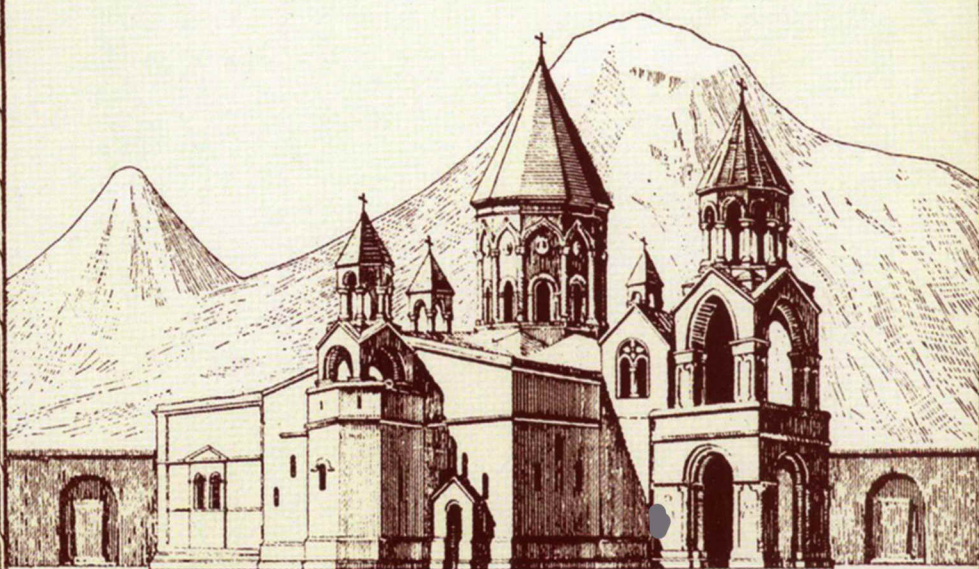


ԷԶՄԻԱԾԻՆ



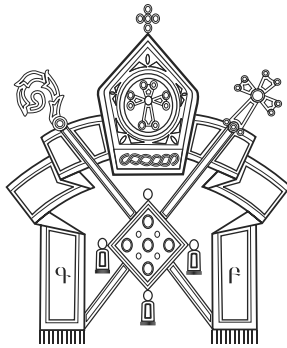
Է
2016



ՊԱՇՏՈՆԱԿԱՆ ԱՄՍԱԳԻՐ
ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՅ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՈՒԹԵԱՆ
ՄԱՅՐ ԱԹՈՈՈՅ ՍՐԲՈՅ ԷՋՄԻԱՇՆԻ

ՅԻ-ԼԻ

2016
Ս. ԷՋՄԻԱՇԻՆ



ՀՐԱՄԱՆԱԻ

Տ. Տ. ԳԱՐԵԳՆԻ ԵՐԿՐՈՐԴԻ

ՎԵՀԱՓԱՌԻ ԵՒ ՍՐԲԱԶՆԱԳՈՅՆ
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, Աստրուածաբանութեան
ֆակուլտէտ), Գէորգ Եպիսկոպոս Սարոյեան (Գէորգեան հոգեւոր ճեմարան
(աստրուածաբանական համալսարան), Շահէ ծայրագոյն վարդապետ
Անանեան (Գէորգեան հոգեւոր ճեմարան (աստրուածաբանական
համալսարան), Դանիէլ վարդապետ Ֆնտրզեան (ԱՄՆ Հայոց Արեւելեան
թեմ), Գարեգին վարդապետ Համբարձումեան (Գէորգեան հոգեւոր ճեմարան
(աստրուածաբանական համալսարան), Զաքարիա վարդապետ Բաղդումեան
(Գէորգեան հոգեւոր ճեմարան (աստրուածաբանական համալսարան), Հրաչ
սարկիսազ Սարգիսեան (Գէորգեան հոգեւոր ճեմարան (աստրուածաբանական
համալսարան), Գէորգ Տէր-Վարդանեան (Մաշտոցի անուան Մարենադարան,
Գէորգեան հոգեւոր ճեմարան (աստրուածաբանական համալսարան),
Դաւիթ Գիւրջինեան (Երեւանի Վ. Բոյունովի անուան պետական
լեզուահասարակագիտական համալսարան, Գէորգեան հոգեւոր ճեմարան
(աստրուածաբանական համալսարան), Անահիտ Աւագեան (Գէորգեան
հոգեւոր ճեմարան (աստրուածաբանական համալսարան), Գոհար Մուրադեան
(Մաշտոցի անուան Մարենադարան), Ազատ Բոզոյեան («Վաչէ եւ Թամար
Սանտկեան 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 Էօծէ (Ֆրանսիա, Մոնպելիէի
համալսարան), Աննա Շիրինեան (Բրաւիլա, 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)*), **Senior 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)*), **Gevorg Ter-Vardanyan** (*Matenadaran, Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Davit Gyurjinyan** (*Yerevan Brusov State University of Languages and Social Sciences, Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Anahit Avagyan** (*Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Gohar Muradyan** (*Matenadaran, Yerevan*), **Azat Bozoyan** (“*Vatche and Tamar Manoukian Library*”, *Institute of Oriental Studies, National Academy of Sciences of the Republic of Armenia*), **Alexan Hakobyan** (*Institute of Oriental Studies, National Academy of Sciences of the Republic of Armenia*), **Mher Navoyan** (*Yerevan State Conservatory*), **Anna Arevshatyan** (*Yerevan State Conservatory*), **Aram Martirosian** (*France, University of Paris-Nanterre (Université Paris-Nanterre)*), **Isabel Augé** (*France, University of Montpellier (Université Paul Valéry-Montpellier)*), **Anna Sirinian** (*Italy, University of Bologna (Università di Bologna)*)

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

Տ. ՆԱՐԵԿ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ԲԷՐԲԵՐԵԱՆԻ ՔԱՐՈԶԸ՝
ԽՕՍՈՒԱԾ Ս. ԷԶՄԻԱԾՆԻ ՄԱՅՐ ՏԱՃԱՐՈՒՄ
ՎԱՐԴԱՎԱՌԻ ՏՕՆԻ ԱՌԻԹՈՎ
(3 յուլիսի, 2016 թ.)

Յանուն Հօր և Որդւոյ և Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն:

«Տէր, բարութք է մեզ աստ լինելը»
(Մատթ. ԺԷ. 4):

Սիրելի՛ հաւատացեալներ,

Այսօր Հայ Եկեղեցւոյ Հինգ տաղաւար տօներէն մէկը կը տօնախմբենք՝ մեր Տիրոջ Յիսուսի Քրիստոսի Պայծառակերպութեան տօնը: Փրկիչապեան Կեսարիոյ կողմեր չըջելով, որոշ շաբաթներ ետք, Յիսուս, իր հետ առնելով Պետրոսը, Յակոբոսն ու Յովհաննէսը, լերան մը վրայ ելաւ՝ աղօթելու, բայց միւս երեքը չկրցան ազդեցութեան մէջ դիմանալ եւ զարհուրեցին: Հանկարծ զորօրինակ տեսիլք մը սկսաւ տեղի ունենալ. Յիսուսի երեսի տեսքը փոխուեցաւ, սովորական համեստ երեւոյթը լուսաւոր կերպարանք առաւ եւ ճառագայթներ կը ցոլային անկէ. «Լուսաւորեցան երեսք նորա իբրեւ զարեգակն» (Մատթ. ԺԷ. 2): Աշակերտները հոգեւոր յափշտակութեան վարկեանի մը մէջ տեսան երկու մարդիկ, որ Յիսուսի հետ կը խօսէին եւ իրենց խօսակցութեան նիւթը՝ անոր կեանքի մնացեալ մասը, «...զոր կատարելոց էր յերուսաղէմ» (Ղուկ. Թ. 31-32): Այդ երկու անձնաւորութիւնները փառաւոր կերպարանք ունէին եւ իրենց խօսակցութիւնից կ'իմացուէր, թէ մէկը Մովսէսն է եւ միւսն ալ՝ Եղիան: Երբ որ այս նորահրաշ տեսիլքը տեղի կ'ունենար, երեք աշակերտներ կէս քուն, կէս արթուն տագնապի մէջ էին: Յիսուսի ազդեցութիւնը իրենց սթափեցուց. լուսաւորուեցան զգեստները, երկու փառաւոր անձերը, խորախոր-

Հուրդ խօսքերը իրենց աչքի առջև բարձունքան, անոնք տեսին զփառս Նորա: Հնար չէր, որ այդ անակնկալ երեւոյթին առջև չփոթ ազդեցութիւն մը չգգային եւ ահու գողի մեջ չ'իյնային: Անոնք զարհուրեալ էին, ասոր հետ մէկտեղ հեռանալու շարժում մը անգամ չունեցան, այլ ընդհակառակը, հաճոյական տպաւորութիւն մը ունեցան. հոգեւոր այս տեսիլքը այնքան գրառեց Պետրոսի սիրտը, որ բացականչեց՝ ըսելով. «Տէ՛ր, բարւոք է մեզ աստ լինել. եթէ կամիս, արասցո՛ւք երիս տաղաւարս՝ մի քեզ եւ մի Մովսիսի եւ մի Նղիայի» (Մատթ. Ժէ. 4-5): Սակայն փառաւորեալ Յիսուս եւ իր փառաւոր մարգարէները աշակերտներու տաղաւարներուն պէտք չունէին, Պետրոսի խօսքերը այստեղ իմաստ չունէին, ինչպէս աւետարանիչներն ալ իրենք կը վկայեն՝ ըսելով. «ոչ գիտեր ինչ խօսէր» (Մարկ. Թ. 5): Հազիւ ինքզինքը պէտք է գտնէին աշակերտները, կրկին շփոթեցան, ինկան երեսն ի վար ահուգողի մէջ, ընելիքը չգիտցան, երբ լսեցին ձայնը: Անոնք իսկոյն հասկեցան, որ Աստուծոյ երանական ձայնն է, Յիսուսի մկրտութեան ժամանակ այն նոյն խորախորհուրդ ձայնն էր, որ հնչած էր Յորդանանի եզերքը: Եւ ահա այդ տեսիլքը իսկոյն անհետացաւ եւ դարձեալ մնացին իրենք իրենց զարմացած ու ահաբեկ այդ խառնաշփոթ վիճակի մէջ: Յիսուս սթափեցրուց զիրենք: Արդէն ո՛չ լոյս, ո՛չ ամպ եւ ո՛չ ալ ձայն կար, չկային Մովսէս, Նղիա, ո՛չ ալ ձայն կար, միայն Քրիստոս էր իրենց քով՝ իր սովորական ձայնով, սովորական զգեստով, իր ամենօրեայ կերպարով: Ան պատուիրեց զիրենք, որ այս մասին ոչ մէկին չասեն, մինչեւ որ Մարդու Որդին մեռելներէն յարութիւն առնէ: Պայծառակերպութեամբ Քրիստոսի աշակերտները տեսան Աստուծոյ արքայութեան սրբազան ներկայութիւնը Յիսուսի անձի մէջ, կատարելապէս չհասկացան իրենց Վարդապետի՝ Աստուծոյ Որդի ըլլալը մինչեւ իր հրաշափառ Յարութիւնը:

Պայծառակերպութեան ժամանակ Մովսէսի եւ Նղիայի ներկայութիւնը նշանակալից իմաստ ունի: Յովհաննէս Մկրտչի եւ Յիսուսի աշակերտներու միջեւ շփոթութիւն էր, թէ արդեօք Յիսուս ակնկալուած Նղիան էր: Պայծառակերպութեամբ Յիսուս փարատեց անոնց կասկածը՝ հաստատելով, որ ինքն իրօք Աստուծոյ Որդին է: Մովսէս եւ Նղիա գեղեցիկ տիպարներ են նաեւ կենդանեաց եւ մեռելոց: Որչափ ալ իրենց համար մարմնով վերացեալ ըլլալը գիտենք, սակայն Մովսէսի համար յարութիւն առած չենք կրնար ըսել: Հետեւաբար գեղեցիկ տիպարներէն Նղիան տիպար է եւ Մովսէս՝ մեռելոց: Մովսէս նաեւ ներկայացուցիչն է Օրէնքի եւ Նղիան՝ մարգարէներու, իսկ Քրիստոս, որ ներկայ է այլակերպութեան

այս դէպքին, լրումն է, կատարումն է Օրինաց եւ Մարգարէից, ինչպէս որ ամեն կիրակի Պատարագի վերջաւորութեան մենք կը յիշատակենք՝ ըսելով. «Կատարումն օրինաց եւ մարգարէից Դու ես, Քրիստոս Աստուած Փրկիչ մեր, որ լցեր զամենայն Հայրակամ տնօրէնութիւնս Քո, լի՛ց եւ զմեզ Հոգւովդ Քով Սրբով» (Խորհրդատետր): Պայծառակերպութեամբ Քրիստոս բացայայտեց Աստուծոյ փառքը Իր աշակերտներուն, որպէսզի Յարութիւնէն յետոյ կատարելապէս Հասկնան Տիրոջ վարդապետութիւնը: Յովհաննէս, որ ներկայ էր այս դէպքին, ետքը գրեց այս երանական փորձառութեան մասին իր Աւետարանին մէջ՝ ըսելով, որ մենք «տեսանք Անոր փառքը՝ այն փառքի նման, որ Հայրը կ'ուտայ Իր շնորհներով եւ ճշմարտութեամբ» (Հմմտ. Յովհ. Ա. 14):

Սիրելի՛ Հաւատացեալներ, Թաքօր լեռը այսօր մեզի Համար Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի Տաճարն է, որով Քրիստոս ձեզ հրաւիրած է, որ դուք ալ պայծառակերպութեան պահը զգաք ձեր սրտերու եւ հոգիներու մէջ ու հոգեւոր վերանորոգման կեանքի ընթացքի քայլեր վերցնէք: Երբ դուք այդ երանելի պահը ըզգաք ձեր ներսը, ես վստահ եմ, որ ամենայն ուրախութեամբ պիտի բացականչէք՝ ըսելով. «Տէ՛ր, բարւոք է աստ լինել ի մեջ Հայաստանեայց Առաքելական մեր Սուրբ Եկեղեցւոյ»: Յիսուսի աշակերտները նաեւ Հասկցան, որ Աստուծոյ առջեւ մեղաւոր էին՝ կասկածելու Անոր՝ Աստուծոյ Որդի ըլլալու փաստին, եւ այդ պատճառով երեսները դէպի գետին պահեցին՝ խուսափելու մահուան պատժէն: Ինչպէս Յիսուսի աշակերտները, մենք ալ մեղաւոր արարածներ ենք Աստուծոյ առաջ. յաճախ մենք կը կասկածինք Քրիստոսի երկնային զօրութեանը եւ չենք ապրի Իր պատգամներով, այլ կ'ապրինք աշխարհային ցոփ կեանքով՝ մոռնալով Տիրոջ ներկայութիւնը մեր սրտերու ու հոգիներու մէջ: Մենք ալ աշակերտներու նման պէտք ունենք, որ Տէրը մեզ արթնցնէ կէս քուն եւ կէս արթուն վիճակէն: Պայծառակերպութիւնը խորհուրդ մըն է Աստուծոյ էութիւնը եւ զօրութիւնը տեսնելու: Կարելի չէ մարդկային աչքերով տեսնել եւ մեղաւոր մտքով ըմբռնել անոր իմաստութեան լոյսը:

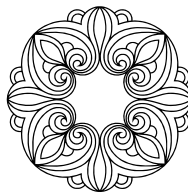
Սիրելի՛ Հաւատացեալներ, ահա այսօր Հաւաքուած ենք այստեղ՝ այս սրբազան Հարկէն ներս՝ մասնակցելու Սուրբ Պատարագի արարողութեան եւ պայծառակերպուելու Քրիստոսի Հետ: Ամեն կիրակի, երբ դուք կը մասնակցիք Սուրբ Պատարագին եւ կը ստանաք Տիրոջ Մարմինն ու Արիւնը, մաս կը կազմէք անոր պայծառակերպութեանը: Ինչպէ՞ս պատահեցաւ այս դէպքը: Եթէ ընթերցենք բնագիրը, ամենայն ուշադրու-

Թեամբ պիտի նկատենք, որ աղօթելու ընթացքին պատահեցաւ այս հրաշքը. աղօթքը բանալին է Տիրոջ հանդիպման, աղօթքի շնորհիւ է, որ մենք կը մօտենանք Աստուծոյ: Առանց աղօթքի պայծառակերպութիւն չենք կրնար տեսնալ, առանց աղօթքի Աստուած չպիտի վկայէր. Ան լսեց իր որդու աղօթքի ձայնը, որովհետեւ Տէրը կը յայտնուի այնտեղ, որտեղ աղօթք գոյութիւն ունի: Երբ մեր աղօթքի շնորհիւ ստեղծենք նոր յարաբերութիւններ Տիրոջ հետ, մենք ալ պիտի ըզգանք Պետրոսի, Յովհաննէսի եւ Յակոբոսի նման Տիրոջ ներկայութիւնը եւ պիտի ըսենք. «Տէ՛ր, լաւ է մեզի այստեղ մնալ»:

Սիրելի՛ հաւատացեալներ, Պայծառակերպութեան տօնը ինձ համար նշանակալից օր մըն է: Տարիներ առաջ այս տօնի օրը Նիւ Եորքի Ս. Վարդան տաճարի մէջ ձեռնադրուեցայ կուսակրօն հոգեւորական. նուիրական այս տօնին ես ալ պայծառակերպուեցայ՝ ստանալով Սուրբ Հոգիի շնորհները:

Այսօր կ'աղօթեմ առ Աստուած՝ աւելի զօրացնի, առաւել իմաստութիւն շնորհէ, որպէսզի շարունակեմ ծառայել իմ ժողովրդին եւ Եկեղեցւոյն:

Թող Պայծառակերպութեան տօնը առիթ ըլլայ ամեն հաւատացեալի՝ մօտենալու եւ հոգեկան անբիծ աչքերով տեսնելու Թաբօրի վրայ Յիսուսի պայծառակերպութիւնը եւ ընդունի Անոր Աստուածային լոյսը հոգիէն մէջ: Աղօթեցէ՛ք, սիրելի՛ հաւատացեալներ, որպէսզի Տէրը ցոյց տայ ճշմարիտ կեանքի լուսաւոր ճանապարհը, որ կ'առաջնորդէ մեզ դէպի փրկութիւն. այժմ եւ միշտ եւ յաւիտեանս յաւիտենից. ամէն:



**ԳԻՎԱՐԳԻՍ Ա. ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԹՈՒՂԹՆ
ԻԲՐԵԻ Է. ԴԱՐԻ ԱՐԵԻԵԼԶԻ ԱՍՈՐԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑՈՒ
ՔՐԻՍՏՈՍԱԲԱՆԱԿԱՆ ԿԱՐԵԻՈՐԱԳՈՒՅՆ
ՎԱՎԵՐԱԳՐԵՐԻՑ ՄԵԿԸ**

Գիվարգիս կամ Գեորգ Ա.-ն՝ Արեւելքի Ասորական Եկեղեցու (այլ կերպ հայտնի նաև իբրեւ *Նեսարորական*) կաթողիկոս-պատրիարքը (մահ. 680/681 թթ.), արեւելաասորական ավանդության մեջ հայտնի է 676 թ. Դիրինում (Բահրեյին, Քաթար) գումարած ժողովով եւ կանոններով, ինչպես նաև Պարսկաստանում գտնվող Մինա անունով քորեպիսկոպոսին 679-680 թթ. գրած քրիստոսաբանական բնույթի իր թղթով: Եւ վերջապես, նրան են վերագրվում նաև ասորական ավանդության մեջ հայտնի «Նինվեացիների պահք» աղուհացից շրջանի համար գրված քարոզներն ու աղոթքները¹: Գիվարգիս Ա.-ն, ըստ առկա մատենագրական տվյալների, ծնվել է Նինվեի մոտակայքում գտնվող Կաֆրայում (Բեթ Գարմա), որտեղ էլ տեղի եպիսկոպոս Իշոյահրի (հետագայում Իշոյահր Գ. կաթողիկոս-պատրիարք, 650-658 թթ.) խնամքի ու դաստիարակության ներքո ընդունում է վանական կարգ, իսկ շուտով, Իշոյահր Գ.-ի կտակի համաձայն, վերջինիս մահվանից հետո կաթողիկոսական գահի վրա փոխարինում նրան²:

Գիվարգիսի թուղթը պահպանվել է արեւելաասորական կանոնական ժողովածուում, որն արդի գիտական աշխարհում առավել հայտնի է “Synodicon Orientale” անունով³: 410-790 թվականներին գումարված 15 ժողովների կանոն-

¹ Տե՛ս **Ignatius Ortiz de Urbina**, Patrologia Syriaca, Romae, 1958, էջ 138-139: Մեկ այլ տեղեկության համաձայն՝ Գիվարգիսի պատվերով Հենանիշո անունով մի վանական (Բեթ Աբե վանքից) հավաքում եւ ասորերեն թարգմանությամբ հրատարակում է Եգիպտոսի անապատի հայրերի խոսքերը՝ «Դրախտ հարանց» խորագրի ներքո (տե՛ս **W. Baum, D. Winkler**, The Church of the East: a concise history, London-New York, 003, էջ 45):

² Տե՛ս **A. Baumstark**, Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte, Bonn, 1922, էջ 208: Մինչ կաթողիկոս դառնալը՝ Իշոյահրը Գիվարգիսին արդեն ձեռնադրել էր Արբեյա քաղաքի մետրոպոլիտ, որտեղից եւ նրան տրված «Արբեյացի» անվանումը: Գիվարգիսի կյանքի ու գործունեության մասին մանրամասն տեղեկություններ են հաղորդում ասորի պատմիչներ Թովմաս Մարգացին, Բարիեբրաեոսը եւ ուրիշներ (տե՛ս **J.-B. Chabot**, Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes nestoriens, Paris, 1902, էջ 480):

³ Տե՛ս **J.-B. Chabot**, նշվ. աշխ., էջ 227-245 (ասորերեն բնագիր), էջ 490-514 (ֆրանսերեն թարգմանություն): Տե՛ս նաև գերմաներեն թարգմանությունը՝ **O. Braun**, Das Buch der Synhados oder Synodicon Orientale, Stuttgart-Wien, 1900:

ների կողքին այս ժողովածուում առկա են կանոնական-դավանական բնույթի տարբեր վավերագրեր⁴, որոնցից է նաև մեզ հետաքրքրող այս քրիստոսաբանական բացատրություն-նամակը: Այդքան էլ հստակ չեն նամակի գրության հանգամանքները: Հստակ չէ նաև նամակի հասցեատիրոջ՝ Մինա քորեպիսկոպոսի անձը, որի մասին, բացի նամակում նշված տեղեկությունից, այլուստ հայտնի չէ ոչինչ: Նամակից տեղեկանում ենք, որ Մինան գրավոր խնդրանք էր ներկայացրել Գիվարգիսին՝ հավանաբար 678-679 թթ.⁵ հավատո պաշտոնական գրավոր դավանություն ստանալու նպատակով: Ամենայն հավանականությամբ, ինչպես հաղորդում են ասորական սկզբնաղբյուրները, Գիվարգիսի ընտրությունն այդքան էլ միաձայն չի եղել: Իշոյահի Գ.-ի մյուս երկու աշակերտները՝ Մծբինի և Մայշանի⁵ եպիսկոպոսները, հրաժարվել են հնազանդվել նորոնտի կաթողիկոս-պատրիարքին, և Գիվարգիսն ստիպված է եղել անձամբ գնալու և նրանց հնազանդության բերելու: Այնուհետև, ինչպես հաղորդում է նույն սկզբնաղբյուրը, Գիվարգիսը ճանփորդում է դեպի Քաթար, որտեղ քրիստոնեական (իմա՝ նեստորական) հավատը խախտվել էր, և առաջացել էին բազմաթիվ կանոնական-դավանական խնդիրներ: Հենց այս ամենով էր պայմանավորված Դիրանում՝ Քաթարի մոտակայքում, Գիվարգիսի՝ 676 թ. գումարած ժողովը⁶: Ահա այսպիսի ներեկեղեցական բարդ պայմաններում է գրվել Մինային ուղղված խիստ շեշտված ջատագովական բնույթի այս թուղթը: Այն իբրև հիմնական նպատակ ունի բացատրելու և պաշտոնապես շարադրելու Արեւելքի Ասորական կամ Պարսից եկեղեցու դավանանքը՝ ի հակադրություն հերետիկոսների, որոնք, ամենայն հավանականությամբ, թղթի հեղինակի համաձայն՝ միաբնակ քրիստոնյաներն էին: Ըստ էության, Գիվարգիսի այս նամակն ավելի ընդարձակ ու աստվածաբանական անդրադարձն է նրա իսկ կողմից գումարված ժողովի Ա. կանոնի, որտեղ ի մասնավորի ասվում է.

«Եկեղեցիների երեցներն ու վարդապետները, յուրաքանչյուր քարոզի ընթացքին, թող հավատացյալներին խոսեն ուղղափառ հավատի մասին, որպեսզի նրանց լսողները կարողանան ճանաչել քրիստոնեության իսկությունը և սրբորեն պահեն ուղղափառ հավատը: ...Ահա թե ինչու մենք սույնով հաստատում ենք, որ եկեղեցու վարդապետների կողմից մեծ տոներին և սուրբ կիրակիներին տրվող բոլոր խրատների և ուսուցումների մեջ ժողովուրդին համառոտակի բացատրեն ու հասկացնեն հավատը, որպեսզի վերջիններս կա-

⁴ Նկարագրության համար տե՛ս **J.-B. Chabot**, նշվ. աշխ., էջ 1-16:

⁵ Ներկայիս Իրաքի Բասրա քաղաքից ոչ հեռու: Հետաքրքիր է, որ այս երկու եպիսկոպոսների անունն էլ էր Գիվարգիս՝ Գետրգ, տե՛ս *The Book of Governors: Historia monastica of Thomas, Bishop of Marga*, ed. by E. A. Wallis Budge, I-II vol., London, 1893, էջ 181 (այսուհետ՝ BG):

⁶ Տե՛ս BG, էջ 188-189:

րողանան հակադրվել հերետիկոսներին, երբ նրանք հանկարծ կհարցնեն մեր հավատի մասին»⁷:

Ինքնին հասկանալի է, որ Մինային ուղղված նամակն էլ նպատակ ուներ բացատրելու Պարսից եկեղեցու հավատը՝ մասնավորապես քրիստոսաբանական տեսանկյունից: Նամակի հեղինակը մասնավորեցնում է, որ Մինային հավատի խոսքն ավելի հասկանալի դարձնելու նպատակով նամակը շարադրվել է պարսից լեզվով: Այս հատկանշական տեղեկությունը ենթադրել է տալիս, որ նամակն ունեցել է պարսից լեզվով կամ պահլավերենով գրված բնօրինակ, ինչպես նաև ասորերեն երկրորդ բնագիր-թարգմանություն: Գիվարգիսի նամակն իր դավանաբանական նշանակությամբ Է. դարի արեւելաստորական ավանդության թերեւս ամենակարեւոր երկերից է⁸: Նրա նամակի մեջ արծարծված քրիստոսաբանական եզրերն ու սահմանումները վերջնական ու ավելի մաքուր տեսքի են փորձում բերել «նեստորական» անվանված Պարսից եկեղեցու քրիստոսաբանական վարդապետությունը, որն ինքնին շարունակությունն էր Աստիոքյան աստվածաբանական ավանդության⁹:

Հենց այս հանգամանքը հաշվի առնելով է, որ մենք այն ներկայացնում ենք իբրեւ Է. դարի Արեւելքի Աստրական եկեղեցու քրիստոսաբանական պաշտոնական կարեւորագույն վավերագրերից մեկը՝ ստորեւ տալով ասորերեն բնագրից կատարված հայերեն թարգմանությունը¹⁰: Մեր հիմնական նպատակն է այսու հնարավորություն տալ հայ ընթերցողին եւ մասնավորապես Արեւելյան եկեղեցիների քրիստոսաբանությունն ուսումնասիրող մասնագետներին՝ ծանոթանալու Պարսից կամ Արեւելքի Աստրական եկեղեցու քրիստոսաբանական սկզբնաղբյուրներին, որոնք շատ հաճախ մեզանում մեկնաբանվում եւ գնահատվում են հիմնականում ջատագովական լույսի ներքո:

ՇԱՀԵ Ծ. ՎՐԴ. ԱՆԱՆՅԱՆ
ՅՈՒԱԿ ՍՐԿ. ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ

⁷ J.-B. Chabot, նշվ. աշխ., էջ 482-483:

⁸ Այս իմաստով այն դասվում է Է. դարի ամենահայտնի արեւելաստորական աստվածաբաններ, կաթողիկոսներ Իշոյահբ Բ.-ի եւ Իշոյահբ Գ.-ի երկերի կողքին (տե՛ս S. Brock, Fire from heaven: studies in Syriac theology and liturgy, Ashgate/Variorum, 2006, էջ 160):

⁹ Ի դեպ, պետք է նշել, որ Գիվարգիսի նամակում աստվածային տնօրինությունների եւ հայտնությունների նկարագրման աստվածաբանական սխեման գրեթե ամբողջությամբ վերարտադրում է Աստիոքյան հնագույն ավանդույթը՝ իր արմատներով հասնելով մինչեւ Թեոդորոս Մոփսուեստացի եւ նմանություններ դրսևորելով արեւելաստորական մյուս հայտնի աստվածաբանների՝ Թովմաս Եղեսացու եւ Բաբայ Մեծի աստվածաբանական հայացքների հետ (տե՛ս Cosmas Indicopleustès, Topographie chrétienne, t. II, Livre V, intr., texte critique, illustration, traduction et notes par Wand Wolska-Conus, coll. Sources Chrétiennes 159, Paris, 1968, էջ 92-93, ծաթգր. 58):

¹⁰ Կատարվել է ըստ J.-B. Chabot-ի կողմից կազմված ասորերեն բնագրի:

**Արեւելքի կաթողիկոս-պատրիարք Գիվարգիսի՝
Պարսից երկրում քահանա եւ քորեպիսկոպոս Մինային
ուղղված նամակը¹¹, որի մեջ նա խոսում է Քրիստոսի
աստվածության եւ մարդկության մասին եւ ցույց տալիս,
Հակառակ եկեղեցու ուղղափառությունը խաթարողների,
որ Բանն Աստված չի փոփոխվել եւ Իր անձի մեջ¹²
չի մարմնացել¹³:**

Ա. Գիվարգիս, անարժան¹⁴, ողորմությունքն Աստծո կաթողիկոս-պատրիարք, մեր սիրելի աստվածասեր ընկերոջն ու եղբորը՝ քահանա եւ քորեպիսկոպոս Մինային, - խաղաղություն քեզ մեր Տեր եւ Փրկիչ Քրիստոսով:

Ստացա եւ կարգացի ինչ որ Ձերդ ողորմածությունն ինձ գրել էր անցած տարի՝ արաբների տիրակալության ՄԹ. տարում (23 հոկտեմբերի, 678 թ./12 հոկտեմբերի, 679 թ.), եւ դեռ կարդում եմ ներկա Կ. տարում¹⁵: Անցյալում լսեցի նաեւ մեզ մոտից Ձեզ մոտ եկած, ինչպես նաեւ քեզ ճանաչող շատ մարդկանցից քրիստոնեական հավատի մեջ քո ունեցած ուղղամտության եւ նախանձախնդրության, արդարության եւ արժանապատիվ բաների նկատմամբ քո սիրո մասին: Լսեցի հատկապես անցած տարվանից սկսած Աստծո՝ քո հանդեպ ունեցած նախախնամության մասին, որը չթուլացրեց ուղղափառ եւ ճշմարիտ հավատի քո խոստովանությունը: Այն քեզ չթողեց վերջնական կորստյան մատնվելու՝ տգիտության մեջ չեղվելով՝ ոլոր-մոլոր չավիղներով ու Աստծո փառքին հակառակ խոսքերով ու ճառերով: Այլ այն քեզ ուղղեց դեպի իր ճշմարիտ հավատի խոստովանությունը, ինչն իրավացիորեն ստիպում է մեզ արժանի կերպով փառաբանելու Տիրոջը՝ մեր փրկության համար՝ Նրա կատարած տնօրինության եւ բոլոր արարածների

¹¹ Ասոր. «ܐܕܝܠܐ» բառն ունի «թուլթ, պաշտոնական նամակ» իմաստը: Մենք այստեղ նպատակահարմար նկատեցինք թարգմանել «նամակ» իմաստով՝ հաշվի առնելով նամակագրի եւ հասցեատիրոջ միջեւ առկա մտերմիկ ոճը:

¹² Ասոր. «ܡܕܝܢܬܐ» եզրը նշանակում է «իր անձի, առանձնավորության մեջ»:

¹³ Ասոր. կիրառված «ܐܕܝܠܐ» բառն ունի «մարմին» իմաստը: Թեեւ ավելի ճիշտ կլիներ, նամակի բովանդակությունից ելնելով, թարգմանել «մարդեղություն», մենք, այնուամենայնիվ, լեզվի իմաստային հարազատության տեսանկյունից թարգմանել ենք մարմնանալու իմաստով:

¹⁴ Ասոր. «ܐܕܝܠܐ» բառը փոխառություն է հուն. ξένος-ից, որը նշանակում է «օտար, պանդուխտ»՝ կիրառվելով իբրեւ խոնարհության աստիճան մատնանշող հատուկ եզր:

¹⁵ Համապատասխանում է 680 թվականին, եւ վերջանում նույն թվականի սեպտեմբերի 30-ին:

վերանորոգության համար: Եւ ոչ միայն չթողեց Ձերդ ողորմածութեանը՝ չեղվելու եւ մասնակցելու հայհոյիչների կեղծ զրույցներին, այլ նաեւ իր ողորմութեամբ լուսավորեց քո հոգին, որպեսզի ուղղափառ հավատով փառաբանես արարիչ Աստծուն՝ տիեզերքի Կենդանարարին, Փրկչին ու Վերանորոգողին: Եւ ի վերջո, ըստ այն ամենի, ինչ գրել էիր եւ ինչ քո մասին լսեցի շատ շատերից, ուրախացա եւ փառաբանեցի Աստծուն: Քանզի դու, ո՛վ վարդապետ, ինքդ մեզ հասցեագրված թղթերի մեջ խնդրում էիր քեզ տալ ամենաթանկ նվերը, այսինքն՝ գրել ու ծանոթացնել մի քանի բառով եւ հնարավորինս հստակորեն Աստծո մասին ուղղափառ հավատին, ինչպէս նաեւ արժանավայել կերպով փառաբանել Նրա անունը:

Բ. Մեր փրկության տնօրինության համար նախ անհրաժեշտ է խոստովանել Նրա աստվածութիւնը: Չնայած որ աստվածային բաներն այդքան էլ հեշտ եւ հասանելի չեն արարածների անկատար գիտութեանը, այլ միայն այնքանով, որքանով Աստված իր ողորմութեամբ բարձրացնում է մեր հոգեղեն շինվածքը, եւ քանի որ մի որոշ չափով միայն կարող ենք ըմբռնել ու պատմել աստվածային բաների նրբության մասին, այնուամենայնիւ, գրում ենք Քեզ, եղբայր, ինչքան հնարավոր է համառոտ կերպով այն, ինչ որ Աստված ինքն աշխարհի սկզբից ի վեր իր Սուրբ Հոգով եւ արդարների, իր ընտրյալների՝ շնորհընկալ մարգարեների ու սուրբ առաքյալների միջոցով հայտնել է եւ սերնդեսերունդ ուղարկել՝ լուսավորելու համար աշխարհն ու առաջնորդելու մարդկանց: Արդ, սկսում ենք այդ նույն մտքով:

Գ. Խոստովանում ենք ճշմարիտ մեկ Աստծո հավերժական է-ին, անսահման, անսկիզբն, արարիչ, հաստիչ ու երեւելի եւ աներեւույթ, բանական եւ անբան, հոգեւոր եւ մարմնավոր բոլոր արարածների Տիրոջը: Նա, որ իր բնութեամբ թաքնված ու վեր է բոլոր հոգիներից, մինչդեռ վերջիններս թաքնված չեն մեզ համար: Նրան է ի բնե պատկանում ամենագորութիւնը, բարի բաների հանգեպ կարողութիւնը, որ լի է անհամեմատելի իմաստութեամբ, անշահախնդիր բարի ու բարեգործ, ողորմած, հանդուրժող ու առատաձեռն, ամենագետ ու ամենիմաց, որ գիտե ներկա եւ ապագա բոլոր իրողութիւնների մասին, ամենագոր եւ ամեն ինչի կառավարիչ, պահապան ամենայնի, կյանք ունեցող, ամեն ինչի կենսատու, ամեն ինչից վեր, ամենամեծ, անսահման, ամենաբարի, բարեգործ, անսկիզբն, անվերջ, անհամեմատ, անչափելի, անշարժելի, անփոփոխ, անհաղթահարելի, հավերժ ու անըմբռնելի, թագավոր թագավորաց եւ Տեր տերանց, որ իր բարի կամքի ու բարեհաճութեան համաձայն կառավարում եւ առաջնորդում է

ամեն բան: Աստվածային այս բնությունը, իր մեծության եւ հզորության շնորհիվ, ունի ամեն բան՝ բացարձակապես եւ առանց որեւէ մեկի արտաքին օգնության: Այս Բարեգործի կողմից են իր իսկ արարչությունը շնորհվել ու հաղորդվել, ըստ օգտակարության եւ ըստ հարմարության, բոլոր շնորհներն ու օգնությունը, ասել է թե՛ ըստ իր բարեհաճության՝ բոլոր երկնավոր ու երկրավոր էակներին: Մենք՝ քրիստոնյաներս, ըստ մեր Տեր Հիսուս Գրիստոսի ուսուցման ու վարդապետության՝ խոստովանում եւ առանձնապես փառաբանում ենք այդ միակ պաշտելի աստվածությունը՝ անունների ու անձերի Երրորդության մեջ՝ Հայր, Որդի եւ Սուրբ Հոգի: Եւ չնայած որ խոստովանում ենք երեք առանձնավորական անուն, մենք, սակայն, փառաբանում ենք մեկ աստվածություն՝ միություն միության մեջ, միության զորությամբ, կամքով ու իշխանությամբ՝ առանց տարբերակման ու տարրորոշման, առանց մեկը մյուսից բաժանելու եւ հեռացնելու՝ մեկ հավիտենական Որդու մեկ հավիտենական Հայր, մեկ Հոգի, որ առանց բաժանման բխում է Հոր բնությունից: Երկուսն էլ (իմա՝ Որդին եւ Հոգին՝ Շ.Ա.) հավիտենապես Հոր մեջ եւ Հոր հետ են: Անհնար է այստեղ պատկերացնել կամ ասել, որ առկա է առաջնայնություն կամ ստորակարգում: Այսպիսով, հավատարիմ այն ամենի հանդեպ, ինչ սովորել ենք, առանց, սակայն, դրա ամբողջական ընկալման, հետեւյալն ենք խոստովանում եւ հավատում:

Դ. Եթե մեկը գայթակղված է մեր այս դավանության պատճառով, այսինքն՝ աստվածության անըմբռնելիությունից եւ աստվածային երեւույթների անհասկանալիությունից, թող հանդարտեցնի իր խիղճը մեր կողմից ստորեւ առաջարկվող օրինակով: Ըստ այսմ, հոգին բնակվում է մարմնի մեջ եւ կենդանություն պարգեւում նրան: Նրա մեջ է եւ նրա միջոցով է ու նրան է պատկանում մտքի ուժի կենսականությունը: Ինչ-որ իմաստով այստեղ առկա է տարբերակում, բայց մյուս իմաստով՝ ոչ, քանզի հոգին բաժանված չէ իր մասերից, վերջիններս էլ հեռացած չեն նրանից: Բայց այս երեք մասերի մեջ առկա է մեկ հոգի, եւ երեքն էլ պատկանում են հոգուն: Այսպիսով, հոգու մասերի եռակիությունը չի խաթարում հոգու միությունը: Իսկ եթե նույնիսկ հոգու այս օրինակն է մեզ համար մեծավ մասամբ անհասկանալի, ապա որքան առավել եւս դժվար է մեզ համար զննել աստվածությունը: Իսկ եթե զննողի ոգին դեռեւս չբավարարվեց այս օրինակով, ահավասիկ արեւի արարումը նրա համար թող մեկ այլ օրինակ դառնա: Արդ, արեւը, միակը լինելով իր համաստեղության մեջ, պարունակում է ջերմությունն ու լույսը, եւ չնայած դրանք մեկը մյուսից տարբեր

բաներ են՝ միմյանց միախառնված լինելով, մենք միայն մեկ արեգակ ենք ճանաչում: Եռակիությունը չի խաթարում միությունը, ոչ էլ միությունն է խանգարում մեկ ու միակ արեգակի եռակիությանը, քանի որ արեգակը, իր այս երեք հատկությունների շնորհիվ, միաժամանակ եւ տարբերակաբար հանուրի օգտին է ծառայում: Եւ ուրեմն, եթե արարածների մեջ ենք տեսնում այսպիսի բաներ, որոնցից շատերն իրենց կատարելությամբ անհասկանալի են մեր մտքի համար, եթե այդ մեր հասկացած քիչը նույնիսկ մեր մտքին գոհունակություն եւ մեր հոգուն ներքին ուրախություն է պատճառում, եթե մենք Աստծուն փառաբանում ենք մեր կողմից չհասկացված բաների համար, ապա ինչքան առաել եւս պետք է հիացմունքով փառաբանել աստվածային բնության անընկալելիությունը: Եւ չնայած որ դրա մասին կարող ենք միայն խոսել մեր հասկացած այդ քիչից երկելով, այնուամենայնիվ, պետք է գլուխ խոնարհելով մեծապես փառաբանել մեր հանդեպ նրա ունեցած բարությունը, որ մեր խոնարհությունն այդպիսի մի պատվի բարձրացրեց:

Ե. Եւ քանի որ, Տե՛ր, Ձեր հարցը վերաբերում էր նաեւ աստվածհայհոյիչների քննարկումներին ու վարդապետությանը, ովքեր վատաբանում են մեր Կենարարի՝ Աստծո՝ Տեր Հիսուս Քրիստոսի տնօրինության մասին, եւ քանզի, սիրեցյալ եղբայր, Դուք խնդրում էիք հատկապես բացատրելու եւ խրատելու Ձեզ այս հարցում, մենք հաճույքով կանենք դա՝ հակիրճ ու մի քանի բառով: Մի փոքր ավելի վերն ասվածից սկսելով՝ ահավասիկ այս ենք գրում Ձեզ, սիրելի՛ եղբայր:

Երբ մեր բարի, անսահման, հավիտենական ու անսկիզբն Աստված կամեցավ հայտնել իր բարի կամքը, նա, իր կամքի ամենագոր տնօրինությամբ, գոյացրեց արարչությունը, որը մինչ այդ ոչ մի ձեւի ու կերպի տակ գոյություն չուներ. նկատի ունեմ երկինքը՝ վերեւում եւ երկիրը՝ ներքեւում: Այս երկու եզրերն արարչության երկու ծայրամասերն են, զգեստ, որ ծրարում է բոլոր արարածներին: Իսկ մեջտեղում նա անմիջապես, իր գործությամբ ու իր կամքով, հաստատեց եւ ստեղծեց ջրերն ու օդը, կրակն ու անդունդները՝ կենդանի եւ բանական հրեշտակների հետ միասին: Տասներկու ժամ շարունակ երկնային հոգեւոր արարածները, ինչպես նաեւ ստեղծված բոլոր արարածները մնացին անդունդներում: Հրեշտակների մասին մեր ամենաբարի Աստված ասաց. «Թող լույս լինի» (Ծննդ. Ա. 3), եւ անմիջապես, խոսքի հետ միաժամանակ, գոյացավ լույսի հիապանչ բնությունը, իսկ երկնային-հոգեւոր արարածները մնացին հիացած՝ փառաբանելով լույսի Արարչին, ինչպես որ Տերն ուսուցանում է արդար Հոբին. «Երբ ստեղ-

ծուժ էի երկնքի աստղերը, իմ բոլոր հրեշտակները բացականչում էին եւ փառաբանում ինձ» (Հոբ ԼԸ. 7)¹⁶: Եւ այդպիսով, Աստված հիանալի ու ամենախմաստուն կերպով հաջորդաբար վերականգնեց, ի խրատ բանական էականերին, որոնք արդեն ստեղծվել էին, գոյի անհաստատունությունն ու խառնաշփոթը, որն առաջացել էր պարզապես, առանց որեւէ պատճառի: Աստված վեց օրում ավարտեց Տիեզերքի հաստատումն ու զարդարումը: Բայց ոչ թե այն պատճառով, որ Նա այդ ժամանակի կարիքն ուներ, այլ մեզ սովորեցնելու նպատակով, մեզ՝ բանական էակներին, ըստ արարչություն մասին այն նույն գրքի, որն Աստված գրեց Մովսեսի ձեռքով եւ որը տվեց աշխարհին՝ ի խրատ եւ ի դաստիարակություն: Արդ, նրանց համար, ովքեր սովոր են խորհրդածելու, ինչպես գիտեք, սիրեցյալ՝ եղբայր, այդ գիրքը լիովին բավարար է:

2. Ի սկզբանե մի պարզ նշանից ստեղծված եւ ապա անմիջապես գոյացած այս արարածները, որոնք այնուհետեւ Աստծո հրամանով հաստատվեցին վեցօրյա ժամանակահատվածի մեջ՝ բանական արարածներին խրատելու նպատակով, ցույց տվեցին եւ շարունակում են բավարար չափով ցույց տալ Աստծո բարություն մեծությունը, զորությունը, իմաստությունը գերազանցությունն ու առատությունը: Այսպիսով, «...Աստված ստեղծեց տարածությունը եւ բաժանեց տարածության ներքեւի ջրերը տարածության վերեւի ջրերից» (Մննդ. Ա. 6): Այսպիսի շատ բաներ էլ հրամայեց Աստված, եւ բոլորն էլ կատարվեցին՝ ըստ Նրա կամքի զորություն: Այս ամբողջ արարչությունից հետո բարին Աստված, մեզ ստեղծելուց առաջ, միայն մարդու համար արտասանեց պատվավոր մի խոսք, որ բարձրացնում է մեր հոգեղեն շինվածքը. «Մարդ ստեղծենք մեր պատկերով եւ մեր նմանությամբ» (Մննդ. Ա. 26): Այս խոսքը լսելով՝ բոլոր հոգեւոր-երկնային էակները զարմացան ու ապշահար եղան. «Ո՞վ է սա, որ ստեղծվելու է, եւ որի մասին էր այս խոսքը»: Եւ երբ տեսան հողից ստեղծված մարմինն ու Աստծո շնչով արարված հոգին, որ իրենց իսկ բնութենակից էր իր կենսականությամբ, բանականությամբ, մտքով, անմահությամբ, հոգեւոր նկարագրով, ինքն իր ու մարմնի վրա ունեցած իշխանությամբ, երբ տեսան մարդուն, որ հոգով բնութենակից էր իրենց՝ չնայած մարմնով բնութենակից լինելով նաեւ նյութական էակներին այնպես, որ նրա մեջ փայլում, ծագում ու միավոր-

¹⁶ Մեջբերված տեքստը տարբերվում է եբրայեցերեն բնագրից. «Ե՞րբ երգեցին արդյոք աստղերն առավոտի, եւ է՞րբ մեծափառ ուրախությամբ երգեցին որդիներն Աստուծո»: Պեշիթթան ունի հետեյալ ընթերցումը. «Երբ միաժամանակ ստեղծում էի առավոտյան աստղերը, բոլոր հրեշտակաց որդիները փառաբանում էին ինձ»:

վում է հոգեւոր եւ նյութական ողջ արարչությունը, երբ նրանք տեսան, որ մարդը հաստատվեց իբրեւ իշխան, տեր ու թագավոր ամբողջ երկրի վրա, իսկ իրենք, իբրեւ հոգեւոր էակներ, հրաման ստացան մարդու համար իրականացնելու բոլոր բարի ու օգտակար բաները, - նրանք ավելի հիացան Աստծո իմաստությամբ եւ զվարթացան Նրա պատկերին տրված պատվով, որը նաեւ բնութենակից էր իրենց: Բայց հրեշտակների մեջ կային այնպիսիք, որոնք, ընդհակառակը, բռնված էին նախանձով ու չարությամբ: Նրանք իրենք իրենց սուզեցին հպարտության ու մարդու հանդեպ արհամարհանքի անդունդի մեջ: Երբ բարին Աստված տեսավ այս, զրկեց նրանց պատվից ու զորությունից, այսինքն՝ բանսարկուին, որին տրված պետք է լիներ օդի հանդեպ իշխանությունը, եւ նրա զորագնդին, որոնք մինչեւ օրս էլ զրկված են Աստծո ներկայությունից եւ իրենց նախկին պատվից: Նրանք փոխանակեցին Աստծո ծառայությունը, հրեշտակական պատիվն ու անունն ապստամբության եւ դեւերի ու հրեշների սատանայական անվան ժառանգության հետ: Նրանք ջանացին եւ դեռ ջանում են մարդկանց գրավելու դեպի Աստծո հանդեպ իրենց անհնազանդության եւ չարության անդունդը, ինչպես որ արեցին առաջին մարդկանց՝ Ադամին ու Եվային՝ մարդկային ցեղի նախահայրերին, ովքեր, նրանց նենգության պատճառով, Աստծո պատվիրանը խախտելու մեջ մեղավոր ճանաչվեցին:

Է. Քանի որ գիտության կատարելությունն արդեն հաստատված ու ստեղծված արարածների մեջ չէր կարող ձեռք բերվել առանց ուսուցման, եւ քանի որ հեշտ չէր այդ ուսուցումը փորձառությունից դուրս, առանց փոփոխության եւ հաջորդական օրինակների ձեռք բերել նրանց համար, որոնց գիտությունը տկար էր՝ ընկալելու առումով, հետեւաբար ամենողորմած Աստված իմաստությամբ հաստատեց այս բազմաբնույթ աշխարհը, որ ենթակա է փորձառության եւ հակադարձ, հաճախադեպ հակասությունների ու հակադրությունների, - բանական արարածների, այսինքն՝ հոգեւոր ու մարմնավոր էակների՝ մարդկանց եւ հրեշտակների համար՝ իբրեւ խրատ եւ իբրեւ ուսուցում, որպեսզի այն ծառայի բանական ու մտավոր արարածների ազատ եւ ազնվական կամքի փորձառությանն ու հայտնությանը: Աստված սերնդեսերունդ աշխարհին պարզեւեց օգտակար օրենքներ, որոնց շնորհիվ մենք կարող ենք պատշաճորեն արտահայտել մեր կամքը, պատիվն ու արժանիքները: Եւ այս ամենը՝ մեր արարչի ու բարերարի հանդեպ ունեցած հնազանդությամբ, որպեսզի ցույց տանք մեր կամքը մեր մտադրությունների մեջ եւ որպեսզի ականհայտ դառնա, որ մենք ենք մեր կամքի տերը մեզ հաճելի ընտրությամբ, ինչը ճիշտ է թե՛ մեր եւ թե՛ հրեշ-

տակներին պարագային: Սակայն ամենաբարին Աստված իր բարի օրենքներին ավելացրեց նաեւ հատուցումը բոլոր նրանց համար, ովքեր Նրան հնազանդվում են, իսկ ըստ արդարության պահանջի՝ սարսափելի պատիժներ սահմանեց ու պատժեց իր հանդեպ բոլոր անհնազանդ գտնվողներին՝ հրեշտակներին զրկելով պատվից ու զորությունից, իսկ մեզ՝ մահվամբ, որը խրատում է մեր սիրտը:

Ը. Իբրեւ բանական եւ հրեշտակակերպ էակների՝ մեզ տրված ազատությունից ու շարժունակությունից հետո մեր մեջ մտան, սակայն, բազմաթիվ մեղքեր, բազում սխալներ ու անթիվ-անհամար մեղսագործություններ, հաճախադեպ պղծություններ ու անմաքրություններ, որոնք հեռացնում են Աստծուց, ինչպես նաեւ՝ հնազանդություն դեւերին, կռապաշտություն, եւ վերջապես ամեն տեսակի այլասերություն ու մեղք: Եւ չնայած սխալների այդպիսի առատությունը, մարդկանց պղծությանն ու անմաքրությանը, որն է՛լ ավելի բազմացրեց ապստամբ դեւերի գայթակղությունն ու գործերը մեր մեջ, բարին Աստված մեզ չզրկեց իր ողորմած նախախնամությունից, որը նա պետք է արտահայտեր մարդկային ցեղի նկատմամբ: Նա սերնդեսերունդ, արդարների ու ընտրյալ մարգարեների միջոցով՝ Մովսեսից մինչեւ մեր Տեր Հիսուս Քրիստոսի հայտնություն, մարդկանց հայտնեց ու ցույց տվեց դեպի Աստված եւ դեպի Նրա անվան հանդեպ երկյուղը տանող կյանքի եւ աստվածգիտության ճանապարհը: Այդպիսով, ըստ ժամանակների, դարաշրջանների ու իր հասցեագրյալների հնարավորությունների՝ Նա մարդկանց հայտնեց նրանց միջից այն մարդու գալուստը, ով փրկություն էր բերելու, Նա, ում մեջ բնակվելու էր աստվածությունը, եւ որի միջոցով Նա իրականացնելու էր բովանդակ աշխարհի՝ հոգեւոր ու մարմնավոր էակների վերանորոգությունը: Նա այս ամենն աստիճանաբար հասկացրեց Աբելի արյան կանչով, որ արդարների անդրանիկն է (Հմմտ. Ծննդ. Դ. 10), Ենոքի (Ծննդ. Ե. 21-22), ինչպես նաեւ Եղիայի համբարձմամբ (Հմմտ. Դ. Թագ. Բ. 1-12), եւ Ղամբքի բերանով իր որդի Նոյի մասին ասված խոսքով. «Նա մեզ կհանգստացնի, այսինքն՝ կմխիթարի մեր հոգնություններից ու տքնություններից Տիրոջ կողմից անիծված այս երկրի վրա» (Հմմտ. Ծննդ. Ե. 29): Քանզի եթե այդ օրհնության սկիզբը Նոյի անձի մեջ ենք տեսնում, նրա կատարյալ լրումը, սակայն, պետք է միայն Հիսուս Քրիստոսի մեջ գտնել, որ Նոյից առավ նրա տեսանելի մարմինը եւ ճշմարտապես դարձավ բոլոր արարածներին խաղաղեցնողը, անիծյալ երկրից մեզ ազատագրողը, հրեշտակների եւ մարդկանց մխիթարիչը՝ ուրախությամբ ու երկնային զվարթությամբ նրանց բերելով Աստծո կամբին:

Այս ամենն աստիճանաբար Հայտնի դարձավ նաեւ Նոյի կողմից իր որդի Սեմին ասված օրհնությունների մեջ. «Թող Աստված մեծացնի Հաբեթին եւ թող բնակություն Հաստատի Սեմի վրանում» (Հմմտ. Ծննդ. Թ. 27): Հայտնի է, որ այս բոլոր բաներն իրենց լրումին Հասան մեր Տեր Քրիստոսի մեջ, որն իր մարմինն առավ Սեմից:

Թ. Այս աստիճանական Հայտնությունը դարձյալ ավելի Հաստկորեն արտահայտվեց Աբրահամի պարագային, որին Աստված օրհնեց՝ ասելով. «Բոլոր ազգերը պիտի օրհնվեն քո սերնդի միջոցով» (Ծննդ. ԻԲ. 18), եւ դարձյալ՝ «Ես քեզ ազգերի Հայր կդարձնեմ» (Ծննդ. ԺԷ. 4), ինչը մեծն եւ սուրբ Պողոսը բացատրում է ամենայն մանրամասնությամբ. «Աստված Հասաց քո սերունդների միջոցով, իբրեւ բազումների մասին խոսելով, այլ՝ քո սերնդի միջոցով՝ միայն մեկի մասին խոսելով» (Հմմտ. Հռոմ. Դ. 17), որը Հիսուս Քրիստոսն է եւ որն իր մարդկային բնությամբ է եւ կոչվեց Դավթի ու Աբրահամի որդի: Եւ ահա այս է պատճառը, որ իրենց քրիստոնյա անվանող եւ քրիստոնեություն դավանող ազգերն Աբրահամին իրենց Հայր են անվանում: Իր հերթին Հակոբը, իր զավակներին օրհնելիս, Հուդային ասաց. «Հուդայից գավազան չի պակասելու, ոչ էլ մարգարե՝ նրա կողից, մինչեւ գա նա, ում պատկանում է թագավորությունը, եւ ում սպասում են բոլոր ազգերը» (Ծննդ. ԽԹ. 10): Մարգարեներից մեծագույնը՝ Մովսեսը, Իսրայելի ժողովրդին հետեւյալն ասաց. «Տերը՝ քո Աստված, քո միջից ինձ նման մի մարգարե է Հանելու, եւ ով որ նրան չլսի, կվերանա իր ժողովրդի միջից» (Բ. Օրինաց ԺԸ. 19): Եւ Դավիթը՝ թագավորն ու մարգարեն, իր Բ. սաղմոսի մեջ խոսում է Քրիստոսի Հայտնության ու նրա ծննդյան մասին եւ ասում, որ բոլոր ազգերի կայսրությունը նրա մարդկային բնությանն իբրեւ ժառանգություն է տրվելու, որ անհնազանդներին երկաթե գավազանով է պատժելու, մեռյալների հարության ժամանակ կոտրելու է նրանց, իբրեւ Հնոցը դրված կավե աման, որ բոլոր ազգերը պետք է Որդու մեծությանը ծառայեն, որպեսզի Տերը՝ նրա Հայրը, չբարկանա, որ Նրան չհավատացողները բոլորն էլ կորչելու են, իսկ նրան հավատացողները բոլորն էլ երանելի են: Դարձյալ, ԽԵ. սաղմոսի մեջ ասում է. «Տեսքով գեղեցիկ ես բոլոր մարդկանց որդիներից, չրթունքներիցդ չնորհք է թափվում. դրա համար Աստված օրհնեց քեզ հավիտյան: Մեջքիդ սուր կապիր, ո՛վ հզոր, քո վայելչությամբ ու գեղեցկությամբ: Քո նետերը սրված են, ո՛վ հզոր, ընդդեմ թագավորի թշնամիների. ... դրա համար Աստված՝ քո՝ Աստվածն օծեց քեզ ուրախության յուզով՝ ավելի, քան քո ընկերներին (Սղմ. ԽԴ. 3-7)»: Այսպիսի բառերով խոսելով նրա մարդկային բնության մասին՝

միաժամանակ դրանով ճանաչելով նրա մեջ թաքնված Աստծուն, նա կրկին ասում է. «Աթոռ քո Աստուած յաւիտեանս յաւիտենից»: Մեկ այլ սաղմոսի մեջ (Սղմ. ՃԺ.), Աստծու անունից խոսելով, ասում է. «Տերն ասաց իմ Տիրոջը՝ “նստիր իմ աջ կողմում”»: Պարզ է, որ աջ կողմում նստելու պատիվը վերաբերում է մարդկային բնությունը, որի մասին նա ասում է. «Հող էիր եւ հող կդառնաս» (Ծննդ. Գ. 19), հենց սրան է ասում՝ «նստիր իմ աջ կողմում»: Եւ քանի որ խոսել էր արդեն Քրիստոսի մարմնավոր ծննդյան մասին, որը տեղի ունեցավ Ս. Հոգու շնորհով, առանց մարդու օգնության Սուրբ Կույսի որովայնում, նա խոսում է նաեւ նրա աստվածության մասին, որով նա ավելի առաջ էր լույսի ու բոլոր արարածների արարումից. «Այժմ ծնեցի քեզ, դու, որ հայտնվեցիր իբրեւ Որդի առավոտյան արուսյակից էլ առաջ» (Սղմ. ԿԳ.): Երանելի Դավիթն այս եւ նմանատիպ բազմաթիվ այլ բաներ էլ ասաց:

Ժ. Վաղուց արդեն Եսայի մարգարեն նույնպես գուշակել էր, որ նրա մարդկային բնությունը պիտի ծնվի Դավթի դուստրից՝ Կույսից (Հմմտ. Ես. է. 13): Բայց նա Սուրբ Հոգով մարգարեանում ու հաստատում է նաեւ, որ նա էմմանուելն է, Աստված Հզոր դարերի, իշխան խաղաղության, որ նրա թագավորությունը վախճան չի ունենալու, որ նա իր Հոր մեծ խորհրդի հրեշտակն է, եւ նմանատիպ այլ բաներ (Հմմտ. Ես. Ը. եւ Թ.), որոնք հստակորեն ի ցույց են դնում նրա մարդկային բնությունն ու մատնանշում աստվածությունը: Նույնն է նաեւ մյուս մարգարեությունների պարագային: Նրանցից մեկն ասում է. «Եւ դու, Հուդայի Բեթղեհեմ, դու Հուդայի թագավորների մեջ ամենափոքրը չես, որովհետեւ քեզանից մի թագավոր պիտի ելնի, որ պիտի կառավարի Իսրայելի իմ ժողովրդին» (Միք. Ե. 1-2): Սա վերաբերում է նրա մարդկային բնությանը, բայց նաեւ ազդարարում էր բնության մասին. «Նրա սկիզբն ամենասկզբից էր, բոլոր հավիտենություններից էլ առաջ» (Միք. Ե. 2): Մեկ այլ մարգարե ասում է. «Ես ձեզ համար, որ ճանաչում եք իմ անունը, պիտի ծագեցնեմ արդարության արեգակը. նրա լեզվի վրա է բժշկությունը» (Մաղ. Դ. 2): Նա ցույց է տալիս, որ մարմնական իմաստով նա մեր մարդկային ցեղից է՝ Դավթի տնից, իսկ իր աստվածության ճառագայթներն իր անդամների բոցերի մեջ է փայլեցնում, այսինքն՝ բժշկելով մեր վերքերը, մեռյալներին հարություն տալով, իր լեզվից ելած քաջալերանքի խոսքերով՝ ի խնդիր կյանքի փրկության, բոլոր մարդկանց եւ արարածների վերանորոգության: Այլ մարգարեներ ու մարգարեություններ էլ կան, բայց հաշվի առնելով, որ նամակ եմ գրում, քեզ առ ի հիշողություն միայն մի քանի խոսք գրեցի:

ԺԱ. Ամենողորմած Աստված Հաճախակիորեն Հայտնեց մեր մարդկային ցեղի վերաբերյալ իր նախախնամությունը, ուսուցանեց եւ Հաղորդեց մարդկանց, որ ավելի ուշ նրանց նոր Փրկիչ էր տալու՝ ի դեմս Իր Քրիստոսի: Բայց մարդիկ, գայթակղված դեւերից, մեծավ մասամբ պղծված էին մեղքերով կամ ապականված էին անսրբությունը՝ մեղսակից դառնալով ամեն տեսակ անօրենությունների: Մեղքի ու անօրենության տիրապետության պատճառով սատանան ավելի ու ավելի սկսեց իշխել նրանց վրա՝ ավելի զորավոր կերպով պահելով մահվան ճիրաններում: Մարդիկ ամբողջությամբ զրկված էին մեռյալների հարության հույսից եւ հավիտենական կյանքի բարիքներից: Նրանց մեծ մասը զրկված ու հեռացած էր Աստծո երկյուղի գիտությունից: Իսկ դեւերն ու հրեշները հրճվում էին մեր անկումով, անհուսալի վիճակով եւ երկատվածությամբ, մինչդեռ սուրբ հրեշտակները մեծապես տրտմած էին եւ ողբում էին մեր ստորացման ու անկյալ վիճակի համար: Ամբողջ տիեզերքը, եւ հատկապես մարդկային ցեղը, մեծապես կարիքն ունեւ Փրկչի Հայտնության՝ մեղքի պարտքից մեզ ազատելու, դեւերի ծառայությունից ու ստրկությունից մեզ փրկելու, ստորացումից ու մահվան ճիրաններից մեզ արձակելու եւ, ինչ որ ամենակարեւորն է, Իր բարի կամքով մաղկությանն ու հրեշտակաց զնդերին անապական կյանք, գիտություն ու հավերժական կայունություն պարգեւելու համար՝ իր աստվածային բնության մասին գիտելիքի կատարելագործմամբ, նրա փառքի մեծության հարակայությունը ու ներկայությունը:

ԺԲ. Հենց այս ամենը մեզ տալու համար էր, որ Տիեզերքի Փրկիչը մեր փրկության համար աշխարհ եկավ ժամանակների վախճանին՝ ըստ մարգարեների կանխասացության: Եւ ո՞վ կարող էր իր լրումին հասցնել մեր փրկությունը, եթե ոչ Բանն Աստված, որը դրանով նաեւ մեր արարիչն է ու մեր փրկության լրումը: Եւ հենց այս պատճառով, իր Հոր կամքի համաձայն, մեր փրկության եւ բոլոր արարածների վերանորոգության նպատակով, եւ որպեսզի մեզ սխալից դարձնի դեպի աստվածգիտություն, - Բանն Աստված, առանց Հոր ծոցը լքելու, կամավորապես եկավ դեպի Սուրբ Կույս Մարիամի գիրկը: Նա, ով պիտի ծագեր Դավթի ու Աբրահամի սերնդից, ըստ մարգարեների կանխասացության, գերբնական մի զորությունը եւ հրաշափառապես ձեւավորեց բանական մտքով մի մարմին եւ բնակվեց այնտեղ՝ այն իրեն միացնելով եզակի մի միությունը: Եւ չնայած որ մարմինն ու հոգին մեզ բնութենակից են իրենց նյութականությամբ եւ բանականությամբ, այնուամենայնիվ, Բանն Աստծո հետ միությունը, ով վերջրեց ու իր աներեւութությունը Հայտնելու համար դրանք իրեն միաց-

րեց՝ իր աստվածային մեծությունը դրանց մեջ հայտնելու նպատակով՝ մեր փրկության եւ տիեզերքի վերանորոգության համար, - մենք խոստովանում եւ ասում ենք, որ Նա իր աստվածության մարդկային բնության մեջ Աստծո միածին Որդին է: Չնայած որ կան երկու բնություններ, որ Նա Աստված է իր բնության մեջ եւ իր անձով, եւ մարդ՝ իր բնության մեջ եւ իր անձով, մենք, սակայն, խոստովանում ու փառավորում ենք Աստծո միակ Որդուն այժմ եւ նրա երկրորդ գալուստին եւ հավիտյանս հավիտենից:

ԾԳ. Արդ, ի՞նչ ասենք, ո՞վ է Քրիստոս: Աստվածության մեջ մարդ եւ աստվածություն, որ օծել է մարդուն՝ կանխապես երանելի Դավթի մարգարեության համաձայն. «Ահա այս պատճառով, ո՞վ Աստված, քո Աստվածը քեզ օծեց ուրախության յուզով ավելի, քան քո ընկերներին» (Սղմ. ԽԴ. 8): Եւ սա՝ ոչ թե այնպես, ինչպես սովորաբար օծվում են ուրախության յուզով: Քանզի Քրիստոսի մարդկային բնությունն օծվեց Սուրբ Հոգու կողմից՝ նրա զորության մեջ, ինչպես որ արդեն հրաշալիորեն գրված է: Եւ չնայած մենք խոստովանում եւ հավատում ենք, որ Քրիստոս Աստված է, այնուամենայնիվ, մենք ամեն անգամ, երբ Աստծո անունն ենք տալիս, անհրաժեշտաբար Քրիստոսին չենք մատնանշում, քանզի Հայրն Աստված է, բայց Քրիստոս չէ, Սուրբ Հոգին Աստված է, բայց Քրիստոս չէ: Չնայած որ գիտենք ու տեսնում ենք, թե Քրիստոս մարդ է, այնուամենայնիվ, հավատում եւ խոստովանում ենք, որ Նա նաեւ Աստված է՝ Բանն Աստծո շնորհիվ, որն առավ նրան, անբաժանելի միության միացավ նրա հետ՝ դարձնելով իր հավիտենական կացարանը: Իմացի՛ր, ուրեմն, սիրեցյալ՝ եղբայր, որ այն, ինչ գրեցի քեզ, երանելի Նեստորի ու Թեոդորոսի հնարածները չեն, ովքեր ամբաստանվեցին անօրենների բազմության կողմից, մարդիկ, որոնք չեղված են առանց նպատակի ու պատճառի, եւ որոնց անունները գայթակղեցնում են պարզամիտներին եւ տգետներին: Սրանք խոսքեր են, որոնք հնչել են նույն Քրիստոսի կենարար բերանից իր իսկ մասին, եւ որոնք Սուրբ Հոգին հայտնել է առաքյալներին: Ես դրանց մասին քե՛զ, սիրեցյալ՝ եղբայր, գրում եմ մասնակիորեն եւ հակիրճ:

ԾԴ. Մեր Տեր Հիսուս Քրիստոս ինքն իրեն անվանում է «մարդու Որդի» իր Ավետարանի մեջ, ինչպես, օրինակ, «Մարդու որդին մարդկանց ձեռքն է մատնվելու, նրանք պիտի սպանեն նրան, բայց սպանությանից երեք օր հետո նա հարություն պիտի առնի» (Մարկ. Թ. 31): Նա ինքն իրեն նաեւ մարդ է անվանում. «Բայց դուք հիմա ուզում եք ինձ սպանել, որովհետեւ ձեզ պարզապես ասացի ճշմարտությունը» (Հովհ. Ը. 40): Եւ ոչ միայն

մեր փրկության համար կրած այս ցածրացումների ու խոնարհության մեջ է ինքն իրեն անվանում «մարդու Որդի», այլ նաեւ իր աստվածության փառավոր գործերի մեջ, երբ բացահայտում է իր բնությունը: Այս խոսքն ասաց նա իր աշակերտներին. «Վստա՛հ եղեք, որ այստեղ գտնվողներից ոմանք չեն մեռնի, մինչեւ որ չտեսնեն մարդու Որդուն, որ գալիս է իր Թագավորությամբ» (Մատթ. ԺԶ. 28): Նա խոսում է նաեւ իր դեմքի միջոցով Թաբոր լեռան վրա արտահայտված փառավոր այլակերպության մասին, իսկ մեկ այլ տեղում ասում է. «Եւ երբ մարդու Որդին իր փառքով գա բոլոր հրեշտակների հետ, այն ժամանակ նա պիտի նստի իր Թագավորական գահի վրա» (Մտթ. ԻԵ. 31): Նա խոսում է իր երկրորդ գալստյան մասին, որը տեղի պիտի ունենա փառքով ու հանդիսավորապես, եւ երբ նրա մարդկային բնությունը պիտի բոցավառվի նրա աստվածության փառավոր պսակով: Բայց նա նաեւ հաստատում է, որ Աստված է եւ Աստծո Որդի. «Ես եւ իմ Հայրը մի ենք» (Հովհ. Ժ. 30): Եւ դարձյալ՝ «Ով ինձ տեսավ, տեսավ իմ Հորը» (Հովհ. ԺԶ. 9): Սակայն իր աստվածային բնության մեջ ոչ ինքը՝ Որդին եւ ոչ էլ Հայրը տեսանելի չեն: Եւ դարձյալ ասում է. «Ով չի պատվում Որդուն, չի պատվում եւ Հորը, որ ուղարկել է նրան» (Հովհ. Ե. 23-24): Քրիստոս ինքն է ասում [այդ մասին] այն հրեաներին, ովքեր նրա պատճառով գայթակղվել էին եւ ասում էին, թե՝ «...որովհետեւ ասացի, թե Աստծո Որդի եմ, դրա՞ համար եք ասում՝ հայհոյում ես» (Հովհ. Ժ. 36), «Իմ Հայրը մինչեւ այժմ գործում է, ես նույնպես գործում եմ» (Հովհ. Ե. 17), «նույնիսկ եթե ինձ էլ չեք հավատում, իմ գործերի՛ն հավատացեք...» (Հովհ. Ժ. 38), «Ինչպես որ Հայրը հարություն է տալիս մեռյալներին եւ կենդանացնում նրանց, նույնպես եւ Որդին կյանք է տալիս, ում որ ուզում է» (Հովհ. Ե. 21): Եւ դարձյալ՝ «Հա՛յր, հասել է ժամանակը, փառավորի՛ր քո Որդուն» (Հովհ. ԺԷ. 1): Իր երկու բնությունների միություն մասին նա ասում է հրեաներին. «Քանդեցե՛ք այս տաճարը, եւ երեք օրից ես կվերաշինեմ այն» (Հովհ. Բ. 19): Իսկ ավետարանիչն այսպես է բացատրում. «Հիսուս խոսում է իր մարմնի տաճարի մասին»: Ի՞նչ են նշանակում «այս տաճար» եւ «իմ» բառերը, եթե ոչ երկու անձնավորված բնությունները՝ տաճարը՝ բաղկացած մարմնից ու հոգուց՝ տեսանելի ու եղական, եւ անտեսանելի Աստված, որ հարություն պետք է տար մարմնին՝ ի հաստատումն հույսի եւ բոլոր մարդկանց փրկության: Ահա թե ինչ ենք սովորում այս խոսքից՝ նրա աստվածային ու մարդկային բնությունների միության մասին:

ԺԵ. Իր գործերով նույնպես նա այդ միությունը հայտնեց հրաշագործ ու սքանչելի ձևով: Հողի մեջ դրած իր թքով, որը խառնեց եւ ցեխ սարքեց՝ իր սրբազան մատով վերցնելով ու դնելով ի ծնե կույրի դեմքին, ինչպես նաեւ թարթիչներով, որոնք անմիջապես լուսավորվեցին՝ հաստատելով, որ Նա ինքն իրեն իբրեւ մարդ է ցույց տալիս (Հմմտ. Մարկ. Ը. 22-26): Ակնհայտ է, որ նրա բերանից ելած թուքը մարմնում առաջացած նյութ է, մատը՝ բաղկացած ոսկորներից, մարմնից, մկաններից, նյարդերից, կաշվից, որոնք պատկանում են մարդկային բնությանը: Բայց մի⁶ թե լույսը չի տալիս Նա, ով ստեղծել է բոլորի բնությունները. խոսքը մարմնի մեջ թաքնված աստվածային բնության մասին է: Դարձյալ, հստակ է, որ Ղազարոսի գերեզմանի մասին նրա քույրերին եւ հարազատներին հարցնողը, ով իր ցավերի եւ վշտի մեջ իր բարեկամի պատճառով արցունք թափեց իր աչքերից, մարդկային բնություն ունի: Բայց երբ իր շրթունքներով ու մարմնական լեզվով իշխանությունը հրամայեց արդեն չորսօրյա մահացած եւ փտման ենթակա Ղազարոսին՝ «Արի՛, ել», եւ երբ վերջինս էլ դուրս եկավ գերեզմանից՝ ձեռքերն ու ոտքերը պատանքած, հայտնվեց ներկաներին, որոնց Տերն այնուհետեւ հրամայեց արձակել Ղազարոսի պատանքներն ու թույլ տալ գնալու, - հստակորեն հայտնեց, որ ունի աստվածային բնություն (Հմմտ. Հովհ. ԺԱ.): Ծի⁷ շտ հասկացիր, ռ⁸վ եղբայր, որ ոչ միայն խոսքերով, այլ նաեւ իր գործած այս երկու արարքներով նա ցույց տվեց իր երկու բնությունների միջեւ առկա միությունը:

ԺԶ. Սիրեցյա՛լ եղբայր, հիշի՛ր այս ամենը. մեր Տերը հայտնվեց Թաբոր լեռան վրա՝ ցույց տալով, որ իր մարդեղության զգեստը բնութենաբար եւ անձնավորաբար մարդու ճիշտ նմանությունն է: Երբ տեսանելի անձնավորությունը ծածկվել էր իր աստվածության փառքի շողերով, առաքյալների աչքերը չկարողացան տեսնել ու հասկանալ այդ ճառագայթումը: Այսպիսով, արեգակը, նրա մարմնի շուրջ շողացող պայծառ ճառագայթներով, թաքնված էր նրա մարմնի մեջ՝ չնայած որ դրանք աստղերի պես փայլում էին նրա մարմնի շուրջ: Նրա աստվածությունը ոչ փոխված էր, ոչ էլ սահմանափակված, չէր կլանել մարդկային բնությանը, իսկ վերջինս էլ չէր վերացել նրա աստվածության կողմից: Այլ մեր մարդկային բնությունն ընկալված էր աստվածային բնության հետ միությունում, որպեսզի նրա աստվածությունը հայտնվի մեր մարդկային բնության միջոցով, եւ որպեսզի մեր փրկությունն իրականանա նրա աստվածության կողմից, եւ մեր խոնարհ քաղաքը, նրա հավիտենական բնությամբ, բարձրանա նրա աստվածության բարձրագույն աստիճանին: Ուրիշ ո՞վ կարող էր այդպիսի մեծ

չնորհ պարգեւել մարմնական ու հոգեւոր էականերին, եթե ոչ մեր Արարիչն Աստված, որ մեր բնության մեջ մարմնացավ եւ հայտնվեց մեր մեջ՝ մեր իսկ փրկութեան համար: Եւ ուրիշ ինչի՞ մեջ էր պատշաճ աստվածութեանը հայտնվելու, եթե ոչ մեր մարդկային բնութեան մեջ, որն ի սկզբանե ստեղծված էր Աստծո պատկերով եւ նմանութեամբ՝ իբրեւ ամբողջ արարչութեան հետ մի կապ, որն իր մարմնի եւ հոգու մեջ ամփոփում է հոգեւոր ու մարմնավոր էականներին: Ավելին, մեր պարտքն արդյոք ինչպե՞ս պետք է վերադարձվեր, եթե Քրիստոս մեր մարդկային բնութեանը բնութենակից չլիներ: Նա, որ իր կամքի զորութեամբ, գործերի մեծութեամբ, նրա մեջ բնակվող Աստծո ներգործութեամբ, մաքուր էր բոլոր տեսակի մեղքերից՝ ըստ նրա մասին ասված մարգարեութեան. «Նրա բերանին ճշմարտութեան օրհնքն էր, եւ նրա շրթունքներին բնավ անօրեննություն չգրկավ» (Մաղ. Բ. 6): Նա լրումին հասցրեց եւ իրականացրեց Աստծո բոլոր ծրագրերն առանց բացառութեան, եւ նրա սրբութեամբ մենք արձակվեցինք պարտքից, իսկ նրա արդարութեամբ արդարացվեցինք մեղքից: Եւ եթե նա իրական, ճշմարիտ մարդ չէր, ո՞վ, ուրեմն, սատանայի դեմ մարտի եւ երեք փորձությունների մեջ մտավ (Հմմտ. Մտթ. Դ. 3-8) ու նրա մեջ բնակվող Աստծո ուժով հաղթեց սատանային: Համարձակվել ասել, մասնավորապես այս առումով, որ դա այդպես չէ, նշանակում է մանիքեցիների պղծութեանը միանալ: Քանզի Աստված երբեք չի թուլացել եւ չի հաղթվել սատանայի կողմից: Դարձյալ, եթե Քրիստոս իրական, ճշմարիտ մարդ չէր, ո՞վ իր մարդկային բնութեան մեջ մեզ համար մահ ճաշակեց՝ լինելով մեղքից բոլորովին զուրկ ու անմեղ, եւ որին նրա մեջ բնակվող Աստված հարություն տվեց: Մենք՝ մեղավորներս, որ դատապարտված ենք մահվան, ինքներս չենք կարող արժանանալ մեռյալների հարության հույսին: Իսկ ահա աստվածհայհոյիչների անօրեն խոսքերի համաձայն՝ Աստված է մահացել եւ հարություն առել, միայն Աստված եւ նրա նման արդարներն են արժանի հարության, միայն Աստծուն բնութենակիցներին եւ ոչ թե մեր մեղավոր ու մահկանացու բնութեանն է պատկանում հարության հաստատուն հույսը: Սրանով նրանք ո՛չ միայն կործանում են մեռյալների հարության մեր հույսը, այլ նաեւ հոգեւոր էականներից էլ են վերցնում նորոգության ու անսասանության հույսը, որը նրանք պիտի ստանային մեզ հետ՝ մեր Տեր Հիսուս Քրիստոսով: Ըստ էության, նրանք, ովքեր պնդում են այդ միտքը, երկու հիմնական բան են կորցնում: Նախ՝ Բանն Աստված նրանց կարծիքով ճշմարտապես բնութենակից չէ իր Հորը. երկրորդ՝ քրիստոնյաների ողջ համայնքի հետ նրանք այլեւս փրկութեան հաստատուն հույսը չունեն, որ Քրիստոս մեզ հաստա-

տեց այն սկզբունքով, երբ իր անձին առավ ու միացրեց մեր բնությունը՝ հավիտենական փառքի համար: Ճիշտ կլինի, որ այս անհույս մարդկանց համարենք դեւեր, անաստված հեթանոսներ եւ կամ աստվածամարտ հրեաներ:

Ահա թե ինչու մենք պետք է խոստովանենք ու փառաբանենք Աստծուն պատշաճաբար՝ իր մեծ բարություն ու առատ ողորմության համար, որը նա՝ մեր փրկության համար ապրած կյանքի տնօրինության մեջ առատորեն հեղեց մեզ վրա: Պետք է նաեւ հեռու մնանք ու բաժանվենք բոլոր նրանցից, ովքեր հայհոյում են աստվածությունը՝ նրան վերագրելով փոփոխություն, սահմանափակում, բաղադրյալություն, կիրք, ինչպես նրանցից, ովքեր մեր Տիրոջ մարդկայնության մեջ չեն խոստովանում նրա առած ճշմարիտ ու ամբողջական մարդկային բնությունը, որի սրբազան ամբողջությունը նրա հետ միացած է անխախտ միություն: Հեռու պետք է մնալ նաեւ նրանցից, ովքեր ասում են, որ մեզանից վերցված մարդկային սկիզբը, որը միավորվել է Բանն Աստծո հետ, աստվածության մեծության ու փառքի անսահմանության պատճառով ձուլվել է նրան ու վերացել նրա մեջ: Հիրավի, պետք է հեռու մնալ նմանատիպ հայհոյությունների չարիքից, եւ պետք է, որ այդ հայհոյիչներն էլ ամաչեն իրենք իրենցից՝ հաշվի առնելով առաքյալների բերած փաստարկները, ովքեր խոստովանում եւ հավատում են, որ ճշմարիտն Աստված բնակվում է նրա մեջ, իսկ նա ինքն իր մարդկային բնությունն անբաժանելիորեն միացրել է իր աստվածությանը, եւ հռչակում են մեկ Քրիստոս եւ մեկ Աստծո Որդի՝ երկու բնությունների մեջ:

ԺԷ. Առաքյալները ծնունդը, աճը, քաղցը, ծարավը, ուտելն ու խմելը, աշխատանքից ու ճանապարհից կրած հոգնությունը, չարչարանքները, մտրակումը, հարվածները, խաչելությունը, ձեռքերին ու ոտքերին մեխերի գամելը, կողքին արված գեղարդի հարվածը, նույնիսկ մահը վերագրում են Աստծո կողմից օժված Քրիստոսին եւ ոչ թե աստվածությանը:

Հիշի՛ր, եղբայր, Մատթեոսի գրքի սկիզբը, որը նաեւ նրա Ավետարանի սկիզբն է. «Գիրք ազգաբանության Հիսուսի Քրիստոսի, Դավթի որդու, Աբրահամի որդու» (Մտթ. Ա. 1): Դարձյալ՝ «Եւ Հիսուս Քրիստոսի ծնունդն էր այսպես...» (Մատթ. Ա. 18): Դարձյալ՝ «Հիսուս Քրիստոս, ծնված լինելով Հուդայում՝ Բեթղեհեմում...» (Մատթ. Բ. 1), «Հիսուս գնաց, եկավ, քնեց եւ արթնացավ, քաղցեց, ծարավեց, հոգնեց, ձերբակալվեց, չարչարվեց», - այս բոլոր տկարությունները վերագրվում են Հիսուսին եւ նրա մարդկային բնությանը, որոնք Աստծո Որդին կրեց մեր փրկության համար: Այնուամենայնիվ, նա գիտե եւ վկայում է, որ Աստծո Որդին է ինքը, եւ,

իրերեւ Աստված, Հարուժյունն է տալիս մեռյալներին, բժշկում-մաքրում բորոտներին, բացում կույրերի աչքերը, սաստում ղեւերին եւ իր աստվածութեան զորութեամբ բժշկում բոլոր հիվանդութիւններն ու ցավերը: Ավելին, իբրեւ հավիտենական ու փառավոր թագավոր, երկնքի ու երկրի տեր՝ իր արքայութեան բանալիները տալիս է Սիմոնին՝ առաքյալների գլխին, որին վերանվանում է Պետրոս եւ նրան տալիս կապելու ու արձակելու իշխանութիւն երկրի վրա եւ երկնքում: Եւ նույնիսկ իր մարմնի՝ ղեպի երկինք համբարձումից հետո էլ նա իր աստվածութեամբ երկրի վրա իր եկեղեցու հետ է մինչեւ ժամանակների վախճանը: Մատթեոսը գիտեւ եւ ուսուցանում է այս ու սրա նման շատ բաներ: Երանելի Մարկոսն իր հերթին, չնայած իր Ավետարանի սկզբում ղենում է «Հիսուս Քրիստոսի՝ Աստծո Որդու Ավետարանի սկիզբը» խորագիրը, այնուամենայնիւ, բոլոր տկարութիւնները վերագրում է մարդկային բնութեանը եւ միայն փառավոր գործերը՝ աստվածային բնութեանը: Նա նույնիսկ մյուս ավետարանիչներից տարբեր մի ընթերցում էլ է առաջարկում: Այսպես, երբ Հիսուսի աշակերտները նրան հարցրեցին, որ իրենց հայտնի աշխարհի վախճանի օրն ու ժամը, Հիսուս նրանց ասաց. «Սակայն ոչ ոք չգիտի, թե ե՛րբ է գալու այդ օրը կամ ժամը, ո՛չ երկնքի հրեշտակները, ո՛չ իսկ Որդին, այլ միայն Հայրը» (Մարկ. ԺԳ. 32, հմտ. Մատթ. ԻԴ. 36): Ինչպե՞ս կարելի է ասել, որ ժամանակի կարգավորողը չգիտեր ժամանակի մասին, որը կարգավորվում է նրա իմաստութեամբ: Բայց մեր Տերն ասաց այս ամենը՝ խոստափելու համար առաքյալներին անհանգստութիւն եւ մտահոգութիւն պատճառելուց, որպեսզի նրանք չկարծեն, թե Հիսուս, իմանալով այդ բաները, նրանց արհամարհեց ու չասաց ճշմարտութիւնը: Նույն կերպ նաեւ Ղուկաս ավետարանիչն իր գրվածքներում, որոնք լի են իմաստութեամբ, միայն ծննդյան, մսուրի, տաճար ընծայման, Սիմեոն ծերունու գրկում հայտնվելու (ով նրան սիրում էր իբրեւ մանուկ, բայց ընդունում իբրեւ Աստված, քանի որ Աստծո Որդին ե՛ւ տեսանելի մանուկ էր, ե՛ւ այդ մանկան մեջ թաքնված Աստված) մասին է խոսում, այլ նաեւ՝ նրա բնութեան ամբողջականութեան: Ղուկասն ասում է. «Մանուկը մեծացավ, զորացավ, աճեց եւ լցվեց իմաստութեամբ» (Ղուկ. Բ. 40): Նա այս աճման մասին խոսում է մարմնի բնութեան առումով, հոգու իմացութեանը հարաբերվող իմաստութեան, ինչպես նաեւ նրա մեջ առկա աստվածային առաքիչութեան շնորհի հայտնութեան իմաստով՝ առանց նշելու մնացած բոլոր խոսքերը, որոնցով լի են սրբազան գրվածքները:

ԺԸ. Որ Քրիստոս ճշմարիտ Աստված է, հաստատվել է ո՛չ միայն Նրա կատարած գործերով՝ ղեւերին հալածելով, մեռյալներին հարուժյուն տա-

լով, կույրերին լույս պարգեւելով, բորոտներին մաքրելով, նրա մոտ եկած հիվանդներին բժշկելով, այլ նաեւ իր՝ Վարդապետի ամենասիրելի աշակերտ Հովհաննես Աստվածաբան առաքյալի ճառերով: Դրանք բավարար չափով ցույց են տալիս, որ Քրիստոս իր աստվածութեան մեջ ճշմարիտ Աստված է՝ կատարյալ անձի մեջ՝ Աստծուն ճշմարտապես իր մեջ ունենալով: Քանզի Հովհաննեսն իր գրքի սկզբում ասում է. «Ի սկզբանե էր Բանը, եւ Բանն Աստծո մոտ էր, եւ Բանն Աստված էր» (Հովհ. Ա. 1): Այս խոսքերն արտահայտում են Բանի էութեան հավերժութիւնը: Արդ, ի՞նչ է ասում նա Նրա զորութեան մեծութեան ու ներգործութեան մասին. «Ամեն բան նրանով եղավ, եւ առանց նրա չեղավ եւ ոչինչ» (Հմմտ. Հովհ. Ա. 3), այսինքն՝ սրանով նկատի ունի բոլոր արարածներին: Եւ ինչպես որ բոլոր արարածներից կենդանի էակներն են ամենապատկելիները, հատկապես նրանք, ովքեր օծուված են բանականութեամբ, դրա համար ավետարանիչն ասում է. «Նա էր լույսը, եւ լույսը մարդկանց համար կյանք էր» (Հմմտ. Հովհ. Ա. 4), այսինքն՝ բոլոր բանական արարածների համար: Եւ քանի որ այս կենդանարարն ու լուսատուն աշխարհում բանական կերպով էր ներկա՝ իր բնութեամբ լինելով անսահմանափակ, Նա, ուրեմն, եկավ յուրայինների մոտ հաճախակի հայտնութիւններով, բայց յուրայիները նրան չընդունեցին: Նույնիսկ այն ժամանակ, երբ Նա իր մարմնի մեջ ավելի փառավոր կերպով ինքն իրեն հայտնեց, բոլոր նրանք, ում փրկութեան համար Նա եկել էր, նրան չընդունեցին՝ ո՛չ սատանան, ո՛չ ապստամբ դեւերը եւ ո՛չ էլ վերջիններիս կամքին հնազանդվող չար մարդիկ: Քանզի հրեաների մեծ մասն ու մնացած ժողովուրդները թաղված էին սխալների մեջ եւ կամավորապես շարունակում են նրա գիտութեան հրաշափառ լույսի հանդեպ տգիտութիւնը: Ինչ վերաբերում է Նրան ընդունողներին, ապա ավետարանիչն ասում է. «Նրանց իշխանութիւն տվեց լինելու Աստծու որդիներ, նրանց, որոնք իր անվանը կհավատան: Նրանք ո՛չ արյունից, ո՛չ մարմնի կամքից եւ ոչ էլ մարդու կամքից, այլ Աստծուց ծնվեցին» (Հովհ. Ա. 12-13): Իր բարութեան մեջ Նա կամենում էր, որ մենք բարձրանայինք մինչեւ աստվածային որդեգրութեան աստիճանին, եւ, լինելով մարմնական ու մահկանացու, դառնայինք Աստծո որդիներ ու աստվածներ: «Եւ Բանը մարմին դարձավ»՝ առնելով մեր մարմինը, եւ «բնակվեց մեր մեջ»՝ շնորհիվ այն մարմնի, որն առել էր մեզանից, միացրել իրեն եւ բնակվել նրա մեջ: Գրված է, որ նա մարմին դարձավ՝ իր Հոգու շնորհների առատութիւնը մկրտութեան ավազանում մեզ տալու համար, որին եւ կոչված ենք՝ դառնալու համար Աստծո զավակ (Հմմտ. Ա. Հովհ. Գ. 1): Ինչպես որ մեր

պարագային է, երբ կոչված ենք Աստծո զավակներ դառնալու, բայց բնութենապես մենք չենք փոխվում՝ աստվածային բնություն ձեռք բերելով, եւ կոչված լինելով ճշմարտապես ժառանգելու նրա անանց ու անապական փառքը հավիտենական կյանքում, այնպես էլ Բանն Աստված չի փոխվել իր բնության մեջ, չնայած ասում ենք, որ Նա մարմին է առել: Հետեւաբար, Նա մեր մարմինն է առել՝ իրեն միացնելու համար, մեզ տալու իր Հոգու առհավատչյան (Հմմտ. Բ. Կորնթ. Ա. 22, Ե. 5, Եփես. Ա. 13-14) եւ մեզ միացնելու իրեն: Ահա այս է ասում ավետարանիչը:

ԺԹ. Եթե քեզ Աստծո դեմ հայհոյություն է թվում այն միտքը, թե Բանը մարմին դարձավ՝ իբրեւ թե փոխած լինելով նաեւ իր աստվածային բնությունը, իմացի՛ր, ուրեմն, որ սրբազան առաքյալն ասում է մեր Տեր Հիսուս Քրիստոսի համար, թե «նա վերցրեց մեր բոլոր մեղքերը, որոնց պատճառով մենք անիծվել էինք, եւ մեխեց իր խաչի վրա՝ ինքն իրեն մեզ համար անեծք դարձնելով» (Գաղ. Գ. 13, Հմմտ. Կողոս. Բ. 14): Հայհոյիչներն արդյոք կհամարձակվե՞ն ասելու, որ Բանն Աստված իր բնությամբ փոխվեց, անեծք դարձավ: Թող մեր սիրեցյալ եղբայրն իր հույսը հաստատուն պահի աստվածային վարդապետության ճշմարտության մեջ: Բանն Աստված առավ մեր բնության սրբազան նախասկիզբը, մտքով օժտված մի մարմին, որը նա միացրեց իր անձին՝ դառնալու եւ կոչվելու համար մարդ եւ իրականացնելու մեր փրկությունն ու վերին եւ ստորին արարածների վերանորոգությունը¹⁷, որպեսզի մենք էլ մեր ցածրությունից հառնենք դեպի նրա աստվածային բարձրագույն աստիճանին:

Ի. Սրբազան Պողոսը՝ մեր Տեր Հիսուս Քրիստոսի մեծ քարոզիչը, քրիստոնեության հիմնասյունը, ավետարանիչների հետ նույն բանն է քարոզում՝ այս բանն իբրեւ խրատ գրելով հավատացյալներին. «Ձեզանից յուրաքանչյուրը թող խորհի այն, ինչ որ կա Քրիստոս Հիսուսի մեջ, որն Աստծու կերպարանքով էր, բայց Աստծուն հավասար լինելը հափշտակություն չհամարեց, այլ իր անձն ունայնացրեց՝ ծառայի կերպարանք առնելով, մարդկանց նման լինելով եւ մարդու կերպարանքով խոնարհեցրեց ինքն իրեն...» (Փիլիպ. Բ. 5-7): Եթե Աստծուն նմանությունը [որոշվում է] բնությամբ եւ անձով, հստակ է, ուրեմն, որ մարդուն նմանությունն էլ բնությամբ է եւ անձով, այսինքն՝ մեկ եւ միակ Քրիստոսի մեջ երկու անձնավորյալ բնություն եւ մեկ ու միակ Աստծո Որդի: Դարձյալ ասում է

¹⁷ Նկատի ունի մարդկանց ու հրեշտակներին՝ իբրեւ երկնային ու երկրային բանական էակների:

առաքյալը. «Այս է հավատի խոսքը, որը քարոզում ենք. որովհետեւ, եթե քո բերանով Հիսուսին Տեր խոստովանես եւ քո սրտում հավատաս, թե Աստված նրան հարուժյուն տվեց մեռելներից, կփրկվես. քանի որ արդարանալու համար սրտով եք հավատում եւ փրկության համար խոստովանում բերանով» (Հռոմ. Ժ. 8-10): Սուրբ ավետարանները, առաքյալներն ու նույնիսկ մարգարեներն իրենց գրվածքներում առատապես ունեն այս վկայությունները, որոնք համապատասխանաբար ուսուցանում են, որ Քրիստոս իսկապես ու ճշմարտապես համագոյակից է Հայր Աստծուն իր աստվածությունամբ, ինչպես որ իր մարդկային բնությունամբ բնութենակից է մեր մարդկային բնությանը: Ըստ այսմ, երկու իրական, անձնավորյալ բնություն մեկ ու միակ Քրիստոսի՝ Աստծո Որդու մեջ: Վերջենք երկրավոր թագավորի օրինակը: Չնայած որ նա մարմնավոր է, սահմանափակ, կրքերին ենթակա, բայց երբ թագադրվում է, զգեստավորվում ու զարդարվում թագավորական հանդերձներով, թագով ու իր պատվին արժանի զարդերով, նա այլեւս չի համարվում իբրեւ թագավորացուներից մեկը: Այդպես է նաեւ Աստծո Որդու պարագային. նա չպետք է ընկալվի իբրեւ երկակի կամ եռակի՝ իր մարդկային զգեստի պատճառով, որով նա ինքն իրեն ծրարել է՝ թաքցնելու համար հավիտենական աստվածության փայլը, այլ պետք է ճանաչվի իբրեւ մեկ ու միակ Որդի՝ իր աստվածությունամբ եւ մարդկային բնությամբ: Չնայած բնությունների տարբերակումը չի վերանում, բայց կա միայն մեկ Որդի: Եթե մեկնումեկը համարձակվի ձեռք մեկնել ու պատռել թագավորական հանդերձը, նա, թագավորի պատվին հասցրած վիրավորանքի համար պատժվելով հանդերձ, ոչ մի վնաս չի հասցնի, սակայն, թագավորի անձին: Արդ, ինչքան ավելի պատշաճ է, ուրեմն, չասել, որ Աստված իր բնությունամբ չարչարվեց, քանի որ չարչարանք կրեց մարմինը՝ մեզ բնութենակիցն ու Աստծուն միացածը: Հետեւաբար, նրանք, ովքեր պարզապես ասում են, որ Աստված ծնվեց Մարիամից կամ Աստված մեծացավ, կամ Աստված կերավ, խմեց, քնեց, քաղցեց ու ծարավեց, չարչարվեց, խաչվեց ու մահացավ, հեռացած են ուղղափառությունից, հավատի ճշմարտությունից եւ Աստծուն արժանի հավատի խոստովանությունից: Հիրավի, նրանք նույնիսկ զուրկ են բանական մտածելակերպից. համարձակվում են ասելու մի բան, որը նույնիսկ դեւերը չհամարձակվեցին արտաբերելու:

ԻԱ. Բայց արդ, այս բոլոր տնօրինությունները, որ Բանն Աստված իրականացրեց իր մարդեղությունամբ, կարող են վերագրվել ե՛ւ Քրիստոսին, ե՛ւ Որդուն: Այս երկու անունները համապատասխանաբար մատնանշում են բնությունների՝ աստվածայինի ու մարդկայինի երկվությունը: Այսպիսով,

երբ մարդ ծնվում է, ասում են, որ մարդ է ծնվել՝ բնավ նկատի չունենալով նրա հոգին առանձնաբար, որը մարդու պատվական ու բաղկացուցիչ մասն է, ոչ էլ՝ միայն մարմինը, այլ՝ նրան տրված անունը, որը պատշաճում է թե՛ հոգուն եւ թե՛ մարմնին: Դարձյալ, երբ մարմնի անդամներից մեկին մի բան է պատահում, օրինակ, աչքին, ձեռքին, ոտքին կամ որեւէ այլ անդամի, ոչ ոք չի համարձակվում դա հասկանալ հոգու առումով, այլ՝ մարմնի կամ մարդու անվան: Մարդիկ իրենց բանականությամբ տարբերակում են մարմնին հասած վնասները հոգուն պատուհասածներից: Ուրեմն՝ ինչքան առավել ճիշտ է խոստովանել, որ մեր Տեր Հիսուս Քրիստոսի բոլոր տնօրինությունները, որոնք Նա իրականացրեց մեր փրկության համար, պետք է մասնավորաբար վերագրել թե՛ նրա աստվածությանը եւ թե՛ մարդկային բնությանը: Մենք այս ամենը խոստովանում եւ ասում ենք՝ ըստ Սուրբ Կույսին մարդեղության ավետիսը տված հրեշտակի պատգամի. «Ուրախացի՛ր, շնորհընկա՛լ, օրհնյալ ես դու կանանց մեջ, Մեր Տերը քեզ հետ է, դու կհղիանաս եւ որդի կծնես, Սուրբ Հոգով եւ Ամենակալի զորությունով, որ հանգչելու է քեզ վրա: Քեզանից ծնվողը սուրբ է, նա Ամենաբարձրյալի որդի պիտի կոչվի» (Հմմտ. Ղուկ. Ա. 28-32): Սուրբ Կույս Մարիամի արգանդում ձեւավորված Նրա մարդկային բնությունը միավորվեց աստվածությանն անբաժանելիորեն, մեկ դեմքի մեջ՝ իր արարման սկզբից իսկ մինչեւ հավիտյան: Բանն Աստված մարդկային անձի հետ էր անընդհատ ու անբաժանաբար իր ողջ տնօրինության ընթացքում՝ ծննդյան, աճի, ցավերի եւ մահվան ժամանակ: Աստվածային բնությունը մարմնի հետ էր գերեզմանում եւ հոգու հետ՝ դրախտում, բայց՝ առանց իր անսահմանությունը կորցնելու: Եւ արդ, մենք խոստովանում ենք մեկ Աստծո Որդի՝ երկու բնությունների մեջ:

ԻԲ. Սուրբ պատրիարքներն ու եպիսկոպոսները, ովքեր հռոմեական կայսրությունում էին, նույն բանն էին ուսուցանում: Այս թղթի մեջ, Ձեզ՝ սիրեցյալ եղբայր, հիշեցնելու նպատակով, շատերից մեկ-երկու օրինակ ենք տալիս՝ հղելով նրանցից ամենանշանավորներին եւ հռչակվածներին:

1. Երանելի Պետրոսից հետո Անտիոքի աթոռի երկրորդ գահակալը՝ Սուրբ Իգնատիոսը, որն իր՝ ճշմարտության համար տված վկայության պատճառով ուղարկվեց Հռոմ եւ այնտեղ էլ նետվեց գազաններին, գրում է. «Յուրաքանչյուր ոք, ով չի խոստովանում Քրիստոսի երկու բնությունները եւ չի ասում, որ նա իր բնությամբ Աստված էր, ինչպես որ էր նաեւ

մարդ, հեռացել է ճշմարտությունից»¹⁸: Դարձյալ՝ «Թող նրանք, ովքեր ասում են, որ աստվածությունը հայտնվել է առանց մարմնի, իրենք էլ դեևերի նման անմարմին դառնան»: Եւ դարձյալ վկայում է. «Եւ նույնիսկ հիմա, ես ճանաչում եմ Քրիստոսին երկնքում՝ իր իսկ մարմնի մեջ»¹⁹:

2. Մեծն Աթանասը՝ Ալեքսանդրիայի եպիսկոպոսը գրում է. «Խոստովանենք, ուրեմն, որ Քրիստոս համագոյակից է Հորն իր աստվածությամբ, եւ պետք է կոչվի մարդու Որդի իր մարդկային բնությամբ»: Այսպիսով, նա Քրիստոսին նաեւ երկու բնություն է վերագրում. «...Բանն Աստված անսկիզբ է իր Հոր պես, իսկ նրա մարդկային բնությունն սկիզբ է առել Սուրբ Կույսի արգանդում: Նա աստվածային գործեր կատարեց, չարչարվեց ու մահ ընդունեց մարդկայնորեն, քանզի երկու բնությունները մեկ Քրիստոսի՝ Աստծո Որդու մեջ տարբերակված են: Մենք երկրպագում ենք Քրիստոսի աստվածությանը նրա մարդկային բնության մեջ, եւ համարձակություն իսկ չունենք նրան ասելու. “Ազատվի՛ր մեր մարդկային բնության ծրարից, որը հազել ես մեր իսկ փրկության համար, որպեսզի քեզ երկրպագենք”»²⁰:

¹⁸ Ս. Իգնատիոս Աստվածագլխի՝ գնդունիացիներին ուղղված նամակի այս մեջբերումին համապատասխանող որեւէ հատված չկա նշված թղթում: Ինչպես իրավացիորեն նկատում է Գիվարգիսի թղթի ասորերեն բնագրի հրատարակիչ և թարգմանիչ J. B. Chabot-ն, այս հատվածը վերցված է արեւելաասորական ավանդության մեջ տարածված տարբեր ժողովածուներից մեկից (տե՛ս Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens, publié, traduit et annoté par J.-B. Chabot, Paris, 1902, էջ 510):

¹⁹ Հիշյալ երկու հատվածները վերցված են գնդունիացիներին ուղղված թղթի Բ. և Գ. գլուխներից (Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, Lettres; Martyrs de Polycarpe, texte grec, introduction, traduction et notes de P. Th. Camelot, coll. Sources Chrétiennes 10, Paris, 1958, էջ 156: Հմմտ. նաեւ գրաբար թարգմանությունը՝ «Թուղթք Սրբոյն Իգնատիոսի աստուածագեաց մարտիրոսի Աստիոքայ եպիսկոպոսի», Կոստանդնուպոլիս, 1783, էջ 16 եւ 20): Վերոբերյալ ասորերեն հատվածները մեծավ մասամբ չեն համապատասխանում հունարեն բնագրին: Ընդհանրապես Իգնատիոսի թղթերի ասորերեն ամբողջական, ինքնուրույն թարգմանություն հայտնի չէ գիտությանը (տե՛ս W. Cureton, Corpus Ignatianum: a complete collection of the Ignatian epistles...in Syriac, Greek and Latin, London 1849, էջ 346-360): Իգնատիոսի թղթերի ասորերեն թարգմանության պահպանված հատվածների ամբողջական հրատարակության համար տե՛ս “The ancient Syriac version of epistles of Saint Ignatius to St. Polycarp, the Ephesians, and the Romans” by W. Cureton, London, 1845:

²⁰ Աթանասի երկերից քաղված այս երկու մեջբերումներն առկա չեն հունարեն բնագրում: Միայն վերջին մեջբերումն իմաստային որոշակի նմանություն ունի (տե՛ս Epistola ad Adelphium, PG XXVI, col. 1076): Աթանասի երկերի ասորերեն թարգմանությունը Քաղկեդոնի ժողովի եւ դրան հաջորդած ժամանակահատվածում ենթարկվել է դավանաբանական բնույթի բազմաթիվ խմբագրումների: Օրինակ՝ Ը. դարի աթանասյան երկերի ասորերեն թարգմանությունը միանշանակ կրում է երկաթնակ խմբագրության հետքեր, մինչդեռ ավելի վաղ շրջանում արված թարգմանությունները վկայում են միաբնակ կուսակցության խմբագրական միջամտությունների մասին (Տե՛ս David M. Gwynn, Athanasius of

3. Ամբրոսիոսը՝ Միլանի եպիսկոպոսը, Պողոս առաքյալի կողմից եբրայեցիներին գրված թղթի խոսքը մեկնաբանելով («Նա, ով սրբված է, եւ նրանք, ովքեր արդեն սրբված են, մեկ են», Բ. 11), գրում է. «Մի՞թե Սուրբ Գիրքը ձեզ չի ուսուցանում, որ ոչ թե աստվածությունը, այլ մարմինը կարիք ունի սրբվելու»²¹: Եւ դարձյալ ասում է ավելի հստակ. «Մենք Պետրոսի հետ խոստովանում ենք մեկ Քրիստոս՝ կենդանի Աստծո Որդի, Աստված ճշմարիտ՝ ճշմարիտ Աստծուց, անսկիզբն՝ իր Հոր պես, ով ժամանակների վախճանին Սուրբ Կույսից մարմին ու միտք առավ, որոնք ձեւավորվեցին ու հաստատվեցին Բանի եւ Սուրբ Հոգու կողմից եւ որի մեջ բնակվեց Բանը՝ անբաժանելի միությունը»²²:

4. Գրիգոր Ասրվաձաքանը գրում է. «Նավակատյաց տոնը տեղի ունեցավ Երուսաղեմում, եւ այդ ժամանակ ձմեռ էր», այսինքն՝ անհավատարմության ձմեռ, «եւ Հիսուս ներկա էր», Աստված եւ տաճարը, Աստված, որ վեր է ժամանակից, եւ Նոր տաճարը՝ տեսանելի իր բնության մեջ, որը պետք է քանդվեր եւ վերանորոգվեր երեք օրում, եւ անտեսանելի Աստված, որ պիտի վերանորոգեր այդ տաճարը»²³: Դարձյալ՝ «Նա, ով սկսում է, աճում, առաջանում, Աստված է, չնայած որ այդպես ենք արտահայտվում՝ նկատի ունենալով աստիճանական հայտնությունը»²⁴: Եւ դարձյալ՝ «եր-

Alexandria: Bishop, Theologian, Ascetic, Father, Oxford, 2012, էջ 186):

²¹ Ամբրոսիոսի՝ “De fide ad Gratianum” երկից արված այս մեջբերումները (Patrologia Latina XVI, col. 1192; col. 883), ինչպես նկատում է J.-B. Chabot-ն (SO, էջ 511), Գիվարգիսին հայտնի էին հունարեն թարգմանությամբ: Ըստ այսմ, այս երկի հունարեն բնագիրը մեջբերված է Mansi-ի հայտնի երկում. «οὐδὲ αὐτὸ τὸ γράμμα ἡμᾶς διδάσκει τοῦ ἀγίασµου τὴν Θεοῦ τηγὰτ χρείαν ἐσχηκέναι, ἀλλὰ τὴρ σάρκα - միթե Սուրբ Գիրքը մեզ չի ուսուցանում, որ ոչ թե աստվածայինը, այլ մարմինը սրբագործման կարիք ունի» (տե՛ս Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio, IV, 1192):

²² Ամենայն հավանականությամբ, ինչպես արդեն նկատում է J.-B. Chabot-ն (նշվ. աշխ., էջ 511, ծաթ. 5), այս մեջբերումը թղթի հեղինակը վերցրել է Ամբրոսիոսի “Expositione fidei” «Հավատի մասին» երկի հունարեն թարգմանությունից՝ բավական ազատ խմբագրման ենթարկելով այն (տե՛ս Patrologia Latina, t. XVI, col. 883):

²³ Տե՛ս Patrologia Graeca, t. XXXVI, col. 608, In novam dominicam.

²⁴ Տե՛ս Patrologia Graeca, t. XXXVII, col. 181, Ad Cledonium presbyterum contra Apollinarium, Epistola I. «Առ Կղեդոնիոս» հայտնի թղթի այս հատվածն ասորերեն թարգմանության մեջ գրեթե ամբողջովին իմաստափոխված է: Այսպես, հունարեն բնագիրն ընթերցվում է՝ «τὸ γὰρ ἡργόμενον, ἢ προκόπιον, ἢ τελειούμενον, οὐ Θεός, κἂν διὰ τὴν κατὰ μικρὸν ἀνά δεξιὺν οὕτω λέγεται - Քանզի այն, ինչ սկիզբ ունի, կամ զարգացում կամ կատարելության կարիք, Աստված չէ, չնայած արտահայտությունները կարող են օգտագործվել Նրա աստիճանական հայտնության իմաստով»: Հստակ է, որ ասորերեն տեքստի հեղինակը խմբագրման ընթացքում փորձել է շեշտադրել Աստծո եւ մարդկային փոխհարաբերության կարեւորությունը՝ «Աստված չէ»-ն դարձնելով «Աստված»:

կու բնություն կա՝ Աստված եւ մարդ, չկա երկու Որդի, քանզի կան նաեւ հոգին ու մարմինը»²⁵:

5. Իկոնիայի եպիսկոպոս Սուրբ Անիիլոքիոսը գրում է. «Մեր Տեր Հիսուս Քրիստոսի տնօրինության փառավոր ու գերազանց գործերը պետք է վերագրել նրա աստվածությանը, իսկ խոնարհումը, արհամարհանքը, չարաչարանքները՝ նրա մարդկային բնությանը, քանզի մեր միակ Տեր Հիսուս Քրիստոս, երկու բնության մեջ, Սուրբ Աստծո Որդին է»²⁶:

6. Հովհան Ոսկեբերանն էլ այս է գրում. «Արդյոք ո՞ր դժոխքն է դուրս թափել նրանց, ովքեր մեր Տեր Հիսուս Քրիստոսին իր բնությամբ ճշմարիտ Աստված չեն խոստովանում, եւ ասում են, որ միությունից հետո միացած բնությունները խառնակվել են մեկ ու միակ բնության մեջ: Ո՞ր մի բնությունն են անհետացնում: Աստվածայի՞նք. դրանով կորցնում են փրկությունը, թե՞ մարդկայինը: Բայց չէ՞ որ այդպիսով էլ մնում են առանց կենաց հույսի»: Եւ նզովքի ու դատապարտության տոնով սահմանում է. «Նրանք, ովքեր այսպիսի բաներ են ասում, հեռացած են Քրիստոսից»²⁷:

ԻԳ. Մենք շատ մասնակի ու հակիրճ նշեցինք Ձեզ համար, սիրեցյալ եղբայր, այս օրինակները, որ քաղել էինք մի քանի Սուրբ Հայրերի ճառերից, եկեղեցու մեծ վարդապետներից ու քրիստոնեության հիմնասյուներից: Կյուրեղն ինքը՝ եկեղեցիներին խառնողը, քրիստոնյաների ճշմարիտ խոստովանության աղարտողը Հռոմեացիների երկրում²⁸, հակառակվելով ճշմարտությանը, այսպես է արտահայտվում. «Միավորված բնությունները տարբեր են, իսկ միությունն առանց փոփոխության ու խառնակման պահանջում է մեկ Քրիստոսի բնությունները, ով Աստծո Որդին է»²⁹: Իսկ մեկ այլ տեղում ասում է. «Քրիստոսի երկու բնությունների միությունն ընկալի այն տապանակի օրինակով, որն Աստված պատվիրեց պատրաստել Մովսեսին: Անփուտ փայտը քեզ համար թող լինի մարդկային դեմքը, որը բնավ մեղք չի գործել, եւ որի մեջ մեղքի նշույլ իսկ չկա: Իսկ ոսկին, որով

²⁵ Sicut Patrologia Graeca, t. XXXVII, col. 179: Այստեղ նույնպես թղթի հեղինակը դավանաբանական իր պատկերացումների համաձայն է մեջբերում Ս. Գրիգոր Աստվածաբանի երկից: Հունարեն բնագիրն է՝ «φύσεις μὲν γὰρ δύο, Θεός, καὶ ἄνθρωπος, ἐπεὶ καὶ ψυχὴ, καὶ σῶμα. οἷοι δὲ οὐ δύο, οὐδὲ Θεοί» - քանզի երկուսն են բնությունները՝ Աստված եւ մարդ, հետեւաբար՝ հոգին ու մարմինն են, որով ոչ երկու որդի, ոչ էլ երկու Աստված կա»:

²⁶ Sicut Patrologia Graeca, t. XXXIX, col. 98 ff.: Ասորերեն թարգմանությունը միայն մոտավորապես է համապատասխանում հունարեն բնագրին:

²⁷ Sicut Patrologia Graeca, t. LII, col. 759:

²⁸ Նկատի ունի Բյուզանդական կայսրությունը:

²⁹ Ամենայն հավանականությամբ մեջբերված է Կյուրեղի՝ Նեստորին ուղղված թղթից (սicut Patrologia Graeca, t. LXXVII, col. 45):

պատված էր տապանակն արտաքուստ եւ ներքուստ, թող լինի աստվածային դեմքը, որ միացավ մարդկային բնությունն արտաքնապես եւ ներքնապես: Արդ, ինչպես որ մեկ տապանակի մեջ առկա էին երկու բնություն, այդպես էլ մեկ Քրիստոսի՝ Աստծո Որդու մեջ են առկա երկու բնություններ»³⁰: Տիեզերքի խառնակիչ Կյուրեղն ինքը գրել եւ ասել է այս ու նմանատիպ շատ բաներ իր գրքերում:

ԻԴ. Արդ, այս նամակն օրինակներով չծանրաբեռնելու եւ չերկարացնելու համար է, որ մենք բերեցինք սուրբ մարգարեներից եւ առաքյալներից, Տեր Հիսուս Քրիստոսի՝ իր իսկ մասին ասած խոսքերից, ինչպես նաեւ լուսավոր հոգեւոր մարգիկներից՝ երանելի Հայրերից համառոտակիորեն մեջբերած այս մի քանի վկայությունները, նույնիսկ՝ Կյուրեղի երկերից, որը թեպետեւ գայթակղեց այդքան մարդկանց, բայցեւ Աստծո զորություն եւ ուժի պարտադրանքով ակամա վկայեց այն ճշմարտության մասին, որին ինքն իսկ հակառակ էր: Այս բոլորն ապացուցում են Քրիստոսի՝ երկու բնություն ունենալը, որոնք մեկ միություն մեջ մնում են անփոփոխ՝ վկայելով մեկ Քրիստոսի՝ Աստծո Որդու մասին: Գրում եւ խրատում եմ քեզ, որպեսզի քո հոգին ավելի ու ավելի հաստատվի եւ զորանա քրիստոնեական հավատի ճշմարիտ խոստովանության մեջ, եւ որպեսզի ամբողջովին հեռանաս աստվածհայհոյիչների ճառերի չարությունից, ովքեր կիրք են վերագրում աստվածությունը, անտեսում մեզանից առնված մարդկային բնությունը՝ կործանելով փրկության մեր հույսը:

ԻԵ. Իմացի՛ր, սիրեցյալ՝ եղբայր, որ մեր ունեցած ճշմարիտ հավատը մենք առանց քննության, ապացույցի ու բանականության չենք ընդունում, այլ մեր Տերն ինքն ասաց եւ ուսուցանեց. «Քննեցե՛ք Սուրբ գրքերը, որոնցով կարծում եք հավիտենական կյանքն ունենալ. նրանք իսկ վկայում են իմ մասին» (Հովհ. Ե. 39): Իսկ սրբազան Պողոսն էլ հետեւյալն է ուսուցանում. «Քննեցե՛ք ամեն բան, ամո՛ւր պահեք ամեն բարի բան եւ փախե՛ք բոլոր չար բաներից» (Ա. Թես. Ե. 21-22): Մեր ունեցած այս հավատը, ինչքան որ հնարավորինս այն հասկանում ենք, մեծն Հռոմիոն ու ամբողջ Իտալիայինն է, ինչպես նաեւ Կոստանդնուպոլսինն ու Երուսաղեմինը, հռոմեացիների երկրի բոլոր լուսավոր քաղաքներինը եւ ընդհանրական եկեղեցիներինը, որոնք չեն կեղտոտվել հերետիկոսների շրթերից

³⁰ Ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու այս հայտնի պատկերն առկա է նրա՝ Հովհաննու Ավետարանի մեկնության համապատասխան հատվածում (Հովհ. Զ. 69, տե՛ս Patrologia Graeca, t. LXXIII, col. 621):

դուրս եկած եւ նրանց սրտից բխած ու տարածվող գարշահոտ տիղմից: Քանզի այս քաղաքները դավանում են երկու բնությունների հավատը՝ իրենց հատկություններով ու ներգործություններով՝ Քրիստոսի մեջ մեկ ու միակ միությունը: Այս հավատն է, որ դեռ ավելի խնամքով, նախանձախնդրորեն, հստակորեն՝ ըստ սուրբ Առաքյալների ավանդության, եւ անբծությամբ պահում է Ընդհանրական Եկեղեցին Արեւելքի այս կայսրությունում՝ Պարսից տերությունում եւ մերձակա տարածքներում:

ԻՉ. Ահա այսքանը գրեցի քեզ, սիրեցյալ եղբայր, համառոտակիորեն՝ պարզապես հիշելու համար: Այս նամակը գրեցինք՝ քեզ ավելի հարազատ պարսկերեն լեզվով, որպեսզի հասկանաս այն՝ քո ներկայությամբ ընթերցելիս: Թող, ուրեմն, այն ընթերցվի քո առաջ բազմիցս, մինչեւ որ հասկանաս եւ ըմբռնես այն: Մտքիդ մեջ ծագող ցանակացած կասկածի իզուր լուծում մի՛ փնտրիր, քանզի արդեն իսկ Սուրբ Ավետարաններում, երանելի Պողոսի թղթերում, Գործք Առաքելոցում, ինչպես նաեւ Աստծո Հոգով գրված Օրենքի ու մարգարեների գրքերում կգտնես քո դժվարությունների լուծումը:

Թող Աստված իր ձեռքերով, որոնցից են բոլոր բարի բաները գալիս Նրանից երկյուղողներին, հաստատի քո հոգին իր հավատի ճշմարտության մեջ: Արդար կլինի, որ դու Նրան փառաբանես մեր փրկությանն ի խնդիր Նրա ունեցած նախախնամության համար: Թող քո հոգին վառվի Նրա սիրո ճաշակումից: Թող Նա օգնի քեզ՝ իրականացնելու իր կամքը քո կյանքի բոլոր օրերին: Ո՛ղջ լեր եւ աղոթի՛ր ինձ համար: Շնորհ քեզ եւ մեզ ամենքիս: Ամեն:

Գիվարգիս կաթողիկոս-պատրիարքի նամակի ավարտը



ՊԱՏՄԱԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

ԱՐՄԵՆ ԱՍՐՅԱՆ

պարմական գիր. թեկնածու,
Գնահատման և թեստավորման կենտրոն

ՆԻԿՈՂԱՅՈՍ ԱԴՈՆՑԻ՝
ՄԱՐԶՊԱՆ ՎԱՍԱԿ ՍՅՈՒՆՈՒ ԳՈՐԾՈՒՆԵՈՒԹՅԱՆ
ՎԵՐԱԳԵԱՀԱՏՄԱՆ ՏԵՍՈՒԹՅՈՒՆԸ

Վարդանանց պատերազմը (449-451 թթ.) միշտ հանդիսացել է Հայ ժողովրդի ազատագրական պայքարի ոգեշնչման աղբյուր: Անէացնելով Հայ ժողովրդին ձուլելու, նրա քրիստոնեական հավատքը վերացնելու՝ պարսկական արքունիքի ծրագրերը՝ Վարդանանց պատերազմն ազդարարեց, որ համաժողովրդական պայքարի միջոցով Հայ ժողովուրդին ի դուրս է ուժգին հակահարված հասցնել իր ինքնուրույն դեմոտոնագրություն կատարող նույնիսկ ամենահզոր թշնամիներին:

Դարերի ընթացքում Վարդանանց պատերազմը¹ եւ նրա հերոսները եղել են ազատության, անկախության, քրիստոնեական հավատքի եւ արժանապատվության պաշտպանության համար պայքարի խորհրդանիշ, իսկ Վասակը եւ Վասակյանք՝ դավաճաններ: Ավարայրից մինչեւ Արցախյան գոյամարտ Հայ քաջորդիները թշնամիների դեմ պայքարել են՝ աչքի առաջ ունենալով Վարդանանց օրինակը:

ԺԹ. դարի վերջերին փորձեր կատարվեցին՝ վերագնահատելու Հայոց պատմության մի շարք հարցեր, այդ թվում եւ Վարդանանց պատե-

¹ Եղիշե, Վարդանանց պատմությունը, թարգմ., ներածական ուսումնասիր. և ծանոթագր.՝ Ե. Տեր-Մինասյանի, Երևան, 1946. Հ. Հարությունյան, Վարդանանց պատերազմը, Երևան, 1947. А. Айвазян, Армяно-персидская война 449-451 гг. Кампании и сражения, Ереван, 2016, с. 184. և այլն:

րազմն ու նրա գործիչներին: Վարդանանց պատերազմի պատմության եւ հատկապես մարզպան Վասակ Սյունու գործունեության վերաբերյալ ավանդականից տարբերվող տեսակետ արտահայտող առաջին հեղինակներից էր այդ պահին նոր պատմագիտության հորձանուտ մտնող, իսկ հետագայում նշանավոր պատմաբան Նիկողայոս Ադոնցը, ով 1904 թ. ռուսերենով հրատարակեց «Մարզպան Վասակը պատմաբանների դատի առջեւ» զեկուլյց-հոդվածը², որի հիմնական խնդիրն էր վերագնահատել մարզպան Վասակ Սյունու գործունեությունը եւ նրա վրայից դեն նետել դավաճանի պիտակը:

Իր նպատակի մասին Ն. Ադոնցը գրում է. «Այդ շարժման նկատմամբ ավանդական հայեցողությունը, որն այն նկարագրող պատմիչներից անցել է նոր հետազոտողներին, ինձ թվում է միակողմանի եւ Հայաստանում իրերի իրական վիճակին չհամապատասխանող: Կա հնարավորություն 5-րդ դարի իրադարձություններին տալու փոքր-ինչ այլ լուսաբանում եւ պատմական այլ գնահատական»³:

Իրադարձություններին պատմական այլ գնահատական տալը թերեւս թելադրում է դրանք քննարկել որպես մեկ ամբողջության բաղադրիչներ, պահպանել դրանց ժամանակագրական կողմը, իսկ եզրակացությունները բխեցնել միմիայն փաստերից: Ինչպես իրավացիորեն գրել է Լ. Շահինյանը՝ «փաստերից դուրս չի եղել եւ չի կարող լինել ո՛չ գիտություն, ո՛չ էլ գիտականություն»⁴:

Փաստելով, որ Ե. դարի պատերազմների պատմությունը նոր ժամանակներ է հասել Եղիշեի եւ Ղազար Փարպեցու նկարագրություններով՝ Ն. Ադոնցը համառոտ ներկայացնում է իր խոհերը Վարդանանց պատերազմի պատճառների եւ ընթացքի մասին՝ դրանք, սակայն, վերագրելով պատմիչներին. «Ինչպես նրանք (Ե. դարի պատմիչները - Ա. Ա.) են կարծում, հուզման պատճառ է հանդիսացել Հագկերտ Բ.-ի պաշտոնական հրովարտակը, որում հայերին առաջարկվում էր հրաժարվել քրիստոնեությունից եւ ընդունել մազդեզականություն: Հոգեւորականությունը եւ իշխանները երկրի մարզպան Վասակի հետ հավաքվեցին Արտաշատ քաղաքում՝ խորհրդակցելու եւ պատասխան տալու համար: Նրանք որոշեցին չկատարել արքայի կամքը եւ զենքի ուժով պաշտպանել հավատն

² Н. Адонцъ, Марзбанъ Васакъ передъ судомъ историковъ, Отдельный оттискъ изъ “Записокъ Восточн. Имп. Русск. Археолог. Общества”, томъ XV, Санкт-Петербургъ, 1904, с. 0122-0130.

³ Անդ, էջ 0122:

⁴ Լ. Շահինյան, Ուրարտու, Երևան, 1994, էջ 3:

ընդդեմ բռնություն: Որոշումը հաստատվեց Ս. Ավետարանի վրա փոխադարձ երգմամբ: Երբ ժամանեցին մոգերը եւ սկսեցին վառել սրբազան կրակը, կատաղած ամբողջը նետվեց ատրուշանների վրա, ոչնչացրեց դրանք եւ սպանեց մոգերին: Շուտով հայտնվեց պարսկական զորքը: Այդ ճգնաժամային պահին մարզպան Վասակը իր համախոհների հետ անջատվեց հայերից եւ անցավ պարսիկների կողմը: Վարդան Մամիկոնյանի առաջնորդությամբ հայերը ճակատամարտ տվեցին պարսկական զորքին, որն ավարտվեց Վարդանի մահով: Պարսիկները բռնեցին մնացյալ խռովարարներին եւ դատի տվեցին: Դատարանում բացահայտվեց Վասակի խարդախությունը եւ նրան դատեցին»⁵:

Երկու անգամ նշելով, որ պատմիչներն են վերոհիշյալ տեսքով ներկայացնում Վարդանանց ապստամբությունը, Ն. Ադոնցը, սակայն, հարցի համար էական կարեւորություն կազմող բազում մանրամասներ լռություն է մատնում:

Իսկ ինչպե՞ս են զարգացել իրադարձությունները: Եղիշեն հաղորդում է, որ պարսից արքունիքը հայոց այրուձին ուղարկում է արեւելք՝ Կոնստանդնուպոլսի թշնամիների դեմ կռվելու, Հայաստանում անցկացնում է նոր աշխարհագիր եւ ծանրացնում հարկերը այնքան, որ նույնիսկ իրենք էին զարմանում, թե ինչպե՞ս կարող է այդքան հարկ վճարելուց հետո երկիրը կանգուն մնալ: Հայ նախարարներից եւ եկեղեցուց հազարապետության եւ դասական գործերը վերցվում են: Հազկերտ Բ.-ն հայերից պահանջում է հրաժարվել քրիստոնեությունից եւ ընդունել մազդեականություն: Հոգեւորականությունը եւ իշխանները մարզպան Վասակի հետ Արտաշատ քաղաքում կայացած խորհրդակցություն ժամանակ մերժում են Հազկերտ II-ի կրոնափոխության պահանջը՝ վճռելով զենքի ուժով պաշտպանել իրենց հավատը՝ որոշումը հաստատելով Ս. Ավետարանի վրա բոլոր մասնակիցների երգմամբ: Հայ նախարարները կանչվում են պարսից արքունիք, որտեղ առերես ուրանում են քրիստոնեությունը եւ մոգերի հետ վերադառնում հայրենիք: Երբ մոգերը ժամանում են Հայաստան, ժողովուրդը ոտքի է կանգնում, պասիվ ընդդիմություն են ավարտվում է, երկրի տարբեր վայրերում ժողովրդական զանգվածները հարձակվում են մոգերի եւ պարսկական զորքի վրա, ազատագրում են պարսիկների ձեռքում գրկվող քերթերն ու ավանները: Պարսկական զորքերը ներխուժում են Աղվանք, որի քրիստոնյա ավագանին հայերից օգնություն է խնդրում: Հայ նախարարները հավաքվում են իրենց զորքերով եւ դրանք բաժանում երեք մասի, որոնցից մեկը Վարդան Մամիկոնյանի

⁵ Н. Адонцъ, Марзбанъ Васакъ передъ судомъ историковъ, с. 0122-0123.

