

ԷԶՄԻԱԾԻՆ



Ե
2010



ՊԱՇՏՈՆԱԿԱՆ ԱՄՍԱԳԻՐ
ԱՄԵՆԱՅՆ ՆԱՅՈՅ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՈՒԹԵԱՆ
ՄԱՅՐ ԱԹՈՈՒՈՅ ՍՐԲՈՅ ԷԶՄԻԱՇՆԻ

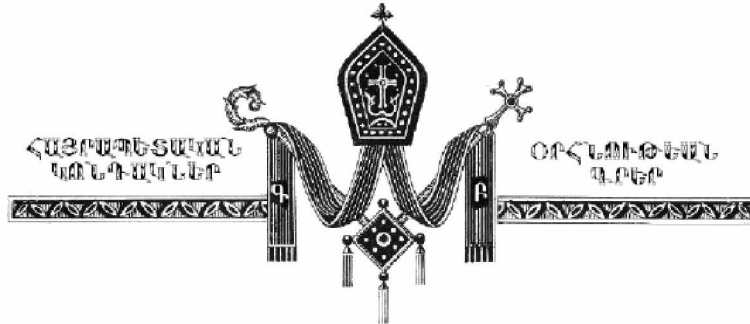
Մայիս

2010
Ս. Էջմիածին

ՆՐԱՄԱՆԱԲ

Տ. Տ. ԳԱՐԵԳՆԻ ԵՐԿՐՈՐԴԻ

ՎԵՆԱՓԱՌ ԵՒ ՍՐԲԱԶՆԱԳՈՅՆ
ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԱՄԵՆԱՅՆ ՆԱՅՈՑ



**Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՅ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ
ՇՆՈՐՀԱՎՈՐԱԿԱՆ ՈՒՂԵՐԶԸ ՇՐՋԱՆԱՎԱՐՏՆԵՐԻ
ՕՐՀՆՈՒԹՅԱՆ ՕՐՎԱ ԱՌԻԹՈՎ**

Միբելի՛ շրջանավարտներ,

Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնից Հայրական սիրով ողջունում եւ շնորհավորում ենք ձեզ դպրոցական ուսումնառության շրջանը ավարտելու փոխական առիթով եւ Հայրապետական Մեր օրհնությունն ենք բերում ամենքիդ:

Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի Լուսո Խորանի առջեւ աղոթում ենք առ Աստված, որ հանապազ առաջնորդի եւ շնորհագարդի ձեզ եւ դեպի բարի իրագործում առաջնորդի ազնիվ ու շիրակ ձեր հոգու ձգտումները, հույսերն ու նպատակները: Միշտ եւ ամենուր անբաժան ուղեկից ունեցեք Աստվածսիրությունը, եկեղեցասիրությունն ու հայրենասիրությունը, որոնք կօգնեն ձեզ ճշմարիտ ու արդարն ընտրելու, ձեր կյանքը առար արդյունքներով արգասավորելու:

Մաղթում ենք ձեզ երջանկություն եւ հաջողություններ՝ մեր ժողովրդին, մեր Սուրբ Եկեղեցուն եւ ազատ իր կյանքը կերպող մեր Հայրենիքին բարի ծառայության մեջ: Թող ձեր ձեռքբերումներով, ձեր գործերով գորանան մեր ժողովրդի հույսերը, եւ պայծառանա մեր ապագան: Եւ թող Ամենախնամ Աստծո օրհնաբեր Աջը մշտապես հովանի լինի ձեզ:

Շնորհք, սեր եւ աստուածային սրբաբար գործոթինն Յարուցեալ Տեառն մերոյ եղիցին ընդ ձեզ ամենեսեւան. Ամէն:

**ԱՄԵՆԱՅՆ ՆԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ՇՆՈՐՀԱՎՈՐԱԿԱՆ
ՈՒՂԵՐԶԸ ՆԱԴԹԱՆԱԿԻ ՈՒ ԽԱՂԱԴՈՒԹՅԱՆ ՏՈՆԻ ԵՒ ՇՈՒՇԻԻ
ԱԶԱՏԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՕՐՎԱ ԱՌԻԹՈՎ**

Սիրելի՛ ժողովուրդ հայոց,

Ի Նայասարան, յԱրցախ եւ ի Սփյուռս ողջույն ենք հղում ձեզ բերկրաշապ հոգով եւ շնորհավորում լուսավոր ու պայծառ երկու փոների՝ Նաղթանակի ու խաղաղության փոնի եւ Շուշիի ազապագրության օրվա կապակցությամբ:

Այս փարի փոնախմբում ենք 65-րդ հորելյանական փարեղարձը ժողովուրդների մեծ հաղթանակի, որով վերջ դրվեց Երկրորդ համաշխարհային պատերազմին: Մայիսի 9-ին խաղաղության ավերիսը հնչեց աշխարհին՝ ուրախությամբ համակելով եւ լուսավորելով հոգիները նաեւ մեր ժողովրդի զավակների, ովքեր հերոսական մասնակցություն են ունեցել Փաշիգմի ու բռնության դեմ պայքարում եւ հաղթանակի ձեռքբերման գործում: Աշխարհասփյուռ մեր ժողովուրդը այդ մեծ պատերազմի բոլոր ռազմաճակարներում, փարբեր երկրների ազապագրության համար մղվող պայքարում պաշտպանում էր նաեւ խաղաղությունն ու ազապությունը Նայասարանի՝ համայն հայության Նայրենիքի: Արդարեւ, հայրենական պատերազմ էր նաեւ համայն հայության համար:

Այսօր վերաբին անդրադառնալով մարդկությանը մեծագույն զոհեր ու զոհողություններ պարճառած պատերազմի դեպքերին ու իրադարձություններին՝ հիշում ենք նաեւ պանծալի ուղին հայկական դիվիզիաների, ռազմական փաղանդն ու հաղթանակները հայ զորահրամանապարհների, քաջությունն ու սխրանքը հայ զինվորների, պարսիզանական ջոկապներում, դիմադրության շարժումներում ներգրավված հայազն անձնվեր դուստրերի եւ ուստրերի: Հիշում ենք գյուղերում եւ քաղաքներում մեր ժողովրդի հոգնաբեկ աշխապանքն ու նվիրումը, որոնց արդյունքներով հնարավոր դարճան ռազմական հաղթանակները: Դժվարին ու հերոսական այդ օրերի անմոռանալի հիշապակներից է սփյուռքահայության նախանճախնդիր արճագանքը Գեորգ Զ Ամենայն Նայոց Կաթողիկոսի կոչին եւ դրամահալաքը, որով արագորեն կազմավորված փանկային զորասյուները մարտերի մեջ մրան ռազմաճակարների առաջին գծում: Փոքրաթիվ մեր ժողովուրդը իր բոլոր ուժերով մեծ մասնակցություն բերեց պատերազմին եւ մեծ կորուստներ կրեց՝ հանուն մեր Նայրենիքի ազապ կյանքի, հանուն խաղաղ ու բարօր աշխարհի:

Նայրենասիրության եւ անվեհեր ոգու այսպիսի օրինակներով ճնունդ առաւ եւ հաղթանակեց Արցախի ազապամարտը: Արցախի ազապագրության հույսը երբեք չի մարել մեր ժողովրդի հոգում, նաեւ՝ այն փարիներին, երբ արցախցի բազմա-

հաղթ գորավարները, քաջարի սպաներն ու զինվորները մարտնչում էին Երկրորդ աշխարհամարտի ռազմադաշտերում: Աստվածօրհնյալ այդ հույսով լուսավորվեց Շուշիի ազատագրության առավուրդը, եւ այսօր, գոհություն Աստծուն, հավաքավոր մեր ժողովուրդը իր խաղաղ կյանքի հաղթանակներն է կերպում Լեռնային Ղարաբաղի Նանրապետությունում: Մեր ժողովրդի միասնական ջանքերով վերակառուցվում է նաեւ Շուշին՝ Արցախի ավանդաշատ մայրաքաղաքը, միշտ նույն անխախտ հավատով, որ համընդհանուր ճանաչում պիտի գտնի արցախահայության ազատ ապրելու արդար իրավունքը:

Մենք աղոթում ենք, որ բոլոր երկրներն ու ժողովուրդները այսօր ամրանան կամքի մեջ՝ ջանքեր բերելու աշխարհում խաղաղության հաստատման, համագործակցության գորացման եւ բարօր կյանքի կերպման ուղղությամբ: Բարձրյալի օրինությունն ենք հայցում աշխարհին եւ մեր ժողովրդին, որպեսզի բարի արդյունավորմամբ իրագործվեն մեր նպատակները՝ ի սեր հայրենի երկրի բարգավաճումի, ամենուր ապահով ու բարօր կյանքի, հավաքով պայծառ, գիտությամբ ու մշակույթով ծաղկուն մեր ներկայի ու գալիքի:

**Ն.Ա.Օ.Տ.Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ ԱՄԵՆԱՅՆ ՆԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ
ՇՆՈՐԱՎՈՐԱԿԱՆ ԽՈՍՔԸ
ՆԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ՕՐՎԱ ԱՌԻԹՈՎ**

Սիրելի՛ ժողովուրդ հայոց,

Նայրապետական Մեր օրհնությունն ենք բերում ձեզ աստվածակառույց Սուրբ Էջմիածնից և շնորհավորում Նանրապետության օրվա Կոնական առիթով:

Այսօր ոգեկոչում ենք հայրենի պետականության վերականգնման նվիրական հիշարարները: Նարյուրամյակների դադարից հետո մեր ժողովրդի մղած մայիսյան հերոսական մարտերում ծնունդ առավ Նայաստանի առաջին Նանրապետությունը:

Նայկական պետականության վերականգնումը ձեռք բերվեց անվեհեր ու սխրալից մաքառումով մեր ժողովրդի զավակների: Զինվոր, գյուղացի, հոգևորական օրհասական պահին ռազմի դաշտ էին գնում մահն անտեսելով, անդադար հնչող զանգերի ներքո մեր եկեղեցիների և իրենց հավաքավոր հոգիներում կոչը Գևորգ Ե Սուրենյանց Կաթողիկոսի՝ հայոց գոյամարտի նոր Ղեւոնդ Երեցի: Փրկվեց հայրենի փոքրիկ հողակտորը, որի վրա ծածանվեց հայոց պետականության դրոշմը: Առաջին Նանրապետության հռչակումը պարմության շրջադարձային իրադարձություն էր, որ եղավ նաեւ վկայությունը մեր ժողովրդի ձգտումների՝ կառուցելու ժողովրդավարական, իրավական ու ընկերային պետություն, ազատ ու արդար հասարակական կյանք: Այս ավանդները, Նայրենիքի հանդեպ սերը այսօր պիտի առաջնորդեն մեր կյանքը, ոգի ու խրախույս դառնան մեր ջանքերի ու գործերի համար, որպեսզի կառուցենք ապահով, բարօր ու երջանիկ գալիքը մեր ազատ Նայրենիքի ու ժողովրդի:

Աղոթում ենք առ Աստված, որ խաղաղության մեջ պահի Նայաստան ու Արցախ հայրենի մեր երկիրը, հավաքքի մեջ հասարակություն, իր փեսիքներին հավաքարիմ պահպանի համայն մեր ժողովրդին: Թող Տերն ու պարգևատրուն ամենայն բարյաց շնորհագարդի և առաք բարիքներով օրհնի աշխարհասփյուռ հայ կյանքը:

**ԳԻՐ ՆԱՅՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ՕՐՆՆՈՒԹԵԱՆ ԵՒ ԳՆԱՆԱՏԱՆԱՅ
ԱՌ ՄԻՐԵՅԵԱԼ ՈՐԴԻՆ ՄԵՐ ԵՒ ՎԱՍՏԱԿԵԱԼ ՄՊԱՍԱԲՈՐՆ
ԱՌԱՔԵԼԱԿԱՆ ՄԵՐ ՍՈՒՐԲ ԵԿԵՂԵՅԻՈՅ
ԳԵՐԱՇՆՈՐՏ Տ. ՅՈՎՆԱՆ ԱՐՔԵՊԻՄԿՈՂՈՍ ՏԷՐՏԷՐԵԱՆ
ՈՐ Ի ԲԸՐԲԵՆԿ, ԱՄՆ**

Միրելի՛ Սրբազան,

Գոհունակությամբ եմ հայրապետիս համար Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնից Մեր օրհնությունն ու շնորհատրանսֆերը յղել Ձեզ քահանայական ձեռնադրության 30-րդ եւ եպիսկոպոսական օծման 20-րդ տարեդարձերի առիթով:

Ձեր ծնողաց հոգածու խնամքով կրթությունով ու դաստիարակությունով մեր ազգային ու հոգևոր արժեքներով, Դուք երիտասարդ հասակից ընտրեցիք եկեղեցական ծառայության ասպարեզը՝ Ձեր կեանքն ընդմիշտ կապելով մեր Եկեղեցու եւ Սուրբ Էջմիածնի առաքելությանը:

Բարձրակազմ օրհնությամբ արժանանալով քահանայության բարձր կոչման, Ձեր սպասաւորությունը սկսեցիք մեր ժողովրդի կեանքում մարմնավորելու հոգևորականի Ձեր պետքներն ու երազները: Երջանկայիշարակ Վազգէն Ա. Ամենայն հայոց հայրապետի օրհնությամբ հովուական ծառայության կոչուեցիք Կանադահայոց նորակազմ թեմում՝ ջանքեր բերելով հայրողեաց հոգևոր կեանքի պայծառությանն ու Կանադայում թեմական կառույցների զօրացման աշխատանքներին: Այնուհետև սրանձնելով թեմակալ առաջնորդի պաշտօնը եւ արժանանալով Եպիսկոպոսության սուրբ օծման՝ Դուք աւելի քան մէկ տասնամեակ առաջնորդեցիք մեր Եկեղեցու առաքելությունը կանադահայության կեանքում՝ արձանագրելով բազում յաջողություններ:

Միրելի՛ Սրբազան, հոգևոր ու վարչական ծառայությունների մէջ տարիների ընթացքին ամբարած փորձառությունը Դուք այսօր արդիւնատրապէս ի սպաս էք դնում Սփիւռքի մեր մեծագոյն թեմերից մէկի՝ ԱՄՆ հայոց Արեւմտեան թեմի շինությանն ու պայծառութեանը՝ 2003 թուականից վարելով թեմակալ առաջնորդի պատասխանատու պաշտօնը: Հաւատարիմ Միածնի Իջման Սուրբ Սեղանի առջեւ Ձեր ուխտին՝ Դուք արթուն հովիւ ու նուիրեալ սպասաւոր էք Ձեզ վստահեալ հօգի համար, անձնական օրինակով, խօսքով ու գործով հաւատարեցեալ հայրողեաց կեանքից ներս յաւելելով հաւատ ու յոյս, ազգասիրություն ու եկեղեցասիրություն:

Ձեր հոգու անկեղծ սէրը հանդէպ Սուրբ Էջմիածինը, որ տասնամեակներ առաջ Ձեզ բերեց հայրենիք, այսօր արտայայտուում է մայրավանքի եւ հայաստանեան թեմերի շինությանն ու պայծառութեանը աւանդ բերելու նախանձախնդրութեամբ: Հայրապետական Մեր գնահատանքն ենք բերում Ձեզ, որ Ձեր քաջալերությամբ բազմաթիւ հայրողներ աջակցություն են բերում Մայր Աթոռի ասպուածադիր

առաքելության իրականացմանը և Նայրենի մեր Երկրում հոգևոր կեանքի վերագարթօնքին: Այսօր Ձեր յոբելեանների առիթով ուրախ ենք նշելու, որ Ձեր կեանքի ասարուածաշնորհ փարիները Դուք իմաստաւորել էք Բարձրեալ Աստծուն, մեր Եկեղեցուն ու ժողովրդին մատուցած անսակարկ ծառայութեամբ:

Միաձնի Իջման Սուրբ Սեղանի առջեւ ի սրբէ աղօթում ենք առ Բարձրեալն Աստուած՝ մաղթելով Ձեզ Տիրոջ օրհնութեամբ բազմաբողիւն քահանայագործութեան նորանոր յոբելեաններ: Ի խորոց սրբի Մեր աղօթքն ու մաղթանքն է, որ Բարին Աստուած աջակից լինի Ձեզ պատասխանաբար Ձեր ծառայութեան մէջ՝ ի շինութիւն Առաքելական մեր Սուրբ Եկեղեցու, ԱՄՆ Նայոց Արեւմտեան Տիրախնամ թեմի և ի բարօրութիւն ասարուածասէր մեր ժողովրդի:

Շնորհք Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի ընդ ձեզ և ամենեսեան. Ամէն:

Օրհնութեամբ՝

ԳԱՐԵԳԻՆ Բ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍ ԱՄԵՆԱՅՆ ՆԱՅՈՅ

Տուաւ Գիրս Օրհնութեան ի 26-ն Մայիսի
յամի Տեառն 2010 և ի թուին հայոց ՌՆԾԹ-
ի Մայրավանս Սրբոյ Էջմիածնի
ընդ համարաւ 1044

ԽՈՒՇՏՕՆԱԿԱՆՔ

ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՆ ԸՆԴՈՒՆԵՑ ԲԱԴԵՆ-ՎՅՈՒԹԵՄԲԵՐԳԻ ԱՎԵՏԱՐԱՆԱԿԱՆ-ԼՅՈՒԹԵՐԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՀՈԳԵՒՈՐ ՍՊԱՍԱՎՈՐՆԵՐԻՆ

Մայիսի 3-ին Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գաբելին Բ Ծայրագույն Պատրիարք եւ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Գերմանիայի Դաշնային Հանրապետության Բադեն-Վյուրթեմբերգի շրջանի Ավերարանական-լյութերական Եկեղեցու հոգևոր սպասավորների պատվիրակությանը՝ գլխավորությամբ վերապատվելի Մանֆրեդ Վագներին եւ ողեկությամբ Տ. Մերովին վարդապետ Իսախանյանին:

Հանդիպման ընթացքում Նորին Սրբությունն իր ուրախությունը հայտնեց, որ Գերմանիայի Հայոց թեմի աջակցությամբ կայացավ այս հանդիպումը, ապա անդրադարձավ Հայ Եկեղեցու բազմադարյա պատմությանն ու առաքելությանը: «Մեր Եկեղեցին բազում փորձություններ ու դժվարություններ է հաղթահարել անցյալում եւ, կարելի է ասել, որ մեր ժողովրդի հեղինակությունը իր Գողգոթան՝ հանուն Տիրոջ նկատմամբ իր հավատքի: Սակայն ունեցավ նաեւ իր հարությունը՝ նույն հավատքի շնորհիվ: ...Փառք Բարձրյալին, Հայ Եկեղեցին ներկայիս վերածնունդ է ապրում», - նշեց Հայոց Հայրապետը: Ապա Նորին Սրբությունը վերջիվերջ իր ուսումնասիրության ցուցանիշները Վիեննայում եւ հովվական ծառայությունը Գերմանիայում:

Իր խոսքում վեր. Մանֆրեդ Վագներն երախտագիտություն հայտնեց Նորին Սրբությանը ջերմ ընդունելության համար:

Հանդիպմանը ներկա էր նաեւ Սլովակիայի Ավերարանական-լյութերական Եկեղեցու եպիսկոպոսաց խորհրդի ղեկավար Միռոշ Կոպիկը:

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾՆԻ
ՏԵՂԵԿԱՏՎԱԿԱՆ ՂԱՄԱԿԱՐԳ

ՄԵԿՆՈՒՄ

Մայիսի 4-ին Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գաբելին Բ Ծայրագույն Պատրիարք եւ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսը մեկշաբաթյա աշխատանքային այցով մեկնեց Ֆրանսիայի եւ Մեծ Բրիտանիայի Հայոց թեմեր:

Այցի ընթացքում Փարիզում եւ Լոնդոնում Նորին Սրբությունը հանդիպումներ ունեցավ թեմակալ առաջնորդների, թեմական կառույցների ներկայացուցիչների եւ Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի բարերարների հետ:

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾՆԻ
ՏԵՂԵԿԱՏՎԱԿԱՆ ՂԱՄԱԿԱՐԳ

ՎԵՏԱՓԱՌ ՆԱՅԻՐԱՊԵՏՆ ԸՆԴՈՒՆԵՅ ԼԵՆԱՍՏԱՆԻ ՄԵՅՄԻ ՄԵՆԱՏՈՐ ԼՈՒԿԱՇ ԱՐԳԱՐՈՎԻՉԻՆ

Մայիսի 13-ին Ն. Ս.Օ. Տ. Տ. Գաբելին Բ Ծայրագույն Պարբիարք եւ Ամենայն Տայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Լեհաստանի Սեյմի լեհ-հայկական պարզամտական բարեկամական խմբի անդամներին Լեհաստանի Սեյմի սենատոր Լուկաշ Արգարովիչի գլխավորությամբ:

Ողջունելով սենատոր Արգարովիչի գլխավորած պարվիրականության այցը Տայոց հոգևոր կենտրոն Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին՝ Նորին Սրբությունը եւս մեկ անգամ իր ցավակցությունը հայրենեց ավիավթարի հետեւանքով Լեհաստանի նախագահ Լեհ Կաչինսկու, նրա փիկնոջ եւ Լեհաստանի մի շարք բարձրաստիճան պաշտոնյաների եւ եկեղեցականների մահվան կապակցությամբ՝ վստահություն հայրենելով, որ լեհ ժողովուրդը կհաղթահարի այդ ցավը Աստծուն ապավինելով:

«Մենք ճանաչում ենք լեհ ժողովրդին որպէս բարեպաշտ ապրվածասեր եւ աղոթարար ժողովուրդ, եւ ուրախությամբ պիտի նշենք, որ ջերմ են մեր հարաբերությունները ինչպէս Լեհաստանի պետական իշխանությանց, նույնպէս եւ եկեղեցականաց հետ: Մեր երկու ժողովուրդների միջեւ կապերն ունեն դարերի պարմություն, ինչի ապացույցը Լեհաստանի հայ համայնքի գոյությունն է, եւ երախտագետք ենք, որ Ձեր երկրի իշխանություններն ամեն ջանք գործադրում են Լեհաստանում ապրող մեր զավակաց ազգային կյանքում դյուրություններ ապահովելու համար:

Այսօր Տայաստանյայց Առաքելական Եկեղեցին Կոնախմբում է Փրկչի Տամբարձման Կոնքը, որ նաեւ Տայոց Տայրապետական Աթոռի Ս. Էջմիածին վերադարձի Կոնքն է, եւ Մեզ համար այս նվիրական Կոնքին Մեր օրհնությունն ու բարեմաղթանքներն ենք բերում Ձեզ եւ Ձեր ժողովրդին՝ հայցելով Բարձրյալից, որ իր Ամենագոր Աջի ներքո պահի ու պահպանի մեր երկու երկրները, ժողովուրդներին ու եկեղեցիները», - նշեց Վեհափառ Տայրապետը իր խոսքում:

Իր երախտագիտությունը հայրենելով ընդունելության, ջերմ խոսքերի ու աղոթքների համար՝ սենատոր Արգարովիչը նշեց, որ Լեհաստանում բարձր են գնահատում այն ջանքերն ու եռանդը, որ Լեհաստանի հայությունը ներդրել եւ ներդնում է երկրի բարգավաճման եւ լեհ մշակույթի զարգացման համար:

«Յավոք մեր այցի ժամանակը քիչ է, եւ չենք կարող Ձեզ հետ միասին ուրախակից լինել Ձեր Կոնքին, սակայն անպայման ժամանակ կգտնենք աղոթելու եւ մեր մոմը վառելու Ս. Էջմիածնի նվիրական Կոնքում», - նշեց հայկական արմարներ ունեցող սենատոր Լուկաշ Արգարովիչը: Լեհական պարվիրականությանն ուղեկցում էին՝ ՏՏ-ում Լեհաստանի արտակարգ եւ լիազոր դեսպան Ժոզեֆ Ռաձինսկին եւ Լեհաստանում ՏՏ արտակարգ եւ լիազոր դեսպան Աշոտ Գալոյանը:

ՄԱՅՐ ԱԹՐՈՒ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾՆԻ
ՏԵՂԵԿԱՏՎԱԿԱՆ ՆԱՄԱԿԱՐԳ

ԱՄԵՆԱՅՆ ՆԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՆ ԸՆԴՈՒՆԵՑ ԴԱՄԱՍԿՈՍՈՒՄ ԳՈՐԾՈՂ ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՅԻՆԵՐԻ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍՆԵՐԻ ՊԱՏՎԻՐԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Մայիսի 18-ին Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գաբելին Բ Ծայրագույն Պապրիարք եւ Ամենայն Տայոց Կաթողիկոսն ընդունեց մեկշաբաթյա այցով Մայր Աթոռում գտնվող Դամասկոսում գործող քրիստոնյա եկեղեցիների եպիսկոպոսների պատվիրակությանը՝ Տայ Առաքելական Ս. Եկեղեցու Դամասկոսի Տայոց թեմի առաջնորդ Տ. Արմաշ եպիսկոպոս Նալբանդյանի գլխավորությամբ:

Բարի գալուստի մաղթելով բարձրաստիճան հյուրերին՝ Նորին Սրբությունը համառոտ ներկայացրեց Մայր Աթոռի ներկայիս գործունեությունը, Մայր Աթոռի եւ առհասարակ Տայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու առաջ ծառացած խնդիրներն ու այժմյան հրամայականները՝ վերջիններիս լուծման ու եղած խոչընդոտների հաղթահարման ճանապարհին կարևորելով եղբայրական փոխգործակցությունն ու միասնական ջանքերի ներդրումը:

«Մեզ համար հաճելի է քննել այս ջերմ եղբայրական մթնոլորտը, որ քիչու է Ձեր՝ Դամասկոսում ծառայություն իրականացնող քրիստոնեական եկեղեցիների առաջնորդներիդ միջև: Նույն ջերմությանն ու եղբայրական սիրո մթնոլորտին Մենք ականապես եղանք մեկ քարի առաջ՝ Դամասկոս Մեր հովվապետական այցի ընթացքին Սիրիո Արաբական Տանրապետության նախագահ Բաշար Ալ-Ասադի հրավերով, երբ ուրախություն եւ ցնծություն էր ոչ միայն Մեր գավակաց, այլև Ձեր երկրի բոլոր քրիստոնյա համայնքների համար: Ուրախ ենք մեծապես, որ այդ ջերմությունն ու եղբայրությունը Ձեզ առաջնորդել է այսօր դեպի Աստվածաշնչական մեր երկիրը՝ Տայասարան, դեպի Քրիստոսաէջ մեր հավաքի կենտրոնը՝ Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին: Գեղեցիկ այս վիճակը ուսանելի առիթ ու բարի վկայություն է բոլոր քրիստոնյաների համար՝ աշխարհի բոլոր ծագերում, եւ առհասարակ ողջ աշխարհի համար: Լիառույս ենք, որ բարդ իրավիճակներով լեցուն այս աշխարհում մենք պիտի կարողանանք առկա մարտահրավերներին դիմակայել ու հրամայականների լուծման ուղիներ գտնել մեր միասնությամբ ու համապեղ ջանքերով ու եռանդով:

Ձեր այցի ընթացքին առիթ կունենաք աղոթելու մեր եկեղեցիներում՝ հաղորդ դառնալու մեր ժողովրդի սիրույն ու հավաքքին առ Երկնավոր մեր Վարդապետը եւ Նրա Սուրբ Ավետարանը: Վերստին բարի գալուստի ենք մաղթում Ձեզ Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին եւ աղոթում ենք, որ Բարձրյալ Տերը պահի պահպանի ու օրհնի մեր երկու երկրներին ու ժողովուրդներին»:

Ընդունելությանը ներկա էր նաև Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի միջեկեղեցական հարաբերությունների գրասենյակի քննարկող Տ. Նովակիմ եպս. Մանուկյանը:

ՄԱՅՐ ԱԹՐՈՒ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾՆԻ
ՏԵՂԵԿԱՏՎԱԿԱՆ ՆԱԽԱԿԱՐԳ

ԱՄԵՆԱՅՆ ՆԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՆ ԸՆԴՈՒՆԵՅ ՉԵԽԻԱՅԻ ՎԱՐՉԱՊԵՏԻՆ

Մայիսի 18-ին Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ծայրագույն Պապրիաքք եւ Ամենայն հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց պաշտոնական այցով հայաստանում գտնվող Չեխիայի վարչապետ Յան Ֆիշերին:

Բարիգալստյան մաղթանքից հետո Նորին Սրբությունը Չեխիայի վարչապետին ներկայացրեց հայ Եկեղեցու անցած բազմադարյա ուղին եւ ներկայիս առաքելությունը: «Պատմական հանգամանքների բերումով մեր Եկեղեցին իր կառույցներն ունի աշխարհի գրեթե բոլոր երկրներում: Այնպեղ, որ առկա է հայկական ներկայություն, առկա է նաեւ հայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցին: Չեխիայում եւս ձևավորվում է հայ համայնք, եւ վստահ ենք, որ առաջիկային Չեխիո մեր զավակները եւս հնարավորություն կունենան կառուցելու իրենց հավաքի եւ աղոթքի տունը՝ էլ ավելի եռանդով ու ջանադրությամբ իրենց մասնակցությունը բերելով Ձեր երկրի շինությանը եւ բարգավաճմանը», - նշեց Վեհափառ հայրապետը:

Երախտագիտություն հայտնելով ջերմ ընդունելության համար՝ վարչապետ Յան Ֆիշերը անդրադարձավ հայաստան իր այցի մանրամասներին: Վարչապետը բարձր գնահատեց Չեխիայի հայ համայնքի դերը երկրի զարգացման գործում: Յան Ֆիշերն առանձնակի կարևորեց քրիստոնեական արժեքների ու սկզբունքների առկայությունը Երոպայում:

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾԻՆ

ՏԵՂԵԿԱՏՎԱԿԱՆ ՆԱՄԱԿԱՐԳ

ՎԵՆԱՓԱՌ ՆԱՅՐԱՊԵՏՆ ԸՆԴՈՒՆԵՅ ՕՐԵՆԲՈՒՐԳԻ ՆԱՏԱՆԳԱՊԵՏԻՆ

Մայիսի 19-ին Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ծայրագույն Պապրիաքք եւ Ամենայն հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Օրենբուրգի նահանգապետ Ալեքսեյ Չերնիշևին: Բարի գալուստ մաղթելով նահանգապետին՝ Նորին Սրբությունը նշեց. «Մեզ համար ուրախակի է եւ հաճելի տեսնել, որ մեր երկու երկրների միջեւ հարաբերությունները ջերմ են ոչ միայն կենսորոնական իշխանությանց ներկայացուցիչների մակարդակով, այլեւ մարզերի, ինչն անշուշտ խթան է մեր երկու ժողովուրդների միջեւ եղբայրական բարի հարաբերությունների խորացման համար: Տեղյակ ենք, որ ջերմ ու բարյացակամ եք Ձեր մարզում բնակվող մեր ժողովրդի զավակաց հանդեպ եւ ապահովում եք իրենց ազգային կյանքը կազմակերպելու եւ ազգային կյանքով ապրելու բոլոր նպաստավոր պայմանները, որի համար մեր երախտագիտությունն ու օրհնությունն ենք բերում Ձեզ եւ ի դեմս Ձեզ՝ Ռուսիո իշխանություններին»:

Շնորհակալություն հայտնելով ջերմ ընդունելության համար՝ Ալեքսեյ Չերնիշևը ներկայացրեց իր այցի նպատակները: Կարևորելով ջերմ հարաբերությունները երկու երկրների

ու ժողովուրդների միջև, նահանգապետը վստահեցրեց, որ Օրենքորդի մարզում ապրող բոլոր ազգությունների ազգային ինքնության պահպանման համար ստեղծված են բարենպաստ պայմաններ:

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾԻՆ
ՏԵՂԵԿԱՏՎԱԿԱՆ ՆԱՄԱԿԱՐԳ

ԱՄԵՆԱՅՆ ՆԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՆ ԸՆԴՈՒՆԵՑ ՖՐԱՆՍԻԱՅԻ ՏՆՏԵՍԱԿԱՆ ԶԱՐԳԱՅՄԱՆ ՆԱԽԱՐԱՐ ՊԱՏՐԻԿ ԴԵԲԵՋՅԱՆԻՆ

Մայիսի 20-ին Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գաբեգին Բ Ծայրագույն Պապրիարք եւ Ամենայն Տայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Ֆրանսիայի Նահապետության փոխնախագահ Վալերի Կարտիերին: Բարի գալուստ մաղթելով նախարարին՝ Նորին Սրբությունը նշեց. «Մեզ համար մեծապես ուրախալի է փեսնել մեր ժողովրդի հաջողյալ զավակաց: Նպարար ենք, որ մեր ազգի այն հարվածը, որ գաղթից հետո ապաստան գտավ Ֆրանսիայի հյուրընկալ հողում, կարողացավ հաղթահարել իր կորստի ցավն ու վերադառնալ խաղաղ ստեղծագործ աշխարհին՝ իր նպաստը բերելով երկրի շինությանն ու բարգավաճմանը: Ֆրանսիայում եւ համայն աշխարհում բազում են մեր այն հայորդիները, ովքեր բարձր են պահում հայ լինելը իրենց բարի կենցաղով ու օրինապահ ընթացքով, կյանքի փարբեր ոլորտներում իրենց հաջողություններով եւ ունեցած ներդրումով: Նրանցից եք նաեւ Դուք, որ Ձեր անուրանալի վաստակն ունեք մեր երկու երկրների ու ժողովուրդների միջև բարի ու եղբայրական ջերմ հարաբերությունների ամրապնդման ու զարգացման մեջ: Մեր հայրական օրհնությունն ու մաղթանքներն ենք բերում:

Նախարար Դեբեյանը, իր երախտագիտությունը հայտնելով Նորին Սրբությանը՝ նշեց, որ իր համար յուրաքանչյուր այցը Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին յուրօրինակ վերադարձ է սեփական արմարներին, սեփական ակունքներին, ինչը յուրաքանչյուր մարդու համար շար կարեւոր հանգամանք է ներկայիս կյանքի հարավոտիւն ընթացքի մեջ:

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾԻՆ
ՏԵՂԵԿԱՏՎԱԿԱՆ ՆԱՄԱԿԱՐԳ

ՄԱՅԻՍԻ 28-Ը՝ ՆԱՆՐԱԳԴԵՏՈՒԹՅԱՆ ՕՐ

Մայիսի 28-ին Նահապետության օրվա առիթով Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գաբեգին Բ Ծայրագույն Պապրիարք եւ Ամենայն Տայոց Կաթողիկոսը թեմակալ առաջնորդների, Մայր Աթոռի միաբանների ուղեկցությամբ այցելեց Սարգսյանապարի հուշահամալիր՝ հարգանքի փութք մատուցելու հանուն Տայոց անկախ պետականության զոհված բազում հայորդիների անմահ հիշարակին:

Նուշահամալիրում Ամենայն հայոց հայրապետը և ՏՏ Նախագահ Սերժ Սարգսյանը ծաղկեպսակներ զերեղեցին, ապա ներկայությամբ ՏՏ Նախագահի և հայոց պետական ավագանու Նորին Սրբությունը կարարեց աղոթք Մայիսյան հերոսամարտերին զոհված հայորդիների հոգիների հանգստության համար:

Նույն օրը Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում Վեհափառ հայրապետի հանդիսապետությամբ կարարվեց հանրապետական մաղթանք, որի ընթացքում եկեղեցականաց դատը և բարեպաշտ հավաքացյալները աղոթք վերառաքեցին առ Բարձրյալն Աստված՝ աշխարհի խաղաղության և հայոց պետականության ամրության ու անասանության համար:

ՄԱՅՐ ԱԹՐՈՒ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾՆԻ
ՏԵՂԵԿԱՏՎԱԿԱՆ ՆԱՄԱԿԱՐԳ

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

Տ. ՏԻՐԱՆ ԱՐԵՂԱ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

ՆՅՈՒԹԱԿԱՆ ԱՌԱՐԿԱՆ ՈՐՊԵՍ ԾԻՍԱԿԱՆ ԱՐՏԱՆԱՅՏՉԱՄԻՋՈՑ

«... Որքան ժամանակ այսպեղ՝ այս մարմնի մեջ եմք, առանց մարմնական նյութերի եւ զգալի նշանների անհնար է մեզ մոտենալ աննյութ Աստծուն, ինչպես եւ հեռավոր չէ առանց ջրի մկրտության մաքրություն, կամ առանց մեռնի՝ Տոգի սրբանալ, կամ առանց Եկեղեցու, Սուրբ Սեղանի, հացի ու բաժակի՝ պարարագ մաքրուել»¹:

Եկեղեցու ծիսական-պաշտամունքային կյանքը լի է խորհրդանշաններով եւ ժեստերով, որոնք հանդես են գալիս առանձնաբար, շար հաճախ ուղեկցվում խոսքով: Այս առումով ծեսի մեջ գործածվող նյութական առարկաները ոչ թե լոկ արարաբին ձեականություններ են, այլ արարահայրիչներ: Դրանց մեջ արարահայրվում է աստվածային իրականությունը՝ մարդկանց հեռավորությունը Կրիստոսից՝ զգայարանների միջոցով «յուրացնելու» այդ իրականությունը եւ հաղորդակից դառնալու դրան:

Նյութական առարկան, որի հետ մարդը հարաբերության մեջ է մտնում (օրինակ, երբ որևէ առարկա է ձեռքը վերցնում), միաժամանակ դառնում է վերջինիս անհարակաճության արարահայրությունը: Նյութական առարկայի օգնությամբ մարդու ինքնարարահայրման մասին կարող ենք խոսել, եթե մի պահ պարկերացնենք երաժշտական որևէ գործիք, օրինակ՝ դաշնամուր. դաշնակահարը նվագում է, իսկ հնչյունները մեզ հասանելի են այն պարզապես միայն, որ գործիքի սրբերները ճիշդ ժամանակին եւ սահմանված հաջորդականությամբ համապարասխան լարերին են հարվածում: Նյութական առարկան, որ ծիսական արարողության մեջ չափազանց կարևոր նշանակություն ունի, պետք է արարահայրի մարդուն՝ Աստծո հետ իր հարաբերության մեջ: Այսպիսով առարկան ինքն է գործողության մեջ մտնում: Ծիսակարարության ժամանակ այն լցվում է անեղծ շնորհով եւ թույլ տալիս ներգգայաբար հասկանալու այս աշխարհի վախճանաբանական լույսը: Վախճանաբանական այս որակը, որն իր ձեռով եւ նպարակով օրարացած է «սովորականից», իրենից դուրս ոչինչ չունի:

Այն պարզապես, որ աշխարհային այս իրերը Աստծո հետ հարաբերության մեջ են «ներքաշվում», արարելով են աշխարհիկ եւ ոչ կրոնական իմաստով գործածվող իրերից: Օրինակ, նեոնային լույսից մոմեղեն լույսեր են պարբաստվում, կամ ֆունկցիոնալ ջրի փայլից՝ սկիի եւ այլն: Պաշտամունքի ժամանակ իրենց «ներքաշվածությամբ» նյութական առարկաները ցույց են տալիս, որ ողջ արարչագործությունը աստվածային սիրտ եւ մերձավորության խորհուրդ կարող է դառնալ: Իբրեւ Աստծո մերձավորության նշան՝ նրանք Աստծուց իրենց լինելության բարությունն են սրբանում:

Փրկության համար չափազանց կարևոր ձեռով Աստված Իր մարդացյալ Որդու մարդ-

1 Յովհաննէս Արճիշեցի, Մեկնություն Պարարագի, Ս. Էջմիածին, 1999, էջ 24:

կային մարմնի նյութական իրականության միջոցով մոտենում է Իր սրբազանությունը՝ արարածներին: Նրա մարմինը «սուրբ առարկա» է, որի միջոցով Աստված հայտնում է Ինքն Իրեն, և մարդը շնորհ է ստանում: Խոսքը կարելի է տարածել նաև Եկեղեցու՝ որպես Քրիստոսի խորհրդավոր մարմնի վրա: Աստված Իր անունով հավաքված հավաքացյալների մեջ է հայտնվում (հմմտ. Մատթ. ԺԸ 20):

Մակայն մարմնից և հոգուց բաղկացած համայնքի այս «նյութական» իրականությունը, կամ ավելի ճիշտ՝ «նյութականությունը», տարածվում է նաև բոլոր այն նյութական առարկաների վրա, որոնք օգտագործվում են նույն համայնքում: Նիշյալ առարկաները մասնակից են Եկեղեցու՝ որպես Քրիստոսի խորհրդավոր մարմնի աստվածամարդկային բնությանը: Այսպիսով, Եկեղեցու ողջ գործունեությունն իր մեջ կրում է Քրիստոսի երկու բնությունների՝ աստվածայինի և մարդկայինի դրոշմը:

Վաղմիջնադարյան քրիստոնեական պապկերացման համաձայն՝ Ս. Նոգին, որպես Աստված և աստվածային շնորհների պարգևատրու, գործում է ոչ միայն Քրիստոսի մարդկային բնության և կամ Ս. Պատարագի կանոնի խորհրդակապարտության ժամանակ արտասանված վերակոչման աղոթքի, բայց նաև օրհնված և նվիրագործված առարկաների միջոցով: Որովհետև որևէ սրբապապներ կամ խաչ ոչ միայն աղոթքի ժամանակ մեր պապկերացումների ուժը թեքելու թանձրացական արտահայտությունն են, այլ նյութական այն միջոցները, որոնք իրենց մեջ, մարդկային արվեստից բացի, էներգիա, աստվածային ուժ են պարունակում²:

Մյուս կողմից՝ յուրաքանչյուր առարկայի կամ իրի երեսուն թաքնված է ծածուկ մի գաղափար: Եւ եթե հասկանալի է դառնում որևէ առարկայի երեսուն թաքնված գաղափարը, միայն այդ ժամանակ է հասկանալի դառնում ողջ իրականությունը (նորապարտականություն): Դրա համար կարող ենք ասել, որ ծիսակապարտության ժամանակ օգտագործվող նյութական առարկաները, ինչպես օրինակ՝ եկեղեցական սպասքը, խուկնը, զգեստները, մոմը, նաև երգեցողությունն ու խոսքը «պապկերագրական» բնույթ ունեն: Դրանք հոգևոր աշխարհի ներկայության նյութական նշաններ են, խորհրդանիշեր՝ բառի իրապաշտական իմաստով: Այս խորհրդապաշտությունն արտահայտվում է հիշատակության միջոցով, քանի որ դրանք ոչ միայն հիշեցնում են, այլև արեսանելի դարձնում ներկա խորհուրդը³: Նույնական *ΑΝΑΜΝΕΣΙΣ* «անամնեսիս» բառը նշանակում է ոչ թե պարզ հիշողություն, այլ մարմնանշում է մուրբը դեպի խորհուրդ, Եկեղեցու մեջ միշտ ներկա որևէ իրականության հայտնությունը: Բայց որպեսզի այս նյութական առարկաներն իրենց էության նախադրյալի գործությունը ստանան, օրհնության կամ սրբագործման կարիք ունեն: Այսպես, Ս. Գիորք օրհնվելով՝ Աստծո խոսքի գորավոր շնորհաց ավանդիչն է դառնում, խաչը նյութ, պարծական գործիք և ձև լինելով հանդերձ, օրհնվում և Քրիստոսի խաչելության փրկարար շնորհատուն է լինում և այլն⁴:

2 Տե՛ս **M. Kunzler**, Die Liturgie der Kirche (AMATECA 10), Paderborn, 1995, էջ 214:

3 Ծայրահեղ իրապաշտական այս պապկերացումը գրկում ենք նաև Պողոս առաքյալի թղթերում, երբ վերջինս, խոսելով Տիրոջ ընթրիքի մասին, հետևյալն է ասում. «Օրհնության բաժակը, որն օրհնում ենք, արդարև հաղորդություն չէ՞ Քրիստոսի արյան, հացը, որը կտրում ենք, արդարև հաղորդություն չէ՞ Քրիստոսի մարմնի. որովհետև մի հաց, մի մարմին ենք բոլորս, քանի որ բոլորս էլ այդ միակ հացից ենք վայելում» (հմմտ. Ա Կորնթ. Ժ 16-17):

4 Տե՛ս **Արշակ Տեր-Միքելյան**, Նախասրանյայց Սուրբ Եկեղեցու քրիստոնեականը, Ս. Էջմիածին, 2007, էջ 390:

Բնական նյութերը քրիստոնեական ծեսում. հաց եւ գինի

Եկեղեցական պաշտամունքի մեջ գործածվող այս երկու ընծաների քրիստոնեականությունն խորհրդարանությունն ակնհայտ է. Քրիստոս Իր մասին իբրև «կյանքի հաց» (հմմտ. Յովհ. Զ 35, 48), «երկնքից իջած հաց» (հմմտ. Յովհ. Զ 51), նաև «ճշմարիտ որթապտուկ» (հմմտ. Յովհ. ԺԱ 1) է խոստում: Հացի եւ գինու գործածությունը եկեղեցական ծիսակարարություններում, Ս. Հաղորդության խորհրդից դուրս, թեև ավելի համեստ, բայց եւ այնպես դեր է խաղում: Այսպես, Հիպպոլիտոս եպս. Բուստրացու (մահ. է 215թ.) հաղորդած տեղեկությունների համաձայն՝ հացի եւ գինու վրա արարասանված օրհնությունը երեկոյան ճրագալույցի արարողության հետ սիրո ճաշի՝ ազապեի սկիզբն էր ազդարարում⁵: «Ելողիս»-ի ընթացքում պարարագից հետո հավարացյալներին օրհնված հաց էր բաժանվում: Հայկական ծեսում սա համապարասխանում է եկեղեցում հավարտ Ս. Պարարագի բաշխվող մասին: Բյուզանդական եկեղեցիներում այս հացը կոչվել է *ΑΝΤΙΔΟΡΟΝ* (հուն. *ΑΝΤΙ-* փոխարեն, *ΔΟΡΟΝ*-ով, պարգև) եւ իր անվան համեմատ մարմացույց է անում Ս. Հաղորդության փոխարեն բաշխվող հացը: Օրհնված հացը թանձրացական արարահայությունն է այն օրհնության, որ բաշխվում է Ս. Պարարագի խորհրդի միջոցով՝ դրան մասնակից դարձնելով նաև բոլոր նրանց, ովքեր Ս. Պարարագի ընթացքում չեն ստացել Հաղորդություն: Ավաճի իմաստն այն է նաև, որ անտիդորոնը Բյուզանդական Եկեղեցիներում վերցվում է պարաստության ժամանակ (*proskomidie*) օրհնության համար նախապեսված այն հացից, որի վրա, նախապեսված կարգի համաձայն, արդեն աղոթքներ են կարդացվել: Նույն զարգացումը նշմարելի է նաև Արևմտյան Եկեղեցում, երբ միջնադարում հաղորդության համար օգտագործվող թախմոր հացը անթախմորով փոխարինվելուց հետո վերջինս սկսեց օգտագործվել նաև ելողիայի համար, այնպես որ վերջինս Ս. Հաղորդության հացից տարբերելու անհրաժեշտություն առաջացավ:

Վաղ Եկեղեցու կյանքում գոյություն է ունեցել գեղեցիկ մի սովորություն, համաձայն որի՝ պարարագից քահանան Ս. Պարարագի ավարտից հետո նշխար է մատուցել իր թեմակա առաջնորդին, ինչպես ցարդ կարարվում է Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնում⁶: Այս գործողությունը սիմվոլիկ կերպով արարահայություն է տեղական եկեղեցու միությունը, որի կենտրոնը եւ երաշխավորը եպիսկոպոսն է⁷:

Ինչ վերաբերում է գինու գործածությանը Ս. Հաղորդության խորհրդից դուրս, ապա Ուղղափառ եւ Արևելյան Ուղղափառ եկեղեցիների ընդանիքներում Ս. Հաղորդությունը փոխարինվում է նաև Պսակի խորհրդի ժամանակ ամուսնական զույգի համար օրհնված գինու բաժանով: Բյուզանդական Եկեղեցում այն հասկացվում է իբրև «օրհնության գավաթ», այսինքն՝ համարելով կյանքի ցանկության թանձրացական արարահայություն:

Սրանից զար, Արևելյան Եկեղեցիներից շատերում, ի թիվս որոնց նաև Հայաստանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցում, գինին նախապեսված է նաև եկեղեցական առարկա-

5 Trad Ap. 25, ed. Geerlings, 274-276.

6 Մայրավանքում նշխարը պարարագի կողմից հանձնվում է եպիսկոպոսապետին՝ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսին:

7 Հակառակ այս մտայնության՝ Ամբրոսիոս եպս. Մեդալունացու (մահ. 397 թ.) կարծիքով ոչ այնքան ժողովուրդն է կախման մեջ եկեղեցական նվիրապետությունից, որքան վերջինս՝ ժողովրդից: Ուրեմն, ե՛րբ տեղական Եկեղեցու միության հիմք, ե՛րբ երաշխավորը ժողովուրդն է (լատ. *sancta plebs*), եւ ոչ թե եպիսկոպոսը:

ների եւ իրերի սրբացման կամ նվիրագործման համար: Ամեն մի ձեռագործ կամ իր այն ժամանակ է միայն ասարվածապաշտության մեջ Աստուծո առաջ անխտրելի եւ հավաքացյալների համար Աստուծո վերաբերյալ սպասք դառնում, երբ նախապես լվացվում է ջրով եւ գինիով, եւ ապա՝ Ս. Մյուռնով: Օրինակ, «Եկեղեցու հիմնարկության կանոն»-ը նախատեսում է քարերի նմանարիւկ լվացում եւ այլն⁸: Գինով լվացման է ենթակա նաեւ եկեղեցական ողջ սպասքը (սկիւն, մաղզմա, մասնատուփ, մյուռնաթափ աղավնի եւ այլն):

Չափազանց հեղափոխական է, որ Արեւմտյան երկրներում Ս. Նովիաննես Ավետարանի փոփոխ (դեկրետների 27-ին) հավարտ Ս. Պատարագի կատարվում է գինու օրհնության կարգ⁹: Օրհնության կարգի շարադրանքը մեզ հուշում է, որ սրա հիմքում ընկած է միջնադարյան «սիրո բաժակի» գործածությունը: Իսկ արարողության կապը Նովիաննես Ավետարանի հետ ամենայն հավանականությամբ հասնում է մինչեւ Ջ դարի մի ավանդություն, համաձայն որի՝ վերջինս նախապես օրհնած լինելով թույնած գինին եւ խմելով դրանից՝ մնացել է անվնաս:

Ջուր

Քանի որ ջուրը կյանքի նախապայմաններից է եւ միաժամանակ մաքրագործող հատկություն ունի, մկրտության խորհրդից դուրս քահանայի օրհնությամբ այն նաեւ չարխափան հարկություն է ձեռք բերում եւ օգտագործվում թե՛ պաշտամունքի մեջ եւ թե՛ նրանից դուրս: Աստուծո փառար մարմնելուն կամ աղոթքին նախորդող լվացումների եւ սրսկումների մասին գրվում ենք ոչ միայն մովսիսականության (հմմտ. Ելք I, 20-21), այլ նաեւ վաղ քրիստոնեության մեջ: Որ դա կապված է եղել բնության ամենաարարական խորհրդաբանության հետ՝ պարզ երևում է նաեւ այն բանից, որ նման լվացումներ են ճանաչում նաեւ համաշխարհային այլ կրոններ, ինչպես օրինակ, իսլամը, սինտոիզմը եւ այլն¹⁰: Ղեկավարված գրքում ջուրն ունի անդրանցական գործություն, որ հավաքացյալ հրեային մաքրում է ծխական անմաքրությունից (հմմտ. Ղեւր. ԺԱ-ԺԵ):

Ջրի այս խորհրդաբանությունն իր ներգործուն ազդեցությունն է ունեցել նաեւ Պողոս առաքյալի՝ մկրտության ասարվածաբանության վրա: Եւ քանի որ վաղ քրիստոնյաների համար ջուրն օժտված է եղել չարխափան եւ դիվանական գործությամբ, ջրի օրհնությունը դիտվել է սերտ հարաբերության մեջ դիվանականության հետ:

Շատ հնարավոր է, որ հին ժամանակներում Ս. Պատարագի խորհրդի ժամանակ դեռեւս չնվիրագործված ընծաները (իմա՝ հացն ու գինին) վերցնելուց հետո քահանայի ձեռքերը լվանալը ավելի շատ գործնական բնույթ է ունեցել: Այսօր, սակայն, լվացումն ավելի շատ խորհրդանշական բնույթ ունի եւ ծիսական մաքրություն է իրագործում, ինչպես որ դրա ժամանակ արարատանվող սաղմոսն է հուշում. «Լուսցից սրբութեամբ զձեռս իմ...»¹¹: Իբրեւ ասվածի ապացույց կարելի է նշել նաեւ այն փաստը, որ սարկավագները, որոնք սկիւն եւ չնվիրագործված ընծաներն են վերցնում, լվացում չեն կատարում: Ուրիշ կրոններում եւս

8 Տե՛ս «Գիրք Մեծ Մաշտոց կոչեցեալ», Պոլիս, 1807, էջ 157:

9 Ժողովրդական լեզվով հայերի է նաեւ «Մուրք Նովիաննու գինի» անվամբ:

10 Տե՛ս G. Podhradsky, New dictionary of the Liturgy, Innsbruck a. o., 1966, էջ 201:

11 «խորհրդարկեր Սրբոյ Պատարագի ըստ ծիսի Առաքելական Մուրք Եկեղեցոյ Նայաստանեայց», Վաղարշապատ, 1880, էջ 3:

հայրնի են նման լվացումներ՝ իբրև խորհրդանշական գործողություններ, որոնց նպատակը ներքին մաքրությունն ու աղոթքի պատրաստությունն է:

Քրիստոնյա Արևմուտքում, հատկապես մերովինգյան և կարոլինգյան շրջանի վանքերում, կանոնավոր կերպով րեդի են ունեցել ջրով սրսկումներ, որոնք հավաքացյալին պետք է դրդեին դեպի մկրտության ուխտ և մկրտական շնորհի վերանորոգություն: Սկսած Ը դարից՝ հայնրի են կիրակնօրյա գլխավոր ժամապաշտությանը նախորդող ջրօրհնյաց արարողություններ և սրսկումներ, որոնք ուղեկցվում էին Ծ սաղմոսի «Յօղեա յիս մշտկա...» երգեցողությամբ: Այսպիսի ջրային սրսկումներ են ճանաչում նաև հայկական և արևելյան ընդարանիքի ծեսերը: Նայկական ծեսում դրանք րեդի են ունենում գլխավորաբար Քրիստոսի Պայծառակերպության¹² և Խաչվերացի րոներին, ինչպես նաև՝ մասնավոր առիթներով (օրինակ՝ րնօրհներ և այլն):

Արևելյան ուղղափառ եկեղեցիներում Ջրօրհների արարողությունը րեդի է ունենում Ս. Ծննդյան Պատարագից անմիջապես հետո և խորհրդանշում է Նիսուս Քրիստոսի մկրտությունը Նորդանան գետում: Նույն Ուղղափառ եկեղեցին Ս. Ծննդյան րոնի նմանությամբ ունի նաև ամենամայա ջրօրհներ: Չափազանց հետաքրքրական է Կաթոլիկ եկեղեցու ներկայիս թաղման արարողության ժամանակ կատարվող սրսկման մեկնաբանությունը: Վաղմիջնադարյան պատկերացման համաձայն՝ մահվանից հետո հանգուցյալի անշունչ մարմինը դառնում է չար ոգիների բնակարան: Այսպես, օրհնված ջրով հանգուցյալի մարմնի սրսկումն աստիճանաբար մրնում է արևմտյան թաղման արարողության մեջ և դառնում նրա անբաժանելի մասը, քանի որ հավաքում էին օրհնված ջրով կատարվող արարողության դիվանալած գործողանը:

Յուղ/մյուռոն

Յուղը միջերկրական ավազանի անրիկ մշակույթներում ամենապարբեր նպատակների համար էր կիրառվում և երկնային թանկագին ուլեր համարվում: Այն օգտագործվում էր կերակուրի մեջ, ինչպես նաև փորձված միջոց էր բժշկության բնագավառում, ծառայում էր լուսավորության համար: Իսրայելում թագավորներն օծվում էին յուղով. հինկրակարանյան րեքսրերը վկայում են յուղով օծման միջոցով րրված քահանայական իշխանության (Ահարոնը և նրա որդիները), մարգարեական ծառայության կոչված լինելու (Ա Թ-ագ. ԺԹ-16) մասին և այլն: Յուղով օծումն աստվածային կյանքի ուժի և այդ նույն կյանքի լիության արտահայտությունն է դառնում: Թերևս հենց այդ պարզ պարճառով էլ Նիսուսի ժամանակներում հրեական միջավայրում Աստուց ակնկալված փրկիչը «Օծյալ» (հուն. Χριστος) է անվանվում:

Նամաձայն Մարկոսի ավերարանի՝ Քրիստոս Իր աշակերտներին ուղարկում է ոչ միայն քարոզելու բարի լուրը, այլև դեներ հանելու և յուղով օծմամբ հիվանդներին բժշկելու (հմմտ. Մարկ. Զ 13): Մակայն հիվանդների օծման եղանակի, ինչպես նաև ներգործության մասին վկայող դասական հարվածը Նակոբոս առաքյալի նամակն է¹³:

12 Թեև, ինչպես մասնագետներն են նշում, Քրիստոսի Պայծառակերպության րոնի սրսկումները գալիս են նախաքրիստոնեական շրջանից և որևէ առնչություն չունեն քրիստոնեության հետ:

13 «Նիվա՛նդ է ձեզնից մեկը, թող կանչի եկեղեցու երեցներին, և նրանք նրա վրա թող աղոթք անեն, թող իւղով

Նիպպոլիպոս եպս. Բոսպորացու երկում հիշարակվող, հավաքացյալների կողմից մատուցված և քահանայի կողմից օրհնված յուր դեռևս ավելի ուշ շրջանի Կարգ հիվանդացի յուրը չէր, որի օրհնությունը բացառապես եպիսկոպոսներին էր վերապահված¹⁴։ Նավապացյալներն այս յուրն օգտագործում էին իրենց, ինչպես նաև իրենց ընտանիքի անդամների հիվանդության ժամանակ։ Բայց և այնպես կարելի է ասել, որ սրա մեջ են ընկած Նիվանդաց օծման համար նախատեսված յուրի արմարները։ Սրանից տարբեր էր մկրտության պարաստության շրջանում օգտագործվող այսպես կոչված «երախայից յուր»-ը, որի մասին մեզ տեղեկություններ է հաղորդում կրկին Նիպպոլիպոս Բոսպորացին¹⁵։ Յուրով այս օծումը այսպես էր հիշեցնում է կրկեսների մարտիկների՝ մարտից առաջ իրենց մարմինը օծելուն¹⁶, թերևս դրա համար է, որ օծվում էին նաև ապաշխարողները։

Նիպպոլիպոսի հիշարակված նորոգ մկրտյալների «գոհաբանական յուր»-ով օծումը շուրջով դառնում է օծման յուրերի միջից ամենակարևորը։ Բրիսպոնյա Արեւելքում, այդ թվում՝ նաև Նայասարանում, այն բազմաթիվ խորաբույսերից և անուշաբույր յուրերից պարաստված Ս. Մյոտունն է¹⁷։ Բայց կարելի չէ, գոնե մեզ համար, ճշտել, թե Նայասարանյայց Եկեղեցին երբ է ընդունել մյոտունի բազմաբուսական նյութերի բաղադրությունը, որովհետև Նայասարանյայց Եկեղեցու մեջ էլ մեկից ավելի օծության յուրեր կային, որոնք իրարից տարբերվում էին թե՛ իրենց օրհնության, թե՛ մանավանդ գործածության եղանակներով։ Պարբ է նշել, սակայն, որ շատ շուրջով յուրով օծումը տարածվում է նաև այլ արարողությունների վրա. այսպես, օրինակ, վաղ միջնադարում մեծ տարածում գտած հեթանոսական և դրոշմի խորհուրդների յուրով օծմանը, նաև քահանայական, եպիսկոպոսական օծումներին և եկեղեցու օծմանը հինկարակարանյան օրինակով ավելացան կաթողիկոսների, թագավորների օծումները և այլն։ «Բավական է, որ մարդ մտաբերի, թե այսօրվա կյանքում ինչ նշանակություն ունի մարմնամաքությունից հետո և լուգանքի համար նախատեսված յուրով մարմնի շփումը, ապա միանգամայն հասկանալի կդառնա նաև յուրով օծման ծիսական նշանակությունը։ Անհրաժեշտ է միայն, որ յուրը որպես նշան խոսի և հոսի, անուշ բույրը տարածվի սենյակի մեջ և զգայարաններին զգացնել տա կյանքի լիությունն ու երջանկությունը, որ մեզ Աստված է տալիս Բրիսպոսի միջոցով և Ս. Նուրու մեջ»¹⁸։

Խոունկ և անուշաբույր այլ նյութեր

Կասկածից վեր է, որ սկզբնապես զուր սանիթարահիգիենիկ պայմաններից բխող խոունկի գործածությունը լայն տարածում ստացած անուշիկ սովորություն է եղել։ Այդ իսկ պարզաբանված մարդիկ հավատում էին, որ խոունկը նաև չարը վանող հատկություն ունի, հա-

օծեն նրան Տիրոջ անունով։ Եւ հավաքով եղած աղոթքը կփրկի հիվանդին, ու Տերը նրան ուրիշ կկանգնեցնի։ Եւ եթե մեղք գործած լինի, այդ նրան պիտի ներվի» (Յակ. Ե 14-15)։

14 Տե՛ս "The New Dictionary of Sacramental Worship", ed. by Peter E., Fink S. J., Collegeville, 1990, էջ 896 :

15 Trad Ap. 21, ed. Geerlings 258; Oleum exorcismi:

16 Նին աշխարհում մարտիկների՝ մենամարտից անմիջապես առաջ յուրով իրենց մարմինն օծելը թերևս նպաստում էր, որպեսզի հակառակորդը չկարողանա բռնել մարտիկի մարմնի օծված վերջույթներից։

17 Նայասարանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու մեջ Սրբալույս Մյոտունի գործածության վերաբերյալ տե՛ս Մ. Ժոռոյան, Սրբալույս Մյոտունը և Մյոտունօրհները Նայասարանյայց Եկեղեցու ավանդության մեջ, Ս. Էջմիածին, 1996, Սրբալույս Մյոտունը, Ս. Էջմիածին, 2001։ Մյոտունի մասին տես նաև **M. Kunzler**: Porta Orientalis. Fünf Ost-West-Versuche über Theologie und Ästhetik der Liturgie, Paderborn 1993, էջ 599-603.

18 **Berger**, Natuerelemente 272 f.

լածում է գաղափարաբանությունը փրկածող դեռերին: Նին եզրափակում են իրենց ծիսական պաշտամունքում խնկին մահվան իշխանությունն ու ժահախորհրդունը վանող հասկացություններ էին վերագրում: Խնկի գործածությունը փրկածված էր նաև այլ ազգերի՝ շումերների, բաբելոնացիների, պարսիկների, հնդիկների և այլոց մեջ:

Խնկի խորհրդաբանությանը միաժամանակ խաբսիված է նրա ծիսական գործածությունը՝ մեծարում (հմմտ. Մարթ. Բ 11), մաքրություն (հմմտ. Ղուկ. ԺԶ), աղոթք (հմմտ. Յայր. Ը 32, Սղմ. ՃԽԱ 2): Մյուս կողմից, կրոնական պարկերացումներն են, որ խթան են հանդիսացել Եկեղեցու ծիսաարարողական կյանքում խնկի գործածության համար: Այսպես, գոյություն ունի վաղնջագույն արևելյան մի պարկերացում, համաձայն որի՝ Աստվածափայլությունն ուղեկցվում է անուշահոտությամբ, իսկ ամպը, որպես շղարշ, պահում է մարդկանց Աստծո փեսությունից, որպեսզի մարդիկ կորստյան չմարմնեն (հմմտ. Ելք ԺԹ 24):

Նովիանուս Նայրության գրքում քանիցս հանդիպում է խնկի (բուրվաթի) պաշտամունքային գործածությունը (հմմտ. Ե 8, Ը 3-5): Այսօր կասկածից վեր է, որ եկեղեցիներում խնկարկությունը սկզբնապես գույր հիգիենիկ խնդիրներով էր պայմանավորված: Էգերիան հաղորդում է Ս. Նայրության փաճարի խնկարկման մասին, որպեսզի փաճարը, հավաքագյալների բազմությամբ հանդերձ, անուշահոտություն բուրեր¹⁹: Նույն նպատակին է ծառայում նաև Կեղծ-Դիոնիսիոսի մոտ հիշարակվող ժամերգության սկզբի համար նախադրված խնկարկությունը²⁰, որը փակվելիս առկա է բյուզանդական ծեսում. սարկավազը խնկարկում է խորանը, նախօրոք պարբերաբար ընծաները և սրբապարկերները, որից հետո՝ նաև ներկա հավաքագյալներին:

Քահանայի առջևից ջահերի գործածությունը և խնկարկությունն ամենայն հավանականությամբ առաջացել է պերական դարավորների անփիկ այն սովորությունից, համաձայն որի՝ նրանք պաշտոնապես ապրանք էին մտնում իրենց օրինագիրքը վեր բռնած, առաջնորդվում էին խնկարկությամբ: Արևելյան բարձրագույն կառավարիչների պաշտամունքից է ծագում նաև խնկի հարգալից օգտագործումը, ըստ որի՝ բարձրաստիճան մարդկանց առջևից խնկարկում էին՝ փողոցի հուրերից նրան գերծ պահելու համար:

Պարվելի մեկի առջևից բուրվաթը հարգանքով կրելը, խոնկի գործածությունը, հակառակ թրիստոնության հալածանքների ժամանակվա փիտոր փորձառության, աստիճանաբար դառնում է սովորական երևույթ: Ինչպես Արևմտյանում, այնպես էլ Արևելքում խնկարկությունն Իր համայնքում ներկա Տիրոջ փառաբանությանն է ծառայում, ինչպես նաև հավաքագյալի՝ դեպի երկնավոր գահ բարձրացող աղոթքի զգայական արտահայտություն է:

Դ դարում խնկարկությունը, իբրև հարգանքի արտահայտություն²¹, եպիսկոպոսների և սրբաբանների համար գործածվելուց հետո, Ե և Չ դարերում Նունական Եկեղեցու ազդեցությամբ ներածվեց Ս. Պարարագի մեջ և դարձավ արարողության հաստատուն մեկ մասը:

19 Նմմտ. Egeria, Peregrinatio 24, 10, 244 :

20 Ecc. Hier. 3,2 – PG 3, 425.

21 Սուրբ Եփրեմ Ասորին (մահ. 373 թ.) իր կրակի մեջ պայման էր դրել, որ իր հուղարկավորության առթիվ խոնկ չգործածվեր, որովհետև ասում էր, որ անարժան էր դրան:

Ավանդական քրիստոնեական հաղանվանություններում խնկարկություն է նախադրված գրեթե բոլոր ժամերգությունների համար: Խնկարկվում են նաև Ս. Նադորդության ընծաները, ինչպես նաև Քրիստոսի բոլոր խորհրդանշանները՝ Ս. Սեդանը, Ավերարանը, քահանան, խաչը և այլն: Խնկարկվում են նաև հավաքագրվածները:

Կրակ/լույս

Նուագույն ժամանակներից կրակը դիպվել է իբրև Ասրծու պարզև մարդուն, ինչպես զանազան միթոսներն են վկայում (օրինակ՝ Պրոմեթեոսի ավանդագրույցը և այլն): Կրակը ոչ միայն ջերմություն է պարգևում, այլև լույսի աղբյուր է, այն նաև օժտված է մաքրագործող հատկությամբ (Ա Պևրը. Ա 17 հատվածը հենց այս իմաստը նկատի ունի): Եկեղեցական արարողությունների ժամանակ կրակը, որպես լույսի այլաբանական պատկեր, ունի չափազանց կարևոր նշանակություն, ինչպես օրինակ, Ս. Տեդյաց մեջ հավաքագրվածներին փոխանցվող զսպկական կրակը, Տյառնընդառաջի կրակը²², նաև Նոմեական Եկեղեցու Մոխրոց օրվա²³ կրակը (թեև այսպես առավելաբար մոխիրը, և ոչ թե կրակն ինքը), բայց նաև թափոքների, ավերարանի ընթերցման և այլ առիթներով մոմերի գործածությունը և այլն:

Քրիստոս Իր մասին խոսում է որպես «Լույս աշխարհի» (Յովհ. Ը 12), որ լուսավորում է մարդուն: Այսպես մենք նաև աղոթում ենք Քրիստոսին, ինչպես օրինակ՝ «Լույս ի լուսոյ», «Նուր կենդանի Քրիստոս», նաև հավաքագրվածներն են ներկայացվում իբրև «Լուսո որդիներ»: Բազում հատվածներում լույսը հանդես է գալիս որպես Քրիստոսին և Տիրոջը պատկանող հավաքագրվածների խորհրդանշ (Վուր եք աշխարհի լույսը», Մաթթ. Ե 14): Ոչ միայն «խավարը հալածող լույս»-ն է հիշեցնում Քրիստոսին, այլև անսխիկ մշակույթի աստվածներին ու բարձրաստիճան անհատներին ջախերով և մոմերով մարտնչված հարգանքի արտիքը: Նիպալուիտոս Բոսպրացին նկարագրում է երեկոյան լույսի փառաբանության արարողությունը, որը, անշուշտ, այլաբանորեն Քրիստոսին է խորհրդանշում²⁴: Լույսի փառաբանությունը հեղափոխում դարձավ երեկոյան ժամապաշտության միավոր՝ «Ճրագալույց» անունով²⁵: 383 թ. Երուսաղեմում ուխտավորաբար գրաված իսպանացի հավաքագրալ Էզերիան աղոթարան լուսավորման հանդիսավոր մի արարողության մասին մեզ հաղորդում է չափազանց հեղափոխիչ արեղեկություններ²⁶: Նին հեթանոսական «ննջեցյալների պաշտամունքում» լայն կիրառություն գրած լույսի գործածումը փառաբանվում է նաև քրիստոնյաների վրա, սակայն այսպես լույսի գաղափարը կապվում է Քրիստոսի անձի հետ:

22 Թեև Միմեոն Կաթողիկոս Երեսանցին կրակի շուրջը պարզվելը համարում է «խտրելի» և «ներմուծված փոփոխության կողմից»:

23 Արեմուսի ավանդությամբ Բուն Բարեկենդանին հաջորդող չորեքշաբթին է (և ոչ թե երկուշաբթին, ինչպես պնդում է Ա. Ծ. վրդ. Կոստանը, հմմտ. «Նայ ծիսական պաշտամունք», Պեյրուք 2001, էջ 315), որ ազդարարում է Մեծ պահքի սկիզբը: Կաթողիկոսների մոտ սովորություն է նախորդ փարվա Ծաղկագաղղի ծիթեմո ոստերը այրելով մոխրի վերածել, ապա այդ մոխիրը օրհնելուց հետո այն հավաքագրվածների գլխին ցանել կամ նրանց ճակարը մոխիրով խաչածնել դրոշմել:

24 Տե՛ս Trad Ap. 25, ed. Geerlings էջ 274-276:

25 Հմմտ. Տիրան արդ. Պարոսյան, «Լույս գուարթ», պարամբլագրային քննության փորձ, «Էջմիածին», 2009, Ը, էջ 34-41:

26 Տե՛ս Egeria, Peregrinatio 24, 4,9 – ed. P. Maraval, Schr 296. Paris, 1982, էջ 240, 242:

Բնական այլ նյութեր

Աղևուռի կոնսերվացնող և մաքրագործող հատկություն, այդ պարճառով այն մկրպութիւնից առաջ մաքրուցվում էր երախաներին՝ մեղքի ապականությունից նրանց պաշտպանելու, ինչպես նաև քրիստոնյա դառնալու որոշման մեջ պնդություն շնորհելու համար: Նոր Կտակարանում աղի խորհրդաբանությունը կապվում է առաքյալների և առհասարակ հավաքացյալ մարդու հետ, ինչպես հաստատվում է Կերութական խոսքը. «Դուք եք երկրի աղը» (հմմտ. Մատթ. Ե 13, Մարկ. Թ 49, Ղուկ. ԺԴ 34-35): Քրիստոնեական գրականության մեջ աղը խորհրդաբանորեն հասկացվել է նաև որպես խրատ, խոհեմություն, անգամ որպես Բանն Աստված, որ «համեմունք է մեր անհամությունը և ապականում մեր ապականության նեխյալ վերքերը»²⁷: Աղն օգտագործվում է նաև հոգևոր բարեպաշտական արարողություններում, ինչպես օրինակ մաքրաղի²⁸, փնօրհներթի ժամանակ և այլ պարագաներում:

Եկեղեցու ծիսական կյանքում օգտագործվող բնական նյութերի թվին են պատկանում նաև փայտաբուսական ուսերներն ու դրանց օրհնությունը: Պետք է նշել նաև, որ պաշտամունքի ժամանակ կիրառվող բնական նյութերից շատերն իբրև խոկման առարկաներ են ծառայում (օրինակ՝ քարը, ծաղիկները, ռեհանը և այլն):

Այնուամենայնիվ, միշտ առկա է այն մտավախությունը, որ արքայաքին գրավչությունն ավելի մեծ կարող է լինել, քան փվյալ արքայապարզամիջոցների արդյունքից բխող հնարավոր հոգևոր շահույթը: Այս փեսանկյունից չափազանց կարևոր է, որպեսզի պաշտամունքի հիմնական և իրական արժեքները համոզիչ կերպով ճանաչելի դառնան և իրենց խոսքն ասեն:

27 **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, Երուսաղեմ, 1993, էջ 356

28 Տաթևացին «մաքրաղ» բառն արդեն բացատրում է իբրև «մաքու աղ» (մաքուցիր աղը): Տե՛ս անդ, էջ 657:

ՆՈՎՆԱՆՆԵՍ ՆՈՎՆԱՆՆԻՍՅԱՆ

Պարմական գիությունների թեկնածու

ՆԵՍՏՈՐԻ ՔՐԻՍՏՈՍԱԲԱՆԱԿԱՆ ՈՒՍՄՈՒՆՔԻ ՄԵԹՈԴԱԲԱՆԱԿԱՆ ՍԿՋԲՈՒՆՔՆԵՐԻ ՇՈՒՐՋ

Ե դարը քրիստոնեական Եկեղեցու պարմության մեջ առանձնացավ մի շարք կարևորագույն աստվածաբանական վիճաբանություններով, որոնք իրենց համարժեքը չունեին մինչև այդ ընդհանրական Եկեղեցու ներսում սկիզբ առած որևէ աստվածաբանական ուսմունքի կամ շարժման համեմատությամբ: Դարասկզբին քրիստոնեական աշխարհում տեղ գրաված տարամետ հոսանքների պայթյալն սկզբունքորեն պետք է իր կնիքը դնէր հեղափոխական աստվածաբանական ուսմունքների, քրիստոնեական Եկեղեցու զարգացման արդարև առաջնությունների, Եկեղեցու ներսում սկիզբ առած անկասելի գործընթացների, ինչպես նաև քրիստոնեական արժեքներով դաստիարակվող ու սնվող հասարակական լայն զանգվածների արժեհամակարգերի ու համակեցության նորմերի վրա:

Դարաշրջանի քրիստոնեական վիճաբանությունները խորությամբ ընկալելու և արժեւորելու համար անհրաժեշտ է եկեղեցաբանության ու կրոնագիտության մեթոդաբանության ընդհանուր օրինաչափությունների դիրքերից հեղափոխել ու արժեւորել աստվածաբանական հակամետ ուսմունքներն ու հոսանքները, որից հետո փիլիսոփայական համեմատական մեթոդի օգնությամբ օբյեկտիվության դիրքերից գնահատել վիճաբանող կողմերի աստվածաբանական ելակետերն ու հիմնական կողմնորոշիչները: Սակայն գիտական անաչառության սկզբունքը պահպանելու նպատակով պետք է նշենք, որ մինչև օրս կարարված ուսումնասիրություններն իրենց ելակետային մոտեցումների ընտրության ժամանակ գերծն մնացել որևէ կոնկրետ կրոնական ուղղության մշակված աստվածաբանական ու եկեղեցագիտական սկզբունքների դիրքերից հարցի ուսումնասիրությանն անդրադառնալուց և դրանով հանդերձ պետք է նշենք, որ փիլիսոփայական-աստվածաբանական վիճաբանությունների այս խճճված լաբիրինթոսում վերջնական ճշմարտության որոնումները դարապարոված են անհաջողության, եթե վերջնական արդյունքների ճշգրտման ժամանակ որպես ելակետ չի ընդունվում որևէ եկեղեցու աստվածաբանական կայացած համակարգը: Մյուս պետք է հավելենք նաև այն հանգամանքը, որ քրիստոսաբանական վիճաբանություններն ու դրանց հետ կապված զարգացումներն ունեին նաև իրենց բնորոշ առանձնահատկությունները, քանի որ ոչ միայն ամենախճճվածն էին, այլ նաև «ամենաանբարենիստ» քրիստոնեական Եկեղեցու պարմության ընթացքում¹:

Վերը նշվածը կյանքի կոչելու համար այս աշխարհային շրջանակներում փորձելու ենք սկզբնաղբյուրների համեմատական ուսումնասիրության հիման վրա վերլուծել ու արժեւորել Ե դարասկզբի աստվածաբանական ու քրիստոսաբանական վիճաբանությունների հիմնական «մեղավոր» համարվող Նեստորի աստվածաբանական ուսմունքի առանձին հիմնադրույթներ, որը Եկեղեցու պարմության մեջ է մտնել «նեստորականություն» անվամբ:

1 Տե՛ս **Orr James**, The progress of Dogma, London, 1897, էջ 174:

Չնայած այս ուսմունքի փիլիսոփայական ու գաղափարական ակունքները բխեցվում են Անտիոքի դպրոցից ու նրա աստվածաբանության կարկառուն ներկայացուցիչներ Թեոդոր Մապսոմեսարացու և Դիոդորոս Տարսոնացու գաղափարական ժառանգությունից², այնուամենայնիվ պետք է փաստենք, որ անտիոքյան աստվածաբանության կայացման ու փառածման գործում հիմնական «ներդրում» է ունեցել արիստոստելյան ռացիոնալ-փրամաբանական մեթոդաբանությունը, որ հակադրվել է պլատոնական-իռացիոնալ ալեքսանդրյան աստվածաբանությանը³: Ճշմարտության առջև մեղանշած չինելու համար պետք է նշենք, որ երկու աստվածաբանական հիմնական կենտրոններն էլ օգրվել են թե՛ ռացիոնալիզմի և թե՛ իռացիոնալիզմի ընձեռած մեթոդաբանական հնարավորություններից, սակայն Ե դարի քրիստոսաբանական վիճաբանությունների պարագային հնարավոր է դառնում որոշակի սահմանափակում անցկացնել երկու դպրոցների ու նրանց ներկայացուցիչների կողմից կիրառվող մոտեցումների միջև:

Այս պեսանկյունից նախապես փորձել ենք որոշակի հստակեցում մտցնել հայրապետ Նեստորի աստվածաբանական մոտեցումների մեջ, որոնցից փրամաբանորեն հետևում են նրա քրիստոսաբանական դրույթները⁴: Նեստորի քրիստոսաբանական հայացքների վերհանման գործում հիմք են ընդունվում թե՛ սկզբնաղբյուրային գրականությունը և թե՛ այլ փարաբնույթ աղբյուրներն ու դրանց հիման վրա կապարված փեսական-աստվածաբանական ընդհանրացումները: Մինչ օրս քննարկման առարկա է այն հիմնահարցը, թե արդյո՞ք Նեստորի գաղափարները պարզապես են հենց իրեն, արդյո՞ք այդ հայացքները թերևորակման ու թերթմբոնման արդյունք են, թե դա չի կարողացել պարզ արտահայտել իր

2 Թուրքերն իր վերլուծությամբ հանգում է այն հետևությանը, որ Նեստորն իր քրիստոսաբանական հիմնական եզրահանգումներում հետեւել է Թեոդոր Մապսոմեսարացուն: Տե՛ս **H. E. W. Turner**, *Jesus The Christ*, London, 1976, էջ 48:

3 Տե՛ս **A. B. Карпачев**, *Вселенские соборы*, СПб, 2002, էջ 201: Արիստոստելի ուղղակի ազդեցությամբ անտիոքյան հայրերը, միանգամայն ուրույն մեկնաբանություն ավելին «Էություն» և «գոյություն» եզրերին: Քրիստոսաբանական հարցերում անտիոքացիներն առաջնորդվում էին հետևյալ փրամաբանությամբ՝ Քրիստոսի մեջ երկու բնություն ընդունելու պարագային պետք է ընդունենք նաև երկու դեմք ու երկու հիպոստասիս: Սակայն աստվածային ու մարդկային խորհրդապաշարքեն միավորված են մեկ դեմքի մեջ: Տե՛ս նաև **J. W. C. Wand**, *A History of the Early Church to AD 500*, Great Britain, 1963, էջ 218-220. **Ph. Schaff**, *History of the Christian Church*, V. 3, Massachusetts, 1996, V. 3, էջ 816 և այլն:

4 Նեստորի քրիստոսաբանական հայացքների վերհանման գործում մեծ դեր են ունեցել Եփեսոսի ժողովի գործը, Նեստորի անձնական գրվածքների ու քարոզների պահպանված պատճենները, և նրա նամակագրական կապը Կյուրեղ Ալեքսանդրացու, Ղովհաննես Անտիոքացու ու Կելեստինոս պապի հետ: Սկզբնաղբյուրային նշանակություն ունեն հռոմեացի աստվածաբան Մարիոս Մերկապորի թարգմանությամբ պահպանված նեստորական որոշ աշխատություններ: Նեստորի՝ աքսորավայրում գրվելու ժամանակաշրջանի ու գրվածքների մասին որոշակի փնտելություններ է հաղորդել 590-ական թթ. եկեղեցական պապիչ Եսգրիոսը, որի հաղորդած փնտելությունների հիման վրա եզրակացնում ենք, որ այդ շրջանում Նեստորը գրել է «Ողբերգություն» աշխատությունը:

Սակայն Նեստորի գաղափարների լուսաբանման հարցում էական նշանակություն ունեցավ Նեստորի «Ներակլիդեսի գիրքը» կորած աշխատանքի հայրնագործումը սիրիական թարգմանությամբ, որը նա գրել է Եգիպտոսում բանարարության ժամանակ՝ կայսեր կողմից արքայալեզուց մոտավորապես 15 փարի անց: «The Book of Heraclides», Syriac text Ex. P. Pedjan, Paris, 1910. E.T. Driver and Hodgson, 1925, etc.

