոտ ու տխուր երգիր,
Մազերդ փոիր հոգնատանջ կրծքիս,
Ու մեղմ փայփայիր սիրտս տարագիր...³³:

Ահա Մովսիսյան երազի վերադարձը՝

Դու եկել էիր երազով կրկին,
Դու ժպտում էիր էլի այնպես հեզ,
Քնքուշ մազերդ փոել իմ դեմքին,
Փայփայում էիր սիրտս բոցակեզ³⁴:

Այս բանաստեղծությունը Տերյանական երազային քառատողի պարզ տարբերակներից մեկն է, որի նմանները հանդիպում ենք տերյանական դպրոցի ուրիշ շատ հետեւորդների բանաստեղծություններում:

³² Նույն տեղում, էջ 82:

³³ Վ. Տերյան, Ընտրանի, էջ 49:

³⁴ Ս. Մովսիսյան, նշվ. աշխ., էջ 75:

Պետք է նկատել, որ տերյանական տողերի նմանակումները, ինչպես նաև ինքնուրույնության սակավաթիվ հաջողված փորձերը, այսպես թե այնպես, նշանակում էին սկզբունքային հրաժարում նախորդ շրջանի «հետտորական» բանաստեղծության մտածողությունից եւ նոր ոճի ու մտածողության յուրացման ձգտում: Այդ նոր հեղինակները, ամեն մեկը յուրովի, հանդես էին գալիս իբրեւ հայկական սիմվոլիզմի ներկայացուցիչներ:

Գրեթե բոլոր հայ սիմվոլիստների պոետիկայում երազը, իր բոլոր դրսեւորումներով, դառնում է այն կենտրոնաձիգ կիզակետը, որի շուրջը համախմբվում եւ բանաստեղծական իրադրություն են ձևավորում միտքը, հույզը, զգացումը, ձենն ու իմաստը: Բոլոր դեպքերում նրանք հաճախ կամա թե ակամա տրվում են տերյանական տողի մեղմահունչ երաժշտության գայթակղությանը:

«Երազն»՝ իբրեւ սիմվոլ, իր մեջ կրում է միստիկական գաղտնիքի բացահայտման խորհուրդը. քնել եւ մորփեոսյան երազների մեջ վերագտնել գեղեցիկը, որ նույնն է, թե կյանքն իր երկաշխարհային սահմանագծի վրա՝ քուն այս աշխարհում եւ քնի մեջ արթնացում՝ «այնաշխարհում»: Սա այն ինտուիտիվ արթնացումն է, ուր մտածողը մահվան նկատմամբ վախը տեղափոխում է երազ եւ հաղթահարում այն՝ սրանով անցնելով վերերկրային աստիճանակարգով: Սիմվոլիստ բանաստեղծը սոսկ երազատեսից տարբերվում է իր իմացական դաշտով. նա երազն ընկալում է իբրեւ միստիկական գործողություն՝ պայմանավորված իր աներեւույթ կապի հետ երկնքում, եւ ըստ այդմ տալիս նրան հոգեւոր իմացական արժեք: Այդ իսկ պատճառով սիմվոլիզմը շատ ժամանակ ընկալվում էր իբրեւ ոչ միայն գրական ուղղություն, այլեւ իբրեւ հոգեւոր-ինտելեկտուալ աշխարհընկալման նոր ճանապարհ կամ գաղափարախոսություն:

Այդ մասին հանգամանալի վերլուծություններ կան Յուս, “Русские сибиряки” մեծածավալ աշխատության մեջ (Մոսկվա, 1910): Նույն թվականին սիմվոլիզմի մասին հսկայածավալ հոդվածների շարք է հրատարակել Անդրեյ Բելին, որոնք ղետեղել է իր “Сибиряки” վերնագրած աշխատության մեջ: Երկու գրքերում էլ համապարփակ ներկայացված է սիմվոլիզմի գաղափարախոսությունը՝ իբրեւ աշխարհայացք: Եւ նույն պատճառով երբեմն սիմվոլիզմը տարբեր բանաստեղծների պոետիկայում տարբեր մոտեցումներով է հանդես գալիս՝ կախված կենսափիլիսոփայական երանգավորումից, արժեքային համակարգից, միեւնույն ժամանակ նրանք գրեթե բոլորն էլ կրում են Նիցշեական «տառապանքի էքստագ-

ների» բանաստեղծական էմանացիաների թույլ եւ ուժեղ արտահայտումներ, որոնք իրենց հետ բերում են նաեւ աղերսներ զանազան դավանաբանական եզրույթների հետ: «Ուղղափառ սիմվոլիստները պաշտամունք դարձրին «էսթետական» տառապանքն ու կրոնական միստիկան, մարդու ինքնակատարելագործման ընթացքում բացարձակ զորություն վերագրեցին կրոնական էքստազին ու միստիկական ներշնչումներին», - գրում է գրականագետ Ս. Աղաբաբյանը³⁵:

Այս ընդհանուր համապատկերի մեջ որոշակի հետաքրքրություն է ներկայացնում Տերյանի ժամանակակից եւ նրա դպրոցի հետեւորդ մի ուրիշ բանաստեղծ՝ Միսակ Հովհաննիսյանը:

Նրա առաջին ժողովածուն՝ «Վշտի ցողեր» վերնագրով, լույս է տեսնում «Մթնշաղի անուրջներից» անմիջապես հետո՝ 1909 թ., Վաղարշապատում: Ժողովածուի համար իբրեւ բնաբան բերված է Իսահակյանի հայտնի քառատողը.

Ցաված սիրտըս երգեր հյուսեց.
Երգեց անուշ ու տխուր,
Վիշտըս հալվեց, արցունք հոսեց,
Վճիտ, ինչպես ջինջ աղբյուր³⁶:

Ժողովածուի բոլոր բանաստեղծությունները, իրոք, վշտոտ սիրո երգեր են՝ գրված Իսահակյանի ակնհայտ ազդեցությամբ:

Հինգ տարի հետո՝ 1914 թ., լույս է տեսնում նրա բանաստեղծությունների երրորդ ժողովածուն՝ «Մրմունջներ» խորագրով: Նոր ժողովածուի արձակ եւ չափածո բանաստեղծություններն արդեն նոր որակ են, իհարկե, ոչ այնքան գեղարվեստական մակարդակով, որքան նոր զգացումներով ու մտածողությամբ: Տերյանական դպրոցն արդեն բուն ձեւավորման ընթացքի մեջ էր, եւ բանաստեղծը չէր կարող չենթարկվել ընդհանուր մթնոլորտի տրամադրություններին:

Արձակ բանաստեղծություններից մեկը կրում է «Երազներս» խորագիրը եւ բնորոշում է ժողովածուի ընդհանուր տրամադրությունը: Ահա մի հատված.

«Երազներ... երազներ... փակեցեք իմ աչքերը, ինձ տարեք անուրջների ստերներով, մենակ, գաղտնի կեանքից եւ իրականութիւնից: Դեպի հեռո՛ւ, հեռո՛ւ, մի նոր աշխարհ: Մի նոր երազ կեանք... որտեղ սերն ու

³⁵ Ս. Աղաբաբյան, Նդիշե Զարեց, գիրք 1, Երեւան, 1973, էջ 35:

³⁶ Ա. Իսահակյան, Երկեր, հ. 1, Երեւան, 1958, էջ 41:

վարդն է բուրում: Ապա ամեն ինչ.- թոչնեց, թառամեց կեանքս, չքացան երազներըս... ընկա յաղթահարւած... մի կախարդական ձայն է հասնում ականջիս մի ցնորային շշնջիւն... մահու եւ երազների տխուր մեղեդին է այդ:

Ա՛խ իմ կեանքս, ա՛խ իմ երազներս... »³⁷:

Այստեղ նկատելի է մի երեւույթ, որ գրեթե ընդհանրական գիծ է տեր-յանական դպրոցի հատկապես նմանակող հետեւորդների համար: Նրանց բանաստեղծություններում հաճախ իրար են խառնվում տարբեր գեղա-գիտական համակարգերից եկող տարրեր: Ռոմանտիկական փախուստը իրականությունից միահյուսված է սիմվոլիստական երազի, մահվան էս-թետացման, երկու աշխարհների խորհրդավոր կապի հետ: Խոսքը երազ-ների, սիրո, կյանքի կախարդական շրջապտույտի մասին է, որտեղ բա-նաստեղծը մի երազից տեղափոխվում է մի ուրիշ երազային աշխարհ, ուր նույնանում են մահն ու երազը: Երազների կորստին հետեւում է նաեւ հեռավոր եզերքներից հասնող «ցնորային շշնջուներ», որ խորհրդանշում է սիմվոլիստական երկու աշխարհների փոխկանչը: Հեռավոր անհաս այդ եզերքների հետ է կապվում նաեւ Տերյանի «լուսե երազը».

Հեռու ես, անհաս իմ լուսե երազ
Բայց քեզ է սիրտըս փայփայում թաքուն,
Փոված է լույսըդ շուրջըս եւ վրաս,
Անհուն աշխարհում եւ իմ հեզ հոգում...³⁸

Այդ «լուսե երազի» կանչին է ունկնդիր նաեւ Հովհաննիսյանը, ինչ-պես ամեն բանաստեղծ, որ հայտնվում է տերյանական դպրոցի ոլորտնե-րում.

Հնչում է ձայնը եւ դուրսում հոգիս
Ու ես լուռ պատկած ունկ եմ դնում
Ու թոռ հանկարծ, անձեւ տեսչանքով
Դեպի այն ձայնը, քայլում եմ, քայլում³⁹:

³⁷ Մ. Հովհաննիսյան, Միմունջներ, Վաղարշապատ, 1914, էջ 32:

³⁸ Վ. Տերյան, Ընտրանի, էջ 80:

³⁹ Մ. Հովհաննիսյան, նշվ. աշխ., էջ 27:

«Անձեւ տենչերի» հիշտակումը խոսում է սիմվոլիստական պատկերի անորոշության մասին: Անորոշ տենչերի ու ձայների մեջ մոլորված բանաստեղծն անհույս քայլում է գետափին՝ անհայտ ձայնին ունկնդիր, առաջնորդ ունենալով հոգու անվերապա մղումը դեպի անհայտը, որ գուցե իր սեփական սրտի չորոշակիացված գաղտնիքն է կամ չձեւավորված տենչանքը: Հույզն ափ ի բերան լցրել է բանաստեղծի վիրավոր սիրտը, որով նա պիտի ճանապարհ գտնի դեպի կյանք: Սա տերյանական մաքուր լիրիկայի նմուշ է, որ թեեւ չի փայլում իր կատարողականով, բայց բնորոշ է իր զուտ հուզական տարերքով: «Անձեւ», «դուլթիչ ձայն» բառերը քաղված են տերյանական բառապաշարից եւ մեկ անգամ չէ, որ հանդիպում են Հովհաննիսյանի բանաստեղծություններում:

Մի ուրիշ օրինակ.

Եւ կյանքի մոայլ մութ անապատում
Ոչինչ չենք տեսնի - չոր եւ ամայի
Երագում ենք մենք՝ երազ աշխարհում
Իսկ կյանքի վերա թող սեւ բուն վայի⁴⁰:

Եթե կյանքը մոլթ անապատ է, ու սեւ բուն վայում է նրա վրա, ապա բանաստեղծ հոգիների համար պատասպարվելու միայն մի եզերք կա՝ երագը՝ «Երագում ենք մենք երազ աշխարհում»: «Երագի» նշանակության բացարձակ արժեւորումը հին ռոմանտիկական ծագում ունի, բայց այս դեպքում ուղղակիորեն գալիս է սիմվոլիստական ավանդույթից:

Իհարկե, սիմվոլիստական ուղղությունը, առնվազն ռուսական տարբերակով, անծանոթ չէր բանաստեղծների այս նոր սերնդին: Բայց որ այդ ուղղությունը շատ կողմերով պետք է կանխորոշեր նաեւ հայոց նոր շրջանի բանաստեղծության ոճի ու մտածողության կերպը, այս իրողությունը նրանք հասու պիտի դառնային միայն «Միջնադրի անուրջներից» հետո ծայր առած գեղագիտական շարժման միջնորդում:

РЕЗЮМЕ

Переломное появление Терьяна на литературной арене, а также формирование его школы было обусловлено внутренними закономерностями развития армянской литературы. Решающим фактором был все-европейский и российский художественный опыт конца 19-го и начала 20-го веков, в частности, факт усвое-

⁴⁰ Նույն տեղում, էջ 8:

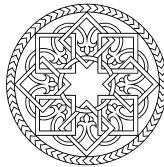
ния эстетики символизма. Исключительное значение литературной и исторической ценности Терьяновской школы определяется, в первую очередь, утверждением символизма в армянской поэзии, как особой версии этого направления.

Состав Терьяновской школы очень разнообразен. Группа поэтов начала сочинять до “Грез предвечерья” Терьяна, что стало новой школой, со знаниями европейской культуры. Другая группа появилась после “Грез предвечерья” и попыталась утвердиться в рамках новой школы. В статье содержится обзор творческого наследия представителей этих двух групп, объединенных эстетикой символизма.

SUMMARY

Teryan's revolutionary emergence and the formation of his school took place due to internal mechanisms of the development of Armenian literature. A decisive factor was the European and Russian artistic experience of the late 19th and early 20th centuries, especially the fact of mastering the aesthetics of symbolism. The exclusive literary and historical value of Teryan's school is preconditioned in the first place by the establishment of symbolism in Armenian poetry, as a specific version of that trend.

The adherents of Teryan's school are quite diverse. A group of poets began to compose before Teryan's “Twilight Dreams,” and it was a new school with a proper knowledge of European culture. Another group started to compose after “Twilight Dreams” and was trying to establish itself in the framework of the new school. The article includes a review of poetic legacy of the representatives of these two groups united by the aesthetics of symbolism.