գլխավորությունը չարժվում է Ադվանք՝ պարսիկների դեմ կռվելու: Մինչ շաբերն աշխատում են պատերազմը դարձնել համազգային, Վասակը, որը մինչ այդ պահն առերես ապստամբների կողմն էր, դավաճանում է հայերին, ավերածություններ է գործում Հայոց Միջնաշխարհում, պառակտում է հայոց ուժերը եւ անցնում հակառակորդի կողմը՝ ըստ ամենայնի աջակցելով նրան ընդդեմ Վարդանանց: Պարսկական զորքը ներխուժում է Հայաստան, տեղի է ունենում ճակատամարտ Ավարայրի դաշտում, որում Վասակը հանդես է գալիս ընդդեմ հայրենակիցների: Ավարայրից հետո հայերը երկարատեւ եւ թեժ կռիվներ են մղում երկրի տարբեր վայրերում: Հազկերտ Բ.-ն սրիպված փոխում է իր քաղաքականությունը հայերի նկատմամբ՝ շնորհելով կրոնի ազատություն, թողնելով հարկերը երկրին, թեթևացնելով պարսից արքունիքին տրվող այրուձիռ քանապակը, բոլորին՝ ազատներին, շինականներին եւ հոգևորականներին թույլատրելով ազատորեն տիրել իրենց ունեցվածքին, Վասակ Սյունին դատվում է պարսից դատական ատյանի կողմից:

Վերելում ներկայացված հատվածում ընդգծվել են այն կետերը, որոնք Ն. Ադոնցն անտեսել է պատմիչներին վկայակոչելիս: Կարծում ենք՝ արդեն իսկ ակնհայտ է, որ նա փորձել է հող ստեղծել իր տեսության հաստատման համար: Դա երելում է նաեւ նրանից, որ հեղինակը Հազկերտ Բ.-ի՝ կրոնափոխության պահանջը համարում է առաջարկ՝ այդ կերպ, կարծում ենք, փորձելով իրավիճակը ներկայացնել ոչ տագնապալից:

Ինքը՝ Ն. Ադոնցը, չի էլ թաքցնում, որ իրադարձություններին անդրադարձել է հպանցիկ, սակայն, չի նշում, որ այդ ընթացքում դուրս է թողել առանցքային դեպքերը: Նա գրում է. «Շրջանցելով մանրամասները, ես ներկայացրեցի իրադարձությունների ուրվագիծն այն հաջորդականությամբ եւ ներքին կապով, ինչպես որ ես դրանք հասկանում եմ: Բոլոր փաստերն իմ կողմից վերցված են պատմիչներից, որոնց մոտ, սակայն, դրանք ներկայանում են այլ գունավորումով»⁶:

Կարծում ենք, այս մոտեցումն անընդունելի է: Երեւույթի պատմական, բարոյա-հոգեբանական, քաղաքական կարեւորությունը պարզապես պարտավորեցնում է նրան որեւէ իրադարձություն չչրջանցել, այլապես հարցին հնարավոր չի լինի տալ գիտական զնահատական: Այնինչ Ն. Ադոնցը, ինչպես տեսանք եւ դեռ կտեսնենք, պատմիչների հաղորդումներն օգտագործում է ընտրողաբար:

⁶ Անդ, էջ 0126:

Այնուհետև Ն. Ադոնցն անցնում է իր հիմնական խնդրին՝ Վասակին տրված գնահատականի վերանայմանը: Որպես առաջին կռիվան Վասակի վրայից դավաճանի պիտակը հանելու համար՝ Ն. Ադոնցը վկայակոչում է Կորյունի կողմից նրան տրված բարձր գնահատականը եւ տարակուսանք հայտնում Եղիշեի եւ Ղազար Փարպեցու կողմից Վասակին տրված բնութագրումների ճշմարտացիության մասին՝ չարձանագրելով, սակայն, թե Կորյունի խոսքը Վասակի գործունեության որ չրջանի մասին է: Իսկ Կորյունն իր աշխատությունը գրել է մինչեւ Վարդանանց պատերազմը եւ բարձր է գնահատել Վասակի գործունեությունը Ե. դարի սկզբներին Սյունիքում գրեթե տարածման չընկած Մեսրոպ Մաշտոցին ցուցաբերած օժանդակության կապակցությամբ⁷: Հետեւաբար կարիք չկա 449-451 թթ. իրադարձությունների կապակցությամբ վկայակոչել Կորյունի մտքերը:

Փորձելով հող նախապատրաստել իր այս տեսությունը զարգացնելու համար՝ Ն. Ադոնցը կատարում է հետեւյալ առաջարկությունը. «Եթե մի կողմ ներքին վարքագրության տեսակետով, որով Եղիշեն եւ Ղազարը դիտում են իրերը եւ շարադրանքից հանենք Վասակի նկատմամբ կուսակցական եւ թշնամական ոգին, ապա իրադարձությունները մեր առջեւ կկանգնեն այլ լույսով [ընդգծումը մերն է - Ա. Ա.]»⁸:

Մի՞թե կարելի է վարքագրության տեսակետը, որը վաղ միջնադարում հանդես է եկել պատմագրության հետ միահյուսված եւ պարունակում է փաստեր, մի կողմ թողնել եւ առաջնորդվել ենթադրություններով: Մի՞թե կարելի է պատմության նորովի շարադրման համար հիմք ընդունել «եթե»-ն: Կարծում ենք՝ չի կարելի, քանզի այդպես կարելի է միայն ենթադրյալ պատմություն գրել:

Անդրադառնալով 449 թ. Արտաշատի ժողովին, որում հայերը մերժեցին կրոնափոխության պարսիկների պահանջը, Ն. Ադոնցը գրում է. «Հայ իշխանները, առավել եւս երկրի կառավարիչ Վասակը, օժտված էին քաղաքական խոհմտությամբ եւ հիանալի հասկանում էին, որ իրենք անկարող են ուժերը չափել հզորագույն միապետության հետ: Արտաշատի համաժողովում հարցի քննարկման ժամանակ նրանք հույս էին կապում արտաքին օգնության հետ: Խորհրդակցությունից հետո, Վասակը, որոշման համաձայն (վկայակոչում է Ղազար Փարպեցուն - Ա. Ա.), դեսպա-

⁷ Կորիւն, Վարք Մեսրոպ Մաշտոցի, աշխատութեամբ՝ Ա. Մաթեոսեանի, Երեւան, 1994, էջ 47:

⁸ Н. Адонцъ, Марзбанъ Васакъ передъ судомъ историковъ, с. 0123.

նուկլոն ուղարկեց Թեոդոսիոս կայսեր մոտ, որի հետ հայերը մեծ հույսեր էին կապում»⁹:

Նախ նշենք, որ սկզբնաղբյուրներն իրադարձությունների սկզբնավորման շրջանում հայ իշխանների քաղաքական ըմբռնումների եւ կեցվածքի մասին վկայում են, որ նրանք միահամուռ մերժեցին կրոնափոխություն պահանջը: Երկրորդ՝ Արտաշատի ժողովում դրսից օգնության հարց չի քննարկվել¹⁰: Երրորդ՝ հայկական պատվիրակությունը Բյուզանդիա է ուղարկվել ոչ թե Արտաշատի խորհրդակցությունից հետո, այլ ավելի ուշ՝ Անգղ-Ջարեհավանի իրադարձություններից¹¹ հետո: Իսկ հայկական պատվիրակությունն էլ միայն Վասակի կողմից չէ, որ Բյուզանդիա է ուղարկվել: Մյուս կողմից, այս միջանկյալ ժամանակահատվածում կատարված անցքերի, հատկապես Վասակի լայնածավալ քայքայիչ գործունեության մասին, որոնք էական նշանակություն ունեն վերջինիս գնահատելու համար, Ն. Ադոնցը լուր է: Նա չի նշում նաեւ, որ ազատագրական գործողությունների ընթացքում ապստամբները նրան ձերբակալել էին պարսիկների ճամբարում:

Իսկ իրադարձությունները, որոնք Ն. Ադոնցը չի հիշատակում, զարգանում են հետեւյալ հաջորդականությամբ. այն ժամանակ, երբ Անգղի միջագետքի վախեցած մոգպետը պատրաստվում էր դիմել Հագկերտ Բ.-ին՝ հայերին դավանափոխություն պարտադրելու ծրագրից հրաժարվելու առաջարկությամբ, Վասակ Սյունին նրան խորհուրդ է տալիս չվհատվել, բայց ոչ միայն այդքանը. «Մի քիչ համբերություն ունեցիր եւ քո այս խորհուրդը ծածկի՛ր շատերից. բայց հայտնի՛ր մարդկանց, որոնց ես կասեմ, մինչեւ որ ես ուժ հավաքեմ, օգնական զորք կանչեմ, գուցե կարողանամ եկեղեցու այդ ուխտը երկփեղկել»¹²: Ապա նա գործնական քայլերի է դիմում հայոց միասնությունը խախտելու եւ դավանափոխությունը գլուխ բերելու համար. «Անմիջապես զորք հանեց Սյունյաց աշխարհից, իր գործամասն ստվարացրեց՝ մոգերին ու մոգպետին օգնության հասնելու համար: Եւ ապա սկսեց ասել (Վասակը մոգպետին - Ա. Ա.). «Հապա դու մի թուղթ ուղարկիր Դուռը, որ Աղվանից աշխարհում գտնված տասը հազար այրուձին Հայաստան գա ձմեռն անցկացնելու համար. երբ նրանց

⁹ Անդ, էջ 0123-0124:

¹⁰ Եղիշե, Վարդանի եւ Հայոց պատերազմի մասին, Երևան, 1989, էջ 81, 83. Ղազար Փարպեցի, Հայոց պատմություն. Թուրք Վահան Մամիկոնյանի, Երևան, 1982, էջ 99-105:

¹¹ Եղիշե, նշվ. աշխ., էջ 117-119. Ղազար Փարպեցի, նշվ. աշխ., էջ 147:

¹² Եղիշե, նշվ. աշխ., էջ 127:

մեր ձեռքի տակ ունենանք, էլ ոչ ոք չի կարողանա արհամարհել արքունի հրամանը»¹³: Այնուհետև Վասակ Սյունին «սկսեց ոմանց խաբել գույքով, ոմանց՝ հորդորական խոսքերով. բոլոր ռամիկներին էլ ահեղ խոսքերով սպառնալով՝ վախեցնում էր... Արքունիքից բերել էր նաեւ շատ դրամ եւ սրա-նրա գրպանը գաղտնի կաշառք էր խոթում, իբր թե պարգեւ ու պատիվ է տալիս. եւ մեծ նենգությամբ անմեղ մարդկանց հրապուրում էր եւ իր կողմը քաշում»¹⁴: Ինչպես հաղորդում է Եղիշեն, Վասակը «սկսեց մոգեր բաժանել նախարարների տները եւ մեծ-մեծ ռոճիկներ նշանակել, կենդանիներ զոհել եւ բռնությամբ ստիպել կնքված մարդկանց, որ զոհած միս ուտեն եւ արեգակին երկրպագություն տան»¹⁵: Վասակի չարագործություններից զայրացած հայ եպիսկոպոսները դիմեցին սպարապետ Վարդան Մամիկոնյանին. «...եթե մարգպանն ու մոգպետը ձեր խորհրդով են գործում այն անօրեն չարագործությունները, նախ մեր պարանոցները կտրեցեք եւ հետո ձեռք տվեք եկեղեցուն: Իսկ եթե նրանք առանց ձեր կամքի են կատարում այն չարագործությունները, թո՛ղ այսօր եւեթ դրա վրեժը պահանջվի նրանցից»¹⁶:

Զայրույթով բորբոքված ժողովուրդը հարձակվեց պարսկական բանակի վրա, ոմանց կոտորեցին, շատերին բանտարկեցին: Ձերբակալեցին նաեւ Վասակին, որը «երգումով միաբանվեց նրանց հետ, որ հաստատ կմնա ուխտին, զղջում էր, որ առաջ բաժանվել էր նրանցից...»¹⁷: Ապստամբական ուժերի հետ Վասակի միաբանվելուց հետո ապստամբները երկիրը մաքրեցին պարսկական կայազորներից, ազատագրվեցին Արտաշատը իր ավաններով, անմատչելի քաղաք-ամրոցներ Գառնին, Անին, Արտազերսը եւ այլն:

Երկիրը թշնամուց մաքրելու կոիվներից շատ օրեր անց Հայաստան հասած Աղվանքի հազարապետը եւ եպիսկոպոսը հայտնեցին հայերին, որ պարսից զորքը ներխուժել է Աղվանք:

Հենց այս անցքերից հետո է, որ հայերը պատվիրակություն ուղարկեցին Բյուզանդիայի կայսր Թեոդոսիոսի մոտ՝ օգնության խնդրանքով¹⁸:

Անտեսելով Եղիշեի այս հաղորդումը, ինչպես նաեւ ապստամբություն պատճառները, եւ չներկայացնելով գեթ մեկ փաստարկ՝ Ն. Աղոն-

¹³ Անդ, էջ 127-129:

¹⁴ Անդ:

¹⁵ Անդ, էջ 129-131:

¹⁶ Անդ, էջ 131:

¹⁷ Անդ, էջ 133:

¹⁸ Անդ, էջ 143:

ցը «Պատմական ուսումնասիրություններ»-ում նշում է, թե «հեղափոխության արմատները իրարմեր է տալիս կարծելու, որ գործին խառն էր եւ Բիւզանդական դուռը՝ թերեւս իսկական դրդիչը...: Վասակի ծրագիրը կարող էր ներշնչուած լինել Բիւզանդիայից...: Վասակը, նախապէս ապահովելով թիկունքը Յունաց կողմից, համաձայնութեան էր եկել նաեւ անմիջական դրացիներին՝ Վրաց, Աղուանից եւ Աղձնեաց աշխարհների հետ, որպէսզի միահամուռ ուժերով նետեն պարսկական լուծը լընդգծումը մերն է - Ա. Ա.]»¹⁹: Անտեսելով հանրահայտ իրողութիւնը, որ ապստամբութեան պատճառը պարսից արքունիքի բռնութիւններն էին²⁰ եւ, փոխարենը, նրանում արհեստականորեն տեսնելով բյուզանդական հետք՝ Ն. Աղոնցը փորձում է հող ստեղծել Վասակի վերագնահատումը դյուրացնելու համար: Այսպէս, Վարդանանց ապստամբութիւնը համարելով Բյուզանդիայի դիտավորութիւն՝ Ն. Աղոնցը արհեստական հնարավորութիւն է ստեղծում Վասակի գործակցութիւնը պարսից արքունիքի հետ արդարացնելու համար: Մյուս կողմից՝ այդ ձեւով նա նսեմացնում է Վարդանանց ապստամբութիւնը՝ երեւոյթ ստեղծելով, թե իբր այն բխում էր ոչ թե Հայոց, այլ Բյուզանդիայի շահերից, թե իբր Վարդանանք ոչ թե ինքնուրույն մտածողներ էին, այլ սոսկ Բյուզանդիայի կամակատարներ: Նկատենք, որ սկզբնաղբյուրները ապստամբութեան սկզբնավորման մեջ բյուզանդական հետքի մասին անգամ կասկածելու տեղիք չեն տալիս:

Ապստամբութեան սկզբնավորման եւ ծավալման ընթացքը պարզ ցույց է տալիս, որ այն «Վասակի ծրագիր» համարելու միտքը նույնպէս մտացածին է: Բավարարվենք Ղազար Փարպեցու հաղորդումներից մեկով. «...Հայոց սպարապետ Վարդանը, իմանալով, որ ապստամբութեան գործը հուշտ հայտնի են դարձնում եւ այն շատ ուշացնելուց մեծ վնասներ կլինեն, շատ օրեր խորհուրդ անելով, պատվական եպիսկոպոսներին, աղանավոր երեցներին եւ Հայոց ավագ տանուտերերին ու սեպուհներին հավաքեց առանձին: Այն ժամանակ նա դեռ չէր կամենում իրենց խորհուրդը հայտնել Հայոց մարզպան Վասակին...»²¹: Կարծում ենք՝ ամեն ինչ շատ պարզ է: Մյուս կողմից՝ եթե մենք եւս առաջնորդվենք «եթե»-ներով եւ մի պահ ընդունենք ապստամբութիւնը «Վասակի ծրագիր» համարելու Ն. Աղոնցի միտքը, ապա նրա հետագա խափանարարական

¹⁹ Ն. Աղոնց, Պատմական ուսումնասիրություններ, Փարիզ, 1948, էջ 24:

²⁰ Հ. Մանանդյան, Երկեր, հ. Բ., Երևան, 1978, էջ 478:

²¹ Ղազար Փարպեցի, նշվ. աշխ., էջ 141:

քայլերը դարձյալ արդարացում էն կարող ունենալ: Դա է պատճառը, որ Ն. Աղոնցը լռում է Վասակի այդ գործերակերպի մասին:

Ինչեւէ, պատվիրակությունն իր հետ տանում էր կայսրին ուղղված մի գրություն, որը կազմվել էր Հայոց կաթողիկոսի պարտականությունները կատարող Հովսեփ եպիսկոպոսի եւ նրա եպիսկոպոսակիցների, մարզպան Վասակի, սպարապետի եւ բոլոր մեծամեծ նախարարների կողմից²²: Ինչպես տեսնում ենք Եղիշի հաղորդումից (կտեսնենք նաեւ Ղազար Փարպեցու հաղորդումից), պատվիրակությունն ուղարկվել էր ոչ թե Վասակի, այլ Հայոց մի շարք իշխանների եւ կաթողիկոսի կողմից՝ Արտաշատի ժողովից բավական ուշ:

Այս կապակցությամբ Ղազար Փարպեցին հաղորդում է մի հետաքրքիր մանրամասն, որը, կարծում ենք, կարեւոր է Վասակին առավել ամբողջական բնութագրելու համար: Երբ հայկական ուժերը նոր էին Զարեհափանից իջել Այրարատ եւ Աղվանքից օգնություն էին խնդրում հայերից՝ ընդդեմ պարսկական զորքի, «Սյունյաց Վասակ իշխանը Հայոց երանելի սպարապետ ու Մամիկոնեից տեր Վարդանին ստիպում էր գնալ եւ զորքով դիմակայել նրանց»: Շարունակելով միտքը՝ Փարպեցին գրում է. «Վասակն ինքը խաբեություն ճանապարհն էր բռնել՝ իր մտքում կամակից ու խորհրդակից ունենալով աստվածանենգ ուրիշ մարդիկ Հայոց ազատներից»²³: Սակայն մինչ Աղվանք շարժվելը Վարդանը պնդում է՝ նախապես ընդունած որոշման համաձայն նախ դեսպանություն ուղարկել Բյուզանդիա, եւ պատրաստակամություն է հայտնում դրանից հետո կատարել Վասակի բոլոր հրամանները²⁴: Եւ Վասակը, շարունակում է Փարպեցին, «իր առաջ դրված խնդիրն շտապ իրականացնելու համար, հանձն առավ երանելի սպարապետ Վարդանի ասածները կատարել»²⁵:

Կարծում ենք՝ պարզ է, թե ե՞րբ հայերը օգնության խնդրանքով պատվիրակություններ ուղարկեցին Բյուզանդական կայսեր եւ բյուզանդական Հայաստանի հայ նախարարների մոտ:

Հարց է առաջանում, ո՞վ էր հեռատես դիվանագետ եւ քաղաքագետ՝ Վարդան Մամիկոնյա՞նը, ով մինչ պատերազմ սկսելը ձգտում էր դաշնակիցներ ձեռք բերել, թե՞ Վասակը, որ ցանկանում էր անմիջապես ռազմական գործողություններ սկսել պարսիկների դեմ: Համոզված ենք՝ այստեղ երկու կարծիք լինել չի կարող:

²² Եղիշե, նշվ. աշխ., էջ 143:

²³ Ղազար Փարպեցի, նշվ. աշխ., էջ 147:

²⁴ Անդ, էջ 149:

²⁵ Անդ:

Չանդրադառնալով այս անցքերին՝ Ն. Ադոնցը իր հոդվածում պարզապես գրում է հետեւյալը. «Վասակը եւ նախարարները սպասում էին դեսպանների վերադարձին: Մինչ այդ հոգեւորականությունը նախանձախնդրությամբ բորբոքում էր ժողովրդի կրքերը: Ամբոխը տեղի տվեց նրանց բոցաշունչ ճառերին, եւ սկիզբ առան թշնամական գործողությունները, ցույցերը եւ ընդհարումները...: Իշխաններից ոմանք առաջարկեցին Վասակին՝ կանգնել շարժման գլուխ եւ հայտարարել համընդհանուր ապստամբություն: Նա դանդաղում էր»²⁶:

Ն. Ադոնցի վերջին մտքի կապակցությամբ արձանագրելով, որ պատմիչների գործերում ակնարկ իսկ չկա այդ մասին, շարունակենք հարցի շարադրումը: Պատմիչների հաղորդումներից հետեւում է, որ՝ 1) Հայկական պատվիրակությունը Բյուզանդիա է ուղարկվել Անգղ-Ջարեհավանի իրադարձությունից հետո միայն, 2) ժողովուրդը պարսիկների վրա հարձակվել է ոչ թե հոգեւորականների ճառերին տեղի տալով, այլ Վարդան Մամիկոնյանի հետ ունեցած խորհրդակցությունից հետո: Ավելացնենք նաեւ, որ եթե այլ դեպքերում Ն. Ադոնցը չեւոր դնում է Ղազար Փարպեցու աշխատության վրա, ապա այս դեպքում հիմք է ընդունում Եղիշեին, նրա հաղորդումը, սակայն, ենթարկելով որոշակի փոփոխության:

Ն. Ադոնցը շարունակում է. «Այդ ճգնաժամային պահին լուր է ստացվում Թեոդոսիոս կայսեր մահվան մասին: Նրա հաջորդ Մարկիանոսը կտրականապես հրաժարվեց աջակցել հայերին»²⁷: Ըստ Ն. Ադոնցի՝ կայսեր մերժմանը հետեւում է բյուզանդական մասի հայ իշխանների մերժումը, հոները, չգիտես ինչու, չեն կարողանում աջակցել հայերին, իսկ «ինչ վերաբերում է Իբերիային եւ Աղվանքին, ապա այնտեղ ուղարկված պարսկական ջոկատը չեղեց նրանց ուշադրությունը եւ խանգարեց նրանց՝ միանալու հայերին»²⁸: Ապա Ն. Ադոնցը հավելում է, որ «հանգամանքների անբարենպաստ ընթացքի հետեւանքով հայերը հայտնվեցին անելանելի դրության մեջ: Այդպիսի պայմաններում պարսիկների հետ կապերի խզումը եւ բացահայտ պատերազմ հայտարարելը կնշանակեր երկիրը մղել անխուսափելի կործանման: Վրա հասավ հոսսախաբության եւ տատանումների պահը: Կարծիքները բաժանվում էին: Առաջնորդները պառակտվեցին երկու ճամբարների: Մի մասը կանգնել էր ապստամբության համար եւ խորհուրդ էր տալիս շարունակել ձեռնարկած գործը՝

²⁶ Н. Адонцъ, Марзбанъ Васакъ передъ судомъ историковъ, с. 0124.

²⁷ Անդ:

²⁸ Անդ:

հույսը դնելով սեփական ուժերի վրա: Մյուսները, հասկանալով այդպիսի հանդգնության ամբողջ վտանգը, խոհեմ էին համարում դադարեցնել հետագա գործողությունները եւ կոծկել գործը»²⁹: «Պատմական ուսումնասիրություններ»-ում նա գրում է, որ խոհեմությունն ու խոհականությունը թելադրում էին «հրաժարուել կամ յետաձգել խռովութեան ծրագիրը»³⁰: Այդ ձեւով, ինչպես իրավացիորեն նշում է Հ. Մուրադյանը, Ն Ադոնցը «փորձում է Վարդանանց հետ կողք կողքի կշեռքի հավասար նժարի վրա դնել ուխտագանց Վասակին եւ նրա կողմնակիցներին»³¹:

Վասակին համակրող Ն. Ադոնցը չի նշում, թե ե՞րբ էր պետք ապստամբել օտար տիրապետության դեմ: Ի՞նչ կլինեին մեր ժողովրդի հետ, եթե նա մշտապես դրսեւորեր վասակյանական «խոհեմություն», «դիվանագիտություն» եւ չապստամբեր հզոր զավթիչների դեմ: Մասնավորապես, ի՞նչ կլինեին մեր ժողովրդի հետ, եթե Հայոց Մեծ եղեռնի տարիներին Վանում, Մուսա լեռում եւ այլ վայրերում եւս չդիմադրեր թուրք ցեղասպաններին եւ ապավիններ նրանց ողորմածությանը, եթե 1918 թ. Սարգարապատում, Բաշ-Ապարանում եւ Ղարաքիլիսայում հայությունը չպատերազմեր թուրք ոճրագործների դեմ եւ գլուխ խոնարհեր նրանց առջեւ: Անժխտելի է, որ Մեծ եղեռնի տարիներին փրկվեցին նրանք, ովքեր թուրք ցեղասպաններին դիմադրեցին զենքով, այլ ոչ թե հայցեցին նրանց գութը: 1918 թ. հայ ժողովուրդը վերջնական բնաջնջումից փրկվեց եւ իր անկախ պետականությունը վերականգնեց բացառապես Մայիսյան հերոսամարտերի շնորհիվ:

Ն. Ադոնցը չի պատասխանում այն հարցին, թե ինչո՞ւ հայկական պատվիրակությանը մերժեցին Բյուզանդիայում: Այդ հարցը կքննենք ստորեւ:

Ինչեւէ, Ն. Ադոնցը, առանց պարզություն մտցնելու անհամաձայնությունների ընթացքի եւ դրսեւորումների մեջ, չպահպանելով անցքերի ժամանակագրական հաջորդականությունը եւ մոռացության տալով դրանց մի մասը, ավելացնում է. «Հայացքների անհամաձայնությունը չուտով վերաճեց փոխադարձ թշնամության, եւ երկու կողմերը սկսեցին գործել տարբեր ուղղություններով եւ ակնհայտորեն իրար դեմ»³²: Հետագայում Ն. Ադոնցն այս իրավիճակի մասին ավելացնում է. «Ոչ ուրաջութեան եւ ոչ դաւաճանութեան մասին խօսք անգամ չի կարող լինել:

²⁹ Անդ, էջ 0124-0125:

³⁰ Ն. Ադոնց, Պատմական ուսումնասիրություններ, էջ 25:

³¹ Հ. Մուրադյան, Վարդանանց ապստամբության մասին, վայր, թիվ, էջ 197:

³² Н. Адонцъ, Марзбанъ Васакъ передъ судомъ историковъ, с. 0125.

Երկու կողմն էլ հաւասարապէս հասարակական շահն ի նկատի ունէին: Տարբեր էին նրանց տեսակէտները, երկուսն էլ կասկածելի իրենց առաւելութեամբ»³³: Մնում է պարզապէս տարակուսել արտահայտված մտքերի կապակցութեամբ: Մի՞թե կարելի է թշնամու դեմ ուղղված ապստամբութիւնը համեմատել թշնամու հետ հայրենակիցների դեմ գործակցութեան հետ, առավել եւս կասկածել նրանցից առաջինի առավելութեան վրա: Այս առիթով միանգամայն ընդունելի է Ն. Աղոնցի «հավասարեցման» տեսութիւնը «խիստ հետաքրքրական» անվանող Պ. Հովհաննիսյանի միտքը. «Հանդես գալ սկսած ապստամբութեան դեմ, դաշնակցել պարսիկների հետ, մասնակցել շարժման ճնշմանը չի կարող արդարացիել որեւէ տեսութեամբ (խոսքը Ն. Աղոնցի տեսութեան մասին է - Ա. Ա.), որքան էլ որ այն լինի ինքնատիպ ու հետաքրքրական: Այս շրջափոխումը Վասակի դիրքորոշումն, առանց վարանելու, պետք է անվանել դավաճանութիւն»³⁴:

Կողմերի՝ իրար դեմ գործելու մասին սկզբնաղբյուրներում արձանագրվում է միանգամայն այլ իրավիճակ: Տեսնենք, թե ե՞րբ է երկու կողմերի միջեւ սկսվել թշնամութիւնը եւ ի՞նչ ձեւերով է դրսեւորվել: Պարսկական զորքի՝ Աղվանք մտնելուց հետո, երբ հայկական պատվիրակութիւնը դեռեւս Բյուզանդիա էր մեկնել, հայոց սպարապետը կատարեց զորքի վերախմբավորում: Հայոց զորքը բաժանվեց երեք մասի: Առաջին գունդը Ներշապուհ Ռմբոյանի (Արծրունու) գլխավորութեամբ պահպանելու էր Հայաստանի սահմանները հարավում: Երկրորդ գունդը Վարդանի գլխավորութեամբ շարժվելու էր Աղվանք՝ այնտեղ ներխուժած պարսիկների դեմ: Երրորդ գունդը հանձնվեց Վասակին, որն իր հետ վերցրեց «այնպիսի մարդիկ, որոնց հավատի թուլութիւնը գիտեր»³⁵: Դրանից հետո, ինչպէս գրում է Եղիշեն, Վասակը «խորամանկ խաբուրթեամբ դարան էր մտնում իր երկրի բերդերում, կեղծավորութեամբ պատճառ բերելով, թե ճեպընթաց պիտի անցնի-հարձակվի Պարսից զորքի վրա՝ Աղվանից երկրից նրանց հալածելու համար»³⁶: Նա դեսպաններ է ուղարկում Աղվանքի պարսիկ մարզպան Սեբուխտի մոտ³⁷ եւ տեղեկաց-

³³ Ն. Աղոնց, Պատմական ուսումնասիրություններ, էջ 25:

³⁴ Պ. Հովհաննիսյան, Մարզպան Վասակ Սյունեցու գործունեության վերագնահատման Նիկողայոս Աղոնցի տեսությունը, Ավարայրի խորհուրդը, Երևան, 2003, էջ 72:

³⁵ Եղիշեն, նշվ. աշխ, էջ 149:

³⁶ Անդ:

³⁷ Սեբուխտ/Մերսերուխտ մարզպանի մասին մանրամասն տե՛ս Ա. Ա. АКОПЯН, Албания-Алуанк в греко-латинских и древнеармянских источниках, Ереван, 1987, с. 115-118.

նում. «Ահա քանդեցի Հայոց ուխտի միաբանությունը եւ երեք կողմերի վրա զորքը քանդելով բաժանեցի»³⁸: Վասակը թշնամուն տեղեկացնում է նաեւ Վարդան Մամիկոնյանի ռազմերթի ուղղություն եւ զորքի քանակի մասին. «Իսկ երրորդ գունդը Վարդանի հետ Աղվանք ուղարկեցի՝ փոքրաթիվ եւ ոչ թե բազմաթիվ: Համարձակ դուրս արի նրա առաջ եւ ամենեւին մի՛ վախենա նրա դեմ պատերազմի ելնելուց. գիտեմ, որ պարտություն պիտի կրեն քո մեծ զորություն առաջ»³⁹: Ակնհայտ է, որ Վասակը բռնել էր դավաճանության ուղին:

Ն. Ադոնցի կողմից համեմատաբար վստահելի Ղազար Փարպեցին այս կապակցությամբ գրում է, որ Վարդանը «հրաժեշտ տալով Սյունյաց իշխան Վասակին ու նրա հետ մնացող ավագներին, ողջախորհուրդ մտքով գնում էր պատերազմի ... Դեռ Այրարատից ոչ շատ կայարաններ էր հեռացել Հայոց սպարապետ երանելի Վարդանը, որ Սյունյաց իշխան Վասակը շտապով գաղտնի դեսպաններ ուղարկեց Արյաց հազարապետ Միհրներսեսին եւ իր նենգավոր խորհուրդը հայտնեց նրան: Նույնպիսի նամակ հղեց նաեւ Նիխորական Սեբուխտին եւ այլ ավագների, որոնց Միհրներսեսն էր կարգել Հայոց վրա: Հղեց հավատարիմ վերակացու Վեհապուհին, որն այն ժամանակ արքունի սենեկապանն էր, ապա հետո էլ եղավ Արյաց դպրապետը: Նամակներում Սյունյաց նենգավոր իշխան Վասակը նրանց հայտնում էր իր խաբեական ցանկությունները: «Դուք, - ասում էր, - անհոգ եղեք եւ մի զարհուրեք Վարդանի հետ ձեր դեմ եկողներից, քանզի ավելի շատը նրանք են, որ պահել եմ ինձ մոտ եւ բազմաթիվներին էլ այս ու այնտեղ եմ ցրել: Իսկ ձեր դեմ եկողները խիստ փոքրաթիվ են եւ ոչ շատ»⁴⁰:

Վասակի հայրենադավ գործողությունները, սակայն, այդքանով չեն ավարտվում: Մինչ հայ ապստամբները հաղթանակներ էին տանում Աղվանքում, Վասակը խորացնում է իր հակահայկական ընթացքը: Ահա թե ինչպես է Եղիշեն նկարագրում Վասակի այդ օրերի գործողությունները. «Հեռացել է (Վասակ Սյունին - Ա. Ա.) քրիստոնեության ուխտից եւ ավերել Հայոց աշխարհի շատ տեղերը, մանավանդ արքունի ձմեռոցները, որոնք զորքի կայաններն էին... Ձեռք է տվել նաեւ սուրբ եկեղեցիներին. տարել է նաեւ եկեղեցու սեղանի սուրբ անոթները, գերել է քահանաների

И. Г. Семенов, Генеалогия Картлийских царей: от Мириана III до Вахтанга Горгасала, Махачкала, 2007, с. 50-51:

³⁸ Անդ, էջ 151:

³⁹ Անդ:

⁴⁰ Ղազար Փարպեցի, նշվ. աշխ., էջ 151:

ընտանիքներին, իսկ նրանց կապել ու բանտ է դրել. եւ ինքը ասպատակ սփռելով ու տարածելով ամեն կողմ՝ ամբողջ երկիրն ավերում է»⁴¹: Փարպեցին այս կապակցութեամբ հիշատակում է կարեւոր այլ մանրամասներ: Գրելով, որ Վասակն ապստամբում է «ճշմարիտ միաբանութեան դեմ եւ դաշինք կնքում պարսիկների հետ, Վասակի եւ նրան միացած Հայոց որոշ ավագների հետագա քայլերի մասին նա ավելացնում է. «Հայոց ամբողջների բերդապահներին արձակելով՝ իրենց մարդկանց բերդակալներ նշանակեցին եւ զգուշացրին: Մամիկոնյան, Կամսարական եւ ուրիշ տանուտերների որդիներին դայակներից խլելով, հավաքեցին, անց կացրին Սյունյաց իշխանութեան ամուր բերդերը եւ հրամայեցին ամբողջները պահպանել զգուշութեամբ: Ապա նենգավոր Վասակը երեխաներին տվեց տանելու Պարսից թագավորի մոտ»⁴²: Քիչ անց Փարպեցին ավելացնում է հետեւյալը. «Իսկ Սյունյաց նենգավոր իշխան Վասակը երբեք չէր դադարում Հայոց աշխարհի իշխաններին, շինականներին ու քահանաներին նամակներ գրելուց. ցույց էր տալիս արքունիքից բերած սուտ դաշինքներ ու դատարկ վկայութիւններ, թե «Արքայից արքան քրիստոնեութիւն է շնորհել աշխարհին, իսկ մոգերին կոտորելու վնասը չի պահանջում: Եւ ապստամբութեան մասին, - ասում է, - բնավ չեմ հիշի, միայն թե հեռանաք Վարդանի ուխտից ու խոսքերից եւ չկորչեք նրա հետ»: Ուխտանենք Վասակն իր մասին էլ գրում էր. «Ես այս ամենի միջնորդը կլինեմ ու անվնաս կպահանջեմ Հայոց աշխարհը»⁴³:

Վասակի արդարացմանը ձգտող Ն. Ադոնցը չի հիշատակում նրա այդ քայլերի մասին, որոնք, ինչպես տեսանք, նա կատարում էր այն ժամանակ, երբ Վարդան Մամիկոնյանը Աղվանքում պատերազմում էր պարսիկների դեմ: Հետագայում նա չի նշում նաեւ, որ Ավարայրի ճակատամարտում Վասակը կռվում էր հայերի դեմ:

Կարծում ենք՝ հիշատակված սկզբնաղբյուրային հաղորդումները, որոնք մեր կողմից որեւէ զտման չեն ենթարկվել, հստակ ցույց են տալիս, որ սկզբնապես կողմերի միջեւ փոխադարձ թշնամական գործողութիւններ չեն եղել, այլ Վասակը, ելնելով ինչ-ինչ հանգամանքներից, ապստամբութեան ծավալման ժամանակաշրջանում թշնամական ակտիվ քայլեր է կատարել ընդդեմ հայ ապստամբական ուժերի:

⁴¹ Եղիշե, նշվ. աշխ., էջ 159:

⁴² Ղազար Փարպեցի, նշվ. աշխ., էջ 157:

⁴³ Անդ, էջ 159:

Տեղեկանալով Վասակի չարագործությունների մասին՝ Վարդան Մամիկոնյանը շտապեց Հայաստան: Դա խոր անհանգստություն պատճառեց Վասակ Սյունուն: Մինչև Վարդանի ժամանելը նա «փախավ-ընկավ իր երկրի ամրոցները եւ այնպիսի տագնապի մեջ հեռացավ, որ Այրարատ գավառից վերցրած գերին ու ավարը, իրենն էլ ակամա վրան ավելացրած, թողեց ու փախավ»⁴⁴: Վասակի չարագործությունները դժվարացրին Վարդանանց դրությունը: Այդ կապակցությամբ Եղիշեն գրում է հետեւյալը. «Եւ որովհետեւ ձմեռ ժամանակը վրա էր հասել, եւ պաշարները թշնամիների գունդը (Վասակի ուժերը - Ա. Ա.) ավերել էր, (Վարդանը) չկարողացավ ամբողջ գործը մի տեղում պահել ու մատակարարել, այլ սփռեց-տարածեց երկրի գանազան գավառները՝ ձմեռը հանգստանալու համար: Պատվեր տվեց, որ կազմ ու պատրաստ լինեն գարնան պահին: Եւ ավագ նախարարների խմբից քչերին իրեն գործակից թողնելով՝ ուժեղացավ եւ գրավեց թագավորանիստ տեղերը»⁴⁵: Ա. Այվազյանը Վասակի կողմից Արարատյան աշխարհի ամրությունների, ռազմամթերքի եւ պարենի պաշարների ոչնչացումը իրավացիորեն գնահատելով որպես հայ ապստամբական շարժմանը հասցված ծանր հարված, նշում է, որ դա Վարդան Մամիկոնյանին հարկադրեց հայոց գործը ցրել երկրի տարբեր կողմերը ձմեռելու⁴⁶: Ակնհայտ է, թե Վասակն ինչպիսի ծանր հարված հասցրեց հայոց ապստամբությանը:

Անառարկելի է, որ հայ ապստամբների ծրագրերի մասին պարսիկներին տեղեկացնելը, հայոց շարքերը պառակտելը, սեփական հայրենիքի մի հատվածն ավերելը բացարձակ դավաճանություն էր: Կարծում ենք՝ հենց այդ պատճառով է, որ Ն. Ադոնցը Վասակ Սյունուն այդ եւ համանման այլ գործողությունների մասին լռում է:

Փոխարենը՝ Վասակին արդարացնելու համար Ն. Ադոնցը կատարում է հաջորդ փորձը. «Վասակը կոչ կոչի ետեւից էր ուղարկում երկրի բոլոր կողմերը եւ հուզված ժողովրդին հորդորում խաղաղության ու հանգստության»: Իր խոսքը հաստատելու նպատակով Ն. Ադոնցը, հիշատակելով Ղազար Փարպեցու անունը, ավելացնում է, թե Վասակը չէր դադարում «նամակներ ուղարկել իշխաններին, հոգեւորականներին եւ շինականներին, որոնցում, իբրեւ թե արքունիքից ստացված հրովարտակի հիման վրա, հավատացնում էր, որ արքայից արքան ներողամտա-

⁴⁴ Եղիշեն, նշվ. աշխ., էջ 161:

⁴⁵ Անդ, էջ 161:

⁴⁶ А. Айвазян, նշվ. աշխ., էջ 184:

բար քրիստոնեություն է շնորհում երկրին, մոգերի սպանության համար տույժ չի պահանջում եւ խոստանում է ամեն ինչ մոռացության տալ, միայն թե նրանք հեռանան Վարդանից եւ նրա հետ միասին չգոհվեն»⁴⁷։ Ապա իր կողմից հավելում է. «Մարգարանի խոսքը լիովին չկանգնեցրեց շարժումը։ Ժողովուրդը խանդավառություն մարտահաշտ։ Պարսկական զորքերի՝ Հայաստանի սահմաններում հայտնվելուն պես Վասակը, որի վրա բոլորից շատ էր ընկած պատասխանատվությունը երկրի ճակատագրի համար, ներկայացավ պարսկական զորավարին։ Նա վերջինիս ետ համոզեց, թե երկրում ապստամբություն է. դա ժողովրդական ապստամբություն չէ՝ ներշնչում էր մարգարանը. միայն Վարդանի կողմից հրահրվող մի բուռ մարդիկ են անկարգություններ կատարում. նրա հետ հեշտ է հաշիվ տեսնել եւ նրան անհրաժեշտ է խաղաղեցնել»⁴⁸։ Իր այդ միտքը համոզիչ դարձնելու համար Ն. Ադոնցը գրում է. «Վասակի կոչ-գրիմումների իմաստը աղավաղվում է Եղիշեի կողմից։ Նա չի հավատում դրանց անկեղծությանը եւ մտածում է, թե հենց այդ կոչերի հետեւանքով հարավային գավառները եւ Հայաստանի Բյուզանդական մասի կառավարիչը չեկան օգնության»⁴⁹։

Այժմ հաջորդաբար անդրադառնանք Ն. Ադոնցի կողմից վերը բարձրացված հարցերին՝ սկսելով, ինչպես վերեւում խոստացել էինք, ապստամբներին օգնություն չցուցաբերելու հարցից։ Եղիշեն հստակ հաղորդում է, որ Վասակն ապստամբությունից ետ պահեց Վիրքը, Աղվանքը, Աղձնիքը, Ստորին Հայքի բյուզանդական պաշտոնյա, սպարապետ Վասակ Մամիկոնյանին, խափանեց հյուսիսկովկասյան լեռնականների օգնությունը Վարդանանց։ Քայլեր կատարվեցին հայ ապստամբներից հեռացնելու նաեւ այնպիսի ամուր շրջաններ, ինչպիսիք էին Տմորիքը, Կորդուքը, Արցախը, Խաղտիքը⁵⁰։ Իսկ Ստորին Հայքի (Ծոփք-Չորրորդ Հայք նահանգի)⁵¹ բյուզանդական պաշտոնյա Վասակին ետ պահելով՝ Վասակ Սյունին նպաստեց, որ Բյուզանդիան եւս մերժի։ Այդ առիթով Եղիշեն գրում է, թե Վասակ Սյունին «թուղթ գրեց նաեւ Հունաց երկիրը Վասակ անունով մի մարդու այն Մամիկոնյաններից, որոնք հույների ծառայության մեջ են գտնվում, ցույց տալով ամեն ինչ հեղաշրջված եւ սուտ ու սխալ... Նա գրում եւ շարունակ ապացուցում էր, իբր թե ամ-

⁴⁷ Н. Адонцъ, Марзбанъ Васакъ передъ судомъ историковъ, с. 0125.

⁴⁸ Անդ.

⁴⁹ Անդ, էջ 0126:

⁵⁰ Եղիշե, նշվ. աշխ., էջ 189-191:

⁵¹ Ա. Վ. Մուշեղյան, Մովսես Խորենացու դարը, Երևան, 2007, էջ 118-128:

բողջ Հայաստանը միաբանվել է իր հետ: Այս միեւնոլոյն գիրը ներքին Վասակը մեծ զգուշութեամբ ուղարկում էր կայսեր թագավորանիստ քաղաքը. մինչեւ որ սուրբ եպիսկոպոսների միտքն էլ սառեցրեց նրանցից եւ հույների ամբողջ զորքի մեջ էլ կասկած գցեց ուխտի վերաբերմամբ... Իրեն եւ բոլոր ուրացողներին աստվածապաշտների կարգն էր դասում. իրեն ավելի հաստատուն էր ցույց տալիս, քան ամբողջ Հայոց զորքը... Հույների երկրի կամքն էլ հենց այս էր - հաճութեամբ լսել այս ամենը. բայց նրա (Վասակի) շնորհիվ է՛լ ավելի փոխվելով՝ նույն մտքի մեջ գլորվեցին»⁵²: Այս կապակցութեամբ Եղիշեի եզրակացութիւնը միանգամայն ընդունելի է. «Եւ նրա (Վասակի - Ա. Ա.) մեծ չարութեան համաձայն էլ առավելապէս ժամանակը հաջողեցրեց նրա գործերը, որովհետեւ Հայոց զորքին դրսից ոչ մի օգնող չեղավ...»⁵³: Ակնհայտ է, որ արտաքին օգնութեան կայացմանը խոչընդոտել է Վասակը, քանզի պառակտված, թույլ եւ կասկածելի ուժի ոչ ոք երբեք չի օգնել:

Այժմ տեսնենք՝ Եղիշեն աղավաղե՞լ է արդյոք «Վասակի կոչ-դիմումների իմաստը»: Համաձայն սկզբնաղբյուրների՝ իրադարձութիւնների զարգացումից անհանգստացած պարսից արքունիքը, հայոց ապստամբութեան թափը կոտրելու նպատակով, փորձեց դիմել խորամանկութեան: Եղիշեն հաղորդում է, որ Հազկերտ Բ.-ն «թողութեան հրովարտականք ուղարկեց իր իշխանութեան ու տերութեան բոլոր կողմերը քրիստոնյաների վերաբերմամբ»⁵⁴, հրամայեց բանտարկվածներին ազատ արձակել, վերադարձնել հափշտակված ունեցվածքը եւ հողերը, արտոնեց նախկինի նման պաշտել քրիստոնեական կրոնը: Ապա շարունակում է. «Իսկ ինքը (պարսից արքան - Ա. Ա.) ծածուկ խորամանկութեամբ շտապով դեսպաններ ուղարկեց Մարկիանոս կայսեր մոտ: Եւ երբ ստուգեց-իմացավ, որ Հռոմէները հրաժարվել են քրիստոնյաներին օգնական զորքով եւ որեւէ այլ բանով օժանդակելուց, նորից դարձավ իր նախկին մոլար կարծիքին: Գործերի հաջողութիւնը վերագրում է իր պաշտոնյաներին եւ մտքովն անց էր կացնում, թե առաջվա մտածածի համեմատ կկատարեն ամեն ինչ»⁵⁵:

Քրիստոնեութեան «թուլլովութեան» հրամանին զուգընթաց՝ Հազկերտը մեծ զորքով Հայաստան ուղարկեց իր հազարապետին: Վերջինս մտավ Հայաստան եւ բանակեց Փայտակարան քաղաքի մոտ»⁵⁶: Արդյոք

⁵² Եղիշե, նշվ. աշխ., էջ 189-191:

⁵³ Անդ, էջ 191:

⁵⁴ Անդ, էջ 171-173:

⁵⁵ Անդ, էջ 173:

⁵⁶ Անդ, էջ 177: Վերջինիս իրական տեղորոշման մասին (Երասխի հինավուրց գետաբե-

կրոնափոխության պահանջից հրաժարվելն ու պարսից տերության երկրորդ դեմքին զորքով Հայաստան ուղարկելը համատեղելի⁵⁷ էին: Բնավ ո՛չ: Հետեւաբար Եղիշեն ոչ մի կերպ չի աղավաղել Վասակի կոչերի իմաստը:

Վասակի վերագնահատման համար նպաստավոր հոդ ստեղծելու նպատակով Ն. Ադոնցը նրբորեն փորձում է Ավարայրի ճակատամարտը ներկայացնել իբրեւ աննշան մի իրադարձություն: Ավարայրում հայերի զոհերի թիվը նվազեցնելով 287-ի՝ նա եզրակացնում է, թե «Վասակի միջնորդության շնորհիվ Հայաստանը փրկվեց սարսափելի կոտորածից»⁵⁷: Սակայն իրողությունն այլ է: Ավարայրում հայերը տվել են 1036 զոհ (չենք խոսում վիրավորների թվի մասին)՝ թշնամուց խլելով երեք անգամ ավելի⁵⁸: Ինչ վերաբերում է «Վասակի միջնորդության շնորհիվ» Հայաստանի փրկվելու մասին Ն. Ադոնցի առասպելին, պետք է ասել, որ Վասակը ոչ թե միջնորդություն էր կատարում հայոց դրությունը բարելավելու համար, այլ զենքը ձեռքին կռվում էր իր հայրենակիցների դեմ:

Հայաստանը փրկվեց բացառապես շնորհիվ հզոր դիմադրության: Ավարայրից հետո Հազկերտի կողմից Հայաստան ուղարկված պարսկական նոր զորամասերն այդպես էլ չկարողացան ընկճել հայերին: Ի վերջո Հազկերտը ստիպված իր զորքերը հանեց Հայաստանից, ներեց երկրի հարկերը, կրճատեց պարսից արքունիքին տրվող այրուձիու քանակը, երկրից հեռացածներին թույլատրեց վերադառնալ եւ տեր կանգնել իրենց սեփականությանը, շնորհեց կրոնի ազատություն եւ այլն⁵⁹: Փաստորեն, վերջնական հաշվով, ինչպես իրավացիորեն նշում է Մ. Աբեղյանը, հայերը հաղթեցին, որովհետեւ եւ՛ եկեղեցին, եւ՛ ազնվականությունը վերականգնում էին իրենց տնտեսական եւ այլ իրավունքները⁶⁰: Պիտի նշենք, որ Ն. Ադոնցը եւս ընդունում է այս փաստը. «Պէտք է խոստովանել, - գրում է նա, - որ Վարդանանց կողմից յետոյ Պարսիկները ամեն զիջումներ արին Հայոց (ընդգծումն մերն է - Ա. Ա.)»⁶¹: Մեզ մնում է պարզապես ավելացնել՝ իսկ որքա՞ն մեծ կլինեին պարսից արքունիքի զիջումները հայերի միասնության եւ դաշնակիցների առկայության դեպքում:

րանի աջ ափին) տե՛ս Բ. Հարությունյան, Փայտակարան քաղաքը եւ նրա տեղադրությունը, ԼՀԳ, 1981, թ. 12, էջ 61-76. А. А. Акопян, Албания-Алуанк в греко-латинских и древнеармянских источниках, с. 103-104:

⁵⁷ Н. Адонцъ, Марзбанъ Васакъ передъ судомъ историковъ, с. 0125.

⁵⁸ Եղիշե, նշվ. աշխ., էջ 243. Ղազար Փարպեցի, նշվ. աշխ., էջ 171:

⁵⁹ Եղիշե, նշվ. աշխ., էջ 263-267:

⁶⁰ Մ. Աբեղյան, Հայոց հին գրականության պատմություն, գիրք 1, Երևան, 1944, էջ 302:

⁶¹ Ն. Ադոնց, Պատմական ուսումնասիրություններ, էջ 27:

Անդրադառնալով Ավարայրից հետո Վասակի գործունեությանը՝ Ն. Ադոնցը բավարարվում է սոսկ հետեւյալ տողերով. «Ճակատամարտից հետո մարզպանը նույն բովանդակությամբ կոչերով վերստին դիմում է բնակչությանը, եւ միաժամանակ աջակցում պարսկական իշխանություններին գինաթափելու եւ հանդարտեցնելու ժողովրդին»⁶²:

Մի⁶³ թե թույլատրելի էր թշնամու դեմ օրհասական պայքար մղող ժողովրդին գինաթափել: Արդյոք դա դավաճանություն⁶⁴ էն չէր:

Ներկայացնենք Ավարայրից հետո Վասակի կողմից իր ժողովրդին պատճառած բազում աղետներից մեկը: Այն ժամանակ, երբ բերդերից մեկում ամրացած Բակ զորավարի գլխավորած հայոց զորագունդը դիմադրում էր թշնամուն, Վասակ Սյունին պարսիկների հետ միասին պաշարվածներին խոստանում է հանձնվելու դեպքում բռնության չենթարկել: Ձհավատալով Վասակին՝ Բակ զորավարը 700 հոգով հեռանում է բերդից, իսկ հանձնվածներից 213-ը անմիջապես սպանվում են⁶⁵: Ն. Ադոնցը ոչ մի գնահատական չի տալիս Վասակի այս քայլին նույնպես:

Վասակ Սյունուն արդարացնելու մղումով Ն. Ադոնցը սկզբնաղբյուրների նկատմամբ սուբյեկտիվ մոտեցում է դրսևորում նաեւ Վարդանանց ապստամբության մասնակից եւ ուխտագանց նախարարների քանակը ներկայացնելիս: Նա նշում է, թե Արտաշատի խորհրդակցությամբ ներկա էին 18 իշխաններ, որոնցից «գործին նվիրված դուրս եկան 8 մարդ, մյուսները հրաժարվեցին մասնակցելուց եւ կանգնած էին Վասակի կողմը», եւ ավելացնում է, թե «ակներեւ է, դրանում չի կարելի տեսնել ուխտադրություն, այլ՝ միայն հարցի վերանայում»: Քիչ անց հավելում է, թե պառակտումից հետո Վասակին հարեցին հինգ, Վարդան Մամիկոնյանին՝ երեք իշխաններ⁶⁴: Նվազեցնելով ապստամբ եւ ավելացնելով ուխտագանց նախարարների քանակը՝ Ն. Ադոնցը փորձում է ընդլայնել հողը Վասակի արդարացման համար: Չէ⁶⁵ որ, եթե ապստամբության կողմնակիցների եւ հակառակորդների տարբերությունը լինի քիչ կամ հօգուտ հակաապստամբական ուժերի, ինչ-որ չափով կարելի կլինի ասել, որ ապստամբությունը ո՛չ համաժողովրդական էր, ո՛չ էլ անհրաժեշտություն, ավելին՝ այն նույնիսկ «կարելի է» անվանել խռովություն, ինչը եւ արվում է⁶⁵: Հետեւաբար, Վասակին եւ նրա կողմնակիցներին «հնարավոր» կլինի բնորոշել իբրեւ հայրենասերների եւ հաշվենկատ գործիչների

⁶² Н. Адонцъ, Марзбанъ Васакъ передъ судомъ историковъ, с. 0125-0126.

⁶³ Եղիշե, նշվ. աշխ., էջ 247-249:

⁶⁴ Н. Адонцъ, Марзбанъ Васакъ передъ судомъ историковъ, с. 0127.

⁶⁵ Ասլ:

(որոնք իբր փորձում էին երկիրը փրկել կործանումից), իսկ հայրենիքի համար նահատակվածներին՝ իբրեւ արկածախնդիրների: Նկատենք, որ Ն. Ադոնցը սկզբնաղբյուրներից առանձնացրել է միայն իր տեսակետին շահեկան հատվածը:

Իսկ իրողությունն այլ է: Եղիշեն անվանապես հիշատակում է իրենց «գորքով ու ամբողջ պատրաստությունը» Ավարայրի դաշտ հասած 27 հայ իշխանների եւ հավելում, որ այնտեղ էին հասել նաեւ «արքունի բոլոր գործակալներն ամեն մեկն իր գորքերի հետ միասին»⁶⁶: Վարդանանց գորքի ընդհանուր թիվն էր «վաթսունեւկես հազար մարդ ձիավոր եւ հետեւակ»: Քիչ անց Եղիշեն ապստամբության կողմնակիցների շարքում հիշատակում է եւս երկու հայ իշխանների՝ Արտակ Մոկացուն եւ Թաթուկ Վանանդեցուն, որոնք հրամանատարական պաշտոններ էին զբաղեցնում Ավարայրում: Անկասկած սրանց պետք է գումարել Ավարայրից հետո պարսից արքունիքի կողմից ձերբակալված չորս հայ իշխանների եւս, քանզի պատերազմին չմասնակցելու դեպքում նրանք չէին ձերբակալվի: Ապստամբությունը մասնակցում էր նաեւ Արցախի զորագունդը՝ Բակ զորավարի գլխավորությամբ:

Այսքանն իսկ ընդհանրացնելու դեպքում կտեսնենք, որ ապստամբության կողմում հանդես էին գալիս 32 հայ իշխաններ (27-ը Գահնամակում գրանցված, իսկ 5-ը՝ չգրանցված, այսինքն՝ Գահնամակի հաստատումից հետո առաջացած)⁶⁷՝ գումարած նաեւ արքունի բոլոր գործակալները: Գործակալների թիվը Եղիշեն չի հիշատակում, ուստի մենք ձեռնպահ ենք մնում որեւէ թիվ մատնանշելուց: Ի միջի այլոց նշենք, որ Հ. Մուրադյանը նրանց թիվը հաշվում է հինգ՝ Սպանդունի, Հավնունի, Ջյունական, Քաղաքապետն արքունի, Որսապետն արքունի՝ յուրաքանչյուրն իր գորքով⁶⁸:

Սակայն ապստամբության կողմնակից իշխանների թիվն այսքանով եւս չի կարող սահմանափակվել: Ինչպես իրավացիորեն նկատում է Հ. Մուրադյանը, ավագ նախարարությունների ազդեցության ոլորտում էին գտնվում մի շարք փոքր նախարարություններ, որոնք չէին կարող չմասնակցել պատերազմին: Խնդիրը մանրագնին քննության ենթարկած Ա. Այվազյանը նույնպես նկատում է, որ հայ նախարարների բացարձակ մե-

⁶⁶ Եղիշեն, նշվ. աշխ., էջ 201-203:

⁶⁷ Н. Адонц, Армения в эпоху Юстиниана. Политическое состояние на основе нахарарского строя, СПб., 1908 (=Ереван, 1971), с. 243-245, 249-252: Հմմտ. նաեւ Ա. Յակոբեան, Գահնամակ ազատաց եւ տանուտէրանց Հայոց եւ Զաւրանամակ. Հետազոտութիւն եւ քննադրեր, «Բազմավէպ», 2011, թ. 3-4, էջ 485-550:

⁶⁸ Հ. Մուրադյան, Վարդանանց ապստամբության մասին, էջ 80:

ծամասնությունը կանգնած էր ապստամբական ճամբարում⁶⁹: Ընդհանրացնելով առկա տվյալները եւ հիմնականում համաձայնվելով Հ. Մուրադյանի հետ՝ կարելի է եզրակացնել, որ Մարզպանական Հայաստանում գոյություն ունեցող՝ Գահնամակում գրանցված եւ չգրանցված 48 նախարարություններից 40-ը կամ 41-ը ընդգրկված էին ապստամբություն մեջ⁷⁰:

Հարցի մյուս կողմն էլ կա, որին եւս Ն. Ադոնցը չի անդրադարձել: Եղիշեն Վասակի գործակիցների թվում հիշատակում է 9 իշխան եւ 1 սեպուհ⁷¹: Սակայն այստեղ պետք է նկատի ունենալ մի կարեւոր հանգամանք: Եթե Վարդանանց կողմն անցած իշխաններին թվարկելիս Եղիշեն նշում է, որ նրանք պատերազմի դաշտ էին հասել իրենց զորքով եւ ամբողջ պատրաստությամբ, ապա Վասակի գործակիցների դեպքում այդպես չի վարվում: Դա նշանակում է, որ Ռշտունյաց, Խորխոռունյաց, Գաբեղենից, Պալունյաց նախարարական տներից Արտակ Ռշտունին, Գադիշ Խորխոռունին, Գաբեղենից Արտենը, Պալունյաց Վարազշապուհը Վասակի կողմում կանգնած էին առանց իրենց նախարարությունների զորքերի կամ էլ, ծայրահեղ դեպքում, սահմանափակ ուժերով, քանզի Վարդանանց ապստամբությանը մասնակից այդ նախարարությունների ներկայացուցիչները պատերազմին մասնակցում էին իրենց «զորքով ու ամբողջ պատրաստությամբ»: Այսինքն՝ իրենց հիմնական զինուժով Վասակին գործակցում էին ընդամենը չորս հայ իշխաններ՝ Տիրոց Բագրատունին, Ապահունյաց Մանեճը, Ներսեհ Ուրծացին, Ընջուղ Ակեացին: Վահեւունյաց Գյուտ իշխանի մասնակցության հարցը թողնում ենք առկա, քանզի երկու ճամբարներում էլ հիշատակվում է այդ նույն անունով իշխան: 449-451 թթ. պատերազմին հավանաբար չէին մասնակցում ընդամենը 3 փոքրիկ իշխանական տներ⁷²: Ավելին, ինչպես նկատում է Ա. Այվազյանը, Աղվանքից Հայաստան վերադարձած Վարդան Մամիկոնյանը, Հայոց երկրի ամբողջ իշխանությունը կենտրոնացնելով իր ձեռքում, Վասակի կողմնակից փոքրաթիվ իշխանների զորքերի ղեկավարներ է կարգում նրանց տոհմերի այլ ներկայացուցիչների, ովքեր կողմնակից էին ապստամբությանը⁷³:

⁶⁹ А. Айвазян, նշվ. աշխ., էջ 172-184:

⁷⁰ Անդ., էջ 90:

⁷¹ Եղիշեն, նշվ. աշխ., էջ 187:

⁷² Հ. Մուրադյան, նշվ. աշխ., էջ 90:

⁷³ А. Айвазян, նշվ. աշխ., էջ 174-175.

Ասվածից հետեւում է, որ պետք է վերապահումով մոտենալ Վասակին գործակցողների քանակին: Վասակի կողմնակիցները խիստ սակավաթիվ էին: Այսպիսով, Ն. Ադոնցի պնդումը, թե Վասակը «կանգնեց մեծամասնության կողմը եւ վարվեց նրա ցանկությունը համապատասխան»⁷⁴, հակասում է սկզբնաղբյուրների տվյալներին: Պատմիչների հաղորդումներից հստակ երեւում է նաեւ, որ նա ոչ թե միացավ որեւէ խմբավորման կամ հոսանքի, այլ դավաճանական մի շարք քայլերի ընթացքում իր կողմը քաշեց առանձին գործիչները՝ խախտելով հայոց ավագանու միասնությունը: Ի դեպ, Վասակը կողմնակիցներ ձեռք բերեց ոչ թե Արտաշատի ժողովում, այլ դրանից շատ ուշ, այն ժամանակ, երբ Վարդան Մամիկոնյանը Աղվանքում փայլուն հաղթանակներ էր տանում թշնամու նկատմամբ⁷⁵:

Պարսից հազարապետի՝ Փայտակարանում բանակելուց հետո Վասակի քայքայիչ գործունեությունն ավելի խորացավ: Նրա կեցվածքին լավատեղյակ պարսից հազարապետն իր մոտ է հրավիրում նրան եւ խոստանում «ավելի մեծ իշխանություն, քան թե ունենա... միայն թե այս գործի հնարը գտնի, թե ինչպես պետք է քանդել Հայոց ուխտի միաբանությունը եւ թագավորի կամքը կատարվի այն երկրում»⁷⁶: Վասակի կողմից հայոց միաբանությունը խախտելու հանձնառությունը ստանձնելու մասին եղիշեն նշում է, որ Վասակը «չատերին դուրս հանեց Քրիստոսի գնդից եւ խառնեց դեւերի գնդերին: Շատ ուրիշ տեղեր էլ գողաբար սողոսկեց եւ օձի նման ներս մտավ ամրացածների մեջ. եւ ցանկապատի մեջ ճեղքվածք առաջացնելով՝ հայտնապես հափշտակեց-առավ ու դուրս հանեց բազմաթիվ ազատների եւ է՛լ ավելի բազմաթիվ շինականների, ինչպես եւ ուրիշ ոմանց, որոնք միայն անունով էին քահանա»: Ահա սրանից հետո էլ հիշատակվում են Վասակի կողմնակից վերոհիշյալ 9 իշխանների եւ 1 սեպուհի անունները⁷⁷:

Վասակի վերոհիշյալ քայլերի մասին Ն. Ադոնցը գերադասում է լռել: Փոխարենը նա պատմիչներին մեղադրում է «խռովությունների պատմությունում Բագրատունի իշխաններին նրանց հզորությանը պատշաճ ուշադրություն» չդարձնելու մեջ՝ անտեսելով այն իրողությունը, որ պատմիչները չեղտը դրել են հայրենադավության ուղին բռնածների պարագլուխ Վասակ Սյունու վրա: Նրանք մանրամասներ չեն նշել նույնիսկ

⁷⁴ Н. Адонцъ, Марзбанъ Васакаъ передъ судомъ историковъ, с. 0127.

⁷⁵ Եղիշեն, նշվ. աշխ., էջ 149-179:

⁷⁶ Անդ, էջ 183-185:

⁷⁷ Անդ, էջ 185-187:

Հայրենասիրական ճամբարում գտնվող առանձին գործիչների մասին: Բազրատունիներին հատուկ ուշադրություն չդարձնելը ոչնչով չի կարող օգնել Վասակի արդարացմանը, քանզի դավաճանությունը երբեք եւ ոչ մի պարագայում արդարացում չունի:

Վասակի գործունեության վերագնահատման փորձին հիմնավոր տեսք տալու նպատակով Ն. Ադոնցը բազմիցս կասկածում է Եղիշեի եւ Ղազար Փարպեցու անաչառությանը: Մասնավորապես նա գրում է, թե «երկու պատմիչներն էլ... օգտվում էին Մամիկոնյանների հովանավորությանից եւ նրանց հանձնարարությանը էին գրել իրենց աշխատությունները: Զարմանալի է, որ նրանք իրերին նայում են իրենց հովանավորների աչքերով»⁷⁸:

Այդպես մտածել նշանակում է մի կողմ նետել գիտականությունը: Չկա որեւէ աղբյուր, որը մեզ թույլ կտա իրադարձություններից մեկ եւ կես հազարամյակ անց կասկածել պատմիչների ճշմարտացիության վրա: Ամենակարեւորը, Եղիշեն անթաքույց հայտնում է իր պատմությունը շարադրելու նպատակը. «Այս հիշատակարանը գրվեց նրա (Վասակի - Ա. Ա.) մասին՝ նրա հանցանքները կշտամբելու եւ նրան մեղադրելու համար, որպեսզի ամեն մարդ, որ լսի եւ իմանա այս բանը, նզովք կարդա նրա ետեւից եւ նրա գործերին ցանկացող չլինի»⁷⁹: Իսկ դա վկայում է նրա ազնվության, պատմության շարադրմանը մեծ պատասխանատվությամբ մոտենալու եւ, իհարկե, ջերմ հայրենասիրության մասին: Բնականաբար, նա կարող էր իր նպատակի մասին չբարձրաձայնել, պարզապես թղթին հանձնել իր մտքերը: Եղիշեի պատմությունն ընթերցելիս երբեք չենք հանդիպում դրվագի, որտեղ հենց այնպես հիշատակվեր Վարդան Մամիկոնյանի անունը: Մամիկոնյանների աչքերով նայելու դեպքում պատմիչները պարզապես տառու բառով կնամանակեին մեկը մյուսին, չէին հիշատակի անցանկալի կամ էլ միմյանցից տարբերվող գեթ մեկ իրադարձություն կամ երեւույթ, չէին թողնի որեւէ «սողանցք», որ հետագայում որեւէ մեկը փորձեր ինչ-ինչ բացեր գտնել իրենց երկերում: Եղիշեի եւ Ղազար Փարպեցու երկերի կուռ շարադրանքը, գիտականությունը, նրանց ճարտասանական բարձր ունակությունները թույլ են տալիս պնդել, որ նրանք չէին կարող չգիտակցել, որ այդօրինակ «անցքերի» առկայությունը «պրպտող» ընթերցողին կարող են հակասություններ փնտրելու տեղիք տալ: Սակայն պատմիչներն առաջնորդվել են ոչ թե պատմություն ստեղծելու, այլ պարզապես կատարվածն

⁷⁸ Н. Адонцъ, Марзбанъ Васакъ передъ судомъ историковъ, с. 0127.