ԺԴ դարում նեստորական եպիսկոպոս Էբեղ Վիսուս Մծբինցին շարադրել է Նեստորի աշխատանքների ողջ ցուցակը՝ «Պատարագ», «Ողբերգություն», «Ներակլիդեսի գիրքը», «Կոսմասին ուղղված նամակը», «Նամակների գիրքը» և «Քարոզների գիրքը»: Տե՛ս **J. Assemani**, *Bibliotheca Orientalis* (7 vols, Rome, 1917-1928). vol. 3, 1. pp. 35f. Այսպես բացակայում է առաջին շարագովությունը, քանի որ «Ներակլիդեսի գիրքը» համարվում է ջարագովության երկրորդ մասը:

հայացքները: Պետք է նկատել, որ Նեստոր-Կյուրեղ բանավեճում առկա էին բոլոր նշված հիմնախնդիրները, և բանավեճի զարգացման փուլերում դրանք արտահայտվել են րարեր ձևերով: Նեստորական քրիստոսաբանությունն ուսումնասիրող ժամանակակից հեղափոխություններից Ջոն Մագուկինը հաշվի է առնում այն հանգամանքը, որ հիմնական աղբյուր հանդիսացող Ներակլիդեսի գիրքը գրի է առնվել հավանաբար բավական ուշ շրջանում, ուստի եզրակացնում է, որ Նեստորին վերագրվող գաղափարներից շարերը հեղափոխություն խմբագրվել են ու փոփոխվել⁵: Նեստորի մահից և հարկապես 431 թ. Եփեսոսի տիեզերածաղովից հետո նեստորական գրվածքների խմբագրումը և հավելումը հարակորդ է ցույց են տալիս այդ գաղափարախոսության կենսունակությունը, որն, ի դեպ, կոչված էր ուժեղացնելու նեստորական քրիստոսաբանության խոցելի հատվածներն ու պաշտպանելու հիմնական գաղափարական հակառակորդ Կյուրեղ Ալեքսանդրացու հարձակումներից:

Վերոնշյալն առավել մանրամասնելու ու ըմբռնելու նպատակով փորձենք ցույց տալ Նեստորի գլխավոր քրիստոսաբանական հիմնադրույթներն ու մեթոդաբանությունը⁶: Նեստորի նախնական հայացքներից պարզ է դառնում, որ քրիստոսաբանական հարցերում նա եղել է կապադովկիական հայրերի աստվածաբանության շարունակողը, ինչպես նաև ուղղադավան է համարել Նիկիայի 325 թ. և Կոստանդնուպոլսի 381թ. դավանաբանական որոշումները: Նիկիայի ժողովում հաստատված Բանի աստվածությունը Նեստորն ընկալում է զուր աստվածային բնության սահմաններում ու դրա հիման վրա պնդում, որ աստվածային Լոգոսը չի կարող տառապել, փոփոխվել կամ սահմանափակվել: Ուստի Բանն Էությունակից է Տոբը, անփոփոխելի, անայլալիկ և փրանսցենդենտ: Նեստորական վարդապետության համաձայն՝ Քրիստոսին պետք է վերագրել մարդկային բնությանը բոլոր հատկությունները, բացի մեղքից: Շարունակելով Բանի աստվածաբանությունը՝ Նեստորը պնդում էր, որ Բանն ունի մարդկային միս, հոգի, զգացմունքներ, ընդունության ու սահմանափակության իրավունք, ինչպես մարմին, նույնպես և ֆիզիկական խմաստով, ինչը չի բացառում գայթակղության հնարավորությունն ու երեւոյթներին մարդկային վերաբերմունք դրսևորելու ունակությունը: Նեստորը բնառադատում է Ապոլինարի աստվածաբանությունը, որում «գեղջվում է» Քրիստոսի մարդկային սահմանափակ գիտակցությունը հոգու մարդկային ու աստվածային բնությունների «տրամաբանական» միավորման, քանի որ Լոգոսի «սահմանափակ բանականությունը» բնակվել է մարդկային մարմնի մեջ: Նեստորի ուսմունքի համաձայն Ապոլինարի ու նրա հետևորդների տեսակետը հանգում է աստվածային բնության կողմից մարդկային կյանման վարդապետությանը, որոնց նա հակադրում էր սուրբերոգիական վարդապետությունը պաշտպանելու միտումով⁷:

Նակադրվելով «կյանման վարդապետություններին»՝ Նեստորը գրնում էր, որ դրանով ոչ միայն կասկածի տակ է դրվում փրկչաբանությունը, այլև չեզոքացվում է Նայրնությունը:

5 Տե՛ս **John McGuckin**, *Saint Cyril of Alexandria and the Christological Controversy*. NY, 2004, էջ 129:

6 Մ. Պոսնովը, խոսելով Նեստորի վարդապետության մասին, նշում է, որ այն ոչ թե նեստորական է, այլ «յուրահատուկ անբիրքյան»: Սակայն միեւնոյն ժամանակ նա նշում է, որ Նեստորն անբիրքյան դպրոցի ոչ թե վաղ, այլ շարքային ներկայացուցիչ էր: Տե՛ս **М. Э. Поснов**, *История христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.)*, Киев, 2007, էջ 386:

7 Տե՛ս անդ. էջ 373-374, 387: Մ. Պոսնովի տեսակետի համաձայն Անթիոքի աստվածաբանական դպրոցը հակադրվում է Ապոլինարի վարդապետությանը Պողոս Սամոսատցու դիմադրական միապետականության ազդեցության տակ չընկնելու նպատակով:

յան աստվածաբանությունն ու արժեքը կապվում էր քրիստոնեական Ավետարանին՝ Աստված կողմից մարդկությանը տրված թողության իր գաղափարով: Նեստորի փեսականության համաձայն քրիստոսաբանության մեջ նման «կլանման փեսությունը» դիցապաշարական փարքեր է պարունակում, որից հետևելով մարդկային ու աստվածային անխառնելիության ու անշփոթության մասին փեսության սկզբնականությունը, ինչպես նաև կյանքի աստվածաբանության հիմնական թեմաները:

Այդ իսկ պատճառով նեստորական վարդապետության մեջ առանցքային սկզբունք է հանդիսանում **երկու բնությունների առանձին հարաբերությունը՝ մարմնավորված մեկ Աստված մեջ**⁸: Նեստորի քրիստոսաբանական ուսմունքի եզրութաբանությանն անհարկ էին «խառնված», «միախառնված» եւ նմանապիպ եզրերը, ինչը նա նույնացնում էր ապոլինարականության հետ:

Քննարկվող աստվածաբանական եւ, մասնավորապես, քրիստոսաբանական հիմնահարցերի ողջ համալիրը վերլուծելու եւ հասկանալու համար անհրաժեշտ է հիմնախնդիրների դիֆերենցիալ ժամանակ հաշվի առնել ոչ միայն փարածաժամանակային ու այլ ընդհանրական օրինաչափություններ, այլ նաև մասնավոր հանգամանքները: Այս խմբավորված ժամանակաշրջանի քննարկվող հիմնահարցերը պետք է քննել Այուրեղ-Նեստոր հակադրության դիրքերից, բանի որ միայն այդ մոտեցմամբ կբացահայտվեն առանձին հիմնախնդիրների առանձնահատկությունները: Այուրեղ Ալեքսանդրացու հենոսիս (henosis) կամ մարմնավորման վարդապետությունը Նեստորը նույնացնում է Ապոլինար Լատիկեցու՝ երկու բնությունների միախառնման ուսմունքին: Մակայն պետք է նշել, որ նեստորականությանը յուրահատուկ էր բացառապես երկու այլընտրանք առաջադրելու մոտեցումը, ա/ մեկ Քրիստոսի մեջ երկու փարքեր ու իրար հետ հարաբերության մեջ գտնվող բնությունների առկայություն, բ/ ապոլինարական մոտեցում, որի համաձայն երկու բնությունները միախառնվում են յուրահատուկ ձևով՝ կազմելով «երրորդ» բնություն: Այդ պատճառով Նեստորին ոչ միայն խորթ մնաց կյանքի քրիստոսաբանությունը, այլև անհասկանալի, թե ինչու իր «առանձին բնությունների» մասին ուսմունքը չներառվեց ընդհանրական Եկեղեցու քրիստոսաբանական համակարգում: Այս փեսանկյունից պետք է նշել, որ կյանքի քրիստոսաբանության ելակետը «գործող եզակիության» մասին համոզմունքն էր՝ այն, որ մեկ Քրիստոս չի կարող ունենալ մի քանի ներգործություն ու գործողություններ: Չկարողանալով պաշտպանել իր քրիստոսաբանական ելակետերը՝ Այուրեղ Նեստորին վերագրեց «երկու որդիների» դիտողության փեսությունը⁹: Չնայած Նեստորի հիմքը պնդումներին, որ իր աստվածաբանական լուծումներում նա ի նկատի չէր «երկու Որդիներ», այնուամենայնիվ, նրա փաստարկման բազան բավարար չէր համոզելու կյանքի, իսկ ավելի սպույզ՝ ալեքսանդրյան աստվածաբանության հետեւորդներին:

Շարունակելով զարգացնել քրիստոսաբանական իր փեսությունն անփոքր դպրոցի ռաջիոնալ-փրամաբանական մեթոդաբանության սկզբունքներով՝ Նեստորը ոչ միայն մեր-

8 Տե՛ս **Robert Gunville-Jones**, A History of Christian Doctrine, Philadelphia, 1981, էջ 126:

9 Անտիոքի աստվածաբանական դպրոցի հետևորդ Դիոդորոս Տարսոնացու անունից: Միապետական հետևորդության հետևորդ Դիոդորոս Տարսոնացու ուսմունքի մանրամասները տես «Էջմիածին», 2008, հունիս-հուլիս, էջ 58-67:

ժեց Աստվածային Լոգոսի կողմից մարդկային բնությունն իր մեջ ձուլելու փորձությունը, այլ նաև կասկածի փակ դրեց ալեքսանդրյան դպրոցի առաջ քաշած փեսակերպերը¹⁰: Նեստորի համար ալեքսանդրյան աստվածաբանության մարմնավորման ուսմունքը հիշեցնում է «կլանման փորձությունը», որին նա հակադրվեց առավել մեծ ուժով:

Շարունակելով իր քրիստոսաբանական գաղափարները՝ Նեստորը պնդում է. եթե աստվածային ու մարդկային բնությունների հարաբերությունը հավասարագոր չէ, ապա Քրիստոսի պարագային մարդուն բնորոշ շարժողություններ, ինչպիսիք են աղոթելը, փանջվելը և այլն, անհնարաբար կարծեցյալ են թվում, քանի որ Քրիստոս իրեն ամենակարող Աստվածային Լոգոս ներկայացնում էր հենց Աստծո կամքը: Կյուրեղ Ալեքսանդրացին Տիմոսի երկրային կյանքը բացատրում էր որպես մարդկանց փրկված օրինակ ու ճանապարհ: Աշխարհի վախճանի մասին Տիմոս Քրիստոսի ասությամբ, որպեսզի նշվում է, թե որ մեկը չգիտի օրն ու ժամը, բացի Հորից, Կյուրեղը մեկնաբանում է իբրև մարդկանց համար մարդկային բնությամբ մարդկայնորեն կատարված հայտարարություն: Կյուրեղյան աստվածաբանությունը այս հարցում շարժվում է որոշակի արդարացում գտնելու կամ յուրովի մեկնաբանելու ճանապարհով, քանի որ վստահ է, որ Որդին իբրև Լոգոս փրկապետ է այն ամբողջ փրկեկատվությանը ինչ Նայրը: Ալեքսանդրյան աստվածաբանության համաձայն, քանի որ Որդին իր կամքով ընտրել էր մարդկային բնությունը, նա ապրում էր մարդուն բնորոշ կյանքով՝ ի ցույց դնելով մարմնավորման կարևորությունը իր փրկաբանական առաքելության մեջ: Երկրային կյանքում Լոգոսը հանդես է եկել մարդուն բնորոշ որակներով, ինչը և արդարապես է նրա այն մտքում, որ «Որդին չգիտի օրն ու ժամը»: Այս իմաստով փոխելով կլիներ նշել, որ Լոգոսի վարդապետության նկատմամբ նմանափայ մտքեցումն ալեքսանդրյան դպրոցը որդեգրել է արիստակերպության դեմ մղված պայքարի արդյունքում:

Քննելով ալեքսանդրյան աստվածաբանության մտքեցումներն ու աստվածաշնչական էկզեգետիկ մեթոդները՝ Նեստորն իր անհամաձայնությունը հայտնեց դրանց ու այդ դիրքերից փրկված քրիստոսաբանական յուրմտներին: Չհամաձայնելով արիստակերպ սուբորդինացիայի փորձությանը՝ Նեստորը հանգեց իր հիմնական աքսիոմատիկ գաղափարին, այն է՝ մեկ Քրիստոսի մեջ գոյություն ունեն երկու փառքեր, չխառնված և անշփոխ աստվածային ու մարդկային բնություններ, որոնք գործառնում են առանձին-առանձին՝ իրենց համապատասխան ոլորտներում. աստվածային բնությունը դրսևորվում է աստվածային գործերով ու հայտարարություններով¹¹, իսկ մարդկային բնությունը՝ երկրային գործերի ու իրականության մեջ¹²: Այսպիսով, նեստորական գաղափարաբանության համաձայն՝ Քրիստոսի մեջ կողք կողքի հանդես են գալիս երկու բնություն, որոնք իրենց գործառնության ժամանակ չեն «միջամտում միմյանց գործողություններին», սակայն գտնվում են «բարոյական միության»

10 Ալեքսանդրյան դպրոցի աստվածաբանության համաձայն՝ աստվածային Լոգոսն իրական մարդ է, որով Աստվածությունը ենթարկվում է մի շարք մարդկային փորձառությունների: Այս փեսակերպի համաձայն Քրիստոսի մարդկային բնությունը հանդես է գալիս մարդուն յուրահատուկ բոլոր որակներով, որը, սակայն, արմատական փոփոխությունների է ենթարկվում Աստվածային բնության ազդեցությամբ: Նման «պրանսֆորմացիայի» նպատակը Տիրոջ մարմնի աստվածացումն է, որն իրականացվել է մարմնավորման միջոցով: Տե՛ս John McGuckin, *Saint Cyril of Alexandria and the Christological Controversy*, էջ 134-135:

11 Յովհ. Ը 58, ԺԱ 25:

12 Յովհ. Դ 6:

մեջ¹³։ Աստվածային բնությունը հանդես է գալիս իբրեւ ամենակարող, իսկ մարդկային բնությունը՝ սահմանափակ գիտելիքի ոլորտում¹⁴։ Ելնելով սկզբունքային այս դիրքորոշումից՝ Նեստորը չէր ընդունում որեւէ միություն, որը պեղի է ունենում բնությունների մակարդակում։ Դրա պատճառն այն էր, որ այդ սիմբիոզի արդյունքում պետք է հանդես գար այլ, երրորդ, «մութանրային» բնություն, որը չի կարելի համարել ո՛չ աստվածային եւ ո՛չ մարդկային։

Նաշվի առնելով այն փաստը, որ կյուրեղյան աստվածաբանությունը քրիստոսաբանական հարցում որդեգրել էր «բնական միության» հայեցակարգը, որ արքահայրվում էր երկու բնություններից դուրս միություն (henosis ek dyo physeon)՝ Նեստորն արմատականորեն հակադրվում էր հեղեղյալ բանաձևով՝ «երկու բնություններով -Քրիստոս» (en dyo physeis)¹⁵։

Նեստորական վարդապետության այս մոտեցումները բնությունների առանձին գործելու վերաբերյալ հանգեցնում են ամենակարեւոր հարցադրմանը. ինչպե՞ս կարող է այս երկբևեռայնությունը գործել մեկ -Քրիստոսի մեջ, առանց հանգելու «երկու Որդիների» մասին դուալիստական ըմբռնմանը¹⁶։ Նրան նաև քաջ հայրնի է ուղղափառ րեսանկյունը մեկ Որդի, մեկ -Քրիստոս՝ ամբողջապես աստվածային ու նաև ամբողջապես մարդկային, սակայն երկու տարբեր բնություններով։ Այս խնաստով նեստորականության հիմնական հիմնախնդիրը քրիստոսաբանական ոլորտն լուծումների մեջ մարմնավորման վարդապետության հետ կապված հարցերում տրամաբանական լուծումներ գտնելն էր։ Ավելին, նա անընդհատ սրիաված էր արդարացնել իր դիրքորոշումը «մեկ -Քրիստոս» ընդունելու կապակցությամբ՝ շեշտելով մարմնավորված Տիրոջ երկրային գոյության մեջ առկա բնութենային առանձնացվածությունը։

Պետք է նկատել, որ Ե դարում քրիստոսաբանական լուծումների ու բանաձևումների պակաս չի զգացվել։ Ուղղափառ րեսանկյան համաձայն՝ -Քրիստոս ճշմարիտ Աստված է եւ ճշմարիտ մարդ, սակայն «ճշմարիտ մարդ» եզրը նույնիսկ ուղղափառ աստվածաբանության կողմից միանշանակ մեկնաբանություն չստացավ։ Այս բանավեճի մեջ ակամայից ականաւորեսն ենք լինում տրամաբանական ու այլաբանական տարբեր մեկնությունների, որոնք արքահայրվում էին երկու հակամետ մոտեցումների ժամանակ։ Անտիոքյան դպրոցի համաձայն մարդկային բնությունն նշանակում է «մարդ արարած», իսկ ալեքսանդրյան աստվածաբանությունն այն մեկնաբանում էր «սկզբնապես իբրեւ աստվածային Լոգոսի՝ մարդկային կյանքով ապրելը եւ մարմինն իբրեւ գործիք ծառայեցնելը երկրային փորձառությունների համար»։

Ալեքսանդրյան դպրոցի համաձայն՝ Մարիամի արգանդում Փրկչի մարմինն աստվա-

13 «Բարդակյան միության» առումով պետք է նշել, սակայն, որ հեղինակը չի մանրամասնում իր մոտեցումները։ Ներառա հայացքների վերլուծությունից պարզ է դառնում, որ նա իր առջև միայն տրամաբանական-սպեկուլատիվ նպատակներ է դրել ու փորձել իր ըմբռնությամբ մեկնաբանել երկու բնությունների գործառնությունն ու փոխհարաբերությունը մեկ -Քրիստոսի մեջ։ Տե՛ս **James Orr**, *The progress of Dogma*, էջ 187։

14 Տե՛ս **John McGuckin**, *Saint Cyril of Alexandria and the Christological Controversy*, էջ 135։

15 Տե՛ս **James Orr**, *The progress of Dogma*, էջ 187։

16 «Երկու Որդիների» մասին ուսմունքը մշակվել է անտիոքյան հայրեր Թեոդորոսի, Դիոդորոս Տարսուսացու եւ Թեոդորոս Մապսոմեսարացու կողմից։ Ըստ այդ մոտեցման՝ Որդիներից առաջինը համագոյ է Նայր Աստծուն, իսկ Կույս Մարիամից ծնված Որդին հարության միջոցով միավորվում է «իրական Աստծու» հետ։ Մանրամասները տե՛ս «*Деянія Вселенских Соборовъ*». Т. III / IV *Соборъ* (Часть вторая). V *Соборъ*. СПб., 1996, էջ 316։

ծագրել է նրա մարդկային բնությունը¹⁷: Ծնունդից ի վեր Քրիստոս հանդես է եկել որպես «մեկ, եզակի իրականություն»: Ալեքսանդրացիների համար նրա առանձին բնությունները կնշանակեին Քրիստոսի միասնականության խախտում: Այլաբանական մեկնաբանության դպրոցի հետևորդների համար Քրիստոսի երկու բնությունների ընդունումը հավասարազոր էր Դիոդորոս Տարսոնացու «երկու Որդիների» փեսության ընդունմանը, որի պարծառով նրանք ամեն միջոցով հակադրվում էին նեստորական յուրաքանչյուր պնդման դեմ: Նրանց համար այդպես էլ անհասկանալի էր մնում այն հարցը, թե ինչպես կարելի է Քրիստոսի մեջ ընդունել երկու բնություն, սակայն միեւնույն ժամանակ չընդունել «երկու Որդիներ», ինչը եւ անում էր Նեստորը: Անպիտքյան փեսակերպը պնդում էր ճիշտ հակառակը՝ նշելով, որ եթե Քրիստոսի մեջ չենք ընդունում երկու բնությունների ամբողջական եւ առանձին գոյությունը, ապա ավելորդ են դառնում Քրիստոսի իրական մարդ լինելու մասին պնդումները¹⁸:

Նեստոր-կյուրեղյան քրիստոսաբանական-աստվածաբանական վեճը ոչ միայն նոր էջ բացեց ընդհանրական Եկեղեցու պայմանության եւ աստվածաբանության միաբանեցողական գիտելիքների ոլորտում, այլև աստվածաբանության մեջ ներմուծեց նոր եզրաբանական համակարգ: Աստվածաբանական որոշ շրջանակներ հակված են այն փեսակերպին, որ իրական վիճաբանությունն ընթացել է ոչ թե բուն աստվածաբանության, այլ հենց եզրաբանության ոլորտում եւ, հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ եզրույթներից շատերը հնարավոր չէ եղել թարգմանել այլ լեզուներով ու գրելով դրանց համարժեքները, ապա կարելի է որոշ առումներով օրինաչափ համարել այն, որ քրիստոսաբանական խառնաշփոթն առավել խորացել է ու ուժգնացել: Այս փեսանկյունից պետք է նշել, որ Նեստորը մեծ կարևորություն է տվել խնդրի քննարկումներին, եւ նրա կարծիքով, օրինակ theotokos (թեոփոկոս) եզրույթը հենց անփույթ վերաբերմունքի եւ աստվածաբանական չկողմնորոշվածության արդյունք էր: Նաշվի առնելով այդ հանգամանքը եւ խնդիրն առավել պարզելու ու վիճաբանող կողմերի դիրքորոշումներն հասկանալու նպատակով պետք է հնարավորին չափ մանրամասն իմացաբանական-փիլիսոփայական եւ աստվածաբանական վերլուծության ենթարկել գործածվող եզրույթները: Այս խնդրի ուսումնասիրության ժամանակ հարկ է ուշադրություն դարձնել հարկապես էնդոմենոկուրուրալ պայմաններին ու փարածաժամանակային խնդիրներին:

Այս իմաստով քրիստոսաբանական միության գլխավոր խնդրին անդրադառնալու համար անհրաժեշտ է վերլուծել վիճաբանության առանցքը կազմող չորս հիմնական եզրերի իմաստաբանական նշանակությունը, ինչպես այն գործածվել է Ե-Ձ դարերում: Ներկայալ արեմիների էնդոմենոկուրուրալ վերլուծությունը բավականին լույս է սփռում քննարկվող հիմնահարցի վրա՝

ա) Ուսիա (Ousia) - էություն, սուբստանց, գոյ, բնություն:

բ) Ֆիզիս (Physis) - բնություն (վաղ քրիստոնեական գրականության մեջ՝ կոնկրետ իրականություն կամ գոյ)

գ) Նիպոստասիս (Hypostasis) – իրի, էության գործնական, կոնկրետ իրականությունը (վաղ քրիստոնեական գրականության մեջ՝ ֆիզիսի համարժեքը)

դ) Պրոսոպոն (Prosopon) – փեսանկերի երևույթ, որն իրականության արտացոլումն է:

17 Տե՛ս John McGuckin, Saint Cyril of Alexandria and the Christological Controversy, էջ 137:

18 Տե՛ս անդ:

Նույնիսկ առանց խորքային աստվածաբանական վերլուծության երևում է, որ այս եզրերը միանշանակ մեկնաբանել ու ընկալել չի կարելի, քանի որ դրանց իմաստային բազմազանությունը զանազան մեկնաբանությունների տեղիք է տալիս: Եւ այդ է պարզապես, որ տարբեր փիլիսոփաներ, աստվածաբաններ կամ եկեղեցիներ հաճախ այս եզրերը գործածել են նույնական իմաստով, որտեղից էլ ծագել է սխալների հնարավորությունը: Միևնույն ժամանակ նշված եզրերը համապատասխան ժամանակաշրջաններում մեկնաբանվել են տարբեր տարածքի ու ժամանակի պահանջներին համահունչ, ինչպիսին ասենք եղել է “*physis*” եւ “*hypostasis*” տերմինների մեկնաբանության պարագային: Օրինակ, Կյուրելոս իր աստվածաբանական համակարգում “*physis*” եզրն օգտագործում էր անտիկ փիլիսոփայության մեջ գործածվող իմաստով, Նեստորը՝ առավել արդիական իմաստով: “*Hypostasis*” եզրի պարագային գործ ունենք ճիշտ հակառակ իրողության հետ: Մակերեսային դիտարկման դեպքում կարող է ձեւավորվել այն կարծիքը, որ տերմինների նման տարբերումն ու տարբերակումն այնքան էլ կարևոր չէ Կյուրելոս-Նեստոր աստվածաբանական հակասությունները հասկանալու համար, սակայն պետք է ընդունենք, որ աստվածաբանական այս հակամարտության արմատներն ու մանրամասները հասկանալու համար թերեւս այս եզրերի ընկալման ճշգրտումը վիճաբանող կողմերի կողմից էական ու վճռորոշ նշանակություն ունի խնդրի առարկա քրիստոսաբանական վեճն առավել խորքից ու մանրամասն ըմբռնելու համար:

Աստվածաբանական եւ եկեղեցագիտական հարուստ նյութի ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ բավականին կարևոր են նաեւ յուրաքանչյուր լեզվի թարգմանական եւ իմաստաբանական հնարավորությունները: Օրինակ, անգլերենի պարագային “*prosopon*” եւ “*hypostasis*” եզրերը թարգմանվում են որպես անձ (“*person*”), սակայն հունարեն բնագրում դրանցից յուրաքանչյուրն ունի իր ֆունկցիոնալ կիրառման ոլորտը: Նայոց լեզվի պարագային եւս խնդիր յուրօրինակ լուծում է ստանում, քանի որ “*prosopon*” եզրը թարգմանվում է իբրեւ «դեմք», իսկ “*hypostasis*”-ը՝ իբրեւ անձնավորություն՝ հունական թարգմանությունների փիլիսոփայությունը հասկանալու համար: Այդ իսկ պարզապես խուսափելու համար ավելորդ իմացաբանական մեկնաբանություններից հարկ ենք համարում մանրամասն եւ առանձին-առանձին անդրադառնալ այդ տերմինների նշանակությանը:

Ուսիան (“*ousia*”) բնորոշում է իրի, երևույթի սեռը, որը գոյություն ունի միայն տեսականորեն եւ ոչ կոնկրետ, պրակտիկ իմաստով: Այս տեսանկյունից հարցի մեկնաբանման կապակցությամբ հետաքրքիր մտքեցում է ցուցաբերում աստվածաբան Ջոն Մագուիկինը՝ տերմինը բացատրելով երեւակայական կենդանի միեղջյուրի օրինակով: Չնայած նրան, որ այն իրականում գոյություն չունի, սակայն մենք կարող ենք նկարագրել նրան բնորոշող գծերը, եւ նույն մտքեցումը կիրառելի է նաեւ “*physis*”-ի պարագային, որն ընդգծում է երևույթի ներքին բնույթը՝ պարզապես չհամարելով նրա իրական լինելիությունը¹⁹:

Սկզբնաղբյուրների վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ ալեքսանդրյան դպրոցի ներկայացուցիչները Աթանաս Մեծի աստվածաբանական գծի նմանությամբ “*physis*” եզրը գործածում են՝ ցույց տալու «ֆիզիկական հարկանիշներից» այլ իրականություն եւ ցույց տալու ֆիզիկական գոյությունը՝ կոնկրետ անհատական իրականության իմաստով: Կյուրելոս

19 Տե՛ս John McGuckin, Saint Cyril of Alexandria and the Christological Controversy, էջ 139-140:

Ալեքսանդրացին “physis” եզրը օգտագործում է կրկնակի իմաստով՝ առաջին՝ իբրև իրի ֆիզիկական կոնկրետ հարկանիշի եւ երկրորդ՝ անհատական իրի գոյության իմաստով: Կարելի է ասել, որ կյուրեղյան նման ըմբռնումը որոշակի խառնաշփոթ էր առաջ բերում նրա հակառակորդների շրջանում, հարկապես «մի է բնութիւն Բանին Աստուծոյ մարմնացելոյ» (“Mia Physis tou theou Logou Sesarkomene”) արարահայտության մեկնության առթիւ: Պետք է նկատել, որ նման մոտեցումը ձեռնարկ էր հարկապես Նեստորին, որը փորձում էր մտահայեցողական սպեկուլյացիաների ենթարկել Կյուրեղի «Բանի» աստվածաբանությունը, չնայած հարկ է, որ Կյուրեղն այս պարագային “physis” եզրով ի նկատի ուներ Մարմնավորված Բանի կոնկրետ անհատական միակ բնությունը: Նկատելով ալեքսանդրյան դպրոցի ավանդությանը՝ Կյուրեղը “physis” եզրը գործածում է անհատական գոյությունը մարմնանշելու համար, սակայն հետագա վիճաբանությունները, հարկապես քաղկեդոնական ժամանակահատվածում, սահմանափակեցին եզրի նշանակությունը ֆիզիկական իրողություններն ի ցույց դնելու իմաստով: Այնուամենայնիվ, Կյուրեղը Եփեսոսի ժողովից առաջ եւ հետո անորոշացիների հետ ունեցած քննարկումներում հասկացավ, որ “physis” եզրը զուր ֆիզիկական բնորոշիչներով սահմանափակելը ճիշդ չէ եւ պետք է նոր մեկնաբանություն փայ դրան:

Նաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ “physis” եզրը մշտապես օգտագործվել է ֆիզիկական իրողությունները ցույց տալու համար, հետևաբար վերացական իրողությունների եւ սեռային ինքնության բնորոշման ժամանակ առնչվում ենք որոշակի դժվարությունների: Այդ պարզաբանված «բնության» շուրջ ընթացող քննարկումներն ու վիճաբանություններն առավել առաքելայացնելու նպատակով անհրաժեշտություն է առաջանում նոր հասկացություն մտնել աստվածաբանական-քրիստոսաբանական վիճաբանությունների պրեմիաբանության հորվույթում: Օրինակ, որեւէ վերացական իրողություն ապացուցելու համար առավել հաճախ օգտագործվում է “hypostasis” եզրը, որով իբր կամ երեսույթն էկզիստենցիալ ճանապարհով անհատականացվում են: Չնայած սկզբնապես “physis” պրեմիին օգտագործվում էր սեռային իրերը մասնավորեցնելու համար, սակայն վերացական իրականությունն անհատական գոյության վերածելու համար գործածության մեջ ներվեց “hypostasis” եզրը: Շարունակելով այս պրամաբանությունը՝ որեւէ ռեալ գոյություն ապացուցելու համար այն անհրաժեշտաբար պետք է «հիպոստասացվի», որով եւ պայմանավորվեց Կյուրեղ-Նեստոր հակասությունը: Կյուրեղը Քրիստոսի մեջ միայն մեկ հիպոստասային իրականություն էր տեսնում, իսկ Նեստորը, հետևելով պրամաբանական օրենքների շղթային, պնդում էր, որ յուրաքանչյուր ուսիա պետք է ունենա առանձին հիպոստաս²⁰:

Աստվածաբանական վեճի երկու կողմերի հիմնական հակասությունները պայմանավորված էին “hypostasis” եզրի բազմակի ընկալման հետ: Կյուրեղ-Նեստոր բանավեճից

20 “Hypostasis” ասելով՝ Կյուրեղը հասկանում էր սեռի ֆիզիկական հիմքը: Չնայած Կյուրեղը եւս ընդունում էր, որ բոլոր բնություններն առանձին-առանձին պետք է ունենան իրենց հիպոստասները, այնուամենայնիվ նրա կարծիքով դա չէր նշանակում, որ Քրիստոս ունի երկու հիպոստաս, այլ՝ հիպոստասային միություն: Կյուրեղի աստվածաբանության համաձայն երկու բնությունները Քրիստոսի մեջ առանձին, անկախ իրողություններ չեն, այլ մեկ Քրիստոսի մեջ դրանք կազմում են հիպոստասային մեկ միություն: Քաղկեդոնից հետո հենց այս դիրքորոշումը հաղթանակող հանդիսացավ, որն ամփոփ կարելի է ձեռակերպել հետևյալ կերպ. երկու բնություն (մարդկային եւ աստվածային), մեկ հիպոստաս (աստվածային)՝ մեկ Քրիստոսի մեջ:

առաջ “hypostasis” եզրը օգտագործվում է “physis”-ի հոմանիշային իմաստով, իսկ Աթանասն Ալեքսանդրիայի 362 թ. ժողովում ուղղակիորեն ասում է. «հիպոստասիս նշանակում է ուսիս, ոչինչ ավելին»²¹: Ճշմարտության առջև չմեղանչելու համար պետք է նշել, որ “hypostasis” եզրը շրջանառության մեջ դնելու համար պարզական ենթ հենց Աթանաս Մեծին, որի թարգմանությունը համադրվում է սուրբաանցիա լատիներեն բառի հետ: Դարի վերջին ծավալված երրորդաբանական վիճաբանությունների շնորհիվ “hypostasis” եզրը նոր բովանդակային նշանակություն է ստանում, եւ Կապադովկյան հայրերը նոր ձևակերպումներ են պալիս վիճաբանությունների հիմնական մասն իրենով պայմանավորող այդ եզրին: Տարկ է նշել, որ երրորդության վարդապետությունը սահմանում է, որ Աստված հանդես է գալիս մեկ ուսիսով ու երեք հիպոստասներով: Այս ավելի արդիական իմաստով “hypostasis” նշանակում է անհատական իրականություն կամ սուբյեկտիվացում, քան թե պարզ որևէ իրի բնություն:

Տեղայնացնելով այս եզրի իմաստաբանական նշանակությունը Կյուրեղ-Նեստոր բանակովում՝ կարող ենք վստահաբար պնդել, որ նրանց հակամարտության խորքում իր ուրույն պնդել է գրել պերմինաբանական փարբմբոնումը: Կյուրեղը “hypostasis” պերմինն օգտագործում էր նորովի՝ նկարագրելու համար Քրիստոսի մեջ պնդի ունեցած միության բնույթը, քանի որ բնությունների միությունը պնդի է ունենում հիպոստասային մակարդակում (“kath hypostasin”): Քրիստոսի մեջ մարդկային եւ աստվածային բնությունների միությունը պնդի է ունենում հիպոստասային մակարդակում, քանի որ Քրիստոս եզակի անհատական սուբյեկտ է, որն իբրեւ անհատական մեկ սուբյեկտ իր մեջ ներառում է երկու փարբեր իրականություններ (աստվածային եւ մարդկային):

Կյուրեղյան ըմբռնմանը հակառակ Նեստորը “hypostasis” պերմինը մեկնաբանում էր անպիկ փիլիսոփայության մեջ պահպանված իմաստով, որով նա առավելապես մոտենում էր “ousia” եւ “physis” պերմիններին՝ «կոնկրետ բնություն» նշանակելու իմաստով: Այդ պարզաբանով նա քննադատության ենթարկեց Կյուրեղի «հիպոստասային միություն» բանաձևը, որը Նեստորի համար ոչ այլ ինչ էր, քան մեխանիկական միասնություն: Այս իմաստով էլ նա պնդում է, որ կյուրեղյան մոտեցումը ժխտում է թե աստվածային եւ թե մարդկային բնությունները ու ստեղծում նոր պեսակի՝ աստվածամարդկային բնություն:

Այս պեսակայնից պետք է նշել, որ Նեստորն իրեն համարում էր այն աստվածաբանը, որ պետք է քրիստոնեական փարբեր վարդապետությունները համերաշխեցներ այս բոլոր վիճաբանությունների մեջ ամենախոցելի՝ մարմնավորման ուսմունքին: Նրա համար “hypostasis” եզրը չէր բավարարում «առանձին իրականություն» ցույց տալու համար եւ առավելապես ասոցացվում էր սեռային բնույթ ունեցող եզրերի հետ (ousia, physis): Այդ նպատակով նրա որոնումները հանգեցրին “prosopon” (պրոսոպոն) պերմինի կիրառմանը, որով առավելապես շեշտում էր իրի կամ երևույթի առանձնացված անհատականությունը: Մինչդեռ Կյուրեղն իր գրվածքներում գործածում էր “prosopon” եւ “hypostasis” եզրերն իբրեւ համարժեք՝ երկուսն էլ հանգեցնելով անհատական իրականության²²:

Այս իմաստով Նեստորն ամեն կերպ խուսափում էր “hypostasis” եզրը գործածել քրիս-

21 John McGuckin, Saint Cyril of Alexandria and the Christological Controversy, էջ 141:

22 Տե՛ս անդ, էջ 143:

պոստաբանական միություն նկարագրելու համար՝ ի հակադրություն Այուրեդի: Նեսպորի հիմնական փաստարկները Ջ. Մագուկինը բաժանում է երկու մասի՝ ա) “hypostasis”-ը առավելապես ֆիզիկական իրողություն է ներկայացնում ևս հարմար չէ քրիստոսաբանական հարցերում միությունը նկարագրելու համար, բ) յուրաքանչյուր «ուսիա» առանց իր «հիպոստասի» իրական գոյություն չունի²³: Մարդկային բնության «հիպոստասի» գոյությունը Նեսպորի աստվածաբանության հիմնադրություններից է, քանի որ, ըստ նրա, հակառակ դեպքում մարմնավորված Աստծո մեջ մարդկային բնությունը կորցնում է իր ռեալությունը և դառնում գույր երևույթական: Այս փեսանկյունից պետք է նկատել, որ Այուրեդ Ալեքսանդրացու «միապիկական»-հավաքային մոտեցմանը հակադրվում է Նեսպորի ռացիոնալ-պրամաբանական մտածողությունը: Ի հակադրություն կյուրեղյան քրիստոսաբանական ոչ սխոլաստիկ մտածողությանը՝ Նեսպորը հնարավորին չափ ռացիոնալացնում էր քրիստոսաբանական ուսմունքը և “prosopon” եզրի ներմուծումով նոր ուղի հարթեց ընդհանրական եկեղեցու քրիստոսաբանական վարդապետության առավել ռացիոնալիզացիայի համար:

Վերլուծելով քրիստոսաբանական հիմնական հակամարտող դպրոցների եզրաբանական բազան՝ պետք է նշել, որ “prosopon”-ը անտիոքյան աստվածաբանների կողմից ավանդականորեն գործածվող եզր է: Բառացիորեն այն նշանակում է «դեմք», «երես», իսկ լատիներեն եզրը «persona»-ն է, որը Տերտուլիանոսի ժամանակներից օգտագործվել է արևմտաբանական: «Դոսոպոնը» «ֆիզիսի» արտաքին դրսևորումն է՝ բավականին կոնկրետ, փեսանկյուն իրականություն: Յուրաքանչյուր էություն («ուսիա») բնորոշվում է իր պապշած բնությամբ («ֆիզիս») և յուրաքանչյուր բնություն հանդես է գալիս իր սեփական դեմքով («պրոսոպոն»): Նեսպորի քրիստոսաբանական համակարգում յուրաքանչյուր բնություն հանդես է գալիս իր դեմքով, որով նա ընդգծում է յուրաքանչյուր բնության անհատական բնույթը ևս փորձում հնարավորին չափ հավասարության նշան դնել դրանց միջև: Այուրեդը ևս օգտագործում էր այդ բառն իբրև «հիպոստասին» համարժեք (կամ երբեմն «ֆիզիսին»)՝ ցույց տալու համար եզակի գոյությունը: Անկախ այս հանգամանքից պետք է նշել, որ “prosopon”-ը Այուրեդի չսիրած եզրերից էր, ի տարբերություն “hypostasis”-ի, քանի որ այն ավելի կոնկրետություն էր իր մեջ պարունակում ևս այլաբանության փող չէր թողնում:

Այս իմաստով դժվար չէ նկատել, որ Այուրեդն իր աստվածաբանական ձևակերպումներում նախապատվություն էր տալիս այն քրիստոսաբանական եզրերին, որոնք գոյաբանորեն ցույց կտային Քրիստոսի «անձնակենսորոշությունը», ինչը հնարավոր էր միայն “hypostasis” եզրի միջոցով: Եկեղեցու պարմության հետագա քրիստոսաբանական լուծումների շրջանում ընդհանրական եկեղեցին հետևեց հիմնականում կյուրեղյան «հիպոստասների միության» աստվածաբանությանը, սակայն Քաղկոդոնի ժողովում ևս համաձայնություն եղավ այն բանում, որ “prosopon” եզրը կարող է օգտագործվել “hypostasis”-ին համարժեք իմաստով՝ անկախ եզրի գործածումից շեշտելով հիմնականում միության գաղափարը:

Նամառաք նկարագրությամբ այսպիսին էր այն հիմնական եզրերի ընկալումը հունական աստվածաբանների կողմից Ե դարում, որոնք օգտագործվում էին քրիստոսաբանական վեճերում: Մակեդոնացի դիպարկման պարագային կարելի է լիովին բացատրելի համարել երկու խոշոր մտածողներ Այուրեդի և Նեսպորի քրիստոսաբանական վեճի հիմ-

23 Տե՛ս անդ:

նական պարճառներն ու նրանց դիրքորոշումներն առանձնահատկությունները: Պեպք է նկարել, սակայն, որ այս հիմնական չորս աստվածաբանական եզրերի (“ousia”, “physis”, “hypostasis”, “prosopon”) թարգմանությունը քարքեր լեզուներով երբեմն ուղղակիորեն հնարավոր չէ ևս կամ պարզապես համարժեք իմաստաբանական եզրեր գոյություն չունեն: Երկար ժամանակ աստվածաբան կոչմանն արժանանալու առաջին ևս հիմնական նախապայման է համարվել հունարենի իմացությունը համարվում էր, որ առանց այդ լեզվի իմացության հնարավոր չէ խորամուխ լինել աստվածաբանական խնդիրների ոլորապայույրի մեջ:

Այնուամենայնիվ, հաշվի առնելով վերը նշված վերլուծությունը, հարկ ենք համարում նշել, որ քննարկված չորս եզրերից միայն երեքն են պարասխանում այն հարցին, թե ինչպես է քրիստոսաբանության մեջ հնարավոր մարդկայինն ու աստվածայինն միությունը: “Ousia” եզրը մշակվել է Նիկեայի 325 թ. ժողովի աստվածաբանական քննարկումների ընթացքում, ևս դա հիմնականում գործածվում էր ցույց տալու Աստծո կամ մարդու լինելությունը կամ գոյությունը և ոչ թե միավորման փաստն ընդգծելու համար: Այլ խոսքերով, եթե քրիստոսաբանական միությունը կայանում է «ուսիայի» հիման վրա, ապա Աստծո և մարդու գոյաբանական միությունը Քրիստոսի մեջ պեպք է վերանայվի²⁴: Եթե Այուրեղի կամ Նեստորի քրիստոսաբանական լուծումներում պեպք է լինի մեկ «ուսիա», ապա այն պեպք է լինել կամ աստվածային կամ մարդկային կամ աստվածամարդկային: Եթե Քրիստոս ունենար միայն աստվածային «ուսիան», ապա շեշտվում ևս կասկածի փակ էր դրվում Քրիստոսի մարդեղացումն ու մարմնավորումը, ևս Քրիստոսի «մարմնավորումը» իր փեղը գիջելու էր գուր «աստվածահայրությանը»: Նմանաբար մտրեցումն առավելապես հիշեցնում էր դոկետիզմի ուսմունքը ևս իր մեջ ուղղափառությանն ուղղված վրանդ էր ներկայացնում:

Մյուս կողմից, եթե «ուսիան» մարդկային էր, ապա Քրիստոս պեպք է մարդ կոչվի ևս հերեաբար դրանով կասկածի փակ կորվի ողջ քրիստոնեական համակարգն ու քրաամաբանությունը: Իսկ եթե Քրիստոսի «ուսիան» աստվածամարդկային է գոյաբանական մակարդակի վրա, ապա նման «ուսիան» լիովին նոր իրականություն է ևս գոյության եզակի ծնունդ: Քրիստոսաբանական միության նմանաբար մտրեցման դեպքում («ուսիայի» եզրերով) Քրիստոս չի կարող լինել ոչ Աստված ևս ոչ էլ մարդ: Սակայն այս մտրեցումն ինքնին սնանկ է ևս ոչ քրաամաբանական: Այս փեսանկյունից աստվածաբանների մի սոված խմբի համար ուսիայի հիման վրա կատարվող միությունն ամենաբարդ խնդիրներից էր ևս երբեմն հումորով ասվում է, որ Երրորդությունը վերափոխվում է չորրորդության:

Ե դարի քրիստոսաբանական վիճաբանության կողմ հանդիսացող բոլոր աստվածաբանները ցանկանում էին ցույց տալ իրենց ընդդիմախոսների սխալ մտրեցումներն ու լուծումները: Չնայած երբեմն այդ մեղադրանքներն անհիմն էին, սակայն հենց այդ ընթացքում է ձևավորվում վաղ շրջանի վիճաբանական արվեստի մեթոդաբանությունը: Նմանաբար մտրեցումն առավել բնորոշ էր Նեստորին, որը թե՛ նախաևփեսոսյան ևս թե՛ եփեսոսյան շրջանում ընդգծված հեզնանքով էր վերաբերվում կյուրեղյան քրիստոսաբանությանը, որով ևս շար դեպքերում նրա բերած ռացիոնալ հիմնավորումները համարվում էին աստվածաբանորեն ոչ կոռեկտ ևս հաշվի չէին առնվում:

24 Տե՛ս անդ, էջ 146:

Չնայած վերը նշվածին, այնուամենայնիվ, “ousia” եզրն իր կայուն րեզոնանսներ քրիստոնեական «ասպվածաբանական բառարանում» որ քրիստոսաբանական ուսմունքի պարագային շեշտում էր ասպվածային բնության անփոփոխելի, հավերժական էությունը, իսկ մյուս կողմից՝ փոփոխական մարդկային բնությունը: Փաստորեն այս եզրը չի կարող արտահայտել Քրիստոսի անձի մեջ ասպվածային և մարդկային բնությունների փոխհարաբերության ձևն ու բնույթը:

“Ousia” եզրի հետ կապված այս եզրահանգումները ցույց են տալիս “physis”, “prosopon” և “hypostasis” եզրերի կարեւորությունը, չնայած այդ եզրերից ոչ մեկը վերջնականապես համաձայնեցված չէ քրիստոսաբանական հարցերում վերջնական իմաստով գործածելու համար: “Physis” եզրն օգտագործել է Ապոլինար Լաոդիկեցին, որը դրանով շեշտում էր մարդկային բնության թերությունը: Պետք է նկատել, որ “physis” եզրն իր «Ֆիզիկական բնույթի» շնորհիվ ևս շատ հաճախ ասպվածաբանների ուշադրությունից դուրս է մնացել և չնայած Այուրեղի «Մի է Բնություն Բանին Աստուծոյ Մարմնացելոյ» արտահայտությանը, այնուամենայնիվ, հիմնական շեշտադրումն արվել է “hypostasis” և “prosopon” եզրերի վրա: Նեստորն իր քրիստոսաբանական լուծումների համար հիմք էր վերցրել “prosopon” եզրը, մինչդեռ Այուրեղը նախապարվությունը արվել է “hypostasis”-ին կամ ավելի ճիշդ «հիպոստասային միությանը»:

«Ներակիցների գրքում» Նեստորը խոստովանում է, որ իր համար մշտապես անհասկանալի է եղել Այուրեղի օգտագործած «հիպոստասային միություն» եզրը²⁵: Նման «միության» գոյաբանական կողմի վրա շեշտադրելով՝ Նեստորը հեզմանքով քննադատում է Այուրեղին իր պրիմիտիվության համար, քանի որ “hypostasis” եզրը նա շարունակում էր ընկալել անփոփոխ իմաստով, ինչպես նիկեական հանգանակում այն գործածվում էր «ուսիային համարժեք՝ շեշտելով «ոճալ գոյությունը»: Դրանով Նեստորը հրաժարվում է ընդունել Այուրեղի “hypostasis”-ի իմաստաբանական փոփոխությունը, քանի որ պնդում է, թե վերջինս բավարար հիմքեր չի բերել ցույց տալու համար այդ եզրին արվող իր բացատրության և նիկեական իմաստի փաբերությունները²⁶:

Պարասխանելով Նեստորի “hypostasis” րեզոնանսն արված նոր իմաստի քննադատությանը՝ Այուրեղը արդարացնում է իր «նորամուծությունը»՝ հիմնավորելով իբրեւ 381 թ. Ա.Պոլսի րիեզերաժողովի կողմից եկեղեցու երրորդաբանական ուսմունքում ներառված հիմնական րարքերից մեկը: Իր մտքեցմամբ Նեստորը հաշվի է առնում նաև Շոմեական աթոռի դիրքորոշումը, որը Կապադովկիան հայրերին նախորդող շրջանում «երեք հիպոստաս և մեկ ուսիա» ուսմունքը համարժեք է համարել Աստծո երեք սուբստանցիաներին, այլ կերպ ասած՝ երեք Ասպվածների, և ընկել ծայրահեղությունների մեջ: Այուրեղ-Նեստոր հակադրությունն այս հարցում ինչ-որ իմաստով հիշեցնում էր երրորդաբանական վեճերի ժամանակ ի հայտ եկած խնդիրները և փաստորեն հարցը դիտարկվում էր այն հարթության մեջ, թե պե՞տք է “hypostasis” եզրը մյուսի քրիստոսաբանական վիճաբանությունների մեջ:

Չնայած այս ամենին Այուրեղն իր ասպվածաբանական որոնումներում «հիպոստասա-

25 Տե՛ս “Book of Heraclides”, 228, Nau, P. 138. L. Abramowski, Untersuchungen zum Liber Heraclides des Nestorius, CSCO 242, Subsidia 22, Louvain, 1963, էջ 213-217:

26 Տե՛ս անդ, էջ 149:

յին միությունը» համարում էր այն հիմնական կովանը, որով հնարավոր էր ապացուցել, որ մարմնավորման մեջ հիմնական դեր է ունեցել Աստվածային Բանը: Այս իմաստով սխալ կլինեի Նեստորի առարկությունները հանգեցնել զուր եզրաքանական նշանակության, այլ պետք է հաշվի առնել այդ եզրերի փակ թաքնված վարդապետությունը և պատմական անցքերը, քանի որ Այուրեղը “hypostasis” եզրը քրիստոսաբանական հարցերում ցանկանում էր կիրառել նրա երրորդաբանական նշանակությամբ: Նեստորի համար անընդունելի էր Աստվածային Բանը մարմնավորման մեջ ուղղակի սուբյեկտ դարձնելը:

Ներակից է գրքում Նեստորը մեկ անգամ չէ, որ շեշտում է քրիստոսաբանական հարցում անընդունելի է գոյաբանական կամ «բնական, միության վրա պնդելը՝ գործածելով “ousia”, “physis” կամ “hypostasis” եզրերը, քանի որ այդ դեպքում կասկածի փակ է դրվելու Աստվածային Լոգոսի փրանսցենդենտությունն ու Մարմնավորման և Փրկության իրական խորհուրդը: Ըստ նրա՝ միության նման մոդելի առաջադրման դեպքում չի կարելի խոսել մարմնավորման ժամանակ գոյություն ունեցող ազատ ընկերության մասին և այդ պարագայում ևս գործածության մեջ դրեց “prosopon”-ը իբրև քրիստոսաբանական վեճի մեջ գործածվող ճշմարիտ եզրը:

Նեստոր-կյուրեղյան հակամարտությունը նոր էջ բացեց քրիստոնեական աստվածաբանության և ընդհանրական Եկեղեցու պատմության մեջ՝ դրդելով աստվածաբանների նոր սերունդներին իմաստաբանական որոնումների մեջ ընկնել արժարժված խնդիրների լուծման գործում: Սխալ կլինեի Նեստոր-Այուրեղ բանավեճը ներկայացնել զուր իբրև երկու հզոր աստվածաբանական պարրաստվածություն ու կամք ունեցող անհատների բախում կամ անձնական հակակրանք և կամ զուր իբրև ալեքսանդրյան ու անտիոքյան աստվածաբանության բախում, դրա հիմքերը թաքնված էին դեռևս անփոփոխ փիլիսոփայության բանական լինելում և հետագայում որդեգրվեց քրիստոնեական կամ գնոստիկյան առանձին հոսանքների կողմից և փարիսիների ընթացքում համակարգային կերպարանք ստացավ:

ԽՈՒՍՏԱՆՈՒԹՅԱՆ ԴԱՍԻՐԱԿԱՆ

S. ՏԱԹԵԻ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ՆԱԿՈՐՅԱՆ

«ՄԱՇՏՈՅԻ»՝ ՈՍԿԱՆ ԵՐԵԻԱՆՅՈՒ ՆՐԱՏԱՐԱԿՈՒԹՅՈՒՆԸ

(ԱՄՍՏԵՐԴԱՄԻ ՆԱՅԿԱԿԱՆ
ՏՊԱԳՐՈՒԹՅԱՆ 350 - ԱՄՅԱԿՆ)

Ոսկանյան հրապարակությունների շարքում իր կարևորությամբ առանձնակի տեղ է գրավում «Մաշտոց» ծխարանի 1667 թ. իրականացված հրապարակությունը¹: Գրքավեստի տեսանկյունից այն չունի ամստերդամյան նախորդ հրապարակությունների՝ «Յիսուս Որդիի», «Շարակնոցի» և վերջապես «Աստվածաշնչի» հարուստ փորագրանկարները և տառագրությունները ու ինչ-որ տեղ կարող է անգամ նախանջ դիտվել տպագրական առումով, սակայն այս հանգամանքը պայմանավորված է հայ ձեռագրային ավանդույթով: Ընդունված կարգով պատկերագրող և շքեղ ձևավորված էին լինում Շարակնոցները, որ նշանակալից տոների կանոններին կից բերվում էին տվյալ թեմաներով մանրանկարներ, իսկ Աստվածաշունչը նկարագրված էր լինում Տին և Նոր Կտակարանների թեմաներով, Տերունական պատկերներով և տերթոյային մանրանկարներով ու լուսանցագրությունով: Մաշտոցները, սակայն, իրենց գերակշիռ մեծամասնությամբ նման ձևավորումներ չունեն, այլ միայն կանոնների գլխաբաժանումներ և մեկ երկու մանրանկարներ, որոնք դրվում են Մկրտության, Պատկի և Ձեռնադրության կանոններին կից: Այսպիսով, եթե Մաշտոցի Ոսկանի հրապարակությունը համեմատենք ձեռագիր Մաշտոցների հետ, ապա կրկնենք, որ այս հրապարակությունը ոչ թե անշուք է, այլ Մաշտոց ժողովածուի ձեռագրային ավանդույթի շարունակությունն է հայ գրքավեստում՝ մկրտության տեսարանին կից Նորդանանում մկրտության պատկերով, կանոնների ճակարագրողային բաժանումը հիշեցնող գլխաբաժանումը և լուսանցագրությունը:

Ոսկանը հարազատորեն է ներկայացրել հայ ձեռագրային ավանդույթին բնորոշ եւս մեկ առանձնահատկություն. այն է՝ կանոններից առաջինը ներկայացնել շքեղ ձևավորված կիսախորանի, իսկ մյուսները՝ նախազարդ ճակարագրողների ներքո:

Այս հրապարակությունում կիսախորանի ներքո բերված է առաջին՝ Մկրտության կանոնը, իսկ նրան կից՝ Նորդանանում մկրտության փորագրանկարը, որը, ինչպես ամստերդամյան մյուս հրապարակություններում, պատկանում է Քրիստոֆեր վան Զիլսենի փորագրանկարների շարքին:

Ոսկանն ինչպես որ «Շարակնոցում» յուրաքանչյուր փորագրանկարի ներքո բերում էր

1 «Գիրք Սրբոյն Մաշտոցայ վարդապետի», Ամստերդամ, 1667, 315 էջ: Այս գրքի մանրամասն նկարագրությունը տես Ն. Ոսկանյան, Է. Կորկոտյան, Ա. Սավալյան, Նայ գիրքը 1512-1800 թվականներին, Եր., 1988, էջ 52:

այդ պարկերի հոգևոր խորհուրդը վեր հանող չափաժողովի քանի անգամ, այնպես այսպիսի Մկրտության խորհրդին համահունչ ձևով գրում է.

Որ ի կուսեն ըստ Եսայեայ մարմնով ծնար,
Եւ ի մոգուց պարարագօք մեծարեցար,
Ի Յոհաննու ի Յորդանան մկրպեցար
Եւ ձայնիւ Տօր Տէր եւ Աստուած վկայեցար:

«Կույսից,-ըստ Եսայու կանխասացության,-մարմնով ծնվեցիր» խոսքերով նկարի ունի մարգարեի «Ահա կոյսն յղասցի» (Է 14) բառը, իսկ Նայրական ձայնի մասին խոսքերը վերցված են Մկրտության մասին ավերարանական հարվածից. «Եւ ահա ձայն յերկնից որ ասէր. Դա է Որդի Իմ սիրելի, ընդ որ հաճեցայ» (Մարթ. Գ 17):

Ոսկանի այս հրապարակությունը, լինելով Մաշտոցի երկրորդ քաղաքությունը հայ գրքի պատմության մեջ, ըստ էության, սակայն, առաջինն է, քանի որ նախորդը, որը լույս է տեսել Աբգար դպիր Թաթևաթեցու կողմից, թե՛ իր հնության եւ թե՛ ըստ երևույթին սահմանափակ քաղաքական պարզաբանությամբ գործնականում հայտնի չի եղել: Պարահական չէ, որ այս հրապարակությունից թերի մեկ օրինակ պահպանվել է Երևանի Մարենադարանում եւ այն է՝ ձեռագրով լրացված, որի համար գրվում է ձեռագրերի բաժնում, իսկ Նայասարանից դուրս մեկական օրինակներ պահպանվել են Ս. Ղազարի հավաքածուում եւ Տոմի Վափկանի գրադարանում:

Ինչպես ցույց են տալիս Ոսկանի հրապարակությանը նախորդող շրջանի ձեռագիր Մաշտոցները, այս ժողովածուն անվանվել է «Գիրքս, որ է Մաշտոց» (Ս. Ղազարի Թ Մաշտոց՝ ԺԳ կամ ԺԴ դ.)², «Տառս որ է Մաշտոց»³ (Երևանի Մարենադարան, ձեռ. հմ. 1025, 1636 թ.) եւ համանման ձևերով: Միաժամանակ, հայ մարենագրական ընդհանրացած ավանդույթով ասվում է, որ այս ժողովածուի առաջին ամբողջացումը եղել է Մեսրոպ Մաշտոցը: Այս ըմբռնումը եւս արտացոլվել է Մաշտոց ծխարանին փոխված բնորոշումներում: Այսպես, 1547 թ. գրված եւ այժմ Երևանի Մարենադարանում պահվող հմ. 1034 ձեռագրի հիշարակարանում Մաշտոց եղող այդ ձեռագրի համար ասվում է. «Եւ կոչի անուն սորա Մաշթոց, վասն այսորիկ արար սուրբն երանաշնորհ եւ երանելին Մաշթոց վարդապետն»⁴:

Այս ըմբռնումը իր հրապարակված Մաշտոցի վերնագրում Ոսկան վարդապետը միանգամից արտահայտել է այսպես «Գիրք Սրբոյն Մաշտոցայ վարդապետի»: Այս վերնագրով են լույս տեսել ոչ միայն Ոսկանյան քաղաքանի հետ հարաբերվող Մաշտոցի 1676 թ. Մարտիկի եւ Զմյուռնիայի հրապարակությունները⁵, այլեւ Աստվածատուր Կ. Պոլսեցու՝ Կ. Պոլսի 1704⁶ եւ 1714 թթ. հրապարակությունները⁷, որով Մաշտոց ծխարանի հայ ձեռագրային

2 «Մայր ցուցակ հայերեն ձեռագրաց Մարենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ», հր. Գ., «Մաշտոց-գիրք ձեռնադրութեանց», աշխ. Ն. Բ. Սարգիսյանի եւ Ն. Գ. Սարգիսյանի, Ս. Ղազար, էջ 1966:

3 «Մայր ցուցակ հայերեն ձեռագրաց», հր. Դ., աշխ. Ա. Քոչկերյանի, Կ. Սուքիասյանի, Ն. Քյոսեյանի, Եր., 2008, էջ 98:

4 Անդ, էջ 137:

5 «Նայ գիրքը 1512-1800 թվականներին», էջ 76, 78:

6 Անդ, էջ 150:

7 Անդ, էջ 206:

ավանդները Ոսկանը փոխադրում է Կապուցին Մաշտոցները, և այս ավանդները շարունակվում են նաև իրենից հետո:

Ասվածը վերաբերվում է ևս այս հրապարակությունում Կապուցին Մաշտոցների քննությունը վկայում է, որ Ոսկանն իր առջև նպատակ է դրել հրապարակել եկեղեցական ամենօրյա արարողությունների համար անհրաժեշտ Մաշտոց, և այսպիսով գերազանցել են բացառապես քահանայի կողմից կիրառվող եկեղեցական-ժողովրդական ամենագործածական կանոնները, եպիսկոպոսական ոչ մի կանոն չկա:

Աստվածամայր Կոստանդնուպոլսեցու հիշյալ երկու հրապարակություններում թեև որոշ չափով ընդլայնվել է կանոնների շրջանակը, սակայն Ոսկանի հրապարակությունից մոտ չորս տասնամյակ անց Կապուցին Մաշտոցներում էլ կանոնների երկու երրորդը թեև որոշակի երկուստեղծությամբ, սակայն կրկնում է 1667 թ. ամսաբերդամյան հրապարակության կանոնները:

Ոսկանի հրապարակած Մաշտոցի ոչ կանոնում և ոչ հիշարակարանում որևէ մասնաշաղկապով կամ Կապուցին Մաշտոցի չկա նրա օգտագործած ձեռագրից կամ ձեռագիր աղբյուրներից: Այս հարցի մոտավոր պատասխանը կարելի է գտնել Ոսկանի հրապարակած Մաշտոցի և նախորդ շրջանի ձեռագիր Մաշտոցների բաղդատությամբ միայն: Ինչպես գրում է Ն. Ս. Ճեմմեմյանը. «Մաշտոցները կարելի է երկու մեծ խումբերու բաժնել. առաջին՝ որ ամենապարզ և համառոտ ձևեր են, և որ՝ սկսեալ Թ-Ժ դարերէն մինչև ԺԷ-ԺԸ դար պահուած է գանազան ձեռագիրներու մէջ: Աստուց հետ միասին սկիզբ առած է երկրորդ ընդհանր մը, աւելի ընդարձակ, ճոխ աղօթքներով և շարականներով, և աս ալ իր կարգին սկսեալ ԺԱ-ԺԲ դարերէն մնացած է ձեռագիրներու մէջ՝ աւելի բան առաջին խումբը»:

Ոսկան վրդ. իր Կապուցին օրինակը պարզապես արեւելյան շարժումը հաղորդում է այս գանազանությամբ, և իր բնագիրը պարզապես համար օգտագործած է միայն առաջին խումբի ձեռագիրներին, որ ամեն բան պարզ ու համառոտ է, որ չկան ամենուրեք շարականներ ու աղօթքի գանազանություններ»⁸:

Նայել Սահակը նույն այս պարզապես է բացատրում նաև այն հանգամանքը, որ Ոսկանը Մաշտոցի այս հրապարակության օրինակների մի մասի վերջում գերազանցելով Նախնայան շարականները, ինչպես նաև մի շարք ծիսական գանձեր, Կապուցին, դրանք սկսել է դարձնել նոր էջահամարով⁹:

Այժմ անցնենք այս Մաշտոցի կանոնների քննությանը: Քահանայական Մաշտոցի գլխավոր չորս կանոններն են Մկրտության, Պատկի, Նաղարության և Թաղման կարգերը որոնք նույն հաջորդականությամբ, ինչպես հանդիպում են քահանայական ձեռագիր Մաշտոցներում, Կապուցին գրել նաև Ոսկանի այս հրապարակությունում:

Մկրտության կանոնից առաջ, սակայն, Ոսկանը գերազանցել է Ջրօրհնյաց կանոնը: Ինչպես հայտնի է, Ջրօրհնյաց կանոնը Նայել Նաղարության Եկեղեցում կարգավորվում է հունվարի վեցին՝ Ս. Ծննդյան և Աստվածածնայության փոխին, և որպես այդ փոխին մի մաս՝ այն ներկայացված է Ճաշոցում և վերջինիս հունվարի վեցի կանոնի մաս է կազմում: Նույնը վերաբերում է Ավագ Նիգշաբթիի ապաշխարողների արձակման և Ուրվվայի կանոններին, որոնք մաս են կազմում Ավագ Շաբաթվա և ի մասնավորի՝ Ավագ Նիգշաբթիի արարողություններին,

8 Ն. Ս. Ճեմմեմյան, Ոսկանի Մաշտոցը. «Բազմավեպ», Վենետիկ, 1966, էջ 287:

9 Անդ, էջ 287-288

ինչպես նաև Խաղողօրհների կանոնին, որի արարողությունը կատարվում է Տիրամոր վերափոխման փոխին, և այս կանոնը նույնպես ներկայացված է Ճաշոցում:

Ոսկանի փապագրական գործունեության շրջանում դեռևս «Ճաշոց» լույս չէր տեսել և այս կանոնները բնականաբար չէին կարող կատարվել նրանցով: Նաև, քանի որ ձեռագիր Ճաշոցները, պայմանավորված իրենց առավել մեծ ծավալներով և մեծադիր չափերով, անհամեմատ քիչ էին, քան մեծ փարածում ունեցող քահանայական Մաշտոցները, ուստի այս արարողությունների կատարման համար դժվար էր գտնել նաև ձեռագիր Ճաշոցներ: Նախկին շակալան է, որ առաջին Ճաշոցը փապագրվեց Ոսկանի մահից ավելի քան մեկ փասնամյակ անց՝ 1686 թ. հենց Ոսկանի երբեմնի գործակիցների և նրա միջավայրի փապագրիչների կողմից, ի մասնավոր՝ Գասպար Սահրադյանի ու Թադեոս Նամագասպյանի¹⁰:

Ճաշոցից հանված Ջրօրհնյաց կանոնը և վերջինիս սկիզբը Ոսկանը խորագրել է այսպես. «Դանուն ջուր օրհներոյ. գգեմուն քահանայքն և երթան միաբան և ասեն սաղմոս 28. Ձայն Տեառն ի վերայ ջուրց» (Էջ 1): Այս կանոնը համեմատելով Ճաշոցի Վաղարշապատի հրատարակության համապատասխան հատվածի հետ, տեսնում ենք, որ երկուսում էլ, թեև որոշակի երեւառայությամբ, սակայն համընկնում են բերված միավորները, թեև Ոսկանի հրատարակությունում առավել համառոտ:

Անհրաժեշտ է նշել, որ թե՛ այս կանոնում և թե՛ հաջորդող մյուս կանոններում Սուրբգրային ընթերցվածների համեմատությունը վեր է հանում որոշակի փոփոխություններ Աստվածաշնչի Ոսկանի հրատարակության բնագրի հետ: Մաշտոցը Ոսկանը հրատարակել է Աստվածաշնչից մեկ փայլ անց, այնպես որ Մաշտոցի սուրբգրային ընթերցումները նա կարող էր համապատասխանեցնել իր հրատարակած Աստվածաշնչի համապատասխան հատվածների բնագրին, սակայն այդպես չի վարվել, կարծում ենք, ելնելով երկու նկատառումից: Առաջին՝ նախ հավատարիմ մնալ հայ ձեռագրային ավանդույթին և այն չվերաիմբացրել ըստ իր կազմած հրատարակության, ինչպես որ հինգերորդ դարի հայոց պատմագիրների գործերում Սուրբ Գրքից բերված մեջբերումները չեն վերաիմբացրվել և հարմարեցվել Սուրբ Գրքի բնագրին, այս պարմիչների երկերի հետագա ընթերցանակողների կողմից:

Երկրորդ պարճառը՝ կարծում ենք, ծխարարողական է: Քանի որ Մաշտոցի կանոնները եկեղեցական ձևի կարեւոր մասն են, ուստի, ըստ երևույթին, Ոսկան վարդապետը չի ցանկացել, որ սուրբգրային ընթերցվածների փոփոխությամբ փոխի արարողությունների ժամանակ ընթերցվող հատվածների լեզուն և դրանով առավել չմեծացնի իր հրատարակած և ձեռագիր Մաշտոցների բնագրերի միջև եղած լեզվական փոփոխությունները:

Ձեռագիր Մաշտոցների ու դեռևս Աբգար դպիրի փապագրած առաջին Մաշտոցով ձևավորված ավանդույթով նախ գալիս է Մկրտության կանոնը, որն ըստ էության, առաջին կանոնն է, քանի որ Ջրօրհնյաց կանոնը վերցված է Ճաշոցից և այնքան էլ փարածված չէ Մաշտոց ժողովածուներում: Ամստերդամյան հրատարակությունում Մկրտության կանոնն ունի հետևյալ խորագիրը. «Դանուն մկրտութեան յորժամ գամենայն քրիստոնէից փղայս կամին մկրտիլ» (Էջ 17): Կ. Պոլսի Մաշտոցում այն անվանվում է «Դանուն առաջին՝ սրբազնագոյն մկրտութեան երեխայից»¹¹: Վաղարշապատի Մաշտոցում այս կանոնն ու-

10 Տե՛ս «Նայ գիրքը 1512-1800 թվականներին», Էջ 97:

11 «Գիրք Մեծ Մաշտոց կոչեցեալ», Կ. Պոլիս, 1807, Էջ 5:

նի Ոսկանի հրապարակության նույն խորագիրը. «Կանոն մկրտության, յորժամ զամենայն թրիստունէից քոյայս կամին մկրտիլ»¹²:

Մկրտության այս կանոնի համեմատությունը հիշյալ կանոնի ձեռագիր եւ քաղաքի կանոնների հետ վեր հանում է մի շարք պարբերություններ թե՛ ծխական բնույթի եւ թե՛ ժողովրդական կենդանի արարողությունների հետ կապված:

Այս կանոնի մաս կազմող ժողովրդական բնույթի նման բոլոր արարողությունները դուրս են թողնված Ոսկանի հրապարակությունից, ինչպես օրինակ նարտի կապը: Այս հանգամանքը որոշ չափով պայմանավորված է նաեւ նրանով, որ Ոսկանը հնագույն Մաշտոցների հերետոքությամբ որոշակի պարբերական է մտնում մանկանց եւ երախայից մկրտությունների միջեւ՝ առավել շեշտադրելով երախայից մկրտությունը, որ երևում է անգամ այս կանոնի խորագրից, ինչպես նաեւ պարբեր ենթավերնագրերից եւ հենց մկրտության կանոնի սկզբում գրվող հերետիկա հրահանգից. «Ապա յառոր մկրտութեան առ դրունս եկեղեցոյն կարարեսցես զայս կարգ հանդերձ միաբան ուխտիս ի վերայ քոյային եւ չափ հասակացն» (Էջ 18), եւ բերվում են երեք սաղմոսներ: Մկրտության կանոնը չափահասների համար նման պարբերակվածությամբ ներկայացնելու համար Նայր Սահակը գրում է. «Ոսկան վրդ. կամայական կերպով դրած է այս զանազանությունը, պահանջելով որ մեծահասակ երախային մկրտութեան արեն ըստին երեք սաղմոսներ, մինչ իրականութեան մէջ՝ երեք սաղմոսները մկրտութեան կանոնին էական մաս կը կազմեն, եւ ոչ մէկ ձեռագիր մեծահասակի կամ փոքրահասակի զանազանություն կը դնէ»¹³:

Անհրաժեշտ է սակայն նշել, որ ծխական այս հարվածը ոչ թե Ոսկանի նորամուծությունն է, ինչպես նշում է Նայր Սահակը, այլ գրեթե բառացիորեն համապատասխանում է Վենետիկի հնագույն՝ Թ-Ժ դարերով թվագրվող Մաշտոցի (Մաշտոց Ա) Մկրտության կանոնին: Ոսկանի հրապարակությունում գրվող վերը բերված հարվածը գրեթե բառացի համընկնում է կա նաեւ Վենետիկի այդ Մաշտոցում. «Եւ ապա յառորս մկրտութեան առ դրունս եկեղեցոյն կարարեսցես ի քահանայն զայս կարգ հանդերձ միաբան ուխտիս ի վերայ քոյայոց եւ չափ(ա)հասակաց»¹⁴:

Նույն ձևով, նորամուծություն չեն եւ Ն. Սահակի հիշարարված երեք սաղմոսների կարարումները: Այս հարվածը եւս լիովին համընկնում է Ոսկանի եւ Վենետիկի հնագույն Մաշտոցներում:

Վենետիկի Մաշտոց

Ասի Սդ. ի թիւ Գ: ԻԴ. առ քեզ Տէր համբարձի. ԻԵ. Դ-ար արա ինձ Տէր. Ծ. Ողորմեա ինձ Աստուած:

Ոսկանի Մաշտոց

Էջ 18. Ասի սաղմոս ի թիւ 24՝ Առ Քեզ Տէր համբարձի. 25՝ Դ-ար արա ինձ Տէր. 50՝ Ողորմեա ինձ Աստուած:

Այս հանգամանքն իր կնիքն է թողել ձեռի ողջ ընթացքի վրա: Մկրտության ընդունված

12 «Մաշտոց, յորում առանդին սրբազան արարողութիւնը ազգիս ըստ Սահմանադրութեան Սուրբ Եկեղեցոյս Նայր», Վաղարշապատ, 1894, էջ 5:

13 Անդ, էջ 288:

14 «Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց, ի Վենետիկ», հտ. Գ, «Մաշտոց-Գիրք Զեռնադրութեան», աշխտ. Ն. Բ. Սարգիսեան, Ն. Գ. Սարգիսեան, Ս. Ղազար, 1966, էջ 19:

կարգում եթե ասվում է «Ապա առնու կնքահայրն զերեխայն ի գիրկն, դառնայ յարեւմուրս եւ ասէ ընդ քահանային երիցս՝ Նրաժարիմք»¹⁵, ապա Ոսկանի Մաշտոցում ասվում է. «Ապայ հրամայէ երախային դառնալ յարեւմուրս, երդմնեցուցանել երիցս անգամ, ասելով Նրաժարիմք» (Էջ 20): Նույնն է նաեւ Վենետիկի Մաշտոցում. «Եւ ապա հրամայէ երախային դառնալ յարեւմուրս եւ երդմնեցուցանել երիցս անգամ»:

«Նրաժարիմքի» ընդունված բնագիրը եւս ներկայացվում է բայի դիմային փոփոխությամբ.