ԼՈՒՍԻՆԵ ՂԱՄՈՅԱՆ

քանասիրական գիտ.թեկնածու, ԼԻ

«ԳԼԽԻ ԾԱԾԿՈՑ» ՀԱՍԿԱՑՈՒԹՅԱՆ ԲԱՌԻՄԱՍՏԱՅԻՆ ԴՐՍԵՒՈՐՈՒՄՆԵՐԸ ՀԱՅԵՐԵՆԻ ԲԱՐԲԱՌՆԵՐՈՒՄ

Նայերենի բարբառների բառապաշարի ուսումնասիրությունն ունի գիտական կարեւոր նշանակություն: Այն, լեզվաբանական հետաքրքրությունից բացի, հնարավորություն է տալիս վեր հանել, ամենատարբեր տեսանկյուններից քննել հայ ժողովրդի կենցաղը, հոգեւոր ու մտավոր կյանքի առանձին կողմերը:

Հոգվածում քննել ենք «հագուստ» իմաստային դաշտի բառանվանումներից «գլխի ծածկոց» հասկացությունից բառային դրսեւորումները հայերենի բարբառներում:

Հայերենում «գլխի ծածկոց» հասկացությունից անվանումները տարբեր են՝ պայմանավորված ոչ միայն լեզվամտածողության, այլեւ աշխարհադրական, ժամանակային, կրոնական եւ այլ գործոններով: Հայերենի բարբառներում, խոսվածքներում եւ ենթախոսվածքներում առկա են դրանց բազմաթիվ անվանումներ (ավելի քան 140 անվանում):

Այս հասկացության անվանումների շղթայում նախնական բառը գլխարկն է, որը Ստ. Մալխասյանցի «Հայերեն բացատրական բառարանում»¹ ունի «գլխին դնելու ծածկոյթ (այժմ գործ է ածվում եվրոպական տարազի գլխի ծածկույթների համար՝ տղամարդկանց եւ կանանց)» իմաստը, «Ժամանակակից հայոց լեզվի բացատրական բառարանում»² «1. Գլուխը ծածկելու հագուստ, 2. Մի գլխարկի փարոդոթյան չափ» իմաստները: Գլխարկ բառաձևերն չենք հանդիպել մեր ձեռքի տակ եղած բարբառային բառարաններում³: Հր. Աճառյանի «Հայերէն գաղափարական բառարանում» կա

¹ Ստ. Մալխասյանց, ՀԲԲ, հ. 1, Երևան, 1944, էջ 444:

² Ժամանակակից հայոց լեզվի բացատրական բառարան (այսուհետ՝ ԺՀԼԲԲ), հ. 1, Երևան, 1969, էջ 411:

³ Հր. Աճառյան, Հայերէն գաղափարական բառարան (այսուհետ՝ ՀԳԲ), Թիֆլիս, 1913. Հայոց լեզվի բարբառային բառարան (այսուհետ՝ ՀԼԲԲ), հ. Ա.-Է., Երևան, 2001-2012:

միայն «գլխարկ/փոխուկին» կապակցությունը. հեղինակը նշում է, որ Ակնում ասվում է գալբագ-փոխուկին (գալբագ-ը թուրք. փոխառություն է՝ գլխարկ իմաստով). «Սա խաղ է, որի ժամանակ սենեկին միջի նստող արք՝ գլխարկին միմեանց հետ կը փոխեն, եւ կ' սկսին եղեր գլխարկին տիրոջն անուամբ զիրար ողջունել.....Սխալողն գաւաթ մը գինի ըմպել տալով կը պատժեն եղեր» (Հնութ. Ակնայ)⁴:

Այսպիսով՝ արդի հայերենում գործածական գլխարկ-ը բարբառներում արտահայտվում է այլ բառերով, ինչպես՝ գաբալուշ (Առտ.), գրակ⁵ (Ագլ., Երեւ., Զթ., Խրբ., Մշ., Ոգմ., Պլ., Սչ., Վն., Տփ.). «1. Գլխարկ, 2. Որմ. այսն գլխափայր. այսն գլխին ավելացված փայրեր», գլխնոց (Մլթ.), կութ, գուրի (Գնձ.). «1. Մագոլ առար մորթոց պատրաստած մախաղ, պարկ, 2. Գրակ», կուրլիկ (Բրչ.), կրոգ (Հճն.), շաքիս (Պլ. (Պրտ.), շափղա (Եվդ. (Ամս.). «1. սովորական գլխարկ, 2. շլապա» եւ այլն⁶:

Գլխարկ-ն, իբրեւ «գլխի ծածկոց» հասկացություն, ունի իր տարատեսակները, որոնք տարբեր դրսեւորումներ ունեն հայերենի բարբառներում, ինչպես՝ գալպոտոգ «Թաղիքն սրածայր գրակ», թղիկ (Զթն.) «Սպիրակ կրորից կարված գլխարկ՝ առանց եզրամասի, չեպչիկ», խալփախ (Պլ.) «Թասակաձեւ գլխարկ», խոկառ (Գնձ.). «1. Մորթե գլխարկ, փափախ, 2. Կավե խոր աման», կարիքալդի (Գնձ.) «Թասակաման կրոր գրակ», պուզրի (Ղբբ.) «1. Սրածայր, 2. Սրածայր գլխարկ, 3. (Ղրբ. (Գնձ.) Վար գլխարկ, փուսր», պուպուզր (Շմխ.) «1. Սրածայր գլխարկ, 2. Գմբեթ», փափախ/ընդհ. փափաղ (Ղբբ.) «Մորթե գլխարկ», ֆաս (Աբ., Մշ. (Բղշ.), Վն.)//փաս (Ուրմ.)//փես (Պլ., Կբ.) «Մի փեսակ գլխարկ (հոլի ձեւի, հաճախ նաեւ փնջավոր)», ֆես (Երգ., Պլ.) «Թուրքական գլխարկ» եւ այլն: Բացի վերոնշյալներից՝ կան նաեւ մի շարք բառեր, որոնք գլխարկի մաս են, ինչպես՝ ափրա (Թբ.) «Գդակի ներսի կողմը», թեխե (Աբբ., Տրն.) «Գլխարկի մեջ դրված կրավը՝ քրքինքից պաշտպանելու համար», լրգոը (Սս.) «Թասակը գլխին ամուր պահող թել, որ անցնում է վզի փակով եւ որի մի ծայրը միացվում է մյուսին», լպունք (Մշ. (Բղշ.) «Գլխարկի թելեր, որ կապում են ծնոքի փակ», խնձիկ (Բլ.) «1. Գլխարկին կապելու չիթ՝ թաշկինակ, 2. Թաշկինակ, որ հարսներն իբրեւ զարդ կախում են իրենց աջ

⁴ Տե՛ս ՀԳԲ, էջ 186:

⁵ Այս բառաձեւի համար Հր. Աճառյանը ՀԱԲ-ում նշում է. «Հին մատենագրութեան մեջ աւելի սովորական է գրակ ձեւը, որից գրակկարոց «գլխարկավաճառների շուկայ», Արձ. 1348 թ. (Վիմ. տար. 169). Լայ եւ քղակ Հ. Կիլիկ., իսկ արդի գրական լեզուի մեջ ընդունում է գրակ ձեւը, որից՝ գրակավաճառ, գրակակար նոր բառերը», ՀԱԲ, 1971, հ. Ա, էջ 529:

⁶ Բոլոր օրինակներն իրենց բացատրություններով քաղել ենք ՀԼԲԲ-ից՝ համեմատելով այլ բառարանների հետ (ԺՀԼԲԲ, ՀԲԲ, ՀԱԲ, ՀԳԲ եւ այլն):

կողքը՝ գուրուց ցած», պանարիկ (**Աբբ.**) «Աղջիկների ֆեսի երկու կողմերից կարված մետաքսյա ժապավեն, որի ծայրերը կապում են ծնոտի փակ, որպեսզի ֆեսը գլխից չընկնի» **եւ այլն:**

Ուսումնասիրելով գլխարկ հասկացությունը բառային տարբեր դրսեւորումները հայերենի բարբառներում՝ բառանունները բաժանել ենք հետեւյալ խմբերի.

Ա. Հոգեւորականի գլխարկ, ինչպես՝ գելուզա (Սվդ.)՝ «Քահանայի փակեղ՝ գլխարկ», գուրիկ (**Պպ.**)՝ «Հոգեւորականի գլխարկ», զոմի (**Աբ., Նն., Պպ., Շախ.**)՝ «1. Կնգուղ, արեղայի գլխարկ՝ վեղարով կամ առանց վեղարի, 2. Սրածայր, վեղարաձեւ», կուրիկ՝ «1. Սեւ բրդից գործած՝ վարդապետի ու քահանայի վեղար, 2. Սաղավարտ, գլխանոց», սեւակնգուղ (**Վն.**)՝ «Սեւ կնգուղ կրող, սեւագլուխ (կրոնավորների մասին)», փոսիուրիկ (**Նն.**)՝ «Վեղար» **եւ այլն:**

Բ. Կնոջ գլխարկ, ինչպես՝ գյուֆ (Մրշ.)՝ «Կանացի հնաձեւ գլխարկ», թաղնա (**Ակն.**)՝ 1. Քահանայի գլխարկի նման, բայց առջեւի կողմի վրա թեքված, մեջք բամբակած, իսկ դրսի կողմը գույնզգույն կերպասե գլխարկ, որ հնում կրում էին կանայք, 2. Գլխի մեծ փաթույթ՝ փաթոց, խասապա (**Ակն.**)՝ «Կանացի սաղավարտանման հարսանեկան գլխարկ՝ պարտաւարված բարակ փախարակից՝ վրան կերպաս պարած եւ քող քաշած», կուֆ (**Հճն.**)՝ «1. Կանացի գլխարկ, 2. աքլորի գլխի կարտարը, ցցունք» (**Սբ.**), մշուկ (**Թբ.**)՝ «Կանացի կոնաձեւ գլխարկ, որ վրայից ծածկված է կերպասով», պալտի (**Ղբբ. (Գրս.)**)՝ «Կանացի գլանաձեւ գդակ», փնկա (**Տգր.**)՝ «Կանացի մի րեսակ գլխարկ՝ երկարավուն», ֆայ փոշի (**Նն.**)՝ «Կանացի մետաքսե գլխարկ), որրեղ ֆայ-ը նշ. է մի րեսակ մետաքսե գործվածք», ֆինո (**Սս.**)՝ «Կանացի գլխարկ, քոֆի, ֆես» **եւ այլն:**

Գ. Տղամարդու գլխարկ, ինչպես՝ չամչուկ (Շիր.)՝ «Հասարակ թելից գործած տղամարդու գլխարկ»:

Դ. Մանկական գլխարկ, ինչպես՝ դեգրկ (Սվ.)՝ «Փոքր գլխարկ (երեխայի)», շպակ (**Նկմ.**)՝ «Նորածին երեխայի գլխի գդակ», շփղիկ (**Եվդ.**)՝ «Երեխայի գլխարկ», փաղա, փաղիղ (**Քսբ.**)՝ «Նորածին երեխայի գլխարկ», քուքվա՝ «Գդակ (մանկ.)» **եւ այլն:**

Թեեւ Լ. Հովհաննիսյանն իր աշխատություններից մեկում⁷ նշում է, որ զգեստների անվանումներում այնպիսի հիմնական տարաբաժանում, ինչպես տղամարդու զգեստ-կնոջ զգեստ, հստակորեն չի արտահայտվում, այսինքն՝ բազմաթիվ անվանումներ, ինչպիսիք են՝ թագ, գոտի, կոշիկ, վերարկու եւ այլն, վերաբերում են թե՛ տղամարդու, թե՛ կնոջ

⁷ Լ. Հովհաննիսյան, Գրաբարի բառապաշարի իմաստային խմբերի քննություն, 2-րդ մաս, Երեւան, 2012, էջ 23:

Հագուստին, սակայն, ինչպես նկատեցինք, բարբառներում որոշ տարանջատումներ կան՝ ի տարբերություն գրական լեզվի:

«Գլխի ծածկոց» Հասկացություն մեջ առանձնացրել ենք նաեւ գլխաշոր՝ «գլուխը կապելու շոր, գլխի թաշկինակ (ստավելապես կանանց)» **Հասկացությունն իր տարատեսակներով:**

Նախ՝ գլխաշոր հասկացությունը նույնպես տարբեր բարբառներում տարբեր բառանուններով է հանդես գալիս, ինչպես՝ գլխափաթաթ, գլուխկապ (Նն.), կնջիկ (Ղրբ., Ագլ.), շավաղ (Ար.), շարս (Քսբ.), պվունկ (Ակն.), փաթնակ (Կսր.), մանդիլ (Թբ., Կրճ., Հմշ., Նն.) եւ այլն:

Գլխաշորի տեսակներ կան, որոնք տարբեր բարբառներում կարող են հանդես գալ տարբերություններով, ինչպես՝ յաշմախ (Պլ. Կր.(Շիր.) Եվգ.(Մրգ.)//յաշմաղ (Ղրբ., Հվր., Պլ., Ամս., Կր., Մշ.)՝ «1. Կանանց երեսի քող, 2. լաչակ, 3. քողի կամ գլխաշորի փաթթոցի այն մասը, որը դեմքի վրա բերելով բերան ու քիթը ծածկում են», մումի (Մշ. (Բղշ.)՝ «1. Կանացի գլխաշոր, 2. Տղամարդկանց գլուխը կապելու թաշկինակ» (Սս.) եւ այլն: **Տեսակներ կան, որոնք առանձնանում են որեւէ հատկանիշով, ինչպես՝** էիրամ (Կր.)//էյիրամ (Ախց.)՝ «Բրդե շար բարակ թելից գործած քառանկյունի գլխաշոր», հեյրաթի (Հվր., Ղրբ. (Գնձ.), (Քնդ.)՝ «Գլխի մեյրաքսե մեծ թաշկինակ», մումի (Սս.)՝ «Գլխին կապելու դեղին գույնի լաչակ», յազմա (Ուրմ. (Սլմ.), Պլ., Եվգ.(Մրգ.), Ամս., Կր. (Շիր. Զվխ.), Երգ., Խրբ. (Բլ.), Մշ., Վն.)՝ «1. Ծաղկավոր գլխաշոր, 2. Նուրբ ծաղկավոր գործվածք, 3. Փխր. բազմերանգ ծաղիկների ու խոտերի ծածկոց», չալումի (Ար. (Լ.))՝ «Կանացի բրդյա գլխաշոր» եւ այլն:

Գլխաշորի տեսակներ կան, որոնք նախատեսված են բացառապես կանանց համար, ինչպես՝ դնչկապ (Դրս. (Քղ.)՝ «Մալիքալ գլխաշոր, որ կանայք, իրենց ծնորդի փակից անցկացնելով, կապում էին գլխի վրա», երեսլաթ՝ «Լաչակ, որի մի մասով կանայք ծածկում են իրենց երեսը», ճուրդի (Սբ., Շմխ.)՝ «Գլխի կանացի ծածկոց», շղա (Տգր.)՝ «Կանանց գլխի ծածկոց»: **Կան երեխայի գլխաշորեր՝ չիվիք (Կսր.)՝** «Երեխայի գլխի կապ», պարալաչիկ (Ար. (Երեւ.)՝ «Փոքր երեխաների գլխի լաչակ», տղամարդկանց գլխաշորերից են՝ բաշլըղ՝ «Տղամարդու գլխի փաթաթան», չալմա՝ «Տղամարդու գլխի փաթաթան» եւ այլն:

«Գլխի ծածկոց» Հասկացություն մեջ առանձնացրել ենք նաեւ քող, շղարշ իմաստն արտահայտող մի շարք բառեր, ինչպես՝ թոզ/թոզի/թոզլի (կ)՝ «Երեսը ծածկելու շար բարակ քող», ծամքող՝ «Մազերին գցելու քող, շղարշ», յաշմախ (Պլ., Կր. (Շիր.), Եվգ., (Մրգ.)՝ «1. Կանանց երեսի քող, 2. (Ամս.) Լաչակ, 3. Քողի կամ գլխաշորի փաթթոցի այն մասը, որը դեմքի վրա բերելով բերան ու քիթը ծածկում են», չավրա (Բս.)՝ «1. Շղարշ, քող, 2. Թաշկինակ), սեհեն-

յրեզ (ՀՃԵ.)՝ «Գլխի շղարշ», Կրուկիս (ԿԼԿ. (ՄՐՀ.))՝ «կանացի քող», քողը՝ «Երեսի քող» եւ այլն:

Կան գլխաշորի տեսակներ, որոնք նախատեսված են միայն Հարսանեկան արարողությունների համար՝ մերկուկ (ՄՀ., ԲՀՀ.)՝ «Պսակի գիշերը հարսի գլխին զցվող մերկաքայա քողը», յափուղ (Կր. (Ջվխ., Բս.))՝ «Հարսի երեսի քող», ռոսիակ (ՂՐԲ.)՝ «Ոսկեթելով կարված քող, որով հարսները ծածկում էին իրենց գլուխը», քողը՝ «Հարսանեկան քող, որ փղայի փանից բերում են հարսի երեսին ձգելու» եւ այլն:

Լեզվական իրողություններն անընդհատ փոփոխություններ են կրում, այդ պատճառով էլ ոչ մի վայրի խոսվածք ամբողջությամբ նույնական չէ մեկ այլ վայրի խոսվածքի հետ, «որով կարելի լինեք առանձնացնել նրանք մի անվան տակ»⁸: Դրա համար էլ միեւնույն բառանունը տարբեր բարբառներում կամ խոսվածքներում կարող է ունենալ բոլորովին այլ նշանակություն, այստեղից էլ առաջանում են բազմաթիվ համանունական շարքեր, ինչպես՝

կուրթ (1) «1. Կարի մեջ թելած ասեղի մեկ քայլ, ասեղի մի գարկ (Ար., ԲՀՀ., ԲԼ., ԽԻԳ., ՔԼ.), 2. Ասեղով կարի վերջին ամրապնդող հարվածը, 3. Գուլպա գործելիս ամեն մի աչքը կամ հարը (ԽՐԲ.), 4. Մի քիչ, մի փոքր» (ԲԼ.),