⁷⁹ Եղիշե, նշվ. աշխ., էջ 283:

արձանագրելու սկզբունքով: Մի՞թե Մամիկոնյանների աչքերով նայելու, այսինքն՝ աչառու լինելու դեպքում պատմիչները կհիշատակեն Ավարայրից հետո պարսից արքունիքում Վասակ Սյունու նկատմամբ կայացած դատավարությունը, որում որոշակիորեն ուրվագծվում է նրա դրական դերը ապստամբության սկզբնավորման շրջանում: Բնականաբար չէին հիշատակի, ո՞վ էր նրանց ստիպում դա անել: Որ Վարդան Մամիկոնյանի եւ Մամիկոնյանների փառաբանումը չի եղել Եղիշեի հատուկ նպատակը, երեւում է նաեւ այն հանգամանքից, որ նա իր գիրքը վերնագրել է «Վասն Հայոց պատերազմին»: «Վարդանայ» բառն ավելացվել է հետագայում, անշուշտ, սպարապետ Վարդան Մամիկոնյանի հավերժ կենդանի անունն ավելի բարձրացնելու համար:

Ն. Ադոնցն անգիջում է հատկապես Եղիշեի նկատմամբ: Դա պատահական չէ, քանզի Եղիշեն ավելի կոշտ գնահատականներ է տվել Վասակին եւ նրա կողմնակիցներին, ավելի հստակ տեղեկություններ է հաղորդել մի շարք առանցքային հարցերի մասին, որոնք առավել մեծ ուժով են խափանում Ն. Ադոնցի տեսակետների կենսունակությունը: Մի էական հանգամանք եւս. Եղիշեն առավել չափավոր է արտահայտվում Մամիկոնյանների մասին: Այս հանգամանքներն ավելի անխոցելի են դարձնում նրա աշխատությունը: Ն. Ադոնցն առավել հավաստի է համարում Ղազար Փարպեցու աշխատանքը: Մինչդեռ պատմագիտության մեջ առաջնություն է տրվում պատմական իրադարձություններին ժամանակակից կամ դրանց առավել մոտ կանգնած աղբյուրին:

Անդրադառնալով Եղիշեի այն մտքին, որ «ինքը պատմությունը գրում է նրա համար, որպեսզի սերունդները նգովեն ուրացող Վասակին», Ն. Ադոնցը, ըստ էության, փորձելով Եղիշեին ներկայացնել որպես պատմությունը խեղաթյուրողի՝ առանց որեւէ հիմնավորման գրում է. «Նման կանխակալ նպատակով է բացատրվում այն հանգամանքը, որ Եղիշեն պատմությունից մասամբ դեն է չալրտել որոշ տարրեր եւ մասամբ էլ վերամշակել է դրանք»⁸⁰: Իր այդ միտքն առաջ տանելու համար այլ օրինակ չգտնելով՝ Ն. Ադոնցն անդրադառնում է Վասակի որդիների պատանդությունը: Նա գրում է. «Ըստ Ղազար Փարպեցու՝ Հազկերտն իր մոտ էր պահում Վասակի երկու որդիներին որպես պատանդ: Եղիշեն լուր էր այդ մասին. ընթերցողի աչքում այդ հանգամանքը կարող էր ինչ-որ չափով մեղմել ուխտադրուժ Վասակի մեղքը: Ընդհակառակը, նա հնարում է պատմություն, իբրեւ թե Վասակը սպանել է իր հորեղ-

⁸⁰ Н. Адонцъ, Марзбанъ Васакъ передъ судомъ историковъ, с. 0127.

բայր Վաղինակին եւ նրանից հափշտակել իշխանությունը, եւ որ նա հետապնդում էր իր զարմիկներին: Ըստ Փարպեցու՝ Վասակի փեսան, ոմն Վարազվաղան, իր կնոջ՝ Վասակի դստեր հետ վատ վարվելու հետեւանքով ընկել էր աներոջ շնորհից: Վարազվաղանը փախել էր Պարսկաստան, ընդունել մագդեղականություն եւ քիչ կարեւոր դեր չէր խաղացել խռովությունների մեջ: Փարպեցին նրա մասին արտահայտվում է կտրուկ արտահայտություններով եւ նկարագրում նրա տանջալից մահը: Եղիշեն ամենեւին չի հիշատակում նրան. փեսայի անձը նրա մոտ ձուլվում է աներոջ կերպարին՝ քրիստոնեությունից նրա հեռացումը եւ մահվան պատկերը, որը նկարագրում է Ղազարը, Եղիշեն տարածում է Վասակի վրա»⁸¹: Արդեն նշվեց, որ պատմագիտությունից մեջ պարզապես ընդունված է առաջնային համարել առավել հին աղբյուրը, ինչը տվյալ դեպքում Եղիշեի պատմությունն է: Երկրորդ, այլ աղբյուրների բացակայության պայմաններում, անհասկանալի է, թե այդ ինչ հիմքով է Ն. Ադոնցը հավաստի համարում Ղազար Փարպեցու հաղորդումը, իսկ Եղիշեին մեղադրում պատմություն հնարելու մեջ: Ամենակարեւորը, անկախ նրանից՝ Վասակի որդիները պատանդ եղել են թե ոչ, Վասակի դավաճանությունը հայրենիքի եւ ժողովրդի նկատմամբ արդարացում չի կարող ունենալ: Դա կարող է նրան արդարացնել՝ որպես ծնող, բայց ոչ որպես պետական-քաղաքական գործիչ, եւ լրացուցիչ անգամ փաստում է, որ նրա նման գործիչը չէր կարող ապահովել հայրենիքի անվտանգությունը, ժողովրդի շահերը, քանզի ազգային-պետական շահերը ցանկացած պահի կարող էին բախվել անձնական շահերին եւ ստորադասվել:

Հաջորդ քայլը, որով Ն. Ադոնցը փորձում է մեղմել Վասակին տրվող գնահատականը, հետեւյալն է. «Արդարացի չէ Եղիշեն նաեւ իր այն պնդման մեջ, որ իբրեւ թե Վասակը եւ նրա համախոհները ուրացել են քրիստոնեությունը եւ մագդեղականություն ընդունել»⁸²: Ն. Ադոնցը մի քանի անգամ նշում է, որ «առավել անկողմնակալ» Ղազար Փարպեցին ոչ մի տեղ չի հիշատակում, թե Վասակն ուրացել է քրիստոնեությունը, որ բոլոր մակդիրները, որ մշտապես ուղեկցում են նրա անվանը, մատնացույց են անում միայն «խարդավանք, ուխտադրություն»⁸³: Որպես հիմք իր եզրակացության համար նա ներկայացնում է Փարպեցու հաղորդումը՝ Վասակի մահվան կապակցությամբ. «Վասակն ապրեց արքունիքում մի

⁸¹ Ասդ, էջ 0128:

⁸² Ասդ, էջ 0126:

⁸³ Ասդ:

քանի տարի, եւ իր կյանքի վերջին օրերը քարշ էր տալիս արցունքով ու հեծեծանքով: Նա ձեռքերով խփում էր երեսին ու ժամանակ առ ժամանակ ինքն իրեն դիմում կշտամբանքի եւ զղջումի խոսքերով, ինչպես քեզ՝ քո գործերի համեմատ, Վասակ, դու արժանի ես անարգանքի, քանզի դու խախտեցիր Սուրբ Ավետարանին տված ուխտը»: Այնուհետեւ Ն. Ադոնցը հավելում է, թե ըստ Ղազար Փարպեցու՝ Վասակը մինչեւ կյանքի վերջը մնաց քրիստոնյա⁸⁴:

Ն. Ադոնցի դիտարկումներում հակասությունն ակնհայտ է: Սակայն մինչ դրան անդրադառնալը՝ արձանագրենք մի անընդունելի երեւույթ. Ն. Ադոնցը Ղազար Փարպեցու խոսքը ենթարկել է էական խմբագրման: Փարպեցին, նկարագրելով Վասակի կյանքի վերջին օրերը, չի գրում, թե «նա ձեռքերով խփում էր երեսին եւ ժամանակ առ ժամանակ ինքն իրեն դիմում կշտամբանքի եւ զղջումի խոսքերով»: Նա գրում է հետեւյալը. «...իր ձեռքերի թաթերն անարգալից ինքնածաղրումով զարկում էր իր երեսին՝ ասելով. «Ահա՛, ընդունի՛ր այս խայտառակությունը, որ քեզ բերեցին սուրբ Ավետարանի ուխտին դավաճանելն ու սուրբ Վարդան Մամիկոնյանի եւ նրա ցանկալի ընկերակիցների նահատակության արյունը»⁸⁵: Կարծում ենք՝ պատմիչների խոսքը հօգուտ Վասակի բարձրացման ձեւափոխելն ակնհայտ է: Ղազար Փարպեցու՝ Վասակի ինքնածաղրումի եւ Ավետարանի ուխտին դավաճանելու մասին միտքը պարզապես մեկնաբանության կարիք չունի: Իր աշխատության այլ մասերում եւս Փարպեցին Վասակին բնորոշում է իբրեւ ուխտադրուժ, ուխտազանց:

Այժմ հակասության մասին, թեեւ դրան վերոնշյալ պատճառով կարելի է եւ չանդրադառնալ: Նույնիսկ Ղազար Փարպեցու խոսքը խմբագրված ներկայացնելու դեպքում առկա է մտքերի հակասություն: Ճիշտ է, որպես իր եզրակացության հիմք Ն. Ադոնցը հիշատակում է Ղազար Փարպեցուն վերագրվող վերոհիշյալ միտքը, սակայն ընդունում է դրա մի մասը, իսկ մյուսի կողքով, որն առավել էական է Վասակին գնահատելու տեսանկյունից, անցնում է լռելյայն: Նախ, այդ ինչո՞ւ, ո՞ր ծառայության համար էին նրան պահում պարսից արքունիքում: Կարծում ենք՝ պատասխանն ակնհայտ է: Ն. Ադոնցը ոչինչ չի ասում նաեւ, թե ինչո՞ւ էր Վասակը զղջում: Չի ասում, որովհետեւ պատմիչն արդեն ամեն ինչ ասել էր: Ի դեպ, ինչպես տեսանք, Ն. Ադոնցը լռելյայն անցնում է նաեւ Վասակի գործած բազում դավաճանական քայլերի կողքով: Վերոհիշյալ մտքերի

⁸⁴ Անդ, էջ 0129:

⁸⁵ Ղազար Փարպեցի, նշվ. աշխ., էջ 203:

ընդհանրացումից հետո մեր առջեւ բացվում է երկու իրողություն: Առաջին՝ Վասակը դավաճանել էր հայոց միաբանությունը՝ խախտելով տված երդումը եւ ընդունված որոշումները: Երկրորդ՝ Վասակը դատապարտվել էր եւ կյանքի վերջին տարիներն անց է կացրել անազատության մեջ, արհամարհված եւ լքված բոլորից՝ թե՛ հայերից, որոնց նա դավաճանել էր, եւ որոնք արդարացիորեն ամեն ինչ արեցին նրան պատժելու համար, եւ թե՛ պարսիկներից, որոնց նա, որպես վարկաբեկված եւ հեղինակազրկված գործիչ, այլեւս պետք չէր⁸⁶:

Այսպիսով, Վարդանանց պատերազմի ժամանակաշրջանում մարգպան Վասակ Սյունու դավաճանությունն արդարացնելու Ն. Ադոնցի տեսությունը չի ամրագրվում սկզբնաղբյուրային հաղորդումներով եւ, հետեւաբար, չի կարող ընդունելի լինել: Վասակ Սյունու հեռանալը հայ ապստամբական միասնական ճամբարից եւ թշնամուն հարելը, թշնամու հետ համատեղ ապստամբության դեմ հանդես գալը երբեւէ չի կարող արդարացվել, որովհետեւ փաստերը շատ խոստեն են: Վարդանը եւ Վարդանանք հայրենասերներ էին, պայքարում էին հայրենիքի ազատության եւ իրենց ազգային ինքնության պայման՝ քրիստոնեական դավանանքի պաշտպանության համար, իսկ Վասակը եւ Վասակյանք՝ դավաճաններ, որոնց համար հայրենիքի եւ ազգի շահը ածանցյալ էր անձնական շահին:

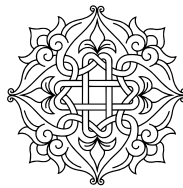
РЕЗЮМЕ

Вплоть до конца XIX века восстание Вардананц традиционно воспринималось как война за сохранение национальной независимости, свободы и достоинства, а Вардан Мамиконян и Варданиды - как герои, поборники нации, в то время как Васак и Васакиды - как предатели, моли нации. Но с конца XIX века были высказаны точки зрения, отличные от традиционных, совершены попытки переоценить ряд вопросов истории армянского народа, в том числе и войны Вардананц. В статье представлена попытка знаменитого историка, армениста и византиниста Николая Адонца в направлении переоценки войны Вардананц 449-451 гг. и деятельности марзпана Васака Сюни, который в эту эпоху взял курс на измену. Вновь анализируя выдвинутые положения в свете первоисточников, в статье показывается, что нет оснований для пересмотра достоверности данных историков V века.

⁸⁶ Հմմ. նաեւ Կ. Իզմբաշեան, Ասարայրի ճակատամարտից դէպի Նուարսակի պայմանադրութիւնը, Երեւան, 2005:

SUMMARY

Until the end of the 19th century Vardanants War was traditionally accepted as the inclined war for maintenance of national self-dependency, freedom and dignity. Vardan Mamikonyan and the Vardanants were honoured with the title of hero. Vasak and the Vasakyans were accepted as betrayers. But at end of the 19th century there appeared attitudes different from traditional opinions. Various experiences were done in order to reestimate questions in Armenian history, and Vardanants War was not an exception. In the article of famous historian Nikoghayos Adonts's an opinion was introduced towards the Vardanants War (449-451) towards reestimation of activities of regional governor Vasak Syunetsi. Proposed theses was examined originally and now it is obvious that there is no any reason to review the assurance of the 5th century historians.



ՎԱՀԵ ԹՈՐՈՍՅԱՆ

պարսկական գիր. թեկնածու, ՄՄ

ԿԻԼԻԿԻԱՅԻ ՀԱՅՈՑ ԹԱԳԱՎՈՐ ԼԵՎՈՆ ՄԵԾԱԳՈՐԾԻ
ԹԱԳԱԴՐՄԱՆ ԽՆԴՐԻ ՀՈՒՐԶ

Լեոնի թագադրման խնդիրը պարսկագիրության մեջ. Առաջին երեք խաչակրաց արշավանքները (համապատասխանաբար՝ 1096-1099 թթ., 1147-1149 թթ., 1189-1192 թթ.), անկախ իրենց արդյունքներից, դրականորեն ազդեցին Կիլիկիայի հայոց Ռուբինյան իշխանապետության վրա: Այդ առումով հատկապես նշանակալի են Հռոմեական սրբազան կայսրության ինքնակալներ Ֆրիդրիխ Ա. Բարբարոսայի (1155-1190 թթ.), ապա նրա որդու՝ Հենրի Զ.-ի (1190-1197 թթ.) ձեռնարկած խաչակրաց ռազմարշավները դեպի Մերձավոր Արեւելք: Այս խաչակրություններն էականորեն նպաստեցին Ռուբինյան իշխանապետությունը թագավորություն հռչակելուն:

Երոսաղեմը 1187 թ. գրավելուց հետո Եգիպտոսի Այյուբյան սուլթան Սալահ ադ-Դինի (1174-1193 թթ.) զորքերը, շարժվելով հյուսիս, արդեն 1188 թ. նվաճեցին Տրիպոլիի կոմսությունն ու Անտիոքի իշխանապետությանը պատկանող քաղաքների եւ գյուղերի մեծ մասը: Այսինքն՝ Մերձավոր Արեւելքի կաթոլիկ իշխանությունները երրորդ խաչակրության ժամանակ, որպես ռազմաքաղաքական գործը գործոն, այլեւս կենսունակ չէին: Ստեղծված իրավիճակում Արեւմուտքի խաչակրաց պետությունների, հատկապես Հռոմեական սրբազան կայսրության համար Ռուբինյան իշխանապետության կարեւորությունը խիստ աճել էր: Երրորդ խաչակրությունը գլխավորողներից Ֆրիդրիխ Ա. Շիկամորունն ու Հռոմի պապ Կղեմես Գ.-ը (1187-1191 թթ.) արդեն 1180-ական թթ. վերջերին գործուն քանակցությունների մեջ մտան Հայոց Գրիգոր Դ. Տղա կաթողիկոսի (1173-1193 թթ.) եւ Լեւոն Բ.-ի (ներառյալ թագավորության շրջանը՝ 1187-1219 թթ.) հետ՝ նպատակ ունենալով

Ռուբինյան իշխանապետությունը ներգրավվել խաչակրաց արշավանքների մեջ¹: Լեւոն Բ.-ին ու Գրիգոր Դ. Տղային հասցեագրած նամակներում Կղեմես Գ.-ը, դիվանագիտորեն շրջանցելով Հայոց եւ Կաթողիկ եկեղեցիների միջեւ առկա դավանաբանական խնդիրները, հորդորում էր ամեն կերպ օժանդակել Մերձավոր Արեւելք արշավող խաչակրաց զորաբանակներին²: Վարդան վարդապետի հաղորդմամբ՝ Կիլիկիայի տարածքով Երուսաղեմ արշավել պատրաստվող Ֆրիդրիխ Բարբարոսան, Իկոնիայից պատասխանելով Գրիգոր Դ. Տղայի նամակին, հայտնում էր, որ ցանկանում է նրան հանձնել իր մոտ գնտվող արքայական թագը, որով կաթողիկոսը կարող էր թագադրել իր նախնետրած թեկնածուին: Պարզ է, որ թագը նախատեսված էր Լեւոն Բ.-ի համար. «Եւ թագաւորն (Ֆրիդրիխ Բարբարոսան) ժողովեալ զամենայն մեծամեծս իւր՝ ետ կարգալ (Գրիգոր Դ. Տղայի նամակը՝ Վ. Թ.), եւ ի խնդութենէն լացին. եւ գրեաց պատասխանի՝ եթէ աստի ի հինգ ամ քո հրամանաւ կամիմ բանալ անդաստան Հայոց, եւ ապա գնամ յերկիրն իմ. եւ ահա ունիմ թագ եւ զգեստ, զի օծցես թագաւոր Հայոց՝ զո՛վ ընտրես (ընդգծումները՝ Վ. Թ.)»³: Վարդան վարդապետի այս արժեքավոր տեղեկության հավաստիությունը հաստատվում է կայսեր եւ կաթողիկոսի նամակագրությունը լավատեղյակ Ներսես Լամբրոնացու՝ 1190 թվակիր հիշատակարանով: Դրանից պարզվում է, որ Լեւոն Բ.-ը, տեղեկանալով խաչակրաց զորքերի՝ Կիլիկիա հասնելու մասին, Գրիգոր Դ. Տղա կաթողիկոսի ու Ներսես Լամբրոնացու հետ ուղեւորվում է Սելեւկիա՝ նրանց ընդառաջ⁴: Սակայն մինչ հայկական պատվիրակությունը կհասներ խաչակրաց զորքերին, Ֆրիդրիխ Բարբարոսան Սելեւկիա գետում խեղդամահ է լինում⁵: Խուճապի մատնված խաչակրաց զինուժի մի մասը՝ կայսե-

¹ Sté P. Halfter, L'Église arménienne entre la Papauté et les Byzantins aux XII^e et XIII^e siècles, "L'Église arménienne entre Grecs et Latins fin XI^e - milieu XV^e siècle", Paris, 2009, p. 69-70.

² Տե՛ս Ղ. Ալիշան, Միսուան. Համագրութիւն Հայկական Կիլիկիոյ եւ Լեւոն Մեծագործ, Վենետիկ, 1885, էջ 467 (այսուհետ՝ Ղ. Ալիշան, Միսուան). Ա. Տեր-Միքելյան, Միջին դարերի կաթողիկոսների ձգտումները եկեղեցական խաղաղության համար, Երկերի ժողովածու, Ս. Էջմիածին, 2009, էջ 318-322. Ա. Բոգոյան, Հայ-բյուզանդական եկեղեցական բանակցությունների վավերագրերը (1165-1178 թթ.), Երևան, 1995, էջ 220:

³ «Հաւաքումս պատմութեան Վարդանայ վարդապետի լուսաբանեալ», Վենետիկ, 1862, էջ 136 (այսուհետ՝ Վարդան վարդապետ):

⁴ Տե՛ս Գարեգին Ա. կաթողիկոս, Յիշատակարանք ձեռագրաց, հ. Ա. (Ե. դարից մինչեւ 1250 թ.), Անթիլիաս, 1951, սյունակ 537 (այսուհետ՝ «Յիշատակարանք ձեռագրաց»). «Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ. Ե.-ԺԲ. դդ.», կազմ.՝ Ա. Մաթևոսյան, Երևան, 1988, էջ 259. Գ. Հակոբյան, Ներսես Լամբրոնացի, Երևան, 1971, էջ 359:

⁵ Արաբ պատմիչ Իբն Շադդադի հաղորդմամբ՝ կայսրը ոչ թե խեղդամահ է եղել, այլ Սելեւկիա գետի սառնորակ ջրում լողալուց հետո հիվանդացել է եւ մահացել: Կայսեր մահ-

որդի Ֆրիդրիխ Կրտսերի գլխավորությամբ եւ Գրիգոր Դ. Տղայի ու Ներսես Լամբրոնացու ուղեկցությամբ⁶, հաստատվում է Տարսոն քաղաքում⁷: Ահա այստեղ է, որ Հայոց կաթողիկոսը, դիմելով Բարբարոսայի որդուն, հորդորում է հավատարիմ մնալ մահացած հոր՝ Լեւոն Բ.-ին թագ շնորհելու խոստմանը. «Եւ զի խոստումն էր ինքնակալին ոսկի կնքեալ գրով Հայոց թագաւոր դնել, պահանջեաց ի նմանէ կաթողիկոսն սուրբ գլըւմն խոստմանն»⁸: Ներսես Լամբրոնացու եւ Վարդան վարդապետի վկայությոնները փաստում են Լեւոնի համար նախատեսված

վան այս եւ մյուս վարկածների մասին տե՛ս «Արաբական աղբյուրները Հայաստանի եւ հարեւան երկրների մասին», Յակոբ ալ-Համալի, Արուս-Ֆիդա, Իրն Շադդադ, կազմ.՝ Հ. Նալբանդյան, Երեւան, 1965, էջ 264, 296:

⁶ Ստանալով կայսեր մահվան լուրը՝ Լեւոն Բ. չշարունակեց ճանապարհը Բարբարոսայի որդուն եւ խաչակրաց զինուժին ընդառաջ, այլ զգուշավորություն դրսևորելով՝ ամրացավ իր իշխանապետության բերդերից մեկում: Ինչպես կարելի է մակաբերել արաբ պատմիչ Իբն Շադդադի հաղորդումից՝ Լեւոնը երրորդ խաչակրության ընթացքում, Սալահ ադ-Դինի հետ չհակադրվելու նկատառումով, հնարավորին չափ զգուշավոր դիրք էր բռնել խաչակիրների նկատմամբ. «Երբ Լեւոնի որդին (նկատի ունի հենց Լեւոն Բ.-ին) լսեց, թե ինչ պատահեց նրանց, այսինքն՝ նրանց (ալամանների) թագավորի մահը եւ այդ բանի հետեւանքով նրանց կրած տառապանքները՝ քաղցի, մահվան եւ հիվանդությունների շնորհիվ, չուզեց գնալ նրանց մոտ, որովհետեւ նախ՝ որ չգիտեր, թե դեպքերը ինչ ընթացք պիտի ստանային, եւ երկրորդ՝ որ նրանք ֆրանկ էին, իսկ ինքը հայ էր, եւ քաշվեց իր անառիկ բերդերից մեկը», - գրում է արաբ պատմիչը («Արաբական աղբյուրները Հայաստանի եւ հարեւան երկրների մասին», էջ 298). այս մասին մանրամասն տե՛ս Վ. Տեր-Ղևոնդյան, Կիլիկյան Հայաստանը եւ Մերձավոր Արեւելքի արաբական երկրները 1145-1226 թվականներին, Երեւան, 1994, էջ 98-99 (այսուհետ՝ «Կիլիկյան Հայաստանը եւ Մերձավոր Արեւելքի արաբական երկրները»). նույն հեղինակի՝ «Կիլիկյան Հայաստանի արտաքին քաղաքականությունը XII դարի վերջին», ՊԲՀ, 2010, թ. 1, էջ 114-128): Վարդան վարդապետի հաղորդմամբ՝ Իկոնիայից Ֆրիդրիխ Բարբարոսան երեք անգամ նամակ ուղարկեց Լեւոնին, սակայն դրանք չհասան հասցեատիրոջը. «Եւ երիցս անգամ դեսպան յղեաց առ Լեւոն, եւ ոչ հասաւ առ նա» (Վարդան վարդապետ, նշվ. աշխ., էջ 136): Պատմիչը հաջորդիվ տեղեկացնում է Գրիգոր Դ. Տղայի՝ Ֆրիդրիխ Շիկամորուսին գրած նամակի մասին, որով վերջինս կայսերը հայտնում էր, որ ինքը Սիս մայրաքաղաքում է եւ սպասում է խաչակիրների ժամանելուն (անդ): Կայսեր նամակների՝ Լեւոնին չհասնելը հնարավոր է պայմանավորել ճանապարհների ոչ անվտանգ լինելով, եթե, իհարկե, դրա իրական պատճառը խաչակիրների նկատմամբ Ռուբինյան իշխանի բռնած զգուշավոր դիրքորոշումը չէր: Դժվար թե կայսեր ուղարկած երեք նամակատարներից գոնե մեկին չհաջողեր հասնել Լեւոն Բ.-ին, այն դեպքում, երբ Գրիգոր Դ. Տղայի՝ Բարբարոսային ուղարկած նամակը, թերեւս, անարգել հասավ հասցեատիրոջը (այդ մասին մանրամասն տե՛ս Վ. Տեր-Ղևոնդյան, Կիլիկյան Հայաստանը եւ Մերձավոր Արեւելքի արաբական երկրները, էջ 98-103):

⁷ Ներսես Լամբրոնացու սույն հիշատակարանի տեղեկությունները խաչակիրների՝ Տարսոնում հաստատվելու մասին հավաստվում են արաբ պատմիչ Իբն Շադդադի համապատասխան վկայությամբ («Արաբական աղբյուրները Հայաստանի եւ հարեւան երկրների մասին», էջ 297):

⁸ «Յիշատակարանք ձեռագրաց», սյուն. 538:

արքայական թագի առկայությունը կամ կայսեր՝ Ռուբինյան իշխանին թագադրելու խոստումը, որը, կարծես, առավել հավանական է: Սակայն խնդիրն այն է, որ 1190 թ. դրությամբ դեռևս պահպանվում էր Ռուբինյանների ստորակայական կախվածությունն Անտիոքի իշխանապետությունից, ինչը, անշուշտ, նկատելի խոչընդոտ էր թագավորության հռչակման համար⁹: Լեոն Տեր-Պետրոսյանը, մանրամասն քննելով Անտիոքի եւ Ռուբինյան իշխանապետությունների միջեւ 1194 թ. կնքված պայմանագիրն ու հատկապես դրան նախորդող իրադարձությունները, գտնում է, որ «գերակային (նկատի ունի Անտիոքի դքսին՝ Վ. Թ.) միայն երկու բան կարող էր ստիպել ազատություն շնորհել իր վասալին. մեկը երկրի Գերագույն ատյանի որոշումն էր, մյուսը՝ իր իսկ ազատագրվումը: Քանի որ Լեոնը չէր կարող դիմել Անտիոքի իշխանապետության Գերագույն ատյանին, նրան այլ ընտրանք չէր մնում, քան Բոհեմոնդի գերեվարումը»¹⁰: Լեոն Տեր-Պետրոսյանի նշած թե՛ մեկ եւ թե՛ մյուս պայմանները 1190 թ. առկա չէին: Նույն հեղինակը, սակայն, կարծում է, որ Հռոմեական սրբազան կայսրության ինքնակալից թագ ստանալու գաղափարը Լեոնը հղացել է 1189 թ., երբ Կղեմես Գ. պապը հերթական խաչակրության օժանդակելու հորդորով դիմեց նրան ու Հայոց Գրիգոր Դ. Տղա կաթողիկոսին: Անտիոքի դքսից Լեոն Բ.-ի ստորակայական կախվածությունը, անշուշտ, ծանրակշիռ խոչընդոտ էր թագավորության հռչակման համար, սակայն հաշվի առնելով Սալահ ադ-Դինի նվաճումների հետեւանքով Մերձավոր Արեւելքի խաչակրաց իշխանությունների եւ հատկապես Անտիոքի կրած ծանրագույն կորուստները՝ Լեոնը գուցե մտադիր էր Հռոմեական սրբազան կայսրությունից թագ ստանալով՝ իրագործել ոչ միայն թագավորության հռչակումը, այլեւ այդպես ձեռքազատվել Անտիոքի դքսից ունեցած ստորակայական կախվածությունից: Այս դեպքում արդեն լիովին հնարավոր է Լեոնի՝ իրեն թագ շնորհելու խնդրանքով Ֆրիդրիխ Բարբարոսային կամ Հռոմի պապին դիմելը: Վ. Տեր-Ղեւոնդյանի իրավացի դիտարկմամբ՝ Ռուբինյան

⁹ Անտիոքի դուքս Բոհեմոնդ Գ. 1185 թ. խաբեությամբ գերեց Կիլիկիո իշխան Ռուբեն Գ.-ին, որի ազատման դիմաց երկրի խնամակալությունը ստանձնած Լեոնը (Ռուբեն Գ.-ի եղբայրը՝ հետագայում Լեոն Բ. իշխանը, ապա՝ Կիլիկիայի հայոց առաջին թագավորը) Անտիոքի իշխանապետությանը գիջեց Կիլիկիայի Սրվանդիքար, Թիլ եւ Ճկեր բերդերը: Բացի այդ՝ գերյալ իշխանը, ամենայն հավանականությամբ, հենց այդ ժամանակ ընդունեց Բոհեմոնդ Գ.-ի գերազահությունը (մանրամասն տե՛ս Լ. Տեր-Պետրոսյան, Խաչակիրները եւ հայերը, հ. Բ. (Պատմա-քաղաքագիտական հետազոտություն), Երեւան, 2007, էջ 158-163):

¹⁰ Անդ, էջ 172:

իշխանապետությունը թագավորություն հռչակելու հարցը Հայոց կաթողիկոսը կամ Լեոն Բ.-ը բարձրացրել էին Հռոմի պապին գրած պատասխան նամակում¹¹:

Ճրիգերի Բարբարոսայի մահվամբ ի չիք դարձավ Լեոնի՝ 1190 թ. հնարավոր թագադրումը, սակայն Հռոմեական սրբազան կայսրության ինքնակալից թագ ստանալու ակնկալիքը դրանով չվերացավ: Ռուբինյան իշխանի՝ այդ ուղղությամբ հետևողական ձեռնարկումները տարիներ անց պսակվեցին հաջողությամբ. արդեն 1197 թ. սեպտեմբերին հերթական խաչակրությանը դուրս եկած Հռոմեական սրբազան կայսրության կանցլեր Կոնրադ Հիլդեսհայմը Հռոմի պապ Կեղեստինոս Գ.-ի (1191-1198 թթ.) եւ Հենրի Զ.-ի հրամանով Լեոնի համար նախատեսված թագ էր բերում Արեւելք¹², որով եւ 1198 թ. հունվարի 6-ին¹³ Տարսուսի կաթողիկե եկեղեցում Ռուբինյան իշխանը թագադրվում է:

Ինչպես միանշանակ հաղորդում են ժամանակի աղբյուրները՝ Լեոնին արքայական թագ է շնորհել նաեւ Բյուզանդիայի կայսր Ալեքս Գ.-ը (1195-1203 թթ.): Իհարկե, ինչպես Կեղեստինոս Գ.-ն ու Հենրի Զ.-ը, Ալեքս Գ.-ը եւս իր կայսրության ռազմաքաղաքական շահերի թելադրանքով էր թագ շնորհում Լեոն Բ.-ին: Այդ մասին բացորոշ վկայում է Միքայել Ասորու երկի հայերեն թագմանության հեղինակը. «... փութային պատուել զնա թագիւ. թագաւորն Յունաց վասն պարճաւորն՝ զի թերեւս հնար լիցի նովաւ յաղթել Թուրքացն, որ բռնացեալ կալան զիշխանութիւն նորա»¹⁴: Արեւմուտքի խաչակրաց իշխանությունների, հատկապես Ճրիգերի Բարբարոսայի, ապա նրա որդու՝ Հենրի Զ.-ի հետ Լեոն Բ.-ի բանակցությունները խիստ անհանգստացնում էին Բյուզանդական կայսրությանը, որը հուսահատ ճիգեր էր գործադրում Ռուբինյան իշ-

¹¹ Տե՛ս Վ. Տեր-Ղևոնդյան, Կիլիկյան Հայաստանի արտաքին քաղաքականությունը XII դարի վերջին, էջ 117:

¹² Կոնրադ Հիլդեսհայմը Հռոմի պապի եւ Հենրի Զ.-ի հրամանով թագ էր բերում նաեւ Կիպրոսի ապագա թագավոր Ամորի Լուսինյանի համար, որով եւ նրան թագադրում է 1197 թ. սեպտեմբերին:

¹³ Մասնագիտական գրականության մեջ շրջանառվում է նաեւ Լեոն Մեծագործի թագադրման մեկ այլ թվական՝ 1199 թ. հունվարի 6-ը (Ղ. Ալիշան, Միսուան, էջ 469-470. Մ. արք. Օրմանեան, Ազգապատում. Հայ Ուղղափառ Եկեղեցւոյ անցքերը սկիզբէն մինչեւ մեր օրերը յարակից ազգային պարագաներով պատմութեամբ, հ. Ա., Ս. Էջմիածին, 2001, պրն. 1807-1808. Բակուրյան, Մի տեսութիւն Կիլիկիոյ հայկական իշխանութեան վրայ, Նիկոսիա, 1904, էջ 17. A. Atamian, The date of coronation of Levon in according to Armenian and Western Sources, "The Armenian Review", vol. 32, 1979 september, Boston, էջ 280-291):

¹⁴ «Ժամանակագրութիւն տեառն Միխայէլի Ասորաց պատրիարքի», յերուսաղէմ, 1871, էջ 504 (այսուհետ՝ Միքայել Ասորի):

խանությունն իր ազդեցություն ուրտում պահելու համար: Հիմնավոր է հայագիտության մեջ հնչած այն կարծիքը, ըստ որի՝ արդեն 1190-ական թթ. կեսերին Լեւոն Բ. Ռուբինյանին թագ շնորհելու հարցում յուրատեսակ մրցակցություն էր սկսվել Հռոմեական սրբազան կայսրության եւ Բյուզանդիայի միջեւ¹⁵: Լեւոնը, իհարկե, քաջատեղյակ էր եւ հմտորեն օգտագործելով Ռուբինյան իշխանապետությանն ի նպաստ ստեղծված պայմանները՝ երկու կայսրերից էլ թագ ստացավ:

Այն, որ Ռուբինյան իշխանին թագ էին ուղարկել թե՛ Հենրի Զ. եւ թե՛ Ալեքս Գ. կայսրերը, արձանագրված է սկզբնաղբյուրներում եւ կասկածի տակ չի դրվում գիտական հետազոտություններում: Աներկբա է նաեւ Լեւոնի՝ Հենրի Զ.-ի շնորհած թագով թագադրվելը: Լեւոնի՝ բյուզանդական թագով թագադրման հարցում ուսումնասիրողների կարծիքները, սակայն, տարամիտվում են: Նրանց մի մասը (Մաղաքիա արք. Օրմանյան, Սիրարիի Տեր-Նրեսեսյան, Լեւոն Տեր-Պետրոսյան) կարծում է, որ Լեւոն Բ.-ը, Ալեքս Գ.-ի շնորհած թագը ընդունելով հանդերձ, ռազմաքաղաքական նկատառումներից դրդված, նախընտրել է թագադրվել միայն Հենրի Զ.-ի ուղարկած թագով: Հետազոտողների մյուս մասը (Ղեւոնդ Ալիշան, Բակուրյան), չժխտելով Հռոմեական սրբազան կայսրության ինքնակալի շնորհած թագի առավել նշանակալի լինելը (ի տարբերություն Արեւմտյան Եվրոպայի խաչակրաց պետությունների՝ Բյուզանդական կայսրությունը ԺԲ. դարի վերջին քառորդում խիստ թուլացել էր), գտնում են, որ Լեւոն Բ.-ը, այդուհանդերձ, երկու թագով էլ թագադրվել է:

Լեւոնի թագադրությանը ժամանակակից ու ժամանակամերձ որոշ սկզբնաղբյուրներ միաբերան պնդում են, որ Ռուբինյան իշխանը, ցնծությանմբ ընդունելով թե՛ Բյուզանդիայի եւ թե՛ Հռոմեական սրբազան կայսրության ինքնակալների ուղարկած թագերը, երկուսով էլ թագադրվել է: Նախ ներկայացնենք այն սկզբնաղբյուրների վկայությունները, որոնք ծանոթ են Լեւոնի՝ Բյուզանդիայի կայսեր շնորհած թագով թագադրվելը հերքող հետազոտողներին: Ժամանակագրորեն առաջին աղբյուրը Ներսես Լամբրոնացու «Յայտնութիւն Յովհաննու մեկնութեան» երկի 1198 թվակիր հեղինակային հիշատակարանն է, որտեղ կարդում ենք. «...ի լրումն թուիս ՈՒՅԷ. (1198), յորում ամի վերապատուեցաւ թագաւոր Հայոց Լեւոն, որ յՌուբինեանց բարէպաշտ եւ յաղթաւղ Աստուծով: Որոյ հռչակ արիւթեանն շարժեաց զմեծ ինքնակալն հին Հռոմա

¹⁵ Տե՛ս Լ. Տեր-Պետրոսյան, նշվ. աշխ., հ. Բ., էջ 186:

զՀեռի եւ զնոր Հռոմա զԱլէքս, որ պսակեցին զսա քարամբ պատուական, յեկեղեցի Տարսոնի, որ իմ անարժանութեամբ հով[վ]ի»¹⁶: Հաջորդադրուրը, որը թվագրվում է 1204-ով, նույնպես ձեռագրի հիշատակարան է. «Յամի վեցհարիւրերորդի յիսներորդի երրորդի թուաբերութեանս Հայոց (1204), ի կաթողիկոսութեանն տեռան Յոհաննիսի եւ ի թագաւորութեանն քրիստոսապսակ եւ բարեյաղթ թագաւորին Հայոց Լեւոնի՝ որդւոյ Ստեֆանէի... որ ըստ բարեխնամ կամացն Աստուծոյ՝ պսակեալ եղև յերկոց թագաւորացն Յոննաց եւ Հոռնայեցոց»¹⁷: ԺԳ. դարի մատենագիրներից Վարդան վարդապետը եւս պարզորոշ վկայում է, որ Լեւոնը երկու թագերով է թագադրվել. «Լեւոն, որ այն ինչ օծեալ էր թագաւոր ի Ֆռանգաց եւ Յունաց, առաքելով նմա թագս ի վեցհարիւր քառասուն եւ վեց թուին (1197 թ.՝ Վ. Թ.)»¹⁸: Երկու կայսրերի շնորհած թագերով Լեւոնի թագադրումը արձանագրված է նաեւ Հեթում պատմիչի՝ Ռուբինյաններին վերաբերող ազգաբանական աշխատության մեջ. «Եւ յետամաց ինչ տիրելոյ Լեւոնի աշխարհին Կիլիկիոյ առաքեցաւ նմա յընրորդէն Ալամնաց եւ ի կայսերն Յունաց թագս թագաւորութեան. եւ նա ընկալեալ աւծաւ ի մայրաքաղաքն Տարսուս թագաւոր ազգիս Հայոց, որ եղեւ առաջին թագաւոր յաշխարհն Կիլիկիոյ»¹⁹:

Սկզբնադրուրների այս շարքում, ինչպես իրավացիորեն նկատում է Լեւոն Տեր-Պետրոսյանը, առավել հստակ ու միանշանակ է Կիրակոս Գանձակեցու վկայութիւնը²⁰, ըստ որի՝ «...թագաւորն Լեւոն, այր իմաստուն էր, ոչ խտեաց եւ ո՛չ զմի ոք յերկոցունց թագաւորացն զՀռոմայն կամ զԿոստանդնուպոլսեայն, այլ ըստ կամաց նորա արար պատասխանի եւ սիրով ընկալաւ զեկեալսն, ետ տուրս մեծամեծս բերողաց թագին եւ եղև պսակեալ յերկոցունցն...»²¹:

¹⁶ «Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ. Ե.-ԺԲ. դդ.», էջ 302. «Յիշատակարանք ձեռագրաց», սյուն. 624. Գ. Հակոբյան, նշվ. աշխ., էջ 356:

¹⁷ «Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ. ԺԳ. դար», կազմ.՝ Ա. Մաթևոսյան, Երեւան, 1984, էջ 39:

¹⁸ Վարդան վարդապետ, նշվ. աշխ., էջ 138-139: Այս տեղեկությունը՝ փոքր-ինչ փոփոխված, առկա է նաև Միքայել Ասորու երկի հայերեն թարգմանության մեջ. «...երկոքին (սկաւտի ունի Հռոմեական սրբազան կայսրոյայն եւ Բյուզանդիայի ինքնակալներին՝ Վ. Թ.) առաքեցին նմա թագ ոսկիակազմ, եւ պսակեցին զնա յաղթութեան պսական ըստ վալելման եւ պատշաճի արժանատւոյթեան իւրում» (Միքայել Ասորի, նշվ. աշխ., էջ 504):

¹⁹ «Մանր ժամանակագրություններ. XIII-XVIII դդ.», հ. II, կազմ.՝ Վ. Հակոբյան, Երեւան, 1956, էջ 103-104. հմմտ. “Lignages d’outremer, Introduction”, notes et édition critique par Marie-Adélaïde Nielen, Paris, 2003, էջ 137:

²⁰ Լ. Տեր-Պետրոսյան, նշվ. աշխ., հ. Բ., էջ 188:

²¹ Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմություն Հայոց, աշխատ.՝ Կ. Մելիք-Օհանջանյանի, Երեւան, 1961, էջ 158: Լեւոն Բ.-ի՝ երկու կայսրերից թագ ստանալն ընդգծվում է նաև 1285

Խնդիրը մանրամասն քննած Մաղաքիա արք. Օրմանյանը, հավատալից չընծայելով Կիրակոս Գանձակեցու եւ Ներսես Լամբրոնացու՝ բյուզանդական թագով Լեւոնի թագադրութեան վերաբերյալ վկայութիւններին, գրում է. «Թագի առաքումին (նկատի ունի Ալեքս Գ.-ի՝ Լեւոն Բ.-ին թագ ուղարկելը) հետ թագադրութեան հանդէս ալ տեղի ունեցած ըլլալուն՝ որոշակի պատմութիւն չունինք, եւ Կիրակոսի եղև պատկեալ յերկոցունց բացատրութիւնը բաւական չենք գտնէր ոմանց հետ (նկատի ունի Դեւոնդ Ալիշանին՝ Վ. Թ.) թագադրութեան հանդէս մըն ալ ենթադրելու: Եւ ոչ ալ Լամբրոնացիին ականարկը, թէ պատկեցին զսա քարամբ պարտականաւ յեկեղեցի Տարսնի»²²: Լեւոնի՝ բյուզանդական թագով գահակալութիւնը հավանական չի համարում նաեւ Սիրարփի Տեր-Ներսեսյանը. «Հայ պատմիչներն ու դեպքերին ժամանակակից ձեռագրերի գրիչները նաեւ բյուզանդական կայսր Ալեքս Գ. Անգելոսի կողմից ուղարկված մի թագ են հիշատակում, բայց հավանական չի թվում, որ թագադրման մի առանձին արարողութիւն էր տեղի ունեցել, քանզի Բյուզանդիայից ուղարկված թագերը, ինչպես օրինակ, Հունգարիայի թագավորների կամ մանր իշխանների դեպքում, կրում էին խորհրդանշական ու պատվավոր բնույթ՝ նպատակ չհետապնդելով ցույց տալ, թէ ինչ-որ իշխան արժանանում էր թագավորի աստիճանի»²³: Մասնագիտական գրականութեան մեջ այս խնդիրը մանրամասն քննել է Լեւոն Տեր-Պետրոսյանը: Նա եւս համակարծիք է Մաղաքիա արք. Օրմանյանի ու Սիրարփի Տեր-Ներսեսյանի հետ՝ պնդելով, որ Լեւոն Բ.-ը, Ալեքս Գ. կայսեր շնորհած թագն ընդունելով հանդերձ, դիվանագիտական նկատառումներով պայմանավորված, նախընտրել է թագադրվել Հենրի Զ.-ի ուղարկածով²⁴: Լեւոն Տեր-Պետրոսյանը մատնանշում է նաեւ այն պարագան, որ Սմբատ Սպա-

թվակիր մի հիշատակարանում. «...յերկոց կայսերացն ընկալեալ թագ, նորոգեաց զխափանեալ աթոռ եւ արքունիս թագաւորութեան մերոյ» («Հայերէն ձեռագրերի հիշատակարաններ. ԺԳ. դար», էջ 569-570):

²² Մ. արք. Օրմանյան, նշվ. աշխ., հ. Ա., սյուն. 1787:

²³ S. Der Nersessian, The kingdom of Cilician Armenia, "A history of the Crusades", vol. II, The Later Crusades 1189-1311, edited by Robert Lee Wolff and Harry W. Hazard, Pennsylvania, 1962, էջ 648. Լ. Տեր-Պետրոսյան, Խաչակիրները եւ հայերը, հ. Ա., Երևան, 2005, էջ 400, հ. Բ., էջ 189:

²⁴ Տե՛ս Լ. Տեր-Պետրոսյան, նշվ. աշխ., հ. Բ., էջ 186-194: Գերմանացի արդի հետազոտող Պետեր Հաֆտերը եւս ընդգծում է Լեւոնի՝ միայն Հռոմեական սրբազան կայսրության ինքնակալի շնորհած թագով պատկվելը. մանրամասն տե՛ս P. Halfter, Corona regni Armeniae. Aus der Spätzeit der staufisch-armenischen Beziehungen, Le muséon, Bd. 120, 2007, էջ 131-161:

րապետը, արձանագրելով Բյուզանդիայի կայսեր կողմից Լեւոնին 1196 թ. թագ ուղարկելը, չի նշում, որ վերջինս թագադրվել է դրանով²⁵:

Այս տեսակետը հիմնավորող կռվաններն ընդհանուր առմամբ հետեւյալներն են.

ա. Կիրակոս Գանձակեցու վկայությամբ՝ Լեւոն Բ.-ը թագ ստանալու նպատակով պատվիրակություն է ուղարկում Իտալիա՝ Հռոմի պապի եւ Հռոմեական սրբազան կայսրության ինքնակալի հետ բանակցելու: Պատմիչի հաղորդմամբ՝ Ռուբինյան իշխանը նրանց հայտնում է, որ չի կամենում «վասն թագի» հնազանդություն հայտնել այլ պետության, եթե ոչ «ազգին ֆռանկաց», այսինքն՝ Հռոմեական սրբազան կայսրությանը²⁶: Սմբատ Սպարապետի վկայությամբ՝ Լեւոնը հայոց թագավոր էր օծվել՝ հնազանդություն հայտնելով «եկեղեցւոյն Հռոմայ եւ ըմբռուրին Ալամնաց»²⁷: Կիլիկիայի հայկական պետության արքունական դիվանի մի քանի վավերագրերում Լեւոնը հորջորջվում է «թագավոր Հայոց՝ շնորհիվ Աստծո եւ Հռոմեական կայսրության»²⁸: Այսինքն՝ նա հնազանդություն էր հայտնել միայն Հռոմի պապին եւ Հռոմեական սրբազան կայսրության ինքնակալին:

բ. Բյուզանդական կայսրությունը ԺԲ. դարի վերջին քառորդում՝ հատկապես Միրիոկեֆալոնի 1176 թ. ճակատամարտում Իկոնիայի սուլթանությունից կրած պարտությունից հետո, տարածաշրջանում արագորեն զիջում էր իր նախկին ազդեցիկ դիրքը, ուստի Լեւոն Բ.-ի համար ռազմաքաղաքական առումով շահավետ չէր բյուզանդական թագով գահակալելը:

Միեւնույն ժամանակ, սակայն, այս տեսակետը պաշտպանող հեղինակներից Լեւոն Տեր-Պետրոսյանը հակված չէ ամբողջությամբ նվազեցնելու Բյուզանդիայի կայսեր շնորհած թագի կարեւորությունը՝ նշելով, որ այդպիսով կայսրությունը հրաժարվում էր Կիլիկիայի նկատմամբ ունեցած տարածքային հավակնություններից²⁹:

²⁵ Լ. Տեր-Պետրոսյան, նշվ. աշխ., հ. Բ., էջ 188:

²⁶ Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմություն Հայոց, էջ 155-156:

²⁷ «Սմբատայ Սպարապետի Տարեգիրք», Վենետիկ, 1956, էջ 208:

²⁸ V. Langlois, Le Trésor des chartes d'Arménie ou Cartulaire de la chancellerie royale des Roupéniens, Venise, 1863, էջ 105, 112-113, 115, 117-118. տե՛ս C. Mutafian, La diplomatie arménienne au Levant à l'époque des croisades XII^e-XVI^e siècle, Thèse de doctorat, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, 2002, էջ 130-131. նույն հեղինակի՝ «L'Arménie du Levant, (XI^e-XIV^e siècle)», t. I, Paris 2012, էջ 98. Լ. Տեր-Պետրոսյան, նշվ. աշխ., հ. Բ., էջ 189-190:

²⁹ Տե՛ս Լ. Տեր-Պետրոսյան, նշվ. աշխ., հ. Բ., էջ 191:

Թեեւ այս կովանները թվում են հիմնավոր ու պատճառաբանված, սակայն բավարար չեն հերքելու համար սկզբնաղբյուրների (այդ թվում՝ ստորեւ ներկայացվող) այն հավաստի պնդումները, որոնց համաձայն՝ Լեւոնը թագադրվել է թե՛ Ալեքս Գ.-ի եւ թե՛ Հենրի Զ.-ի շնորհած թագերով:

Բյուզանդիայի կայսեր ընծայած թագով Լեւոնի թագակալումը հերքող տեսակետից զատ՝ հայագիտության մեջ, ինչպես վերը նշվեց, հանդիպում ենք նաեւ հակառակը չբացառող կարծիքի: Ղեւոնդ Ալիշանը, աղբյուրների տեղեկություններն ի մի բերելով, եզրակացնում է, որ Լեւոնը թագադրվել է նախ բյուզանդական, ապա՝ Հռոմեական սրբազան կայսրության շնորհած թագերով³⁰: Այս հարցում նրա հետ համակարծիք է Բակուրանը³¹:

Լեւոնի թագադրության մասին ավանդող սկզբնաղբյուրների՝ Սմբատ Սպարապետի ու Կիրակոս Գանձակեցու երկերում Ռուբինյան իշխանին Ալեքս Գ.-ի եւ Հենրի Զ.-ի կողմից թագերի շնորհման հերթականությունը վերաբերյալ առկա է անհամաձայնություն: Ըստ Կիրակոս Գանձակեցու՝ Լեւոնին առաջինը թագ էր շնորհել Հենրի Զ.-ն. «Եւ լուեալ կայսերն յունաց, եթէ ֆռանկք ետուն թագ Լեւոնի, առաքեաց եւ նա ընծայս եւ թագ գեղեցիկ՝ ոսկւով եւ ակամբք պատուականօք ընդելուզեալ, եւ ասէ. «Զթագն Հռոմայեցւոց մի՛ դիցես ի գլուխ քո, այլ զմերդ, զի առ մեզ հուպ ես քան թէ ի Հռոմ»³²: Նրա հաղորդումից նաեւ պարզվում է, որ Ալեքս Գ. Լեւոնին թագ է ուղարկել վերջինիս՝ Տարսոնում թագադրելուց (խոսքը 1198 թ. հունվարի 6-ի գահակալության մասին է) հետո³³: Թագերի շնորհման այս հերթականությունը հիշատակում է նաեւ Հովհան Դարեղը. «Յետ սակաւ աւուրց պսակելոյ արքային Լեւոնի Առաջնոյ, կայսրն Կոստանդնուպոլսոյ (Ալեքս-Անգեղոս) իմացեալ եւ իրազեկ եղեալ զի արքայն Հայոց աճելով աճէր եւ դաշնակցութիւնս բազումս արարեալ, միացեալ էր ընդ պապին, ընդ կայսերն Հռոմայ, ընդ արքային Կիպրոսի եւ ընդ իշխանին Անտիոքայ, անկաւ ի վարանս տարակուսի, երկեալ թէ գուցէ տացէ ընդ նմա պատերազմ, վասն որոյ յդեաց առ նա հրեշտակս պատուաւորս, որք մատուցին նմա... թագ արքայական ճոխապաճոյճ... խնդրելով ի նմանէ զի հաճեսցի դնել ուխտ ընդ նմա, մի՛ եւս վնասել իրերաց, եւ լինել յայնմհետէ իբրեւ եղբարս եւ բարեկամս:

³⁰ Տե՛ս Ղ.Ալիշան, Միսուան, էջ 469:

³¹ Տե՛ս Բակուրան, նշվ. աշխ., էջ 17:

³² Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմություն Հայոց, էջ 158:

³³ Անդ:

Իբրեւ լուաւ արքայ Լեւոն Առաջին զբանս հրեշտակացն եկելոց, յանձն էառ զպատգամս նոցա եւ ի սահմանեալ աւուր՝ երդմնակուռ եղեն կողմանքն երկոքին»³⁴: Հովհան Դարդելի սուլյն վկայությունը հիմք ընդունելով՝ Ֆ. Դյուլգերը բյուզանդական թագի շնորհումը թվագրում է 1197 թ. վերջով³⁵: Նկատենք, որ թե՛ Կիրակոս Գանձակեցին եւ թե՛ Հովհան Դարդելը որոշակիորեն փաստում են, որ Ալեքս կայսրը Լեւոնին թագ է ուղարկել վերջինիս՝ 1198 թ. հունվարի 6-ի թագադրումից հետո:

Ի տարբերություն Կիրակոս Գանձակեցու հիշատակություն՝ Սմբատ Սպարապետի՝ Ալեքս Գ.-ի կողմից Լեւոնին թագ շնորհելու մասին վկայությունը թվակիր է: Դրանից պարզ է դառնում, որ Ռուբինյան իշխանին դեռեւս 1196 թ. առաջինը թագ է ուղարկել Բյուզանդիայի կայսրը. «Իսկ ի թուին Ռոնե. (645=1196) առաքեաց թագաւորն Յունաց Լեւոնի թագ պատուական, եւ ինդրէ ի նմանէ զմիաբանութիւն սիրոյ. եւ նա առ ընկալաւ ուրախութեամբ»³⁶: Մինչդեռ Հենրի Զ.-ի ուղարկածը, ըստ նույն աղբյուրի, տեղ է հասել միայն 1197 թ. վերջերին³⁷: Կիլիկիայի հայոց պետության պատմությանը խորագետ Գրիգոր Միքայելյանն այս խնդրի շուրջ Կիրակոս Գանձակեցու եւ Սմբատ Սպարապետի երկերում առկա տարակածությունը լուծել է հոգուտ վերջինիս³⁸: Սմբատ Սպարապետը, Ալեքս Գ.-ի կողմից Լեւոն Բ.-ին թագ շնորհելը արձանագրելով, նաեւ տեղեկացնում է, որ Ռուբինյան իշխանը հաջորդ տարի Ներսես Լամբրոնացու գլխավորությամբ պատվիրակություն է ուղարկում Կ. Պոլիս՝ հայտնելով իր համաձայնությունը բյուզանդական կայսրից թագն

³⁴ «Յովհաննու Դարդելի Ժամանակագրութիւն Հայոց», Ս. Պետերբուրգ, 1891, էջ 14-15. հմմտ. Jean Dardel, Chronique d'Arménie, Recueil des historiens des Croisades. Doucumants arméniens, t. second, éd. Ch. Kholer, Paris, 1906, էջ 10:

³⁵ “Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1453”, Bearbeitet von Franz Dölger, 2 teil, Regesten von 565-1025, Zweite, erweiterte und verbesserte Auflage bearbeitet von Peter Wirth mit Nachträgen zu Regesten Faszikel 3, München, 1965, էջ 324: Այս թվագրումն իր աշխատության մեջ արձանագրել է Ռալֆ-Հովհաննես Լիլի: Սակայն հիմք ընդունելով Սիրարփի Տեր-Ներսեսյանի տեսակետը՝ նա եւս կարծել է, որ Լեւոնը, ռազմաքաղաքական նկատառումներից դրդված, հրաժարվել է թագադրվել Ալեքս Գ. կայսեր շնորհած թագով (“Byzantium and the Crusader States. 1096-1204”, by Ralph-Johannes Lilie, translated by J. C. Morris and Jean E. Ridings, Oxford, 1993, էջ 243):

³⁶ «Սմբատայ Սպարապետի Տարեգիրք», էջ 207. հմմտ. «Տարեգիրք Սմբատայ Սպարապետի», Փարիզ, 1859, էջ 108. “Chronique du royaume de la Petite Arménie, par le Connétable Sempad, Recueil des historiens des Croisades. Doucumants arméniens”, t. premier, éd. E. Dulaurier, Paris, 1869, էջ 633 (այսինքն՝ “Recueil des historiens des Croisades. Doucumants arméniens”, t. premier):

³⁷ Անդ, էջ 207-208:

³⁸ Տե՛ս Գ. Микаелян, История Киликийского армянского государства, Ереван, 1952, էջ 152-153:

ընդունելու վերաբերյալ. «Ի թուին Ոնջ. (646=1197) առաքէ Լեւոն ի Կոստանդինուպօլիս զարքեպիսկոպոսն տէր Ներսէս՝ զորդի Օշնին, եւ զմեծազարմ իշխանն զՀալկամն, զեղբայր Բակուրնայ՝ զքեռին իւր, որք գնացեալ անդ եւ ցուցեալ զկամն սիրոյ Լեւոնի յօժարութեամբ առ նոսա»³⁹: Ներսես Լամբրոնացու՝ 1197 թվակիր հեղինակային երկու հիշատակարաններից պարզվում է, որ նա նույն թվականին, իրոք, եղել է Բյուզանդիայի մայրաքաղաքում⁴⁰: Դրանցից մեկում, որը հայագիտության մեջ կոչվում է նաեւ «Յիշատակարան դեսպանագնացութեան», կարդում ենք. «Ներսէս նուաստ ըստացօղ մատենիս, գրչութեամբ որդւոյ իմոյ Գրիգորիսի, ածի զսուրբ տառս ընդ իս ի Կոստանդինուպօլիս, ի թվիս Հայոց Ոնջ. (1197), եւ աստ նամակօքս արարեալ խօսակցութիւն, գտաք զսոսա անծանօթ ի սոցանէ թանձրաբարբառք եւ հրէական կամօք ընդ նիւթս կապեալ, որք ոչ ախորժեն ծառայել Աստուծոյ նորոգութեամբ հոգւոյն, այլ հնութեամբ գրոյն եւ ստրջացեալ ի հոգեւոր կամս մեր, դարձայք յիմաստասիրոհ յուսոյ սոցա ամոթօվ:

Նամակքն այս են. Գիրք Երեմիայի եւ Գերմանոսի, եւ Փոտայ թուղթքն, որ ի Հայք վասն հաւատոյ, եւ Աթանասի եւ Մանես»⁴¹: Ինչպես երեւում է հիշատակարանից եւ հատկապես «դարձայք յիմաստասիրոհ յուսոյ սոցա ամոթօվ» հատվածից, այն իրապես վերաբերում է Կ. Պոլսում Ներսես Լամբրոնացու գլխավորած պատվիրակության եւ Բյուզանդիայի աշխարհիկ ու հոգեւոր իշխանությունների միջեւ ծավալված բանակցություններին, որոնց մասին վկայում է նաեւ Սմբատ Սպարապետը՝ գրելով. «Եւ զի էր տէր Ներսէս այր իմաստուն եւ լի գիտութեամբ, եւ ամենայն առաքինութեամբ զարդարեալ, ժողովեցան առ նա իմաստունքն Յունաց եւ խօսեցան ընդ նմա բազում ատուրս վասն դաւանութեան հաւատոյ եւ կարգաց եկեղեցւոյ, եւ հաճեալ հաւանեցոյց զնոսա տէր Ներսէս»⁴²: Սա Սմբատ Սպարապետի՝ Ալեքս Գ.-ի կողմից Լեւոնին

³⁹ «Սմբատայ Սպարապետի Տարեգիրք», էջ 207:

⁴⁰ Տե՛ս «Հայերէն ձեռագրերի հիշատակարաններ. Ե.-ԺԲ. դդ.», էջ 292: Պահպանվել է նաեւ դեսպանագնացության մասին ավանդող վավերագիրը, որտեղ մանրամասն ներկայացված են բյուզանդական աշխարհիկ ու հոգևոր իշխանությունների հետ Ներսես Լամբրոնացու վարած բանակցությունները («Խօսակցութիւնք Ս. Ներսէսի Լամբրոնացւոյ ընդ պատրիարքին Յունաց», Կոստանդնուպօլիս, 1861, էջ 3-24):

⁴¹ Գ. Հակոբյան, նշվ. աշխ., էջ 352:

⁴² «Սմբատայ Սպարապետի Տարեգիրք», էջ 207: Կոստանդնուպոլսում Ներսես Լամբրոնացու գլխավորած պատվիրակության վարած բանակցությունների մասին մանրամասն տե՛ս I. Augé, L'ambassade de Nersès Lambronatsi à Constantinople (1197), "L'Église arménienne entre Grecs et Latins fin XI^e - milieu XV^e siècle", Paris, 2009, էջ 49-62:

դեռեւս 1196 թ. թագ շնորհելու վերաբերյալ տեղեկություն արժանահավատությունը հաստատող ծանրակշիռ կուվան է, թեեւ դա ամենեւին չի պարտադրում Կիրակոս Գանձակեցու՝ Լեւոնի թագադրման մասին մյուս հիշատակությունները կասկածի տակ դնել: Նշենք, որ թագ ստանալու նպատակով Հռոմեական սրբազան կայսրության ինքնակալի ու Հռոմի պապի մոտ Լեւոն Բ.-ի ուղարկած պատվիրակության, ինչպես նաեւ նրա թագադրությանն առնչվող այլ դրվագների վերաբերյալ Կիրակոս Գանձակեցու եւ Սմբատ Սպարապետի վկայություններն ունեն փոխըմբռնող բնույթ:

Սմբատ Սպարապետի հաղորդմամբ՝ Ալեքս Գ.-ը, Լեւոնի Բ. Ռուբինյանին 1196 թ. թագ ուղարկելով, միաժամանակ առաջարկել էր «զմիաբանութիւն սիրոյ» դաշն կնքել: Բյուզանդիայի կայսեր կողմից այլ պետությունների առաջնորդների իշխանության (այդ թվում՝ թագավորական) ճանաչման սկզբունքների եւ հատկապես դրանք արձանագրած սկզբնաղբյուրային տեղեկությունների հիման վրա կարելի է պնդել, որ «զմիաբանութիւն սիրոյ» դաշն կնքելու առաջարկը վերաբերել է ոչ թե կողմերի միջեւ հաստատվող դավանաբանական միությունը, այլ՝ քաղաքական դաշինքին⁴³: Այսպես՝ արձանագրելով Բյուզանդիայի կայսեր Լեւոն Զ.-ի (886-912 թթ.) կողմից Սմբատ Ա. Բագրատունու (890-914 թթ.) իշխանության ճանաչումը՝ ժամանակի պատմիչ Հովհաննես Դրասխանակերտցին գրում է. «Ի վերայ այսոցիկ բարեբաստութեանց թագաւորն Հռոմոց Լեւոն ոչ ինչ սակաւ նախախնամէր զարքայ Սմբատ իբրեւ զորդի սիրելի՝ անքակութեամբ ընդ նմա բերելով յովսր միաբանական սիրոյ, եւ բազում ընծայս եւ պարգեւս եւ պատիւս ամ յամէ առաքէր»⁴⁴: Այս պարագայում «զմիաբանութիւն սիրոյ» բառակապակցությունը բանաձեւել է Բյուզանդական կայսրության կողմից Լեւոնի թագավորական իշխանության ճանաչումն ու քաղաքական դաշինք կնքե-

⁴³ Սա, իհարկե, չի նշանակում, թե դավանաբանական խնդիրների շուրջ բանակցելու առաջարկ կայսրը չէր արել, ինչը հաստատվում է Ներսես Լամբրոնացու եւ բյուզանդական հոգեւոր ու աշխարհիկ իշխանությունների միջեւ Կ. Պոլսում 1197 թ. կայացած դավանաբանական բանակցությունների մասին առկա ստույգ տվյալներով:

⁴⁴ «Յովհաննու կաթողիկոսի Դրասխանակերտցոյ Պատմութիւն Հայոց», Թիֆլիս, 1912, էջ 199-200: Նույն պատմիչը, արձանագրելով Եգերաց թագավորի՝ Աշոտ Ա. Բարգրատունու գերագահությունն ընդունելը, գրում է. «Այլ եւ գթագատուն Եգերացոց ի սէր միաբանութեան ընդ իւր կապակցեալ՝ այնպէս նմա այցելէր, մինչ զի անընդհատ յորդիութեան սակի գոյով՝ մտերմաբար պարտավճար միշտ նմա ի ծառայութիւն բերէր» (անդ, էջ 140): Անտիոքի եւ Ռուբինյան իշխանապետությունների միջեւ 1194 թ. կնքված պայմանագիրը Սմբատ Սպարապետը եւս կոչում է «ուխտ սիրոյ» («Սմբատայ Սպարապետի Տարեգիրք», էջ 206):

լու առաջարկը: Ինչպես վերը նշվեց՝ Ներսես Լամբրոնացու գլխավորությամբ Կ. Պոլիս պատվիրակություն ուղարկելով՝ Լեւոն Բ.-ը դրական պատասխան էր տվել դաշնադրության առաջարկին. Ներսես Լամբրոնացին «ցուցեալ զկամս սիրոյ Լեւոնի յօժարութեամբ առ նոսա (Բյուզանդիայի կայսերը՝ Վ. Թ.)», ինչից կարելի է ենթադրել, որ Լեւոն Բ.-ն համաձայնել էր թագադրվել Ալեքս Գ.-ի շնորհած թագով:

Հոռմի պապ Կեղևսյինոս Գ.-ի և Հոռմեական սրբազան կայսրության ինքնակալ Հենրի Զ.-ի հետ բանակցությունները Մինչ բյուզանդական թագով Լեւոնի թագադրման խնդրի քննությունը՝ անդրադառնալ նրա՝ Հռոմի պապից եւ Հռոմեական սրբազան կայսրության ինքնակալից թագ ստանալուն միտված ձեռնարկներին, որոնց վերաբերյալ ուշագրավ տեղեկություններ կան հայկական եւ օտար աղբյուրներում: Այսպես՝ Կիրակոս Գանձակեցին, առանց թվական նշելու, գրում է, որ Լեւոն Բ.-ը թագ ձեռք բերելու ակնկալիքով պատվիրակություն է ուղարկել Հռոմի պապի եւ Հռոմեական սրբազան կայսրության ինքնակալի մոտ. «Եւ իբրեւ ետես, եթէ յաջողեցաւ նմա տէրութիւնն առաւել քան զնախնիս իւր, խորհեցաւ այնուհետեւ ընդ իշխանսն իւր եւ ընդ մեծամեծս՝ թագաւորել: Եւ առաքեաց ի տիեզերահռչակ քաղաքն Հռոմայեցոց առ ինքնակալ կայսրն եւ առ պապն, զի տացեն նմա հրաման եւ թագ թագաւորական»⁴⁵: Կ. Մովսէսյանը կարծում է, որ Կիրակոս Գանձակեցու նշած «ինքնակալ կայսրը» ոչ թե Հենրի Զ.-ն է, այլ նրա հայր Յորիգրիս Բարբարոսան⁴⁶: Լեւոն Տեր-Պետրոսյանը, համոզված լինելով, որ Կիրակոս Գանձակեցու անանուն հիշատակությունը նման եզրահանգման համար բավարար հիմք չէ, կարծում է՝ միանգամայն հնարավոր է, որ Լեւոնը պատվիրակություն ուղարկած լիներ Հենրի Զ.-ի մոտ⁴⁷: Հավելենք, որ ըստ Ղեւոնդ Ալիշանի եւ նրա հետ այս հարցում համակարծիք Գրիգոր Միքայելյանի՝ Կիրակոս Գանձակեցու հիշատակած «ինքնակալ կայսրը» Հենրի Զ.-ն է⁴⁸: Խնդրի պարզաբանման տեսանկյունից կարելի

⁴⁵ Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմություն Հայոց, էջ 155-156:

⁴⁶ Տե՛ս C. Mutafian, L'Arménie du Levant, (XI^e-XIV^e siècle), t. I, էջ 94:

⁴⁷ Տե՛ս Լ. Տեր-Պետրոսյան, նշվ. աշխ., հ. Բ., էջ 181:

⁴⁸ Տե՛ս Ղ. Ալիշան, Սյունի, էջ 463-464. Գ. Микаелян, նշվ. աշխ., էջ 154-155. նաև՝ S. Der Nersessian, նշվ. աշխ., էջ 647: Օտարագրի որոշ հեղինակներ եւս համոզված են, որ Լեւոն Բ.-ը Հենրի Զ.-ի մոտ է բանագնացներ ուղարկել (տե՛ս S. Runciman, A history of the Crusades, vol. III, The Kingdom of Acre and the Later Crusades, Cambridge, 1955, էջ 90. E. Johnson, The Crusades of Frederick Barbarossa and Henry VI, "A history of the Crusades", vol. II, The Later Crusades 1189-1311, edited by Robert Lee Wolff and Harry W. Hazard, Pennsylvania, 1962, էջ 119):

է Կիրակոս Գանձակեցու վկայությունը, ըստ որի՝ Հռոմ մեկնած Հայկական պատվիրակությունը պետք է բանակներ ոչ միայն Հռոմի պապի, այլև Հռոմեական սրբազան կայսրության ինքնակալի հետ, ինչը թույլ է տալիս կարծել, որ կայսրն այդ ժամանակ գտնվել է Իտալիայում: Հենրի Զ.-ի մոտ՝ Իտալիա, Լեոն Բ.-ի ուղարկած պատվիրակության մասին արժեքավոր տեղեկություն է հաղորդում Վիլհելմ Տյուրացու երկի հին ֆրանսերեն թարգմանության (ԺԳ. դարի առաջին քառորդ) հեղինակն ու այդ երկի շարունակողը. «Երբ Լեոնը տեսավ, որ ինքն արդեն դարձել է գերագահ տեր եւ չունի ոչինչ⁴⁹, իր պատվիրակներին ուղարկեց Հենրի կայսեր մոտ, որ Պոլիալում էր»՝ խնդրելով նրանից իրեն թագ շնորհել⁵⁰: Այս տեղեկությունը գրեթե նույնությամբ առկա է Ֆրանսուա Ամադիի «Ժամանակագրություն»-ում⁵¹: Այն, որ «Հերակլի պատմություն», Ամադիի ու Կիրակոս Գանձակեցու տեղեկությունները վերաբերում են Իտալիա մեկնած Հայկական նույն պատվիրակությանը, հաստատվում է այդ սկզբնաղբյուրների հետեւյալ հիշատակություններով. Կիրակոս Գանձակեցու հաղորդմամբ՝ Լեոնը թագ ստանալու նպատակով Հռոմի պապի եւ Հռոմեական սրբազան կայսրության ինքնակալի մոտ պատվիրակություն ուղարկեց, երբ «ետես, եթէ յաջողեցաւ նմա տէրութիւնն առաւել քան զնախնիս իւր, խորհեցաւ այնուհետեւ ընդ իշխանսն իւր եւ ընդ մեծամեծս՝ թագաւորել»⁵²: «Եթէ յաջողեցաւ նմա տէրութիւնն առաւել քան զնախնիս իւր» նախադասությամբ պատմիչն արձանագրել է Ռուբինյան եւ Անտիոքի իշխանապետությունների միջեւ Ստում 1194 թ. կնքված հաշտության պայմանագրով Լեոն Բ.-ի ձեռք բերած ռազմաքաղաքական աննախադեպ հաջողությունը: Այդ պայմանագրով Ռուբինյան իշխանապետությունը ոչ միայն թոթափեց Անտիոքից ունե-

⁴⁹ Վիլհելմ Տյուրացու երկի շարունակողը նկատի է ունեցել Լեոնի՝ արքայական թագ չունենալը, քանզի հաջորդիվ հայտնում է, որ Ռուբինյան իշխանը գերմանական կայսերը խնդրում է իրեն թագ շնորհել:

⁵⁰ “L’Etoire de Eracles empereur et la conquete de la terre d’outremer, Recueil des historiens des croisades, publ. par les soins de l’Académie royale des inscriptions et des belles-lettres, Historiens occidentaux”, t. Second, Paris, 1859, էջ 215 (այսինքն՝ “L’Etoire de Eracles empereur et la conquete de la terre d’outremer”). տե՛ս նաև Ղ. Ալիշան, Միսուան, էջ 464: Վիլհելմ Տյուրացու «Ժամանակագրության» հին ֆրանսերեն թարգմանությունը, որին կցված է թարգմանչի հեղինակած շարունակությունը, հայտնի է «Հերակլի պատմություն» խորագրով: Այս երկի մասին մանրամասն տե՛ս P. Handyside, The old french translation of William of Tyre, A dissertation submitted in partial fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, School of History, Archaeology and Religion Cardiff University, 2012:

⁵¹ “Chroniques d’Amadi et Strambaldi”, publiées par M. René de mas latrie, première partie, Chronique d’Amadi, Paris 1891, էջ 90 (այսինքն՝ “Chronique d’Amadi”):

⁵² Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմություն Հայոց, էջ 155-156:

ցած ստորակայական կախվածությունը, այլև ավելին՝ Բոհեմունդ Գ.-ը հավատարմության երդմամբ ընդունեց Լեոն Բ.-ի գերագահությունը⁵³։ Այն, որ վերոբերյալ վկայությամբ Կիրակոս Գանձակեցին արձանագրել է Անտիոքի դքսի նկատմամբ Լեոնի ձեռք բերած գերագահությունը, հաստատվում է Վիլհելմ Տյուրացու երկի շարունակողներից Էռնոլի հաղորդած տեղեկությամբ. վերջինիս համաձայն՝ Սսի 1194 թ. պայմանագրի կնքումից հետո Լեոն Բ.-ն իրեն թագադրելու խնդրանքով դիմել է Հենրի Շամպայնացուն՝ հայտնելով, որ իր իշխանապետությունը թագավորության վերածելու բոլոր նախադրյալներն արդեն առկա են։ Վերջիններիս թվում Լեոն Բ.-ն առանձնացնում է Անտիոքի իշխանի նկատմամբ Սսի պայմանագրով իրեն վերապահված գերագահ իշխանությունը. դիմելով Հենրի Շամպայնացուն՝ Լեոնն ասում է. «Ես ունեմ բավական հողեր, քաղաքներ ու ամրոցներ եւ շատ մեծ եկամուտ թագավոր լինելու համար։ Անտիոքի դուքսն իմ հպարտին է, ուստի ես Ձեզ խնդրում եմ ինձ թագադրել»⁵⁴։ Վիլհելմ Տյուրացու երկի հին ֆրանսերեն թարգմանությունից շարունակողը եւս, նկատի ունենալով Անտիոքի դքսի նկատմամբ Լեոնի ձեռք բերած գերագահությունը, գրում է, որ վերջինս թագ ստանալու համար դիմել է Հենրի 2.-ին «*seignor en chief*», այսինքն՝ «գերագահ իշխան» դառնալուց հետո⁵⁵։ Փաստորեն՝ Կիրակոս Գանձակեցու, Վիլհելմ Տյուրացու երկի հին ֆրանսերեն թարգմանության երկու շարունակողների, ինչպես նաեւ Ֆրանսուա Ամադիի տեղեկություններից կարելի է եզրակացնել, որ Լեոն Բ.-ը թագ ստանալու նպատակով Հռոմի պապին ու Հռոմեական սրբազան կալսությունից ինքնակալին (ոչ թե Ֆրիդրիխ Բարբարոսային, այլ նրա որդի Հենրի 2.-ին) դիմել է Սսի 1194 թ. պայմանագրի կնքումից հետո եւ, որ ամենակարեւորն է, կայսեր՝ Իտալիայում գտնվելու ժամանակ։ «Հերակլի պատմության» քննական հրատարակության մեջ Լեոն Բ.-ի՝ Հենրի 2.-ի մոտ պատվիրակություն ուղարկելը աշխատասիրողի կողմից թվագրված է 1197-ով. նույն տարե-

⁵³ Պայմանագրի մասին մանրամասն տե՛ս Լ. Տեր-Պետրոսյան, նշվ. աշխ., հ. Բ., էջ 169-179։ Ժան Ռիշարի իրավացի դիտարկմամբ՝ ստորակայական կախվածության վերացումը դարձավ թագավորության հռչակման կարեւոր նախադրյալ (տե՛ս J. Richard, Les Arméniens dans les états Latins d'Orient: les lendemains de la Croisade, «Հայաստանը եւ Քրիստոնյա Արեւելքը», Երեւան, 2000, էջ 169. Լ. Տեր-Պետրոսյան, նշվ. աշխ., հ. Բ., էջ 179)։

⁵⁴ «Chronique d'Ernoult et de Bernard le Trésorier», publiée... par M. L. de Mas Latrie, Paris, 1871, p. 322.