Վաղարշապատ, 1894

Էջ 24. Նրաժարիմք ի սարանայէ եւ յամենայն խաբէութենէ նորա. ի պարարնաց նորա, ի խորհրդոց նորա:

Ամստերդամ, 1667

Էջ 20. Նրաժարիմք ի Քէն սարանայ եւ յամենայն խաբէութեան քումմէ: Եւ ի պարարնաց բոց եւ ի պաշտօնէից բոց:

Վաղարշապատի Մաշտոցի նման է Կ. Պոլսի հրապարակությունը¹⁶: *Նրաժարիմք*-ի՝ Ոսկանի վկայակոչած ձևը եւս համապարասխանում է Վենետիկի հնագույն Մաշտոցին. «Նրաժարիմք ի քեն սարանայ եւ յամենայն խաբէութենէ քումմէ»:

Ոսկանը թեւէ շեշտադրում է երախայի մկրտությունը, սակայն ջրի մեջ ընկղմամբ մկրտությունը արդեն հստակորեն ներկայացնում է որպես մանկան կապարվող մկրտություն՝ գրելով. «Ապա իջուցանէ զմանուկն յառազանն եւ արկանէ զջուրն ընդ գլխովն» (Էջ 25):

Չնայած այս հանգամանքին՝ Ոսկանի հրապարակությունում այնուամենայնիվ կնքահայրը, ում փրվում է ավագանից հանվող մանուկը, չի հիշարկվում:

Թեւէ իմաստային որոշակի նրբերանգներով փաբեր, սակայն համընկնում է դրոշմի խորհուրդը ինը դրոշմներով:

Մաշտոցներում, այդ թվում եւ Վաղարշապատի, սովորաբար նախ աչքն է հիշվում դրոշմի ժամանակ եւ հետո ականջը, Ոսկանի Մաշտոցում, սակայն, հակառակն է:

Ձեռքերի դրոշման համար Մաշտոցներում ասվում է. «զՁեռնն (ափ ի կից ունելով)»: Ոսկանի մոտ սղմամբ ասվում է՝ «զափակիցն ունելով» (Էջ 27): Այն առավել համառոտ է Աբգար դպիրի հրապարակած Մաշտոցում՝ «զափակիցսն»¹⁷:

Դրոշմի խորհրդին հաջորդող ընթացքը թե՛ ծեսի կապարման եւ թե՛ նրան մաս կազմող միավորների առումով բավականին հակիրճ է, ուր քահանայի խոսքերին ի պարասխան դարձյալ մկրտվողն է պարասխանում եւ ոչ թե կնքահայրը:

Նույն փրամաբանությամբ է պայմանավորված Մկրտության խորհրդի հաջորդող ընթացքը Ոսկանի հրապարակությունում: Դրոշմելուց հետո ընդունված կարգով այնուհետեւ երախային փրվում է առաջին հաղորդությունը, ապա եւ նկարագրվում է փուն փանելը եւ մկրտության ութօրեքը մկրտության թագվերացով, որը Վաղարշապատի Մաշտոցում բերվում է «Կարգ հաղորդելոյ», «Նորոգ մկրտելալս», «Նորոգ մկրտելոց» խորագրերի ներքո, այնինչ Ոսկանի Մաշտոցում ավագանից հանելուց հետո մկրտյալին հազցնում են եւ «հաղորդեցուցանէ ի սուրբ խորհրդոյն, յուղարկէ մինչեւ ի դուռն եկեղեցոյն»:

¹⁵ «Մաշտոց», Վաղարշապատ, 1894, էջ 24:

¹⁶ «Մաշտոց», Կ. Պոլիս, 1807, էջ 9:

¹⁷ Երեսնի Մատենադարան, ձեռ. հմ. 8264, թ. 19բ:

Մկրտվածին եկեղեցուց հանելով սկսվում է ժողովրդական արարողությամբ ուղեկցվող ընթացքը. «Յևր մկրտության՝ քահանայքն առեալ քաննեն ի Սուրբ Եկեղեցոյն գմանուկն ի քուն շուրջառաւ, աւերարանաւ եւ լուացեալ մոմեղինօք», ասվում է Վաղարշապատի Մաշ-պոցում (Էջ 79): Մաշպոցները նաեւ գեղեցիկ ձևով են ներկայացնում ութօրյա այս ընթացքը, թե ինչպես են երգում քուն մտնելով, ապա մանկանը մորն են քալիս եւ ութերորդ օրը նորոգ մկրտյալի նարտը քանդում եւ քահանայի գլխավորությամբ լողացնում մանկանը:

Ոսկանի Մաշպոցում ութօրյա այս ընթացքի համար ասվում է. «Եւ ողջունեալ ի ժողովրդոցն արձակին ի քունս իւրեանց: Եւ եօթն օր յեկեղեցոջն կացցէ եւ ամենայն ուրեք սպիտակագգեսպ լիցի եւ զգլուխն ծածկեալ պահեսցէ սպիտակ փակեղամբ: Զգոյշ կալով աղօթից եկեղեցոյն, պարապելով հաղորդելոյ մարմնոյ եւ արեան Քրիստոսի: Իսկ յաւուր ութերորդի՝ վերացուցանէ քահանայն զթագն» եւ ասվում է «Որք մկրտեցան եւ լուսաւորեցան» աղոթքը:

Այս հատվածը գրեթե բառացի համընկնում է Վենետիկի հնագույն Մաշպոցի հետ, ուր ասվում է. «Եւ ողջունեալք ի ժողովրդոցն յողարկին ի քունս իւրեանց: Եւ ութ ար յեկեղեցոջն կացցէ, սպիտակագգեսպ լիցի եւ գլուխն ծածկեացէ սպիտակ փակեղամբք, զգոյշ կացցէ աղօթից եկեղեցոյն պարապելով յամենայն ժամ, հաղորդելով մարմնոյ եւ արեանն Քրիստոսի: Եւ յեւր ութ աւուր վերացուցանէ քահանայն զպսակն»¹⁸:

Այսպիսով, երախայի մկրտության արարողության ժողովրդական քունախմբության ողջ ընթացքը այսպիսով փոխարինված է չափահաս երախայի ութօրյա գիտակցական առանձնացմամբ եւ խոկմամբ:

Անհրաժեշտ է նշել, որ Աբգար դպիրի հրապարակած Մաշպոցում նույնպես չափահաս երախան է մկրտվողը, ով ութօրյան անցկացնում է եկեղեցում առանձնությամբ: Նաեւ նրա հանդերձները եւ պահվածքը ուղղակիորեն հիշեցնում են Ոսկանի Մաշպոցի համապատասխան հատվածը. «Եւ ողջունեալք ի ժողովրդենն արձակին ի քունս իւրեանց եւ ութ ար յեկեղեցոջն կացցէ:

Եւ սպիտակագգեսեալ լինիցի:

Եւ զգլուխն ծածկեալ ունիցի սպիտակ փակեղամբ:

Եւ զգոյշ լինիցի եկեղեցոջն:

Եւ հաղորդեսցի մարմնոյ եւ արեան Տեառն հանապագ:

Եւ յեւր ութ աւուրն վերացուցանէ քահանայն զթագն եւ ասէ զաղաթս այս. Որք մկրտեցան եւ լուսաւորեցան»¹⁹:

Ինչպես տեսնում ենք, այս հատվածը բառացիորեն համընկնում է Վենետիկի հնագույն, Աբգարի եւ Ոսկանի Մաշպոցներում: Նամընկնումը այնքան մեծ է, որ կարելի է անգամ ենթադրել, թե Ոսկանը օգտվել է Աբգարի հրապարակությունից, եթե նույն այս նմանությունը չգտնեինք նաեւ Վենետիկի Մաշպոցում, որը միջանկյալ դիրք է գրավում Ոսկանի եւ մնացյալ Մաշպոցների միջեւ: Ի տարբերություն Ոսկանի Մաշպոցի, ուր Մկրտության կանոնը հիմնականում վերաբերվում է չափահաս երախային, Վենետիկի Մաշպոցում Մկրտութե-

18 «Մայր ցուցակ հայերեն ձեռագրաց Վենետիկի», հղ. Գ, էջ 22:

19 Երեսնի Մարտենադարան, ձեռ. հմ. 8264, թ. 22բ:

յունը զուգահեռ ներկայացվում է թե՛ երախայի եւ թե՛ մանկան համար, որն արտահայտվում է վերնագրից սկսած. «Կանոն մկրտութեան յորժամ գջափահաս գոք քրիստոնեայ առնեն կամ յորժամ զքրիստոնէից քողայս մկրտեն»²⁰:

Վերնագրից սկսվող այս զուգահեռականությունը Վենետիկի Մաշտոցում արտահայտվել է նաև ծեսում, ուր իրար զուգահեռ հիշվում են երախան եւ մանկան փոխարեն հանդես եկող կնքահայրը. «Եւ ապա հրամայէ քահանան երախային կամ կնքահօրն դառնալ յարեւմուտս»: Նամանման ձեռով քահանան այնուհետեւ երախային կամ կնքահօրն է հարցնում. «Եւ ապա հարցանէ ցերախայն կամ ցկնքահայրն»:

Նույնը վերաբերում է եւ մկրտությանը հաջորդող ութօրեքին, որը Վենետիկի Մաշտոցում ներկայացված է որպես յոթօրեք, եւ ասվում է. «Իսկ մկրտեալն եթէ երախայ է, առեալ քանին ի դուռն, իսկ եթէ չափահաս իցէ, զեօթն օր յեկեղեցոջ կացցէ եւ սպիարակազգեսար լիցի եւ զգլուխն ծածկեալ ունիցի սպիարակ փակեղամբ կամ կքառով ինչ:

Զգոյշ կացցէ եկեղեցոյ եւ աղօթից պարապեսցի յամենայն ժամ եւ ի պարարագի հաղորդեսցի մարմնոյ եւ արեանն Զքիսպոսի»²¹:

Ոսկանի Մաշտոցում քանի որ շեշտադրումը դրված է երախայի եւ ոչ թե մանկան վրա, ուստի այսպեղ չկա քառասունքից հանելու կանոնը:

Այսպիսով, հստակորեն երևում է, որ Վենետիկի Մաշտոցի հրատարակիչները օգտվել են Ս. Ղազարի հնագույն Մաշտոցից եւ հնագույն այս խմբագրությանը պատկանող նման մեկ օրինակից է օգտվել եւ Ոսկան Երեսնցին:

Մաշտոցներում ընդունված կարգով հաջորդը ներկայացվում է Պսակի կանոնը: Նայ ձեռագրային ավանդույթով կանոնների անվանումները ոչ միայն նշվում էին քվյալ կանոնի խորագրում, այլեւ ստորին կամ վերին լուսանցքներում, եւ սովորաբար այդ կանոնը մի դեպքում ներկայացվում էր մի անվանմամբ, իսկ մյուս դեպքում՝ մեկ այլ: Ոսկանը հավատարմիւ է մնացել եւ այս սկզբունքին, որի համար այս կանոնի խորագիրն է «Կանոն հարսանեաց պսակի», իսկ էջի վերին լուսանցքում այն անվանվում է «Պսակ առնելոյ»:

Ոսկանի Մաշտոցում պսակի կանոնը արդեն չունի Ս. Ղազարի հնագույն Մաշտոցի սեղմությունը եւ ավելի մոտ է ժողովրդական ավանդույթներին, սակայն չունի պսակին նախորդող եւ հարսանեական արարողությունների անբաժանելի մաս կազմող Նալավի եւ Նշանի օրհնությունների կանոնները:

Պսակի կանոնը այսպեղ միանգամից սկսվում է եկեղեցու դռան մոտ հարսի եւ փեսայի ծունր գալով. «Նախ քանի ի դուռն եկեղեցոյն եւ զգուշութեամբ խոստովանեցուցանէ քահանայն զհարսն եւ զփեսայն: Եւ ապա նաջօք ոլորէ եւ ընդ ոլորելն ասէ սաղմոս Ի» (էջ 31): Վաղարշապատի եւ մյուս Մաշտոցների Պսակի կանոնի նման այսպեղ առանձնաբար ներկայացվում է նաեւ հարսի եւ փեսայի նաքոսների ոլորումը:

Պսակի ընդունված կանոնի հետ համընկնում են նաեւ քահանայի՝ հարսին եւ փեսային ուղղված հարցումները քեր եւ հնագանդ լինելու մասին: Այն, սակայն, բերված է ոչ թե ընդունված հարցով՝ պատասխանով եւ խրատներով, այլ համառոտ հարցումների նկարագրական ընթացքով:

20 «Մաշտոց», Վենետիկ, 1830, էջ 1:

21 Անդ, էջ 36:

Պսակի կանոնին երեք, յոթ կամ ութ օր հետո հաջորդում է Թագվերացը, որը, սակայն, Ոսկանը անգամ որպես առանձին կանոն չի նշում և առանձին խորագրով չի փախս, այլ շարունակվում է հարսանյաց պսակի վերջում՝ վերին լուսանցային «Պսակ առնելոյ» նշման փակ:

Ինչպես հայտնի է, երկրորդ ամուսնության պսակը շար ավելի անշուք է կապարվում: Այն առավել անշուք է ներկայացված Ոսկանի Մաշտոցում. «Կանոն երկրորդ ամուսնության պսակ. սարկառագն քարոզէ Սուրբ եկեղեցոյ մեջսեղն և քաժակաւ գինի պարարասփի» (Էջ 42):

Քանի որ երկրորդ պսակը ինչ-որ փեղ մերժելի է, ուստի, ըստ երևույթին, որպես մեղանշման յուրօրինակ արարահայտություն, պսակվողները «ասեն երկույրասան Տէր ողորմեայ» (Էջ 42), որից հետո քահանան երկու աղոթք է ասում, ապա գինի խմեցնում նրանց, և արարողությունն ավարտվում է «Պահպանիչով»:

Պսակի կանոնաշարին ընդունված կարգով հաջորդում է Նաղորդության կանոնը՝ «Կանոն հաղորդ փալոյն» (Ամսա., էջ 46), որը ձեռագիր «Մաշտոցներում», ինչպես նաև Կ. Պոլսի և Վաղարշապատի փայագիր հրապարակություններում անվանվում է «Նաղորդ փալոյն»:

Նաղորդություն փալոց հետո քահանայական Մաշտոցներում սովորաբար ներկայացվում է Թաղման կարգը: Կ. Պոլսի հրապարակությունում այս կանոնը անվանվում է «Կարգ թաղման ննջեցելոց աշխարհականաց, արանց և կանանց» (Էջ 46): Վերջինիս անվանումը ավելի համառոտ է ամսաբերդամյան հրապարակությունում. «Կանոն համօրէն ննջեցելոցն» (Էջ 51):

Որպեսզի այնպես չընկալվի, որ այս կանոնը վերաբերվում է նաև հոգեւորականներին, արդեն հիշյալ ձեռագրային ավանդույթով այս կանոնի էջերի վերին լուսանցքում այն անվանվում է «Աշխարհաթաղ առնելոյ»:

Նույն ձեռով, թաղման հաջորդ օրն առավոտյան գերեզման գնալու կարգը կանոնի խորագրում անվանվում է «Երկրորդ աուրն յորժամ երթան ի գերեզմանն», իսկ լուսանցքում այն անվանվում է «Այգ առնելոյ»: Կ. Պոլսի Մաշտոցում այս կանոնն ունի «Մեծի այգուց կապարելոյ» (Էջ 62) խորագիրը:

Նույն կառուցվածքով են փրված նաև Տղայաթաղի և փղայի այգուցի կանոնները, որոնք բավականին մանրամասն ներկայացվում և համընկնում են մյուս Մաշտոցների հետ: Ոսկանի Մաշտոցը, սակայն, չունի փղայի յոթի կանոնը, ինչպես նաև քառասունքն ու փալին կապարելու մասին հիշարկությունները:

Այս Մաշտոցի աշխարհականներին վերաբերվող կանոնների շարքն, ըստ էության, ավարտվում է Տղայաթաղին հաջորդող և Ավագ Նինգշաբթիին կապարվող «Կանոն Մեծի Նինկշաբաթուն գապաշխարօղսն արձակելոյ» և Ոսկանի կանոններով, որոնք, ինչպես ասացինք, ավելի շար հարաբերվում են Ճաշոցի հետ, և Ոսկանը այնպեղից Ավագ հինգշաբթիի կանոնից վերցնելով դարձրել է Մաշտոցի առանձին երկու կանոն: Ճաշոցում Ավագ Նինգշաբթիի արարողությունների թվարկման և ընթացքի նկարագրության մեջ երրորդ ժամի համար ասվում է. «իսկ ի յերրորդում ժամու ժողովեացին ի դուռն եկեղեցոյն վասն արձակելոյ գապաշխարօղսն. թէ իցէ և թէ ոչ՝ զկարգն կապարել պարս Է», որից հետո հրահանգ-

վում է. «Եւ ասա ի վերայ Մաղմոսարանին թիւ գուրդայս վեց»²²: Ոսկանի մոտ հիշյալ հարվածը հերեյալ ձեռով է ներկայացված. «Ժողով է քահանայն զապաշխարօղսն ի դուռն եկեղեցոյն եւ ասեն գուրդայս վեց» (Էջ 103): Քանի որ այս կանոնը Ճաշոցում մի մասն է Ավագ Տինգշաբթիի արարողությունների, ուստի Ոսկանը թեև որոշակի կրճարմամբ, սակայն հարազատորեն ներկայացնելով այդ մասը, որոշակի փոփոխություններ է կարարել սկզբում, որպեսզի այն դառնա ընդունված կարգով սկիզբ ունեցող առանձին մի կանոն: Ահա այս պարզաբանությամբ Ոսկանը դուրս է թողել երրորդ ժամին հավաքվելու մասին խոսքերը: Ճաշոցում այն վերաբերվում էր եկեղեցական ինը ժամերգություններից երրորդ ժամի արարողություններին: Ոսկանը դուրս թողնելով այդ կապակցությունը, ապաշխարողներին վերաբերվող այս բաժինը արդեն դարձրել է առանձին կանոն: Ինչպես արդեն ասացինք, մինչ «Ճաշոցի» առանձին հրապարակությունների ի հայտ գալը, 1704 թ. իր հրապարակած «Մաշտոցում» այդպես է վարվել եւ Աստվածատուր Կոստանդնուպոլսեցին, այն որպես առանձին կանոն բերելով նույն վերնագրով. «Կանոն Մեծի Տինկ շաբաթուն զապաշխարօղսն արձակելոյ»²³:

Անհրաժեշտ է նշել, որ Վենետիկի հնագույն ձեռագիր Մաշտոցը եւս ունի Ավագ Տինգշաբթիի ապաշխարողների արձակման եւ Ուրնվայի կանոնները²⁴:

Ճաշոցում ընթերցվածների շարքը մի քանի անգամ ընդմիջարկվում է ծիսական արարողությունների նկարագրությամբ եւ հրահանգներով, որոնք Ոսկանի Մաշտոցում բոլորը ի մի են հավաքվել եւ ներկայացվում են որոշակի համառոտությամբ, որը եւս պայմանավորված է Ավագ Տինգշաբթիի արարողությունների այս շարքը որպես մեկ կանոն ներկայացնելու ցանկությամբ: Այսպես, Ճաշոցում ասվում է. «Եւ մտնալ յեկեղեցին սկսանիցին Շաբաղան»²⁵:

Այն Ոսկանի մոտ ներկայացված է այսպես. «Ապա առնալ քահանայն զապաշխարօղսն մտնեն յեկեղեցին» (Էջ 117): Ոսկանի հիշյալ ծիսական հրահանգ նկարագրությունը ավարտվում է այսպես. «Եւ դնեն զաւերարանն առաջի բեմին եւ համբուրեն զաջ քահանային եւ զմիմեանս, եւ փացեն զչորեքդրամեանն, որպես հրամայեաց Մովսէս Ղևորացոյն»: Եկեղեցի մտնելն ու չորեքդրամյանը փալը Ոսկանի մոտ եթե ներկայացված են մի պարբերությամբ, ապա Ճաշոցում, համաձայն Մովսիսական օրենքի փոփոխ դրամի մասին խոսվում է մի քանի էջ անց, թեև նկարագրությունը համընկնում է. «Եւ դիցեն զՄուրբ Խաչն եւ զԱւերարանն առաջի բեմին, եւ համբուրեսցեն, եւ փացեն զչորեքդրամեանն, զոր կարգեաց Մովսէս Ղևորացոյն: Եւ օրհնեսցէ քահանայն զապաշխարօղսն, եւ արձակեսցէ»²⁶:

Ճաշոցում արարողությունը այնուհետև շարունակվում է վեցերորդ ժամին՝ որպես շարունակությունը երրորդ ժամի արարողության: Այս մասին հիշյալ հարվածում ասվում է. «Իսկ ի վեցերորդ ժամուն՝ ժողովեսցին ի յեկեղեցին, ծածկեսցեն զսեղանն եւ ասացեն զմնացեալ Ողորմեայսն»²⁷: Ոսկանի Մաշտոցում, սակայն, դրամի ընծայման պարզվելից անմիջապես հետո ասվում է արարողությունը եզրափակող օրհնությունը. «Օրհնութիւն, զոր օրհնէ առաջնորդն զժողովուրդն ըստ խորհրդոյն (Էջ 118): Այս օրհնությունն ունի հերեյալ

22 «Ճաշոց գիրք Նայասրանեայց Եկեղեցոյ», Վաղարշապատ, 1872, էջ 191:

23 «Մաշտոց», Կ. Պոլիս, 1704, էջ 525-556:

24 «Մայր ցուցակ Վենետիկի», հր. Գ, էջ 36-37:

25 «Ճաշոց», Վաղարշապատ, 1872, էջ 196:

26 Անդ, էջ 199:

27 Անդ, էջ 199:

սկսվածքը. «Օրհնեալ է անբա մարդասիրություն Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ»: Այս օրհնութեամբ նաև անցում է կատարվում դեպ Ուրնվայի արարողությունը:

Ճաշոցում Ուրնվան ներկայացված է Ավագ Հինգշաբթիի արարողությունների շարքում որպես տասներորդ ժամին կատարվող արարողություն: Ուրնվան որպես առանձին կանոն Ոսկանի Մաշրոցում ունի հետևյալ խորագիրը. «Կանոն Մեծի Հինգշաբթուն Ուրնալուային» (Էջ 121), իսկ էջի վերին լուսանցային նշումն է. «Ուրնալուա առնելոյ»²⁸:

Ոսկանը թեև այս Մաշրոցում խոստովում է ծիսական փառեր և գանձեր գերեզմանաց, ինչպես որ վարվել էր ջրօրհնյաց դեպքում, այս կանոնում սակայն, հետևելով Ճաշոցին, բերում է Ուրնվայի «Այս խորհուրդ լցա» սկսվածքով գանձը, որի հեղինակն է Մխիթար Այրիվանեցին: Փոխարենը, սակայն, բերված չէ Առաքել Սյունեցու «Աստուածն ամենի, Միածին Որդի» սկսվածքով փառը:

Ճաշոցում նախ ներկայացված է ջրի Տյառնագրումը ասվող օրհնության խոսքով, և ապա նոր՝ ուրբերի լվացման արարողությունը²⁹: Ոսկանը այս երկուսը միացրել է իրար: Միաժամանակ, նա թեև նախորդ կանոններում ծիսական ընթացքը որոշակիորեն կրճատում էր, այսպիսի մի փոքր ավելի մանրամասնեցնում է՝ ըստ երևույթին ցանկանալով այս արարողությունը ավելի հանդիսավոր ներկայացնել գաղթաշխարհի քաղաքային միջավայրում:

Ճաշոցում որևէ հիշարակություն չկա Ուրնվայի ժամանակ ուրբերին խաչանման յուղ դրոշմելու մասին, որը գրում է Ոսկանը: Նույն ձևով որևէ հիշարակություն չկա և այն մասին, թե երբ քահանան լվանում է հավաքվածների ուրբերը, հավաքվածներն էլ պարտավոր են քահանայի ուրբերը լվանալ, ինչպես որ Ոսկանն է ասում, թե նրանք էլ նրան՝ այսինքն քահանայի ուրբերն են լվանում:

Ոսկանի հրապարակած Մաշրոցում ամենամեծ ծավալն ունի Քահանայաթաղի կանոնը (Էջ 142-242): Վերջինիս խորագիրը եւս բավականին ծավալուն է. «Կանոն յորժամ եպիսկոպոս կամ քահանայ կամ Հայրապետ կամ ուխտի առաջնորդ կարարի մահուամբ»:

Ամսյերդամյան Մաշրոցում փոքրում է ամենամանրամասն ծիսական նկարագրությունը վախճանյալի լվացմամբ, պարանոմամբ, գերեզմանի փորմամբ, հողը դնելով, գերեզմանը կնքելով և այդ ընթացքում ասվող սուրբգրային ընթերցվածներով, շարականներով և աղոթքներով: Ավելին, նույն ձևով բերված են նաև քահանայաթաղի հաջորդ յոթ օրերը եւս (Էջ 242-268):

Կ. Պոլսի Մաշրոցում քահանայաթաղի կանոնը գերեզման է ամենավերջում³⁰:

Այս կանոնաշարը Կ. Պոլսի և Ամսպերդամի հրապարակություններում իրար գուցա հեռ է ընթանում, թեև կան որոշ տարբերություններ, և Ոսկանի՝ ծավալային նկարագրումներով կատարած կրճատումներ:

Վախճանյալին մահիճը դնելով «Դասք պաշտօնէիցն **սկումբին** շուրջ զվախճանելովն» (Ամսպ., էջ 147): Կ. Պոլսի հրապարակությունում նույնը այսպես է ասվում. «Եւ դասք պաշտօնէիցն **պարս առեալ** զվախճանելովն»: Ինչպես տեսնում ենք, «պար առեալ»-ի փոխարեն Ոսկանի հրապարակությունում գրված է **սկումբին**:

28 Անդ, էջ 205:

29 Անդ, էջ 213:

30 Անդ, էջ 344-422:

Ինչպես րեսանք Ուրնվայի գուգադիր բերված հարվածից, այնրեդ ես չկար «պար առեալ» կապակցությունը: Ոսկանը, ըստ երեւոյթին մտածել է, որ այն ծեսին ներկա եղողների կողմից կարող է բառացիորեն ընկալվել որպէս պար, ուստի եւ այս կապակցությունը Մաշտոցում որպէս հանդիպում է, փոխում է մեկ այլ կապակցությամբ: Բնագրային եւ իմաստային առումով հեղաքրքիր են նաեւ գերեզմանին տրված անվանումները երկու Մաշտոցներում.

Ամստերդամ

Էջ 145. ...գիտութիւն վիրապին վեց թիգ:

Կ. Պոլիս

Էջ 349. ...գիտութիւն բրածին վեց թիգ:

Նկարաքրքիր տարբերություն, ավելի ճիշտ՝ բնագրային տղում է նաեւ հերեւոյալը.

Ամստերդամ

Էջ 168. ...Եւ բառնան քահանայքն եւ բերեն ի դուրս սրահի եկեղեցոյն: Եւ այս կանոն կարարի

Կ. Պոլիս

Էջ 362. Եւ բառնան քահանայքն եւ բերեն ի դուրս սրահի եկեղեցոյն: Իսկ եթէ սրահ ոչ իցէ, այսինքն ժամատուն, ածցեն յանդիման դրան եկեղեցոյն:

Այս կրճատումը ցույց է տալիս, որ Ոսկանո իր Մաշտոցը հրատարակելիս նկատի է ունեցել այնպիսի մի միջավայր, ուր ծիսական նման մանրամասների կատարման համար համապատասխան տեղային պայմաններ չեն եղել: Այս հանգամանքը եւս վկայում է, որ «Մաշտոցի» Ամստերդամի այս հրատարակությունը ավելի շատ ուղղված է եղել գաղթաշխարհի եւ քաղաքային միջավայրի հայությանը:

Ամվածի օգտին է խոսում նաեւ քահանայաթաղի կանոնի Ամստերդամի հրատարակությունում բացակայող հերեւոյալ դրվագը, որը սակայն, կա Կ. Պոլսի հրատարակությունում, ուր ասվում է. «Եւ թէ ննջեցեալն կաթողիկոս իցէ, գայս աղօթս եւս հանդերձ կցորդին կարդա»³¹: Այսպիսով կարելի է մտածել, որ Ոսկանը ենթադրել է, թե այն միջավայրում, ուր տարածվելու էր իր հրատարակած Մաշտոցը, դժվար թե վախճանման պահին կաթողիկոս գրնվի, եւ ծիսական այս հրահանգը չի գերեղել: Փոխարենը, սակայն, դրել է եպիսկոպոսի վախճանմանը վերաբերվող հրահանգը, քանի որ եպիսկոպոսները թեմակալ առաջնորդի հանգամանքով սպասավորել են նաեւ հայկական գաղթավայրերում: Ահա այս պատճառով դրել է հիշյալ հրահանգը, ուր ասվում է. «Եւ եթէ յեպիսկոպոսաց իցէ գաթոն եւ զգաւագանն յեկեղեցոջն դնեն, մինչեւ այդ յաջորդի» (Էջ 194): Այս հարվածը բառացի նույնությամբ կրկնվում է նաեւ Կ. Պոլսի Մաշտոցում³²: Ոսկանը այն կարեւոր է համարել գերեղելու, քանի որ ուղղակիորեն վերաբերում է հենց հեռավոր թեմերին, ուր բավական երկար ժամանակ

31 Անդ, էջ 369:

32 Անդ, էջ 375:

էր անցնում մինչև որ առաջնորդի վախճանման լուրը կաթողիկոսարան էր հասնում, նոր առաջնորդ էր նշանակվում և իրեն հանձնված վիճակը հասնում:

Քահանայաթաղի յոթ օրերի կանոնաշարից բացի Կ. Պոլսի հրապարակությունը ունի նաև 15-րդ օրվա, ապա և քառասունքի և փարոս, որն անվանվում է «Տարեկցին» կանոնները³³: Ոսկանի Մաշտոցը սակայն, թե՛ Աշխարհականաթաղի և թե՛ այս դեպքում՝ Քահանայաթաղի, չունի այս կանոնը:

ԺԷ դարում թե որքան դժվար է եղել Մաշտոց ծխարանի, ու առավել ևս Քահանայաթաղի կանոնի հրապարակությունը և միաժամանակ որքան կարեւոր, երևում է այս հրապարակությունից ավելի քան մեկ դար անց Ս. Էջմիածնի՝ իր իսկ կողմից հիմնած նորաբաց քաղաքանում Սիմեոն Ա Երևանցու 1777 թ. հրապարակած «Կարգ թաղման կարգաւորաց» գրքի վերջում երջանկահիշատակ Նայրապետի գերեզման հիշատակարանից, որում, ինչպես նշում է Սիմեոն Նայրապետը, իր նպատակն է եղել կազմել Մեծ Մաշտոցի ճշգրիտ բնագիրը, քանի որ այս հարցով զբաղվողները գիտեն, թե ինչքան ու ինչպիսի սխալներ և աղճատումներ էին ներմուծվել ձեռագիր և փպագիր Մաշտոցները: Ահա այս պարճառով հավաքելով Մաշտոց ծխարանի ձեռագիր օրինակները, ուղղվելիք տեղերը ուղղում է, իսկ հեղափոխում ներմուծածները կրճատում և հանում: Նաև լրացնում է թերին, այսինքն այն միավորները, որոնք ժամանակի ընթացքում հանվել էին իրենց տեղերից թե՛ ընդօրինակողների և թե՛ փպագրողների մեղքով: Սիմեոն Երևանցին, ինչպես ինքն է ասում, ուղղել է նաև իմաստային խաթարումները: Այնուհետև անդրադառնում է այն հարցին, թե ինչո՞ւ Մեծ Մաշտոցից միայն Քահանայաթաղի կանոնն է ընտրել փպագրելու համար: Ասում է, թե պարճառն այն էր, որ այս կանոնն ավելի էր աղճատվել, քան մնացյալները: Քահանայաթաղի կանոնը հրապարակելու պարճառներից մեկն այն էր, որ վերջինս ավելի քիչ հանդիպող կանոն էր, որի բնագիրը պարբերաբար է՝ առաջնորդվելով վերը հիշված սկզբունքներով³⁴:

Այսպիսով, եթե Ոսկանից մեկ դար անց Սիմեոն Երևանցին հայրապետական իր իշխանությամբ դժվարանում էր Մաշտոցի բնագրերի խմբագրության հարցում, և այն էլ այն դեպքում, երբ իր քրամադրության ներքո ունեւ Ս. Էջմիածնի հռչակավոր ձեռագրարան արդեն ձեռավորվող հավաքածուն, ապա ինչ պետք է աներ հայրենիքից հեռու Ոսկանը դրանից մեկ դար առաջ:

Տպագիր Մաշտոցների, այդ թվում և Սիմեոն Երևանցու աշխարանքի վրա խառնիված Կ. Պոլսի 1807 թ. և Ս. Էջմիածնի ԺԹ դարի երկու հրապարակությունների համեմատությունը Ոսկանի Մաշտոցի հետ վեր է հանում մի շարք ընդհանրություններ՝ ցույց տալով, որ Ոսկանը հավաքարիմ է մնացել հայ ձեռագրային ավանդույթին և այն փոխանցել գնալով ծավալվել սկսվող հայկական փպագրությանը:

Տպագիր Մաշտոցները համեմատությունը միաժամանակ ցույց է տալիս, որ Ոսկան Երևանցին ևս առաջնորդվել է Մաշտոց ծխարանի կանոնների բնագրերի պարբերաբարության նույն այն սկզբունքով, որով Մայր Մաշտոցի կազմման բնագրի պարբերաբարայն է ձեռնամուխ եղել այնուհետև Սիմեոն Երևանցին՝ նպատակ ունենալով ճշգրիտ բնագիրը՝

33 Անդ, էջ 421:

34 «Կարգ թաղման կարգաւորաց», Ս. Էջմիածին, 1777, էջ 509:

այն մաքրելով իմաստասիր խաթարումներից, միավորների երևառաջությունից, հեղափոխականի նորամուտի հավելումներից, ինչպես և վերականգնելով ժամանակի ընթացքում դուրս մնացած մասերը:

Քահանայաթաղի այս կանոնին հաջորդում է Ապաշխարության կանոնը՝ «Կանոն կոչումն յապաշխարութեան» (Էջ 268): Կ. Պոլսի հրապարակությունում այս կանոնն անվանվում է «Կանոն զմեղուցեալսն յապաշխարութիւն կոչելոյ» (Էջ 218):

Մաշտոց ծիսարանի ամենադարձված կանոններից է «Կանոն ժամահար օրհներոյ» անվանվող կանոնը: Այն այսպես է կոչվում Ամսարեղամի և Կ. Պոլսի հրապարակություններում, իսկ Վաղարշապատի Մաշտոցում «Կանոն ժամահար (Զանգակ, կոչնակ) Քշոց, բուրվառ ելին, օրհներոյ»³⁵:

Կ. Պոլսի հրապարակության կանոնի սկզբում ասվում է. «Բերեն յեկեղեցին և լուսնան նախ ջրով, և ապա գինեաւ և ջնջեն սուրբ ջնջոցով» (Էջ 217): Ս. Էջմիածնի հրապարակությունում ասվում է. «Բերեն յեկեղեցին՝ առաջի բեմին, լուսնան նախ ջրով և ապա գինեաւ և ջնջեսցեն մաքուր կրամով»³⁶: Ոսկանի Մաշտոցում այս կանոնի սկիզբը համադրումն է Էջմիածնի Մաշտոցի վերնագրի և Կ. Պոլսի հրապարակության սկզբի «Կանոն ժամահար օրհներոյ՝ այսինքն զանգակ և կոչնակ: Տանին յեկեղեցին առաջի բեմին: Եւ լուսնան նախ ջրով և ապա գինով, և մաքրեն ջնջոցաւ» (Էջ 286): Ինչպես տեսնում ենք, այսպեղ Ոսկանը նախ որպես ժամահարի բացառություն թվում է վերջինիս մաս կազմող եկեղեցական առարկաները, հետո նոր նկարագրում սկսվող ծիսական արարողությունը: Նոր գրական լեզվի զարգացմամբ ջնջող բառն աստիճանաբար սրացավ ոչ դրական իմաստ, ուստի եթե Ոսկանի և Կ. Պոլսի հրապարակություններում ասվում է, թե գինով ու ջրով լվացված առարկաները այնուհետև սրբվում են ջնջոցով, ապա ԺԹ դարի 2-րդ կեսին հրապարակված Մաշտոցում արդեն օգտագործվում է «մաքուր կրամ» կապակցությունը:

Քահանայական Մաշտոցների պարափածված կանոններից է ժողովրդական կյանքի և արգասաբերության հետ կապվող Խաչավալյի կանոնը: Կապված լինելով ժողովրդական կյանքի և հավաքալիքների հետ՝ քարերը Մաշտոցներում այն քարեր անվանումներ և վերջինս բացառող մեկնաբանություններ ունի.

Ամսարեղամի «Մաշտոց»՝ «Կանոն խաչավալայ առնելոյ. Ամենայն ցեղ ցառոց բուսոց, փնկոց և պտղոց» (Էջ 288):

Կ. Պոլսի Մաշտոց՝ «Կանոն խաչի զգուր օրհներոյ (որ ասի Խաչավալայ) ի բժշկութիւն ախտացելոց, ի ծնողկանութիւն հօրից և ի պտղաբերութիւն բուսոց և փնկոց:

Ս. Էջմիածնի 1894 թ. «Մաշտոց»՝ «Կանոն խաչավալայ առնելոյ, որ կոչի խաչահանգիստ ի բժշկութիւն ամենայն ցառոց մարդկան և հօրից, բուսոց և փնկոց» (Էջ 301):

Խաղողի օրհնությունը վերը հիշված մի շարք արարողությունների նման Ոսկանը վերցրել է Ճաշոցից և դարձրել առանձին կանոն: Խաղողի օրհնությունը, ինչպես հայտնի է, կատարվում է Տիրամոր Վերափոխման փոռին: Նայաստանի մի շարք շրջաններում, սակայն, կապված բերքի հասունացման և եղանակային պայմանների հետ, այն կատարվում է աշնան սկզբին՝ Սուրբ Խաչի փոռին: Նկատի ունենալով այս հանգամանքը և ցանկանա-

35 «Մաշտոց», Ս. Էջմիածին, 1898, էջ 399:

36 Անդ, էջ 399:

լով նշել, որ օրհնությունը կատարվում է այս փոխին մատուցվող Ս. Պապարագից հետո, խաղողի օրհնության սկսվածքում գրում է. «Կանոն խաղող օրհնելոյ ի փօնի Վերափոխման Սրբուհոյ Աստուածածնին եւ Սրբոյ Իսաչին զկնի արձակման պատարագին» (էջ 312): Այնուհետև թվարկվում են օրհնության ժամանակ ասվող ընթերցվածները, որից հետո որոշակի համառոտությամբ բերված է Ս. Ներսես Շնորհալու՝ Խաղողի օրհնության աղոթքը, որով եւ ավարտվում է այս Մաշտոցը՝ չունենալով որեւէ հիշատակարան:

Նայ ձեռագրային ավանդույթով Մաշտոցի փառքեր կանոններին կից կամ որպես արարողության մաս դրվում էին ծիսական բնույթի գանձեր եւ փաղեր: Ասվածը վերաբերում է հարկապես մարդկային ամենօրյա կյանքի հետ հարաբերվող եւ քահանայական Մաշտոցների ամենահաճախակի կիրառվող երեք՝ Մկրտության, Պսակի եւ Թաղման կանոններին, որոնց նվիրված մի շարք գանձեր կան, որոնք հայտնի են ծիսական գանձեր անվանմամբ: Այս գանձերի կարևոր յուրահատկություններից մեկն այն է, որ նրանք ավելի շարահանդիպում են Մաշտոցներում, քան «Գանձարան» ժողովածուներում:

Մաշտոցներում այս գանձերն ու փաղերը, ինչպես ասացինք, հանդիպում են կանոնի արարողության ընթացքի համապատասխան մասում՝ կանոնի վերջում եւ կանոնի վերջում, որ ավելի փառածված է, Մաշտոցի վերջում: Տարբեր Մաշտոցների վերջում գեղեցկված գանձերը ծնունդ են տվել մի նոր ժողովածուի, որն ընդունված է անվանել Մաշտոց-Գանձարան:

Միաժամանակ, Մաշտոցների վերջում, ծիսական նույն նպատակով առանձին բաժնով բերվում են Ավերաբանների՝ Նարությունը վերաբերող հարվածները, ինչպես նաև ննջեցյալների շարականները:

Այս բոլորն ասվել եւ ընթերցվել են համապատասխան կանոնների կատարման ժամանակ:

Այս ավանդույթը փոխանցվել է նաև փագգիր Մաշտոցներին, որոնց վերջում եւս, որպես Մաշտոցին կից ծիսական միավորներ բերվել են հիշյալ ավերաբանական հարվածները, գանձերը եւ փաղերը: Այսպես, 1704 թ. Կ. Պոլսում հրատարակված Մաշտոցում Քահանայաթաղի կանոնից առաջ բերվում է «Շարական ննջեցեցեց» ծավալուն բաժինը³⁷: Այս Մաշտոցի երկրորդ հրատարակությունում եւս բերված են բժշկության ավերաբանական հարվածները եւ Ննջեցեցեց շարականները³⁸: 1726 թ. նույն փագարանում հրատարակված հաջորդ բաժնում ննջեցյալների համար ասվող միավորների բաժինը ավելի է մեծացվել եւ ընդգրկում է հետևյալ բաժինները. «Անբիծք ննջեցեցեց», «Շարականք հանգստեան», ի հավերժն նախորդ երկու հրատարակությունների բերվում է եւ Առաքել Սյունեցու «Գանձ համօրէն ննջեցեցեց» գանձը եւ այս շարքը եզրափակվում է Բժշկության Ավերաբաններով³⁹: 1785 թ. դարձյալ Կ. Պոլսում հրատարակված Մաշտոցում մեծ փոփոխություններ կարգի հետ հարաբերվող գանձերին, փաղերին եւ ողբերին⁴⁰:

Այս ավանդույթը պահելով իր կենսունակությունը, շարունակվում է հասնում է մինչև

37 «Մաշտոց», Կ. Պոլիս, 1704, էջ 272-347:

38 «Մաշտոց», Կ. Պոլիս, 1714, էջ ԲԾԾԳ-ԳԾԽ:

39 «Մաշտոց», Կ. Պոլիս, 1726, էջ ՄԼԱ-ՅՆԵ:

40 «Մաշտոց», Կ. Պոլիս, 1785, էջ 302-351:

նոր շրջանի Մաշտոցները, ուր պարպադիր գեղեղված են Բժշկության և հանգստյան ավերարանները, ինչպես նաև Ննջեցեղաց շարականները:

Ոսկանն, ինչպես արդեն ասացինք, բժշկության ավերարանները, ննջեցյալների շարականները և ծիսական գանձերը ոչ միայն գեղեղել է Էջի վերջում, այլև դրանք սկսել էջահամարների նոր թվագրությամբ՝ 1-68:

Ոսկան Երեւանցու մյուս հրապարակությունների նման, այս Մաշտոցը եւս դիմացավ ժամանակի քննությանը, որի լավագույն հավաստումն է Նակոր Դ Ջուղայեցու կողմից Սահակ եպիսկոպոսի՝ Ոսկանին ուղղված 1673 թ. թվակիր նամակը: Այս նամակում Սահակ Սրբազանը Նայոց Նայրապետի կողմից իր գնահատանքը հայտնելով ծանր գոհողությունների գնով իրականացրած փառագործությունների համար, միաժամանակ ասում է, որ ձեռագիր մի Մաշտոց է ուղարկում Վեհափառի կողմից, որ Ոսկանը այն հրապարակի⁴¹:

Ոսկան Երեւանցու հանդեպ Մայր Աթոռի բացառիկ վստահությունը հավաստվում է այն հանգամանքով, որ Սահակ Սրբազանը Նակոր Կաթողիկոսի կողմից ասում է, թե Վեհափառը նրան իրավունք է վերապահել, որ իր հայեցողությամբ համապատասխան կրճատումներ և խմբագրումներ կատարի այդ «Մաշտոցի» կանոններում:

Ահա այսպես, Նայ Եկեղեցու ծիսական գլխավոր գիրքը՝ Մեծ Մաշտոցը, Նակոր Ջուղայեցի Կաթողիկոսը վստահում է իրականացնել հայկական փառագործության այդ բացառիկորեն մեծ և անձնագուհի նվիրյալ մշակին:

Ոսկան վարդապետը վստահաբար կիրականացներ և այս հրապարակությունը Ս. Էջմիածնի և Ս. Սարգսի անունը կրող փառաբանում՝ համահունչ և արժանի ազգային-եկեղեցական մեր ավանդույթին, եթե վերահաս մահը, մինչ այս նամակի փեղ հասնելը, հաջորդ փայտում՝ 1674 թ. չկորեր նրա արդյունաշատ, բայց և փառապալից կյանքի թելը:

41 Կարապետ Եսյու. Ամարունի, Ոսկան վրդ. Երեւանցի և իր ժամանակը, Ս. Ղազար, 1975, էջ 335-337:

ՆԱՅԿԱԶՈՒՆ ԱԼՎՐՅՅԱՆ

ՆՈԳԵԻՈՐ ԵՐԳԻ ԽՈՐՆՐԴԱՐԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ
ՆԱՅ ՄԱՏԵՆԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

Ասարվածճանաչողությունը հնարավոր է միայն անճառելի Ասարծո հայտնությունական դրսևորումների շնորհիվ, որը գրականության եւ, ընդհանրապես, մշակույթի մեջ իրագործվում է խորհրդաբանական մարածողությամբ: Այդ մարածողության արագձը խորհրդանշանն է: Երևույթը շար ավելի հին է, այնքան հին, որքան կրոնական աշխարհընկալումն առհասարակ, քանզի «...յուրաքանչյուր կրոնական եւ առավել եւս միստիկական գիտակցություն իր էությանը հարկադրված է իր համար սրելոձել սրբազան նշանների եւ խորհրդանշանների համակարգ, առանց որոնց նա չէր կարողանա նկարագրել իր «անճառելի» բովանդակությունը»¹:

Կրոնական գիտակցության բովանդակության արտահայտությունը, որպես աշխարհայացքային ամբողջականություն, որպես համապարփակ արժեքային համակարգ, իր արտացոլումն է գտնում ոչ միայն առաջնային համարվող ծիսակարգում ու կենսակերպում, այլեւ՝ սրանց գաղափարական, աշխարհայացքային, քրեական հիմքը հանդիսացող աստուածաբանական, գիտական, գրական, մշակութային սրելոձագործություններում:

Քրիստոնեական խորհրդաբանական աշխարհընկալումն ու դրա խորհրդանշային արտահայտությունը խառնիված է այն անասան հավարի վրա, որ այսկողմնային նյութական-իրեղեն աշխարհն ընդամենը այնկողմնային աշխարհի արտացոլումն է, խորհրդանիշը: Եթե նյութական-իրեղեն աշխարհն հասկանալի է շարերին, ապա քչերին է տրված բուն խորհուրդը հասկանալու եւ ընկալելու կարողությունը. «...խորհուրդն ոչ ամենեցունց է յայտնի, այլ սակաուց, եւ բաւանդակ Ասարծոյ միայն»²: Վ. Բիչկովի բնորոշմամբ՝ «Ամբողջ աշխարհը, ինչպես բնական, այնպես էլ ընկերային, միջնադարյան մարդուն պարկերանում էր որպես խորհրդանշանների, պարկերների, նշանների, այլաբանությունների մի հսկայական, իսկա կանոնավորված համակարգ, որ բացվում էր որպես գիրք մարդու առջև, որը ձգտում էր այն կարդալ, իսկ տգեղների համար այն մնում էր հանելուկ»³: Ուշագրավ է, որ Ի դարի հեղինակը երևույթն ընկալել է նույնպես, ինչպես ԺԴ դարի հայ բանասրելոձ Կոստանդին Երզնկացին, եւ բնութագրել ճիշտ նույն բառով: Ժամանակակիցների կողմից «Բանք վարդի օրինակաւ գ-Քրիստոս պարմէ» այլաբանական տրողի աշխարհիկ, ուղղակի ընկալումը հեղինակին սրիպում է գրել մեկ այլ տրող («Մեկնութիւն վարդին համառօտ: Վասն անգիտաց շինեցի, զի կարծէին եթէ մարմնատրաց էր բանք վարդիս. եւ վասն այն գրեցի») ⁴, որի մեջ այլաբանությունը չհասկացողներին համարում է «անգէտ»:

Առաջին իսկ դարից սկսած՝ քրիստոնեական մարենագրության համար (հարկապես՝

1 С. Аверинцев, Поэтика ранневизантийской литературы, М., 1977, с. 123-124.

2 Վ. Ն. Ղազարեան, Մեկնութիւնը խորանց, Ս. Էջմիածին, 2004, էջ 294:

3 В. В. Бычков, Эстетика поздней античности, М., 1981, с. 290.

4 Կոստանդին Երզնկացի, Տաղեր, Աշխ. Արմենուիի Սրապյանի, Ե., 1962, էջ 145:

աստվածաբանություն, մեկնաբանություն, ճառագրություն, գեղարվեստական սրբազանություն՝ կցուրդ, շարական, քաղ, վոխ, գանձ) Աստվածաշնչի պատմմի նշանական-այլաբանական ոճը դառնում է համընդհանուր իրողություն, որի էությանը ոչ հաստ գործնական-նյութապաշար մտածողության համար այն եղել է գայթակղության քար բոլոր ժամանակներում: Եւ սա այն դեպքում, երբ Սուրբ Գիրքը բազմիցս զգուշացնում է այդ գայթակղությանը չորովելու մասին: Թվոց գրքում Տեր Աստված ուղղակի է խոսում նման ընկալման մոլորության մասին. «Ոչ այնպես՝ որպես ծառայն իմ Մովսէս, որ յամենայն փան իմում հաւարարիմ է. Բերան ի բերան խօսեցայց ընդ նմա, երեսօք եւ ոչ առակօք. եւ զփառսն Տեառն երես» (Թռ. ԺԲ 7-8): Տերը երես առ երես, առանց այլաբանության՝ «ոչ առակօք», խոսում է միայն կարարչալ հոգիաբնակների՝ իր փան հավարարիմների հետ: Այդ մասին թափանցիկ կերպով ակնարկում է նաեւ Եզեկիել մարգարեն. «Եւ ասեմ, Քան լիցի, Տէր. նոքա ասենցիս, Ոչ ապաքէն առակ է այդ որ ասիդ» (Եզեկ. Ի 49): Իսկ Նոր Կտակարանում Տիմոտէոս Քրիստոսն ուղղակի բացատրում է նաեւ առակով խոսելու պարծառը. «Եւ մարտցեալ աշակերտքն ասեն ցնա, Ընդէ՞ր առակօք խօսիս ընդ նոսա: Նա պարասխանի եր եւ ասէ ցնոսա, Քանզի ձեզ փութալ է զիտրել զխորհուրդս արքայութեան երկնից, եւ նոցա չէ փութալ: Զի ոյր գուցէ՝ փացի նմա եւ յաւելցի, եւ ոյր ոչն գուցէ՝ եւ գորս ունիցին բարձցի ի նմանէ: Վասն այնորիկ առակօք խօսիմ ընդ նոսա, զի փեսանեն եւ ոչ փեսանեն, եւ լսեն եւ ոչ առնուն ի միտս. Եւ կարարի առ նոսա մարգարէութիւնն Եսայեայ որ ասէ, Լսելով լուիջիք, եւ մի՛ խմաջիք, եւ փեսանելով փեսջիք եւ մի՛ փեսջիք» (Մարթ. ԺԳ 10-14):

Երբ որեւէ հեղափոխական մտայնութիւն է Սուրբ Գրքի՝ այլաբանորեն կամ առակով (որ նույն բանն է) մարտցված խոսքի խորհրդական բնույթը, անխուսափելիորեն դրան փոխել է անառակ (անխորհուրդ, անիմաստ, անմիտ) մեկնություն: Ահա սրանցից՝ Աստծո փնջից չեղողներից է պահպանված սրբազան գաղափարները, որը «Քրիստոնեական գաղափարների համակարգում ոչ միայն եւ ոչ այնքան քչերի գաղափարի (եզոտերիկ) սեփականությունն է՝ պաշտպանված ամբողջ, որքան *թշնամուց* պաշտպանված ռազմական գաղափար»⁵: Ողջ միջնադարում թե՛ Սուրբ Գրքի, թե՛ հոգեւոր երգի (եւ ողջ մշակույթի) համարժեք ընկալմանը մեծապէս նպաստել են մեկնաբանական աշխատությունները, որոնց հեղինակները ոչ միայն Եկեղեցու հայրերն են, նշանավոր աստվածաբաններ, այլեւ հաճախ իրենք՝ բանաստեղծները, ինչպէս մեզանում Գրիգոր Նարեկացին, Ներսէս Շնորհալին, Գրիգոր Տաթևացին եւ ուրիշներ: Սուրբ Գրքի եւ քրիստոնեական հոգեւոր մշակույթի «սրբազան գաղափարի» առկայությունը նոր ժամանակներում եւս զիարկեցվել է հայ գրականագիտության մեջ: Խոսելով դեռեւս առաջին դարի սուրբգրային մեկնությունների մասին՝ Մ. Աբեղյանը նկատում է, որ Փիլոն Եբրայեցին «...այլաբանական բացատրությունը գործադրել էր Տին Կտակարանի վրայ... Այլաբանական մեկնութեան հետ միաժամանակ գործադրում էին նաեւ մթին, դժուար հասկանալի կտորների բառական բացատրությունը: Ներառաւ, սակայն, շար սիրելի է դառնում *այլաբանական մեկնութիւնը*...»⁶: Իսկ հայ տաղերգության մեջ կրոնական այլաբանության առկայությունը թեւ շարերն են նկատել՝ սկսած Մ. Աբեղյանից, սակայն այդ խնդրին անդրադարձել են ակնարկային ձևով, թուցիկ: Մ. Աբեղյանը, Գրիգոր Նարե-

5 Մ. Աբերինց, с. 123-124.

6 Մ. Աբեղյան, Հայոց հին գրականութեան պատմութիւն, Գիրք Ա, Անթիլիաս, 2004, էջ 96:

կացու փողերը համարելով բնության զարթոնքի ու սիրո (թեկուզ՝ «աննյութական») փառաբանություն, այնուամենայնիվ նկատում է, որ «Նարեկացու բնութիւնը, գարունը, - ինչպէս ընդհանրապէս միջնադարեան, եւ ոչ միայն հայ, եկեղեցական երգիչների համար, - մի այլաբանություն է, մի սիմբոլ է միայն Քրիստոսի ծննդեան համար, իսկ նկարագրած գեղեցիկ կիւնը Ս. Կոյսն է, մայրը նորածին Փրկչի «Բարեկերպի», ինչպէս կոչում է մանուկ Յիսուսը եւ ոչ միայն մեր բանաստեղծութեան մէջ»⁷:

Չնայած այս ճիշտ դիտարկումներին՝ հայ գրականագիտության մեջ գրեթե միշտ իշխել է այլաբանության բառացի ընկալման մեթոդը: Այնինչ, ինչպէս ճիշտ նկարել է Վ. Բիւզովը, «Բարդ, հարուստ եւ խորապէս ինքնատիպ միջնադարյան արվեստը, ինչպէս արեւելաքրիստոնեական, այնպէս էլ արեւմտյան, այսօր չի կարող ճիշտ հասկացվել եւ ընկալվել առանց պարկերի, խորհրդանշանի, նշանի, այլաբանության մասին վաղքրիստոնեական եւ վաղ-միջնադարյան պարկերացումների հաշվառման»⁸:

Ներսէս Շնորհալու բնորոշմամբ միջնադարյան հոգեւոր մշակույթի մեջ խորհրդանշանի ընկալման գլխավոր նախապայմանը, «սակաւուց, եւ բաւանդակ Աստուծոյ միայն» հայտնի անսրբանային, անշոշափելի, վերացականը (խորհուրդը) բացահայտելը, հաղորդելի եւ ընկալելի դարձնելն է, որովհետեւ արարչագործության փեսանելի կողմը (առարկայական աշխարհը՝ երկրորդականը) ընդամենը միջոց է նրա ոչ փեսանելի կողմի (աստվածայինի՝ էականի) ճանաչողության եւ դրան հասնելու հաղորդակից լինելու համար: Խոսելով խորհրդանշանի մասին առավել փարածված թերեւս, պարկերացման մասին՝ Յու. Լոյսմանը հանգում է մի ամփոփ եզրակացության, թե այն «...կապված է որոշ բովանդակության գաղափարի հետ, որը, իր հերթին, ծառայում է որպէս պլան մեկ այլ, որպէս կանոն՝ մշակութապէս առավել արժեքավոր բովանդակության արտահայտման համար»⁹: Միջնադարյան գրականության եւ, ընդհանրապէս, արվեստի «մշակութապէս առավել արժեքավոր բովանդակության» էությունն ու գաղափարական հենքը աստվածաշնչյան այն անճառելի դրոյթն է, որի համաձայն երկրի վրա եւ երկնքում ամեն իր եւ արարած Աստուծոյ ճանաչելու համար է: Ինչպէս գրում է Պողոս Առաքյալը, երեւելի իրերն ընդամենը միջոցներ են աներեւոյթը (անփեսանելի) բացաբերելու համար. «Ձի աներեւոյթը նորա ի սկզբանէ աշխարհի արարածովքս իմացեալ փեսանին, այսինքն է մշտնջենաւորութիւն ու գործութիւն եւ աստուածութիւն նորա. զի ոչ գրանիցեն ամենեւին փալ պարասխանի» (Նովմ. Ա 20):

Այս գաղափարը, որ պէտք է առանցքային դառնար աստվածճանաչողության գերխնդրին հեղանուր բազում աստվածաբանների եւ փարբեր աստվածաբանական ու իմաստասիրական (հարկապէս նորայայտնականության) ուղղությունների համար, Ե դարում հայ իմաստասիրության եւ աստվածաբանական մտքի մեջ ուղենշային էր: Դավիթ Անհաղթը ուղղակիորեն այս գաղափարից է բխեցնում անճառելի Աստուծոյ մերձենալու, նրա էությունը հասնելու լինելու հնարավորությունը. «Իսկ յաղագս աստուածաբանականին ասեմք, թէպէտ եւ աստուածայինն անգիտելի է ըստ ինքեան, այլ սակայն, փեսանելով զստեղծուածս եւ զարարածս նորա եւ զբարեկարգապէս շարժումն աշխարհի, ի մտածութիւն եւ ի կարծիս գամք ստեղծիչին: Իսկ աներեւոյթն յերեւելեացս փութագոյն ունի ճանաչելի»¹⁰:

7 Անդ, էջ 595:

8 В. В. Бычков, с. 290.

9 Ю. М. Лотман, Семиосфера, Санкт-Петербург, 2000, с.240.

10 Դավիթ Անյաղթ, Երկասիրութիւն փիլիսոփայական, Ե., 1980, էջ 35:

Տեսանելի առարկայական աշխարհը, սակայն, ինքնին հնարավորություն չի տալիս ճանաչողության համար. այդ աշխարհի առարկաներն անվանող բառերն ընդամենը պայմանական նշաններ են, որ նյութական աշխարհի բազմազանության մեջ իրենց սեռի, փոփոխական ցուցիչներն են, և առարկայական աշխարհի մտավոր ճանաչողության համար կատարում են պայմանական նշանի դեր: Սակայն Պողոս առաքյալի վերոնշյալ գաղափարի մեկնակերպից այդ պայմանական նշանները վերածվում են խորհրդանշանների, քանզի նրանք ոչ թե ինքնակա են, այլ արարված են Աստծուն ճանաչելու համար, ուստի ունեն սրբության փարք. «Խորհրդանշանը պայմանական նշանից փարքերվում է սրբության փարքի առկայությամբ՝ արտահայտության և բովանդակության պլանների միջև որոշակի նմանությամբ»¹¹:

Այս նմանության գիտակցումը հստակ ձևակերպված էր դեռևս Ե դարի հայ աստվածաբանական մտքի մեջ. «Որպես և ինքն՝ Աստուածությունն բազում մասամբ երևեցաւ մարգարէիցն, և մի որ ի նոցանէ զԱստուած ոչ կարաց փեսանել՝ այլ՝ նմանութեամբքն, որով փեսին՝ բաւական համարեցան...»¹²: Կամ՝ «Քանզի նմանութիւն ասաց Տէրն մեր և ոչ զորայիտութիւնն նմանութեան, որ ոչ բերէր զիսկութիւն ճշմարտութեան»¹³: Ճանաչողությունը կայանում է փոփոխական աշխարհի և նրա անփոփոխական էության հակադրությունից բխող խորհրդաբանական ընկալման միջոցով: Ընդ որում՝ «Նակադրության մեջ համարելու էն մի կողմից «ճշմարտութիւնն» ու «Էությունը», մյուս կողմից՝ «խորհուրդն» ու «նմանութիւնը»... Դարելով հակադրման բնույթից՝ առաջին գույքը երկրորդի համար՝ արտաքին, իսկ երկրորդը առաջինի համար ներքին կարգի իրողություն է»¹⁴:

Խնդրի լավագույն հետազոտողը՝ Ն. Քյոսեյանը, որպես իր մանրամասն և համոզիչ ուսումնասիրության եզրակացություն, գրում է. «Այսպիսով «խորհուրդը» և «նմանությունը» (խորհրդանշանը) «ճշմարտության», «էության» ոչ նույնական դրսևորումն են: Այսինքն երբ «ճշմարտութիւն»-ը կամ «Էություն»-ը դրսևորվում է, այն դառնում է «խորհուրդ» կամ «նմանություն», որ կրելով իր նախորդականի դրոշմը բնույթով, սակայն, փարքերվում է նրանից: Խորհրդանշանի այսօրինակ ընկալումը խաբսխված է Նայ Եկեղեցու որդեգրած ժխտողական (ապոֆաթիկ) աստվածաբանության վրա, ըստ որի Աստված կամ Էությունը սկզբունքորեն անճանաչելի ու անմարչելի է, և նրա հետ հաղորդակցումն իրականացվում է աստվածային ճշմարտություններ արտացոլող խորհուրդների և խորհրդանշանների միջոցով»¹⁵:

Գրիգոր Նարեկացին, որն, ըստ էության, հայ հոգևոր բանաստեղծության խորհրդանշանի առաջին փոփոխականն ու համակարգողն է, «Երգ երգեցի» մեկնության մեջ Գրիգոր Նյուսացու նման ուղղակիորեն հետևում է Պողոս առաքյալին՝ մեկնելով «մարմնավոր իրերի» խորհուրդները, քանզի բոլոր իրերն ունեն խորհուրդներ՝ մարդուց ծածկված. «Արդ զանճառելիսն կամեցեալ պարմել Սողոմոնի՝ ի մարմնատր իրս առակեաց, այսինքն ի փեսայ և ի հարսն, յեղբորորդի և յօրիորդ, ի դուստր և յաղանի, ի սրինս և ի փաշխս, և յեղթափեալ, ի խնձոր, յայծեման, ի Սողոմոն, ի թագաւոր, ի քաղաքն Երուսաղէմ, ի պարսեղ, և

11 С. Аверинцев, с. 249.

12 «Սրբոյ Խորն մերոյ Եղիշէի վարդապետի մատենագրութիւնը», Վենետիկ, 1859, էջ 227:

13 Անդ, էջ 282:

14 Ն. Քյոսեյան, Դավազներ միջնադարյան արվեստի աստվածաբանության, Ս. Էջմիածին, 1995, էջ 85:

15 Անդ, էջ 86:

որ յասպիսիք ցանկալի աչաց հայելոյ, եւ լսելաց ախորժելիք, եւ մտաց փափաքելիք: Զի որ-պէս ծնողք փոխոյց՝ զպատուական իրս ի բարեպետակ ամանի ծածկեն, զի նոցա արտաքոյ քննական ցանկալի թուին քան զոր ի ներքս եղեալ գանձն, զի այնու հորդորեսցին եւ զգուշութեան պահպանութեան որ ի ներքս: Նա եւ եղ անոյշ եւ մեծագնի, որպէս նարդոսն՝ որ սա իսկ յիշէ, ամանի ամփոփի. այլ եւ հոյ անոյշ ոչ ի բաց մարթի մնալ, որպէս եւ Տէրն իսկ ի սրբում աներարանին ասէ, թէ «Մի՛ արկանէք զմարգարիս ձեր առաջի խոզաց». այսինք, թէ մի՛ փայք փկար լսելեաց զանճառելիսն»¹⁶:

Այսպէղ սկզբունքային նշանակութեան ունի խորհրդանշանի գաղափարության բնույթը. ըստ էութեան խորհուրդը քչերին է հաստ ոչ թե այն պարճառով, որ մշուշված է գաղափար-ծիտության խորհրդավորությամբ, այլ որ անճառելին՝ Աստու խոսքը (մարգարիսը), սահմանված չէ «փկար լսելեաց» համար, այլ նրանց համար է, ովքեր ձգտում են հաստ լինել խորհուրդին, ինչն էլ ամբողջ Սուրբ Գրքի առակային պատմի միտք բանին է, որի նշանակա-կան-այլաբանական հենքի վրա ձեւավորվեց քրիստոնեական մշակույթի խորհրդանշանը:

Վաղքրիստոնեական հայ քրեական միտքը թեւ առդեն Ե դարում հստակ գիտակցում էր հոգեւոր խորհրդանշանն ընդհանրապէս, սակայն արվեստի փայլեր քրեականներ իրենց խորհրդանշանի ձեւավորման համար ճանապարհ պէտք է անցնէին, քանզի «...ինչպէս մշակույթի պատմության մեջ իրապէս փրկած, այնպէս էլ որեւէ նշանակալի օբյեկտ նկարագրող յուրաքանչյուր լեզվախմաստաբանական համակարգ զգում է իր անլիարժեքությունը, եթե չի փալիս խորհրդանշանի իր սահմանումը»¹⁷:

Թեւ առվեստի յուրաքանչյուր քրեական ձեւավորում է խորհրդանշանային իր համակարգը, բայց որպէս միասնական կրոնական աշխարհայացքի ու աշխարհընկալման առանձին դրսեւորումներ, խորհրդանշանների բովանդակության առումով ունեն ընդհանրություններ: Սակայն ծիսական-պաշտամունքային ու մշակութային-գրական-գեղարվեստական գործառնությունների քրեականից նրանց ընդգրկումներն ու դերակատարությունը փայլեր են:

Ն. Քյոսեյանը այս մասին գրում է. «Նայ միջնադարյան հոգեւոր մշակույթի մեջ առավել մեծ դեր է վերապահված բանաստեղծությունը (շարականներ, փաղեր, գանձեր): Այն էր եւ ի իրականացում պաշտամունքային գործառնության զգալի մասը: Այն օժտված է ոչ միայն հաղորդող, այլեւ հաղորդակցումն ապահովող գործառնությով: Առաջին պարագայում հոգեւոր բանաստեղծությունը ներկայանում է որպէս գրական-գեղարվեստական միավոր, իսկ երկրորդում՝ որպէս ծիսական: Այս երկու գործառնություններում, անշուշտ, առավել կարեւոր է ծիսականը: Եթե գրական-գեղարվեստական ընկալումը բանաստեղծության ստորին, ապա ծիսականը՝ նրա վերին մակարդակն է մարմանիչ անում»¹⁸:

Եթե ծիսական կողմի նպատակը հոգեւոր խորհուրդների հաղորդումն է, իսկ դրա քննությունը՝ աստվածաբանության մենաշնորհը, ապա հաղորդակցումն ապահովող բառային-պարկերային արադձի հիմնական միջոցը հոգեւոր խորհրդանշանն է, որի բովանդակության քննությունն անհնարին է առանց գրականագիտության եւ աստվածաբանության համադրական մեթոդի կիրառման: Նման մոտեցումը հնարավորություն է փալիս բացահայ-

16 Գրիգոր Նարեկացի, Մարենագրութիւնք, Վենետիկ, 1840, էջ 273:

17 Ю. М. Лотман, с.240.

18 Ն. Քյոսեյան, էջ 168-169:

յրելու ոչ միայն հոգեւոր խորհրդանշանի բուն բովանդակությունը, այլև գեղարվեստական մտածողական հոգեւոր-գաղափարական կառույցի բովանդակային ամբողջությունը, որը հենց սրեղծագործության բուն նպատակն է՝ ծիսական գործառնության ատմում:

Քանի որ հոգեւոր բանաստեղծության նպատակը (վերին մակարդակը) ծիսական գործառնությունն է, ապա դրան հասնելու միակ միջոցը գրական-գեղարվեստական կառույցն է, որի կարարելության աստիճանը պայմանավորված է վերին մակարդակի համար ընտրված հոգեմտավոր *կառույցի* կարարելության աստիճանով: Այլապես ծիսական գործառնությունն ապահովող հոգեւոր բովանդակությամբ գեղարվեստական խորհրդանշանը չի կարող իրականանալ, որովհետև, ինչպես դիպուկ նկարել է Վ. Բիչկովը, «Գեղարվեստական խորհրդանշանը... ծագում է այն ժամանակ, երբ զգայական պարկերի մեջ ցանկանում են մարմնավորել անշուշտի երևույթը, զգայությունը, հասկացությունը, որի էությունը այդ խորհրդանշանի միջոցով պետք է դառնա անմիջական ապրում, այսինքն՝ աստիճանիվ կերպով «ծագի» հոգեբանության մեջ և ոչ թե յուրացվի մտածողական ճանապարհով»¹⁹:

Խորհրդանշանի իմաստային հղացքն ու բառային ձևակերպումը երկարատև գործընթացի արդյունք է, քանզի «սրբազան գազարնիքի» բացահայտումը ծածուկ իմաստների բառարանային որոշակի բացառություն չէ: Նախկինում նախնական շրջանում «Քրիստոնյայի աշխարհը լցված է բացառապես «խորթ» և «նոր», «անհավանական» և «անհասկանալի», «չսոված» և «չբռնված», «արարօրինակ» և «անքննելի» իրերով...»²⁰, որոնք պետք է հղացք-իմաստավորում խորքային գործընթացների միջով հասնեին խորապես իմաստավորված ու պարզաբանված ձևակերպում-արտահայտության, այսինքն՝ մշակութային ինքնության ու ինքնարիության մակարդակի գրականություն, կերպարվեստ, երաժշտություն, ճարտարապետություն և այլն:

Այսպիսով՝ աստվածաշնչյան խոսքի հոգեւոր իմաստների արտահայտման խորհրդանշանային-այլաբանական համակարգն ըստ էության դառնում է բանաստեղծության խորհրդաբանության արտահայտման ձևաիմաստային հենքը, նրա կայացման կարևորագույն պայմանը: Միջնադարյան արվեստի հոգեւոր խորհրդանշանի ձևավորման, զարգացման և դրա վերաբերյալ հետագա փոփոխական մտքի պարմությունը աներկբայորեն հաստատվում է Յու. Լոմանի այն համոզմունքը, «...որ անգամ եթե մենք չգիտենք, թե ինչ է խորհրդանշանը, յուրաքանչյուր համակարգ գիտի, թե ինչ է «իր խորհրդանշանը» և գտնում է նրա կարիքը իմաստաբանական կառույցի աշխարհի համար»²¹: Նամակարգի այս «գիտակցությունն» է վերոնշյալ «անհավանական», «անքննելի» իրերը օժտում նոր իմաստներով ու բովանդակությամբ, որոնք, արդեն ներկայացնելով փոխառյալ կամ երևույթի *այլա*-պարմունք, «խորթանում են» իրենց նախնական՝ անվանողական իմաստներից և բարձրանում (կամ փոխափոխվում) են բազմաշերտ-բազմաբովանդակ արտահայտության մակարդակ, որը հենց *խորհրդանշանն է: Ինչպես որ խորհրդանշանը պայմանական նշան չէ, այնպես էլ, որպես խորհրդական աշխարհի բացահայտման միջոց, այն «...միջնադարի ըմբռնմամբ պարզ պայմանականություն չէ, այլ օժտված է վիթխարի նշա-*

19 В. В. Бычков, Византийская эстетика, М., 1977, с.63.

20 С. Аверинцев, с. 144

21 Ю. М. Лотман, с.240.

