

ԷԶՄԻԱԾԻՆ



Ը
2012



ՊԱՇՏՈՆԱԿԱՆ ԱՄՍԱԳԻՐ
ԱՄԵՆԱՅՆ ՆԱՅՈՅ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՈՒԹԵԱՆ
ՄԱՅՐ ԱԹՈՌՈՅ ՍՐԲՈՅ ԷՋՄԻԱՇՆԻ

Օգոստոս

2012
Ս. Էջմիածին



ՀՐԱՄԱՆԱԲ

Տ. Տ. ԳԱՐԵԳՆԻ ԵՐԿՐՈՐԻ

ՎԵՀԱՓԱՌ ԵՒ ՍՐԲԱԶՆԱԳՈՅՆ

ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՅ



**ԳԻՐ ՆԱՅՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ՕՐՆՈՒԹԵԱՆ ԵՒ ԳՆԱՆԱՏԱՆԱՅ
ԱՌ ՄԻՐԵՅՆԵԱՎ ԴՈՒՍՏՐՆ ՄԵՐ ԵՒ ՆԱՐԱԶԱՏ ԶԱԲԱԿՆ
ՄԱՅՐ ԱԹՈՌՈՅ ՍՐԲՈՅ ԷԶՄԻԱԾՆԻ ՄԵԾԱԶՆԻԻ
ՏԻԿԻՆ ԷՄՄԱ ԹԱՊԻՊԵԱՆ ՍՈՂՈՅԵԱՆ
ՈՐ Ի ՏԻԹՐՈՅԹ, ԱՄՆ**

Միրելի Տիկին Թապիպեան Սողոմեան,

Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնից Նայրապեական Մեր սէրն ու օրհնութիւնն ենք
յղում Ձեզ՝ Առաքելական մեր Սուրբ Եկեղեցու հաւարաւոր, պարուարժան դստերդ:

Ճանաչում ենք Ձեզ անձնապէս և քաջածանօթ ենք Ձեր եկեղեցանութեւ, ազգօգուր
գործունէութեանը: Ձեր լուսահոգի ամուսնու՝ Քարլ Սողոմեանի հետ միասին Դուք
աստուածահաճոյ բազմաթիւ գործերի հեղինակ դարձաք՝ ջանալով առաւել շէն ու
պայծառ դարձնել հայ կեանքը Միացեալ Նահանգներում: Ձեր ընտանիքի հետեւողական
յանձնառութիւնները ի նպաստ Տիբորյոյ Սուրբ Յովհաննէս եկեղեցու և ԱՄՆ Նայոց
Արեւելեան թեմի Առաջնորդարանի՝ արժանի յարգանք ու սէր են բերել Ձեզ ամերիկահայ
համայնքում, ինչիս ականապրես ենք եղել Մեր Նովորապեական Մեր այցելութիւնների
ընթացքին:

Ձեր բարեգործութիւնների շղթայի մէջ առանձնակի րեղ ունեն Ձեր իրագործումները
Մայր Նայրենիքում: Տարիներ առաջ Դուք սիրով յանձն առաք Վայք քաղաքի
Սուրբ Դաիթ եկեղեցու և համայնքային կենտրոնի կառուցման հովանաւորութիւնը,
աջակցեցիք Նայասպանում և Արցախում բարեխիրական ծրագրերի իրականացմանը՝ ի
նպաստ հայրենաբնակ եղբայրների ու քոյրերի բարօր կեանքի:

Մեզ համար անկեղծ գոհութիւն է, որ Մեր խնդրանքին ընդառաջ, Ձեր
բարեյիշարակ ամուսնու և Ձեր հետեւողական աշխատանքով հաւաքած ու կորուստից
փրկած ձեռագրերը Դուք նուիրեցիք Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնին՝ ի ցուցադրութիւն
մեր հաւարացեալների և Սուրբ Էջմիածնի այցելուների:

Նաւարաւոր մեր ժողովրդին և Առաքելական մեր Սուրբ Եկեղեցուն մաքուցած Ձեր
ծառայութիւնների բարձր գնահատանքով և սիրով ընդառաջ ԱՄՆ Նայոց Արեւելեան

թեմի Առաջնորդ Գերաշնորհ Տ. Խաժակ Արքեպիսկոպոս Պարսամեանի խնդրանքին, շնորհում ենք Ձեզ Առաքելական մեր Սուրբ Եկեղեցու

Ս Ո Ւ Ր Բ Գ Ր Ի Գ Ո Ր Լ Ո Ւ Մ Ա Ւ Ո Ր Ի Չ

պապուոյ բարձրագոյն շքանշանը:

Ի խորոց սրտի Մեր աղօթքն ու բարի մաղթանքն է, որ Բարձրեալ Տէրն Իր հանապազ օրհնութեամբ զօրավիզ ու աջակից լինի Ձեզ եւ հաւաքաւոր Ձեր ընկերների անդամներին՝ պարգեւելով ամենքիդ քաջառողջութիւն եւ ամենայն բարիք:

Ո՛ղջ լերուք ի Տէր, զօրացեալ շնորհօք Սուրբ Նոգոյն եւ յաւեր օրհնեալ ի Մէնջ, ամէն:

Օրհնութեամբ՝

ԳԱՐԵԳԻՆ Բ.

ԿԱԹՈՂԻԿՈՍ ԱՄԵՆԱՅՆ ՆԱՅՈՅ

Տուաւ Կոնդակս ի 20-ն Օգոստոսի
յամի Տեառն 2012 եւ ի թուին Նայոց ՌՆԿԱ
ի մայրավանս Սրբոյ Էջմիածնի
ընդ համարաւ 680

ՊԱՇՏՈՆԱԿԱՆՔ

ԱՄԵՆԱՅՆ ՆԱՅՈՅ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ՆՈՎՎԱԴՊԵՏԱԿԱՆ ԱՅՅՈՐ ՌՈՒՄԻՆԻԱ ԵՒ ՌԻԿՐԱԽՆԱՅԻ ՆԱՅՈՅ ԹԵՄԵՐ

Օգոստոսի 10-ին Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Գաբելին Բ. Ծայրագույն Պապրիարք եւ Ամենայն հայոց Կաթողիկոսը հովվապետական այցով մեկնեց Ռումինիայի հայոց թեմ՝ հանդիսապետելու Սուջավայի հաճկապար Ս. Աստվածածին վանքի վերածման արարողությունը եւ հիմնադրման 500-ամյակի պոնակապարությունները: Հայրապետական պարվիրականության կազմում էին՝ Արեւմտյան Եւրոպայի Հայրապետական պարվիրակ եւ Ֆրանսիայի հայոց թեմի առաջնորդ Տ. Նորվան արքեպիսկոպոս Զաքարյանը, ԱՄՆ հայոց Արեւելյան թեմի առաջնորդ Տ. Խաժակ արքեպիսկոպոս Պարսամյանը, Նոր Նախիջեւանի եւ Ռուսաստանի հայոց թեմի առաջնորդ Տ. Եզրաս եպիսկոպոս Ներսիսյանը, Բուլղարիայի հայոց թեմի առաջնորդական քրեդակա Տ. Արգար վարդապետ Նովակիմյանը, Մայր Աթոռի միաբաններ Տ. Սիվան արեղա Գրիգորյանը, Տ. Թովմա արեղա Խաչատրյանը եւ պրոֆեսոր Դավիթ Մուրադյանը:

Բուխարեստի օդանավակայանում Վեհափառ Հայրապետին դիմավորելու էին եկել Ռումինիայի հայոց թեմի առաջնորդ Տ. Տաթև եպիսկոպոս հակոբյանը, Ռումինիայի հայոց միության նախագահ Վարուժան Ոսկանյանը, Ռումինիայի ազգային ժողովում հայոց փոքրամասնության ներկայացուցիչ եւ Ռումինիայում 13 փոքրամասնությունների հանձնախմբի արեւնապետ Վարուժան Փամբուկչյանը, Ռումինիայի հանրապետության Կրոնի նախարար Վիկտոր Օբասկին, Ռումին Ուղղափառ Եկեղեցու Պապրիարքական վիժիտորը Զիլլիան եպիսկոպոս Կոմյինյան, Մայր Աթոռի եւ հաճկապարի Ս. Աստվածածին եկեղեցու բարերարներ քրե եւ քիկին հակոբ եւ Իգա Գոյումճյանները, Ռումինիայի հայոց թեմի հոգևորականաց դասը, թեմի պարզամտական ժողովի անդամներ եւ ուխտավորներ:

Վեհափառ Հայրապետի այցելության առիթով առաջնորդանիսար Ս. Հրեշտակապետաց եկեղեցում քրեղի ունեցավ բարեգալստյան եւ հրաշափառի արարողություն, որին հայ հավաքացյալների հետ ներկա էին նաեւ քարքեր երկրների դիվանագիտական առաքելությունների ներկայացուցիչներ, Ռումինիայի հանրապետության նախկին նախագահ Էմիլ Կոստանիսկու, Կրոնի նախարարը, Մշակույթի նախարարության ընդհանուր քարտուղարուհին եւ Քույր եկեղեցիների բարձրաստիճան ներկայացուցիչներ:

Ամենայն հայոց Կաթողիկոսի ձեռամբ կապարվեց հայ գրքի 500-ամյակին նվիրված ցուցահանդեսի բացում Ռումինիայի հայոց թեմի «Դուդյան» Մշակութային կենտրոնի թանգարանային մասնաբաժնում, որպես ներկայացված էին հայ հնագիշտության և Ռումինիայում փառաբանված գրքերը: Այնուհետև Նորին Սրբության օրհնությամբ և բարձր նախագահությամբ քննարկվեցին վերանորոգված առաջնորդարանի բացումը: Նույն օրը Վեհափառ Հայրապետն այցելեց Ռումինիայի հայոց միություն, որպես միության ղեկավար Վ. Ոսկանյանը Նորին Սրբությանը ներկայացրեց միության գործունեությունն ու հետագա ծրագրերը:

Օգոստոսի 11-ին Ամենայն հայոց Կաթողիկոսը հովվապետական այցով եղավ նաև Ուկրաինայի հայոց թեմում: Չերնովցի քաղաքում Վեհափառ Հայրապետն իր օրհնությունն ու բարեմաղթանքները փոխանցեց Ուկրաինայի ողջ փառաձեռք ժամանած մեծաթիվ ուխտավորներին: Չերնովցում հայոց Հայրապետին ողջունելու էին եկել նաև Ռումինիայի Մշակույթի նախարար Միխայիլ Կուլինյակը և Ուկրաինայում հայկական համայնքի նախագահ Վիկեն Շապոնյանը: Այցելության ընթացքում Նորին Սրբությունը հանդիպում ունեցավ Չերնովցիի նախագահին վարչության ղեկավար Միխայիլ Պապիլեի հետ: Հանդիպմանը խոսվեց հայ-ուկրաինական ջերմ հարաբերությունների և ուկրաինական համայնքի մասին: Մասնավոր անդրադարձ կատարվեց Չերնովցիի Ս. Դոդոս-Պեդրոս հայկական եկեղեցու կարգավիճակին, որն այժմ, որպես համայնքային դահլիճ, պարկանում է Ուկրաինայի մշակույթի նախարարությանը և փրամադրվում է Հայ Եկեղեցուն օրական միայն 2 ժամ՝ եկեղեցական արարողություններ կատարելու համար: Այս առիթով Վեհափառ Հայրապետը դիմեց պրն. Ս. Պապիլեին՝ եկեղեցու խորանը վերանորոգելու և որպես լիարժեք գործող եկեղեցի այն հայկական համայնքին վերադարձնելու հարցով:

Նույն օրը Ամենայն հայոց Կաթողիկոսն Ուկրաինայից վերադարձավ Ռումինիայի հայոց թեմ: Օգոստոսի 12-ին Վեհափառ Հայրապետի ձեռամբ քննարկվեցին Սուգավայի հանգրվանի վանքի վերածման արարողությունը, որից հետո մատուցվեց Հայրապետական Ս. Պարաբագ: Արարողությանը ներկա էին Կրնի նախարարը, Բույր եկեղեցիների ներկայացուցիչներ, Սուգավայի նախագահին իշխանության անդամներ, հանգրվանի Ս. Աստվածածին եկեղեցու նորոգությունն սպանման ամերիկացի բարերարներ մեծագնիվ քեր և քրիկին հակոբ և Բգա Գույումճյանները, հայ և ռումին բազմաթիվ ուխտավորներ:

Օգոստոսի 13-ին Ամենայն հայոց Կաթողիկոսը հանդիպում ունեցավ Ռումինիայի նախագահի ժամանակավոր պաշտոնակատար Կրնի Անտոնեսկուի հետ: Նախագահական պալատում ողջունելով Վեհափառ Հայրապետին և նրան ողջնկող պարվիրականությանը՝ պարոն Անտոնեսկուն կարևորեց երկու ժողովուրդների միջև առկա ջերմ հարաբերությունները՝ նշելով, որ հայերն իրենց անգնահատելի նպաստն ունեն Ռումինիայի քաղաքական զարգացման մեջ և հոգևոր-մշակութային կյանքում: Ապա Նորին Սրբությունն իր մասնավոր շնորհակալությունը հայրենի Ռումինիայի իշխանություններին՝ հայկական համայնքի և հայոց Եկեղեցու սրբությունների հանդեպ:

ցուցաբերվող հոգաարար վերաբերմունքի համար: Տանդիպման ավարտին Վեհափառ Տայրապետը մաղթեց, որ Աստված միշտ առաջնության մեջ պահի երկու երկրների ու ժողովուրդների բարեկամությունը:

Ամենայն Տայոց Կաթողիկոսը հանդիպեց նաև Ռումինիայի վարչապետ Վիկտոր Պոնտայի հետ: Ողջունելով Վեհափառ Տայրապետի այցը՝ վարչապետն ուրախությամբ արձանագրեց, որ երկու պետությունների հարաբերությունները ջերմ են, և հայ համայնքը մեծ հարգանք է վայելում ռումին իշխանությունների կողմից: Պարոն Պոնտան Նորին Սրբությանը ներկայացրեց նաև ազգային փոքրամասնությունների նկատմամբ Ռումինիայի որդեգրած քաղաքականությունը՝ նշելով, որ Ռումինիայում եկեղեցին ամբողջովին ազատված է հարկերից, և պետությունն սպանձնել է եկեղեցական կառույցների նորոգումն ու հոգևորականների աշխատավարձի կիսով չափ վճարումը:

Տանդիպմանը Վեհափառ Տայրապետը մասնավոր անդրադարձ կատարեց ռումինահայ համայնքային կյանքին: Խոսելով համայնքին հուզող մի շարք կալվածական խնդիրների մասին՝ Ամենայն Տայոց Կաթողիկոսը բարձրացրեց Տակոբ Սիրունու արխիվի, Գալաս քաղաքի «Ուռեկիա» գրադարանի 1500 գրքերի և Բուխարեստում գտնվող Ամնա Մեկերի Կոն վերադարձի հարցը:

Նորին Սրբությունը քաղաքավարական այց կատարեց նաև Ռումինիայի Տանրապետության Սենատը և հանդիպում ունեցավ Սենատի նախագահ Ֆիլիպ Պեպրուի հետ: Տանդիպումն անցավ ջերմ մթնոլորտում:

Տայրապետական պատվիրակությանը պարբերաբար իր նստավայրում հյուրընկալեց նաև Ռումին Ուղղափառ Եկեղեցու պետ Դանիել Պարբիարքը: Տանդիպմանը երկու եկեղեցիների առաջնորդները վերահասարակեցին եղբայրական այն ջերմ հարաբերությունները, որ պատմականորեն ձևավորվել են հայ և ռումին եկեղեցիների միջև: «Մեր ժողովուրդն առանձնահատուկ սեր է Կաթողիկոսին Ռումինիայի նկատմամբ և դրանում էական դերակատարություն է ունեցել Վազգեն Ա. Կաթողիկոսը: Մենք մեծապես ուրախ ենք, որ մեր եկեղեցու զավակները վայելում են Ձեր հայրական հոգածությունը: Այդ վերաբերմունքը պայմանավորում է նաև ձեր հավաքացյալների վերաբերմունքը հանդեպ մեր եկեղեցին և եկեղեցականությունը», - իր խոսքում նշեց Վեհափառ Տայրապետը:

Ի նշան Տայ Եկեղեցու և նրա Գահակալի նկատմամբ Ռումին Ուղղափառ Եկեղեցու հարգանքի՝ Դանիել Պարբիարքը Ամենայն Տայոց Կաթողիկոսին պարգևատրեց Ռումինիայի հովանավոր Ս. Անդրեաս առաքյալի շքանշանով:

Տաճկապարի հոբելյանական միջոցառումների շրջանակում օգոստոսի 14-ին Ռումինական Ակադեմիայի Մեծ սրահում Կոնի ունեցավ հայ-ռումինական համարող դրոշմանիշի թողարկման հանդիսավոր արարողությունը՝ նվիրված Սուջավայի Տաճկապար Ս. Աստվածածին վանքի հիմնադրման 500-ամյակին և այդ կապակցությամբ Ամենայն Տայոց Կաթողիկոսի հայրապետական այցելությանը: Արարողությանը ներկա էին Ռումինիայի արտաքին գործերի նախարար Տիբուս Կոլաբանը, Տայ Եկեղեցու թեմակալ առաջնորդներ, Ռումինիայում ՏՏ արտակարգ

և լիազոր դեսպան Նամկեր Գասպարյանը, Ռումինական ակադեմիայի անդամներ, պերպարպողարներ, դեսպաններ, գիտության և մշակույթի գործիչներ, ռումինահայ համայնքի ներկայացուցիչներ:

Ռումինական ակադեմիայի փոխնախագահ Դան Բերինդեի ողջույնի խոսքից հետո «Ռոմֆիլարելիայի» նախագահ Կրիկին Քրիստինա Պեպեսկուն հրավիրեց Վեհափառ Նայրապետին և պարոն Կոռյացեանին բացելու համարեղ դրոշմանիշի վահանակը: Ներկաներին իր գնահատանքի և օրհնության խոսքը բերեց Ամենայն Նայոց Նայրապետը: Նորին Սրբությունը նշեց, որ Ս. Աստվածածին վանքի հիմնադրման 500-ամյակին նվիրված հայ-ռումինական համարեղ դրոշմանիշը վկայությունն է այն հավաքքի, որին ապավինել են երկու ժողովուրդները՝ պարմության ընթացքում հաղթահարելով բոլոր դժվարությունները և կերպելով քրիստոնեական իրենց մշակույթը:

Բուդապեշայից, Ուկրաինայից, Թուրքիայից, Ֆրանսիայից, ԱՄՆ-ից, Մոլդովայից, Լեհաստանից, Նուրգարիայից, Նուրնդիայից և այլ երկրներից Ռումինիա ժամանած ուխտավորները, գոթեպնդված Նաճկապարի Ս. Աստվածածին վանքի 500-ամյակի հոգևորոգ քոնակապարտություններից և Նայրապետական ոգեշունչ պարգամներից, հովվապետական այցի ավարտին հրաժեշտ քովեցին Նորին Սրբությանը և հոգեպես գորացած վերադարձան իրենց բնակավայրերը:

Օգոստոսի 15-ին Ամենայն Նայոց Կաթողիկոսը վերադարձավ Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին:

ՅԱՎԱԿՅԱԿԱՆ ԳԻՐ ԱԲՈՒՆԱ ՊԱՌՈՒՈՍ ՊԱՏՐԻԱՐԲԻ ՄԱՆՎԱՆ ԱՌԹԻՎ

Օգոստոսի 17-ին Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ. Ծայրագույն Պապրիարք և Ամենայն Նայոց Կաթողիկոսը ցավակցական գիր է հղել Եթովպիայի Ուղղափառ Եկեղեցու Սրբազան Սինոդին, հոգևորականությանը և եթովպացի քրիստոնյաներին Եթովպիայի Ուղղափառ Եկեղեցու Աբունա Պաուլոս Պապրիարքի մահվան կապակցությամբ:

Եթովպիայի Ուղղափառ Եկեղեցու Սրբազան Սինոդին ուղղված Նայրապետական ցավակցագրում ասվում է.

«Երջանկահիշտակ Աբունա Պաուլոս Պապրիարքը մեծ եռանդով ու նվիրվածությամբ երկու քասնամյակ հովվեց Եթովպիայի ուղղափառ հավաքացյալներին: Նրա ջանքերի շնորհիվ Եթովպական Եկեղեցին զգալի առաջընթաց արձանագրեց եթովպացի քրիստոնյաների հոգևոր կյանքի վերանորոգման ու զարգացման գործում և մեծ ներդրում ունեցավ միջեկեղեցական ու միջկրոնական երկխոսություններում:

Եթովպիայի Ուղղափառ և Նայ Առաքելական եկեղեցիների եղբայրական հարաբերությունները լավագույնս արտահայտվել են բազմաթիվ պաշտոնական

այցելությունների ու քննարկումների ժամանակ: Մեր անձնական հանդիպումների ընթացքում բազմիցս ակնապես ենք եղել նրա քրիստոնեական խորը սիրուն և բարեպաշտությանը:

Աղոթում ենք առ Բարձրյալն Աստված, որ երջանկահիշարակ Պարրիարքի հոգին ընդունի Իր երկնային արաքայության մեջ, և թող Սուրբ Հոգին մխիթարություն պարգևի Եթովպիայի Ուղղափառ Եկեղեցու սպասավորներին ու հավաքացյալ հոփին»:

Օգոստոսի 23-ին Աբունա Պաուլոս Պարրիարքի հուղարկավորության արարողությանը կմասնակցի նաև Նայասարայայց Առաքելական Ս. Եկեղեցու պատվիրակությունը:

ԱՄԵՆԱՅՆ ՆԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՆ ԸՆԴՈՒՆԵՑ ԻՐԱՆԻ ԻՍԼԱՄԱԿԱՆ ՆԱՆՐԱԳԵՏՈՒԹՅԱՆ ՆՈՐԱՆՇԱՆԱԿ ԴԵՄՊՏԵՆՆ

Օգոստոսի 22-ին Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գաբելին Բ. Ծայրագույն Պարրիարք և Ամենայն Նայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Նայասարանի Նանրապետությունում Իրանի Իսլամական Նանրապետության նորանշանակ արքակարգ և լիագոր դեսպան Մոհամմադ Ռեիսին:

Ողջունելով դեսպանի այցը համայն հայության հոգեւոր կենտրոն՝ Վեհափառ Նայրապետը շնորհավորեց տիար Ռեիսին նշանակման առիթով՝ մաղթելով արդյունավետ առաքելություն Նայասարանում: Նորին Սրբությունը գոհունակությամբ հաստատեց, որ երկու ժողովուրդների միջև բարեկամական հարաբերությունները սերտ են, իսկ համագործակցությունն ընդգրկում է նորանոր ոլորտներ: Իր խոսքում Վեհափառ Նայրապետն անդրադարձավ նաև Մայր Աթոռի և Իրանի դեսպանապան միջև ձևավորված կապերին և համագործակցությանը՝ մասնավորապես միջմշակութային ու միջկրոնական երկխոսության զարգացման և կրթական համատեղ ծրագրերի իրականացման գործում:

Այս առիթով Ամենայն Նայոց Կաթողիկոսը ի դեմս դեսպանի սրբակցություն հայտնեց Իրանի իշխանություններին վերջին օրերին Իրանում տեղի ունեցած երկրաշարժերի հետևանքով տեղ գրած ավերածությունների և բազմաթիվ զոհերի համար: Իր հերթին Իրանի նորանշանակ արքակարգ և լիագոր դեսպանը շնորհակալություն հայտնեց Նայ Եկեղեցու, հայոց պետության ու ժողովրդի վշտակցության և ցուցաբերված օգնության համար:

Նանդիպմանը Նորին Սրբությունն ու Իրանի դեսպանը խոսեցին նաև իրանահայ համայնքի, դեսպի հայկական սրբավայրեր կարարվող ուխտագնացությունների, ինչպես նաև փարաձաշքանում խաղաղության պահպանության գործում հոգևոր առաջնորդների կարևոր դերակատարության մասին: Մասնավոր անդրադարձ

կապարվեց Սիրիայում փրկող իրավիճակին: Վերստին մտահոգություն հայտնելով ստեղծված կացությամբ՝ Ամենայն հայոց Կաթողիկոսն իր խոսքում նշեց. «Տեղյակ ենք, թե ինչպիսի դժվարություններ է դիմագրավում Սիրիայի ժողովուրդը, որի անբաժան մասն է կազմում պարսկական սիրիահայ համայնքը. ընդհատվում են մարդկային կյանքեր, ավերվում են փրկող և սրբավայրեր: Չարիք է պարսերագմը և Ասորի դեմ գործվող մեղք: Աղոթող ենք, որ խնդիրները գտնեն իրենց շուրջափույթ հանգուցալուծումը և վերականգնվի ժողովրդի խաղաղ և ապահով կյանքը»:

ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԸ ԸՆԴՈՒՄԵՆԵՑ ԱՎԱՏՐԻԱՅԻ ԴԵՄՊԱՆԻՆ

Օգոստոսի 27-ին, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնում, Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գաբեզին Բ. Ծայրագույն Պապրիարք և Ամենայն հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց հայաստանի հանրապետությունում Ավստրիայի հանրապետության նորանշանակ արքայկարգ և լիազոր դեսպան Ալուս Կրաուսին (նստավայրը՝ Վիեննա):

Հանդիպմանը Վեհափառ հայրապետը շնորհավորեց Ավստրիայի դեսպանին նշանակման առիթով՝ մաղթելով հաջողություն նրա առաքելության մեջ: Նորին Սրբությունը գոհունակություն հայտնեց երկու երկրների միջև ձևավորված արդյունավետ համագործակցության առիթով, ինչի շնորհիվ ավելի են զորանում երկու ժողովուրդների բարեկամական հարաբերությունները:

Վեհափառ հայրապետը նաև խոսեց միջեկեղեցական հարաբերությունների, մասնավորապես հայ Առաքելական Եկեղեցու և Տոմի Կաթոլիկ Եկեղեցու եղբայրական ջերմ կապերի մասին:

Զրույցի ընթացքում մասնավոր անդրադարձ կապարվեց Լեռնային Ղարաբաղի հիմնախնդրին և տարածաշրջանում խաղաղության ու համերաշխության պահպանության ուղղությամբ տարածաշրջանի հոգևոր առաջնորդների կողմից ձեռնարկվող քայլերին:

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ Ս. ԷԶՄԻԱԾՆԻ
ՏԵՂԵԿԱՏՎԱԿԱՆ ՀԱՄԱԿԱՐԳ

ՔԱՐՈՉԽՕՍԱԿԱՆ

**Տ. ՀՈՎԱԿԻՄ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ՄԱՆՈՒԿՅԱՆԻ ՔԱՐՈՉՐ՝ ԽՈՍՎԱԾ
Ս. ԷԶՄԻԱԾԻՆԻ ՄԱՅՐ ՏԱՃԱՐՈՒՄ Ս. ԱՍՏՎԱԾԱԾԻՆԻ
ՎԵՐԱՓՈԽՄԱՆ ՏՈՆԻ ԱՌԻԹՈՎ
(12 օգոստոս, 2012)**

Յանուն Տօր և Որդոյ և Հոգւոյն Սրբոյ, ամէն:

«Օրհնեալ ես դու ի կանայս,
բերկրեալ Տիրամայր եւ կոյս»:
«Դու օրհնված ես կանանց մեջ,
բերկրյալ Տիրամայր եւ կոյս»:

Սիրելի հավաքացյալ քույրեր եւ եղբայրներ,

Վերստին փառաբանական խոսքեր են մեր շուրթերին, գովերգում ենք Ամենաօր-
բուհուն՝ Տիրամօրը եւ Սուրբ Աստվածածնին: Արդարեւ, Հայ Եկեղեցւում, նրա սրբազան
ավանդության մեջ, հոգեւոր եւ աստվածաբանական գրականության մեջ չկա առավել
փառաբանված, առավել մեծարված, առավել օրհներգված Սուրբ, քան Տիրամայրն է՝
Սուրբ Աստվածածինը: Չկա այնպիսի սուրբ, որին նվիրված եւ ձոնված են այդքան պո-
ններ, ինչպիսին Սուրբ Տիրամայրն է:

Եւ, ահավասիկ, այսօր Հայաստանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցին, սիրելի
քույրեր եւ եղբայրներ, պոնախմբում է Աստվածածնին նվիրված, Սուրբ Կույս Մարիա-
մին ձոնված պոններից մեծագոյնը՝ նրա Վերափոխման պոնը: Համաձայն մեր Եկեղե-
ցու սրբազան ավանդության՝ Տիրոջ Խաչելությունից, ապա հրաշափառ Հարությունից
պատկերա պարիներ հեկո իր հոգին է ավանդում Սուրբ Աստվածածինը՝ համախմբված
Տիրոջ աշակերտներով: Սակայն նրա հուղարկավորությանը չի մասնակցում առաք-
յալներից մեկը՝ Ս. Բարդուղիմէոսը: Երբ վերջինս վերադառնում է, ցանկանում են այցի
գնալ գերեզմանին, երկրպագել եւ խնկել հիշատակը Սուրբ Աստվածածնի: Երբ այցելում
են, քննում են թափուր գերեզմանը, քանզի Աստվածածինը վերափոխվել էր: Եւ այս
ավանդությունը առիթ է դառնում, որ մենք հիշատակենք այս պոնը՝ որպէս Աստվածա-
ծնի Վերափոխման պոն:

Սիրելիներ, այս պոնը նախ եւ առաջ սրբության հաղթանակի պոն է, որովհետեւ
Աստվածածինը փոքր հասակից իրեն նվիրեց սրբության կյանքին, իրեն նվիրեց մաք-

բության կյանքին, իրեն նվիրեց Աստուծոյ պարվիրանները կատարելու կյանքին: Ընդհանրական եկեղեցու հայրերն Աստուծոյ համեմատում են քաղաքական հեղ. քաղաքական, որ Հին Իսրայելի, Հին Ուխտի ժողովրդի կյանքում խորհրդանշում էր Աստուծոյ ներկայությունը, որպէս պահպանվում էին քաղաքական պարվիրանները, որոնք Աստուծոյ և մարդկանց միջև կապի խորհրդանշան էին: Սա խորհրդանշում էր այն Ուխտը, որ Աստուծոյ կնքել էր Աստուծոյ և մարդոյ միջև:

Ահապատիկ Աստուծոյ դառնում է կենդանի այն քաղաքական, որ իր մեջ կրում է մարդեղացայ Բանին՝ Աստուծոյ Միածին Որդուն, Որը պիտի դառնար իրական այն կամուրջը, որ պիտի միացներ մարդկությանը Աստուծոյ հեղ., Նա պիտի լինէր այն Անձը, որ վերացրէր բոլոր անօրէնները, բոլոր խռնոթները, որ մարդուն հեռացնում էին Աստուծոյ:

Սիրելիներ, այսօր նաեւ խոնարհության, հնազանդության և հավատարմության հաղթանակի փունս է, որովհետեւ Սուրբ Կույս Մարիամ փոքր հասակից հնազանդվեց իր հայրերի սրբազան ավանդությանը, խոնարհություն, նաեւ հավատարմություն ցուցաբերեց Աստուծոյ խոսքին և հակառակ բոլոր քրեական դժվարություններին, հակառակ բոլոր քրեական չարաքանքներին և հեղափոխումներին, նույնիսկ հակառակ այն փաստին, որ նա ականադրու էղավ իր Որդոյ անարգալից մահով, նա չհրկեցեց և չընկրկեց, նա հավատարիմ մնաց, հավատարիմ մնաց Տիրամոր իր կոչմանը և արժանացավ օրհնության:

Այսօր նաեւ պարտականության և առաքելության փունս է, որովհետեւ Աստուծոյ բոլոր ջանքերը արդյունք տվեցին, նա պարտական է նրա պարտը էղավ օրհնություն ողջ մարդկության համար:

Այսօր որպէս ուխտավորներ եկել ենք մասնակցելու այս սրբազան Պատարագին՝ նորոգվելու Աստուծոյ փունսի խորհրդով:

Այսօր Սուրբ Կույս Մարիամը՝ Աստուծոյ, բոլորիս նախ և առաջ հրավիրում է սրբության՝ լինի դա կին, թե քուստր, և բոլորս հավատարմաբար հրավիրված ենք Սուրբ Աստուծոյ նմանությամբ դառնալ այն կենդանի քաղաքական, որ մեր մեջ ապրեն Աստուծոյ պարվիրանները, մարմնավորվեն նրանք: Այն խոսքը, որ ասում է՝ «Մի՛ շնացիր», «Գողություն մի՛ արա», «Սուրբ վկայություն մի՛ տուր», «Սիրի՛ր կամ պարվիր թո՛ւ հորն ու մորը», կամ ինչպէս Սուրբ գրքի ոսկե կանոնի մեջ է գրված՝ «Դիմացիւիդ սիրի՛ր թո՛ւ անձի պէս», սրանք աստուծային այն պարվիրաններն են, որ այս օրվա փունսը հրավիրում է մեզ, որպէս կենդանի քաղաքականներ՝ մարմնավորելու մեր մեջ մեր գործով, մեր կյանքով, մեր վկայությամբ, մանավանդ մեր ժամանակներում, երբ բազմաթիվ գայթակղություններ ու չար սովորություններ հեռացնում են մարդուն Տիրոջ՝ Աստուծոյ, Աստուծոյ պարվիրաններից, երբ աշխարհայնությունը, աշխարհիս դժվարությունները փորձում են մարդուն հեռացնել Տիրոջ Սուրբ Ավետարանից, և մանավանդ ցավ ի սրտի շատ քրիստոնյաներ ևս հեռանում են քրիստոնեական սրբազան ավանդություններից և ակունքներից:

Ահապատիկ այս օրը, այս փունսը մեզ հրավիրում է սրբության, որպէսզի դառնանք

կենդանի կրողները, դառնանք կենդանի քաղաքացիներ եւ մեր մեջ եւ մեր կյանքով մարմնավորենք Տիրոջ պատվիրանները եւ օրինակներ դառնանք այլոց:

Այսօր նաեւ մեզ հրավիրում է հավատարմության, հավատարմության՝ մեր սրբազան արժեքներին, հավատարմության՝ մեր Եկեղեցուն եւ հավատարմության՝ մեր սրբություններին, որովհետեւ քիչ չեն մեր ժամանակներում այնպիսի անձինք, որոնք փորձում են հանիրավի եւ անարդի քննադատել մեր սրբությունները, մեր Սուրբ Եկեղեցին ու նրանց արժեքները:

Վստահ ենք, երբ պահպանենք այս սրբազան պատվիրանները, այս ոգով առաջնորդվենք, ապա մեր հավաքի կյանքը պիտի պարզաբերի եւ հարստացնի մեր կյանքը, դարձնի մեզ կենդանի սրբեր՝ վկայելու մեր հավաքն ինչպես մեր դիմացինի առջեւ, այնպես էլ մեր կյանքը օրինաբեր դարձնելու: Այն կպարզաբերի, ինչպես որթաբուսիկի ողկույզը, որ քիչ անց պէտք է օրհնվի՝ իր օրհնությունը սփռելու ողջ բերքի ու բարիքի վրա:

Սիրելիներ, երբ խոսում ենք Սուրբ Աստվածածնի, նրա Կրօնի մասին, այլուս չենք կարող չանդրադառնալ այն մեծագույն փաստին, որ Սուրբ Աստվածածինն առաջին բարեխոսն է բոլորիս համար, եւ այս առումով նա նաեւ խաղաղության ավերաբեր է, այս առումով մենք բոլորս մեր աղոթքները ուղղում ենք նրան նախ եւ առաջ խաղաղության համար, որպեսզի խաղաղությունը թագավորի մարդկանց հոգիներում, ազգերի, ժողովուրդների եւ պետությունների միջեւ:

Այսօր աշխարհը շար է ցնցված նաեւ մարդկային կյանքեր խլող փորձեր քրեական անարդարության գործողություններից, երկպառակտական պատերազմներից, եւ մենք պիտի աղոթք բարձրացնենք եւ հայցենք Աստվածածնի բարեխոսությունը աշխարհում խաղաղություն հաստատելու համար եւ, մանավանդ Մերձավոր Արեւելքում եւ, հարկապես, Սիրիայում խաղաղության համար, որպէսզի ապրում են մեր շար քույրեր եւ եղբայրներ:

Սուրբ Աստվածածնի այս գեղեցիկ եւ փառապանծ Կրօնի առթիվ բոլորիդ շնորհավորում եմ: Շնորհավորում եմ նաեւ մեր մայրերին, որովհետեւ մեր մայրերը Աստվածածնի խորհուրդը միշտ ունեն:

Եւ թող Աստվածածնի բարեխոսությունը, օրհնությունը լինեն ամենքիս հետ այժմ եւ միշտ եւ հավիտյանս. ամեն:

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

ԱՐՓԻՆԵ ՉԱՆԹԻԿՅԱՆ

Ս. ԲԱՐՍԵՂ ԿԵՍԱՐԱՅԻՆ՝ ԱՆԱԴԱՏԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՆԻՄՆԱԳԻՐ

Քրիստոնեական եկեղեցին առաջին երեք դարերում վարում էր ներփակ կյանք, քանի որ հալածանքների սպառնալիքը դեռևս չէր վերացել. Դ. դարը նոր, հակասական և պայքարի ժամանակաշրջան էր: Եկեղեցին չհրաժարվեց իր վարդապետությունից, բարոյական կանոններից, այլ սրանցից շար կարևոր և դժվարին մի իրագործում՝ քրիստոնեական վարդապետությունն ու բարոյագիտությունը ներմուծել անփիկ աշխարհ, հեթանոսական մշակույթը փոխարինել նոր մշակութային արժեհամակարգով: Եկեղեցին սրիաված էր պայքարել նաև վաղ քրիստոնեական աղանդների դեմ, պաշտպանել և ամրագրել սեփական դավանաբանական և ծիսապաշարամտության սկզբունքները, կազմակերպված բնույթ հաղորդել անապարականությանը: Ահա այս բարդ ժամանակաշրջանում էր, որ իր գործունեությունը ծավալեց Եկեղեցու նշանավոր հայր և մեծ աստվածաբան Ս. Բարսեղ Կեսարացին:

Ս. Բարսեղ Մեծը (329-379 թթ.) ծնվել է Կեսարիայում: Նրա ընտանիքը, խուսափելով Դիոկղետրիանոս կայսեր հալածանքներից, յոթ տարի շարունակ թաքնվում է Պոնտոսի անտառներում: Ս. Բարսեղ Կեսարացու հայրը Նեոկեսարիայի հայրնի հռեկորներին էր և որդու մեջ հեղափոխություն էր սերմանում մշակույթի, արվեստի նկատմամբ: Նրա դաստիարակությամբ զբաղվում են նաև տարիներ մայրը, որոնք կրթված և ջերմևտանող քրիստոնյաներ էին¹: Կապադովկյան Կեսարիայի նշանավոր դպրոցում յոթ տարի ուսանելուց հետո նա մեկնում է Կ. Պոլիս և ուսումը շարունակում հայրնի հռեկոր Լիբիանոսի դպրոցում: Այնուհետև համակողմանի կրթություն է ստանում Աթենքի համալսարանում՝ ուսումնասիրելով փիլիսոփայություն, քերականություն, ճշգրիտ և բնական գիտություններ՝ աստղագիտություն, երկրաչափություն, բժշկություն: Այսպես Ս. Բարսեղ Կեսարացին ստանում է հիմնավոր և խոր գիտելիքներ²: 354 թվականին վերադառնում է հայրենիք և մկրտվում: Որոշ ժամանակ անց՝ 358-ին նա ճանապարհորդում է Եգիպտոս, Սիրիա, Պաղեստին, այցելում նշանավոր ճգնափորներին՝ հաղորդակից դառնալով

1 Skn "Христианство", Москва, т. 1, 1993, էջ 339:

2 Skn Святый Василий Великий, Духовные наставления, Москва, 1998, էջ 7-8:

անապարական կյանքին: Անապարականների գուսպ կենցաղավարությունից, աղոթասիրությունից, հնազանդությունից և ժուժկալությունից այնքան է ոգեշնչվում, որ վերադառնալով Կեսարիա՝ իր ունեցվածքը բաժանում է չքավորներին և առանձնանում Իրիս գետի ափին գտնվող Անսիա վայրում (Պոնոս)³: Շուրջով այնպեղ է մեկնում նաև Գրիգոր Աստվածաբանը, նրանք որոշում են մշակել կինովիալ-համակեցական վանականությանը վերաբերող կանոններ, կազմում են «Ծաղկաքաղ» (Philokalia) աշխատությունը, ուսումնասիրում Եկեղեցու հայրերի և ուսուցիչների ժառանգությունը: Որոշ րեղեկությունների համաձայն՝ Ս. Բարսեղ Կեսարացին մինչև Նուխանոս կայսեր իշխանության ավարտը մնում է անապարում⁴:

Կոստանցիանոս կայսեր օրոք (337-361 թթ.) փարածվում և պաշտպանություն է գտնում Արիոսի վարդապետությունը: Եկեղեցին Ս. Բարսեղ Կեսարացուն և Գրիգոր Նազիազանցուն հոգևոր ծառայության է կանչում: Ս. Բարսեղ Մեծը վերադառնում է Կեսարիա և 362 թ. ձեռնադրվում սարկավագ: Գրիգոր Աստվածաբանը վկայում է. «... իմաստության և սրբության համար բոլորը խոնարհվում էին Ս. Բարսեղի առջև: Ուստի, Եսեբիոսը (Կեսարիայի եպիսկոպոսը) մարդկային թուլականության պարճառով նախանձով է լցվում և անբարեհամ վերաբերմունք ցուցաբերում նրա նկատմամբ»⁵: Հոգևորականները բացահայտ կերպով ցույց են փայլիս իրենց համակրանքը և պաշտպանում Ս. Բարսեղ Կեսարացուն, վերջինս հեռանում է անապար՝ խուսափելով հոգևոր պառակտումից:

Արիոսականության կողմնակից և վճռական պաշտպան Վալենտինիանոս կայսեր գահակալության փրաքներին Եկեղեցու համար սկսվում է ծանր և դժվարին ժամանակաշրջան: Եսեբիոսի խնդրանքով 364 թ. Ս. Բարսեղ Մեծը վերադառնում է Կեսարիա, և այս շրջանից սկսվում է նրա հովվական ծառայությունը: Գ. Ֆորովսկին, վկայակոչելով եկեղեցական հայրերի որոշ հիշարարություններ, նշում է, որ նա հեղաբոքի խառնվածք ուներ, սիրված և բարեխնամ հովիվ էր⁶:

Եսեբիոսի մահից հետո՝ 370 թ., Կեսարիայի եպիսկոպոս է դառնում Ս. Բարսեղ Մեծը: Այս շրջանում կայսերական իշխանությունն ամեն կերպ աջակցում էր արիոսականներին: Դիմադարձ կանգնելով հերերիկոսներին՝ Ս. Բարսեղ Մեծը, որպես ուղղափառության աննկուն պաշտպան, «արժանացավ» կայսեր հակակրանքին: Վերջինս «համառ» և «անհնազանդ» եպիսկոպոսներին արտաքսում է: Կայսեր հրահանգով ուսրիկանապետ (պրեֆեկտ) Մոդեստը, գալով Ս. Բարսեղ Կեսարացու մոտ, սպառնում է արքային, հալածանքների ենթարկել և նույնիսկ մահվան դատապարտել: Սակայն վերջինս անվրդով պատասխանում է. «Ունեցվածքը չի կորցնում նա, որ ոչինչ չունի, բացի հին ու մաշված կոշիկներից և սակավաթիվ գրքերից... Աքսոր չկա ինձ համար, քանզի ես կապված չեմ հողին: Ավելի ճիշտ՝ ամենուր ևս պանդուխտ եմ, օտարական և անցորդ

3 Տե՛ս **Burton-Christie, Douglas**, *The World in the Desert. Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, New York, 1993, էջ 54:

4 Տե՛ս Գ. **Флоровский**, *Восточные отцы IV века*, М., 2003, էջ 100:

5 Անդ, էջ 101-102:

6 Տե՛ս անդ:

(հմմտ. Սաղմ. ԼԸ. 13): Ի՞նչ կարող են ինձ անել հալածանքները... ես այնքան փկար եմ, որ միայն առաջին հարվածը կզգամ: Իսկ մահապապիժն ինձ համար բարեգործություն է. այն ինձ կրանի Աստծու մոտ, ում համար ապրում, չարչարվում եմ, ում վաղուց եմ ես ձգպում»⁷: Իշխանավորն ապշում է այս պարասխանից և հեռանում: Նման վճռակա-նություն Ս. Բարսեղ Մեծը ցուցաբերում է նաև կայսեր ներկայությամբ և իր վարքով այնքան մեծ փապավորություն է թողնում Վալենտինանուսի վրա, որ վերջինս հրաժարվում է իր վճիռն իրագործելուց: Արիոսականների դեմ մղվող հեղհեղական պայքարն ավելի է բարձրացնում Ս. Բարսեղ Կեսարացու հեղինակությունը:

Վալենտինանուս կայսեր օրոք Արենիքի ուղղափառ եպիսկոպոսներից միայն Ս. Բարսեղ Կեսարացուն է հաջողվում պահպանել հոգևոր իշխանությունը և աքսորի չդա-րապարարվել. նա նույնիսկ կարողանում է համախմբել հակառակորդ և կարգալուծ եղած եպիսկոպոսներին: Նրան ցավ և հիասթափություն էին պարճառում դավանա-բանական վիճաբանություններն ու պառակկությունները, որոնց մասին բազմիցս նշում է իր նամակներում և աշխատություններում: Ս. Բարսեղի կյանքի մայրամուտը «երկարատև հիվանդության» շրջան էր, սակայն ոչ թե մարմնական, այլ հոգեկան անհանգստության և փառապանքի: Այս մասին գրում է ընկերոջը՝ Թեսաղոնիկեի Աստղիտ եպիսկոպոսին. «Սերը մարել է... մեր հայրերի վարդապետությունը՝ արժեզրկվել, հավաքի բազում նա-վաբեկություններ են փռվել ունեցել: Բարեպաշտների շուրթերը լուր են...»⁸:

Բազում փորձերի ճգնաճեղքությունը, վարչական գործերով ծանրաբեռնված լինելը քայքայել էին Ս. Բարսեղ Մեծի փկար առողջությունը, և 379 թ. նա վախճանվում է. Եկե-ղեցին նրա վաղաժամ մահով մեծ կորուստ է կրում: Գրիգոր Նազիազաղացու վկայությամբ՝ Ս. Բարսեղի մահվան օրը հրաշք է փռվել ունեցել. Նովսենի անունով մի հրեա, որը նշանավոր բժիշկ էր, այցելում է նրան և հայտնում, որ մինչ մայրամուտ կմահանա. «Եթե դու մինչև ևս հաջորդ օրը կենդանի մնաս,- ասում է Նովսենի,- ես կմկրտվեմ ձեր Աստծո հավաքով, քանզի միայն Նա իր աստվածային գործությամբ կարող է քո կյանքը երկա-րացնել»: Նովսենիը հեռանում է, իսկ մահվան մահճում պառկած Ս. Բարսեղ Կեսարացին, խաչակնքելով սառնող ձեռքերը, աղոթում է Հիսուս Քրիստոսին և խնդրում մի քանի ժամ ես իրեն կյանք և շնչառություն պարգևել, որպեսզի Նովսենիը դառնա փրկագործության և բարեպաշտության մասնակից: Հաջորդ օրը Ս. Բարսեղին կենդանի փրկվելով՝ Նով-սենիը ծնկի է գալիս նրա առջև, ընդունում քրիստոնեական դավանանքը և ցանկանում մկրտվել: Ս. Բարսեղ Մեծը, կարծես գերբնական ուժով, վեր է կենում անկողնուց, գնում եկեղեցի, մկրտում հրեային և նրա ընտանիքի անդամներին. նույն օրը վախճանվում է⁹:

Ս. Բարսեղ Կեսարացու եկեղեցական գործունեությունը, անապարական կյանքը, արիոսականության դեմ մղած համառ պայքարն ու հոգևոր ծառայությունն իրենց ազդե-ցությունն են թողել նրա մարտնչության վրա: Նրանից մեզ հասել են հոգևոր-աստ-վածաբանական բազմաթիվ արժեքավոր աշխատություններ, մեկնություններ, դավա-

7 Святой Василий Великий, с. 10-12.

8 Святитель Василий Великий, *Беседы на Шестоднев*, М., 1999, с. 23.

9 Stk "Житие Василия Великого", Москва, 1895, էջ 78:

նաբանական, ծիսագիտական գործեր: Դրանցից է «Վեցօրեայք»-ը, որն ընդգրկում է Ծննդոց գրքի առաջին զլխի (Ա. 1-26) մասին ինը գրույցներ: Վերջիններս արժեքավոր են ոչ միայն իրենց աստվածաբանական քննարկումներով, այլ նաև փիլիսոփայական և գիտական եզրահանգումներով: Գրիգոր Աստվածաբանը Ս. Բարսեղ Կեսարացու այս աշխատության մասին գրում է. «Երբ ես ձեռքս եմ վերցնում և կարդում նրա «Վեցօրեայք»-ը, հաղորդակցվում եմ Արարչի հեյր»¹⁰: Բարսեղ Մեծը գրել է նաև Սաղմոսների (Ա., Է., ԺԴ., ԻԸ., ԺԹ., ԼԲ., ԼԳ.) և Եսայիի մարգարեության (Ա. 1-16) մեկնություններ: Դավանաբանական գրվածքներից են արիտական Ենոմիոսի դեմ գրված երեք ճառերը, որոնցում ժխտել է ենթակարգության (սուբորդինացիոն) գաղափարները և ապացուցել Հոր, Որդու և Սուրբ Հոգու լիակատար հավասարությունը¹¹: Աստվածաբանական կարևոր նշանակություն ունի «Սուրբ Հոգու մասին» ճառը (375 թ.), որտեղ նա պաշտպանել է Հոր, Որդու և Սուրբ Հոգու համագոյությունը: Ս. Բարսեղ Կեսարացու դավանաբանական երկերից են նաև՝ «Սուրբ Հոգու աստվածության մասին՝ ընդդեմ Սաբելիոսի և անոմեականների», «Աստված Որդու աստվածության մասին», «Հավարքի կամ Սուրբ Երրորդության մասին», «Այն մասին, որ Աստված չարի պարծառ չէ» և այլն: Մարե-նագրական ժառանգության մեծ մասն ունի գործնական բնույթ՝ դավանաբանական աշխատություններ, վանական կանոններ, հակաճառություններ, քարոզներ, ներբողներ, գրույցներ, նամակներ:

Ս. Բարսեղ Կեսարացին, որպես արևելյան վանականության կանոնադիր, հանգամանորեն զբաղվել է նոր տեսակի անապատական կենցաղավարության ձևավորմամբ և հաստատմամբ: Մեծ տարածում են գրել նրա կանոնները, ճգնափեցությանը նվիրված գրվածքները, քարոզներն ու գրույցները: Անապատական կանոններն ամփոփվել են մեկ գրքում, որը ժամանակի ընթացքում խմբագրվել է: Գրիգոր Աստվածաբանը վկայում է, որ «Նոմոկանոնի» հեղինակը Ս. Բարսեղն է: Այս աշխատությունը հայտնի է երկու խմբագրությամբ՝ համառոտ և ընդարձակ¹²: Առաջինը կազմվել է Պոնտոսում առանձնաձևաբար տարիներին և ներառում է 45 կանոն կամ համառոտ քննարկում: Երկրորդը գրվել է Կեսարիայում և ընդգրկում է 313 կանոն, որոնց մեջ կան նաև գործնական հրահանգներ, պարզամենք: Հայտնի է նաև «Բարոյախորտական կանոնների» ժողովածուն, որտեղ ամփոփված է 80 կանոն՝ ուղղված անապատականներին, քրիստոնյաներին և հոգևոր հովիվներին: Նա հեղինակել է հարց ու պատասխաններից բաղկացած վանական կանոնադրություններ, որոնք հայկական ձեռագրերում հայտնի են «Գիրք հարցողաց» կամ «Հարցմունք ճգնառության, պարասխանի սրբոյ Բարսղի»: Այդ կանոնները մեծապես նպաստել են Արևելքի և Արևմուտքի վանական կյանքի կազմակերպմանը, դրանց են հերիքել Թեոդոր Սյրուդիար և Ս. Բենեդիկտոսը¹³:

Դ. դարում քրիստոնյա հասարակության ուշադրությունը գրավում էին անապա-

10 Անդ, էջ 64:

11 Տե՛ս «Творения древних отцов-подвижников», в пер. А. И. Сидорова, М., 1997, էջ 78:

12 Տե՛ս E. F. Morison, *St. Basil and his rule: a study in early monasticism*, London, 1912, էջ 137, 145:

13 Տե՛ս «Monks, Hermits and Ascetic Tradition», ed. by W. J. Sheils, New York, 1985, էջ 58:

րականները, որոնք աչքի էին ընկնում բարեպաշտությամբ և մաքրակեցությամբ: Ս. Բարսեղ Կեսարացին Եգիպտոսում և Ասորիքում հանդիպում է վանականության երկու տեսակի՝ մենակեցության և համակեցության¹⁴: Նրա ըմբռնմամբ, սակայն, լիակատար միայնությունը վրանգավոր է երկչորների և թուլականների համար. երկչորները գրկվում են խելամարտությունից, իսկ թուլականները «հիվանդանում են» հոգևոր գոռոզամրությամբ: Ավելին՝ մենակեցության միակ նպատակը սեփական փրկությանը հասնելն է, որը թույլ չի տալիս իրագործել «մերձավորի հանդեպ սիրո» ավերարանական պարվիրանը: Իսկ բազմամարդ առաքապոսներում երբեմն սկսում են իշխել կենցաղային խնդիրներն ու հեղափոխությունները, որոնք վանականներին շեղում են աղոթքից և հոգևոր մաքրագործումից: Ս. Բարսեղ Մեծն առաջարկում էր առաքապական կյանքի մի նոր ձև, որը ներառելով մենակեցության և համակեցության արժեքավոր փառքերը՝ զերծ կլիներ ծայրահեղությունից և անկախությունից: Նրա հիմնած վանքերում հոգևոր սրբագործումն ուղեկցվում էր այնպիսի աշխատանքներով, որոնք ամրապնդում էին ճգնափորների միասնականությունը, եղբայրասիրությունը: Ս. Բարսեղ Կեսարացին կլինովիա (հուն. *koinos*-ընդհանուր և *bios*-կյանք բառերից է) համակեցության ջարագովներից էր¹⁵, չնայած գործնականորեն չէր բացառում նաև մենակեցությունը: Ըստ նրա՝ «կլինովիա»-ը վանական կյանքի առավել կարաքյալ ձևն է, որն ամրապնդում է թրիստոնական եղբայրասիրությունը¹⁶: Ճգնակեցությունը առանձնանալու ձգտումն է՝ ոչ թե աշխարհի նկատմամբ ունեցած արելության, այլ Աստծո հանդեպ փառած սիրո պարճառով, քանի որ աշխարհի ունայնության և խառնաշփոթի մեջ չենք կարող մաքրագործվել և մոտենալ Աստծուն: Սակայն Աստծո հանդեպ փառած սերը չպկար է փարանջապել մերձավորի սիրուց: Այդ պարճառով Ս. Բարսեղը մենակեցական ճգնափորությունը համարում էր անկարար, «սեփական փրկությունը փնտրող»¹⁷: Բացի այդ, մենակյացի հոգևոր շնորհները անպարտ էն մնում, և միայնության մեջ հեշտությամբ են ծնվում հպարտությունն ու գոռոզամրությունը: Ս. Բարսեղ Մեծը նախապարվությունը տալիս է համակեցությանը, երբ անհապի՝ Ս. Նոգուց սրացած շնորհներին հաղորդակից են դառնում նաև մյուսները: «Վանական հասարակությունը Փրկչի մարմինն է, ուստի բնական ամբողջականությունը պահանջում է անդամների փոխհամաձայնություն և ենթակայություն մարմնին: Համակեցության մեջ ճգնափորը պկար է անցնի մաքրագործման իր ուղին, հոգևոր ծառայությունը»¹⁸, - գրում է Ս. Բարսեղ Կեսարացին: Ճգնակեցության մեջ կարևորվում էր պահեցողությունը, պահքը արժեք չունի, եթե չի զուգակցվում մաքրագործումով, գղջումով, ապաշխարությամբ, ունայն փառքից և հպարտությունից հրաժարումով: Իրական պահեցողությունը մեղքերից և գայթակղությունից հրաժարվելն է, աշխարհիկ փափկակեցությունից օտարվելը, որը նաև հոգևոր կյանքի սկիզբն է: Սակայն վանականները, «պահք» ասելով, հաճախ հասկանում են «սննդին չդիպչելը», որը

14 St'g "Христианство", т. I, Москва, 1993, էջ 340:

15 St'g Г. Флоровский, *Восточные отцы IV века*, М., 2003, էջ 104-105:

16 St'g անդ, էջ 106:

17 St'g անդ, էջ 107-108:

18 St'g Святый Василий Великий, նշվ. աշխ., էջ 75-76:

հանգեցնում է «կյանքի բռնի ոչնչացման»¹⁹: Ճիշտ է, վանականը պետք է կարողանա իշխել սեփական ցանկություններին, որկրամոլությանը, սակայն սննդի պահեցողությունը պետք է լինի ճգնաժամի մարմնական ներսի սահմաններում: Մարմինը պետք է առողջ պահել հոգու ծառայելու համար. պետք է զգույշ լինել, որ ծայրահեղ պահեցողությունը չթայթայի մարմինը և չդարձնի ծուլ ու անկարող: Ճգնակեցությունից անբաժան է «հոգևոր պահքը», որի պարտկոտն են՝ համեսությունը, հեզությունը, եղբայրասիրությունը, գթասրությունը, ճշմարտասիրությունը, ողորմածությունը: Ս. Բարսեղ Կեսարացու կանոնները վերաբերում են ոչ միայն սննդի մեջ չափավորությանը, այլ նաև մարդու մեղանչական հակումներ ունեցող զգայարաններին: Վանականը պետք է կարողանա իշխել մարմնական ցանկություններին և կրքերին, գերծ մնա մեղքերից և չար գործերից, չարվի գայթակղության: Նկրելով աստվածաշնչյան պարվիրաններին՝ ճգնավորի առջև ուղի է նախանշվում դեպի հոգևոր կյանք, մաքրագործում և փրկություն: Ս. Բարսեղ Կեսարացին գրում է. «...եթե մեկն ասում է, թե հավատում է Տիրջը և հեղեղում նրա խրատներին, սակայն չի ապրում Աստծո պարվիրաններով, ուրեմն դարձապարտված է և չի կարող մուտք գործել Աստծո արքայություն»²⁰: Այս պարզամիտ առավել ընդգծելու համար Ս. Բարսեղը մեջբերում է Պողոս առաքյալի խոսքերը. «Խոստանան գիտել գԱստուած, և գործովք իրեանց ուրանան. պիղծ և անհաւանք և յամենայն գործս անպիտանք» (Տիմ. Ա. 16): Այս մասին է խոսում նաև Մեսիան. «Զի՞ կոչէք գիս Տէր, Տէր, և գոր ասեմն ոչ առնէք» (Ղուկ. Զ. 46): Աստծո պարվիրանները պետք է պահել հնազանդությամբ, խոնարհությամբ և սիրով:

Անապարականները մշտապես ենթարկվում են փորձությունների, գայթակղության, որոնց դիմակայելու համար պետք է նախապես պարաստված լինել և հոգևոր կամք ցուցաբերել. փորձություններից հանկարծակիի եկողները հեշտությամբ են գայթակղվում և ընկնում մեղքի որոգայթը²¹: Անհրաժեշտ է մշտապես աղոթել, քանզի աղոթքն է, որ կապ է ստեղծում Աստծո և հավաքացյալի միջև, հզոր գեղք դառնում չարի և փորձության դեմ: Ինչպես անհապր, ապրելով հասարակության մեջ, ենթարկվում է նրա ընկերային օրենքներին, նույնպես և ճգնավորը, ապրելով մենաստանում, պետք է ենթարկվի վանական կանոններին, իսկ դրանք պարվիրում են հրաժարվել աշխարհիկ հարսությունից, կենցաղավարությունից, մեղքերից, ցանկություններից, քանզի Աստծո Որդին ասել է. «Ոչ ոք կարէ երկուց տրեանց ծառայել»²²: Վանականը պետք է ձգտի նմանվել Փրկչին և քրիստոնյա սրբերին, քանզի Աստծո Որդին պարվիրեց. «Եկայք առ իս ամենայն վաստակեալք և բեռնաւորք, և ես հանգուցից գձեզ. առէք լոծ իմ ձեզ, և ուսարուք յինէն՝ զի հեզ եմ և խոնարհ սրտիս, և գրջիք հանգիստ անձանց ձերոց. զի լոծ իմ քաղցր է, և բեռն իմ փորքոգի»²³:

Ս. Բարսեղ Կեսարացու բարոգնություն և ճառերում կարևորվում է նաև հավաքի

19 Տե՛ս անդ, էջ 77:

20 *Святой Василий Великий*, с. 247.

21 Տե՛ս *F. E. Robbins*, *The hexaemeral literature*, Chicago, 1912, էջ 94-97:

22 Մաթթ. Զ. 24:

23 Մաթթ. ԺԱ. 29:

ամբողջությունը, քանի որ ճգնակեցությունն առանց հավաքի կեղծավորություն է: Անապարակների յուրաքանչյուր խոսք եւ գործ պետք է հասարակված լինի սուրբգրային վկայություններով: Նա պետք է ողորմած, աղքատասեր լինի եւ կյանքի համար խիստ անհարաժեշտ կերակրից, հնացած եւ մաշված հագուստից բացի ոչինչ պետք է չունենա: Սակայն Ս. Բարսեղ Մեծը միեւնույն ժամանակ կարևորում էր աշխատանքի դերը՝ «Ձի արժանի է մշակն կերակրոյ իւրում»²⁴: Վկայակոչում է նաեւ Պողոս առաքյալին. «Որ գողանայրն՝ մի՛ եւս գողասցի, այլ մանաւանդ վաստակեսցէ գործել ձեռօք իւրովք զբարիս. զի բաւական իցէ քալ ում պիտոյ իցէ»²⁵: Վանական համալիրներում աղոթքն ու մաքրագործումը զուգակցվում էին այնպիսի աշխատանքներով, որոնք ամրապնդում էին հոգևոր միասնությունը, չէին առաջացնում անհավասարություն եւ վանականների չէին շեղում հիմնական նպատակից: Բացի հողագործությամբ եւ այլ աշխատանքներով զբաղվելը՝ յուրաքանչյուրի համար պարտադիր օրվա ընթացքում աղոթքի վեց ժամ էր սահմանվում²⁶: Վանականների կերակուրը պետք է լիներ հասարակ եւ չափավոր՝ քաղցը հագեցնելու եւ ոչ թե որկրամոլությունը բավարարելու համար: Գինու օգտագործումը խստիվ արգելվում էր:

Ս. Բարսեղ Կեսարացին նշում է. «Սուրբ Նոգու շնորհները քրվում են ըստ հավաքի, եւ եղբայրներին եւս պետք է դրանց հաղորդակից դարձնել»²⁷, քանզի Տերն ալանդեց. «Չհիսնողս բժշկեցէք, զբորոքս սրբեցէք, զղեւս հանէք. ձրի առէք՝ եւ ձրի քուրք»²⁸. Վանականները զբաղվում էին բարեգործությամբ, հիվանդների խնամքով, երեխաների կրթությամբ²⁹: Իր աշխատություններում Ս. Բարսեղը մշտապես ընդգծում է. «Եթե որեւէ մեկը Տիրոջ վարդապետության մասին գիտի Սուրբ Գրքից կամ եկեղեցական հայրերի աշխատություններից, պետք է իր գիտեցածը հաղորդի նաեւ մյուսներին, հոգ քանի նրանց փրկության մասին»³⁰: Նրա հիմնած վանական համալիրները կրթա-դաստիարակչական վիթխարի գործունեություն ծավալեցին: Գրեթե բոլոր վանքերին կից գործում էին հոգևոր դպրոցներ, որտեղ կրթվում էին կարիքավոր ընտանիքների երեխաները, որբերն ու հաշմանդամները: Նաճախ ծնողներն էին իրենց կամքով երեխաներին վանականների դաստիարակությանը հանձնում: Նոգևոր ծառայության ընթացքում Ս. Բարսեղ Կեսարացին ամեն կերպ փորձում էր օգնել ընչազուրկներին, հիվանդներին. որոշ քրեականությունների համաձայն՝ նրա ջանքերով է Կեսարիայում բացվել առաջին հիվանդանոցը, որտեղ բուժօգնություն են ստացել բոլոր կարիքավորները: Նամակներից մեկում նա գրում է. «Ընդարմացել եմ ինձ շրջապատող բազում վշտերից, որոնք քառապալից են դարձնում իմ կյանքը...»³¹:

24 Մարթ. Ժ. 10:

25 Եփես. Գ. 27:

26 Տե՛ս E. F. Morison, *St. Basil and his rule: a study in early monasticism*, London, 1912, էջ 58-61:

27 Տե՛ս Святѳй Василій Великий, էջ 346-347:

28 Մարթ. Ժ. 8-9:

29 Տե՛ս “Христианство”, т. 1, Москва, 1993, էջ 340:

30 “Monks, Hermits and the Ascetic Tradition”, ed. by W. J. Sheils, New York, 1985, p. 37.

31 E. F. Morison, p. 17-19.

Ս. Բարսեղ Կեսարացին քրիստոնեական բարոյական արժեքների պաշտպան էր և համառ պայքար է մղել հերանոսական կենցաղավարությունից մնացած և կարծրացած սովորությունների և ավանդույթների դեմ: Այսպես, շարքաղաքներում դեռևս կիրառվում էր «*paterfamilias*»-ի սովորույթը, որը պահպանվել էր հիմնականում հռոմեացիների մոտ: Երեխային ծնվելուց հետո դնում էին գերանին, և ընտանիքը որոշում էր՝ պահել՞ նրան, թե՞ ոչ: Եթե հայրը գերանից չէր բարձրացնում նորածնին, ուրեմն հրաժարվում էր նրանից: Հռոմեական բազմաթիվ քաղաքների ծայրամասերում կային հատուկ բարձունքներ կամ պարեր, որտեղից նորածիններին կա՛մ նետում էին, կա՛մ թողնում դրանց մոտ: Ս. Բարսեղը լսել էր այդ մասին, սակայն, երբ համոզվում է, որ այդ արարավոր սովորույթը դեռևս կիրառվում է, շարք է վշտանում. գրում է բազմաթիվ բարոգներ, դատապարտում մանկասպանությունը՝ այն համարելով ծանրագույն մեղք և մեծագույն չարիք: Նա օգտագործում է իր կապերն ու հեղինակությունը, դիմում իշխանավորներին, պայքարում է այն հեթանոսների և բժիշկների դեմ, որոնք օգնում էին մանկասպանություն գործելու, բարոգում, որ ոչ ոք իրավունք չունի Աստծո պարգևած կյանքից մարդուն զրկելու: Պահպանված տեղեկությունները վկայում են, որ անգամ մի քանի սարկավագների հետ գնացել և սեփական ձեռքերով է քանդել հին կեսարական դամբարանը, որը մանկասպանության վայր է եղել³²: Տեսնելով նրա համառ պայքարը՝ Վալենտինոս կայսրը մանկասպանությունը քրեականացնելու ուղղությամբ քայլեր է ձեռնարկում և 354 թ. հրաման է արձակում՝ «Բոլոր ծնողները պարտավոր են մեծացնել իրենց ծնած երեխաներին. նրանք, որոնք սպանում կամ դեն են նետում նորածիններին, օրենքով սահմանված պարժին կարժանանան»³³:

Ս. Բարսեղ Մեծը բարեփոխումներ է կատարել Եկեղեցու ծիսապաշտամունքային համակարգում: Այսպես՝ նրա հրահանգով Ս. Հարությանը նախորդող բոլոր օրերին հավարացյալները պետք է աղոթեին ուղիղ կանգնած՝ առանց խոնարհվելու և ծնկելու, որով պետք է արտահայտվեր նրանց ուրախությունը այդ սուրբ տոնի առիթով: Նա հերետոյական էր և պահանջում էր, որ ծիսապաշտամունքային արարողությունները պարզաձև կերպով անցկացվեն: Մեզ են հասել նրա ծիսական աշխատությունները՝ «Պարարագամարոյց»-ը, առավոտյան և երեկոյան ժամերգության կարգերը, աղոթքները, ինչպես նաև կանոնական, ծիսագիրական, դավանաբանական բնույթի նամակները³⁴:

Ս. Բարսեղի աշխատությունները գրվել են արարաբին պարճառներով և նպարակներով, ուստի հիմնականում գործնական բնույթ ունեն: Նրա բարոյախրատական նամակները (թվով 80) ամրագրված են սուրբգրային հղումներով: Այս խմբի մեջ առանձնանում է Եսայաթեոս փիլիսոփային հասցեագրված նամակը, որը Ս. Բարսեղ Կեսարացին գրել է Աթենքում ուսումնառությունը ավարտելուց և նշանավոր անապարներ այցելելուց հետո: Նամակների մեծ մասի նպատակը քրիստոնեական բարոյագիտության կա-

32 Տե՛ս **George Grant**, *The Third Time Around: A History of the Pro-Life Movement from the First Century to the Present*, Brentwood, 1991, էջ 19-20:

33 Ամը, էջ 21:

34 Տե՛ս «Բրիտանյա Նյասարան», Երևան, 2002, էջ 176:

տարելագործումն ու ճգնակեցության տարածումն է: Այդ նամակները հասցեագրված են վանականներին, հոգևորականությանը և հավատարացյալ ժողովրդին: Քրիստոնյա համայնքի հովիվն իր նամակներով մխիթարում է անկյալներին, նրանց ետ կանչում Եկեղեցու գիրքը, նոր և աստվածահաճ կյանքի կոչում, իսկ եպիսկոպոսներին և հոգևորականներին հորդորում է բարեխիղճ և բարեպաշտ լինել՝ մարմանը լիարարելության հասնելու ճանապարհներ և միջոցներ: Այդ նամակները նաև պարմական մեծ արժեք ունեն, քանի որ դրանցից կարող ենք տեղեկություններ քաղել տվյալ ժամանակաշրջանի հոգևոր, եկեղեցական, հասարակական, մշակութային կյանքի մասին:

Ս. Պատմովն իրավացիորեն նկատում է. «Ս. Բարսեղ Մեծը գրեց ասկեպիզմի (անպարականության) գաղափարախոսությունը և գծագրեց վանական կյանքի ողջ կառուցվածքը»³⁵: Ս. Բարսեղ Կեսարացու՝ անապարական կյանքին վերաբերող կանոնների մասին տեղեկանում ենք նաև Գրիգոր Աստվածաբանին ուղղված համառոտ նամակներից³⁶:

Ս. Բարսեղ Կեսարացու երկերը հայերեն են թարգմանվել Ե. դարից: Թարգմանվել են «Վեցօրեայք»-ը, «Պարարագամարոյց»-ը, կանոնները, աղոթքները: Բարսեղ Մեծի որոշ ճառեր և գործերից առանձին հատվածներ վկայաբերվել են Տիմոթեոս Կուզի «Նախաճառություն» երկում, «Կնիք հաւարոյ» ժողովածուում: Միջնադարում հայ վանական կյանքի կազմակերպման համար արժեքավոր սկզբնաղբյուրներ են եղել «Գիրք հարցողաց»-ը³⁷ և «Պահոց» ճգնակեցական հրահանգների ժողովածուն³⁸: Նայ հեղինակներն իրենց մեկնողական, դավանաբանական աշխատություններում անդրադարձել են Ս. Բարսեղ Կեսարացու գրվածքներին և դրանցից հատվածներ մեջբերել: ԺԲ-ԺԳ. դարերի հայ մարմնագիր Վարդան Այգեկցին ևս ծանոթ է եղել «Պահոց գրքի» հայերեն թարգմանությանը, մասնավորապես, «Նարցմունք և պարասխանիք» երկից ընդարձակ քաղվածքներ է կարարել իր «Նամատար հաւարումն սրբոց վարդապետաց» կամ «Արմար հաւարոյ» աշխատությունը շարադրելիս³⁹: Նույնպես և Նովիանոս Երզնկացին իր «Ի բն մարգարէին Դարի»⁴⁰ գրվածքի համար որպես սկզբնաղբյուր օգտագործել է «Գիրք հարցողաց»-ը:

35 Անդ, էջ 34:

36 Տե՛ս Գ. Վ. Փлоровский, նշվ. աշխ., էջ 108:

37 Տե՛ս Բարսեղ Կեսարացի, Գիրք հարցողաց, աշխատ.՝ Գաբրիելյա Ուլունջյանի, Լուվեյն, 1993:

38 Տե՛ս Ս. Բարսեղ Կեսարացի, Գիրք պահոց, աշխատ.՝ Կիմ Մուրադյանի, Ս. Էջմիածին, 2008:

39 Տե՛ս Վարդան Այգեկցի, Արմար հաւարոյ, Երևան, 1998, էջ 35:

40 Տե՛ս Ս. Բարսեղ Կեսարացի, Գիրք պահոց, էջ 35:

ՅՈՒՐԵԼԵԱՐՆ

Ա. Գ. ՔԱՆԱԾՅԱՆ

փիլիսոփայական գիտ. թեկնածու

ԳԱՐԵԳԻՆ Ա. ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԸ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՄԻՈՒԹՅԱՆ
ԵՒ ՔԱՂԿԵԴՌՆԱԿԱՆ ՊԱՌԱԿՏՄԱՆ ՄԱՍԻՆ

Ի. դարի երկրորդ կեսի հասարակական կյանքում արևո գրած դինամիկ փոփոխությունները, շարունակ թափ հավաքող էկումենիկ շարժումը, հոգևոր կյանքում դրսևորվող նորագույն մարտահրավերները եւ այլ երևույթներ ավանդական եկեղեցիների համար հրամայական են դարձրել այդ երևույթներն ուսումնասիրող եկեղեցագիտական հայեցակարգեր մշակելու անհրաժեշտությունը: Դա կարևոր է նաև նրանով, որ կարող է իր ավանդը բերել մինչ օրս պահպանվող եկեղեցական պատկերամանրի համակողմանի ուսումնասիրության գործին: Այդ առումով չափազանց արդիական է եկեղեցու միության եւ քաղկեդոնական պառակտման մասին Գարեգին Ա. Ամենայն Տայոց Կաթողիկոսի եկեղեցաբանական հայեցակարգը:

Գարեգին Ա. Տայրապետի աստվածաբանական հարուստ ժառանգության վերլուծությունը թույլ է տալիս պնդել, որ նա իր աշխատություններում քննարկվող հիմնահարցի համակարգված ուսումնասիրության կարևորությունը պայմանավորել է գործոնների մի ողջ շարքով: Նրա համոզմամբ ամենից առաջ դա թելադրված է եղել նրանով, որ «Քրիստոնեական մտածողության մեջ, ներկայ ժամանակներում, աշխարհի յարավիժումի եւ մարդկային կեանքի արագընթաց եւ յոլվածիւղ գնացքին պայմաններուն տակ, բազում հարցականներ են ծագած ինչպէս մարդու ինքնության, բնության եւ կոչումի ու դերակարգության, այնպէս եւ քրիստոնեական եկեղեցոյ ինքնության, իւրահատուկ նկարագրի եւ առաքելության ըմբռնումի մասին»¹: Եւ պետք է նկատել, որ այդ մտքեցումը աստվածաբանական խոր իմաստ է բովանդակում, քանի որ այս պարագայում վերլուծաբանը չի սահմանափակվում միայն պարճառահերետաքային կապեր արձանագրելով, այլ այդ ճանապարհով վկայում է հասարակական, քաղաքական, արտաքինական ու մշակութային կյանքում Եկեղեցու առաքելության փաստը: Ակնհայտ է նաև աստվածաբանի վերլուծական մտքեցումների պրոպագանդական ընդհանուր ուղղվածությունը:

¹ Գարեգին Ա. Կաթողիկոս Ամենայն Տայոց, Տայ Եկեղեցոյ աստվածաբանութիւնը ըստ հայ շարականներու / Կրօնական, Աստվածաբանական եւ Տայագիտական Երկեր (հայերէն շարք), հ. Ա, Ս. Էջմիածին, 2003, էջ 257:

նը՝ աշխարհը, հավասարապես նաև հասարակական կյանքը, արարչագործական մեծագույն խորհուրդ է: Իսկ դրանից ուղղակի հեկտում է, որ «Եկեղեցին երբևէ չի կարող անկախություն ունենալ շրջապատող աշխարհի հիմնախնդիրների նկատմամբ» այն պարզ պարզապես, որ «Աշխարհին Աստծու սպասարկությունն է և, հեկտուաբար, քրիստոնեության համար այն հանդիսանում է սրբազան մի իրականություն»²: Աստվածաբանը մասնաշաղկապ է նաև, որ այդ փոխադրությունը չպետք է բացարձակացնել, ավելի ճիշտ կլինի ասել՝ պետք է քննարկել միայն որոշակի սահմաններում, քանի որ այն վերաբերում է միայն արարչին այն ազդակների վերլուծությունը, որոնք «... գրգռող հանդիսացան, որ եկեղեցուց մարմնավորված վերաբերման քննական հայեցողության փակ դնեն եկեղեցին, որպեսզի ան կարելի իրեն հարազատ ինքնության ըմբռնումի բիրտացումով, իր առաքելության ճշգրիտ հասկացողությամբ ինքզինքն արարչայայտել և իր կոչումը ծառայության գործնական ընթացքի մեջ դնել՝ ազդու եղանակներով»³:

Այդ համարվեստում փաստելով, որ «Արարչին ազդակներում այս շարք արագ, ուրուագծային ուղիով ինքնին բառարար է ցայց փառք. թե որքան անհրաժեշտ էր դարձած եկեղեցուց ինքնության, հարազատ ինքնաճանաչման կարիքը», ինչպես նաև այն, որ այդ գործընթացի անհրաժեշտ մասը կազմող «... այս փնտրությունը, ինքնորոշումի առողջ մոտեցումը համայնական, հասարակաց ճիշտ մը միայն կրնար ըլլալ»⁴, հեղինակը եկեղեցական ծառայության համար արարչին աշխարհում ձևավորված «պայմաններում և պարագաներում բնական ներգործության» դերը կարևորում է նաև այն փաստակցությունից, որ դրանց ազդեցությամբ է նաև, որ «... եկեղեցաբանությունը (ecclesiology) դարձառ քրիստոնեական աստվածաբանության ամենէն շարք պետքած բնագաղափարներն են»⁵: Բնութագրական էս մեկ կարևոր առանձնահատկություն: Բնութագրվող հիմնահարցերի ուսումնասիրության ժամանակ Գարեգին Ա. Կաթողիկոսը արարչին գործունեության և դրանց աստվածաբանական ըմբռնումների միջև միջնորդ դեր է վերագրում բնական ընկալումներին, կամ որ նույնն է՝ բնական լուծումներին: Բայց այն վերապահությամբ, որ բնականությունը դիտարկվի ոչ թե ինքնին, առանձնության մեջ, այլ որպես հավաքի ընկալման և աստվածային շնորհի դրսևորման ձև. «Չեմ կարծում, թե բնականությունն արգելք լինի հավաքին: Ընդհակառակը, այն կարևոր փորձ է կյանքում հավաքի շնորհի դրսևորման համար: Չկա մարդ, որն իր բնականությամբ չկարողանա հանգել անդրանցական իրականության գոյությանը: ... Այդ պարզապես ևս կուզենայի ասել, - գրում է նա, - որ բնականությունը չի հակասում հավաքին, բայց հաճախ ի գործու չէ հասնելու մարդկային կյանքին Աստծու միջամտության ըմբռնողությանը, որովհետև այսպեղից է սկսվում հավաքը: Խոսքն Աստծու հետ բարեկամանալու, նրան հաղորդվելու մասին է»⁶:

2 Գարեգին Ա. Ամենայն Տայոց Կաթողիկոս, Ջրույցներ Ջովաննի Գուայարայի հետ (Բ. կրպ.), Ս. Էջմիածին, 2001, էջ 201:

3 Գարեգին Ա. Կաթողիկոս Ամենայն Տայոց, Տայ Եկեղեցու աստվածաբանություն..., էջ 258:

4 Անդ :

5 Անդ , էջ 259:

6 Գարեգին Ա. Ամենայն Տայոց Կաթողիկոս, Ջրույցներ Ջովաննի Գուայարայի հետ, էջ 85:

Եզրակացությունը կարող է լինել մեկը՝ հավասարելով, որ «...հավաքքը կյանքի իրողություն է, որի մեջ հավասարապես իրենց տեղն ունեն նաև սիրտը»⁷, աստվածաբան Նայրապետը առաջին հայացքից իրարամերձ այդ որակների ներդաշնակությունը կարևորում է «անհակասականության ոլորտում»։ Ավելի ճիշտ կլինի ասել՝ այս պարագայում հեղինակը մարքի և բանականության գործուն դերը և առաքելությունը փեսում է այն բանում, որ մարդու բնության «այդ բաղկացուցիչ կարողությունը»՝ բանական հոգին «ընկալուչ դարձնել աստուածային շնորհին»։ Վկայությունը հետևյալ տողերն են. «Բանականությունը Աստուծոյ ճառագայթն է մարդուն մեջ, որ այս վերջինը կրնէ ապակ, հաղորդական Աստուծոյ, որ աղբիւն է բանականութենէն կեանք առնող և բանականութեամբ միայն հասկանալի դարձող կարգին և օրէնքին, որ անկերպարան գոյացութիւնները (chaos) կը վերածէ կարգաւոր փիւղերի (kosmos)»⁸։ Իսկ երբ ինչ-ինչ պարզառենքով խախտվում է հավաք-բանականություն ներդաշնակությունը և կամ միտքն ու բանականությունը կտրվում կամ խտրորվում են «աստուածային շնորհից», ապա նրանց հակադրությունը դառնում է անխուսափելի. այսպիսին է այս հարցում վերածաբանի ընդհանրացնող եզրահանգումը։ Նայրապետի արժեքային մոտեցումը նույնն է նաև այն պարագայում, երբ հավաքքն է գրկվում «եկեղեցական մարմնավորումից»։ Եւ քանի որ հեղինակի անխախտ համոզումն այն է, որ «եկեղեցին համայնք է, որը ձգտում է ապրել իր հավաքքով», նա անթույլատրելի է համարում այդ սկզբունքին հակադրվող անհավաքապաշտությանը և կամ համայնքից օտարումը։ Այդ հիման վրա նա գրում է. «**Անձամբ իմ կարծիքն այն է, որ եթե մեկն Աստուծոն հավաքում է անհատապես, և իր հավաքը մարմնավորված չէ եկեղեցու կյանքում, այդ պարագայում խոսքն աշխարհը սոսկ բանականորեն ընկալելու և իմաստավորելու մասին է, այլ ոչ ամենեւին՝ քրիստոնեական հավաքի**»⁹։

Զարգացնելով հիմնահարցի լուծման այդ մոտեցումը՝ հեղինակը փաստում է նաև, որ քննարկվող համապետքաբան **եկեղեցու ծառայական առաքելությունը չի կարելի պայմանավորել միայն արքայապետի ազդակներով և դրանց բանական ընկալման աստիճանով**։ Վերածաբանը դա բացատրում է նրանով, որ եկեղեցագիտական արդի ըմբռնումների համաձայն պայմանների այդ համախումբն անհրաժեշտ, բայց ամենեւին էլ բավարարող ղեկավարություն ունենալ չի կարող, քանի որ դրանց բա-

Աստվածաբանն այդ մոտեցումը բացատրում է նաև նրանով, որ «Բազմաթիվ մրաժողներ իրենց փիլիսոփայական համակարգերում զգացել են Աստծու զաղափարի անհրաժեշտությունը, և նրանցից շատերը հապարակ են նրա գոյությունը։ Բայց փիլիսոփաների այդ Աստվածը հաճախ մեր կյանքի հետ առնչություն չունի. խոսքը վերաբերում է Աստծու զաղափարին, Աստված հասկացությանը, այլ ոչ թե հենց իրեն՝ Աստծուն», անդ։ Այս և հետագա ընդգծումները մերն են. Ա. Բ.:

7 Անդ, էջ 87:

8 Գարեգին Ա. Կաթողիկոս Ամենայն Նայոց, Նայ Եկեղեցոյ աստուածաբանութիւն..., էջ 287:

9 Գարեգին Ա. Ամենայն Նայոց Կաթողիկոս, Զրույցներ Ջովաննի Գուայարայի հետ, էջ 144: Այդ կապակցությամբ Գարեգին Ա. Կաթողիկոսը պարզաբանում է նաև, որ հավաքացյալն «Իր անձի սենեակին մեջ չէ որ կ'զգայ, կ'գրնէ ու կ'իրացնէ իր հաւաքը, այլ՝ հաւաքական, համայնական գոյակերպի մը մեջ, պարկանելիութեան զգացումով մը ինքզինք մասնակից ընելով ընդհանրական ապրելակերպի մը և գործելակերպի մը», Գարեգին Ա. Կաթողիկոս Ամենայն Նայոց, Նայ Եկեղեցոյ աստուածաբանութիւն..., էջ 259:

ցարձակացման պարագայում ստվերում է մնում հիմնահարցի ներքին՝ բովանդակային կողմը: Եւ քանի որ աստվածաբանությունն արտացոլում է միայն ներքին՝ հավաքային երևույթները, դրանցով էլ պայմանավորված են հավաքային ցանկացած համակարգի «ընկալման աստիճանը եւ մեկնաբանական սահմանները»: Այդ փաստն է մարնանշում Գաբրելին Ա. Կաթողիկոսի այն պնդումը, թե մերօրյա աստվածաբանական մրաժողութային մեջ եկեղեցաբանական հարցերի կարևորությունը «... կարելի չէ լիովին հասկնալ եւ բացատրել միայն այս արտաքին ազդակներուն որպէս հակազդեցութիւն կամ անոնցմով պայմանաւորուած ուսումնասիրական եւ մրաժողական գործօնութիւն: **Կան աւելի կարևոր պատճառներ, այս անգամ եկեղեցւոյ ներքին կեանքի փոփոխութիւն թելադրուած:** Արդարեւ, եկեղեցւոյ մրաժողութիւնը ինք իր մասին շարունակական ընթացք մըն է, որովհետեւ եկեղեցւոյ ինքնաիրագործումը անկարելի է առանց ինքնաըմբռնումի: **Պատմութեան մէջ՝ շրջանէ շրջան գորացած կամ տկարացած կրնայ ըլլալ եկեղեցաբանութիւնը. բայց՝ մշտակայ երակ մըն է քրիստոնէական աստուածաբանութեան ընդհանուր եւ շարժուն մարմնին մէջ**»¹⁰:

Եկեղեցաբանական ընդհանրական այդ ըմբռնումների դիրքերից էլ Գաբրելին Ա. Ամենայն Նայոց Կաթողիկոսն անդրադառնում է եկեղեցու միության եւ քաղկեդոնական պատկերման էության համակարգված աստվածաբանական վերլուծությանը: Բնագրային վերլուծությունը թույլ է տալիս փաստել, որ նա եկեղեցու միության հիմնահարցն արժեւորում է ինչպես աստվածաշնչագիտության, այնպես էլ դոգմարիկ աստվածաբանության դիրքերից: Եւ հիմնահարցի լուծման գործում նա մեկնակերպային է համարում այն իրողությունը, որ քրիստոնեության էությունը չի կարելի սահմանափակել միայն վարդապետությամբ, քանի որ Քրիստոսի երկրային առաքելությունը միայն վարդապետները կամ մարդկանց երկնային ճշմարտություններին հաղորդակից դարձնելը չի եղել: Քրիստոսի եւ քրիստոնեության պատմական առաքելությունը «նոր հասարակություն» եւ «նոր կյանք», այսինքն՝ եկեղեցի ստեղծելու մեջ է, - այսպիսին է վերլուծաբանի հավատարմը: Այդ է վկայում հեղինակի հետևյալ ընդհանրացնող պնդումը. «Քրիստոս չապրեցաւ ու չքաղցեց միայն ճշմարտութիւն մը աւանդելու համար. այսինքն՝ կեանքի փոխաբանական պատկերացում մը ընծայելու համար մարդուն: Անոր կեանքի եւ քրոզութեան նպատակակէտը այն էր, որ մարդիկ նոր կեանքի հունին մէջ մտնեն, նոր ընթացքով մը բալեն եւ աշխարհի վրայ մարմնացնեն ա՛յն՝ ինչ որ ինքը կը կոչէր **«երկնից արքայութիւն»** կամ **«Աստուծոյ թագաւորութիւն»**: Քրիստոս մարդկային կեանքի ձև մը բերաւ, «տիպ-ատրեց» մարդու համար»¹¹: Տարածաժամանակային բնութագրություն չունեցող եկեղեցու էությունն արտացոլող աստվածաբանական այդ մտրեցման բովանդակային լրացումը պետք է համարել նաեւ հեղինակի պարզաբանող այն հավաստումը, թե **«Եկեղեցին, ուղղափառ հասկացողությամբ, համայնք է: Քրիստոնէական հավաքը համայնքային ձեւով միայն կարելի է ապրել. հետեւաբար, առանց համայնքի չկա քրիստոնեություն ...** Քրիստոնեությունը փոխափայություն

10 Գաբրելին Ա. Կաթողիկոս Ամենայն Նայոց, Նայ Եկեղեցւոյ աստուածաբանութիւնը..., էջ 259:

11 Անդ, էջ 259-260:

չէ. **Նագովրեցի Տիսուր՝ քրիստոնեության հիմնադիրը, իր առաքելությունն սկսել է համայնքի սրբեղծումով**»¹²:

Այդ ամենը վկայում են, որ Գարեգին Ա. Կաթողիկոսի հայեցակարգային լուծումներում քրիստոնեությունը բնութագրվում է որպես **եկեղեցական քրիստոնեություն**, ինչը վերլուծաբար բացառում է նրանով, որ «... քրիստոնեական մարածողության որևէ բնագաւառ իր վաներական նկարագիրը կ'ունենայ երբ եկեղեցուց կեանքի մէջ արքայապետութիւն կը գտնուի»¹³: Աստվածաբանական այդ համոզմունքն է արտացոլում նաև վերլուծաբանի այն պնդումը, թե «**Քրիստոնեությունը նախ եւ առաջ համայնքային կյանք է, եկեղեցական կյանք՝ բառիս ստուգաբանական իմաստով**: Քրիստոնեական պարկանում է մի համայնքի: Տվյալ ճշմարտության գիտակցությունը կորցնել՝ նշանակում է դավաճանել հենց իր՝ Քրիստոսի ոգուն»¹⁴:

Այդ ամենի ընդհանրացմամբ Գարեգին Ա. Կաթողիկոսն իրական քրիստոնեական կյանքը բնութագրում է որպես **Նայրնության հենքի վրա կառուցված համայնքային կյանք**, որա բնութագրական առանձնահատկությունն է համարում «Աստծուն պարկանելությունը», առանց որի եկեղեցին կդառնար «մ'ջ թէ աստուածային հասարակութիւն մը, աստուածամարդկային ընկերութիւն մը», այլ՝ «մարդկային պարզ ընկերութիւն»: Գարեգին Ա. Կաթողիկոսի այդ հավաքամբի մարմնավորում պետք է համարել եկեղեցաբանական այդ պնդումը, թե «Պարզ հայեացքով մը նոյնիսկ դիտուած՝ կարելի չէ չնկատել, որ Քրիստոս իր կեանքը աշխարհի վրայ ապրեցաւ համայնական ձևի մը մէջ: Ունեցաւ իր հետեւորդներու խումբը: Ինքզինք եւ իր ուսուցումները արքայապետեց համայնական կենցաղի մը մէջէն, որ պիտի շարունակէր տնուի իր խաչելութենէն եւ յարութենէն ետք եւս: Իր առաքելները քարոզիչներ եւ փարածիչներ ըլլալէ առաջ՝ անդամներ էին եկեղեցական համայնքի մը: Իրենց առաքելութիւնը կ'ըմբռնէին եւ կը գործադրէին այդ համայնքին ընդլայնումին եւ փարածումին հրամայականով եւ ուղղութեամբ»¹⁵: Բազմահմուտ վերլուծաբանը աստվածաբանական այդ ելակետի դիրքերից է բացառում նաև եկեղեցու միության եւ ընդհանրականության ըմբռնումը եւ այդ հիման վրա եկեղեցին որակում է որպես «մէկ անձ» եւ «համայնական մէկ միառոյ»: Ընդ որում, հիմնահարցի արժեւորմանը նա անդրադառնում է համակարգային մոլորեցմամբ, շեշտելով որա ինչպես հոգեւոր, այնպես էլ համայնքային-ինստիտուցիոնալ պոստանկու-

12 Գարեգին Ա. **Մենայն Նայոց Կաթողիկոս**, Զրույցներ Զովաննի Գուայրայի հետ, էջ 143: Մի այլ աշխատության մեջ հեղինակն այդ տեսակետը պարզաբանելով գրում է. «Քրիստոնեությունը, խորքին մէջ, գոյութիւն չունի որպէս փոխառաջադրութիւն մը կամ ընկերային խորհուրդութիւն մը: Քրիստոնեությունը ինքզինք արքայապետ է պարմական կարգին մէջէն, այսինքն՝ մարդկային կեանքի շօշափելի տնտեսական ընդմէջէն», Գարեգին Ա. **Կաթողիկոս Մենայն Նայոց**, Նայ Եկեղեցու աստուածաբանութիւնը..., էջ 259:

13 Գարեգին Ա. **Կաթողիկոս Մենայն Նայոց**, Նայ Եկեղեցու աստուածաբանութիւնը..., էջ 260: Այդ մոլորեցումն աստվածաբանը կարեւորում է նաեւ եկեղեցաբանության համապրեսպում, քանի որ համոզված է, որ «... **եկեղեցին է կեանքի այն միջավայրը (locus), ուր իրենց իմաստը կը գտնեն քրիստոնեական աստուածաբանական խորհուրդութեան առարկայ դարձող բոլոր նիւթերը**: Ներկաբար, բնեւորային նշանակութիւն ունի եկեղեցաբանութիւնը», անդ:

14 Գարեգին Ա. **Մենայն Նայոց Կաթողիկոս**, Զրույցներ Զովաննի Գուայրայի հետ, էջ 142:

15 Գարեգին Ա. **Կաթողիկոս Մենայն Նայոց**, Նայ Եկեղեցու աստուածաբանութիւնը..., էջ 260: Նման.՝ Անդ, էջ 268:

ները: Այդ հարցում հավասարապես կարևորելով եկեղեցին ներքնապես բնութագրող վերոհիշյալ երկու գործոնների դերը՝ հեղինակը մասնաշաղկապում է, որ «... եկեղեցու միությունը խորապես և էապես հոգեկան ներքին գոյակերպ մը ըլլալով հանդերձ, է նաև կազմական (organique) խմաստով, հասարակութենական նկարագրով, ընկերային տարածքով գոյություն մը, իրեն յայտուկ կազմով և կարգով: ... Խորքին մէջ այդ ուղղահայեաց (vertical) միությունն է ընդ -Քրիստոսի, որ կը պայմանաւորէ այսպէս կոչուած հորիզոնական (horizontal) միությունը ընդ մարդկան»¹⁶:

Նեղինակն իր պարզքն է համարում նաև ընթերցող լայն շրջաններին բացառելով եկեղեցու, որպէս հոգեւոր և ինստիտուտային կառույցի միության և ընդհանրական բնույթի աստվածաբանական հիմքերը: Այդ տեսանկյունից անհնար է չնկատել, որ վերլուծական այդ մտպեցմամբ նա ամենից առաջ ուրվագծում է հոգեւոր այն իրականությունը, որը թույլ է տալիս եկեղեցին բնութագրել բազմաօղակ տարածության (աստվածաշնչագիրության, դավանաբանական, հասարակական-ինստիտուտային և այլն) մէջ: Այդ համարեքստում արժանաւիշաբանն այն է, որ իր աստվածաբանական համոզմունքներին համահունչ հեղինակը եկեղեցու միությունը որակում է որպէս «Լուծային տարր եկեղեցու գոյութեան», որպէս «էապես հոգեկան ներքին գոյակերպ», որով բնութագրվում է նրա «... համայնական ապրումի կերպն ու ընթացքը, որոնք կ'իրագործուին հաւաքականութեամբ մը»¹⁷: Այդ հիման վրա հիմնաւարտ պարզաբանման միպոստով նա առանցքային է համարում **եկեղեցու միության հիմքում ընկած աստվածային իշխանությունը** և ուղղահայաց այդ կապը բնութագրում է որպէս -Քրիստոսի հետ ունեցած «անխզելի կապ», «-Քրիստոսի հետ ունեցած, սերտ, սեղմ, անբաժնելի միություն»: Նա միաժամանակ հավելում է, որ **առանց հոգեւոր այդ հիմքերի** «... եկեղեցին մարդկային պարզ ընկերություն մը կրնար ըլլալ և ո՛չ թէ աստվածային հասարակություն մը, աստվածամարդկային ընկերություն մը»¹⁸: Մի այլ առիթով Աստվածաշնչի հետազոտմամբ աստվածաբանը եկեղեցու միությունը բնութագրում է այն տեսանկյունից, որ «-Քրիստոսն է և -Քրիստոսով սկիզբ առած եկեղեցին կամ, ասելի ճիշդ, եկեղեցական (ecclesial) կորիզը, իր այսպէս ըսած սկիզբը ունի աստվածային փնտրիմութեան մէջ»¹⁹ և Աստվածաշնչական օրինակներով (հմմտ.՝ Նոմ., ԺԲ. 5, 6-9, Ա. Կոր., ԺԲ. 12, 14-16, 18, 21, 24-26, 27) եկեղեցու քրիստոսակենտրոն միությունը նույնացնում է այն ծառին, որի բունը -Քրիստոսն է²⁰:

Այդ ամենի ընդհանրացմամբ հեղինակը մասնաշաղկապում է եկեղեցու միությունը բնու-

16 **Գաբրելին Ա. Կաթողիկոս Ամենայն Տայոց**, Տայ Եկեղեցու աստվածաբանութիւնը..., էջ 268: Եկեղեցաբանական կարևորագույն եզրահանգում է նաև Վենիսիոս Տայրապետի այն պնդումը, որ «Եկեղեցու Լուծիւնը, ... կը կայանայ իր կոչումին մէջ, որովհետեւ եկեղեցին փրկագործութեան աղբիւր է, շարունակողը -Քրիստոսի փրկչական կոչումին, -Քրիստոսի կրակումով սրբազան սպասաւորութիւն և նուիրական առաքելութիւն», անդ, էջ 267:

17 Տե՛ս անդ, էջ 267:

18 Անդ, էջ 268:

19 Անդ, էջ 266:

20 Տե՛ն **Գաբրելին Ա. Կաթողիկոս Ամենայն Տայոց**, Տայաստարանայց Եկեղեցին իր «ծառայական կերպ»ին մէջ (Դ. Կրար.,) Ս. Էջմիածին, 1996, էջ 28:

թագրող աստվածաբանական եւս մեկ առանցքային ըմբռնում է եկեղեցու ուղղահայաց կապը որակում է որպէս փրկագործության գործիք: Այս առումով նա ի ցույց է դնում, որ եկեղեցին «... էապէս ըմբռնուած է եւ պարկերացուած մարդու փրկութեան հետ իր ունեցած առնչութեան նկատմամբ: Եւ արդարեւ, եկեղեցին կա՛յ մարդու փրկութեան համար, այսինքն՝ մարդ էակի հարազատ բնութեան կենսաւորման եւ կոչումի իրագործման համար, ինչ որ երջանկութեան, այսինքն՝ Աստուծոյ սիրոյն մարդուն մէջ քարոզացման ձգտումովը, ճիգովը եւ տեսիլքովը իմաստ կ'առնէ»²¹: Եկեղեցու միության այդ բնութագրական առանձնահատկությունը աստվածաբանը պարզաբանում է նաև նրանով, որ այն «...Քրիստոսի «**խորհրդական մարմին**»-ն է (corps mystique): Արով կը հասկցուի այն քրիստոսաւանդ, Նոր Կրակարանեան հասկացողութիւնը, թէ՛ Քրիստոսի փրկագործական առաքելութեան, երկնային պաշտօնին երկրաւոր կատարումը շարունակող գործօնութիւնն է եկեղեցին, կազմական, կարգաւոր եւ ընկերային իր բոլոր տունալներով»²²:

Գարեգին Ա. Նայրապետը փաստում է նաև, որ եկեղեցու միությունը եւ ընդհանրական բնույթը պայմանավորող տնօրինական ուղղահայաց կապը հավասարապէս պայմանավորում է նաև «եկեղեցու կազմական» առանձնահատկությունները, ինչպէս նաև՝ «համայնքային կառույցների» հորիզոնական կապերն ու հարաբերությունները: Նշելով, որ բացարկուած է նրանով, որ եկեղեցին իբրեւ «Քրիստոսի հետ հաղորդութեամբ ապրած միութիւն» անխուսափելիորեն պայմանավորում է նաև հավաքացալների հաղորդակցական-համայնական միությունը: Այդ միության գլուխը Քրիստոսն է, որով եկեղեցին դառնում է «բազմանդամ մարմին», հսկառակ պարագայում այն կդրսևորվեր որպէս «պարզ իրերադրութիւն (juxtaposition)»: Այդ հիման վրա աստվածաբանն ընդհանրացնելով պնդում է. «...**եկեղեցւոյ միութիւնը խորապէս եւ էապէս հոգեկան ներքին գոյակերպ մը ըլլալով հանդերձ, է նաեւ կազմական (organique) իմաստով**, հասարակութեան նկարագրով, ընկերային քարածքով գոյութիւն մը, իրեն յատուկ կազմով եւ կարգով»²³: Աստվածաբան Նայրապետի եկեղեցագիտական հայեցակարգում քրիստոնեության, որպէս կրոնի «բարձրագոյն արարայայտութեան» եւ քրիստոնեական եկեղեցու հորիզոնական կազմական բնույթի փոխհարաբերության հիմնահարցը պարզաբանվում է նաև ուղղադավան այն մտերցմամբ, որ թեև «քրիստոնեությունը կ'ապրի ընկերայնօրէն», այդուհանդերձ «...**քրիստոնեայ մարդը, եկեղեցական, ինքնորոշ եւ ինքնուղի հաւաքացեալ մը ըլլալէ աւելի՝ անդա՛մ է եկեղեցւոյ մը, կը պարկանի եկեղեցական միաւորի մը**»²⁴:

Եկեղեցու «կազմական առանձնատկութիւնը» բացարկուած ընդհանուրի եւ առանձնատկութիւնի յուրաքանչյուր գոգորդության դիրքերից՝ աստվածաբանը հիմնավորում է նաև, որ հասարակական կյանքի զարգացմամբ թելադրված՝ եկեղեցին, «...որուն

21 Գարեգին Ա. Կարողիկոս Ամենայն Տայոց, Տայ Եկեղեցւոյ աստուածաբանութիւնը..., էջ 262-263:

22 Անդ, էջ 265:

23 Անդ, էջ 268:

24 Անդ, էջ 259:

մէջ մարդիկ, իբրեւ անհատ անձեր, իրենք զիրենք պիտի գտնեն համայնական կեանքով արտայայտուող եղբայրութեան վիճակի մը մէջ, որ, իր կարգին, հետզհետէ, պարմական հոլովոյթի մը ընթացքին, պիտի ստանար հաստատութեանական (institutional) նկարագիր, մարդու բնութենականօրէն ընկերային կեանքի զարգացման պայմաններուն բերումով»²⁵: Մարչելիոյի միտումով վերլուծաբանը նաեւ պարզաբանում է. «Քրիստոսի եկեղեցին առհասարակ նմանեցում է մի ծառի: Քրիստոս՝ ինքն է բունը ծառին, իսկ եկեղեցիները՝ այդ բնից շառաիղուած եւ կեանք ստացած ճիւղերը»²⁶: Գարեգին Ա. Նայրապետը եկեղեցու «բունը կազմող ծառի» մեկութեամբ մատնանշում է ինչպէս եկեղեցու ընդհանրական էությունը, այնպէս էլ միևնույն «բնից շառաիղուած» եւ այդ հիման վրա «կյանքի կոչված ինքնություն եկեղեցիների» գոյաբանական հիմքերը: Այդ կերպ լուսաբանելով հիմնահարցը նա փաստում է նաեւ, որ անթույլատրելի է եկեղեցու միությունը ներկայացնել ներքնապէս բաժանված կառույցների մեխանիկական գումարի տեսքով, քանի որ եկեղեցին օրգանական միություն է:

Միաժամանակ, հիմք ընդունելով եկեղեցու «ի Քրիստոս մեկ մարմին լինելու» աստվածաշնչական վարդապետությունը, Գարեգին Ա. Կաթողիկոսը մանրամասնում է, որ եկեղեցու օրգանական միությունը կյանքի է կոչվել այն հրամայականով, որ նրա անդամները նույն Նայրութեան կրողներն են: Իսկ դրանից հետևում է, որ «...եկեղեցիները դարձնում են այդ յայտնութեան լոյսին դիմաց գտնուող ժողովուրդների, մարդկանց հոգեկան աշխարհի պրիսմակի ցուլով: **Նո՛յն լոյսը կը թափանցէ բոլորէն ներս բայց տարբեր գոյութեամբ, տարբեր երանգով, տարբեր ներգործութեամբ, պրիսմակի բազմերես ալլազանութեան համեմատ»**²⁷: Աստվածաբան Նայրապետը միաժամանակ պարզաբանում է, որ հավաքային ընդհանրական հարկանիշներով հանդերձ «**Ամէն եկեղեցի քրիստոնէութեան տեսակ մըն է, որովհետեւ եկեղեցիներ քրիստոնէութեան մարդկային արտայայտութեան ձևեր կը ներկայացնեն եւ այդ ձևերուն մէջ կը տարբերին իրարմէ:** Ու ամէն ձև, իր կարգին արդիւնք է մարդկային ըմբռնողութեան մը, կեանքի փորձառութեան մը, հոգեկան ներաշխարհի մը»²⁸: Պնդելով եկեղեցու ներքին միության եւ ընդհանրական բնույթը՝ հավաստում է նաեւ, որ «**Ամէն եկեղեցի, այսօր, կը ներկայացնէ քրիստոնէութեան տիպար մը:** Այդ տիպարը իր անհատական դրոշմը կը ստանայ մէկ կողմէ՝ զայն ձևաորոշող, կերպող անձին կամ ժողովուրդին - իբրեւ արուեստագետի - եւ միւս կողմէ՝ զայն լեցնող նիւթին - իբր արագձի - համադրութեամբ, համաձուլումով, իրարաթափանցումով»²⁹:

Վերլուծաբանն այդ կառուցվածքի կարևորագույն օղակներից մեկն է համարում «քրիստոնէական ծառի գլխաւոր եւ մայր ճիւղերից» մեկը որակվող Նայ Եկեղեցին, որը, նրա համոզմամբ, «Քրիստոնէական համարարած տիեզերական ծառի բնից առաքելա-

25 Անդ , էջ 260:

26 Գարեգին Ա. Կաթողիկոս Ամենայն Նայոց, Նայաստանայց Եկեղեցին իր «ծառայական կերպ»ին մէջ, էջ 28:

27 Գարեգին Ա. Կաթողիկոս Ամենայն Նայոց, Նայ Եկեղեցու աստվածաբանութիւնը..., էջ 96:

28 Անդ , էջ 96:

29 Անդ :

կան ծագմամբ ուղղակիօրէն շառաւիղոտող, Նայասարան աշխարհի փարածքի վրայ եւ Նայ ժողովրդի կեանքի մէջ իր հովանին սփռող, եւ իր աւիշը ներարկող սաղարթալից ու պարզալից մի ճիւղ է ...»³⁰: Պնդկում, որ Նայ Եկեղեցին «քրիստոնեական ծառի բնից շառավիղվող պարզալից ճյուղերից մեկն է», Գարեգին Ա. Կաթողիկոսն այդ շարակարգում է քննարկում նաեւ Նայ Եկեղեցու ընդհանրական եւ փարբերակիչ գծերը: Նրա աշխատություններում եկեղեցաբանական այդ հավաքամբը հիմնավորվում է նրանով, որ «...**նման** լինելով հանդերձ նոյն ծառի միւս ճիւղերին, նրանց հետք հասարակաց ձևով բաժանելով հանդերձ նոյն աւիշը, **փարբեր** է նրանցից, **ուրիշ**, եւ միայն իրեն յաբուկ, աւիշից ստանալով իր կենսունակութիւնը - դա հայ ցեղի հոգեկան խառնուածքին, նկարագրային ինքնուրոյն կառուցուածքին, բարոյական եւ ազգային ու մշակութային կերպարին յաբուկ աւիշն է: Ահա այսպէս Նայոց Եկեղեցին սրելով է մի ներդաշնակութիւն **քրիստոնեական** եւ **հայկական** գոյների եւ գծերի. մի համադրութիւն որ ներքին իրերաթափանցութեամբ, իրերալրացմամբ, իրերազօրացմամբ - եթէ ներուեն այս կերպ բնորոշումները - անբակարկի եւ միանգամայն զարմանալի մի միութեան է վերածուել հայ հոգու մէջ հանգուցուած»³¹:

Աստուածաբանը միաժամանակ փաստում է, որ դարերի ավանդությամբ շաղախված այդ «իրահասարակ նկարագիրը» բնութագրելով Նայ Եկեղեցու ծառայական երկու գլխավոր՝ կրոնական եւ ազգային ուղղությունները, դուրս չեն քրիստոնեության ընդհանուր ծիրից: Պարմական ու աստվածաբանական փաստերի ընդհանրացմամբ նա պնդում է նաեւ, որ մեր ազգային եկեղեցու «հայկական գոյնը» «այլամերժ եւ կղզիացած» չէ, որ Նայ Եկեղեցու ծառայական կերպը համաքրիստոնեական գոնավորում ունի, «...այլապէս կոպրուած պիտի լինէր քրիստոնեական ծառի մայր բնից»³²: Ընդհանուրի եւ առանձնահատուկի օրգանական կապի շեշտադրմամբ աստվածաբան Նայրապետը մանրամասնում է, որ իր ազգային նկարագրով հանդերձ Նայ Եկեղեցու պարմութեան անփոփոխ ուղեկիցն է եղել նաեւ քրիստոնեական սիրտ հիման վրա հասարակական կյանքը կառուցելու ձգտումը, որով պայմանավորվել է ոչ միայն ազգային եկեղեցու «ընդհանրական բնույթը», այլեւ՝ «այլ եկեղեցիների հետ հաղորդութեան զգացումն ու ձգտումը»: Նամահունչ է նաեւ եկեղեցագիտական այդ ըմբռնման դիրքերից ձևավորված այն պնդումը, որ «Այդ ոգով ու նկարագրով օժտուած՝ նա իր հարազատ, սեպիական հօտին ծառայելով հանդերձ, ծառայել է - եւ այժմ էլ ծառայում է - փիեզերական եկեղեցուն, համամարդկային ընկերութեան ուրիշ բաղկացուցիչ անդամներին, մասերին, զանգուածներին, մասնակցելով նրանց կեանքին եւ մարտնչելով իր կարելի օժանդակութիւնը, քրիստոնեական համաշխարհային գործունէութեան արդիւնատրման ի խնդիր»³³:

30 Գարեգին Ա. Կաթողիկոս Ամենայն Նայոց, Նայասարանայց Եկեղեցին իր «ծառայական կերպ»ին մէջ, էջ 28:

31 Անդ, էջ 28-29:

32 Անդ, էջ 30:

33 Անդ: Մի այլ առիթով աստվածաբանը Նայ Եկեղեցին համեմատում է «քրիստոնեական ծառի մայր բնից» աճած այն ճյուղի հետ, որն «...իր հովանին չի սահմանափակում եւ իր պարտքը չի վերապահում իր ներքեւ պարսպարտող սեպիական հօտին՝ հայկազնեան ժողովրդին, այլեւ նրբեմն ու փարբեր ձևերով իր

Դրանով իսկ Վեհափառ Նայրապետը մասնանշում է անուրանալի այն իրողությունը, որ ազգային եկեղեցական պարմությունը հանդես է գալիս ընդհանուրի և առանձնահատկի փոխհարաբերության և անբակվելի միության պեսքով: Վերջինիս մեկնաբանության միտումով նա Նայ Եկեղեցու ծառայական գործունեության ոլորտում նախ կարևորում է քրիստոնեության համակարգը բնութագրող ընդհանրական որակները, քանի որ նրա համար աներկբայելի է, որ եկեղեցու համար այդպիսին է հենց Քրիստոսից ժառանգություն ստացած «ծառայության պարտադրությունը»: Եկեղեցու «ծառայական կերպի» այդ պոստանկյունը վերլուծաբանը հիմնավորում է այն պնդման պեսքով, որ եկեղեցական քրիստոնեությունը «... չէր կարող սահմանափակվել որոշ ազգերի կամ դասակարգերի մեջ, այլ այն կոչուել էր փարածուկ ոլորտ ազգերի և բոլոր մարդկանց վրայ, անխտիր»³⁴: Պարմական փորձի ընդհանրացմամբ նա միաժամանակ պնդում է, որ քրիստոնեության ծառայական կերպը հոգևորից զատ իր վրա կրել է նաև ազգային ու աշխարհագրական գործոնների ազդեցությունը: Սակայն աստվածաբանական հիմնավորմամբ ցույց է տալիս, որ այդ ամենով հանդերձ իբրև համակարգային ամբողջություն կամ ինստիտուցիոնալ կառույց եկեղեցին միշտ էլ բնութագրվել է ավանդության պահպանությամբ, գաղափարների հստակ համակարգով, դրական պարկերացումների և ապրումների ամբողջությամբ: Այդ օրինաչափությամբ է բացատրվում նաև Նայ Եկեղեցու ընդհանրական էությունը, որն աստվածաբան Նայրապետի համոզմամբ պարմականորեն դրսևորվել է որպես «...ծառայության մի շարունակական ընթացք ի սպաս մարդկության»³⁵: Այդ համապրեստում վերլուծաբանը միաժամանակ փաստում է, որ դրսևորման ձևերից անկախ ընդհանրական եկեղեցու գործառնությունը չի կարող սահմանափակվել որևէ մասնավոր ոլորտով, քանի որ քրիստոնեությունը երբևէ «չի պարփակվել առանձին, մասնակի, մարդկային որոշ հատվածների ծառայության մեջ», այլ փարածվել և գործառնել է հասարակական կյանքում և մարդկային հավաքականությունների մեջ և այդ հիման վրա դարերի հոլովությամբ շարունակաբար ընդարձակել է իր առաքելության գործադրությունը³⁶:

Մասնանշելով այն իրողությունը, որ եկեղեցուն հավաքային կյանքի էությունն արտացոլող կարևորագույն բնութագրություններից են կառույցի միությունն ու ընդհանրականությունը, աստվածաբանը միանգամայն հիմնավոր ցույց է տալիս նաև, որ իբրև օրգանական ամբողջություն եկեղեցին միաժամանակ բնութագրվում է հարաբերական ինքնություն փարբերով և հանդես է գալիս «հավասարազոր և հավասարապարիվ» բոլոր եկեղեցիների ամբողջության պեսքով: Նա միաժամանակ պարզաբանում է, որ «հավաքական ընդհանրության այդ մասերը» բավանդակային իմաստ են ստանում ոչ թե առանձնության, այլ՝ համակարգային ամբողջության մեջ, որպես «ընդհանրության մեկ անդամ կամ մաս»: Այդ եզրահանգումը փաստելով Նայ Եկեղեցու օրինակով՝ աստ-

ծառայությունն սպաս է դնում - և մասնաճյուղ դրել է անցելու - ուրիշ հոլների, ժողովուրդների համար», անդ, էջ 29-30:

34 Անդ, էջ 113:

35 Անդ, էջ 112:

36 Տե՛ս անդ, էջ 114:

վածաբանը գրում է. «Նայց, եկեղեցին անկախ, ինքնաբոյս և ինքնուրոյն մի կրօնական արքայապետութիւն չէ, հայ ազգին միայն յատուկ, այլ մի **տիեզերական** կրօնի բազմակերպ արքայապետութիւններից մէկը, որպէս Ընդհանուր Քրիստոնէական Եկեղեցու Արեւակից բացումը մի շառաիղ ... ճառագայթումներով շառաիղած Նայոց աշխարհի վրայ»³⁷: Եվ անվերապահ մերժելով ընդհանրականի և առանձնահատուկի փոխհարաբերության ծայրահեղ բոլոր մեկնաբանությունները պարզաբանում է նաև, որ որևէ կոնկրետ եկեղեցու ծառայական կերպն ու պարմական դերը ամենևին էլ չպետք է բխեցնել նրանից, որ այն ծագում է «տիեզերական քրիստոնեությունից»: Եվ Նայ եկեղեցու գործառնական ծառայության ու հավաքբային գործունեության հանգամանալից վերլուծությամբ պնդում է. «Բայց Նայց, եկեղեցու կապը տիեզերական քրիստոնեության հետ սոսկ ծագումի, պարզապէս նրանից շառաիղած լինելու հանգամանքի մէջ չի կայանում, այլ այն սերտ մասնակցութեան մէջ ընդհանրական եկեղեցու կեանքին ու գործին, որը նա իրագործել է իր ողջ պատմութեան ընթացքում, դարերի երկայնքին, երբեմն զօրաւոր և երբեմն թոյլ ձևով, մերթ առաւել և մերթ նուազ փարոքութեամբ»³⁸:

Այսպիսով, **ընդհանրական եկեղեցին Գարեգին Ա. Նայրապետը բնութագրում է որպէս օրգանական բարդ ամբողջություն, որը ներքնապէս բաժանված է միմյանց հետ փոխադարձ կապի և հարաբերության մեջ գտնվող կառուցվածքային բարդ փարթերի**: Սակայն նա պարզաբանում է նաև, որ ընդհանրական եկեղեցու օրգանական ամբողջությունը կազմող մասերը բնորոշվում են ոչ թե առանձնությամբ և կամ բացարձակ ինքնությամբ, այլ ընդհանրությամբ: Ահա թե ինչու եկեղեցաբանական այդ օրինաչափության դիրքերից աստիճանաբար հավասարում է այն իրողությունը, որ հոգևոր կյանքի էությունը բնութագրող այդ պարամբանությամբ կյանքի կոչված քույր եկեղեցիները քրիստոնեության «բազմակերպ արքայապետությունները» լինելով՝ միաժամանակ եւ՝ մեկ են ու ընդհանրական, եւ՝ առանձնահատուկ: Աստիճանաբար կողմից այդ համապրեքստում է դիփարկվում և արժեւորվում նաև եկեղեցու տիեզերական առաքելությունը, որը նրա պնդման համաձայն չունի ոչ մի այլընտրանք, «Այլապէս, պիտի կոտորակուէր Քրիստոսի կրօնի միութիւնը և կամ պիտի խաթարուէր նրա տիեզերականութիւնը, երթալով դէպի բաժանեալ մասնականութիւն»³⁹: Այդ ամենի ընդհանրացմամբ Գարեգին Ա. Կաթողիկոսը հանգում է այն հետևության, որ «միասնա-

37 Անդ, էջ 111: Այդ պետականից արժանաիրաւակ են նաև Նայ եկեղեցու պարմական անցյալը նենգափոխելու փորձերը մերժող Վեհափառ Նայրապետի հետեւյալ պողերը. «Նաճախ արեւելյան մեր եկեղեցիները դիպում են որպէս անցյալի եկեղեցիներ, որոնք պահպանել են դարավոր ու հազարամյա ավանդույթ, բայց սահմանափակվել միայն իրենց ծիսական կյանքով և դարձել, այսպէս ասած, հնազույն փառավոր մի ժամանակաշրջանի բեկորներ: Օրսփորոցում, խորանալով քրիստոնեության պարմության ու մարքի ուսումնասիրության մէջ և հնարավորություն ունենալով համեմատություններ կատարելու և առավել հարակոթնել փեսնելու հայկական քրիստոնեական մեր մշակույթի շար հարկանիշներ, եւ համոզվեցի, որ այն ամենեւին էլ անցյալի մնացուկ չէ, ամբողջան դարապարքված չի եղել բնով, ինչպէս կարծում են».

Գարեգին Ա. Ամենայն Կաթողիկոս, Զրույցներ Զովանի Գուայրայի հետ, էջ 62-63: Նմուշ. **Գարեգին Ա. Կաթողիկոս Ամենայն Նայոց**, Նայաստանայց Եկեղեցին իր «ծառայական կերպ»ին մէջ, էջ 120:

38 Տե՛ս **Գարեգին Ա. Կաթողիկոս Ամենայն Նայոց**, Նայաստանայց Եկեղեցին իր «ծառայական կերպ»ին մէջ, էջ 111:

39 Անդ, էջ 114:

կան սերտ կազմ ունեցող» գործառնող եկեղեցին չպետք է դիտարկել առանձնության մեջ կամ կոտորակված տեսքով, քանի որ «Բնականօրէն, ամէն եկեղեցի որոշ մի ազգի կամ որոշ մի երկրի կամ ժողովրդի բերելով ու մատուցելով Քրիստոսի ծառայութիւնը, իր դերը իրագործած կը լինէր իր մասնակցութիւնը բերած լինելով մարդկութեանը մատուցած ընդհանուր ծառայութեանը, նրա մէկ անդամի կամ մէկ մասի միջոցաւ»⁴⁰:

Սկզբնաղբյուրների վերլուծությունը թույլ է տալիս պնդել, որ Գարեգին Ա. Կաթողիկոսի եկեղեցաբանական հայեցակարգում ընդհանրական եկեղեցու հետ «սերտ կապի եւ միասնականության» փայլիկ օրինակ է համարում Նայ Եկեղեցու «ծառայական կերպի այլազան երեսները»՝ նրա գործառույթները ազգային-համայնական կյանքում եւ ընդհանրական եկեղեցու պատմության մեջ: Ամբողջի (ընդհանրական եկեղեցու) եւ մասի փոխհարաբերության անկողմնակալ եւ հավասարակշռված աստվածաբանական լուծումներով նա ցույց է տալիս, որ «Նայց. Եկեղեցին եւս ունի իր իրահապուկ բաժինը այդ ծառայութեան անդաստանի մէջ, որ իր ամբողջական սպասաւորութեան մի կարեւոր մասն է կազմում եւ միանգամայն՝ իր փառքի դափնեպսակի հիւսքի թարմ ու ծաղկալի ոսկերից մէկը»⁴¹: Աստվածաբանի վերլուծական մոտեցումը նույնն է նաեւ այն պարագայում, երբ ընդհանրության համարեքստում քննարկվում է մասնավոր եկեղեցիների ազգամշակութային դերն ու գործառույթները: Այդ հիմնահարցի լուծումը եւս գուցորդելով Նայ Եկեղեցու պատմությանը՝ նա հավաստում է, որ Նայ Եկեղեցին իր ազգային նկարագրով երբեք «կղզիացաւ, այլամերժ ու փարապայման» չի եղել եւ երբեք «չի դաւաճանել իր փեղեկական բնոյթին եւ կոչումին: Երբ նա վայելել է խաղաղ եւ ազատ կեանքի պահեր ... ջանացել է իր գերագոյն ճիգն ի գործ դնել գործնապէս արտայայտելու համար ընդհանրական քրիստոնէական իր նկարագիրը, իր ծառայութիւնը բերելով ընդհանուր մարդկութեան»⁴²: Եւ ընդհանրացնելով որակական այդ առանձնահատկությունների պատմական դերն ու նշանակությունը՝ հավելում է, որ «... այդ համաքրիստոնէական նկարագրից առաջանում է իր ծառայութիւնը ընդհանուր քրիստոնէական եկեղեցուն եւ առհասարակ մարդկութեանը: Սա այնպիսի մի ծառայութիւն է, որ նրա (Նայ Եկեղեցու. Ա. Բ.) փառքի լուսապսակի վրայ լոյսի մի նոր շող է անելացնում, առանել եւս պայծառ եւ լուսազեղ ընծայելով նրա դէմքը՝ ընդհանուր մարդկութեան նայումաճքի առաջ»⁴³: Զննարկվող համարեքստում հոգևոր եւ պատմական մեծ նշանակություն պետք է վերագրել նաեւ աստվածաբան Նայրապետի կողմից կատարվող այն պարզաբանմանը, որ հաշվի առնելով ծանրագույն այն պայմանները, որոնց ազդեցությամբ գործել է Նայ Եկեղեցին, նրա համաքրիստոնէական ծառայական դերը «**ինքնին, մեծագործութիւն**

40 Անդ, էջ 113:

41 Անդ, էջ 112:

42 Անդ, էջ 121: Նայ Եկեղեցու «ծառայական այդ կերպը» աստվածաբանը բացատրում է նաեւ նրանով, որ «որպէս մի ճշմարիտ քրիստոնէական եկեղեցի, հավատարիւմ իր Տիմոթայի ուսուցումներին, քարոզութեան ոգուն եւ առաքելութեան ուղիին» նա չէր կարող մնալ մեկուսի քրիստոնէական աշխարհի շարժումներից եւ կղզիանալ Նայ ազգի ծոցում, Նայաստան աշխարհի ստեմաններում», անդ, էջ 112:

43 Անդ, էջ 30:

Է, հրաշքի համագոր երևույթ: Այնքա՛ն որ կարող է նրա փառքը պայծառ պահել եւ անուրը՝ պանծացնել, ոչ աւելի նուազ քան «կայսերական» գորութեամբ եւ պեղական պաշտպանութեամբ զինուած ու զրահուած եկեղեցիները»⁴⁴: Ուղղադավան եկեղեցաբանական այդ վերլուծականի Կրամաբանական ամփոփում կարելի է համարել Գարեգին Ա. Կաթողիկոսի եզրահանգումը. «Այս շարք ընդհանուր, ուրուագծային ծանօթութիւններից իսկ կարող ենք համարձակօրէն եւ անվարան եզրակացնել, որ Նայց, Եկեղեցին քրիստոնէական քաղաքակրթութեան մէջ ունի իր որոշ մասնաշարունկ տեղը, որ մեր ժողովրդի թւի եւ մեր պատմական կեանքի պայմանների լոյսի տակ դիտուած՝ պատուաբեր տեղ է, ըսելու համար նուագագոյնը միայն»⁴⁵:

Գարեգին Ա. Նայրապետը օբյեկտիվ մտրեցմամբ է անդրադարձել նաեւ այն փաստի գնահատմանը, որ հոգեւոր ու հասարակական պայմանների ազդեցությամբ երբեմն խաթարվել է նաեւ քրիստոնէության «տիեզերական քարոզութեան ոգին», որի հետեւանքով ընդհանրական եկեղեցին կտրորակվել է, իսկ նրա «առաքելութեան ուղին» ընթացել է դեպի «բաժաննալ մասնականութիւն»: Ինքնին հասկանալի պատճառներով այդ երևույթի ուսումնասիրության ընթացքում աստվածաբանի վերլուծական հայացքը կանգ է առել քաղկեդոնականության վրա եւ այդ հարցում նա իր աստվածաբանական մտրեցումները հիմնավորել է եկեղեցական պատմությանը հայտնի այս պատակաբան օրինակով: Նամակարգված վերլուծությամբ այդ մասին նա գրում է, որ եկեղեցական պատմության բնականոն ընթացքը խաթարող այդ գործընթացը, որով հիմք է դրվել եկեղեցու միասնականության թուլացմանը, բաժանմանն ու պատակաբանը, «որոշ չափով տեղի ունեցաւ 5-րդ դարում, երբ միջ-եկեղեցական կեանքը սեղմուեց, երբ եկեղեցիները թաշուեցին իրենց պատեանների մէջ, իրարից հեռանալով, իրար հանդէպ օտարանալով, իրար դէմ հակամարտելով, իրար թշնամի նկատուելու աստիճան»⁴⁶: Բնագրային վերլուծությունը թույլ է տալիս փաստել նաեւ, որ քաղկեդոնական պատակաբան հարցը վերլուծաբանին հետաքրքրում է ոչ այնքան պատմական, որքան՝ դավանաբանական տեսանկյունից: Վերլուծական այդ մտրեցումն առաջին հերթին նա բացատրում է նրանով, որ քրիստոսաբանական հարցերը ոչ միայն հանդիսանում են քրիստոնէության էության եւ առաքելության, այլեւ՝ եկեղեցական աստվածաբանության հիմնական հարցերը, «Այնքա՛ն որ ան ձեռով մը դարձած է կորիզը աստուածաբանական այլ հարցերու, ինչպէս փրկագործութեան, Աստուածածնի եւ եկեղեցույ գլխաւոր այլ հարցերը», ինչպէս նաեւ այն, որ քրիստոսաբանական խնդիրներում «շեշտուած հանգամանք ստացած է» -Քրիստոսի աստվածութեան եւ մարմնացյալ Բանի բնութեան հիմնախնդիրը, մի պարագա, որը

44 Անդ, էջ 121:

45 Անդ, էջ 142: Աստվածաբան Նայրապետը հավաստում է. «Արդարեւ, մեր եկեղեցին, իբրեւ տիեզերական եկեղեցույ մէկ անդամը եւ իրեն անդամակից եկեղեցիներուն հանդէպ իբրեւ լայնամիտ ոգիի տեր եկեղեցի մը երբեք չէ ուզած նսեմացնել փառքը այդ եկեղեցիներուն, այլ ընդհակառակը, բարձրացուցած է անոնց մեծութիւնը, նոյնիսկ երբ ուրիշներ զինք շահագործել եւ նսեմացնել փորձած են», Գարեգին Ա. Կաթողիկոս Ամենայն Կաթողիկոս, Նայ Եկեղեցույ աստուածաբանութիւնը..., էջ 276:

46 Գարեգին Ա. Կաթողիկոս Ամենայն Նայց, Նայապաւանայց Եկեղեցին իր «ծառայական կերպ»ին մէջ, էջ 114:

կազմել է նաև քաղկեդոնականության առանցքը⁴⁷: Երկրորդ հանգամանք է համարվում այն, որ եկեղեցական հայրերն ու աստվածաբանները ձգտելով «Քրիստոսով կյանքի» էությունը ճանաչել, նախ «ուզած են ճանչնալ այդ կեանքին նախապիպարը՝ գ-Քրիստոս»: Եւ ամեն անգամ, երբ «Քրիստոս նախապիպարի» մասին հրապարակ են իջել «սխալ ըմբռնումներ, թերի գաղափարներ եւ կամ դիպումնաւոր դիմագեղծումներ, նրանք բոլորն պայքարի մեջ են մտնել «սխալը սրբագրելու, թերին լրացնելու եւ դիմագեղծումը բանդելով -Քրիստոսի անձին ճշմարիտ պատկերը գծելու եւ փապարացնելու համար»: Իսկ քրիստոսաբանական հարցում քաղկեդոնականությունը պարմականորեն հանդես է եկել որպես նման «սխալ ըմբռնման եւ թերի գաղափարի» դրսևորումներից մեկը⁴⁸: Վերլուծաբանի հայեցակարգում քաղկեդոնական պառակկրման համակարգված ուսումնասիրությունը մեծապես կարեւորվում է նաև այն առնչությամբ, որ հայ աստվածաբանական գրականության մեջ քրիստոսաբանական հարցերն առանցքային տեղ են գրավում, որ հայ աստվածաբանական գրականությունը «... գրեթե ամբողջովին նուիրում է Քրիստոսի անձին շուրջ յարուցում խնդիրներուն, որոնք մեր եկեղեցոյ պարմութեան մէջ ճակարագրական դեր են կարարած»: Նա պարզաբանում է նաև, որ «Մեր եկեղեցոյ հայրապետներու թղթակցութիւնները այլ եկեղեցիներու հայրապետներուն հետ այս առանցքին շուրջ կը դառնան: Մեր եկեղեցոյ վարդապետներու աստուածաբանական պրպարումներուն եւ երկասիրութեանց գլխաւոր առարկան Քրիստոսի բնութեանց միատրութիւնն ու հայ եկեղեցոյ քրիստոսաբանական տեսակէտներու պաշտպանութիւնն է եղած, ընդհանուր եկեղեցոյ ուղղափառ սրբազան հայրերու աստուածաբանական հայեցողութեանց հորիզոնին մէջ»⁴⁹: Եւ վերջապես, հեղինակը քաղկեդոնականության արժեւորմանը մեծ տեղ է հատկացնում հակաքաղկեդոնական (Նին Արեւելյան Ուղղափառ) եկեղեցիների «միաբնակ» որակումը մերժելու համարեքստում եւ համոզված պնդում է, թե «Արեւելեան եկեղեցիների աստուածաբանութեան ամբողջական ուսումնասիրութեան համար եւ յարկապէս Ուղղափառ Միաբնակ դաւանութիւնը»⁵⁰ ճշգրտորեն ըմբռնելու տեսակէտից՝ անհրաժեշտ է հայ դաւանաբանական սկզբնաղբիւրների քննարկումը»⁵¹:

⁴⁷ Տե՛ս **Գարեգին Ա. Կաթողիկոս Ամենայն Կաթողիկոս**, Նայ Եկեղեցոյ աստուածաբանութիւն..., էջ 169:

⁴⁸ Տե՛ս անդ, էջ 167:

⁴⁹ Անդ, էջ 169:

⁵⁰ Գարեգին Ա. Կաթողիկոսն իր աշխատություններում հակաքաղկեդոնական, այդ թվում եւ Նայ Եկեղեցոյ քրիստոսաբանությունը բնութագրելիս երբեմն օգտագործում է նաև «մեր եկեղեցոյ միաբնակութիւն» եւ «միաբնակ» եզրերը (տե՛ս **Գարեգին Ա. Կաթողիկոս Ամենայն Նայոց**, Նայաստանայ Եկեղեցին իր «ծառայական կերպ»ին մէջ, էջ 137, նույնի Նայ Եկեղեցոյ աստուածաբանութիւն..., էջ 190, 191, 196 եւ այլն): Մական դա ամենեւին էլ չպէտք է շփոթության տեղիք տա: Գարեգին Ա. Նայաստանը փաստում է, որ «Նայ Եկեղեցին միաբնակ չէ այն իմաստով, որ տվորաբար դնում են փվլյալ հասկացության մէջ», քանի որ «Միաբնակության տակ, իբրեւ կանոն, հասկանում են Քրիստոսի սոսկ աստվածային բնությունը՝ մարդկային բնության համարյա լիակատար բացակայությամբ»: Իսկ իր կողմից «միաբնակ» եզրի կիրառումը բացատրում է հետևյալ կերպ. «Ամեն ինչ կախված է նրանից, թե ինչ իմաստ է տրվում այդ (միաբնակ՝ Ա. Բ.) բառին: Եթե միաբնակություն ասելով հասկանանք «մարմնացած Խոսքի բնությունը որպէս Աստուծոյ մեկ բնություն», այսինքն՝ երկու բնությունների միություն, ապա, այդ դեպքում, մենք միաբնակներ ենք (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Բ.)» եւ հավելում է. «Բայց միաբնակություն հասկացություն այնպիսի «եվրիբեսյան» գունավորում է ստացել եւ պարմության մեջ այնքան հաճախ է գործածվել որպէս Եվրիբեսի ուսմունքի արբանայություն (որը մենք մերժել ենք), որ մեզ դուր չի գալիս, երբ մեզ ատում են միաբնակներ», տե՛ս **Գարեգին Ա. Ամենայն Նայոց Կաթողիկոս**, Զրույցներ Զովաննի Գուայրայի հետ, էջ 104:

⁵¹ **Գարեգին Ա. Կաթողիկոս Ամենայն Նայոց**, Նայաստանայ Եկեղեցին իր «ծառայական կերպ»ին

Այդ մոտեցումն աստվածաբանը հիմնավորում է այլ տեսանկյուններից եւս: Նախ այն պարծառով, որ ի տարբերություն «հավերժների հակում ունեցող» եւ դավանանքը «պարտադրական բեռ» դարձնելու քաղկեդոնական եկեղեցիների պրակտիկայի, «... հայոց եկեղեցին դաւանաբանական տեսակետին ամենէ աւելի յարկանշուած է ժուժկայութեան, չափաւորութեան, հիմնականութեան սկզբունքներով»⁵²: Իբրեւ այդ փաստի օրգանական լրացում աստվածաբան Նայրապետը առանձնահատուկ կարեւորություն է վերագրում նաեւ այն իրողությանը, որ Նայ Եկեղեցու հակաքաղկեդոնական դիրքորոշումը խարսխվել է եկեղեցական ավանդության հավաքային անփոփոխ սկզբունքներից բխող դավանանքի վրա, քանի որ «Քրիստոնէական եկեղեցւոյ դաւանութեան ամբողջական կազմը կու տան մեզի առաջին 4-5 դարերու եկեղեցւոյ աւանդութիւնը խորացնող տիեզերական առաջին երեք ժողովները Աւետարանին վեմին վրայ հաստատելով տիեզերական եկեղեցւոյ նոյն եւ մի դաւանութիւնը՝ ամբողջ քրիստոնէութեան հաւաքի հիմնական տարրերը իր մէջ պարունակող»⁵³: Եւ դա է եղել այն հիմնական պարծառը, գրում է նա, որ «4-րդ դարից մինչեւ 5-րդի վերջը Նայասարանում աստվածաբանական միտքը զարգանում էր մեկ ուղղությամբ, որը բացառում էր 451 թվականի Բաղկեդոնի տիեզերական ժողովում եւ, մասնավորաբար, Փլավիտսին I-եւ 1-ին Պապի կողմից ուղղված Տոմարում Քրիստոսի երկու բնությունների մասին ձեւակերպված ուսմունքը»⁵⁴:

Երկրորդ պարծառը, ինչպէս Նայրապետն է մատնանշում, այն է, որ Նայ Եկեղեցու համար դավանությունը «... աւանդ մըն է գիտութիւն մը ըլլալէ աւելի, ընդունելի եւ անփոփոխելի ճշմարտութիւն մէն է ավելի՛ քան անձնապէս վերլուծելի եւ ուսումնասիրելի: Նայոց Եկեղեցւոյ մէջ, դավանութիւնը կենսական արժէք մը ունի, բայց ոչ ընդարձակ տեղ մը. կենսական է անոր համար որ եկեղեցւոյ բոլոր հաւաքացեալներու կրօնական կեանքը կը միատրէ մէկ ձեւի մը մէջ իր խորքին վրայ. եւ ընդարձակ տեղ մը չի գրաւեր, անոր համար որ եկեղեցին ամէն հաւատալիք դաւանութեան կարգին չէ անցուցած»⁵⁵: Վեր-

մէջ, էջ 136-137: Վերլուծաբանն այդ մոտեցումը ամենից առաջ հիմնավորում է նրանով, որ «Նայոց Եկեղեցին գլխաւորաբար Բաղկեդոնի ժողովի եւ նրան յարակից հարցերի շուրջ մշակել է մի ընդարձակ գրականութիւն՝ հիմնուելով առաւելաբար Կապադովկեան եւ Ադեքսանդրեան դպրոցների աստուածաբանական ուսուցումների ընդհանուր ուղղութեան վրայ»: Գարեգին Ա. Կաթողիկոսը պնդում է, որ հակաքաղկեդոնական այդ գրականությունը մեծապէս կարեւորվում է նաեւ այն առնչությամբ, որ այդ «հայեցակէտից դիպրում» յարուկ արժէք են սրացել այսօր հայ դաւանաբանական բովանդակութիւն ունեցող ձեռագրերը», անդ, էջ 137:

52 Գարեգին Ա. Կաթողիկոս Ամենայն Նայոց, Նայ Եկեղեցւոյ աստուածաբանութիւնը..., էջ 107: Աստվածաբանը պարզաբանում է նաեւ, որ դա ամենեւին էլ պայմանավորված չէ նրանով, թե իբր հայերը «... «յերամնաց» եւ «խեղճ» են եղած կրօնական գիտութեանց մէջ, կամ որ հայեր իրենք իրենց մէջ առանձնանալով կողմացած են, արտաքին քրիստոնէայ բարգաւաճ աշխարհէն կտրուելով եւ ցամքած են իրենց ուսումնական կեանքին մէջ, բացաւրութիւններ, որոնք անհիմն եւ ծիծաղելի [են], այլ՝ անոր համար, որ **դավանութիւնը իրենց համար հիմք մըն է Քրիստոսով ձեւուած, առաքեալներով գերեղուած, հայրապետներով ամրացուած եւ Ս. Տոգիի անեղծ կնիքով դրոշմուած, եւ հերետաքս ըստ էութեան անփոփոխ, զարգացումի անկարօր** (ընդգծումը մերն է՝ Ա.Բ.), անդ, էջ 108:

53 Գարեգին Ա. Կաթողիկոս Ամենայն Նայոց, Նայ Եկեղեցւոյ աստուածաբանութիւնը..., էջ 107:

54 Գարեգին Ա. Ամենայն Նայոց Կաթողիկոս, Զրույցներ Ջովաննի Գուայրայի հետ, էջ 103:

55 Գարեգին Ա. Կաթողիկոս Ամենայն Նայոց, Նայ Եկեղեցւոյ աստուածաբանութիւնը..., էջ 109: Աստվածաբան Նայրապետը Նայ Եկեղեցու դավանաբանական այդ դիրքորոշումը որակում է որպէս «պահպանողական ժուժկայություն» եւ պնդում, որ դա «... **բնական հերետաքս պէտք է ընդունի քրիստոնէութեան մասին ունեցած իր սեպիական մտածումին, ըմբռնումին, ... եւ ոչ երբէք իբրեւ**

լուծաբանը այդ ամենով է բացատրում նաև այն, որ **Նայ Եկեղեցու դավանանքն իր ամբողջության մեջ խառնիված է առաջին երեք փիեզերական ժողովների որոշումների վրա, քանի որ այդ ժողովների հաստատումը ուղղադավան երրորդաբանական և քրիստոսաբանական «դաւանութիւնը Էականին ու կենսականին կը պարկանի»**: Աստվածաբանական այդ համոզմունքով պետք է բացատրել համակողմանի հիմնավորված հեղինակային այն պնդումը, թե «Ս. Երրորդության դաւանութիւնն է հիմնաբար քրիստոնէական եկեղեցոյ ամբողջ հասարակին որ իր կարարեալ է վերջնական ձևով հաստատուեցաւ փիեզերական առաջին երկու ժողովներուն մէջ», ինչպես նաև ուղղադավան այդ երրորդաբանության վերահաստատումը՝ եկեղեցու համար արմատական Աստված Բանի վարդապետության քննարկով, որի «դավանությունը շեշտուից» Եփեսոսում: Եւ ամփոփելով այդ ամենը ընդհանրացված ձևով պնդում է. «Ահա առիկ Նայոց Եկեղեցոյ դաւանութիւնն իր ամբողջութեան մէջ»⁵⁶:

Ինչ վերաբերում է Բաղկեղտնի ժողովով կյանքի կոչված քրիստոսաբանական լուծումներին ու բանաձևումներին, Գաբրելին Ա. Կաթողիկոսը համոզված պնդում է, որ դրանք ակամա ուղղվել են ընդհանրական եկեղեցական ավանդության դեմ: Նեղինակի համար աներկբա է, որ «Բաղկեղտնի փիեզերական ժողովի բանաձևերի շուրջ քննարկումը հակամարտության ընթացքում աստվածաբաններն ու եկեղեցիների պետերը անկեղծ էին իրենց դավանության մեջ»⁵⁷, քանի որ փորձում էին հավաքել համար պարզաբանել «քրիստոսաբանության սրացած մեծ կարեւորությունը եկեղեցոյ աստուածաբանութեան մէջ»: Բայց հայ աստվածաբանների և վարդապետների հետևողական նրբորեն նկատում է, որ չնայած այդ «անկեղծությանը», Բաղկեղտնական քրիստոսաբանության մեջ «... **Քրիստոսի անձին ալ միութիւնը անբնութամբ է, կարծէք, և բնութիւնները ըմբռնուած են իբրեւ գործող անձեր երկու փարբեր կամբերով և ներգործութիւններով. ու բնականաբար այդ ըմբռնումով Քրիստոս երկուքի վերածուծ կ'ըլայ, անգգալապէս թէև, բայց ոչ աննշմարելիօրէն**»⁵⁸: Նա չի մերժում, որ բավականին քննական մի շրջան «նորքաղկեղտնական շարժումը եղանակներ էր փնտրում Բաղկեղտնի փիեզերական ժողովի բանաձևումները մեկնաբանելու համար. իբր դրանք չէին հակասում Ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու ուսմունքին»⁵⁹, բայց միանգամայն հիմնավոր ցույց է տալիս, որ Բաղկեղտնով կյանքի կոչված քրիստոսաբանական «ակամա երկություն» հետևանքով հրապարակ իջած աստվածաբանական վեճերն էլ եկեղեցու միասնության խաթարման գլխավոր պարճատը դարձան: Ահա թե ինչու աստվածաբան Նայրապետը հետևողական վերլուծությամբ հանգում է այն հետևության, որ այդ ամենով Բաղկեղտնականությունը փաստորեն դարձավ ժամանակի պրոբլեմը և չափի չարիքի վրա գումարելով՝ աշխարհը երկպառակությամբ լցրեց⁶⁰:

պարտականությունն դիպուածական արդիւնք», անդ, էջ 110:

56 Տե՛ս անդ, էջ 107, 108:

57 Տե՛ս Գաբրելին Ա. Ամենայն Նայոց Կաթողիկոս, Զրույցներ Ջովաննի Գուպարայի հետ, էջ 105:

58 Գաբրելին Ա. Կաթողիկոս Ամենայն Նայոց, Նայ Եկեղեցոյ աստուածաբանութիւնը..., էջ 187-188:

59 Գաբրելին Ա. Ամենայն Նայոց Կաթողիկոս, Զրույցներ Ջովաննի Գուպարայի հետ, էջ 103:

60 Տե՛ս K. Sarkissian, *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*. London, 1965, էջ 45:

Գարեգին Ա. Նայրապետը հակաքաղկեդոնական եկեղեցիների քրիստոսաբանության հրամայական ուսումնասիրության պատճառներից հաջորդը համարում է այն, որ քաղկեդոնական եկեղեցու կողմից այդ եկեղեցիներին հանիրավի «միաբնակ» որակում է վերագրվել, ինչը պատմականորեն հանգեցրել է «... հակաքաղկեդոնական շարժման դավանաբանական սխալ պարբերականն է գնահատման, միաժամանակ մեծ շփոթություններ և թյուրիմացություններ է ստեղծել «միաբնակ» եկեղեցիների դավանաբանական դիրքորոշումը հասկանալու խնդրում»⁶¹: Աստվածաբանը, անշուշտ, այդ համապետություն վերլուծական ուշադրության կենտրոնում ունի նաև արքայադին գործոնների դերը, սակայն նա ցույց է տալիս, որ հակաքաղկեդոնականության նկատմամբ ուղղորդված այդ վերաբերմունքը ամենից առաջ պայմանավորված է սուրբեկտիվ գործոններով: Անդրադառնալով վերջինիս պարզաբանմանը՝ վերլուծաբանն ամենեին չի մերժում, որ այսօր առողջ միություն կա հակաքաղկեդոնական և քաղկեդոնական քրիստոսաբանական լուծումների պարբերությունը հանգեցնելու «եզրութաբանական պարբերության»⁶², սակայն իրեն հատուկ խորաթափանցությամբ ցույց է տալիս, որ դա միայն արքայաբնի պապություն է, որը ձևավորվել է այն հիման վրա, թե «մեր ու քաղկեդոնականներուն միջև արքայապետ, ձևականօրէն պարբերութիւնը աննշմարելի է, որովհետեւ երկուսն էլ միութեան հանգամանքները Քրիստոսի բնութեան մասին մեր և իրենց կողմէ ընդունելի են, այնպէս որ մի ըսելով երկու կը հասկնանք և երկու ըսելով մի կը հասկնանք»⁶³: Բայց բանի որ հեղինակը համոզված է, թե «Քրիստոնէական եկեղեցոյ աստուածաբանութեան կորիզը կը կազմէ Քրիստոսի անձին և գործին վարդապետութիւնը», համեմատական աստվածաբանության դիրքերից ցույց է տալիս, որ քաղկեդոնական և հակաքաղկեդոնական լուծումների «արքայաբն, ձևական», այդ թվում նաև «եզրութաբանական պարբերությունները» անհաշտելի են էությանը, բովանդակությամբ և ուղղվածությամբ, բանի որ քրիստոսաբանական բանաձևումների մեջ կողմերի «պարբերությունը նշանակելի է և կարևոր: Որքան մօտ ենք իրարու, այնքան և ... հեռու իրարմէ»⁶⁴:

Այս հարցում բնագրային վերլուծությունը բերում է այն համոզման, որ **Գարեգին Ա. Նայրապետը Քաղկեդոնի ժողովի քրիստոսաբանական բանաձևն անընդունելի է համարում բազում տեսանկյուններից**: Աստվածաբանն ամենից առաջ Նայրապետի քրիստոսաբանական ավանդույթների դիրքերից ցույց է տալիս, որ քաղկեդոնականների կողմից ճիշտ չի մեկնաբանվել հիմնահարցի համար արմատական նշանակություն ունեցող «անձ» (ὁπὸς τὰς), «բնություն» (φύσις) և «ղեմբ» (πρόσωπον) աստվածաբանական եզրերը: Եւ պետք է փաստել, որ այս պարագայում վերլուծաբանի համար երկերային են ուղղադավան երրորդաբանության հիմնարար սկզբունքները, մասնավորապես այն, որ Ս. Երրորդության վարդապետությունը աստվածային էությունը բնարկում է եւ իր «միութեան հանգամանքին մեջ», եւ՝ «անձե-

61 Անդ, էջ 47:

62 Մանրամասները տես **Գարեգին Ա. Ամենայն Նայոց Կաթողիկոս**, Զրույցներ Զովաննի Գուայրայի հետ, էջ 105:63 **Գարեգին Ա. Կաթողիկոս Ամենայն Նայոց**, Նայրապետի աստվածաբանությունը..., էջ 185:

64 Անդ, էջ 185:

բուն կեցության մեջ»: Եւ հիմք ընդունելով ավանդական այն ուսմունքը, որ «Աստուած մէկ է քրիստոնէութեան համար: ...Բայց միանգամայն եւ Երրեակ է աստուածութիւնը: ...Աստուածութեան համար մի ու միանգամայն **երրեակ** ըլլալու այս ճշմարտութիւնն է, որ կը կազմէ Ս. Երրորդութեան բուն խորհուրդը»⁶⁵, աստվածաբան Նայրապետը պարզաբանում է, որ «Միութիւնը աստուածային էութեան, բնութեան յափուկ իրողութիւն մըն է, մինչդեռ Երրորդութիւնը անձնատրութեանց կը պարկանի»⁶⁶, այսինքն փաստում է, որ Ս. Երրորդութեան Անձերի կեցութիւնը բնութագրւում է «անձ» եզրով: Այնինչ քաղկեդոնական աստվածաբանների կողմից «անձ» եզրն ականաօգտագործվել է մասնավոր նշանակությամբ, քանի որ նրանք Աստված Բանի միացյալ անձը բնութագրել են երկվորյան վարդապետության դիրքերից: Դրանով է բացատրւում նաեւ այն, որ Գարեգին Ա. Կաթողիկոսը հակաքաղկեդոնականության դիրքերից միանգամայն հիմնավոր ցույց է տալիս, որ Ս. Երրորդութեան երկրորդ անձը՝ **անձնավորված Քրիստոսը մեկ է՝ աստվածամարդկային մեկ բնությամբ, մեկ կամքով եւ մեկ ներգործությամբ**, հետևաբար «... մի անձ եղող Քրիստոսը կը գործէ մէկ բայց ըստ իր աստուածային կամ մարդկային բնութեանց. անկախաբար իր մէջ ներգործութիւն չունին անոնք, այլ կ'ենթարկուին Աստուածորդայն աստուածամարդկային կամքին: Այլապէս Քրիստոս երկու անձերու վերածուած պիտի ըլլար, հետևաբար Քրիստոսի մարդկութեան եւ բնութեան մասին մեր ըմբռնումը նեստորականացած պիտի ըլլար»⁶⁷:

Օբյեկտիվութեան դիրքերից հանդէս եկող Նայրապետը, սակայն, անթույլատրելի է համարում նեստորականության եւ քաղկեդոնականության ուղղակի նույնացման ամեն մի փորձ: Այս հարցում ուս հիմք է ընդունում այն փաստը, որ Քրիստոսի անձի եւ բնութեան մասին «**նեստորականութեան անջարդողական մօտեցումին դիմաց քաղկեդոնական վարդապետութիւնը կը բերէ միատրական ըմբռնում մը, շեշտելով Քրիստոսի անձի միութիւնը**, բայց գործունէութեան տեսակէտէ առանձին պահելով բնութիւնները, փոքր հաղորդութիւն մը ճանչնալով անոնց միջեւ»⁶⁸: Քրիստոսաբանական այդ ըմբռնման հավասարակշռված վերլուծության դիրքերից անդրադառնալով նեստորականության եւ քաղկեդոնականության տարբերությունների վերհանմանը՝ Գարեգին Ա. Կաթողիկոսը համեմատական աստվածաբանության դիրքերից ցույց է տալիս, որ «**Ինչ որ քաղկեդոնական ըմբռնումին յափկանիշը կը կազմէ, մէկ կողմէ բնութեան միատրութիւնն է ընդդէմ նեստորականութեան Քրիստոսի անձին մէջ**, եւ միւս կողմէ ինչ որ այս անգամ մոլորութիւնը կը կազմէ՝ անոր անկախացումն է անոնց (Քրիստոսի բնութիւնների՝ Ա և Բ.) իւրաքանչիւրին տալով իրեն յափուկ ներգործութիւն մը: Այլ խօսքով՝ բնութիւններ անձնատրելով (hipostasis), որովհետեւ կամքը, ներգործութիւնը անէն բանէ առաջ **անձ** կ'ենթադրէ բնականօրէն»⁶⁹: Այս պարագայում հետևությունը եւս արամաբանորեն մեկն է՝ եթէ Քրիստոսն ունի կամքով եւ ներգործությամբ