⁵⁵ Տե՛ս «L'Etoile de Eracles empereur et la conquête de la terre d'outremer», էջ 215. Ղ. Ալիշան, Սիւնուս, էջ 464. «Chronique d'Amadi», էջ 90։

Թիվը առկա է նաեւ Անտիոքի դքսի հետ Ռուբինյան իշխանի՝ 1194 թ. կնքած պայմանագիրը բովանդակող էջերում⁵⁶: Այս հանգամանքը պարտադրում է վերապահումով մոտենալ մեզ հետաքրքրող իրադարձությունների՝ «Հերակլի պատմության» հրատարակչի հավելած թվագրմանը: Ի տարբերություն «Հերակլի պատմության»՝ Ամադիի «Ժամանակագրության» քննական հրատարակության հեղինակը պատվիրակության ուղարկումը գետեղում է ոչ թե 1197 թ., այլ՝ 1196 թ. առաջ⁵⁷: Ինչպես «Հերակլի պատմություն»-ում, այնպես եւ Փրանսուա Ամադիի երկում հայկական պատվիրակության ու Հենրի Զ.-ի հանդիպումն արձանագրված է Անտիոքի եւ Ռուբինյան իշխանապետությունների միջեւ 1194 թ. կնքված պայմանագրից անմիջապես հետո: Դեսպանագնացության թվականի հարցը մանրամասն քննել է Պիտեր Հալֆտերը: Նա, հիմք ընդունելով սկզբնաղբյուրների այն ցուցումը, որ Լեւոն Բ.-ի պատվիրակները Հռոմի պապին եւ Հռոմեական սրբազան կալսրության ինքնակալին հանդիպել են Իտալիայում, իրավացիորեն եզրակացնում է՝ Ռուբինյան իշխանը թագ ստանալու խնդրով Կեղեստինոս Գ.-ին ու Հենրի Զ.-ին դիմել է 1194-1197 թթ. միջակայքում: Կայսրը 1194-1197 թթ. (մահացել է 1197 թ. սեպտեմբերի 28-ին) միջակայքում Իտալիայում եղել է երկու անգամ. առաջինը՝ 1194 թ. հոկտեմբերի 28-ից մինչեւ 1195 թ. ապրիլի 29-ը, երկրորդ անգամ՝ 1196 թ. կեսերից մինչեւ իր մահը: Պիտեր Հալֆտերին դեսպանագնացության թվականի ճշտման հարցում օգնել է «Հերակլի պատմության» այն տեղեկությունը, որ Լեւոն Բ.-ի պատվիրակները Հենրի Զ.-ին հանդիպել են Պոլիայում, որտեղ, ըստ հետազոտողի ունեցած սկզբնաղբյուրային հավաստի տեղեկությունների, կայսրը գտնվել է 1197 թ. հունվարի 10-ից մինչեւ նույն թվականի փետրվարի 10-ը⁵⁸: Վերոգրյալի հաշվառմամբ՝ Պ. Հալֆտերն իրավացիորեն եզրակացնում է, որ Լեւոն Բ.-ի պատվիրակները դեռեւս 1196 թ. վերջերին հանդիպել են Կեղեստինոս Գ.-ին, իսկ հաջորդ տարվա հուն-

⁵⁶ Stéu “L’Estoire de Eracles empereur et la conquete de la terre d’outremer”, էջ 213-215:

⁵⁷ “Chronique d’Amadi”, p. 90.

⁵⁸ Կայսեր՝ Իտալիա կատարած այցելությունների ժամանակագրության մասին մանրամասն տե՛ս **P. Halfter**, Das Papsttum und die Armenier im Frühen und Hohen Mittelalter: Von den ersten Kontakten bis zur Fixierung der Kirchenunion im Jahre 1198, Köln, Wien, Weimar, 1996, էջ 195-199: Սակայն Մեսիսա ժամանած Հենրի Զ.-ն 1197 թ. օգոստոսին հիվանդանում է տենդով, որի հետևանքով նույն թվականի սեպտեմբերի 28-ին մահանում է՝ այդպես էլ չկարողանալով գլխավորել հերթական խաչակրությունը (**L. Bréhier**, L’Église et l’Orient au moyen age. Les Croisades, Paris, 1928, էջ 141):

վարի երկրորդ կեսին՝ Հենրի 2.-ին⁵⁹: Ի դեպ, թագ ստանալու խնդրանքով վերջինիս դեռեւս 1195 թ. հոկտեմբերին դիմել էր Կիպրոսի իշխան Ամորի Լուսինյանը⁶⁰: Սակայն նրա թագադրումը կայացավ միայն 1197 թ. սեպտեմբերին: Բանն այն է, որ կայսրը ցանկացել էր անձամբ մասնակցել Ամորիի թագադրությանը, ուստի նախատեսվել էր այն իրականացնել հերթական խաչակրության ժամանակ: Սակայն վերահաս մահացու հիվանդության պատճառով Հենրի 2.-ը չկարողացավ գլխավորել Երուսաղեմի ազատագրման համար ձեռնարկվող խաչակրաց արշավանքը, ուստի Ամորիի թագադրումը հանձնարարվեց Կոնրադ Հիլդեսհայմին⁶¹:

Շարունակելի

РЕЗЮМЕ

Первые три крестовых похода, несмотря на их результаты, имели положительное влияние на армянское княжество Рубинянов. Из них особое значение имели крестовые походы, предпринятые правителями Священной Римской империи Фридрихом Барбаросой, и позже его сыном Генрихом VI. Эти походы существенно способствовали провозглашению княжества Рубинянов королевством. Умело воспользовавшись возможностями, предоставленными третьим крестовым походом, а также военной экспедицией 1197 г., предпринятой Генрихом VI для взятия Иерусалима, Левон II Рубинян поднял вопрос о присуждении ему королевской короны. В 1190 - 1197 гг. через активные дипломатические переговоры Левону удалось получить согласие Генриха VI и Папы Римского на провозглашение княжества Рубинянов королевством.

⁵⁹ Տե՛ս **P. Halfter**, Das Papsttum und die Armenier im Frühen und Hohen Mittelalter: Von den ersten Kontakten bis zur Fixierung der Kirchenunion im Jahre 1198, էջ 199: Պ. Հալֆտերի այս թվագրումը, իհարկե, հիմնավոր է, հատկապես հաշվի առնելով կայսեր՝ Պուլիպյուն գտնվելու ժամանակի մասին առկա փաստական տվյալները: Սակայն հայկական դեսպանագնացությունն արձանագրած սկզբնաղբյուրները, կարծես, համոզված են, որ դա անմիջապես հաջորդել է Անտիոքի եւ Ռուբինյան իշխանապետությունների միջև 1194 թ. կնքված պայմանագրին:

⁶⁰ Տե՛ս **L. Bréhier**, նշվ. աշխ., էջ 139. **E. Johnson**, նշվ. աշխ., էջ 118. **E. Chapin Fuber**, The kingdom of Cyprus, 1191-1291, "A history of the Crusades", vol. II, The Later Crusades 1189-1311, edited by Robert Lee Wolff and Harry W. Hazard, Pennsylvania, 1962, էջ 604:

⁶¹ Տե՛ս **P. Edbury**, The Kingdom of Cyprus and the Crusades. 1191-1374, Cambridge, 1991, էջ 31:

SUMMARY

The first three Crusades had a positive influence upon the Armenian Rubinian Princedom. From them the crusades undertaken by emperors of the Sacred Roman Empire Friedrich Barbarossa and after his son Henry VI had special importance. Those Crusades substantially facilitated the Rubinian Princedom to be declared Kingdom. Skilfully using the 1197 expedition by ruler of the Holy Roman Empire Henry VI for the third Crusade and the recapture of Jerusalem, as well as by providing the Crusaders with assistance, Levon II raised an issue of granting him the royal crown. In 1190 - 1197 through active and measured diplomatic negotiations Levon managed to obtain consent by Henri the VI and the Pope to assert the Rubinian Princedom as Kingdom.



ԼԻԱՆԱ ԴԱՎԱՔՅԱՆ

ԵՊՀ

**ՀԵԹՈՒՄ ՊԱՏՄԻՉ ԿՈՌԻԿՈՍՑՈՒ
«ԾԱՂԻԿ ՊԱՏՄՈՒԹԵԱՆՅ ԱՐԵԵԼԻԿ ԱՇԽԱՐՀԻ»
ԵՐԿԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆԸ**

Նեթում Կոռիկոսցու «Ծաղիկ պատմութեանց Արեւելից աշխարհի» (*“La Fleur des Histoires de la terre d’Orient”*) երկասիրությունը պատմագիտական առանձնակի արժեք ունի եւ կարեւորագույն սկզբնաղբյուր է ժ.Գ. դարի վերջի եւ ժ.Դ. դարի սկզբի պատմության ուսումնասիրության համար: Այն իր ուրույն տեղն ունի ինչպես հայ միջնադարյան, այնպես էլ համաշխարհային պատմագրության մեջ: Այս երկը, որ գրի է առնվել հին ֆրանսերենով, անմիջապես թարգմանվել լատիներեն, ունեցել բազմաթիվ ընդօրինակություններ, ապա որոշ ժամանակ անց թարգմանվել եվրոպական տարբեր լեզուներով ու գրատպության գյուտից հետո տասնյակ անգամներ հրատարակվել, սակայն հայերեն (գրաբար) թարգմանվել է միայն ժ.Թ. դարում եւ ոչ ամբողջովին: Մեր նպատակն է այս գործը ներկայացնել ուսումնասիրությամբ եւ հայերեն ամբողջական թարգմանությամբ:

Ինչպես հայտնի է, «Ծաղիկ պատմութեան Արեւելից աշխարհի» երկը գրվել է Հռոմի Կղեմես Ե. պապի (1305-1314) պատվերով: 1306 թվականին Տյուրոսի իշխան Ամորի Լուսինյանը, գահընկեց անելով իր եղբորը՝ Կիպրոսի թագավոր Հենրի Բ.-ին, իրեն հռչակել էր այդ երկրի կառավարիչ: Լինելով Ամորիի ամենավստահելի անձը՝ Հեթում Կոռիկոսցին, հեղաշրջումից անմիջապես հետո, նրա կողմից գործողիվեց Արեւմուտք՝ Հռոմի պապի օրհնությամբ օրինականացնելու իր իշխանությունը: Այս դիվանագիտական առաքելությունը հաջողությամբ ավարտվեց, քանի որ պապն Ամորիին ճանաչեց «Կիպրոսի թագավորության կառավարիչ»: Երկու տարի անց Հեթումը վերադարձավ Կիպրոս: Բացի դիվանագիտա-

կան առաքելությունից, Հեթումի ճամփորդությունն ունեցավ նաեւ մի ուրիշ նշանակալից արդյունք. Կղեմես Ե. պապի կողմից Հեթումը հանձնարարություն ստացավ գրել Արեւելքի երկրների պատմության մասին մի երկ, որի արդյունքում ստեղծվեց «Ծաղիկ պատմութեանց Արեւելից աշխարհի» երկասիրությունը: Հաստատվելով Ֆրանսիայի Պուատիե քաղաքի վանքում՝ Հեթումն իր պատմությունը բերանացի պատմում է Նիկոլաս Ֆալկոն անոնով վանականին, որն էլ շարադրում է երկը միջին ֆրանսերենով¹: Երկի վերջում ասվում է. «Ես՝ Նիկոլաս Ֆալկոնս Տուլուզից, գրեցի այս գիրքը սկզբում ֆրանսերեն, ինչպես որ եղբայր Հեթումն ինձ թելադրեց, առանց նշումների եւ պատճենի, հետո այն թարգմանեցի ֆրանսերենից լատիներեն: Մեր պապը ստացավ այս գիրքը մեր թվարկության 1307 թվականի օգոստոս ամսին: Փառք քեզ Տեր Աստված: Ամեն»²:

Հեթումի աշխատասիրության ձեռագրի ընդօրինակությունները վկայում են երկի՝ միջին դարերում լայն տարածում ունենալու փաստը (տե՛ս հնագույն ընդօրինակությունների ցանկերը հոդվածի վերջում): Շարլ Կոչլերը ներկայացրել է ֆրանսերեն տեքստերի 145 եւ լատիներենի 31 ձեռագիր օրինակներ: 1351 թվականին վանական Ժան Լը Լոնգը լատիներեն տեքստը թարգմանել է ֆրանսերեն՝ որպես արեւելյան ճանապարհորդական գրականության հավաքածու եւ մոնղոլներին վերաբերող աշխատություն³:

Հեթումի երկասիրությունը մեծ պահանջարկ ուներ վաղ շրջանի եվրոպական տպագրիչների շրջանում: Գոյություն ունեն երեք չթվագրված վաղ եւ ԺԶ. դարի ֆրանսերեն երկի տպագրություններ, որոնցից մեկը թարգմանել է Ֆիլիպ Լը Նուարը Փարիզում, մյուսը՝ Դենիս Ժանոյը՝ դարձյալ Փարիզում, երրորդը՝ Բենուա Ռիգոն՝ Լիոնում (բոլոր այս երեք հրատարակությունները ներկայացված են Փարիզի Ազգային գրադարանում միկրոֆիլմերով)⁴: Այս հրատարակությունները ցույց են տալիս, որ Հեթումի երկի նկատմամբ մեծ հետաքրքրասիրություն կար, քանզի Ֆիլիպ Լը Նուարը փորձում է Հեթումի երկասիրությունը արդիականացնել եւ փոխարինել բնագիրը (նա առաջարկում էր Սուրբ Երկիրը վերանվա-

¹ Cl. Mutfian, Hethom de Korykos historien armenien un prince cosmopolite a l'aube du XIVe siècle, Cahiers de recherche medievales, No. 1, Orleans, 1996, p. 157-174.

² RHC Arm. II Recueil des historiens des croisades, documents latins et francais, relative a l'Armeni, Paris, 1906, p. 253.

³ M. C. Seymour Mandeville's Travels, Oxford, 1967, p. 277.

⁴ A Lytell cronycle, Richard Pynson's translation (c 1520) of "La Fleur des histoires de la terre d'Orient" (c 1307) / ed. by Glenn Burger, Toronto, 1988, p. 202.

ճեղու ծրագիր) մի նոր գրքով, որի վերնագիրն էր “...des Sarrazins et des Turcs depuis le premier iusques aus presens q’ont conquiste Rhodes Hongrye et dernièrement assailli Austriche...”⁵:

Միջնադարում, երբ եվրոպացի առևտրականներն ու միսիոներները հաճախ անցնում էին Ասիայի երկրներով, նրանց պատմածներից մարդկանց հետաքրքրասիրությունն ավելի էր մեծանում այդ երկրների մասին տեղեկատվությամբ: Աստիճանաբար հեռավոր երկրներում ապրող մարդկանց սովորույթների մասին պատմությունները եւ ավանդույթները մեծ տարածում գտան միջնադարյան եվրոպայում: Այդ է պատճառը, որ շուրջ 250 ձեռագիր օրինակ է պահպանվել Փարիզի Ազգային գրադարանում «Մանդեվիլի ճանապարհորդությունները» եւ 70 օրինակ Մարկո Պոլոյի աշխատություններից: Ուխտագնացությունների հաճախականությունը դեպի Սուրբ Երկիր եւ խաչակրաց արշավանքների նկատմամբ հետաքրքրությունը շարունակվեց մինչև ԺԵ. դար, ինչն օգնեց պահպանել Արևելքի հանդեպ մարդկանց հետաքրքրությունը:

Տպագրության գյուտից կարճ ժամանակ անց իրականացվեց «Մանդեվիլի ճանապարհորդությունները» երկի 35 եւ Մարկո Պոլոյի աշխատության չորս հրատարակություն: Այսպես կոչված «ճանապարհորդական գրականությունը» դարձավ պահանջված: Անհրաժեշտ եղավ թարգմանելու եւ տպագրելու նաեւ «Ծաղիկ Պատմութեանց Արևելից աշխարհի» երկասիրությունը:

Լատիներեն տարբերակը հրատարակվել է 1529 թ., 1532 թ. (2 անգամ) հետեւյալ վերնագրով. “Libre historiarum partitum Orientis Haythono auctore”, 1537, 1555, 1671 թ. Գերմանիայում⁶ մեկ այլ վերնագրով “Historia orientalis quae de Tartaris inscribitur”, այս աշխատության հիման վրա էլ արվել է մեկ այլ ֆրանսերեն թարգմանություն, որը կոչվում է “Fleurs des histor de la tere d’Orient, complees par frere Heyton, seigneur de Cort, et cousin germain du roi d’Armenie, par le commandement du Pape” 1585 թվականներին (ավելի ուշ վերահրատարակվել է 1735 թ.): 1529 թվականին Փարիզում տպված միջին ֆրանսերենով աշխատությունը կրում է մեկ այլ խորագիր “L’histoire merveilleuse... du grand Can, traduit du latin du M. Aytone seigneur de Courcy, par frere Jean de Longdit”⁷:

⁵ A Lytell cronycle, Richard Pynson’s translation (c 1520) of “La Fleur des histoires de la terre d’Orient” (c 1307) / ed. by Glenn Burger, Toronto, 1988, p. 202.

⁶ Գ. Զարբանալյան, Պատմության Հայերէն դպրութեան, Խ. Բ., Վենետիկ, 1878, էջ 145-146:

⁷ Նույն տեղում, էջ 146:

ԺԷ. դարում ֆրանսերեն եւ լատիներեն գրքերը թարգմանվել են անգլերեն եւ տեղ գտել Սեմյուել Փուրչասի “*Purchas his Pilgrimes*” ճանապարհորդական երկերում (1625 թ., Լոնդոն)⁸: ԺԶ. դարում հրատարակություններ են եղել եվրոպական այլ լեզուներով, մասնավորապես՝ գերմաներենով (1534 թ, Ստրասբուրգ), իտալերենով (1559 թ. եւ 1562 թ.), իսպաներենով (1595 թ. Կորդոբա), հոլանդերենով (1563 թ., 1664 թ. եւ եւս 2 անգամ ԺԷ. դարի վերջին)⁹:

Հեթումի երկասիրության ֆրանսերեն եւ լատիներեն ամբողջական տարբերակների միակ ժամանակակից հրատարակությունը Շարլ Կոհլերի “*Recueil des historiens des croisades: Documents armeniens*” հրատարակությունն է, որը լույս է տեսել 1906 թվականին Փարիզում¹⁰:

1988 թ. Հեթում պատմիչի երկասիրությունը թարգմանվել եւ հրատարակվել է հին անգլերենով Գլեն Բուրգերի կողմից Տորոնտոյում “*A Lytell cronycle, Richard Pynson’s translation (c 1520) of “La Fleur des histoires de la terre d’Orient”*” խորագրով¹¹: Գոյություն ունի նաեւ իսպաներեն երկու թարգմանություն՝ առաջինը Խուան Ֆերնանդես Հերդիայի (1377-1396թթ.)¹², երկրորդը՝ Վալենսիայի համալսարանի պրոֆեսոր Ալբերտ Հոֆի՝ “*Aito de coricos “La flor de les histories d’Oriennnt”*” վերնագրով¹³: Լատիներենից ռուսերեն Ն. Գորելովի ռուսումնասիրությամբ ու ծանոթագրություններով թարգմանվել եւ տպագրվել է 2006 թ. Սանկտ-Պետերբուրգում:

Հեթումի աշխատության նկատմամբ հետաքրքրությունը եղել է դարեր շարունակ, քանի որ միջին դարերում եւ վաղ ժամանակներում ասիական ճանապարհորդությունների, աշխարհագրության եւ պատմության հետ առնչվող շատ երկեր կրել են նրա ազդեցությունը:

Բազմալեզու շատ թարգմանությունների եւ վերահրատարակությունների առկայության պայմաններում տարօրինակ է, որ հայերեն թարգմանությունը կատարվել է բավականին ուշ՝ 1842 թ. Վենետիկում Մկրտիչ

⁸ Purchas Samuel, *Purchas his Pilgrimes*, London, 1625.

⁹ Ֆ. Ֆեյսի, Հեթում պատմիչ հեղինակ Ծաղիկ պատմությանը Արեւելյան աշխարհի, Փարիզ, 1939, էջ 8:

¹⁰ RHC Arm. II *Recueil des historiens des croisades, documents latins et francais, relative a l’Armeni*, 1906, Paris, (p. 111-254 texte francais, et 255-363, texte latin).

¹¹ A Lytell cronycle, Richard Pynson’s translation (c 1520) of “*La Fleur des histoires de la terre d’Orient*” (c 1307) ed. by Glenn Burger, Toronto, 1988, p. 202

¹² Ed Wesley Robertson, Long *La Flor de las Ystorias de Orient*, Chicago, 1934.

¹³ “*Aito de Coricos “La flor de les histories d’Oriennnt”*”, Edicio a cura d’Albert Hauf, Barcelona, 1989.

վրդ. Ավգերյանի ձեռքով եւ որոշ կրճատումներով¹⁴: Հայերեն հրատարակության ամբողջական վերնագիրն է՝ «Հեթում պատմիչ թաթարաց, յեղեալ ի լատին օրինակէ ի հայ բարբառ ի ձեռն Հ. Մկրտիչ վարդապետի Աւգերեան» (Վենետիկ, 1842, երկրորդ տպագրություն՝ Վենետիկ, 1951): Սույն հրատարակության վերնագրից ելնելով՝ Հեթում Կոռիկոսցուն կոչել են նաեւ Հեթում պատմիչ, երբեմն՝ «Հեթում պատմիչ թաթարաց», իսկ բուն երկը՝ «Պատմութիւն թաթարաց», որը ծագում է այս երկի՝ Եվրոպայում տարածված փոփոխված անվանումից. «L'Histoire merveilleuse du grand Empereur de Tartarie nommé le grand Can».

Հեթում Կոռիկոսցու երկի «Թարգմանությունից բացակայող հատվածների մի ընտրանի» աշխարհաբարով հրատարակած Ա. Ազիզյանը վենետիկյան հրատարակության մասին գրում է. «Ցավոք, բացի այն, որ Թարգմանիչը, որպես սկզբնական նյութ օգտագործել է արդեն որոշ չափով ձեւափոխված լատիներեն թարգմանությունը, այլ ոչ ֆրանսերեն բնօրինակը, նա բավական ազատ է մոտեցել նյութին՝ կատարել կրճատումներ, իսկ մի քանի գլուխներ ընդհանրապես չի թարգմանել»¹⁵:

Համառոտակի ներկայացնենք աշխատությունը: Հեթում Կոռիկոսցու այս պատմությունը բաղկացած է չորս մասից. առաջինը ներկայացնում է Արեւելքի 14 երկրներն ու դրանց ժողովուրդներին՝ համառոտ բնութագրումներով: Դրանք են՝ Չինաստան, Ուլգորիա-Տարոս, Թուրքեստան, Խորեզմ, Կոմանիա, Հնդկաստան, Պարսկաստան, Մարաստան, Հայաստան, Վրաստան, Միջագետք, Խալդիա, Թուրքաց (սելջուկների) պետություն, Ասորիք: Երկրորդ մասում խոսվում է այն ինքնակալների մասին, ովքեր իշխել են Ասիայում Քրիստոսի ծնունդից ի վեր: Երրորդ մասը թաթարների պատմությունն է (ծագումը, նվաճումները, պետությունը եւ այլն), իսկ չորրորդ մասը՝ դեպի Սուրբ Երկիր խաչակրաց նոր արշավանք կազմակերպելու մանրամասն մշակված ծրագիր է: Եվ պետք է ասել, որ հեղինակի բուն նպատակը հենց այդ ծրագիրը ներկայացնելն է եղել, որն իրականություն դարձնելու եւ այդ գործում Կիլիկիայի Հայոց թագավորության համար շահեկան վիճակ ապահովելու համար երբեմն մեծացրել է վերջինիս դերը: Սակայն անկախ դրդապատճառներից ծագող նրբերանգներից՝ Հեթում Կոռիկոսցու գիրքը հսկայական աղբյուրագիտական

¹⁴ «Հեթում պատմիչ թաթարաց», Վենետիկ, 1842 թ.:

¹⁵ Ա. Ազիզյան, Հատվածներ Հեթում պատմիչի «Արեւելքի երկրների պատմության ծաղկաքաղ»-ից, ԲԵՀ, 2003, թ. 3, էջ 101:

արժեք է ներկայացնում ինչպես հայ-մոնղոլական հարաբերությունների ուսումնասիրության, այնպես էլ այլ հարցերի վերաբերյալ:

Հեթում Կոռիկոսցին իր երկասիրությանը ցույց է տալիս Կիլիկիայի՝ որպես պետական ինքնուրույն միավորի վերաբերմունքը կատարվող իրադարձություններին: Հեղինակը ներկայացնում է բոլոր հնարավոր քաղաքական զարգացումներն իր պատկերացմամբ, որը հափազանց կարեւոր է այս շրջանն ուսումնասիրող մասնագետների համար, հատկապես եթե հաշվի առնենք այն հանգամանքը, որ երկասիրության հեղինակը արքայական տոհմից էր եւ դրա քաղաքական դիրքորոշումների անմիջական կրողներից ու արտահայտողներից մեկը: «Ծաղիկ պատմութեանց»-ը ոչ միայն խաչակրաց հերթական արշավանքի ծրագիրն է, այլ նաեւ արեւելյան ժողովուրդների, մասնավորապես թաթարների մասին հարուստ տեղեկություններ է պարունակում: Երկի պատմագիտական արժեքն այն է, որ հեղինակը հստակորեն ներկայացնում է Կիլիկյան Հայաստանի քաղաքական դերակատարությունը ԺԳ. դարում ծավալվող իրադարձությունների ֆոնին:

Չինգիզ խանից մինչեւ Մանգու խան ընկած ժամանակաշրջանի պատմությունը Հեթումը, իր հավաստմամբ, վերցրել է թաթարների պատմությունից¹⁶, Մանգու խանից մինչեւ Հուլավու խանը՝ իր մորեղբայրներից է լսել, ովքեր ներկա են գտնվել բոլոր գործընթացներին: Ապաղա խանից մինչեւ պատմության ավարտն ընկած իրադարձություններին Հեթումն անձամբ է ականատես եղել: Վերջին հանգամանքը, ինչպես նաեւ մոնղոլների պատմության ու մշակույթի բովանդակալից նկարագրությունն առավել նշանակալից արժեք են հաղորդում «Ծաղիկ պատմութեանց Արեւելից աշխարհի» երկասիրությանը:

Ինչպես վերեւում նշվեց, Հեթումը պատմությունը ֆրանսերենով թելադրել է Նիկոլաս Ֆալկոնին Պուլատիեի պապական արքունիքում գտնվելու ժամանակ: Այս առումով հետաքրքրական է զուգահեռ անցկացնել Մարկո Պոլոյի եւ Հեթում Կոռիկոսցու միջեւ, քանի որ երկու հեղինակներն էլ իրենց աշխատություններում անդրադարձել են թաթարներին եւ երկուսի երկերն էլ գրվել են գրեթե նմանատիպ ձևով՝ ոչ թե հեղինակի ձեռքով, այլ թելադրել են մեկ ուրիշի: Այն հարցին, թե

¹⁶ Թաթարների մասին (մինչեւ Հեթում Կոռիկոսցու ապրած ժամանակը) գրել են երեք հեղինակներ՝ Իբն-ալ-Ասիր՝ «Տարիխ-ալ-Կամիլ», Ջուվեյնի՝ «Տարիխ-ի-Ջեհանգուշա» (Պատմություն աշխարհի նվաճողի), Ռաշիդ ադ դին՝ «Ձեռագրերի ժողովածու»: Իր պատմության այդ հատվածը գրելիս, հնարավոր ենք համարում, որ Հեթում Կոռիկոսցին կարող է օգտված լինել այդ գրքերից:

արդյո՞ք Ֆալկոնի պարտավորությունները Հեթումի նկատմամբ այնքան մեծ էին, որքան Ռուստիչելիինը Մարկո Պոլոյի համար, դժվար է պատասխանել: Ռուստիչելիի աշխատանքը բավականին ընդգրկուն է եղել. նա դասակարգել է պատմության տարբեր մասերը, համախմբել է գլուխներն ու առանձին հատվածները մեկ ամբողջական հատորում, ավելացրել է նախաբան եւ վերջաբան, եւ վերջիվերջո թարգմանել է Մարկո Պոլոյի վեներական բարբառը Ֆրանկ-իտալերեն, որն օգտագործվել է նման հայտնի աշխատություններում¹⁷:

Ժամանակակից ընթերցողների համար «Ծաղիկ պատմութեանց Արեւելից աշխարհի» երկասիրությունը այնքանով է հետաքրքիր, որ այն ներկայացնում է մշակույթների եւ ազգերի միաձուլման գործընթացը Միջին Արեւելքում ԺԳ. դարի երկրորդ կեսին: Արեւմուտքի խաչակիրները, հայ քրիստոնյաները, մուսուլմանները, մոնղոլները հայտնվեցին ռազմավարական կարեւորություն ունեցող այս տարածաշրջանում՝ ստիպված լինելով պայքարել գոյատեւման կամ իշխանություն համար: Հեթում Կոռիկոսցին, լինելով իրավիճակին քաջածանոթ մարդ, ունենալով կապեր Արեւմուտքի հետ, ծանոթ լինելով մոնղոլ առաջնորդներից ոմանց, ներկայացնում է ծովից այն կողմ գտնվող քրիստոնեական երկրների աշխարհագրությունը, այնտեղ ապրող մարդկանց, նրանց մշակույթը, սովորույթները, մոնղոլների հզորացումն ու անկումը, Եգիպտոսի սուլթանությունն ու սուլթանի թույլ եւ ուժեղ կողմերը:

Պատմական այս շրջանը լի էր հակասականություններ, եւ նշանակալից դեր խաղաց Միջին Արեւելքի քրիստոնյաների համար թե՛ դրական, թե՛ բացասական տեսանկյունից: Հեթում պատմիչը, լինելով հմուտ ռազմական եւ քաղաքական գործիչ, իր աշխատության մեջ մանրամասն ներկայացրել է ժամանակաշրջանի խնդիրներն ու առաջարկել դրանց լուծման եղանակները:

Մինչեւ 1243 թվականը մոնղոլները նվաճել էին Իկոնիայի սելջուկյան սուլթանությունը, իրենց տիրապետությունն էին հաստատել Մեծ Հայքում եւ Վրաստանում: 1247 թվականին կանգնելով թագավորությունը կորցնելու վտանգի առջեւ՝ Հեթում Ա. թագավորը (1226-1270), շրջապատված լինելով մահմեդական պետություններով, ճիշտ կողմնորոշվեց եւ իր եղբայր Սմբատին խաղաղության առաքելությամբ ուղար-

¹⁷ Hayton, A Lytell cronycle, Richard Pynson's translation (c 1520) of "La Fleur des histoires de la terre d'Orient" (c 1307), ed. by Glenn Burger, Toronto, 1988, p. 202.

կեց Կարակորում՝ Մեծն Խանի մոտ¹⁸: Այս բանակցություններին օժանդակություն է ցույց տվել Խաչենի տեր Ջալալը¹⁹: Եթե մոնղոլների համար Սմբատի գալը նշանակում էր Կիլիկյան Հայաստանի կողմից նրանց դեմ թիշխանություն ճանաչման հաստատում, ապա Կիլիկիայի համար թագավորի եղբոր դիվանագիտական առաքելությունը նշանակում էր օգնության խոստում՝ Իկոնիայի սուլթանության դեմ մղվող պայքարում: 1250 թ. Սմբատը վերադառնում է հայրենիք՝ մոնղոլական տիրապետության ներքո հայկական թագավորությունը պահպանելու խոստմամբ: Երեք տարի անց Հեթում թագավորը ձեռնարկում է դժվարին մի ճանապարհորդություն դեպի հեռավոր Կարակորում՝ մեծ խան Մանգուի մոտ: Սմբատ Գունդատաբն, իր աշխատության մեջ խոսելով հայ-մոնղոլական նշված պայմանագրի մասին, բավարարվում է միայն նշելով, որ Մանգու խանը համաձայնեց Հեթումի առաջ քաշած պայմաններին²⁰: Նույն պայմանագրի հակիրճ նկարագրությունը տալիս է նաեւ Գրիգոր Ակնեցի պատմիչն իր «Պատմութիւն վասն ազգին նետողաց»²¹ գրքում՝ նշելով միայն, որ Հեթում արքան մեծարվեց մոնղոլական արքունիքում, եւ բավարարվեցին նրա բոլոր պահանջները²²: Կիրակոս Գանձակեցին հիշատակում է միայն Հեթումի տարածքների պահպանման եւ մոնղոլների տիրապետության տակ գտնվող քրիստոնյաների դավանանքի ազատության մասին²³: Միջնադարյան պատմիչներից միայն Հեթում Կոռիկոսցին է իր «Ծաղիկ պատմութեանց Արեւելից աշխարհի» երկասիրության մեջ նշում, որ Հեթումը մոնղոլների հետ դաշինք կազմելու համար Մանգու խանին առաջարկում է յոթ պահանջ, այդ թվում նաեւ քրիստոնեական հավատին դառնալու առաջարկը: Ըստ հեղինակի՝ Մանգու խանը ընդունում է Հեթումի յոթ նախապայմանները, որից հետո կազմվում է հայ-մոնղոլական ռազմական դաշինքը²⁴:

¹⁸ Hayton, նշվ. աշխ., p. 163.

¹⁹ Սմբատ Սպարապետ, Տարեգիրք, Վենետիկ, 1956, էջ 230:

²⁰ Սմբատ Սպարապետ, նշվ. աշխ., էջ 230:

²¹ Գրիգոր Ակնեցի, Պատմութիւն վասն ազգին նետողաց, Յերուսաղէմ, 1970, էջ 22:

²² Անդ:

²³ Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն Հայոց, Երևան, 1961, էջ 367:

²⁴ Իրականում այն չի կարելի անվանել հայ-մոնղոլական ռազմական դաշինք, քանի որ Հեթում պատմիչը, իր երկասիրության մեջ ներկայացնելով հայոց Հեթում Ա. թագավորի եւ Մանգուի գրույցը, ցանկանում էր պապությանը ցույց տալ, թե հայերը վաղուց քայլեր էին ձեռնարկում՝ մոնղոլներին քրիստոնեական հավատին դարձնելու եւ դրանում համագելու համար նա երկի մեջ գետնդրել է այս գրույցը:

Հեթում Կոռիկոսցին հաստատում է, որ Մանգու խանը մեծ համակրանք էր տածում քրիստոնեության նկատմամբ եւ, որ Կիլիկյան թագավորի խնդրանքով նա արտոնություններ շնորհեց եկեղեցիներին եւ հոգեւորականներին, հավաստեց, որ իր եղբայր Հուլավուին ուղարկելու է Արեւմտյան Ասիա՝ գրավելու Բաղդադը եւ կործանելու իր մահացու թշնամուն՝ Խալիֆաթին: Այնուհետեւ Հեթում թագավորը խնդրել է, որ Մանգու խանը օգնություն եւ խորհուրդ տա Սուրբ երկիրը մահմեդականների ձեռքից ազատելու եւ այն քրիստոնյաներին վերադարձնելու համար, եւ հարկ եղած դեպքում թույլտվություն ունենալ օգնության համար դիմելու այն թաթարներին, որոնք ամենամոտեն են գտնվում Հայաստանին²⁵:

Անհրաժեշտ է հեշտել այն հանգամանքը, որ «Ծաղիկ պատմութեանց Արեւելից աշխարհի» երկասիրությունը գրվել է այնպիսի մի շրջանում, երբ եվրոպացիների կողմից մոնղոլների հետ դաշնակցելու միտումներ էին նշմարվում: Բայց ոչ Մանգուն, ոչ էլ նրա հաջորդները քրիստոնեություն չընդունեցին: Մանգուի մկրտության մասին նշում է միայն Հեթում Պատմիչը, իսկ Ռուբրուքը, որն այդ շրջանում գտնվում էր թաթարական միջավայրում, իր «Voyage dans l'Empire Mongole»²⁶ աշխատության մեջ նշում է, որ թեեւ խոսվում է Մանգու խանի մկրտության մասին, բայց նա այդ մասին ոչինչ չի լսել տեղացիներից:

Հեթում Ա. թագավորի համար մոնղոլական գերակայության ընդունումը պայմանավորված էր նրանով, որ նման կարգավիճակը նպաստավոր էր եգիպտական հարձակման ժամանակ Հայկական թագավորության ապահով գոյատևման համար: Մոնղոլները երաշխավորում էին հայերի ինքնավարությունն ու դավանանքի ազատությունը, ինչպես նաեւ առաջարկում իրագործել խաչակիրների երազանքը՝ Երուսաղեմի վերանվաճումը: Հեթում պատմիչն իր երկասիրության վերջին՝ չորրորդ գրքում, որը Սուրբ երկիրը եւ Տիրոջ գերեզմանը սարակինոսների ձեռքից ազատագրելու ծրագիր է, նշում է, որ թաթարների առաջնորդ Կարբանգան սուրհանգակներ է ուղարկել՝ առաջարկելով օգտագործել իր ուժը քրիստոնյաների թշնամիներին շփոթեցնելու համար: Նա գրում է. «Այս պահին, հատկապես թաթարների օգնության շնորհիվ կարելի է ազատագրել Սուրբ երկիրը եւ հեշտությամբ նվաճել Նգիպտոսի ու Սիրիայի թագավորությունները: Անհրաժեշտ է, որ քրիստոնյաները օգնության ձեռք մեկնեն՝ առանց երկար հապաղելու, օգնեն ազատագրել Սուրբ երկիրը. քանզի ուշացումը

²⁵ Hayton, նշվ. աշխ., p. 164.

²⁶ G. de Rubrouck, Voyage dans l'Empire Mongole, Paris, 2007, p. 157.

լի է բազմաթիվ վտանգներով: Կարբանդան, որն այժմ քրիստոնյաների ընկերն է, կարող է մահանալ, եւ նրա հաջորդը, որը չի բացառվում, որ կարող է լինել Մուհամեդի աղանդից եւ համաձայնություն դալ սարակի-նոսների հետ, կարող է շատ վտանգավոր լինել եւ մեծ վնասներ պատճառել քրիստոնյաներին եւ ծովից այն կողմ գտնվող Սուրբ երկրին»²⁷:

Հեթում պատմիչը թվարկում է թաթարների հետ համագործակցելու բոլոր առավելությունները՝ նշելով նրանց ռազմական հիանալի պատրաստվածություն՝ արագություն, հնարամտություն ու ճկունության մասին, պատմիչը նաեւ ներկայացնում է թաթարների նպատակները՝ արյունալի պատերազմների թատերաբեմ դարձած տարածքների հետ կապված: Վստահ լինելով, որ իր խոսքերն ընթերցելու է Հռոմի պապը, Հեթումը գրում է. «Ես, բավականին լավ իմանալով թաթարների մտադրությունները, վճռականորեն կարծում եմ, որ նրանք, իրենց իսկ ցանկությամբ, հաճույքով կթողնեն սարակինոսներից նվաճած տարածքները քրիստոնյաների վերահսկողության տակ, քանի որ նրանք ամուսն ուժեղ շոգի պատճառով չեն կարող մնալ այդ շրջաններում: Ուստի, նրանք ճիշտ կհամարեն, որ քրիստոնյաները զբաղեցնեն այդ տարածքները, քանի որ թաթարները հանուն այդ երկրների եւ քաղաքների չէ, որ պայքարում են Եգիպտոսի սուլթանի դեմ, այլ այն պատճառով, որ սուլթանը միշտ եղել է նրանց գլխավոր թշնամին, նրանց ավելի շատ վնաս է հասցրել, քան որեւէ այլ մեկը»²⁸:

Չորրորդ գրքի XXVI գլխում Հեթում Պատմիչը հստակ ներկայացնում է, թե թաթարները որ պարագայում եւ ինչպիսի օգնություն կարող են ցույց տալ քրիստոնյաներին. «Իմ կարծիքով քրիստոնյաների ու թաթարների դաշինքը օգտակար կլինի, քանի որ թաթարները մեծ քանակով մինչեւ տասը հազար, կարող են մեծ օգնություն ցույց տալ քրիստոնյաներին՝ հատկապես սարակինոսների դեմ գավառներով շարժվելիս: Թաթարներից վախենալով՝ բեդվիններն ու թուրքմենները չեն համարձակվի մոտենալ քրիստոնյաների գործին: Մյուս օգուտը կլինի այն, որ թաթարները պարեն կմատակարարեն քրիստոնյաների գործին եւ այն կբերեն հեռու երկրներից՝ առանց որեւէ շահ հետապնդելու: Հետո թաթարները կարող են հետախուզել եւ իմանալ թշնամիների ծրագրերը, քանի որ թաթարները արագ են տեղաշարժվում եւ լավ գիտեն ճանապարհները եւ կարող են մտնել ու դուրս գալ ցերեկով ու գիշերով՝ ըստ իրենց կամքի: Ճակատամարտի՝ քաղաքներ ու բնակավայրեր գրավելու ժամանակ, թա-

²⁷ Hayton, նշվ. աշխ., p. 237, IV գիրք, գլուխ XIV:

²⁸ Hayton, նշվ. աշխ., p. 251.

Թարները նույնպես կարող են շատ օգտակար լինել, քանի որ նրանք շատ հմուտ են այս գործում»²⁹:

Հեթումի այս երկասիրության մեջ արտացոլվել է պապական դիվանագիտության կողմից ԺԳ. դարի երկրորդ կեսի եւ ԺԴ. դարի սկզբի քաղաքականությանը, այսինքն՝ մոնղոլների եւ Կիլիկյան Հայաստանի օգնությանը Երուսաղեմի հետգրավման եւ Արեւելքի նվաճման ծրագիրը, ինչը կնպաստեր կաթոլիկության տարածմանը արեւելյան երկրներում: Որպես կաթոլիկ եւ հռոմեական եկեղեցու հետ միավորվելու կողմնակից՝ Հեթում պատմիչը եղել է պապի այդ քաղաքականության ջատագովը Կիլիկյան Հայաստանում: Այդպիսի քաղաքականություն էր վարում նաեւ Կիլիկիայի Հեթում Բ. թագավորը, եւ պատահական չէ, որ Հեթումն իր երկը գրել է հենց նրա կառավարման շրջանում:

**«Ծաղիկ պատմութեանց Արեւելից աշխարհի»
("La Fleur des Histoires de la terre d'Orient") երկի
հին ֆրանսերենով ձեռագրերի ցանկը**

Վայր	Ձեռագրի համար	Դար
Թուրինի համալսարանի գրադարան	թ. 30	ԺԴ. դար
Փարիզի ազգային գրադարան	թ. 886	ԺԴ. Դար, էջ 1301-1400
Փարիզի ազգային գրադարան	թ. 14737	ԺԴ. դարի վերջ
Վիեննայի թագավորական գրադարան	թ. 2620	ԺԴ. դար
Փարիզի ազգային գրադարան	թ. 12201	ԺԵ. դար
Փարիզի ազգային գրադարան	թ. 1255	ԺԵ. դար
Տուր (քաղաք Ֆրանսիայում)	թ. 1468	ԺԵ. դար
Փարիզ, Արսենալի գրադարան	թ. 4654	ԺԵ. դար
Փարիզի ազգային գրադարան	թ. 2810	ԺԵ. դար, էջ 1400-1475
Լոնդոն, Բրիտանական թանգարան	թ. 17971	ԺԵ. դար
Փարիզի ազգային գրադարան	թ. 1380	ԺԵ. դար

²⁹ Hayton, նշվ. աշխ., p. 250.

Լատիներեն հնագույն ձեռագրերի ցանկը

Վայր	Ձեռագրի համար	Դար
Փարիզի ազգային գրադարան	թ. 5515	ԺԴ. դար
Փարիզի ազգային գրադարան	թ. 14693	ԺԴ. դար
Փարիզի ազգային գրադարան	թ. 5514	ԺԵ. դար
Փարիզի ազգային գրադարան	թ. 6041	ԺԵ. դար
Ֆլորենցիայի գրադարան	թ. 1741	ԺԴ. դար
Պուատիեի գրադարան	թ. 169	ԺԵ. դար
Տուր (քաղաք Ֆրանսիայում)	թ. 1468	ԺԵ. դար

РЕЗЮМЕ

“Цветник историй земель Востока” написанный Хетумом Корикосским, имеет особую историографическую ценность и является наиболее важным источником для изучения истории конца XIII - начала XIV вв. Киликийская Армения, как страна на перекрестке Востока и Запада, имеющая военно-стратегическую важность, не могла удержаться от прямого воздействия актуальных политических событий того времени. Хетум Корикосский показывает отношение Киликии, как независимой государственной единицы, к происходящим событиям. Автор представляет в своем понимании все возможные политические события, что очень важно для специалистов, изучающих этот период, особенно если принять во внимание тот факт, что автор собрания происходит из королевской семьи и является прямым носителем его политических позиций. “Цветник историй земель Востока” - это не только план очередного крестового похода: книга содержит богатую информацию о восточных народах, особенно о татарах. Историографическая ценность данного произведения состоит в том, что автор четко излагает политическую роль Киликийской Армении на фоне событий, происходящих в XIII веке.

SUMMARY

“The Histories of the Land of Orient” written by Hetum of Korikos has a special historical value and is one of the most important sources for investigation of history from the end of the 13th to the beginning of the 14th centuries. Cilician Armenia, being a country of strategic importance in East-West crossroads, could not refrain from direct exposure of political events of the time. The author shows in his work the attitude of Cilicia to the ongoing political events. He presents his vision for all the possible political developments, which is very important for specialists, exploring that period of history, especially considering the fact that the author was the member of the royal family. “The Histories of the Land of Orient” is not only a regular program about Crusaders’ invasions, but also includes a plenty of information about Eastern peoples, particularly on Tatars. Historical value of the work lies in the fact that the author clearly represents the role of Cilician Armenia in the context of political events of his time.



ՆՈՐԱՅՐ ՊՈՂՈՍՅԱՆ

քանասիրական գիրք. թեկածու, ԵՊՀ

ԳՐԻԳՈՐ ՀՂԹԱՅԱԿՐԻ
ԻՆՔՆԱԳԻՐ ԿԵՆՍԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ

Նվիրվում է աթոռակալման 300-ամյակին

Լրանում է Երուսաղեմի Հայոց պատրիարք, բոլոր ժամանակների ամենանվիրական եւ իր օգտաշատ գործունեությամբ փառաբանված Հայ հոգեւորական գործիչներից մեկի՝ Երուսաղեմի պատրիարք Գրիգոր Հղթայակրի աթոռակալման 300-ամյակը: Մեր այս հրապարակումը մեկն է Գրիգոր Հղթայակրին նվիրված հոդվածների շարքից¹, որի պատրաստման համար հիմք է ծառայել Ս. Հակոբյանց ձեռագրատան 532 թվահամար ձեռագիր մատյանում պահպանված՝ Գրիգոր Հղթայակրի ինքնագիր կենսագրությունը²:

Երուսաղեմի Սրբոց Հակոբյանց ձեռագրատան (Ս. Թեոդորոս եկեղեցու³) մատյաններն անհամար տվյալներ են բովանդակում Երուսաղեմի

¹ Ն. Պողոսյան, Կ. Պոլսի հայերի նամակը Երուսաղեմի Գրիգոր Հղթայակրի պատրիարքին, ԲԵՀ, 2012, թ. 136.1, էջ 63-72. «Թիք պատրիարքաց» Երուսաղեմի հայոց պատրիարքների անտիպ ժամանակագրությունը», «Էջմիածին», 2015, Ա., էջ 44-59. «Հովհաննես Հաննա Երուսաղեմացի մատենագրի կյանքը եւ «Գիրք պատմութեան Երուսաղեմի» երկը», «Էջմիածին», 2015, Թ., էջ 64-83:

² Ցանկանում ենք շնորհակալություն հայտնել Երուսաղեմի պատրիարք Նորիհան արք. Մանուկյանին, որ մեր դիմումին ի պատասխան՝ սիրահոծաբ համաձայնեց տրամադրել ձեռագիր մատյանների որոշ էջերի թվային պատճենները: Շնորհակալությամբ հիշատակենք նաեւ Ս. Հակոբյանց միաբանության անդամ, պատրիարքական գավազանակիր Տ. Ներսես արք. Ալոյանին, որ կազմակերպիչը եղավ պատճենների ստացման, նաեւ Տ. Շուրիք արք. Պալոյանին, որ պատրիարքի հանձնարարությամբ թվայնացրել է ձեռագրի էջերը:

³ Երուսաղեմի հայերեն ձեռագրերը մինչ 1897 թ. ամփոփված են եղել Ս. Հակոբյանց Մայր տաճարի եւ Ս. Թեոդորոս եկեղեցու միջեւ գտնվող՝ փոքր նախասենյակ ունեցող՝ մոտ 32

Հայոց պատրիարքություն, Հայ եկեղեցու եւ առհասարակ մեր ժողովրդի պատմության բազմազան դրվագների վերաբերյալ: Այդ ձեռագրերի մի մասը ստեղծվել է Երուսաղեմում. բնականաբար, դրանց մեջ շատ են Երուսաղեմի, հատկապես մեզ հետաքրքրող՝ ԺԸ. դարասկզբի ճակատագրական իրադարձությունների մասին պատմությունները, հիշատակարանները: Հայտնի է, որ այդ շրջանում Երուսաղեմի Հայոց միաբանությունն ու պատրիարքությունը պարտքերի պատճառով աղետալի վիճակում էին (հաճախ նշվում է մինչեւ 800 քսակ պարտք), վանքերը, կալվածքներն ու գանձերը կորցնելու իրական վտանգ էր առաջացել Ս. Հակոբյանց միաբանության համար:

Նման կացության պատճառները տարբեր են: Կ. Պոլսում ծայր առած եւ անվերջ թվացող պատրիարքական պայքարի արձագանքները (1675-1715 թթ. այստեղ տեղի է ունեցել պատրիարքական 28 փոփոխություն) տեղափոխվում էին Երուսաղեմ, որը գտնվում էր Օսմանյան կայսրության մայրաքաղաքի ազդեցության եւ իրավական ենթակայության ներքո: ԺԷ. դարասկզբին արդեն, Օսմանյան տերության սահմանների ընդլայնմանը զուգահեռ, Կ. Պոլսի Հայոց պատրիարքությունը առաջնություն է ստանում, ներքին թեմերից բացի՝ նաեւ Աղթամարի, Սսի կաթողիկոսությունների եւ Երուսաղեմի Հայոց պատրիարքության նկատմամբ: 1702-ից՝ Երուսաղեմի Մինաս Ամդեցի պատրիարքի հեռացումով, պատրիարքական լիազորությունն ամբողջովին անցնում է Կ. Պոլսի Ավետիք Եվդոկիացի պատրիարքին. նոր պատրիարքներ չեն նշանակվում Երուսաղեմում, Կ. Պոլսի պատրիարքն սկսում է իշխել նաեւ Երուսաղեմում՝ այնտեղ ուղարկելով աշխարհիկ կամ եկեղեցական փոխանորդներ՝ նազրը, պապա, վեքի, դասպիմալ (գանձապահ), տեղապահ անվանումներով, որոնք տնօրինում էին Երուսաղեմի Հայոց պատրիարքության տնտեսական, ֆինանսական, իրավական գործերը:

Մինչ 1715 թ. այս պաշտոնյաները լիիրավ իշխում էին տեղի միաբանների վրա, ստիպում իրենց կամքը կատարել: «Եկամտները պակասած լինելով՝ քչացնում էին միաբանների հասույթը, անգամ սնունդը, իսկ եթե միաբաններից մեկը փորձում էր ընդդիմանալ, չարչարում էին նրան: Վանքերի կահ կարասիները, արժեքավոր ամեն ինչ հետզհետե վա-

քմ տարածքով մի սենյակում: Ներքին դուռն մի արձանագրություն հուշում է, ըստ Մ. արք. Օրմանյանի, որ այդ սենյակը կառուցել է տվել Գրիգոր Շղթայակիրը՝ 1727 թ.՝ Հովհաննես Կոլոտ պատրիարքի բնակության համար: 1897 թ. Հարություն Վեհապետյան պատրիարքի ջանքերով 16 դարակներ են պատրաստվել եւ տեղադրվել Ս. Թեոդորոս եկեղեցում, ուր տեղափոխվել եւ ցայսօր պահվում են ձեռագիր մատյաններն ու գրչագրերը:

ճառում էին եւ վատնում: Վանքի կալվածքները (մյուլքերը) գրավ էին դնում, երբեմն՝ ծածուկ վաճառում: Այլազգի մեծահարուստներից կամ պաշտոնյաներից տոկոսով բազում դրամ էին վերցնում մուրհակներով, որոնց վրա դրված էր լինում Ս. Հակոբյանց կնիքը»⁴:

Ս. Հակոբյանց միաբանությունն անդամների մի մասը հեռացել էր, նրանց տեղը վանքերի ծախսով ապրում եւ սնվում էին նազրների կանայք, զավակները, ազգականները: Երուսաղեմ մեկնող ուխտավորներից «դարպաս» եւ քառասնից տուրքը գանձվում էր նախապես՝ Կ. Պոլսում, որի դիմաց ընկալագիր էր տրվում, իսկ գանձվող գումարը մնում էր Կ. Պոլսի պաշտոնյաների տնօրինությունը, եւ Երուսաղեմը գրկվում էր իր հիմնական հասույթից: Երուսաղեմի աշխարհիկ տեղապահ նշանակելու մասին զավեշտալի բազմաթիվ դրվագներ կարելի է հանդիպել հիշատակարաններում, օրինակ՝ Մուրատ Օղլու Պապայի մասին այսպիսի տողեր կան. «...զՄահտեսի Մուրատն Սրբոյն Երուսաղէմի գանձապետ դրին մեծ սիւնհոգոսին ի Սուրբ Աստուածածնի եկեղեցին ի թուին հայոց ՌՃԾԴ. (1705): Տես զհրաշքն, որ առաջմանէ շատ թէքլիֆ (=առաջարկ) ըրին, չէր կամեցէր, յետոյ յայն օրն փետրուար 2, շաբաթ, վիճակ ձգեցին, վիճակն նմա ելաւ, որ զարմացաւ բոլոր ժողովուրդն»⁵:

Այդ դժվարին օրերին՝ 1713 թ., Կ. Պոլսից որպես նվիրակ Երուսաղեմ մեկնած Հովհաննես Կոլոտի իր հիշատակարանում ակնառեսի աչքով է նկարագրում ստեղծված կացությունը. «Սակայն եկ եւ կրկնակի լաց զկրկնամեռքս, թէ որքանեաց բարդութեանց պարտուց անկաք ի ներքոյ, որոյ վասն ելեալ ի Սուրբ Ուխտէն՝ տարադէմ գնացիւք դիմեցաք յայլ օտարական գաւառս՝ ժողովել ողորմութիւն յաստուածասէր անձանց առ ի թեթեւացուցանել զպարտուցն ծանրութիւն: Եւ այնպէս չըջաշուրջն գնացիւք հասաք յաջողմամբ Տեառն յաստուածակեցոյց արքայանիստ կայսերապերճ բազմամարդ քաղաքն Կոստանդնուպօլիս»⁶:

Այս ընթացքում Հովհաննես Կոլոտի նվիրվածությունը, Եկեղեցու եւ մեր ազգի բարօրության համար բանիբուն աշխատասիրությունը տեսնելով՝ Կ. Պոլսի երեւելիներն ու ժողովուրդը դիմում են նրան՝ Կ. Պոլսի պատրիարք դառնալու պահանջով, եւ միաժամանակ առաջարկում են Երուսաղեմի պատրիարք նշանակել ցանկացած մեկին, որին ինքը կկա-

⁴ Մ. Չամչեանց, Հայոց պատմություն, հ. Բ., էջ 786:

⁵ Հրանտ Ասատուր, Կոստանդնուպոլսյ հայերը եւ իրենց պատրիարքները, Ստանպուլ, 2011, էջ 101:

⁶ Յովհաննէս Բաղիշեցի Կոլոտ, Յիշատակարան պատմագրաբար. Գիրք պատմութեան երկրին Տարօնոյ, որ կոչի Ջենոբ, Կ. Պոլիս, 1719, էջ 45-75:

մենա: «Երուսաղեմի պատմություն» հեղինակ Հովհաննես Հաննան, որ նույնպես ականատես եւ մասնակից էր բոլոր այս անցուդարձերին, բերում է Հովհաննես Կոլոտին ներկայացրած առաջարկը բառացի. «Ե՛կ, եւ դու լե՛ր մեզ պատրիարք եւ առաջնորդ Կոստանդնուպոլսոյ Աթոռոյս, եւ յետոյ զո՛րն եւ կամիս, գիտութեամբ բոլոր իշխանացս զա՛յն արա պատրիարք մեծի Աթոռոյն Սրբոյ Երուսաղէմի, եւ մեք բնաւքս Աստուծով կամք ի յոտին առ ի յօգնել քեզ վասն այսր իրի: Եւ նա թէպէտ պատճառեաց զբազումս, եւ այնու չոգաւ յետս, սակայն յետոյ խոնարհեցաւ ի խնդիրս նոցին վասն բազում անգամ աղաչելոյն նոցա»⁷:

Եվ այդպէս, 1715 թ. Կ. Պոլսի հայ երեւելիների հորդորով ու պահանջով պատրիարք է նշանակվում Հովհաննես Կոլոտ Բաղիշեցին (1715-1741 թթ.). վերջինս իր նշանակման հաջորդ օրն իսկ բոլոր եկեղեցիներում հիշատակել է տալիս իր ուսումնակից եւ հոգեւոր եղբայր Գրիգոր եպս. Շիրվանցուն (Շղթայակրին)՝ որպէս պատրիարք Երուսաղեմի: Սա Երուսաղեմի հայոց կյանքի, միաբանութեան եւ պատրիարքութեան թերեւս ամենից ճակատագրական պահն է՝ այն լուսավոր շրջանաբաժանը, երբ Գրիգոր Շղթայակրի պատրիարք դառնալով՝ հոգեւոր, կալվածական, չինարարական, մշակութային, նաեւ ազգային մի աննախագեղ վերելք է սկսվում Ս. Աթոռում: Գրիգոր Շղթայակրի եւ Հովհաննես Կոլոտի նշանակումներով մի նոր շրջան է սկսվում ոչ միայն երկու պատրիարքութիւնների, այլեւ առհասարակ Հայ եկեղեցու համար:

Երուսաղեմի հայ միաբանութեան եւ գաղթօջախի պատմական ու ճակատագրական այս տարիների, Գրիգոր Շղթայակրի՝ ծանր կացութիւնից դուրս գալու փրկարար քայլերի մասին մատենագրական տվյալներ չատկարելի է գտնել, մի մասը, ինչպէս նշեցինք, Երուսաղեմի հայոց ձեռագրատան անտիպ նյութերի մեջ:

Դրանց մեջ իր վավերականութեամբ, հավաստիութեամբ առանձնանում է 532 թվահամար ձեռագիրը. այն ներառում է Գրիգոր Շղթայակրի ինքնագիր կենսագրութիւնը:

⁷ Յովհաննէս Հաննա Երուսաղէմացի, Գիրք պատմութեան սրբոյ եւ մեծի քաղաքիս Աստուծոյ Երուսաղէմ, Կ. Պոլիս, 1734, էջ 127:

Սրբոց Հակոբյանց ձեռագրատան թ. 532 ձեռագիրը⁸, որից քաղել ենք Գրիգոր Շղթայակրի ինքնակենսագրությունը, 141 թղթյա թերթ ունեցող ժողովածու է, գրվել է ԺԸ.-ԺԹ. դդ., ընդգրկում է հետեւյալ երկերը.

