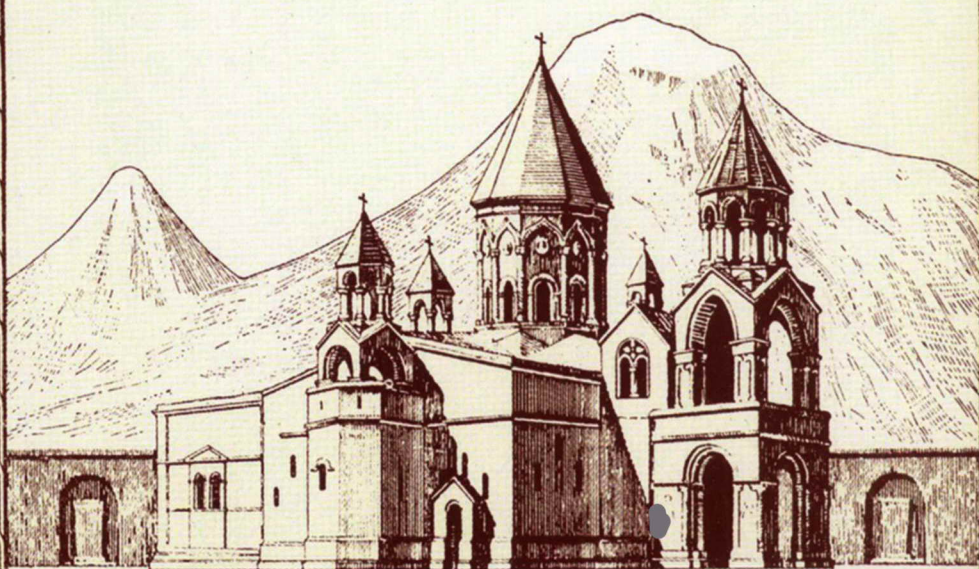


# ԷԶՄԻԱԾԻՆ



ԺԲ  
2015



ՊԱՇՏՈՆԱԿԱՆ ԱՄՍԱԳԻՐ  
ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՅ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՈՒԹԵԱՆ  
ՍԱՅՐ ԱԹՈՈՈՅ ՍՐԲՈՅ ԷՋՄԻՇՆԻ

ԴԵԿՏԱԿԵՐ

2015  
Ա. ԷԶՄԻՄՅԱՆ





ՀՐԱՄԱՆԱԻ  
**S. S. ԳԱՐԵԳՆԻ ԵՐԿՐՈՐԴԻ**  
ՎԵՀԱՓԱՌԻ ԵՒ ՍՐԲԱԶՆԱԳՈՅՆ  
ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ

**«ԼՋՄԻԱԾԻՆ»**

կրօնագիտական և հայագիտական հանդէս

**Խմբագրակազմ**

**Գլխավոր խմբագիր՝ Արսէն Բորոյսեան**

**Խմբագիրներ՝**

**Ռսկան քահանայ Յովհաննիսեան, Արփինէ Չանթիկեան,  
Լիլիթ Յակոբեան**

**Տեխնիկական խմբագիր՝  
Անգելինա Ալեքսանեան**

**Լեզուաոճական խմբագիր՝ Վազգէն Սաֆարեան**

**Խմբագրական խորհուրդ**

**Վահան Լալիսկոպոս Յովհաննիսեան** (Ֆրանսիա), **Անուշաւան Լալիսկոպոս Ժամկոչեան** (Երևանի պետական համալսարան, Աստրուածաբանութեան ֆակուլտէտ), **Գէորգ Լալիսկոպոս Սարոյեան** (Գէորգեան հոգևոր ճեմարան (աստրուածաբանական համալսարան), **Դանիէլ վարդապետ Յնտրգեան** (ԱՄՆ Հայոց Արևելեան թև), **Շահէ վարդապետ Անանեան** (Գէորգեան հոգևոր ճեմարան (աստրուածաբանական համալսարան), **Գարեգին վարդապետ Համբարձումեան** (Գէորգեան հոգևոր ճեմարան (աստրուածաբանական համալսարան), **Զաքարիա վարդապետ Բաղդումեան** (Գէորգեան հոգևոր ճեմարան (աստրուածաբանական համալսարան), **Հրաչ սարկաւազ Սարգիսեան** (Գէորգեան հոգևոր ճեմարան (աստրուածաբանական համալսարան), **Գէորգ Տէր-Վարդանեան** (Մաշտոցի անուան Մարենադարան, **Գէորգեան հոգևոր ճեմարան** (աստրուածաբանական համալսարան), **Գոհար Յարութիւնեան-Թոմա** (Գէորգեան հոգևոր ճեմարան (աստրուածաբանական համալսարան), **Պետրոս Յովհաննիսեան** (Երևանի պետական համալսարան, **Գէորգեան հոգևոր ճեմարան** (աստրուածաբանական համալսարան), **Անահիտ Աւագեան** (Գէորգեան հոգևոր ճեմարան (աստրուածաբանական համալսարան), **Գոհար Մուրադեան** (Մաշտոցի անուան Մարենադարան), **Ազատ Բոգոյեան** («Լաչէ և Թամար Մանուկեան Մարենադարան», **ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտութեան ինստիտուտ**), **Ալեքսան Յակոբեան** (ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտութեան ինստիտուտ), **Մհեր Նաուդեան** (Երևանի պետական կոնսերւատորիա), **Աննա Արևշատեան** (Երևանի պետական կոնսերւատորիա), **Արամ Մարտիրոսեան** (Ֆրանսիա, Փարիզ-Նանտերի համալսարան), **Իգարէլ Էօմէ** (Ֆրանսիա, Մոնպելիէի համալսարան), **Աննա Շիրինեան** (Իտալիա, 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)*), **Archimandrite Daniel Findikyan** (*USA, Eastern Armenian Diocese*), **Archimandrite Shahe Ananyan** (*Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Archimandrite Karekin Hambardzumyan** (*Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Archimandrite Zakaria Baghumyan** (*Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Deacon Hratch Sarkissian** (*Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Kevork Ter-Vardanyan** (*Matenadaran, Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Gohar Harutiunyan-Thomas** (*Kevorkian Theological Seminary (Theological University)*), **Petros Hovhannisyan** (*Yerevan State University, 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. ՇԱՀԵ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ԱՆԱՆՅԱՆԻ ՔԱՐՈՋԸ՝  
ԽՈՍՎԱԾ Ս. ԷԶՄԻԱԾՆԻ ՄԱՅՐ ՏԱՃԱՐՈՒՄ  
Ս. ՊԱՏԱՐԱԳԻՆ**

(6 դեկտեմբերի, 2015 թ.)

*Յանուն Հոր և Որդու և Հոգույն Սրբու. ամեն:*

*«Երանի որ կերիցէ ճաշ յարքայութեան Աստուծոյ»  
(Ղուկ. ԺԴ. 15):*

Սիրելի հավատացյալ քույրեր և եղբայրներ,

Ավետարանի ընթերցվածում մեր առջև բացվում է հետաքրքիր մի տեսարան, երբ Ղուկաս ավետարանիչը նկարագրում է, թե ինչպես Տեր Հիսուս Քրիստոս շաբաթ օրը մի մեծ և հանդիսավոր ճաշի էր հրավիրված: Այնտեղ էին շատերը՝ նշանավոր, անվանի, կային նաև օրենսգետներ, իշխաններ ու հարուստներ: Եւ ահա Հիսուս նրանց մի առակ է պատմում՝ հատուկ հիշելով դրա նախապատմությունը, երբ մի հիվանդ մարդ շաբաթ օրը մոտենում է Հիսուսին և աղաչում, որ իրեն բժշկի: Տեսնելով այդ մեծ ու հանդիսավոր լսարանը, նշանավոր ու մեծամեծ մարդկանց՝ Հիսուս հարցնում է. «Շաբաթ օրով մի՞թե կարելի է բժշկել, ինչ եք ասում դուք» (հմմտ. Ղուկ. ԺԴ. 3): Եւ բոլորը լռում են, քանզի գիտեին Հիսուսի վերաբերմունքն այդ հարցին: Հիսուս բժշկում է այդ մարդուն, ապա դառնում իրեն հրավիրող տանտիրոջն ու ասում. «Երբ հրավիրես ճաշի, հրավիրիր ոչ թե նրանց, որոնցից հատուցում ստանալու ակնկալիք ունես, այլ նրանց, ովքեր երբեւէ քեզ չեն փոխհատուցել և չեն էլ փոխհատուցելու»: Այս խոսքերից հետո նստածներից մեկն արտասանում է նշանավոր նա-

խաղասությունը. «Երանի նրան, ով ճաշ կուտի Աստծո արքայության մեջ» (Ղուկ. ԺԴ. 15):

Սիրելիներ, հետագա ողջ պատմությունը Քրիստոսի կողմից ներկայացվող շատ կարևոր մի այլաբանություն է. Նա ասում է, որ հավաքվածների նման մեծամեծ մեկը մի օր որոշեց ճաշի հրավիրել հարգելի ու պատվելի տարբեր մարդկանց: Երբ հասավ ճաշի պահը, նա ուղարկեց իր ծառային, որ հրավիրեն ու ասեն. «Ահա ամեն բան պատրաստ է, եկե՛ք», սակայն հրավիրյալները մեկը մյուսի ետևից սկսեցին հրաժարվել իրենց տված խոստումից: Մեկն ասաց. «Արտ եմ գնել, պիտի գնամ տեսնեմ», մյուսը՝ «...հինգ գույգ եզ եմ գնել, պիտի գնամ տեսնեմ», երրորդը թե՛ «Նոր եմ ամուսնացել եւ չեմ կարող գալ ճաշի»: Այդ ժամ տանտերը բարկանում է եւ ծառային հրամայում, որ գնա փողոցում, շուկայում, հրապարակում, նույնիսկ քաղաքից դուրս՝ արտերում ու դաշտերում ով որ կա՝ խեղճ, կույր, հաշմանդամ, աղքատ, անձանոթ, հրավիրի ներս եւ բերի ճաշի՝ մինչեւ տունը լցվի:

Այն ժամանակ, ինչպես եւ այսօր, սիրելիներ, պաշտոնական ճաշի հրավիրելը ենթադրում է որոշակի պատրաստության շրջան: Մարդիկ նախապես տեղեկանում են, թե քանի հոգի պիտի գա, ճաշն ինչ չափաբաժնով պետք է պատրաստվի եւ, որ ամենակարևորն է, հրավիրյալները նախօրոք խոստանում են ներկա լինել ճաշին: Բայց ահա մեր այս առակում տանտերը հայտնվում է անհարմար իրավիճակում: Իրականում, բերված բոլոր պատճառները, որոնցով մարդիկ խուսափում էին ճաշին գալուց, օրենքով թույլատրելի էին: Հին Կտակարանում ասվում է՝ եթե մարդ եզներ է գնել կամ նոր է ամուսնացել, պատերազմի չի կարող գնալ, եւ դրանք թույլատրելի պատճառներ են որեւէ հանդիպումից կամ մեծ ձեռնարկից բացակայելու համար (հմմտ. Բ. Օր. ԻԴ. 5): Փաստորեն, Հիսուս նորից ու նորից մարդկային բարությունը, խիղճն ու սիրտը դնում է օրենքին դեմ հանդիման եւ ասում, որ առաջին հրավիրյալներից ոչ ոք Աստծո արքայության մեջ ճաշի չի նստելու: Հրեաների պատկերացմամբ՝ Աստծո դատաստանի օրը բոլոր հրեաներն ու ընտրյալները՝ օրենսգետներ, փարիսեցիներ, Աստծո արքայության մեջ ճաշի էին նստելու, եւ Տերն Ինքն էր նրանց հրամցնելու աստվածային կերակուրը՝ իբրեւ փրկության նշան: Սակայն Քրիստոսի պատկերացրած ճաշն ու խնջույքը մի փոքր այլ է: Այդ խնջույքում իրենց հարստությամբ, իշխանությամբ, դիրքով, հասարակության մեջ իրենց ազդեցությամբ հպարտացող մարդիկ տեղ ու դեր չունեն: Նրանք կարող են ամենատարբեր պատճառներն ու ձեւերը գտնել այդ



ամենից հրաժարվելու համար, կարող են տարաբնույթ կերպով արդարացնել իրենք իրենց, որ այսքան ու այսքան բան են արել եւ առավել, քան մյուսները, արժանի են այդ թագավորության մեջ մտնելուն: Եւ Հիսուս կրկին ու կրկին նրանց ասում է. «Այն, ինչ դուք անում եք, անում եք փոխհատուցում ստանալու ակնկալիքով, բայց այն, ինչ անում են արդարները՝ իրոք այդ ճաշին արժանի մարդիկ, անում են առանց փոխհատուցման»:

Այս առակի պատգամը, սիրելիներ, մեկ կարևոր հարցի մեջ է ամփոփվում. մենք, որ հրավիրված ենք Աստծո արքայություն, մենք, որ իբրեւ քրիստոնյաներ Աստծո կանչին ու կոչին ենք ունկնդիր, այդ ճաշին մասնակցելու համար ինչպիսին պիտի լինենք: Արդյո՞ք մեզ պետք է նույնացնենք նրանց հետ, ովքեր հաճախ արհամարհանքով, հեզանքով լսում էին Քրիստոսին ու մտածում. «Միեւնույն է, այս մարգարեի խոսքերից կամ արարքներից մեր դիրքը հասարակության մեջ չի փոխվի», թե՛ նույնացնենք այն հեզերի հետ, որոնց տանտիրոջ ծառան գտավ նեղ, կեղտոտ, խավար փողոցներում, արտերում ու դաշտերում, որտեղ խոնարհաբար իրենց գործն էին անում: Արդյո՞ք մեզ չպետք է նույնացնենք նրանց հետ, ովքեր չեն ակնկալում, թե մի օր Աստծո արքայությունից կամ Տիրոջից փոխհատուցում են ստանալու: Իհարկե, սիրելիներ, ամենքս էլ գիտենք հարցերի պատասխանները, թե ինչպիսին պետք է լինենք, որ Աստծո արքայության ճաշին մասնակցենք: Այժմ էլ Աստծո արքայության ճաշին ենք՝ Սուրբ Հաղորդության սեղանի շուրջ եւ գիտենք, որ այստեղ գալով եւ այստեղից դուրս գնալով՝ մեր մեջ տարբերություն պիտի առաջանա: Երբեք չպետք է փնտրենք զանազան պատճառներ, որոնք կարող են ամենատարբեր բնույթի լինել՝ հոգեկան խորը ցնցումներից, հարազատի կորստից, հավատի ու գիտության ամենախորն անդունդները հասնող հարցերից մինչեւ ամենապարզ, կենցաղային հարցեր, որոնք կարող են մեզ հեռացնել Աստծո արքայության կոչից: Հաճախ ամենամանր, ամենաչնչին թվացող խնդիրները մեզ հեռացնում են Աստծո արքայությանը հրավիրյալ լինելու շնորհից ու առաքելությունից: Երբ հրավիրված ենք Աստծո արքայությանը, իրոք, ունկնդիր ենք Նրա ճաշին մասնակցելու կոչին, մյուսները տեսնելու եւ ասելու են, որ այս մարդիկ տարբեր են, նրանց հոգում, արարքներում, աչքերում տարբեր լույս կա, նրանք այս հասարակության մեջ բոլորովին այլ կերպ են մտածում, նրանք այս հասարակության խիղճն են: Կարո՞ղ ենք արդյոք այդ շնորհին ու առաքելությանը հասնել լինել: Աստված մեզ կանչում է եւ, ինչպես Պողոս առաքյալն է ասում,

«այսօր եթե Նրա ձայնը լսեք, մի՛ կարծրացրեք ձեր սրտերը» (Եբր. Գ. 7-8, 15, Դ. 7. հմմտ. Սղմ. ԴԴ. 8):

Իհարկե, կան պատճառներ, դեպքեր, երբ, իրոք, չենք կարողանում այդ կոչը լսել, մեզ համար դժվար է. ունենք բազմաթիվ խնդիրներ, որոնց մասին չենք կամենում պատմել մեր եղբայրներին ու քույրերին, կան հարցեր, որոնք փակուղու առջև են դնում մեզ, կարծես վանդակի մեջ փակում մեր հոգին, բայց Տիրոջ խոսքն ու կոչը հենց այն բանալին է, որով բացվում է այդ վանդակը, հենց այդ լույսն է, որով կարողանում ենք դուրս գալ փակուղուց, հենց այն կարևոր սպասավորն է, որ գալիս է ասում է. «Եկե՛ք, ահա արդեն ամեն ինչ պատրաստ է»: Ամեն ինչ արդեն պատրաստ է. քիչ հետո ամենքս մոտենալու ենք Աստծո արքայության ճաշին՝ սեղանին, և ամեն մեկս մեր չափով ստանալու ենք առատության շնորհը՝ մեր փրկության գրավականը: Լսենք, ուրեմն, Աստծո կանչը և պատրաստությամբ ու երկյուղով մոտենանք Աստծո արքայության սեղանին:

*Շնորհք Տեսուն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի եղիցին ընդ ձեզ և ընդ ամենսեանդ. ամէն:*



**Տ. ՄՈՄԻԿ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ՍԱՐԳՍՅԱՆԻ ՔԱՐՈՋԸ՝  
ԽՈՍՎԱԾ Ս. ԷԶՄԻԱԾՆԻ ՄԱՅՐ ՏԱՃԱՐՈՒՄ  
«ՅՂՈՒԹԻՒՆ ՍՈՒՐԲ ԱՍՏՈՒԱԾԱԾՆԻ ՅԱՆՆԱՅԷ»  
ՏՈՆԻ ԱՌԻԹՈՎ  
(9 դեկտեմբերի, 2015 թ.)**

*Յանուն Հօր ևս Որդոյ ևս Հոգոյն Սրբոյ. ամէն:*

*«Գոհութի՛ւն մատուցեցէք Տիրոջը, քանզի քաղցր է Նա,  
քանզի յաւէրժ է ողորմութիւնը Նրա»  
(Սաղմ. ՃԶ. 1):*

Սիրելի՛ հավատացյալ ժողովուրդ,

Հիրավի փառքը միայն Աստծունն է, ու մեր աղոթքները հանապազ պիտի հղենք առ Աստված՝ Նրանով գորանալու և միաժամանակ Նրա մեծության առաջ խոնարհվելու համար:

Այսօր Հայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցին նշում է «Յղութին Սուրբ Աստուածածնի յԱննայէ» կարեւորագոյն տոնը:

Հովակիմն ու Աննան՝ Սուրբ Կոյսի ծնողները, բարեպաշտ ու հնազանդ մարդիկ էին, պարկեշտ՝ իրենց բոլոր արարքներում:

Սաղմոսում ասվում է. «Բարի է Տերն Իրեն հուսացողների հանդեպ, այն անձի նկատմամբ, որ Իրեն որոնում է...»: Ահա ևս Աստված գնահատեց Աննայի շնորհաշատ ու բարեպաշտ վարքը:

Սուրբ Կոյսի մայրը՝ Աննան, Դևիի ցեղից էր, Ահարոնի զարմերից՝ Մաթան քահանայի դուստրը: Մաթան քահանան երեք դուստր ուներ: Առաջինը Մարիամն էր, ով ծնեց Սաղոմեին՝ Սուրբ Կոյսի մանկաբարձուհուն, երկրորդը Սովյունն էր, ծնեց Եղիսաբեթին՝ Հովհաննես Մկրտչի մորը, իսկ երրորդ դուստրն Աննան էր, որ Գալիլեայում ամուսնացավ Հովակիմի հետ և ծնեց Մարիամին:

Հովակիմն Իսրայելի որդիների տոհմից էր՝ Հուդայի ցեղից՝ Դավթի թագավորական տնից:

Հովակիմն ու Աննան ընծաներ էին մատուցում Աստծուն՝ խնդրելով գավակ պարգևել: Ամուսինները որոշել էին չուտել, չխմել՝ մինչև Աստված գթա իրենց:

Մի օր Աննան աղոթքի է կանգնում Տիրոջ առջև և ասում. «Հիշիր, Տեր, քո աղախնի տառապանքները և օրհնիր ինձ, ինչպես օրհնեցիր Սառայի արգանդը՝ տալով նրան Իսահակ որդուն»: Աղոթում է և արտասվում: Այդ ժամանակ երևում է Տիրոջ հրեշտակը և ասում. «Աննա, Աննա, Աստված լսեց քո աղոթքը և ահա դու պիտի հղիանաս ու մի դուստր ծնես, ում անունը տարածվելու է ողջ աշխարհում, և նրան պիտի նվիրես Տիրոջը՝ Աստծո տաճարին: Եւ ահա քո Հովակիմ ամուսինը գալիս է խոյերով, նոխազներով և զվարակներով, քանզի Տերը լսել է նրա աղոթքները»:

Հովակիմը նույնպես Տիրոջ հրեշտակից ավետիս էր ստացել: Նա, վերցնելով ընտիր ու անարատ 10 ոչխար՝ Տիրոջն ընծայելու համար, նաև 12 զվարակ՝ քահանաների և ծերերի համար, 100 այծ՝ ժողովրդի համար, իջնում է սարից, ընծաները մատուցում, հետո վերադառնում տուն:

Աննան հղիանում է: Նա հետագայում արժանանում է իր թոռան՝ Քրիստոսի տեսությանը և օրհնություն ստանում նրանից:

Աննայի աղոթքը ներծծված էր հավատքով և առ Աստված հուսադրությամբ: Նա վստահ էր, որ Տերը կլսի իրեն, և երբեք չէր կորցնում հույսը:

Աննան իր պարկեշտ և անբասիր վարքագծով օրինակ էր մյուս կանանց համար:

Նրա աղոթքը մեր օրերում էլ չի կորցրել իր նշանակությունը. այսօր ևս շատ կանայք այդպես են աղոթում: «Ո՛վ զորաց Տեր, եթե քո աղախնի նեղությանը նայես և ինձ հիշես, քո աղախնին չմոռանաս և գավակ տաս, ևս Քեզ կնվիրեմ իր կյանքի բոլոր օրերը»:

Տերը կատարում է Աննայի խնդրանքը, քանզի Նա իրեն հուսացողներին երբեք չի մոռանում: Աննա երբայեցերեն նշանակում է *«շնորհ»*:

Աննան որքան բարեպաշտ ու շնորհաշատ էր, նույնքան էլ Աստծո երկյուղն ուներ՝ խոնարհության կնիքով դրոշմված: Նա ուներ բոլոր առաքիությունները և իր անձը նվիրել էր Աստծուն, քանզի ցանկանում էր արժանի լինել երկնքի արքայությանը:

Աննան Դավթի ցեղից էր, և Աստված հենց նրան ընտրեց որպես Աստվածամայր: Քանի որ Տերը նրան ուշ տարիքում էր պարգևել մայրության



բերկրանքը, հրեական սովորության համաձայն՝ որոշում են երեխային ընձայել Աստծուն:

Աստվածամայրը բոլոր մարդկանց մայրն է: Ամեն ոք կարող է նրան դիմել, նրանից օգնություն ստանալ:

Աննայի՝ կույս Աստվածամոր հղանալը աստվածային ծրագիր էր երկրի վրա: Ամենայն ինչ, որ մաքուր է, պիտի արգասաբեր լինի: Այսօր մեզ համար կրկնակի կարևոր է մաքուր ու անրասիր ընտանիք ունենալը, որտեղ յուրաքանչյուր ոք իր արարքներում կաշխատի լինել աստվածավախ և աստվածահաճո:

Թող Տերն օրհնի բոլոր նման ընտանիքները: Սիրելի՛ հավատացյալներ, Աստծո խոսքին հետևող ընտանիքն ազգի հզոր սյունն է, նրա ապագան:

Թող մեր երիտասարդներն ու երիտասարդ ընտանիքները հետևեն աստվածադիր օրենքներին, որևէ խոչընդոտի հանդիպելիս չկորցնեն հույսը, լինեն հեզ ու խոնարհ, միմյանց հարգող, զիջող և հանդուրժող, և Տիրոջից պարգև կստանան իրենց աստվածահաճո վարքի համար:

Ուրախացե՛ք Տիրոջով, զորացե՛ք ձեր հավատքի մեջ, և ապագան ձեզ համար կլինի խոստումնալից՝ Տիրոջ Սուրբ Աջի զորությամբ հովանավորյալ, ու ձեր բոլոր ճանապարհները կլինեն շիտակ, ուղղընթաց և օրհնված:

*«Ալէլուիա, օրհնեցէ՛ք Տիրոջը, երիտասարդներ, օրհնեցէ՛ք անունը Տիրոջ: Թող Տիրոջ անունն օրհնեալ լինի այսուհետև մինչև յաիփրեան»* (Սաղմ. ՃԺԲ. 1):



**Տ. ՄԱՐԿՈՍ ՔԱՀԱՆԱ ՄԱՆԳԱՍԱՐՅԱՆԻ ՔԱՐՈՁԸ՝  
ԽՈՍՎԱԾ Ս. ԷԶՄԻԱԾՆԻ ՄԱՅՐ ՏԱՃԱՐՈՒՄ  
Ս. ՊԱՏԱՐԱԳԻՆ**

(13 դեկտեմբերի, 2015 թ.)

*Յանուն Հոր եւ Որդոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն:*

*«Նոյնպէս եւ դուք յորժամ առնիցէք զամենայն  
Հրամայեալսն ձեզ, ասասցիք թէ Ծառայք անպիտանք եմք,  
զոր պարտէաքն առնել՝ արարաք»:  
(Ղուկ. ԺԷ. 10):*

Սիրելի հավատավոր եղբայրներ եւ քույրեր ի Քրիստոս Հիսուս,

Քիչ առաջ մեզ համար ընթերցվեց Ղուկասի Ավետարանից սքանչելի մի հատված՝ ԺԷ. գլխի առաջին տասը համարները: Այս հատվածը Քրիստոս ուղղում է ամենից առաջ տասներկու առաքյալներին: Սկզբում խոսվում է գայթակղության մասին. Քրիստոս ասում է. «Գայթակղություն գալու է, բայց վայ նրան, ում միջոցով այդ գայթակղությունը կգա» (Ղուկ. ԺԷ. 1): Ապա Նա դատապարտող խոսքեր է ասում գայթակղեցնողին. «Նրա համար լավ կլիներ, եթե իր պարանոցից երկանաքար վեճ կախվեր եւ նա ծովը գցվեր, քան թե այս փոքրիկներից մեկին գայթակղեցներ» (Ղուկ. ԺԷ. 2): Հրեաների համար ամենասարսափելի մահը ծովի մեջ խեղդվելն էր: Եւ ուրեմն, եթե գայթակղեցնեին մեկին, իսկ նա կարող էր լինել նոր քրիստոնյա դարձած, անկարող, տկար մեկը, կդատապարտվեին այդ սարսափելի մահվան:

Շարունակելով՝ Քրիստոս մեկ այլ պատգամ է տալիս առաքյալներին. «Եթե քո եղբայրը մեղանչի, սաստի՛ր նրան, եւ եթե զղջա, ների՛ր նրան: Եվ եթե յոթն անգամ մեղանչի քո դեմ եւ յոթն անգամ դառնա քեզ եւ ասի՝ զղջում եմ, ների՛ր նրան» (Ղուկ. ԺԷ. 3-4):

Սիրելիներ, երկու այս ծանր թվացող պատվիրանները լսելուց հետո առաքյալները Տիրոջն ասում են. «Ավկացրո՛ւ մեր հավատը» (Ղուկ. ԺԷ. 5), որովհետև իրենց շատ ծանր էր թվում Քրիստոսի պատգամներն իրականացնելը:

Քրիստոս պատասխանում է նրանց. «Եթե մանանելսի հատիկի չափ հավատ ունենաք եւ այս թթնուն ասե՛ք՝ «Արմատախի՛լ եղիր եւ տնկվի՛ր ծովի մեջ», նա իսկ կհնազանդվի ձեզ» (Ղուկ. ԺԷ. 6): Հետեւաբար՝ հավատ ավելացնելու կամ հավատի քանակի, չափի մեջ չէ գործությունը, այլ ամրության ու անսասանության, որովհետև «Եթե ճշմարիտ հավատք ունենաք թեկուզ մանանելսի հատիկի չափ», իսկ մանանելսի հատիկը իրենց պատկերացումով աշխարհի բոլոր սերմերից ամենափոքրն էր, անկարելի ոչինչ չի լինի:

Ավետարանի այսօրվա վերջին պատգամը խոնարհաբար ծառայելու մասին է, որտեղ Քրիստոս խորհուրդ է տալիս առաքյալներին. «Նույնպես եւ դուք, երբ կատարեք այն բոլորը, որ ձեզ հրամայված է, ասացեք, թե՛ «Անպիտան ծառաներ ենք. ինչ որ պարտավոր էինք անել, այն արեցինք» (հմմտ. Ղուկ. ԺԷ. 7-10):

Ավետարանական այս հատվածն ուղղակիորեն մարմնացումն է մի կերպարի, ում մասին կուգեմ շատ հակիրճ խոսել: Նա եղել է այս տաճարում ու պատարագել:

1915 թ. ապրիլի 8-ին Վան-Վասպուրականի Թիմարի շրջանի Ս. Աստվածածին գյուղը 500 հոգանոց թուրքական կանոնավոր զորքի կողմից ասպատակվում էր: Քաջագն ու արի մեր երիտասարդներից միայն 30-ն են կարողանում գնալ վերցնել եւ ընդդիմանալ թշնամուն: Գիշերվա կեսին՝ պաշտպանության ամենաթեժ ժամանակ, երբ արդեն հասկանալի էր, որ անկարելի է 500 հոգանոց կանոնավոր զորքին պատասխանել ինքնաշեն հրացաններով, սկսում են գյուղի բնակչությանը ճանապարհել դեպի Վանա լճի ափը: Խոշտանգված մարմինների ու արյան առվակների միջով անցնելով, գյուղի 90 բնակիչներ հասնում են լճափ, ուր, ինչպես հետո վերապրածներն են վկայում, հրաշք է տեղի ունենում: Լիմ կղզու անապատից երեք նավակ է տեղ հասնում եւ կղզի տեղափոխում խուճապահար մարդկանց:

Սիրելիներ, խոսքս նավակներն ուղարկող մարդու մասին է, մարդ, ով իր հետագա ամբողջ կյանքն ապրեց՝ վերհիշելով ցեղասպանության դժնդակ օրերը, գիրք գրեց Վանի ավերված, հողին հավասարեցված վանքերի եւ սրբությունների մասին եւ միայն 1918 թ. վերադարձավ Մայր Աթոռ

և մինչև կյանքի վերջն զբաղվեց ցեղասպանությունից մազապուրծ եղած իր եղբայրների ու քույրերի կենսական պայմանները ապահովելու գործով:

Խոսքը Հովհաննես վարդապետ Հյուսյանի մասին է: Նրա աճյունը հանգչում է Ս. Գայանե վանքի հյուսիսային պատի ներքո: Ցավալի է, որ մեր ժողովուրդը չի ճանաչում նրան: Ընդամենը 36 տարեկան վարդապետը Լիմ անապատում կարողացավ 12000 հոգու 28 օր պահել, որովհետև այս մարդը խնդրել էր Տիրոջը և ստացել հավելումը Քրիստոսի գործության: Լիմ անապատում 28 օր շրջափակված լինելով՝ կարողացավ այնպես անել, որ ոչ ոք չմահացավ սովից: Վերադառնալով Ս. Էջմիածին՝ 1923 թ. մեկնում է Հնդկաստան՝ հանգանակություն հավաքելու 3000 որբերի համար: Նրա անձնուրացության շնորհիվ 1500 ձեռագիր մատյաններ փրկվեցին:

Սիրելիներ, գտնվելով այնտեղ, ուր գտնվել է նրա նման անձանքներ հոգևորականը, պատարագելով նույն Սուրբ Սեդանին, ուր պատարագել է նա, ինքնաբերաբար հարց եմ տալիս ինձ. «Իսկ ո՞վ եմ ես, կարողանում եմ արդյո՞ք շարունակել այն առաքելությունը, որ ինձանից առաջ մեր Եկեղեցու նվիրյալ հայրերն ու հայրապետներն են իրականացրել: Կարողանում եմ ամենաչնչին կերպով կատարել այն, ինչ ոչ թե ինձ հանձնված է, այլ հրամայված», քանզի Քրիստոս այսպես է ասում. «Երբ կատարեք այն բոլորը, որ ձեզ հրամայված է, ասացեք. «Անպիտան ծառաներ ենք. ինչ որ պարտավոր էինք անել, այն արեցինք» (Լուկ. ԺԷ. 7-10):

Սիրելիներ, այս խոսքերը ուղղված են ոչ միայն հոգևորականներին, այլ նաև ժողովրդին, ձեզ ամենքիդ: Ձեզանից շատերը երկար տարիներ հավատքով են ապրում, տարիներ շարունակ եկեղեցու ներսում են և պետք է զգույշ լինեն, որպեսզի իրենց պահվածքով ու խոսքով հանկարծ ու հանկարծ գայթակղություն չլինեն փոքրիկներից մեկի համար, եկեղեցի մտնող նոր մարդկանց համար: Դուք էլ զգույշ պիտի լինեք, որ չլինի թե ձեր հանդեպ սխալ գործած ձեր եղբորը չներեք: Դուք էլ Տիրոջից պիտի խնդրեք. «Յաւել ի մեզ, Տէր, զհաւատ, զյոյս, զսէր և զամենայն գործս առաքինութեան...» (Ժամագիրք): Եվ դուք էլ հոգևոր սպասավորների հետ միասին պիտի իմանաք, որ այն, ինչ մենք անում ենք այս եկեղեցու համար, այն, ինչ մենք անում ենք Տիրոջը ծառայելու համար, անում ենք, որովհետև մեզ հրամայված է: Եվ երանի, երբ մեր գլուխը դնենք բարձին, երբ մահվան մահճի մեջ լինենք, կարողանանք խաղաղությամբ ասել. «Տէր, անպիտան ծառաներ ենք. այն ինչ որ պարտավոր էինք անել, կատարեցինք» (Լուկ. ԺԷ. 10):

*Շնորհք Տեստն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի եղիցին ընդ ձեզ և ընդ ամենեսեանդ. ամէն:*

Տ. ՍԱՄՎԵԼ ԱԲԵՂԱ ՄԽԻԹԱՐՅԱՆ

**ՄԱԿԱՐԱՎԱՆՔԸ  
ԳՐԻԳՈՐ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ՏԵՐ-ԳԵՒՈՐԳՅԱՆՑԻ  
ՎԱՆԱՀԱՅՐՈՒԹՅԱՆ ՏԱՐԻՆԵՐԻՆ  
(1872-1876 ԹԹ.)**

**Ք**րիզոր վարդապետ Տեր-Գևորգյանցը Մակարավանքի վանահայրությունը ստանձնել է Գևորգ Դ. Կոստանդնուպոլսեցի Հայրապետի 1872 թ. հունվարի 3-ի թիվ 6 կոնդակի համաձայն:

Անդրադառնալով մեր ազգասեր նախնիների բարեգործությամբ կառուցված բազմաթիվ եկեղեցիների, որոնք շինվեցին միմիայն նրանց միջոցներով, իսկ այդ բերապաշտ հայորդիներին ժողովուրդը միշտ մեծարեց և նրանց անունները խոնարհումով արտասանեց, Կաթողիկոսը ցավով նշում է, որ դարերի արհավիրքներն ու տարերային աղետները դրանցից մի մասի կործանման, իսկ մյուս մասի անմխիթար ու բարձիթողի վիճակի պատճառ են դարձել:

Կոնդակում մատնանշվում է, որ հոգածության, խնամքի և վերանորոգման կարիք ունեն հատկապես Գուգարաց աշխարհի Ղազախի թեմի հայաբնակ Դիլիջան և Սևքար գյուղերի մերձակայքում գտնվող Մակարավանքը՝ «Սուրբ Աստվածամայր» անունով, երկու մենաստանները՝ «Սուրբ Աստվածածին» և «Սուրբ Գրիգոր Լուսավորիչ» անուններով:

Հաշվի առնելով վարդապետի փորձն ու կազմակերպչական ունակությունները՝ Կաթողիկոսը, Գրիգոր վարդապետի խնդրանքի և «քարենպատակ մտադրության» համաձայն, հայրապետական օրինանքով նրան է հանձնում ազգօգուտ այդ պաշտոնը՝ մաղթելով նրան լինել «մշակ առանց ամօթյ, պարզերես առաջի Աստծոյ և մարդկության»:

Կաթողիկոսը նորանշանակ վանահորը պատվիրում է նաև վերոհիշյալ հայաբնակ գյուղերից «ժողովել զմանկունս սիրելի ազգիս ի նոսա և

<sup>1</sup> ՀԱԱ, ֆ. 57, ց. 2, գ. 19, թ. 3:

<sup>2</sup> Անդ:



ուսուցանել գիարկաւոր գիտելիս եւ դաստիարակել զնոսա կրօնական ուսմամբ եւ յետ ո՛չ բազում ժամանակից պատրաստել յաջողութեամբ սան զվանական դպրոց ի վանս Մակարայ»<sup>3</sup>:

Գևորգ Դ. Կոստանդնուպոլսեցի Կաթողիկոսի կոնդակի համաձայն՝ Սինոդը Գրիգոր վարդապետին տրամադրում է նաեւ ժապավինյալ մատյան, որտեղ պետք է գրանցեր վանական համալիրի ելքի ու մուտքի ողջ ծախսերը եւ ներկայացներ Սուրբ Էջմիածին, ինչպես նաեւ վանքապատկան կալվածքները, որոնցից ստացված արդյունքով վանահայրը կկարողանար նյութական եւ բարոյական բարձրություն ապահովել իր հոգածությամբ հանձնված եկեղեցիների համար<sup>4</sup>:

Իբրեւ Մակարավանքի վանահայր՝ Գրիգոր վարդապետ Տեր-Գևորգյանցի մասին տեղեկությունը փաստորեն 1872 թվականից է, սակայն, մեր համոզմամբ, Հոգեշնորհ Հայր Սուրբը հավանաբար մեկ կամ երկու տարի առաջ իբրեւ հոգևոր սպասավոր պետք է նշանակված լիներ վանքում:

Այս համոզմանն ենք գալիս այն պատճառով միայն, որ Հոգեշնորհ Հայր Սուրբը վանահայր նշանակվելուն պես չէր հաջողի, այն էլ այդ տարածաշրջանում, դրամահավաք կազմակերպել ու առանց խոչընդոտի կատարել այն աշխատանքները, ինչի մասին վկայում է համալիրի 1872-1876 թթ. ժապավինյալ մատյանը:

Կարևոր ենք համարում նշել, որ վանահոր ազգանունը Գևորգյանցի փոխարեն հանդիպում է նաեւ Գևորգյան ձեռով<sup>5</sup>, որը, սակայն, նրա անձի հետ կապված շփոթություն չի կարող առաջացնել:

Մակարավանքի ժապավինյալ մատյաններից տեղեկանում ենք, որ համալիրը մեծ ուշադրության է արժանացել հատկապես Տավուշի եւ հարակից շրջանների, ինչպես նաեւ Վրաստանի հավատացյալ բնակչության կողմից: Միայն 1872 թ. օգոստոս ամսին Հայաստանի տարբեր վայրերից Մակարավանքի այցելուների կողմից համալիրի եկեղեցիների վերանորոգման ու վանքի բակում կրթօջախ կառուցելու համար նվիրաբերվել է 172 ուրվի 43 կոպեկ<sup>6</sup>:

Նվիրատվությունների ցուցակից հստակ երևում է նաեւ, որ 1872 թ. սեպտեմբերից մինչև 1873-ի մարտը Մակարավանքը ուխտավորներ կամ այցելուներ գրեթե չի ունեցել:

<sup>3</sup> Անդ:

<sup>4</sup> ՀԱԱ, ֆ. 56, ց. 5, թղթ. 86, թ. 272:

<sup>5</sup> ՀԱԱ, ֆ. 56, ց. 6, գ. 1640, թ. 5:

<sup>6</sup> Անդ, թ. 1:



Մակարավանք, ԺԳ. դար



Խաչքար Մակարավանքի տարածքում



Առյուծի և ցուլի մենամարտի բարձրաքանդակը  
Մակարավանքի գավիթի պատին

Մեր կարծիքով՝ պատճառը Մակարավանք տանող անբարեկարգ ճանապարհին է եղել, որն այսօր ևս դժվարանցանելի է դառնում ձյան և անձրևների ժամանակ: Մակարավանք տանող ճանապարհի (այն խճուղուց ձգվում է շուրջ 12 կմ) միայն 10 կմ է ասֆալտապատ, իսկ 2 կմ-ի հասնող հատվածը կրկին խոչընդոտներ է ստեղծում հավատացյալների ու գրոսաշրջիկների համար:

Գրիգոր վարդապետ Տեր-Գևորգյանցի վանահայրության շրջանում, հատկապես՝ 1873 թ., Մակարավանքին մեծ օգնություն ցուցաբերեցին Գանձակի շրջանի եկեղեցական ծխերը:

1872 թ. հոկտեմբերի 30-ին Սինոդը քննության է առել Գրիգոր վարդապետ Տեր-Գևորգյանցի՝ ապրիլի 22-ի և հուլիսի 19-ի գրությունները, որոնցով վարդապետը խնդրում է ստանալ Ելիզավետպոլի նահանգապետի ու Թիֆլիսի հայոց վիճակային կոնսիստորիայի թույլտվությունը՝ նրանց ենթակայության տակ գտնվող բնակավայրերում շրջելու և ի նպաստ վանքի ու կառուցվելիք կրթօջախի՝ կամավոր նվիրատվություններ հավաքելու համար:

Գրությունների մեջ նշվում է նաև, որ Մակարավանքի համալիրի եկեղեցիները բացարձակապես գուրկ են առաջին անհրաժեշտության իրերից, հանդերձանքից, գտնվում են խարխուլ վիճակում, որոնց վերանորոգության համար դրամական միջոցների մեծ կարիք կա:

Կարծում ենք, որ Սուրբ Էջմիածինն ընթացք է տվել այս գրություններին. կարելի է ենթադրել նաև, որ այս շրջանում Գանձակի տարածաշրջանի հոգևոր հովիվ Գրիգոր վարդապետ Տեր-Ստեփանյանցը և Մակարավանքի վանահայրը տարեկիցներ ու մտերիմներ են եղել, որոնց բարեկամության շնորհիվ է այդ ընդհանուր և կազմակերպված դրամահավաքը տվել գոհացուցիչ արդյունք:

Համալիրի ժապավինյալ մատյանի 1873 թ. մանրամասն գրառումներից երևում է, որ 1873 թ. սեպտեմբեր-դեկտեմբեր ամիսներին Գանձակում հօգուտ Մակարավանքի ընդհանուր հաշվով հավաքվել է 717 ռ. 87 կոպ., որն այդ ժամանակի համար նկատելի գումար էր: Ողջ գումարը Մակարավանքի վանահայրը ստացել է հատուկ վկայագրով, որի տակ ստորագրել են Գանձակի հոգևոր կառավարության նախագահ Գրիգոր վարդապետ Տեր-Ստեփանյանցը, անդամներ Աստվածատուր քահանա Տեր-Հարությունյանցը և Գրիգոր քահանա Թումանյանցը<sup>7</sup>:

<sup>7</sup> ՀԱԱ, ֆ. 56, ց. 5, թղթ. 87, թ. 227-229:

<sup>8</sup> ՀԱԱ, ֆ. 56, ց. 6, գ. 1640, թ. 2:



Այս ժամանակաշրջանում Գրիգոր վարդապետ Տեր-Ստեփանյանցի հրավերով Գանձակ մեկնած Գրիգոր վարդապետ Տեր-Գևորգյանցը ոչ միայն հանգանակած դրամն է ստանում, այլև՝ որոշ ապրանքներ, անասուններ: Նվիրատվության և դրամահավաքի ողջ գործընթացը եղել է շատ կազմակերպված ու խիստ շահեկան վանական համալիրի համար:

Մատյաններից տեղեկանում ենք, որ այս շրջանում մկրտության և պսակի արարողություններ գրեթե չեն եղել, գերակշռել են աղի օրհնությունն ու հոգեհանգիստ պատվիրելը: Հոգեհանգստյան պաշտոնի մասին հիշատակություն կա անգամ վանքի վիմագրության մեջ, երբ մարդիկ հատուկ օրերին իրենց ննջեցյալների համար հոգեհանգիստ են պատվիրել և վանքին նվիրատվություն կատարել գումարի, պարենի կամ անշարժ գույքի տեսքով:

Ծիսական արարողություններից ստացված գումարներով ու պարենով վանքում ապրող հոգևորականները չէին կարող գոյատևել: Նրանց ապրուստի միակ միջոցը Մակարավանքում հողագործությամբ ու անասնապահությամբ զբաղվելն էր, որի համար արդեն նախադրյալներ կային, և պայմաններ ունեին վանքի հարակից տարածքում:

Մակարավանքին նվիրատվություններ են արվել նաև հաջորդ տարիներին: 1874 թ. հունվարի 9-ին Շուլավերից (Վրաստան) Մակարավանքի վերանորոգման համար հավաքվել և նվիրաբերվել է 101 ո. 71 կոպ.: Գումարը վանահորն է փոխանցել գործերի կառավարիչ Մովսես քահանա Տեր-Գրիգորյանցը: Շուլավերում ու նրա հարակից գյուղերում հայերն զգալի թիվ էին կազմում և հիմնականում զբաղվում էին արհեստագործությամբ ու գործնական սերտ կապեր ունեին վրացիների հետ, որի արդյունքում վրացիները, տեղեկանալով Մակարավանքի վատթար վիճակի և վերանորոգման համար հանգանակվող գումարների մասին, իրենց նախաձեռնությամբ հանգանակություններ են կատարել և հավաքված 345 ո. 35 կոպ. նվիրել վանքին<sup>9</sup>:

Սոմխեթի քարեպաշտ հայերը հետ չեն մնացել շուլավերցիներից: Սոմխեթի ծխատեր քահանաների և տանուտերերի (գյուղապետներ) հատուկ նվիրագրով Մակարավանքի վանահայրն ստացել է 278 ո. 63 կոպ., իսկ առանց նվիրագրի՝ ևս 234 ո. 68 կոպ.:

Բացի կանխիկ գումարից՝ Հայաստանի և Վրաստանի տարբեր շրջաններից Գրիգոր վարդապետ Տեր-Գևորգյանցը ձեռք բերեց նաև

<sup>9</sup> Անդ, թ. 3:

<sup>10</sup> Անդ:



եկեղեցական սպասք, հոգևորականների համար պատշաճ հանդերձանք, կենցաղային պարագաներ, անասուններ, պարեն և այլն<sup>11</sup>:

Այսպիսի նվիրատվություններ, սակայն ավելի նվազ չափերով, Մակարավանքը ստացել է նաև 1875-1876 թթ.:

Գրիգոր վարդապետ Տեր-Գևորգյանցի վանահայրության տարիների մուտքերը վկայում են ոչ միայն վանահոր եռանդուն աշխատանքի, այլև Մակարավանքն իբրև ծաղկուն վանական համալիր տեսնելու ժողովրդի մեծ ոգևորության մասին:

Ժապավինյալ մատյաններում մուտքերի մանրամասն գրանցումներին համահունչ են նաև ծախսերի գրանցումները: Այսպիսի գրանցումներից հատկապես ուշագրավ են կրթօջախի շինարարության համար արված ծախսերի վերաբերյալ նշումները, որը ստորև ներկայացնում ենք ընթերցողի ուշադրությանը<sup>12</sup>:

|                                                                                                                                                                                       |      |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------|
| 1. Կառույցի հիմքերը փորելու, հողը հանելու և տարածքից հեռացնելու համար աշխատեցին յոթ հոգի, որոնցից ամեն մեկին, ընդհանուր մեկ օրվա այդ ողջ աշխատանքի համար, տրվեց 40 կոպ.               | 2.80 |
| 2. Վանքից հարավ-արևմուտք՝ 2 կմ հեռավորության վրա, որտեղ կար շինարարության համար անհրաժեշտ ավազ, այդ վայրից ավազի բարձման և գրաստով տեղափոխման համար աշխատող անձանց ընդհանուր տրվել է: | 4.50 |
| 3. Այդ սենյակի կառուցման համար երկու հոգի 50 կոպեկով քար հավաքեցին մեկ օր, ընդհանուր տրվեց                                                                                            | 1    |
| 4. Հաջորդ օրը արդեն 4 հոգի կրկին քար հավաքեցին վանքից ոչ շատ հեռու մի վայրից: Այդ աշխատակիցներին մեկ օրվա համար արդեն տրվեց 40 կոպ.                                                   | 1.60 |
| 5. Արքունի անտառապետին այդ կառույցի ծածկի, կաղնու քսան գերանների համար տրվեց                                                                                                          | 11   |
| 6. Քանի որ սխալ հաշվարկ էին արել ծածկի գերանների համար, անտառապետից գնեցին կաղնու ևս տաս գերան                                                                                        | 5    |
| 7. Այդ ընդհանուր երեսուն գերանները վանք հասցնելու համար վճարվեց                                                                                                                       | 6.40 |
| 8. Վերոնշյալ գերանները կտրելու և տեղափոխման աշխատանքները կազմակերպելու համար, իբրև պարգև, վանահայրն իր կողմից անտառապահին տվեց                                                        | 3    |

<sup>11</sup> Անդ, թ. 4:

<sup>12</sup> Անդ, թ. 5:

|                                                                                                                                                                                                                                    |      |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------|
| 9. Կրթօջախն ուներ երկու պատուիսանների համար նախատեսված միջին չափի անցքեր: Այդ պատուիսանների համար երկու երկաթյա ճաղավանդակներ պատվիրվեց իջեւանցի դարբին Պողոսյանի մոտ և վերցնելիս վանահայրը տվեց                                   | 4    |
| 10. Ռեուզկեցի (Դիտավան) Բաննահ Ղազարյանին կրթօջախի շարի համար, բացի գումարից, տրվեց 15 կգ ցորեն: Ցորենն անձամբ վարպետին հանձնեց վանքի հովիվներից Հովսեփ քահանա Ալիխանյանցը                                                         | 25   |
| 11. Բացի պատշար վարպետից՝ կառուցապատմանն օգնելու համար վճարվել է հինգ աշխատող անձանց ևս, ամեն մեկին՝ 85 կոպ., որը տվել է վանքի հովիվներից Ղուկաս քահանա Սիմոնյանցը                                                                 | 4.25 |
| 12. Վաղարշապատցի Սերգո Մուրադյանին երեք դռների, երկու փայտյա պատուիսանների և երկու փայտյա կուժերի համար վճարվեց                                                                                                                    | 10   |
| 13. Կառուցապատման համար գնեցին մեկ պարկ կիր, որի համար վճարվեց                                                                                                                                                                     | 3.20 |
| 14. Գնված կրի պակասության պատճառով գնվեց ևս, որը մինչև վանք բերեցին վաճառողները                                                                                                                                                    | 2.50 |
| 15. Սիս գյուղի բնակիչ (խառատ) Հովսեփին կրթօջախի ծածկը գերաններով կապելու և վերջնական տեսքի բերելու համար վճարվեց                                                                                                                   | 20   |
| 16. Նույն (խառատ) Հովսեփը նույն կառույցի տանիքը սվաղելու համար վանահորից ստացավ                                                                                                                                                    | 5    |
| 17. Իջեւանցի Մովսես Սիմոնյանցի կրպակից, ձեռամբ աչաջրեցի Հակոբ Գաբրիելյանցի, վանքի համար վանահոր խնդրանքով գնվեց 60 կգ երկաթ և տրվեց                                                                                                | 6.5  |
| 18 Վերոնշյալ գնված երկաթը տվեցին աչաջրեցի դարբին Հարությունին, որ թե՛ նոր կառուցվելիք կրթօջախի և թե՛ վանքի մյուս պետքերի համար օդեր, սավոկ [= գոգաթիակ], վառարանի շիշ և նման կենցաղային իրեր պատրաստի, որի համար դարբինին վճարեցին | 8    |

Կրթօջախի շինարարությունն սկսվեց 1872 թ. ապրիլին և ավարտվեց 1873 թ. սեպտեմբերին:

Շինարարության ավարտից հետո Աչաջրի Հովսեփ քահանա Խաչատրյանի ջանքերով հավաքագրվեց 7 երեխա: Սկզբնական շրջանում այդ երեխաները շաբաթը 2 օր, հետագայում՝ 4 օր, կրթություն էին ստանում եկեղեցու հովիվների մոտ, երբեմն էլ անձամբ վանահայրն էր դասավանդում<sup>13</sup>:

Թեև Մակարավանքի դպրոցը չդարձավ հոգևորականների երազած կրթօջախը, սակայն կարևորվեց նրանով, որ դարձավ տարածաշրջանի

<sup>13</sup> Անդ. թ. 8:

և հատկապես Աչաջուր գյուղի հոգևոր դպրոցի նախատիպը. շրջանի հոգևորականների ջանքերով ևս մի քանի այդպիսի դպրոց հիմնվեց:

Գրիգոր վարդապետ Տեր-Գևորգյանը 1874 թ. սեպտեմբերին վանքի դարպասներից դուրս՝ հարավարևմտյան մասում, կառուցեց անասնազոմ: Ընթացքում կառուցվեց նաև փոռ՝ հացը տեղում թխելու համար:

1874 թ. Ղազախից Կարապետ վարդապետի ջանքերով Մակարավանքի համար հավաքվեց 13 պարկ (650 կգ), ևս 95 կգ ցորեն ու գարի, և ամեն ի պահ տեղավորվեց Սեւանի շտեմարաններից մեկում: Նույն թվականի դեկտեմբերի 6-ին եղած ողջ ցորենն ու գարին կրկին Հոգեշնորհ Կարապետ վարդապետի դրամական միջոցներով տարվեց Ցամաքաբերդի ալրաղաց: Սակայն Սեւանում ամբարված ողջ հացահատիկը ալրաղաց չհասավ, քանի որ ցամաքաբերդցիները ճանապարհին Գրիգոր վարդապետ Տեր-Գևորգյանցից գողացան 1 պարկ և 85 կգ հացահատիկ, որի մասին վանահայրը սեպտեմբերի 16-ին գեկուցեց Սուրբ Էջմիածնի Սինդոնի և խնդրեց պատժել հափշտակողներին<sup>14</sup>:

1875 թ. փետրվարի 12-ի գիշերը Մակարավանքից գողացան մի շարք իրեր և վանահոր մոտ պահվող գումարը: Այս դեպքից հետո վանքի ֆինանսական վիճակը շատ ծանրացավ: Վանահայրն անգամ չկարողացավ վանքի վարձու ծառայողներին վճարել իրենց հասանելիքը, վանքի վրա զգալի պարտքեր կուտակվեցին:

Գողության մասին վանահայրը առաջինը տեղեկացրեց Սուրբ Էջմիածնի Սինդոնի, որը դեռ չէր էլ գրառվել ցամաքաբերդցիների հարցով, ապա ստիպված դիմեց Գանձակի դատարան:

Այս միջադեպը մեծ գլխացավանք դարձավ վանքի համար: 1876 թ. հոկտեմբերի 20-ին վանահորը կանչեցին Սուրբ Էջմիածին՝ բացատրություն տալու: Վարդապետը շեշտել էր, որ գողությունը կազմակերպել են Աչաջրի մի քանի հարուստներ, որոնք փորձում էին տիրանալ վանքապատկան հողերին, օրեր առաջ էլ սպառնացել էին իրեն:

1876 թ. նոյեմբերի 17-ին Սինդոնը կրկին լսում է Գրիգոր վարդապետ Տեր-Գևորգյանցի հայտարարությունը, քննում նրա դեմ ստացված ինչ-ինչ գրություններ, ինչպես նաև Քարվանսարա և Պողոսքիլիսա գյուղերի հայ հասարակության խնդրագիրը, որում շեշտվում է. «...Գրիգոր վարդապետ Տեր-Գևորգեանց իւր բարի խրատներով շահել է միշտ մեր հասարակութեան սիրտը սուրբ եկեղեցեաց մէջ, մեր, լսելով որ յիշեալ Գրիգոր վարդապետիցն չարախօսութիւն են արել, խոնարհաբար խնդրում ենք, որ

<sup>14</sup> Անդ, թ. 10:

թշնամութիւն է այդ եւ գրպատութիւն, դարձեալ խոնարհաբար խնդրեմք, որ ուղարկէք գայ իւր վանքը, որ այսուհետեւ պիտի շահուինք մեր նորա արժանատի խրատական խօսքերով...»<sup>15</sup>:

Սակայն Սինոդի որոշման համաձայն՝ Գրիգոր վարդապետի վանահայրությունը դադարեցվում է, մերժվում է գյուղերի հայ բնակիչների պահանջը: Որոշման մեջ նշվում է նաեւ, որ անկախ դատական քննության ընթացքից, վարդապետից պետք է գանձել նաեւ գողացված ողջ դրամը<sup>16</sup>:

Գրիգոր վարդապետ Տեր-Գևորգյանցի՝ Սուրբ Էջմիածին ուղարկած հաջորդ գրությունները թվագրված են արդեն վանահայրության պաշտոնը հանձնելուց հետո՝ 1876-ի նոյեմբերի 27-ին եւ 1877 թ. հունվարի 31-ին: Առաջինում Սուրբ Էջմիածին խնդրում է զիջել իր ունեցած 75 ո. պարտքը, իսկ երկրորդում՝ թույլտվություն է խնդրում դարձյալ շրջել գյուղերում եւ հօգուտ վանքի դրամահավաք կատարել: 1877 թ. մարտի 2-ի թիվ 209 արձանագրությամբ Սինոդը մերժում է վարդապետի երկու խնդրանքն էլ, ավելին՝ նրան սաստում են. «...մի՛ եւս վստահացի նա անկողդ գրագրութեամբ ձանձրացուցանել զձայրագոյն իշխանութիւն իւր...»<sup>17</sup>:

Մեզ համար հստակ չէ՝ 1877 թ. հետո վանահայրը հոգևոր ծառայությունը շարունակել է այլ վայրում, թե՛ մահացել է հենց Մակարավանքում (վերոհիշյալ արձանագրության մեջ շեշտվում էր նաեւ, որ վարդապետը վանքի տարածքը լքելու իրավունք չունի): Մահվան ստույգ թվականը եւս հնարավոր չեղավ ճշտել: 1881 թ. մարտի 17-ին Սինոդից Վրաստանի հայոց վիճակային կոնսիստորիա առաքված գրության մեջ ասվում է, որ 1880 թ. մայիսին Գրիգոր վարդապետը դեռ կենդանի է եղել, իսկ ահա այդ գրության մեջ նա հիշատակվում է իբրեւ «վախճանեալ վանահայր»<sup>18</sup>:

Իհարկե, տարիների հեռվից դժվար է դատել ու լիովին պարզ պատկերացում կազմել Մակարավանքի թե՛ ձեռքբերումների, թե՛ կորուստների մասին, սակայն Գրիգոր վարդապետ Տեր-Գևորգյանցի վանահայրության 5 տարիների ընթացքում վանական համալիրն իսկապես ապրել է թե՛ հոգևոր, թե՛ տնտեսական վերելք:

Գրիգոր վարդապետ Տեր-Գևորգյանցից հետո Մակարավանքի նոր վանահայր է նշանակվել Հովնան վարդապետ Սուրբապանյանը:

<sup>15</sup> ՀԱԱ, ֆ. 56, ց. 5, թղթ. 99, թ. 461-462:

<sup>16</sup> Անդ:

<sup>17</sup> ՀԱԱ, ֆ. 56, ց. 5, թղթ. 100, թ. 266:

<sup>18</sup> ՀԱԱ, ֆ. 53, ց. 1, գ. 2930, թ. 1:

### РЕЗЮМЕ

В статье на основе документов из Национального архива Армении рассматриваются фрагменты истории монастыря Макараванк в годы настоятельства архимандрита Григора Тер-Геворгянца. Архимандрит Григор принял настоятельство по кондаку N 6 Католикоса Геворга IV Костантинуполсеци от 3 января 1872 г. Сохранившиеся документы свидетельствуют о том, что пять лет настоятельства архимандрита Григора можно охарактеризовать как годы действительно духовного и экономического подъема монастырского комплекса. После архимандрита Григора настоятелем монастыря был назначен архимандрит Овнан Сукиасян.

### SUMMARY

Based on documents kept in the state archives of Armenia, the article reveals historical episodes of Makaravank during the abbacy of Archimandrite Grigor Ter-Gevorkiants. Archimandrite Grigor took the office of the abbot according to encyclical N 6 issued on January 3, 1872 by Catholicos Gevork IV Constantiopolsetsi. Existing details show that during five years of Archimandrite Grigor's abbacy the monastic complex truly enjoyed both spiritual and economic growth. He was succeeded by Archimandrite Hovnan Soukiassian in the office of the abbot of Makaravank.





ՆԻԿՈԼԱՅ ՍԵԼԵԶՆՅՈՎ

## ԱՐԵՒԵԼՔԻ ԱՍՈՐԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՔՐԻՍՏՈՍԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ<sup>1</sup>

Հիմնական սկզբնաղբյուրների վերլուծություն  
դոգմայի ձևավորման պատմության համատեքստում

### Դիողորոս Տարսնացի

**Դ**իողորոս Տարսնացու քրիստոսաբանական հայացքները լայն ճանաչում ձեռք բերեցին, հավանաբար, այն ժամանակ, երբ նա բախվեց Քրիստոսի աստվածությունը ջատագովելու անհրաժեշտությանը՝ առաջացած Հուլիանոս Ուրացողի կրոնական քաղաքականության հետևանքով: 362 թ. վերջերից մինչև 363-ի մարտի 5-ը վերոնշյալ կայսրը, որ հայտնի էր հեթանոսական կրոնը որպես կայսերական կրոն վերահաստատելու իր ջանքերով, ապրել է Անտիոքում, որտեղ և «Ընդդեմ Գալիլեացիների» խորագրով շարադրել է մեղադրական բնույթի ընդարձակ գրվածքներ, որոնք ժողովրդին հասանելի են դարձրել պարսիկների դեմ պատերազմ մեկնելուց առաջ:

Քրիստոնեության այդքան հզոր ախտյանի ներկայությունն Անտիոքում չէր կարող չանդրադառնալ Արևելքի բնակիչների հոգևմտավոր վիճակի վրա: Եկեղեցու աստվածաբաններն ու մատենագիրները Հուլիանոս կայսեր հարձակումների դեմ ստիպված պետք է հանդես գային բանավեճով: Քրիստոսի աստվածությունը, «պաղեստինցի մարդուն երկրպագելը», «Աստվածածին» (Θεοτόκος) անվանումն այն դրույթներն էին, որոնք ենթարկվում էին Հուլիանոսի հարձակումներին: Քրիստոնյաները պետք է պաշտպանվեին, և ահա Անտիոքում գտնվող Դիողորոսն ընդունում է մարտահրավերը: Նրա՝ պայքարի մեջ մտնելը ակնհայտ է դառնում կայսեր խոսքերից, որոնք, ըստ Ֆակունդոս Հերմիոսի վկայության, հասցեագր-

<sup>1</sup> Н. Селезнев, Христология Ассирийской Церкви Востока. Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения, Москва, 2002. այս աշխատության առաջին մասը տպագրվել է «Էջմիածին» ամսագրի 2015 թվականի Ե. համարում (էջ 19-48):

ված էին Փոտինոսին. «Բայց Դիողորոսը՝ նագովրեցիների կախարդը, վաղուց մահացած իր կախարդությամբ առավել ամրապնդեց սեփական հիմարաբանությունը... Եթե բոլոր աստված-աստվածուհիները և Տյուրսը (հին հունական դիցաբանության աստվածություններից, որ համարվում էր Անտիոք քաղաքի հովանավորը - ծանոթ.՝ թարգմ.) օգնեն մեզ, ապա ցույց կտանք... որ նրա գալիլեացի այս նոր Աստվածը, ում նա, համաձայն ինչ-որ առասպելի, հռչակում է հավիտենական, իր խայտառակ մահվամբ ու թաղմամբ գրկվել է այն աստվածությունից, որը հնարում է Դիողորոսը»<sup>2</sup>: Այդպիսով կայսրը Քրիստոսի ճշմարիտ աստվածության և Եկեղեցու դավանանքի ջատագով էր համարում իր հակառակորդին: Նման որակումը, անկասկած, վկայում է Դիողորոսի՝ որպես ուղղափառ եպիսկոպոսի հեղինակության մասին:

Ընդունված է կարծել, թե Դիողորոսը թուլացրել է Քրիստոսի մեջ առկա միության գաղափարը: Արդյո՞ք սրա ետևում քրիստոսաբանության մեջ երկվություն ներմուծելու միտումը չէր կանգնած այն պարզ պատճառով, որ նվազեցվեր որակների հաղորդակցման սկզբունքի հիման վրա ներկայացված արտահայտությունների՝ Քրիստոսի աստվածության դավանման համար բովանդակած վտանգը, որը հիմք էր հանդիսանում կայսեր՝ հեթանոսական բնույթի մեղադրանքների համար: Գուցե նա առանձնահատուկ շեշտադրում էր երկվությունը՝ մարդապաշտության մեղադրանքից խուսափելու պատճառով: Ամեն դեպքում, վերոգրյալը նույն կերպ էր ընկալում Արևելքի Ասորի Եկեղեցու այնպիսի հռչակավոր ներկայացուցիչ, ինչպիսին է Բար-հաղբշարբա Հարբայան. «Եւ քանի որ երանելի Դիողորոսն իր ուշադրությունը սեւեռում է բնությունների, այսինքն՝ Լոգոսի ու մարմնի վրա, - գրում էր նա, - այդ հայիոյողը (այսինքն՝ Հուլիանոս Ուրացող կայսրը - ծանոթ.՝ թարգմ.) կշտամբում էր նրան Որդու երկվության պատճառով»<sup>3</sup>: Բնությունների նման տարբերակումը, հատկապես մարդկային տկարությունների վերագրումը Լոգոսին, որի դեմ հեթանոս ունկնդիրներին հասանելի կերպով առավել խիստ մեղադրանքներ էր հնչեցնում Հուլիանոս կայսրը, ակնհայտորեն սահմանափակում էին «*communicatio idiomatum*»-ի («հատկությունների հաղորդակցություն») հասկացությունը: Նույն տեսանկյունից, ըստ երևույթին, կարելի է նաև «Աստվածածին» (Θεοτόκος) անվանման հանդեպ գգուշավոր վերաբերմունքի դիտարկումը:

<sup>2</sup> H. Facundus, Pro def. trium cap., 4, 2, PL 67, 621 AB. այս մասին առավել մանրամասն տես A. Grillmeier, Christ in Christian tradition, vol. I: From the Apostolic Age to Chalcedon (451), London, 1965. Բ. վերանայված հրատարակություն, թարգմ.՝ John Bowden, Atlanta, 1975, էջ 355 (այսուհետ տես Grillmeier, I):

<sup>3</sup> Անդ, էջ 358:

Դիողորոսյան գրվածքների պահպանված հատվածները նրա դիրքորոշման որոշակի զարգացմանը հետևելու հնարավորություն են ընձևեռում: Նրա «Մեկնություն Սաղմոսաց» երկը, հատկապես՝ ՃԹ՝ սաղմոսի մեկնությունը միանգամայն ճիշտ է: Այդ մեկնության կարևոր հատվածներից մեկի (թարգմ.՝ Մ. Ժ. Ռոնդոյի) մեջբերումը տեղին է այստեղ. «ՃԹ՝ սաղմոսը տարբեր կերպ են մեկնում հրեաները, Արիոսի և Եփեսոսի աշակերտները, Պողոս Սամոսատցու, Փոտինոսի, Սարգելիոսի և Մարկելիոս Գաղատացու համախոհները (ամեն դեպքում Պողոս Սամոսատցու հետևորդներն առաջարկում էին «հասարակ մարդ» (ψιλὸν ἄνθρωπον) թարգմանական տարբերակը, որը Դիողորոսը կտրականապես մերժում էր (ծանոթ.՝ հեղ.)... Սակայն հարկավոր է հերքել հերետիկոսների բարբաջանքն ու հրեաների սնապարծությունը և բարձրաձայնել ճշմարտությունը. այդ սաղմոսը վերաբերում է մեր Տեր Հիսուս Քրիստոսին՝ Միածինն ու անդրանիկ Որդուն: Քանզի Ինքը միևնույն ժամանակ հենց Միածինն ու Անդրանիկն է՝ ոչ թե ինչ-որ մի, այլ տարբեր տեսանկյուններից: Նա Անդրանիկ է ըստ մարմնի, Միածին՝ ըստ աստվածային բնության: Անդրանիկ է, քանի որ ցեղակից է մեզ, Միածին է, քանզի Աստծուց է: [Լինելով] երկու՝ մի Որդի և մի Աստված է միևնույն ժամանակ: Այդ սաղմոսը մատնացույց է անում Նրան ոչ թե Միածին, այլ Անդրանիկ լինելու պատճառով. Հոր աջ կողմում նստելու պատվիրան ընդունեց Նա, քանզի Անդրանիկ է ու ժառանգորդ: Իսկ Միածին լինելուց պարզ է, որ Նա հավիտենակից ու գահակից է [Հորը]՝ ըստ բնության ունենալով Հոր նույն պատիվն ու գահը»<sup>4</sup>:

Այստեղ Ապոդինար Լաոդիկեցին դեռևս հանդես չի գալիս որպես հակառակորդ: Դիողորոսը խուսափում էր արիոսականների՝ Քրիստոսի աստվածության նվաստացման վտանգից, ինչպես նաև Պողոս Սամոսատցու ու նրա «աշակերտների» կողմից Քրիստոսին՝ որպես հասարակ մարդու ընկալումից: Ընդհանուր առմամբ Քրիստոսի դիողորոսյան ընկալումն ամբողջովին ճիշտ է: Հարկ է նշել, որ հակառակորդները չէին մղում նրան Քրիստոսի մեջ առկա միությունն ընդգծելուն, այլ, հակառակը, նպաստում էին տարբերությունների վրա կատարված յուրահատուկ շեշտադրմամբ՝ Եկեղեցու դավանանքի ջատագովմանը:

Նույնիսկ իր հակաապոդինարյան ջատագովական երկերում Դիողորոսը շարունակում էր Քրիստոսի մարդկային բնությունն անվանել «մարմնացում» և «մարդացում», ինչը, հավանաբար, Պողոս Սամոսատցու հա-

<sup>4</sup> M.-J. Rondeau, *Le «Commentaire des Psaumes» de Diodore de Tarse. I-III. Revue de l'Histoire des Religions*, N 176, 1969, p. 9-10.