65 Անդ, էջ 130:

66 Անդ, էջ 131:

67 Անդ, էջ 186:

68 Անդ, էջ 187:

69 Անդ, էջ 186-187:

յամբ օժտված երկու բնություն (նույնն է թե՛ սուբստանցիոնալ երկու անձ), ապա Նրա մեջ անխուսափելիորեն պետք է խոստովանել նաև իրենց առանձնահատկություններով կարարյալ երկու բնություններ, իսկ այդ պարագայում Ս. Երրորդությունը կվերածվի անդամ ու անորոշ «չորրորդության» (հեթանոսության):

Բնագրային վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ ինդրո առարկա հիմնահարցի՝ Գարեգին Ա. Նայրապետի աստվածաբանական մտքեցումները հիմնավորվում են ինչպես պարմական, այնպես էլ՝ աստվածաբանական փաստերով: Նավահաբար դա է պարզաբանում նաև, որ այս պարագայում եւս աստվածաբան Նայրապետը չի սահմանափակվում միայն արեական ընդհանրացումներով: Քաղկեդոնականության էությունը արժեւորելու գործում վերլուծաբանի բնախոյզ հայացքից չի վրիպում այն իրողությունը, որ «Լեոնի Տոմարը, որպես քաղկեդոնական վարդապետության ամենէն հարագար հայելին, ուղղափառ շատ մը գաղափարներու կողքին ի մասին մարդեղութեան, կրնէ հետեւեալ փարօրինակ յայտարարութիւնը. «Ներգործէ երկաթանջիւր կերպարանի հաղորդութեամբ միայն զիւր սեպիականն, այսինքն Բանին ներգործելով զոր Բանինն է, եւ մարմնոյն կարարելով զոր մարմնոյն է: Մի՛ ինչ յայսցանէ փայլարակէ սթանցիւօք, այլ ինչ ներքոյ դնի թշնամեաց»⁷⁰: Այդ արեականի հիմնավորման նպատակով Գարեգին Ա. Նայրապետը հետեւողականորեն քննարկում է նաև «նոր քաղկեդոնականության» քրիստոսաբանական մտքեցումները եւ հանգում այս հետևությանը. «Օրթոդոքս Եկեղեցոյ դաւանութիւնը պարզող ու վերլուծող արդի ձեռնարկներու մէջ եւս՝ կը գտնենք նոյն ըմբռնումը փարբեր բանաձեւով թէ՛ն, բայց նոյն իմաստով»⁷¹:

Այդ ամենի ընդհանրացմամբ աստվածաբան Նայրապետը հանգում է այն հետևության, որ քաղկեդոնական քրիստոսաբանության մեջ գործնականում «Քրիստոսի անձինն ալ միութիւնը անարեւոյտ է, կարծէք, եւ բնութիւնները ըմբռնուած են իբրեւ գործող անձեր երկու փարբեր կամքերով եւ ներգործութիւններով. ու բնականաբար այս ըմբռնումով **Քրիստոս երկուքի վերածուած կ'ըլլայ, անգգալապէս թէ՛ն, բայց ոչ աննշմարելիօրէն**, ինչպէս հասկցած եւ բացատրած են մեր եկեղեցոյ վարդապետները քաղկեդոնականութիւնը խորապէս մօտիկ ճանչնալով նետորակաութեան: Եւ ասկէ՝ շփոթումը այդ երկուքին, այնքան յաճախ կրկնուած մեր աստուածաբաններուն մէջ»⁷²: Նեղիական այդ մտքեցումը հիմնավորվում է բազում փաստերով:

Նա մասնավորապէս պնդում է, որ **մարմնացած Բանի Աստվածամարդկային**

70 Անդ, էջ 187: Նման.՝ «Սկզբնագիրք Տոմարի սրբոյն Լեոնի եւ սահմանի սուրբ ժողովոյն Քաղկեդոնի», Վենետիկ, 1805, էջ 16: Նույնը պետք է ասել նաև Տոմի քահանայապետի հակաեպիսկոպոսական այն պնդման մասին, որ Տիսուս Քրիստոսի բնություններից յուրաքանչյուրն իրական է եւ առանձնության մեջ «ինքնավար», քանի որ Տիսուս Քրիստոսը «... եւ՛ կարացել է մեռանել ըստ միոյ (բանի), եւ՛ չկարացել մեռանիլ ըստ միւսոյ (բանին)» (անդ, էջ 12): Գործնականում Լեոնի պոմարի մի այլ «պարօրինակ յայտարարութիւն» պետք է համարել երկբնակության երկվության խիստ մերձ Քրիստոսի «միացյալ դեմքում» երկու կամքի եւ երկու ներգործության վարդապետությունը, որը հռչակում է, թե «... թէպէտեւ ի Տեր Յիսուս Քրիստոս՝ մի անձն է Աստուծոյ եւ մարդոյ, բայց այլ ինչ է ուստի յերկարանջիւրումն հասարակ է անորգանքն, եւ այլ ինչ՝ ուստի հասարակ փառքն (ընդգծումը մերն է՝ Ա.Բ.)» (անդ, էջ 20):

71 Գարեգին Ա. Կաթողիկոս Ամենայն Տայոց, Տայ Եկեղեցոյ աստուածաբանութիւնը..., էջ 187:

72 Անդ, էջ 187-188:

մեկ բնություն խոստովանելով, Նայ Եկեղեցին քրիստոսաբանական այդ վարդապետությունը մեկնաբանում է որպես աստվածային և մարդկային կախարչալ բնությունների **անճառ և անքակտելի միություն**։ Եւ հիմնավոր ցույց է տալիս, որ -Քրիստոսի «բնութիւնը իրապէս երեւան բերել» կարելի է միայն «իւր կեանքի ձեւէն, իւր գործերու եղանակներէն»։ Իսկ այդ տեսանկյունից ակնհայտ է, պնդում է նա, որ **«Մեր եկեղեցին իր քրիստոսաբանական վարդապետութեան խորքին մէջ ճիշտ այս կէտին վրայ է որ կը տարբերի այլ եկեղեցիներէ**։ Նորը կէտ մըն է այս մեզի համար և խիստ կարևոր»⁷³։ Եւ պետք է նկատել, որ այդ եզրակացությունը Նայ Եկեղեցու քրիստոսաբանական վարդապետության ուղղակի արտացոլումն է։ Բանն այն է, որ ինչպես վերը ցույց տրվեց, քաղկեդոնականության հիմքում ընկած Լեոնի Կոստանի քրիստոսաբանությունը հռչակում է ոչ թե բնութեանական, այլ զանազանվող բնությունների «դեմքի միության» (in unam coeunte personam) վարդապետությունը, որը չափազանց մերձ է բանադրված նեստորական «միության դեմքի» վարդապետությանը։ Միաժամանակ անհերքելի է նաև այն, որ քաղկեդոնական քրիստոսաբանության առանցքային գաղափարը Նիսուս -Քրիստոսի աստվածային և մարդկային բնությունների, կամքի և ներգործության «ակամա տարանջատման», հետևաբար՝ «երկարման» սկզբունքն է։ Այդ փաստն է մատնանշում նաև Գարեգին Ա. Նայրապետը, որը հաշվի առնելով քաղկեդոնականության վերոնշյալ առանձնահատկությունները հավաստում է, որ «Յուրակ է այլևս մեզի համար թե քաղկեդոնական ըմբռնումը անձնաւորեալ բնութեանց մեր եկեղեցոյ կողմէ ճանչցուած է որպէս մոլոխիւն, նեստորական գոնաւորութեամբ»⁷⁴։

Միաժամանակ, վերածափան Նայրապետը քաղկեդոնականության մերժմանն անդրադառնում է նաև փրկագործական վարդապետության դիրքերից։ Այս հարցում նրա համար մեկնակեղային է ուղղադավան այն վարդապետությունը, որ **Աստված Բանի անձնավորման արդյունքում տեղի է ունենում հապկանիչների փոխանակում, այսինքն՝ Աստված մարդեղանում է, իսկ մարդն՝ աստվածանում**։ Եւ վկայակոչելով արեքսանդրիական ու կապադովկիական հայրերին, նա հապկանիչների փոխանակումը բացատրում է «խառնում» եզրով (գերադասելի համարելով «խառնակում» եզրը) և պարզաբանում է. «Մտառնում բառը, որպէս երկու բնութիւններու իմացումը մատնանշող բացատրութիւն, չի կրնար տեղի տալ այն գաղափարին, ըստ որում -Քրիստոսի երկու բնութիւնները իրարու մէջ խառնուած ըլլան իրենց բնորոշ յարկութիւնները կորսնցնելով և տարբեր էութիւն մը, տարբեր յարկութիւններով ստեղծելով։ ... Ու -Քրիստոս երբ կ'ապրէր աշխարհի վրայ ոչ թէ կը գործէր մարմնով և աստուածութեամբ առանձինն, այլ **«աստուածախառն մարմնով»**⁷⁵։ Եւ հիշեցնելով հապկանիչների փոխանակման փոթորիկական էության մասին՝ պնդում է, որ անձնավորված Բանի մարմնական գործունեությունը «հրաշքի անիմանալիութենէն աւելի անթափանցելի է մարդուն համար»։ Քրիստոսաբանական այս ըմբռնումը ևս աստվածաբան Նայրապետը

73 Անդ, էջ 185:

74 Անդ, էջ 188:

75 Անդ, էջ 183-184:

արմատապես հակադրում է «երկու բնության» վարդապետությանը այն պարզ պարճառով, որ անձնավորված Քրիստոսի երկու բնությունը ընդունելով ստիպված պետք է խոստովանել, թե Քրիստոսը գործել է առանց «ծածկեալ խորհուրդի», այսինքն՝ հաղկանիչների փոխանակության, ինչն արմատապես դեմ է ոչ միայն անձնավորման, այլև՝ փրկագործության ուղղադավան վարդապետությանը: Այդ ամենը, ինչպես նաև այն իրողությունը, որ Քաղկեդոնի ժողովի պարճառով ուժեղանում էր նեստորականությունը, ավելի ճիշդ՝ ժողովի որոշումներով «արդարացվում էր կրկին առաջարկվում էր Նեստորի աստվածաբանությունը առանց անունը հիշարակելու», Նայ Եկեղեցին անվերապահ մերժել է այդ ժողովի դավանաբանական որոշումները⁷⁶, եւ հետևաբար, միանգամայն օրինաչափ պետք է համարել նաև այն փաստը, որ «... երբ հարցը դիտարկվում է Նայոց Եկեղեցու աստվածաբանական ավանդույթի կոնսերվատիվ, Քաղկեդոնի մերժումն ինքնին բնական է թվում»⁷⁷:

Քաղկեդոնականության այս հակիրճ, բայց չափազանց բովանդակալից աստվածաբանական վերլուծության հիման վրա Գարեգին Ա. Կաթողիկոսը օբյեկտիվ մոտեցմամբ անդրադառնում է նաև քաղկեդոնականների կողմից Նայ Եկեղեցուն «միաբնակ» կոչելու հետևողական մերժման գործին:

Նրա համար աներկբա է, որ Նայ Եկեղեցու հակաքաղկեդոնական դիրքորոշումը խաթարված է եղել հավաքային անփոփոխ սկզբունքների վրա, ինչը հեղինակը վկայում է անառարկելի այն փաստով, որ «Մեր հաուարոյ իօրմէն՝ Սուրբ Գրիգոր Լուսաորբիչէն մինչև յերբին աստուածաբանը ոչ միայն պարզապես համաձայն էին իրարու այս հարցի (Քրիստոսի աստվածամարդկային բնության՝ Ա.Ք.) մասին, այլ էլ մասնատոր շեշտ մը ունին բոլորը, նոյն գօրաւոր շեշտը, հասարար մնալու իրենց միաբնական փեսակերբին վրայ»⁷⁸: Աստվածաբանը հայ դավանաբանական ու աստվածաբանական գրականությունից բաղված բազում օրինակներով միաժամանակ ի ցույց է դնում նաև, որ Նայ Եկեղեցու կողմից սրբագործված **Քրիստոսի միաբնությունը ոչ մի ընդհանրություն չունի միաբնակության հերձվածի հետ**: Վերլուծաբանն այդ պնդումը հիմնավորում է Նայ Եկեղեցու քրիստոսաբանական այն հավաքամբով, «...թէ մարմնացեալ Բանին բնութիւնը մէկ է, «միացեալ երկուց», «անշփոթ ու անխառնակ ձեւով», այն է աստուածամարդկային բնութիւնը, որուն մէջ իրենց յարկութիւնները անաղարտ, անխախտ կը պահեն աստուածայինն ու մարդկայինը»⁷⁹: Այդ հիման վրա նա ոչ միայն պնդում է, որ «Մի բնութիւն Բանին մարմնացելոյ» կամ «Մի բնութիւն երկուց բնութեանց» բանաձևերը արդարև խորքը կը կազմեն մեր եկեղեցու քրիստոսաբանական ըմբռնումներին»⁸⁰, այլև աստվածաբանական խոր վերլուծությամբ համակողմանի հիմնավորում է պնդում է, որ «Նայ Եկեղեցին երբեք չի եղել ... միաբնակ՝ այն իմաստով, ինչպիսին եղել

76 Տե՛ս Գարեգին Ա. Ամենայն Նայոց Կաթողիկոս, Զրույցներ Զովաննի Գուայրայի հետ, էջ 107:

77 K. Sarkissian, *The Council Chalcedon and the Armenian Church*, էջ 21:

78 Գարեգին Ա. Կաթողիկոս Ամենայն Նայոց, Նայ Եկեղեցու աստվածաբանությունը..., էջ 190:

79 Անդ, էջ 184:

80 Անդ, էջ 182:

է Եսփիբեսը: Այսօր դա բոլորին է հայրենի»⁸¹: Անհերքելի օրինակներով փաստելով, որ Նայ Եկեղեցու քրիստոսաբանական վարդապետությունը ընդհանուր ոչինչ չունի «միաբնակության» հերձվածի հետ, Նայրապետը ի ցույց է դնում այն փաստը, որ «միաբնություն» եզրով պարզապես վկայվում է այն փաստը, որ Քրիստոսի աստվածային եւ մարդկային բնությունները անձնավորման պահին անբաժանելիորեն եւ անայլալիցի կերպով միավորվելով կազմում են մեկ բնություն եւ այդ հիման վրա պարզաբանում է, որ այս պարագայում ավելի քան ակնհայտ է, որ «... «մեկ բնությունը» նշանակում է մեկ անձ: Երկու բնությունները չեն կորցրել իրենց սեփական հատկանիշներն ու լրությունը, բայց եւ չեն գործում անջատ-անջատ, այլապես կստացվեր երկվություն եւ մարմնացում չէր լինի»⁸²: Գարեգին Ա. Նայրապետը փաստական հարուստ նյութի վերլուծությամբ մեր Եկեղեցու «միաբնակ» լինելը մերժում է նաեւ վկայակոչելով Նայ եկեղեցու հակաեկեղեցական քրիստոսաբանությունը: Ահա թե ինչու նա հավաստում է, որ «...միաբնակություն հասկացությունն այնպիսի «եպիփեսյան» գոնավորում է ստացել եւ պարմության մեջ այնքան հաճախ է գործածվել որպես Եսփիբեսի ուսմունքի արտահայտություն (որը մենք մերժել ենք), որ մեզ դուր չի գալիս, երբ մեզ ասում են միաբնակներ»⁸³:

Այդ ամենին գուցենթաց վերլուծաբանը Նայ Եկեղեցու քրիստոսաբանության ուղղադավանությունը փաստում է նաեւ այն հիման վրա, որ աստվածաբանական մարքի զարգացմանը, խորացմանը, ինչպես նաեւ եկեղեցիների միջեւ «ճշմարիտ երկխոսության» կայացմանը գուցենթաց նախկինում Նայ եկեղեցու դավանանքը դարապարտող եկեղեցիները «... բազմիցս հավաստել են, որ մեր «միաբնակությունը» հերքելիքստություն չէ, ինչպես ենթադրվել է անցյալում»⁸⁴: Մակայն այդ հարցում իրարեն է նաեւ այն առնչությամբ, որ համոզված է, թե հին պարկերացումները կամ կասկածները կենսունակ են, եւ որ բավականին դժվար է դրանցից ազատվել: Այդ պնդումը նա հիմնավորում է այն օրինակով, որ մերօրյա աշխարհիկ ոչ մասնագիտական գրականության մեջ (ավելացնենք նաեւ՝ մասնագիտական գրականության մեջ եւս) դեռեւս շարունակվում է Նայ եկեղեցուն «միաբնակ» որակելու «սովորությունը»⁸⁵: Եւ քանի որ բոլոր այդ մտրեցումներում երկրորդական պլան է մղվել հիմնականը՝ հավաքային գործունե, Գարեգին Ա. Կաթողիկոսն առաջարկում է անցյալի «արարավոր այդ ժառանգությունից» ձերբազատվել Նայ Եկեղեցու քրիստոսաբանության օրյակարիվ ու անկողմնակալ ուսումնասիրությամբ: «Նայ Եկեղեցու դավանության մեջ, որը Սուրբ Ներսեսը ներկայացրել է կայսր Մանուկ Ա. Կոմնենոսին, կա մի արտահայտություն, որը կարող է ծառայել որպես բանալի վերոհիշյալ խնդրի լուսաբանման համար. «Եթե ասում են «մեկ բնություն» անայլալիցի ու անբաժանելի բնության իմաստով, այլ ոչ թե միախառնության կամ շփոթության, եւ [նրեւ ասում են] «երկու բնություն», որպես անշփոթ եւ անփոփոխ, այլ ոչ թե «բաժանում

81 Գարեգին Ա. Ամենայն Նայոց Կաթողիկոս, Զրույցներ Զովաննի Գուսպարյի հետ, էջ102:

82 Անդ, էջ105:

83 Տե՛ս անդ, էջ104:

84 Անդ, էջ105:

85 Տե՛ս անդ, էջ106:

նշանակող», [այդ ժամանակ] զույգ [սրբանկարներն էլ] ուղղափառության ծիրում են»։ Կարծում են,- ընդհանրացնում է Գարեգին Ա. Կաթողիկոսը,- որ այս աստվածաբանական մակարդակով թյուրիմացությունն արդեն լուսաբանված է մեր ժամանակներում»⁸⁶։

Հիմնահարցի լուծման այդ ճանապարհի արդյունավետությունը կասկածից վեր է, քանի որ նա համոզված է, որ այն մի կողմից թույլ է տալիս վեր հանել և արժեւորել Քաղկեդոնի ժողովի բանաձեռումները կյուրեղյան քրիստոսաբանության հետ ներդաշնակեցնելու ապարդյուն ջանքերը, իսկ մյուս կողմից՝ հիմնավորել, թե ինչու Նայ Եկեղեցին քաղկեդոնականության դեմ պայքարը անփոփոխ և միանգամայն բնական կերպով գուցորդել է **հականեսպորական պայքարի** հետ։ Այդ համարեքսպում Գարեգին Ա. Կաթողիկոսը նախ փաստում է, որ հիմք ընդունելով քաղկեդոնական քրիստոսաբանության էությունը և ուղղվածությունը, կյուրեղյան ուղղադավան քրիստոսաբանության հետևորդները, այդ թվում նաև Նայ Եկեղեցին, քաղկեդոնական հավարքի սահմանումը որակել են որպես **հակակյուրեղյան քրիստոսաբանություն**, որպես Եփեսոսի 431 թ. փրկեղբական ժողովի քրիստոսաբանության դեմ ուղղված «նեսպորական դավադրություն»։ Դրանով է պայմանավորված եղել նաև այն, որ «-Քրիստոսին անզգալապես երկուքի վերածուած» քաղկեդոնական դավանանքի մեջ հայ աստվածաբաններն ու վարդապետները «... նկատել են **նեսպորական ուսմունքի վերածում**»⁸⁷։ Եւ քանի որ Նայ եկեղեցու քրիստոսաբանական վարդապետության համաձայն -Քրիստոս «Էր Աստուած և եղաւ մարդ բայց մնաց միշտ Աստուած։ Փոփոխութիւնը ոչ թէ նախկին բնութենէ մը նոր բնութեան անցք էր, նախկինէն հրաժարելով, այլ նախկինին պահպանումը նորին իրացման մէջ և, ըսենք, եինին ու նորին միաձուլումը, երկուքին ևս յարկութիւններուն պահպանութեամբը և ոչ թէ շփոթմամբը կամ խառնակմամբը։ Փոփոխութիւնը, իր ծննդեամբ իրագործուած, իր նախկին բնութեան փոխարինումը չէր նոր բնութեամբ մը, այլ՝ յաւելումը, ավելի ճիշդ միացումը նորին եինին վրայ և եինին հետ»⁸⁸, ինքնին հասկանալի ձևով այն բացարձակ ընդդիմադիր դիրք է գրավել նեսպորական «մոլութեան» դեմ և ի հակադրություն դրան ընդունել է «...Եփեսոսեան ըմբռնումը ըստ որուն -Քրիստոս մեզ կը ներկայանայ որպէս մէկ անձ միացեալ մէկ բնութեամբ, աստուածամարդկայինով, ու կը գործէ իբրեւ այդ միացեալ բնութեամբ անձնաւորութիւն համաձայն իր այս կամ այն բնութեան, որովհետեւ երկու բնութիւնները իրենց յարկութիւնները, իրենց իւրահարուկ նկարագիրը երբէք չեն կորսնցուցած միաւորութեան մէջ. կը գործէ երկուքին ներկայութեամբ իր մէջ, բայց ըստ միոյն կամ

86 Անդ, էջ 106: Նման.՝ «Քրիստոս է մարմին և է անմարմին, մարմին՝ ըստ մարդկութեանս զոր առ, և անմարմին՝ ըստ աստվածութեանն զոր ունէր։ Եւ նոյն փեսանելի և անփեսանելի, շօշափելի և անշօշափելի, ժամանակեայ և առանց ժամանակի, որդի մարդոյ և որդի Աստուծոյ, համազոյ Տօր ըստ աստվածութեանն և համազոյ մեզ ըստ մարդկութեանս։ Ոչ ոմն և ոմն այտոքիկ, այլ մի էութիւն և մի անձնաւորութիւն՝ ի յերկուց բնութեանց ի մի -Քրիստոս միացելոյ անշփոթելի և անբաժանելի միաւորութեամբ» («Ընդհանրական թուղթը Սրբոյն Ներսիսի Շնորհալոյ», Յերոսաղէմ, 1871, էջ 125), ևսն՝ «...խոստովանիմք յերկուց բնութեանց մի լեալ, և ի միաւորութեանն ոչ կոչուեալ զմի որ ի յերկուցունցն» (անդ, էջ 126)։

87 Գարեգին Ա. Ամենայն Նայոց Կաթողիկոս, Զրույցներ Ջովաննի Գուայարայի հետ, էջ 103։

88 Գարեգին Ա. Կաթողիկոս Ամենայն Նայոց, Նայ Եկեղեցու աստվածաբանությունը..., էջ 190։

միասին»⁸⁹: Գարեգին Ա. Նայրապետը հարկ է համարում նաև այս ընդգծված հակաբաղկեղծունական արեսակները պարզաբանել լրացուցիչ մեկ անգամ եւս՝ այս անգամ կենտրինիկ աստվածաբանության դիրքերից: Այդ արեսակյունից նա պարզաբանում է, որ «...Քրիստոսի աստվածամարդկային կեանքը կը բացապրուի որպէս իր առաքելութեան արօրէնութեան, արմատութեան սիրտն կամաւորութեամբ յանձն առած ապրում մը, ըստ ինքեան խոնարհ, նուապ աստուծային բարձրութեան համար, բայց հրաշալի, սքանչելի իր սկզբունքին եւ նպատակին մէջ որ աստուծային սիրով, բարութեամբ եւ նախախնամութեամբ միայն կը բացապրուի»⁹⁰:

Աստվածաբանը Նայ եկեղեցու «միաբնակ լինելու» անհիմն ու կանխակալ մտքացումն անվերապահ մերժում է նաև մեկ այլ արեսակյունից: Նայրնի է, որ քաղկեդոնականները մեկ անգամ չէ, որ փորձել են Քաղկեդոնի ժողովի բանաձեւումը հիմնավորել եւ մեկնաբանել Կյուրեղ Ալեքսանդրացու քրիստոսաբանության եւ Եփեսոսի 431 թ. Կիեզերական ժողովի քրիստոսաբանության դիրքերից: Գործնականում դա եղել է մի յուրահապուկ «սիգիփոսյան աշխարանք», քանի որ կյուրեղյան-եփեսոսյան քրիստոսաբանական ավանդության կրողները եւ պահպանները եղել եւ անփոփոխ մնում են հակաքաղկեդոնական եկեղեցիները: Այդ իրողությունն է շեշտվում նաև Գարեգին Ա. Կաթողիկոսի հետևյալ փողերում. «Ինչպէս քրիստոնէական եկեղեցոյ ուղղափառ

89 Անդ, էջ 188-189: Եւ որպէսզի ընդդիմադիրներին դույզն իսկ հնարավորություն չտա ենեզափոխելու Նայ Եկեղեցու ուղղադավան քրիստոսաբանութեանը՝ մանրամասնում է նաև, որ «... խաչին վրայ բարձրացող անձը աստուծամարդ Քրիստոսն էր, իր երկու միացած բնութիւններով բայց չարձարանքը բնականօրէն կրեց մարդկային իր բնութեամբ, որովհետեւ աստուծայինը անջարջարելի էր. «**ծնեալն ի թէն ի խաչ եղեալ եւ ի յաթոս փառաց ընդ Տօր** (Շարակնոց, էջ 58)»: Աստուծամեծն ծնած անձը մարմնացեալ Քրիստոսն էր որ միանգամայն չարձարուեցաւ ու անջարջարելի մնաց, նոյն ապեն խաչին վրայ եղաւ եւ փառքի աթոռին վրայ Տօր հեպ միասին: Ու ոչ միայն խաչուեցաւ որպէս աստուծամարդ, այլ եւ իր ամբողջ կեանքը աշխարհի վրայ ապրեցաւ իբրեւ «**Աբարիչն երկնի եւ երկրի Աստուած եւ մարդ գոյով երեւեալ ի հոսանա Յորդանանու աստուախառն մարմնով լուաց գրիեզերս ի մեղաց** (Շարակնոց, էջ 76)», անդ, էջ 189: Չմնավոր պարզաբանման միարմով նա հավելում է. «... Քրիստոսի ամեն մեկ արարք այս աշխարհի մէջ մարդկութեան յարուկ, մարդկային բնոյթով, մարմնական նկարագրով, կը բացապրուի միմիայն անով որ ինք յանձն առած ըլլալով մեծ առաքելութիւնը մարդուն փրկութեան, **փնօրինում կամ առաքում ըլլալով Տօր կողմէ, ապրեցաւ մարդկօրէն, կամաւորապէս**, «կամաւ» կրելով այս կեանքին յարուկ զգացումները եւ ոչ թէ ի հարկէ բնութեան», անդ, էջ 198: Ե մինչեւ վերջ հասցնելով Քրիստոսի աստվածամարդկային միաբնութեան մասին Նայ Եկեղեցու ուղղադավան ըմբռնման լուսաբանումը՝ հավաստում է, որ «Քրիստոս մարդացաւ, ապրեցաւ, խաչուեցաւ եւ մեռաւ միշտ **«փնօրինաբար»**: «**Տնօրինաբար երկրի երեւեալ** (Շարակնոց, էջ 43)», «**անճառելի ծագմամբ փնօրինեցար յարգանդի կուսին** (Շարակնոց, էջ 407, հմմտ.՝ էջ 438)»: Արաչեց, մարդեց **«փնօրինաբար** (Շարակնոց, էջ 513)», արբաւտուեց **«փնօրինաբար»**: Մէկ խօսքով Քրիստոս իր աստուծամարդկային ամբողջ կեանքը ապրեցաւ փնօրինաբար», անդ:

90 Գարեգին Ա. Կաթողիկոս Ամենայն Նայոց, Նայ Եկեղեցոյ աստուծաբանութիւնը..., էջ 199: Կենտոսիսի վարդապետութեան մեկ այլ պարզաբանում է աստվածաբանի այն պնդումը, թէ «Խոնարհութիւն մըն էր Քրիստոսի մարդեղութիւնը, որ նուաստացումի մը հանգամանք չունէր երբեւէ, այլ ընդհակառակը, անոր մէջ կը յայտնուէր իր անմարչելի բարձրութիւնը, սիրոյ եւ բարութեան պարտաւորանքի վրայ», անդ, էջ 175-176: Այդ հիման վրայ է կառուցված նաև այն պարզաբանումը, «... թէ Քրիստոս իր աստվածամարդկային կեանքը ապրեցաւ ոչ թէ ի բնութենէ, ի հարկէ ստիպեալ, այլ **կամաւ յանձն առեալ ձեռով, իր փրկագործական առաքելութեան համար**: ...Այնպէս որ Քրիստոսի ամեն մեկ արարք այս աշխարհի մէջ մարդկութեան յարուկ, մարդկային բնոյթով, մարմնական նկարագրով, կը բացապրուի միմիայն անով որ ինք յանձն առած ըլլալով մեծ առաքելութիւնը մարդուն փրկութեան, փնօրինում կամ առաքում ըլլալով Տօր կողմէ, ապրեցաւ մարդկօրէն, կամաւորապէս, «կամաւ» կրելով այդ կեանքին յարուկ զգացումները եւ ոչ թէ ի հարկէ բնութեան», անդ, էջ 198:

դասանությունը Տիեզերական Երրորդ Ժողովով և մեր Եկեղեցույ համաձայնությունն անոր եկեղեցական-ազգային ժողովներով, հայրապետներու կոնդակներով և վարդապետներու ուսումնասիրություններով ...Քրիստոսի բնությունները կ'ըմբռնեն միատրեալ, միացեալ հանգամանքով: «Մի բնութիւն Բանին Մարմնացելոյ» կամ «Մի բնութիւն երկուց բնութեանց» բանաձևերը արդարեւ խորքը կը կազմեն մեր եկեղեցույ քրիստոսաբանական ըմբռնումներուն»⁹¹: Եւ մեկ անգամ եւս ի ցույց դնելով Նայ Եկեղեցու քրիստոսաբանության «միութեան գաղափարը մարմնացնող արարայայտությունները»՝ պարզաբանում է. «Թանձրացած ու մարմնացած Բանն ու անմարմին Որդին Աստուծոյ, իր մարդեղութեամբ մեզի կը ներկայանայ որպէս մէկ բնութիւն ունեցող անձ, այդ բնութիւնը կազմուած ըլլալով, իր կարգին «ի յերկուց», ինք ըլլալով, հեղուաբար աստուածամարդկային միացեալ բնութիւնը, որպէս համադրությունը, ներթափանցութեամբ, զուր աստուածային եւ զուր մարդկային բնութիւններուն: Քրիստոսի անձին մէջ ներդաշնակօրէն ու կապարելարար կան այս երկու բնութիւնները, որոնցմով միանգամայն կապարեալ Աստուած եւ կապարեալ մարդ է»⁹²:

Եւ իբրեւ այդ ամենի փրամաբանական հանգուցալուծում Գարեգին Ա. Նայրապետը մարնանշում է նաեւ այն փաստը, որ Նին Արեւելյան Ուղղադավան (Նայ, Ղապի, Ասորի եւ Եթովպիական) եկեղեցիները Քաղկեդոնի եւ հետագա այլ ժողովները համարել են մասնավոր, այսինքն՝ ոչ փիեզերական այն իմաստով, որ այդ ժողովների որոշումները վերաբերել են միայն այն եկեղեցիների կյանքին ու պարասխանարվությանը, որոնք մասնակցել են դրանց, ուստի եւ չէին կարող փիեզերական համարվել⁹³: Միակ ուղղադավան եւ միակ ճշմարիտ քրիստոսաբանությունը, նրա համոզմամբ, Քրիստոսի աստվածամարդկային մեկ բնության մասին կյուրեղ-եփեսոսյան վարդապետությունն է, որի համաձայն «... Քրիստոս, Աստուծոյ Որդին, իսկապէս մարմնանալով եղաւ Աստուած եւ մարդ միանգամայն, ու ապրեցաւ որպէս այդ՝ մէկ անձնատրութեամբ, մէկ բնութեամբ, մէկ կամբքով, աստուածային եւ մարդկային բնութիւններու համաձայն, անոնց յարկությունները պահելով անխախտ եւ անայլալ»⁹⁴:

91 Անդ, էջ 182:

92 Անդ, էջ 183:

93 Տե՛ս Գարեգին Ա. Ամենայն Նայոց Կաթողիկոս, Զրույցներ Զովաննի Գուայրայի հետ, էջ 107:

94 Գարեգին Ա. Կաթողիկոս Ամենայն Նայոց, Նայ Եկեղեցույ աստուածաբանությունը..., էջ 197:

ԳԱՅԱՆԵ ԱՅՎԱԶՅԱՆ

ԵՐԵՄԻԱ ՉԵԼԵՊԻ ՔՅՈՄՈՒՐՃՅԱՆԻ
ՏՊԱԳՐԱԿԱՆ ԳՈՐԾՈՒՆԵՈՒԹՅՈՒՆԸ

Նայ տպագրության պատմության մի փոքրիկ դրվագ աղերավում է պատմագիտական մարքի վիթխարի ներկայացուցիչներից մեկի՝ Երեմիա Չելեպի Քյոմուրճյանի անվան հետ: Երեմիա Քյոմուրճյանի անձի և գործի համապարփակ բնութայունն ու ներկայացումը թողնելով մեկ այլ առիթի՝ նշենք միայն, որ Լեռնի խոսքերով՝ այս «բախարի խորթ զավակը»¹, որ անարդարացիորեն ոչ պարզաճ վերաբերմունքի է արժանացել հայագիտության կողմից, այնքան պարկառու ժառանգություն է թողել մեզ, որ հիմք է տալիս Նակոբ Սիբունուն՝ նրան համարելու «մարդ, ով կը փրկէ իւր դարը»:

Ամենեւին պարահական չէ հայ տպագրության համայնապարկերում Երեմիա Քյոմուրճյանի ի հայտ գալը. սա մի մարդ էր, որ ապրելով մշակութային շփումների բազմազանությամբ հարուստ մի միջավայրում և կրելով իր ժամանակի քաղաքական ու քաղաքական քաղաքական հետադարձերի հետևանքով սկսված ողջ մրավոր առաջընթացի բնութագրիչները, որ ապրեց հայ կյանքը, այդ թվում և հայ պատմագիտական միտքը ԺԷ-ԺԸ. դարերում, միաժամանակ քրիստոնեական էր լայն ու բազմակողմանի կապերի՝ մեծ հեղինակություն վայելելով ոչ միայն հայկական միջավայրում, այլև օսմանյան պետական շրջանակներում, Կ. Պոլսում գրավոր երոսպական դեսպանների և հոգևոր ու գիտական գործիչների հետ շփումներ հաստատելով, այլ խոսքով՝ այս մարդը հաստատապես դուրս էր եկել միջնադարից:

Երեմիա Քյոմուրճյանի հիմնած տպարանի մասին մեր ունեցած աղբյուրիկ տեղեկությունների համար շնորհապարտ ենք Գրիգոր դպիր Մարգվանեցուն, որ Երեմիայի տպարանի փակվելուց մի քանի տարի անց ձեռք է բերում նրա տպարանների կադապարները և տպարանական ինչ-ինչ պարագաներ. «Եւ ի ներ մտածման բանիս՝ սկիզբն եղի արհեստ կադապարաց տպարանիս: Ոչ ունեմնէ տեսանելով իմ. և ոչ ի Նոմ գնալով, և ոչ ի յայլմէ արհեստաւորաց տեսնալ՝ և կամ ի նմանէ ուսնալ: Վասն որոյ՝ իբրեւ գնդըացեալ ամպ ընկալաւ զիս ի սուգ տրտմութեան, և տարակուսանք վիհագոյն: Մինչ այց արար անմահին գործութեամբն. որ ասէ ի սուրբ փրկական աւետարանին խրոմ: Եւ որ հայցէ գրանէ, և որ բախէ՝ բացի, և որ խնդրէ՝ տացի նմա: Դարձեալ ի մէջ վեհագոյն ներ մտածական կրթութեանս ընկղմելով գորպիսութիւն իրացն. եկն օրհնեալ հոգի քեզմիքն զարեւ հոգեւոր և փիլիսոփա իմաստասէրն Երեմիա Չելեպին: Զի և նա յառաջագոյն բազում ջանս՝ և աշխատանս կրեցեալ էր վասն գործարանիս՝ և յառաջ ածեալ: Եւ

1 ԼԷՏ, Նայկական տպագրութիւն, հ. I, Թիֆլիս, 1904, էջ 375:

տպագրեալ վասն փորձարանաց գրոյն՝ փոքրիկ գրքուկս երկուս: ...Որոյ կաղապարացն տեսեալ վեր ծանուցի եւ նոր իմն սկիզբն եղի»², իր հրապարակած «Յայտնաւորք»-ի հիշարարարանում գրում է Գրիգոր Մարգվանեցին: Ո՞վ էր այս կաղապարների հեղինակը, Կ. Պոլսո՞ւմ, թե՞ դրսում էին դրանք պատրաստվել՝ որոշակիորեն հայրնի չէ, սակայն Գրիգոր Մարգվանեցու վկայությունից պարզ է դառնում, որ քյոմուրճյանական տպարաններն այդ ժամանակներում արդեն ձեւավորված տպագրական ավանդույթների տեսակներից այդքան էլ բարձրավետք եւ ակնահաճո չէին, այլ «զգիր նորին՝ էր նուազ եւ նիհար»³: Այստեղից կարելի է ենթադրել, որ, ամենայն հավանականությամբ, այդ կաղապարները պատրաստվել են ոչ թե այդ ժամանակներում արդեն գեղագիտական բարձր ճաշակ դրսևորած հայկական տպագրության եւրոպական կենտրոններում, այլ հենց Կ. Պոլսում, հարկապես եթե նկատի առնենք Երեմիա Չելեպիից շատ առաջ՝ 1567 թ., սկիզբ առած պոլսյան տպագրական ավանդույթները՝ ի դեմս Աբգար դպիր Թոխա-տեցու եւ Կ. Պոլսի Ս. Նիկողայոս եկեղեցում նրա հիմնադրած տպարանի:

Հայրնի է, որ Աբգար Թոխատեցու որդի Սուրբանշահը հոր մահից հետո իր հետ վերցնելով նրա՝ Խորվիրապցի Առաքել աբեղայի պատրաստած տպարաները, անցնում է Իսթախ, որտեղ 1584 թ. հովհաննես Տերզեցու աջակցությամբ տպագրում է «Գրիգորեան նոր տոմարը եւ տօնացոյցը»⁴: Չի բացառվում, սակայն, որ այդ տպարանից ինչ-ինչ հետքեր մնացած լինեին Ս. Նիկողայոս եկեղեցում, որը օսմանյան պաշտոնյաների կամայական հարձակումներից զերծ պահելու նպատակով Երեմիա Քյոմուրճյանը վերածել էր դպրոցի, եւ հետագայում դրանք օգտակար լինեին տպարանական ձեռնարկումներում: Բացի այդ, Մ. Չամչյանը տեղեկացնում է, որ ինքը լսել է, թե Սիմեոնի տպարաները, ոմանց պնդմամբ, «նաաբեկութեամբ կորուսեալ եղեն», իսկ ուրիշների պատմելով՝ «տարան ի Կոստանդնուպոլսի եւ անդ կորեան»⁵: Եթե այս տեղեկությունը հավաստի է, ապա ե՞րբ են այս տառերը հայտնվել Կ. Պոլսում, արդյոք Ռսկան վարդապետի մահից անմիջապես հետո (1675 թ.), թե ավելի ուշ՝ դժվար է սպառնիչ պատասխան տալ: Ուշագրավ է, սակայն, որ իր «Հարցմունք եւ պատասխանիք» երկը Երեմիա Քյոմուրճյանը աշխատասիրել է Ռսկան վարդապետի երբեմնի գործակից Թադեոս Համազասպյանի հետ միասին 1681 թ. Կ. Պոլսում՝ «ընդ հովանեալ Ս. Լուսաւորչին»: Այս հանգամանքը ստիպում է Ն. Ակինյանին ենթադրել, որ Թադեոս Համազասպյանը Մարտիկից եկավ Կ. Պոլիս եւ հորդորեց Երեմիա Չելեպիին ձեռնարկել տպագրության գործը՝ «ընծայելով ինքզինքը պատրաստ դարձնելու գործարանը»: Թադեոս Համազասպյանի եւ Երեմիա Քյոմուրճյանի տպագրական համագործակցությունը հնարավոր է, հարկապես եթե նկատի ունենանք, որ նրանցից ամեն մեկն իր շահադիպությունն ուներ այս գործում, սակայն

2 «Յիշարարարան Գրիգորի դպրի Մարգուանեցոյ», տես «Յայտնաւորք», Կ. Պոլս, 1706, էջ ԹԸԼԴ.:

3 Անդ:

4 Տես Ա. Երիցեան, Պատմական տեսութիւն հայ տպագրութեան. «Փորձ» ազգային եւ գրականական միամետայ հանդէս, թ. IV, Տիֆլիս, 1881, էջ 6:

5 Մ. Չամչեան, Պատմութիւն Հայոց, հ. Գ., Վենետիկ, 1786, գիրք Զ., գլ. ԼԱ.: Նույն տեղում պատմաբանը հայտնում է, որ վենետիկյան միաբանության տպարանում օգտագործել են Վանանդեցիների կաղապարները, որոնք Մխիթար Սեբաստացին գնել է Լուկաս Վանանդեցու մահից հետո:

քյոմորճյանական պապարանի սրբեղծման հիմնական շարժառիթը համարել Թադեոս Նամազասայանի հակառակական նկրպումներն ու դիպավորությունները՝ չարդարացված չափազանցություն կլինի: Այլ հարց է, որ Թադեոս Նամազասայանին կարելի է դիպարել իբրև եւս մեկ հնարավոր օղակ Ոսկանի եւ Երեմիայի պապարանների միջև: ենթադրյալ աղբյուրների շղթայում: Բացի այդ, հայրենի է, որ Ոսկանի ազգականներից ոմն Պևրթոս Լափինացի 1705 թ. գալիս է Կ. Պոլիս եւ Բերայում «մանր գրովք» Աստվածաշունչ տպագրում՝ «օրինակեալ ըստ ամենայնի ի տպագրեալ Արտածաշնչէ Ոսկանայ վարդապետի»⁶: Այնուամենայնիվ, այս օրինակները, եթե անգամ հարյուրներով լինեին, հիմք չեն տալիս խոսելու փաստարկված իրողությունների մասին եւ մնում են սոսկ ենթադրություններ:

Սուղ, միմյանց կրկնող եւ նկարագրական բնույթի են փոփոխությունները Երեմիա Քյոմորճյանի տպագրած երկու գրքի վերաբերյալ⁷: 1677 թ. Երեմիա Քյոմորճյանի տպարանում լույս է տեսնում Ներսես Շնորհալու՝ այդ շրջանում մեծ համարում վայելող «Յիսուս Որդի» երկը⁸: Գրքի «Յիսուս Որդի» վերաբերությունը խիստ պայմանական է, քանի որ ներառում է Ներսես Շնորհալու երկի մի անփայ մասը: Գիրքը սկսվում է «Բարձրացուցէք» ճառով, խաչափայտին նվիրված երկու այլ ուրանավորներով, Ս. Նղինին նվիրված ձևը (որի հեղինակը Ա. Ղազիկյանի ենթադրությամբ պետք է լինի տպագրիչը)⁹, ապա հաջորդաբար զետեղված են Շնորհալու ներբողն առ երկնային իշխանություն եւ, ամենայն հավանականությամբ, Երեմիա Չելեպիի գրչին պատկանող խաղիկներ, հանելուկներ եւ տարաբնույթ ուրանավորներ. այս շարքն ընդմիջարկվում է ցանկով, ապա եզրափակվում տաճկախառն հայերեն քառատողերով: Գիրքը փոքր է, խառնի-խառն եւ անհարթ մանրագիր, բաղկացած է 6 թերթից, որոնցից յուրաքանչյուրը սպորեն ունի ա-ժգ. թվահամարը, որոնց ընդհանուր գումարը 96 էջ է:

1678 թ. լույս տեսավ Երեմիա Քյոմորճյանի տպագրական գործունեության երկրորդ եւ վերջին արգասիքը՝ «Պատմութիւն Տեղեաց անօրինականաց տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի, որ ի Սուրբ Երուսաղէմ եւ ընդ գաւառսն: Զպատմողաբարն ուրաշարեալ,

6 Մ. Զառնեան, նշվ. աշխ., գիրք Զ., գլ. IԱ:

7 Տե՛ս Ա. Երիցեան, Պատմական տեսութիւն հայ տպագրութեան, էջ 15. Գ. Զարբանալեան, Նայակական մատենագիտութիւն, Վենետիկ, 1883, էջ 176, 672-673. Գ. Զարբանալեան, Պատմութիւն հայկական տպագրութեան, Վենետիկ, 1895, էջ 133-134. «Պատմական տեսութիւն հայ տպագրութեան մինչեւ տասնեւիններորդ դարը». «Արշալոյս Արարարեան», 1881, թ. 1178. Տ. վ. Պալեան, Նայ աշուղներ ու ժողովրդական հայ երգիչներ. «Բիւրակն», 1898, թ. 34-35, էջ 612. Յ. Սրմբեան, Նայ մեծապոետները. «Բազմավեպ», 1901, թ. 3, էջ 118. Լ. Էօ, նշվ. աշխ., էջ 367-378. Ա. Ղազիկյան, Նայակական նոր մատենագիտութիւն եւ հանրագիտարան հայ կեանքի, Կ. Բ., Վենետիկ, 1905-1912, էջ 237-238. Թ. Լոռիկի, Տիպ ու փառ, Կ. Պոլիս, 1912, էջ 54. Ա. Այվոյաճեան, Չորսհարիւրամեակ հայ տպագրութեան. «Կոչնակ», Նիւ Եօքը, 1912, թ. 5, էջ 112. Մ. Աղաանունի, Միաբանք եւ այցելուք հայ Երուսաղէմի, Երուսաղէմ, 1929, էջ 136. Վ. Աճառյան, Նայոց անմահականների քառարան, Կ. Բ., Երեւան, 1944, էջ 140. Գ. Լևոնյան, Նայ գիրքը եւ տպագրության արվեստը, Երեւան, 1958, էջ 117. «Նայ հնարավոր գրքի մատենագիտական ցուցակ (1512-1800)», Երեւան, 1963, էջ 31. Վ. Սիրունի, Պոլիս եւ իւր դերը, Կ. Բ., Պէյրոթ, 1965, էջ 660. Ռ. Իշխանյան, Նայ գրքի պատմություն, Կ. Բ., Երեւան, 1977, էջ 385-386. "Catalogue of early Armenian books", by Vrej Nersessian, 1980, էջ 19 եւ այլն:

8 Քյոմորճյանական հրատարակությունը հայ իրականության մեջ «Յիսուս Որդու» արդեն չորրորդ հրատարակությունն էր. տե՛ս Ա. Երիցեան, Պատմական տեսութիւն հայ տպագրութեան, էջ 8-10, 15:

9 Ա. Ղազիկյան, նշվ. աշխ., էջ 237:

գոր փեսեալ քեր Յովսէփի վարդապետ Կրամանապար փեսան Եղիազար Կաթողիկոսին Երուսաղէմայ, կամակցութեամբ փեսան Սուրիաս յաբունապետի երուն փապգրել ի փառս փրկագործութեան Քրիստոսի եւ ի պարծանս քրիստոնէութեան հաւաքոյս: Երախայրեցուցեալ առ Նոգետը քերն: Բնաբանիդ ԽԷ. Տնօրինի թիւ Ի. եղանակէ: Խընդայի՛ երբ անէին թէ գնամք ի յԵրուսաղէմ. Նասեալ լինէին ուրբ մեր, առ դըրունս քո Երուսաղէմ. Զքաղաքդ Աստուծոյ փեսնուլ Զփա՛ռքս քո ա՛յ Երուսաղէմ» գիրքը¹⁰: Գիրքը լույս է ընծայվել Երեմիա Քյոմուրճյանի հեղինակությամբ, ներկայացնում է Երուսաղէմի սքրավայրերի համառոտ նկարագրությունը՝ «Տնօրինական փեղեագ» 15 պարկերներով, որը գրի է առել Քյոմուրճյանը «Պեյագ ընծայեալ», **պեյագը**, ըստ թվահաշվի՝ Նայոց ՌՃԺԴ. թվականն է (1665 թ.), Եղիազար Այնթապցու հակաթոռ կաթողիկոսության երկրորդ փարին՝ դեպի Երուսաղէմ կարարած ուխտի շրջանակներում: Գրքի վերջըները Էջում որոշակի փրված է նաև փապգրության թվականը. «Էհպապ Քրիստոսի թուեք, Եւ գաջ իմ ի Նայս յիշեցեք. Ի բարեացդ խնդրի բարիքն. Միշտ գրարին Յինէն մի՛ խնայեք»: **Էհպապը** փրկչական 1678 (7+70+800+1+800) թվականն է, իսկ **գաջ իմ** եւ **Յինէն** բառերը ցույց են տալիս Նայոց ՌՃԻԷ. (6+1+900+20+200; 300+20+400+7+400) թվականը:

Ինչպես արդեն նշեցինք, հարցի բնության պարմությունը շար սակավաբեր է, պարկերը՝ աղքատիկ: Այնուհանդերձ, ուսումնասիրողների մի փոքրաթիվ խումբ, հիմք ընդունելով մինչ օրս հայտնի սկզբնաղբյուրների վկայությունները, ինչ-ինչ եզրակացություններ է անում՝ փորձելով լուսաբանել հայ փապգրության պարմության՝ անհասկանալիորեն մուգ շղարշով պարված այս դրվագը: Նայրնի է, որ Քյոմուրճյանի պարմագրական ժառանգությունը ԺԷ. դարի հայոց պարմության եւ մասնավորապես ներքին կյանքի անցքերի ու իրադարձությունների ուսումնասիրման համար առաջնային եւ, չենք վարանի ասել՝ թերեւս ամենից համապարփակ ընդգրկվածությունն ունեցող սկզբնաղբյուրն է: Շար հեղինակներ՝ սկսած Մխիթարյան հայրերից մինչև ժամանակակից հեղափոխողները, իրենց ուսումնասիրությունների ընթացքում հիմք են ընդունել Երեմիա Քյոմուրճյանի գործերը, սակայն պարբ է նկատել, որ դեպքերի ու իրադարձությունների գրառման այս անխուճ եւ բծախնդիր հեղինակը, որ երբեմն կարող է օրվա ժամերի ճշգրտությամբ փեղեկություններ հաղորդել, զարմանալի կերպով լռում է իր հիմնած երկամյա փապարանի մասին, ինչը թերեւս չի կարելի պարահական համարել:

Երեմիա Քյոմուրճյանի փապարանը պարվիրված գործ էր եւ, ինչպես կարծում են ուսումնասիրողներից շարերը, նրա անմիջական նախաձեռնությամբ, այն էլ՝ «յանկարծ ու անսպասելի» կերպով չէ, որ հիմնադրվել է: Եթե նկատի առնենք, որ անգամ մեր օրերում մերկ ձեռքերով փապարան չես հիմնի, ապա ուսումնասիրվող ժամանակաշրջանում, երբ փապգրական գործունեությունը հստակ քաղաքական նպատակներ էր հետապնդում, սոսկ իմաստասիրությունից ու գրասիրությունից դրդված՝ անհապր չէր կարող փապարան հիմնել: Այն, որ Քյոմուրճյանը պարվեր էր կարարում, հստակ երևում է նրա գրքի փիլոզոսաթերթին զերեղված հետևյալ փողերից. «Զպարմողաբարն ուրաշաբեալ, գոր փե-

¹⁰ Գրքի բնօրինակը գրնվում է Վենեթիկի Մխիթարյան մարենադարանում, սակայն լուսապարճները զերեղված են համացանցում, փնս www.digilib.am:

սեալ Կեր Յովսէփ վարդապետ հրամանադրար Կերտն Եղիազար Կաթողիկոսին Երուսաղէմայ, կամակցութեամբ Կերտն Սուրբաս քաղաքապետի ետուն Կաթողիկոսի Կերտն Կաթողիկոսութեան Քրիստոսի...», ավելին՝ հիշատակարանում նա գրում է, որ Կաթողիկոսի (Կերտն Եղիազար Այնթապցի) նվիրակը գալիս է Կ. Պոլիս, այստեղ Կաթողիկոսի «Տնօրինական Կերտն»-ը եւ ուղարկում Երուսաղէմ: Պատմական վկայություններից հայտնի է, որ արեւմտահայության հովվապետությունը սրանձնելու եւ ազգային կյանքում հարաճուն ազդեցություն ունենալու դիպավորությամբ Եղիազար Այնթապցին՝ իր կուսակիցների հովանավորությամբ, 1665 թ. օսմանյան կառավարությունից ձեռք բերեց հակաթոռ կաթողիկոսության հրովարտակ: Կաթողիկոսական լիազորություններն ամեն գնով պահպանելու եւ ամրապնդելու համար անձնուրաց եւ ամենուրաց պայքարի ներկայացնելով Եղիազար Այնթապցի գործունեության համապատասխան պոսական այս Կաթողիկոսի գործունեությունն ամենուրեք չի օտարվում, ավելին՝ սա ժամանակակից եւ նպատակային մի գործիք էր, որ հնարավորություն կրար մի կողմից՝ սրբազնելու սեփական քաղաքական մեքենան, իսկ մյուս կողմից՝ արեւելյան շուկայում խոչընդոտելու Էջմիածնական Կաթողիկոսի գործունեությունը եւ Կաթողիկոսական եկամուտները ուղղելու սեփական գրաւար:

Նայ պատմագրության մեջ այս ժամանակաշրջանի իրադարձությունները, մասնավորապէս Նակոր-Եղիազարյան կամ, այլ խոսքով, Ջահուկյանների եւ Եղիազարյանների, ներսեցիների եւ դրսեցիների միջեւ չարհրկված այս պայքարը ներկայացնող հակամարտութիւնը, պարբերաբար փորձել են Երեմիա Քրիստոսեանին ընդգրկել յուրաքանչյուրն իր խմբավորման մեջ: Եղիազար Այնթապցի՝ հակաթոռ կաթողիկոսություն հիմնելու նախաշնորհ, Քրիստոսեանը, ճիշդ է, հանձն առավ ամբողջ համայնքի անունից բանակցել նրա հետ, սակայն պնդել, թե դրանից հետո նրանք թշնամացան, եւ Երեմիան հարեց Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Նակոր Դ. Ջուղայեցուն՝ միանգամայն սխալ է: Կասկածից վեր է, որ Քրիստոսեանը բարեկրթական հարաբերություններ է ունեցել Նակոր Կաթողիկոսի հետ. ամենայն հավանականությամբ, հեղաբարո այս ծերունու վարքուբարքը եւ եղերական մահը սրբառու ազդեցություն են թողել Երեմիայի վրա, ինչը երեւում է Կաթողիկոսին ձուլած նրա «Ողբ»-ից,¹¹ մյուս կողմից՝ Կաթողիկոսի՝ Կ. Պոլսում եղած ժամանակ, նրանց քաղաքական հանդիպումներից բացի, Երեմիա Քրիստոսեանը Նակոր Ջուղայեցու հանձնարարությամբ ձեռնամուխ է եղել «Պատմութիւն համառօր Դճ. Կարոյ Օսմանցոց թագաւորացն» երկի շարադրմանը¹²: Այս ամենով հանդերձ, սակայն, Երեմիա Քրիստոսեանը, միանշանակ, եթե ոչ Եղիազարյան կուսակցության, ապա Այնթապցուն անմիջապէս մոտ կանգնած մարդ էր, ինչը երեւում է թե՛ Քրիստոսեանի պատմական հիշողություններից եւ թե՛ Եղիազարի բազմաթիւ բանարկությունների ու փախուստների ժամանակ նրանց սրբառու հանդիպումների երկար շղթայից: Թերեւս այս անխախտ բարեկամությունն էր պատճառը, որ Երեմիան չխորշեց մասնակից դառ-

11 Մ. Կար. Նշանեան, Երեմիա Չելեպի Քեօմիւրճեանի Գանձն ի մահ Յակոր Կաթողիկոսի. «Նաղեւ ամսօրեայ», 1933, թ. 9-10, էջ 588-595:

12 Տե՛ս Երեմիա Քեօմիւրճեան, Պատմութիւն համառօր Դճ. Կարոյ Օսմանցոց թագաւորացն, աշխատ.՝ Ժ. Ավերիպեանի, Երեւան, 1982:

նալ այն դիպավորությանը, որ Կ. Պոլսի քաղաքանն ուներ ընդդեմ Երուսալում դեգերող էջմիածնական քաղաքանի, և գուցե հենց այս հանգամանքով էլ բացառվում է քաղաքանական գործունեության մասին նրա համը լռությունը, բացառությամբ մի դեպքի, երբ նա ժամանակի ազդեցիկ հայերից մեկին՝ Ապրո (Աբրահամ) Չելեպիին ուղղված մի ուղերձում Ապրոյի քաղաքանական ձեռնարկումներին մի փոքրիկ անդրադարձ ունի.

Բայց, Չելեպի, ի բնի հայցեմ,
Մեծ խնդիրք է, գոր աղաչեմ,
Ի միտդ ունիս բան մի կարծեմ,
Զքաղաքությունն գրողդ ասեմ:
Զայդ հան ի մարացդ, ո՛վ գերունակ,
Զի չէ պարեհ՝ այլ գործ պիտակ,
Ոչ լինել քեզ այդ ընդունակ,
Զի չէ պարող այդ բարունակ:

Մեր իմ սրբիս, ո՛վ Չելեպի,
Քեզ լինիցիմ ծառայ՝ գերի,
Մի՛ հեղինիլ գայն որ ասցի,
Տպագրութեանն անպարեհի:

Այս ետե՞ գոլ խնդիրս յայսինի,
Զի թե՛ քետոյդ չեմ արժանի,
Մի՛ մի՛ առնել գգործն փանաքի,
Զի է՛ մախի՞ծ՝ երկիտալի¹³:

Տպարանական իր գործունեության ընթացքում ի՞նչն էր, որ այսքան վախեցրել և ստիպում էր Երեմիա Քյոմուրճյանին հետ կանգնել քաղաքության գործից. հստակ պնդելություններ չկան: Ուսումնասիրողների մի սրվար մաս միաբերան պնդում է, որ նրան խանգարեց այդ ժամանակաշրջանում Կ. Պոլսում քիթող «խավարաբորք քղիպությունը»¹⁴, նշենք, սակայն, որ Ա. Ալպոյաճյանը, ավելի խորքային մի հանգամանքի վրա հրավիրելով ընթերցողի ուշադրությունը, պնդում է, որ Երեմիա Քյոմուրճյանի քաղաքանի փակման պարճառ դարձան Եղիազար Այնթափցու և Մարտիրոս Ղրիմեցու միջև գոյացած բիրտ հակամարքության հետագա դրսևորումներն ու հերևանքները¹⁵. Երուսաղեմի պարբիարքական աթորը հերթական անգամ քանուղ քված Մարտիրոսը հաս-

13 «Օրագրություն Երեմիա Չելեպի Քեօմիւրճեանի», հրատ. Մեսրոպ արք. Նշանեան, Երուսաղեմ, 1939, էջ 562-563:

14 Տե՛ս Երեմիա Չելեպի Քեօմիւրճեան, Սրամայոյ պարմություն, հ. Ա., հրատարակեց և ծանոթագրեց՝ Տոթթ. Վ. Թորգոմեան, Վիեննա, 1913, էջ 178-184. Ն. Ալիինեան, Երեմիա Չելեպի Քեօմիւրճեան, Վիեննա, 1933, էջ 52, 182-183. Ն. Մահալյան, Երեմիա Քյոմուրճյան, Երևան, 1964, էջ 32-34:

15 Մարենադարանի արխիվ, Ա. Ալպոյաճյանի ֆ., թղթ. 33, վավ. 58/124: Ա. Ալպոյաճյանի ինքնագիր այս վավերագրին շնորհակալությամբ ծանոթացել եմ Մարենադարանի ավագ գիտաշխատող Ա. Ասպոյանի շնորհիվ:

տարվում է Կ. Պոլսի Ս. Աստվածածին եկեղեցում և, Եղիազարից անկախ, իրեն Երուսաղեմի պատրիարք հռչակելով՝ սկսում է համայնքից փոքրեր ժողովել, որը և առաջ է բերում Կ. Պոլսի գործող պատրիարք Անդրեաս Երեցի դժգոհությունն ու զայրույթը: Ի պատրասխան՝ Մարտիրոս Կաֆացին դրամը չի խնայում՝ Անդրեասին պաշտոնանկ անելու և փոխարենը քզեպ մի երեցի՝ Կարապետ Կեսարացուն (ժողովուրդը հեզնանքով «Կրպօ» էր կոչում) Կ. Պոլսի պատրիարքի պաշտոնում նշանակելու: Այս անհեթեթ քայլից վրդովված՝ Երեմիա Քյոմուրճյանը Կրպոյին այսպանող մի նամակով դիմում է իր երբեմնի բարեկամ Մարտիրոսին, վերջինս նամակը կարդալուց հետո կնքում և ուղարկում է Կրպոյին, ապա նրանք հեղափոխում են լինում ձեռքակալելու Երեմիային, որ հազիվ հաջողացնում է թաքնվելով մազապուրծ լինել: Այս միջադեպը, սակայն, Ս. Չամչյանը, Երեմիա Քյոմուրճյանի հեղափոխումը, թվագրում է 1676-ով՝ Կ. Պոլսի քաղաքի փակումից դեռևս երկու տարի առաջ¹⁶, ուստի կարծում ենք, որ տպարանի գործունեության դադարումը միայն Մարտիրոս-Եղիազար հակամարտությանը պայմանավորելը սխալ կլինի: Շարք հնարավոր է, որ հալածանքները Քյոմուրճյանին հեղափոխել են տպարանի հիմնադրումից ավելի վաղ, և հենց դա է պատճառ հանդիսացել¹⁷, որ նա, ինչպես վերը տեսանք, խնդրում է Ապրտ Չելեպիին ձեռնպահ մնալ այնպիսի մի վրանգավոր գործից, ինչպիսին տպարանի հիմնադրումն էր: Բայց նրա թախանձանքներն անարձագանք են մնում Եղիազար Այնթափցու և Ապրտ Չելեպիի կողմից, ավելին՝ Էջմիածնի Մայր Աթոռից և Ամենայն հայոց Կաթողիկոսից ոչնչով հետ չմնալու և նրան քաղաքական ու փոքրամասնական անկյավի մեջ վերջնականապես խեղդելու իրենց մտայնությամբ, ի հեռուկա բոլոր ընդդիմադիրներին, նրանք հիմնում են Կ. Պոլսի տպարանը՝ գոհաբերելով, ըստ էության, նաև իրենց խնամյալ Երեմիայի՝ այդ պայքարում ձեռնպահ մնալու թաքուն նպատակները, քանի որ այդ ժամանակ Կ. Պոլսում չկար նրանից ավելի գիտակ մեկը, որ գլուխ բերեր այդ գործը:

Ո՞րն էր, այնուամենայնիվ, այս տպարանի կարճատև կյանքի պատճառը. միամտություն է կարծել, թե միջոցների կամ օսմանյան կառավարող բարձրագույն շրջանակներ երամուտ անող Ապրտ Չելեպիի ազդեցության պակասը: Իրերի հարաբերակցությունն արդեն իսկ փոխվել էր, երբ 1679 թ. Կ. Պոլսի եկավ հակառակ հայտնի Եղիազար Այնթափցու հետ բանակցելու նրա ցանկություններն անկախորդ մնացին. մինչ Եղիազարը կժամաներ, Կաթողիկոսը 1680 թ. օգոստոսի 1-ին (ըստ որոշ ուսումնասիրողների՝ օգոստոսի 2-ին) վախճանվեց Կ. Պոլսում: Ազգային ուժերի պարպադրմամբ՝ Եղիազար Ա. Այնթափցին 1681 թ. բազմեց Էջմիածնի կաթողիկոսական աթոռին:

16 Մ. Չամչյան, նշվ. աշխ., գիրք Զ., գլ. ԼԹ-:

17 Այս դիմումի պատճառներից մեկը կարող էր լինել նաև Եղիազար Այնթափցու հակաթոռ կաթողիկոսության հանդեպ Երեմիա Քյոմուրճյանի ունեցած ներքին անհամաձայնությունը, որը պիտի արտահայտվեր նաև այդ ձեռնարկին ծառայող տպարանին դեմ լինելով:

ՊԱՏՏԱՊԱՐԱՆԱԴԱՐԱՆՈՒԹՅԱՆ

ԹՈՎՄԱ ԱՐԵՂԱ ԽԱՉԱՏՐՅԱՆ

ՄԱՅՐ ՏԱՃԱՐԻ ԿԱՌՈՒՅՄԱՆ ԱՎԱՆԴՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՒ Ս. ԳՐԻԳՈՐ ԼՈՒՍԱՎՈՐՉԻ ՏԵՍԻՒՔՆ ԸՍՏ ՆԱՅ ՄԱՏԵՆԱԳԻՐՆԵՐԻ ՎԿԱՅՈՒԹՅԱՆ

«Քանզի յԱյրարարեան գաւառին, ի թագաւորանիսը կայեանսն բոխեցին
Նայոց քանն Թորգոմայ շնորհք քարոզութեան Անարարանին պարտիրանացն Ասրուծոյ»¹:

Քրիստոնեությունը, Նայասարանում փարածված լինելով դեռևս առաջին դարերում, բնական է, որ ունենար իր պաշտամունքային վայրերն ու կենտրոնները: Այսպես, Ազաթանգեղոսը հայտնում է, որ Ս. Գրիգոր Լուսավորիչը Կեսարիայում եպիսկոպոսական ձեռնադրություն սրանալուց հետո, Նայասարանի մայրաքաղաք Վաղարշապատ քաղաքի ճանապարհից շեղվելով՝ գնում է Աշտիշար², որտեղ եւ կապարվում է նրա գահակալության արարողությունը³:

Ուրեմն, պարզ է, որ նախքան քրիստոնեությունը Նայասարանում պաշտոնական կրոն դառնալը, քրիստոնյա հայերն արդեն իսկ 2-3 հարյուրամյակ, դարելով պարսկական հաղորդումներից, ունեին ավանդությամբ սրբազործված պաշտամունքային վայրեր: Նակառակ դեպքում պարսիկները դարեր անց այդքան հարուստ քաղաքներ չէին փոխանցի առաջին դարերի քարոզիչների եկեղեցաշեն գործունեության մասին:

Բերենք մի քանի օրինակ. Սյրեփանոս Օրբելյանի վկայությամբ՝ Ս. Բարդուղիմեոս առաքյալը Սյունիքի Գողթն գավառում կառուցում է «Տյառնընդառաջ» անունով եկեղեցի⁴: Մեկ այլ եկեղեցի կառուցվում է Արցախում՝ Ս. Թադևոս առաքյալի աշակերտներից Դադիի հիշարակին, ում անունով էլ վանքն առ այսօր կոչվում է Դադիվանք⁵:

Չնայած հիշյալ վկայությունների ամփոփությանը՝ մինչև Դ. դարի սկիզբը քրիստոնեությունը Նայասարանում հալածված կրոն լինելով, խոսք անգամ չէր կարող լի-

1 «Ազաթանգեղայ պարմութիւն Նայոց», Թիֆլիս, 1909, էջ 402 (=Ազաթանգեղայ պարմութիւն):

2 Տե՛ս անդ, էջ 421:

3 Եզնիկ ծ. վարդապետ Դնարոսյան, Նայ եկեղեցու պարմություն, Էջմիածին, 1995, էջ 29:

4 Սյրեփանոս Օրբելյան, Սյունիքի պարմություն, Երևան, 1956, էջ 77 (=Սյրեփանոս Օրբելյան, Սյունիքի պարմություն):

5 Միխայիլ Ասորի, Ժամանակագրություն, Նաեկուած, Երուսաղեմ, 1871, էջ 33:

նել ճարտարապետական հսրակ կառուցվածք ունեցող պաշտամունքային շենքեր սրելով՝ մասին: Առաքյալների ու հանուն քրիստոնեական հավաքի նահապետականների շիրիմների վրա կառուցված շինությունները վկայարաններ ու մատուցումներ էին, որոնք պաշտամունքի վայրեր էին ու լիստապոլիսներ էին քրիստոնյաների համար⁶: Ուրեմն, մինչ Նայասարանում քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակվելը, այնպիսի եկեղեցիներ, ինչպիսիք կառուցվեցին Դ. դարից սկսած, փաստորեն, գոյություն չունեն: Այս իմաստով չափազանց մեծ է կարևոր նշանակություն ունի արդեն Քրիստոնեյա Նայասարանում կառուցված առաջին քրիստոնեական տաճարը՝ Սուրբ Էջմիածինը:

Պետք է նշել, որ ի տարբերություն մյուս հայկական եկեղեցիների ու տաճարների, Սուրբ Էջմիածնի Մայր Տաճարը հայկական եկեղեցական այն յուրահատուկ շինությունն է, որին ի սկզբանե վիճակված էր լինելու ոչ միայն «տաճար Աստուծոյ, եւ քուն աղօթից խնդրածոց ամենայն հաւարացելոց», այլեւ «Աթոռ Քահանայապետութեան»⁷:

Մայր Տաճարը, սակայն, սկզբնապես չի եղել այնպիսին, ինչպիսին տեսնում ենք այսօր: Դ. դարի սկզբում կառուցված եկեղեցին եղել է առանց հյուսիսային, հարավային եւ արեւելյան կողմերից դուրս եկած կիսաշրջանաձև խորանների՝ արսիդների, ինչպես նաեւ առանց կենտրոնական զանգակատան ու արեւելյան կողմից հավելված երեք թանգարանային սենյակների:

Մայր Տաճարի նախնական կամ սկզբնական շինվածքը պարզելու համար կարևոր են՝

Ա. Ագաթանգեղոսի աշխատությունը, որտեղ պահպանված Սուրբ Գրիգորի Տեսիլքը Մայր Տաճարի ճարտարապետական կառուցվածքի մասին կարևոր տեղեկություններ է պարունակում,

Բ. Ագաթանգեղոսից բացի այլ մատենագիրների աշխատություններում Մայր Տաճարի մասին եղած տեղեկությունները,

Գ. Մայր Տաճարի կառուցման վերաբերյալ ժողովրդական ավանդությունն ու նրա ազդեցությունը ողջ միջնադարյան հայ մատենագրության վրա:

Ագաթանգեղոսի «Նայոց պատմություն» աշխատությունը, ինչպես արդեն նշեցինք, անգնահատելի տեղեկություններ է պարունակում Մայր Տաճարի կառուցման վայրի, ժամանակի եւ նրա ճարտարապետության նախնական տեսքի մասին: Ըստ Ագաթանգեղոսի՝ Մայր Տաճարը կառուցվել է Ս. Գրիգոր Լուսավորչի եւ Ս. Տրդատ Գ. թագավորի անմիջական ղեկավարմամբ՝ Ս. Գրիգորին հայտնված տեսիլքի համաձայն⁸:

Ըստ Նովիանոսե եպս. Շախաթունյանցի՝ Մայր Տաճարի շինարարությունը

6 Տե՛ս Ա. Ա. Մանուկյան, Քննություն Նայասարանի IV-XI դդ. շինարարական վկայագրերի, Երևան, 1977, էջ 14: Թ. Թորամանյան, Նյութեր Նայիական ճարտարապետության պատմության, Կ. Ա., Երևան, 1942, էջ 209:

7 «Ագաթանգեղոսի պատմություն», էջ 387:

8 Տե՛ս անդ:

սկսվել է Ս. Տրդատ թագավորի գահակալության ԺԵ. տարում և ավարտվել՝ ԺԷ. տում, այսինքն՝ 301-303 թթ.⁹:

Այսպես, Ագաթանգեղոսը պարմում է, որ Ս. Գրիգոր Լուսավորիչը Կեսարիայում նպիսկոպոսական ձեռնադրություն արանալուց հետո վերադառնալով Նայասպրան, նախ կառուցում է «...գնկալեալ տեղին քանն Ասրուծոյ..., գցուցեալն նմա ի տեղեանն, գլառաջագոյն դրոշմեալն իւր, և կանգնեաց անդ գեկեղեցին Քրիստոսի»¹⁰, ապա ձեռնամուխ է լինում Նայասպրանի մյուս շրջաններում եւս քրիստոնեական պաշտամունքային շինություններ կառուցելուն. «Սոյնպէս և ի տեղիս մեհեւնացն զոր կործանեաց յառաջագոյն, ...յամենայն տեղիս, յաշխարիս և ի գաւառս առ հասարակ, սոյն օրինակ գործեաց և բազմացոյց գեկեղեցիս»¹¹: Նշանակում է Ս. Գրիգոր Լուսավորիչը ոչ միայն հիմքից սկսած նոր պաշտամունքային կառույցներ է ստեղծել, այլև որոշ եկեղեցիներ կառուցել է մեհյանների շինությունների հիմքի վրա, իսկ որոշ դեպքերում էլ ձեռավորել ու վերածել քրիստոնեական տաճարների (ինչպես օրինակ՝ Դվինի Մայր Եկեղեցու դեպքում)¹²: Թեև պարբ. է ասել նաև, որ նախաքրիստոնեական շրջանի պաշտամունքային շինություններ, բացառությամբ Գառնիի տաճարի, չեն պահպանվել¹³:

Սյրեփանոս Օրբելյանը պարմում է, որ Սյունյանց իշխանը «բազինների տեղերն էլ հարկացրեց եկեղեցիների ու աղոթարների շինության համար»¹⁴: Այսբանով հանդերձ, ի մասնավոր Մայր Տաճարի, պարմիչները հստակ որևէ հաղորդում չեն փոխանցում քրիստոնեական առաջին տաճարի տեղում նախապես մեհյան լինելու մասին:

Նամաձայն Տեսիլքի՝ մի կեսգիշեր, երբ բոլորը ննջած էին, իսկ Սուրբ Գրիգորը խոկման մեջ էր, հանկարծ լսում է «ձայն սաստկութեան, բոմբիւն որոտման...», բացվում է «խորանաշէն յարկն հաստապոթեան երկնից և իջեալ այդ մի ի կերպարանս լուսոյ» պարվիրում է Ս. Գրիգորին. «Նայեաց դու ի վեր, և տես գլխանցելիս զոր ցուցանեմ քեզ»¹⁵: Եւ ապա սուրբը տեսնում է «մի անառոր տեսիլ մարդոյ բարձր և անեղ..., սլացեալ խոյացեալ գայր՝ ըստ նմանութեան արագաթեւ արծուոյ, և եկն էջ եհաս մինչև մօտ ի յարակս երկրիս, ի շինամէջ քաղաքին, և բաղխեաց զթանձրութիւն յայնարարած գետոյն, և մեծ և անչափ դրնդիւնքն հնչեցին ի սանդարամեքս անդնոց, և ամենայն երկիր յերևելիս, յսկան տեսանեղեաց բաւելոյ, հարթ հաւասար դաշտաձևն յարակեցաւ»¹⁶:

9 Յովհաննէս եպո. Շահխաթունեանց, Սյորագրութիւն Կաթողիկէ Էջմիածնի և հինգ գաւառացի Աբարաբայ, Ա. Էջմիածին, 1842, էջ 15: (=Շահխաթունեանց, Սյորագրութիւն, Ա., Բ.):

10 «Ագաթանգեղոյ պարմութիւն», էջ 439:

11 Անդ:

12 Կ. Ղաֆաղարյան, Դվին քաղաքը և նրա պեղումները, Երևան, 1952, էջ 88-100 (= Կ. Ղաֆաղարյան, Դվին քաղաքը և նրա պեղումները): Թ. Թորամանյան, Նայիվական ճարտարապետության պարմություն, Երևան, հ. Բ., 2002, էջ 202:

13 Թ. Թորամանյան, Նյութեր..., հ. Ա., էջ 85, 130: Կ. Ղաֆաղարյան, Դվին քաղաքը և նրա պեղումները, էջ 268: Ա. Մահիկյան, Քասախի բազիլիկայի ճարտարապետությունը, Երևան, 1955, էջ 276:

14 Սյրեփանոս Օրբելյան, Սյունիքի պարմություն, էջ 75:

15 «Ագաթանգեղոյ պարմութիւն», էջ 382:

16 Անդ, էջ 383:

Տեսիլքի այս հարվածի վրա է հիմնված Մայր Տաճարի վերաբերյալ ազգային ավանդությունը, ըստ որի, ոսկե ուռը ձեռքին երկնքից իջած Այրն Աստված Միածին Որդին է, Ում անունով էլ կոչվում է Մայր Տաճարը՝ Էջմիածին՝ «իջավ Միածինը»: Նա մուրճով հարվածում է լուսակերպ Կաճարի կենտրոնում, որտեղ Ս. Գրիգոր Լուսավորիչը կանգնեցնում է քրիստոնեության խորհրդանիշ խաչը: Ներագայում այդ տեղում Ս. Սեդան է կառուցվում՝ «Իջման Ս. Սեդան» անունով¹⁷:

Մաղաքիա արք. Օրմանյանն ասում է, թե «Գրիգոր կոյսերուն բնակութեան հնձանն իրեն սովորական բնակավայր էր ըրած եւ այն տեղէն տեսաւ լուսեղէն շողերուն կաթիլը եւ Միածինն իջնելը»¹⁸: Եւ դա է պարզապէս, որ այդ նույն հնձանում գտնվող Նոյսի մանուկանց կոյսերից Ս. Մարիանեի նահապետական տեղում կառուցված եկեղեցին առավելաբար հայրնի է Ս. Շողակաթ անունով:

Թեև բացառեցինք Մայր Տաճարի տեղում նախապես հերթանոսական տաճար լինելու փաստը, այնուամենայնիվ, Մայր Տաճարի կառուցման տեղը սովորական մի վայր չէր. Մայր Տաճարի շուրջ ձևավորված ժողովրդական ավանդությունը Միածին Իջման սուրբ վայրը կապում է Նոյ նահապետի ժամանակների հետ: Այդ նույն ավանդության համաձայն՝ Նոյն Արարար լեռան գագաթից իջնելուց հետո, իր գոհասեղանը կանգնեցնում է հենց Մայր Տաճարի տեղում¹⁹, եւ այդ ժամանակներից սկսած, այդ վայրը դառնում է սրբազան մի տեղ: Ավանդին լրացում կարող է լինել 1950-ական թթ. Մայր Տաճարի վերանորոգության ու պեղումների ընթացքում Ավագ խորանի տակից հայտնաբերված հղկված որձաքարից պատրաստված հուշակոթողը, որը պատկանում է Ք. ա. Շ. դարի ուրարտական ժամանակաշրջանին, ինչպես նաև նույն տեղից հանված հերթանոսական ժամանակների վերագրվող կարասի մեջ առնված թուրաձեղ «կրակարան» կոչվածը՝ ակը դեպի արևմուտք²⁰: Սա վկայում է, որ դեռ վաղնջական ժամանակներից Մայր Տաճարի վայրը եղել է սրբազան պաշտամունքային տեղ²¹:

Ինչպես արդեն նշեցինք, Մայր Տաճարի ճարտարապետական նախնական շինվածքի մասին չափազանց կարևոր տեղեկությունների աղբյուր է Ագաթանգեղոսի աշխարհության մեջ պահպանված Տեսիլքը, համաձայն որի Ս. Գրիգորը տեսնում է «...ի մեջ քաղաքիս, մօտ յապարանսն արքունի, խարսխաձեղ ճախարակաձեղ խարխախ ոսկի, մեծութեամբ իբրեւ գմեճ մի բլուր, եւ ի վերայ նորա սիւն մի հրեղէն բարձր մինչև յոյժ, եւ ի վերայ նորա թակաղաղ մի ամպեայ, եւ խաչն լուսոյ ի վերայ

17 Տ. Ղեւոնդ Ալիշան, Այրարատ, Վենետիկ, 1890, էջ 209 (= Ալիշան, Այրարատ): «Նկարագրություն Սուրբ Էջմիածնի Մայր Տաճարի», Վաղարշապատ, 1890, էջ 11: («Նկարագրություն Սուրբ Էջմիածնի Մայր Տաճարի»):

18 Մաղաքիա արք. Օրմանյան, Ազգագրություն, հ. Ա, էջ 87:

19 Մ. Նաթարայան, Էջմիածնի Մայր Տաճար, «Քրիստոնյա Նայտարան» հանրագիտարան, Երևան, 2002, էջ 367: (=Մուրադ Նաթարայան, Էջմիածնի Մայր Տաճար):

20 Անդ:

21 Ա. Սահիլյան, Էջմիածնի Մայր Տաճարի ճարտարապետական կերպարը, «Էջմիածին», 1961, Ա., էջ 63:

նորա»²²: Այս պահում է «այլ խարխախ երիս. մի՛ ի րեղուջն, ուր վկայեաց սուրբն Գայիանե՛ երկուք ընկերօքն. եւ մի՛ ի րեղուջն, ուր վկայեաց սուրբն Նոխիսիմ՛ երեսուն եւ երկու ընկերօքն, եւ մի՛ ի րեղուջն հնձանին: Եւ այն խարխախ՝ կարմիրք էին ի գոյն արեան, եւ սիւնք ամպեղէնք, եւ խոյակք հրեղէնք. եւ ի վերայ սեանցն երից խաչք լուսեղէնք ըստ նմանութեան արեամբանման խաչին. եւ այս սեանց խաչքն հաւասարք էին այնք լուսեղէն սեանն թակաղաղի, զի նա բարձր էր քան զնոսա: Եւ ի չորեցունց սեանցն ի վերայ խաչիցն կամարք զարմանալուք ի միմեանս կապեցան. եւ ի վերայ այնորիկ րեսի գմբեթաձեւ խորանարդ ամպեղէն շինուած աստուածակերպ զարմանալի...