ա. «Պատմութիւն ծռագատկի»՝ պատմում է Գրիգոր Շղթայակրի աթոռակալման օրոք՝ 1729 թ. «ծռագատկի» եւ դրան հաջորդած իրադարձությունների մանրամասները: Այդ թվականին Ջատկի օրերը տարանջատվել էին, Հայ եւ Հուլյն եկեղեցիները տարակուսում էին, թե ում հոգեւորականները պետք է առաջինը մտնեն Ս. Գերեզմանը. հայտնի է, որ նախկինում Ծռագատկի պատճառով մեծ խժեռություններ, անգամ սպանություններ են եղել:

բ. «Որպիսութիւնք Գրիգոր Պատրիարքի». Գրիգոր Շղթայակրի պատրիարքական տարիների նվիրատվությունների մի մատյան է, ինչպես արեւելահայ իրականություն մեջ ուշ միջնադարում ընդունված էր ասել՝ «քեօթուկը»⁹: Շատ հավանական է, որ «Որպիսութիւնք Գրիգոր Պատրիարքի» խորագրով երկն այն «տումարի» մի տարբերակն է, որը ստեղծեց Գրիգոր պատրիարքը 1720 թ.՝ Երոսաղեմ գալուց անմիջապես հետո, եւ դրանում գրանցել տվեց Ս. Հակոբյանց մայրավանքի հաշվին արվող բոլոր տեսակի մուտքերն ու նվիրատվությունները: Հավանական է, որ «Որպիսութիւնք»-ը Գրիգոր Շղթայակրի ստեղծած այդ մատյանի ընդօրինակությունն է. այդ մասին է հուշում թ. 532 ձեռագրի մի նշում՝ «քաղեալ ի գտանեցեալ ոմանք ի Դ. տեսերսն, որոց օրինակքն կրկին եղեալ ի գրքանման տէֆտէրի լաւ գրով» (ձեռ. թ. 532, էջ 21ա): Ստացվում է՝ այս երկը քաղված է մի ավելի լավ կամ ընդարձակ փաստաթղթից, եւ շարունակաբար լրացվելով՝ հասցվել է մինչեւ ԺԹ. դարասկիզբ: Բերում ենք մի հատված «Որպիսութիւնք Գրիգոր Պատրիարքի» երկից՝ այդ «գրանցամատյանի» մասին պատկերացում տալու համար:

«Աստուած ողորմի սրբազան պատրիարգի Սրբոյ Աթոռոյս Երոսաղէմի Ամրտուլցի Գրիգոր աստուածաբան եւ ճգնազգեսաց վարդապետին, եւ իւր հոգեւոր եւ մարմնաւոր ծնողացն եւ հաւասար ննջեցելոցն, որ զկնի անթուելի եւ յոգնաթիւ երախտեացն Սրբոյ Աթոռոյս եւ բոլորի ազ-

⁸ Թ. 532 ձեռագրի նկարագրությունը տե՛ս Նորայր արք. Պողարեան, Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց, Կ. Բ., էջ 536-543:

⁹ Վանքերի նվիրատվությունների «քեթուկներից» մեկ-երկուսը հրատարակվել են. տե՛ս Հակոբ Փափազյան, Ակոռու Ս. Հակոբ վանքի քյոթուկը, ԲՄ, թ. 12, Երեւան, 1977. «Յիշատակարան Սանահնոյ վանից (Սանահնի քեթուկը)», աշխատ.՝ Պարոյր Մուրադեանի, Ս. Էջմիածին, 2007:

գիս հայոց ըստ վերոգրեցելոց պարագայից, արար եւ եղ յիշատակ յիւրական արդեանցն ի Սբ. Աթոռս՝ մեծ ոսկի խաչ մի ճէվահիր ականերով, եւ երեսուն հատ շուրջառ եւս՝ ծանրագին պէչու տիպայք, սէրասէրք, շիպք, քէմխայք, գէրպաֆք եւ խէթայիք: Եւ քսանմէկ շապիկք դպրաց՝ տէրայիք, ղուլթնիք, ղուժաշ եախայիւք: Եւ Աստուածաշունչ ոմանս, եւ զսուրբ Աւետարանս ետ արծաթով զկողան պատել եւ ոսկով ջրել» (թ. 532, էջ 40բ):

«Աստուած ողորմի սրբազան վեհիս մերոյ տեղապահ եւ Սրբոյ Աթոռոյս նուիրակ Թէոդորոս Խորենացի վարդապետին եւ իւր հոգեւոր եւ մարմնաւոր ծնողացն, որ ունի յիշատակ ի Սբ. Աթոռս Ա չիֆթիշի արծաթի գեղեցիկ, բուխուրտման եւ կիւլապտան, եւ մէկ արծաթի մեծ ջահ քառանկիւնի շէնք, եւ մէկ մեծ արծաթի սաղաւարտ, եւ մէկ միջակ ոսկի կանթեղ, եւ խէթայի շուրջառք երեք, եւ ժ շապիկ սպիտակ կտաւիք սիւզնի եախայիւք» (էջ 45բ):

գ. «Ինքնակենսագրութիւն Գր. Շղթայակրի». պատմում է ԺԸ. դարասկզբից մինչեւ պատրիարք ընտրվելու, ապա արքունական հրովարտակով հաստատվելու շրջանն ընկած իրադարձությունների մանրամասները:

դ. «Պատմութիւն վիճոյն վասն Գերեզմանին Ս. Աստուածածնի», հեղ.՝ Հովհաննէս վրդ. Կեսարացի: Երուսաղեմում քրիստոնեական միջհարանվանական անվերջանալի վեճերից մեկի՝ Մարիամ Աստվածածնի տաճարի շուրջ տնօրինական պայքարի մի դրվագ է՝ ականատեսի գրչով գրված:

ե. «Պատմութիւն մասնական Ս. Յակոբեանց վանուց». ամփոփում է «Վասն ծռագատկին» (1634 թ.), «Յունաց Սբ. Յակոբայ առնելն եւ կրկին տալն» (1659), «Յիշատակարան գրոցս եւ նորակերտ Ս. եկեղեցւոյ վերնատանս, թէ ով զբարեգործս զայս գործեաց եւ զինչ եղեւ պատճառն» երկերը:

Թ. 532 ձեռագիրը գրված է տարբեր գրիչների կողմից՝ տարբեր ձեռագրերով: 63ա էջին սեւ մելանով՝ մանր ընթեռնելի եւ Շղթայակրի ինքնակենսագրությունից տարբերվող ձեռագրով հետեւյալ յիշատակագրությունն է ուշ շրջանից. «Լուսահոգի Գրիգոր Պատրիարգի իւր իսկ ձեռագրով արարեալ վասն իւր Սրբոյ Գահիս գիտանալոյն եւ կոչելոյն որպիսութիւնն սակաւուկ, որ զլիակատարն ունի յայլ մեծագոյն տէֆտէրայն»: Ենթադրում ենք, որ «այլ մեծագոյն տէֆտէրայ» ասելով՝ այս ծանուցման հեղինակը նկատի ունի Գրիգոր Շղթայակրի մասին պատմող ընդարձակ այլ երկերը, եւ ոչ թե Շղթայակրի ինքնակենսագրության ըն-

դարձակ տարբերակը: Համենայնդեպս, որեւէ այլ տվյալ չկա, որ Գրիգոր Շղթայակրի ինքնագիր կենսագրությունը պահպանվել է երկու՝ համառոտ եւ «մեծագոյն» կամ ընդարձակ տարբերակներով:

Ճշմ Էջից սկսվում է Գրիգոր Շղթայակրի ինքնագիր կենսագրությունը: Որքան որ մեծ դեր ունի Գրիգոր Շղթայակիրը Երուսաղեմի հայոց պատրիարքության, մեր Եկեղեցու համար, նույնքան բացառիկ արժեք ունի ներկայացվող ինքնակենսագրությունը՝ որպես առաջնային սկզբնաղբյուր՝ Գրիգոր Շղթայակրի 1710-1717 թթ. գործունեության մանրամասները իմանալու, ժամանակի պատմական իրականությունը ճշգրիտ վերականգնելու համար:

Ի՞նչ է պատմում Գրիգոր Շղթայակիրն իր այս ինքնակենսագրության մեջ: 1709 թ. Գրիգոր եպս. Շիրվանցին՝ Շղթայակիրը, ընտրվում է Տարոնի Ս. Կարապետ վանքի առաջնորդ: Հունիսի 5-ի ուժգին երկրաշարժից փլուզվում են Ս. Կարապետ վանքի գմբեթն ու այլ շինություններ: Վանքի վերաշինության հետեւանքով առաջացած պարտքերի պատճառով Մշո Ս. Կարապետի միաբանները ստիպված են լինում հեռանալ Կարնո գավառի տարբեր վայրեր, մի մասը՝ Հնձուց վանք, որտեղից Շղթայակիրը մեկնում է Ղրիմ: 1712 թ. Հովհաննես Կոլոտը, Ս. Կարապետ վանքի համար հանգանակություն հավաքելու նպատակով, որպես նվիրակ, մեկնում է Կ. Պոլիս (պատրիարքն էր Սահակ Ապուհչեցին): Հովհաննես Կոլոտի ժրաջանությունը տեսնելով՝ Կ. Պոլսի հայ երեւելիները նրան նախ նշանակում են նվիրակ Երուսաղեմում, ապա եւ 1715 թ.՝ Կ. Պոլսի պատրիարք, որից անմիջապես հետո, ինչպես վերը նշեցինք, Հովհաննես Կոլոտն իր միաբանակից Գրիգոր Շիրվանցուն ընտրել է տալիս Երուսաղեմի պատրիարք, թեեւ վերջինս դժվարություններ է համաձայնում, եւ անհրաժեշտ է լինում կաթողիկոսի միջամտությունը:

Ահա այս՝ երկրաշարժին հաջորդող դեպքերից մինչեւ Գրիգոր Շղթայակրի՝ Երուսաղեմի պատրիարք ընտրվելու եւ հաստատվելու մանրամասն նկարագրությունը գտնում ենք ինքնակենսագրական երկում: Այն գրված է գեղարվեստական պարզ լեզվով՝ սյուլժետային հետաքրքիր հաջորդականությամբ:

Պետք է նշել, որ Գրիգոր Շղթայակիրը ստեղծագործող հոգեւորականներից է. այդ մղումը մեծապես ժառանգել է իր հոգեւոր ուսուցիչ

եւ Ամրդոլու վանքի առաջնորդ մեծահամբավ Վարդան վարդապետ Բաղիշեցուց: Բաղեշի դպրոցը ժամանակին մեծ հռչակ ուներ հատկապես հռետորական արվեստի բարձր մակարդակով, որի հետեւորդներից են եղել թե՛ Գրիգոր Շղթայակիրը, թե՛ Հովհաննես Կոլոտը: Ինքնակենսագրությունից բացի՝ հայտնի են նաեւ Շղթայակրի այլ երկեր, որոնցից է ուղեգրությունը: Այն պատմում է 1736-1740 թթ. Երուսաղեմից Կ. Պոլիս մեկնելու եւ հայկական սրբավայրերի համար մի քանի տարի արքունական շրջանակներից հրամանագրեր կորզելու մանրամասները¹⁰: «Սիոն» ամսագրի 1971-1973 թթ. համարներում հրատարակվել է Գրիգոր Շղթայակրի նամականիի մի մասը: Գրել է նաեւ բազմաթիվ հիշատակարաններ, չափածո երկեր, ինչպես՝ «Յիշատակարան ի յոտք հանօղի զսակաւ բանս Գրիգորի վարդապետի Շիրլանցւոյ», տաղեր, ներբողներ, որոնց մի մասը պահպանվել է ձեռագիր մատյաններում եւ դեռեւս անտիպ է¹¹:

Հաշվի առնելով հայագիտության համար Գրիգոր Շղթայակրի ինքնակենսագրության բերած կարեւոր նպաստը՝ այն հրապարակում ենք ամբողջությամբ՝ քաղելով Ս. Հակոբյանց թ. 532 ձեռագրի 64ա-69ա էջերից եւ լրացնելով Նորայր արք. Պողարյանի հատվածաբար հրատարակածը¹²: Ձեռագրի կրճատ գրությունները բացել ենք, տողատակերում, ի թիվս ծանոթագրական այլ նշումների, ներկայացրել ենք նաեւ բնագրի ուղղագրական եւ գրչագրական մեր աննշան միջամտությունները: Բնագիրը կետադրել ենք ըստ արդի կանոնների:

[ԿԵՆՍԱԳՐՈՒԹԻՒՆ ԳՐԻԳՈՐ ՊԱՏՐԻԱՐԺ ՀՂԹԱՅԱԿՐԻ]

Մենագոր կամօքն Աստուծոյ եւ ողորմութեամբն ի թուին ՌՃԿԶ. (1717) ամին կոչեցայ ես՝ մեղապարտ ծառայս Աստուծոյ Գրիգոր իբրու պետս ի սպասաւորութին սրբոյ տեղեացս Տեառն եւ աստուածադիր սրբոյ Աթոռոյ տեառնեղբօր սրբոյն Յակոբայ:

¹⁰ «Ստորոգութիւն ուղեւորութեան Տ. Գրիգորի Շղթայակրի Պատրիարքի Ս. Աթոռոյս Երուսաղեմէ ի Կ. Պօլիս», «Սիոն», Ա. տարի, 1866, թ. 8, 9, 10: «Սիոն» ամսագիրը այն արտատպել է Երուսաղեմի Ս. Հակոբյանց ձեռագրատան թ. 2819 գրչագրից:

¹¹ ՄՄ տարբեր ձեռագրերից ի մի ենք հավաքել Գրիգոր Շղթայակրի մոտ քսան չափածո ստեղծագործություններ, որոնք եւս ենթակա են տպագրության:

¹² Նորայր արք. Պողարեան, Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց, հ. Ե., Երուսաղեմ, 1960:

Եւ եղեւ այսպէս կոչումն իմ, զի մինչ կայի ի գործ մշակութեան շնորհաբաշխ շիրմի տեանն իմոյ Սրբոյն Կարապետի¹³, որ ի Տարօն, եւ ի սրբոյ Զատիկն ելեալ գնացի ի Սուրբ յԱթոռն Էջմիածնի՝ յուխտ եւ յերկրպագութիւն սրբոյ իջման տեղւոյն եւ յողջոյն եւ ի տեսութիւն սրբազան կաթողիկոսին ամենայն Հայոց տեանն Աստուածատրոյ¹⁴, որ եւ պատուասիրաբար զմեզ ընկալաւ¹⁵: Եւ ետու նմա ձեռնադրել զսիրելի որդին իմ զարենակից եւ զձեռն[ն]ասուն աշակերտն՝ զորդի եղբօր մօրն իմոյ զՎերահամ խոհեմ վարդապետ¹⁶, արքեպիսկոպոս փոխանակ իմ յԱթոռն Մամիկոնեան Սրբոյն Կարապետի Գլակայ վանացն կոչեցելոյ. զոր Տէր պահեսցէ զնա անփորձ: Եւ ի սուրբ յԱթոռոյն չու արարեալ եկաք ի գաւառս Վաղարշակերտ՝ ի գործս մեր:

Եւ զկնի աւուրց ինչ եկն ի Կարնոյ քաղաքայ ոմն Տէր Ղեւոնդ կոչեցեալ եւ ընդ նմա գիր ի տեղւոյն առաջնորդէ՝ ի Խաչատուր մեծ վարդապետէ, թէ Հարկիւ պարտիս ելանել գալ աստ ի Կարին, զի ի Բիւզանդիոյ Ֆերման եւ մահսար¹⁷ եւ գիր ի մեծէ պատրիարգէ եւ յիշխանաց եւ ի ժողովրդոց եկեալ է զկնի քո, եւ խնդրեն զքեզ անդր փութով:

Եւ մեր գնացեալ անդր՝ ի Կարնոյ վանքն Սուրբ Լուսաւորչի, ի տօնի Հոգւոյն Աստուծոյ Սրբոյ գալստեանն, եւ անդ տեսի եկեալ¹⁸ զԿեսարացի Յովհաննէս վարդապետն՝ արքունական գրով եւ պատրիարգի եւ քաղաքայից եւ ժողովրդոց մահսարով¹⁹: Եւ մինչ կամէի Հրաժարիլ յանտանելի գործոյն վասն անարժանութեան անձինս եւ վասն ծանր պարտուց, որ կայր դիզեալ ի վերայ Սրբոյ Աթոռոյս, գտի գրեալ ի մէջ մահսարին զայս ինչ, թէ՝ «Վարդապետ, մեք ահա այսքան գուն գործեցաք եւ այս արարաք եւ զկնի քո յղեցաք, եւ թէ դու յամառեալ ոչ գայցես, յայսմ՛հետէ զոր ինչ

¹³ Մշո Ս. Կարապետ կամ Գլակականք՝ Մուշից 35 կմ հյուսիս-արեւմուտք՝ Արածանիի աջ կողմում: Վանքի առաջնորդը 1709-1715 թթ. եղել է Գրիգոր Շղթայակիրը:

¹⁴ Աստվածատուր Ա. Համադանցի՝ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս 1715-1725 թթ.:

¹⁵ Գրիգոր Շղթայակիրը Էջմիածնում է եղել 1714 կամ 1715 թվականին:

¹⁶ Խոսքը Աբրահամ Խոշարեցու մասին է՝ Գրիգոր Շղթայակիրի քեռորդին՝ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս 1730-1734 թթ.: 1708-ից եղել է Մշո Առաքելոց վանքի առաջնորդը, 1717-1730 թթ.՝ Տարոնի Ս. Կարապետ վանքի վանահայրը՝ հաջորդելով Գրիգոր Շղթայակիրին:

¹⁷ Բնագրում՝ «մահգար»: Ֆերման՝ «հրովարտակ», մահսար՝ «հանրագիր, խնդրագիր»:

¹⁸ «Եկեալ» բառը հավելվել է տողի վերելում:

¹⁹ Կ. Պոլսի երեւելի հայերը, ուղեկից ունենալով Հովհաննէս Կոլոտին եւ Ադրիանուպոլսի առաջնորդ՝ ծերունի Աբրահամ վարդապետին, 1716 թ. նոյեմբերին ստանում են օսմանյան սուլթան Ահմեդ Գ.-ի երկու հրովարտականքներ՝ Հովհաննէս Կոլոտին Կ. Պոլսի եւ Գրիգոր Շիրվանցուն Երուսաղեմի պատրիարք նշանակելու վերաբերյալ:

վասն Սրբոյ Աթոռոյն լիցի՝ յաւուրն դատաստանին զպատասխանիսն դո՛ւ տայցես Աստուծոյ»²⁰:

Զայս իբրեւ ընթերցայ եւ մտախոհ եղեալ զարհուրեցայ, եւ Հաւանեցայ գալ յԱստուած յուսալով, եւ եկեալ անտի ի քաղաքն Կարին՝ յղեցի առ սրբազան Հայրապետն, թէ զի՞նչ Հրամայեսցէ վասն այսմ խորհրդոյս: Եւ նա եւս գիր եւ Հրաման տալով, թէ՝ «Երթ գնա՛ Աստուծով»: :

Եւ իմ անտի զսիրելի որդին իմ զԱբրահամ վարդապետն յղեցի ի Սուրբ Կարապետի յԱթոռն՝ լալոտ աչօք եւ կսկծմամբ սրտի ի միմեանց անջատեալք: Եւ ապա զպատրաստութիւն ճանապարհի տեսեալ՝ ելաք ի Կարնոյ եւ զբազում օթեւանօք չու արարեալ, օգնականութեամբն Աստուծոյ եւ սրբոց իւրոց, յօգոստոս ամնոյ ԺԷ. օրն՝ յաւուր տօնի Շողակաթին, Հասաք յՈսկուտար՝ զամենայն զխարջ ճանապարհին ի վանացն իմ արդեանց Հոգալով:

Եւ լուեալ մեծի պատրիարգին Տեառն Յովհաննու Աստուածաբան վարդապետին՝ իսկոյն յայնմ գիշերի եկեալ տարաւ զմեզ զանխուլ ի մեծն Բիւզանդիայ՝ յԱւագ եկեղեցին Սուրբ Աստուածածին²¹, եւ ի լուսանալ առաւօտուն յօգոստոսի ԺԸ., որ էր տօն Վերափոխման ամենասուրբ Աստուածածնի կուսին, ի ժամ սրբոյ պատարագին ողջունեցաք զքահանայս եւ զԺողովուրդս Հոգեւոր սիրով, եւ լուեալ աստուածասէրք եւ ինդացին: Եւ յետ աւուրց ինչ անցելոց եղեւ իսկոյն ի նոյն սուրբ եկեղեցին սինհոդոս մեծ՝ քահանայից եւ Ժողովրդոց եկաց եւ բնակաց, եւ Տերամբ յանձնեցին ի մեզ մշակութիւն սրբոյ Աթոռոյն մեծի²²:

Եւ անդ ի մեջ Հրապարակին Հարցի, թէ զի՞նչ յանձնէք ի մեզ, եւ նոքա միաբան ասացին՝ զՍուրբ տունն դատարկ եւ զպարտս յոլով, եւ Տէր տացէ քեզ կարողութիւն: Եւ զայս նոցա ասացեալ՝ արձակեցան ի խաղաղութիւն:

Բայց պատճառ կոչմանս մերոյ սա եղեւ. զի յառաջ քան զայս մինչդեռ ի Տարօն ի վանս մեր էաք ի Սուրբ Կարապետն ի թուին ՌՃԾԹ.,

²⁰ Այն, որ Ս. Կարապետի վանահայր Գրիգոր Շղթայակիրը նախապէս չի համաձայնել Երուսաղեմի պատրիարք լինել, երևում է թէ ինքնակենսագրական այս նշումից, թէ պոլսեցիների՝ Հայոց Կաթողիկոս Աստվածատուր Համադանցուն հղած նամակից: Հովհաննես Հաննայի վկայությամբ՝ կաթողիկոսը «խրով հարկեցուցիչ հրամանաւ հարկադրեաց զսրբազան վարդապետն Գրիգորիոս, զի յօժարաբար առցէ յանձն զծառայութիւն սրբոյ Աթոռոյս, եւ կամաւ մատուցէ զինքն ենթ ծանրագունի եւ անտանելոյ քեռասն այսորիկ»:

²¹ Կ. Պոլսի պատրիարքական աթոռանիստ Ս. Աստվածածին Մայր եկեղեցին՝ Գումգափու թաղամասում, հիմնադրված 1461 թ.:

²² «Սինհոդոս»՝ մեծ ժողովը գումարվում է 1717 թ. հունվարի 6-ին՝ Կ. Պոլսի Մայր եկեղեցում. հաստատվում է Երուսաղեմի եւ Կ. Պոլսի պատրիարքութիւնների բաժանումը:

յօրն մեծահրաշի կիրակեփն եղեւ շարժ²³ ահագին եւ ի չորրորդ ժամու ցերեկին, եւ գրեթէ երկիր հիմամբք տապալէին, եւ գմպէթ Սուրբ Կարապետի տաճարին քայքայեցաւ, եւ ամենայն շինուածք սուրբ վանացն խախտեցան, եւ շատք փլեալ կործանեցան, եւ եղեւ մեզ ի սուգ եւ ի տրտմութիւն: Եւ յետ աւուրց ինչ դառնացեալ ոգով ելեալ եկաք ի Մշոյ քաղաքն՝ Յովհաննէս եւ Աբրահամ վարդապետօքն իմ հարազատովք:

Եւ գնացեալ առ Տեր տեղւոյն յորդորմամբ ժողովրդոց առնուլ հրաման եւ շինել զքայքայեալսն, եւ նա զառաջինն յուսադրանօք եւ քաղցրութեամբ ետ հրաման, որ եւ զանձկալին իմ զՅովհաննէս վարդապետն յղեցի ի Բաղէշ քաղաքն²⁴, զի եւ ի մեծ խանէն առցէ հրաման եւ գիր եւ վարպետս առեալ բերցէ, զի Աստուծով ձեռնարկեալ շինեսցուք, որ եւ եղեն իսկ: Եւ սրտապնդեալ մեր յուսովն, որ առ Աստուած եւ յանյաղթ յօգնականութիւն Սրբոյ Կարապետին՝ սկսաք ի շինումն Սուրբ Կաթողիկէին եւ այլոց շինուածոց, թէպէտ էաք աղքատք այնքան, որ Ժ. Ղուռուշ ի պատրաստի հագիւ թէ գտանիւր, եւ պարտք յղովք ի վերայ մեր²⁵: Եւ բռնաւորքն եւս ստեցին եւ քանիցս անգամ այլ ի վերայ առաջնոյն առին զինչս, եւ աղքատացաք յոյժ եւ պարտականք եղաք: Սակայն Աստուծով կերտքն զլուռն առին, կմպէթն մեծ, որ ի վերայ Սրբոյ Կարապետին շիրիմի եւ գաւիթն ի վերայ դրան սրբոյ տաճարին Սրբոյ Հոգւոյն Աստուծոյ անուամբ խորանան եւ զանկակատամբք եւ յարակից խցամբք, զոր յառաջն ոչ գոյր եւ Տերամբ նոր շինեցաւ:

Եւ յաշնանային եղանակին յետ օծման Սրբոյ Կաթողիկէին եւ սուրբ խորանացն Սրբոյ Հոգւոյն, որ ի գաւիթն է, եւ սուրբ Խաչին, որ ի մէջ դարպասին է, զոր նոր եւ զնա բացաք: Հանդերձ ցաւակից վարդապետօքս նստաք ի համարել զպարտսն, եւ եղեւ թիւ պարտուցն Սուրբ Կարապետի վանացն ԺԳՒ. Ղուռուշ ամենայն ծանր տոկոսիւք, եւ յահի եւ յերկիւղի եղեալ մեր, զի յայլազգեաց առեալ էաք ի խիստ արանց

²³ Խոսքը 1709 թ. մայիսի 16-ի սաստիկ երկրաշարժի մասին է, որից փլուզվում են Գլակա Ս. Կարապետ եկեղեցու գմբեթն ու բազմաթիվ շինություններ: Շղթայակիրը այս երկրաշարժի տարեթիվ է նշում ՌՃՄԹ. = 1710, սակայն ստույգ հայտնի է, որ այն տեղի է ունեցել 1709 թ.: Ձեռագրում առկա է գրչագրական շփոթ:

²⁴ Ս. Կարապետ վանքի վերաշինման հրաման ստալանու համար Բաղէշ մեկնելու մասին պատմում է նաեւ ինքը՝ Հովհաննէս Կոլոտը՝ իր «Յիշատակարան պատմագրաբար» երկում. «Էհաս յօգնութիւն Սուրբ Կարապետն եւ քաղցրացոյց Տէր գաիրտ բռնակալին, որ ետ հրաման նորոգ կերտելոյ: Սակայն կարի շատ տառապանս կրեցաք ի խստասիրտ ազգէն մարաց, եւ այն, զի ոչ գտանիւր առ ձեռն պատրաստ ի մերձակայ տեղիսն որ ինչ պիտոյն էր ի նիւթ շինուածոյն, վասն որոյ յոգն նեղութեամբ եւ բազում դրամատուութեամբ գտանէին իրքն»:

²⁵ Բնագրում՝ մեզ:

տոկոսակերաց, եւ թողեալ զսակաւ միաբանս ի սուրբ տունն եւ մէք Հեռացեալ փախեալ դէմ երեսաց: Որդին իմ Աբրահամ վարդապետն եւ միւս Յովհաննէս վարդապետն ի Վաղարշակերտ եւ յայլ տեղիս մօտ անդր մնալով, եւ իմ առեալ զծեր Ներսէս վարդապետն²⁶, զՀայրն իմ եւ զմեծ գիտնականն զՅովհաննէս վարդապետն²⁷ աստուածաբան, լալով եւ տրտմութեամբ անջատեալք ի սուրբ վանացն եւ յեղբարցն Հասաք ի Կարին եւ զձմեռն անդ ծառայեցաք՝ վայ եւ եղով կենօք դատարկ եւ պարապ նստելով:

Եւ յետ սրբոյ Չատկին ելաք անտի եւ գնացաք ի Թօխաթ: Եւ անտի Յովհաննէս վարդապետն ի մեծն Բիւզանդիա աճապարեալ գնաց վանս սրբոյ տանն գործոցն, եւ ես եւ Նժդեհակից Հայրն իմ Հանդերձ այլ փոքրաւորօք ընդ Սեաւ ծովն նաւեալ անցաք յերկիրն Հոնաց²⁸ եւ բազում պանդխտութիւնս կրելով մեր եւ զխղճութիւնս՝ յովանց պատուելով եւ յովանց անպատուելով, որոց ամենեցուն Տէր ողորմեսցի, բայց բարերարացն զերկիրն բանութիւնս տացէ, եւ թուականին ՌՃԿԱ. (1712) անցեալ գնացաք յերկիրն Ուռումէլու²⁹, եւ մինչ շրջեաք ի քաղաքն յայնոսիկ, եկն գիր մեծ պատրիարգ Սահակ վարդապետէն³⁰, թէ պարտիս փութով ելանել եւ գալ առ իս ի Բիւզանդ, զի ի գնալ վարդապետին Յովհաննու ընկալեալ էին զնա պատրիարգն, քահանայքն եւ ժողովուրդն, զի էր առատութեամբն քարոզող եւ աստուածային շնորհօք լի լցեալ:

²⁶ Ներսէս եպս. Արծկեցի՝ Ամրդոլու վանքի ԺԷ. դարավերջի եւ ԺԸ. դարասկզբի ավագացոյն միաբաններից: Ամրդոլու վանահայր Վարդան վարդապետ Բաղիշեցու (ԺԷ. դ. կեսեր - 1705 թ.) մի վկայագրում պահպանվել են Ամրդոլու վանքի վանականների անունները. այստեղ առաջին անգամ հանդիպում ենք նաև Գրիգոր եպս. Շիրուանցի անվանը: Կարծում ենք՝ տեղին կլինի հիշատակել վկայագրի մյուս հոգեւորականներին՝ «Մարգարէ վրդ. Արգրումեցի, Բարաղամ վրդ. Հզվեցի, Ներսէս վրդ. Արծկեցի, Աբրահամ վրդ. Շիրուանցի (Շղթայակրի քեռորդին), Կարապետ վրդ. Սպարտակեցի, Մարգիս վրդ. Բաղիշեցի, Յովհաննէս վրդ. Ատանացի, Յովհաննէս վրդ. Թոխատցի, Մխիթար վրդ. Խութեցի, Մարգիս վրդ. Արգրումեցի, Անդրեաս վրդ. Պարոնտէր Արծկեցի»:

²⁷ Գրիգոր Շղթայակիրն ու Հովհաննէս Կոլոտը տարբեր առիթներով միմյանց փոխադարձաբար «հայր» եւ «որդի» են կոչում, թեւ տարիքով ավագը Շղթայակիրն էր: Իր հիշատակարանում, օրինակ, Հովհաննէս Կոլոտը Գրիգոր Շղթայակրի մասին խոսելիս ասում է՝ «տէր վարդապետ գերընտիր հայրս մեր»:

²⁸ Ուշ միջնադարում հայկական աղբյուրներում Հոնաց երկիր էր անվանվում Ղրիմը: Մատենագրական որոշ տվյալների համաձայն՝ Շղթայակիրը 1712-1713 թթ. եղել է Ղրիմում, Աքքերմանում (ներկայումս՝ Սև ծովի առափնյա Բելգորոդ-Դնեստրովսկի քաղաքն է Ուկրաինայում): Ձեռագրերում պահպանվել են նրա՝ այս շրջանում գրած բազմաթիվ տաղեր եւ ոտանավորներ, ուր իրեն հիշատակում է իբրեւ պանդուխտ:

²⁹ Աղբյուրներում հաճախ Ուռումելի է անվանվում Օսմանյան Թուրքիայի եվրոպական հատվածը:

³⁰ Սահակ Ապուշեյցի՝ պատրիարք Կ. Պոլսի 1707 եւ 1708-1714 թթ.:

Եւ նա ասացեալ էր մեծի պատրիարքին զխղճութիւնս իմ եւ զցաւալի դառնութեամբ շրջագայութիւնս, իսկ նա ի գութ շարժեալ գրեաց մեզ, թէ՝ «Հարկիւ պարտիս գալ առ իս»: Եւ իմ ոչ կարացեալ Հօրագոնին Հրամանի զդէմ կալ, վասն որոյ ի ՌՃԿԲ. (1713) թուին գնացի յԱնդրինուպօլիս, եւ պատրիարքն երկուց սրբոց Աթոռոցն³¹ ՍաՀակ մեծ վարդապետն անդ էր: Վասն որոյ գորովալի գթով եւ մեծաւ սիրով զմեր նուաստութիւնս ընկալաւ եւ ի վեր քան զարժանն մեր զմեզ պատուեաց, զոր Տէր լիցի նմա վարձաՀատոյց: Եւ անդ լուայ, զի ոմն ՍաՀակ վարդապետ բռնութեամբ եւ կաշառս տալով իշխանաց՝ զտեղի մեր առեալ էր, իսկ խղճով միաբանքն մնացեալքն ի սուրբ վանքն եւ օրհնեալ քաՀանայքն եւ ժողովուրդքն թէմին ոչ էին ընկալեալք, այլ ի վանաց եւ ի թէմէն անարգանօք Հանեալք էին եւ գնացեալք առ Մշոյ տէրն՝ զաղաղակ բարձեալ, թէ՝ «Մէք զնա ոչ ընդունիմք»³²: Եւ զտուեալ նորա զդրամն ինքեանք տուեալ՝ յղեալ զԱբրահամ վարդապետն զորդին իմ բերեալ են ի սուրբ վանքն, փոխան իմ եղեալ էին, եւ այն պարտքն եւս յաւելաւ ի վերայ Հոյն: Բայց ժողովուրդքն Անդրինուպօլիս ընկալան զմեզ սիրով եւ արարին մեզ ողորմութիւն ոչ սակա՛ն կամօք եւ յորդորմամբ մեծի պատրիարքին, եւ անտի յղեաց զմեզ ի Թէքիրտաղ, եւ առաջնորդ քաղաքին սիրելի եղբայրն իմ Աբրահամ քաղցրաբարոյ վարդապետն³³ յոյժ սիրով եւ պատուասիրաբար զմեզ ընկալաւ եւ զսուրբ պասէքն անդ արարեալ եւ զողորմութիւն արդինաւոր առեալ ջանիւք եւ յորդորմամբ մեծի եղբօրն իմոյ, զոր Տէր լիցի նմա եւ ամենայն ողորմութիւն տուողացն վարձատրիչ:

³¹ Ակնարկում է Կ. Պոլսի եւ Երուսաղեմի պատրիարքական պառնոքների միացած լինելը. սկսած 1702-ից՝ Կ. Պոլսի Ավետիք Եվդոկիացի պատրիարքի օրերից, Երուսաղեմի պառնոք միացվել էր Կ. Պոլսին, եւ Երուսաղեմը կառավարում էին Կ. Պոլսի պատրիարքի կողմից նշանակված անձինք:

³² Գրիգոր Շղթայակրից հետո Մշո Ա. Կարապետ վանքի վանահայր է դառնում Աբրահամ Բաղիշեցին՝ Շղթայակրի քեռորդին: Մինչ այդ, երբ Շղթայակիրը 1715 թ. գտնվում էր Կ. Պոլսում, Աբրահամը նշանակվում է նրա տեղապահ Ա. Կարապետում: Ինչպես ինքնակենսագրության այս դրվագից պարզ է դառնում, միաբանության մեջ ի հայտ են եկել խմբավորումներ: Այնտեղ առկա տարածայնությունները հարթելուն է ուղղված ավելի ուշ՝ 1720 թ. Գրիգոր Շղթայակրի եւ Հովհաննես Կոլոտի գրած համատեղ կոնդակը: Այն խիստ հորդորներ է բովանդակում, ինչպես՝ «Ժողովեցարո՛ւք ի միասին, եւ կոչեցէ՛ք զվարդապետսն ի մէջ ձեզ եւ զԱւելիսու վանքն իւր թեմով եւ պարտքով թէպիմ արեք (=հաստատեք) յԱբրահամ վարդապետն, զի հոգացին եւ ի շէն պահեսցին Աստուծով զիրեանց վանքերն եւ մի լիջիք ի ներքոյ դատապարտութեան հարցն սրբոց»: Կոնդակն ամբողջությամբ տես «Բիզանդիոն», 1900, սեպտեմբերի 5-18, թ. 1191:

³³ Հիշատակվածը Աբրահամ Կրետացին է՝ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս 1734-1737 թթ., որ ժամանակին եղել է Թեքիրտաղի առաջնորդը:

Եւ մինչ մտածէի, թէ ընդ որ պարտին գնալ, իսկոյն եւհաս գիր եւ Հրաման սաստիկ մի զկնի միոյ ի մեծէ պատրիարգէն, թէ պարտիս փութով ելանել այտի եւ գնալ ի Կոստոնդնուպօլիս, որ եւ ելեալ գնացի: Եւ ըստ պատուելոյ իւրն նոցա ընկալան զմեզ սիրով եւ ցանկալին իմ՝ Յովհաննէս վարդապետն անդ էր ի գործ քարոզութեան, եւ յետ ամսոց ինչ եկն եւ պատրիարգն եւ ետ Հրաման ի սուրբ եկեղեցիս՝ զողորմութիւնս խնդրել, եւ ինքն իսկ ծանուցումն առնելով՝ յորդորէր զժողովուրդն ի տուրս: Նաեւ բարի խորհրդեամբ ընդ քահանայից եւ ընդ բարեպաշտ իշխանաց եկաց եւ բնակաց զամենեսին յորդորեաց, եւ մեր եւս զինքն եւ զամենեսին արտասուօք աղաչելով՝ Սուրբ Կարապետի ՀնորՀաբաշիս գերեզմանին լուսագին գանձանակ սահմանեցին յամենայն եկեղեցիս, որ ի մեծն Բիւզանդիա, որ դեռեւս կայ Հաստատ նոյն գանձանական, որոց ամենեցուն առիթ եւ պատճառ շինողաց կամեցողաց ողորմութիւն տուողաց եւ Հաստատ պահողացն ողորմեսցի բարերարն Աստուած, զի է յոյժ օգուտ սրբոյ տանն եւ ի բազում տեղիս լուեալ եւ նոքա եւս սահմանեցին:

Եւ մինչ կայեաք ի միասին ես եւ բաղձալին իմ՝ Յովհաննէս վարդապետն ի գործս մեր, եւ օր ի վերայ ատուր յաւելոյր սէր եւ տուրք ժողովրդեանն Աստուծոյ առ մեզ, յանկարծակի գիր եւս աղերսական եկն ի Սուրբ Երուսաղէմայ սրբոյ Աթոռոյն միաբանից, թէ՝ «Տունն գնաց ի ձեռաց, թէ ՀՀանիք», զի զՀին վէքիլն Յովհաննէս անուն³⁴, միաբանքն Հանեալք էին ի վէքիլութենէն վասն իւր անկարգութեան, եւ թէպէտ պատրիարգն զումն Յօհանն ի տեղի նորա յղեալ էր, սակայն նա աշխարհական գոլով՝ զիւրն խնդրէր եւ ոչ զսրբոյ Տանն զշինութիւնն:

Եւ ի խորհուրդ մտեալ պատրիարգն եւ իշխանքն զբազում ատուրս, թէ զհարդ առնիցեն զճար սրբոյ Աթոռոյն, եւ զայս ի խորհուրդ Հաստատեալ, զի զՅովհաննէս վարդապետն իմ վէքիլ արարեալ յղիցեն ի սուրբ յերուսաղէմ, որ եւ արարին իսկ: Եւ ողորմութիւն եւս ժողովեալ ի միջի իւրեանց՝ ետուն ի ձեռս վարդապետին:

Եւ ի թուին ՌՃԿԲ. (1713) ամին ի սեպտեմբերի ԺԲ. օրն ընդ ուխտաւորաց մտեալ ի նա՝ Աստուծով գնաց ի սուրբ յերուսաղէմ, եւ ես միայնակ մնացի ի Բիւզանդիայ, եւ զոր ինչ Աստուած տայր զողորմութիւն՝

³⁴ Հովհաննէս Պալքքեսիրցի՝ վէքիլ կամ փոխանորդ Երուսաղէմում: Նրան զեղծարարությունների համար դեռեւս 1711 թ. դատական որոշումով արտաքսել էին Երուսաղէմից, սակայն Կ. Պոլսի Հովհաննէս Գանձակեցի պատրիարքի որոշումով 1714 թ. վերստին նշանակվում է գործակալ Երուսաղէմում, ինչը առաջացնում է շատերի արդարացի դժգոհությունը:

յղէի ի ձեռս որդւոյն իմոյ Աբրահամ՝ վարդապետին, եւ նա տայր պարտատեարց եւ զգիրսն առնոյր ի ձեռաց եւ ինքն եւս արիացեալ ՀնորՀիւ Տեառն ժողովէր զինչս եւ տայր պարտատեարց: Եւ սաստիկ թեթեացաւ ծանր բեռն պարտուց Սուրբ Կարապետի վանացն Աստուծով եւ օգնականութեամբ նորին:

Այլ ի գնալ մեծի վարդապետին Յովհաննու զմի ամ մնաց ի սուրբ յերուսաղէմ: Եւ զանթուելի զնեղութիւնս եւ զվիշտս կրեաց ի պարտատեարց³⁵, զի թէպէտ զսակաւ դրամս ի Հետն տարաւ, այլ այն զինչ առնէր՝ այն անտանելի եւ յղովաբարդ պարտուցն³⁶:

Եւ մինչ նա յայնմ՝ վտանգի կայր, յաւելաւ եւ այս փորձութիւն, զի յարեաւ Հփոթ³⁷ ի մէջ պատրիարգին եւ Բիւզանդիոյ քահանայից եւ ժողովրդոց, եւ Դ. ամիս խազմն յերկարեալ: Եւ ի մեծի Աւագ ուրբաթի աւուր գրոհ տուեալ ամենեցուն ի դուռն արքունի՝ զայլ ոմն խնդրեցին ինքեանց պատրիարգ եւ առաջնորդ, որոյ անուն Յովհաննէս վարդապետ կոչիւր, յերկրէն Կէնճէու³⁸, որ վասն աղքատութեան եկեալ էր անդ զդղորմութիւն խնդրել: Որ եւ փոխանորդն արքայի Հաստատեաց զնա նոցա առաջնորդ՝ ըստ կամաց նոցա: Եւ յանձնեաց զերկու Աթոռսն ի նա՝ զՍուրբ Երուսաղէմայն եւ զԿոստանդնուպոլիսն, եւ Սահակ վարդապետն անկեալ յիշխանութենէն՝ փախեալ յերկիրն Ակնա՝ յիւր Հայրենի գիւղն Էպուչէղ³⁹: Եւ այն Յովհաննէս վարդապետն Հաստատեցաւ պատրիարգ ի թովին ՌՃԿԴ. (1715) ամին ի մեծի պատէքին: Եւ ես՝ խղճուկս անդ էի

³⁵ 1712-1714 թթ. բազմաթիւ պարտատերեր, դիմելով Կ. Պոլսի բարձր դռանը, Երուսաղէմի հայկական կալվածքները վաճառելու եւ իրենց պարտքերը հետ ստանալու արտոնություն են ստանում: Այդ որոշումը կասեցնելու եւ պարտքերը փոխ առ փոխ վերադարձնելու երաշխավոր է կանգնում Հովհաննէս Կոլոտը, որին պարտադրվում է քառամյա ժամկետում վճարել պարտքերը՝ ազատելու համար գրավադրված գույքը:

³⁶ Կ. Պոլսի պատրիարք Սահակ Ապուչեխցու աջակցությամբ եկեղեցիներում հանգանակություն է կազմակերպվում, որի շնորհիվ Երուսաղէմին ի նպաստ հավաքված որոշակի գումարը Հովհաննէս Կոլոտն իր հետ տանում է Երուսաղէմ, որը, սակայն, ինչպես Շղթայակիրն է ասում՝ «...այն ինչ առնէր անտանելի պարտուցն»:

³⁷ «Շփոթ» ասելով՝ Գրիգոր Շղթայակիրը նկատի ունի Կ. Պոլսի պատրիարք Սահակ Ապուչեխցու հեռացումը աթոռից 1714 թ., Հովհաննէս Գանձակեցու նշանակումը եւ դրա հետ կապված հուզումները:

³⁸ Հովհաննէս Գանձակեցի՝ պատրիարք Կ. Պոլսի 1714-1715 թթ.:

³⁹ Էպուչէլի կամ Ապուչէլի հայաբնակ գյուղաքաղաք էր Ակն քաղաքից հարավ: Ըստ որոշ տվյալների՝ բնակիչների նախնիները եկել են Անիից, համենայնդեպս, ապուչեխցիների խոսվածքը տարբերվում էր հարեւան Ակնի բարբառից: Այս գյուղաքաղաքից սերում էին օսմանյան Թուրքիայի հայ ամիրայական մի քանի ընտանիքներ՝ Ճեզայիրյան, Չերազյան, Ագաւտյան, Թամուրյան եւ այլն: Նույն տեղից էր նաեւ Կ. Պոլսի պատրիարք Սահակ Ապուչեխցին, որի օրոք Հովհաննէս Կոլոտը նշանակվում է Երուսաղէմի փոխանորդ, եւ այդպիսով սկսվում է մի նոր շրջան Երուսաղէմի հայոց կյանքում:

տարակուսեալ, բայց ոչ որ ինչ ասաց մեզ, այլ էի ի վերայ իմ գործոյն, եւ օգնականացն մեզ Աստուած օգնեսցի:

Եւ յորժամ Սուրբ Երուսաղէմայ ուխտաւորքն զուխտս իւրեանց կատարեալ եկին ի Բիւզանդիա, ընդ նոսա էր եւ ոմն Մարկոս վարդապետ Բիւզանդացի, որ յԵգիպտոս զբազում ամն կացեալ էր առաջնորդ: Զնա յղեալ էր վարդապետն իմ յԵրուսաղէմէ միամտաբար, թէ՛ «Երթ, գնա՛ յորդորեա՛ զժողովուրդն եւ ուխտաւոր բեր»: Իսկ նա եկեալ զընդդէմն գործեաց, զի միաբանեցաւ ընդ նոր պատրիարգին եւ ի մէջ բազմամարդ Սուրբ Աստուածաճնի եկեղեցոյն ի մէջ ատենին սկսաւ վատաՀամբաւ զվարդապետն իմ առնել՝ սուտ եւ զուր ասելով⁴⁰: Եւ թէպէտ ամենեքին գիտէին, զի սուտ էր ասացեալքն, այլ յայնմ ժամանակ լռեցին, եւ նա ըստ ոմանց ասացելոյն եւ կաշառս եւս խոստացեալ պատրիարգին եւ իւրայնոցն՝ զվէքիլովթին⁴¹ Սուրբ Երուսաղէմայ էառ: Եւ ընդ ուխտաւորաց ելեալ գնաց ի Սուրբ յԵրուսաղէմ՝ ընդ իւր ոռնելով ընկեր զաշխարհիկ ոմն Հայրապետ⁴² անուն ի Պալիքեսէր քաղաքէ՝ չարահնար խորհրդական եւ Հին լափիլիզող յառաջնոց մնացեալ գազան, որք գնացեալ ի Սուրբ յԱթոռն տիրեցին եւ արկին զձեռս իւրեանց ի գանձս Տեառն:

Եւ զամենաջնաղ տաճար Սրբոյն Յակոբայ ի զարդուց մերկացուցին՝ զոմանս գրաւ դնելով, թէպէտ եւ յառաջմէ եւս եղեալ էին, եւ զամանս զարծաթեայս Հալելով իբր պարտատեարց տալով ոչնչացուցին, եւ օգուտ ինչ ոչ եղեւ, այլ յայնքան պարտուց ներքոյ անկեալ Սուրբ Աթոռոյն եւ ի զարդուց եւս դատարկեցաւ, որ եւ միաբանքն Սրբոյ Աթոռոյն եւ այլազգի պարտատեարք ոչ կարացեալ տանել վնասուն՝ առ քաղաքապետն դիմեցին, եւ զգանկալին իմ զՅովհաննէս աստուածաբան վար-

⁴⁰ ԺԸ. դարասկզբին Եգիպտոսի հայոց առաջնորդ եղած այս Մարկոս վրդ. Բյուզանդացին Մինաս Ամդեցու «Օրագրութեան» մեջ եւս ոչ դրական նկարագրով հիշատակված Մարկոս արեղա Պոլսեցին է. Մկ. Աղաւնունի, Միաբանք եւ այցելութիւն հայ Երուսաղէմի, Երուսաղէմ, 1931, էջ 257:

⁴¹ «Վէքիլ, վէքիլութիւն»՝ Կ. Պոլսի պատրիարքի կողմից Երուսաղէմի Աթոռի կառավարիչ նշանակված անձը եւ պաշտոնը:

⁴² Այս Հայրապետ Պալիքեսէրցու մասին խիստ աննպաստ մի տվյալ ենք հանդիպում Ս. Հակոբյանց թ. 532 ձեռագրում. «Պալիքեսէրցի Հայրապետն ի թուին ՌՃԾԱ. (1702) յԵրուսաղէմ եկեալ Մինաս պատրիարգի խաչն գողանայ, որոյ գինն էր 760 դուրուշ, եւ ճէվահիր հիւսաց խաչ մի՝ գինն 400 դր., ճէվահիր մատանի 45 դր., եւ հաստատեալ գողութիւն նորա Սր. աստուածաշէն քաղաքին եւ քրիստոնէայք, եւ հրեայք վկայեն գնմանէ, իբր եարամազ (=թրք. yaramaz «չար, անպետք») եւ շիրայթ (=թրք. şirret «չարություն»), եւ արքային ի քաղաքէ: Այսպէս գրի ի վերայ հեօճէթին, այսինքն՝ հրամանագրին արքայանայ, տուեալ ի տաճկաց թուին 1164, այն է՝ 1714 թուին փրկական» (թ. ձեռագրի 68բ էջի տողատակի ծանոթագրություն):

դապետն խնդրեցին կրկին վէքիլ, որ եւ եղեւ իսկ: Եւ զկնիքն զայն, որ էր առիթ այնքան պարտուց, որ անուանեալ վէքիլքն կնքէին կարմրադեղով զմուրհակս եւ ի ձեռս այլազգեաց տային անխտիր, զայն եբարձ ի միջոյ վարդապետն իմ եւ խորտակեաց⁴³. զվարձս բազումս յԱստուծոյ առջէն ինքն եւ օգնողքն իւր: Եւ ինքն ընդ ուխտաւորաց յետ սրբոյ Զատկին եկն ի Բիւզանդիայ՝ իբր զօգնութիւն խնդրել⁴⁴:

Եւ մինչ նա եկն, իմ ի մեծէն Բիւզանդիոյ ելեալ ի Նոր գիւղ⁴⁵ ասացեալ նաւահանգիստն նստեալ կայի, զգործն իմ Տերամբ կատարեալ եւ յիշատակօք եւ արդեամբք զամենեսին օրհնեալ եւ շնորհակալ զնոցանէ եղեալ յաջողակ Հողմոյն այլով, զի նաւեալ ի Պոնտոս՝ գնասցուք յօթեւանս մեր յԻննակնեան սուրբ վանսն, եւ անդ ի Նոր գիւղն եկեալ վարդապետն իմ զմիմեանս տեսաք⁴⁶ եւ արտասուօք ի միմեանց բաժանեցաք: Նա ի Բիւզանդիոն դարձաւ, եւ մեր նաւեալ Աստուծով Հասաք ի Պոնտոս, եւ անտի՝ ի Կարին, եւ անտի ի սուրբ վանքն Գլակայ ի ՌՃԿԵ. (1716) թուին՝ յաւուր ճրագալուցի տօնին Ծննդեան Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի: Որ եւ տեսեալ զգեղազէղ սուրբ տաճարն եւ Համբուրեալ զշնորհաբաշխ անուշահոտ սուրբ շիրիմն տեառն իմոյ՝ Սրբոյ Կարապետին օգնականին իմոյ եւ ողջունեալ զցանկալի որդին իմ՝ զԱբրահամ վարդապետն եւ զայլ եղբարս միաբանս՝ լցայ երկնային խնդութեամբ եւ ուրախացաք յուրախութիւն մեծ զմիմեանս տեսանելով, զի ի թուին ՌՃԿ. (1711) ելեալ ի սուրբ տանէն եւ ի ՌՃԿԵ. (1716) թինս ապա եկեալ ի սուրբ տունն մեր՝ ազատեալ ի ծանր պարտուց: Եւ ի յոգնավիշտ պանդխտութեանց եւ իմ՝ զսուրբ տունն տեսի⁴⁷ զարդարեալ գեղեցիկ զարդօք, եւ զմիաբանս քան զիմ՝ թողաճն աւելի, գոհացայ զՏեառնէ եւ շնորհակալ զորդեկէ իմմէ եւ զեղբարցն լինելով յոյժ յոյժ:

⁴³ Բազում նեղություններից հետո Հովհաննես Կոլոտը Երուսաղեմում բերել է տալիս եւ բոլորի աչքի առաջ ոչնչացնում է Ս. Հակոբի «օրթայի մէօհիր» անունը ստացած կնիքը, որով տեղապահները գործարքներ էին կնքում, պարտքեր վերցնելով՝ տնօրինում ըստ իրենց հայեցողության, իսկ պարտքը մնում էր միաբանության վրա. այս մասին տես Մ. Զամյանց, Հայոց պատմություն, հ. Գ., Երեւան, 1984, էջ 771:

⁴⁴ Հովհաննես Կոլոտը Երուսաղեմից Կ. Պոլիս է գալիս 1715 թ. ապրիլի 17-ին:

⁴⁵ Թաղամաս է Կ. Պոլսում, այսօր թուրքերեն ասվում է «Yeniköy»:

⁴⁶ «Տեսաք» բառը հավելված է այլ թանաքով՝ տողի վերեւում:

⁴⁷ «Տեսի» հավելված է տողի վերեւում:

РЕЗЮМЕ

Армянский Патриарх Иерусалима Григорий Шхтаякир (дословно - цепеносец) во время своего патриаршества (1715-1749) предпринял много восстановительных работ в армянских церквях и монастырях Иерусалима, погасил большую часть церковных долгов, внес свой вклад в развитие образования, науки в армянском монастыре Св. Иакова. Кроме этих деяний, Патриарх Григорий оставил литературные произведения, стихи, записи. Одна из этих записей сохранилась в рукописи № 532 библиотеки монастыря Св. Иакова, копиями которой мы пользовались с благословения Патриарха Иерусалима архиепископа Нурана Манукяна. В этой рукописи собраны ряд произведений, в том числе автобиография Григория Шхтаякира. Здесь Григорий излагает подробности своего назначения на престол патриарха Иерусалима, приводит данные об отношениях патриаршеств Константинополя и Иерусалима, и.т.д. Автобиография Григория - ценный документ истории Армянской Церкви начала XVIII века. В данной статье мы публикуем автобиографию с соответствующими комментариями относительно важных персон и событий этих времен.

SUMMARY

The Armenian patriarch Grigor Shghtayakir (wordly chain-bearer) (1715-1749) did essential reforms during the years of his service in Jerusalem: he emancipated the patriarchate of many debts and contributed to educational and scientific development of St. Jacob monastery. Besides, the famous patriarch left also literary works, poems, various writings. One of them has been kept as manuscript № 532 in the library of the monastery St. Jacob. We were given the right to use the copy of this manuscript by blessing of the patriarch of Jerusalem - Nurhan Archbishop Manoukian. Among the selected works in the mentioned manuscript also the autobiography is present. Here Shghtayakir tells details on his becoming the patriarch, the relationships of the patriarchates of Constantinople and Jerusalem, etc. It is an extremely valuable document for the history of contemporary Armenian Church. We present the mentioned document with corresponding comments towards contemporary outstanding personalities and events.



ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐ

ԱՐՄԻՆԵ ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ

քանասիրական գիրք. թեկնածու, ՀՊՏՀ

ԿԱԶՄԱԽՈՍԱԿԱՆ ԴԱՐՉՎԱԾՔՆԵՐՆ
ԻԲԵՎ ՆԱԽՆԱԿԱՆ ՀԱՎԱՏԱԼԻՔՆԵՐԻ ՈՒ ԾԻՍԱԿԱՆ
ԱՐԱՐՈՂՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԴՐՍԵՎՈՐՈՒՄՆԵՐ

Որպես կազմախոսական-մարդաբանական ԴՄ-ների (դարձվածքային միավորներ) առաջացման ու կազմավորման սկզբնաղբյուրներ՝ առաջնահերթ նշանակություն ունեն հավատալիքներն ու պատկերացումները: Մոգարգելքները, ֆադիտրայի եւ քավոլթյան նոխազ ծառայող բույսերի, կենդանիների ու մարդկանց զոհաբերումը, չար ուժերի արտաքսումը եւ այլն հետաքրքիր լեզվաոճական արտացոլում են ստացել հատկապես կազմախոսական ԴՄ-ներում: Հավատալիքները՝ ոգեկանություն եւ ֆադիտրայի կամ քավոլթյան երեւույթի հետ, հիմք են ծառայել մի շարք կազմախոսական դարձվածքների առաջացման համար՝ «առյուծի սիրտ ունի», «երեսանց գառ է, քայց ներքուստ՝ հաիշտրակող գայլ»: Պետք է նաեւ մոռանալ, որ նման հավատալիքների շնորհիվ լեզվում առաջացել են ոչ միայն կազմախոսական ԴՄ-ներ, այլեւ մարդկանց տրվել են մականուններ՝ Ռիչարդ Առյուծասիրտ, Առյուծ Մհեր, Գայլ Վահան եւ այլն. հանգամանք, որն ավելի շուտ առնչվում է անիմիզմի դրսեւորման, քան կազմախոսական ԴՄ-ների հետ, թեեւ նմանօրինակ անվանումները եւս առնչվում են մարդու որոշակի մարմնամասերի (սիրտ, լյարդ, թոք, թեւ, թիկունք) հետ:

Մինչ սկզբնատիպային նշանակություն ունեցող ԴՄ-ների եւ դրանց տարատեսակ՝ սուբյեկտիվ-հեղինակային կիրառությունների բնու-

Թագրմանն անցնելը, հարկ է, գոնե համառոտակի նշել, թե որո՞նք են բանավոր կամ գրավոր խոսքի մեջ առկա մյուս սկզբնատիպային կամ հենքային ԴՄ-ները, ի՞նչ մշակութային (ավելի առարկայական ընդգրկմամբ՝ ազգա-լեզվա-կրոնաառասպելական եւ պատմամշակութային, սոցիալ-քաղաքական, բարոյագիտական) տեղեկություններ են պարունակում իրենց մեջ, դրանք կարո՞ղ են թարգմանվել մեկ այլ լեզվով, այսինքն՝ որոշել դրանց թարգմանելիության հնարավորությունը կամ աստիճանը՝ նկատի ունենալով այն հանգամանքը, որ, ինչպես նկատում է Խոսե Օրտեգա Ի. Գասեթն իր «Թարգմանություն թշվառությունն ու պերճանքը» փիլիսոփայական-թարգմանաբանական գործում՝ «...գոյություն ունի գրվածքի երկու տեսակ՝ մեկը, որ կարող է ենթարկվել թարգմանության, եւ մյուսը, որ չի կարող»¹: Ասվածը հատկապես բնորոշ է դարձվածքներին՝ դրանց թարգմանելիության խնդրին: Եթե դարձվածքներում լեզվաոճական արտահայտություն են գտել վերոնշյալ տարաբնույթ տեղեկությունները, ապա միշտ չէ, որ դրանք, իրենց ազգային ու լեզվական յուրահատկությունների պատճառով, հնարավոր է լինում արտահայտել մեկ այլ ազգային լեզվով: Խոսե Օրտեգա Ի. Գասեթը նույնիսկ նշում է, որ «...յուրաքանչյուր լեզու, ցանկացած լեզվի հետ համեմատած, ունի նաեւ իր սեփական լեզվական ոճը, կամ, ինչպես Հոմերոսը էր անվանում՝ իր «ներքին ձեւը»: Լեզուների անհամապատասխանությունը բնական երեւույթ է այն պատճառով, որ դրանք ձեւավորվել են տարբեր աշխարհագրական միջավայրերում եւ ունեն տարբեր կենսափորձ»²: Նկատի ունենալով միեւնույն բառի, հասկացույթի կամ արտահայտության իմաստային ու հնչերանգային երանգավորումները, դրանց տարբերությունները, թարգմանաբանը եզրակացնում է. «Երկուսի իմաստները չեն համընկնում այնպես, ինչպես տարբեր դիրքերից որեւէ մեկի լուսանկարները: Սրա հետեւանքով մեր ընկալումը տատանվում ու փոփոխվում է՝ առանց հաստատելու դրանցից որեւէ մեկի ինքնուրույնությունը, կամ ձեւավորելու երրորդը: Պատկերացրե՛ք՝ ինչպիսի անորոշություն կապրենք այս եղանակով գրված հազարավոր բառեր կարդալիս: Սրանք այն նույն պատճառներն են, որ առաջացնում են *flou* (մշուշ, միգամածություն) ... լեզվական արտահայտության մեջ»³: Իսկ Ա. Ա. Բրադինան հավաստում է, որ գոյություն ունեն ազգային բառիմաստներ. «Միեւ-

¹ Խոսե Օրտեգա Ի. Գասեթ, Թարգմանության թշվառությունն ու պերճանքը, Երևան, 2003, էջ 88:

² Անդ, էջ 89:

³ Անդ, էջ 90:

նույն բառը երկու տարբեր ժողովուրդների մշակութում եւ երկու տարբեր լեզուներում ներկայացնելով միեւնույն առարկան, անպայմանորեն ունենում են ոչ նույնական բովանդակություն, որն էլ թույլ է տալիս խոսել «ազգային իմաստների» մասին»⁴։ Սրա հետ մեկտեղ պետք է նշել՝ կապված լեզվի եւ, մասնավորապես, ԴՄ-ների տեղեկատվական բովանդակություններ փոխանցելու գործառույթի հետ, որ եւ՝ ԴՄ-ների, եւ՝ ընդհանրապես լեզվի «կուտակողական» գործառույթը հաղորդակցման կարեւորագույն գործառույթի հետ համատեղ լեզվական նշանի բաղադրիչ մասն է։ Լեզուն իր այդ գործառույթով ներկայանում է որպես սերունդների միջեւ կապող օղակ եւ արտալեզվական հանրային փորձի փոխանցման միջոց։ Բոլոր այն դարձվածային միավորներում, որ կապված են ավանդույթների, հավատալիքների հետ, վառ արտահայտված է լեզվի «կուտակողական» գործառույթը⁵։ Դարձվածքներն, այսպիսով, ոչ միայն ընթերցողին եւ հետազոտողին մղում են դեպի իրենց ժառանգական նախատիպը, այլեւ ֆոնային գիտելիքներ են տալիս տվյալ ժողովրդի պատմամշակութային անցյալի ու ներկայի, մշակութային ավանդույթների փոխանցելիության, ինչպես նաեւ դրանց արդիականացման որոշ միտումների մասին։ Պետք է ասել, որ մինչ այժմ տեսական ու գործնական լեզվաբանության մեջ չհետադրվել են ԴՄ-ների՝ որպես լեզվամշակութային խտացված արտահայտությունների ինքնատիպությունը, տարբերությունը լեզվամշակութային այլ արտահայտություններից, հատկապես՝ ազգային-հոգեբանական եւ մշակութային տարբերվածությունը։ Մինչդեռ վերջերս ավելի ու ավելի այժմեական է դառնում տարբեր լեզուներով ԴՄ-ների տիպաբանական ընդհանրությունների հայտնաբերումը եւ բնութագրումը, որին կարելի է հասնել բանասիրական համալիր հետազոտությունների, մասնավորապես՝ լեզվաոճական եւ լեզվաբանաստեղծական մեթոդով կատարվող հետազոտությունների միջոցով⁶։

Կա, վերջապես, մշակութահոգեբանական գործոն, եւ, ինչպես նշում են հետազոտողները, նույն հասկացությունները կարող են իրենց ճշգրիտ կամ լիարժեք համարժեքները չունենալ տարբեր լեզուներում, ասենք,

⁴ А. Брагина, Лексика языка и культура страны в лингвострановедческом аспекте, Москва, 1981, с. 18.