յացքների ու Քրիստոսին որպես «Նազարեթից դուրս եկած հասարակ մի մարդու» ընկալման դեմ միաժամանակյա պայքարով էր թելադրված:

«Հիսուս, - Ավետարանի (հմմտ. Դուկ. Բ. 52) համապատասխան հատվածի իր մեկնության մեջ գրում է նա, - զարգանում էր իմաստությամբ ու հասակով: Սա չէր կարող ասված լինել Աստծո Խոսքի մասին, քանի որ Նա ծնվում է Կատարյալից՝ որպես կատարյալ Աստված, Իմաստությունից՝ Իմաստություն և Զորությունից՝ Զորություն: Հետևաբար՝ Նա չի զարգանում Ինքնին. Նա անկատար չէ, որ կատարելության հասնելու համար զարգանալու կարիք ունենար: Իսկ իմաստությամբ և հասակով զարգացողը անձն էր: Եւ քանի որ այն պետք է արարվեր ու ծնունդ առներ, աստվածությունը միանգամից չհայտնեց նրան ողջ իմաստությունը, այլ մարմնին էր շնորհում աստիճանաբար»<sup>5</sup>:

Մեջբերված հատվածից միեւնոյն ժամանակ պարզ է դառնում նաեւ Դիողորոսի ենթադրած միության սկզբունքը. եթե Քրիստոսի մեջ մարդկային բնությունը զարգացել է ոչ որպես ինքնություն իրականություն, այլ զարգացման աղբյուրն ու նպատակը հանդիսացել է Աստծո Խոսքը, այդ դեպքում վերանում են «տարբերությունները»: Աստծո Խոսքը, այսպիսով, միավորյալ գործող սուրբնէկ է, որն ընդունում է իր բնական լրմանը հասնող մարդկային բնությունը. ընդ որում, Քրիստոսի մեջ մարդկային լրումը նշանակում է վերջինիս լիակատար հաղորդակցությունը «իմաստությամբ», այսինքն՝ Բանի էության ներքին բովանդակությանը:

Դիողորոսի գրվածքներում Քրիստոսի մեջ աստվածայինի ու մարդկայինի միջև ընդգծված կերպով ներկայացված տարբերակումներ բովանդակող բազմաթիվ հատվածներ կարող են ընկալվել որպես Խոսքի հաշտեցնող շեշտադրված գործնականություն՝ իրականացված Քրիստոսի մեջ: «Ինչպե՞ս կարելի է հասկանալ «պատվո համամիասնությունը», - հարցնում է Դիողորոսը, - գուցե այնպես, ինչպես արքայի հոգու ու մարմնի պարագայում: Բայց չէ՞ որ հոգին ինքնին արքա չէ, ոչ էլ մարմինն է ինքնին արքա, - քննարկում է նա: Արքային մատուցվող պատիվը չի կարող առանձին ոչ հոգուն, ոչ էլ մարմնին մատուցվել: Միայն նրանց միությամբ է հայտնվում գործող արքան: Այդպիսին չէ Քրիստոս. Բանն Աստված արքա է [դեռեւս] նախքան [մարմնի հետ միավորվելը], հետևաբար՝ այն, ինչ կարելի է ասել մարմնի և հոգու մասին, չի կարելի ասել Բանն Աստծո և մարմնի վերաբերյալ»<sup>6</sup>: Այնուամենայնիվ, Քրիստոսի մեջ բնությունների որակական

<sup>5</sup> M. Brière, *Fragments syriaques de Diodore de Tarse réédités et traduits pour la première fois. Revue de l'Orient Chrétien*, N X (XXX), 1946, p. 36.

<sup>6</sup> Անդ, էջ 36:

տարբերությունները ներկայացնելով՝ Դիողորոսը դիմում է մարդուն ձեռավորող հոգու և մարմնի նկարագրմանը. «Ինչպես մարդն է անմահ ըստ հոգու և մահկանացու ըստ մարմնի, այնպես և Քրիստոս նույն, միակ, ժամանակներից առաջ և Դավթի սերնդից է»<sup>7</sup>:

Դիողորոս Տարսոնացու քրիստոսաբանությունը, ըստ երևույթին, վերջնականապես համակարգվել է հակաապոլինարյան վիճաբանության ընթացքում, հատկապես 379-381 թվականներից հետո: 381 թ. Կ. Պոլսի տինգերաժողովում Մելետիոս եպիսկոպոսը (մահացել է ժողովի ընթացքում) և Դիողորոսը հատուկ դերակատարում են ունեցել, իսկ ժողովական սահմանումները, անկասկած, համընկել են տարսոնացի եպիսկոպոսի հայացքներին: Կ. Պոլսի տինգերաժողովի որոշումներն ու բանաձևումներն իրենց արտացոլանքն են գտել 612 թ. Որմիզդի որդի Խոսրովի կազմակերպած աստվածաբանական վեճերի արևելաասորական վկայություններում. «Կ. Պոլսի ՃԾ. հայրերի ժողովն արևմտյան եպիսկոպոսներին ուղղված՝ հավատի մասին իր շրջաբերականում հայտարարում է. «Բանն Աստված կատարյալ Աստված է բոլոր դարաշրջաններից ու ժամանակներից առաջ: Իսկ աշխարհի ավարտին, մեր՝ մարդկանց փրկության համար Նա ընդունեց կատարյալ մարդուն և բնակվեց նրա մեջ»<sup>8</sup>:

Արևելքի Ասորական Եկեղեցու քրիստոսաբանության պատմության համար հատկապես էական նշանակություն ունի այն փաստը, որ Դիողորոսը բախվում էր «μία ὑπόστασις» («մի անձ») բանաձևմանը: [Ձևագրերի] պահպանված կտորներով, ցավոք, մեզ են հասել բնագրի այն հատվածները, որտեղ Դիողորոսը ներկայացնում է իր հակառակորդների առաջ քաշած դրույթները: Անհնար է վերականգնել նրա անձնական դիրքորոշումն ու նախապատվությունների պատճառները: Այդուհանդերձ, այդ հատվածների ու մեջբերումների հիման վրա կարելի է պատկերացում կազմել նրա հերքած դրույթների մասին: Նա չի ընդունում ոչ միայն երկու բնությունների միախառնումը Քրիստոսի մեջ, այլ նաև՝ նրանց միությունը: Քրիստոսի կատարյալ աստվածության դավանանքի պահպանման միակ հնարավորությունը նա տեսնում էր միության շեշտադրման թուլացման մեջ: Ի համեմատություն Ապոլինարի՝ նա մեծավ մասամբ իրավացի էր այս հարցում: Եթե այն անձը, ում դեմ ուղղված էր ապոլինարյան «*Quod unus sit Christus*» գրվածքը, Դիողորոսն է, ապա ակնհայտ է, որ նա պայքարել է միայն այն վտանգի դեմ, որին ապոլինարյան աստվածաբանական համակարգում

<sup>7</sup> Անդ, էջ 260:

<sup>8</sup> J. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 3 (31 vols.), Florence and Venice, 1757-1798, p. 560 A, 566 B.



ենթարկվում էր Լոգոսի աստվածության դավանանքը: Նա մտահոգված չէր Քրիստոսի մեջ մարդկության նվաստացմամբ: Սակայն «μία ὑπόστασις» («մի անձ») բանաձևում նա վտանգ էր տեսնում Քրիստոսի մեջ կատարյալ աստվածության դավանման համար, քանի որ այն Բանի և մարմնի բնութենական միություն էր նշանակում. այնքանով, որքանով նկատի էր առնվում Ապոլինարի համակարգը, Դիոդորոսն իրավացի էր: Որպես քրիստոսաբանական վիճաբանությունները իր հիշողության մեջ դեռևս կենդանի պահած հակաարիոսական վեճերի համատեքստում ապրող աստվածաբան՝ Դիոդորոսն ավելի շուտ ոչ թե քննարկում էր Քրիստոսի մեջ բնությունների միության սկզբունքը, այլ ջանում էր պահպանել Քրիստոսի աստվածության անխափան ու կատարյալ դավանումը: Այդ ուղղությամբ կենտրոնացած լինելու մասին ամենից առաջ վկայում է Քրիստոսի մարդկության սահմանման համար նրա կողմից հաճախ շրջանառվող «մարմին» եզրը: Դիոդորոսը կատարյալ աստվածության և կատարյալ մարդկության միավորման համակարգ չի մշակել: Շատ հարցերում նրա զարգացրած դրույթների կամ սկզբունքների վրա հիմնվելով՝ այդ խնդրով զբաղվելու էր նրա աշակերտը՝ Թեոդորոս Մոպսուեստացին:

### Թեոդորոս Մոպսուեստացի

Թեոդորոս Մոպսուեստացու դավանաբանական բնույթի երկերի հատվածների առավել վաղ ժողովածուն գետնդված է Ե. տիեզերական ժողովի որոշումներում՝ Ֆակունդոսի «Ջատագովութիւն Գ. գլխոց» և Ղևոնդիոս Բյուզանդացու «Ըննդէմ նէստորականաց և եւտիքեանց»<sup>9</sup> գրվածքներում: ԺԲ. փոքր մարգարեությունների նրա մեկնությունները, որպես մեկնողական բնույթի ուսումնասիրություններ, պահպանվել են իրենց ունեցած անգնահատելի արժեքի շնորհիվ, իսկ Պողոս առաքյալի թղթերի մեկնությունները՝ երկար ժամանակ Ամբրոսիոս Մեդիոլանեցու անվամբ հայտնի լինելու շնորհիվ:

Աստեմանին հիշատակում է, որ Վատիկանի գրադարանում Թեոդորոսի մի շարք երկերից պահպանվել են ասորերեն թարգմանությունների տարբերակներ՝ նրա «Պատարագ»-ը, «Հարցք ի վերայ Սուրբ Գրոց», «Հարցք և պատասխանք» աշխատություններն ու օրհներգերը<sup>10</sup>:

Միաբնակների ստեղծած ձեռագրերի հավաքածուներում Պ. դը Լա-գարդը և Է. Զախատուն ԺԹ. դարի կեսերին հայտնաբերել ու հրատարա-

<sup>9</sup> Leont. Byzant., Contra Nestorianos et Eutychianos. Migne, PG, 3 vols., 1857-1866, I, p. 86.

<sup>10</sup> Josef S. Assemanus, Bibliotheca Orientalis, vol. III, 1: De Scriptoribus Syris Nestorianis cont. Catalogum Ebediesu (1318), Romae, 1725, col. 30, not. 1.

կել են մեծ թվով պատառիկներ՝ Թեոդորոս Մոպսուեստացու գրվածքների ատրերեն թարգմանություններից պահպանված<sup>11</sup>:

Ի. դարասկզբին ի հայտ բերվեցին Թեոդորոսի՝ մինչ այդ անհայտ համարված մի քանի աշխատությունների արևելաստորական թարգմանությունները, ինչն էլ առիթ հանդիսացավ նրա գրավոր ժառանգության առավել մանրակրկիտ ուսումնասիրման և շրջանառվող տեսակետերի ու վարկածների վերանայման համար: Երբ հետազոտողները նորահայտ երկերը համեմատեցին Թեոդորոսին նգովելու համար հիմք ծառայած արդեն հայտնի գրվածքների հետ, նրա դատապարտման արդարացիության ու հիմնավորվածության առնչությամբ կասկած առաջացավ:

Թեոդորոսն անտիոքյան մեկնողական և աստվածաբանական դպրոցի պատմաբանասիրական գերակշիռ սկզբունքներով հավատարմորեն առաջնորդվող ականավոր ներկայացուցիչներից էր: Նրա գրվածքներում այդ եղանակն այնպիսի նորագեղության ու ճոխության էր հասել, որ արդեն ականատես սերնդակիցները խոսում էին Թեոդորոսի երկերի՝ որպես իրական մեկնության օրինակների մասին: Նրա հայացքների հետագա վերլուծության ընթացքում պետք է հաշվի առնել այդ հանգամանքը, քանի որ Թեոդորոսը ձգտում էր իր սահմանումները զարգացնել քրիստոսաբանության ոլորտում՝ հիմնվելով գլխավորապես նորկտակարանյան Հայտնության մեջ իր իսկ կողմից գտնված համապատասխան տողերի վրա: Դա իր հերթին օգնում է մեզ հասկանալ, թե ինչ մոտեցում էր որդեգրել նա նորկտակարանյան բնագրի նկատմամբ<sup>12</sup>: Չնայած որ գործուն մասնակցում էր իր ժամանակի աստվածաբանական վեճերին ու կիրառում այն ժամանակ շրջանառվող «οὐσία» («էություն»), «φύσις» («բնություն»), «ύπόστασις» («անձ») և «πρόσωπον» («դեմք») եզրերը, այնուամենայնիվ, նախապատվությունը տալիս էր սուրբգրային պատշաճ հասկացություններին, իսկ փիլիսոփայական բառապաշարից փոխառված եզրերի՝ նրա կիրառած ձևերը վերլուծելիս պետք է հասկանալ, որ նրա երկերում տիրապետող է սուրբգրային համատեքստը: Խոսելով Քրիստոսի՝ որպես Աստվածորդու, Տիրոջ, «Աստծո պատկերի» (Կող. Ա. 15) մասին՝ Թեոդորոսը նախընտրում էր Բանի մարդեղացման խորհուրդը բնութագրել «բնակեցում» կամ «բնակում» (ἐνοίκησις, ܠܝܬܝܬܐ - hmoūryā) և «բարեհաճություն» (εὐδοκία, ܠܝܬܝܬܐ - sbyānā) հասկացություններով: Փրկչի «դեմքը» նկարագրելիս նրա կիրա-

<sup>11</sup> P. de Lagarde, *Analecta Syriaca*, Lipsiae (Leipzig), 1858. տևւմ E. Sachau, *Theodori Mopsuesteni Fragmenta Syriaca*, Lipsiae (Leipzig): G. Engelmann, 1869 [Syriac and Latin].

<sup>12</sup> R. Greer, *Theodore of Mopsuestia: exegete and theologian*, London, 1961, p. 151.

ռած նախընտրելի «προσωπον» եզրը փոխառված է Նոր Կտակարանից<sup>13</sup>։ Բանն Աստծո՝ յուրահատուկ պատկերով մարդկային բնություն առնելու (σύλληψις) գաղափարը եւս Թեոդորոսը փոխառել է առաքելական թղթից<sup>14</sup>։

Թեոդորոսի տրամաբանության ընկալման համար առանցքային մյուս կարևոր պահը տիպաբանության նրա ըմբռնումն է։ Սուրբ Գրքի ալեգորիկ մեկնությանը բացահայտ դեմ լինելով՝ նա, այնուամենայնիվ, ընդունում էր, որ սուրբգրային այս կամ այն հատվածը կարող է ինչ-որ լրացուցիչ, հոգևոր իմաստ ունենալ։ Համոզված էր, որ Տիրոջ կամքը հայտնվում է գրվածքների տառացի ընկալման միջոցով, բայց միևնույն ժամանակ ընդունում էր՝ Աստված դեպքերի կանխատեսման մեջ դրանք դասավորում է այնպես, որ որոշ անցքերի կամ անձերի միջև հաստատվում է իրական կապ։ Այնուամենայնիվ, Թեոդորոսը պնդում էր, որ նման կապերի վավերականությունը պետք է հաստատվի նորկտակարանյան համապատասխան տեղիով։ Օրինակ՝ առաջին եւ երկրորդ Աղամները, Սրբազան պատմության մեջ հրեաներին տրված պատվիրաններն ու նոր Օրենքը, Աղամն ու Քրիստոս՝ որպես Աստծո կերպարներ, կարող են համարվել նախակերպարներ (τύπος) կամ նախակարապետներ եւ վերջիններիս դրսևորումներ (տառացի ասած՝ տիպ կամ նախատիպ)։

Տիպաբանության մասին պատկերացումները Թեոդորոսը զարգացնում էր նախաամեդանչական վիճակին հաջորդած՝ Աստծո տնօրինության (κατάστασις) երկու շրջափուլերի կամ դարաշրջանների գաղափարով։ Առաջին շրջափուլը, այսինքն՝ մարդու անկումից մինչև ընդհանրական հարություն ընկած ժամանակահատվածը անկայության ու փոփոխականության դարաշրջանն է, իսկ երկրորդը՝ անփոփոխ, կատարյալ երանության. վերջինս սկսվում է ընդհանրական հարության պահից, բայց միևնույն ժամանակ դրա սկիզբն ազդարարվել է Քրիստոսի հարությանը։ Առաջինը նախատիպն (τύπος) է համարվում երկրորդ՝ գալիք դարաշրջանի։ Նրանց զգալի տարբերությունը, ըստ Թեոդորոսի, պետք է ուսուցանի արարածներին Աստծո բարության ընկալումը։ «Առաջին դարաշրջանի» աշխարհում մարդուն պատահող բոլոր փորձությունների հաղթահարմանը

<sup>13</sup> «Որովհետև Աստված է, որ ասաց. «Խավարից թող լույս ծագի». եւ Նա ծագեցրեց մեր սրտերում Աստծո փառքի գիտության լույսը, որ ճառագայթում է Հիսուս Քրիստոսի *դեմքից*» («ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ», Բ. Կորնթ. Դ. 6)։

<sup>14</sup> Հմմտ. Փիլիպ. Բ. 7. տե՛ս [A. Mingana], Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed ("Woodbrooke Studies". աստրերեն, արաբերեն եւ գարշունի լեզվով քրիստոնեական վավերագրեր. թարգմանությունն ու խմբագրումը՝ քննադատությամբ հանդերձ՝ Alphonse Mingana, vol. V), Cambridge, 1932, գլուխ Ե., էջ 54 (այսուհետև՝ A. Mingana, նշվ. աշխ., 1932)։

օգնելու համար՝ Աստված *կերպարների ու մարգարեությունների* միջոցով թույլ է տալիս կանխատեսելու մարդկային ցեղի վերջնական վիճակը՝ «երկրորդ դարաշրջանը»: Այդ իսկ պատճառով Հին Կտակարանը նախատիպն ու ստվերն էր Նորի, որ սկիզբ է առնում Քրիստոսի գալստյամբ. եւ ինչպես Ադամը կենտրոնն էր «առաջին դարաշրջանի», այնպես եւ Քրիստոս կենտրոնն է «երկրորդի»: Քրիստոսի՝ մեկ դեմքում Աստծո եւ մարդու առաքելությունը մարդկային ցեղի՝ առաջինից դեպի երկրորդ վիճակ փոխադրելն էր: Ունենալով չարչարանքների ենթակա մարմին եւ ցանկացած մարդու նման ընդունակ լինելով հոգեկան ապրումների՝ Քրիստոս կրեց մարդկությանը հայտնի ամենադժան չարչարանքներն ու այդպիսով նրան համար ձեռք բերեց անմահություն ու անփոփոխականություն: Մահվան հանդեպ Նրա հաղթանակը բոլոր մարդկանց համար հնարավոր է դարձնում նման պայծառակերպումը հարության ժամանակ: Քրիստոսով արարչությանը հաղորդվում է ի սկզբանե նախասահմանվածը, այսինքն՝ անմահություն, երանություն եւ Աստծո՝ երկնքի ու երկրի Արարչի կատարյալ ճանաչողություն<sup>15</sup>:

Թեոդորոս Մոպսուեստացու հայացքների համակարգում կարեւորագույն տեղ է զբաղեցնում նրա աներեր համոզմունքն Աստծո անվերապահ անդրանցականության հանդեպ: Թեոդորոսի վարդապետական ուսուցումներից առաջինը խոսում է հավատի՝ որպես Անիմանային ճանաչելու միակ ճանապարհի մասին: Նրա գրվածքներում չկան միանշանակ վկայություններ այն մասին, թե այդ համոզմունքը ձեւավորվել է հրեական մեկնողական դպրոցների կամ արիստոտելյան համակարգի ազդեցության արդյունքում: Ամենայն հավանականությամբ, Թեոդորոսը դրան հանգել է հենց Սուրբ Գրքի եւ իրեն հայտնի «արեւելյան» հեղինակների մեկնությունների ուսումնասիրմամբ: Նա միանգամայն անհնարին էր համարում անեղ, հավիտենական եւ անփոփոխելի աստվածության *բնութենական* միությունը արարված, սահմանափակ ու փոփոխական մարդկության հետ: Մարդկային բնության աստվածացման հնարավորության ընդունումը նրա համար նշանակում էր մարդկային բնութենական լիարժեք փոխակերպումը աստվածայինի, ինչը միաժամանակ աներեւակայելի ու անհնարին էր: Այդ իսկ պատճառով գար-

<sup>15</sup> «Երկու դարաշրջանների» վերաբերյալ Թեոդորոսի հայացքների հստակեցմանը մեծապես նպաստում է Կոզմաս Բողիկյուստոսի (Ջ. դարում ապրած բյուզանդացի վաճառական, ժամանակի ուսյալ անձանցից մեկը, ով իր վերոնշյալ երկը շարադրել է 535-547 թթ. եւ որտեղ հեքքել է Պտղոմեոսի մշակած համակարգը: Երկը գրվել է նեստորականության ազդեցությամբ եւ մեծ հեղինակություն է վայելել քրիստոնյա Արեւելքում, հատկապես՝ ուղղափառ աշխարհում) «Քրիստոնեական տեղագրություն» երկը: Այս մասին տես **Migne**, PG, LXXXVIII. հմմտ. **W. Wolska**, Recherches sur la topographie Chrétienne de Cosmas Indicopleustès. Théologie et science au sixième siècle. Collect., Bibliothèque Byzantine, III, Paris, 1962, էջ 37-38:

մանալի չէ, որ նա Քրիստոսի մեջ անձնային կամ էութենական միությունը Նրա մարդկության համար քայքայիչ էր համարում: Մի բնության ներխուժումը մյուսի մեջ չէր կարող պահպանել երկուսի ամբողջականությունը:

Աստվածաբանական մի շարք դիրքորոշումների դեմ իր երկերով պայքարած Թեոդորոսի եղանակները, հակառակ Եկեղեցու կողմից մերժված լինելուն, սահմանում են հենց նրա միտքը: Թեոդորոսի առաջին հակառակորդը եղել է Պողոս Սամոսատցին՝ Անտիոքի եպիսկոպոսը (260-268 թթ.): 268 թ. հրավիրված Անտիոքի ժողովը վերջինիս ուսմունքը հայտարարեց անընդունելի և եպիսկոպոսական աթոռից զրկեց նրան: Պողոս Սամոսատցուն ու նրա ուսմունքը, թե «Քրիստոս՝ մեր Տերը եղել է հասարակ մարդ (ψιλὸς ἄνθρωπος)», Թեոդորոսը համարում է «իրեշտակ սատանա»<sup>16</sup>: Հասկանալի է, որ Քրիստոսի մարդկության վերաբերյալ Թեոդորոսի պատկերացումներն զգալիորեն տարբերվում են նման հայացքից:

Նրա հաջորդ հակառակորդը Արիոսն էր (256-336 թթ.), ով մերժում էր Քրիստոսի աստվածությունն ու Նրա համագոյությունը Հորը<sup>17</sup>: Չնայած որ Արիոսը մահացել էր Թեոդորոսի ծնունդից շատ տարիներ առաջ, այնուամենայնիվ, Անտիոքը երկար տարիներ բախման վայր էր արիոսականների ու նրանց հակառակորդների համար: Թեոդորոսը Մելետիոս եպիսկոպոսի և Դիոդորոսի ուղղափառ ճամբարից էր, որը պայքարում էր մի կողմից Եվստաթիոսի համախոհների, իսկ մյուս կողմից՝ արիոսականների ու կիսաարիոսականների դեմ: Պարզ է, որ Որդուն Աստված և Հորը հավասար դավանելը Թեոդորոսի երկերում անգիշում բնույթ էր կրում: Առավել վաղ կերպով է արտահայտված Թեոդորոսի ընդդիմությունն Ապոլինարին (մոտ 310-390 թթ.)<sup>18</sup>, ով պնդում էր, թե երկու կատարյալ բնություններ չեն կարող միացած լինել, և այդ իսկ պատճառով Քրիստոսի մարդկային բնությունը չի կարող լիարժեք լինել: Այս երեք դիրքորոշումների հերքման արդյունքում գծագրվեց այն ուղղությունը, որում Թեոդորոսն իր աստվածաբանությունն էր զարգացնում: Ի հակադրություն Պողոս Սամոսատցու՝ նա պնդում էր, որ Քրիստոս ավելին է, քան հասարակ մի մարդ: Թեոդորոս Մոպսուեստացին ընդդեմ արիոսականների դավանում էր, որ Հիսուս Քրիստոսով իրեն հայտնած Բանն Աստված է, իսկ Ապոլինարի դեմ ընդգ-

<sup>16</sup> A. Mingana, նշվ. աշխ., էջ 40:

<sup>17</sup> Թեոդորոսի վրա հակաարիոսական վեճերի թողած ազդեցության մանրակրկիտ ուսումնասիրության մասին տես F. Sullivan, The Christology of Theodore of Mopsuestia. *Analecta Gregoriana* 82, Rome, 1956, էջ 159-165:

<sup>18</sup> Թեոդորոսի աստվածաբանության և Ապոլինարի հետ ունեցած նրա քանավեճի մասին առավել մանրամասն տես R. Norris, *Manhood and Christ. A Study of the Christology of Theodore of Mopsuestia*, Oxford, 1963, էջ 81-122 (այսուհետև՝ R. Norris, նշվ. աշխ., 1963):



ծում էր՝ Քրիստոսի մարդկային բնությունը չէր կարող գրկված լինել բանական հոգուց ու ազատ կամքից, և կատարյալ մարդ լինելով՝ «Հիսուս զարգանում էր իմաստությամբ, հասակով ու սիրով Աստծո և մարդկանց առջև» (Դուկ. Բ. 52. հուն. և հայ. բնագրերում՝ «հասակով ու շնորհով»):

Ի տարբերություն Դիոդորոսի՝ Թեոդորոսը Քրիստոսի «մարդկային բնությունը» սիրով կոչում է «մարդ»: Եթե Դիոդորոսը, վախենալով Պողոս Սամոսատցու «Քրիստոս հասարակ մարդ է» դիրքորոշման հետ մերձեցումից, նույնիսկ Ապոլինարի հետ ունեցած բանավեճի ժամանակ անհրաժեշտ չէր համարում հրաժարվել լիովին ավանդական «մարմնացում» և «մարդացում» եզրույթներից, ապա Թեոդորոսի համար Ապոլինարի համակարգի ներկայացրած վտանգն ավելի հրատապ էր, իսկ Եկեղեցու կողմից Պողոս Սամոսատցու դատապարտումը՝ ակնհայտ:

Թեոդորոսը, խոսելով Քրիստոսի բնությունների մասին, հեշտությամբ վերացականից անցնում է մասնավորին և, հակառակը, մասնավորից՝ վերացականին, ինչը կարող է անորոշության պատճառ լինել: Աստվածային բնությունն ու Լոգոսը (λόγος) միմյանց փոխարինող են նրա համակարգում. հավասարապես՝ «մարդկային բնություն» և «մարդ» եզրերը հոմանիշներ են նրա ընկալմամբ: Ըստ երևույթին, այստեղ արտահայտված է ինչպես լեզվի թերզարգացածությունը, այնպես և արամեական մտածողությունը, որի ազդեցությունը նկատելի է Թեոդորոսի կիրառած շատ պատկերներում ու արտահայտություններում:

Յուրաքանչյուր բնություն ունի իր մասնավոր արտահայտությունն ու դրսևորվում է ուրույն ձևով: Բնությունը, լինելով մասնավոր և կատարյալ, ազատ գործունեության աղբյուր է, բայց քանի որ, բացառությամբ Քրիստոսի և Սուրբ Երրորդության, սովորաբար նույնացվում են «բնություն» և «անձ» եզրերը, դժվարությունը դառնում է ակնհայտ: Քանի որ Քրիստոսի մեջ կան մասնավոր և իրական երկու բնություններ՝ «λόγος»-ն ու մարդը, անհրաժեշտ է ընդունել ազատ գործող կամքի երկու աղբյուր, ինչը կարող էր ընկալվել և ընկալվեց որպես երկու «ղեմքերի» դավանում: Այնուամենայնիվ, Թեոդորոսի դավանաբանական համակարգում մեկ դեմքի (πρόσωπον) մեջ երկու բնությունների միությունը ենթադրում է միասնական կամքի ընդունում: Իր գրվածքներում, որոնց վավերականությունը կասկածից դուրս է, Թեոդորոսը միշտ խոսում է մեկ դեմքի (πρόσωπον) մասին, բայց ոչ երբեք երկուսի<sup>19</sup>:

<sup>19</sup> R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste*. Studi e Testi 141, Città del Vaticano, 1948, p. 114-116 (այսուհետև՝ R. Devreesse, նշվ. աշխ., 1948).

Անտիոքյան ողջ ավանդությանը բնորոշ «ղեմք» (πρόσωπον) եզրի ընկալումը Թեոդորոսի մոտ անորոշ չէ: Վերացական ասած՝ «πρόσωπον» կամ դրա ասորական համարժեք «𐫪𐫼𐫷𐫹𐫺» (parsōpā) եզրը նշանակում է պատկեր, արտաքին արտահայտություն, դրսևորում: Սակայն պարզ է, որ աստվածաբանական, նախևառաջ երրորդաբանական համատեքստ ներմուծելու պահից այդ եզրի իմաստն սկսում է ընդլայնվել: Թեոդորոսը դրա անորոշությունը պարզաբանում է հետևյալ կերպ. «Πρόσωπον» (𐫪𐫼𐫷𐫹𐫺) բառը կիրառվում է երկու ձևով (𐫼𐫷𐫼𐫷𐫹𐫺 𐫪𐫼𐫷𐫹𐫺 - hāpīpāhit mēfēmar)՝ կամ թարգմանվում է «անձ» (հուն.՝ ὑπόστασις, ասոր.՝ ܚܡܐ - knōmā) և նշանակում է այն, ինչ յուրաքանչյուրն ենք, կամ վերաբերում է պատվին, վեհությանն ու պաշտամունքին<sup>20</sup>: «ὑπόστασις» (ܚܡܐ) եզրը, այսինքն՝ մասնավորեցված բնությունը, և «πρόσωπον»-ը (𐫪𐫼𐫷𐫹𐫺)՝ ներքին բովանդակության արտաքին դրսևորումը, լիովին համընկնում են սովորական դեպքում: Մարդու դեմքով արտահայտվում է նրա բնությունը, անհատականությունն ու ներքին կյանքը: Դեմքը միաժամանակ հանդիսանում է եզակիության դրսևորման գազաթնակետն ու լինելության կենտրոնն է: Այս կտրվածքով պարզ է, թե ինչու է Թեոդորոսը շարունակության մեջ ասում՝ «մեր Տեր Քրիստոսի դեմքը (πρόσωπον, 𐫪𐫼𐫷𐫹𐫺) նշանակում է պատիվ, վեհություն և պաշտամունք, քանզի Աստծո Խոսքը հայտնվեց մարդեղությանմ»<sup>21</sup>: Քրիստոսի «ղեմքի» միջոցով դրսևորվում է այն, ինչ հենց Նա է՝ հայտնվող վեհություն և արժանավոր՝ ամեն տեսակ պատվի ու պաշտամունքի<sup>22</sup>: Քրիստոսի մեջ յուրաքանչյուր բնության դրսևորումն ու գոյութենական կենտրոնի ակնհայտ ամբողջականությունը մղում են Թեոդորոսին խոսելու թե՛ մեկ և թե՛ մյուս իմաստները բովանդակող «πρόσωπον» (𐫪𐫼𐫷𐫹𐫺) եզրի տարբեր կիրառությունների մասին:

Թեոդորոս Մոպսուեստացու մարդաբանության և քրիստոսաբանության առանցքային կետերից մեկը Աստծո պատկերի ընկալումն է: Ըստ նրա՝ մարդն իր բանականությամբ կամ աշխարհում տիրապետող կարգավիճակով չէր կարող համարվել Աստծո պատկեր<sup>23</sup>: Պատկերը նախևառաջ

<sup>20</sup> L. Abramowski, A. Goodman, A Nestorian collection of Christological Texts. Cambridge University Library MS. Oriental 1319. h. I՝ ասոր. քնագիր, էջ 180, h. II՝ ներածություն, անգլ. թարգմանություն, անվանացանկեր, էջ 107, Cambridge, 1972:

<sup>21</sup> Ասդ:

<sup>22</sup> Նման սահմանման ընդհանուր բնույթը, հավանաբար, թելադրված էր այն հանգամանքով, որ «𐫪𐫼𐫷𐫹𐫺» եզրը՝ «տեսանելի դրսևորումներ» իմաստով, կարող էր առանց տատանման նախապես կիրառված լինել ի դեմս Աստծո:

<sup>23</sup> Աստծո պատկերի մասին զանազան պատկերացումների ու ընկալումների մասին տե՛ս Кириак (Кери), Антропология св. Григория Паламы, Париж, 1950, վերահրատ.՝ Москва, 1996, էջ 354:

անտեսանելիի տեսանելի ներկայությունն է: Արարչագործությունն իրենով լրացնող և տեսանելի աշխարհը հոգևորի հետ իր մեջ միավորող մարդն է միայն Աստծո պատկերը: «Քանզի Աստված, - գրում է Թեոդորոսը, - կամեցավ բովանդակ արարչագործությունը համադրել ներդաշնակության մեջ, որպեսզի կազմված լինելով տարրեր բնություններից՝ այն կապված լիներ միասնական կապով... Ադամն ստեղծվեց, որ դառնար ներդաշնակության այդ օղակը»<sup>24</sup>: Տիեզերքի ամբողջականության մեջ մարդը ներկայացնում է Աստծուն և ծառայում բովանդակ արարչագործությանը՝ դրանով իսկ գովերգելով Արարչին<sup>25</sup>: Սակայն մարդու մեղսագործության հետևանքով այդ կապը, որի իրագործմանն էր կոչված նա, և աշխարհի միասնությունը խախտվեցին: Մեկնաբանելով առ Եփեսացիս թղթի Ա. 10 համարը՝ Թեոդորոս Մոպսուեստացին գրում է, որ Քրիստոս «վերականգնեց կամ, որ ավելի ճիշտ է, բովանդակեց երկնքում և երկրի վրա եղող ամեն բան: Ամենա մարմինն անբաժանելի կերպով միավորելով Իր հոգուն՝ Աստված բարեկամական այդ կապը շնորհեց ողջ արարչագործությանը»<sup>26</sup>: Այսպիսով՝ ի Քրիստոս լիովին վերականգնվեց Աստծո պատկերը:

Աստծո պատկերի ընկալումը նշանակալի դերակատարություն ունի Թեոդորոսի քրիստոսաբանության մեջ: Եթե բնությունների մասին խոսելիս նա ընդգծում էր դրանց կատարելությունը և, հետևաբար, աստվածային բնության կատարյալ անդրանցականությունը, ապա Քրիստոսին համարելով Աստծո պատկերի կատարյալ հայտնություն՝ նա շեշտադրում էր տեսանելիի ու անտեսանելիի, այսինքն՝ մարդկության ու աստվածության անքակտելի միությունը Նրանում: Քրիստոսի մարդկության մեջ ճշմարտապես հայտնվում է Աստված՝ հնարավոր դարձնելով Իրեն մատուցվելիք ճշմարիտ ծառայությունը, Իրեն փնտրողների առջև բացահայտելով Իր՝ մինչ այդ ծածկված աստվածությունը: Այդ իսկ պատճառով իր մեջ ամեն բան միավորող և Աստծուն ներկայացնող Ադամը համարվում է նախապատկերը Քրիստոսի, որի մեջ կատարելապես դրսևորվում է Աստծո պատկերը: Հափշտակված լինելով Պողոս առաքյալի «ի Քրիստոս երկնային ու երկրային ամեն բանի միության» տեսիլքով՝ Թեոդորոսը, այնուամենայնիվ, ոչ թե «միության կետն» է փնտրում Քրիստոսի մեջ, այլ շարունակաբար խոսում է Նրա մեջ անմեկնելի ու անհասանելի Աստծո և մարդու

<sup>24</sup> E. Sachau, նշվ. աշխ., էջ 7 (առմ.) և էջ 5 (լստ.):

<sup>25</sup> H. Swete (լսմ.), Theodori Episcopi Mopsuesteni in Epistolas B. Pauli Commentarii. The Latin version with the Greek Fragments with an introduction notes & indices, vol. I, Introduction. Galatian-Colossians, Cambridge, 1880, 1.1, p. XXX, vol. II, 1 Thessalonians-Philemon, 1882, 1.130, 2.9, 13 և ծանոթ. 269:

<sup>26</sup> Անդ, 1.130:

միջոցով ներկայացված բովանդակ աշխարհի միության մասին: Առաջին հերթին ոչ թե այդ միության կերպն է հուզում Թեոդորոսին, այլ՝ Ում եւ ինչի միության հարցը: Այդ ընկալումը հակասականորեն ձեւակերպել է Ս. Եփրեմ Ասորին. «Քրիստոս, - գրում է նա, - ամբողջությամբ երկրայինների ու ամբողջությամբ երկնայինների մեջ էր, ամբողջությամբ՝ ամենի, եւ ամբողջությամբ՝ մեկի մեջ»<sup>27</sup>:

Աստծո պատկերի մասին Թեոդորոսի պատկերացումներն օգնում են մեզ հասկանալու, թե ինչ էր փորձում արտահայտել նա, երբ խոսում էր «πρόσωπον» (ՔՅԾ ͵Զ) եզրի զանազան կիրառությունների մասին: «Ինչպես բնությունները տարբերակելիս կատարյալ ենք ասում Բանն Աստծո բնությունն ու նրա «πρόσωπον»-ը (քանի որ ճիշտ չէ առանց «πρόσωπον»-ի (ՔՅԾ ͵Զ) խոսել «νπόστασις»-ի (ՔԽԾԾ) մասին), այնպես եւ կատարյալ ենք համարում մարդկային բնությունն ու նրա «πρόσωπον»-ը: Իսկ երբ հայտարարում ենք դրանց միության մասին, հաստատում ենք մեկ «πρόσωπον» լինելը»<sup>28</sup>: Թեոդորոսը չէր կարող հրաժարվել այն պնդումից, թե յուրաքանչյուր բնություն դրսևորվում է իրեն հատուկ կերպով, իր լեզվով ասած՝ ունի սեփական «πρόσωπον»-ը, սակայն նկատում էր, որ գոյության բարձրագույն կերպի մեջ դրանք որոշակի առումով նույնական են այնպես, ինչպես նույնական են պատկերվածի պատկերն ու նրա պատկերին բնորոշ հատկանիշները: Մտքի նման ընթացքը հանգեցրեց այն պնդմանը, ըստ որի՝ Բանն Աստված Իր գոյաբանական «πρόσωπον»-ը հաղորդում է Իր մարդկությանը՝ առանց վերացնելու վերջինիս բնական դրսևորումները՝ «πρόσωπον»-ը:

Քրիստոսի մեջ, որպես իրական պատկերում, արարածներին անմատչելի Աստված բնակվում է հենց արարվածի սրտում: Քրիստոսի՝ աշխարհի հետ ունեցած հպումը (συνάφεια) Թեոդորոսը նմանեցնում է ամուսնությանը. «Ինչպես Տերն ասաց տղամարդու եւ կնոջ մասին, թե նրանք «ոչ թե երկու, այլ մեկ մարմին են» (Մատթ. ԺԹ. 6), այդպես եւ մենք խելամտորեն կասենք, որ միությամբ ոչ թե երկու, այլ մեկ դեմք է, սակայն տարբեր են բնությունները»<sup>29</sup>:

«Συνάφεια» եզրի ասորերեն համարժեքը՝ «ܠܚܕܐܝܬܐ» (nqirpūtā) բառը, ուղղակիորեն կիրառվում է ամուսնական համատեքստում. «ܠܚܕܐ

<sup>27</sup> Иларион (Алфеев), Восточные отцы и Учители Церкви IV века. Анталогия в 3-х тт., Москва, 1999, с. 410.

<sup>28</sup> H. Swete, նշվ. աշխ., 2, 299.

<sup>29</sup> Անդ, 2, 293-294. R. Norris, նշվ. աշխ., էջ 228-229. R. Tonneau, R. Devreesse, Les Homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste (մասնակի թարգմ.՝ Raymond Tonneau with Robert Devreesse (Studi e Testi 145), Città del Vaticano: Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1949, էջ 206-209. նաև՝ Migne, PG LXVI, II, col. 976 B., 1013 A.

«*ἄ*» (*bar neqpa*) բառը նշանակում է «ամուսին»: Բառերի այդպիսի նմանեցումը եւս սուրբգրային ծագում ունի<sup>30</sup>: «*Συνάφεια*» բառը, սակայն, Թեոդորոսի գրվածքներում գրեթե հոմանիշ է «անխառն միություն» (*ἀσύγχυτος ἕνωσις*) եզրին եւ չունի զուտ արտաքին հպման իմաստ: Դեռ ավելին՝ այս եզրը կիրառվում է միության բարձրագույն դրսևորման՝ Ս. Երրորդության միության բնութագրման համար<sup>31</sup>: Թեոդորոսը Քրիստոսի մարդկային բնությունն անվանում է նաեւ Տաճար՝ Արեւելքում լայնորեն կիրառված եւ ուղղակիորեն Ավետարանից փոխառված մի պատկեր<sup>32</sup>, որի պատճառով Թեոդորոսի հակառակորդները նրան մեղադրում էին Հիսուս Քրիստոսի բնությունների զուտ արտաքին միությունը դավանելու մեջ: Մինչդեռ՝ Թեոդորոսի երկում այդ կերպարն Աստծո՝ մարդկային բնության մեջ բնակվելու տինգերական խորհրդի համատեքստում կիրառվում է ի դեմս Նրա կատարյալ պատկերի, որի հետ ներքին միությունն ակնհայտ է:

Քրիստոս է ճշմարիտ մարդու Որդին, սակայն խոսելով Նրա «դեմքի» մասին՝ անհնար է ասել, թե Նրա մեջ առկա է որոշակի երկվություն: Մարդկային կերպարանքում հայտնվում է հավիտենական Որդին, իսկ Նրա հավիտենական որդիությունը յուրացվում է մարդկային բնության կողմից, որի շնորհիվ Նա դառնում է մարդու Որդի:

Քրիստոս է ճշմարիտ Աստված, որ Իրեն հայտնում է որպես ճշմարիտ մարդ, ով, ըստ Թեոդորոսի, «Միածին Բանն Աստծո հետ սերտ միության միջոցով ընդունել է [Որդու եւ Աստծո որակներ]: Եւ հավատում ենք՝ կա միայն մեկ Որդի, եւ հասկանում, որ ճշմարիտ Որդին ու Աստված հենց այդ որակներն ըստ բնության ունեցողն է, իսկ մենք մտովի հավելում ենք Տաճարի [պատկերը], որի մեջ Նա բնակվում է եւ որտեղ Նա միշտ ու անբաժանելի կերպով կմնա՝ շնորհիվ իր հետ ունեցած անբաժանելի միության. այդ իսկ պատճառով հավատում ենք՝ Նա Որդի ու Աստված է»<sup>33</sup>: Այսպիսով՝ որդիությունն ըստ բնության գոյաբանական չափումն է «*πρόσωπον*» հասկացության:

Թեոդորոսը բնությունների միությունը նմանեցնում է նաեւ հոգու եւ մարմնի միությանը. «Մարդու մասին ասված է, որ նա կազմված է հոգուց եւ մարմնից. մենք ասում ենք, որ դրանք՝ հոգին ու մարմինը, երկու բնություն

<sup>30</sup> Օրինակ՝ Օւլէ մարգարեն աստվածանաչողությունը նմանեցնում է Աստծո հետ նշանվելուն (Բ. 19-20):

<sup>31</sup> L. Abramowski, *Synapheia und asyngkytos henosis als Bezeichnungen für trinitarische und christologische Einheit. Drei christologische Untersuchungen*, Berlin, 1981, S. 63-109.

<sup>32</sup> Հովհ. Բ. 19-21. տե՛ս E. Sachau, նշվ. աշխ., էջ 51:

<sup>33</sup> A. Mingana, նշվ. աշխ., գլ. VIII, 90/1.



են, բայց մեկ մարդը կազմված է երկուսից: Ճիշտ կլիներ արդյո՞ր, որ «երկուսը մի են» հանգամանքն ընդգծելիս շփոթելիք բնություններն ու ասելիք, թե հոգին մարմին է, իսկ մարմինը՝ հոգի: Քանի որ հոգին անմահ է ու քանական, իսկ մարմինը՝ մահկանացու և անբան, իրավունք ունենք ասելու, թե անմահը մահկանացու է, իսկ անբանը՝ քանական: Բնությունների քաժանում առկա է՝ հոգին մի բան է, մարմինը՝ մեկ այլ. մեկն անմահ է, մյուսը՝ մահկանացու. առաջինը քանական է, իսկ երկրորդը՝ անբան: Սակայն երկուսն են մեկ մարդ, և բացարձակ սխալ է երկուսից յուրաքանչյուրին առանձին «մարդ» համարել. դրանց առնչությամբ կիրառելի են միայն համապատասխան «ներքին մարդ» և «արտաքին մարդ» սահմանումները»<sup>34</sup>: Ինչպես նյութեղեն մարմինն ու աննյութ հոգին ներկա են անքակտելի միության մեջ և միասին գործում են իրրեւ մեկ ամբողջություն, այնպես աստվածային ու մարդկային բնությունները միացած են մեկ ղեմքի մեջ: Ինչպես հոգին ըստ բնության լինելով այլ՝ կենդանություն է հաղորդում մարմնին, այնպես և Բանը, պահպանելով բնություններից յուրաքանչյուրի ամբողջականությունը, գործում է Քրիստոսի մարդկության մեջ: Եւ ինչպես հոգին մարմնի հետ միասնական ամբողջություն կազմելու շնորհիվ ոչ թե չարչարվում է նույն ձևով, այլ կարեկից է մարմնական տառապանքներին, նույնպես և բնությունների՝ բարձրագույն սիրո հիման վրա տեղի ունեցած միության շնորհիվ Քրիստոսի մասին կարելի է ասել, որ Լոգոսն (λόγος) անտարբեր չէր մարդկային բնության չարչարանքների հանդեպ, սակայն աներեւակայելի է Նրա աստվածային բնության՝ դրանում մասնակից լինելը:

Աշխարհի մտած քայքայումն ու մահը հետեւանք էին մեղքի, սակայն, Թեոդորոսի կարծիքով, անհնար է պատկերացնել, որ Աստված մարդուն անմահ արարելուց հետո կարող էր նրան դատապարտել մահվան, ինչը չէր կարող համապատասխանել ո՛չ Նրա բարությանը, ո՛չ էլ ամենագիտությանը: Հետեւաբար՝ մի կողմից մարդու հնարավոր մահկանացիությունը սահմանվել էր նրա արարման ժամանակ, իսկ մյուս կողմից, ըստ Թեոդորոսի, մարդը մեղսագործության հետեւանքով «դարձավ մահկանացու»: Ըստ երևույթին, Թեոդորոսը՝ Ս. Եփրեմ Ասորու<sup>35</sup> և անտիոքյան դպրոցի հույն որոշ հեղինակների հետևողությամբ<sup>36</sup>, կարծում էր, թե մարդն արարչագոր-

<sup>34</sup> H. Swete, նշվ. աշխ., 1880-1882, 2, 318.

<sup>35</sup> Մեկնություն Մանդոց, գլ. Գ. (Եփրեմ Ասորու երկերից կատարված հղումները տրվում են ըստ հետևյալ հրատարակության՝ “Ephraemi Syri opera omnia quae extant graece, syriace et latine in sex tomos distribute”, Romae, 1732-1746, I-III, ed. Joseph Simonius Assemanus, IV-V, ed. Maronite Jesuit Mubarak, or Benedictus, VI, ed. Stephanus Evodius Assemanus):

<sup>36</sup> Անտիոքյան դպրոցի այդ հայրերից է նաև Ս. Թեոփիլոս Անտիոքացին (? - 180/181 թթ.). նրա մարդարանության մասին տե՛ս Migne, PG LXVI, Apologia ad Autolycum, col. 1093

ծության ժամանակ դրվել էր ինչ-որ անորոշ կերպի մեջ, այսինքն՝ ստեղծվել էր ոչ միայն անմահանալու, այլ նաև անկում ապրելու հնարավորությամբ:

Հնարավոր է, որ մարդու մեջ մահվան նախասկզբնական հնարավորության շեշտադրումը մղում էր Թեոդորոսին՝ չընդունելու այն միտքը, ըստ որի՝ մեղքը խոցել է մարդկային բուն բնությունը: Աստծո դեմ անհնազանդության մեղքը կամային գործողություն էր, եւ այն ամենից առաջ խոցել էր կամքը: Թեոդորոսը համամիտ էր այն գաղափարի հետ, որ մարդկային բնությունը մեղքի հետևանքով զգալիորեն տկարացած է, եւ հնարավոր չէ սեփական ուժերով վերջինիս նորոգումը, սակայն բնութենական այդ թուլության դրսևորումը նա տեսնում էր մեղքի հանդեպ ունեցած հակվածության մեջ: Մարդն իր բնությամբ չի ժառանգում մեղքը. եթե այդպես լիներ, ապա Քրիստոս մեր մարդկային բնության հետ միասին կընդուներ նաև մեղքը, ինչն աներեւակայելի է, իսկ մարդը ժառանգում է մեղքի հանդեպ հակվածությունը՝ մահացությամբ սաստկացած այն աստիճան, որ փաստացի «մեղքն իր ողջ անհրաժեշտությամբ գերիշխում է մեր մեջ» (ἀνάγκη πᾶσα ἡν κρατεῖν ἐν ἡμῖν τὴν ἁμαρτίαν)<sup>37</sup>:

Միության՝ որպես «բնակեցում ըստ բարեհաճության կամ լիության» (κατ' εὐδοκίαν) ընկալումը, Թեոդորոսի, ինչպես նաև իրենց աստվածաբանական դիրքորոշումները սուրբգրային մեկնությունների վրա խարսխած արևելյան մյուս հեղինակների կողմից փոխառվել է Նոր Կտակարանից<sup>38</sup>: Այնուամենայնիվ, հարկ է նկատի ունենալ, որ «εὐδοκία» եզրը բարոյական ստորոգություն չէ, այլ բովանդակում է «ուրախության, ցանկության» իմաստային երանգներ: Ասորերեն «ܫܒܝܢܐ» (sbyānā) եզրը, որ հունարեն թարգմանվել է «εὐδοκία» բառով, իմաստային այդ երանգներն առավել ուժգին է արտահայտում: Այդ իսկ պատճառով Թեոդորոսն առանց երկմտանքի հերքում էր թե՛ Քրիստոսի մեջ բնությունների՝ ըստ էության (κατ' οὐσίαν) միությունը, թե՛ այդ միության զուտ բարոյական բնույթը<sup>39</sup>՝ «միություն ըստ լիության» ձևակերպման տակ հասկանալով միության յուրահատուկ ու եզակի մի տեսակ, որը ոչ իրական է, ոչ էլ պատահական: Հստ նրա՝ դա յուրատեսակ մի բնակեցում է (ἰδιόζοντά τινα εἶναι τὸν λόγον τῆς ἐνοικήσεως): Պնդումը, թե՛ Քրիստոսի մեջ բնությունների միությունն իբրև նույն բնույթն ուներ, ինչ որ Աստծո ներկայությունն ընտրյալ մարդկանց մեջ, նա համարում էր անհեթեթություն, ինչպես ինքն է գրում. «Մենք երբեք չէինք հանգի

B. - 1096 A.

<sup>37</sup> Comm. In ep. Ad Rom. VIII, 3, **Migne**, PG LXVI, col. 820-821.

<sup>38</sup> Հովհ. Ա. 14, Մատթ. Գ. 17, Մարկ. Ա. 11, Դով. Գ. 22 եւ Կող. Բ. 9 համարը. «Նրա մեջ է բնակում Աստուածութեան ամբողջ լիութիւնը մարմնապէս»:

<sup>39</sup> H. Swete, նշվ. աշխ., 2, 293-294:

նման խենթության»: Իրոք, մերձավորությունն առ Աստված սահմանվում է Նրա կամքով (τῇ σχέσει τῆς γνώμης), սակայն «Աստված բնակվում է Քրիստոսի մեջ՝ որպես Որդու (ὥς ἐν Υἱῷ)»<sup>40</sup>: «Ըստ Թեոդորոսի՝ դա նշանակում է, որ Նա Իր բնակությամբ [մարդկային բնությունն] ամբողջությամբ միացրեց Իրեն և համամասնակից դարձրեց այն պատվին, որը Նա՝ Բնակվողը, որպես Որդի, ուներ ըստ էության. այնպես որ Նա այդ միության շնորհիվ նրա [մարդկային բնության] հետ կազմում է մեկ դեմք (ὥς συντελεῖν μὲν εἰς ἓν πρόσωπον) և նրա հետ կիսում իշխանությունն ու այդպես նրա մեջ կատարում ամեն բան»<sup>41</sup>: Հավիտենական Որդին՝ որդիության յուրատեսակ դեմքով հայտնվում է որպես Մարդու Որդի (ϣϣ ϣ - bar nāšā)՝ Սուրբ Երրորդության կենաց փառքում մասնակցություն շնորհելով արարածին: Այս հանգամանքը հետագայում ընդգծվելու էր Արևելքի Եկեղեցու քրիստոսաբանության մեջ:

Թեոդորոսի համար կարևոր էր ցույց տալ, որ մարդկային բնության հետ «λόγος»-ի միությունը բարձրագույն սիրո վրա հիմնված միություն էր, որով Աստծո բարի կամքին (εὐδοκίαν) միանում էր, որպես Աստծուց հեռանալու հետևանք, մեղքից խոցված մարդկային կամքը և գտնում իր ապաքինումը: Այն, ինչ մի ժամանակ մարդու՝ Աստծուց հեռանալու պատճառ եղավ, հիմք դարձավ Աստծո և մարդու միության համար. Թեոդորոսի կողմից շեշտադրված այդ միության սահմանագիծը (ὧν οὐδέν ἐστὶν συναφέστερον) տիեզերական վերանորոգման պատճառ է դառնում Քրիստոսով: Սակայն մեղքի հետևանք և «Ա. հազարամյակի» բաղադրիչ համարվող մարդկային բնության անկայունությունը կարիք ունի շնորհված միության վավերացման՝ ի Քրիստոս մարդկության հասունացման ողջ ժամանակաշրջանում, Նրա երկրային սպասավորության ողջ ընթացքում: Անարատ հղության պահին Բանն Աստծո և մարդկային բնության միջև տեղի ունեցած անխզելի միության շնորհիվ<sup>42</sup>՝ «իմաստությամբ ու հասակով զարգացումը» (հմմտ. Ղուկ. Բ. 52) մարդու բնական զարգացման ընթացքից անհամեմատ ավելի արագ ու դյուրին էր տեղի ունենում: Քրիստոսի մեջ Աստծո և մարդու միության լիակատար ցնծությունն ու համընդհանուր նորոգության սկիզբը Թեոդորոսը տեսնում է Քրիստոսի հրաշափառ հարության մեջ: Գեթսեմանիի պարտեզում և Խաչի վրա կամովին հանձն առած չարչարանքները՝ որպես կամքի միության գերագույն փորձություն,

<sup>40</sup> Migne, PG LXVI, col. 976. հմմտ. H. Swete, նշվ. աշխ., 2, 295-296:

<sup>41</sup> Անդ:

<sup>42</sup> E. Sachau, էջ 60, N 2, De Inc. Migne, PG LXVI, col. 976-977, 980.

վճռորոշ քայլ էր մարդկության մեղքերի քավության, նրա բնության նորոգման համար:

«Նա մեր բնությունն առավ անձնապես, - գրում է Թեոդորոսը, - Իրեն զգեստավորեց նրանով և ապրեց նրա մեջ, որպեսզի չարչարանքներով այն դարձնի կատարյալ, Նա Իրեն միավորեց նրա (մարդկային բնության) հետ»<sup>43</sup>:

Բանն Աստծո մարմնավորման իրողությունը նկարագրելու համար Թեոդորոսի կիրառած «զգեստավորման» պատկերը, ինչպես արդեն տեսանք, Արեւելքում վաղուց արդեն ընդունված էր: Այդ պատկերն առկա է «Աղոյայի վարդապետության» մեջ. այն կիրառել են նաև Ափրահատն ու Եփրեմ Ասորին<sup>44</sup>: Արդյունքում այն լայն տարածում էր ձեռք բերել<sup>45</sup>:

543 թ. Հուստինիանոս կայսեր (527-565 թթ.) հրովարտակով Թեոդորոս Մոպսուեստացու դատապարտումն Արեւելքի Եկեղեցում դիտվեց որպես ոտնձգություն ավանդության դեմ: 544 թ. Արեւելքի Ասորական Եկեղեցու կաթողիկոս Մար Աբբա Ա.-ի (540-552 թթ.) գլխավորությամբ գումարված տեղական ժողովում վերահաստատվում է «Երանելի Մեկնիչի» և մեկնության նրա եղանակի ու աստվածաբանության հանդեպ հավատարմությունը<sup>46</sup>, իսկ միաբնակ համայնքների հետ համաձայնության գալու իր ձգտումներով շատ հայտնի կայսեր հրավիրած Կ. Պոլսի Բ. տիեզերածոփովում «Գ. գլխոց» դատապարտումը նպաստեց, որ Արեւելքի Եկեղեցին զգուշավորություն ցուցաբերի կայսրության Եկեղեցու հետ ունեցած իր հարաբերություններում<sup>47</sup>:

<sup>43</sup> A. Mingana, նշվ. աշխ., գլ. VII, 1. հմմտ. R. Tonneau, R. Devreesse, նշվ. աշխ., էջ 161:

<sup>44</sup> S. Brock, Clothing metaphors as a means of theological expression in Syriac tradition. M. Schmidt (խմբ.), Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter, Regensburg, 1982, S. 11-38, ibid. S. Brock, Studies, 1992, ch. xi.

<sup>45</sup> Մարդկային բնությամբ զգեստավորման պատկերը կիրառվել է նաև բյուզանդական եկեղեցիների ծիսակարգերում. «Ուրախ լեր ամնսօրինեալ, քանզի ի քէն ծառ Աստուածն ամնսօրինեալ յաղագս մարդկան. և զգեցաւ ընդ աստուածութեանն իւր, անձառելի միաորութեամբ յերկուսս արարեալ» (տե՛ս «Канон Одигитрии» = «Կանոն օրհներգութեան Սրբոյն Աստուածածնի», Բ. 8, պատկ. Ա.). հմմտ. նաև՝ «Հրով աստուածութեանն անեղանելեալ զգեցաւ մարմին եղականաց, ջրով Յորդանանու օրհնաբեր փառաւորեաց մարդկութեամբ ի Սրբոյ Կուսէն» («I-й канон Крещению» = «Ա. Կանոն ի մկրտութիւն Տաւոն», Բ. 1, պատկ. Բ.):

<sup>46</sup> J. B. Chabot, Synodicon Orientale ou recueil des synodes nestoriens, publié, traduit et annoté par J. B. Chabot, Paris, 1902 (Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques publiés par l'Académie des inscriptions et belles-lettres, t. 37), p. 138, 176-178, 210-211, 550.

<sup>47</sup> A. Davids, The person and teachings of Theodore of Mopsuestia and the relationship between him, his teachings and the Church of the East with a special reference to the Three Chapters Controversy. Syriac Dialogue III, Vienna, 1998, p. 38-52.

### Մար Նարսայ

Մար Նարսայի կյանքի վերաբերյալ հիմնական սկզբնաղբյուրը Բար-հաղբշարբա Հարբայայի գրքի մի գլուխն է, որը մասնակիորեն հրատարակվել է Հ. Ֆրանսուա Նոյի կողմից՝ «Եկեղեցական պատմության Բ. մաս» (*“La seconde partie de l’histoire ecclésiastique”*) խորագրով<sup>48</sup>։ Նույն հեղինակի մեկ այլ երկում՝ հրատարակված Աղղա Շերոյի կողմից, առկա են Նարսայի կյանքի վերաբերյալ հավելյալ տեղեկություններ (*“Cause de la fondation des Écoles”* - «Դպրոցների հիմնադրման պատճառը»)՝ Ի վերջո, համառոտ, բայց կարևոր տեղեկություններ պարունակող մի հատված պահպանվել է արաբալեզու, այսպես կոչված՝ «Սներտի ժամանակագրություն» երկում (ܣܢܝܬܐ - se'erda)՝ հրատարակված նույն հեղինակի կողմից<sup>50</sup>։

1905 թ. Ալֆոնս Մինգանայի կողմից Նարսայի քարոզների ու օրհներգությունների հրատարակությունը հնարավորություն ընձեռեց հիմնականում գնահատելու նրա ժառանգությունը՝ համոզվելով պարսկա-ասորական քրիստոսաբանական վեճերի շրջանակում նրա հաստատուն դիրքորոշման մեջ<sup>51</sup>։

Իր աստվածաբանական հայացքներում Նարսայը հիմնականում հետևում է Թեոդորոս Մոպսուեստացուն։ Ընդ որում, Թեոդորոս Մոպսուեստացու համակարգից փոխառված որոշ դրույթներ Նարսայի երկում դրսևորում են ավելի հիմնարար նրբերանգներ։ Այդ փաստը հնարավորություն է տալիս մի կողմից ավելի լավ ընկալելու Թեոդորոսին, մյուս կողմից՝ հասկանալու, թե ինչպե՞ս է ընդունվել նա Արեւելքի Եկեղեցու ավանդության մեջ։ Նարսայի երկում որոշ դրվագներ իրենց ձևի դրսևորման առումով մի փոքր տարբեր են՝ միաժամանակ ի հայտ բերելով Թեոդորոս Մոպսուեստացու հունալեզու ճառերի՝ արամեական մտածողության ազդեցությունը։

Մարի իբն Սուլեյմանը երկիցս նշում է, որ Մար Նարսայը հավատարիմ էր «աստվածային մեկնիչի» ժառանգությանը<sup>52</sup>։ Վերջին փաստն ակնհայտ

<sup>48</sup> [Nau], Barhadbešabba 'Arbaya, *La seconde partie de l'histoire ecclésiastique*, éd. F. NAU. *Patrologia Orientalis* t. IX, fasc. 5, Paris, 1913, p. 588-615 [100-127].

<sup>49</sup> [A. Scher], Barhadbešabba 'Arbaya, (évêque de Halwan), *Cause de la foundation des Écoles*, éd. Abp. A. I. Scher/ Texte syriaque publié et traduit par A. Scher, PO t. IV, fasc. 4, Paris, 1908, p. 381-387 (57-73. Turnhout (Belgique), 1971).

<sup>50</sup> A. Scher, P. Dib, *Histoire nestorienne (Chronique de Séert)*. *Patrologia Orientalis*, t. VII, fasc. 2, Paris, 1909, p. 114 [22].

<sup>51</sup> A. Mingana, *Narsai doctoris syri homiliae et carmina primo edita cura et studio D. A. Mingana*, 2 vols., Mausilii, 1905 (այսինքնում՝ A. Mingana, նշվ. աշխ., 1905 ).

<sup>52</sup> H. Gismondi, *Maris, Amri et Slibae de patriarchis Nestorianorum commentaria. Ex codicibus Vaticanis edidit ac latine reddidit H. Gismondi*, Romae, Excudebat C. de Luigi, 1896-1899, p. 44 sq, trad. p. 39 [Bagdad: Maktabat al-Muthanna, 1964].