նակությամբ եւ լցված է ամենախոր իմաստով: Չէ՞ որ առանձին գործողություն եւ առարկա չէ, որ խորհրդանշական է, այլ ողջ այսկողմնային աշխարհն այլ բան չէ, քան այնկողմնային աշխարհի խորհրդանիշը. *ուստի ամեն մի իր օժտված է կրկնակի կամ բազմակի իմաստներով եւ գործնական կիրառության հետ մեկտեղ ունի նաեւ խորհրդանշական կիրառություն*: Աշխարհը գիրք է՝ գրված Աստծու ձեռքով, որի մեջ ամեն էակ իրենից ներկայացնում է բառ, որը լեցուն է իմաստով (ընդգծումը՝ Ն.Ա.)»²²:

Նոգեւոր երգի ընկալման համար խորհրդանշանի հիշյալ հարկանիշների կողքին խիստ կարեւոր է նաեւ նրա բազմիմաստությունը: Օրինակ՝ լույսը, կրակը, խավարը, գարունը, ձմեռը, ամպը, վարդը, շուշանը, թվերը, գույները եւ բազմաթիվ այլ խորհրդանշաններ արքայահայրում են մեկից ավելի խորհուրդներ, որոնք հիմնականում նույն իմաստային դաշտում են: Այսպես՝ *լույսը* խորհրդանշում է Նայր Աստծուն, Նիսուս Քրիստոսին, Աստծո խոսքը, աստվածային իմաստությունը, փրկության ուղին կամ փրկությունը, ազատությունը, գիտությունը, բարությունը եւ այլն:

Գործում է նաեւ հակառակ երևույթը. մեկից ավելի խորհրդանշաններ արքայահայրում են միևնույն խորհուրդը: Այսպես՝ արփին, արեգակը, լույսը, ամպը, կարմիրը, ոսկին եւ այլն խորհրդանշում են Նայր Աստծուն կամ Նիսուս Քրիստոսին:

Այս համառոտ անդրադարձը թույլ է տալիս անել որոշ հետազոտություններ. խորհրդանշանը գիտակցվել է դեռևս հոգեւոր երգի արշալույսին, եւ հետագա դարերում դրան առնչվող բազմաթիվ խնդիրներ լայնորեն արծարծվել են թե՛ իմաստասիրական, թե՛ աստվածաբանական-մեկնաբանական գրականության մեջ՝ ընդհուպ խորհրդանշանի սահմանումը, նրա գրական-գեղարվեստական-գեղագիտական բովանդակությունն ու լեզվաոճական յուրահայտությունները: Տեսաբան-աստվածաբաններից ու իմաստասերներից բացի՝ խորհրդանշանը փեսական քննության եւ գործնական կիրառության առումով եղել է նաեւ միջնադարի նշանավոր բանասերողների ուշադրության առարկա: Այդ փեսակերպից հարկապես կարեւոր են Գրիգոր Նարեկացու՝ «Երգ երգոցի» մեկնությունն ու հանճարեղ բանասերող ժիտերի խորհրդանշական համակարգը (խորհրդաբանությունը), որը հետագա հայ տաղերգության համար թե բովանդակության, թե ձևի առումով դարձավ ուղենշային: Մակայն առ այսօր տաղերգության խորհրդանշանը (խորհրդաբանությունը), ի տարբերություն հայ հոգեւոր երգի աստվածաբանության, ուսումնասիրված չէ:

22 А. Я. Гуревич, Категории средневековой культуры, М., 1972, с.248.

ԹՈՎԱԿԱՆ ԱՐԾՐՈՒՆՈՒ ՆՈՐԱԲԵԼՈՆՅԱՆ ԱՐՔԱՅԱՅԱՆԿՐ ԵՒ ՆՐԱ ԱՂԲՅՈՒՐՈ

Թ-Ժ դարերի պարմիջ Թովմա Արծրունու Պարմությունը¹ արժեքավոր աղբյուր է ոչ միայն միջնադարյան Տայասարանի եւ հարեւան երկրների, այլեւ Տին Արեւելքի պարմության համար: Այս հանգամանքը հեղափոխողների կողմից պարզաճ գնահատականի չի արժանացել: Ավելին. շրջանառվել է, թե իբր «Արծրունյաց քան պարմության» առաջին դպրությունը, որպես պարմիջը ներկայացնում է նախնական ժամանակներից մինչեւ Ե դարի կեսն ընկած մի ամբողջական համակարգված պարմություն, աղբյուրագիտական փաստակցությունից ունի երկրորդական նշանակություն²: Մ. Աբեղյանը եւս կարծում է. «Պարմության այս մասն առանձին արժեք չունի. երեւում է, որ հեղինակը շար հերթորած բաներ է մտցրել գրքի մեջ»³:

Սակայն մեր խորին համոզմամբ, Թովմա Արծրունու երկի այդպիսի որակումը չունի բավական հիմքեր: Ինչ վերաբերում է երկի արարչին կողմին, բնավ չենք կարծում, որ Թովմա Արծրունու ներկայացրած Արծրունիների նախնիների վերաբերյալ պարմությունը պարպաղի պես է իրական լինել. չպեսք է մոռանալ, որ հեղինակը պարմել էր կարարում:

Ինչեւէ, մեր կարծիքով ավելի իրարեսական է Վ. Ներսիսյանի այն պնդումը, թե **Թովման հիմնականում ստուգապարում գրող է**⁴:

Այնուամենայնիվ, վերոհիշյալ բոլոր հեղափոխողները միակարծիք են, որ Թովմա Արծրունին եղել է ժամանակի ուսյալ, գիտուն եւ հեղինակավոր վարդապետներից մեկը: Իր պարմությունը շարադրելիս նա օգտագործել է հայ եւ օտար աղբյուրներ՝ թե՛ գրավոր եւ թե՛ բանավոր-ժողովրդական: Ըստ երևույթին, նա այդ բոլոր օտար աղբյուրները կարդացել է բնագրերով⁵:

Թովմա Արծրունին իր «Յառաջաբանություն»-ում եւ ամբողջ առաջին դպրությունում հիշարարում է այն աղբյուրները, որոնցից օգտվել է: Սակայն կան աղբյուրներ, որ ոչ միշտ է հիշում: Այս առումով Վ. Վարդանյանը նշում է. «Նման վերապահումը հարույ էր հին եւ միջնադարյան բոլոր հեղինակներին, որոնք անպայման հենվում էին որեւէ աղբյուրի վրա, բայց ոչ միշտ էին այն հիշարարում: Այն աղբյուրները, որոնցից օգտվել է Թովմա Արծրունին, մեծ մասամբ կորել են»⁶:

1 «Թովմայի վարդապետի Արծրունու Պարմություն քան Արծրունեաց», բնագիրը, աշխարհաբար թարգմ. եւ ծանոթագր.՝ Վ. Մ. Վարդանյան, Եր., 1985:

2 Մ. Տ. Մելիք-Բախչյան, Թովմա Արծրունի, Տայոց պարմության աղբյուրագիտություն (Տնագույն ժամանակներից մինչեւ ԺԸ դարի վերջը), Եր., 1979, էջ 155, Վ. Վարդանյան, Ներածություն, Թովմա Արծրունի եւ Անանուն, Պարմություն Արծրունյաց քան, Եր., 1978, էջ 8:

3 Մ. Աբեղյան, Երկեր, հ. Գ, Եր., 1968, էջ 495:

4 Վ. Ներսիսյան, Թովմա Արծրունի, «Տայ մշակույթի նշանավոր գործիչները. Ե-ԺԸ դարեր», Եր., 1976, էջ 159:

5 Վ. Վարդանյան, նշվ. աշխ., էջ 7-8, Մ. Տ. Մելիք-Բախչյան, նշվ. աշխ., էջ 154, Վ. Ներսիսյան, նշվ. աշխ., էջ 159-160, «Տայ ժողովրդի պարմություն», ՏՄՄՏ ԳԱ հրար., հ. Գ, Եր., 1976, էջ 323:

6 Վ. Վարդանյան, նշվ. աշխ., էջ 8:

Թովմա Արծրունու հիշարարկած օրար աղբյուրների թվին են պարկանում Ներդրությունը, Մանեթունը, Բերտատը, Նովսեփոս Փլավիոսը (Եբրայացին), Եսեփոս Կեսարացին և այլն⁷:

Երկի ամբողջ ընթացքից երևում է, որ Թովմա Արծրունին իր օգրագործած աղբյուրներին կուրորեն չի հեղտում, այլ քննադարարկան մոտեցում է ցուցաբերում: Նենց երկի առաջին գլխում նա նշում է, որ անցյալի բագում պարմություններից և հին պարմությունների գրավոր մարյաններից վերցրել է այն ամենն, ինչն արժեքավոր է. «...հնախօսս շարագրարկան մարեանս և ի բագում վէպս պարմութեանց անցեալ գրեցի, որ ինչ բարականաւ ձեռնհաս եղէ, սկսեալ յԱդամայ մինչ առ մեզ հասեալ ժամանակացս գիւր»⁸: Սակայն նյութի վերաբերյալ կասկածներ ունենալու դեպքում «Եւ անդէն գրարարկարծելի գիւրիցն յոյս երկրայութեան՝ յայոց քննողարկան աշխարութեանց եզից առ ընթեր թելադրութեամբ. չի անրի ի բաց կացցեն րարակութեան մարածութեանց»⁹:

Օգրագործած աղբյուրներին քննադարարբար մոտենալը և օրար հեղինակների հադորդումներին որոշ նյութեր ավելացնելը բնորոշ է ոչ միայն Թովմա Արծրունուն, այլև միջնադարյան շար հայ պարմիչներին¹⁰: Ըստ Մ. Տ. Մելիք - Բախշյանի մեկ այլ դիարարկման, որի համաձայն՝ պարմիչը թեև իր աշխարության մեջ քիչ է ուշադրություն դարձնում ժամանակագրության հարցերին, սակայն հիշարարկված թվականները մեծ մասամբ ճիշտ են, վարահելի, որը հասարարում են օրար աղբյուրները¹¹:

Կարելի է ամենայն վարահությամբ պնդել, որ Թովմա Արծրունու երկը որպես սկզբնաղբյուր չի զիջում և ոչ մի աղբյուրի: Ադուհանդերձ, պերք է ցավով արձանագրել այն հանգամանքը, որ արծրունիագիւրությունը ուսումնասիրման բավարկանին նեղ ոլորտ է ընդգրկում և դուրս չի գալիս հայագիւրության շրջանակներից: Վերջերս հարարարարկած իր աշխարություններից մեկում արեւելագեր Ա. Քոսյանը խնդրի վերաբերյալ նշում է, որ հայկարկան սկզբնաղբյուրների րեղեկությունները հաճախ, որպես կանոն, ավելի սրույզ են և գրերթե անհասանելի արարասանանյան մասնագերներին¹²:

Թովմա Արծրունին իր հիշարարկումներով րարբերվում է նաև հայ պարմիչներից: Եթե վորձենք համադրել նրա առաջին դարության սկզբի մի քանի գլուխները և մյուս հայ պարմիչների երկերը՝ մասնավորարպես Մովսես Խորենագու Ա գիրքը¹³, Մերետսի Ա-Բ գլուխները¹⁴ և Նովհանես Դրասխանակերպցու երկի առաջին մասը¹⁵, ապա կրեսներք, որ հայ պարմիչների հիշարարկումներն իրենց բնույթով խիստ րարբեր են և գրերթե անկրկնելի: Մարերն ցանկանում ենք նշել այն կարերոր րարբերությունը, որն առկա է Արծրունյաց պարմիչի երկում:

7 «Թովմայի վարդարկերի Արծրունոյ Պարմութիւն րանն Արծրունեաց», Ի, Ա - Ը:

8 Անդ, Ա:

9 Անդ:

10 Մ. Տ. Մելիք - Բախշյան, նշվ. աշխ., էջ 154 - 155, Վ. Վարդանյան, նշվ. աշխ., էջ 8, Վ. Ներսիսյան, նշվ. աշխ., էջ 159:

11 Մ. Տ. Մելիք-Բախշյան, նշվ. աշխ., էջ 156, Վ. Վարդանյան, նշվ. աշխ., էջ 19, Վ. Ներսիսյան, նշվ. աշխ., էջ 160:

12 Ա. Քոսյան, Նայկարկան լեռնաշխարիի րեղանունները (ըստ խեթարկան սեպագիր աղբյուրների), Եր., 2004, էջ 8:

13 «Մովսիսի Խորենագոյ Պարմութիւն Նայոց», Եր., 1981:

14 Մերետս, Պարմութիւն, Եր., 2004:

15 «Յովհաննոս կաթողիկոսի Դրասխանակերպցոյ Պարմութիւն Նայոց», Եր., 1996, էջ 16-26:

Թովմա Արծրունին իր պատմության առաջին դպրության Դ գլուխը վերնագրել է «Եթե ո՞րպես կարգ ըստ կարգի եկաց թագավորութիւնն Ասորեստանեայց մինչև ի Կիւրոս պարսիկ», իսկ գլխի վերջում որպէս՝ «Թագաւորք Ասորեստանեայց ի միւսմէ կողմանէն» ներկայացնում է նորբաբելոնյան արքաների ցանկը:

Այս արքայացանկը եւ մի քանի պատմական դեմքերի վերաբերյալ հիշատակություններն այն կարևոր խաղաքարերն են, որ բարձրացնում են Թովմա Արծրունու երկի առաջին մասի արժեքը: Անկասկած, հայ պատմիչների գործերը որակյալ են, եւ դրա ամենավառ ապացույցը բազում գիտական աշխատություններն ու հոդվածներն են: Որակի մասին է խոսում նաեւ նյութի վերաբերյալ հայ պատմիչների յուրահապուկ մոտեցումը. ձգտել գտնել իրականը ոչ իրականից: Արդյունքում այն, ինչ առաջին հայացքից կասկածելի է թվում, վերջում պարզվում է, որ հենց այն իրականն է, որ կա: Երկրորդ, երրորդ անգամ հայ պատմիչներին բացելուց հետո կասկածը գրեթե խալած վերանում է:

Ինչեւէ, անդրադառնալով Թովմա Արծրունու նորբաբելոնյան արքայացանկին՝ նշենք, որ այն արևելագիտական մեծ նշանակություն ունի: Ի տարբերություն որոշ օտար պատմիչների, հայ պատմիչի կողմից տրված Քաղդեական արքայացանկն ավելի իրական է եւ ունի հետևյալ տեսքը՝

Նաբուպադասարոս ամս **ի** (Նաբոպալասար՝ 20 տարի)

Նաբուգոդոնոսոր ամս **խգ** (Նաբուգոդոնոսոր՝ 43 տարի)

Ամիդարտուարոս ամս **բ** (Ամել – Մարդուկ՝ 2 տարի: Վերջինս Ասորվաճաշնում հանդես է գալիս Իլմարովդաբ¹⁶ եւ Եղմարովդաբ¹⁷ ձեռքով)

Ներիգլիսարոս ամս **դ** (Ներիգլիսար՝ 4 տարի)

Նաբունիդոս ամս **ժե** (Նաբունիդ՝ 15 տարի)¹⁸:

Նշելով նորբաբելոնյան արքաների ցանկը՝ պատմիչը մոռացության է մատնել իր աղբյուրը, որը խնդրի ուսումնասիրության գործում ավելորդ դժվարություններ է ստեղծում: Ինչպես արդեն նշել ենք, Թովմա Արծրունին իր երկի առաջաբանում եւ առաջին դպրության մի քանի գլուխներում հիշատակում է իր օգտագործած աղբյուրները՝ որոնց թվում է բաբելոնացի քուրմ Բերոսոսի (Bel'reusu) «Բաբելոնիկա» երկը: Մակայն մեր կարծիքով Թովմա Արծրունին իր ձեռքում չի ունեցել Բերոսոսի երկը, այլ օգտվել է միջնորդավորված՝ Եւսեբիոս Աեսարացու միջոցով: Վերջինս էլ, ամենայն հավանականությամբ, հին շրջանի պատմության վերաբերյալ եղել է նրա հիմնական աղբյուրներից մեկը: Շուրջով կհամոզվենք, որ Թովմա Արծրունու ներկայացրած արքայացանկը տարբերվում է Եւսեբիոս Աեսարացու ցանկից: Վերջինս իր հերթին ավելի է բարդացնում խնդիրը, քանզի հայ պատմիչի երկում պահպանված ցանկը ընդհանրապես տարբերվում է մյուս պատմիչների պատմություններում պահպանվածներից: Մ'նում է միայն հուսալ, որ ինչ-որ կերպ հնարավոր կլինի գտնել այդ տարբերության պարճառը կամ նրա աղբյուրը:

Իր երկի «Յառաջաբանութիւն»-ում Թովմա Արծրունին նշում է. «Գունակ սմին (Մովսես

16 Դ. Թագաւորաց, ԻԵ 27, «Ասորւաճաշունչ մարեան Տին եւ Նոր Կրակարանների», Կ. Պոլիս, 1896 (արեւելահայերէն թարգմանությունը՝ 1989):

17 Երեմիա ԾԲ 31:

18 Թովմա Արծրունի, I, Դ:

մարգարե - հեղ.) և Բերոսոս ոմն և Արիդոնոս Քաղղեացոյ իմաստունք ... զմարդկայնոց սեռից կենցաղավարութիւնս կանովնադրեալ դրոշմեցին ի մարեանս քաղղեական պարմութեանցն: **Եւ ի սոցունց այլք** հեպագոսեալ բազում աշխարութեամբ, որ մինչ առ մեզ հասեալ շարագրեցին, թե ո՛վ ոք ի թագաւորաց աշխարհակալաց՝ որքան ամս և ժամանակս կեցեալ Կիրեցին, և կամ ո՛վ ոք միւս քան զմիւս առաւելաց ի հոգաբարձութիւն աշխարհի»¹⁹: Բաբելոնացի մարեմագիրներ Բերոսոսի և Արիդոնոսի մասին, բացի վերոհիշյալ հիշարակութիւնից, Թովմա Արծրունու երկում այլեւ չենք հանդիպում, իսկ թե ովքեր էին մյուս մարեմագիրները, ում անունները պարմիչք չի նշում, դժվար է ասել:

Ինչպէս արդէն նշել ենք, խնդրո առարկա հիշարակությունում Թովմա Արծրունին թեւեւ հեռանում է սկզբունքներից, այն է՝ նշել իր աղբյուրը, սակայն միեւնոյն ժամանակ նա բավականին շար հղումներ է կարարում: Նեղինակը, որպէս աղբյուր մեծ ուշադրություն է դարձնում Եւսեբիոս Կեսարացուն՝ «Եւ արդ ըստ Եւսեբեա», «Նաւասպիս այս մեզ Եւսեբիոս Կեսարացի» և այսպէս չորս անգամ²⁰: Բացի վերոհիշյալ հեղինակներից, նա հիշարակում է նաեւ Ափրիկանոսին, Արիստոնիկոս Քաղղեացուն, Նուրիանոս Նալիկառնացուն և այլոց²¹:

Արևելագետների բազմամյա քրտնաջան աշխատանքների արդյունքում մենք այսօր հարակ գիտենք Միջագետքի ոչ միայն թագավորական հարսությունների ու թագավորների հաջորդականության, այլև նրանց կառավարած քաղաքների մասին: Նոր Բաբելոնիայի արքաների ցանկն ունի հետևյալ տեսքը՝

Նաբակալասար (625-605 թթ. Ք. ա.)

Նաբուգոդոնոսոր II (604-562 թթ. Ք. ա.)

Ամել – Մարդուկ (561-560 թթ. Ք. ա.)

Ներիգլիսսար (559-556 թթ. Ք. ա.)

Լաբաշի – Մարդուկ (556 թ. Ք. ա.)

Նաբոնիդ (556-539 թթ. Ք. ա.):

Միջագետքի նախաաքեմենյան շրջանի պարմության մասին ինչպէս հայ, այնպէս նաեւ անտիկ պարմիչները հիմնականում Կրեդեկություններ են քաղել Բերոսոսից, ոմանք անմիջականորեն, իսկ ոմանք, ինչպէս Թովմա Արծրունին, միջնորդավորված՝ Եւսեբիոս Կեսարացու միջոցով:

Բերոսոսի կենսագրությունից հայտնի է, որ նա ապրել է Ք. ա. Գ դարում և եղել է Բաբելոնի քորմերից մեկը: Նունարեն նա գրել է Բաբելոնի պարմությունը, որը հայտնի է Բաբելոնիկա (Babyloniaca) կամ Քաղղեիկա (Chaldaica) անվամբ: Բերոսոսի պարմությունը ցավոք կորել է, և երկից հայտնի է միայն շուրջ 22 մեջբերումներ և 11 հիշարակություններ, որոնք պահպանվել են անտիկ պարմիչների երկերում²²:

Նորբաբելոնյան արքաների կառավարման մասին ամենաընդարձակ հիշարակությու-

19 **Թովմա Արծրունի**, Յառաջաբանություն հեղինակին:

20 Անդ, I, Ա:

21 Անդ:

22 www.ancientrome.ru/antlittr/berossos/index.htm:

յունները պահպանվել են Նովսեփոս Փլավիոսի²³ և Եսեփիոս Կեսարացու²⁴ երկերում: Սակայն, ի տարբերություն Նովսեփոս Փլավիոսի (ինչպես վերջերս հիմնավորապես ապացուցել է Գ. Սպերլինգը, հրեա պատմիչը օգտվել է անմիջապես Բերոսոսից)²⁵, Եսեփիոս Կեսարացին Բերոսոսից օգտվել է միջնորդավորված կերպով, այն է՝ Կորնելիոս Ալեքսանդր Բազմավեպից (Polyistor): Իսկ Եսեփիոսից պետք է օգտված լիներ Թովմա Արծրունին, սակայն նյութի մանրագնին հեղափոխությունը չի հանգեցնում վերոշարադրյալին:

Անդրադառնալով Նովսեփոս Փլավիոսի երկու երկերի՝ «Տրեական հնախոսություններին» և «Ընդդեմ Ապիոնի»՝ Նոր Բաբելոնիայի արքաների մասին հիշատակություններին, հարկ ենք համարում նշել, որ երկու երկերի միջև կան լուրջ տարբերություններ:

«Տրեական հնախոսություններում» պահպանված ցանկը հետևյալն է՝

Նաբոպոլասար՝ 21 տարի

Նաբուգոդոնոսոր՝ 43 տարի

Ավիլամարդաթ՝ 18 տարի

Նիգլիսար՝ 40 տարի

Լավոսորդաթ՝ 7 տարի

Վալասար, որը կրում է բաբելական Նավոանդիլ անունը՝ 17 տարի²⁶:

Ինչպես երևում է, ցուցակում արքաների կառավարման տարիները չեն համապատասխանում նրանց իրական կառավարման տարիներին: Ակնհայտ է նաև Թովմա Արծրունու և Նովսեփոս Փլավիոսի ցուցակների միջև եղած տարբերությունը, և հետևաբար, վերջինիս ցուցակը չէր կարող աղբյուր հանդիսանալ Արծրունյաց տան պատմիչի համար:

Իսկ «Ընդդեմ Ապիոնի» ցուցակն ունի հետևյալ տեսքը՝

Նաբոպոլասար՝ 21 տարի

Նաբուգոդոնոսոր՝ 43 տարի

Էվիլամարդաթ՝ 2 տարի

Ներիգլիսար՝ 4 տարի

Լաբորոստարդոթ՝ 9 ամիս

Նաբոննիդ՝ 17 տարի²⁷:

Նովսեփոս Փլավիոսի այս հիշատակությունը, որի աղբյուրն անկասկած Բերոսոսն է, համապատասխանում է մասնագետների կողմից ընդունված վերոհիշյալ ցանկին՝ բացի Լաբաշի – Մարդուկի կառավարման ամիսներից:

Եսեփիոս Կեսարացու հիշատակությունների աղբյուրն, ինչպես արդեն նշեցինք,

23 Иосиф Флавий, Иудейские древности, О древности иудейского народа (Против Апиона), В 2-х томах, Москва, 2003.

24 Նայերեն թարգմանությունը տե՛ս «Եսեփի Պամփիլեայ Կեսարացույ Ժամանականք երկմասնեայ ի հայերէն թարգմանութենէ յեղեղոյ ի յոյն բնագրէ ի ձեռն սրբոց թարգմանչաց մերոց, թարգմանեալ ի լատին բարբառ աշխատութեամբ Ի. Սկրպիչ վ. Ազգերեանց»: Մասն 1, Ժամանակագրութիւն պատմական, Վենետիկ, 1818, մասն 2, Քրոնիկոն կանոն, Վենետիկ, 1918:

25 К. О. Йонсон, Пересмотренные втемена язычников, 4-е изд., Москва, 2004, էջ 93, ծան. 7, և հղված աղբյուրները:

26 Иосиф Флавий, Иудейские древности, том 1(книги 1 – 13), X – XI, и XI, 1 – 3:

27 Անդ, том 2 (книги 13 – 20), О древности иудейского народа (Против Апиона), I, 145 -153, Москва, 2003, չԾ 478 – 481:

Բագմավեպն է, որի միջոցով էլ նա հղումներ է կատարել Բերոսոսից: Եւսեբիոսից Թովմա Արծրունին եւս շարք հղումներ ունի: Օրինակ՝ Ասորեստանի թագավոր Սենեբրիմի (704-681 թթ. Ք. ա.) կառավարման տարիները, որը երկուցուցակներում 18 է, նրա որդու՝ Ասար-հադդունի (680-669 թթ. Ք. ա.) կառավարման 8 տարին, որը պարմիչների երկերում հանդես է գալիս Ասորեստանի ձեռով, հետո Սամոզեսինը՝ 21 տարի եւ այլն²⁸: Եւսեբիոսի երկում այս ամենը սկսվում է Բագմավեպի պատմածով, կամ Բագմավեպը՝ հետևելով Բերոսոսին, այսինքն, նա չի թաքցնում, որ Բերոսոսից օգտվել է Բագմավեպի գործում պահպանված հղումներով: Սակայն կա նաև շեղում. Եւսեբիոսը նշում է, որ Բագմավեպը, հետևելով Բերոսոսին, հաղորդում է, որ Նաբուգոդոնոսորից հետո 12 տարի շարունակ իշխել է նրա որդի Ամիլարդոնոսը, իսկ Նաբոդեն՝ 17 տարի²⁹: Եթե փորձենք Եւսեբիոս Աեսարացու եւ Թովմա Արծրունու ցուցակները համադրել, ապա բացի նրանց միջև եղած հաղորդումների տարբերություններից, կտրացվի այնպես, որ Եւսեբիոս Աեսարացուն նույնպես պետք է բացառել որպես նորբաբելոնյան արծրունիական արքայացանկի աղբյուր:

Նորբաբելոնյան ժամանակաշրջանի եւ մասնավորապես արքաների ցանկի ու նրանց կառավարման տարիների վերաբերյալ ճշգրիտ տեղեկությունները այսօր մասնագետների համար գրեթե ոչ մի բարդություն չեն ներկայացնում: Պեղումների արդյունքում բավականին մեծ թվով սեպագիր փաստաթղթեր ու վավերագրեր, արքայական արձանագրություններ ու ժամանակագրություններ են հայտնաբերվել, որ այսօր արդեն Բերոսոսի ցուցակը պետք է մասնագետ-պատմաբաններին վերահիշյալ խնդիրը կարգավորելու համար:

Իսկ մենք սեպագիր եւ անտիկ աղբյուրների համադրման եղանակով կփորձենք գրել Թովմա Արծրունու աղբյուրը:

Նորբաբելոնյան արքայական արձանագրություններից խիստ ուշագրավ է այսպես կոչված Լոնդոնի Բրիտանական թանգարանի³⁰ «Նորբաբելոնյան ժամանակագրությունները»³¹: Այդ ժամանակագրություններից մեկ համար կարևոր են «Ժամանակագրություն 2-րդը» (B.M. 25127), 3-րդը (B.M. 21901), 4-րդը (B.M. 22047), որոնք ընդգրկում են Նաբոպալասարի կառավարման 20 տարիները, իսկ «Ժամանակագրություն 5-րդը» (B.M. 21946)՝ Նաբոպալասարի կառավարման վերջին տարին ու Նաբուգոդոնոսորի կառավարման առաջին 10 տարիները, 6-րդը (B.M. 25124)՝ Ներիզլիսսարի, իսկ 7- րդը (B.M. 35382)՝ Նաբոնիդի կառավարման տարիները³²:

Վերահիշյալ «Ժամանակագրությունները» հստակ տեղեկություններ են հայտնում Նոր Բաբելոնիայի արքաների կառավարման տարիների մասին՝ ըստ այդմ Նաբոպալասարը կառավարել է 21 տարի, Նաբուգոդոնոսորը՝ 43, Ամել – Մարդուկը՝ 2, Ներիզլիսսարը՝ 4, Լաբաշի – Մարդուկը՝ մի քանի ամիս եւ Նաբոնիդը՝ 17 տարի: Եւ ինչպես դժվար չէ նկատել, այն որոշ կետերում բավականին համահունչ է Թովմա Արծրունու ներկայացրած ցանկին:

28 Թովմա Արծրունի, I, Դ, «Եւսեբի Պամփիլեյա Աեսարացու», էջ 13 – 15:

29 Դ, Եւսեբի Պամփիլեյա Աեսարացու, էջ 13:

30 Տե՛ս Բրիտանական թանգարանի պաշտոնական կայքում՝ www.thebritishmuseum.ac.uk/compass/ixbin/hix-client.exe:

31 Տե՛ս A. K. Grayson, Assyrian and Babylonian Chronicles, Locust Valley, New York: J. J. Augustin Publisher, 1975, եւ D. J. Wiseman, Chronicles of Chaldaean Kings (626 – 556 B.C.) in the British Museum, London, 1956:

32 A. K. Grayson, նշվ. աշխ., էջ 80 – 110, D. J. Wiseman, նշվ. աշխ., p. 2, 50 – 77:

Նաջորդ սեպագիր աղբյուրը Ուրուկի թագավորական ցուցակն է, որի պահպանված մասը ներառում է Բաբելոնի թագավոր Մանդալանուի (Աշշուրբանիպալ) (647-627 թթ. -Ք. ա.) կառավարման շրջանից մինչև Պարսից Աքեմենյան Դարեհ Ա (522-486 թթ. -Ք. ա.), իսկ հակառակ երեսին՝ սկսած Դարեհ Գ. Կոդոմանոսից (336-330 թթ. -Ք. ա.) մինչև Սելևկյան թագավոր Սելևկոս Բ Կալլինիկոսը (247-226 թթ. -Ք. ա.)՝ ընկած ժամանակահատվածում գահակալած թագավորներին, իրենց կառավարման փաթիլներով հանդերձ³³։ Ուրուկի թագավորների ցուցակը մեզ հեղափոխող խնդրում ունի հետևյալ փոփոխությունները՝

- 6) MU XXI^{md} Nabo - apla - ušur
- 7) [M]U XLIII^{md} Nabo - kudurrī - ušur
- 8) [M]U II^m Amīl - ^d Marduk
- 9) [MU] 𐎶𐎵𐎶 VIII ITI^{md} Nergal₂ - 𐎶ar - ušur
- 10) [(...)] III ITI^m La - ba - 𐎶i - ^d Marduk
- 11) [MU] 'XVII (?)^{md} Nabu - na - id

- 6) 21 փարի՝ Նաբոպալասար
- 7) 43 փարի՝ Նաբուգոդոնոսոր
- 8) 2 փարի՝ Ամիլ - Մարդուկ
- 9) 3 փարի 8 ամիս՝ Ներիգլիսասար
- 10) 3 ամիս՝ Լաբաշի - Մարդուկ
- 11) 17 (?) փարի՝ Նաբոնիդ:

Ուրուկի թագավորների ցուցակն իր ճշգրտությամբ կասկած չի հարուցում։ Եւ ինչպես ակնհայտորեն երևում է, թագավորների անունները եւ նրանց կառավարման փաթիլները համաձայնեցվում են այն ցուցակի հետ, որ մեզ ներկայացնում են Բերոսոսն ու Թովմա Արծրունին՝ բացառությամբ Լաբաշի - Մարդուկի կառավարման շրջանի, որը երեք ամսվա փոխարեն Բերոսոսի երկուսն ինն ամիս է, իսկ Թովմա Արծրունու երկուսն թագավորի անունը բացակայում է։ Մի հանգամանք, որը կարծես թե գալիս է ապացուցելու այն, որ Թովմա Արծրունին որպես աղբյուր չի օգտագործել Բերոսոսի աշխատությունը, ինչպես նաեւ այն, որ Եսերիոս Կեսարացուց բացի, հայ պատմիչը պետք է ունենար մեկ այլ աղբյուր եւս, հակառակ դեպքում նրանց միջև փոփոխություններ գրեթե չպետք է լինեին, եւ նրանք ուղղակի պետք է հետևեին մեկը մյուսին։

Նաջորդ աղբյուրը, որին հարկ ենք համարում անդրադառնալ, այսպես կոչված «Արքայական կանոն» է, որը հայտնի է նաեւ «Պարոմեոսի կանոն» անվամբ։ Այն թագավորների ցուցակ է՝ կառավարման փաթիլներով հանդերձ եւ ընդգրկում է (-Ք. ա. 747 - -Ք. հ. 161) թվականների ընթացքում կառավարած բաբելոնական, պարսկական, սելևկյան եւ հռոմեական թագավորների ու կայսրերի անունները՝ իրենց կառավարման փաթիլներով։ Արքայական կանոնը սկսվում է Բաբելոնի թագավոր Նաբոնասարի (747 - 734 թթ. -Ք. ա.) կառավարման առաջին փաթիլի եւ վերջանում հռոմեական կայսր Անտոնինոս Պիոս կայսրով (138 - 161 թթ.)։ Անվանի գիտնական - փոմարագետ Է. Բիքերմանն, անդրադառնալով Արքայական

33 www.livius.org/k/kinglist/uruk.html, К. О. Ёнсон, изд. 2-е, 1978, т. 1, с. 106 - 107, հղված գրականությամբ հանդերձ։

կանոնին, համակարգել է այն՝ նշելով թագավորների ոչ միայն կառավարման թվականներն ու փարիները, այլև ամիսները³⁴:

Արքայական կանոնի մեզ հեղափոխող մասն ունի հետևյալ տեսքը՝

Nabopalassa'ros - 21 փարի (27.01 625 – 20.01 604 թթ. Ք. ա.՝ ըստ Է. Բիկերմանի)

Nabokolassa'ros - 43 փարի (21.01 604 – 10.01 561 թթ. Ք. ա.)

Illoarouda'amos - 2 փարի (11.01 561 – 9.01 559 թթ. Ք. ա.)

Nerigasolassa'ros - 4 փարի (10.01 559 – 8.01 555 թթ. Ք. ա.)

Nabonadios - 17 փարի (9.01 555 – 4.01 538 թթ. Ք. ա.)

Ինչպես երևում է, Արքայական կանոնը գրեթե համապատասխանում է Թովմա Արծրունու ցուցակին: Բացառություն են կազմում միայն Նաբոպալասարի և Նաբոնիդի կառավարման փարիները, որոնցից առաջինը Թովմա Արծրունու երկում փրված է 20 փարի, իսկ երկրորդին՝ 15 փարի: Երկու ցուցակում էլ բացակայում է Լաբաշի – Մարդուկի անունը: Արքայական կանոնի պարագայում այն հասկանալի է, քանի որ կանոնը հաշվի է առնում միայն ամբողջ փարիները, և քանզի նա կառավարել է ընդամենը երեք ամիս (ըստ Ուրուկի թագավորների ցուցակի)՝ չէր կարող փրկ գրել Արքայական կանոնի ցուցակում:

Ակնհայտ է նաև Արքայական կանոնի և Թովմա Արծրունու ցուցակի փոփոխությունը Եսերիխու Կեսարացու գրքում պահպանվածից: Ինչպես ակնհայտ երևում է, Թովմա Արծրունու ցուցակն ավելի շուրջ համապատասխանում է Արքայական կանոնին, քան մնացած ցուցակներից որևէ մեկին:

Իսկ ինչպե՞ս կարելի է բացատրել այդ նմանությունը: Ամենայն հավանականությամբ Թովմա Արծրունին հույն կամ հռոմեացի որևէ պարմիչի միջոցով ծանոթ է եղել Արքայական կանոնին, որից օգտվել է, հակառակ դեպքում խնդիրն այլ լուծում չունի և եթե ոչ այս կերպ, ապա մնում է միայն հուսալ, որ ինչ-որ մի ժամանակ հնարավոր կլինի գտնել վերոհիշյալ հարցի պատասխանը: Այսպիսով, կարելի է եզրակացնել, որ նորբաբելոնյան արքայացանկի համար Թովմա Արծրունու աղբյուրը եղել է Արքայական կանոնը, թեկուզև միջնորդավորված կերպով:

Իսկ ինչպե՞ս կարելի է բացատրել Թովմա Արծրունու ցուցակի և մնացած ցուցակների միջև եղած փոփոխությունները: Եթե Լաբաշի – Մարդուկի պարագային խնդիրը պարզ է, ապա Նաբոպալասարի և Նաբոնիդի դեպքում այլ է: Նաբոնիդի կառավարման 17 փարիների փոխարեն արծրունիական ցուցակի 15 փարին կարելի է բացատրել հետևյալ կերպ: Մեր խորին համոզմամբ Թովմա Արծրունու 15 փարին գրչական սխալ է, քանզի շուրջ հեղափոխությամբ հնարավոր կլինի ԺԷ-ի փոխարեն շփոթմամբ ԺԵ գրել, որը հայերենի պարագայում բնավ բացառված չէ: Իսկ Նաբոպալասարի առումով առայժմ դժվար է ասել, եթե իհարկե ոչ նույն սկզբունքով, չնայած նրա կառավարման փարին չհաշվելու դեպքում Ք. ա. 625 թվականը, սրացվում է 20 փարի:

Նանրագումարի բերելով Ուրուկի արքայական ցուցակը, Արքայական կանոնը, Բերոսոսի և Թովմա Արծրունու ցուցակները՝ կունենանք հետևյալ տեսքը՝

34 E. J. Bickerman, Chronology of the Ancient World, London: Thames and Hudson, 1980, p. 109 -111:

	Ուրուկի արքայական ցուցակ	Արքայական կանոն	Բերոսոս	Թովմա Արծրունի	թթ. -Ք. ա.
Նաբոպալասար	21	21	21	20(Ի – Իա?)	625 - 605
Նաբուգոդոնոսոր	43	43	43	43 (Խզ)	604 - 562
Ամել – Մարդուկ	2	2	2	2 (բ)	561 - 560
Ներիգլիսար	3,8	4	4	4 (դ)	559 - 556
Լաբաշի – Մարդուկ	0.3	—	0,9	—	556
Նաբոնիդ	17(?)	17	17	15(Ժե – Ժէ?)	556 - 539

Ցուցակների համադրումից ակնհայտ երևում է նրանց համապատասխան լինելու հանգամանքը: Եւ այդ հանգամանքը մեկ անգամ եւս գալիս է հաստատելու, որ Թովմա Արծրունին որպես աղբյուր՝ բավականին վստահելի է: Այսուհանդերձ կարելի է ամենայն հստակությամբ պնդել, որ Թովմա Արծրունու երկի առաջին դպրության առաջին գլուխների վերաբերյալ վերոհիշյալ պնդումներն իրենց հաստատումը չեն գտնում:

Մի քանի խիստ ուշագրավ երևույթ եւս, առաջին՝ Ասորեստանի թագավոր Աշշուբանիպալի (669 – 631/630 թթ. -Ք. ա.) կառավարման վերջին տարիներին պատմագրության մեջ կան բազմաթիվ տարբեր ու հակասական տեղեկություններ: Նրա կառավարման վերաբերյալ բոլոր կարծիքներն ու տեղեկություններն ի մի բերելու համար էջեր են անհրաժեշտ: Աշշուբանիպալի կառավարման վերջին շրջանը մինչև օրս առանձնակի աչքի չի ընկնում, եւ այդ շրջանի վերաբերյալ բոլոր տեղեկությունները մտաւոր են: Նրա կառավարման վերջին շրջանի վերաբերյալ առաջարկվել է -Ք. ա. 639 թվականից մինչև -Ք. ա. 626 թվականն ընկած ցանկացած որևէ թվական: Այսինքն Նին աշխարհի մեծագույն գործիչներից մեկի կառավարման վերջին կամ մահվան թվականը լուծվում է 13 տարվա տարբերությամբ: Այս առումով արեւելագետ Դ. Սադանը, նշելով մի քանի թվականներ, գրում է, որ նրա մահվան թվականը չի գերազանցում 7 տարին՝ նկատի ունենալով -Ք. ա. 633 թվականից մինչև -Ք. ա. 627 թվականն ընկած ժամանակահատվածը, եւ որը Նին Արեւելքի համար այդքան էլ նշանակալից թիվ չէ եւ ամենայն հավանականությամբ պետք է կանգ առնել վերջին՝ -Ք. ա. 627 թվականի վրա³⁵: Ուրարտագետ Ն. Նարոթյունյանը նշում է Նին Արեւելքի խոշորագույն մասնագետներից մեկի՝ Ի. Մ. Դյակոնովի բանավոր ցուցումը խնդրի վերաբերյալ, ըստ որի Աշշուբանիպալը մահացել է 629/628, կամ հավանաբար՝ 627 թվականին, բայց կառավարել է միայն մինչև -Ք. ա. 635/34 թվականը³⁶: Սակայն ինչպես շուտով կհամոզվենք՝ վերոհիշյալ կարծիքն իր հաստատումը չի գտնում: -Ք. ա. 635/634 թվականն, ամենայն հավանականությամբ, վերաբերում է Աշշուբանիպալի՝ որպես Ասորեստանի թագավորի կառավարման վերջին տարվան:

35 Д. Ч. Садаев, История древней Ассирии, Москва, 1979, т. 157:

36 Н. В. Арутюнян, Некоторые вопросы последнего периода истории Урарту, “Древний Восток”, 1976, № 2, т. 101, д. 14:

Ատրեսպանի թագավոր Աշշուրբանիպալը Սարդանապաղոս անվամբ քաջ հայրնի է միջնադարյան հայ պարմիչներին՝ մասնավորապես Պարմահայր Մովսես Խորենացուն³⁷ և Թովմա Արծրունուն³⁸։ Թովմա Արծրունին նշում է. «Թովմոս Կոնկողեռոս, որ կոչի յունաբէն Սարդանապաղոս՝ ամս Խ»³⁹։ Ինչպես տեսնում ենք, ըստ Թովմա Արծրունու՝ Աշշուրբանիպալը կառավարել է 40 տարի՝ այսօրվա հաշվարկներով Ք. ա. 669/668 թվականից մինչև Ք. ա. 630/629 թվականը։ Ինչպես արդեն համոզվեցինք, հայ պարմիչը վստահություն է ներշնչում, և մեր խորին համոզմամբ նույնիսկ կարելի է պնդել, որ Աշշուրբանիպալի կառավարման վերջին տարին ընկնում է ընդհուպ մինչև Ք. ա. 631/630 թվականը։ Եւ այս պարագայում այդքան էլ կարեւոր չէ, թե այդ 40 տարիներից Աշշուրբանիպալը քանի տարին է կառավարել Ատրեսպանում կամ Բաբելոնում։ Ուղղակի և անուղղակի փվյալները գալիս են հաստատելու, որ Աշշուրբանիպալն ու Կանդականուն միեւնոյն անձնավորությունն են։ Եւ վերոհիշյալ 40 տարիներն ամենայն հավանականությամբ վերաբերում են ընդհանրապես Աշշուրբանիպալի կառավարմանը՝ Ատրեսպանում և Բաբելոնում միասին վերցրած։

Երկրորդ երևույթը վերաբերում է Մովսես Խորենացու և Թովմա Արծրունու կողմից պահպանված մի հաղորդմանը։ Այն մի ժամանակավրեպ հաղորդում է, որը գալիս է Եւսեբիոս Կեսարացուց և տեղ է գրել թե՛ Պարմահայր Մովսես Խորենացու, թե՛ Թովմա Արծրունու հիշարակություններում։ Իսկիբր Մովսես Խորենացին հիշարակել է հետևյալ կերպ. «...քանզի ութսուն, աւելի կամ պակաս, ամօք յառաջ քան զթագաւորութիւնն Նաբուգոդոնոսորայ էր Սենեքերիմս կացեալ արքայ Ատրեսպանի»⁴⁰, իսկ Թովմա Արծրունու՝ «... Թովմոս Կոնկողեռոս, որ յեւր 2Ը ամի Սենեքերիմ յառաջանայ ի գահ հայրենի իւրոյ թագաւորութեանն մեծաւ գօրութեամբ»⁴¹։ Եւսեբիոսի երկում Սենեքերիմից մինչև Նաբուգոդոնոսոր տրված է 88 տարի, և ինչպես արդեն նշեցինք, այն անհամաժամանակություն է, և պարահական չէ, որ հայ պարմահոր կողմից արձանագրված է՝ «...ութսուն, աւելի կամ պակաս»։ Թովմա Արծրունու հիշարակության մեջ կա մի փոքրիկ շեղում, որը գալիս է հենց հայ պարմիչից և կասկածից վեր է, որ «յեւր»-ի փոխարեն պետք է լիներ «յառաջ»։ Թովմա Արծրունու հիշարակությունը մենք որակում ենք որպես շփոթմունք, որովհետև ընդամենը երեք գլուխ հետո նա կրկին անդրադառնում է խնդրին։ Եւ եթե ըստ վերոհիշյալ հաղորդման Թովմոս Կոնկողեռոսից հետո է կառավարել Սենեքերիմը, ապա ըստ հաջորդ հաղորդման՝ նա Ատրեսպանի վերջին թագավորն էր, որից իշխանությունը խլեցին մարերը, իսկ վերջիններիցս էլ՝ պարսիկները⁴²։ Երևույթին բավականին հեղափոխիկ կերպով է մոտենում Պարմահայրը։ Դա անսխալաբար խոսում է այն մասին, որ Խորենացին այդքան էլ վստահ չի եղել իր աղբյուրի ժամանակավրեպ հաղորդումին, այդ իսկ պարզաբան խուսափել է ստույգ տարին նշելուց։

Սակայն ավելի հավանական է թվում, որ Եւսեբիոս Կեսարացին հավատարիմ չի եղել իր աղբյուրին, կամ էլ այդ անախրոնիզմը գալիս է նրա օգտագործած որևէ աղբյուրից։ Չի

37 Մովսես Խորենացի, I, ԺԹ, ԻԱ։

38 Թովմա Արծրունի, I, Դ, Ե։

39 Անդ I, Դ։

40 Մովսես Խորենացի, I, ԻԳ։

41 Թովմա Արծրունի, I, Ա։

42 Անդ I, Դ։

բացառվում նաև, որ Սարգանապալից կամ ավելի ճիշտ Նաբոպալասարից մինչև Նաբոնիդը շփոթած լինի Սենեքերիմից մինչև Նաբուգոդոնոսոր, քանզի Նաբոպալասարից, կամ Սարգանապալի (Աշշուրբանիպալ) կառավարման վերջին տարվանից մինչև Նաբոնիդ, այսինքն ամբողջ Նորբաբելոնյան թագավորության տարիները (626 – 539 թթ. Ք. ա.) կազմում են նույն 88 տարին: Սակայն այս ենթադրությունը հաստատող կամ ժխտող աղբյուր չունենք⁴³:

Այսպիսով կարելի է ամենայն հստակությամբ պնդել, որ Թովմա Արծրունին Նին Արեւելքի պարմության համար՝ որպես սկզբնաղբյուր մեծ մասամբ ստուգապատում պարմիչ է, հատկապես նաև վստահելի: Այսքանով հանդերձ, պետք է ցավով նշել, որ հայկական աղբյուրները մեծ մասամբ անհաստանելի են արքայազնության գիտնականներին:

43 Գոյություն ունի մի այլ տեսակետ, ըստ որի Նորբաբելոնական թագավորության սկիզբը հաշվվում է՝ սկսած Նաբոնասարի կառավարումից, սակայն այստեղ չենք անդրադառնա այդ խնդրին:

ՊԱՐՈՒՅՐ ՄՈՒՐԱԴՅԱՆ

ԲՆԱԳՐԱԳԻՏԱԿԱՆ ԴԻՏԱՐԿՈՒՄՆԵՐ

1. «Մուրերիկ» թե՛ «Մուրերիկ»

Վիմագիր աղբյուրները հաճախ կարճառոտ են, Կեղավորելու մտահոգությամբ՝ առարկրճարգրությամբ ու անսովոր հապավումներով, բայց միշտ փաստական եւ իրապատում բովանդակությամբ: Միջնադարյան Նայասարանի քաղաքական, մշակութային եւ Կրկրեսական պարմությունը մեծապես պարավորված է վիմական Կարեգրություններին, այլապես պարմության հարածները շարավելին կլինեին, իսկ մեր ճանաչողության ասրիճանը՝ նշանակելի չավով պայմանական: Նամոզվելու համար կարելի է թերթել «Դիվան հայ վիմագրության» առաջին հարորը, որ ընդգրկում է Անի քաղաքի հայերեն վիմագրությունը: Ն. Մառի հանձնարարությամբ այն կազմել է ակադ. Ն. Օրբելին եւ իտմարեն իմբագրել, իսկ հրարարակությունը գլուխ է բերել հայագիարության այդ բնագավառի նվիրյալ սպասավոր Ս. Գ. Բարխուդարյանը (Երեւան, 1966):

Նարորի արճանագրությունների լուսանկարների աղյուսակները Կրկագրվել էին 1924 թ. Լենինգրադի ակադեմիական Կրկարանում, իսկ բնագրային շարվածքը գոհ է գնացել ջրիեղելին, ուսրի կազմողն ու իմբագիրը սրիաված են եղել հրաժարվել կցագրական նմանակության կորած Կրառճներին եւ եղած Կրիարակների վրային (երբեմն էլ առանձին լուսանկարներին) նոր ի նորո գրչանկարներ պարարասրել եւ վերճանություններ սրբագրել: Այս պարագան հաճախ դժվարություններ է հարուցել, մանավանդ առանձին Կրառպարկերներ ու Կրառկապակցություններ վերարարդրելիս: Ուսրի բնավ գարմանալի չէ, որ նորորյա հերարգրություններում առանձին Կրերմիներ կամ անուններ սրուգելիս Կրարակարճություններ ու ճշգրարումի կարար մեկնարանություններ են լինում: Մասնավորապես այդպիսին է Անիի Ս. Առաքելոց եկեղեցու գավթի արեւելյան պարի հարավային մասում, հյուսիսային իորշի երկու կողերին գրված անավարար արճանագրության գորճածած հարկային Կրերմիների հասցեագրման ինդիրը: Արճանագրության անդրանիկ վերճանությունն ու Ֆրանսերեն թարգմանությունը կարարել է Կարապետ Բասմաջյանը¹: Գրադարճության ենթարկած նրա վերճանությունն այս է. «Թվին ՉԻԵ(1276): Էլղանին:

Վասն յերկար կենդանութեան փաթշահին եւ Սա(հ)իր Դիւանին, մեր՝ Անոյ դադմաչիքս, Ննդուչախս, (որ) պարոն դարավորին որդին է, Զար(ա)ին Ուսուփս, Նուարին Գորգ եւ Բաւլէն, ապրիշմ(ա)գորճ եւ փռան գղրիկ, գայս գիր Կրվար Անոյ մուրերկերուն, Կեսար որ ուժ իր արած անիրաւ դադմաճեց, ու եղար Կրակ: Դրասարէն կէս Պ առնուին. մեր՝ վերագրեալ դադմաճիքս, վասն յերկար կենդանութեան փաթշահին, թող (ար) »:

Ա. Բասմաջյանը այս արճանագրությունը թարգմանել է Ֆրանսերեն՝ առ այդ կարարե-

1 K. Basmadjian, Les inscriptions arméniennes d'Ani, de Bagnair et de Marmachên, Paris, 1931, p. 89-90: Նախապես լույս է Կրեւել «Revue de l'Orient chrétien» հաւնդում:

լով որոշ սրբագրական աշխատանք (Մախպ-Մահիպ, դաղմաշի-դամդաջի, դապավոր-դա-
պաւոր, ապրիշմգործ-ապրիշմագործ, քվաք-քուաք, ուժ իր արած-ոյժ էր առած, դաղմա-
ճի-դամդաջի, դրասար-գրասար), երկու քերմին՝ *գորիկ* եւ *մուրեղեղեղ* անհասկանալի են
մնացել, ավելի ճիշդ առաջինը մնացել է առանց թարգմանության (gdrik), իսկ երկրորդը՝
համարեքսպում ընկալվել է հսկիչ - controleurs (?):

Արժարժվող բնագրի հաղորդումները ուշադրության է առել եւ նրանում հիշատակվող
անձանց ինքնությունը քննության ենթարկել ճանաչված պարմաբան Ն. Գ. Ժամկոչյանը²:
Սկզբնաղբյուրների լայն ընդգրկմամբ ու համադրական բացառիկ հմուտ քննությամբ նա
պարզել է Մահիպ Դիվանի եւ Անիի 1263 թ. վիմագրում ներկայացող Սահմադինի ու Քարի-
մապինի քոնիական սերունդը, առնչությունը Անիին ու հայոց մյուս բնակավայրերին, նրանց
գործունեությունն ու ժամանակագրությունը: Ն. Գ. Ժամկոչյանը հաջողությամբ վերանայում
է հիշյալ անձանց հետ կապված Դ. Ալիշանի եւ Ն. Մանանդյանի նախնական վարկածնե-
րը եւ հանգում աղբյուրներով սպուգելի եզրակացության, ապա անցնում «դամդաջի»-ների
(հարկահավաքների) ինստիտուտի քննությանը Անիում:

Մեզ զբաղեցնող 1276 թ. Ս. Առաքելոց արձանագրությունը, բնականաբար, ընդգրկված
է նաեւ Ն. Օրբելու կազմած եւ Ս. Բարխուդարյանի խմբագրած «Դիվանի...» Ա հատորում (Էջ
22, արձ. թիվ 72), սակայն, ինչպես երևում է, Կ. Բասմաջյանի վերծանությունը ճանաչելով
հանդերձ, «Դիվանի» կազմողը եւ խմբագիրը գերադասել են VIII րախտակում պայված լու-
սանկարի հիմամբ ինքնուրույն վերծանություն առաջարկել, որ է այս.

«ԹՎԻՆՆ | ՉԻԵ: | ԷԼՂԱՆԻՆ: | ՎԱՄՆ ՅԵՐԿԱՐ ԿԵՆԴԱՆՈՒԹԵԱՆ ՓԱԹՇԱՏԻՆ
ԵՒ ՍԱԽԴԻԴԻԱՆԻՆ ՄԵՔ ԱՂՆ ԴԱՂՄԱԶԻՔՍ ՆՆԴՈՒԶԱՆՍ ՊԱՐՈՆ ԴԱՏԱՎՈ-
ՐԻՆ ՈՒ ԳԻՆԷԶԱՏԻՆ | ՈՒ ՍՈՒՓԱՆ ՈՒ ԱՄՏԻՆ ԳՈՐԳ ԵՒ ԲԱՄԻՆ ԱՊՐԻՇՄԱԳՈՐԾ
ԵՒ ՓՈԱՆԳ | ՇՐԻԿ ԶԱՅՍ ԳԻՐ ՏՎԱՔ ԱՆՈ ՄՈՒՏԷՐԿԵՐՈՒՄ. ՏԵՍԱՔ ՈՐ ՈՒԺ ԷՐ
ԱՐԱՇ ԱՂՆԻՐԱՒ ԴԱՂՄԱԶԻՑ | ՈՒՆԻ (ՈՒ ՄԻ?) ԴԱՐՏԱԿ ԳՐԱՍՏԵՆ ԿԷՍ ՍՊԻՏԱԿ
ԱՆՆՈՒՐ: ՄԵՔ ՎԵՐԱԳՐԵԱՂ ԴԱՂՄԱԶԻՔՍ ՎԱՄՆ ՅԵՐԿԱՐ ԿԵՆԴԱՆՈՒԹԵԱՆ
ՓԱԹՇԱՏԻՆ ԹՈՂԱՔ...»

Մեր համոզմամբ՝ Կ. Բասմաջյանի առաջարկած վերծանությունը բառանշապ-
ման, պրոնունցիան նշանների եւ իմաստավորման առումով գերադասելի է, սակայն ներկա
դեպքում խոսքը այդ մանրամասներին չի վերաբերում, այլ արպտնագիր սրացողներին՝
մուրեղեղեղուն կամ *մուրեղեղեղուն*, որոնք ԺԳ դարում միանգամայն փարբեր գործառույթ
են ունեցել Անիում:

Տասնամյակներ առաջ այդ փարբերթեցման խնդրին անդրադարձավ անվանի վիմագ-
րագետ այժմ հանգուցյալ Ս. Ա. Ավագյանը: Նա մերժում է Կ. Բասմաջյանի *մուրեղեղեղուն*
ընթերցումը եւ հավաստի նկատում Ն. Օրբելու «Դիվանի...» *մուրեղեղեղունը*՝ առ այդ փա-
լով արձանագրության չորս փողի նոր գրչանկար եւ ասելով, թե «Բնագիրը լավ է պահ-
պանվել, եւ նրա ընդօրինակությունը դժվարություններ չի հարուցում»³: Ինչ վերաբերում է
«մուրեղեղեղ» եւ այսպիսի «մուրեղեղեղուն» քրական հոլովածուի իմաստավորմանն ու սպու-

2 Ն. Գ. Ժամկոչյան, Անի քաղաքի ԺԳ դարի երկու արձանագրության մասին, - «ՎՄ. Մոլոդովի անվան
Երեսանի պետ. համալսարանի գիտ. աշխատություններ», հ. Բ, եր., 1955, էջ 98-115:

3 Ս. Ա. Ավագյան, Վիմական արձանագրությունների բառաքնություն, եր., 1978, էջ 218-219:

գաբանությանը, վիմագրագեղը այն նույնական է համարում արաբ. *mudarak*= *ժանդարմ, դիպրակա, հսկող* բառ-եզր եւ եզրակացնում. «ըստ այդմ՝ *մուրէրիկ* պէտք է հասկանալ քաղաքի կամ շուկայի հսկիչ պաշտոնյա, ժանդարմ, ոստիկան»⁴:

Այս ընթերցումն ու նրա մեկնաբանությունը արդարացի չենք նկատում հետևյալ պատճառաբանությամբ.

1. Անիի դամղաչիները քննել են իրենց նախորդների կարարած անիրավությունը եւ *մուրէրիկներին* կամ *մուրէրիկներին* ազատել կես սալիպակ վճարելու հարկից: Եթե խոսքը *հսկիչ պաշտոնյային, ժանդարմին* կամ *ոստիկանին* վերաբերեր, ապա սրացվում է, որ կապալով հարկահավաքություն սրանձնած պաշտոնյան (դամղաչին) թողնում է մեկ այլ պաշտոնյայից գանձվելիք կես սալիպակ հարկը: Մինչդեռ շուկայի հսկիչը, ոստիկանը կամ ժանդարմը վճարովի պաշտոնյա էր, եւ հարկ կարող էր սահմանվել նրա օգտին՝ իբրեւ վարձավարություն:

2. Եթե պաշտոնյան *մուրէրիկն* է, ապա անհասկանալի է «դարպակ գրաստին կես սալիպակ ամուլին» արքահայությունը. ի՞նչ կապ ունի բեռնված կամ դարպակ գրաստը հսկողություն իրականացնող պաշտոնյայի հետ: Ուրեմն հարկ վճարողը գրաստի տերը պէտք է լինի, որպիսին է *մուրէրիկը*:

Այս կարգի միաձուլումները ամփոփ դարձան, որ փողերիս հեղինակը մարենագրական աղբյուրներում երևան բերի «մուրէրիկ» տերմինի մի քանի նոր գործածություն, այդ թվում նաեւ հին վրացերենում, եւ պաշտպանի Կ. Բասմաջյանի առաջարկած ընթերցումը⁵:

Վերջին փաթիլներին Արեւմտյան Նայասպան կարարած ուղեորություններից մեկի ժամանակ մշակութային երևելի գործիչ Զավեն Սարգսյանը եղել էր Անիում եւ մի շարք լուսանկարահանումներ կատարել: Վերադարձին ճարտարապետության թանգարանում Անիի հուշարձանների լուսանկարների ցուցադրություն կազմակերպեց: Յուզանմուշներից մեկը Ս. Առաքելոցի գավթի ճիշտ մեզ հեղաբրբրող խորշն էր ներկայացնում՝ բավական լավ պահպանված արձանագրության ամբողջական ընդգրկմամբ⁶: Վերջապէս հնարավորություն ստեղծվեց «Դիվանի» գրչանկարն ու վերձանությունը ստուգելու ըստ լուսանկարի եւ սրբագրելու այն.

«ԹՎԻՆ ՉԻԵ.

ԷԼՂԱՆԻՆ.

ՎԱՍՆ ՅԵՐԿԱՐ ԿԼԵՆԴԱՆՈՒԹԵ(ԱՆ) ՓԱ-

ԹՇԱՏԻՆ ԵՒ ՍԱԽԻՊԴԻԲԱՆԻՆ, ՄԵՔ Ա-

ՆՈ ԴԱՂՄԱՉԻՔՄ՝ ՆԼԴՈՒՉԱՄՍ, ՊԱՐ-

ՈՆ ԴԱՏԱՎՈՐԻՆ ՈՒԼ ԳԻՆԷՋԱՏԻՆ

ՈՒՍՈՒՓՄ՝, ՆՈՒԱՍԻՆ՝ ԳՈՐԳ ԵՒ ԲԱ-

ԷԼԷՆ՝ ԱՊՐԻՇՄ(Ա)ԳՈՐԾ՝ ԵՒ ՓՈՒՆԳ.

4 Անդ, էջ 221: Անիաժեշտ ենք համարում հիշեցնել, որ շուկայի հսկիչ պաշտոնյան վկայություններում այլ անուն ունի՝ *կոփիչ շուրպա, մոխրասխա*:

5 **Ս. Մ. Мурадян**, *Арабский термин Mukeri в армянских и грузинских источниках*. - «Ձերտեջ Նաջրտու-Յորոն» լեռնաշղթայի լեռնաշղթայի մասնաշրջան, Երևան, 2005, թ. 134-137.

6 Նարգարեան Զ. Սարգսյանը առաջին իսկ դիմումիս հոժարակամությամբ արձագանքեց եւ լուսանկարի այսպիսի հրապարակվող օրինակը փրամադրեց:

ԴՐԻՎՑ՝ ԶԱՅՍ ԳԻՐՎԱԿԱՔ ԱՆՈ ՄՈՒՔ-
 ԷՐԿԵՐՈՒՄՆՑ՝ ՏԵՍԱՔԻ ՈՐ ՈՒԺ ԷՐ ԱՐԱԾ Ա-
 ՆԻՐԱԿ ԴԱՂՄԱՃԵՑՈՒՄ՝ Ի ԴԱՐՏԱԿՑ ԳՐԱ-
 ՍՏԷՆ ԿԷՍ ՍՄՂ(ԻՏԱԿ)Ց ԱՌՆՈՒԻՄՆԵՐ՝ ՄԵՔ ՎԵՐԱԳՐ-
 ԵԱՆ ԴԱՂՄԱՃԻՔՍ | ՎԱՍՆ ՅԵՐԿԱՐ Կ-
 ԵՆԴԱՆՈՒԹԵ(ԱՆ)¹⁰ ՓԼԱԹՇԱՏԻՆ ԹՈՂԱԿԷՐ՝⁷:

Տարրերը քննարկում են ըստ «Դիվանի» հրատարակչի:

**«1 ու Սուփան 2 ու Ամրին 3 Բալան 4 ապրիլմագործ 5 Շրիկ 6 մուրեքերուն
 7 դաղմաճից ունի (ու մի?) 8 ի դարպակ | դարպակ 9 սպիպակ | 10 յերկարկենդա-
 նութեան»:**

Ուրեմն՝ հակառակ հանգուցյալ բարեկամիս՝ Ս. Ավագյանի արտահայտած վստա-
 հության, արձանագրության մեջ *մուրեքիկ* պաշարոնյա չունենք. միանգամայն արդարա-
 ցի է եղել Ն. Ժամկոչյանը, երբ հեկտեղ է Կ. Բասմաջյանի ընթերցմանը, բայց ոչ «հսկիչ»
 (contrôleur) բացատրությանը: «Այս բառը առաջացած պարբ է լինի,- գրում է նա,- արա-
 բերեն «մուրաբին» - «մուրաբուն» բառից, որը նշանակում է «խշապան», «ջորեպան», «իր
 գրաստը»՝ ձին, ջորին, էշը վարձով փոխող» ... Որ իսկապես մոնոթլական փոխաբերության
 ժամանակաշրջանում քաղաք մտնող բեռնված ամեն մի գրաստից հապուկ հարկ է գանձվել,
 վկայում է ԺԴ դարի նշանավոր ճանապարհորդ Բալդուինի «Դեղաբարձի»⁸:

Ըստ մեր արձանագրության՝ «կես սպիպակ» է գանձվել Անիի շրջակայքի գյուղերից
 «դարպակ» գրաստով քաղաք վարձու աշխատանքի եկողներից կամ որ նույնն է՝ գրաստը
 վարձով փոխողներից, ինչը քաղաքի դամաճիկները բռնություն են համարել և «թողել են»:

Այս ոչ մեծ արձանագիր քերտուրը միաժամանակ միջին հայերենն ու Անիի խոսված-
 քը ներկայացնող կարևոր աղբյուրներից է: Նախառակ գրչության կանոնավորությանն ու
 վայելչությանը՝ այն հարուստ է արտասանական կենդանի վավերացումներով. *Էլդան* (իլ-
 խան), *յերկար* (երկար), *փաթշահ* (փաթիշահ), *սախպ* (սահեր), *Անո* (Անոյ), *դաղմա-
 չիք* (դամաճիք), *Բալե* (Պալե), *ապրիլմագործ* (արբեշում, մեքաբա), *Դրիկ* (Դերենի-
 կի), *փաթ* (փաթ), *մուրեքիկ* (մուրեքիկաց), *ուժ էր աքած* (ճնշում էր գործադրած),
դարպակ (դարպակ), *առնուին* (առնելին), *վերագրեալ* (վերագրել) և այլն:

Այլ մանրամասնությունների մեջ չմտնելով՝ նկատենք, որ բնագրում կան ևս հնագրական
 ինքնատիպություններ. ԱՐ, ՄԱ, ՆԻ կցագրեր, Ս դիմորոշ հոդի և սպիպակ բառի սկզբնագ-
 րի կրկին ընթերցում, առանձին գրերի սրեղների և երեսների համապատասխանում և այլն:

2. «Ձեռագիր նորին ինքեան Գրիգորի Նարեկացու»

Վենետիկի Մխիթարյանց մատենադարանի «Մայր ցուցակի» Զ հատրը կազմելիս Ն.
 Սահակ վրդ. Ճեմճեմեանը Ս. Գրիգոր Նարեկացու «Մարեան ողբերգության» ձեռագրե-
 րը ներկայացնելով՝ անհրաժեշտ է նկատել առաջաբանում արդեն կազմված հայագետներին,

⁷ Լուսանկարի մեջ «Թվին ՉԻԵ. Էլդանիկ» սկիզբը չի երևում, ուստի այն վերցնում ենք նախորդ
 հրատարակումներից:

⁸ Ն. Գ. Ժամկոչյան, նշվ. աշխ., էջ 113-114:

թե «Գրիգոր Նարեկացիի «Մարեան Ողբերգություն» մեր ունեցած հնագույն օրինակը 1237 տարիէն է: Մեր միաբաններէն Ն. Յակոբոս Չամչեան, 1769 թուին, հեղափոխութեամբ եղած է ստանալու տպագիր օրինակի վրայ՝ Նարեկացիի Աղօթագրքին բնագրի տարբերակները, սակայն դիւանական նամակներէ կարելի չէ եզրակացնել թէ փափաքը կատարուած է, եւ այսօր Ս. Ղազարի մէջ չունին[ք] նման հատոր: Այս ուղղութեամբ ունինք ուրիշ վկայութիւն մը, գրուած Պոլիսէն, Ն. Արսէն Բագրատունիի գրիչով՝ որ կըսէ. «Լուայ թէ վարդապետը ոմն ի Նարեկայ վանիցն բերեալ է այս գեղեցիկը նորին ինքեան Գրիգորի Նարեկացոյ *գԱղօթագիրսն*, իբրեւ հրաշագործելով՝ նպաստ ժողովել վանացն: Պարմնցի եւ Ն. Գեորգեայ (Նիւմիւզեան). կամ եւ, կամ նա՛նկանապէս՝ եղեալ գրեցուք (25 մայիս 1833, առ Սուքիա Արքայ): Բայց որովհետեւ նոյն տարիներուն կային համայնքային խնդիրներ, դժուարին կ'ըլլայ մօտենալը Ձեռագրին, ու Ն. Բագրատունի այս առնչութեամբ կը գրէ Արքեպիսկոպոսին թէ Աստուածաշունչի տպագրութեան համար կը փափաքի ձեռք բերել Ձեռագիր Աստուածաշունչ մը, բայց յաջողելու համար կը խնդրէ Արքեպիսկոպոսին հրամանը. «Կամէի գիտել թէ հա[ւ]նիցի՞ք արդեօք մօտ եւ ել առնել մեզ երբեմն առ բարեբարոյս ոմանս ի վարդապետաց եւ յամիրայից Նայոց. յայնժամ թերեւ յաջողեսցի ինչ, որպէս եւ փեսային Նարեկեան ինքնագիր Աղօթամարտոյն, որ երկիւղածութեան աղագաւ չաջողեաց մինչեւ ցայժմ» (10 Յուլիս 1833): Յաջորդաբար լուծին է այս ուղղութեամբ»⁹:

Այս համառօտ վկայություններում բազմաթիվ առեղծելի իրողություններ կան, որոնց, ինչպէս երևում է, Մխիթարյան երախտաշատ հայրերը Ն. Յակոբոս Չամչեանից (1769 թ.) մինչեւ Ն. Արսէն Բագրատունի (1833 թ.) եւ Ն. Սահակ Դեմճեմյան (1996 թ.) չեն հաջողել հանգամանորէն տեղեկանալ: Բայց որ նրանք լիովին գիտակցել են Նարեկացու ինքնագրի գոյության բացառիկ նշանակությունը հայագիտության համար՝ ակնհայտորէն պարզ է թեկուզ այն փաստից, որ հետեւել են պոստահայ միջավայրում շրջանառող լուրերին եւ այդ մասին տեղեկացրել արքեպիսկոպոսին ու «առ բարեբարոյս» (իմա՝ շահեկան առիթներով) հայ ուղղափառ վարդապետներին ու ամիրաներին մօտ «եւ ու մօտ առնելու» արարողություն խնդրել:

Մինչ բուն խնդրին անցնելը, ասեմք, որ «Յուցակի» համաձայն Մխիթարյան մարենադարանն ունի Գրիգոր Նարեկացու երկերի 32 միավոր («Յուցակի» 499 էջից մինչեւ 606 էջը, ըստ համարակալումի՝ 1029-ից 1061 ձեռագրերը), որոնց մեջ հնագույն օրինակը գրված է 1237 թ. Սկևռայում եւ հավաքածո է մուտք գործել 1963-ին Փարիզից՝ իբրեւ նվեր Ժակ Մաթևոսյանից (նկարագրությունը տես «Յուցակ», ձեռ. N 1029, էջ 499-508): Նախորդը գրված է 1299 թ. եւ հավաքածո է մուծվել 1791 թ. առաջ, բայց «Մարեան...» չի բովանդակում¹⁰:

Այժմ անցնենք արծարծված խնդիրների լուծմանը.