⁵ Գ. Եղիազարյան, Մարմնի մասերի անվանումներով կազմված դարձվածքները հայերենում եւ անգլերենում, թեկնած. ատենախոսություն, Երևան, 2005, էջ 149։

⁶ И. Гюббенет, Основы филологической интерпретации литературно-художественного текста, Москва, 1991, с. 205. В. Задорнова, Словесно-художественное проезведение на разных языках как предмет лингвопоэтического исследования (автореф. дисс. докт. фил. наук). Москва, 1992, с. 49. С. Гаспарян, Лингвопоэтика образного сравнения, Ереван, 2008, с. 180.

անգլերենում եւ հայերենում: Ա. Խաչատրյանն իր «Մշակույթի դերը թարգմանություն մեջ» գրքում նշում է, որ թիրախ լեզվի բառային համարժեքը ճիշտ չի փոխանցում այն հասկացությունը, որ արտահայտում է այդ բառը աղբյուր լեզվում, թարգմանիչը կարող է գտնել տվյալ հասկացության, այսպես կոչված, մշակութային համարժեքը, այսինքն՝ թիրախ լեզվում գտնել մոտ կամ նման երեւույթ կամ հասկացություն արտահայտող բառ: Օրինակ՝ անգլերեն *lunch* բառը հայերեն հիմնականում թարգմանվում է ճաշ, թեեւ հայերը ճաշ ասելով հասկանում են սննդի լիարժեք ընդունում (ապուր, մսեղենով որեւէ կերակուր, համապատասխան նախուտեստներ եւ այլն), իսկ ԱՄՆ-ի բնակիչի համար *lunch* հասկացությունն ընդամենը ենթադրում է մեկ գավաթ սուրճ եւ սենդվիչ»⁷:

Ազգա-պատմամշակութային տեղեկույթ պարունակող ԴՄ-ներում, ըստ ամենայնի, պետք է առանձնացնել տեղեկույթի երկու հիմնական տեսակներ՝ հավատալիքների եւ արտեֆակտների հետ կապված, այսինքն՝ բարոյաբանական, վերացական բնույթի եւ առարկայական, իրային բնույթի: Օրինակ, ձին որպես «մուրազի» խորհրդանշան, կարող է ի հայտ գալ, ասենք, «Մարեց բախարի [երջանկության] ձին» կամ «Բախարի ձիուց ընկավ ցած» ԴՄ-ներում, որոնցում ձին, իհարկե, արտեֆակտ է, այլ՝ արարած՝ արարված Աստծո (աստվածների) կամ բնության կողմից: Մինչդեռ «Այդ մարդը կարծես թե լինի Պանդորայի փուխ» ԴՄ-ում տուփը ձեռքի գործ է՝ արտեֆակտ, որը սակայն ասույթի համատեքստում ձեռք է բերել վերացական իմաստ, այն է՝ աղետների զետեղարան: Եթե առաջին ԴՄ-ում «աշխատում» է հոգեբանական, հավատալիքային գործոնը (օրինակ այն, որ «ձին» կարող է ի հայտ գալ որպես երազի, «մուրազի» նշան կամ արտահայտիչ), ապա երկրորդ ԴՄ-ում արտեֆակտը (տուփը), «գործակցելով» առասպելաբանական Պանդորայի հետ, հանդես է գալիս իր վերացարկված (=աղետների պահեստարան) նշանակությամբ: Մի դեպքում ԴՄ-ն հաղորդում է տեղեկույթ հնագույն հավատալիքի (ձին նշան է բաղձանքի կատարման), մյուս դեպքում՝ սոցիոմշակութային արտեֆակտի (արկղի կամ տուփի) մասին, որը, սակայն, խորհրդավոր գործառույթ է կատարում: Հետագայում, իհարկե, արտեֆակտերը կորցնում են իրենց սրբազան նշանակություններն ու արարողակարգային բնույթը՝ կապված համընդհանուր աշխարհիկացման եւ հասարակությունների զարգացման, սոցիալ-իրավական ու բարոյա-քաղաքական տեղեկույթներ-

⁷ Ա. Խաչատրյան, Մշակույթի դերը թարգմանության մեջ, «Աստղիկ» գիտական հոդվածների ժողովածու, թ. 20-21, Երևան, 2010-2011, էջ 92:

րի կոտակման, ավելի ստույգ՝ խտացման հետ, քանի որ ինքը՝ դարձվածքը, ոչ այլ ինչ է, քան տեղեկության խտացում, յուրահատուկ կողմ, որն իր մեջ կրում է ազգա-պատմա-լեզվամշակութային կյանքի զանազան կողմերի մասին պատկերացումներն ու գնահատականները:

Մի կարեւորագույն հատկանիշ, որ բնորոշ է թե՛ նախնական «պրիմիտիվ» հասարակությունների» տարբեր ցեղախմբերի եւ ազգությունների կրոնական պատկերացումներին (կամ կրոնական նվազագույնին՝ անիմիզմին), թե՛ զարգացած ու կատարելագործված կրոնական աստիճանակարգությունը՝ դա մարդու կամ կենդանիների այս կամ այն մարմնամասերի մասին եղած ընդհանուր պատկերացումն է, որը, հնարավոր է, երկուսին էլ տրվել է մի առավել նախնական աղբյուրից: Սա շատ կարեւոր թեմա է, քանի որ առնչվում է կազմախոսական ԴՄ-ների ծագման, դրանց հիմքում ընկած նախնական պատկերացումների, մարդաբանական կառույցում մարդու մարմնի այս կամ այն մասի դերակատարություն եւ, որն ամենակարեւորն է, դրանց կրոնամիստիկական բնույթի մասին եղած ամենանախնական պատկերացումների հետ: Ընդ որում, այդ կրոնամիստիկական պատկերացումները կամ գիտելիքները՝ կապված մարդու ընդհանուր կառուցվածքում մարմնի այս կամ այն մասի գրաված տեղի ու գործառույթի հետ, հաճախ գաղտնիացվել են եւ սրբացվել: Բանն այն է, որ վաղնջական ժամանակներից ի վեր մարդը համարվել է բանական կամ փոքր տիեզերք, ով իր մեջ կրում է աստվածային շատ գաղտնիքներ, որոնց մի մասի հետ չի կարելի առնչվել (դրանց վրա փականք կամ արգելանք է դրվել՝ մոգարգելք), իսկ մի որոշ մասի հետ էլ հնարավոր է առնչվել՝ բավարարելով ինչ-ինչ բարոյական չափանիշներ ու պահանջներ:

Ըստ այդ պատկերացումների՝ մարդը (ինչպես նաեւ բույսերը եւ կենդանիները եւ նույնիսկ առարկաներն ու իրերը) ընդունակ են համակվելու դրական կամ բացասական էներգիաներով, չար ու բարի ուժերով: Բարի ուժերի պարագայում մարդը «ծաղկում» է, բարգավաճում, ունենում հաջողություններ, իսկ չար ուժերի պարագայում՝ թոշնում է, ընկնում ձախողումների շղթայի մեջ, հիվանդանում եւ այլն: Որպեսզի մարդը բարգավաճի, լինի առողջ եւ հաջողակ, նա դիմում է փոխանցումների, այսինքն՝ իր մեջ եղած կամ իրեն ուրիշների կողմից փոխանցած, իր վրա բարդված չար ուժերը նա փոխանցում է անշունչ առարկաներին, կենդանիներին, այլ մարդկանց: Առաջին դեպքում, օրինակ, Հնդկաստանի որոշ կղզիների բնակիչներ ցավը, հիվանդությունը փոխանցում են հատուկ տեսակի ծառերի տերեւներին: Նրանք ընկնավորին բուժում են նրա դեմ-

քին տերեւներ փակցնելով, եւ ընկնալորությունն իրենց մեջ «քաշած» տերեւները յուրովի կատարում են քալության նոխազի դերը:

Ցայտուն օրինակ է այն, որ ցեղի «մեղքով ու դժբախտություններով բեռնավորված» մակույկները Հնդկական արշիպելագի բնակիչներն ուղարկում էին ծով, ընդ որում այդ «մեղքերի ու դժբախտությունների» շարքում սպրդում էին նաեւ չար ոգիներ, սատանաներ, ուրվականներ: Այդ «սյուրբեակիստական» ողջ ամբոխը արշիպելագի բնակիչները տանում եւ գցում էին ծովը: Արտաքսման ծեսերը, որոնք շատ հին ծագում ունեն, պահպանվել են ընդհուպ մինչեւ այսօր, թե՛ Եվրոպայում, թե՛ այլ երկրներում: Հաճախ «դիմակավորված» քրիստոնեական տոնակատարությունների եւ ծեսերի հիշողությունն է ծրարված մի շարք անեծքների, նգովքների եւ հմայախոսքերի մեջ՝ «գնալո լինի, գալո չլինի», «Ծովի տակն անցնես», «Գետինը մտնես», «Կրակի բաժին դառնաս» եւ այլն: Զիշտ է, դրանք համարվում են թեւավոր խոսքեր կամ անեծքներ, բայց շատ հետազոտողներ դրանք եւս դասում են ԴՄ-ների շարքին⁸:

Շատ կազմախոսական ԴՄ-ներ կապ ունեն փոխանցելիության երեւույթի հետ, ըստ որի՝ տիեզերքում ամեն ինչ փոխանցելի է: Այդ փոխանցելիության երեւութը կարող է դրսեւորվել՝ 1. ուղղակի կերպով, երբ որեւէ չարամաղթություն, հիվանդություն կամ կուտակված մեղք փոխանցվում է մեկ այլ մարդու կամ առարկայի, 2. կարող է հանդես գալ վերամարմնավորումների տեսքով, որոնք, ըստ էության, նույնպես փոխանցելիության դրսեւորումներ են՝ մարդը, ըստ իր ապրած կյանքի (կարմայի), կարող է հաջորդ կյանքում վերածվել որեւէ կենդանու կամ բույսի, ինչպես նաեւ փոխադրվել մեկ այլ՝ ավելի բարձր նվիրապետություն: Թե ինչու⁹ հատկապես կազմախոսական ԴՄ-ներում՝ բացատրվում է նրանով, որ նախնադարյան մարդու առասպելաբանական ու կրոնական պատկերացումներում այն ամենը, ինչ կա աշխարհում առնչվում է մարդու եւ նրա մարմնական եւ հոգեւոր կառույցի հետ: «Շոշափելով մարդու հոգու (եւ մոգական ուժի)՝ նոր մարմնի մեջ փոխադրելու գաղափարը, որը լայնորեն տարածված էր հին կամ զարգացմամբ հետ մնացող ցեղերի ու ժողովուրդների մեջ, եւ դրան զուգահեռ քննարկելով որսորդությամբ զբաղվող ցեղերին բնորոշ՝ որսի ժամանակ սպանված կենդանու հոգին նույն տեսակի կենդանիների նոր առանձնյակների մեջ վերածնվելու հավատալիքը, Ֆրեզերը այնուհետեւ հսկայական թվով օրինակներ է բերում

⁸ Э. Тайлор, Первобытная культура, Москва, 1989, с. 573.

«ոգիները արգասավորություն»⁹ հավատալիքի մասին, որոնք կարող են մարմնավորվել եւ՝ կենդանիների, եւ՝ բույսերի՝ հատկապես հացաբույսերի մեջ, եւ՝ մարդու կերպարանք ընդունել: «Բուսականության ոգիները» («հացահատիկի չարքերը») լայնորեն տարածված հավատալիքների վրա առաջինը ուշադրություն է դարձրել գերմանացի ազգագրագետ Վ. Մանհարդը, եւ Ֆրեդերը ամբողջությամբ վերցրել է «ստորին դիցաբանության» նրա համադրույթը: Բայց հենց նույն այդ «հացահատիկի չարքերը» հաճախ էին ընդունում մեծ աստվածների կերպարանք: Այդպիսիք էին հին կրոնների աստվածները՝ Ատիսը, Ադոնիսը, Օսիրիսը, Դիոնիսիոսը եւ նրանց կին գուգրնիկները՝ Իշտարը, Իսիսը, Կիբելեն, Պերսեփոնեն, Յերերան: Հատկանշական է այդ կերպարների հետ կապված դիցաբանական մենակետը՝ մեռնող եւ հարություն առնող աստվածությունը: Հեղինակը այդ թվին է դասում նաեւ Հիսուս Քրիստոսի խաչելության մասին ավետարանական պատումը, բայց այս միտքը շատ չի սրում:

Առկա են նաեւ ԴՄ-ներ, որոնք առնչվում են արտաքսման, վռնդման գործողության հետ: Դա շատ տարածված է եղել թե՛ եվրոպական, թե՛ հնդկացիական կամ աֆրիկյան ժողովուրդների եւ ազգությունների շրջանում: Արտաքսումը՝ որպես մոգական, միստիկ գործողություն, հետամտել է նպատակ՝ հեռացնել, չեղեզացնել չարը, վատը, վտանգավորը, մարդուն վնասողը, հիվանդագիւնը, մահ պատճառողը եւ բոլոր այն ուժերը, որոնց անհրաժեշտ էր ոչ միայն սաստել, այլեւ արտաքսել մարդու եւ մարդկային հասարակության միջից: Օրհնանքներ ու անեծքներ, որոնք որոշ հետազոտողներ¹⁰ նույնացնում կամ համեմատում են ԴՄ-ների հետ, քանի որ հանրայնորեն ճանաչված շատ ԴՄ-ներ ու իդիոմներ առաջացել են հենց այսօրինակ հավատալիքների արդյունքում. «Ծլես, ծաղկես, զորանաս», «Ապրի քու գառ, կանչես քու ծառ», «Կյանքիդ տերերը միշտ կանաչ մնա», «Կյանքիդ տերերը չորանա/թոռումի», «Չորանաս, կանաչ տերեր չունենաս» եւ այլն: Դարձվածային միավորներ-անեծքները, հարկավ, իրենց մեջ նախապես կրել են ծառին, բույսին, տերեւին մի բան «հարցնելու», նրանով հաջողություն բերելու կամ մի բան փոխանցելու միջոցով առողջանալու նպատակադրումը: Շատ թեւավոր ասույթներ ու ԴՄ-ներ փոխանցման ակտի արտահայտություններ են՝ «Թող քո ցավը կսխի էս էծերին», «Էծի ցավ», «Յավիլ թող գնա, կորչի» եւ այլն: Վերջին ասույթում ֆաղիտրան չի

⁹ Ջ. Ֆրեդեր, Ոսկե դյուղը, Երեւան, 1989, էջ 880:

¹⁰ Հ. Ղազարյան, Դարձվածքների ստուգաբանության մի շարք հարցեր, «Կանթեղ», Երեւան, 2010, էջ 108:

որոշակիացվում. վերացական «ցավը» ինչպե՞ս կկորչի: Մինչդեռ պարզ է, որ հին-հոմեոպաթիկ կապի տեսանկյունից, այստեղ «ցավը» մարմնավորում է որեւէ կենդանի (այժ կամ արջառ), որը կարող է կորչել, քանի որ նա, իր վրա վերցնելով մի որեւէ մեկի կամ նույնիսկ ամբողջ «կրաալի» մեղքերը, արտաքսվում է ամայի, անապատ տեղեր եւ կորչում:

Այսպես կոչված ֆաղիտրան (օրինակ՝ մոխիրը կամ դրամը), երբ հանդես է գալիս մեղսաքավիչի դերում, հիմք կամ աղբյուր է հանդիսանում այնպիսի ԴՄ-ների, ինչպիսիք են՝ «Մոխիրը քամուն փվին», «Ցավի քամուն կրանք», «Հոգսերդ ջրվեն-գնան» եւ այլն: Հիվանդությունները եւ ձախորդությունները դիտարկվել են, ընկալվել որպես ոգիների սանձազերծ գործողություններ, ուստի համաճարակների կամ ճգնաժամային իրավիճակների (սով, դժբախտություն, պատերազմ եւ այլն) դեպքում նշյալ հանրությունները կամ արտաքսել են ոգիներին, կամ էլ նրան զոհեր են մատուցել: Վերջին պարագայում այդ զոհերը հանդես են եկել ֆաղիտրայի դերով, քանի որ նրանց են փոխանցվել ամեն տեսակի ձախորդություններն ու հիվանդությունները: Այդ ամենի պատճառը շատ ազգեր համարել են մեղք(եր), ինչպես Նոր Զելանդիայի եւ Հնդկաստանի որոշ շրջանների բնակիչները, որոնք նույնիսկ ունեն (ուներեցել են) մեղքը քավող՝ ուրիշի մեղքը իրենց վրա վերցնող մարդիկ: Նոր Զելանդիայում ցեղի մեղքի փոխանցման ակտը կատարվել է հետեւյալ կերպ. «քավության նոխազ» հանդիսացող մարդուն ցեղակիցները կապել են ձարխոտով: Նա նետվել է գետը, գետում քանդել ձարխոտը եւ բաց թողել, որ գնա, թափվի ծովը: Այդպիսով ցեղակիցների մեղքը սուղվում է ծովի ջրերի մեջ՝ ծովասույզ է արվում: Պատահական չէ, այս առումով, որ գրեթե բոլոր ժողովուրդների մոտ պահպանվել են տիպաբանորեն մոտիկ դարձվածային այնպիսի արտահայտություններ, ինչպիսիք են՝ «Մեղքը ծովը գցվեց» կամ «Մեղքը ծովի հասարկը գցեց», կամ՝ «Մեղքը ծովասույզ եղավ» եւ այլն:

Հնդկական որոշ ցեղերի մոտ, ինչպես վկայում են ազգագրագիտական ուսումնասիրությունները, ռաջայի մեղքերը, ինչպես նաեւ նրա կնոջ մեղքերը լվացվելու (լողանալու) միջոցով փոխանցվել են «քավության նոխազին»։ Վերջինս կանգնել է, օրինակ, տախտակամածի տակ, իսկ տախտակամածի վրա լվացվող ռաջայի ու նրա կնոջ վրայից հոսող ջուրը թափվել է «մեղքը վերցնող» մարդու վրա: Այսպիսի դեպքերում տեղի է ունենում մեղքի կրկնակի փոխանցում՝ ռաջան ու նրա կինը իրենց մեղքերը փոխանցում են ջրին, իսկ ջուրը փոխանցում է քավող մարդուն: Նա այդ «մեղսակիր» ջուրը վերցնում է իր վրա, եւ դրանով

իսկ քավություն է տրվում ռաջայի ու նրա կնոջ մեղքերին: Եղել են (եւ կան) այնպիսի մարդիկ (Հնդկաստանում, Միջին Ասիայում), որ կամովին «աշխատել» են իբրեւ մեղքեր վերցնող եւ ուրիշների համար աղոթող, այսպես ասած՝ «աղոթարկու» ֆաղիտրա:

Պետք է ասել, որ չարիքի փոխանցումը մեկ ուրիշ մարդու՝ մոգական ինչ-ինչ գործողությունների, հմայախոսքերի եւ անեծքների միջոցով, գործել է ինչպես նախնադարյան ժողովուրդների կյանքում ու կենցաղում, այնպես էլ որոշակի փոփոխակներով կամ նույնիսկ նույնությունամբ, հարատեւել ու հասել է մինչեւ արդի ժամանակները՝ մինչեւ ԻԱ. դարի սկիզբը: Դրա վկայությունն են, դիցուք, ծառերից կախված զանազան շորերը, թաշկինակները, թելերը, ծառերի փշակներում ու ճեղքերի մեջ դրված հմայախոսքերը, չարամաղթանքները, երազանքներն ու ցանկությունները եւ այլն, որոնք հետամտում են մի նպատակ՝ իբրեւ ֆաղիտրա ծառայեցնել ծառերին՝ նրանց փոխանցելով որեւէ մեղք, հիվանդություն, չար կամ բարի ցանկություն եւ այլն (այդպիսի մոգական գործողությունների կարելի է այսօր ականատես լինել տարբեր՝ քրիստոնեական եւ ոչ քրիստոնեական երկրներում, Ասիայում եւ Եվրոպայում): Օրինակ՝ Խոր Վիրապում կարելի է տեսնել ծառեր, որոնց ճյուղերից կախված են գույնզգույն թելեր, կտորներ, թաշկինակներ եւ այլն: Վերջիններս հանդիսանում են չար ոգիների համար ֆաղիտրա կամ առարկայական «քավության նոխագ»։ մարդը ոչ թե ինքն է կրում չար ոգին կամ ձախորդությունները, այլ դրանք ամփոփում է մի որեւէ կտորի, շորի մեջ եւ կախում ծառերի ճյուղերից՝ դրանով իսկ այդ ամենը փոխանցելով ծառերին: Թվում է՝ այդօրինակ միստիկական պատկերացումներից եւ մեղքի փոխանցելիության գաղափարից են առաջացել մի շարք այնպիսի հայերեն ԴՄ-ներ, ինչպիսիք են «Ծառը չորացավ», «Ծառին գնաս՝ ծառը չորանա», եւ այլ՝ հարանման արտահայտություններ:

Հաջորդ հատկանիշը, որն առկա է հնագույն հավատալիքներում եւ Աստվածաշնչում, չար ուժերի՝ (դեւերի) արտաքսումն է. դա մի դեպքում կատարվում է մոգական գործողությունների, հմայախոսքերի կամ կախարդության միջոցով, որը Սուրբ գիրքը մերժում է, մյուս դեպքում՝ աստվածային զորությունամբ սաստելու կամ հրամայելու միջոցով: Երկու դեպքում էլ ընդհանուր է այն, որ գոյություն ունի վտարելու, արտաքսելու ձեւ կամ հնարավորություն, ուստի կարելի է ենթադրել, որ արտաքսելը մեկ այլ տարբերակ է՝ չարից ազատագրվելու: Մի դեպքում այդ ազատագրումը տեղի է ունենում քավության, զոհաբերության միջոցով,

մյուս դեպքում՝ արտաքսմամբ, վտարմամբ, այսինքն՝ իշխանություն ցուցադրմամբ: Վերջինիս ցուցադրման կամ բնորոշման համար տիպիկ օրինակներ կարող են հանդիսանալ հետեւյալները. Նոր Գվինեայի եւ Մեծ Բրիտանիայի միջեւ գտնվող Ռուկ կղզու բնիկները ժողովրդային որեւէ աղետի դեպքում վազում են, ճշում, նզովքներ տեղում, փայտերով թրատում օդը եւ փորձանքի պատճառ չարքին քշում դեպի ծովը (սուզում ծովի մեջ): Իսկ Նոր Կալեդոնիայի բնիկները «չար ոգուն թաղում են» խորը փոսի մեջ եւ այն լցնում հողով: Թվում է՝ նման «թաղումների» արձագանք են տարբեր ժողովուրդների, այս դեպքում՝ հայերի մեջ կատարված որոշ անեծքներն ու նզովքները՝ «թաղեմ քեզ», «հողի տակն անցնես» եւ այլն: Առավել տիպիկ են արցախյան բարբառով անեծքները, որոնք վերաբերում են նշյալ «թաղման» արարողությունը՝ «Բոյդ տափը կոխիմ», «Խոր քինաս դու», «Կոնդը թաղիմ», «Տափը կյաս դու», «Տափը քեզ տեղ չտա» եւ այլն¹¹:

Հոմեոպատիկ (նմանողական, նմանակերպական) մոգություն համաձայն՝ մարդը, բնության երեւույթները նմանակելով, մարդու կամ կենդանու միս օգտագործելով, ձեռք է բերում վերջիններիս հատկությունները՝ ինչպես «լավ», այնպես էլ՝ «վատ»: Օրինակի կրիկները, չիրոկները եւ հյուսիսամերիկյան հնդկացիների ազգակից ցեղերը «հավատում են, թե բնությունը ընդունակ է մարդկանց ու կենդանիներին փոխանցել կերած աննդի, զգայվող առարկայի հատկությունները: Բնության մասին ունեցած նրանց մտահայեցողության համաձայն՝ եղջերվի մսով սնվող մարդը ավելի արագաշարժ եւ ուշիմ է, քան այն մարդը, որը սնվում է, օրինակ, դանդաղաշարժ հավի... մսով»¹²: Ֆիջիի տեղաբնիկները, ըստ ազգագրական տեղեկությունների, հոգի են վերագրում ոչ միայն կենդանիներին ու բույսերին, իրերին ու առարկաներին (դանակ, կացին եւ այլն), այլ նույնիսկ տանը: Եթե, օրինակ, կացինը գործածությունից դուրս է գալիս (մաշվում է, ջարդվում կամ փշրվում), ապա նրա «անմահ մասը», այսինքն՝ հոգին, անմիջապես թռչում է վերեւ՝ ծառայելու աստվածներին: Եթե տունն այս կամ այն ուղիով փլուզվում է կամ քանդվում, ապա նրա «հոգին» եւս չվում է հեռավոր, աստվածային վայրեր¹³:

Հոմեոպատիկ նշանակություն ունի նաեւ «աստվածներին սպանելու» հավատալիքը, ըստ որի, օրինակ, հացաբույսերի (բրնձի, ցորենի)

¹¹ «Հանրագիտարան օրացույց», Երևան, 1991, էջ 100:

¹² Ջ. Ֆրեզեր, նշվ. աշխ., էջ 581:

¹³ Թ. Թայլոր, Первобытная культура, с. 241.

աստվածությունները պետք է սպանվեն եւ հարություն առնեն: Ազգադրազետները գտնում են տարբեր պատճառներ «աստվածությունների» սպանման, զոհաբերման համար: Ոմանք գտնում են, որ դա արվում էր, որպեսզի «ուտեն» այդ աստվածությանը, քանի որ դրա մեջ է կյանքը: Հասկանալի է, որ այդ կիսավայրենի ցեղերը (զուլուներ, կայեր, իտալոններ, զուլայիներ եւ այլն) չէին կարող ուտել բուն ոգուն կամ աստվածությանը. ուստի պետք է սպանեն կամ ուտեն դրա ոգեղեն նմանակին՝ բազեին, հացահատիկը եւ այլն: Այդ զոհաբերվող թռչունը, կենդանին կամ հացաբույսը համարվում էր սուրբ (սուրբ խոյ, օձ, կրիա, արջ եւ այլն). պարզ է, որ սուրբ էր համարվում նրա մեջ եղող ոգին կամ հոգին, այսինքն՝ այն մասը, որն անընդհատ վերադառնում է աստվածների մոտ եւ վերամարմնավորվում որեւէ կենդանու կամ բույսի տեսքով: Վերջիններիս, հոմեոպաթիկ (նմանական) օրենքով՝ նմանակելով տվյալ աստվածությանը կամ, ավելի ստույգ, ներկայացնելով այդ աստվածությունը, ներթափանցում էին տվյալ մարդու մեջ (ուտելու, որ նույնն է՝ հաղորդակցվելու պարագայում) կամ պահվում (տարբեր ձեւերով՝ հողում թաղելով, նրա մասունքը պահելով, պատկերը կերտելով եւ այլն) որեւէ սրբազան տեղում. բոլոր դեպքերում աստվածությունը, բույսի կամ կենդանու մարմնավորումը լինելով, «ուտվում էր» կամ մարմնավորապես կամ հոգեպես (պաշտամունք մատուցելով): Այսպիսով նմանակվում էր կամ խաղարկվում որեւէ «աստված ուտելը»: Նմանակման մեկ այլ «փիլիսոփայություն» է թաքնված վերամարմնավորման հավատալիքի մեջ, դիցուք, մոկի կոչվող հնդկացիների այն հավատալիքների մեջ, ըստ որի կենդանիները վերածվում են տոտեմների, եւ արջերը, գայլերը, ինչպես նաեւ մյուս կենդանիները, «իրոք եղել են համապատասխան տոհմերի նախնիները, եւ որ մահից հետո, տոհմային պատկանելիությունից կախված, իրենք էլ կվերածվեն արջերի, եղջերուների եւ այլն»¹⁴: Հոմեոպաթիկ մոգության (նմանակման) հանրահայտ օրինակներ կան գրեթե բոլոր ժողովուրդների մոտ՝ ջուր շաղ տալը (անձրեւի նմանակումը), լուսանկարի մեջ պատկերված մարդու աչքերը ծակելը (աչքերը կուրացնելու համար, անեծքի ձեւ) եւ այլն:

Մարդակերպարան, անիմիզմին բնորոշ պատկերացումներն ու հավատալիքները անհետ չեն անցել մարդկային կյանքից. հասարակությունների վարչաիրավական, վարչաքաղաքական, գիտամշակութային զարգացումներին զուգահեռ՝ աշխարհայացքային տարբեր երանգավորումներ

¹⁴ Զ. Ֆրեդեր, նշվ. աշխ., էջ 591-592:

րով պահպանվել են նաեւ այդ պատկերացումներն ու հավատալիքները, որոնցից մի քանիսը գիտություն զարգացմանը համընթաց, կարծես դուրս են եկել շրջանառությունից եւ այսօր արդեն ժամանակավրեպ են ու թեեւ պահպանվել են, սակայն միշտ չէ, որ ուղեկցվում են համապատասխան ծեսերով: Ինչպես հայտնի է, հավատալիքները եւ ծեսերը արձագանքում են միմյանց. ինչպիսին հավատալիքն է, այնպիսին էլ ծեսն է: Որոշ մոգարգելքներ ու խորհրդածություններ պահպանվել են մինչեւ օրս հատկապես հնդկացիական ու աֆրիկյան ցեղախմբերի կողմից: Կրոնամոգական նշանակություն է տրվել եւ մինչեւ օրս էլ տրվում է կրակին, առաջնաբերքին եւ այլն: Այդպիսի կրոնամոգական նշանակություններ են ներկայումս տրվում, օրինակ, հայոց Տյառնընդառաջի քրիստոնեական տոնի կրակին. թեեւ եկեղեցին արգելում է կրակի պաշտամունքը կամ կրակ վառելը եւ նրա վրայով ցատկելը, կրակի բոցով ու ծխի ուղղությամբ գուշակություններ անելը, բայց փաստը մնում է, եւ ժողովրդականացված ծեսում կրակին վերագրվում է մաքրագործիչ, դիվահալած նշանակություն: Այնպես որ «նախնադարյան հավատալիքները» շատ ավելի կենսունակ դուրս եկան, քան ենթադրվում էր: Եւ ինչպես Զ. Ֆրեզերի կենսագիր Անգուս Դաունին է նշում, «Ֆրեզերի աշխատությունների շնորհիվ կրոնի հետազոտողները պատկերացում ստացան նախնադարյան անհավատության եւ դիցաբանության այն մեծ նախահիմքի մասին, որն ընկած է քաղաքակրթված մարդու բոլոր ուղղափառ հավատալիքների հիմքում»¹⁵: Հավատալիքների հարատեւման ամենաառաջնային պատճառը հենց նշյալ դիցաբանական «մեծ նախահիմքն է», որ պայմանավորել է թե՛ նախնադարյան հավատալիքների ու խորհրդագործությունների, թե՛ հետագա «ուղղափառ» հավատալիքների, այսինքն՝ համակարգված կրոնական հավատամքի կենսունակությունն ու կենսագործունեությունը: Այսինքն՝ եթե այսօր կրոնագետները, հոգեբաններն ու կենսաբանները, տարբեր բնույթի հետազոտություններ կատարելով, հավաստում են, որ ջուրն ի վիճակի է «վերցնելու» լավ կամ վատ, չար կամ բարի ազդակները (խոսքեր, արարմունքներ, հոգեվիճակներ), ապա դա եւս մեկ անգամ ցույց է տալիս դիցաբանական «մեծ նախահիմքի» առկայությունը, դիցուք, այն հնագույն պատկերացումը, որ ջուրը «հիշողություն» ունի. նա կարող է խռովվել եւ հիշել, ինչպես իր աստվածը՝ Պոսեյդոնը, կարող է վրդովվել կամ ծաղկել, ինչպես Երկիրը՝ Գեան: Ընդ որում՝ Երկրի վրդովվելու, իր վրա տեղի ունեցող անիրավությունների պատճառով զայրանալու կամ

¹⁵ R. Downie, James Frazer, in: New World Encyclopedia, 1940, p. 83.

լավ գործերի համար ուրախանալու հատկությունը «հայտնի է» նաեւ Աստվածաշնչին. «Նրա երեսից երկիր ու երկինք փախան...» (Հայտն. Ի. 11), «Երկիրը թող բացվի ու փրկության պտուղ թող տայ» (Եսայի ԽԵ. 8), «Լսի՛ր, ո՛վ երկինք եւ ականջ դի՛ր, ո՛վ երկիր» (Ա. 2)¹⁶ եւ այլն:

Հետազոտողները շեշտադրում են դարձվածքների եւ մշակույթի անտրոհելի կապը. «Դարձվածքների ստուգաբանության ընթացքում անհրաժեշտ է լրջորեն եւ մանրամասն դիտարկել նաեւ ուսումնասիրվող լեզվի մշակույթի, պատմության, ազգագրության, հոգեբանության, բանագիտության, գրականագիտության, արվեստաբանության եւ այլ գիտությունների տվյալները...»¹⁷: Ասվածը վերաբերում է նաեւ տոհմացեղային հին հավատալիքների, դիցաբանական ու կրոնական հենք ունեցող, մասնավորապես՝ կազմախոսական դարձվածքների ուսումնասիրությանը, որով բացահայտվում են տարբեր լեզուներում նույն (կամ գրեթե նույն) իմաստն արտահայտող դարձվածքների առկայությունը:

Այս կապերի մասին պատկերացումները ներկայացնում են միայն մարդաբանական ու տիեզերաբանական, ոչ միայն ազգաբանական ու առասպելաբանական կամ կրոնաբարոյական արժեքներ, այլ նաեւ ունեն լեզվաբանական հատուկ նշանակություն եւ արժեք, մասնավորապես երբ խոսքը վերաբերում է ԴՄ-ներին, որոնք բնութագրվում են իբրեւ տարաբնույթ տեղեկությունների լեզվական նշույթավորումներ ու խտացումներ¹⁸: Նման (ոչ նույնանման) վերագրումներ առկա են նաեւ տարբեր ազգերի մոտ: Նրանց հավատալիքներում, ի տարբերություն քրիստոնեական հավատքի, գերակշռում է անիմիզմը, մարմնի այս կամ այն մասի մեջ առկա ուժը կամ ոգին: Կենտրոնական Աֆրիկայի ֆուլբերի ազգն, օրինակ, հավատացած է, որ յուրաքանչյուր կենդանի արարածի հոգու օթեւանը լյարդն է՝ արիության զետեղարանը. հետեւաբար, եթե մարդ ուտի որեւէ կենդանու լյարդը (որն, իմիջիայլոց, սուրբ է համարվում), կընդլայնի կամ կուժեղացնի իր հոգին¹⁹: Ուշագրավ է, որ Աֆրիկայում նորելուկ գինվորներին սովորեցրել են ուտել սպանված թշնամու ալանջները (խելքի զետեղարանը), ճակատի կաշին (կայունության զետեղարանը), սեռական անդամները (ուժի զետեղարանը), ինչպես նաեւ այլ առաքինությունների զետեղարաններ համարվող անդամները: Համանման սովորույթներ են

¹⁶ «Աստուածաշունչ», Ս. Էջմիածին, 1994-ՌՆԽԴ:

¹⁷ Պ. Բեդիրյան, Ժամանակակից հայերենի դարձվածաբանություն, Երևան, 1973, 216 էջ:

¹⁸ “Фразеология в контексте культуры”, Языки русской культуры, ред. В. Н. Телия, Москва, 1999, с. 336.

¹⁹ Զ. Ֆրեզեր, նշվ. աշխ., էջ 584:

ունեցել նաեւ Նոր Գովինեայի կայսրը, աֆրիկյան զուլուսները (որ ուտում էին թշնամու ճակատի փափկամիսը եւ հոնքերը): Բերելով բազմաթիվ հար եւ նման օրինակներ, հիմնվելով փաստական հարուստ նյութի, ինչպես նաեւ ազգաբանական այլեւայլ հետազոտությունների վրա, Ջ. Ջ. Ֆրեզերը կատարում է խիստ ուշագրավ եզրահանգումներ, որոնք ի հայտ են բերում շատ նմանություններ նման հավատալիքների եւ, այսպես ասած, հասուն կրոնների միջեւ: Այստեղ պետք է ընդգծել, որ մշտապես պետք է հաշվի առնել մարդու մարմնամասերի նկատմամբ վերաբերմունքի տարբերությունը՝ մի դեպքում որպես կախարդանքի առարկա, մյուս դեպքում՝ որպես Աստծո արարչություն, որը պետք է սուրբ պահել:

РЕЗЮМЕ

Статья рассматривает предположение о том, что фразеологические единицы являются своеобразным резервуаром мифологических, религиозных, ритуальных и культурных проявлений общества. Библейские фразеологические единицы, образованные из других источников (мифология, религия, историко-культурное прошлое), имеют основу метафоры, метонимии, а также другие стилистические средств и обладают определенной художественной значимостью. Следует отметить, что библейские соматические фразеологические единицы широко распространены в языках христианских и не христианских народов и стали неотъемлемой частью этих языков, определяя их идеологическую направленность и являясь средством их развития и обогащения.

SUMMARY

The article deals with the concept that phraseological units are unique accumulations of the mythological, religious, ritual and cultural aspects of the society. The Biblical phraseological units derived from other sources (mythology, religion, historico-cultural past) have been formed by means of metaphors, metonymies and other stylistic means and have a certain literary value. It should be noted that the biblical somatic phraseological units are widely spread in Christian and even non-Christian peoples' languages. They have become an inseparable part of those languages.



ՆԱՐԻՆԵ ՀԱՄԱՄՅԱՆ

ՀԱԻ

ՀԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ՊԱՐԵՐԻ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՄԱՆ
ՀԻՄՆԱԿԱՆ ՀԱՍԿԱՅՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ՀԱՐՍԱՆԵԿԱՆ
ԾԻՍԱՀԱՄԱԼԻՐՈՒՄ

Նայ ժողովրդական պարերը հարսանեկան ծիսահամալիրում կահեւոր տեղ են զբաղեցնում իրենց գործառույթով եւ խորհրդաբանությամբ: Հարսանեկան ծիսաշարում կատարվում են ե՛ւ հայկական, ե՛ւ այլէթնիկ բազմատեսակ պարեր՝ կախված տարածաշրջանից, պետական պատկանելությունից եւ այլազգիների հետ փոխհարաբերությունից: Բացի այդ, դարերի ընթացքում հայ ժողովրդական պարերը մշակվելով՝ աստիճանաբար ձեռք են բերել էթնիկ ուրույն կերպարանք եւ բնորոշ գծեր: Պարի առաջացման եւ ձեւավորման արմատները բավականին խորն են, եւ դժվար է որոշել ցանկացած պարի ծագման տեղն ու ժամանակը, էթնիկ ծագումն ու միջավայրը, քանի որ պատմության ընթացքում բազմաթիվ փոփոխությունների են ենթարկվել: Ըստ երաժշտագետ Ք. Ջաքսի՝ «Դեռեւս քարի դարում պարն արվեստի գործ է դառնում, երկաթե դարի շեմին առասպելը կլանում է նրան, եւ պարը վերածվում է դրամայի: Իսկ մշակույթի ավելի բարձր մակարդակի դարաշրջաններում այն դառնում է արվեստ բառի ավելի նեղ իմաստով՝ որպես ներկայացում, ձգտելով ազդել ավելի շուտ մարդու, քան ոգու վրա՝ դրանով իսկ կորցնելով իր տիեզերական ուժը եւ մասնատվելով... Պարը ուղղակի կյանքն է ավելի բարձր մակարդակում»¹:

Հոգվածում կփորձենք վերլուծել հարսանեկան արարողություններում կատարվող պարերի հետ կապված հետեւյալ խնդիրները.

1. Հարսանեկան պարերի ժողովրդական բնորոշումները,
2. Հարսանեկան պարերի անգիր կանոններ,

¹ C. Sacks, The world history of the dance, New York, 1937, p. 6.

3. Խմբապարերի հիմնական կառուցվածքային ձեւերը եւ ուղղութիւնը,

4. Խորհրդանշական թվերի կապը հայոց հարսանեկան պարերում:

Հարսանեկան պարերի ժողովրդական բնորոշումները. Հարսանեկան պարը կատարվում է հարսանեկան ծիսաշարի ներսում: Հետեւաբար, «Հարսանեկան» տերմինն ունի գործառութային իմաստ եւ չի արտահայտում պարի բնույթը:

Հայոց ավանդական հարսանիքում կատարվում են ժողովրդական տարաբնույթ պարեր՝ ռազմական, աշխատանքային, քնարերգական, կատակերգական եւ այլն: Դրանց իմաստը պայմանավորված է հարսանիքի համատեքստով, իսկ հարսանիքից դուրս կամ այլ ծիսահամալիրում կատարվելու դեպքում միեւնոյն պարը կարող է արտահայտել բոլորովին այլ իմաստ:

Հայ ժողովրդական պարերն ունեն իրենց ներքին՝ բուն ժողովրդական դասակարգումներն ու ժանրային անվանումները: Դրանք կատարված են միանգամայն տարբեր չափանիշներով ու սկզբունքներով եւ կարող են չհամապատասխանել խիստ-գիտական՝ միեւնոյն սկզբունքներով կատարվող դասակարգումներին: Այսպէս, եթե ժողովրդական տերմինաբանությամբ՝ հարսանեկան «մոմերով պարը» հատուկ պարատեսակ է, ապա գիտական մոտեցման դեպքում՝ դա միեւնոյն դանդաղ գովնդապարն է, որը մտնում է շուրջպարի տեսակի մեջ, պարզապէս կատարվում է մոմերը ձեռքին եւ պարտադիր յոթ շրջան պտույտով: Մյուս կողմից, ժողովրդական դասակարգումը կարող է իսկապէս լինել տեսակների կարեւորագոյն բնորոշումների սահմանում, որն ընդգրկում է միեւնոյն պարատեսակի տեղական տարբերակներ, օրինակ՝ Փափուռի, Քոչարի, Արզումանի եւ այլն:

Պարի ժողովրդական անվանումները ոչ միշտ են համապատասխանում պարաձեւին: Երբեմն նույնանման պարաձեւը կարող է ունենալ բազմաթիվ անուններ տարբեր պատմազգագրական շրջաններում. ինչպէս օրինակ՝ հարսանիքում եզմորթեքի արարողութիւնից հետո կատարվող տղամարդկանց զվարճալի մրցույթ-շուրջպարը Ղարադաղում անվանել են Յայլի², Պարսկահայոց մեջ՝ Շառաբունի³, Լոռիում՝ Զոփի⁴, Մարտու-

² Հ. Հովսեփյան, Ղարադաղի հայերը, հ. 1, Երեւան, 2009, էջ 332-333:

³ Քաջբերունի, Ճանապարհորդական նկատողություններ, Երեւան, 2003, էջ 159-161:

⁴ Դ. Վարդումյան, գյուղ Նոյեմբերյան, 1961, ՀԱԻ արխիվ, ԱԲԱ 2159-8:

նիում, Աշտարակում՝ Ղազ-ղազի⁵, Հրազդանում՝ Ղազ պար⁶, Արարատի մարզի Վերին Աղբաշ գյուղում՝ Կազե կազ⁷, Ուջանում՝ Արաբոյի պար⁸: Այս պարը կատարվում էր ոչ միայն հարսանիքի համատեքստում, այլևեւ շատ տոների ժամանակ, օրինակ՝ Բարեկենդանին խան-փաշայի գլխավորությամբ⁹:

Հաճախ այս կամ այն պարը կոչվում էր լավ կատարողի անունով: Այսպես, փերիահայերի մեջ տարածված էր Ռաֆայելի պարը, որը երաժիշտ Ռաֆայելի անունով է պահպանվել՝ իսկական անվան մոռացման պատճառով¹⁰: Մինչդեռ դա վեց ոտք վերվերիի մի տարբերակ է: Կարբի գյուղում Կոռնկ պարը կոչվում էր Կամբարի խուղոյի անունով՝ խուղոյի պար: Ըստ երեւույթին՝ ամենալավ պարողը եւ պարի կազմակերպողը նա էր: Տեղի մեծահասակների պատմելով՝ շատ հարսանիքներում խուղոյին խնդրում էին կատարել այդ պարը: Խուղոն ընտրում էր պարողներին եւ կատարում Կոռնկ պարը¹¹: Սակայն իբրեւ պարատեսակի անվանում՝ նպատակահարմար է կիրառել Կոռնկ պար, կամ Կոնգավեն եւ ոչ՝ խուղոյի պար անունը, որ տեղական անվանում է: Ինչպես նաեւ Զանգեզուրի տարածաշրջանին բնորոշ ձեռնապարը ժողովրդի մեջ տարածված է Հ. Բեկնազարյանի «Զանգեզուր» ֆիլմի գլխավոր դերակատարի՝ Արմենի անունով (Արմենի պար): Պարի անունների կորուստը հիմնականում կապվում է ժողովրդի կողմից պարեղանակի անունը երաժշտի անվան հետ փոխարինելու պատճառով: Նույնը վերաբերում է հարսի ծիսական մենապարի եղանակին, որն ունի բազմաթիվ անվանումներ՝ Սեւանի՝ Արտաշատում, Երեւանում¹², Հայաստանի՝ Զովունիում¹³, Պսակի՝ Այգեհատում¹⁴:

Եթե ստուգաբանք պարանունը կամ բացահայտենք այդ անվան պատմությունը, ապա ուսումնասիրված կհամարենք բառը եւ ոչ պարը: Բուն պարը հնարավոր է ուսումնասիրել՝ միայն դրա բաղադրատարրերը

⁵ Ն. Շամամյան, Դաշտային ազգագրական նյութեր (այսուհետեւ ԴԱՆ), ՀՀ Արագածոտնի մարզ, 2012:

⁶ Ն. Շամամյան, ԴԱՆ, ՀՀ Գեղարքունիքի մարզ, 2011:

⁷ Նյութը տրամադրել է Ազգագրության պարավետի ենթաբաժնի աշխատակից Հովհիսիմն Ասատրյանը:

⁸ Ն. Շամամյան, ԴԱՆ, ՀՀ Արագածոտնի մարզ, 2010:

⁹ Տե՛ս Ե. Լալայեան, ԱՀ, Սիսիան, հ. 3, Թիֆլիս, 1898, էջ 252-253:

¹⁰ Ռ. Հարոյան, Զատիկ, Երեւան, 1996, էջ 14:

¹¹ Ան. Հովակիմյան, Կարբիի ազգագրական նյութեր, մաս 2, 80 թերթ, թ. 27, էջ 108:

¹² Ն. Շամամյան, ԴԱՆ, ՀՀ Արարատի մարզ, 2010, Երեւան, 2013:

¹³ Ն. Շամամյան, ԴԱՆ, Երեւան, 2013:

¹⁴ Ն. Շամամյան, ԴԱՆ, ՀՀ Լոռու մարզ, գյուղ Այգեհատ, 2015:

(քայլ, դիրք, ուղղություն), կառուցվածքը եւ գործառույթը դիտարկելով: Հետեւաբար, երբ բուն պարը վերլուծված է, անհրաժեշտ է համեմատական հետազոտություն կատարել միեւնույն պարի տարբերակների վերաբերյալ՝ զանազան պատմազգագրական տարածքներում, հետո դիտարկել պարաձեւերի կապը իրենց անվանումների հետ, հակառակ դեպքում կստանանք բուն պարատեսակի հետ ոչ մի կապ չունեցող անվանումների (Շառաբունի, Զոփի, Եայլի, Արաբոյի պար) եւ դրանց ստուգաբանությունների շարք¹⁵: Այլ խնդիր է՝ հստակեցնել, թե ինչ են դրանք բնորոշում, որոնք են գիտական կիրառության համար պիտանի տերմիններ (գովնդ, վերվերի, ձեռնապար, կաքավ):

Հարսանեկան ծիսաշարի պարերի հետ կապված ժողովրդական բնորոշումները կարելի է դասակարգել հետեւյալ խմբերով.

ա. Մարդկանց անուններով. երբ պարը կոչվում է առանձին անհատի՝ լավ պարողի (օրինակ՝ Խուդոյի պար), մեղեդին հորինող երաժշտի կամ լավ նվագածուխի (Եղիշի պար), որեւէ անձին նվիրված երգի կրկնակը հանդիսացող անձնանունով (Նարե, Լաչին): Եզակի դեպքերում պարը կարող է կոչվել ոչ թե անհատի, այլ ազնվական տոհմի անունով, ինչպես օրինակ՝ Սըլվանի¹⁶, Շահվելի¹⁷, Շաքր աղա¹⁸, Շառաֆան¹⁹, Թամիր աղա²⁰:

բ. Ծեսի անունով. երբեմն հարսանեկան պարը, չունենալով կոնկրետ անուն, կոչվել է ծեսի կամ արարողության անունով, օրինակ՝ եզմորթեքի պար, ալյուր մաղելու պար, տանտիկնոջ պար, ծառ փնջելու պար²¹ եւ այլն: Այս դեպքում անվանումը բնորոշում է գործառույթը եւ ոչ թե բուն պարատեսակը: Նմանատիպ շարժումներ եւ կառուցվածք ունեցող պարեր կարող են կատարվել նաեւ տարեկան տոների, խնջույքների ժամանակ, նույնիսկ ժողովրդական, ընտանեկան կամ տարեկան ցիկլերից դուրս տոնախմբություններում (խորհրդային, պետական եւ այլ տոներ), սակայն միեւնույն պարն այլեւս չի կարող ունենալ նույն անվանումը:

¹⁵ Տե՛ս Շառաբունի պարի վերլուծությունը՝ Յ. Петросян, Шара и Астхик, ИФЖ, 2007, N 3, с. 203:

¹⁶ Ղ. Իսմիճեան, Աշխարհագրություն չորից մասանց աշխարհի. Ասիա, հ. Ա., Վենետիկ, 1806, էջ 52:

¹⁷ Ն. Շամամյան, ԴԱՆ, Երևան, 2015:

¹⁸ Տրժ. Лисициан, Старинные пляски и театральные представления армянского народа, Ереван, 1983, с. 100.

¹⁹ Ասր, с. 103:

²⁰ Ղ. Իսմիճեան, նշվ. աշխ., էջ 108:

²¹ Տրժ. Лисициан, Армянские старинные пляски и театральные представления армянского народа, т. 2, Ереван, 1972, с. 404-406.

Իհարկե, ծիսական գործառույթը ենթադրում է որոշակի ժեստերի, դիրքերի, շարժման ուղղություն եւ այլ տարրերի առկայություն: Այնուամենայնիվ, պարաձեւից եւ պարաքայլից է պետք ելնել պարի ծիսական-խորհրդաբանական նշանակությունը վերլուծելիս, որից հարաճում է գործառույթը: Այս եղանակով վերլուծելու դեպքում հասկանալի է դառնում պարի կատարման կապը տվյալ ծեսի հետ: Օրինակ, Յուրի-յուրի պարն իր կառուցվածքով օձաձեւ է (զիգզագաձեւ քայլերի հետագծով), մինչդեռ օձը հայկական կենցաղում եւ առհասարակ հայոց հավատալիքներում, դիտվում է որպես տան պահպան, տան բարեկեցության խորհրդանիշ²² եւ պատահական չէ, որ այդ պարը կատարվում է հարսանյաց հանդեսի օրը եւ, հավանաբար, միտված է ապահովել նորակազմ ընտանիքի հաջողակ կյանքն ու բարեկեցությունը:

Գ. Երգի կամ պարեղանակի անունով. որոշ պարեր միանշանակորեն կապված են իրենց մեղեդիների հետ, որոնք ի սկզբանե պարերգեր են եղել եւ ունեցել են հատուկ տեքստեր, ինչպիսիք են Դուզբյանդի, Մուլեյլի (Բուլեյլի), Յուրի-յուրի եւ այլ պարերը:

Դ. Պարի կենցաղավարման կամ տեղի անունով. հայկական ժողովրդական պարանունների զգալի մասը կապված է տարածաշրջանի, քաղաքների, գյուղերի, ավանների անունների հետ, օրինակ՝ Թամզարա²³, Քերծի²⁴, Ղազախի, Բաղդադ(ուր)ի, Ղարաբաղի, Սեւանի, Զանգեզուրի եւ այլն: Ասորիները նույնպես ունեն նմանատիպ պար, որը կոչվում է Նինվե՝ կապված մայրաքաղաք Նինվեի²⁵ հետ: Տեղանունների փոխարեն կարող են հանդես գալ ցեղանուններ, ժողովուրդների անվանումներ: Ցեղերի հետ կապված պարանուններն են Գորանի²⁶, Զեյբակ²⁷, Թարաքյամի²⁸, ինչպես եւ Լազ-պար, Կայտակի եւ այլն: Բացի դրանից, կան այնպիսի պարատեսակներ, որոնք տեսնում ենք հույների մոտ՝ Զեյբակ (հույների մոտ՝ Զեյբեկիկո), Հասիկո (հույների մոտ՝ Հասապիկո), քոչարի (հույների մոտ՝ Կոծարի), Թամզարա, Բատուլա (հույների մոտ՝ Թամզարա Բատուլա)²⁹:

²² Լ. Մինոնյան, Հավքն իր թեւով, օձն իր պորտով, Երեւան, 2011, էջ 53-104:

²³ Յ. Պարույրեան, Յուշեր Թոմարգայի անցեալէն, Պէյրութ, 1960, էջ 17:

²⁴ Срб. Лисициан, նշվ. աշխ., 1983, էջ 123:

²⁵ Ն. Շամամյան, ԴԱՆ, ՀՀ Արարատի մարզ, գյուղ Վերին Դվին, 2013:

²⁶ Г. Асатрян, Этюды по Иранской этнологии, Ереван, 1998, с. 81. Срб. Лисициан, նշվ. աշխ., 1983, էջ 107:

²⁷ Ն. Կիլիյան, Հայ ժողովրդական րեմադրական պարը, ՀԱՐ, հ. 26, 2009, էջ 151-152:

²⁸ Ե. Լալայեան, Զանգեզուր, ԱՀ, գ. Դ., Թիֆլիս, 1898, էջ 8:

²⁹ Ն. Կիլիյան, Հայկական պարերի համանուն պոնտական զուգահեռները, ՊԲՀ, 2008,

Ըստ Սրբ. Լիսիսցյանի՝ Արեւմտյան Հայաստանի տարբեր բնակավայրերում եղել են դեպքեր, երբ քրդական հարսանիքներին քուրդ շեյխերը հրավիրել են հայ լավագույն պարողներին եւ վճարել պարելու համար՝ հետամուտ լինելով յուրացնել հայերի պարերը³⁰։ Առհասարակ հարսանեկան խնջույքում կատարվել են տարբեր բնույթի եւ այլէթնիկ հանրույթի պարեր՝ կախված թե տվյալ շրջանը որ պետությունն է սահմանակից կամ տվյալ շրջանում ինչ էթնիկ պատկանելություն ժողովուրդներ կան։ Օրինակ՝ Ներքին եւ Վերին Դվինում կատարվող հարսանեկան խնջույքի ընթացքում կատարվում են ե՛ւ հայկական, ե՛ւ ասորական պարեղանակներ։ Տեղաբնակները մասնակցում են այդ պարերին՝ անկախ ազգային պատկանելությունից³¹։

Պարագետ Ն. Կիլիշյանը նշում է. «Շատ պարեր կան տարբեր ազգերի մշակույթներում, որոնք, շարունակելով կրել տվյալ ազգի անվանումը, յուրացվում են այլազգի մշակույթի կողմից, հաճախ նաեւ այլափոխվում այն աստիճան, որ միայն պարի անվանումն է վկայում տվյալ ազգի պատկանելը, եւ առհասարակ մշակութային տարբեր ազգակների ներգործությամբ հիմնականում ձեւափոխվում են շարժական տեքստը, երաժշտությունը, կատարման ձեւն ու ոճը։ Այդպիսի պարերից են հունական՝ Զեյքեկիկոն, Ռոմէյկան, թաթարական՝ Թաթարուչկան, հայկական՝ Արմենգոն, կազակների՝ Կազաչկան կամ Կազաչոկը»³²։ Նշենք միայն, որ փոխառվել կարող են նաեւ ընդհանուր տերմինները, ինչպես «հորա», որ նույն հունարեն *χοροϋς*-ն է (հմտ. *ռուս χοροвод*)։

ե. Պարի մեջ գործածվող առարկաների անուններով. ինչպես Մոմերով պար, Ալկելին (հինադրեքի մենապար)։ Այս անուններով բնորոշվող պարերը կարող են առանձին պարատեսակներ չլինել։ Այսպես, Մոմերով պարը պատկանում է գլովնդ պարատեսակին, սակայն ծեսի հատուկ հատվածում կատարվում է մոմերով։ Հինադրեքի ժամանակ մենապարը կատարվում է՝ հինայի սկուտեղը գլխավերելում պահած, եւ դրանով իսկ պարերը ստանում են հարսանեկան խորհրդանշական իմաստ։

Հայոց մեջ առանձնանում են պարատեսակներ, որոնց անվանումները հստակ են թե՛ երաժշտության եւ թե՛ կառուցվածքային տեսանկյունից։ Այդ պարերը բոլոր տարածաշրջաններում նույնն են, այսինքն՝ այլ անվանումներ չունեն։ Դրանց թվում են Փափուռի, Մայրուկե, Քոչարի, Շորոր,

թ. 2, էջ 131-140։

³⁰ Срб. Лисициан, նշվ. աշխ., 1983, էջ 126։

³¹ Ն. Շամամյան, ԴԱՆ, ՀՀ Արարատի մարզ, 2013։

³² Ն. Կիլիյան, Լազ պարը հայ եւ հույն մշակույթներում, ՀՀՄ, Պեյրոյթ, 2014, էջ 68։

Լաչինո, Տալ-տալա, Յար Խուլտա, Քերծի, Լուծկի, Թամիր աղա, Թամգա-րա, Բատուլա, Լուրկե, Տափկե եւ մի շարք այլ պարեր, որոնց շարժական տեքստը կապված է երաժշտության եւ բանաստեղծական տեքստի հետ:

Մի շարք պարային տերմիններ, որոնք հաճախ հանդիպում են գրա-կան եւ ազգագրական աղբյուրներում, բնորոշում են ընդհանուր, տի-պային երեւույթները, որոնք վերաբերում են պարի կառուցվածքին եւ ձեւին: Դրանք հետեւյալն են. ձեռնախաղ, կաքավել (ժողովրդական պա-րային այս երկու տերմինները միայն մենապարերի դեպքում են կիրառ-վում), գյովնդ, հորա (բնորոշ են շուրջպարերին):

Հարսանեկան խնջույքի անբաժան մասն են կազմել հայ ժողովրդին բնորոշ խաղիկները՝ ասել-դարձնելով պարերգերը, որոնք կոչվում են մա-նիններ³³, խաղիկներ, թաղալու ասել³⁴, Եայլի ասել³⁵: Թվարկված պարերգե-րի առավել հին անունը հայ ժողովուրդը անվանել է Գեղօն³⁶, որը ստու-գաբանվում է գեղգեղանք, գեղազարդություն, զերգս ու պարք³⁷:

Հայ ժողովրդական պարաֆոնդն ունի այնպիսի տարածված պարային բանաձևեր, ինչպիսիք են 6 ոտք կամ 8 ոտք³⁸, որոնք ոչ թե անվանում-ներ են, այլ երաժշտության ուղիղ եւ ոտանավորի չեղտադրության հետ կապված մոդելներ: Այդ բանաձևերը հիշողության մեջ պահելով՝ պարո-ղը երաժշտի կամ երգողի հետ պայմանավորվում է եւ միեւնույն պարը կատարում տարբեր պարերգերի կամ պարեղանակների ուղեկցությամբ: Ընդ որում՝ դրանք ունենում են իրենց դանդաղ եւ արագ տարբերակնե-րը: Այսպես, 6 ոտք (գովնդ կամ վերվերի՝ կախված երաժշտության տեմ-պից) կարող է պարվել մի շարք պարերգերի ներքո՝ Ծառի կանաչ տերեւը, Նարոյ-նարոյ, Առնեմ ու Էլնեմ Ալազյազ, Ախ Մայրամ, Մեր բաղի ձեր բաղի եւ այլն: Մեղեդու առաջին հնչյուններն ու երգի անունը դառնում են որոշակի ազդանշան՝ պարը կատարելու համար:

Հարսանեկան պարերը կարող են ունենալ հատուկ ծիսական նշա-նակություն, այսինքն՝ կապվել զուտ խնջույքի, ուրախության արտա-հայտման, զվարճանքի հետ: Ծիսական պարերն ունեն հարսանիքի այս կամ այն արարողությանը համապատասխանող իմաստ եւ խորհուրդ, որն

³³ Ն. Շամամյան, ԴԱՆ, ՀՀ Շիրակի մարզ, 2013:

³⁴ Ն. Շամամյան, ԴԱՆ, ՀՀ Գեղարքունիքի մարզ, 2011:

³⁵ Ն. Շամամյան, ԴԱՆ, ՀՀ Արագածոտնի մարզ, 2011:

³⁶ Կոմիտաս, Ուսումնասիրություններ եւ յօդուածներ, Հայ գեղջուկ պարը, գիրք Ա., Երևան, 2005, էջ 290. Տե՛ս Հ. Գաթրճեան, Պատմություն մատենագրութեան Հայոց, Վիեննա, 1851, էջ 26.

³⁷ ՆԲՀ, հ. 1, Վենետիկ, 1836, էջ 539. Տե՛ս Հ. Գաթրճյան, նշվ. աշխ., էջ 26:

³⁸ 6 ոտք՝ երկու քայլ աչ, մեկ քայլ՝ ձախ, 8 ոտք՝ երկու քայլ առաջ, չորս քայլ ետ:

արտահայտվում է ինչպես պարային դիրքով, բռնելաձեւով, քայլերի ու թռիչքների, կատարված շրջապտույտների (փաթերի) քանակով՝ ժամը, որոնք սովորաբար սրբազան թվերի հետ են կապվում, այնպես էլ պարի հետ համադրվող արտաքին գործոններով:

Հիմք ընդունելով այս ամենը՝ հարսանեկան ծիսաշարում կատարվող պարերը ծիսական իմաստավորում են ստանում հետեւյալ առանձնահատկությունների շնորհիվ.

1. տեղ. հարսնացուի կամ փեսացուի տան առջեւ, ճանապարհին, եկեղեցու բակում, պարատանը.

2. ժամանակ, հերթականություն. լողացնելու, ձավարը լվանալու, եղմորթեքի ժամանակ, հինադրեքի, հագցնելու, ինչ-որ արարողությունից անմիջապես առաջ կամ հետո՝ հարսանյաց ծեսի տվյալ փուլի ավարտին եւ այլն.

3. գործածվող առարկաներ. փեսայի ծառ, հինա, մոմեր, ազապի թուր, հագուստ՝ հարսի գոտի, հարսի գլխի հարդարանք (Ժթ. դարի վերջ Ի. դարի սկիզբ), փեսայի գլխի հարդարանք, կարմիր կոշիկներ, կարմիր-կանաչ թաշկինակներ՝ կոզբանտներ եւ այլն:

4. հատուկ մասնակիցներ. հարս, փեսա, քավոր, քավորկին, քահանա, ազապաշի, ամուսնացողների ծնողներ, պարի կառավարիչ, սեղանի կառավարիչ՝ թամադա³⁹. բոլորն էլ հստակ դերակատարում ունեն հարսանյաց ծեսում.

5. ուտեստների պատրաստում եւ մատուցում՝ ալյուր, լավաշ, գաթա, մեղր, ադանդեր, մրգեր՝ նուռ, խնձոր:

Պարերն ուղեկցում են հարսանեկան հիմնական դինամիկան. հարսանեկան հատուկ ծիսական երգերի եւ պարերգերի հետ են կապված ալյուր մաղելը, հինադրեքը, կոզբանտ կապելը, հարսին եւ փեսային հագցնելը, հարսին տնից հանելը, թագվորամորը դուրս հրավիրելը, ծառը զարդարելը եւ տեղափոխելը, ճանապարհ գնալը՝ հարսի տնից դեպի եկեղեցի եւ եկեղեցուց դեպի փեսայի տուն եւ այլն: Խնջուքային ու զվարճալի-քային գործոնը կարող է կապվել մրցումի, հատուկ պարեր պատվիրելու, լավ պարողներին պարի հրավիրելու հետ, մինչդեռ հարսանիքին բնորոշ ծիսական առարկաներով կատարվող հատուկ պարերը միտված են երիտասարդների միացությունը ապահովելուն, տեսանելի եւ անտեսանելի վտանգներից պաշտպանելուն: Այդ իսկ պատճառով էլ անհրաժեշտ

³⁹ Վշտի, տխրության մեջ գտնվող անձանց գործառնությունները սահմանափակ էին. նրանց չէր թույլատրվում մասնակցել որոշ պարերի:

է հարսանեկան պարերը դասակարգել պարաձեւային-կառուցվածքային եւ գործառույթի տեսանկյունից՝ հիմք ընդունելով, թե հարսանեկան որ արարողության մեջ ինչպիսի պարաձեւ եւ կառուցվածք ունեցող պարեր են կատարվել: Օրինակ՝ ալյուր մաղելու, հինա դնելու, մոմերով պարերը եւ այլն կատարվել են պարտադիր փակ՝ 7 կամ 3 շրջանով, պարաքայլի հաշիվը 8 ոտք կամ 6 ոտք, բնույթը՝ շորորվելով, պարի ուղղությունը՝ միանշանակ աջ: Եզմորթեքի ժամանակ պարերը հիմնականում կատարվել են խառը կազմով, սովորաբար՝ ձեռնախաղով կամ շուրջպարով, որոնք նույնպես պարտադիր կատարել են 7 շրջան պտույտով, պարի ուղղությունը՝ դեպի աջ:

Հարսանեկան արարողություններում կատարվող պարերի բնույթը հաճախ կախված է մասնակիցների սեռատարիքային կազմից: Շատ կարեւոր հանգամանք է այն, որ ռազմական բնույթի պարերում կանայք հանդես չեն եկել, իսկ ալյուր մաղելու արարողությունում պարերը կատարում էին միայն կանայք:

Հարսանեկան պարերի անգիր կանոններ. ավանդական հարսանեկան խմբապարերում գործում են հստակ սահմանված կանոններ, որոնք վերահսկվում են միայն պարագլխի՝ պարաչառ կողմից: Պարագլուխը հայոց մեջ ունի բազմաթիվ անվանումներ՝ Գյոնդաբաչի⁴⁰, Եյկիտպաչի⁴¹, Թոյբաչի⁴², Մակարբաչի⁴³, Յայլիբաչի⁴⁴, Խորա քաչող⁴⁵, իսկ վերվերի պարաձեւում պարագլխին անվանում են վերվերիչ⁴⁶:

Պարագլխի տված ազդանշանների շնորհիվ կազմվում էր պարաչառքը՝ համապատասխան մասնակիցներով: Նրա հրամանով պարը շարժվում էր առաջ կամ դադարում, փոխվում էր պարի ուղղությունը, մեղեդին, ուրիշը, տեմպը:

Հարսանեկան պարերում հստակորեն գործում են որոշ օրենքներ, որոնք դասակարգել ենք հետեւյալ կերպ.