կուրթ (2) «Գլխարկ»,

կուրթ (3) «1. Կաթիլ (Սվ.), 2. Պաշար, ուրելիք, ապրուստ» (ԲՀՀ., ՄԿս.),

կուրիկ (1) «Փոքր շուն (Ախց.), իբր նախապական կոչական» (ՂՐԲ.),

կուրիկ (2) «Թուսական 20 կոպեկանոց (հմմտ. կուր «դրամ»)» (ԱԳԼ.),

կուրիկ (3) «1. Սեւ բրդից գործած՝ վարդապետի ու քահանայի վեղար, 2. Սաղավար, գլխանոց»,

շպակ (1) «Նորածին երեխայի գլխի գրակ» (ՆԿմ.),

շպակ (2) «Տան ներսում պարի մեջ թողնված պարուսիան, պարքիան» (ԽՐԲ., Սս.),

չամչունկ (1) «Հասարակ թելից գործած՝ փղամարդու գլխարկ» (ՇԻԲ.),

չամչունկ (2) «1. Ողկույզի վրա չորացած խաղող, բնական չամիչ (ԲԼ.), 2. Խաղողի մի քանակ, որից չամիչ են պատրաստում» (ՄԼԹ., ԲԼ.),

չամչունկ (3) «Մի քանակ խոր, վայրի դաշտային ծաղիկ» (ԽՐԲ.),

փոսրալ (1) (Ար., Հմշ.)//փոսրի (ՂՐԲ.)//փոսթու (ԿԼԿ. (ՄՐՀ.)) «1. Մորթե հնամաշ գլխարկ, 2. Հասարակ կաշուց կարված հողաթափ, 3. Ճրքավոր կոշիկ (Կր. (ՇԻԲ.), ՀՃԵ., Խաղ.), 4. Մորթե մուշտակ (ՆՆ.), 5. Խիւր մազեր ունեցող փոշոք շուն» (Հմշ., Վն.),

⁸ Հր. Աճառյան, Հայոց լեզվի պատմություն, հ. 2, Երևան, 2013, էջ 325:

փոստալ (2) «Վար փարքի տեր, անբարոյական (կին)» (ՊԼ., Եվդ. (Ամս.)),
 փոստույիկ (1) «Վեղար» (Նն.),
 փոստույիկ (2) «Փափուկ, կակուղ» (ՊԼ. (մեկ.)),
 շարսա (1) «Ճերմակ կամ գունավոր գեղեցիկ կերպաս, որ գործածում են իբրեւ
 գլխի ծածկոց» (Քսբ., Սվ.),
 շարսա (2) «Հաճար» (Ղբբ.),
 փաթթոց (1) «1. Մահմեդական կրոնավորների գլխին փաթաթած շորը (ՊԼ.,
 Աբբ.), 2. Ուրքի փաթաթան» (Նն.),
 փաթթոց (2) «Տոլմա (հայրկապես թփով)» (Կսբ., Աբբ. (Տրն.)),
 յափուղ (1) «Հարսի երեսի քող» (Կր. (Ջվխ., Բս.)),
 յափուղ (2) «Եղջյուրները դեպի եր աճած (կենդանիների մասին)» (Հմշ.) եւ
 այլն:

Հաճախ միեւնույն բառը տարբեր բարբառներում գործածվում է
 հնչյունական տարբերակներով, որոնք թեեւ ունեն նույն իմաստը, բայց
 տարբերվում են հնչարտասանությամբ, ինչպես՝ «թասակ, գունավոր թե-
 լերով գործված գլխարկ» հասկացությունն արտահայտող արախճին բառը
 բարբառներում (Ամս., Ար., Կր., Ղբբ., Մլթ., Մշ., Սս.) արտաբերվում է՝
 արախճին, արախճի(ն), արաղչին, արախճի, լաչակ բառը՝ լեչակ (Ղբբ.)//
 լեչաք (Թբ.)//լաչիկ (Բղշ., Վն., Շտխ., Ախց.), կամ՝ սեւալաչակ (Ար.)//սրվրլա-
 չա (Մղր. (Կբվ.))//սրվրլաչակ (Ղբբ. (Գնձ.), Մղր.)//սրվրլաչակ (Մղր. (Կրճ.))՝
 «1. Գլխին սեւ լաչակ կապած, 2. փխբ. Ամուսնուն կորցրած, ամուսինը մահացած,
 որբեւայրի), յայլուղ (Ար., Ղբբ., Շմխ., Կր., Մշ.)//յայլ (Ուրմ.)//յալուխ (Հվբ.,
 Շմխ.)//յալլրի (Ամս.)//յալլախ (Մղր. (Կրճ.))//յալլուխ (Ղբբ.)//յալլախ, յրլլեխ
 (Ղբբ.)//յալլուխ (Ղբբ., Ար. (Լ.), (Ջվխ.))//լախ (Ագլ.)//յալլեխ (Ղբբ.)՝ «1. Գլ-
 խաշոր, 2. Ձեռքի թաշկինակ, 3. Երեսարթիչ (Հմշ.), նվեր, ընծա (Ղրբ.), 5. կաշառք
 (Ղրբ.) եւ այլն:

Շատ բառանուններ էլ տարբեր վայրերում ունեն նույն արտասանու-
 թյունը, բայց տարբեր իմաստներով են հանդես գալիս, ինչպես՝ թաղիկ
 (Շիր., Խրբ. (Բլ.), Մշ.)՝ «1. Թաղակ, Թասակ (Կլկ. (Մրշ.)), 2. Բաճկոն (Սս.),
 3. Ձիու վրա թամբի տակից գցվող ծածկոց, որ սովորաբար պատրաստված է
 թաղիքից, թամբակալ, քրտնակալ (Ղբբ., Գնձ., Զնգ., Ար. (Կոտ.)), 4. ասեղ-
 նագործած», սավան/սավոն՝ «1. սավան, 2. շորեղեն՝ շապիկ՝ գլխարկ եւ այլն,
 որ կնքահայրը նվիրում է ծննդկանին՝ նորածին երեխայի համար, 3. մի տեսակ
 հասար կտավ, որ գործում են լեռնցիները՝ բամբակե թելից, 4. նորահարսի քող, 5.
 բրդյա սփռոց, 6. վերմակի պասաւտ, 7. բամբակի թելից գործած հասրուկ չափի
 ու նրբության գլխաշոր, որով կանայք ծածկում էին իրենց գլխի քոֆին, 8. նորածի-

նր կնքելուց հետո մեջը փաթաթելու անվաւ սպիրտակ կտոր, **9.** կանացի գլխաշոր, **10.** ձերմակ ծածկոց, որի մեջ փաթաթվում էին կանայք՝ րանից դուրս գալիս», փոստակ (**Աբ.**, **Հմշ.**)/փոստի (**Ղբբ.**)/փոսթոյ (**Կլկ.** (**Մբշ.**))՝ «**1.** մորթե հնամաշ գլխարկ (**Աբ.**, **Հմշ.**), **2.** Հասարակ կաշուց կարված հողաթափ (**Կբ.** (**Շբբ.**), **Հճն.**, **Խտջ.**), **3.** Ճրքավոր կոշիկ (**Կլկ.** (**Մբշ.**)), **4.** Մորթե մուշտակ (**Նն.**), **5.** Խիւր մազեր ունեցող փոշոյր շուն (**Հմշ.**, **Վն.**), վալա՝ «**1.** Մերաքայա նորք քող (**Կբ.** (**Ախց.**, **Ախբ.**)), **2.** Շորի կտոր, որով ծածկում են խմորի երեսը (**Նկմ.**, **Սբ.**, **Կբ.** (**Ախց.**, **Ախբ.**)), **3.** Մազե հասար ու կոպիւր գործվածք, որի վրա խմոր են գնդում (**Սբ.**), **4.** Բրդյա մի տեսակ կտոր, որ գործում են րնային պայմաններում (**Խտջ.**, **Հմշ.**), **5.** Գոգնոց (**Պլ.**), **6.** Սավան, որ օգտագործվում է զանազան նպատակներով (թոփ թափ տալու համար) (**Կբ.** (**Ախց.**), ներքնակ (**Խբբ.**, **Ակն.**, **Առտ.**, **Զթն.**, **Մշ.** (**Բղշ.**)/ներքինակ (**Խբբ.** (**Բլ.**))/ներքվոկ՝ «**1.** Ներքնար, **2.** Բարակ կրակ, որ կանայք գլխի թաշկինակի տակից կապում են գլխին (**Ակն.**), **3.** Ուրայնակի գլանաձեւ գործիք (**Խբբ.**, **Զթն.**, **Վն.**), **4.** Կին, ամուսին (**Առտ.**, **Մշ.**), **5.** Տակից հագնելու բաճկոնակ, տակի բաճկոն» (**Առտ.**) եւ այլն:

Ուսումնասիրությունից պարզվում է, որ այս բառանունների մեծ մասը փոխառություն է, մի քանիսը՝ թուրքերենից⁹, ինչպես՝ արախճին//արախչին//արաղչին//արախջի, բաշլըղ, խալիախ, շափղա//շապկա, շուպառա, փափախ/փափաղ, ֆես, յազմա, յաշմախ, շալ, չալմա եւ այլն, իսկ որոշ բառեր էլ հանդիպում են այլ իմաստներով, ինչպես՝ ֆինո «Տան շուն», ապլախ «Կլոր երեսով» (ապլախ սուտաթլը (թրք.), խալուն «**1.** Սեխ, **2.** Փիւր. «տիւնար», թոզ «**1.** փոշի, **2.** շար քիչ քանակութեամբ ալյուր» եւ այլն:

Այսպիսով՝ հայերենի բարբառների բառապաշարային տարբերությունները պայմանավորված են տարբեր հանգամանքներով, որոնցից մեկն էլ օտար լեզուների ազդեցությունն է:

Համառոտագրություններ (բարբառախոս վայրեր)

Ագլ. - Ագուլիս	Խիգ. - Խիգան	Շտխ. - Շատախ
Ախց. - Ախալցխա	Խտջ. - Խոտորջուր	Ոզմ. - Ոզմ
Ախբ. - Ախալբալաք	Խբբ. - Խարբերդ	Ուրմ. - Ուրմիա
Ակն. - Ակն	Կլկ. - Կիլիկիա	Պլ. - Պոլիս
Ամս. - Ամասիա	Կոտ. - Կոտայք	Պպ. - Պապեն
Առտ. - Առտիալ	Կսբ. - Կեսարիա	Պրտ. - Պարտիզակ
Ար. - Արարատյան	Կր. - Կարին	Ջվխ. - Ջավախք

⁹ Հմնտ. Հր. Աճառյան, Թուրքերենէ փոխառեալ բառեր հայերէնի մէջ, Կ. Գ., Մոսկուա-Վաղարշապատ, 1902. Ս. Բաղդասարյան-Թափալցյան, Արարատյան բարբառի խոսվածքները Հոկտեմբերյանի շրջանում, Երեւան, 1973:

Արբ. - Արաբկիր	Կրճ. - Կարճեան	Սբ. - Սեբաստիա
Բլ. - Բալու	Կքվ. - Կաքավաբերդ	Սլմ. - Սալմաստ
Բղշ. - Բաղեշ	Հճն. - Հաճն	Սչ. - Սուչավա
Բս. - Բասեն	Հմշ. - Համշեն	Սս. - Սասուն
Բրչ. - Բորչալու	Հվր. - Հավարիկ	Սվ. - Սվեդիա
Գնձ. - Գանձակ	Ղրբ. - Ղարաբաղ	Սվդ. - Սվեդիա
Գրս. - Գորիս	Սլթ. - Սալաթիա	Վն. - Վան
Դրս. - Դերսիմ	Մկս. - Մոկս	Տգր. - Տիգրանակերտ
Եվդ. - Եվդոկիա	Մդր. - Մեդրի	Տրն. - Տարոն
Երև. - Երևան	Մշ. - Մուշ	Տփ. - Տփղիս
Երզ. - Երզնկա	Մրզ. - Մանազկերտ	Ուրմ. - Ուրմիա
Զթ. - Զեյթուն	Մրշ. - Մարաշ	Քդ. - Քդի
Զթն. - Զեյթուն	Նկմ. - Նիկոմեդիա	Քնդ. - Քանդակ
Զնզ. - Զանգեզուր	ՆՆ. - Նոր Նախիջևան	Քսբ. - Քեսար
Թբ. - Թբիլիսի	Շիր. - Շիրակ	
Լ. - Լոռի	Շմխ. - Շամախի	

РЕЗЮМЕ

Армянские диалекты различаются не только фонетическими и грамматическими особенностями но и словарным запасом. Исследуя смысловые проявления понятия "головной убор" в армянских диалектах, мы заметили, что имена понятий различаются. Это связано не только с языкомышлением, но и с географическими, временными, религиозными и другими факторами. Есть различные имена (более 140 наименований), большинство из которых поддерживали свою жизнеспособность в течение долгого времени, а также пополнялись и обогащались словами, заимствованными из других языков.

SUMMARY

The dialects of Armenian language differ from each other not only by their phonetic and grammatical characteristic features but also by lexical peculiarities. Studying the semantic manifestations of the concept "Head covers" in Armenian dialects we notice that the names of those concepts differ dependent not only on the mentality of people but also on geographical, temporal, religious and many other factors. There are various names for those concepts (more than 140 units), many of which are still widely used: besides, they increase in their amount by borrowings from other languages. They can be presented in synonymic sets. Some of them are absolute synonyms while the others gain new semantic and functional peculiarities.



ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐ

ԱՆՆԱ ՆԱԼԲԱՆԴՅԱՆ

Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի «Վաչե եւ Թամար Մանուկյան»
մաթեմատիկական դպրոց

ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ
ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՒ ԶԱՐԳԱՅՄԱՆ
ՀԻՄՆԱԿԱՆ ՓՈԽԵՐԸ
(անդրադարձ Թուրքիային)

Մշակութային քաղաքականությունը՝ որպես մշակույթի միջոցով պետական կառավարման մեթոդ, հայտնի է հնագույն ժամանակներից, սակայն մշակույթի ասպարեզում պետական հետեւողական քաղաքականությունը համեմատաբար նոր երեւույթ է: Երկրորդ աշխարհամարտից հետո լայն տարածում ստացած մշակութային ժողովրդավարության գաղափարը հաստատում էր, որ մշակութային տարբեր ավանդություններ համակցվում են հասարակության մեջ, եւ դրանցից որեւէ մեկը չպետք է առավել կամ «պաշտոնական» մշակույթ հռչակել: Այս գաղափարի շնորհիվ յուրաքանչյուր ոք մշակույթի հավասար հասանելիության եւ մշակութային կյանքին լիարժեք մասնակցելու հնարավորություն ստացավ¹: Հարկ է նշել, որ այս ամենն արվում էր ոչ միայն մշակութային, այլ նաեւ քաղաքական նպատակներով, քանի որ այսպես պետությունը հանրության վրա մշակույթի միջոցով ազդելու լծակ էր ձեռք բերում:

Զարգացման ժամանակակից փուլում մշակութային քաղաքականության ուսումնասիրման մեթոդները, իրենց արդիականության եւ կարեւորության շնորհիվ, լայն հանրայնություն են ձեռք բերում: Լինելով բազմ-

¹ Մշակույթի հանրայնացման մասին առավել մանրամասն տե՛ս D. Adams, A. Goldbard, Cultural democracy: a brief introduction, Seattle, The Institute for Cultural Democracy, 1995.