1. «Մեր միաբաններէն Ն. Յակոբոս Չամչեան, 1769 թուին, հեղափոխութեամբ եղած է ստանալու տպագիր օրինակի վրայ՝ Նարեկացիի Աղօթագրքին բնագրի տարբերակները...»:

Վարսահաբար Կ. Պոլսում պաշտօնավարող Ն. Ն. Չամչեանը պոստահայ գրագետներէ-

9 «Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց մարենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ», հատոր 2, Պարմագիրք Նայոց – Կանոնագիրք – Գրիգոր Նարեկացի – Ներսէս Շնորհալի – Ներսէս Լամբրոնացի – Աղօթագիրք: Յօրինեց Ն. Սահակ վրդ. Դեմճեմյան, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1996, էջ ԱԲ:

10 Տե՛ս անդ, սյունակ 507-512:

րի միջավայրում շրջանառող լուրերից տեղեկացել է, որ Գասպար ամիրա Մուրադյանը նախաձեռնել է Կրուց անապարի առաջնորդ Կարապետ վարդապետին հասցեագրված թուղթ է ուղարկել՝ «զի առաքեսցէ զոմն հանճարեղ յերկիրն Մոկաց՝ առ ի գրանել զձեռագիրն երանելոյն Գրիգորին Նարեկացոյն, եւ անորի սրբագրեալ զՆարեկն սուրբ յղիցէ մեզ»¹¹: Այդ «ոմն հանճարեղ»-ը եղել է Կրուցի միաբան Նակոր վարդապետը, որը «արագ արշամամբ Մոկս է» հասել, գրել Քավոթյանց վանքում պահվող «լուսածրար քուփը» եւ որովհետեւ «ծիր յիշարակի» չի ունեցել, թե վստահաբար Նարեկացու ինքնագիրն է, ապավինել է ձեռագրի գործած հրաշքին, զգաստությամբ ձեռնամուխ է եղել նրա համեմատությանը իր ունեցած քապարի հետ եւ «զաւելորդ պարապապար կէտիք պնդեցի եւ գթերիսն լուսանցսն ծիրաձիգ նշանաւ արձան կացուցի», այսինքն՝ ընդմիջարկումները շրջակեպերի մեջ է առել, իսկ ինչ պակաս է եղել քապարի օրինակում՝ արձանագրել է լուսանցում¹²: Նակոր վարդապետի այս աշխատանքի լուրն է, որ մահերեսի Գրիգոր ամիրայի սրացած ձեռագրական նյութերի հետ հասել է Կ. Պոլիս ճիշդ նույն 1769 թվականին եւ «ի լոյս» հայտնի դարձել Ն. Չամչյանին: Ինչպես երևում է, նյութերին ծանոթացած «ոմանք բանիքուն անձինք» մինչեւ 1774 թ. «Գիրք աղօթիցի» հրատարակությունը չեն կամեցել Մխիթարյան հայերի հետ կիսել Ս. Գրիգոր Նարեկացու «լուսառ բանքի» ինքնագրի հայտնաբերման ուրախությունը:

2. *«Լուսայ թէ վարդապետ ոմն ի Նարեկայ վանիցն քերեալ է այսր զՁեռագիրն ուրիսն ինքեան Գրիգորի Նարեկացոյ զԱղօթագիրսն, իբրեւ հրաշագործելով՝ նպաստ ժողովել վանացն»:*

Շատ գարմանալի է, որ Ն. Արսեն Բագրապունին՝ Մխիթարյան խոշորագույն հայագետներից մեկը, «Աղօթագրքի» 1774 թ. հրատարակության ծանոթ չէ մինչեւ նամակի գրության փառին՝ 1833 թ., այլապես նրա առաջաբանից ու ծանոթագրություններից կտեղեկանար, թե ով է այդ «վարդապետ ոմնը» եւ ինչ է կատարել: Որ իրոք այդպես է, երևում է ոչ միայն «լուսայ»-ից, այլ նաև նախադասության ավարտամասից՝ «իբրեւ հրաշագործելով՝ նպաստ ժողովել վանացն»: Սա Նակոր վարդապետի նամակի այն դրվագի արձագանքն է, ուր իր աչքերի փեսածին չհավաքացող վարդապետը ձեռագրաբույր փանում է «ի փուն թախծողին», որի անդամալույծ դուստրը հրաշքով ուրբի է կանգնում եւ «բան ի լեզուին» դառնում: Ն. Արսեն Բագրապունու լսած հրաշագործության դրվագը այսպեղից է քաղված, իսկ դրանով «նպաստ ժողովել վանացն» արտահայտությունը կաթողիկե հոր յուրովսան մեկնաբանությունն է:

3. *«Մեր միաբաններէն Ն. Յակոբոս Չամչեան, 1769 թուին, հեղամուր եղած է սրանալու քապար օրինակի վրայ՝ Նարեկացիի Աղօթագրքին բնագրի քարե-րակները...»:*

«Նարեկի» 1774 թ. հրատարակության «Բան առ բարեմիս ընթերցող մարենիս»՝ առաջաբանից, Նակոր վարդապետի «Առ երջանիկ տէրդ իմ եւ հայր Կարապետ մաքրագան վարդապետը» թղթից անցուղարձին ժամանակակից ու մասնակից, Իսկյուրարի Ս. Խաչ

11 ՄՄ ձեռ. թ. 5037, էջ 162թ.:

12 Այս առաքելության եւ կատարված աշխատանքին վերաբերող բոլոր աղբյուրների հավաքական հավելվածային հրատարակության մասին փնտռելով «Նարեկի» հեղինակային ինքնագիրը եւ անդրանիկ գիտական հրատարակությունը՝ աշխատության վերջում (**Պարոյր Մուրադեան**, Կովկասեան մշակութային աշխարհը եւ Նայաստանը, պրակ Ա, Եր., 2008, էջ 260-289):

եկեղեցու սարկավագ Մարտիրոս վարժապետի վկայություններից¹³ կարելի է հստակ պարկերացում կազմել Նարեկացու նորահայր հնագույն ձեռագրերի ընթերցումները գրառելու եղանակի մասին: Նակոր վարդապետը ոչ թե ամբողջությամբ ընդօրինակել - արագրել է այդ ձեռագրերը, այլ դրանք համեմատել է «Աղօթագրքի» (իմա՝ «Նարեկի» նախորդ հրապարակություններից մեկի) հետ և լուսանցներում արագացրել փոփոխությունները, ինչպես այսօր սովորաբար մենք ենք անում: Նամոզվելու համար, որ բնագրեր համեմատելու այդ եղանակը նոր ժամանակների հայրնագործություն չէ՝ կարելի է վստահանալ նույն Ն. Արսեն Բագրատունու օրինակով: Նա 1824 թ. Փարիզ էր մեկնել «յարկապես 1254 թ. Ագաթանգեղոսի ձեռագրի փոփոխությունները սրանալու համար, ինչը որ կարարած է «նշանակելով փրագիր օրինակի մը վրայ»¹⁴:

4. Մեր օրերում դժվար հասկանալի պիտի երևա Ն. Արսեն Բագրատունու դիմումը Աբբահայր Սուքիաս արքեպս. Սոմայանին (1824-1846) *«հառանդիք արդեօք մուտ ևս ել առնել մեզ երբեմն առ բարեբարոյս ոմանս ի վարդապետաց և յամիրայից Նայոց. յայնժամ թերեւս յաջողեսցի ինչ որպէս ևս տեսութիւն Նարեկեան ինքնագիր Աղօթանապոյցին...»*:

Պարկերացնելու համար, թե ինչ հանդուգն խնդրանք է այս, կարելի է դիմել ԺԸ դարի երկրորդ կեսին Կ. Պոլսում հայ լուսավորչական և կաթողիկե համայնքների միջև փոքր դավանական կացությանը, երբ Զաքարիա պարթևարք Կաթվանցին «հռովմէական հայոց» հեղինակություններին արքունիքի ձեռքով թիպարարության դատապարտել փվեց, իսկ վերջիններս գերմանացիների առաջ պարթևարքին ամբաստանելով՝ պաշտոնից հեռացնել փվեցին նրան¹⁵:

5. Կպուցի միաբան Նակոր վարդապետը «օղաչու բանին»՝ Կարապետ վարդապետին, անցնելով «սասկաձիգ լեռնասարան փապարս կորդ կորդաց սարսռարես դժնեայ բարկուրեաց սոր ի սոր սահուր խոշոր ռահիւ» հասնում է Մոկս և «ի խորս խուզեալ ի հարուստ պարմութեանց յաւանդութենէ նախնեա ի երկարկեն հաւուց» հարցովործ անելով գրնում է Նարեկացու «լուսածրար» ձեռագիրը, որի հիմամբ հայոց փրագիր գրականության մեջ առաջին անգամ կազմված է այսօր «քննական» կոչվող բնագիր, որ կրում է 1774 թվականը: Թե ուրիշ ինչ երախտիքներ է ժառանգել հաջորդ սերունդներին Նակոր վարդապետը՝ չգիտենք: Ժամանակակիցները, սակայն, արձանագրում են, որ «այս փեր Յակոր վարդապետ գկնի քանի ինչ ամաց ի վկայութիւն ճշմարտութեան սուրբ հաւաքոցս, դառն փանջանօք և սրախողխող կտրանօք ի Տիգրանակերտ նահապակեալ կարարի և երկնային ճառագայթաւեր լուսոյ ի վերայ սուրբ մարմնոյն իջմամբ փառատրիւ նորին՝ յանհաւարից ագամ քարոզի: Որոյ յիշարակն օրհնութեամբ եղիցի ևս աղօթիւք նորին փերն ամենախնամ մեզ ողորմեսցի»:

Թե սպուգապես երբ է փռելի ունեցել «Նարեկի» ինքնագիրը հայրնաբերողի նահապարկությունը, չգիտենք: Սակայն պարզ է, թե «կտրանօք ի Տիգրանակերտ» մահը եղել է

13 Նրանք բոլորը ներկայացված են մեր վերոնշյալ հոդվածի հավելվածներում, էջ 271-289:

14 Վենետիկի Մխիթարյան մատենադարանի ձեռ. 2422, փեն «Ցուցակ...», Զ, էջ ԺԶ:

15 Ճիշդ այս դրվագով է սկսվում Ավերիս Բերբերյանի «Պարմություն Նայոց»-ը (փեն Բ հրապարակություն, Մ. Էջմիածին, 2009, էջ 33-35):

1807 թվականից առաջ, քանի որ այդ մասին խոսվում է «Գիրք աղօթից»-ի 1807 թվականի հրապարակության վերջում (էջ 501): «Նայոց նոր վկաների» երկհարորդակում Նակոր վարդապետը, ցավոք, վկայաբանություն չունի:

6. Մերօրյա նարեկագրերը վերոհիշյալ իրողություններին կարող էին վերահասու լինել՝ հանգամանորեն ծանոթանալով «Գիրք աղօթիցի» 1774 թ. հրապարակության առաջաբանին ու բուն «Մարեանի» բնագրի ընթերցումները ուշադրության առնելով: Նամաձայնվենք, թե այդ մեկը կամ մյուսը վրիպել է ուշադրությունից, ինչո՞ւ լռության մատուցել հանգուցյալ դուկը. Շուշանիկ Նազարյանի «Գրիգոր Նարեկացու «Մարեան ողբերգության երկի ինքնագրի հարցի մասին» հարցադրում կարարող հոդվածը¹⁶: Կարծում եմ՝ այս դեպքում գրելիք բացարձակություններից մեկն այն է, թե 61 ձեռագրերի համեմատությամբ 1985 թ. կազմված բնագիրը սպառում է բնագրական վերականգնումների հնարավորությունը: Դրան մոդոլ հիմնավորումներից մյուսը այդ նույն հրապարակության մեջ նախորդ հնարիսկ պայագրություններին պրված ընդհանրացող գնահատականն է, ըստ որի «պայագիրները հիմնականում ոչ թե բնագրային նոր պարբերություններ են ի հայտ բերում, այլ գլխավորապես, պայագրական վրիպակներ»¹⁷: Աշխարասիրողները ուշացումով նկատել են այս եզրակացության խստությունը և արձանագրել, թե «1774 թ. հրապարակությունը բնագրագիրական նվաճում էր, թերևս ամենակարարալը հայ մարենագրության հուշարձանների հին պայագիրների մեջ»¹⁸: Ինչպես երևում է, վեց տասնյակ ձեռագիր համեմատյալ հանգուցյալ աշխարասիրողները այլևս ժամանակ չեն ունեցել ըստ ամենայնի համեմատության առնելու մեզ զբաղեցնող հնարիսկ կամ եթե իսկ արել են այդ աշխատանքը՝ ափսոսացել են իրենց պրնաջան աշխատանքի արդյունքը գեթ մասամբ կասկածի ենթարկել:

Տիկին Շ. Նազարյանի հնչեցրած կոչը կարարվել էր 1985 թ. հրապարակությունից երկու տարի ուշացումով և բնագրի վերլուծության վրա չէր կառուցված:

7. Անթիլիասի 2003 թ. «Նազարամեակի հրապարակությունը» ձեռագրերի աշխարհ ջմբավ, գոհացավ հիմնականում Արար. արք. Թրթոյանի 1986 թ. հրապարակությունը խմբագրելով, նկարի առնելով նաև Երևանի 1985 թ. պայագրությունը: Նազարամյակից հետո ևս եղան ոչ քիչ հրապարակություններ, այդ թվում և բոլորովին վերջերս «Մարենագիրք Նայոց» շարքով լույս տեսած ԺԲ հատորը (Անթիլիաս, 2008): Նատորը կազմող դուկը. Ն. Թամրազյանը գիրք Նակոր վարդապետի առաքելության ու կարարած աշխատանքի մասին, չի մերժում, որ «Մոկաց գաւառում նա յայտնաբերել և ընդօրինակել է Գրիգոր Նարեկացու ինքնագիր Մարեանը և 1769 թուականին առաքել «Մարեանի» նոր հրապարակության նախաձեռնողին»¹⁹, բայց գերադասում է հարցը ջմանավորեցնել²⁰ և մեկ անգամ ևս վերահրապարակել Պ. Խաչատրյանի և Ա. Ղազինյանի կազմած բնագիրը՝ իր ողջ ձեռագրացանկով ու տողատարակի այլընթերցումներով:

8. Իհարկե, «Մարեան ողբերգութեան» ձեռագրական հիմք ունեցող ոչ մի հրապարա-

16 «Պարմա-բանասիրական հանդես», 1987, թիվ 4, էջ 104-112:

17 **Գրիգոր Նարեկացի**, Մարեան ողբերգութեան, աշխարասիրութեամբ Պ. Մ. Խաչատրյանի և Ա. Ս. Ղազինյանի, Եր., 1985, էջ 224-225:

18 Անդ, էջ 205:

19 «Մարենագիրք Նայոց», ԺԲ հատոր, Ժ դար, Գրիգոր Նարեկացի, Անթիլիաս-Լիբանան, 2008, էջ 24-25:

20 Ուստի զանց է առնում այդ մասին խոսող հրապարակումները:

կություն շրջանցելի չէ, առավել ևս 61 ձեռագրի ընթերցումներ ամփոփող գիտական հրապարակությունը: Բայց չմոռանանք, որ ուզածդ քանակի ընդօրինակություններ ինքնագիր փոխարինել չեն կարող. նրանք արպագություն են հուշարձանի ընկալման ու գնահատության հանգրվանները հեղազա դարերում, իսկ ինքնագիրը հեղինակի կամքի ու կարողության չմիջամտված պարտն է, մինչդեռ եթե խոսքը վերաբերում է Նարեկացու անկրկնելի անհապականությանը, ապա ինքնագիր ձեռագիրը «ինքեան Նարեկացին» է, Ն. Գաբրիել Ավերիբյանի գնահատմամբ «գործ արդարեւ, որում գուգահաւասար չէւ եւս գրեալ յայլ ազգս՝ պանծայ բարձր ի գլուխ...»: Քանի դեռ չի ապացուցված, թե «Նարեկի» 1774 թվականի հրապարակությունը ուշ շրջանի միջամտություններ ունի, իսկ նրա հետ կապված վկայությունները հերյուրված են, մենք պարտավոր ենք նախապարվությունը տալ Նարեկացուն և ոչ միջնադարյան գրիչներին ու ստացողներին:

Նակված ենք մտածելու, թե ի տարբերություն Մխիթարյան մյուս հայրերի, Ն. Գաբրիել Ավերիբյանը 1801-ին ծանոթ պիտի լիներ Ա. Պոլսո 1774 թ. հրապարակությանը²¹: «Առ ի գիտ հարագար իմաստից գրոց,- գրում է նա,- հարագարություն բնագրին է առաջին խնդրելի. նմին իրի ի լուծումն առնումք զբնագիր մարենիս ըստ օրինակին, որ *ի բազմապատիկ սխալմանց սրբեալ տպագրեցաւ ի Կոստանդնուպոլիս եւ ի մէնջ*»²²:

21 «Նարեկ աղօթից», Վենետիկ, 1801, էջ ԷԳ:

22 Անդ, էջ ԺԳ: Նույնը նաեւ 1827 թ. առաջաբանում, էջ Ժ:

ԳԷՈՐԳ ՎՐԴ. ՉՈՐԷՔՉԵԱՆԻ ՔԱՐՈՋԳԻՐՔԸ

Եկեղեցու կեանքում կարևորագույն պեղ ունի քարոզխօսությունը, եւ հոգևորականի, Եկեղեցու սպասաւորի, հեղինակությունը մեծապէս կախուած է նրա քարոզների որակից: Քահանան կոչուած է առաջնորդելու իր հօպը, ուղղորդելու մարդկանց գործողութիւնները հանրային ասպարէզում, միխթարելու ծանր կացութեան մէջ յայտնուած հաւաքացեալին:

Բաւական երկար ժամանակ հովուելով Նոր Նախիջեւանում՝ Գեորգ վ. Չորէքեանը իր համաքաղաքացիների շրջանում վաստակել էր մեծ հեղինակութիւն ոչ միայն եկեղեցական-կրթական, մշակութային արդիւնաւէր գործունէութեամբ, այլեւ խորիմաստ ու քաւաւորիչ, ազդու քարոզներով, որովհետեւ ինչպէս ինքն էր ասում՝ «Նոգևորականի պարտքն ու կոչումն է կեանքում ճշմարտութիւն որոնողին խորհրդատու, բարեկամ եւ ուղեցոյց լինել»¹: Այս ելակէտից Նոր Նախիջեւանի առաջնորդական վոխանորդը քարոզել է հաւաքացեալ ժողովրդին, նպատակը՝ «որ աւերարանական ճշմարտութիւններ որոնողները, ինչպէս նաեւ կեանքում յուսախաբեալները միխթարութիւն եւ նեցուկ գտնեն այնպեղ»:

1913-1916 թթ. կարդացած այս քարոզները հասկանալի ու սրբամօտ են եղել ունկնդրին, համոզութիւնն է եղել յաջողութեան գրաւականը: Եւ Նայր Գեորգի լծակից ընկերները ցանկացել են պապգրուած քննել դրանք, համոզուած, որ գիրքն իբրեւ ուղեցոյց ունենալով ձեռքի քակ՝ իրենք եւս կկարողանան աւերարանական խօսքն ու խրատը մարչելի ձեւի մէջ մատուցել հաւաքացեալներին:

Գրքի հրատարակութիւնը հնարաւոր դարձաւ փոքր-ինչ աւելի ուշ, նախաձեռնութեամբ Գեորգ Ե. Կաթողիկոսի, «որ միշտ գերադաս է համարել աւերարանական կենդանի խօսքը մեռած ծէսերից ու արարողութիւններից» (Գ): Այս հանգամանքով ընդգծում են քարոզի կարևորութիւնը եւ քարոզչի պարասխանաբար վերաբերմունքը, որակեալ քարոզը եկեղեցական արարողութեան երկրորդական քարքը չէ, այլ, ընդհակառակն, առաւել ազդեցիկ, նպատակային մի մասն է:

Քարոզները գրքում դասաւորուած են ըստ քօնների հերթականութեան եւ նուիրում են քունալ քօնի խորհրդին, անպայման ժամանակի հրաքալ խնդիրների բացայայտումով: Դրանցից առաջին երկուսը («Մեր նշանաքանը», կարդացած 1915 թ. եւ «Յոյս»՝ 1916-ին) վերաբերում են Ամանորին:

1915-ի Նոր քարուայ գիշերը, ասում է քարոզիչ Նայրը, սովորական ուրախ հնչերանգից գուրկ էր, խորհրդաւոր էր ու քիտուր: Առաջին աշխարհամարքի աւերածութիւններն ու մարդկային վարքի բիրտ դրսեւորումները ամեն օր ռազամաղաշքից բերում էին սահմնեցուցիչ լուրեր, եւ այդ թռիւրդի մէջ ամենից աւելի ծանր էր հայրենի ժողովրդի կացութիւնը.

1 «Քարոզգիրք», Կազմեց Գեորգ եպիսկոպոս, Ս. Էջմիածին, 1917:

«մեծ փերությունների» պահած վարագոյրի երեսում թուրք ազգայնականությունը իր համար հայրենիք էր սրբազանում կարմիր նախճիրի ու սպիտակ ջարդի նպատակային և հապշտակ կիրառումով: Աչքի առաջ ունենալով այս հանգամանքը, բարոյիչը հարեւանցի ուրուագծում է հայ ժողովրդի յարկապէս ուշ-միջնադարեան պարմութեան ծանր դրուագները՝ նմանեցնելով իրեն ժամանակակից անցքերին: «...Անցեալ փարի,- ասում է նա,- հազիւ սկսեցինք խաղաղ բուրժուական աշխարհը դպրոցական գործունէութեան շրջանում, որ մեր երկրին և մեր շրջապատին միայն բարիք կարող էր բերել՝ և անա քաճկական կարադի հրոսակախմբերը եկան հայ ժողովրդին փնտրեալէս քայքայելու, նրա արիւնը խմելու և՛ եթէ հնար լինի, աշխարհի երեսից հայի անուրը խալառ ջնջելու ծրագրով» (6):

Այս պարագային ի՞նչ նշանաբան պիտի ունենանք մենք,- հարցնում է հեղինակը և պատասխանում,- մեր նշանաբանը պիտի լինի «**մաքառող**» Յիսուս, որ մարդկային սրբությունը անարգող դպիրներին ու իշխաններին խարազանեց: **Վեհանձն** ու **արհամարհող** Յիսուս, որի մի հայեացքը սպանեց ճշմարտությունը հեզնող Ղիդարոսին և սարսուռ բերաւ նրա վրայ ու սրիպեց բացագանչել՝ «քաւեալ եմ յարենէ արդարոյն» (Մարթ. ԻԷ. 24):

Վերջապէս, հանապազ աշխարհող և փրկող Յիսուս, «որի անհանգստությունը ուրիշների հոգու հանգստությունն էր, որի խօսքն ու գործը՝ շրջապատի փրկությունն էր» (9): Քարոզը եզրափակում է հաւաքով, որ «երբ մեր նշանաբանը լինի մաքառող, վեհանձն ու միշտ աշխարհող և փրկող Յիսուս՝ ...մեր արեւի շողը կպարտէ մեր ճամբի մշուշը, և մենք կբեւնենք վերնում»՝ կապուրակ երկինք, մեր առաջը՝ կանաչ դաշտ. մեր հոգին կ'հրճուի, մեր քայլերը հասարակ ու արագ կընթանան և կառաջնորդեն մեզ մեր փնտրելի նաւահանգիստը»:

Ամանորեան բարոզը կարծես սրա շարունակությունն է, որ բնաբան ունի Եսայի Խ. 4: Նայ իրականությունը փխտը խորհրդածություններ է թելադրում. ժողովուրդը միամիտօրէն հաւատարացել է քաղաքակիրթ Երուսալի արդարամիտութեանը և հիասթափուել: «Մարդասեր ձեռացող այդ եսասէր Երուսալի դիւանագիտական նախն ապաւինած ու աչքերն անձնական շահի փառոսին ուղղած՝ մեզ յեւր մղեց ու մեր դահիճների գիրկը ներեց, անպարբեր դիպելով, թէ ինչպէս ենք իւնդղում արեւան ու արտասուքի յորձանքի մէջ» (11-12): Սրան յաջորդում է ճարտասանական հարցը՝ առաջին անգամն է, «որ քարսիրտ մարդիկ փշէ պսակ են դնում հայ նահապտակ ժողովրդի գլխին»: Մինչդեռ Նա, որ դաշտում ցրուած չոր ոսկորներին կենդանութիւն փութեց, հնչեցնում է իր մխիթարիչ ձայնը, «Նա այսօր էլ Մասիսի գլխին կանգնած և իւր բազուկները քարածած պահպանում է հայ երկիրը, օրհնում հայ ազգը և պարտասը է իւր շունչը փչել ու նահապտակ հայ ժողովրդի չոր ոսկորներին կենդանութիւն շնորհել՝ եթէ նա ականջ դնէ Փրկչի յուսաբու և մխիթարիչ ձայնին ու հաւաքով ներշնչուած՝ անդու աշխարհ» (12): Ուրմեն, անհրաժեշտ է, ինչպէս Խրիմեան Նայրիկն էր ասում, աշխարհէլ համառ ու անվկանդ:

Եւ Չորէքեանը «ռուսահայ եղբայրներին» յիշեցնում է այն պատասխանաբանությունը, որ ծառացած է ազգի առջև. անհրաժեշտ է համախմբել ոյժերը, ձեռք պարզել միմեանց և անդադրում աշխարհէլ, «վերածննդու՝ ինչ որ կորցրել ենք, վերաշինելու՝ ինչ որ աւերել են: Ամօթ և նախարարին կլինի մեզ,- ասում է բարոյիչը,- եթէ մեր քաճկահայ եղբայրների հոգեվարքին ակնապրես լինենք և չզգանք որ նրա արեւան հեւր մեր իսկ արիւնն է կաթիլ կա-

թիվ ծորում» (13): Եւ պէտք չէ «աշխարհի մեծերի մօտ հանգիստ ու փառք» որոնել, պէտք է ապաւինել սեփական ոյժերին «ի ներքուստ զօրանալ, հոգով եւ իմաստութեամբ զարգանալ եւ հաւարալ, որ այդ շնորհաց լուսով առկայծող պարտոյցը երբեք չի շիջանի» (անդ): Անհրաժեշտ է, ուրեմն, հաւարալ ազգային գոյութեան շարունակականութեանը եւ «յուսով ու հաւարով զօրացած»՝ եղբայրութեան ձեռք մեկնել աղետալ հայրենակիցներին:

Յաջորդ՝ ծննդեան փօների առթիւ արտասանած երկու քարոզների մէջ նոյն մտահոգութիւններն ու նոյն յորդորներն ենք տեսնում, որ նաեւ ժամանակի հայ կեանքի պահանջն ու թելադրանքն է: Կարդանք 1915 թ. «Խաղաղութեան աւերիքն ու արդի կեանքը» քարոզի վերջընթեր պարբերութիւնը. «Եկէք, եղբայրներ ու քոյրեր, միանանք եւ միասին հնչեցնենք մեր ձայնը. անհատի ձայնը մարում է խռովարար եւ աղմկայոյզ աշխարհի մէջ. խաղաղութիւն սիրող բոլոր սրտերից պէտք է խաղաղութեան աղօթք վերառաքել Բարձրեալին... Սակայն աղօթքը միայն բաւական չէ. նա արտաքին օգնութիւն է. պէտք է նաեւ ներքին աշխատանք: Եկէ՛ք ուրեմն, եղբայրներ, զօրացնենք մեր կամքը եւ աշխատենք, որ Յիսուս ծնուի ոչ միայն մեզ համար, այլ մեր մէջ, որ մեր սրտերը մտորք դառնան, ուր ծնուի աստուածային կեանք, եւ նորածին կեանքը իւր սիրոյ ջերմութեամբ հալեցնէ սրտերի ետականութեան սառոյցը» (24):

1914 թ. կարդացում «Անցեալն ու ներկան» քարոզը նուիրում է Վարդանանց փօնին: Նահապարակների հայրենասիրութեան դրուարումից յետոյ հեղինակն անցնում է իր ժամանակին ու ժամանակակիցներին, նկատելով, թէ նահապարակ է հայ դպրոցը, նահապարակ է հայ ընտանիքը, որ հեռանում են ազգային աւանդութիւններից ու սովորոյթներից, առանց որոնց անկարող է ապրել որեւէ ազգ, մանաւանդ՝ փոքրաթիւ:

Սա ամբողջապէս կապել օտար իշխանութիւնների ձուլման քաղաքականութեան հետ՝ կնշանակէր չքմեղանալ, աչք փակել սեփական անդարբերութեան ու անհոգութեան, անհոգի վերաբերմունքի հանդէպ: Առաջինի մասին բարձրաձայնելն անիմաստ հանդգնութիւն էր փոխալ պարագային, եւ քննադատութեան սլաքն ուղղում է ազգի ներքին՝ հոգեմտաւոր կեանքին: Մտահոգիչ այս վիճակը միայն Նոր Նախիջևանին կամ ռուսաստանեան միւս գաղութներին չէր վերաբերում անշուշտ: Այդպիսի պայմաններում կորչում է ազգային դէմքը, ինքնութիւնը, նահապարակում է ազգը:

«Մի՞թէ նահապարակ չես դու, հայ անուշիկ լեզու,- ասում է հայր սուրբը,- շատ ընտանիքներից հալածում եւ վարարում մայրենի բարբառ... Մէկին արելի ես, որովհետեւ անիծեալ մամոնայ ձեռք բերելու չես նպաստում, միւսին, որովհետեւ քարվածուի լեզուն այլ է, երբորդին՝ որովհետեւ մեղկ է եւ ծոյլ» (35): Ծուրութեան ու անդարբերութեան պարճառով աստիճանաբար կորչում է ազգային ինքնագիտակցութիւնը, կորչում է անձնութեան ոգին, «քանի որ յարմարութիւնների գերի, ոսկու սպասաւոր արդի հայը իւր բոլոր խաւերով՝ փախչում է հայ գրականութիւնից եւ հայ դպրոցից՝ հայ ոգու երկու ջերմոցներից... Նայ դպրոցը յաճախում է միայն հայ աղքատը, այն էլ աղքատութիւնից սրիպում» (35):

Մինչդեռ կեանքի ու մանուսնոյ փառքի ուղին բոլորովին այլ է, եւ քարոզիչը կոչ է անում. «Եկէ՛ք, եղբայրներ, գլուխ խոնարհենք մեր նախնեաց հերոս սրտի եւ անձնուէր ոգու առաջ, թող նոցա հոգիները բարեխօս լինեն Բարձրեալի առաջ զօրացնելու մեր կամքը՝ դէ-

պի ազնիւր, դէպի վեհը, դէպի յաւիտենականը» (36): Նկատենք, որ հայ եկեղեցական մա-
սնականության մէջ, բացառիկ երևոյթ էր նահապարակների բարեխօսութիւնը: Վարդանանց
սօսին նուիրում այս եւ միւս՝ «Մարդկային հոգու ելեւեջներ» (1916 թ.) քարոզը, նուիրում
են հայապահպանութեան խնդրին, պահանջում են հաւարարիմ մնալ մեր պապերի ուխ-
տին, կրօնին ու եկեղեցուն, չբարարարուել այդքանով, «եւ եթէ հարկ լինի՝ նահապարակուել»
(38):

Տայրենի արժէքներից հեռանալը նորանոր նահանջների, աղէպների հետեանք ու
պարծառ է միաժամանակ: Գեորգ Չորէքեանը իր քարոզների մէջ պեղում է մարդկային
հոգին, թափանցում նրա գաղափարաւորները, ցոյց տալիս մանր կրքերի, ծուրութեան եւ միւս
արարների պարծառած վնասները եւ սթափութեան կոչ է անում ունկնդիրներին՝ ապաշ-
խարդ եղբայրներին ու քոյրերին՝ զարթնել թմրութիւնից, լծուել սրեղծագործ աշխատան-
քի, սրբերն ու զգացմունքներն ուղղել դէպի Արարիչը, «Որովհետեւ աշխատանքն ու Աստու-
ծոյ կամքի հպարակութիւնն է միայն աշխարհի եւ մարդու կարարելութեան ճանապար-
հը» (46): Քարոզների համար, ուրեմն, հանկերգի հանգամանք ունի աւանդապահութեան,
անդու աշխատելու, նուիրումով գործելու կոչը. գործն է, որ գնահատելի է մարդու մէջ: Եւ
ամեն մարդ ինքն իր խղճի առաջ մշտապէս հաշուարու պիտի լինի արածի ու չարածի հա-
մար:

Ժամանակ առ ժամանակ Չորէքեանն անդադարձել է առաջին աշխարհամարտի
ծանր պարակներին եւ իր մարտագոյններին ու վշտին հաղորդակից դարձրել ունկնդ-
րին, հաւար ներշնչել նրան, որ վաղ թէ ուշ կողողուն մարդկային ձեռքի ձախող գործերը:
1915 թ. ապրիլ 30-ի քարոզը տալիս է այս խօսքի լաւագոյն ապացոյցներից մէկը: «Աշխարհ
թողաց Վասպուրականի աւերի, կրակի, կոտորածի գոյժից,՝ արձանագրում է նա,՝ Վանի
գեղեցիկ այգեստանները մոխիր դարձան, շրջակայ գիւղերը գեղին հաւասարեցան, խեղճ
կանայք եւ երեխայք կրակի մէջ խորովեցան, երիտասարդների արեամբ երկիրը յագեցաւ, եւ
արիւնը լճացաւ: Այդ վայրերում ծաղիկներ կրուսեն, որոնք կրողքեն Արարչին՝ կարարո-
ւած անարդարութեան դէմ... Այդ երկիրը անլծքի վայր կդառնայ օտարի համար, նա մե՛զ է
պարկանում եւ մե՛զ էլ կպարկանի, եթէ մենք մեր անձնութեամբ եւ աշխատանքով մեր
պապերի ժառանգութիւնը պաշտպանենք» (112): Նրա անսասան հաւարը փոխանցում է
ունկնդիր հաւարացեալին՝ նպաստելով ըմբռնելու հայի ճակարագիրը, սիրելով մեր հայ-
րենիքը, ազգակիցներին, ամեն օր մարտնչելու ու պայքարելով՝ կհասնենք բաղձալի ափ, ուր
«հայի երկիրն էլ հայի երկնքի հետ մի ներդաշնակ միութիւն կազմէ եւ դառնայ մշտական
խաղաղութեան ու երջանկութեան վայր. ամէն» (անդ:)

Բայց աշխարհն աւելի ու աւելի հակադրում է բնութեանը, հեռանում է բնութիւնից,
բնականութիւնից, կորցնում դէմքն ու բարոյական արժէքները, որոնց կարիքն անհամեմար
աւելի է, քան, ասենք, գիտութեանը, որ յամենայն դէպս առնուազն վերջին հարիւրամեա-
կում, կամայ թէ ակամայ, աւելի շար ծառայել է սպանութեան, զէնքի տեսակներ է հնարել,
դառնացնելով մարդկութեան կեանքը: «Սուրբ եւ եսականութիւնը իշխում են բոլորիս հո-
գուն. ո՛վ պիտի հասարարէ մեր սրբում ճշմարտութեան ու հանրային շահի գաղափարները,
ո՛վ պիտի վառէ մեր սրբում սիրոյ հանգած կրակը դէպի մարդը... Ազգերի ազարութիւնը

վառաբանում է գրքերի մեջ եւ դիւանագէտների բերանում, բայց ո՛վ է պաշտպանողը Կեղեկի ժամանակ. ո՛չ որ: Ինչո՞ւ. որովհետեւ այս կամ այն պետութեան շահը թոյլ չի տալիս» (99): Մարդկութիւնն առհասարակ մեծամեծ կորուստներ է արձանագրել բարոյական ճակատում, եւ այսօր, ասում է Չորէքեանը, «մենք աշխարհի թագաւորներից շատ ատելի ենք վախենում, քան երկնաւորից, որովհետեւ սոցա Կեղեկի ժամանակում ենք, իսկ Նրան՝ ոչ» (100):

Այս կարգի դիպարկումներն այսօր արդէն հասարակ Կեղի են դարձել, այս խօսքերն ապացուցման կարիք չունեն, որովհետեւ գոնէ նոր ժամանակների պայմաններն քիչ թէ շատ ծանօթ մարդիկ գիտեն հազարաւոր օրինակներ: Մարդիկ մոռացել են, որ «երկիրը գոյարճութեան վայր չէ, որ միայն հաճոյքով անցընենք մեր օրերը, եւ ոչ էլ անապատ, որ յուսահատութեան գերի դառնանք եւ մահուան գիրքը նկատենք, այլ աշխարհավայր, ուր սերմեր պիտի ցանենք ապագայ ուրախ հունձի համար» (116): Ուստի դարձեալ անհրաժեշտ է աշխարհել, հաւատալ, որ իգութ չեն այդ ջանքերը:

Քարոզների բուն էութիւնը հայրենասիրական երակներն է, որից անբաժան է եւ սերը դէպի Տայ Առաքելական Եկեղեցին: Բայց կանխագալով, որ կարող են մարդիկ մտածել, թէ չափից ատելի է հեռանում «համամարդկայինից», յաճախ է խօսում հայրենասիրութիւնից՝ Չորէքեանը յարույն անդրադարձով հիմնաւորում է եւ այդ պարագան: 1914 թ. յունիս 8-ին, Ս. Էջմիածնի քոնի առթիւ արտասանած քարոզը հէնց նուիրում է Տայրենիքի գաղափարին: Նա նկատում է, որ հայրենասիրութիւնը խորթ չէ անգամ «Փրկչի՝ համամարդկային սիրով լցում» սրբին. «Նա որ գիտէր՝ թէ աշխարհի Փրկիչ է, թէ իւր Անպարանը բոլոր ազգերին պիտի քարոզուի, այնուամենայնիւ քանի որ ապրեց երկրի վերայ՝ հայրենի երկրի սահմաններից չելաւ, եւ քանանացի կնոջը պատասխանեց թէ՝ Ուղարկում եմ Իսրայէլի տան կորուսեալ ոչխարների համար. որովհետեւ Իսրայէլի ժողովրդի ծնունդ էր, նրան էր պատկանում իւր կեանքը, այդ ժողովրդի համար մաշուեցաւ, նրան գոհուեցաւ» (131: Տմբ. Մարթ. ԺԵ 24): Բնականաբար Չորէքեանն ինքը հայրենիքի ու հայրենասիրութեան մասին պիտի խօսէր ու պարզամէր իր համաքաղաքացիներին, մի հանրութեան, «որ հայրենի հողից կտրուած, օտար երկրի տակ, օտար հողի եւ ջրի ապաւինած՝ ծուարել է հայրենիքի կարօտը սրտում» (անդ:) Տայրենիքն այն գաղափարն է, որ «մեր ազգի բոլոր անհատներին եւ բազմաբնակ տոհմերին միացրել է՝ դարձնելով նոցա մի ժողովուրդ՝ մի բազմաբնակ ընտանիք, որոնց երակներում միեւնոյն արիւնն է հոսում, որոնց բերնում միեւնոյն մայրենի բարբառն է հնչում եւ որոնց՝ ո՛չ կարիքը եւ ո՛չ վրանգը կարող է բաժանել»² (132):

Այսպէս եւս պարզաճ պեղ ունի պայմանական դժուարին ճանապարհներին բազում կորուստներ կրած հայութեան անսասան մնացած միակ կառոյցը՝ Եկեղեցին: «Իրաքանջիւր ազգ պէտք է մի կենտրոն, մի սրբավայր ունենայ, ուր ուղղել կարենայ իւր աչքերը իբր ամբողջութիւն,- գրում էր Չորէքեանը:- Այդ կենտրոնն ու սրբավայրը հայ ժողովրդի համար Ս. Էջմիածինն է, Տայաստանեայց Եկեղեցու ծագման ու հաստատութեան որրանը» (135): Մեծ է Տայ Եկեղեցու դերը մանաւանդ այն գաղթավայրերում (Ռումինիա, Աստրիխա եւն), ուր հայորդիները կորցրել են մայրենի լեզուն, սակայն իրենց համարում են Տայ Առաքելական

² Տայրենասիրութեան գաղափարին փարիներ անց Չորէքեանն անդրադարձել է Թիֆլիսի Քամոյեան եկեղեցում խօսած քարոզում (15 փետրուար 1925 թ.):

Եկեղեցու զառակներ: Նրանց միատրոդը Նայոց Նայրապեպական Աթոռն է, որ «աստուածային պարզեւ է մեզ համար, դարերի պարամութեամբ սրբագործուած եւ խոր արմարներ ձգած հայ ժողովրդի կեանքի մէջ: Ջլարել նրա բարոյական ոյժն ու հեղինակութիւնը, սառնութիւն քարոզել նրա դէմ եւ ժողովրդին մոտրեցնել՝ երեխայական անմտութիւն է եւ ազգավնաս գործողութիւն: Մենք յոյս ունենք, որ այս ժամանակաւոր մոտրութիւնները կճքանան, ինչպէս առաօտեան մէզը արեւի ճառագայթների առաջ՝ եւ ներկայ հայր՝ իւր պապերի նման՝ կաղօթէ «Միշտ անշարժ պահեա՛ր գաթոռ Նայկազնեայց: Ամէն»³ (135):

Նամապարասխանաբար հայր սուրբն անդրադարձ է կարարում Մայր Աթոռի Գահակալի նշանակութեանը, մանաւանդ պեպական կառոյցների չգոյութեան պարագային առաւել կարեւորում է այն: «Նայոց Նայրապեպն է հայ ժողովրդի ամբողջութեան ներկայացուցիչը օրէնքի առաջ, մեզ վերայ իշխող պեպութիւնների աչքում. նա՛ միայն կարող է իւր ամբողջ հօտի ցաւերի եւ կարիքների թարգմանը հանդիսանալ եւ նորա դարաւոր իրաւունքների եւ արտօնութիւնների պաշտպանը, ինչպէս եւ այդ իրաւունքների կորստեան պարասխանաւորում» (158):

Այդ մարի շարունակութիւնն է Վարդավառի փօնին 1916 թ. յուլիս 18-ին արտասանած քարոզի հետեւեալ հասարակումը. «Այն օրից, երբ հայր կորցրեց իւր հայրենիքը՝ իւր ոտքի քակի հողը, կանգնեց հայրենիքի գաղափարի արձանը՝ Ս. Էջմիածինը. նա շինուած չէ՛ քարից կամ այլ նիւթից, այլ մեր հայրենասիրական զգացմունքներից ձուլուած. եւ ամեն անգամ, երբ թուլանում են մեր զգացմունքները՝ փոքրանում է նաեւ այդ հասարակութիւնն ի վնաս հայրութեան գոյութեան եւ յուրախութիւն «մեր բարեկամների»⁴:

Քարոզիստութեան մէջ Չորեքէանը ցուցաբերում է մարդկային հոգեբանութեան, համաշխարհային պարամութեան, մշակոյթի կարեւորագոյն հանգրուանների լաւարեղեակութիւն, հմտօրէն օգտագործում է դրանց ընձեռած հնարատրութիւնները՝ իւր խօսքն աւելի պարկերաւոր ու ընկալելի դարձնելու մտաւորութեամբ: Իբրեւ օրինակ յիշենք «Ինչպէս աղօթել» քարոզը՝ նուիրում Մեծ պատի Զ. կիրակիին, ուր ընդգծելով Եկեղեցու դերը արուեստների զարգացման յարընթացում, գուգահեռաբար յիշում է եւրոպական արժէքներն ու մեր ազգայինը, ի ցոյց է հանում Նայ եկեղեցու դերը ազգային կեանքում, լեզուի եւ մշակոյթի պահպանութեան գործում (մասնաւորապէս րեսնել էջ 67) եւ ցոյց է րալիս երիտասարդ հոգեւորականի լայնախոհ, յուրջ մօրեցումը:

Եղիա մարգարէի կիրակիի քարոզը նուիրում էր ժողովրդական փօների նշանակութեան բացայայտմանը (1914-ի յունիս) եւ ցոյց է րալիս երիտասարդ հոգեւորականի լայնախոհ, յուրջ մօրեցումը: «Այն՝ ինչ որ մեր ժողովրդի կեանքում դեր է խաղում, պէտք է արծարծուի աւերարանական յուսով», -պարգաւում է նա: («Քարոզգիրք», էջ 102:) «Գիտեմ, թէ ինչպիսի րգեղ ու անցանկալի րեսարաններ են րեղի ունենում այնրեղ, բայց եւ այնպէս՝ հեռու եմ ժողովրդական այդ փօները պախարակելու գաղափարից: Ես սիրում եմ այդ փօները, հաճոյքով նայում եմ այն իմբում մարդոց վրայ, որոնք վայելել գիտեն աստուածային մեծ պարգերը՝ կեանքը: Ինձ մի՛ վարաբանէք, ես առաջնորդում եմ Փրկչի օրինակով. Յիսուս

3 1950 թ. «Էջմիածին» ամսագիրը՝ թ. Ե-Զ, էջ 20-22, րպագրեց Ս. Էջմիածնին նուիրում սոյն քարոզը՝ փոքրինչ «վերանայում Կեհափառ Նայրապեպի կողմից»:

4 130: Տեն նաեւ «Արարար», 1916, յուլիս-օգոստոս, էջ 482:

խր հրապարակային գործունեության հենց սկզբում, մասնակցում է հարսանեաց հանդեսին, եւ չի էլ մրաժում լրջութեամբ ու մթագնած դէմքով ուրիշների ուրախ քրամադրութիւնը խափանել, այլ ընդհակառակը, ամեն ջանք է դնում, նրանց ուրախ քրամադրութիւնը պահպանելու» (102-103):

Ուրեմն, չի կարելի խեթ նայել ժողովրդական քօներին, որովհետեւ «այն՝ ինչ որ լաւ է ընտանիքի համար, ցանկալի է նաեւ համայնքի համար: Տօները՝ եթէ նրանք լաւ կազմակերպուած են, անգնահատելի են նաեւ համայնական կեանքի համար: Նրանք ընդհատում են մեր ամենօրեայ կեանքի միակերպութիւնը. մի ուրախ ժամ, մի ուրախ օր խիստ պարշաճում է մեր քանջանքներին եւ նեղութիւններին, որ կեանքը անխուսափելիօրէն պարբարարում է մեզ համար. եւ ներդաշնակութիւն է մարցնում կեանքի մէջ» (103-104):

Չորէքեանի քարոզները խորհող եւ հայրենասէր մտաւորականի խօսք են եւ իրենց մէջ արծարծուած մարքերով, գաղափարներով արթնացրել են ունկնդիրների սրտերը, յուզել, մղել աշխարանքի ու պայքարի, սիրելի դարձել ունկնդրին: Եւ զարմանալի չէ, որ քարիներ անց գրաւել են հոգեւոր եղբայրների ուշադրութիւնը, ծագել է դրանց հրապարակութեան անհրաժեշտութիւնը:

Պարզամտներից բացի Քարոզգիրքը ունի եւս մի կարեւոր արժանիք. շարադրուած է գրական ակնյայտ ձիրքով, պարզ, դիրքմբոնելի, յիշուող պարկերներով: Նասկանալի է, այս որակի բանաւոր խօսքն ընդունակ է անհամեմատ խոր ներգործութեան, ազդելու ունկնդրի մարքին ու սրտին: Մէջբերենք «Խաղաղութեան աւերիքն ու արդի կեանքը» Ծննդեան քարոզից մի հատում՝ եւ ճաշակ քալու համար հեղինակի խօսքարուեստի վերաբերեալ: Ահաւասիկ. «Պարսիկէ՛լ է ձեզ ցուրտ ձմեռանը կանգնել պարուհանի առաջ եւ դիպել խաղաղ ու մեռած բնութիւնը. մերկ, քերուածափ ծառեր, կոշտ ու սառած երկիր, պաղ օդ, լքալ ու քիտուր թփեր՝ գրկուած սիրունիկ թռչնիկների անուշ երգերից:

Այդ քրեսարանը դիպելիս՝ մեր հոգին ակամայ պարկերացնում է զարման գեղեցկութիւնը. մենք զգում ենք զարման զով քամին, որ խաղում է բաց պարուհանի ճերմակ վարագոյրների հետ, մենք քրեսնում ենք նորածիլ, բնորշ ու կանաչ սաղարթ՝ ծառերի վրայ, մենք լսում ենք զեփիւռի մրմունջը՝ որ բերում է մեզ դաշտի հոքաւէր ծաղիկների եւ թարմ խորի անուշ բոյրը:

Ճիշտ նոյնն է պարսիկում, երբ մենք յիշում ենք Փրկչի ծնունդը կամ կանգնում հանճարեղ նկարիչների՝ Կորրեջիւռի, Ռեմբրանտի եւ այլոց նրբաշարժ վրձինների ծնունդ՝ Փրկչի Ծնունդը պարկերացնող հրաշագեղ նկարների առաջ» (15): Այդպիսի սկիզբ քրեսն նաեւ էջ 102, 160 եւն. Նմմա. «Արարար», 1917, Ա-Բ, էջ 28-33/:

Ինչպէս առհասարակ Չորէքեանի բոլոր գործերում, նոյնպէս եւ այսպեղ «Իրար են լրացնում գիպումն ու կրօնաւորը, արուեստագէտն ու քրեսարանը»⁵: Նրա, ինչպէս ժամանակակիցը կասէր՝ քաջարուեստ քարոզները խորհող եւ հայրենասէր մտաւորականի խօսք են եւ իրենց գրաւիչ ոճով, արծարծած մարքերով, գաղափարներով արթնացրել են ունկնդիրների սրտերը, յուզել, մղել աշխարանքի ու պայքարի, սիրելի դարձել ունկնդրին, եւ զարմանալի չէ, որ քարիներ անց գրաւել են հոգեւոր եղբայրների ուշադրութիւնը, ծագել է դրանց

5 «Երջանկայիշարակ Տ.Տ. Գեորգ Զ. Կաթողիկոս Ամենայն Նայոց», Ս. Էջմիածին, 1955, էջ 100:

հրապարակության անհրաժեշտությունը: «Էջմիածին» շաբաթաթերթի գրախօս Եզնիկ վարդապետը գիրքը գնահատում է որպես «շահալեր աշխատասիրություն»⁶, որ լաւագոյն բացայայտում է հեղինակի ճարտասանական ձիրքը: Կարեւոր էր քարոզների ազգային-բարոյական նշանակությունը, որի համար պարարտ հող էր Նոր Նախիջեւանի միջավայրն իսկ: Նամայնքը լիովին պարտաստ էր ընկալելու հոգեւոր հովուի պարզամենքն ու յորդորները, ճիշտ գնահատելու քարոզների արծարծումները:

Բոլոր այս յարկությունները փեսանելի էին արդեն Ի. դարասկզբին, երբ Գեորգ վարդապետ Չորեքեանը սիրով ու նուիրումով ծառայում էր իր համաքաղաքացիներին, արժանանում նրանց գնահատանքին: Շատ *սովելի ուշ*, արդեն Վեհափառ Նայրապետ Գեորգ Զ. Չորեքեանի մահուան կապակցութեամբ Մայր Աթոռի Գերագոյն Նոգեւոր Խորհուրդը արձանագրում էր. «Նոգեկան մեծ հոճոյք էր երկրասարդի խանդավառութեամբ եւ կորովով: Նա իր խօսքի մէջ ղնում էր իր բազմակողմանի զարգացումը, գիտությունը, փորձառությունը, մեր ազգային-եկեղեցական կեանքի խորը ճանաչումը, իր անսպառ կեանքը, իր ազնուական եւ սուրբ հոգին»⁷:

Նկրագայում արձանագրուելու էր, թէ Վեհափառի գրությունները, մասնաւորաբար քարոզները, ուշադրութիւն են գրաւում «քրիստոնէական շնչով, հայ զգայնութեամբ, հայ մրայնութեամբ, հայ կենցաղով, լեզուի բարձր կուլտուրայով եւ արուեստի բարձր արժանիքներով: Քիչ խօսքով շատ բան ասելու բացառիկ ոյժը, պարզութիւնը, գունեղութիւնը, իմաստի խորութիւնը, Վեհափառի բեմական արուեստի առանձնայարկութիւններն են: Նրա խօսքում դրսեւորում է միշտ նրա մեծ մարքի, զգացմունքների հարստութիւնը, խորութիւնը» (33):

Գեորգ վ. Չորեքեանի Բարոզգիրքը ուսանելի շատ բան ունէր ոչ միայն պարզ հաւաքացեալի, այլեւ հոգեւոր հովիւների համար, այսօր եւս թարմ են հնչում եւ գերում են ընթերցողին թե՛ վսեմ իմաստներով, թե՛ գեղեցիկ, գրաւիչ խօսքով:

6 «Էջմիածին» շաբաթաթերթ, 1920, թ. 1, էջ 12: «Վաւերագրեր...», Ե., էջ 224:

7 «Երջանկայիշարակ...», էջ 8:

ԿԱՐԻՆԵ ԲԱՐԱՅԱՆ

ԴՐՎԱԳՆԵՐ ԽԱՉԱՏՈՒՐ ԱՐՔԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ԿԵՍԱՐԱՅՈՒ ԿԵՆՍԱԳՈՐԾՈՒՆԵՈՒԹՅՈՒՆԻՑ



ԽԱՉԱՏՈՒՐ
ԱՐՔԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ԿԵՍԱՐԱՅՈՒ

Խաչատուր արքեպիսկոպոս Կեսարացին ժԷ դարի հայոց եկեղեցական, հոգևոր-մշակութային կյանքի ականավոր գործիչներից է, որի նվիրյալ կերպարը, ցավոք, սրբի ամբողջովին բացահայտված եւ ներկայացված չէ հայ հասարակության լայն զանգվածներին:

Խաչատուր վարդապետ Կեսարացին բնորոշվել է իբրեւ «արարարայ կարգի խիստ կեանք» ապրող եւ «սրբութեան հոջակ» վայելող մեկը¹, որի գործունեությունը մեծապես պայմանավորեց Նոր Զուղա եւ նրան հարող շրջանները բնակեցված հայության, ապա նաեւ իր ժամանակի արեւելահայության մշակութային, հոգևոր-կրթական առաջընթացը:

Խաչատուր Կեսարացին ուսանել էր Սյունյաց Մեծ անապատում, աշակերպել 1613 թվականից հասարակությանը միաբանած Մովսես Տաթևացի վարդապետին, որը շուրջով Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս եւ դարաշրջանի հայոց մշակութային կյանքը վերակերպողը պիտի դառնար: Աղբյուրնե-

րի ուսումնասիրությունը արդարացնում է լսարին հոգևորականի գործածած «սրբության հոջակ» արարահայությունը, ինչպես կհամոզվենք առաջիկայում՝ ձեռագրական հիշարակարանները վկայակոչելիս:

Խաչատուր Կեսարացու ինքնությանը վերաբերող անդրանիկ տեղեկություն գտնում ենք նրա ժամանակակից՝ Գրիգոր Դարանաղցու «Ժամանակագրության» 1616-1618 թվականներին առնչվող անցողարձերի նկարագրության դրվագում. «Ուհե

1 Գ. Ն. Ակիմեան, Մովսես Գ. Տաթևացի Հայոց Կաթողիկոսն ու իր ժամանակը, Վիեննա, 1936, էջ 167-168:

(1616) թուականին հրաժարեցի կամօք իմովք ... եւ ... ողի անկեալ գնացաք Երուսաղէմ, երկու Զարիկ անդ արարաք: Եւ նաեւալ գնացաք ի Կիպրոս, եւ ելալ յանապար մի ի միաբնակաց վանան, որ սուրբ Մակար ասի, որ էր խրթոց ազգացն, նոքա սպառներ են, մեր ազգացն են քուեր, որ կայր անդ ի մեր ազգացն երկու արեղայ, մէկ քահանայ Խաչատուր անուն, եւ որ այժմ վարդապետ է եւ առաջնորդ Զուղայոցն, եւ միսն Վարդան մոնոզոն, որ այժմ քահանայ է... զի նա է հայր վանացն, եւ երկու-երեք այլ աղօթաւոր ծերք: Եւ կացաք... անդ երկուքսսան ամիս...»²:

Նախ ճշտելու փորձերու ժամանակագրական ցուցումները. 1616 թվականի Զարիկից առաջ նա դուրս է եկել ճանփորդության, «երկու Զարիկ» կատարել Երուսաղէմում, ասել է, թե՛ Կիպրոս է մեկնել 1617 թվականի ապրիլից հետո եւ այնտեղ մնացել մեկ ամբողջ տարի, ուրեմն մինչեւ 1618 թ.: Դարանաղցին Սուրբ Մակարի վանքում հաստատված է տեսել Խաչատուր Կեսարացուն եւ որովհետեւ իր ապրած ժամանակահատվածում Խաչատուրի մեկնումի մասին չի հիշատակում, ուրեմն նա վանքում է գտնվել³: Խաչատուրի՝ Կիպրոս գալու պարզապես մասամբ կոահելի են դառնում Դարանաղցու այն փորձերը, թե նա ամուսնացալ քահանա է եղել եւ հետագայում է կուսակրոնության ընդունել ու դարձել վարդապետ եւ Զուղայի առաջնորդ նշանակվել: Ներկայումս՝ այրիացած Խաչատուրը նախընտրել է վանական կյանքը, եւ որովհետեւ այս շրջանում արեւմտահայոց միջավայրում Պոլսո պարիսպաբարանին ենթակա վանական հաստատությունները խիստ սակավաթիվ էին (Արմաշի Զարիստիան Ս. Աստվածածին, Կիպրոսի Ս. Մակար), Գրիգոր Կեսարացու սանը ոչ պարահանկանորեն հայտնվել է Կիպրոսի վանքում (Արմաշավանքը այս տարիներին բավականին աղետալ վիճակում էր, որի վերանորոգումը հոգում էր դարձյալ նույն Գրիգոր Դարանաղցին)⁴:

Ինչպես երևում է նույն Դարանաղցի պարմիչին պարկանող ձեռագիր Աստվածաշնչի հիշատակարանից, Կիպրոսում մեկ-երկու տարի մնալուց հետո Խաչատուր Կեսարացին 1618 կամ 1619 թվականներին մեկնել է Երուսաղէմ: Աստվածաշնչի Եզեկիելի մարգարեության վերջում պահպանվել է Խաչատուրի հիշատակարանը. «Զսակաւ աշխատողս ի սմա Կեսարացի Խաչատուր անուամբ միայն արեղայս աղաչեմ միով «Նայր մեր, որ յերկինս»-ի յիշել ի Տէր, եւ Քրիստոս գլխողքդ յիշել ի միսանգամ գալստեան իւրոյ, որ է օրհնեալ յառիկեանս. ամէն: Նայր մեր»⁵: Ճիշտ է, հիշատակարանը թվական չի կրում, բայց Եզեկիելի մարգարեությանը նախորդող Եսայիի վերջում, որին հաջորդել է Խաչատուրի ընդօրինակումը, նշված է գրչության թվականը՝ 1617 թ. հունիսի

2 «Ժամանակագրութիւն Գրիգոր Վարդապետի Կամախեցւոյ կամ Դարանաղցւոյ»: Յրատարակեց Մեսրոպ վարդապետ Նշանեան: Երուսաղէմ, 1615, էջ 183:

3 Ի դեպ, մեր կարծիքով, Գրիգոր Դարանաղցու գործածած «միաբնակ» տերմինը պիտի ընկալել իբրեւ «միաբնակ» (մոնոֆիսիտ) եւ ոչ «միաբնություն»: Այդ հաստատվում է նաեւ վանքիս նախապես «խրթիններին» (ղպտիներին, կոպտերին) պատկանելու փաստով:

4 Զմմտ. Գրիգոր Դարանաղցի, նշվ. աշխ., էջ 423: Արմաշի վանքի հետ կապված հարցերի քննությունը տես Պ. Մուրադյանի «Արմաշի վանքը» գրքում: Եր., 1998:

5 Տես՝ Գրիգոր Դարանաղցի, նշվ. աշխ., էջ 606:

28, ուրեմն Եզեկիելը գրված է այդ թվականից հետո և 1621 թվականից առաջ (վերջինս Եզեկիելին հաջորդող «Կրակ երկուրասան մարգարէից» դրվագի գրչության թվականն է): 1621-ին Խաչատուրին գրնում ենք Երուսաղեմից Կ. Պոլիս վերադարձած և տեղիս Ս. Նիկողայոս եկեղեցու (հայրնի է Կոմբուկի Ս. Նիկողայոս անունով)⁶ Դարանաղցու Աստվածաշնչի նկարչական զարդարանքը կարարելիս: Հռոմայեցոց թղթի վերջում Գրիգորի թողած հիշարարարանը տեղեկացնում է. «Գրեցաւ հինգ տարբաւ ի Կոմբուկի Սուրբ Նիկողոս եկեղեցիս, ի մեր նորաշէն վերնարանս... և զիս զանախարան փծուն գրիչս՝ զԳրիգոր միայն անուամբ վարդապետս և զՏէր Խաչատուր խարանազգեաց խարակրօն ամենաշնորհ արեղան՝ զբանի սպասատրն, որ և աշակերտ գրոց և հնագանդ մեզ, որ աշխարեցաւ ի ոսկելն և ի ծաղկելն, և զամենայն աշխարատրսն մեր յիշեսցիք ի Քրիստոս...»:

Գրիգոր Դարանաղցին զովեսարների մեջ առանձնապէս բառեր շոյալով հեղինակ չէ, ուստի Խաչատուրին բնորոշող արտահայտությունները պիտի համարել միանգամայն իրական ու բովանդակային բնութագրումներ:

Խիստ փարողունակ են հիշարարարանի մյուս գնահատությունները՝ «ամենաշնորհ արեղա» և «բանի սպասատր»: Առաջինի փակ նախ գրչության ու ծաղկման հմրություն պէտք է հասկանալ, որը թե՛ գրիչ ընդօրինակող է (այդ մասին էր խոսում նախորդ հիշարարարանը), թե՛ «ոսկող» ու «ծաղկող», միաժամանակ նաև՝ «բանի սպասատր», որ Ս. Գրքի իմացությունից ու աստվածաբան լինելուց զարքարոզական կարողություն է վկայում: Գրիգոր Դարանաղցին ոչ պարականահանութեն է մասնավորեցնում, թե այդ ամենով օժտված արեղան «աշակերտ գրոց և հնագանդ մեզ» է: «Գրոց աշակերտը» վարդապետի ղեկավարությամբ ու վերադիարությամբ աստվածաբանության մեջ հմրացողն է: Եւ հիրավի, իր «Ժամանակագրության» մեկ այլ դրվագում Գրիգոր Դարանաղցին անհրաժեշտ է նկատում Ս. Նիկողայոսի նույն եկեղեցում Խաչատուր Կեսարացու ներկայությամբ կարարված մի այլ իրողության մասին պարմել: Այն օրերին, երբ պարմիչը Արմաշի և Պալարի Ս. Հրեշտակապետաց եկեղեցիների կառուցման համար (ավելի սրույց՝ վերակառուցման-նորոգման համար) հանգանակություն էր կարարում, Չանկչի անունը կրող մեկը զանազան «հրաշագործություններ» է կարարում, որին և հանդիպում է Կոմբուկի Ս. Նիկողայոս եկեղեցու արեղա Հակոբը: Չանկչին փող է կորզում այս արեղայից. «Եւ անդ լինէր Խաչատուրն, որ այժմ վարդապետ և եպիսկոպոս է ի Սպահան, յայնժամն աշակերտ անուն էր առ մեզ. նա աղաղակեաց ասելով թէ՛ Մի հաւարար, սուր է նա և այդ ոսկերքդ այդպէս չար հնարիւք կու եփէ ու կու վաճառէ, ես գիտեմ զնա ի վաղուց հետէ, նա շարոց է վաճառել ձեռք և զլուխ և բազուկք և այլ ոսկերաց: Եւ այնմ բանից փորձ առաք ի վերայ հիւանդաց և ոչ մի նշան չտեսաք, որ այնու յայտ է սրբոցն ոսկերն լինելով և մանաւանդ որ նորագիւր լինի...»⁷:

⁶ Կոմբուկի կամ Կոմբուկի Ս. Նիկողայոս եկեղեցին գտնվելիս է եղել Եսիրնե Գաբուի մոտ, որի տեղում այժմ Զեֆելի ճամին է:

⁷ Գրիգոր Դարանաղցի, նշվ. աշխ., էջ 425:

Այսպես մեզ համար կարևորը սույն հրաշագործի խաբեբայության իրողությունը չէ, այլ որ Գրիգոր Դարանաղցին նորից հիշեցնում է Խաչատուրի «յայնժամ աշակերտ անուն» առ ինքը լինելը, միայն անհրաժեշտ է պարզել, թե այդ «յայնժամի» տակ իրականում ո՞ր թվականին է վերաբերում: Չանկջին վերաբերող դրվագի սկզբում նրա երևալը «ի կողմանս Նիկիոյ» թվագրված է ՌՆԲ (1623), որը բնավ չի համապատասխանում Խաչատուր Կեսարացու կենաց տարեգրությունը ներկայացնող մյուս աղբյուրների հաղորդումներին: Ճիշտ է, Գրիգոր Դարանաղցին ոչ միայն ժամանակակից է, այլ նաև նրա ուսուցիչներից մեկը, եւ այնուամենայնիվ՝ վերջին դրվագի եղելությունը 1623 թվականով արձանագրելը սրույգ չպետք է լինի: Նախ հիշենք, որ Դարանաղցին վկայակոչվող ժամանակագրությունը գրել- ավարտել է 1636 թ. անցքերի հիշատակմով⁸, ուրեմն 20-ական թվականների եղելությունները կարող էր տարեգրել հիշողությամբ, ուստի եւ, հավանաբար, վրիպումով: Խնդիրն այն է, որ մենք ձեռքի տակ ունենք 1623-ին վերաբերող երեք միմյանցից անկախ աղբյուր, եւ այդ երեքն էլ Խաչատուր Կեսարացու ճանաչում են իբրեւ արդեն Նոր Զուղայի Ամենափրկիչ վանքի առաջնորդ: Այսպես, Սիմեոն Զուղայեցի քահանան Հայոց ՌՆԲ (1623) «ի մայրաքաղաքս Ասպահան, որ Շօշ կոչի, ի թագաւորութեան պարսից Շահ Ապասին եւ առաջնորդութեան մերոյ գեղիս Զուղայոյ Խաչատուր վարդապետին, Խաչայ Նազարին» ընդօրինակում է Գրիգոր Տաթևացու «Հարցմանց գիրքը»⁹: Խաչատուրի առաջնորդության այդ նույն 1623 թվականն են հավաստում այլ ձեռագրերի հիշատակարաններ եւս՝ մասնավորեցնելով, թե ընդօրինակությունը կատարվել է «ի մեծ թուականիս Հայոց ՌՆԲ (1623) ի Շօշ քաղաքս՝ Ասպահան, ի հայրապետութեան տեառն Մելքիսեղ Կաթողիկոսի Ամենայն Հայոց, եւ յառաջնորդ մերոյ Աթոռոյ սր. ուխտի Ամենափրկչի վանացս Խաչատուր րաբունապետին, եւ թագաւորութեան...»¹⁰:

Այսպիսով, հիմք ունենք եզրակացնելու, թե Խաչատուր Կեսարացու առաջնորդությունը Նոր Զուղայի Ամենափրկիչ վանքում սկսվում է 1621-ից հետո եւ 1623-ից առաջ: Անշուշտ, կարելի էր Պոլսից մեկնելու եւ Նոր Զուղա գալու տարի նշանակել այդ երկու թվականների միջեւ ընկած 1622-ը, բայց նման եզրակացությունը փակում է Խաչատուր վարդապետի կենսագրության այլ մանրամասնությունների ուսումնասիրության դուռը: Այսպես, Նոր Զուղայի պատմության երախտաշատ ուսումնասիրող Հարություն Տեր-Հովհանյանը վստահ է, թե Խաչատուր վարդապետը Էջմիածնից նվիրակի պաշտոնով 1620-ին եկել է Նոր Զուղա եւ նույն թվականին «ըստ խնդրոյ ժողովրդեանն» ստանձնել առաջնորդության Աթոռը¹¹:

8 Տե՛ս անդ, էջ 585:

9 Տե՛ս «Ցուցակ ձեռագրաց Նոր Զուղայի Ամենափրկիչ վանքի», հատ. Ա, կազմեց Սմբատ Տեր-Աւետիսեան, Վիեննա, 1970, էջ 763:

10 «Հայերեն ձեռագրերի Ժ դարի հիշատակարաններ (1621-1640 թթ.)», հատ. Բ, կազմեցին՝ Վազգեն Հակոբյան, Աշոտ Հովհաննիսյան, Եր., 1978, էջ 100 (այսուհետեւ՝ ՀԶՀ, Ժ դար): Հմմտ. նշվ. աշխ., էջ 107: Վերջինս նույնական է նախորդ ծանոթագրության մեջ հղվածին:

11 «Պատմութիւն Նոր Զուղայու, որ յԱսպահան», աշխատասիրեալ ի պ. Յարութիւն Թ. Տեր-Յովհաննանց, հատ. Բ, Ի Նոր Զուղա, 1881, էջ 22 (այսուհետեւ՝ **Հ. Տեր-Յովհաննանց**, Պատմութիւն...):

Ն. Տեր-Նովիանյանը, պիտի ենթադրել, չէր կարող ծանոթ լինել Մաղաքիա արքեպս. Օրմանյանի սեփականությունը հանդիսացող ձեռագիր Ասրվաձաշնչի հիշարարարաններին, որոնցից մեկը, ինչպես վերևում տեսանք, գրված պիտի լինի 1621-ին Կ. Պոլսում եւ խոսում է Խաչարուր արեղայի ձեռքով «ոսկած» ու «ծաղկած» լինելու մասին: Ուրեմն, ըստ այս տեղեկության, նա չէր կարող 1620-ին Էջմիածին, ապա եւ իբրեւ նվիրակ Նոր Զուղա եկած եւ առաջնորդություն ստանձնած լինել¹²: Արդ, Զաքարիա Էջմիածնեցի գրչի 1625 թ. հիշարարարանից տեղեկանում ենք, որ Մովսես Տաթևացի «հեզահոգի եւ փեղեղալոյս մեծ վարդապետը» եւ Երեւանի Ս. Անանիայի «քաջ բարունապետը» «...ի ժամանակս ծերութեան իւրոյ ի բաց ընկեց գրկարութիւն մարմնոյ, գնաց ի Պարսկաստան եւ քարոզեաց զազգս քրիստոնէից եւ ուղղեաց զամենայն կարգ եւ սահմանք եկեղեցոյ: Եւ նաւոյց անդ մի ի պատուական աշակերտաց իւրոց փեր Խաչարուր Կեսարացին հովիւ եւ վարդապետ: Եւ ինքն դարձեալ եկն երկիրս մեր Էրեւան, ի սուրբ ուխտս առաքելոյն Անանիայի»¹³:

Մինչ առաջնորդության տարին ճշգրտելը փորձենք պարզել, թե ե՞րբ կարող էր Խաչարուր Կեսարացին աշակերտած լինել Մովսես Տաթևացուն: Առաքել Դավրիժեցին եւս 1630 թ. նվիրականության մեկնելու կապակցությամբ հիշում է, որ Խաչարուր Կեսարացի վարդապետը Մովսես Կաթողիկոսի (իմա Տաթևացու) «Մեծ աշակերտն» է¹⁴: Ինքնին հասկանալի է, թե այս տեղեկությունները չեն կարող վերաբերել Երեւանում, ապա եւ Էջմիածնում Մելքիսեթ վարդապետ Վժանեցու դպրոցին, ուր նվիրականությանից վերադառնալուց հետո ունկնդիր եղավ Խաչարուր վարդապետի աշակերտ Սիմեոն Զուղայեցին¹⁵: Մովսեսին աշակերտելու համար, կարծում ենք, Խաչարուր Կեսարացին ուսանած պիտի լիներ Սյունյաց Մեծ անապատում, ուր երկու տասնամյակ գործում էր Մովսեսը: Ի դեպ, նրանք գոյցեւ միասնաբար եղել են Գրիգոր Կեսարացու սաները՝ հիմնականում նրա բազմակի (հինգ անգամ) պատրիարքացման տարիներին: Ցավոք, տվյալներ չունենք մասնավորեցնելու, թե ե՞րբ է Խաչարուր Կեսարացին դարձել իր ավագ սերնդակցի աշակերտը, բայց եւ հիմք չունենք կասկածի տակ ամենելու այդ իրողությանը վերաբերող տեղեկությունները: Ի դեպ, Ն. Տեր-Նովիանյանը համոզված չէ, թե Մովսես Կաթողիկոսի կողմից նվիրականության ուղարկված Խաչարուր վարդապետը նույն Նոր Զուղայի առաջնորդ Կեսարացին է, ուստի անհավատարի է համարում Մ. Չամչյանի երկում եղած նույնացումը¹⁶ եւ երկու Խաչարուր վրդ. Կեսարացու

12 Պիտի ենթադրել, որ Ա. Ալպոյաճյանը նկատել է նշյալ 1620 թվականի հակասությունը այլ աղբյուրների հաղորդումներին, ուստի առանց մանրամասնությունների մեջ մտնելու սրբագրել է այն 1621 (տե՛ս Ա. Ալպոյաճեան, Պատմութիւն հայ դպրոցի, Գահիրե, 1946, էջ 526):

13 ՀՀԴ, ԺԵ դար, հատ. Բ, էջ 175:

14 Տե՛ս Առաքել Դավրիժեցի, Գիրք պատմութեանց, էջ 298:

15 Այդ դպրոցի մասին տե՛ս Հ. Ն. Ակիմեան, Մովսես Գ. Տաթևացի, էջ 200-207, նաեւ՝ Խաչիկ Սամուելեան, Մելքիսեթ վարդապետ Վժանեցին եւ Ոսկան Երեւանցու ուսումնառութիւնը Երեւանում 1631 թուականին, «Հայկազեան հայագիտական հանդէս», հատ. ԺԸ: Պեյրուք, 1998, էջ 75-86:

16 «Պատմութիւն Հայոց, յօրինեալ ի հայր Միքայէլ վրդ. Չամչեանց», հատ., Գ, Վենետիկ, 1786, էջ 633-638:

գոյության ենթադրում¹⁷: Սակայն կասկածը անհիմն է, որովհետև Մ. Չամչյանը վերաշարադրում է Առաքել Դավրիժեցուց եւ ժամանակի այլ աղբյուրներից քաղած նյութերը: Նվիրակության մեկնող Խաչատուրը Կեսարիայում խորհրդակցում է Գրիգոր վարդապետի հետ (նա նոր էր հրաժարվել 1626-1629 թվականներին հինգերորդ անգամ պարբիարքական աթոռակալությունից), որը հրաշալի գիտեր Լեւհաստանում ու այլ երկրներում հայոց միջավայրում տեղի ունեցող դավանական-մշակութային անցուղարձերը: Բավական է հիշել թեկուզ, որ նա եռանդագին պաշտպանում էր իր սան Մովսես Տաթևացու կեցվածքն ու բոլոր ձեռնարկումները: Գրիգոր Կեսարացին քաջություն էր ունեցել բացահայտորեն հանդիմանելու Մելքիսեդեկ Կաթողիկոսին կաթողիկոսության հանդեպ ցուցաբերած հանդուրժողականության եւ Նոմից օգնության ակնկալիքներ ունենալու համար:

Խաչատուր Կեսարացին լիովին գոհացնում էր այն պահանջները, որ նվիրակին ներկայացնում են Գրիգոր Կեսարացին ու նրա ժամանակակիցները: Առաքել Դավրիժեցու խոսքերով ասած՝ «Եւ էր Խաչատուր վարդապետն այր հեզ եւ հանդարտ եւ քաղցրաբարոյ, ոչ անիմաստ եւ անբան, այլ իմաստուն եւ բանիբուն, որ լոկ տեսութամբ միայն շահէր զամ ինքն պարասեալսն, որոյ վասն զնա կարգեցին նուիրակ»¹⁸:

Այսպիսով, Խաչատուր Կեսարացին հիբրավի աշակերտել է Մովսես Տաթևացուն, նրա առաջադրմամբ ու հորդորով դարձել նորահաստապ Մ. Ամենափրկիչ վանքի առաջնորդ (ուրեմն եւ՝ թեմակալ), իսկ այնուհետև նույն Մովսես Տաթևացու (1629-ից՝ արդեն կաթողիկոս) հանձնարարությամբ մեկնել Լեւհաստան նվիրակության: Նրա կենաց փառեգրության որոշ հարցեր իրենց լուծումն են գտնում Ամենափրկիչ վանքի «ի ներքնահարկի սեղանոյ» գրվովող «յեւրագայ արձանագրութեան» (իմա՝ փապանագրի) հաղորդումներում.