1. Պարի ընթացքում որեւէ մասնակից պարաչառքից դուրս գալուց առաջ պարտավոր է իր կողքի մասնակիցների ձեռքերը միացնել միմյանց

⁴⁰ Ս. Ավագյան, Արճակ, ՀԱԲ, հ. 8, Երևան, 1978, էջ 150:

⁴¹ Հ. Չոլաքյան, Քեսապ, հ. 2, Հալեպ, 1998, էջ 37:

⁴² Հ. Հովսեփյան, նշվ. աշխ., էջ 320:

⁴³ Ն. Շամամյան, ԴԱՆ, Երևան, 2012:

⁴⁴ Տրժ. Лисициан, նշվ. աշխ., 1983, էջ 133:

⁴⁵ Անդ:

⁴⁶ Տրժ. Лисициан, Старинные пляски и театральные представления армянского народа, т. 1, Ереван, 1958, с. 133.

եւ հետո դուրս գալ պարաշարքից, այլապես դա կդիտվի պարաշարքի քանդում, դիտավորություն նորապսակների հանդեպ⁴⁷:

2. Արգելվում է պարաշարքի ետեւում կանգնելը, պարողներին շատ մոտ կամ նրանց արանքով անցնելը, որովհետեւ մեծ է որեւէ մեկին վնաս հասցնելու հավանականությունը:

3. Արգելվում էր այրիներին, ամուսնալուծվածներին, ամուլներին մասնակցել որոշ պարերի, ինչպես նաեւ մյուս արարողություններին:

Այս կանոններն ու արգելքները կապված են հարսանիքի ընդհանուր խորհրդապաշտության հետ եւ առնչվում են բազմաթիվ հավատալիքների, հմայության, ավանդազրույցների հետ:

Ըստ ազգագրական դաշտային դիտարկումների՝ հարսանեկան խմբապարերում լավագույն պարող ուժերի բաշխվածության պատկերը հետեւյալն է. խմբապարերում դասավորությունը կատարվում է եռամաս սկզբունքով.

ա. պարաշարքի առաջամաս,

բ. պարաշարքի մեջտեղ կամ կենտրոնական մաս,

գ. պարաշարքի վերջնամաս⁴⁸:

Առաջամասում՝ պարագլխի կողքին, միշտ կանգնում է նրա օգնական պարողը, պարաշարքի կենտրոնում՝ երեք կամ չորս լավագույն կատարող, վերջնամասում՝ այսպես կոչված «պարի պոչի» օգնականը⁴⁹: Պարողների ստվար զանգվածի դեպքում այս թվերը կրկնապատկվում են: Այսպիսով՝ պարի նման օրգանական կառուցվածքն օգնում է պահել պարի հավասարակշռությունը, տեմպը, ռիթմը:

Կոմիտաս վարդապետը, խոսելով հայ ժողովրդական պարի տեսություն մասին, այն բաժանում է երեք հիմնական մասի՝ շեշտ, հանգ, եղանակ⁵⁰: Ըստ նրա՝ թվարկվածները կերպարանք են ստանում խառնվածքի եւ քաղաքակրթության աստիճանի շնորհիվ⁵¹: Պարում շեշտը պարի եռանդն է, հանգը՝ համաչափ շարժումների բովանդակությունը, եղանակը՝ նվագակցությունն ու մարդկային երգեցողությունը. պարի ներքին բովանդակության այս երեք տարրերը բնորոշ են բոլոր ազգերին⁵²:

⁴⁷ Ն. Շամամյան, ԴԱՆ, ՀՀ Արագածոտնի մարզ, 2013, Գեղարքունիքի մարզ, 2012:

⁴⁸ Ն. Շամամյան, ԴԱՆ, ՀՀ Գեղարքունիքի մարզ, 2011, Արագածոտնի մարզ, 2012:

⁴⁹ Срб. Лисициан, նշվ. աշխ., 1958, էջ 134:

⁵⁰ Կոմիտաս, նշվ. աշխ., էջ 284-305:

⁵¹ Անդ, էջ 284:

⁵² Տե՛ս նույն տեղում: Կոմիտասը առաջին անգամ հայոց մեջ պարային շարժման տեսակների, պարի ուղղության, պարային տարրերի դասակարգողն է:

Ինչպես նշվեց, հարսանեկան արարողություն ողջ ընթացքում պարերի ղեկավարողն ու համակարգողը լինում էր պարագլուխը⁵³: Պարագլխի կերպարում միշտ հանդես էր գալիս տվյալ շրջանի լավագույն պարողը⁵⁴, ով գերազանցապես տիրապետում էր բոլոր տեսակի խմբապարերի կանոններին: Օրինակ՝ Աշտարակի շրջանի Կարբի գյուղում կենտ պարերը կարող էին տեւել մինչեւ լույս, այդ պարերին մասնակցում էին անգամ նորապսակները: Պարերի թեժ ժամանակ երաժիշտներին՝ սազանդարներին շարքա էր գալիս: Այս կամ այն պարը պատվիրում էին թամաղայի՝ պարերի գծով օգնականին, այսինքն՝ պարագլխին: Լուսաբացին վերջին հյուրերը գնում էին երաժիշտության ուղեկցությամբ՝ իբրեւ հարսանիքի ավարտ⁵⁵:

Ըստ Կոմիտաս վարդապետի՝ «Պարագլուխ, սովորաբար, իրանց շրջանի անուանի ձայնեղն ու պարողն է լինում»⁵⁶, իսկ ըստ Սրբ. Լիսիցյանի՝ ԺԹ. դարի վերջին եւ Ի. դարի սկզբին պարագլուխ կանգնում էր գյուղի բեկը կամ ուսը, ամենատարեց հարգված մարդը, իսկ եթե թվարկվածները լավ պարող չէին, ապա գումարի դիմաց վարձում էին տվյալ բնակավայրի լավագույն պարողին: Երբեմն պարի շարքն իր դասավորությամբ լինում էր ըստ նյութական կարողության, դիրքի, ճանաչվածության աստիճանի, այսինքն՝ հարուստ, ունեւոր մարդիկ կանգնում էին պարագլխի կողքին, իսկ աղքատները կանգնում էին վերջում եւ, բնականաբար, պարի պոչը լինում էր աղքատ, բայց միեւնույն ժամանակ պարերին լավ տիրապետող գյուղացի⁵⁷:

Պարագլուխը մշտապես իր ձեռքին ունենում է թաշկինակ, որն ունի իր նշանակությունը: Թաշկինակով ոչ միայն պարը սկսելու ազդանշան էր տրվում, այլ նաեւ որոշ ուղղումների. օրինակ եթե կատարողներից մեկը պարաշարքից մի քիչ առաջ կամ ետ էր կանգնում, կամ ուղացումով էր կատարում շարժումը, պարագլուխը թաշկինակն իջեցնում էր ներքեւ, ուղղում դեպի պարողը եւ շարժում այն⁵⁸: Դա նշանակում էր, որ տվյալ պարողը պետք է շտկի իր սխալը, որից հետո թաշկինակը կրկին օդում էր ծածանվում: Նմանատիպ օրինակի մասին վկայում է նաեւ Հայր Կո-

⁵³ Ինչպես եղել է սեղանի թամաղա, այնպես էլ՝ պարի, երգի թամաղա:

⁵⁴ Պարբաշին մեծ հարգանք էր վայելում, ուստի ժողովրդի մեջ ձգտում է եղել «պարբաշի կանգնելու»: Հաճախ այդ դերում հանդես էր գալիս գյուղապետը, որեւէ պատվավոր հյուր, քահանան եւ այլն:

⁵⁵ Ա. Հովակիմյան, ՀԱԻ արխիվ, Կարբի, մաս 3, թ. 27 (226), թ.109:

⁵⁶ Կոմիտաս, նշվ. աշխ., էջ 289:

⁵⁷ ՏրԹ. Лисициан, նշվ. աշխ., էջ 133.

⁵⁸ Ա. Հովակիմյան, ՀԱԻ արխիվ, Կարբի, Ազգագրական նյութեր, մաս 2, 80 թերթ, թ. 27:

միտասար. «Պարագլխի աջ կամ ձախ ձեռքին (ըստ պահանջման պարի եւ նայելով, թե խումբը նորա որ կողմիցն է շարուել) լինում է մի թաշկինակ, որի մի ծայրից բռնում է նա իւր բուլթ, միջնակ եւ ցուցամատովն ի միասին կախ թողնում. Թաշկինակը վեր ու վար ծածանելով պարողների քայլերի չափն ու արագութիւնն է ուղղում եւ յաճախակի բացագանչութիւններով ոգեւորում»⁵⁹: Փաստորեն, թաշկինակը պարաքայլերի ուղիւմ, ընդհանուր պարի տեմպը կանոնավորող դեր ունի, ինչպես դիրիժորի ձեռքի փայտիկը: Գլխովը՝ «դանդաղ շուրջպար» գլխավորող գլխաբարաշին, «այդպես են անվանվում դանդաղ շուրջպարերի պարագլխին», իր ձեռքին ունենում էր թաշկինակ՝ աշխույժ, դանդաղ եւ ալաջա գլխադրում (ալաջա նշանակում է երկսեռ մասնակիցների կազմով շուրջպար)⁶⁰: Միաժամանակ, թաշկինակը կատարում է նաեւ դրոշակի դեր, այսինքն՝ պարբաշին նաեւ դրոշակակիրն էր՝ պար-երթի առաջնորդը:

Անդրադառնալով պարի վերջում կանգնողի՝ «պարի պոչի» գործառույթին, նշենք, որ հիմնական պարի ուղղութիւնը պահելու գործառույթը նրա վրա է ընկած: Նա պետք է անընդհատ հետեւի շարքի հավասարութեանը, որպեսզի պարը ուղիղ գնա, ինչպես կռուներների երամի ժամանակ միշտ երամի շարքը պահում է վերջում թռչող կռուները⁶¹: Եթե պարագլխին վերապահված է շարժումների որոշակի ազատութեան եւ հանկարծաստեղծութեան իրավունք, ապա պարի վերջին կանգնողին դա չի թույլատրվում⁶²: Այսպիսով, պարաշարքի վերջում կանգնողը ոչ միայն պետք է լավագույն պարողներից մեկը լինի, այլեւ պարի կանոններին խստագույն հետեւողը⁶³: Թույլ պարողին կամ պարի շարժումներից հետ ընկնողին հեռացնում էին պարաշարքից, քանի որ պարն ինքնին հմայութիւն է, վատ պարողը կարող է հմայութեան վրա բացասականորեն ազդել, իսկ հարսանեկան արարողութիւնը կյանքի շատ կարեւոր փուլ է համարվում: Պարի ընթացքում միայն պարբաշուն է իրավունք վերապահվում պարաշարքից դուրս գալ, հանկարծաստեղծ շարժումներ կատարել, պարակենտրոնում պարել եւ կրկին զբաղեցնել իր տեղը: Հատկանշական

⁵⁹ Կոմիտաս, նշվ. աշխ., էջ 290:

⁶⁰ Ս. Ավագյան, նշվ. աշխ., էջ 150:

⁶¹ Ն. Շամսյան, ԴԱՆ, ՀՀ Արագածոտնի մարզ, գյուղ Ագարակ, 2013:

⁶² Տէս Ս. Ավագյան, նշվ. աշխ., էջ 150:

⁶³ Ն. Շամսյան, ԴԱՆ, ՀՀ Գեղարքունիքի մարզ, Մարտունու շրջան, գյուղ՝ Ձորագյուղ, 2011:

է Ղազ-ղազի պարը, որտեղ պարագլխին անվանում են Մայր զազ, պարի վերջում կանգնողին՝ թոփալ զազ, իսկ մյուս մասնակիցներին՝ ձագեր⁶⁴:

Խմբապարերի հիմնական կառուցվածքային ձևերը եւ ուղղությունը. Հայոց մեջ խմբապարերն ունեն հստակ, կայուն կառուցվածքային ձևեր: Պարերի կառուցվածքային դասակարգման առաջին փորձը կատարել է Կոմիտաս վարդապետը, այնուհետեւ Սրբուհի Լիսիցյանը:

1. Շրջանաձև. շատ հաճախ հանդիպում են ժողովրդական գովընդ, գուլկենդ, գյոնդ, հորա, տերմինները⁶⁵, որոնք նշանակում են շրջան, գուլնդ: Հանդիպում են նաեւ տիլանի, վոլոզ⁶⁶ բառերը քեսապահայերի մոտ, որոնք փակ շրջանով պարի ժողովրդական անվանումներն են: Ինչ վերաբերում է պոլոբ կամ պար անուններին, ապա քեսապահայերի մոտ հակառակ իմաստով է գործածվում՝ որպես ողբ, հարազատի կորստի վրա ողբացող⁶⁷: Կոմիտաս վարդապետը «պար» եզրույթը բացատրում է որպես շրջան, բոլորակ, պտույտ, եւ նշում, որ հայ ժողովուրդը «կլոր պար» ասելով հստակեցնում է բառի նշանակությունը⁶⁸: «Պար» բառերի լեզվաբանական, իմաստաբանական վերլուծություն կատարել է Թատերագետ Հ. Հովհաննիսյանը⁶⁹:

Հայերի մեջ տարածված է եղել նաեւ եայլի անվանումը, որը Հայր Կոմիտասը ստուգաբանելով նշում է, որ այն թուրքական ծագում ունի. եայ արմատը նշանակում է աղեղ, բոլորակ, իսկ եայլի՝ աղեղնավոր, շրջանաձև⁷⁰: Ուստի նույն իմաստն է արտահայտում, ինչպես հայոց պար եզրույթը: Ուշագրավ է այն փաստը, որ Խմբապարերի շրջանաձև կառուցվածքով պարեր պատկերվել են աղամանների վրա, որի վկայությունն է 2005 թ. Հայկաձորում հայտնաբերված կանացիակերպ կավե աղամանը, որը թվագրվում է ԺԱ.-ԺԲ. դարերով⁷¹: Աղամանի փորի հատվածում երիզավորված է շուրջպար: Պատկերում հստակ երեւում են 6 պարողները՝

⁶⁴ Ն. Շամամյան, ԴԱՆ, ՀՀ Արագածոտնի մարզ, 2012:

⁶⁵ Ն. Շամամյան, ԴԱՆ, ՀՀ Արագածոտնի, Գեղարքունիքի, Արարատի մարզեր, 2009-2014:

⁶⁶ Հ. Չոլաքյան, նշվ. աշխ., հ. 2, էջ 476:

⁶⁷ Հ. Չոլաքյան, Քեսապի քարքառ, Երևան, 2009, էջ 293:

⁶⁸ Կոմիտաս, նշվ. աշխ., էջ 288:

⁶⁹ Տէն Հ. Հովհաննիսյան, Թատրոնը միջնադարյան Հայաստանում, Երևան, 1978, էջ 106-143:

⁷⁰ Կոմիտաս, նշվ. աշխ., էջ 288:

⁷¹ Հ. Խաչատրյան, Հայկաձորի քարանձավային բնակավայրի 2005 թ. պեղումները, Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն, Գիտակական աշխատություններ IX, Գյումրի, 2006, էջ 77-80:

ձեռքերի բռնելաձեւը՝ ափերով: Աղամանի վրայի պատկերված պարի կառուցվածքը հիշեցնում է շուրջպար՝ գովնդ-վերվերի պարատեսակը:

2. Լուսնաձեւ, աղեղաձեւ կամ կիսաշրջանաձեւ. այս պարային կառուցվածքը հիմնականում բնորոշ է երկսեռ մասնակիցների կազմով պարային մրցույթներին:

3. Շարքով՝ միաշար կամ երկշար՝ զեմ առ զեմ, կամ մեկ շարքով. բնորոշ է տղամարդկանց ռազմապարերին:

Հարսանիքի ժամանակ կատարվել են եւ՝ աջ, եւ՝ ձախ ուղղութիւն ունեցող պարեր, որոնցից են Մայրոկե, Թամիր աղա, Շաքր աղա, Զավախքի եւ Այգեհատի Թարս, Շեղ պար պարերը: Այս պարեղանակների տեմպը արագ է, պարում գերակշռում են թռիչքները, շորորաձեւ շարժումները, ետ ու առաջ պարաքայլերը: Ըստ Սրբ. Լիսիցյանի՝ ձախ գնացող բոլոր պարերը կապված են անհաջողութեան, ձախորդութեան հետ⁷²: Այս տեսակետով ժխտվում են այն բոլոր ձախ գնացող պարերը, որոնք կատարվել են հարսանիքի ժամանակ: Կարելի է նշել, որ Կոմիտաս վարդապետի կողմից մի շարք թարս պարեր են գրառվել, որոնք կատարվել են հարսանեկան տարբեր արարողութիւնների ժամանակ⁷³: Ըստ երաժշտագետ-տեսաբան Ք. Զաքսի՝ գոյութիւն ունի մեկ այլ բանաձեւ՝ կապված պարի աջ ու ձախ գնացող ուղղութեան հետ: Աջ գնացող քայլերը կապվում են արական սկզբի հետ, իսկ ձախ գնացող պարաքայլերը՝ իգականի հետ, առաջ եւ ետ գնացող պարաքայլերը կապվում են լուսնի ածման եւ նվազման հետ⁷⁴: Նախ՝ վերոհիշյալ ետ ու առաջ քայլերով բոլոր պարերը կատարվել են մասնակիցների երկսեռ կազմով, երկրորդ՝ հարսանիքն իր խորհրդապաշտութեամբ տղամարդու եւ կնոջ միասնութեան վավերացման տոն է: Հետեւաբար, այդ պարերը կարող էին կատարվել հարսանիքի ժամանակ եւ դրսեւորել արական ու իգական սկզբունքների միացման իմաստը:

Խորհրդանշական թվերի կապը հայոց հարսանեկան պարերում. Պարաքայլերի քանակը աջ կամ ձախ, առաջ կամ ետ⁷⁵, նույնպես սերտորեն

⁷² Срб. Лисициан, նշվ. աշխ., 1958, էջ 169:

⁷³ Կոմիտաս, նշվ. աշխ., էջ 298, 302, 303:

⁷⁴ С. Sachs, նշվ. աշխ., էջ 170-171: Հարսանեկան ծիսաշարը միանշանակորեն անցվում է լուսնային-շաքաթական տոմարի հետ, եւ արարողությունները հարմարեցվում են շաքաթվա որոշակի օրերին: Սակայն հստակ տվյալներ այն մասին, թե հատկապես որ օրերին են կատարվել ետ ու առաջ ուղղություն ունեցող պարերը, ձեռքերեւել գրեթե անհնար է:

⁷⁵ Ն. Կիլիցյան, Հայկական Յեղ ու առաջ պարի հունական զուգահեռը, «Ձայն համշենական» ամսաթերթ, թ. 5-6(106-107) մայիս-հունիս, 2013, էջ 3:

կապվում է պարի բովանդակության հետ: Հայ ժողովուրդն ամեն թվին վերագրել է դրական կամ բացասական ներգործություն, ինչպես չաբաթվա կամ Լուսնի օրերին եւ այլն: Հատկանշական է, որ մոմերով գովնդապարի ավարտն ունեցել է իր տեղական անվանումները. Ապարանի շրջանում Մոմերով պարի 7-րդ պտույտը լրանալուն պես ասել են «պարը Փըրըղավ»⁷⁶, իսկ Աշտարակի շրջանում՝ «պարը խըլսավ»⁷⁷, այսինքն՝ ավարտվեց:

Հայոց պարային մշակույթում շատ են հանդիպում այնպիսի պարեր, որոնք պարզապես անվանվում են թվերով՝ 9 ոտ, 6 ոտ, 8 ոտ, 12 ոտ կամ էլ՝ 3 տագ, 7 տագ, 7 փաղ եւ այլն: Այն հանդիպել է հատկապես դաշտային հետազոտությունների ընթացքում⁷⁸, որտեղ բանասացները կոնկրետ պարի անվան փոխարեն ասել են տվյալ պարի պարաքայլեր թիվը՝ այն համարելով պարի անուն: Այս դեպքում պարաքայլերի քանակը դառնում է պարի անուն: Ամենայն հավանականությամբ՝ պարի անվան մոռացության հետեւանքով տվյալ պարը անվանվել է պարաքայլերի հաշվով:

Այսպիսով՝ Հայոց հարսանեկան ծիսաշարում կատարվող յուրաքանչ-յուր պար ունի իր առանձնահատկությունը, ինչը պայմանավորված է պատմագրագրական տարածքով, բնակավայրով: Հասկանալի դարձավ, որ միայն պարի անունը վերլուծելու արդյունքում ստացվում է լեզվաբանական, այլ ոչ թե բուն պարի վերլուծություն (այն էլ այն դեպքում, երբ նույն բնույթի պարը ունենում է բազմաթիվ անուններ՝ կախված բնակավայրից): Այդ իսկ պատճառով անհրաժեշտ է պարի կառուցվածքային բաղադրատարրերի (աշխարհագրական տարածք, տվյալ տարածաշրջանին բնորոշ պարաձեւ, պարի կառուցվածք, պարի ընթացքում դադար, ուիթմ, պարաքայլ, բռնելաձեւ, պարի ուղղություն եւ այլն) վերլուծությունից դնալ բովանդակային եզրակացության:

Թվարկված բաղադրատարրերը վերլուծելուց հետո է հստակ դառնում հարսանիքում կատարվող պարերի կապը մի շարք հարսանեկան ծեսերի հետ:

⁷⁶ Ն. Շամամյան, ԴԱՆ, ՀՀ Արագածոտնի մարզ, գյուղ Լուսագյուղ, քաղաք Ապարան, 2011:

⁷⁷ Ն. Շամամյան, ԴԱՆ, ՀՀ Արագածոտնի մարզ, գյուղեր Կարբի, Ուշի, 2012:

⁷⁸ Ն. Շամամյան, ԴԱՆ, ՀՀ Արագածոտնի մարզ, 2009, Գեղարքունիքի մարզ, 2011:

РЕЗЮМЕ

Армянские народные танцы занимают важное место в свадебном ритуальном комплексе армян как по своей функции, так по символике. Свадебный ритуальный цикл является тем комплексом, в котором исполнялись как армянские, так и различные танцы других этносов без каких либо ограничений. В данной статье мы рассматриваем следующие вопросы: исследование танца как науки; народные определения свадебных танцев; неписанные правила свадебных танцев; основные структурные формы и направления групповых танцев; связь символических чисел в армянских свадебных танцах. Каждый танец, исполняемый в ритуальном цикле армян, имеет свою особенность (географический охват, структура танца и танцевального мотива, характерная для определенного историко-этнографического региона, танцевальные позы, жесты, танцевальная пауза, ритм и т. д.), и именно поэтому с методической точки зрения необходимо идти от анализа структурных компонентов танца к содержательному выводу.

SUMMARY

The Armenian folk dances play an important role in wedding ritual complex of the Armenians both by their function and symbolism. The wedding ritual cycle is a complex, where Armenian dances were performed as well as the dances of the other ethnic groups, without any limitations. In this article the following issues are discussed: the study of the dance as a science; folk definitions of wedding dances; unwritten rules of wedding dances; the main structural forms and directions of round dances; connection of symbolical numbers in the Armenian wedding dances. Every dance performed during the wedding ritual cycle of the Armenians has its own specifics (geographical extent, dance and dance motive structure, dance positions, gestures, dance pause, rhythm, etc.). That is the reason why in methodological point of view it is necessary to go from the analysis of structural components of the dance to the substantial conclusion.



ԳԵՒՈՐԳ ՄԿՐՏՉՅԱՆ

Մայր Աթոռի համաշխարհային երիտասարդաց
միավորման կենտրոնական գրասենյակ

ԿՐՈՆԱԿԱՆ ԿՅԱՆՔԻ ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԵՐԻՏԱՍԱՐԴՈՒԹՅԱՆ ՇՐՋԱՆՈՒՄ

Վայստանի Հանրապետության վերանկախացումն ուղեկցվեց նոր մարտահրավերներով, որոնք ընդգրկեցին հասարակական կյանքի տարբեր ոլորտներն ու բնագավառները: Տեղի ունեցան ընդհանուր արժեհամակարգի, աշխարհայացքային փոփոխություններ, ձևավորվեց նոր սերունդ, որին խորթ էին նախկին խորհրդային աշխարհընկալման առանձնահատկությունները: Ժամանակակից երիտասարդությունը ձևավորել է աշխարհընկալումների եւ արժեքային կողմնորոշման յուրատեսակ համակարգ, որի ուսումնասիրությունն առաջնային նշանակություն ունի արդի մարտահրավերների շարակարգում: Սույն ուսումնասիրության մեջ հատկապես կարեւորվում են նոր սերնդի հոգեւոր-մշակութային եւ բարոյահոգեբանական դաստիարակությանն առնչվող հիմնահարցերը, որոնք երբեմն բավական բարդ եւ հակասական մոտեցումների ու տարակարծությունների տեղիք են տալիս:

Նշված խնդիրների շրջանակում կարեւորել ենք երիտասարդության շրջանում հոգեւոր-կրոնական հիմնախնդիրներին առնչվող հարցերը, որոնց ուսումնասիրությանն ու վերլուծությանն էր ուղղված բուհական շրջանակում «Երիտասարդություն» հասարակական կազմակերպության կազմակերպած «Հոգեւոր կյանքի առանձնահատկությունները երեւանում» հետազոտությունը (այսուհետ՝ հետազոտություն):

Ժամանակակից հայ իրականության մեջ երիտասարդության հասարակական ընկալումը երկակի բնույթ ունի. մի կողմից խրախուսվում է սոցիալական այս խմբի ինքնուրույնությունն ու կայացման գործընթացը, մյուս կողմից՝ հասարակական կյանքի տարբեր ոլորտներում երիտասար-

դուլթյան գործուն մասնակցության հետ կապված՝ առաջանում են ենթակայական (սուբյեկտիվ) եւ առարկայական (օբյեկտիվ) որոշակի սահմանափակումներ: Ժամանակակից հասարակության առավել գործուն այս խմբի խնդիրները տակավին լիարժեք հետազոտված չեն կամ ուսումնասիրվում են հիմնականում ընդհանուր՝ մակերեսային մակարդակով, ինչն իր հերթին չի նպաստում քննարկվող հիմնախնդիրների ամբողջական հետազոտմանը եւ առկա խնդիրների լուծմանն ուղղված քայլերի իրականացմանը: Այս շարակարգում արդիական են երիտասարդության վերաբերյալ քաղաքականության մշակմանն ու իրականացմանն ուղղված հետազոտությունների անցկացումը եւ հիմնախնդիրների պարբերական դիտարկումը:

Ինչպես արդեն նշեցինք՝ ժամանակակից երիտասարդության բազմազան հիմնախնդիրներից առանձնացվել են հոգեւոր-կրոնական հիմնահարցերը՝ հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ յուրաքանչյուր հասարակարգում կրոնը վիթխարի ազդեցություն ունի հասարակության տարբեր խավերի ու շերտերի, այդ թվում նաեւ երիտասարդության կյանքում:

Բուհական երիտասարդության շրջանում արված հետազոտության նպատակն է եղել հոգեւոր-կրոնական պատկերացումների եւ արժեքային կողմնորոշման բացահայտումը, ինչպես նաեւ Հայաստանում այդ հիմնահարցերին առնչվող գործընթացների զարգացման միտումների բացահայտումը:

Հետազոտության շրջանակում կազմվել է ընտրանք ուսանողների համար: Բուհերում սովորող ուսանողների վերաբերյալ վիճակագրական տվյալները վերցվել են ՀՀ ազգային վիճակագրական ծառայությունից¹: Այսպես՝ ուսանողների ընտրանքի դեպքում, երբ $\gamma=95\%$ ճշտություն եւ $\Delta=3.5$, ընտրանքի ծավալը՝ $n=778$: Հաշվի առնելով դաշտային աշխատանք-

¹ Հետազոտությունն անցկացվել է սոցիոլոգիական պահանջներին համապատասխան եւ ամբողջական ուսումնասիրությունը տպվելու է այլ հոդվածում: Հետազոտության ընտրանքի կազմման համար հիմք է հանդիսացել ՀՀ ԱՎԾ կողմից 2010 թ. հրատարակված ՀՀ ժողովրդագրական ժողովածուն: Ըստ ՀՀ ԱՎԾ՝ 2010 թ. ՀՀ-ում 18-30 տարեկան բնակչությունը ամբողջ բնակչության 31.27 %-ն էր: ՀՀ ԱՎԾ տվյալներով՝ ՀՀ-ում ուսանողների քանակը 2010 թ. կազմել է 111.003, որից 58.659-ը կամ 52.8 %-ը՝ կանայք: Օտարերկրյա ուսանողների քանակը կազմել է 2.788, որից 1.377-ը կամ 49.4%-ը՝ կանայք: Այսպիսով՝ ՀՀ քաղաքացի հանդիսացող ուսանողների ընդհանուր քանակը կազմում է 108.215, որից 57.288-ը կամ 52.9 %-ը կանայք են: Նշված ժամանակահատվածում ՀՀ-ում 18-30 տարեկան բնակչության քանակը կազմել է 748.587: Հետևաբար՝ ՀՀ 18-30 տարեկան բնակչության կազմում ուսանողների մասնաբաժինը 14.5% է. մանրամասն տես «Հայաստանի Հանրապետության սոցիալական վիճակը 2010 թվականին եւ դինամիկ շարքեր (2005-2010)», ՀՀ ԱՎԾ, Երեւան, 2011, էջ 125:

ների իրականացման ժամանակ ռիսկային գործոնները՝ որակի տեսանկյունից ոչ պիտանի, խոտան հարցաթերթեր, ընտրանքային համախմբությունը ավելացվել է 1 %-ով, եւ այդպես ընտրանքային համախմբությունը կազմել է՝ $n=786$:

Հետազոտության շրջանակում նախ փորձ է արվել հասկանալու, թե ինչ արժեհամակարգի կրող է ժամանակակից երիտասարդությունը եւ ինչպիսին են նրա ընկալումները: Ակնհայտ է, որ Հայաստանի Հանրապետության անկախացմամբ եւ սոցիալիստական հասարակարգի փոփոխությունում հասարակությունը ենթարկվեց արժեքային լուրջ փոփոխությունների: Ժամանակակից հետազոտողները, անդրադառնալով նշված խնդրին, նշում են. «Անկախության ձեռք բերումից հետո Հայաստանում հասարակական կյանքի բոլոր ոլորտներում տեղի ունեցած փոփոխություններն ինքնին դրական երեւույթ են, սակայն կարեւոր է, որ դրանք լինեն բնականոն վերարտադրական գործընթացի մաս: Եթե փոփոխությունները տեղի են ունենում այդ համատեքստից դուրս, ապա դրանք առաջացնում են անորոշ միջավայր, որում խաթարվում է հանրության՝ այդ թվում նաեւ էթնիկ հանրույթի առանձին հատվածների միջեւ հոգեւոր ընդհանրություն ձեւավորող արժեքային համակարգի համախմբող, միավորիչ դերը: Նշվածի հիմնական պատճառն արագ կատարվող փոփոխությունների ընթացքում համընդհանուր (համազգային, համահասարակական) դերակատարության արժեքների ձեւավորման բարդությունն է»²:

Վերը նշված գործընթացներն իրենց անմիջական ազդեցությունն ունեն հասարակական կյանքի գրեթե բոլոր բնագավառների վրա: Անդրադառնալով նշված խնդրին՝ մեջ ենք բերում հետեւյալ տեսակետը. «Փաստացի, անկախության վերականգնումից հետո հայ իրականությունը ներթափանցեցին այնպիսի արժեքներ, որոնք խորթ էին հայոց ազգային ընկալումներին եւ արժեհամակարգին: Ինքնահոսի թողնված արժեքային դաշտի ձեւավորման գործընթացում թուլացան նույնիսկ հայ հանրության համար պատմականորեն կայուն դերակատարություն ունեցած այնպիսի պատմական գործոններ, ինչպիսիք էին էթնոմշակույթը եւ Եկեղեցին: Մի կողմից անուշադրության մատնված մշակութային գործընթացները, մյուս կողմից՝ Եկեղեցու հանրային անբավարար դերակատարությունն ու հեղինակությունը նպաստեցին հայ ազգի համար ինքնությունը պայմանավոր-

² Մ. Գաբրիելյան, Ա. Դաբադյան, Ա. Թադևոսյան, Ն. Մարգարյան, Հոգետր անվտանգության ապահովման եւ բարոյական արժեքների պահպանման հիմնադրությունը ազգային անվտանգության համատեքստում, «Նորավանք» գիտակրթական հիմնադրամ, Երևան, 2002, էջ 3:

րող առանցքային նշանակության կրոնադավանաբանական ոլորտ օտարածին հոսանքների ներթափանցմանը: Տարբեր կրոնական կազմակերպությունների տեսքով դրանք գտան տարածման պարարտ հող: Իհարկե, դժվար է այս հարցում մեղադրել Եկեղեցուն, սակայն, այն, որ տարատեսակ կրոնական կազմակերպությունները ազատորեն, առանց Հայ Առաքելական Եկեղեցու ազդեցիկ դիմադրության, ներթափանցեցին հայկական միջավայր, վկայում է այն մասին, որ Եկեղեցին ժողովրդին հոգեւոր սնունդ մատուցելու եւ հոգեւոր միասնականությունը ապահովելու տեսանկյունից դեռեւս բավականաչափ պատրաստ չէր: Դրանում, անշուշտ, հսկայական էր խորհրդային շրջանում Եկեղեցու դերի նվազեցմանն ու թուլացմանն ուղղված քաղաքականության ազդեցությունը: Այսօր ինքը՝ Եկեղեցին եւս, հոգեւոր դաշտում իր երբեմնի ազգային համախմբող առաջնորդի դերակատարությունը վերականգնելու համար ունի օժանդակություն կարիք»³:

Պատմականորեն հայ ժողովրդի ազգային, այդ թվում նաեւ բարոյահոգեբանական նկարագրի պահպանումը իրականացրել է Հայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցին. այսօր ավելի քան երբեւէ անհրաժեշտություն է առաջացել նոր մարտահրավերներին դիմակայելու համար համախմբելու բոլոր միջոցները:

Հետազոտության շրջանակում երիտասարդներին ուղղված այն հարցին, թե կյանքում ո՞ր երեք արժեքներն են նրանց համար առաջնային, ստացվել է հետեւյալ պատկերը (տե՛ս գծապատկեր 1):

Հարցման յուրաքանչյուր մասնակցի տրվել է երեք հնարավոր պատասխանի ընտրություն:

Առաջին պատասխանի դեպքում հարցվածների 92 %-ը կարեւորել է ընտանիքը: Սա խոսումն վկայություն է, որ հայ հասարակության մեջ, նաեւ երիտասարդության շրջանում, ընտանիքը շարունակում է զբաղեցնել առաջնային եւ կարեւորագույն տեղ: Ավելի քիչ տոկոս են կազմել սերը, հավատքը եւ մարդկային հարաբերությունները:

Երկրորդ պատասխանի պարագայում տեսնում ենք, որ հարցվածների 48.5 % ընտրել է սերը: Հաշվի առնելով այն, որ հարցվածները երիտասարդներ են, սա ինչ-որ չափով բնական է: Հատկանշական են նաեւ հարցման մասնակիցների հնչեցրած մյուս տարբերակները, որոնցում մեծ տեղ են զբաղեցնում հավատքը, հայրենիքը եւ մարդկային հարաբերությունները: Կարեւորվել է նաեւ կարիերան:

³ Անդ, էջ 4-5:

Երրորդ դեպքում ամենաշատը հնչեցված պատասխանը՝ 35.5 %, ընկերությունն է: Յուրաքանչյուր մարդ հասարակության կամ ընդհանուրի մեկ մասնիկն է, եւ այդ հարաբերություններում ամեն ոք փնտրում եւ գտնում է իրեն գաղափարակիցներ: Ընկերության գաղափարի կարեւորումը եւս խոսում է հասարակության առողջ լինելու մասին:

Ամփոփելով տվյալ հարցի շուրջ ստացված պատասխաններն ու վերլուծության արդյունքները՝ կարելի է աստիճանակարգել ներկայացված արժեքների կարեւորությունը երիտասարդների համար եւ փաստել, որ առաջին տեղում գտնվում են ընտանիքը, սերն ու ընկերությունը: Ակնհայտ է նաեւ, որ հավատքը, հայրենիքը, մարդկային հարաբերությունները եւ կարիերան, որպէս արժեքներ, գրեթե նույն տոկոսն են կազմում եւ գտնվում են միջինից ցածր հարթության վրա: Հարցման արդյունքները հուշում են, որ պետությունը⁴ հատուկ ուշադրություն պետք է դարձնի երիտասարդության հոգեւոր-մշակութային դաստիարակությանը: Գաղտնիք չէ, որ ամեն մի հասարակության զարգացման զբաղակաճաններից է երիտասարդության ճիշտ դաստիարակությունը⁵, նրա հոգեւոր-մշակութային արժեհամակարգի բարձրացումը:

Հաջորդ հարցը, որ առանձին քննարկման առարկա ենք դարձրել, այն է, թե հարցվողների համար ինչ նշանակություն ունի կրոնական կյանքը: Այս հարցադրմամբ կարեւորվում են երիտասարդների կրոնական պատկերացումները:

Հարցվողների կրոնական կյանքը գնահատելու համար ներկայացվել է գնահատման հետեւյալ սանդղակը.

1. Միանշանակ կարեւոր է.
2. Ավելի շուտ կարեւոր է.
3. Այնքան էլ կարեւոր չէ.
4. Ընդհանրապես կարեւոր չէ:

⁴ ՀՀ կառավարության՝ 2006 թ. փետրվարի 2-ի նիստի թիվ 6 արձանագրային որոշմամբ հաստատված «Հայաստանի Հանրապետության երիտասարդական պետական քաղաքականության 2006-2007 թվականների ռազմավարությունը» երիտասարդությանն ուղղված քաղաքականության գերակայությունների թվում կարեւորում է նաեւ հոգեւոր-մշակութային, հայրենասիրական դաստիարակությունը՝ «Պետությունը երիտասարդության հոգեւոր եւ ֆիզիկական զարգացումը դիտում է որպէս ազգային զարգացման անհրաժեշտ մաս եւ հասարակական մեծ արժեք». տե՛ս «Հայաստանի Հանրապետության երիտասարդական պետական քաղաքականության 2006-2007 թվականների ռազմավարություն», գլուխ 1, կետ 1.3:

⁵ Թերեւս տեղին է մեջբերել Գարեգին Նժդեհի հետեւյալ խոսքերը. «Եթե ուզում ես տեսնել որեւէ ազգի ապագան, ապա նայիր նրա երիտասարդությանը», «Հատընտիր», Երեւան, 2006, էջ 22:

Արդյունքում ունենք հետեւյալ պատկերը. հարցվածների 62.2 %-ը միանշանակ կարեւորում է կրոնական կյանքը, իսկ 21.8 %-ը ավելի շուտ կարեւոր է համարում. եթե այս երկու ցուցանիշները, որոնք շատ մոտ են իրար, միացնենք, կստանանք 84 %, այսինքն՝ ճնշող մեծամասնության համար կրոնական կյանքը կարեւորվում է: Հարցվածների 11.2 % համար կրոնական կյանքն այնքան էլ կարեւոր չէ, ինչը բնական է, քանի որ բոլոր ժամանակներում տարբեր հասարակութիւններում մարդկանց որոշակի խմբի համար կրոնական կյանքը այնքան էլ չի կարեւորվել (սա կարելի է բացատրել յուրատեսակ պատկերացումների, գաղափարների, կենսակերպի եւ այլ հանգամանքների առկայութեամբ): Հարցմանը մասնակից երիտասարդների 4.3 %-ը կրոնական կյանքն ընդհանրապես չի կարեւորում. եթե վերջին երկու պատասխանների ցուցանիշները միասին դիտարկենք, հարցվածների միայն 15.5 %-ն է, որ չի կարեւորում կրոնական կյանքը: Երբ փորձենք վերլուծել այս խմբի պատասխանները, պետք է հաշվի առնենք մի շարք կարեւոր հանգամանքներ, ինչպիսիք են, օրինակ, պատմական ժամանակաշրջանը, տիրող բարքերը, անձ եւ հասարակութիւն փոխհարաբերութիւնները եւ այլն:

Ուսումնասիրութեան հաջորդ հարցը տրամաբանական շարունակութիւնն է նախորդի եւ նպատակ ունի պարզելու, թե որոնք են մարդու կրոնական կյանքի երեք կարեւոր տարրերը:

Հարցված երիտասարդներին առաջարկվել են պատասխանի երեք տարբերակներ. ընտրված տարբերակների շարքում պատկերը հետեւյալն է՝ 84.7 %-ը կրոնական կյանքի կարեւոր տարր է համարում «Աստծուն հավատալը», 5.7 %-ը՝ «Եկեղեցի հաճախելը», 2.5 %-ը՝ «աղոթքը», 2.3 %-ը՝ «հավատքը»: Ստացված պատասխաններից առաջին հերթին հստակ արձանագրվում է երիտասարդութեան շրջանում Աստծուն հավատալու բարձր ցուցանիշը: Հատկանշական է նաեւ, որ «հավատք» պատասխանը նշվել է որպէս առանձին երեւույթ: Հաջորդ բարձր ցուցանիշը «Եկեղեցի հաճախելն» է, ինչը պայմանավորված է հասարակական ընկալումներում առկա փոփոխութիւններով եւ Հայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու հեղինակութեամբ:

Երկրորդ տարբերակների շարքում ստացվել է հետեւալ պատկերը. ամենաշատը հնչեցված պատասխաններն են՝ 48.2 %-ը «Աստծուն հավատալը», իսկ 29.7 %-ը՝ «աղոթքը»: Առավել քիչ հնչած տարբերակներից են «տոներ, տոնակատարութիւններ», «հավատք»՝ 2.3 % եւ մոմավառութիւն՝ 1.7 %:

Երրորդ տարբերակների շարքում արդյունքներն այսպիսին են՝ 37.2 %-ը՝ «աղոթք», 14.3 %-ը՝ «տոներ, տոնակատարություններ», 7.8 %-ը՝ «սրբեր», 6.4 %-ը՝ «մոմավառություն» եւ 2.8 %-ը՝ «հավատք» (տե՛ս գծապատկեր 2):

Ամփոփելով ստացված արդյունքները՝ կարելի է եզրակացնել, որ կրոնական կյանքի առաջին երեք կարեւոր տարրերն են Աստծո հանդեպ հավատը, աղոթքը, տոներն ու տոնակատարությունները: Մյուս տարրերը առավել քիչ են ընտրվել հարցվողների կողմից եւ գտնվում են գրեթե հավասար դիրքերում:

«Հայաստանի երիտասարդության ազգային զեկույց»-ում նշվում է. «Եթե ազգային միասնականության խնդիրների շարքում կարեւոր դեր ունի հայերի կրոնական եւ դավանաբանական պատկանելությունը, ապա այդ եւ նմանաբնույթ հարցերում իր դիրքորոշումներով ու ռազմավարություններով կարեւոր դեր ունի նաեւ Հայ Առաքելական Եկեղեցին: Ըստ այդմ՝ կարելի է անել հետևյալ հարցադրումները՝ Հայաստանի երիտասարդության շրջանում հեղինակության ի՞նչ ռեսուրս ունի Հայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցին, իսկ մյուս կողմից՝ հայերի ներազգային միասնականության համատեքստում, այն է՝ տվյալ պարագայում դավանաբանական տարբերությունների գործոնի կառավարման տեսանկյունից ինչպիսի՞ն է երիտասարդության գիտակցության բնույթը: Ազգային եւ պետական ինստիտուտների շարքում Հայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցին Հայաստանի երիտասարդների դիրքորոշումներում ունի ամենաբարձր վստահությունը. նրան վստահում է երիտասարդների 90.9 %-ը: Վերջին՝ առնվազն 15 տարվա ընթացքում այդպիսի բարձր վստահության մակարդակ չի դիտվել Հայաստանի պետական ու քաղաքական եւ ոչ մի ինստիտուտի նկատմամբ: Բացի դրանից՝ իրեն Հայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու հետեւորդ է համարում Հայաստանի երիտասարդության 93.2 %-ը, աթեիստ է ընդամենը 0.9 %-ը, Աստծուն հավատում, սակայն ոչ մի կրոնի հետեւորդ կամ Եկեղեցու անդամ չէ 4.1 %-ը»⁶:

Այժմ ներկայացնենք մեր հետազոտության շրջանակում արված հարցումը՝ որքանո՞վ եք վստահում Հայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցուն: Ստացված պատկերում տեսնում ենք, որ երիտասարդների 68.9 %-ը վստահում է, 21.1 %-ը ավելի շուտ վստահում է: Եթե համադրենք այս երկու տվյալները, որոնք գրեթե նույնն են, ստանում ենք վստահության 90 % արդյունք: Հարցվածների 4.6 %-ը վստահում է, իսկ 4.5 %-ը չի

⁶ «Հայաստանի երիտասարդության ազգային զեկույց», մաս 1, Երևան, 2011, էջ 19-20:

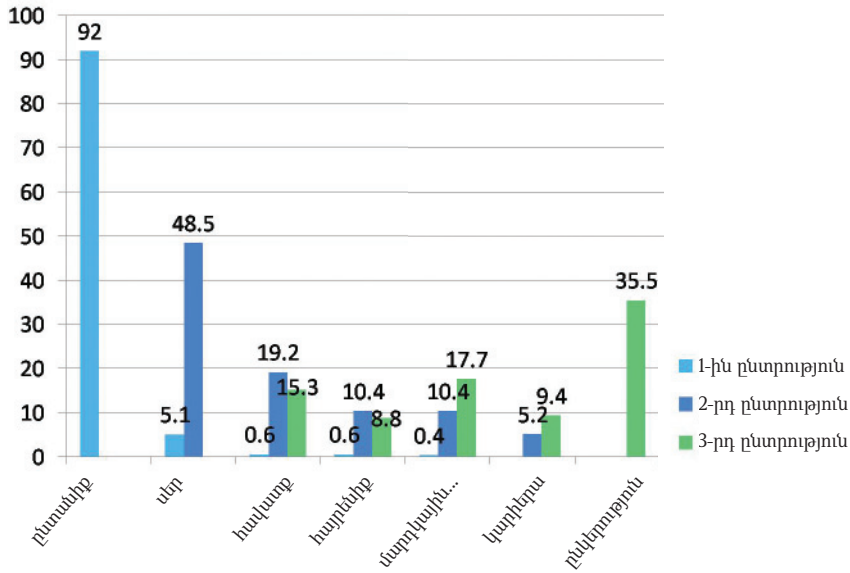
վստահում. եթե այս տվյալները միասին դիտարկենք, կստանանք 9.1 % արդյունք: Պատասխանների արդյունքները վկայում են երիտասարդության շրջանում Հայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու ունեցած մեծ դերի եւ հեղինակության մասին:

Երիտասարդության ճնշող մեծամասնությունը իրեն Հայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու հետեւորդ է համարում, ինչն անուղղակի նկատվում է նաեւ մեր ուսումնասիրությանը: Այսպես՝ «Ի՞նչ հաճախականությամբ եք այցելում Եկեղեցի» հարցին ի պատասխան մեծ մասն ընտրել է համեմատաբար բարձր ցուցանիշ ապահովող պատասխաններ (տե՛ս գծապատկեր 8): Այս իրողությունը եւս մեկ անգամ հաստատում է երիտասարդության շրջանում Եկեղեցու հեղինակության աճի իրողությունը: Սակայն հարկ է նշել, որ Հայաստանի երիտասարդության՝ Եկեղեցի հաճախակի գնալը, մեծ մասամբ պայմանավորված է ոչ թե կրոնական զարգացած գիտակցությամբ, ինչը շաղկապված է Հայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու դավանաբանությանը, այլ առավելապես դրսեւորվում է որպես ազգային նույնականացման կարծրացած բաղադրիչ⁷: Այդուհանդերձ, պետք է նշել, որ շաբաթական մի քանի անգամ Եկեղեցի հաճախելը (10.3 %) կամ միայն եկեղեցական տոներին մասնակցության բարձր ցուցանիշը (31.5 %) հստակ ընդգծում են ծիսական արարողությունների միջոցով եկեղեցական կյանքում ներգրավված լինելը եւ կրոնական կյանքին կարեւորություն տալը: Հարցվածների միայն չնչին տոկոսն է (3.3 %) եկեղեցական կյանքին անմասն: Մեծ տոկոս է կազմում «կախված է հոգեվիճակից» պատասխանը՝ 39.9 % (տե՛ս գծապատկեր 3):

Ուսումնասիրության ընթացքում հարցվածներին տրված հաջորդ կարեւոր հարցի նպատակն էր պարզել երիտասարդության շրջանում կրոնական դաստիարակության նշանակությունը: Այս դեպքում հատկապես կարեւորել ենք երիտասարդության հոգեւոր-մշակութային դաստիարակության համատեքստում քրիստոնեական արժեհամակարգի նկատմամբ վերաբերմունքի բացահայտումը, եւ դրա՝ իբրեւ կրոնական դաստիարակության հիմնական բաղադրիչի կարեւորումը (տե՛ս գծապատկեր 4): Այս դեպքում եւս ակնհայտ է՝ հարցվածների մեծ մասը (դրանք զետեղված են կրոնական դաստիարակությունը կարեւորելու հատվածում՝ 6-10 դաշտում) կրկին ընդգծում է կրոնի եւ կրոնական կյանքի կարեւորությունը երիտասարդության շրջանում, որով առավել արդիական է դառնում կրոնական դաստիարակության նշանակությունը Հայաստանի հասարակա-

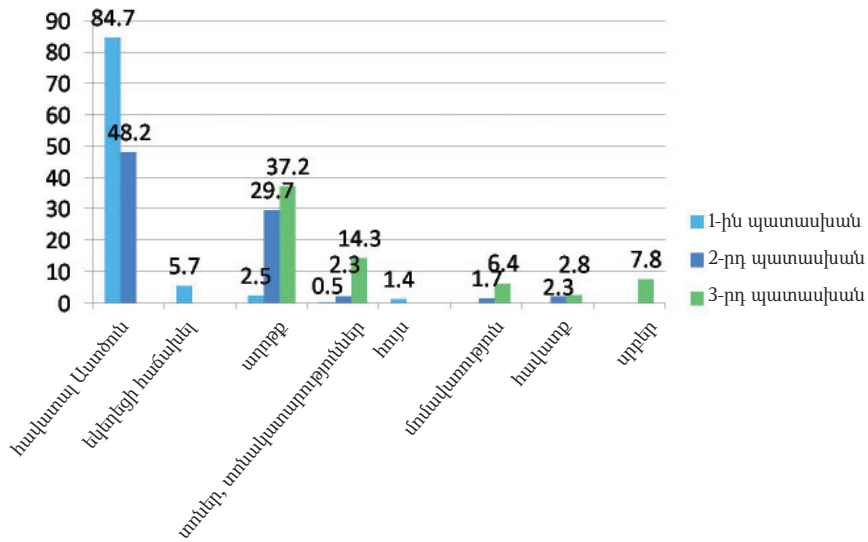
⁷ Անդ, էջ 20:

Կյանքի երեք առաջնային արժեքները



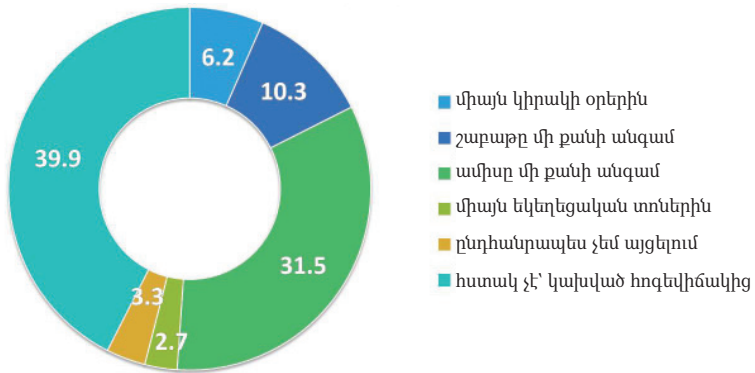
Գծապատկեր 1

Մարդու կրոնական կյանքի երեք կարևոր տարրերը



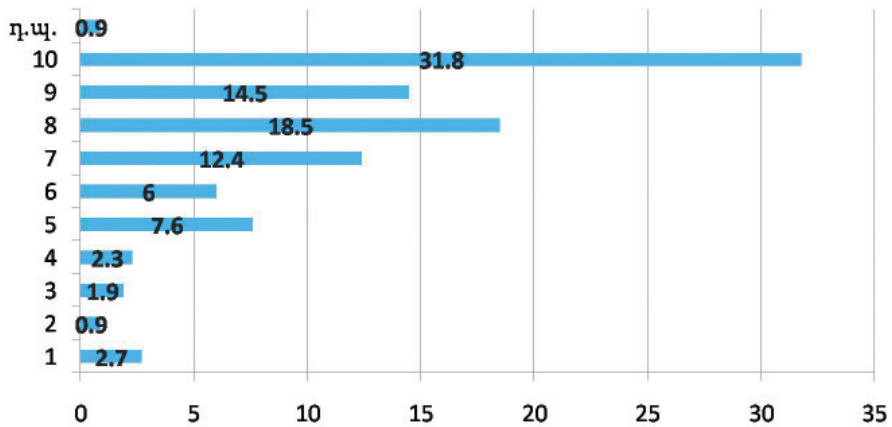
Գծապատկեր 2

Եկեղեցի այցելելու հաճախականությունը



Գծապատկեր 3

Կրոնական դաստիարակության կարեւորությունը



Գծապատկեր 4

կան կյանքում: Հատկանշական է, որ կրոնական դաստիարակությունը կարեւոր չեն համարում միայն քիչ թվով հարցվածներ (0.9 %-ն է, որ դժվարացել է պատասխանել): Պետք է նշել նաեւ, որ կրոնական դաստիարակությունը հարցվածների մի մասը նույնացրել է ազգային եւ հոգեւոր-մշակութային դաստիարակության հետ ընդհանրապես:

Մեր ուսումնասիրության շրջանակում, որպես կրոնական կյանքի եւ կրոնականության անխուսափելի դրսեւորում, խնդիր է դրվել նաեւ հստակեցնել այն տեղեկատվությունը, թե հարցվողների քանի տոկոսն է մկրտված. սա հնարավորություն է ընձեռում պարզելու, թե կրոնականության բարձր ցուցանիշ արտահայտող պատասխանների առկայության պայմաններում երիտասարդության համար որքանով է կարեւոր Եկեղեցու խորհուրդներից առաջինի (քրիստոնյա լինելու հիմնական նախապայմանի) իրագործումը: Արդյունքները ցույց են տալիս, որ հարցվածների 66.2 %-ը մկրտված է, ինչը մեկ անգամ եւս հաստատում է երիտասարդության կրոնականության բարձր ցուցանիշը եւ քրիստոնյա լինելու գիտակցված՝ ոչ պատահական ընտրությունը: Մկրտությունը երբեմն, կրոնական բովանդակությամբ հանդերձ, երիտասարդության շրջանում ընկալվում է իբրեւ ազգային պատկանելության ապացույց, որի կրոնահոգեբանական արմատները գալիս են դարերի խորքից եւ հայ քրիստոնյայի ինքնության անբաժան մասն են կազմել:

Միաժամանակ փորձել ենք պարզել, թե որոնք են հարցվողների մյուս խմբի (33.8 %) չմկրտված լինելու պատճառները: Արդյունքում ստացվել են պատասխաններ, որոնցից առանձնացրել եւ գծապատկերի տեսքով ներկայացրել ենք 2 %-ի սահմանը գերազանցող տարբերակները: Տրված պատասխանների վերլուծությունը փաստում է, որ չմկրտված չլինելու պատճառը ոչ թե կրոնի կամ Եկեղեցու հանդեպ ժխտողական վերաբերմունքն է, այլ արհեստական եւ տարածաժամանակային բնույթի խնդիրների առկայությունը, որը եւս մեկ անգամ հաստատում է կրոնի բարձր դերակատարությունը հասարակական կյանքում: Մասնավորապես՝ հարցվածների մեծ մասը՝ 4.5 %-ը չի մկրտվել որոշ հանգամանքների բերումով, 4.3 %-ը՝ ժամանակի եւ 2.5 %-ը՝ ծնողների կողմից համապատասխան քայլեր չձեռնարկելու պատճառով, իսկ 3.5 %-ը պատրաստվում է մկրտվել: Հատկանշական է, որ պատասխանողների բացարձակ մեծամասնությունը ցանկություն ունի կամ պատրաստվում է մկրտվել:

Այսպիսով՝ կատարված հետազոտությունը հնարավորություն է տալիս առավել հստակ պատկերացում կազմելու Հայաստանի Հանրապետու-

Թյան երիտասարդությունը արժեհամակարգի, կրոնական ընկալումների եւ անկախության նոր սերնդի կյանքում Հայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու ունեցած դերի ու նշանակության մասին: Փաստորեն այսօր երիտասարդների ընկալմամբ Հայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցին կրոնական կարեւոր ինստիտուտ է, որի հետ անքակտելիորեն ընկալվում է նաեւ ազգահավաք, ազգապահպան գործառնությունը:

РЕЗЮМЕ

Исследование посвящено анализу роли и значения Армянской Апостольской Церкви в системе ценностей, религиозных представлениях и самобытности нового поколения Республики Армения. В исследовании отражаются следующие вопросы: какие три основные элементы важны для религиозной жизни человека? Важна ли для респондентов религиозная жизнь? Насколько Вы доверяете Армянской Апостольской Церкви? Как часто Вы посещаете церковь? Является ли религиозное образование важным для Вас? Крещены ли вы? Важность исследования оценивается в контексте современных вызовов в вопросе обработки молодежной политики Республики Армения.

SUMMARY

The present research aims at understanding the role and significance of the Armenian Apostolic Church in values, religious beliefs and identity of the new generation of Republic of Armenia. The study reflects answers to the the following questions: what are the three values that are priority for respondents; Is religious life important for the respondents? To what extent do they trust in the Armenian Apostolic Church? How often do they attend church? Is religious education important to them? Are they baptized? The importance of the study is evaluated in the context of the modern challenges as well as in problem of the planning the youth policy for the Republic of Armenia.



СОДЕРЖАНИЕ

РЕЛИГИЕВЕДЕНИЕ

Проповедь епископа Нарека Берберяна, читанная в Кафедральном соборе Св. Эчмиадзина в связи с Праздником Вардавара	5
ПРОТОАРХИМАНДРИТ ШАГЕ АНАНЯН, ДИАКОН ЦОЛАК АРУТЮНЯН - Послание католикоса Гиваргиса I как один из важнейших христологических документов Восточно-Сирийской Церкви VII века	9

ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

АРМЕН АСРЯН - Теория переоценки деятельности марзпана Васака Сюни, выдвинутая Н. Адонцем	37
ВАГЕ ТОРОСЯН - К вопросу о короновании Левона Великого, царя Киликийской Армении	65
ЛИАНА ДАЛЛАКЯН - Труд историка Хетума Корикосци “Цветник историй земель Востока”	84
НОРАЙР ПОГОСЯН - Рукописная автобиография Григора Шхтаякира	97

СООБЩЕНИЯ

АРМИНЕ ГРИГОРЯН - Анатомические фразеологизмы как проявления первичных верований и обрядовых действий	115
НАРИНЕ ШАМАМЯН - Основные понятия изучения армянских народных танцев в свадебном ритуале	129
ГЕВОРГ МКРТЧЯН - Особенности религиозной жизни в молодежной среде	145

CONTENTS

RELIGIOUS STUDIES

Sermon of H.G. Bishop Narek Berberyan delivered during the Divine Liturgy celebrated in the Cathedral of Holy Etchmiadzin on the occasion of the Feast of Transfiguration	5
SENIOR ARCHIMANDRITE SHAHE ANANYAN, DEACON TSOLAK HAROUTIUNYAN - Letter of Catholicos Geevarghese I as one of the most important Christological documents of the 7 th century of the Assyrian Church of the East	9

HISTORICAL-PHILOLOGICAL STUDIES

ARMEN ASRYAN - Theory of re-evaluation of the activity of marzpan Vassak Syuni by Nikoghayos Adonts	37
VAHE TOROSYAN - On the issue of the coronation of Levon the Magnificent, Armenian King of Cilicia.....	65
LIANA DALLAKYAN - “Flower of the Histories of the East” by Historian Hetoum of Corycus.....	84
NORAYR POGHOSYAN - Autobiography of Gregory Shghtayakir	97

ESSAYS

ARMINE GRIGORYAN - Anatomical phrases as expressions of primary beliefs and ritual ceremonies.....	115
NARINE SHAMAMYAN - Main notions of studies of Armenian folk dances in the bridal rites	129
GEVORG MKRTCHYAN - Characteristics of religious life among the youth.....	145

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

- Տ. Նարեկ եպիսկոպոս Բերբերեանի քարոզը՝
խօսուած Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում
Վարդավառի տօնի առիթով.....5
- Տ. ՇԱՀԵ Ծ. ՎՐԴ. ԱՆԱՆՅԱՆ, ՅՈՒԼԱԿ ՍՐԿ. ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ -**
Գիվարգիս Ա. Կաթողիկոսի թուղթն իբրեւ Է. դարի
Արեւելքի Ասորական Եկեղեցու քրիստոսաբանական
կարեւորագույն վավերագրերից մեկը.....9

ՊԱՏՄԱՐԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

- ԱՐՄԵՆ ԱՍՐՅԱՆ -** Նիկողայոս Ադոնցի՝ մարգպան Վասակ Սյունու
գործունեության վերագնահատման տեսությունը.....37
- ՎԱՀԵ ԹՈՐՈՍՅԱՆ -** Կիլիկիայի Հայոց թագավոր
Լեոն Մեծագործի թագադրման խնդրի շուրջ.....65
- ԼԻԱՆԱ ԴԱԼԼԱՔՅԱՆ -** Հեթում պատմիչ Կոռիկոսցու «Ծաղիկ
պատմութեանց Արեւելից աշխարհի» երկասիրությունը..... 84
- ՆՈՐԱՅՐ ՊՈՂՈՍՅԱՆ -** Գրիգոր Շղթայակրի
ինքնագիր կենսագրությունը.....97

ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐ

- ԱՐՄԻՆԵ ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ -** Կազմախոսական
դարձվածքներն իբրեւ նախնական հավատալիքների
ու ծիսական արարողությունների դրսևորումներ 115
- ՆԱՐԻՆԵ ՇԱՄԱՄՅԱՆ -** Հայ ժողովրդական պարերի
ուսումնասիրման հիմնական հասկացությունները
հարսանեկան ծիսահամալիրում.....129
- ԳԵՒՈՐԳ ՄԿՐՏՉՅԱՆ -** Կրոնական կյանքի
առանձնահատկությունները երիտասարդության շրջանում145

- 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
- ԴԱՄ** - Դաշտային ազգագրական նյութեր
- ԴՀՊ** - Դիւան հայոց պատմութեան (խմբ.՝ Գ. Աղանեսանց), հ. 1-13, Թիֆլիս, 1893-1917
- ԴՀՎ** - Դիվան հայ վիմագրության, Երեւան
- Ե(Լ)Ժ** - Երկերի (լիակատար) ժողովածու
- ԵՊԿ** - Երեւանի պետական կոնսերվատորիա
- ԵՊՀ** - Երեւանի պետական համալսարան
- ԷԱԺ** - Էմինյան ազգագրական ժողովածու (խմբ.՝ Գ. Խալաթյանց, Կ. Կոստանյան), հ. 1-9, Միսկվա, 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
- ՀԱԲԵ** - Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, Երեւան
- ՀԱԲԻ** - 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. Մալխասյանց), հ. 1-4, Երեւան, 1944-1945
- ՀԺՀ** - Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, Երեւան
- ՀՀ** - Հայագիտական հանդէս, Երեւան
- ՀՀ ԳԱԱ** - Հայաստանի Հանրապետության գիտությունների ազգային ակադեմիա, Երեւան
- ՀՀՀ** - «Հասկ» հայագիտական հանդէս, Անթիլիաս
- ՀՀՀԸ** - Հայաստանի հնագիտական հուշարձանները, Երեւան
- ՀՀՀՄ** - 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. Սիրմէլեան, Մ. Աւգերեան), հ. 1-2, Վենետիկ, 1836-1837
- ՆՃԺՊ** - Նյութեր հայ ժողովրդի պատմության, Երևան
- ՇՀՀԿ** - Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն. գիտական աշխատանքներ, Գյումրի
- ՊԲՀ** - Պատմաբանասիրական հանդես, Երևան
- ՊԻ** - Պատմության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երևան
- ՊՄ** - «Պատմություն եւ մշակույթ» հայագիտական հանդես, Երևան
- ՎՀԵՊ** - Վավերագրեր Հայ Եկեղեցու պատմության, Երևան
- ՎՀՀ** - «Վէժ» 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
- ВКУ** - 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
- REArm** - 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

ԽՄԲԱԳՐՈՒԹԵՄՆ 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՝ 08. 08. 2016 թ.

Չափսը՝ 70X100 1/16: Ծաւալը՝ 10 տպ. մամուլ: Թուղթը՝ օֆսէթ: Տպաքանակը՝ 400:



ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾԻՆԻ ՏՊԱՐԱՆ