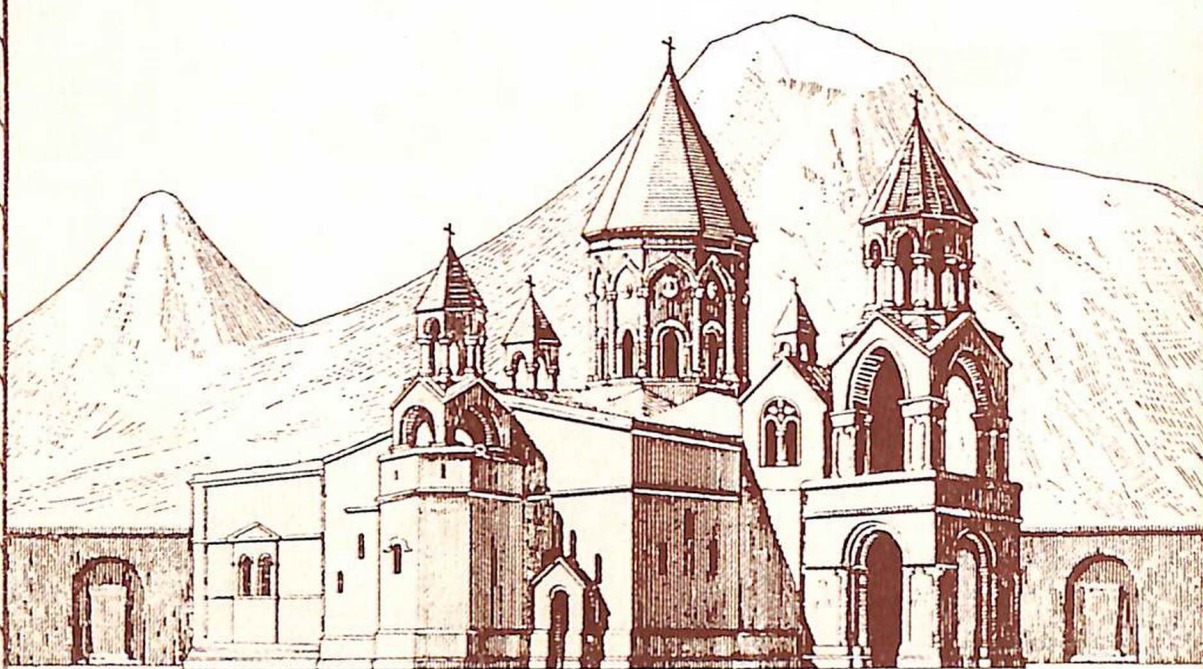


ԷԶՄԻԱԾԻՆ



Է
2010



ՊԱՇՏՈՆԱԿԱՆ ԱՄՍԱԳԻՐ
ԱՄԵՆԱՅՆ ՆԱՅՈՅ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՈՒԹԵԱՆ
ՄԱՅՐ ԱԹՈՈՈՅ ՍՐԲՈՅ ԷԶՄԻԱՇՆԻ

Յո-Լիս

2010
Ս. Էջմիածին

ՆՐԱՄԱՆԱԲ

Տ. Տ. ԳԱՐԵԳՆԻ ԵՐԿՐՈՐԴԻ

ՎԵՆԱՓԱՌ ԵՒ ՍՐԲԱԶՆԱԳՈՅՆ
ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԱՄԵՆԱՅՆ ՆԱՅՈՑ

ՊԱՇՏՈՆԱԿԱՆՔ

ԱՄԵՆԱՅՆ ՆԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԸ ՎԱՎԵՐԱՅՐԵՑ ԳԵՐՄԱՆԻԱՅԻ ՆԱՅՈՑ ԹԵՄԻ ԱՌԱՋՆՈՐԴԻ ԸՆՏՐՈՒԹՅՈՒՆԸ

Նույնի 7-ին Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ծայրագույն Պապի հարց էր հարցնում Նախագահական օրենսդրության գրով վավերացրեց Ս. Գարեգին արքեպիսկոպոս Բեքյանի վերաբերմունքը Գերմանիայի Նախագահությանը թեմի առաջնորդի պաշտոնում:

Դեռևս հունիսի 27-ին Թեմական պատգամավորական ժողովը վերաբերել էր Գարեգին Սրբազանին՝ իբրև Գերմանիայի Նախագահությանը՝ առաջիկա յոթ տարիների համար:

Նորին Սրբությունը, շնորհավորելով ընտրության առիթով, հայցում է Բարձրալից Տիրուհի Ս. Աջի հովանին և գորակցությունը Գարեգին Սրբազանին, որպեսզի հոգևոր նույն նախաձեռնությունները շարունակի Առաջնորդական իր առաքելությունը՝ ի պայծառություն Գերմանիայի հայոց Թեմի և Նախապատկառելի Առաքելական Ս. Եկեղեցու:

ՄԱՅՐ ԱԹՈՒՆ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾԻՆ
ՏԵՂԵԿԱՎԱԿԱՆ ՆԱԽԱԳԱՀ

ԱՄԵՆԱՅՆ ՆԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԸ ԸՆԴՈՒՆԵՑ ՖԻՆԱՆՍԱ-ՆԱՅԱՍԱՆ ՊԱՏԳԱՄԱՎՈՐԱԿԱՆ ԲԱՐԵԿԱՄՈՒԹՅԱՆ ԽՄԲԻ ԱՆԴԱՄՆԵՐԻՆ

Նույնի 9-ին Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ծայրագույն Պապի հարց էր հարցնում Նախագահական ընդունեց Ֆրանսիայի Սենարի պատվիրակությանը՝ Ֆրանսիա-Նախապատկառելի պատգամավորական բարեկամության խմբի նախագահ Սերժ Լագուշի գլխավորությամբ:

Ողջունելով պատգամավորական բարեկամության խմբի նախագահին, կարևորելով նրա առաջին այցը Նախապատկառելի Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին՝ Ամենայն Նախագահական անդրադարձավ երկու ժողովուրդների միջև առկա ջերմ և սերտ եղբայրական կապերին: Նորին Սրբությունը գոհունակություն հայտնեց հայրերի հանդեպ Ֆրանսիայի իշխանությունների կողմից ցուցաբերվող հոգատար վերաբերմունքի համար, որի ականապես էր եղել հովվապետական իր այցերի ժամանակ:

Զրույցի ընթացքում Նորին Սրբությունը հյուրերին ներկայացրեց Նախապատկառելի Առաքելական Եկեղեցու և Ֆրանսիայի իշխանությունների միջև առկա գործակցությունը, որի օրինակներից մեկը Մայր Աթոռի տարածքում գործող բարեգործական մանկական արամ-նաբուժարանն է: Խոսքի ավարտին Ամենայն Նախագահական Եկեղեցու հաջողություն մատչեց Ֆրանսիայի պատգամավորներին հայ-ֆրանսիական բարեկամության առավել ամրապնդման գործում:

Իր հերթին պրն. Լազոշը, շնորհակալություն հայտնելով ընդունելության համար Վեհափառ Հայրապետին փոխանցեց պարգամավորական բարեկամության խմբի անդամների ողջույններն ու հարգանքը: Խմբի նախագահն անդրադարձավ նաև հայ ժողովրդի կապվածությանը Հայոց Եկեղեցուն, ինչը լավագույնս նկատելի է ֆրանսահայ համայնքում:

Հանդիպման ընթացքում խոսվեց նաև Հայոց Ցեղասպանության ճանաչման և դատապարտման կարևորության մասին, որպեսզի մարդկային կյանքում այլևս փող չգործեն և կանխարգելվեն նման երևույթները: Անդրադարձ կատարվեց նաև Լեռնային Ղարաբաղի հակամարտության խաղաղ կարգավորման գործընթացին և ԵԱՀԿ Մինսկի խմբում Ֆրանսիայի կարևոր մասնակցությանը:

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾԻՆ
ՏԵՂԵԿԱՏՎԱԿԱՆ ՂԱՄԱԿԱՐԳ

ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՆ ԸՆԴՈՒՆԵՑ ՌՈՒՄԱՍՏԱՆԻ ԴԱՇՆՈՒԹՅԱՆ ՓՈԽՎԱՐՉԱՊԵՏ ԺՈՒԿՈՎԻՆ

Հուլիսի 17-ին Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գաբրիել Բ Ծայրագույն Պապրիսարք և Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Ռուսաստանի Դաշնության փոխվարչապետ Ալեքսանդր Ժուկովի գլխավորած պարվիրականությանը՝ ողևեցությամբ ՀՀ Առողջապահության նախարար Հարություն Բուշկյանի:

Ողջունելով ՌԴ փոխվարչապետին և կարևորելով նրա այցն ամենայն հայոց հոգևոր կենտրոն Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին՝ Նորին Սրբությունը գոհունակություն հայտնեց երկկողմ հարաբերությունների առավել սերպացման և նորանոր ոլորտներում ձևավորվող համագործակցության առիթով, հաջողություն մաղթեց Ա. Ժուկովի առաքելությանը Հայստանում:

Վեհափառ Հայրապետը նաև գնահատանքով անդրադարձավ ՌԴ իշխանություններին՝ ռուսաստանաբնակ հայ համայնքի հանդեպ ցուցաբերվող հոգաբար վերաբերմունքին, ինչպես նաև հայորդիների բերած կարևոր ներդրմանը երկրի՝ փոքրամասնական և մշակութային կյանքում:

Զրույցի ընթացքում անդրադարձ կատարվեց երկու ժողովուրդների բազմադարյա բարեկամությանը, Հայ և Ռուս Եկեղեցիների ջերմ հարաբերություններին և հոգևոր առաքելության իրագործմանն երկու ժողովուրդների կյանքում:

Հանդիպմանը ներկա էր Նոր Նախիջևանի և Ռուսաստանի հայոց թեմի առաջնորդ Տ. Եզրաս Լալիսկոպոս Ներսիսյանը:

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾԻՆ
ՏԵՂԵԿԱՏՎԱԿԱՆ ՂԱՄԱԿԱՐԳ

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

Տ. ՇԱՆԵ ԱՔԵՂԱ ԱՆԱՆՅԱՆ

ԱՎԵՏԱՐԱՆԱԿԱՆ ԴՐՎԱԳՆԵՐ
ԱՆՏԻԿ ՈՍԿԵՂԱՐԻ ՆԵՂԻՆԱԿՆԵՐԻ ԵՐԿԵՐՈՒՄ

Քրիստոսի հարությունից հետո սկսված առաքելական բուռն քարոզչությունը ծավալվում էր հունահռոմեական աշխարհում, որն արդեն ուներ հոգևոր-մշակութային դարավոր փորձ և ավանդություններ: Ասործո բարի լուրը հեթանոսներին փանդ առաքյալներն իրենք էլ բազմաթիվ կերպով էին մշակութային այն պարարտ հողը, որն առկա էր իրենց ճանապարհին և հաճախ մեծապես օգտվում էին հունահռոմեական մարքի պրամադրած միջոցներից¹: Ավերարանների և առաքելական թղթերի գրության ու խմբագրման աշխատանքներն իրականացվեցին հենց այդ մշակութային յուրահարկությունների մեջ, որով և հասկանալի ու ընկալելի դարձան հունահռոմեական հասարակությանը:

Ավերարանների՝ հունահռոմեական հասարակության մեջ ներմշակութայնացվելու մասին բազմաթիվ մեկնադրություններ և ուսումնասիրություններ են հրապարակվել, որոնք պակաս կամ առավել չափով փորձել են վերհանել ու պարզել մասնավորապես ավերարանների և առաքելական թղթերի կապը լատին և հույն հեղինակների երկերի հետ²: Այդ առնչակցությունը հաճախ հանդես է եկել իբրև պարզ նմանակում քրիստոնյա հեղինակների կողմից, իսկ հաճախ էլ անփիկ հեղինակներն իրենք են ուղղակիորեն կամ անուղղակիորեն (չասելու համար գաղտնագրաբար) հղել կամ վկայակոչել քրիստոնեական առաջին գրվածքները: Նենց այս վերջին առանձնահատկությանն է վերաբերում սույն հոդվածը՝ նպատակ ունենալով քրիստոնեության ծագման շրջանում սպեղծագործած երկու անփիկ հեղինակների երկերի դիտարկման օրինակով ցույց տալ նրանց բավական լայն ու ի մտքո ծանոթությունը քրիստոնեությանը:

Տիպոս Պերպոնիոս Արքիպիսկոպոսը ներկայացնում են հունախոս և լատինախոս այն երկու հիմնական հոսանքները, որոնք ուղղորդել են անփիկ գրականության զարգացումը: Այս երկու հեղինակների երկերում են արտացոլված նաև անփիկ *վեպի* (roman) ժանրային զարգացման երկու ձևերը: Առաջինի մեջ ներառված վեպում միակ գործող անձը գլխավոր հերոսն է, իսկ երկրորդի մեջ՝ գլխավոր հերոսն ու նրա սիրուհին կամ

1 Ավաժնի լավագույն վկայություններից մեկը Գործք Առաքելոցի ԺԹ գլուխն է, որտեղ Պողոսն աթենացիներին խոսում է իրենց իսկ լեզվով:

2 Այս առումով շահեկան կարող են լինել հետևյալ ուսումնասիրությունները՝ **Ilaria Ramelli**, Indices de la connaissance du Nouveau Testament chez les romanciers de l'Antiquité et autres auteurs païens du I^{er} siècle après Jésus Christ, « La Contribution des Sciences Historiques à l'Étude du Nouveau Testament », Rome, 2-6 octobre, 2002 (Actes: Libreria Editrice Vaticana); **Robert Renehan**, Classical Greek Quotations in the New Testament, Orientalia Christiana Analecta (1973) 195; **Dennis MacDonald**, Does the New Testament Imitate Homer: Four Cases from the Acts of Apostles, Yale University 2003:

սիրելիները³։ Սակայն այս երկու անդիկ հեղինակներին անդրադառնալուց առաջ հարկ ենք համարում դիտարկելու վաղ քրիստոնեական համայնքների կյանքում առկա մեկ այլ կարևոր իրողություն։ Խոսքը մասնավորապես քրիստոնեական առաջին նամակագրական օրինակի մասին է⁴, որպեսզի վկայվում է Հռոմեական կայսրության մեջ քրիստոնյաների նկատմամբ հալածանքների և քրիստոնեության՝ իբրև արգելված կրոն ընկալվելու մասին։ Նամակն ունի նաև անդիկ շրջանին բնորոշ նամակագրական գաղափարներ, որի վերծանումը պարզում է սրբազան անվան (nomina sacra) առկայությունը նամակում։

1. Ամմոնիոսի նամակն Ապպոլոնիոսին, ամենատառջին քրիստոնեական նամակագրությունը։ Ինչպես հայրնի է, Rylands 457 պապիրոսը (սպորեն՝ R457) հայտնաբերվել է Եգիպտոսում և այժմ պահվում է Մանչեսթր քաղաքի (Անգլիա) Ջ. Ռայլանդսի անվան գրադարանում։ Պապիրոսը պարունակում է Հովհաննու Ավերաբանից մի փոքրիկ հատված (ԺԸ 31-33, 37-38)։ 1935 թվականին հրապարակվելով՝ այն վերջնականապես հստակեցրեց Հովհաննու Ավերաբանի գրության թվականը՝ Ք. հ. Ա դարի վերջ⁵։ Սակայն R457-ի հրապարակությունից մի քանի տասնյակ տարի առաջ Ք. հ. Ա դարի վերջով թվագրված մեկ այլ հին եգիպտական պապիրոս էր հայտնաբերել և հրապարակել Փարսոնսը⁶։ Սույն վավերագրի քրիստոնեական ծագումն այսօր հաստատված է բազմաթիվ հեղինակների և ուսումնասիրողների կողմից։ Հիմնական փաստարկը նշված նամակների մեջ առկա սրբազան անվան (nomina sacra) ձևով կազմված և ողջույնի կառուցվածքով պարկերված $\chi\alpha\rho\iota\varsigma$ -ողջույն բառի առաջին տառն էր, որ քրիստոնեական ծածկագրերի մեջ Ա դարի վերջում գործածվում էր իբրև Քրիստոսի խորհրդանշան։ χ տառը հեթանոսական միջավայրում ուներ առանձնահատուկ կիրառություն. բանասիրական առումով այն կոչված էր բնագրի մեջ ընթերցողի ուշադրությունը հրավիրելու այս կամ այն հատվածին, իսկ առեւտրական գործարքներում՝ պայմանագրերի լուծարման կամ նամակների կնքման համար⁷։ Նստակ է, որ վերոնշյալ նամակներում այն ուներ քրիստոնեական ծածկագրի նշանակություն՝ հաշվի առնելով, անշուշտ, այդ ժամանակներում քրիստոնյաների դեմ նոր թափով վերսկսված հալածանքները։ χ -ի ձևով գրված նամակում (հուն. $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\omicron\lambda\eta\ \kappa\epsilon\chi\rho\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$) Ամմոնիոսը հայտնում է Ապպոլոնիոսին, որ ինքը վերջինից նմանապիպ մի նամակ է ստացել։ Այս տեղեկությունը բավական վիճահարույց է և առիթ է տվել բազմաթիվ ուսումնասիրությունների ու քննությունների առաջացման։ Սակայն բնագրում առանձնահատուկ կերպով շեշտված χ տառը ենթադրել է տալիս քրիստոնեական համարեքստի գոյությունը, ընդ որում՝ երկու տարբեր քրիստոնեական համայնքների՝ հաշվի առնելով նամակում շեշտվող *ku-ménar, qou-qour* դերանունների առաքությունը։ Ըստ այսմ, Ամմոնիոսն աղոթում է, որ Ապպոլոնիոսի հա-

3 Տե՛ս **Харитон**, Повесть о любви Херея и Калпирои, перевод древнегреческого и комментарии академика И.И.Толстого, Москва-Ленинград, 1959 (այսուհետև՝ **Харитон**, Повесть), էջ 157։

4 Նոր Կրակարանի և անդիկ նամակագրության կապի մասին ավելի մանրամասն տե՛ս **Hans-Josef Klauck**, Ancient Letters and the New Testament, A Guide to Context and Exegesis, Baylor University Press, 2006, էջ 9-101, 183-227։

5 Տե՛ս **J. Mélèze Modrzejewski**, Les Juifs d’Egypte. De Ramsès II à Hadrien, Paris 1991, էջ 186։

6 Տե՛ս **P.J. Parsons**, The Earliest Christian Letter?, in *Miscellanea Papyrologica* (Pap. Flor. VII), Florence 1980, էջ 289։

7 Տե՛ս **Ilaria Ramelli**, նշվ. աշխ., էջ 2։

մայնքում մշտապես փոխմեքենայում ու սերը : Այս մաղթանքը, բնականաբար, հուշում է, որ թե՛ Ապոկալիպսի համայնքում և թե՛ Ամմոնիոսի անձնական շրջանակում կային դժվարություններ, արարաբին և ներքին անհամաձայնություններ, որոնք պետք էր հաղթահարել : Իսկապես, նամակի գրության ժամանակ՝ Ղուկասիանոսից Տրայանոս կայսրերի ժամանակաշրջանում, քրիստոնյաներն ընդհարակ էին անցել, որովհետև քրիստոնեությունը հայտարարվել էր իբրև սնահավատություն՝ *superstitio illicita*, սկսած դեռևս -Ք. հ. 35 թվականի սենատի որոշումից, ինչպես վկայում է Տակիտոսը⁸ : Այս ամենի մասին քաջադեղյակ Ամմոնիոսը նամակի վերջում եզրակացնում է. «Ոգիս իսկապես հանգստանում է, երբ ամեն անգամ հանդիպում է քո անվանը՝ չնայած այդքան էլ չի վարժվել խաղաղ լինելուն՝ կարարվածի պարճառով... Բայց այն դեռ դիմանում է»⁹ : Այսպիսով, ասվածի հիման վրա կարող ենք եզրակացնել, որ -Ք. հ. Ա դարի վերջում քրիստոնյաները, փարածվող հալածանքների պարճառով, սովորություն էին դարձրել ծածկագրել իրենց նամակները՝ դրանք նշանակելով հունարեն *χ* տառով ձևավորված փարբերանշանով :

Սրեղծված իրավիճակում քրիստոնյաների դեմ հալածանքները կրում էին համապետական բնույթ՝ ներառելով նաև հեթանոս մտավորականներին և գրական գործիչներին : Սրանով է թերևս պայմանավորված այն բացահայտ արհամարհական և հեզմական փրամադրությունը, որով խոսում են անտիկ շրջանի հեղինակները քրիստոնյաների մասին : Մեր քննարկելիք երկու հեղինակների երկերում ես առկա է այդ հեզմախառն ծաղրն ընդդեմ քրիստոնյաների, որոնք իրենց ժամանակի ամենավրանգավոր փարբեր էին համարվում : Երկու անտիկ հեղինակներն էլ ամենայն հավանականությամբ ծանոթ են եղել քրիստոնեությանը՝ մարկոսյան և հովհաննիսյան ավետարանական ավանդությունների միջոցով, մեկը՝ Հռոմում (Պետրոսիոս), մյուսը՝ Եփեսոսում (Խարիսիոս) :

2. *Մարկոսի Ավետարանը և Պետրոսիոսի «Մարիիկոնը»*. Ներկայումս բազմաթիվ ուսումնասիրողներ հակված են Մարկոսի ավետարանը -Ք.հ. 70 թ. թվագրելու : Ըստ այսմ բոլորովին զարմանալի չէ՝ Ներոն կայսեր այդքան մոտ կանգնած մի անձնավորության՝ Տիբոս Պետրոսիոս Արքիպրի¹⁰, որ այդքան հեղաբոլորված էր իր ժամանակի երբայական մշակույթով, քրիստոնեական վաղ շրջանի հեղինակների երկերի նկատմամբ ցուցաբերած հեղաբոլորությունը¹¹ : Պետրոսիոսը պարկանում էր դերասանների և մտավորականների այսպես կոչված ներոնյան շրջանակին և սրեղծագործում էր քրիստոնյաների նկատմամբ սանձազերծված ներոնյան հալածանքների ժամանակ, երբ -Ք. հ. 64 թ. քրիստոնյաների մի մեծ մաս, ըստ Տակիտոսի և Կոելմեա Հռոմեացու վկայությունների¹², մեղադրվեց Հռոմ քաղաքում բռնկված ահավոր հրդեհ բորբոքելու մեջ : Ժամանակակիցների վկայության համաձայն՝ Պետրոսիոսը կոչվել է «*arbiter elegantiarum*», այսինքն՝ «նրբաճաշակության

8 Տե՛ս Margaret M. Mitchell & Frances M. Young (ed.), Cambridge History of Christianity, vol. 1, Origins to Constantine, Cambridge University Press 2008, էջ 70-72 :

9 Տե՛ս Ilaria Ramelli, նշվ. աշխ., էջ 4 :

10 Պետրոսիոսի կյանքի ու գործի մասին տե՛ս A. Collignon, Étude sur Pétrone, Paris 1892, J. Mackail, Latin literature, New York, 1899, էջ 183-185 :

11 Այս նյութի վերաբերյալ առկա մատենագիտության համար տե՛ս Ilaria Ramelli, նշվ. աշխ., էջ 5 :

12 Տե՛ս Margaret M. Mitchell & Frances M. Young (ed.), նշվ. աշխ., էջ 71 :

դարավոր», որպեսզի էլ թերևս հապուկ անուն դարձած *Արքիպեռ* ձևը¹³: Մի որոշ ժամանակ լինելով Բյուրանիայի կառավարիչը՝ նա կարողացել է իրեն դրսևորել իբրև հմուտ և փութաջան ղեկավար : Սակայն ներքինյան պալատի դավադրություններին չգիմանալով՝ բաշվել առանձնացել է իր պալատում՝ վարելով փիլիսոփայի ու արվեստագետի կյանք : Ընդգիմանալով Ներոն կայսեր պալատական խեղկարակություններին՝ նրան մի երգիծական քառաբող է ձևում ու երակները կտրելով վերջ տալիս կյանքին¹⁴:

Պերոնիոն իր Սափրիկոնում Մարկոսի ավերարանից որոշ հարվածներ է փոխանել, հարկապես Քրիստոսի՝ Բերանիայում օծման դրվագը (Մրկ. ԺԴ 3-9=Մարիիկոն, 77, 7-78, 4), որը Պերոնիոնի երկում օգտագործված է թաղման արարողության ժամանակ կիրառվող նարդոսի յուղի առիթով : Թեև, որն իր բնույթով բացառիկ է ամբողջ դասական գրականության մեջ : Ի դեպ, գրական այս նմանությունը դեռևս Ի դարի սկզբին մաքրանշվել է գերմանացի գիտնական Preuschen-ի կողմից: Նա, սակայն, ավելի ուշ շրջանի գործ համարելով Մարկոսի Ավերարանը, համոզված է, որ Բերանիայի օծման դրվագն ավերարանի՛ն է փոխանել Սափրիկոնից¹⁵: Ստորև ներկայացնում ենք Սափրիկոնի և Մարկոսի Ավերարանի համապատասխան դրվագները.

«Spero, inquit, futurum ut aequae me mortuum iuvet tamquam vivum... putate vos, ait, ad parentalia mea invitatos esse» (Մարիիկոն, 77, 7-78, 4) :

« ἄφετε αὐτήν. τί αὐτῇ κόπους παρέχετε ;... προέλαβεν μυσίσαι τὸ σωμαί μου εἰς τὸν ἐνταφιασμόν... » (Մրկ. ԺԴ 6, 8) :

Նարդոսը, որ հունահռոմեական աշխարհում օգտագործվում էր քրոնական և թաղման արարողությունների ժամանակ, ամբողջ դասական գրականության մեջ միայն այս երկու բնագրում է, որ վկայված է իբրև թաղման ժամանակ օգտագործվող ծիսական նյութ : Ավելին, լատինական Bezae Codex Cantabrigiensis ձեռագիրը, որ ավելի էին է, քան Վուլգատան, Մրկ. ԺԴ 3-ում ունի *ampullam* բառը¹⁶, որը կարարելապես համապատասխանում է Պերոնիոնի տեքստում օգտագործված *ampullam nardi* արտահայտությանը: Լատին դասական հեղինակի երկում գլխավոր հերոս Տրիմալխիոնն այս դրվագում հրաժեշտ է տալիս իր հյուրերին՝ բաշ գիտակցելով, սակայն, որ մահվանից հետո դեռ երկար է ապրելու : Պերոնիոնը, Մարկոսի Ավերարանի այս հարվածն օգտագործելով, փորձել է ծաղրի և հեգնախառն երգիծանքի միջոցով սպեղծել իր դրամայի ոգուն համապատասխանող մթնոլորտ¹⁷:

Մարկոսի ավերարանի հետ նմանության եզրեր ունեցող այլ հարվածներ ևս կարե-

13 Տե՛ս «L'oeuvre de Pétrone: Le Satyricon», traduction nouvelle et complète, avec Introduction et Notes par Louis de Langle, Paris 1923, էջ 4-5:

14 Անդ, էջ 8:

15 Տե՛ս E. Preuschen, *Die Salbung Jesu in Bethanien*, in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 3 (1902), էջ 252-253 ; 4 (1903), էջ 88:

16 «Habens *ampullam* nardi pistici praetiosi et fracto alabastro effudit super caput eius», տե՛ս «Bezae Codex Cantabrigiensis», A Critical Introduction, Annotations and Facsimile by Frederick H. Scrivener, London 1864, էջ 313:

17 «Այդ ժամ նա բացեց նարդոսով ի նմանն ու մեզ ամենքիս օծեց իր խոսքերով. «Մաղթում եմ, որ մեռած ժամանակ էլ նույն փառքն ունենամ, ինչ ունեի կենդանությանս օրոք» (թրգմ. ըստ հեղինակ ժողովածուի՝ «Римская сатира», Москва, 1989, էջ 177) :

լի է գտնել Պերպոնիոսի երկում : Սափրիկոն 74, 1-3-ում աքաղաղի կանչը, նորից *cena Trimalchionis*-ում, ներկայացված է իբրև մի վաղ իրադարձության նախանշան, մինչդեռ Տին աշխարհում աքաղաղի կանչը և աքաղաղի կերպարն ինքնին համարվում էին հաղթանակի և բարի լուրի նախանշաններ¹⁸: Սակայն Պերպոնիոսի երկում բոլորովին հակառակն է. աքաղաղն այսպես ներկայացվում է իբրև *index*, մարմնիչ, դավաճան՝ չնայած որ Պերպոնիոսի երգիծական պատմի համաձայն՝ իր կյանքն ավարտում է խարույկի վրա¹⁹: Նավահաբար, Տին աշխարհում այդքան փարածված մրայնությունից փաթեթավոր գրական այս կտորն իբրև օրինակ ունեցել է Մարկոսի Ավերարանի՝ Պերպոնիոսի ուրացման դրվագը, որը մյուս երկու համարեա ավերարաններից ամենաշատն է կենդանությունում Պերպոնիոս առաքյալի ուրացման փաստի վրա, քանզի աքաղաղն այս Ավերարանում կանչում է երկու անգամ (Մարկ. ԺԴ 68, 72) :

Մարկոսի Ավերարանի հետ Պերպոնիոսի երկի մյուս նմանությունը վերջինիս դրվագներից մեկում Սբ. Նաղորդության խորհրդի մասին երգիծական և ծաղրական ակնարկն է : Սափրիկոն 141, 2-ում Էռմոլայիսը խոստանում է, որ իր մահվանից հետո իր հարսությունը կթողնի նրան, ով իր մարմինը կտոր-կտոր կանի և կուրի ժողովրդի առաջ. «*Omnes qui in testamento meo legata habent ... hac condicione percipiant quae dedi, si corpus meum in partes conciderint et astante populo comederint*»²⁰: Այսպես արդեն հստակ է քրիստոնյաների դեմ հռոմեական իշխանությունների կողմից ներկայացվող մարդակերության հրեշավոր մեղադրանքի մասին ակնարկը²¹:

Վերջապես Քրիստոսի խաչելությանը և հարությանը վերաբերող երգիծական ակնարկներ կարելի է գտնել «Եփեսոսի անառակուծին» հատվածում, որպես ակնարկվում է Քրիստոսի մարմնի՝ առաքյալների կողմից գողացված լինելու մասին փարածված գրույցը (Սափրիկոն, 111, 5-112, 3)²²: Խոսքը մասնավորապես երեք խաչյալների մասին է, ովքեր դատապարտված են կուսակալի կողմից և որոնց վրա զինվորներ են նշանակված, որպեսզի ոչ ոք մարմինները չգողանա : Սակայն երբորդ օրը երեք դիակներից մեկը գողացվում է և նրա փեղ մեկ ուրիշ դիակ է դրվում : Ինչպես հայտնի է ավերարանական պատմից (Մարկ. ԻԸ 2), Քրիստոսի մարմնի գողացված լինելու մասին կեղծ լուրերը շրջանառության մեջ էին մտնել հրեաների կողմից: Նենց այս կեղծ գրույցի վրա է կարծես հիմնվում Նազարեթի Լեղիկը կոչվող փաստաթուղթը, որի համաձայն մահացածի դին գողացած ցանկացած մեկը (հուն.՝ *τυμβωρροσύα*) դատապարտվում էր մահվան, մինչդեռ նախկինում հռոմեական կայսրության մեջ այս հանցանքը պարտվում էր միայն պուզանքով :

Վերաբերյալ բոլոր օրինակներից թերևս կարելի է ենթադրել, որ Պերպոնիոսը ծանոթ էր Մարկոսի Ավերարանին կամ, որ ավելի հավանական է, քրիստոնեության մասին պարզվող բանավոր գրույցներին ու պարամություններին, որոնք էլ օգտագործել է իր թարերգություններն ու երկերն սրելով իսկ :

18 St'ou J. E. Cirlot, *Dictionnaire of Symbols*, tr. from the Spanish by Jack Sage, London 1971, էջ 51-52:

19 «Խոսքն էլ չէր ավարտել՝ աքաղաղը կանչեց : Դրանից անհանգստացած՝ փանտերը հրամայեց սեղանի վրակ գինի հեղել, իսկ ճրագարանն էլ՝ մաքուր գինով օծել : ...Բայց անս շուրով բերեցին հարեանի այդ աքաղաղին, որին փիթոջ հրամանով կաթսայի մեջ նվեցին», «Римская сатира», էջ 174 :

20 «Կամքիս համաձայն արձակածս սարուկներից բացի/... կրակիս մեջ նշված մարդիկ իրենց հասանելիքը կարանան պայմանավ, որ իմ մարմինը պարանոթելով ուրեմ թորի աչքի առջես», «Римская сатира», էջ 234 :

21 St'ou B. B. Болотов, *Лекции по истории Древней Церкви*, т. 2, С.-Петербург 1910, էջ 11:

22 St'ou «Римская сатира», էջ 204-205 :

3. Ավերարանական ակնարկներ Խարիպոնիոսի երկում. Անրիկ շրջանի հեղինակներին՝ ավերարանական դրվագներին արված ուղղակի կամ անուղղակի ակնարկները չեն սահմանափակվում Պերպոնիոսի երկերում առկա մեջբերումներով : Անրիկ շրջանի հաջորդ հեղինակը, որի երկերում կան ավերարանական դրվագների ակնարկներ, Խարիպոնիոս Աֆրոդիսիացին²³ է : Վերջինս, որ Պերպոնիոսի ժամանակակիցն է, ներկայացնում է խաչելության, դիվ գողության, հարության դրվագները : Խարիպոնիոսի՝ հաբկապես այս վերջին ավերարանական իրողության ակնարկն այնքան հստակ է, որ ուսումնասիրողները վաղուց անրիկ համաձայնվել են՝ ընդունելով Խարիպոնիոսի՝ հարության դրվագներին ծանոթ լինելու փաստը : C. P. Thiede-ը, մանրամասնորեն ուսումնասիրելով Խարիպոնիոսի երկերում ավերարանական դրվագների առկայության հարցը, ապացուցել է Նովիանոս Ավերարանի հետ այդ հարվածների գրական աղերսները²⁴ : Ավելին, Խարիպոնիոսի բնակավայրին՝ Աֆրոդիսիայի և Նովիանոս Ավերարանի գրության վայրին՝ Եփեսոսի տեղագրական ու աշխարհագրական մերձակա դիրքը հավելյալ կերպով հաստատում է ուսումնասիրողների առաջ քաշած տեսությունը : Նշենք նաև, որ Խարիպոնիոսը միակն է, ով խոսում է Խրիստոս-Պապության մասին՝ օգտագործելով համապատասխան եզրը և այն իբրև մեղադրանք քրիստոնյաների դեմ : Ավելին, խաչելության, թաղման և հարության թեմաները պարբերական են դառնում Ա դարի դասական հեղինակների երկերում : Խարիպոնիոսի երկում Արևելքի կուսակալ Միքրդարի կողմից խաչելության դատապարտված Քերեստը լուռ ու մուռ փակում է իր խաչը և «հանձնվում դահիճների ձեռքը» (հմմտ. Մարթ. ԻԶ 45, Մարկ. Թ 31, ԺԴ 41, Ղուկ. Թ 44, ԻԴ 7) : Երկում Քերեստին ծաղրանքով առաջարկում են նույնիսկ խաչից իջնել և ազատվել մահվանից (κατόβητι հրամայական, երկրորդ դեմք, Խար. Դ 3²⁵, հմմտ. Մարթ. ԻԷ 40) :

Այնուհետև Խարիպոնիոսը ներկայացնում է Կալիբոնի դիագողության, մահվան և հարության դրվագները (Խար. 1, 2-3)²⁶ : Թաղման երրորդ օրը՝ լուսաբացին, երբ արդեն Կալիբոնի դին գողացվել էր, Քերեստը այցելում է գերեզման՝ անուշահոտ յուղերով դիակն օծելու : Բայց արդեն գերեզմանի շեմին նկատում է դիագողության հետքերն ու պապանձվում : Այնուհետև հայտնվում է իրեն հրեշտակ անվանող մեկը և «ավերում» պարադոքսալ լուրն այնպես, որ ոչ ոք չի համարձակվում գերեզմանին մոտենալ կամ ներս մտնել : Վերջապես Ներմոկրատեսը, երիտասարդ կնոջ՝ Կալիբոնի հայրը, համարձակվում է ներս մտնել և հաստատում է դիագողության փաստը : Խարիպոնիոսն այնուհետև շեշտում է ներկաների անհավատությունը կարարվածի նկատմամբ և նրանց զարմացական հայացքները դարձնելով գերեզմանի առաջ : Ներս է մտնում նաև Քերեստը, և, մինչդեռ ներկաների մեծ մասը կարարվածը վերագրում էր դիագողերին, որոնք սովորական դիակապուր էին կարարել (ἐκλεψαν αὐτην, հմմտ. նաև Մարթ. ԻԸ 13, ἐκλεψαν αὐτον), Քերեստը հայացքն ուղղում է երկինք, ձեռքերը տարածում ու հռչակում Կալիբոնի աստվածացումը²⁷ :

23 Այսպիսի օգտագործել են Խարիպոնիոսի երկի ռուսերեն թարգմանությունը՝ Харитон, Повесть о любви Херея и Калипсои :

24 Տե՛ս C.P. Thiede, Ein Fisch für den römischen Kaiser, München 1998, in Rivista di Storia della Chiesa in Italia 54 (2000), էջ 211-216 :

25 Տե՛ս Харитон, Повесть, էջ 76-78 :

26 Տե՛ս Харитон, Повесть, էջ 18-28 :

27 Անդ :

Դիագնոստիկայի երևույթը միակն է խաչելության, մահվան և հարության կողքին, որ հեղափոխության անարդի գրականության մեջ հաճախապես չի դառնում : *Τυμβωρύχοι* անունը, որ պատկերացում է հանդիպում է Խարիսիոսի երկում, ինչպես նաև Աֆրոդիսիայի գերեզմաններում հայտնաբերված արձանագրություններում, հեղափոխության հունական վիպերգերում գրեթե անհերքելի է՝ այդպիսով հաստատելով, որ Խարիսիոսի ժամանակ դիագնոստիկայի մասին քրիստոնյաներին արված մեղադրանքները մեծ պարածում էին գրել : Ի դեպ, հարկ է նշել, որ Պարիսիոսի երկերը, Մարթեոսի Ավերարանը և Նազարեթի Էդիկոս գրեթե ժամանակակիցներ են : Ավաճից կարելի է ենթադրել, որ դիագնոստիկայի մասին մեղադրանքը հեղափոխության գրականության մեջ կորցնում է իր արժեքը և վերջնականապես դուրս մղվում գրական երկերի թեմատիկայից, այնինչ մնացած թեմաները՝ խաչելություն, մահ, հարություն, շարունակում են օգտագործվել վիպերգակների և թարգմանիկների կողմից :

Այսպիսով վերը շարադրված փաստերը մեզ բերում են այն համոզման, որ Բ. և Ա դարում հունահռոմեական աշխարհում քրիստոնեությունը, չնայած հալածանքներին, բավական ծավալվել էր և անգամ դարձել անարդի գրողների ու թարգմանիկների բնական մասնաճյուղ : Նրանում առկա որոշ գաղափարներ նույնիսկ ներշնչման աղբյուր էին անարդի գրողների համար : Այս առումով հեղափոխության դարերում նկատվող քրիստոնեության՝ դասական հելլենիստիկական հասարակարգում ներմշակույթայնացումը շարքավերջի հասկանալի է դառնում՝ իբրև պարսկական օրինաչափություն, հենց այս նախնական, ուշ անարդի շրջանի հեղինակների հետ առնչակցության մեջ դիտարկելիս :

ՆԻՆԱ ԳԱՐՍՈՅԱՆ

ՆԱԴՈՐԴՈՒԹՅԱՆ ՍՈՒՐԲ ԲԱԺԱԿԻ (=ՍԿԻՆԻ)
ԱՆԱՊԱԿ ԳԻՆԻՆ ՆԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒՄ

Տրույի Նինգվեցյան ժողովը 692 թ. հասարակեց չորս կանոն ընդդեմ Նայոց ինքնուրույն Եկեղեցու ծեսերի, որը Է դարի սկզբին պաշտոնապես (de jure) բաժանվել էր արևմտյան (թե՛ հույն, թե՛ լատին) քրիստոնեության կառույցից: Դրանցից առաջինը դարապարպում էր Նայ Եկեղեցու անջրպիտան, անապակ գինու օգտագործման ավանդությունը հաղորդության Ս. Բաժակում: Նենվելով Ս. Նակորոս Տեառնեղբոր, Ս. Նովհան Ոսկերեքանի, Ս. Բարսեղ Կեսարացու և Կարթագենի ժողովի հեղինակության վրա՝ այդ կանոնը սահմանում է.

Լ.Բ. Այնքանով, որ մեզ է հասել, Նայոց աշխարհում Ս. Սեղանին անարյուն գոհաբերություն կատարելիս միայն գինի են օգտագործում՝ չխառնելով այն ջրի հեղուկ և մեջբերելով Եկեղեցու վարդապետ Նովհանն Ոսկերեքանի՝ Մարթեոսի Ավարարանի (ԻԶ 29) մեկնության մեջ առկա հեղուկալ ասույթը. «Ինչո՞ւ նա ջուր էլ չիմեց, այլ միայն գինի», որպեղից եզրակացնում են, թե Եկեղեցու վարդապետը մերժում է Սուրբ Խորհրդին ջուր խառնելը: Բայց որպեսզի այլևս այդ անգիստության մեջ չմնան, մենք նրանց Եկեղեցու հոր խոսքը կբացատրենք ուղղափառ կերպով:... Որովհետև այն եկեղեցում, որպեղ հովվական առաջնորդություն էր կատարում նա, մեզ ավանդեց անարյուն գոհաբերության ժամանակ ջուրը գինուն խառնել՝ մեջբերելով ջրի ու արյան միախառնումը, որը դուրս եկավ մեր Փրկչի կողից և թափվեց աշխարհի մեղքերի թողության ու կենդանության համար (Յովհ. ԺԹ- 34): Եւ բոլոր այն եկեղեցիներում, որպեղ փայլում է հոգևոր հայրերի լույսը, աստվածապետը այս կարգը պահպանվում է, քանզի Նակորոսը՝ մեր Աստված-Քրիստոսի մարմնական եղբայրը, ում վստահվել էր Երուսաղեմի՝ եկեղեցու առաջին աթոռը, ինչպես նաև Կեսարիայի եկեղեցու եպիսկոպոս Բարսեղը... մեզ գրավոր կերպով փոխանցել են Ս. Խորհրդի կարգը՝ ավանդելով Սուրբ Բաժակը ջրով ու գինով կատարել: Կարթագենում հավաքված սուրբ հայրերը հստակ հիշեցնում են. «Սուրբ Խորհրդին Տիրոջ մարմնից ու արյունից բացի ուրիշ բան չի կարող մատուցվել, ինչպես մեզ է փոխանցել Մեր Տերը, այսինքն՝ հաց և ջրախառն գինի: Եթե որևէ եպիսկոպոս կամ քահանա չի գործում ըստ առաքյալների հաստատված կարգի՝ գինուն ջուր չխառնելով և այդպես անարար պատարագ մատուցելով, նա պիտի արձակվի իր կարգից, որովհետև խորհուրդն անկարար կերպով է կատարում և փոխում է ավանդությունը»¹:

1 Բոլոր հունարեն բնագրերը հավասարապես խոսում են ինչպես բաղարջ հացի սովորության, այնպես էլ անապակ գինով հաղորդվելու ծեսի մասին: Լատինական Եկեղեցու պարագային, որպեղ նույնպես բաղարջ են օգտագործում, ասվածն ակնհեշտ է: Ընդ որում անխառն գինուն անդրադառնում են բոլոր վիճաբանություններում, այն ընդունելի չէր ո՛չ հույների և ո՛չ լատինների համար, մենք այսպեղ հիմնականում կանոնադառնա՞նք այդ խնդրին՝ երկրորդաբար անդրադառնալով նաև բաղարջին, որի շուրջ ծավալված վեճը մեր հետազոտության թեմայից դուրս է:

Ամեն դեպքում, եթե կա հայերեն բնագրի որևէ երոպակեզու թարգմանություն, մեջբերումները բերվելու են ըստ այդ թարգմանության: Շեշտադրված խնդրի և ներկայացված լեզվի տեսանկյունից հայկական սկզբնաղբյուրների հիմնական մասով, հնարավորության դեպքում տեղեկությունները կտրվեն ըստ G.Garrite, La Narratio de rebus Armeniae, CSCO 132, Subs. 4, Louvain, 1952 երկասիրության (այսուհետև՝ Narratio), որպեղ օգտվում է հարցին

Տրուլի ժողովի նգովքը դարերի ընթացքում կրկնվել է ինչպես հույների, այնպես լատինների կողմից: Ուշագրավ է, որ ժողովում նգովքը վերաբերում է միայն գինուն և ոչ հաղորդության բաղաբջ հացին, որը, բնականաբար, ընդգծված չէ հույների հետ ծավալված բոլոր վիճաբանություններում: Արդարև, հարցը կարող է չէր դրվում լատինների հետ վիճաբանությունների ընթացքում, որոնք, ինչպես հայերը, պարարագի նշխարի համար բաղաբջ էին օգտագործում²: Նանսենս և Տաֆար հայերի հետազոտություններից հետո այնու որն է կասկած չունենք, որ Նայ Եկեղեցու ծեսն այս կետում փոքրերով էր այլ եկեղեցիների սովորույթից, ավելին՝ այն միակ եկեղեցին է, որ հաղորդության Ս. Բաժակում օգտագործում է անապակ գինի³: Այնուամենայնիվ, հայկական ավանդույթի ծագման խնդիրը և այն ծնող մարտնչական ու աստվածաբանական դրոշմավորմանը դեռևս բավարար չավելումը անհամարձակ է:

Ըստ հայոց ավանդույթի՝ հաղորդության ընթացքում բաղաբջ հացի և անապակ գինու օգտագործումը կիրարկվել է դեռևս քրիստոնեության ընդունման ժամանակներից. Դ. դարի սկզբին Գրիգոր Լուսավորիչը դրան անդրադարձել է իր ընդարձակ «Վարդապետության» մեջ, թեպետ խնդրին վերաբերող որևէ հետազոտություն չենք գտնում հիշարակված երկի բնագրում, որը պահպանվել է միայն հայերեն ինքնագրով՝ այսպես կոչված «Նայոց պարմության» մեջ, որի հեղինակի անվան փակ բողոքով է մի անհայտ մարտնչական՝ «Ազատագրող» հուսարեն կեղծանունով⁴: Տրուլի ժողովն իր հերթին, ինչպես կրեսնենք ստորև, ջրի խառնման բյուզանդական (= օրթոդոքս) ավանդույթը վերագրում է ավելի վաղ ժամանակների՝ հասցնելով այն մինչև Ս. Նախորդ Տեառնեղբոր դարաշրջան:

Նայկական ինքնարիպ այբուբենի գյուրին՝ մասնավորապես Ե. դարի սկզբին նախորդած դարաշրջանում բոլոր փեսակի հայկական սկզբնաղբյուրների ի սպառ բացակայությամբ:

վերաբերող հայերեն բնագրերի թարգմանությունը:

Տրուլի ժողովի Լ.Բ. կանոնի բնագիրը տես **G. Nedungatt et M. Featherstone** (éd.), *The Council in Trullo Revisited*, Rome, 1995 (այսուհետ՝ *Trullo*), էջ 106-110: Կարթագենի ժողովի մասին տես **Hefele-Leclercq**, *Histoire des Conciles*, Paris, 1908, vol. II/1, էջ 84-85:

2 Նայ-լարին վիճաբանությանը համար տես ստորև ծնթ. 8 և 17: Նայ-բյուզանդական եկեղեցական բանակցություններում այս հարցի կարևորությունը նկատել ենք ժամանակին, տես Ա. Բոգոյան, Նայ-բյուզանդական բանակցությունների վավերագրերը (1165-1178), Եր., 1995, էջ 32, 45, 153 (այսուհետև շեղադրանքով օգտվելու են թարգմանչի հավելումներն ու ծանոթագրությունները – թրգմն.):

3 I. M. Hanssens, *Institutiones Liturgicae de Ritibus Orientalibus II: De missa ritum orientalium*, Rome, 1930, տես մասնավորապես էջ 231, 233, 250, 270: R.M. Taft, "Water into Wine: The Twice-Mixed Chalice in the Byzantine Eucharist", *Le Muséon*, 100, 1987, էջ 323-342, տես հարկապես էջ 324-325 և 328-330, նաև նույն հեղինակի, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, vol. V, *The Precommunion Rites*, *Orientalia Christiana Analecta*, 261, Rome, 2000, էջ 445-446. Տես նաև հայոց ծեսին վերաբերող հետազոտությունը հետևյալ հոդվածում՝ **M.D. Findikyan**, "Liturgical Usages and Controversy in History: How much Diversity can Unity Tolerate?", *Saint Nersess Theological Review*, 1/2, 1996, p. 191-211:

4 »Բացայայտություն համաձայն աստուածաբանության հոգևից հարցն սրբոց ըստ առաքելասահման աւանդիցն եկեղեցոյ Քրիստոսի, հանդերձ հաւարարանութեամբ ճշմարիտ ուղղափառ դատանութեան Նայաստանայց, ասացեալ սրբոյ վարդապետին Սահակայ Նայոց Կաթողիկոսի և մեծի թարգմանչի ընդդէմ երկարակաց նետարականացն», Գիրք թղթոց, Թիֆլիս, 1901 (=ԳԹ-I), էջ 413-482, նոր հրատարակությունը՝ «Պարասխանի Թղթոյն Փոքրայ. գրեալ Սահակայ Նայոց Վարդապետի, հրամանաւ Աշտարայ հայոց իշխանաց իշխանի», Գիրք Թղթոց, Բ. հրատարակություն (=ԳԹ-II), Երուսաղէմ, 1994, էջ 524-539: M. van Esbroeck-ի թարգմանությամբ և ծանոթագրություններով տես *Trullo*, էջ 338-339, • 5, 9, էջ 370, 374 եւն. (այսուհետ՝ *Sahak*): Այս բնագրի հարուցած խնդիրների մասին տես ստորև, ծնթ. 41, ինչպես նաև «The Teaching of Saint Gregory», tr. et comm. by R. W. Thomson, Cambridge Mass., 1970, վերահրատ. 2001 թ.:

յունը, անստույգ ժամանակագրությունը և դրա մեջ առկա բազմաթիվ կասկածելի տեղեկություններն անհնարին են դարձնում Նայաստանում ծեսի կիրառության թվականի հետ կապված մեզ հետաքրքրող որևէ վերջնական եզրակացության գիտական հիմնավորումը: Ս. Բաժակում անապակ գինու օգտագործման առաջին ակնարկ-վկայությունը գտնում ենք, ցայսօր հավանաբար դեռևս չօգտագործված, Անանունի Դյուցազնապարտում պարմությունների (*Récites épiques*) մի դրվագում, որը թվագրվում է Ե դարի ութերորդ տասնամյակով և վերագրվում այնուր անծանոթ ոմն Փավստոս Բուզանդի (Բյուզանդացի Փավստոս): Այս, ըստ մեր իմացության աննախադեպ դրվագում, մի բարեպաշտ հոգևորական, ի վիճակի չլինելով զգալ Բրիսպոսի իրական ներկայությունը Պարարագի Ս. Խորհրդում, տեսիլք է ունենում. «...սկսաւ րեսանել մեծամեծ սքանչելիս աչօք բացօք իւրովք: Քանզի րեսանէր գ-Բրիսպոս, զի իջեալ կայր ի վերայ սեղանոյն. և բացեալ էր իւր գվէրսն ի կողմանէ, զոր ի կողսն գեղարդեամբն խոցեցին. և ի վիրէ կողիցն արիւնն ցնցոկացեալ հոսէր ի բաժակ անդր պարարագին, որ եղեալ էր ի վերայ սեղանոյն»⁵:

Մեկ դար անց թվագրվող հաջորդ տեղեկությունը, որը, բնականաբար, կարելի է համարել իբրև այս ծեսի առաջին վկայություն, շար ավելի հստակ է: 591 թ. հրավիրվելով Մորիկ կայսեր գումարած և կայսերական եկեղեցու հետ միություն հաստատելու նպատակ հետապնդող ժողովին՝ Նայոց Կաթողիկոս Մովսես Բ, իրեն ապահով զգալով Մասանյանների տարածքում, համարձակվեց կայսրին մի հանդուգն պարասխան ուղարկել.