է նաեւ «հույն վարդապետներին»՝ Դիողորոսին, Թեողորոսին եւ Նեստորին՝ Նարսայի ձոնած ներբողյանում<sup>53</sup>։ Թեողորոսի ազդեցությունը Նարսայի վրա առավել հստակ դրսևորվել է փրկարանական համակարգում<sup>54</sup>։ Ինչպես Թեողորոս Մոպսունեստացու, այնպես եւ Նարսայի աստվածաբանական միտքն ամբողջությամբ հենվում է Աստվածաշնչի վրա՝ զարգանալով անտիոքյան ու միջագետքյան դպրոցների մեկնողական մեթոդների շրջանակում։

Աստվածաշնչյան այն տեղին, որի համաձայն՝ Աստծո էությունը րացարձակապես տարբեր է աշխարհի բնությունից, հանդիսանում է մեկնողական եւ աստվածաբանական արամեալեզու դպրոցների ընդհանրությունը։ Այս ամենի հիմքում ընկած էր ոչ միայն աստվածային խոսքին հավատարիմ մնալու բուռն ցանկությունը, այլ նաեւ փրկչարանական ընկալումը։ Փրկությունը հենվում է այն փաստի վրա, որ Աստված ընդունում է մարդկային բնությունը, եւ հենց այդ միությունն է հնարավոր դարձնում մարդու փրկությունը։ Աստված, որ իր էությամբ տարբեր է աշխարհից ու համադրելի չէ արարչության հետ, միանում է վերջինիս։ Աստված, որին բնավ բնորոշ չեն կրքերն ու չարչարանքները, անկյալ բնության հատկությունները, որի մեջ «չկա փոփոխում կամ փոփոխման ստվեր» (Հակ. Ա. 17), միանում է մարդկային բնությանը։ Նա ընդունում է մարդկային բնությունն իր ամբողջականության մեջ, քանզի այն վարակված է նախնառաջ իր ամենավերին մասերով (իմա՝ բանական ու հոգևոր մասերով)։ Աստված իր հետ միությամբ մարդուն տալիս է բժշկություն եւ փրկություն, ինչն արտահայտվում է մարդու՝ նոր արարած դառնալու անցումային փաստի մեջ։ Թեողորոս Մոպսունեստացու նման՝ Նարսայը եւս հաստատում է Աստծո կատարյալ անդրանցականությունը, որից հետևում է Աստծո եւ մարդու՝ բնութենական միության անհնարինությունը։ Հետևաբար՝ Բանն Աստծո մարդեղությունը չի նշանակում, որ Նրա բնության մեջ փոփոխություն է տեղի ունեցել՝ Նա իր բնությունից տարբեր մեկն է դարձել։ Ըստ Նարսայի՝ Բանն Աստծո մարդեղությունն ի բնն (ܡܕܢܐ - b-kyanē) եւ ինքնըստինքյան (ܡܕܢܐܐ - knōmē) հաստատելը կամ պնդելը, թե Քրիստոսի մարմի-

<sup>53</sup> [Martin], Homélie de Narsès sur les trios docteurs nestoriens, par M. L. Martin. Journal Asiatique, tome XIV, sér. 9, N 2 (nov./déc.), 1899, էջ 446-492 («Միւրք»՝ էջ 446-449, ասոր. բնագիր՝ էջ 450-492), Journal Asiatique, 1900, tome XV, sér. 9, N 1 (mai/juin), էջ 469-525 (ֆրանս. թարգմ.)։

<sup>54</sup> F. G. Mcleod, F. Graffin, Narsai's Metrical Homilies on the Nativity, Epiphany, Passion, Resurrection and Ascension. Critical edition of Syriac text (անգլ. թարգմ.՝ F. G. Mcleod, խմբ.՝ F. Graffin, Patrologia Orientalis 40, fasc. 1, Turnhout (Belgique), Brepols, 1979, էջ 22-29. տե՛ս նաեւ R. Devreesse, նշվ. աշխ., 1948, էջ 13 ff, 368։

նր Բանն Աստծո սեփական մարմինն էր, այս ամենը ոչնչացման վտանգի տակ է դնում հենց մարդեղության փաստը:

Եթե մարմին դարձավ Բանը,  
Հարց տանք՝ ո՞ւմն էր այդ մարմինը...  
Իր հետ բարձունքներից բերեց,  
Թե՛ մարդկային բնությանն էր պատկանում:  
Իսկ եթե Նա Ինքը (ܡܕܢܐ - *mdnē*) դարձավ մարմին,  
Եւ ոչ թե մարմին առավ Մարիամից,  
Այդ դեպքում Իրեն (ܡܕܠܐ - *b-dilē*) պատկանողի մարդեղությամբ  
Ինչ օգուտ է տալիս Նա մեր մարդկային բնությանը:  
... ինչպե՞ս շնորհ ընդունեցին մահկանացուները  
Մարմնացած Բանի միջոցով,  
Եթե Նա մարմին դարձավ Իր բնության մեջ (ܡܕܝܢܐ - *b-kyānē*),  
Մինչդեռ՝ մեր մարդկային բնությունը  
Մնում էր իր հետացած վիճակում<sup>55</sup>:

Մեր փրկության հիմքը Քրիստոսի մեջ Աստծո և մարդու միությունն է: Քրիստոնեական հավատի հենց այս կարևորագույն իրողության պահպանման մտահոգությամբ է Նարսայը տարբերակում աստվածայինն ու մարդկայինը՝ ի հակակշիռ դրանց միաձուլման տեսության, որի համաձայն՝ իմաստագրվում ու լսամբում էր նաև մարդեղության խորհուրդը: Թեոդորոս Մոպսուեստացու հետևողությամբ՝ հակադրվելով Որդու մասին արիոսականների պատկերացումներին՝ Նարսայը քաջ գիտակցում էր, որ եթե Բանն Աստծուն վերագրվեն չարչարանքներ, որոնք Նա կրում է իր բնությամբ, կասկածի տակ կհայտնվի Հոր հետ Նրա համագոյությունը, ասել է թե՛ աստվածությունը: Իսկ եթե բնութենական ազդեցության է ենթարկվում մարդկային բնությունը, այն անխուսափելիորեն կորցնում է իր ամբողջականությունն ու կապը Աստծո մարդեղության և մեր միջև:

Հիմարների համառությունն  
Ստիպեց ինձ տարանջատելու բնությունները.  
Եւ թեպետ ես տարբերակեցի բնությունները,  
Փառավորը՝ ստորակարգից,

<sup>55</sup> Այս մասին տես **Narsai**, *Homilies*. 2 vols., San Francisco, 1970, Ճառ ԶԱ., II, էջ 212 (այսուհետև՝ **Narsai**, նշվ. աշխ., 1970): Հղումները կատարված են ըստ հետևյալ ուսումնասիրության՝ **S. Brock**, *The Christology of the Church of the East*, խմբ.՝ Դ. Афиногенов, А. Муравьев, Традиции и наследие Христианского Востока (միջազգային կոնֆերանսի նյութեր, անգլ. խորագիրը՝ "Traditions and Heritage of the Christian East". Proceedings of the Int. Conf., M., 1996, էջ 171-172. ուս. բարգմ.՝ А. Муравьев. ВДИ, N 2 (июнь), 1995, էջ 48 (այսուհետև՝ **S. Brock**, նշվ. աշխ. (խմբ.՝ Դ. Афиногенов, А. Муравьев, 1996. հմմտ. ВДИ, N 2, 1995):

Իմ դավանության մեջ, սակայն, ես ոչ մի  
 անջրպետ չմտցրի,  
 Քանզի մեկ Որդու եմ դավանում,  
 Մեկ Աստվածության եմ հավատում,  
 Մեկ Տերություն խոստովանում,  
 Ինչպես եւ համահավասարապես աղոթում եմ  
 Բանին ու Բնակարանին, որը Նա ընտրեց:  
 Խոստովանում եմ Թագավորին,  
 Ով Ադամի բոսորագույն մարմինն զգեցավ:  
 Աղոթում եմ Աստծուն,  
 Որ մեր բնությունն Իր փառքին բարձրացրեց:  
 Եթե բաժանեմ մեկը մյուսից,  
 ապա ոչ թե մտքի բաժանումով,  
 այլ որ ընդդիմախոսները չմտածեն,  
 թե Որդին արարած է,  
 ինչպես որ հիմա են երեւակայում<sup>56</sup>:

Նարսայը առանց վերապահության ընդունում է Ափրահատի, Եփրեմի ու Թեոդորոսի կողմից օգտագործված՝ «Բնակարանի» կամ «Տաճարի» եւ Բանի կողմից մարդկային բնություն «զգենելու» ավանդական պատկերները: Նարսայը յուրացրել է նաեւ «Աստծո պատկեր» հասկացությունը, որն էական դեր ունի Թեոդորոսի աստվածաբանական համակարգում: Մարդու մասին խոսելով իբրեւ Աստծո պատկեր՝ Նարսայն ընդգծում է, որ մարդն արարված է՝ միավորելով երեւելին ու աներեւույթը, այսինքն՝ մարդ հոգուց ու մարմնից բաղկացած արարած է: «Ամենից առաջ Արարիչը հոգի փոշուց հաստատեց մի անոթ եւ այն օծեց հոգով. անոթն ամբողջությամբ դարձավ կենդանի արարած... Տիեզերքի Արարիչն ստեղծել է մեր բնության երկակի անոթը՝ երեւելի մարմինն ու սրբազան հոգին՝ իբրեւ մի ու մեկ մարդ»<sup>57</sup>:

Մարդն Աստծո կողմից ստեղծվել է իբրեւ հատուկ կարգի էակ, որն առանձնանում է մյուս արարածներից: Ստեղծված լինելով իբրեւ Աստծո պատկեր՝ մարդը հոգևոր ու նյութական աշխարհները միավորող կապն է: «Աստվածային բնությունն անհամեմատ ավելի բարձր է, քան արարչության բնությունը, եւ մյուս մարմնավոր էակների նման չունի երեւելի կերպեր

<sup>56</sup> Narsai, նշվ. աշխ., 1970, Հատ ԾԶ., I, էջ 594. տե՛ս S. Brock, նշվ. աշխ., 1996, էջ 169-170. հմմտ. B/II, N 2, 1995, էջ 47:

<sup>57</sup> «Հատ Բ., ի վերայ Աստուածայտնութեան», տող Գ.-Դ., ԺԱ.-ԺԲ. (այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս F. G. Mcleod, F. Graffin, նշվ. աշխ., 1979, էջ 70):

ու ձևեր: Իսկ ահա մարդկային պատկերն Աստված Իր պատկերի անունով բարձրացրեց (հմմտ. Ծննդ. Ա. 27 - ծանոթ.<sup>58</sup> թարգմ.) այն նպատակով, որ մարդու մեջ կապվեր ու միավորվեր ողջ արարչությունը, որպեսզի բոլորն էլ կարողանան հասնել Նրա սիրո տեսությանն այդ պատկերի միջոցով»<sup>58</sup>:

Աստված իր էությամբ անհասանելի է, ուստի Նա ստեղծել է մարդուն՝ իբրև միջնորդ, որի մեջ հայտնում է Ինքն Իրեն: Աստված մարդուն է շնորհում Իր բարեհաճությունը, որ նրա միջոցով ողջ արարչությունը բերի Իր տեսությանը: Ամբողջ աշխարհում այսպիսով հաստատված ներդաշնակությունը, սակայն, երկար չտևեց՝ տեղի տալով մեղքին ու մարդու անկմանը: «Գեղեցկությունը մի կարճ ժամանակ միայն պահպանվեց... Այնուհետև մարդու հոգու գեղեցիկ գույները խամրեցին պտղի ցանկությունից, եւ պտղի ճաշակումով մարդը ձեռք բերեց մահականացիության գույնը: Մեղքն արքունական պատկերից ջնջեց կենաց անունն ու նրա անդամների վրա գրեց պղծվածության ու մահվան անունը»<sup>59</sup>: «Նա (սատանան - ծանոթ.<sup>60</sup> թարգմ.) իր կեղծիքով աստվածային Գոյության անվամբ շնորհված պատկերը տապալեց եւ իր խաբեությունների միջոցով թուլացրեց սերը, որով միավորված էր տիեզերքը: Ոճրագործության արդյունքում սատանան հաստատեց իր տիրապետության աշխարհը՝ մարդու առջև փակելով առ Աստված տանող ճանապարհը: Բանական ու անբան արարածներն օտարացան մարդուց եւ նրա անկման պատճառով կորցրին մարդու վերականգնման հույսը»<sup>60</sup>:

Մեղքով կործանվածը վերականգնելու նպատակով՝ Աստված Իր անսահման իմաստությամբ ուղարկում է հավիտենական Որդուն, ով աշխարհում բնակվելով իբրև երկրորդ Ադամ՝ պետք է փրկագներ ողջ տիեզերքն Իր չարչարանքներով, մահվամբ ու հարությանը: «Սիրով ու ողորմածությամբ լցված՝ Արարիչը կամեցավ կրկին կյանք տալ աշխարհին եւ ուղարկեց Իր Որդուն, որ աշխարհում վերականգնի իր տեսությունը: Նրա սերը գթություն էր առաջացնում Իր իսկ պատկերի նկատմամբ: Նախքան մարդու արարումը՝ Աստված գիտեր, որ նա թերևս մեղանչելու է, սակայն աստվածային սերն արդեն Նրան՝ Ամենագետին մղել էր ներելու մարդուն: Սկզբում Նա մեզ պատվեց իր պատկերով, այն Իր իսկ ձեռքով էր ստեղծել, իսկ ժամանակների լրումին Նրա սերը բնակվեց մեր մեջ եւ հաշտություն բերեց աշխարհին: Նա մեզ չուղարկեց մեկին Իր հոգևոր սպասավորներ-

<sup>58</sup> «Ճառ Ա., ի վերայ Ծննդեան», տողը ԻԱ-ԻԴ., անդ, էջ 38. հմմտ. Օսլէ Բ. 19-20, Զ. 6: Աստված, ըստ Օսլէ մարգարեի, աստվածամայություն (ܐܠܗܐ ܐܕܗܐ - idāhā d-ālāhā) է ուզում:

<sup>59</sup> «Ճառ Բ.», տող ԻԵ-ԼԲ. տե՛ս F. G. Mcleod, F. Graffin, նշվ. աշխ., 1979, էջ 72:

<sup>60</sup> «Ճառ Ա.», տող ԼԳ-ԼԸ., անդ, էջ 38:

րից, որոնք գործում են Նրա անունից, այլ մեզ ուղարկեց Խոսքը, որ ծագում է Նրանից՝ դրանով իսկ մեզ կոչելով իր տեսությանը»<sup>61</sup>:

Անհասանելի Աստված հասանելի է դառնում Քրիստոսի մեջ, մտնում է Իր արարչության կյանքի մեջ՝ միավորվելով այդ արարչության բարձրագույն ներկայացուցչի՝ մարդու հետ՝ նրա բնության մեջ հաստատելով իր հավերժական բնակությունը: Աստծո իսկական ու անեղանելի պատկերը՝ երկրորդ Ադամը, իր մեջ միավորում է ողջ արարչությունը և Իրենով վերահաստատում Աստծո հետ միությունը<sup>62</sup>՝ նրան պարզեցնելով հավիտենական կյանք<sup>63</sup>: Իր հոգու ու մարմնի մեջ Նա կարող է վերականգնել բոլոր մարդկանց հոգիներն ու մարմինները՝ իր հետ կապելով աշխարհը հավիտենապես<sup>64</sup>: «Նրա սիրո ձգողությամբ մարդիկ ու հրեշտակներն են միավորվելու և փառաբանելու Նրան՝ իրրեւ Թագավորի թաքնված պատկեր... Նրա սրբազան մարմնի Տաճարում պաշտելու են Նրան՝ բանական մաքուր պատարագներ մատուցելով: Նրա մարմնի նավահանգստում են խաղաղություն գտնելու նրանց մտքերը փոթորկոտ՝ Անսահմանի ու Անհասանելի փնտրտուքից թուլացած: Հենց դրա համար է, որ տիեզերքի Արարիչն առանձնացրեց Նրան մնացյալ ողջ աշխարհից, որ տեսանելի այդ մարմնով բավարարի մնացած տիեզերքի կարիքները»<sup>65</sup>:

Մարդու մեջ Աստծո բնակության պատկերը, որ փոխառված է Ավետարանից<sup>66</sup>, Նարսայի կողմից դիտարկվում է իրրեւ սուրբգրային հետևյալ տեղիին նախորդող բացատրություն. «Եւ Բանը մարմին եղավ ու **բնակվեց մեր մեջ** [ܐܠܗܐ - w-hēmār bñ]: «Եղավ» բայը չի նշանակում, թե Բանն Իր բնակությամբ ինչ-ինչ փոփոխություններ կրեց: «ܐܠܗܐ» արտահայտությամբ պետք է հասկանալ՝ Բանը ոչ թե սահմանափակեց Ինքն Իրեն, այլ առնելով մեր բնությունը (ܢܨܢ ܢܫܐ - nsav naša)՝ Իր բարեհաճությամբ այն բարձրացրեց Իր փառքին ու մեծությանը<sup>67</sup>, ինչի շնորհիվ Արրահամին ու Դավթին տրված խոստումը հասավ իր լրումին: Այս բնակությունը, ըստ Նարսայի, տեղի է ունենում Բանի բարեհաճությամբ (ܚܡܘܪܝܐ ܕ-ܣܝܘܢܐ - hmoūryā d-sivyānā)՝ անբաժանելի միությամբ (ܚܡܘܪܝܐ ܕ-ܝܚܝܐ -

<sup>61</sup> «Ճառ Ա.», տող Ա.-Բ., ԽԳ.-ԽԶ., ԿԷ.-Հ., անդ, էջ 38, 40:

<sup>62</sup> Անդ, տող ԻԳ.-ԻԴ., «Ճառ Բ.», տողը ԽԳ.-Ծ. տես F. G. Mcleod, F. Graffin, նշվ. աշխ., 1979, էջ 38, 72:

<sup>63</sup> «Ճառ Ա.», տող ՃՁԱ.-ՃՁԶ., անդ, էջ 48:

<sup>64</sup> «Ճառ Բ.», տող ՅԳԱ.-ՅԳԴ., անդ, էջ 94:

<sup>65</sup> Անդ, էջ 130:

<sup>66</sup> Հովհ. Ա. 14:

<sup>67</sup> Հմմտ.՝ «...և տեսանք նրա փառքը, նման այն փառքի, որ Հայրն է տալիս Միածնին՝ [ի շնորհով ու ճշմարտությամբ]» (Հովհ. Ա. 14):



hdayouṭā d-lā purṣānā)<sup>68</sup>: Թեոդորոսի հետևողությամբ՝ Նարսայը ևս Քրիստոսի, որպես Աստծո տեսանելի պատկերի մեջ աստվածային հայտնությունը, ողջ արարչությունն էր մեջ միավորող Աստծո պատկերի մարդկային բնության շնորհիվ կապում է վերականգնման հետ: Ամբողջ տիեզերքը խոնարհվում է Քրիստոսին՝ ի դեմս Նրա տեսնելով իր Աստծուն<sup>69</sup>, և վերականգնվում է դրախտում թագավորող խաղաղությունը:

Ինչպես Թեոդորոսի, այնպես և Մար Նարսայի կողմից «Տաճարի» պատկերի կիրառումը սերտորեն կապված է մյուս կերպարների հետ, այդ իսկ պատճառով այն չի կարող ընկալվել Քրիստոսի մեջ աստվածային ու մարդկային բնությունների միավորման բնույթի որպես միակ սահմանում: Մասնավորապես՝ Նարսայը «Տաճարի» հետ համեմատությունը համադրում է մեկ դեմքի մեջ մարմնի և հոգու միավորման համանմանության հետ: Նա հասկանում է, որ սիրո հիման վրա տեղի ունեցած միության շնորհիվ կարելի է խոսել Անչարչարելիի չարչարանքների մասին, բայց միայն այլաբանորեն, այնքանով, որքանով թույլ է տալիս Նրա աստվածության հանդեպ տածած երկյուղը: «Արարվածին անվանում ենք Բանի կողմից Իր բնականության համար կառուցված Տաճար, իսկ Միածնին՝ Արարիչ, ով բարեհաճեց բնակվել Իր իսկ կողմից ստեղծվածի մեջ: [Նրանք] նման են մարմնին ու հոգուն և կոչվում են մեկ դեմք (ܠܥܕ ܝܕܐ - parsōpā): Հոգուն շնորհված է անմահ բնություն, իսկ մարմնին՝ մահկանացու: Եւ երկուսին՝ միմյանցից տարբերվողներին անվանում ենք մեկ դեմք (ܠܥܕ ܝܕܐ - parsōpā): Խոսքը աստվածային Էության բնությունն է, իսկ մարմինը մարդկային բնություն է: Մեկը արարած է, մյուսը՝ Արարիչ, և նրանք մի են [իրենց] միությամբ (ܠܗ ܝܥܬܐ - hdayouṭā)... Ինչպես մարմնական տանջանքների ժամանակ հոգին չի չարչարվում մարմնի մեջ, այնպես և աստվածությունը չի չարչարվում Իր իսկ կողմից բնակեցված մարմնի տառապանքներից: Եւ եթե չի չարչարվում հոգին, որ արարված ինչ-որ բան է մարմնի նման, ապա ինչպե՞ս կարող է չարչարվել աստվածային Էությունը, որի բնությունը գերազանց է ամեն տեսակ տառապանքներից: Մարմնի մեջ հոգին չարչարվում է ըստ սիրո, բայց ոչ երբեք իր բնությամբ, իսկ մարմնական տառապանքները կարելի է վերագրել հոգուն միայն այլաբանական իմաստով<sup>70</sup>:

<sup>68</sup> J. Frishman, Narsai's Christology according to His Homily «On the Word Became Flesh». The Harp, vol. VIII., IX, 1995-1996, Kottayam (India), p. 295.

<sup>69</sup> Հմմտ. Փիլիպ. Բ. 10-11:

<sup>70</sup> Անտիպ ձեռագիր՝ «Vatican Syriac Collection MSS no. 594», fol. 69v. հղումներն ըստ ներքոհիշյալ ուսումնասիրության՝ F. G. Mcleod, G. Frederick, Theodore of Mopsuestia Revisited. Theological Studies, սեպտ. 2000, հ. 61, թ. 3, էջ 447-480, ծանոթ.՝ 69:

Ընդգծելով բնությունների հստակ տարբերակումը՝ Նարսայը ոչ պակաս կարևորությամբ շեշտադրում է նրանց անբաժանելի, անխզելի միությունը (𐭠𐭣𐭥𐭭 𐭠𐭥 𐭠𐭥𐭭𐭥 - hdayoūtā d-lā puršānā) ու մեկ դեմքը (𐭠𐭥𐭭𐭥 - parsōpā)<sup>71</sup> որպես նրա գոյութենական առանցք: Իր ճառերից մեկում նա ասում է.

Թող ինձ լսողը չենթադրի,  
բնությունների իմ տարանջատումից,  
թե խոստովանում եմ երկու դեմք (𐭠𐭥𐭭𐭥 - parsōpē)<sup>72</sup>  
միմյանցից տարբերվող:  
Ես ասում եմ մեկ դեմք (𐭠𐭥𐭭𐭥 - parsōpā)  
Բանի ու Տաճարի, որին Նա ընտրեց,  
Եւ մեկ Որդու եմ դավանում ես,  
քայց քարոզում «երկու բնությամբ»  
փառավոր ու սրբազան բնությամբ Բանի՝  
Էությամբ (𐭠𐭥𐭭𐭥 - hitiyā)<sup>73</sup> Հորից,  
Եւ մեր բնությամբ, որ Նա առավ  
ըստ Իր խոստումի:  
Կատարյալ է Նա Իր աստվածությամբ,  
քանզի հավասար է Իր Ծնողին,  
եւ կատարյալ է Նա Իր մարդկությամբ՝  
հոգով եւ մարմնով մահկանացուների [պես]:  
Երկուսը դարձան մի՝  
Մի սիրով եւ մի կամքով,  
Միաձին Բանն Աստծո  
Եւ կերպարանքն (𐭠𐭥𐭭𐭥 - dmoūtā) ստրուկի՝  
Իր իսկ ընդունած (𐭠𐭥𐭭𐭥 - d-nsav)<sup>74</sup>:

Քրիստոսի մեջ աստվածային եւ մարդկային բնությունների կամային միության անհրաժեշտության վրա Թեոդորոսի յուրահատուկ շեշտադրումն ուներ փրկաբանական պարզ համատեքստ, իսկ բնություններից յուրաքանչյուրի ազատ դրսևորման խոստովանությունից դեպի միության՝ որպես կամային գործողության անհրաժեշտության հաստատում մտադրված անցումը հետևողականորեն նկատելի է նրա դատողություննե-

<sup>71</sup> L. Abramowski, A. Goodman, 1972, հ. I՝ ասոր. բնագիր, էջ 129, հ. II՝ ներածություն, անգլ. թարգմանություն, անվանացանկեր, էջ 74. տևս Narsai, նշվ. աշխ., 1970, Ճառ ԾԶ., I, էջ 594. հմմտ. S. Brock, նշվ. աշխ. (խմբ.՝ Л. Афиногенов, А. Муравьев), 1996, էջ 170-171. ВДН, N 2, 1995, էջ 47:

րուս: Մար Նարսայր Քրիստոսի մեջ Սիրո միության մի կամքն ընկալում է որպես իրողություն: Միությանը չի եղել բնությունների խառնում (ܠܚܕܐ ܠܡܠܟܐ)<sup>72</sup>, սակայն Բանը զգեցավ (ܠܒܝܠ - lbeš) մարդկային բնություն և Իր բարեհաճությանը անբաժանելի (ܠܕܝܢܐ ܠܕܐ - d-lā puršānā) կերպով ընկալվեց մեր բնության մեջ (ܠܡܘܪܝܐ ܠܕܝܠܝܐ - hmoūryā d-sivyānā): Մարմնական Տաճարը չի սահմանափակում Նրա բնությունը: Բանը ոչ թե բնությամբ, այլ Իր կամքով է սահմանափակման ենթարկում Իրեն: Ըստ Էության՝ լինելով կատարյալ Աստված՝ Նա ունայնությունն ընդունում է ըստ անվան (ܠܬܝܒܐ - b-šimma), և մարմինը կամ մեր բնությունը բարձրացնելով՝ բաժնեկից է դարձնում փառքին: «Մտովի կերպով փառավորը տարբերվում է ստորակարգից, բայց [թե՛ մեկը, թե՛ մյուսը] կիրառելի են մի Աստծո առնչությամբ, քանզի երկու բնությունները դարձան մի: Եւ չնայած իմ դավանության մեջ բնությունների առնչությամբ եւ տարբերում եմ փառավորն ստորակարգից, այնուամենայնիվ, ո՛չ մի բաժանում թույլ չեմ տալիս, քանի որ դավանում եմ մեկ Որդու»<sup>73</sup>: Ահա այսպիսին են «հատկությունների հաղորդակցության» (*“communicatio idiomatum”*) մասին Նարսայի ընդհանուր պատկերացումները:

Բանն Իր բարեհաճությամբ խոնարհվում և հենց հղացման պահին Ս. Կույս Մարիամի արգանդում միանում է մարդկային բնության հետ: Նրա խոնարհումը չի նշանակում հավիտենական վիճակի փոփոխություն: Ինչպես Բաբելոնյան աշտարակաշինության պատմության մեջ Աստծո «Էջքին» (Ծննդ. ԺԱ. 7)<sup>74</sup> նվիրված իր քարոզում, այնպես և քրիստոսաբանական բնույթի դատողություններում Նարսայն ընդգծում է, որ չի կարող խոսք լինել Աստծո ինչ-որ կարգի տեղափոխման (ܠܬܝܒܐ - šunāyā) մասին: Մարմնով «պատված» (ܬܬܝܒܐ - hethtap) Բանն Աստված սրբազան և անսահման է ըստ Էության: Աղամի դստեր՝ Մարիամի Որդին՝ Քրիստոս, նրանից (Մարիամից - ծանոթ.՝ թարգմ.) առնելով մարդկային բնություն, ժառանգեց նրա հատկությունները և մարդկային ողջ ցեղից ստացած ժառանգությունը միացրեց Իր դեմքի (ܠܦܝܢܐ - parsōpā) մեջ՝ «Բանի փառավոր ու սրբազան (ܠܬܝܒܐ ܠܬܝܒܐ - švikhā wa-gnīzā) բնությամբ»: Հավիտենական Որդու դեմքն (ܠܦܝܢܐ - parsōpā) Իր մարդկությանը հայտնեց Իրեն մարդկության մեջ, Քրիստոսի դեմքն է մարդկային պատկերն անհասանելի:

<sup>72</sup> Ծագել է ܠܚܕܐ - mzag և ܠܡܠܟܐ - khlat բայաբանությունից:

<sup>73</sup> L. Abramowski, A. Goodman, նշվ. աշխ., 1972, հ. I՝ ասոր. քննադիր, էջ 129-130, հ. II՝ ներածություն, անգլ. թարգմանություն, անվանացանկեր, էջ 74:

<sup>74</sup> Mingana, նշվ. աշխ., 1905, հ. Ա., էջ 321-322, 353, հ. Բ., էջ 11, 132, 172. տես J. Frishman, The ways and means of the divine economy, Leiden, 1992, մաս Բ., Ճառ Դ., 1.280 և ծանոթ.:

յի *Բանն Ասրծո*, Ում հավիտենական որդիությունը հայտնվում է Մարիամից ծնված Փրկչի միջոցով:

### Նեստոր

Նեստորի քրիստոսաբանական հայացքների վերլուծությունն այս մենագրության սահմաններում չի կարող կարելուր ու էական նշանակություն ունենալ մի քանի պատճառներով. դրանցից ամենակարևորն այն է, որ Արևելքի Եկեղեցու քրիստոսաբանության ստորև բնարկվող հիմնական սկզբունքներն արդեն վերջնականապես ձևավորվել էին Կ. Պոլսում՝ Նեստորի նգովումից շատ առաջ: Պաշտոնական դավանական վավերագրերում Նեստորի անունն առաջին անգամ հանդիպում է միայն 612 թ.: Եփեսոսի ժողովում Նեստորի դատապարտումն այդ վավերագրերում հերքվում է ամենից առաջ Եփեսոսի տիեզերածողովում արևելյան եպիսկոպոսների հանդեպ ունեցած վերապահության պատճառով, ինչպես նաև այն փաստի ազդեցությամբ, որ Նեստորի ուսուցիչը Թեոդորոս Մոպսուեստացին էր, մարդ, որը մարմնավորում էր այդ ժամանակվա անտիոքյան աստվածաբանության ուղղափառությունը: Իսկ երբ արևելյանների այս կասկածներն ապացուցվեցին, եւ հստակ դարձավ, որ Նեստորի օրինակով Արեւմուտքը պատրաստվում է մերժել ողջ անտիոքյան դպրոցը, նա դասվեց «հույն վարդապետների» շարքում *ⲙⲁⲗⲁ ⲡⲉⲗⲛⲁ* - malphānē yawnāyē: Մի խոսքով՝ ավելի ուշ շրջանում Նեստորին եւ անտիոքյան դպրոցին նվիրված ուսումնասիրությունների լույսի ներքո պարզ է դառնում, որ նա բոլորովին տարբեր կերպ էր ընկալվում հունախոս Արեւմուտքում եւ ասորախոս Արևելքում:

Ստորև ընդգծենք մի քանի կարևոր ու վիճահարույց կետեր, որոնք արևելաստրական համատեքստում կարող էին բացարձակ արդարացված թվալ:

Իր գրքի՝ «Հերակլիդես»-ի (այն ուներ հիմնականում ինքնաարդարացնող բնույթ) որոշ հատվածներում Նեստորը մեկ խոսում է երկու «πρόσωποις»-ի՝ դեմքի, մեկ էլ՝ մեկ դեմքի մասին<sup>75</sup>: Հետևաբար, խնդիրն այստեղ ոչ թե հասկանալն է՝ Նեստորը Քրիստոսի մեջ քանի դեմք էր դավանում, այլ՝ թե ինչ էր նա դրա տակ հասկանում:

Արդեն Թեոդորոս Մոպսուեստացու երկերից հասկանալի է, որ աստվածաբանական համատեքստ ներմուծվող «πρόσωπον»-ին տրվում է ավելի խորն իմաստ ու բովանդակություն: «Πρόσωπον»-ը կարող է դրսևորել եւ բնական հատկություններ, այսինքն՝ առանձնահատուկ բոլոր գծերի ամ-

<sup>75</sup> Երկակի թիվ:

բողջությունը, եւ ունենալ օնթոլոգիական նշանակություն՝ իբրեւ անձնավորություն: Ավելի ստույգ՝ իր ընդհանուր իմաստով «*πρόσωπον*»-ը բնութենական է, իսկ ավելի բարձր՝ մասնավոր իմաստով՝ անձնավորական:

Քրիստոսի մեջ, այսպիսով, երկու բնությունները (φύσει) իրենց մասնավոր, առանձնավորական դրսևորումների մեջ (ὑπόστασει) միավորվում են Լոգոսի մեկ դեմքի՝ «*πρόσωπον*»-ի մեջ: Հիսուս, իբրեւ մարդ, ուներ առանձնահատուկ այն բոլոր հատկությունները, որոնք Նրա մարդկային անհատականությունը տարանջատում էին մարդկային մնացյալ անհատականություններից՝ հասակ, քաջ, դիմագիծ, մինչդեռ՝ Նրա մարդկային բնությունը չուներ անկախ, անձնավորական գոյություն: Հետևաբար, կարելի է խոսել Նրա մարդկային բնության առանձնահատկությունների մասին, մինչդեռ՝ անհնար է ընդունել մարդկային անձնավորությունն իբրեւ անկախ գոյություն ունեցող սուբյեկտ: Լոգոսի «*πρόσωπον*»-ը, ընդհակառակը, օնթոլոգիական բնույթ ունի, քանի որ Նրա առանձնավորության հիմնական տարբերակիչն այն է, որ Նա Որդի է, որով եւ տարբերվում է Հորից ու Սուրբ Հոգուց: Նրա այս հատկությունն օնթոլոգիական է ու հավիտենական: Լոգոսի «*πρόσωπον*»-ը, հետևաբար, Քրիստոսի մեջ գոյության միակ Սուբյեկտն է, Նա անձնավորություն է բառի ամբողջական իմաստով: Իր անձնավորությամբ Նա միավորվում է մարդկային գոյության հետ՝ ընդունելով մարդկային գոյության ձեւն ու հատկությունները, որոնք Հիսուսին փոխանցվել էին ըստ իր մարդկային բնության:

Քրիստոս ճշմարիտ Որդին է, որովհետեւ Նրա մեջ հայտնվում է հավիտենական Որդու անձը՝ ծնված Հորից: Որդու անձնավորության հետ միության գործությամբ, ըստ մարդկության, Նա նաեւ ճշմարտապես մարդու Որդի է, քանզի Նրա մարդկային բնությունը՝ իրեն բնորոշ բոլոր առանձնահատկություններով, անձնավորվում է Աստծո Որդու օնթոլոգիական «*πρόσωπον*»-ով: Քրիստոսի մարդկությունը չի կարող ըստինքյան կոչվել «մարդու Որդի»՝ բառի ամբողջական իմաստով, քանի որ այն չունի անկախ գոյություն, ինչը մարդ ձևը է բերում հորից ու մորից ծնվելով: Սուրբ Կույսից ծնվելով՝ Քրիստոս անվանվում է Որդի՝ ըստ բնության, քանզի իր աստվածությամբ Նա Աստծո հավիտենական Որդին է, եւ կոչվում է ճշմարտապես մարդու Որդի՝ ըստ միության, քանզի հավիտենական Որդու դեմքի մեջ մարդկությունը ձևը է բերում իր գոյության ողջ օնթոլոգիական խորությունը:

«Բնական *πρόσωπον*»-ի վերաբերյալ ընկալման նման հստակ ձեւակերպումը, որն արդեն առկա էր Թեոդորոսի երկերում, Նեստորին մղել է, հավանաբար, «*communicatio idiomatum*»-ի («հատկությունների հաղոր-



դակցություն») հղացքի վերաձեռակերպման՝ ըստ անտիոքյան դպրոցների սկզբունքների: Բանի որ բնություններն ու նրանց մասնավոր դրսևորումները՝ հիպոստասները, չեն կարող փոխներգործական հարաբերության մեջ մտնել (հակառակ դեպքում անիմաստ է դառնում մեկը մյուսի նկատմամբ բնությունների տարբերության շեշտադրումը), ուրեմն փոխներթափանցումը կարելի է պատկերացնել միայն «πρόσωποις»-ի՝ դեմքերի հետ հարաբերությամբ: Այս իմաստով Քրիստոսի մեջ երկու դեմքերի՝ «πρόσωποις», «փոխանակման» մասին Նեստորի գաղափարները պետք է հասկանալ այն իմաստով, որ «փոխանակվում» են բոլոր հատկությունները՝ իրենց արտահայտումն ըստ սահմանման գտնելով «πρόσωπον»-ի մեջ և իբրև օնթոլոգիական կենտրոն ունենալով Բանի անձը կամ դեմքը (Πρόσωπον): Մեկ և միավորյալ «πρόσωπον»-ը, որի մասին խոսում է Նեստորը, պետք է հասկանալ այս համատեքստում, և այն էլ ոչ թե որպես երկուսի միախառնում, այլ իբրև Լոգոսի հավիտենական «πρόσωπον», որը հաղորդվել է մարդկությանը և դարձել միության գլխավոր սկզբունք:

Հարկ է նաև նշել, որ «ἐν δὴ οὖν πρόσωποις» («յերկուս դեմս») արտահայտությունն ըստինքյան չի կարող սխալականության չափանիշ դիտվել, քանի որ «դեմք», «անձնավորություն» և «երես» բառերի եզրաբանական, հստակ տարբերակումը դեռևս բնորոշ չէր այդքան վաղ շրջանի աստվածաբանական մտքին: Քրիստոսի այն պատկերը, որի համաձայն Նա միացնում է երկինքն ու երկիրը և ներկայացնում երկու դեմքով կամ երեսով (πρόσωποις)՝ փառավորյալ ու մարդեղեն, օգտագործվել է եկեղեցական շատ հեղինակների, այդ թվում նաև Կեղծ-Մակարի, Դիդիմոս Կոյրի և Պետրոս Բ. Ալեքսանդրացու կողմից: Բայց Կյուրեղ Ալեքսանդրացու ջանքերով այն շուտով Արևմուտքում որակվում է իբրև «հերետիկոսությամբ հեղի»: Իսկ Արևելքի Եկեղեցու ավանդության մեջ իրեն խոնարհեցնող և Հոր կողմից փառավորվող Քրիստոսի կերպարը շարունակեց մնալ ամենահայտնի ու նախասիրված պատկերներից մեկը: Արևելքի Եկեղեցու մեծ շարականագիր Նարսայի օրինակով կարելի է տեսնել, թե ինչպես հենց այդ պատկերի մեջ, օրինարանելով մեկ ու միասնական Փրկչին, նկատելի է որոշակի տարբերություն: Բացի այդ, պետք է հիշել, որ ի տարբերություն հունալսոս քրիստոսաբանական բառագանձի՝ ասորական ավելի ձգտում էր ոչ թե սահմանել առարկայի ներքին էությունը, այլ նրա ընկալյալ արտահայտումները:

*Ռուսերենից թարգմանեցին և ծանոթագրեցին*

Տ. ՇԱՀԵ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ԱՆԱՆՅԱՆԸ

ՅՈՒՐԱԿ ՍԱՐԿԱՎԱԳ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆԸ

# ՊԱՏՄԱԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

ԱՐՄԱՆ ԵՂԻԱԶԱՐՅԱՆ  
պատմական գիտ. դոկտոր, ԵՊՀ

## ԳԱՀԱԺԱՌԱՆԳՈՒԹՅԱՆ ԽՆԴԻՐԸ ԲԱԳՐԱՏՈՒՆՅԱՑ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ ԵՒ ԳԱՀԱԿՑՈՒԹՅԱՆ ՎԱՐԿԱԾԸ

**Ք**աղաքատնային ինտիմը Բագրատունյաց շրջանում. Բագրատունյաց թագավորության առաջին շրջանում մինչև Աշոտ Գ. Ողորմած թագավորի գահ բարձրանալը (887-953 թթ.), գաղափարա-գոյության հարցը ամենահենքայիններից մեկն էր: Թեև Արարական խալիֆայությունը ճանաչել էր Աշոտ Բագրատունու իշխանությունը և թագ էր ուղարկել նրան, սակայն հետագայում ոչ միշտ էր հաշվի առնում նրա սերունդների՝ Հայոց գահի նկատմամբ ունեցած ժառանգական իրավունքները: Արդեն Սմբատ Ա. թագավորի գահակալության շրջանում (891-914 թթ.) և դրանից հետո խալիֆի կամ նրա հպատակ Ատրպատականի ամիրի կողմից Հայոց թագավորներ հռչակվեցին Վասպուրականի տիրակալ Գագիկ Արծրունին՝ և Սմբատ Ա.-ի եղբայր Շապուհի որդի Աշոտը<sup>2</sup>:

Բյուզանդիայի արքունիքը Սմբատ Ա.-ի սպանությունից հետո, չնայած Արաս թագավորի ու Գագիկ Արծրունու առկայությանը, քննարկում էր մի երրորդ անձի՝ Հայաստանում գերակա ճանաչելու հարցը<sup>3</sup>:

<sup>1</sup> «Յովհաննու Կաթողիկոսի Դրասխանակերտցոյ Պատմութիւն Հայոց». ՄՀ, հ. ԺԱ., Ժ. դար, Պատմագրութիւն, Անթիլիաս-Լիբանան, 2010, էջ 487, 545-546. Թովմա Արծրունի և Անանու, Պատմութիւն տանն Արծրունեաց. ՄՀ, հ. ԺԱ., Ժ. դար, Պատմագրութիւն, Անթիլիաս-Լիբանան, 2010, էջ 281-282, 284:

<sup>2</sup> Հովհաննես Դրասխանակերտցի, էջ 538:

<sup>3</sup> Կ. Յուզբաշյան, Ռոմանոս Լակապենոս կայսեր անհայտ հասցեատերը, ԼՀԳ, 1974, թ. 1, էջ 36-37:

Ակնհայտ է, որ նման պայմաններում Բագրատունի արքաները պետք է կարողանային այս կամ այն կերպ ամրագրել իրենց զավակների գահաժառանգության իրավունքը Հայոց գահի նկատմամբ: Դա եղել է գրեթե բոլոր Բագրատունի արքաների գլխավոր հոգսերից մեկը ժ. դարում, որն իր արձագանքն է գտել գրավոր աղբյուրներում:

Հետազոտողները, քննության առնելով նման զարգացումները, եկել են Բագրատունյաց շրջանում գահաժառանգության տարբեր մեխանիզմների առկայության վերաբերյալ եզրակացությունների: Առաջ է քաշվել նաև գահակցության ինստիտուտի գոյության մասին խիստ հետաքրքրական վարկածը, որի հիմնական դրույթն այն է, թե սկսած Աշոտ Գ. Ողորմածից (953-977 թթ.) Բագրատունյաց Հայաստանում կիրառվել է գահակցության ինստիտուտը, երբ թագավորն իր թագաժառանգին դարձնում էր իրեն գահակից՝ հետագայում գահակալական պայքարը բացառելու համար:

**Գահակցության վարկածը.** Հայագիտության մեջ երկիցս կարծիք է հայտնվել, թե Աշոտ Գ. Բագրատունու գահակալության շրջանում նրա գահակիցն է եղել որդին՝ Սմբատ Բ.-ն:

Առաջինը Մխիթարյան միաբաններից Հ. Ղևոնդ Մովսեսյանն էր, ով Սանահինի «Հիշատակարան»-ում («Քեօթուկ») Սիմեոն անունով կրոնավորի՝ 972 թ. վերաբերող «ի թագաւորութեան Աշուրոյ եւ նորին որդւոյ Սմբատայ. քաջք եւ յաղթողք թագաւորաց Հայոց»<sup>4</sup> տողից բխեցրեց, որ «972 թուին հորը՝ Աշուր Շահնշահի կենդանութեան թագաւորանունն եւ գահակից բարձակից կը ներկայացուի»<sup>5</sup>:

Շուրջ հինգ տասնամյակ անց Ռ. Մաթևոսյանն, անդրադառնալով խնդրին, փորձեց ոչ միայն Աշոտ Գ.-ի թագավորության շրջանին, այլև դրանից հետո Բագրատունյաց թագավորությանը վերագրել գահակցության ինստիտուտի գոյությունը: Նա Հ. Ղևոնդ Մովսեսյանի տեսակետը հիմնավորող հավելյալ փաստարկներ ներկայացրեց, թեև այդպես էլ Աշոտ Գ.-ի գահակալության շրջանից այն կողմ չգնաց՝ բավարարվելով միայն նշելով, որ այդ ինստիտուտի զարգացումը Աշոտ Գ.-ից հետո կարող է հատուկ քննության<sup>6</sup>:

<sup>4</sup> «Յիշատակարան Սանահնոյ վանից (Սանահնի քեօթուկը)», աշխատասիրութեամբ՝ Պ. Մուրադեանի, Ս. Էջմիածին, 2007, էջ 55:

<sup>5</sup> Հ. Ղևոնդ Մովսեսյան, Լոռիի Կիրիկեան թագաւորներու պատմութիւնը, Վիեննա, 1923, էջ 24:

<sup>6</sup> Ռ. Մաթևոսյան, Գահակցության ինստիտուտը Աշոտ Գ.-ի օրոք. ԼՀԳ, թ. 1, 1977, էջ 74-79: Տե՛ս նաև նույնի՝ Բագրատունյաց Հայաստանի պետական կառուցվածքն ու վարչական կարգը, Երևան, 1990, էջ 147-148:

Ռ. Մաթևոսյանի փաստարկներից առաջինն Անանիա Մոկացի կաթողիկոսի (942-968 թթ.) կողմից հիշատակված իրադարձությունն է, ըստ որի՝ 958 թ. «Հայոց Արեւելից կողմանց» իշխաններն Աշոտ Գ.-ի մոտ ուղարկելու համար ընտրեցին «*զայր մի հոգևոր...*՝ *Դասիթ անուն...*, *և առաքեն ի Շիրակ զաւատ, ի նստոցն լեալ քեստն Սմբատայ Հայոց թագաւորի, Շիրակական կոչեցեալ*»<sup>7</sup>: Այստեղ հիշատակված Հայոց թագավոր Սմբատին Ռ. Մաթևոսյանը նույնացնում է Աշոտ Գ.-ի որդի Սմբատի հետ, ուստի՝ բխեցնում է, որ արդեն այդ ժամանակ նա հանդիսացել է հոր գահակիցը<sup>8</sup>:

Հետազոտողի ներկայացրած մյուս փաստարկն այն է, որ Սանահինի «Հիշատակարանում» Սմբատն Աշոտ Գ.-ի օրոք թագավոր է հիշատակված ոչ թե մեկ, այլ երկու անգամ, սկզբում «*ի թագաւորութեան Աշոտայ և նորին որդոյ Սմբատայ. քաջք և յաղթողք թագաւորաց Հայոց*», իսկ այնուհետև՝ «*զարի և քաջ շինաղն Հայոց թագաւորն Սմբատ*» տողում<sup>9</sup>:

Ի վերջո, Ռ. Մաթևոսյանը մեջբերում է մեկ վիմագիր նյութ: 966 թ. կառուցված Սանահինի Սուրբ Ամենափրկիչ եկեղեցու պատին կա մի բարձրաքանդակ, որտեղ պատկերված երկու թագակիր անձանցից մեկի գլխավերևում գրված է՝ «*Կիրիկէ թագաւոր*», իսկ մյուսի գլխավերևում՝ «*Սմբատ թագաւոր*»<sup>10</sup>: Ըստ նրա՝ Կյուրիկեն Աշոտ Գ.-ի որդի Գուրգենն է, որը դարձավ Լոռիի թագավոր, իսկ Սմբատը՝ Սմբատ Բ.-ն: Ըստ Ռ. Մաթևոսյանի՝ դա ցույց է տալիս, որ մի կողմից՝ 966 թ. Սմբատ Բ.-ն արդեն գահակից-գահաժառանգ էր, մյուս կողմից, իրրև այդպիսին, նա ուներ հստակ գործառույթ՝ հանդես գալով որպես արքունիքի ներկայացուցիչ կամ փոխարքա<sup>11</sup>:

Հենց այս կովաններով գիտական շրջանառության մեջ է դրվել Աշոտ Գ.-ի օրոք գահակցության ինստիտուտ լինելու մասին վարկածը<sup>12</sup>:

**Վարկածի հիմնավորումների ժխտումը.** Նշված փաստարկների քննությունը ցույց է տալիս, որ դրանք ոչ միայն ճիշտ չեն ընկալվել, այլ

<sup>7</sup> «Տեսնոն Անանիայի Հայոց կաթողիկոսի յաղագս ապստամբութեան տանն Աղուանից որ ընդ ժամանակս լեալ իցէ ձեռնադրութիւնն արտաքոյ սուրբ Լուսաւորչի աթոռոյն». ՄՀ, հ. Ժ., Ժ. դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2009, էջ 273:

<sup>8</sup> Ռ. Մաթևոսյան, նշվ. աշխ., էջ 75:

<sup>9</sup> Անդ:

<sup>10</sup> Կ. Ղաֆադարյան, Սանահինի վանքը և նրա արձանագրությունները, Երևան, 1957, էջ 77, 98:

<sup>11</sup> Ռ. Մաթևոսյան, նշվ. աշխ., էջ 75-76. նույնի՝ Բագրատունյաց Հայաստանի պետական կառուցվածքն ու վարչական կարգը, էջ 154:

<sup>12</sup> Նշենք, որ այդ վարկածն անվերապահորեն ընդունել ենք մեր հոդվածներից մեկում: Տես Ա. Եղիազարյան, Հայոց իշխանաց իշխանը Բագրատունի առաջին արքաների օրոք. «ՎԷՄ», 2014, թ. 1, էջ 74:

նաեւ՝ մեկնաբանվել: Իրականում դրանցից եւ ոչ մեկը չի խոսում նշված վարկածի օգտին:

Գահակցության ինստիտուտի առկայության առաջին հիմնավորումն Անանիա Մոկացու «Թղթում» առկա այն հիշատակությունն է, որ «Հայոց Արեւելից կողմանց» իշխանները «*գայր մի հոգեւոր... Դաւիթ անուն... առաքեն ի Շիրակ գաւառ, ի նստոցն լեազ տեստն Սմբատայ Հայոց թագաւորի, Շիրակաւսան կոչեցեալ*»: Այս տողը միայն նշանակում է, որ Շիրակավանը նախկինում եղել է Հայոց թագավոր Սմբատի նստոցը: «Լեալ»-ը ցույց է տալիս, որ այդպես է եղել նշված իրադարձությունից (Դավթի այցից) առաջ, անկասկած, Սմբատ Ա. թագավորի օրոք: Այլապես, եթե խոսքը վերաբերեր Սմբատ Բ.-ին, ապա լիովին բավարար կլիներ «*ի նստոցն տեստն Սմբատայ Հայոց թագաւորի*» շարադրանքը: Շիրակավանը նույնական է Երազգավորսին, որը եղել է Սմբատ Ա.-ի տիրոյթ-նստոցը: Հովհաննէս Դրասխանակերտցին գրում է, որ «...չուէ, գայ, հասանէ ըստ համբաւոյն հասելոյ՝ Սմբատ որդի արքային, ի սեպհական կալուածս Երազգաւորից Շիրակաւսան»<sup>13</sup>: Այսպիսով՝ գահակցության ինստիտուտի առկայությունը հիմնավորելու կոչված այս դրույթը քննությունից դուրս է գալիս, քանի որ միայն սխալմամբ է վերագրվել Սմբատ Բ.-ին:

Երկրորդ հիմնավորումը՝ Սանահինի «Հիշատակարանի»՝ «*ի թագաւորութեան Աշուրոյ եւ նորին որդոյ Սմբատայ. քաջք եւ յաղթողք թագաւորաց Հայոց*» հիշատակությունը, աչքի չի ընկնում միանշանակությամբ: Ավելին, այն ունի մի հույժ կարեւոր տարրնթերցում. «*ի թագաւորութին Աշուրոյ եւ նորին որդոյ Սմբատայ քաջ եւ յաղթող թագաւորի Հայոց*»<sup>14</sup>: Ակնհայտ է, որ այս ձեւը եւս անաղարտ չէ, թեւեւ ավելի հին է, քան այն, որի վրա հենվում են գահակցության ինստիտուտի առկայությունը հիմնավորել ցանկացող հեղինակները: Անկասկած, սկզբում «*ի թագաւորութեան Աշուրոյ քաջ եւ յաղթող թագաւորի Հայոց*» նախնական բնագրին հավելվել է «*եւ նորին որդոյ Սմբատայ*» հատվածը: Սմբատի անվան՝ ավելի ուշ շրջանում հավելումը բխում էր Սանահինի «Հիշատակարանի» տրամաբանությունից, քանի որ խոսքը վանքի հիմնադրման եւ եկեղեցական վիճակի ձեւավորման մասին է, որ տեղի են ունեցել Աշոտ Գ. եւ Սմբատ Բ. թագավորների օրոք: Հետագայում «*եւ նորին որդոյ Սմբատայ*» հատվածի հավելումից հետո նախնական բնագրի «*քաջ եւ յաղթող թագաւորի Հայոց*» տողը, որ վերաբերում է Աշոտ Գ.-ին, գրիչների կողմից քերականորեն ճշտելու նպատա-

<sup>13</sup> Հովհաննէս Դրասխանակերտցի, էջ 446:

<sup>14</sup> «Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ (Ե.-ԺԲ. դարեր)», աշխատ.՝ Ա. Մաթեոսյանի, Երևան, 1988, էջ 60:



կով փոխվել է հոգնակի թվի եւ ենթարկվել երկու կարգի հոլովման՝ «*քաջք և յաղթողք թագաւորք Հայոց*»<sup>15</sup> և «*քաջք և յաղթողք թագաւորաց Հայոց*»<sup>16</sup>, որոնցից առաջինում օգտագործված է «*ի թագաւորութիւնս*», իսկ երկրորդում՝ «*ի թագաւորութեանս*» ձևը: Այսպիսով՝ կարելի է վստահությամբ ասել, որ սկզբնական տարբերակում եղել է «*ի թագաւորութեանս Աշուրոյ քաջ և յաղթող թագաւորի Հայոց*» տարբերակը, որը հետագայում ենթարկվել է երկու հիմնական խմբագրումների: Այնտեղ սկզբում հավելվել է «*և նորին որդւոյ Սմբատայ*» հատվածը՝ ցույց տալու համար Սանահինի եկեղեցական վիճակի ձևավորման ընթացքը երկու թագավորների օրոք: Հիշատակությունն այդ հավելմամբ պահպանվել է ձեռագրերից մեկում: Հետագա գրիչները, հաշվի առնելով Սմբատի անվան հավելումը, նախադասության վերջին հատվածը խմբագրել են, որի արդյունքում դարձել է. «*ի թագաւորութեանս Աշուրոյ և նորին որդւոյ Սմբատայ. քաջք և յաղթողք թագաւորաց Հայոց*». հենց սա էլ գահակցության ինստիտուտի առկայությունը հիմնավորող հեղինակներն ընդունել են որպես հիմք: Բայց եթե, իրոք, Սանահինի «Հիշատակարանի» տեքստում առկա է եղել վերջին ձևը, ապա դրան ուղղակիորեն հակասում է նույն այդ հիշատակարանում առկա մեկ այլ տեղեկություն, ըստ որի՝ Աշոտ Գ.-ի վախճանից հետո «*...ի նոյն արն թագաւորեաց Սմբատ որդի նորա՝ ամս ԺԳ.*»<sup>17</sup>: Ստացվում է՝ հիշատակագիրներին հայտնի էր, որ Սմբատ Բ.-ն գահ է բարձրացել հոր վախճանից հետո, բայց նրանք նրան համարում են նաև հոր գահակիցը: Իրականում նման խառնաշփոթն առաջացել է գրիչների կողմից «Հիշատակարան»-ը պարբերաբար խմբագրումների ենթարկելու հետևանքով:

Սակայն այդ տեքստում Սմբատը եւս մեկ անգամ հիշատակված է որպես թագավոր՝ «*զարի և քաջ շինաւոն Հայոց թագաւորն Սմբատ*» ձևով: Այն, որ նշվածը դարձյալ կարող է լինել հետագայում ինչ-որ գրչի կողմից կատարված հավելում, ամբողջապես հնարավոր է: Մյուս կողմից, Սանահինի «Հիշատակարանը» գերծ չէ այլ՝ ավելի կոպիտ սխալներից: Այսպես՝ այնտեղ գրված է, որ «*...շինեաց բարեպաշտ թագուիին Խոսրովանոյշ, ամուսինն Աշուրոյ Հայոց շահնշահի՝ որդի Սմբատայի/ Բագրատունոյ Հայոց թագաւորի*»<sup>18</sup>: Աշոտ Շահնշահը նույն Աշոտ Գ.-ն է, որը ոչ թե Սմբատ Ա.-ի որդին էր, այլ թոռը՝ Աբասի գավակը: Նման տեքստում սխալների,

<sup>15</sup> «Հիշատակարան Սանահնոյ վանից (Սանահնի քեօթուկը)», էջ 55:

<sup>16</sup> Գարեգին Ա. Կաթողիկոս, Յիշատակարանք ձեռագրաց, հ. Ա. (Ե. դարից մինչև 1250 թ.), Անթիլիաս, 1951, էջ 125:

<sup>17</sup> «Հիշատակարան Սանահնոյ վանից (Սանահնի քեօթուկը)», էջ 56:

<sup>18</sup> Անդ, էջ 55. Գարեգին Ա. Կաթողիկոս, նշվ. աշխ., էջ 125. «Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ (Ե.-ԺԲ. դարեր)», էջ 60:

ընդմիջարկությունների և անհարկի հավելումների հավանականությունը խիստ մեծ է, ուստի՝ նշված տեղեկության հիմքով եզրակացություններ կատարելը խիստ համարձակ մոտեցում է:

Գահակցության ինստիտուտի առկայությունն ապացուցելու համար բերվող երրորդ հիմնավորումը Սանահինի Սուրբ Ամենափրկիչ եկեղեցու բարձրաքանդակն է, որի թվագրումը 966 թվականով հնարավորություն է տվել Ռ. Մաթևոսյանին եզրակացնելու, որ Սմբատն այդ ժամանակ արդեն հոր գահակիցն էր: Սակայն այդ բարձրաքանդակի թվագրումը 966 թվականով խիստ խնդրահարույց է, քանի որ Աշոտ Գ.-ի որդի Գուրգենը թագավոր է հռչակվել միայն 981 թ.<sup>19</sup>, ուստի՝ կամ վիմագիրն է պատկանում ավելի ուշ շրջանի<sup>20</sup>, երբ երկու եղբայրները թագավորում էին՝ Սմբատը՝ որպես գերակա, Գուրգենը՝ որպես ստորակա, կամ էլ այդ վիմագրում երկու եղբայրներին թագավոր կոչելով՝ ցույց է տրված նրանց արքայական ծագումը և ոչ ավելին: Պատահական չէ, որ Կ. Ղաֆաղարյանն այդ վիմագիրը թվագրում է 980-ական թվականներով<sup>21</sup>: Կա մի կարևոր հարց ևս՝ Գուրգենի Կյուրիկե անվանաձևը: Սանահինում գտնվող նրա տապանաքարին (մոտ 989 թ.) գրված է. «Այս է հանգիստ Գորգենա Բագրատուն շահանշահի, որդի Աշոտյ Ողորմածի»<sup>22</sup>, իսկ Հաղպատի Սուրբ Նշան եկեղեցու՝ հայոց ՆԽ թ. (440/991-992) արձանագրությունն ունի հետևյալ տեսքը. «Ի ՆԽ թուակ Սիմեոն հայր և Տիրանուն երեք շինեցաք զեկեղեցիս փրկութեանն Սիրաբուս (իմա՝ Սմբատ Բ.) և Գուրգենա»<sup>23</sup>: Եթե 989 և 991 թթ. դրությամբ Սանահինում և նրանից ընդամենը վեց կիլոմետր հեռավորության վրա գտնվող եկեղեցու վիմագրում օգտագործված է «Գուրգեն» սկզբնական անվանաձևը, ապա անհնար է, որ դրանից 25 տարի առաջ գրված վիմագրում լինի «Կյուրիկե» ձևը: Պարզ է, որ այդ վիմագրով հիմնավորել, որ Սմբատը 966 թ. եղել է հոր գահակիցը, հնարավոր չէ:

Իսկ ինչ վերաբերում է այն պնդմանը, որ գահաժառանգը հանդես էր գալիս որպես արքունիքի ներկայացուցիչ կամ փոխարքա, ապա պետք է նշել, որ գահաժառանգի՝ նման կարգավիճակում հանդես գալը ոչ միայն

<sup>19</sup> «Մխիթարայ Արիանեցոյ պատմութիւն Հայոց», ի յոյս ընծայեաց Մ. Էմին, Մոսկվա, 1860, էջ 56. «Մխիթարայ Արիանեցոյ Պատմութիւն ժամանակագրական», ի յոյս ընծայեաց Բ. Պ., Ս. Պետրբուրգ, 1867, էջ 71: Թվականի ճշգրտումը տևեալ Ա. Շահնազարյան, Տաշիր-Ձորագետի Կյուրիկեյան թագավորության առաջացումն ու հզորացումը. ՊԲՀ, թ. 2-3, 2009, էջ 224-233:

<sup>20</sup> Հ. Ղևոնդ Մովսէսեան, նշվ. աշխ., էջ 32:

<sup>21</sup> Կ. Ղաֆաղարյան, նշվ. աշխ., էջ 98:

<sup>22</sup> Անդ, էջ 24, 171:

<sup>23</sup> Կ. Ղաֆաղարյան, Հաղպատ. ճարտարապետական կառուցվածքները և վիմական արձանագրությունները, Երևան, 1963, էջ 141-142:

հնարավոր էր, այլևս ինքնըստինքյան հասկանալի, բայց դա հիմք չէ գահակցություն բխեցնելու համար:

Փաստորեն, գահակցության ինստիտուտի հիմնավորման համար բերվող բոլոր փաստարկներն էլ քննության չեն դիմանում: Ամենայն հավանականությամբ, Բագրատունյաց Հայաստանում գահակցության ինստիտուտ չի գործել: Դրա օգտին է խոսում նաև այն, որ սկզբնաղբյուրներում այդ մասին ոչինչ չի հիշատակվում:

**Սկզբնաղբյուրները և գահակցության ինտիմը.** Աշոտ Գ. և Սմբատ Բ. թագավորների գահակալության շրջանի իրադարձություններին զգալի մանրամասնություններով անդրադարձած ժամանակակից հեղինակներից է ոչ մեկը գահակցության վերաբերյալ տեղեկություններ չի պահպանել:

Աշոտ Գ.-ի ժամանակաշրջանի հեղինակ է Կաթողիկոս Անանիա Մոկացին, որը նրան հիշատակում է երկու կարգավիճակով՝ Հայոց իշխանաց իշխան և թագավոր: Առաջին անգամ Կաթողիկոսն Աշոտին հիշատակում է Կապանից Շիրակ վերադառնալիս՝ «...ի հանդիպումն քարերջանիկ և վեհի մեծի արքային Արասայ Հայոց թագաւորին և Աշուրի իշխանաց իշխանի նորին որդւոյ»<sup>24</sup>: Երկրորդ անգամ Կաթողիկոսը նրա մասին գրում է Արաս թագավորի մահից հետո գահը ստանձնելու մասին խոսելիս. «յաջորդէ զաթոռ թագաւորութեանն նորին որդի տէր Աշուր, Հայոց իշխանաց իշխան...»<sup>25</sup>: Այնուհետև, 958 թ. մի իրադարձության առիթով Կաթողիկոսը գրում է. «...ի թագաւորութեանն Աշուրի, որդւոյ Արասայ...»<sup>26</sup>: Ի վերջո, Անանիա Մոկացին նրան հիշատակում է «...թագաւորն քարեպաշտ Աշուր Հայոց Մեծաց...»<sup>27</sup> ձևով: Վերջին անգամ նա Աշոտին հիշատակում է մի պարբերությամբ, որտեղ Սմբատը, եթե եղած լիներ նրա գահակիցը, ապա անպայման կհիշատակվեր: Հեղինակը գրում է, որ «Հայոց Արեւելից կողմանց» մեծամեծերը Դավիթ անունով վանականին ուղարկում են Այրարատ՝ Շիրակավան, որը եղել էր Սմբատ թագավորի նստոցը: Վերջինս, ինչպես տեսանք, սխալմամբ նույնացվել է Սմբատ Բ.-ի հետ: Դավթի գալը «... լուսալ թագաւորի/ին Հայոց Աշուր և նորին եղբարց Մուշեղայ և Այրններսեհի՝ ուրախ եղնն յոյժ և մեծապարգև շքեղութեամբ տային ձեռնադրել զնա մերում նուսաւորութեանս կաթողիկոս Աղուանից նախանգին»<sup>28</sup>: Քանի որ հույժ կարևոր տեղեկություններ պարունակող այս տողը-

<sup>24</sup> Անանիա Մոկացի, էջ 268:

<sup>25</sup> Անդ:

<sup>26</sup> Անդ, էջ 271:

<sup>27</sup> Անդ, էջ 273:

<sup>28</sup> Անդ:

րում ակնհայտ է, որ հիշատակված են Բագրատունյաց թագավորության հիմնական ավագները՝ Արասի երեք որդիները՝ Հայոց թագավոր Աշոտ Գ.-ն ու նրա եղբայրները, Սմբատի անվան չհիշատակվելը ցույց է տալիս, որ նա գահակից չէր հորը: Պետք է նշել, որ Անանիա Մոկացին Սմբատին ընդհանրապես չի հիշատակում:

Մյուս կարևոր եւ, թերեւս, նաեւ ժամանակակից աղբյուրը Ասողիկի երկասիրությունն է: Վերջինիս «Յաղագս թագաւորութեանն Աշոտոյ՝ որդւոյ Արասայ...» եւ Աշոտ Գ.-ի գահակալությանն առնչվող մյուս գլուխներում Սմբատի մասին ընդհանրապես հիշատակություն չկա<sup>29</sup>: Ավելին, Աշոտ Գ.-ի մահը հիշելով՝ պատմիչը գրում է. «*Զայսու ժամանակաւ մնտաւ թագաւորն Հայոց՝ արհնեպն Աշոտ՝ ի ՆԻԶ. (426/977-978 թթ.) թուականին, եւ ի նոյն ատոր թագաւորեաց Սմբատ՝ որդի նորա ամն ԺԳ.*»<sup>30</sup>: Պարզ է, որ որեւէ գահակցության մասին նույնիսկ ակնարկ չկա, իսկ Սմբատ Բ.-ի գահակալությունն էլ հաշվարկված է Աշոտ Գ.-ի մահվան օրվանից:

Աշոտ Գ.-ի գահակալության շրջանին է առնչվում նաեւ Հայոց կաթողիկոս Խաչիկ Ա. Արշարունու (972-991 թթ.) 976 թ. կոնդակը<sup>31</sup>: Այնտեղ հիշատակվում են թե՛ Աշոտ Գ.-ն եւ թե՛ երկրի մեծամեծերը, սակայն բացակայում է Սմբատի անունը:

Սմբատի անունը բացակայում է նաեւ Մատթեոս Ուոհայեցու կողմից հիշատակված՝ Բյուզանդիայի կայսր Չմշկիկի (969-976 թթ.) 974 թ. արշավանքին ընդառաջ Աշոտ Գ.-ի կազմակերպած մեծ զորաժողովին մասնակից մեծամեծերի ցանկում<sup>32</sup>:

Կարելի է դարձյալ օրինակներ բերել այն մասին, որ Սմբատը, որպես հոր՝ Աշոտ Գ.-ի գահակից, հիշատակված չէ, սակայն բավարարվենք նշվածով:

Փաստորեն, ո՛չ ժամանակակից եւ ո՛չ էլ հետագա շրջանի աղբյուրները որեւէ կերպ չեն ակնարկում Բագրատունյաց թագավորության շրջանում ոչ միայն գահակցության ինստիտուտի առկայության, այլեւ գոնե գահակցության որեւէ եզակի դեպքի մասին: Ուստի՝ արձանագրենք, որ Բագրատուն-

<sup>29</sup> Ստեփանոս Տարանեցի Ասողիկ, Պատմութիւն տիեզերական. ՄՀ, հ. ԺԵ., Ժ. դար, Պատմագրութիւն, գիրք Բ., Երևան, 2011, էջ 755-760:

<sup>30</sup> Անդ, էջ 760:

<sup>31</sup> Գ. ՏԼԻ-Վարդանեան, Զ. Սահակեան, Խաչիկ Ա. Արշարունի կաթողիկոսի 976 թուականի կոնդակը՝ տրուած Դարաշամբի Սուրբ Ստեփանոս Նախավկայի վանքին. «Էջմիածին», 2012, թ. 7, էջ 92-103: Կոնդակն ունի մի քանի այլ հրատարակություններ:

<sup>32</sup> Մատթեոս Ուոհայեցի, Ժամանակագրութիւն, Վաղարշապատ, 1898, էջ 17-18: Նույնը տես Սմբատայ Սպարապետի Տարեգիրք, Ի Վենետիկ - Ս. Ղազար, 1956, էջ 9:

յաց թագավորության շրջանում գահակցության և համապատասխան ինստիտուտի առկայության մասին վարկածը գուրկ է հիմնավորումներից:

Այս պարագայում հարկ է հստակեցնել գահաժառանգման կարգը Բագրատունյաց Հայաստանում:

*Գահաժառանգման ինստիտուտը Բագրատունյաց շրջանում.* Դատելով սկզբնաղբյուրներից՝ Բագրատունի առաջին արքաների օրոք (887-953 թթ.) արքայատան այն ներկայացուցիչները, որոնց վիճակված էր թագավորել, վարում էին Հայոց իշխանաց իշխանի պաշտոնը<sup>33</sup>:

Այդ մասին կարևոր տեղեկություններ է հաղորդում Հովհաննես Դրասխանակերտցին: Նա Բագրատունի առաջին արքաներից յուրաքանչյուրի օրոք հարկ է համարել ընդգծել, թե ով էր Հայոց իշխանաց իշխանը՝ դրանով իսկ ամրագրելով այդ պաշտոնի կարևորությունը Հայոց թագավորության կառավարման համակարգում:

Խոսելով Աշոտ Ա. Բագրատունու մահվան մասին՝ պատմիչը հաղորդում է, որ թաղմանը չէր մասնակցում միայն արքայորդի Սմբատը, «որ իշխան իշխանացն Հայոց էր»<sup>34</sup>:

Այնուհետև, արդեն Սմբատ Ա. թագավորի օրոք պատմիչը հիշատակում է Հայոց իշխանաց իշխանի տիտղոսը կրող արքայական տան երկու անդամների՝ արքայի եղբոր և ավագ որդու մասին: Սկզբում իշխանաց իշխանն էր արքայի եղբայր Դավիթը, որը մահացավ երիտասարդ հասակում<sup>35</sup>: Իսկ արդեն Ժ. դարի սկզբին, երբ պատերազմելուց հետո Սմբատ Ա.-ն և Ատրպատականի ամիր Յուսուֆը հաշտվեցին, վերջինս նվերներ մատուցեց Հայոց արքային, ինչպես նաև նրա ավագ որդի Աշոտին կարգեց «իշխան իշխանացն Հայոց»<sup>36</sup>:

Պատմիչի հաջորդ հաղորդումը վերաբերում է արդեն Աշոտ Բ. Երկաթի գահակալության ժամանակաշրջանին (914-929 թթ.), երբ Հայոց արքան իր եղբայր Արասին կարգել էր «[Հայոց] իշխանաց իշխան»<sup>37</sup>:

Ըստ Անանիա Մոկացի կաթողիկոսի՝ Արասի թագավորության շրջանում Հայոց իշխանաց իշխանի պաշտոնը վարում էր նրա որդի Աշոտը (հետագայում՝ Աշոտ Գ. Ողորմած թագավոր): Անանիա Մոկացին նրան հիշատակում է որպես «Աշուր Հայոց իշխանաց իշխան»<sup>38</sup>:

<sup>33</sup> Ա. Եղիազարյան, նշվ. աշխ., էջ 62-74:

<sup>34</sup> Հովհաննես Դրասխանակերտցի, էջ 446:

<sup>35</sup> Անդ, էջ 478:

<sup>36</sup> Անդ, էջ 480:

<sup>37</sup> Անդ, էջ 544:

<sup>38</sup> Անանիա Մոկացի, էջ 268:



Մյուս մատենագիրները Հայոց իշխանաց իշխանի ինստիտուտին հատուկ ուշադրություն չեն դարձրել<sup>39</sup>, ուստի՝ հենքային են դառնում խնդրո առարկա դեպքերի ժամանակակից կաթողիկոսների տեղեկությունները:

Ուսումնասիրողները, անդրադառնալով իշխանաց իշխանի պաշտոնին, հայտնել են տարաբնույթ կարծիքներ դրա էության ու գործառնությունների վերաբերյալ: Ըստ Հ. *Դադրաշյանի*՝ իշխանաց իշխանի տիտղոսը թագավորության վերականգնումից հետո որոշ ժամանակ տրվում էր գահաժառանգին<sup>40</sup>: Խ. Սամվելյանը կարծում է, որ այդ պաշտոնը վարում էին արքայական ընտանիքի անդամները, հիմնականում թագաժառանգները<sup>41</sup>: Հ. Հարությունյանն այն տեսակետն է հայտնում, որ իշխանաց իշխանը թագավորի առաջ պատասխանատու էր բոլոր վասալների կատարած գործերի համար: Նրան էին ենթարկվում պետության բոլոր մեծ ու փոքր պաշտոնյաները, հարկահավաքները և բերդապահները: Ըստ նրա՝ խնդրո առարկա շրջանում այդ պաշտոնը վարում էին թագավորների եղբայրները<sup>42</sup>: Ա. Տեր-Ղևոնդյանի կարծիքով՝ իշխանաց իշխանը թագավորի ներկայացուցիչն էր ու նրա փոխանորդը: Այդ պաշտոնը հիշեցնում էր Արշակունյաց շրջանի հազարապետությունը: Իշխանաց իշխանը գլխավորում էր Հայոց իշխաններին, և նրան էին ենթակա գավառապետ բերդապահ իշխաններն ու քաղաքապետները: Բացի այդ, նա էր ղեկավարում հարկերի հավաքման գործը: Ի վերջո, պատերազմի ժամանակ իշխանաց իշխանը սպարապետի հետ միասին ղեկավարում էր Հայոց զորքը<sup>43</sup>: Կ. Յուզբաշյանի կարծիքով՝ Բագրատունյաց թագավորության շրջանում իշխանաց իշխանի տիտղոսը կորցրել էր նախկին բովանդակությունը, քանի

<sup>39</sup> Պետք է նշել, որ Սմբատ Ա.-ի կրտսեր եղբայր Շապուհը Վանսեանքի Սուրբ Գրիգոր Լուսավորիչ նկերեցու հիմնադրման արձանագրության մեջ (903 թ.) իրեն կոչում է Հայոց սպարապետ և «*տերանց տեր*»: Տե՛ս «Դիվան հայ վիմագրության», պրակ IV, կազմեց՝ Ս. Գ. Բաթխուդարյան, Երևան, 1973, էջ 121: Տե՛ս նաև «Պատմություն նահանգին Սիսական, արաբեալ Ստեփաննոսի Օրբելյան արքայիսկոպոսի Միսնեաց», Թիֆլիս, 1910, գլ. ԼԷ: «Տերանց տեր»-ի պաշտոնը ուսումնասիրողներից ոմանք նույնացնում են «Հայոց իշխանաց իշխանի» պաշտոնին: Տե՛ս Կ. Յուզբաշյան, «Բագրատունյաց շրջանի Հայաստանը՝ միջազգային իրավունքի տեսանկյունից», թ. 1, ՊԲՀ, 1975, էջ 34: Ի դեպ, Ստեփաննոս Օրբելյանի աշխատության թարգմանության մեջ «տերանց տեր»-ը մակարևրված է որպես «իշխանաց իշխան»: Տե՛ս Ստեփաննոս Օրբելյան, Մյունխի պատմություն, թարգմ.՝ Ա. Արրահամյանի, Երևան, 1986, էջ 180-181: Դա կարող է շփոթության մեջ գցել այն հետազոտողներին, ովքեր սկզբնաղբյուրին կծանոթանան թարգմանությամբ:

<sup>40</sup> H. Daghabaschean, Gründung des Bagratidenreiches durch Aschot Bagratuni, Berlin, 1893, S. 86.