մակողմանի եւ բազմաբովանդակ՝ դրանք առաջ են քաշում տարաբնույթ հարցադրումներ եւ որդեգրում մեթոդաբանության լայն շրջանակ²։ Բացի այդ, հարկ է նշել մշակութային քաղաքականության անընդհատ փոփոխվող բնույթի մասին, ինչն էապես բարդացնում է վերջինիս ուսումնասիրությունը։ Պատճառը, թերեւս, պետք է փնտրել տվյալ երկրի քաղաքական կուրսի փոփոխության մեջ, քանի որ մշակութային քաղաքականության իրականացման հիմքում ընկած են տվյալ երկրում տեղի ունեցող պատմական եւ քաղաքական իրադարձությունները։

Սույն հոդվածն ուսումնասիրում է մշակութային քաղաքականությունն առհասարակ, նրա մոդելները, բնութագրիչները, տեսակները, ձեւավորման համար անհրաժեշտ գործոնները եւ զարգացման փուլերը՝ ի մասնավորի անդրադարձ կատարելով Թուրքիային, որը մշակույթի միջոցով պետական կառավարման հետաքրքիր օրինակներից մեկը կարող է լինել։

Մշակույթի ասպարեզում պետական մասնակցության ժամանակակից ձեւը մշակութային քաղաքականությունն է, որը պատմամշակութային ժառանգության պահպանման ու դրսեւորման, մշակույթի հավասար հասանելիության ապահովման, արվեստի եւ ստեղծագործության բոլոր տեսակների ծաղկեցության, ինչպես նաեւ այլ երկրներում մշակութային ներկայության ու դրանց վրա ազդեցությունների համակարգումն ու կարգավորումն է։ Մշակութային քաղաքականությունը պետական քաղաքականության ուղղություն է, որը կապված է պետության եւ հասարակության մշակութային կյանքի նախագծման, իրականացման եւ ապահովման հետ, իսկ մշակութային գործունեությունը վերջինիս բովանդակությունն է։ Լինելով պետական քաղաքականության առաջնահերթ ուղղություններից մեկը՝ այն հիմնվում է մշակութային արժեքների եւ մշակութային գործունեության հասանելիության ապահովման վրա։ Սակայն հարկ է նշել, որ մշակութային քաղաքականությունն ունի անընդհատ փոփոխվող բնույթ. փոփոխվում են առաջնահերթությունները եւ հետաքրքրությունների շրջանակները, փոփոխվում է նաեւ մշակութային քաղաքականության կուրսը։

Մշակութային քաղաքականության ազգային հիմքի ձեւավորումը նախ եւ առաջ կախված է տվյալ հասարակությունում ընդունված քաղաքական գաղափարախոսությունից ու մշակութային արժեքներից, որոնց

² A. Scullion, B. García, What is cultural policy research? International Journal of Cultural Policy, vol. 11, N 2, 2005, p. 113.

Հիմքում ընկած են մշակութային գործընթացների, դրանց՝ հասարակական զարգացման վրա ունեցած ազդեցություն, մշակութային քաղաքականության մեջ գործիչների ունեցած տեղի եւ դերի վերաբերյալ պատկերացումները:

Մշակութային զարգացման ուսումնասիրություններով զբաղվող ամերիկացի հայտնի փորձագետներ Դոն Ադամսը եւ Արլեն Գոլդբարը նշում են, որ իրական բազմակողմանի մշակութային քաղաքականություն ձեւավորելու համար հարկավոր է երեք քայլ՝ մշակութային արժեքների, նպատակների եւ առաջնահերթությունների սահմանում, այդ նպատակներին աջակցող նախաձեռնությունների ու ծախսերի ծրագրում, ինչն էլ, ըստ էության, ընկալվում է որպես մշակութային «բացահայտ» քաղաքականության ձեւավորում եւ անուղղակի քաղաքականությունը մշտադիտարկելու ուղիներ (այսպես կոչված «պահպանողական շան» մեթոդ)՝ սահմանված չափորոշիչների լույսի ներքո սոցիալական յուրաքանչյուր գործողության մշակութային ազդեցությունը գնահատելու համար³:

Այս կամ այն երկրի մշակութային քաղաքականությունը ճիշտ ընկալելու համար հարկավոր է հասկանալ տվյալ հասարակությունում ընդունված «մշակույթ» հասկացության սահմանում⁴: Այս տեսանկյունից երկրները կարելի է բաժանել երկու խմբի՝ երկրներ, որտեղ «մշակույթ» ասելով հասկանում են «արվեստ», եւ երկրներ, որտեղ այն նույնացվում է մարդու՝ ազատ ժամանակ ունեցած զբաղմունքի, այլ կերպ ասած՝ ազգային ապրելակերպի հետ⁵: Առաջին դեպքում այս բառն ուղիղ համեմատական է «արվեստ» բառին, եւ մշակութային քաղաքականությունը հիմնականում կենտրոնանում է, օրինակ, կերպարվեստի ու թատրոնի, գրականության, արվեստի օրերի, տարաբնույթ փառատոների վրա: Այսպիսի քաղաքականություն որդեգրած երկրներում մշակույթի նախարարությունների ազդեցության ոլորտները հիմնականում թատրոններն են, պատկերասրահները, թանգարանները, իսկ արվեստի ժամանակակից ձեւերի (օրինակ՝ կինո, ռոք երաժշտություն, համակարգչային ղիգայն եւ այլն) հանդեպ վերաբերմունքը կարող է ոչ միանշանակ լինել: Երկրորդ

³ D. Adams, A. Goldbard, Basic concepts: modes and means of cultural policy-making. տնւ հասկապէս Բ. քաժինը՝ “Modes of action in cultural policy, Talmayei”, The Institute for Cultural Democracy, 1995:

⁴ Մշակույթ բառն ունի ավելի քան 165 տարբեր սահմանումներ:

⁵ F. Matarasso, C. Landry, Balancing act: twenty-one strategic dilemmas in cultural policy, Cultural Policies Research and Development Unit Policy, Note N 4, Council of Europe, Belgium, 1999, p. 11.

դեպքում արվեստը տվյալ վայրի ու ժողովրդի մշակութային միջավայրի արտահայտչամիջոցներից մեկն է միայն: Այս պարագայում երկրի մշակութային քաղաքականությունը կարող է վերաբերել ամեն ինչին՝ սկսած ազգային պարերից եւ խոհանոցից մինչեւ նորաձեւություն⁶: Վերջին տեսակի երկրների թվին է պատկանում նաեւ Թուրքիան, որտեղ որոշ հետազոտողների կարծիքով՝ ներկայիս ԱԶԿ-ի կառավարության համար մշակութային դաշտում առաջնահերթությունը տրվում է մշակութային ժառանգության պահպանմանն ու ինքնության կերտմանը, ինչի արդյունքում, սակայն, չի ներկայացվում որեւէ հստակ տեսակետ: Այլ կարծիքների համաձայն՝ մշակութային քաղաքականությունը ստորադասված է զբոսաշրջության զարգացմանը, քանի որ պետությունը մշակույթը հիմնականում համարում է զբոսաշրջությունը գովազդելու միջոց⁷:

Ահա այս համատեքստում հարկ է առանձնացնել մշակութային քաղաքականության սահմանումները եւ զարգացման փուլերը: Ժամանակակից մշակութային քաղաքականությունն ընդհանուր առմամբ պայմանականորեն կարելի է բաժանել զարգացման հետեւյալ փուլերի.

1-ին կամ նախնական փուլ. երկրորդ աշխարհամարտից հետո եւ մինչեւ Ի. դարի 60-ական թվականները լայն տարածում գտած մշակութային ժողովրդավարության կամ բոլորի համար մշակույթի հավասար հասանելիության հիմքում ընկած էին պետության մշակութային եւ քաղաքական նպատակները: Այս ժամանակ պետությունները խնդիր էին դնում ազդելու բնակչության վրա՝ մշակույթի կրթող եւ դաստիարակող դերի միջոցով: Արդյունքում ժամանակի մշակութային քաղաքականության առաջնահերթություն դարձավ հանրության համար մշակութային արժեքների հավասար հասանելիությունը, օրինակ՝ պետական հեռուստա-ռադիոալիքներով մշակույթի մասսայականացման կամ թանգարաններ անվճար մուտքի միջոցով:

2-րդ կամ կազմավորման փուլ. Ի դարի 60-ական թվականների վերջին եւ 70-ականների սկզբին մշակութային քաղաքականության իրականացման վերոնշյալ ձեւը բազմաթիվ քննադատությունների առիթ տվեց⁸: Որոշ

⁶ Անդ:

⁷ G. Sanul, Questioning the governance of culture in Turkey. A review of literature., http://www.regionalstudies.org/uploads/R._G%C3%B6k%C3%A7e_Sanul_PDF.pdf p. 1-3.

⁸ Այստեղ, որպես օրինակ, կարելի է վերցնել Ֆրանսիայի մշակութային քաղաքականության հայր համարվող Ֆրանսիայի մշակույթի առաջին նախարար Անդրե Մարտին եւ նրա ընդդիմախոս, հայտնի սոցիոլոգ, փիլիսոփա եւ մտավորական Պիեր Բորդյուի. այս մասին առավել մանրամասն տես J. Ahearne, Between cultural theory and policy: the cultural policy thinking of Pierre Bourdieu, M. de Certeau and R. Debray, Centre for Cultural

տեսաբանների կարծիքով՝ նախապես որոշված մշակութային արժեքների եւ գեղարվեստական ձեւերի հասանելիությունը հակասում էր հասարակության ժողովրդավար սկզբունքներին: Նրանում նկատում էին բազմաթիվ նոր եւ ոչ ավանդական դրսեւորումների անտեսում, ինչպես նաեւ նշում էին, որ այդ միջոցով փոքրամասնություն կազմող էլիտայի մշակույթն ու արվեստը ստիպողաբար պարտադրվում էր բնակչության մեծամասնությանը:

Այստեղ հարկ է նշել նաեւ մեկ կարեւոր իրադարձություն. 1967 թ. դեկտեմբերի 18-22-ը Մոնակոյում կայացած՝ ՅՈՒՆԵՍԿՕ-ի կրթական-հանդիպման ժամանակ շրջանառության մեջ դրվեցին «մշակութային քաղաքականություն» սահմանումը եւ դրա 4 տարբեր մոտեցումները: Ըստ այդ հանդիպման զեկուլյցի՝ «մշակութային քաղաքականություն» ասելով՝ հասկացվում էր «մշակույթի բնագավառում պետության գործողությունների հիմք հանդիսացող գործառական սկզբունքների, վարչական եւ ֆինանսական գործունեության ու ընթացակարգերի համալիր»⁹:

Սակայն պետք է ակնկալել, որ մշակութային քաղաքականության մեկ մոդելը կարող է համապատասխանել բոլոր երկրներին, քանի որ յուրաքանչյուր երկիր իր մշակութային քաղաքականությունն իրականացնում է սեփական մշակութային արժեքների, նպատակների եւ առաջնահերթությունների համաձայն: Այդ է պատճառը, որ զեկուլյցում նաեւ նշվում են տեղական իշխանությունների կողմից մշակույթի ասպարեզում գործողությունների 4 տարբեր մոտեցումներ. ա. «Մշակութային քաղաքականությունը ներառված է հիմնական պլանավորման մեջ. բ. Պետությունը հաշվի է առնում, որ պատասխանատու է մշակույթի համար՝ ելնելով այն պարտականությունից, որ ստանձնել է ազգի նկատմամբ, եւ մասնավոր նախաձեռնությունը, որը ոչ միշտ է կարողանում այս հանձնարարությունը հաջողությամբ կատարել, փոխարինելը պետության պարտականությունն է. գ. Հարկավոր է խոսափել կենտրոնացվածությունից ու մշակութային հաստատությունների ուղղակի կառավարման մեջ պետության գերիշխող դերից՝ մշակութային գործունեության համատարած կրճատման եւ արվեստում վիճահարույց համարվող տարրերի չեզոքացման վտանգի պատճառով. դ. Որոշ հասարակություններում համարվում է, որ մշակութային զարգացումը կարեւոր է, որ ամրապնդի պետականության

Policy Studies, University of Warwick Research Papers, N 7, էջ 9-27:

⁹ "Cultural policy: a preliminary study". United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, Imprimerie Blanchaet, Paris, 1969, p. 7.

վերաբերյալ իրազեկվածությունը եւ այդպիսով նպաստի յուրօրինակ մշակույթի զարգացմանը, ինչը կարժանանա ժողովրդի հավանությունը եւ կհամապատասխանի ժամանակակից աշխարհի պահանջներին. պետական միջամտությունը կարեւոր է, քանի որ մասնավոր գործունեությունը դեռեւս բավարար չէ»¹⁰:

Այս փուլը կարելի է անվանել նաեւ «մշակույթի ժողովրդավարացման փուլ»։ Տարածված կարծիք է, թե սա այն ժամանակն էր, երբ «մշակույթը բոլորի համար» (մշակույթի հանրայնացում) կարգախոսին փոխարինելու եկավ «մշակույթը յուրաքանչյուրի համար»-ը (մշակույթի անհատականացում)»:

3-րդ կամ ապակենտրոնացման փուլ. 1980-ականները մշակութային քաղաքականության ասպարեզում կարելի է անվանել ապակենտրոնացման ժամանակահատված։ Այն պետական իշխանության եւ մարզերի միջեւ համագործակցության որոշակի ձեւ էր։ Սակայն մշակութային քաղաքականության մեջ ապակենտրոնացումը կարելի է երկու ձեւով հասկանալ. այն ժամանակ, երբ Հյուսիսային Եվրոպայում մշակույթի ապակենտրոնացումն իրականացվում էր մշակութային գործունեության ապակենտրոնացման միջոցով, Արեւմտյան Եվրոպայում, ընդհակառակը, անցում էին կատարում որոշում ընդունելու իրավասությունների ապակենտրոնացմանը, իսկ Ֆեդերատիվ պետություններից մի քանիստ (օրինակ՝ Գերմանիա, Ավստրիա եւ այլն) մարզային մշակութային քաղաքականության բնագավառում որոշում ընդունելու իրավունքը լիովին պատկանում էր մարզի ղեկավարությունը¹¹:

1982 թ. հուլիսի 26-ից օգոստոսի 6-ը Մեխիկոյում կայացած՝ ՅՈՒՆԵՍԿՕ-ի կազմակերպած մշակութային քաղաքականության վերաբերյալ համաշխարհային կոնֆերանսին ընդունված պաշտոնական հռչակագրում «մշակույթ» ավանդական հասկացությունը՝ որպես գրականություն եւ արվեստ, փոխարինվեց առավել լայն պատկերացմամբ, որը ներառում էր կենսակերպի, արժեհամակարգի, մարդու իրավունքների, կրոնների եւ ավանդույթների բազմազանություն։ Այս կոնֆերանսի նշանաբանը դարձան մեքսիկացի հայտնի քաղաքական գործիչ Բենիտո Հուարեսի

¹⁰ Անդ, էջ 11:

¹¹ Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս **П. Мангсет**, Риски и достижения децентрализации: развитие местной культурной администрации в Норвегии. Экология культуры: Информационный бюллетень N 2, Архангельск, 2002, էջ 171-173:

հետեւյալ խոսքերը՝ «Խաղաղությո՛ւն ազգերի, մանապես եւ մարդկանց միջեւ, նշանակում է հարգանք դիմացինի իրավունքների նկատմամբ»¹²:

4-րդ կամ «գործիքային» փուլ. Այս փուլն սկսվել է 1980-ականների վերջին եւ 90-ականների սկզբին: Մշակութային քաղաքականության «գործիքային» մոտեցման դեպքում մշակույթի սկզբունքային արժեքը հասարակական զարգացման կամ սոցիալական խնդիրների լուծմանն ուղղված քաղաքական տարրեր նպատակներին եւ ռազմավարություններին ծառայելն էր: Ըստ Վեստհեյմի՝ «գործիքային մշակութային քաղաքականություն» նշանակում է մշակութային նախաձեռնությունների եւ ներդրումների օգտագործում՝ որպես ոչ միային մշակութային, այլ նաեւ տարբեր բնագավառներում նպատակներին հասնելու գործիք կամ միջոց»¹³: Այդպիսի նպատակներ կարող են լինել ներդրումներն ու շահույթը, բնակության վայրերի գրավչության ձեւավորումը, նոր աշխատատեղերի ստեղծումը եւ այլն: Նման քաղաքականության հիմքում ընկած է ապակենտրոնացման, ռեգեռնալիզացման եւ տեղական նախաձեռնությունների գաղափարախոսությունը:

Մշակույթի դերն առավել կարեւորվեց 1998-ին Ստոկհոլմում կայացած՝ ՅՈՒՆԵՍԿՕ-ի կոնֆերանսի¹⁴ ժամանակ, երբ հաստատվեց, որ մշակութային քաղաքականությունը պետք է կառուցվի սոցիալական այլ դաշտերի քաղաքականության հետ համատեղ՝ համալիր մոտեցման հիմքի վրա: Շեշտվեց, որ օրեցօր մեծացող փոխադարձ կախման պայմաններում աշխարհում մշակութային քաղաքականությունը պետք է դիտարկվի թե՛ տեղական, թե՛ ազգային, թե՛ մարզային եւ թե՛ գլոբալ մակարդակներում: Անդամ պետություններին առաջարկվեց մշակութային քաղաքականությունը դարձնել զարգացման ռազմավարության գլխավոր բաղադրիչներին մեկը, խրախուսել ստեղծագործելը եւ մշակութային կյանքին գործուն մասնակցությունը, մարդկային եւ ֆինանսական ավելի շատ ռեսուրսներ օգտագործել մշակութային զարգացման համար եւ այլն¹⁵:

¹² “Mexico City Declaration on Cultural Policies. World Conference on Cultural Policies”, Mexico City, 26 July - 6 August, 1982 http://portal.unesco.org/culture/en/files/12762/11295421661mexico_en.pdf/mexico_en.pdf .