«Ես չեմ անցնի Ազատր գետը, չեմ ուրի փռան հացը (φουρνιτόριον) և չեմ խմի ջրախառն տաք գինի (θεριόν)»⁶:

Զնայած այս անհերքելի վկայությանը՝ մինչև Ը դարի սկիզբը թվագրվող սկզբնաղբյուրներում հայկական ծիսական ավանդությունները գրեթե չեն վկայված: Բազմիցս տեղի ունեցած հույների և հայերի համարել հաղորդվելու դեպքերը հաճախ բացատրվում են իբրև համանման արարողակարգի օրինակներ, սակայն դրանք հաստատվում են անուղղակի կամ լռելյայն (*a silentio*) փաստարկներով, որոնք ձեռք են բերվում անբավարար վկայություններից կամ նյութի մասին պարմող կասկածելի սկզբնաղբյուրներից: Այդ իսկ պարճառով չենք կարող հասկանալ ո՛չ Մաշտոցի ծիսական դիրքորոշումը Ե դարի սկզբին՝ Կ.Պոլիս կայսրած այցելության ընթացքում, ո՛չ էլ ծիսակարգը, ըստ որի Կ. Պոլիս փախած Նով-հաննես Բ Գաբելենացի Կաթողիկոսը 572 թ. հաղորդվել էր Նուսրինոս Բ-ի հետ, ո՛չ այն «հոռոմերէն ի հոռոմ երիցուէ» կայսրած պարարագի արարողակարգը, որը պարտադրել էր Նայաստան եկած Կոստանոս Բ 653 թ.⁷, ո՛չ 632-633 թթ. Ներակլի կողմից Կարին/Թեոդու-

5 «Փատարոսի Բուզանդացիոյ Պարմութիւն Նայոց ի չորս դպրութիւնս», Գ. Կապադոքիոն, Վենետիկ, 1914, էջ 284, Ե, իբ: Նմու. *The Epic Histories attributed to P'aawstos Buzand (Buzandaran Patmut'iwnek')*, N. Garsoïan tr. et comm., Cambridge, Mass., 1989, V. xxviii:

6 *St'is Narratio* • 102, էջ 40, 242-244; տե՛ս նույնի, էջ 226-227, որտեղ զուգահեռաբար բերված է Վրաց Կաթողիկոս Արսեն Սափարացու բնագիրը, հմմտ. նաև Նր. Բարթիկյան, «*Narratio de Rebus Armeniae*», հունարեն թարգմանությամբ մեզ հասած մի հայ-քաղկեդոնական սկզբնաղբյուր», Բանբեր Մարենադարանի, 6, Եր., 1962, էջ 467, cf. R. Thomson, *The Defence of Armenian Orthodoxy in Sebeos*. - *Aetos Studies in honour of Cyril Mango* / Edited by Ihor Sevcenko and Irmgard Hutter, B.C., Teubner Stuttgart Leipzig 1988, p. 336-337:

7 Koriwn, *The Life of Mashtots*, XVI, B. Norehad tr., New York, 1964, էջ 38-39; N. Garsoïan, *L'Église arménienne et le Grande Schisme d'Orient*, CSCO 574, Subs. 100, Louvain-la-Neuve, 1999, էջ 250-260, 391 (այսուհետ՝ *Église*); *Narratio*, էջ 175-225:

ստպոյսում հավաքված հայ եպիսկոպոսների հաղորդության բնույթը, չնայած ուշ շրջանի մի հայկական սկզբնաղբյուր ճշտում է այս առիթով հայերի որդեգրած ծեսը⁸, ոչ էլ վերջապես Կաթողիկոս Սահակ Գ-ի դեպքը, որին 689-690 թ. իր մոտ էր կանգնել Նուսրիմիանոս Բ-ը՝ մասնակցելու համար երկու եկեղեցիների դավանաբանական ժողովին⁹: Բոլոր այս դեպքերում հնարավոր էր նույնիսկ հավանական է համարել հաղորդություն՝ համապարասխան ծիսակարգի առկայությամբ, միաժամանակ բյուզանդական կայսեր ներկայությամբ, սակայն սկզբնաղբյուրները որևէ մանրամասն չեն հաղորդում: Ճիշտ է, որ այսպես կոչված 693 թ. Կարինի ժողովին վերագրված վավերագրի Ը կանոնը առանց ակնարկների հաստատում է, որ.

«...յուրք յուր սարսափելի և ծանրագոյն, թէ ի րեղիս րեղիս յառաջնորդաց եկեղեցւոյ ոմանք խմորեալ ի Նեստորականաց և ի Քաղկեդոնականաց, ապականեն զսուրբ խորհուրդն խառնմամբ խմորոյ և ջրոյ: Արդ՝ յայսմ հեւրէ եթէ եպիսկոպոս կամ երէց գարցի որ այսպիսի չար սովորութեամբ աւանդեացեն զսուրբ խորհուրդն՝ յոժցին յամենայն քահանայական պատուոյ և ի սուրբ խորհուրդն՝ յոժցին յամենայն քահանայական պատուոյ և ի սուրբ ժողովոյն նզովեալ եղիցին»¹⁰:

Սակայն թվում է, թե սա հավանաբար Ժ-ԺԱ դդ. հնարված մի կեղծիք է՝ վերագրված մրացածին մի ժողովի, որի մասին որևէ այլ սկզբնաղբյուր չի խոսում¹¹: Միայն Ը դարի սկզբում՝ 719 թ. Նովիանոս Օմնեցու կողմից հռչակված ժողովի կանոնները կրթուկ հայ-պարսպում են.

«Արժան է գիացն անխմոր և զգինին անապակ հանել ի սուրբ սեղանն ըստ աւանդելոյ մեզ սրբոյն Գրիգորի և չխնարհել յայլ ազգաց քրիստոնէից յաւանդութիւնս»¹²:

8 **N.Garsoïan**, *Église*, էջ 385-388, *Narratio*, էջ 278-350, հարկապես էջ 299, որտեղ բերված է Գրիգոր Է Կաթողիկոսի (1293-1307) նամակը՝ ուղղված Կիլիկիայի Նեթում Բ թագավորին: Այստեղ Կաթողիկոսը հաստատում է, որ հայերը՝ «...առին զգորն ի պատարագս...»: Ամեն դեպքում, այս նամակի փնտրելությունը, որը գրված է ոչ միայն իրադարձություններից վեց դար հետո, այլև 1307 թ. ժողովի նախօրյակին, որտեղ հայերը հանձն էին առնելու լավիկների հետ միությունը, հազիվ թե համոզիչ լինի (քանզի հենց Կաթողիկոսն է հաստատում այդ), որ հայերը 506/7 թ. Դվինի առաջին ժողովում երաժարվել են գինու մեջ ջրի խառնումից: Տե՛ս **I.M. Hanssens**, *Institutiones*, էջ 251-252 (թեպետ ժողովի պահպանված վավերագրերը չեն հաստատում այս փնտրությունը), տե՛ս **N. Garsoïan**, *Église*, էջ 438-450: Ըստ էության, **I.M. Hanssens**-ը (և՛ աշխ., էջ 251-253), ձգարելով մեծ դյուրությանը կարարել հնարավոր բոլոր եզրակացությունները, այնուամենայնիվ, գրված է կովաններից, տե՛ս հաջորդ ծանոթագրությունը:

9 **N. Garsoïan**, *Église*, էջ 394-395, *Narratio*, էջ 350-356: **I.M. Hanssens**, *Institutiones*, էջ 252. երկի հեղինակը կարծում է, որ Սահակ Գ-ն «անկասկած» («sine dubio») ընդունել է բյուզանդական հաղորդության ծեսը, սակայն մենք չափազանց վար ենք փնտրելով Սահակ Գ-ի այցելության մասին ևս միաժամանակ վարահ չենք, որ Կաթողիկոսը ժամանել է բյուզանդական մայրաքաղաք: Տե՛ս նաև «Թուրք Մակարայ ի վերայ անապակ բաժակին» երկի մեկնությունը **R.W. Thomson**, «Jerusalem and Armenia», *Studia Patristica*, 18, 1986, էջ 77-91, մասնավորապես էջ 82-83:

10 «Անունք սուրբ ժողովոյն որ ժողովեցան ի Թ-Էդոնոսպալիս որ այժմ կոչի Կարնոյ քաղաք» («*Կանոնագիրք Նայոց*», Բ, աշխ. *Վ. Նակոբյանի*, *Եր.*, 1971, էջ 254, *Trullo*, canon 8, էջ 443): Տե՛ս նաև հաջորդ ծանոթագրությունը:

11 Այս ժողովի պարմականությունն ընդունում է Մ. վան Էսբրուկը (*Trullo*, էջ 439), սակայն մեծ է հավանականությունը, որ այն երբեք փնտրվել չի ունեցել, ինչպես ցույց է տվել Ժ.-Դ. Մահեն *Trullo* գրքին նվիրված իր գրախոսության մեջ, տե՛ս *Revue des études arméniennes*, 26, 1996, էջ 474: Վաղքրիստոնեական Նայասարանի հայրնի են բազմաթիվ այլ, «մրացածին ժողովներ»: Օրինակի համար տե՛ս **N. Garsoïan**, *Église*, էջ 100-106: Մ. վան Էսբրուկը իր հետագա հոդվածներում փորձում է ավելի խորացնել սեփական փնտրության ճշմարտացիությունը. հմմտ. Մ. վան Էսբրուկ, Բյուզանդիայի հայկական քաղաքականությունը սկսած Նուսրիմիանոս Ա-ից մինչև Լեոն Գ. «Էջմիածին», 1997, էջ 170-180, **M. van Esbroeck**, *Sahak Dzoraporetis et Sahak Mrut*. – Նայաղիկության արդի վիճակը և զարգացման հեռանկարները, *Եր.*, 2004, էջ 174-180:

12 *Johannis Ozniensis Opera*, J. Aucher/Awkerean, Venise, 1834, էջ 60-61: Նմնմ. «*Կանոնագիրք Նայոց*», Ա,

Միենույն միտքն առկա է նույն պարբերության 726 թ. հրավիրած Մանագլերպի ժողովի կանոնում¹³։ Սկսած այս՝ հայկական ծիսական արարողակարգի կանոնական բնույթ ստանալու թվականից, հարկանշական է, որ այն վկայվել է հայերի կողմից՝ հույն-հայկական դարավոր վեճի ողջ ընթացքում, ինչպես և լատին-հայկական բանավեճի ժամանակ, հարկանշական է նաև, որ դրանցում գիտո թեման չի մոռացվում, թեպետ բաղադր հացի խնդիրը մղվում է երկրորդ պլան¹⁴։

Ինչն էլ եղած լինի դրանք ի մի բերող հակաճառական սկզբնաղբյուրների փաթեթությունը, հակահայկական «թղթածրարի» վավերագրերը միաժամանակ հավասարում են դրանք նգովող ծիսական արարողակարգի միաձեռնությունը։ Նենց Նայաստանում հունարենից հայերեն թարգմանված քաղկեդոնական մի փոքրիկ երկ, որը պահպանվել է ԺԴ դարի Սինայի մի ձեռագրում, անվանված է. «Ընդդէմ նրանց, ովքեր նգովում են Ս. Խորհրդի բաժակում ջրի խառնումը»¹⁵։ Վիճաբանությունը մասնավորապես սուր բնույթ է ստացել ԺԱ և ԺԲ դարերում։ Վրաստանում, ԺԱ դարի Կաթողիկոս Արսեն Սափարացին իր «Ուղղափառ Եկեղեցուց Նայոց Եկեղեցու բաժանումը» երկում վերաբարձում է Աթանաս Աղեքսանդրացու բնագիրը, որը մեջբերված է Սինայի ձեռագիր պարատիկում՝ հակադրվելով Ս. Բաժակում ջրի և գինու խառնմանը վերաբերող Մանագլերպի ժողովի նգովքին¹⁶։ Բազմաթիվ բյուզանդական երկերից ջնջված է հայերի հաղորդության ջրի և գինու խառնմանը վերաբերող նգովքը¹⁷։ Մասնավորապես, մոտ 1100 թ. այս խնդրին անդրադարձել է Եթիմիոս Չիզաբենոսը (հուն. «Πανοπλία δογματικη»։ Դավանաբանական պաշտպանագրեն) «Պանոպլիա դոգմատիկե» երկի հայերին նվիրված գլխում¹⁸։ Ինչ վերաբերում է ասո-

աշխ. Վ. Նսկոբյանի, Եր., 1964, էջ 518։

13 Մանագլերպի ժողովի որոշում-կանոնների բնագիրն ասորերեն փոխադրությամբ բերված է Michel le Syrien, Chronique, J.-B. Chabot éd. et tr., Paris, 1901, վերահրատ. 1963, vol II, էջ 496-500 (այսուհետ՝ Manazkert) գրքում։ Մանագլերպի ժողովի կանոնների հայերեն թարգմանությունը տես Ե. Տեր-Մինասեանց, Նայոց եկեղեցու յարաբերությունները ասորաց եկեղեցիների հետ, Ս. Էջմիածին, 1908, էջ 198-202։ Այսպես չեն բերվում նգովքները (հայերեն միջնադարյան թարգմանությունը ներկայացնում է միայն համառոտված փաթեթակները), սակայն ըստ Արսեն Սափարացի Կաթողիկոսի քաղկեդոնական երկի՝ «[Այս] ժողով գումարեց հայոց Նովիան Կաթողիկոսը Մանագլերպում և ջրախառն [գինին] ու խմորահացը վրարեց սուրբ խորհրդից՝ հաստատելով բաղադրն ու անխառն [գինին]» հմմտ. Լ. Մելիքսեթ-Բեկ, Վրաց աղբյուրները Նայաստանի և հայերի մասին, Խր. Ա, Եր. 1934, էջ 39։ Նմմտ. G. Garitte, Un opuscule grec traduit de l'arménien sur l'addition d'eau au vin eucharistique, Le Muséon, 63/3-4, 1960, էջ 297-310, մասնավորապես՝ էջ 308-309։

14 Տե՛ս ստորև, ծան. 17։

15 Տե՛ս G. Garitte, Un opuscule grec... հոդվածը։

16 Տե՛ս վերը, ծան. 13։

17 Նայերի, նրանց հարեանների և լատինների միջև վիճաբանությունների համառոտ ներկայացումը տես I.M. Hanssens, Institutiones, էջ 253-271։

18 Euthymius Zigabenus, Panoplia dogmatica, Titulus XXIII «Adversus Armenios», PG 130, 1174D-1190C։ *Այս երկի վրացերեն թարգմանության մասին տես Պ. Մ. Մուրադյան*, Եթիմիոս Չիզաբենոսի «Πανοπλία δογματικη» երկի հին վրացերեն թարգմանությունը, Մառը և հայագիտության հարցերը, Եր., 1968, էջ 266-295։ Եթիմիոսի հակաճառությունն անդրադառնում է մասնավորապես մարմնացած Քրիստոսի բնության և հաղորդության նշխարում բաղադր հացի օգտագործման խնդրին, սակայն այն միաժամանակ նգովում է անսպասելի գինու օգտագործման հայկական սովորույթը և հոգեւոր բնագրերից մեջբերում այս թեմային վերաբերող վկայականներ, տես անդ, 1181/1183/4։ Աստվածաշնչային հղումների համար տես ստորև, էջ XX, և I.M. Hanssens, Institutiones, էջ 157-158։ «Orationes invectivae duae adversus Armenios» երկերի հեղինակ ոմն Բասիակ «Կաթողիկոս» իշխարակված է նույն տեղում, էջ 158 և 269։ Այդ բնագրերը մասնավորապես կասկածելի են, և, անշուշտ, չեն կարող վերաբերել Սահակ (Բասիակ) անունով որեւէ Կաթողիկոսի։ Դրանք հանդես են գալիս Մինեի Պարբոլոգիայի մի շարք բնագրերում, ինչպես նաև փաթեթ անունների փակ, և անգաղղիկորեն խառնված են Narratio-ին։ Տես G. Garitte, Narratio, էջ XXVI, 1-9, 369, 383, 386-390, 393-396; V. Grumel, «Les invectives contre les

րիններին, հակաբիկների հետ վիճաբանությունները համապատասխանաբար սուր բնույթ են կրում: Արաբների Գետրգ եպիսկոպոսի (686-724)՝ Իշող բահանային ուղղված նամակը¹⁹, Նայոց իշխան Գրիգոր Մագիստրոսի և ասորի Կաթողիկոս Նովհաննես Ժ Բար Շուշանի միջև թղթակցությունը ԺԱ դարի կեսերին և նույն պարբերության նամակագրությունը Նայոց Կաթողիկոսի հետ, հաստատում են հայերի ընդդիմությունը Ս. Սկիի մեջ ջրի խառնմանը²⁰: 1171 թ. մահացած Դիոնիսիոս Բար Սալիբիի հայերի դեմ գրված մի ամբողջական երկ երկար-բարակ բնութագրում է բաղարջի խնդիրը նշխարի պարբերական համար՝ այնուհետև շարունակելով. «Ուրիշ տվորություն մըն ալ ունին Նայերը, բաժակին մեջ զինի ու ջուր չեն դներ...» և նա հավաքում է այս տվորությունն անդրադարձող ձեռագրական և հայրաբանական բնագրերը²¹:

Այս դարավոր ընդդիմամարտության ողջ ընթացքում, լարվածության թուլացման կամ հայերի կողմից զիջման հարուկներ պահերը դիպում են մերձեցման փորձերի հազվադեպ դադար-միջոցների ժամանակ: Բյուզանդացիների և հայերի միջև փոփոխվող լարվածությունների ընթացքում մի կարճ մեղմացում է նկատվում ԺԲ դարի վերջին՝ Մանուել Ա Կոմնենոսի իշխանության փառքներին, ինչպես նաև 1166 թ. Ներսես Դ Կաթողիկոսի կողմից կայսերն ուղարկված հավատարմագրության, որտեղ լռության է մատնված ջրի խառնման խնդիրը, ինչպես նաև Կաթողիկոսի նամակագրությունը բյուզանդական աստվածաբան Թեոփիլոսի հետ, որն անհետևանք է մնացել²²: 1196 թ. Տարսուսի արքեպիսկոպոս Ներսես Լամբրոնացին առաջ է քաշում այն փասկերը, որ փարբեր ժողովուրդների ավանդույթները նրանց ծիսակարգերի փարբերության աղբյուրն են: Նամենայն դեպս այս օրինակը փախկան չէ Ներսես Լամբրոնացու լարված միտման շրջանակներում, որն ի միջի այլոց հայտնի է գերմանական Ներնի Զ կայսեր անունից լարված ծիսարանի թագադրման արարողակարգի իր թարգմանությամբ, Կիլիկիայի հայոց առաջին թագավոր Լևոն Ա-ի օժման ծեսի համար՝ համագործակցելով Մայանսի (Մայնց) արքեպիսկոպոս, կարդինալ Կոնրադ Վիլհելմի և դիվանապետ Կոնրադ Շիլեհայմի հետ²³: Ծիսական խնդիրներն ընդգրկված են 1142 թ. Երուսաղեմի ժողովի նախնական վիճաբանություններում և

Arméniens du "Catholico Isaac" », *Revue des études byzantines*, 14, 1957, էջ 174-194:

19 George Bishop of the Arabes, "Letter to the Presbyter Isho", V. Ryssel, éd. et tr., *Theologische Studien und Kritiken*, LVI, 1883, էջ 278-371: Նմմ. Ն. Յ. Տաշևան, Ազգաթանգեղոս առ Գեորգյա ասորի եպիսկոպոսին և ուսումնասիրություն Ազգաթանգեղոսյ գրքի, Վիեննա, 1891, էջ 9:

20 I.M. Hanssens, *Institutiones*, էջ 164-165, 266-269, E. Ter Minassiantz, *Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirche bis zum Ende des 13. Jahrhunderts*, Leipzig, 1904, p. 94-105, հմմ. Ե. Տեր-Մինասեանց, Նայոց Եկեղեցու յարաբերությունները Ասորաց եկեղեցիների հետ, Ս. Էջմիածին, 1908, էջ 241-251: Ոմն Գետրգ վարդապետի մի նամակը, որը չի կարող լինել Կաթողիկոսը, պահպանվել է երկրորդ մասում, որն ամենաանվտանգ է, Նայոց Եկեղեցու պաշտոնական թղթակցության ժողովածուի, «Գիրք թղթոց», Բ հրատ., Երուսաղեմ, 1994 (=ԳԹ-II), էջ 624-655: I.M. Hanssens-ը ենթադրում է ականա գործված շփոթության հնարավորությունը Գրիգոր Բ Կաթողիկոսի (1056-1105)՝ ասորի պարբերաբ Նովհաննես Ժ-ի թղթակցի և այս Գետրգի միջև: Այս թղթակցության հեղինակային պարկանելությունը դեռևս կարիք ունի ճշգրտման:

21 Նմմ. «Դիոնիսիոս Բարսալիբիի Նակաճառությունը Նայոց դեմ», թարգմանեց ասորի բնագրի և Պոդոս Էսապալիան, (Ազգային Մարտնադարան, հր. ՃՆԷ), Վիեննա, 1938, էջ 46, 93 ևն. (այսուհետ՝ Դիոնիսիոս), Dionysius bar Salibi, *Against the Armenians*, A. Mingana éd., *Woodbrooke Studies IV*, Cambridge, 1931 : Բարսալիբիից մեջբերված հարվածները ներկայացնելու ենք ըստ Դ. Էսապալիանի թարգմանության-թրգմն.:

22 I. M. Hanssens, *Institutiones*, էջ 159, 269-271: Այս մասին փն՝ս նաև Ա. Բոգոյան, Նայ-բյուզանդական եկեղեցական բանակցությունների վավերագրերը (1165-1178 թթ.), Եր., 1995, էջ 32, 45, 153 :

23 I. M. Hanssens, *Institutiones*, էջ 160-161, 254-255, **Nerses Lambronac'i**, *Orazione sinodale di S. Nersete di Lambron*, Vevise, 1812, էջ 139, **Նույնի**, *Lettre au prince Lewon*, Venise, 1865, էջ 220:

այլուր, ինչպես օրինակ պապության հետ հայերի թղթակցության մեջ, որը նախորդում է լատինների և հայերի միջև տեղի ունեցած միաբարակաժողովներին, որոնք տեղի ունեցան Կիլիկիայի քաղաքներ Սսում և Ադանայում 1307 և 1341/2 թթ., երբ ընդունվեց Ս. Նաղորդության գինու մեջ ջրի խառնման հռոմեական ծեսը²⁴: Նոմի պապ Բենեդիկտոս ԺԲ-ին 1342 թ. հասցեագրված “Responsio ad errors impositos Hermenis” «Նայերին վերագրված սխալների հերքում-պատասխան» գրության մեջ Դանիել Դավրիժեցին փորձում է հասարապել արարողակարգի ուղղափառությունը հայերի «մեծամասնության» համար, սակայն նա նույնպես սպիտակում է խոստովանել, որ մի շարք հայեր չընդունեցին ժողովի ընդունված համաձայնությունը, որի որոշումները մնացին թղթի վրա, և շարունակեցին նգովել Ս. Սկիհին ջուր խառնողներին²⁵: Իրոք, մի անհաշիվ ընդդիմություն Մեծ Նայքում շարունակում էր գոյություն ունենալ ընդդեմ կիլիկյան գիջումների, այն ժամանակ, երբ, ինչպես կրեսները, խառը գինու սովորույթը դիտվում էր իբրև հերձվածողական վարդապետության հասկանիչ²⁶: 1453 թ. Կ.Պոլսի անկումով հույների հետ վիճաբանությունների վերջակետը դրվեց, սակայն ուշագրավ է տեղեկացնել, որ հենց ԺԷ դարում հագիվ կաթոլիկություն ընդունված Լեհաստանի հայերը մի խնդրանք են ուղարկում (որը, ի դեպ, մերժվել է) պապական Դոգապալոսի ծառայությանը՝ թույլտվություն խնդրելով հաղորդության ծեսում անսպասկ գինի օգտագործելու համար²⁷:

Եթե անխառն գինի օգտագործելու հայերի համառությունը ապացուցված է դարերի ընթացքում փոքրիկ ընդմիջումներով, ինչը նույնիսկ չէր կարող պարճառ դառնալ այս համառ կեցվածքի վերանայման, մի հանգամանք, որը դեռևս կարիք ունի հետազոտության: Տրուլի ժողովի կանոնը վերագրում է հայերի ընդդիմությունը Ս. Սկիհի գինում ջրի հավելման նրանց սխալ բացատրությանը Մարթեոսի Ավերաբանի՝ Նովիան Ոսկերեքանի մեկնությանը, որի համար նա ասում է, նկատի ունենալով ջրով հաղորդություն տվող աղանդավորներին²⁸, որ նրանք միայն ջրով էին հաղորդություն տալիս: Երկու այլ պարճառ վիճաբանությունների ընթացքում պարբերաբար բերում են նրանց հակառակորդները, թեպետ դրանք հայտնվում են հարաբերականորեն ավելի ուշ գրված սկզբնաղբյուրներում: Եթե միայն Զիզաբեկոսը, ինչպես Դիոնիսիոս բար Սալիբին, հասարապես վերագրում են հաղորդության հայկական արարողակարգը հրեական ազդեցության:

«Ուրիշ սովորություն մըն ալ ունին հայերը. բաժակին մէջ գինի ու ջուր չեն դնել, այլ միայն գինի: Ամոնց դէմ կ'առաքէնք. Յովհաննէս առաքեալը կ'ըսէ ու կը գրէ, թէ Տիրոջ կո-

24 I. M. Hanssens, *Institutiones*, էջ 158, 256-264: 1307 և 1342 թ. Սսի ժողովների մասին տե՛ս **Mansi**, *Amplissima Collectio*, vol. XXV, col. 136-138, 1223-1224, 1241-1244, *հմմտ. Ադ. Պալմեսան*, *Պատմության կաթողիկե վարդապետության ի Նայս և միության նոցա ընդ հռոմեական եկեղեցւոյ ի Փրոքենստեան սխնհոդոսի, Վիեննա, 1978, էջ 277-288 եւն.*

25 **Daniel de Thavrizo**, “Responsio fratris Danielis ad errors impositos Hermenis”, *Recueil des historiens des croisades. Documents arméniens*, II, Paris, 1906, էջ 563, 593-596, 612-613, 627.

26 Տե՛ս տրոսի, էջ 261 և շրնկ.:

27 I. M. Hanssens, *Institutiones*, p. 264-265:

28 **Jean Chrysostome**, In Matth. Hom. 62, PG 58, col. 740, Trullo, էջ 107-108. «Որպեսզի այսուհետև հայերը չմնան արգիլության մեջ, մենք սուրբ հոր (Նովիան Ոսկերեքան) մարտությունը նրանց կբացատրենք ուղղափառ ձևով: Ասվածը վերաբերում է ջրապաշար չար և հին աղանդի ժամանակներին, ովքեր Սուրբ Նաղորդության համար միայն ջուր էին օգտագործում: Այս աստվածավախ հայրը գրեց սույն ճառը՝ մերժելու համար նրանց և ցույց տալու, որ այդ ամենը հակառակ է առաքելական ավանդությանը»: Նայկական կողմի փաստարկը բերում է Մահալը, տե՛ս ԳԹ-Լ, էջ 434-435:

դէն արիւն եւ ջուր եղաւ (Յովհ. ԺԹ- 34): Արիւնը անոր կեանքը կը նշանակէ, եւ ջուրը մահը. եւ եթէ մահովը փրկեց զմեզ, անոր մահուան յիշարակը ինչո՞ւ պիտի չպար[ու]ենք մենք բաժակին մէջ ջուր խառնելով, վասն զի կ'ըսէ. «Այսպէս կարարեցէք մահուանս յիշարակը» (Ա. Կորնթ. ԺԱ., 25, 26): Անոնք որ ուրեմն միայն գինի կը գործածեն՝ կ'ուրանան Անոր չար-չարանքն ու մեր փոխան մահը: Ներանոսներն ու Նրեաները անապակ գինի կը գործածեն իրենց զոհագործութեանց մէջ, եւ զուրկ են Մեսիայի հաւաքին եւ ճշմարիտ կեանքէն, որ անոր մահուամբն եղաւ...

Բայց կ'ըսեն քրիստոնէի թէ սկիիին մէջ պէտք չէ ջուր խառնել: Անոնց կապրասխաններ, թէ բոլոր քրիստոնէայ ժողովուրդները բաց իրենցմէ սկիիին մէջ ջուր կը դնեն, որպէս զի քրիստոնէին հրեաներէն ու հեթանոսներէն:

...Ուստի (թէն) կը րեսնենք որ Նայերը բոլորը ամբողջապէս կը կարարեն, սակայն արդարացի է զիրենք նոր հրեաներ անուանել՝ ոչ իրենց կրօնին, այլ սովորութեանց համար...

...խորհրդական հացը բաղարջ կը շինեն. բաժակը կը սրբագործեն առանց ջրոյ. չեն գիտեր թէ հինն անցաւ, եւ թէ փոխան Մովսէսի-Բրիսպոս...

...նաեւ հեթանոսներն ու արտապաշտները իրենց պէս անապակ գինի կը գոհեն, ինչպէս նաեւ հրեաները...

Բայց կ'ըսեն քրիստոնէի թէ սկիիին մէջ պէտք չէ ջուր խառնել: Անոնց կը պարասխաններ թէ բոլոր քրիստոնէայ ժողովուրդները բաց իրենցմէ սկիիին մէջ ջուր կը դնեն, որպէս զի քրիստոնէին հրեաներէն ու հեթանոսներէն:

...ուստի կը մոլորին անոնք որ միայն գինին կը մատուցանեն եւ ջուր չեն խառնել...»²⁹:

Զիգաբենոսը հիմնվում է Կարթագենի ժողովի վրա, որը վկայակոչված է Տրուլի կողմից. «Կարթագենում գումարված ժողովը սահմանել է, որ Ս. Խորհրդի մեջ ոչինչ ավելի չմատուցվի, քան այն, ինչ մեզ փոխանցել է մեր Տեր խոստ Բրիսպոս, այսինքն հաց եւ ջրախառն գինի», սակայն այս նգովքը ցույց է տալիս հարկապէս բաղարջ հացի օգտագործումը հաղորդության նշխարում. «Մութ Խորհրդում նրանք ոչ թե հաց են օգտագործում, ինչպէս մենք, այլ բաղարջ: Բայց բաղարջը բացահայտորեն հրեական է»³⁰:

Արդարացի է, թե ոչ, Զիգաբենոսի մեղադրանքն ավելի քրամաբանական է, քան Բար Մալիբիի փաստարկները, քանի որ հրեաներն օգտագործում էին խառն գինի, ինչպէս որ հայր Տաֆորը ցույց է տալիս Առակացի մի հարվածում. «Իմաստությունը կառուցեց իր տունը... նա... խառնում է իր գինին, նա կազմեց նաեւ իր սեղանը» (Առ. Թ.)³¹:

Պէտք է հարկապէս ընդգծել, որ ԺԲ դարի այս պարզաբանություններն անձանոթ են Տրուլի ժողովի ԼԲ կանոնին, որը սահմանափակվում է միայն Նովիան Ոսկերեքանի մեկնության քննարկմամբ եւ որեւէ հիշարակություն չունի հաղորդության ծեսում հրեական ազդեցության մասին, չնայած այդ մեղադրանքը կարելի է գրել նույն ժողովի որոշումների հաջորդ կանոնում, որը դարապարտում է հայերին՝ իր հոգեւորականության համար

29 Դիոնիսիոս, էջ 45, 83, 92-94, 100, հմմտ. Dionysius bar Salibi, էջ 29, 52, 58, 62:

30 Euthymius Zigabenus, Panoplia dogmatic, col. 1180C, 1184C: Նրեականացնելու մեղադրանքը շարունակաբար իրեն զգացնել է քալիս սկզբնաղբյուրներում:

31 R. Taft, A History of the Liturgy..., էջ 443; E.S. Drower, Water into Wine, Londres, 1956; H. Guggenheimer, The Scholar's Haggadah, Northvale NJ, 1995, p. 211-212: Երուսաղեմի Աստվածաշունչը թարգմանում է. «նա (...) պարսպարում է իր գինին», սակայն Յոթանասինքը փոխադրում է. «Ὁ σοφία... ἐκέρασεν εἰς κρατήρα ἑαυτὸς οἶνον»: MSK եբրայական արմատը նշանակում է խառնում եւ ոչ թե պարսպարում:

հրեական ժառանգական կարգ մտնելու համար. «Մենք պեղեկացանք, որ Նայասարան աշխարհում բախանա են դառնում միայն նրանք, ովքեր արդեն բախանայական ընդհանրի են պարկանում՝ հերկելով հրեական սովորություններին»³²:

Եթե հրեականացնելու այս մեղադրանքը, որը հավանաբար միայն դատապարտման միջոց է, քիչ փաստարկված է ավելի շար կապված է բաղարջի խնդրի հետ, միաբնակության մշտական մեղադրանքը հայերի դեմ ուղղված նույն սկզբնաղբյուրների կողմից, մեր դեպքում չի հաստատվում իբրև բացարձակություն, չնայած որ գինու և մարմնացած Քրիստոսի աստվածային բնության միջև համարժեքությունը և ջրի նմանեցումը նրա մարդկային բնությանը առաջին հայացքից փրամաբանական է և գրավիչ: A priori (փնտալանորեն) հայերը, չնայած իրենց հակառակորդների հաստատմաներին, կրթականապես մերժում են իրենց եկեղեցու հավատամքում միաբնակ աստվածաբանության որևէ դրսևորում, և հավասարապես նգովում են երկաբնակության խորհրդանիշ Նեստոր պապրիարքին, և միաբնակության հիմնական պաշտպան Երմմիոս քահանային՝ անխախտ պահելով Սուրբ Կյուրեղ Աղեքսանդրացու և 431 թ. Եփեսոսի ժողովի հավատո հանգանակը՝ մարմնացյալ Քրիստոսի միացյալ բնության մասին³³: Ավելի գործնական մակարդակում, պետք է այսպեղ կրկնել, որ միայն Նայոց Եկեղեցին է անապակ գինով կարարում հաղորդությունը, թեպետ անկասկած միաբնակ եկեղեցիները, ինչպիսիք են դպրականն ու հակոբիկյանը, հերկում են մնացած բոլոր եկեղեցիների ծեսին և պարարագում են ջրախառն բաժակով³⁴: Վերջապես երկու բացարձակությունները, որոնք հայոց ծեսի համար ավելի ընդունելի կարելի է համարել, անբավարար և շար ավելի երկրորդական են, և թվում է՝ հիմնականում ավելի վիճաբանական են, քան արդարացի:

Պարմականության փեսանկյունից ամբողջապես հավանական է, որ Նեստե Լամբրոնացի արքեպիսկոպոսն իրավունք ուներ հայկական ծեսն ավելի շար փաստարկել երկրի սովորություններով և ոչ թե դավանաբանական պարճառներով: Միջերկրականի ավազանի ողջ «բաղաբակիրթ» աշխարհն անարիկ ժամանակներից սկսած անփոփոխ կերպով ջուր էր խառնում գինուն, և նույնիսկ հրեաները պահպանում էին նույն սովորությունը: Մակայն հայերը պարկանում էին Պարսկաստանի «բարբարոս» աշխարհին՝ բառի դասական իմաստով³⁵: Մինչդեռ իրանական ավանդություն էր խմել գինի, առանց ջրին այն խառնելու, իսկ եթե անգամ հավելում էին, ապա ավելի շար միայն բժշկական կարիքների համար՝ փարբեր նյութեր, ինչպիսիք են մեղրը, անխառնի սերմը, խեժը, նարդուր, հավանաբար նաև շաքարը³⁶:

32 Trullo, canon 33, էջ 110-111.

33 Տե՛ս C. Fraisse-Coué, Histoire du christianisme, t. II, 1995, էջ 516 և t. III, 1998, էջ 18 սկզբնաղբյուրների փնտության համար:

34 Տե՛ս I. M. Hanssens, Institutiones, էջ 265-268, հայերի և հակոբիկների միջև՝ այս խնդրի շարք եղած վիճաբանությունների համար փնտ Դիոնիսիոս Բար Սալիբիի բերած փաստարկները:

35 Տե՛ս N. G. Garsoïan, «Prolegomena to a Study of the Iranian Elements in Arsacid Armenia», Armenia Between Byzantium and the Sasanians, Londres, 1985, § 10; Ead., «The Locus of the Death of Kings: Armenia – the Inverted Image», Նայնի, § 11; Ead., «The Iranian Substratum of the 'Agat'angelos' Cycle», Անդ, § 12, ևն.: Անապակ գինու օգրագործումը Ե դարի հայ ագնականների կողմից վկայված է Փավստոս Բիզանդ, Պարմություն Նայոց, Վենետիկ, 1832, V.XXIV, էջ 221 [= The Epic Histories attributed to Pawstos Buzand (Buzandaran Patmufiwnk), էջ 204] և Ղազար Փարպեցի, Պարմություն Նայոց, Թիֆլիս, 1904, III.LXI, էջ 109 [= R.W. Thomson, The History of Lazar P'arpeci, Atlanta, 1991, էջ 161] կողմից, որպեղ հեղինակն ընդգծում է Պարսկաստանում ձեքրակալված հայ իշխանների կանանց քաջությունն ու չարչարանքները, նրանց հրաժարումը «փոխանակ պարգ գինույ՝ ջուր չափով ըմպելին»:

36 Տե՛ս Ph. Gignoux, «Matériaux pour une histoire du vin dans l'Iran ancien», Matériaux pour l'histoire économique

Մասնավոր հեղափոխություն է ներկայացնում մի մանկեական տաղմոս, որը վկայակոչում է Ֆիլիպ Գեյնուն Հին Իրանում գինու պատրաստմանը նվիրված իր հեղափոխության մեջ. «Հիտոն, իմ իսկական պաշտպան, պահպանի՛ր ինձ... Դու ես գինի կենդանի, ճշմարիտ որթաբույսիկի որդի. Արեւելքում մեզ կենդանի գինով, որ քո որթից է գալիս : Դու ապրեցնում ես մեզ, դու մեզ համար նոր գինի բացեցիր: Ովքեր խմում են Քո գինին, հրճվում են ամբողջ սրբով»³⁷, որպեղ հաղորդության բաժակին ջուր խառնելու մասին խոսք անգամ չկա:

Ինչպես բոլոր աստվածաբանական առարկություններում, երկու կողմերը միշտ վկայություններ են բերում Աստվածաշնչից՝ պաշտպանելու համար իրենց փաստարկները: Դրանց մեծ մասը հույների հետ վիճաբանությունների ընթացքում վերաբերում է հացին կամ անթթխմոր նշխարի պատրաստմանը՝ չնայած որ անուպակ կամ ջրախառն գինու խնդիրը առաջ է քաշվել հավասարապես: Առանց փորձելու ներկայացնել նույնիսկ մասնակի ընտրությունն այս մեջբերումների՝ բավականաճառք այսպեղ երկու կողմերի մեկնակերպը նշելով: Այս դեպքում հայերը նախընտրում են Ս. Մարթեոսի Ավեդարանի (ԲԶ 29) բնագիրը. «Բայց ասեմ ձեզ, Ոչ ես արբից յայսմ հեղել ի բերոյ որթոյ մինչև ցորն ցայն, յորժամ արբից զդա ընդ ձեզ նոր յարքայութեան Նոր իմոյ»(...): Սակայն Դիոնիսիոս Բար Սալիբիի համար բաժակը, որով Տերը հաղորդվում էր իր աշակերպների հետ (26, 28), արդեն ջրախառն էր. «Դարձեալ կ'ըսենք թէ բաժակը իբր գինոյ եւ ջրոյ խառնուրդ կը մեկնուի. վասն զի գինին՝ գինի կը կոչուի, իսկ գինի եւ ջուր խառնուած բաժակ»³⁸: Նույները եւս յուրովսանն, համապատասխան իրենց կարծիքի, հեղուկում էին հապկապես մի բնագրի՝ Ս. Նովիաննեսի Ավեդարանին (ԺԹ 34). «Այլ մի ոմն ի գինուորացն քիզաւ խոցեաց զկողս նորա, եւ վաղվադակի ել արին եւ ջուր», որին հայերը հակադրում էին երկու պատասխան: Նախ՝ արյունն ու ջուրը, որ հոսում էին Տիրոջ կողից, բաժանվում են եւ ոչ խառնվում, երկրորդ՝ ջուրը մկրտության խորհրդանիշն էր, այն ժամանակ, երբ արյունը խորհրդանշում էր բաժակի գինին.

«...Իսկ թե ասան Յոյնք՝ թե ի կողիցն Քրիստոսի ել արին և ջուր, զայդ մեկնե՛ն նոյն ինքն Յովհան Ոսկեբերան ի Յովհաննու աւերաբանին մեկնութեանն, ասէ. Ե՛լ ի կողիցն վրդէջին երկու աղբերք, մին արեան և մին ջրոյ, զի այսու երկոքումբք հաստատեալ է եկեղեցի, զի նախ ջրովն մկրտիմք յաւազանէն, վասն այնորիկ իսկ բոլխեաց ջուր ի կողիցն Քրիստոսի, և ապա յեւր մկրտութեանն ըմպեմք զարիւնն կ[ի]նդանաբար, յաղագս այնորիկ բոլխեաց մեւս վրակ արեան ի կենաբար կողիցն անորի : Տե՛ս հաւաստեալ գորիշ որիշ վրակքն որ ելին, ջուրն՝ զմկրտութեան ունէր զխորհուրդ, և արիւնն՝ զարեանն գոր ըմպեմք և կենդանանամք, զի թե այսպէս ոչ էր, պարտ էր խառն եղանկ և ոչ որոշաբար...»³⁹:

Այնուհանդերձ պետք է նշեմ, որ չնայած իրենց առարկությանը, այս հղումներն ուղեկցում է հասարակվում են վարդապետական փաստարկներով, սակայն հիմք չեն դառնում վիճարանությանը համար:

du monde iranien = *Studia Iranica*, Cahier 21, Paris, 1999, մասնավորապես էջ 46: Նմմր. **Dionysius bar Salibi**, *Against the Armenians*, էջ 58:

37 Ph. Gignoux, *ibid.* աշխ., էջ 44:

38 Դիոնիսիոս, էջ 49, հմմտ. **Dionysus bar Salibi**, *Against the Armenians*, էջ 31:

39 Մտիւիլ, Գձ-1 էջ. 435, հմմտ. **Jean Damascène**, Homelia in Sabbatum sanctum, 21.12-14, PG 96, col. 620A. ՏՃԱ□λ□γγ□πλ ευρ□ν□ττ ετα ιο□□κ πλ ευρ□ξ το□□δδ□μ□ν□Ε□ανδημουργ□σαν τοϛ, κα□π γ□ξ ειθε□ονα□μα
κα□□δωρ, π□μα□θαν ος□αϛ, κα□□να πλ□σθεϛ β□πτι σμα□□(Աղաւթի կողից Եսային արեւոյծողի կողի խոցիկից
գեղարարող, եւ ջուր ն արեւան հորդիկ) իբրեւ ըսպիւր անհատնության եւ նոր արարչության մկրտության
նշանակ.-բրգւնէն): Աղիւթեւն թարգմանության համար րբն **R. Taft**, A History of the Liturgy..., էջ 470.