<sup>41</sup> Խ. Սամվելյան, Հին հայ իրավունքի պատմություն, հ. Ա., Երևան, 1939, էջ 231:

<sup>42</sup> Հ. Հարությունյան, Հայաստանը Թ.-ԺԱ. դարերում, Երևան, 1959, էջ 201-202:

<sup>43</sup> «Հայ ժողովրդի պատմություն», Հայկական ՍՍՀ ԳԱ հրատ., հ. III, Երևան, 1976, էջ 270-271:

որ անցյալում այն հանդես էր գալիս որպես միջնորդ Խալիֆայության և հայ ազնվականների միջև, մինչդեռ այժմ այդ դերը բաժին էր ընկել Հայոց թագավորին: Ուստի՝ հեղինակը ենթադրում է, որ իշխանաց իշխանի գործառնությունների մեջ էր մտնում թագավորության ներքին քաղաքականությունը և կենտրոնական իշխանության ու առանձին իշխանների միջև հարաբերությունների հարթումը: Ուսումնասիրողը հնարավոր է համարում այն, որ իշխանաց իշխան անվանումը թագավորության շրջանում կիրառվում էր տիտղոսային նշանակությամբ: Հավանորեն տեղի էր ունեցել իշխանաց իշխանի պաշտոնական բովանդակության կորուստ, բայց նաև դրա վերածնություն՝ օժտվելով այլ գործառնությունով: Ի վերջո, Կ. Յուզբաշյանը հանգում է այն մտքին, որ իշխանաց իշխան անվանումն ունեցել է թե՛ պաշտոնական և թե՛ տիտղոսային կիրառություն<sup>44</sup>: Ռ. Մաթևոսյանը սխալ է համարում Կ. Յուզբաշյանի այն տեսակետը, թե իշխանաց իշխան տերմինը վերածվել էր տիտղոսի<sup>45</sup>: Ըստ հետազոտողի՝ ընդհանուր առմամբ հավանական է Ա. Տեր-Ղևոնդյանի և Հ. Հարությունյանի տեսակետը, սակայն կասկածելի է, որ իշխանաց իշխանը կգրադվեր հարկահավաքներով ու քերդապահներով<sup>46</sup>:

Պատմիչների տեղեկությունները ցույց են տալիս, որ միայն Սմբատ Ա.-ի օրոք է, որ Հայոց իշխանաց իշխանի պաշտոնը գրադեցրել են երկու անձ՝ արքայի եղբայրն ու որդին: Ընդ որում՝ սկզբում Հայոց իշխանաց իշխանը արքայի եղբայր Դավիթն էր: Վերջինիս մահից հետո (մոտ 903 թ.) Ատրպատականի Յուսուֆ ամիրը պատերազմում է Սմբատ Ա.-ի դեմ, սակայն շուտով որոշում է հաշտություն կնքել: Երկու տիրակալները հաշտվում են, որից հետո Յուսուֆն արքայական պատիվներ է մատուցում Սմբատ Ա.-ին, իսկ նրա երեք որդի Աշոտին կարգում Հայոց իշխանաց իշխան<sup>47</sup>:

Այն, որ Հայոց իշխանաց իշխանները մեծավ մասամբ հետագայում թագավորել են, փաստում է, որ այդ պաշտոնը վարել են արքայական տան այն ներկայացուցիչները, որոնց ժառանգարար վիճակված էր թագավորել: Բացառություն է միայն Դավիթը: Եւ այդ բացառությունն ունի պատճառ: Խնդիրն այն է, որ Հայոց թագավորության աստիճանակարգում առաջինը պետք է լիներ թագավորի ավագ որդին, այս պարագայում Աշո-

<sup>44</sup> Կ. Յուզբաշյան, նշվ. աշխ., էջ 34-37:

<sup>45</sup> Ռ. Մաթևոսյան, Բագրատունյաց Հայաստանի պետական կառուցվածքն ու վարչական կարգը, էջ 104:

<sup>46</sup> Անդ, էջ 107:

<sup>47</sup> Հովհաննես Դրասխանակերտցի, էջ 478-480:

տը՝ հետագայում Երկաթ կոչված: Դա ապացուցվում է նրանով, որ չնայած Աշոտ Ա.-ի մահից հետո նրա եղբայր Աբաս սպարապետի դրսևորած հավակնություններին, գահաժառանգն արքայորդի Սմբատն էր, որը եւ, ի վերջո, թագավորեց<sup>48</sup>: Փաստ է, սակայն, որ Սմբատ Ա.-ի ավագ որդի եւ գահաժառանգ Աշոտը Հայոց իշխանաց իշխան է կարգվել միայն հորեղբորից հետո եւ այն էլ՝ Ատրպատականի ամիր Յուսուֆի կողմից: Դատկով Հայոց իշխանաց իշխանի պաշտոնի էությունից, երբ այն զբաղեցվում էր գահաժառանգների կողմից, կարող ենք համոզված ասել, որ դրա թափուր լինելը, թեկուզ եւ կարճ ժամանակով, կարող էր վտանգել Բագրատունյաց հարստության ժառանգականությունը, հատկապես այն պայմաններում, երբ Սմբատ Ա.-ի կողմից համապատասխանաբար 894 եւ 899 թթ. Աղվանքում եւ Կղարջքում թագավորներ էին հռչակվել Համամն ու Ատր-ներսեհը<sup>49</sup>: Վերջինս, որ հռչակվել էր որպես «թագավոր Վրաց», շուտով հավակնություններ ցուցաբերեց Սմբատ Ա.-ի գահի նկատմամբ<sup>50</sup>: Այնուհետեւ Հայոց թագավորությունը մասնատելու նպատակով Յուսուֆը թագավոր հռչակեց Վասպուրականի Գագիկ Արծրունի իշխանին<sup>51</sup>: Սմբատ Ա.-ն լավ էր հասկանում Յուսուֆի նպատակները, ուստի չէր կարող թափուր թողնել գահաժառանգի իրավունքներ ապահովող Հայոց իշխանաց իշխանի պաշտոնը: Վերջինիս կարևորությունն ընդգծում է Հովհաննես Դրասխանակերտցին՝ ամեն անգամ հստակորեն նշելով, թե ով էր Հայոց իշխանաց իշխանը:

Սմբատ Ա.-ի եղբոր եւ ոչ թե ավագ որդու կողմից այդ պաշտոնը վարելու խնդիրը պետք է փնտրել հետևյալ իրողության մեջ: Ատրպատականի ամիր Աֆշինի հետ պատերազմներից մեկի ավարտին՝ 897 թ.<sup>52</sup>, Սմբատ Ա.-ն ստիպված եղավ իր որդի Աշոտին որպես պատանդ հանձնել ամիրային եւ կարողացավ նրան ետ ստանալ միայն 901 թվականին<sup>53</sup>: Քանի որ պատանդի կարգավիճակում թշնամու ձեռքում գտնվող Աշոտը Հայոց իշխանաց իշխանի պաշտոնը զբաղեցնել չէր կարող, այդ պաշտոնին նշա-

<sup>48</sup> Անդ, էջ 446-448:

<sup>49</sup> Ա. Եղիազարյան, Հայոց Սմբատ Ա. թագավորի կողմից Աղվանից եւ Կղարջքի իշխանների թագադրության հարցի շուրջ, ԲԵՀ, 135.1, 2011, էջ 16-25:

<sup>50</sup> Հովհաննես Դրասխանակերտցի, էջ 485-487:

<sup>51</sup> Անդ, էջ 487-488: Տե՛ս նաեւ Ասողիկ, էջ 744:

<sup>52</sup> Աֆշինը Հայոց թագավորություն է ներխուժել Ամիդի ամիրայության դեմ Սմբատ Ա.-ի կազմակերպած անհաջող արշավանքից անմիջապես հետո: Տե՛ս անդ, էջ 466-469: Ամիդի ամիրայության դեմ արշավանքը տևելի է ունեցել 893 թ. դեպքերից չորս տարի անց, այսինքն՝ 897 թ.: Տե՛ս Մովսէս Կաղանկատուացի, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, քննական քննագիրը եւ ներածությունը՝ Վ. Առաքելյանի, Երևան, 1963, էջ 336:

<sup>53</sup> Հովհաննես Դրասխանակերտցի, էջ 474-475:

նակվել է Սմբատ Ա.-ի եղբայր Շապուիթ: Սակայն այս դեպքում անհայտ է մնում, թե ինչու՞ 901 թ. ազատության մեջ հայտնված Աշոտը մինչև 903 թ. չէր նշանակվել Հայոց իշխանաց իշխան: Խնդիրն այն է, որ Աֆշինի կողմից Դվինում թողնված մեծ ներքինապետը ինքնակամ Սմբատ Ա.-ին էր հանձնել նրա որդուն: Այդ պատճառով 901 թ. Աֆշինը կրկին արշավեց դեպի Հայաստան, սակայն ճանապարհին հանկարծամահ եղավ<sup>54</sup>: Աֆշինի հաջորդ Յուսուֆը շարունակեց Աֆշինի սկսած պատերազմը Սմբատ Ա.-ի դեմ: Այդ պայմաններում թերևս Սմբատ Ա.-ն, թշնամուն ավելի եւս չգրգռելու համար, Հայոց իշխանաց իշխանի պաշտոնում Աշոտին չի նշանակում: Այսպիսով, պատահական չէ, որ երբ Սմբատ Ա.-ն ու Յուսուֆը հաշտվեցին, դրա պայմաններից մեկը եղավ այն, որ Յուսուֆը ճանաչեց Աշոտին որպես Հայոց իշխանաց իշխան<sup>55</sup>, այսինքն՝ գահաժառանգ:

Ինչպես տեսանք, Հայոց իշխանաց իշխանի պաշտոնը վարել է նաև Աշոտ Գ.-ն, որին վերագրվել է գահաժառանգման նոր ինստիտուտի՝ գահակցության ներմուծումը: Բայց վերջինս որևէ կերպ չի հիմնավորվում, ուստի հարկ է քննարկել հենց Հայոց իշխանաց իշխանի պաշտոնի պահպանման հարցը, որն էլ թվում է գահաժառանգման խնդրի միակ հնարավոր լուծումն ինչպես Աշոտ Գ.-ի, այնպես էլ հետագա շրջանում:

Ամփոփելով՝ կարող ենք եզրակացնել, որ Բագրատունյաց թագավորության համակարգում Հայոց իշխանաց իշխանի պաշտոնը հանձնվում էր գահաժառանգին: Ցավոք, Հովհաննես Դրասխանակերտցուց եւ Անանիա Մոկացուց հետո մյուս հեղինակների տեղեկություններից հնարավոր չէ հասկանալ՝ այդ պաշտոնը Աշոտ Գ.-ի օրոք պահպանվել է, թե՛ ոչ: Բայց քանի որ գահակցության ինստիտուտի վերաբերյալ վարկածը չի հիմնավորվում, պետք է վերադառնալ հենց գահաժառանգության՝ Հայոց իշխանաց իշխանի ինստիտուտին, որը Բագրատունյաց թագավորության համար առավել դժվարին՝ Թ. դ. վերջը եւ Ժ. դ. առաջին կեսն ընդգրկող պատմափուլում բռնել էր պայմանության քննությունը: Աշոտ Գ.-ն իրականում այդ ինստիտուտի ձևափոխման եւ կամ դրա փոխարեն գահաժառանգության այլ ինստիտուտ ներմուծելու անհրաժեշտություն չունեց: Կախվածությունն Արարական խալիֆայությունից վաղուց արդեն վերացված էր, իսկ տեղական մեծամեծերի շարքում այլևս չկային Բագրատունյաց գահի հավակնորդներ, ինչպես Գագիկ Արծրունին եւ Աշոտ Շապուիդյանը:

<sup>54</sup> Անդ, էջ 472-475:

<sup>55</sup> Անդ, էջ 480:

## РЕЗЮМЕ

В арменоведческих исследованиях было высказано мнение о том, что во время правления царя Армении Ашота III (953-977) его сын Смбат II (977-989) был соправителем царя. Это мнение основано на трех «фактах». Исследование показывает, что ни один из них не подтверждается. Первый «факт» основан на следующем сведении источника: «[это произошло] в царствование Ашота и Смба́та - смелых и победоносных царей Армении», на самом деле это является видоизмененной формой оригинала «в царствование Ашота - смелого и победоносного царя Армении». Второй довод базируется на информации, якобы представитель церкви Армянских Восточных регионов Давид «прибыл в Ши́ракаван, который был столицей царя Смба́та», что истолковано неправильно, потому что «царь Смба́т» идентичен Смба́ту I (891-914). Наконец, Смба́т II называется «царем» в надписи якобы 966 года, но такая датировка также является ошибочной. В действительности, эта надпись относится к 980-ым годам. Что касается наследников трона, то в течение более чем 50 лет те представители царской семьи, которые являлись наследниками престола, назначались в посту князя князей. Во время правления армянского царя Ашота I пост князя князей занимал его сын Смба́т, в царствование Смба́та I - его братья Шапух и Давид и его сын Ашот Железный, в царствование Ашота II - его брат Абас, во время правления Абаса - его сын Ашот. Смба́т, Ашот Железный, Абас и Ашот сын Абаса впоследствии унаследовали армянский престол. Что же касается братьев Смба́та, то они были назначены на этот пост, поскольку сын и преемник Смба́та - Ашот Железный в 897-901 гг. был заложником.

## SUMMARY

An opinion has been developed In Armenian Studies, according to which during the reign of Armenian king Ashot III (953-977) his son Smbat II (977-989) was coruler of the king. This attitude is based on three "facts". However, the investigations show that no one of them is correct. The first one is based on the following attestation of the source: "[it happened] in the reign of Ashot and Smbat - brave and victorious kings of Armenia", which is in reality a changed version of the original "in the reign of Ashot - brave and victorious king of Armenia". The second argument is based on incorrect interpretation of an information according to which, David the representative of the Armenian Eastern regions' church "came to Shirakavan, which was the capital of the king Smbat": in reality "king Smbat" is identical to Smbat I (891-914). At last Smbat II is called "king" in an inscription attributed to the year 966, however this inscription goes back to 980s. As for successors of the Bagratide throne, for more than 50 years, those members of the royal family who were heirs of the throne, were appointed as prince of princes. In the reign of the Armenian king Ashot I this position took his son Smbat, in the reign of Smbat I - his brothers Shapuh and David and his son Ashot the Iron, then in the reign of Ashot II his brother Abas and in the reign of Abas - his son Ashot. Smbat, Ashot the Iron, Abas and Ashot son of Abas afterwards inherited the Armenian throne.



ՏԻԳՐԱՆ ՂԱՆԱԼԱՆՅԱՆ  
ԵՊՀ

## ՏԵՂԱՀԱՆՎԱԾ ՀԱՅԵՐԻ ՓՈԽԱԴՐՈՒՄԸ ԱՄԵՐԻԿԱ ԵՐԿՐՈՐԴ ԱՇԽԱՐՀԱՄԱՐՏԻՑ ՀԵՏՈ

Երկրորդ աշխարհամարտի հետևանքով մոտ 5 մլն խորհրդային քաղաքացիներ հայտնվեցին ԽՍՀՄ սահմաններից դուրս: Նրանց թվում էին խորհրդային բանակի 1,7 մլն ռազմագերիներ, իսկ մյուսները պարզապես խորհրդային քաղաքացիներ էին, որոնք բռնի տեղափոխվել էին Գերմանիա եւ այլ երկրներ՝ հարկադիր աշխատանքներ կատարելու<sup>1</sup>:

Չնայած տեղահանված խորհրդային բնակչության շրջանում տիրող վախին, թե իրենց չեն թույլատրի հայրենադարձվել, խորհրդային իշխանությունները որոշեցին վերադարձնել բոլորին անխտիր՝ նույնիսկ նրանց, ովքեր չէին ցանկանում: Հետեւաբար, Եվրոպայի՝ ԽՍՀՄ բանակներից, ինչպես նաեւ դաշնակիցների կողմից գրավված շրջաններից պատերազմի ավարտից հետո հսկայական թվով ԽՍՀՄ քաղաքացիներ վերադարձվեցին հայրենիք: Նրանց թվում էին տասնյակ հազարավոր հայեր: 1946 թ. մարտի 1-ի դրությամբ հայրենիք վերադարձված հայերի թիվը կազմում էր 25.063, որից 20.657-ը ռազմագերիներ<sup>2</sup> էին: Այնուամենայնիվ, մի քանի հազար հայեր, զգուշանալով հնարավոր բռնաճշումներից, որոշեցին չվերադառնալ: Թեեւ նրանք հիմնականում ԽՍՀՄ-ից էին, սակայն կային նաեւ Ֆրանսիայից եւ Հունաստանից հարկադիր աշխատանքի բերվածներ<sup>3</sup>:

*Հայ տարագիրները Գերմանիայում.* Պատերազմի ժամանակ խորհրդային կարգերից դժգոհ բազմաթիվ հայեր թողնում էին իրենց բնակավայրերը եւ նահանջում գերմանական բանակի հետ: Մի մասը Վարշավայից, մյուսները Օդեսայից եւ այլ վայրերից հասել էին Ռուսի-

<sup>1</sup> В. Земсков, Репатриация советских граждан и их дальнейшая судьба (1944-1956 гг.), «Социологические исследования», N 5, 1995, с. 3-5.

<sup>2</sup> Անդ, էջ 5, 12:

<sup>3</sup> Կ. Գեորգևան, Ամէնուն տարեգիրքը, 1954, Ա. տարի, Պէյրութ, 1954, էջ 136:

նիա<sup>4</sup>, ապա Հարավսլավիայի եւ Հունգարիայի վրայով՝ Վիեննա<sup>5</sup>, որտեղից էլ մեծավ մասամբ՝ Բեռլին: Երբ Բեռլինում հաստատված տեղահանված հայերի թիվն անցավ 3 հազարը, նրանց տեղափոխեցին Հարավային Գերմանիայի այլ քաղաքներ<sup>6</sup>՝ կապված բնակարանային պայմանների եւ աշխատանքի դժվարությունների հետ: Իսկ 1945 թ. ապրիլին՝ Բեռլինի անկման նախօրյակին, Գերմանիայի հայ գաղթականների մի մասն անցավ Իտալիա<sup>7</sup>:

1945 թ. ապրիլին միայն Ռոտվալդում կային 1500 հայ տարագիրներ Հայաստանից (հիմնականում նախկին ռազմագերիներ), Հյուսիսային Կովկասից, Ղրիմից, Հունաստանից, Ֆրանսիայից, Բուլղարիայից, Ռումինիայից եւ այլն (հիմնականում ընտանիքներով): Ֆրանսիական գորքերի կողմից Ռոտվալդ<sup>8</sup> գրավվելուց հետո խորհրդային անվտանգության մարմինները սկսեցին «հայերնիքի դավաճանների որսը» եւ նրանց բռնի տեղափոխումը ԽՍՀՄ: Տարագիր հայերի վիճակը ծանրացրեց այն, որ ֆրանսիացիները նպաստում էին խորհրդային գործակալների աշխատանքներին, երբեմն իրենք էին ձերբակալում եւ խորհրդային կողմին հանձնում տարագրյալներին: Նույնիսկ որոշ տարագիր հայեր նրանց աջակցում էին այս հարցում<sup>9</sup>: Չնայած տեղահանվածները չէին ցանկանում վերադառնալ խորհրդային Միություն<sup>10</sup>, սակայն այստեղ համայնավարներին հաջողվեց նրանցից ոմանց համոզել հայրենադարձվել<sup>11</sup>:

Հայրենիք չէին ցանկանում վերադառնալ նաեւ Ֆրանսիայում հայտնված 200-300 հայ գերիները: Նրանք սկսեցին գրադվել տարբեր արհեստներով եւ ժամանակի ընթացքում կարողացան տնտեսա-

<sup>4</sup> Օդեսայից Ռումինիա գաղթածների թիվը 2 հազար էր, որից 800-ը ծովով Կոնստանցա էր հասել, այնտեղից էլ՝ Գերմանիա, իսկ մյուսները՝ ցամաքային ճանապարհով: Լեհաստանով Գերմանիա հասածների թիվը 3000 էր: Տե՛ս Մ. Թորլաքեան, Օրերուս հետ, Պեյրուք, 2001, էջ 574-575:

<sup>5</sup> Այստեղ Միսիթաբայան միաբանները օգնություն էին ցույց տալիս ժամանող հայերին: Վիեննայում մնացին մոտ 200 հոգի: Տե՛ս Կ. Գեորգեան, Ամէնուն տարեգիրքը, 1966, ԺԳ. տարի, Պեյրուք, 1966, էջ 353:

<sup>6</sup> Նույնի՝ Ամէնուն տարեգիրքը, 1954, Ա. տարի, էջ 139-140:

<sup>7</sup> Մ. Թորլաքեան, նշվ. աշխ., էջ 577:

<sup>8</sup> Այստեղի խորհրդահայ տարագիրների մի մասը խուսափեց ԽՍՀՄ վերադառնալուց, քանի որ հաստատվեց հունահայերի կողմից բնակեցված շնորհով, որի վրա փակցված էր Հունաստանի դրոշը, եւ խորհրդային գործակալները չհամարձակվեցին այստեղ խուզարկություններ անել: Տե՛ս Կ. Գեորգեան, Ամէնուն տարեգիրքը, 1954, Ա. տարի, էջ 143:

<sup>9</sup> Անդ, էջ 141:

<sup>10</sup> Իրականում, բնականաբար, նույնիսկ նախկին ռազմագերիները շատ կցանկանային գալ Հայաստան, սակայն վախենում էին բռնաճշմունքներից: Տե՛ս «Վերածնված Հայաստան», Երևան, թ. 10, 1989, էջ 11:

<sup>11</sup> Մ. Թորլաքեան, նշվ. աշխ., էջ 575:

կան բարվոք վիճակի հասնել<sup>12</sup>: Միայն Արդեշի նահանգում կային 1500 խորհրդային զինվորականներ, որոնցից 450-ը՝ հայեր: Նրանց մի մասը վերադարձավ Հայաստան, իսկ մյուսները ցրվեցին զանազան վայրեր<sup>13</sup>:

Ամերիկայի կողմից գրավված շրջաններում համանման իրավիճակ էր, սակայն այստեղ հայ գաղթականները սկզբում համախմբված չէին: Ամերիկյան գրավման գոտին ամենաբարենպաստն էր ԽՍՀՄ վերադառնալ չցանկացող հայերի համար<sup>14</sup>, մանավանդ որ պատերազմի ավարտից հետո ամերիկացիները հրաժարվեցին ստիպել նրանց վերադառնալ ԽՍՀՄ:

Ֆրանսիայի կողմից գրավված տարածքում գտնվող հայերից շատերը, տեսնելով ֆրանսիացիների վերաբերմունքը, անցնում էին ամերիկյան գործերի կողմից գրավված շրջաններ: Մի քանի օրում 600 հայեր անցան Շտուտգարտի մոտ գտնվող Էսլինգեն քաղաքը՝ ստեղծելով իրենց գաղթականական ճամբարը: Իմանալով այդ մասին՝ շատ տարագիր հայեր եկան այստեղ, և 1945 թ. սեպտեմբերին նրանց թիվը հասավ 1100-ի: Բացի այդ, հազարից ավելի տարագիրներ Շտուտգարտում և արվարձաններում իրենց միջոցներով հաստատվել էին մասնավոր բնակարաններում: Նրանցից 600-ը կենտրոնացել էր Շտուտգարտի Վանգեն թաղամասում, որտեղ էլ մնացին մինչև Ամերիկա տեղափոխվելը: Խորհրդային կողմը փորձեց ամբողջ Էսլինգենի ճամբարը ենթարկել «բռնի հայրենադարձման», սակայն չհաջողեց: Հոկտեմբերին տարագիրները լքեցին իրենց ճամբարը, քանի որ այստեղ հնարավոր չէր ձմեռել, և տեղափոխվեցին Շտուտգարտի Ֆունկերկազենի գորանոցը, որն ուներ 6-7 մեծ շենք (1945 թ. վերջին այստեղի հայերի թիվը հասավ 1600-ի<sup>15</sup>): Մինչ հայերն այստեղ ապրում էին ռուս և լեհ տարագիրներ, որոնք սարսափ էին տարածել շրջակա թաղամասերում բնակվող գերմանացիների վրա: Ի տարբերություն նրանց՝ հայերի հանդեպ շուտով ձևավորվեց դրական վերաբերմունք: Հայերի հետ միասին ճամբարում հաստատվեցին 150 ուկրաինացի տարագիրներ, որոնք հայերի հետ հաշտ էին: Թեև նրանք ձայն չունեին ճամբարի հայկական վարչությունում, բայց ցանկացած խնդրով խորհրդակցում էին վարչության անդամների հետ<sup>16</sup>:

<sup>12</sup> Լ. Չորմիսեան, Համապատկեր արևմտահայոց մեկ դարու պատմության, Կ. Դ., Պէյ-րուք, 1975, էջ 200:

<sup>13</sup> Յ. Հելվաճեան, Մեր աշխարհէն, Պէյրուք, 1966, էջ 39-40:

<sup>14</sup> Զ. Մսրրյան, Համաշխարհային երկրորդ պատերազմին վախճանը և հայերը, ՀՀՀՄ, Կ. ԺԳ., Պէյրուք, 1993, էջ 181:

<sup>15</sup> Կ. Գեորգեան, Ամէնուն տարեգիրքը, 1954, Ա. տարի, էջ 143-148:

<sup>16</sup> Անդ, էջ 149:

Ճամբարի առաջին վարիչը դարձավ Արսեն Թափալցյանը, որին հաջորդեցին Սուրեն Գրացյանը, Արմենակ Աճեմյանը և Լևոն Բեկը: Բացի նրանցից ու վարչության անդամներից՝ ճամբարի ստեղծման և բնականոն գործունեության ապահովման մեջ կարևոր դերակատարություն ունեցան Դրաստամատ Կանայանը, Վահան Փափագյանը, Միսաք Թորլաբյանը, Դավիթ Դավիթխանյանը և ուրիշներ<sup>17</sup>:

Վարչության ստեղծումից հետո նրանք ձեռնամուխ եղան հարակից մարմինների ստեղծմանը (եկեղեցական խորհուրդ, մշակութային-կրթական մարմին, ոստիկանություն, դատական ատյան և այլն): 1948 թ. ճամբարում բացվեց Հայ օգնության միության մասնաճյուղը, որը կապ հաստատեց ԱՄՆ ՀՕՄ կենտրոնի հետ<sup>18</sup>: Բացի այդ, ստեղծվեցին դպրոց, մարզական-սկսնակական կազմակերպություն, թատերախումբ, նվագախմբեր, երգի-պարի անսամբլ, երիտասարդական միություն և այլն: Ճամբարում սկսեցին հրատարակվել պարբերականներ՝ 1946 թ. «Տարագիր»-ը, իսկ 1948 թ. օգոստոսի 2-ից՝ «Բանբեր» շաբաթաթերթը՝ որպես Ազգային կենտրոնական կոմիտեի և ճամբարի վարչության օրգան: Ճամբարից անկախ գործում էր Ազգային կենտրոնական կոմիտեն, որը Գերմանիայի բոլոր հայերի ընտրյալ ներկայացուցիչն էր զինվորական և գերմանական տեղական իշխանություններում: Այն տարեկան մեկ անգամ գումարում էր ընդհանուր ժողով: Կոմիտեի կազմում էին Մ. Թորլաբյանը, Ս. Գրացյանը, Կ. Մահտեսյանը և ուրիշներ, իսկ նախագահը կոմիտեի գոյության ողջ ընթացքում Սեդրակ Ջալալյանն էր<sup>19</sup>:

Ճամբարի հայերի մեծամասնությունը Հայ Առաքելական Եկեղեցու հետևորդներ էին, իսկ 275-ը՝ կաթոլիկներ<sup>20</sup>: Խոսակցական լեզուն արևելախաչերենն էր, որին արդեն վարժվել էին նաև արևմտահայերը: Շատ տարածված էր ռուսախոսությունը՝ հատկապես Հյուսիսային Կովկասից եկածների և ռուս կանանց հետ ամուսնացածների շրջանում, մինչդեռ գերմանոփոխները, ում հետ ամուսնանում էին հայերը, շատ արագ սովորում էին հայերեն<sup>21</sup>:

Զինվորական իշխանությունների կողմից լրացված 1665 հայերին վերաբերող տվյալներից իմանում ենք նրանց ծագման մասին: Նրանցից 663-ը Արևմտյան Հայաստանից կամ Թուրքիայից էին, 224-ը՝ Իրանից, 54-ը՝ Հյուսիս-հյուսիս-արևելքից և Նախիջևանից, 180-ը՝ ԽՍՀՄ մյուս

<sup>17</sup> Անդ, էջ 157, 159:

<sup>18</sup> Մ. Թորլաբյան, նշվ. աշխ., էջ 594:

<sup>19</sup> Կ. Գևորգեան, Ամենուն տարեգիրքը, 1954, Ա. տարի, էջ 150-159:

<sup>20</sup> Մ. Թորլաբյան, նշվ. աշխ., էջ 586:

<sup>21</sup> Կ. Գևորգեան, Ամենուն տարեգիրքը, 1954, Ա. տարի, էջ 162:

երկրներից, 215-ը՝ Լեհաստանից, 198՝ Գերմանիայից եւ 131-ը՝ այլ վայրերից: Հատկանշական է, որ, ի տարբերություն մյուս խմբերի, մեծ թվով անչափահասներ կային Լեհաստանի (130) եւ Գերմանիայի (185) խմբերում<sup>22</sup>:

Չնայած տեղահանվածներն ունեին զանազան մասնագիտություններ (առևտրականներ, ուսուցիչներ, երաժիշտներ, բանաստեղծներ, արվեստագետներ<sup>23</sup> եւ այլն), սակայն ճամբարի բնակիչների հիմնական զբաղմունքը դարձավ կոշկակարությունը: Կ. Գևորգյանը նույնիսկ նշում է, որ բոլորն էին զբաղվում դրանով, եւ օրական արտադրվում էր 400 զույգ կոշիկ, որը վաճառվում էր Գերմանիայի տարբեր շրջաններում: Սա շարունակվեց մինչև 1948 թ., երբ գերմանական արտադրանքը ողողեց շուկան<sup>24</sup>:

Տեղահանված անձինք ցրված էին Գերմանիայի տարբեր վայրերում: Մյունխենում 1949 թ. կային 300 հայեր, որոնք ապրում էին իրարից անկախ եւ բավականին ծանր սոցիալական պայմաններում<sup>25</sup>: 1949 թ. մայիսի դրությամբ շուրջ 500 տեղահանված հայեր կային Միլանում, Նեապոլում, Հռոմում, Բարիում, Վիեննայում եւ Ֆրանսիայում<sup>26</sup>:

**ԱՆՉԱ-ի սյուրթումը եւ տեղափոխման նախապայտրասրական աշխատանքները.** 1946 թ. Ջորջ Մարտիկյանը, ով հայտնի ռեստորանատեր էր ԱՄՆ-ում, կառավարության կողմից ուղարկվեց՝ ստուգելու Եվրոպայում գտնվող ամերիկյան զինվորականության սննդի որակը: Պատահաբար իմանալով Շտուտգարտի հայկական ճամբարի մասին՝ ղեկավարներին նա այցելեց այնտեղ: Մարտիկյանը ծանոթացավ տարագիրների պայմաններին եւ խոստացավ ԱՄՆ վերադառնալուն պես զբաղվել նրանց օգնության, ապա տեղափոխման հարցերով:

1947 թ. փետրվարի 28-ին Մարտիկյանը Սան Ֆրանցիսկոյում հիմնադրեց Հայրենագուրկ հայերի օգնության ամերիկյան ազգային կոմիտեն (հայ իրականության մեջ առավելաբար կիրառվել է անգլերեն հապավմամբ՝ ԱՆՉԱ (ANCHA, American National Committee to Aid Homeless Armenians), որի նախագահը ամերիկյան քաղաքական ու զինվորական

<sup>22</sup> Սա պայմանավորված էր այն հանգամանքով, որ այս երկրներում էին ծնվել պատերազմի արդյունքում այդտեղ հաստատված հայերի երեխաները: Ընդհանուր 1665 հոգուց մինչև 18 տարեկանները կազմում էին 392 հոգի, որոնցից 163-ը ծնվել էին 1945-1948 թթ.՝ հիմնականում ճամբարներում: Տե՛ս H. Zadoian, Our brothers' keepers: the American National Committee to Aid Homeless Armenians (ANCHA), New York, 2012, p. 30-32.

<sup>23</sup> Զ. Մարտիկյան, Երգն Ամերիկայի, Պեյրուք, 1957, էջ 332:

<sup>24</sup> Կ. Գևորգյան, Ամենուն տարեգիրքը, 1954, Ա. տարի, էջ 161:

<sup>25</sup> «Արարատ», Բեյրութ, 03.VIII, 1949, էջ 3:

<sup>26</sup> J. Carlson, The Armenian displaced persons: a first hand report on conditions in Europe, "Armenian Affairs" Winter, 1949-1950, Vol. 1, N 1, p. 26.



շրջաններում բարձր հեղինակություն ունեցող Մարտիկյանն էր, իսկ փոխնախագահը և ընտրողարը՝ իրավաբան Սուրեն Սարոյանը:

Այդ պահին կազմակերպության ստեղծումը խիստ կարևոր էր, քանի որ տարագիրների ճամբարներով զբաղվող միջազգային կառույցը՝ Միացյալ ազգերի օգնության և վերականգնման կառավարչությունը (UNRRA, United Nations Relief and Rehabilitation Administration), այդ ժամանակ ընդհանրապես դադարեցրեց իր գործունեությունը, և հայ տեղահանվածների խնդրով զբաղվող կառույց ստեղծելու անհրաժեշտություն առաջացավ:

Կարճ ժամանակ անց ԱՆՉԱ-ի ղեկավարությունը տեղեկացավ, որ ավելի քան 4 հազար տեղահանված հայեր կան ոչ միայն Շտուտգարտում, այլև Գերմանիայի, Ավստրիայի և Իտալիայի տարբեր վայրերում:

1947 թ. Մարտիկյանը Եվրոպայում ԱՆՉԱ-ի ներկայացուցիչ նշանակեց ամերիկյան բանակի գեներալ Հայկ Շեքերջյանին, որպեսզի նա ապահովի տարագիրների կապը Գերմանիայում ամերիկյան իշխանության ներկայացուցիչների հետ: Վերջինիս լայն կապերի շնորհիվ դա հաջողվեց. նա Շտուտգարտում մնաց մինչև 1951 թ. ամառը, երբ տարագիրների մեծ մասն արդեն այստեղից մեկնել էր<sup>27</sup>:

Նախ և առաջ Մարտիկյանը դիմեց ՀԲԸՄ-ին՝ ակնկալելով, որ վերջինս զբաղվի այս տարագիրների խնդիրներով: Սակայն մերժումից հետո այս հարցն աստիճանաբար քաղաքականացավ<sup>28</sup>, ինչի արդյունքում տեղահանված հայերի խնդիրներով զբաղվեցին միայն ՀՅԴ-ն և նրան հարող կազմակերպությունները:

1947 թ. հունիսի 28-ին ՀՅԴ ԱՄՆ պատգամավորական 54-րդ համագումարում ելույթ ունեցան Զ. Մարտիկյանն ու Ս. Սարոյանը, որոնք ներկայացրին Գերմանիայում հայտնված հայ տարագիրների խնդիրներն ու ԱՆՉԱ-ի նպատակը՝ նրանց Հյուսիսային և Հարավային Ամերիկա բերելու վերաբերյալ<sup>29</sup>: Արդեն 1947 թ. հուլիսին Մարտիկյանը և Սարոյանը մասնակցեցին ՀՕՄ պատգամավորական ժողովին, որը որոշեց 25 հազար դոլար տրամադրել ԱՆՉԱ-ին, ինչպես նաև պարտավորվեց իր ողջ կազմա-

<sup>27</sup> Կ. Գեորգևան, Ամենուն տարեգիրքը, 1954, Ա. տարի, էջ 165, 168: Այդպիսով Շեքերջյանը, որը մինչ այդ, ըստ էության, կտրված էր հայկական իրականությունից, կարողացավ մեծ ծառայություն մատուցել իր հայրենակիցներին: Տե՛ս «Հայրենիք», Բոստոն, 02.II, 1966, էջ 3:

<sup>28</sup> Մարտիկյանը 1947 թ. հոկտեմբերի 31-ից նոյեմբերի 2-ը կայացած՝ Ֆրանսահայ Ազգային ընդհանուր միության Բ. համագումարում տեղեկություն էր հայտնվել այն մասին, թե իրենց մոտ կա ՀՅԴ ղեկավարներից ուղարկված մի փաստաթուղթ, որով առաջարկվում էր Գերմանիայի ամերիկյան գրավման գոտում գտնվող 3500 հայ տարագիրներին փոխադրել Ֆրանսիա և այլ երկրներ (տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 709, ց. 3, գ. 210, թ. 50):

<sup>29</sup> Անդ, ֆ. 326, ց. 1, գ. 204, թ. 3:

կերպական հնարավորությունները գործի դնել՝ ուտելիք ու հանդերձանք հավաքելու տարագիրների համար<sup>30</sup>:

ՀՕՄ-ի ցուցաբերած օգնության մասին Ջ. Մարտիկյանը նշում է. «ԱՆՉԱ-ն առանձին երբևք պիտի չկրնար հոգալ այն կազմակերպությունը, որ անոնք կարելի ընծայեցին: Ինչպես միշտ ըսած ենք, այստեղ ալ պարտք կը զգամ շեշտելու, թէ Հայ Օգնութեան Միութիւնը եւ իր անդամ հայ կիներն ու օրիորդներն էին, որ իրապէս օգնեցին մեզի օգնութիւն հասցնելու մեր տարագիր եղբայրներուն եւ քոյրերուն»<sup>31</sup>:

Չնայած ԱՆՉԱ-ի ստեղծման ու տեղահանված անձանց օգնելու նախաձեռնությունը չէր գալիս ՀՅԴ-ից, բայց վերջինս, ի տարբերություն ԱՄՆ հայ համայնքի իրեն հակադիր քաղաքական հոսանքի, ամեն կերպ աջակցեց դրան: Այս գործունեության համար ԱՆՉԱ-ի ղեկավարները՝ Սարոյանը, Շեքերջյանը եւ առաջին հերթին Մարտիկյանը, արժանացան ամերիկահայ համայնքի հակադաշնակցական թեի բոլոր քննադատությանը<sup>32</sup>:

Հանգանակություններին մասնակցած հայկական տարրեր կառույցների մասին Բոստոնում հրատարակվող «Հայրենիք» ամսագիրը գրում է. «Պետք էր սպասել, որ Ամերիկայի բոլոր հայ կազմակերպությունները, առանց կուսակցական ու դաւանական խտրութեան, զօրավիզ պիտի հանդիսանային ԱՆՉԱ-ին: Սակայն այդպէս չեղաւ: Ամենէն առաջ Բարեգործականը խորթ աչքով նայեցաւ այս ձեռնարկին: Անոր օրինակին հետեւեցան Ռամկավարները, Յառաջադիմականներն ու Հնչակեանները: Եւ միայն Հ. Յ. Դաշնակցութիւնն ու Հայ Միութիւնը ոյժ տուին այս գործին»<sup>33</sup>:

Կարևորագույն նշանակություն ունեցավ 1948 թ. հունիսի 25-ին ԱՄՆ նախագահ Հարրի Ռութուենի ստորագրած որոշումը՝ սահմանափակ ժամանակահատվածում Եվրոպայից տեղահանված անձանց մշտական բնակության եւ այլ նպատակներով ԱՄՆ մուտք գործել թույլատրելու մասին<sup>34</sup>, որը ուժի մեջ մնաց մինչեւ 1952 թ. օգոստոսի 31-ը: Այս խնդրում որոշակի դերակատարություն ունեցավ Ջ. Մարտիկյանը, ով ամերիկացի պատգամավորներին բարեխոսում էր քվեարկել դրա օգտին<sup>35</sup>:

<sup>30</sup> Ծ. Մարտիկյան, նշվ. աշխ., էջ 352:

<sup>31</sup> Անդ, էջ 353:

<sup>32</sup> S. Atamian, The Armenian community: the historical development of a social and ideological conflict, New York, 1955, p. 404-405.

<sup>33</sup> «Հայրենիք», Բոստոն, թ. 2, 1949, էջ 109:

<sup>34</sup> An act to authorize for a limited period of time the admission into the United States of certain European displaced persons for permanent residence, and for other purposes (<http://library.uwb.edu/guides/usimmigration>).

<sup>35</sup> Կ. Գեորգեան, Ամենուր տարեգիրքը, 1954, Ա. տարի, էջ 165:

Երկրորդ անգամ Մարտիկյանը Շտուտգարտի ճամբար այցելեց 1948 թ. մայիսին: Այստեղ նա ներկայացրեց անցած մեկուկես տարվա ընթացքում կատարված աշխատանքները և հավաստիացրեց, որ շուտով կսկսվեն տեղափոխությունները<sup>36</sup>: Շտուտգարտ գալուց հետո, տեղեկություններ ստանալով Իտալիայում հայտնված տարագիր հայերի մասին, որոնք ապրում էին սարսափի մեջ՝ վախենալով, որ իտալական ոստիկանությունը կձերբակալի իրենց և կհանձնի խորհրդային կողմին, Մարտիկյանը մեկնեց Միլան, որտեղից անցավ Հռոմ ու հանդիպեց Հայ Կաթողիկե Եկեղեցու պատրիարք կարդինալ Աղաջանյանին<sup>37</sup>:

Վերադառնալով ԱՄՆ՝ Մարտիկյանը Սարոյանի և այլոց հետ անցավ կազմակերպչական աշխատանքների՝ ամիսներ շարունակ ԱՄՆ հայաբնակ տարրեր բնակավայրերում ունենալով հանդիպումներ, որոնց արդյունքում ստեղծեց ԱՆՉԱ-ի 62 տեղական մասնաճյուղ՝ յուրաքանչյուրում ընդգրկելով 5-7 անձ: Նրանք աշխատում էին՝ առանց որևէ նյութական փոխհատուցում ակնկալելու: Այդ մասին Մարտիկյանը գրում է. «Մեր բոլոր աշխատակիցներն ու աջակիցները կամաւորներ էին, որոնք կը գործէին իրենց ամբողջ սրտով: Մտած չէինք այս գործին մէջ անձնական դիրքի, շահի ու փառքի համար, ոչ ալ մեր նկարներով թերթերու էջերը զարդարելու: Կեանքեր փրկելու համար միայն մենք բոլորս լծուած էինք այս գործին: Եթէ մենք չազատէինք այս հայ տարագիրները՝ ոչ ոք պիտի ազատէր զանոնք, և եթէ մէկը չազատէր զանոնք՝ անոնք պիտի կորսուէին»<sup>38</sup>:

1949 թ. սկզբում ԱՄՆ այցելեց Դորոն, ով համայնքի ներկայացուցիչների հետ ունեցավ բազմաթիվ հանդիպումներ՝ կոչ անելով աջակցել Շտուտգարտի և Եվրոպայի այլ վայրերի հայ տեղահանվածներին: Այս հանդիպումները նպաստեցին ԱՆՉԱ-ի համար հանգանակություններին<sup>39</sup>:

Հարկ է նշել, որ տեղահանված անձանց օգնում էին ոչ միայն ԱՆՉԱ-ն, այլև տեղական համայնքային ուժերը: Ըստ Իտալիայում ԽՍՀՄ դեսպանության հյուպատոսական բաժնի 1945 թ. տեղեկանքի՝ Միլանում գործող հայկական կոմիտեն նյութական օգնություն էր ցույց տալիս թե՛ հայրենադարձվել ցանկացող, թե՛ հրաժարվող՝ Գերմանիայից փախած հայ ռազմագերիներին<sup>40</sup>:

1948 թ. ապրիլի 3-ին ստեղծվեց Կանադական հայկական կոնգրեսը՝ հայերի մուտքը երկիր դյուրացնելու նպատակով: Կառույցի նպատակն էր

<sup>36</sup> Անդ, էջ 166-168:

<sup>37</sup> Զ. Մարտիկյան, նշվ. աշխ., էջ 357-358:

<sup>38</sup> Անդ, էջ 362:

<sup>39</sup> J. Carlson, նշվ. աշխ., էջ 28:

<sup>40</sup> ՀԱԱ, ֆ. 326, ց. 1, գ. 67, թ. 2:

500 տեղահանված հայերին Եվրոպայից բերել Կանադա եւ հայերին հանել տեղի ներգաղթի ասիական դասակարգումից<sup>41</sup>:

*Տեղափոխման գործընթացը.* ԱՆՉԱ-ն ի սկզբանե իր առջեւ նպատակ դրեց ոչ միայն նյութական հրատապ օգնություն հասցնել տեղահանված հայերին, այլև նրանց փոխադրել ամերիկյան աշխարհամաս: Այս մասին Ջ. Մարտիկյանը գրում է. «Բոլորս ալ կը գործենք, կը յուսայինք ու կը սպասէինք այն օրուան, երբ նոր կենքի մը պիտի բերէինք մեր տարագիր եղբայրներն ու քոյրերը Նոր Աշխարհին մէջ - Քանադա, Միացեալ Նահանգներ եւ Հարաւային Ամերիկա: Այդ էր մեր երազը, մեր ծրագիրը»<sup>42</sup>:

Ի տարբերություն ՀՆՍՀ հայրենադարձությունը կազմակերպող գործակալների, որոնք ներգաղթել ցանկացող սփյուռքահայերին Խորհրդային Հայաստանը ներկայացնում էին որպես մի չափազանց բարգավաճ երկիր, ԱՆՉԱ-ի ներկայացուցիչները, մասնավորապես՝ Հ. Շեքերջյանը, ով գրադվում էր այդ հարցով<sup>43</sup>, բավականին իրատեսական ձևով էր նկարագրում այն պայմանները, որոնք սպասում էին Ամերիկա մեկնողներին:

Տարագիրները հանդիպում էին մի շարք խոչընդոտների՝ կապված տեղահանված անձի (DP, Displaced person) կարգավիճակ<sup>44</sup> ստանալու հետ, որը շնորհում էր Փախստականների միջազգային կազմակերպությունը (ՓՄԿ, IRO, International Refugee Organization): Դրա համար հայ տարագրյալները ստիպված էին հասնել իրենց ճամբարից 40 կմ հեռու գտնվող նրանց գրասենյակը, որտեղից, սակայն, պարբերաբար մերժվում էին ու ստիպված լինում կրկնել նույն գործընթացը: Բացի այդ, նրանք պարտավոր էին անցնել բժշկական քննություն Շտուտգարտի մերձակա Լյուդվիգսբուրգ քաղաքում գտնվող նույն կազմակերպության համապատասխան մարմիններում: Մի մասն էլ այս ստուգումները չէր կարողանում հանձնել առողջական այս կամ այն խնդրի պատճառով<sup>45</sup>: Այդ ամենից հետո ԱՄՆ մեկնել ցանկացողներին ընդունում էին ամերիկյան ներգաղթի

<sup>41</sup> G. Chichekian, The Armenian community of Québec, Montreal, 1989, p. 45.

<sup>42</sup> Զ. Մարտիկյան, նշվ. աշխ., էջ 353:

<sup>43</sup> Անդ, էջ 362-363:

<sup>44</sup> Ոչ միայն հայագի DP-ների, այլ ընդհանրապես այս հսկայական խմբի վերաբերյալ կիրառվում է նաև «հայրենափոխ» եզրը՝ տե՛ս Մ. Տեր-Գրիգորյան, Հարավային եւ Արևելյան Եվրոպայից ԱՄՆ կատարած ներգաղթը (ԺԺԺ. դ. վերջ - Ի դ. 60-ական թթ.), ԼՀԳ, թ. 5, 1982, էջ 54: Այս եզրը թերևս նշանակում է, որ նրանք կամովին փոխել են իրենց հայրենիքը: Սրան հակառակ կարելի է համարել «հայրենագուրկ»-ը, որը ներառում է, որ անձը իր կամքին հակառակ է գրկվել հայրենիքից:

<sup>45</sup> Այդպիսի մի օրինակ է նախկին ռազմագերի Գալուստ Ազատյանը, որի բժշկական ստուգման արդյունքում որոշվել էր, որ նա չէր կարող մեկնել ԱՄՆ: Տե՛ս «Հայրենիք», Բոստոն, թ. 7, 1965, էջ 68:

կազմակերպման պաշտոնատար անձինք: Սրանք առաջին հերթին ստուգում էին դիմումատուի՝ մայրենի լեզվի գրագիտությունը և անգրագետ լինելու դեպքում մերժում էին, ապա հարցաքննում Գերմանիայում հայտնվելու, կուսակցական պատկանելության և այլ հարցերի վերաբերյալ<sup>46</sup>:

Բոլորին ԱՄՆ փոխադրելը բավականին դժվար էր, ուստի նախընտրելի էր համարվում մի մասին այլ երկրներ տեղափոխելը: 1948 թ. օգոստոսի 4-ին Ջ. Մարտիկյանը, Արշակ Չոպանյանի՝ Գերմանիայում գտնվող ազգականին ԱՄՆ տեղափոխելու խնդրանքին ի պատասխան գրում է, որ ինքը կցանկանար բոլոր այն հայերին, որոնք չեն ցանկանում հայրենադարձվել Հայաստան, բերել ԱՄՆ, սակայն կան մի շարք դժվարություններ՝ կապված միգրացիոն օրենսդրության հետ: Իսկ Գերմանիան անհապաղ լքելու ցանկություն ունենալու պարագայում խորհուրդ էր տալիս գնալ Արգենտինա, որտեղ, ըստ նրա, կային ինտեգրվելու, աշխատանք գտնելու մեծ հնարավորություններ<sup>47</sup>:

Չնայած մի շարք դժվարություններին՝ ԱՆՉԱ-ն սկսեց իրականացնել տեղահանված անձանց փոխադրումը: Առաջին խումբն ԱՄՆ հասավ 1948 թ. աշնանը, սրան հաջորդեցին հետզհետե մեծացող խմբերը<sup>48</sup>: Ամբողջ 1949 թ. ընթացքում յուրաքանչյուր շաբաթ տաս, քսան, հիստոն և ավելի հոգանոց խմբերով Լյուդվիգսբորգի կայանից, այլազգի մեծաթիվ տարագիրների հետ միասին, հայերն էլ փոխադրվում էին Բրեմեն, իսկ այնտեղից՝ «Ավետեաց երկիր»։ Մինչև ամերիկյան նավահանգիստներ հասնելը՝ հայերի ամբողջ ծախսը հոգում էր ՓՄԿ-ն, իսկ ԱՆՉԱ-ն տրամադրում էր նավահանգստից մինչև նախատեսված քաղաք հասնելու գումարը<sup>49</sup>: ԱՆՉԱ-ի օգնությամբ ԱՄՆ հասած մի խումբ հայեր Լոս Անջելեսում կազմեցին հանձնախումբ՝ դեռևս Եվրոպայում մնացած իրենց բախտակիցներին օժանդակելու համար<sup>50</sup>:

1949 թ. մայիսին ԱՄՆ էր տեղափոխվել շուրջ հարյուր հոգի<sup>51</sup>, իսկ արդեն սեպտեմբերի 8-ի դրությամբ այդ թիվը հասել էր 617-ի<sup>52</sup>: 1949 թ. արդյունքներն ամփոփելով՝ ԱՆՉԱ-ն տեղեկացնում էր տեղափոխությունների վիճակագրության մասին. Շտուտգարտից ԱՄՆ՝ 1200 հոգի, այլ երկրներ՝ 125, Բավարիայից ԱՄՆ՝ 60, այլ երկրներ՝ 30, Գերմանիայի այլ շրջաններ

<sup>46</sup> Կ. Գևորգևան, Ամենուն տարեգիրքը, 1954, Ա. տարի, էջ 169-171:

<sup>47</sup> ՀԱԱ, ֆ. 282, ց. 1, գ. 35, թ. 1:

<sup>48</sup> H. Zadoian, նշվ. աշխ., էջ 38-39:

<sup>49</sup> Կ. Գևորգևան, Ամենուն տարեգիրքը, 1954, Ա. տարի, էջ 168-169:

<sup>50</sup> «Հայրենիք», Բոստոն, թ. 4, 1951, էջ 107-108:

<sup>51</sup> Անդ, թ. 5, 1949, էջ 108:

<sup>52</sup> Անդ, թ. 11, էջ 107:



րից ԱՄՆ եւ այլ երկրներ՝ 75, Ավստրիայից ԱՄՆ՝ 90, այլ երկրներ՝ 60, Իտալիայից ԱՄՆ՝ 25, Հվ. Ամերիկա՝ 150: Նախատեսվում էր Եվրոպայում մնացած մյուսներին նույնպես տեղափոխել ԱՄՆ<sup>53</sup> (Շտուտգարտի 700-ից՝ 400-ին, Մյունխենի 240-ից՝ 120-ին, Գերմանիայի այլ շրջաններից՝ 100-ից 50-ին, Ավստրիայից՝ 100-ից 50-ին եւ Իտալիայի 125-ից 50-ին):

1950 թ. սկզբում ամեն շաբաթ Շտուտգարտի ճամբարից 20-30 հոգի մեկնում էին՝ հիմնականում ԱՄՆ: Արտագաղթի արդյունքում տեղի ազգային կյանքը շատ թույլ վիճակում էր, խիստ սակավաթիվ էին դպրոցի աշակերտները, դադարել էր լույս տեսնել «Բանբեր» շաբաթաթերթը<sup>54</sup>: 1950 թ. մայիսին ԱՄՆ էին փոխադրվել 1800 տեղահանվածներ<sup>55</sup>, իսկ 1950 թ. հուլիսին Շտուտգարտի ճամբարում մնացել էին ընդամենը 250-ը<sup>56</sup>: 1951 թ. սկզբին 3000 տարագիրներ տեղափոխվել էին Ամերիկա<sup>57</sup>:

1948 թ., Գերմանիայից ԱՄՆ ուղղությունից բացի, նախատեսվեց 414 հոգու Իտալիայից տեղափոխել Արգենտինա, իսկ 115-ին՝ Ավստրիայից ԱՄՆ<sup>58</sup>: Համագործակցելով ՓՄԿ, կաթոլիկ կազմակերպությունների եւ Լյուքսեմբուրգի միջազգային օգնության կոմիտեի հետ՝ ԱՆՀԱ-ն Ավստրիայից հարյուր հայերի փոխադրեց տարբեր երկրներ (ոչ ԱՄՆ)<sup>59</sup>: 1949 թ. աշնանը Մարտիկյանը բանակցություններ վարեց ԱՄՆ-ում Բրազիլիայի դեսպանատանը՝ Իտալիայում գտնվող հայ տարագիրներին Բրազիլիա տանելու համար. արդյունքում ստացավ 300 հայերի՝ Բրազիլիա տեղափոխելու թույլտվություն<sup>60</sup>: 1950 թ. հունիսին 69 հոգի մեկնեց Բրազիլիա<sup>61</sup>:

1951 թ. Գերմանիայի ճամբարներում մնացել էին մոտ 500 հայ տարագիրներ, որոնց ԱՆՀԱ-ն չէր կարողացել փոխադրել ԱՄՆ, Կանադա կամ Հվ. Ամերիկա, որովհետեւ նրանցից շատերը թոքախտով եւ այլ հիվանդություններով էին տառապում: Նրանց խնդիրները լուծելու համար վիճակագրություն կազմելուց հետո, Մարտիկյանը այցելեց Ժնևում գտնվող ՓՄԿ ղեկավար Դոնալդ Քինգսլիին, ով խոստացավ զբաղվել այդտեղ մնացած հայերով: Դրանից հետո ԱՆՀԱ-ին մնաց զբաղվել միայն Հարավսլավիայից եւ Չինաստանից փախած մի քանի հարյուր հայերով: Վերջիններիս

<sup>53</sup> H. Zadoian, նշվ. աշխ., էջ 45-46:

<sup>54</sup> «Հայրենիք», Բոստոն, թ. 2, 1950, էջ 109:

<sup>55</sup> Ասդ, թ. 5, էջ 106:

<sup>56</sup> Ասդ, թ. 7, էջ 112:

<sup>57</sup> Ասդ, 1951, թ. 1, էջ 94:

<sup>58</sup> H. Zadoian, նշվ. աշխ., էջ 63-64:

<sup>59</sup> Ասդ, էջ 42:

<sup>60</sup> Զ. Մարտիկյան, նշվ. աշխ., էջ 368:

<sup>61</sup> H. Zadoian, նշվ. աշխ., էջ 42:

տեղավորումից հետո ԱՆՉԱ-ն դադարեցրեց Երկրորդ աշխարհամարտի արդյունքում տեղահանված հայերի հետ կապված գործունեությունը<sup>62</sup>:

Ժնևից շարունակելով իր ճանապարհորդությունը՝ Մարտիկյանը հասավ Կալկաթա և Մարդասիրական ճեմարանում ձեռնամուխ եղավ ԱՆՉԱ-ի գործունեության ծավալմանը՝ Չինաստանից փախչող հայերին փրկելու համար: Այստեղից նա ուղևորվեց Հոնկոնգ, որտեղ հանդիպեց ԱՄՆ-ի հյուպատոսին և ՓՄԿ ներկայացուցչին: Սակայն տեղի բրիտանական իշխանությունը թույլ չտվեց հայերին, ինչպես և այլազգի մյուս գաղթականներին, գնալ Հոնկոնգ՝ ամերիկյան գաղթային պաշտոնյաների հետ ԱՄՆ գնալու համար հարցազրույց ունենալու<sup>63</sup>:

Հայկական գաղթավայրերը Չինաստանում մեծապես տուժեցին ճապոնական զավթումների ժամանակ: Դիտարկվելով որպես թշնամիներ՝ նրանց մեծ մասը զոհ գնաց համակենտրոնացման ճամբարներում: Ճապոնացիները Չինաստանի հայերին դասում էին ոռուների շարքին. «Ճապոնացիները որոնք երկարատև կռիւներ մղեցին չինացիներուն դէմ, խորթ աչքով կը նայէին հայերուն, զորս յար և նման կը համարէին ոռուներուն»<sup>64</sup>: Նրանք հայերին համարում էին ոռուների պես անվստահելի. «Հայերը և ոռուները ճափոնացիներու կարգադրութեամբ կը կրէին յատուկ նշան՝ անվստահելի տարր որպէս»<sup>65</sup>:

1951 թ. մարտի 27-ին Խարբինում ԽՍՀՄ քաղաքացիների ընկերության հայկական բաժանմունքը ՀԽՍՀ մինիստրների խորհրդին առընթեր ներգաղթի կոմիտեի նախկին նախագահ Բ. Աստվածատրյանին հղեց նամակ, որում խնդրում էր ԽՍՀՄ 90 և ոչ ԽՍՀՄ 31 քաղաքացի հայերի թույլատրել Մանջուրիայից տեղափոխվել<sup>66</sup> Խորհրդային Հայաստան:

Պատերազմից հետո՝ 1950-ական թթ., Չինաստանում մնացած հայերի մեծ մասը՝ շուրջ 500 հոգի<sup>67</sup>, գաղթեցին ԱՄՆ, Կանադա, Ավստրալիա, Մալայան և Ֆիլիպինյան կղզիներ<sup>68</sup>: Եթե 1931 թ. Չինաստանում կային 579 հայեր, ապա այս արտագաղթից հետո Չինաստանում գրեթե հայեր չմնացին: Միայն երբեմն հատուկենտ հայեր էին գալիս ժամանակավոր աշխա-

<sup>62</sup> «Հայրենիք», Բոստոն, թ. 12, 1951, էջ 111. **Զ. Մարտիկյան**, նշվ. աշխ., էջ 385:

<sup>63</sup> **Զ. Մարտիկյան**, նշվ. աշխ., էջ 398:

<sup>64</sup> «Մասիս», Բեյրութ, 11.11, 1968, էջ 3:

<sup>65</sup> «Զարթոնք», Բեյրութ, 27.11, 1968, էջ 4:

<sup>66</sup> ՀԱԱ, ֆ. 326, ց. 1, գ. 234, թ. 1: 1947-1948 թթ. Չինաստանից հայրենադարձվել էր 39 հոգի: Տե՛ս **Հ. Մելիքսեթյան**, Հայրենիք-Սփյուռք առնչությունները և հայրենադարձությունը, Երևան, 1985, էջ 241:

<sup>67</sup> **Կ. Գեորգևան**, Ամենուն տարեգիրքը, 1962, Թ. տարի, Պեյրութ, 1961, էջ 487:

<sup>68</sup> **Ա. Արթահամյան**, Համառոտ ուրվագիծ հայ գաղթավայրերի պատմության, Կ. Բ, Երևան, 1967, էջ 333:

տանքի<sup>69</sup>: Մինչև 1960 թ. Չինաստանում կային ընդամենը 2-3 տասնյակ հայեր, որոնք նույնպես բռնեցին գաղթի ճամփան<sup>70</sup>: Խարրինի հայկական եկեղեցին 1959 թ. անցավ չինական կառավարությանը, որն այն վերածեց տեքստիլ ֆաբրիկայի, իսկ 1966 թ. օգոստոսին քանդեց, ինչպես տեղի մյուս եկեղեցիները, և ունեցվածքն այրեց<sup>71</sup>:

Չինահայության վիճակին որոշ չափով նման էր Հարավսլավիայի հայության ճակատագիրը: 1951-1952 թթ. Հարավսլավիայի օրենսդրությունը թույլատրեց հայերին արտագաղթել, որի արդյունքում մեծ թվով հայեր մեկնեցին Լատինական Ամերիկա: 1951 թ. Իտալիայում (Տրիեստ) էին հայտնվել 70 տեղահանված հայեր Հարավսլավիայից, ովքեր պետք է մեկնեին<sup>72</sup> այլ երկրներ: 1953 թ. մայիսին Իտալիայում մնացել էին տեղահանվածների հետևյալ խմբերը՝ 69 հոգի Տրիեստում՝ եկած Հարավսլավիայից, 15-ը՝ Հռոմում, 35-ը (ընդհանուր հայերի թիվը)՝ Բարիում<sup>73</sup>: Հարավսլավիայի հայերի արտագաղթի մասին 1985 թ. Բեյրութի «Արարատը» գրում է. «Այն ատեն պատերազմը նոր վերջացած էր և ինչպես ամեն երկիր՝ Եուկոսլավիա ևս դժվարություններ կը դիմագրավեր, այնպես որ մարդիկ որոշեցին գաղթել, դրամական անլի լալ յարմարություններ ստեղծելու համար: Գաղթող հայերէն ունէ մէկը չվերադարձաւ»<sup>74</sup>: Հարավսլավիայից հայերի արտագաղթից հետո իշխանությունները քանդեցին Նովի Սադ քաղաքում գտնվող հայկական եկեղեցին, որն արդեն, բնականաբար, չէր գործում<sup>75</sup>: Այն քանդվեց 1963 թ. մարշալ Տիտոյի պուրակի շինարարության համար<sup>76</sup>:

Մինչև 1951 թ. դեկտեմբերի 31-ը ԱՆՉԱ-ն Գերմանիայից, Ավստրիայից, Իտալիայից և այլ երկրներից տեղափոխեց շուրջ 4 հազար հոգու, որից 3 հազարը՝ ԱՄՆ (ընդհանրապես 1944-1952 թթ. ԱՄՆ են մուտք գործել 4379 հայեր)<sup>77</sup>: Տեղում մնացած հիվանդները և ծերերը տեղափոխվեցին Լիբանան, նրանց համար տեղի Ազգային հիվանդանոցին ԱՆՉԱ-ն տրամադրեց 40 հազար դոլար<sup>78</sup>:

<sup>69</sup> Ա. Բախչիյան, Հայերը ՉԺՀ-ում և Ճապոնիայում ԻԱ. դարի սկզբին, «Սիյուրբազիտություն» տարեգիրք, Երևան, 2013, էջ 57:

<sup>70</sup> Խ. Դադայան, Ակնարկներ հայ վաճառականության պատմության, Երևան, 2009, էջ 11:

<sup>71</sup> А. Бахчилян, Армянская церковная жизнь Харбина. ԴԲՀ, ИФЖ, N 1, 2009, с. 155:

<sup>72</sup> «Հայրենիք», Բուստոն, թ. 4, 1951, էջ 107, անդ, 1953, թ. 4, էջ 105:

<sup>73</sup> Անդ, թ. 5, էջ 112:

<sup>74</sup> «Արարատ», Բեյրութ, 08. IX, 1985, էջ 3:

<sup>75</sup> «Սփիւոք», Բեյրութ, 13. VI, 1964, էջ 10:

<sup>76</sup> Սերբիայում բացվել է «Հայկական եկեղեցին Նովի Սադում. ջնջված ժառանգություն» խորագրով ցուցահանդես, 20.05.2014 (<http://armenpress.am/arm/news/762605>).