¹³ Г. Вестхейм, Инструментальная культурная политика в скандинавских странах: критический исторический взгляд, Экология культуры: Информационный бюллетень N 1, Архангельск, 2002, с. 258-259.

¹⁴ “The Stockholm Conference 30 March-2 April 1998. Action Plan on Cultural Policies for Development” http://portal.unesco.org/culture/es/files/35220/12290888881stockholm_actionplan_rec_en.pdf/stockholm_actionplan_rec_en.pdf.

¹⁵ “Intergovernmental Conference on Cultural Policy for Development. Final report”, Stockholm,

Հետագա զարգացում/նոր մոդելներ. Բավական երկար ժամանակ մշակութային քաղաքականությունը մշակույթի նախարարի գլխավորությամբ այդ բնագավառում ղեկավարող չըջանալիների մենաշնորհն էր եւ սահմանափակվում էր այն քաղաքական գաղափարախոսությամբ, որի ներկայացուցիչ էր տվյալ նախարարը: Ինչպես նշում է սերբ մշակութաբան Միլենա Դրագիչեւիչ-Շեշիչը՝ 2000-ական թթ. մշակույթի բնագավառում գոյություն իրավունք է ստանում մշակութային քաղաքականության մի նոր մոդել՝ ընդհանուր մշակութային քաղաքականությունը, որը իրականացվում է Հասարակության 3 սեկտորների (մասնավոր, պետական եւ քաղաքացիական) համագործակցության արդյունքում: Ըստ հեղինակի՝ այս մոդելի արդյունավետությունն ընտրված իշխանության (պետություն եւ նրա գաղափարախոսություն), փորձագիտական իշխանության (մշակութային պետական եւ մասնավոր հաստատություններ) եւ սոցիալական պատասխանատու ուժի (հասարակական կազմակերպություններ) համատեղ գործունեության արդյունք է, ինչն իր հերթին թույլ է տալիս խոսել մշակութային տարածքային քաղաքականության մասին: Այն մշակութային կյանքի բարելավում է տվյալ երկրի ողջ տարածքում՝ հաշվի առնելով բնակվող բոլոր հանրությունները, խմբերը կամ անհատներին: Հետեւաբար՝ այն բոլորի համար որոշված մշակութային մեկ ընդհանուր քաղաքականություն չէ, այլ հակառակը՝ մշակութային ինքնաարտահայտման եւ կյանքին ուղղված աջակցություն¹⁶:

Թուրքիայի դեպքում մշակութային քաղաքականության ձեւավորման փուլերը հարկ է դիտարկել երկրում տեղի ունեցած պատմական եւ քաղաքական գործընթացների լույսի ներքո, որի արդյունքում կատանանք մի փոքր այլ պատկեր: Այստեղ կարելի է առանձնացնել պատմական հետեւյալ փուլերը.

ա. «Ազգային մշակույթի ձեւավորման փուլ» (1920-1950 թթ.), երբ արեւմտյան երաժշտության, օպերայի, բալետի, թատրոնի տարածման միջոցով Թուրքիայում փորձ էր արվում յուրացնելու արեւմտյան արժեքները: Փոխարինելով Օսմանյան կայսրությանը՝ հանրապետական Թուրքիան ոչ միայն իր իրավունքները հաստատեց երկրի մշակութային ժառանգության հանդեպ, այլ նաեւ լծվեց նոր թուրքական ինքնության կերտման գործին: Այդ նպատակով իրականացված երեք բարեփոխումները՝ ազգա-

Sweden, 30 March - 2 April, 1998, p.14 <http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001139/113935eo.pdf>.

¹⁶ М. Драгичевич-Шешич, Перспективы культурного развития: новые модели общей культурной политики, Загреб, 2005, с. 1.

յին կրթության միասնականացումը (1924 թ.), թուրքական պատմագիտական ընկերության (1931 թ.) եւ թուրքական լեզվաբանական ընկերության (1932 թ.) ստեղծումը մատնանշում են նոր ռեժիմի կողմից մշակույթին իբրեւ ազգային կենտրոնացված քաղաքականության ներմուծման միջոց կիրառելու վճռականությունը, ինչը Սերհան Ադան բնորոշել է որպես «մաքրման միջոցով կառուցման» քաղաքականություն¹⁷:

բ. «Բեւեռացման փուլ» (1950-1980 թթ.), որի ընթացքում մշակութային ինստիտուտներն սկսեցին համարվել հանրային ծառայության մի մաս, բայց, այնուամենայնիվ, գտնվում էին պետական վերահսկողության տակ: Հենց այս շրջանում է, որ թուրքիան դառնում է ՆԱՏՕ-ի անդամ եւ իր առաջին քայլերն է անում դեպի ԵՄ անդամակցություն: Նախորդ փուլի հետ համեմատելիս ամենաէական տարբերությունը 1970 թ. թուրքիայի մշակույթի նախարարության ստեղծումն է, որը, սակայն, երկար կյանք չունեցավ: Մինչ օրս մշակութային ու քաղաքական օրակարգում գտնվող իմամ հաթիփների դպրոցները եւս, որոնք միասնական կրթական համակարգի մի մասն էին, սկսեցին գործել այս ժամանակահատվածում:

գ. «Գլոբալացման եւ ԵՄ ինտեգրման փուլ» (1980-ականներից սկսած), երբ քաղաքային իշխանությունները եւս ընդգրկվեցին երկրում մշակութային քաղաքականության ոլորտում որոշումներ կայացնողների շարքում, իսկ քաղաքացիական հասարակության ազդեցությունն սկսեց աճել: Մշակութային քաղաքականության հիմնական ուղղվածության վերաբերյալ քննարկումները, այնուամենայնիվ, թուրքիայում ծավալվեցին ԵՄ թեկնածու երկրի կարգավիճակ ձեռք բերելուց հետո, երբ երկրի իշխանությունները պարտավորվեցին իրականացնել մի շարք բարեփոխումներ, այդ թվում նաեւ՝ մշակութային բնագավառում¹⁸:

Ներկայումս թուրքիայում մշակութային քաղաքականությունն իրականացվում է հիմնականում կենտրոնական իշխանության, տեղական իշխանությունների եւ ոչ պետական կազմակերպությունների կողմից: Մշակութային քաղաքականություն իրականացնող գլխավոր կառույցը 2003 թ. հիմնված Մշակույթի եւ զբոսաշրջության նախարարությունն է, որի պարտականությունների մեջ են մտնում ազգային, մշակութային, պատմական եւ զբոսաշրջային արժեքների ուսումնասիրումը, զարգացումը, պահպանումը, արժեւորումը, տարածումը, խրախուսումը, պատմական

¹⁷ S. Ada, For a new cultural policy. Introduction to cultural policy in Turkey, Istanbul, 2009, p. 94.

¹⁸ Թուրքիայում մշակութային քաղաքականության փուլային բաժանման մասին առավել մանրամասն տե՛ս G. Sanul, նշվ. աշխ., էջ 3-6:

եւ մշակութային ունեցվածքի պահպանությունը եւ այլն: Տեղական մարդարդակում քաղաքականությունն իրականացվում է շրջանային վարչական մարմինների եւ խոշոր քաղաքների քաղաքապետարանների միջոցով, որոնք ծառայություններ են մատուցում տվյալ շրջանում՝ ներառյալ գյուղական համայնքները եւ քաղաքային բնակավայրերը, իսկ նրանց գործունեության դաշտը հիմնականում կապված է մշակութային արժեքների հետ (պահպանություն, պեղումներ, թանգարաններ եւ այլն): Ինչ վերաբերում է մասնավոր սեկտորին, ապա հասարակական կազմակերպությունները, մասնավոր ընկերությունները, հիմնադրամները, որպես հիմնական դերակատարներ, մշակութային դաշտում ի հայտ են եկել 2005-ից:

Անդրադառնալով Թուրքիայում մշակութային քաղաքականության հիմնական ուղղվածության խնդրին՝ կարելի է ասել, որ այստեղ գոյություն ունեն տարբեր կարծիքներ: Դրանցից մեկի համաձայն, օրինակ, այն մի կողմից կարելի է կապել Թուրքիայի կողմից ԵՄ՝ անդամակցության համար պահանջներն իրականացնելու, մյուս կողմից՝ մշակութային սեկտորում ներդրումներ կատարող մասնավոր սեկտորի պահանջարկի կարգավորման եւ խթանման հետ¹⁹:

Պետական մշակութային քաղաքականության բազմաթիվ մոդելներ գոյություն ունեն: Ա. Մոլի առաջարկած տիպաբանությամբ կարելի է առանձնացնել մշակութային քաղաքականության ձեւավորման վրա ազդող մոդելների 2 խումբ՝ սոցիոստատիկ, որը նկարագրում է մշակութային քաղաքականության ու դրա ինստիտուտների կայուն նպատակները, եւ սոցիոդինամիկ, որն արտահայտում է ժամանակի ընթացքում հասարակության մեջ որոշակի ուղղվածությամբ տեղի ունեցող անընդհատ փոփոխությունները: Սոցիոստատիկ խմբում Ա. Մոլն առանձնացնում է 3 ենթախումբ՝ ա. պոպուլիստական կամ դեմագոգիկ, որի նպատակն է առավել մեծ թվով մարդկանց մշակութային պահանջների բավարարումը, բ. պատերճախատական կամ դոգմատիկ, երբ մշակութային արժեքների տարածման հիմնական միջոցներն ու իրավասությունները պատկանում են քաղաքական որեւէ կուսակցությանը, հոգեւոր ուղղությանը կամ պետությանը, գ. էկլեկտիկ, որն իր առջեւ խնդիր է դնում անհատներին հաղորդակից դարձնելու մշակույթին:

Սոցիոդինամիկ քաղաքականությունն ունի 2 ուղղվածություն՝ առաջադիմական, երբ քաղաքականության սուբյեկտը փորձում է արագացնել

¹⁹ S. Ada, նշվ. աշխ., էջ 87-118:

մշակույթի զարգացման ընթացքը, եւ պահպանողական, երբ այդ ընթացքը, ընդհակառակը, փորձ է արվում դանդաղեցնել²⁰:

Մ. Դրագիչեւիչ-Շեշիչի առաջարկած՝ մշակութային քաղաքականության մոդելի հայեցակարգում որպէս չափորոշիչ է հանդես գալիս մի կողմից պետութային քաղաքական կառուցվածքի բնույթը, մյուս կողմից՝ պետութային եւ մշակութային քաղաքականութային մեջ գործող այլ անձանց տեղն ու դերը: Այս չափորոշիչների շնորհիվ ստացվում է 4 իրարից տարբերվող մոդել՝

ա. Մշակութային քաղաքականության ազատական մոդել, որտեղ գլխավոր տեղը տրվում է «մշակութային արտադրութայնը»: Այս դեպքում արվեստի զարգացման համար որոշիչ դեր ունեն մասնավոր հիմնադրամները:

բ. Մշակութային քաղաքականության պետական մոդել, որի դեպքում պետութունը տարբեր լծակներով եւ ֆինանսական միջոցներով ղեկավարում է մշակույթի բնագավառը:

գ. Մշակութային քաղաքականության ազգային-ազատագրական մոդել, որը, ըստ հեղինակի, առավել բնորոշ է նախկին գաղութային երկրներին: Այս մոդելի բնորոշ գծերից է մշակութային յուրօրինակ ավանդույթների հաստատումն ու զարգացումը, ինչը հաճախ կարող է հանգեցնել «փակ մշակույթի», ազգայնականության եւ շովինիզմի:

դ. Անցումային շրջանի մոդել, որի բնորոշ գծերից է մշակութային քաղաքականության նույնիսկ ժողովրդավարական ուղենիշներին՝ պետական կառույցների միջոցով իրականացումը, որը հաճախ այդ քաղաքականութունը տանում է ազգայնական ուղիով²¹:

Պետութային կողմից մշակույթի բնագավառի ֆինանսավորման հետաքրքիր մոդելներ են առաջարկել կանադացի հետազոտողներ Հարի Շարտրանը եւ Քլեյր Մաքքաֆին: Ըստ նրանց պայմանական բաժանման՝ պետութունները լինում են համակարգող, հովանավոր, ճարտարապետ, ինժեներ²²:

²⁰ В. Матвеевко, Модели государственной культурной политики в современном мире, Вопросы культурологии. Культура и управление N 11, 2009, с. 53.

²¹ Л. Востряков, Культурная политика: основные концепции и модели, Экология культуры: Инф. Бюллетень N 1, Архангельск, 2004, с. 79-108, 88-89.