Եւ ի կարար շինուածոյն րեսանէի աթոռ զարմանալի աստուածակերպ սքանչելի հրեղէն, եւ զխաչն րերունական ի վերայ նորա. գորով փայլեալ լոյսն համարարած՝ խառնեցաւ ընդ ճառագայթս խաչին, եւ մածեալ ի նոյն միացաւ. եւ սիւն գործեաց լոյսն շողացեալ, որ ծագեաց ի մէջ ներքին սեանցն խարսխեաց»²³:

Տեսիլքի այս հարվածի մեջ նկարագրված առաջին կառույցը Մայր Տաճարն է. «...Աբրքունի պալատի վերայ երևում է մեծ եւ բարձր բլրի մեծությամբ ճախարակի ձևով ոսկեայ խարխախ, սորա վերայ էլ մի հրեղէն սիւն եւ սեան վերայ ամպեղէն գմբեթ, որոյ վերայ փայլում էր լուսաճաճանչ խաչը»²⁴:

Ուրեմն, ինչպես երևում է, խոսքն այսպիսով ճարտարապետական կառույցի մասին է, որը րեսանում է Ս. Գրիգոր Լուսավորիչը, քանի որ րեղեկություններ են րքվում ճարտարապետական րարքերի մասին, որոնք ի մի բերելով, իհարկե, իր պարմական, մշակութային ու ավանդական համարներսրն էլ հաշվի առնելով, սրանում ենք Մայր Տաճարի վաղագոյն րեսքը կամ գոնե պարկերացում սրանում դրա մասին: Թեև րարակուսանքի րեղիք է րալիս Ագաթանգեղոսի հերելյալ րեղեկությունը. «...Եւ գնկարեալ րեղին րանն Աստուծոյ շինեաց, զցուցեալն նմա ի րեսլանն, զառաջագոյն զդռնեալն իւր, եւ կանգնեաց անդ եկեղեցին Քրիստոսի»: Այս հաղորդման մեջ խոսքը վերաբերում է րեղի՛ն, թե՛ կառույցի ձեւին. երկու իմաստով էլ կարող է հասկացվել²⁵: դարելով այս հարվածի աշխարհարար թարգմանությունից. «...Նշանակված րեղում եկեղեցի շինեց՝ րեսիլքի մեջ իրեն ցույց րքվածը...»²⁶: Սակայն, որ րեսիլքում միայն Տաճարի րեղի հրահանգը չի եղել, այլ նաեւ կերպ ու ձեւի, րացահայր երևում է Ագաթանգեղոսի «Նայոց պարմության» վրացերեն խմբագրության մեջ: Այսպիսով կարողում ենք. «Մինչ այն փոքր սյուները, որոնք հենված էին նույնքան խարխախների վրա, եկեղեցիների կերպն են պարկերում...»²⁷: Մեկ այլ րեղում՝ Ս.

22 «Ագաթանգեղայ պարմություն», էջ 384-385:

23 Անդ, էջ 384-385:

24 «Նկարագրութիւն Սուրբ Էջմիածի Մայր Տաճարի», էջ 4:

25 Մ. Նարարթյան, Էջմիածնի Մայր Տաճարի ճարտարապետությունը Ղազար Փարպեցու օրոք, Բ., ՊԲՆ, Երևան, 2003, էջ 267 (= Մուրադ Նարարթյան, Էջմիածնի Մայր Տաճարի ճարտարապետությունը Ղազար Փարպեցու օրոք):

26 Ագաթանգեղոս, Նայոց պարմություն, աշխարհարար թարգմանությունը եւ ծանոթագրությունները Արամ Տեր-Ղևոնդյանի, Երևան, 1983, էջ 468:

27 Պ. Մ. Մուրադյան, Ագաթանգեղոսի հին վրացերեն խմբագրությունները, Երևան, 1982, էջ 197-199:

Գրիգոր Լուսավորիչը «...այսպես ծիրանագույն նկարագրեց շինության տեսքը...»²⁸ կամ «...մինչ եկեղեցիներ ոչ թե ընդամենը երեք շինեցին, այլ ուրիշ էլ, որ մեծությամբ հույժ գերազանցում է սրանց, որին միայն տեսնողն անգամ կաթողիկե անուն կրա»²⁹:

Տեսիլքի հեղափոխական դրվագներում հրեշտակը Ս. Գրիգոր Լուսավորչին մեկնում է տեսիլքում հայտնված կառույցի յուրաքանչյուր մասի խորհուրդը. «Ոսկի խարիսխան՝ վեմն հասարակության անշարժության է. և սխուն հրեղ էն՝ կաթողիկե եկեղեցի է, որ ժողով է զամենայն ժողովուրդս ի մի միաբանության հաւաքոց ի ներքոյ թեոց իրոց: Եւ թակաղաղն ամպեայ՝ որ ընդունելոց է զարդարան, յորժամ թոփցեն ի տեսնա-գալստեանն ընդ առաջ նմա վերանալ, իսկ խաչն յուստոր ի նմա՝ է ինքն մեծ քահա-նայապետութիւնն ի մէջ ժողովրդոցն, օրինակ Քրիստոսի պարկերին մարմնացելոյ քահանայապետութեանն օծութեան Աստուածորդոյն»³⁰:

Ինչպես տեսնում ենք, տեսիլքում ոչ միայն փրվում է Տաճարի նկարագրությունը, այլև՝ նրա խորհրդական մեկնությունը:

Թեև սրբազան ավանդությունը Տաճարի տեսքի նախնական ձև է համարում տեսիլքում նկարագրված շինություններից առաջինի պարկերը, սակայն Մայր Տաճարի գմբեթավոր հանգամանքն արտահայտիչ կերպով երևում է (արքուհիների նահապետության վայրում կառուցվող) չորս շինությունների նկարագրության վերջին հանգրվանում. «Եւ ի չորեցունց սեանցն ի վերայ խաչիցն կամարք զարմանալեսք ի միմեանս կապեցան. և ի վերայ այնորիկ տեսի գմբեթաձեւ խորանարդ ամպեղէն շինուած աստուածակերպ զարմանալի: Եւ ի ներքոյ խորանին ի վերայ կամարացն տեսի գտորք զվկայսս զայսոսիկ զերեսուն և զեօթն, իբրեւ ի յուստոր կերպարանս սայիրակության հանդերձանօք, գոր ոչ բաւեմ պարմել»³¹:

Աստվածային հայտնությամբ ավանդված եկեղեցու գմբեթավոր փալը դառնում է հայ հոգևոր մշակույթի անկողնային մեկնաշնորհը և մեծ ու խորհրդանշական ներդրումը քրիստոնեական մշակույթի մեջ ընդհանրապես: Թերևս հայ ճարտարապետության ամենամեծ նվաճումը համարվի այն փաստը, որ Սուրբ Էջմիածնի Մայր Տաճարն առաջին գմբեթավոր եկեղեցին է ողջ քրիստոնյա աշխարհում³²: Քանի որ առաջին քրիստոնեական տաճարն ու Նայոց եկեղեցիների Մայրը գմբեթավոր փալի կառուցվեց, ուրեմն, ըստ ամենայնի, այս հանգամանքը նպաստեց, որ կառուցվածքային այս տեսակը հեղափոխում դառնա հայկական (և ոչ միայն) եկեղեցիների հորինվածքի հիմնական ձևը, իհարկե, աստիճանաբար ավելի զարգանալով թե՛ տեսակային և թե՛ ճարտարապետագեղարվեստական առումներով:

Տեսիլքն իր ճարտարապետական փարբերով հանդերձ, ինչպես հեղափոխում կրեանենք, դառնում է չափանիշ Մայր Տաճարի նորոգության գործը հանձն առած

28 Անդ, էջ 201:

29 Անդ, էջ 203:

30 «Ազաթանգեղայ պարմութիւն», էջ 387:

31 «Ազաթանգեղայ պարմութիւն», էջ 384:

32 Մ. Նաթրաթյան, Էջմիածնի Մայր Տաճարի ճարտարապետությունը Ղազար Փարպեցու օրոք, էջ 267:

կաթողիկոսների ու իշխանների համար: Միայն այն ավանդությունը, համաձայն որի Մայր Տաճարն անխախտ պահպանել է «իր իսկական հիմքերը, իսկական դրությու-
նը»³³ և այլն, արդեն իսկ վկայում է սերունդների նրա նկարմամբ եղած պարկա-
ռանքի ու հարգանքի մասին: Մայր Տաճարի նախնական շինվածքի վրա կարար-
ված գրեթե յուրաքանչյուր հավելում, Տեսիլքի որևէ ճարտարապետական փայտի
նորովի արարահայությունն է:

Ազաթանգեղոսի պարմությունը հայ մարմնագիրների համար ամենավստա-
հելի աղբյուրներից է եղել: Նշանավոր պարմաբան Միքայել Չամչյանն Ազաթան-
գեղոսին համարում է պարմությունն սրույգ ներկայացնող մի հեղինակ. նա հա-
մոզված է, որ Ազաթանգեղոսն է «ականաւորես ևս ականջալոր վասն Տրդատայ ևս
վասն Լուսաւորջին մերոյ ևս վասն Նոյիսիմեանց» պարմությունը ներկայացնելիս:
Մ. Չամչյանի համոզման համար ելակեր է այն փաստը, որ Ազաթանգեղոսի աշխա-
րությունը մեծապես օգտագործել են ոչ միայն վաղ միջնադարյան հայ հեղինակնե-
րը, այլև բազմաթիվ օտարագրի հեղինակներ³⁴:

Ե. դարի պարմիչ Ղազար Փարպեցին իր «Նայոց պարմությունը» հերեյալ
կերպ է սկսում. «Սկիզբն առաջին գրոց պարմութեանն Նայոց, որում սկիզբն արա-
րեալ պարմեաց սրուգիւ այրն երանելի Ազաթանգեղոս...»³⁵: Այս և էլի որոշ հար-
վածներում Փարպեցին վկայում է, թե առաջին աշխարությունը, որի նպատակը եղել
է ներկայացնել հայոց պարմությունը, Ազաթանգեղոսն է, ում գործը Փարպեցին բնո-
րոշում է հերեյալ կերպ. «...Յիւրում հասարարուն ևս անսխալ կարգադրութիւն պար-
մեաց մեզ երանելի այրն Աստուծոյ սուրբն Ազաթանգեղոս»³⁶: Նմանապիսի կարծիք
է մեզ փոխանցում նաև պարմիչ Սեբեոսը. «գրեաց զպարմառ լուսաւորելոյ զՆայս
սրբոյն Գրիգորի՝ նորասբանց համբերութեամբ»³⁷:

Ազաթանգեղոսի «Պարմության» բազմաթիվ փայտեր են ընգրկվել Կոմիտաս
Ա. Աղեցի (615-628 թթ.) Կաթողիկոսի՝ Նոյիսիմյանց նահապետներին նվիրված
«Անձինք նուիրեալք» շարականի մեջ՝ հարկապես վերջիններիս նահապետության
նկարագրության դրվագները և այլն³⁸: Իսկ Ժ. դարի պարմիչ Նովհանես Դրաս-
խանակերպի Կաթողիկոսի բնորոշմամբ Ազաթանգեղոսը «աջողակ» պարմագիր
է³⁹:

Ուշագրավ է ԺԳ. դարի պարմիչ Սրեփանոս Օրբելյանի հաղորդումը. մի անգամ

33 «Նկարագրութիւն Սուրբ Էջմիածնի Մայր Տաճարի», 16 էջ:

34 Մ. Չամչյան, Նայոց պարմություն, հ. Ա., Երևան, 1985, էջ 668-679 (= Միքայել Չամչյան, Նայոց
պարմություն, հ. Ա., Բ., Գ.):

35 Ղազար Փարպեցի, Նայոց պարմություն, աշխարհաբար թարգմանությունը և ծանոթագրությունները
Բագրատ Ուլուբաբյանի, Երևան, 1982, էջ 6 (= Ղազար Փարպեցի, Նայոց պարմություն):

36 Անդ, էջ 8, 10:

37 Պարմութիւն Սեբեոսի, աշխարհաբար թարգմանությամբ՝ Գ. Վ. Արզաբյանի, Երևան 1979, էջ 3 (= Պարմութիւն
Սեբեոսի):

38 Տե՛ս «Չայնքաղ Շարական», Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, 1999, էջ 326-329:

39 Նովհանես Կաթողիկոս Դրասխանակերպի, Նայոց պարմություն, աշխարհաբար
թարգմանությունը և ծանոթագրությունները Գ. Բ. Թոսունյանի, Երևան, 1996, էջ 40:

պարսից Շապուհ արքան պահանջում է հայոց նախարարներից, որպեսզի ներկայացնեն իրենց նախորդների ազնվագարմ լինելն ու պարմությունը, իսկ հայ նախարարներն ու մեծամեծները «խորհուրդ արեցին ու թագավորին ներկայացրին բոլոր գրքերից սիրելին՝ հրաշապարտում գրավոր շարադրանքը, սուրբ Գրիգորի գիրքը, որ Ագաթանգեղոս է կոչվում»⁴⁰:

Ուրեմն, ինչպես երևում է, բացառիկ դեր ու նշանակություն է ունեցել Ագաթանգեղոսի «Հայոց պարմությունը», որն սկզբնապես կրել է «Պարմութիւն եւ վարք Սրբոյն Գրիգորի» անունը⁴¹: Ինչ վերաբերում է Տեսիլքի մեջ նկարագրված կառույցին, ապա Ագաթանգեղոսի աշխարության ուսումնասիրությամբ զբաղվող գիտության երկու կարևոր ճյուղերի (պարմաբանասիրություն, ճարտարապետություն) մեջ էլ ընդգծվում է այն կարծիքը, թե Տեսիլքում նկարագրվածը ճարտարապետական կառույց է⁴²:

Ագաթանգեղոսի կամ նրա աշխարության հեղինակությունից ու կարևորությունից բխում է նրա հայրնաժ պեղեկությունների ճշմարտացիությունն ու իսկությունը, հարկապես խնդրո առարկա հարցի՝ Սուրբ Էջմիածնի Մայր Տաճարի սկզբնական հորինվածքի մասին: Ագաթանգեղոսը կամ նրա անունով մեզ հասած աշխարության հեղինակն ապրելիս լինել Դ. եւ Ե. դարում, միևնույն է, չեր կարող իր տեսած Մայր Տաճարից զարմենկ այլ շինություն նկարագրել: Ահա սա է Ագաթանգեղոսի անունով հայրնի «Հայոց պարմության» նկարելի ամենամեծ առավելությունը Մայր Տաճարի մասին պարմական պեղեկություններ հաղորդող մյուս վաղմիջնադարյան հեղինակներից: Սակայն սա չի նշանակում, թե վերջիններին հայրնաժ պեղեկությունները կարևոր չեն:

Մայր Տաճարի ձեռի ու պեղի՝ Քրիստոսի կողմից հրահանգված լինելու ավանդությունն իր ցայտուն արտահայտությունն է գտել պարմիչների, շարականագիրների, բանաստեղծների երկերում, նրանց տաղերում, ձեռագրերի հիշատակարաններում:

Տեսիլքի բանաստեղծական արտահայտությունն է Սահակ Գ. Չորավորեցի (677-703 թթ.) Կաթողիկոսի «Էջ Միածինն ի Նորէ» շարականը, որը Ս. Գրիգորին հայտնված պեղիքի համառոտ շարադրանքն է.

Էջ Միածինն ի Նորէ եւ յոյս փառաց ընդ նմա,
Չայնք հնչեցին սանդարմեպք անդնոց:
Տեսնալ զյոյս մեծ հայրապետին Գրիգորի,
Պարմէր ցնծութեամբ հաւաքացեալ արքային՝
Եկայք շինեսցուք սուրբ զխորանն լուսոյ,
Քանզի ի սմա ծագեաց մեզ յոյս ի Նայաստան աշխարհի⁴³:

40 Ստեփանոս Օրբելյան, Մյունխենի պարմություն, էջ 82-86:

41 Սրբ. Մեղիք-Քաշխյան, Հայոց պարմության աղբյուրագիտություն, Երևան, 1989, էջ 59:

42 Ն. Բարսեղ վ. Մարդիկեան, Ագաթանգեղոս եւ իր բազմադարեան գաղտնիքն, Վենետիկ, 1890, էջ 98. Թորամանյան, Նյութեր..., հ. Բ., Երևան, 1948, էջ 45:

43 «Չայնքալ Շարական», Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, 1999, էջ 376:

Ե. դարի պարմիչ Ղազար Փարպեցին Արարաբյան դաշտի իր հայրնի ներքո-դի մեջ Մայր Տաճարը հիշատակում է որպես «...գիրեշտակացոյց հիմնարկութիւնն սրբոյ փանն Աստուծոյ»⁴⁴:

Որ Մայր Տաճարը երկնային միջամտության արդյունքում է առաջացել, համոզ-ված է Ժ. դարի պարմիչ Մամվել Անեցին. «...Սուրբն Գրիգոր ելեալ ի բանդէ վիրա-պին՝ աստուածային այցելութեամբ, լուսաւոր վարդապետութեան սկիզբն առնէ եւ հարուածոցն բժշկութիւն եւ ցուցումն յԱստուծոյ սուրբ Կաթողիկէին եւ այլոց վկայա-բանացն վկայութիւն»⁴⁵:

Ի փարբերություն հայկական այլ եկեղեցիների ու փաճարների, Մայր Տաճարի կառուցման սրբազան ավանդությունը ներշնչել է հայ մաքենագիտներին ի փառս Մայր Տաճարի սրբաշնչու փարբեր բազմապիսի մակդիրներ, որոնցով բնորոշել են երկնային միջամտությամբ փրկված կառույցը: Դրանցից հիշատակության են արժա-նի հերեւոյալները՝ «Լուսակերպ»⁴⁶, «Քրիստոսանկար»⁴⁷, «Քրիստոսաբնակ»⁴⁸, «Շո-ղակաթ»⁴⁹, «Լուսանկար»⁵⁰, «Տեառնակառոյց»⁵¹, «Նրեշտակաբնակ»⁵², «Երկնա-ման»⁵³, «Արփիաշէն»⁵⁴, «Քրիստոսակառ»⁵⁵, «Յաստուածահարեալ, Յաստուածան-կար եւ Երկնահանգէր»⁵⁶, «Աստուածայարկ»⁵⁷, «Աստուածադիր»⁵⁸ եւ այլն:

44 **Ղազար Փարպեցի**, Նայոց պարմություն, էջ 24-26:

45 **Մամուլէլ Քահանայ Անեցի**, Նաւարմունք ի գրոց պարմագրաց, յառաջաբանով, համեմատութեամբ, յաւելումներով եւ ծանոթագրութիւններով Արշակ Տէր-Միքէլեանի, Վաղարշապատ, 1898, էջ 63:

46 **Թովմա Մեծոփեցի**, Պարմագրութիւն, աշխ.՝ Լևոն Խաչիկյանի, Երեւան, 1999, էջ 1 (= Թովմա Մեծոփեցի, Պարմագրություն):

47 **Առաքել Դարբիճեցի**, Գիրք Պարմութեանց, աշխատասիրությամբ Լ. Ա. Խանկարյանի, Երեւան, 1990, էջ 253:

48 Անդ, էջ 500:

49 **Գարեգին Ա. Կաթողիկոս**, Յիշատակարանք ձեռագրաց, հ. 1, Անթիլիաս, 1951, էջ 15:

50 «Նայերեն ձեռագրերի ԺԷ. դարի հիշատակարաններ (1641-1660)», Գ., Կազմեց՝ Վ. Նակոբյան, Ա. Նովիանիսյան Երեւան, 1978, էջ 5, 210:

51 Անդ, էջ 60, 389:

52 Անդ, էջ 382:

53 Անդ, էջ 473:

54 Անդ, էջ 479:

55 Անդ, էջ 695:

56 «ԺԵ. դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ», մասն Բ, (1451-1480), Կազմեց՝ Լ. Ա. Խաչիկյան, Երեւան, 1958, էջ 172:

57 Անդ, էջ 605:

58 Անդ, էջ 648:

ՓՈԻՐՄՈՏԱՄԱՂԻ ՓԱՐԻՍԱ

**ՆԱՅԱՍՏԱՆԻ ԱՌԵՏՐԱՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ
ՆԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆՆԻՑ
(ԺԳ.-ԺԴ. ԴԴ.)**

1225 թ. Զալալեղդինի Անդրկովկասյան արշավանքը բաղաբաղանապես ցնցեց Նախապանն ու հարվածի փակ դրեց երկրի փոփոխությունը, շինարարությունն ու առևտրամշակութային կյանքը:

Դրան հաջորդած 1236 թ. մոնղոլների ներխուժումը շփոթմունք առաջացրեց Զաքարյանների շնորհիվ ասպարեզում հայտնված Պռոշյան, Վաչուրյան և Օրբելյան իշխանական փոխների բաղաբաղան կեցվածքում: Նախվածին անպարտասու՝ նրանք հնազանդվեցին, փոխարենն արժանացան մոնղոլ զորապետների կողմից ժամանակին իրենց փրամադրված փրկությունների անխաթար պահպանության, անձեռնմխելիության, ապահարկության և ինչուսական իրավունքների շնորհմանը:

Իրողությունը Կիրակոս Գանձակեցին այսպես է բնութագրում. «...զի ոչ որ էր, որ ընդդէմ կայր նոսա, կամ պարերագմէր ընդ նոսա»¹: Իսկ Վարդան պարմիչն ավելացնում է. «...ի սուղ ժամանակս անվասպակ էի առանց աշխատութեան, զի գիպացուք, եթէ ձեռն Տեառն է որ եր գաշխարհս մեր առաջի աչաց մերոց կերակուր օտարաց»²:

Նայ ժողովրդի պարմության այս ժամանակահատվածն ընդհանրապես համարվում է աղուր լուսաբանված պարմավուրից մեկը: Ժամանակին այդ մասին Գարեգին արքեպ. Նովսեփյանը գրել է. «Նենց այդ շրջանը (խոսքը ԺԳ.-ԺԴ. դդ. է վերաբերում. Փ. Փ.) իբրև ամբողջականություն քիչ է ենթարկուած գիտական ուսումնասիրութեան այն հասկանալի պարճառով, որ աղբիւրները ցրուած են և ոչ բաւարար չափով օգտագործուած: Բայց այդ հնարաւոր է վերականգնել երկարաւրել և կարգաւորել աշխատանքով, այլև կարելի կլինի անցեալի մի գեղեցիկ խճապարկեր սրանալ, եթէ բաղկացուցիչ բարերը խնամքով հաւաքուեն և յաջողութեամբ դասաւորուեն իրենց տեղերում»³:

Անկասկած, գիտնականը աղբյուրների ցանկում նկատի է ունեցել հիշատակարանները, մարեմագրական ու վիճական հիշատակագրությունները: Այս ամենին պիտի ավելացնել 1950 թվականից Նայաստանում իրականացված հնագիտական պեղումները:

1 Կիրակոս Գանձակեցի, Պարմություն Նայոց, աշխ. Մեկիք Օհանջանյանի, Երևան, 1961, էջ 254:

2 «Նաւարումն Պարմութեան Վարդանայ Վարդապետի», Ս. Ղազար, 1862, էջ 147:

3 Գարեգին արքեպ. Յովսէփեան, Պռոշեանք Նայոց պարմութեան մեջ, մասն Ա., Վաղարշապատ, 1928, յառաջաբան:

րի արդյունքները, որոնք իբրև ընկերային բազա երկրի փոփոխական, քաղաքական ու առևտրամշակութային կյանքում ունեին կարևոր դերակատարություն՝ ընդգծելով մոնոպոլական տիրապետության ընդհանուր միջավայրում Նայաստանի մշակութային մասնակցությունն ու երկրների շարքում զբաղեցրած տեղը:

Ն. Մանանյանն ուշադրությունը կենտրոնացրել է միջազգային տարանցիկ այն ճանապարհին, որով Երոպան Փոքր Ասիայով կապվում էր Նուրադույան մայրաքաղաք Թավրիզին, ապա Միջին Ասիայով հասնում Չինաստան⁴: Այդ շարակարգում նա Նայաստանը Թավրիզի հետ կապող օղակներ էր համարում Արճեշը, Մանազկերտն ու Մուշը՝ այդ ամենը հիմնավորելով երոպական ճանապարհորդների նոթերով ու վիճագրական փվլյախներով⁵: Ժամանակն է հնագիտական գյուտերով վավերացնելու հնուց հայրենի Դվին-Պարպալ ճանապարհի Վայոց Ձորով անցնող գծամասի կրկին աշխուժացման իրողությունը ԺԳ-ԺԴ. դդ., որն, անշուշտ, նյութ չլինելու պարծառով, ժամանակին ակադեմիկոսի ուշադրությանը չի արժանացել:

Հիշարակված ժամանակաշրջանում ճանապարհի այդ գծամասը, ինչպես կրեսները, հարել է Սյունիքը, Որոտան գետի երկայնքով հասել Նախիջևան, ապա Թավրիզ և շարունակել ճանապարհը Միջին Ասիա և Չինաստան:

Նայրնի է, որ Սյունիքը հնուց ի վեր տարածաշրջանի աշխարհաքաղաքական կարևոր միավորն էր և երկրի ընդհանուր պաշտպանության ապահովման համար ուներ ռազմավարական կարևոր նշանակություն: Բավական է անդրադառնալ Նայաստանում Սասանյանների ժամանակ Ջորանամակում հիշարակվող այն փաստին, որ հայկական զորքը համալրող հեծելազորի ցուցակում բանակական առումով (19400) առաջին տեղում էր Սյունիքը⁶:

Այդ գործունը չի շրջանցել և ԺԳ-ԺԴ. դդ., երբ արդեն քաղաքական այլ միջավայր էր, և տարածաշրջանը կարևոր դերակատարում ուներ առևտրամշակութային առնչությունների և հաղորդակցման առումով: Ելնելով մեր տրամադրության տակ եղած նյութերի ուսումնասիրությունից՝ պիտի ընդունել, որ Դվին-Պարպալ ճանապարհը Վայոց Ձորում երկճյուղվում էր, և եթե գծամասերից մեկը Սելիմով-Մոթով ուղևորվում էր Պարպալ, ապա երկրորդ ճյուղը Սյունիքի տարածքով անցնում էր Որոտանը, հասնում Նախիջևան, Թավրիզ:

Առևտրական այդ ճանապարհները քարավանային բնույթի էին, և մոնոպոլներն այդ զբաղմունքին կարևոր նշանակություն էին հարկացնում՝ իբրև երկրի փոփոխական հզորացման ու բարգավաճման կարևոր լծակ: Քաղաքային էր այդ մշակույթը և խթանվում էր ոչ միայն առևտրականների, այլև արհեստավորների միջոցով: Պարպալից է, որ ԺԳ-ԺԴ. դդ. արդեն Նայաստանում հայտնվում են ընկերություններ, որոնց համախմբում էին արհեստները, առևտուրը, արտադրական կարողություններն ու շահերը⁷:

4 Տե՛ս **Я. Манандян**, *О торговле и городах Армении в связи с мировой торговлей*, Е, 1954, էջ 300:

5 Տե՛ս անդ:

6 Տե՛ս **Н. Адонц**, *Армения в эпоху Юстиниана*, Е, 1971, էջ 263:

7 Տե՛ս **А. Хачатрян**, *Трехъязычная надпись из Елегиса: "Кавказ и Византия"*, т. 3, Е, 1982, էջ 124-134:

Բերենք օրինակներ մարենագրական աղբյուրներից, որոնք վավերացնում են ուսումնասիրվող ժամանակաշրջանում հայաստանում հայերի առևտրականների գործունեության դաշտը: Օրինակ՝ Գանձակեցիի հերեյալ բնութագրով է ներկայացնում. «Բայց մեծաբեկալ ի նոցանէ այր մի մեծապուն վաճառական Ումեկ անուն, զոր ինքեանք Ասիկ կոչէին, այդ բարեգործ զոր երբեմն յիշարակեցաք»⁸:

Մեծահարուստ մեկ այլ առևտրական իր ծախսով և ձիրով 1264 թ. հյուսիսային Կովկասից Թավրիզ, հուլադու խանի մոտ է հասցրել մի դեսպանություն՝ «ի յեօթն հարիւր երեքարսան թուին կոչեաց զմեզ մեծն հուլաու Էղանն ի ձեռն Շնորհաւոր կոչեցեալ փառաւորեայ առն յայն ժամանակի յամենեցունց և աւելի յաշխարհակալացն, ի Բաթու Կուսակալէն հիւսիսոյ, որ չոգան և պապուեցաւ նախ, ապա ի հուլաու Էղանէն որ քաւա իւրով ծախիւք և գրասիւք զմեզ և որք ընդ մեզ էին վարդապետք, եղբայրք մեր Սարգիս և Գրիգոր և աւագ երէցն Տփիսեաց քերթերն»⁹:

Իսկ հաղպարի 1261 թ. մի արձանագրությունից փեղեկանում ենք, որ Գառնիում կային գույր առևտրով զբաղվողներ. «Ի թվ[[ին] ԶԺ. Կաման Ա[սպրածոյ] եւ նուասք ծառայ Բ[րիսպոսի] Սարկաւագ վաճառական որդի Վրթանեսի Գառնեցոյ ապաւինեցայ ի ս[ուր]բ Նշանս հաղբարայ և կազմեցի խաչ մի արծաթի ոսկեգած և բնավորոյ նասիճ և աղլաս վառ»¹⁰:

Ուսումնասիրվող թեման սերտորեն կապված է հայաստանում այդ ժամանակաշրջանում փեղի ունեցող քաղաքական շրջադարձերի հետ, և անհնարին է թեկուզ հակիրճ չանդրադառնալ այդ իրադարձություններին: Տվյալ պարագայում շեշտադրումը Սյունիքի Օրբելյաններին է ուղղված, նրանց արգասաբեր գործունեությանը, շնորհիվ քաղաքային ընդարձակման ձեռք բերեցին «կողմնակալության» մեծ իրավունքներ:

Մոնղոլական գորավարներից Ասլան Նոյինի արշավանքի ժամանակ Ելիկում Օրբելյանը ամրացել էր Վայոց Ձորի հրաշկաբերդ ամրոցում և Նոյինի դեսպանության՝ դաշն կնքելու առաջարկին միանգամից համաձայնեց: Դաշնագիրը կնքվեց Գառնիում, և աղբյուրներում հիշարակվում են նրանց քաղաքային հերեյալ սահմանները. «Կողմնակալ այսմ (իմա՝ Սյունյաց նահանգի իշխեցեալ ի Բարկուշարայ մինչև ցԳառնի)»¹¹: Քաղաքական այդ գործույթով Օրբելյաններն ավերածությունից փրկեցին ոչ միայն Սյունիքը, այլև ձեռք բերեցին նորանոր քաղաքներ՝ Բջին, Երևանը, Դվինը, Ուրծնը, Զիվան (Վեդիի շրջանում):

Իհարկե, Արարեսում Պռոշյաններին վերաբերող 1214 թ. մի արձանագրություն կա, ուր հիշարակվում է քաղաքային նույն բնորոշումը. «կողմնապահ ի Գառնոյ մինչև ի

8 Կիրակոս Գանձակեցի, նշվ. աշխ., էջ 363:

9 Վարդան Բարձրբերդցի, նշվ. աշխ., էջ 156-157: Ի դեպ, Մ. Էմինը Շնորհավոր բառը մոնղոլերեն նույնացնում է Խոթլոյի հետ, որն, ըստ նրա, մոնղոլները փայխ էին հարուստ առևտրականներին: Տե՛ս Կ. Պատկանով, *История монголов по армянским источникам*, СПб., 1873, էջ 16:

10 Կ. Ղաֆաղարյան, հաղպար: Միջնադարյան հուշարձանները և արձանագրությունները, Երևան, 1963, էջ 166-167:

11 «Դիվան հայ վիմագրության. 3», Երևան, 1960, էջ 149-150: «Վիմական քարեգիր», կազմեց Կ. Կոստանյան, Էջմիածին, էջ 94, 1251 b:

Բարգուշարայ»¹²: Սակայն, ինչպես երևում է, Ելիկումի և նրան հաջորդող Վասակ և Տարսայիձ իշխանների օրոք այդ փարածքները պարկանում էին Օրբելյաններին:

Մոնղոլ խաների մոտ Օրբելյանները ձեռք բերած իրավունքների հաշվին ընդարձակեցին իրենց փարածքները, նվաճեցին այլ իշխանների իրավասության փակ գրավող հոգևոր օջախները: Մեր ուսումնասիրության սահմաններից դուրս է այդ իրողությունների մեջ խորանալը, միայն ընդգծենք, որ Օրբելյաններն այնքան էին հզորացել, որ մոնղոլների հովանավորության շնորհիվ Սմբատի իշխանության ժամանակ դուրս եկան Զաքարյանների և վրացիների նկատմամբ ունեցած պարտավորությունից, իրենց վերապահելով գերակա դիրք հայ իշխանական փոհների շրջանում: «Ի դուրս յամենայն դաժարաց ի վրաց և յայլոց»¹³ արքահայրությունն արդեն իսկ վկայում է, որ նրանք Տերունի կարգավիճակով անմիջապես ենթարկվում էին մոնղոլներին: Այս ամենի հետևանքով ԺԳ. դարի 50-60-ական թվականներից Պռոշյանների, Զաքարյանների և Վաչուրյանների հանդեպ թաքուն օտարացումը վերածվեց բացահայտ թշնամանքի: Օրբելյանները հզորությունը դրսևորվեց նաև հաղորդակցության ուղիների հանդեպ ունեցած իրավունքներով, իրենց պարկանող քարավանապետներով, որով իսկվում էր ճանապարհների անվտանգությունը, ապահովվում փարածաշրջանի խաղաղությունը, նպաստում առևտրական հարաբերությունների զարգացմանը:

Դվին-Պարպալ ճանապարհը, որ վաղ միջնադարից փարածաշրջանի ռազմավարական և առևտրային նշանակության կարևորագույն զարկերակն էր, ԺԳ. դ. վերջին և հաջորդ դարում շարունակեց պահպանել իր կարևորությունը, մասնավորապես, Արարայան նահանգից դեպի Վայոց Ձոր ու Սյունիք հասնող հարվածում: Արար ճանապարհորդները հիշատակում են այս գծամասի Միսաջան կայանը, որին առանձին ուսումնասիրության են արժանացրել Թ. Նակոբյանն ու Բ. Նարությունյանը¹⁴. Կոլյալ պարագան հեղափոխել է այն իմաստով, որ այսօրվից էին երկճյուղվում ճանապարհները: Սակայն մինչ Վայոց Ձոր հասնելը՝ հետևենք այդ գծամասում գործող կայաններին, որոնք Արարայան նահանգում էին և հնագիտորեն ԺԳ-ԺԴ. դդ. նյութական մշակույթի արդյունքներով այսօր արդեն հայտնի են:

Գառնի գյուղաքաղաքն ու ամրոցը Կոլյալ ժամանակաշրջանում Օրբելյանների փրորյթի սահմաններում էր: 1949-ից այսօրեղ սկսված և մինչև վերջերս իրականացված պեղումների վերին շերտերում Նուրադույան դրամների, ջնարակած ու հախճապակի խեցեղենի առաքի հավաքածուներ կան: Նյութի հետազոտությունը վավերացնում է մոնղոլական փրիթապետության ընդարձակ սահմաններում ընդգրկված երկրների հետ բնակավայրի սերտ շփումները՝ ի նպաստ մշակութային առնչությունների ու փոխազդեցությունների:

Ճանապարհի հաջորդ կայանը՝ Երևանը, թերևս, ոչ բավարար ուսումնասիրութ-

12 Գարեգին արքեպ. Յովսեփեան, նշվ. աշխ., էջ 35, նկ. 2, 68, 138:

13 «Պարմութիւն նահանգին Միսական, Արարեալ Սյունիանոսի Օրբելեան արքայիսկոպոսի», Թիֆլիս, 1910, էջ 411:

14 Տե՛ս Թ. Նակոբյան, Սյունիքի թագավորությունը, Երևան, 1966, էջ 86-100, Բ. Նարությունյան, Դվին-Պարպալ ճանապարհի Sisajan-Gelakuni գծամասը. ՊԲՆ, 1968, թ. 1, էջ 213-220:

յան արդյունքում հայրնի է միայն Նուադույան դրամագյուտերով, որն այնուհանդերձ կարևոր է ժամանակաշրջանի դրամաշրջանառության որոշակի պարկերը ներկայացնելու համար:

Մոնազափրում հիշատակություն չկա այն մասին, որ ճանապարհի հարման Երևան կերպում խաչվում էր Արագածոտնից հասնող ճանապարհը, բայց նյութական մշակույթի մնացորդներով այդ իրողությունն այսօր վավերացվում է: Արագածոտնը Զաքարյանները Վաչուրյաններին են շնորհել սյուզերենի ու վասալի վերաբերյալ գոյություն ունեցող հարաբերություններով, սելջուկների դեմ նրանց ցուցաբերած անձնավեր գործողությունների համար:

ԺԳ-ԺԴ. դդ. այդ իշխանական տոհմերի հարաբերությունները սրացան նոր որակ: Իշխանական մյուս տոհմերի պես՝ Վաչուրյանները հնազանդվեցին մոնղոլներին, և այդ ենթարկվածությունն արտահայտված է Նովհաննավանքի արձանագրություններից մեկում. «Նաճոյ եղե(ա)լ այլազգի զարացն ներտղաց»¹⁵:

Սրելոծված խաղաղ իրավիճակը նպաստեց նահանգի հոգևոր և մշակութային կյանքի աշխուժացմանը: 1244-1255 թթ. ընթացքում կառուցվեցին Նովհաննավանքը, Մաղմոսավանքն ու Աստվածընկալը, իսկ բարգավաճ և բարեկեցիկ աշխարհիկ կյանքն ու իրավիճակը նկարագրում է Կիրակոս Գանձակեցին՝ ընդգծելով Կիլիկիայի Նեթում Ա.-ի այցելությունն ու ճոխ ընդունելությունը Բուրդ Ա. Վաչուրյանի նստոցում մոնղոլական խանի մոտ դեսպանության ուղևորության ժամանակ¹⁶:

Վաչուրյանների քրիստոնեության սահմաններում գոյություն ունեցող կենտրոններում որոշակի պեղումներ են իրականացվել (Ամբերդ, Ոսկեվազ, Ուշի, Վարդենույ): Այդ ամենից գիտական շրջանառություն են վայելում Ամբերդի նյութերը¹⁷: Մասնակի ուսումնասիրության է ենթարկվել Ուշիի ներմուծած հախճապակին¹⁸:

Երևանից մեկնող հաջորդ կայանը Դվինն է, որն արար աշխարհագիրները համարում են ճանապարհի երման կերպ: Ընդունված է այն տեսակետը, թե մոնղոլների արշավանքի հետևանքով բաղաբը հիմնովին կործանվել է: Նայրնաբերված՝ ԺԳ-ԺԴ. դդ. Ուլու Դավիթ թագավորի դրամագյուտերը և ջնարակած խեցեղենի տարատեսակները առաջադրում են տեսակետը վերանայել:

Չիշենք՝ վիճական արձանագրությունները հավաստում են, որ Դվինը եւս այդ դարերում Օրբելյանների ենթակայության սահմաններում էր. «Կողմնակալ յայսմ նահանգի գոր եր մեզ Աստուած ի Բարգուշարայ մինչ ի դաշրն Դվնայ»¹⁹, և եթե առայժմ հնագիտական նյութը հնավայրում առար չէ, ապա Դվինի հյուսիսային սահմաններում ամփոփված Տիկնունի ամրոցում 1984 թ., սոսկ մեկ տարվա պեղումներով ի հայտ է եկել

15 Կ. Ղաֆադարյան, Նովհաննավանքը և նրա արձանագրությունները, Երևան, 1948, էջ 103, արձ. 50:

16 Տե՛ս Կիրակոս Գանձակեցի, նշվ. աշխ., էջ 364-372:

17 Տե՛ս Ս. Նորությունյան, Ամբերդ, Երևան, 1978, նկ. 81: Ա. Ժամկոչյան, Միջնադարյան Նայասարանի հախճապակին IX-XIV դդ., Երևան, 1981, էջ 126-127:

18 Տե՛ս Զ. Բաբայան, Ուշիի Ս. Սարգիս վանքի պեղումներից հայտնաբերված հախճապակին. «Նին Նայասարանի մշակույթը. XII», Երևան, 2002, էջ 103-107:

19 «Վիճական տարեգիր», էջ 114, 1272a:

ԺԳ-ԺԴ. դդ. նյութական մշակույթի հարուստ մի շարանարան, որ թույլ է տալիս մտածել հասարակական կյանքի՝ այսպեղ փոխադրվելու վերաբերյալ: Խաչաձև, աստղաձև և այլ ձևավորումով հարյուրավոր շքադասների առկայությունը ապացույց է, որ տեղում կառուցված աշխարհիկ շինությունը հարդարվել է ԺԳ-ԺԴ. դդ. ընդունված ճարտարապետական ոճով ու ճաշակով²⁰:

Նաջորդ կայանը Վեդին էր՝ շրջակա բնակավայրերի հաղորդակցման ճանապարհների հանգուցակետը: Այդ ճանապարհներից մեկի ելքը Նայաստանի հին մայրաքաղաք Արտաշատից էր: Վերջին փարիներին այսպեղ իրականացված պեղումներն ի հայտ են բերել մոնղոլական և թիմուրիդյան ժամանակաշրջանի (ԺԴ-ԺԵ. դդ.) խեցեղենի սարվար մի հավաքածու, որը հավաստում է տեղում կարևոր ու շեն մի բնակավայրի առկայությունը²¹: Մերձակա Ուրծն ու Չիվան, թեև հնագիտորեն հեքագտնված չեն, սակայն վիճաբանական հիշարակություններ²², գյուղաքաղաքի ավերակները և եկեղեցու առկայությունը վստահեցնում են, որ ժամանակին այն եղել է քրիստոնյա հայ բնակչությանը գրադեցված մի երկրամաս:

Վայոց Ձորում Դվին-Պարպավ ճանապարհը երկնյուղվում էր արաբ աշխարհագիրների նշած Սիսաջան կայարանում:

Թ. Նակոբյանը²³ Սիսաջանը նույնացնում է հին Արփայի հետ (ներկայումս Արենի), որին համամիտ ենք հետևյալ առումներով: Նախ այնպեղ են հին Արփայի ավերակները, Տարսայիճի կառուցած դարբասը (ապարանք)²⁴ և Սյրեփանոս Օրբելյանի հիշարակած հզոր կամուրջը. «...Ձի ի գիղն Առփա ի վերայ գեղոյ կանգնեաց [տեղ Սարգիս] կամուրջ գարմանալի քաշածոյ վիմօք, յոյժ բարձր և ընդարձակ և լայն հիացուցիչ քրտոզաց բազում ծախիւք և անհափ աշխարհութեամբ՝ հրամանաւ բարեպաշտին և մեծափառ իշխանին Տարսայիճին, որոյ վարձարեացէ Քրիստոս հազարապարիկ»²⁵:

Կամուրջը ողջ քաղաքաշրջանի բնակավայրերն իրար հետ կապող հաղորդակցության մի օղակ էր, առևտրական և մշակութային շփումներն ապահովող կոմունալ շինարարության կարևոր մի կառույց, որի ապացույցն են վերջին փարիներին Շափինում, Եղեգիսում և Վայոց Ձորի այլ տեղամասերից հայտնաբերված խեցեղենն ու դրամագյուտերը:

Եթե Վայոց Ձորից դեպի հյուսիս մեկնող ճանապարհը Սելիմով հարվում էր Կոթում ու շարունակվում դեպի Պարպավ, ապա մյուս գծամասը Ծղուկ գավառով, կտրում Որոտանը ու Նախիջևանից հասնում էր Թավրիզ:

Մյունիքն այդ դարերում ապրել է բարգավաճ ու զարգացած կյանքով: Իջմիածնի ձևագրերից մեկում Ղազան խանի իշխանության փարիների կյանքի պարկերը հետևյալ

20 Տե՛ս Ա. Ժամկոյան, ճարտարապետական հարդարանքի նմուշներ Տիվլունի ամրոցից, ԼՂՀ, 1990, թ. 12, էջ 66-75:

21 Նյութերը մշակում է պ. գ. թ. Ն. Նակոբյանը:

22 Տե՛ս «Վիմական քարեգիր», էջ 134, 1292:

23 Տե՛ս Թ. Նակոբյան, Մյունիքի թագավորությունը, էջ 191:

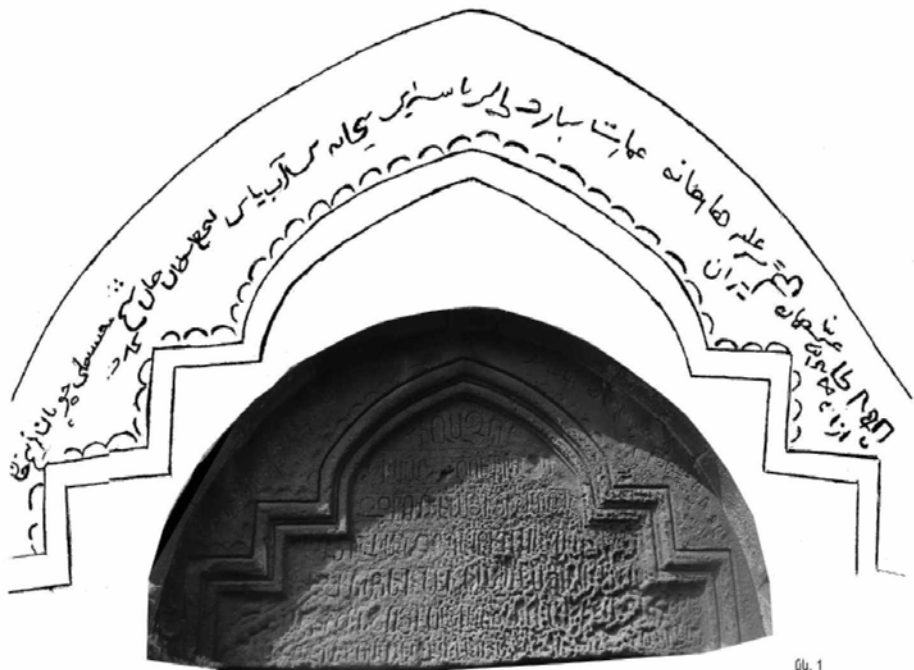
24 Տե՛ս Ղ. Ալիշան, Սիսական, Տեղագրություն Սյունեաց աշխարհի, Վենետիկ, 1893, էջ 181:

25 Սյրեփանոս Օրբելյան, նշվ. աշխ., էջ 429-430:

բնութագրումն ունի. «...վասն զի ի տրա ժամանակս խաղաղեցաւ երկիր իբրև գորախար Ասորոծոյ»:

Իսկ Մաղաթիա արքեպ. Օրմանյանը, ամփոփելով Մյունիքի ընդհանուր կացությունը ԺԴ. դարում, գրել է. «Լաւագոյն կացութիւն մը կտրիւէր Սիւնիքի կողմերը, որ արևելեան հայութեան կեդրոն դարձած էր Օրբելեանց իշխանութեան ներքև»²⁶:

Քաղաքական, քրիստոնեական ու մշակութային ծաղկուն կյանքի վկան են ոչ միայն վանական համալիրները, այլ նաև աշխարհիկ կառույցների բուռն շինարարությունը. դրանցից մեկին առանձնահատուկ ուշադրություն ենք դարձրել: Դա հնում Ծղուկ գավառի Նաթիք կարավանատունն է (ներկայիս Գորիսի շրջանում), որը ճարտարապետական առումով և հայերեն արձանագրության ընթերցմամբ բավարար չափով հետազոտված է, բացառությամբ պարսկալեզու արձանագրության, որը բոլորում է մուսլիմ ճակարը: Փորձել ենք առաջին անգամ վերծանել այն: Խիստ հողմնահարված լինելու պատճառով ընթերցումը թերի է: «Նիջրայի 700 [1300-1301] Իվան [Բուրթեյյան] նրան շինություն քարավանատուն կառուցեց մաքրամաքուր լինի այս գինեպուրը, այս ջուրը Գյանջալի Սուլթան խան, շեյխ Նասանալի Նովիլ Զաքիե» (նկ.):



ՈՎ. 1

26 Մաղաթիա արքեպ. Օրմանյան, Ազգապատում, մաս I, Կ. Պոլիս, 1912, էջ 1726:

Նարժիք քարավանապուրը «Կուրբաձ» է կոչվում, հավանաբար, կիսով չափ հողի մեջ թաղված լինելու պատճառով: Քարավանապան շրջակայքում կան քարե սյուներ, որոնք փարոսի պես ուղեցույց ուղեկալների դեր են կատարել ձմռան բուքերին գեր-հովիվներով, լեռնանցքերով անցնող առևտրականների համար: Նայերեն խիստ եղծված արձանագրությունից ընթերնելի է միայն՝

ԶԿԸ. (1319) Ես իշխան Օրբել Բեշքեն²⁷:

Բեշքեն և Իվան Օրբելյանները պայագապների Բուրթեյան ճյուղի իշխաններից էին, որոնց անունները հանդիպում են նաև Վաղուդնի վանքի Ս. Կարապետ եկեղեցու հյուսիսային պարի վերին մասում՝ կապված հյուրանոցի կառուցման հետ. «...վան արևշապուրեան Պարոն Բուրթելին և գաւակացն իւր Բեշքենին և Իվանին»²⁸:

Երկու արձանագրություններն էլ Ծղուկ գավառում կառուցված իջևանարանների պատերին են: Դա վկայում է Բեշքենի և Իվանի սեփականապիրական որոշակի իրավունքների մասին, իսկ միջնադարում աշխարհիկ նման կառույցները պետական մրաձեղակերպի և իրավական թույլություն արդյունք էին: Այդ մասին Սմբատ Գունդսարպի Դարասարանագրքում գրված է. «Թագաւորն է որ կարէ դիւան շինել և քաղաք եւ բերդ եւ մեծ գերդ կանդարայ եւ հոգեւորն եւ ի մեծի ճամփի եւ ի կապանի երկրին: Թէ իշխան կամնայ շինել նա թագաւորին հրամանով շինէ»²⁹: Բուրթելի որդի Բեշքենը, ըստ ԺԴ. դ. հիշարակարանի՝ եղել է պետական հայրնի գործիչ Իլդանության կենտրոն Թավրիզում, ապա Սուլթանիայում անցել զինվորական ծառայության մոնղոլական արքունիքում՝ մնալով հավաքով թրխարույա³⁰:

Այժմ անցնենք ԺԳ-ԺԴ. դդ. նյութական մշակույթի վերլուծությանը, որի հիմնական առանցքը խեցեղենն է՝ ջնարակած ու հախճապակու փարաքսակներով: Նյութական մշակույթի այդ ոլորտը Նայասարանում ուներ հնամենի ավանդույթներ, բայց, ի փարբերություն նախորդ դարաշրջանների, առկա էր փոխադրված լուր մեթոդների կիրառում և հարդարման ոճերի բազմազանություն՝ թելադրված ժամանակի արվեստի ընդունված կանոններով և պարվիրատուի ճաշակով³¹:

Տեխնոլոգիական նորամուծությունն ալկալիական ջնարակների գործածությունն էր, որն, ի փարբերություն կապարային ջնարակի, սպիտակ ֆոնի վրա փովում էր ապակյա թանձր շերտով՝ հնարավորություն ընձեռելով թափանցիկ ջնարակի

27 «Դիվան հայ վիմագրության», հ. II, Երևան, 1960, էջ 80 (232):

28 Անդ, էջ 101:

29 «Դարասարանագիրք Սմբատ իշխանի (Գունդսարպի)», Էջմիածին, 1918, էջ 16:

30 Տե՛ս **Լ. Խաչիկյան**, Սյունյաց Օրբելյանների Բուրթեյան ճյուղը. «Բանբեր մարենադարանի», 9, Երևան, 1969, էջ 173-180:

31 Ի դեպ, քիմիական ու սպեկտրալ անալիզների բացակայության պատճառով ճշգրտորեն դժվար է առանձնացնել փեղական ու բերովի նյութերը: Վերջինս իրականացված է փայլաբանական վերլուծության հնարավորություններով:

տակ արված նկարագարդումը դրսևորել գունային կոլորիտով և զարդի առանձնահատկությամբ:

Վերոհիշյալ հուշարձաններից հայտնաբերված խեցեղենը (ջնարակած ու հախճապակի) քեխմոլոգիական առումով և զարդաձևերի բովանդակությամբ բաժանվում է մի քանի խմբի, և հեղազոտությունը հեղույալ պարկերն է ներկայացնում:

I խումբը բազմագույն ենթաջնարակային նկարագարդմամբ խեցեղենն է, որ հիմնականում հայտնաբերված է Գառնիի, Արարաշարի և Վայոց Ձորի Շարին և Եղեգիս հնավայրերից: Այդ խեցեղենի նկարագարդման համար օգրագործել են կանաչ և կապույտ ջնարակի համադրությունները, թեն քիչ չեն և քեկորներ, որոնք նկարագարդումն ամբողջացրել են դարչնագույն և մանուշակագույն ներկերը:

Գառնիից հայտնի քեկորների մակերեսին կապույտ ու կանաչ ներկերի համադրությամբ արված երկրաչափական զարդերը հորիզոնական կամ ուղղաձիգ գծեր, աղեղներ կամ գալարներ են: Կապույտ ու կանաչ ներկերի համադրությամբ է նկարագարդված թերի պահպանված մի թաս, որի ներքին դաշտը հիմնականում բուսագարդեր ունի՝ քեղ-քեղ աշխուժացված երկրաչափական գծերով: Վերջինս, կարծես, բաժանարարի դեր է կարարում բուսական մոքիվներն իրարից զարտորշելու համար:

Որոշ քեկորների վրա նկարելի է զարդերը հորիզոնական շարվածքով ներկայացնելու սկզբունքը: Թասերից մեկի հիմնական կապույտ ու կանաչ գուներանգներով արված էլիպսներն ու եռանկյունիներից բաղկացած շարքերը գուգահեռաբար հաջորդում են միմյանց: Նույն քեխմնիկայով հարդարված մեկ այլ անոթի վրա նույն մոքիվը ճոխացված է արարերեն արձանագիր հիշարակագրությամբ: Այս քիպի խեցեղենի գուգահեռները հանդիպում են նույն շրջանի Մերձվուգյան հուշարձաններում³²:

II խումբը քիքուգագույն ֆոնի վրա մուգ կոբալտով նկարագարդված և թափանցիկ ջնարակով պարած խեցեղենն է: Խեցեղենի այս քեեսականին քարածում գրավ ԺԲ. դ. վերջերին Անդրկովկասում, Միջին Ասիայում և Մերձվուգյան շրջանում, իսկ գործածության լայն քարածումը ԺԳ-ԺԴ. դդ. կապված է արարադրական գործընթացի համեմարաբար պարզությամբ և այս պայմաններում գեղարվեստական բարձր ճաշակով ձևավորված առարկաների սրացումով: Նյութերը հայտնաբերվել են Գառնիից, Ամբերդից, Շարինից, Եղեգիսից, Արարաշարից և Ուշիից: Կոբալտով արված զարդերը բուսական և երկրաչափական բնույթի են, թեն կան և խիստ ոճավորված թռչնագարդերով նմուշներ:

Փիքուգագույն ֆոնի վրա սև կոբալտի թանձր ներկանյութով արված զարդե-

32 Տե՛ս Булатов, *Классификация Кашинной поливной керамики золотоордынских городов, СА, 1968, 4, էջ 101-2, նկ. 1(5):*

րը փարբեր ձևավորումով ծաղկեփնջեր են՝ շերտագծերով առանձնացված ծաղկաշարքեր: Իսկ երկրաչափական մոտիվները բազմանկյուններ են՝ բեկբեկյալ գծերի խիտ հաջորդականությամբ, երբեմն ցանցկեն ձևավորումով կամ եղևնաձև շարք կազմող հայտնի նմուշներով: Շափինից նույն փեսականիի բեկորներից մեկն ինքնափայլ զարդաձև է կրում: Շեղվելով վերոհիշյալ մոտիվներից՝ իրարահաջորդ սրտաձև գծապարկերաշարքը փեղ-փեղ աշխուժացված է նուրբ ցիրուցան փերկների համադրությամբ:

Այս խեցեղենի գուգահեռները զարդերի փարսպեսակ մեկնաբանումով հայտնի են Մերձվուլգյան հուշարձաններից ԺԳ. դ. վերջի թվագրումով³³: Վերջերս նույնափայլ խեցեղեն հայտնաբերվեց ԺԴ. դարով թվագրվող Նյուսիս-սևծովյան Ազակ հուշարձանախմբում³⁴:

III խումբ. ԺԳ. դ. վերջին և ԺԴ. դարում ջնարակապար անոթների մակերեսը անգորի գծազարդերով հարդարելու եղանակը գեղարվեստական նոր զարդամիջոց էր: Մեր փրամադրության փակ եղած քրեղանը Գառնիից է՝ քիչ թերի պահպանված, ելունդավոր շուրթով, օղակաձև հասկով: Նիմնական հարդարանքը ներքուստ անգորով իրար հարող ուղղաձիգ գծաշարքերն են: 2007 թ. նմանափայլ անոթների մի ամբողջական հավաքածու է հայտնաբերվել Դվինի Միջնաբերդի հորերից մեկում³⁵:

Խերսոնեսում այդ փերկնուղղիայով հարդարված անոթները թվարգվում են ԺԳ. դ. երկրորդ կեսով՝ հավանաբար շարունակվելով ԺԴ. դարում³⁶:

Եթե սպեկտրալ և քիմիական անալիզների բացակայության պարճառով վերոհիշյալ խեցեղենի փեղական և ներմուծած լինելու հանգամանքը կասկածելի է, ապա ստորև ներկայացվող անոթների բեկորների օտարամուր ծագումը՝ միանգամայն հասարարուն:

IV խումբ. Չինական հախճապակի. Խեցեղենի այս փեսականին հայտնի է Գառնիից և Շափինից: Սպիտակ ֆոնի վրա չինական բնապարկերներն արված են սև կամ մուգ կապույտ ջնարակի վրձնահարվածներով: Ավելի սխեմարիկ փերկների ցիրուցան մի պարկեր է ներկայացված հախճապակու մեկ այլ բեկորի վրա: Շափինից հայտնաբերված մի անոթի բեկորի մակերեսին կորարվով պարկերված է չինական արվեստին բնորոշ մի ծաղկեփունջ:

33 Տե՛ս **А. Якубовский**, *К вопросу о происхождении ремесленно промышленности Сарал Берке*, ИГАИМК, 1931, VIII 2-3, էջ 40, նկ. 21-23:

34 Տե՛ս **И. Белинский, А. Масловский**, *Импортная керамика Азака. "Поливная керамика Средиземноморья и Причерноморья", X-XVII вв.*, Киев, 2005, նկ. 8(4):

35 Նյութերը հրապարակված չեն:

36 Տե՛ս **С. Ушаков**, *Поливная керамика из комплексов XIII в. Северо-восточного района Херсонеса* (նույն ժողովածուն), նկ.16/2:

Կարակորումում և Խարախտություն նմանապիպ խեցանոթները ԺԴ. դարով թվագրվող շերտերից են, որով կարելի է թվագրել և այս բեկորները³⁷:

V խումբ. Չինական սելադոններ. Այս խեցեղենի գյուրերը (մոտ 20 բեկոր) Գառնիից են. մի մասը՝ չինական խեցեգործության մեջ ընդունված լոպոսի քարբերակով ափսեի մասեր՝ երբեմն ալիքաձև գծերով կամ ուղղաձիգ ակոսապարումներով շրջանակված: Քիչ չեն և բջջավոր մուրիվներով հարդարվածները:

Դրանք հիմնականում հեռավոր Չինաստանի հյուսիսային խեցեգործական արհեստանոցների արտադրանքն են և համապարասխան գուգահեռներով թվագրվում են ԺԴ. դարով³⁸:

Սակայն կան և սելադոնների Մերձավորարևելյան նմանակներ, որոնք պատված են կանաչ, դարչնագույն անփայլ ոչ մաքուր ջնարակով: Դրանց նմուշները հայրենի են Գառնիից և Եղեգիսից: Եղեգիսից գտնվածները կարևոր են, քանի որ հայրնաբերված են Նուրադույան Արդուն խանի (1280-1291) և Աբու Սայիդի (1317-1335) դրամների ընդհանուր կոմպլեքսում³⁹, որը վավերացնում է ժամանակագրական պարկերը ԺԴ. դարով: Ենթադրվում է՝ դրանց արտադրության հնարավոր կենտրոնը Իրանն էր, ուր, հարկապես Սուլթանաբադում, շարունակվում էր հախճապակու արտադրությունը ընդհուպ մինչև ԺԵ. դար:

37 Տե՛ս **Е. Лубо-Лесниченко**, *Фарфоровые изделия из Хара-Хото. "Страны народы Востока"*, 1976, ec. 18, էջ 199-208:

38 Տե՛ս **R. Hobson, R. Hetherington**, *The art of Chinese potter*, London, 1923, էջ II:

39 Տե՛ս **Ն. Մելքոնյան, Ն. Նակոբյան**, Եղեգիսի 2001 թվականի պեղումները. «Նին Նայաստանի մշակույթը», XII, Երևան, 2002, էջ 102:

ՎՐԵԺ ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ

պարմական գիտ. դոկտոր

ԱՂԹԱՄԱՐԻ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՈՒԹՅԱՆ ԹԵՄԱԿԱՆ ԻՐԱՎԱՍՈՒԹՅԱՆ ՇՈՒՐՋ

1113 թ. Աղթամարում Կաթողիկոս հռչակված Դավիթ Արծրունին գրնում էր, որ իր կաթողիկոսական իշխանությունն Արծրունիների թագավորական գահաթոնն է՝ և նրա շարունակությունը: Ըստ այդմ՝ Աղթամարի Աթոռի թեմական իրավագործությունը պետք է փարածվեր Արծրունիների թագավորության ընդգրկված փարածքներում՝ Վասպուրականում, Մոկքում և Տուրուբերանի ու Աղձնիքի որոշ մասերում, որպեսզի գերակշռություն ունենա հայկական փարքը: Այդ ժամանակ Նարակային Նայաստանում իշխում էին Շահ-ի Արմենները, որոնք մի քանի փարի առաջ՝ 1100 թ., Մրվանյան ամիրաներից գրավելով Խլաթ քաղաքը՝ այն դարձրել էին իրենց նստավայրը: Նրանցից կախման մեջ էին Վասպուրականի որոշ մասերում (յճամերձ շրջաններում) իրենց իշխանությունը պահպանած Արծրունիները (Խեղենեկյանները): Շահ-ի Արմենները հաշվի էին առնում այն ծանրակշիռ իրողությունը, որ Վասպուրականում և Նարակային Նայաստանի մյուս մասերում գերակշռում էին հայերը, ուստի նրանք ճանաչեցին Աղթամարի կաթողիկոսների հոգևոր իրավագործությունն այդ փարածքներում: Բայց հայրենի բնաշխարհում հիմնված Աղթամարի կաթողիկոսությունը չճանաչվեց և անգամ բանադրանքի ենթարկվեց Նայաստանից հեռացած և ասսիռական Նայոց ընդհանրական Աթոռի՝ 1114 թ. Մև Լեոնի (Ամանոս) Կարմիր վանքում հրավիրած ժողովում²: Ուստի Աղթամարի Դավիթ Կաթողիկոսը դիպվեց որպես ապստամբ և ինքնահռչակ³:

Սակայն հայրենի եզերքում հաստատված Աղթամարի կաթողիկոսությունը նշանակալի դեր խաղաց ծանր օրհասների մարմնված իր թեմերի հայության ազգապահպանման գործում: Նարեկանշական է, որ Վասպուրականում, Մոկքաց աշխարհում ընդգրկված թեմերի ժողովուրդն Աղթամարի հայրապետությունը դիպում էր որպես «Աթոռ մերոյս հայրապետի և գմեր ազին թագաւորի...»⁴:

Թեև Միսի Նայոց գերագահ Աթոռը չէր ճանաչում Աղթամարի կաթողիկոսների իրավունքները նրան ենթակա գավառներում, սակայն վերջիններս կարողացան պահպանել իրենց թեմական իշխանությունը: Իրադրությունը փոխվեց 1441 թ., երբ Նայոց Մայր Աթոռը Միսից փոխադրվեց իր հինավուրց և սրբազնագործված վայրը՝ Ս.

1 Տե՛ս «Նաթրուն պարմութեան Վարդանայ Վարդապետի», Վենետիկ, 1862, էջ 116:

2 Մաշտոցի անվան մատենադարան (այսուհետև՝ ՄՄ), ձեռ. 4669, թ. 202^ա:

3 Տե՛ս Գ. Յովսէփեանց, Յիշատակարանք ձեռագրաց, Կ. Ա., Անթիլիաս, 1951, էջ 306:

4 «ԺԵ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ», մասն Ա. (1401-1450 թթ.), կազմեց Լևոն Խաչիկյան, Երևան, 1955, էջ 8:

Էջմիածին: Նույն թվականին Էջմիածնի Կաթողիկոս Կիրակոս Վիրապեցին Աղթամարի կաթողիկոսությունն արձակեց բանադրանքից և ճանաչեց նրա իրավասությունն իրեն ենթակա թեմերում, որոնք գտնվում էին Վասպուրականում, Մոկքում և Կորդուք գավառի մի մասում: Իր հերթին Աղթամարի Կաթողիկոսը ճանաչում էր Էջմիածնի աթոռակալի գերագահությունը:

Աղթամարի թեմերում շարունակվում էին հարկային չարաշահումներն ու բռնությունները: Նարավային Նայաստանը ենթակա էր Աղ-կոյունլու թուրքմենական ցեղախմբի գերիշխանությանը: 1471 թ. Մաշպոց օրինակած գրիչն իր թողած հիշարակարանում շեշտում է դառնադեմ ժամանակի արհավիրքները, երբ «երկիր ամենայն երերեալ կայ և քաղաքներ ի ձեռաց անօրինաց... է գմահ և գտով, գտուր և զգերություն»⁵: Երեք տարի հետո՝ 1474 թ. Մոկաց Խիզան քաղաքում արտագրված Ավևարաբանի 24^{րդ} էջում քննարկվում է Աղթամարի Կաթողիկոսի կոնդակում նշվել են Աղթամարի թեմերը: Ցավոք, այդ կոնդակի մի մասը չի պահպանվել: Կոնդակի մեզ հասած հատվածում նշված են Աղթամարի Աթոռին ենթակա եկեղեցաթեմերն, իհարկե, կիսով ձեռով: Այդպիսի սոսկ արձանագրված է, որ Աղթամարի Կաթողիկոսին ենթակա գավառների սահմանները ձգվում էին «ի Շապուղ մինչև... երև և փոքր գեղորայք, վանորայք և անապարներ...»⁶:

Անշուշտ, աղճարված այս քննարկումը միայն կարելի է ենթադրել, որ այդ սահմաններն ընդգրկել են նաև Վանի նահանգի Շապախ (Մոկքի նախկին Ջերմաձոր) գավառը, թեև նույն ժամանակ Աղթամարի թեմերի սահմաններն ավելի ընդարձակ էին:

Աղ-կոյունլու թուրքմենների սուլթան Յաղուբի օրոք (1478-1490) Աղթամարի Կաթողիկոս Սյրեփանոս Չորրորդը կարողացավ կաշառքի միջոցով թեթևացնել իրեն ենթակա եկեղեցաթեմերի բնակչության կացությունը, նվազեցնել Աղթամարից ու նրա թեմերի եկեղեցիներից գանձվող հարկերը: Սակայն նույն Յաղուբի իշխանության վերջին տարիներին իրադրությունը փոխվեց: Ծայր առան բռնություններն Աղթամարի թեմերի բնակչության ու եկեղեցիների նկատմամբ: Այսպես, 1489 թ. Ուշտունիքի Շարվան գյուղում գրիչ Աբուլ քահանան իր թողած հիշարակարանում հայտնում է, որ մահմեդական իշխանությունները բռնադատում են «գամենեսեան գմանկունս եկեղեցույ դառնալ ի սնուրի և ի պարիթ յոյսն իւրեանց: Նալածեն, նեղեն և քառապեցուցանեն՝ զոմանց զինչսն յափշտակելով, զոմն քանջելով, զոմն հայեղելով, և ոչ այսու վերջացան՝ այլ և բազում եկեղեցիս քաղաքեցին և զխաչ և զԱնուրարան նախապեցին»⁷: 1498 թ. ձմռանը աղ-կոյունլուների սուլթան հռչակված Ավանդը պերական զանձարանը հարստացնելու նպատակադրումով քաղաքը հազարանոց զորքով խուժում է Վանի գավառ և Քաջերունիք՝ հարկունակ ամեն մի բնակչից պահանջելով 2000 դահեկանի չափ հարկագումար: Ովքեր անկարող էին վճարել, ենթարկվում էին քստմունքի պահճանքների՝ «կախելին, - գրում է

5 «ԺԵ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշարակարաններ», մասն Բ. (1451-1480 թթ.), կազմեց Լևոն Խաչիկյան, Երևան, 1958, էջ 312:

6 «Ցուցակ հայերեն ձեռագրաց Վասպուրականի», կազմեց Երուանդ Լալայան, Թիֆլիս, 1915, սյունակ 483:

7 «ԺԵ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշարակարաններ», Գ. (1481-1500 թթ.), կազմեց Լ. Խաչիկյան, Երևան, 1967, էջ 140:

ժամանակակից հիշատակագրողը,- եւ ծեծէին եւ բանդ արկեալ՝ պահէին յերկարս մինչեւ չտային գհարկա: Եւ անմեղ քրիստոնեայքն... ոչ կարէին նստել վասն անի եւ երկիւղի անօրինաց»⁸:

Վասպուրականի, Մոկքի եւ հարակից շրջանների մեջ ընդգրկված Աղթամարի թեմերը շար էին պուծում նաեւ աղ-կոյունություններից կախման մեջ գտնվող քուրդ ցեղապետների հրոսումների պատճառով: Աղթամար կղզին, նրա վանքը եւ կաթողիկոսարանը նույնպես ենթակա էին նրանց գերիշխանությանը⁹: 1498 թ. օգոստոսին քրդերի 200 հոգուց բաղկացած հրոսախումբը մտնում է Աղթամար կղզի, թալանում Ս. Խաչ վանքը եւ կաթողիկոսարանը: Նրանք, ինչպես վկայում է ժամանակակից գրիչը, հափշտակում են «գամենայն ոսկի եւ գարծաթ, զգանձ եւ զկումաշ, զԳիլք եւ զԱւերարան, զԱջ եւ զԽաչ եւ արարին զԱղթամար որպէս հուղս մրգապահեաց...»¹⁰: Նաջորդ տարի քրդական մեկ այլ հրոսախումբ կողոպուտի եւ ավերների է մտնում Վանը, Ոստանը եւ հարակից շրջանները¹¹:

Աղթամարի կաթողիկոսարանն իրեն ենթակա եկեղեցաթեմերի բնակչությունից կամավոր պուրքերի ձեռով ձեռք էր բերում նյութական միջոցներ, որոնց զգալի մասը տրամադրում էր աղեպահար բնակչությանը: Սակայն հրոսումների պատճառով կաթողիկոսարանը գրկվում է այդ հնարավորությունից:

Չդիմանալով պարբերաբար կրկնվող բռնություններին, թալանին ու հարկային չարաշահումներին՝ Աղթամարին ենթակա թեմերի բնակչությունը հաճախ լքում էր հայրենի եզերքը¹², քանի որ համոզված էին, թե վաղը իրեն եւ մնալու տունուրեղը եւ ունեցվածքը, անգամ կինն ու զավակները¹³:

Աղթամարի թեմերի բնակչությունը բազում տառապանքներ կրեց նաեւ Օսմանյան պետության եւ Իրանի միջեւ ընթացող պատերազմների ժամանակ: 1512 թ. Աղթամարի Կաթողիկոսի պաշտոնն սրանձնած Գրիգորիս Աղթամարցին 1523 թ. գրած «Տաղ վարդին եւ պլպուլին» բանաստեղծության մեջ գրում է.