Ի հանգստի աստ ամփոփի մաքուր մարմին վարդապետի
 Խաչատուր սրբազանի՝ հետեւողի տեսն Յիսուսի,
 Որ էր տեղեալ Կեսարացի, գործով սուրբ, հեզ եւ արի.
 Բարձեալ յուս իւր գլուծ Քրիստոսի՝ առաջնորդէ նորին հօտի:
 Երեսնամեայ յայս գործ յանձնի՝ սնա նստիլ յայսմ աթոռի,
 Կրէ յանձին զվարս անմարմնի, մնայ մինչև յիսուն վեցի
 Յանցառքացս նա զարի հազար Ղ եւ Ե թուի¹⁹:

Դժվարանում ենք ստույգ որոշել, թե այս արձանագրությունը «յեւրագայ» կոչելով Ն. Տեր-Նովիանյանը ի՞նչ է հասկանում՝ «հեւրագայում գրված», թե՛ «ստորեւ բերվող»: Բոլոր պարագաներում փապանագրի բովանդակած փվյալները մեզ առավել ճշգրիտ են թվում. 1095-ին (=1646 թ.) «յիսուն վեց» տարեկան հասակում մահացածը ծնված

17 Յ. Տեր-Յովհաննեանց, նշվ. աշխ., էջ 24-25, ծան. 2:

18 Առաքել Դավրիժեցի, նշվ. աշխ., էջ 298:

19 Յ. Տեր-Յովհաննեանց, նշվ. աշխ., հատ. Բ, էջ 24:

պիտի լինի 1590 թվականին, ինչպես և նշվում է նրան վերաբերող գրականության մեջ²⁰: «Երեսնամեայ յայս գործ յանձնի» արտահայտությունը հրապարակչի իսկ արդարացի մեկնաբանությամբ երեսուն տարեկան հասակում առաջնորդություն ստանձնել է նշանակում և ոչ 30 տարեկան պաշտակալություն, ուստի Խաչատուր Կեսարացին Ամենափրկիչ վանքի վանահայր ու պարսկահայոց հոգևոր առաջնորդ է դարձել 1620-ին: Ուրեմն Գրիգոր Դարանաղցու Աստվածաշնչի հիշարակարանի 1621-ը պիտի սրբագրել գոնե մեկ տարով՝ 1620 թ.²¹:

Նկարագրվել է նաև ճշգրտել թե Խաչատուր արքեպիսկոպոս Կեսարացին ինչ դիրք ուներ կաթողիկոսության նկատմամբ: Մ. Չամչյանը և Ն. Ալիևյանը փորձել են այն տեսակետը հիմնավորել, թե Խաչատուր արքեպիսկոպոս Կեսարացին համակրել է կաթողիկ միաբարներին:

Ինքնին հասկանալի պիտի նկատվի այն իրողությունը, թե պարսկահայ վաճառականությունը ամեն կերպ պիտի ջանար ապահովել կաթողիկե դավանություն ունեցող արևմտյան տերությունների, առավել ևս Հռոմի Ս. Աթոռի բարյացակամությունը, եթե ոչ որևէ առավելություն կորզելու, ապա գեթ մրցակցության մեջ հալածանքի չենթարկվելու համար: Այսպիսից դժվար չէ եզրակացնել, թե ԺԷ դ. առաջին տասնամյակներին Նոր Զոդայի հայ հոգևորականությունը հարկադրված էր չափազանց զգույշ լինել Արևելք՝ քարոզչության եկած կաթողիկե վարդապետների առաքելությանը ընդդիմանալիս, մանավանդ որ Մովսես Տաթևացուն նախորդած (մինչև 1629 թ.) որոշ հոգևոր պետեր (կաթողիկոսներ ու պարիսրաբներ) հարկադրաբար կամ այլ ելք չգտնելով, հույսեր էին կապում Պապի ու պապականության հետ: Իր առաջնորդության առաջին տասնամյակում Խաչատուր Կեսարացին ոչ միայն վկա էր նշյալ իրողության, այլ նաև համակիր մի որոշ աստիճանի համագործակցության: Ն. Ալիևյանը, հավանաբար, ինչ-որ գրավոր աղբյուրի հիմամբ է եզրակացնում, թե Սպահանից Հռոմ վերադարձող Կարմելյան Հովհաննես Թադևոսին գրավոր ու բանավոր փափագներ հայտնողների մեջ էր նաև Խաչատուր Կեսարացին²²: Վերջինիս, սակայն, ինչպես նաև նրա ուսուցիչ Մովսես Կաթողիկոսի գործակցությունը անկարելի է որակել իբրև կաթողիկամետության ավանդի շարունակություն: Նրանք հրաշալի գիտակցում էին կաթողիկոսությունների ու հնարավորությունների տարբերությունը և սթափ դատողությամբ հաշվի նստում կացության հետ:

Նայոց Եկեղեցու դավանությունը պաշտպանած լինելու, նոր միջավայրում համայնքը կազմակերպելու և մշակութային աշխուժացում ապահովելու համար Խաչատուր Կեսարացին ուշադրությամբ դիտարկում էր արևելք եկող քարոզիչների սրացած պարրասությունը՝ մանավանդ 1585 թ. Գրիգոր ԺԳ Պապի տված կոնդակով Հռոմի հայոց եկեղեցուն կից բացված վարժարանի դասընթացն ավարտե-

20 Հմմտ. Ա. Ալաթյան, նշվ. աշխ., էջ 526:

21 Լ. Գ. Սինասյանի «Իրանի հայկական վանքերը» գրքի (Թեհրան, 1971) Ս. Ամենափրկչին վերաբերող էջերում հաջատուր Կեսարացու չափածո տապանագիրը ներկայացված չէ (էջ 39-71):

22 Անդ, էջ 386:

լուց և «Դաւանութիւն ուղղափառութեան Նոմէական եկեղեցւոյ» հայերէն ձեռնարկ հրատարակելուց հետո: Նրանց հետ, առավել ևս՝ նրանց դէմ քայլ զցելու համար Խաչատուր Կեսարացիին ծրագրում էր միջոցներ ու հնարավորություններ ապահովել ազգային դպրություն ու դավանություն սերմանող դպրոց ստեղծելու և գրաճանաչ հոգեւոր սպասավորներին ոչ միայն ծիսական բովանդակություն ունեցող ձեռագրերի ընօրինակություններ, այլև նույնիսկ տպագիր ձեռնարկներ տալու հնարավորություն ստեղծել: Ասել է, թե հանդուգն միտք էր հղացել մահմեդական Արեւելքի այդ երկրում յուրովսանն կրկնել տպագրության գյուտը:

**ՄԱՏՈՒՆ ԶՈՒՂԱՅԵՑՈՒ
ՋԱՏԱԳՈՎԱԿԱՆ ԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ**

Եկեղեցաքաղաքական կացության թելադրանքով ողջ միջնադարում շարադրվել ու լայն կիրառություն են գտել երկեր, որոնց նպատակն է եղել պահպանել Նայ Եկեղեցու դավանական, վարչանվիրապետական ինքնուրույնությունը: Նախաճառական բովանդակություն ունեցող այդ երկերում («Կնիք հաւարայ», «Արմար հաւարայ», «Նաւարարմար», «Նակաճառութիւն ընդդէմ երկաբնակաց» եւ այլն) գլխավորաբար քննարկվել են երրորդաբանական, քրիստոսաբանական հարցեր: Այս երկերի կողքին անհամեմատ սակավ են այն երկերը, որոնք շոշափում են գլխավորաբար ջարագովական, հավաքային բնույթի խնդիրներ: Զուր քրիստոնեական ծագում ունեցող այդ ժանրը սկզբնավորվել է Բ դարում (Կողբարտոս, Արիստիդես Աթենացի) եւ հրապարակ իջել նորաբանաստեղծության հավաքային հիմնադրությունների պաշտպանության եւ հասարակական նպատակով: Նայ իրականության մեջ այդ ժանրին պատկանող վաղագույն երկը Եզնիկ Կողբացու «Եղծ աղանդոց»-ն է, ուր հեղինակն իր քննադատությունն ուղղում է հույն փիլիսոփաների եւ պարսից մագդեական կրոնի դեմ: Իրրեւ գաղափարաքաղաքական հակադեություն՝ ջարագովական բնույթի երկեր շարադրվեցին նաեւ արաբական նվաճումների շրջանում: Դրանց մեջ քննադատվում են Մուհամմեդը, իսլամական հավաքի խոցելի կողմերը: Այդ մասին պատմող գրույցների առկայությունը Թովմա Արծրունու, Շապուհ Բագրատունու Պարմությունների մեջ¹ վկայում է, որ դրանք մեզանում պարածված են եղել արդեն նախքան Թ դարը: Դրանք շրջանառության մեջ են գտնվել հերագայում նմանապես: Այսպես, բնորոշ են «Ի Քաշունէն քաղածու» միավորն ու ԺԲ դարավերջի հեղինակ Մխիթար Անեցու Պարմության մեջ առկա «Վասն առասպելաց անարէն Մահմէտի եւ նորին սրտիւնան, զոր խայրառակէ նորին աշակերպն» գրությունը²: Իսլամական քրիստոնեության հերագա դարերում եւս հայ իրականության մեջ չի նվազում ջարագովական ընդդիմության ոգին: Այս բանի ամենաբնորոշ վկաներն են Ս. Գրիգոր Տաթևացու Նարցմանց գրքի մաս կազմող «Ընդդէմ քաճկաց»³ երկն ու նրա աշակերպի՝ Մարթեոս Ջողայեցու հրապարակվող գրությունը: Այս երկը ուրույն րեղ է գրադեցնում Ջողայեցու ծավալուն մատենագրական ժառանգության մեջ (մեկնություններ, քարոզներ)⁴: Ձեռագրերում «Վասն հարցմանց անարիւնաց զանա-

1 «Թովմայի վարդապետի Արծրունույ Պարմութիւն քան Արծրունեաց ի լոյս էած Ք. Պարկանեանց» Ս. Պետրերբուրգ, 1887, էջ 99-103, 130, 149, Պարմութիւն Անանուն Զրուցագրի. Կարծեցեալ Շապուհ Բագրատունի. «История Анонимного Повествователя. Псевдо-Шапуха Багратуни», предисловие и комментарии М. О. Дарбинян-Меликян, Е., 1971, Կ. 41-47 հմմտ. Մովսէս Կաղանկարուացի, Պարմութիւն Աղուանից աշխարհի, աշխար. Վ. Առաքելյանի, Եր., 1983, էջ 287-289, «Նաւարումն պարմութեան Վարդանայ վարդապետի լուսաբանեալ» [աշխար. Ղ. Ալիշանի], Վենետիկ, 1862, էջ 63-66, Կիրակոս Գանձակեցի, Պարմութիւն Նայոց, աշխար. Կ. Մելիք-Օհանջանյանի, Եր., 1961, էջ 56-57:

2 Տե՛ս «Մխիթարայ Անեցույ Պարմութիւն», աշխար. Ք. Պարկանեան, Ս. Պետրերբուրգ, 1878, [Մասն Ա, գլ ԻԵ], էջ 36:

3 Տե՛ս **Քարգէն եպո. Կիլիսեցեան**, Իսլամը հայ մատենագրութեան մեջ. Ա. Գրիգոր Տաթևացու Ընդդէմ քաճկաց, Բ. Ի Քաշունէ քաղածու, Վիեննա, 1930 (այսուհետեւ՝ «Ընդդէմ քաճկաց»):

4 Երկերի քննությունը րեն **Լ. Խաչիկյան**, Մարթեոս Ջողայեցու կյանքն ու մատենագրությունը, ԲՄ, 3, 1956, էջ 57-84:

զան պապասխանիք, զոր խնդրեալ բարեպաշտին Աբխաղոմայ ի նուաստ ոգոյ Մապթեոս վարդապետի» խորագրով հայտնի այդ երկը, ինչպես նկատում է հեղինակը, շարադրված է Աղթամարի Սուրբ Խաչ եկեղեցում «ընդ խառնելն մեր ընդ վնասա[կար] և պիղծ դանիշմանին Ալի կոչեցելոյն, որ և յեպոյ նա սպան գԿաթողիկոսն Ախթամարայ գլխի Զաքարիայ»։ Այս փոփոխությունն ինքնին նշանակում է, որ երկը շարադրված է Զաքարիա Կաթողիկոսի աթոռակալությունից՝ 1393 թ. առաջ⁵։ Մապթեոս Զուղայեցու և Գրիգոր Տաթևացու ջապագովական այս գրությունները շարադրված են գրեթե նույն տարիներին՝ 1390-ական թվականներին (ավելի սրույզ՝ առաջինը 1393-ից առաջ, իսկ երկրորդը՝ 1397-ից առաջ)։ Մապթեոսի գրությունը մի փոքր ամփոփ տարբերակն է Տաթևացու «Ընդդէմ փաճկաց»-ի կամ, ժամանակային հնարավոր երկուստեայամբ, Տաթևացու երկը ընդարձակ տարբերակն է Զուղայեցու գրության։ Նյութի ընդհանրությամբ պայմանավորված՝ շար հարցեր իրենց փոխադարձ անդրադարձն են գրում այդ երկերում (հավաքաբային-դավանաբանական [Երրորդաբանություն, Քրիստոնեություն] սովորության հարցեր [թվապարտմ, կրթակուրների խարություն, լվացում, պահք, ծնրադրում դեպ արեւելք])։ Ըստ այսմ արձանագրելի են հետևյալ ընդհանուր փոփոխությունները.

Գրիգոր Տաթևացի	Մապթեոս Զուղայեցի
Դարձեալ, ամենայն արեւոստաւոր ի գործոյն իւր ճանաչի, այլ զի Աստուած է ճշմարիտ Քրիստոս, ի գործոցն ճանաչի, և նախ գտնանցելիքն գործ Աստուծոյ է, զի ի վեր է քան զբնութիւն։ Արդ, դուք ասէք, եթէ քարամաքթար է Յիսէն, այսինքն՝ սքանչելագործ, որ զմեռեալս յարուցանէր և զկոյրս լուսաւորէր, ապա ուրեմն Աստուած է Քրիստոս։ «Ընդդէմ փաճկաց», էջ 103:	Ասէմք թէ ամենայն արեւոստաւոր, մինչ զիւր արեւոստին չէ արարել, ոչ որ ճանաչէ զնա թէպէտ և անունն կայ ի նմա, իսկ յորժամ հիւսն գորաքն առեալ փաշէ՝ փեսաք և ճանաչեցաք, և ասեմք նմա, թէ հիւսն է...։ Արդ, նոյնպէս և Աստուծոյ արուստ կա, որ զայն փեսանելով ճանաչեմք զԱստուած։ Եւ առ որ որ ոչ գրանուի յարուստէն՝ ոչ ասեմք նմա Աստուած։ Արդ, արուստն և գործն այս է, որ յոչէից իր գոյացուցանէ, և անհնարինն հնարաւոր առնէ... Եւ ամենայն փիեզերս գիտեն, որ Քրիստոս զկաղն գնացոյց, զկոյրն լուսաւորեաց, զմեռեալն յարոյց, և զամենայն անհնարինն հնարաւոր արար, ապա ուրեմն Աստուած ճշմարիտ է։

5 Լ. Խաչիկյան, նշվ. աշխ., էջ 65:

Եւ թէ ասնն. եւ մարգարէքն սքանչելիք գործէին, որպէս առաջի փարաւոնի արար Մովսէս: Իսկ Եղիա եւ Եղիսէէ զմեռեալս յարուցին: Նոյնպէս եւ Քրիստոս արար սքանչելիս: Ասեմք, եթէ մարգարէքն այլոց չարութեամբ գործէին, այսինքն՝ Աստուծոյ: Իսկ Քրիստոս ինքնիշխան հրամանաւ... Էջ 103-104 Դարձյալ ասեմք՝ թլփապութիւն ոչ է արդարութիւն, այլ՝ նշան յարկութեան, զի որդիքն Աբրահամու որոշեացին յայլագգեաց, որպէս որ զոչխար իւր դրոշմէ, զի յարկացի յայլոցն: Էջ 167:	Եւ եթէ ասնն թէ բազում մարգարէք զնոյն արարին զսքանչելիքն, եւ թէ սքանչելեալն Աստուած է, ապա եւ մարգարէքն Աստուած են: Ասեմք թէ եւ մարգարէքն զնոյն արարին զսքանչելիքն, այլ ոչ որպէս Քրիստոս, զի Քրիստոս ըստ ինքեան իշխան[ական] զարութեամբն առնէր... Գիտելի է, զի Աստուած զայս արէնքն մին պարճառի համար եղ. յառաջին ժամանակն Աբրահամու ազգին, զի աշխարհս ամէն բոլոր կռապաշարք էին, եւ Աբրահամու ազգին մինակ աստուածապաշար, վասն այն պարճառին Բ(2) նշան եղ Աստուած իւր հաւաքացեալոցն, զի բաժանեացին ի կռապաշարիցն:
Դարձյալ, մեր ոչ թլփապիմք, վասն այն զի բաժանեցուք ի հեթանոսաց: Այլ դուք, զի թլփապիք եւ ոչ մկրտիք, յայտ է, զի հրէիցն էք հաւասար, որ նալլաթ են ամենայն ազգի: Էջ 168	Արդ, ո՞ր համար է թլփապիլն, զի ոչ գոյ կռապաշար, որ բաժանեցին ի նոցանէ, եւ ապա ուրեմն աւելորդ է թլփապիլն, վասն այնորիկ ոչ թլփապիմք: Եւ դարձյալ, բան-զի ջիւտը ազգն աստուածապաշար էր նոցա արէնքն Աստուծոյ ընդունելի էր, հիմա ջիւտն նալլաթ է յամեն ազգի միջի...

Ժանրի պահանջով Մաքրեոս վարդապետը պախարակում է Իսլամի հակաերրորդաբանական ընկալումները, որոնք նա համարում է «մնացում ի հերձուածողաց Արիոսի եւ Կերինթոսի, որ ուրանան զԵրրորդական անձնաորութիւնսն՝ զՏայր եւ զՈրդի եւ զՄուրբ Նոզին, եւ զՔրիստոսի Աստուածութիւն, եւ զինքն մարգարէ կարդան»: Իսլամի՝ արիոսականության հետ ունեցած կապի այսօրինակ հիմնավորումը գալիս է պարմագրական սկզբնաղբյուրներից: Այնպարակույս Մաքրեոս վարդապետը ձեռքի փակ է ունեցել Թովմա Արծրունու, Մովսէս Կաղանկապովացու, Կիրակոս Գանձակեցու Պատմությունները: Ըստ այս սկզբնաղբյուրների՝ մուսամեղականության դավանանքային հիմնադրույթը «եթէ ոչ գոյ բնութեամբ որդի Աստուծոյ»՝ սերում է արիոսական վանական Սարգիս Բհիրայի վարդապետությունից: Մուսամեղը փվյալ վարդապետության մասին այդ վանականից իմացել է վաճառականական գործերով Եգիպտոսում եղած ժամանակ⁶: Իսկ «Կերինթոս» անվամբ, ինչպես երևում է, հեղինակը նկատի ունի գնոսիկյան հոսանքի նախակարապետ Կերինթոսին, որ ըստ ավանդության, ապրել է առաքյալների ժամանակ (Ս. Իրինեոս, Ս, Տիպպոլիտոս): Ըստ նրա՝ Քրիստոս եւ Տիստոս փարբեր անձեր են: Եթե Տիստոս սովորական մահկանացու էր, որ հասել էր բարձրագույն առաքինության, ապա Քրիստոս մկրտության

6 Տե՛ս «Թովմայի վարդապետի Արծրունոյ պատմութիւն փանն Արծրունեաց», էջ 99:

ժամանակ Տիտուսի վրա աղավաղող կերպարանքով իջած և նրան միացած երկնավոր էակ է: Քրիստոսի շնորհիվ է, որ Տիտուս կարարում է հրաշքներ⁷: Ըստ երևույթին Ջուդայեցին ակնարկում է Տիտուս Քրիստոսի անձի երկփեղկման մասին Կերինթոսի ուսմունքը:

Մաթթեոս Ջուդայեցու փրկաբանական մրաժումները ընդհանրության ինչ-ինչ եզրեր ունեն անցյալի հայրախոսական վաստակի հետ: Այսպես, Մաթթեոսը նկատում է, որ թեպետև Աստված կարող էր չքացնել, անէացնել սաքանային, սակայն որպեսզի կարարվեր արդարությունը և մարդը, որ պարտություն էր կրել նրանից, պարտության մարմինը նրան, հարկ եղավ Բանի մարմնացման և մարդացման. «զի թէ Աստուած էր, որ մարդ է եղեալ. ոչ մերձենայր առ Քրիստոս և անկոխ մնայր»: Այս պարճառով «Բանն Աստուած ծածկեաց զինքն մարմնովն որպէս ձկնորսք զկեռն մտով ծածկեն, զոր ոչ իմացեալ սաքանայի ըմբռնեցաւ ի Քրիստոսէ, որպէս ձուկն ի կեռէն, և կոխեցաւ ի նմանէ և ազարեացն զերիքն, որ յԱղամայ»: Այս մրաժումն ընդհանրության եզրեր ունի Ս. Գրիգոր Նյուսացու վարդապետության հետ: Այսպես, համաձայն Նյուսացու՝ բավության մասին ուսմունքի՝ «չնկարելով կամ թերագնահատելով Քրիստոսի մեջ առկա Աստվածության անդրանցական հզորությունը՝ սաքանան խաբվում է մարդկային տկար մարմին հագած Քրիստոսի առերևույթ թությունայմը»⁸: Անշուշտ, այս չի նշանակում, թե Մաթթեոս վարդապետը գիտակցված կերպով օգտվել է նրա ժառանգությունից. խոսքը բացառապես վերաբերում է աստվածաբանական մրաժողության եղանակին:

Իսլամի դեմ շարադրված այս գրության մեջ օգտագործված են օտարալեզու բառեր, արտահայտություններ, որոնք են.

Բուխթան = Բախթան (պրս. بنتخاب) - պարտություն կրել, պարտվել, տանուլ տալ, կորցնել:

Դանիշման = Դանիշմենդ (պրս.-թրք. دنمشن) - գիտուն, իմաստուն, հմուտ:

Թաղլուխը աղավաղումն է «Դեղալ»-ի կամ «Դաղալ»-ի (արբ.-թրք. دغل) - նենդունություն, խարդախություն:

Թավրեթ = Թեւրաթ (արբ.-թրք. تاروت) - Աստվածաշունչ, Հին Կտակարան:

Ինջիլ (արբ.-թրք. انجيل) - Ավետարան:

Հիլաթ=Հիլէ (արբ.-թրք. حيله) - նենդ, նենդունություն, խարդախություն:

Մսաֆ (արբ. مساف) - հատոր, գիրք:

Նալլաթ = Նալլեթը աղավաղումն է «Լանեթ»-ի (արբ.-թրք. نالنه) - անեծք, անիծյալ, խտաբարո:

Նաւֆան աղավաղումն է «Նեֆես»-ի (արբ.-թրք. نفس) - հոգի, անձ, կամք, ցանկություն:

7 Տե՛ս **Вл.С. Соловьев**, Керинф-Христианство: Энциклопед. Словарь, т. 1, М., 1993, էջ 727: Ի դեպ, Յովհան Օմենցին անունը հիշարարում է ի թիվս նշանավոր աղանդավորների («նախահապառմն Պապմության այսմ բանից տեսան Յովհաննու Վերլուծանողի» [տե՛ս Մարենագիրք Նայոց, հր. Է, Անթիլիաս, 2007, էջ 157 (15)], իսկ Զաքարիա Չագեցին՝ Մոսիսմենդին նախորդող աղանդավորների շարքում. «Նորին Զաքարիայի Մեծի երեքշաբթոյն ատարն արադողութիւն» [տե՛ս Մարենագիրք Նայոց, հր. Թ, Անթիլիաս, 2008, էջ 112 (33)]:

8 **Ն. Քյոսեյան**, Եկեղեցու հայրեր, վարդապետներ, IV – VIII դդ., Եր., 2007, էջ 129:

Թուհ (արբ.-թրք. *اوز*) - հոգի:
 Թուհ Ալլահ (*اوز الله*) - Սուրբ Հոգի:
 Սահաթ (արբ.-թրք. *تاس*) - ժամ, ժամանակ:
 Սիւննաթ (արբ.-թրք. *تسنن*) - 1. Մուհամմեդի խոսքերը եւ գործերը, 2. թվատույն:
 Վարադն աղավաղումն է «Ճուրղան»ի (արբ.-պրս.-թրք. *نأقره*) - 1. չարն ու բարին
 իրարից տարբերող, 2. բարոյական չափանիշ, 3. Ղուրան, 4. Աստվածաշունչ:
 Փեշուա աղավաղումն է «Փիշվա»ի (պրս. *اوشيه*) - առաջնորդ:
 Փէղամբար = փէյղամբար = փէյղամպէր (արբ.-պրս.-թրք. *رب مغيب*) - Մարգարե:
 Փիշ (պրս. *شيه*) - առաջ, առջեւի, գեպի առաջ:
 Փիշահենկ (պրս. *كند آشه*) - 1. ուսման, առաջնորդություն, առաջավոր դեր, առա-
 ջապահ:
 Քէլիմաթ (արբ.-թրք. *كلمة الله*) - բառեր:
 Քուֆր (արբ.-թրք. *كفر*) - 1. ուրացում, ուրացող, 2. անհավա-
 տություն, անհավատ, 3. հայհոյանք⁹:

* * *

Բնագիրը հրապարակվում է ըստ Մաշտոցի անվան Մապենադարանի հետեւեալ ձե-
 ոագրերի.

A=3854

Ժողովածու: Ժամանակ՝ 1471 թ.: Վայր՝ Սոկուրթու գյուղ (Երկիր Շարվանա): Գրիչ՝ Նա-
 կոբ Երեց: Սրացող՝ Ասրվաճարուր Երեց: Թերթ՝ 310: Նյութ՝ թուղթ: Մեծություն՝ 16*11:
 Գրություն՝ միասյուն: Գիր՝ բոլորգիր: Տող՝ 18: Բնագիր՝ թ. 295ա-308ա:

B=795

Ժողովածու: Ժամանակ՝ 1618 թ.: Գրիչ՝ Եղիազար (2ա-191ա), Գասպար (191բ-369բ):
 Թերթ՝ 371: Նյութ՝ թուղթ: Մեծություն՝ 26,3*19,5: Գրություն՝ միասյուն (2ա-192բ) (289ա-
 369բ), երկսյուն (193ա-288բ): Գիր՝ բոլորգիր: Տող՝ 28-29: Բնագիր՝ թ. 2ա-7ա:

C=969

Ժողովածու: Ժամանակ՝ 1720-21 թթ.: Վայր՝ Երուսաղեմ: Գրիչ՝ Աբրահամ Կրեպացի:
 Թերթ՝ 237: Նյութ՝ թուղթ: Մեծություն՝ 22*16,5: Գրություն՝ երկսյուն: Գիր՝ նոսրգիր: Տող՝ 29:
 Բնագիր՝ թ. 107բ-112բ:

ՆԱԿՈՒ ԲՅՈՍԵՅԱՆ

Փիլիսոփայական գիտությունների դոկտոր

⁹ Արաբապատ համարժեքների արձանագրումն ու համակարգչային շարվածքը կապարել է թուրքագետ Անի
 Ավեփիսյանը:

ՄԱՏՈՒԹՅԱՆ ԶՈՒՂԱՅԵՑԻ

**ՎԱՍՆ ՆԱՐԵՍԻՆՅԱՆ ԱՆՎԵՐԻՆԱՅ ԶԱՆԱԶԱՆ ՊԱՏԱՍԽԱՆԻՔ,
ԶՈՐ ԽՆԴՐԵԱԼ ԲԱՐԵՊԱՇՏԻՆ ԱՐԻՍՏՈՂՈՄԱՅ
Ի ՆՈՒՎԱՍ ՈԳՈՅ ՄԱՏՈՒԹՅԱՆ ՎԱՐԴԱՊԵՏԷ**

Յասարաժային գիրսն¹ գրեալ է, թէ՛ «Պապրասարեցէք քալ պապասխանի ամենայնի, որ խնդրից² է զքանն, որ է վասն յուսոյն ձերոյ³»: Եւ ամենայն քրիստոնէի պարսք է զայս⁴ չափաւոր պապասխանիսն⁵ ուսանել, զի մի՛ ասիցեն անաւրէնին, թէ քրեկոյր իցեն⁶ եւ անգիւրտութեամբ կորնչին, զոր եւ բազում անգամ նախարեն զքրիստոնէայն աշապիսի նախարանաց⁷ բանիւ այլագգիքն: Եւ զի յառաջին ժամանակին⁸ հերձուածաղք շար կային, զորս կորոյս նախախնամութիւն Աստուծոյ վասն ծուրութեան ժամանակիս, զոր⁹ ոչ են կարաղ ընկրել զչարս ի բարոյն¹⁰: Միայն Տաճիկ ազգն է ի մի մերում ժամանակիս¹¹, որ է մնացում ի հերձուածողաց Արիոսի եւ Կերինթոսի¹³ անձնաւորութիւնսն¹⁴, զՆայր եւ Զորդի եւ զՍուրբ Նոգին, եւ Քրիստոսի Աստուծութիւն, եւ զինքն¹⁵ մարգարէ կարդան, եւ այլ բազում չարիս առնեն, յորոյ եւ զսակս ի բազմաց գրեցից¹⁶ զպապասխանիսն¹⁷ նոցա, զոր արարութք ի դրան Սրբոյ իսաչին ի կղզոյն Ախթամարայ, ընդ իսաւսելն մեր ընդ վնասալկարլ եւ պիղծ դանիշմանին Ալի կոչեցելոյն, որ եւ յերոյ նա սպան զկաթողիկոսն Ախթամարայ զպէր Զաքարիայ: Եւ զայս վասն այն գրեմբ¹⁸, զի իմասցին զանաւրէնութիւնս իրեանց, եւ կամ զմեզ անպապրասար թողցին:

Առաջին հարցումն¹⁹ այս է, թէ՛ Դուք Աստուծոյ Նայր եւ Որդի ասէք: Եւ քուֆր ասեն ի վերայ մեր, թէ հայոց ազգն յԱստուծոյ կին առնուլ²⁰ հաւաքան եւ որդիս ծնանել:

Պապասխանի²¹. Որոց ²² եւ իմաստաւար պապասխանեցուք²³: Նախ զայն²⁴, թէ ամենեւին հեռի եմք այդմ հերձուածողոյ²⁵, եւ ոչ ի մերս²⁶ եւ ոչ յայլ²⁷ քրիստոնէից ի միպս ոչ է անցեալ²⁸ այդ, թէ Աստուծոյ կին լինի առնուլ²⁹: Բայց խոստովանիմք Որդի Աստուծոյ լինի յառաջ քան զսրեղծանել մարդոյն առանց արուի եւ իգի, զի այս մարմնոյ է ծնունդ եւ ոչ Աստուծոյ³⁰: Եւ թէ ասեն՝ Զիսիդ լինիցի³¹ այդ, ասեմք, թէ ամենայն³² անհնարինքն հնարաւորք են Աստուծոյ³³: Եւ ի մէջ մարդկան բազում կերպիւ որդի³⁴ ասեն առանց հար³⁵ եւ մար ծնանելոյ, որպէս այնոքիկ որ զայլոց զաւակ իրեանց որդիս անուանեն վասն ամրութեան իրեանց, եւ զիրեանց հայրենիքն նմա գրեն եւ քան: Եւ այս դարասպանս³⁶ ընդունելի է յամենայն ազգս: Եւ որք արուեստս³⁷ ուսուցանեն մանկանց, նոցա հայրք³⁸ կոչին, եւ մեր Նոգոյն, որ ի մարդս է³⁹, Նայր ասեմք, եւ Բանն, որ ի նմանէ⁴⁰ յառաջ զայ՝ Որդի: Եւ ամենայն մարգարէքն Աստուծոյ Նայր անուն ասելին եւ Աստուծոյ⁴¹ հաւաքացելոցն՝ որդի, որպէս Մովսէս ասէ ի Թավրէթն. Ոչ սա ինքն է հայր քո, որ արարն զքեզ եւ սրեղծ զքեզ⁴³: Եւ այն որդին, որ ի մարէ եւ ի հարէ⁴⁴ ծնանի, այն մարմնաւոր է: Իսկ Աստուծոյ անմարմին բնութիւն

* Աղբյուրներ

ԱՊետ. Գ 15:

A=ՄՄ, ձեռ. 3854, թ. 295ա-308ա

B=ՄՄ, ձեռ. 795, թ. 2ա-7ա

C=ՄՄ, ձեռ. 969, թ. 07 բ-112բ

Է. այս չորիցս չի նմանիլ, այլ միայն նմանի, այսինքն⁴⁵՝ մարդոյ⁴⁶ մրացն էլ բանին⁴⁷, վասն զի մարդն Աստուծոյ պարկեր է մրաւքն էլ բանին, վասն որոյ Աստուծոյ նմանի⁴⁸: Եւ զԱստուծոյ առանց բանի՝ մունջ էլ անասուն, էլ ոչ կռապաշարքն չեն⁴⁹ խոստովանիլ, այլ ամենայն ազգ խոստովանին զԱստուծոյ բանական լինել⁵⁰: Եւ երբ Բան⁵¹ ունի, մեր Աստուծոյ Նայր ասեմք էլ իւր Բանին՝ Որդի: Զայս⁵² վասն այն պարճառին⁵³ ասեմք, որ Աստուծոյ Բանն մարդոյ⁵⁴ բանին չէ նման, որ երբ ի մրացն ծնանի փութ դառնայ⁵⁵ էլ յաղս⁵⁶ կորնչի, էլ այս առարկայն այնչափ էլ անթիւ: Իսկ⁵⁷ Աստուծոյ Բանն մի է էլ կենդանի էլ անձնատուր էլ իւրեան նման էլ միածին էլ ոչ բազմածին, այլ Աստուծոյ յԱստուծոյ ծնեալ, էլ անբաժանելի ի նման էլ էլ այս ոչ ժամանակս, այլ յառաջ քան զյաւիտեանս, գորոյ սկիզբն ոչ որ յարարածոցս⁵⁸ գիտեաց⁵⁹՝ ո՛չ հրեշտակք⁶⁰, էլ ո՛չ մարդ, էլ վասն այնորիկ⁶¹ Որդի Աստուծոյ ասեմք Բանին Նայր, էլ յայն⁶² անձնատուրութիւն Բանին Աստուծոյ ոչ գրաւի⁶³ ի գիրս. զի անբաժանողակելի է բնութիւն նորայ: Եւ թէ ասեն, թէ ընդէ՛ր ապա⁶⁴ ամենայն մարգարէիցն գրոցն Աստուծոյ Բան կոչեն. էլ⁶⁵ այն զի՛նչ⁶⁶ է: Ասեմք, եթէ ոչ է Բանն Աստուծոյ⁶⁷ փկար, որպէս գմերս, որ ոչ ունի գարութիւն, այլ գարութիւն Բանին Աստուծոյ անչափ է, կարաւ էլ անձնատուրութիւն Բանին Աստուծոյ անգրելի մնալ էլ յիւր⁶⁸ գարութիւն միանա ի գիրս էլ ի միւր մեր: Զոր արինակ արեգական գարութիւն էլ⁶⁹ բոլորականութիւն. ոչ որ կարէ առնուլ ի ծոց իւր⁷⁰, այլ զոյսն ամենայն արարածք կրեն, էլ⁷¹ մի էլ նոյն լոյսն արեգականն իջան էլ ի ջուրս⁷² էլ այլ նորագոյնս⁷³ շողս երեւցուցանէ: Այսպէս է Բանն Աստուծոյ. Ինքն առ Աստուծոյ մնալով կարաւ էլ զամենայն գիրս լնուլ էլ զմիւրս մարդկան յիմաստաբացուցանել էլ ի միւրս մարդկան իջան էլ ի բերանոյ մարդկան⁷⁴ զանազան շնորհս բոլիւ: Եւ վասն Որդոյն այսքան առ այս:

Իսկ եթէ հարցանեն վասն Տոգոյն, թէ Տոգին ի՛նչ է, որ ընդ Որդոյն էլ զՏոգին յիշէր: Ասեմք թէ՛՝ որպէս Բանին Աստուծոյ Որդի⁷⁵ ասացաք⁷⁶ էլ ցուցաք, նմանապէս էլ կենդանութեան Աստուծոյ Տոգի ասեմք, էլ ամենայն որ զԱստուծոյ կենդանի հաւատարայ էլ ոչ մեռած: Արդ, եթէ գոյ յԱստուծոյ կենդանութիւն՝ գոյ էլ հոգի, զի «հոգին է կենդանարար՝ մարմինն ինչ ոչ ազնէ»*: Եւ զայս⁷⁷ ի պարկերէն Աստուծոյ պարս⁷⁸ էլ ուսանել⁷⁹, զի որպէս մարդ առանց հոգոյ ոչ է կենդանի⁸⁰, նոյնպէս էլ Աստուծոյ առանց Տոգոյ չէ կենդանի⁸¹: Եւ զայս էս⁸² ամեն որ գիտէ, որով է⁸³ կենդանի է իւր կենդանութիւն յիւրմենէն⁸⁴ անբաժանելի է, սոյնպէս⁸⁵ էլ Տոգին Աստուծոյ է կենդանութիւն Աստուծոյ էլ ի նմանէ անբաժանելի է⁸⁶: Եւ զայս⁸⁷ Գ. (3) անձինքս, որ ասացաք, ոչ եթէ մեր մրացս սուր բանք ենք⁸⁸ ծնեցուցեալ, էլ բուխթան⁹⁰ ասեմք ի վերայ Աստուծոյ, այլ ինքն էլ յայտնել զիւր բան⁹¹ ի ձեռն մարգարէիցն: Եւ գրեալ է ամենայն գիրս նոցա, զի Գ. (3) են էլ մի: Եւ այսպէս արինակ շար են⁹², զի բնութիւն էլ Աստուծոյն էլ գարութիւն մի են էլ անձինք Գ. (3): Եւ զայս, որ յանձն ասեմք մի՛ ուրիշ ուրիշ իմանալ բաժանմամբ, որպէս Գ. (3) մարդ, այլ⁹³ որպէս մարդն, հոգին էլ բանն, էլ երեքեան մի մարդ ասին, էլ Գ. (3) են էլ մի⁹⁴: Եւ որպէս արեգականոյ բոլորականութիւն են իւր լոյսն էլ փառութիւն, որ ի մեջ լոսոյն Գ. (3) են, էլ մի արեգակ⁹⁵ է: Եւ կամ⁹⁶ որպէս մի խնձոր է բոլոր, էլ⁹⁷ էլ կարմիր էլ է քաղցր, Գ. (3) են, էլ մի են⁹⁸: Եւ սոյնպիսի արինակքն շար են յարարածս⁹⁹ Աստուծոյ: Եթէ որ բանիւ անհասկանալի լինի՝ արինակաւ ցուցէք¹⁰⁰, որ սակաւ ինչ հասու լինիք: Եւ մեր թէ զամենայն գիրս աստուածեղ էն¹⁰¹ վկայութեամբ գրեմք ասս¹⁰²՝ փառքովութիւն¹⁰³ փայ լսելեացն էլ ժամանակիս չէ գործ¹⁰⁴:

* Յովհ. Զ.64:

Երկրորդ՝ հարցանքն¹⁰⁵ գնեզ, թե՛ Քրիստոսի ի՞նչ ասեք: Ասեմք, թե՛՝ զայն ասեմք, որ ի մեր գիրս գրած է, դուք ոչ հաւարացիք, ապա զայն ասեմք¹⁰⁶, որ ի ձեր գրերն¹⁰⁷ գրած է, զայն, որ ի ձեր մտաֆն¹⁰⁸ գրած է ի ԻԷ (27) վարադն, թե Յիսէ Ռաւի Ալլահն ու Քալիմաթո¹⁰⁹: Եւ թե ասեն, թեպէր Ռաւի ասեմք՝ չէ յԱստուծոյ յուսոյն: Ասեմք, թե Աստուած Ե (5) ազգ յոյս ստեղծ¹¹⁰, նախ՝ հրեշտակք եւ դեւք, երկրորդն՝ հոգիս¹¹¹ մարդկան, երրորդն՝ արեգակն եւ լուսին եւ աստղեր, չորրորդ՝ կրակի յոյսն եւ լուս¹¹² ճրագի, հինգերորդ՝ յոյս աշաց կենդանեաց: Արդ, զսար ի սոցանէ այլ յոյս ոչ գոյ¹¹³ ստեղծուած¹¹⁴ յԱստուծոյ: Եւ սոքա Աստուծոյ յոյս ոչ են եւ ոչ ասին: Իսկ եթէ սոքա¹¹⁵ Աստուծոյ յոյս են, ապա կրակն եւ դեւք Աստուծոյ յոյս ասել քուֆր է խիստ¹¹⁶: Իսկ Քրիստոսի Աստուծոյ յոյս ասէ ձեր գիրքն, որ հեռի է յայս արարած յուսոյս: Արդ, եթէ յԱստուծոյ յուսոյն¹¹⁷ է, ապա ճշմարիտ Աստուած է, եւ եթէ ասեն, թե¹¹⁸ յԱստուծոյ յուսոյն է, ապա Աստուած չէ: Ասեմք, թե Աստուծոյ յոյսն Աստուած չէ, ապա եւ զարութիւն Աստուած չէ եւ բնութիւն Աստուած չէ¹¹⁹, ապա այլ ի՞նչ մնաց Աստուծոյ¹²⁰, որ Աստուած լինի. որպէս զՄովսէս¹²¹ որ բռնէ եւ ասէ՝, թէ Մովսէսի ոտքն Մովսէս չէ, եւ Մովսէսի ձեռքն Մովսէս չէ¹²², եւ գլուխն Մովսէս չէ¹²³, եւ ամենայն մասանցն Մովսէսի գնոյն¹²⁴ ասէ, ապա ո՞րն է Մովսէս, զի ոչ ինչ մնաց Մովսէսին, որ այն¹²⁵ Մովսէսն լինէր: Արդ, յայտնի է, զի¹²⁶ ի մասանցն բոլորն գոյանայ որպէս Մովսէս¹²⁷ յոյրիցն եւ ձեռացն¹²⁸ եւ¹²⁹ ի գլխոյն, եւ ամենայն¹³⁰ մասանցն. նոյնպէս յԱստուծոյ իմացիք, զի եթէ Աստուծոյ յոյսն Աստուած չէ նոյնպէս եւ¹³¹ զարութիւն յայտնի է, որ այլ ոչ ինչ չմնաց ի տեղն, որ այն Աստուած լինէր, որ է մեծ քուֆր:

Արդ, ըստ խոստովանելոյ ձեր գրոցն¹³² յայտնեցաւ, որ Քրիստոս Աստուած է: Եւ թե ասեն, թե¹³³ այդ ուժով գրուցէ ցուցուցէք¹³⁴ բանիւ, թե ոնց յԱստուած է, որ ամենայն մարդ հաւանի եւ իւր կամաւ ասէ, թե Քրիստոս Աստուած է: Ասեմք թե ամենայն արուեստարար, մինչ զիւր արուեստն չէ արարել, ոչ ոք¹³⁵ ճանաչէ զնա, թեպէր եւ¹³⁶ անունն կայ ի նմա, իսկ յորժամ հիւսն գորարքն առեալ զփայտն¹³⁷ փաշէ՝ փեսաք եւ ճանաչեցաք, եւ ասեմք նմա, թե հիւսն է: Նոյնպէս եւ զդարբինն կայծակամբքն եւ կռանաքն, եւ զամենայն արուեսագէտ իւր գործովն ճանաչի¹³⁸: Արդ, նոյնպէս եւ Աստուծոյ արուեստ կա, որ զայն տեսանելով ճանաչեմք զԱստուած: Եւ առ որ ոք ոչ գտանուի յարուեստին՝ ոչ ասեմք նմա Աստուած: Արդ, արուեստն եւ գործն այս է, որ յոչէից իր գոյացուցանէ եւ զանհնարինն հնարաւոր առնէ, որպէս ի վիմէն ջուր եհան եւ զարարածս¹³⁹ յոչնչէ գոյացոյց: Իսկ եթէ այս գործս¹⁴⁰ ի Քրիստոս¹⁴¹ երևեալ է¹⁴², ապա Աստուած է: Եւ թե չէ երևեալ¹⁴³, նոցա ասացուածք¹⁴⁴ է: Եւ ամենայն փիեղերք¹⁴⁵ գիտեն, որ Քրիստոս զկաղն գնացոյց, զկոյրն¹⁴⁶ յուսատրեաց, զմեռեալն յարոյց, եւ զամենայն անհնարինն հնարաւոր արար, ապա ուրեմն, Աստուած ճշմարիտ¹⁴⁷ է: Եւ եթէ ասեն թե¹⁴⁸ բազումք մարգարէք գնոյն սքանչելիս արարին¹⁴⁹, եւ թե սքանչելեաքն Աստուած է, ապա եւ մարգարէքն Աստուած են: Ասեմք թե եւ մարգարէքն գնոյն արարին¹⁵⁰, այլ ոչ որպէս Քրիստոս, զի Քրիստոս¹⁵¹ ինքնիշխան¹⁵² զարութեամբն առնէր եւ ոչ յայլմէ խնդրէր, իսկ մարգարէքն աղաջանաւք եւ լալով եւ ողբով եւ¹⁵³ բազում արտասուաւք խնդրէին, եւ ապա լինէր: Այլ¹⁵⁴ Աստուծոյ գործ է, որ իւր ծառայովն առաւել առնէ սքանչելիս բան առանձին ինքն վասն յայտնելոյ զանչափ սէրն, որ առ մարդիկ¹⁵⁵, զի զիւր զարութիւն շնորհէ մարդկան, որով փառաւորի մարդն: Զոր արինակ թագաւոր որ գործն իւր ծառայովն առնէ եւ ծառային առաւել¹⁵⁶ շնորհէ, զի կցորդեացի փառաց իւրոց, նոյնպէս եւ Աստուած առնէ, որպէս առաքեալքն

անթի մեռեալ յարուցին և Քրիստոս՝ երեք: Եւ¹⁵⁷ թէ գիտուն որ լինի՝ ասեն թէ Քրիստոս գիտնող ի վերայ Ղազարոս գերեզմանին յաղաթա եկաց: Ասեմք, թէ իմացիր զի ոչ որպէս ծառայ¹⁵⁸ աղաթէր, այլ որպէս սիրելի Որդի գոհանայր զՆաւրէն: Եւ ոչ ասաց Քրիստոս, թէ Կո՛ւ աղաչեմ, որ դու սքանչելիք առնես, այլ ասաց, թէ՝ «Ես առնեմ»*, զի ցուցե՛¹⁵⁹, թէ մին կամք են Նաւրն և Որդոյն¹⁶⁰: Եւ թէ ասեն, թէ յառաջն ասացեր, թէ Աստուծոյ Բանն իւրն Որդին¹⁶¹ է. և հիմայ Քրիստոս մարմնով է, և ի կնոջէ ծնեալ է¹⁶². այս երկուսս ոչ¹⁶³ լինի: Ասեմք թէ նոյնն է, որ ասացի բան և յոյս¹⁶⁴. եկն վասն մերոյ փրկութեան մարմին Էառ ի Կոստէն և ճշմարիտ մարդ եղև: Յառաջն անմարմին էր, և այժմ մարմնով է յերկինս¹⁶⁵: Եւ թէ ասեն անաւրեւնքն¹⁶⁶՝ ամենակարաւ է Աստուած, զամենայն ինչ կարէ առնել առանց մարմին առնոյ, ինչ հարկ էր Աստուծոյ մարմին առնուլ: Ասեմք թէ կարաւ է Աստուած զսարանայ յոչելոյն վոխել, այլ այս անիրաւութիւն¹⁶⁷ լինէր և առանց դատաստանի: Եւ այս էր դատաստան, զի որպէս սարանայ զմարդն կոխեաց՝ պարտ էր, որ մարդն զարանայր և զսարանայ կոխէր: Եւ յԱդամայ որդոցս ոչ որ կարաց ընդդիմանալ¹⁶⁸ սարանայի: Վասն այնորիկ Բանն Աստուած մարմին Էառ, և մարմնովն կոխեաց զսարանայ և ազարեաց զԱդամ: Եւ զայս¹⁶⁹ հնարիք. զի թէ սարանայ գիտացեալ էր, թէ Աստուած էր, որ մարդ է եղեալ, ոչ մերձենայր առ Քրիստոս և անկոխ մնայր: Վասն այնորիկ Բանն Աստուած ծածկեաց զինքն մարմնովն որպէս ձկնորսք զկեռն մտով ծածկեն¹⁷⁰, զոր ոչ իմացեալ սարանայի ըմբռնեցաւ ի Քրիստոսէ, որպէս ձուկն ի կեռեն¹⁷¹, և կոխեցաւ ի նմանէ և ազարեցան¹⁷² գերիքն, որ *յեղաւնայ*: Եւ այսքան պարասխանիս¹⁷³ բաւ է վասն Քրիստոսի:

Երրորդ հարցումն. ասեն անաւրեւնքն¹⁷⁴, թէ դուք Մահմեդայ¹⁷⁵ Փեղամբար չեք ասել, կամ¹⁷⁶ ընդունել, զի Մովսիսի ասէք մարգարէ, և չէ պակասութիւն և ամենայն մարգարեցին: Արդ, զի՞նչ պակասութիւն ածէ ձեզ, որ դուք նմա մարգարէ ոչ ասեք: Այսմ պարասխանեմք, թէ մեզ¹⁷⁷ չէ արժան նմա¹⁷⁸ մարգարէ ասել¹⁷⁹, վասն Գ. (3) պարճառի. առաջինն այս է, որ մեր զի՞նչ գիտեմք, յԱւերարանէն գիտեմք, զոր դուք Ինջիլ¹⁸⁰ ասէք և անդից¹⁸¹ ի դուրս գայլ գիրք ոչ ընդունիմք: Երկրորդ¹⁸², ի յԱւերարանն Մաուէ և ամենայն մարգարէքն գրած են, վասն այնորիկ ընդունիմք և հաւատամք, իսկ Մահմեդն ձեր չկայ գրած ի յԱւերարան, զի Ինջիլն Ո. (600) քարով յառաջ է բան զՄահմեդն ձեր, վասն այն չէ գրած և իւր բանդ չէ գրած¹⁸³, մեր ոչ գիտեմք զնայ, և թէ եղեալ է ոչ ընդունիմք: Եւ երրորդ պարճառն այս է, զի Մահմեդն ձեր մեզ վրա երախտիք իսկ¹⁸⁴ չունի, զի թէ երէկ զմեզ ի հաւատք գրաւ, և մեր աստուածապաշտ էաք, երբ նա երէկ և մեզ ոչ ինչ չէ ուսուցեալ և ի նմանէ հաւատք չենք առել, վասն այնորիկ ոչ ճանաչեմք զնա, բայց ձեր պարտի¹⁸⁵ նմայ հնազանդիլ, զի զձեզ ի հաւատք երեր և¹⁸⁵ ի կռապաշտութենէ դարձոյց¹⁸⁷: Երրորդ պարճառն այս է, որ սովորութիւն է մարմնաւոր թագաւորաց, որ զփեշտան¹⁸⁸ յառաջ բան զիւրեանց գալն յողարկեն, և երբ թագաւորն եկած լինի այլ¹⁸⁹ փեշտաւի կարիս չկա¹⁹⁰: Նոյնպէս մարգարէքն, որ յառաջ բան զՔրիստոս եկին փեշտան եկին Քրիստոսի, թէ Քրիստոս¹⁹¹ կո՛ւգայ, վասն այնորիկ և ընդունիմք¹⁹²: Իսկ յորժամ Քրիստոս թագաւորն երկնից և զնա քրեաւք, այլ չեմք կարիս փեշտաւի, վասն այնորիկ և ոչ ընդունիմք զնա¹⁹³:

Չորրորդ հարցումն այս է, թէ ընդէ՞ր ոչ սիննէթէք¹⁹⁵ զձեզ, զի արեւնք է դրել Աստուած, թէ սիննէթէք՝ արինազանց էք: Առ այս պարասխանեմք, թէ մարդ, որ հարցանէ զայն,

* Յովհ. ԺԱ. 42

պարտ է, որ գիտենայ, թե Աստուած գսիննաթն ինչի՞ համար արենքն եղ, և ապա թե չառնէ¹⁹⁶ ոք՝ պարտապան ոչ լինի արինացն Աստուծոյ¹⁹⁷: Գիտելի է, զի Աստուած, զայս արենքս մին պարճառի համար եղ¹⁹⁸: զի¹⁹⁹ յառաջին ժամանակն աշխարհս ամեն²⁰⁰ կռապաշտք էին, և Աբրահամու ազգն միայն էր²⁰¹ աստուածապաշտ, վասն այն պարճառին Բ (2) նշան եղ Աստուած իւր²⁰² հաւարացեւոցն, զի բաժանեցին²⁰³ ի կռապաշտիցն. մին նշանի ծածուկ²⁰⁴ մարմինն, և ասաց, թե թղպարեցէք զձեզ, որ կռապաշտքն, անթղպար լինելով, բաժանեցին ի ձեւից: Եւ միւս²⁰⁵ նշան ի կերակուրն, որք կռապաշտքն գիտգի միսն ուրէին, ասաց, թե դուք²⁰⁶ գիտգի միսն մի՛ ուրէք, որ բաժանիք ի նոցանէ: Եւ այս արենքս եկաց մինչեւ ի գալուստն Քրիստոսի: Արդ, յորժամ Քրիստոս եկն և զաշխարհս ի կռապաշտութենէ դարձոյց իւր առաքելովքն և կորեաւ կռապաշտքն: Արդ²⁰⁷, ո՞րք²⁰⁸ համար է թղպարիլն, զի ոչ գոյր կռապաշտ, որ բաժանին²⁰⁹ ի նոցանէ և ապա ուրեմն աւելորդ է թղպարիլն, վասն այնորիկ ոչ թղպարիմք: Եւ դարձեալ, քանզի²⁰¹ ջիւրպ ազգն աստուածապաշտ էր, նոցա արենքն Աստուծոյ ընդունելի էր²¹¹, հիմա ջիւրպն նալլաթ է յամեն ազգի միջի²¹², և առաւել ի քանակի մեջն, վասն այնորիկ մեք ուրեմք²¹³ միս խոզենի և ոչ թղպարիմք, զի մի՛ լիցուք ջիւրպ և նալլաթ²¹⁴, և այդ բանիդ հիլաթ ասեն, որ զայլ մարդոյ արենք պահեն ու ասեն կո՛ւտարենք²¹⁵ զնա, զի ամենայն մարդ իմանայ զայդ²¹⁶, թե ով զջիւրի²¹⁷ արենք պահէ ջիւրպ է, և ով զՔրիստոսն էից²¹⁸ պահէ՝ քրիստոնեայ է: Եւ այս բանիս համար մեք հեւր ջիւրիկ կո՛ւկոսիմք և ոչ հեւր ձեզ, զի²¹⁹ դուք զնոցա արենքն կո՛ւտահեք²²⁰, դուք գիտէք, մեզ հեւր ձեզ այլ բան չկա²²¹: Բաւ է:

Չինգերորդ հարցումն անարինացս, թե ընդէ՞ր ոչ լուանայաք զձեզ, և թե ոչ լուանայք՝ ջունաթեք²²², գոր ոչ է արենք:

Այսմ բանի պարասխանի քամք²²³ և ասեմք հարցանելով, թե լուանալն վասն մեղացն է, թե՞ վասն աղբին. թե վասն մեղացն է՝ զմարմինդ թող լուանաս²²⁴, երբ սիրպդ, որ մեղաց քուն է²²⁵, լի է արեամբ և դեռ յաւելցնես յամեն ար²²⁶ զմեղքն և ի բաց չթողուս²²⁷: Զի՞նչ աւգուր է արարաթին²²⁸ մարմնոյ լուանալդ. վասն զի մեղքն աղպր չէ, որ ջրով լուացուի: Եւ թե լուանալն վասն աղբին է՝ այդ²²⁹ վասն է՞ր է արենք գրած և անուանած, զի ամենայն մարդ գիւր զարշտութիւն կու լուանայ²³⁰, յորժամ կո՛ւ աղպրեղանայ և թե բաղանիս և թե յայլ քրեղիս: Եւ դարձեալ ասեմք, թե լուանալն Աստուծոյ համար է թե՞ մարդոյ: Արդ, եթե²³¹ Աստուծոյ համար է լուանալն՝ Աստուած գործս մարմնոյն ոչ քրեանէ, այլ համապագ ի սիրտն հայի²³²: Որպէս ասէ ի Գիւրս Թագաւորութեանց²³³ թե մարդ յերեսս հայի և Աստուած՝ ի սիրտն*: Եւ դրսոց լուանալն չէ աւգուր սրտին: Եւ թե այսպէս առնեն, նման են գերեզմանաց, որ վերայ ի երեսն²³⁴ բռով և կրով²³⁵ ծեփած է և կոկած և ներքոյ²³⁶ ժահահոսութեամբ լի է*: Եւ թե մարդոյ համար լուանան, որ մարդոյ գեղեցիկ երեւին, ապա բոզերն քան զամենն արդար են, որ գիշեր ու ցերեկ²³⁷ կու լուանան²³⁸ զիւրեանց անձիւքն: Արդ, յայտ է, որ զսիրտն լուանալ պարտի նախ²³⁹, որ Աստուած ի նմայ բնակէ²⁴⁰, զի Աստուած զմարդն իւրեանն թախտ ու²⁴¹ գահ է շինէր²⁴² և քուն, որ ի մարդոյ սիրտն²⁴³ բնակէ²⁴⁴, և այս յայնժամայն, որ մարդն զիւր սիրտն սրբէ²⁴⁵ ի մեղաց և ազաւր լինի յամենայն ծառայութենէ չարեաց, ապայ թե զարարաթին մարմինն²⁴⁶ լուանայ ու սրտովն աղպրեղանայ չարեաւք՝ նման է յայն մարդոյն, որ թագաւորին համար դարպաս²⁴⁷ շինէ, գործոսի դեհին²⁴⁸ ծեփէ և նաղաշքարէ²⁴⁹ և զներսի դեհն աղբով լնու: Վասն որոյ ոչ միայն անշնորհակալ լինի թագաւորն այնպիսոյն, այլ պարտուհաւ²⁵⁰

* Ա Թագ. Ժ.27:

** քեն Մարթ. ԻԳ. 27:

ևս: Եւ դարձեալ, թէ ջրոյ լուսնալովն արդարանայր²⁵¹ ոք, ապայ²⁵² ձկներդ ամենն հիմայ²⁵³ արդարութիւն²⁵⁴ Աստուծոյ կո՛ւմբանէին²⁵⁵, որ է կարի անպեղի: Այսքան առ այս²⁵⁶:

Վեցերորդ. հարցանեն զմեզ անաւրէնքն, թէ վասն է՞ր յարեւելս ծունր դնէք²⁵⁷: Արդ, եթէ յարեւելս ծունր դնէք՝ արեգակնապաշար էք եւ դեռ եւս ի կռապաշտութիւն էք:

Այսմ²⁵⁸ պարասխանի րամբ եւ ասեմբ, թէ արգակն րկար է բնութեամբ²⁵⁹ քան զմուկն մի, զի մուկն կենդանի է եւ արեգակն ճրագ է անկենդան²⁶⁰, որ լոյս րայ աշխարհիս՝ շինեալ յԱրարչէն, եւ մեր այդ պարճառիդ համար անարգ համարիմք զնա²⁶¹ քան զամենայն կենդանիս: Այլ յարեւելս ծունդը կրկնեմք եւ²⁶² երկիր պագանեմք վասն բազում պարճառաց²⁶³. նախ՝ զի ուր թագաւորն է հանապագ²⁶⁴ անդի գան ծառայքն նորա²⁶⁵: Արդ, ծառայք են Աստուծոյ²⁶⁶ արեգակն եւ լուսին եւ աստղեր յարեւելից գան, վասն այնորիկ երկրպագանեմք զիպելով ի գնացից յաստեղացն, թէ անդ է: Երկրորդ, զի մարգարէն Դաւիթ օրէնք է գրել ասելով՝ «Երկիր պագանիցէր այնմ²⁶⁷, որ նաքի յերկինս յերկնից ընդ արեւելս»*: Եւ մեր ուսեալք ի մարգարէն երկիր պագանեմք յԱստուծոյ: Եւ երրորդ, զի մեր հայրենիքն՝ դրախտն՝ յարեւելս²⁶⁸ է, որպէս Մովսէս²⁶⁷ ասէ ի Թաւրէթն, վասն այնորիկ երկիր պագանեմք Աստուծոյ եւ աղաչեմք դարձեալ զմեզ ի մեր հայրենիքն րանել²⁶⁸: Չորրորդ²⁶⁹. զի յորժամ համբարձաւ Քրիստոս յերեսն յարեւմուտս էր, եւ առաքեալքն յերկիր պագեցին²⁷⁰, եւ մեզ արեւնս գրեցին դէպ արեւելս առաջի Քրիստոսի երկիր պագանել²⁷¹: Նինգերորդ²⁷². զի դարձեալ Քրիստոս յարեւելից է գալոց՝ ի դարել զերկրի ամենայն²⁷³: Վասն այնորիկ ընդ արեւելս երկրպագանեմք²⁷⁴:

Եաւթներորդ. Հարցանեն զմեզ վասն պահոց, եթէ պահքն ձեր ոչ է պահք, այլ փահրէզ, զի զանութ²⁷⁵ կերակուրն ուրէք եւ յամենայն ժամ ուրէք²⁷⁶: Վասն այնորիկ ոչ է կարարեալ պահքն ձեր: Արդ, այսպիսի²⁷¹ պարասխանի²⁷⁸ րանք²⁷⁹ ոչ մերք, այլ առաջին հարքն²⁸⁰, որք պահեցին Խ (40) ար անսուադ: Եւ այս էր²⁸¹ դիպաւորութիւն պահոց նոցա, զի առանց կերակրոյ կալով ցամաքեցուցին զմարմինս իրեանց ի յախտէ պղծութեան²⁸², որով եւ րուն եղեն Աստուծոյ²⁸³ եւ հաճոյ եղեն կամաց նորա²⁸⁴: Արդ, յորժամ մարդ զամենայն անուշ կերակուր ուրէ ի պահոց արարաքին²⁸⁵ նաւսն²⁸⁶ զներքին նաւսն շարժէ, եւ յայնմանէ ախտն բազմանայ եւ գործի պոռնկութիւն: Ուստի եւ Աստուած գարշի եւ ոչ հաճի յայնպիսի²⁸⁷ պահսն: Եւ այս է պահքն ձեր, որ ուրելով զանուշսն²⁸⁸ ախտաւոր լինի²⁸⁹ եւ հոգին, իսկ մեր պահս²⁹⁰ սակաւ ինչ նմանի յառաջին նախահարցն պահոց, քանզի ոչ ունիքմ այնչափ զարութիւն, որ Ժ (10) ար կամ այլ աւելի անաւթի²⁹¹ կարեմք կեալ: Եւ արեւնք է պահելն. վասն որոյ հնարիմք եւ սակաւ հացով եւ կամ բանջարով եւ աղով զարութսն զայնոսիկ անցուցանեմք եւ զայն ի յԹ (9) սահաթ²⁹² աւուրն: Եւ զայն²⁹³ կերակուրն, որ մեր ուրեմք ոչ համ կայ, եւ ոչ հոյր եւ ոչ զարութիւն, այլ զայն միայն առնէ, որ շունչ մարդոյն առ ինքն պահէ²⁹⁴, եւ ոչ առնէ աւելորդ ախտի, որով եւ պղծի հոգին²⁹⁵, եւ այսպիսի պահաւք վճարեմք զկեանսն մեր: Այլ եւ այս եւս²⁹⁶ ի սիրտ մարդոյն թաղութիւն ունի, զի թէ գսիրտն ոչ²⁹⁷ սրբէ մարդ ի պահոցն²⁹⁸. թէ ամենեւին ոչինչ չուրէ, սաքանայի է նման, որ³⁰⁰ ոչ ինչ է³⁰¹ կերեալ, բայց ամենայն չարութիւն ի սիրտս³⁰² նորա րպատրեալ է, եւ թէ մարդ³⁰³ զամենայն աւուրս պահոցն³⁰⁴ բանջար³⁰⁵ ուրէ իշոյն նմանի առանց սրբութեան սրտին որ ուրէ, զի էշն³⁰⁶ զիւր ժամանակն անեւի իտր է կերեալ եւ ոչ է թաթախեալ ի թան եւ ի միս, նոյնպէս եւ մարդ³⁰⁷ թէ զամենայն անուշ կերակուր

* Սաղմ. Կէ: 34:

ուրե՛ և ոչ հեռանայ ի մեղացն, նմանի շան և գազանի³⁰⁸ և գայլոյ³⁰⁹, որ այլ ոչ ինչ իրար ոչ մխիթարի, բայց միայն մտով³¹⁰, իսկ գրեթե ան պահելով, որ հարկաւորն է ի գգայարանսն³¹¹, առանց որոյ ապրիլն անհնարին³¹² է մարդոյ, զոր և պահելովն ուսանիմք, եթէ զամենայն գգայարանսն և զանդամս մարմնոյ պարպ է նոյնպէս³¹³ պահելն, յուստի յայտնի լինի թէ զինչ է պահքն, որ է մեղեւորին մարմնոյ, զի «որքան արքաքին մարդս մեր ապականի, ներքինն նորոգի արք ըստ արեւ»^{*} ասէ առաքեալն Պաղոս³¹⁴: Զայս չափաւոր խառս ընկալօք անթերի մարտք, և քուք պապասխանի հակառակորդացն ձեր՝ ի վառս Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ³¹⁵ արեւնելոյն յաւիտեանս³¹⁶:

ՏԱՐԸՆՔ-ԵՐՅՈՒՄՆԵՐ

Բ Վասն հարցմանց անարիւնաց և զանազան պապասխանիք, զոր խնդրեալ բարեպաշտին Արիստոյմայ և պապասխանեալ վարդապետին Մարթէոսի, Ը Մարթէոս վարդապետի վասն հարցմանց անօրինաց զանազան պապասխանիք, զոր խնդրեալ բարեպաշտն Արիստոյմ մեծ քանուրդէն Շիրանայ:

1 Բ Գիրս: 2 AB խնդրէ: 3 AB չիք որ է... ձերոյ: 4 AC չիք գայս: 5 A պապասխանին: 6 AB են փիւ, իցեն: 7 B նախապահաւ: 8 B ժամանակ: 9 AB որ: 10 B բարեաց: 11 A ժամանակս: 12 A հերձուածողացն: 13 B Կերենթոսի: 14 B անձնաւորութիւն: 15 C զմահ մեր փիւ, զինքն: 16 B որոյ և բազմացն սակաւ մի գրեցի փիւ, յորոց գրեցից: 17 C պապասխանին: 18 AB չիք զոր արարաք... վասն այն գրեմք: 19 A Նարցումն, Առաջին հարցումն: 20 B Առեալ ասեն: 21 BC չիք պապասխանի: 22 C չիք և: 23 B պապասխանիս քաջութ: 24 AB գայս: 25 B այդ հերձուածոյ: 26 B մեր փիւ, ի մերս: 27 B այլ: 28 C ընկալեալ փիւ, անցեալ: 29 B առեալ լինի: 30 AB առանց կնոջն փիւ, մարդոյն... 31 AB լինի: 32 AB Աստուծոյ ամենայն: 33 AB չիք Աստուծոյ: 34 չիք որդի: 35 AC չիք հար: 36 AC դապաստան: 37 AC արուեստարար չիք արուեստք: 38 AC հայր: 39 AC մարդն փիւ, մարդս է: 40 B նմանէ: 41 C այլ փիւ, Աստուծոյ: 42 B չիք արարն գրեզ և: 43 C չիք գրեզ...գրեզ: 44 B ի հարէն և ի մարէն: 45 C այս է փիւ, այսինքն: 46 AC մարդոյ նմանի: 47 B մրաց և բանի: 48 AB չիք վասն որոյ...նմանի: 49 AB կռապաշտն այլ (A չիք այլ) զի: 50 B չիք այլ ամենայն...բանական լինել: 51 A չիք բան: 52 B Եւ գայս: 53 A պարճառի: 54 B չիք մարդոյ: 55 AB կոհաւորայ: 56 C յաղդ: 57 C և այլ փիւ, Իսկ: 58 B յարարածոց ոչ որ: 59 A ոչ զիւրաց: 60 C հրեշտակ: 61 AB այսորիկ: 62 C այն: 63 C գրութիւն փիւ, գրաւի: 64 B չիք ապա: 65 A չիք և: 66 B ինչ: 67 B Աստուծոյ բանն, C չիք Աստուծոյ: 68 B իւր: 69 AC չիք զարութիւն և: 70 A ի ծոց իւր առնուլ: 71 B չիք և: 72 AB ջուրն: 73 AB շողս (շող) նորագոյնս: 74 C մարդոյն: 75 C չիք Որդի: 76 A ասար: 77 C գայս այլ: 78 C կամիս փիւ, պարպ է: 79 C ուսանիլ: 80 AB մեռած է փիւ, ոչ է կենդանի: 81 AC չիք նոյնպէս և...չէ կենդանի: 82 C չիք ևս: 83 B ոչ փիւ, և: 84 C յիւրմանէ: 85 A որպէս փիւ, սոյնպէս: 86 B չիք սոյնպէս և Նոզին...անբաժանելի է: 87 C այս: 88 B բան: 89 BC ծնուցեալ: 90 B բոխարան: 91 C զիւր փիւ, զիւր բան: 92 AC չիք Եւ այսպէս... շար և: 93 B չիք և գայս, որ յանձն...այլ: 94 AB որպէս մարդն հոգին և բանն երեք են և մի փիւ, և գայս, որ ասեմք...երեք են և մի: 95 B է

* Բ Կորնթ, Դ.16:

արեգակ: 96 C չիք կամ: 97 AB չիք եւ: 98 A չիք եւ: 99 AB յարարածքս: 100 C ցուցար: 101 A ասպրումնդէն: 102 B չիք ասար: 103 B ձանձրութիւն փիւ, փաղարկութիւն: 104 C ժամանակս չէ գրելոյ փիւ, ժամանակիս չէ գործ: 105 A հարցանելն: 106 C ~~ամենայն~~ ասենք: 107 A գիրն, B գիրքն: 108 B մուսաֆն, C մոհան: 109 A քաշիմաթու, B քաշիմաթաւու: 110 A սրեղծեալ, B լոյս է սրեղծել: 111 C հոգիք: 112 C չիք լուս: 113 B կայ: 114 B սրեղծածն: 115 B տքա եթէ: 116 AC չիք Իսկ եթէ տքա... խիսար, B լուս եւ, որ է խիսար քուֆր փիւ, լոյս փունկ... խիսար: 117 C լոյսն: 118 C չիք թէ: 119 AC չիք սպա եւ... Ասպրում չէ: 120 A չիք Ասպրումոյ: 121 C Մովսէս: 122 C չիք Մասնէսի ձեռքն... չէ: 123 AC չիք եւ գլուխն... չէ: 124 B այսպէս փիւ, գլուխն: 125 B որի յայն փիւ, որ այն: 126 B որ: 127 AC չիք Մովսէս: 128 C ձեռիցն: 129 B չիք եւ: 130 C յայլ փիւ, ամենայն: 131 C եւ նոյնպէս: 132 B գրեցան փիւ, գրոցն: 133 AB չիք թէ: 134 B ցուցէք: 135 A չիք որ: 136 B ոչ ճանաչի նա թէ եւ փիւ, ոչ որ... թէպէտ եւ: 137 B առեալ գորարքն առեալ գորարքն փիւ, գորարքն ... գիսարքն: 138 C ճանաչեմք: 139 C զարարածքս: 140 C գործքս: 141 B չիք ի -Քրիստոս: 142 C երևեցուցեալ: 143 C երևեցեալ: 144 C ասացուցքն: 145 C փրկեցերս: 146 B գլուխն: 147 AB ճշմարիտ Ասպրում է: 148 BC չիք թէ: 149 A սքանչելիքն արարեալ եւ: 150 C արարին զսքանչելիքն: 151 BC չիք -Քրիստոս: 152 C ըստ ինքնուան փիւ, ինքնիշխան: 153 C չիք ողբով եւ: 154 C այլ եւ: 155 C մարդիք: 156 C աւելի: 157 B չիք եւ: 158 B չիք ծառայ: 159 B ցուցիչ: 160 C Իսկ եթէ ասեն, -Քրիստոս ի վերայ Ղազարու աղաթէր, սպա նման է մարգարէիցն, ասենք, ուստի բանից աղաթիցն -Քրիստոսի, զի ասէր, թէ Դու արա, զի ցուցցէ: 161 C որդի: 162 A չիք է: 163 C չիք ոչ: 164 C լուս: 165 C աւելի փիւ, յերկինս: 166 C արեւնքն փիւ, անարեւնքն: 167 A անարեւնութիւն փիւ, անիրաւութիւն: 168 C դիմանայ: 169 C այս: 170 AB չիք ծածկեն: 171 C կռեն: 172 C ազարեացն: 173 C չիք պարասխանիս: 174 B այլազգիքն փիւ, անարեւնքն: 175 AB Մահմարայ (այսպէս եւ այլոյր): 176 B եւ փիւ, կամ: 177 C չիք մեզ, չէ մեզ: 178 C որ նմա: 179 C ասենք: 180 B ինձի: 181 B անդի: 182 C Արդ փիւ, Երկրորդ: 183 B չիք եւ իւր բանդ չէ գրած: 184 C ի մեզ ոչ ինչ երախտիք փիւ, մեզ վրա ... իսկ: 185 BC արժան է փիւ, պարտի: 186 B չիք եւ: 187 C չիք դարձոյց: 188 A զիշուան, B զփեղծովն: 189 C այս փիւ, այլ: 190 C կարծիս չկենան փիւ, կարիս չկա: 191 C նա փիւ, -Քրիստոս: 192 A չիք եւ ընդունիմք, B չիք վասն այնորիկ եւ ընդունիմք: 193 B չիք գնա: 194 C չիք այս է: 195 B սունաթէք (այսպէս եւ այլոյր): 196 A չառնեն: 197 C չիք Ասպրումոյ: 198 B եղիր: 199 C չիք զի: 200 C Աբրահամու ազգին, զի աշխարհս ամէն բոլոր փիւ, աշխարհս ամէն: 201 C մինակ փիւ, միայն էր: 202 B չիք իւր: 203 C բաժանեցի: 204 C չիք ծածուկ: 205 C մին: 206 B չիք դուք: 207 A չիք Արդ: 208 B այլ ում փիւ, ոյր: 209 C բաժանեցին: 210 B չիք բանգի: 211 B Ասպրում ընդունէր փիւ, Ասպրում ընդունելի էր: 212 B ամէն ազգի նալար է փիւ, նալար է ... միջի: 213 B ունիմք փիւ, ուրենք: 214 A նալար: 215 C ասենք փիւ, արենք: 216 AB զայս: 217 AB զջիւրին: 218 A զքրիստոնէին, C -Քրիստոսին փիւ, զ-Քրիստոնէից: 219 B թէ փիւ, զի: 220 B պահէք: 221 AC մեր այլ բան չկայ հետ ի (A չիք ի) ձեզ փիւ, մեզ ... չկա: 222 B ջունութեպէր փիւ, ջունաթէք: 223 B Այսպէս պարասխանեմք փիւ, Այսմ բանի... փամք: 224 B կոյրուանա: 225 A փունն փիւ, փուն է: 226 B յամէն ար յաւեցնես: 227 A ջրողոյ, C չես թողեալ փիւ, ջրողոյ: 228 C եւ արարաքին, B արարաքոյ: 229 B այս: 230 A լուանայ: 231 B չիք եթէ: 232 AC հանապազ գիւրպն փիւ, ի սիրտն հայի: 233 B Թագաւորութեանց ասէ: 234 B վերին երեսն: 235 B փութնկով փիւ, բով եւ կրով: 236 B երբ բանան փիւ, եւ ներքոյ: 237 C

ցորեկ: 238 AC լուսնան: 239 A պիտի լուսնալ, B պիտի լուսնալ փիլ, լուսնալ... նախ: 240 B բնակի: 241 AC չիք ու: 242 A գահ է շինել: 243 B սրբաբնակ փիլ, սրբաբնակ: 244 B բնակի: 245 AC սուրբ է փիլ, սրբ: 246 B մարմնոյն: 247 AC դարպաս: 248 C դիմն (այսպէս եւ այլոյ): 249 AC նախշէ փիլ, նաղաշքարէ: 250 B այլ եւ պարտուսա եւ: 251 B արդարանայ: 252 AB ապա հիմա: 253 A չիք հիմա: 254 AC արքայութեան: 255 A արժանի պիտիլն, C արժանի էին փիլ, կո՛ւ մարանէին: 256 B չիք Այսքան առ այս: 257 B անէծք (այսպէս եւ այլոյ) փիլ, դնէք: 258 B Այս: 259 B գաղութեամբ: 260 B անկենդան ճրագ է: 261 B չիք գնա: 262 AC չիք ծունր կրկնեմք: 263 AC պարծառի: 264 B չիք հանապազ: 265 AB նորա հանապազ: 266 C յարեւելա: 267 C ասէ Մովսէս: 268 C եւ աղաչեմք դարձեալ զմեզ ի մեր հայրենիքն քանակ փիլ, եւ երբորդ ... քանակ: 269 B Երբորդ փիլ, Չորբորդ: 270 C երկրպագին փիլ, յերկիր պագեցին: 271 AC չիք դէպ արեւելա... պագանել: 272 A Չորբորդ փիլ, Նինգերորդ: 273 A զքիեզերս փիլ, զերկիր ամենայն: 274 B չիք Նինգերորդ, զի դարձեալ... երկրպագանեմք: 275 AC անուժ: 276 B չիք եւ յամենայն...ուրէք: 277 B չիք այսպիսի: 278 B պարսպախան: 279 AC քան: 280 AB նախահարբն: 281 AC է: 282 B պղծութենէ: 283 C չիք Աստուծոյ: 284 B Աստուծոյ փիլ, նորա: 285 C եւ արարաբին: 286 A չիք նաւֆան, B նաւֆան փիլ, նաւսն (այսպէս եւ այլոյ): 287 B այնպիսի: 288 A զանուշսն, B զանուշ կերակուրն փիլ, զանուշսն: 289 B ախարանայ փիլ, ախարատր լինի: 290 C մեր պահքս փիլ, մեր պահս: 291 B չիք անաւթի: 292 B ժամ փիլ, սահաթ: 293 AC այն: 294 AC մնաց փիլ, պահէ: 295 B հոգին պղծին (չիք եւ): 296 B այլն փիլ, այս եւս: 297 C սրբէ ոչ: 298 B ի պահոցն մարդ: 299 B զկանոնք մեր, C զկեանս փիլ, զկեանս մեր: 300 AC այս փիլ, որ: 301 B չէ: 302 A սիրբն: 303 AC չիք մարդ: 304 B պահեցին: 305 B բանձար: 306 AC սրբի մեր պաւգի (A չիք պաւգի) զայն նմանի, որ ուրէ, զի էշն: 307 AC չիք եւ մարդ: 308 AC չիք զագանի եւ: 309 AC զայլոյ: 310 B մտով: 311 B զգայարանն: 312 B անհնար: 313 AB նոյնպէս պարս է: 314 B չիք Պատու: 315 A չիք Աստուծոյ մերոյ: 316 B ամեն փիլ, Աստուծոյ ... յաւիտեանս:

ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐ

ԴԻԱԿԱ ՄԻՐԻՋԱՆՅԱՆ

ԶՎԱՐԹՆՈՅԻ ԶՆԱՐԱԿԱԾ ԽԵՅԵՂԵՆԸ

Զվարթնոցի թանգարանի հնագիտական գերեզարաններում պահվում են 1900-1907 թթ. Խաչիկ վրդ. Դադյանի, ապա 1980-ական թթ. Զվարթնոց քաճարի հարավարևելյան հատվածում Վարդան Նարությունյանի կապարած պեղումներից ձեռք բերված նյութերը, որոնց շրջանակներում անդրադարձել ենք Զվարթնոցի ջնարակած խեցեղենի և նրա արտադրության հետ կապված մի շարք հարցերի քննությանը:

Ժամանակագրորեն Զվարթնոցի ջնարակած խեցեղենը բաժանվում է Թ, Ժ, ԺԱ և ԺԲ-ԺԳ դարերի: Թ-վազրությունը կապարված է ըստ համեմատական նյութի, քանզի թանգարանում պահվող առարկաները չունեն շերտագրական փայլունք:

Զվարթնոցի ջնարակած խեցեղեն գրածոների քննությանն անդրադարձել են մի շարք ուսումնասիրողներ՝ այն դիտարկելով հարկապես որպես գուգահեռ նյութ՝ Դվինի Թ դարի համանման նյութերի ուսումնասիրության առնչությամբ: Դվինի և Զվարթնոցի այդ ժամանակաշրջանի ջնարակած խեցեղենի նույնատիպությունն այնքան ակնառու է, որ հիմք է փակել որոշ գիտնականների կարծիքով, թե Զվարթնոցի խեցեղենը ներմուծված է Դվինից¹: Սակայն հետագա ուսումնասիրությունները² պարզեցին, որ Զվարթնոցի ջնարակած խեցեղենը էականորեն փոքրերովում է դվինյան օրինակներից ինչպես կավի որակով ու գույնով, այնպես և զարդերի գունային ու պարկերային լուծումներով, իսկ որոշակի նմանությունները թելադրված են փայլ ժամանակահատվածին և փարածքին բնորոշ միաձուլությամբ ու ճաշակով:

Զվարթնոցի Թ դարի ջնարակած խեցեղենի հավաքածուն ներկայացված է ուղիղ պսակներ և օղակաձև ցածր նստուկներ ունեցող բազմագույն և միագույն քրեղաններով և թասերով: Բազմագույն նկարազարդումը կապարված է բացառապես կանաչի, դեղինի և շագանակագույնի համադրմամբ: Նկարազարդումը կապարված է միայն բուսական և երկրաչափական հարդարափայտերով, որը Թ դարի ջնարակած խեցեղենի առանձնահատկություններից է³: Մարդկային և կենդանական պարկերազարդությամբ ջնարակած խեցե-

1 **Б. А. Шелковников**, Керамика и стекло из раскопок города Двина, «Աշխարհություններ Նայասարանի պեղական պարմական թանգարանի», և. Դ, Եր., 1952, էջ 38: **Կ. Ղաֆադարյան**, Դվին քաղաքը և նրա պեղումները, Եր., 1952, էջ 39:

2 **Բ. Առաքելյան**, Քաղաքները և արհեստները Նայասարանում Թ-ԺԳ դարերում, I, Եր., 1958, էջ 234: **Գ. Կարախանյան**, **Ա. Քալանթարյան**, Զվարթնոցի միջնադարյան խեցեղենը, ՊԲՏ, 1964 թ., 4, էջ 229: **Կ. Ղաֆադարյան**, **Ա. Քալանթարյան**, Դվին II, Դվին քաղաքը և նրա պեղումները (1973-1980), ՏՊՏ թ. 20, Եր., 2002, էջ 80 և ուրիշներ:

3 **А. Л. Якобсон**, Средневековая поливная керамика как историческое явление, “Византийский временник”, 1978, том 39, с.151.