²² Այս թեմայի մասին տես նաև С. Jennifer, Re-visioning arts and cultural policy: current impasses and future directions, Australia, 2007, էջ 1-3:

Համակարգող մոդելի դեպքում պետությունը պաշտոնապես չի կիրառում «մեկնած ձեռքի»²³ սկզբունքը, իսկ ֆինանսավորման որոշումները կայացվում են մասնավոր ֆոնդերի եւ անհատ դոնորների կողմից՝ նրանց ճաշակին եւ ոչ ազգային մշակութային քաղաքականության չափորոշիչներին համապատասխան: Այս դեպքում պետությունն ավելի շուտ ոգեշնչողի դերում է եւ խրախուսում է մշակութային հաստատություններին՝ գտնելու նոր դոնորներ:

«Ճարտարապետի» եւ «ինժեների» մոդելների դեպքում ֆինանսավորումը ուղղակիորեն իրականացվում է պետության կողմից: Եթե նախորդ դեպքում օժանդակությունը հատկացվում էր հանրային, ապա այս դեպքում դա արվում է պետական չափորոշիչներով:

«Հովանավորը» միակ մոդելն է, որի դեպքում կիրառելի է «մեկնած ձեռքի» սկզբունքը: Նյութական միջոցները պետության կողմից բաշխվում են արվեստի խորհրդին, որն իր հերթին դրամաշնորհ է կազմակերպում՝ հաշվի առնելով զեղարվեստական մասնագիտական չափորոշիչները²⁴:

Մշակութային քաղաքականության մեջ պետական նախաձեռնության մոդելները, ըստ Դոն Ադամսի եւ Արլեն Գոլդբարի, ներառում են հետեւյալ ոլորտներում՝ պաշպանություն, տարածում, արարում, հետազոտում, ուսուցում, կրթություն եւ անիմացիա, իրականացված գործողությունները:

Պաշպանության դեպքում հիմնական խնդիրը պաշպանման նպատակն է եւ այն, թե ինչն են մարդիկ համարում պաշպանության արժանի. այն կարող է դիտվել որպես արտեֆակտների ու շենքերի «փրկում», կամ արտեֆակտները եւ անցյալից եկած գիտելիքը կարող են համապատասխանել ներկայի մշակութային շահերին ու խնդիրներին, լինել ներկայի հետ երկխոսության մի մաս: «Պաշպանություն» ասելով՝ հասկանում ենք արտեֆակտների՝ շենքերի, նկարների, զգեստների, կահույքի, երաժշտական գրականության եւ այլնի, ինչպես նաեւ մշակութային հատությունների եւ գործունեության պաշտպանություն:

Մշակութային քաղաքականությունների մեծ մասը հիմնականում կենտրոնանում է տարածման վրա. ֆինանսավորվում են ներկայացում-

²³ “The arm’s length principle”, երբ կողմերն անկախ են եւ հավասար: Տվյալ դեպքում պետությունը որոշում է մշակույթի աջակցման միայն ընդհանուր չափը, իսկ այս կամ այն կազմակերպությանն այդ աջակցության տրամադրմամբ զբաղվում են պետությունից անկախ միջնորդ կազմակերպությունները:

²⁴ C. Hillman, M. Claire, Who’s to pay for the arts? The International Search for Models of Support, M. C. Cummings Jr., J. Mark Davidson Schuster (eds.), American Council for the Arts, New-York, 1989, p. 7-12.

ներ, հյուրախաղեր, տոմսերի սուլքսիդավորում, հեռարձակման, տպագրության եւ տարածման ցանցեր, հատուկ միջոցառումներ, որոնք նպատակ ունեն հասնելու լայն լսարանի, իսկ քաղաքականության խնդիրն է ընտրել այն, ինչ պետք է տարածել եւ մշակել: Ստեղծագործական ոլորտը արվեստագետների եւ մշակութային արտադրության մեջ ներառված ժամանակակից աշխատանքներն է: Կարեւորն այն է, թե գործունեության որ ձևերն ու ստեղծագործողներն են աջակցություն ստանում:

Մշակութային տարբեր երեւոյթների հետազոտությունները հիմնականում կատարվում են համոզվելու համար, որ քաղաքականությունը ճիշտ է իրականացվում: Գլխավոր հարցն այստեղ ուսումնասիրման առարկան է եւ այն, թե ինչպես են մեթոդներն ազդում արդյունքների վրա:

Ուսուցումը նպատակ ունի լրացնելու արվեստագետների, արվեստի ադմինիստրատորների եւ մշակույթի բնագավառում աշխատողների գիտելիքները, իսկ կրթությունն ուղղակիորեն առաջնային դեր է խաղում մշակութային քաղաքականության մեջ:

Անիմացիան կարող է մշակութային քաղաքականության տարր լինել միայն այն դեպքում, երբ ընտրվում է մշակութային ժողովրդավարության ճանապարհը: «Հանրային անիմացիա» եզրը, որն առաջարկում են հետազոտողները, մատնանշում է նոր գործողությունների խրախուսմանն ուղղված աշխատանք: Եթե քաղաքականության նպատակների մեջ է մտնում մշակութային առավել աշխույժ կյանքին մարդկանց մասնակից դարձնելը, ապա անիմացիան այդ նպատակին հասնելու միջոցներից է, իսկ հակառակ դեպքում, երբ պետության միակ նպատակը արհեստավարժ արվեստագետներին եւ մշակութային կազմակերպություններին աջակցելն է, անիմացիան քաղաքականության մեջ չնչին տեղ է զբաղեցնում²⁵:

Այսպիսով՝ իբրեւ մշակույթի միջոցով կառավարման տեսակ՝ մշակութային քաղաքականությունն անցել է զարգացման մի շարք փուլեր՝ դառնալով պետության կողմից իրականացվող քաղաքականության արդիական եւ կարեւոր բաղադրիչ: Միջազգային ասպարեզում այն սկսեց առավելապես ուշադրություն գրավել Երկրորդ աշխարհամարտից մի քանի տարի անց սկիզբ առած մշակութային ժողովրդավարության եւ մշակույթի հավասար հասանելիության ապահովմանն ուղղված միջոցառումների արդյունքում, իսկ 1967 թ. Մոնակոյում ՅՈՒՆԵՍԿՕ-ի կրթ սեղան-հանդիպման ժամանակ շրջանառության մեջ դրվեց եւ սահմանվեց «մշակութային քաղաքականություն» եզրը:

²⁵ D. Adams, D. Goldbard, նշվ. աշխ., էջ 3:

Լինելով մշտապես փոփոխվող եւ զարգացող երեւոյթ՝ մշակութային քաղաքականութիւնը չունի եւ չի կարող ունենալ իրականացման մեկ ընդհանուր մոդել: Այն պայմանավորված է տվյալ պետութեան պատմական եւ մշակութային առանձնահատկութիւններով, որդեգրած չափորոշիչներով, նպատակներով եւ քաղաքական խնդիրներով: Թուրքիայի դեպքում, օրինակ, մշակութային քաղաքականութեան ձեւավորումը կարելի է պայմանականորեն բաժանել պատմական երեք փուլերի, որոնցից յուրաքանչյուրն ունեցել է իրականացման առանձին մոդել: Հարկ է հաշվի առնել, այդուհանդերձ, որ ժամանակակից աշխարհում մշակութային քաղաքականութիւնը պետք է կառուցվի ոչ հիերարխիկ հիմքի վրա՝ հաշվի առնելով տվյալ տարածքում բնակվող բոլոր հանրութիւնները, խմբերը, փոքրամասնութիւնները եւ անհատներին:

РЕЗЮМЕ

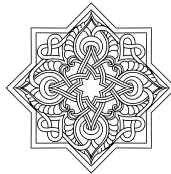
Культурная политика, как метод управления при помощи культуры - древняя историческая реальность. Однако последовательная государственная политика в сфере культуры является относительно новым явлением. Такой тип управления прошел несколько этапов развития, превратившись в важный компонент современной государственной политики и стал предметом международного внимания через несколько лет после окончания Второй мировой войны, в последствии начавшихся призывов к культурной демократии и равноправного доступа к культуре. А уже в 1967 г. во время встречи за круглым столом ЮНЕСКО в Монако был введен в обращение и определен термин "культурная политика". Если в прошлом культурная политика считалась монополией кругов управления в данной сфере под эгидой министра культуры и, в основном, несла на себе печать политической идеологии партии, к которой принадлежал министр, то в настоящее время появление общей модели культурной политики подразумевает сотрудничество трех секторов общества: частного, гражданского и государственного, что позволяет думать о территориальной культурной политике. В этом случае появляется возможность учитывать все общины, группы и отдельные лица, проживающие на территории страны.

Будучи постоянно изменчивым и развивающимся явлением, культурная политика не имеет и не может иметь одну единственную модель реализации. Она обусловлена историческими, политическими и культурными особенностями данной страны. Формирование культурной политики на примере Турции можно условно поделить на три исторических этапа, каждый из которых имел отдельную модель осуществления.

SUMMARY

Cultural policy as a method of governance by means of culture is an ancient historical reality; however, a consistent state policy in this sphere is a relatively new phenomenon. This type of governance has passed through several stages of development, turning into an important component of modern public policy. It drew an international attention a few years after World War II, as a result of the appeals on cultural democracy and equal cultural access for all, while in 1967, during a round table meeting of UNESCO in Monaco the term "cultural policy" was defined and put into circulation. In the past, cultural policy was considered a monopoly of the sphere's management circles under the patronage of the Minister of Culture and basically carried the imprint of the political ideology of the party, to which the certain minister belonged, whereas at the present time, the emergence of the general model of cultural policy does imply the cooperation of the three society sectors - the private, civil and state, which allows to reflect on the territorial cultural policy. In this case, it is possible to take into account all the communities, groups and individuals living in the country.

Being constantly changeable and evolving phenomenon, cultural policy has not and cannot have a single model of implementation. It is caused by the country's historical, political and cultural characteristics. In the case of Turkey, for example, the formation of cultural policy can be divided into three historical phases, each of which has a separate model of implementation.



ԼԻԼԻ ՄԻՐՈՒՄՅԱՆ

ԵՊՀ

ՇԱՐԱՀՅՈՒՍԱԿԱՆ ՄԻԱՎՈՐՆԵՐԻ ՈՃԱԿԱՆ ԱՐԺԵՔԸ ՍԻԼՎԱ ԿԱՊՈՒՏԻԿՅԱՆԻ ՀՈՒՇԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ

Րոողի կերտած գեղարվեստական արժեքավոր ու տպավորիչ պատկերները ոչ միայն լեզվի բառային միավորների իմաստային փոխակերպությունների, բառերի հատուկ կապակցությունների, այլև քերականական, հատկապես շարահյուսական տարբեր կառույցների ու միջոցների գրասեղաններ են: Ինչպես նշում է Ֆ. Խլղաթյանը, «բառերից բացի, պատկերավորության կարելի է հասնել նաև քերականական, նամանավանդ՝ շարահյուսական միջոցներով: Արտահայտչական-պատկերավորման հսկայական հնարավորություններ ունեն անվանական նախադասությունները եւ բառ-նախադասությունները: Պատկերի կերտման գործում պակաս կարեւոր չեն նաև ուրիշ, հնչերանգը, շարադասությունը եւ այլն»¹:

Լեզվական մակարդակում ոճական երանգավորում չունեցող՝ չեզոք «քերականական ձեւերը կարող են ընդգծված արտահայտչական երանգ ստանալ միայն այն դեպքում, եթե լեզվական համակարգում կան համապատասխան, նույն գործուն նշանակությամբ եւ միայն մասնակի հատկանիշներով իրար հակադրվող քերականական գոնե երկու միավորներ»²:

Շարահյուսական տարբեր միավորների արտահայտչական լայն հնարավորությունների հիմքում շարահյուսական հոմանիշների եւ գուգաձեւերի առկայությունն է: Այս կամ այն ձեւի ընտրությունն ու գործածությունը նպաստում են ոչ միայն ոճական-գեղարվեստական որոշակի խնդիրների լուծմանը, այլև գրողի ոճի եւ լեզվամտածողության ինքնատիպության բացահայտմանը. «Յուրաքանչյուր գրողի անհատական ոճի բանալին նախ եւ առաջ շարահյուսության մեջ պետք է փնտրել»³:

¹ Ֆ. Խլղաթյան, Խոսքի պատկերավորությունն իբրեւ ոճաբանական գիտակարգ, «Հայագիտության եւ զուգարթական լեզվաբանության հարցեր», պր. Բ., Երևան, 2002, էջ 45:

² Стилистика художественной речи, Киев, 1982, с. 82.

³ А. Ефимов, Стилистика художественной речи, Москва, 1961, с. 415.

Ս. Կապուտիկյանի արձակը⁴ զգալի չափով բանաստեղծական է, ունի չափածոյին բնորոշ տարրեր: Սրա բացատրությունը լավագույնս տալիս է Հեղինակը. «Այն, ինչ որ պիտի գրեմ... կլինի բանաստեղծի խոսք» (1-12): Բանաստեղծ հուշագրողի լեզվական արվեստի այս առանձնահատկության հիմքում ոչ միայն պատկերավորման-արտահայտչական միջոցների, այլևև առավելաբար բանաստեղծական խոսքին հատուկ շարահյուսական տարրեր իրողությունների լայն դրսևորումներն են: Դրանց տարածված կիրառություններով հարուստ է նաև գրողի չափածոն⁵, իսկ հուշագրություններից՝ հատկապես «Քարավանները դեռ քայլում են», «Խճանկար հոգու եւ քարտեզի գույներից» ստեղծագործությունները: Գրողի խոսքարվեստում գերակայող շարահյուսական որոշ կառույցներ ու միավորներ լայն գործածություն ունեն հատկապես ժողովրդական կենդանի խոսքում:

Անվանական անդեմ նախադասությունները հուշագրական երկերի լեզվի բանաստեղծականությունը պայմանավորող շարահյուսական միջոցներից են: Դրանց «կենտրոնական անդամի ուղղական հղովով արտահայտված լինելը ինքնըստինքյան ցույց է տալիս տվյալ առարկայի առկայությունը խոսելու պահին, եւ այլևս խոսողը կարիք չի ունենում կիրառելու է կամ կա վերացական բայերը»⁶: Ինչպես հայտնի է, այս միակազմ նախադասություններում չկան դիմավոր բայեր, բայց նկարագրությունը բավական շարժուն է, տեսանելի, որով էլ պայմանավորված են շարահյուսական այս միավորների ոճական առավելությունները:

Անվանական անդեմ նախադասությունները հուշագրությունների լեզվում ունեն ոճական տարբեր նշանակություններ: Կապուտիկյանը հիշողության մեջ վերականգնում եւ ներկայացնում է անցյալը, այցելած տարբեր վայրերն ու դրանց տեսողական պատրանքը ստեղծում է այնպիսի միանգամ անդեմ նախադասությունների միջոցով, որոնց գլխավոր անդամները տեղանուններ են. «Հալեպ» (1-499, 501), «Դամասկոս» (1-

⁴ Նկատի ունենք Ս. Կապուտիկյանի հուշագրական երկերը՝ «Քարավանները դեռ քայլում են», Երկերի ժողովածու 2 հատորով, հ. 2, Երևան, 1973 (այսուհետև՝ 1), «Խճանկար հոգու եւ քարտեզի գույներից», Երկեր 3 հատորով, հ. 3, Երևան, 1985 (այսուհետև՝ 2), «Գույներ նույն խճանկարից», Երևան, 1989 (այսուհետև՝ 4), «Հոգու նույն երթուղիներով», Երևան, 1993, «Քարավանները հեռանում են», Երևան, 1999: Վերջին երկու հուշագրություններն ամփոփված են նաև «Իմ կածանը աշխարհի ճանապարհներին» գրքում, Երևան, 2002 (այսուհետև՝ 3):

⁵ Տես Ս. Հարությունյան, Միլվա Կապուտիկյանի չափածոյի լեզուն եւ ոճը, Երևան, 1992, էջ 132-152:

⁶ Ս. Գյուլբուղադյան, Միակազմ նախադասությունները ժամանակակից հայերենում, Երևան, 1967, էջ 146:

86,87), «Նիագարա» (2-23), «Լաթափա» (1-499), «Ջահլե» (1-499), «Կահիրե» (1- 501), «Փարիզ» (1-503), «Բեյրութ» (1-501):

Անվանական անդեմ այլ կառույցներ, որոնք հաճախ ձևավորված են *ահա*⁷ բառով, նպաստում են նաեւ գրողի այցելած տարբեր վայրերի հակիրճ նկարագրությունը. «Սահակյան արախ... Բարակ, անարվեստ պատեր ու փայտյա բարակ սյուների վրա կանգնած փայտյա լայնածավալ տանիք» (1-70), «Մոնրեալի Լյեթ կոչվող «հայկական» թաղամաս: Լայն, սակավամարդ փողոցներ, ոչ բարձրահասակ, բարեկարգ, բայց ինչ-որ համր ու անմարդամուր տներ ...Ահա եւ խանութները՝ իրենց մոայլ խանութպաններով եւ հայերեն ցուցանակներով» (2-112-113):