Մարմնացյալ Քրիստոսի բնության միասնության և երկվության խնդիրն ընկած է Հայոց Եկեղեցու վարդապետության բոլոր աստվածաբանական վիճաբանությունների անփոփոխելի հիմքում: Սակայն հաղորդության ծեսի դեպքում հայերի համար բանալի բառեր են հանդիսանում *ապական/ապականություն և անապական/անապականություն* եզրերը, որոնք ամրապնդվում են Գործք Առաքելոցում Սուրբ Պետրոս առաքյալի Երուսաղեմի ճառերից բերված մեջբերումներով (Բ 31):

«Յառաջագոյն ծանուցեալ խօսեցաւ վասն յարութեանն Քրիստոսի, զի ոչ թողաւ ոգի նորա ի դժոխս, և ոչ մարմին նորա երես զապականութիւն»:

Այս բառազանձը մեզ ուղղակիորեն փանում է Հուլիանոս Նալիկառնասցու կողմնակիցների և նրա հակառակորդ Մեսերիոս Անտիոքացու միջև բորբոքված բռնու վիճաբանությունների միջավայր: Առաջինը պնդում էր, որ Տիրոջ մարմինը բոլոր ժամանակներում, նույնիսկ մարդկությունից հեռու անապական է եղել, իսկ երկրորդի համար Քրիստոսի մարմինը դարձել է մարդկեղեն, չարչարական, մահկանացու և ապականացու. ըստ նրա հայեցակարգի՝ Հարությունից սկսած է, որ այն վերագրում է իր անմահությունն ու անապականությունը:

Առաջին բնագրերը, որոնք հաղորդության խորհրդում թթխմոր հացի և ջրախառն գինու կիրառումը կապում են մի քրիստոսաբանական փետակերի հետ թվագրվում են հավանաբար Է-Ը դարերի անցումդարձով: Խոսքը վերաբերում է հայ աստվածաբան Սյրեփանոս Սյունեցու (մահ. 735 թ.) մի նամակին՝ հասցեագրված Կ.Պոլսի պատրիարք Գերմանոսին, և Հայոց Կաթողիկոսներ՝ Սահակ Գ Չորսփորեցուն (677-703/4) ու նրա հաջորդին փոխարինած Նովիաննես Օձնեցուն (717-728) վերագրված երկու գրությունների: Այս երեքը միասին կարելի է գտնել Հայոց Եկեղեցու պաշտոնական վավերագրերի ժողովածու «Գիրք թղթոցի» միայն առաջին փաթեթի մեջ, և ոչ երկրորդում⁴⁰: Դժբախտաբար, վերջին երկու բնագրերի թվագրումը և հեղինակային պարկանելությունը դեռևս ճշգրտված չեն և երեքն էլ մաս են կազմում «Գիրք թղթոցի» երկրորդ մասի, որը հիմնականում համարվում է պակաս կարևոր՝ քան առաջինը: Միշտ վան Էսբրոեկը հանձն է առել դրանց թարգմանությունը, որոնք հրապարակված են իբրև Տրուլի ժողովի կանոնների նոր հրապարակության հավելված, որպես ամբողջությամբ ծանոթագրված են վերջին երկու վերագրումներում պարահող հակասությունները: Երկրորդ ճառն անվանվում է «Սահակայ Հայոց Կաթողիկոսի և մեծի թարգմանչի», երկու բնորոշում, որոնք կարող էին վերաբերել միայն Ս. Գրիգոր Լուսավորչի փոխմի միայն վերջին ներկայացուցիչ Ս. Սահակ Ա Մեծ պատրիարքին (387-438), և ոչ թե Սահակ Գ-ին, ինչպես այդ նկատել է Ժան-Պիեռ Մահեն: Ամեն դեպքում դրանց բովանդակությունն անհամապատասխան է առաջին պատրիարքի իշխանության դարաշրջանի հետ⁴¹: Միաժամանակ գերաշնորհ Պողարեանը՝ «Գիրք թղթոցի» վերափայտության հրա-

40 «Պատասխանի թղթոյն գոր գրեաց Տէր Սյրեփաննոս Սիւնեաց եպիսկոպոս, առ Տէր Գերմանոս Կոստանդնուպոլսի հայրապետին, որք երկու բնութիւնս և երկուս ներգործութիւնս և երկուս կամս խոստովանին Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի, և որք ի կենդանարար խորհուրդն ջոր խառնեն, հետեւեալք ժողովոյն Քաղկեդոնի» ԳԹ-II, էջ 435-466, «Նորին Տեառն Յովիաննոս Հայոց Կաթողիկոսի ընդդէմ այնոցիկ որ ապականեն զսուրբ խորհուրդն ի ձեռն խմորոյ և ջրոյ», անդ, էջ 467-472: Ֆրանսերէն թարգմանությունն ըստ M. van Esbroeck, Trullo, էջ 445-449: Սահակին վերագրված ճառի հրապարակության համար փնս վերը, էջ 251, ծան. 4 և ստորև, էջ 262, ծան. 41: Նովիաննես Մանդակունտն վերագրված վերջին բնագիրը հավանաբար նրանք չէ և վերաբերում է միայն պահքի խնդրին: Տե՛ս ստորև, էջ 267, ծան. 59:

41 Տե՛ն թարգմանության ներածությունը՝ M. van Esbroeck, Trullo, էջ 325-331, որպես երկր թվագրվում է Տրուլի

տարակիցը, գերադասել է այն դուրս բերել այդ ժողովածոյից՝ առանձին հրատարակելով⁴²։ Երկրորդ երկը, որն անմիջապես հետևում է Սյրեփանոս Սյունեցու նամակին, վերնագրված է անհետնողականորեն. «Նորին Տեառն Յովհաննու Տայոց Կաթողիկոսի», իսկ հուլիանական ձևակերպումները, որոնք երևում են այսպիսի, առաջին հայացքից դժվարությամբ են համարվելով երևութականների (phantasiastes) կամ ծայրահեղ երևութականների նկարմամբ նույն պարբիարքի նգովքների հետ⁴³։ Այնպես է, որ այս բնագրերի ծագումը կասկածների արժիք է փախի։ Վերնագրերում դրանց վերագրումը Տայոց պարբիարքներին դեռևս կարող է ստուգման։ Քանի որ դրանց նյութը վերաբերում է Քրիստոսի մեկ ներգործության (monoenergie) ու միակամության (monothelisme) խնդրին և նրա ապականելության վեճին, կարելի է առանց դժվարության դրանք թվագրել այս թեմայի շուրջ ծավալված վիճաբանությունների դարաշրջանով, այն է՝ մոտավորապես Է դարի վերջով, կամ գուցե Ը դարի սկզբով⁴⁴։ Բացի այդ, դեռևս կան այս երկերի նյութի, բովանդակության հետ կապված որոշ խնդիրներ՝ շաղկապված հաղորդության ձևի քրիստոսաբանական դիրքորոշման հետ, որոնք կապված են մեկը մյուսի հետ, երկիմասպություն չեն պարունակում և այսպիսի ամբողջությամբ ընդունելի են։

Չնայած Սյրեփանոս Սյունեցու թղթի վերնագրի «Որք ի կենդանարար խորհուրդն ջուր խառնեն հեպտեալք ժողովոյն Բաղկեղոյն»⁴⁵ հավաստմանը, այն քննարկում է միայն Տիրոջ կամքի և ներգործության խնդիրը։ Սակայն այդպիսին չէ մյուս երկու բնագրերի բովանդակությունը։

Ավելի ընդարձակ պարբեր կարելի է գտնել Ս. Սահակի ճառի վերջում.

«84. Իսկ մեք անապական և ամենազար խոստովանիմք զմարմինն Քրիստոսի միշտ և հանապազ անդսրին իսկ ի միանալ Բանին, վասն որոյ և զհացն սրբութեան, որով և

ժողովի նախօրյակով։ Տե՛ս նաև Ժ.-Պ. Մանեի գրախոսությունը՝ *Revue des Etudes arméniennes*, 25, 1994-1995, էջ 472-475, հարկապես էջ 474-ում։ Ճառի բովանդակությունն ամենայն հավանականությամբ թույլ է փախի այն թվագրել Է դարի վերջով, սակայն ոչինչ նրան չի կապում Սահակ Գ-ի հետ։ Կեղծ Դիոնիսիոս Արիտպագացու «Երկնային քահանայապետություն» երկի մի նախնական թարգմանության գոյության վարկածը, որն իբր նախորդել է Սյրեփանոս Սյունեցու 715-719 թթ. միջև կարարած թարգմանությանը, թույլ է տվել Միշել Վան Էսբրոեկին (Trullo, էջ 332-333), բացարձակ ճառում հիշարակված քաղվածքների գոյությամբ, հանգամանք, որն ապացուցված չէ։

42 Սահակ վարդապետ Մոռթ, Բացայայտություն, հրատ. Ն. արք. Պողարեան, Երուսաղեմ, 1994։ Այս երկի վերագրումը Թ դարի աստվածաբան Մոռթին բացարձակ չէ և հարկի չէ ճառի բովանդակությանը (տե՛ս **J.-P. Mahé**, Trullo-ի գրախոսությունը, նշվ. աշխ., էջ 473)։ Թարգմանությունը տե՛ս **M. van Esbroeck**, Trullo, էջ 367-436, նմու. էջ 365։

43 ԳԹ-ԻԻ, էջ 467։ Բերված հաղվածը գտնվում է վերնագրի մեջ և ոչ թե բնագրի շարադրանքում։ Ավելի տրամաբանական է ԳԹ-Ի, էջ 220, 234-ը, որտեղ այս երկը փոխադրված է նույն պարբիարքի «Մակա ժողովոց» (դժբախտաբար ես մի կասկածելի բնագիր) երկից անմիջապես հետո։ «Մակա ժողովոց»-ի մասին տե՛ս **Մ. Բոգոյան**, *Նովիաննես Օձնեցին և «Մակա ժողովոց» երկի բնագիրը. Մուրթ Նովիան Օձնեցի հայրապետը և իր ժամանակը, Ս. Էջմիածին, 2004, էջ 77-91*։ Նմու. “Contra Phantasticos”, Johanni Odzianensis Opera, J.B. Aucher éd. et tr., Venise, 1834, էջ 108/9-178/9։

44 Տե՛ս տրոսի, էջ 263 և 267-270։

45 ԳԹ-ԻԻ, էջ 435։ Ինչպես Օձնեցուն վերագրված ճառի դեպքում, այս արքայապետությունը վերնագրի մասն է կազմում և չկա շարադրանքում։ Սյրեփանոս Սյունեցու մեկ այլ մեկնության և Նովիաննես Օձնեցուն վերագրված երկերի հետ դրա կապի մասին տե՛ս հետևյալ ընդարձակ մեկնությունը **M. D. Findikyan**, *The Commentary on the Armenian Daily Office by bishop Stepanos Siwneci (†737)*, *Orientalia Christiana Analecta*, 270, Rome 2004, իսկ «Վասն անապականության մարմնոյ» երկի մասին տե՛ս անդ. էջ 50-53։ Սյրեփանոս Սյունեցուն վերագրված մեկ այլ նամակ՝ առաքված Անդիոքի պարբիարքին, կարելի է գտնել ԳԹ-ԻԻ, էջ 494-511, սակայն դրա պարբանությունը, ըստ **M. D. Findikyan**, *The Commentary...*, նշվ. աշխ., էջ 53, կասկածելի է։

զվերկական պարարագն մարտցանեմք, բաղարջ առնեմք, որ զանապականությունն նշանակէ: Իսկ խմորն չարութեան և ապականութեան է նշան... (Մահակ Մոռթ, էջ 93)

86. ...Վասն այնորիկ, որք անմեղանչական խոստովանիմք զմարմինն Քրիստոսի առեալ ի Կոստէն, զհացն սրբութեան առանց խառնման խմորոյ դնեմք ի վերայ աստուածային սեղանոյն: Զի որպէս ի կոստէն գյսրակ բնութիւնս մեր էառ անմասն և անխառն ի հին չարութեան խմորոյն, և զբովանդակ աստուածացոյց, նոյնպէս և գյսրակ բնութիւն երկնաւոր հացին անմասն և անխառն յամենայն բացախուր և ապականացու թթութենէ խմորոյ առեալ՝ ճշմարտապէս մարմին իւր արասցէ:... (Մահակ Մոռթ, էջ 96)...Իսկ մեր բաղարջ հացին որ է անապականութեան նշան, անապական և անմահական և կենդանարար խոստովանեցուք զմարմինն փրկչին մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի... (Մահակ Մոռթ, էջ 97)

87. Նոյնպէս և զմեղսաքաւիչ արիւն նորա ճշմարտապէս անապական արիւն Աստուծոյ խոստովանիմք, և ոչ ապականացու մարդոյ, այլ սրբուգապէս աթոռակցին Տաւր Միածին Որդոյն Աստուծոյ, որպէս ասէ տուրբն Կիրիլո Աղեքսանդարցի ի գիրս Պարապմանց, եթէ՝ Աթոռակիցն Տաւր եր վասն մեր զարիւնն իւր, վասն այնորիկ անապական գինով առնեմք մեր, զի մի ապականութեան կարծիս յանապական արիւնն Աստուծոյ մըցէ, որ է յոյժ ամպարշարոյն ապականութիւն մըանել յանապական արիւնն Աստուծոյ: Քանզի և մարդիկ սովոր են զգինի, որ անխառն են ի ջրոյ, անապական կոչել, իսկ զջրախառնն ապականեալ ասեն: Ահա յայր է թէ որք ջուր խառնեն ի կենարար բաժակն, ապականել կամին և ամպարշարի ի Տէր, զոր մի՛ լիցի քրիստոնէից խորհել զայս, այլ անապական գինով մարտցուք զտուրբ պարարագն:... (Մահակ Մոռթ, էջ 97)...Եւ Դաւիթ ասէ, Բաժակ ի ձեռին Տեառն գինի լի անապակ արկեալ է: Տեսանես հաւասարեալ զի անապակ գինի ասաց ի ձեռին Տեառն, ամենեւին անխառն ի ջրոյ, զոր ա՛ռ ի ձեռն իւր ի վերնաբանն և ասէ, Այս է արիւն իմ. և դարձեալ ասէ. թէ՝ Յայսմեկտէր ոչ արբից ի բերոյ որթոյ մինչև արբից զսա ընդ ձեզ նոր յարթայութիւնն:... (Մահակ Մոռթ, էջ 98)

89. Եւ Դիոնիսիոս Արիսպագացի ասէ, թէ զմիեղինությունն բաժակին առեալ ի բազումս բաժանեմք, զի միաութեցուք ի Քրիստոս, ահա միեղէն ասաց և ոչ երկուեղէն, զի թէ ջրախառն առնէր զպարարագն Դիոնիսիոս, ապա ոչ ասէր միեղէն, այլ երկուեղէն, այլ զի անապական գինովն մարտցանէր զտուրբ պարարագն Դիոնիսիոս... (Մահակ Մոռթ, էջ 99)...վասն այնորիկ միեղէն ասաց զբաժակն պարարագին զոր մարտցանէր: Եւ Աթանաս ասէ, թէ՝ Դնեմ ի վերայ աստուածային սեղանոյս ի հասկէ հաց և յորթոյ գինի, և հաւարամբ հացիս այսմիկ լինել մարմին Քրիստոսի, և բաժակիս այսմիկ՝ արիւն Քրիստոսի: Ահաւասիկ յորթոյ գինի ասաց ի տուրբ պարարագն անխառն ի ջրոյ ամենեւին, զոր և Քրիստոս ի բերոյ որթոյ ասաց և արար: Զնոյն և առաքեալքն արարին, զնոյն և մեր տուրբ Լուսաւորչին արար և ուտոյց, և մեր կամբ հաստարարուն և անշարժ ի վերայ հաւարոյ հիման ճշմարիտ աւանդութեան հարցն սրբոց, և կացցուք մինչև իսպառ, ոչ խոտորեցուք յաջ և ոչ յահեակ ի ճանապարհէ արդարութեան հարցն սրբոց... (Մահակ Մոռթ, էջ 99)...և խոստովանիմք անմահ և անապական զմարմին և զարիւն Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի: Որպէս և Եփրեմ ասէ ի գիրս հաւարոց, Մարմինն որ զգեցաւ Տէր մեր, վերացաւ ի մահկանացու բնութենէ իրմէ և փոխեցաւ յանմահութիւն, զի խառնեցաւ և միացաւ յայն որ զգեցաւ զնա, և է նա աղբիւր յորմէ բղխին կեանք ամենայն աշխարհաց վերնոց և ներքնոց: Վասն որոյ և մի բնութիւն և

մի կամք նորա աստուածային, յեր անպարմելի եւ զարմանալի միատրութեանն... (Սահակ Մուրթ, էջ 99-100)»⁴⁶:

Նովհաննես Օձնեցի Կաթողիկոսին վերագրված բնագիրը պակաս ընդարձակ է, սակայն բերում է նույն փաստարկները.

«Գրանես յսկզբումն յընթերցականացն ճառ հոգեպարումն, որք ապականացու խոստովանին զանապական մարմինն -Քրիստոսի, եւ յաղագս այսորիկ արկանեն խմոր եւ ջուր պղծել եւ ապականել զանապական խորհուրդն...» (ԳԹ-Բ, էջ 468), «Բայց դու նայեա՛ եւ քննեա՛ զխորհուրդ հինգշաբթին, զի ի նմա կարարեաց -Քրիստոս, պարատելով զխմոր եւ զջուր, զոր վասն ապականութեան խառնեն՝ թէ ապականացու է մարմինն -Քրիստոսի . եւ ոչ լուսն մարգարէին, եթէ Մարմին նորա ոչ երես զապականութիւն, եւ կամ Պնարոսի եթէ՝ Զոր Աստուածն յարոյց, ոչ երես զապականութիւն...» (ԳԹ-Բ, էջ 469), «Զի փրկիչն ասէ, յեր արինելոյն զբաժակն. Ոչ եւս արբից ի բերոյ որթոյ. ուստի յայր է, թէ որթն գինի եւ ոչ ջուր ծնանի, եւ այն ոչ յարինաց եւ ի մարգարէից այլ աստուածային բերանոյն արեւնք են...» (ԳԹ-Բ, էջ 470), «...զիւրդ երկաբնակ աղանդոյն պաշտանեայքն անստիւր մերձենան, եւ զՈրդին Աստուծոյ առ ուրն հարկանեն, եւ զարիւն նորոյ ուխտին խառնակ համարելով, որով սրբեցարն, եւ թշնամանեցին զնորից հոգին» (ԳԹ-Բ, էջ 471)⁴⁷:

Ըստ այս բացատրությունների, խմորի եւ ջրի ծխական հավելումը հաղորդության հացի եւ գինու մեջ անհրաժեշտորեն ենթադրել է պալիս մի վարդապետություն, որն ընդունում է մարդկայացած -Քրիստոսի մարմնի եւ արյան ապականելիությունը, հերետապես բաժանելով նրա մարդկային եւ մահականացու բնությունն աշխարհի վրա իր կենդանության ընթացքում նրա աստվածային եւ անմահ բնությունից:

Այս բնագրերի ծայրահեղ երեւութական միպոմները թույլ են պալիս հասարակել այն միպոթը, որ երկրորդը հավանաբար չի պարկանում Օձնեցու գրչին, որը հեղինակել է մի այլ՝ «Ընդդէմ Երեւութականաց» հայրնի ճառը⁴⁸: Սակայն այդ միպոմն շնորհիվ այս երկու բնագրերը առանց երկբայելու կարելի է թվագրել Նայաստանում հուլիանականների ամենահզոր ազդեցության դարաշրջանով՝ Է դարի վերջով, այն է Օձնեցու հրավիրած 719 եւ 726 թթ. երկու ժողովներին անմիջապես նախորդած դարաշրջանով⁴⁹:

Նայական վարդապետության վրա հուլիանականության ազդեցության ասպիճանի խնդիրը դեռեւս բաց է մնում: Ըստ Պիպեր -Քաուի մերօրյա մեկնաբանության՝ հայերի դավանաբանական դիրքորոշումը քիչ հնարավոր է, որ ուղղակի ազդեցությունը կրած լինի ոչ թե Նուիանոս Նալիկատնասցու, այլ Փիլոքսենոս Մաբուցցու, որոնց վարդապետություններն ունեն բազմաթիվ ընդհանրություններ⁵⁰: Բացի այդ, նա նկատում է, որ Նուիանոսի

46 Սահակ, էջ 93-100, հմմտ. Sahak, *Trullo*, էջ 431-436: Աստվածաշնչային հղումները փրված են ըստ թարգմանության բնագրի:

47 ԳԹ-Բ, էջ 468-471, հմմտ. *Trullo*, էջ 445-447: Սյունիանու Սյունեցին եւս իր մեկնության մեջ խոսում է. «այլոր մարութ ցորենոյ՝ նշանակ անապականութեանն -Քրիստոսի» մասին, սակայն որեւէ անդրադարձ չունի գինու վերաբերյալ. M.D.Findikyan, *The Commentary...*, էջ 144, 447:

48 Տե՛ս վերնում, ծան. 43:

49 Մեզ համար այսպեղ բնագրերի հեղինակային պարկանելության ճշտումը պակաս կարեւոր է քան դրանց բովանդակությունը, որը կարելի է թվագրել Է-Ը դարերի պարմական անցուդարձերի միջեւ եւ այս դարաշրջանի արժեքավոր սկզբնաղբյուրներ են:

50 S. Peter Cow, "Philoxenus of Mabbug and the Synod of Manazkert", *Aram* 5/1-2, 1993, p. 115-129, րես նաեւ M.D.Findikyan, *The Commentary...*, p. 51, որը շրջահայացորեն ծանոթագրել է Սյունիանու Սյունեցու «Վասն անապականութեան մարմնոյն -Քրիստոսի» երկի բովանդակությունը. «Երկը բացահայտորեն ցույց է տալիս,

անունը վկայված չէ հայկական սկզբնաղբյուրներում Է դարից առաջ⁵¹: Այս փոխակերպումը բավական ճշմարտանման է, և Քառու իրավամբ նշում է, որ Երվանդ Տեր-Մինասյանը չափազանցության գիրկն է ընկնում, երբ ներկայացնում է Հայոց Եկեղեցին Ջ դարի կեսերին իբրեւ հուլիանական⁵²: 726 թ. Նովիանուսն Օձնեցու հրավիրած Մանագկերպի ժողովի կանոնները հավասարապես դարապարտում են Քրիստոսի մարմինն անապականության խնդրում երկու ընդդիմադիր կուսակցություններին, ինչպես Նովիանոս Նալիկանոսացուն (և երեսութականներին), այնպես էլ նրա հակառակորդ Սեդրիանոս Անտիոքացուն:

«Գ. Եթե որ ասիցե՝ Աստուած Բանն չիցե միատրեալ ընդ իւր ի մերմէ մահկանացու, մեղանշական և ապականացու մարմնոյ, այլ ի մարմնոյ, գոր Ադամ յառաջ քան զպարտիւրազանցութիւնն ունէր, և որ շնորհօք անմահ, անմեղ և անապական էր, նզովեալ եղիցի:...

«Զ. Ամենայն որ, որ ասիցե, եթե մարմինն Քրիստոսի ապականացու իցե և ոչ փառաւոր, և անկարար ըստ միատրեութեան, և կարծիցե թէ յարգանդէ մօր մինչև ցյարութիւնն ապականացու էր, անփառաւոր և անկարար, յայլ միւրս, քան որով ի մարգարէից, յառաթելոց, ի հարց և ի վարդապետաց ի կիր արկաւ, և մի բնութիւն և կամ եթե ըստ շփոթութեան և ըստ փոփոխութեան մի բնութիւն, նզովեալ եղիցի»⁵³:

Երկու նզովքների՝ առաջին հայացքից թվացող հակասությունը հստակություն է մտնում Հայոց Եկեղեցու դիրքորոշման վերաբերյալ, որն արդեն պարզ է Սահակի ճարտարի մեջ: Ըստ այդմ, Քրիստոսի՝ ըստ էության մարդկային բնությունն աստվածացված է աստվածային բնության հետ միության պահից և այդ միությամբ⁵⁴:

Ի հակակշիռ նրանց հակառակորդների այն մեղադրանքներին, որ հայերը ընկել են հուլիանական հերձվածի գիրկը, Մանագկերպի ժողովի երկու նզովքները, փարբերակելով երկու բնությունների անճառ միությունն ինչպես պահի և նրանց միության միջոցով, թույլ տվեց Նովիանուսն Օձնեցուն թուլացնել երեսութականներին հոսանքը Հայաստանում վճռակալորեն նզովելով երեսութականներին (*les phantasiastes*) և հաղթահարել ապականության և անապականության խնդիրների շուրջ ծավալված վեճը 719 թ. իր ժողովի խիստ ծիսական կանոնում⁵⁵: Միաժամանակ, երկու դար հետո, հայ աստվածաբան Խոսրով Անձնացին բնականաբար կօգտագործի Աստվածային պարարագի իր մեկնության մեջ «բաժակ» եզրը, առանց հստակեցնելու բովանդակությունը⁵⁶: Նա մեջբերում է Սաղմոսի (16 [15], 10) «Զի

որ Սրբեփանոսն անապական է համարում Քրիստոսի մարմինը: Սակայն թե ինչ նկարի ունի Սրբեփանոսն անապական ասելով, պարզից էլ պարզ է»: Տե՛ս ստորև, ծան. 52:

51 Անդ, էջ 117, և 126:

52 Անդ, էջ 115; E. Ter-Minasyantz, *Die armenische Kirche...*, էջ 51-52; M. D. Findikyan, *The Commentary...*, էջ 51-53, որը նույնպես համարում է, որ խնդիր չկա Սրբեփանոս Սյունեցուն ներկայացնել իբրեւ «ճարտահեղ հուլիանական», և ոչ էլ «երեսութականների ավագակախմբի ղեկավարներից մեկը»: Չնայած ցի կարելի անուշաղբյուրյան մարմնել Նովիանուսն Մայրագոմեցու վրա հուլիանականների ազդեցությունը, փոքր ստորև, էջ 267:

53 Տե՛ս Ե. Տեր-Մինասյան, *Հայոց եկեղեցու յարաբերությունները ասորոց եկեղեցիների հետ, Ս. Էջմիածին, 1908, էջ 199-200*:

54 Տե՛ս ստորև, էջ 263, Sahak, § 84, 86: Քրիստոսի մարդկային բնության աստվածացման վարդապետությունը այդ պահից և իր աստվածային բնության հետ միությամբ գրկում ենք նաև Է դարում, Օձնեցուն նախորդած՝ Կաթողիկոս Աբրահամ Ա-ի և Կոմիտասի գրությունների մեջ: Նմմ. S. Peter Cowe, *Philoxenus of Mabbug...*, էջ 119:

55 Տե՛ս վերևում, ծան. 12:

56 *Commentary on the Divine Liturgie by Xosrov Anjewate'i*, S. Peter Cowe tr., New York, 1991, օրինակ էջ 85-86, 89, էջ 167-168, 171 եւն.: Նկատելի է, որ Խոսրովի լուրջությամբ պայմանավորված է քաղկեդոնական ձգվածությունը, որոնց մեջ նա մեղադրվում էր, այնուամենայնիվ փոքր նաև հաջորդ երկու ծանոթագրությունները:

ոչ թողցես զանձն իմ ի դժոխս, և ոչ րացես սրբոյ թում րեսանել զապականութիւն»՝ հարկաւոր, որը նաեւ մեջբերված է Օձնեցուն վերագրված ճառի մեջ: Խոսելով Քրիստոսի կողմից իր աշակերպներին զոհաբերված բաժակի մասին՝ նա մեջբերում է Ավետարանի խոսքն ըստ Ս. Մարթեոսի (29, 26). «այդ է արիւն իմ նորոյ ուխտի»՝ հավելելով հետևյալ մեկնությունը՝ «զայն յայր ամեն որ ի խաչին հեղոց էր, և բեռեռելն և կողին խոցելն», առանց ջրի խառնման որեւէ ակնարկի, որ այսպեղ վկայվում է Նովիաննեսի Ավետարանում հակառակորդների կողմից մեջբերվելով ընդդեմ հայերի⁵⁷: Թվում է՝ մի չնչին նահանջը հայերին կարող էր հետքի ծայրահեղ միաբնակության գիրքը:

Նամնայն դեպս, այսպեղ, առանց կարարելու մանրամասն քրիստոսաբանական հետազոտություն, որը դուրս է մեր նպատակից, է դարի հայ վարդապետ Նովիաննես Մայրագոմեցու (570/5- -5-652) դերի և ազդեցության քննարկումը մնում է ըղձալի, եթե ոչ անհրաժեշտ: Բաղկեղմնական վարդապետության աննկուն հակառակորդի, ինչպես նաև Նայասրանի հուլիանական կուսակցության ղեկավար Մայրագոմեցու անձը և գործունեությունը, հետևապես, ժողովի մասնակիցներին քիս՝ անձնավորության, ինչպիսին է նա գրեթե ժամանակակից *Narratio de rebus Armeniac* և կամ ԺԱ դարի Վրաց Կաթողիկոս Աբսեն Սափարացու գուգաղի երկում, սկսել է միայն թափանցել մերժելի հիշողությամբ (*damnation memoriae*): Նշվելով իբրև հերքիկոս և աղվեսադոշմ խարանդեմքին դեմքին դաջված՝ Մայրագոմեցին իր աշակերպների հետ, Ներսես Գ. Կաթողիկոսի (641-661) ժամանակ արքայից է Կովկաս և քաղկեդոնական սկզբնաղբյուրները լի են նրա նկարմամբ ամեն րեսակ վիրավորանքներով⁵⁸: Մայրագոմեցու ծայրահեղ դիրքորոշման մերժումը Նովիաննես Օձնեցու կողմից հավանաբար բացառվում է հայերի կողմից նրա անձի որոշակի շրջանցումով, նրա որոշ երկերի՝ այլ անձանց վերագրմամբ⁵⁹: Ամեն դեպքում չի կարելի նսեմացնել նրա ազդեցությունը, բանի որ հայկական սկզբնաղբյուրների ուշադիր ընթերցումը բացահայտում է Մայրագոմեցու և նրա դպրոցի դերի կարևորությունը եկեղեցու պարմության մեջ և դարաշրջանի Նայոց վարդապետության ձևավորման գործում:

Միաժամանակ քաղկեդոնական սկզբնաղբյուրները, ինչպիսիք են *Narratio*-ն և Աբսեն Սափարացի Կաթողիկոսի երկը, ինչպես նաև հայ պարմիչ Սյուրիանոս Տարոնացին կամ Ասողիկը (մոտ 1000), հասարակում են, որ Կոմիդաս Կաթողիկոսը (610/1-628) այնքան վստահություն է ունեցել Մայրագոմեցու նկարմամբ, որ նրան նշանակել է իր հաջորդ, և որ այս պարմառով նրա անհաջողությունից հետո վերջինս կրկին դարձրել է Կաթողիկոսաբան իր երկու հարձակումների թիրախ «բարձրաստիճան մարդկանց օգնությամբ»⁶⁰: Չնայած նրա արքային հաջորդած նգովքին՝ Մայրագոմեցին կարողացել է վերադառնալ Նայասրան, որպեղ և մահացել է⁶¹: Նրա ասարվածաբանական գիրքիքների գնահատականը հայրնվում է ուշ շրջանի մեկնություններում. Նովիաննես Պարմարան Կաթողիկոսը (897/8-924/9) հասարակում է, որ Եզր Կաթողիկոսը (630-641) չէր կարողանում համոզման ճանա-

57 Անդ, § 93, էջ 173, րենս վերնում, էջ 17, ծան 47 և 52, որոնք վերաբերում են Սյուրիանոս Սյունեցուն, նույն րեղում, § 85, էջ 167

58 *Narratio* § 118, 123-141, p. 42-46, 277-293, 319-349.

59 Ինչպես որ պաղքի մասին ճառը վերագրված է Ե դարի Կաթողիկոս Նովիան Մանդակունուն, ԳԹ-II, p. 125-127, թեպետ այն հավանաբար Մայրագոմեցու երկն է, րենս *Narratio*, p. 348:

60 *Arsen*, *Narratio*, p. 270-271, 337, cf. § 118, 137, p. 42, 45-46, 338:

61 Անդ, § 142, էջ 46, 344-345:

պարեմով ընդունելի դարձնել 632 թ. Կարին/Թեոդոսիոպոլիսի ժողովում Ներակշիռ կայսեր հետ միությունը, քանի որ Մայրագոմեցու նման մի վարդապետը համաձայնվել էր նրան ուղեկցել, և Ասողիկը վկայում է, որ նա. «փայլում էր իր վարդապետությամբ...»⁶²: Չնայած նրա դարապարամանը, նրա երկերից հապավածներ են ընդգրկվել «Կնիք Նաուպոյ» անվանված ծաղկաբաղ-ժողովածոյի մեջ, որը թվագրվում է Կոմիտաս Կաթողիկոսի դարաշրջանով, և բազմաթիվ երկեր, որոնք վերագրվում են այս Կաթողիկոսին հավանաբար պարկանում են Մայրագոմեցու գրչին, ինչպես «Նաուպոյ նամակ» անվանված երկը: «Կնիք Նաուպոյն» նրան որակում է «երջանկահիշապակ» և «խոստովանող»⁶³: Վերջապես, նրա հռչակը մահից հետո ակնհայտորեն երկար ժամանակ կենդանի է եղել Նայասարանում, քանի որ ավելի ուշ դարաշրջանի հայկական սկզբնաղբյուրները մերժում են նրա հերձվածող լինելու փաստը՝ ավելի շարժվազրելով այդ մեղադրանքը նրա աշակերտ Սարգսին, որը 726 թ. Մանագլերի ժողովի համար թարգմանել էր Նուխանոս Նալիկամուսացու երկերը⁶⁴:

Մայրագոմեցու գործունեության դրվագներին և նրա վարդապետությանը մենք այսպրեկ չենք անդրադառնա ուղղակիորեն, սակայն ոչ նրա հենց Նայոց Եկեղեցու կենտրոնական դիրքում լինելը, ոչ նրա ազդեցության չափերը վարդապետության ազդեցության գործում և ոչ հուլիանական հոսանքի ուժեղ ներկայությունը Է դարի Նայասարանում չի կարելի անուշաղբյուրի մասին: Նենց քաղկեդոնական սկզբնաղբյուրները թույլ են տալիս ընդգծել, որ Մայրագոմեցու հերևորդները շարունակում էին այդ ավանդությունը և տարածվում էին Նայասարանով մեկ⁶⁵: Եւ ոչ միայն այդ, ինչպես ասացինք, Նուխանոս Նալիկամուսացու երկերը Մայրագոմեցու մի աշակերտի կողմից թվում է ներկայացված են եղել Մանագլերի ժողովում, ավելին, ժամանակի մեծագույն հայ աստվածաբան, մոտ 715-719 թթ. Դիոնիսոս Արիտագացու Երկնային Քահանայության թարգմանիչ Սյրեփանոս Սյունեցին, Անտիոքի եպիսկոպոսին գրած իր նամակում Նուխանոսին «սուրբ» է անվանում⁶⁶: Վերջապես մասնավոր կարևորություն է այսպրեկ ձևով բերում Աբամ Մարտիրոսյանի վերջերս կատարած հետազոտությունը, ըստ որի Նայոց Եկեղեցու առաջին կանոնագիրական ժողովածուն իրականում Մայրագոմեցու երկն է: Ներագայում է, որ այն վերագրվել է Նուխանոս Օձնեցուն, որը մեղմել է խիստ հուլիանական շեշտադրումները և առաջին անգամ հասարակել է կանոնները 719 թ. ժողովում⁶⁷: Վերևում ասվածն իսկ թույլ է տալիս ենթադրել, որ

62 Անդ, էջ 278-299. «Եւ իբրեւ չոգս (Եզր-թրգմ.), ոչ տաներ ընդ իւր գնովհան...որ էր յայնմ ժամանակի փիլիսոփայ կարարեալ, և աստուածային գրոց գիտութեան բանիբուն ճանաչիւր, այլ զայլ ոմն...կիսակարար ուսմամբ...Բսկ Եզրի և իւրայոցն քգիւրաբար իմն իբր անձանօք գրոց աստուածայնոց, ոչ կարացեալ ի միւր առնուլ զխորամանկ հնարիմացութիւն հերձուածոյն...դաւանանեալ խաբեցան ընդ նորա...», անդ, էջ 288, 290 և 273, 320:

63 Անդ, էջ 270, 273-277, 332, հմմտ. Կիրակոս, անդ, էջ 336:

64 Անդ, էջ 284-286, 290-293, 349:

65 Անդ, § 143, էջ 46, 349: Նալիկանշական է, որ Narratio-ն խոսում է Մայրագոմեցու աշակերտների մասին միայն մինչև Է դարի վերջը. «մինչև Նուսրիսիանոս Բ-ի օրերը», իսկ Արժն-ը (անդ, էջ 349), հավաստում է նրանց գոյությունը նաև շարժվելի ուշ. «մինչև մեր օրերը և մինչև այսօր», մասնավորապես այժմ կշիռ ստացած հավաստիացում, քանի որ Վրաց Կաթողիկոսի երկի գրման ժամանակ է համարվում Թ դարի վերջ - ԺԱ դարը:

66 ԳԹ-Ի, էջ 505, «գումրբ»: Եզրը հիշատակման է արժանի նաև այն պարագայում, եթե նկատի ունենանք, որ նամակի պարականությունը Սյրեփանոս Սյունեցուն կասկածի տակ է, տես վերևում, էջ 263, ծան. 45:

67 A. Mardrossian, Le Livres des canons (Kanonagirk' Hayoc') de Yovhannēs Awjēnec'i. Église, droit et société en Arménie du IV^e au VIII^e siècles, CSCO 606, Subs. 116, Louvain-la-Neuve, 2004: Այս գրքի մասին տես Է. Բոգոյան, Գիրք՝ նվիրված հայ կանոնագիրական մորթի զարգացման առաջին երեք դարերին. «Էջմիածին», 2006, Զ, էջ 101-117:

Մայրագոմեցու և նրա հետեւորդների դերն ու ազդեցության իրական արժեքը Է դարձում դեռևս բավարար չափով բացահայտված է:

Այս փեսանկյունից Տիրոջ մարմնի անապականության վարդապետության հետ կապված փաստարկները Նայոց պատարագի ծեսում բնականաբար բացառվում են ծայրահեղ միաբնակ հոսանքի առկայությամբ, որը փրկապետում էր Նայոց Եկեղեցում Օձնեցու Կաթողիկոսությանը նախորդած գրեթե կեղծարյա ժամանակահատվածում: Վերջինիս կողմից վարդապետության սահմանումը, երևութականների նկատմամբ Մայրագոմեցու ավթար-բողոքներից մեկը, որի համար Քրիստոսի վերցրած մարդկային բնությունը միայն երևույթի բնույթ ուներ և որն իբրև նեստորական հավելում մերժում էր Ս. Դուկասի Ավետարանի հետևյալ տունը (ԻԲ, 43-44) «Եւ հոսէին ի նմանէ քրտունք իբրև զկայրակս արեան ոլոռն ոլոռն հեղեալ յերկիր»⁶⁸, և Մանագլեքի ժողովում կրկնակի նկատմամբ ինչպես Սուրբազանների, այնպես հուլիանականների դեմ: Սակայն ծիսական գործունեությունը, իր նախորդների փաստարկներով, երկրի ավանդությամբ և օրինականությամբ ամրապնդված, այնքան խորն էր արմատ ձգել, որ հնարավոր չէր արմատախիլ անել: Բաղարջ հացի և մաքուր (անխառն) գինու օգտագործումը հաղորդության ընթացքում, եթե ոչ դրա ողջ փառածվածությամբ իրենց հակադիր հոսանքների վարդապետությամբ, հաստատվել է ինչպես 719 և 726 թթ. ժողովների կողմից, այնպես էլ հետագայում:

Դարերի ընթացքում հայերի ժամանակավոր զիջումները լարիններին և հույներին հեպագայում զարգացում չստացան: Բաղարջ հացի և անխառն գինու ծիսական ավանդության օգտին բերվող փաստարկները, դրանք կապելով ապականության վարդապետության հետ, ընդունվում են նաև միջնադարի վերջի հայ աստվածաբանների կողմից: 1123 թ. մահացած Մուշի Ս. Առաքելոց վանքի վանահայր Պողոս Տարոնացու համար, թթխմորի հավելումը լշխարին այն դարձնում էր բոբբոսուն, իսկ ջրի հավելումը գինուն նպաստում էր քացախելուն⁶⁹: Նաջորդ դարում Մխիթար Սասնեցին կրկնում է իր նախորդների փաստարկների և մեջբերումների ողջ հանրագումարը.

VI.9 «...«ոչ փացես» ասէ «սրբոց քում փեսանել զապականութիւն»...» (հր.21, էջ 79), «...զի որպէս անապական և աստուածային ունելով մարմին գեր ի վերոյ բնութեան մերում արտաքայ ամենայն անգոսնելի կրից եղեալ: Սոյնպէս և ահաոր խորհուրդ սրբոյ մեղսաբաւիչ պատարագին անապական և անծախելի գոյով: Թեպէտ և զգալի աւրինակաւ ճաշակելով ի նմանէ...» (հր. 21, էջ 80)

VII.3 «Իսկ որ վասն բաժակին արեանն Քրիստոսի անապակ աւանդեալ առ մեզ ի սրբոյն Գրիգորէ լուսաւորչէն մերոյ. և ոչ խառն ընդ ջրոյ գնոյն կատարել ըստ որում և զհաց սրբոյ պատարագին առանց խառնման խմորոյ: Եւ որպէս խմորեալն ոչ է հաց սրբութեան, այլ ապականութեան. և անմաքութեան ասացեալ այսպէս և զինին անապակ արեանն Քրիստոսի խառնեալ ընդ ջրոյն ոչ է և ոչ ասի անապակ, այլ ապականեալ ըստ շիտթմանն յեղանակի...» (հր. 21, էջ 84), «...Քանզի և նոյն ինքն առաջինն զոր աւանդեաց Տէրն առա-

68 Narratio, p. 324-335; S.Peter Cowe, "Christological Trends and Textual Transmission: The Pericope of the Bloody Sweat (Luke 22: 43-44) in the Armenian version", Text and Context. Studies in the Armenian NT, Atlanta, 1994, p. 35-48: Նագիվ թե այս տունը Է դարի Նայաստանում անհրաժեշտորեն մասը կազմեր Ս. Դուկասի բնագրի, ինչպես նկատում է G. Garitte-ը (Narratio, էջ 329): Դրանց բացակայությունը բազմաթիվ ձեռագրերում թույլ է փախի ներթադրելու, որ Մայրագոմեցու դեմ արված դարապարտումն այս առումով անհերքելանք չէր մնացել:

69 Պողոս Տարոնեցի, Թուղթ երանելոյն Պողոսի Տարոնացոյ ընդդէմ Թեովիսպեայ, Կոստանդնուպոլիս, 1752, էջ 191-199:

քելոցն սրբոց. առանց խառնման ջրոյ իմանի. և ոչ խառնեալ ապականաբար. և յայս ան-
 արի է գոր առացն. «առէք արբէք ի դմանէ ամենքին այդ է արին իմ նորոյ ուխտի. ըր վասն
 բազմաց հեղու ի թողութիւն մեղաց»: և թէ ոչ արբից ի բերոյ որթոյ». և որթն գինի և ոչ ջուր
 ծնանի» (հպ. 21, էջ 84), «Զայն պարս է կարարել գոր ինքն աւանդեաց սրբոց առաքելոցն.
 և ոչ զայն գոր մի ոմն ի զինուորացն յանդգնաբար յարձակեալ խոցեաց տիգաւ զկողս նորա.
 ուստի ել վաղվաղակի արին և ջուր. թէ և առ իմանալի փեսութիւնս մտաց զարինն ի խոր-
 հուրդ սրբոյ պարարագին առնումք. զի արինն ընդ ջրոյն ել. և ոչ ընդ անապակ գինոյն. գոր
 և վարդապետք եկեղեցոյ զարինն ի խորհուրդ պարարագին և զջուրն ի մկրտութեանն
 առնուն» (հպ. 21, էջ 85)⁷⁰:

Մխիթարը թելադրում է նաև, որ գինու և ջրի խառնումը առաջացնում է մի նոր նյութ,
 որը ոչ ջուր է, ոչ գինի:

« VII.4 «...իսկ զշփոթեալն և զապականեալն ոչ է արէն ի խորհուրդն Տեառն մերձեցու-
 ցանել» (հպ. 21, էջ 86), «...զի՞նչ պարս է անուանակոչել զդայ. զի թէ ջրոյ անուամբ վերա-
 կոչես. ոչ ունի զյարկութիւն ջրոյ, քանզի շփոթեալ և խառնեալ է և թէ գինոյ անուամբ. ոչ
 է և ոչ ասի վասն շփոթմանն արինակի: Այլ թէ...խառնեալն և շփոթեալ ջրոյն ընդ գինոյն.
 պարս է նորոգ անուն...» (հպ. 21, էջ 86)⁷¹:

Նայեալով ծեսի ավանդույթի պաշտպաններին է նաև միջնադարի ամենանշանավոր
 փիլիսոփա Գրիգոր Տաթևացին իր «Նարեկեան գրքում»⁷²:

Վերաբերյալից կարելի է եզրակացնել, որ արդեն է դարձում մարմնացյալ Քրիստո-
 սի շուրջ ծավալված վիճաբանությունների ընթացքում, Մայրագոմեցու և նրա դպրոցի
 դարաշրջանում, գրնում ենք առաջին մեկնակերպային փաստարկները մի սովորույթի, որի
 կիրառությունը շարունակվում է ավելի ուշ շրջանում և որի չափավոր հետքերն ամբողջությո-
 յամբ չեն մաքրվել մինչև այսօր: Ինչպես նաև ծիսական բախումը հայերի և քրիստոնեա-
 կան այլ համայնքների միջև, հեռու են այն իբրև ավանդույթի և սովորույթի հարց բնու-
 թագրելուց՝ ավելի շատ քննադատաբար ընդգծելով Նայոց Եկեղեցու դավանաբանական
 զարգացումների շրջանակում:

Թարգմ. Ա. ԲՈՋՈՅԱՆ

70 Mxitar Sasneci Theological Discourses, S. Peter Cowe éd. et tr., CSCO 542, Louvain, 1993, էջ 92-93, 97-98 և
 շարունակությունը: Նայերեն բնագիրը հրապարակվել է նույն շարքի նախորդ հատրում: Զ և է: ճառերը նվիրված
 են նույն խնդիրներին, սակայն փարբեր ձևերի մեջ: Տե՛ս նաև հաջորդ ծանոթագրությունը:

71 Անդ, էջ 99-100:

72 Տե՛ս Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, Կ. Պոլիս, 1729, Թ- գիրք, գլ. 31:

ՊԱՏԱՐԱՐԱՆԱԽՐԱԿԱՆ

ԼԻԱՆԱ ՔԵՒՆԱԿԱՅԱՆ

ՆԵՐՈՆՏԱՆԵԿԱՆ ՆԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՆԿԱՐԱԳԻՐԸ Պ. ՊՈՇՅԱՆԻ ԵՐԿԵՐՈՒՄ

Նայ ազգագրությունը ընդհանուր և ընդհանուր հարաբերությունների վերաբերյալ բավականին հարուստ աղբյուրագիտական նյութ և գիտական գրականություն ունի: Այս շարքում ուրույն տեղ է գրավում գեղարվեստական գրականությունը, որը, ցավոք, դեռ պարզապես ուշադրության չի արժանացել: Այսօր գրական գործերի հանգամանակից ուսումնասիրման արդյունքում վեր են հանվում ազգագրական արժեքավոր նյութեր, որոնք դրվում են գիտական շրջանառության մեջ: Դա հնարավորություն է տալիս ճշգրիտ արդեն հրապարակել վրա եղած նյութերի հավաստիությունը: Այս շարքում առանձնանում է գեղարվեստական այն գրականությունը, որի հեղինակը կենցաղագիր է՝ «Կենցաղագրություն... սրանում է նաև ազգագրական բնույթ և կարևորն է, ինչ-որ չափով փոխարինում է բանահավաքական աշխարհը»¹:

Նանդա գալով բանահավաքի դերում՝ կենցաղագիր հեղինակը անձնական դիտարկումների արդյունքում կարողանում է հարուստ ազգագրական և բանահյուսական նյութեր գրառել: Նայ գրականության մեջ ազգագրական հարուստ նյութերով, ավարտություններով, ինքնատիպությամբ, յուրահատուկ լեզվատոնով առանձնանում են Պ. Պոշյանի սպեղծագործությունները:

1890 թվականին, երբ տնվում էր Պերճ Պոշյանի գրական գործունեության 30-ամյա հոբելյանը, Ավերիք Արասխանյանը «Մուրճ» ամսագրում գրում է. «Այսօր անհա Պերճ Պոշյանցն է, որի վրա դարձած է ընդհանուր ուշադրությունը, ականավոր աշակերտը մեծ Աբովյանի, նկարագրողը մեր ժողովրդական կյանքի՝ որպես ոչ մեկ ուրիշը մեր գրականության մեջ, անկասկած առաջինը բուն ժողովրդական գրականության մեջ»²:

Պ. Պոշյանն առաջիններից մեկն էր, որ ազգագրությունը կապում էր գեղարվեստական գրականության հետ և «հայ մարդու հատկությունը» բխեցնում է տեղային գավառական կենցաղից ու սովորություններից: Ընթերցելով Պ. Պոշյանի ցանկացած գործ՝ հասկանալի է դառնում, որ «ազգությունը պահպանող միջոցներն» են՝ ազգային ծեսերը, սովորույթներն ու ավանդությունները, և հարկ է դրանք ի լույս հանել «այս լուսավորյալ դարում» «մեր նախնի ժողովրդի հոգվո պարկերը» անեղծ պահելու համար: Նա բացատրում է այդ հոգևոր իրողության ներգործիչ դերը, «որովհետև այն սովորությունները, որ բուն մեր ազգի հոգին են ցույց տալիս, հայկական հանճարո ծնունդ են, բոլորը պարունակում են յուրյանց մեջ մեծ բա-

1 Ա. Պերթոսյան, Ժողովրդագիտական ավյալների արարացումը Պերճ Պոշյանի երկերում. «Պարմաբանասիրական հանդես», 2009, թ. 1, էջ 88:

2 Կ. Դանիելյան, Նայ գյուղագրությունը ԺԹ դարում (1860-1890), Եր., 1973, էջ 349:

3 Պ. Պոշյան, Երկեր, Նայ դասականների գրադարան, Եր., 1984, էջ 4:

բոյական դասեր, որոնք որ ժողովուրդը թեև զվարճությամբ գործ է դնում, բայց մեծ բաներ է ուսանում նրանցից»⁴: Նասկանալի է, որ այս բարոյական դասերը ուսանելով՝ յուրաքանչ-յուր հայ կվորձի իր մեջ կենդանի պահել «հայության զգացմունքը»: Ազգային ոգու, ազգային փիլայարի, ազգային հոգեբանության դիպուկ բնորոշումները փալով՝ խոստովանում է. «սակայն ցավալին այս է, որ մենք այժմ ոչ թե ջան ի գործ ենք լինում այն սովորությունքն ի լույս հանել, այլ ընդհակառակն, ծաղր համարելով ամոթ կարծում կարդալն անգամ, թող թե ի գործ դնելը»⁵: Ինչևիցե, Պռոշյանին չեն ընկճել հասարակության այս ըմբռնումները, եւ նա փորձել է «այն անգին ավանդությանց հիշարակները, որոնք բոլորը մեր ազգի կենաց փիլայն են պարունակում իրենց մեջ, մինչեւ հավիտյանս հասցնել»⁶:

Եւ իսկապես, Պ. Պռոշյանի սրելծագործությունը հայ մարդու, հայ ընդհանրի, կենցաղի, սովորույթի, բառ ու բանի շարժարան է՝ հյուսված անմրցակից ազգագրական բարբազ-րական շերտերով ու ընդգրկումներով, նահապետական հարաբերությունների պարզորոշ նկարագրությամբ: Նրա աշխատանքներում առկա հարուստ ազգագրական նյութից այս հոդվածի շրջանակներում փորձել ենք ներկայացնել ներընտանեկան հարաբերությունների համակարգը:

Ազգագրության մեջ հայ ժողովրդի ընտանեկան կենցաղն ուսումնասիրողին վիճակ-ված է գործ ունենալ ընտանիքի երկու հիմնական ձևի՝ նահապետական մեծ ընտանիքի՝ գերդասարանի եւ դրանից փառանջարված անհապական, փոքր ընտանիքի հետ: Այս ձևե-րը միմյանցից էապես փարբերվում են ինչպես փոփոխական ու իրավական հիմքով, այնպես կազմով ու կառույցով:

Մինչև ԺԹ դարի 60-ական թթ. ընտանիքի միակ ու վաղնջական ձևն անվերապա-հորեն դիվրվում էր մեծ ընտանիքը կամ ընտանեկան համայնքը: Ըստ Ֆ. Էնգելսի՝ մեծ ըն-տանիքը «համայնք» դիվրելու կարեւորագույն չափանիշ է համարվում այն, որ «ընդգրկում է մեկ հոր գավակների մի քանի սերունդ իրենց կանանցով, ընդ որում նրանք բոլորն ապրում են միասին նույն հարկի տակ, համարելով մշակում են իրենց դաշտերը, սնվում ու զգեստա-վորվում են ընդհանուր պաշարներով»⁷: Ընտանեկան համայնքը պարմականորեն հա-մարվում է նահապետական տոհմական կարգի հիմնական հասարակական բջիջը⁸, որի գոյության փոփոխական հիմքն արտադրողական ուժերի զարգացման ցածր մակարդակն է⁹: Նայ ազգագրության մեջ «մեծ ընտանիք» կամ «ընտանեկան համայնք» բառերե-րը ընդունված է անվանել «գերդասարան» բառով: Դրա հետ մեկտեղ «գերդասարան» բա-ռը գործածվել է նաև փոքր ընտանիքներն ընդգրկող ազգակցական խումբը մարմանշե-լու դեպքում՝ իբրեւ ազգ անվան հոմանիշ: Նայասարանի պարմաազգագրական մարգերում գերդասարանն անվանվել է փարբեր կերպ: Օրինակ՝ Աղձնիքում այն կոչվել է «տուն», «մեծ տուն», քրդախառն բնակավայրերում, մասնավորապես Մասունում, Խութում նաև «քոչ»: Ի դեպ, «քոչ» բառերը գերդասարան, մեծ ընտանիք նշանակելուց բացի՝ օգտագործվել է նաև

4 Պ. Պռոշյան, Սոս եւ Վարդիթեր, Երկերի ժողովածու, հ.1, Եր.,1962, էջ 52:

5 Անդ, էջ 57:

6 Տե՛ս անդ:

7 Ֆ. Էնգելս, Ընտանիքի մասնավոր սեփականության եւ պետության ծագումը, Եր.,1965, էջ 77:

8 Տե՛ս Մ. Կոսեն, Семейная община и патронимия, М., 1963, էջ 6:

9 Տե՛ս Э.Карапетян, Армянская семейная община, Москва, 1968, էջ 5:

րան կին, րան րիկին իմաստով («քոջը րանը չէ»-րան րիկինը րանը չէ»)¹⁰, իսկ ահա Զանգեզուրում ժողովրդական բարբառում րոհմ, գերդասարան, ընրանիք բառերը փոխարինված են օջախ, րուն, ծուխ բառերով: Չեն ասում մեր ընրանիքը մեծ է, այլ՝ «մեր օջախը, մեր րօնը մեծ ա, մեր օջախում այսբան րդամարդ ու կին կա»:

Պ. Պոռշյանի սրելոծագործություններում ուշագրավ վկայություններ կան այս ոլորտի վերաբերյալ: Բանի որ կենցաղագիրը իրականությունը րենում է մոտիկից, որպես ակահարպես կարողանում է պարզորոշ նկարագրել գյուղի անցյալը, գերդասարանական ընրանիքները, դրանցում րիորդ բարբերը, կարգ ու կանոնները: Պ. Պոռշյանի սրելոծագործություններում որևէ րել չի գործածվում գերդասարան բառը: Դրա փոխարեն օգտագործվում է «Արբահամի օջախ» արբահայությունը. «Նայր Արբահամու օջախ կոչվելու րներ այսօր հազվագյուր երևույթ են դարձել, իսկ 25, 30 րարի առաջ եւ ավելի խորը, դա մի գարմանալի բան չէր: Նայր Արբահամի օջախ էր կոչվում այն օրինյալ րունը, որի ծերունի հայր-նահապերը, բոլորած յուր շուրջը բազմաթիվ եղբայրների, հորեղբոր գավակների ու թոռների, նրանց որդկերան ու թոռան թոռներին, բաջափործ գորականի անձնաապասարան հմրութություններով դեկավարում էր շարժուն գործարանը, ընդհանուր հրամաններ էր արձակում եւ բոլոր անդամներից իրանց գործառնությանց հաշիվն ու համարն էր պահանջում»¹¹:

Գերդասարանը բնորոշվում էր համեմատաբար բարդ կազմով ու կառուցվածքով: Ըստ նահապերական սովորության՝ մի րան մեջ կարելի է գրնել միեւնույն նախահոր ամենահեռավոր թոռների ու ծոռների: Կան րներ, որտեղ ապրել են 70-80 հոգի: Այդպիսի ընրանիքներում Վ. Պեդրյանի հավասարմամբ՝ «7-10 օրորոց էր օրորվում»¹², Ղ. Աղայանի վկայությամբ «Միանգամից ութ-ինն օրորոց էր օրորվում, չորս-հինգ թորոն հաց էր թխվում ասածու օրը: Երկու գուրան էր դուրս գալի այդ րանիցը, վաթսուն գլուխ կով ու գոմեշ էր կթվում, սուրվով ոչխարներ, բոլուկներով խոզեր, իլիսներով ձիաներ էին պահում»¹³: Իսկ ահա Պ. Պոռշյանի վկայությամբ պարսկական Մալմասար քաղաքի գյուղերից մեկում (գյուղը կոնկրետ չի նշվում) 80 հոգուց բաղկացած հայ ընրանիքում միաժամանակ «20-ից ավելի օրորոցներ կային, որոնց մի քանիսի մոտ 8-9 րարեկան աղջիկներ կանգնած շարժում են օրորոցը»¹⁴: Ինչպես ցույց են րալիս Է. Կարապետյանի ուսումնասիրությունները ԺԹ դարի վերջին-Ի դարի սկզբներին 4 սերունդ եւ 30-40 հոգի ընդգրկող գերդասարաններն արեւելահայոց մեջ արդեն սակավադեպ էին, մինչդեռ Արեւմրյան Նայասարանում, քանակապես գերակշռում էին փոքր ընրանիքները: Մինչեւ Առաջին համաշխարհային պարերազմը նահապերական գերդասարանները դեռեւս կենցաղավարման որոշակի հիմք ու ավանդույթներ ունեին:

Պ. Պոռշյանն ավելի քան մի այլ գրող կապված էր գյուղական միջավայրի հետ. նա ապրելով նրանց հետ, ունենալով նույն հոգսերն ու խնդիրները, կարողացել է ի հայր է բերել մի ամբողջ ժամանակաշրջանի պարմություն, ժամանակաշրջան, որը բնորոշվում է րնրեսական ու սոցիալական րեղաշարժերով: Ահա այս շրջանի սոցիալական հեղաբեկումը, սոցիալական վերահաս չարիքները կամ այլ կերպ ասած կապիտալիսարական ապրանքա-

10 Ռ. Նահապետյան, Աղձնիքահայերի ընրանիքը եւ ընրանեկան ծխակարգը, Եր., 2004, էջ 64:

11 Պոռշյան, Բղղն, Երկերի ժողովածու, հ. 4, Եր., էջ 159:

12 Վ. Պեդրյան, Մասնա ազգագրությունը, Եր., 1965, էջ 221:

13 Ղ. Աղայան, Երկու րուր, Երկերի ժողովածու, հ.1, Եր., 1967, էջ168:

14 Պ. Պոռշյան, Շահեն, Երկերի ժողովածու, հ. 2, Եր., 1962, էջ 402:

բամային հարաբերությունների աստիճանական մուտքը գյուղ հանգեցրեց բնափակ փոփոխության քայքայմանը, որն էլ իր հերթին բերեց գերդաստանների փլուզման և ինչպես Մ. Կոստինին է ասել. «Բնափակ փոփոխությունը և արտադրողական ուժերի զարգացման ցածր մակարդակը պայմանավորում է արտադրական մեծ կոլեկտիվների համակեցություն»¹⁵, չկա բնափակ փոփոխություն, չկա և մեծ կոլեկտիվների համակեցություն:

Կապիտալիստական հարաբերությունների առաջացումը գյուղում, փոխանա-կության և փողի իշխանության աճը հեղաշրջում էր առաջ բերում մարդկանց հոգեբանության մեջ, աստիճանաբար դուրս վերաբերում նահապետական կյանքի փիլիսոփայությունը: «Տիմի սաղ աշխարհքը փոխվել ա» կենցաղի արտաստվոր փոփոխությունն արտահայտող այս դիպուկ բնորոշումը բազմիցս կարելի է լսել Պ. Պոռոշյանի հերոսներից, որոնք իրենց իսկ վրա են գցում վերահաս աղետները:

Տարբեր մշակութային համակարգերում, այդ թվում և հայկականում, հար-յուրամյակ-ներ շարունակ ընդհանրի բարեկեցության երաշխավորը եղել է փողամարդը: Նայեց մշակույթում բանաձևվել է «փողամարդը դրսի պարսն է, կինը՝ ներսի» ժողովրդական ասացվածքը¹⁶: Դարերի ընթացքում ձևավորվել էր նաև ընդհանրություն, ըստ համեմատական փորձի, յուրաքանչյուրի պարզականությունները:

Ընդհանրի գլխավորը սովորաբար լինում է ավագագույն անդամը՝ պապը կամ ավուռն (Աշտարակի շրջանում պապին դիմելու ձեռն) և նրա մահից հետո նրա ավագ եղբայրը, իսկ հորեղբայրների բացակայության դեպքում՝ ավագ որդին: Նայ իրականության մեջ փան ավագը փարբեր անուններով է հայտնի. «փանուփեր», «փան մեծ», «փան խոսող», սպիտակամորթ, «փան դեկող»: Նա վայելում էր ընդհանուրի համակրանքն ու հարգանքը. «նրան էր հնազանդում ամեն մի անդամը, նրա կառավարության և խնամքի փակ էին գտնվում այդ մեծ փան բոլոր գործերը և նրա վզին էր մտածել ուղիղ և անսայթաք դեկավարելու մի այդպիսի անագին նավը»¹⁷: Նրա ներկայությամբ ոչ միայն հարսները չէին կարող նստել, այլև կրթությունը բոլոր փողամարդիկ, միայն նրա կարգադրությամբ պետք է նստեին. «այն ժամանակ մեծ սրահի չորս պարի փակը կարգով շարվում էին բոլորը և մեկ-մեկ հաշիվ էին փայլա յուրյանց օրվան կարարած գործերի մասին, որքան վար ու ցանքս են արել, քանի բարդ ցորեն է հնձվել ու եղին դրել, ինչքան խոտ են ժողովել, խորձը կապել, ինչ դրությունի մեջ է այգիների աշխատանքը, անվնաս է ոչխարի հոփը և այլն»¹⁸: Այս ամենը ճշգրիտ հետո նա փոփոխում էր հաջորդ օրվա անելիք գործերը: Ընդհանուր խոսակցությունը շարունակվում էր զանազան առարկաների շուրջ, և յուրաքանչյուր մարդ ազատ էր՝ համեմատել յուր կարծիքը հայրնեւ: Դա հապուկ էր Պ. Պոռոշյանի նկարագրած գերդաստանին, և «այս արտոնությունը փվել էր պապը յուր գերդաստանի անդամներին, որ ինչպես ինքը բացար-բում էր, նրանք կարողանան ժամանակին մարդամեջ մտնել»¹⁹: Ընդհանրի պապը լսում էր նրանց խնդիրները, խորհուրդներ փայլա: Մեջբերենք մի հատված, որտեղ սկեսրայրը փոքր հարսին խրատում է, թե նա ինչպես իրեն պետք է պահի հոր փանը. «Չլինմ-չիմանամ, որ

15 М. Косвен, изд. ашх., էջ 56:

16 Մ. Գարրիկյան, Նախկան ընդհանրի անցումային շրջանում, Եր., 2005, էջ 111:

17 Պ. Պոռոշյան, Շահեն, էջ 400:

18 Անդ:

19 Պ. Պոռոշյան, Շահեն, էջ 400:

բողը երեսիցդ վեր ա կացել հորանցդ տանը, հենց արա, որ հարևանները բոլորը տեսնիլ չի կարենան, հորդ ու մորդ լավ պապիվ տուր, իրիկունը քնելուց ոտները տրորի, ոնց որ մեր տանն իմն ու Կեղեկի տանցդ տրորում ես, շորերը հանելուս թեք քաշի, առաջ նրանց քնացրու, հեկո դու գնա քնիր, առավոտենց տեղիցդ ծեղկահան վեր կաց, տներն ավլի, ուսաշորդ քցի, կուժն ուսի, գնա ջուր բեր, հորդ ձեռին ջուր ածա, որդի հենց արա մեզ չի ամանազանես, ըստուց հեկո ինչ պակասություն ունենա մերն ա»²⁰:

Ընտանիքի միասնության գաղափարը շաղկապված էր ընդհանուր տան և ընդհանուր կրակի հետ: Նոր բաժանված ընտանիքի օջախի կրակը վառվում է հայրական օջախից, որը բերում է կամ ընտանիքի հայրը, կամ ընտանիքի ավագ անդամներից մեկը: Սրանով շեշտվում էր, որ թեև նրանք բաժանվել են, բայց օջախի ամբողջությունը պահպանվում է, արյունակցական, ազգակցական կապը մնում է: Արյունակցական, ազգակցական կապը հարկապես նկատելի էր դառնում տներին, հարսանեկան, թաղման արարողություններին և ընդհանրապես տարբեր առիթներով միմյանց փոխօգնության հասնելու ժամանակ: Վերը նշվածի վառ օրինակ է աշտարակյան գերդաստանը՝ «տան նախանդամը կամ ծերունին շորջն արած յուր բոլոր գերդաստանը, շարվել է թուրսու տակը բերանփակեք անելու: Այսպեղ ահա նահապետական սուրբ ավանդությունը պարզ արտափայլում է, տան նահապետը յուր լիագոր իրավունքի մեջ է. ամենքը նրա աչքին են նայում, նրանից ակնաձուլ: Իսկ մեր պապը կամ ավուր համեստ և զվարճալի բարոյական առակներով գովում է պատը: Բաժանված փոքր եղբայրներ, հորեղբոր որդիք, ամուսնացած աղջիկներ յուրյանց այրերի և գավակների հետ՝ բոլորը հավաքվում են յուրյանց ազգապետ ծերունու մոտ՝ նրա օրհնությունն առնելով, նրա հետ միասին բերանփակեք անելու: Ազգապետի տանը ոչինչ նոր պատրաստություն չի տեսնվելու, ամեն եկող ընտանիք յուր հետ բերում է բարեկենդանից մնացորդ ուրելիքներն և մի գավ գինի ու խառնում նրանց տան եղածի հետ: Այս երեկո օջախ չպիտի վառվի, պապուց օջախիցը միայն ծուխ պիտի բարձրանա, էն էլ բերանփակեքի ձվածեղն անելու համար»²¹:

Նշեցինք, որ տան բերք, հոգսը, սննդի հայթայթման ողջ ծանրությունը ընկած էր ընտանիքի հոր վրա, բայց պետք է ընդունենք այն, որ կկադար գործը, եթե հայր-նահապետին տան ներքին կառավարման մեջ աջակից չլինեք մայր-տանտիրիկինը՝ ընդհանուրի հարգանքը վայելող ու հրամայող մեծ նախը, որի ձեռքին էր տանտիրիկնության շերտերը, որի քաղցր խոսքը պարվեր էր իգական սեռի բոլոր անդամների համար²²: Քանի դեռ հայրը կենդանի է, նա երկրորդական դեր է խաղում, իսկ նրա մահից հետո անմիջապես միահեծան տեր է դառնում և վայելում ընդհանուրի հարգանքը:

Ի հավելումն վերը գրվածի՝ նշենք, որ առանց ազիի կամ մեծ նանի փնօրիության և խորհրդի ոչինչ չի արվում՝ «թողունք մի հարկի տակ ժողոված անբաժան եղբայրներին, որոնք ամեն երեկո մանրամասնորեն հաշիվ պետք է տան յուրյանց մորը բոլոր կատարած գործողությանց համար-բաժանված և անհամաձայն որդիքն էլ առանձնապես յուրյանց մո-

20 Պ. Պոռոյան, Մոս և Վարդիթեր, էջ 64:

21 Պ. Պոռոյան, Նացի խնդիր, հ.2, էջ 80:

22 Պ. Պոռոյան, Բողե, էջ 159:

ընդ պարզ է հաղորդեն յուրյանց գործելիքը և լսեն խորհուրդները»²³։ Որդիների բաժանման ժամանակ նաևն ապրում է նրանցից մեկի փանքը, որն ավելի իր հսկողությունների կարիքն ունի, որի երեխաները փոքր են կամ կինը ավելի պարանի ու անփորձ է։ Դրա հետ մեկտեղ նա լիակատար իրավունք է վերապահում որդիների փոքր իր սեփականությունը համարել, կարգադրել, բարեկամներին հյուրասիրել, կերակուր եփել և առանց հարսին հարցնելու՝ բաժիններ ուղարկել իր մյուս որդիներին, աղջիկներին և չքավոր հարևաններին. «նա մեծ նաևն է, բանի որդի ունի Էնթան Էլ փուն ու օջախ ունի, Էնթան Էլ շերեփի կա ձեռքին»²⁴։

40-ից 80 հոգի մի ընտանիք են կազմել, և այդ փոքրիկ գյուղի ամբողջությունը մեծ նաևն է եղել, նա է յուր ձեռքովն ամենքին յուր արժանավորության համեմար բաժին փվել, ու նրա արածի վրա ոչ ոք չի փրփնջացել։ Բարսիկը ու խիստ էր երևում մեծ նաևն. «մեծ պապն էլ յուր ուրբովը գար, նրա խոսքը չէր կարող փոխել»։ Նա մեկ անգամ իր հասարակականությունը ցույց էր փվել, և նրա խոսքն օրենք էր համարվել. «հերիք էր, եթե խեթ հայացք ձգեր մեկի վրա, ամենքը մոկ կդառնային», «լաց մի ըլի բալա ջան, մեծ նաևն քեզ էլ, ինձ էլ դուրս կանի, կերակուր չի փալ»²⁵։ Այսպիսի մեծ նաևները ոչ միայն իրենց ընտանիքներում, այլև գյուղում հարց ու պատիվ ունեին, հարսանիքներում, «մահենիքներում» կանանց սուփրի վրա միշտ պատվավոր վերին կողմն էին բազմում։ Գյուղական մի ծանրակշիռ հարցի լուծում փալու համար այսպիսի մեծ նաևներից էին խորհուրդ հարցնում, հարկապես եթե խնդիրը վերաբերում էր ընտանեկան կյանքին։

Մեծ նաևն նաև գործերի բաժանում էր կատարում։ Երկրորդ փուլը կանանց մեջ պարկանում էր ավագ հարսին, որին սկեսուրը դեռ կենդանության օրոք պարբերաբար էր իր հաջորդը լինելուն։ Կանանց մեջ աշխատանքի բաշխումը դարերի ընթացքում այն աստիճանի որոշակի էր սահմանված, որ սկեսուրը մեծ դժվարություններով էր այդ կարգը խախտում։ Օրինակ՝ երկրորդ հարսի պարբերականությունն էր ալյուր մաղելը, խմոր հունցելը, հաց բաց անելը, երրորդինը՝ փուն ավելելը, սեղան պարբերաբար, կերակուր մատուցելը, ամաններ լվանալը, երեկոյան փղամարդկանց ուրբերը լվանալը, ձեռքերին ջուր ամելը և այլն։ Եթե փուն մեջ լինում է մի հարս ևս, այս վերջին պարբերականությունների մի մասն անցնում էր նրան։

Շորերը հանում էր նախ փուն մեծը, փոքր հարսն օգնում էր շորերը հանելիս և փրեխները արձակելու ժամանակ։ Նկատ հանվում էին նրա ավագ եղբայրը, ավագ որդին և հերթով բոլոր փղամարդիկ։ Տղամարդկանց պատկերաց հետ միայն կանայք կարող էին պառկել. նախ պառկում էր սկեսուրը, որին հանվելիս օգնում էր կրկին ամենակրպսեր հարսը։ Հարսները հարսություն էին անում, այսինքն՝ չէին խոսում սկեսրայրի և մեծ փեղերի հետ մինչև մահ, սկեսուրի հետ առնվազն փառք փարի, բացի առաջին հարսից, որը նրա անձնավոր խանորդն էր և հարսություն էր անում մինչև երկրորդ հարսին փուն բերելը։ Չէին խոսում փոքր փեղերի և փալերի հետ կես փառք մինչև չորս փարի։ Երբ հարկ էր լինում խոսելու, դիմում էին միմիկային կամ փոքր փալի միջնորդությանը և կամ ցածր, պարզ լսելի ձայնով իրենց ասելիքը ուղղում էին փոքր երեխաներին։ Հարսները խոսում էին միմյանց հետ

23 Պ. Պոռոյան, Կովածաղիկ, Երկրի ժողովածու, հ. 3, Եր., 1963, էջ 214։

24 Անդ։

25 Պ. Պոռոյան, Կովածաղիկ, էջ 215։

սկեստորի կամ մեծ հարսի բացակայության ժամանակ, որովհետև մեծ հարսի առաջ էլ էին հարսնություն անում:

Ծնծն ընտանիքում հաճախակի էր, որդիները պարտվում էին հոր, աղջիկներն ու հարսները մոր կողմից: Եղել են դեպքեր, երբ «հարսը յուր սկեստորի ներկայությամբ թթու երես ցույց տա, յուր մրթմրթոցի ձայնը մի քիչ բարձրացնի, նրա ներկայությամբ ինքը կերակրի պղնձին, եղի պուլիկին ու փռշմանին մոտ գնա ինքնագլուխ, տես թե քանի ատամը վայր կթափվի, տես թե տաք-տաք շերտփը որ նանի ձեռին պարտաստ է, ինչ տեղ կդադի: Դեռ սկեստր խփածը նախապտուկն է, տոնը նանի որդին՝ մեր հարսի ամուսինը վերջը կգա կտի ու կկարարի»²⁶: Յուրօրինակ է արտաստվոր մտայնությամբ է մեկնաբանվում ամուսնու կողմից կնոջը ծեծելու երևույթը. «ծեծելուց ով ա մեռել, որ ես մեռնեի, որ կնիկը իր մարդիցը ծեծ չի ուրում, բաս ընչի ա տղամարդ, որ իր կնկանը խրատեր ոչ, ծեծելն էլա աղաթ, սիրելն էլ»²⁷:

Բայց «երե որդին էնքան կնիկ մարդ եղավ, որ իր կնկանը կնկություն արեց», նրան չկարողացավ գտակել, նա ինքն էլ, իր կինն էլ ողջ գյուղումը «թուր ու բեղնամ կըլին», նրանց անուրը հողի հետ կհավասարվի, «հասարակաց բերանն այնպիսի մարդին «կնկակնիկ», իսկ կնոջը լկսպված ու անամոթ բառերով կկնքվի»²⁸:

Պ. Պոռոշյանի ստեղծագործություններում կարելի է հանդիպել մի շարք առաձևերի եւ արտահայտությունների, որոնք թեև առաջին հայացքից հակասում են միմյանց, բայց ընդհանուր վերլուծության արդյունքում ընդհանրացնում են հայ կնոջ կերպարը՝ «կին արմապը փոփոխական է, նրանք կամք չունեն, նրա մազը երկար կըլի, խելքը՝ կարճ», մյուս կողմից՝ «անուրմ էն ա, սաքի, որ տան գլուխը մենք ենք, շատ սուր ա, դարդակ, սիրտ հովացնելու խոսքեր, տղամարդը կնիկ արմապի անհախ, անվարձ ծառան ա ու նրա սրտի ցանկությունների կարարողը: Կնիկն էլ որ կա տղամարդի հոգին ա, ինչ ուզում ես մարքումդ դիր-տունդ ոնց կառավարես, գործդ ինչպես տանես, ինչ բան բռնես, որդուր երբ պսակես, ում աղջիկն ուզես, ոնց նստես, վեր կենաս, ես ինչ գիտեմ ամեն բան ու գործիդ, տնային կառավարությունիդ մեջ ընչանք կնկանդ մարդ խառը չըլնի մինչև նրա սրտովը չըլնի, գլուխ չի գալ»²⁹:

Ժամանակների, կարգերի փոփոխությունը երկփեղկում է հնամենի սովորույթներն ու ապրելակերպը: Կյանքի ասպարեզ են ելնում դրամի հերոսները, որոնք անողորմաբար քրոքում են սրբագործված օրենքները՝ այն ոչնչացնելով սառը հաշվարկի եսապաշտական բնագծի մեջ: Որպես ասվածի ապացույց՝ բերենք Բալասան աղայի՝ բուրժուականացող գյուղի սյուներից մեկի խոսքը. «Միշտ այդպես է-թույրը գորեղի համար է սրեղծված, արջը գայլին է խեղդում, գայլը ոչխարին, աղվեսը հավին, կատուն մկանը: Երբ ես լսել, որ մուկը կարվին հաղթի, աշխարհքս եղպես եկել է, եղպես էլ շարունակվելու է: Ինձանից ձեզ խորհուրդ. ձեռքդ ընկավ, տեսար որ քեզից անուժ է փշրի, ոչնչացրու մեջտեղից քո օգուտը հանիր»³⁰: Յուր ու շվայր կյանք վայելող Բալասան աղան՝ թույլին ճգմելու, «դրամի բառյականության» դաժան սկզբունքով առաջնորդվող այդ անձը, մոռացության է մատնում

26 Պ. Պոռոշյան, Կովածաղիկ, հ. 3, էջ 215:

27 Անդ, էջ 68:

28 Անդ, էջ 215:

29 Պ. Պոռոշյան, Յեցեր, հ. 3, էջ 400:

30 Անդ, էջ 445:

անգամ ծնողներին՝ ամաչելով նրանց գավառական լինելուց. «Օղորմածիկ հերս էլ, որ կենդանի լինեմ, վերեւ չէի թողնիլ, ինչ կասեն ինձ իմ ընկերները, չէին ասիլ, թե սա ինչ մարդ է, որ իր հայրը սա է», կամ՝ «Լուսահոգի մորս մեզ հետ սեղան չէինք նստացնում, թո՛ւմ հետ էինք ճաշ փախիս: Դե գյուղացի մոժիկի պառավ կին է նրան ինչ վայել էր գլխաբաց հասկացող հարսի հետ ձգվել»³¹:

Նահապետական բարքերի փեր գյուղացու համար դժվար էր ընդունել «աղաթի» դանդաղ անհետացումը ևս նոր բարքերի մուտքը՝ «մեր ապաթումը կա ոչ, որ մի մենն կնիկ արմար, յա մի փղամարդ էլած փղըր աղջկա պոռշը պոռշին գա, թե քաղաթի (Թիֆլիս) պես ըլներ, որ ասում են, կնանիք մարդկանց հետ գրից են անում, աղջկեք էլ խաղալուս փղեքանց կուռը բռնում են խաղում, ում որ սրբներն ուզում ա, ես գիտեմ թե էն վախարը արեւը որքեղ մեր կմպներ, համա նրանց մեռելն իրանց փղըն են թաղում, մերն էսպեղ»³²: Ակամա փոխվում էին մարդիկ, նրանց մարածելակերպը: Եթե նախկինում «գերամեծար» ծնողին գանգալովելու սպառնալիքով էին վախեցնում «մոռոյալ ոչխարին», ապա նոր բարքերի մուտքով նրա դերն անփոփոխ էր. «Ինչի հրա մի քիչ վրեղ հալ կա, էլի պարիվ ունիս, քիչ ու միչ խոսքը անկանջ են անում, հագար խոսքից միւր պարանի են դնում, դու կաց պառավիս, քես ունց են գլխիդ փալի աչքը հանում, բերնիդ էլ մարիկ չեն անում: Տեսնում ես, որ ես երկու խոսում եմ, ասում են հալվորել ես, իսկից ես ա փղել: Իմ մերը հարիւր փարեկան պառավ էր, ես նրա առաջին չէի կարող բերանս շարժել, հարսների սասը հո դեռ նրա անկաջը չէր ընկել-մինն էլ դու էիր, քեսար, ինչի քեսնում ես, մի բան ասելուս հարսը քեզից բարձր ա գոռում, որ դու փակիդ չորանում ես, թե ինչի կտա աչքս կհանի»³³:

Նահապետական հայցաքննությունը օժտված մարդու համար դժվար էր ընդունել ժամանակների նման փոփոխությունը. նախկինում հարս են բերել դեմքը փակ, և 7 փարի նրա դեմքը ոչ ոք չի քննել, բայց այսօր անհա «հարսին նստացնում են հետները հաց ուտացնում, 2 փարի չի անց կենում հարսը կեսոքից բարձր ա խոսում, ինչի կան հարսները իրանց կեսոքների գլխին խոսում են գալի, մի բանի դնելիս՝ նոթերը կիտում են, պնչները օխարը գալ կախմ բջում»³⁴, և այս ամենին ակամապես մարդուն մնում էր միայն ասել. «խեղ ու բարաքյաթն էլ էն վախար էր, սեր ու սոհրաթն էլ»: Բարոյական նորմերն էլ այլուս այն չեն թվում, ինչ որ առաջ: Եւ այս ամենի հանդեպ անգոր գյուղացուն մնում էր միայն երկյուղ փածել վաղվա օրվա հանդեպ. «Վայ մեզից հետո եկողներին, ջուրն եկել ա նրանց փարել, նրանք ավելի բերթար պարի ըլնին» և անցած օրերին երանի փալ. «ախոս ժամանակ, անցկացած օրերին օր չի հասնիլ, մեր վախարն էլ մի վախար էր, թռավ էլ ձեռ չի ընկնիլ»:

Պ. Պոռոյանի ստեղծագործությունները գեղարվեստական խոսքի, ժողովրդական բանասիրության ու ազգագրական նյութերի համադրման փայլուն օրինակ են: Նրա գեղարվեստական ժառանգության մեջ եղած ազգագրական վկայությունները մեզ հնարավորություն են ընձեռնում վեր հանել ԺԹ դարի երկրորդ կեսի և Ի դարի սկզբների հայ հասարակության ընդհանրական կենցաղի, ներքին քաղաքական հարաբերությունների, փոքրիկ, քաղաքական, քրեական և սոցիալական իրավիճակի ազգագրական պատկերը:

31 Պ. Պոռոյան, Ցեցեր, էջ 442:

32 Պ. Պոռոյան, Մոս և Վարդիթեր, էջ 197:

33 Անդ, էջ 172-173:

34 Անդ, էջ 124:

ՅԱԿՈԲ ՊԵՏՐՈՍԵԱՆ
Բանասիրական գիյր. թեկնածու

ՄԿՐՏԻՉ ԽՐԻՄԵԱՆԸ ԳԱՄԱՌԱԿԱՆ ԳՐԱԿԱՆ ՇԱՐԺՄԱՆ ՆՈՄՆԱԳԻՐ

ԺԹ դ. 60-70-ական թուականներին արևմտահայությունը ապրում էր ընկերային-քաղաքական ու մշակութային զարթոնք՝ կապուած Արևմտեան Ղայաստանում նոր յարաբերությունների ներթափանցման, հայութեան ազգային-ազատագրական պայքարի գաղափարախօսութեան, լուսաւորական շարժման ձեւաւորման եւ ազգային սահմանադրութեան ընդունման հետ: Այդ զարթոնքը բուն արքայաշարժութիւն էր գրւում Կ. Պոլսում (նաեւ Զմիւռնիայում), որպէսզ հայութիւնը կազմում էր մօտ երկու հարիւր հիսուն հազար մարդ եւ այնպէսզ համախմբուած էր արևմտահայ մշտաւորականութեան սերունգը: Պէտք է նշել, որ բուն երկրի բնակչութիւնը հեռու էր սահմանադրական ոգորումներից եւ համարեա անհաղորդ էր պոլսահայութեանը համակող ազգային խանդաւառութեանը, եթէ նկարի չունենանք «Արծուի Վասպուրական» եւ «Արծուիկ Տարօնոյ» պարբերականների գործունէութիւնը: Այս հանգամանքը քաջ զիարկցում էին Յ. Սվաճեանն ու նրա համախոհները, երբ պահանջում էին Սահմանադրութիւնը գաւառ քանակ: Ինչպէս գրում է Յակոբ Սիրունին. «Սահմանադրութեան առաջին սերունդը մեծ յեղաշրջում մը քրեր էր Պոլսոյ Երեսփոխ. ժողովին 140 ձայներէն 20-ը գաւառին քալով...»: Այսքանով գաւառի խնդիրը սպառում էր: «Յետոյ երկրորդ սերունդ մը եկաւ, որ նոր ճիգ մը փորձեց. լոյս քանիկ գաւառը»¹: Այս ճիգը նշանաւորուեց Վանում ու Տարօնում Մ. Խրիմեանի ու նրա զինակիցների ազգային-լուսաւորական գործունէութեամբ, 80-ականների սկզբներին Միացեալ ընկերութեան կողմից բուն երկրում կրթական հիմնարկներ բանալու, լուսաւորութեան գործը հունի մէջ դնելու ջանքերով:

Արևմտեան Ղայաստանի հոծ զիւղացիութեան եւ արեւստաւորութեան շահերը արքայաշարժում էին գաւառահայ մշտաւորականները, որոնց առաջնորդը Մկրտիչ Խրիմեանն էր: Նրանք աւելի մօտ էին կանգնած ժողովրդին, աւելի լաւ էին ճանաչում բնակչութեան հոգսերը, հայ գեղջուկի եւ արեւստաւորի հետ իրենց ուսերին քանում էին ազգային ու ընկերային անարդարութիւնների ամբողջ բեռը եւ, որ ամենակարեւորն է, ապրում ու գործում էին երկրում, ուստի եւ նրանց ձեռնարկումները, թէեւ համեստ ու նաեւ քրեական նշանակութիւն ունեցող, բայց շատ աւելի գործնական ու օգտակար էին: Ժողովրդական լայն խավերի հետ ունեցած այդ սերտ կապը, նրանց արմատական շահերի հետեւողական պաշտպանութիւնը ազգային-պահպանողական գաղափարախօսութեանը հաղորդում էին լուսաւորական-ժողովրդավարական գծեր:

Այս հենքի վրայ հստակօրէն ուրուագծում է Խրիմեան Ղայրիկի՝ իբրեւ հոգեւոր, ազգային ու հասարակական գործչի վիթխարի դիմապատկերը: Խրմեանի հայրենանուէր բեղմ-

1 «Ղայրենիք» ամսագիր, 1924, էջ 111:

նաոր գործունեությունը հայ ժողովրդի՝ կեանքներով և լուսաոր դրուագներով հարուստ պարմության շուրջ կեդարեայ ժամանակաշրջանի ամենանշանակալից էջերից է: Նրա մեծ անհարակությունը հրապարակ իջաւ ԺԹ դարի 50-ական թուականներին՝ կարծես պարմության անհրաժեշտության թելադրանքով, և համաժողովրդական ճանաչման ու մեծարանքի արժանացաւ քարօնահայության կողմից՝ հորջորջուելով «Նայրիկ» մականունով:

Խրիմեանը արեւմտահայ անուանի մարտրականներից թերես առաջինն էր, որ իր գործունեության ասպարէզ ընտրեց հայ բնաշխարհը, նրա նախաձեռնությունների նպարակը զարկուած ու զրկուած հայ գյուղացին էր, հասարակ խաւերի բարօրությունը, լուսաորությունն ու ազարագրությունը, նրան առաջադիմության շալիղ դուրս բերելը: 1869 թ. Պոլսի պարրիարք ընտրուելու առթիւ երդման խօսքում Խրիմեանն ասել է. «Ես երդումս կարարած եմ արդէն Նայասարանի մէջ, Մշոյ դաշտի մերկ և բոկոտն զաակացս առջև, հարստահարեալ ժողովրդիս»:

Խրիմեանի առաջին լուրջ քայլը եղաւ «Արծուի Վասպուրականի» հրարարակումը 1855 թ. Սկիարարում: Թերթի շուրջ հաարբուած Նայասարանի մարտրականութեանը Խրիմեանը կոչում էր «արծուասէր», որ խօսում ու խորհում էր «միայն հայրենեաց յառաջադիմության համար»: Սակայն «Արծուի Վասպուրականն» ես լինելով պանդուխտ, իր քարոզների համեմար պիտի հանգրուանէր երկրում: 1858 թ. յունուարին Վարագայ վանքի նոր հիմնադրուած քարարանից դուրս եկաւ նրա առաջին համարը, որին «անձկանօք և կարօտութեամբ» էին սպասում հայրենիքի զաակները, երիտասարդությունը, որովհետեւ «քաղցեալ եմ քիմբ նոցին ի ճաշակումն հայրենաբեր պրդոցն»: Դրանով նուիրագործում էր Խրիմեանի երագանքը՝ Արեւմտեան Նայասարանում պարբերական մամուլի հասարարումը, որը կոչուած էր լուսաորելու ընդարմացած մտքերը, հայրենի հողի վրայ դաստիարակելու ժամանակի առաջադիմութեանը և ժողովրդի ազարագրութեանը նուիրում նոր սերունդ:

Նոյն նպարակին է ծառայում նաեւ Խրիմեանի ջանքերով Վարագում բացուած Ժառանգաորաց ուսումնարանը, որի սաները դարձան առաջին թղթակիցները և կազմեցին զաառահայ մարտրականութեան կորիզը Վանում:

Ասարածարանական, կրօնական, բարոյախօսական բնոյթի նիւթերին զուգընթաց թերթը պարբերաբար յօդուածներ էր քարագրում հայ ժողովրդի պարմական անցեալի, քաջագուն նախնիների, մշակութային անուանի գործիչների՝ Մեսրոպ Մաշտոցի, Մովսէս Խորենացու, Եղիշէի, Եզնիկ Կողբացու, Դաւիթ Անյաղթի և այլոց մասին:

Միասնական հայրենիքի և ազգութեան գաղափարը սերմանելու կոչուած այս յօդուածների կողքին մեծ քնդ էր քրում ժամանակակից խնդիրներին, որոնք հիմնականում առնչում էին Ազգային սահմանադրութեանը: Յայտնի է, որ Խրիմեանը սահմանադրութեան ջերմ պաշտպանն էր և սկզբնական շրջանում դրա հետ էր կարում հայոց ազգային վերածնութեան ու անկախութեան հետանկարը: Իր «Ազգային նոր սահմանադրություն և հայրենասէր հիմնադիրք նորա» յօդուածում նա «Ազգային մեծահարոր մարենազրութեանց» շարքում այն «ոսկեգիր մարեան է» համարում, և «Ազգը, հայրենիքը քաղաքականութեամբ կրթելու ու լուսաորելու համար բուն առաջին միջոցը»²: Թերթի «Տեսարանք հայրե-

2 «Արծուի Վասպուրական», 1860, թ. 2, էջ 33:

նի աշխարհայ» բաժինը ծառայում էր երկիրը, ժողովրդի սովորությունները, հոգսերը, բառն ու բանը ճանաչել պարուն: Պարբերականն անդրադառնում էր նաև արևմտահայ գեղջուկ զանգուածների կեանքի պարկերմանը, ժամանակի ընկերային խնդիրների արծարծմանը: Գ. Սրուանձյունացի «Շինական հայոց կեանքն ի Նայասպան» ակնարկը այս առումով լաւագոյն օրինակ է: Նշելով, որ ներկայացնում է հարստահարութեան և պարբերի գանձման, դրա հետեւանքով հարկադրաբար պանդխտութիւն, հայրենի բնօրրանից տարագրուելու պարկերներ, մայրերի ու հարսների տուայտանքները: Պարկերատը խօսքը, խոր ապրումը, գիտացիների վիճակը ճշմարտացիօրէն վերաբարդրելը այս ակնարկին տալիս են գեղարվեստական խօսքի արժէք, որը թերեւ 60-ականների երկրի կեանքը պարկերող գործերից մէկը կարելի է համարել: Սրուանձյունացը հայրենասիրութիւնը համարում է «մի անկշիռ և գերյարգոյ առաքինութիւն և իսկական բարեաց բուն արմատ»: Իր խօսքն ուղղելով Նայասպանից դուրս ապրող հայերին, որոնց կարծիքով հայրենիքը «որտեղ հաց, այնտեղ կաց»-ն է, նա գրում է. «Բուն հայրենիքը կկայանայ այն տեղին վրայ, ուր մեր դիցազանց և սրբազան հարց յիշատակներն են. ահա այն տեղն է մեր սիրտը...»: Եւ «այս կեղծոնի մէջ» ապրող «հայրենեաց հարազատ ծնունդներն» են, որ նեղ և անտանելի վիճակին մէջ անգամ հայրենասիրութեան սրիպելալ ամենայն վիշտ մինչեւ մահ և արիւն յանձն առած՝ մնացել են պահպան մեր հայրենի յիշատակաց, այնինչ մենք շարեւէ չկարողանալով դիմանալ՝ ցրուեցանք գնացինք մեր անձին հեշտութիւն գրնել օտար աշխարհները»³:

1863 թ. Մշոյ Մ. Կարապետի վանքում յոյս է տեսնում «Լրատար Արծուիկ Տարօնոյ» երկշաբաթաթերթը՝ Սրվանձյունացի խմբագրութեամբ: Վասպուրականի «Արծուիկ» թերթով թոշոյ Տարօնի «Արծուիկը» հետեւողականօրէն շարունակում է նախորդի աւանդները: Նա լուսատրութեան գաղափարի իրականացման մէջ էր տեսնում առաջադիմութեան, ինքնաճանաչման միակ ուղին, որը հասցնելու էր նաև քրիստոնեական բարգաւաճման ու, ի վերջոյ, բաղաբական ազատութեան: Թերթը միաժամանակ յոյս էր տալիս Սահմանադրութիւն «նուաճած» հայութեան իրական կացութեան վրայ՝ ընդգծելով լուսատրութեան սկզբունքի անյապաղ իրագործման կարեւորութիւնը Նայասպան աշխարհում: Առաջնորդողներից մէկում ներկայացնելով գաղթավայրերում ապրող հայութեան, նոյնիսկ ունեւորների յարավտփոյ, անհեռանկար կացութիւնը և շեշտելով, որ Պոլիսը հային հայրեն չէ ու չի կարող լինել, աւելին. այն հայաստանցիների կեանքը սպառող սպանդարան է, ուր Կեսարիայից, Ակնից, Վանից և այլ գաւառներից գաղթած բազմաթիւ գերդաստաններ մի բանի սերունդ ապրելով՝ շիջանում, մարում են, մյուս կողմից՝ բնօրրանը լցում է թրդերով, չերբէզներով՝ Սրուանձյունացը կոչ է անում տարաշխարհի հայութեանը վերադառնալ հայրենիք և շեւնացնել այն⁴: «Մենք Ստամպոլու ոսկիներով չենք կարող հարստանալ, մեր մէջ ունենալու ենք գործարաններ կրտի, երկաթի, բամբակի, ձիթան հունդերու, շերամի... շաքարի ևն ևն իրաց»⁵:

«Արծուիկը» խարազանում է ժողովրդի կենցաղում տեղ գտած յեղամնացութիւնը, սնտփապաշտութիւնը, քրդիութիւնը, եսապաշտութիւնն ու նիւթամոլութիւնը: Թերթի ընթեր-

3 «Արծուիկ Վասպուրական», 1861, թ. 3 («Հայրենասիրութիւն և հայրենիք»):

4 Տե՛ս անդ, 1864, թ. 30:

5 Անդ, թ. 31:

ցողները ըմբռնում էին նաև բանահյուսության նմուշները կարդալու հաճոյքը: Այսպես է երևի առաջին անգամ փայագրուել այսօր երգուող Անպունին «Վռչիկներու երգ» վերնագրով, այսպես էն հրապարակուել «Լուսնակն անոյշ, հովն անոյշ» գողպրիկ հովերգութիւնը՝ «Գարնան գիշեր» խորագրով, և այլ գեղջկական երգեր, առածներ, ասացուածքներ: Ներկուելով «Արծուի Վասպուրականի» ասանդներին՝ նրա հետ միասին «Արծուիկը», ըստ էութեան, դնում է բանահաւաքական հօգ շարժման հիմքը, որ դարձաւ գաւառական գրական շարժման կենսաբաւ աղբիւրը՝ կանխորոշելով նրա էական գծերից մէկը: Սա միակ պարբերականն էր, որ 60-ականներին գործում էր երկրում: «Արծուիկը» ընդամենը երեք փարի գործեց, բայց «փոքրիկ հետք մի» ձգեց «դարուս գրականական կամարին ու կարգին մէջը»: Ինչպէս «Արծու» թիւքը խափանեցին, այնպէս էլ «Արծուիկը» խոցոյրեցին, երկուքի շարունակութիւնն ալ վարութեանց և մարմութեանց գոհը ընելով,- գրում է Սրբանձարեանցը: Պարբերաթերթերը խափանուեցին, սակայն գաղափարական շարժումը, որ սկզբնաւորել էին Մ. Խրիմեանը և Գ. Սրբանձարեանցը, շարունակուեց: Երկրի մարտնչականութեան ու ժողովրդի համար շուրջով բարեպարեհ առիթ ներկայացաւ աւելի բարձր ու ազդեցիկ իր ձայնը լսելի դարձնել: Առիթը Տարօնի առաջնորդ Մկրտիչ Խրիմեանի՝ Կ. Պոլսի պարբերաթերթ ընկրուելն էր (1869 թ., սեպտեմբերի 4):

Խրիմեանը աշխարհաց ազգային ղեկավար մարմինների գործունէութեանը մի այնպիսի ուղղութիւն փալ, որը համապատասխանէր բնաշխարհի ժողովրդական լայն խաւերի շահերին, սահմանադրութեան սկզբունքները գործնականում իրականացնելուն, քաղական շահագրգռութիւնները ժողովրդական հետաքրքրութիւն ներկայացնող խնդիրներին ստորադասելուն: Խրիմեանի գործնական քայլերը, առաջարկները, որ ուղղուած էին բուն երկրի հոծ գանգուածների շահերի պաշտպանութեանը, դժգոհութեան քաղիք էին փայլաւ Պոլսի ազգային շրջանակներում: Նրան նոյնիսկ ամբաստանում էին իբրեւ հակասահմանադրականի: Ահա թէ ինչու մեծ երգիծաբան Յակոբ Պարոնեանը, նկարի ունենալով Ազգային ժողովի արեւնապետ Սրբ. Ասլանեանին՝ գրում է. «Իր արեւնապետութեան օրով էր, որ յաջողեցաւ Խրիմեանը վար առնել՝ սահմանադրութեան կէտերը, ստորակէտերը, բութերը չգործածելուն համար...»⁶: Չնայած ներքին փարաձայնութիւններին՝ Խրիմեանը սքեղծում է գաւառահայերի հարստարարութիւններն ուսումնասիրող յանձնաժողով, որը, առաջին անգամ լինելով, կազմում է մի քաղական, որ յանգամանօրէն լուսաբանում են Նայաստանի գաւառներում քիբող անօրինականութիւնները, գեղծումները, հայութեան անիրաւուած վիճակը: Ազգային ժողովում քուէարկելուց յետոյ այն ներկայացում է Բ. Դռանը:

Վերը շարադրուածից պարզ է դառնում, որ արդէն 60-ական թթ. արեւմտահայ իրականութեան մէջ որոշակիօրէն ուրուագծուել էր մի նոր մարայնութիւն, որը ձեւաւորում էր իբրեւ նոր գաղափարախօսութիւն՝ իր առանձնայարտիկ կողմերով: Այդ առանձնայարտիկ գիւղացիական-լուսաւորական ժողովրդավարութիւնն էր: Ներագայում՝ յարկապէս Բեռլինի վեհաժողովից յետոյ, այդ գաղափարախօսութիւնը որդեգրում է նաև թուրքական բռնարիւրութեան դէմ քաղաքական-ազատագրական պայքարի ուղղութիւնը: Այս առումով խորիմասը է հնչում Մ. Խրիմեանի «երկաթէ շերտի» գաղափրը և վճռական ու համոզիչ՝ Սրբ-

6 Յակոբ Պարոնեան, Ընդիր երկեր, գիրք 1-ին, 1954, էջ 213:

րանձարեանցի՝ «Նայասարանի մէջ է բուն հայկական խնդիրն, և մեր Պետլինի մէջ կորուններ զայն» հաւաքամբը:

Գաղափարական այս հենքի վրայ էլ, բնականօրէն, կեանքի կոչուեց բուն երկիրը (գաւառը) գրականութեան մէջ արտացոլելու պահանջը, երկրի գիւղացիական զանգուածների կեանքը, կենցաղը, հոգևոր արժէքները, բնութեան հրաշալիքները պարկերով գրականութիւնը, որի ռաիվիրաները եղան հէնց իրենք՝ Խրիմեանն ու Սրուանձարեանցը՝ այս ասպարէզում նոյնպէս դրսևորելով իրենց բազմակողմանի փաղանդը:

Դեռ 1850-ին հրատարակած «Տրախիակ Արարարեան» չափածոյ գրութեամբ Խրիմեանը աշխարհի չորս կողմերում ցրտած հայ ընթերցողին փանում է Նայասարանի նուիրական վայրերը, ելուէջում պարմութեան կածաններով, ցոյց փայլա երկրի իրական կացութիւնը՝ նրա մէջ հայրենիքի ճշմարիտ սիրոյ հուրը արծարծելով: Ջերմ հայրենասիրութեամբ են շնչում նաև բարոյախօսական «Դրախտի ընթանիք» (1876 թ.), «Սիրաք և Սամուէլ» (1878 թ.) սրբազանութիւնները, որ յորդորում է ամուր պահել ընթանեկան աւանդական սրբութիւնները, որովհետեւ «ազգն ընթանեկան արդարութեամբ կը բարձրանայ և ընթանեկան մեղքով կը նուագի»⁷, ցոյց է փայլա, որ ժողովուրդն է «երկրին կեանք փռող ոգին», որ արդար վաստակի և հարստութեան աղբիւրը «երկիրն է, հողն է և այն բեղմնատրոյ մարդուն աշխատութեան ձեռքն է», որ պէտք է ապաւինել ազգային կրթութեանը, միաբանութեանը:

1877 թ. հրատարակում են Նայրիկի կրակում ու վշտաբեկ սրտով գրութեամբ «Վանգոյժ» և «Նայգոյժ» երկերը՝ Վանի հրդեհի և Բագրեւանդի գաւառում քրդերի կազմակերպած քսմանի կոտորածի փառապանքով պարկերներով: Ժողովրդին հասած ծանր աղէտների համար վշտահեծ փառապանքով առեցում էջերում արարայայտուել է թուրքական բռնակալութեան «կարծրակոտ խարազանի դէմ հեղինակի գսպում զայրոյթը, հայութեան փոկացող ոգու փառաբանումը, միաժամանակ՝ անսահման խոնարհ համբերութեան դափնապարտումը. «կը դարձնէ գրեզ, թէ այդչափ սպրկանաս և աղարպես մարդկութեան ազատ պարի», «սոսկ լալով ու ողբերով եթէ շաղախներ մեր հայրենեաց հող՝ հայրենիք չչինուիր»: Ազատութեան, հայրենիքի վերաշինութեան համար պէտք է պայքարել, դեն ներքին սպրկութեան լուծը, սեփական ձեռքերով դարմանել սեփական վերքերը, մերժել այն աշխարհը, որ «ազապ ձայնով և ազապ գրչով» լալու իրաւունք չկայ, որ «լացն ևս ազատութիւն չունի»: «Վանգոյժում» Խրիմեանը յանգում է այն եզրակացութեան, որ քանի դեռ «անգէն, անեղջիւր, անասպար կապրինք», աղէտները անպակաս կլինեն. պէտք է ներքին աշխարհն ալեկոծող «յեղափոխութեան աւագանին» ջրերի մէջ. դա է փրկութեան ուղին. «ցանկալի ազատութիւն առանց գոհի և արեան» հնարատը չէ: Խրիմեանը դափնապարտում է աշխարհի գորեղներին, փրկակալներին, որոնք «Արեւելեան խնդրի պարտաւորով իրենց շահի համար անգոր ու փոքր ազգերին ճնշում են, ուրմահարում»:

Մ. Խրիմեանը գրել է նաև քաղաքական-հրապարակախօսական աշխատութիւններ («Ժամանակ և խորհուրդ իւր», «Թագաւորաց ժողով», «Ծրագիր բարեկրթութեան» և այլն), բանաստեղծութիւններ, որ ամփոփում են «Վերջալոյսի ձայներ» ժողովածոում, «Ողբացող Խորենացին» քերթածը և այլ բնոյթի գործեր, սակայն գրականութեան պարմութեան մէջ նրա մուրքը նշանաւորում է առաւելապէս «Պապիկ և Թոռնիկ» երկով (1894 թ.), որը

7 «Ամբողջական երկեր Խրիմեան Նայրիկի», Նիւ Եօրք, 1929, էջ 402:

պարունակում է կենդանի ու վառ պարկերներ Վասպուրականի գիղական իրականությունից, կենցաղի ու սովորությունների նկարագրություններ, բնության անգուգական քրեաբաններ, ժողովրդական խօսք ու գրոյցներ, փիլիսոփայական իմաստություններ ժամանակի կեանքի ու աշխարհի մասին: Այն չնայեա՞ծ բովանդակում էր 60-70-ականների գաղափարական միությունները, սակայն արձագանքում էր նաև դարավերջի հրապապ խնդիրներին: Անելին, իբրև գրական երեւոյթ, նրա երեսան գալը համընկնում էր «գաւառական գրականութեան զարգացման նոր փուլին, որ նշանաւորում էր անցումը դէպի գուր գեղարուեստական գրականութիւն: Կարելի է ասել, որ «Պապիկ եւ Թոռնիկը» փասնիններորդ դարավերջին առաջադիմող «գաւառական գրականութեան» դէպի գեղարուեստական գրականութիւն անցման փուլի վերջին, ամփոփիչ արպայայտութիւնն է:

Տեղինակի հաւաստմամբ «Պապիկ եւ Թոռնիկ»-ի նիւթը քաղել է «Վասպուրական երկրի շինական ժողովրդի ծաղիկներէն»: Երկի «Առ շինական ժողովուրդս հայոց» նախամուտքը ինչ-որ չափով յիշեցնում է «Վերքի» առաջաբանը: Բնորոշ է, որ Նայրիկը դժգոհում է քաղաքի «իմաստասէր, մարենագիր» դարձած գրողներից, որոնք գրքեր չեն գրում գիղացիների կեանքից, նրանց համար: Դիմելով ընթերցողին՝ նա գրում էր. «Պապիկի միակ նպատակն ի՞նչ էր, որ այս փոքրիկ գիրքը շարադրեց քեզ համար, որպէսզի դու կարդաս, իմանաս ու ճանչնաս քո նշանակութիւն, ճանչնաս ու զգաս միանգամայն քո խեղճ կեանք ու վիճակ»: Նա ցաւով է նշում, որ նոյնիսկ գիղական երիտասարդութիւնը կրթութիւն ստանալով, շարքէլներում՝ կիսապ-պռապ, մոռանում է իր ծննդավայրը, գիղացու հոգսերը եւ ապաստանում քաղաքներում: Գրողը յորդորում է շինական ժողովրդին, որ նա սիրի հայրենապտուր հողն ու դաշար եւ երբէք չբաժանուի նրանից: Եւ Պապիկը թոռանը պսակում է «հողին ու մաճին, գութանին եւ հողագործութեան հեւր»: Նա պէտք է ուխտի անքակտելի պահելու այդ պսակը. «Ահա կը դնեմ քո գլուխ ցորենաբոյսի ցողուններէն հիստուած այս գեղեցիկ պսակ, թող վկայ լինին մեր մշակներ, հոփաղներ եւ մեր լծկան գոմշուկներ եւ եզներ»: Ամեն ինչ կարելի է ձեռք բերել, բայց «եթէ գրկուիս քո ժառանգած հողէն, էն ժամանակ Պապիկի փուն եւ օճախ կը քանդուի»: Սա հեղինակի խորագնայ կանխագուշակումն է՝ փիլիսոփայական երանգով ու խորհուրդով իմաստաւորումը:

«Պապիկ եւ Թոռնիկը» Խրիմեանի պարգամն է հայ ժողովրդին, հայ գեղջուկին՝ անթառամ պահելու սէրը հայրենական հողի նկատմամբ, ապաւինելու աշխարանքին ու հողագործութեանը, ուսմանն ու կրթութեանը, որոնցով միայն կարող է արգասաբեր լինել քրտնաթոր վաստակը: Ամբողջ սրելծագործութիւնը անսահման ջերմութեամբ է շնչում հայրենի երկրի ու ժողովրդի նկատմամբ: Մեծ խորհուրդ են պարունակում հայրենախօսիկ Խրիմեանի հեւրեւեալ փողերը. «Թէ մեռնիմ երթամ գերեզման եւ այլեւս չկարեմ խօսիլ ձեզ հեւր կենդանի բարբառով ու գրով, ահա կը թողում ձեզ գիրս իբրեւ մշտախօս կրակ ու յիշատակ. որոյ միակ նպատակն է, որ հայն իւր հայրենապտուր հողէն չբաժանուի, զի իւր սեփական ժառանգութիւն է դրախտի երկիր» եւ՝ պէտք է «գործել գերկիր եւ պահել»⁸: «Պապիկ եւ Թոռնիկը» ըստ Յակոբ Օշականի «հողին պարմութիւնն է, կեանքը»:

Լինելով համոզուած գիղացիական-ժողովրդական գործիչ, եւ ելնելով «աշխարհիս պալապներուն հաստապտութեան հիմն ու խարխիս շինական ժողովրդոց խրճիթն է» եւ

8 «Ամբողջական երկեր», էջ 402:

«ժողովուրդն է բուն աշխարհության և երկրին կեանք փռող ոգին» հառապամբից՝ Խրիմեանը երկրի բարգաւաճման հիմնական պայմանը համարում էր ժամանակի պահանջներին համապատասխան երկրագործությունն ու արհեստագործությունը, ժողովրդական լայն գանգուածների կրթությունն ու լուսաւորությունը, ընդանեկան աւանդական բարքերի պահպանումը՝ ի հակակշիռ երոպական եկամուտ յոռի սովորությունների, մարդկային շիւրակ և առաքինի ընթացքը, քաղաքակրթութեան նուաճումներին համընթաց քայլելը, հայրենիքի բարօրութեան համար անդուլ գործելը: Իհարկէ, այնպիսի յեղամնաց, կրօնական մոլեռանդութեամբ քառապող և կամայական բարքերով յայտնի երկրում, որպիսին Թուրքիան էր, որի անսահմանափակ գերիշխանութեան փակ էր գտնուում Նայաստան աշխարհը, քաղաքական-ընկերային, կրթական բարեշրջութեան հասնելը ուրուպիա, բարի երագանք էր, որ դարեր շարունակ ուղեկցել է հայ առաջադէմ մտաւորականութեանը, բայց ինչ որ մեզ համար թանկ է ու պարմութեան մէջ մնայուն, դա Մկրտիչ Խրիմեանի անշահախնդիր նուիրումն է ու հսկայական ջանքերը՝ խավարից դուրս կորզելու հայրենիքը, քաղաքակրթելու ժողովրդին, հասնելու ազգային անկախութեան:

Գաւառական գրական շարժումը, որի հիմքերը դրել էին Մ. Խրիմեանն ու Գ. Սրուանձ-փեանցը, նոյն նպատակին էր ծառայում:

ՄԱՐԻԱՄ ՇՈՒԻՆՅԱՆ

Բանասիրական գիյր. թեկնածու

ԷՐՈՍԻ ԵՒ ԹԱՆԱՏՈՍԻ ՆԱԿԱԴԱՄԻԱՄՆՈՒԹՅՈՒՆԸ Վ. ԹԵՔԵՅԱՆԻ ՊՈԵԶԻԱՅՈՒՄ

Երբ 1914թ. լույս տեսավ Վ. Թեքեյանի «Նրաշալի հարություն» խորագրով երկրորդ ժողովածուն, հեղինակն արդեն հասուն անհատականություն էր (երեսունվեց տարեկան)՝ մոտ հոգու լեռան կախարին՝ ակմեին, կամ գուցե արդեն հասած էր նույնիսկ անցած...

Վ. Թեքեյանի քնարերգության հիմնական մոտիվը՝ սերը, որն այնպես լայնորեն դրսևորված է այս ևս հաջորդ ժողովածուներում, հասուն, ապրած տղամարդու հոգու թղթին արտացոլված հրճվանքն ու տառապանքն է՝ լի հոգեբանական ծիածանվող նրբերանգներով: Թեքեյանական սիրո մոտիվից, լինեն դրանք անձի հոգու թե համամարդկային սիրո երգեր, անբաժան է նաև մահվան թեման: Ինչի շուրջ էլ խորհի Թեքեյանի քնարական հերոսը, ամփոփումը մեկը կարող է լինել, որ դիպուկ բնորոշել է Շ. Շահնուրը. «Անկարելի ու բարձրագույն ներդաշնակություններու մարդն է Վահան Թեքեյանը»¹: «Բարձրագույն ներդաշնակությունները» Թեքեյանի հոգու առաջին բնորոշ հատկանիշներն են, իսկ «անկարելի»-ով պարբ. է բնորոշել հոգուց դուրս իրերի աշխարհը, քանզի աշխարհին ներքին ներդաշնակությունների պրիզմայով նայողը տառապում է մենակության զգացումից՝ դրսում այնքան քիչ հայտնաբերելով ներքին ներդաշնակություններ: Իսկ ի՞նչ է փնտրում Թեքեյանի քնարական հերոսը, և ի՞նչ ներդաշնակությունների մասին է խոսքը:

Վ. Թեքեյանի քնարական հերոսին բնորոշ է ոգեղենությունը, նա հոգու մարդ է, նա փնտրում է հոգեւորը: Այդ քնարական հերոսը շարունակ գնում է իր ներաշխարհը, ողջ աշխարհը, փնդերական կեցության գաղտնիքները փորձում ըմբռնել իր ներքին պրիզմայով: Թեքեյանի քնարական հերոսը վերուստ, բնապուր ներհայաց է, ինքնասուզվող, որ *կարողանում է տեսնել* թաքնված «հոգին դեմքին հետև» («Պարթուլների մահը»): Այդպիսի անհատականությունները Ֆ. Նիցշեի Զրադաշտի «մեկությունը քաշվելու» կամ ինտրայական «Մեծ Մովսես մեկ վայրենի ափունքին վրա» առանձնապես անհրաժեշտությունը հունեն. նրա համար *առանձնությունը բնական հոգեվիճակ է*: Այսպիսի մարդիկ «բոլոր մարդոց մեջ, պաղ մարդոց մեջ»՝ կյանքի անապատում, շարունակ իրենց մենակ են զգում, սրանք «աշխարհակալ ու անթեք հոգիներ» են («Առավոտ»)՝ անսահման կարեկից և տառապող, իսկ տառապում են մարդկության ապագայի ցավով, տանջվում աշխարհի և մարդու անկարարության զգացողությունից: Թեքեյանի քնարական հերոսը *միտածող է, ներհայեցող, տառապող*, և սա արտաքին կեցվածք չէ, այլ կեցություն, ինչպես կբնորոշեր Պ. Մուսկր: Այդ հերոսը կյանքի անապատում *սրժեւորում է սերը*, առանց որի առավել ևս անկարար ու անհեթեթ է պարկերանում նրան աշխարհը, իսկ եթե կա ազնիվ, աղքատի պես գուլալ, անբիծ ու մաքուր զգացմունք, աշխարհը մարդկային հոգում վերածվում է

1 Շ. Շահնուր, Երկեր երկու գրքով, գիրք 2, Եր., 1985, էջ 201 («Ոսկին կշիռ»):

դրախտի, հոգու գիշերում սկսում են վառվել հրաբորբ արեւներ, և սիրով իմաստավորված կյանքը դառնում է այնքան թանկ: Թեթևյանի քնարական հերոսի համար սերն այն թունդ, խիտ ապրումն է, որը կարող է վերածել սպանող թույնի. սերն այնպես խորն է նրա հոգում և գիտակցաբար արժեւորված, ոչ բնագոյային, որ վերածում է **հոգու բակխանայիայի՝ հոգու հեշտանքի**: «Նշտանք. մագեղեն բուրձ հագած բոլոր մարմին - արհամարհողների համար՝ նրանց խայթը և ցցին. և «աշխարհ», որը բոլոր անդենականները նգովեցին. քանզի այն ծաղրում ու հիմարացնում է սրի և մթի բոլոր վարժապետներին:

Նշտանք. խուժանի համար՝ մարմնող կրակը, որի վրա նա այրվում է. ճիճուն ընկած ողջ փայրի համար, ողջ գարշահոտ բուրջովիպասի համար՝ ճարճարող և բորբոք վառաբանը պարբասպ:

Նշտանք. ազապ սրբերի համար՝ անմեղ ու ազապ, երկրային պարբեզի երջանկությունը, ողջ գալիքի երախտիքի գեղումը ներկային:

Նշտանք. քաղցրավուն թույն՝ միայն թոռմածի համար, սակայն առյուծի կամք ունեցողների համար՝ սրբի մեծն բալասանը և երկյուղածությամբ պահված գինին գինիների»², - գրում է Ֆ. Նիցշեն: Թեթևյանի երգած հեշտանքը խոր անհարականությունների՝ սիրո կարողության աստվածատուր շնորհի ձեռակերպումն է բառերով. ոչ կենդանական - մարմնականը, որ բնորոշ է ամբոխին, այլ գիտակցությամբ և հոգով մարմնականի արժեւորումը և հոգու հորիզոններում հաճույքի ծփանքով հարբելը, այն **սևորը**, որն իր խորությամբ մտրեւում է **մահվանը**: Թեթևյանի քնարական հերոսը ցավագին ողբերգություն է ապրում, քանզի խորին փառապանքով **որոնում է հոգի**: Նա կարող է հարբել միայն «այնքան մաքառ ու այնքան արդեն հարուստ ու հասուն» հոգով («Նոգիդ»), իսկ «երջանկություն» ասելով՝ հասկանում է երկու հոգու իրար անխոս ունկնդրելը, ովքեր ամբողջությամբ լի են իրարով («Երջանկություն»), մինչդեռ աշխարհը դատարկ է և անիմաստ, եթե նման հոգիները դատարկ են սիրուց: Այս դեպքում Մեծարենցի քնարական հերոսի պես Թեթևյանի քնարական հերոսի հոգում ևս մութ է իջնում, մութն իջնում է նրա գլխին, սրբին, պարում անսեր հոգին, իսկ քնարական հերոսը զմայլված դիտում է անցյալ «աղվորներին»՝ պարբասպ հեղեղելու նրանցից յուրաքանչյուրին («Խավարի փողեր», XI): Թեթևյանը կնոջ նկարմամբ պլապտական ցնորք սեր չի գովերգում. նա հոգին փնտրում է մարմնի մեջ, այդու՝ նա փնտրում է փառք, հեթանոսական սեր և կարող է որոշում կայացնել.

*Այս իրիկուն քաղցրորեն և անխնա՝
Սրոյիկյան մը ինչպես
Երակները կրանա,
Սիրոս քանալ կուգամ քեզ³...*

Եւ մարդկայնորեն, մեծուքիական մի կտոր հաց ուզելու պես փնտրել «հեշտության պուր մը նեկարար», որի ըմբռնումն այնքան խոր և ազահաբար պիտի լինի, որ քաղցրությունը վերածվի դառնության: Թեթևյանի քնարական հերոսը հոգին սիրում է մարմնի մեջ,

2 Ֆ. Նիցշեն, Այսպես խոսեց Զրադաշտը, Եր., 2002, էջ 216:

3 Վ. Թեթևյան, Երկեր, Եր., 1958, էջ 65 (այս գրքից հաջորդ մեջբերումների էջերը կտրվեն փնդում):

առանց հոգի՝ նրան մարմինը չի ձգում, սակայն չի ձգում նաև եթերային, անմարմին հոգին: Սիրո վայելքն ու ցավն ապրած, հաճույք և փառապանք ապրած փորձառու մարդ է Թեքեյանի քնարական հերոսը, որը «Նրայրքի պահեր» ենթաշարքը բացող «Գազանը» սոնետում կարող է եզրակացնել, թե մարդկային մարմնի կենդանական պահանջները երբեք չեն հաղթահարվելու իմաստությունը, մարդու հաստունությանը զուգընթաց: Իմաստությունը իրականությանը հենց ռեալ նայելն է՝ հոգին և մարմինը միասնական ընկալելը: «Նրայրքի պահեր» ենթաշարքի փաստերկու բանաստեղծություններում շրջում է իմաստուն - գազանի խորհրդանշական կերպարը՝ որպես գոհացում պահանջելով մարմնի և հոգու միասնությանը մատուցվող գոհ: Ապրած սիրո նրբերանգները ենթաշարքում հյուսում են հոգեբանական մի հրաշալի կրավ, ուր ամեն մի դեկոր ուրույն գույն ունի. վաղվա հանդիպման հույսը ողջ գիշեր այնքան մոտ է զգալ փալիս սիրածի ներկայությունը, որ քնարական հերոսը քայլ առ քայլ **զգում է** վաղվա հանդիպումը, և ենթաշարքում ծավալվում է հոգու և մարմնի ներդաշնակության մեղեդին՝ իբրև երգեհոնից բխող խորթափանց նվագ: Թեքեյանական «Կամա - սուրբան» նուրբ բացարձակություններ է հուշում՝ որպես սիրո կրավի ամբողջականության երանգներ՝

*Գզվանքներուն ևս գիտությունը ուսա
Քու քովդ, հոգիս («Գզվանքներ», էջ 125)...* կամ՝

*Երախտիքիդ բխած ժպիտով մ' աչքիդ մեջ,
Արեցներդ զիս շունչիդ փառ բուրումով («Կրնայի», էջ 126) ...*

Գզվանքները վերաճում են հոգու բակիսանալիայի, հոգու գինովության, երբ մարդկային հոգում ցնծում է ողջ փիեզերքը, այդ ցնծությունն անպայման պիտի առարկայանա իբրև խնջույք «անոր» հետ, որին սպասում է դեռ քնարական հերոսը, և որը «փող մը պես միամիտ» պիտի լինի և «աստծո պես գիտուն» («Խնջույք», էջ 128): Նոգու հեթանոսական ազգայնական ներքին փարածքում միաժամանակ **ցնծում և փառասպում է** քնարական հերոսը, քանզի աստվածային և փիեզերական խորություն ունեցող իր սերը հաճախ խեղդում է իրեն, որովհետև չի կարող հորդել. սիրած էակը չկա: Եւ նա ամեն անցորդի աչքերում փնտրում է դիպվածի բերած երջանկությունը, որը, սակայն, այդպես էլ չկա: «Սիրո բույր մը այս գիշեր գաղջ օդին մեջ կհածի», և քնարական հերոսը, սպասման վայելքի մեջ, թափառում է երկար՝ հոգին լցնելով «անծանոթին երկյուղով, ընդամենը մարմնով ծանոթին» առթված սարսուռով: Մենակ փառապելով սիրո ներքին ծովում՝ նա ապրում է փիեզերքի բոլոր մարդկանց բոլոր սերերը («Դիպված»): Թեքեյանի քնարական հերոսը թաղարում է հոգու և մարմնի վանդակում՝ իբրև մի թռչուն պարեպար բախվելով: Ինչպես «Նրաշալի հարություն», այնպես էլ 1919 թ. լույս տեսած «Կես գիշերեն մինչև արշալույս» շարքում բանաստեղծը թե փափագում է հոգի՝ «անուշ հոգի մը ըլլա՛ր», «ու գրկելի՛ ես անձայն Զայն հոգիիս մեջ միայն...» («Փափագ»), բայց «Նիզ գզայարանքները» ենթաշարքում փառաբանում է գզայարանները («Տեսանելիք», «Լսելիք», «Նոստալգիկ», «Ճաշակելիք», «Շոշափելիք»), որոնք աշխարհիկ-մարմնական վայելքի աղբյուրներն են: Ենթաշարքի վերջաբա-

նում փառաբանվում է հեղինակի կողմից ամենաէականը բնորոշվող VI զգայարանը, որին նվիրված բառերով էլ կերպվում է հեթանոսական մի հուշարձան՝ Փալլոսի հուշարձանը՝ նրան վերագրելով կյանքի խմաստը.

*Ո՛վ դուն, ո՛վ դուն, ամեն բան միայն քու մեջդ էր պահված,
Ամեն փափագ, ամեն հույս, ամեն հրճվանք ու փայլեր,
Արքայության դուն կամուրջ, անմահության վրա ելք* («Վերջաբան», էջ 173):

«Տինգ զգայարանները» ենթաշարքի «Վերջաբան» վերնագրված կողայով սոներին բնորոշ է հին հունական աշխարհընկալումը՝ Փալլոսի սիմվոլով՝ որպես ամեն հաճույքի եւ կենսականության արմատ, հեթանոսապաշար դարերի կյանքի արմատների փառաբանում: «Դիոնիսոս» սիմվոլի նիցշեական մեկնաբանությունը՝ որպես ցավի եւ հաճույքի, կյանքի եւ մահվան հակադրամիասնություն, բնորոշ է թեթևյանական աշխարհընկալմանը, նրա՝ կյանքի դիոնիսյան փառաբանմանը: Սոներն ավարտող կողայում Թեթևյանը, հապուկ ընդգծելով զգայականության էական դերը հողեղեն մարդ արարածի կյանքում, մեղմ հումորով խոսում է այն մասին, թե հարության օրն աստված պիտի կյանք քա նաև այդ զգայարանին: Սակայն Թեթևյանի պոեզիայում երբեք չի ֆերիչացվում մարմնական զգայականությունը. մարմնական զգացական ընդամենը միջոց է հոգու ցնծության, հոգու հրճվանքի համար: Մարմնականը միշտ չէ, որ գերագույն երջանկության է հանգեցնում կամ «անմահության վրա ելք» բացում: Արժե ամբողջությամբ մեջերել «Մեր» շարքից մի բանաստեղծություն.

*Խեղճ պզդիկ հաճու՛յք, ահա վերջացար,
Եւ ուզեցի ե՛ս, որ շուտ վերջանաս...
Երա՛զս էր գրեզ հեշտիւմ, համարքար,
Նազվագյուտ խորրիկ՜ն խորել՜մաս առ մաս...*

Մինչ՝ հալածական գազանը ինչպես
Իր որսն անրառին կրանի մեջքեղ
Եւ կհափափե՛ր գայն արագ, անպես՝
Այնպես լափեցի քեզ, թռչնի՛կ համեղ...

*-Եթե ոչ անմեղ – քեզ լո՛ր կամ կաքա՛նվ,
Քեզ, պզդիկ հաճու՛յք, հատցուցի՛ ահա...
Եւ խաղաղություն մը կիջնե՛ հիմա*

*Մարմնույս մեջ՝ ինչպես մորթիս ալ տակաւ...
Միայն սիրտս, ինչու՞, քաշվեր է մեկդի՛
Նման քեն ըրած տղու՛մ՝ անոթի* («Հաճույք», էջ 223):

Եթե «Կենդանի քերթվածը» բանաստեղծության մեջ քնարական հերոսը ներկայացնում է վաղվա օրվա սպասումը ևս քայլ առ քայլ կանխագգում ապրելիք ուրախությունն ու հրճվանքը, այս փոքրիկ տաղում գործողությունները ներկայացվում են հակառակ հաջորդականությամբ. ամեն ինչ հեղեղում է, մարդը պարտաստվել էր մասնիկ առ մասնիկ վայելելու իր երազանքը՝ ըմբռնելով ամեն մի ակնթարթը, օրորվելով զգացողությունների ալիքների վրա՝ աստիճանաբար սուզվելու հաճույքի ծովի խորքերում, բայց... ազահորեն, րենդագին «հավափել» է իր համեղ հաճույքը և ... «հապցուցն»։ Մարմինը և միտքը... խաղաղ են հիմա։ Իսկ հոգին... Սիրտն «անոթի» է, սրտի անհագ կարոտը չի բավարարվել, և այն քննարած երեխայի պես քաշվել է մի կողմ։ Նոգերանական այս ապրումն ավելի հստակ ըմբռնելու համար կարելի է այն համեմատել սիրած, շար հոգեհարազար երգի ունկնդրման «քնթացքի» հետ. մարդ այդ պահին այնպես է լարվում, թվում է՝ մեղեդին ցածր է հնչում, ավելի է բարձրացնում, հիմա էլ թվում է, թե շար է բարձր. երկու դեպքում էլ չի կարողանում մեղեդին խորությամբ ըմբռնել։ Իսկ երգն ավարտվում է։ Այսպիսին է և Թեթևյանի քնարական հերոսի սիրտ *ընկալումը, ուսրի նրա հոգում ևս հաճույքի սմբողջական ընկալում չի կատարվում, և հոգին նորից մնում է... քաղցած*։

Թե՛ «Նրաշալի հարություն» շարքի «Նրայրի պահեր», «Լսավարի տաղեր», թե՛ «Կես գիշերից մինչև արշալույս» շարքի «Նինգ զգայարանները» ենթաշարքերում, թե՛ Թեթևյանի ողջ պոեզիայում ընդհանրապես գործողությունների «ժամանակը» հիմնականում *գիշերն* է կամ կեսգիշերից մինչև արշալույս հարվածը՝ *ցայգը*, իսկ «տարածքը»՝ մարդկային հոգին։ *Գիշեր, ցայգ* և օրվա այլ պահեր խորհրդանշող սիմվոլները Թեթևյանի պոեզիայում ոչ միայն հաջորդում, փոխարինում են միմյանց՝ իբրև հավերժական վերադարձի խորհրդանիշ, այլև իրենցով խորհրդանշում են համապատասխան հոգեկան ապրումներ։

Շարունակենք քննել Թեթևյանի քնարական հերոսի ներաշխարհը՝ կապված նրա հիմնական մտքիմի՝ սիրտ զանազան նրբերանգների դրսևորման հետ։ Նոգու տառապանքի, սիրտ հրճվանքի, դիտնիսյան վայելքի, կյանքի իմաստավորման երգեր են դրանք, որոնցում քնարական հերոսն իր հոգու «ծալքերն» է բացում։ «Սեր» շարքի «Ընթերցողին» վերնագրված ծոնում բանաստեղծը նշում է, թե հոգին իրենն է, և որքան էլ փորձի պարահական անցորդների առաջ (նկարի ունի ընթերցողներին) այն բացել, դրա լույսն ու մութը ոչ ոք չի կարող լիովին ըմբռնել։ Այն նման է հանքի, որտեղից հանվում է և՛ ոսկի, և՛ ածուխ, և՛ կապար, մինչդեռ հանք=հոգու ամենախորքերում հրաբուխ կա։ Այդ հոգուց դեռ էլի ցավի նոր շերտեր են վեր հանվելու։ Բայց պե՛տք էր այսպես ամեն բան ի ցույց դնել անցորդներին, թուցիկ անցորդներին՝

Մինչ կուզեի քիչերո՞ն ամբողջովի՞ն՝ զայն հանձնել («Ընթերցողին», էջ 178)։

Նոգու մարդ է Թեթևյանի քնարական հերոսը։ Բայց այդ հոգին՝ «դեմքին հեղեղ» պահված հոգին, ամենքին տեսանելի չէ.

*Ես սիրեցի, բայց ոչ ոք
Միտածներես գիտցավ թե՛*

Զինքը որքան սիրեցի...

Ո՞վ կարդալ սիրտը գիրե («Ես սիրեցի», էջ 159):

Այնինչ՝ Թեքեյանի քնարական հերոսը պայծառապես է. նա պետքում է նաև դիմացինի հոգին, բանի որ սեփական հոգու պրիզմայով ավելի խորն է սուզվում: Նա դիպում է իրերի երևութական աշխարհը և խորթափանց աչքով թափանցում անդին: Ահա սիրո «գարգազման» հաջորդականությունը՝ բարձր ծառերի կալարներին կախված երազանքներ, ծաղկաբաժակներում պահված համբույրներ, իսկ հանկարծակի պարպեց մրաժ պղան չգիտի, որ սերն է դա, թե շլացել է աչքերի դեմ փայլփյոռ բյուր լույսերից: Քիչ անց զարմանքին հաջորդում է վախը.

Խորունկ հաճույք մը գրպար փառապետն մեջ լռիկ («Տղու մը», էջ 91):

Սիրո գաղտնիքը հենց սա է. հաճույք և փառապանք, բաղքը թույն, դառն երջանկություն: Սիրո պարպեց նոր ուրբ դրածին քնարական հերոսը շնչում է.

Եկու՛ր, եկու՛ր, գիտրիս դու չափազանց ես մոտիկ,

Եկուր, անցյալս ու ներկադ թող գրկը՛վիս գաղտնապես (էջ 91):

Թեքեյանի քնարական հերոսի «պայծառապետության» գաղտնիքը նրա փորձառությունն է և վերլուծական կարողությունը: Նրան սիրո մեջ հաճույք է բերում **խնասպուն սեռը**, որը սիրո հոգեբանության մեկ այլ ակորդ է: Խոսքն այն մասին է, որ քնարական հերոսը սիրո մեջ առավել արժեւորում է սիրելը, քան սիրվելը: «Նրաշալի հարություն» շարքի «Խնջույք» բանաստեղծության մեջ բանաստեղծը պալիս է սիրո իր իղեպը՝ «ասպոծ պես գիպուն», «պղու մը պես միամիտ»: Նա «Սեր» շարքի «Անկարելին» բանաստեղծության մեջ սիրած էակի արարքին անգամ չի կարելորում («աղվոր չբլա»), միայն սրբով ու մարմնով մաքուր լինի նա, մտքով՝ «ասպոծ մը պես գիպուն», որ գնահատի իր զգացմունքը, իր սերը և

Սիրե՛ սիրվիլը ինձմե ու դեռ վիզն ուսիս վրա՝

Վստահությամբ մը ազատ (էջ 211):

Քնարական հերոսը փնտրում է փոխըմբռնում: Լինելով հոգեկան ինքնադիպ կառուցվածք՝ սիրելու ունակ հոգի՝ թեքեյանական քնարական հերոսը խոր ապրումներ է փնտրում. հոգում ամբարված անսահման սիրով նա պարբաստ է ողողելու այն միակին երջանկացնելու և երջանկանալու: Իր փորձառության և խնասպունության բարձունքից նա գիտակցում է, որ փնտրում է **անկարելին**, որ մանկամարդ աղջիկը, որին սիրել է ինքը, կարող հասկանալ հասուն պղամարդուն.

Դուն չգիտցար, չեմ գիրեդ այդ փարիքին մեջ կանայք,

Թե այն ամառն ինչ սիրուն, ինչ գեղեցիկ իսկ եղար («Դուն չգիտցար», էջ 90):

Եւ երկուսի միջեւ հայրնվում է սեռական հայրնի «քո խակ սերը և իմ հասուն քանջանքը»: «Նրաշալի հարությունը» հասուն երգերի շարք է, հոգեբանորեն աճած, հասունացած անհատի հոգու դրամայի դրսևորում: Շարքում թուածող սերը ինքնադիպ է, այն **փորձառուի, խնասպունի** ապրած զգացում է: Յուրաքանչյուր բանաստեղծության մեջ բացահայրվում է հոգու որևէ կոնկրետ ապրում: Երգերի մեծ մասում **վերասպրվում են** վաղուց

ապրած զգացողություններ, որով և հոգին լի, հարուստ է զգում իրեն, դրանով իսկ՝ մխիթարված: Նաշտ, քառապանքին համակերպված հոգու երգեր են սրանք: Թեթևյանի քնարական հերոսը շարունակ սեր է փնտրում, սակայն ներքին մի համոզմունք հոգու գաղտնի անկյունից խուլ գվիվում է, թե երկրորդ սեր չի լինելու: Ինչպես Չարենցի քնարական հերոսն էր տագնապով շնչում պարահական անցորդին՝

Կանգնի՛ր, կանգնի՛ր. ու՛ր ես վագում, ու՛ր ես գնում դու առագ.

Աչքերիս մեջ գուցե՛ գորնես ոսկե՛ծպիտ մի կրակ՜...

այնպես էլ Թեթևյանի քնարական հերոսի հոգին էր բզկտվում այն գիտակցությունից, թե երջանկությունն անցավ կողքով.

Ահա գնաց ան, որ գիտ պիտի ընեք երջանիկ

Ան, որ կերթա հավիտյան ու պիտի ալ չդառնա («Նեժեժանք», էջ 96):

Եւ նա, բերանքսիվայր տարածված գեպին, Աստուծոն աղերսում է՝ իրեն «ամենուն նման ընե»։ Ինքն «ամենուն նման» չէ, ինքը միասեր է և լավ է ճանաչում «հոգնած ճամփորդին», որը գալիս է **հոգու մշուշաստրոյ** այն **երկրից**, որի ամուր շղթաները դեռ գերի են պահել այդ հոգին, այն հոգին, որից բացակա է «աղվորը», «որուն չկա նմանն ալ», և որին նա կուզեր մոռանալ, բայց երբեք չի կարող մոռանալ («Նոգնած ճամփորդին»)։ Ներքին երկփնդկումից (նման մարդկանց հոգում անցյալը շարունակ ներկա է, բայց նա փնտրում է նոր սեր՝ գիտակցելով, թե անցյալը չի վերադառնա՝ «անցյալն անթիվ դուռներ են՝ իրարու վրա գոց» («Նոգնած ճամփորդին»)) ազատվելու համար քնարական հերոսը կարծես նոր սեր է փնտրում, սակայն նորի մեջ կրկնվում է հինը, և քնարական հերոսն ունի այն զգացողությունը, թե «գինք կարծես ուրիշ անգամ տեսած եմ, Եվ այդ աչքերն՝ արդեն, արդեն կսիրեմ» («Ես գինք կարծես»), և նոր սիրտ դաշույնի հարվածը նա ընդունում է իբրեւ «հաղորդություն սկիհեն», ուստի դրա բացած վերքն անասելի անուշ է՝

Անոր համար է, որ գիտ կդարձրեն անցյալին,

Անոր համար, որ սրտիս իր հին արեւը կուտա («Նորեն, ո՛վ սեր», էջ 93):

Քնարական հերոսը գիտե, որ հոգի որոնողը նորից չի սիրում, սիրում է կրկին, որ հասուն քառապանքը և խակ սերը միշտ լինում են կողք կողքի, որ սերը երբեմն հորինվում, գունագարդվում և լուռ, թաքուն պաշտվում է հորինողի կողմից.

Գեղեցկությունդ եւ իմ սերս հորինեցին զայն կարծես (Անունդ, էջ 81):

Քնարական հերոսը նաև գիտի, որ կյանքի կենսախինդ աղբյուրներից դիտխայան անհագուրդ արբեցումը չի կարող հոգին շարունակ ցնծության մեջ պահել. հաճախ, շատ հաճախ հոգին վեր է սլանում, ճախրում **իրեն բնորոշ** ոլորտում՝

Կյանքին վրա, կյանքեն վեր կբնակի անիկա,

Ան աղվոր է, ամենեկն աղվորներեն ալիկի,

Գուրգուրացված՝ զավկի պես, կնոջ նման՝ տարտիայի («Երագներ», էջ 99),

4 Ե. Չարենց, Պոեմներ, բանաստեղծություններ, Եր., 1984, էջ 296:

լցվում ներքին հորինված փարածքի լույսերով, հորինված փարածք, որ Թեթեյանի քնարական հերոսը բնորոշում է «գանձապուն»: Այդ գանձապունը բացող մոգական բառն իմացող «հեզ մանկուհին» գուցե ողջ կյանքում էլ չհայտնվի, «և հոն իզուր հույսըս ըլլա սպասված» («Գանձապունը»): Նա գիտե, այս ամենը, համոզված է, որ

*Կանցնին սերերը ամեն, և կփորին մանավանդ,
Երազը լոկ կնքնա...*

Իսկ երազանքը սնողը փառապանքն է, փառապանքը, որ հերկում է սրբի արյուն - արքր և դրանով սնում երազանքին («Վիշրի մը»): **Թեթեյանի երգած սերն իր զանազան նրբերանգներով դիտնիսյան և սպոդոնյան նախասիւնների հակադրամիասնության երգն է:**

«Նրաշալի հարություն» վերնագիրը խորացնում է շարքի ասելիքը, անցյալը շարունակ ներկա է, և հոգու այդ զգացողությունը հրաշալի փարածք է սրելով, ուր քնարական հերոսը հարություն առած իր սիրտ հեկ է: Սա էլ նույն խաբկանք - պարարանքն է և փախուստը գորշ իրականությունից, սակայն այս հոգեվիճակը սոսկ դարարկ երազանք չէ, այլ զարթնած, առօրյան լավ ճանաչող փորձառու մարդու՝ ինքն իր հեկ լինելու անհրաժեշտություն: Նա գիտե, որ ապրված, անցյալ դարձած սերը քաղցր հուշեր է թողնում միայն, որոնցով «շեն է ամային»՝ ամայացած հոգին, որ **յի է հուշի հարությունը** («Ողջուն»), որ Նուշ դարձած սերն այնպիսի խորությամբ կարող է ծփալ հոգում, որ պարարանքը՝ իբրև իրականություն, կարող է հաճույքի զգացողություն արթնացնել: Կարող են իրար հաջորդել վաղուց ապրված զգացողություններ, որոնք պոնկեպունից լցնում են հոգին և հոգևոր հարստության զգացողություն արթնացնում («Բու հիշարակդ այս գիշեր»): Թեթեյանի սերը առարկայական է, նյութական, երկրային (ևս սիրում է «ձևերուդ ընդանությունը աղվոր» («Կսիրելի»), սիրածին «ազվներս գաղտնաբեր կմերկացնեն»՝ համբույր փալու («Փոթորիկ»), «կարմրեցար և ձեռքիս փակ ծեցար... օհ, ձեռքիս փակ...» («Մրաժմոմս»)), բայց բանի որ այն այլևս չկա և չի էլ կարող կրկնվել, քնարական հերոսը երջանկանում է հուշերով, **սպրածի հուշերով**, կորստի ցավը նորից հոգում վերարթնացնում է սպրածի քաղցրությունը («Վիշրի մը», էջ 105, «Վիշրի մը», էջ 116):

Քննելով մարմին-հոգի-ոգի հարաբերությունը՝ Ռ. Շարայները մեկնաբանում է **հոգու** դերը՝ որպես կապող միջնորդ օղակ անցողիկ **մարմնի** և հավիտենական նախասկիզբ **ոգու** միջև: Հոգին միջնորդ է նաև ժամանակի դիֆանկյունից, այն միջնորդ է **ներկայի** և փնտալան=հավերժականի միջև: «Նա պահպանում է ներկան **հուշի** համար: Դրա շնորհիվ նա պոկում է ներկան անցողիկությունից և ներառում այն իր ոգեկանի փնտալանության մեջ <...> Այն, ինչ մնում է արարաբին փալավորություններից և հոգու կողմից կարող է պահպանվել, կարող է արարաբին փալավորություններից անկախ կրկին **պարկերացում** դառնալ: Այս ձևերի շնորհիվ հոգին արարաբին աշխարհն այնպես է վերածում սեփական ներաշխարհի, որ այնուհետև կարող է **հիշողության** միջոցով,՝ հուշի համար,՝ պահպանել այն և ձեռք բերված փալավորություններից անկախ շարունակել նրա հեկ սեփական կյանք վարել: Այսպես հոգեկան կյանքը վերածվում է արարաբին աշխարհի անցողիկ փալավորությ-

յունների փեռական ներգործման»⁵։ Նոգու այս հասկացությունը, որ նա ներկա պահը կարող է պոկել փեռական – հավիթենականից և պահել իր ոգեղեն ոլորտում, այնուհետև իր ներքին շերտերում էլ ավելի հարստացնել, վերածնել, նոր որակներ հաղորդել, վերահմաստավորել, դարձնել *ներաշխարհ* և *հիշողությամբ* պահպանել, մարդու համար հնարավոր է դարձնում արտաքին ազդեցությունները ժամանակի ընթացքում անհետանալու դեպքում անգամ գրավել սեփական *ներաշխարհի փեռական ներգործման* փակ։ Մարմնի միջոցով սրացածը հոգին փոխանցում է ոգուն։ Իսկ ոգին մարդու մեջ սահմանափակված չէ միայն ներկայի փափաքությունների սահմանում, հոգին ոգու «փեսադաշտը» ընդլայնում է նաև անցյալի վրա։ Եվ որքան շար է կարողանում հոգին ոգուն հարստացնել անցյալով, այնքան ոգին ավելի հարուստ է։ «Մարդու ոգին իր կյանքի յուրաքանչյուր պահի իր մեջ երկակի բան է կրում։ Առաջինը ճշմարիտի և բարու հավերժական օրենքներն են, և երկրորդը՝ անցյալի ապրումների հուշը։ Ինչ որ նա անում է, կարարում է այդ երկու գործոնների ազդեցության փակ։ Եթե կամենում ենք հասկանալ որևէ մարդու ոգին, ապա դրա համար պետք է իմանանք նրան վերաբերող նաև երկու բան. նախ՝ թե որքան է հայրենակերպվել նրան հավերժից, և երկրորդ՝ թե որքան զանձեր են առկա նրանում անցյալից <...> Ոչ մի ապրում գուր չի անցնում, հոգին այն պահպանում է որպես հուշ, իսկ ոգին ներքաշում է նրանից այն, ինչը կարող է հարստացնել նրա ունակությունները, նրա կենսաբովանդակությունը։ Մարդու ոգին աճում է վերամշակված ապրումների միջոցով»⁶։ Թեթևյանի քննարական հերոսն այն հոգիներից է, որոնցում ապրած հաճույքը «խմորվելով» աճում է, հարստանում, վերածում զանձերի և պահվում – պահպանվում հավիթենական ոգու շերտերում՝ անհրաժեշտ պահին հուշի քաղցրությամբ նորից լցնելով մարդկային ներաշխարհը հաճույք պատճառելով հոգուն։ Ապրած զգացողությունը ներկա պահից դուրս վերածվում է անցյալի հուշի։ Թեև ներկայի զգացողությունները միայն դրական հույզերից չեն կազմվում, բայց ապագայում անցյալը հիշելիս այն մեծ մասամբ պարտրված է լինում քաղցրության մշուշով։ Ինչն է պատճառը, որ հուշը մեծ մասամբ մարդու հիշողության մեջ «գունազաղված» է, որ մարդու ներաշխարհը «հանված» է անցյալը իդեալականացնելու։ Նկնելով հոգեբանության ժամանակակից նվաճումների վրա՝ Ն. Մարկուզեն այս հարցի շուրջ հետաքրքիր դիտարկումներ ունի։ Ուրախությունը, հրճվանքը *ներկա պահին* հաճախ «շաղախված» են փազնապով, ցավով, փառապանքով։ Երբ ժամանակը կորցնում է իր իշխանությունը, և ամեն բան դառնում է *անցյալ*, հիշողությունը փրկում է ներկան անցյալի մեջ, ներկան, որ արդեն վերածվել է անցյալի, հիշողության կողմից վերականգնվում է *փազնապից ազա-փազրված*, հետաքրքիր անցյալը իբրև հուշ, հիշողության մեջ ամրագրվում է պարտրված ուրախությամբ և զերծ ցավից, փառապանքից։ Եվ մարդկային հոգում իշխում է սերը՝ ի հակադրություն հրաժարումի կամ մահվան⁷։ Ահա այս հոգեբանական «կառույցն» է գործում, երբ Թեթևյանի «Նրաշալի հարություն» շարքի «Մտավարի փաղեր» ենթաշարքում *գիշերերգերում*, գիշերվա հեղ աթոնանում է անցած սիրո հիշատակը, որը մենավոր հոգու փաճարը