<sup>77</sup> «Հայ սիյուրբ» հանրագիտարան, Երևան, 2003, էջ 37:

<sup>78</sup> Մ. Թորլաքեան, Նշվ. աշխ., էջ 607:

ԱՄՆ տեղափոխված տարագրյալների թվաքանակն, ըստ ԽՍՀՄ ԱԳՆ որոշ տվյալների, նույնպես կազմում էր 3 հազար<sup>79</sup>: Հայ տեղահանվածների քանակի վերաբերյալ ճշգրիտ տվյալների բացակայությունը պայմանավորված էր այն հանգամանքով, որ ոչ բոլորն էին գրանցվում: Հայերի մի մասը, գտնվելով ռուսական եւ լեհական ճամբարներում, գրանցվել էր իբրեւ այդ ազգերի ներկայացուցիչ<sup>80</sup>:

1954 թ. դրությամբ, ըստ Կ. Գեորգյանի, ԱՄՆ մեկնելու մերժվածները ողջ Գերմանիայում 300 հոգի էին: Մերժվածների թիվն ավելի մեծ էր, սակայն նրանց մի մասին հաջողվեց մեկնել ուրիշ երկրներ՝ Բրազիլիա, Կանադա, Լիբանան<sup>81</sup> եւ այլն: Նույն աղբյուրի համաձայն՝ ԱՄՆ տեղափոխվածների թիվը կազմեց ավելի քան 3 հազար, Ֆրանսիա՝ 23, Վենեսուելա՝ 18, Իրան՝ 13, Լիբանան՝ 16 եւ այլն<sup>82</sup>:

Շատերը հետագայում փորձում էին ԱՆՉԱ-ի միջոցով գտնել իրենց անհայտ կորած ազգականներին, որոնք ենթադրաբար կարող էին եկած լինել ԱՄՆ<sup>83</sup>:

*Նախկին տեղահանված անձինք նոր երկրներում.* 1952 թ. Գերմանիայում մնացած տարագիրների թիվը 400-500 էր<sup>84</sup>: 1954 թ. դրությամբ Գերմանիայում կային մոտ հազար հայեր (թե՛ տեղահանված անձինք, թե՛ մինչ այդ այստեղ հաստատվածներ), որոնցից 200-ը՝ Համբուրգում, 150-ը՝ Բեռլինում<sup>85</sup>, իսկ մնացյալը՝ Հարավային Գերմանիայում<sup>86</sup>: ՀԽՍՀ արտգործնախարարի՝ 1969 թ. ԳՖՀ-ում ԽՍՀՄ դեսպանին ուղարկած տեղեկանքում ասվում է, որ 1959 թ. Գերմանիայում ապրում էին 4 հազար հայեր, որոնցից 900-ը տեղահանվածներ<sup>87</sup> էին: Կարելի է ասել, որ 1951 թվականից մինչեւ 1960-ական թթ. Գերմանիայում հայ համայնք գոյություն չի ունեցել, իսկ տեղի հայերը ապրել են առանձին-առանձին՝ իրար հետ կապված լինելով գերազանցապես ընտանեկան, ընկերական կապերով<sup>88</sup>:

<sup>79</sup> ՀԱԱ, ֆ. 326, ց. 1, գ. 267, թ. 22:

<sup>80</sup> H. Zadoian, նշվ. աշխ., էջ 39:

<sup>81</sup> Շերերջյանի անմիջական ջանքերով իրականացվում էր 80 առողջական խնդիրներ ունեցող տեղահանվածների տեղափոխումը Լիբանան: Տե՛ս «Հայրենիք», Բոստոն, 1952, թ. 3, էջ 108-109:

<sup>82</sup> Տեղահանված որոշ անձինք փոխադրվել են Կոլումբիա: Տե՛ս А. Ордухьян, Армяне в послевоенной Германии, Минск, N 2 (35), 2011, с. 57.

<sup>83</sup> Հմմտ.՝ «Հայրենիք», Բոստոն, 22.VIII, 1961, էջ 3:

<sup>84</sup> «Հայրենիք», Բոստոն, թ. 8, 1952, էջ 110:

<sup>85</sup> 1953 թ. Բեռլինի հայերի թիվը կազմում էր շուրջ 100 հոգի: Տե՛ս անդ, թ. 9, 1953, էջ 100:

<sup>86</sup> Կ. Գեորգյան, Ամենուր տարեգիրքը, 1954, Ա. տարի, էջ 171:

<sup>87</sup> ՀԱԱ, ֆ. 326, ց. 2, գ. 132, թ. 7:

<sup>88</sup> А. Ордухьян, նշվ. աշխ., էջ 57:

1959 թ. դրությամբ նախկին տեղահանված անձինք հիմնականում կենտրոնացած էին Մյունխենում, որտեղ ամբողջ հայության թիվը հասնում էր 900-ի: Նրանք հիմնականում տղամարդիկ էին, հետևաբար այս շրջանում ամուսնությունների 90 տոկոսը գերմանուհիների հետ էր<sup>89</sup>: Բեռլինում հայերի թիվը հասնում էր 600-ի, Համբուրգում՝ 200-ի, Լայպցիգում՝ 150-ի, Դրեզդենում՝ 150-ի, Շտուտգարտում<sup>90</sup>՝ 200-ի<sup>91</sup>: Հայերի հիմնական գրադմունքն առևտուրն էր<sup>92</sup>:

Ըստ ԳՖՀ-ում ԽՍՀՄ դեսպանության հյուպատոսական բաժնի վարիչի 1967 թ. տեղեկանքի՝ այստեղ տեղահանված հայերը հիմնականում ապրում էին Մյունխեն, Համբուրգ, Շտուտգարտ քաղաքներում և Ռուրի շրջանում<sup>93</sup>: ԳՖՀ-ում ԽՍՀՄ դեսպանի՝ ՀԽՍՀ արտգործնախարարին հայտնած տեղեկության համաձայն՝ այստեղ բնակվող հայերը քանակով քիչ էին և իրենց չէին համարում ԽՍՀՄ քաղաքացիներ, ունեին ոչ մի երկրի քաղաքացի չլինելու անձնագրեր, ապրում էին ցրված, իրար հետ կապ չէին պահպանում, հյուպատոսական բաժնում հաշվառման մեջ չէին գտնվում<sup>94</sup>: 1976 թ. Գերմանիայի հայ համայնքի հոգևոր հովիվ Գարեգին արևդա Ներսիսյանի (ներկայումս՝ Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս)՝ Գերմանիայի հայ համայնքի մասին զեկուցագրում, ուղղված Վազգեն Ա. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսին, նշվում է, որ Շտուտգարտում կան ընդամենը 25 նախկին ռազմագերիներ Հայաստանից, որոնք սուր հակադրություններ ունեն թուրքիայից եկածների (մոտ 475 հոգի) հետ<sup>95</sup>:

ԱՄՆ-ը հասած հայերը հաստատվեցին տարբեր բնակավայրերում, առավել մեծ քանակով՝ Լոս Անջելեսում (շուրջ 1500 հոգի)<sup>96</sup>: Հայերի սովոր խումբ հաստատվեց նաև Մոնթերեյո քաղաքում<sup>97</sup>:

Մարտիկյանը Հ. Շեքերջյանի հետ այցելում էր ԱՄՆ-ում հաստատված գրեթե բոլոր (շուրջ 3600) հայերին: Այս մասին Մարտիկյանը գրում է. «Բո-

<sup>89</sup> «Արարատ», Բեյրութ, 16.XII, 1959, էջ 2:

<sup>90</sup> Շտուտգարտում մնացած սակավաթիվ հայերը շարունակում էին կենտրոնացած մնալ ՀՅԴ-ի շուրջ: Տե՛ս «Ազդակ», Բեյրութ, 15.I, 1960, էջ 3: Շտուտգարտի ճամբարի հայաթափումից հետո այստեղ մնաց հայկական գերեզմանատունը, որը հետագայում բավական անմխիթար վիճակում էր գտնվում: Տե՛ս «Արարատ», Բեյրութ, 23.XI, 1981, էջ 2:

<sup>91</sup> «Զարթոնք», Բեյրութ, 03.III, 1960, էջ 3:

<sup>92</sup> «Մասիս», Բեյրութ, 31.III, 1960, էջ 5:

<sup>93</sup> ՀԱԱ, ֆ. 326, ց. 1, գ. 421, թ. 3-4:

<sup>94</sup> Անդ, գ. 548, թ. 1:

<sup>95</sup> Անդ, ֆ. 875, ց. 6, գ. 30, թ. 5:

<sup>96</sup> Կ. Գևորգեան, Ամենուն տարեգիրքը, 1962, Թ. տարի, էջ 313:

<sup>97</sup> Ժ. Գոսազեան, Լոս Անջելեսի հայ համայնքի ժողովրդագրական պատկերը. Հայերը սեփական և այլազգի միջավայրում. համեմատական էթնոսոցիոլոգիական հետազոտություններ, խմբ.՝ Ռ. Կարապետյան, Երևան, 2014, էջ 123:



լորն ալ ուրախ էին, բոլորն ալ հպարտ էին ու իրենց սրտերը լի երախտագիտութեամբ հանդէպ Ամերիկայի եւ Ամերիկեան ժողովուրդին: Անոնք այնպէս կը զգային, թէ Ամերիկան իր ոսկի դռները բացած էր իրենց առջեւ:

Անոնցմէ եւ ոչ մին կ' ուզէր վերադառնալ իր երկիրը, ուրկէ փախած էր, եւ կամ Եւրոպա, ուր ապաստանած էր»<sup>98</sup>:

Սկզբնական շրջանում նորեկների զգալի մասը զբաղվում էր ոչ մասնագիտական աշխատանքով. բժիշկն աշխատում էր որպէս խաղողագործ, երաժշտագետը՝ նալարավաճառ: Միաժամանակ սովորում էին անգլերեն, որպէսզի դյուրութեամբ ստանային ԱՄՆ քաղաքացիություն<sup>99</sup>:

1949 թ. հոկտեմբերին, երբ ԱՄՆ հաստատված 16 հայեր երեք տարի ցածր աշխատավարձով աշխատանք ստացան, Բեյրութում հրատարակվող հնչակյանների «Արարատ» պաշտոնաթերթը դա համարեց «գերութիւն Ամերիկայի մէջ»՝ գերմանական գերության փոխարեն<sup>100</sup>: Ըստ ԱՄՆ-ում ԽՍՀՄ դեսպանության կցորդի 1967 թ. տեղեկանքի՝ այստեղ հաստատված տեղահանված անձանց հիմնական մասը ստանում էր ցածր ու միջին աշխատավարձ<sup>101</sup>: Սակավ էին այն հայերը, որոնք հասան մեծ բարձունքների<sup>102</sup>: Այդպիսի մի օրինակ է ծագումով կարինցի, մինչև պատերազմը Լենինգրադում ապրած ինժեներ Էդուարդ Քէոնճյանը, որին որպէս հրեա գնդակահարվելուց փրկել էր գերմանական ճամբարներում հայ գերիների խնդիրներով զբաղվող գնդապետ Արմեն Մուրադյանը<sup>103</sup>:

Ուշագրավ են ԱՄՆ տարբեր շրջաններում տեղահանված անձանց իտեգրման բազմաթիվ ու բազմազան խնդիրները: Ֆրեզնոյում նրանք համայնքին բերեցին նոր մշակույթ, քանի որ նրանք ԽՍՀՄ տարբեր հանրապետություններից էին՝ մեծամասնությունը ոչ ՀւսՍՀ-ից<sup>104</sup>: Նախկին տեղահանված հայերի մի մասը բավականին մեծ հաջողությունների հասավ եւ փորձեց օգտակար լինել Մայր Հայրենիքին: Օրինակ՝ Վարդիթեր Կոչոյան-Հովհաննիսյանը, ով ծնվել էր Խարկովում եւ 1949 թ. ԱՆՉԱ-ի օգնությամբ հասել Ֆրեզնո, ստացել էր բարձրագույն բժշկական կրթություն:

<sup>98</sup> Զ. Մարտիկեան, նշվ. աշխ., էջ 408:

<sup>99</sup> Անդ, էջ 363:

<sup>100</sup> «Արարատ», Բեյրութ, 06.X, 1949, էջ 3:

<sup>101</sup> ՀԱԱ, ֆ. 326, ց. 1, գ. 417, թ. 2:

<sup>102</sup> Հատկապես Լուս Անջելուում նախկին տեղահանվածների ունեցած հաջող տնտեսական գործունեության մասին տես Կ. Գեորգեան, Ամէնուն տարեգիրքը, 1962, Թ. տարի, էջ 428:

<sup>103</sup> «Սփիւր», Բեյրութ, 23.II, 1967, էջ 1-2, 11-12:

<sup>104</sup> B. Bulbulian, The Fresno Armenians: history of a diaspora community, Sanger, CA, 2001, p. 136, 140.

Նա 1988 թ. երկրաշարժից հետո բազմիցս եկել է Հայաստան և մասնագիտական կարևոր օգնություն ցուցաբերել:

Ֆերգնո եկած տեղահանված անձանց մեծ մասը, սակայն, հետագայում լքեցին այն, քանի որ գյուղատնտեսական գործունեությամբ նախկինում չէին զբաղվել<sup>105</sup>:

Ռոդ Այլենդում շատ հայեր բնակվում էին մասնավոր տներում (առաջարկված կամավոր ընտանիքների կողմից՝ մինչև մշտական բնակության վայրի գտնվելը): Նրանց տեղավորումը ենթադրում էր կահույքի, սննդի և հագուստի ապահովում, ինչպես նաև աշխատանք: Հայ գործարարները նորեկներին վերցնում էին ժամանակավոր աշխատանքի՝ հնարավորություն տալով նրանց ապահովել իրենց ընտանիքների տարբեր կարիքները: Ռոդ Այլենդ եկած ընտանիքները հիմնականում բաղկացած էին 2-4 անդամներից: Տղամարդկանց մեծ մասը, իրենց զինվորական ծառայությունից գատ, արհեստավորներ էին՝ մեխանիկներ, վարորդներ և ծառայողներ<sup>106</sup>:

Տեղահանվածներին մեծ նվիրվածությամբ օգնողները սկզբնական շրջանում հաճախ նրանց տեղավորում էին իրենց սեփական բնակարաններում՝ մինչև կեցության հարցի լուծումը<sup>107</sup>: Նորեկներին անշահախնդրորեն աջակցողները, իրենք լինելով ցեղասպանության հետևանքով հայրենազրկվածներ, լավ էին հասկանում տուն ու տեղ կորցրած իրենց հայրենակիցներին<sup>108</sup>:

Ըստ Գ. Մելիսիսեցու՝ ԱՆՉԱ-ի կողմից բերված նորեկ հայերն ԱՄՆ-ի հայկական համայնքին նոր ազգային թարմություն պիտի հաղորդեին: Սակայն նրանք առավելաբար զբաղվեցին հաստատման, տնտեսական խնդիրներով, և ազգային կառույցների հանդեպ նրանց հետաքրքրությունը հետզհետե մարեց<sup>109</sup>:

Նորեկների անհաջող ինտեգրման մասին է խոսում Սիրակուզի օրինակը, որտեղից հայերը կարճ ժամանակ անց մեկնեցին Նյու Յորք կամ Լոս Անջելես. այդպիսով համայնքի որոշ ներկայացուցիչների ակնկալիքները, թե նորեկների գալստյան արդյունքում համայնքը կմեծանա, չիրականացան<sup>110</sup>:

<sup>105</sup> Անդ, էջ 191, 196:

<sup>106</sup> V. Karentz, *Mitchnapert the Citadel: a history of Armenians in Rhode Island*, 2004, p. 218-219.

<sup>107</sup> A. Sachaklian-Mesrobian, *Like one family: the Armenians of Syracuse*, Ann Arbor, 2000, p. 180.

<sup>108</sup> V. Karentz, նշվ. աշխ., էջ 219:

<sup>109</sup> Գ. Մելիսիսեցի, Ապրումներ. Հայ կեանքի մութ ու լուսաւոր իրականութիւններուն հետ, Պէրյութ, 1963, էջ 130-132:

<sup>110</sup> A. Sachaklian-Mesrobian, նշվ. աշխ., էջ 183:

Հետաքրքիր է տեղահանված անձանց եւ ավելի ուշ Արեւելյան Եվրոպայից եւ Մերձավոր Արեւելքից եկած հայերի համեմատությունը Սիրակուզի հայ համայնքում. «Նորհրդային Միությունից<sup>111</sup>, նույնիսկ Հայաստանից եկածները հիմնականում չինտեգրվեցին Սիրակուզի համայնքին: ...ԽՍՀՄ-ից եկածները հիմնականում մտահոգված էին միայն տնտեսական առաջընթացով եւ ոչ հայկական համայնքային կյանքով: Միջին Արեւելքի եւ Արեւելյան Եվրոպայի փախստականներն ունեին արժեքներ, որոնք քիչ թե շատ համընկնում էին նրանց նոր համայնքներին»<sup>112</sup>:

Սան Ֆրանցիսկոյում ԽՍՀՄ գլխավոր հյուպատոսի՝ ՀԽՍՀ արտգործնախարարությանը եւ Սփյուռքահայության հետ մշակութային կապի կոմիտեին ուղղված տեղեկատվության մեջ նշվում է, որ նախկին տեղահանվածները լավ էին ընդունում ԱՄՆ այցելող խորհրդային պատվիրակություններին<sup>113</sup> (նույնի մասին է վկայում Ս. Կապուտիկյանը՝ Լոս Անջելեսի պարագայում)<sup>114</sup>:

ԱՄՆ-ում հաստատվելուց մեկ տասնամյակ անց նախկին տեղահանված հայերը հիմնեցին երկու հայրենակցական միություն՝ 1957 թ. Ֆրեզնոյում՝ Կովկասահայ հայրենակցական եւ 1959 թ. Դետրոյթում՝ Երևանի հայրենակցական միությունները: Սրանք տեղում կրթական, մշակութային, բարեգործական գործունեությունից բացի՝ իրենց հիմնական նպատակն էին դարձրել Գերմանիայում մնացած, հիվանդություններ ունեցող տեղահանված հայերին օգնելը<sup>115</sup>:

Համաձայն Ուրուգվայի ԽՍՀՄ դեսպանության հյուպատոսական բաժնի վարիչի 1959 թ. տեղեկանքի՝ այստեղ Երկրորդ աշխարհամարտից հետո հայտնված տեղահանված հայերի թիվը կազմում էր ընդամենը 3-5 հոգի<sup>116</sup>: Ըստ Արգենտինայում ԽՍՀՄ դեսպանության կցորդի նույն թվականի տեղեկանքի՝ հայ տեղահանված անձանց քանակը կազմում էր 150-200 հոգի<sup>117</sup>: Եւ անիրական է ԽՍՀՄ դիվանագիտական շրջաններում շրջանառված՝ 1973 թ. «Լատինական Ամերիկայի հայկական գաղութների մասին» տեղեկանքում<sup>118</sup> նշումը, թե Արգենտինայում բնակվող տեղահանված

<sup>111</sup> Ընդհանրապես Ռուսաստանից, Ուկրաինայից եկած տեղահանվածների զգալի մասը շարունակում էր ուսալիսությունը: Տե՛ս «Հայրենիք», Բոստոն, 19.VIII, 1956, էջ 3.  
Ս. Կապուտիկյան, Խճանկար հոգու եւ քարտեզի գույներից, Երևան, 1976, էջ 453:

<sup>112</sup> A. Sachaklian-Mesrobian, նշվ. աշխ., էջ 183:

<sup>113</sup> ՀԱԱ, ֆ. 875, ց. 6, գ. 21, թ. 13բ:

<sup>114</sup> Ս. Կապուտիկյան, նշվ. աշխ., էջ 452:

<sup>115</sup> Կ. Գեորգևան, Ամենուն տարեգիրքը, 1962, Թ. տարի, էջ 406, 408:

<sup>116</sup> ՀԱԱ, ֆ. 326, ց. 1, գ. 263, թ. 4:

<sup>117</sup> Անդ, գ. 270, թ. 1:

<sup>118</sup> Անդ, գ. 545, թ. 2:

հայերի թիվը հասնում է 3 հազարի: Նույն տեղում ընդգծվում է, որ վերջիններս ունեն հակախորհրդային տրամադրություններ: Միգրացն սրանով խորհրդային դիվանագետները փորձում էին ապացուցել, որ սփյուռքահայության մեջ խորհրդային կարգերի կողմնակիցները բացարձակ մեծամասնություն են և հակախորհրդային գործունեություն իրականացնում են խորհրդահայ «հայրենիքի դավաճանները»: Ի դեպ, այն, որ ԽՍՀՄ-ից եկած հայերը տեղի համայնքին ներկայացնում էին խորհրդային իրականությունը, որը համընկնում էր ՀՅԴ շահերին և նպաստում էր վերջինիս դիրքերի ամրապնդմանը, վկայում է նաև «Հայրենիք» ամսագիրը<sup>119</sup>:

ԱՆՉԱ-ի գործունեությունը սառը պատերազմի պայմաններում ստացավ քաղաքական երանգներ: Դա անխուսափելի էր, քանի որ տեղահանված հայերը, խորհրդայնացված հայրենիք հայրենադարձվելու փոխարեն, նախընտրեցին հակառակ բեկերը՝ Ամերիկան: ԱՆՉԱ-ն առաջին հերթին քննադատվեց իբրև ԽՍՀՄ հակառակորդ ԱՄՆ-ի «գործակալ»: Իհարկե, այն դիտվում էր նաև որպես հայահավաքի թշնամի, սակայն եթե հաշվի առնենք, օրինակ, խորհրդահայ շրջանակների կեցվածքը ներխորհրդային հայ սփյուռքի վերաբերյալ, ապա ակնայտ է, որ առաջնային դիրքում ոչ թե ազգային, այլ համախորհրդային դրդապատճառներն ու շահախնդրություններն էին:

Անդրադառնալով տեղահանված հայերի փոխադրման համար ԱՆՉԱ-ին ուղղված մեղադրանքներին: 1964-1985 թթ. սփյուռքահայության հետ մշակութային կապի կոմիտեի նախագահ Վարդգես Համազասպյանը, ներառելով նաև ԱՆՉԱ-ի հետագա գործունեությունը (այլ շրջաններից ևս հայերին ԱՄՆ տեղափոխելը), այն որակում է «ազգակործան»<sup>120</sup>: ԱՆՉԱ-ն մեղադրվում էր նաև տեղահանվածների փոխադրման գործընթացում նյութական շահ ունենալու մեջ: Այդ մասին Ռ. Մարտիրոսյանը գրում է. «Բիզնեսի նոր աղբյուր գտած դաշնակցական ղեկավարները, իրենց նոր տերերին հաճոյանալու նպատակով, դիմում էին նոր նենգությունների: Նշանակվելով ԱՆՉԱ-ի պատասխանատուներ՝ նրանք ձեռք էին բերում կեղծ փաստաթղթեր, որոնց օգնությամբ խորհրդային ռազմագերիներին ԱՄՆ էին տեղափոխում՝ ներկայացնելով նրանց որպես սփյուռքահայերի: Այստեղ էլ դաշնակցությունն իրեն հարազատ մնաց»<sup>121</sup>: Իրականում ԱՄՆ փոխադրված հայերը ստանում էին տեղահանված անձի հատուկ կարգա-

<sup>119</sup> «Հայրենիք», Բոստոն, 1955, թ. 2, էջ 108:

<sup>120</sup> Վ. Համազասպյան, Հայկական բարեգործական ընդհանուր միությունը և Հայաստանը, Երևան, 2001, էջ 236:

<sup>121</sup> Ռ. Մարտիրոսյան, Դաշնակցության հակաժողովրդական գործունեությունը Երկրորդ համաշխարհային պատերազմի տարիներին, Երևան, 1987, էջ 127:

վիճակ, ինչպես այլազգի նշված խմբերը: Բացի այդ, նրանց մի զգալի մասը Հայաստանից չէր, այլ գերմանացիների կողմից գրավված զանազան պետություններից, ուստի նրանց բոլորի սփյուռքահայ լինելը մերժելի չի կարելի համարել:

Խորհրդային պատմագրությունը Շտուտգարտի ճամբարը ներկայացնում էր որպես մի վայր, որտեղ ապաստանել էին «պատերազմական հանցագործ» հայ լեզեռնականները՝ Դրաստամատ Կանայանի գլխավորությամբ<sup>122</sup>: Այլ կերպ հնարավոր չէր բացատրել, որ նախկին ռազմագերիների հետ նույնիսկ տեղահանված քաղաքացիական բնակչությունը չցանկացավ վերադառնալ ԽՍՀՄ:

Խորհրդային շրջանի հայկական սփյուռքի ամենանշանավոր պատմաբաններից Հ. Մելիքսեթյանը ԱՆՉԱ-ի գործունեության («ազգադավ միսիա») մասին խոսելիս ասում է, թե այն իբր «ԱՄՆ էր գաղթեցնում տարբեր երկրներից դասավիթ վտարանդիներին՝ նպատակ ունենալով նրանց օգտագործել իմպերիալիստական շրջանների նվաճողական պլանների մեջ»<sup>123</sup>:

Փաստորեն, զանգավածային հայրենադարձությունը դեռ չավարտված<sup>124</sup>, սկսվեց հայրենադարձվել չցանկացող հայերի տեղափոխումը: Հարյուր հազարավոր սփյուռքահայեր էին գրանցվել հայրենադարձվելու համար, իսկ մոտ 5000 նրանց հայրենակիցներ, ովքեր արդեն ճաշակել էին խորհրդային կարգերի «քաղցրությունը», կայացրին սկզբունքորեն հակառակ որոշում՝ խուսափել բռնի հայրենադարձվելուց՝ նույնիսկ որեւէ հստակ ապագա չկանխորոշող պայմանները գերադասելով հայրենիքից: Իհարկե, չպետք է մոռանալ, որ խորհրդային ղեկավարության կողմից վերոնշյալ անձանց զգալի մասի պարագայում հայրենադարձություն կարող էր համարվել տեղափոխումը Ռուսաստանի եւ այլ երկրների ԳՈՒԼԱԳ-ի հեռավոր ճամբարները, իսկ բռնաճնշումներից խուսափելու դեպքում էլ, օրինակ՝ Հարավային Ռուսաստանի իրենց նախկին բնակավայրերը: Այնպես որ հայրենադարձվել չցանկացողներին ուղղված մեղադրանքները պետք է ընդունել մեծ վերապահումներով: Ըստ էության, նրանց «հայրենադարձությունը» կարող էր իրականում լինել Սփյուռքի ներքին տեղաշարժ՝ Գերմանիայից, Իտալիայից, Ավստրիայից դեպի Ռուսաստան ու Ղազախստան:

<sup>122</sup> Հ. Միմոնյան, Սփյուռքահայությունը սոցիալ-քաղաքական պայքարի ուղիներում, Երևան, 1968, էջ 447-448:

<sup>123</sup> Հ. Մելիքսեթյան, նշվ. աշխ., էջ 332:

<sup>124</sup> 1949 թ. փետրվարի վերջում ժամանեց Մեծ հայրենադարձության շրջանի սփյուռքահայերի վերջին խումբը՝ 162 հոգի ԱՄՆ-ից, ուր արդեն նախորդ տարվա աշնանը հասան առաջին տեղահանվածները:



Այս տրամաբանությանը հակառակ՝ Շտուտգարտի հայկական ճամբարում որպես մեկ համայնք ապրած հայերը իրարից բաժանվելիս հաճախ ասում էին «մինչ նոր հանդիպում... Հայաստանում... մի օր...»<sup>125</sup>։ Այսինքն՝ մեկնելով ԱՄՆ կամ որևէ այլ երկիր՝ նրանք, թեկուզ նրանց մի մասը, հույս ունեին հետագայում վերադառնալ Հայաստան։

### PEZIOME

После окончания Второй мировой войны оказавшиеся в Германии, Австрии, Италии несколько тысяч армян, главным образом из СССР, отказались репатрироваться, страшась ожидающих их репрессий в Советском Союзе. Самая большая их группа в Штутгарте смогла организовать армянский лагерь с самоуправлением. Для решения их проблем и для перемещения в страны с более благоприятными условиями, в 1947 г. по инициативе Джорджа Мартикяна была создана организация АНЧА (*ANCHA - American National Committee to Aid Homeless Armenians*). В течении нескольких лет оно транспортировало несколько тысяч перемещенных лиц главным образом в США, а также в Аргентину, Бразилию и другие страны. Сохраняя свои особенности, они стали частью уже существующих в этих государствах армянских общин. В условиях начавшейся холодной войны, деятельность АНЧА вызвала бурную критику как у советской стороны, так и примыкающей к ней крыла армянской диаспоры.

### SUMMARY

After the end of the World War II some thousands of Armenians, mainly from the USSR, who had appeared in Germany, Austria, Italy, refused to be repatriated - being afraid of the repressions expecting them in the Soviet Union. Their biggest group in Stuttgart managed to organize the Armenian camp with self-government. For the solution of their problems and for moving to the countries with more favorable conditions, in 1947 on the initiative of George Martikyan the ANCHA (*American National Committee to Aid Homeless Armenians*) organization was created. Within some years it moved some thousands of displaced persons mainly to the USA, and also to Argentina, Brazil and other countries. Keeping their peculiar features, they became the part of the Armenian communities which already existed in these states. Under the conditions of the started cold war, the activity of ANCHA was criticised violently by the Soviet side, as well as by the wing of the Armenian diaspora adjoined to it.

<sup>125</sup> H. Zadoian, նշվ. աշխ., էջ 42:

ԼՈՒՍԻՆԷ ԱԻԵՏԻՍԵԱՆ

*բանասիրական գիյր. թեկնածու, ԳԻ*

## ՏԻՐԱՆ ՉՐԱՔԵԱՆԻ ԲԱՌԱՍՏԵՂԾԱԿԱՆ ԱՐՈՒԵՍԸ (հակադրություն եւ պարադոքս)

**Ի**դարասկզբի հայ գրականության ինքնատիպ ու առեղծուածային երեւոյթներից մէկը՝ «Ներաշխարհը», վկայեց, որ կայացել է մի բանաստեղծ, ով տիրապետում է բառի կախարդանքին, նրան նոր գեղագիտութիւն է հաղորդում, սեփական գեղագիտութեան համար կերտում է բառեր, «Ես»-ի խորքերին զուգահեռ՝ պեղում է Գեղեցիկի շերտերը: Եւ «Ես»-ի տարրալուծումներն իր մէջ ամփոփող «Ներաշխարհը» բարձրանում է որպէս այն երկնող հոգու ինքնակոթողում:

Քսանհինգամեայ բանաստեղծի ինքնատիպ արուեստը արտացոլանքն է հայերէնի ողջ պերճանքի ու հմայքի, արեւմտահայերէնը անկրկնելի յղկուածութեան հասցրած մի հիւստածք, լեզուի բոլոր ներքին, չգործարկուած հնարատրութիւնները ցուցանող նուիրական երգարան, լեզուի ինքնաճանաչում՝ իմաստասիրութեան, բանաստեղծութեան ու գիտութեան այն համաձուլուածքում, որ երագում էր ստանալ այբիմիկոս բանաստեղծը: Չրաքեանի բոլոր խորհրդածութիւններում արեւմտահայերէնը լայնօրէն յայտածում է իր ներուժը այնպէս, ինչպէս Ոսկեդարի գրաբարն էր արտածում իր համապարփակ էութիւնը Մաշտոցի ու նրա աշակերտների գրչի ներքոյ...

Այս յօդուածի նիւթը սերտօրէն կապուած է Չրաքեանի աշխարհայեացքի, յատկապէս նրա գեղագիտական ընկալումների եւ աշխարհաճանաչողութեան իմաստասիրական յայտածումների հետ<sup>1</sup> եւ վերլուծուած է նաեւ

<sup>1</sup> Տ. Չրաքեանի գեղագիտական իղէալը բացայայտելու, ինչպէս նաեւ «Ներաշխարհի» ստեղծման պատմութիւնը ուրուագծելու համար տարիներ առաջ յօդուածագիրս «Գեղագիտական հայեացքների դրսեւորումները Չրաքեանի նամակներում» (ԲԵՀ, 2000, թ. 2, էջ 209) եւ «Տիրան Չրաքեանը Մ. Կիւրճեանին հասցէագրած նամակներում» («Երիտասարդ գիտաշխատողների յօդուածների ժողովածու», Երևան, 2001, թ. 1(2), էջ 143) յօդուածներում առաջին անգամ շրջանառութեան մէջ դրեց Չրաքեանի անտիպ նամականին, որ ինքնուրոյն եւ ուշագրաւ մի ստեղծագործութիւն է, Չրաքեանի «Քերթողական արուեստը»:

այս առնչություններում, քանի որ բառը չի ստեղծում բառարմատների զուտ ֆիզիկական կցումով. բառաստեղծումը ենթադրում է արուեստագետի հայեացք, իմաստասերի իմացականություն, գիտնականի վերլուծող ու համադրող միտք:

Ամեն պոէտ, կախումաձ խառնուածքից ու ասելիքի թարմությունից, ինչ որ տեղ նաև բառաստեղծ է: Բառերը նաև գաղափարներ են: Եթէ լեզուի նշանները չեն բաւարարում նոր գաղափարներ արտայայտելուն, բանաստեղծին մնում է կերտել բառեր, հին ու ոչ գործածական բառերին նոր իմաստներ հաղորդել, գործածուող բառի մէջ շեշտել իր նկատած իմաստը կամ նորը հաղորդել նրան:

Նամակներից մէկում Չրաքեանն արտայայտում է իր վերաբերմունքը բառաստեղծութեանը եւ այն կարեւորում խօսքի արուեստում. «Բառակերտությունն ինքնին ուշագրաւ բան մ'է արդէն, ոչ միայն անով, որ արուեստագէտի գործ է, այլ մանաւանդ անով, որ արդիւնք է վերացման (abstr.) եւ ընդհանրացման: Մասնաւորապէս բարդութիւնք կ'ենթադրեն մտքին վերլուծման ու համադրութեան կարողութիւնները՝ առանց որոց անկարելի է բառ բարդել»<sup>2</sup>:

Ըստ Չրաքեանի՝ անհեռատես էին լեզուաբանները, երբ լքում էին գրաբարեան բարդութիւնները՝ գոհանալով աշխարհաբարեան պարզ ու ռամկական բառարանով, մինչդեռ գրաբարը ճոխ լեզու է, հոյակերտ բառերի ու դարձուածքների լեզու, որը ճոխ մտքի է պատշաճում, որովհետեւ հասարակ լեզուով անհնար է բարձր մտքեր յայտնել<sup>3</sup>:

Նամակներից մէկում նա հիացմունքով ու ոգեւորութեամբ է խօսում հայերէնի բառերի մասին, որոնց հնչումն աւելին է ասում, քան բառի նշանակությունն է: Գրքի թարգմանութեան մասին խօսելիս ընդգծում է հայերէնի բառերի պարունակած իմաստների խտությունը եւ ցաւով նշում, որ մանաւանդ «Ներաշխարհը», որ լի է նորակերտ եւ նորիմաստ բառերով, «թարգմանելը դիւրին չպիտի ըլլայ»: Այնտեղի բառերը ֆրանսաւանալով՝ «պիտի վերլուծուին, եւ նախադասություններուն բեռնաւորումը պիտի տրամադրեն:

Հետագայում նշում յօդուածների նիւթը լրանալով ու հարստանալով՝ առանձին գլուխների տեսքով՝ «Չրաքեանի գեղագիտական հայեացքները» եւ «Չրաքեանի աշխարհայեացքը», գետնդուրեցին գրքում **Լ. Աւետիսեան**, Տիրան Չրաքեանի (Իստրա) պոէտիկան, Երևան, 2005:

<sup>2</sup> **Տ. Չրաքեան**, «Ներաշխարհ»-ն իր հեղինակէն դիտուած, Բիւզանդիոն, թ. 3100, 1906: Յօդուածի շարունակութիւնը հատուածաբար տպագրուել է հետագայ՝ 3104, 3113, 3121, 3128, 3129, 3131 թուրում: Ամբողջական յօդուածը լոյս է տեսել երկերի ժողովածուում **Տ. Չրաքեան**, Երկեր, Երևան, 1981, էջ 314-354:

<sup>3</sup> Տե՛ս անդ:



Եւ բացատրուած բառերը, զոր պիտի ըլլան անոնք, խիտ ու մի բառերուն զօրութիւնը կրնա՞ն ունենալ»<sup>4</sup>:

Նա նաեւ նշում է, որ ինքը իմաստներին տրուող ուշադրութեան չափ ուշադիր է ձայնական էֆեկտների նկատմամբ, որովհետեւ *«Արարայայրութիւնը իմ կիրքս է, եւ արարայայրութեանը ծառայող ամէն բան թանկագին կը թուի ինծի»*<sup>5</sup>:

Իւրաքանչիւր ստեղծագործութիւն կայացած է, եթէ ունի յուզական աշխարհի վրայ երկարատեւ ներգործելու ուժ եւ ինչ-որ աներևոյթ թելերով կարողանում է դէպի ինքը վերադարձ երաշխաւորել: Աներևոյթ այդ թելերը ստեղծագործութեան մէջ առկայ ինքնատիպ տարրերն են, լինեն լոյսի թրթիռներ՝ կերպարուեստում, որոնք նոր գեղարուեստական սկզբունքներ են հաստատում, պարային շարժումների պլաստիկ լուծումներ, երաժշտական անորսալի, բայց սրտի լարերը մատնահարող ելեւէջներ, թէ բառապատկեր-գաղափար չափումներում յղկուած «մարմարիոններ», միեւնոյն է, կարելորդ ինքնատիպութիւնն է:

Չրաքեանի արուեստը լի է իւրօրինակ ու տպաւորուող տարրերով: Բառական է հէնց միայն լայնօրէն կիրառուող *հակադրապարկերը* (կոնտրաստ), որն այնքան յաճախ առկայ է մէկ բառի ներսում, աւելի յաճախ՝ նախադասութիւններում, երբեմն՝ նոյնիսկ երկու ամբողջական հատուածների միջեւ, ինչպիսին են ծովը փառաբանող եւ եգիպտական բուրգերը ոգեկոչող հատուածները, որոնցից առաջինում յարաշարժ ու անվերջ փոթորկուն յուզական ծովն է, երկրորդում՝ յաւերժօրէն անշարժ մտահայեցումը: Կոնտրաստը յաճախ պարադոքսալ է դարձնում Չրաքեանի պոէտիկան: Հակադրապատկերն, ինչպէս նշեցինք, յաճախ դրսևորում է բառում: Եւ այդ պատճառով Չրաքեանին կարող ենք կոչել *անսպասելի բառի վարպետ*: Նա նաեւ ճիշտ է կարողանում մատուցել այդ բառը, եւ այդտեղ է նրա մեծութիւնը: Հակասական ու անսովոր արտայայտութիւնը, որ առաջին հայեացքից տարօրինակ է թւում, որովհետեւ դուրս է սովորական մտածողութեան կերպերից, չի դիտում որպէս անհեթեթութիւն, եւ երբեք Չրաքեանի բառը ինքնանպատակ չի գործածում. ամէն բառ իր ծանր կշիռն ունի երկի պոէտիկ կառոյցում: Չրաքեանի պարադոքսն իր խորքում ամփոփում է զգացմունքի ու տպաւորութեան ճշմարտութիւնը: Երբ մի քանի՝ յաճախ միմեանց հակասող տպաւորութիւններ միաժամանակ են գործում, բանաս-

<sup>4</sup> **Տ. Չրաքեան**, հատուած Մ. Կիւրճեանին հասցէագրուած նամակից, Պոլիս, Իսկիւտար, 16 հոկտեմբերի, 1900, ԳԱԺ, Տիրան Չրաքեանի ֆոնդ, թիւ 6:

<sup>5</sup> Անդ:

տեղծը փորձում է տալ հենց այդ *միաժամանակությունը*, եւ ծնում են բառեր, որոնք մինչ այդ չեն եղել, բայց իրաւունք են ստանում լինելու, որովհետեւ ասում են աւելին, քան մի քանի բառերը կը փորձեն ասել կողք կողքի:

Գիրքը դեռ նոր էր տպագրուել, երբ մամուլում տարբեր կարծիքներ հնչեցին նրա մասին, սակայն բառօգտագործման ու լեզուական օրէնքները շրջանցելու վերաբերեալ քննադատները հիմնականում միակարծիք էին: Յատկապէս այս հարցում անհանդուրժող էր Տիգրան Ելքէնճեանը, որ գրքից բերելով մի շարք տողեր եւ ցոյց տալով դրանց անհասկանալի լինելը՝ աւելացնում է. «Չեն արդարանար նաեւ հետեւեալներուն նման բառեր. արտաքնում, կէտադրագուրկ լրջութիւն, իսկանուշութիւն, եսանոյն անէութիւն, հեռանհետ տարագնացութիւն, ուրուառկախ, տեսլահար մէնատրոփում, անդրհայրենական սարսուռ, խոյանշարժ, սլափթթում, խօլածաղկում ...: Որոնցմէ ոմանց մէջ լեզուին օրէնքներն են, որ ըստ արժանին չեն յարգուիր, ոմանց մէջ ճաշակն է, որ կը կորսնուի: Այս տեսակ նորութիւնները հիմ չեն բռներ լեզուին մէջ, ինչպէս հիմ չեն ունեցած անցեալին մէջ, զի ինչ որ ժամանակը ինք չի շիներ, անվրէպ կ'ոչնչացնէ զայն: ...Մանաւանդ որ անհրաժեշտ ալ չէ միակ բարդ բառով մ'ըսել, ինչ որ կարելի է հասկցնել վայելչօրէն մէկէ աւելի բառերով»<sup>6</sup>:

Այս տեսակ քննադատութիւններին մասամբ համաձայնելով՝ հակադրուենք, սակայն, ասելով, որ ներաշխարհում՝ հոգևոր ու զգայական աշխարհում, կան գաղափար-հասկացութիւններ, որոնք իրենց համարժէք բառերը չունեն, եղածները անկարող են տալ երևոյթի էութիւնը, եւ գրողին մնում է բառաբարդութեամբ ստանալ անհրաժեշտ գունեւանգր: Այս դէպքում հեղինակից պահանջել օգտուել միայն եղած բառերից պարզապէս չի կարելի, մանաւանդ որ քննադատն էլ գիտի, որ ժամանակակից լեզուի բառապաշարի մի շերտ անցեալում չի եղել, եւ ինչ-որ անհատներ են այդ բառերը ստեղծել ու գործածութեան մէջ դրել:

Բացի սրանից՝ ներաշխարհը չի ենթարկում ժամանակին, ուստի եւ ժամանակն իրաւասու չէ ստեղծել ու ոչնչացնել նրանից ծնունդ առած բառերն ու արտայայտութիւնները:

Գրականագիտութիւնը չպիտի ստեղծագործութիւնը ենթարկի ճշգրիտ գիտութիւններին յատուկ վերլուծութեան ու գրողին թելադրի ինչ-որ կադապարներ, այլ երկը պիտի ներկայացնի այնպէս, ինչպէս բնագէտ-բուսաբանն է փորձում ուսումնասիրել անյայտ մի ծաղիկ ու նկարագրել նրա

<sup>6</sup> Տ. Ելքէնճեան, Չրաքեանի «Ներաշխարհը». «Բիւզանդիոն», 1906, թ. 3052, սևապտմբեր 16-25:



տեսակը՝ առանց քննելու այն հարցը, թե որ դէպքում այն անլի գեղեցիկ կը լինէր. կարելոյր նրա հմայքը պարզելն ու ինքնատիպութեան, թարմութեան շունչը որսալն է: Իսկ այն հարցին, թե այդ նոր երևոյթը հետագայ կեանք կ'ունենայ, թե ոչ, իսկապէս պէտք է թողնել, որ ժամանակը պատասխանի: Ի վերջոյ, ոչ մի գրականագիտութիւն չի կարող երաշխատրել յաւերժութիւնը մի ստեղծագործութեան, որն ինքը յաւերժական չէ:

Չրաքեանի ստեղծած բառերն ուղղակի նրա «ճարտարապետութեան» անկրկնելի տարրերն են. դրանցում, իրօք, բոլոր ժամանակաշրջանների ճարտարապետութեան ոճերը կարելի է գտնել:

Վերցնենք «հիաստկում» բառը, որ «հիացում» և «սոսկում» իմաստների համադրումն է, սակայն այդ *բառերի առանձին կիրառումը չէր ծառայի այն նպատակին, որի համար հարկ է եղել սրելովը բարդութիւնը*, քանի որ երկու բառով անլի շուտ արտայայտում է զգացումների յաջորդում, մինչդէռ «հիաստկումը» փորձում է *տրամադրութիւնների միաժամանակութիւնը* ներկայացնել և մի երրորդ, բոլորովին ուրիշ զգացման լեզուական նշանը դառնալ, որով դիպուկ կարելի է արտայայտել «դիւաստուածային» ծովի առաջացրած զգացողութիւնը:

Նման նշաններով ողողուած է Չրաքեանի «Ներաշխարհը»: Այնտեղ կարելի է հանդիպել «հրճուայեղցում», «մահելշտանք» (մահուան հեշտանք), «սլացառկալս» (սլացքի մէջ քարացող-ահա գոթական ոճին յատուկ շարժում), «ցնծկոծում» (ցնծութիւն և կոծ միաժամանակ), «գոհրայրք» (գոհուելու կիրք), «նանրանուշ» (ունայնութեամբ անուշ), «խոյանշարժ» (խոյացման մէջ անշարժ), «խօլածաղկում» (խենթօրէն ծաղկելը), «ժահրապոյր» (թոյնի հրապոյր ունեցող) և այլ բառերի, որոնք բոլորն էլ զգացողութեան անհաւանական թուացող ճշմարտութիւնն են բացայայտում, բառը պատկերի վերածում, շարժման ու անշարժութեան յաւերժական խնդիրը արծարծում՝ միտքը տանելով դէպի Զէնոնի փիլիսոփայական նետի թռիչքն ու վերադարձնելով մեծ ու պարզ ճշմարտութիւնը, որ ամէն ինչ յարաբերական է, երեւակայութիւնը սահեցնում դէպի լոյս ու ստուերի գեղագիտական խաղը, օդի ու գուներանգի շարժը, այդպիսով մտքի համար անսովորը մեկնում կամ երեւակայութիւնը յանգեցնում անսովորին: Ու թուում է, թէ Չրաքեանի պոէզիան *պարադոքսների առանցքում խրուած գնդասեղ է*, և հէնց այդ պարադոքսներն են ձեւաւորում նրա շքեղ, ինքնատիպ ոգու կերտուածքը, որտեղ պատկերները բոլորովին նոր են, արտայայտութիւնները՝ գտնուած և միայն իրեն յատուկ:

Չրաքեանն իր պոեզիայի շնորհիւ ոչ միայն բառին գեղագիտական արժեք է հաղորդում, այլև սեփական գեղագիտության համար է բառ արեղծում: Օրինակ՝ ինչպես էլ փորձենք ներկայացնել կուժն աղբիւրի ջրով լցուելու պահը, հաստատ աւելի տպավորիչ չի լինի, քան Չրաքեանի մէկ բառը՝ օգտագործուած հետեւեալ արտայայտութեան մէջ՝ «կուժիս *խլոլոխո՛ւրջ* լեցուիլը»<sup>7</sup>: Բնաձայնական այս բառը ոչ միայն ձայն, այլև կենդանի տպավորութիւն է արթնացնում, ինչը իմպրեսիոնիզմի ամենակարեւոր սկզբունքներից է եւ իր կատարեալ դրսեւորումն է գտել Չրաքեանի արուեստում: Այդ բառը միաժամանակ իր մէջ կրում է աղբիւրի որակական բնորոշում. նոյն բառի մէջ հանդէս են գալիս ձեւի պարագան եւ որոշիչը. բարակ աղբիւրից, անշո՛ւշտ, կուժը չէր լցուի «խլոլոխո՛ւրջ»-ով: Այստեղ նոյնիսկ կուժը ջրով լցուելու ժամանակահատուածն է կարծէս արտայայտուած. աղբիւրը այնքան վարար է, որ կուժը լցնում է ասես հէնց այնքան ժամանակում, որքան տեսում է այդ բառն արտասանելը:

Չրաքեանի բառարանը չափազանց հարուստ է հոմանիշներով, եւ ամէն բառն իր ճիշտ տեղն է գտնում խօսքում: Երբեմն թուում է, թէ հեղինակի ասելիքն անսպառելի է ու հորդարովս այնքան, որ մի կերպ է տեղաւորում լեզուի՝ անգամ պատմական լայն ընդգրկումով վերցրած հնարաւորութիւններում: Ահա, Լոյսի մասին Չրաքեանի երգի փոքրիկ հատուածը ողողուած է «ճառագայթ» բառի իմաստային հոլովոյթներով. ցուք, լուսագծութիւն, նշույլում, շառաիղ, փաղփիւն, ճառագայթ, շառայլ, ճաճանչ, պաղպաջ, ոսկեփայլիւն, լուսադոտութիւն, շողիւն, լուսաշիթ (որպէս գոյական), փշփշանք, բոց, պսպղում, փողփողիւն, ջահոււմ, շողասլաք եւ այլն: Հետաքրքիր կերպով նոյն ճառագայթը կերպարանափոխութիւնների անվերջանալի շրջապտոյտի մէջ է ընկնում Չրաքեանի խօսքի լարիքիւնը ու ճամփորդելիս եւ նկարչի աչքի որսացած ամենայատկանշական գիծն է դառնում իւրաքանչիւր առարկայի համար. եթէ աղբիւրի մէջ է թափանցում, դառնում է «բեկբեկող նշույլում», եթէ եկեղեցում է, ուրեմն՝ «ճառագայթ» է, բիրեղի մէջ՝ «ճաճանչ», աղամանդում՝ «պաղպաջ», պղնձէ անոթի շուրթին՝ «լուսագծութիւն», արշալոյսի կամ վերջալոյսի ամպին՝ «*ոսկեփայլիւն*», կաթիլի մէջ՝ «լուսաշիթ», իսկ լապտերինը գիշերուայ մէջ արդարեւ «փշփշանք» է:

Ինչպէս նշեցինք, կոնտրաստը, հակադրութիւնների միութիւնը, պարադոքսը առկայ են նաեւ Չրաքեանի արտայայտութիւններում ու նախադասութիւններում: Դրանք անթիւ-անհամար են, բայց մի քանիսը կը նշենք՝ որ-

<sup>7</sup> Տ. Չրաքեան, Երկեր, Երեւան, 1981, էջ 35: Այս գրքից հետագայ մէջբերումների էջերը կը նշուեն կից՝ փակագծերում:



պէս բնորոշ օրինակ. «Ինչպէս կը տխրեցնէ զիս քաղցրութիւնդ» (187), կամ՝ «Ո՛վ իմ մելամաղձիկ խաղաղութիւնս, զքեզ կը տառապեմ, զքեզ կուլամ» (186), կամ հօր մասին՝ «Անրնդիատ կը ծնէր զիս եւ շարունակ սպառեցաւ ... իր յարատեւ ծնողութենէն» (140) (ամբողջ մի փիլիսոփայութիւն): Ծնելն ու սպառուելը պահանջում են ժամանակի որոշակիութիւն եւ տրամաբանօրէն ու քերականօրէն ենթադրում են գործողութեան աւարտ (յատկապէս «ծնել» բայը, թուում է, անկատարի անցեալ ժամանակաձեւը նոյնիսկ չպիտի ունենար): Այնինչ Չրաքեանն այդ բայերի հետ գործածել է անսպասելի մակրայնէր, որ յաւիտենութեան չափ երկարաձգում են պահը: Ինքնին պարադոքս է մահուան մասին հետեւեալ մտորումը. «Մահուան ահագին տրտմութիւնը կը զգամ, որ մահուան կարօտի կը նմանի» (144): Իսկ Քրիստոսի տենդով տառապող հոգին նաեւ երջանկութեան պարադոքսն է բացայայտում եւ անվերջ «Եթէ երջանիկ ըլլայի...» կրկնելուց յուսահատ՝ բարբառում է. «Եթէ երջանիկ ըլլայի իր կերպարանին թքնող մարդուն պէս, եւ իր ոտքերն իյօծող կնկանը պէս երջանիկ...» (134):

Եթէ էկզիստենցիալիզմի գեղագիտութիւնը ներկայացնում էր կեանքն իբրեւ արտորդ, եւ այդ արտորդի գիտակցմամբ էր բացայայտում օտարութիւնը «Ես»-ի ողբերգութիւնը, ապա Չրաքեանը գեղարուեստական կերպի մէջ *յայտնաբերում է կեանքն իբրեւ պարադոքս*, եւ կեանքի իրաքանչիւր դրսեւորում իր խորքում պարունակում է պարադոքսը որպէս նախապայման:

Երբ կարդում ես «Զքեզ կը սիրեմ իբրեւ թէ առյաւէտ յուշացած ըլլայիր. կը սիրեմ զքեզ իբրեւ թէ մեռած ըլլայիր» (187) խօսքերը, հոգով խորքում մի պահ ցնցում ես ապրում սիրոյ այս արտասովոր խոստովանութիւնից, բայց մի պահ միայն, որովհետեւ վայրկեան անց նոյն խօսքերում գտնում ես ամենաճշմարիտ զգացման ամենաանկեղծ մարմնաւորումը, եւ որ անհնար է աւելի ճիշտ ներկայացնել՝ սիրոյ յաւերժական ծարարը, որը կարող է համեմատուել լոկ անյոյս ու անմխիթար կարօտի պատճառած տառապանքի հետ, երբ գիտակցութիւնն ընդունում է վերադարձի անհնարինութիւնը, մինչդեռ սիրտը չի կարող ապաքինուել կարօտի ահագնացող տենդից: Թուում է՝ երաժշտական երկի փոքրիկ հատուածի կատարում է, ընդամենը չորս տակտ, որտեղ եղերական ձայներ են լսում, անհրաժեշտաբար բաժանումի դաժան շեշտեր կան, սակայն միաժամանակ սա անսահման երջանկութեան երգ է: Կարծես երջանկութիւնն ու սէրը մի պահ շեքսպիրեան ողբերգութեան դիմակ են հագնում: Կորցնելուց յետոյ ենք յաճախ կորցրածի արժէքը զգում: Եւ արուեստը, ասես, հնարաւորութիւն է տալիս *սայրել*

*կորուսարի պահ՝ արժեւորելու համար ունեցածը:* Արուեստը ինտուիցիայի ոլորտն է, իսկ Չրաքեանի ինտուիցիան յուշում է, որ *Միրոյ ու Երջանկութեան չափը պէտք է որոշել Մահուան կշռաքարերով:*

Երբեմն անխառն բանաստեղծութեամբ են ներծծուած Չրաքեանի տողերը (բանաստեղծութիւն՝ որպէս ձեռի ու բովանդակութեան ներդաշնակութիւն), իսկ գրքի շատ հատուածներ անառարկելիօրէն կարող են առանձին բանաստեղծութիւններ համարուել, քանի որ ինքնուրոյն են երկի գաղափարական-գեղարուեստական հիւստածրում: Իսկ հեղինակի մեծութեան մասին է խօսում այն փաստը, որ գրքից գատուելու դէպքում այդ հատուածները իրենց կատարեալ ու ինքնաբաւ հիւստածրից ոչինչ չեն կորցնի, մինչդեռ գիրքը կ'աղքատացնեն արտայայտչական ու պատկերաւոր տարրերով: Հէնց բերում տողերում ե՛ւ ներքին ո՞րքան է պարզորոշ հնչում, ե՛ւ կրկնութեամբ ստեղծուած յանգաւորում կայ, ե՛ւ աստիճանաւորումն է ներքին անհրաժեշտութեամբ կիրառուած: Ահա եւս մի հատուած, որ նոյնպէս ամբողջական բանաստեղծութեան տպաւորութիւն է թողնում, եւ գրականագիտական նորմերի կոպիտ խախտում կատարած չենք լինի, կարծում ենք, եթէ այդ հատուածը առանց շարահիւսական ու կէտադրական փոփոխութեան ներկայացնենք չափածոյ տեսքով՝ զուտ ընկալման մատչելիութեան համար:

«Ո՛րքան իրաւունք ունին տրտմելու  
անոնք,  
որ լեցուն են մտապատկերներով,  
որք իրագործուիլ կ'ուզեն.  
անոնք որոց ներսը  
յարատել ստեղծողութիւն մը կը յղանայ,  
կը լուսակերտէ զանոնք,  
ժպիտներու պէս,  
որք թախիծներ են ընդհուպ,  
կայծերու պէս,  
որք աճիւններ են իսկոյն» (88):

Ամբողջ երկը ստեղծուած է քերթողական ուրիշ օրինաչափութիւններով: Եւ պարբերաբար հանդիպող բանաստեղծական աւելի կոտ կառոյց ունեցող հատուածները ստեղծում են «Ներաշխարհի» իւրօրինակ կշռոյթը:

Չրաքեանի խօսքի բոլոր միաւորները կարելի է նկարել, զգալ, դիտել, լսել, համտեսել: Կարելի է կարդալ «Ներաշխարհն» ու յստակ տալ Չրա-



քեանի սրտագրումը: Դրա համար բառականաչափ տեղեկություն է պարունակում նրա իրաքանչիւր նախադասութիւնը, ամէն էջը: Երկը Չրաքեանի սրտագրումն է նաեւ հէնց ուղիղ իմաստով: Այն հատուածներում, որտեղ իշխում է զգացմունքը եւ նրա ներշնչած հիացումը, հեղինակը շնչահեղձ է լինում, եւ դա պարզ զգում է ընթերցողը, որովհետեւ ինքն էլ է շնչահեղձուկ զգում բառերի՝ գլխապտոյտ առաջացնող հեղեղից, նախադասութիւնների կտրտուածութիւնից: Կարող ես կարդալ ամբողջ էջն ու չհանդիպել վերջակէտի, դրա փոխարէն էջը կարող է լցուած լինել միջակէտերով, որոնք յաճախ հէնց *հեւքի սիմոնիկ պարկերն են* Չրաքեանի գրաւոր խօսքում. «... Եկա՛ր. իմս ես. այնպէս չէ՛. կը սիրե՛ս զիս... Անհունին կորիւնը, հսկայորդին, որ կը կանչէր քեզի. կը լսե՛ս սրտիս թոպումը. ես քեզի կը ճանչնայի շատոնց. դարերէ ի վեր... Նայէ ինչ պիտի ըսեմ քեզի. կը պաղատիմ քեզի. զքե՛զ կը տառապիմ, զքե՛զ կը հեծկլտամ. զքե՛զ կը դողամ. մահուա՛ն պէս իրականացող բաղձանքս. մտիկ ըրէ. զքեզ այնքա՛ն ատենէ ի վեր կը սիրեմ. իմ ճշմարիտ. ճշմարիտ երանութիւնս. նայէ. Տիեզերքին ներկայութիւնն է...» (191):

Չրաքեանը ոչ միայն ինքնատիպ բանաստեղծ է, այլեւ ինքնատիպ արուեստաբան, եւ միայն խոր ու նորրեք բանաստեղծական հոգին կարող էր երաժշտութիւնը տարրալուծել ու համադրել, մեկնել ողջ պերճանքով՝ բացայայտելով նրա արեւելեան էկզոտիկ հմայքը՝ տեսական միտքը շրջանակելով նորբաճաշակ արուեստով. «...Զմայլելի երգ, շողշողուն ու դողդոջ՝ հնչիւններու գոհարներովն արեւելեան նուագին, որ երագներու, հառաչներու հնութենէ՛ սը կուգայ ոլորուելու հայեցողութեանս մէջ, *արարողորունքու* տնեղի՛ն հետ, որ կոհակ-կոհակ երբեմն կ'անցնի սիրտէս» (89):

Դարերի կերտած մշակոյթը իր ազգային ողջ նկարագրով յառնում է տողերից, եւ այդ մշակոյթն այնքան է ազգային, որ անգամ իրեն վերաբերող բայը կարող է տիպականացնել ու օժտել նոյն նկարագրով: Իսկ Չրաքեանն այնքան վստահ է գործածում այդ նորակերտ բայը՝ «*արարողորունք*», որ ասես ոչ թէ ինքն է հնարել այն, այլ արաբականութիւնն է պահանջել, ինչպէս նոյն արաբականութիւնը կարողացել է խորը հետք թողնել համաշխարհային մշակոյթի վրայ, որտեղ այժմ առկայ է արաբեսկը՝ որպէս դասական պարի կեցրուածք, նոյն արաբեսկը՝ որպէս կերպարուեստի բարդ նախշ, արաբեսկները՝ որպէս երաժշտական նրբագեղ, զարդոյր, պաճուճապատ մշակումով, նախշուն մեղեդիով պիեսներ, որոնք նաեւ «արաբենիք» են կոչում: Երաժշտութեան էկզոտիկան Չրաքեանը շարունակում է՝ հնչեցնելով երգի մէկ տողը, որը թարգմանում է միայն տողատակում, եւ այդ տողը շատ գեղեցիկ է հնչում. գուցէ որովհետեւ հայերէն թարգմա-



նությունն է գեղեցիկ: Ահա այն. «Վալլահի, կիզել տիր կեօզլերին... պիլլահի կիզել տիր...» (տողը պետք է կարդալ արևմտահայերենի արտասանությամբ), «Աստուած վկայ, գեղեցիկ են աչքերդ, իսկապես գեղեցիկ» (89): «Ասանկ կըսէ տարօրինակ, տարօրինակ երգը. անհուն միանտությունը մը, սրբությունը մը կը հառաչէ. կ'երդնու. ա'հ, բացարձակ ճշմարտությունը: Եւ սիրտս չեմ գիտեր ինչ կըլլայ անողորմաբար՝ տողին բանաստեղծութեանը մեծութենէն: Եւ մինչդեռ երաժշտությունն, անվերջ, կ'ելեւէջէ, կ'իջոստոսուէ, կը ծփայ, արցունքներու բիւրեղ հոյլեր կը հրախաղէ, կը հրահոսէ, լուսաշիթելով առնաձայն շարգըին մեղամաղծությունը, ..., տենողը կուգայ կ'անցնի կուրծքէս, ու երազանքս արտասուագին ժպիտով մը կ'առկախտի սքանչացած» (90): Պէտք է ուշադրություն դարձնել Չրաքեանի *պարկերին համակցող այն երաժշտութեանը*, որն ունկ շոյող ներդաշնակությամբ լսելի է դառնում տողերի միջից՝ նրբօրէն օգտագործուած բաղաձայնոյթի (ալիտերացիա) շնորհիւ:

Չրաքեանի պոէտիկայի ամենայատկանշական կողմերից մէկը *գաղափարական թանձրացումներն են՝* սեղմ ձևի մէջ արտայայտուած խորն ու ընդհանրացած մտքերը, որոնց բնորոշ են սուր արտայայտչականությունն ու անակնկալ ամփոփումը: Դրանք գիտական ու բանաստեղծական սկզբունքների միաձուլման կատարեալ դրսևորումներ են: Նրանցում միտքն այնքան է բիրեղացած, գեղարուեստական արտայայտությունն այնքան յղկուած, որ նրանք ձեռք են բերում ինքնուրոյնություն, եւ ամբողջ տեքստից անկախ գործածուելու իրաւունք: Դրանք գեղեցիկ աֆորիզմներ են: Եւ սխալուած չենք լինի, եթէ աֆորիզմի վարպետներ Լաոռշֆոլկոյի, Գէոթէի, հայ գրականութեան մէջ՝ Թումանեանի, Պարոնեանի անունների կողքին դնենք նաեւ Չրաքեանի անունը: Թերևս դրանցից մի քանիսն այստեղ բերեմ՝ որպէս պերճախօս վկաներ:

- «Ամէն ինչ իր մասնաւորութեամբը միայն կը մեռնի, եւ անմահ ըլլալու համար պէտք է ընդհանուր ըլլայ» (102):
- «Ամէն սկիզբ երազով այլակերպուած վախճան մ'է» (63):
- «Յոռետեսութիւնը քաղաքակրթութեան ցաւերու տակ մթագնած, պղտորած լաւատեսութիւն մ'է, ուրկէ բացակայ է բարութեան ուրախութիւնը» (77):
- «Ամէն փիլիսոփայութիւն զայն մտածող Եսին տեսակ մը բանաձեւումն է եւ հաստատութիւնը, ուստի՝ արդարացումը» (78):
- «Կա՛յ զմարդ Աստուծոյ տանող բան մը, որ զայն մահուան ալ չտանի» (95):

- «Ծննդագործութենէն առաջ՝ Անհունին արբշիռ պաշտամունքն է Սէրը» (82):
  - «Խորհրդանշականությունը, որ մտքին պայմանն է, քանի որ լեզու մը անհրաժեշտ է մտքին, պայմանն է նաեւ խենթութեան...» (105):
  - «Ով որ երկնքին կը նայի եւ անոր նայելով կը մտմտայ այն անորոշ բաները, որ գուցէ անցեալ, անհունօրէն անցեալ եւ ապագայ կեանքի մը յաիտենութեանց կը վերաբերին, չի կրնար յոռետես ըլլալ» (80):
  - «Սէրը մասնատրութեան մահ մ'է տիեզերացման դիւթութեան մը մէջ» (83):
  - «Աստուած, որ արդարութիւն է, խաղաղութիւնը իմաստունին կուտայ եւ ժպիտը՝ խենթին» (106):
  - «Ամէնէն աւելի ազատ ու անձնական խորհրդապաշտն է խենթը: ...Իր տեսածը կ'երեւակայէ ան եւ իր երեւակայածը կը տեսնէ» (105):
- Գեղեցիկ ու տպաւորուող աֆորիզմներ կան նաեւ Չրաքեանի՝ Կիրճեանին հասցեագրած նամակներում: Ահա դրանցից մէկ-երկուսը.
- «Եսականությունը հիմն է ամէնէն մեծ այլասիրութեան»<sup>8</sup>:
  - «Երբ հոգին չի գոհանար, մարդ մարմինը գոհացնելու պէտքը կը զգայ»<sup>9</sup>:
  - Պիտի «մարդ այնքան ազնիւ ըլլայ, որ ա'լ երախտագէտ չըլլայ... նաեւ այնքան ազնիւ, որ երախտագիտութիւն չպատճառէ»<sup>10</sup>:

## РЕЗЮМЕ

В зависимости от темперамента и свежести мыслей, каждый поэт в какой то степени еще и словотворитель. Если знаки языка недостаточны для выражения новых идей, остается создать слова или старые и неупотребляемые слова наделить новыми смыслами.