Հեղինակային խոսքում տարածված բազմանդամ պատմողական-անվանական անդեմ նախադասություններով գրողն առավել կենդանի ու բնական է պատկերում նաեւ բնությունն ու շրջապատող միջավայրը, ստեղծում, օրինակ, գիշերային Բեյրութի, ցուրտ ու անհրապույր Չիկագոյի գեղարվեստական-զգացմունքային նկարագրություններ, բնագծում տպավորությունը. «Լուռ, բայց եւ բազմախոս, ծովերով ու կրակներով լեցուն բեյրության վերջին գիշեր...» (1-408), «Չիկագոյի շրջակայք, ցուրտ ու ձմեռ, խուլ ձյունների մեջ թաղված օդատար, անծանոթ այս տունը, ավելի քան օդատար այս թերթը եւ հանկարծ իմ մոտիկ գրական ընկերոջ՝ ավարացի Ռասուլ Համզաբովի այսպեղ հայտնվելը՝ սովետական կյանքն իր բոլոր զուգորդումներով...» (2-188):

Անվանական անդեմ նախադասությունները սեղմ ու հակիրճ են արտահայտում գրողի հոգեկան ապրումները, խոհերն ու մտորումները, որոնք առնչվում են օտարության մեջ ոչ ինքնակամ ապրող սփյուռքահայերին, նրանց հուզող խնդիրներին: Ալեկոծվում է գրողի ներաշխարհը, երբ կարգում է Մեքսիկայի կրթական հաստատությունում երբեք է հանդիպած Մելինե Պապովյանի նամակը, լսում ռադիոյով հնչող «Քնար» երգչախմբի ղեկավար Արսեն Սայանի ծանոթ ձայնը . «Նորից մի նամակ, Սփյուռքի փվայտող, փոթորկվող, խռովված հոգիների հայտնումները խրախուսող մի ուրիշ վավերաթուղթ» (4-630), «Հեռավոր Ամերիկայից, հեռավոր այդ լեռան մասին, ու մոտիկ, ծանոթ մի ձայն, արտաբերման ծանոթ ելեւէջներ» (2-175):

⁷ Հուշագրությունների լեզվում տարածված եւ գրողի ոճին առավել բնորոշ են *ահա* եղանակիչով սկսվող երկկազմ նախադասությունները: Միտ անցյալի վերհուշը ներկայացնելով խոսքի պահին՝ գրողն ավելի անմիջական, մտերմիկ է դարձնում խոսքը. «Ահա նստած են այդ ժողովի ներկայացուցիչները» (1-334), «Ահա այդ... քաղաքը շտրիակալություն է հայտնում» (4-167), «Ահա դեպի այս տաճարը առաջնորդեց ինձ Հովիկ Էթյանը» (2-186), «Ահա... նստել է մի ծերունի» (1-72) եւ այլն:

Թերեւս այս նախադասութիւններն առավել համոզիչ են մի այլ պատճառով եւս. սրանք գրեթե ճշգրտորեն փոխանցում են կարոտը, ցավը, թախիծը, հուշագրող բանաստեղծուհու հոգեբանական լարումը: Անակնկալի եկած եւ հոգեկան խռովքը զսպող մարդը սովորաբար երկարաբան չէ, եւ հենց այսպիսի նախադասութիւնները դառնում են առավել հարմար միջոցներ մտքի սեղմ արտահայտութեան համար:

Հուշագրութիւններում գրողը հաճախ է մտքի արտահայտման միջոց դարձնում անվանական անդեմ նախադասութիւնները, որոնք ընդգծում են հույզը, զգացական լիցք հաղորդում խոսքին. «Մաքուր, միամիտ մեր բառերը, մեր հառաչախառն շնչառությունը, մեր սրտերի ցալկոտ քերկրանքը, մեր այդ կարոտը, մեր ցմահ սիրահարվածությունը մեր լեզվին, մեր երգին, մեր երկրին, մեր այս ցմահ երջանկությունը...» (2-190), «Պինդ ու կոտ բառեր, պինդ ու կոտ մտածողություն՝ սակայն տաքացած խորունկ մի ներուժությամբ, զգացմունքով» (4-217):

Խոսքին յուրահատուկ զգացմունքայնութիւն են հաղորդում նաեւ այն անվանական անդեմ նախադասութիւնները, որոնք հանդես են գալիս որպէս բարդ նախադասութիւնների բաղադրիչ, նախորդում դիմավոր կազմութիւններին: Լեզվական տարբեր իրողութիւնների համադրմամբ առաջանում են նկարագրական խոսքի կտրուկ անցումներ, ավելի է ընդգծվում գրողի հոգեկան լարումը. «Արյուն, թալան, իրարանցում, սարսափահար հայ գյուղացիները փախչում են դեպի մոտիկ լեռները» (1-291), «Չորս կողմը ամպ ու անձրեւ, անհյուրընկալ ճանապարհ, շրապելուց թե անձրեւի կաթիլներին քրտնած մեքենայի ապակիներ, լույսով տեղ հասնելու անհանգստություն, եւ սհա վերջապէս հորիզոնում գծվեց «աշխարհի ութերորդ հրաշալիքը»՝ Մոն-Մեն-Միշելը» (4-55):

Հեղինակային խոսքի բանաստեղծականութիւնն ու արտահայտչականութիւնը պայմանավորված են նաեւ թերի նախադասություններով: Ոճական այս արժեքով են օժտված հատկապէս դիմավոր բայի լրիվ կամ մասնակի զեղչում ունեցող նախադասութիւնները: Հետաքրքիր են այն կառուցները, որոնցում զեղչված են պարզ ստորոգյալները, որոնք, սակայն, հասկանալի են խոսքի ընդհանուր կառուցվածքից, նախադասութեան մտքից. «Ժամանակ չկա եւ դրա համար էլ՝ ինքնաշարժով» (1-14), «Մի երկու վայրկյանից՝ նորից պայթյուն...» (2-138), «Այնուհետեւ՝ նորից լոռություն, այս անգամ արդէն զարմանալի» (2-46), «Դրանից էլ՝ ներկաների բարձր, գերզգայուն տրամադրությունը» (1-272):

Խոսքը բնական երանգ է ստանում, դառնում առավել բարեհունչ ու ռիթմիկ, երբ զեղչվում են օժանդակ բայերն ու անվանաբայական ստորոգյալների հանգույցները. «Այլեւս ողբ չեմ ասում, ողբը սպառվել է, արցունքի ակը՝ ցամաքել» (2-400), «Նրան նայելիս... քո տրամադրությունն էլ է բացվում, ամպերի խտությունը՝ նոսրանում» (3-96), «Ահագին մի շուն... մուշ-մուշ նայում է, տերն էլ՝ ժպտադեմ մի պարանի» (2-124), «Գույներ չեն, կարմիր, կանաչ, կապույտ, դեղին ճիշեր» (2-124), «Ահա թե ինչու այդքան դժվար է բաժանումը, այդքան խրաճած անթիվ հրաժեշտների դառնությունը» (1-498):

Հեղինակային խոսքին յուրահատուկ քնարականություն են հաղորդում նաեւ այն կառույցները, որոնցում զեղչված են դիմավոր միակազմ նախադասությունների հանգույցները: Այսպիսի կառույցները շատ բնորոշ են հուշագրությունների լեզվին. «Գոնե փողոցն ու շենքերը երեւան, բայց անձրեւ է, մշուշ» (1-11), «Ցերեկ է, պայծառ, արեւոյր օր» (2-408), «Ճամփեզրին գյուղեր են, նորարի ծառերի շարմաղ կանաչը» (2-435-36), «Ծխնելույզներ են, խառնիխուռն կառուցումներ, չորս կողմի փովող հեղձուցիչ, ոռնգը կծկծացնող օր» (2-399), «Սպասասրահում անասելի խեղդուկ օդ է, շոգի ու մարդկային տարամաշկ բուրմունքների խառնուրդ: Դրսում՝ բրազիլական կիզիչ արեւ» (4-502):

Բանաստեղծական խոսքի արժեք ունեն գրողի հուզմունքն ընդգծող, խոսքն ավելի ազդեցիկ, ներգործուն դարձնող հանգույցի, ստորոգյալի զեղչմամբ բազմաբաղադրիչ կառույցները, որոնք բանաստեղծ հուշագրողի լեզվամտածողության ուրույն դրսեւորումներից են: Արձակ տողերի ներքին հանգավորումը խոսքը դարձնում է ռիթմիկ, բարեհունչ. «Մի տեղ՝ թանկագին մարդիկ, մի այլ տեղ՝ թանկագին շիրիմներ, մի ուրիշ տեղ՝ թանկագին հիշարարկներ, ու բոլորն էլ ցրված, ցլրված, բոլորն էլ՝ սրտի կարոտ, սրտից մաս ու մասնիկ վերցնող...» (2-277-278), «Արարարի տեղակ՝ քանաստեղծություն Արարարի մասին, Երեսանի տեղակ՝ երգեր Երեսանի մասին, հայրենի հողի եւ արեւի տեղակ՝ պայմանություններ հողի եւ արեւի մասին: Եւ այս բոլորը մեկտեղ՝ քանաստեղծությունը, երգերը, պայմանությունները՝ հայրենիքի տեղակ, հայրենիքի փոխարեն» (1-200):

Ս. Կապուտիկյանի հուշագրությունների լեզուն աչքի է ընկնում նաեւ զեղչված ենթակայով նախադասությունների բազմաթիվ դրսեւորումներով, որոնք առավել բնորոշ են ժողովրդական խոսքին: Դրանք սեղմ ու արտահայտիչ խոսքի ինքնատիպ արտահայտություններ են. «Նստում եմ» (1-170), «Մոտեցանք» (1-74), «Գրկախառնվում ենք» (2-276), «Ժպտում եմ»

(1-27), «Բացում եմ ու ժպտում» (1-172), «Ժպտացի. մերոնցից են» (1-10), «Գնում ենք ուրքով. մոտիկ է, ու անձրեւն էլ դադարել է» (1-16), «Նայում եմ, կնոջ խոշոր ու սեւ աչքերում արցունք կա» (2-40), «Կարդում եմ. շնորհալի բանաստեղծ է...» (4-182), «Նայեցի՝ գեղեցիկ աչքեր ունեւ, առինքնող ժպիտ, ձայնը զարմանալի մեղմ էր, աչքերին համապատասխան» (3-306):

Հեղինակային խոսքը հարուստ է շարահյուսական այնպիսի կառույցների դրսեւորմամբ, որոնք ունեն էական բայով արտահայտված ստորոգյալ: Դրանք նույնպես նպաստում են հեղինակային խոսքի ժողովրդականությանը եւ, ըստ Ռ. Իշխանյանի, երկկազմ նախադասութիւններ են՝ ձեւավորված ենթակա եւ էական բայով արտահայտված ստորոգյալ հարաբերութեամբ⁸: Գրողի խոսքարկեստն աչքի է ընկնում բարդ նախադասութեան կազմում, հազվադեպ առանձին հանդես եկող սեղմ ու հակիրճ այդպիսի կառույցների բազմաթիւ դրսեւորումներով, որոնք հեղինակային խոսքին հաղորդում են նաեւ մտերմիկ երանգ. «Բեաթրիան է, իմ սիրելի, քնքուշ Բեաթրիսը» (1-59), «Հակոբ Քյոռոզլյանն էր, որին այսօր դեռ չէի տեսել» (1-130), «Դարձյալ Խաչիկն է, նստած է նույն տեղում...» (2-379), «Ազնիւն է, Սան Պաուլուից մեզ հետ Ռիո դե Ժանեյրո ժամանած մեր նոր ծանոթուհին» (4-377), «Շահան Նաթալին է՝ իմ հին ծանոթը» (2-276), «Տուրեն Ժամկոչյանն է» (1-196), «Մերոնք են» (4-197):

Ս. Կապուտիկյանի հուշագրական արձակում ոճական որոշակի արժեք ունեն նախադասության բազմակի անդամները: Իրենց լայն կիրառութիւններով դրանք հիմնականում նպաստում են հեղինակային խոսքի բանաստեղծականացմանը:

Ամբողջութեամբ ու խորութեամբ ներկայացնելով առարկաները՝ բազմակի ենթակաները առանձին-առանձին շեշտվում են, խոսքը դարձնում առավել արտահայտիչ ու ներգործուն, ընդգծում հուզական ապրումը. «Հայերի հոգում սուգը, ահը, զայրոյթն ու խռովքը խառնվում էին իրար...» (1-147), «Թե ինչքան ջանքեր թափեց օսմանյան Թուրքիան... գիտեն ոչ միայն շնչավորները, այլեւ անշունչ լեռներն ու ձորերը, քարուքանդ քաղաքներն ու ավերված վանքերը, մեռյալների շնչից կրկնապես մեռած անապատները, արյունախեղ գետերն ու մահվան կամուրջները» (2-198-199), «Հայացքի մեջ՝ քաղաքավարի մնալու ջանք, զուսպ զայրոյթ, վախ ու հեղափոխություն կար միաժամանակ» (4-62):

⁸ Ռ. Իշխանյան, Արդի հայերենի շարահյուսություն. պարզ նախադասություն, Երևան, 1986, էջ 304:

Հեղինակի խոսքին յուրահատուկ արտահայտչականություն ու քնարականություն են հաղորդում նաեւ բազմակի բացահայտիչները. «Գալիս էին ինչ-որ հեռուներից կիսամերկ, սոված աչքերով բազմություններ՝ ծերեր, կանայք, երեխաներ, ու գնում էին ինչ-որ հեռուներ» (1-31), «...ամեն ինչ՝ թուխ-երկարուկ դեմքը, աչք-ունքը, ծամերը, կրակված սիրտը, շողարձակ արցունքը՝ ամեն, ամեն ինչ հայերեն է, բացի դավաճան լեզվից» (2-30), «Ամեն ինչ միեւնույն է, գորշ ու միապաղաղ՝ կանայք, աշխատանքը, լրագրերը, փողոցները, աշխարհը» (4-45):

Բազմակի անդամների դրսեւորումները հաճախ առաջացնում են նաեւ կուտակումներ, խոսքը դարձնում երկարաշունչ ու ձգձգված, թուլացնում խոսքի քնարականությունն ու գեղարվեստական ընկալումը: Բազմաթիվ օրինակներից նշենք երկուսը միայն. «Եւ այսպես, ծաղիկների, համբույրների, ծափերի, բացականչությունների, ողջագուրումների, հանդիպումների, սիրո, ծիծաղի, արցունքների, մաղթանքների, օրհնությունների վիթխարի մի հորձանք՝ ալիքվելով դեպի ինձ է գալիս» (1-11), «Ո՛չ, Խարբերդից, Բիթլիսից, Բղիից, Վանից, Արաքլիրից, Հաճնից, Կահիրեից, Բեյրութից, Հալեպից, Թեհրանից, Աթենքից, Բուխարեստից չէ՛, որ ծայր է առել այդ նավարկությունը դեպի ամերիկյան ափերը. ծայր է առել Ստամբուլից, Յըլդըզ Քյոչկից, երիտասարդ թուրքերի դավադիր նիստերը պարտակող սենյակախորշերից...» (2-7):

Ս. Կապուտիկյանի խոսքարվեստը բնորոշվում է նախադասության հարակից անդամների՝ ձայնարկությունների, ներդրյալ կապակցությունների ու նախադասությունների հաճախակի դրսեւորումներով: Դրանք գրողի, ինչպես նաեւ հերոսների տարաբնույթ հույզերի ու ապրումների, հուշերի ու մտորումների լեզվական անմիջական, բնական արտահայտիչներ են՝ բնորոշ հատկապես ժողովրդական կենդանի խոսքին. «Է՛, դուտոր...» (1-69), «Է՛հ, թող այս մեկն էլ... երջանիկ լինի» (4-581), «Ո՛հ, այդ ճաշկերույթները» (1-124), «Օ՛, բախտավոր պատահմունք» (4-203), «Օհո՛, բանից դուրս է գալիս...» (2-159), «- Ծո՛ւ, սա կինը «Ֆուլի Բերժե» պիտի երթա» (1-15), «-...է՛, իշտե աս ալ հայերուս հարսնիքն է» (1-158), «...բայց, դու մի ասի, տատիկները ու մի քիչ էլ պապիկները ճամփորդում են «բարի նպատակով»...» (2-99), «Մարդը հայրենասեր է, խոսք չկա...» (4-97), «Երիտասարդությունը այդպես է ուզում, շատ լավ, կներկենք այդպես» (2-124), «Կանգնեցինք ցուրտ ու անհրապույր միջանցքում, որտեղ մի նստարան իսկ չկար (թե՛ ո՛ր մնաց արտասահմանյան սերվիսը, չգիրեմ)» (3-26), «Զրուցում են, երկուսն էլ երեխաների պես քաշվելով ու շիկնելով: (Սա ինչ տեսակ Փարիզ է,

չեմ հասկանում)» (1-10), «*Խանութի դռան մոտ հիշատակի համար լուսանկարվեցինք...* (սկանչը կանչի Բեյրութի, Հալեպի, Կահիրեի վաճառորդների)» (2-112):

Այսպիսով, լեզվի շարահյուսական միջոցների ոճական լայն հնարավորությունները նպաստում են հեղինակային խոսքի արտահայտչականությանը, ինչպես նաև ժողովրդականացմանը: Ոճական զգալի լիցք ունեցող, էպիկական խոսքին բանաստեղծական շունչ ու երանգ հաղորդող շարահյուսական կառույցները խոսքը դարձնում են առավել կոռև ու ազդեցիկ: Խոսակցական լեզվին բնորոշ շարահյուսական միավորներն ապահովում են հեղինակային խոսքի բնականությունն ու անմիջականությունը:

РЕЗЮМЕ

В языке мемуаров С. Капутикян различные синтаксические единицы имеют большое стилистическо-выразительное значение (структурные типы предложения: номинальное безличное, неполные предложения, структуры выраженные значимым глаголом *э*, дисконтирование, использование прилегающих членов предложения, и т. д.). Синтаксические единицы способствуют поэтичности речи автора, частично также популярности. Они наиболее естественно выражают эмоцию, непосредственно сообщают речь, подчеркивают оригинальность национального поэтического и народного своеобразного мышления Капутикяна.