Նազարացիք օրինօք թիւր

Զազգրս խանձեն ուրպէս ըզհուր...¹⁴

1524 թ. Մոկաց Առինջ գյուղում ձեռագիր ընդօրինակած գրիչը նշում է, որ քրդական մի հրոսախումբ խուժել է Մոկք եւ «բազում գերի էառ եւ աւար արարեալ էր եւ այրեցեալ էր վանքս եւ անապատս, գիւղս եւ գաւառս. եւ բազում քրիստոնեայք սրախողող արարեալ էր...»¹⁵: Զազիր իրավիճակը շարունակվում է նաեւ հաջորդ տարիներին: 1560 թ. Մոկաց Սպարկերտ գավառում գրիչը հառաչում է. «Ոչ գիւրեմք ինչ տի լինի Նայոց ազգիս...»¹⁶:

⁸ Անդ, էջ 256:

⁹ Տե՛ս **Шараф хан Бидлисн, Шараф-Наме**, т. I, М., 1967, էջ 158:

¹⁰ «ԺԵ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ», Գ., էջ 257-258:

¹¹ Տե՛ս անդ, էջ 278:

¹² Տե՛ս անդ, էջ 276:

¹³ «Յուցակ հայերեն ձեռագրաց Վասպուրականի», սյունակ 525-526:

¹⁴ **Գրիգորիս Աղթամարցի**, աշխատ.՝ Մ. Ավդալբեգյանի, Երևան, 1963, էջ 142:

¹⁵ **Ղ. Ալիշան**, Նայապարտում, Վենետիկ, 1901, էջ 590:

¹⁶ «Յուցակ հայերեն ձեռագրաց Վասպուրականի», սյունակ 670:

Այդ ծանր ժամանակամիջոցում Աղթամարի թեմերը հիշվում են որպես մեկ ամբողջություն՝ ենթակա «թեմակալության հայոց Տէր Գրիգոր Կաթողիկոսին»¹⁷ (նկարի ունի Աղթամարի Գրիգորիս Բ. Նայրապետին):

Ինչպես վերը նշվեց, հաճախակի էր եկեղեցիներ, վանքեր ավերելը, սակայն Օսմանյան կայսրության օրինակարգով նորերը կառուցելն արգելվում էր: 1601 թ. Վան քաղաքում օրինակված Նայսավուրքի գրիչը նշում է, որ մահմեդականները թույլ չէին տալիս կառուցել «եկեղեցիս կամ ժամատունս», և միայն մեծագույն կաշառքի գնով հայերին հաջողվում է Վանի փաշայից համաձայնություն կորզել և կառուցել եկեղեցի¹⁸:

Իր թեմերի ժողովրդի մեջ հայրենի արժեքների և հոգևոր կենսունակության, քրիստոնեական հավատի պահպանման համար Աղթամարի միաբանությունը որոշակի քայլեր էր ձեռնարկում՝ պայքարելով նաև Լապին Եկեղեցու հարուցած դավանական խարդավանքների դեմ: Նարեկ է նշել, որ 1610 թ. մայիսի 15-ին Էջմիածնի Կաթողիկոս Մելքիսեթ Գառնեցու անունով նույնիսկ հպարակություն է հայտնվում Նոմի Կաթողիկ Եկեղեցուն: Այդ քայլը հարուցում է Աղթամարի թեմի բնակչության և հոգևորականության բուռն բողոքը: Վերջիններս Մելքիսեթ Կաթողիկոսին ուղղված հանրագրում դատապարտում են այդ քայլը՝ դիտելով որպես ուրացության և հերձվածության մղող ձեռնարկում: Նախագրում նրանք շեշտում են. «Մեր ամենեքեան հաստատություն կհամբ ի վերայ ուղղափառ սուրբ հաւաքոյս մերոյ»¹⁹:

Թեև Աղթամար կղզում չկար կրթարան²⁰, բայց Ս. Խաչ վանքում ընդօրինակվում և նկարագրվում էին բազմաթիվ ձեռագրեր: Աղթամարում կրոնավորողները կրթություն էին ստանում կաթողիկոսության թեմերի (Արճեշի, Լիմ և Կրուց կղզիների և այլն) դպրեվանքերում: Նոգևոր արժեքների ու հավատի գործողությամբ հնարավոր էր դառնում պահպանել կենարար հույսն ու կենսահայացքն ազգային-բարոյական ինքնության պահպանման համար: Ավանդական այդ ոգու շնորհիվ Աղթամարի թեմերից հոսող կամավոր փութերի և ուխտավորների կապարած նվիրատվությունների միջոցով Աղթամարի կաթողիկոսությունը բավարարում էր ոչ միայն իր, այլև կղզում հաստատված բնակչության և վանականների նյութական պահանջները: 1500 թ. Աղթամար կղզի այցելած վենետիկցի ուղեգիր Ջիովան Մարիա Անջիոլելլոն գրում է, որ այնպեղ բնակվում են «ավելի քան վեց հարյուր փուն... կան ավելի քան հարյուր վանականներ, որոնք կառավարվում են մի պարիսպով»²¹: 1654 թ. թուրք ուղեգրող Էվլիյա Չելեբին այցելում է Աղթամար կղզի, որն ըստ նրա բնութագրման՝ «Նիսնալի մի բերդ է: Արևմուտքում մի փոքր դուռ ունի: Բերդի միջի...վանքը հնագույն վանքերից է: 200-ից ավելի վարդապետներ և հոգևորական պետեր ունի... Աշխարհից հեռացած (ճգնավոր) մոտ 300 դերձակներ կան: Բոլորն ապրում են ուխտավորների նվերների հաշվին»²²:

17 ՄՄ, ձեռ. 6332, թ. 291: Տե՛ս նաև թ. 305 և 306:

18 «Նայերեն ձեռագրերի ԺԷ դարի հիշատակարաններ (1601-1620 թթ.)», Խ. Ի. Կազմեցին Վազգեն Նալբաջյան և Աշոտ Նովիսնիսյան, Երևան, 1974, էջ 28-29:

19 Տե՛ս Գառնեցի Մովսեսի մատեն, Թորոս Աղբար, Բ., Կ. Պոլիս, 1884, էջ 290:

20 Միայն 1870 թ. է Աղթամարի Ս. Խաչ վանքում բացվել եկեղեցական դպրոց՝ 15 աշակերտով:

21 Նովիսնիս Նալբաջյան, Ուղեգրություններ, Խ. Ա., ԺԳ-ԺԶ, դար (1253-1582), Երևան, 1932, էջ 271:

22 «Ձուրքական աղբյուրներ», Գ., Էվլիյա Չելեբի, թարգմ., առաջաբան և ծանոթ,՝ Ա. Մաֆրատյանի,

Աղթամարի եկեղեցաթեմերի բնակչությունը ծանր օրհասներ ապրեց Փոքր Ասիան ակեղծող ջալալիների շարժման պարճառով: Շարժման ակիբները փառածվեցին նաև Վասպուրականում (Վանի վիլայեթում), որը ենթարկվեց թալանի ու ավերածության²³:

Այդ իսառնակ ժամանակաշրջանում Աղթամարի կաթողիկոսությունը կարողացավ գոյատևել և հնարավորին չափ արհավիրքներից ապահովել իրեն ենթակա թեմերի բնակչությանը՝ նրա մեջ ավելի բարձրացնելով իր հեղինակությունը: Ուշագրավ փաստ է, որ 1628 թ. Վանի գավառի Նորավանք (Նորովանց) գյուղում օրինակված ձեռագրի հիշարարականի գրիչն Աղթամարի Նայրապետ Սարեփանոսին անվանում է «Կաթողիկոս Ամենայն Նայոց»²⁴: Նշենք նաև, որ նույն ժամանակ էջմիածնի Ընդհանրական Աթոռի ու Աղթամարի կաթողիկոսության միջև վեճեր էին արժարժվում թեմական հողերի շուրջ: Վեճերը լուծելու նպատակով 1629 թ. էջմիածնի նոթոյալ Կաթողիկոս Մովսես Գ. Տաթևացին իր նվիրակին ուղարկում է Աղթամար: Վերջինս կարողանում է Աղթամարի Կաթողիկոս Սարեփանոս Նիգեդորդի եւ միաբանների հետ պայմանավորվածություն ձևեր բերել, որով Աղթամարի աթոռակալը կաթողիկոսի փոխոսը կրելու էր միայն իրեն ենթակա թեմերում: Ընդամին ճշգրտվում են նաև թեմերի սահմանները²⁵: Այդպիսով ամրապնդվում են Աղթամարի Կաթողիկոսի դիրքերը, որոնք ստանալով էին նրա աթոռակից Սահակ Գառնեցու ապօրինի արարքների պարճառով: Վերջինս 1628 թ. փորձեց Արևմտյան Նայասարում հիմնել նոր կաթողիկոսություն, որի աթոռանիստը պետք է լիներ Տաթևի Ս. Կարապետ (Գլակա) վանքը: Ընդ որում, նրան այդպիսի իրավունք էր տրվել նաև օսմանյան սուլթան Մուրադ IV-ը (1623-1640): Ինքնակոչ այդ եկեղեցակալը հավակնում էր իրեն ենթարկել նաև Աղթամարի թեմերը: Նրան ստարա կանգնեց Կ. Պոլսի Նայոց պարիսպ Զաքարիա Վանեցին: Սակայն էջմիածնի Ամենայն Նայոց Կաթողիկոս Մովսես Գ. Տաթևացին պաշտպան կանգնեց Աղթամարի Կաթողիկոսին: Սահակ Գառնեցու պառակտիչ քայլերը բուռն բողոք առաջացրին արևմտահայության լայն խավերում: Սահակի մրահադատումը ձախողվեց²⁶: Դրանում աչքառու դեր խաղաց նաև Աղթամարի Սարեփանոս Ե. Կաթողիկոսը: Վերջինս ժամանակակից գրչի վկայությամբ «եքարձ գլրճիմն անհնազանդութեան, եղև հլու և հպարակ լուսանկար գրիգորաշէն Սր. էջմիածնայ»²⁷:

Էջմիածնի Մայր Աթոռի հետ Աղթամարի կաթողիկոսության ունեցած կանոնական ու ծիսադավանական կապերի շնորհիվ վերջինիս գահակալները կարողանում էին պահպանել իրենց ազդեցությունը ծանր օրհասների մարմնաված թեմական ժողովուրդի մեջ: Այդ կապերը հույժ անհրաժեշտ էին հապկապես օսմանյան պետության եւ Սեֆյան

Երևան, 1967, էջ 257:

23 Տե՛ս «Թուրքական աղբյուրները Նայասարանի, հայերի եւ Անդրկովկասի մյուս ժողովուրդների մասին», Խ. Բ. թարգմ., ներած. եւ ծանոթ.՝ Ա. Սաֆրասյանի, Երևան, 1964, էջ 231:

24 «Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Մխիթարեան մարենադարանին ի Վիեննա», Խ. Բ., կազմեց Ռ. Ոսկեան, Վիեննա, 1963, էջ 237:

25 Տե՛ս Ն. Ալիևնան, Մովսես Գ. Տաթևացի Նայոց Կաթողիկոսն եւ իր ժամանակը, Վիեննա, 1936, էջ 244:

26 **Առաքել Գարիժնեցի**, Գիրք պարմութեանց, աշխար.՝ Է. Խանլարյանի, Երևան, 1990, էջ 209-213:

27 «Նայերեն ձեռագրերի ԺԷ դարի հիշարարարաններ (1621-1640)», Խ. II, կազմեցին Վ. Նալբուրյան եւ Ա. Գ. Նովիանիսյան, Երևան, 1978, էջ 494:

Պարսկաստանի միջև բռնկված պարերագմի պայմաններում, երբ Աղթամարի թեմերի պարածքները ուրբի կոխան Էին դառնում հենց օսմանյան զորքերի կողմից: 1632 թ. Վասպուրականի Դավթան գյուղաքաղաքում գրիչն իր թողած հիշարակարանում նշում է, որ օսմանյան զորականները, մտնելով Վանի գավառ, այնպիսի ոճիրներ գործեցին, «որ չէր տեսել ակն մարդոյ... Բագում քրիստոնեայք սպանեցին, բագումք գերեցին, գՎանայ երկիրն՝ զգեղորայքն և զվանորայքն գամէն քակեցին և քանդեցին...»²⁸:

Աղթամարի թեմերի բնակչությունը շարք էր բաժանվում նաև ծանր հարկահանություններից, բնական աղետներից: 1646 թ. ավերիչ երկրաշարժին հետևեց սարսափելի սովը, որի ճիրաններում գալարվող ժողովուրդն այլ էլ չէր գտնում, քան գաղթելը կամ հայրենի սրբություններին ապավինելը: Աղթամարի Աթոռն իր հնարավորությունների շրջանակներում նյութական օգնություն էր ցուցաբերում օրհասի մարմնաված ժողովրդին: Սակայն եկեղեցին նույնպես ենթարկվում էր բռնարարքների: 1651 թ. Վանի վիլայեթի Խոշար գավառակի բուրդ բեկի հրոսախումբը Խառակոնիս գյուղը շահարակելուց հետո խուժում է Վարագավանք, կապկպում նրա միաբաններին, ենթարկում դաժան ծեծի ու խռչանգումների, ապա կողոպտում վանքի ունեցվածքը, նույնիսկ ձեռագրերն ու սրբությունները²⁹:

Պարբերաբար կրկնվող խժոժությունները կասեցնելու հույսով Աղթամարի Կաթողիկոս Մարտիրոս Մոկացին («Գուրջի» մականունով) 1660 թ. փորձում է ընդարձակել իր թեմերը և հասույթներ ստանալ նաև Նարալային Նայաստանի այն թեմերից, որոնք ենթակա էին Էջմիածնի Մայր Աթոռին: Նա նույնիսկ չի վարանում օսմանյան սուլթանին հայտնել, որ թեև Վանը, Բաղեշը, Բերկիրն, Արճեշը, Խլաթը, Մուշը, Խոշարը և մինչև Ամիդ քաղաքով գավառները Օսմանյան կայսրության մեջ են, սակայն Էջմիածնի Աթոռից ունեցած կախվածության պարճառով դրանց հարստությունները տարվում են «յերկիրն, Պարսից»: Ուստի Մարտիրոս Կաթողիկոսը սուլթանից խնդրում է հրաման արձակել, որպեսզի հիշյալ թեմերը ենթարկվեն Աղթամարի Աթոռին, և նրանց հարստությունը դուրս չհոսի: Դրան հետևում է սուլթանի հրովարտակը (Ֆարման), որով Աղթամարի Կաթողիկոսին իրավունք էր վերապահվում փրանալու այդ թեմերին³⁰: Սակայն Աղթամարի թեմականների մի մասը կամենում էր, որպեսզի Աղթամարի Աթոռը մնա Էջմիածնի Կաթողիկոսի գերակայության տակ: Այդ հողի վրա 1661 թ. երկպառակություններ են ծագում Աղթամարի իրավասությանը ենթակա թեմերում, որոնց բնակչության խնդրանքով նույնիսկ այդ կողմերի բուրդ բեկը նամակով դիմում է Նակոբ Ջուղայեցի Կաթողիկոսին և առաջարկում, որպեսզի Աղթամարի Աթոռի իրավասության ոլորտի գավառները ենթարկվեն Էջմիածնին և դառնան նրա թեմերից մեկը³¹: Իր հերթին Նակոբ Ջուղայեցի Կաթողիկոսը մեկնում է Կ. Պոլիս և խնդրագրով դիմում սուլթանին՝ հայտնելով, որ ի սկզբանե այդ գավառները կազմել են Էջմիածնի թեմերից մեկը: Ուստի սուլթանը փոխում

28 Անդ, էջ 613-614:

29 Տե՛ս Առաքել Դավրիժեցի, էջ 384-386:

30 Տե՛ս Միսնոն Երեսանցի, Ջամբո, Վաղարշապատ, 1873, էջ 93:

31 Տե՛ս Խ. Լևոնեան, Աղթամարայ կաթողիկոսները սկիզբէն ցլերջ. «Բիզանդիոն» ամենօրեայ հայաթերթ, Կ. Պոլիս, 1900, թ. 1197:

է իր վճիռը եւ 1662 թ. արձակած ֆարմանով հաստատում, որ նշյալ գավառները «ի բնէ Էջմիածնի եւ լեւալք մեր եւս Էջմիածնի շնորհեցաք, եւ մի՛ եւս ձեռնամխիցին Աղթամարու կաթողիկոսն եւ կամ այլք»³²:

Սուրբանի այս հրովարտական հիման վրա, թեւեւ Նակոր Կաթողիկոսը վերականգնեց իր հոգեւոր իրավագործությունն այդ գավառներում՝ այնպեւ ուղարկելով իր նվիրակներին³³, սակայն Աղթամարի Մարտիրոս Կաթողիկոսը կարողանում է կաշառել եւ իր կողմը գրավել Վանի թուրք փաշային, որի աջակցությամբ ու հանձնարարականով Աղթամարից 1662 թ. պարսվիրականություն է մեկնում Կ. Պոլիս եւ սուրբանից ստանում նոր կարգադրություն, որով Վան եւ Բաղեշ քաղաքները մնալով Էին Աղթամարի ենթակայության տակ: Ոստան քաղաքի թուրք բեկը նույնիսկ փութապես ժամանում է Բաղեշ եւ հայտարարում. «Այսուհետեւ մի՛ որ իշխեսցէ գանուն Էջմիածնայ տալ՝ այլ Աղթամարայ»³⁴:

Քանի որ խնդիրը շոշափում էր Ամենայն Տայոց կաթողիկոսության ավանդական իրավունքները, ուստի Նակոր Զուղայեցի Կաթողիկոսը 1662 թ. ժամանում է Բաղեշ եւ հայ բնակչությանը (որը քաղաքի բնակչության մեծամասնությունն էր կազմում)³⁵ համոզում է հնազանդվել Էջմիածնի Մայր Աթոռին, շեշտում, որ հակառակը վարվողները «ուրացողք կոչին, զի ուրանան զԱթոռն Սրբոյն Լուսաւորչին մերոյ»: Քաղաքի բնակիչները Կաթողիկոսի ելույթի ազդեցության տակ Բաղեշից վերնդում են թե՛ Ոստանի հիշյալ բեկին եւ թե՛ քաղաքի թուրք կառավարչին³⁶:

Աղթամարի կաթողիկոսությունը պահպանում է իր թեմական իրավունքները Վասպուրականում, Մոկերում եւ հարակից շրջաններում, իհարկե, Էջմիածնի Մայր Աթոռի հովանավորության ներքո: Վերջինիս նվիրակները եկեղեցապարական կամավոր փութեր Էին հավաքում Աղթամարի ենթակայության տակ եղած թեմերից: Թեւեւ փարբեր պետությունների մեջ գրնվելու հանգամանքը Էականորեն խոչընդոտում էր երկու աթոռների միությանը, սակայն երկուստեք պայմանավորվածությամբ հաճախ այն պահպանվում ու ընդլայնվում էր: Ըստ Լիւմ կղզում 1683 թ. արտագրված Մաշտոցում պահպանված հիշատակարանի՝ նույն թվականին Աղթամարի Թովմա Կաթողիկոսը մեկնում է Ս. Էջմիածին՝ «բազում ընծայիւք, եպիսկոպոսօք, քահանայիւք եւ փանուրեօք», ապա ձեռնադրվում Եղիազար Կաթողիկոսի կողմից: «Եւ, - շարունակում է նույն հիշատակագրողը, - եղևն յԷջմիածին եւ յԱղթամար մի հօտ եւ մի հովի»³⁷: Նկատելիք նաեւ, որ Աղթամարի կաթողիկոսությանը ենթակա թեմերի նկատմամբ հոգեւոր իրավասություն ունեւր նաեւ Պոլսի Տայոց պարբիարությունը, որպէս արեւմտահայության նկատմամբ իրավագոր հաստատություն:

32 «Ղիւսն Տայոց պարմութեան», Ժ., հրատ.՝ Գ. Աղանեանցի, Թիֆլիս, 1912, սյունակ 54-55:

33 Տե՛ս «Թուրքական աղբյուրները», Բ., էջ 35:

34 Տե՛ս «Ղիւսն Տայոց պարմութեան», Ժ., սյունակ 54-55:

35 Տե՛ս «Թուրքական աղբյուրները», Բ., էջ 35:

36 Տե՛ս «Ղիւսն Տայոց պարմութեան», Ժ., սյունակ 54-55:

37 ՄՄ, ձեռ. 6333, թ. 79^թ: Ըստ Զաքարիա Քանաբեղցու, 1682 թ. Եղիազար Կաթողիկոսի մօտ ժամանեց «Կաթողիկոսն Աղթամարայ, եւ Էառ օրհնութիւն ի նմանէ» (Զաքարիա Մարկապատի Պարմագրութիւն, II, Վաղարշապատ, 1870, էջ 106):

Թեև Աղթամարի կաթողիկոսության թեմերից հավաքվող եկեղեցական փութերի զգալի մասը վճարվում էր Վանի և Մոկքի թուրք փաշաներին ու թուրք բեկերին, այդուամենայնիվ, վերջիններս ջանում էին խոչընդոտել այդ թեմերից Էջմիածնի օգրին փութեր վճարելը: 1697 թ. Վանի փաշայի դրոմամբ Աղթամարի Թովմա Կաթողիկոսը հրաժարվում է ճանաչել Էջմիածնի Եղիազար Նայրապետին հաջորդած Նահապետ Եղեսացու (1691-1705) գերակայությունը և փաշայի միջոցով Վանի եկեղեցաթեմը հանում է Էջմիածնի Աթոռի իրավասությունից՝ պահելով միայն Աղթամարի ենթակայության փակ³⁸: Մոկաց թեմը ևս մնում է Աղթամարի իրավասության փակ: Թեև 1693 թ. Մոկքի Մխիթար եպիսկոպոսը, մեկնելով կաթողիկոսական Լեհաստան, «արար հանդիսապես յեկեղեցուց գդաւանութիւն կաթողիկէի հաւաքոյ»³⁹: Սակայն Մոկաց թեմը մերժեց Մխիթար եպիսկոպոսի դավանական դիրքորոշումը և շարունակեց ավանդական հավաքարմությունը հայտնական վարդապետության և Աղթամարի Աթոռի նկատմամբ:

1746 թ. Աղթամարի Կաթողիկոս Նիկողայոս Սպարկերպցին Աղթամարի կաթողիկոսության թեմերն ընդարձակելու նպատակով «խորհրդակցեալ ընդ ոմանց սեւագլխոց իւրոց», Ալեքսանդր անուռով աբեղայի միջոցով նամակ է ուղարկում օսմանյան սուլթանին և նրան պրեկեկացնում՝ «նեղ է մեր պեղը»: Դրան հետևում է սուլթանի հրովարդակը, որով սահմանվում էր, որ Վանի, Բաղեշի և Մուշի գավառները հարակից շրջաններով «Աղթամարու են վիճակը»⁴⁰: Մոկաց թեմն ընդգրկված էր Վանի վիլայեթի կազմում⁴¹ և շարունակում էր մնալ Աղթամարի Աթոռի իրավասության ներքո:

Նշյալ թեմերի նկատմամբ Աղթամարի Նայրապետի իրավունքները ճանաչում են նաև Վանի վիլայեթի կոսակալ-փաշան և մահմեդականների հոգևոր առաջնորդը («մովպետը»): Նրանց սատարմամբ այդ թեմերում Աղթամարի Նիկողայոս Կաթողիկոսի կողմից նվիրակ կարգված վերը նշված Ալեքսանդր աբեղան թեմերից վրարում է Էջմիածնի Կաթողիկոսի նվիրակին⁴²: Սակայն նույն թվականին Էջմիածնի Կաթողիկոս Ղազար Ջահեկցին բանադրում է Նիկողայոսին, ապա Պոլսի Նայոց պարբիարքի միջնորդությամբ սուլթանից կորզում է հրովարդակ, որով Վանի, Բաղեշի և Մուշի թեմերը ենթարկվելու էին միայն Էջմիածնի Կաթողիկոսին⁴³:

Այդ հրովարդակից հետո ավելի են թուլանում Էջմիածնի հովանավորությունից զրկված Աղթամարի Աթոռի դերքերը: Վերջինս զրկվում է հիշյալ թեմերից սրացվող հասույթներից՝ ընկնելով ծանր պարպերի փակ: Եւ Աղթամարի աթոռակալը, միաբանները, ինչպես վկայում է Միմեն Երեանցին, «կորագլուխ և ամօթալից լեալ անճարացեալ բոլոր վիճակօք՝ վանականօք և աշխարհականօք»՝ Ղազար Ջահեկցուն հղում են մի նամակ, որն անձամբ Էջմիածին է փանում Նիկողայոս Կաթողիկոսը: Նամակով վերջինս ու

38 Տե՛ս Ն. Ալիսեան, Գաղազանագիրք կաթողիկոսաց Աղթամարայ, Վիեննա, 1920, էջ 145:

39 «Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Մարտնադարանին Մխիթարեանց ի Վիեննա», կազմեց Յ. Տաշեան, Վիեննա, 1895, էջ 113:

40 Միմեն Երեանցի, Ջամբո, էջ 95:

41 Տե՛ս Դ. Ինճիճեան, Աշխարհագրութիւն չորից մասանց աշխարհի, մասն I, հ. Ա., Վենետիկ, 1806, էջ 135, 137:

42 Տե՛ս Ջամբո, էջ 95:

43 Տե՛ս անդ:

իր դասակիցները աղերսում էին Նայոց Նայրապետին՝ սապար կանգնել իրենց և խոս-
րանում, որ հնազանդվելու են նրան՝ «կաթողիկոսօք և վիճակօք»⁴⁴:

Ղազար Զահկեցի Կաթողիկոսն ընդառաջում է աղթամարցիներին և հապուկ կոն-
դակով վերացնում բանադրանքը Նիկողայոս Կաթողիկոսի վրայից և ճանաչում նրա
իշխանությունն Աղթամարի թեմերի վրա, իհարկե, Էջմիածնի Մայր Աթոռի գերակա-
յության ներքո⁴⁵: Սակայն Նիկողայոս Սպարկերպցուն հաջորդած Գրիգոր Նայրապետը
(1751-1761) աթոռակալում է ինքնագլուխ կերպով՝ անտեսելով Էջմիածնի Ամենայն Նա-
յոց Կաթողիկոսին⁴⁶: Ուստի վերջինս չի ճանաչում նրա թեմական իրավունքները: Արդ-
յունքում Աղթամարի Կաթողիկոսի իրավագործությունն իր թեմերի նկատմամբ սահմա-
նափակվում է, ավելի անհասարակ է դառնում նաև թեմերի սահմանները: Աղթամարի
Կաթողիկոսին ոչ միշտ է հաջողվում իր իրավասությունը պահպանել նույնիսկ Վասպու-
րականի ու Մոկաց թեմերում: Վերջիններս հաճախ դուրս էին գալիս նրա ենթակայու-
թյունից՝ ճանաչելով Էջմիածնի Ընդհանրական Աթոռի կամ Պոլսի Նայոց պատրիարքի
գերակայությունը: Սրեղծված պայմաններում Աղթամարի կաթողիկոսությունը դարա-
պարվում է մեկուսացման՝ կորցնելով երբեմնի ազդեցությունն ու հեղինակությունը:

Աղթամարի Աթոռի անկումը կանխելու հույսով Աղթամարի Կաթողիկոս Թովմա
Երկրորդը (1761-1783) 1761 թ. ժամանում է Ս. Էջմիածին և ծնկի գալով Նակոբ Ե. Շա-
մսիսեցի Նայրապետի առջև՝ հնազանդություն է հայտնում նրան: Վերջինս հապուկ կոն-
դակով հասարակում է նրան «Կաթողիկոս Աղթամարու վիճակին»⁴⁷: Այդպիսով վերա-
կանգնվում է միությունը երկու աթոռների միջև: Երկուստեք պայմանավորվածությամբ
Աղթամարի Նայրապետը Ս. Մյուռնին սպանալու էր Էջմիածնի Մայր Աթոռից բաշխելով
իր թեմերին, որոնց նկատմամբ իրավագործություն ուներ նաև Էջմիածնի Նայրապետը:
Բայց այդ միությունը հասարակումն չէր, քանի որ վերստին իրեն զգալ էր քաղա-
քական գործունե՝ երկու աթոռների փարբեր պետությունների փարածքներում գրկվելը
և փրկական իշխանությունների կամայականությունները: Արդյունքում ավելի էր թուլա-
նում Աղթամարի Աթոռի առանց այդ էլ նվազած հեղինակությունն իրեն ենթակա թեմա-
կան ժողովրդի մեջ: 1776 թ. Մոկքին իշխող քուրդ բեկի հետ կանխավ արված պայմանա-
վորվածությամբ Մոկաց թեմի առաջնորդ Աբրահամ եպիսկոպոսը նույնիսկ հրաժարվում
է ենթարկվել Աղթամարի Թովմա Երկրորդ Կաթողիկոսին՝ ջանալով իր թեմը հանել նրա
ենթակայությունից և գահակալել այնպեղ որպես ինքնուրույն Կաթողիկոս՝ չենթարկվե-
լով նաև Էջմիածնի Նայրապետին⁴⁸:

Գործին միջամարում է Սիմեոն Երևանցի Կաթողիկոսը, քանի որ Աբրահամ եպիս-
կոպոսի պառակարիչ քայլերը հարվածում էին նաև իր հեղինակությանը, խաթիվում
Էջմիածնի Աթոռի ընդհանրականության հիմքերը: Նրա գործունե միջամտությամբ վերջ է
դրվում Աբրահամի ձեռնարկմանը:

44 Անդ, էջ 96:

45 Տե՛ս անդ:

46 Տե՛ս անդ:

47 Անդ, էջ 97:

48 Տե՛ս «Պիասն Նայոց պատրմութեան», Գ., հրատ. Գյուր Աղանեանցի, Թիֆլիս, 1894, սյունակ 116-117:

Այդուհետև Աղթամարի Կաթողիկոսն ու միաբանները ջանում են պահպանել և ավելի ամրապնդել Ամենայն Տայոց հայրապետության հետ ունեցած հոգևոր հաղորդակցությունն ու կանոնական կապերը: Տարկանշական է, որ Թովմա Երկրորդի վախճանվելուց (1783 թ.) հետո աղթամարցի և վանեցի հոգևոր հայրերը դիմում են Էջմիածնի Ղուկաս Կարենցի Կաթողիկոսին (1780-1799) և, ինչպես նշված է վերջինիս պատասխան թղթում, նրան արեղեկացնում Թովմա Երկրորդ Տայրապետի վախճանվելուց հետո «գարբոյ Աթոռոյն Ախթամարայ և միաբանից նորին և բոլոր թեմնացի իշխանաց և ժողովորդոց» անարեւունչ ու վիճակաբնակ այցելությունից զրկված լինելու մասին, նշելով նաև, որ իրենց թեմերում կաթողիկոսության հարմար թեկնածու են առաջադրել Կարապետ վարդապետին և խնդրում են հաստատել նրան Աղթամարի աթոռակալ: Վանեցի հոգևորականները շեշտում են, որ Կարապետին Կաթողիկոս «օժանդակ անհնար է թարց (առանց-Վ. Վ.) համբուրման գարշապարացո և առանց ի սուրբ Աթոռ գալոյ լինիլ և սրանույ գասրիճան քահանայապետության»⁴⁹: Միաժամանակ նրանք Ղուկաս Տայրապետին խնդրում են թույլ տալ Կարապետին կաթողիկոս օժելու Աղթամարում⁵⁰:

Էջմիածնի Տայրապետը հավանություն է տալիս նրանց առաջարկներին և կարգադրում է Կարապետին Կաթողիկոս ընտրել Աղթամարի թեմերի վրա: Նորընտիր Կարապետ Կաթողիկոսին ուղղված թղթում Ղուկաս Կաթողիկոսն ընդգծում է, որ Էջմիածնի Մայր Աթոռին հպարակության պարագայում ավելի է մեծանալու նրա ազդեցությունն ու վարկը, և նա օգուտներ է ունենալու «յամենուսար կողմանե»⁵¹:

Բայց Աղթամարի Աթոռի և նրա թեմերի վրա հսկողությունն իրականացնում էր Պոլսի Տայոց պատրիարքարանը, քանի որ գրավելով Օսմանյան պետության իշխանության ներքո՝ Աղթամարի կաթողիկոսները պատրիարքարանի միջոցով էին հարաբերությունների մեջ մտնում սուլթանների հետ: Ուշագրավ է, որ 1839 թ. օգոստոսի 3-ին Պոլսի նորընտիր Տայոց պատրիարք Տակոբ Սերոբյանը հարույկ թղթով Աղթամարի Կաթողիկոս Նովհաննես Շարափնցուն զգուշացնում է հրաժարվել Աղթամարի կաթողիկոսության թեմերը ինքնագլխորեն ընդարձակելուց և թեմակալ եպիսկոպոսներին թույլ չտալ թեմերի սահմաններից դուրս ընկած վայրերում քահանաներ ձեռնադրել, ինչպես և իրենց իրավասությանը ենթակա թեմերում անարժաններին չձեռնադրել եպիսկոպոս կամ քահանա⁵²: Վերագալ տարիներին Աղթամարի կաթողիկոսության և նրա թեմերի նկատմամբ Պոլսի Տայոց պատրիարքարանի հսկողությունն ավելի ուժեղացավ: 1858 թ. մարտի 14-ին Պոլսի Տայոց պատրիարքարանի ընդհանուր ժողովի վավերացրած և Աղթամարի թեմականների ստորագրած պայմանագրով Աղթամարի Կաթողիկոսը նախ պետք է ընտրվեր թեմականների կողմից, ապա հաստատվեր պատրիարքարանի կողմակով և մնալով Էջմիածնի Տայոց Տայրապետի ենթակայության տակ՝ իրեն ենթակա թեմերում առանց նրա գիտության ու կամակցության, ինքնագլխորեն քահանաներ

49 «Դիւան Տայոց պատմութեան», Դ., հրատ. Գյուր Աղանեանց, Թիֆլիս, 1899, սյունակ 495-496:

50 Անդ, սյունակ 496:

51 «Դիւան Տայոց պատմութեան. նոր շարք», գիրք I, Ղուկաս Կարենցի, հ. I, 1780-1785, աշխատ.՝ Վ. Գրիգորյանի, Երևան, 1984, էջ 380:

52 Տե՛ս Ն. Ալիևեան, Գաղազնագիրք կաթողիկոսաց Աղթամարայ, էջ 170-171:

ու արեղաներ չձեռնադրեր: Նրան իրավունք էր վերապահվում օրհնել Ս. Մյուռունը և ձրի բաշխել միայն իր թեմերին: Նույն ամսի 28-ին Գերագույն ժողովը իր նիստում որոշում և մի հայտարարագրով Աղթամարի թեմական հոգևոր պաշտոնյաներին և թեմերի բնակչությանը ծանուցում է, որ ընդառաջելով նրանց թախանձանքներին, համաձայնում է, որպեսզի Աղթամարի Կաթողիկոսի Աթոռին բազմի Պևրոս արքեպիսկոպոսը, որը պետք է ձեռնադրվեր և օծվեր Էջմիածնի ընդհանրական Աթոռում⁵³: Բայց 1864 թ. սեպտեմբերի 10-ին Նարեկավանքում գումարված թեմական ժողովում նոր Կաթողիկոս են ընտրում Խաչատուր եպիսկոպոսին՝ առանց Պոլսի Նայոց Ազգային կեդրոնական վարչության հրամանի⁵⁴:

Աղթամարցի պարզամտությունը մասնակցեցին Էջմիածնի Նայոց Կաթողիկոս Գևորգ Դ. Կոստանդնուպոլսեցու ընտրությանը, որը կայացավ 1866 թ. սեպտեմբերի 17-ին⁵⁵: Այդուամենայնիվ վերջինս հրաժարվեց ճանաչել Աղթամարի Կաթողիկոս Խաչատուր Շիրոյանի իրավունքները: 1866 թ. հուլիսի 12-ին Պոլսի Նայոց պատրիարքի նախագահությամբ կայացած եկեղեցական համագումար ժողովի արձակած վճռով անվավեր է ճանաչվում Խաչատուրի կաթողիկոսությունը: Սակայն Աղթամարի թեմականների կողմից այդ վճիռը չի գործադրվում⁵⁶:

1870 թ. կայացած Ազգային ընդհանուր ժողովի նիստում Աղթամարի ներկայացուցիչը հայտարարեց, որ Օսմանյան կայսրության մեջ բնակվող «Նայոց ամենամեծ մասը Էջմիածնայ թեմական են, և մենք ալ անոր թեմականն եղող Նայ ժողովուրդը կը ներկայացնենք»: Միաժամանակ նա նշեց, որ Աղթամարի կաթողիկոսների իրավասությունը թեմական է և ոչ ընդհանրական, ուստի կարելի է «առանց թեմական ժողովրդոց կամքը հասկնալու», Աղթամարի եպիսկոպոսներից մեկին ընտրել Կաթողիկոս, ինչը նույնիսկ չի հակասում 1860-ի Ազգային Սահմանադրությանը⁵⁷:

Խաչատուր Գ. Կաթողիկոսը 1875 թ. դեկտեմբերի 5-ին արած գրավոր հայտարարության մեջ նշեց, որ թե՛ ինքը և թե՛ իր իրավասությանը ենթակա թեմերն ու նրանց ժողովուրդը լիովին ու անվերապահորեն հնազանդ են մնում Նայոց ընդհանրական Աթոռին և դիմելով Գևորգ Կաթողիկոսին, խնդրեց ճանաչել Աղթամարի կաթողիկոսության իրավագործությունն իրեն ենթակա թեմերում: Սակայն, նույն ամսի 27-ին Գևորգ Նայրապետի հրապարակած կոնդակով առաջարկվում էր վերացնել տեղական կաթողիկոսությունները⁵⁸: Դրան դեմ էին Պոլսի Նայոց պատրիարքարանը և Աղթամարի Աթոռն ու նրան ենթակա թեմերի բնակչությունը: Իհարկե, Գևորգ Դ. Կաթողիկոսը չպետք է

53 Տե՛ս Մ. Իգմիրյան, Նայրապետության Նայաստանայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու և Աղթամար ու Սիս, Կ. Պոլիս, 1881, էջ 405-407: Տե՛ս նաև էջ 728:

54 Տե՛ս «Տեղեկագիր խառն հանձնաժողովոյ Աղթամարայ Աթոռոյ կաթողիկոսական խնդրոյն 1872, նոյեմբեր 15», Կ. Պոլիս, 1873, էջ 9:

55 Տե՛ս Բ. Աղառեյան, Կաթողիկոսական ընտրություն և կանոններ, Վաղարշապատ, 1908, էջ 71-72:

56 Տե՛ս «Տեղեկագիր խառն հանձնաժողովոյ Աղթամարայ Աթոռոյ կաթողիկոսական խնդրոյն 1872, նոյեմբեր 15», էջ 16, 22:

57 Տե՛ս Մ. Իգմիրյան, նշվ. աշխ., էջ 794-795: Ձեռնադրված եպիսկոպոսների թիվը պետք է համապատասխաներ Աղթամարին ենթակա թեմերի քանակին (տե՛ս անդ, էջ 729):

58 Տե՛ս Մ. Իգմիրյան, նշվ. աշխ., էջ 1049. Մ. Օրմանյան, Ազգապարտում, Գ., սյունակ 4972:

անրեսեր Աղթամարի թեմերի ժողովրդի կարծիքը և որպես Ամենայն Տայոց գերագահ Տայրապետ, Մ. Օրմանյանի դիրքակցմամբ «երբեք իրաւունք չունէր հնաւանդ ուխտի ձեւը փոխելով անոր մէջ նորութիւններ մտցնել, զի թելէր Տաթողիկոս էր, բայց շինիչ և ոչ քանդիչ, մերձեցուցիչ և ոչ մերժեցուցիչ պէտք էր ըլլար»⁵⁹, քանի որ իր նախորդները ճանաչել էին Աղթամարի Աթոռի թեմական իրավունքները՝ պահպանելով հաղորդակցությունը Աղթամարի կաթողիկոսության և նրա թեմերի բնակչության հետ: Գեորգ Դ.-ին հաջորդած Մակար Ա. Թեղուրցի Ամենայն Տայոց Տայրապետի (1886-1892) օրոք Էջմիածնի Մայր Աթոռը ճանաչեց Աղթամարի Տաթողիկոսի թեմական իրավունքները:

Ինչպես նշվեց, Աղթամարի Աթոռի և նրա իրավասությանը ենթակա թեմերի նկատմամբ հսկողություն էր իրականացնում նաև Պոլսի Տայոց պատրիարքարանը՝ որպես ամբողջ արևմտահայության շահերն արտահայտող հաստատություն: Ընդ որում, Էջմիածնի Մայր Աթոռը անհրաժեշտ դեպքերում Պոլսի Տայոց պատրիարքի միջոցով էր լուծում Աղթամարի կաթողիկոսությանը և նրա թեմերին առնչվող խնդիրները⁶⁰:

Կ. Պոլսի Տայոց պատրիարք Մկրտիչ Խրիմյանի հանձնարարությամբ վանեցի նշանավոր մրավորական Երեմիա Տեկանց եպիսկոպոսը 1860 թվականի Տայոց Ազգային Սահմանադրությունը գավառներում գործադրելու նպատակով 1873 թ. հունիսի 16-ից մինչև օգոստոսի 27-ը իր երկու օգնականների հետ շրջագայում է Աղթամարի կաթողիկոսության թեմերում, այցելում նրանց բնակավայրերը, վանքերն ու եկեղեցիները: Երեմիա Տեկանցի թողած հիշատակագրության մեջ նշված են Աղթամարի կաթողիկոսությանը ենթակա թեմերը, որոնք ընդգրկում էին հետևյալ ինը գավառները.

1. Ռշտունիք գավառի հայկական գյուղերի մի մասը (ուրբ գյուղ), որն ուներ 200 տուն բնակիչ:

2. Տայոց Չորը՝ 35 հայկական գյուղերով (780 տուն բնակիչ):

3. Շապուխը՝ 36 հայկական գյուղերով (501 տուն):

4. Մոկսը՝ 48 հայկական գյուղերով և 696 տուն բնակչությամբ:

5. Խիզանը՝ 42 հայաբնակ գյուղերով և 926 տուն բնակչությամբ:

6. Կեցանը՝ չորս հայաբնակ գյուղերով (41 տուն):

7. Սպարկերպը՝ 20 հայաբնակ գյուղերով (415 տուն):

8. Կարկառը Կորդվաց լեռներում: Ուներ 19 հայաբնակ գյուղ 276 տներով:

9. Բոհարանը Կործայքում (Տիգրանակերպի գավառի հարեւանությամբ): Ուներ 13 հայաբնակ գյուղ՝ 947 տուն բնակչությամբ, որոնք թեև մոռացել էին հայերեն լեզուն, բայց քրիստոնյա էին, հաճախում էին եկեղեցիներ⁶¹:

Ե. Տեկանցը ցավով արձանագրում է, որ թեմերում Աղթամարի Տաթողիկոսի ազդեցությունը մեծ չէր: Նա կաթողիկոսական տեղապահ Տակոբին առաջարկում է յուրաքանչյուր թեմի համար «մի-մի բանիքուն վարդապետ իբրեւ տեսուչ» ուղարկել: Վերջինս

59 Մ. Օրմանյան, Ազգապատում, Գ., սյունակ 5103-5104:

60 Տե՛ս Կաթողիկոսական Դիւան, ց. 15, թղթ. 189, վավ. 152, 167, 168 և այլն:

61 Տե՛ս Երեմիա Տեկանց, Ճանապարհորդություն Բարձր Տայր և Վասպուրական 1872-1873 թթ., աշխատ. Ն. Պողոսյանի, Երևան, 1991, էջ 222-235:

պեպր է ջանար թեմի «գեկեղեցին և եկեղեցականներ ուղղել, ժողովուրդն հրահանգել նախնական քրիստոնեության մեջ, դպրոցներ բանալ» և այլն⁶²:

Թեև, ինչպես նշվել է, Աղթամարի կաթողիկոսությանը ենթակա թեմերի նկարմամբ հսկողություն էր իրականացնում Պոլսի Նայոց պարրիարքարանը, սակայն 1883 թ. մայիսի 27-ին բացված Պոլսի Ազգային ընդհանուր ժողովի վավերացրած երեսփոխանների մեջ չկան աղթամարցիներ, մինչդեռ նշված են երեսփոխաններ Մուշից, Վանից, Տիգրանակերտից⁶³ (այս թեմերը ենթակա էին Էջմիածնի Մայր Աթոռին): Նույնն էր նաև այդ թվականի մյուս ամիսներին, ինչպես և 1884 թ. կայացած Ազգային ժողովի նիսպերում⁶⁴:

1895 թվականին Աղթամարի կաթողիկոսությունը լուծարվեց: Նրա թեմերի կառավարությունը դրվեց Վանի նախկին առաջնորդական արեղապահ Արսեն վարդապետ Մարգարյանի՝ իբրև կաթողիկոսական փոխանորդի, փնօրինության փակ: Կրճարվեցին Աղթամարին ենթակա թեմերը: 1901 թ. դրությամբ Աղթամարի Աթոռի իրավասության փակ էին մնացել ընդամենը երկու թեմ՝ Աղթամարի և Խիզանի: Աղթամարի թեմը ենթակա էր վերոնշյալ Արսեն վ. Մարգարյանի փնօրինությանը: Թեմն ուներ 193 եկեղեցի և 40 վանք: Խիզանի թեմը առաջնորդական փոխանորդ Պեպրոս վրդ. Գրիգորյանի իրավասության փակ էր: Այն ուներ 109 եկեղեցի և 16 վանք⁶⁵: Երկու թեմերում ընդգրկված էին Ոսփանի, Կարճկանի, Շափախի և Մոկսի մասնավոր թեմերը⁶⁶:

1904 թ. Աղթամարի Աթոռի թեմերը դրվեցին Պոլսի Նայոց պարրիարքարանի կազմած փնօրեն խորհրդի (ժողովի) իրավասության փակ: Այն գլխավորում էր կաթողիկոսական արեղապահը՝ վերը հիշված Արսեն վ. Մարգարյանը: Խորհուրդը բաղկացած էր հինգ հոգուց⁶⁷:

1910 թ. Աղթամարի կաթողիկոսական թեմն ընդգրկում էր Գավաշ, Շափախ (Մոկքում, նույնանուն գավառակ կար նաև Սասունի հյուսիսային մասում) և Կարճկան գավառակները: Խիզանի թեմը, իբրև եպիսկոպոսական վիճակ, իր ենթակայության փակ ուներ համանուն գավառակը՝ 25 հազար բնակչությամբ (ունեին 65 եկեղեցի)⁶⁸: 1915 թ. Յեղասպանության հետևանքով թեմերի բնակչությունը արեղահանվեց ու բնաջնջվեց:

62 Անդ, էջ 235-236:

63 Տե՛ս «Տեղեկագիր կաթողիկոսական Բ. հանձնաժողովոյ առ Ազգային ընդհանուր ժողով Կեդրոնական վարչութեան Նայոց ի Տաճկաստան», Կ. Պոլիս, 1883, էջ 56:

64 Տե՛ս անդ, էջ 386, 403, 419 և այլն: Տե՛ս նաև նույն փեղեկագրի 1884 թ. պրակը (Կ. Պոլիս, 1884, էջ 441, 492, 512 և այլն):

65 Տե՛ս «Ընդարձակ օրացոյց Ազգային հիւանդանոցի», Կոստանդնուպոլիս, 1901, էջ 355:

66 Տե՛ս անդ:

67 Տե՛ս «Ընդարձակ օրացոյց Ս. Փրկչեան հիւանդանոցի Նայոց», Կ. Պոլիս, 1904, էջ 394-396:

68 Տե՛ս Մ. Օրմանեան, Նայոց եկեղեցի և իւր պատմութիւնը, վարդապետութիւնը, վարչութիւնը, բարեկարգութիւնը, արարողութիւնը, գրականութիւնը ու ներկայ կացութիւնը, Կոստանդնուպոլիս, 1911, էջ 265:

«ԱՂԱՌՈՐԴԻՈՒԲԱՆՆԵՐ»

ԳՈՆԱՐ ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ

«ԻՍԱՀԱԿԻ ԶՈՆԱԲԵՐՈՒԹՅԱՆ» ՊԱՏԿԵՐԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՒ ԽՈՐՆՐԴԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՆԱՅ ՄԱՆՐԱՆԿԱՐՉՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

«Իսահակի գոհաբերության» պեսարանի պատկերագրությունը ձևավորվել է ըստ Ծննդոց գրքի ԻԲ. գլխի 1-19 տողերի¹: Աստված, ցանկանալով փորձել Աբրահամի հավատը իր նկատմամբ, դիմում է նրան եւ ասում. «Առ դու գորդիդ քո սիրելի² գոր սիրեցեր՝ զԻսահակ, եւ գնա դու յերկիր բարձր³, եւ հանցես զդա անդ յողջակեզ ի վերայ միոյ լեռանց յորոց ասացից քեզ» (Ծն. ԻԲ. 2):

Միջնադարյան քրիստոնեական արվեստում կան «Իսահակի գոհաբերության» պատկերման մի շարք տարբերակներ, որոնցից հարկապես երկուսը համարվում են հիմնական⁴.

ա) երբ գոհաբերության գաղափարը տրված է անշարժ, որեւէ գործողություն չկա՝ տարող կերպարների (Աբրահամ, Իսահակ) միջոցով.

բ) տեսարաններ, որտեղ կերպարները պատկերված են հիմնական գործողության՝ գոհաբերության ժամանակ կամ, ավելի ճիշտ, այն սկսելիս.

Տեսարանի պատկերման առաջին տարբերակը, որը տարածված էր հարկապես վաղ քրիստոնեական շրջանում, բնորոշ է արեւմտաւրոպական արվեստին: Այդպիսին է, օրինակ, Պրիսցիլայի կաթակոմբի «Իսահակի գոհաբերության» պատկերը, որտեղ Աբրահամը պատկերված է գրեթե անշարժ ու առանց դանակի, իսկ Իսահակը փայտ է կրում: Այս ձևն էլ ավելի լավ է արտահայտված Նալիքստուսի կաթակոմբում, որտեղ Աբրահամն ու Իսահակը պատկերված են օրանտայի դիրքերով՝ որպես փրկության համար աղոթողներ: Իսկ Արլի սարկոֆագի այս տեսարանում Իսահակն ընդհանրապես բացակայում է:

1 Օգտվել ենք հետևյալ հրապարակությունից՝ «Աստուածաշունչ մատենի հին եւ նոր կրակարանաց ըստ ճշգրիտ թարգմանութեան նախնեաց մերոց համեմատութեամբ երբայական եւ յունական բնագրաց», Երեւան, 1997:

2 Եբր. բնագրում՝ «զմիամօր»:

3 Եբր. բնագրում՝ «յերկիրն Մորիա»:

4 Stn «Lexikon der christlichen Ikonographie», band I, Rom-Freiburg-Basel-Wien, 1968, էջ 23-24:

Այս փառքերակի դրսևորումներ կարելի է համարել ժ. դարի երկու ձեռագրերի «Իսահակի գոհաբերության» փեսարանը պարկերոզ մանրանկարները՝ Երեսանի Մաշ-պոցի անվան Մարենադարանում պահվող ՏՊ 2374⁵ Էջմիածնի ավերարանի 8ա (նկ. 1) և Երուսաղեմի Ս. Նակոբյանց վանքի ՏՊ 2555 Ավերարանի 8բ⁶ թերթերի մանրանկարները: Երկու դեպքում էլ հայր ու որդի միմյանց մոտ չեն կանգնած, ու թեև Աբրահամը մի ձեռքով բռնել է գոհաբերության գործիքը, իսկ մյուս ձեռքը դրել Իսահակի գլխին (մինչդեռ ավելի ուշ օրինակներում Աբրահամը պարկերվում է որդու մագերես բռնելից հավաքած), այդուհանդերձ, երկու ձեռագրերի նկարիչներն էլ գոհաբերության փեսարանն արտահայտում են համեմատաբար «մեղմ» ձևով: Դա են վկայում նաև նրանց գլուխների դիրքերը. Աբրահամը, որը որպես կանոն պիտի պարկերվի հայացքը դեպի վեր՝ դեպի Ասործո ձեռքը կամ հրեշտակը, երկու դեպքում չի շրջում գլուխը դեպի վեր: Չնայած Էջմիածնի ավերարանում Աբրահամի դեմքը եղծված է, սակայն նրա գլխի դիրքից ակնհայտորեն երևում է, որ այն ուղղված չէ դեպի ձեռքը: Ինչ վերաբերում է Իսահակին, ապա քննվող երկու ձեռագրերում էլ նա պարկերված է անշարժ կանգնած դիրքով:

Այսպիսով, կարող ենք ասել, որ «Իսահակի գոհաբերության» փեսարանի առաջին փառքերակը որոշ առումներով առկա է ժ. դարի հայկական մանրանկարչական արվեստում: Եթե օտարների մոտ ավելի ուշ շրջանում փեսարանի այսպիսի պարկերումը գոնե շարքից «հեթանոսներ» գրնում է (որոնք հարկապես ընդգծում են փեսարանի խորհրդանշական բնույթը)⁷, ապա մեզ մոտ այն այլևս չի դրսևորվում: Իսկ բերված օրինակները վստահաբար կրում են ուշ անտիկ, վաղ քրիստոնեական արվեստի ազդեցությունը:

Միջնադարյան արվեստում, այդ թվում և հայկականում, հարկապես շարք փառածված է եղել «Իսահակի գոհաբերության» փեսարանի պարկերման երկրորդ փառքերակը, որպես կերպարները հիմնականում պարկերվում են հեթանոսական կերպ. Աբրահամը բարձրացրած աջ ձեռքում կրում է գոհաբերության գործիքը՝ պարբարաբար հարվածելու, իսկ ձախով բռնել է Իսահակի գլուխը: Այս փեսարանում Աբրահամի ու Իսահակի պարկերներից բացի մյուս գլխավոր մանրամասներն են՝ հրեշտակը, ձեռքը (Ասործո), ծառը, խոյը, գոհաբերության գործիքը, գոհասեղանը, կրակը, Էջը, ծառան (ծառաները), հագվադեպ՝ Ասործո պարկերը (վերջինս բնորոշ չէ հայ արվեստին):

«Իսահակի գոհաբերության» փեսարանի շարք մանրամասներ ժամանակի ընթացքում որոշակի փոփոխություններ են կրում, և միայն Աբրահամի կերպարն է, որ բազմաթիվ ձևերով համեմատաբար քիչ ենթ հանդիպում: Նա հիմնականում պարկերվում է մոտորով, մեծահասակ մարդու փեսքով⁸, գլուխը դեպի վեր՝ դեպի հրեշտակը կամ Ասործո ձեռքը՝ ասես ականջ դնելով վերելից եկող ձայնին: Անմոռուս Աբրահամի հագվազույր

5 Այսուհետ Երեսանի Մաշպոցի անվան Մարենադարանում պահվող ձեռագրերի համարները կրվի այս օրինակով՝ Մ 2374, իսկ աղյուսակում՝ Մապ.:

6 B. Narkiss, M. Stone, A. Sanjian, *Armenian Art Treasures of Jerusalem*, Jerusalem, 1979, fig. 43.

7 Տե՛ս «Lexikon der christlichen Ikonographie», էջ 24 :

8 Նայրնի է, որ Իսահակը աշխարհ եկավ այն ժամանակ, երբ Աբրահամը հարյուր փարեկան էր (Շն. ԺԷ:17): Եթե այս փարիքին գումարներ նաև Իսահակի՝ մինչև գոհաբերություն ապրած փարիքները, կտրացվի, որ իրականացվելիք գոհաբերության ժամանակ Աբրահամը բավական ծեր էր:

պարկերները քանոնում ենք հռոմեական սարկոֆագների պարկերներում⁹: Նա հիմնականում պարկերվում է կանգնած, սակայն առկա է նաև ծնկած տիպը (Մ 7456¹⁰, Մ 4906¹¹, Մ 5332 (նկ. 3), Մ 8772, Մ 5523¹², Մ 358¹³, Մ 6828¹⁴, Նժ 543՝ Բալթիմորի Ուոլթերս Արվեստի Պարկերասրահ¹⁵): Որպես կանոն, կրում է լուսապսակ: Առանց լուսապսակի Աբրահամի պարկերումը հազվադեպ երևույթ է (Մ 189)¹⁶:

Ինչպես արդեն նշեցինք, Աբրահամը աջ ձեռքում կրում է գոհաբերության գործիքը, իսկ ձախով պահում է Բսահակի գլուխը, սակայն կան հազվադեպ օրինակներ, որտեղ հակառակն է. ձախով բռնել է դանակը, աջով՝ Բսահակի գլուխը (նկ. 3):

Աբրահամը կարող է պարկերվել Բսահակի մագերը ձեռքում բռնած (Մ 2744¹⁷, Մ 5562¹⁸, Նժ 599՝ Դուրլինի Չեսթեր Բիթի գրադարան¹⁹, Մ 5444²⁰, Մ 8933²¹, Մ 4829²², Մ 5459²³, Նժ 689 (III50)՝ Սպահանի Ամենափրկիչ վանք²⁴, 6²⁵, 8, 10, 12, 14, 18, 24):

Բսահակը պարկերվում է որպես երեխա, հազվադեպ՝ որպես երիտասարդ տղա: Ծննդոց գրքում Բսահակի՝ գոհաբերման ժամանակի տարիքը չի հիշատակվում, բայց իր տված հարցից²⁶ երևում է, որ նա արդեն գիտակցում է, թե ինչ է գոհաբերությունը: Ուստի, կարելի է ենթադրել, որ այդ ժամանակ Բսահակը եղել է առնվազն պատանեկան հասակում²⁷: Որպես կանոն, Բսահակը հագուստով է, թեև կան հազվադեպ օրինակներ, որտեղ նա մերկ է պարկերված²⁸: Մերկ, ձեռքերը կապած Բսահակի կերպարը ցույց է տալիս ձգվումը դեպի ռեալիստական պարկերը: Իսկ ձեռքերը կարող են կապված լի-

9 Տե՛ս **A. M. Smith**, *"The Iconography of the Sacrifice of Isaac in Early Christian Art"*, American Journal of Archeology, Princeton, 1922, էջ 162:

10 **Ն. Նալոբյան**, Նայկական մանրանկարչություն. Վասպուրական, Երևան, 1978, նկ. 23:

11 **Ա. Գեորգևան**, Անանուն հայ մանրանկարիչներ. Մարենագիտություն IX-XVII դդ., Գահիրե, 2005, էջ 113:

12 **Ն. Նալոբյան**, Վասպուրականի մանրանկարչությունը, գիրք Բ., Երևան, 1982, նկ. 25:

13 **Ա. Գեորգևան**, Հայ մանրանկարիչներ. Մարենագիտություն IX-XIX դդ., Գահիրե, 1998, էջ 312:

14 **Ա. Գեորգևան**, Անանուն հայ մանրանկարիչներ. Մարենագիտություն IX-XVII դդ., էջ 332:

15 Տե՛ս **S. Der Nersessian**, *Armenian manuscripts in the Walters Art Gallery*, Baltimore, 1973, թ. E:

16 Տե՛ս **Գ. Տեր-Վարդանյան**, Նոր Ջուղայի եւ յարակից շրջանների հայկական ձեռագրական արուեստը, Երևան, 2005, էջ 41:

17 Տե՛ս **J.-M. Thierry, P. Donabndian**, *Les Arts Arméniens*, Paris, 1987, նկ. 129:

18 **Ն. Նալոբյան**, փայտափայտ XI:

19 **S. Der Nersessian**, *The Chester Beatty Library. A Catalogue of the Armenian Manuscripts*, v. II, Dublin, 1958, p. 32a.

20 **Ն. Նալոբյան**, Ձեռագիր մատյանների պարկերագրական արվեստը Վասպուրականում, Երևան, 1997, նկ. 20:

21 **Ա. Գեորգևան**, էջ 179:

22 **Լ. Թումանյան**, Գրիչ եւ մանրանկարիչ Թումա Մինասենց. «Էջմիածին», 2011, Թ., էջ 123-128, նկ. 3:

23 **Ա. Գեորգևան**, էջ 195:

24 **S. Der Nersessian, A. Mekhitarian**, *Armenian Miniatures from Isfahan*, Brussels, 1986, fig. 79.

25 Այստեղ եւ հետագայում արաբական թվանշանները մատենանշում են ձեռագրերի համարները՝ ըստ հոդվածին կից ներկայացված աղյուսակի:

26 «...եւ գնացին երկրքան ի միասին: Եւ ասէ Բսահակ ց'Աբրահամ հայր իւր, Նայր... ահա հոր եւ ահա փայր, ո՛ր է ոչխար յողջակեզ» (Ծն. ԻԲ. 7):

27 Տե՛ս "Encyclopedia Judaica", Jerusalem, 1971, v. IX, էջ 2:

28 Բսահակի մերկ, երբեմն լուսապսակով պարկեր հանդիպում ենք բյուզանդական արվեստում. "Lexikon der christlichen Ikonographie", էջ 27:

նեկ է հերքում մեջքին (Վիեննայի Մխիթարյան միաբանության մայրենադարանի Տճ 697²⁹, Երուսաղեմի Ս. Նաղորյանց վանքի մայրենադարանի Տճ 95³⁰, Նյու Յորքի Պիր-պոնս Մորգանի գրադարանի Տճ 803³¹, 1, 2, 4, 6, 10, 23՝ նկ. 4), և՛ առջևում (Մ 4818՝ նկ. 2, Մ 4992³², 8, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 22, 21, 24): Նայ մանրանկարիչները հազվադեպ կարող էին Իսահակին պատկերել աչքերը կապած (7) կամ փայր կրելիս (25): Պատկերագրական այս երկու տիպերը հիմնականում բնորոշ են երուսակյան արվեստին, իսկ դրանց ի հայտ գալը մեր մանրանկարչության մեջ, ըստ երևույթին, պայմանավորված է օտար ազդեցությամբ:

Ասործո ներկայությունը պատկերվում է ձեռքի (1, 2, 3, 4, 10, 12, 13) կամ հրեշտակի միջոցով (5, 7, 11, 14, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25): Վերջինս սովորաբար նկարվում է Աբրահամի ձեռքը բռնելու դիրքով (14, 20, 22, 25): Ըստ որում, Ասործո ներկայությունը հավասարող երկու մանրամասները՝ ձեռք և հրեշտակ, կարող են ընդհանրապես բացակայել (6, 8, 9, 15, 16, 17, 18): Եթե արևմտաերուսակյան արվեստում ձեռքի պատկերումը բնորոշ է հարկապես վաղ քրիստոնեական շրջանին³³, ապա մեզանում ԺԴ.-ԺԵ. դարերի արվեստում այն դեռևս արդիական է:

«Իսահակի գոհաբերության» տեսարանում պատկերվող կարևոր մանրամասներ են նաև ծառը և խոյր: Սրանց մասին հիշարարվում է Ծննդոց գրքի ԻԲ. 13-ում. «Նամբարձ Աբրահամ գազս իր և երես, և ահա խոյ մի կախնալ կայր գծառայն սարեկայ գեղջերաց³⁴, և գնաց Աբրահամ առ գլխոյն, և եհան գնա յողջակեզ փոխանակ Իսահակայ որդոյ իրոյ»:

Նախ անդրադառնանք ծառի պատկերին: Թե՛ հայկական և թե՛ քրիստոնեական մյուս արվեստներում ծառի փոխարեն հաճախ հանդիպում ենք թուփ, մացառ կամ ուղղակի ծառի ճյուղ (ճյուղեր): Դրա պատճառը, ըստ երևույթին, Ասորվածաշնչի թարգմանության տարբեր բնագրերն են, որոնցում խոսվում է և՛ ծառի, և՛ թփի, և՛ մացառի, և՛ սաբեկայի մասին: Փաստորեն, կարող ենք ասել, որ ծառի փոխարեն որևէ այլ բույս պատկերելը կախված է այն բանից, թե գոհաբերության տեսարանը պատկերելիս արվեստագետը Սուրբ Գրքի թարգմանության որ օրինակից է օգտվել: Այսպես չպետք է մոռանալ, որ սրբեղծագործելիս նկարիչները հաճախ օգտվում էին այս կամ այն նախօրինակից, ուստի, պակաս կարևոր չէ, թե նախօրինակ հանդիսացող սրբեղծագործության հեղինակը որ բնագրից է օգտվել:

Նկարաբնիկ է հարկապես Սուրբ Գրքի մեջ հիշարարվող «սարեկա» բառի թարգմանությունը. «Երբ. «սապեզ» կամ «սոպեզ», որ մեկնի թաւ, ոստալից, թուփ կամ վան-

29 H. Buschhausen und H., *Das Evangeliar Codex 697 der Mekhitaristen-Congregation zu Wien. Eine armenische Prachthandschrift der Jahrtausendwende und ihre spätantiken Vorbilder*, Berlin, 1981, S. 58 (6v).

30 B. Narkiss, M. Stone, A. Sanjian, fig. 94.

31 S. Der Nersessian, *Études Byzantines et Arméniennes (Byzantine and Armenian Studies)*, t. II, Louvain, 1973, fig. 416.

32 Armenia Sacra. Mémoire chrétienne des Arméniens (IV^e-XVIII^e siècle), Paris, 2007, N 154.

33 R. Gerhard, *Die Opferung Isaaks in der biblischen, jüdischen und christlichen Literatur und in der Kunst des 11. bis 13. Jahrhunderts in Italien*, Essen, 2002, էջ 151:

34 Երբ. բնագրում՝ «կախալ կայր ի մացառս յեղջերաց իրոց»:

դակաձև: ...Անուն անծանոթ փնկոյ. Սաբեկն ոստ մի ծառոյ թարգմանի, կամ երկնդի ծառ»³⁵: Եւ իսկապէս, մի շարք մանրանկարներում պարկերված ծառն ունի երկու ճյուղ (11, 13), անգամ ձեռագրերից մեկում ծառի երկնդությունը ցույց է տրված երկու փարբեր գույներով (նկ. 4): Ըստ երևույթին, երկու ճյուղերը համապատասխանում են խաչի երկու թևերին՝ այդպիսով խորհրդանշելով խաչը³⁶:

Եթե արևմտաւորապական ու բյուզանդական արվեստներում խոյը, որպէս կանոն, պարկերվում է ծառից (թփից) կապված, եւ առանձնահատուկ տիպ է համարվում ծառից կախված խոյը³⁷, ապա հայկական արվեստում հիմնականում տեսնում ենք հենց ծառից կախված, հաճախ ծառի ճյուղերի մեջ «խճճված» խոյի պարկեր: Այդպիսին է փեսա-բանը պարկերող մեր մանրանկարների զգալի մասը, ինչպէս նաեւ Աղթամարի Ս. Խաչ եկեղեցու հարավային ճակարի պարկերաքանդակը³⁸: Բացառություն են կազմում Ժ. դարի, այսպէս ասած, Էջմիածնի ավերարանի խմբի ձեռագրերի մանրանկարները (1, 2, 3), որտեղ «Իսահակի գոհաբերության» տեսարանում խոյը կապված է թփից եւ ոչ թե կախված ծառից (նկ. 1):

Ըստ երևույթին, դրա պատասխանը եւս պիտի փնտրենք Աստվածաշնչի թարգմանության այս կամ այն բնագրի մեջ: Եւ քանի որ Սուրբ Գրքի թարգմանության հայկական փարբերակում Ծննդոց գրքի ԻԲ.13-ում տեսնում ենք «խոյ մի կախեալ» եւ ոչ թե հունարեն թարգմանության (Յոթանասնից) «կախալ» փարբերակը, ուստի հասկանալի է դառնում հայկական արվեստում, եւ հատկապէս մանրանկարչության մեջ, ծառից կախված խոյի հաճախակի հանդես գալու պատճառը: Ձեռագրերում ունենք «Իսահակի գոհաբերության» տեսարանի օրինակներ, որտեղ համապատասխան հարվածում գրված է՝ «խոյն կախեալ» (5, 14, 17, 22): Եթե օտարների մոտ խոյը հաճախ պարկերվում է բնության մեջ կամ բլրի վրա, ապա այստեղ բնությունը ցույց տալու համար միայն հագվադեպ էին կիրառում լանդշաֆտային ֆոն (5, 20, 22, 25): Խոյը կարող է նաեւ չպարկերվել (25), ինչը, սակայն, առանձնապէս բնորոշ չէ հայ արվեստին:

«Իսահակի գոհաբերության» տեսարանում գոհասեղանը կարող է պարկերվել ուղղանկյան ձևով (4, 5, 8, 12, 15, 18, 25), խաչված ուրբերով սեղանի տեսքով (11, 13, 14, 16, 17, 20), կրակով (4, 7, 13, 23), աստիճաններով ու կրակով (1, 2, 3): Սրանցից բացի, մեր մանրանկարչության մեջ հանդիպում ենք նաեւ «շերտավոր», բարձր պարվանդանով, օվալաձև գոհասեղանի օրինակներ (7, 21, 23): Զոհասեղանը կարող է ընդհանրապէս բացակայել (6, 9, 22) կամ պարկերվել երկու անգամ. օրինակ՝ Զաքարիա Աղթամարցին 1357 թ. ձեռագրում պարկերել է մի ուղղանկյուն գոհասեղան, որի վրա Իսահակն է, իսկ փեսարանի վերեւում՝ եւս մեկը, որն արդեն աստիճանավոր է (նկ. 3): Նայկական մանրանկարչության մեջ փեսարանի պարկերման վաղ օրինակներում դեպի վեր բարձրացող աստիճաններով գոհասեղանն ունի անորիշ ձև (1, 2): Այս պարկերացությունն

35 «Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի», հ. Բ., Երևան, 1981, էջ 683:

36 Տե՛ս Ն. Քյոսեյան, Նայ միջնադարյան կերպարվեստի աստվածաբանության շուրջ. «Դավազներ հայ միջնադարյան արվեստի աստվածաբանության», Էջմիածին, 1995, էջ 11:

37 Տե՛ս «Lexikon der christlichen Ikonographie», էջ 24:

38 Տե՛ս S. Der Nersessian, *Aghtamar Church of The Holy Cross*, Cambridge, 1965, էջ 13, նկ. 22:

ամենայն հավանականությամբ սերում է վաղ քրիստոնեական շրջանի ոսկրե սրբապուփերից³⁹։ Անտիկ կամ հելլենիստական ավանդույթի ազդեցությամբ պետք է բացատրել նաև Էջմիածնի ավերարանում գոհասեղանի վերևում պարկերված դռան նմանվող փեղկը։ Ուշ անտիկ, վաղ քրիստոնեական ժամանակաշրջանում խորանների (գոհասեղանների) ճարտարապետության մեջ առկա է նմանաբայ դուռ, ինչպես օրինակ Ալեքսանդրիայի խորանը⁴⁰։ Նախկին ժամանակներին է, որ նույն Էջմիածնի ավերարանի մանրանկարում Բասահակի զգեստի վրա կարված չորս շրջանաձև սև նշանները եւս համարվում են պարկերագրական հին ավանդույթի մնացուկներ⁴¹։

Երբեմն բրվում են ուղեկցող երկու ծառաների եւ Էջի պարկերները (նկ. 2), որոնց մասին եւս խոսվում է Ծննդոց գրքի ԻԲ. 3-ում. «Եւ յարեաւ Աբրահամ ընդ առաօտն, համարեաց զԷջ իւր, եւ առ ընդ իւր երկուս ծառայս, եւ զԲասահակ զորդի իւր...»։

Նայկական ձեռագրերում «Բասահակի գոհաբերության» տեսարանը պարկերվում է երեք ձևով. ա) Էջով մեկ արված մանրանկարի տեսքով, բ) «Ավերման» հետ միասին (հիմնականում վերևի հարվածում՝ «Բասահակի գոհաբերությունը», ներքևում՝ «Ավերումը»), գ) որպես լուսանցային մանրանկար։ Տեսարանը տեղ է գտել նաև հմայիլների նկարագրողման մեջ⁴²։

«Բասահակի գոհաբերության» տեսարանը խորհրդանշում է փրկություն հավաքի միջոցով։ Եկեղեցական հայրերը մեկնել են հինկարակարանային այս դրվագը։

Այսպես, ըստ Մելիքոսի՝ խոյը Քրիստոսի խորհրդանիշն է. ինչպես Քրիստոս փրկեց մարդկությանը, այնպես էլ խոյը փրկեց կապկալված Բասահակին։ Կապանքներից փրկված Բասահակը խորհրդանշում է մեղքերից ազատված մարդկությանը։ Ծառը խորհրդանշում է խաչը։ Զոհաբերության վայրը համեմատվում է Երուսաղեմի հետ, իսկ գոհաբերության գնացող Բասահակը՝ Կանանիների գնացող Քրիստոսի հետ։ Ըստ Օրիգենեսի եւս Բասահակն ու խոյը խորհրդանշում են Քրիստոսին. փայտ կրող Բասահակը համեմատվում է խաչը կրող Քրիստոսի հետ։ Ըստ Իրենիոսի՝ Աբրահամը, որը ցանկանում է գոհաբերել որդուն, համեմատվում է Նայր Աստծո հետ, որը նվիրաբերում է իր որդուն մարդկության փրկության համար⁴³։

Աստծո նկարմամբ Աբրահամի հավաքի մասին կարդում ենք նաև Գաղատացիներին, Եբրայեցիներին ուղղված թղթերում. «Որպես Աբրահամ հաւարաց յԱստուած, եւ համարեցաւ նմա յարդարութիւն։ Գիտիցէ՞ք արդեւք, զի որք ի հաւարոց անտի են, նոքա են որդիք Աբրահամո» (Գաղատ. Գ. 6-7), «Նաւարովք մարոյց Աբրահամ ի փորձու-

39 Տե՛ս "Lexikon der christlichen Ikonographie", S. 27, Abb. 5. **J. Strzygowski**, *Das Etschmiadzin-Evangelar. Beiträge zur Geschichte der armenischen, ravnennatischen und syro-ägyptischen Kunst*, Wien-1891, էջ 66. Ս. **Տեր-Ներսիսյան**, Նայ արվեստը միջնադարում, Երևան, 1975, էջ 45։

40 Տե՛ս **A. M. Smith**, էջ 163, նկ. 4։

41 Տե՛ս **J. Strzygowski**, *Das Etschmiadzin-Evangelar. Beiträge zur Geschichte der armenischen, ravnennatischen und syro-ägyptischen Kunst*, էջ 55. Ս. **Տեր-Ներսիսյան**, Նայ արվեստը միջնադարում, էջ 45։

42 Տե՛ս "Armenia Sacra. Mémoire chrétienne des Arméniens (IV^e-XVIII^e siècle)", թ. 201-203։

43 Տե՛ս "Lexikon der christlichen Ikonographie", էջ 28-29 ։

թեան իւրում գիսահակ պատարագ. Եւ զմիամօրն մաքուցանէր, որոյ զաւերիսն ընկալեալ էր» (Երբ. ԺԱ. 17):

Փրկության գաղափարը քաղաքները քանդելու մեծապես մտադրել է մարդկությանը: Դրա վառ ապացույցը մահվան եւ փրկության վերաբերյալ դրվագների անընդհար ի հայտ գալն է արվեստում: Ա. Գրաբարը, օրինակ բերելով Ասործու նկարմամբ հավաքի շնորհիվ փրկված Նոյին, Աբրահամին, Իսահակին, Դանիելին (նաև Ղազարոսին «Ղազարոսի հարության» պետարանում), հավանական է համարում, որ նմանաբան փրկությունները հրեաները սրբազան են հենց իրենց փրկության համար⁴⁴: Փրկության «հրեական» օրինակներից հարկապես Իսահակի ու Դանիելի պատկերները շարքում հաճախ կարելի է պետքով կարգադրել որմնակարներում: Դա կարող է նշանակել՝ Ասորված, որ նախկինում փրկել է հավաքացյալ այս մարդկանց, կփրկի նաև հանգուցյալներին երկնային կյանքում⁴⁵:

Վաղ միջնադարում «Իսահակի գոհաբերության» պետարանը տարածված է եղել նաև հայկական կոթողների քանդակաշարերում (Գառնահովտի, Կողբի, Բերդաձորի, Արդվինի կոթողներ)⁴⁶, ըստ որում՝ եւ հինկարականային պետարանների շարքում, եւ ավերարանական ու փրկմանական թեմաներին զուգահեռ: Մեզանում եւս դա պարտադրական չէր, բանի որ վաղ քրիստոնեական շրջանում պիտի լիներ մի կերպար, որն արդեն ապացուցել էր իր հավասար առ Ասորված եւ դրա շնորհիվ ստացել փրկություն: Այսինքն՝ Աբրահամը քաղաքի ժամանակաշրջանում օրինակ պիտի ծառայեր մյուսների համար: Թերեւս նույն պարտադրանքայնությամբ պիտի բացատրել պետարանի ի հայտ գալը վաղ ձեռագրերի մանրանկարներում (Ժ. դար), թեւս պատկերագրական առումով հայկական մանրանկարչության եւ կոթողային քանդակի միջեւ գրեթե ոչ մի առնչություն չենք տեսնում:

Նկարաբերի է «Իսահակի գոհաբերության» «անցած ուղին» մեր մանրանկարչության մեջ: Ինչպես արդեն նշեցինք, պետարանն ի հայտ է գալիս վաղ շրջանի ձեռագրերում, որոնք եթե անգամ չեն ունեցել միեւնույն նախօրինակը, ապա գոնե պարզանք են ձեռագրերի միեւնույն խմբին: Խոսքն առաջին հերթին Ժ. դարի Էջմիածնի ավերարանի խմբի ձեռագրերի մասին է, որոնց անդրադարձանք վերելում: Դրանից հետո շուրջ երեք դար՝ ԺԱ. դարի սկզբներից մինչեւ ԺԳ. դարի վերջը, «Իսահակի գոհաբերության» պետարանը տարածում չի գտնում հայկական մանրանկարչության մեջ: Այնուհետեւ պետարանի բազմաթիվ օրինակներ հանդիպում ենք Վասպուրականի գրքարվեստում, ինչը, սակայն, այդ տարածաշրջանի համար նորություն համարել չի կարելի, բանի որ դեռեւ Ժ. դարի Աղթամարի Ս. Խաչ եկեղեցու հարավային ճակարին առկա է «Իսահակի գոհաբերությունը»: Նինկարականային սիրված պետարանի պատկերման վասպուրականյան ավանդույթը դարեր անց ի հայտ է գալիս եւ դեռ երկար պահպանվում է գրքարվեստում: ԺԴ. դարում պետարանը հանդիպում ենք նաև Թորոս Տարնուցու արվեստում, ԺԶ-ԺԷ.