ղենը հանդես է գալիս համեմատաբար ուշ՝ փաստելով գեղարվեստական խեցեղենի վերընթաց զարգացումը: Բազմագույն ջնարակած խեցեղենն ըստ զարդանախշման բաժանվում է հերեյալ խմբերի:

Ա) Նկարագարողում շրջանների եւ կերերի համադրմամբ. Կարարված է հիմնականում կանաչ հենքի վրա կամ կանաչ գույնի առավելությամբ (որոշ օրինակներ ունեն կաթնավուն հենք): Վառ դեղինով արված են գնդաձև զարդեր, որոնք շրջապարված են շագանակագույն կերագարդերով: Այս փխլի որոշ անոթների կենտրոնում նկարված երկու գծերով եւ դրանց միջև արված ալիքանախշով այս դեղնավուն, գնդաձև զարդը բաժանված է երկու կամ չորս հարվածների (աղ. I/ նկ. 1, 2, 3):

Ներառված օրինակ է կաթնագույն հենքով հարակի բեկորը՝ զարդարված կանաչ ցանցանախշով (աղ. I/ նկ. 4): Այն հարդարված է կանաչ եւ դեղին շրջաններով: Պահպանելով գունային ներդաշնակությունը՝ դեղին շրջանները եզրագծված են շագանակագույնով: Այս օրինակի վրա կերագարդեր չկան: Նարդարման հիշյալ եղանակը ամենապարզավածն է Զվարթնոցի ջնարակած խեցեղենի հավաքածուում:

Քրեդանների զարդանախշումը կարարված է ինչպես անգորի վրա, նույնպես առանց անգորի: Այս հանգամանքը մեկ անգամ եւս փաստում է, որ անգորի վրա նկարագարողումը համաժամանակյա է առանց անգորի զարդանախշմանը:

Շրջանների եւ կերերի համադրմամբ կարարված զարդերը բնորոշ են Նայասարանի փայլ ժամանակաշրջանի խեցեղենին⁴: Նույնը հանդիպում է նաեւ հարեւան երկրների հուշարձանների համաժամանակյա շերտերի նյութերում⁵:

Բ) Նկարագարողում բուսանախշերով. Խեցեղենի այս տարբերակը Զվարթնոցի թանգարանային հավաքածուում համեմատաբար մեծ թիվ է կազմում:

Զարդանախշը կարարված է կաթնագույն հենքի վրա, սակայն մուգ կանաչի գերակշռությամբ: Անոթի կենտրոնում տեղակայված շրջանաձև զարդից սկիզբ են առնում նշանն արտադրողները: Շրջանաձև զարդը կանաչ կամ դեղին գույնի է: Վերջինս եզրագծված է շագանակագույն կերագարդերով: Նշանն արտադրողները երբեմն զարդարված են դեղին գնդերով եւ գալարվող բուսագարդերով, երբեմն էլ զարդի տպավորություն ստեղծված է գունային երանգների խաղով: Ազատ մնացած ողջ տարածությունը լցված է շագանակագույն կերագարդերով եւ կանաչ բուսանախշերով: Քննարկու անոթներից առավել ուշագրավ է 109/2⁶ համարը կրող գավաթի նստուկը, որը հարակին ունի խաչի տեսքով վարպետի նշան (աղ. II/ նկ.6/ ա,բ):

Գեղեցիկ բուսանախշերով է զարդարված կեռ խաչի պարկերով դարչնագույն հենքով քրեդանը (աղ. I/ նկ. 7): Խաչը պարկերված է շագանակագույն եւ կանաչ գծերի միջոցով՝ ընդգրկելով թասի գրեթե ողջ ներքին դաշտը: Խաչաթելերի միջև եղած հարվածները զարդարված են գալարվող բուսանախշերով եւ գծիկներով: Նմանօրինակ խաչապարկերով զարդարված անոթ Նայասարանի եւ հարեւան երկրների հնավայրերից մեզ առայժմ հայտնի չէ:

Նշանն արտադրողներով կարարված օրնամենիս Նայասարանի Թ. դ. ջնարակած խեցեղե-

4 Ա. Քալանթարյան, Դվինի Թ. դարի ջնարակած խեցեղենի հարցի շուրջը, ՊԲՏ 1971, ք. 1, էջ 265:

5 А. Л. Якобсон, Художественная керамика Байлакана (Орен-Кала), МИА N 67, М.-Л., 1959, с.238-239.

նի ամենաբնորոշ զարդամուրիվներից է (աղ. I/ նկ. 5, (աղ. II/ նկ. 1, 2, 3, 4, 5): Նման զարդանախշով խեցեղենի բազմաթիվ օրինակներ հայտնի են Դվինից⁶ և Օրեն-Աալայից⁷:

Գ) Նկարագարողում ցանցանախշով եւ սլաքներով. Ցանցանախշը կարարված է շագանակագույն կամ կանաչ գույներով (աղ. III/ նկ. 2): Ցանցի չափերը փարբեր են՝ ամենամանրից՝ խոշոր: Ցանցագարդը շաք փարածված է նաև Դվինում: Ա. Քալանթարյանը այդ մուրիվը համարում է զուր փեղական⁸: Նամենափարա ամբողջական օրինակներից մեկը դարչնագույն հենքով է: Անոթի ներքին մակերեսը կանաչ գույնի գծերով բաժանված է չորս հարվածի: Նարվածներից երկուսը զարդարված են կանաչ ցանցագարդով՝ լցված շագանակագույն սլաքներով: Մյուս երկու հարվածները նախշված են կանաչավուն բուսագարդով, իսկ փերեսները ընդգծված են կեղևագարդերով (աղ. I/ նկ. 8):

Մեկ այլ օրինակում հենքը բաց դարչնագույն է: Անոթի դաշտը հարդարված է շագանակագույն եւ կանաչավուն ցանցագարդ համակենտրոն շրջաններով, որոնք չեն սրացվել եւ դարձել են ցայթեր (աղ. I/ նկ. 16): Ելնելով զարդերի եւ գույների որակից՝ անոթը կարծես խոփան է: Ցանցագարդերը երբեմն լցված են ոչ թե սլաքներով, այլ կանաչ եւ դեղին պուրերով (աղ. III/ նկ.1):

Դ) Վարդյակագարդ. Նման ձևով նկարագարված անոթները փոքրաթիվ են: Վարդյակներն արված են կաթնագույն ֆոնի վրա: Շագանակագույն եւ կանաչ վարդյակները ելնում են թասի կենտրոնից եւ ձգվում մինչեւ անոթի պսակը: Շագանակագույն վարդյակները զարդարված են նույն գույնի կամ դեղին գծերով, իսկ կանաչ վարդյակները լցված են դեղնագույն ցայթերով (աղ. III/ նկ. 5):

Տարդարման վերոհիշյալ սկզբունքները Թ. դարից հետո չեն հանդիպում: Ավելի ուշ առաջ են գալիս նկարագարողման նոր միջոցներ՝ փեխնիկայես ավելի բարդ ու բազմաձև:

Միագույն ջնարակած խեցեղենը փոքրաթիվ է: Բոլորն էլ ջնարակած են կանաչ գույնի փարբեր երանգներով: Օրինակներից մեկը գավաթի բեկոր է: Ջնարակած է միայն արտաքին մակերեսը, որը ցածրորակ է եւ անհամաչափ: Նստուկի մի հարվածը ջնարակապար չէ: Մյուս երկու օրինակները աղամանների բեկորներ են: Մեկը ջնարակած է անմիջապես կավի վրա առանց անգրի, որի պարճառով գույնը խամրած է (աղ. III/ նկ. 4):

Այսպիսով, Զվարթնոցում եւս խեցեղործ վարպետները բազմագույն ջնարակի հեր միաժամանակ կիրառել են նաև միագույնը, որով «արդեն Թ. դարում ջնարակած խեցեղենի արտադրությունը դարձել էր բազմակողմանի»⁹:

Ե) Ընդօրինակություններ. Զվարթնոցի ջնարակապար անոթների մեջ առանձին խումբ են կազմում միջագերքյան խեցեղենի ընդօրինակությունները, որոնք ունեն կաթնագույն հենքի վրա փիրուզագույն զարդեր (աղ. III/ նկ. 6,7): Պահպանված բեկորները փոքր են, որի պարճառով զարդանախշերը որոշակի չեն: Նմանօրինակ խեցեղեն հանդիպում է

6 Н. Акопян, Ф. Бабалян, А. Жамкоян, А. Калантарян, К. Кафадарян, Г. Кочарян, Двин IV, Город Двин и его раскопки (1981-1985гг.), АРА, N 24, Ереван, 2008, с.39: Ա. Քալանթարյան, Դվին I, Կենտրոնական թաղամասի պեղումները 1964-1970, ՏՊՏԹ. 13, Եր., 1976, էջ 78, աղ. XXVII/1:

7 А. Л. Якобсон, ук.соч., с.238-239, таб.XVI/3-4.

8 Ա. Քալանթարյան, Կենտրոնական թաղամասի պեղումները, փեղը, թիվը, էջ 77:

9 Ա. Քալանթարյան, Դվինի Թ. դարի ջնարակած խեցեղենի հարցի շուրջը, էջ 267:

նաև Դվինում¹⁰: Մա մեկ անգամ ես շեշտում է Ջվարթնոցի եւ Դվինի Թ դարի խեցեգործական արտադրանքի միատիպությունը:

Ինչպես Ջվարթնոցում, այնպես էլ ավելի երկար պեղված եւ լավ շերտագրված հուշարձաններում Թ դարից Ժ դար ջնարակած խեցեղենի անցման փուլը առայժմ փաստված չէ որոշակի գրաձևներով եւ շերտագրությամբ: Սակայն արդեն Ժ դարում ջնարակած խեցեղենը հանդես է գալիս միայն իրեն բնորոշ նկարագրադրումով եւ փխպերով: Անոթների պսակները դեպի դուրս են փոխվում, իսկ ցածր օղակավոր նստուկները քիչ ավելի բարձր են: Էական փոփոխությունները կապված են նկարագրադրման նոր հնարանքի մշակման հետ (աղ. I/ նկ. 6): Մասնավորապես Ժ դարում ջնարակած խեցեղենի մշակույթում ի հայտ է գալիս անգորով նկարագրադրման փխպերիկան: Ջվարթնոցի ժողովածուում նման փխպերիկայով նկարագրված օրինակները մի բանիսն են: Ներառված է անոթի նստուկը, որի վրա սպիտակ ջնարակով զարդն արված է անմիջապես կավի վրա: Այնուհետև անոթը պարել են բաց դեղին ջնարակով, որով եւ զարդը դարձել է ավելի ընդգծված (աղ. IV/ նկ. 1): Մեկ այլ բեկոր զարդարված է ջնարակով արված շրջաններով: Անոթը պարված է միագույն մուգ կանաչ ջնարակով, իսկ սպիտակով արված շրջանների մեջ կանաչն ավելի բաց է դարձել՝ այսպիսով երանգների խառնուրդով ստանալով գեղեցիկ պարկեր (աղ. IV/ նկ. 3): Նման փխպերիկայով են զարդարված նաև մուգ դարչնագույն ջնարակած անոթի բեկորները: Այսպես անգորով արված զարդերի հատվածներում դարչնագույն ջնարակը համեմատաբար բաց գույն է ստացել (աղ. IV/ նկ. 2):

Ուշագրավ օրինակներից մեկը հարթ, կտրավուն նստուկ է, որը փիրուզագույն հենքի վրա կրում է շագանակագույն վեցաթև աստղազարդ (աղ. III/ նկ. 3): Զարդի թևերի վրա եւ կենտրոնում արված են ցայթեր: Վեցաթև աստղազարդով են գեղազարդված նաև Դվինից եւ Անիից հայտնի թասերից շատերը¹¹: Անգորագարդ խեցեղենի հարուստ փեսականի հայտնի է Դվինի պեղումներից¹²:

Ժ-ԺԱ դդ. նկարագրադրումը շարունակում էր իրականացվել դեղինի, կանաչի եւ շագանակագույնի տարբեր երանգների համադրմամբ:

Սկսած ԺԱ դարից վառ գունազարդումը գուցակցվում է շատ թույլ, գրեթե աննկար փորագրության հետ, որն ընդհանրապես ներդաշնակ չէ բազմերանգ գունազարդման հետ: Բազմագույն նկարագրադրման դերն այսպես գրաֆիկական նկարի առանձնացումը չէ, այլ պարզապես միավորված է վառ, գույնզգույն ցայթերով կոմպոզիցիայի ստեղծմանը: Այսպիսով, նախորդ շրջանին բնորոշ հստակ զարդաձևերը, մասնավորապես բուսանախշերն աստիճանաբար անհետանում են, իսկ երկրաչափական զարդերը դառնում են շատ ավելի պարզ:

Ջվարթնոցի ժողովածուում ԺԱ դ. ջնարակած խեցեղենի օրինակները փոքրաթիվ են՝ զարդարված փորագիր տարաբնույթ ցանցերով, զիգզագներով: Որպես կանոն՝ զարդանկարը ներդաշնակ չէ գույնին: Նաճախ նույն նկարը միաժամանակ զարդարված է տարբեր գույ-

¹⁰ Անդ, էջ 268:

¹¹ Թ. Բարսեղյան, Միջնադարյան Նայասարանի գեղարվեստական խեցեղենի զարդաձևերը, Եր., 1981, էջ 30-32, նկար 23, 24: Ե. Մուշեղյան, Նարեկանշական ցուցակ թանգարանային ժողովածուների, պրակ II, Անի քաղաքի պեղումներից հայտնաբերված առարկաները, Եր., 1982, փախ. XLI/5:

¹² Կ. Ղաֆադարյան, Ա. Քալանթարյան, Դվին II, Դվին քաղաքը եւ նրա պեղումները, էջ 92:

ներով ու երանգներով: Փորագրության փխնիկայով ջնարակած խեցեղենը զարդարելու եղանակը, որ ԺԱ դ. կարևոր նորամուծություններից էր, հաջորդ շրջանում դառնում է ջնարակած խեցեղենի զարդարման հիմնական ձևը, որով բազմազույն նկարազարդումը կորցնում է իր նշանակությունը:

Ջնարակած խեցեղենի մշակույթը ամենաբարձր զարգացման է հասնում ԺԲ-ԺԳ դդ.: Այն հարստանում է նոր ձևերով, զարդարման նոր փաթեթակներով, փխնոյդգիական ավելի բարդ հնարներով, սյուժեկային ու կոմպոզիցիոն բազմազանությամբ: Արտադրանքը դառնում է միափայլ՝ ելնելով շուկայի մեծ պահանջարկից: Զարդերը եւս ենթարկվում են խիստ միակերպության՝ դառնալով ավելի հստակ եւ համապարասխանեցված գույնին: Այս օրինաչափություններին հետևում է նաև Զվարթնոցի փեղակա ջնարակած խեցեղենի արտադրությունը:

Թեև Զվարթնոցի ժողովածուն հարուստ է բարդ հորինվածքային եւ փխնիկական լուծում ունեցող օրինակներով, սակայն այնպեղ կան շատ հեղափոխիչ անոթներ: Դրանք բազմազույն են՝ հարդարված փորագրի ոչ բարդ, երկրաչափական փարաբնույթ նախշերով, ալիքներով, պարույրներով:

ԺԳ դ. ջնարակած խեցեղենի զարդարման ամենաբնորոշ նախշերից է անոթի կենտրոնից բարձրացող ցողունը, որը վերջանում է ծաղկապսակներով: Զվարթնոցի հավաքածուում նման ձևով է զարդարված նստուկի մի բեկոր:

Այս շրջանում լայն տարածում գտավ միագույն ջնարակապար խեցեղենը: Այն ներակայացված է գերազանցապես միագույն կանաչի եւ դեղինի փաթեթ երանգներով, անզարդ, երբեմն էլ շատ պարզ, միափայլ հարդարված օրինակներով, որն ապահովելու էր շուկայի աճող պահանջարկը:

Նստուկանշական է Զվարթնոցի թանգարանում ցուցադրվող դուրս փոված պսակով, օղակաձև նստուկով, միագույն կանաչով ջնարակապարած կիսագնդաձև մեծ թասը (աղ. IV/ նկ. 4): Զարդերը կատարված են խոր փորագրության եղանակով: Անոթի կենտրոնից դուրս են գալիս նշանի փերեններ՝ լցված բուսական եւ երկրաչափական փաթեթ նախշերով: Նշանի փերենների միջև արված են երկար ցողունով շուշանափայլ ծաղիկներ: Շուրթից ներքև՝ ողջ շրջագծով, անոթը զարդարված է գծային եւ պարուրաձև նախշերով: Ելնելով համեմատական նյութից¹³, անոթը կարող ենք թվագրել ԺԲ-ԺԳ դդ.:

Երկրորդ ամբողջական օրինակը դարչնագույն ջնարակով նկարազարդված թաս է (աղ. IV/ նկ. 5): Կենտրոնում այն ունի շրջանակի մեջ ներառած չորս պարուրաձև վերջավորությամբ զարդեր: Դրանց միջև չորս նշանի զարդեր են, որոնք լցված են կրկնակի շրջաններով եւ եռանկյունաձև նախշերով: Նշանի զարդերի միջև առաջացած փարածությունը եւս զարդարված է: Ամբողջ կոմպոզիցիան արված է դարչնագույնի, ցորենագույնի եւ դեղինի գեղեցիկ համադրումով: Նմանօրինակ թաս հայտնի է Դվինի միջնաբերդի 1952 թ. պեղումներից եւ Անիից¹⁴: Ելնելով անոթի կավի որակից, զարդարման հնարներից ու գունային

13 Н.Акопян, и др., Двин IV, таб. XIX.

14 Կ. Դաֆադարյան, Դվին քաղաքը եւ նրա պեղումները, II, Եր., 1982, փախ. III/1: Ե. Մուշեղյան, նշվ. աշխ., փախ. XLIII/2: Անիից հայտնաբերված օրինակի պարբերական եւ գունազարդման եղանակին անդրադարձել է Զ. Մալստրանին. Грузинская художественная керамика XI-XIII вв. (ангобированная керамика Дманиси), Тбилиси, 1954, с. 20, ссылка 1, таб. 39.:

լուծումներից, ուսումնասիրողներն այն համարում են ներմուծված: Բ. Շելկովնիկովը նման անոթների արտադրության կենտրոն համարում է Աֆրասիաբը: Վերջինս Անիի օրինակը թվագրել է Ժ-ԺԱ դդ.¹⁵: Նկարի ունենալով, որ Դվինից հայտնի օրինակը եւս գտնվել է Ժ դ. հետո թվագրվող շերտերում, հավանական ենք համարում Զվարթնոցի անոթը թվագրել ԺԱ-ԺԲ դդ.: Նմանօրինակ խեցեղեն հայտնի է նաեւ Բաքվից, որն ըստ Բ. Շելկովնիկովի¹⁶ արեղական է, ինչպես նաեւ Թ-իֆլիսից¹⁷:

ԺԲ-ԺԳ դդ. լայն պարածում գրան ջնարակած ձիթածրագներն ու հարթ նստուկով, լայն պսակով աղամանները: Ճրագի ամբողջական օրինակ քննության առարկա ժողովածուում չկա: Զգալի թիվ են կազմում բերորներով օրինակները, որոնք արեւում են, պոչուկավոր, ճկված քթիկով, միագույն վառ կանաչով ջնարակած ճրագներ են: Նման անոթների արտադրությունը եւս խիստ միակերպված էր, որով եւ բացատրվում է միատիպությունը այլ հնավայրերից հայտնի օրինակների հետ:

Այսպիսով, Զվարթնոցի ջնարակած խեցեղենի քննությունը հիմք է տալիս ենթադրելու, որ այսպեղ եղել է ջնարակած խեցեղենի արեղական արտադրություն՝ իր որոշակի առանձնահատկություններով եւ մշտապես հաղորդակից է եղել ջնարակած խեցեղենի ոլորտում այս կամ այն ժամանակահատվածում կատարված փոփոխություններին ու ընդհանուր օրինաչափություններին:

15 Բ. Ա. Шелковников, Поливная керамика из раскопок города Ани, Ереван, 1957, с.15-16.

16 Բ. Ա. Шелковников., ук.соч., с.16.

17 Յ. Ս. Майсурдзе, Керамика Афрасиаба, Тбилиси, 1958, с.14.

ԹԵՄԱՏԻԿ ՈՐՄՆԱՔԱՆԴԱԿՆԵՐԸ Ժ-ԺԱ ԴԱՐԵՐԻ ՆԱՅԿԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑԻՆԵՐՈՒՄ

Նայկական քանդակագործության յուրաքանչյուր ժամանակաշրջան ունի իր առանձնահատկությունները, գաղափարական դրսևորումներն ու յուրահատկությունները: Միջնադարյան հայկական քանդակագործությունը զարգացման համար ուներ ամուր հիմքեր՝ հանձինս վաղ քրիստոնեական շրջանի հուշարձանների:

Մինչ Ժ դարը ճարտարապետության զարգացումը ընթանում էր մեկ միասնական ուղղությամբ՝ ամբողջություն: Թ-Ժ դարերում ֆեոդալական մասնավորության հեղուկացումը հայկական միջնադարյան արվեստում առաջացան զարգացման առանձին՝ արտաքին ուղղություններ և դպրոցներ: Նոր շրջանի արվեստի ձևավորման և զարգացման գործում Բագրատունյաց, Արծրունյաց, Սյունյաց իշխանական արվեստի անվտանգությունը, որն ընդգրկում էր կաթոլիկական և արևելահայկական արվեստի տարբերությունները, չհասցրեցին անվտանգությանը: Նոր շրջանի արվեստի ձևավորման և զարգացման գործում Բագրատունյաց, Արծրունյաց, Սյունյաց իշխանական արվեստի անվտանգությունը, որն ընդգրկում էր կաթոլիկական և արևելահայկական արվեստի տարբերությունները, չհասցրեցին անվտանգությանը:



«Այգեկոյ»։ Դվինի տաճարի քանդակներից հատված (Ե դ.)

Նայկական միջնադարյան արվեստի քանդակագործության պատմության մեջ եզակի երևույթ է Աղթամարի տաճարի պարկերագրական համակարգը: Տաճարը շրջանցող զարդագույրները ոչ մի անմիջական գույառնություն չունեն միջնադարյան արվեստում առհասարակ: Մակայն պետք է նշել, որ այսպիսի ակնհայտ է Զվարթնոցի տաճարի ազդեցությունը:

Աղթամարը զարդարող քանդակային գույքերից առավել տարածված է գլխավորը, որի կարևորությունը ճարտարապետական և կերպարային ցանկացել է շեշտել: Պարկերագրական համակարգը ասես հավանում էր պարի հարթ մակերեսին և ամբողջ պարագծով առաջ էր գալիս պարի հարթությունից 8-10 սմ, ինչը եզակի է հայկական քանդակագործության պատմության մեջ: Դրանք բաղկացած են 2 մ բարձրությամբ քանդակներից, որոնք շարք կազմելով՝ շրջանցում են բոլոր ճակարկները: Պարկերները ճակարկների վրա տեղադրված են խմբավորված, որտեղ հարկապես շեշտված են վրձնարարական գլխավոր քանդակները:

Գլխավոր գույքը վեր՝ մեկ շարքի տարբերությամբ, ընթանում է ճակարկի գույքով, բարձր ելուստ ունեցող քանդակների գույքին: Օրբելին, որ 1912 թ. այս քանդակների մանրա-

մասն նկարագրությունն է տվել, նշում է նրանց վրա պահպանված վառ ներկերի հետքերի մասին, եւ փարակույս չի մնում, որ ի սկզբանե դրանք եղել են ներկված, իսկ աչքերի բիբերը, համաձայն հին արեւելյան եւ ուրարտական քանդակագործության ավանդույթների, դրվագված են եղել կապրավուն ջնարակով ծածկված խեցիներով:

Տաճարի գեղարվեստական արտահայտչականության առավել բնորոշ կողմերից է այն շրջանցող քանդակագործ գուրիների անկրկնելիությունը, նրանց սկզբունքային փար-



Գլխին փաճարի խոյակի հարված (Ե-Ձ դդ.)

բերությունը միմյանցից: Որթապունկի գուրին առավել ամբողջական է եւ մշտապես պահպանելով իր բարձրությունը որմածքի առաջին շարքի սահմաններում՝ որպես ամուր օղակ շրջանցում է փաճարի ողջ բեկբեկուն հորինվածքները: Այս գուրուն պարկերված են ժողովրդի առօրյա կյանքը, նրա ամենափայլուն գրգռմունքները՝ սկսած որսից, այգու մշակումից, գինի պարաստելուց մինչեւ զվարճախաղերն ու թագավորական խնջույքի փեսաբանները: Կենցաղային պարկերները հաջորդում են միմյանց, եւ գուրու թեմափիկան ոչ մի կապ չունի պաշտամունքային խորհրդանշության հետ:

Որթապունկից վեր՝ խաչաթեւերի առանցքով բարձրացող ճակտոնապարների հարթ փարածքների վրա, ճարտարապետ Մանուելը փեղավորել է չորս ավերարանիչների մեծադիր ֆիգուրները, որոնք իրենց բացարձակ չափերով չեն

զիջում գլխավոր գուրու ամենամեծ պարկերաքանդակներին:

Խաչաթեւերից աջ եւ ձախ փարածվող հորիզոնական քիվերի երկայնքով ձգվում է եւս մի գուրի, որում փեղ գրած իշխանական դիմաքանդակներն ունեն կրիպտոական բնույթ եւ ներկայացրել են այն անձանց, ովքեր ինչ-որ ձեռով օժանդակել են Գագիկ արքայի փաճարի շինարարությանը: Գուրու անմիջական մաս են կազմում նաեւ ճակտոնապարի քիվերի երկայնքով ձգվող կենդանավազքի փեսաբանները: Բոլոր ճակտոնապարների քիվերի վրա էլ շարժումը ունի միայն մեկ ուղղություն՝ միշտ դեպի վեր: Այսպեղ կան առյուծներ, եղջերուներ, եղնիկներ, վայրի այծեր, նապաստակներ եւ այլն: Անշուշտ, սրանք ունեն խորհրդանշական բնույթ, քանի որ միջնադարյան արվեստում, այն էլ եկեղեցիներում, ոչինչ պարահական չէր պարկերվում: Այսպեղ պարկերված կենդանիներից առյուծը հարության, ինչպես նաեւ ուժի ու հպարտության խորհրդանիշն էր, նապաստակը՝ քրիստոնյաների, որոնք իրենց հույսը կապում էին Քրիստոսի հետ: Եղնիկը Քրիստոսի հոգու խորհրդանիշն է, իսկ եղջերուն Քրիստոսն է, որ Իր ոտքերով քրոքում անհավասարներին:

Արեւմտյան ճակատում՝ կենտրոնական լուսամտի երկու կողքերին, Գագիկ թագավորի և Քրիստոսի պատկերներն են՝ ամբողջ հասակով: Գագիկ թագավորը եկեղեցու մանրակերպը, որը հուշարձանի ճշգրիտ նմանօրինակն է, նվիրաբերում է Քրիստոսին: Վերևում պատկերված է Մարթեոս ավերարանիչը՝ Աստվածաշունչը ձեռքին:



«Համբարձման տեսարան», Պրդնավանք հարավային ճակատի լուսամտի պսակ (Զ-Է դդ.)

Խաչաթեւի հարավային կողմում տեղավորված են 11 դիմաքանդակներ, որոնք, ըստ Ս. Մնացա-

կանյանի, Արծրունյաց թագավորական տան գուգահեռ իշխանական տների այն մարդկանց պատկերներն են, ովքեր սերտորեն համագործակցել են Գագիկ արքայի հետ: Այսպեղ ամենայն հավանականությամբ պատկերվել են Գագիկ թագավորի մայրը՝ իշխանուհի Սուփին, և կինը՝ Սյբե թագուհին:

Այս ճակատի ներքևի մասերում համաչափորեն տեղաբաշխված են առանձին կերպարներ (Նովհաննես Մկրտիչ, Գրիգոր Լուսավորիչ,) և մեղալիծների մեջ առնված դիմապատկերներ: Կենտրոնական լուսամտից վերև՝ մեղալիծների վրա, ներկայացված է Ադամի կիսանդրին՝ ծեր մարդու տեսքով և ուսերին իջած երկար մազերով:

Ավերարանական տեսարանները հաջորդում են իրար հարավային ճակատում: Նախ պատկերված է Նովնան մարգարեի պատմությունը՝ երեք մասով:

Աղթամարում տեղ է գտել նաև Իսահակի գոհաբերության տեսարանը, որը ներկայացված է հարավարեւմտյան որմնախորշի բազմակյուն պատի ձախ կողմի վրա: Վաղ քրտոնական շրջանի արվեստում խոստովել են Քրիստոսի տանջանքները, մասնավորապես խաչելության տեսարանը պատկերելուց, քանզի խաչելությունը ամենասարսափացիչ պատիժն էր: Եւ ահա Իսահակի գոհաբերությունը նույնացվել է խաչելության հետ ոչ միայն քանդակներում, այլ նաև մանրանկարչության մեջ:

Որմնախորշին կից պատի վրա, ամբողջ հասակով երևում է Մովսեսի պատկերը օրինաբար ստեղծված: Լուսամտից աջ պատկերված հրեշտակը շրջված է դեպի գահին բազմած Քրիստոսը: Աբսիդի պատին՝ հրեշտակապետի միջև, քանդակված է Ս. Կույսի ու Ռդու խումբը: Մանուկ Քրիստոսը նստած է մոր ձախ ծնկին և ձեռքին ունի մի փակ գալարակ:

Մեղսագործության տեսարանը ներկայացված է հյուսիսային ճակատում: Լուսամտից աջ Եւան ծնկի է իջել և թվում է, թե լսում է օձին կամ խոսում նրա հետ: Օձը կանգնած է չորս կարճ ոտքերի վրա, մարմինը մասամբ փաթաթել է մի ծառի: Ընդունված պատկերագրական փառարկերից հետաքրքիր շեղում է նկատվում այս կոմպոզիցիայում, որն իր գուգահեռը չունի ամբողջ քրիստոնեական արվեստում: Եւայի փորձությունը լուսաբանելիս՝ արվեստագետները հանդիպում էին որոշ խնդիրների. օձին պետք էր այնպես պատկերել, որ

նա ուղիղ կանգնած լինելով՝ նման լիներ իր բնական արտաքինին: Ընդունված սովորական ձևերում օձը փաթաթվում է ծառի բնին: Աղթամարի քանդակն օձին պարկերում է չորս ուրբերի վրա, բայց քանի որ այդ ուրբերը շար կարճ են, ուստի սողունի բնական կերպարանքը չի ձևախեղվել:

Այս ճակատում է տեղ գտել Սամսոնի քանդակը, որը սպանում է փղշպացուն: Նարակից պարի վրա երկու կռվող արադաղներ են պարկերված, իսկ սրանցից ներքև՝ առյուծին սպանող մի մարդ, որն, ըստ երևույթին, նույնպես Սամսոնն է:

Դանիելի և երեք երբայեցի պարանիների պարմությունն զբաղեցնում է հյուսիսային պարի արևմտյան ծայրամասը: Առյուծների որջում Դանիելը կանգնել է նույն դիրքով, ինչ երեք երբայեցիները: Առյուծները կանգնել են առջևի ուրբերի վրա, մարմինները դեպի վեր ձգել և լիզում են Դանիելի ուրբերը:

Արձանագրության համաձայն՝ ճակարի վերնամասում ամբողջ հասակով քանդակված ֆիգուրը Մարկոսն է: Եկեղեցու չորս ճակատներին պարկերված կոմպոզիցիաներն ու առանձին քանդակները հատուկ նշանակություն ունեցող ծրագրի բաղկացուցիչ մասեր են:

Որթաքանդակի մեջ պարկերված կենցաղային կյանքից վերցրած էպիզոդները հանդիպում են ինչպես հռոմեական և վաղ քրիստոնեական, այնպես էլ սասանյան շրջանի արվեստում: Տայերին այս փեսաքանդակները լավ ծանոթ էին սկսած հենց վաղ քրիստոնեության շրջանից, օրինակ այդպիսի մի փեսաքան կար Դվինի կոտրված բարավորի վրա, որտեղ ներկայացված էր այգեկութի փեսաքանը: Սակայն ի տարբերություն այս քանդակի, վերջինս խորհրդանշական բնույթ էր կրում: Աղթամարը թագավորական եկեղեցուն հարմարեցված կրոնական և աշխարհիկ թեմաների կապակցման ամենահին օրինակն է: Սակայն տարբեր երկրներում ավելի ուշ կառուցված երկու հուշակոթողներ (Կիևի Ս. Մոֆիա /ԺԱ դ. եկեղեցի/ և Դալերմոյի Կապելլա Դալարինա 1132-1140 թթ.) ցույց են տալիս, որ սա եզակի երևույթ չէ:

Որթաքանդակի գոյություն պարկերված քանդակներից պարզվում է Ժ դարի հայկական կենցաղի բնույթը: Դրանք նաև պարմական արժեք ունեն: Այստեղ պարկերված քանդակների հագուստները տեղեկություն են տալիս այդ ժամանակ Տայաստանում գործածական հագուստի մասին: Նշանակալից տեղ են գրավում փառաբանող գեղարված կռվի, պայքարի փեսաքանները, դրանք, ըստ երևույթին, արտացոլում են փվյալ դարաշրջանի սոցիալ-քաղաքական իրավիճակը Տայաստանում: Ս. Խաչ եկեղեցու քանդակներն եզակի համալիր են,



«Տայր Ասործ քանդակը». Նորավանք, Ս. Կարապետ եկեղեցու գավթի արևմտյան ճակարի բարավոր (ԺԳ-ԺԴ դդ.)

որպեղ ամբողջական ծրագրով միաձուլված են իրար հին և նոր պարկերագրական սխեմաները, կրոնական և աշխարհիկ պատարանները, զարդանախշային և սյուժեփային մոտիվները: Ենթարկվելով հեղինակի միասնական մտահաղացմանը՝ այս քանդակներն իրենց



Նորավանք Բուրթել իշխանի երկհարկ դամբարան եկեղեցու (Ս. Աստվածածին) առաջին հարկի շքամուրք (1339թ.)

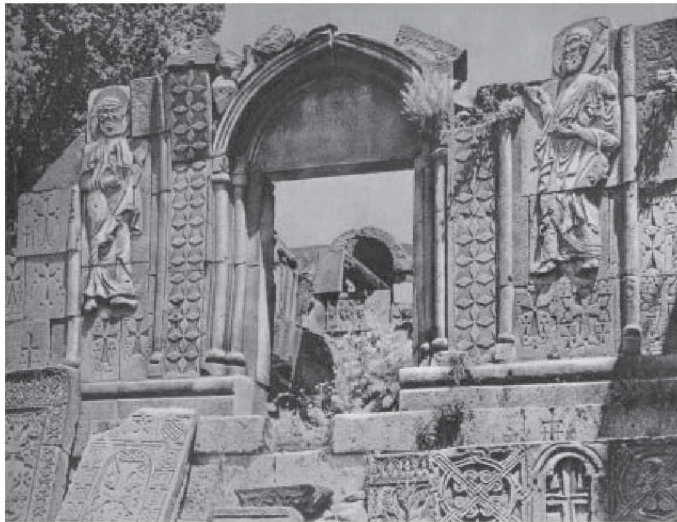
ոճով, պարբեր բարձրություն ունեցող ռելիեֆով, լուսաստվերային մոդելավորման հը-մուր օգտագործումով և կերպարների արտահայտչականությամբ միջնադարյան քրիստոնեական արվեստում բացառիկ տեղ են գրավում:

Աղթամարից հեկոթ Բղենո Նորավանքը, որը գտնվում էր Սյունյաց իշխանական փան փիրություն, միակ հուշարձանն է, որ որոշ չափով ունի քանդակների հարուստ պարկերաշար: Ի համեմատություն Աղթամարի, այսպեղ ներկայացված են

ավերարանական թեմաներ և Քրիստոսի կյանքն ու գործունեությունը պարկերող սյուժեներ: Պահպանված ութ պարկերաքանդակներից վեցում առկա է Քրիստոսի պարկերը: Իրենց սկզբնական տեղերում են պահպանվել միայն երկու պարկերաքանդակ՝ հարավային ճակատում Աստվածամոր ավերման, իսկ հյուսիսայինում՝ Քրիստոսի համբարձման պատարանները ներկայացնող: Աստվածամոր ավերումը պարկերող բարձրաքանդակը մշակված է գրեթե միեւնույն չափերն ունեցող երկու խորշերի մեջ: Առաջինում խաչագավազանը ձեռքին հրեշտակն է՝ ձախ ձեռքը պարզած դեպի Աստվածամայրը: Վերջինս բարձրացրել է ձախ ձեռքը, իսկ աջը դրել է կրծքին: Ավերման պատարանը պարկանում է վաղ քրիստոնեության առավել տարածված սյուժեների թվին: Այս պատարանը առկա է նաև 989 թվականի Էջմիածնի Ավերարանի վերջին՝ Զ-Է դարերի մանրանկարներում, և ակնհայտ է պարկերաքանդակների և մանրանկարների ընդհանրությունը:

Նաջորդ պահպանված բարձրաքանդակները Քրիստոսի քարոզչությունը պարկերող պատարաններն են: Դրանցից առաջինը հավանաբար ինչ-որ սյուժեի մաս է կազմել: Լուսաստակի վրա նշմարվող խաչի հեկոթերը հուշում են, որ պարկերվածը Քրիստոսն է՝ որ աջ ձեռքը բարձրացրած ինչ-որ հարթ, շրջանաձև առարկա է բռնել: Երկրորդ բարձրաքանդակը ևս Քրիստոսին է պարկերում մի կնոջ հեկոթ. բացառված չէ, որ այսպեղ պարկերվածը «Քրիստոսն ու սամարացի կինը» սյուժեն է: Քրիստոսը ձախ ձեռքով գիրք է բռնել, իսկ աջը բարձրացրել է օրհնելու համար: Նրա մուր կանգնած կինը պարկերված է աղոթողի դիրքով: Նաջորդ պատարանում հավանաբար ներկայացված է Քրիստոսի հայրնությունը Մարիամ Մագդաղենացուն: Խաչաձև լուսաստակով Քրիստոսը պարկերված է գանին նստած, աջը բարձրացրած օրհնելու համար, իսկ ձախ ձեռքին Ս. Գիրքն է:

Ըստ Ավերարանի՝ սրանց հաջորդող մարմության և խաչկոթանի փետարաններն այսպեղ բացակայում են: Թեմապիկան շարունակվում է Քրիստոսի գերեզմանի մոտ: Նրեշ-
տակը մոտեցող յուզաբեր կանանց ցույց է տալիս Տիրոջ դարարկ գերեզմանը: Նկարաքրքիր
է ճարտարապետական կառույցը, այն 989 թ. Էջմիածնի Ավերարանի «Տեմայեպո» տա-



Աղջոց վանք, Պողոս-Պետրոս եկեղեցու Արևմտյան ճակար (ԺԳ դ.)

ճարի ձևն ունի, որը մոտ է
Քրիստոսի գերեզմանի վրա
կառուցված տաճարի կա-
ռուցվածքին: Յուզաբեր կա-
նանցից մեկի ձեռքին բուր-
վառ, իսկ մյուսի ձեռքին յու-
ղաման է պարկերված:

Շարքի մեկ այլ փետա-
րանի մաս է կազմել նաև
սրբի պարկերաքանդակը:
Մալի հարթության վրա,
ամբողջ հասակով կանգնած
է սուրբը՝ գլխին լուսապսակ:
Պահպանված բարձրաքան-
դակներից վերջինը պարկե-
րում է համբարձման փետա-

րանը: Կոմպոզիցիայի կենտրոնում Քրիստոսն է, որից աջ և ձախ թևերը պարզած, երկու
երեշտակներ են օդում ճախրում և իրենց թևերով հովանի անում Քրիստոսին: Ի տարբե-
րություն այլ համբարձման փետարանների, այսպեղ առաքյալները բացակայում են:

Նորավանքի պարկերաքանդակներում որոշակիորեն դրսևորվում են վաղ քրիստո-
նական շրջանի կոմպոզիցիաների արձագանքները, սակայն դրանք բնավ հնավանդ ձևե-
րի ընդօրինակումներ չեն: Պարկերաքանդակները լիովին նորություն էին հայկական քան-
դակագործության մեջ, քանի որ ներկայացվող սյուժեները բացառապես ավերարանական
էին: Ոչ մի հուշարձան իր մեջ այդքան շատ թեմաներ չի ներառում Ավերարանից: Դրանցից
բջերը կարելի է համեմատել այլ պարկերաքանդակների հետ. գուգահեռները կոմպոզիցիոն
կառուցվածքով և թեմաներով հաճախ գրնվում են մանրանկարներում: Նույնը չի կարելի
ասել ոճի մասին. սրանք ավելի սխեմատիկ են և պարզունակ, այսպեղ ռելիեֆն ունի տար-
բեր բարձրություններ, և քանդակները տարբեր եղանակներով են արված՝ փորված են և
ֆոնից բարձր:

Ժ դարում սկսվում է խոշորագույն վանքային համալիրների կառուցումը: Կարևորա-
գույն համալիրներից էին Մանահինն ու Տաղպարը, որոնք հիացնում են իրենց ճարտարա-
պետական հորինվածքով: Այսպեղ տեղ գրած կրիպտրական քանդակները տարբերվում
են մինչ այժմ ուսումնասիրվածներից: Ինչպես հայրնի է քանդակագործության մեջ, այս թե-
ման հայրնի է շատ հին ժամանակներից: Պահպանվել են հռոմեական կայսրերի դրամներ,
որոնցում նրանք պարկերված են՝ իրենց կառուցած տաճարների մոդելները ձեռքերին: Այս

նույն թեման լայն տարածում է գտնում Զ դարի բյուզանդական արվեստում ևս հաքարեում ողջ միջնադարի ընթացքում:

Սանահինի վանքի Ամենափրկիչ եկեղեցու խիստ վեհաշուք արևելյան ճակարը ավարտվում է Կյուրիկե և Սմբատ իշխանների մոնումենտալ քանդակային խմբով: Ժամանակագրական առումով այս քանդակը առաջին գոռելյեֆ կրիպտորական պատկերաբանդակն է, ինչը վերջինիս տեղը կարևորում է հայկական քանդակագործական արվեստում:

Նույն իշխանների կրիպտորական կոմպոզիցիան զարդարում է Նաղպարի Ս. Նշան եկեղեցու արևելյան ճակարը: Ի տարբերություն վաղ քրիստոնեական շրջանի կրիպտորական քանդակների, օրինակ Պարդնիի, որտեղ կրիպտորը պատկերված է որսի ժամանակ, կամ Մրենի, որտեղ կրիպտորներն աղոթողի դիրքում են, այս հուշարձաններում միայն կրիպտորներն են պատկերված՝ իրենց կառուցած փաճարների մանրակերպերը ձեռքերին:

Ամփոփելով այս շրջանը՝ պետք է ասել, որ ինչպես ճարտարապետության, այնպես էլ քանդակագործության զարգացման համար ելակետը հանդիսացան Զ-Է դարերի մշակված ձևերը: Սակայն դրա հետ միասին ակնհայտ են նոր արտահայտչամիջոցների մշակման փորձերը, որոնց զարգացման և ամրապնդման արդյունքում ակնառու է դառնում հեռացումը հնից և նոր սկզբունքների ու նոր ձևերի արմատավորումը: Ուելիեֆն արդեն արվում էր ավելի բարձր մակարդակով, սյուժեները դառնում են ավելի բազմազան, ոճը՝ ճկուն, պակաս սխեմատիկ:



«Աստվածամայրը մանկան հետ». Նորավանք, Ս. Կարապետ եկեղեցու գավթի արևմտյան ճակար

դառնում հեռացումը հնից և նոր սկզբունքների ու նոր ձևերի արմատավորումը: Ուելիեֆն արդեն արվում էր ավելի բարձր մակարդակով, սյուժեները դառնում են ավելի բազմազան, ոճը՝ ճկուն, պակաս սխեմատիկ:

ԱՄՍԱ ԱՍՈՅԱՆ

ՍԱՐԴԱՐԱՊԱՏԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ԻՐԱԿԱՆ ՆԱԴԹԱՆԱԿԸ

Նայ պարմագրությունը հարուստ է Ի դարասկզբի հայ-թուրքական պարերագմի բազմակողմանի և մանրամասն քննությամբ, սակայն չգիտես ինչու սկսած խորհրդային տարիներին միշտ խուսափել են տալ այն իրական մարդու անունը, որի հանդուգն որոշման բերումով ոչ միայն պարերագմն ավարտվեց հոգուր հայերի, այլ նաև ծնվեց Նայասարանի առաջին Նանրապետությունը: Փաստ է այն, որ պարերագմն ընթանում էր հայերի անկեղծ նահանջով ու պարպությամբ: Եւ դա բնական էր համարվում ժամանակի երեւելի քաղաքական գործիչների ու ղեկավարների կողմից: Մինչդեռ այսօրվա տեսանկյունից դիտարկելով սրեղծված իրավիճակը՝ կարելի է տեսնել բազում պարճառներ ու փաստարկներ, որոնք կապահովեին հայկական կողմի հաղթանակը: Եթե փորձենք իրապես գնահատել Ի դարասկզբի հայկական կյանքը, ապա կնկատենք, որ պարերագմի նախօրեին աշխարհում մոտ 5 մլն հայ կար, որից 2,5 մլն Օսմանյան կայսրությունում, 1,5-ը Ռուսաստանում և 1 մլն-ը՝ Միջին Արևելքի, Եվրոպայի, Ասիայի և Ամերիկայի երկրներում: Նայերն ունեին բազմաթիվ կուսակցություններ, պարզամտություններ տարբեր պետությունների խորհրդարաններում, հազարավոր եկեղեցիներ, հարյուրավոր բազմալեզու թերթեր ու ամսագրեր, քաղաքական ու ռազմական բարձրաստիճան գործիչներ, միջազգային մակարդակի ֆինանսական ու տնտեսական վիթխարի կարողություն: Բավական է հիշատակել համաշխարհային նավթարտադրության եկամտի 5 տոկոսի սեփականատեր Գալուստ Գյուլբենկյանի կամ առաջին միջնադարում ալեքսանդրյան Բաբու-Բաթում նավթամուղը կառուցած Մանթաշյանի անունները:

Առաջին համաշխարհային պարերագմի գորակոչին տարբեր երկրներում ներկայացավ շուրջ 300.000 հայ, ընդ որում միայն 200.000 Ռուսաստանում: Սակայն հեղաշարժում ասվեց, որ մենք պարբաբար չէինք դեպքերի նման ընթացին՝ սկսած պարերագմից մինչև Անկախությունը: Բայց չէ՞ որ դեռևս ԺԸ դարում Շ. Շահամիրյանը հեռավոր Նոկասարանում կազմում էր ապագա անկախ Նայասարանի սահմանադրությունը, իսկ Իսրայել Օրուց մինչև Լորիս-Մելիքով հայ գործիչները թուս կայսրերի հետ մշակում էին Նայասարանի ինքնավարության նախագծեր: Չպետք է մոռանալ, որ Նայասարանի ինքնավարության խնդրով զբաղվում էր անգամ Ամենայն Նայոց Գեորգ Ե Կաթողիկոսը՝ Ռուսաստանի ցար Նիկոլայ Երկրորդի հետ քննարկելով պարերագմից հետո Արևմտյան Նայասարանի 6 նահանգների և Կիլիկիայի տարածքում սրեղծվելիք ինքնավար Նայասարանի ծրագիրը:

Եւ ուրեմն կարելի՞ է ասել, թե հայերը պարբաբար չէին անկախության կամ դրա համար մղվող պարերագմին՝ ունենալով այսպիսի կենսատու: Սակայն սրեղծվել էր մի վրանգավոր առասպել: Նման մրաժողության պարճառներից էր գուցե և այն փաստը, որ հայկական բանակի ղեկավարների մեծ մասը թեև ազգությամբ հայ էին, բայց հեռու էին հայ լինելու կոչումից, շատերը նույնիսկ պարբաբար էին կրակել իրենց հրամաններին չհետևող հայ

գաղթականության վրա¹: Բացի այդ, հայ գորահրամանավարությունը չէր գիտակցում, որ հայ-թուրքական այս պայերագրը ոչ թե ռուս-թուրքական պայերագրի արտաքուստ շարունակությունն էր, այլ պարզապես թուրքերի վաղուց ծրագրած նպատակի իրագործումն ու 1915 թ. Եղեռնի շարունակությունը: Միայն որոշ ժամանակ անց Ա. Խաթիսյանն իր հուշերում արձանագրում է Բեհանդդին Շաքիրի անկեղծ խոստովանությունն այն մասին, որ «Նայելը կանգնած էն մեր համիլամական և համաթուրքական սրբազան իդեալներու իրականացման ճամփու վրա, և մենք անխուսափելիորեն կբախվենք անոնց հեղք: Արիկա վեր է և դուրս է մեր անձնական զգացումներեն ու քրամադրություններեն: Մենք հարկադրված ենք քարերայնորեն ոչնչացնել մեր ճամփու վրայեն այն ամենը, ինչ-որ արգելք կհանդիսանա մեր ազգային սրբազան իդեալներուն: Եւ հեղք դուք միշտ ռուսներուն հեղք եք. դուք անոնց առաջապահն եք, իսկ ռուսները մեր ոխերին թշնամիներն են: Պարմական թշնամիները»²:

Անվտիկելով այս ամենը՝ պարզ է դառնում, որ 1918 թ. գարնանը հայությունը պառակտված ու բեռնացած մի հասարակություն էր՝ լցված աղքատների ու հարուստների դասակարգային արելությամբ, ընկերային անարդարությամբ, ժողովրդի ու ղեկավարների միջև աճող օտարությամբ, կաշառակերությամբ, կուսակցական զգվուրացով, քաղաքական մանր նկրումներով, գաղափարական սևանկությամբ, օլիգարխների նյութապաշտությամբ ու ազահությամբ, մամուլի ու մրավորականների թուրությամբ ու ծախվածությամբ, բոլոր տեսակի վերնախավերի բացակայությամբ կամ լավագույն դեպքում ազգի առջև ծառացող ահեղ խնդիրներին նրանց բացարձակ անհամապատասխանությամբ:

Այս հանգամանքներում պարահական չէ, որ հայ-թուրքական պայերագրի իրական հերոսը Դանիել Բեկ-Փիրումյանը հանդիսացավ: Նա, որ ծնվել էր հայկական հողում և սովել նրանից, շար լավ գիտեր հայ մարդու ռազմական կարողությունները, պարզապես գիտակցելով, որ չկա այդ ամենը գլխավորող ուժ, ինքն անձամբ ձեռնամուխ եղավ այդ գործին: Եւ պարահական չէ, որ Սարդարապարի ճակարամարտի պարմության մեջ ոսկե քառերով են գրված Փիրումյան եղբայրների անունները: Այն, որ նրանք Նայասարանի Արցախ նահանգից են սերել, պարմական ճշմարտություն է, բայց ճշմարիտ է նաև այն, որ այդ քոհմաճյուղը Վարանդայի Մելիք-Շահնազարյան մելիքությունից էր սերում: Սակայն ԺԸ դարի առաջին քառորդում երկպառակության պարճառով Շահնազար Բ-ին լքում են քոհմակիցներից շարերը, այդ թվում նաև Փիրում իշխանը՝ Փիրումյան քոհմաճյուղի նախնին, ով ծառայության է մտնում պարսկական զորքում: Այս քոհմի հերոսներից մեկի մասին հիշարակություն կա նաև հայ պարմագրության մեջ: Խոսքը Բահադուր կամ Բայանդուր բեկի մասին է, որ ի վերջո հոգնելով շահական անիրավություններից՝ վերադառնում է հայրենիք, ապա մեկնում Վրաստան ու բարեկամանալով Դավիթ բեկի հեղք՝ մասնակցում Սյունյաց և Արցախի ազապագրական պայքարին³:

Պարմությունն ըստ արժանվույն է գնահատել մի ուրիշ Փիրումվի նույնպես՝ Ասիրբեկին, որ իր ճշգրիտ տեղեկություններով պարճառ է դառնում ռուսական բանակի հաղթանակին պարսիկների դեմ հերթական պայքարում⁴:

1 Տե՛ս Ն.Գ. Թուրքյան, Սարդարապարի հերոսամարտը, Եր., 1965, էջ 41:

2 Ա. Խաթիսյան, Նայասարանի Նանրապետութեան ծագումն ու զարգացումը, Բեյրութ, 1968, էջ 60:

3 Տե՛ս Ա. Միրզոյան, Նայ ազապագրական շարժումները Սյունիքում (1722-1730 թթ.), Եր., 1962, էջ 117:

4 Այս մասին մանրամասն տե՛ս Բաթիկ, Երկերի ժողովածու, Տ. 10, Եր., 1959, էջ 364-365:

Դանիելյեյի Փիրումյանը ծնվել է 1861 թ. Արցախ գավառի Ասկերանի շրջանի Նախիջևանի գյուղում (Խաչեն): Ավարսել է Շուշիի քաղաքային ուսումնարանը և 1881-ից գինվորական ծառայության անցել 13-րդ լեյբգվարդիական Երևանյան գնդում: 1881-1883 թթ. սովորել է Թիֆլիսի հեղինակայանի յունկերական ուսումնարանում: Ավարսել է նաև Օրանիենբաումի (ներկայիս Լոմոնոսով քաղաք) հրաձգային սպայական դպրոցի դասընթացները: Զինվորական բնագավառում հենց սկզբից դրսևորել է ռազմավարական տաղանդ, ինչի համար 1890 թվականից նրան շնորհվել է կապիտանի, 1913 թ.՝ վոյսկոպուսկի կոչում: 1980-ական թթ. Պետերբուրգում ուսանելու տարիներին ծանոթանում է ամուսնանում է Լազարյան ճեմարանի ուսանողուհի Երանուհի Խալաթյանի հետ, որ Ալեքսանդրապոլի Խալաթյանց հայրնի տոհմից էր՝ հայագետ Գրիգոր Խալաթյանցի թույրը:

Լինելով իր ժամանակի հայրնի ռազմաքաղաքական գործիչներից՝ Փիրումյանը ճիշտ ժամանակին սթափ գնահատեց հայկական հնարավորությունները: Նա սկսում է ռազմական գործողությունները ղեկավարել հենց այն ժամանակ, երբ ընդամենը մի քանի օր առաջ՝ մայիսի 19-ին, թուրքական պարվիրականությունը Խալիլ բեյի նախագահությամբ Բաթումում հայրաքաղաքում է, որ «հայերը պարսկաձև են և պետք է ենթարկվեն»⁵: Այս ամենին անմիջապես հաջորդում է հայ պարվիրականների (Ավ. Խալաթյան, Ն. Քաջազնունի) համարյա հայրաքաղաքումը՝ «Ռազմական դիմադրություն ցույց չտալ թուրքերին»⁶: Մյուս կողմից Երևանի քաղաքային դուստր Ենգիբադյանի նախագահությամբ մայիսի 18-ի ընդլայնված նիստում ընդունում է քաղաքագլուխ Թոշյանի առաջարկը՝ քաղաքն առանց դիմադրության հանձնել թուրքերին: Երևանի թուրքական ազգային խորհուրդը այս որոշումն անմիջապես հասցնում է Ալեքսանդրապոլ՝ թուրքական գործող բանակի հրամանատար Յադուր Շեքի վաշային: Երևանի գորաբաժնին մնում էր տիրու որոշում կայացնել՝ Երևանի պարսկ Ա. Շահխաթունուն բնակչության հետ թողնել Երևանում, իսկ գինված ուժերը երբեք Սուրմալուից և Էջմիածնից՝ բարձրանալով Կոտայքի բարձրավանդակն ու Մեանա լճի ավազանը: Նույն օրը՝ մայիսի 19-ին, Դանիելյեյի Փիրումյանը Երևանի գորաբաժնի հրամանատար գնեց Սիլիկովից հրաման է ստանում էվակուացնել Սուրմալուն:

Այսպես հարկ է ես մեկ անգամ հիշել, որ թուրքական կողմը իր գործի հյուծվածությունն ու հոգնությունը նկատի ունենալով՝ բանակցությունների քաղաքականություն էր վարում, ինչի հետևանքով հայկական կողմն անընդհատ նահանջում էր, միջև այն պահը, երբ պարսկական ընդունեց համաժողովրդական բնույթ:

Մայիսի 21-ին, երբ Սուրմալուի հապճեպ էվակուացիան նոր էր ավարտվել, և հայ գործի մեծ մասը դեռ երկաթգծից հարավ գտնվող գյուղերում էր, թուրքերը Ալեքսանդրապոլի կողմից շարժվում են Արարատյան դաշտավայր և առանց կռիվի գրավում Սարգստապար կայարանն ու գյուղը:

Երկաթգծի ուղղությամբ Երևանի վրա արշավող 5-6 հազար կանոնավոր զորք և 3 հազար բաշխող մայիսի 22-ին մտնում են Ղամշլուին (Եղեգնույր)՝ նպատակ ունենալով հասնել Կարիսուն և մտնել Զանգիբադ: Երկաթգծից դեռ հարավ գտնվող հայ գործերը և հայկական գյուղերի բնակչությունը գտնվում էին Երևանից և Էջմիածնից կտրվելու

5 ՎՊԱ, ֆ. 68/200, գ. 23, թ. 112:

6 Անդ:

սպառնալիքի փակ: Խնուսի, Ալաշկերտի և ապա Սուրմալուի վերաբնակիչների հետ միասին Մարգարայից մինչև Սարդարապատ կար 4.000 գյուղ և շուրջ 100.000 հայ բնակչություն: Իշխանության բացակայության պայմաններում, երբ խախտվել էր ամեն ինչ և չկար կարգ ու հեղինակություն, անհուսալի իրադրությունը ճիշդ է գնահատում Դ. Փիրումյանը, որ իր գործի և փողի բնակչության հետ դադարապարվել էր ինքնակամ «շրջափակման» և գերության:

Այսպիսով, իր գինված ուժերին, ինչպես նաև դեռ փողահան չեղած հայ գյուղաբնակչությանը գերությունից և կոտորածից փրկելու համար գեղապետ Փիրումյանին ուրիշ ոչինչ չէր մնում, քան հակահարձակման հրաման փալ դեպի Ղամշլու շարժվող թուրքական զորքի դեմ: Մայիսի 22-ի առավոտյան սկսվում է բախտորոշ հարձակումը երկաթգծից հարավ ընկած հարվածում: Աննկարագրելի է այն ոգևորությունն ու իրաքանցումը, որը ծնվում է այս հրամանից. հայ ժողովրդին փրկում է իր ապրելու իրավունքը հաղթելու հրաման: Անուրանալի փաստ է, որ պարերագմին անգուսպ խանդավառությամբ միանում են բոլորը՝ անկախ սեռից, փառիքից, բնակավայրից ու հասարակական դիրքից: Նամադարաժ խանդավառությամբ մարտի են ներվում՝ ով ինչպես կարող է և ինչով կարող է՝ գինված բահով, հողագործական գործիքներով և այլն: Այս ամենի նկարագրությունը վեր է սույն հողվածի բնությունից, բայց չենք կարող չանդրադառնալ այն փաստին, որ համագային այս ոգևորությունից անմասն չեն մնում նաև հայ հոգևորականները՝ Ամենայն Տաթղիկոսի գլխավորությամբ: Խորհրդահայ գրականությունը որքան էլ ջանաց հերոսների շարքում չթողնել նրա անունը, այնուամենայնիվ, չսպառնալից, ժողովուրդը գոյակալողվել էր իր Տայրապետի անգիջում որոշումից՝ չհեռանալ Մայր Աթոռից և Ս. Էջմիածնից, չնայած որ նա դրա հնարավորությունն ուներ (երբ գեն. Սիլիկովը առաջարկում է նրան Էջմիածնից հեռանալ Բյուրական): Եւ ընդհանրապես արդարացի չենք լինի, եթե այս պարերագմում հերոսների շարքում չգնահատենք նաև հայ հոգևորականների մեծ նախաձեռնությունը հայ զորքին խանդավառելու և ժողովրդին ինքնապաշտպանական կռվի մղելու գործում այն դեպքում, երբ գլխավոր հրամանադատը Ալեքսանդրապոլի խայրառակ պարությունից հեկո կազմալուծված հայ զորքի բեկորների հետ ապավինել էր Դիլիջան: Նրանք նույնպես հասկանում էին Փիրումյանի որոշման վրանգավորությունը, բայց դա էր փվյալ պահի հրամայականը, և հապաղել պետք չէր: Թերևս այս պարճառով էլ Գարեգին Էյս. Նովսեփյանը հայկական 5-րդ գունդը Պողոսբեկ Փիրումյանի հրամանադատությամբ անվանում է «Մահապարտներ», քանզի հենց այս գնդին էր վիճակված իր վրա վերցնել հարձակման ամբողջ ծանրությունը: Մարտի թեժ պահին կռվին մասնակցում է նաև Դանիելբեկ Փիրումյանը:

Մայիսի 22-ի հաղթանակը աննկարագրելի ոգևորություն առաջացրեց հայկական կողմում, այլ կերպ ասած՝ բեկում մրցրեց հայ-թուրքական այս պարերագմում, որն սկզբից եւթ ընթանում էր թուրքերի դիվանագիտական հաղթանակի նշանաբանով: Երգնկայից մինչև Սարդարապատ նրանք ոչ մի փող ոչ մի լուրջ դիմադրության չէին հանդիպել: Մակայն «շքերթով» Ալեքսանդրապոլ մտած թուրքերին Սարդարապատում սպասվում էր խսկական պայքար հայ ժողովրդի հետ: Թուրքական բանակի գլխավոր հրամանադատը Վեհիբ փաշան (թուրքական բանակի ֆերիկ՝ մարշալ) պարություն կրեց նաև այն պարճառով, որ այդ փարածքում չէր սպասում ոչ մի դիմադրության (նրանք արդեն գիտեին Երևանի

քաղաքային դոմայնի որոշման մասին), և բացի այդ նրանց համար խիստ կասկածելի էր Երևանի գործերի մարտունակությունը:

Սարդարապատի հաղթանակում Փիրումյանների դերը ճիշտ չարժեւորվեց նաև հենց այդ ժամանակ: Նայկական բանակի գորահրամանատարությունն ու պետական գործիչները ըստ արժանվույն չգնահատեցին նրանց գուցե նաև ընդհանուր հրամանին չհետևելու պարճառով: Ավելին, ոչ միայն չուզեցին ընդունել Փիրումյանի դերը այդ պարերազմում, այլ նույնիսկ մայիսի 22-ի հաղթանակը չընդունեցին: Պարերազմից 10 Կարի անց գեմ. Սիլիկովն իր հուշերում արձանագրում է, որ մայիսի 22-ի «մարտը արդյունք չգրվեց: Թուրքերը օժանդակ ուժեր ստանալով՝ մայիսի 26-ին հարձակման անցան: Մեր զորամասերը չդիմացան և թուրքերի ճնշման տակ դանդաղ եւր թաշվեցին մինչև Զեյվա գյուղը»⁷, մինչդեռ պարմական ճշմարտությունն այլ բան է հուշում: Անտեսելով իրական դեպքերն ու մեղանշելով արդարության դեմ՝ նա մեծ ոգևորությամբ հենց նույն տեղում խոսում է Դրոյի մասին, որ «թուրքերի հետ առաջին հանդիպական մարտն է տարել»⁸: Սակայն այստեղ պետք է նշել, որ Բաշ-Ապարանով անցնող ամբողջ ճանապարհին ոչ մի հայ զինուորական մայիսի 22-ին չի եղել: Թուրքերին դիմադրություն ցույց տալու առաջին փորձն այստեղ արել են տեղական աշխարհագրայինները մայիսի 22-ին, իսկ Դրոն այս ճակատ ուղարկվել է միայն 23-ին՝ այսինքն Սարդարապատի հաղթանակից հետո, երբ փրկության հույս է ունեցել նաև գեմ. Սիլիկովը: Եւ բացի այդ, Դրոն այս պարերազմում կարողացավ հաջողությունների հասնել միայն այն դեպքում, երբ հենց նույն Սիլիկովի հրամանով 5-րդ՝ «Մահապարտների» գունդը օգնության հասավ նրան: Սիլիկովը նույնիսկ չի զլանում շեշտել, որ Դրոյի «դեմ կանկնած էին թուրքերի գերակշիռ ուժեր»⁹, մինչդեռ Սարդարապատում թուրքերի բանակի մասին գրում է. «Գնդապետ Դանիելյեկ Փիրումյանի գեկուցմամբ նրա դեմ գործում էին երկու դիվիզիա, իսկ ես կարծում եմ, որ դա շատ է չափազանցված»¹⁰:

Չգնահատելով ու չընդունելով Փիրումյանի բացառիկ դերը պարերազմի շրջադարձային փուլում՝ Սիլիկովն, այնուամենայնիվ, հետագայում իր մոտ է պահում գնդապետ Փիրումյանին (ինչպես նաև Ալեքսանդր Վեքիլյանին)՝ իբրև տեղակալ: Խնդիրն այն էր, որ Փիրումյանը նախ դաշնակցական չէր, և հետո նա դեմ էր գնացել ընդհանուր «չմարտնչելու» հրամանին, գործել էր ինքնուրույն՝ վաստակելով ժողովրդի սերն ու համակրանքը: Այնուամենայնիվ, Փիրումյանի այս որոշմամբ Սիլիկովի գործը հեշտանում է այնքանով, որ այնուստիվաճ չի լինում Երևանում շուրջկալներ կազմակերպելու հրաման արձակել՝ երիտասարդներ հավաքելու և կովի տանելու համար. հայկական բանակի ցանցառ շարքերը սկսում են համարվել գեմ. կրելու կարողություն ունեցող տարբեր տարիքի մարդկանցով, և նա մայիսի 24-ին արդեն հեռագրում է Երևան, որ այլևս կամավորներ չուղարկեն, այլ միայն սպաներ՝ տեղում հավաքվածներին զորամասերի մեջ կազմակերպելու և ղեկավարելու համար:

Սարդարապատի առաջին հաղթանակի լուրը ոգևորում է հայությանը Նայաստանի

7 ՏՏ ԱԱ, ֆ. 92/45, ց. 1, գ. 18, թ. 157-158:

8 Անդ:

9 Անդ:

10 Անդ:

տարբեր վայրերում մղելու ինքնապաշտպանական մարտեր. Դիլիջան ապաստանած Ալեքսանդրապոլի հայ գործը գեներալ Նամայանի հետ ձեռնամուխ է լինում կովի՝ օրհնություն ստանալով Մեսրոպ եպս. Տեր-Մովսիսյանից, որ իբրև գաղթականությանն օգնող արտակարգ հանձնաժողովի նախագահ գրնվում էր Ղարաբիլիսայի շրջանում: Ընդհանուր ոգևորությունից անմասն չի մնում գեներալ Նազարբեկովը: Մայիսի 26-ի իր հերթական կոչումն առաւում է. «Թվում էր, թե ամեն բան կորած է եւ մեր նենգ թշնամունն մնում էր մի բան - շարունակել առաջխաղացումը հայկական երկրի խորքը... Աստուծո՛ւ ողորմածությամբ Երևանյան քաջարի գործը, որի դեմ թուրքերը նույնպես, չնայելով զինադադարին, հարձակման էին դիմել, չտարանվեց եւ եր մղելով հակառակորդի հարձակումը՝ ինքը հարձակման դիմեց եւ երկու օրվա կովի մեջ եր շարքերով թուրքերին՝ ներկայումս հետապնդում է նրանց:

Երևանյան գործի հաղթությունը ոգևորել է Ալեքսանդրապոլյան գործի զինվորներին, կազմվել են վաշտեր, բալիստներ ու գնդեր, որոնք շտապով եր են դարձել՝ ունենալով միայն մի միտք ու մի բաղձանք՝ հաղթել կամ մեռնել»¹¹:

Փաստորեն Փիրումյանի՝ ծայրահեղ պայմաններում ընդունած որոշումը եւ դրա արդյունքը մի ամբողջ պարերագմի ելք է որոշում: Իսկ ինչպե՞ս գնահատեցին այս մեծ գորավարին կոմունիստները: Այս մասին խորհրդահայ գրականությունը համեստորեն լռում է, մինչդեռ 1920 թ. Նայաստանում խորհրդային կարգեր հաստատվելուց հետո կոմունիստական պարագլուխները ձերբակալում են բազում հայ ռազմական գործիչներից շարքին (ըստ որոշ աղբյուրների՝ մոտ 1500 զինվորական), այդ թվում նաեւ Փիրումյաններին, Կեղալիսում Ռուսաստան եւ գնդակահարում: Նրաչքով փրկված Պողոսբեկ Փիրումյանը վերադառնում է Նայաստան, հրապարակալ մերկացնում խորհրդային կարգերի վերաբերմունքը հայ զինվորականության նկատմամբ եւ ինքնասպան լինում հենց ժողովրդի առաջ:

Ամփոփելով այս պարմական փաստերը, հիշողություններն ու վավերագրերը՝ վստահ կարելի է ասել՝ Սարդարապարի հաղթանակը կերպել է հերոսացած հայ ժողովուրդը՝ գնդապետ Դանիելբեկ Փիրումյանի ղեկավարությամբ:

11 «Նորիզոն», 1918, մայիսի 28, թ. 100:

ԳԻՐԱԽՈՍՈՒԹԻՒՆ,

ԱՂՏԵԼԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆ

ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾԻՆԻ ՀՈԳԵԻՈՐ ՃԵՄԱՐԱՆԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԸ

Հայաստանի Հանրապետության անկախացումից ի վեր՝ անցած երկու տասնամյակներին, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի հրապարակչությունը լույս է ընծայել մի շարք արժեքավոր աշխատություններ՝ նվիրված Հայ Եկեղեցու պարմությանն ու անցյալի մեր նշանավոր հոգևորական գործիչներին: Այդ հրապարակությունների շարքում հարկապես աչքի են ընկնում Գեորգյան ճեմարանին, նրա բազմավասարակ ուսուցիչներին ու երեւելի սաներին առնչվող մեծագործություններ ու ժողովածուներ: Դրանց թվին է պարկանում նաև արժանապարիվ Տ. Եղիշե ավագ քահանա Սարգսյանի հեղինակած և նորերս տպագրված աշխատությունը¹, որը վերհանում է մեր հանրահայտ ու հեղինակավոր բազմամյա դպրոցներից մեկի՝ Սուրբ Էջմիածնի Գեորգյան հոգևոր ճեմարանի վերջին վեց տասնամյակների պարմությունը:

Էջմիածնի ճեմարանը, ինչպես հայրենի է, բացվել է 1874 թ. սեպտեմբերի 28-ին Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս երջանկահիշարակ Գեորգ Դ Կոստանդնուպոլսեցու նախաձեռնությամբ ու ջանքերով, որի անունով էլ հետագայում կոչվել է այդ հոգևոր կրթօջախը: Պարմական Հայաստանի հնագույն մայրաքաղաք Վաղարշապատում հիմնադրված սույն դպրոցը նոր ժամանակներում հայրենի հողի վրա խարսխված առաջին բարձրագույն ուսումնական հաստատությունն էր, որ Մոսկվայի Լազարյան ճեմարանի (1815-1921 թթ.) և Թիֆլիսի Ներսիսյան դպրոցի (1824-1924 թթ.) հետ մեկտեղ խոշոր դեր է կատարել Արևելյան Հայաստանում կրթության և գիտության, գրականության ու արվեստի զարգացման և հոգևոր-եկեղեցական կյանքի աշխուժացման ասպարեզներում: Եթե օտար ավերում սպեղծված վերոհիշյալ երկու նշանավոր դպրոցների փակվելուց հետո այլևս դրանց վերաբացման փորձեր չեն արվել, ապա Գեորգյան հոգևոր ճեմարանը, որ փակվել էր 1917 թ., Առաջին համաշխարհային պատերազմի հետևանքով սպեղծված ռազմական ու քաղաքական անբարենպաստ պայմանների հետևանքով իր երկրորդ կյանքն սկսեց Հայրենական մեծ պատերազմից անմիջապես հետո՝ 1945-ին, և անխափան գործում է մինչև այսօր:

Տեղ Հոր ներկա աշխատության լույսընծայումը գուցադիպել է մի քանի միջազգա-

¹ Եղիշե ավագ քահանա Սարգսյան, Սուրբ Էջմիածնի Հոգևոր ճեմարանը, Գեորգյան ճեմարան-Ատրվածարանական համալսարան (1945-2006), Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, 2009, 408 էջ: Սույն գրքից կտրարված մեջբերումների էջերը նշում ենք շարադրանքի հետ, փակագծերի մեջ:

յին ու համագգային հնչեղություն ունեցող հոբելյանների, որոնցից առաջինը Քրիստոնեությունը Նայասարանում պերական կրոն հռչակման և Էջմիածնի Մայր Տաճարի կառուցման 1700-ամյակն է, երկրորդը՝ Նայոց գրերի գյուրի և հայագիր դպրոցի հիմնադրման 1600-ամյակը, իսկ մյուսները կապված են հենց իր՝ Գեորգյան ճեմարանի հիմնադրման 130 և վերաբացման 60-ամյակների հետ: Կա նաև մեկ այլ հիշարժան շարժառիթ, դա Սուրբ Էջմիածնի Նոգետո ճեմարանը Աստվածաբանական համալսարանի վերածվելն է, որը կյանքի է կոչվել ՆՆ կառավարության 2002 թ. հունիսի 13-ի հրամանով:

Գիրքը բացվում է Ամենայն Նայոց Կաթողիկոս և Ծայրագոյն Պաքարիարք Գարեգին Երկրորդի այդ կարևոր իրողությունն արժևորող «Օրհնութեան և գնահատանաց» սրբապատ գրով, որի մեջ ուրվագծվում է կրթօջախի անցած ուղին և վերհանվում նրա մեծ դերը հայ ժողովրդի հոգետո-մշակութային կյանքում:

«Գեորգեան հոգետո ճեմարանը՝ օրհնուած Գեորգ Դ. Առաքանդնուպոլսեցի Նայոց Նայրապետի հիմնադիր աջով, գործում է 1874 թուականից,- գրում է Նայոց Նայրապետը:- Նասարապման օրից կրթօջախը՝ շարունակելով Սուրբ Էջմիածնի Մաշտոցեան դպրոցի, հայոց երանելի հայրապետների և մեծ ուսուցչապետների դպրոցաշէն աւանդները, մշտապէս հաւաքարիւմ է եղել բարձրակարգ կրթութիւն մաքուցելու իր կոչմանը, հաւաքատո, հայրենանուէր ու եկեղեցատէր, քաջամիտ ու կորովի հայ հոգետոականներ կրթելու իր առաքելութեանը: Այս րեսիլքով է հիմնադրուել հասարաքութիւնը Գեորգ Դ. Նայրապետի կողմից: Նա սկզբում դպրոց էր կառուցում, ապա՝ եկեղեցի, որպէսզի եկեղեցի մքնողը գիտենայ, թէ ո՛ր և ինչո՛ւ է եկել:

Բարձրագոյն կրթական հասարաքութեան կարգաւիճակով Գեորգեան հոգետո ճեմարանը շարունակելու է իր գործը նորոգ քաջալերութեամբ ու նախանձախնդրութեամբ յարկապէս, երբ հասարաքութեան շրջանաւարտները հնարատրութիւն ունեն գիտական աստիճաններ հայցելու Նայրենիքում և արտերկրում՝ իրենց կարողութիւնները Աստուածնաւադութեան շինարար դիրքերից ծառայեցնելով հայ գիտութեանն ու բազմադարեան մշակոյթին:

Բարձրագոյն ուսումնական կարգաւիճակ սքանալու առիթով ջերմօրէն ողջունում և շնորհատրում ենք հոգետո կրթօջախի յարգարժան րեսչութեանն ու դասախօսներին, մեծագնիւ բարերարներին, շրջանաւարտներին և ուսանողներին, ի սփիւռս աշխարհի Մայր Աթոռիս հարագար բոլոր գաւակներին և բերում ենք Նայրապետական Մեր սէրն ու օրհնութիւնը» (Էջ 89):

Զմոռանաք ասել, որ Գեորգյան հոգետո ճեմարանն է ավարտել նաև սույն սրբապատ կոնդակի հեղինակ Նայոց Նայրապետ Գարեգին Երկրորդը, և այդ դպրոցն իր համար «թանկ ու նուիրական կրթական հասարաքութիւն» է:

Նորին Սուրբ Օծութեան կոնդակին անմիջապէս հաջորդում է «Գիր Օրհնութեանը», որը դարձյալ պարկանում է Նայոց Նայրապետի գրչին և գնահատանքի բարձր խոսք է՝ ասված գրախոսվող սույն աշխատութեան առթիւ: Այնպէս կարդում ենք. «Գիրքը ներկայացնում է մեզ Սուրբ Էջմիածնի հոգետո ճեմարանի վերջին վեց րասնամյակ-

ների պատմությունը՝ անդրադառնալով հարկապես Գևորգ Զ Նայրապետի ջանքերով 1945 թ. վերաբացված հոգևոր կրթօջախի գործունեությանը: Խաղաղաբեր և հուսառապ այդ օրերի սաներից է նաև գրքի հեղինակը՝ արժանապատիվ Տ. Եղիշե ավագ քահանա Սարգսյանը, որ երկար տարիներ և մինչև այսօր սիրով ու նվիրումով ծառայում է ճեմարանի առաքելությանը: Գրքի էջերում ներկայացված դեպքերն ու հուշերը հարազատ և հուզիչ են ճեմարանում ուսանած և այսօր մեր Եկեղեցու փայլուն թեմերում սպասավորող բազմաթիվ եկեղեցականների, նաև՝ Մեզ համար, որ նույնպես սան ենք եղել հոգևոր ճեմարանի: Մեր գնահատանքն ենք բերում Տեր Եղիշե ավագ քահանային իր նախանձախնդրության և կարարած աշխատանքի համար, որի միջոցով մեր ժողովրդի զավակներին և բոլոր ընթերցողներին ավելի ճանաչելի պիտի լինի Սուրբ Էջմիածնի հոգևոր ճեմարանի արդի պատմությունը» (էջ 13-14):

Ամենայան հայոց Նայրապետի օրհնության ու գնահատանքի այս գրքից հետո գերելով և գրքի խմբագիր, Երևանի պետական համալսարանի հայոց պատմության ամբիոնի դոցենտ, պատմական գիտությունների թեկնածու Պետրոս Հովհաննիսյանի «Երկու խոսքը», որի մեջ ճանաչված պատմաբանը ըստ արժանվույն է գնահատում ներկա աշխարհությունը և միաժամանակ անդրադառնում Գևորգյան ճեմարանի անցյալի հիշարժան էջերին:

Ինչպես տեսնում ենք, մասնագետներին ու ընթերցող լայն շրջաններին է հանձնվել վաղուց սպասված մի գիրք, որը հանգամանորեն ներկայացնում է Սուրբ Էջմիածնի հոգևոր ճեմարանի վերջին վեց տասնամյակների պատմությունը: Իսկ ինչ վերաբերում է նրա հիմնադրման ու սկզբնական շրջանի գործունեությանը, որն ընդգրկում է 1874-1917 թթ., ապա պետք է ասել, որ համազգային այդ ուսումնական հաստատությանը նվիրված մենք տակավին չունենք հիմնարար գրականություն: Միայն վերջին մի քանի տարիներին գրվել են որոշ գրքեր²: Եւ դա այն դեպքում, երբ Մոսկվայի Լազարյան ճեմարանի, Թիֆլիսի Ներսիսյան դպրոցի և մեր մյուս կրթօջախների վերաբերյալ ստեղծվել են մի շարք արժեքավոր աշխատություններ թե՛ անցյալում և թե՛ մեր օրերում³: Տեր Եղի-

2 Տե՛ս Մ. Գ. Գամաղելյան, Նվիրում կրթական գործին, Եր., 1986, Խ. Գ. Բաղիկյան, Գևորգյան ճեմարանի երախտավորները, Եր., 2005, «Նշանավոր ճեմարանականներ», հ. 1, Էջմիածին, 2005, հ. 2, Էջմիածին, 2008: Սրանց հետ մեկտեղ, ինչպես արեւելահայ շատ դպրոցների, այնպես էլ Էջմիածնի ժառանգավորաց դպրոցի ու Գևորգյան ճեմարանի մասին որոշ թուղթիկ տեղեկություններ ենք գտնում նաև Մ. Ն. Սանթրոսյանի «Արեւելահայ դպրոցը ԺԹ դարի առաջին կեսին» (Եր., 1964), Վ. Խ. Երկանյանի «Պայքար հայկական նոր դպրոցի համար Անդրկովկասում (1870-1905)», (Եր., 1970), Ս. Կ. Խոդոյանի «Արեւելահայ դպրոցը 1830-1920 թվականներին» (Եր., 1987) աշխատություններում և այլուր:

3 Տե՛ս **Ա. Зиновьев**, Исторический очерк Лазаревского института восточных языков, М., 1863, **Ա. Ն. Իգնատյան**, Լազարյան ճեմարան, Եր. 1969, **А. П. Базиянц**, Лазаревский институт восточных языков в истории отечественного востоковедения, М., 1973, **Ադ. Երիցեան**, Պարմութին 75-ամեայ գոյութեան Ներսիսեան հայոց հոգևոր դպրոցի, հար. 1 /1824-1899/, Թ., 1898, **Սրբ. Մախատանց**, Համառոտ պատմութիւն Ներսիսեան հոգևոր դպրոցի 75-ամեայ գոյութեան (1824-1899), Թ., 1900, «Ամմոռաց դեմքեր», Ներսիսյան դպրոցի սաներ, Եր., 1965, «Հայ մշակույթի օրրանը», Եր., 1971, **Գ. Գրիգորյան**, Ներսիսյան դպրոց, Եր., 1975, **Ս. Ավագյան**, **Գ. Փերիխանյան**, Ներսիսյանցիներ /1824-1924/, Եր., 1975: Առանձին գրքեր են տպագրվել նաև

շն ավագ քահանա Սարգսյանի ներկա մենագրությունը գալիս է մասամբ լրացնելու այդ բացը:

Սակայն մինչ գրքի վերլուծությանն անցնելը, հակիրճ ներկայացնենք Գևորգյան ճեմարանի հիմնադրման նախապայմանությունը, որն ավելի ամբողջական կդարձնի մեր ասելիքը: Նայրնի է, որ Վաղարշապատում հոգևոր դպրոց բացվել է դեռևս Գրիգոր Լուսավորչի օրոք՝ Դ դարի սկզբին, որը հայ նորաստեղծ Եկեղեցու համար պարարաստում էր սպասավորներ: Ուսուցումն այդ դպրոցում քարվում էր օտար լեզուներով՝ հունարեն ու ասորերեն: Նայոց գրերի գյուրից անմիջապես հետո՝ Ե դարի սկզբին, Սահակ Պարթևն ու Մեսրոպ Մաշտոցը այդ դպրոցը վերակառուցեցին եւ դարձրին հայալեզու առաջին բարձրագույն ուսումնական հաստատությունը Նայաստանում, ուր 428 թ. հիմնադրվեց նաև Մաքենատարան: Այդ ուսումնարանը կրթում ու դաստիարակում էր մայրենի լեզվի ուսուցիչներ, քարոզիչներ եւ եկեղեցական գործիչներ: Նրա առաջին ուսուցիչներն էին երանելի Սահակ Պարթևն ու Մեսրոպ Մաշտոցը, իսկ առաջին աշակերպները եղել են Կորյուն Սքանչելին, Նովսեփ Պաղնացին, Մովսես Խորենացին, Նովհան եւ Դանիել Եկեղեցացիները, Եզնիկ Կողբացին, Թաթևի Բասենցին, Ղևոնդ Վանանդեցին, Վարդան Մամիկոնյանը, Տաճար Գևորգին, Ներսես Քաջբերունին եւ ուրիշներ:

Այս դպրոցն անխափան գործել է մինչև 510 թվականը: Նկարագայում Նայոց Նայրապետական աթոռի տեղափոխությունների հետ մեկտեղ հիշյալ դպրոցը եւս տեղից տեղ է փոխադրվել: Իսկ 1441-ից Կաթողիկոսությունը Վաղարշապատում հաստատվելուն պես դպրոցը կրկին վերաբացվել է եւ որոշ ընդհատումներով գործել մինչև 1882 թվականը:

Երջանկահիշարակ Գևորգ Դ Կոստանդնուպոլսեցու Նայրապետության օրոք (1866-1882 թթ.), երբ 1869 թ. մայիսի 25-ին նրա կողմից հիմնադրվում է 1874 թ. սեպտեմբերի 28-ին բացվում է ճեմարանը, Վաղարշապատի Ժառանգավորաց դպրոցը դառնում է նրա նախակրթարանը, ապա եւ շուրջով ձուլվում հետը:

Գևորգյան ճեմարանը հոգևոր բարձրագույն ուսումնական հաստատություն էր, որը գործում էր Ռուսաց կայսեր կողմից հաստատված կանոնադրությամբ: Նրա նպատակն էր Նայ Եկեղեցու համար սպասավորներ, իսկ դպրոցների համար ուսուցիչներ պարարաստելը: Տնօրենը Կաթողիկոսն էր, որը գործերը վարում էր ուսումնական խորհրդի եւ տեսուչի միջոցով: Այն փակ տիպի գիշերօթիկ էր՝ փոքր թվով երթուհեկ աշակերպներով: Ուներ երկու բաժին՝ դասարանական՝ վեցամյա ուսուցմամբ, որն իր սաներին միջնակարգ կրթություն էր տալիս, եւ լսարանական՝ եռամյա ուսուցմամբ, որը բարձրագույն կրթությամբ մասնագետներ էր պարարաստում: Ավանդվում էր 23 առարկա, որից 9-ը՝ կրոնական: Ամուր հիմքերի վրա էր դրված գրաբարի, աշխարհաբարի, ռուսաց եւ օտար լեզուների ուսուցումը: Աշակերպների թիվը մերթ ընդ մերթ հասնում էր 300-ի:

Գևորգյան ճեմարանի առաջին սաներից են եղել Գ. Նովսեփյանը, Սյր. Մալ-

Երեանի, Շուշիի, Աստրախանի, Ախալցխայի, Ախալքալսկի եւ այլ բնակավայրերի հայկական դպրոցների վերաբերյալ:

խասյանցը, Գ. Տեր-Մկրտչյանը, Կոմիտասը, Մ. Աբեղյանը, Ե. Թադևոսյանը, Կ. Տեր-Մկրտչյանը, Ավ. Իսահակյանը, Դ. Դեմիրճյանը, Ա. Շահմուրադյանը, Ե. Տեր-Մինասյանը, Ա. Միկոյանը, Գ. Էդիլյանը, Ա. Տերտերյանը և շատ ուրիշներ, որոնց մի զգալի մասը հեղափոխում է Մանանդյանի, Ն. Աճառյանի, Զ. Կարա-Մուրզայի, Նովի. Նովիան-նիսյանի, Գ. Լևոնյանի և այլոց հետ դարձել են նրա անվանի դասախոսները: Նրանց ուժերով լուծվել են հայագիտական կարևոր խնդիրներ, մշակվել հայկական դպրոցների ուսումնական պլաններ ու ծրագրեր, կազմվել են դասագրքեր: Այսպես գրվել, քննարկվել ու տպագրության են երաշխավորվել մայրենի լեզվի ու գրականության, հայոց պատմության, մանկավարժության, երաժշտության վերաբերյալ շատ արժեքավոր աշխատություններ:

Սակայն, ցավոք, պետք է նշել, որ Ի դարի արշալույսին, Առաջին աշխարհամարտի արհավիրքները ճաշակած ու Մեծ եղեռնի սարսափները փեսած հայ ժողովուրդը ծանր կացության մեջ էր: Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածինը նույնպես այդ շրջանում սպրդում էր դժվարին օրեր, ուստի 1917 թ. դեկտեմբերի 21-ին Նայոց Նայրապետ Գևորգ Ե Սուրենյանցի որոշումով ճեմարանում պարապմունքները դադարեցվում են, իսկ շենքը փրամադրվում է գինվորական հրամանադատությանը: Այդպես, ավելի քան 40 տարի գործած Գևորգյան ճեմարանը փակվում է իր դռները, ու ընդհատվում է այդ մեծահամբավ ուսումնական հաստատության բեղմնավոր ուղին:

Գևորգյան ճեմարանը փակվելուց հետո, Նայասարանի առաջին Նանրապետության տարիներին (1918-1920) այն վերաբացելու որոշակի փորձեր են արվել, որոնք, սակայն, արդյունք չեն տվել, իսկ հեղափոխում՝ Նայասարանում խորհրդային կարգեր հաստատվելուց հետո, երբ այդ մասին երազելն անգամ հնարավոր չէր, այնուամենայնիվ դարձյալ որոշ քայլեր ձեռնարկվել են, դրանք հանդիպել են մեծ արգելքների ու հաճախ՝ անուշադրության: Երջանկահիշարակ Ամենայն Նայոց Նայրապետ Խոսրեն Ա Մուրադբեկյանը ևս երազել է Գևորգյան ճեմարանը բացված փեսել, բայց ունեցել է ողբերգական վախճան, դարձել անհարի պաշտամունքի գոհ»:

Գրքում վկայակոչված սահմոցեցուցիչ փաստերից ու օրինակներից ընթերցողը գալիս է այն համոզման, որ Նայասարանյանց Եկեղեցու համար 1920-30-ական թվականները չափազանց ծանր ու դժվարին տարիներ են եղել: Առավել սոսկալի է եղել Նայրենական մեծ պատերազմի շրջանը: 1938 թ. նահապտակված Կաթողիկոսին որպես փրկափառ փոխարինող Գևորգ արքեպիսկոպոս Չորեքյանը ամեն ինչ արել է, որպեսզի կրկին բարձրացնի Մայր Աթոռի և Նայ Եկեղեցու վարկն ու հեղինակությունը: Ահեղ պատերազմի ընթացքում նրա քաջալերանքով ու հորդորներով հայ ժողովուրդը թե՛ հայրենիքում և թե՛ սփյուռքում հսկայական միջոցներ է տրամադրել Սուրբ Էջմիածնին, որի շնորհիվ Մայր Աթոռը կարողացել է պատերազմի թե՛ օրերին ռազմաճակատին տրամադրել փանկային երկու շարասյուն՝ «Մասունցի Դավիթ» և «Մարշալ Բաղրամյան» անուններով, որոնք իրենց անուրանալի նպաստն են բերել հաղթանակի գործին: Այս ամենից հետո, պատերազմի ավարտին արդեն նկատելի էր պետության բարյացկամ վերաբերմունքը Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի ու Նայ Եկեղեցու հանդեպ:

Վիճակը ավելի բարենպաստ է դառնում, երբ Գևորգ արքեպիսկոպոս Չորեքչյանը 1945 թ. ապրիլի 5-ին անձնական հանդիպում է ունենում Խորհրդային Միության ղեկավարի հետ: Այդ հանդիպման ժամանակ հայ ժողովրդի համար հույժ կարևոր ու կենսական նշանակություն ունեցող մի շարք առաջարկությունների հետ մեկտեղ Կաթողիկոսական Ազգրնրիք Տեղապահը բարձրացնում է նաև Էջմիածնի հոգևոր ճեմարանի վերաբացման հարցը, որը շուրջով սրանում է դրական լուծում՝ փոխվում է նրա վերականգման թույլությունը:

Մայր Աթոռում 1945 թ. հունիսի 16-22-ը փրկելի ունեցած Ազգային-եկեղեցական ժողովում միաձայն Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս է ընտրվում Գևորգ Զ Չորեքչյանը, իսկ նույն փարվա նոյեմբերի 1-ին հանդիսավոր պայմաններում նորընթաց Կաթողիկոսի օրհնությամբ ճեմարանն սկսում է իր գործունեության երկրորդ շրջանը:

Գրքի առաջին գլուխն ամբողջությամբ նվիրված է Գևորգ Զ Կաթողիկոսի կողմից ճեմարանի վերաբացման ուղղությամբ ծավալված գործունեությանը: Ընթերցողն այսօր կարող է գտնել բազմաթիվ փաստաթղթեր, որոնց թվում է և Չորեքչյանի կողմից դեռևս փրկապահ եղած ժամանակ գրված ու պետական այրերին ուղղված «Էջմիածնի հոգևոր ճեմարանի կազմակերպման նախագիծը», որտեղ մանրամասնորեն էլ մանկավարժական հմտությամբ ներկայացված են բացվելիք կրթօջախի ուսումնական պլաններն ու ծրագրերը՝ նշվելով նաև դասավանդվելիք առարկաներն ու դրանց շաբաթական ժամաքանակն ըստ դասարանների ու լսարանների: Այդ նախագծի երկրորդ մասը վերաբերում է փոքրագույն խնդիրներին ու նյութական ծախսերին՝ յուրաքանչյուր դասախոսի, աշխատողի ու աշակերտի համար կարարված հաշվարկներով:

Այս կարևոր փաստաթղթին հաջորդել է Չորեքչյանի գեկուցագիրը, որի մեջ նա հիմնավորել է ճեմարանի վերաբացման խիստ անհրաժեշտությունը և միաժամանակ նշել դրա հետ կապված մի շարք շուրափույթ լուծում պահանջող խնդիրներ, որոցից են ճեմարանի շենքի, ուսանողական կացարանի ու սեղանատան ապահովում, դասախոսների հավաքագրում, փարարանի վերագործարկում, դասագրքերի հրափարակում, Երևանի Մարենադարանում պահվող նախկին Գևորգյան ճեմարանին պարկանող գրադարանի վերադարձում և այլն:

Գերագույն հոգևոր խորհուրդը 1945 թ. սեպտեմբերի 5-ին բացվելիք ճեմարանի վերափրկում է նշանակում ժամանակի աչքի ընկնող մարավորական, անգլերեն լեզվի լավագույն մասնագետ, Երևանի գանազան բուհերում դասավանդման երկար փրքիների փորձ ունեցող դասախոս Մինաս Մինասյանը: Հայոց Հայրապետի պարվիրաւով հոգևոր ճեմարանի բացումը փրկի էր ունենալու նախկին մարենադարանի շենքում, որն ինչ-որ չափով հարմարեցվել էր այդ նպարակի համար:

Այսօրվել ճեմարանի բացման արարողության վերաբերյալ բերում ենք գրքի հեղինակի հուշերից մի հարված: Նա, որ եղել է վերաբացված ճեմարանի առաջին 35 սաներից մեկը, այսպես է նկարագրում այդ հանդիսավոր պահը. «Պերք է նշել, որ ընդունված ուսանողներից շարերը եկել էին Հայաստանի գանազան շրջաններից, Երևանից ու Էջմիածնից: Խայրաբղեր հագուստներով, գրական ու բարբառների խառնիխուռն խո-

սակցություններով զբաղված էին, երբ միջին փարիքի մի մարդ մոտեցավ մեզ: Շարքով նա մեզ առաջնորդեց նախկին մաթեմատիկոսների երկրորդ հարկի գեղեցիկ և ընդարձակ սենյակներից մեկը: Տեղավորվեցինք մեզ առաջարկված ուսանողական սեղանների առջև, շունչներս պահած, մեզ համար բոլորովին նոր միջավայրում և չավից ավելի հուզված սպասում էինք: Ազդարարեցին Վեհափառի գալուստը:

Մի քանի վեղարավորներ ներս մտան, և ապա ինքը՝ ազգիս սրբազնագույն Կաթողիկոսը: Նորին Սուրբ Օծությանն ողեկցում էին Ավետիք Իսահակյանը, ակադեմիկոս Սյր. Մալխասյանը, Դերենիկ Դեմերճյանը, բանահավաք-ազգագրագետ Երվանդ Շահազիզը:

Բոլորի դեմքին ուրախություն կա, բայց նաև մտահոգություն: Խորաթափանց հայացքով հայոց հայրապետը մեզ՝ ուսանողներին իր վեհափառական հայացքի ներքո պահելով՝ սկսեց «Հայր մեր»-ը... և հետո մի աղոթք ասաց, ապա սկսեց ճեմարանի շենքն ու առաջին ուսանողներին օրհնելու արարողությունը: Նրա իմաստուն աչքերից ուրախության արտասուք էր հոսում... Օրհնության արարողության ավարտից հետո բացման խոսքով հանդես եկավ հոգևոր ճեմարանի վերադասուհի Մ. Մինասյանը: Խոսեցին նաև երկու եպիսկոպոսներ՝ Ներսես եպս. Արքեպիսկոպոսը և Ռուբեն եպս. Դրամբյանը, որից հետո Վեհափառ հայրապետը նստեց ու սկսեց խոսել: Իր խոսքը բավական երկար էր:

Կարճ ժամանակ հետո ոգևորվեց ու ուրբի ելավ: Իհարկե, ինձ համար դժվար է 58 տարվա հեռավորությունից բառացի վերականգնել 77-ամյա ծերունագարդ իմաստուն այդ մեծ հայրապետի խոսքը: Կարող եմ ասել միայն, որ նա խոսում էր մեղեմ, իմաստասիրից, հարիկ-հարիկ: Կարկառուն այդ անհարակաճության խոսքից ներկաները հուզված էին, և երբեմն մեկը կամ մյուսը թաշկինակով սրբում էր աչքերը: Տեսնել էր պետք սքանչելի, չկրկնվող տեսարանը» (Էջ 55-56):

Ահա այդպես ճեմարանն սկսում է իր պարապմունքները: Հեղինակը գրքի այս բաժնում ներկայացնում է ճեմարանի կարգ ու կանոնը, դասացուցակները, դասախոսներին ու դասավանդվող առարկաները և այլ մանրամասներ: Պարապմունքները տեղի էին ունենում հարմարություններ չունեցող շենքում, ուստի Վեհափառ հայրապետը ստիպված դիմում է հայաստանի ղեկավար մարմիններին՝ Գեորգյան հոգևոր ճեմարանի և ննջարանի շենքը վերադարձնելու խնդրանքով, որը, սակայն, կատարվում է դրանից շուրջ 40 տարի անց:

Գրքի առաջին գլուխն ընդգրկում է ճեմարանի գործունեության առաջին տասնամյակը և ավարտվում է նրա վերաբացող պաշտելի Վեհափառի երկրային կյանքի ավարտով, որը տեղի է ունեցել 1954 թ. մայիսի 9-ին: Իսկ երկրորդ գլուխը, որ կրում է «Հոգևոր ճեմարանի գործունեությունը Վազգեն Ա Վեհափառ հայրապետի գահակալության շրջանում /1955-1994 թթ./» վերաբառությունը, ամենաընդարձակն է գրքում: Այստեղ հեղինակը նշում է, որ երջանկահիշատակ Գեորգ Զ Կաթողիկոսից հետո ճեմարանը որոշակի անկում է ապրում, նույնիսկ ընդունելություն չի կատարվում: Դա երևում է նաև վերադասուհի Մ. Մինասյանի՝ Սուրբ Էջմիածնի հոգևոր ճեմարանի 1953-

54 ուսարվա բացման առթիվ գրված «Զեկուցագրից»: Տեղի սղության պարզաբանությամբ հետևելով նրա մեջ առ մեկ թվարկել այն դժվարությունները, որ այդ ժամանակ ծառացած են եղել ճեմարանի առջև:

Սակայն Վազգեն Եպս. Պալճյանի հայոց հայրապետ ընտրվելու օրից (30 սեպտեմբերի 1955 թ.) ի վեր ճեմարանի վիճակը աստիճանաբար բարելավվում է: Ըստ ամենայնի գնահատելով առաջին վերաբերումը Մ. Մինասյանի փաստամյա (1945-1955 թթ.) գործունեությունը այդ հոգևոր կրթօջախի սկզբնավորման ու ամրապնդման գործում, 1956 թ. փարեվերջյան հանդեսի ժամանակ Վազգեն Ա Կաթողիկոսը ներկայացնում է նոր փետուշին՝ Տ. Հայկազուն Եպս. Աբրահամյանին՝ դրվաբերով նրան իբրև «մարդ, անբասիր հոգևորական և վաստակ ունեցող մանկավարժ»:

Այնուհետև իր գահակալության 40 փարիներին Վազգեն Ա Վեհափառի ամենապետ աչքից երբեք չեն վրիպել ճեմարանի գործունեությունը խոչընդոտող թեկուզև ամենանոշան կարիքները: Նրա օրոք լուծվել են ճեմարանի հետ կապված բազմաթիվ խնդիրներ: Ուզում ենք շեշտել մի կարևոր հանգամանք, որը վերաբերում է Վեհափառի գործունեության լուսաբանմանը: Գրքի հեղինակը կարողացել է սույն բաժնում ներկայացնել այն բոլոր կարևոր նյութերը, որոնք վերհանում են ճեմարանի այդ քառասունյակի պարսպապատը, որի մեջ չափազանց մեծ են հայրենասեր Կաթողիկոսի ներդրած ջանքերը:

Մենագրության հաջորդ գլուխը նվիրված է Ամենայն հայոց Կաթողիկոս Գարեգին Ա Սարգսյանի գահակալության կարճատև շրջանում (1995-1999 թթ.) ճեմարանի ունեցած զգալի նվաճումների լուսաբանությանը: Այսպես անհրաժեշտ է նշել, որ Ամենայն հայոց հայրապետի գահակալության առաջին փարին համընկել է հոգևոր ճեմարանի վերաբացման կետարյա հոբելյանին: Մի բան, որն առիթ է հանդիսացել ուսումնական գործընթացը և ուսանողության կենցաղի հետ կապված հարցերը ավելի նպաստակալաց կազմակերպելու համար: Դրան մեծապես նպաստել է նաև Գեորգյան ճեմարանի պարսպապատ շենքի վերադարձնելը, որով վերստին հնարավորություն է ստեղծվել դասախոսություններն անցկացնել լայնարձակ ու լուսավոր լսարաններում: Այդ շեռքը հՀ կառավարության կողմից Մայր Աթոռին էր վերադարձվել երջանակահիշարակ Վազգեն Ա հայրապետի վախճանվելուց մեկ փարի առաջ՝ 1993-ին, որից հետո այն վերանորոգվել և 1997 թ. սեպտեմբերի 18-ին իր հյուրընկալ հարկի փակ սկսվել է նոր ուսումնական փարշրջանը: Այսպիսով, շուրջ 80 փարի օտարված շենքը կրկին դարձել է Մայր Աթոռի սեփականությունը և ծառայել է իր նպատակին: Այն կառուցվել և օրհնվել է ճեմարանի հիմնադիր Գեորգ Դ Մեծագործ հայրապետի կողմից, ԺԹ դարի երրորդ քառորդին: Գարեգին Ա հայրապետի կաթողիկոսության օրոք, կրկին վերանվանվել է Գեորգյան հոգևոր ճեմարան, իսկ նրա սաների ընդունելության թվաքանակը այդուհետև սկսել է համարվել Մեծանա վանքի Վազգենյան և Շիրակի դպրոցների շրջանավարտներով:

Մենագրության վերջին՝ չորրորդ գլուխը, որ կրում է «Նոգևոր ճեմարանի վերակառուցումն Աստվածաբանական համալսարանի» վերնագիրը, նվիրված է Գարեգին

Բ Հայրապետի գահակալության (1999 թ. հոկտեմբերի 27-ից) փառիներին ճեմարանի գործունեությանն ու ձեռքբերումներին: Նորընտիր Հայոց Հայրապետի ջանքերով փնդի են ունենում մի շարք բարեփոխություններ, որոնցից ամենակրեւորը եւ պատմականը թերեւս ճեմարանը Աստվածաբանական համալսարանի վերածելն էր, որը կատարվել է Գարեգին Բ Վեհափառի 2002 թ. մարտի 29-ի թվակիր պաշտոնական նամակի հիման վրա: Այդ առթիվ ՆՀ կառավարության նույն թվականի հունիսի 13-ին «Էջմիածնի հոգևոր ճեմարանի մասին» կայացրած որոշման մեջ ասված է. «Հաշվի առնելով Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Ն. Ս. Օ. Կ. Տ. Գարեգին Բ Ներսիսյանի միջնորդությունը եւ Հայաստանի Հանրապետության կրթական ոլորտում ու հոգևոր-մշակութային կյանքում Էջմիածնի հոգևոր ճեմարանի բացառիկ դերը՝ Հայաստանի Հանրապետության կառավարությունը որոշում է.

1. Էջմիածնի հոգևոր ճեմարանը համարել բարձրագույն ուսումնական հաստատություն:

2. Հայաստանի Հանրապետության կրթության եւ գիտության նախարարին թույլատրել Էջմիածնի հոգևոր ճեմարանի սովորողների փեղափոխությունը Հայաստանի Հանրապետության այլ բարձրագույն ուսումնական հաստատություններ եւ շրջանավարների հետբուհական մասնագիտական կրթությունը Հայաստանի Հանրապետության գիտակրթական համակարգում:

Հայաստանի Հանրապետության վարչապետ՝ **Ա. Մարգարյան**
2002 թ. հունիսի 19, Երևան» (էջ 223-225):

Սույն որոշումը 2002 թ. հունիսի 22-ին վավերացրել է ՆՀ Նախագահ Ռ. Քոչարյանը:

Այնուհետև ծանոթանում ենք այն բոլոր որոշումներին ու փաստաթղթերին, որոնք մի կողմից՝ Էջմիածնի հոգևոր ճեմարան-Աստվածաբանական համալսարանի փնդություն, մյուս կողմից՝ ՆՀ ԿԳ նախարարության միջև կատարված պաշտոնական գրագրության արդյունք են: Այսպես գրնում ենք նաև Հայոց Վեհափառ Գարեգին Բ Հայրապետի Սրբաբառ Կոնդակը՝ փրկած 2004 թ. նոյեմբերի 3-ին Գեորգյան հոգևոր ճեմարանի հիմնադրման 130-ամյակի առթիվ՝ ուրախությամբ նշելով, որ համազգային այդ փոքր համընկել է հանրահայտ կրթօջախը Աստվածաբանական համալսարանի վերածելու իրողության հետ՝ Հայրենիքում ու Սփյուռքում առաջացնելով բերկրալի ցանկություն:

Գրքի հիմնական մասն ավարտվում է «Վերջաբան»-ով, որտեղ հեղինակն ամփոփում է Սուրբ Էջմիածնի հոգևոր ճեմարանի անցած 62 փառինների պատմությունը՝ վերհանելով հայոց հոգևոր ու գիտամշակութային կյանքում ունեցած վիթխարի դերը: Այն գրվել է ճեմարանի նկատմամբ երախտագիտության ու սիրո խորին զգացումով լցված մի անբասիր եկեղեցականի կողմից, որ նրա առաջին սաներից մեկը լինելուց բացի հետագայում՝ 2000-2006 թթ. եղել է նաև իրեն սնուցող կրթօջախի փեսուհի եւ քիչ բան

չի արել նրա բարգավաճման ու համալսարանի վերածվելու համար: Տեր Եղիշեն իր աշխատության մեջ օգտագործել է բազմաթիվ արխիվային վավերագրեր, տարբեր հրապարակություններ, նամակներ ու հուշեր և ճեմարանում իր աշխատած տարիների սեփական դիտարկումների արդյունքների հետ մեկտեղ ստեղծել է մի հավասարի տարեգրություն, որը, ճեմարանի պատմությունը լինելուց բացի, որոշ իմաստով Մայր Աթոռի վերջին վեց տասնամյակների պատմությունն է: Այն իր հաստատված տեղը կգտնի ճեմարանի մասին գրված ու գրվելիք գրքերի շարքում:

Աշխատությունն ունի նաև հարուստ «Նավելված», ուր գերեզման են հիմնականում Գեորգյան հոգևոր ճեմարանի (Աստվածաբանական համալսարան) կանոնադրությունը, ընդունելության կանոններն ու գիտելիքի կանոնակարգը, դասընթացների բաշխվածությունն ըստ խմբերի ու կիսամյակների և այլն: Այսպես գերեզման են նաև այլ կանոնակարգեր ու փաստաթղթեր, որոնք վերաբերում են ֆակուլտետներին, ամբիոններին, քննական հանձնաժողովներին և պաշտոնատար անձանց աշխատանքային գործունեությանը: Վերջում՝ ըստ տարիների (1951-2006 թթ.), բերված են ճեմարանի բոլոր շրջանավարտների ցուցակները և հակիրճ տեղեկություններ՝ յուրաքանչյուրի հետագա գործունեության վերաբերյալ:

Գիրքը հարուստ է նաև լուսանկարներով, որոնք պարունակում են բազմաթիվ խմբային ու անհատական գունավոր ներդիրներ: Առաջին էջերում Ճայրագույն Պատրիարք և Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Գարեգին Երկրորդի դիմանկարն ու նրա տված Սրբապատ Կոնդակի գունագեղ վերապատկերումն է, ապա գրքի յուրաքանչյուր գլխին նախորդում է տվյալ շրջանում Կաթողիկոսի մեծադիր լուսանկարը: Առանձին էջերով ներկայացված են ՀՀ կառավարության և ԿԳ նախարարության տված հրամանագրերի, արտոնագրերի և վկայագրերի պատճենները, ինչպես և դասախոսների, տեսուչների ու շրջանավարտների լուսանկարները, որոնք կրկնապատկում են սույն աշխատության արժեքը և այն դարձնում ավելի հիմնավոր, հետաքրքիր ու բազմաբովանդակ:

Վերջում նշենք նաև, որ գրքում նկատելի են որոշ կրկնություններ, թվական տվյալների անճշտություններ, սրբագրական ու տեխնիկական վրիպումներ և այլն: Ինչու է, դրանք ներկա գիրքը չեն սրվելու: Այն գրված է գիտական պարզաճանկարով, հարուստ ու պարկերավոր լեզվով, և գիրքը հասցեագրված է հայ դպրոցի ու մանկավարժության, Հայոց Եկեղեցու պատմությանը զբաղվող մասնագետներին ու ընթերցող լայն շրջաններին:

ՎԱՏԱՆ ՄԱՂԱՅԱՆ

Բանասիրական գիտությունների թեկնածու

ԵԿԵՆԵՑԱԿԱՆ ԲԵԱ. ԼՈՒԲԵՐ

ՆԱՅՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ԳՆԱՀԱՏՈՒԹԻՒՆ

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ամենայն Տայոց Կաթողիկոսի սրբապատ կոնդակով մայիս ամսին

«Ս. Ներսէս Շնորհալի» շքանշանով պարգևատրուել են.

Ռապրորթ (Պապ) Սիմոնեան - ԱՄՆ Արևմտեան թեմ

Ժողէֆ Կանիմեան – ԱՄՆ Արևմտեան թեմ

«Օրինութեան գիր» է պրուել.

Յակոբ Զեյնեան - Բրազիլիայի թեմ

Գեորգի Տիմոֆեև – Նոր Նախիջևանի եւ Ռուսաստանի թեմ

Թեմական պատգամատրական ժողով – Կանադայի թեմ

Տիկնանց համագումար – Կանադայի թեմ

Նոգեմարականաց համագումար – Ֆրանսիայի թեմ

Թեմական պատգամատրական ժողով – Ֆրանսիայի թեմ

Սուրբ Յարութիւն եկեղեցի - ԱՄՆ Արևելեան թեմ

Լանջախաչի իրաւունք է պրուել.

Տ. Ահարոն քահանայ Մելքումեան – Սիւնեաց փոխառաջնորդութիւն

Տ. Յովհաննէս քահանայ Մարութեան – Նոր Նախիջևանի եւ Ռուսաստանի թեմ

Տ. Արշակ քահանայ Նազարեան - Նոր Նախիջևանի եւ Ռուսաստանի թեմ

ՇՎԵՅՑԱՐԻԱՅԻ ՆԱՅ ՆԱՄԱՅՆՔԻ ՆԵՐԿԱՅԱՑՈՒՅԻՉՆԵՐԻ ԱՅՅԸ ՄԱՅՐ ԱԹՈՒ

Ապրիլի 26-ից մայիսի 2-ը Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ամենայն Տայոց Կաթողիկոսի հրավերով Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում էին Շվեյցարիայի հայոց թեմի երկու համայնքների՝ Նուշաթել-Ժուրայի եւ Յյուրիխի եկեղեցական վարչությունների արեւմտեան կողմից պրն Ալեն Ուզնարը եւ պրն Վառչապոս Թերզյանը՝ գլխավորությամբ հոգեւոր հովիվ Տ. Շնորհք քին. Չեքիջյանի:

Վեհափառ Տայրապետի հետ պրն Ունեցած հանդիպումների ընթացքում քննարկվեցին շվեյցարահայ համայնքների հոգեւոր, վարչակազմակերպական եւ ազգային-մշակութային կյանքին առնչվող հարցեր:

Նամայնքների ներկայացուցիչները շնորհակալություն հայտնեցին Նորին Սրբությանը ջերմ ընդունելության, հոգատար վերաբերմունքի և ուշադրության համար: Նայոց Նայրապերն իր օրհնությունը և գնահատանքը բերեց պարվիթակներին՝ Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի հանդեպ դրսևորած որդիական սիրո և հավատարմության համար: Ի գնահատություն երկարամյա հոգևոր ծառայության և վաստակի՝ Վեհափառ Նայրապերը քահանայական լանջախաչ կրելու իրավունք շնորհեց Նեոշաթել-Ժուրայի և Յուրիկի հայոց համայնքների հոգևոր հովիվ Ս. Շնորհք քին. Չեթիջյանին:

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾԻՆ
ՏԵՂԵԿԱՏՎԱԿԱՆ ՆԱՄԱԿԱՐԳ

ԷԿՈՒՄԵՆԻԿ ԴԱՇՏՈՆՅԱՆԵՐԻ ՆԱՎԱՔ ԵՆԽ-Ի ԲՈՍԵԻ ԴՊՐՈՑՈՒՄ

Սույն թվականի մայիսի 3-6-ը ԵՆԽ-ի Բոսեի Էկումենիկ դպրոցում րեդի ունեցավ Էկումենիկ պաշտոնյաների հավաք, որին մասնակցում էին շուրջ 60 ներկայացուցիչներ աշխարհի քարքեր երկրներից ու Եկեղեցիներից: Նավաքի ընթացքում մասնակիցները ծանոթացան ԵՆԽ-ի ընթացիկ գործունեությանը և առաջիկա հրամայականներին: Լավեցին գեկույցներ 2011 թ. Զամայկայի խաղաղասիրական հավաքի, 2013 թ. Բոսանում (Նարավային Կորեա) կայանալիք ԵՆԽ 11-րդ Ասամբլեայի մասին. իրենց գործունեությունը ներկայացրեցին ԵՆԽ-ի «Նավաք և Կարգ» հանձնախմբի անդամները:

Ժողովականների հետ հանդիպեց և իր գործունեությունը ներկայացրեց նաև ԵՆԽ-ի գլխավոր քարտուղար Վերապարվելի Դոկտոր Օլավ Թվեյթը, որն իր խոսքում կարևորեց Էկումենիկ պաշտոնյաների գործունեությունը, ԵՆԽ-ի և անդամ Եկեղեցիների միջև եղած կապը, իսկ համագործակցությունը սերտացնելու գործում նշեց նաև այն հրամայականները, որոնք ունի ԵՆԽ-ն՝ որպես Էկումենիկ զորքալ կառույց:

Նայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցուց՝ Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնից ժողովին մասնակցում էր միջեկեղեցական հարաբերությունների գրասենյակի փոփոխ Գերաշնորհ Ս. Նովակին եպիսկոպոս Մանուկյանը և Մեծի Տանն Կիլիկիոյ Կաթողիկոսությունից՝ միջեկեղեցական հարաբերությունների գրասենյակի վարիչ Գերաշնորհ Ս. Նարեկ եպիսկոպոս Ալեմեզյանը:

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾԻՆ
ՏԵՂԵԿԱՏՎԱԿԱՆ ՆԱՄԱԿԱՐԳ

ՆԱԼԵՊԻ «ԿՈՄԻՏԱՍ» ԿԱՄԵՐԱՅԻՆ ՆՎԱԳԱԽՄԵԻ ՆԱՄԵՐԳԸ ՎԱՆԱԶՈՐԻ ՍՈՒՐԲ ԳՐԻԳՈՐ ՆԱՐԵԿԱՅԻ ԵԿԵՂԵՅՈՒ ՍՐԱՆՈՒՄ

Մայիսի 4-ին Վանաձորի Սուրբ Գրիգոր Նարեկացի առաջնորդանիստ Մայր եկեղեցու դահլիճում համերգով հանդես եկավ ՆԲԸՄ Նայ երիտասարդաց ընկերության Նալեպի «Կոմիտաս» կամերային նվագախմբը: Նվագախումբը վանաձորցի

հանդիսապեսին ներկայացրեց Վիվալդիի, Շուբերտի և այլ մեծանուն կոմպոզիտորների սրբեղծագործություններ: Երաժիշկները նաև հրաշալի մեկնաբանությամբ կատարեցին Կոմիտասի և Արամ Խաչատրյանի սրբեղծագործությունները: Նվագախումբը բաղկացած էր 18-25 փարեկան հայկապահայ երիտասարդներից: Միջոցառմանը ներկա էին հոգևորականներ, արվեստագետներ, մշակութային, ուսանողներ և աշակերտներ:

Համերգի վերջում ոգեշունչ խոսքով ելույթ ունեցավ Գուգարաց թեմի առաջնորդ Գերաշնորհ Տեր Սեպուհ եպիսկոպոս Չուլջյանը: Նա իր շնորհակալությունը հայտնեց է՛ր կազմակերպիչներին, է՛ր նվագախմբի անդամներին հայ երգարվեստը սփյուռքում ներկայացնելու և հայի անունը բարձր պահելու համար:

Ի պատասխան չղադարող ծավոլջույնների և բռավոնների նվագախումբը եւս մեկ կատարում նվիրեց հանդիսապեսին:

Համերգը փեղի ունեցավ ՀՀ Ոստիկանության, Հայաստանի «Ֆրիլայթ Նանսեն» հիմնադրամի և Գուգարաց թեմի առաջնորդարանի հովանավորությամբ:

ԴԻՎԱՆ ԳՈՒԳԱՐԱՅ ԹԵՄԻ

ՖՐԱՆՍԻԱՅԻ ՀԱՅՈՑ ԹԵՄԻ ՀՈԳԵԻՈՐԱԿԱՆԱՅ ՏԱՐԵԿԱՆ ՀԱՄԱԳՈՒՄԱՐԸ

Մայիսի 7-ին Ֆրանսիայի հայոց թեմի առաջնորդ Գերաշնորհ Տ. Նորվան արքեպիսկոպոս Զաքարյանի գլխավորությամբ Լիոնի Սուրբ Հակոբ եկեղեցու հյուրընկալությամբ փեղի ունեցավ թեմի հոգևորականաց դասի փարեկան համագումարը:

Համագումարը բացվեց առաջնորդ Սրբազան հոր աղոթքով: Ժողովին ներկա էր նաև Տ. Ադամ քահանա Մակարյանը Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնից: Նա ընթերցեց Գաբրիել Բ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի Օրհնության և գնահատականաց գիրը՝ ուղղված Ֆրանսիայի հայոց թեմի հոգևորականներին:

Համագումարի ընթացքին ընթերցվեց և վավերացվեց Հոգևորականաց նախորդ համագումարի արձանագրությունը և հաստատվեց օրակարգը, ապա առաջնորդ Սրբազանն անդրադարձավ հովվական ծառայության կոչված նոր քահանաների նշանակումներին, թեմում առկա խնդիրների հաղթահարմանն ուղղված աշխատանքներին, քննարկվեցին հոգևորականաց ծառայության, ինչպես նաև ծեսի հետ կապված այժմեական հարցեր: Հոգեշնորհ Տ. Մյուռն Ժ. վրդ. Գրվրգյանը հանդես եկավ դասախոսությամբ՝ «Նոսք և ներշնչում» խորագրով՝ անդրադառնալով Աստվածաշնչի գրքերի հեղինակների, շարադրանքի հարցերին և Սուրբ Գրքի ներշնչող գործությանը:

Ընթրվեց ծիսական հարցերը համակարգող հանձնախումբ:

Ֆրանսիո հայոց թեմի հոգևորականաց փարեկան համագումարն ավարտվեց միասնական աղոթքով:

ՖՐԱՆՍԻԱՅԻ ՀԱՅՈՑ ԹԵՄ

ՆԱՄՐԱՐՁՄԱՆ ՏՈՆԸ ՄԱՅՐ ԱԹՈՌՈՒՄ

Մայիսի 13-ին Նայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցին Գեղարքունիքի Փրկչի Նամբարձման, ինչպես նաև Նայոց Նայրապելական Աթոռի Ս. Էջմիածին վերադարձի փոխարինելով: Նայ Եկեղեցու ծխակարգի համաձայն Նամբարձման փոխարինելով Ս. Նարոթյան փոխարինելով քառասուն օր անց՝ հետևողությամբ Ավելարանական այն պատվով, որ Փրկչին իր Նրաշափառ Նարոթյանից հետո քառասուն օր շրջեց երկրի վրա՝ երևալով ու մխիթարելով Իր աշակերտներին:

Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում օրվա պատարագիցն էր Գեղարքունիքի հոգևոր ճեմարանի փեսուհի Ս. Մահակ եպ. Մաշալյանը: Անդրադառնալով օրվա խորհրդին՝ պատարագից Սրբազանը մեկ անգամ էս նշեց Փրկչի Նամբարձման կարևորությունը յուրաքանչյուր քրիստոնյայի համար՝ իբրև առավարչյա Քրիստոսի երկնային փառքի ու նաև ազգային եկեղեցական մեր միասնության Մայր Աթոռի հովանու ներքո:

Նավարար Ս. Պատարագի հնդիսապելությամբ Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ծայրագույն Պատրիարք է Ամենայն Նայոց Կաթողիկոսի կարարվեց Նայրապելական մաղթանք:

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾԻՆ
ՏԵՂԵԿԱՏՎԱԿԱՆ ՆԱՄԱԿԱՐԳ

ՆՈԳԵՆԱՆԳԻՍՏ ԾԻԾԵՆՆԱԿԱՐԵՐՈՒ ՆՈՒՇԱՆԱՄԱՒՐՈՒՄ

Մայիսի 19-ին Դամասկոսում գործող քրիստոնեական եկեղեցիների եպիսկոպոսներն այցելեցին Ծիծեռնակաբերդի հուշահամալիր՝ իրենց հարգանքի փոխարինելով Նայոց եղևնի գոհերի հիշարարին: Արարարյան հայրապետական թեմի առաջնորդական վոխանորդ Ս. Նավասարդ արքեպիսկոպոս Կոնյանի հանդիսապելությամբ կարարվեց հոգեհանգստյան կարգ: Արարողությունից հետո Մայր Աթոռում ուխտավորաբար գրվող բարձրաստիճան եկեղեցականները էս աղոթք բարձրացրին Մեծ եղևնի բյուրավոր նահապետների հոգիների հանգստության էս խաղաղության համար:

Նոգեհանգստյան արարողությանն իրենց մասնակցությունը բերեցին նաև «Միասին», «Մուսալեմ» էս «Նայ եկեղեցասիրաց» երիտասարդական կազմակերպությունները:

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾԻՆ
ՏԵՂԵԿԱՏՎԱԿԱՆ ՆԱՄԱԿԱՐԳ

ՔԱՆԱՆԱՅԱԿԱՆ ՁԵՆՆԱԴՐՈՒԹՅՈՒՆ ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾԻՆՈՒՄ

Մայիսի 23-ին՝ Նոգեգալարյան փոխին, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում փեղի ունեցավ քահանայական ձեռնադրություն՝ ձեռամբ Դամասկոսի հայոց թեմի առաջնորդ Ս. Արմաշ եպիսկոպոս Նալբանդյանի:

Նախորդ օրը՝ երեկոյան ժամերգությունից առաջ, Փրկչի Իջման Ս. Սեդանի առջև

ձեռնադրող Սրբազան հոր, Մայր Աթոռի միաբանության և հավատարացյալ ժողովրդի առաջ քնդի ունեցավ ընծայացումների՝ Սամվել սարկավազ Զարգարյանի, Արամ սարկավազ Սիմոնյանի, Վիգեն սարկավազ Բաղումյանի և Միքիան սարկավազ Գաբրիելյանի ուղղափառ դավանության քննությունը: Ընծայման կարգի ժամանակ սարկավագները նգովեցին հին ու նոր բոլոր աղանդներն ու հերձվածները և ուխտեցին անմնացորդ ծառայել Նայասարանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցուն:

Նաջորդ օրը Ս. Պապարագի ընթացքին Արմաշ եպիսկոպոսը, Սրբալույս Մյոռնոմով օծելով նորընծաների ճակարներն ու աջերը, նրանց վերակոչեց Ս. Եփրեմ քահանա (Սամվել սրկ.), Տ Շավարշ քահանա (Արամ սրկ.), Ս. Ոսկան քահանա (Վիգեն սրկ.) և Ս. Գնել քահանա (Միքիան սրկ.)՝ ի հիշարակ Դամասկոսի Նայոց թեմում պաշտոնավարած առաջնորդների:

«Այսօր Նայասարանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցին նշում է Նոգեգալստյան րոնը, որ նաև Սուրբ Եկեղեցու հիմնադրման րոնն է: Եւ այսօր Ս. Պապարագի Սրբազան և նվիրական այս պահին, երբ Բարձրյալն Ասրված աներեւութալես ներկա է Սուրբ Նոգու խորհրդով, շնորհներով և մեր մեջ է աղոթքներով, ահա հրավիրում ենք Եկեղեցու անդասարանի մեջ նորած մեր սիրեցյալ եղբայրներին՝ հանձինս Ս. Եփրեմ, Ս. Շավարշ, Ս. Ոսկան և Ս. Գնել նորած քահանաների, որոնք կոչված են Ավերարանի բարոգության, կոչված են հրավիրել մարդկանց դեսպի Ասրված և նրանց սրբերում սերմանել Սուրբ Գրքի մարգարիքները», - ասաց Արմաշ Սրբազանը: Ձեռնադրող եպիսկոպոսը նաև պարգամեց ձեռնադրյալ քահանա հայրերին. «Միրելիներ, փնարեցեք Ասրծուն ձեր մեջ, գրեք Ասրծուն ձեր մեջ և աղոթեցեք Սուրբ Նոգուն՝ բանալով ձեր սրբերը, որ Նա գա իր հրեղեն լեգուներով ներգործի, վերանորոգի, այրի և հրկիզի ձեր սրբերը և հոգին, որպեսզի ներգործեն ձեր մեջ Ասրծո շնորհները և ձեզանից ճառագայթեն Սուրբ Նոգու առաքիությունները»:

Ձեռնադրության արարողությանը ներկա էին նաև ուխտավորաբար Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում գրնվող Դամասկոսի քրիստոնեական եկեղեցիների առաջնորդ եպիսկոպոսները:

ՍԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾՆԻ
ՏԵՂԵԿԱՏՎԱԿԱՆ ՆԱՍԱԿԱՐԳ

Տ. ԵՓՐԵՄ ՔԱՆԱՆԱ ԶԱՐԳԱՐՅԱՆ

(ավագանի անունով Սամվել)

Ծնվել է 1974 թ. մայիսի 26-ին Էջմիածին քաղաքում:

1981 թ. սովորել է Էջմիածնի թ. 2, ապա թ. 10, այնուհետև՝ թ. 12 միջնակարգ դպրոցներում:

1991 թ. ընդունվել է Երևանի պերական բժշկական ինսարիտուր:

1993-1997 թթ. ուսանել է Սեւանի Վազգենյան հոգևոր դպրանոցում:

1997-1999 թթ. ծառայել է ՆՇ Զինված ուժերում:

1999 թ. հոգևոր ծառայության է կոչվել Ս. Պերերբուրգի Ս. Կարերինե եկեղեցում:

2001 թ. դեկտեմբերի 25-ին՝ Ս. Սրելիանոս Նախասարկավագի րոնին, ձեռամբ

Արմավիրի թեմակալ առաջնորդ Գերաշնորհ Ս. Սիմոն եպս. Ադամյանի ձեռնադրվել է սարկավագ եւ շարունակել ծառայությունը Ս. Պերերբուրգում:

2007-2009 թթ. սովորել է Ս. Պերերբուրգի հոգևոր ակադեմիայում:

2010 թ. հունվարի 12-ից Վեհափառ Տայրապետի բարձր փնօրինությամբ հոգևոր ծառայության է նշանակվել Արագածոտնի թեմում:

Տ. ՇԱՎԱՐՇ ՔԱՆԱՆԱ ՍԻՄՈՆՅԱՆ

(ավագանի անունով Արամ)

Ծնվել է 1981 թ. ապրիլի 8-ին Էջմիածին քաղաքում:

1988-1998 թթ. սովորել է նախ Գրիբոյեդով գյուղի միջնակարգ դպրոցում, ապա՝ Էջմիածնի Ներսիսյան վարժարանում:

1998-2003 թթ. ուսանել է Սևանի Վազգենյան հոգևոր դպրանոցում:

2002 թ. դեկտեմբերի 24-ին՝ Ս. Սյրեփաննոս Նախասարկավագի փոխին, ձեռամբ Գերաշնորհ Ս. Ներսես արքեպս. Պողոսյանի ձեռնադրվել է սարկավագ:

2006-2007 թթ. ուսումը շարունակել է Գևորգյան հոգևոր ճեմարանում:

2007 թ. հունիսի 25-ին Վեհափառ Տայրապետի բարձր փնօրինությամբ նշանակվել է Քրեակարարողական հիմնարկների հոգևոր ծառայության պատասխանատու:

Տ. ՈՍԿԱՆ ՔԱՆԱՆԱ ԲԱՂՈՒՄՅԱՆ

(ավագանի անունով Վիգեն)

Ծնվել է 1983 թ. դեկտեմբերի 20-ին Էջմիածին քաղաքում:

1990-2001 թթ. ուսանել է Էջմիածնի Վահան Ռշտունու անվան թ. 11 միջնակարգ դպրոցում:

2001-2007 թթ. սովորել է Գևորգյան հոգևոր ճեմարանում:

2007 թ. դեկտեմբերի 25-ին Ս. Սյրեփաննոս Նախասարկավագի փոխին, ձեռամբ Գերաշնորհ Ս. Արարապ եպս. Գալթագճյանի ձեռնադրվել է սարկավագ:

2007 թ. Վեհափառ Տայրապետի բարձր փնօրինությամբ պաշտոնի է կոչվել Քրիստոնեական դաստիարակության կենտրոնում որպես գործավար-քարտուղար:

Տ. ԳՆԵԼ ՔԱՆԱՆԱ ԳԱԲՐԻԵԼՅԱՆ

(ավագանի անունով Միքրան)

Ծնվել է 1984 թ. հուլիսի 31-ին Գերմանիայում:

1990-2001 թթ. սովորել է Էջմիածնի թ. 3 միջնակարգ դպրոցում:

2002-2006 թթ. ուսանել է Սևանի Վազգենյան հոգևոր դպրանոցում:

2006-2008 թթ. ուսումը շարունակել է Գևորգյան հոգևոր ճեմարանում:

2007 թ. դեկտեմբերի 25-ին Ս. Սյրեվաննու Նախասարկավագի փոխին, ձեռամբ Գերաշնորհ Տ. Արարապ եպս. Գալթագճյանի ձեռնադրվել է սարկավագ:

2008 թ. Վեհափառ Հայրապետի բարձր փնօրինությամբ պաշտոնի է կոչվել որպես լուսարարի օգնական, ապա Ս. Գայանե վանքի սարկավագ:

2009 թ. ապրիլի 20-ին նշանակվել է Ներսիսյան պուրակին հարակից մանկական խաղահրապարակի փնօրեն:

ՆՈՐ ՆԱԽԻՋԵԲԱՆԻ ԵՒ ՌՈՒՄԱՍՏԱՆԻ ՆԱՅՈՅ ԹԵՄԻ ՆՈԳԵՌՈՐԱԿԱՆԱՅ ՏԱՐԵԿԱՆ ԺՈՂՈՎԸ

Մայիսի 25-28-ը Մոսկվայում կայացավ Նոր Նախիջևանի և Ռուսաստանի հայոց թեմի հոգևորականաց դասի փարեկան հաշվեկրու ժողովը՝ նախագահությամբ թեմի առաջնորդ Գերաշնորհ Տ. Եզրաս եպիսկոպոս Ներսիսյանի:

Տերմուսական աղոթքից հետո ողջույնի խոսքով հանդես եկավ առաջնորդ Սրբազան հայրը՝ բարի գալուստ մատուցելով փարբեր երկրներից և քաղաքներից ժամանած քահանաներին: Ապա փրկի ունեցան հոգևոր դասի հաշվեկրու ելույթները: Քահանաները մանրամասնորեն ներկայացրեցին իրենց համայնքներում արձանագրած առաջընթացները, խոսեցին նոր ծրագրերի և խնդիրների մասին: Ժողովի ընթացքում քննարկվեցին նաև հոգևոր կյանքն աշխուժացնելու և զորացնելու զանազան այլ հարցեր:

Սրբազան Հայրն իր ամփոփիչ ելույթում գնահատարանքի խոսք ուղղեց թեմի հոգևորականներին և հորդորեց ի կարար ածել մի շարք կարևոր առաջադրանքներ. հնարավորին չափ միօրինակացնել բոլոր ծեսերը, զարգացնել կրթադաստիարակչական ծրագրերը՝ սպեղծելով «Հայորդյաց փուն» անվանումով հայեցի դաստիարակության կենտրոններ, աշխուժացնել երիտասարդաց միությունների գործունեությունը և այլն:

Մայիսի 28-ին Սրբազան հոր առաջնորդությամբ հոգևորականները եղան նորակառույց Մայր եկեղեցում, միասնական աղոթք բարձրացրեցին առ Աստված համալիրի արդեն ավարտին հասած փոքր եկեղեցում, ծանոթացան ընթացող շինարարական աշխատանքներին:

ՄԱՍԼԱ ԴԻՎԱՆ ՆՈՐ ՆԱԽԻՋԵԲԱՆԻ
ԵՒ ՌՈՒՄԱՍՏԱՆԻ ՆԱՅՈՅ ԹԵՄԻ

ՄԱՅԻՍԻ 31-Ը՝ Ս. ՀՈՒՓՄԻՄՅԱՆՑ ՏՈՆ

Մայիսի 31-ին Հայաստանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցին փոնախմբեց Ս. Հռիփսիմյանց նահապետ կույսերի փունը:

Տոնական այս օրը նաև ուխտի օրն է Ս. Հռիփսիմե վանքի, և ավանդաբար այդ օրը Մայր Աթոռից եկեղեցական հանդիսավոր թափոթով Ս. Հռիփսիմե վանք է փարվում Ս. Հռիփսիմեի մաստուրեն ամփոփող Աջը:

Միաբանական հերթական հավաքի առիթով Մայր Աթոռում ժողովված իննսունհինգ

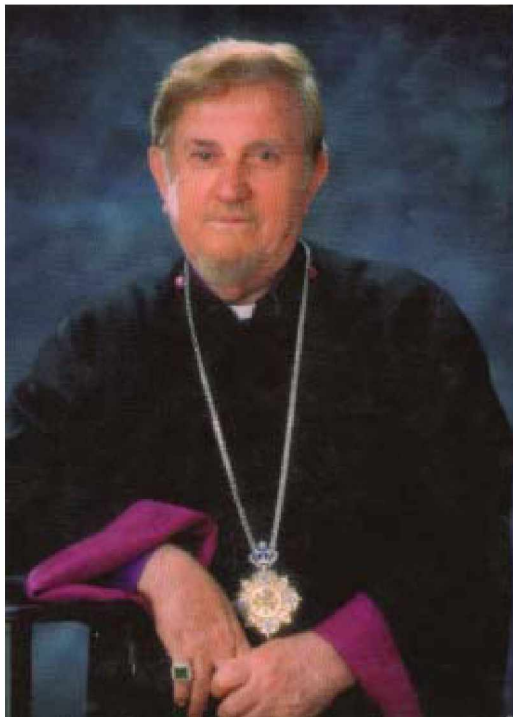
միաբաններից, թեմակալ առաջնորդներից կազմված հանդիսավոր թափուրը Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնից առավոտյան ուղղվեց դեպի Ս. Նժիվսիմնե վանք՝ մեծ խանդավառություն առաջացնելով քաղաքի բնակչության շրջանում: Ճանապարհին Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ծայրագույն Պապրիարք եւ Ամենայն հայոց Կաթողիկոսը նահապտակ կույսի մատուներով օրհնում էր բարեպաշտ ժողովրդին:

Ս. Նժիվսիմնեի վանքում, որպեղ ժողովվել էին Կարբեր համայնքներից ժամանած բազում ուխտավորներ, մատուցվեց Ս. Պապարագ: Պապարագիչն էր Ս. Նժիվսիմնե վանքի վանահայր Տ. Մաթթեոս արեղա Պողոսյանը:

Հավարտ Սուրբ Պապարագի կարարվեց Անդաստանի արարողություն եւ մաքաղի օրհնություն, ապա գեղարվեստական հայրագրով հանդես եկան Էջմիածնի հայորդյաց Կաթողիկոսական խմբակների սաները:

ՄԱՅՐ ԱԹՐԱՆ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾՆԻ
ՏԵՂԵԿԱՏՎԱԿԱՆ ՆԱԽԱԿԱՐԳ

Ի ՏԷՐ ՆԱՆԳԱԲ
Տ. ՏԻՐԱՅՐ ԱՐՔԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ՄԱՐԻՏԻԿԵԱՆԸ



Մայիս 11-ի առաօտեան, կեանքի 80-րդ փարում, Բուղարիոյ Սոփիա քաղաքում առաջնորդական իր առաքելութեան ժամանակ վախճանուեց Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի երիցագոյն միաբաններից Նայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու նուիրեալ եւ բազմավաստակ սպասատր, Ռումինիայի եւ Բուղարիայի Նայոց թեմի առաջնորդ Գերաշնորհ Տ. Տիրայր արքեպիսկոպոս Մարտիրիկեանը:

Նանգուցեալ Սրբազան հօր յուզարկատրութիւնն ու վերջին օծման կարգը կատարուեց մայիս 16-ին՝ Ռումինիայի մայրաքաղաք Բուխարեստի Ս. Գրիգոր Լուսաւորիչ Եկեղեցում: Նանդիսապէս եր Երուսաղէմի յուսարարապետ Գերաշնորհ Տ. Նուրիան արքեպս. Մանուկեան, Ս. Պապարագը մատուցեց Մայր Աթոռից ժամանած Գերաշնորհ Տ. Նաթան եպս. Յովհաննիսեանը: Նանգուցեալ Սրբազան

Նօր վերջին օծումը կատարեց ու դամբանախօսեց Ուկրաինայի թեմի առաջնորդ Գերաշնորհ Տ. Գրիգորիս արքեպս. Բունիաթեանը:

Սրբազան հօր թաղմանը ներկայ էր նաեւ Ռումինիայի Դանիէլ Պապրիարքը, որը հանդէս եկաւ ցառակցական խօսքով:

Կարդացուցին Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ. Ամենայն Նայոց Կաթողիկոսի, Մեծի Տանն Կիլիկիոյ Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Արամ Ա. Կաթողիկոսի, Ռումինիայի Նախագահի ցառակցական զրեւրը:

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ. Ծայրագոյն Պապրիարք եւ Ամենայն Նայոց Կաթողիկոսը, Գերագոյն հոգեւոր խորհուրդն ու Նայ Եկեղեցու ողջ հոգեւորականաց դասն աղօթարար սրբով սգում են հոգեւոյս Տիրայր արքեպիսկոպոս Մարտիրիկեանի մահը:

Յիշատակն արդարոյն օրհնութեամբ եղիցի:

Նանգուցեալ Տիրայր արք. Մարտիրիկեանը (առազանի անունով Տիգրան Մարտիրիկեան) ծնուել է 1930 թ. մայիս 24-ին Բէյրութում (Լիբանան):

Նախնական կրթութիւնը ստացել է փոքի Սահակեան եւ Աբգարեան վարժարաններում, ապա՝ 1944-1947 թթ. Երուսաղէմի Սրբոց Յակոբեանց վանքի Ժառանգաւորաց վարժարանում:

1947 թ. հայրենադարձուել է: Երևանում մի քանի ամիս սովորել է Վ. Բրյուսովի անվան Օդար լեզուների ինստիտուտում, ապա ուսումնառությունը շարունակել Մայր Աթոռի Գեորգեան հոգևոր ճեմարանում:

1951 թ. ձեռնադրուել է սարկաւագ, 1955-ին՝ կուսակրօն քահանայ, 1956 թ. Ն.Ս.Օ.Տ.Տ Վազգեն Ա. երջանկայիշարակ Նայրապետից սրացել է վարդապետական գաւազան:

1955-1958 թթ. պաշրօնավարել է Բաքում, 1958 թ. ընտրուել Ադրբեջանի Նայոց թեմի առաջնորդ:

1960 թ. Ռումինահայոց եւ Բուլղարահայոց թեմի պարգաւատրական ժողովի կողմից ընտրուել է Ռումինիայի եւ Բուլղարիայի Նայոց թեմի առաջնորդ եւ այդ պաշրօնը վարել մօտ 50 տարիներ:

1964 թ. Ն.Ս.Օ.Տ. Տ. Վազգեն Ա. երանաշնորհ Նայրապետի ձեռամբ ձեռնադրուել է եպիսկոպոս:

1980 թ., ի գնահատութիւն երկարամեայ եւ նուիրեալ ծառայութեան ու վաստակի, սրացել է արքութեան աստիճան եւ պատիւ:

Երջանկայիշարակ Սրբազանը պարգևատրուել է Նայ Եկեղեցու եւ ռումինական պետական մի շարք բարձր շքանշաններով ու պարգևներով:

СОДЕРЖАНИЕ

ПАТРИАРШИЕ ЭНЦИКЛИКИ. БЛАГОСЛОВИТЕЛЬНЫЕ ГРАМОТЫ

Поздравительное послание Его Святейшества Гарегина II, Католикоса всех армян по случаю Дня благословения выпускников школ.....	3
Поздравительное послание Католикоса всех армян по случаю праздника Победы и Мира и Дня освобождения Шуши.....	4
Поздравительная речь Его Святейшества Гарегина II, Католикоса всех армян по случаю Дня Республики.....	6
Патриаршее послание благословения и признательности архиепископу Овнану Тертерян.....	7

ОФИЦИАЛЬНОЕ

Католикос всех армян дал аудиенцию священнослужителям евангелическо-лютеранской церкви Баден-Вюртемберга.....	9
Отъезд.....	9
Верховный Патриарх дал аудиенцию сенатору сейма Польши Лукашу Абгаровичу.....	10
Католикос всех армян дал аудиенцию делегации епископов христианских церквей, действующих в Дамаске.....	11
Католикос всех армян дал аудиенцию премьер-министру Чехии.....	12
Верховный Патриарх дал аудиенцию губернатору Оренбургской области.....	12
Католикос всех армян дал аудиенцию министру экономического развития Франции Патрику Деведжяну.....	13
28 мая- День Республики.....	13

РЕЛИГИОЗНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

ИЕРОМОНАХ ТИРАН ПЕТРОСЯН - Материальный предмет - выражение обряда.....	15
ОВАНЕС ОВАННИСЯН – О методологических принципах христологического учения Нестора.....	24

ИСТОРИКО - ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

ИЕРОМОНАХ ТАТЕВ АКОПЯН - "Маштоц" - издание Воскана Ереванци.....	38
АЙКАЗУН АЛВРЦЯН - Символика духовной песни в армянской литературе.....	54
РУСЛАН ЦАКАНЯН - Список нововавилонских царей Товма Арцруни и его источник.....	61
ПАРУЙР МУРАДЯН - Текстологические наблюдения.....	72

АРШАК МАДОЯН - Книга проповедей Архимандрита Георга Чорекчяна.....	81
КАРИНЕ БАБАЯН – Эпизоды из жизнедеятельности Хачатура архиепископа Кесараци.....	89
АКОП КЕОСЕЯН - Апологическое писание Маттеоса Джугаеци.....	97
СООБЩЕНИЯ	
ДИАНА МИРИДЖАНЫ - Глазурованная керамика Звартноца.....	111
АНИ ОВСЕПЯН - Тематические барельефы армянских церквей X-XI вв.....	117
АЛИСА АСОЯН - Истинная победа истории Сардарапата.....	124
РЕЦЕНЗИЯ: БИБЛИОГРАФИЯ	
ВААН МАГАЛЯН - История духовной семинарии Св. Ечмиадзина....	130
ЦЕРКОВНЫЕ НОВОСТИ	140
НЕКРОЛОГ	148

**“ETCHMIADZIN”
OFFICIAL MONTHLY REVIEW OF
HOLY ETCHMIADZIN**

ENCYCLICALS AND LETTERS OF BLESSING

Message of congratulation of His Holiness Karekin II, Catholicos of All Armenians, on the occasion of the Graduates' Blessing Day.....	3
Message of congratulation of His Holiness Karekin II, Catholicos of All Armenians, on the occasion of the Feast of Victory and Peace and of the Liberation Day of Shoushi.....	4
Message of congratulation of His Holiness Karekin II, Catholicos of All Armenians, on the occasion of the Republic Day.....	6
Letter of blessing and appreciation of His Holiness Karekin II, Catholicos of All Armenians, to His Eminence Archbishop Hovnan Derderian.....	7
Audience granted by His Holiness Karekin II, Catholicos of All Armenians, to the clergy of the Evangelical-Lutheran Church of Baden-Württemberg.....	9
Departure.....	9
Audience granted by His Holiness Karekin II, Catholicos of All Armenians, to Mr. Lukacz Abgarovich, Senator of the Sejm in Poland.....	10
Audience granted by His Holiness Karekin II, Catholicos of All Armenians, to the delegation of bishops representing the Christian Churches of Damascus.....	11
Audience granted by His Holiness Karekin II, Catholicos of All Armenians, to the Prime Minister of the Czech Republic.....	12
Audience granted by His Holiness Karekin II, Catholicos of All Armenians, to the Governor of Orenburg.....	12
Audience granted by His Holiness Karekin II, Catholicos of All Armenians, to Mr. Patrick Devedjian, Minister of Economic Development of France.....	13
May 28 – Republic Day.....	13

RELIGIOUS STUDIES

REV. FR. TIRAN PETROSSYAN – The material object as a means of ritual expression.....	15
HOVHANNES HOVHANNISSYAN – On the methodological principles of the Christological teachings of Nestorius.....	24

HISTORICAL AND PHILOLOGICAL STUDIES

REV. FR. TATHEV HAKOBYAN – The publication of “Mashtots” by Voskan of Yerevan.....	38
---	----

HAYKAZOUN ALVERTSYAN – The mysteriology of spiritual songs in the Armenian literature.....	54
ROUSLAN TSAKANYAN – The Neo-Babylonian kings list by Tovma Artsrouni and its origin.....	61
PAROUYR MOURADYAN – Reviews concerning textual criticism.....	72
ARSHAK MADOYAN – Book of homilies of Archimandrite Gevork Chorekchian...	81
KARINE BABAYAN – Excerpts from the biography of Archbishop Khachatour of Caesarea.....	89
HAKOB KEOSEYAN – The Apologetic Work of Matheos of Jougha.....	97
ESSAYS AND NOTES	
DIANA MIRIJANYAN - The glazed ceramics of Zvartnots.....	111
ANI HOVSEPYAN – Thematic frescos of the 10 th - 11 th centuries in the Armenian Churches.....	117
ALISA ASOYAN – The real victory of the Sardarapat history.....	124
LITERARY REVIEW	
VAHAN MAGHALYAN – History of the Seminary of Holy Etchmiadzin.....	130
BRIEF CHURCH NEWS	140
IN MEMORIAM	148

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ

ՀԱՅՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ԿՈՆԴԱԿՆԵՐ. ՕՐՀՆՈՒԹԵԱՆ ԳՐԵՐ

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գաբեգին Բ Ամենայն Տայոց Կաթողիկոսի շնորհավորական ուղերձը շրջանավարտների օրհնության օրվա առիթով.....	3
Ամենայն Տայոց Կաթողիկոսի շնորհավորական ուղերձը հաղթանակի ու խաղաղության փոխի եւ Շուշիի ազատագրության օրվա առիթով.....	4
Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գաբեգին Բ Ամենայն Տայոց Կաթողիկոսի շնորհավորական խոսքը Հանրապետության օրվա առիթով.....	6
Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գաբեգին Բ Ամենայն Տայոց Կաթողիկոսի օրհնութեան եւ գնահատանագ գիրքը Տ. Յովնան արքեպիսկոպոս Տերտրեանին.....	7

ՊԱՇՏՈՆԱԿԱՆՔ

Ամենայն Տայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Բաղեն - Վյուրթենբերգի Ավերաբանական-Լյութերական Եկեղեցու հոգևոր սպասավորներին.....	9
Մեկնում.....	9
Վեհափառ Տայրապետն ընդունեց Լեհաստանի Սեյմի սենատոր Լուկաշ Արգարովիչին.....	10
Ամենայն Տայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Դամասկոսում գործող քրիստոնեական Եկեղեցիների եպիսկոպոսների պապվիրակությունը.....	11
Ամենայն Տայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Չեխիայի վարչապետին.....	12
Վեհափառ Տայրապետն ընդունեց Օրենբուրգի նահանգապետին.....	12
Ամենայն Տայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Ֆրանսիայի փոխարանական զարգացման նախարար Պարրիկ Դեռեյանին.....	13
Մայիսի 28-ը՝ Հանրապետության օր.....	13

ԿՐՈՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

Տ. ՏԻՐԱՆ ԱՐԵՂԱ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ - Նյութական առարկան որպես ծխական արտահայտչամիջոց.....	15
ՆՈՎՆԱԿՆԵՍ ՆՈՎՆԱԿՆԻՍՅԱՆ - Նեստորի քրիստոսաբանական ուսմունքի մեթոդաբանական սկզբունքների շուրջ.....	24

ՊԱՏՄԱԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

Տ. ՏԱԹԵՒ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ՆԱԿՈՒՅԱՆ - «Մաշտոցի» Ոսկան Երևանցու հրապարակությունը.....	38
ՆԱՅԿԱԶՈՒՆ ԱՎՐՅՅԱՆ - Հոգևոր երգի խորհրդաբանությունը հայ մարենագրության մեջ.....	54
ՌՈՒՄԼԱՆ ՅԱԿԱՆՅԱՆ - Թովմա Արծրունու նորբաբելոնյան արքայացանկը եւ նրա աղբյուրը.....	61

ՊԱՐՈՒՅՐ ՄՈՒՐԱԴՅԱՆ - Բնագրագիրական դիտարկումներ.....	72
ԱՐՇԱԿ ՄԱՂՈՅԵԱՆ - Գեորգ վրդ. Չորեքեանի քարոզգիրքը.....	81
ԿԱՐԻՆԵ ԲԱԲԱՅԱՆ - Դավազներ Խաչատուր արքեպիսկոպոս Կեսարացու կենսագործունեությունից.....	89
ՆԱԿՈՐ ՔՅՈՍԵՅԱՆ - Մաթեոս Զուղայեցու ջարագովական գրությունը.....	97
 ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐ	
ԴԻԱՆԱ ՄԻՐԻՋԱՆՅԱՆ - Զվարթնոցի ջնարակած խեցեղենը.....	111
ԱՆԻ ՆՈՎՍԵՓՅԱՆ - Թեմապիկ որմնաքանդակները Ժ-ԺԱ դարերի Նայկական եկեղեցիներում.....	117
ԱԼԻՍԱ ԱՍՈՅԱՆ - Սարգարապապի պապմության իրական հաղթանակը.....	124
 ԳՐԱԽՕՍՈՒԹԻՒՆ. ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆ	
ՎԱՏԱՆ ՄԱՂԱՅԱՆ - Սուրբ Էջմիածնի հոգևոր ճեմարանի պապմությունը.....	130
ԵԿԵՂԵՅԱԿԱՆ ԲԵՄ. ԼՈՒՐԵՐ	140
ՄԱՀԱԽՕՍԱԿԱՆ	148

ԳԼԽԱԴՈՐ ԽՄԲԱԳԻՐ՝ ԱՐՇԱԿ ՄԱՂՈՅԵԱՆ

ԽՄԲԱԳՐՈՒԹԵԱՆ ՆԱՍՑԷՆ
ՆԱՅԱՍՏԱՆԻ ՆԱՆՐԱԴԵՏՈՒԹԻՒՆ, ԷՋՄԻԱԾԻՆ
«ԷՋՄԻԱԾԻՆ»
ԱՄՍԱԳՐԻ ԽՄԲԱԳՐՈՒԹԻՒՆ

Республика Армения, Эчмиадзин. Редакция журнала “Эчмиадзин”.
Republic of Armenia, Etchmiadzin, Redaction of Review “Etchmiadzin”.

Էլ. փոստ՝ etchmiadzinsagir@gmail.com

ԴԱՍԻՉ՝ 77764

Ստորագրում է պապություն՝ 30.09.2010թ.

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾՆԻ ՏՊԱՐԱՆ