SUMMARY

In the language of memoirs of S. Kaputikyan various syntactic units have a great stylistic-expressive significance (structural types of sentences: nominal impersonal, incomplete sentences, structures which are expressed by significant verb *e*, discounting, using of adjacent parts of the sentence, and so on). Syntactic units contribute to the poetic speech of the author, partly also to the popularity. They most naturally express emotions, report directly the speech, highlight singularity of national poetic and folk original way of thinking of Kaputikyan.



СОДЕРЖАНИЕ

ПАТРИАРШИЕ ЭНЦИКЛИКИ. БЛАГОСЛОВИТЕЛЬНЫЕ ГРАМОТЫ

Поздравительное послание Его Святейшества Католикоса Всех Армян Гарегина II в связи с Женским праздником	5
Наставление Его Святейшества Католикоса Всех Армян Гарегина II в связи с праздником Святого Воскресения Господа нашего Иисуса Христа.....	7

РЕЛИГИЕВЕДЕНИЕ

Проповедь епископа Вардана Навасардяна, читанная в Кафедральном соборе Св. Эчмиадзина на литургии в связи с Воскресеньем о Неправедном суде	11
Проповедь архиепископа Натана Ованнисяна, читанная в Кафедральном соборе Св. Эчмиадзина на литургии в связи с Воскресеньем о Пришествии	15
Проповедь епископа Аршака Хачатряна, читанная в Кафедральном соборе Св. Эчмиадзина во время чина Затмения	18
Проповедь епископа Мушега Бабаяна, читанная в Кафедральном соборе Св. Эчмиадзина на литургии во время Навечерия св. Воскресения	22
Проповедь архимандрита Тадеоса Зирекяна, читанная в Кафедральном соборе Св. Эчмиадзина на литургии в день поминаения усопших в праздник св. Воскресения.....	27
МАР БАБА СОРО, М. Ж. БИРНИ - Является ли богословие Ассирийской церкви Востока несторианским?.....	29
АДАЛЬБЕРТ ДЕЙВИДС - Является ли богословие Ассирийской церкви Востока несторианским?.....	54
МАР ЕФРЕМ VI МУКЕН - Является ли богословие Ассирийской церкви Востока несторианским?.....	67

ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

РАФИК НААПЕТЯН - Роль мхитаристов Венеции в формировании армянской этнографии в первой половине XIX века (Гукас Инджиджян, Минас Бжшкян).....	85
АНАИТ АСАТРЯН - Последователи терьяновой школы	105
ЛУСИНЕ ГАМОЯН - Лексико-семантические выражения понятия “головной платок” в армянских диалектах.....	129

СООБЩЕНИЯ

АННА НАЛБАНДЯН - Исследование культурной политики и основные этапы ее развития (на примере Турции)	137
ЛИЛИ МИРУМЯН - Стилистическая ценность синтаксических единиц в воспоминаниях Сильвы Капутикян	152

CONTENTS

PONTIFICAL ENCYCLICALS AND LETTERS OF BLESSING

Congratulatory message of His Holiness Karekin II, Catholicos of All Armenians, on the occasion of women's feast.....	5
Message of His Holiness Karekin II, Catholicos of All Armenians, on the occasion of the Feast of our Lord Jesus Christ's Holy Resurrection.....	7

RELIGIOUS STUDIES

Sermon of H.G. Bishop Vardan Navassardyan delivered during the Divine Liturgy celebrated in the Cathedral of Holy Etchmiadzin on Sunday of the Judge	11
Sermon of H.E. Bishop Nathan Hovhannisyan delivered during the Divine Liturgy celebrated in the Cathedral of Holy Etchmiadzin on Sunday of Advent.....	15
Sermon of H.G. Bishop Arshak Khachatryan delivered at the Passion service celebrated in the Cathedral of Holy Etchmiadzin.....	18
Sermon of H.G. Bishop Moushegh Babayan delivered during the Divine Liturgy celebrated in the Cathedral of Holy Etchmiadzin on the Easter Eve.....	22
Sermon of Archimandrite Thadeos Zirekyants delivered during the Divine Liturgy celebrated in the Cathedral of Holy Etchmiadzin on All Souls' Day	27
MAR BAWAI SORO, M. J. BIRNI - Is the theology of the Assyrian Church of the East Nestorian?	29
ADELBERT DAVIDS - Is the theology of the Assyrian Church of the East Nestorian?	54
MAR APHREM Z. MUKEN - Is the theology of the Assyrian Church of the East Nestorian?	67

HISTORICAL-PHILOLOGICAL STUDIES

- RAFIK NAHAPETYAN** - The role of the Mekhitarists of Venice
in the formation of the Armenian ethnography in the
first half of the 19th century (Ghukas Injijian, Minas Bezheshkian)..... 85
- ANAHIT ASSATRYAN** - Followers of Terian school.....105
- LUSINEH GHAMOYAN** - Semantic expressions of the notion
of “head covering” in the Armenian dialects.....129

ESSAYS

- ANNA NALBANDYAN** - Study of cultural policy
and main phases of development (reflection on Turkey).....137
- LILY MIROUMYAN** - Stylistic value of syntactical units
in the memoirs by Silva Kapoutikyan.....152

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ

ՀԱՅՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ԿՈՆԴԱԿՆԵՐ ԵՒ ՕՐՀՆՈՒԹԵԱՆ ԳՐԵՐ

Ն. Ս. Օ. Ս. Ս. Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի շնորհավորական ուղերձը կանանց տոնի առիթով.....	5
Ն. Ս. Օ. Ս. Ս. Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի պատգամը մեր Տէր Յիսուս Քրիստոսի Սուրբ Յարութեան տոնի առիթով.....	7

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

S. Վարդան եպիսկոպոս Նավասարդյանի քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում Դատավորի կիրակիին մատուցված Ս. Պատարագին	11
S. Նաթան արքեպիսկոպոս Հովհաննիսյանի քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում Գալստյան կիրակիին մատուցված Ս. Պատարագին	15
S. Արշակ եպիսկոպոս Խաչատրյանի քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում Խավարման կարգի ընթացքում	18
S. Մուշեղ եպիսկոպոս Բաբայանի քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում Ս. Հարության Ճրագալույցին մատուցված Ս. Պատարագին	22
S. Թադեոս վարդապետ Զիրեկյանցի քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում Ս. Հարության տոնի մեղեդյուն մատուցված Ս. Պատարագին	27
ՄԱՐ ԲԱԲԱՅ ՍՈՐՈՂ, Մ. Ժ. ԲԻՐՆԻ - Նեստորական է արդյոք Արեւելքի Ասորական Եկեղեցու աստվածաբանությունը	29
ԱՂԵԼԵՐՏ ԴԵՅՎԻԴՍ - Նեստորական է արդյոք Արեւելքի Ասորական Եկեղեցու աստվածաբանությունը	54
ՄԱՐ ԱՓՐԵՄ Զ. ՄՈՒՔԵՆ - Նեստորական է արդյոք Արեւելքի Ասորական Եկեղեցու աստվածաբանությունը	67

ՊԱՏՄԱՔԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

ՌԱՖԻԿ ՆԱՀԱՊԵՏՅԱՆ - Վենետիկի Մխիթարյանների դերը հայ ազգագրության ձևավորման գործում ԺԹ. դարի առաջին կեսին (Դուկաս Ինճիճյան, Մինաս Բժշկյան).....	85
ԱՆԱՀԻՏ ԱՍԱՏՐՅԱՆ - Տերյանական դպրոցի հետետորդներ.....	105
ԼՈՒՍԻՆԵ ՂԱՄՈՅԱՆ - «Գլխի ծածկոց» հասկացության բառիմաստային դրսևորումները հայերենի բարբառներում.....	129

ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐ

ԱՆՆԱ ՆԱԼԲԱՆԴՅԱՆ - Մշակութային քաղաքականության ուսումնասիրությունը եւ զարգացման հիմնական փուլերը (անդրադարձ Թուրքիային)	137
ԼԻԼԻ ՄԻՐՈՒՄՅԱՆ - Շարահյուսական միավորների ոճական արժեքը Սիլվա Կապուտիկյանի հուշագրություններում	152

- ԱԲՀ** - Առձեռն բառարան հայկազնեան լեզուի (Մ. Ազերեան, Գր. Ճելալեան), Վենետիկ, 1846 և 1865
- ԱԺ** - Արեւելագիտական ժողովածու, Երեւան
- ԱԻ** - Արեւելագիտության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երեւան
- ԱՀ** - Ազգագրական 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 վիճագրության, 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, Սարգարապատ
- 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
- ՀՀՀԸ** - Հայաստանի հնագիտական հուշարձանները, Երեւան
- ՀՀՀՍ** - Հայկազեան հայագիտական հանդէս, Բեյրութ
- ՀՀՄ** - Հայաստանի հնագույն մշակույթը, Երեւան
- ՀՀՄԸ** - 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 անուն Մատենադարանի, Երևան
- ՆԲՀ** - Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի (Գ. Աւետիքեան, Խ. Սիւրմէլեան, Մ. Աւգերեան), հ. 1-2, Վենետիկ, 1836-1837
- ՆԺԺՊ** - 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** - «ՎՀՀ» համահայկական հանդես, Երևան
- ՏՀԳ** - Տեղեկագիր հասարակական գիտությունների, Երևան
- ՅԶՄՄ** - Յուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անուն Մատենադարանի, Երևան
- ՔՀ** - Քրիստոնյա Հայաստան, Ս. Էջմիածին
- ՔՀՀ** - «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Երևան, 2002
- ՕԱՀՀՄ** - Օտար աղբյուրները հայերի և Հայաստանի մասին, Երևան
- ԱԴՎ** - Армянский гуманитарный вестник, Ереван
- АО** - Археологические открытия, Москва
- АПА** - Археологические памятники Армении, Ереван
- АРА** - Археологические раскопки в Армении, Ереван
- ВВ** - Византийский временник, Ленинград-Москва
- ВДИ** - Вестник древней истории, Москва
- ВЕУ** - Вестник Ереванского университета, Ереван
- ВОН** - Вестник общественных наук, Ереван
- ДВ** - Древний Восток, Ереван
- ДКА** - Древнейшая культура Армении, Ереван
- ИАЭ** - Институт археологии и этнографии, НАН РА, Ереван
- ИАН** - Известия Академии наук Армянской ССР, Общественные науки, Ереван
- ИФЖ** - Историко-филологический журнал, Ереван
- КБС** - Кавказско-ближневосточный сборник, Тбилиси
- КВ** - Кавказ и Византия, Ереван
- КДА** - Культура древней Армении, Ереван
- КСИА** - Краткие сообщения института археологии, Москва
- КСИИМК** - Краткие сообщения института истории материальной культуры, Москва
- МАК** - Материалы по археологии Кавказа, Москва
- МИАН** - Материалы по истории армянского народа, Ереван
- МНМ** - Мифы народов мира, Москва (ред. С. А. Токарев), 1991-1992
- НАА** - Национальный архив Армении, Ереван
- СА** - Советская археология, Москва
- СМОМПК** - Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, т. 1-46, Тифлис, 1881-1915
- СЭ** - Советская этнография, Москва
- ХВ** - Христианский Восток, Санкт-Петербург
- ANES** - 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
- RÉA** - Revue des études arméniennes, Paris
- SMEA** - Studi Micenei ed Egeo-Anatolici, Roma

*Հրապարակում է
Գեորգեան հոգեւոր ճեմարանի
(աստուածաբանական համալսարան)
գիրխորհրդի երաշխաւորութեամբ եւ որոշմամբ*

ՀԱՅՏԱՐԱՐՈՒԹՅՈՒՆ

Հայաստանի ազգային և Գիտությունների ազգային ակադեմիայի Հիմնարար գիտական գրադարանները ձեռնամուխ են եղել «Հայկական գիտատեղեկատվական հանգույցի» ձևավորման աշխատանքներին:

Այս հանգույցում ի մի են բերվում հայագետների և գիտության տարբեր բնագավառների ներկայացուցիչների հրատարակած հոդվածների, գրքերի ընտրանիները: Այս աշխատանքներին իրենց աջակցությունն են բերում հայաստանյան և Սփյուռքի հայագիտական կենտրոնները, հրատարակչությունները, գրադարանները:

Հանգույցը հասանելի է <http://www.flib.sci.am/arm/node/2> համացանցային հասցեով:

Օգտվողներին բոլոր նյութերը հասանելի են ազատ դիտման ու ներբեռնման կարգավիճակով:

Ունեցե՛ք Ձեր ներդրումը համահայկական այս եզակի նախագծում՝ օգտվելով հանգույցից, տարածելով տեղեկատվություն դրա մասին, տրամադրելով թվայնացված նյութեր:

Հայաստանի ազգային գրադարան

ԽՄԲԱԳՐՈՒԹԵԱՆ ՀԱՍՑԷՆ՝

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹԻՒՆ, Ք. ՎԱՂԱՐՇԱՊԱՏ,

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾԻՆ

«ԷՋՄԻԱԾԻՆ»

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ԵՒ ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԱՆԴԷՍԻ ԽՄԲԱԳՐՈՒԹԻՒՆ

Республика Армения, Эчмиадзин, Редакция журнала «Эчмиадзин»
Republic of Armenia, Etchmiadzin, Redaction of Review "Etchmiadzin"

Web կայքի հասցեն՝ www.etchmiadzine.am

էլ. փոստ՝ mayratoriamsagir@gmail.com կամ etchmiadzinamsagir@gmail.com

Ամսագրի արխիւն ամբողջական կերպով՝ www.tert.nla.am

Հեռ. (+374-10) 517-296/174

Ստորագրուած է տպագրութեան՝ 22. 04. 2016 թ.

Չափսը՝ 70X100 1/16: Ծաւալը՝ 10.5 տպ. մամուլ: Թուղթը՝ օֆսէթ: Տպաքանակը՝ 400:



ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾԻՆԻ ՏՊԱՐԱՆ