5 Ռ. Շփայներ, Թեոսոֆիա (Ներածություն վերգգայական աշխարհաճանաչողության և մարդու կոչման), Եր., 2003, էջ 55:

6 Անդ, էջ 59 – 60:

7 Տե՛ս Դ. Մարկուզե, Эрос и цивилизация, М., 2003, էջ 202:

խնկում է դռներից մինչև կամար («Ֆսավարի փողեր», VII), որը լուսնի փակ անհունորեն փռված հոգու ամայի ավազադաշտը ծածկում է գեյրնի վրա փարածվող հուշի քաղցրության դաշն աղմուկով («Ֆսավարի փողեր», VIII): Սակայն չպետք է ենթադրել, թե հուշի քաղցրությամբ հարբած՝ երազանք – պարարանքներում հոգին թմբեցնելը թեթևանական քնարական հերոսի կայուն հոգեվիճակն է: Նաճախ անցած սիրտ վերհուշը մթագնվում է ունեցածը կորցրած լինելու, կյանքն անիմաստ ապրելու զգացողությամբ, իրականության ռեալ գնահատումը հանգեցնում է կյանքից պարտված լինելու զգացողության: Եւ վրա է հասնում մի նոր հոգեվիճակ՝ **անհուսությունը**: Թեթևանի **գիշեր** սիմվոլը ձևոք է բերում թանձր խավարի արժեք, անհուսության ապրումը զուգորդվում է մեռականության, մահվան զգացողության մռայլ ապրումներին: Անցյալ օրերում «ալբեն - ալբեն» ապրած սիրտ ակնթարթներից, երբ «կողորդար հոգիս հիմեն», ոչինչ չի մնացել, եւ քնարական հերոսը երանի է փալիս «մուրիկ կույրին» անգամ, քանի որ

*Ան կհուսա իրեն օգնող սիրտ մը գթած,
Եւ ես, ալիս'դ, բան չեմ հուսար («Է՛ր երբեմն», էջ 30):*

ԺԹ դարավերջին եւ Ի դարասկզբին ողջ եւրոպական, ռուսական եւ հայ գրականության մեջ «վերածնված» պարբեր - երազանքի, հույսի, սիրտ, հաճույքի հավերժական թեման դրսևորվեց նաեւ Վ. Թեթևանի պոեզիայում՝ իբրեւ «հավերժական վերադարձի» կենսափիլիսոփայության գեղարվեստական արտացոլք, որը վերաճեց հուսահատության, հուսախաբության, մեռականության, ցավի, մահվան երգի: Սակայն երեւոյթի արմատները բխում են դարերի խորքից՝ հասնելով մինչև «Գիլգամեշ», որոնք Թեթևանի ապրած օրերում մի նոր թափով «վերաթնագան»՝ շնորհիվ սիմվոլիզմի եւ «կյանքի փիլիսոփայության»:

Նուսախաբության ապրումը Թեթևանի բանաստեղծական պարկերներում սրանում է գանազան ձևեր, թվում է՝ ամեն փուլի խորքից սափանաներ են ցարկում, ամեն ծաղկաբաժակի փակից դուրս են սողում օձեր, հայրնվում են բողբոջան պարկերներ, թափառիկ ուրվականները փչելով հանգցնում են բոլոր հույսերը... Սակայն նման հոգեվիճակն այնքան սովորական է դարձել, որ քնարական հերոսն այլևս դրանց բանի փող չի դնում՝ «անցե՛ք, անցե՛ք, վախճող չկա ալ ձեզմե» («Նուսախաբություն»), անսահման թախիծն ամենուր է եւ սովորական: Ինչպես հին հույներն էին անվերապահ հավատում ճակատագրին եւ դիպվածին, Թեթևանի քնարական հերոսը եւս փիեզերքի անսահմանության մեջ մարդուն ընկալում է որպես խամաճիկ, ում բախտը եւ կյանքը ձեռավորում են դիպվածներն ու ճակատագիրը («Երկու մահերը»): Կյանքի ծովի փոթորիկներում մարդը դիտարկեցին կանգնած նավաստի է, որ ծովի բազմադաղակ ամայության մեջ որքան էլ գոռա, նավի ընթացքը կարգավորվում է վերուստ սահմանված կամքով, իսկ հոգնած հոգին «պե՛ր, կխնդրե հիմա քենե, Որ մեկ շանթո ալ գի՛նքը գարնե» («Անհուսություն»): Քաղցր հիշողությունները մեռնում են մեկ - մեկ («Եվ նորեն խոնջ են շրթունքներս»), հոգու բոլոր աղբյուրները չորացել են («Չորցավ աղբյուրը սրբիս», «Աղբյուրներ չորցան»), **ցավից պաշտպանվելու համար** հոգին վերասպառ աշտարակ է հյուսում՝ այնպե՛ղ՝ վերերկրային եւ նախաաստվածային ոլորտում, միայնակ փակվելու համար, իսկ աշխարհի դեմ հոգու դռները գոց են կրկնակի, քանզի էլ պայքարելու,

դիմադրելու ուժ չունի («Աշտարակը»): (Տարօքինակ է, որ առ այսօր Թեթևյանի այս բանաստեղծությանը համահունչ «հոգու աշտարակում փակվելու» սիմվոլիստական թափառիկ սյուժեն, որ հանդիպում է անխորի ժուռ, եվրոպական, հայ բոլոր հեղինակների մոտ, ովքեր ինչ - ինչ առնչություն են ունեցել սիմվոլիզմին, դիտվում է որպես «անհասարակաշտարակ», «մարդաբան» դիրքորոշում: Այնինչ իրականությունից փախուսաբեր դեպի «հոգու դոլակ», «հոգու աշտարակ» եւ այլն, հեղինակն է հոգեբանական ֆրոյստրացիայի, մարդը չի կարողանում հաղթահարել կյանքի դժվարությունները եւ «փակվում» է ինքն իր հոգում, «փակվում է» *հուսահատությունից՝ իր անկյիքն այլևս չսպասկերացնելով*: Անգործության այս ապրումն է առ այսօր բնորոշվում «անհասարակաշտարակ» եւ «մարդաբան», այնինչ իրականում *մարդն իր հոգում փակվում է ազատության պակասից*, հասարակական բարքերի ապականության ճահճից բարձրացող խեղդող օդից՝ որպես բողբոջ այդ ամենի դեմ եւ պահանջ մաքուր օդի, մարդկային հոգու ազատության):

Թեթևյանի քնարական հերոսի հոգնած հոգին այլևս անգործ է դիմակայելու կյանքի հարվածներին, հույսը «ճամփուն վրա կհեռանար թեւամփով»: Անհույս հոգին բզկտվում է Կասկած թռչնի կեռծայր կտուցով, բզկտիչ մագիլներով, իսկ ամբողջ տիեզերքն սկսում է թիչ առ թիչ քանդվել, փշրվել («Կասկածը»): Հոգու աշտարակի մեկ այլ տարբերակն էլ գրքերն են, որոնց մեջ գլխիվայր ներվում է քնարական հերոսը՝ խեղդվելու՝ ինչպես ծովում: Նիշենք նաև Տերյանի քնարական հերոսին, որը հոգնել էր գրքերի ծովում նավելուց, հոգնել էր «խտրախոց խոհերից իմաստուն», եւ ի տարբերություն Թեթևյանի քնարական հերոսի՝ ուզում էր փախչել նաև գրքերից եւ ընդհանրապես «աշխարհից այս խավար»⁸:

Երբ մեռնում է հույսը, հուսափայլ անցյալի վերհուշն անգամ անգործ է նոր լիցք հաղորդելու հոգուն, այլևս ոչ ոք եւ ոչինչ չի կարող փրկել հույսը կորցրածին.

Կործանման աղմուկներ կլսես հոգիես...

Կխեղդես գիւս փոշին... Ավերակ, ավերակ...

Ո՛ր աչքեր, բարձիւ վրա մնացե՛ք վաղը փակ

(«Գիշեր», էջ 163):

Անցյալի տաք, սիրագեղ վերապրումներով լեցուն գիշերները, որոնցում վաղվա օրվա հանդեպ հույս կար, «Գիշեր» բանաստեղծության մեջ լիովին, պոնկեպտունկ լցված են մութով. *գիշեր* սիմվոլը հանդես է գալիս որպես կործանման խորհրդանիշ: Քանի դեռ հույսը չէր լքել մարդուն, դրանով լեցուն հոգին զարնան սպասումով էր ապրում, երբ չորս դին ձյուն էր: «Գարունին փարած ուժգնապես»՝ երագում էր այն վայելել խնթի նման («Գարուն հույսը»), իսկ ապրիլ ամսվա գույներն ու բույրերը նոր կյանք ապրելու խոր աղերսներ էին արթնացնում: Հոգին լցվում էր տիեզերքի ներդաշնակությամբ եւ սպասում նոր կյանքի («Ապրիլ»): Իսկ այժմ՝ հուսալքության հոգեվիճակում, քնարական հերոսը բնականաբար պետք է հանգի մահվան երազանքի.

Ո՛ր աչքեր, բարձիւ վրա մնացե՛ք վաղը փակ...

8 Տե՛ս Վ. Տերյան, Բանաստեղծություններ, Եր., 1985, էջ 396 – 397:

Մահվան երազանքը՝ իբրև անհուսալությանից ազատվելու անգուսպ ճիչ, իբրև «վերջին հանգրվան», նախընտրում է ի հակադրություն չիրականացած երազներին: Քնարական հերոսը մահվան հեղի հաշի է (ինչպես մի ժամանակ հաշի էր կյանքի հեղի) սոսկ այն պարծառով, որ կյանքի հեղի կապող ոչինչ չի մնացել, որ մահվան խաղաղ ժպիտը կարծես խոստանում է փրկություն, որ մահվան գրկում մարդկային մարմինը պիտի «ընդմիջի խաղըրպա» («Վերջին հանգրվան»): Դե եթե պիտի «ընդմիջի խաղըրպա», (խոսքը մահից հետո հավերժությանը ձուլվելու մասին է, որին կարծես այնքան էլ չի հավատում, այնքան էլ հակված չէ հավատարմության քնարական հերոսը)... Նրա հոգում ասպարային ինչ - որ շող կա, սակայն մարմինը վառվում է գեհենի կրակով: Այսպես են դիցերը ծնել նրան: Մարդու հոգում պարերազմ է. նա կովում է ինքն իր հեղի, և մերթ հաղթում է բանականը, մերթ կենդանականը: Մարդը դեռ «մի լար է - կապած կենդանու և գերմարդի միջև, - անդունդի վրայ ձգած մի լար»⁹: Թեքեյանի քնարական հերոսն աստվածներին խնդրում է՝ հողեղեն, հողաբույր, հողածին այս արարածին թույլ տան գոնե հոգով ճախրել «երկրե երկինք երկարող հույսի ճամփեն գեղեցիկ», խնդրում է՝ մարդուն թույլատրեն իր մեծ սերերն իր հեղի տանելու - ձուլելու մահվան մեջ: Խնդրում է գոնե մահից հետո հոգու հավերժության հույսը չպղծարել, հավատը չմեղադրել («Վերացում»): Սոսկալի է մահվան հստակ գիտակցումը, թե մի օր լեցուն զարկերակը պիտի փրկի իբրև «փառած որդ», ականջները չպիտի լսեն, մարմինը չշարժվեն, հոգում ոչ մի սեր ու քննաչափ չկարգադրվի, ես-ի զգացողությունը զարկի զանգարույթից, լցվի հողով, իսկ ինքը՝ մարդը՝ չքանա... Սոսկումն է պատում մարդկային հոգին, և թվում է՝ ուր որ է կընկնի... Այս գիտակցումից

*Նեպոս, սակայն, կիսադադիմ, կզգամ նույնիսկ հույս մը տարտամ,
Բյուսարու տեղ կելլեն՝ թերեւս, ու իր բեռնեն ազատ հոգիս՝
Գրկեղ մեկնած, թերեւս, ո՛վ տեր, պիտի գրկիդ մեջ ընդունիս:
(«Երբ կիտրիս», էջ 202)*

Թեքեյանի քնարական հերոսը մահվան գաղափարն ընկալում է խոր փիլիսոփայորեն: Նուսահարությունից դեպի մահվան երազանք, կարելի է ասել, հոգու թուլության մի պահի դրսևորում է միայն: Մահը բացառիկ խորությամբ և փիլիսոփայական հանդարտությամբ է ընկալվում քնարական հերոսի կողմից: Կյանքի, մահվան շուրջ խորհրդածությունները նրան բերում են Աստծուն ժխտելու, բայց բանականությամբ, գիտակցաբար նորից ընդունելու և հավատարմության անհրաժեշտության: Այսինքն՝ Թեքեյանի քնարական հերոսը վերադառնում է դեպի Աստված՝ իբրև ավերարանական անառակ որդի: Այսինքն՝ մարդ միշտ ունի Աստծո կարիքը:

Թեքեյանը խմաստուն մարքով պեղում է նաև *մահվան թեման*: Նրա գրչի տակ դրսևորվում են գանազան նրբերանգներ:

Նոգին երազում է ճախրել, բայց մահվան զգացողությունը քաշում է վար: Ամեն ականջաբար կա հոգու այն զգացողությունը, թե հաջորդ պահին նախորդ պահն արդեն մեռած է և անցյալ: Իսկ ներկան անորոշ է և սարսափազդու: Այս անորոշության մեջ միակ լույսը սերն

9 **Ֆ. Նիցշե**, Ասպետ խոսեց Զրադաշտը, Բաքու, 1914թ. (Եր., 1990), էջ 10:

Է՝ «ճերմակ կարապ»՝ կյանքի «սև լիճին մեջ», որն ակնարկում է այդ «սև լճում» կարապների խնդրվելու մասին: Բանաստեղծությունն ամփոփվում է խոր փիլիսոփայական ճարտասանական հարցով:

*Եւ ի՞նչ է այս լույսը՝ հառնող խափարեն
(«Մահ եւ սեր», Էջ 28):*

«Նրաշալի հարություն» շարքում «Աշուն» վերնագրված բանաստեղծության մեջ, աշնան սգին հակադրված է գարնան վերածնունդը: Բնությունը հարություն է առնում, իսկ մարդը մեռնում է ամեն օր՝ աստիճանաբար մոտենալով իր վախճանին, մարդու տարիքը երբեք հեղձի դառնում, մեռած հրճվանքներն այլևս չեն վերակենդանանում: Մահը ինչ-ինչ նկարագրություններով չի ներկայացվում. քնարական հերոսն ավելի շատ իր կենսափորձից հեղուկություններ է անում՝ ամեն բան իմաստավորելով մահվան ֆոնի վրա: «Մահվան տաղեր» ենթաշարքում մահվան անը ներկայացվում է որոտաբեր ամպերի տակ գլուխը ներս քաշած անշարժացած սարյակի սիմվոլիկ պարկերով: Այդպես էլ ճանապարհի վրա երկարած մահվան սրվերից Թեբեյանի քնարական հերոսն է ամփոփվում, դադարում երգել: Նա անընդհար գգում է կյանքի հոսքը, ասես կողքից դիտում մանկության անհերացումը:

*Տեսեք ինչպե՛ս փողոցին կանհեղա՛նս անկյունեն,
Ինչպե՛ս շուրտով կմեկնի, ու մեկնեցա՛վ, ու գրե՛նաց :
(«Խափարի տաղեր», X, Էջ 56)*

Սակայն «Էնքան շատ են ցավերն, ավերն» բանաստեղծի սրտում, որ հաշտ է դրանց հետ եւ ամեն գիշեր սպասում է մահին, ինչպես քնին («Վարժություն»), որ նոր օրվա բարձրացող արևին անգամ անանց մահ է թվում, քանզի ամեն վայրկյան նա մահն զգում է իր ներսում («Մահ եւ արե»): Թեբեյանի քնարում շատ խոր արմատակալած անասան մտքով է մահը: Մահվան զգացողությունն ամենուր է այսպեղ, անգամ՝ սիրո աննաբուծն ցնծության մեջ: Մահը Թեբեյանի քնարում, ինչպես եւ Թումանյանի մոտ, ամեն քայլափոխի զգացնել է տալիս իր ներկայությունը: Մահը Թեբեյանի հոգու խառնվածքի մի հյուսվածքն է, ինչպես ամեն մեկի մոտ, միայն այն տարբերությամբ, որ շարերը մահվան գոյությունը գիտակցում են միայն մեռնելիս, իսկ Թեբեյանի նման մեծերի հոգում մահը միշտ ներկա է:

Մարդու էության ենթագիտակցական շերտի բնությունը Զ. Ֆրեյդին հանգեցրեց դրանում Էրոսի եւ Թանատոսի բնագոյների հակադրամիասնության գոյության բացահայտմանը: Մարդու գիտակցական ոլորտը կառավարվում է ենթագիտակցականից «ուղարկվող» մղումներով, իսկ ենթագիտակցական գերագույն բնագոյները երկուսն են՝ սերը՝ արարող, սրբեղծող, եւ մահը՝ քանդող, ավերող: Այսօր ընդունված է կարծել, թե այդ բացահայտումը կարարվել է Ի դարասկզբին՝ Զ. Ֆրեյդի կողմից: Իրականում երևույթը հայտնի է եղել հնագույն քաղաքակրթություններին: Նոդական Տրիմուրտին Վիշու - Բրահմա - Շիվա եռմիասնությունն է, ուր Շիվան խորհրդանշում է կործանիչ ուժը, քանդման, ավերման բնագործ, դրան հաջորդող իներտ, նյութական տիեզերքի անշարժ վիճակը, ասել է թե՛ մահը, իսկ Բրահման

խորհրդանշում է կրթի սանձումը, դրական կամքը, սրելով ի՞նչ, արարի՞չ ուժը, բանականությունը, ասել է թե՛ արարի՞չ սերը: Այս երկուսը՝ Շիվան և Բրահման, ենթակա են Վիշնուին, որը ողջ տիեզերքի ներդաշնակությունն է, հավասարակշռողը, գիտակցության բարձրագույն դրսևորումը, ասել է թե՛ մարդկային հոգու ենթագիտակցական Շիվա-Բրահմա թե Թանա-պուս - Էրոս, թե մահ - սեր հակադրամիասնական բնագոյը «կառավարվում» է, «սնվում» է տիեզերական էներգիայով, որը կոչվում է Վիշնու, նույնն է թե՛ գերագույն Արարիչ, նույնն է թե՛ Աստված:

Եթե Էրոսը և Թանապուսը (տարբեր ժողովուրդների մոտ՝ տարբեր անուններով) դարերի ընթացքում փոխանցվել են մինչև մեր օրերը՝ իբրև դիցաբանական այլաբանական պատկերներ, սիմվոլներ, ապա հոգեբանության՝ իբրև գիտության փոստակյունից դրանք մարդու հոգեկանին բնորոշ իրողություններ են: Այդ բնագոյները կազմում են մարդու ենթագիտակցականը, ինչն էլ դրսևորվում է արվեստում, իսկ ԺԹ դ. վերջին և Ի դ. սկզբին երոպական, ռուս և հայ գրականության հիմնական թեմաներից դարձան:

Սիրո և մահվան միասնության երգը բնորոշ է Ի դարասկզբի հայ գրականության բազմաթիվ հեղինակներին՝ Մեծարենց, Ինքրա, Թեքեյան, Տերյան, Ռ. Սևակ, Թումանյան, Իսահակյան, Շանթ... Թեմայի արմատները համաշխարհային գրականության մեջ են («Գիլգամեշ», «Ավեստա», «Բիագավադ - գիտա», «Աստվածաշունչ», «Ղուրան», «Շահնամ», «Մարյան ողբերգության», «Այսպես խոսեց Զրադաշտը...»): Ի դարասկզբին Էրոսն ու Թանապուսը «վերածնվեցին» կրկին և լայնածավալ «հարձակում» գործեցին համաշխարհային արվեստի և հայրկապես գրականության վրա՝ լիովին գրավելով այդ ոլորտները՝ շնորհիվ Ֆ. Նիցշեի «Այսպես խոսեց Զրադաշտի» հերթական վերադարձի:

Թեքեյանի պոեզիայում ևս Էրոսն ու Թանապուսը միասնական են: Թեքեյանի քնարական հերոսն ինքնապիպ հոգեկերպովածք ունի. նա պարկանում է մարդու այն փեսակին, ով արարում է, սրելով, ունի խոր սիրելի կարողություն, որի հոգում Էրոսի բնագոյն առավել հզոր է Թանապուսից, բայց և Էրոսը միշտ զգում է Թանապուսի ներկայությունը և անցողիկ այս կյանքում ամեն բան գնահատում, հավասարակշռում Թանապուսի բարձունքից: Նման հոգեկերպովածքների ներքին տարածքում պարերագմի մեջ են հենց Էրոսն ու Թանապուսը, այդ պարճառով էլ նման հոգեկերպովածքները շատ բարձր են արժեուրում Սերը, քանզի մարդկային կյանքի ամեն քայլափոխի փեսում են թաքնված մահը կամ, Թեքեյանի խոսքերով, մահվան սովերը, որ «ճամփու վրա կերկնա»: Մահվան զգացողությունից մարդ իմաստանում է: Ապրած տարիները բերում են փորձառություն, իսկ իմաստունն իր ներսում փեսում է նախկին մանուկի աստիճանական մահը: Թեքեյանի պոեզիայում բազմաթիվ երգեր կան, ուր քնարական հերոսն ասես զրուցում է ինչ - որ տղայի, կամ թվում է հենց իր որդու հետ: Մակայն այս սիմվոլիկ «որդին» երգերի մեծ մասում ընդամենը մարդու մանկություն - պարանկությունն է, որի հետ զրուցում է արդեն հասուն անհատը՝ վերաթևոթելով իր ապրածը, իմաստավորելով և խորհուրդներ տալով կյանքի ողին նոր ուրբ դրածներին:

Անձրև է և՛ դրսում, և՛ մարդկային հոգում: Նոգու տառապանքն անձրևի միալար կաթիլների պես աստված է սիրտը, բայց սա է կյանքը, և այդ ցավն է, որ հաստնաջնում և արթնացնում է մարդուն, մարդուն, որը որս է ճակատագրի կամ դիպվածի և կամ կյանքի համար: Իսկ այդ լացի հետ անդարձ հեռանում է անմեղությունը. **մարդը դառնում է**

պապրանք - երազանքներից զարթնած, սթափված մոռալ մի արարած («Կանձ-
րեն, փղան...»): Փորձառությունը հոգին լցնում է **«պրպում գիպություն»**, որի ծանրութ-
յան բերք քնարական հերոսը սիրով կվոխեր թեկուզ «փղայի» սքավերի հեպ՝ հոգով ու մարմով
մենակ «անապարտ» գնալիս իր հեպ այն ունենալու համար, որովհետև այն հույսերի,
լույսերի, երազների շքանադես է, որն այլևս չունի հասուն, փորձառու մարդը («Ես այս
գիշեր»): Իհարկե, բանաստեղծության մեջ եւ՝ «փղան», եւ՝ «անապարտ» կյանքի անհերթե-
թությունն ու այն երազանքով լցնելու անհրաժեշտությունը խորհրդանշող սիմվոլներ են:
Թեթևամտական «գիպություն արարած» ձեռակերպումը ինքնակական բարոց եւ չարից ան-
դին կապարն է, որին հասնելով՝ **զարթնում** են, եւ այլևս հեպդարձի ճամփա չկա: Կյան-
քի անպարտում ծաղկած մի ձորակ կա (բացառիկ սիմվոլիկ պարկեր), ուր երիցուկներն ու
շուշանները ձյուն են փռում, բայց եւ ուր կարմիր հարսնուկը շիթ առ շիթ ծածուկ մի վերք է
արշույնում (կողք կողքի՝ կյանքը եւ մահը, սերը եւ մահը, հաճույքը եւ ցավը): Ձորակի երկու
ծայրին հովից օրորվում են մենավոր ուռիները եւ ասես օրորում ժանկազարդ ձորակը՝ զար-
նան օրորոցը: Իսկ անպարտի անհայտ մուրբերից երկու պարանի ձորը կամրջել են իրենց
լուռ սիրով, զարնան օրորոցում նրանք իրենց անբիծ սերն են օրորում: Եվ ասեա իմաստունի՝
իր լեռան բարձունքից վար նայողի՝ կյանքը խո՞ր ճանաչողի սարսափահար ճիշդ:

...Օհ, ճանկնան

Տերեւաթափն եւ փրփրությունն իր անսահման («Անպարտին մեջ», էջ 111).

Կար ժամանակ, երբ քնարական հերոսն ինքն էլ այս պարանիների պես լի էր հույսե-
րով եւ պայծառ երազներով, եւ երգում էր բաներ, որոնք բառերով չեն պարմվի՝

Կերգեի հաճախ անգեպ, սկրանա,

Կերգեի, ինչպես չեմ երգեր հիմա («Կերգեի», էջ 73):

Նիմա երգում է որպես երգի Վարպետ, հասուն է եւ փորձառու, բայց, ավա՜ղ, ձայնն
այլևս առաջվա թարմությունը չունի: Զարթնածի հոգեբանությանը հասած իմաստունը ներ-
կան ընկալում է որպես աստվածաշնչյան իմաստով անապարտ: Նոգին բացահայտվում է
«անապարտ»՝ նույն աստվածաշնչյան պարմությունների ակորդներով. ոչ մի ավերյաց
երկրի նախադուռ չի սպասվում, երկնքից այլևս խոսքացված մանանա չի իջնում, Մովսեսի
գավազանով ժայռից հագեցնող ջուր չի բխում, ճամփան ցույց տվող լուսեղեն սյուն չի իջ-
նում երկնքից: Լուռ ու ամայի անապարտ, ուր «առույց հույսերը» աստիճանաբար «հանգիլ
կսկսին»: Անցյալից այսօրեղ է հասել բիրտ ճամփաներով, իսկ ապագան ոսկորներով լեցուն
դաշտ է երևում, ուր հարության փողի ձայն չի հնչելու («Ներկան անապարտ է»):

Նման փորձառության եւ հասունության բեռն իր հոգում կրողն է, որ զրուցում է սիմվոլիկ
փղայի հեպ, որից արդեն հեռացել է ինքն իրեն չճանաչելու չափ (հիշենք Շանթի Կույրի եւ
Աբելայի փարբերությունը), այնինչ այնպես էր կարծում,

*Թե ան իմ մեջս հավեր պիտի ապրի անմոռաց («Անցյալս այնչափ հեռացավ»,
էջ 74):*

«Մանկության չքնաղ պարսեղեն»՝ «մեկնողը ուշ, շաք երբը միայն Կեիշն պարսեղեն

ու կախառսա գայն» («Մեկնողի մը»): Մահը մարդու հոգում է, մարդ մեռնում է ամեն ակնթարթ, իսկ կյանքի մյուս եզրից շարունակ մարդուն ծաղրում է արամնաթափ ծերությունը, որի երեսին քնարական հերոսը կարող է գայրությունը նկարել, թե ինչպես կարող է նրա ներկայությունը հանդուրժել, եթե՝

*Ես թառամած կգրեմ հույսերս ամեն ծաղկաբլի:
(«Տաղ առ փորձառություն», էջ 153):*

Նիմա գիպուն, շար լուրջ եւ փորձառու է քնարական հերոսը, այդ փորձառությունն արդեն հավիւրյան իր մեջ է. «ինչպես որդը՝ պարտուղին, եւ ես քեզնով կփրպիմ»: Մա իմացության ծառի պտուղն ուրեղու հերկանքով հոգու արտաքսումն է դրախտից: Խոհականությունը, իմաստությունը Թեքեյանի ներհայաց, ինքնուրույն խառնվածքի բնածին հարկանիշներն են, որոնք դրսևորվում են ամենուր: Իմաստության բեռը առկա է անգամ սիրո փաղերում, քանի որ սերը արժևորվում է մահվան բեռից: Անցողիկ է ամեն բան, հոսում է ամեն ինչ, ժամանակը թողնում է անդարձության զգացողություն, անցած փառքները որքե՞ղ որոնել: Նույն փիլիսոփայական մտքումը Ն. Սահյանի պոեզիայում ձևակերպվում է այսպես.

*Իմ ապրած կյանքի օրերից արթուն
Ոչ մեկը չկա այս ճանապարհին,
Ասա՛ ինձ, հոգևած հավիտենություն,
Ու՛ր ես հեռանում օրերն ու փառքին¹⁰:*

Թեքեյանը զարթնածի, փորձառուի աչքով գնահատում է մարդու փառքը: Երիտասարդ հասակում մարդը շար բան չի արժևորում, չի գնահատում ունեցածը՝ սիրածի գեղեցկությունը... Ամեն բան նոր իմաստ է ստանում կորցնելուց հետո՝ փառքների հեռվից: Նոգին ամբողջ ուժով սիրում էր սիրածի հենց ջահելությունը, սակայն «մանկությունն իր սիրված հիմա եղած է անբան» («Տարիք»):

Քնարական հերոսն ափսոսում է անիմաստ անցած կյանքի ամառը, երբ հոգում մեռած են բոլոր նախկին սերերը, իսկ նորի երազանքն էլ կորցրել է, բայց եւ արժևորել գիտի հույսի վերադարձը, որ ասարծո շնորհների նեղ բացված պատուհանից երկարվել է իրեն՝ իբրեւ հոգու մուրձ դժուրք լուսավորող մի ճառագայթ, ուստի կարող է «ծունկի վրա, բազկաբաց» փառք փաղ Ասարծուն, քանզի մրերմության հոսանքի խորքերում պիտի լվանա իր հոգու հին ժանգը («Այսչափ երբ»): Տարիքի հեռավորությունից եւ փորձառությունից նա գիտի բազմաթիվ գաղտնիքներ, թեկուզ եւ այն, որ «լավագույն սերը ան է, որ լուրջան մեջ կանցնի», որովհետեւ խորհրդավոր սերը նման է անընթաց գեղեցկագույն թռչունի անորսալի ճախրին, այսինքն՝ քաղցրագույնը անհասանելի սերն է, որը մարդուն շարունակ հարբած է պահում («Ահավասիկ կուզեի...»),

¹⁰ Սահյան Ն., Երկերի Ժողովածու երկու հատորով, հր. 2, Եր., 1984, էջ 35:

*Եւ հավիրյան անթափանց պէտք է գաղտնիքը թողուի,
Եւ սպարդյուն հավիրյան՝ պէտք է գիտնալ ուզել միշտ,
Կարոտեն ու պատրաստեն կրել միշտ նույն վերքն ու վիշտ
(«Գաղտնիք», էջ 37):*

Մեծագույն երջանկությունը սիրուն քաղնապով սպասելն է, որպեսզի հոգին օրորվի քրեական հեշտանքում («Որպեսզի մնա»), և «աղվորները» նրանք են, ում ձգտում է սիրտը, բայց չի հասնում, ովքեր կանչում են հոգու խորքից՝

*Աղվորն անոնք են միայն, որ տենչանքիդ ընդմեջեն
Անցան, գացին ու հիմա քեզ հեռունեն կկանչեն («Աղվորները», էջ 79),*

հեովից հեռու աստվածացված սերն իր անհասանելիությամբ թվում է այնքան բարձր, որ ասես մահկանացու և երկրային չէ: Նույն ապրումը Չարենցի քնարում հնչում է այսպես.

*Էնքան ըլի մե - մե անգամ տեսքդ տեսնեմ՝ վարդ ես, գոգալ,
Էս փուշ կյանքում սրտիս տված անմահական գարդ ես, գոգալ,
Էնպես արա, որ քեզ չասեմ՝ դու՛ էլ ինձ պես մարդ ես, գոգալ,-
Թե լի մնա սիրտս քեզնով, ափսոս ու ախ պիտի ասեմ («Տաղարան», Բ):*

«Աղվորները» նրանք են, ովքեր մարդկանց սրտերը «լի» են պահում.

*Կերթա հանրմն՝ անմարտյց, քողածածով, հոյաձեւ...
...խոսասփով, անքննելի՛, սիրտալի՛ («Հանրմը», էջ 59)՝*

միշտ իրենց հեղափոխվող սիրտ գաղտնիքը և մեզ թողնելով խորհրդավոր ձգողության ենթադրելի թովչանքը: Այդ իմաստուն, փորձառու անհայր գիտն մի գաղտնիք ևս. լավագույն սերը հոգու խորքում թաքուն են պահում, այն ամենի առաջ չեն բացում («երկու վանկերը» (սիրածի անվան) «կգրուցեմ գաղտնապես, Եվ այն ամբողջ կթրվի սիրտ մարդան մը ինձի» («Անունդ»)), այն ծփում է լուրջան մեջ, լուրջում, որն ինքը թանձրացյալ իմաստությունն է: Լուռ են բոլոր իմաստունները, որովհետև նրանց լուրջան մեջ նիգջեական ծովի թվացյալ լուրջությունն ու հանդարտությունն է, որի արտաքին փայլի փակ՝ խորքերում, եռում է հրաբխի բարձրացող լավան¹¹, որն ինքն իմաստություն անհանդարտություն է և պատասխանք: Իսկ լուրջան բերք փանում են **մենակ:** Թերեյանի քնարի հաջորդ մոտիվը **մենակությամբ** է, մենակության զգացողությունը թերեյանական քնարական հերոսի քաղաքական արմատն է: Էրոսի և Թանաքային պայքարը շարունակվում է վերելքներով և վայրէջքներով. երբ կա սիրած էակը, հոգին լի է սիրով, Թանաքային պայքարում է, երբ սիրագուրկ հոգին ընկնում է հուսահատության գիրկը, իր հանդերձանքի ողջ փայլով թագավորում է Թա-

¹¹ Տե՛ս Փ. Կիսլից. Утренняя заря. Переоценка всего ценного. Веселая наука, Минск, 2003, էջ 170 (Утренняя заря):

նապոսը՝ մարդուն պարտադրելով մահվան երազանք: Երբեմն ցավից իմաստը հոգին կտռում է կյանքից, փորձում «լցվել» հույսերով, որովհետև նրան փանջում է մեռելության զգացումը... և այսպես շարունակ. հավերժական վերադարձ է նաև մարդկային հոգում՝ ցավ → հաճույք → փառապանք → հրճվանք → մահ → սեր..., հավերժական վերադարձ, որի պատյարը «կառավարում» են Էրոսն ու Թանատոսը: Թեթևյանի քնարական հերոսը հոգնել է փորձառության իմաստության բեռից, նա երազում է երբեմնի փոշի լուսավոր երգերը, իսկ քնարը չի ուզում ձայնակցել բանաստեղծին («Անկարելիք քնարը»), և ինչպես Նիցշեն է իր մեռելության մեջ «բաշքում» բառերի ականջներից և զրուցում միակ կարեկից ընկերների հետ, Թեթևյանի քնարական հերոսը նոր սենյակում՝ «չորսի վրա հինգ կանգուն», ունկնդրում է իր ճկույթ մարմնի պարմություններին, կամ լսում է իր իսկ ականջին՝ որպես բառախաղ ուղիղ իմաստով օգտագործելով «ականջը խոսել» դարձվածքը: Մենյակում՝ «չորսի վրա հինգ կանգուն», ապաստանելու և պարելու են միայն պարիկներ, սա սենյակ չէ, այլ աստվածաշնչյան «բառսուն մանկանց» ճգնարան («Նոր սենյակ»): Քնարական հերոսը փառապում է «բյուր մարդոց մեջ», այնինչ բոլորն հոգու խորքում հաղորդակցվելու փենչ ունեն, բայց սա է մեծ քաղաքի եռուզեռը («Ոչ ոք», «Մեռականություն»): Մեռականության հրաշալի սիմվոլիկ պարկեր է «Բայց ծովուն մեջ» բանաստեղծությունը.

*Ես պզտիկ ու մեծ շար մը սերերու
-Արշակադագո՛ւ - նավելով մեջեն,
Առանց ոչ մեկուն քով խարդսխելու
-Ինչ խենթ, խենթ էի - հասած եմ բաց ծով:*

*Բաց ծո՛վն եմ հիմա՝ անհունության դեմ
Լո՛ւռ հորիզոնին, գո՛ւր հորիզոնին...
Կողմերն հեռուն նորեն կրեսնեմ,
Անոնք, մի առ մի, նորեն կանհերին:*

*Ոչ մեկ նավ հիմա, ոչ իսկ աստառժ,
Որուն շորջ դառնա իմ նավըս գոնե
Կամ ալիք մը գիս հոն փանի, զարնե:*

*Օվկիան՝ անծայր՝ մերթ մոայ, մերթ խաժ,
Ու միշտ ամայի... Եւ վերեն՝ միայն
Ամպեր, լու՛ռ ամպեր կսահին կերթան (Էջ 206)...*

Նոգու ողբերգության փառապալանն ապրումը, մեռականության դարաբերությունն ու անիմաստությունը ծովի, օվկիանի, մեռավոր նավի սիմվոլներով վեհացվել և որպես բարձր արվեստի հրամցվում են ընթերցողին, իսկ փողափրակներից ժայթքող, հորդացող ներքին փառապանքն անասելի ծանր է ու ճնշող, որի ծանրության չափը մեկ այլ բանաստեղծության մեջ Թեթևյանը ներկայացնում է այսպես.

յամբ, և ամեն մի գրկված մարդ այնպեղից թեթևություն ու սփռվածություն է ակնկալում: Սակայն գեղարվեստական օժտվածություն չունեցողների համար ֆանտազիաների աղբյուրից հաճույք ստանալու հնարավորությունը շատ սահմանափակ է: Նրա անողորմ արքամդոմները սպիտակ են բավարարվել միայն շատ աղքատիկ անուրջներով, որոնք կարող են դեռ գիտակցված դառնալ: Իսկ եթե որևէ մեկը իսկական արվեստագետ է, ապա նա ավելի մեծ հնարավորություններ է փնտրում: Նա, ամենից առաջ, կարողանում է այնպես մշակել իր անուրջները, որպեսզի դրանք կորցնեն օտարներին վառող խիստ անձնական գծերը և դառնան նրանց համար մարջելի հաճույքի աղբյուրներ: Նա գիտե նաև դրանք այնչափ մեղմացնելու եղանակը, որպեսզի հեշտ չլինի կռահել, թե ինչպիսի խոր աղբյուրներից է ծագում»¹³, - գրում է Ջ. Ֆրեյդը:

Թեթևյանի նման «խրալ բանաստեղծի» (Ն. Օշական) քնարում ամեն ինչ է «խրալ», երևույթներն ունեն իրենց պարզառոտները, պարզառոտներին հետևում են բնականոն հետևանքներ: Նրա պոեզիայում պատասխանի աղբյուրը սերն է, բոլոր բացասական հույզերի արմարը՝ չբավարարված սիրո փնտրությունը, սիրագրկությունը: Երկրային ամեն ինչի հիմքում Թեթևյանի քնարական հերոսը տեսնում է դիոնիսյան հեթանոսականության պաշտված աստծուն՝ Դիոնիսին, Օսիրիսին, Արարիսին, Արա Գեղեցիկին, նույնապիսի աստվածների, որոնք խորհրդանշում էին մեռնել – հարություն առնելը, և որոնց պատվին հին քաղաքակրթություններում արձան էին վեր խոյացնում՝ ֆալլոսի տեսքով: Թեթևյանի քնարական հերոսը զգայապաշտ է, հեթանոսապաշտ, իրականության մեջ չգտնելով իր որոնած սերը՝ անձնական լիբիդոն՝ որպես արվեստ, մարմնավորվում է բանաստեղծական անուրջ – պատրանքների հրաշալի կադապրաներում: Ջ. Ֆրեյդն իրավամբ նշում է, որ իսկական արվեստագետն ունի անձնական այնպես «վերածննդ» կարողություն, որ այն «սփռված և թեթևություն» է բերում յուրաքանչյուրին, քանի որ ամեն ոք հնարավորություն է ստանում արվեստի միջոցով «սնվել» «սեփական անգիտակցականի հաճույքի անմարջելի աղբյուրներից»¹⁴: Թեթևյանի «Բաց ծովուն մեջ»-ը, որ վերը լրիվ մեջբերված է, հոգեբանի խոսքի լավագույն ապացույց կարող է հանդիսանալ: Մեծ արվեստագետը երբեք վերացական չէ, նրա արվեստի արմարներն իրականության մեջ են, որի ցավն ու պատասխանը սիմվոլների լեզվով վերածվում են հաճույքի, իրական կյանքում ստորն ու քրեղը՝ գեղեցիկի գեղագիտական կարեգործիայի:

Կարելի է առաջադրել մի վարկած:

Եթե *ինտրոյեկտի խառնվածքը* պարբերականության է, ինքնախաբեկանք-ինքնօրոքումով փախուստ է կարարում իրականությունից դեպի *իր հոգու տարածական աշխարհ*, տարածություն, ուր նա անսահման *ազատ է*, անկաշկանդ և ճախրում է մարքի հորիզոններում, այսինքն՝ *նյութական աշխարհում* ամեն քայլափոխի հանդիպող ֆրոստրացիաները նա տարաբաշխում է իր *հոգևոր* աշխարհում և ծնում սիմվոլ - այլաբանությունների հրաշք շարաններ՝ արվեստ (ուշադրություն դարձնենք, որ արվեստն ինքը երևակայության, ֆանտազիայի արդյունք է կամ *գեղեցիկի, վեհի* տեսքով կեղծիք

13 Անդ, էջ 254:

14 Տե՛ս անդ:

ու սուր, ընդ որում, որքան խորն է արվեստագետի փառապանքը, այնքան բարձրաժեռ է նրա «երկնած» արվեստը՝ գունագեղ կեղծիքը՝ առարկայացած պատրանք - երագանքը) կամ գիպություն, մշակույթ, ասել է թե՛ արարում է, սրելով, սրելով ծագում, երկնում, ապա **Էքստրավերպի խառնվածքը** նույն ֆրոստրագիաները ձգարում է «հարթել» ոչ թե ներքին հոգեբանական ազատության ոլորտում (կարելի է ենթադրել, որ այդպիսի հոգեկերպվածքն այն չունի, ավելի ճիշտ՝ այդ ազատությունը նրա պարագայում իրերի աշխարհն է), այլ իր **հոգուց դուրս**՝ նյութական աշխարհում. այս դեպքում ներքին պատրանք - երագանքը՝ ֆանտազիան, երեսակայականը, ոչ թե հոգում սուբյեկտիվում ևս դրսևորվում է իբրև նյութական արժեք՝ արվեստ, մշակույթ, գիպություն, այլ դրսևորվում է իբրև դուրս մղված դեկլարատիվ խոսք՝ սնապարծության, խորամանկության, խաբեության հակվածության և այլ նմանատիպ **ցուցադրական, կեղծ** նախամիտվածքով, որի իրական ռեալությանը, սակայն, ինքը՝ արվյալ անձը, լիովին հավատում է: Այսինքն՝ իր հոգեկերպվածքով կեղծիքի մթնոլորտ սրելով ծելով իր շուրջ իրերի աշխարհում, ևս դրսևորում է իր կամքն առ իշխանություն՝ խորապես հավատարմով, որ իր անրջանք - պատրանքներն իրական են, դրանով ունենում է ներքին բավարարվածություն, ասել է թե՛ այդ բավարարվածությանն Էքստրավերպը հասնում է՝ իր շուրջ սփռելով կեղծիք, ճշմարտության պատրանք: Եթե **ինտրովերպին** բնորոշ է **ներքին փառապանքով գեղեցիկի ծնունդը** (սիրտ բնագոյի՝ Էրոսի հաղթանակ), ապա **Էքստրավերպին բնորոշ է** ներքին խաղաղության զգացում՝ ի հակակշիռ արտաքին աշխարհում իր սրելով ծած պղծի, սպորի (Թանապոսի՝ ավերման, կործանման բնագոյի հաղթանակ): Այսինքն՝ եթե սիրելու կարողություն ունեցող **ինտրովերպի հոգում** պատրանք - անրջանքի փառք, դեպի դուրս՝ նյութական աշխարհ, **ջերմություն փարսածող** շքեղագույն լույսեր են վառվում, ապա **Էքստրավերպի** հոգուց դեպի **դուրս ուղղված** պատրանք - անրջանքների շքեղ լույսերը սառն են և **ջերմություն կլանող**, որով էլ ևս քանդման, ավերման բնագոյով իր հոգուց դուրս՝ իրերի աշխարհում ծնում է չարիք՝ դրանով իսկ բավարարելով ազատության իր պահանջը: Սրանք հենց այն մարդիկ են, ում հոգեբան Վ. Ռայխը համարում է էմոցիոնալ ժանդախարմ վարակվածներ¹⁵:

Պեպք է ավելացնել նաև, որ եթե վերոշարադրյալը ճիշտ է, ապա լիովին արդարացված է նաև դրախոր - դժոխք անդրկեցության գաղափարը: Քանզի մարդկային փարածական հոգին, որից սեր է բխում, ևս որն ինքը սերում է սիրուց, դրական էներգիայի կամ դրախորի մասնիկ է, ևս հակառակը՝ Թանապոսի բնագոյի գերակշռությունը հոգին ուղղորդում է իր «հայրենի բնակարան»՝ դժոխք: Այս դեպքում լիովին արդարացվում է նաև կամքի ազատությունը (մի բան, որ «Ազատության փիլիսոփայություն» կապիտալ աշխատության մեջ փորձում է փաստարկել նաև Ռ. Շտայները), այսինքն՝ մարդն ազատ է, քանզի Էրոս - Թանապոս ենթագիտակցականի հավասարակշռությունը իր հոգում կարարում է ինքը: Սիրտ ևս մահվան ենթագիտակցական գերագույն բնագոյները փրկված են բոլորին անխափիր, դրանք մարդու հոգեկանի ամենաձևական մասն են կազմում, իսկ ևս-ը լիովին ձևավորված չէ, այդ «ձևավորումը» կարարում մարդը՝ առավել գարգացնելով դրանցից որևէ մեկը. Էրո-

15 Տե՛ս Վ. Ռայխ, Էմոցիոնալ ժանդախար, «Գարուն», 2002, թ. 2, էջ 24 — 29 և <http://psycho.dtm.ru/txt/reich/reich004.htm>

սի կամ Թանապոսի գերակշռությունը հոգում մարդու *կամքի* արդյունք է, մարդու ձեռքին է: Ամփոփենք. *ինտրովերտը, իրականությունից փախուսար կատարելով, վերադառնում է իրականություն՝ տալով արվեստ, գիտություն, այսինքն՝ Էրոսը հաղթում է Թանապոսին*, կամ Սերը հաղթում է Մահին, կամ արարիչ էներգիան հաղթում է ավերիչին, կամ Բրահման հաղթում է Շիվային: Իսկ *Էքստրավերտը, ինքն իրենից, իր ներքին տարածքից, իր ներհայեցողությունից (նա ներհայաց չէ) փախչելով դեպի իրականություն՝ իրերի աշխարհ, դուրս է մղում իր քանդել - ավերելու բնագործը* հետ վերադառնում իր հոգի՝ *ինքն իր համար ձեռք բերելով հաճույք, ազատություն, այսինքն՝ Թանապոսն է հաղթում Էրոսին*, կամ մահվան բնագործը հաղթում է սիրո բնագործին, կամ քանդող, ավերող ուժը հաղթում է արարիչ ուժին, կամ Շիվան է հաղթում Բրահմային:

Վերը նշվեց, որ Ի դարասկզբին Ֆրեյդի կատարած բացահայտումը՝ մարդու ենթագիտակցականի Էրոս-Թանապոս ուղղվածությունը, հայտնի էր վաղ քաղաքակրթություններին: Դրա վառ օրինակ են ոչ միայն հնդկական Տրիմուրտին, այլև հայ հեթանոսական դիցաբանության Սպանդարամեար - Տորք հայր ու որդին: Սպանդարամեար՝ մահվան թագավորության փրակալը, նույն Թանապոսը, հայրն է... արվեստների հովանավոր Տորքի: Այսինքն՝ խոսքը ինտրովերտի հոգեկերպվածքի մասին է՝ հոգու ցավից, փառապանքից պարտանք - անուրջներից արվեստ, սիմվոլ է այլաբանություն երկնելու մասին, այսինքն՝ խոսքը Էրոսի բնագործի հաղթանակի մասին է՝ Թանապոսի դեմ:

Ամփոփենք թերեյանական «փորձառության» (իր եզրով) երգերը: Այն խմաստություններ, որն այնպես բնորոշ է նրա՝ եւ՛ սիրո, եւ՛ մահվան ընկալմանը, հիանալի ամփոփում ունի կարծես միմյանց շարունակող երեք բանաստեղծության մեջ՝ «Երեսնամյակ», «Քառասնամյակ», «Նիսնամյակ»: Առաջին բանաստեղծության մեջ նորից «նավ» սիմվոլն է՝ ծովի ալիքների դեմ միայնակ, որը հեղափոխվում է «լայնաբաց կլափներով» շնաձկներով: Երեսունի հրվանդանին մոտիկ շարունակ ընդծովյա ցնցումներ են եղել, ինչը քայքայել է մարդկային հոգին և մարմինը: Մեծած շար սերեր նավի եզերքից ներվեցին ջուրը, շար երազներ էլ իրենք իրենց թափվեցին ծով. քնարական հերոսին մնում էր «վերեն» գլխաբաց աղոթել: Կորավ «հավարքը՝ վայրէջք»: Նավում մնացել է միակ հույսը՝ մեծագույն հույսը, թե «օր մը» անգոր չի «ըլլալու», իսկ շնաձկները շարունակում են հեղեղել՝ սպասելով *մեծ հույսի դիակին* («Երեսնամյակ»): Սա է մարդկային կյանքը մինչև երեսուն փաթեկանը. բաց ծով, բնության, կյանքի փառերքների դեմ կուրծքը դեմ փված պայքար և հույսերի փայփայում: Երեսունից մինչև քառասուն կյանքն անցնում է թերևս ակնթարթորեն՝ թողնելով «Էրեզ լավ էր, կանց վուր էսօր» զգացողությունը: Եյանքի լեռը դեռ չբարձրացած (հիշենք Թումանյանի «Վայրէջքը»)՝ արդեն... վայրէջք է: Ամբողջ անցյալը թվում է գեղեցկություն և ճոխություն (փես վերը շարադրված Ռ. Շարայների մեկնաբանությունները՝ կապված հուշի հետ), որն այսօր «հա՛ց մեր այժմու նոթության» կամ մխիթարություն է միայն:

Քառասունին՝ կկենանք փրափակաց դեզին քով.