44 Տե՛ս A. Grabar, *Cristian Iconography: A Study of Its Origins*, Princeton, 1968, էջ 14-15:

45 Տե՛ս անդ, էջ 10-11:

46 Տե՛ս Լ. Աղաբյան, Վաղ միջնադարյան հայկական քանդակը, Երևան, 1975:

դարերում՝ Նոր Զուղայում (Նակոր Զուղայեցի⁴⁷, Նայրապեդ Զուղայեցի, Սյունիանու Զուղայեցի), ԺԷ. դարում՝ Կարինում (Առաքել Գեղամեցի), անգամ՝ հեռավոր Լվովում (Ղազար Բաբերդացի)⁴⁸: Այսպիսով, բացառությամբ երեքդարյա ընդմիջման (որի մեջ մտնում է նաև կիլիկյան գրքարվեստը), հայկական մանրանկարչության պատմության մյուս բոլոր ժամանակահատվածներում հանդիպում ենք «Իսահակի գոհաբերության» փեսարանը: Անկասկած, դրանում մեծ բաժինն ընկնում է Վասպուրականին, որպեսզից հասած ձեռագրերը մանրանկարչական առումով թեև հաճախ նման են իրար, այդուհանդերձ, բազմաթիվ օրինակների մեջ հնարավոր է առանձնացնել պարկերագրության համար հեղափոխական փափեր:

47 Նակոր Զուղայեցու ծաղկած ձեռագրերից երկուսում առկա է «Իսահակի գոհաբերություն» փեսարանը՝ Երուսաղեմի Ս. Նակորյանց վանքի մարենադարանում պահվող Ն^թ 3424 Ավետարանում (1592 թ.)՝ պարկերված լուսանցքում փերսիային հափվածի հետ միասին եւ մինչեւ 1980 թ. Փարիզում գտնվող 1586 թ. ավերարանում, որը 1980 թ. Համբուրգի աճյուրում վաճառքի հանվելուց հետո այլևս երեսն չի եկել (**И. Драмбян, Акоп Джугаеци, Ереван, 2008, с. 93, 84-85**): Նշենք, որ երկու ձեռագրերն էլ նախկինում եղել են Սվաճյանի հավաքածուում:

48 Մ 351 ձեռագիրը, որի 9-րդ թերթին պարկերված է «Իսահակի գոհաբերությունը», Ղազար Բաբերդացին նկարագարող է Լվովի Հանկարար Ս. Ասրվածածին վանքում՝ 1616-19 թթ.: **Ա. Գեորգևան**, Հայ մանրանկարիչներ. Մարենագիտություն IX-XIX դդ., էջ 347:

ՎԱՏԵ ԱՎԵՏԻՍՅԱՆ

**ԼԱՏԻՆԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ԴԻՔՈՐՈՇՈՒՄԸ 1194-1219 ԹԹ.
ԿԻԼԻԿԻԱ-ԱՆՏԻՈՔՅԱՆ ՆԱԿԱՄԱՐՏՈՒԹՅԱՆ ՆԱԳՅՈՒՄ**

1194-1219 թթ. կիլիկիա-անտիոքյան հակամարտությունն ուղեկցվում էր ոչ միայն զինված բախումներով, այլ նաև գործուն քաղաքական պայքարով, որում ներգրավված էր նաև պապական Վոմբ՝ ի դեմս կաթողիկե հոգևորականության: Մա պապահական չէր, քանի որ Երուսաղեմի գրավումից հետո (1099 թ.) պապերն աստիճանաբար ուժեղացնում էին իրենց ազդեցությունը Լապինական Արևելքում և ընդհանրապես պարածաշրջանում՝ կապված Երուսաղեմի թագավորների անկում ապրող հեղինակության ու քրեական քրիստոնեական եկեղեցիների կողմից պապական գերիշխանության ճանաչման հետ:

Լապինական Եկեղեցու փոխհարաբերությունները քրեական եկեղեցիների հետ ուսումնասիրության այլ հարթություն է, սակայն իրավիճակի պարզաբանման համար նշենք մի քանի կարևոր փաստ. նախ կրոնն ու քաղաքականությունը միջնադարում այնքան կապված են եղել իրար հետ՝ «եկեղեցին բարոյական խոշոր հասարակություն է, ... որի պարույրները գրեթե միշտ կախարվել են քաղաքական ելուճների շրջանակի մեջ...»¹:

Նայ Եկեղեցին նույնպես զարգանում էր պարածաշրջանում ընթացող գործընթացների ազդեցության փակ և, պահպանելով սեփական հավատքի հանգանակը, մտնում է Վոմբի հետ սերպ հարաբերությունների մեջ: Մի շարք բարձրաստիճան հոգևորականներ նույնիսկ կոչվում էին եկեղեցիների միությանը: Նման դատարկություններ հարկապես արել է Տարսուսի թեմի առաջնորդ Ներսես արքեպիսկոպոս Լամբրոնացին իր բազմաթիվ թղթերում և նամակներում՝ խոսելով բոլոր քրիստոնեաների միասնության, կաթոլիկ հոգևորականության բարեխղճության մասին²:

Ասվածի ճշմարտացիության ամենանշանակալի ապացույցն այդ ժամանակահատվածում ծնված «Դաշանց թուղթ» կոչվող փաստաթուղթն է, որն ըստ ավանդության, գրել ու կնքել են Կոստանդինոս կայսրն (306-337 թթ.) ու Սեղեքսարոս պապը (314-335 թթ.)՝ մի կողմից, Տրդատ թագավորն (298-330 թթ.) ու Գրիգոր Լուսավորիչը (302-337 թթ.)՝ մյուս կողմից: Նախկինը է, որ պապն իբր Լուսավորչին փոխել է Վրաց, Աղվանից եկեղեցիների, Անտիոքի, Երուսաղեմի և Ալեքսանդրիայի պատրիարքների ձեռնադր-

1 Ն. Ադոնց, Պարմական ուսումնասիրություններ, Պարիս, 1948, էջ 153:

2 Տե՛ս ST. NERSES LE GRAND, *Recueil des historiens des croisades/RHC/ Doc. arméniens*, t. 1, P., 1869, էջ 569-578, 595-596. նաև Ներսեսի Լամբրոնացու Տարսուսի եպիսկոպոսի արեմաբանությունն. Ընդիր մարեմագիրք, Թուղթ առ Լեոն արքայ, Վենետիկ, 1865, էջ 207-248:

րության իրավունքը³: Այսպես դժվար չէ նկատել Լատինական Արևելքում փոխապատկերող դիրքի հասնելու հայկական ցանկությունն ու Կոստանդինուսի, Սեդեսպրոսի, Տրդատի ու Լուսավորչի անունների մարմնավորումը ժամանակակիցներին հայրնի Ֆրիդրիխ Շիկամորուսի (1152-1190 թթ.), Ինոկենիոս III-ի (1198-1216 թթ.), Լեոն II-ի (1198-1219 թթ.) և Գրիգոր Ապիրատի (1194-1203 թթ.) անունների հետ⁴:

Այս փաստաթուղթը կոչված էր արդարացնելու այն փոփոխությունները, որոնք սպասվում էին Տոմի հետ փոխհարաբերությունների արդյունքում: Ներսես Լամբրոնացին համոզված էր, որ եկեղեցական արարողությունների մեջ առանձին փոփոխությունները լուրջ անհանգստության պատճառ չեն կարող դառնալ⁵: Կարծես հենց նման փոփոխություններն են դրդել Նիկիայա-Քոնստանդինոպոլսի գրեթե, որ հայերն ու գերմանացիները ունեն շարք ընդհանուր հերերիկոսական ուսմունքներ, և, շեղվելով ճշմարիտ ուղուց, ինչպես օրենք պահպանում են բաներ, որոնք ուղղափառ քրիստոնյաների կողմից մերժվում են⁶:

Նման իրավիճակում էլ սկսվում է հերթական կիլիկիա-անտիոքյան հակամարտությունը, որի մեկնակեր կարելի է համարել 1193 թ. Լեոն II-ի կողմից Անտիոքի դուքս Բոհեմունդ III-ին (1163-1201 թթ.) գերելը⁷: Վերջինից պահանջում են գնալ մի շարք գիշտմունքի՝ այդ թվում նաև հանձնել Անտիոքը: Այդ նպատակով Անտիոք է ուղարկվում հայկական զորաջոկար, որը պահանջում է քաղաքի Ս. Նիկարիոս եկեղեցին անվանափոխել Ս. Սարգսի անունով, որն ըմբոսություն է առաջացնում ֆրանկ բարոնների մեջ⁸: Այս դավաճանական խնդրի կարող սրումն էլ ի հայտ է բերում երկու ժողովուրդները բաժանող զիժը, քանի որ այն կնշանակեր լատինական ծեսի փոխարինում հայկականով: Եւ հենց այսպես է, որ Անտիոքի պաշտպանությունն իր վրա է վերցնում պարսիսարք Էմերի Լիմոսացին (1141-1196 թթ.): Նա ժողով է գումարում Ս. Պետրոս Մայր տաճարում ու ձևավորում քաղաքային կոմունա՝ ինքն անձամբ դառնալով նրա ղեկին: Նրա խորհրդով քաղաքի բնակչությունն իշխան Ռայմունդին կարգում է դքսության խնամակալ և վանում հայկական ուժերն Անտիոքից⁹: Սա, չնայած այն բանին, որ Բոհեմունդ III-ն ու պարսիսարքն ունեին կոնֆլիկտ՝ կապված դուքսի՝ Թեոդորա Կոմենոսից ապօրինի բաժանվելու և անբարո Սիբիլայի հետ ամուսնանալու հետ¹⁰: Սակայն երբ խոսքն Անտիոքի հայկականացման մասին էր, լատին պարսիսարքը հավատարիմ է մնում իր կոչմանը:

3 Մանրամասների համար տե՛ս **Donat Vernier**, *Histoire du Patriarcat arménien catholique*, P., 1891, էջ 85-107:

4 Տե՛ս **Ա. Նովիսնիսյան**, Դավազներ հայ ազատագրական մարքի պարմության, գ. 1, Երևան, 1955, էջ 65:

5 Տե՛ս **Գ. Գրիգորյան**, Տասարակական-փիլիսոփայական միտքը հայկական Կիլիկիայում, Երևան, 1979, էջ 159:

6 Տե՛ս **Никита Хоният**, *История*, т. 2, СПб, 1862, էջ 64:

7 Տե՛ս **Смбат Спарамет**, *Летопись*, пер. **А. Галстян**, Е., 1974, էջ 112:

8 Տե՛ս **“L’ESTOIRE DE ERACLES”**, *RHC, Historiens occidentaux*, t. 2, P., 1859, էջ 209:

9 Տե՛ս **“La CONTINUATION DE GUILLAUME DE TYR (1184-1197)”**, par **M. Morgan**, P., 1982, էջ 167-169:

10 Տե՛ս **WILLIAM DE TYR**, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, www.thelatinlibrary.com/williamtyre/22.html.

Կիլիկիա-անտիոքյան հակամարտությունը նորից բորբոքվեց 1201 թ., երբ մահացավ Բոհեմունդ III-ը: Դեռևս կենդանության օրոք նա համաձայնել էր Անտիոքի գահին հանձնել հայկական արքունիքում ծնված իշխան Ռայմունդի մանկահասակ գավակ Ռայմունդ-Ռուբենին¹¹: Բայց Բոհեմունդ III-ի կրտսեր որդի Բոհեմունդ IV-ն Անտիոքի ֆրանկամեր քաղաքի կողմից հրավիրվեց գահակալելու դեռ հոր մահվան նախօրյակին¹²: Այս իրողության հետ չէր կարող համակերպվել Ռայմունդ-Ռուբենի հովանավոր Լեոն արքան, որը ևս դիմեց բոլոր հնարավոր միջոցներին՝ հարցն իր օգտին լուծելու համար:

Այս հակամարտության կրոնական կողմը հարկապես սրվում է Անտիոքի մեծ ու ազդեցիկ հունական համայնքի առկայության¹³ պայմաններում: Հունական համայնքի լուրջ ազդեցության մասին խոսում է այն փաստը, որ Ռուսամա իբն Մունկիզի հաղորդմամբ մոտ 1130-1140-ական թթ. Անտիոքի քաղաքագլուխը Թեոդոր իբն աս-Սաֆինն էր (Սաֆիերոս), որը քաղաքում ուներ հսկայական ազդեցություն¹⁴: Ու քանի որ Լեոնին պաշտպանում էր Անտիոքի հայ համայնքը, ապա պարզ է, որ հույն համայնքը պետք է բռնեց Բոհեմունդ IV-ի կողմը, որի միջոցով վերջինս ցանկանում էր վերականգնել քաղաքի հունական պարբիարությունը: Նման իրավիճակն ստիպում է նոր պարբիարք Պեդրոս Անգուլեմացուն (1196-1208 թթ.) անցնելու հայերի կողմը և ընդդիմանալու Բոհեմունդին¹⁵, չնայած նա 1201 թ. ճանաչել էր վեջինիս իշխանությունը: Բայց Իննոկենսիոս III Պապը, այնուամենայնիվ, փորձեց նրան պահել չափի մեջ¹⁶:

Պեդրոս Անգուլեմացու հայկական կողմնորոշումը պայմանավորված չէր միայն հունական քաղաքի առկայությամբ: Նշանակալի դեր ուներ նաև 1198 թ. լարին ծխակարգով Լեոնի թագադրումն ու պապի գերիշխանության ճանաչումը: Չմանրամասնելով թագադրության և դավանաբանական հարցերը¹⁷ նշենք միայն, որ պապի գերիշխանությունը ճանաչելու առումով Լեոնը կարարեց ընդամենը բանավոր զիջումներ, որը, սակայն, թույլ տվեց պահպանել լարինների հետ կնքված քաղաքական դաշինքը¹⁸: Դրա պտուղները երևացին շաք շուրով, երբ Անտիոքի ժառանգության հարցը Լեոնը վստահեց պապական կուրիայի իրավարարությանը: Այդ մասին վկայում են պապի հետ փոխանակված նամակագրությունն ու նրա պատվիրակների գործունեությունը¹⁹: Պապի առաջին երկու նվիրակները՝ Սովրեպոս Պրաքսիդի և Պեդրոս Մարակելա կարգինալները²⁰, Արևելք ժամանեցին համապատասխանաբար 1202 թ. նոյեմբերին ու 1203

11 Տե՛ս Смбат Спарамет, *Lemonuc*, էջ 114:

12 Տե՛ս René Grousset, *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem*, t. 3, P., 1936, էջ 246:

13 Տե՛ս Claude Cahen, *Le sceau de Thierry de Barneville, duc d'Antioche*, *Revue numismatique*, 6e série, t. 26, 1984, էջ 227:

14 Տե՛ս Усама Ибн Мункиз, *Книга назидания*, М., 1958, էջ 217:

15 Տե՛ս «L'ESTOIRE DE ERACLES», *RHC, Historiens occidentaux*, t. 2, էջ 313:

16 Տե՛ս René Grousset, *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem*, t. 3, էջ 251:

17 Տե՛ս այդ մասին մանրամասներ տես Ղ. Ալիշան, Սիսուան և Լեոն Մեծագործ, Վենետիկ, 1885, էջ 446-478. նաև Գ. Микаелян, *История киликийского армянского государства*, Е. 1952, էջ 155-164:

18 Տե՛ս Լ. Տեր-Պետրոսյան, Խաչակիրները և հայերը, Կ. Մ. Երևան, 2005, էջ 338:

19 Տե՛ս Ղ. Ալիշան, Սիսուան և Լեոն Մեծագործ, էջ 478, 491-496:

20 Հռոմեական կուրիայի յուրաքանչյուր կարդինալ պայմանական ամրագրվում էր Հռոմի ինչ-որ եկեղեցու և անվանվում այդ եկեղեցու սուրբ հովանավորի անունով:

թ. մարտին²¹: Կողմերի միջև հաշտություն հաստատելու ջանքերը արդյունք չգլեցին, քանի որ Սուրբերսի ու Պեպրոսի միջև նույնպես առկա էր փարաձայնություն. Սուրբերսն առաջարկում էր բանադրել Բռնեմունդին անգիջողականության համար, իսկ Պեպրոսը դեմ էր դրան և պաշտպանում էր վերջինիս շահերը: Ամբողջությամբ Լեոնի կողմն անցնելու համար Բնեմունդի III-ին խանգարում էր 1191 թ. հայերի կողմից նախկին քաճարական Բաղրաս ամրոցի գրավման փաստը: Տաճարականների հարցը սերտորեն կապված էր Անրիոթի ժառանգության հետ, քանի որ նրանք Բռնեմունդի դաշնակիցներ էին, ուստի այն լուծելու համար պապն առանձին դատավորներ կարգեց՝ ի դեմս Վալանիայի և Բիբլիոսի եպիսկոպոսների:

Պրաքսիդին և Մարակեյան այդպես էլ գործը չավարտեցին և 1205 թ. սկզբին բազմաթիվ ասպետների հետ անցան Կոստանդնուպոլիս²², որպես Պեպրոս Մարակեյան սկսեց զբաղվել խաչակրության ակտիվ քարոզով²³: Պապը ստիպված էր նշանակելու նոր քննիչներին, որոնք էին բարոններ Բերյուդը, Ֆորավալեն և Լուչերպոյի ու Թաբոր լեռան վանահայրերը: Մյուսն ամիսների ընթացքում մասին մեզ գրեթե ոչինչ հայտնի չէ²⁴, բայց դատելով Անրիոթի ու Կիլիկիայի հետագա զինված բախումներից, կարելի է եզրակացնել, որ նրանք ևս չկարողացան խաղաղություն հաստատել կողմերի միջև:

1205 թվականը նշանակալի էր նաև նրանով, որ Հռոմի պապը բանադրեց արդեն Լեոնին՝ Բաղրասը քաճարականներին վերադարձնելու նրա կոչերին չարձագանքելու համար²⁵:

Անրիոթի լաթին փարբը աստիճանաբար Պեպրոս Անգուլեմացու գլխավորությամբ ավելի կոշտ դիրքորոշում է որդեգրում Բռնեմունդի դեմ, որին նա հակադարձում է հունական փարբի ազատության ընդարձակմամբ: 1206/07 թթ. պարսիկների աթոռը Բռնեմունդը հանձնում է հույն Սիմեոն III-ին: Բնեմունդի պապը 1207 թ. մարտի 4-ին սպառնում է բանադրել իշխանին ու նրա կողմնակիցներին, եթե նրանք շարունակեն սատարել հույն պարսիկների: Սակայն այս նախազգուշացումն արդյունք չգլեց և 1208 թ. մարտին պապը հրապարակեց բանադրանքի կոնդակ²⁶:

Իր հերթին Պեպրոս Անգուլեմացին 1208 թ. հիվանդախնամների միաբանության հետ ապստամբություն է բարձրացնում՝ Անրիոթի դարպասները բացելով Լեոնի և Ռայմունդ-Ռուբենի առաջ: Նա Ս. Պեպրոսի քաճարում Ռայմունդ-Ռուբենին հռչակում է նաև Անրիոթի դուքս: Բայց այս ձեռնարկը շուտով ավարտվում է անհաջողությամբ, և Բռնեմունդը քաճարականների հետ քաղաքից վարարում է հայերին²⁷:

Նաղթանակից հետո Բռնեմունդ IV-ը Պեպրոս Անգուլեմացուն նկատում է բանար, որ-

21 Տե՛ս **Б. Бойчук**, *Амори II де Лузиньян*, Од. 2005, www.templiersinfo.ru/amori2deluzinyan/.

22 Տե՛ս **Жоффруа де Виллардуэн**, *История завоевания Костантинополя*, М. 2008, էջ 108. և *L'ESTOIRE DE ERACLESt*, RHC, Historiens occidentaux, т. 2, էջ 287:

23 Տե՛ս **Жоффруа де Виллардуэн**, *История завоевания Костантинополя*, էջ 123:

24 Տե՛ս **Ղ. Ալիշան**, Մխառն և Լեոն Մեծագործ, էջ 496:

25 Տե՛ս **René Grousset**, *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem*, т. 3, էջ 253:

26 Տե՛ս **Ղ. Ալիշան**, Մխառն և Լեոն Մեծագործ, էջ 498:

27 Տե՛ս **René Grousset**, *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem*, т. 3, էջ 255-257:

սկիզբից 1208 թ. հուլիսի 8-ին նա ծարավից մահանում է²⁸։ Ըստ Սմբատ Սպարապետի՝ Բոհեմունդը իր մարդկանց բանր է ուղարկում՝ առաջարկելով պարբերաբար իրեն ճանաչել որպես դուքս և ազատ արձակվել, սակայն նա մերժում է նրանց ու մահանում ծարավից²⁹։

Սրանից հետո Բոհեմունդը սկսում է բացահայտորեն արհամարհել պապի սպառնալիքներն ու անթիվ բանադրանքները։ Նա ոչ միայն չի ճանաչում նրա նշանակած (1209 թ. մարտ) նոր պարբերաբար Պերդոս Լաչեղոնացուն, այլև պապի այն հորդորներին, որ դուքսը չխանգարի Լաչեղոնացուն զբաղեցնել իր աթոռը, պարասխանեց հույն պարբերաբարի ներկայության երկարաձգմամբ մինչև 1213 թ.։ Նա նույնիսկ սկսեց չարձագանքել պապի նամակներին³⁰։ Դա ստիպեց Ինոկենտիոս III-ին 1210 թ. փաստացի ճանաչել Ռայմունդ-Ռուբենի իրավունքները՝ նրան թագ ուղարկելով³¹։ Պապը հարցը խաղաղ լուծելու ևս մեկ ապարդյուն փորձ է անում և Արևելք ուղարկում իր նվիրակ Սիկար Կրեմոնացուն³²։

Դժվար չէ կռահել, որ այս պայմաններում նոր պարբերաբար նույնպես անցնելու էր Լեոնի կողմը և հարելու 1216 թ. Բոհեմունդ IV-ի դեմ կազմակերպվող հերթական դավադրությանը։ Դավադիրների գլուխ Անրիոսի սենեկալ Աբարիան 1216 թ. մարտին քաղաքի դարբասները բացում է հայերի առջև³³։ Պերդոս Լաչեղոնացին մեծ շուքով Ռայմունդ-Ռուբենին օծում է իշխան։ Ինոկենտիոսի փոխարինած Նոնորիոս III պապը (1216-1227 թթ.) չի փոխում Նոմի քաղաքականությունը և 1217 թ. հուլիսի 29-ի հրովարտակով Անրիոսի ազնվականությունը կոչ է անում պաշտպանել Ռայմունդ-Ռուբենին³⁴։ Սակայն իրադարձություններն այլ կերպ են դասավորվում, և 1219թ. Բոհեմունդ IV-ը վերականգնում է իր իշխանությունը³⁵ վերջ դնելով այս հակամարտությանը։ Պերդոս Լաչեղոնացու մահը (1217 թ.) վերջնականորեն փակեց իր իշխանի վերածնունդությունից։

Սրանով, սակայն, չավարտվեց դավաճանական պայքարը Անրիոսի դեմ, որ կար դքսության գոյության ողջ ընթացքում։

Եթե փորձենք պարասխանել այն հարցին, թե ինչու էր ի վերջո Լեոն II-ը դիմել Լարինական եկեղեցու իրավարարությանը, ապա պետք է նշենք, որ ԺԲ. դարի վերջին Լարինական եկեղեցին Արևելքում ներկայանում էր ոչ միայն բազմաթիվ պարբերաբարություններով ու մենասպաններով, այլ նաև արդեն կայացած հոգևոր-ասպետական միաբանություններով, որոնք իրենցից հզոր գիտական ուժ էին ներկայացնում։ Ունենալով բազմաթիվ արտաքին ու ներքին խնդիրներ՝ Լեոնը չէր կարող այդ ամենը հաշվի չառնել

28 Stén «L'ESTOIRE DE ERACLES», *RHC, Historiens occidentaux*, t. 2, p. 313-314. նաև «LES GESTES DES CHIPROIS», *RHC, Documents arméniens*, t. 2, P. 1906, էջ 664։

29 Stén **Շմատ Շաբաներ, Պերդոս**, էջ 121։

30 Stén **René Grousset, Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem**, t. 3, էջ 257-259։

31 Stén **Շմատ Շաբաներ, Պերդոս**, էջ 122։

32 Stén **Ղ. Ալիշան**, Սիսուան և Լեոն Մեծագործ, էջ 499-500։

33 Stén «LES GESTES DES CHIPROIS», *RHC, Documents arméniens*, t. 2, էջ 665. նաև **Շմատ Շաբաներ, Պերդոս**, էջ 122-123։

34 Stén **René Grousset, Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem**, t. 3, էջ 260-263։

35 Stén «LES GESTES DES CHIPROIS», *RHC, Documents arméniens*, t. 2, էջ 665, 670։

ևս դուրս գալ Նոռմի դեմ: Ուստի նրա հիմնական խնդիրը Լապինական Եկեղեցու նպաստավոր դիրքորոշման ապահովումն էր, առավել ևս, որ Բռնեմունդ IV-ը խնդիրներ ուներ Նոռմի հետ: Բայց հարցի էությունն անընդհատ ավելի էր բարդանում, քանի որ արագ փոփոխվող իրադրությունը ստիպում էր պապական Նոռմին վարելու իր սեփական դիվանագիտական խաղը՝ անցնելով մեկ այս, մեկ այն կողմը: Երկու կողմերի վրա էլ իր իշխանությունը պարածելու համար, նա հաճախակի էր դիմում ,ամենաանհաս բանադրանքին՝ թույլ չտալով կողմերից որևէ մեկի լիակատար հաղթանակը: Այս ամենը պարզ էր քաղաքական այնպիսի տաղանդների համար ինչպիսիք էին Լևոնը և Բռնեմունդը, սակայն պայմանները ստիպում էին նրանց հարմարվելու իրականությանը և փնտրելու հարցի կարգավորման նոր միջոցներ:

ՏԻԳՐԱՆ ԱԼԵԶԱՆՅԱՆ
ԴԻԱՆՆԱ ՄԻՐԻՋԱՆՅԱՆ

ԴԱՇՏԱԳԵՄԻ 2011 Թ. ՊԵՂՈՒՄՆԵՐԸ
(նախնական հաղորդում)

Դաշպաղեմի միջնադարյան ամրոցը գտնվում է Արագածոտնի մարզի Դաշպաղեմ գյուղում (նախկին Ներքին Թալին), Թալին քաղաքից 5 կմ հարավ: Ամրոցը իշխող դիրք ունի Արարատյան դաշտավայրի նկատմամբ, սակայն ի տարբերություն միջնադարյան բերդ-ամրոցների, գուրկ է բնական անառիկությունից: Ամրոցի պաշտպանական համակարգը նրա բարձր պարսպապատերն են (նկ.1):

Դաշպաղեմի ամրոցում տարբեր ժամանակներում եւ տարբեր հարվածներում կարարվել են հնագիտական եւ վերականգնողական աշխատանքներ: Այսպես, ՄՀ հուշարձանների պահպանության եւ օգտագործման գլխավոր վարչության կարարած վերականգնման աշխատանքների ծրագրով 1989-1990 թթ. ամրոցի տարածքում կարարվել են պեղումներ, որի արդյունքում բացվել են պարիսպների հյուսիսային հարվածը, միջնաբերդի եւ հյուսիսային պարսպի միջեւ եղած տարածքը¹: 2005-2006 թթ. Պարամաշակոյային հուշարձանների պահպանության եւ զբոսաշրջության զարգացման պետական ծրագրի շրջանակներում կարարվել են Դաշպաղեմի ամրոցի ամրակայման եւ վերականգնման աշխատանքներ միջնաբերդի տարածքում: Հիշյալ ծրագրի շրջանակներում Իտալիայի՝ հայ մշակույթի ուսումնասիրության եւ վերականգնման կենտրոնի մասնակցությամբ պեղվել են Զաքարյանների պարսպի գլխավոր, կամարակապ մուտքի ներսի հարվածը եւ աշտարակները²:

Պետական ծրագրով 2011 թ. հոկտեմբերի 25-ին վերսկսվեցին Դաշպաղեմի միջնադարյան ամրոցի պեղումները՝ Պարամաշակոյային ժառանգության գիտահետազոտական կենտրոնի կողմից: Աշխատանքները կենտրոնացվեցին ամրոցի արևմտյան եւ հարավ-արևմտյան հարվածներում՝ միջնաբերդի եւ պարսպապատի միջև: Պեղման ենթակա ամբողջ տարածքը նախապես բաժանվեց 5x5 մ չափերի քառակուսիների, որոնցից յուրաքանչյուրը համարակալվեց արաբական թվով եւ լատինական այբուբենի տառերով (նկ. 2):

Նախորդ տարիներին այս հարվածում կարարված վերականգնման աշխատանքների արդյունքում կուտակված էր մեծ քանակությամբ շինարարական աղբ, որի հետա-

1 Տե՛ս Ե. Ասադրյան, Դաշպաղեմ ամրոցի 1989 -1990 թթ. պեղումների արդյունքները, ՄՀ-ում 1989-1990 թթ. դաշտային հնագիտական աշխատանքների արդյունքներին նվիրված գիտական նստաշրջան, զեկ. թեգ., Երևան, 1991, էջ 113-114:

2 Տե՛ս Գ. Սարգսյան, Դաշպաղեմի ամրոցը. «Նայ արվեստ», Երևան, 2007, հ. 3-4, էջ 35-37:

ցումով սկսվեցին աշխարանքները: Պեղվող քարածքի կենտրոնական մասը բավականին բարձր էր՝ ի տարբերություն միջնաբերդի և արևմտյան պարսպապարի փակ բացված հարվածների: Այդ տարբերությունն առաջացել է այդ հարվածը փութով սալահարակելու արդյունքում, իսկ պարսպապարի և միջնաբերդի հիմքերը բացվել են վերականգնման նպատակով կտրարված ստուգողական աշխարանքների միջոցին:

Շինարարական աղբի, թափված հողի ու քարի մաքրման ժամանակ հողի լիցքից շուրջ 2 մ խորությունից դուրս էին գալիս հիմնականում ԺԲ-ԺԶ. դարերին բնորոշ հասարակ և ջնարակած խեցանոթների բեկորներ:

Միջնաբերդի արևմտյան պարի և սալապար հրապարակի միջև ընկած քարածքում պեղումների միջոցին բացվել են միջնաբերդի հիմքերը, որոնք ամբողջությամբ դրված են փութի ժայռի վրա: Այս ամբողջ հարվածը լցված էր շինարարական և փայտ-սակառակ աղբով: D-4 քառակուսում բացվել են թոնիքի մնացորդներ. պահպանված մասի բարձրությունը 55 սմ է, պարերի հաստությունը՝ 7 սմ, քրամագիծը՝ 90 սմ: Թոնիքը փեղադրված էր ժայռի մեջ նախապես փորված շրջանաձև փոսում: Թոնիքի հարավային մասում պահպանվել էր նաև թոնիքի քարաշար ակը (նկ. 3):

Միջնաբերդի արևմտյան պարի հարակից հարվածում՝ ամբողջությամբ բացվեց ժայռը: Միջնաբերդի արևմտյան կիսակլոր աշտարակի մոտ՝ E-1 քառակուսում, մոտ 1,5 մ խորությամբ բացվեց կարաս՝ խաթարված վիճակում, որին փակցված N1 պայմանական համարակալումը: Անոթի կողքին բացվեցին 50 սմ քրամագծով, փութ քարերով շարված շրջանաձև օջախի մնացորդներ: Օջախի շրջանաձև պարագծի ոչ բոլոր քարերն են պահպանվել: Դարելով վերջինիս խորությունից և խեցեղենի նախնական թվագրումից՝ ԺԲ-ԺԶ. դարեր, ենթադրում ենք, որ օջախը ժամանակակից է միջնաբերդի պարիսպների կառուցմանը: Նիշյալ անոթը, օջախը և թոնիքն ամենայն հավանականությամբ համաժամանակյա են, քանզի նույն շերտից են գրնվել:

Բացված ժայռի որոշ հարվածներում հաճախ հանդիպում են կավով փոփանված հարվածներ, որով հավանաբար փորձ է արվել հարթեցնել փեղանքը՝ այն օգտագործելու նպատակով:

Պեղումներ կատարվեցին նաև պարսպի հարավ-արևմտյան անկյունում՝ B-2-3 քառակուսիներում: Այս հարվածում պարսպի շարվածքի ներքին ճակատը գրեթե չէր երևում: Կտրարված աշխարանքների արդյունքում պարզ ուրվագծվեց պարսպապարի շարվածքը, որի որոշ քարեր, սակայն, չէին պահպանվել: Միաժամանակ բացվում էր փութի սալահարակը: Աշխարանքներ իրականացվեցին նաև պարսպի հարավային՝ կիսակլոր աշտարակին կից՝ C-5, C-6 քառակուսիներում: Այս հարվածում հյուսիս-հարավ ուղղությամբ թողեցինք 1 մ լայնությամբ հողե շերտապար: Այսպիսով ևս մշակութային շերտը խաթարված էր:

Արևմտյան պարսպապարին կից կատարված պեղումներով բացվեց երկու հնձանի հոր: Սրանք նախկինում պեղվել են, այդ է վկայում հորերի կոնսերվացված լինելը (ծածկված էին պոլիէթիլենային կտրուով և լցված մանր խճով): Այս հարվածը, ամենայն հա-

վանականությամբ, պեղել է Եսայի Ասարյանը 1989-1990 թթ.³: Նորերին քվեցինք համապարասխան համարներ՝ N1, N2: Դրանցից N1 փոքր-ինչ ավելի խորն է, մյուսը՝ ավելի ծանծաղ. չափերն են՝ N1-117x153 սմ, խոր. 130 սմ, N2- 112x140 սմ, խոր. 110 սմ, (նկ. 5): N 2 հորի մեջ բացվել են ուշ շրջանում ներկառուցված թոնրի մնացորդներ, որոնք լուսանկարելուց և չափագրելուց հետո հեռացրեցինք՝ հորի մեջ առկա հողերը հանելու և ուսումնասիրելու նպատակով: Նորերը կիպ էին իրար՝ շուրթի հափվածում շարված ոչ մեծ, անմշակ բազալթ քարերով: Նորերի պատերը սվաղած էին կրով՝ անջրաթափանց դարձնելու նպատակով (հորերից մեկում՝ մինչև և հինգ շերտ): Դա հավանաբար հորերի վերանորոգման աշխատանքների արդյունք է: Նորերն ունեին ոչ հստակ ուղղանկյուն կառուցվածք՝ հարակին արված փոսիկով՝ գինու նստվածքի համար: Հնձանների առագաստներն առայժմ պեսանելի չեն, և չի բացառվում, որ գտնվում են կենտրոնական հափվածում՝ սալահարակի տակ: N 2՝ փոքր հորից, գտնվեց փոփ քարից պարասրված շրջանաձև երկու կափարիչ: Դրանցից մեկը (չափերն են 40x42 սմ, հաստ. 6 սմ), պահպանվել է ամբողջությամբ, ունի բռնակ՝ 6 սմ բարձրությամբ: Երկրորդն առանց բռնակի է, 44x47 սմ չափերի, կտրրված, բայց ամբողջացող է: Այն ունի փոքր գոգավորություն: Երկու կափարիչներն էլ հնձանների մաս չեն կազմում և դրանց առկայությունը հորերում պարահական է:

B-3-4 քառակուսիներում բացվել են 60 սմ պրամագիծ ունեցող երկու թոնիր: Դրանք բայբայված վիճակում էին, պատերի պահպանված բարձրությունը 10-12 սմ: Այս հափվածներից հանված էին փոփն սալահարակի որոշ քարեր և թոնիրները դրված էին հողի մեջ:

Պեղումներ կատարվեցին նաև հարավային, բարձր աշտարակի ներսում՝ իջնելով շուրջ 30 սմ, նախապես հեռացնելով շինարարական աղբը: Պարսպապարի հարավային մասում բացեցինք մոտ 50 սմ լայնությամբ խրամաք, որի արդյունքում ևս երևաց պարի շարվածքը:

B-6 քառակուսում բացվեց 80 սմ բարձրության, հյուսիս-հարավ ձգվող պարի մի հափված՝ շարված առանց շաղախի, կոպտաքաշ, երկրորդ օգտագործման քարերով: Նարավային մասում այն միանում է պարսպապարին, իսկ հյուսիսային հափվածում ավերակված է: Պարի մյուս երեսը բացելու խնդրով սկսեցինք աշխատել C-6, D-6 քառակուսիներում: Այս քառակուսիները տարածվում էին պարսպի հարավային հափվածում, կիսաբանդ, բարձր աշտարակի դիմաց: Այսպես մինչև 50 սմ խորությունից դեռ շինարարական աղբ էր դուրս գալիս: Մոտ 60 սմ խորության վրա երևացին մոտ 2 մ լայնության, արևելք-արևմուտք ձգվող պարի հետքեր: Այս մասում խորացանք մինչև 1 մ, որի արդյունքում բացվեցին նոր պատեր՝ ձևավորելով սենյակի նմանվող մի շինություն: Չի պեղվել միայն արևմտյան պարը, քանզի այն դուրս էր մնում մեր պեղումների տարածքից: Նարավային մասում այն ձևավորվում է կիսաբոլոր աշտարակի պարագծից առաջ դրված հենապարով, արևելյան մասում՝ նոր բացված, անկանոն, չոր շարվածք

3 Տե՛ս Ե. Ասարյան, Դաշտաղեմ ամրոցի 1989-1990 թթ. պեղումների արդյունքները, էջ 114:

ունեցող պատրվով, իսկ հյուսիսային մասում՝ վերը նշված արևելք-արևմուտք ձգվող պատրվով (նկ. 7):

ԳՏԱԾՈՆԵՐ - Դաշտագետի ամրոցի պեղումներից հայտնաբերված խեցեղենը թեև բազմաքանակ է, սակայն բեկորային վիճակում է: Մշակութային անխաթար շերտի չգոյության պայմաններում խեցեղենի թվագրությունը կատարվել է համեմատական նյութով⁴, ըստ որի, դրանք թվագրվում են ԺԲ-ԺԳ, և ԺԴ-ԺԶ. դարերով:

Նախնական դիտարկումներով նյութերը կարելի է բաժանել երեք հիմնական խմբի՝ հասարակ, ջնարակած և շինարարական խեցեղեն:

Հասարակ խեցեղենն ըստ գործառույթի բաժանվում է հերեյալ խմբերի՝ կարասներ, կճուճներ, սափորներ, քրեղաններ, խուփեր, ճրագներ: Թեև գրառները աչքի չեն ընկնում պարզապես հմտությամբ և հարդարման շքեղությամբ, սակայն կարևոր վկայություններ են վերոհիշյալ դարաշրջանների ամրոցաբնակների կենցաղի, ապրելակերպի վերաբերյալ:

Պեղումներից հայտնաբերված կարասները բեկորային են: Դրանք հիմնականում իրանների և շուրթերի հարվածներ են: Ուշագրավ է իրանի բեկորը, որը կրում է վերադիր ժապավենաձև գույր: Մեկ այլ բեկոր հարդարված է սանրագարդով և մաքուր քաղաղով: Հայտնաբերվել են նաև կարմրափայլ կարասի իրանի և շուրթի բեկորներ, որոնցից առավել ուշագրավ է պսակին ալիքազարդ կրող շուրթի կարմրափայլ բեկորը (նկ.10):

Կճուճները հարթ հատակով, գնդաձև իրանով, դուրս փովող շուրթով, մրապար ելուստավոր կանթերով անոթներ են: Կանթերից մեկը կրում է փորագիր խաչապատկեր (նկ. 11):

Հարկապես մեծաքանակ են թասերի և քրեղանների բեկորները, որոնց շարքում առանձնանում են կարմրափայլ մակերեսով օրինակները (նկ.12):

Սափորների բեկորները, պարզապես բարձրակ, մանրահատիկ կավից, ունեն կաթնագույն անգորպապ մակերես:

Խուփերի և բռնակների բեկորները հար և նման են Հայաստանի զարգացած միջնադարյան այլ հուշարձաններից հայտնի օրինակներին (նկ.13):

Հայտնաբերվել է նաև մրապար ձիթածրագի մեկ օրինակ:

Գրառների շարքում առանձնանում են երկու ծխամուրճերը, որոնցից մեկը գրեթե ամբողջական՝ պարբապով մոխրագույն կավից (նկ.14): Երկրորդ օրինակը կարմրափայլ է, գրեթե ամբողջական, գլխիկը մրապար է (նկ.15): Ջնարակած նյութերը թեև բեկորային են, սակայն հնարավոր է առանձնացնել ժամանակագրական երկու շրջան՝ ԺԲ-ԺԳ, և ԺԴ-ԺԶ. դարեր:

Առաջին ժամանակաշրջանին են վերաբերում դեղնականաչավուն երանգավորումով անոթի բեկորները, որոնք կրում են փորագիր եղանակով արված բուսական և երկ-

4 Զմմտ. A. Kalantaryan, G. Karakhanyan, H. Melkonyan, H. Petrosyan, N. Hakobyan, F. Babayan, A. Zhamkochyan, K. Nawasardyan, A. Hayrapetyan, *Armenia in the cultural context of East and West*, Yerevan, 2009:

րաչափական զարդեր (նկ. 16a/b): Երկրորդ շրջանին վերաբերող ջնարակած նյութերը աչքի են ընկնում պապրասպման ցածր որակով, հիմնականում առանց անգործի են: Նախ-ճապակե իրերի գրաձոները եզակի են:

Շինարարական խեցեղենի օրինակները մի քանիսն են, սակայն դրանց առկայությունը փաստում է այն մասին, որ ամրոցի տարածքում գտնվող եկեղեցին ունեցել է կղմինդրածածկ տանիք (նկ.17):

Ամրոցի պեղումներից հայտնաբերված մեծադե իրերը փոքրաթիվ են: Անխաթար մշակութային շերտ գրեթե չկա. այդ պայմաններում դրանց գտնվելը պարահական է, որը և հնարավորություն չի տալիս հստակ պարկերացում կազմելու շերտագրության և թվագրության մասին: Միջնաբերդի արևմտյան պարի մոտ գտնվել է 25 սմ երկարության երկաթե իր (ենթադրում ենք նիզակ): Թեև այն ամբողջական է, բայց բավականին քայքայված է (նկ.18):

C-6 քառակուսուց գտնվեց 3,7 սմ տրամագիծ ունեցող բրոնզե կոճակ (հնարավոր է գրահագգեստի): Այն ունի փոքր գոգավորություն, մակերեսին՝ կենտրոնից ճառագայթաձև ձգվող գծագրեր (նկ.19): Նույն հատվածից է նաև վարդյակազարդերով բրոնզե ապարանջանի բեկորը (նկ.20):

B-2 քառակուսուց գտնվեց 7,5 սմ տրամագիծ ունեցող հրանոթի գնդաձև արկ (նկ.21), որը հավանաբար վերաբերում է ամրոցի գոյության վերջին շրջանին՝ ԺԸ-ԺԹ. դարեր:

Գրաձոների թվում կան ևս քարե գործիքներ: Նայտնաբերվել է նաև սերդուլիկե ուտուր (նկ.22) և հարթ մակերեսով ապակե ապարանջանի բեկոր:

ՃԵՆԱՐԱՐԱՆԱԿԱՆՆԵՐ

ՆԱԿԱՌ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

բանասիրական գիյր. թեկնածու

ԳԵՂԱՄ ՏԵՐ-ԿԱՐԱՊԵՏՅԱՆ

Գեղամ Տեր-Կարապետյանը (Մշո Գեղամ) ԺԹ. դարավերջի եւ Ի. դարասկզբի արեւմտահայ «Գավառական գրականություն» կոչված գրական հոսանքի ուշագրավ դեմքերից է: Ճիշտ է, նա ժամանակակից ընթերցողներին քաջածանոթ չէ, բայց հայ գրականության պարմության մեջ իր համեայր արեղն ունի, եւ նրա կյանքն ու սրեղծագործությունը արժանի են նկարարման նրանով, որ ուրիշ ոչ մի գրողի սրեղծագործության մեջ այնքան հարագայր ու բազմակողմանիորեն չի բեկվել Տարունի գյուղացիության կյանքը, որբան Գեղամի, եւ ուրիշ ոչ մի գրող անմիջական, արեական մասնակիցը չի եղել Սասունի ու Մշո դաշրի փոթորկախառն իրողություններին ու խորապես վերապրել րարունահայության րառապանքները: Եւ մեր սերունդը, որ նախանձախնդիր է հայրենական պարմության փասրերին, մասնավորապես Սասունի եւ Մշո դաշրի ազարագրական շարժմանն ու րասնեինգի ողբերգությանը, պերք է կարողա, ճանաչի նրա սրեղծագործությունը:

Գեղամ Տեր-Կարապետյանը ծնվել է 1866 թ. Մշո դաշրի Խեյսյան գյուղում, գյուղական քահանա Կ. Տեր-Կարապետյանի ընրանիքում: Տառաճանաչություն սովորել է րանը , ապա հայրը րարել է Մշո Ս. Կարապետի ժառանգավորաց վարժարանը: 1880 թ. նա րեղավոթիվում է Նայոց միացյալ ընկերության մանկավարժ եւ րեսուչ Մկրրիչ Մարյանի դեկավարությամբ գործող Մուշի կենրորոնական դպրոցը, որի ազարասիրական մթնոլորրը նպասրում է նրա աշխարհայացքի ճեւավորմանը: Սակայն այսրեղ Գեղամը երկար չի մնում: 1882 թ. կիսար թողնելով ուսումը, իրրեւ գրագիր անցնում է աշխարանքի Ս. Կարապետ վանքում: Միաժամանակ ուսուցչություն է անում իր հայրենի Խեյսյանում: 1885-87 թթ. սովորել է Էջմիածնի հոգեոթ ճեւարանում: Պերք է երթաղրել, որ Գեղամին Էջմիածին գործողելու վերաերրյալ եղել է Ս. Կարապետ վանքի րնօրինության որոշում-միջնորդությունը: 1884 թվականից ընդհարումներով գրագրի պաշրուն է վարել Մուշի առաջնորդարանում:

Այս րարիներին Գեղամը հանդես է գալիս իրրեւ ժողովրդի ցավերին նվիրյալ մրավորական եւ գրող, իրրեւ Դաշնակցության պարասխանարու անդամ ու հասարակական գործիչ, իրրեւ հրապարակագիր եւ մամուլի աշխարակից, իրրեւ բանահավաք եւ ազգագրագեր: Նա դառնում է Տարունը ներկայացնող անձ եւ ժամանակաշրջանի բոլոր

փոթորկալից իրադարձությունների գործուն մասնակից՝ հաղորդակցվելով Կոմիտեի ակա-
նավոր գիտական և հասարակական գործիչների և դրսից Տարոն ժամանած նշանավոր
հայ անձանց հետ: 1908 թ. Օսմանյան սահմանադրությունից հետո նա ընկերվում է Օս-
մանյան խորհրդարանի պարզամավոր՝ լրացնելով մյուս ութ հայ պարզամավորների
շարքը: 1909 թ. սկզբին ժամանում է Ա. Պոլիս և որպես Մուշի ներկայացուցիչ դառնում
նաև Ազգային ժողովի անդամ: Այսպես Գեղամը լիովին նվիրվում է երեսփոխանի իր
պարտականություններին:

Իբրև պարզամավոր, նա ուներ գործունեության իր ծրագիրը, որ արագությամբ է
Դաշնակցության քաղաքական ու ընկերային դրույթները: Նա պետք է փորձեր խորհր-
դարանի որոշումների միջոցով կենսագործել Կոմիտեի ծրագրի կետերը Տարոն աշխա-
ռում: Ահա այդ կետերից մի քանիսը. ապահովել գաղթականների ու պանդուխտների վե-
րադարձը երկիր և վերականգնել նրանց հողային ու քաղաքացիական իրավունքները,
վերադարձնել համիդյան փառիկներին հայերից գրավված անշարժ կալվածքները, թույլ
Կոմիտեի քրիստոնյաներին գեղք կրել կամ մահմեդականներին նույնպես արգելել, վերացնել
հայերի համար պարսիկ դարձած համիդի գեղերը, թեթևացնել Կոմիտեի, պահպանել
Ազգային և եկեղեցական բոլոր առանձնաշնորհումները և այլն: Հույսով Գեղամը հա-
մոզվում է, որ իր ակնկալիքները և իրականությունը անհամարելի են: «Ամեն կերպով
կապացուցվի, որ Կոմիտեի պաշտոնյաները կը ջանան հայերը գրկել, իսկ հավասարա-
յուն, եղբայրություն մանավանդ արդարություն բառերը միմյան կոսակցություններու մեջ
կը հեղեղվին»¹, - գրում էր Տարոնի առաջնորդ Ներսես Խաթախանյանը: Օրինականու-
թյան քողի տակ գեղծումներ կատարողները ավագակներին և մարդասպաններին ձեռ-
բակալելու փոխարեն հետապնդում են «սահմանադրությանը ջերմ սիրով փարած հա-
յերը», նույնիսկ խուզարկում են Ս. Մշո Կարապետ վանքը: Մուշի թղթակիցը հեզան-
քով գրում է, որ Տարոնի հողային հարցը շար լավ կլուծվի, «Եթե պահանջողները, այդ
խեղճ ու կրակ գյուղացիները, Մուրադի կամուրջին վար թափվին՝ Եփրատի հատակը,
հողային հարցն ալ և գանդը Եփրատը պիտի լուծեն այն արբեն»²: Ավելորդ չէ այսպես
մեջ բերել «Ազգաբամար»՝ «Կացությունը Տարոնի մեջ» առաջնորդողից Կոմիտե, որուն
ամբողջական պարկերացում են Կոմիտեի Սահմանադրության երրորդ փոքրիկ իրավի-
ճակի մասին. «Մենք միամիտ չէինք՝ կարծելու համար, որ մեկ օրվան, մեկ փոքրիկ մեջ
երեկվա գազանները հրեշտակներ կդառնան, կամ 500 փոքրիկ բռնակալ Թուրքիան՝
ազատության, հավասարության և արդարության փառք երկիր մը: Սակայն մենք կը
հուսայինք օրեցօր, փարվելարի անձի ազատությունը, ազգերու հավասարությունը,
հասարակական արդարությունը ավելի լայնամասն ու խորամասն, ավելի կիրառվին կյան-
քին մեջ: Այս հույսով ալ կապրեինք, այդ գործուրանքով ալ ուժ ու թիկունք կուրայինք
սահմանադրական կառավարության, սահմանադրական պաշտոնյաներուն: Սակայն
հուսախաբվեցանք»³:

1 «Ընդունված», 1910, թ. 4032:

2 Անդ, թ. 4250:

3 «Ազգաբամար», 1911, թ. 303:

Խորհրդարանի նիստում (մայիսի 4, 1911 թ.) Գեղամը փաստեր է բերում Մուշի, Բիթլիսի, Մանազկերտի, Խարզանի, Բուլնուխի շրջաններում գործած ապօրինությունների մասին և առում, որ իր նպատակը չէ ցեղային խնդիրներ հարուցել. «Մենք կուզենք բուն ցավերը ներկայացնելով՝ դարման մը ձեռք բերել, հանուն արդարության, հանուն ցեղերու համերաշխության կեսական գործին»⁴: Խորհրդարանական ելույթներում նա բարձրացնում է հայ կանանց և աղջիկների առևանգման և բռնի կրոնափոխման, հայերի նկատմամբ գործադրված ռճիթների փաստեր: «Մենք չարագործներու պարծվիլը կը պահանջենք, որպեսզի չարիքները վերջ գտնեն, մինչ դժբախտաբար կը շարունակեն»⁵:

1911 թ. Կ. Պոլսում լույս է տեսնում Գեղամի «Նողային հարցը հայաբնակ նահանգներում մեզ» արժեքավոր աշխատությունը՝ հեղինակի կենդանության օրոք առանձին հրատարակված միակ գրքույկը, որը համարվել է փարվա ուշագրավ հրատարակություններից մեկը և նշանավոր գրող Ռուբեն Զարդարյանի կողմից գնահատվել է «որպես հակիրճ, բայց ամբողջական խորացումը հայ կյանքին արդի ամենևին հրապարակ հարցին»։ Թուրքիայում և Արևմտյան Նայասպանում լուծման կարգու խնդիրներից ամենացավազինը, կենսականորեն անհրաժեշտը հողային հարաբերությունների կարգավորումն էր։ Պարսիական չէ, Գեղամն այն բնութագրում էր որպես «արյուն-արցունքոյ վեճ»։ Երիտթուրքերի քաղաքականության ուղև ու ծուծն ըմբռնելով հանդերձ՝ Գեղամը հայտնում է, որ հայերի պահանջը բավարարելը բացառիկ շնորհ չէ, այլ օրինականության, արդարության պահանջ, որով Թուրքիայում բնակվող ազգերն ավելի կմերձենան իրար, կհասկանան ու կհարգեն միմյանց։

Գեղամի դեմոկրատական և մարդասիրական ըմբռնումներին բնորոշ են քրդերի մասին նրա դատողությունները։ Նրա կարծիքով հայերից հեղու ամենից ավելի զրկված խավը քուրդ ռայաներն են, որոնց շահագործում են իրենց բեկերն ու աղաները։ Յավային այն է, որ նրանք դառնում էին կույր գործիք ավագակաբար աշիրապետների և ավապարների ձեռքին, և եթե այդպես շարունակվի «անոնք վրանգավոր պիտի ըլլան հանդարտաբար և աշխատավոր ժողովրդին համար և պարտուհաս մը՝ երկրագործության զարգացումին»։ Եղեռնի օրերին հասարակվեց այդ կանխագուշակումը։

Երեսփոխանական պարտականություններին բոլորանվեր փրկված Գեղամի մասին Ե. Օրյանը գրում է, որ խորհրդարանում Գեղամի խոսակցության մշտական առարկան Մուշն էր՝ գյուղացիների վիճակը, բնությունները։ Եւ հինգ տարի հեղու էլ (1913) չէր փոխվել, բանի որ Մուշի վիճակը «միշտ միևնույնն է»։ Օրյանը միանգամայն դրական գծերով է ներկայացնում նրա դիմանկարը. «Ազու հանկուցիչ աչքերով, փխտուր ու խոնարհ դարավոր փառապանքի դրոշմը դեմքին վրա, վեհերոք մարդ մըն էր... Իր անուշ, բարի ու անվնաս բնավորությամբը ամենուն համակերպին եղած է... Բացի ազգային գործիչ մը ըլլալէ, գրագետ մըն ալ է ու առաջնակարգ փեղ մը կը գրավէ գավառացի գրողներու մեջ... գրական գողտրիկ էջեր արտադրած է, գավառի ցավերովը առեցուն»⁶։ Սա կեն-

4 Անդ, 1910, թ. 582:

5 Անդ:

6 Զարուի Գալամներնան (Եսերպել), Կեանքիս ճամբեն, դեմքեր, Անթիլիաս, 1952, էջ 214:

դանության օրոք Գեղամի գործունեությանը փրված առաջին ամբողջական գնահատականն էր:

Գեղամը ևս արևմտահայ գործիչները ապրում ու գործում էին վաղվա երազանքով: Բայց Առաջին համաշխարհային պատերազմը ամեն ինչ գլխիվայր շրջեց: Նայոց աշխարհը լցվում է ողբով ու հառաչանքով: Այդ օրերի վկա Զարուհի Գալամբերյանը գրում է. «Ներ Գեղամ, գլխիկդ ծուռ, փժգույն շրթունքներդ դառնության ամենեն լեղի բաժակին մեջ թաթխած, աչքերդ արցունքով լեցուն, հայրենիքիդ ավերակներուն վրա կողերգեիր: Մուշի քաղցը պլպուլ... գեշ խապրիկներ բերիր քու անուշիկ հայրենիքիդ մասին, ըսիր թե բոլոր հայությունը ջարդվեր, փղաթը խողխողվեր էին, ամենքն ալ, ափսոս, ամենքն ալ մահացուցեր էին ու հեյրո ավերակ, քարոքանդ ըրեր էին երկիրդ ու եկեղեցիդ... Այդ սուրբ փղերուն հարսությունները, զորս նկարագրելու համար անշուք կը գտնեիր ամենեն շողշողուն բառերդ, Դուն, Նայասրանի հոգին, այնքան համեստ ու այնքան խոնարհ»⁷:

Կ. Պոլսում հայ փարագիր մտավորականության մեջ Գեղամը չկար. ծանր հիվանդ էր՝ հայրենի երկրի կիզիչ կարոտն ու ցեղի վիթխարի ցավը սրբում (Ավ. Ահարոնյան): Նա մահացավ 1918 թ. նոյեմբերի 29-ին: Աճյունը ամփոփվեց Կ. Պոլսի Շիշլիի հայոց գերեզմանապարտը:

Աստված Գեղամ Տեր-Կարապետյանին օժտել էր սպեղծագործելու շնորհով, և նա, հասարակական բզմազբաղ գործունեությանը զուգահեռ, գրում էր հեքիաթներ, պատմվածքներ, ակնարկներ, թղթակցում պոստալայ մամուլին: Կյանքի ճշմարիտ պատկերները վեր հանելով՝ Գեղամը նվիրագործում էր «գավառական գրականության» հոսանքի հիմնական սկզբունքները: Նասարակական-գրական այդ հոսանքի ակունքների մոտ կանգնած են եղել Մկրտիչ Խրիմյանը և Գաբրիել Սրվանձբյանցը: Նրա կարկառուն կրողները եղան Գեղամը, Թվկապինցին, Ռ. Զարդարյանը: Նայրենի գրականությունը հայրենի հողի վրա՝ այս էր այդ հոսանքի հավաքող հանգանակը: Առաջավոր մտավորականության երազանքն էր ապրել ու գործել Մայր հայրենիքում: «Արդեն գրականություն մը, որ իր ուժերը, իր ներշնչումը փոխանակում ոգվույն մեջ չփնտրեր, չապրիր», - գրում էր Տիգրան Կամսարականը: Այս իրողությունը մտահոգել է նաև Նովի. Թումանյանին, որ «մեր բանաստեղծության ամենամեծ դժբախտությունը» համարել է երկրից հեռու լինելով՝ ժողովրդին, նրա սովորություններին ու լեզվին խորթանալը. մինչև այժմ մեր գրականությունը հարազատ հող չի ունեցել իր ուրբի փակ, մեծ մասով գաղութային գրականություն է եղել: «Բանաստեղծի ուրը հարազատ ու իրական հողի վրա պիտի լինի»⁸: Ամեն մի գրականության կենսական հիմքը հայրենի բնաշխարհն է, հայրենիքը՝ կենդանի իրականությամբ ժողովրդի բարոյաեղբրանական ու քաղաքական որոշակի դրսևորումներով:

Այս միտումները ավելի պարզորոշ ու մեկնի արտահայտել է Ռ. Զարդարյանը, գրե-

7 Տե՛ս **Նովի. Թումանյան**, Երկերի ժողովածու, հ. 4, 1969, էջ 300-301:

8 Անդ:

լով՝ «ռամիկի» հանգամանքով հանդես եկած «գավառական գրականությունն ինքն իսկ է մեր թրքահայ գրականության վաղվա բարեշրջությունը»⁹:

Գ. Տեր-Կարապետյանի սրելոծագործությունների ներշնչանքը Տարունի աշխարհն է, գյուղացիության կյանքը, հոգևոր արժեքները: Նա շոշափել է փարաբնույթ թեմաներ: Առաջին գեղարվեստական սրելոծագործությունը, որ փայագրվեց Պոլսի «Արևելքում» 1890 թ. (թ. 1943), «Սարգիս աղբարը» պատմվածքն է: «Մասիսում» շարունակում էին փայագրվել Մելքոն Կյուրճյանի պատկերները պանդուխտների կյանքից, իսկ երկու փարի առաջ լույս էր փռել Գրիգոր Զոհրապի «Այրին» նորավեպը: Նավահան է, որ դրանք նպաստել են գրական անդրանիկ սրելոծագործության նյութ դարձնելու իրեն մշտապես մտածող ու օրավուր ընդլայնվող պանդուխտության երևույթը, որ համագգային փագ-նապի փողիք էր փալիս: Գեղամը մինչ այդ հողվածներով անդրադարձել էր «Հարաշուր» պանդուխտությանը, լավ գիտեր դրա արմատները, պարճառներն ու հերետաքները: Առաջինը, որ աչքի է ընկնում՝ պատմվածքի անմիջականությունն է: Կենսական նյութը դարձնելով հիմք՝ նա սրելոծել է մի ամբողջական սրբառու հյուսվածք՝ վիպական փոքր ժանրին բնորոշ: Վշտակի երիտասարդ Սարգիսը հոր պարտքերը վճարելու համար որոշում է թողնել ընտանիքը և հեռանալ Պոլիս: Նեշտ էր Սարգսի համար բաժանվել կնոջից և երեխաներից: Ավանդական կապերով հողին կապված գեղջուկը մրմնոմով է թողնում ընտանեկան շենք: Այս մտքովը շեշտելով՝ հեղինակը հակադրվում է այն թյուր մտայնությանը, թե մարդիկ պանդուխտում են սովորության ուժով հեշտ վաստակ ունենալու ակնկալությամբ: Նա ուզում է համոզել, որ նույնիսկ Սարգսի նման ավանդապաշտ ու առաքինի մարդը կարող է այլակերպվել, անվերադարձ կործանվել, եթե ուրբի փակից սահել է հարագափ գեպիկը: Նա գիտակցում է լքված, քաղաքի անփարբերությանը ենթարկված, անճրկացած վիճակը, և ավելի է ուժգնանում մշտապես առկայծող կարոտի թախիծը հայրենի փան հանդեպ, ու իբրև փրկարար հանգրվան նա ապավինում է պապերի հողերին: Տիմա հայրենի հարկի փակ ծանր կյանքի հեռապարկերն այլևս անփանելի չի թվում, և արդեն «մեռնիմ կամ պարտքս առնեմ դառնամ» որոշումը զարնվելով իրականության բարին՝ փողի է փալիս «մեռնենք լե, իմ ազգ և ազինք գիս կը թաղեն» երանությամբ: Նրա մեջ հարստություն են գեղջկական առաքինությունները՝ սերը ընտանիքի հանդեպ ու հայրենի բնաշխարհի կարոտը: Բայց Սարգսին այլևս վիճակված չէր հայրենիք վերադառնալ. աշխատանք է գտնում, և փոխվում են հանգամանքները, միջավայրը: «Սարգիսը հերգեհերն փոխվեցավ, յուր շորն, յուր դեմքն, յուր սիրտն ալ հերը: Նա չէր հիշեր ալ փուն ու փող, յուր զբոսանքը երեկոյան զվարճություններն էին: Յուր կուշտը ու բոլոր օղի կար, յուր դրամը գինեփունները կերթային: Մոլորած էր»: Պատմվածքի սկզբում հնարավոր չէր ենթադրել, որ նա ընտանիքն ու երկիրը մոռանալու չափ ընկնելու է, բայց իրականությունը անողոր էր, իսկ սարգիսները՝ անզոր:

Պատմվածքի բովանդակության մյուս կողմը Մարիամի կերպարն է: Երբ նրան հոր-դորում են, որ երեխաներին ուղարկի իրենց մոռացած, բայց հաջողության մեջ գրավող

9 Ա. Զարդարյան, Յայգալույս, Երևան, 1959, էջ 506:

հոր մոտ, նա գայրությունով մերժում է. «Ի՞նչ կուզեք, իմ մաքաղ քրոջս ալ երթան կորին հոգով, մարմնով»: Մարիամի կերպարը գունեղ է, կենդանի ու հավասարի: Նա մարմնավորում է հայ գեղջկուհու ջերմ սերը, հասարակամությունը, դիմացկունությունը, հավատը պապենական ավանդներին, որ լավ երևում է նրա նամակում՝ ուղղված «իր կողակից Սարգսին, իր հեռավորին, իր սևավորին»: Արցունքով ցողված այդ նամակում նա աղաչում է կր դառնալ. «Հիկնաս, եկնաս գաս, պետք չէ քու փարեն, պետք չէ քու դատում... դարձիր քու քուն, աշխարհ ամեն մարդ իր քնին կապրի... քու թոնրի փոշին հագար հեղ աղեկ է քնն հըղի շաքարն», - այս խմաստուն ասացվածքների մեջ է երկի գաղափարական նպասակադրումը:

Այս երկը նշանակալից էր նաև երիտասարդ հեղինակի կենսահասարակ հայացքներ որդեգրելու, հասարակական ու գեղարվեստական ճիշտ ճանապարհին կանգնելու քրեակերպից:

Գեղամը հերպագայում էր արժանանում է պանդխտության թեման: Այդ շարքի գործերից են «Մայրամ ջոջիկը» (1895, «Արևելք»), «Եղսիկի պարագան» (1900, «Արևելք»), «Երկու քարի միայն» (1903, «Մասիս») և այլն:

«Երկու քարի միայն» պատկեր-քրոնիկում նա գրում է, թե դարավերջին պանդխտությունը այնքան էր առաջացել, որ սովորության ուժ էր ձեռք բերել, դարձել էր համընդհանուր հոգեբանություն. «դուրպաթ երթալը արդ ու ալի երթալ գալու օրինակ՝ մոտ, դուր ու գվարճալի ճամբորդություն մը կը համարվեր»: Կար ժամանակ, երբ «մտքերը կույս էին, սրբերը երկյուղած», երբ շինական համայնքը ապրում էր Աստուծո նորոգման ծնունդավայրի սրբազան վայրերին ու անցյալի հիշատակներին փարված: Եւ մարդիկ հավաստիացած էին, թե «Աստվածն էլ դարիպ է դարպութին մեջ»: Ով որ պանդխտության գնար, անարգ փախստական էր, օջախից վարված հեղգ գավակ: Եւ ափսոսում է գրողը, որ «այդ մութ, նեղ, արհավալից ուղին, այդ մի քուրիկ արահեպը երթալով սկսեց դուրել, լայնանալ...»: Բնչպես քրեանում ենք, պանդխտության ծավալումը Գեղամը բացատրում է նաև նահապետական բարքերի քայքայումով, շինականի՝ առ Աստվածն ու Եկեղեցին ունեցած ջերմեռանդության օրըստօրե պակասելով: Ցավալին այն է, որ ոչ մի ուժ չի կարող դադարեցնել այդ ընթացքը: Ահա Մկրտն, մոր թախանձանքին չի լսում եւ մեկնում է քնից՝ երդվելով երկու քարոց վերադառնալ: Բայց անցնում են քարիներ, իսկ նրանից լուր չկա: Եւ մայրը որոշում է նամակ գրել, այնպիսի թուղթ, որ «քարի վրա դնեն՝ հալի»՝ խոր հավատով ու հույսով: Օտարության մեջ դեզերող հայրենակարոտ սրբերում մայրական արցունքով ցողված քուրեղը արձագանք գրան: Մոր կերպարում խրաջված են կյանքի փորձով խմաստնացած հայ գեղջկուհիների առաքիլությունները, պաշտանմունքի հասնող որդիական սերը, ընտանեկան խաղաղության խոր ընթերցումը, որդու վերադարձի գորավոր հույսը:

Արևմտահայ մամուլը զբաղեցնող «լքյալ կանանց խնդրին» նույնպես արձագանքել է Գեղամը «Եղսիկի պարագան» պատկեր-քրոնիկով («Արևելք», 1900, թ. 4297): Մուշի առաջնորդարան է գալիս «քարոզի ու աղի արցունքով» ջրջնկված խնդրագիրը ձեռքին Եղսիկը՝ պահանջելով պանդխտությունից վերադարձնել իր ամուսինը: Այս իրողությունը

նրա գրչի փակ դառնում է սրբաշարժ պարմություն՝ հայ գեղջուկ հարսների անլուր փառապանքների, անապակ սիրո ու հավատարմության մասին: Գեղամը ակնհայտ վարպետությամբ կարողանում է երկու էջում հակիրճ ներկայացնել գեղջուկ աղջկա սիրո վեհությունն ու գեղեցկությունը, սահման չճանաչող հանդգնությունը սիրեցյալին հասնելու ճանապարհին, հերոսուհու միջավայրը, նահապետական կենցաղը: Եղսիկի անապակ սերը և հանդուգն փախուսարը սիրած փղայի՝ Նարութի հեպ, հիշեցնում է Անուշին, բայց Անուշի սիրո ողբերգությունը թաքնված է նահապետական կացութաձևի թանձր շերտերում, այնինչ Եղսիկի փառապանքները աղքատության և պանդխտության հեպեանք էին: Գեղամը ընդգծում է գեղջուկ հարսի սիրո խորությունը, հավատարմությունն ընտանեկան սրբությանն ու սիրած փղամարդուն, փասնվեց փարի Նարութը չկա, բայց Եղսիկը կարոտով է սպասում նրան. «Դարձուցեր զինքը, թող մերկ ու աղքատ լինի. կը դարինք, կը բանինք, ու Աստված կը պահե»»: Այսպես է մտածում նաև Գ. Զոհրապի Զարդարը: Որքան էլ գեղջկուհու սերը ժամանակի զոհավորում ուներ, նա այլ կերպ չէր կարող լինել, քան ներկայացրել է գրողը: Եղսիկի պարմությունը բնորոշ է գյուղական աշխարհի հագարավոր կանանց, որոնք անթեղած կարոտն ու վիշտը՝ կրում էին դառն ճակարագրի իրենց բաժինը:

«Մայրամ ջոջիկը» մեզ հայրնի փապգրված երկրորդ սրբաժագործությունն է: («Արևելք», 1895, նոյեմբեր-դեկտեմբեր) պարմվածքի բովանդակությունը արևմտական խեղճության և աղքատության հեպեանքով գյուղական ընտանիքի փլուզումն է, որ լեցուն է ողբերգական իրադարձություններով: Տխուր ու հավասարի պարկերներով բացահայտելով իր հերոսների կյանքի ծանր էջերը՝ գրողը մեզ փանում է այն աշխարհը, ուր սկսվել է ընտանիքի կործանումը:

Մայրամ ջոջիկը օժտված է առաքինի հարկություններով: Ամեն նեղություն անպեստում էր, երբ հիշում էր պանդխտության մեջ գտնվող մեկուճար որդուն. «ինքը կենդանի մաքաղ մեր Տոնականի անուշ արևուն»»: Լսելով պանդուխտ որդու մահվան լուրը՝ մայրը առանց լացի արքասանում է. «Գոհանամ քու դարկյախեն, Աստված» և ուրիշ ոչինչ: Բողոք էր, թե համակերպում, դժվար է ասել. դա բնավեր օջախը ողբացող և որդուն կորցրած մոր սրբամորմոք թառանց էր առ Աստված: Մայրական ոգին չափազանց պրկվելուց ի վերջո կտրվում է: Մայրամը կորցնում է հոգեկան հավասարակշռությունը:

Նորավեպին հապուկ սեղմությամբ և արքահայրչականությամբ է գրված հանգուցալուծումը: Անհնար է չհուզվել կարդալով պանդուխտ Տոնականի սրբառու լամակը՝ ուղղված մորը: Այսպեղ ևս փայլում է Գեղամի փաղանդը: Մակավ փողերի մեջ որքան հուզականություն, կարոտ, ճակարագրի հեպ հուսահատ մարդու համակերպվածություն, երիտասարդ կնոջ բախտի համար մրահոգություն կա: Նույն սրբաճմլիկ պարկերն է Վարդեի (հարսի) նկարագիրը: Վերջին պահին խնդրում է Տոնականի գութանի խարզանը ու «Այս, Տոնական» ասելով՝ հանգչում է: Պարմվածքը բավականին ներգործուն է ու փապվորիչ: Գրողը կարողացել է գրնել ընթերցողի հոգին թափանցելու ուղին:

Նույն փարում Գեղամը փապգրում է «Նողարերը և դրամարերը» վիպակը («Արևելք», 1895, թ. 3546-3559), որ արձագանքն է քրեաջան աշխարանքով ապրող

երկրագործի ու նրա քրքիրնով ուռճացող դրամադեր-վաշխառուի հարաբերությունների: Նահապետական բարբերի՝ դարերով սրբագործված կացութաձևի հեղաբեկման պարճառներից մեկն էլ գրողը համարում է վաշխառուական կապիպալի հայտնվելը գյուղական միջավայրում: Իրենց ընչաքաղցությանն ու կուրակման փրկչին հագուորդ փառու համար անողաքաբար ծծում են միամիտ գյուղացու արյունը: Այդպիսին է Կրոնիկ Սարքուն: Գեղամը բացահայտում է Արևմտյան Նայասպանում լայն փարածում գրած միքիպայության-կիսրարության երևույթի չարաղեպ հերոսանքները: «Այս միքիպաները պարիժ մըն են գյուղացուն, փորձանք, որք Կրոնիկի պես կը քաշեն, կառնեն անոնց քրքամբ վասարկածներն, հերոսաբար՝ ամենամեծագ թացառությամբ, գարշելի գզվելի են հողագործներուն, զորս սրբանց կարեն, երեսանց կը պարվեն՝ արորը ակոսին հեր վարել կարենալու համար»:

Գրողը Սարքոյին բնութագրում է մարմնով ու հոգով, «բանիվ ու գործով»՝ մի հրեշ: Այս մարդուը փրանալով ոսկիների՝ դարձել է ամբարշտական, բարոյագուրկ, թունավոր ու վրանգավոր գյուղական պարզ միջավայրի համար: Նողագործ գեղջուկներին համարում է ստոր արարածներ, անարգում է նրանց բարեպաշտական զգացումները, պախարակում է այն, «ինչ որ ազնիվ էր, սուրբ էր, ամեն անոնք, որ աղքատ էին»: Նրա կարծիքով, ով դրամ չուներ, արժանիք, պարիվ ունենալ չէր կարող, մարդ չէր:

Վիպակի բուն նյութը բովանդակալից է, հյուրեղ, խոստուն ու վառ պարկերներով: Սյուժեի զարգացման ընթացքում երևանակում են վաշխառուի բնավորության գծերը: Սարքուն խորամանկ է, ամբարշտական, խարդախ, չար, բռի, հարստությունը նրա մեջ մեղցրել է ամեն մարդկային զգացում: Նույնիսկ արարածնապես բարեպաշտ երևալու հոգսը չունի. միակ աստվածը փողն է. «Էդ Սարքուն,- բողոքում է գյուղացիներից մեկը,- Աստուծո երեսն ինկեր է, ոչ մեծ կը ճանչնա, ոչ պզտիկ, ոչ չար, ոչ բարի... դժոխքի որդի է... կյանքս եկավ կերթա, էդպես փուն մարդ ոչ լսեր, ոչ փեսեր եմ...»: Գյուղացիները զարմանում են, որ նույն միջավայրից սերված մեկը կարող է ձեռքը երկաթել եկեղեցու մատուռներին: Սարքուն սեպի պես խրվել է երկրագործի կյանքի մեջ և քայքայում է նրան նյութապես ու բարոյապես: 80-90-ական թվականներին վաշխառությունը հիմնականում կենտրոնացած էր թուրք և թուրք աղաների ձեռքին: Պետական հարկերն ու փութերը, և դրանց գանձման անմարդկային կերպերը, համարաբար կաշառակերությունը քայքայում էին գյուղացիությանը: Գեղամի բացասական կերպարները հեռահար ակնարկի ուժ ունեն, բացահայտում էին հայկական գավառներում սուլթանական բռնակալության կրկի փակ հեծող հայ աշխարհի ծանր կացությունը:

Վերջում հայր սուրբը, իբրև պարիժ, նգովում է վաշխառուին: Բայց Գեղամը երկրի վրա չփրկներով չարը պարծերու կովաններ՝ չէր կարող հաշտվել այն մարքի հեր, որ չարն ընդհանրապես անպարիժ է մնալու, և ընթերցողին մխիթարում էր, թե «Աստված դարապարից Կրոնիկը»՝ կուրացներով և խոցերով պարելով նրան:

Նշակալից է «Փոր-մշակը» պարմվածքը, որը լույս տեսավ «Մասիսում», (1902, թ. 18) և համարվեց «կյանքի իրական պարկեր մը ներկայացնող» գործ:

«Փոր-մշակը» անփեր ու միայնակ Հոբոն է, որ փասներկու-փասներեք փրեկան

յղա՝ հոսքի և վարձվում հողատեր Մխոյի մոտ, որը անգթորեն բանեցնում է նրան, բամբում պապանեկան ուժն ու եռանդը, բայքայում ատողությունը և ի վերջո անվարձ թողնում:

Մութ գույներով է պարկերված փոքրիկ մշակների քրտինքը լափող Մխոն. անգութ է, ժլատ, կռպիտ, շողոքորթ, խաբեհա, հեղինակի դիպուկ բնութագրմամբ՝ «սանտրերով ծեծված երեսն ու սիրտը»: Դրան հակառակ՝ գործունեություն և անթաքայց համակրանքով է ներկայացված գեղջուկ որբը: Տասը տարի Ըոքրոն բարձ է տալիս իր գոյությունը հողատիրոջ դռանը իբրև «հողագործի եփված, թափված, մեքենա մը՝ անգութ մեքենավարի ձեռքը: Անբացարկելի սպորտության մեջ պահված, անվարձ, անհավալ, մարմնով՝ պավարներու աղբերուն, սրտով՝ հայտյանքի, նախապինքի տիպից մեջ գոր ու գիշեր»: Արդարությունն ու գութ չկար, ոչ էլ արդարադատություն: Տարիներ շարունակ ճգնված հոգին ելք էր որոնում, սփռվանք: Երկրի վրա գութ չգտնելով՝ դառնացած մշակը դիմում է Աստծուն, սրբերին: Սրբերի դուռը ուղարկելով իր հերոսին՝ հեղինակը հեղեղել է կերպարի զարգացման ներքին պրամաբանությանը: Միջավայրի ծնունդ լինելով՝ նա ավելին չէր կարող անել, բան Աստծուն դիմելը: Ըոքրոն Տարոնի Գիթորն է: Բազազ Արարմի փոխարեն նրա արյունն է ծծում հողատեր Մխոն: Փշրված է Ըոքրոյի կյանքը, բայց նա դեռ իր ուսերին փանում է դաժան ճակատագրի բեռը՝ միակ հույսը ունենալով աներևույթ Աստծու սփռվանքը:

ԺԹ. դ. մտավոր գործիչներից շարերի նման Գեղամը ես հայ ժողովրդի ազատագրական պայքարի, լուսավորության, հասարակական խնդիրներում շոշափելի դեր էր հասկացնում Եկեղեցուն և հոգևորականությանը: Եւ, սակայն, շարերի նման աչք չէր փակում, ավելին՝ չափազանց անգիջում էր վերջիններիս թերությունների հանդեպ:

Վիպական գործողությունների կենտրոնում տիրացու Մարտուն է և նրա գործընկեր գյուղապետ Մարգարը: Նրանց կերպարների բացահայտմանը գուցենթաց պարզվում է նահապետական կյանքի ու կենցաղի, բարքերի, հոգևոր ու նյութական շահագրգռությունների մի ամբողջ աշխարհ՝ իր ամենամուրբ ծալքերով:

Ս. Կարապետի վանքում գեղջուկ Մարտուն փոքրավոր էր: Տարիներ մնալով վանքում՝ «պերք էր հավաքել ուռճանար, սիրտը սրբանար, վարքն անուշնար», բայց հակառակը՝ նա քուն էր վերադառնում «լի ունայնությամբ, սպոր խռիւրով ու գործերով»: Նեղի-նակը Նարեկացու խոսքով եզրակացնում է՝ Մարտուն վանք «մտանէր աղօթադաւնեակ և եղանէր ագոս»: Որքան էլ Գեղամը խորին երախտիքով էր համակված հոգակալոր վանքի նկատմամբ, ուր ինքը ժառանգավորացի սան էր եղել ու գրագիր, այնուամենայնիվ չէր կարող հանդուրժել հոռի բարքերը: Երբ Ս. Խրիմյանը դարձավ Տարոնի առաջնորդ և վանահայր, կոխվ հայրաբարեց այնպեղ բուն դրած «մոտ բարքերին»: Մարտուն առիթը բաց չէր թողնում իր կիսապ-պոսապ գիտելիքներով շլացնելու շրջապարք: Նա մեծամտությամբ էր, ամբարտապանանում, ծաղրում գյուղական քահանաներին, արհամարհում խեղճ ռամիկներին, նույնիսկ ուրանում ծնողներին, մերկ ու սոված քույր ու եղբայրներին: «Մարտուն Էնքան ծանր կը ծախեր զինք, որ խեղճ ծնողները, Խաչոն ու Մաքոն չէին իշխեր մոտենալ կամ խոսիլ: Բերանը կը օգրեր (ծռել), երեսները կը թովեցներ, աչքով կը

խոյրդարկար վրանիս»։ Գյուղացիները բողոքում են նրա գոփող էությունից. «գեղի Կունն ավերեցավ Կիրացուի ձեռքին»։ Նրանց համար անսրանելի էին դարձել Մարտիկի պար-
պամապյանները, և նրանք դիմում են պարկան իշխանություններին՝ կարգի բերելու Կի-
րացուին։ Մարտիկին աստիճանագրելում են, բայց նա վանքի հայր սուրբի միջնորդությամբ
դառնում է նույն գյուղի քահանա՝ Տեր Ղուկաս, և շահապաշտությունները շարունակ-
վում են։ Վիպական գործողությունները նոր ընթացք են ստանում։ Տեր Ղուկաս դարձած
Կիրացու Մարտիկն իր բնույթը չի փոխում, «հեղ Կաթին մարնա, հեղ Խոզվույն ելնա»։ Ոգ-
նիի փշերի պես սկսեց ցույց տալ իր վարքի վատ կողմերը։ «Ասեղին՝ գնա ըսիք, գեղեցուն
բերինք», - պարկերավոր այդպես էին բնութագրում նրա նոր նշանակումը։

Վեպում երևում է անարժանություն քահանայության հասած Կիրացուի հոգու ողջ
անանկությունը. փոքրիկ ու անհոգի մարդ, որի համար որևէ սրբություն գոյություն չու-
նի, բարության ու շիտակության հեղ անհաշիվ է, գրպարպող ու կոկարար։ Նմանների
նկարմամբ անողորմ է հեղինակը, քրիստոնեական ներողամտության արժանի չեն, որով-
հեղև դրանք «որոն են ի մեջ ցորենոյ»։

Վեպում հանդես եկող հոգևորականներից միայն վանքի Կ. Նայր սուրբն է ըստ ամե-
նայնի քննադատված, մյուսները այս կամ այն կերպ մարմնավորում են Գեղամի պար-
կերացումները հասարակությանը պիպանի հոգևորականի վերաբերյալ։ Դրանցից են
Տեր Գևորգն ու Գրիգորը, որ ավանդական բարք ու վարքով, մրաժեղակեպով և նույ-
նիսկ նյութական դրությամբ ռանչաբարներից չեն տարբերվում։ Խղճամիտ ու բարի Տեր
Գրիգորը, որ մի կտոր հացի տեր է դարձնում Ղուկասի հալածանքներին թիրախ դարձած
ժամկետ Խոջի ընտանիքին, ասում է՝ «Ավերարան կարդացողը գրեղություն կանի»։

Ներաբերքի է Տեր Մովսեսի կերպարը, որ չնայած մինչև խոր ծերություն քահանա-
յություն անելուն, իր գավակներին խրաբում է հողագործ դառնալ, հոբաղ, մշակ լինել։
Նոյնն ապավինելու և քրտինքով ապրելու խրիմյանական գաղափարը բնորոշ է Գեղա-
մի աշխարհայեցողությանը։ Գրողի բնատուր տաղանդը իր կենտրոն կնիքը դրել է ամեն
պարկերի, տեսարանի, բնանակարի, կերպարի վրա ու ստեղծել կենդանի իրականությամբ
շնչող մեր պարմության հուշ դարձած կյանքն արպացուող ստեղծագործություն,
որի արանքում չեն խցկվել, ինչպես Ն. Մաթևոսյանն է ասում, ոչ լավ, ոչ վատ գրքեր, իր
տեսած, զգացած, իր լեզվով մրաժեղակերպով ու գրեղակերպով մարտցած։

Իր ստեղծագործություններում Գեղամը անտարբեր չի անցել նահապետական
միջավայրում խոր արմատներ նկատած սնտրիապաշտության, նախապաշարմունքնե-
րի կողքով, որոնք թշվառության նորանոր դոմեր էին բացում գյուղացու առաջ։ Դրա-
նից ճարպկորեն օգտվում էին զանազան թղթաբացներ, գուշակներ։ «Վեցհազարյակն
ու թղթարար Մարտիկ» վիպակում («Արևելք», 1903) աչքի է ընկնում Թորեի կերպարը,
որ Գեղամի տաղանդի փայլուն դրսևորումներից է։ Նա թեև «ունայնություն ունայնությա-
նից և ամեն ինչ ընդունայն է» կարգախոսով է կենցաղավարում և «ծով ու ցամաքը կը
բնեն, այլ՝ աչքծակ-ագահ է, հոր գերեզմանն անգամ անվարձ փորել չի գիտեր»։ Գեղամը
լավ գիտեր, որ թղթարարների սրվար մեծամասնության նպատակը նյութական է։

Այս բնույթի մյուս երկերում Գեղամը մի կողմից ցույց է տալիս գյուղացու միամիտ

հավաքը («Թ-թաքացը», «Մրսահիվանդը», «Լեպար կինը»), մյուս դեպքում՝ ցավով արձանագրում եղելությունը («Այրի Ասիկը», «Գեղացիի նախապաշարում»):

«Թ-թաքացը» (1902, թ. 18) ժամանակին արժանացել է գրական հասարակայնության ուշադրությանը: Լույս ընծայման հաջորդ օրը խմբագրություն է եկել Թ-ովմաս Թ-երգյանը և իր բարձր կարծիքն է արտահայտել «այդ գավառային հարագար գրականության գոհարին վրա», իսկ Առանձարը «Մուրճին» է ուղարկում այն՝ որպես հաջողված նմուշ արևմտահայ գավառական գրականության: Պարմվածքի յուրաքանչյուր պատկերը, յուրաքանչյուր փողը իմաստավորված է: Նեղինակի բուն ասելիքը կրող վերջին հարվածում ճարահարյալ գյուղացին ի սեր որդու ապաքինման (որդին արդեն ապաքինվել էր, բայց թղթաբացի դուռը գնացող հայրը փողյակ չէր) խոստանում է՝ «Ծնած կով մը հորթով կը բերեմ բեզի... թողթ մը բանաս, ճար մ'ենիս փղեկանս»: Գրքացը «ցնցվելով, գլուխը վեր առավ, ժպտուն նշաններ ցույցին երեսին»:

Պարմվածքում հեղինակը բացարձակապես մերժում է գրքացությունը, չարիք է համարում այն, ապա «Մրսահիվանդը» սրբառու չ պարմվածքում («Մասիս», 1902, թ. 22), ընթերցողի ուշադրությունն է հրավիրում Գ-ի պարմության, հեղինակության ողբերգական հետևանքների վրա: «Նեսոյի քարաբաղնիսը» հիշեցնող այս պարմության մեջ խորին ցավ կա մկրտների ճակարագրի համար: «Որքան դժբաղդներ գերեզման կիջեն և արդեղարներու անճարակությամբ», - այս է հեղինակի եզրակացությունը:

Այս առումով առավել բնորոշ է Գ-ի ամի լավագույն երկերից «Այրի Ասիկը» պարմվածքը («Լույս», Անտոնյանի), ուր ներկայացված է քրտնաթոր աշխատանքով ապրող խաղաղ մի ընտանիք՝ գերծ աղքատության սրբառու ուրվականից, պանդխտության կարտասկեզ մորմոքներից, ներքին անհաշտությունից ու արտաքին բռնության վրանգից: Բայց երկրագործը ապահովագրված չէ դժբախտությունից, որի արմարները գրողը փնտրում է կենցաղի, սնոփապաշտության, ժամանակի ընդհանուր հեղինակության մեջ: Գ-ի ամի լուսավորական հայացքներից էր բխում նման մեկնաբանությունը, որով հասկանալի է դառնում, թե ինչու էր նա այնքան ջանք թափում հայաշխարհում դպրոցական լայն ցանց ստեղծելու, կրթության գործը փանելի հիմքերի վրա դնելու համար:

Գ-ի ամի ստեղծագործություններում զգալի փոքր է զբաղեցնում հայ գեղջևուհու ճակարագիրը: Նա խորապես գիտակցում էր, որ հայ կինը ավելի բանական, նյութական ու հոգեկան նպաստավոր պայմաններում պետք է ապրի, ավելի իրավունքներ ունենա ու ազատ լինի, քան նահապետական, ավարական օրենքներն են ընձեռում:

Այս փոսակերից աչքի է ընկնում «Շողիկի հիշարակին» պարմվածքը («Մանգում էի էֆբեար», 1902, թ. 414): Մշո դաշտի «հուրնի հրեղեն» աղջիկներից էր Շողիկը, որ «իր սիրտը չէր նվիրած իր վրա սքանչացողներեն ոչ միայն»: Բայց գյուղի երիտասարդներից Նակորը, որ նույնպես աչք էր գցել «Միփանա սարին՝ Շողիկին» և «գարկվեր էր» նրա «շողեն», փող էր գրել աղջկա հոգում: «Երկուսն ալ գաղտնի սիրեցին իրար՝ առանց հաղորդակցելու, առանց փոխակցելու: Սեր մը՝ որուն մեկ ծայրը քաղցրություն և մյուսն դառնություն էր»: Մի քանի էջում հմարեն ներկայացվող այս սիրտ ու միջավայրի նկարագիրը՝ առանց ներքին բավականության հնարավոր չէ ընթերցել՝ այնքան բնական է ու

հարազատ:

Պատմվածքում Գեղամը բացահայտում է հասարակական բարքերով պայմանավորված խոտորումը մարդկային շար սովորական, բնական ընթացքից, որպիսին էր շինական աղջկա ու փղայի՝ բնությունից փրկված զգացմունքը, որ կարող էր հիմք դառնալ մի երջանիկ կեցության, բայց փոխվում է ողբերգության, աղջկա ծնողների անհեռապես վճռից բեկվելով՝ դրամափիկական հանգուցալուծում է ստանում: Ծնողները զգում են իրենց «չարաչար սխալմունքը, որդեսպանություն մը ըրած էին»՝ ամուսնացնելով պարահական մեկի հետ: Գեղամը դարապարտում է այն մտայնությունը, որ կինը «հեք դարապարտյալ է», «անլեզու գերի»: Գրողը Շողիկի օրինակով ցույց է փայլիս, որ նման ամուսնությունը «անարգ առևտուր» է, հոգևոր ու մարմնավոր լուծ:

Շողիկը հայ նահապետական կնոջ բնորոշ կերպար է՝ իր սիրո, պարկեշտության, համակերպության, իր զիարկացված անձնագոհության, վշտի ու փառապանքի մեջ գեղեցիկ: Սրբի մրմուռով գրված, քնարական ջերմությամբ պարտրված և քաղաքացիական պաթոսով շաղախված սրելոծագործություն է, որ անհուն ցավ կա հայ կնոջ դժխեմ ճակատագրի համար: Շողիկն իր լուսավոր կերպարով այդ ժամանակի գոհն է:

Ուշագրավ է նաև «Ճակարին գիրը» պատմվածքը («Մանգունէի Էֆթերա», 1902), որի նյութը դարձյալ գեղջկական ընդանիքն է, հայ կինը, նրա ճակատագիրը: Գրողն այսպիսով կարարում է մեկ այլ ընդհարացում՝ մարմնանշելով դիպվածական ամուսնության փխուր հետևանքները: Մանկամարդ Մանուշակի կյանքը թեև ողբերգությամբ չի ավարտվում, բայց նա նույնպես երջանիկներից չէ: Ամուսնությունից հետո պարզվում է, որ Հարոն սանձարձակի, շաղակրարի, անբանի մեկն է: «Աշխարհը քաղեր է, մաղեր, հոսքա դուրս ելեր... Ծաղկին արեւը շար կարճ է: Վաղ խորտկությունը կերթա: Նալավը կը մաշի, ուժը կը հալի ու սուրբ սիրտը մինակ կը մնա: Ես սերսուրբ սիրտ չեմ րեսնար անոր վրա. վախում, որ կանանց պսակն անցնի, անոր սերն ալ թոռմի...»: Այսինքն փորձով իմաստնացած շինական մոր այս կանխագգացումը և առողջ բարոյախոսությունը այս գրվածքի բովանդակությունն է: Լքված ու բազմակարգ Մանուշակը հետևյալ կերպ է դադարում իր վիճակը. «Մեկիկ արեւս Աստված պահե. ճակարիս գիրը չի փոխվիր, պիտի քաշեմե՝ արդարացում փնտրելով անխուսափելի ճակատագրի մեջ:

Այս թեմայով մյուս գործերից են «Վերոնիկը», «Խչոն ու Չունոն», «Նովիլ Կարոն» ռոմանտիկ շնչով գրված սրելոծագործությունները:

Ներկայացնելով իր պատմվածքների հերոսներին՝ գրողը պարզապես հարազատ է մնացել իր դավանած սրելոծագործական սկզբունքներին, կյանքի պարկերման իր գրական միտումներին: Գեղջկուհի հարսների ու մայրերի ճակատագրապաշարությունը նա չի ընդունում: Գեղամը հայ կնոջն ուզում էր րեսնել ավելի ինքնություն, անձնիշխան՝ «ապրելու համար, վայելելու համար և փորձանք աշխարհի ելևեջներեն չերերալու, չդողդողալու, չկործանվելու համար»:

Գեղամի սրելոծագործության մի անբաժանելի մասն են բանախոսությունից քաղված հեքիաթները, գրույցները, ավանդավեպերը, առած-ասացվածքները: Բանավոր խոսքն ու գրույցը նրա հոգում թափանցել են վաղ մանկությունից, երբ ձմռան երկար

գիշերներին ավանդաշար Տաթևի իր հայրենի Խելյայան գյուղում հափշտակությամբ ուկնդրում էր անգրագետ, այլ «բանկիկներու, ճեղքներու, առակ- արածներու ծովական» միտք ունեցող Շիրո ջոջիկի «կենդանի, սրտու, մեղրածորան» լեզվով պատմվող քաղցրիկ «ժողովները»: Գեղամը շնորհաշար Շիրոյից պարկերավոր մրաժողության անդրանիկ դասերն էր ստանում: Այս հիմքի վրա նրան հոգեհարազատ է դառնում Գ. Սրվանձարյանցի բանահավաքական հավաքամբը: Նրա մրաժեղակերպի ու գրելառճի մեջ թափանցում են սրվանձարյանական խոսքի շար փարբեր: Ներագայում Գեղամը պարզամտում է. «Փորեցե՛ք, բրեցե՛ք այս ժողովուրդի կյանքը, անթիվ հնությունը, հնությունը անցյալի, կենցաղի, խորհրդոց, գաղափարաց, գիտության, քաղաքական, հավաքու և հավիպենականության», «գի ժողովուրդն ավանդությանց շրենարան մ'է»:

Սերս կապը բանահյուսության հետ, անշուշտ, պայմանավորված էր գրողի աշխարհայեցողությամբ, ժողովրդասիրությամբ, անսահման հավաքով դեպի ժողովրդի ամենաստեղծ ոգին: Կենսունակության, առասպելական աշխարասիրության, հայրենի հողին նվիրվածության, աշխարհը բարիքով շննացնող գեղջուկի հանդեպ խորին ակնածանքով՝ Գեղամը խոնարհվում է նրա հոգևոր գանձերի, նրա իմաստության առաջ, հավաքում է այդ գանձերը և շոայրերն օգտագործում իր երկերում՝ կորստից փրկելով դրանք և անհատական խոսքը ավելի շքեղ ու հարուստ դարձնելով:

Իր մշակած հեքիաթներում, ավանդակներում, գրույցներում գրողը արծարծում է բարու ու չարի, նվիրվածության, բարեգործության, անձնագոհության, հայրենասիրության, աշխարասիրության, լավության, հայրենասիրության և այլ խնդիրներ:

Պետք է ասել, որ հայրենի երկիրը Գեղամի համար սոսկ համարաբար խավարի, թերությունների աշխարհ չէր: Բարու, գեղեցիկի, առաքինության կրողները արդար քրքիրնով ապրող հայ դարկաններն էին, հողագործ մշակները: Մարդկային առաքինի գծեր նա փնտրում է հենց այդ նահապետականի մեջ՝ չնայած սուր քննադատում է նրա սրվերոպ կողմերը: Ցավում է, որ փեղ-փեղ է մնացել «օրինյալ մարդասիրությունը, փեղ-փեղ ալ անհերացած կամ անհերանալու վրա է»:

Նանձին Գեղամի մենք գործ ունենք մեծ հայրենասերի, ազնիվ քաղաքացու, բարոյական վսեմ հայրկանիշների փեր անձնավորության հետ, որի մեջ անձնական և հասարակական շահագործությունները ձույլ ներդաշնակություն են կազմում: Գեղամի դիմապարկերի հիմնական գիծը այդ ներդաշնակությունն է:

Իր գեղջուկի նման համեստ, պարզ ու միամիտ, լավին ու բարուն անկեղծորեն հավարավոր, բանաստեղծ Գ. Տեր-Կարապետյանը անցյալի այն գործիչներից է, որոնց կյանքը ամնացորդ նվիրված է եղել մեր ժողովրդի ընկերային ու քաղաքական ազատագրությանը:

ՀՈԳԵՒՈՐ ԸՆԹԵՐՑՈՒՄՆԵՐ

ՆՈՐ ՄԱՐՏԱՀՐԱՎԵՐՆԵՐ*

ՍՈՒՐԲ ՆՈԳԻՆ ԵՒ ԵՆՈՎԱՅԻ ՎԿԱՆԵՐԸ (ՄԱՍ Բ.)

«Նոյնպես եւ Նոգին Սուրբ միշտ յինքեան է,
եւ ի Նօրէ եւ յՈրդոյ ոչ բաժանի,
վասն զի միշտելումն ասի, եւ հանապազաբխումն,
որպէս եւ Տէրն ասէ. Նոգին ճշմարտութեան,
որ ի Նօրէ ելանէ, նա վկայեսցէ վասն իմ»²:

Պողոս առաքյալը, երբ խնդրում է հոռմեացիներին աղոթակից լինել իր համար, ասում է.

«Եղբայրներ, աղաչում եմ ձեզ մեր Տէր խառն Զրիստոսով եւ **Նոգու սիրով**՝ մարտակից լինել ինձ, ինձ համար Աստծուն ուղղված աղոթքների մեջ...»³:

Ընդգծված բառերի հունարենն է. **τῆς ἀγάπης τοῦ πνεύματος**, որոնց ՆԱԹ-ը թարգմանել է որպէս **ոգու սեր**:

Պողոս առաքյալն օգտագործելով **Նոգու սեր** բառերը, մի անգամ եւս շեշտում է, որ Նոգին նաեւ սեր ունի, այսինքն՝ սիրում է: Ա. Յովհ. Դ. 8-ում հանդիպում ենք նույն **ἀγάπης** բառին՝ **ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν**, իսկ հայերենը այս րեսքն ունի՝ «Իսկ նա, ով չի սիրում, չի ճանաչում Աստծուն, քանի որ Աստված սեր է»: Համադրելով այս երկու համարները, կարելի է ասել, որ Նոգին, որն օժտված է սիրով, սիրելու կարողությամբ՝ նույն Աստվածն է: Նոգու դիմավոր լինելու ամենաախտաբանչ բացարկությունն հենց այս սիրո մեջ է թաքնված: Դեմք չունեցող, առարկայական «գործուն ուժը» ինչպե՞ս կարող է սիրել - nonsense:

Ստորև բերում ենք Ս. Նոգուն՝ որպէս անձ ներկայացնող մի քանի համարներ, համապատասխան մեկնաբանությամբ, համադրելով դրանք բրուկլինյան մեկնաբանության հետ:

* Սկիզբը՝ «Էջմիածին», 2012, Ա.-Է.:

2 «Կնիք Հառապոյ Ընդհանուր Սուրբ Եկեղեցոյ», Կարապետ Եպիսկոպոս, Ս. Էջմիածին, 1914, էջ 54: Նկատենք, որ ավերարանիչն ասում է **ի Նօրէ կրանէ**, այլ ոչ թե **ի Նօրէ կեանս է**, որ ցույց է տալիս Ս. Նոգու հավիտենական բխումն Նորից, այսինքն՝ Ս. Նոգու սկիզբը Նորից, ընդգծելով Նրա նույնությունը Նոր հետ (Չարեհ արք. Ազնաուրեան, Մեկնութիւն Հայաստանեայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցոյ Հառաբամբին, Վախթ, 2008, էջ 270):

3 Նոմ. ԺԵ. 30:

Նոսմ. Ը. 26

Այսպիսի առաքյալը Ս. Նոգուն վերագրում է նաև մի հարկանիշ, որն անհնար է վերագրել անձ, դեմք չունեցող գործուն ուժերին:

«Նույնպես և Նոգին օգնության է հասնում մեր քվարություններին. որովհետև մենք աղոթում ենք և չգիտենք, թե ինչպես արժան է աղոթել. բայց Նոգին ինքը բարեխոս է լինում մեզ անմոռնի հառաչանքով»:

ՆԱԹ-ի համապարասխան համարն է.

«Նույնպես էլ ոգին է օգնության հասնում մեր թուլություններին, որովհետև չգիտենք ինչի մասին աղոթել (երբ անհրաժեշտ է դա անել), սակայն ոգին բարեխոսում է մեզ համար, երբ մենք հառաչում ենք, թեև անձայն»:

Մտացվում է, որ Ս. Նոգին ոչ միայն մեզ սովորեցնում է, թե ինչպես պետք է աղոթել, այլ նաև մեզ համար «անմոռնի հառաչանքով» բարեխոսում է, այսինքն՝ Ինքն աղոթում է, մի բան, որ առարկայական, անդամ ցանկացած գոյության վերագրելը *nonsense* է:

ՆԱԹ-ի թարգմանությունից երևում է, թե ինչպես են բրուկլինյան թարգմանիչները աղավաղել այդ համարը: Նպատակը պարզ է. ամեն կերպ այդ «ոգուն» գրկել դեմքի հարկանիշներից: Նամարի վերջին հարվածը շեշտում է Նոգու «անմոռնի հառաչանք»-ը, այսինքն՝ այդ վերաբերում է Նոգուն, մինչդեռ ՆԱԹ-ը վերագրում է մարդուն՝ «երբ **մենք** հառաչում ենք, թեև անձայն»: Դրա համար է ՆԱԹ-ը այս համարում ավելացրել անգամ հունարենում գոյություն չունեցող *«երբ անհրաժեշտ է դա անել»* ոչինչ չասող հարվածը, ընթերցողին «անմոռնի» հասկացնելու, ուղղելու, թե այս համարում ամեն ինչ վերաբերում է մարդուն⁴, և ոչ ամենին Նոգուն:

Գործք Բ. 4,17

Ի պաշտպանություն Ս. Նոգու անդամ լինելու, Եհովայի վկաները շար են շահարկում Գործքում նկարագրված Նոգեգալսի օրինակը (Բ. 4,17), պնդելով, թե Սուրբ Նոգին չէր կարող անձ լինել, քանի որ Վերնաբանը նա միաժամանակ նստել 120 հոգու վրա: Մինչդեռ Աստծու ամենագոյությունը՝ ամենուրեք գրավելը միաժամանակ, Նրա՝ Աստծու հարկություններից մեկն է: Այսինքն՝ նման երևույթը խորք չէ անձին՝ դեմքին: Բավական է միայն դիտարկել Սաղմոս ԸԼԸ. 7-12 համարները⁵, ուր լավագույնս ներկայացված է այդ հարկանիշը՝ ամենագոյությունը՝ ամենուրեք գրավելը միաժամանակ⁶:

Ո՛ր զնամ ես քո Նոգուց, կամ քո դեմքից ո՛ր փախչեմ: Եթե երկիրը կլնեմ,

4 Նույնիսի բառացի թարգմանությունն է. Ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ πνεῦμα συναντιλαμβάνεται ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν· τὸ γὰρ τί προσευξώμεθα καθὼς δεῖ οὐκ οἶδαμεν ἄλλ· αὐτὸ τὸ πνεῦμα ὑπερεντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν στεναγμοῖς ἀλαλήτοις, որի գրեթե ճշգրիտ թարգմանությունն է հայերենը: KJV էլ գրեթե նույնն է. Likewise the Spirit also helpeth our infirmities: for we know not what we should pray for as we ought: but the Spirit itself maketh intercession for us with groanings which cannot be uttered.

5 Նույնիսի 7-րդ համարն է. ποῦ πορευθὼ ἀπὸ τοῦ πνεύματος σου καὶ ἀπὸ τοῦ προσώπου σου ποῦ φύγω;

6 Աստծու՝ միաժամանակ ամենուրեք գրավելու սկզբունքը Եհովայի վկաների մոտ չի բնութագրվում, մերժվում է (այս մասին մանրամասն կխոսենք «Ս. Երրորդությունը և Եհովայի վկաները» հարվածում հաջորդիվ):

այնպեղ եւ դու, եթե դժոխք իջնեմ, դրան էլ մոտ եւ: Եթե առաւորդյան թեւեր առնեմ ու բնակվեմ ծովի եզերքին, այնպեղ էլ քո ձեռքն ինձ կառաջնորդի, եւ աջդ ինձ կընդունի: Ասացի՝ գուցե խաւարն ինձ ծածկի, կամ գիշերը պատի ինձ իմ վայելքի լույսի փոխարեն: Խաւարը քեզ համար խաւար չի լինի, եւ գիշերը լուսավոր ցերեկ կդառնա, ու նրա մթությունն ինչպես լույս կերեաւ⁷:

Ինչ վերաբերում է այսպես կոչված *բնակության խնդրին*, ապա կարող ենք ասել, որ բրուկլինյան տրամաբանությունը այդ հարցում դարձյալ *nonsense*-ի շարքից է: Նոր Կրակարանում շարք տեղեր կան, ուր ասվում է մարդկանց մեջ բնակվելու մասին, ընդ որում բնակվողը անդեմ, գործուն ուժ չէ, այլ Նայրը՝ Աստված անձամբ, կամ Որդին՝ Նիսուս Բրիսպոս⁸: Անշուշտ այսպեղից չի կարելի եզրակացնել, որ «բնակվողները»՝ Նայրը եւ Որդին դեմք չունեն, առարկաներ են, գործուն ուժ են:

Բրուկլինյան քարոզիչները Ս. Նոգու դեմ պայքարը շարունակելով՝ չեն կանգնում ոչ մի բանի առաջ. նրանց նպատակը՝ Ս. Նոգուն դեմքից գրկելը, նրանց գերագույն նպատակն է: Նրանք պնդում են, թե Ս. Նոգին Ս. Գրքում երբեք հանդես չի եկել անունով, ինչպես Նայրը, կամ Որդին, այսինքն անուն չունի, անձ չէ, դեմք չունի⁹: Այս տրամաբանությունն էլ չի դիմադրում բնույթաբանության. Նոր Կրակարանում պիղծ հոգիները հաճախ են հանդիպում առանց անունի, բայց նրանք դեմք ունեն, իսկ Ս. Գրքը բովանդակային առումով նրանց բնությունն է ցույց տալիս՝ **պիղծ**: Իսկ Ս. Նոգու համար էլ Նրա բնությունը՝ **ՍՐԲՈՒԹՅՈՒՆ**¹⁰:

Նոր Կրակարանը յեշմա բառով են ներկայացնում հոգիներին, այդ թվում նաև Ս. Նոգուն, բայց որոշակի տարբերությամբ. այնպեղ, ուր խոսքը Ս. Նոգու մասին է, այդ բառը օգտագործված է որոշյալ հոդով՝ *տ՝* յեշմա¹¹, իսկ «հոգիներին» համար բացակայում է *տ՝* հոդը: Այս սկզբունքը, ինչպես տեսնում ենք թվարկված համարներից, պահպանված է թե Յոթանասնիցում, թե Նոր Կրակարանում, չնայած դրանց գրվելու ժամանակների զգալի տարբերությանը¹²:

Ղուկ. Ա. 35

Ղուկասի Ավերարանում նկարագրված ավերման տեսարանը ներկայացնում է միաժամանակ թե Սուրբ Նոգուն, թե Բարձրյալի գործությունը՝ ինչպես ասում են բրուկլինի թարգմանիչները, Եհովայի գործուն ուժը.

7 Նունարեն Յոթանասնից եւ երբայերենից հայերենը գրեթե չի տարբերվում:

8 Օրինակ՝ Յովի. ԺԴ. 16-17, 23, Եփես. Գ. 17, Գաղատ. Բ. 20 եւ այլն:

9 «Նարկավո՛ր է հավաքալ Երրորդությանը», էջ 21:

10 **Рон Родес**, *Вразрез со священным писанием*, էջ 77:

11 Միս այդ համարներից մի բանիսը. «Աստծո Նոգին» (Ծննդ. Ա. 2), «Բմ Նոգին» (Ծննդ. Զ. 3), «Բր Նոգին» (Թխք. ԺԱ. 29), «Տիրոջ Նոգին» (Ղապ. Գ. 10; ԺԱ. 29; ԺԳ. 25; ԺԵ. 14), «Սուրբ Նոգին» (Մաղմ. Ծ. 13; Ճեթ. 10, Ղուկ. Գ. 22; Յովի. Բ. 22; ԺԴ. 26; Գործք. Բ. 4; Բ. 28; ԻԱ. 11), «Տիրոջ Նոգին» (Եսայի ԿԱ. 1; Մխք. Բ. 7), «Բմ Նոգին» (Յովի. Բ. 28; Զաք.Ա. 6), «Նշմարտության Նոգին» (Յովի. ԺԵ. 26), «Նոր Նոգին» (Մաթթ. Ժ. 20), «Աստծո Նոգին» (Մաթթ. ԺԲ. 28; Ա. Կորնթ. Բ. 11), «Նոր եւ Որդու եւ Սուրբ Նոգու» (Մաթթ. ԻԸ. 19), «Բրիսպոսի Նոգին» (Ա. Պերք. Ա. 11) եւ այլն:

12 Մոտ 400 տարի:

Յրեշտակը պատասխանեց եւ նրան ասաց. «Սուրբ Նոգին կգա քո վրա, եւ Բարձրյալի գորությունը հովանի կլինի քեզ, որովհետեւ նա, որ քեզնից է ծնվելու, սուրբ է եւ Աստծու որդի կկոչվի:

ՆԱԹ-ում այսպես է.

Յրեշտակը պատասխանեց նրան. «Սուրբ ոգին կգա քեզ վրա, եւ Բարձրյալի գորությունը հովանի կլինի քեզ: Դրա համար էլ այն երեխան, որ պիտի ծնվի, կկոչվի սուրբ, Աստծու Որդի»¹³:

Այսպեղից հետեւում է, որ **Սուրբ Նոգին** եւ **Բարձրյալի գորությունը** նույն բաներն են. «Սուրբ Նոգին կգա», իսկ «Բարձրյալի գորությունը հովանի կլինի». առաջինում դեմքի մասին է, անձի, որ կգա, իսկ երկրորդ դեպքում հովանի լինողը դեմք չունի: Եթե այդ երկուսը նույն բանը լինեին, ապա ավերարանիչը այդ համարը այլ կերպ կգրեր, օրինակ. *«Սուրբ Նոգին կգա քո վրա եւ հովանի կլինի քեզ», կամ «Բարձրյալի գորությունը կգա քո վրա եւ հովանի կլինի քեզ»:*

Մարթ. Գ. 11, Եփես. Ե. 18

Այս համարներում Նովիաննես Մկրտիչն ասում է, որ «Նա կմկրտի ձեզ Սուրբ Նոգով եւ հրով». այսպեղից բրուկլինյան վարդապետները եզրակացնում են, որ Սուրբ Նոգին եւ հուրը նույն դասին են պատկանում, այսինքն՝ անդամ են, դեմք չունեն, ուրեմն եւ Սուրբ Նոգին անձ չէ: Այդ պրամաբանությամբ շարունակելով մենք կարող են պնդել, որ Նոմ. Զ. 3-ից էլ հետեւում է¹⁴, որ Նիսուս -Քրիստոսն էլ անձ չէ, բանի որ «մահը» անձ չէ, դիմավոր չէ¹⁵:

Նույն խնդիրն ենք քննում նաեւ Եփես. Ե. 18 համարում:

«Եւ մի՛ հարբեր գինով. դրա մեջ գեղություն կա. այլ մանավանդ լցվեցեք Նոգով»:

Այսպեղ Առաքյալը հրամայում է լցվել հոգով՝ գինու փոխարեն, ինչը նշանակում է, համաձայն բրուկլինյան պրամաբանության, որ **գինին** եւ **Նոգին** նույն դասից են, այսինքն դիմավոր ձևեր չեն: Բայց հենց այդ նույն թղթում Առաքյալը գրում է նաեւ.

«Այսինքն՝ ճանաչեք -Քրիստոսի սերը, որ գերազանց է, քան ամեն գիտություն, որ-պեսզի լցվեք Աստծու լրիվ ամբողջությամբ» (Գ. 19) - Աստված լցնում է ամեն ինչ Իրենում:

«Նա, որ իջավ, նույն ինքն է, որ բարձրացավ երկինքներից ավելի վեր, որպեսզի լցնի ամբողջ տիեզերքը» (Դ. 10) - Քրիստոս լցնում է ամբողջ տիեզերքը:

13 Նամեմաբելով հունարենի հետ (καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἄγγελος εἶπεν αὐτῇ Πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ καὶ δύναις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοί· διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ) քննում ենք, որ բրուկլինյան թարգմանիչները առիթ բաց չեն թողնում աղավաղելու բնագիրը իրենց դավանաքի համեմատ: Բերված համարում **այն երեխան** չկա բնագրում (պետք էր փակագծերի մեջ վերցնել), իսկ վերջին մասում շարադասությունն են խախտել՝ **կկոչվի սուրբ, Աստծու Որդի**, շեշտելով Նիսուսի միայն մարդ լինելը: ՆԱԹ-ի թարգմանությունից սրացվում է, որ Նիսուս փակավիճակում որպես սովորական երեխա է ծնվելով՝ բոլորի նման եւ հետո նոր **սուրբ եւ Աստծու Որդի** է կոչվելու: Մինչդեռ թե բնագիրը եւ թե հայերենը հստակորեն նշում են, որ ծնվողը **սուրբ** է:

14 «Կամ չգիտե՛ք, թե մենք բոլորս, որ մկրտվեցինք Նիսուս -Քրիստոսով, նրա մահով է, որ մկրտվեցինք»:

15 St'ն **Рон Родес**, *Вразрез со священным писанием*, էջ 77:

«Նա ամեն ինչ հնազանդեցրեց Յիսուսի ուրբերի փակ և նրան հասարարեց, իբրև գլուխ եկեղեցու, բոլոր բաների վրայ, եկեղեցի, որ նրա մարմինն է, լրումը նրա, ով ամեն ինչ լցնում է ամեն բանի մեջ» (Ա. 22-23) - Բրիսպոս լրումն է նրա, ով ամեն ինչ լցնում է ամեն բանի մեջ:

Բրուկլինյան փրամաբանությամբ, ուրեմն, Աստված և Բրիսպոս անդամ են, անձեր չեն - nonsense¹⁶:

Մնում է եզրակացնել, որ բրուկլինյան թարգմանիչները աշխարհում են երկակի սրանդարներով, մի բան, որ անընդունելի է Ս. Գրքի թարգմանությունը իրականացնելիս:

Բրուկլինյան թարգմանիչները մասնավոր մեկնաբանություն ունեն Յովհ. ԺԴ. 26 համարի վերաբերյալ: Ինքնին հասկանալի է, թե ինչու է նրանց ուշադրության կենտրոնում հայտնվել հենց այդ համարը:

«Իսկ Միխթարիչը՝ Սուրբ Նոգին, որին Նայրը կուղարկի իմ անունով, նա ձեզ ամեն բան կուսուցանի և ձեզ կհիշեցնի այն ամենը, ինչ ես ասացի ձեզ»:

ՆԱԹ-ում այսպես է.

«Բայց օգնականը*՝ սուրբ ոգին, որ Նայրը կուղարկի իմ անունով, նա[#] ամեն բան կսովորեցնի ձեզ և կհիշեցնի այն ամենը, ինչ ասացի ձեզ»:

«Օգնական» բառի վրա դրված է հղում. «Կամ «միխթարիչը»: Իսկ «նա»-ի հղումն է՝ [#] «Նա»-ն (արական սեռի) վերաբերում է «օգնականին» (արական սեռի):

Նրանք մեկնում են այսպես. այն որ հոգու մասին հաճախ ասվում է, թե նա խոսում է, սովորեցնում է, լսում է, դեռ չի նշանակում, որ նա դիմավոր է, անձ է: Բացի այդ նա արական սեռի դերանունը, որ կապված է *հոգու* հետ, միայն քերականական կանոններին հետևելն է նշանակում, քանի որ «միխթարիչ»-ը արական սեռ ունի¹⁷:

Այս է պարզապես, որ ՆԱԹ-ը փալխ է այդ համարի վերաբերյալ այդ երկու «գիպական» բացատրությունները. Սուրբ Նոգու անձ լինել-չլինելու խնդիրն է այսպես արձարժվում, քանի որ օգրագործված է նրա համար անձնական դերանուն՝ «նա»: Նույն այդ գլխում Նիսուս ասում է. «Ես ես պիտի աղաչեմ Նորը, ես նա մի այլ Միխթարիչ պիտի փառեմ, որպեսզի հավիպյան ձեզ հետ բնակվի»¹⁸ (ԺԴ. 16):

Այսպես օգրագործած մի այլ Միխթարիչ - ἄλλον παράκλητον նշանակում է «ուրիշ նույն սեռից»¹⁹: Նիսուս ասում է, որ կաղաչի Նորը, որ ուղարկի ուրիշ Միխթարիչ,

¹⁶ Տե՛ս անդ:

¹⁷ «Նարեկավո՛ր է հավաքալ Երրորդությանը», էջ 22, փես նաև **Рон Родес, Вразрез со священным писанием**, էջ 79, **Զարեհ արք. Ազնաուրեան**, Մեկնություն Նայսաքանեայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցույ Նախարարին, էջ 270-290, **Խորեն արեղա Առաքելյան**, Ս. Երրորդության մասին՝ Ենովայի վկաների ուսմունքի քննադատությունը, Ս. Էջմիածին, 2010, էջ 55-59:

¹⁸ Նուսարենն է. «καὶ ἐγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν ἵνα μένη μεθ’ ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα»:

¹⁹ **Рон Родес, Вразрез со священным писанием**, էջ 79:

այնպիսին, ինչպիսին Ինքն է, այսինքն մի այլ Անձ, որ պիտի ներկայացնի Իրեն, իսկ այդպիսին կարող է լինել միայն դիմավոր անձնավորություն, և ոչ թե անդեմ գորություն:

Իսկ այն պնդումները, թե «*նա*» և «*մխիթարիչ*» բառերը արական սեռի են, իսկ «*հոգին*»՝ չեզոք, ուստի չեն կարող նույնանալ, դարձյալ քննադատության չի դիմանում. Գոյականի սեռը արքայապետում է նրա քերականական ձևը, և ոչ թե այդ բառով արքայապետած առարկայի ֆիզիկական սեռը: Երբեք չի կարելի ենթադրել, որ չեզոք սեռի բառերը անշունչ առարկաներ են: Ս. Գրքում կան բազմաթիվ համարներ, ուր չեզոք սեռի գոյականներով (տժ հոդով) և դերանուններով (սժ հոդով) արքայապետվում են դիմավոր ձևեր: Օրինակ. Ղուկ. Ա. 41, Բ. 16-ում *մանուկ* բառը, նույնը՝ Մարկ. Ե. 39-41-ում, Մաթթ. Թ. 24-25-ում *սղոթիկ* բառը, Մաթթ. ԺԲ. 24-28-ում *սխիծ հոգիներ* բառը, Երր. Ա. 14-ում *հրեշտակ* բառը և այլն: Ընդգծված բառերը անշունչ չեն, այլ անձնավորություններ են: Բայց Ս. Գրքի հեղինակները երբեք և ոչ մի փնտռել չեն օգտագործում չեզոք սեռի դերանուն «*հոգի*» չեզոք սեռ ունեցող բառի հետ, երբ այն վերաբերում է Սուրբ Հոգուն²⁰:

(Շարունակելի)

ՂԵԻՈՆԴ-ՔԱՎԱՆԱ ՄԱՅԻԼՅԱՆ

20 Տե՛ս անդ:

ԳՐԱԴԻՍՈՒՄՈՒԹԻՒՆ, ԱՍՏԵՆԱԿԻՏՈՒԹԻՒՆ

ՈՒՂԱԳՐՈՒԹԻՒՆԸ ՓՈԽԵԼԸ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹԻՒՆ ՉԷ

Մեր մեծ երախտաւորներից մէկի՝ Գարեգին Նժդեհի սրելոճագործութիւնները առավել ամբողջական ժողովածուի արեւոյ յայտնում լոյս են ընծայուել երկու անգամ՝ 2002 թ՝ արեւմտահայկան ուր ուղղագրութեամբ (Երկեր, 2 հատորով, Արխիվային գործի գործակալութիւնը հրատարակեց) և 2006 թ.՝ մեծ մասամբ դասական ուղղագրութեամբ (Նախընտրելի, Ամառաս հրատարակեց)։ Վերջին հրատարակութիւնում երկերը ներկայացուած են այնպէս, ինչպէս գրել է հեղինակը, իսկ երկրորդ հրատարակութիւնում ազատօրէն կարգաւորուել են բնագրային փոփոխութիւններ։ Ուղղագրութեան փոփոխումը, թէև ոչ ցանկալի, բայց հասկանալի է. պէտք էր փոքր քանակութեամբ Նախընտրելիի ժամանակակից ուղղագրութեան պահանջներին։ Շրջանառուում էր նաև ոչ համոզիչ այն պատճառաբանութիւնը, թէ անհրաժեշտ էր անելի մարջէլի դարձնել ընթերցող լայն հասարակութեանը։ Սակայն դրա հետ մէկտեղ կազմողներն ու խմբագրական մասնախումբն ինչի՞ց էլիմելու են լեզուական անհրաժեշտութիւններ կարարել, որոնք արտացոլուել հանդիպում են իրարանցիկ էջում. սա արդէն թէ՛ անցանկալի է, թէ՛ անհասկանալի։ Ատուածի մէջ համոզուելու համար բաւական է համադրել քիչ վերը նշուած երկու հրատարակութիւնները։ Նպատակ չունենալով մանրակրկիտ լեզուական քննութեան առնելու ամբողջ ժողովածուն, ինչը մի յօդուածի սահմաններում հնարատու չէ, մենք կանգ կառնենք մէկ առանցքային հարցի վրայ, որն ի ցոյց կդնի կարարութեամբ փոփոխութիւնների մակարդակը։

Գ. Նժդեհը, իր սրելոճագործութիւնները գրելով արեւելահայերէնով, շարադրանքում, նախադասութիւնների մէջ, մերթընդմերթ գործածել է արեւմտահայերէն բերականական ձևեր, բառեր ու բառային փոխարիններ։ Արեւմտահայերէնի այս բոլոր փոփոխութիւնները գրեթէ ամբողջապէս վերածուել են արեւելահայերէնի։ Մինչդեռ դրանք ոչ միայն չէին խանգարում հասկանալի լինելուն, այլև ունէին գեղարուեստական ու ռեալական արժէք։ Անկիւն. միտում էին հայրենասիրական, հասարակական, մեր ժողովրդի երկու հարուածների միասնականացման մղումներն արտահայտելուն՝ թէկուզ նախ լեզուական փոխներթափանցումների ձևով։ Ուրեմն ծրագրային էին։

Ստորեւ մենք ցոյց կդնենք, թէ որպէս կարարութեամբ փոփոխութիւնների արդիւնք, ինչ է ստացուել։ Ըստ որում, օրինակներ գտնելու համար, ինչպէս ընթերցողն ինքն էլ կհամոզուի, հարկ չկա ամբողջ ժողովածուին դիմելու. կբաւարարուենք միայն «Բաց նամակ Մայրը Արլինին» յօդուածով, որտեղ, ինչպէս մանրակրկիտի մէջ, երկուսն է գալիս կարար-

րուած փոփոխութիւնների գրեթէ ողջ բազմազանութիւնը: Միաժամանակ այսպէս հնարաւոր կլինի, քելի խնայողութեան պահանջով, ամէն օրինակ բերելիս էջեր չյիշարակելու: Նշենք միայն, որ դասական ուղղագրութեամբ ժողովածուում՝ Նարեկայրիւմ, «Բաց նամակ Մայրլ Արլէնին» յօդուածի տպագրութեան էջերն են 461-673, իսկ արեղեանական ուղղագրութեամբ «Երկեր»-ի 1-ին հատրում՝ 332-343:

Եւ այսպէս անդրադառնալ կարարուած փոփոխութիւնների տիպերին:

1. Գ. Նժդէի բնագրերում -ութիւն վերջածանցով գոյականները սեռական յոլովում յաճախ ունեն -ց- մասնիկը. այսինքն դրուած են յոգնակի թոլով՝ կազմուածքը յոգնակիակերպով: Այսպիսի բառաձևերը մինչև XX դարի առաջին կէտերն ընդունուած էին նաեւ արեւելահայերէնում: Մինչդեռ դրանք դարձել են եզակի, բնականաբար, կրճարուել է -ց- մասնիկը: Ինչպէս. «...ընկերային յեղափոխութեանց ուրուականով կը սպառնայ...»: Խմբագրուել է. «...ընկերային հեղափոխության ուրվականով կսպառնա...». «...բոլոր տեսակի դժբախտութեանց... ակնադրիրին անէ՞ծք...», («...բոլոր տեսակի դժբախտության ակնադրյորին անէ՞ծք...»)*:

2. Արեւմտահայերէնում անձի անուն ունեցող գոյականները հայցական յոլովում քերականօրէն նմանուում են ուղղական յոլովին, որոշեալ առման դէպքում ստանում են -ը յօդը. ինչպէս իրի առման դէպքում: Արեւելահայերէնում քերականօրէն նմանուում են տրական յոլովածելին, որոշեալի դէպքում ստանում են -ն յօդը: «...պիտի հոգէփոխէր մեր ժողովուրդը...»: («...պիտի հոգեփոխեր մեր ժողովրդին...»): «Նայեալով չէք բժշկի հիւանդը...»: («Նայեալով չէք բժշկի հիվանդին...»):

3. Արեւմտահայերէնում հայցական յոլովում դերանուններն ընդունում են գ- նախդիրը: Սա մի հուշ-մասնիկ է՝ մնացած հին հայոց լեզուից եւ սիրելի է մեզ: Արեւելահայերէնի պահանջից ելնելով՝ մասնախումբը գ-նախդիրը կրճարել է. «Զայն հարստութեան... վերածուելո՞ւ համար...» (այն հարստության... վերածելո՞ւ համար...):

4. Արեւմտահայերէնում բացառական յոլովը անորոշի դէպքում ունենում է -է վերջաւորութիւնը, որոշեալի դէպքում աւելանում է -ն յօդը: Արեւելահայերէնում այս յոլովը կազմուում է -ից վերջաւորութեամբ: «Ամերիկեան մի յուրջ ամսագրի էջերէն...» (Ամերիկեան մի յուրջ ամսագրի էջերից...), «...եթէ Ձեր գրչէն զարշէ ամեն ճշմարիտ հայ...» (... եթե Ձեր գրչից զարշի ամեն ճշմարիտ հայ...): Ըստ որում, նույն փոփոխութիւնն է նաեւ անորոշ դերբայների յոլովման դէպքում. «...գերիշխան վիճակը կորցնելէ ետոյ...» (...գերիշխան վիճակը կորցնելուց ետոյ...): «Ժողովրդի վերադաստիարակիչը լինելէ առաջ...» (Ժողովրդի վերադաստիարակիչը լինելուց առաջ...): Բացառական յոլովածելի այս փոփոխութիւնն անհամեմատ յաճախ է պարտաւոր: Գ. Նժդէի միայն սոյն յօդուածում հաշուել ենք աւելի քան 25 դէպք:

5. Գործիականով դրուած միջոցաւ բառաձևը դարձել է միջոցով: «...նրա միջոցաւ... կառչած չըմնայ...» (...նրա միջոցով...կառչած չմնա...), «...իր ընտրանիի միջոցաւ...» (...իր ընտրանիի միջոցով...):

* Այսույեքն անընդունելի փոփոխութիւնները կներկայացունեն փակագծերում:

6. Յարակարար ներկայ ժամանակը փոխարինուել է վաղակարար ներկայով, ուրեմն յարակարար դերբայը՝ վաղակարարով. «...դեռ ոչ գոհաբերած, ոչ էլ պատապաժ էք այն ժողովրդի համար» (...դեռ ոչ գոհաբերել, ոչ էլ պատապաժել էք այն ժողովրդի համար). «...պարտականություն են զգացած գոռալու հայության երեսին...» (...պարտականություն են զգացել գոռալու հայության երեսին...):

7. Ըղձական եղանակի ներկայի եզակի երրորդ դեմքի բայի -է վերջաւորութիւնը փոխարինուել է ի-ով. «...եթէ Ձեր գրչէն զարշէ ամեն ճշմարիտ հայ...» (...եթե Ձեր գրչից զարշի ամեն ճշմարիտ հայ...), «...կենդանի մեռեալ հոջակէ...» (...կենդանի մեռյալ հոջակի...):

8. Յօդուածում գործածուած են -ի- խոնարհման բայեր, որոնք յայտուկ են արեւմտահայերէնին: Դրանք բոլորը դարձել են -ե- խոնարհման՝ ինչպէս արեւելահայերէնում է: «...ի՛նչ գործ ունին...» (...ի՛նչ գործ ունեն...): «...փողոցի լեզուով խօսիլ...» (փողոցի լեզվով խոսել...):

9. Կը եղանակիչով կազմուած բայաձեւերը մեծ մասամբ վերածուել են անկարար դերբայով կազմուածներին. «...դեռ կ'ապրին հայն ու Նայաստանը...» (...դեռ ապրում են հայն ու Նայաստանը...): «...Ձեզ տրուած տաղանդը ինչի՞ կը ծառայեցնէք...» (...Ձեզ տրված տաղանդը ինչի՞ էք ծառայեցնում...): Այս փոփոխութիւնը եւս շարք տարածուածներից է թէ՛ ամբողջ ժողովածուում, թէ՛ խնդրոյ առարկայ երկում: Վերջինում հաշուել ենք ատկի բան 15 դէպք:

10. Արեւմտահայերէնին բնորոշ պարճառականի բայաձեւերը վերածուել են արեւելահայերէն ձեւերի. «...անմահացոյց հայ վրիժակը...» (...անմահացրեց հայ վրիժակը...), «...օրինեց ու քաղցրացոյց մահը հերոսների...» (...օրինեց ու քաղցրացրեց մահը հերոսներին...):

11. Բնագրային փոփոխութիւնները միայն քերականական լինելով չեն սահմանափակուում: Որոշ բառային տարբերակներ փոխարինուած են ուրիշներով եւ որոշ բառեր՝ իրենց հոմանիշներով. պրոպագանդ (պրոպագանդա), ռոյնմայիական (օյնմայիական), կոյ լայ (կլացի), գերման (գերմանական), սխալանք (սխալ):

12. Մի հրապարակման այսպէս անփութօրէն ձեռք զարկելը, բնականաբար, պիտի բերէր նաեւ իմաստային սխալներ, որոնք այսպէտ էրէքն են:

ա) Բնագրում կարդում ենք. «Աշխարհը մեզ կը հալածէ մեր անցեալ մեծութեան համար»: Մէջբերումը հրեաների կարծիքն է իրենց մասին: Կը հալածէ բայաձեւը, կազմուած կը եղանակիչով, շարունակական ներկայի բայաձեւերից է, որը բնորոշ է արեւմտահայերէնին եւ նշանակում է՝ հալածում է: Փոխուած տարբերակում. «Աշխարհը մեզ կհալածի մեր անցյալ մեծության համար»: Կհալածի բայաձեւը դրուած է երթադրական եղանակի ապառնի ժամանակով, ինչպէս եւ է արեւելահայերէնում. այսինքն՝ դեռ հետագայում կհալածի:

բ) Գ. Նժդեհը գրել է. «...իսկ Մարցեալը կը չարախնդար...»: Այսպէտ Մարցեալը յայտուկ անուն է եւ սկսում է մեծապատով, կը չարախնդար բայաձեւը դրուած է եզակի թռուով: Փոխուած ձեւն է. «...իսկ մնացածները չարախնդում էին...»: Յարուկ անուն չկայ այլ

«մեկնաբանություն» պարծառով, և համապարասխանաբար, բայն էլ դրուած է յոգնակի թուով: Նախադասութեան երէք բառից երկուսը սխալ է:

գ) Երբորդ իմաստային վրիպումը ընթերցողին հանդիպում է բաց նամակի հենց սկզբում: Նախնական արարեւակում գրուած է. «...Ձեզ՝ «պարտով մեռնելու անընդունակ ցեղի մը գաւակ»-ը համարելով...»: Նանրայայտ է, որ մը-ն մի (մէկ) թուականն է ու կարարում է նաև անորոշ յօդի գործառոյթ: Արեւմտահայերէնում դրոում է այն գոյականից յետոյ, որի հետ առնչում է: Ուրեմն՝ պէտք է հասկանալ «մի ցեղի»: Մինչդեռ նոր ուղղագրութեամբ հրարարակութեան մէջ իմաստն այլ է. «...Ձեզ՝ «պարտով մեռնելու անընդունակ ցեղի մի գաւակ»-ը համարելով...»: Արեւելահայերէնում մի-ն դրոում է առնչակից գոյականից առաջ և այսպէղ սրացուել է «մի գաւակ»:

Կան նաև այլ կարգի արարեւութիւններ, և քանի որ բաց նամակում փոքրաթիւ են՝ դրանց վրա կանգ չենք առնելու:

Ուղղագրութեան փոփոխութիւնը չի նշանակում փոխադրութիւններ կարարել մեր մի լեզուաճիւղից միւսը, ըստ որում՝ ոչ միայն բառային, այլև արբարային հարուածների: Արեւմտահայ սկզբնաղբիւրներից կարարած Գ. Նժդեհի մէջբերումները նոյնպէս վերուածուել են արեւելահայերէնի: Մի՞թէ, ասենք, Երուանդ Օրեանին կամ Ռուբէն Մեւակին մենք կարդում ենք արեւելահայերէն:

Երկու ժողովածոում էլ բաց նամակի համար նշուած է միեւնոյն սկզբնաղբիւրը՝ «Նոր Արաքս, 1930, NN11, 12, 15, 18»: Սակայն նոր ուղղագրութեամբ հրարարակութեան մէջ այնքան մեծաթիւ են և այնքան բազմազան արարեւութիւնները, որ կարծես սկզբնաղբիւրն այլ է: Գ. Նժդեհի երկերի մէջ քիչ թէ շարել լրջօրէն խորանալու համար այս հրարարակութիւնը հիմք ընդունելը սխալ կլինէր, քանի որ հետագօտորդ կրնկին բառային ու քերականական բազմաթիւ ապակողմնորոշիչ թիւրիմացութիւնների մէջ:

Երկու ժողովածուների համեմարութիւնից եզրակացնում ես.

-աչքի առաջ է օրինակն այն բանի, թէ ինչպէս պէտք չէ հրարարակել մեր մեծ երախարտրի սրեղծագործութիւնները,

-պարկառանքով ու խնամքով է անհրաժէշտ վերարբերուել նրա գրական ժառանգութեանը և միայն այդպէս ներկայացնել հանրութեանը:

Վերջում անհրաժէշտ է ընդգծել, որ Գարեգին Նժդեհի երկերի երկհարորեակը կազմողները ընդհանուր առմամբ շար շնորհակալ աշխարանք են կարարել: Եւ եթէ մենք ուշադրութիւն հրաիբեցինք թոյլ րրուած լեզուական սխալների վրայ, ապա այդ արեցինք հետագայ հրարարակութիւնները կարարեալ րեսնելու բարի դիարաորութեամբ միայն:

ԵՐՋԱՆԻԿ ԳԵՒՈՐԳՅԱՆ

ԼԱՎԱՏԵՍՈՒԹՅՈՒՆ ՈՒ ՎՍԱԿՆՈՒԹՅՈՒՆ ՆԵՐՇՆՁՈՂ ԳԻՐՔ

Ռիսա Քրիստինա Կույուճյան, XX դարի առաջին ցեղասպանությունը. Չայկական հիշողության վերադարձը, իսպաներենից թարգմ. Շուշան Սիրույան, Երևան, 2012, 360 էջ:

Այսպես է վերնագրված արգենտինահայ մեծապարիվ փիլիև Ռիսա Քրիստինա Կույուճյանի հայոց ցեղասպանությանը նվիրված գիրքը, որ ընթերցողի առջև նորովի, հոգեվերլուծական եղանակներով է բացում Ի. դարի առաջին ցեղասպանության զարհուրելի պարկերը՝ դրա հետքերը առնչվող բազմաթիվ հարցերով, պարզապես անբացառելի կապերով, հավասարի վկայություններով ու եզրակացություններով:

Որքան էլ մեր ժողովրդի հետ կապված իրադարձությունները մոտ են հեղինակի սրբին, նա կարողանում է այդ ամենի վրա հեռվից հայացք նետել ու նպաստել, որ ամեն բան հասկանալի դառնա նաև ոչ հայ ընթերցողի համար:

Այդ նպատակով խորացված կերպով ներկայացնում է հայ ժողովրդի պարմությունը՝ ինչ ճանապարհ է անցել, ինչն է արել, ինչպես է հայրնվել թուրքերի հետ նման հարաբերություններում, իր պարմական հայրենիքում դարձել վտարանապետություն, անցանկալի փորը, բռնադատվել է ու նսեմացվել:

Դա ավելի ու ավելի է ընդգծվել ԺԹ. դարում, երբ Օսմանյան կայսրությունն սկսել է թուլանալ, մեկը մյուսի երկնից փարածքներ կորցնել (Նունասարանի, ապա և՛ Բուդաբիայի, Ռումինիայի, Մերքիայի, Մոնպե-Նեգրոյի անկախացումները): Թուրքիայում ոչ մոսուլմանների նկատմամբ հասարակական է և՛ ավելի խորական կոշտ քաղաքականություն. գեներ կրելու իրավունքից զրկում, վարում իշխանական ենթակառուցվածքներից և այլն:

Այնինչ, Օսմանյան կայսրության մեջ մարտի հիշյալ երկրների անկախացումը ոգևորության նոր լիցքեր է հաղորդում մանավանդ երիտասարդական համալսարաններում կրթություն ստացած հայ երիտասարդներին, նրանց փոքրամասն ազատագրական գաղափարներով: Դա չէր կարող չզգացվել ու չնկատվել թուրքական իշխանությունների կողմից, որոնք փազնապալ էին հետևում այդ ոգևորություններին ու խմբումներին, որ առավել ցայտունորեն էին դրսևորվում ռուս-թուրքական այլևայլ հարաբերությունների ժամանակ:

Եւ քիչ առ քիչ հաստատանում էր հայերին (մանավանդ՝ իրենց ենթակայության փակ ապրողներին) իբրև ներքին թշնամի դիտելու, զանազան միջոցներով նրանցից ազատվելու գաղափարը: Հայագիտների ֆիզիկական ոչնչացման անհրաժեշտության մասին դեռևս ԺԹ. դարի վերջին պարզ ու անթաքույց արտահայտվել է մեծ վեգիլ Բյամիլ փաշան. «Եթե հայ ցեղը վերանա, եթե քրիստոնեական Երոսյան դաշնակցի փնտրի ասիական Թուրքիայում ու չգրնի նրան, կկարողանանք հանգիստ ապրել, պարզա՞ն կերպով զբաղվել մեր ներքին հարցերով»:

Միաժամանակ թուրքական իշխանություններին (անկախ կառավարման համակարգից) այդ հրեշային ծրագրին էր հանգեցրել դեպի եւր, դեպի արևելք՝ իրենց արմատներին վերադառնալու, համաթուրքականություն հաստատելու գաղափարը, որի իրագործման ճանապարհին պետք էր անխնա վերացնել ամեն մի խոչընդոտ: Նման խոչընդոտներից մեկն էլ հայերի, իբրև «քրիստոնեական կղզու» անցանկալի գոյությունն էր, որ նրանց հանգիստը չէր տալիս՝ հակառակ երբեմն-երբեմն դրսևորվող կեղծ թողութությունների ու սիրալիրությունների, որոնցից մեկն էլ 1908 թ. հեղափոխությունն էր, երիտթուրքերի գահ բարձրանալն ու նոր օրենքների հրապարակումը:

Բայց այն, ինչ սերնդեսերունդ մըմըմում էր մաս առ մաս իրագործում էին նախորդները, ավելի լայն ու խոր ընդգրկմամբ իրագործեցին հենց այդ առաջադիմական օրենքների հեղինակ երիտթուրքերը: Պարզապես փոխվել էին պայմանները, անսպասելիորեն եկել էին իրենց սևեռում գաղափարն իրագործելու նպատակով ժամանակներ:

Ինչպես նկատում է գրքի հեղինակը, «Առաջին աշխարհամարտի իրադարձությունները վերածվեցին մի կառույցի, որ ոճրագործություններն իրականացնելու իդեալական հնարավորություն ընձեռեց թուրքական պետությանը»:

Նայերի ֆիզիկական ոչնչացմանը գումարվում է նրանց մշակութային հարուստ ժառանգության (գրավոր հիշարարարաններ, մարյաններ, վանքեր, եկեղեցիներ, այլուայլ արժեքավոր հուշարձաններ) հիմնովին վերացման ծրագիրը: «Դրանով, գրում է Ռիպա-Ք. Մույումջանը, ցեղասպան պետությունը նպատակ է հետապնդում հավաքական հիշողության մեջ ամրապնդել, թե այդ ժողովուրդը երբեք գոյություն չի ունեցել: Դա միաժամանակ նպատակ է հետապնդում վերացնել ոճրագործության բոլոր հետքերը»:

1915 թ. փետրվարի 2-ին Թուրքիայի ներքին գործերի նախարար Թալեաթ փաշան Թուրքիայում Գերմանիայի դեսպան Վանգենհայմին փողեկացնում է իրենց ծրագրերի մասին՝ խնդրելով, որ նրա կառավարությունը չխոչընդոտի դրա իրականացմանը:

Իսկ մի քանի օր անց թուրքական կառավարության և իշխող կուսակցության միջև կապ հանդիսացող Բեհաեդդին Շաքիրը կուսակցության Ադանայի շրջանի քարտուղար Ջեմալ Բեյին գրում է. «Որոշվեց բնաջնջել բոլոր հայերին. որևէ մեկը ողջ չի մնալու... Կառավարությունը ջարդերի կազմակերպման մասին համապատասխան հանձնարարականներ է տալու նահանգապետներին և բանակի ղեկավարներին: Կուսակցության ներկայացուցիչներն իրենց շրջաններում պարտավոր են համագործակցել և որևէ հայի օգնություն կամ օժանդակություն ստանալը կանխարգելել»:

Այսպես, որեմն՝ ամեն ինչ նախապես ծրագրվել է, մանրամասնորեն մշակվել և բաժանվել է փուլերի՝ մրավորականության գլխարկում, փղամարդկանց ոչնչացում, մնացած բնակչության վերացում:

Եւ սկսվում է մեծ ցեղասպանությունը՝ վերաբնակեցման, թեկուզև աքսոր կոչվածի «իրավական» շրջանակներում, իբրև թե պարերագմական պայմանների թելադրանքով՝ ավելի ապահով, մարտերի շրջաններից հեռու վայրեր փեղափոխելու պարտավորվով, իսկ նրանց սեփականությունը (մեծ մասամբ կառավարված փներ, գանձեր, անասուններ, արքա ու այգիներ), իբր, հետագայում ենթակա էր վերադարձման: Իսկ թե ինչո՞ւ թուրք

բնակչությանն ավելի ապահով վայրեր չէին պեղափոխում, ո՛վ կարող էր հարցնել: Եւ այդպես՝ անպաշտպան հայ կանայք, երեխաներն ու ծերերը արտոլվեցին դեպի Սիրիայի ու Միջագետքի անապատները՝ կիսամերկ, բոքիկ ու ծարավ, ամեն քննությանների, նվաստացումների ենթակա, խռչանգված ու սարսափահար, որի նպատակն էր ֆիզիկական վերացումից առաջ ջարդել հայկական անկոտորում ու համառ ոգին:

Ձեռքի քրակ ունենալով վերապրող կամ ժառանգորդ մի շարք հեղինակների հավասարի նկարագրությունները հայերի կրած անլուր փառապանքների մասին՝ հեղինակն այդ ամենն անցկացնում է հոգեվերլուծության բուրայով, դիտարկում նշանավոր հոգեվերլուծաբանների (Ջ. Ֆրոյդ, Բ. Բոլլաս և այլն) քննադատությունից, պարզում, թե հոգեկան ինչպիսի հարվածների ու ցնցումների են ենթարկվել այդ հեղինակներն ու նրանց նկարագրած դժոխքի պարունակներով անցած մարդիկ: Կարծում եմ, սակայն, Ռ. Բ. Կույունջյանը հարկ եղածից ավելի է հենվել հիշյալ հոգեվերլուծաբանների, մասնավորապես՝ Ջ. Ֆրոյդի դրույթների վրա, որոնք շատ դեպքերում արհեստականորեն են մերվում հայկական ցեղասպանության առանձնահատուկ դրսևորումների հետ:

Նիմնականում Կույունջյանն օգտվել է Նայ Ավերաբանական Եկեղեցու հոգևոր հովիվ Աբրահամ Ն. Նարությունյանի «Ոչ ծիծաղել, ոչ լացել» (1938 թ.), բժիշկ Կարապետ Խաչերյանի «Իմ սարսափելի փորձը 1922 թ. Իզմիրում», Մայքլ Ադլեն Կրպուերի «Անցում դեպի Արարատ» (1975 թ.) և Էդուարդ Պարոսյանի «Նայիկ. մեկ ու կես միլիոն ձայնի լուրջան ելքում» (1991 թ.) գրքերից՝ օգտագործելով «կենսագրական մեթոդը», որ այլ բան չէ, քան պարբերաբար անդրադառնալն ու ներկայացնելը նրանցում առկա կարևորագույն փաստաթղթերի՝ ինքնակենսագրություններ, անձնական փորձի մասին պատմություններ, իրենց կյանքի վճռորոշ պահերի ապրումներ...

Նիշյալ, ինչպես և ցեղասպանության վերաբերյալ մեզ ծանոթ շատ այլ գրքեր մեծ մասամբ ինքնակենսագրական են, ներկայացնում են այն ամենը, ինչ վերապրած հեղինակները (կամ ժառանգները՝ նրանց աչքերով) քննել ու ապրել են՝ սկսած քեղահանություններից առաջ արդեն իսկ շրջանառվող լուրերից, թե հայերին կոտորելու են, այնուհետև իրենց կրած անմարդկային փառապանքներից, սպառնացումներից, իրար հաջորդող դժոխային քննարկումներից, որ շարերին շատ անգամ անիրական ու երազ են թվացել, մինչև ուշաթափվելը... և հրաշքով ինչ-որ կերպ ինչ-որ քեղ ողջ մնալը:

Իսկ այս գիրքը փառքերվում է նրանցից, քանի որ ներառում է այլ հեղինակների ճշմարիտ վկայություններն ու սարսափելի պատկերները, որ քեղ-քեղ խմբավորվում, ի մի են բերվում՝ ինչ-որ բաներ ընդհանրացնելու, ավելի որոշակիացնելու, ինչ-որ քեղ առանձնացվում են՝ դարձյալ ինչ-որ բան ավելի քննադատելի դարձնելու նպատակով: Մա վերլուծական գիրք է, որի մեջ «համաքեղվում են պատմական, քաղաքական, գրական և հոգեվերլուծական փաստարկները»:

Շարունակելով մարտումները իր երկարաքնն աշխատանքի արդյունք այս գրքի շուրջ՝ առաջաբանում հեղինակը նկատում է. «... բազում են այս ուսումնասիրությունը կատարելու դրդապատճառները, սակայն, մշտապես առկա է մի հիմնական հարց. ինչո՞ւ

է լռության մարմնով մեկ եւ կես միլիոն հայերի մահը գրեթե մեկ դարի ընթացքում, եւ ինչո՞ւ է դա մարդկության պարմության մեջ անարարբերության մարմնով»:

Նախ՝ պիտի հանել «գրեթե» բառը, քանի որ արդեն իսկ մեկ դար է անցել այն սեւ օրերից, եւ ապա՝ հեղինակի հետ խորը ցավով հարցնել. իսկապես, ինչո՞ւ...

Ինչպես նշվեց արդեն, թուրք կառավարող դահիճներին պարմությունը շնորհել էր բարենպաստ հնարավորություն՝ Առաջին աշխարհամարտի թոհոբոհում իրագործել իրենց ոճրագործությունները: Աշխարհի աչքից ու ականջներից հեռու. ո՞վ կրեսնի, ո՞վ կսի... Ներկա օրերը չեն, որ աշխարհի մի ծայրում ճանճը փրկա, մյուս ծայրում իսկույն կիմանան: Դրան գումարած՝ նաեւ թուրքական նենգ հաշվարկները, իրենց գարշելի արարքները աշխարհից թաքցնելու պապենական հունարը: Դրա վկայություններից է ամենամեծ ոճրագործի՝ Թալեթի հեռագիրը Նալեյի կառավարիչ Մուսաֆա Աբդուլ-հալիբ բեյին 1915 թ. նոյեմբերի 8-ին. «Շատ կարեւոր է, որ օրարները համոզված լինեն, որ այս փրկահանումը միմիայն բնակավայրերը փոխելու նպատակով է կատարվում: Այդ պարճառով ժամանակավորապես կարեւոր է կեղծել ու սիրալիր վարք ցուցաբերել եւ ճանաչված միջոցները զիջառել՝ բացառությամբ հարմար վայրերի...»:

Եւ, այնուամենայնիվ, բաց երկնքի փակ կատարված անուր ողբերգությունների բոթը ծով ու ցամաքներ անցավ, հասավ փարբեր երկրներ, ներս մտավ դռներից ու լուսամուկներից՝ երբեմն արձագանք գրնելով, շար դեպքերում՝ ոչ:

Դեռ կոտորածների սկզբնական փուլում Անրանփի երկրները՝ Մեծ Բրիտանիան, Ֆրանսիան ու Ռուսաստանը, բողոքի նուրա եւ հղում Թուրքիայի կառավարությանը՝ երկրում հայերի հանդեպ կիրառվող անօրինակ ոճրագործությունների կապակցությամբ:

Առնող Թուրքիին մի ողջ ժողովածու է կազմում իր հավաքած վկայություններով՝ «Մի ազգի ոչնչացումը» խորագրով (1916 թ.): Փոքր-ինչ ավելի ուշ, 1918 թ. Թուրքիայում այն ժամանակներում ԱՄՆ դեսպան Ների Մորգենթաուն գրում է «Մի ժողովրդի պարմությունը» գիրքը, բայց, այս ամենով հանդերձ, որքան էլ զարմանալի է ու փխտուր, որպես պարմական իրադարձություն, այս ջարդն անփրկվեց, մինչեւ իսկ՝ մոռացության մարմնվեց: Եւ դարձյալ ու դարձյալ բոթը ազնիվ հոգիներում ակամա նույն հարցն է հնչում՝ ինչո՞ւ: Պարասխանը որոշակի չէ, բազմաբնույթ է, բազմաճյուղ, որն էլ հենց նպաստում է հարցերի ու պարասխանների խճողմանը եւ ոճրագործության իրական պարկերի մթագնմանը. մի բան, որ հազար ու մի միջոցներով հրահրվում, կազմակերպվում ու ներկայացվում էր ոճրագործների կողմից:

Սկսենք նրանից, որ բազմաթիվ կեղծ հաղորդագրություններից, լրարվամիջոցներով փարածվող սրահող հարցազրույցներից ու մեկնաբանություններից բացի, թուրքական կառավարությունը կազմակերպում է «Մպիտակ գիրք» կոչեցյալ ժողովածուի հրապարակությունը (1916 թ.), որի մեջ ժխտվում էր ոճրագործությունը եւ հայարարվում, թե թուրքական պարությունը գործել է իր շահերի օրինական պաշտպանությունից ելնելով:

Ինչպես հոգեվերլուծող Ժանին Ալթունյանն է նկատում, ոճրագործությունն իրագործած պարության ու նրա ժառանգորդների կողմից 1915թ. ցեղասպանության չճա-

նաչումը, ավելին՝ ամեն կերպ ժխտումը, ուրացումը թույլ չեն տվել, որ այն գրանցվեր արևմտյան հիշողության մաքրանում: Այս կապակցությամբ կարող ենք մեր կողմից ավելացնել, որ իրադարձություններից հետո գրավող երապացիները առավել հակված են եղել չհավաքալ, չընդունել երբեմն չստացած-չստացած նման անմարդկային արարքները, այն էլ՝ այդ չափով ու ընդգրկմամբ, քան՝ հավաքալ, մանավանդ, որ այդ ամենն ուղեկցվել է մի կողմից թուրքական կողմի հիսպերիկ ժխտմամբ ու ուրացումով, մյուս կողմից՝ հայերի լռությամբ կամ կցկտուր վկայություններով:

Ռիպա -Բ. Կույումջյանը մեջբերում է Նելեն Պիրալյանի ճշմարիտ դիտողությունը, թե՛ ցեղասպանությունը ոչնչացնում է խոսքի դերը, քանի որ սարսափը նկարագրելու համար խոսքեր չկան. դա աննկարագրելի է: Ահա թե որքան լից էր գալիս հայերի լռությունը: Վերհիշենք մի քանի փող Էդուարդո Պերոսյանի «Նայրիկ. մեկ ու կես միլիոն ձայնի լռության երևում» գրքից. «Այն ժամանակներում մեր մեծերը ցածրաձայն էին խոսում, նրանց ծածկագրերով բառերը չէինք հասկանում: Ոմանք ցավոք բացականչություններով գլուխներն էին շարժում: ...Այն ժամանակ բոլորս թույլ էինք անձանոթ վրանգի դիմաց՝ դա կարող էր մուրք գործել մեր սարերով, մեր դռներով...»: Ակամա հիշում ես Վիլյամ Սարգյանի աննման պարմությունը վերապրած երկու հայերի անխառն «գրույցների» մասին. ժամերով նստում են դեմ-դիմաց ու լռում, լռում...