Искусство Тирана Чракяна полно уникальными и врезающиеся в память элементами. Для примера достаточно и широко используемый контраст, который часто присутствует в одном слове, и потому Чракяна можно назвать мастером неожиданного слова, еще чаще встречается в предложениях, а иногда воплощается с помощью двух частей, как повествование о все подвижном, переменчивом, всегда бурлящем Море и сказ о вечно умозрительных египетских пирамидах.

И контраст часто делает поэтику Чракяна парадоксальной. Его парадокс открывает истинные глубины чувств и впечатлений лирического героя. Когда не-

<sup>8</sup> Տ. Չրաքեան, Մ. Կիրճեանին հասցեագրուած նամակից, Պօլիս, Իսկիւտար, մարտի 8 (հ. տ.), 1897, ԳԱԹ, Տ. Չրաքեանի ֆոնդ, ք. 2:

<sup>9</sup> Անդ՝ 1897, մայիսի 22/ յունիսի 3, ԳԱԹ, Տ. Չրաքեանի ֆոնդ, ք. 3:

<sup>10</sup> Տ. Չրաքեան, Մ. Կիրճեանին հասցեագրուած նամակից, Պօլիս, 1902, ԳԱԹ, Մ. Կիրճեանի ֆոնդ, 2-րդ րաժին, ք. 244:

сколько впечатлений (часто противоречащих) выражаются одновременно, поэт пытается дать эту одновременность. Возьмем хотя бы слово «հիւսուկում» («восторгострах») - моя попытка простого копирования чракяновского слова հիասոսկում состоит из слов «հիւսում» (восхищение, восторг) и «ուկում» (страх, ужас), но последовательное использование отдельных слов не будет служить цели, для которой был создан синтез этих слов, так как два слова скорее выражают последовательность ощущений, в то время как «հիւսուկում» («восторгострах») пытается предъявить одновременность настроений и стать третьим, совершенно другим языковым знаком, который может точно выражать то ощущение, что вызывает «դիւսսոսնոծային» («демонобожественное» - еще одно слово) море.

Благодаря своей поэзии Чракян не только словам передает эстетические значения, но и творит слова для своей эстетики. В художественном образе Чракян выявляет жизнь как парадокс, и что каждое ее проявление в ядре содержит парадокс как предварительное условие.

### SUMMARY

Depending on the temperament and the freshness of thought, every poet to some extent also is a word-creator. If signs of language are inadequate to express the new ideas, the poet must create words, or endow old and unused words with new meanings.

Tiran Tchakyan's art is full with unique and unforgettable elements. For example, frequently used the contrast, which is often present in a single word, so Tchakyan can be called a master of the unexpected words, more common in the sentences, and sometimes embodied by the two parts, one of which is the narrative of forever movable, continually changeable, always full of storms' Sea and another is the tale about eternal contemplative, the meditator Egyptian pyramids.

And the contrast often makes Tchakyan's poetic paradoxical. His paradox reveals the true depth of lyrical hero's feelings and impressions. When a few impressions (often contradictory) are expressed at the same time, poet tries to give the synchronism of emotions. Take the word «հիւսուկում» ("wonderfright" - my attempt to simply copy Tchakyan's word "hiasoskum") consists of words «հիւսում» (wonder, admiration, delight) and «ուկում» (fright, fear, horror), but the use of separated words in sequence will not serve the purpose for which was created synthesis of these words, because two words express a sequence of sensations, while «հիւսուկում» ("wonderfright") is trying to show the simultaneity of moods and to become the third, completely a different linguistic sign, that can accurately express the feeling, that is causing «դիւսսոսնոծային» ("demono-divine") Sea.

By the grace of his poetry Tchakyan not only endows words with aesthetic value, but also creates many words for his aesthetics. In artistic image Tchakyan discovers life as a paradox, and that each of its expressions in the nucleus contains a paradox, as a precondition.

## ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐ

Տ. ԿԻՐԱԿՈՍ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ԴԱՎԹՅԱՆ  
ԳՀՃ

## ՍԱՐԿԱՎԱԳԱԿԱՆ ԱՍՏԻՃԱՆԸ ՎԱՂ ԵԿԵՂԵՑՈՒՄ

Եկեղեցական նվիրապետության առաջացումն ու դրա հետ կապված խնդիրները, ինչպես հայտնի է, եղել են աստվածաբանների եւ ուսումնասիրողների մանրագնին քննության առարկան: Սույն հոդվածը նվիրված է եկեղեցական նվիրապետության առաջացման խնդրի մասնավոր դեպքերից մեկին՝ սարկավագների ծառայությանը վաղ Եկեղեցում, մասնավորապես՝ Երուսաղեմում յոթ այրերի ծառայության բնությունին: Այս խնդրին անդրադարձել է նշանավոր կանոնագետ Ներսես վրդ. Մելիք-Թանգյանը, իսկ ռուս հետազոտողներ Վ. Միշցինը եւ Պ. Պիսարևն իրենց անգնահատելի ներդրումն են ունեցել այս բնագավառում:

Ինչպես վկայում է Գործք Առաքելոցը՝ Երուսաղեմի քրիստոնեական համայնքի գոյության սկզբում չկար նվիրապետական աստիճանակարգ: Սակայն դրանից չի հետևում, որ բոլոր անդամները գրավում էին միևնույն դիրքն ու իրարից չէին տարբերվում որոշակի իրավունքներով եւ պարտականություններով: Երուսաղեմի համայնքում տարբերակում կար, եւ դրա պատճառն այն էր, որ այնտեղ էին Փրկչի անմիջական աշակերտները, որոնք Հիսուսից ստացած իշխանությամբ գրավում էին ղեկավար դիրք: Բացառությամբ առաքյալների՝ համայնքի մնացյալ անդամներն ունեին հավասար իրավունքներ: Ոգևորված միասնական հավատքով, միավորված սիրով՝ նրանք ապրում էին մեկ մեծ ընտանիքում՝ ունենալով «տասներկու» առաքյալների նման հեղինակավոր ղեկավարներ եւ ուսուցիչներ: Սակայն համայնքի անդամների թվի ավելացումն ու նրանց տարբեր լինելը որոշակի դժվարություններ առաջացրին Երուսաղեմի



քրիստոնյաների եկեղեցական կյանքում, եւ դա, ինչպես կարելի է դատել Գործք Առաքելոցից, նվիրապետական կառույցի ստեղծման պատճառ դարձավ:

Հայտնի է, որ Երուսաղեմի համայնքի մեջ էին մտնում ոչ միայն տեղի հրեաները, այլ նաեւ նրանք, որոնք ապրում էին տարբեր տարածաշրջաններում, այսինքն՝ հելլենիստները: Վերջինները, ապրելով Պաղեստինից դուրս՝ այլ երկրներում, հիմնականում խոսում էին հունարեն, ունեին սինագոգեր ու իրենց շուրջ ապրող հեթանոսների ազդեցությամբ այդքան էլ նախանձախնդրորեն չէին կատարում Օրենքում գրվածը: Հելլենիստական ազդեցությունը դրսևորվում էր նաեւ նրանում, որ փորձում էին իրենց նախնիների աստվածաշնչյան ավանդական պատկերացումները համադրել հունա-հռոմեական կրթության հետ, որի համար գործածում էին Սուրբ Գրքի՝ ուղղակրոն հույների կողմից ոչ այդքան ընդունելի այլաբանական մեկնաբանման մեթոդը, ինչը նպաստեց հեթանոսական մտածողների գաղափարների ներմուծմանը: Տեղի հրեաները, որոնք խոսում էին արամերեն եւ լաստորեն հետևում էին բոլոր օրենքներին, անբարյացկամ էին հելլենիստների նկատմամբ: Հարաբերությունների մեջ այս լարվածությունը որոշ չափով դրսևորվում էր նաեւ Երուսաղեմի համայնքի հոգևոր կյանքում<sup>1</sup>:

Ըստ Գործք Առաքելոցի՝ դա տեղի ունեցավ այն ժամանակ, «երբ աշակերտները բազմացան...» (Գործք Զ. 1): Հելլենիստներն սկսեցին տրտնջալ, որ իրենց այրիներն անտեսվում են ամենօրյա նպաստի բաշխման ժամանակ: Առաքյալները, հասկանալով՝ որքան դժվար է իրենց համար քարոզելու փոխարեն հետևել սեղանների սպասարկմանը, առաջարկեցին բազմաթիվ աշակերտներից ընտրել յոթ հոգու (անուններից դատելով՝ հավանաբար հելլենիստներ<sup>2</sup>), որոնք աղոթքով եւ առաքելական ձեռնադրությամբ անցան ծառայության<sup>3</sup>:

Չնայած շարադրման հստակությանը՝ «յոթի» պատմությունը մի շարք հարցեր է առաջացնում. առաջին՝ ինչո՞ւ էր հենց «յոթին» հանձնարարվել սեղանների սպասարկումը, այդ թիվն ընտրված էր պատահականորեն, թե՛ ունեցել է որոշակի իմաստ՝ տաժներկուսի նման: Երկրորդ՝ արդյո՞ք սպասարկումը նրանց ծառայության միակ էությունն էր, ի՞նչ է առաքելա-

<sup>1</sup> Կ. Տեր-Մկրտչյան, Հայոց եկեղեցու պատմություն, Ս. Էջմիածին, 2011, էջ 22:

<sup>2</sup> П. Соколов, Агапы или вечера любви в древнехристианском мире, Сергиев Посад, 1906, с. 36.

<sup>3</sup> Ըստ Ն. վրդ. Մելիք-Թանգեանի՝ այդ յոթ ընտրյալները սարկավազ ձեռնադրվեցին (Ն. վրդ. Մելիք-Թանգեան, Հայոց եկեղեցական իրավունք, Խ. Ա.-Բ., Շուշի, 1903-1905, էջ 748):



կան ձեռնադրության նշանակությունը, եւ երրորդ՝ գոյություն ունի՝ կապ (նթն գոյություն ունի, ինչպես է արտահայտվում) «յոթի» ծառայության եւ ներկայիս սարկավագական աստիճանի միջև:

Ինչ վերաբերում է «յոթ» թվին՝ կարելի է ենթադրել, որ փոխառված է այն ժամանակ հրեական միջավայրում առկա արարողակարգից: Այսպես՝ Հովսեփիոս Փլավիոսն իր «Հրեական հնություններ» աշխատության մեջ վկայում է մի ավանդույթի մասին՝ հաստատված դեռեւս Մովսես մարգարեի կողմից՝ քաղաքային փոքր եւ գյուղական համայնքներում նշանակել թվով յոթ ղեկավարներ<sup>4</sup>: Բնական է՝ նոր սպասավորություն նշանակելով, ինչը պայմանավորված էր ընդհանուր կարիքով, առաքյալները կարող էին օգտվել հենց այդ՝ հրեաներին ծանոթ կառուցվածքից, սակայն պետք չէ ենթադրել, ինչպես արդարացիորեն նշում է Վ. Միշցինը, թե անվան ու թվի հետ փոխառվել է նաեւ ծառայության էությունը: «Յոթի» քրիստոնեական ծառայության սկզբունքային տարրերությունն այն է, որ նրանք չունենին վարչական կամ դատական պարտականություններ, որոնք կատարում էին հրեական կառավարիչները<sup>5</sup>:

Գործք Առաքելոցում տեսնում ենք, որ յոթ այրերն ընտրվում են սիրո սեղաններն սպասավորելու եւ համայնքի մանր կարիքները հոգալու համար: Կարելի է ենթադրել, որ Երուսաղեմի վաղ համայնքում անցկացվող ընդհանուր ճաշկերույթներն ուղեկցվում էին *hugh pelenim*ով. «Ամեն օր միասիրտ, վաղ գնում էին տաճար, տներում էին հաց կտրում եւ ուրախությամբ ու սրտի պարգոյամբ էին կերակուր ուտում» (Գործք Բ. 46): Հայտնի ռուս հետազոտող Պ. Սոկոլովը, որը զբաղվում էր քրիստոնեական սիրո ճաշի՝ «*ագապկե*»-ի պատմության ուսումնասիրմամբ, հետևյալն է գրում. «...Աղոթքի եւ հաղորդության հետ իրենց կապի շնորհիվ՝ այս ճաշկերույթներն ունենին աստվածաշտակյան առանձնահատուկ բնույթ, եւ կամավոր նվիրատվությունները, որ անհրաժեշտ պարագաներ էին, նույնպես ծիսական արարողակարգի բնույթ էին ստանում»<sup>6</sup>: Հենց այս հանգամանքը մղեց Վ. Միշցինին «յոթի» պարտականությունները վերագրելու ոչ միայն ճաշկերույթին, այլ նաեւ Ս. Պատարագին<sup>7</sup>: Այստեղից հետևում է՝ հնարավոր է, որ նրանք բաժանում եւ մատուցում էին սուրբ ընծաները, նաեւ օգնում էին առաքյալներին Ս. Պատարագի ժամանակ:

<sup>4</sup> Иосиф Флавий, Иудейские древности, т. 1, С. Петербург, 1900, с. 218.

<sup>5</sup> В. Мышцын, Устройства Церкви в первые два века христианства, Сергиев Посад, 1909, с. 25.

<sup>6</sup> П. Соколов, Агапы или вечери любви в древнехристианском мире, с. 11.

<sup>7</sup> В. Мышцын, նշվ. աշխ., էջ 26:



Ս. Ստեփաննոս Նախավկայ եւ առաջին մարտիրոս,  
Նաղաշ եւ Յովսափան Յովսափանեաններ, ԺԸ. դար



Հրաշալի աստուածաբանութեամբ Սրբոյն Ստեփաննոսի, քահանայք ընդ վերին գորացն երկնից՝  
գԲրիստոս զովեցէք եւ բարձր արարէք զՆա յաւիտեան (Շարական)



Սարկավագության թեկնածուից պահանջվող հոգևոր շնորվածությունն ու իմաստությունը եւս մեկ անգամ հաստատում են նշյալ ենթադրությունը<sup>8</sup>:

Նրանց պարտականությունները չէին սահմանափակվում միայն ընդհանուր ճաշկերույթների ժամանակ ծիսական ծառայությամբ. այդ «յոթից» ոմանք գործուն կերպով Ավետարան էին քարոզում: Բավական է հիշել հավատքով լցված առաջին նահատակ Ստեփանոսի բոցավառ քարոզչությունը (Գործք Է. 2-53) և Աստծո խոսքի տարածումը (Գործք ԻԱ. 8), Փիլիպպոսի գործունեությունը (Գործք Ը. 5-13, 26-40): Եթե նույնիսկ «յոթի» ծառայությունը չուներ վառ արտահայտված հոգևոր բնույթ, այն չի կարելի անվանել զուտ վարչական, աշխարհիկ:

Յոթ այրերի պատմությանը յուրահատուկ բնույթ են հաղորդում նրանց ընտրմանն ու նշանակմանը վերաբերող մանրամասն տեղեկությունները: «Յոթի» ձեռնադրության մեջ հստակ երևում է մի կողմից համայնքի, մյուս կողմից՝ առաքյալների դերը: Վերջիններս, ինչպես հայտնի է, նոր ծառայության սկզբնավորման նախաձեռնողներն էին ու ձեռնադրության խորհուրդը իրականացնողները: Մինչև «յոթի» հաստատումը՝ բոլոր պարտականությունները կատարում էին հենց առաքյալները: Չի բացառվում նաև, որ Երուսաղեմի համայնքի մի շարք անդամներ հոժարակամ իրականացնում էին որոշ ոչ այդքան նշանակալի ծառայություններ (Գործք Ե. 10, Զ. 1): Առաքյալների քայլը պետք է դիտել որպես նպատակային քայլ, որը հիմք դարձավ եկեղեցական նվիրապետական տարբեր ծառայությունների համար: Առաքելական մյուս՝ ոչ պակաս կարևոր նախաձեռնությունը ձեռնադրության միջոցով սպասավորման իրավունքի փոխանցումն էր: Այս երևույթն ինքնին նոր չէր հրեական համայնքի համար: Հայտնի է, որ իսրայելցիները հաճախ կիրառում էին ձեռնադրությունը՝ իրենց իրավասությունները փոխանցելու համար<sup>9</sup>:

Քրիստոնեության մեջ ձեռնադրությունն ի սկզբանե ուներ հատուկ տեղ. այն նշանակում էր Սուրբ Հոգու շնորհների բաշխում (Գործք Ը. 14-19): Պատահական չէ, որ «յոթին» ձեռնադրողները հենց առաքյալներն էին, ինչը ցույց էր տալիս այդ արարողակարգի կարևորությունը: Մյուս կողմից՝ Գործք Առաքելոցում հստակ վկայվում է համայնքի դերի մասին,

<sup>8</sup> «Մաշտոց Ձեռնադրության կղերիկոսաց, սարկավագաց և քահանայից և օրհնության արեղայից, այլ և զիրք մասնաւոր չորեքտասան աստիճանացն», յԵրուսաղեմ, 2003, էջ 10-11:

<sup>9</sup> В. Мьянчан, նշվ. աշխ., էջ 32:

որն արտահայտվում էր առաքյալներին օգնելու և թեկնածուներ ընտրելու մեջ (Գործք Զ. 3, 5):

Յոթ այրերն ընտրվել էին համայնքի կամբով. ներկայումս հոգևորականների նշանակումը ևս համայնքային կամքի վկայությամբ է հաստատվում («...արժանի է»)<sup>10</sup>: Գործք Առաքելոցում ձեռնադրությունը կատարում էին առաքյալները, որոնք ունեին հատուկ, համայնքի հեղինակության հետ կապ չունեցող լիազորություններ. այսօր եպիսկոպոսները, ինչպես վկայում է Եկեղեցին, առաքելական ծառայության ժառանգորդներն են: «Յոթի» ձեռնադրությունն ուղեկցվում էր աղոթքով (այդպես է նաև ներկայիս ձեռնադրության ժամանակ<sup>11</sup>): Երուսաղեմում ընտրյալներին տրվում էին որոշ լիազորություններ, որոնք նրանց դիրքին հաղորդում էին իրավական բնույթ:

Հիմնվելով Վ. Միշցինի հաղորդած տեղեկությունների վրա՝ նշեցինք, որ «յոթը», դատելով նրանց անուններից, հելլեններ էին: Այդ մասին դժվար է հստակ խոսել, սակայն, ըստ երևույթին, գերակշռող մասը Պաղեստինից դուրս ապրող հրեաներն էին, որոնց մեջ, ինչպես նշում է Գործք Առաքելոցի հեղինակը, Նիկողայոս անունով մեկը Անտիոքի հեթանոսներից էր սերում:

Շուտով, ինչպես հայտնի է, Երուսաղեմում տեղի հրեաները սկսեցին հալածանքներ, որոնց գոհը դարձան քրիստոնյա հելլենները: Պատճառների մասին կարելի է միայն ենթադրել, սակայն, ամենայն հավանականությամբ, հիմնական պատճառը հունախոս հրեաների հանդեպ անբարյացկամությունն էր, որն ավելի էր սրվում վերջիններիս նկատելի գործունեության հետևանքով: Այս հալածանքների ընթացքում նահատակվեց Ստեփանոսը՝ «յոթից» մեկը, որը մեղադրվեց աստվածանարգության և Մովսեսի օրենքի նկատմամբ սրբապիղծ վերաբերմունքի մեջ (Գործք Զ. 11):

Ամենայն հավանականությամբ, հալածանքների հետևանքով հելլենները լքել են քաղաքը. դրանով ավարտվել է «յոթի» ծառայության պատմությունը: Նրանք, հավանաբար, հեռացել են Երուսաղեմից. քիչ ուշ Գործքում հիշատակվում է նրանցից մեկը՝ Փիլիպպոսը, որն իր ընտանիքով ապրում էր Կեսարիայում (Գործք ԻԱ. 8):

Այս ամենից հետևում է, որ քրիստոնեական Եկեղեցու պաշտոնական առաջին ծառայությունը երկար չի տևում. յոթ այրերի՝ Երուսաղեմից հեռանալով այն դադարում է:

<sup>10</sup> «Մաշտոց Ձեռնադրութեան...», էջ 11:

<sup>11</sup> Անդ, էջ 12:



Կարևոր է նաև «յոթի» ծառայության և սարկավագական աստիճանի միջև կապի բացահայտումը: Հայտնի է, որ ավանդությունը Երուսաղեմում ընտրվածներին անվանում է «սարկավագներ»<sup>12</sup>: Սակայն կան ծանրակշիռ փաստեր, որոնք դեռ են «յոթի» ծառայության նույնացմանը հետագա սարկավագության հետ:

Երբ համեմատում ենք յոթ այրերի գործառույթները սարկավագական պարտականությունների հետ, ակամայից ուշադրություն ենք դարձնում դրանց նմանությանը: Ինչպես հայտնի է, Երուսաղեմի համայնքի ընտրյալները նշանակված էին առաջին հերթին սուրբ ընծաները բաժանելու և համայնքի չքավոր անդամներին, այրիներին, որբերին խնամելու համար (Գործք Զ. 1):

Հուստինոսը գրում է, որ «սարկավագները ներկաներից յուրաքանչյուրին թույլ էին տալիս հաղորդվել հացին, որի վրա գոհաբանական աղոթք էր ասվել, ինչպես և՛ զինում... տանում էին նաև նրանց, ովքեր բացակայում էին»<sup>13</sup>:

«Հերմասի հովիվը» գրքում գտնում ենք հիշատակություն սարկավագների մասին, որոնք անբարեխղճորեն էին կատարում իրենց վստահված ծառայությունը. հափշտակում էին այրիների ու որբերի բաժինը և հարստանում իրենց ծառայության միջոցով<sup>14</sup>: Լ. Պիսարևը գալիս է այն եզրահանգմանը, որ սարկավագների հմնական պարտականությունը, համաձայն հնագույն գրավոր աղբյուրների, պետք է համարել սեղանների սպասարկումը<sup>15</sup>:

«Յոթի» ծառայության ու հետագա սարկավագության նմանության մասին է վկայում եւս մեկ՝ ոչ պակաս կարևոր հանգամանք, որի հետ ստիպված է հաշվի նստել յուրաքանչյուր ուսումնասիրող. դա Եկեղեցու ավանդությունն է: Վերոնշյալ փաստարկներին կարելի է ավելացնել Ս. Կիպրիանոսի տեսակետը յոթ այրերի ծառայության և սարկավագության նույնականության մասին<sup>16</sup>:

Նեոկեսարիայի ժողովն իր 15-րդ կանոնով պատվիրում է. «Նախկին կանոնով սարկավագները յոթը պետք է լինեն թվով, եթե անգամ քաղա-

<sup>12</sup> «Апостолькие Постановления», кн. 8, гл. 46, Казань, 1864, с. 305.

<sup>13</sup> Св. Иустин, I Апология, Москва, 1892, с. 97.

<sup>14</sup> «Ерм. Подоб. IX, 26, Писания мужей апостольских», С. Петербург, 1895, с. 240.

<sup>15</sup> Л. Писарев, Очерки из истории христианского вероучения патристического периода, т. 1, Казань, 1915, с. 604.

<sup>16</sup> Св. Кириак, Творения 4-е письмо, Кимев, 1891, с. 110.

քը մեծ լինի: Գործք Առաքելոցից այս մասին կարող ենք տեղեկանալ...»<sup>17</sup>: Սոգոմնսի վկայությամբ՝ Հռոմեական Եկեղեցին, հետևելով Գործք Առաքելոցի վերոնշյալ հրահանգին, չէր թույլատրում յոթից ավելի սարկավագների ձեռնադրությունը<sup>18</sup>, և այդ ավանդույթն այստեղ բավական երկար ժամանակ էր գործում<sup>19</sup>:

Նրա պատմությունից ունենք եւս մեկ՝ ոչ պակաս կարևոր վկայություն: Այսպես՝ Ս. Հիպոլիտն իր կանոններում ներկայացնում է աղոթք, որտեղ ընդգծվում է սարկավագության նմանությունը «յոթի» ծառայության հետ: Ուղղափառ Եկեղեցու սարկավագական ձեռնադրության աղոթքը, ինչպես հայտնի է, այդ նույն միտքն է արտահայտում:

Ուշադրություն դարձնենք մի իրողության, որը կարող էր Երուսաղեմի համայնքի ընտրյալներին հետագայում «սարկավագներ» անվանելու առիթ դառնալ: Բանն այն է, որ «յոթի» գործառնությունը նկարագրելով՝ Ղուկասն օգտագործում է «διάκονος»՝ «ծառայություն» բառը (այս դեպքում՝ սեղանների սպասարկում): Հարկ է նշել, որ «διάκονος» բառը Նոր Կտակարանում տարածված էր ևս հաճախ էր գործածվում: Պողոս առաքյալը «διάκονος» է կոչում Հիսուս Քրիստոսին (Հռոմ. ԺԵ. 8), բոլոր քրիստոնյաներին (Բ. Կոր. Զ. 4): Առաքյալն ինքն իրեն անվանում է Աստծո խոսքի ու Եկեղեցու «διάκονος» (Կող. Ա. 25, Եփ. Զ. 21). այդպես է անվանում նաև Տյուբիկոսին (Եփ. Զ. 21, Կող. Դ. 7), Տիմոթեոսին (Ա. Թես. Գ. 2) և Ապոլինարին (Ա. Կոր. Գ. 5): Հավանական է՝ «διάκονος»-ը առաքյալի համար ծառայողի իմաստ ուներ, այսինքն՝ մարդու, որը նվիրվել է հոգևոր սպասավորությանը: Այսօր այդ հասկացությունը, որ ժամանակին ուներ լայն իմաստ, գործածվում է որոշակի դեպքերում՝ մատնանշելու հատուկ ծառայությունը, որը Տերը դրեց Իր ազգի հովիվների վրա<sup>20</sup>, և եկեղեցական նվիրապետության աստիճաններից մեկը ցույց տալու համար: Ավանդությամբ հաստատված վկայությունները, որոնք եւս Երուսաղեմի յոթ այրերի ծառայությունը նույնացնում են սարկավագության հետ, տակավին ոչ բոլորի կողմից են ընդունվում:

Այսպես՝ Նեոկեսարիայի ժողովի 15-րդ կանոնը չեղյալ է հայտարարվում Տրուլի եկեղեցական ժողովի 16-րդ կանոնով. Եկեղեցու հայրերն իրենց որոշումը հիմնավորում են այսպես. «Առաքելական խոսքի հետ համեմատելով հայրերի տեսակետը՝ գտնում ենք, որ խոսքը ոչ թե այրե-

<sup>17</sup> Ն. վրդ. Մելիք-Թանգևան, Հայոց եկեղեցական իրավունք, էջ 176:

<sup>18</sup> Ермий Созомен, Церковная история, Казань, 1891, с. 95.

<sup>19</sup> Р. Зом, Церковный строй в первые века христианства, Москва, 1906, с. 198.

<sup>20</sup> «II Ватиканский Собор, Догматическое постановление о Церкви», 1966, с. 29.

րի մասին էր, որոնք սպասավորում էին եկեղեցական խորհուրդների ընթացքում, այլ՝ ճաշերի ժամանակ սպասարկողների...»<sup>21</sup>:

Գործք Առաքելոցի մասին խոսելով՝ Հովհան Ոսկերեքանն ասում է. «Իսկ ինչ աստիճան ունեին նրանք եւ ինչ ձեռնադրություն էին ստացել՝ պետք է քննել... Արդյո՞ք սարկավագի... Սակայն այս հրահանգները եկեղեցիներում տրվում են ոչ թե սարկավագներին, այլ՝ քահանաներին. այն ժամանակ եպիսկոպոսներ չկային, միայն առաքյալներն էին...»<sup>22</sup>: Խոսելով Ստեփանոս նախավկայի մասին՝ ավելացնում է. «...ինչն էր նրան պակասում առաքյալների համեմատությամբ...»<sup>23</sup>:

Այսպիսով՝ եկեղեցական ավանդությունը առաջ քաշված հարցին որոշակի պատասխան չի տալիս, քանզի առկա են տարբեր տեսակետեր: Ներկայացված տեսակետերից թերեւս պետք է ընդունել այն, որը հիմնվում է «յոթի» սպասավորության՝ սարկավագության հետ ունեցած նմանության վրա:

Ինչ վերաբերում է հակադիր տեսակետերին՝ դրանք հիմնականում հանգում են հետևյալին. «Յոթի» ծառայությունն ուներ ժամանակավոր բնույթ, պայմանավորված էր մի շարք պահանջներով, ուստի դադարեց, երբ այդ կարգի ծառայության կարիքն այլևս չէր զգացվում: Ա. Լեբեդևը, օրինակ, Երուսաղեմի յոթ այրերի ծառայությունը կապում է ունեցվածքի հանրայնացման հետ եւ պնդում, որ նրանց գործունեությունը դադարեց սեփականության հանրայնացման փորձի վերացման հետ մեկտեղ<sup>24</sup>:

Դժվար է լիովին կիսել այս տեսակետն այն պատճառով, որ «յոթի» ծառայությունը, բացի հնարավոր տնտեսվարական պարտականություններից, ներառում էր նաև ծիսական գործողություններ, ուստի դրա բացառիկ բնույթն ակնհայտ է:

Ա. Լեբեդևն առաջարկում է յոթ այրերին անվանել «Սուրբ Հոգով ներշնչվածներ»<sup>25</sup>. ավելին՝ նրանց ծառայության բնույթի մեջ է նկատում յոթ այրերի ծառայության՝ սարկավագության հետ կապ չունենալը: Հիշելով Փիլիպպոսի քարոզչական ակնառու գործունեությունը եւ Ստեփանոսի ներքին ուժով համակված հավատը՝ Ա. Լեբեդևը եզրակացնում է, որ նրանք արդեն սարկավագներ չէին, այլ՝ «առաքելական» աստիճանի հա-

<sup>21</sup> «Деяния Вселенских Соборов», т. 6, Казань, 1908, с. 279.

<sup>22</sup> Св. Иоанн Златоуст, Беседа 14-я на Деяния, Творения, т. 9, С. Петербург, 1903, с. 138.

<sup>23</sup> Անդ, էջ 143:

<sup>24</sup> Անդ, էջ 144:

<sup>25</sup> А. Лебедев, По вопросу происхождения первохристианской иерархии, Сергиев Посад, 1907, с. 10-11.

սած անձինք<sup>26</sup>: Նա Ստեփանոսի գործունեության հիմնական ոլորտը համարում էր ոչ թե համայնքային ծառայությունը, այլ՝ քարոզչությունը: Նույնիսկ «յոթի» ձեռնադրության նկարագրումը Գործքում, ըստ նրա, արված էր, որ ներկայացվեր Ստեփանոսի քարոզչությունը<sup>27</sup>: Չնայած նա «յոթի» ծառայության բնույթի հարցը վերջնականորեն չի լուծում, այնուամենայնիվ, նախապատվություն է տալիս սարկավագության հետ նույնացման բացառմանը<sup>28</sup>: Այսպես էր գերմանացի գիտնական Ռ. Զոմն ընկալում «Սուր Հոգով և իմաստությամբ լցված յոթին»<sup>29</sup>: Ըստ Ռ. Զոմի՝ «յոթը» ոչ միայն համայնքի սպասավորներն էին, այլև Եկեղեցու կառավարիչներ՝ նշանակված Աստծուց<sup>30</sup>:

Վ. Միշցինը, չհերքելով Զոմի հիմնավորած ենթադրությունը «յոթի»՝ Սուրբ Հոգով ներշնչված լինելու վերաբերյալ, փաստարկներով առարկում է բողոքական ծայրահեղությունների դեմ<sup>31</sup>: Հետազոտողները, որոնք չեն ընդունում Երուսաղեմի համայնքում սարկավագական ծառայության իրողությունը, դրա սկզբնավորումը կապում են ավելի ուշ շրջանի՝ Պողոս առաքյալի հիմնած եկեղեցիների հետ:

Ն. Մալինովսկին իր «Ուղղափառ դոգմատիկ աստվածաբանության նկարագիր» աշխատության մեջ գրում է, որ «Պողոս առաքյալի թղթերում ենթադրվում է սարկավագական աստիճանի աստվածակարգ լինելը»<sup>32</sup>: Իսկապես, ինչպես հայտնի է, Պողոսի հիմնած համայնքներում արդեն կային անդամներ, որոնք ստացել էին հատուկ նշանակություն ունեցող սարկավագական պաշտոնը (Փիլիպ. Ա. 1): Կարելի է որպես փաստարկ դիտարկել այն, որ «յոթը» ոչ Երուսաղեմի համայնքում, ոչ էլ մյուս եկեղեցիներում չունեին հետնորդներ: Այն ամենից, ինչ գիտենք յոթ այրերի հետագա ճակատագրի մասին, կարելի է ենթադրել, որ նրանց ծառայությունն ուներ հատուկ բնույթ:

Այս ամենի հետ մեկտեղ չի կարելի հերքել «յոթի» որոշ պարտականությունների նմանությունը սարկավագական ծառայությանը: Հետագայում սարկավագները Եկեղեցում կատարում էին «յոթի» պարտականությունների միայն մի մասը: Այսպիսով՝ խոսելով սարկավագության հետ

<sup>26</sup> Անդ, էջ 11:

<sup>27</sup> Անդ:

<sup>28</sup> Ел. Кассиан, Христос и первое христианское поколение, Париж, 1950, с. 137.

<sup>29</sup> Անդ, էջ 138:

<sup>30</sup> Р. Зом, նշվ. աշխ., էջ 121-222, 197:

<sup>31</sup> В. Мышцын, նշվ. աշխ., էջ 29:

<sup>32</sup> Прот. Н. Малиновский, Очерк православного догматического богословия, ч. II, Сергиев Посад, 1912, с. 231.

«յոթի» կապի մասին՝ պետք է նկատի ունենալ ոչ թե նրանց ծառայության արժեքը, այլ պարտականությունների որոշակի նմանությունը, որը հնարավորություն է ընձևոռում, բոլոր տարբերությունների հետ մեկտեղ, տեսնելու սարկավագների՝ «Սուրբ Հոգով և իմաստությամբ լցված» նախատիպը:

### РЕЗЮМЕ

Формирование церковной иерархии и связанные с этим вопросы, как известно, были предметом тщательного изучения богословов и исследователей. Данная работа посвящена одному из частных случаев формирования иерархии - служению диаконов в ранней церкви, в частности, характеру служения «семи» в Иерусалиме. В армянской литературе к данному вопросу обращался известный канонист, специалист по церковному праву архимандрит Нерсес Мелик-Тангян, из русских исследователей - В. Мышцын, П. Писарев. В данной статье делается попытка рассмотреть этот вопрос в свете новых данных и подходов.

### SUMMARY

The formation of the hierarchy and issues related to it, as it is known, have been the subject of detailed study of theologians and researchers. The work is dedicated to a special case of the forthcoming of the hierarchy, more precisely, to deacons' service in the early Church, and particularly to the nature of the service of "seven deacons" in Jerusalem. Famous canon law expert Archimandrite Nerses Melik-Tankian, Russian researchers V. Mishtsin and P. Pisarev reflected on the theme discussed. This article tries to analyze the above-mentioned issue based on new details and approaches.





ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ՕՀԱՆՅԱՆ

*պատմական գիր. թեկնածու, ԵՊՀ*

## ԱՆՏԻԿ ԴԱՐԱՇՐՁԱՆԻ ՀՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ՆՅՈՒԹԵՐ ԷԶՄԻԱԾՆԻ ՊԱՏՄԱԱԶԳԱԳՐԱԿԱՆ ԹԱՆԳԱՐԱՆՈՒՄ

Էջմիածնի պատմաագագագրական թանգարանում (այսուհետ՝ ԷՊԱԹ) պահվում են հելլենիստական, ուշ անտիկ և վաղ միջնադարյան դարաշրջանների որոշ հնագիտական նյութեր, որոնց մեծ մասը դուրս է մնացել գիտական շրջանառությունից<sup>1</sup>: Դրանք մասնակի կանոնավոր պեղումների, հիմնականում, շինարարական աշխատանքների կամ պատահական գյուտերի միջոցով ի հայտ եկած առարկաներ են, որոնք ջանասիրաբար հայտնաբերել և հավաքել է Հին Վաղարշապատի հնագիտական անցյալի լավագույն գիտակ, վաստակաշատ հնագետ, պատմական գիտությունների թեկնածու Ռ. Մ. Թորոսյանը<sup>2</sup>: Ներկայացվող հնագիտական նյութը հայտնաբերվել է Հին Վաղարշապատի ենթադրվող միջնաբերդից (Մայր Տաճարի տարածք), քաղաքի սահմաններից դուրս գտնվող դամբարանադաշտից և շրջակա բնակավայրերից: Վերջին հարյուրամյակում նշված տարածքներում կատարվել են կարճատև հնագիտական պեղումներ, որոնք գրավոր աղբյուրների հաղորդումների և ուղեկցող նյութի (պատահական գտածոներ, շինարարական աշխատանքների ընթացքում ի հայտ եկած հնագիտական առարկաներ) հետ միասին հնարավորություն են ընձեռել գիտնականներին հրապարակել կարելորդ ուսումնասիրություններ: Վերջիններս հարստացրել են մեր գիտելիքները Հայաստանի և Հին Վաղարշապատի պատմության և նյութական մշակույթի մասին<sup>3</sup>: Ներկայացվող հաղորդման նպատակն է շրջանառության

<sup>1</sup> Մեր խորին շնորհակալությունն ենք հայտնում պ. գ. թ. Ա. Գևորգյան և ԷՊԱԹ-ի փոխտնօրեն Ա. Թադևոսյանին՝ սույն հաղորդումը պատրաստելու ընթացքում ցուցաբերած բազմակողմանի օգնության համար:

<sup>2</sup> Ռ. Մ. Թորոսյանի մասնագիտական բարձր մակարդակով կատարած դաշտային օրագրերը պահվում են ԷՊԱԹ-ում և ընդգրկում են տարբեր ժամանակաշրջաններ ու, անկասկած, առանձին գիտական ուսումնասիրության և հրատարակության կարիք ունեն:

<sup>3</sup> Ա. Քալանթար, Հին Վաղարշապատի պեղումները, Հայաստան: Փարս դարից միջ-

մեջ դնել առայժմ չիրատարակված հնագիտական նյութեր եւ լրացնել Հին Վաղարշապատի նյութական մշակույթի վերաբերյալ առկա տվյալները:

**Խնդիրներ.** Ներկայացվող նյութի առաջին խումբը կազմում են խեցեղեն առարկաները: Դրանք մասամբ ամբողջական, հիմնականում վատ պահպանված կամ բեկորային վիճակում գտնվող իրեր են՝ տարբեր տեսակի կավանոթներ, ջրատար խողովակներ, կոմինդրի կտորներ եւ այլն: Այս խումբը լրացնում են խեցեղեն արտադրանքի այն բեկորները, որոնք ի հայտ են եկել միայն Էջմիածնի Մայր Տաճարի տարածքում կատարված շինարարական աշխատանքների ընթացքում (Հին Վաղարշապատի ենթադրվող միջնաբերդ):

1. Կարաս. ԷՊԱԹ, անձնագիր N 2378, իսկ. 2378. հայտնաբերվել է Էջմիածնի արտադրական վարչության տարածքից, շինարարական աշխատանքների ընթացքում: Միջին հատվածից ներքև չի պահպանվել: Դատելով պահպանված մասից՝ բարձրությունը 80-90 սմ է: Թեթևակի ավազախառն խեցիով, բաց կարմրավուն, հավասարաչափ թրծված, ոչ շատ ուռուցիկ իրանով, դեպի վեր թեքված շրթով, լայնաբերան այս կարասը նմանօրինակներով ընդգրկում է բավական լայն ժամանակահատված (Գառնի, Արտաշատ, Շիրակավան, Շամիրամ, Զաքարի բերդ եւ այլն): Իրանի եւ շրթի մանրամասներով նման անոթներն առնչվում են Հայաստանի հելլենիստական դարաշրջանի թաղումային կարասներին: Կարասի իրանից փոքր-ինչ ներքև, պտտվելու ընթացքում շղթի կտրող մասով արված ակոսի խիստ հորիզոնական գոտին, շրթի եւ իրանի կանոնավոր ուրվագծերը ենթադրում են կարասի պատրաստման արհեստանոցի բարձր մակարդակը (ամուր, չճոճվող դուրգ, կավի մաքրված-մաղված հումք եւ այլն): Դատելով արտաքին մանրամասներից եւ բարձրորակ մշակումից՝ այս կարասները, ամենայն հավանականությամբ, տնտեսական

նադար, երկերի ժողովածու, Երևան, 2007, էջ 318-357. Դ. Ա. Тирациян, К вопросу о градостроительной структуре и типологии древнего Вагаршапата. ИФЖ, N 2, 1977, с. 81-97. Ժ. Գ. Խաչատրյան, Վաղարշապատի հիմնադրման հարցի շուրջ. ՊԲՀ, 2010, թ. 1, էջ 3-24. Նույնի՝ Քաղաք-Կայնալոյիս-Վաղարշապատ, «Էջմիածին», Թ., 2014, էջ 29-53. Ժ. Գ. Խաչատրյան, Ռ. Մ. Թորոսյան, Նյութեր Վաղարշապատի հյուսիսարևելյան դամբարանադաշտից. ԼՀԳ, թ. 5, 1976, էջ 99-111. Ս. Հ. Սարգսյան, Հին Վաղարշապատի տեղադրությունն ըստ հնագիտական եւ մատենագիտական տվյալների. ԼՀԳ, թ. 7, 1975, էջ 56-78. Ռ. Մ. Թորոսյան, Ս. Կրկյաշարյան, Հնագիտական նորություններ Էջմիածնից. ՊԲՀ, թ. 4, 1971, էջ 286-290. Ռ. Թորոսյան, Ֆ. Տեր-Մարտիրոսով, Ուշ հելլենիստական ժամանակաշրջանի դամբարաններ Էջմիածնի շրջանի Այգեշատ գյուղում. ՊԲՀ, թ. 2, 1976, էջ 765-769:

նշանակության համար նախատեսված կավանդներ են, որոնք հանդիպում են նաև Բ. հ. Ա.-Դ. դդ. Հայաստանի բնակավայրերում<sup>4</sup>:

2. Կարասի շուրթի բեկոր. ԷՊԱԹ, անձնագիր N 477. վերգետնյա նյութ Էջմիածնի համատնտեսության արտադրական արհեստանոցի տարածքից (նկ. 1/1): Բաց կարմրավուն, հաստ պատերով, կլորացող շուրթով, թաղումնային կարաս: Ռ. Մ. Թորոսյանը թվագրում է Բ. հ. Բ.-Գ. դդ.: Նշված ժամանակաշրջանով են թվագրվում Ա.-Գ. դդ. Հայաստանի հնավայրերից գտնված բազմաթիվ նմանօրինակները:

3. Կարասների շուրթերի բեկորներ. ԷՊԱԹ, անձնագիր N 3424 (նկ. 1/2): Աղավառաձև գլուխի արեւմտյան մասից, վերգետնյա նյութ: Կարմրավուն, լավ հարդարված արտաքին մակերեսով, ավազախառը կավով: Առաջինի շուրթը թեքված է դեպի վեր, վերին մասն ուղիղ կտրված: Երկրորդ կարասի շուրթը գլանաձև է: Նմանօրինակները հանդիպում են ուշ անտիկ եւ վաղ միջնադարյան բոլոր հուշարձաններում<sup>5</sup>:

4. Սափոր. ԷՊԱԹ, անձնագիր N 3720 (նկ. 1/3): Հավաքչական աշխատանքների ընթացքում գտնված այս կավանդը թանգարան է հանձնել Ռ. Մ. Թորոսյանը Էջմիածնից 4-4,5 կմ արեւմուտքում գտնվող վաղ բրոնզեդարյան «Մոխրաբլուր» հնավայրի վերին՝ հելլենիստական դարաշրջանի շերտից: Բաց կարմրավուն մակերեսով, գնդաձև իրանով, վերին մասում՝ հորիզոնական ակոսով, որից սկսվում է դեպի չափապանված շուրթը կամ վզիկը գնացող կլորավուն կանթը: Այս սափորի նմանօրինակները հայտնի են Հայաստանի հելլենիստական դարաշրջանի գրեթե բոլոր հուշարձաններում<sup>6</sup>:

5. Փոքրիկ գավաթ-սափորիկ. ԷՊԱԹ, անձնագիր N 3433, բարձրությունը՝ 9 սմ, իրանի տրամագիծը՝ 11 սմ, հատակի տրամագիծը՝ 5,5 սմ, շուրթի տրամագիծը՝ 4,5 սմ (նկ. 1/4): Բաց-դարչնագույն, փոքր-ինչ ուռուցիկ իրան, թեթևակի դեպի դուրս հակված շուրթ, իրանի միջին մասից

<sup>4</sup> Ж. Д. Хачатрян, Гарни V, Античный некрополь (результаты раскопок 1966-1972 гг.), Ереван, 1976, с. 26, 27. Ժ. Դ. Խաչատրյան, Ա. Գ. Կանեցյան, Արտաշատի VIII բլրի շերտագրությունը. ԼՀԳ, 1974, թ. 9, էջ 80, տախտ. III. С. А. Есаян, А. А. Калантарян, Ошакан, I, Основные результаты раскопок 1971-1983 гг., Ереван, 1988, табл. XLVI. XXX. А. Демирханян, Северо-восток Еревана в эпоху Арташесидов, Ереван, 2010, с. 31. Հ. Ա. Օհանյան, Հայաստանի անտիկ բնակավայրերի մշակույթը, Գիտ. թեզ. պատմ. գիտ. թեկնածուի գիտ. աստիճանի հայցկետ համար, Երևան, 1990, աղ. XXVI եւ այլն:

<sup>5</sup> Б. Н. Аракелян, Гарни II, Результаты раскопок 1951-1955 гг., Ереван, 1957, табл. X. Ж. Д. Хачатрян, Гарни V, Античный некрополь (Результаты раскопок 1956-1972 гг.), Ереван, 1976, табл. VII, IX.

<sup>6</sup> Г. А. Тирациян, Древнеармянская керамика из раскопок Армавира (опыт классификации и датировки). ИФЖ, N 1, 1971, с. 216-217. նույնի՝ Культура древней Армении (VI в. до н. э. - III в. н. э.), Ереван, 1988, с. 119:

քիչ բարձր փոքրիկ կանթ: Ներսի կողմից սեղմվելու եղանակով արված են երեք շարք իրար զուգահեռ զարդեր: Գտնվել է սալարկղային թաղումից, Զվարթնոցից արևմուտք՝ անասնագումերի տարածքից, որը Հին Վաղարշապատի դամբարանադաշտի շարունակությունն է կազմում (հյուսիսարևելյան դամբարանադաշտ): Ռ. Թորոսյանն այն թվագրում է Ք. հ. Գ.-Դ. դդ.: Նմանօրինակներ հայտնի են նաև Գառնիի՝ Ք. հ. Ա.-Բ. դդ. թաղումներից:

6. Գունագարդ խեցու բեկոր. ԷՊԱԹ, անձնագիր N 4417 (նկ. I/5): Հոփսիմնի բազիլիկ եկեղեցու արսիղի միջին մասից, ստորին շերտից: Բաց դարչնագույն, առանց անգորի, անփայլ դարչնագույն ֆոնի վրա՝ մուգ կարմրավուն, իրար զուգահեռ երկու գծեր: Ըստ թանգարանային անձնագրի՝ Ռ. Թորոսյանը թվագրում է Ք. ա. Բ. դ., թեև նման կատարումով խեցեղենը հայտնի է Ք. հ. Բ.-Գ. դդ. հուշարձաններում: Ավելացնենք նաև, որ գտնվելու վայրը Հին Վաղարշապատի հյուսիսարևելյան դամբարանադաշտն է (Ք. հ. Բ.-Դ. դդ.)<sup>7</sup>:

7. Թասիկի բեկոր. ԷՊԱԹ, անձնագիր N 1370 (նկ. I/6): Գտնվել է Էջմիածնի անտառից հարավ՝ հելլենիստական բնակավայրից: Նուրբ խեցիով, սև փայլեցված այս բեկորը արտաքին կատարումով առնչվում է դեռևս ուրարտական, ավելի հաճախ՝ վաղ հայկական և հելլենիստական դարաշրջաններից հայտնի թաս-փիալաներին<sup>8</sup>: Ռ. Թորոսյանը դրանք թվագրում է Ք. ա. Գ.-Բ. դդ. (ԷՊԱԹ անձնագիր):

8. Առանձին խումբ են կազմում միայն Մայր Տաճարի տարածքից շինարարական աշխատանքների ընթացքում 0,5-1,5 մ խորությունից ի հայտ եկած խեցեղենի բեկորները (նկ. II): Դրանք կարող են տեսակավորվել և թվագրվել ըստ շուրթերի ձևերի, մասամբ պահպանված իրանի կտորների, արտաքին ու ներքին հարդարմամբ: Այս խմբի մեջ առանձնանում են դարչնագույն, անփայլ արտաքին մակերեսով, դրսից կամ ներսից, շուրթի և իրանի վրա տարված կարմիր գույնի ներկով հորիզոնական, մոտ 1 սմ լայնությամբ, հաճախ անփույթ տարված գծերով (երբեմն տարբեր մասերում թափված կարմիր ներկի հետքերով) խեցեղենի բեկորները: Սրանք թասերի, թաս-փիալաների կամ ոչ խորը ափսեների կտորներ են, որոնց նմանօրինակները հայտնի են Արտաշատի, Դվինի, Գառնիի Ք. հ. Ա.-Գ. դդ. խեցեղեն արտադրանքում:

<sup>7</sup> Ж. Д. Хачатрян, Гарни V, с. 39, 41, табл. XIII, XIV.

<sup>8</sup> Г. А. Тирация, Культура древней Армении, с. 120, рис. 31. Ժ. Դ. Խաչատրյան, Արտաշատ, հ. II, Անտիկ դամբարանադաշտեր (1971-1977 թթ. պեղումներ), Երևան, 1981, էջ 94, նկ. 473, 48.5 և այլն:

9. Ափսև՝ ոչ խորը, ներս հակված բարակացող շուրթով, հարթ հատակով, փայլեցված, գազարագույն: Ամենայն հավանականությամբ թվագրվում է Ք. ա. Գ. - Ա. դարերով: Հայտնաբերվել է Շրեշ-բլուրից (Էջմիածնից 500-600 մ հյուսիս, դեպի Օշական տանող ճանապարհի աջ կողմում): Նմանօրինակները հայտնի են հելլենիստական դարաշրջանի Հայաստանի գրեթե բոլոր հուշարձաններում: Ռ. Թորոսյանն օրագրային գրառումներում նշում է նաև Շրեշ-բլուրի տարածքից գտնված, նույն դարաշրջանով թվագրվող բազմաթիվ այլ խեցեղեն բեկորներ<sup>9</sup>:

10. Իլիկի գլխիկ. ԷՊԱԹ, անձնագիր N 3436, ամբողջական, Զվարթնոցի անասնագույն (Հին Վաղարշապատի հյուսիսարևելյան դամբարանադաշտի շարունակություն): Գտնվել է կավն դագաղից: Այս դամբարանադաշտում բացված կավն դագաղներով թաղումները թվագրվում են Ք. հ. Գ.-Դ. դդ.<sup>10</sup>: Իլիկի գլխիկը թվագրելու միակ կովանը նույն ժամանակահատվածին վերագրվող կավն դագաղներն են, քանի որ այս առարկան Հայաստանի տարբեր հնավայրերից ավելի վաղ և ավելի ուշ ժամանակաշրջանների հաճախակի հանդիպող առարկաներից է:

11. Կավն խողովակներ. ԷՊԱԹ, անձնագիր N 3681, 3682 (սկ. II/2): Հայտնաբերվել են Ս. Հռիփսիմնի տաճարից հյուսիս և հյուսիս-արևելք ընկած տարածքում Ռ. Թորոսյանի պեղումների ընթացքում: Բաց դարչնագույն, դուրգի վրա պատրաստված, համաչափ թրծված, 1,2 - 1,4 մ երկարությամբ այս խողովակները փոքր-ինչ նեղացող վերջնամասում ունեն հաջորդ խողովակի մեջ մտնող, 10-12 սմ երկարությամբ և ուռուցիկ գոտիով սահմանափակված հատված: Ընդունված է նմանատիպ խողովակներն անվանել ջրատար, թեև չի բացառվում դրանց օգտագործումը գինեգործության բնագավառում: Այս ենթադրությունը հիմնավորված է պատմական գիտությունների թեկնածու Գ. Ս. Թումանյանի՝ Աշտարակում կատարած պեղումներով, որտեղ բացվել է հնձանից դեպի ավազան տանող խողովակաշար<sup>11</sup>: Եթե Աշտարակի՝ վաղ միջնադարով թվագրվող գինետար խողովակները գետնափոր են և նշանակված են մեկ գինու ավազան կամ կարաս լցնելու համար, ապա Վաղարշապատի վերոհիշյալ խողովակները կարող էին լինել շարժական, իրարից տարբեր հեռավորության վրա գտնվող գինու տարողություններ լցնելու համար: Նույն նպատակով կարող էին օգտագործվել նաև կավն խողովակ-կեղիկները, որոնք հայտ-

<sup>9</sup> ԷՊԱԹ, Ռ. Թորոսյանի օրագիր, էջ 1-3, գծանկար:

<sup>10</sup> Ա. Քալանթար, նշվ. աշխ., էջ 337, 351, նկ. 8-11. Դ. Ա. Тирациян, Культура Арменин, с. 177. Ժ. Գ. Խաչատրյան, Ռ. Մ. Թորոսյան, նշվ. աշխ., էջ 100, տախտ. I, նկ. 1:

<sup>11</sup> Գ. Ա. Թումանյան, Հնձանային մշակույթը Հայաստանում, Երևան, 2008, էջ 33, նկ. 22:



նի են Արտաշատի պեղումներից<sup>12</sup>: Հատկանշական է, որ խաղողի ճգմված հյութը հնձանից նվազագույն նստվածքով կիսաներ գինու պահեստավորման ավազաններ և կարասներ: Նման ենթադրության համար ապացույց կարող են հանդիսանալ խողովակների՝ առանց դժվարության վերգետնյա հավաքելը և խցանվելու դեպքում ապամոնտաժելն ու լվանալը: Վաղարշապատի խողովակների արտաքին տեսքի բարձրորակ և հավասարաչափ թրծվածությունը թույլ է տալիս ենթադրելու դրանց վերգետնյա օգտագործման մասին: Հատկանշական է, որ խողովակներից մեկի իրանը զարդարված է երկաթյա սուր գործիքով, դուրգի պտտվելու ընթացքում տարված, իրար խիստ զուգահեռ, ալիքաձև և այն երկու կողմներից սահմանափակող երկու ուղղագիծ ակոսներով:

1976 թ. վերոհիշյալ տարածքում Հռիփսիմեի բազիլիկայից ոչ հեռու, շինարարական աշխատանքների ընթացքում բացվել են տնտեսական կառույցների և այլ շինությունների հիմնապատեր: Ռ. Թորոսյանը նույն վայրում կատարել է հետազոտություններ և պեղումներ, որոնց ընթացքում բացվել են ժայռափոր հնձաններ<sup>13</sup>: Դրանք ուղղակի ապացուցում են Ագաթանգեղոսի հիշատակած, Վաղարշապատից հյուսիս-արևելք տարածվող «քաղաքադաշտում» հնձանների և հնձանային շինությունների գոյության ճշմարտացիությունը<sup>14</sup>: Ավելացնենք նաև, որ անտիկ և վաղ միջնադարյան դարաշրջաններում հնձաններ ի հայտ են եկել գրեթե բոլոր քաղաքները և բնակավայրերը գոտեփորող երկրագործական տարածքներում<sup>15</sup>:

**Ապսկի.** Էջմիածնի թանգարանի՝ մեր տրամադրության տակ գտնվող հնագիտական նյութերի երկրորդ խումբը կազմում են երեք ամբողջական և թերի ամբողջական ապակյա սրվակները, ինչպես նաև փշրված, խիստ բեկորային վիճակում պահպանված ապակյա արտադրանքի նմուշները: Էջմիածնից և շրջակա տարածքներից հայտնի ապակյա անոթների հիմնական մասը հայտնաբերվել է հյուսիսարևելյան դամբարանադաշտից Ռ.

<sup>12</sup> Б. Н. Аракелян, Арташат, I, Основные результаты раскопок, 1970-1977 гг., Ереван, 1982, табл. XXVII.

<sup>13</sup> Р. М. Торосян, Новонайденные памятники близ храма Рипсиме. IV Республиканская научная конференция по проблемам культуры и искусства Армении, Ереван, 1979, с. 266-267.

<sup>14</sup> Ագաթանգեղոսի Պատմութիւն հայոց. Աշխատասիրութեամբ՝ Գ. Տեր-Մկրտչևանի և Ստ. Կանայևանցի, Տիֆլիս, 1909, Ժ. Գ.:

<sup>15</sup> Г. А. Тиранян, К вопросу о градостроительной структуре и топографии древнего Варагшапата. ИФЖ, N 2, 1977, с. 9. Գ. Ա. Թումանյան, Հնձանային մշակույթը Հայաստանում, էջ 28, 31. Բ. Ն. Առաքելյան, Գ. Ա. Տիրացյան, Ժ. Դ. Խաչատրյան, Հին Հայաստանի ապակին, ՀՀՀԸ, պրակ I, Երևան, 1969, նկ. 30, 31, 33, 78, 79. Ж. Д. Хачатрян, Гарин, VI, VII, XIX. Ժ. Դ. Խաչատրյան, Ռ. Մ. Թորոսյան, Նյութեր Վաղարշապատի հյուսիսարևելյան դամբարանադաշտից. ԼՀԳ, թ. 5, 1976, էջ 100, 111:

Թորոսյանի պեղումների ընթացքում: Դրանք թվագրվում են Հայաստանի անտիկ դարաշրջանի հուշարձանների և Հռոմեական կայսրության արևելյան պրովինցիաներից հայտնի նմանօրինակներով (Ք. հ. Բ.-Դ. դդ.)<sup>16</sup>:

1. Ապակյա գավաթ. ԷՊԱԹ անձնագիր N 3268, բարձրությունը 12 սմ, ուռուցիկ իրանի տրամագիծը (նկ. III/1): Հանձնել և անձնագիրը գրել է Ռ. Թորոսյանը: Ապակին կիսաթափանցիկ, կաթնամանուշակագույն երանգներով: Իրանի վերին մասում ունի գեղեցիկ ձևավորված, փոքրիկ ելուստով կանաչ: Պահպանված է միայն անոթի վերին մասը: Այս ապակյա գավաթի աղոտ, ցածրորակ լուսանկարը կամ ճիշտ նմանակը մեզ հանդիպեց Ռ. Թորոսյանի և Ս. Կրկյաշարյանի հրատարակած հոդվածում<sup>17</sup>, որտեղ այն ամբողջական է: Բացի լուսանկարից՝ նշված է գտնվելու վայրը (Վաղարշապատի դամբարանադաշտ, պետական տնտեսության արտադրամասի տարածք, 1968 թ., կարասային թաղում): Թանգարանի անձնագրում, որ ստորագրված է Ռ. Թորոսյանի կողմից, գտնվելու վայրը նշված է Թեղուտի էնեոլիթյան բնակավայրից հյուսիս, Ք. ա. Դ.-Գ. դդ. բնակավայրը: Արտաքին հարդարանքով, հատկապես վերին մասում ելուստավոր կանթով այս գեղեցիկ գավաթը, ինչպես հաջորդ երկու սրվակները, կարող է թվագրվել Ք. հ. Բ.-Դ. դդ.: Ավելի հավանական է, որ այն հայտնաբերվել է Վաղարշապատի դամբարանադաշտից:

2. Ապակյա սրվակ. ԷՊԱԹ անձնագիր N 3854 (նկ. III/2): Թանգարանին է հանձնել Ռ. Թորոսյանը, Հոփիսիմնի տաճարի շրջակայքում կատարված պեղումների ընթացքում աղյուսաշեն թաղումից: Ունի տանձաձև իրան, բարձր վզիկ, դուրս փոխված, ձագարաձև շուրթ, որի վրա առկա է փոքրիկ ակոս: Փոքրիկ հատակի վրա պահպանվել է ապակու հավելադիր զանգվածի կոտրվածքի հետքը: Իրանը զարդարված է հորիզոնական հավելադիր, ոչ բարձր թմրիկներով: Ունի մանուշակագույն և դարչնագույն թափանցիկ երանգ:

3. Ապակյա սրվակ. ԷՊԱԹ անձնագիր N 4243 (նկ. III/3): Գտնվել է Վաղարշապատի դամբարանադաշտից, ավերված, անտիկ դարաշրջանի քարարկղային թաղումից, Համակցված կերերի գործարանից 40-45 մ արևմուտք: Թանգարանին է հանձնել այդ գործարանի տնօրեն Ա. Հարությունյանը: Ունի առանց շուրթի բարձր վզիկ, կիսաթափանցիկ, բաց կանաչավուն երանգի փքուն, գնդաձև իրան:

<sup>16</sup> Բ. Ն. Առաքելյան, Գ. Ա. Տիրացյան, Ժ. Դ. Խաչատրյան, Հին Հայաստանի ապակին, ՀՀՀԸ, պրակ I, Երևան, 1969, նկ. 30, 31, 33, 78, 79. Ж. Д. Хачатрян, Гарни, табл. VI, VII, XIX. Ժ. Դ. Խաչատրյան, Ռ. Մ. Թորոսյան, Նյութեր Վաղարշապատի հյուսիսարևելյան դամբարանադաշտից, ԼՀԳ, թ. 5, 1976, էջ 100, III:

<sup>17</sup> Ռ. Մ. Թորոսյան, Ս. Կրկյաշարյան, նշվ. աշխ., հղում 20:

**Մեղադ.** Մետաղե առարկաները չորսն են.

1. Մատանի. ԷՊԱԹ անձնագիր N 4111 (նկ. IV/1), բրոնզ, 1979 թ.: Հայտնաբերվել է Հոփսիմնի տաճարից ոչ հեռու, IV դ. բազիլիկայի ներսի մասում, հատակից ներքև, N 12 քարարկղային դամբարանից: Պատրաստվել է կլոր մետաղալարից, իրար չմիացող ծայրերը տափակեցված են: Վահանակով մատանիներ հաճախ են հանդիպում Ք. ա. Գ.-Ա. և Ք. հ. Ա.-Գ. դդ. թաղումային գույքի մեջ (Գառնի, Արտաշատ, Վաղարշապատ, Շամիրամ և այլն)<sup>18</sup>: Ռ. Մ. Թորոսյանը թվագրում է Ք. հ. Գ.-Դ. դդ.: Մատանու վահանակի մասում ծայրերն իրար չմիացած նմուշներ մեզ հայտնի չեն: Այն, հավանաբար, կտրվել է մշակելու ընթացքում կամ հետագայում:

2. Տափակաշուրթ դեղդիր. ԷՊԱԹ, անձնագիր N 3442 (նկ. IV/2): 1974 թ., ամբողջական, Զվարթնոցի համատնտեսության անասնագոմերի տարածք (Հին Վաղարշապատի դամբարանադաշտ): Հելլենիստական և ուշ անտիկ դարաշրջանների թաղումներից հաճախ հանդիպող առարկա է<sup>19</sup>:

3. Գոտու ճարմանդ, ԷՊԱԹ, Ռ. Թորոսյանի դաշտային օրագիր (էջ 21, նկ. IV/3), N 1 քարարկղային թաղում: Նույնպես անտիկ դարաշրջանի թաղումային գույքի ուղեկցող առարկա է<sup>20</sup>:

4. Զարդ-զանգակներ: ԷՊԱԹ, անձնագիր N 4114 (նկ. IV/4), բրոնզ, 1979 թ., թերի-ամբողջական: Հայտնաբերվել են Հոփսիմնի տաճարի հյուսիսային պարսպից դուրս՝ քարարկղային թաղումից: Պատրաստված են կիսագնդաձև, բարակ, բրոնզե թիթեղից, արտաքին մասում՝ անցքով ելուստ: Մեկի ներսում՝ աղեղաձև կամրջակ, որից կախված է փոքրիկ լեզվակ: Զարդակոճակին զուգահեռ նմանօրինակները հանդիպում են Ք. ա. Գ.-Ա. դդ., ավելի հաճախ՝ Ք. հ. Ա.-Գ. դդ. տարրեր տիպերի թաղումներից: Արտաշատի և Օշականի նմանօրինակ զարդերը, ըստ ուղեկցող նյութերի, թվագրվում են, համապատասխանաբար, Ք. ա. Գ.-Ա. և Ք. հ. Ա.-Բ. դդ.<sup>21</sup>: Ռ. Թորոսյանը, ըստ ուղեկցող նյութերի, վերոհիշյալ զարդ-զանգակը թվագրում է Ք. հ. Գ.-Ե. դդ.:

<sup>18</sup> Б. Н. Аракелян, Гарни II, նշվ. աշխ., էջ 79, рис. 49. Ж. Д. Хачатрян, Гарни V, с. 108, рис. 47. Ա. Քալանթար, Հին Վաղարշապատի պեղումները, Երևան, 1935, էջ 35. Հ. Ա. Օհանյան, նշվ. աշխ., աղ. XLIII:

<sup>19</sup> Ж. Д. Хачатрян, նշվ. աշխ., рис. 11, 12, 39. Հ. Ա. Օհանյան, Ներքին Բազմաբերդի դամբարանուրը, ԼՀԳ, 1980, էջ 86-89. Б. Н. Аракелян, նշվ. աշխ., նկ. 52 և այլն. Ռ. Թորոսյան, Ֆ. Տեր-Մարտիրոսով, Ուշ հելլենիստական ժամանակաշրջանի դամբարաններ Էջմիածնի շրջանի Այգեշատ գյուղում. ՊԲՀ, թ. 2, 1976, էջ 767, նկ. I:

<sup>20</sup> Б. Н. Аракелян, նշվ. աշխ., նկ. 52 և այլն. Ռ. Թորոսյան, Ֆ. Տեր-Մարտիրոսով, նշվ. աշխ., էջ 767, նկ. I:

<sup>21</sup> С. А. Есаян, Калантарян А. А., նշվ. աշխ., табл. XLII, նկ. 6. Ժ. Դ. Խաչատրյան, Արտաշատ, II, էջ 75, նկ. 43:

**Քար.** Թանգարանում առկա է ընդամենը մեկ քարե առարկա.

1. Քարե կոնգլոմերատից պատրաստված զարդակոճակ (ԷՊԱԹ, անձնագիր N 4112, նկ. IV/5), որ գտնվել է Հոփսիմնի բազիլիկայի ներսում բացված քարարկղային թաղումից (N 12): Հատած-կոնաձև, միջանցիկ անցքով: Քարից, ապակու մածուկից, կամ կավից պատրաստած նման զարդակոճակները հաճախ հանդիպում են հելլենիստական եւ ուշ անտիկ դարաշրջանների թաղումներից (Գառնի, Արտաշատ, Սեւանի ավազան, Ավան, Օշական եւ այլն)<sup>22</sup>: Այս ճարմանը Ռ. Թորոսյանն, ըստ ողեկցող նյութի եւ շերտագրության, թվագրում է Ք. հ. Բ.-Դ. դդ.:

Վերոհիշյալ հնագիտական նյութը լրացնում է նախորդ աշխատանքներում արտահայտված կարծիքները Վաղարշապատի եւ շրջապատի անտիկ դարաշրջանի նյութական մշակույթի, քաղաքի հիմնադրման, զարգացման, մայրաքաղաք հռչակվելու եւ անվանակոչության վերաբերյալ: Առանց վերջնական կարծիք հայտնելու՝ կուզենայինք մեր նկատառումները ավելացնել նշված խնդիրների շուրջ:

1968 թ. Էջմիածնի պետական տնտեսության արտադրամասի տարածքում Ռ. Թորոսյանի հայտնաբերած կարասային թաղումը փակված է եղել լատինատառ արձանագրությամբ կղմինդրով: Ըստ Ս. Կրկյաշարյանի՝ այն առնչվում է IV Սկյութական կոչվող լեզեռնին, որի հիմնական բանակատեղը եղել է Արտաշատը<sup>23</sup>: Մայրաքաղաքից հյուսիս, այժմյան Փոքր Վեդի բնակավայրի եզրին 1968 թ. հայտնաբերվել է Տրայանոս կայսեր (98-117 թթ.) արձանագրությունը, ըստ որի՝ հռոմեական այդ լեզեռնը Արտաշատում զբաղվել է շինարարությամբ<sup>24</sup>: Դիոն Կասսիոսի հաղորդման համաձայն՝ Տրայանոսը, «բոլոր հարմար վայրերում պահակագործեր թողնելով», մեկնում է Հայաստանից<sup>25</sup>: Անկասկած, «հարմար վայրերից» մեկը եղել է Էջմիածնի Մայր Տաճարի այժմյան տարածքը, որտեղ թողնված պահակագործը կարող էր IV Սկյութական լեզեռնի մեկ կամ մի քանի կոհորտաներից բաղկացած զորաջոկատ լինել: Ամենայն հավանականությամբ, զորաջոկատի վրա դրված հիմնական խնդիրն եղել է ոչ միայն հարավային կողմից պարթև-պարսից Արշակունիներից սպասվող վտանգը

<sup>22</sup> Б. Н. Аракелян, Гарни II, с. 82, рис. 586. Ж. Д. Хачатрян, Гарни V, с. 117, рис. 32, табл. XXV. Ժ. Դ. Խաչատրյան, Արտաշատ, II, էջ 85, նկ. 39. А. Демирханян, ук. соч., табл. 27 եւ այլն:

<sup>23</sup> Ռ. Մ. Թորոսյան, Ս. Կրկյաշարյան, Հնագիտական նորություններ Էջմիածնից. ՊԲՀ, թ. 4, 1971, էջ 287:

<sup>24</sup> Բ. Ն. Առաքելյան, Լատիններն արձանագրություններ Արտաշատ մայրաքաղաքից. ՊԲՀ, թ. 4, 1967, էջ 307, 309:

<sup>25</sup> Դիոն Կասսիոս, Հռոմեական պատմություն (թարգմ. բնագրից՝ Ս. Կրկյաշարյանի), Երևան, 1976, էջ 209:



Նկ. 1



Նկ. 2



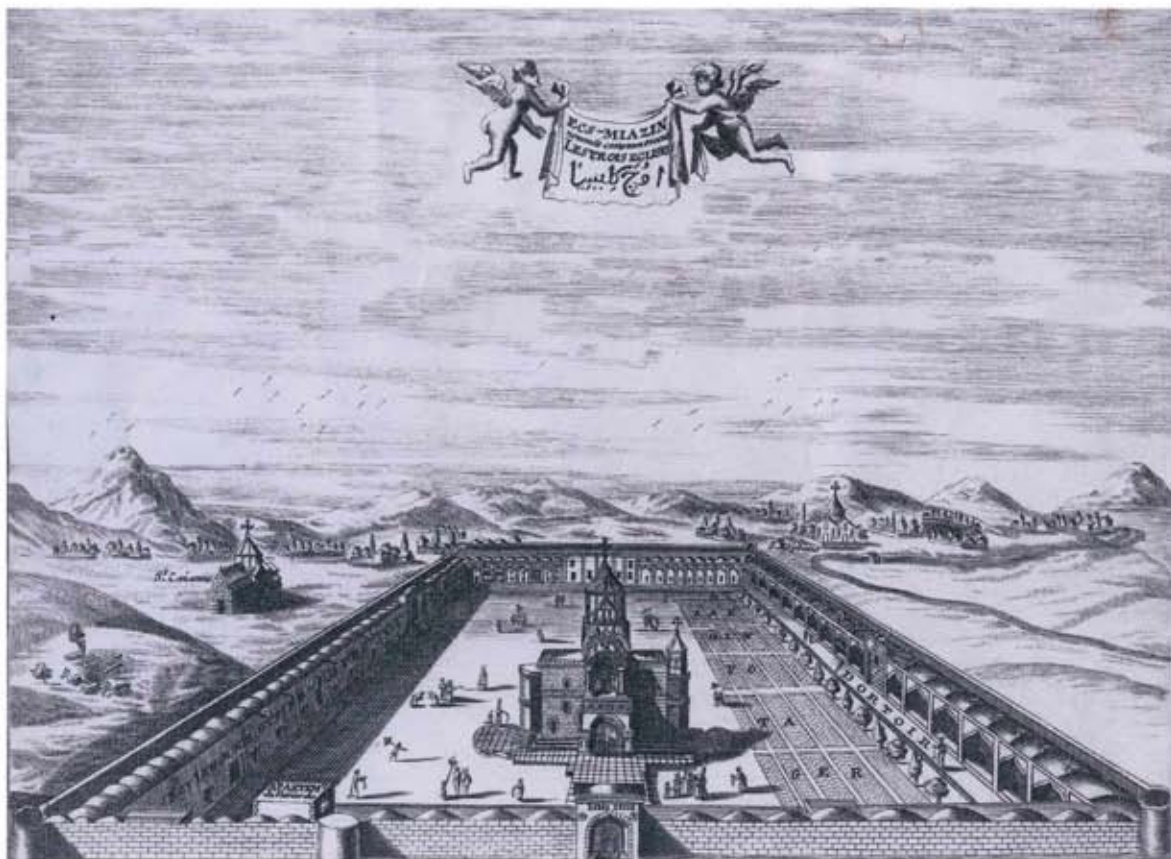
Նկ. 3



Նկ. 4

Նկ. 1-4. Անտիկ դարաշրջանի նյութեր  
Էջմիածնի պատմաազգագրական թանգարանից





Նկ. 5. Մայր Տաճարն ըստ Ժան Շարդենի, 1672-1673 թթ.