Նոր պալատներ՝ կերպակներ, որքա՛ն շքեղ ավելի.

Բայց մեզ ոչ ոք չի հավատար, ու չենք հավատա՛ր մենք մեզի («Քառասնամյակ», էջ 207):

Բանաստեղծությունն ունի նաև Բ և Գ մասեր, ուր, ծավալելով իր ասելիքը, Թ-եթյանը շեշտադրում է քառասունյա մարդու հասունությունը, ինքնավերլուծությունը, ինքնաբացահայտումը և հանգում այն եզրակացության, թե այդ տարիքում «լույսի մը դեմ չենք կենար» «սրտախաբ», այլ պետք է «վերլուծել իր երանգներն անհամար»: «Նախափված հաճույքների տեղ բոլոր» պետք է «ունայ առ ունայ» ըմբռնել մեկ բաժակը միայն: Անհետացել են հույսերը, պարբանքները, այժմ պետք է արբենալ «խմասրնության մրուրով»: Բանաստեղծության Գ մասում կյանքի կտորը մեծ արագությամբ լեռան լանջերով գլորվում է դեպի «քնի հանգիստը երկար»: Քառասունից հետո պետք է ապավինել մերթ երկար ապրելու հույսին կամ էլ՝ «հույսին շուր մեռնելու»՝

Ընդ մեջ հոգվույն և մարմնույն բախումներուն ահարկու (Էջ 209):

Անփութումը միանշանակ է. տարիները բերում են փորձառության «տրտում գիտությունը», որից մարդ իրեն զգում է արծվի սրտաբեկ աչքով, բայց չղջկի անգոր թևերով արաբած: Էլ չարժե խոսել հիսունի և ավելիի մասին, քանզի հիսուն տարին ահեղի ծառի պես իր թիկունքում փակում է մարդու հորիզոնը («Նխանայակ»): Սակայն, չնայած այս ամենին, Թ-եթյանը օրհներգում է խմասրնությունը: Նա այն զգացողությունն ունի, թե ապրել է Նին Նելլադայում և եղել Սոկրատեսի նման մի խմաստուն, որ լուռ ու երկյուղած կանգնած է եղել աստվածային գաղտնիքի հանդիման՝ սքանչացած գրաված լինելով այն լուծելով: Ունեցել է նաև աշակերտների «թարմերամ խումբ», որ իր խմասրնության մյուս բևեռն է կազմել, հակադրամիասնություն, որ պայմանավորում է հավերժության հարաբեր պարույրը՝ անսկիզբ և անվերջ: Եթե անգամ, Սոկրատեսի պես, իրեն երկարվեր մահվան բաժակը, միևնույն է, խմասրնության դեմ պիտի խոնարհեր ալեռը գլուխը և վերջին ժպիտը թողներ լեռների, հողի վրա... («Ինձ կթվի, թե ապրած եմ»): Խմասրնության այս երգը նախադրու է հասունության մի նոր որակի առաջ, որ մեր առջև բացում են «Սեր» և դրան հաջորդած շարքերի մի շարք բանաստեղծություններ, որոնք *համամարդկային սիրտ* երգեր են:

«Տրաշալի հարություն» վերնագրված երկրորդ գրքում շոշափված հարցերն այս կամ այն չափով իրենց արագությունն ունեն նաև Թ-եթյանի հաջորդ գործերում, որոնցից եւս տեղ - տեղ մեջբերումներ անելով՝ փորձեցինք ներկայացնել սիրտ, մահվան, պարբանք - երազանքի թեման հեղինակի ստեղծագործություններում:

Վ. Կիրակոսյանը «Թ-եթյանի քնարական հերոսը, բանաստեղծական լեզուն» հոդվածում գրում է. «Խիստ հերաքրքիր, փարադունակ և շահեկան կլինեք հանգամանալից հետազոտությունն այն հարցի, թե Թ-եթյանի բանաստեղծական լեզվում այդ հավերժական խորհրդանշանները (խոսքը երազի, պարբանք - անբջանքի, հույսի, սիրտ, մահվան... մասին է (ծան.՝ Մ. Շ.)) ինչ հնչողություն ունեն, հին ու նոր ավանդույթների ինչ նստվածքներով են ծանրաբեռնված»¹⁶: Եթե փորձենք ամփոփել Թ-եթյանի պոեզիայում սիրտ, մահվան, պարբանք - երազանքի, կյանք - մահ, սեր - ցավ հավերժական պարույրի թեման, կարելի է նշել, որ Թ-եթյանի «Տրաշալի հարություն» (1914թ.) գրքում ենթաշարքերի կամ բանաստեղծությունների հստակ դասավորվածություն չկա: Սակայն քնարական հերոսի ներաշխարհի «զննումը» հնարավորություն է ընձեռում բացահայտել ներքին պարճառական կապերը և

16 Վ. Թ-եթյանի 125-ամյակին նվիրված գիտաժողովի զեկուցումներ, Եր., 2004, էջ 23:

ամեն բան դիտարկել պարզառահեղությանբային լայն տիրույթում՝ դրանով իսկ հնարավորություն ստանալով թափանցելու միևնույն բուն իսկություն, որի հետևանքով կարելի է եզրահանգել՝

ա. «Նրաշալի հարություն» գրքում վերապրվում են անցյալ սիրո հիշատակները՝ քնարական հերոսի հոգին լցնելով պարտանք-անբաժանելիքով, դրանով իսկ իմաստավորվում է ներկան: Թեթևասի իմաստուն, փորձառու, սիմվոլիկ լեռան կարարին հասած քնարական հերոսը գիտակցում է իր «տրամադրությունը» և կյանքը, աշխարհն ընկալում վերստին վար նայողի հոգեբանությամբ: Անցած ճանապարհի, թիկունքում թողածի մասին նա խորհում է *մխիթարված համակերպությամբ*, հոգեբանական ապրում, որը բնորոշ էր Շանթի ճգնաժամին, տրեյանական «անդարձությունն» ապրածին: Թեթևասի քնարական հերոսին բնորոշ է ներքին ցավից հարություն առածի հարկադրված համակերպվածությունը (ինչը բնորոշ է նաև Տերյանի «Ոսկի հեթիաթ» ենթաշարքին), որից հետևում է ճակատագրապաշարություն, դիպվածապաշարություն:

բ. Պարբանք - անուրջներում ինքնօրոքումից հոգնած՝ հայտնվում են նաև հուսախաբության, հուսալքության, մեղավորության ապրումներ՝ մահվան մեջ սուզվելու և հանգստություն գտնելու ծանր վերջաբանով (ինչը բնորոշ է Տերյանի «Գիշեր և հուշեր» ենթաշարքին):

գ. «Նրաշալի հարություն» խորագիրը երկիմաստ է. այն խորհրդանշում է մարդկային հոգում եւ՝ անցյալի շարունակական հարություն, եւ՝ անկարելից ցավից իմաստնացում, նոր անհատականության ծնունդ, որին բնորոշ է առաջնորդելու, նոր ուղի բերելու ձիրքը:

Դիպուկ է նկատել Վահե - Վահյանը. «Վերածնունդը համար հոգեկան բարձրագույն վայելքի, Թեթևասին բանաստեղծությունը կը պահանջէ ընթերցողէն մշակուած միտք, ներքին նրբալարերու ամենամեղմ թրթռումներն իսկ ընկալելու ընդունակ զգայարանք ու հոգիի մեծաբաց աչքերով սուգում խուզարկու յոյսերու փակ առնուած իր խորութիւններն ի վար»¹⁷:

17 Վ. Թեթևան, Նապրնարի, Պեյրոս, 1978, էջ 9 (Վահե - Վահյանի նախաբանը):

**ՓԱՍՏԱԹՂԹԵՐ ԹԻՖԼԻՍԻ ՆՈՐԱՇԵՆԻ
Ս. ԱՍՏՎԱԾԱԾԻՆ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՄԱՍԻՆ**

Արխիվային վավերագրերի վկայությամբ՝ 1817 թ. Թիֆլիսում հայ համայնքն ուներ 25 եկեղեցի¹: Այս թիվը անփոփոխ է մնացել մինչև Վրաստանի խորհրդայնացումը: Այսպես՝ 1904 թ. դրությամբ եւս Թիֆլիսում հիշարարվում է գործող հայ առաքելական 25 եկեղեցիների մասին, որոնք բաժանված էին երկու գործակալությունների միջև՝ Ա եւ Բ (Ա մաս - Վառնաց մայր եկեղեցի, Ս. Սարգիս, Տրեշրակապետաց, Կաթողիկե Ս. Գևորգ, Բեթղեհեմի Ս. Աստվածածին, Կուսանաց Ս. Սյրեփանոս, Քարալի Ս. Նակոբ, Մուղնու Ս. Գևորգ, Նորաշենի Ս. Աստվածածին, Զգրաշենի Ավետյաց Ս. Աստվածածին, Ս. Նշան, Տափի-թաղի Ս. Գևորգ, Զրկինյանց Ս. Կարապետ, Վերայի գերեզմանատան Ս. Խաչ², Բ մաս - Թանդոյան Ս. Աստվածածին, Կուկի Ս. Աստվածածին³, Չուղուրեթի Ս. Աստվածածին, Ս. Կարապետ, Ս. Միսաս, Էջմիածնեցվոց Ս. Գևորգ, Շամբուրեցվոց Ս. Աստվածածին, Չորաբաշի Ս. Գևորգ, Ս. Լուսավորիչ, Նավթուխի Ս. Գևորգ, Խոջի-վանքի Ս. Աստվածածին)⁴:

Վրաստանում խորհրդային կարգերի հաստատումից հետո, վերոհիշյալ եկեղեցիները, բացի Մեյդանի Ս. Գևորգ եւ Էջմիածնեցվոց Ս. Գևորգ եկեղեցիներից, բռնագրավվեցին, ապա՝ նրանց մի մասը քանդվեց: Սկսած 2005 թվականից Վրաստանի հայ առաքելական եւ կաթողիկե եկեղեցիներն ու համայնքը պայքար են մղում կանգուն մնացած 11 հայոց եկեղեցիների վերադարձման համար: Հիշարարված եկեղեցիներից է Թիֆլիսի կենտրոնական թաղամասերից մեկում, վրաց առաջնորդանիստ Ս. Սիոն եկեղեցու մոտ գտնվող Նորաշենի Ս. Աստվածածինը, որի նկարմամբ եւս վրաց ուղղափառ եկեղեցին ունի չհիմնավորված հավակնություններ, եւ խնդրի կապակցությամբ պարբերաբար կրքեր են բորբոքվում:

Նորաշենի Ս. Աստվածածին եկեղեցին հիմնադրվել է 1467 թ. եւ դարերի ընթացքում մի քանի անգամ ենթարկվել է մեծ ու փոքր վերանորոգությունների: Այսպես՝ 1650 թ. այն վերանորոգվել է Խոջա Նազարի կողմից, 1798 թ. եկեղեցին կրկին վերանորոգվել է Մելիք Ավետիք Բեքուրյանի հրամանով, 1808-ին եկեղեցու վերանորոգությունը ղեկավարել է գործակալ Տեր Ղազարը՝ Մկրտում Մունրոյանի եւ մի քանի այլ նշանավոր ազգայինների աջակցությամբ⁵: Նայրուխի է, որ 1830-35 թթ. եկեղեցու վերանորոգության վրա ծախսվել է 11563 ռուբլի 97 կոպեկ արծաթ⁶:

Ըստ մեր ձեռքի քակ եղած արխիվային փաստաթղթերի 1714 թ. Նորաշենի Ս. Աստվածածին եկեղեցու կառավարումը հաստատագրով հանձնվել է Մելիք Աշխարբեգ Բեքուրյանին, իսկ 1818 թ., եկեղեցու ծխականների ընտրությամբ, եկեղեցու երեսփոխան է կարգվել

1 Տե՛ս ՆԱԱ, ֆ.53, ց.1, գ.3792, թթ.1-14:

2 Նարկ է նշել, որ փաստաթղթում «Գործակալ եկեղեցեաց Նայոց Ա. մասին Տիփլիսայ» տպագիր բլանկի մեջ վերոհիշյալ 14 հայ-առաքելական եկեղեցիներից զատ, որոնք գտնվել են բուն քաղաքում, նշված են նաեւ՝ Նահանգական բանրի եկեղեցի, Ծիրանավոր ուխտարարելի եկեղեցի, Շվինդիսի Ս. Աստվածածին, Ծղեթի Ս. Աստվածածին, Լիսի եւ Դեղումի եկեղեցի:

3 Կուկի Ս. Աստվածածին եկեղեցին կոչվել է նաեւ Նորաշենի Ս. Աստվածածին եկեղեցի:

4 Տե՛ս ՆԱԱ, ֆ.53, ց.1, գ.331, թթ.6 եւ 2րջ., 72-73:

5 Տե՛ս ՆԱԱ, ֆ.332, ց.1, գ.102, թ.4:

6 Տե՛ս ՆԱԱ, ֆ.53, ց.1, գ.2637, թ.162րջ.:

Նովսեփ Թամամշյանը⁷: Գլուխ քին. Աղանյանը Թիֆլիսի հայոց եկեղեցիներին վերաբերող րեղեկագրում Նորաշենի Ս. Աստվածածին եկեղեցու մասին հիշատակում է հետևյալ հետաքրքիր միջոցառումը. «Նին պարկեր կայ Աստվածածնայ բեմի և աջ խորանի միջև որմի մեջ, որի մասին ասում են, թէ 1830 թ. մեծ թուրայի ժամանակ լաց է եղել. եկել են ժամանակի նահանգապետը, ոսրիկանապետը և այլն, կարծելով շինովի է, բայց րեսել են որ իսկ է, շինել են արձանագրութիւն պարահաճի մասին: Այդ թուղթը կարծում է, որ Տէր Յովհաննէս Արարարեանի րանն է եղել և կորել է»⁸:

Նայասրանի ազգային արխիվում Թիֆլիսի Նորաշենի Ս. Աստվածածին եկեղեցու վերաբերյալ պահպանվում են հարյուրավոր փաստաթղթեր: Մտքեւ ներկայացվող 13 փաստաթղթերը արրացում են եկեղեցու պարմության զանազան խնդիրներ՝ վերանորոգություն, նվիրարվություններ հոգուր եկեղեցու և նրան կից գործած Մարիամյան իզական դպրոցի⁹, հոգաբարձուների կազմի հասարարում և այլն:

Ներկայացված բոլոր փաստաթղթերը հայրնաբերված են Նայասրանի ազգային արխիվի հավաքածուներից (N35 Վրասրանի և Իմերեթիայի հայոց թեմի առաջնորդարան, N53 Վրասրանի և Իմերեթիայի հայոց վիճակային կոնսիարորիա, N56 Ս. Էջմիածնի լուսավորչական հայոց սինոդ, N148 Վրասրանի հայոց թեմական խորհուրդ)

Փաստաթղթերը րպագրվում են առաջին անգամ, չնչին ուղղագրական ու կերարդրական ճշգրումներով:

ՍԱՆԱԿ ԱԲՂ. ՇԱՔԱՐՅԱՆ

7 Տե՛ս ՆԱԱ, ֓.53, ց.1, գ.1207, թթ.2-3:

8 Տե՛ս ՆԱԱ, ֓.332, ց.1, գ.102, թ.4:

9 Տե՛ս Թիֆլիսի Նորաշենի Ս. Աստվածածին եկեղեցուն կից 1865 թվականից գործել է Մարիամյան իզական դպրոցը:

N 1

ՎՐԱՍՏԱՆԻ ԵՒ ԻՄԵՐԷԹԻ ՆԱՅՈՑ ՎԻՃԱԿԱՅԻՆ ԿՈՆՍԻՍՏՈՐԻԱՅԻ ԶԵԿՈՒՅԱԳԻՐԸ Ս. ԷԶՄԻԱՇՆԻ ԼՈՒՍԱԲՈՐՉԱԿԱՆ ՆԱՅՈՑ ՄԻՆՕՂԻՆ՝ ՆՈՐԱՇԷՆԻ Ս. ԱՍՏՈՒԱԾԱԾԻՆ ԵԿԵՂԵՅՈՒ ՏԱՆԻՔԻ ՎԵՐԱՆՈՐԳՄԱՆ ՆԱՐՅԻ ՄԱՍԻՆ

31 Յունվարի 1857 թ.

Տփլիս

Ի Լուսատրցեան Տայոց Սինոդն սրբոյ Էջմիածնի
Ի Վրաստանի եւ Իմերէթի Տայոց Վիճակային Կոնսիստորի
Յայտարարութիւն

Ի Կոնսիստորիայիս լուեալ զվերջին յօդուած կոնդակի Վեհափառ Կաթողիկոսի Ամենայն Տայոց Տեառն Ներսիսի ի 24-էն Փետրվարի անցելոյ Համարաւ 72, յորում գրէ այսպէս. «Սովին գրութեամբ Կոնսիստորի Համարաւ 36, ծանեաք եւ վասն անհոգութեանցն մերոց, յաղագս Սրապիոն խաչակիր աւագ քահանայի սուրբ Աստուածածին եկեղեցւոյ Նորաշինոյ, եւ պատուարժան երեցփոխանք այնմ եկեղեցւոյ, յամի 1852, Յուլիսի 2, եւ Նոյեմբերի 30, խնդրագործութեանցն վասն նորոգութեանց կղմինդրաց տանեացն այնմ եկեղեցւոյ, եւ ի 27 Փետրվարի 1854 ամի Համարաւ 358, խնդրանացն Կոնսիստորի առ ի մէնջ զլուծումն այնմ խնդրանաց նոցա, եւ ո՛չ ընկալնլոյն ցարդ, ոյր աղագաւ, եւ այժմ այսու գրութեամբ Կոնսիստորի, առաքելոյն մեզ զիսկականն խնդրագրոյ Սրապիոն աւագ քահանային Տէր Մովսիսեանց, եւ պատուարժան Սօղոմոն Րօտինեան երեցփոխանին մատուցելոյ ի Կոնսիստորն յամին անցելոյ ի Նոյեմբերի 8, Համարաւ 13, վասն յիշեցուցանելոյ զնոյն խնդրագործութիւն իւրեանց: Այժմ ես ինքն զգալով զվնասապարտութիւն իմում մոռացկութեան, գրեմ Կոնսիստորին հրաման տալ Սրապիոն խաչակիր աւագ քահանային եւ պատուարժան Սօղոմոն Յովհաննիսեան Րօտինեանցին նորոգել զկրամիտն Նորաշէն եկեղեցւոյ»: Ի տեղեկութեանց գործոց Կոնսիստորիս երեւի, ատեանս առ առաջարկութիւն իւր ի 27-էն Փետրվարի 1854 ամի Համարաւ 358, առ Վեհափառ Կաթողիկոսն, ի մասին շնորհելոյ սմին զլուծումն վերանորոգելոյ զխախտեալ կղմինդրս տանեաց Նորաշինու սուրբ Աստուածածնայ եկեղեցւոյն Թիֆլիզու, չստացեալ զպատասխանի ինչ, առաջարկութեամբ ի 21-էն Յունվարի անցելոյ Համարաւ 36, մատուցմամբ իսկական յայտարարութեան Սրապիոն աւագ քահանայի Տէր Մովսիսեանց եւ Սօղոմոնի Րօտինեանց երեցփոխանի Նորաշէնու եկեղեցւոյն, կրկնեաց զմիջնորդութիւն իւր, յաղագս շնորհելոյ սմին զլուծումն վերանորոգելոյ զխախտեալ կղմինդրսն յիշեալ եկեղեցւոյ, առ որ եւ ընկալաւ ներկայ ամենապատուական կոնդակ Նորին Վեհափառութեան: Կարգաւորեցին. Համաձայն ներկայ ամենապատուական կոնդակի Նորին Վեհափառութեան, հանեալ հրաման աւագ քահանային Նորաշէնու

սուրբ Աստուածածին եկեղեցւոյ՝ Տէր Սրապիոն Տէր Մովսիսեանց, եւ երեցփոխանի նորին Սողոմոնի Բօտինեանց, պատուիրել նոցա ձեռնամուխ լինել ի վերանորոգումն խախտեալ կղմնդրաց ընդ տեսչութեամբ նոցա յանձնեալ եկեղեցւոյն չափաւորն ծախսարարութեամբ յարդեանց եկեղեցւոյն, զորս մի առ մի մոլծանել ի մատեան արդեանց եւ ծախուց եկեղեցւոյն սահմանեալն կարգաւ, եւ զայսմանէ ամենախոնարհաբար յայտնել Լուսաւորչեան Հայոց Սինօդիդ սրբոյ Էջմիածնի:

Անդամք Կոնսիստորիայի աւագ քահանայ Իսահակ Սահառունի

աւագ քահանայ Սրապիոն Տէր ՄՈՅՍԻՍԵԱՆ

Մկրտիչ քահանայ Տէր ԳՐԻԳՈՐԵԱՆՅ

ի պաշտաման Ատենադպրի Յ. Տէր ՅԱԿՈԲԵԱՆ

ՆԱԱ, ֆ.56, ց.1, գ.3531, թ.1 եւ շրջ., բնագիր, ձեռագիր:

N 2

ԳՆԴԱՊԵՏ ԻՍԱՎՃԱԿ ԵՒԱՆԳՈՒԷԱՆԻ ԳՐՈՒԹԻՒՆԸ Ս. ԷԶՄԻԱԾԻՆԻ ԼՈՒՍԱՎՈՐՉԱԿԱՆ ՆԱՅՈՅ ՍԻՆՕԴԻՆ՝ ԻՐ ՍԵՓԱԿԱՆ ԵՐԿՈՒ ԿՐՊԱԿՆԵՐԸ ԵԿԵՂԵՅՈՒՄՆ ԵՒՈՒՐԵԼՈՒ ՄԱՍԻՆ

29 Նոյեմբերի 1874 թ.
Տփլիս

Ի Լուսաւորչեան Սինօդն սրբոյ Էջմիածնի

Ի պօլիօվնիկ Իսահակայ Աբրահամեան Եւանգոլեանց

Յայրաբարութիւն

Ես գոյով անժառանգ եւ տեսնելով թէ աւուրք իմ խոնարհին օր ըստ օրէ ի ծերութիւն, ցանկամ զերկուս կրպակս իմ կից սուրբ Աստուածածին եկեղեցւոյ Նորաշէնի Տփլիսայ մոմավաճառութեան աւագ պահարանի, որք անշուշտ հարկաւոր են նմին եկեղեցւոյ՝ ընդ քրիստոնէական ջերմեռանդութեամբ, այժմէն իսկ մինչ կենդանի եմ, թողուլ զայնոսիկ կրպակս իմ մնացեալս ինձ ի հայրենական ժառանգութենէ յանվէճ տիրապետութիւն իմ ի բազում ամաց հետէ ի յաւիտենական սեպհականութիւն նոյն եկեղեցւոյ, այնու եւ եթ պայմանաւ, զի յետ մահուան իմոյ եւ ամուսնոյս Նինոյի Գէորգեան անարգել թոյլատրել թաղել զմեզ զերկոսեանս ի գաւթի նոյն եկեղեցւոյ: Եւ առ ի ապահովութիւն այսր աստուածահաճոյ գործոյ իմով վասն անվէճ տիրապետութեան յիշատակեալ եկեղեցւոյն, զկնի համաձայնելոյ Սինօդիդ սրբոյ Էջմիածնի եւ տալոյ առ այն սահմանեալ կարգաւ զլուծումն ցանկութեան իմոյ, այժմէն իսկ ի կենդանութեան իմում ունիմ տալ հաստատել ի վերայ հիման օրինաց զօրինաւոր կուպչեայ անուանեալ կալուածագիր իմովք ծախուք առանց տալոյ եկեղեցւոյն զծախս ինչ առ այն: Իբր վաճառեալ յինէն երկու հազար ռուբլի դրամովք, զի մի՛ զկնի մահուան իմ

եւ ամուսնոյ իմոյ երեւեացի ոք վիճող այնոցիկ իբրեւ ժառանգաւորք ընչից իմոց, որպէս բազում օրինակք ինչպէս առաջ եկեալ են հաստատուն կտակաւ աւանդեալս եկեղեցեաց, ուսումնարանաց եւ այլոց զգումար ինչ կամ զկալուածս յարուցանել զվէճս:

Ուստի ամենախոնարհաբար խնդրեմ ի Սինօդէդ փութով առնել զտնօրէնութիւնս, գրելով առ փոխարքայն Կովկասու վասն հրամայելոյ ում հարկն է հաստատել յանուն եկեղեցւոյն զայնոսիկ կրպակս իմ, ընդ նմին եւ հրամայել երեսփոխանի նոյն եկեղեցւոյ Ստեփանի Ստեփաննոսեանց առ ի միասին մատուցանել ուր հարկն է զխնդիր վասն հաստատութեան կուպչայի, որում համաձայն է նա, եւ օգտաւոր յոյժ համարի վասն եկեղեցւոյն ընդարձակութեան պարսպի եկեղեցւոյն յարեւելեան կուսէ եւ կամ միացուցանելոյ ընդ կրպակի մոմավաճառութեան եկեղեցւոյն:

Եւ զարարեալ տնօրէնութենէ իւրմէ խնդրեմ ծանուցանել ինձ ի ձեռն Վիճակային Կոնսիստօրի Հայոց Վրաստանի, որում եւ պատուիրել ունել ի վերայ այսորիկ զիւրն կարեկցութիւն վասն ի գլուխ տանելոյ զցանկութիւն իմ:

Պօլկովնիկ Իսահակ ԵԻԱՆԳՈՒԼԵԱՆՅ

ՆԱԱ, ֆ.56, ց.4, գ.2748, թ.1 եւ շրջ., բնագիր, ձեռագիր:

N 3

ԳՐԻԳՈՐ ԻԶՄԻՐԵԱՆՅԻ ԳՐՈՒԹԻՒՆԸ ԹԻՖԼԻՍԻ ՆՈՐԱՇԷՆ Ս. ԱՍՏՎԱԾԱԾԻՆ ԵԿԵՂԵՑՈՒՆ ԿԻՑ ՄԱՐԻԱՄԵԱՆ ԻԳԱԿԱՆ ՈՒՍՈՒՄՆԱՐԱՆԻ ՀՈԳԱԲԱՐՁՈՒԹԵԱՆԸ՝ ԻՐԵՆ ՊԱՏԿԱՆՈՂ ՔԱՐԱՇԷՆ ՏՈՒՆԸ ՈՒՍՈՒՄՆԱՐԱՆԻՆ ՆՈՒԻՐԵԼՈՒ ՄԱՍԻՆ

26 Մեպրեմբրի 1878 թ.
Տփլիս

Տփլիսու Նորաշույ եկեղեցւոյ Մարիամեան օրիորդաց Ուսումնարանի Հոգաբարձութեան
Հոգաբարձու Գրիգոր Իզմիրեանցի
Առաջարկութիւն

Իմ առաջարկութենից այս տարուայ Յունիսի 10-ից Հոգաբարձութեանը արդէն յայտնի է, որ ես իմ յօժար կամօքս առաջարկեցի ընդունել, իբր նուիրատուութիւն, իմ երեք յարկանի քարաշէն տունը իրան նկուղներով, մերձ Թուրքի մէյդան կոչեցեալ տեղին, տասն եւ երկու խեղճ օրիորդաց ուսումն տալու՝ հանդերձ ուսումնական պիտոյքներով ձրիաբար, նորանցից ութը ի յիշատակ հանգուցեալ եղբօր իմոյ, Դանիէլի, երկուսը իմ եւ երկուսը իմ կնոջ Սօփիայի անունով, վճարելով միեւնոյն ժամանակը Անդրկովկասեան պրիկազի պարտքը — 9,480 ռուբլի 91 կ., որպիսի հաշուով, ըստ արժողութեան տան, այսինքն 16.000 ռուբլի, ես ուրեմն նուիրեցի 6,519 ռուբլի 9

կոպէկ, փոխանակ թղթիս մէջ ի 12 Յունվարի 1877 ամի համարաւ 84, խոստացած 4374 ռուբլու:

Որովհետեւ համաձայն 1011 յօդ. XI հատ. մ. 1 ամէն նուիրատուութիւնը, եթէ հինգ հազար ռուբլուց աւելի է, պէտք է լինի թոյլատրութեամբ Կայսերի, որի համար բաւականի ժամանակ պէտք է, իսկ այս միջոցումը հարկաւոր կը լինի հատուցանել Պրիկազին մի կողմանէ մայր գումարի մասն եւ միւս կողմանէ տոկոսիքները եւ այս ամէնը, մինչ ' լուծումն ստանալը պէտք է փոխի իմ նուիրատուութեան գումարը, եթէ ես հատուցանեմ յիշեալ պարտքի մասն եւ տոկոսիքը եւ բացի սորանից անյարմար կը լինի ինձ համար հատուցանել տոկոսիքը մի կողմանէ Պրիկազին եւ միւս կողմանէ ռուսումնարանին, վասն որոյ առաջարկում եմ հոգաբարձութեանը ընդունել յիշեալ տունը ' ի 1-էն առաջիկայ Հոկտեմբերի ընտանեկան կերպիւ, ապահովացնելով ինձանից որպէս եւ կամի ստորագրութեամբ, եւ, ստանալով նոյն թուից բոլոր եկամուտը, վճարել Պրիկազին հատուցանելու պարտքը իրա տոկոսիքներով, իսկ որ ինչ կը պատկանի ինձանից ռուսումնարանին հասնելու տոկոսիքն ի 11 Յունիսի այսր ամի մինչի 1-ն Հոկտեմբերի սոյն ամի ես ունիմ հատուցանել հոգաբարձութեանը:

Հոգաբարձու Գրիգոր Իզմիրեանց

ՆԱԱ, ֆ. 53, ց. 1, գ. 3556, թթ. 44 շրջ., քնագիր, ձեռագիր:

N 4

ԱՄԵՆԱՅՆ ՆԱՅՈՅ ՄԱԿԱՐ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԿՈՆԴԱԿԱՆ ՎՐԱՍՏԱՆԻ ԵՒ ԻՄԵՐԵՏԻ ՆԱՅՈՅ ԹԵՄԻ ԱՌԱՋՆՈՐԴ ՄԱՄԱՐԷ ԱՐՔԵՊԻՍԿՈՊՈՍԻՆ՝ ԹԻՖԼԻՍԻ ՆՈՐԱԾԷՆ Ս. ԱՍՏՈՒԱԾԱԾԻՆ ԵՒ ԹԵԼԱԹԻ ՈՒՍՈՒՄՆԱՐԱՐԱՆՆԵՐԻ ՆՈԳԱԲԱՐԶՈՒՆԵՐԻՆ
ՆԱՍՏԱՏԵԼՈՒ ՄԱՍԻՆ

28 Յունիսի 1890 թ.

Ս. Էջմիածին

ՄԱԿԱՐ ԾԱՌԱՅ ՔՐԻՍՏՈՍԻ ԵՒ ԱՆՀԱՍԱՆԵԼԻ կամօքն Աստուծոյ Եպիսկոպոսապետ եւ Կաթողիկոս ամենայն Հայոց ծայրագոյն Պատրիարք համազգական նախամեծար Աթոռոյ Արարատեան Առաքելական Մայր Եկեղեցւոյ Սրբոյ Կաթողիկէ Էջմիածնի.

Գերապատիւ Առաջնորդի թեմին Հայոց Վրաստանի եւ Իմերէթի Սրբազան Մամբրէ եպիսկոպոսի՝ սիրելւոյ մերում ողջոյն եւ օրհնութիւն:

Համաձայն յայտարարութեանցդ ի 20 ամսոյս ընդ համարօք 349 եւ 350 մերով այսու Հայրապետական կոնդակաւ հաստատեմք ի պաշտօն հոգաբարձութեան վասն Ս. Մարմիամեան օրիորդական միղասեան ռուսումնարանի Ս. Աստուածածին եկեղեցւոյն Նորաշէնի քաղաքիդ՝ զբարեկրօն Գաբրիէլ քահանայն Զիվանեան, զերեցփոխան յիշեալ եկեղեցւոյն եւ զմեծապատիւ Մի-

քայլին թամամչեանց, իսկ ի պաշտօն անձնափոխանորդութեան՝ զպատուելի Աղէքսանդրն Յովսէփեան Քիչմիշեանց, եւ վասն երկսեռից երկդասեան ուսումնարանաց Հայոց թելաւ քաղաքի զբարեկրօն Գէորգ աւագ քահանայն տէր Սարգսեանց, զերեցփոխան եկեղեցւոյ տեղւոյն, զհարգելիսն՝ զՅովհաննէսն Բաղդասարեան Բողբանեանց եւ զՄիքայէլն Գէորգեան թաղէոսեանց, իսկ ի պաշտօն անձնափոխանորդութեան՝ զպատուելիսն՝ զԳասպարն Յովհաննիսեան Մղղեսեանց եւ զՅովսէփն Ստեփանեան Ստեփանեանց. վասն որոյ պատուիրեմք գերապատուութեանդ առաջադրութեամբք քովք հրաւիրել զնոցին Արժանանձնութիւնսն ի վարումն պաշտաման իւրեանց՝ ըստ ամենայնի համաձայն կանոնաց եկեղեցական ծխական ուսումնարանոց մերոց:

Ողջ լե՛ր ի Տէր:

ՄԱԿԱՐ ԿԱԹՈՒՂԻԿՈՍ Ամենայն Հայոց

ՆԱԱ, ֆ. 35, ց. 1, գ. 12, թ. 7, քնագիր, ձեռագիր:

N 5

ՆԿԱՐԻՉՆԵՐ Վ. ՄԻՐՁՈՅԵԱՆՅԻ ԵՒ Մ. ԳՈՒՐՇՏԵՅՆԻ ԿԱԶՄԱԾ ՆԱԽԱՏԱԾԻԻԸ՝
ԹԻՖԼԻՍԻ ՆՈՐԱԾԷՆ Ս. ԱՍՏՈՒԹՅԱԾԻՆ ԵԿԵՂԵՅՈՒ ՆԵՐՔԻՆ ՎԵՐԱՆՈՐԳԱՄԱՆ
ՆԱՄԱՐ

27 Նոկտեմբերի 1899 թ.
Տփլիս

Նախահաշիւ

Կազմուած Տփլիսում 1899 թ. 27-ը Հոկտեմբերի Ս. Աստուածածին Նորաշէն եկեղեցոյ ներսի կողմից ամբողջովին նորոգելու համար

1. 4 սիւները ձիւթաներկով ներկել վերինը սպիտակ մարմարիօն, իսկ ներքինը՝ մոխրագոյն եւ ծաղիկները նորից նկարել — իւրաքանչիւրը 20 ռ., 4-ը միասին — 80 ռ.

2. Խաչկալը առաջին տեսակի ոսկեզօծել, կոտրածները նորից շինել եւ պատկերները ներկերով նորոգել, տախտակը սպիտակագոյն ներկել — 150 ռ.

3. Ս. Ստեփանոսի եւ Ս. Լուսաւորչի երկու մեծ պատկերները նորից նկարել իւր շրջանակներով միասին — 40 ռ.

4. 12 մեծ պատկերները նորոգել եւ շրջանակները նորից նկարել՝ իւրաքանչիւրը 12 ռուբլի, բոլորը միասին — 144 ռ.

5. 115 փոքր պատկերները նորից նկարել իւր շրջանակներով, իւրաքանչիւրը 6 ռուբլի, բոլորը միասին — 690 ռ.

6. Կաթողիկէի տակ Աստուծոյ պատկերը դեղերով մաքրել եւ մնացած եկեղեցոյ բոլոր թէ ծաղիկները, թէ հրէշտակները եւ թէ դատարկ տեղերը նորից ներկերով նկարել — 50 ռ.

Սորա բոլոր գումարն է հազար հարիւր հիսունը չորս ըուբլի (1154 թ.)
Նկարիչ՝ Վարդան Միրզոյեան Միրզոյեանց
չ ԶՌԶՏաՌաԿՓ ԾՌԻՑԻ ԹԻՄՈՒՎԻՐՏԶՌԻՓԻ ԹԳՐՔՅԱՌՎ

ՆԱԱ, ֆ.53, ց.1, գ.3399, թ.2, բնագիր, ձեռագիր:

N 6

ԳՐԻԳՈՐ ՔԱՂԱՆԱ ԵՐԶՆԿԵԱՆԻ՝ ԹԻՖԼԻՍԻ ՆՈՐԱԾԷՆ Ս. ԱՍՏՈՒԱԾԱԾԻՆ ԵԿԵ-
ՂԵՅՈՒ ՄԱՍԻՆ ԿԱԶՄԱԾ ԳՈՐԾԱԿԱՎԱԿԱՆ ՏԱՐԵԳՐՈՒԹԻՒՆԻՑ

1902 թ.

Տիֆլիս

11. Նորաշեն Տիֆլեսց

Հաշուեմատեանը պահւում է կանոնաւոր, գրւում են մուտքը եւ ծախ-
քը ամէն ամիս: Չափաբերական մատեանները միայն թերութիւններ ունին,
որովհետեւ շատ արձանագրութիւններ կիսատ-պակաս են գրուած, օրինակ՝
անուըն գրուած է, հօր անուն եւ ազգանուն չ'կայ եւ այլն: Կայ եւ ալ, որ
մէկ երեսի վերայ վերեւից մէկ յօդուած է գրուած, իսկ ներքեւը ահագին
տեղ դատարկ է, որ տեղ է թողնուած լրացնելու նպատակաւ, չկան եւ պա-
հանջելի անձնաւորութեանց ստորագրութիւններ, հրաւիրեցի կարի եղած
ուշագրութիւնը այսպիսի խոշոր պակասութեանց վերայ՝ նոյնպէս խնդրեցի
իւրաքանչիւր ամիս արձանագրութիւնները վաւերացնել: Եկեղեցւոյ միա-
բանները սոքա են 1) Գէորգ ա. քահ. Տէրտէրեանց՝ Ներսիսեան դպրանոցն
աւարտած. 2) Դաւիթ քահ. Գերգիտեանց՝ տարրական ուսում առած. 3)
Թադէոս քահ. Երուանդեանց՝ ուսած Սանահնի վանքի ուսումնարանումն
եւ 4) Սարգիս քահանայ Շիօյեանց՝ տարրական ուսում ստացած եւ ապա
ընծայարանն աւարտած, վերջինս է եւ լուսարար: Նորաշենի տիրացուները
հետեւեալներն են 1) Սարգիս Ասլամազեանց՝ եղած Կաթողիկէ Ս. Էջմիա-
ծին եկեղեցւոյ ծխական ուսումնարանումն. 2) Խաչատուր Տէր Յարութիւ-
նեանց՝ ուսած Կօթի գիւղի ուսումնարանում եւ 3) Կիրակոս Գրիգորեանց՝
տնային կրթութիւն ստացած: Եկեղեցին ունի կալուածքներ - արեւմտեան
կողմն Մարիամեան օրիորդաց ահագին ուսումնարանական շինութիւնը,
որի վերին յարկը այժմ դիրեկցիայի ձեռքին է, միայն Հոգեւոր իշխանու-
թեան կողմից վիճելի, իսկ ստորին յարկը պատկանում է եկեղեցուն, այս-
տեղ է բնակւում ժամկոչը, եւս նախկին ժամկոչի այրին, վերջինս 3 ռուբլի
ամսավճար տալով: Կայ երեք կրպակ արեւելեան կողմի փողոցումն - 37
ռուբլի ամսական վարձով: Եկեղեցին, առհասարակ, մաքուր է պահւում,
չ'ունի մայր մատեան իրեղենաց (ինվենտար), այդպիսին հարկաւոր է ձեռք
բերել եւ ամենայն տարի ստացածները կանոնաւոր կերպով արձանագրել:
Այստեղ չ'կան նկատողութեանց եւ բացակայութեանց մատեաններ, երեց-

փոխան Բայսողողեանցը, առհասարակ, անտարբերութեամբ է վերաբերում թէ՛ դէպի իւր պարտականութիւնները եւ թէ՛ դէպի Ատենի պայմանները կատարելը: Դրուած էին կանանց դասում մի քանի աթոռներ, վերցնել տու-
ւի, նոյնպէս եւ վերցնել տուի քաճանայից նստելու աթոռները: Եկեղեցւոյ
ներսը նոր է նորոգուած եւ զարդարուած անճաշակ պատկերներով: Այստեղ
եւս հերթապահութիւն է լինում, միայն մշտապէս եկեղեցի են յաճախում
Հայր Թադէոս Երուանդեանցը եւ Տ. Դաւիթ Գրիգորեանցը, ունի Բաւական-
ին բացակայութիւններ Հայր Շիօյեանցը, Հայր Տէրտէրեանցը ծերութեան
պատճառով եկեղեցի չի յաճախում: Տիրացուքն եւս մասամբ անճշտապահ
են եւ կանոնաւոր չեն յաճախում:

Գրիգոր քաճանայ ԵՐԶՆԿԵԱՆ

ՆԱԱ, ֆ.53, ց.1, գ.327, թթ.28-29, բնագիր, ձեռագիր:

N 7

ՌԻՖԼԻՍԻ ՆՈՐԱՇԷՆ Ս. ԱՍՏՈՒԱԾԱԾԻՆ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ԾԽԱԿԱՆՆԵՐԻ ՆԱՄԱԽՕ-
ՍԱԿԱՆԸ՝ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՄԻԱԲԱՆՈՒԹԵԱՆ ՆԱՄԱՐ ՇՈՒՐՋԱՌՆԵՐ, ՍԱՂԱԲԱՐՏ ՈՒ
ՎԱԿԱՍ ՁԵՌՔ ԲԵՐԵԼՈՒ ԽՆԴՐԻ ՄԱՍԻՆ

27 Оգոստоси 1903 г.
Спишу

Նամախոսական

Տփիխսու Նորաշէն սուրբ Աստուածածին եկեղեցւոյ ծխականներս յայտ-
նելով մեր եկեղեցւոյ միաբանութիւնը եւ երեցփոխանը, որ կարօտութիւնը
ունի նոյն միաբանութիւնը շուրջառների, սաղաւարտի եւ վակասի: Մենք
ծխականներս տեսնելով, որ ճիշտ է այդ առաջարկութիւն եւ հարկաւոր է
պատրաստել չորս միաբանի համար չորս հատ շուրջառներ, մի սաղավարտ
եւ մի վակաս, առ այս սոյն համախօսական թերթով տալիս ենք իրաւունք
մեր եկեղեցւոյ երեցփոխան պ. Բայսողողեանցին պատրաստելու յիշեալ
զգեստը եւ ծախսելու եկեղեցապատկան դրամներից չորս հարիւր ռուբլի
եւ մանրամաս հաշիւ մուծելու տարւոյս հաշուեմատեանում. նախ եւ առաջ
դիմել Հոգեւոր իշխանութեան եւ առաջարկել սոյն համախօսական եւ ստա-
նալ թոյլտուութիւն:

(32 ստորագրութիւն)

ՆԱԱ, ֆ.53, ց.1, գ.3067, թ.44, բնագիր, ձեռագիր:

N 8

ԳԱՐՐԻԷԼ ԹԱՄԱՄՇԵԱՆՅԻ ԳՐՈՒԹԻՒՆԸ ՎՐԱՍՏԱՆԻ ԵՒ ԻՄԵՐԷԹԻ ՆԱՅՈՅ ԹԵ-
ՄԱԿԱՆ ԱՌԱՋՆՈՐԴ ԳԱՐԵԳԻՆ ԱՐՔԵՊԻՍԿՈՊՈՍԻՆ՝ ԵՂԲՕՐԸ ՆՈՐԱՇԷՆԻ Ս.
ԱՍՏՈՒՎԾԱԾԻՆ ԵԿԵՂԵՅՈՒ ԳԱԹՈՒՄ ԹԱՂԵԼՈՒ ԹՈՅԼՏՈՒԹԻՒՆ ՍՏԱՆԱԼՈՒ
ԽՆԴՐԱՆՔՈՎ

26 Յունուարի 1908 թ.

Թիֆլիս

Նորին Բարձր Սրբազնության Վիճակառոյ
Առաջնորդի Հայոց Վրաստանի եւ Իմերէթի
Տ. Գարեգին Արքեպիսկոպոսի

Տփլիսու տոհմական պատուաւոր քաղաքացի

Գաբրիէլ Յովհաննէսեան Թամամշեանից

Խնդիր

Ամսոյս 24-ին վախճանուեց եղբայր իմ Միքայէլ Յովհաննիսեան Թա-
մամշեանցն, ուստի խնդրեմ խոնարհաբար Ձերդ Սրբազնութիւնից թոյլ տալ
թաղելու Նորաշէնի Ս. Աստուածածնի եկեղեցւոյ դաւթում մեր տոհմական
դամբարանում հանդուցելոյ ամուսնոյ Լիդիայի շիրմին կից:

Գաբրիէլ Յովհաննէսեան ԹԱՄԱՇԵԱՆՅ

ՆԱԱ, ֆ.35, ց.1, գ.355, թ.1, բնագիր, ձեռագիր:

N 9

ԹԻՖԼԻՍԻ ՆՈՐԱՇԷՆ Ս. ԱՍՏՈՒՎԾԱԾԻՆ ԵԿԵՂԵՅՈՒ ՆՈԳԱՐԱՐՁՈՒԹԵԱՆ ԳՐՈՒ-
ԹԻՒՆԸ ՎՐԱՍՏԱՆԻ ԵՒ ԻՄԵՐԷԹԻ ՆԱՅՈՅ ՎԻՃԱԿԱՌՈՐ ԱՌԱՋՆՈՐԴ ԳԱՐԵԳԻՆ
ԱՐՔԵՊԻՍԿՈՊՈՍԻՆ՝ ՓՐԻՂՆԵԱՆ ԵՂԲԱՅՐՆԵՐԻ ԿՈՂՄԻՅ ԵԿԵՂԵՅՈՒ ՆԱՐԱ-
ԲԱՅԻՆ ՄԱՍՈՒՄ ՆԱԽԱԳԱԹԻԹ ԿԱՌՈՒՅԵԼՈՒ ԽՆԴՐԻ ՄԱՍԻՆ

6 Նոյեմբերի 1909 թ.