Այդ երևույթի պարզառությունը շար են. ես՝ Ն. Պիրալյանի նկարած խոսքի դերի ոչնչացումը, ես՝ վերապրողներին անվերջ ուղեկցող վախն ու սարսափը, ես՝ նրանց հոգեկան աշխարհում կարարված խախտումներն ու խաթարումները:

Ցեղասպանությունից հետո էլ, գրում է Ռ. -Բ. Կույումջյանը, շար հայեր վախի պարճառով չեն փոխանցել իրենց ապրումները: Նրանք, իբրև պաշտպանության ձև, որդեգրել են լռությունը՝ ցեղասպանության պարճառած ջղացնցումների մշտական վերանորոգման դիմաց: Դա, մանավանդ, վերաբերում է Թուրքիայում հրաշքով ողջ մնացած հայերին, որոնց շարունակում էին հեղինակ մշտական խորականությունը, անվերջ հեղափոխումներն ու սպառնալիքը: Էլ նրանք կարճ էին բարձրաձայն խոսել այդ մասին, իրենց փեսան ու ապրածը փոխանցել այդ: Ես դա նրանց հոգեկան աշխարհում վերանորոգում էր ցեղասպանության դժոխքը:

Այդպես, ժառանգորդները մեծանում էին մի մթնոլորտում, որտեղ իշխում էր լռությունը՝ իբրև ծանր մի բեռ: Դրա հետևանքով ողբերգական անցյալը դառնում է աննկարագրելի եւ հաջորդ սերունդներին է փախսանցվում դժվարությամբ, քանի որ, նշում է Կույումջյանը, դեպքերի պարմության վերականգնումը հայկական ինքնության կորուստ էր առաջացնում: Որպես վերապրողներ, հայերին անհրաժեշտ էր վերակառուցել իրենց կյանքը, մոռանալ անցյալի սարսափները: Ես դա է, որ նրանց մղում է մտնել լռության մեջ. խոսել չէին ցանկանում, կամ՝ չէին կարողանում:

Ես որքան էլ փառօրինակ է ու ցավալի, ցեղասպանության սարսափները փեսած, իրենց մաշկի ու ողջ Լույսի վրա զգացած վերապրողները ակամա, ինչպես ասում են, ջուր էին լցնում իրենց դահիճների ջրաղացին, որոնց նպատակը հիմա ոճրագործություններից հետք չթողնելը, ամեն ինչ պարտակելը, լռության քայքայիչ թողով պատելն էր:

Նազվադեպ էին այն վերապրողները, այն էլ, մեծ մասամբ ապահով վայրեր հասած լինելու բարեբախտությամբ, ովքեր բերան էին բացում, վկայություններ տալիս իրենց մերձավորներին՝ իրերը կոչելով իրենց անուններով: Այդ մերձավորներից մեկն էլ արդեն հիշատակված Էդուարդո Պեպրոսյանն է, որ իր ասելով, ամեն ինչ լսել է իր ծնողների բերանից: Ներկայացվում է գնացքով աքաղարկում մի պարկեր. «...Ամեն քայլափոխի ներկա էին մահը, կողոպուտը, ուրնձգությունը, կանանց բռնաբարումը: Քաղաք ժամանելիս թուրքերը ամենագեղեցիկների ընկրություն էին կատարում: Որոշ գյուղերում տղամարդկանց ոտքերն ու թևերն էին կտրել: Կանանց կրծքերը թրով էին կտրում: Առարարյունահոսությունը մահից առաջ միակ թմրեցուցիչն էր»:

Որքան էլ սահմոկեցուցիչ են նկարագրությունները, ներկայացնելու ենք ես մի քանի տող՝ հասկանալու, որ եթե սոսկ լսելն է այսքան անտանելի, ապա որքան ավելի անտանելի է եղել այն մարդկանց համար, որոնք տեսել ու ապրել են այս դժոխային արարքները:

«...Փոսը վեց մեկը խորություն ուներ: Ընկա խառը կուրակված դիակների վրա: Մնացի անշարժ: Միայն սիրտս, անզգույշ, ինչպես միշտ, արագ խփում էր: Նազիվ էի շնչում: Աչքիս ծայրով կարողացա տեսնել հարյուրավորների մահը: Մի քանի գլուխ մարմնից անջատ էին ընկնում... Նորից էին խփում դիակներին, կարծես ցանկանում էին, որ այդ մարմինները վերակենդանանային, որպեսզի նորից սպանեին և կյանքի լքման գերագույն պահը կրկին տեսնեին»:

Նավաբական սպանության ծավալային ազդեցության հետևանքով, ասում է Կույումջյանը, շատ վերապրողներ, ինչպես Մայքլ Ադլինը (հայր), որպես հոգեկան խորը ցավի դիմաց պաշտպանության միջոց, ուրացան իրենց ծագումն ու հայկական ինքնությունը:

Նոգեբան հեղինակը շատ այլ բաների վրա ես ուշադրություն է դարձրել. ասենք՝ այրակերպման մեխանիզմի: Ավելի պարզ արտահայտելու համար դրա էությունը՝ նա գրում է, թե հայերը, իրենց գլխով անցածը նկարագրելիս, իբրև պաշտպանական միջոց, պատմում էին ուրիշի անունից: Այդ բանի ցայտուն օրինակներից է Աբրահամ Ն. Նարոթյունյանի «Ո՛չ ծիծաղել, ո՛չ լացել» հուշագրության հետևյալ հատվածը. «Օգոստոսի 7-ն էր (այդ օրը հրաման էր արձակվել, թե բոլոր հայերը պիտի գեներերը հանձնեն, այլապես՝ կգնդակահարվեն): Դժոխքի օրը... իրար շղթայված, փողոցներով նրանց տարան սպանողանոց... Ոմանց մորթեցին, մյուսներին տարան Ադուր լեռան ստորոտը և այնտեղ, բազմության աչքի առաջ, գնդակահարեցին: Ճգնում էին ողջ մնացածների գանգերը:

Այդ սարսափելի տեսարանի ականատեսն էր եղել գերմանացի բարի միսիոներ Ներ Սպիկերը: Ես նրա կողքին էի: Մի քանի շաբաթ անց Ներ Սպիկերը մահացավ՝ չկարողանալով դիմանալ այդ անարդարություններին: Նայի կրծքում մեխված թուրը ներթափանցել էր նաև նրա կուրծքը: Նույնը պատահեց Այնթապի միսիոներ բժիշկ Շեփարտին, որն իր տանը մահացավ՝ սիրտը ճգնված Ուրֆայի հայերի տանջանքի պատճառով»:

Մեջբերելով այս տողերը՝ Ռ. Կույումջյանը նկատում է, որ տանջանքների պատ-

ճառած անհանդուրժելի, ծայրահեղ ցավի և կյանքից հեռանալու միջև կա փոխադարձ կապ:

Այդպես՝ հազար ու մի ձևերով հայկական ցեղասպանությունն իր գոհերի վրա ունեցել է քայքայիչ ազդեցություն, որ փոխանցվել է նաև ժառանգորդներին: Այդ զգացողության գիտակցումը վերապրողների մեջ ծնել է մեղքի զգացում: Բայց դրանից էլ առաջ նույն այդ զգացողությունը մշտապես հեղափոխել և ուղեկցել է գրեթե բոլոր վերապրողներին նրա համար, որ իրենց աչքերով այդքան մահ ու կոտորած են տեսել, հարազատների, ընկերների խոշորացում ու մահ, բայց դեռ շարունակում են ապրել, կարծես՝ դավաճանել են գոհվածներին:

Կան և մեղքի զգացման այլուայլ դրդապատճառներ: Նրանցից մեկն էլ՝ հայ լինելն է: Նայ է, ուրեմն՝ հենց դրանով մեղավոր է, դատապարտված է մահվան: Եւ ո՛չ միայն ինքը, այլև՝ իր ժառանգները... Է: Պերրոսյանի գրքում կան այսպիսի փողեր. «Ամոթ էի զգում հանդիսատեսի իմ կարգավիճակից: Ննարավոր չէր նրանց նայել օտարի պես, առանց մեղքի զգացումի»:

Բայցև՝ նույն հեղինակի մոտ կարելի է հանդիպել այլ զգացողությունների. վերապրելու և հիշելու պարբերությունների: «Ուժասպառ, դատարկ կրճերով մայրերն իրենց թուլացած գավակներին հորդորում էին. Որդի՛ս, չպեղք է մահանաս, պիտի դու ապրես, որ մեր մահն իմաստ ունենա... Բեզանից ենք կախված: Բեզանից, յուրաքանչյուր երկրասարդից է կախված մեր անմահությունը: Թույլ մի՛ Կուր, որ հողը ծածկի մեր արյունը: Յուրաքանչյուր վերապրող մի հաղթանակ է լինելու: Մեր ժողովուրդը հաղթված ծառի է նման լինելու, որը մահանալուց առաջ կյանքի մի սերմ է զգում հողի վրա»:

Նորդորում են չհանձնվել, դիմանալ ու հիշել. «Լռությունը ևս հրաժարումը մահվան թակարդն են»:

Սա արդեն դիտարկված նոր երևույթ է, հույսի շող, վերապրելու պարասխանաբերության ու անհրաժեշտության զգացողություն՝ ի հակադրություն վերապրողների համախորանիշ համարվող հոգեֆիզիկական մի շարք հիվանդությունների՝ թախիծ, ընկճվածություն, վախվորածություն... Բայց դա, որքան էլ ցանկալի, համապարփակ բնույթ չի կրում: Նիմնականը նման ողբերգություններից հետո ծայրահեղ ցնցումների և դրանց հաջորդող հոգեկան խանգարումների ու խախտումների երևան գալն է: Դրանով շարք հոգեբաններ ու վերածախաններ խոր փոխկապակցություն և ընդհանրություններ են տեսնում հայկական ցեղասպանության և հրեական Նոթրոստի միջև: Նրանցից է ցեղասպանության և միջազգային իրավունքի ճանաչված մասնագետ Վահագն Ն. Տադրյանը, որ նշում է կարևորագույն մի առանձնահատկություն՝ «թուլության հարույժ մի տեսակ, որպես իշխող և փոքրամասնական խմբերի միջև ուժի անհավասար հարաբերակցության հետևանք: Նայերն ու հրեաները պերությունների կողմից դարեր շարունակ անարարություն մարմնաված փոքրամասնությունների նույն կարգավիճակն էին վայելում»:

Կանգ չառնելով նշված այլ ընդհանրությունների վրա, պիտի նշել երկու ցեղասպանությունների հիմնական տարբերությունը: Նրանք տարբերվում են պարփի հարցում:

Նայոց ցեղասպանությունը այլևայլ պարճառներով (որոնց մասին խոսեցինք) լայն ճանաչում չստացավ աշխարհում և դրանից օգտվելով, թուրքական կառավարությունը ամուր կառչեց ուրացումից, ժխտումից և հարյուր փարի հեպտ էլ դեռ խուսափում է արժանի պարծից: Իսկ հրեական Նոյեքոսպը լայն արձագանք զգրավ մարդկության դարի առջև: Եւ պերք է նկարել, որ դրանում շար մեծ էր նաեւ հայկական թեկուզեւ «մոռացված» անունն սրացած ցեղասպանության դերը, քանի որ այն ժամանակներից սկսած Անարանրի պերությունների շնորհիվ ներմոծվում է «մարդկության դեմ ոճրագործություն» հասկացությունը, որպես միջազգային իրավունքի դարական ուր կանոն: Եւ, վերջապես, պերք է նկարի ունենալ ևւ այն, որ հրեական Նոյեքոսպը «ժառանգորդն» էր հայկական ցեղասպանության, որի կանխազգացողներից առաջինը պիրի համարել միջազգային իրավունքի լեւ մասնագեր Ռաֆայել Լեմկինին:

Նակառակ մարդկության պարմության երեւելի դահիճներից մեկի՝ Նիլրերի, 1939 թ. օգոստոսին, բանակին ուղղված ելույթում ցինիկորեն հնչեցրած հարցի, թե «այսօր ո՞վ է խոսում հայերի ոչնչացման մասին», Ռ. Լեմկինը 1933 թ. միջազգային ոճրագործությունների հարցերով փաստաբանների հավաքի ժամանակ բորքին նախազգուշացրել էր Նիլրերի դիրքի ամրապնդման ևւ սպասվելիք ուր աղերների մասին՝ հիշեցնելով հայերի հանդեպ իրագործված ոճրագործությունների մասին ևւ եզրակացնելով. «Եթե մի անգամ պարահել է, էլի՛ կպարահի, եթե այնրեղ է պարահել, ապա այսրեղ է կարող է պարահել: Ուսրի, նման բաները կանխելու համար, աշխարհի պերությունները պիրի համարել արշավ սկսեն»: Յավոր, Լեմկինի րագնապը լուրջ չէին ընդունել, իսկ հայերի հանդեպ թուրքերի իրագործած բարմնելի արարքները շարերը համարել էին «արեւելյան երեւույթ»...

Բայց Լեմկինը չէր հանգստանում, ևւ գալիք իրադարձությունները եկան հաստատելու, որ նրա անհանգստությունն ու րագնապը գուր չէին. հրեական Նոյեքոսրի ժամանակ նրա ընրանիքը ևւս կորցրեց 49 հոգու: Եւ ևւս, րառապագին մրորումների մեջ, սրեղծեց «ցեղասպանություն» բառը՝ կազմված հունարեն «genos» (ցեղ, ժողովուրդ) ևւ լարինեքեն «cide» (սպանել, մեղցնել) միավորներից:

Եւ ևւս սահմանեց ցեղասպանության էությունը՝ որպես ազգային, կրոնական կամ ցեղային խմբի համակարգված ևւ ծրագրված բնաջնջում, որն իրականացվում է րարբեր ճանապարհներով ևւ ուղղված է այդ խմբի հարարեւման հիմունքների դեմ: Անշուշր, կարելի է ևւ այլ սահմանումներ րալ, ինչպես, ասենք, Ռ. Ք. Մույումջյանինը. «ցեղասպանությունը սարսափի գանգվածային գործադրումն է, որի նպարակն է մի ժողովրդի ամբողջական վերացումը բոնության, սրորացման ևւ բնաջնջման փորձերի կիրառմամբ՝ կարգապահության ևւ անվրանգության պաշրպանության համար օրինականության բողի րակ պերությունների թաքնվելու միջոցով»: Կարելի է ևւ այլ կերպ սահմանել, բայց էությունը հիմնականում ոււյնն է: Մի սարսափելի հրեշ է, որ է՛լ ավելի սարսափելի է դառնում, երբ նրան ծողները ուրանում են նրա գոյությունն ու, մանավանդ, իրեց կապը նրա հեպ:

Իսկ դա, ինչպես նշում են հոգեվերլուծաբանները, մեծապես ազդում է «վերապրող-

ների և հեղափոխության սպառնալուծության վրա»։ Եւ դա չէ՞ նաեւ պարզապէս, այդ ուրացումը, ռճրագործների անպարժելիությունն ու դրանցից բխող լուրջ վտանգի վերաբերյալ հիշողության մեջ հայկական ցեղասպանությունը հարկ եղածի պէս չի փայտաւորուի, ինչը, դարձեալ հոգեբանների լեզուով ասած՝ «ճակարագրական հերք է թողել սգո հոգեկան մշակման գործում»։

Եւ լուրջութեամբ այդպէս ձգվել-երկարել է... մինչեւ Ի. դարի 50-60-ական թվականները, երբ շրջադարձ արեւի ունեցավ հայկական ցեղասպանության հիշարարական հարցում։

1950 թ. Անթիլիասում (Լիբանան) կառուցվեց հուշարձան հայկական ցեղասպանության գոհերի հիշարարակին։ Այդպիսի մի հուշարձան էլ 1961 թ. կառուցվեց Բուենոս Այրեսում, Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցու հարևանությամբ, հեղափոխում՝ նաեւ այլ վայրերում։

Սակայն, ամենանշանակալիւն ու լուրջութեամբ մասնաւորապէս, անշուշտ, եղավ Ղալաթի մայրաքաղաք Երեսնում, Ծիծեռնակաբերդ կոչվող բլրի վրա կառուցված խորախորհուրդ մեծ հուշարձանը (որի բացումը արեւի ունեցավ 1967 թ.) Ղալաթի մայրաքաղաքի Սովետական կայսրության կազմում էր և հեշտ չէր այն ժամանակ խոսել ցեղասպանության մասին, «վիրավորել» այս կամ այն արեւմտեանը՝ առանց Մոսկուայի խնայողական ու թույլութեան։ Սակայն 1965թ., ցեղասպանության 50-ամյակի շնորհիւ, ժողովրդական գայտայթը պտղեաց, դուրս եկավ արեւից և սթափություն ու գարմանք հարուցեց ոչ միայն Սովետական երկրում, այլեւ՝ ողջ աշխարհում։ Նոյն և մարիկ շար գիտնականներ, գիտնական կառույցներ ու անհար մարդիկ սկսեցին քրքրել արիւնքները, հնարաւոր բոլոր միջոցներով լույս սփռել դեռնու չոչնչացված հերքերի վրա, ի հայտ բերել նորանոր փաստեր ու վկայություններ։ Դա աննկարագրելի գորել հարված էր նախ և առաջ ցեղասպան արեւմտեանը՝ Թուրքիայի համար։ Իսկ նրան ի՞նչ էր մնում, քան իրեն պարել ժխտման և ուրացման է՛լ ավելի անթափանց քող ու թաղիքով։ Սակայն, հայտնաբերվող մեծ կամ փոքր ամեն մի նոր վկայություն ու հիշարար մի նոր, ծանր հարված էր ճարել արեւմտ, այս ու այն կողմից արեւմտեան այդ ծածկույթին, որ գնալով սաստկանում է ու վերածվում թուրքերին խլացնող թմբկահարության։

Պարտվել է նաեւ մեզ պարտադրված լուրջութեամբ, որի ծվեններն ենք ուրախութեամբ ամեն արարի արարի 24-ին, աշխարհի չորս կողմերից Ծիծեռնակաբերդի հուշահամալիր այցելող հազար-հազարավոր հայտնիների ու նաեւ բազում այլազգիների հերմեկարել՝ խոնարհվելով ցեղասպանության անմեղ գոհերի հիշարարակի առաջ...

Ժամանակին այդ հուշարձանին իր խոնարհումն է բերել նաեւ Մայր Աթոռ Սուրբ Երանք, որ հերմ իր պարտքն է համարել պարգամել բոլոր հայտնիներին. «Աշխարհի բոլոր հայերը պարք է այցելեն այդ հուշարձանը (...) Յուրաքանչյուր հայ պարք է հասկանա հուշարձանի նշանակությունը և իր ոսկորներով զգա Ղալաթի մայրաքաղաքի ողբերգությունը (...) Ղալ ժողովրդի արանջանքը հսկայական է եղել (...) Մեզ համար անհրաժեշտ է խոսել այդ մասին։ Ղալ լինելը հոգում արիւնքայան այդ անհանդուրժելի բերք կրելն է։ (...) Ղալեր երբեք չեն կարողանա մոռանալ իրենց հերմ պարահածը։ Պարք չէ մոռանալ։ Յուրաքանչյուրն է եղել։ Աշխարհի առաջին ցեղասպանությունն է եղել»։

Դա՝ հայերի պարագային: Ո՛չ մի հայ, այո՛, չպետք է մոռանա ու չի՛ էլ կարող մոռանալ պարսիսածը՝ ոչ միայն ոճրագործություններին զուգահեռ միլիոն ու կես հայրենակիցների անմարդկային կոտորածների պարճառած կսկիծի, այլև վերապրողներից շարերի հոգեկան խանգարումների, սերնդից սերունդ փոխանցվող ախտանիշների, ինչպես նաև ոճրագործների դժոխային նպատակներին դեմ գնալու, ո՛չ մի դեպքում չհանձնվելու, վերստին ապրելու և ազգովին հարապրելու վճռականությամբ:

Բայց... չպետք է մոռանան նաև ցեղասպանությունն իրագործած երկրի բոլոր այն մարդիկ, ովքեր հիշյալ իրադարձությունները իրենց երկրի խարան ու խայտառակություն են համարում և այն մեղմելու միակ միջոցը համարում են կապարվածը չժխտելու, չուրանալու ճանապարհով գնալը, կապարվածի համար անկեղծորեն զոջալը, խորապես ցավելն ու անմեղ գոհերի ժառանգորդներից ի լուր աշխարհի ներողություն հայցելը, ինչպես դա անում է թուրք գրող Քեմալ Յալչինը: «Խոնարհվում եմ,- գրում է նա,- այդ հսկա ցավի առաջ, մարդկությանը սևացնող ջարդերի առաջ, ծրագրված քրեականությունների ճանապարհին իրենց կյանքը տված բոլոր հայերի և ասորիների հիշատակի առաջ: Ձեր տանջանքն իմ տանջանքն եմ համարում: Որպես թուրք մտավորական, ձեզնից եւ ողջ մարդկությունից ներողություն եմ խնդրում»:

Բայց Ք. Յալչինը դյուրությամբ չէ, որ հասել է նման գաղափարի և վարվել այսպես: Նախապես նրան վիճակվել է ծանոթանալ Թուրքիայի Երոսպայում բնակվող քաղաքացիների (այդ թվում՝ նաև հայկական ծագում ունեցող) պարմություններին ու տրամադրած վկայություններին, ապաև հատուկ այդ նպատակով շրջել է պարմական Նայաստանում, գանազան միջոցներով ձեռք բերել նոր նյութեր ու վկայություններ և համոզվել, որ գաղտնի շրջանառվող լուրերը անհիմն չեն, իսկապես կապարվել է նախապես ծրագրված ոճրագործություն իր բնօրրանում ապրող ժողովրդի, նրա զավակների հանդեպ, որոնց միակ մեղքը եղել է հայ լինելը:

Բարեբախտաբար, թուրքական մտավորականության շրջանում Ք. Յալչինը բացառություն չէ: Գրքում հանդիպում ենք նաև Նորելյան մրցանակի դափնեկիր Օրհան Փամուկի, Թաներ Աբջամի անուններին: Մեր կողմից ավելացնենք, որ գնալով նրանց գումարվում են նոր անուններ, ովքեր չեն վախենում կրել իրենց ազգային ինքնությունն անարգողի մեղադրանքն ու պիտակը, որ նշանակում է հալածանք, բռնություններ, կալանք...

Ճշմարիտ է Թաներ Աբջամը՝ գրելով. «Թուրքական պետությունը կառուցվել է սեփական հասարակական իրականության և էթնիկական, կրոնական ու մշակութային տարբեր խմբերի ուրացման հիման վրա: Այդ խմբերը Թուրքիայի անվտանգության համար համարվել են «խնդիրներ» և «սպառնալիք»: Այդ պարճառով էլ,- ավելացնում է Թ. Աբջամը,- պաշտոնական դիրքորոշումն է ոչ միայն անտեսել կամ կեղծել հայկական ցեղասպանությունը, այլև՝ էթնիկական և կրոնական այլ փոքրամասնությունների պարմությունը»:

Դժվար է ճանաչված թուրք մտավորականից ավելի լավ ներկայացնել ու բնութաշար Թուրքիայի պաշտոնական դիրքորոշման էությունն այս հարցում: Ու որքան էլ ամուր լի-

նեն այդ կարծրաբերիս ու սերնդեսերունդ արմատավալած ու քարացած համառությունը, միևնույն է, նրանք Կրեդի են Կրալու, քանի որ մի կողմից՝ վաղուց արդեն փշովել է պարսպադրված ու իրենց մեծապես օժանդակող մեր լռությունը (հրաշքով վերապրած մեր հարագաբանների լռությունը) և մյուս կողմից՝ արթնացել ու սթափվել է աշխարհը, վերանայում է անցյալի պարսմությունը և հայ ժողովրդի հանդեպ գործադրված սարսափելի ոճրագործությունը վերագրում է ողջ մարդկությանն ու չի կարող ներել, քանի դեռ ոճրագործ պեպության ժառանգորդները չեն ընդունել նախնիների մեղքը և իրենց երկրի ու ժողովրդի կողմից ներողություն չեն հայցել ողջ մարդկությունից:

Այս է, ահա, Ռիպա Քրիստինա Կույունջյանի «XX դարի առաջին ցեղասպանությունը. Հայկական հիշողության վերադարձը» գրքի հիմնական գաղափարը, որ թեև երբեմն մթազնում է ցեղասպանության դաժանությունների վերհիշումներով ու մեջբերումներով, այնուամենայնիվ, շնչում է լավարեսությամբ և մեր ժողովրդի ապագայի հանդեպ աներեր վստահությամբ:

ԵՐՎԱՆԻ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

ՄԻ ԶԵՌԱԳԻՐ ՆՄԱՅԻՆ ԱՌԱՋԻՆԱՅԻՑ

ԺԹ. դարավերջին և Ի. դարասկզբին թուրքերի կազմակերպած ցեղասպանության հետևանքով աշխարհով մեկ սփռված հայ ժողովրդի բեկորներն իրենց հետ երկրագնդի տարբեր անկյուններ են տարել նաև տասնամյակներ, անգամ դարեր շարունակ իրենց օջախներում կամ համայնքներում պահվող, սրբություն դարձած հայկական ձեռագրական ժառանգության բազում նմուշներ: Դրանց մի մասն այժմ գտնվում է տարբեր ձեռագրական և թանգարանային հաստատություններում, իսկ մի մասն էլ շարունակում է դեռևս մնալ սեփականատերերի ժառանգների մոտ: Ձեռագրերը պահվում են մեծ պարավորվածությամբ, և, որպես կանոն, տերերը խուսափում են խոսել ձեռագրերի մասին:

Այսպիսի բախտի է արժանացել այժմ Ախալցխայում հանգրվանած Գրիգոր գրչի կողմից 1683 թվականին գրված մի Նմայիլ, որի մասին տեղեկացանք շնորհիվ Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մաքենադարանի մեր աշխարակից Սիրանուշ Ասպատուրյանի: Վերջինս իմանալով, որ ես զբաղվում եմ Նմայիլների ուսումնասիրությամբ, հայտնեց իր ազգականի տանը պահվող ձեռագիր Նմայիլի մասին, և, խնդրանք չներժեղվ, հարմար առիթով ուսումնասիրելու համար Նմայիլը հանձնեց ինձ:

Սիրանուշը սիրահոժար պարմեց Նմայիլի ճակատագրի մասին: 1915-1916 թվականների ջարդերի ժամանակ գաղթելով Էրզրումից՝ Մանո տապը Նմայիլը իր հետ բերել էր Ախալցխա, ուր հաստատվել էր իր ամուսին Մկրտիչի հետ: Նմայիլն ունի դեղին մանր ծաղիկներով կապույտ գործվածքից կշտապանակ, որը մնացել էր Ախալցխայում: Մկրտիչ պապն ու Մանո տապը Նմայիլը հանձնել են իրենց որդուն՝ Զորիկին, որը վաղուց մահացել է: Իսկ Նմայիլը այժմ գտնվում է Զորիկի կնոջ՝ ութսուն տարեկան Վարդուհու խնամքի ներքո: Վարդուհու սկեսորն ու սկեսրայրը իրենց հարսին պարգամել են Նմայիլը ոչ մեկին չտալ, տանից էլ չհանել. «Ըսի՞ց Աստուծո թաթիգն է, ոչ որի չուղա՛ք, չբանա՛ք, չփչացնե՛ք»: Երկու անգամ է Վարդուհին պարգամը խախտել՝ ի բարօրություն Նմայիլի. առաջին անգամ 2006 թվականին, երբ Սիրանուշ Ասպատուրյանի կողմից բերվել է Մաքենադարան՝ նորոգման նպատակով, իսկ երկրորդ անգամ՝ մեր ուսումնասիրության համար, ինչի համար խորապես շնորհակալ ենք Գրիկին Վարդուհուն:

Ուսումնասիրության ժամանակ պարզվեց, որ Նմայիլի կտորները նորոգման ժամանակ ճիշտ հերթականությամբ չեն ամրացվել, իսկ մեր ուսումնասիրությունից հետո, ստանալով Գրիկին Վարդուհու համաձայնությունը, 2011 թվականի նոյեմբերին կտորները ճիշտ կարգով դասավորվեցին, և վերանորոգվելով Մաքենադարանում, իրենց նախնական տեղը գրավեցին:

Այժմ օգտվելով մեզ ընձեռված հնարավորությունից, ներկայացնենք Նմայիլի նկարագրությունը՝ իր նախնական տեսքով:

ՀՄԱՅԻԼ

ՌՃԼԲ. ԷԼ 1683

ՍՏԱՅՈՂ՝ Գրիգոր:

ՆԻԻԹ՝ Թուղթ. լուսագծերով և լուսադրոշմով՝ եռամաս-
հիկ: ՄԵԾԻԹԻԻՆ՝ 399,2՝9,4-9,8 (բաղկացած է իրար սոսն-
ձուած 12 կտորից. 27,5+18,5+42,2+41,8+41,3+41,3+41,2+
30,4+21,6+8.3+43+42,1): ԳՐՈՒԹԻԻՆ՝ միասին (7,7-7,8սմ):
ԳԻՐ՝ նոտրգիր:

ՄԱՆՐԱՆԿԱՐՁՈՒԹԻՒՆ. ԳՈՒՅՆԵՐԸ՝ կապոյտ, կանաչ,
վարդագոյն, նարնջի, սև, ոսկի:

ՎԻՃԱԿԸ՝ բաւարար: Սկզբից և միջից պակասաւոր (տե՛ս
բովանդակութիւնը): Նորոգուած 2006 թուականին: Վերջին
նորոգումը 2011 թուականի նոյեմբերին, որի ընթացքում կար-
գաւորուել է կտորների հերթականութիւնը:

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ ԵՆ ՄԱՆՐԱՆԿԱՐՁՈՒԹԻՒՆ

Ա. [Աղօթք իւրաքանչիւր անձին հաւատացելոց ի Քրիստոս,
զոր արարեալ է տեառն Ներսիսի Հայոց Կաթողիկոսի ~ Հա-
ւատով խոստովանիմ եւ երկիր պագանեմ...] ///[խոնարհեց]ար
ի հայրական ծոցոյ եւ առեր զմարմին... տո՛ւր ինձ զիմաստ[ու-
թիւն զբ]արիս խորհել եւ խօսի[լ]/// [եւ ի գնա]լ ի ճանապարհ
ի ննջել եւ յառ[նե]լ, զի իմ երբէք սասանեցայց եւ ող՛... միան-
ձանց, հրեշտակաց եւ հրեշտակապետաց եւ ամենայն երկնային
զօրացն եւ քեզ վայել է փառք, իշխանութիւն եւ պատիւ այժմ
եւ միշտ եւ յաւիտեանս յաւիտենից. ամէն: Ծառայիս Աստուծոյ
Գրիգորին Նատրէն (աւելացուած ԺԹ. դարում, ջնջած անուան
փոխաբէն) օգնական եղիցի եւ պահապան. ամէն:

1. Քրիստոս (չրջանակում)
2. ԺԲ. առաքեալք (չրջանակներում՝ երկուական վեց շար-
քով)
3. Խաչելութիւն

Բ. Աղօթք վասն կապանաց դիւաց եւ կախարդաց եւ վասն աղանդաւորաց եւ վասն դատաստանի աջողելոյ եւ վասն քաղցրութեան եւ երեսբախտութեան. ամէն եւ թագաւոր հզօր, ապաւէն ծարաւելոց, փրկիչ նեղելոց... ծառայիս Աստուծոյ Գրիգորին օգնական եղիցի եւ պահապան. ա[մէն]: Չար իշխանքն հալածին... Աստուա՛ծ, լո՛ւր աղօթից իմոց, ունկն դի՛ր բանից բերանոյ իմոյ:

4. Աստուածամայրը՝ մանուկ Յիսուսը գրկին

Գ. Աղօթք սուրբ կոյս Մարիամ Աստուածածնին եւ Աստուածածին ամէնաւրհնեալ ըզպաղատանս մեր ընկալ... փրկել ծառայիս Աստուծոյ Գրիգորին Նատարին, Չտին (աւելացուած ժԹ. դարում, ջնջած անուան փոխարէն) օգնական եղիցի եւ պահապան ամենայն չարէ, պահեսցէ յերեւելի եւ աներեւոյթ թշնամոյն, պահեսցէ Տէր Աստուած զծառայն. ամէն: Տէր Աստուած Յիսուս Բրիստոս:

5. Գրիգոր Լուսաւորիչ

Դ. Աղօթք սրբոյն Գրիգորի Լուսաւորչին. ամէն եւ Խնդրեմք ի քէն, հա՛յր պատուական՝ Լուսաւորիչ ազգի մարդկան... եւ ի բարին առաջնորդեայ ծառայիս Աստուծոյ Գրիգորին Նատարին, Չտին (աւելացուած ժԹ. դարում, ջնջած անուան փոխարէն) օգնական եղիցի եւ պահապան ամենայն չարէ, պահեսցէ յերեւելի եւ աներեւոյթ թշնամոյն. ամէն: Տէր Աստուած Յիսուս Բրիստոս:

6. Ստեփանոս Նախավկայ

Ե. Աղօթք սրբոյն Ստեփաննոսի Նախավկային եւ Ի քէն հայցեմք արտասուագին Նախավկայ Տեառն արարչին... ծառայիս Աստուծոյ Գրիգորին Նատարին (աւելացուած ժԹ. դարում, ջնջած անուան փոխարէն)... աւգնութիւն ինձ ի Տեառնէ եկեսցէ, որ արար զերկինս եւ զերկիր:

7. Յովհաննէս Մկրտիչ

Զ. Աղօթք սրբոյն Յովաննու Կարապետին եւ Այլ եւ բարեխօսութեամբ սրբոյն Յովաննու Կարապետին Մովսէսի, Ահարոնի... փրկեա՛ զծառայիս Աստուծոյ Գրիգորին Նատարին

(աւելացուած ժԹ. դարում, ջնջած անուան փոխարէն)... տես-
ցեն անելիք իմ եւ ամաչեսցիեն, զի դու, Տէ՛ր, օգնեցեր ինձ եւ
մխիթարեցեր զիս:

Ծնթ. 4-7 մանրանկարներն առնուած են շրջանակների մէջ,
իսկ դրանց յաջորդող բնագրերը (Գ-Զ.)՝ երկուական շրջա-
նակների մէջ: Շրջանակների հատման մասերում՝ արտաքինից
պատկերուած են բուսական զարդանախշեր:

8. Զոհաբերումն Իսահակայ

Է. Աղօթք սուրբ հօրն Աբրահամու եւ սուրբ Նարեկացոյն
Ասացեալ [Բան ԽԱ.]

Եւ եւ էառ Աբրահամ զորդին իւր՝ զՍահակ... եւ Սահակն
ծերացեալ ալեօք ծաղկեցաւ եւ հանգեաւ խաղաղութեամբ
ի Քրիստոս: Բարեխօսութեամբ նահապետին հօրն մերում՝
Աբրահամու պահեա՛ եւ փրկեա՛յ զծառայս Աստուծոյ Գրի-
գորին Նատարին (աւելացուած ժԹ. դարում, ջնջած անուան
փոխարէն), օգնական եղիցի. ամէն:

Եւ Որդի Աստուծոյ կենդանոյ, աւրհնեալդ ամենայնի...
աւրհնեալդ ի բարձունս եւ քեզ ընդ Հօր եւ Հոգւոյդ Սրբոյ
փառք յաւ[իտեան[ս. ամէն]]///:

Ծնթ. Բնագրերը գրուած են ձախից աջ եւ աջից ձախ թեք՝
խաչուող տողերով, ընդ որում՝ առաջին բնագիրն ամբողջու-
թեամբ գրուած է վերը նշուած ձեւով, իսկ երկրորդի վերջին
հինգ տողը գրուած է սովորական:

9. Սուրբ Գաբրիել հրեշտակն առեալ հոգին

Ծնթ. պահպանուած է մանրանկարի ստորին հատուածը՝
մոտ 2 սմ երկարութեամբ:

Ը. Աղօթք հրեշտակաց պահպանութեան եւ Գաբրիէլ, Մի-
քայէլ, Ռափայէլ[], Դակուէլ... եւ փայտ դառնայ ի դիմաց ծա-
ռայիս Աստուծոյ Գրիգորին Նատարին (աւելացուած ժԹ. դա-
րում, ջնջած անուան փոխարէն) օգնական եղիցի եւ պահա-
պան, ամենայն չարէ պահեսցէ:

Թ. Այս են անուանք հրեշտակաց եւ Սարսիէլ, Սարագմիէլ,
Գուրիէլ... Տածիէլ, ուր այս անունքս յիշեն, անդ ոչ մերժենամք

ի ծառայն Աստուծոյ Գրիգորին Նատարին (աւելացուած ժԹ. դարում, ջնջած անուան փոխարէն)։ ամէն։

Ժ. Աղօթք վասն ճանապարհորդաց եւ Կենդանամայէլ, Կենամայէլ, որ էք ըսպասաւորք Աստուծոյ... ի բարի վաճառս եւ շահաւոր արարէ՛ք սըմա անուամբ Հօր եւ Որդոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ այժմ եւ միշտ եւ յաւիտեանս յաւիտենից. ամէն։ Ծառայիս Աստուծոյ Գրիգորին Նատարին (աւելացուած ժԹ. դարում, ջնջած անուան փոխարէն) օգնական եղիցի եւ պահապան ամենայն չարէ պահեսցէ. ամէն։

ԺԱ. Աղօթք չար նազարի եւ չար լեզւի. ամէն եւ Հրանիւթ, Հրափայլ, Հրատն, Համատուն... չար զգայարանք պատառի եւ խաւար դառնայ ի դիմաց ծառայիս Աստուծոյ Գրիգորին Նատարէն (աւելացուած ժԹ. դարում, ջնջած անուան փոխարէն) օգնական եղիցի եւ պահապան. ամէն։

ԺԲ. Աղօթք զաւակ ծնելոյ եւ Նայեայ յաղաչանս ծառայիս քո եւ աղախնոյս... եւ ետուր նմայ զաւակ զՄարիամ Աստուածածինն եւ [որ]պես բժշկեցեր զՋուր առ Եղիիւ մ[արգարէիւ եւ տո՛]ւր զաւակ ծառա[յիս աստուծոյ Գրիգորին, օգնա]կան եղի[ցի եւ պահապան. ամէն]։

///

ԺԳ. [Աղօթք սրբոյն Գէորգայ զօրավարին]։ ամէն եւ Բարեխօսութեամբ սուրբ զօրավարացն՝ սրբոյն Գէորգայ զօրավարին... Խարիդեանցն եւ այլ ամենայն սրբոց բարեխօսութեամբն պահեա՛ եւ փրկեա՛ ծառայս Աստուծոյ Գրիգորին Նատարին (աւելացուած ժԹ. դարում, ջնջած անուան փոխարէն) օգնական եղիցի եւ պահապան. ամէն։

ԺԴ. [Աղօթք] եւ Այլ եւ բարեխօսութեամբ սուրբ Թադաւորացն Եզեկիայ, Սեդեկիայ, Մանասէի... եւ աստուածասէր իշխանացն բարեխօսութեամբն պահեա՛ եւ փրկեա՛ զծառայս Աստուծոյ Գրիգորին Նատարին (աւելացուած ժԹ. դարում, ջնջած անուան փոխարէն) օգնական եղիցի. ամէն։

ԺԵ. Աղօթք չար նազարի եւ չար լեզուի. ամէն եւ Տէ՛ր, Աստուած մարդասէր, մարդասիրի Հօր Որդի... ի սողնոց եւ ի

ճեպեաց եւ ամենայն թիւնաւորաց պահեա՛յ եւ փրկեա՛յ զծառայս Աստուծոյ Գրիգորին Նատարին (աւելացուած ժԹ. դարում, ջնջած անուան փոխարէն) օգնական եղիցի եւ պահապան, ամենայն չարէ պահեսցէ. ամէն:

10. Զիաւոր սուրբ Սարգիս եւ որդին՝ Մարտիրոս

ԺԶ. Աղօթք սրբոյն Սարգսի զօրավարին. ամէն եւ Երջանիկ մեծ զօրական եւ Քրիստոսի յաղթող վկայն... ի չար կապից մեծ գերեհան սուրբդ Սարգիս: Հօրն փառք, Որդոյն պատիւ եւ Սուրբ Հոգւոյն այժմ յաւիտեանս յաւիտենից. ամէն:

ԺԷ. Աղօթք գլխացաւի եւ աչիչ ցաւի եւ Գայր գետն ի Յորդանան եւ բերէր ծառ մի գեղեցիկ... ՅԿԵ. (365) ցեղ պեղծ ցաւոց, զոր ազատեալ եղիցի ծառայիս Աստուծոյ Գրիգորին Նատարին (աւելացուած ժԹ. դարում) օգնական եղիցի եւ պահապան. ամէն:

11. Գաբրիէլ Հրեշտակապետ եւ պեղծ

ԺԸ. Աղօթք թպղայի եւ ալի. ամէն եւ Տէրն մեր Յիսուս Քրիստոս եւ սուրբն Գաբրիէլ Հրեշտակապետն երթային յեզեր ծովուն... անուանքս յիշեն անդ ոչ մերձենամք ի ծառայն Աստուծոյ Գրիգորին Նատարին (աւելացուած ժԹ. դարում, ջնջած անուան փոխարէն) օգնական եղիցի. ամէն:

ԺԹ. Աղօթք թպղայի եւ ալի եւ Սուրբն Սիրովն, սուրբն Սիսի եւ սուրբն Սի[ս]իանէ... թողէք զանդրանիկ որդին իմ յոր տուն, որ ձեր անուանքն յիշեն, անդ ոչ մերձենամք ի ծառայն Աստուծոյ Գրիգորին Նատարին (աւելացուած ժԹ. դարում, ջնջած անուան փոխարէն) օգնական եղիցի եւ պահապան. ամէն:

ՅԻՇԱՏԱԿԱՐԱՆ

Գրեցաւ Հէմայիլս ի թվին Հայոց ՌՃԼԲ. (1683) օգոս[տոսի]/// [ի վ]այելումն Գրիգորին Նատարին (աւելացուած ժԹ. դարում, ջնջած անուան փոխարէն) ///ել տացէ. ամէն: Հայր մեր, որ՛:

Վերջում՝ ձախ լուսանցքում (ժԹ. դար, նոտրդիր) Աստուած Քրիստոսի ծառայ եթա/// ագուն, Ռոզա/// իցի. ամէն:

ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ԲԵՆԱԼՈՒԲԵՐ

ԱՐԳԵՆՏԻՆԱՅԻ ՆԱՅՈՑ ԹԵՄԵՐԻ ԵՐԻՏԱՍԱՐԳ-ՈՒԽՏԱՎՈՐՆԵՐԻ ԱՅՅԸ ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ Ս. ԷԶՄԻԱԾԻՆ

Օգոստոսի 5-ին Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում Մայր Աթոռի հրապարակաչական բաժնի փնօրեն Ս. Նաթան արքեպիսկոպոս Նովիաննիսյանն ընդունեց Արգենտինայի հայոց թեմի Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ դպրոցի եւ Վիսենտե Լոպես դպրոցի ավարտական դասարանի աշակերտներին, ինչպես նաեւ Բուենոս Այրես քաղաքի Արգենտինահայ Մշակութային Միության «Գայանե» պարախմբին՝ ողեկությամբ Բուենոս Այրես քաղաքի Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցու հոգևոր հովիվ Ս. Մաղաքիա արևդա Ամիրյանի:

Նանդիպման սկզբում Նոգեշնորհ հայր սուրբը նախ Նաթան Սրբազանին ներկայացրեց խմբերի անդամներին, ապա փոխանակեց, որ թեմակալ առաջնորդի օրհնությամբ երիտասարդներն ամեն փարի ուխտագնացության են գալիս հայաստան եւ Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին՝ ավելի մոտիկից ծանոթանալու հայրենիքի մշակույթին եւ սրբազան արժեքներին:

Այնուհետեւ երիտասարդ հայորդիների այցը Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին ողջունեց Նաթան Սրբազանը: Իր խոսքում Սրբազան հայրն ընդգծեց երիտասարդ ուխտավորների այցելության կարևորությունը՝ նշելով, որ հայրենիքի բազմադարյա ժառանգության եւ սրբազան արժեքների հետ անմիջական հաղորդակցությունը նրանց համար պիտի դառնա ոգեշնչման ու վերանորոգության աղբյուր եւ կնպաստի նրանց մեջ հայրենասեր ու եկեղեցասեր անձերի կերպմանը:

Նանդիպմանը Սրբազան հայրը պարասխանեց նաեւ երիտասարդներին հեղափոխող հարցերին, որոնք վերաբերում էին Եկեղեցու առջև ծառացած ժամանակակից մարտահրավերներին, Եկեղեցի-պետություն հարաբերությունների ներկա վիճակին եւ Մայր Աթոռի կողմից իրականացվող քաղաքական ու հասարակական գործունեությանը:

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ Ս. ԷԶՄԻԱԾԻՆ
ՏԵՂԵԿԱՏՎԱԿԱՆ ՆԱՄԱԿԱՐԳ

ՊԱՐԶԱԲԱՆՈՒՄ

Ծանոթանալով «Տերք» լրատվական կայքում հրապարակված՝ մի խումբ անանուն ՄՄ քաղաքացիների հեղինակած «Եկեղեցին մաքրում է ՄՄ քաղաքացիներին» հոդվածին՝ Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի Տեղեկարվական համակարգը հայտնում է, որ այսուհետ չի արձագանքելու անստորագիր նման հերքուրալի, սադրիչ և վիրավորական գրությունների: Սակայն, նկարի ունենալով հասարակության մեջ այս առնչությամբ առաջ բերվող արհեստածին ընդվզումները և չցանկանալով րեդի րալ Նայասրանյայց Առաքելական Եկեղեցին պախարակելու գայթակղությանը, հարկ ենք համարում հրապարակված նյութի առնչությամբ հանրությանը րալ հերեյյալ պարգաբանումը:

Նայասրանյայց Առաքելական Եկեղեցին իր հոգևոր առաքելությանը գուզընթաց պարմական հանգամանքների բերումով դարեր շարունակ, իսկ այսօր առավելաբար արերերկրում, կարարում է նաև հայապահպան առաքելություն՝ հերամուր լինելով հայ ժողովրդի ազգային ինքնության պահպանման, հոգևոր-ազգային կյանքի լավագույնս կազմակերպման: Այդ առումով աշխարհի րարեր երկրներում հայի համար Նայց Եկեղեցին է նկարվել այն վարահելի կառույցը և հասարարությունը, որի գորակցությանն է ապալինել օրար ափերում կամա թե ակամա հանգրվանած հայր: Նայրենիքի անկախացման շրջանում և հերագա րարիների ընկերային-րնրեսական դժվարին պայմանների բերումով Սփյուռքի րարեր գաղթօջախներում հասարարված ՄՄ քաղաքացիների գանազան խնդիրներ, այդ թվում՝ փասարթղթային, նաև կարգավորվել ու կարգավորվում են Նայց Եկեղեցու թեմերի միջոցով:

Ռիսկային պայմաններում հայրնված փասարթղթային խնդիրներ ունեցող ՄՄ քաղաքացիներին օգրակարություն բերելու և ՄՄ Կառավարության միգրացիայի պերական կարգավորման քաղաքականության ճշգրիտ սահմանման նպարակով ՄՄ Կառավարության համապարասխան կառույցը դիմել է Մայր Աթոռին՝ նկարի ունենալով Նայ Առաքելական Եկեղեցու փորձառությունը նման հարցերում: Սփյուռքում առկա այս խնդիրների իրական պարկերը ներկայացնելու համար Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածինը հանձնառու եղավ գորակցելու հայրենի պերությանը՝ այս ողղությամբ լածումներ փնրերու և խնդիրների կարգավորման համար աներաժեշտ քայլեր ձեռնարկելու: Նարկ է ընդգծել, որ խոսքը վերաբերում է անձը և ՄՄ քաղաքացիությունը հասարարող փասարթղթեր չունեցող ՄՄ քաղաքացիների խնդիրներին և ոչ թե նրանց անձնական րվյալներին: Նայց Եկեղեցու նպարակն է միմիայն աջակցել րարեր երկրներում կայք հասարարած հայորդիներին՝ հեռու մնալու անօրինականությունից և ապրելու լիարժեք և արժանապարիվ կյանքով:

Այս ամենի լույսի ներքո անընկալելի է ՄՄ քաղաքացիների անունից շարադրված հոդվածը, որ, ի դիմաց մեր ժողովրդին ցուցաբերվող օգրակար ծառայության, լի է անընդունելի որակումներով հայց պերության և Նայց Եկեղեցու հանդեպ: Ցավալի է, որ Եկեղեցու և եկեղեցականության պարասարակամությունը և քայլերն այս

ուղղությամբ նման չարամիտ մեկնաբանություններ են ստացել, իսկ մի խումբ «մտահոգ ու փրկիչ» հայրերին իրենց իրավունք են վերապահում փորձելու սասանել Հայոց Եկեղեցու հեղինակությունը, խաթարելու հայ հոգևորականի կերպարը՝ Եկեղեցու Պարից մինչև ծխական քահանա՝ անվստահություն սերմանելով Եկեղեցի-հասարակություն հարաբերություններում:

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ Ս. ԷԶՄԻԱԾԻՆԻ
ՏԵՂԵԿԱՏՎԱԿԱՆ ՆԱՄԱԿԱՐԳ

Ս. ԱՍՏՎԱԾԱԾՆԻ ՎԵՐԱՓՈԽՄԱՆ ՏՈՆԸ Ս. ԷԶՄԻԱԾՆՈՒՄ

Օգոստոսի 12-ին Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում մեծ հանդիսավորությամբ նշվեց Ս. Աստվածածնի Վերափոխման Կոնցիլի առիթով մատուցվեց Ս. Պապարագ: Պապարագիչն էր Մայր Աթոռի Միջեկեղեցական հարաբերությունների բաժնի վարիչ Ս. Նովակիմ Լայիսկոպոս Մանուկյանը: Ս. Պապարագի ընթացքում Սրբազան Հայրն անդրադարձավ Կոնցիլի խորհրդին և ողջ քրիստոնեական սրբազան ավանդության մեջ փառաբանված ու օրհներգված սուրբ Տիրամոր կերպարին՝ իբրև սրբության և մաքրության, խոնարհության, հնազանդության ու հավատարմության կենդանի օրինակ յուրաքանչյուր քրիստոնյայի համար:

Նավարար Ս. Պապարագի Մայր Տաճարից եկեղեցականաց թափոն ուղղվեց դեպի Ս. Տրդատի Բաց խորան, ուր, հանդիսապետությամբ Մայր Աթոռի Հրապարակչական բաժնի փնթեղեն Ս. Նաթան արքեպիսկոպոս Նովիանոսյանի, կարարվեց Խաղողօրհներթի արարողություն: Ս. Ներսես Շնորհալի Հայրապետի աղոթքի ընթերցումից և հոգեզմայլ շարականների երգեցողությունից հետո հանդիսապետ Սրբազան Հայրն օրհնեց խաղողն ու փարվա ողջ բերքը:

Վերջում միաբան սարկավագները օրհնված խաղողի ողկույզները բաժանեցին ժողովրդին:

Նաջոթ օրը՝ օգոստոսի 13-ին, մատուցվեց հոգեհանգստյան Ս. Պապարագ ննջեցյալ հոգիների խաղաղության ու հանգստության համար:

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ Ս. ԷԶՄԻԱԾԻՆԻ
ՏԵՂԵԿԱՏՎԱԿԱՆ ՆԱՄԱԿԱՐԳ

ՆՈԳԵՆԱՆԳԻՍՏ ԵԹՈՎՊԻԱՅԻ ՈՒՂԱՓԱՆԵԿԵՂԵՑՈՒ ՆՈՎՎԱԴԵՏԻ ՆԱՄԱՐ

Օգոստոսի 27-ին, Միածնաւջ Մայր Տաճարում, նախագահությամբ Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ. Ծայրագոյն Պապրիարք և Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի, կարարվեց

հոգեհանգստյան արարողություն Եթովպիայի Ուղղափառ Եկեղեցու երջանկահիշապակ Աբունա Պաուլոս Պապրիարքի համար:

Մինչ արարողությունը Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի Միջեկեղեցական հարաբերությունների բաժնի փնօրեն Ս. Նովակիմ եպիսկոպոս Մանուկյանն անդրադարձ կարարեց Աբունա Պաուլոս պապրիարքի հովվապետության փառքներին, կարևոր դերակատարությանը Եթովպիայի Եկեղեցու զորացման գործում, ինչպես նաև Նայոց Եկեղեցու և Եթովպիայի Եկեղեցու եղբայրական հարաբերություններին: Իր խոսքում Սրբազան Նայրը հանուն Ամենայն Նայոց Կաթողիկոսի և հոգևոր դասի վերստին ցավակցություն հայտնեց Եթովպիայի Եկեղեցուն և ժողովրդին:

Այնուհետև Վեհափառ Նայրապետի գլխավորությամբ Մայր Աթոռի միաբանները աղոթք բարձրացրեցին Եթովպիայի Ուղղափառ Եկեղեցու լուսահոգի գահակալի համար:

Նոգեհանգստյան արարողությանը ներկա էին ՏՏ ԱԳ. նախարարի փոխակալ Սերգեյ Մանասարյանը, Նայասարանում, Վրաստանում և Արևելյան Երոսպայում Նայ Կաթողիկե Եկեղեցու առաջնորդ Ռաֆայել արքեպիսկոպոս Մինասյանը, Եթովպիայի Դաշնային Ժողովրդավարական Նախապետությունում ՏՏ արտակարգ և լիազոր դեսպան Աբմեն Մելքոնյանը (նստավայրը՝ Կահիրե), Նայասարանում հավաքարմագրված դիվանագիտական առաքելությունների ներկայացուցիչներ:

Օգոստոսի 23-ին երջանկահիշապակ պապրիարքի հուղարկավորությանը մասնակցեց նաև Նայասարանյայց Առաքելական Ս. Եկեղեցու պապովիրակությունն ի դեմս Նարավային Ռուսաստանի հայոց թեմի առաջնորդ Ս. Մովսես եպիսկոպոս Մովսիսյանի և Ռումինիայի հայոց թեմի առաջնորդ Ս. Տաթև եպիսկոպոս Նակոբյանի:

ՄԱՅՐ ԱԹՐՈՒ Ս. ԷԶՄԻԱԾԻՆ
ՏԵՂԵԿԱՏՎԱԿԱՆ ՆԱՄԱԿԱՐԳ

ԱՄԵՆԱՅՆ ՆԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՆ ԸՆԴՈՒՆԵՑ «ԿԵՆԳՈՒՐՈՒ» ՄՐՑՈՒՅԹԻ ՆԱԴԹՈՂՆԵՐԻՆ

Օգոստոսի 29-ին, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնում, Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ծայրագույն Պապրիարք և Ամենայն Նայոց Կաթողիկոսն ընդունեց «Կենդուրու» միջազգային մաթեմատիկական մրցույթում Նայասարանի հաղթողներին և ՏՏ մարզերում ու Արցախում լավագույն արդյունք արձանագրած դպրոցականներին:

Նանդիպման սկզբում «Այր» կրթական հիմնադրամի հոգաբարձուների խորհրդի նախագահ Ս. Մեսրոպ քահանա Արամյանը Ամենայն Նայոց Նայրապետին ներկայացրեց «Կենդուրու» միջազգային մաթեմատիկական մրցույթի կազմակերպման գործընթացը և 2012 թ. հաղթողներին:

Այնուհետև Ամենայն Նայոց Կաթողիկոսը իր օրհնությունն ու գնահատանքը բերեց

մրցույթում հաղթած աշակերտներին: Շնորհավորելով կարևոր այս նվաճման առիթով՝ Նորին Սրբությունը վարածություն հայրանեց, որ այս հաղթանակը կխանդավառի նրանց՝ ավելի լավ սովորելու և իրենց խորը գիտելիքներով դառնալու հպարտ ու արժանավոր քաղաքացիները մեր երկրի:

Իր խոսքում Վեհափառ Նայրապետն անդրադարձավ գիտելիքի կարևորությանը և դրա միջոցով ասարվածմանաչափությանը՝ հորդորելով թափանցել գիտության խորքերը և այդպիսով ճանաչել Աստծուն և Նրա կամքը:

Վերջում Ամենայն Նայոց Կաթողիկոսը մանուկներին ու պատանիներին մաղթեց, որ Ս. Էջմիածնի օրհնությունն առապարեն հեղվի նրանց կյանքում, որպեսզի կապված մնան հոգևոր և ազգային արժեքներին և նոր նվաճումներ ու հաղթանակներ արձանագրեն կյանքում՝ փառք և պատիվ հավելելով հայ ժողովրդի անվանը և Նայրենիքի բարի համբավին: Վեհափառ Նայրապետը նաև իր գնահատանքը հայրանեց մրցույթի կազմակերպիչներին օգրաշար ծառայության համար:

Տանդիպմանը ներկա էին Գեղարքունյաց թեմի առաջնորդ Ս. Մարկոս եպիսկոպոս Նովհաննիսյանը, «Կենդուրու» ծրագրի ղեկավար Շուշան Կարապետյանը և «Այբ» կրթական հիմնադրամի աշխատակիցներ:

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ Ս. ԷԶՄԻԱԾԻՆ
ՏԵՂԵԿԱՏՎԱԿԱՆ ՆԱՄԱԿԱՐԳ

ԿՐԹՈՒԹՅԱՆ ՄՇԱԿՆԵՐԻ ՕՐՆՆՈՒԹՅՈՒՆ ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ Ս. ԷԶՄԻԱԾԻՆՈՒՄ

Օգոստոսի 31-ին, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնում, հանդիսապետությամբ Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ. Շայրագույն Պապրիարք և Ամենայն Նայոց Կաթողիկոսի, կատարվեց կրթության մշակների օրհնության մասնավոր կարգ:

Գիտելիքի և դպրության օրվա առիթով արդեն երրորդ փարին Մայր Աթոռում կազմակերպվող այս արարողությանը ներկա էին ՏՄ Կրթության և գիտության նախարար Արմեն Աշոտյանը, ներկայացուցիչներ ԱԺ կրթության մշտական հանձնախմբից, ԿԳՆ աշխատակիցներ, ՏՄ մարզպետարանների կրթության վարչության պետեր, ՏՄ պետական և մասնավոր բուհերի ղեկավարներ, ՏՄ թղթիչների և ուսումնարանների փնթեղներ, ՏՄ մարզերի և Երևանի դպրոցների փնթեղներ, ինչպես նաև Մայր Աթոռի հոգևոր կրթական հաստատությունների պատասխանատուներ:

Արարողության ընթացքում ներկաներին ողջունեց Երևանի Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ Մայր եկեղեցու հոգևոր պետուհ, ԵՊՄ ասարվածաբանության ֆակուլտետի ղեկան Ս. Անուշավան եպիսկոպոս Ժամկեցյանը: Ուրախություն հայրանելով հայրապետանիստ Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին կրթության և գիտության մշակների այցի առիթով՝ Սրբազան Նայրն իր խոսքում անդրադարձավ մանկավարժների կարևոր դերակատարությանը

առողջ հասարակություն ձևավորելու գործում: «Ուսուցիչը, դասախոսը ճարտարապետներն են մեր վաղվա օրվա, քանդակագործները մեր հոգևոր և մարավոր կերպվածքի: Մեր Մայր Եկեղեցու ծոցում ծնված հայոց դպրությունը իր գոյության ողջ ընթացքում լուսավորում, կառուցում, ուղեգծում է լուսավոր և պայծառ գալիքը մեր ժողովրդի: Այդ պարճառով է, որ Վեհափառ Նայրապետը հաճախ հորդորում է գիտելիքներով հարստացնել մեր զավակներին, կրթել նրանց ազգային արժեքներով, բարոյական սկզբունքներով՝ ազնվությամբ, արդարությամբ, մարդասիրությամբ, հայրենասիրությամբ և ամենայն առաքիլությամբ, առանց որի ոչ մի հասարակություն, ընդհանրապես մարդկային հարաբերություններ չեն կարող կայուն հիմքերի վրա մնալ», - նշեց Անուշավան Սրբազանը՝ հորդորելով ուխտ անել հավատարիմ մնալու մեր ազգային-հոգևոր արժեքներին, հարազատ՝ հայոց ինքնությանը և լինելու արժանավոր հերետոքները հայոց թարգմանիչների և կերպողը հայոց նոր «Ասկե դարի»:

Օրհնության կարգն ավարտվեց Ամենայն Նայոց Կաթողիկոսի «Պահպանիչ» աղոթքով և օրհնության խոսքով: Նորին Սրբությունը փառք և գոհություն հայրենց Բարձրալիկն ուսումնական քաղաքի աղոթքով և օրհնությամբ սկսելու ձևավորված գեղեցիկ ավանդության համար՝ վստահություն հայտնելով, որ հայ ինքնության հիմնադիր Ս. Սահակ և Ս. Մեսրոպ թարգմանիչ վարդապետների և եռամեծար հայրերի առջև կատարված ուխտն ու Ս. Էջմիածնի օրհնությունը կրթության և գիտության գործիչներին նոր լիցք կհաղորդեն նախանձախնդիր կերպով լծվելու հայրերի ներկայությամբ սերնդի կրթության և դաստիարակության սրբազան գործին՝ այդպիսով գորացնելով նաև հայոց երկիրը:

Այնուհետև Գեորգյան հոգևոր ճեմարանի հանդիսությունների սրահում արեղի ունեցավ ընդունելություն, որի ընթացքում Նորին Սրբությունը վերստին իր օրհնությունն ու մաղթանքները հղեց կրթության ոլորտի սպասավորներին:

ՄԱՅՐ ԱԹՈՒ Ս. ԷԶՄԻԱԾԻՆ
ՏԵՂԵԿԱՎԱԿԱՆ ՆԱՄԱԿԱՐԳ

ՆԱՅՐԱԴԵՏԱԿԱՆ ԳՆԱՆԱՏՈՒԹՅՈՒՆ

«ՍՈՒՐԲ ՆԵՐՍԵՍ ՇՆՈՐՀԱԼԻ» ԸՔԱՆՇԱՆԻ ԵՆ ԱՐԺԱՆԱՅԵԼ

Նորիսան սրկ. Տոնիկյանը /ԱՄՆ Արևմտյան թեմ/
Սիլվիա Կեռզյուրյանը /ԱՄՆ Արևմտյան թեմ/
Սաթիր Սյեփանյանը /Արարաթյան Նայրապետական թեմ/
Նուրբար Բշպիկյանը /Իրաքի թեմ/

«ՍՈՒՐԲ ՍԱՆԱԿ-ՍՈՒՐԲ ՄԵՍՐՈՊ» ՇՔԱՆՇԱՆԻ Է ԱՐԺԱՆԱՅԵԼ

Գևորգ Նակոբյանը /ԱՄՆ Արևմտյան թեմ/

ՆԱՅՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ՕՐՆՈՒԹՅԱՆ ԳՐԻ ԵՆ ԱՐԺԱՆԱՅԵԼ

Գևորգ սրկ. Նաճարյանը /ԱՄՆ Նայոց Արևմտյան թեմ/

Մանվել սրկ. Սեմերճյանը /ԱՄՆ Նայոց Արևմտյան թեմ/

Աղվան Պերրոսյանը /Արարատյան Նայրապետական թեմ/

Արամ սրկ. Քեթենճյանը /Իրաքի թեմ/

Արշալույս Ավերիսյանը /Իրաքի թեմ/

Աշխեն Սահակյանը /Իրաքի թեմ/

Լուսին Կեիկյանը /Իրաքի թեմ/

Շաղիկ Վարդանյանը /Իրաքի թեմ/

Սեդա Քարճիկյանը /Իրաքի թեմ/

Վահե Ավերիսյանը /Իրաքի թեմ/

Մարկոս սրկ. Իսթենյանը /Իրաքի թեմ/

Վանական Սարգսյանը /Իրաքի թեմ/

Բաղդասար սրկ. Ավերիսյանը /Իրաքի թեմ/

Իրանահայ Գրողների միությունը /Իրանի Նայոց թեմ/

Ս. Անդրեաս եկեղեցու հայ դպրոցը / /ԱՄՆ Նայոց Արևմտյան թեմ/

СОДЕРЖАНИЕ

ПАТРИАРШИЕ ЭНЦИКЛИКИ. БЛАГОСЛОВИТЕЛЬНЫЕ ГРАМОТЫ

Благословительная грамота Его Святейшества Католикоса Всех Армян Гарегина II Эмме Тасибян Согоян.....	3
---	---

ОФИЦИАЛЬНОЕ

Пастырский визит Католикоса Всех Армян в Румынию и армянские епархии Украины.....	5
Письмо соболезнования по случаю кончины Патриарха Эфиопской Церкви Абуны Паулуса.....	8
Католикос Всех Армян принял новоназначенного посла Исламской Республики Иран в Армении.....	9
Католикос Всех Армян принял посла Австрии.....	10

ПРОПОВЕДИ

Проповедь епископа Овакима Манукяна, прочитанная в кафедральном соборе Св. Эчмиадзина в связи с праздником Преображения Пресвятой Богородицы.....	11
---	----

РЕЛИГИЕВЕДЕНИЕ

АРПИНЕ ЧАНТИКЯН - Св. Василий Кесарийский — основатель пустынночества.....	14
--	----

ЮБИЛЕЙНОЕ

АВЕТИС КАЛАШЯН — Католикос Гарегин I о единстве церкви и халкидонском расколе.....	23
ГАЯНЕ АЙВАЗЯН - Издательская деятельность Еремии Челепи Кемурджяна.....	48

ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

ИЕРОМОНАХ ТОВМА ХАЧАТРЯН – Предание о строительстве кафедрального собора Св. Эчмиадзина и явление Св. Григория Просветителя по свидетельствам средневековых армянских историков.....55

ФУРМОХАММАДИ ФАРИЗА – Из истории торговых и культурных связей Армении (XIII- XIV вв.).....64

ВРЕЖ ВАРДАНЯН – К вопросу о епархиальных правомочиях Ахтамарского католикосата.....75

СООБЩЕНИЯ

ГОАР ГРИГОРЯН – Изображение и символика жертвоприношения Исаака в армянской миниатюре.....88

ВАГЕ АВЕТИСЯН –Позиция латинской церкви в киликийско-антиохийском противостоянии 1194-1219 гг.....96

ТИГРАН АЛЕКСАНЯН, ДИАНА МИРИДЖАНИЯН – Раскопки 2011 г. в Даштадеме.....102

СЕМИНАРИСТЫ

АКОБ ПЕТРОСЯН – Гегам Тер-Карапетян (Мушский Гегам).....107

ДУХОВНЫЕ ЧТЕНИЯ

ИЕРЕЙ ГЕВОНД МАИЛЯН - Новые вызовы.....120

РЕЦЕНЗИИ. БИБЛИОГРАФИЯ

ЕРДЖАНИК ГЕВОРГЯН –Изменение правописания не есть перевод.....126

ЕРВАНД ПЕТРОСЯН – Книга, излучающая оптимизм и доверие.....130

ДАВИД КАЗАРЯН – Об одном рукописном талисмани из Ахалциха.....141

ЦЕРКОВНАЯ ЖИЗНЬ. НОВОСТИ.....147

CONTENTS

ENCYCLICALS AND LETTERS OF BLESSING

Letter of blessing of His Holiness Karekin II, Catholicos of All Armenians, to Mm. Emma Tapipyanyan Soghoyan.....	3
---	---

OFFICIAL

Pontifical visit of His Holiness Karekin II, Catholicos of All Armenians, to Rumania and Ukraine.....	5
---	---

Letter of condolences of His Holiness Karekin II, Catholicos of All Armenians, on the occasion of the demise of His Holiness Abouna Paulos, Patriarch of the Ethiopian Orthodox (Tewahedo) Church.....	8
--	---

Audience granted by His Holiness Karekin II, Catholicos of All Armenians, to the nearly appointed Ambassador Extraordinary and Plenipotentiary of IRI to Armenia.....	9
---	---

Audience granted by His Holiness Karekin II, Catholicos of All Armenians, to the Ambassador Extraordinary and Plenipotentiary of Austria.....	10
---	----

SERMONS

Sermon delivered by His Grace Bishop Hovakim Manoukyan during the Divine Liturgy celebrated in the Cathedral of Holy Etchmiadzin on the occasion of the Feast of Dormition.....	11
---	----

RELIGIOUS STUDIES

ARPINE CHANTIKYAN – St. Basil of Cesarea as founder of monasticism.....	14
---	----

JUBILEUM

AVETIS QALASHYAN – His Holiness Karekin I, Catholicos of All Armenians, on the Unity of Church and Chalcedonian heresy.....	23
---	----

GAYANE AYVAZYAN – The printing activity of Eremia Chelebi Kyomurchyan.....	48
--	----

HISTORICAL-PHILOLOGICAL STUDIES

REV. FR. TOVMA KHACHATRYAN – The Tradition of the foundation of St. Etchmiadzin Cathedral and the Vision of St. Gregory according to the evidences of Armenian Historians.....55

PURMOHAMMADI PARISA – From the history of cultural-commercial relations of Armenia (XIII-XIV cc.).....64

VREJ VARDANYAN – On the diocesan legacy of the Catholicosate of Akhtamar.....75

ESSAYS

GOHAR GRIGORYAN – The iconography and symbolism of the §Sacrifice of Isaac: in the Armenian inluminary art.....88

VAHE AVETISYAN – The position of the Latin-Catholic church in the Armenian-Antiochian controverry (1194-1219 cc.).....96

TIGRAN ALEKSANYAN, DIANNA MIRIJANYAN – The Excavations of Dashtadem (2011).....102

SEMINARISTS

HAKOB PETROSYAN – Gegham Ter-Karapetyan (Msho Gegham).....107

SPIRITUAL READINGS

REV. FR. GHEVOND MAYILYAN – New challenges.....120

LITERARY REVIEW

ERJANIK GEVORGYAN – To chang the orthography is not the translation.....126

ERVAND PETROSYAN – A Book that inspires optimism and surety.....130

DAVID GHAZARYAN – A manuscript Gremoire from Akhalckha.....141

BRIEF CHURCH. NEWS.....147

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ

ՆԱՅՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ԿՈՆԴԱԿՆԵՐ. ՕՐՆՈՒԹԵԱՆ ԳՐԵՐ

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ. Ամենայն Տայոց Կաթողիկոսի օրհնության և գնահատանագ
գիրը Տիկին Էմմա Թապիպեան Սողոյեանին.....3

ՊԱՇՏՈՆԱԿԱՆՔ

Ամենայն Տայոց Կաթողիկոսի հովվապետական այցը Ռումինիա և Ուկրաինայի հայոց
թեմեր.....5

Յավակցական գիր Եթովպիայի Ուղղափառ Եկեղեցու Պապրիարք Աբունա Պատուսի
մահվան առթիվ.....8

Ամենայն Տայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Իրանի Իսլամական Հանրապետության նորան-
շանակ ղեսպանին.....9

Ամենայն Տայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Ավստրիայի ղեսպանին.....10

ՔԱՐՈՋԻՑԱԿԱՆ

Տ. Հովակիմ եպիսկոպոս Մանուկյանի քարոզը խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում
Ս. Աստվածածնի վերափոխման փոնի առիթով.....11

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

ԱՐՓԻՆԵ ՉԱՆԹԻԿՅԱՆ - Ս. Բարսեղ Կեսարացին՝ անապատականության հիմնա-
դիր.....14

ՅՈՐԵԼԵԱՆ

ԱՎԵՏԻՍ ՔԱՎՇՅԱՆ - Գարեգին Ա. Կաթողիկոսը Եկեղեցու միության և քաղկեդո-
նական պառակտման մասին.....23

ԳԱՅԱՆԵ ԱՅՎԱԶՅԱՆ - Երեմիա Չելեպի Քյոմուրճյանի փալագրական գործունեությո-
ւնը.....48

ՊԱՏՄԱԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

Տ. ԹՈՎՄԱ ԱՐԼ. ԽԱՉԱՏՐՅԱՆ - Մայր Տաճարի կառուցման ավանդությունը եւ Ս. Գրիգոր Լուսավորչի փեսիլքն ըստ հայ մարենագիւրների վկայության.....55

ՓՈՒՐՄՈՆԱՄՍԱԿԻ ՓԱՐԻՍԱ - Նայասպանի առևտրամշակութային հարաբերությունների պատմությունից (ԺԳ-ԺԴ. դդ.).....64

ՎՐԵԺ ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ - Աղթամարի կաթողիկոսության թեմական իրավասության շուրջ.....75

ՆԱԳՈՐԴՈՒՄՆԵՐ

ԳՈՆԱՐ ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ - «Իսահակի գոհաբերության» պատկերագրությունը, խորհրդաբանությունը հայկական մանրանկարչության մեջ.....88

ՎԱՆԵ ԱՎԵՏԻՍՅԱՆ - Լապինական եկեղեցու դիրքորոշումը 1194-1219 թթ. Կիլիկիականության հակամարտության հարցում.....96

ՏԻԳՐԱՆ ԱԼԵՔՍԱՆՅԱՆ, ԴԻԱՆԱ ՄԻՐԻՋԱՆՅԱՆ - Դաշպաղեմի 2011 թ. պեղումները.....102

ՃԵՄԱՐԱՆԱԿԱՆՆԵՐ

ՆԱԿՈՐ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ - Գեղամ Տեր-Արապեայան (Մշո Գեղամ).....107

ՆՈԳԵԻՈՐ ԸՆԹԵՐՅՈՒՄՆԵՐ

Տ. ՂԵԻՈՆԴ-ՔՆՆ. ՄԱՅԻԱՅԱՆ - Նոր մարտահրավերներ.....120

ԳՐԱԽՕՍՈՒԹԻՒՆ. ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆ

ԵՐՋԱՆԻԿ ԳԵԻՈՐԳԵԱՆ - Ուղղագրությունը փոխելը թարգմանություն չէ.....126

ԵՐՎԱՆԴ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ - Լավաբնություն ու վարահություն ներշնչող գիրք.....130

ԴԱՎԻԹ ՂԱԶԱՐՅԱՆ - Մի ձեռագիր հմայիլ Ախալցխայից.....141

ԵԿԵՂԵՅԱԿԱՆ ԲԵՄ. ԼՈՒՐԵՐ.....147

ԴԱՍԻՉ՝ 77764

ԳԼԽԱՒՈՐ ԽՄԲԱԳԻՐ՝ ԱՐՇԱԿ ՍԱԴՈՅԵԱՆ

ԽՄԲԱԳՐՈՒԹԵԱՆ ՆԱՍՅԷՆ
ՆԱՅԱՍԱՆԻ ՆԱՆՐԱԴԵՏՈՒԹԻՒՆ, ԷՋՄԻԱԾԻՆ
«ԷՋՄԻԱԾԻՆ»
ԱՍՍԱԳՐԻ ԽՄԲԱԳՐՈՒԹԻՒՆ

Республика Армения, Эчмиадзин. Редакция журнала «Эчмиадзин».
Republic of Armenia, Etchmiadzin, Redaction of Review «Etchmiadzin».

Էլ. փոստ՝ mayratoriamsagir@gmail.com կամ etchmiadzinamsagir@gmail.com

Ստորագրում է փապարություն՝ 06. 09. 2012թ.



ՄԱՅՐ ԱԹՈՈՒ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾԻՆԻ ՏՊԱՐԱՆ