դինագրավելու, այլ նաև դեռևս հելլենիստական դարաշրջանից խիտ րնակեցված տարածքները (Արարատյան դաշտավայրի արևմտյան հատված, Արագածի հարավային նախալեռնային գոտի, Շիրակի հարթավայր) հսկողության տակ պահելու համար: Հայտնաբերված լեգեոնական դրոշմով ծածկի կոմիսիոնի առկայությունը ենթադրում է, որ այստեղի կայազորը նույնպես զբաղվել է ինչ-որ շինարարությամբ. հավանաբար՝ ճամբար կառուցելով: Ճամբարը կարող էր կառուցվել կամ միայն այստեղ թողնված մեկ կամ մի քանի կոհորտաների, կամ էլ այն չափերի, հարկ եղած դեպքում տարբեր վայրերում տեղավորված լեգիոնի մյուս միավորները տեղավորելու համար: Ինչպես հայտնի է, հռոմեական լեգեոնների ճամբարները կառուցվում էին հարթ, չորս կողմերից լայն տեսադաշտ ունեցող տարածքներում (լեգեոնները հռոմեական կայսրության հզորության ժամանակաշրջանում հարթավայրերում ճակատամարտից հիմնականում հաղթանակած էին դուրս գալիս): Հատակագծում ուղղանկյուն այդ զորակայանները շրջափակվում էին ժամանակավոր պաշտպանական կառույցներով<sup>26</sup>: Վերջիններս կայսրության արևմտյան պրովինցիաների անտառաշատ վայրերում սրածայր-գերանակապ ամուր ցանկապատեր, քարաշատ տեղերում ոչ շատ հզոր պարսպապատեր էին: Հռոմում՝ Տրայանոսի հուշայան բարձրաքանդակներից մեկում, պատկերված է դակերի հարձակումը հռոմեական ամրոց-ճամբարի (*castellum*) վրա, որտեղ պարզ երևում է պարսպապատի քարե շարվածքի մի հատվածը<sup>27</sup>: Արարատյան դաշտավայրի արևմտյան հատվածում ճամբարի պաշտպանական պարսպի հումքը կարող էր լինել ավանդական կավը: Հետագայում պաշտպանական այդ կառույցը, ամենայն հավանականությամբ, մի քանի անգամ վերակառուցվել և հզորացվել է: Ս. Սարդարյանի վկայությամբ, դեռևս 1945 թ. Մայր Տաճարի տարածքում ճեմարանի և հանրակացարանի մերձակայքում, երևում էին լայն, կավե պարսպի հետքեր<sup>28</sup>:

Մենք հակված ենք Հ. Պ. Հակոբյանի ենթադրությանը, որ Վաղարշապատի միջնաբերդի ուղղանկյուն հատակագծային հորինվածքի նախատիպ կարող էին լինել հռոմեական լիմեսների համակարգում կառուցված կաստելիումները<sup>29</sup>: Վաղարշապատի միջնաբերդի դեպքում այդ նախատիպը, անկասկած, եղել է ուղղակի Սկյութական IV լեգեոնի զորաջոկա-

<sup>26</sup> Юлий Цезарь, Заметки о галльской войне, Санкт-Петербург, 1998, с. 293-296.

<sup>27</sup> Н. А. Машкин, История древнего Рима, Москва, 1949, с. 479, рис. 167.

<sup>28</sup> Ս. Ա. Սարգսյան, Հին Վաղարշապատի տեղադրությունը ըստ հնագիտական և մատենագիտական տվյալների. ԼՀԳ, թ. 7, 1975, էջ 55:

<sup>29</sup> Հ. Պ. Հակոբյան, Մեծ և Փոքր Հայքերի սահմանագծի հռոմեական ամրությունների համակարգը. ՊԲՀ, թ. 4, 1986, էջ 153:

տի կառուցած ճամբարը (հատկանշական է, որ Մայր Տաճարի հետագա բոլոր դարերի վերակառուցումների և վերանորոգումների ընթացքում պահպանվել է վերը նշված հատակագծային հորինվածքը (նկ. V)<sup>30</sup>:

Տրայանոսին հաջորդած կայսրերի՝ Ադրիանոսի (117-138 թթ.) և Անտոնինոս Պիոսի (138-161 թթ.) ժամանակաշրջաններում, այսինքն՝ Մեծ Հայքի թագավորներ Վաղարշ Ա.-ի (117-144 թթ.) և Սոհեմոս-Տիգրան Վերջինի (141-161 թթ. և 161-191 թթ.) գահակալության տարիներին (ըստ ակադեմիկոս Ս. Տ. Երևմյանի և մյուս հետազոտողների՝ 161-163 թթ. քաղաքական իրադրության փոփոխության պատճառով գահակալել է պարսից Պարթև-Արշակունի Վաղարշ Գ.- Պերոգի ընտանիքից՝ Բակուրը): Ճամբարի շրջապատում, ըստ ամենայնի, սաղմնավորվել է այն բնակավայրը, որը հետագայում դարձել է Կայնեպոլիս - Նոր քաղաք - Վաղարշապատի միջնաբերդին հարող քաղաքի նախատիպը (Հռոմեական դարաշրջանում նմանօրինակ աստիճանական զարգացումներ հայտնի են կայսրության արևմտյան և արևելյան պրովինցիաներում)<sup>31</sup>: Մեզ հայտնի չէ՝ 163 թ. առաջ, խնդրո առարկա միջնաբերդի շուրջ տարածված բնակավայրը պարսպապատ է եղել, թե ոչ: Անկախ այս խնդրից, նաև ելնելով քաղաքական իրավիճակից, Կապադովկիայի հռոմեական ռազմական շրջանի հրամանատար Ստատիոս Պրիսկոսը նույն թվականին այդ բնակավայրն անվանակոչեց Կայնեպոլիս և հռչակեց որպես Մեծ Հայքի գլխավոր քաղաք (մայրաքաղաք)<sup>32</sup>: Հռոմեացիները, ինչպես նաև նախկինում հույները, նվաճած երկրներում բնակավայրերի, ընդհանրապես տեղանունների անվանումները չէին թարգմանում, ոչ էլ նորից անվանակոչում, այլ արտասանում և գրում էին փոքր-ինչ լատինացված կամ հունականացված ձևով: Հետևաբար, Կայնեպոլիսի տեղում այդ ժամանակահատվածում որևէ անվանումով բնակավայր չի եղել. Հայաստանում միակ բացառությունը կարող է լինել Ներոն կայսեր կողմից՝ 54-68 թթ., Տրդատ Ա.-ի թագադրությունից հետո Արտաշատի Ներոնեա վերանվանակոչելու դեպքը, որը շատ կարճ ժամանակ հետո իսպառ մոռացվեց: Եթե եղել է, ինչպես հիշա-

<sup>30</sup> «Путешествие Шардена по Закавказью в 1672-1673 гг.», перевод Е. В. Бахутовой и Д. Л. Косовича (из Журнала «Кавказский вестник» за 1900 и 1901 гг.), Тифлиси, 1902.

<sup>31</sup> Ս. Մ. Երևմյան, Վաղարշ Բ.-ի քաղաքական հարաբերությունները Հռոմի և պարթևների հետ. ՊԲՀ, թ. 4, 1976, էջ 38:

<sup>32</sup> В. Джанашидзе, К вопросу о развитии раннесредневековых городов Грузии. Археология, этнография и фольклористика Кавказа, Св. Эчмиадзин, 2003, с. 141-143.

տակում է Մովսես Խորենացին (Արտիմեդ, Վարդգեսավան), ապա դրանց անվանումները մոռացվել են և չեն օգտագործվել<sup>33</sup>:

Մենք համակարծիք ենք ժ. Դ. Խաչատրյանին, ով Կայնեպոլիս-Նոր քաղաքի հետագա զարգացումը վերագրում է 163 թ. մինչև դարավերջ ընկած ժամանակահատվածը<sup>34</sup>: 1863 և 1907 թթ. Էջմիածնի տարածքից հայտնաբերվել են երկու հունարեն արձանագրություններ: Դրանցից առաջինը վերաբերում է 175 թ. (կայսր Մարկոս Ավրելիոսի օրոք (161-180 թթ.), որտեղ նշվում է Կապադովկիայի ռազմական շրջանի հրամանատար լեզատ Արիոս Անտոնիոսի հրամանատարությանը գտնվող XII Fulminata և XV Apollinaris լեգեոնների երկու զորաջոկատների մասին, որոնք զբաղվել են շինարարությամբ: 185 թ. գրված երկրորդ արձանագրությունը (կայսր Կոնոդոսի, Մարկոս Ավրելիոսի որդու օրոք՝ 180-192 թթ.) հաղորդում է միայն XV Apollinaris լեգեոնի մասին<sup>35</sup>: Այսինքն՝ 185 թ. ոչ միայն լեգեոնի զորաջոկատը, այլև լեգեոնը մոտ 12 տարի գտնվել են Կայնեպոլիսում և զբաղվել շինարարությամբ, ըստ երևույթին, պաշտպանական համակարգ կառուցելով: Թերևս, հետագայում Սոհեմոսի երկրորդ գահակալությունից և բնակավայրը Կայնեպոլիս անվանակոչելուց հետո (163 թ.) այստեղ նույնպես գտնվել են հռոմեական զորամասեր: Անկասկած, քաղաքի վերակառուցումը, պաշտպանական համակարգը հզորացնելը շարունակվել է Սահեմոսից հետո, հռոմեացիների հովանավորությունը վայելող Վաղարշ Բ.-ի գահակալության տարիներին (186-198 թթ.): Խորենացու հայտնի հիշատակությունը քաղաքացուղ Վարդգեսավանի պարսպապատման մասին («Այժմ այս Վաղարշ պատեցայ պարսպաւ և իզօր պատուարաւ, և անուանեաց Վաղարշապատ, որ և Նոր քաղաք»)՝ վերաբերում է ոչ թե Վաղարշ Ա.-ին, ինչպես ընդունված է եղել երկար ժամանակ, այլ Վաղարշ Բ.-ին<sup>37</sup>:

Արտաշատի պեղումների ընթացքում բացված II շինարարական հորիզոնը, ըստ ժ. Դ. Խաչատրյանի, թվագրվում է Տրդատ I-ից մինչև 163

<sup>33</sup> Դիոն Կասսիոս, նշվ. աշխ., էջ 215, թարգմանության մեջ՝ Նոր քաղաք, հին հունարեն բնագրում՝ Կայնեպոլիս: Թարգմանության ծանոթագրություն 336. Т. Момзен, История Рима, т. V, Москва, 1949, с. 367. Ժ. Դ. Խաչատրյան, Վաղարշապատի հիմնադրման հարցի շուրջ. էջ 8. Մովսես Խորենացի, Հայոց պատմություն (քննական բնագիրը՝ Մ. Արեղյանի և Ս. Հարությունյանի, աշխարհարար թարգմանությունը և մեկնաբանությունները՝ Ստ. Մալխասյանի), Երևան, 1981, էջ 241-242:

<sup>34</sup> Մովսես Խորենացի, նշվ. աշխ., էջ 241-242:

<sup>35</sup> Ժ. Դ. Խաչատրյան, Վաղարշապատի հիմնադրման հարցի շուրջ. էջ 4-23. նույնի՝ Նոր քաղաք-Կայնեպոլիս-Վաղարշապատ, «Էջմիածին», 2014, Թ.:

<sup>36</sup> К. В. Тревер, Очерки по истории культуры древней Армении, Москва-Ленинград, 1953, с. 264, 268. Ժ. Դ. Խաչատրյան, նշվ. աշխ., էջ 8:

<sup>37</sup> Մովսես Խորենացի, նշվ. աշխ., էջ 241:

թ., այսինքն՝ մինչև Սահեմոսի առաջին գահակալության վերջը<sup>38</sup>։ Այս ընթացքում Էջմիածնի նշված տարածքում, թեև ոչ նույն թափով, թերևս շինարարական աշխատանքներ են կատարվել, հակառակ դեպքում այն չէր հռչակվի գլխավոր քաղաք (163 թ.)։ Մեր ներկայացրած հնագիտական նյութի շարքում որոշ նյութեր եւս կարող են թվագրվել նշված ժամանակահատվածով։ Ինչպես վերը նշեցինք, Սոհեմոսի երկրորդ գահակալության տարիներին (163-191 թթ.), հռոմեացիների պահպանության եւ հսկողության տակ գտնվելով, վերջինս անմասն չի մնացել արդեն Կայնեպոլիս անվանակոչված եւ մայրաքաղաք դարձած բնակավայրի հետագա զարգացման գործում։ Խորհելու առիթ են տալիս Արտաշատից գտնված՝ Սոհեմոսի դրամները, որոնց ճշգրիտ թողարկման տարեթիվը որոշել է Ռ. Վարդանյանը (163 թ. դեկտեմբերից մինչև 164 թ. դեկտեմբեր)<sup>39</sup>։ Ժ. Դ. Խաչատրյանը նշում է, որ այդ ընթացքում Սոհեմոսը Արտաշատում չի գտնվել, քանի որ այն ավերված է եղել<sup>40</sup>։ Նա եղել է Արտաշատում, թե ոչ, դա երկրորդական հարց է, քանի որ դրամահատարանը գտնվել է հռչակավոր մայրաքաղաքում։ Հայտնաբերված դրամները կրկնում են Արտաշեսյան վերջին գահակալների դրամների պատկերագրությունը (Տիգրան Դ. - Էրատո, Մեծ եւ Փոքր Արարատներ եւ այլն)։ Ժ. Դ. Խաչատրյանը ենթադրում է, որ Սոհեմոսը նման դրամներ թողարկել է՝ հետեւելով մինչև Բ. հ. Ա.-Բ. դդ. հարատևած նախնիների պաշտամունքի ծիսակարգին, երբ Արշակունիները դեռևս կրում էին Արտաշեսյան թագերի նմանությամբ թագեր<sup>41</sup>։ Անկախ նրանից՝ Սոհեմոսը եղել է Երվանդունի, Արտաշեսյան, թե Արշակունի, նա նման պատկերագրությամբ դրամներ թողարկել է, մեր կարծիքով, հատկապես նշելու համար իր Արտաշեսյան ծագումը եւ հայոց գահի օրինական ժառանգորդ լինելու հանգամանքը։ Իսկ Արշակունիները, Սոհեմոսից առաջ եւ հետո, Արտաշեսյանների նմանության թագ կրել են, թե ոչ, մեզ հայտնի չէ։ Հայ Արշակունի թագավորները, թեև փորձում էին իրենց ազգակից պարսից-պարթև Արշակունիներից անկախ քաղաքականություն վարել, այնուամենայնիվ, նրանք Հայաստանում օտար էին համարվում, նույնիսկ մինչև Խորենացու ժամանակները<sup>42</sup>։ Չենք կարծում

<sup>38</sup> Ս. Տ. Երեմյան, նշվ. աշխ., էջ 38. Ժ. Դ. Խաչատրյան, նշվ. աշխ., էջ 10։

<sup>39</sup> Ժ. Դ. Խաչատրյան, Արտաշատի VIII բլրի շերտագրությունը. ԼՀԳ, թ. 2, 1974, էջ 84։

<sup>40</sup> Ռ. Վարդանյան, Լուկիոս Վերոսի օրոք Հայաստանում թողարկված պղնձյա դրամներ. ԴԲՀ, թ. 2, 2004, էջ 235, նկ. 2։

<sup>41</sup> Ժ. Դ. Խաչատրյան, Արտաշատի հիմնադրման հարցի շուրջ, էջ 6։

<sup>42</sup> Հմմտ. «Արդ՝ անցից ի թի մերոց արանց, մանաւանդ թե թագաւորաց, մինչև ցտերութիւնս Պարթևոց։ Քանզի ինձ այսոքիկ արք ի մերոց թագաւորաց են սիրելիք, որպէս ընկեր եւ իմոյ արեւանառոյք եւ հաւաստի հարազատք» (Մովսէս Խորենացի, նշվ. աշխ., էջ 81, տե՛ս նաեւ՝ ծնթ. 71)։



նաև, որ վերոնշյալ դրամները թողարկվել են մեռած նախնիների պաշտամունքի ծիսակարգը պահպանելու կամ վերհիշելու նպատակով, քանի որ Սոհեմոսն, անկասկած, տեղյակ պետք է լիներ Արտաշեսյան ավելի հզոր և հռչակված արքաների մասին, որպիսիք չէին Տիգրան Դ-ն և իր քույր Էրատոն:

Գ. Տ. Տիրացյանը, հենվելով վաղ միջնադարյան պատմիչների և հնագիտական տվյալների վրա, ենթադրում է Մայր Տաճարի (Վաղարշապատի միջնաբերդ) տարածքում գոյություն ունեցած նշանակալից կառույցների մասին (արքայական պալատ, հեթանոսական տաճար և այլն)<sup>43</sup>: Չի բացառվում, որ հետագա հնագիտական ուսումնասիրությունները կհաստատեն մեծավաստակ գիտնականի ենթադրությունը:

### РЕЗЮМЕ

Благодаря кратковременным раскопкам и случайным находкам за последние пятьдесят лет с территории города Эчмиадзина и ближайших поселений был собран археологический материал относящийся к античному периоду (III в. до н.э., IV в. н.э.). Материал собрал и передал Историко-этнографическому музею Эчмиадзина известный археолог Р. М. Торосян. Задача этой статьи внедрить в научное обращение уже имеющиеся находки и добавить некоторые данные к существующим исследованиям одного из важнейших периодов в истории и материальной культуры Армении и древнего Вагаршапата (г. Эчмиадзин). На основе археологических находок, опубликованных исследований и сообщений раннесредневековых армянских авторов, кратко затрагиваются также некоторые вопросы касающиеся основания древнего Вагаршапата, его становлению главным городом а затем и столицей Великой Армении (II в. н.э.).

### SUMMARY

During the last fifty years on the territory of the city of Etchmiadzin and its countryside some material of the Classical period (3<sup>rd</sup> century BC - 4<sup>th</sup> century AD) has been both excavated and occasionally found. That material was gathered and presented to the Historical and Ethnographical Museum of Etchmiadzin by the renowned archaeologist R. M. Torosyan. The goal of this article is to put this material in the scientific circulation and to add the knowledge to already existing data concerning of the most important periods of history and material culture of Armenia and the ancient Vagarshapat (Etchmiadzin). On the base of the archaeological material, published research and the data of early medieval Armenian authors we briefly discuss some questions concerning the foundation of ancient Vagarshapat, its names and its turning into the main city and afterwards capital of Great Armenia (2<sup>nd</sup> century AD).

<sup>43</sup> Գ. Ա. Կիրակոսյան, *Կուլտուրա ճրճւոյն Արմենի, ժ. 154-155.*

## ԿՐՈՆԱԿԱՆ ԱՌՆՉՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ՀԻՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ (Հայագիտական հանդիպում Սորբոնում)

2015 թ. հոկտեմբերի 26-27-ին Փարիզում տեղի ունեցավ գիտաժողով՝ «Կրոնական հարաբերությունները հին Հայաստանում. Ք. ա. ը. - Ք. հ. Ե. դդ.» (*Interactions religieuses dans l'Arménie ancienne: VIII<sup>e</sup> s. av. J.-C. - V<sup>e</sup> s. ap. J.-C.*) խորագրով: Այն կազմակերպվել էր Սորբոնի համալսարանի և մասնավորապես՝ պրոֆեսոր Զուստո Տրախնայի նախաձեռնությամբ: Երկօրյա նիստերն անցկացվեցին Collège de France-ում (Կ. Լեի-Ստրոսի անվան լսարանում): Գիտաժողովին մասնակցում էին գիտնականներ Ֆրանսիայից, Իտալիայից, Շվեյցարիայից, ԱՄՆ-ից և Հայաստանից:

Հանդիպման ընթացքում ներկայացվեցին միջմասնագիտական տասներկու զեկույցներ, որոնք հիմնականում նվիրված էին նախաքրիստոնեական և վաղքրիստոնեական Հայաստանի կրոնական գործընթացների և հատկապես՝ քրիստոնեությանն անցման շրջանի իրողությունների լուսաբանմանը: Ժամանակագրական առումով գիտաժողովն ընդգրկում էր մոտ մեկ հազարամյակ, թեև կային առանձին անդրադարձներ ավելի վաղ շրջանների վերաբերյալ: Թեմատիկ առումով զեկույցները հիմնականում պատմաբանասիրական էին, որոնք լրացվեցին մշակութաբանական ոճի ելույթներով:

Պատմաբանասիրական զեկույցներից երկուսը նվիրված էին հին Հայաստանի արքայական իշխանության կրոնական ենթատեքստի լուսաբանմանը: Այսպես՝ *Զուստո Տրախնայ* (Ֆրանսիա, Սորբոնի համալսարան) հանդես եկավ «Հայոց արքաների կրոնական խարիզման» վերնագրված զեկույցով, որում հեղինակն անդրադարձավ Մեծ Հայքի պետական կարգին առնչվող խնդիրներին՝ փորձելով ցույց տալ արքայական իշխանության հիմնավորման կրոնական նախադրյալները: Հատուկ ուշադրություն դարձվեց Անահիտ դիցուհու պաշտամունքին վերաբերող խնդիրներին, ով, ըստ հեղինակի, յուրահատուկ դեր է խաղացել նախաքրիստոնեական Հայաստանի արքայական իշխանության հիմնավորման (*construction de la légitimité royale*) պարագայում: Այս զեկույցմանն անմիջականորեն առնչվում

էր *Անպոնիո Պանսինոյի* (Իտալիա, Բոլոնիայի համալսարան)՝ «Արքայական իշխանությունը, խարիզման և աստղաբաշխությունը. Հայաստանը Հոռմի և Իրանի միջև» ելույթը, որում հեղինակը փորձեց ցույց տալ, որ Նախաքրիստոնեական աշխարհում արքայական շրջանակներն իշխանության օրինականությունը հաճախ հիմնավորում էին իրենց գերբնական ծագման տեսակետով՝ օգտագործելով տարբեր միջոցներ, որոնց թվում առաջնային դեր էր խաղում աստղաբաշխությունը: Քրիստոնեության ընդունումից հետո հայոց կրոնը մերժում էր աստղաբաշխությունը ոչ միայն որպես աշխարհայացք, այլև որպես օտար իշխանության հայեցակետ՝ դրանով իսկ հակադրվելով հարեւան երկրների կրոնական և պետական կարգին: Այսպիսով՝ քրիստոնեությունը հայոց պետականության համար ոչ միայն կրոն դարձավ, աշխարհայացք ու փիլիսոփայություն, այլ նաև ինքնության արտահայտման կարևորագույն ձև:

Ինքնությանն առնչվող խնդիրների տեսանկյունից ուշագրավ էր նաև *Սամրա Ազարնուշի* (Ֆրանսիա, Բարձրագույն ուսումների կիրառական դպրոց) գեկույցը՝ «Կրոնական ինքնություններ. Իրանի և Հայաստանի օրինակը» վերնագրով: Համեմատելով Իրանն ու Հայաստանը՝ հեղինակը հիշատակեց պատմամշակութային մի շարք ընդհանրություններ և տարբերություններ, որոնք միացնում և առանձնացնում էին այդ երկու հարեւան աշխարհները: Նման հարցադրումներ էին ընկած *Թուրաջ Դարիայի* (ԱՄՆ, Կալիֆոռնիայի համալսարան)՝ «Նախաքրիստոնեական հայկական դիցարանի անդրադարձները Արշակունյաց և վաղ Սասանյան աշխարհի վրա» խորագրով գեկույցման մեջ: Հեղինակը նշեց, որ հայկական սկզբնաղբյուրները (հատկապես՝ Ագաթանգեղոսի և Խորենացու երկերը) կարևոր են ոչ միայն Հայաստանի, այլև Իրանի պատմության խնդիրների լուսաբանման համար. ավելին՝ քննվող դարաշրջանի Իրանի պատմության և կրոնի համար հայ պատմիչների վկայությունները հաճախ բացառիկ սկզբնաղբյուր են:

*Գաունիկ Ասարյանի* (Հայաստան, Երևանի պետական համալսարան) ելույթը՝ «Հայաստանյան գրադաշտականության պատմագրությունը» վերնագրով, նվիրված էր Հայաստանում իրանական կրոնական ազդեցությունների ուսումնասիրման պատմությանը: Հեղինակը մասնավորապես կանգ առավ Զ. Ռասելի «Զրադաշտականությունը Հայաստանում» աշխատության վրա՝ ցույց տալով դրա առավելություններն ու թերությունները: *Ջեյմս Ռասելի* (ԱՄՆ, Հարվարդի համալսարան) գեկույցն անվանված էր «Միիրը հայոց մեջ»՝ Ավդալբեկյանից սկսած. հետադարձ

հայացք», որտեղ հեղինակը անդրադարձավ Միհրի կերպարին, նրա ձեռագիրներին՝ հատկապես միջնադարյան Հայաստանում: Այս համատեքստում քննարկվեցին խնդիրներ՝ կապված հայոց ազգային էպոսի եւ դրա թվագրության հետ:

Հաջորդ երկու գեկույցները նվիրված էին վաղ քրիստոնեական հայկական աղբյուրների վերլուծությանը: *Վաղնայինա Կալցոլարին* (Շվեյցարիա, Ժնևի համալսարան)՝ «Նախաքրիստոնեական պաշտամունքը վաղ հայկական գրականության մեջ» վերնագրով գեկույցում նախ կարևորեց քրիստոնեական դարձի եւ գրային մշակույթի ձեռավորման նշանակությունը Դ.-Ե. դդ. Հայաստանում, ապա՝ մանրամասն անդրադարձավ Ագաթանգեղոսի «կրոնական հիշողության կերտման» (*construction de la mémoire religieuse*) խնդրին՝ ցույց տալով առանձնահատկություններն այն իրական եւ վերացական սահմանի, որը տարանջատում էր հեթանոսականը քրիստոնեականից: Իսկ *Ալեսանդրո Օրենգոյի* (Իտալիա, Պիզայի համալսարան) գեկույցը նվիրված էր վաղ քրիստոնեական հայկական աշխարհայացքի ձեռավորման խնդրին եւ անվանված էր «Եզնիկ Կողբացին Արեւելքի եւ Արեւմուտքի միջև»: Կողբացու եւ նրա «Եղծ աղանդոց»-ի վերլուծությունը, ըստ հեղինակի, ցույց է տալիս, որ բացի կրոնական խնդիրներ քննարկելուց, գիրքն ուներ մեկ այլ ենթատեքստային մակարդակի առաքելություն, այն է՝ պաշտպանել հայոց ինքնության ոլորտը:

Վերոհիշյալ գեկույցներից տարբերվում էր *Շառլ դը Լամբերտրերիի* (Ֆրանսիա, Սորբոնի համալսարան) գուտ լեզվաբանական ելույթը՝ «Դասական հայերենի կրոնական բառապաշարը» վերնագրով: Վերլուծելով գրաբարյան բառապաշարը՝ գեկույցողը փորձեց ցույց տալ հայերեն կրոնական եզրաբանության ձեռավորման ընթացքը, կամ ինչպես ինքը հեղինակը սահմանեց՝ շերտագրությունը (*stratification*)՝ ուշադրություն դարձնելով այն բառերի վրա, որոնք ինչպես բուն հայերեն են եւ գալիս են հնդեվրոպական ընդհանրության վաղ շրջանից, այնպես էլ իրանական կամ արամեական փոխառություններ են:

Ճարտարապետության ոլորտից ներկայացվեց մեկ գեկույց՝ *Պասրիկ Տոնասյանյանի* (Ֆրանսիա, Մարսելի համալսարան) «Երերույքը եւ հայսիրիական հարաբերությունները վաղ քրիստոնեության շրջանում» վերնագրով: Հենվելով վերջին տարիներին Երերույքի բազիլիկ տաճարում իրականացվող հայ-ֆրանսիական հետազոտությունների արդյունքների վրա՝ հեղինակը փորձեց բացահայտել վաղ քրիստոնեական այդ յուրահատուկ եկեղեցու ճարտարապետական առանձնահատկությունները՝

հայկական և սիրիական պատմամշակութային հարաբերությունների ընդհանուր համատեքստում:

Հնագիտական ելույթները երկուսն էին: *Շարեֆան Դեշամպը, Ֆրանսուա Ֆիշե դը Կլերֆոնտենը* և *Վինչենցո Մուսարեկին* (Ֆրանսիա, Հուշարձանների պահպանության կոմիտե) «Ուրարտուի և Աքեմենյանների միջև. Էրեբունիի Խալդիի տաճարի տեղագրությունը» գեկույցում խոսեցին Վանի թագավորության և Աքեմենյան Իրանի միջև առկա մշակութային ու կրոնական առնչությունների մասին: Զեկույցի հիմնական թիրախն էր Խալդիի տաճարի ձևափոխումների հարցը՝ աքեմենյան կայսրության ձևավորման շրջանում: Հնագիտական հաջորդ գեկույցը ներկայացվեց *Պավել Ավերիսյանի* և *Արսեն Բորոխյանի* կողմից (Հայաստան, ՀՀ գիտությունների ազգային ակադեմիա) ու վերնագրված էր «Նախաքրիստոնեական Հայաստանի սրբավայրերը»: Այս գեկույցը ժամանակագրական ընդգրկմամբ ամենաձավալունն էր՝ ներառելով Ք. ա. մոտ Թ. հազարամյակից մինչ Ք. հ. առաջին դարերն ընկած ժամանակահատվածը, և նպատակ ուներ դասակարգել Հայկական լեռնաշխարհի սրբավայրերն ըստ ժամանակագրական և տարածական հատկանիշների: Ելնելով մշակութային որոշակի միջավայրում հանդես գալու և տեղագրության առանձնահատկություններից՝ հեղինակները լեռնաշխարհում փաստագրված պաշտամունքի միավորները (կառույցներ, կոթողներ, արտեֆակտներ) ստորաբաժանեցին երկու մեծ խմբի՝ պաշտամունքի միավորներ, որոնք ա) գտնվել են բնակավայրերի ներսում և դրանց մաս են կազմել կամ բ) որևէ բնակավայրի հետ չեն առնչվել՝ հանդես գալով որպես բնական միջավայրի բաղկացուցիչ: Հեղինակները հատուկ շեշտեցին, որ հայկական սրբավայրերի հետազոտությունը բացահայտում է ինչպես ավանդույթի կենսունակությունը, այնպես և նորույթի ուժը: Միևնույն ժամանակ հատուկ շեշտվեց, որ սրբավայրերի զարգացման ընթացքում նկատվում են կայուն տարրեր (օրինակ՝ բնապատմական միջավայրի կազմակերպման ձևը, պաշտամունքային վայրերի երկարակեցությունը, յուրահատուկ վերաբերմունքը ժայռափոր կառույցների նկատմամբ, քարե կոթողների ավանդույթը, նշանային համակարգի բաղադրատարրերը, ծիսական գործունեությունը և այլն), որոնք բացահայտում են Հայկական լեռնաշխարհի բնակչության հասարակական և մշակութային սերտաճման ուղին, որն էապես արտացոլված է հայ ժողովրդի մշակութային հիշողության մեջ՝ նյութական և հոգևոր ժառանգության ձևով:



Զեկույցներն արտահայտում էին երկու կարևոր մոտեցում: Առաջին մոտեցմամբ, որը ներկայացված էր ամենավերջինը հիշված հետազոտությանը, փորձ կատարվեց Հայկական լեռնաշխարհի մշակութային իրողությունները դիտարկել՝ փորձելով բացահայտել կայուն տարրերը երկարատև զարգացումներում (անալիսի դպրոցի բառապաշարով՝ *longue durée*-ում). սա հայացք էր ներսից: Երկրորդ մոտեցումը, որ ներկայացված էր զեկույցների բացարձակ մեծամասնությամբ, պատմական երևույթները քննարկեց ազդեցությունների տեսանկյունից. այսպես, բացի առանձին ելույթներից, որոնք վերաբերում էին սիրիական կամ հունա-հռոմեական ազդեցությունների խնդրին, մնացած բոլորը հին հայկական գործընթացները մեկնաբանեցին իրանական հատվածակողմով, մի տեսակ իրանական նախագիտելիքով. սա հայացք էր դրսից:

Սորբոնյան ժողովում տիրող գիտական մթնոլորտը մեզ ստիպեց վերհիշել հայագիտության անցած ճանապարհը և համեմատել այն ներկայիս վիճակի հետ: ԺԹ.-Ի. դդ., երբ հայագիտությունը կարծես վերջնականորեն ձևավորվել էր որպես առանձին գիտակարգ, ակնհայտ էր գոյությունը երեք ուղղությունների՝ դպրոցներ, որոնք ընկած են արդի հայագիտության հիմքում:

Առաջինը Եվրոպայում զարգացող հնդեվրոպաբանական ոճի հայագիտությունն էր, որն իր մեկնաբանություններում նախապատվությունը տալիս էր իրանիզմների գերակայությանը հայոց լեզվում, աշխարհայացքում և մշակույթում ընդհանրապես՝ Հայաստանը դիտարկելով, ըստ էության, որպես իրանական մշակութային աշխարհի մի հատված: Արդի եվրոպական և ամերիկյան հայագիտությունն այս ճյուղի ժառանգորդն է: Դրա բնորոշ գծերն են՝ հին և միջնադարյան հայկական պետությունների/արքայատոհմների դիտարկումը իրանական կայսրությունների համակարգում, իրանական աշխարհայացքի տարրերի շեշտադրումը ոչ միայն վաղ, այլև միջնադարյան հայկական մշակույթում (օրինակ՝ հայկական էպոսում), Ոսկեդարի որոշ հայ հեղինակների (օրինակ՝ Խորենացու) ուշ թվագրությունը և այլն: Այս դպրոցի ներկայացուցիչների զգալի մասը հայագիտություն է(ր) գալիս իրանագիտությունից, այսինքն՝ կա(ր) ձգտում Հայաստանի միջոցով հասկանալու Իրանը:

Երկրորդ ուղղությունը օուսական հայագիտությունն էր՝ մասնավորապես պետերբուրգյան դպրոցը: Էապես հակադրվելով հնդեվրոպաբաններին՝ այս դպրոցը հայոց լեզուն և մշակույթը դիտարկում էր «կովկասյան մշակութային աշխարհի» համատեքստում և շեշտում հայկականի այն

տարրերը, որոնք գուգահեռներ են գտնում կովկասյան միջավայրում: Աստիճանաբար դառնալով, այսպես կոչված, «հարեթական/ասիանիկ» տեսության մի բաղադրիչը՝ հայագիտության այս տեսակն սկսեց ընդլայնել իր «գիտական կենսատարածքի» սահմանները, և դուրս գալով Կովկասից՝ ուշադրությունը քեռեց հիմնականում հյուսիսային՝ ռուսաստանյան և ավելի քիչ հարավային՝ արեւելամիջերկրական ու արեւմտյան՝ փոքրասիական ուղղություններով: Ընդ որում, այս դպրոցի մեկնաբանություններում գրեթե չէր քննարկվում իրանական գործոնի դերը: Խորհրդային Միության անկումից հետո Ռուսաստանում նկատվում է այս դպրոցի ավանդույթների մասնակի վերածնունդ:

Վերոհիշյալ դպրոցների հետ կար եւս մեկը, որը դուրս էր եկել հայ իրականության ծոցից: Այդ հայագիտության կրողները հայրենիքում (հիմնականում Ս. Էջմիածնում) կամ սփյուռքում (հիմնականում Թիֆլիսում, Վենետիկում) գործող հայ գիտնականներն էին, ովքեր փորձում էին հավաքել ու նկարագրել իրենց ժողովրդի թողած պատմական ժառանգությունը՝ չճշտելով ստեղծել բարդվածությամբ բնորոշվող տեսություններ ու չքննարկելով լայն մշակութային աշխարհների խնդիրը (որոնց ինչ-որ մի անկյունում իր տեղը պիտի գտներ Հայաստանը): Ի տարբերություն առաջին երկու ուղղությունների՝ հայկականը բնույթով «պարզ» էր՝ առանց արտաքին պաճուռանքների, ու այդ պարզության մեջ՝ օրյեկտիվ էր, ի դեպ, համապատասխան հայկական մշակույթի բուն էությանը: Այս պարագայում գիտական գերխնդիր էր դառնում «պեղելը», սահմանելն ու հիմնավորելը, թե որն է բուն հայկականը, որը՝ խառնվածք, և որն է օտարը, ընդ որում՝ առանց ավելորդ սնապարծության որեւէ արտահայտության ու մեծ հարգանքով այդ օտարի նկատմամբ:

Հիշյալ երեք ուղղություններն ունեին և՛ օրյեկտիվ, և՛ սուբյեկտիվ տարբերություններ: Օրյեկտիվ տարբերությունը կայանում էր մեթոդի մեջ, թե ինչպես էին այդ դպրոցների ներկայացուցիչները մոտենում հայ իրականության հետազոտմանը: Հնդեվրոպաբանները Հայաստանն ընկալում էին՝ ռուսամասիրության հիմնական թիրախ դարձնելով հայկական վերնախավը, ի տարբերություն հայկական դպրոցի, որն ուղղված էր գլխավորապես ժողովրդականի շեշտմանը: Մինչդեռ՝ ռուսական դպրոցը կենտրոնացել էր լեզվամշակութային ենթաշերտի վերհանման խնդրի վրա (իրար միացնելով լեզվի և նյութական մշակույթի հետազոտման ոլորտները), որը հիմք պիտի լիներ վերնախավայինն ու ժողովրդականը հասկանալու համար: Այդ դպրոցների սուբյեկտիվ տարբերությունն այն

էր, որ դրանք հիմնականում իրենց դարաշրջանի ու միջավայրի զավակներն էին ևս փորձում էին Հայաստանն ընկալել սեփական տեսանկյունից: Հնդեվրոպաբանները ներկայացնում էին Եվրոպան, որի գաղութները հիփոթի հնդեվրոպական էին՝ ծավալվելով Եվրոպայից մինչ Հնդկաստան: Ռուսական հայագետները ներկայացնում էին մի հյուսիսային կայսրություն, որն արդեն հարյուր տարի էր, ինչ փոխել էր Կովկասի և Արևելյան Հայաստանի զարգացման ուղին և մի կողմից փորձում էր միավորել բազմազգ Կովկասը, մյուս կողմից՝ ուղղորդել նրա կենցաղն ու մշակույթը դեպի հյուսիս: Իսկ երրորդ՝ հայկական ուղղության ներկայացուցիչները, ապրելով սեփական ժողովրդի միջավայրում և զգալով նրա գոյության «հարցականությունը», ամեն գնով ցանկանում էին փրկել նրա ժառանգությունն ու դրանով իսկ կարծես ցույց տալ հայկականի կենսունակությունը և հայտարարել, որ գոյություն է ունեցել «ինքնուրույն հայկական մշակույթ»: Նրանք չէին փնտրում ավելին, քան կա, այլ փորձում էին փրկել և պահպանել եղածը: Նրանք փորձում էին դիտարկել Հայաստանը, կանտյան բառապաշարով, ինքն իր մեջ (*in sich*) և իր մոտ (*an sich*): Սա կարծես լինել հայրենիքը անկախ տեսնելու ի սկզբանե (*a priori*) ցանկություն և այդ ցանկությունը գիտականորեն վերարտադրելու ազնիվ մի ձգտում: Աշխարհայացքի իմաստով այս երրորդ դպրոցի գոյությունն ավելի հին է. նրա արմատները գնում են դեպի հայկական Ոսկեդարի շարժումը և ինչոր տեղ կարելի է ենթադրել, թե սա «Ոսկեդարի վերածնունդն» էր կամ «երկրորդ Ոսկեդարը»:

Այս երեք ուղղությունների մեջ են տեսանելի մեծանուն հայ գիտնականները, որոնց՝ այս կամ այն դպրոցին հարելն ակնհայտորեն կապված էր իրենց կրթական ցնդի հետ: Որպես կանոն, բայց ոչ միշտ, առաջին ուղղությանն էին հարում եվրոպական՝ հիմնականում ֆրանսիական ու գերմանական համալսարաններում կրթված հայ գիտնականները, երկրորդ ուղղությունը ներկայացնում էին ռուսական՝ մասնավորապես Պետերբուրգի համալսարանում կրթված մասնագետները, իսկ երրորդի կրողները հիմնականում հայկական ուսումնական հաստատությունների, նաև դրսում կրթված գիտնականներն էին: Իհարկե, հայագետների նման տիպաբանություն իրականացնելը խիստ պայմանական է, քանի որ նրանցից շատերը կարող էին լինել տարբեր ուղղությունների սահմանային գոտում (ի վերջո, նրանց բոլորի նախնական կրթությունը հայկական էր՝ Գևորգյան ճեմարան, Ներսիսյան դպրոց և այլն). խոսքն այստեղ միայն աշխարհայացքի հիմնական արտահայտչաձևերի մասին է:

Հայագիտության այս երեք տեսակները, հազնելով մարքսիստական քող, շարունակեցին գոյատևել խորհրդային շրջանում: Խորհրդային հումանիտար միտքը մի կողմից ուղղված էր զանգվածայինի («ժողովրդականի») գնահատմանը, մյուս կողմից՝ թերագնահատում էր ազգայինը: 1930-ական թթ. բոնաճնշումների ընթացքում հիմնականում գլխատվեց հայ ազնվական գիտնականների սերունդը, խրախուսվեց «գավառական» գիտությունը: Այնուամենայնիվ, ժամանակի ընթացքում հավասարակշռությունը կարծես վերականգնվեց: Հայագիտական երեք ուղղություններն էլ գլխավորապես տուժեցին, մասամբ էլ օգտվեցին ստեղծված իրավիճակից՝ կախված տարբեր ժամանակահատվածներում գերիշխող տոտալիտար համակարգի տրամադրություններից: Այսպես՝ պետերբուրգյան ուղղությունը հիմնականում ակտիվ էր մինչև 1940-ական թթ., հնդեվրոպականը՝ այդ շրջանից հետո, իսկ հայկականն անընդհատ փորձում էր գոյատևել կամ վերահաստատվել խորհրդային գաղափարախոսության և գրաքննության ճնշման պայմաններում՝ կրելով հիշյալ երկու ուղղությունների խառը ազդեցությունը: Այստեղ պետք է հաշվի առնել մեկ կարևոր հանգամանք. խորհրդային շրջանում, հատկապես՝ Հայկական լեոնաշխարհում և Առաջավոր Ասիայում իրականացվող պատմաբանասիրական, հնագիտական և ազգագրական լայնածավալ աշխատանքների շնորհիվ, խիստ աճեց տեղեկատվական հենքը, հին գիտակարգերը բաժանվեցին նոր ենթաճյուղերի, ինչը, բնականաբար, նպաստեց հայագիտական տարբեր խնդիրների նորովի մեկնաբանմանը՝ հատկապես հինարևելագիտական համատեքստում:

Իսկ ինչպիսին է հայագիտությունն այսօր՝ հայկական պետականության գոյության այս բացառիկ բարենպաստ պայմաններում: Ինչպե՞ս դարձնել հայկական հայագիտությունը մրցունակ և ազդեցիկ, ինչպե՞ս զարգացնել դպրոց, որի հիմքում ընկած է ոչ թե սնապարծությունն ու ինքնահավանությունը, այլ խորենացիական ինքնաքննադատությունը և կոմիտասյան պարզությունը՝ զինված համակարգային մտածելակերպով, ոչ թե կույր համոզվածությունը, այլ լայնախոհ փոխըմբռնումը, ոչ թե գերագնահատումը կամ թերագնահատումը, այլ օբյեկտիվության ձգտումը, որը չի փնտրում ավելին քան կա, սակայն գնահատում և պահպանում է եղածը. մի դպրոց, որի գերլսնդիրն է ի վերջո հասկանալ ու զարգացնել մշակութային *անփոփոխ*ը, բայց որը չի խուսափում ազդեցություններից, որն ավանդական ու ազգային է իր էությամբ, բայց ժամանակակից ու միջազգային՝ մեթոդով և արտահայտչաձևերով, ուրեմն՝ մի գիտություն, որ

ընույթով *ինչպե՞րե՞կորուսալ է*, ինչը կնշանակի թե ունակ է ինքն իրեն հայել  
նա ներսից, նա դրսից ու դրանով իսկ չկորցնել ինքնությունն ու հավասա-  
րակշռվածությունը:

Ի տարբերություն ԺԹ.-Ի. դղ., երբ հայագիտությունը կարիք ուներ  
կայանալու և զրադված էր տեղեկատվական հենք ստեղծելով, այսօր՝  
գերաբազ փոփոխվող աշխարհում, այն կարիք ունի իմաստավորելու կու-  
տակված հսկայական տեղեկությունները, լինելու միջմասնագիտական  
և վերջապես ձևավորելու ընդհանուր մեթոդաբանություն (որի առկայու-  
թյան դեպքում, ի դեպ, կվերանան հակասությունները վերոհիշյալ երեք  
ոճի հայագիտությունների միջև): Միայն մեթոդով զինված, համակարգա-  
յին և ինտելեկտուալ հայագիտությունը կարող է լինել ուժեղ և մրցակից՝  
դրանով իսկ հավակնել միջազգային բարձր մակարդակների: Բացի այդ,  
միայն նման հայագիտությունը կարող է լսեցնել «հայկական ձայնը»:

Օգտվելով առիթից ու շարունակելով հայաստանյան հայագիտական  
առաջին հանդեսի՝ «Արարատ»-ի ավանդույթները՝ կցանկանայինք, որ  
«Էջմիածին»-ը դառնար այն հիմնական հարթակը, որտեղ Հայաստանի և  
արտերկրի հայագետները կքննարկեն տարբեր տեսակետեր վերոհիշյալ  
հայեցակարգային խնդիրների վերաբերյալ:

ԱՐՄԵՆ ԲՈՒՌՈՒՅՄԱՆ

*«Էջմիածին» հանդեսի գլխավոր խմբագիր*





# ԳՐԱԽՕՍՈՒԹԻՒՆ ԵՒ ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆ

ԱՐԱՀԱՄ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ՄԿՐՏՅԱՆ,  
ՍՅՈՒՆՅԱՑ ՄԵՏՐՈՊՈԼԻՏԱԿԱՆ ԱԹՈՌԸ  
ՕՐԲԵԼՅԱՆՆԵՐԻ ԺԱՄԱՆԱԿԱՇՐՋԱՆՈՒՄ,  
ԵՐԵՒԱՆ, 2013, 163 ԷՋ

Ջայոց Եկեղեցու պատմության ուսումնասիրության համար հատկապես կարևոր է Եկեղեցու կյանքի պատմական դրվագների հետազոտումը նրա նվիրապետական կառուցվածքի լույսի ներքո: Ընդհանրական Եկեղեցու պատմության ուսումնասիրման ոլորտում այս ուղղությունը ծնունդ է տվել բազմաթիվ կարևոր մենագրությունների: Արժևորվել են, ըստ այսմ, ոչ միայն նվիրապետական կառույցներն ինքնին, այլև դրանցից ածանցվող սոցիալ-տնտեսական փոխահարաբերությունները, մշակութային-գրական զարգացումները, քաղաքական-վարչական առանձնահատկությունները են: Մեթոդի առումով՝ նվիրապետական տարբեր աթոռների ու կառույցների հետազոտությունն առիթ է տալիս Եկեղեցու պատմությունը դիտարկելու առավել նեղ ու մասնագիտական ուսանյակի ներքո: Եւ երբեմն առանձին միավորների հետազոտությունը կարող է պարզել ու լուսարանել պատմության ավելի ընդհանրական շերտերի փոխկապակցվածությունը:

Վերոնշյալ առանձնահատկություններով առաջնորդված մի մենագրություն է վերջերս հրատարակված՝ «Սյունյաց մետրոպոլիտական աթոռը Օրբելյանների իշխանության ժամանակաշրջանում» աշխատությունը: Արրահամ եպիսկոպոս Մկրտչյանի մանրագնին հետազոտությունը նպատակ ունի բացահայտելու նախևառաջ Օրբելյանների օրոք Սյունիքում հաստատված աշխարհիկ ու հոգևոր իշխանապետության կրոնաքաղաքական առանձնահատկությունն այս առումով հատկապես կարևոր Մոն-

դրական կայսրության ժամանակաշրջանում, երբ մինչև վերջինիս իսլամացումը համեմատաբար կրոնաքաղաքական զարթոնք էր նկատվում գրավյալ երկրների ու ժողովուրդների կյանքում: Մենագրության ստեղծման մյուս կարևոր պատճառն է նաև, ըստ հեղինակի, Օրբելյան տոհմի օրոք ծաղկող հոգևոր-աշխարհիկ իշխանապետության թերևս ամենաառանձնահատուկ կողմը. այն Հայ Եկեղեցու միակ մետրոպոլիտությունն էր, որով էլ, կաթողիկոսական աթոռի՝ պատմական Հայաստանի տարածքից դուրս գտնվելու պայմաններում, փաստացիորեն ներկայացնում էր բուն Հայաստանի հոգևոր-աշխարհիկ իշխանությունը հաշս օտարաց:

Ուսումնասիրությունը բաղկացած է չորս գլուխներից, որոնցից յուրաքանչյուրը պատմագիտական առումով լուծում է մասնավոր մի խնդիր<sup>1</sup>: Արժև նկատել նաև, որ հեղինակն իր մենագրության մեջ հիմնավորապես կիրառել է հիշատակարանների ու վիճակագրությունների տրամադրած տեղեկությունները (էջ 14-16):

Ուսումնասիրության Ա. գլուխը, ըստ էության, նվիրված է հայոց մեջ «մետրոպոլիտություն» նվիրապետական եզրի ու հասկացության վերաբերյալ առկա մատենագրական տվյալների ամբողջական վերլուծությանը՝ Սյունյաց մետրոպոլիտական աթոռի օրինակով: Սրբազանը, վերլուծելով միջնադարյան մի քանի կարևոր սկզբնաղբյուրներ, հանգում է հետևյալ կարևոր եզրակացությանը. «Սյունյաց մետրոպոլիտությունը հաստատվել է Արրահամ Աղբաթանեցու ժամանակ (607-615 թթ.)՝ կապված Հայ եկեղեցում նվիրապետական ինը դաս ունենալու անհրաժեշտության հետ» (էջ 27): Կարևոր է նաև հեղինակի կողմից վերհանված և ուսումնասիրության մեջ շեշտվող այն տեղեկությունը, թե Սյունիքի մետրոպոլիտը «երկրտասան գաւազանաց» տեր ու առաջնորդ էր, այսինքն՝ իր իշխանության տակ ուներ 12 եպիսկոպոս-թեմակալներ: Սույն տեղեկությունը հատկապես կարևոր է տվյալ ժամանակաշրջանում Հայոց Եկեղեցում նվիրապետական կառույցի որոշ առանձնահատկություններ հասկանալու առումով<sup>2</sup>: Հնարավոր է, որ Հայոց Եկեղեցում Սյունիքում և որոշ այլ տիրույթներում, թեկուզ ժամանակավորապես կիրառվել է կից կամ ստորա-

<sup>1</sup> Ուսումնասիրության խնդիրներն ու նպատակային հարցադրումները ներկայացված են էջ 13-ում:

<sup>2</sup> Հարցին կանոնագիտական առումով առավել մանրամասն պատասխան փորձել է տալ Փարիզի Նանտեր համալսարանի իրավագիտության և իրավունքի պատմության պրոֆեսոր Ա. Մարտիրոսյանը՝ հետևյալ հիմնարար աշխատության մեջ՝ *Le livre des canons arméniens (Kanonagirk' hayoc') de Yovhannēs Awjnec'i: Église, droit et société en Arménie du IV<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalum, vol. 606, Subsidia tomus 116, Lovanii, 2004, էջ 292-312:*

կարգ եպիսկոպոսությունների (suffragant) կարգավիճակը՝ մեծ եպիսկոպոսի կամ մետրոպոլիտի հոգևոր իշխանության ներքո:

Աշխատության մեջ սրբազան հայրն այս առումով նկատում է նաև, որ՝ «...Ստեփանոս Գ.-ի մահից ևս աթոռի երկփեղկումից հետո Տաթևի և Նորավանքի աթոռակալներից որևէ մեկն այլևս չի կոչվում մետրոպոլիտ կամ արքեպիսկոպոս, այլ պարզապես եպիսկոպոս» (էջ 45): Ավելին, ինչպես նկատում է հեղինակը, Ստեփանոս Գ.-ից մինչև Ստեփանոս Օրբելյան (1216-1286 թթ.)՝ Սյունիքը դադարել էր մետրոպոլիտություն լինելուց (անդ): Մեր ակնարկած երևույթի՝ փոքր եպիսկոպոսի կամ փոխանորդ եպիսկոպոսի դերի ու գործառույթի մասին մենագրության մեջ կատարվում է մեկ այլ հստակեցում: Հենվելով Ստեփանոս Օրբելյանի տրամադրած տեղեկության վրա՝ սրբազանը մատնանշում է այն պարզ փաստը, որ Սյունիքում, մասնավորապես՝ Տաթևում, ընկալյալ ավանդություն էր դարձել երկու եպիսկոպոսների միաժամանակյա աթոռակալությունը. այդ եպիսկոպոսներից մեկը սովորաբար առաջնորդն էր, իսկ մյուսը՝ փոխանորդը: Հենց վերջինս էր առաջնորդի մահվանից հետո բազմում նրա գահին (էջ 67): Այս ևս դրան հարակից այլ երևույթների զարգացումն ու վերջնական արտահայտումը, ինչպես նշված է մենագրության մեջ, Ստեփանոս Օրբելյանի ձեռնադրության միջոցով է կանոնականացվում: Օրբելյանի ձեռնադրությունը նկարագրվում է իբրև մետրոպոլիտական, իսկ նրա նշանակումը բնութագրվում է հետևյալ հետաքրքիր եզրով՝ «պոռտոֆրոնտեւ Հայոց Մեծաց», «պառատաֆրաւնտէս պատրիարքին Հայոց»<sup>3</sup>:

<sup>3</sup> Ցանկալի կլիներ մենագրության մեջ տեսնել նաև այս յուրահատուկ տիտղոսի նշանակության մասին որևէ վերլուծություն, քանի որ «պոռտոֆրոնտեւ» բառը կիրառված է միայն Ստեփանոս Օրբելյանի երկում (քառի նշանակության մասին, Օրբելյանի երկում, համառոտ տես «Histoire de la Siounie par Stéphannos Orbélian», traduite de l'arménien par M. Brosset, Saint-Petersbourg, 1864, էջ 3), իսկ վիմագիր կերպով այն հիշատակված է միայն Տաթևի վանքի Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցու գլխավոր դռան ճակատին. «զՏէր Ստեփաննոս Մետրոպոլիտ Սիւնեաց որ է պոֆրոնտեւ Հայոց մեծաց, որդի մեծափառ իշխանին Տարսայիճի, շինողի սուրբ եկեղեցոյ յիշեցէր»։ տես **Սարգիս Զալալեանց**, Ճանապարհորդություն ի Մեծն Հայաստան, հ. Բ., Թիֆլիս, 1858, էջ 302. «Դիվան հայ վիմագրության», պ. 2, գլխ. խմբ.՝ Հ. Օրբելի, Երևան, 1960, էջ 25: Ընդհանրապես, *պոռտոֆրոնտեւ* եզրն ունի բացառապես բյուզանդական ծագում: Հայերեն բառացի թարգմանությունն է «նախագահ» կամ «նախաթոռ», ևս բյուզանդական եկեղեցական նվիրապետության մեջ մատնանշում էր պատրիարքի կողքին եպիսկոպոսներից ամենաավագի գրադեցրած պաշտոնը: Օրինակ՝ Անտիոքի պատրիարքի պոռտոֆրոնտեւը (հուն.՝ πρωτόθρονος) սովորաբար Տյուրոս քաղաքի մետրոպոլիտն էր, իսկ Կոնստանդնուպոլսի պատրիարքինը՝ Կեսարիայի մետրոպոլիտը (տես **A. Kazhdan** (ed.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol. 3, New York-Oxford, 1991, էջ 1749. **H.-G. Beck**, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959, էջ 73-74): Այսպիսով, կարելի է եզրակացնել, որ Ստեփանոս Օրբելյանին տրված «պառատաֆրաւնտէս պատրիարք»

Գրքի Բ. գլուխը կարելի է բնութագրել իբրև «Սյունյաց մետրոպոլիտության ներքին ճգնաժամի պատմություն», քանի որ այստեղ մանրամասնորեն ներկայացվում է Սյունյաց մետրոպոլիտական աթոռի բաժանումը Տաթևի ու Նորավանքի եպիսկոպոսությունների՝ այլ նվիրապետական աթոռների հետ (Երուսաղեմ, Աղթամար ևն) հարաբերությունների լույսի ներքո: Ըստ էության, պատմության այս կարևոր պահին Սյունիքում գործում են Նորավանքի (Ստեփանոս Գ. և Սարգիս Ա.) և Տաթևի ինքնիշխան եպիսկոպոսները: Սյունյաց Ստեփանոս Գ. աթոռակալի մահվանից հետո՝ 1216 թ., նրա հորեղբորորդին՝ Հովհաննեսը, ձեռնադրվում է Աղթամարի հակաթոռ կաթողիկոսի կողմից և հաստատվում Տաթևում՝ իբրև ինքնիշխան աթոռակալ: Նորավանքի աթոռակալ եպիսկոպոս Սարգիսն այսպիսով ներկայացնում էր Սյունյաց մետրոպոլիտական միացյալ աթոռի օրինական իշխանությունը<sup>4</sup>. սրա վկայությունն է նաև 1226 թվականից հետո Կիլիկյան Հայաստանի թագավոր Հեթում Ա.-ի կողմից նրա ընդունելությունը և Հայոց Կաթողիկոս Կոստանդին Ա. Բարձրաբերդցու կողմից Նորավանքի աթոռի հաստատումը՝ ի հակակշիռ Աղթամարի կողմից ձեռնադրություն ստացած Տաթևի եպիսկոպոսի: Սարգիս եպիսկոպոսը, որոշ ժամանակ Միհրի վանքում ճգնելուց հետո, ուխտի է մեկնում Երուսաղեմ, որտեղ և նահատակվում է 1240-1243 թթ.<sup>5</sup>:

զին Հայոց» տիտղոսը բյուզանդական նվիրապետությունից առնված պատվանուն էր, և թերևս նպատակ ուներ Կիլիկյան Հայաստանում գտնվող Կաթողիկոսին բուն կամ Մեծ Հայքում ներկայացնելու՝ հաշտ այստեղ գտնվող այլ եպիսկոպոսների ու արքեպիսկոպոսների:

<sup>4</sup> Այստեղ անհրաժեշտ ենք համարում անդրադառնալու մի կարևոր հանգամանքի: Նորավանքի աթոռը, ներկայացնելով Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի կողմից հաստատված եկեղեցական օրինական իշխանությունը, փաստորեն միակ գահակալող աթոռն էր, իսկ Տաթևի աթոռի գահակալների իշխանության և նրանց՝ Սյունիքի եպիսկոպոսական գավազանագրքի մեջ ներառելու խնդիրը մնազրության մեջ արձարծված չէ: Եթե հակաթոռ է Տաթևի Հովհաննես եպիսկոպոսը, ինչպես ուրեմն պետք է ընկալել նրան իբրև Սյունյաց եպիսկոպոս: Հիմնարար չի կարող լինել նաև այն փաստը, որ «տեղական հայ և վրաց իշխողները և Կոնստանդին Բարձրաբերդցին վավերացրել էին այս նոր վիճակը, այսպիսով լույսայն կերպով ընդունելով նաև Տաթևի անջատված աթոռի գոյության փաստը...» (էջ 57): Կոնստանդին Բարձրաբերդցին վավերացրել էր Նորավանքի եպիսկոպոսության տարածքի գավառները՝ առանց, սակայն, անդրադառնալու Տաթևի աթոռի օրինականության հարցին: Նույն Աղթամարի աթոռի գոյության փաստն էլ էր ընդունվել լույսայն, սակայն ընդհուպ մինչև աթոռի գոյության ավարտը այն համարվում էր «հետևալ և հակաթոռ»: Հետևարար՝ այս իմաստով Սյունյաց մետրոպոլիտական աթոռի երկատված ժամանակաշրջանի պատմությունը, եկեղեցաբանական իմաստով, մնում է բաց և հստակ պատասխանի կարոտ:

<sup>5</sup> Մրրազան հայրն այստեղ ժամանակագրական կարևոր ճշտումներ է մտցնում Ստ. Օրբելյանի տրամադրած տեղեկությունների մեջ՝ օգտագործելով հատկապես առկա հիշատակարանային և վիճագրական տեղեկությունները. տե՛ս էջ 52-56:

Շուտով, սակայն, այս երկու աթոռակալները, հակառակ իրենց տա-  
րածայնություններին, միանում են ընդդեմ Օրբելյանների հակառակորդ  
Պողոսյան իշխանական տան ջանքերով Երնջակ գավառում ինքնահռչակ  
Հովհաննես եպիսկոպոսի, ով եպիսկոպոսական ձեռնադրություն էր ստա-  
ցել Կոնստանդին Բարձրաբերդցի Կաթողիկոսից: 1267 թ. հասնելով Կիլի-  
կիա՝ Սյունյաց երկու եպիսկոպոսները հանդիպում են արդեն Կոնստան-  
դին Բարձրաբերդցուն փոխարինած Հակոբ Ա. Կայեցի Կաթողիկոսին,  
որը բավարարում է նրանց պահանջը՝ ապօրինի համարելով Երնջակի  
Հովհաննես ինքնակոչ եպիսկոպոսի նկրտումները:

1261 թ. Նորավանքում Սարգիս Բ.-ն փոխարինում է Սարգիս Ա.-ին, իսկ  
1254 թ. Տաթևում եպիսկոպոսական գահ է բարձրանում Հովհաննեսի եղ-  
բայր Հայրապետը, որն իր վերջին տարիներին սկսում է կառավարել Սո-  
դոմոն եպիսկոպոսի հետ: Սյունիքի երկու եպիսկոպոսությունների համար  
այս տարիները քաղաքական իմաստով, կարելի է ասել, նոր հնարավորու-  
թյուններ առթող համատեքստեր էին ստեղծում: Այսպես՝ 1282 թ. Տաթևի  
եպիսկոպոս Հայրապետը, Երուսաղեմ կատարած ուխտագնացությունից  
վերադառնալով, այցելում է Կիլիկյան Հայաստանի Լևոն Գ. թագավորին,  
որն այդ ժամանակ նոր-նոր էր փորձում հաշտության պայմանագիր կնքել  
օրավոր հզորացող Եգիպտական տերության հետ:

Աշխատության Գ. եւ Դ. գլուխները թերևս ամենաարժեքավորն ու  
ամենածավալունն են՝ թե՛ հավաքած սկզբնաղբյուրային եւ թե՛ թվագրա-  
կան ճշգրտումների առումով: Դրանք անդրադառնում են Սյունիքի մետրո-  
պոլիտության ծաղկման երկրորդ շրջանին, որին հեղինակը տվել է «վերա-  
միավորման շրջան» որակումը: Այս ծաղկումը մասամբ պայմանավորված  
էր նաեւ Մոնղոլական տերության մեջ Օրբելյան իշխանների ձեռք բերած  
ազդեցիկ դիրքով ու կարգավիճակով<sup>6</sup>, ինչպես նաեւ նշանավոր Ստեփա-  
նոս Օրբելյան մետրոպոլիտի բուռն ու նախանձախնդիր գործունեությամբ:  
Օրբելյան մետրոպոլիտի կյանքին ու գործունեությանն արված անդրա-  
դարձը կարևորվում է հատկապես Կիլիկյան Հայաստանի հետ նրա ու-

<sup>6</sup> Արժեքավոր կլինեք նաեւ որոշ անդրադարձ կատարել Մոնղոլական տերության՝ Սյուն-  
յաց մետրոպոլիտական աթոռի նկատմամբ որդեգրած վերաբերմունքին: Ընդհանրա-  
պես, այս առումով Կիլիկիո Հայոց թագավորությունն ու Սյունիքի աթոռն ունեն մեծ  
նշանակություն՝ հայ քրիստոնյաների եւ ընդհանրապես Հայոց Եկեղեցու հանդեպ մոն-  
ղոլական իշխանությունների վերաբերմունքը հասկանալու առումով. այս մասին տե՛ս  
F. Luisetto, *Arméniens et autres chrétiens sous la domination mongole*, Paris, 2007: Հարցը  
հատկապես կարևոր է նաեւ Ստեփանոս Օրբելյանի ու Տաթևի իշխող եպիսկոպոսների  
հակամարտության մեջ մոնղոլների դերակատարության եւ նրանց որդեգրած վերաբեր-  
մունքի տեսանկյունից, որին անդրադարձել է հեղինակը (տե՛ս էջ 78-80):



նեցած կապերի և առնչությունների առումով: 1286 թ. Ստեփանոս Օրբելյանը Կոնստանդին Բ. Կատուկեցի Կաթողիկոսի կողմից ձեռնադրվում է մետրոպոլիտ և շուրջ մեկ տարի անցկացնում Կիլիկյան Հայաստանում: Հետագա ընթացքը, սակայն, պայմանավորվում է Ստեփանոս Օրբելյանի և Կիլիկյան Հայաստանի լատինամետ հոսանքի խիստ հակադրությամբ, որին և նվիրված է (էջ 79-89) Գ. գլխի այս հատվածն ամբողջությամբ<sup>7</sup>:

Ստեփանոս Օրբելյանին հաջորդած Հովհաննես-Օրբելի մետրոպոլիտը նույնպես շարունակում է կրել «պռաւտաֆօրանտէս Հայոց մեծաց» տիտղոսը՝ չնայած Կիլիկյան Հայաստանում նստող Հայոց Կաթողիկոսի հետ լարված հարաբերություններին: Ընդ որում, այս տիտղոսում, ինչպես նկատել է տալիս հեղինակը, կատարվում է իմաստային նրբերանգի որոշակի փոփոխություն. «Արևելեան պռաւտաֆօրանտէս»-ը գալիս է փոխարինելու «պռաւտաֆօրանտէս Հայոց մեծաց»-ին (էջ 94): Ավելին՝ կարծես բուն Հայաստանում իր դիրքերն ավելի ամրապնդելու նպատակով՝ Հովհաննես-Օրբելին օգտագործում է առավել լայն ու մասնավորեցնող տիտղոս, ինչպես հայտնի է Մովսիկի կողմից ընդօրինակված Ավետարանի հիշատակարանում. «Տէր Օրպելի Յովանէ՛ վերատեսուչ գահերեց երից աթոռոց՝ Տաթևոյ և Նորավանից և Ցաղացքարոյ՝ գլուխ երկոտասան գաւազանաց» (էջ 98): Այս հոգևոր-քաղաքական հզորացմամբ էր պայմանավորված Հովհաննես-Օրբելի մետրոպոլիտի պայքարն ունիթորների դեմ և կաթողիկոսական որոշումներին հակադրվելու նրա վճռականությունը: Ըստ էության՝ հենց այս ժամանակաշրջանից է սկսում Հայոց Եկեղեցում կաթոլիկ միսիոներների ու Հայոց արևելյան վարդապետների պայքարը, րայց և միաժամանակ՝ գաղափարական-տեսական փոխազդեցությունը:

1324 թ. Հովհաննես-Օրբելու մահվանից հետո Սյունյաց աթոռակալ է դառնում Ստեփանոս-Տաբսայիճը, որի մասին կենսագրական տվյալները հեղինակը վերականգնել ու մանրամասն շարադրել է ըստ հիշատակարանային ու վիճագրական տվյալների: Նույն սկզբնաղբյուրային մոտեցումով են շարադրված նաև Ստեփանոս-Տաբսայիճի՝ Սարգիս մետրոպոլիտի գործունեության տվյալները: Հետաքրքիր է, որ վերջինս նույնպես, թերևս

<sup>7</sup> Եկեղեցական նվիրապետության փոխհարաբերության պարզաբանման առումով հետաքրքիր կլինեք անդրադառնալ այն փաստին, որ Գրիգոր Անավարզեցի Կաթողիկոսի լատինամետ ձեռնարկների պատճառով Սյունյաց մետրոպոլիտներն այլևս չեն դիմում Հայոց Կաթողիկոսին՝ ձեռնադրություն ստանալու համար: Ստեփանոս Օրբելյանն ինքն է ձեռնադրում իր հաջորդ մետրոպոլիտին (էջ 88): Երևույթն իսկապես բացառիկ է Հայ Եկեղեցու պատմության մեջ, որովհետև այս արարքը Հայոց Եկեղեցու պատմության մասնագետների կողմից չի գնահատվել իբրև հերձվածողական:

Կիլիկյան աթոռի հետ լարված հարաբերությունները մասամբ թուլացնելու նպատակով, Երուսաղեմ ուխտի մեկնելիս փորձել է կապեր հաստատել Միջերկրայքի հայ հոգևոր կենտրոնների հետ: Այդ մասին է վկայում 1306 թ. Կիպրոսում ընդօրինակված և Սարգսին ընծայված Ավետարանը (Երուսաղեմ, ՀՊՊ 1033), որտեղ վերջինս ներկայացված է Սյունյաց գահերեց եպիսկոպոսներին բնորոշ բոլոր տիտղոսներով<sup>8</sup>: Առավել հետաքրքիր է Սարգիս մետրոպոլիտից հետո՝ մոտավորապես 1337 թվականից հետո մոտ 40 տարի տևած ժամանակաշրջանի համար հեղինակի կատարած դիտարկումը: Արդարացիորեն նշելով Սյունյաց մետրոպոլիտական աթոռի այս ժամանակահատվածի քիչ ուսումնասիրված լինելը՝ հեղինակը, հենվելով նախորդ ուսումնասիրողների ձեռքբերումների վրա<sup>9</sup>, վերհանում է այս ժամանակաշրջանում գործած (մոտ 1366-1377 թթ.) Սյունյաց Ստեփանոս Սուլթանշահ մետրոպոլիտի կերպարը: Սակայն, հակառակ մեծ հավանականությանը, որ Ստեփանոս Սուլթանշահն իրոք եղել է Սյունյաց Օրբելյան տոհմից սերող հերթական մետրոպոլիտը<sup>10</sup>, այնուամենայնիվ, նրա կերպարի ու գործունեության հիմնական աղբյուր համարվող «Տաղ Տէր Ստեփանոսին՝ Սիւնեաց եպիսկոպոսին» երկում առկա տվյալները որոշ լուսաբանման կարիք ունեն<sup>11</sup>: Տաղից հստակ է դառնում, որ Ստեփանոսը և Սյունյաց իշխան էր, և Սյունյաց գահերեց եպիսկոպոս<sup>12</sup>: Այլ խոսքով՝ Ստեփանոսը պարոնտեր է, իշխանագուն, որը նաև ունի աշխարհիկ իշխանին բնորոշ իրավական-տոհմական լիազորություններ<sup>13</sup>: Հետաքրքիր է, որ Սյունյաց Ստեփանոս պարոնտերը նաև «Մեծ Դիւանի» որդին էր: Ըստ էության՝ դատելով հայ և օտար մատենագրությանց տվյալներից՝ այս պաշտոնը ենթադրում էր Իլյսանության մեծ հարկահավաքին, որն ուներ

<sup>8</sup> Տե՛ս էջ 114. Ավետարանի հիշատակարանը գրված է 1337 թ.:

<sup>9</sup> **Լ. Խաչիկյան**, Սյունյաց Օրբելյանների Բուրթլյան ճյուղը. ԲՄ, թ. 9, 1969, էջ 173-199, տևն **Աս. Մնացականյան**, Միջնադարյան հայրենասիրական մի նորահայտ պոեմ. ԲՄ, թ. 8, 1967, էջ 291-317:

<sup>10</sup> Տե՛ս մասնավորապես **Լ. Խաչիկյան**, նշվ. աշխ., էջ 191-192:

<sup>11</sup> Արրահամ սրբազանն իր աշխատության մեջ (էջ 116-120) արդեն անդրադարձել է միջնադարյան տաղին ու դրա տրամադրած տվյալներին: Այստեղ պարզապես կամենում ենք մեկ-երկու դիտարկում անել՝ կապված Ստեփանոսի անձի ու նրա մահվանից հետո Սյունիքում հաստատված կարգի հետ:

<sup>12</sup> **Աս. Մնացականյան**, նշվ. աշխ., էջ 307:

<sup>13</sup> Հետաքրքիր է, որ տաղի որոշ վերամշակված վարքաբանական տարրերակներում Ստեփանոսը հենց «պարոնտեր» է կոչվում (հմմտ. **Պ. Խաչատրյան**, Միջնադարյան մի անտիպ ողբ. ՊԲՀ, թ. 2, 1965, էջ 202, ծանոթ. 6): Տաղում Ստեփանոսի պարոնտությունը նկարագրող հետաքրքիր ակնարկ կա. «(Թագվոր էր թախթին/Այն Սիւնեաց բերդին. Նայ հուրմն ըռսան կու վարէր/գԱւետրանին)» (տևն **Աս. Մնացականյան**, նշվ. աշխ., էջ 309):

նաև վարչական-ներքին գործերի կառավարման լայն լիազորություններ: Ստեփանոս Օրբելյանի վկայության համաձայն<sup>14</sup> այդ հարկահավաքը կարող էր լինել նաև ոչ մոնղոլ կամ թերևս իսլամ ընդունած օտարազգի<sup>15</sup>: Ամենայն հավանականությամբ, 1356 թ. Իլխանությունը վերջնականապես կործանած Ոսկե Հորդայի տիրակալ Ջանի բեկից հետո էլ Թավրիզում գլխավոր հարկահավաքի պաշտոնը շարունակում էր մնալ իբրև կարևորագույն գործոն տարածաշրջանում<sup>16</sup>: Գլխավոր հարկահավաքն ուներ հայ կին, ըստ էության Օրբելյան իշխանատոհմից, որից եւ ծնվում է Ստեփանոս Սուլթանշահը: Հետաքրքրական է, որ այլազգի հոր որդին՝ Ստեփանոսը, կարողանում է ժառանգել ոչ միայն Սյունյաց աշխարհիկ, այլ նաև հոգևոր իշխանությունը<sup>17</sup>: Ստեփանոսը սպանում է իր հոր երկրորդ կնոջը՝ Էլ-Խութլուին եւ ինքն էլ շուտով արժանանում մահվան: Նրա նահատակությանը նվիրված տաղը պահպանել է Ստեփանոսի կյանքի ու գործունեության մասին բազմաթիվ, թեև անուղղակի, բայց հետաքրքիր մանրամասներ: Դատելով առկա տեղեկություններից՝ կարելի է ենթադրել, որ Ստեփանոսով վերջնականապես սկսվում է մոնղոլական շրջանում Սյունյաց մետրոպոլիտության կառավարման յուրահատուկ մի շրջան, որին տալիս ենք *պարոն-յուրության ժամանակաշրջան* բնորոշումը:

Հավանաբար, Սուլթանշահի այս դեպքից հետո Սյունիքում տիրող մոնղոլական՝ աստիճանաբար թուլացող եւ քաոսի վերածվող իշխանության պայմաններում սրվում է վերջիններիս վերաբերմունքը Սյունյաց հոգևոր տերերի նկատմամբ: Պարոնտերությունն իր վերջնական արտահայտությունը գտնելով ԺԴ. դարավերջին եւ ԺԵ. դարի առաջին կեսին՝ աստիճանաբար վկայում է Սյունյաց մետրոպոլիտության թուլացման մասին, երբ հոգևոր տերերը, մտահոգված աշխարհիկ իշխանության պահպանմամբ ու ամրապնդմամբ, իրենք էին շատ հաճախ, իբրև իշխաններ եւ իշխանագույններ, ստանձնում նաև աշխարհիկ իշխանության ծանր լուծը:

<sup>14</sup> **Ստեփանոս Օրբելյան**, Պատմութիւն Տսնն Միսական, Թիֆլիս, 1910, էջ 468: Ստեփանոս Օրբելյանի համաձայն՝ հարկահավաքներից մեկը «ջուտ» էր, այսինքն՝ հրեա. «...եւ մեծ դիւանին Մաղադալին՝ բարերարոյ ջիտին, որ էր ի վերայ ամենայն հարկաց աշխարհիս»: Խոսքն Իլխանության տիրակալ Արղունի (մահ. 1291 թ.) գլխավոր հարկահավաք Sa'd ad-Daulat-ի մասին է:

<sup>15</sup> P. D. Buell, Historical Dictionary of the Mongol World Empire, Lanham, Maryland & Oxford 2003, p. 94-95.

<sup>16</sup> Անդ, էջ 98-99:

<sup>17</sup> Այստեղ կարելի էր դիտարկման արժանի հարց է, թե ինչ իրավական հիմքերի վրա էր տեղի ունենում իշխանության նմանատիպ փոխանցումը:

Մենագրության մեջ հատկապես կարևոր են, Սյունյաց աթոռի պատմությունը ճիշտ վերականգնելու առումով, հեղինակի ներկայացրած տոհմագրական երեք սխեմաները (էջ 153-155): Դրանց միջոցով վերականգնվում է Սյունիքի մետրոպոլիտական-եպիսկոպոսական աթոռի պատմության ժամանակագրությունը:

Ըստ այսմ՝

ա. Բարսեղ եպս. Սյունյաց (1143-1148 թթ.)

բ. Գրիգոր եպս. Մեղրեցի (մահ. 1168 թ.)

գ. Ստեփանոս Գ. Ֆախր էլ Մսեհ (1170-1216 թթ.)

դ. Հովհաննես Ը. եպս. Տաթևացի (1216-1254 թթ.)

Սարգիս Ա. եպս. Նորավանեցի (1216-1241/44 թթ.)

ե. Հայրապետ եպս. Տաթևացի (1254-1296 թթ.)

Ստեփանոս Դ. եպս. Նորավանեցի (1242-1260 թթ.)

զ. Հովհաննես Թ. եպս. Տաթևացի (1296-1299 թթ.)

Սարգիս Բ. եպս. Նորավանեցի (1261-1298 թթ.)

է. Ստեփանոս Օրբելյան մետրոպոլիտ (1286-1303 թթ.)

ը. Հովհաննես-Օրբել մետրոպոլիտ (1300-1324 թթ.)

թ. Ստեփանոս-Տաբասայիճ մետրոպոլիտ (1314-1331 թթ.)

ժ. Ստեփանոս-Սուլթանշահ եպս. (1366 թ.)

ժա. Ստեփանոս-Իվանե եպս. (1406-1422 թթ.)

ժբ. Եղիշե եպս. Պարոնտեր (1490-1495 թթ.)

Հիշյալ եպիսկոպոսների կողքին հեղինակը վերականգնում է նաև Օրբելյանների շրջանի այլ տոհմերի եպիսկոպոսների գավազանագիրքը՝ դրանով իսկ լրացնելով որոշ ժամանակագրական բացեր և կատարելով օգտակար ճշգրտումներ: Սյունյաց մետրոպոլիտության պատմությանը նվիրված այս աշխատությունը, թերևս, նոր դուռ կարող է բացել այդ ժամանակաշրջանում Հայոց Եկեղեցու նվիրապետության և ընդհանրապես պատմության ուսումնասիրության մի քանի հիմնական ոլորտների համար, ինչպես օրինակ՝ պարոնտերության երևույթն ու դրա առավել խորը հետազոտությունը, Սյունյաց նվիրապետական աթոռի ձևավոլությունները մոնղոլական տիրապետության ժամանակաշրջանում, Սյունիքի հայ իշխանական տների փոխհարաբերությունը մոնղոլական իշխողների հետ և դրանց անդրադարձները Սյունիքի հոգևոր-քաղաքական կյանքի վրա և այլն:

Տ. ՇԱՀԵ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ԱՆԱՆՅԱՆ

ՑԱՆԿ

«ԷԶՄԻԱԾԻՆ» ԿՐՈՆԱԳԻՏԱԿԱՆ-ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԱՆԴԵՍԻ  
2015 Թ. ՏՊԱԳՐՎԱԾ ՆՅՈՒԹԵՐԻ

*ԽՄԲԱԳՐԱԿԱՆ*

Խմբագրականի փոխարէն - Ապրիլի 24-ը հայ նահատակաց սկիին է, Դ. 5  
Տ. ՈՍԿԱՆ-ՔԸՆՅ. ՅՈՎՀԱՆՆԻՍԵԱՆ - Յաղթութեան Միտոն, Թ. 5

*ՀԱՅՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ԿՈՆԴԱԿՆԵՐ. ՕՐՀՆՈՒԹԵԱՆ ԳՐԵՐ*

- Նորին Սուրբ Օծութիւն Տ. Տ. Գաբրելին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի պատգամը մեր Տիրոջ՝ Յիսուս Քրիստոսի Սուրբ Ծննդեան եւ Աստուածայտնութեան տօնի առիթով, Ա. 5
- Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գաբրելին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի ուղերձը Հայոց բանակի օրվա առիթով, Ա. 9
- Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գաբրելին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի խոսքը Հայոց ցեղասպանության 100-րդ տարելիցի միջոցառումները համակարգող պետական հանձնաժողովի նիստին, Ա. 10
- Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գաբրելին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի խոսքը ՀԲԸՄ երեւանյան կենտրոնի բացման առիթով, Դ. 9
- Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գաբրելին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի պատգամը Տեր Հիսուս Քրիստոսի Սուրբ Հարության տոնի առիթով, Դ. 12
- Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գաբրելին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի շնորհավորական ուղերձն Ավետման տոնի առիթով, Դ. 16
- Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գաբրելին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի խոսքը Նեապոլի Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ մատրան վերաբացման եւ Հայոց ցեղասպանության 100-ամյա տարելիցին ձնված խաչքարի օրհնության առիթով, Դ. 17
- Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գաբրելին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի խոսքը Հայոց ցեղասպանության 100-ամյա տարելիցի առթիվ Հոռմի Սուրբ Պետրոսի տաճարում մատուցված Պատարագի ընթացքում, Դ. 20
- Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գաբրելին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի ողջույնի եւ օրհնության խոսքը Հայոց ցեղասպանության 100-րդ տարելիցի առիթով կազմակերպված «Ընդդէմ Ցեղասպանության հանցագործության» գլոբալ ֆորումին, Դ. 23
- Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գաբրելին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի խոսքը Հայոց ցեղասպանության 100-րդ տարելիցի առիթով կազմակերպված «Ընդդէմ Ցեղասպանության հանցագործության» գլոբալ ֆորումի ներառածի նիստի ընթացքին, Դ. 26
- Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գաբրելին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի խոսքը Երեւանի քաղաքային պանթոնում նկերեցու հողօրհնքի առիթով, Դ. 29
- Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գաբրելին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի խոսքը հսկման արարողության ժամանակ, Դ. 31



- Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի խոսքը Հայոց ցեղասպանության նահատակների սրբադասման արարողության ընթացքին, Դ. 33
- Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի խոսքը Հայոց Ցեղասպանության հիշատակի օրվա առիթով, Դ. 36
- Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի խոսքը Վաշինգտոնի ազգային Մայր Տաճարում էկումենիկ արարողության ժամանակ, Ե. 5
- Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի խոսքը հրնթացս Ս. Պատարագի արարողության, Ե. 9
- Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի շնորհավորական ուղերձը Հանրապետության տոնի առիթով, Ե. 12
- Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի քարոզը՝ խոսված Սեանի Ս. Հրեշտակապետաց եկեղեցու օծման առիթով, Ե. 13
- Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի խոսքը Արտաշատի Ս. Հովհաննես եկեղեցու օծման առիթով, Ե. 15
- Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի խոսքը Քրքե Քրքբորյանի հիշատակի ոգնկոչման արարողության առիթով, Զ. 5
- Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի սրբատառ կոնդակը մեծարգոյ տըր եւ տիկին՝ Կոլես եւ Ռոզա Ծառուկեաններին, Է. 5
- Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի ուղերձը՝ Անթիլիասում Մյուռոնօրինության առթիվ, Է. 7
- Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի քարոզը Նոր Հաճրնի Սուրբ Ամենափրկիչ եկեղեցու օծման առիթով, Է. 9
- Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի խոսքը Հայոց ցեղասպանության 100-րդ տարելիցի միջոցառումները համակարգող պետական հանձնաժողովի նիստին, Թ. 7
- Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի խոսքը էկումենիկ հանդիպման ժամանակ, Թ. 10
- Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի խոսքը Սրբալոյս Միտոնի օրհնության առիթով, Թ. 12
- Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի խոսքը Մյուռոնօրինության առիթով տրված պաշտոնական ճաշկերույթին, Թ. 16
- Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի սրբատառ կոնդակը մեծարգոյ տիար Գագիկ Պետրոսեանին, Ժ. 5
- Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի սրբատառ կոնդակը մեծարգոյ տիար Սերգեյ Սարկիսովին, Ժ. 7
- Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի սրբատառ կոնդակը մեծարգոյ տիար Բիծինա Իանիշուիլին, Ժ. 9
- Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի սրբատառ կոնդակը մեծարգոյ տիար Ալբերտ Ադոլֆանին, Ժ. 11
- Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի խոսքը Մասիսի Ս. Թադևոս եկեղեցու օծման առիթով, Ժ. 13
- Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի պատգամը «Հայոց ցեղասպանություն 100. ճանաչումից-հատուցում» միջազգային գիտաժողովի մասնակիցներին, Ժ. 16
- Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի խոսքը Հայոց ցեղասպանության 100-րդ տարելիցի ոգնկոչման առիթով էկումենիկ արարողության ընթացքում, Ժ. 18
- Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի խոսքը Դիլիջանի եկեղեցու հոգրինների արարողության առիթով, Ժ. 21
- Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի խոսքը Թբիլիսիի Ս. Գևորգ եկեղեցու վերածման առիթով, Ժ. 24

- Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Գարեգին Բ. Ամնայն Հայոց Կաթողիկոսի սրբատառ կոնդակը մեծարգոյ տիար Սինան Սինանեանին, ԺԱ. 5
- Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Գարեգին Բ. Ամնայն Հայոց Կաթողիկոսի խոսքը Հայ Եկեղեցու «Լավագոյն ուսուցիչ» մրցանակաբաշխության առիթով, ԺԱ. 7

### ՊԼԵՏՈՆԿԱՆՔ

Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի դիմաստակաւ Գերաշնորհ Տ. Արշակ եպիսկոպոս Խաչատրյանի գեկույցը Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի 2014 թվականի գործունեության վերաբերյալ՝ ներկայացված Գերագույն հոգևոր խորհրդի ժողովում, Գ. 5

### ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

- Տ. Մեսրոպ վարդապետ Պարսամյանի քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում Ս. Պատարագին, Ա. 13
- Տ. Վրթանես եպիսկոպոս Արքահայրնի քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում Հայոց բանակի կազմավորման 23-րդ տարեդարձի առիթով, Ա. 17
- Տ. Բագրատ եպիսկոպոս Գալստանյանի քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում Ս. Դևոնդյանց քահանայից հիշատակության օրվա եւ քահանայական ձեռնադրության առիթով, Բ. 5
- Տ. Մուշեղ եպիսկոպոս Բաբայանի քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում Ս. Վարդանանց տոնի առիթով, Բ. 8
- Տ. Հովնան եպիսկոպոս Հակոբյանի քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում Արտաքսման կիրակիին մատուցված Ս. Պատարագին, Բ. 12
- Տ. Բագրատ եպիսկոպոս Գալստանյանի քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում Անառակի կիրակիին մատուցված Ս. Պատարագին, Գ. 48
- Տ. Շահն վարդապետ Անանյանի քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում Դատավորի կիրակիին մատուցված Ս. Պատարագին, Գ. 51
- Տ. Արշակ եպիսկոպոս Խաչատրյանի քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում Գալստյան կիրակիին մատուցված Ս. Պատարագին, Գ. 55
- Տ. Մուշեղ եպիսկոպոս Բաբայանի քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում Խավարման կարգի ընթացքում, Դ. 38
- Տ. Սինաս արեղա Հալավերդյանի քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում Կարմիր կիրակիին մատուցված Ս. Պատարագին, Դ. 42
- Տ. Վարդան եպիսկոպոս Նավասարդյանի քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում Կաթողիկե Ս. Էջմիածնի տոնի առիթով, Զ. 8
- Տ. Յովնան արքեպիսկոպոս Տէրտէրեանի քարոզը՝ խօսուած Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում Ս. Պատարագին, Է. 12
- Տ. Վարդան եպիսկոպոս Նավասարդյանի քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում Վարդավառի տոնի առիթով, Է. 15
- Տ. Վարդան եպիսկոպոս Նավասարդյանի քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում քահանայական ձեռնադրության առիթով, Է. 18
- Տ. Սինաս արեղա Հալավերդյանի քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում Աստվածածնի գոտու գյուտի տոնի առիթով, Ը. 5
- Տ. Արշակ եպիսկոպոս Խաչատրյանի քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում Խաչվերացի տոնի առիթով, Թ. 19
- Տ. Վարդան եպիսկոպոս Նավասարդյանի քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում Վարագա Սուրբ Խաչի տոնի առիթով, Թ. 22

- S. Գիսակ արքեպիսկոպոս Մուրադյանի քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում Ս. Պատարագին, Ժ. 28
- S. Խաժակ արքեպիսկոպոս Պարսամեանի քարոզը՝ խօսուած Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում Ս. Պատարագին, ԺԱ. 9
- S. Առագ արքեպիսկոպոս Ասատուրեանի քարոզը՝ խօսուած Իրաքի Հայոց թեմի առաջնորդանիստ Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցում Ջրօրհնէքի արարողութեան աոիթով, ԺԱ. 13
- S. Երեմիա արեղա Արգարյանի քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում Ս. Պատարագին, ԺԱ. 16
- S. Շահն վարդապետ Անանյանի քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում Ս. Պատարագին, ԺԲ. 5
- S. Մոմիկ վարդապետ Սարգսյանի քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում «Յղութիւն Սուրբ Աստուածածնի յԱննայէ» տոնի աոիթով, ԺԲ. 9
- S. Մարկոս քահանա Մանգասարյանի քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում Ս. Պատարագին, ԺԲ. 12
- S. **ՇԱՀԵ ՎՐԴ. ԱՆԱՆՅԱՆ** - ԺԶ.-ԺԷ. դարերի բողոքական պատմագետ-աստվածաբանները հայերի եւ Հայոց եկեղեցու մասին, Է. 21
- S. **ՊԱՐԹԵՒ ՎՐԴ. ԲԱՐՍԵՂՅԱՆ** - Կարապետ Տեր-Մկրտչյանի Աստվածաշնչի քննական քննարկի կազմման փորձը, ԺԱ. 38
- S. **ՏԱՃԱՏ Ծ. ՎՐԴ. ԵԱՐՏԸՄԵԱՆ** - Սուրբերը եւ սուրբերուն մատուցները յարգելու, մեծարելու եւ սուրբերուն աղօթելու քրիստոնէական աւանդոյթը, Զ. 11
- S. **ԱՆԱՆԻԱ ԱՐԴ. ԾԱՏՈՒՐՅԱՆ** - Վանականների հանդերձներն ըստ «Մաշտոց» ծիսամատոյանի, ԺԱ. 19
- S. **ԱՂԱՄ ԲՀՆ. ՄԱԿԱՐՅԱՆ** - The Peace Doctrine of Nerses of Lambrone, Գ. 58
- S. **ՍԱՄՎԵԼ ԱՐԵՂԱ ՄԵՍԻԹԱՐՅԱՆ** - Մակարապանը Գրիգոր վարդապետ Տեր-Գևորգյանցի վանահայրոյթյան տարիներին (1872-1876 թթ.), ԺԲ. 15
- ՀԱՅԿԱՐԱՄ ՍՐԿ. ՀԱԿՈԲՅԱՆ** - Էթոսը հոկտոբրական արվեստում եւ Վազգեն Ա. Հայրապետի խոսքում, Ժ. 30
- S. **ԳԱՐԵԳԻՆ ԱՐԴ. ՀԱՄԲԱՐՁՈՒՄՅԱՆ** - Սիրաքի գրքի աստվածաբանական վերլուծությունը, Ա. 22
- ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆ ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ** - Նեստորի քրիստոսաբանական ուսմունքի շուրջ, Բ. 15
- ՄԿՐՏՅԱՆ ՀԵՂԻՆԵ** - Կանանց կուսութեան ուխտի նորահայտ կարգ Երուսաղեմի ԺԷ. դարի Մաշտոցում, Ա. 34
- ՅԱՆՈՒԼԱՏՈՍ ԱՆԱՍՏԱՍԻՈՍ** - Առաքելական ինքնագիտակցութեան վերագտնումը Ի. դարում, Է. 44
- ՍԵԼԵՋՆՅՈՎ ՆԻԿՈԼԱՅ** - Արևելքի Ատրական եկեղեցու քրիստոսաբանությունը, Ե. 19, Արևելքի Ատրական եկեղեցու քրիստոսաբանությունը, ԺԲ. 24
- ՔԱԼԱՇՅԱՆ ԱՎԵՏԻՍ** - Հայ եկեղեցին միապետական հերձվածի դավանաբանական էութեան մասին, Գ. 71, Դ. դարի հականիկեական ընդդիմութեան ձեւավորման հիմքերն ու դրսևորման առանձնահատկութիւնները, Ը. 8

#### **ՃԵՄԱՐԱՆ ԵՒ ՃԵՄԱՐԱՆԱԿԱՆՆԵՐ**

Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի հոգևոր-կրթական քարձրագոյն հաստատութիւնների վերատեսուչ, Գէորգեան հոգևոր ճնմարանի տեսուչ Գերաշնորհ Տ. Գէորգ եպիսկոպոս Սաբոյեանի շնորհաւորական խօսքը Ս. Վարդանանց տօնին նուիրում հանդիսութեան ժամանակ, Բ. 94

Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի հոգևոր-կրթական, բարձրագույն հաստատությունների վերատեսուչ, Գեորգեան հոգևոր ճեմարանի տեսուչ Գերաշնորհ Տ. Գեորգեան Կաթ. Մարոյեանի զեկոյցը՝ 2014-2015 ուսումնական տարույի փակման արարողութեանը, Է. 149

Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի հոգևոր-կրթական հաստատությունների վերատեսուչ, Գեորգեան հոգևոր ճեմարանի տեսուչ՝ Գերաշնորհ Տ. Գեորգեան Կաթ. Մարոյեանի զեկոյցը 2015-2016 ուսումնական տարույի բացման արարողութեանը, Թ. 25

ԵՊՀ ուսանողների, շրջանավարտների և հասարակայնության հետ կապերի գծով պրոբնկտոր Ռուբեն Մարկոսյանի շնորհավորական խոսքը Ս. Վարդանանց տոնի առիթով, Բ. 96

**ԳՆՈՒՆԻ ԱՐՏԱԿ** - Ավարայր, Բ. 98

**Տ. ԳԵՈՐԳԵԱՍ. ՍԱՐՈՅԵԱՆ, Տ. ԱՐԱՐԱՏ ԲՇՆՅ. ՊՕՂՈՍԵԱՆ** - Երուանդ Տէր-Մինասեանի յուշերը Կոմիտաս վարդապետի մասին, Զ. 136

**Տ. ԳԵՈՐԳԵԱՍ. ՍԱՐՈՅԵԱՆ** - Կարապետ Կոստանեան, Գ. 139, Կարապետ վարդապետ Տէր-Մկրտչեանի «Գեորգեան ճեմարանում իմ ապրած օրերը» յուշերի առիթով, Թ. 31

### ՊԱՏՄԱՐԱՆԱՄԻՐԱԿԱՆ

**ԱՍՐՅԱՆ ԱՐՄԵՆ** - Արամ Մանուկեանը Հայոց Մեծ Եղեռնի տարիներին, Զ. 56

**ԱԻԵՏԻՍԵԱՆ ԼՈՒՍԻՆԷ** - Տիրան Չրաքեանի բառաստեղծական արուեստը, ԺԲ. 90

**ԲԱԲԱՋԱՆՅԱՆ ԱՍՏՂԻԿ** - Հայաստանի Թ.-ԺԷ. դդ. անջնարակ խեցեղենի հարդարման եղանակները, Թ. 105

**ԲԱԼԴԱՐՅԱՆ ՍԱՐԳԻՍ** - Պաշտպանության իշխանական տան ծագման հարցը, ԺԱ. 58

**ԲԵԺԱՆՅԱՆ ՄԱՐԻՆԵ** - Մարաշի 1920 թվականի ինքնապաշտպանությունը և հայ լեզունականները, Դ. 68

**ԳԵՈՐԳԵԱՆ ԵՐՋԱՆԻԿ, ԳԵՈՐԳԵԱՆ ՍՈՒՍԱՆՆԱ** - Հարցը որպես ոճական միջոց Գաբրիել Նժդեհի աշխատություններում և գրական-հոստորակական ժառանգության մեջ, Ե. 70

**ԳՅՈՒՐՋԻՆՅԱՆ ԴԱՎԻԹ** - Հայ ժողովրդի պատմական ճակատագիրն արտացոլող մի բառավանդի քննություն (*հայաբաղաբ, հայալան, հայագյուղ, հայաթաղ, հայազաղութ*), Բ. 46, *Հայրենիք* բառի մակդիրները. Հովհաննես Թումանյան և ուրիշներ, Ե. 55, *Հայաստան* և *հայապրայս* բառերի քննություն, Ը. 82

**ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ ԱՐՄԻՆԵ** - Աստվածաշնչյան դարձվածքների առանձնահատկություններն ու ընդհանրությունները, Ժ. 37

**ԴԱԼԱՅԱՆ ՏՈՐԲ** - «Վիպասանք» ժողովրդական դիցավեպի ավանդման եղանակները, Ժ. 58

**ԴԱՆԻԵԼՅԱՆ ԳԱԳԻԿ** - Այ-Մակրիզիի պատմագրական ժամանակագրությունը, Ա. 59

**ԵՂԻԱՋԱՐՅԱՆ ԱՐՄԵՆ** - Գահաժառանգության խնդիրը Բագրատունյաց Հայաստանում և գահակցության վարկածը, ԺԲ. 55

**ԵՓՐԻԿՅԱՆ ԱՐՄԻՆԵ** - Եղրայրական օգնության գլխավոր կարգադիր հանձնաժողովի գործունեությունն Առաջին աշխարհամարտի տարիներին, Դ. 56

**ՋԱՏԻԿՅԱՆ ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ** - Անգլիայի թուրքամետ քաղաքականությունը Հայկական հարցում (1945-1948 թթ.), Ա. 92, Թուրք-ամերիկյան համագործակցությունը հայկական տարածքային խնդիրների մերժման գործում (1945-1948 թթ.), Զ. 69

**ԽԱԶԱՏՐՅԱՆ ԼԱԼԻԿ** - Պատկերավոր համամատությունների կառուցատիպերը Աստվածաշնչի «Երգ երգոց» գրքում, ԺԱ. 49

**ԽԱԶԱՏՐՅԱՆ ԼԱԼԻԿ, ԵՆԳՈՅԱՆ ԼՈՒՍԻՆԵ** - Գոյականի հոլովական գուգաձեռությունների կառուցատիպերը Ե. դարի մատենագրական երկերում, Ը. 60

**ՀԱԿՈՐՅԱՆ ՀԱՅԿ** - Հանգուցյալի նվիրատվության կամ «միաբանվելու» մի նվիրագիր, Թ. 98

- ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ ԱՎԵՏԻՍ, ՄԵԼՔՈՆՅԱՆ ԷԴՈՒԱՐԴ** - Նորսերնդական շարժումը  
վանում և Հայ Եկեղեցին, Ժ. 66
- ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ ՀՄԱՅԱԿ** - Մեծ Եղեռնի տարիներին հայ մանուկների նկատմամբ  
կիրառված բռնությունները, Դ. 44
- ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ ՍԱՐԳԻՍ** - Մոզերի, Մոկսի, մոկացիների ավանդաբանության կա-  
պերի և գործառության ընդհանրությունների մասին, Թ. 53
- ՂԱՆԱԼԱՆՅԱՆ ՏԻԳՐԱՆ** - Տեղահանված հայերի փոխադրումը Ամերիկա Երկրորդ աշ-  
խարհամարտից հետո, ԺԲ. 69
- ՄԱԴՈՅԵԱՆ ԱՐՇԱԿ, ՄԱԴՈՅԵԱՆ ՍԻՐԱՆՈՅՇ** - Մի էջ միջնադարի գեղարուեստա-  
կան արձակից, Ը. 35
- ՄԱԹԵՒՈՍՅԱՆ ԿԱՐԵՆ** - Վիմագրական նշխարներ Արեւմտյան Հայաստանից, Դ. 142
- ՄԱԼԽԱՍՅԱՆ ՄԻՔԱՅԵԼ** - Մեծ Հայքը Կլավդիոս Պտղոմեոսի «Աշխարհագրության»  
համակարգում, Բ. 29
- ՄԱՆՈՒԿՅԱՆ ՍԵՂԱ** - Զաքարիա Քանաքեղացու ձեռագրական վաստակը, Գ. 122
- ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ ՍՈՍ** - Դավանաբանական դիրքորոշումը որպես ազատագրական գաղա-  
փարախոսության ու պայքարի դրսևորում վաղմիջնադարյան Հայաստանում, Է. 62
- ՄԵԼՔՈՆՅԱՆ ԷԴՈՒԱՐԴ** - Հայոց 1915-1916 թվականների ցեղասպանության լուսաբա-  
նումը ակադեմիկոս Մկրտիչ Ներսիսյանի ուսումնասիրություններում, Ը. 69
- ՄԵԼՔՈՆՅԱՆ ՌՈՒԲԵՆ, ՄԱՐՏԻՐՈՍՅԱՆ ԱՆՈՒՇԻԿ** - Պոստմոդեռնիստական «նո-  
րարական վնասը» որպես թուրքական քաղաքական վնասի ավանդույթների անկման  
ազդարար, Ե. 89
- ՊԱԳԻԿՅԱՆ ՍԻԼՎԱ** - «Նուր» և «պաշտել» բառերի մասին, Ե. 49
- ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ ԱՐՄԵՆ** - Հայաստանի դիցարանի էթնիկական հիմքերը, ԺԱ. 78
- ՊՈՂՈՍՅԱՆ ԹԱՄԱՐԱ** - «Արեւմտ համարողութեան» երկը՝ որպես աշխարհաբար  
առաջին տպագիր գիրք, Թ. 83
- ՊՈՂՈՍՅԱՆ ՆՈՐԱՅՐ** - «Թիւր պատրիարքաց». Երուսաղեմի հայոց պատրիարքների  
անտիպ ժամանակագրությունը, Ա. 44, Հովհաննես Հաննա Երուսաղեմացի մատենագ-  
րի կյանքը և «Գիրք պատմութեան Երուսաղեմի» երկը, Թ. 64
- ՊՈՂՈՍՅԱՆ ՍԱՄՎԵԼ** - Ֆրանսիայի հավակնությունները Կիլիկիայում Առաջին աշխար-  
համարտի տարիներին, Ա. 70, Հայկական զինուժի դերը Պաղեստինյան ռազմաճակա-  
տում 1918 թ., Է. 102
- ՋԱՆՓՈԼԱԳՅԱՆ ՄԱԳՂԱ** - Ցեղասպանության թեման Ի. դարի ոռոս պոեզիայում, Դ. 76
- ԲԱՍ ԹԵՐ ՀԱԱՐ ՌՈՍԵՆԻ** - Հին Կտակարանի աստրերեն թարգմանությունները, Գ. 92
- ՍԱՐԳՍՅԱՆ ԱՐՄԵՆ** - Գարեգին արքեպիսկոպոս Սրվանձտյանցը և հայ ժողովրդական  
երգիչական մանրապատումները, Է. 89
- ՍԱՖԱՐՅԱՆ ՎԱՋԳԵՆ** - Դավիթբեկյան պատմաշրջանի գեղարվեստական արձագանք-  
ները, Զ. 36
- ՍԻՄՈՆՅԱՆ ԼԻԼԻԹ** - Տիեզերական թռչունը հայ առասպելաբանության մեջ, ԺԱ. 99
- ՍՎԱՋՅԱՆ ՀԵՆՐԻԿ** - Աղվանից եկեղեցին, Զ. 22
- ՍՈՒՔԻԱՍՅԱՆ ՀԱՄՈ** - Հայաստանի Առաջին Հանրապետությունում հրապարակային  
միջոցառումների նկատմամբ պետական վերահսկողության հարցի շուրջ, Է. 118
- ՏՈՆՈՅԱՆ ԹԱԴԵՒՈՍ** - Երզն՝ խոսքի կերպավորման և խորհրդանշայնացման բարձ-  
րագույն աստիճան, Դ. 93
- ՕՀԱՆՅԱՆ ՀՐԱՆՏ** - Վանական տնտեսություններն Արևելյան Հայաստանում ԺԸ. դա-  
րում, Ժ. 46



## ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐ

- Տ. ՇԱՀԵ ՎՐԴ. ԱՆԱՆՅԱՆ** - «Եկեղեցի եւ պետություն Կիլիկյան Հայաստանում. հայացք ներսից եւ դրսից» միջազգային գիտաժողով Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնում, Ե. 98, Քրիստոսաբանական համաձայնագիր, Ժ. 82
- ԱՍԱՏՐՅԱՆ ՀՈՒՓՄԻՍԵ** - Հայկական ժողովրդական խաղերի ընդհանուր տիպարանական ընութագիրը տարվա սեզոնային փուլերի համատեքստում, Թ. 132
- ԱՍԱՏՈՒՐՅԱՆ ԿԼԱՐԱ** - Հայ հնագիտության պատմությունից. Զվարթնոցի տաճարի պեղումները խաչիկ վարդապետ Դատյանի կողմից, Ժ. 112
- Տ. ՊԱՐԹԵՒ ԱՐԴ. ԲԱՐՍԵՂՅԱՆ** - Հայ Եկեղեցու թեմական-ներկայացուցչական (եկեղեցական-ներկայացուցչական) ժողովները եւ սահմանադրության մշակման գործընթացը, Է. 139
- ԲԵՅԼԵՐՅԱՆ ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ** - «Անիրավ տնտեսը» առակի մեկնության քարոզությունները հայ միջնադարյան մատենագրական ավանդության շարակարգում, Ե. 102
- ԲՈՐԲՈՒՅԱՆ ԱՐՄԵՆ** - Կրոնական առնչությունները հին Հայաստանում (Հայագիտական հանդիպում Սորբոնում), ԺԲ. 126
- Տ. ԿԻՐԱԿՈՍ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ԴԱՎԹՅԱՆ** - Հայ Առաքելական Եկեղեցու Ռուսաստանի եւ Նոր Նախիջևանի թեմի պատմությունն ըստ Հայաստանի Ազգային արխիվում պահված փաստաթղթերի, Է. 134, Սարկավագական աստիճանը վաղ Եկեղեցում, ԺԲ. 102
- ԺԱՄԿՈՉՅԱՆ ԱՂԱՎՆԻ, ԲԱԲԱՅԱՆ ՖԻԻՆԱ** - Մելիք Եզանի պալատական համակառուցի պեղումները Տոլ գյուղում, Ե. 122
- ԺԱՄԿՈՉՅԱՆ ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ** - Արևելագիտության մոռացված նրախաղճի Գ. Կեռի նամակը «Հայոց եպիսկոպոսին», Բ. 67
- ԼԱԼԱՅԱՆ ԱՆՈՒՇ** - Ճշմարտության որոնումն անհատի դրամայում, Ե. 137
- ԽՈՒԴԱՎԵՐԴՅԱՆ ՆԱՆԵ** - Հողային իրավունքի ու հարաբերությունների, Զ. 112 կարգավորման եւ հողօգտագործման հիմնահարցերը հայերեն աղբյուրներում
- ՀԱԿՈԲՅԱՆ ԼԻԼԻԹ** - Արմավիրի մարզի Շահումյան գյուղի Թուխ Մանուկ մատուռը, ԺԱ. 130
- ՀԱԿՈԲՅԱՆ ՀԱՅԿ** - Պատարագների պատվիրման առանձնահատկությունները, Ե. 112
- ՀԱՄԲԱՐՁՈՒՄՅԱՆ ՎԱՋԳԵՆ** - Նոր քառեր Հակոբ Շամախեցու «Հայ նեղելոց» գրքում, Ը. 137
- ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ ԱՎԵՏԻՍ** - Դրվագներ Վանի հոգևոր-կրոնական եւ եկեղեցական կյանքից, Դ. 116
- ՂԱԶԱՐՅԱՆ ՖԼՈՐԱ** - Կոստանդնուպոլսի հայ արծաթագործության մի նմուշ, Ը. 118
- ՄԱՆՈՒԿՅԱՆ ՍԵՂԱ** - Վասպուրականի գեղարվեստական ավանդույթների եւ Կապադովկյան մոնումենտալ գեղանկարչության աղբյուրները, Ը. 102
- ՄԱՐՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆ** - Միջազգային գիտաժողով՝ նվիրված Վանի հերոսամարտի 100-ամյակին եւ քաղաքի առաջին հիշատակության 2870-ամյակին, ԺԱ. 142
- ՄԻՆԱՍՅԱՆ ԷԴԻԿ** - Վասպուրականի հերոսամարտը 1915 թվականին, Դ. 101
- ՄԻՆԱՍՅԱՆ ԹԱՄԱՐԱ** - Վարանդա գավառի ձեռագրական ժառանգությունը, Զ. 100
- ՄԽԻԹԱՐՅԱՆ ԱՆԻ** - Վասպուրականի տարազը հայ գեղանկարիչների գործերում, Ժ. 89
- ՄԿՐՏՉՅԱՆ ԳԵՒՈՐԳ** - Կրոնական իրավիճակը ՀՀ-ում եւ դրա ուսումնասիրության մի քանի առանձնահատկություններ, Գ. 133
- ՇԱՄՄՅԱՆ ՆԱՐԻՆԵ** - «Լմբատ» ժողովրդական պարերգային խմբի գործունեությունը, ԺԱ. 134
- ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ ԴԱՎԻԹ** - Ալեքսանդր Թամանյանն ու հնությունների պահպանությունը, Բ. 77

- ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ ՀԱՅԿՈՒՀԻ** - Ղուկաս Ինճիճյանի գրական ժառանգությունը, Ա. 102
- Տ. ԻՍԱՀԱԿ ՎՐԴ. ՊՈՂՈՍՅԱՆ** - Եկեղեցու հանրային ծառայության դերը, Բ. 84
- ՊՈՂՈՍՅԱՆ ՌՈՒՋԱՆ** - Սղերդը որպես գրչության կենտրոն, Է. 126
- ՍԱՀԱԿՅԱՆ ԿԱՐԻՆԵ** - Սիամանթո-Չարենց, Ա. 114
- ՍԱՅԱԳՅԱՆ ՎԱՀԵ** - Խղճի և դավանանքի ազատության իրավական սահմանափակումների հիմնահարցերը Հայաստանի Հանրապետությունում, Զ. 123, Խղճի և դավանանքի ազատության իրավունքի երաշխիքները Հայաստանի Հանրապետությունում, Թ. 119
- ՍԱՐԳՍՅԱՆ ԱՐՄԵՆ** - Հայ ժողովրդական երգիծական մանրապատում-զվարճախոսությունների թումանյանական գրառումները և դրանց տարբերակային դրսևորումները, Ժ. 98
- Տ. ԳԷՈՐԳ ԵՊՍ. ՍԱՐՈՅԵԱՆ, ՄԱԴՈՅԵԱՆ ԳԷՈՐԳ** - Շարականք նահատակացն Եղեռնի, Դ. 130
- ՄԻՄՈՆՅԱՆ ԱՐՓԻՆԵ** - Քրիստոսի ծննդյան պատկերագրությունը Թովմա Վանանդեցու հրատարակությունների փորագրանկարներում, Զ. 91, Զարդանախշերը Թովմա Վանանդեցու հրատարակած գրքերում, ԺԱ. 119
- ՔԵՇԻՇՅԱՆ ՕՎՍԱՆՆԱ** - Սարգիս Պիծակի մի մանրանկար Ս. Դիոնիսոսի վանքի հունարեն ձեռագրում, Զ. 83
- ՕՀՆՅԱՆ ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ** - Անտիկ դարաշրջանի հնագիտական նյութեր Էջմիածնի պատմաազգագրական թանգարանում, ԺԲ. 112

#### *ԿՐԱՆՕՍՈՒԹԻՒՆ ԵՎ ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆ*

- Տ. ՇԱՀԵ ՎԱՐԳԱՊԵՏ ԱՆԱՆՅԱՆ** - Արրահամ եպիսկոպոս Մկրտչյան, Սյունյաց մառդուպոլիտական աթոռը Օրբելյանների ժամանակաշրջանում, ԺԲ. 135
- ԲՈՋՈՅԱՆ ԱԶԱՏ** - Պետրա Կոստայովայի «Հայկական ժամանակագրություններ Վանա լճի շրջանից. ԺԶ.-ԺԸ. դարեր» աշխատությունը, Թ. 140
- ԽԱԶԱՏՐՅԱՆ ԼԱԼԻԿ** - Հայերենի նույնարադարձիչ փոխառությունները, Բ. 102
- ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ ԱՐՄԵՆ** - Եսայի Հասան-Ջալալյանի վիմագրագիտական վաստակը, Ժ. 117
- ՄԿՐՏՉՅԱՆ ԷԴՈՒԱՐԴ** - Գուրգեն Խաչատրյան, Գրաբար, Երևան, 2014, 492 էջ, Է. 143
- ՈՒԹՈՒՋՅԱՆ ԱՆԻ** - «Պատմություն Տանն Բագրատունեաց» կորած երկասիրությունն ու դրա հեղինակը, Ը. 149

## СОДЕРЖАНИЕ

### *РЕЛИГИЕВЕДЕНИЕ*

|                                                                                                                                                               |    |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Проповедь архимандрита Шаге Ананяна, читанная<br>в Кафедральном соборе св. Эчмиадзина<br>во время св. Литургии .....                                          | 5  |
| Проповедь архимандрита Момика Саргсяна, читанная<br>в Кафедральном соборе св. Эчмиадзина в связи<br>с Праздником Зачатия св. Анною Пресвятой Богородицы ..... | 9  |
| Проповедь иерея Маркоса Мангасаряна, читанная<br>в Кафедральном соборе св. Эчмиадзина<br>во время св. Литургии .....                                          | 12 |
| ИЕРОМОНАХ САМВЕЛ МХИТАРЯН - Монастырь Макараванк<br>в годы настоятельства архимандрита<br>Григора Тер-Геворкянца (1872-1876) .....                            | 15 |
| НИКОЛАЙ СЕЛЕЗНЕВ - Христология<br>Ассирийской церкви Востока .....                                                                                            | 24 |

### *ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ*

|                                                                                                     |    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| АРМАН ЕГИАЗАРЯН - Вопрос престолонаследия<br>в Армении эпохи Багратидов и гипотеза соцарствия ..... | 55 |
| ТИГРАН ГАНАЛАНЯН - Переселение депортированных армян<br>в Америку после Второй мировой войны .....  | 69 |
| ЛУСИНЕ АВЕТИСЯН - Поэтическое искусство Тирана Чракяна .....                                        | 90 |

### *СООБЩЕНИЯ*

|                                                                   |     |
|-------------------------------------------------------------------|-----|
| АРХИМАНДРИТ КИРАКОС ДАВТЯН - Чин диакона<br>в ранней Церкви ..... | 102 |
|-------------------------------------------------------------------|-----|

|                                                                                                                      |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| ОВАНЕС ОГАНЯН - Археологические материалы<br>античного периода в Историко-этнографического<br>музее Эчмиадзина ..... | 112 |
| АРСЕН БОБОХЯН - Религиозные отношения в древней Армении<br>(Арменоведческая встреча в Сорбонне).....                 | 126 |

***РЕЦЕНЗИИ. БИБЛИОГРАФИЯ***

|                                                                                                            |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| АРХИМАНДРИТ ШАГЕ АНАНЯН - Епископ Абраам Мкртчян.<br>Престол Сюникского митрополита в эпоху Орбелянов..... | 135 |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

## CONTENTS

### *RELIGIOUS STUDIES*

|                                                                                                                                                                                                   |    |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Sermon of Archimandrite Shahe Ananyan delivered during<br>the Divine Liturgy celebrated in the Cathedral<br>of Holy Etchmiadzin .....                                                             | 5  |
| Sermon of Archimandrite Momik Sarkisyan delivered during<br>the Divine Liturgy celebrated in the Cathedral<br>of Holy Etchmiadzin<br>on the occasion of the feast of conception of St. Anne ..... | 9  |
| Sermon of Fr. Markos Mangassaryan delivered during<br>the Divine Liturgy celebrated in the Cathedral<br>of Holy Etchmiadzin .....                                                                 | 12 |
| REV. FR. SAMVEL MKHITARYAN - Makaravank during the abbacy<br>of Archimandrite Grigor Ter-Gevorkyants (1872-1876) .....                                                                            | 15 |
| NIKOLAY SELEZNYOV - Christology of the Assyrian Church<br>of the East .....                                                                                                                       | 24 |

### *HISTORICAL-PHILOLOGICAL STUDIES*

|                                                                                                                         |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| ARMAN YEGHIAZARYAN - Issue of the heir to the throne<br>in the Bagratid Armenia and the hypothesis of the co-heir ..... | 55 |
| TIGRAN GHANALANYAN - Transportation of deported Armenians<br>to America after the Second World War .....                | 69 |
| LUSINEH AVETISYAN - Tigran Cherakian's word-creating art .....                                                          | 90 |

### *ESSAYS*

|                                                                       |     |
|-----------------------------------------------------------------------|-----|
| ARCHIMANDRITE KIRAKOS DAVTYAN - Deaconry<br>in the early Church ..... | 102 |
|-----------------------------------------------------------------------|-----|



|                                                                                                                                 |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| HOVHANNES OHANYAN - Archaeological materials of Classical period<br>in the Historical-Ethnographical Museum of Etchmiadzin..... | 112 |
| ARSEN BOBOKHYAN - Religious relations in ancient Armenia<br>(Armenological meeting in Sorbonne) .....                           | 126 |

### *LITERARY REVIEW*

|                                                                                                                        |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| ARCHIMANDRITE SHAHE ANANYAN - Bishop Abraham Mekertchyan,<br>Metropolitan See of Syunik in the reign of Orbelians..... | 135 |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|

## ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ

### ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

- S. Շահե վարդապետ Անանյանի քարոզը՝  
խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում Ս. Պատարագին..... 5
- S. Մոմիկ վարդապետ Սարգսյանի քարոզը՝  
խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում  
«Յդութին Սուրբ Աստուածածնի յԱննայէ» տոնի առիթով ..... 9
- S. Մարկոս քահանա Մանգասարյանի քարոզը՝  
խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում Ս. Պատարագին.....12
- S. ՍԱՄՎԵԼ ԱԲԵՂԱ ՄԽԻԹԱՐՅԱՆ** - Մակարավանքը  
Գրիգոր վարդապետ Տեր-Գևորգյանցի  
վանահայրության տարիներին (1872-1876 թթ.) .....15
- ՆԻԿՈԼԱՅ ՍԵԼԵՋՆՅՈՎ** - Արևելքի Ասորական Եկեղեցու  
քրիստոսաբանությունը ..... 24

### ՊԱՏՄԱԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

- ԱՐՄԱՆ ԵՂԻԱԶԱՐՅԱՆ** - Գահաժառանգության խնդիրը  
Բագրատունյաց Հայաստանում և գահակցության վարկածը ..... 55
- ՏԻԳՐԱՆ ՂԱՆԱԼԱՆՅԱՆ** - Տեղահանված հայերի փոխադրումը  
Ամերիկա Երկրորդ աշխարհամարտից հետո..... 69
- ԼՈՒՍԻՆԷ ԱԽԵՏԻՍԵԱՆ** - Տիրան Չրաքեանի  
քառաստեղծական արուեստը..... 90

### ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐ

- S. ԿԻՐԱԿՈՍ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ԴԱՎԹՅԱՆ** - Սարկավագական  
աստիճանը վաղ Եկեղեցում .....102

|                                                                                                                                       |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ՕՀԱՆՅԱՆ</b> - Անտիկ դարաշրջանի<br>հնագիտական նյութեր Էջմիածնի<br>պատմաազգագրական թանգարանում .....                       | 112 |
| <b>ԱՐՍԵՆ ԲՈՒՈՒՅԱՆ</b> - Կրոնական առնչությունները<br>հին Հայաստանում (Հայագիտական հանդիպում Սորբոնում).....                            | 126 |
| <br><i>ԳՐԱՆՕՍՈՒԹԻՒՆ ԵՒ ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆ</i>                                                                                            |     |
| <b>Տ. ՇԱՀԵ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ԱՆԱՆՅԱՆ</b> - Արրահամ եպիսկոպոս<br>Մկրտչյան, Սյունյաց մետրոպոլիտական աթոռը<br>Օրբելյանների ժամանակաշրջանում ..... | 135 |

- ԱԲՀ** - Առձեռն բառարան հայկազնեան լեզուի (Մ. Ազեքեան, Գր. Ճէլալեան), Վենետիկ, 1846 և 1865
- ԱԺ** - Արեւելագիտական ժողովածու, Երևան
- ԱԻ** - Արեւելագիտության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երևան
- ԱՀ** - Ազգագրական հանդէս (խմբ.՝ Ե. Լալայեան), հ. 1-26, Շուշի/Թիֆլիս, 1896-1916
- ԱՅՏ** - Աստվածաբանության ֆակուլտետի տարեգիրք, Երևան
- ԲԵՀ** - Բանքեր Երևանի համալսարանի, Երևան
- ԲՀ** - Բանքեր հայագիտության, Երևան
- ԲՀԱ** - Բանքեր Հայաստանի արխիվների, Երևան
- ԲՄ** - Բանքեր Մատենադարանի, Երևան
- ԳԱԹ** - Գրականության և արվեստի թանգարան, Երևան
- ԳԻ** - Մանուկ Աբեղյանի անվան գրականության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երևան
- ԳՀՃ** - Գեորգեան հոգևոր ճեմարան (աստուածաբանական համալսարան), Ս. Էջմիածին
- ԴԱՆ** - Դաշտային ազգագրական նյութեր
- ԴՀՊ** - Դիւան հայոց պատմութեան (խմբ.՝ Գ. Աղանեան), հ. 1-13, Թիֆլիս, 1893-1917
- ԴՀՎ** - Դիվան հայ վիմագրության, Երևան
- Ե(Լ)Ժ** - Երկերի (յիսկատար) ժողովածու
- ԵՊԿ** - Երևանի պետական կոնսերվատորիա
- ԵՊՀ** - Երևանի պետական համալսարան
- ԷԱԺ** - Էմինյան ազգագրական ժողովածու (խմբ.՝ Գ. Խալաթյան, Կ. Կոստանյան), հ. 1-9, Մոսկվա, 1901-1913
- ԼԻ** - Հրաչյա Աճառյանի անվան լեզվի ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երևան
- ԼՀԳ** - Լրարեր հասարակական գիտությունների, Երևան
- ՀԱ** - Հանդէս ամսօրեայ, Վիեննա
- ՀԱԱ** - Հայաստանի ազգային արխիվ, Երևան
- ՀԱԲ** - Հայերեն արմատական բառարան (Հ. Աճառյան), հ. 1-4, Երևան, 1971-1979
- ՀԱԲՆ** - Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, Երևան
- ՀԱԲՈ** - Հայոց անձնանունների բառարան (Հ. Աճառյան), հ. 1-5, Երևան, 1942-1962
- ՀԱԹ** - Հայոց ազգագրության և ազատագրական պայքարի պատմության ազգային թանգարան, Սարդարապատ
- ՀԱԻ** - Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երևան
- ՀԱՊ** - Հայաստանի ազգային պատկերասրահ, Երևան
- ՀԲԲ** - Հայերեն րացատրական բառարան (Ստ. Մալխասյան), հ. 1-4, Երևան, 1944-1945
- ՀԺՀ** - Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, Երևան
- ՀՀ** - Հայագիտական հանդէս, Երևան
- ՀՀ ԳԱԱ** - Հայաստանի Հանրապետության գիտությունների ազգային ակադեմիա, Երևան
- ՀՀՀ** - «Հասկ» հայագիտական հանդէս, Անթիլիաս
- ՀՀՀԸ** - Հայաստանի հնագիտական հուշարձանները, Երևան
- ՀՀՀՍ** - Հայկազեան հայագիտական հանդէս, Բեյրութ
- ՀՀՄ** - Հայաստանի հնագույն մշակույթը, Երևան
- ՀՀՄԸ** - Հին Հայաստանի մշակույթը, Երևան
- ՀՀՑ** - Հայագիտության հարցեր, Երևան
- ՀՀՇՏԲ** - Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան (Թ. Խ. Հակոբյան, Ստ. Ս. Մելիք-Բախչյան, Հ. Խ. Բաքսեղյան), հ. 1-5, Երևան, 1986-2001
- ՀՊԹ** - Հայաստանի Պատմության թանգարան, Երևան
- ՀՊՀ** - Հնագիտական պեղումները Հայաստանում, Երևան
- ՀՊՀԵ** - Հայոց պատմության հարցեր, Երևան
- ՀՊՄՀ** - Հայաստանի պետական մանկավարժական համալսարան, Երևան
- ՀՊՏՀ** - Հայաստանի պետական տնտեսագիտական 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

- ՄՄ** - Մաշտոցի անվան Մատենադարան, Երևան
- ՄՊՎ** - Մատենադարանի պարսկերեն վավերագրերը, Երևան
- ՄՅՀԶ** - Մայր ցուցակ հայերեն ձեռագրաց Մաշտոցի անուն Մատենադարանի, Երևան
- ՆԲՀ** - Նոր բառգիրք հայկազան լեզուի (Գ. Անտիքեան, Խ. Միրմէլեան, Մ. Անգերեան), հ. 1-2, Վենետիկ, 1836-1837
- ՆՀԺՊ** - Նյութեր հայ ժողովրդի պատմության, Երևան
- ՇՀՀԿ** - Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն. գիտական աշխատանքներ, Գյումրի
- ՊԲՀ** - Պատմաբանասիրական հանդես, Երևան
- ՊԻ** - Պատմության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երևան
- ՊՄ** - «Պատմություն և մշակույթ» հայագիտական հանդես, Երևան
- ՎՀԵՊ** - Վավերագրեր Հայ Եկեղեցու պատմության, Երևան
- ՎՀՀ** - «ՎՀՀ» համահայկական հանդես, Երևան
- ՏՀԳ** - Տեղեկագիր հասարակական գիտությունների, Երևան
- ՅԶՄՄ** - Ցուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անուն Մոտենադարանի, Երևան
- ՔՀ** - Քրիստոնյա Հայաստան, Ս. Էքսիաժին
- ՔՀՀ** - «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Երևան, 2002
- ՕԱՀՀՄ** - Օտար աղբյուրները հայերի և Հայաստանի մասին, Երևան
- ԱԴԵ** - Армянский гуманитарный вестник, Ереван
- АО** - Археологические открытия, Москва
- АПА** - Археологические памятники Армении, Ереван
- АРА** - Археологические раскопки в Армении, Ереван
- ВВ** - Византийский временник, Ленинград-Москва
- ВДИ** - Вестник древней истории, Москва
- ВЕУ** - Вестник Ереванского университета, Ереван
- ВОН** - Вестник общественных наук, Ереван
- ДВ** - Древний Восток, Ереван
- ДКА** - Древнейшая культура Армении, Ереван
- ИАЭ** - Институт археологии и этнографии, НАН РА, Ереван
- ИАН** - Известия Академии наук Армянской ССР, Общественные науки, Ереван
- ИФЖ** - Историко-филологический журнал, Ереван
- КБС** - Кавказско-ближневосточный сборник, Тбилиси
- КВ** - Кавказ и Византия, Ереван
- КДА** - Культура древней Армении, Ереван
- КСИА** - Краткие сообщения института археологии, Москва
- КСИИМК** - Краткие сообщения института истории материальной культуры, Москва
- МАК** - Материалы по археологии Кавказа, Москва
- МИАН** - Материалы по истории армянского народа, Ереван
- МНМ** - Мифы народов мира, Москва (ред. С. А. Токарев), 1991-1992
- НАА** - Национальный архив Армении, Ереван
- СА** - Советская археология, Москва
- СМОПІК** - Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, т. 1-46, Тифлис, 1881-1915
- СЭ** - Советская этнография, Москва
- ХВ** - Христианский Восток, Санкт-Петербург
- ANES** - Armenian Journal of Near Eastern Studies, Yerevan
- AS** - Anatolian Studies, Cambridge
- AW** - Antike Welt, Mainz am Rhein
- BAR** - British Archaeological Reports, International Series, Oxford
- CAH** - Cambridge Ancient History, Cambridge
- IC** - Iran and the Caucasus, Leiden
- JANER** - Journal of Ancient Near Eastern Religions, Leiden
- JAOS** - Journal of American Oriental Society, Michigan
- JAS** - Journal of Armenian Studies, Belmont
- JSAS** - Journal of the Society for Armenian Studies, Fresno
- MDOG** - Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, Berlin
- OrCh** - Oriens Christianus, Leipzig
- PO** - Patrologia Orientalis, Paris-Brepols
- RÉA** - Revue des études arméniennes, Paris
- SMEA** - Studi Micenei ed Egeo-Anatolici, Roma



Հրապարակում է  
Գեորգևան հոգևոր ճեմարանի  
(ապրուստարանական համալսարան)  
գիտությունների և արհեստագիտության  
և արվեստի

#### 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.lib.sci.am/arm/node/2> համացանցային հասցեով:

Օգտվողներին բոլոր նյութերը հասանելի են ազատ դիտման ու ներբեռնման կարգավիճակով:

Ունեցե՛ք Ձեր ներդրումը համահայկական այս եզակի նախագծում՝ օգտվելով հանգույցից, տարածելով տեղեկատվություն դրա մասին, տրամադրելով թվայնացված նյութեր:

*Հայաստանի ազգային գրադարան*

ԽՄԲԱԳՐՈՒԹԵԱՆ ՀԱՍՑԷՆ՝

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅՈՒՆ, Բ. ՎԱԿԱՐՇԱԿԱՆ,

ՄԱՅՐ ԱԹՈՒ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱՇԻՆ

«ԷՋՄԻԱՇԻՆ»

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ԵՒ ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԱՆԴԵՍԻ ԽՄԲԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ

Республика Армения, Эчмиадзин, Редакция журнала «Эчмиадзин»  
Republic of Armenia, Etchmiadzin, Redaction of Review "Etchmiadzin"

Web կայքի հասցեն՝ [www.etchmiadzine.am](http://www.etchmiadzine.am)

Էլ. փոստ՝ [mayratoriamsagir@gmail.com](mailto:mayratoriamsagir@gmail.com) կամ [etchmiadzinamsagir@gmail.com](mailto:etchmiadzinamsagir@gmail.com)

Ամսագրի արխիվն ամբողջական կերպով՝ [www.tert.nla.am](http://www.tert.nla.am)

Հեռ. (+374-10) 517-296/174

Ստորագրուած է տպագրութեան 15. 01. 2016 թ.

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



ՄԱՅՐ ԱԹՈՒ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱՇԻՆԻ ՏՊԱՐԱՆ