Տփլիս

Նորին Բարձր Սրբազնութեան Վիճակաւոր Առաջնորդի Հայոց Վրաս-
տանի եւ Իմերէթի Տ. Գարեգին Արքեպիսկոպոսի

Նորաշէնի Ս. Աստուածածին եկեղեցւոյ դաւթում հարաւային կողմում
թաղուած են Տփլիսու պատուաւոր քաղաքացի Գէորգ Գրիգորեան եւ նրա
ամուսին Կատարինէ Աւետիքեան Փրիղոնեանցիները, ի յիշատակ այդ երկու
հանդուցեալների նոցա ժառանգները նուիրել են եկեղեցուն՝ հօր մահուան
պատճառով 17 տարի առաջ, երեք հազար ռուբլի, որ տուած են Տփլիսու
Առեւտրական դրամատան ի շահեցողութիւն, եւ այդ դրամարի տարեկան
տոկոսիք եւ յատկացւում է յօգուտ եկեղեցական-ծխական ուսումնարանի,

եւ մօրն մահուան պատճառով այն ամի Մայիս ամսին, դարձեալ երեք հազար ռուբլի, որ ցայժմ ժառանգները պահած են իրենց մօտ տալով մի տարուայ տոկոսիքը, որպէսզի այդ գումարով հոգաբարձութեանս, հետ խորհրդակցութեան, զնեն մի կալուածք կամ այլ կերպ շահեցնել, որի արդիւնքով պահպանուի ուսումնարանս: Բացի դրանից հանգուցեալների ժառանգները միշտ համակրութեամբ վերաբերուել են ուսումնարանիս եւ սրա կարիքները իրենց սրտի մօտ ճանաչելով չեն զլացել միանուազ օժանդակել նրան զանազան ժամանակներում, որ եթէ ի հաշիւ առնէնք կ'գոյանայ աւելի քան մի հազար ռուբլի:

Արդ, վերոյիշեալ ժառանգները՝ եղբարք Գրիգոր եւ Մնացական Փրիդոնեանները սոյն ամի Յուլիս ամսին ներկայացրին հոգաբարձութեանս մի մակարդակ վասն շինութեան եկեղեցւոյ հարաւային դռան եւ կից պատերի մօտ մի նախազաւիթ սրբատաշ քարից, որի մի մասի տակ ամփոփուած կ'լինեն նրանց ծնողաց գերեզմանները՝ խնդրելով այն մակարդակը ներկայացնել Հոգեւոր Բարձր իշխանութեան եւ միջնորդել ստանալու նորա թոյլտուութիւնը նախազաւիթ շինութեան համար: Հոգաբարձութիւնս՝ նախքան դիմելու Հոգեւոր Բարձր իշխանութեան, բարւոք համարեց խորհրդակցել այս մասին Նորաշէնի եկեղեցւոյ ծխականների հետ եւ ապա դիմել Հոգեւոր իշխանութեան: Սոյն ամի Հոկտեմբերի 4-ին կայացաւ ծխական ժողով, որ քննելով մակարդակը եւ գտնելով, որ դրանով կառուցած նախազաւիթը կարող է համարուել իբրեւ զարդ եկեղեցու համար, որոշեց թոյլ տալ եղբարք Փրիդոնեաններին Այդ մակարդակով շինել նախազաւիթը, միայն մի պայմանով, որ նորա այն մասը ուր անփոփոկուած կ'լինեն նոցա ծնողները փակած լինի, իսկ միջին եւ արեւելեան մասերը լինի բաց՝ աշակերտահիների համար իբրեւ զբօսնելու տեղ: Բացի սրանից ծխականները միաձայն խնդրեցին հոգաբարձութեանս, որ սա բանակցէ եղբարք Փրիդոնեանների հետ, որ նոքա իրենց վերջի երեք հազար ռուբլի նուիրաբերութեանն աւելացնեն դարձեալ մի որոշ գումար, որպէսզի այդ երկու գումարով, հոգաբարձութեանս հետ խորհրդակցութեամբ, գնուի մի կալուածք յանուն Նորաշէնի Ս. Աստուածածնոյ եկեղեցւոյ, իսկ արդիւնքը գործածուի յօգուտ այն եկեղեցւոյ դպրոցին:

Սոյն որոշումն յայտնած էր հոգաբարձութիւնս եղբարք Փրիդոնեանցիներին իր ժամանակին, եւ ահա ամսոյս 3-ին Գրիգոր Գէորգեան Փրիդոնեանցը իր եւ իր եղբօր կողմից գրաւոր յայտնում է, որ ծխական ժողովի հետ լիովին համաձայն է նախազաւիթի վերաբերմամբ, եւ իրենց կողմից նուիրում են դարձեալ երեք հազար ռուբլի վերոյիշեալ պայմանով, միայն թէ ընդ փոյթ ուղարկել մակարդակի հաստատութիւն քանի որ շինութեան պատրաստելու ժամանակամիջոցը սուղ է:

Ներկայացնելով ընդ սմին նախազաւիթի մակարդակը, հոգաբարձութիւնս խոնարհաբար խնդրում է Ձերդ Բարձր Սրբազնութեան միջնորդել

Վեհափառ Կաթողիկոսի առաջ՝ ստանալու Նորին Օծութեան օրհնութիւնը նախագաւթի կառուցման համար որքան կարելի է շուտ, որպէսզի շինութիւնը պատրաստ լինի Մայիս ամսին հանգ. Կատարինէ Աւետիքեան Փրի-դոնեանցի մահուան տարելիցին:

Հոգաբարձութիւն՝ Ա. ՔԻՇՄԻՇԵԱՆ
Գնդապետ Ա. Գ. ԹԱՄԱՄՇԵԱՆ

ՆԱԱ, ֆ. 35, ց. 1, գ. 544, թթ. 2 եւ շրջ., բնագիր, ձեռագիր:

N 10

ԹԻՖԼԻՍԻ ՆՈՐԱՇԷՆ Ս. ԱՍՏՈՒԱԾԱԾԻՆ ԵԿԵՂԵՅՈՒՆ ԿԻՅ Ս. ՄԱՐԻԱՄԵԱՆ ԻԳԱ-
ԿԱՆ ՈՍՈՒՄՆԱՐԱՆԻ ՆՈԳԱԲԱՐՁՈՒԹԵԱՆ ԳՐՈՒԹԻՒՆԸ ՎՐԱՍՏԱՆԻ ԵՒ ԻՄԵՐԷ-
ԹԻ ՆԱՅՈՑ ԹԵՄԱԿԱՆ ԱՌԱՋՆՈՐԴ ԳԱՐԵԳԻՆ ԱՐՔԵՊԻՍԿՈՊՈՍԻՆ՝ ՈՒՍՈՒՄ-
ՆԱՐԱՆԻ 1908/09 ՈՒՍՈՒՄՆԱԿԱՆ ՏԱՐՈՒԱՅ ՆԱԽԱՆԱՇՈՒԻ ՄԱՍԻՆ

26 Նոյեմբերի 1908 թ.
Տիֆլիս

Նորին բարձր Սրբազնութեան

Առաջնորդի վիճակին Հայոց Վրաստանի եւ Իմերէթի

Ի հետեւումն առաջադրութեան Ձերդ Բարձր Սրբազնութեան յանուն Սարգիս Աւագ Քահանայի Շիօյեանց ի 10-ն սոյն Նոյեմբերի համար 992, Հոգաբարձութիւնս հարկ անձին համարէ առաջի առնել զնախահաշիւ Նո-րաշէնի օրիորդական եկեղեցական ծխական դպրոցի վասն 1908/9 ուսում-նական ամի, զհետեւեալն: Մուտք՝ 400 ռ. ի կալուածոյ Ղուկանեանցի ի Գանձակ քաղաքի, 142 ռ. զտոկոսիս Տիֆլիսոյ առեւտրական բանկի ի դու-մարի 3000 ռ. տոմսի, 1000 ռ. զթոշակ աշակերտութեաց, 300 ռ. յարդեանց եկեղեցւոյ եւ 900 ռ. յօժարակամ տուրք ի ծխականաց, ընդ ամենը 2742 ռ.: Ծախք՝ 2430 ռ. եւ ռոճիկ ուսուցչութեաց, 144 ռ. տարեկան ռոճիկ աղախ-նուն դպրոցիս, 200 ռ. վասն ուսումնական պիտոյից եւ 150 ռ. վասն մանր ծախսոց, ընդ ամենը 2924 ռ.:

Ընդ սմին յայտնէ Ձերդ Բարձր Սրբազնութեան զի զտեղեկութիւն վասն ուսուցչութեաց եւ ուսուցչաց ի սմին ուսումնական ամին Հոգաբարձու-թիւնս առաքեալ է յանուն Ձերդ Բարձր Սրբազնութեան ի 17 Յունիսի սոյն ամի համարաւ 13:

Հոգաբարձութիւն՝ Ա. Քիշմիշեան

Գ. Թամամշեան

Ա. Շամշինեան

ՆԱԱ, ֆ. 35, ց. 1, գ. 388, թ. 5 եւ շրջ., բնագիր, ձեռագիր:

N 11

ԹԻՖԼԻՍԻ ՆՈՐԱՇԷՆ Ս. ԱՍՏՈՒԱԾԱԾԻՆ ԵԿԵՂԵՅՈՒ ԾԽԱԿԱՆ ՎԵՐՆԱԿԱՆ ԳՐԱԴԱՐԱՆՈՒ
ԹԵՄԱՆ ԾԱՆՈՒՅԱԳԻՐԸ՝ ԵԿԵՂԵՅՈՒ ՆԱՄԱՐ ԿՐԴԱԿՆԵՐ ԿԱՌՈՒՅՆԵԼՈՒ ՆԱՄԱՐ
ՆԱԼԳԱՆԱԿՈՒԹԻՒՆ ՄԿՍԵԼՈՒ ՄԱՍԻՆ

25 Ապրիլի 1910 թ.
Տիֆլիս

Ծանուցում

Անցեալ 1909 թ. Հոկտեմբերի 4-ին Նորաշէնի Ս. Աստուածածնի եկեղեցւոյ ծխականները որոշեցին վերջացնել ծխական տուրքը եւ ծխականներին հաւաքել մի գումար, որով եւ շինել հանգ. Իզմիրեանցի կտակած դատարկ գետնի վերայ կրպակներ: Ծխականների այս որոշումն կատարելու համար ընտրեց մի մասնաժողով սոյն եկեղեցւոյ միաբան Սարգիս աւ. քահ. Շիրոյեանից, դպրոցի հոգաբարձու Աղէքսանդր Քիչմիշեանից, եւ իրիցփոխ Գաբրիէլ Թամամշեանից:

Մասնաժողովս որպէս զի ձանձրութիւն չ'պատճառէ ծխականներիդ այցելութեամբ՝ յարգոյաբար խնդրում է նրանցից, որոնք կցանկանան իրենց լուծման ուղարկել կամ անձամբ կամ ուրիշի միջոցով յանձնելու մասնաժողովիս անդամ Սարգիս աւ. քահ. Շիրոյեանցին, որի մօտ գտնուում է ստորագրելու համար Հոգեւոր իշխանութիւնից հաստատուած մատեան եւ անդորրագրի գրքոյկ, ուր իւրաքանչիւր ծխականը իր լուծման կ'ստորագրէ մատեանում եւ ի միամտութիւն նորա կստանայ անդորրագիրը:

Որովհետեւ այդ միանուագ նուէրով բոլորովին վերացւում է տարեկան ծխական տուրքը, վասն որոյ մասնաժողովս լիայոյս է, որ Նորաշէնի բարեպաշտ ժողովուրդը իր առատ նուիրաբերութեամբ կօգնէ նրան գլուխ բերելու շինութեան գործը, մի շինութեան որի արդիւնքը բացառապէս պէտք է գործ դնուի քառասունամեայ դպրոցի օգտին, որի յարատեւութեան եւ պահպանութեան համար Նորաշէնի ծխականների երբէք ոչինչ չէք խնայել եւ որի գոյութիւնը Ձեր սրտին մօտիկ էք համարել, լաւ իմանալով որ այնտեղ դաստիարակւում են եւ ձրիապէս ուսում ստանում թէ ծխականների եւ թէ ժամաւորների մանաւանդ չքաւորների զաւակները:

Մասնաժողովի անդամներ՝

Սարգիս աւագ քահանայ ՇԻՕՅԵԱՆՅ
Աղէքսանդր ՔԻՇՄԻՇԵԱՆՅ
Գաբրիէլ Զ. ԹԱՄԱՄՇԵԱՆՅ

ՆԱԱ, ֆ. 35, ց. 1, գ. 607, թ. 2, փապղիք:

N 12

ՄԻՆՕՐԻ ՕՐԱԳՐՈՒԹԻՒՆԸ՝ ԹԻՖԼԻՍԻ ՆՈՐԱՇԷՆ Ս. ԱՍՏՈՒՄՅԱՆԻ ԵԿԵՂԵՅՈՒ
ՕԳՏԻՆ ՎԱՐԴԱՆԵԱՆ ԵՂԲԱՅՐՆԵՐԻ ՆՈՒՐԱՇ ԿԱԼՈՒՄՔԻ ՄԱՍԻՆ

11 Նոյեմբերի 1910 թ.
Ս. Էջմիածին

Հրաման ՆՈՐԻՆ ԿԱՅՍԵՐԱԿԱՆ ՄԵԾՈՒԹԵԱՆ ԻՆՔՆԱԿԱԼԻՆ ԱՄԵՆԱՅՆ ՌՈՒՍԱՅ Ս. Էջմիածնի Հայոց Սինոդից Վրաստանի Հայոց Կոնսիստորիային.

ՆՈՐԻՆ ԿԱՅՍԵՐԱԿԱՆ ՄԵԾՈՒԹԵԱՆ Հրամանով Սինոդում լսեցին Կովկասի Տ. փոխարքայի անցած Սեպտ. 27-ի N21485 գրութիւնը, որով յայտնում է, ի հետեւումն ատեանիս միջնորդութեան, թէ այս տարուայ Օգոստ. 25-ին Նորին Կայսերական Մեծութիւնը բարեհաճեց թոյլ տալ Տփիսի Նորաշէնի Ս. Աստուածածին եկեղեցուն ընդունել ի սեպհականութիւն Տփիսի Ա. կարգի վաճառական Տիգրան եւ Իսահակ Կարապետեան Վարդանեանց եղբայրների նուիրած կալուածը: Հրամայեցին. պատուիրել Վրաստանի Հայոց Կոնսիստորիային կարգադրել, որ Տփիսի Նորաշէնի Ս. Աստուածածին եկեղեցին ընդունի ի սեպհականութիւն Տիգրան եւ Իսահակ Կարապետեան Վարդանեանցների նուիրած կալուածը, որ գտնւում է Տփիսի Ը քաղաքամասում եւ որի նուիրաբերութեան համար արդէն ստացուած է Նորին Կայսերական մեծութեան Բարձրագոյն հաճութիւնը:

Սինոդի անդամ Սահակ Վարդապետ

Ատենադպիր Յ. Յովհաննիսեան

Գործավար (ստորագրութիւն)

ՆԱԱ, ֆ.53, ց.1, գ.3590, թ.1 եւ 2րդ., բնագիր, ձեռագիր:

N 13

ՆՈՐԱՇԷՆԻ Ս. ԱՍՏՈՒՄՅԱՆԻ ԵԿԵՂԵՅԱԿԱՆ ԽՈՐՆՐԴԻ ԶԵԿՈՒՅԱԳԻՐԸ ՎՐԱՍՏԱՆԻ ՆԱՅՈՑ ԹԵՄԱԿԱՆ ԽՈՐՆՐԴԻՆ՝

ԵԿԵՂԵՅԻՆ ՔԱՆԴԵԼՈՒ ՎՏԱՆԳԻՅ ԱԶԱՏԵԼՈՒ ՄԱՍԻՆ

8 Յուլիսի 1925 թ.
Տփիսի

Վրաստանի հայոց թեմական եկեղեցական խորհրդին

Նորաշէն եկեղեցական խորհրդից

Յայտարարութիւն

Նորաշէն եկեղեցուն սպառնացող վտանգի պատճառով համաձայն խորհրդիս որոշման եւ դիմումին՝ խորհուրդը համաձայնեց եւ տրամադրեց մեզ իր լիազօր ներկայացուցիչ Գ. Ղալամբարեանցին՝ եկեղեցու իրաւունքները պաշտպանելու եւ ազատելու եկեղեցին քանդելու վտանգից:

Սորանով խորհուրդս պարտք է զգուժ յայտնելու իր գոհունակութիւնը եւ շնորհակալութիւնը Գ. Ղալամքարեանցի կատարած աշխատանքի մասին: Նա ամեն գործ դրեց եւ իր դիմումներով, ուր հարկն է՝ գրաւոր եւ բանաւոր, նշանակել տւեց մի քանի անգամ յանձնաժողովներ, բաղկացած ճարտարապետներից եւ մանաւանդ հնագէտներից եւ գիտնականներից, որոնք առ տեղումն զննելով եւ քննելով եկեղեցու ճարտարապետական կառուցուածքը եւ նրա գրաւած տեղը Տփլիսի հնագոյն եւ պատմական նշանակութիւն ունեցող եկեղեցիների մէջ, իբրեւ ուրոյն ճարտարապետական շէնք, որ իր ժամանակին գրաւել է եւրոպական ճանապարհորդների ուշադրութիւնը, կարեւոր համարեցին այդ եկեղեցու ամբողջական պահպանութիւնը:

Որոշւած է ձեռք չտալ եկեղեցուն:

Նախագահ խորհրդի Լեւոն Ս. ՄՀԷՐԵԱՆ
Քարտուղար Ս. քահանայ

ՆԱԱ, ֆ.148, ց.1, գ.12, թ.3 և 2րջ., բնագիր, ձեռագիր:

ՊՍԱԿԻ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ԵՂՇՈՒՄՆԵՐԸ Կ. ՊՈԼՍԻ ՊԱՏՐԻԱՐԺՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

Ամուսնությունը արդամարդու և կնոջ միջև կնքված համապեղ կենցաղավարության մի դաշինք է, որը խաբսխված է հոգևոր և ֆիզիկական ընդհանրությամբ: Ինչքան էլ, որ ամուսնությունը իրենից քաղաքացիական ակտ ներկայացնի, այնուամենայնիվ այն կապված է հոգևոր սրբազան արարողություններով, քանի որ ամուսնությունը աստվածադիր է: Դրա առաջին օրինակին մենք հանդիպում ենք դեռևս մարդու արարման ժամանակ: Այսինքն՝ երբ Աստված փրկեց, որ անհնարին է մարդուն մենակ ապրել, Նա Ադամի կողքից սքեղծեց Եվային, հանուն որի մարդը պետք է թողնի իր հորն ու մորը, գնա իր կնոջ կրեից, և երկուսով լինեն մեկ մարմին¹:

Այս թեմայի եկեղեցական կանոնակարգի մասին է խոսում Մաղաթիա արք. Օրմանյանը, որն իր 1901թ. Կ. Պոլսում հրապարակած 14 հոդվածից բաղկացած կոնդակում կանոնակարգել է ամուսնության ձևի ժամանակ կատարվող ծիսական բոլոր արարողությունները՝ նշանադրությունից մինչև թագվերաց:

Դարելով կոնդակի սկզբում շարադրված նախաբանից՝ կարելի է եզրակացնել, որ այն հրապարակվել է նպատակ ունենալով կասեցնել քահանաների այն օրինազանցությունները, որ դրսևորվել են եկեղեցու խորանից դուրս՝ պսակի օրհնության և ամուսնական այլ ձևերի ժամանակ: Այսպես օրինակ՝ Մաղաթիա արք. Օրմանյանը, մեջբերելով Մաշտոցում ամրագրված այն օրենքը, ըստ որի «Պսակի օրհնությունը պիտի կատարուի ի մեջ Եկեղեցույ, առաջի Սրբոյ Խորանին և ի ժամ մատուցման Ս. Պատարագի, որ այդ առթիւ յապուկ սրբաբանություններ և երգեր և ընթերցումներ կունենայ, փոխանակ առաջ փոսական պատշաճին», արգելում է փնրում, ժամանցի սրահներում պսակ օրհնել և ծիսական սպասք օգտագործել, հոգևոր պաշտամունք կատարել: Ավելին, նա, մեջբերելով 1875 թ. ապրիլ 25-ին Խառն Ժողովով հաստատված հարսանեկան կանոնագրի ԺԷ հոդվածը, վեց ամսից մինչև մեկ փարով քահանայագործությունից զրկում է սպառնում առանց պարիարքարանի հատուկ և գրավոր հրամանի փան մեջ պսակ օրհնող քահանաներին: :

Բացի կոնդակը հոգված առ հոգված վերլուծելուց, կփորձենք նաև որոշ գուցահեռներ անցկացնել մեր ձեռքի փակ եղած նյութերի հետ՝ պարզելու համար, թե կոնդակի հրապարակումից հետո այն ինչպիսի ազդեցություն է ունեցել փվյալ ժամանակահատվածում ամուսնական ծիսակատարությունների վրա:

Նամաձայն կոնդակի Ա հոդվածի՝ ծխաբեր քահանաներին արգելվում է նշան օրհնել և «Պահպանեալ»-ով հաստատել երկու կողմերի միջև հաստատված խոսքկապը: Օրինական նշանադրություն համարվում է այն նշանադրությունը, որը հաստատվում, արձանագրվում և օրհնվում է պարիարքարանում: Ընդհանրական շրջանակում կատարված խոսքկապը երբեք օրինական ուժ չունի: Իսկ Բ հոդվածով պարիարքը դիմում է երկու կողմի ծնողներին, որպեսզի նրանք ընդհանրական խոսքկապով չսահմանափակվեն, այլ ամեն բան ճշտելուց հետո պաշտոնական նշանադրությունը կատարեն պարիարքարանում:

¹ Նմմր. Ծննդոց Բ 22-24, Եր., 1997:

Ա. Այսպոյաճյանը, խոսելով Եդոնիայի և շրջակայքի հայության ամուսնաբանական ծխաշաքի մասին, նշանի օրհնության հետ կապված ասում է հետևյալը. «Նշանի օրհնութիւնը աղջկան փան մէջ փրկի կ'ունենար: Քահանան է, որ հարսանցուն և փեսացուն ձեռքը կը դնէր նշանին մաքանինները»³: Նույն հեղինակը, խոսելով Կեսարիայի շրջակայքի հայության ամուսնաբանական ծխաշաքի մասին, նշում է. «Խօսքկապից հետո հետևեալ օրը քաներէց քահանան կ'երթայ թէ՛ փրկուն և թէ՛ աղջկան վրայ պաշտօնական «Պահպանիչ» կ'արքասանէ: Երկու շաբաթ յետոյ կը դրկուի բուն իսկ պաշտօնական նշանը՝ դարձեալ քահանային ձեռքով»⁴: Եթե Կ. Պոլսի պարբերաբար իր կոնդակով խտրով արգելում է նշանի՝ քաներ օրհնելու կարգը և այդ առթիվ մեջբերում դնում 1875 թ. Խառը ժողովի կանոնագիրը, ապա Ակնում փրկի ունեցող խոսքկապի ժամանակ քահանան իր գործողությունը նույնիսկ «հայրապետի կանոնով» է հաստատում. «Աղջկա ձեռքը պաշտօնապես խնդրելու ժամանակ աղջկա փուն էին ուղղվում **ճիճաչիները**՝ այսինքն խնդրարկունները, որոնց առաջնորդը սովորաբար հեղինակավոր մեկն էր լինում: Օրինակ Ակնում այդ դերը սրանձնել է փաներէց քահանան, որը խոսք առնելով ասում էր. «Եկած ենք Աստուծո հրամանով, հայրապետի կանոնով, ձեր աղջկան ձեռքը խնդրելու մեր (օրինակ՝ Աճեմնեց Կիրակոս աղայի) փրկին»⁵: Իսկ շարունակության մեջ ասվում է. «Խոսքկապը որպէսզի պաշտօնական փեսք սրանար, կարգն այնպէս էր պահանջում, որ մի օր հետո քաներէց քահանան նոր խնամիների փրկները գնալով, աղջկա և փրկայի գլխին ավանդական «պահպանիչը» պէտք է կարդար»⁶: Խոսքկապի օրհնության նույն կարգը փրկի է ունեցել նաև Աղձնիքում, որի մասին իշխարակել է Ռ. Նահապետյանն իր աշխատության մեջ. «Տղայի հարագարները նախապէս լուր էին ուղարկում աղջկա ծնողներին և քահանայի ուղեկցությամբ, կիրակի երեկոյան գնում էին աղջկա փուն խնամախոսության»⁷: Իսկ նշանի օրհնության մասին նույն փրկում կարդում ենք հետևյալը. «Տղայի կողմից նշանդրեքին մասնակցում էին հայրը, քովորը, քովորկինը, քեռին ..., նաև գյուղի ռեսն ու քահանան, որոնց ներկայությունն այս հանդեսին պարտադիր էր Նայասարանի գրեթե բոլոր վայրերում»⁸: Այսպէս հեղինակում ենք նշանադրության ժամանակ քահանայի ոչ միայն օրհնությամբ մասնակցությանը, այլ. «Նշանդրեքին հրավիրված քահանան օրհնում էր բերված նվերները և հերթով հագցնում հարսնացունին»⁹:

Դարելով վերը շարադրված նյութերից՝ կարելի է եզրակացնել, որ նշանի փունը քահանայի անմիջական և պարտադիր մասնակցությունը այնքան ամուր և խոր արմատներ ունի, որ նույնիսկ պարբերաբար կոնդակը ի գործ չի եղել այդ երևույթը վերացնելու: Մի գուցե այն ինչ-ինչ վայրերում կարողացել է որոշակի ազդեցություն ունենալ, սակայն ոչ ամբողջությամբ. «Խոսքկապի հաջորդ օրը երկու կողմերից մի-մի հոգի գնում է Առաջնորդա-

2 Այսօր Նայասարանի եկեղեցիներում հարսն ու փեսան են միմյանց մաքանիներ հագցնում, և ոչ թե քահանան:

3 **Արշակ Այսոյաճեան**, Պարմութիւն Եվդոկիոյ Նայոց, Կահիրէ, 1952, էջ 1503:

4 **Արշակ Այսոյաճեան**, Պարմութիւն Նայ Կեսարիոյ, Կ. Բ., Կահիրէ, 1937, էջ 1723:

5 **Վ. Ս. Թեմուրճյան**, Նայ ազգագրություն և բանահյուսություն, Գամիրքի հայերը, հատոր Ա, Եր., 1970, էջ 115:

6 Տե՛ս անդ, էջ 116:

7 **Ռաֆիկ Նահապետյան**, Աղձնիքահայերի ամուսնադարձական սովորություններն ու ծեսերը, Եր., 2007, էջ 67:

8 Տե՛ս անդ, էջ 77:

9 Տե՛ս անդ, էջ 80:

րան, որին դիմելուց հետո մի հրամանագրի են ստանում (այս հրամանագրի սովորությունն ութ տարիներ է վեր միայն հաստատված է), որով քանակական քանակական գումար է թե քանակի, եւ թե աղջկա տուն՝ նրանց վրա պաշտոնական «Պահպանիչ»-ը կարգադրու: Պաշտոնական «Պահպանիչ»-ից երկու շաբաթ կամ մինչև երկու ամիս հետո դարձյալ քանակայի ձեռքով ուղարկվում է պաշտոնական նշանը»¹⁰:

Այսպիսով, նշանադրությանը քանակայի մասնակցությունը գալիս է դեռ վաղ ավարտական ժամանակներից, որի ժամանակ Հայաստանում նշանադրության համար ընդունված էր բանավոր ձևը: Այդ ժամանակաշրջանում նշանադրության ձևը կարգադրում էր քանակայի՝ նշանադրվող հարսնացուի տանը փեսացուի մասնակցությամբ՝ իր ներկայությամբ օրինական տեսք տալով նշանադրության ձևին¹¹:

Կոնդակի Գ հոդվածով հորդորվում է նշանադրությունից մինչև պսակադրություն ժամանակահատվածը տարապայման չերկարացնել՝ անտեղի միջադեպերից եւ ծախսերից խուսափելու համար: Եվ այդ առիթով նպատակահարմար էր համարվում նշանադրությունից պսակադրություն մինչև վեց ամիս սպասելը:

Նշանադրությունից պսակադրություն սահմանված վեցամսյա ժամանակահատվածը եւս ժողովրդի մեջ հաստատվում էր համարվել, քանի որ հարսանիքին պատրաստ լինելը տղայի ընտանիքի համար կախված էր նյութապես պատրաստ լինելուց, իսկ աղջկա ընտանիքի համար՝ օժիպի պատրաստ լինելուց. «Նշանադրության շրջանը բաժանվում էր երկու, մինչև մեկ տարի կը տևեր, օժիպի պատրաստության համար»¹²: Պսակադրության ժամկետի հետաձգման պատճառ կարող էր դառնալ նաև մոտ ազգականի՝ եղբոր, քեռու կամ հորեղբոր աշխատանքի պատճառով օտարության մեջ գտնվելը, որը տվյալ ժամանակներում հաճախ էին պատահում:

Պատրիարքական կոնդակի Դ հոդվածում խոսվում է ամուսնական ծխակապարտության առիթով պատրիարքարանին տրվող պարգևի մասին: Ըստ կոնդակի՝ պատրիարքարանը հատուկ մի ցուցակ է կազմել եւ պահել պատրիարքարանի դիվանատանը, համաձայն որի ամուսնացող երկու կողմերը պարգև է վճարելին ոչ թե իրենց ուզած չափով, այլ ըստ իրենց կարողության :

Կոնդակի Ե հոդվածը բարոյախրատական խմաստ ունի. փեսացուին եւ հարսնացուին ծխատեր քանակայի միջոցով բացատրվում է ամուսնության բարոյական կողմը, եւ որ այն ընդունվի որպես բարեպաշտական եւ բարեգործական պարգև, այլ ոչ թե որպես արարաբին հաճոյական կամ շահադիպական գործողություն:

Ըստ Զ հոդվածի՝ պսակի օրհնության համար ընդունված օրերն են պահոց եւ տերունական տոներին չգուգադիպող երկուշաբթի օրերը եւ նույն յոթնյակների երեքշաբթի, հինգշաբթի եւ շաբաթ օրերը:

Համաձայն ազգագրական գրականության՝ հայոց ընտանիքներում հարսանյաց արարողությունները հիմնականում տեղի են ունեցել ուշ աշնանը եւ ձմռանը, այսինքն՝ երբ

10 Բիրակն, Ամուսնական սովորություններ Կեսարիոյ մէջ, 1900թ., Կ. Պոլիս, թիւ 23, էջ 346:

11 Ս. Ն. Նովիանինյան, Ամուսնա-ընտանեկան իրավունքը վաղ ավարտական Հայաստանում IV – IX դդ., Եր., 1976, էջ 133-134:

12 Արշակ Ալոյսյանեան, Պատմություն Եդուկիոյ Հայոց, Կահիրե, 1952, էջ 1503:

ավարտվել են գյուղաբնակչության աշխատանքները, և շրեմարանները լցվել մթերքներով: Այդ իսկ պատճառով շարքերում պսակի օրհնության համար սահմանված հատուկ օրերը չեն պահպանվել: Օրինակ՝ «Կիրակի կես գիշերին վերջը երկու կողմերն ալ իրենց փողերն ճամբայ ելլելով եկեղեցի կ'երթան, իրենց հետ ունենալով հարս ու փեսան»¹³: Կեսաբիայի Նիրգե գյուղում քրեյի ունեցած հարսանեկան ծեսի նկարագրության մեջ հանդիպում ենք. «Կիրակի առաօրյուն երբ եկեղեցին մեջ պսակի արարողությունը լմնայ, փեսային կը հագցնեն եկեղեցիի ճերմակ շապիկ մը, ձեռքը սրարմաշէթ մոմ մը, կը կանգնի Տէրաբերին մօտ, բոլոր հանդիսականները առանց բացառության նոր փեսային թագը կը համբուրեն»¹⁴: Սակայն Եդուկիայում պսակի օրհնության համար սահմանված հատուկ օրերը պահպանվել են. «Պսակները կը կատարուէին ըստ եկեղեցական օրենսդրության որոշեալ օրեր»¹⁵:

Կոնդակի Է հոգվածը վերաբերում է հալավօրհներթի ծեսին, որը, ըստ պատրիարքի, բարեպաշտական արարողություն է: Հալավի օրհնությունը պերք է կատարի յուրաքանչյուր կողմի փան ծխարեր քահանան՝ պսակից մեկ օր առաջ: Հալավի օրհնությունը երբեք եկեղեցում կատարվելիք արարողություն չէ:

Եթե նախկինում հալավօրհներթի ծեսը որոշ վայրերում կատարվել է եկեղեցում¹⁶, ապա կոնդակի երասպարակումից հետո գրեթե ամենուր կատարվել է փանը՝ ծխարեր քահանայի կողմից. «Գիշերուան առաջին ժամերուն, ճայնառք քոյայք մոմեր ի ձեռն սենեակէն ներս կը մտնէին իրենց հետ ունենալով փեսին հագուստներն (վերաբերուն և ֆէտը): Քահանայք զգեստաւորուելով հալաֆ կ'օրհնէին, ապա երգեցիկ մանկունք սենեակէն դուրս ելնելով, կ'երթային փեսան բերել շարականներով: Փեսան ուղղակի կ'երթայ համբուրել վարդապետին կամ քահանային ձեռքն, որն այս առթիւ կ'ըսէր պահպանիչ մը»¹⁷: Նույն կարգը հանդիպում ենք նաև Գամիթթում. «Գամիթթի հայերի մեջ ընդունված էր, որ փեսան լոզանքից հետո, իր ներքնահագուստը և էնթարին հագած, առաջնորդվում էր այն սենյակը, ուր քահանան պերք է օրհներ «թագավորական հալավը»: Քահանան օրհնում էր փեսայի սալթան (հերմանեն), գլխարկը և թավրի սուրբ, որոշ վայրերում նաև հարսի հալավը»¹⁸:

Այսպիսով, հարսանյաց հանդերձն օրհները քահանայի կանոնադրական պարականությունն էր: Նա, վերցնելով խաչն ու «Մաշտոցը», գնում էր նախ փեսայի, ապա հարսի փուն՝ հանդերձն օրհները: «Մաշտոց»-ում հալավօրհներթին է նվիրված հատուկ մի կանոն, որը հայերն է «Կանոն հանդերձն օրհները» վերաբերությամբ¹⁹:

Պատրիարքական կոնդակի Ը հոգվածը վերաբերում է հարսնառի խմբի կողմից հարսին առանձին, իսկ փեսավեր խմբի կողմից փեսուն առանձին եկեղեցի փանելուն, եկեղեցու արարողությունը «Նայեաց ի մեզ» շարականով սկսելուն և եկեղեցում ձեռնադրության կար-

13 Արշակ Այաօյան, Պարմութիւն Նայ Կեսարիոյ, հ. Բ, Կահիրէ, 1937, էջ 1726:

14 Սենեքերիւ Նարբեան, Նամասօր Պարմ. Կեսարիոյ Նիրգէ գիւղի, էջ 17-18, ըստ Արշակ Այաօյանեան, Պարմութիւն, Նայ Կեսարիոյ, հ. Բ, Կահիրէ, 1937, էջ 1728:

15 Արշակ Այաօյան, Պարմութիւն Եդուկիոյ Նայոց, Կահիրէ, 1952, էջ 1504:

16 Պսակի օրվա առավոտյան փեսայի քերը հարսի հալավներն ու մարանին ուղարկում է եկեղեցի՝ օրհները՝ քահանային ուղարկելով խաչած հավ, խմորեղեն, ձվածեղ, «խաչ - գաթա» և մի շրտալ գինի: (Տեն Ե. Լալայան, Ազգագրական հանդես, Նամշենցի հայեր, Դ գիրք, Թիֆլիս, 1898, թիվ 2, էջ 138):

17 Արշակ Այաօյան, Պարմութիւն Եվդոկիոյ Նայոց, Կահիրէ, 1952, էջ 1504:

18 Վ. Ս. Թեմուրճյան, նշվ. աշխ., էջ 120:

19 ՄՄ 953, էջ 197ա - 202բ:

գը խրապից ու խոստումներից հեպո կապարեւում: Ինչ վերաբերում է նարաբին, ապա, ըստ կոնդակի, թույլապրվում է, որ այն կապվի րեդական սովորության համաձայն:

Վերը նշված մնացած պահանջներն էլ են կապարվել ըստ րեդական եկեղեցիների հայեցողության: Եվդոկիայի պարմության մասին գրքում կարդում ենք. «Թափորը երբ եկեղեցի հասնէր, հարսը իր եղբոր ընկերակցութեամբ եկեղեցի կը մտնէր, ուր արդէն հրաւիրեալները հաւաքուած կ'ըլլային: Քահանաները եւ դպիրները «Ուրախ Լէր» շարականով խորան կ'առաջնորդէին հարսն ու փեսան, ուր կը կապարուէր պսակի արարողութիւնը, որուն ներկայ չէին գտնուիր հարսին ծնողքը»²⁰: Նարսի եւ փեսայի՝ առանձին խմբերով եկեղեցի գնալու կարգը եւս միանշանակ չի պահպանվել: Օրինակ՝ Էվերեկում եւ նրա շրջակա գյուղերում երկու կողմերը առանձին չեն գնում եկեղեցի, այլ փեսի կողմից հարսի փուն «հարսն առնել» են գնում, այնպէս չի միասին եկեղեցի²¹:

Համաձայն Թ. Խոզվաձի՝ թագվերացի արարողությունը կարիք չկա հին սովորությամբ երեք օր հեպո կապարել, այլ թույլապրվում է թագը վերցնել անմիջապէս պսակից հեպո:

Այսպէս հեպարքքական է այն փաստը, որ եթե նախորդ արարողությունների դեպքերում ժողովուրդը միշտ փորձել է ծեսի ժամանակ կապարվող գործողությունները հեշտացնել եւ հարմարեցնել իրեն, ապա այս դեպքում, երբ եկեղեցին է ավելի դյուրին դարձրել թագը վերցնելու արարողությունը, ժողովուրդը չի շտապել հեպելել դրան: Ինչպէս րեսնում ենք բազմաթիվ ազգագրական նյութերում, հարսն ու փեսայի թագը մեկ օրից շուր, եթե ոչ ավելի ուշ, չի վերցվել: Օրինակ՝ «Նարսի որ ոսկի է փորը խաչով մը քահանան հարսին ու փեսին գլխուն կը կապէր, նոյն օրը չէր վերցուէր, այլ անուր գայն կը կրէին մինչեւ յաջորդ օրը »²²: Նոյն առիթով Կեսարիայում հանդիպում ենք հեպելյալ փաստին. «Թէ՛ հարսին եւ թէ՛ փեսին ճակարդը խաչ կը կապեն պսակի արեւն, որոնք կը մնան նրանց վրայ մինչեւ Երկուշաբթի»²³: Կամ. «Էվերեկի մէջ սովորութիւն է, որ Բշ. իրիկուան, երեկոյեան ժամերգութեան արեւն, փեսան կնքահօրը հեպ եկեղեցի երթայ, որպէսզի խաչը հանուի գլխէն: Այս արարողութիւնը Էվերեկից կը կոչեն « ա՛ռ թագաւոր»: Եղած են պարագաներ որ կնքահայրը 3-4 օր խաչը գլուխը ձգել փուն է եւ այսպէս հարսնիքը շարունակուած՝ օրերով: Իսկ հարսին խաչը քահանան փուն կ'երթայ առնելու համար»²⁴: Գամիքքում եւս թագվերացը նոյն օրը րեդի չի ունենում. «Առագաստից առաջ, երեկոյան րեդի էր ունենում նարաբի քանդումը: Տաներեց քահանան քավորի, քավորկնոջ, խաչեղբոր, հարսնեղբոր, րդայի ծնողների եւ նրանց մոտակա բարեկամների ու ազգականների նեղ շրջանում, հարս ու փեսային գլուխ գլխի դնելով, օրհնում է նարաբը եւ ապա քանդում այն հանգույցը, որ կապել էր պսակի արարողութեան ժամանակ»²⁵:

Կոնդակի Ժ. Խոզվաձը վերաբերում է պսակի օրհնության ժամանակ կնքահօր դերին, ըստ որի Մաղաթիա արք. Օրմանյանը գտնում է, որ կնքահօր փոխարեն պսակի ժամանակ Ս. Խաչը կարող էր խաչեղբայրը բռնել, բանի որ այս ծեսի ժամանակ կնիքի (դրոշմի) խնդիր

20 Արշակ Այսոյանեան, նշվ. աշխ., էջ 1508:

21 Արշակ Այսոյանեան, Պարմութիւն Նայ Կեսարիոյ, հ. Բ, էջ 1726:

22 Արշակ Այսոյանեան, նշվ. աշխ., էջ 1508:

23 Արշակ Այսոյանեան, Պարմութիւն Նայ Կեսարիոյ, հ. Բ, էջ 1728:

24 Անդ, էջ 1730:

25 Վ. Ս. Թեմուրճյան, նշվ. աշխ., էջ 126:

չկար: Նա գտնում է նաև, որ խաչեղբայրը պետք է լիներ փորձառու և պարասխանաբար մի մարդ, որ հովանավորի և խնամակալի դեր ստանձներ նորաստեղծ ընտանիքի և անփորձ երիտասարդների համար:

Նիմբ ընդունելով այն փաստը, որ փեսայի խաչեղբայրն ընտրվում էր մականների միջից ամենաճարպիկն ու հմուտը, երբեմն նաև քավորի կողմից կազմակերպված սակարկության ժամանակ հաղթողը՝ խաչեղբայր ընտրված երիտասարդը կարող էր չգիտակցել այդ դերի լքությունը: Պետք է նկատի ունենալ, որ եթե քղանդին այդ ժամանակաշրջանում վաղ փառիքում էին ամուսնացնում (16-18 մինչև 20 տարեկան), ապա նրա ընկերները ևս նույն փառիքում պետք է լինեին, ուստի չէին կարող փորձառու և պարասխանաբար լինել: Ինչ վերաբերում է պսակի օրհնության ժամանակ խաչեղբոր Ս. Խաչը բռնելուն, ապա մեր օգտագործած նյութերում հանդիպում ենք հետևյալին. «Եկեղեցու դասից պսակող քահանան հարս ու փեսին և փեսամանրիկին առաջնորդելով դասից ներս, հասցնում է սեղանի առաջ և այսպես հարս ու փեսին կանգնեցնում իրար դիմաց, գլուխով ի և նարոպը կապելով նրանց գլուխներին, խորհրդավոր հանգույցն է անում: Իսկ փեսամանրիկը նրանց գլխին էր բռնում խաչը: Արարկի շրջանում պսակի արարողության ժամանակ քավորը հարս ու փեսի գլխավերելում բռնում էր նաև մի կեռ սուր»^{26 27}:

Պսակի անվերապահորեն եկեղեցու մեջ օրհնելու կարգին հանդիպում ենք կոնդակի ԺԱ հոդվածում: Պարբիարքը հարկ է համարել նաև սույն հոդվածում խոսել նաև եկեղեցուն և եկեղեցական պաշտոնյաներին քրվող նվերների ոչ կարևորության, եկեղեցու հատուկ քանական լուսավառության ու զարդարանքի ոչ անհրաժեշտության և ինքնակ եկեղեցուն պսակին ներկա գտնվողների անհամապատասխան հագուստների մասին:

Պսակադրությունը խորհրդանշում է ամուսնությունը հոգևորականի կողմից օրհնելու և եկեղեցում օրինականացնելու կարգը: Եկեղեցում պսակի օրհնության մասին կանոնը շար կարելու է այն առումով, որ ազգագրական գրականության մեջ որոշ շրջաններում հաճախ է հանդիպում «թոնրի պսակի» արարողությունը: Այդուհանդերձ այս ծեսը գրեթե ողջ հայերը ամրագրել են եկեղեցում, վկայում են վերը նշված բոլոր գրավոր աղբյուրները: Պսակի մասին Բմասպասերի ԺԵ կանոնում սահմանվել է հետևյալը. «Պարս և պարշաճ է գայնոսիկ, որք ի պսակելն հանդերձեալ են, քահանային յեկեղեցին տանել, և ի վերայ նոցա կարարել զկարգ և զկանոն ըստ արինաց քրիստոնեից, և անդ ի սրբության տեղիսն պսակել. զի ի միում տեղուց վայել է լինել պսակին և որ ընդունի զպսակն: Իսկ եթե որ ոչ այսպես արաս-

26 Անդ, նշվ. աշխ., էջ 124-125:

27 Գամբրբում խաչեղբայրը՝ **մոմճի, ընթապապ** տերմինների գործածությունը որոշ շփոթությունների տեղիք էր քվել: Օրինակ Նախի վերին հովրի հայ գյուղերում հարսին որպես պաշտպան նշանակելու ինն սովորության վերանայու հետևանքով, մոմճին շփոթվում էր փեսամանրիկի հետ: Ինչպես հայրնի է Արեւելյան Նայասպանի գավառներում կնքահայրը կոչվել է քավոր, իսկ մականբաշին՝ խաչեղբայր կամ թագվորցի, իսկ Արեւմտյան Նայասպանում՝ մոմճի ազապբաշի, իգիթբաշի: Պետք է ենթադրել, որ տերմինների այս տարբերությունը հետևանք է հոգևոր կուրտուրայի փոխազդեցությունների: Օրինակ՝ քրիստոնեական եկեղեցու ազդեցության տակ իգիթբաշին, մականբաշին կամ ազապբաշին, որ նախկինում հարսին ու փեսային առեսնգումից պաշտպանելու դերն ուներ, դարձել է խաչեղբայր կամ մոմճի: Մականբաշին, որ հարսի ու փեսայի փոխարեն պսակի ժամանակ խաչ էր բռնում, Գամբրբի որոշ վայրերում խաչի փոխարեն մոմ էր բռնում, որից և առաջացել է խաչեղբայր, մոմճի տերմինները: Թագվորցի տերմինը փոխաբերական իմաստ ունի: Ըստ Աստվածաշնչի՝ եթե փեսան թագավոր է, ապա փեսայի ընկեր պաշտպան ամուրի երիտասարդը՝ թագվորցի (թագավորացու է), այսինքն՝ նա էլ մի օր թագավոր է լինելու: (Վ. Ս. Թեմուրճյան, նշվ. աշխ., էջ 119):

ցե, այլ որպես և իցե իւրով կամակարարութեամբ և ծուլութեամբ անարգեսցե զարեւս և զկարգ ամուսնութեանն՝ քահանայն լուծցի յիւրմէ պարտոյն և զպսակաւորսն վերսրին պարպ է պսակել ըստ արինաց քրիստոնէից. . . »²⁸:

Կոնդակի ԺԲ հոդվածում խոսվում է հարսանեկան խրախճանքների ժամանակ րեդի ունեցող ճոխ ծախսերի մասին, որը պարբիարքը անրեդի է համարում և խորհուրդ է րալիս խուսափել և սահմանափակվել համեստ չափավորությամբ:

ԺԳ հոդվածը վերաբերում է եկեղեցում պսակը չօրհնելուն այն դեպքում, երբ ամուսնացողները հանցագործ կամ վրանգավոր մարդիկ են, քանի որ եկեղեցին սրբավայր է և ամբարիշտներին իր դռներից ներս չի ընդունում:

Վերջին ԺԴ հոդվածով պարբիարքը ամփոփում է իր խոսքը և հակիրճ բացատրություններ րալիս վերը նշված դրույթների կապակցությամբ:

Այսպիսով, այս փոքրիկ հոդվածն ուներ երկու նպատակ.

1. Վեր հանել Կ. Պոլսի պարբիարք Մաղաքիա արք. Օրմանյանի կոնդակը ամուսնական ծեսի փուլերի վերաբերյալ, որն իր բնույթով հոգևոր և բարոյախրապական մի կանոնագիր է: Թեև ինքքանով է այն ընդունվել և կիրառվել եկեղեցու և ժողովրդի կողմից, դա այլ խնդիր է:

2. Փորձել «Արևելք» թերթի խումացած էջերից դուրս հանել և մոռացության վրանգից փրկելով՝ վերահրապարակել կոնդակն ամբողջությամբ:

ՄԱՐԻԱՄ ԱՊՐԵՍՅԱՆ

ՊՍԱԿԱԴՐՈՒԹԻՒՆՆԵՐԸ²⁹

Պարբիարքական կոնդակ

Մաղաքիա ծառայ Յիսուսի Քրիստոսի, Ողորմութեամբն Աստուծոյ Արքեպիսկոպոս Կոստանդնուպոլսոյ եւ պատրիարք Հայոց Թուրքիոյ:

Սիրեցեալ գործակցաց մերոց ի Քրիստոս բարեխրատ Քարողչաց, բարեկարգ Աւագերիցանց, եւ բարեշնորհ Քահանայից, եւ Սիրեցեալ որդւոց մերոց բարեջան Թաղական խորհրդոց եւ բովանդակ բարեսէր Ժողովրդեան Մեծի վիճակիս Կոստանդնուպոլսոյ, ողջոյն եւ օրհնութիւն տիրաւանդ:

Մարդկային կենաց եւ ընկերական կենցաղին առաջին տարրը ճանչցուած է անհաւառակ ամուսնական կապը, որ հաւասարապէս առարկայ եղած էր եւ է ամեն օրինաց եւ կարգադրութեանց, որովհետեւ իբրեւ անհրաժեշտ պայման կը մտնէ ամեն օրինական կազմակերպութեանց մէջ: Ամուսնութիւնը բնական գործողութեանց կարգին մէջ՝ բնական օրինաց ազդեցութիւնը կրելէ ետքը, կրօնական օրինաց ենթարկուեցաւ իբր բարոյական մի գործ, եւ քաղաքական օրինաց պարունակէն ալ դուրս չմնաց իբր ընկերական կենաց կազմական միջոց, իսկ Քրիստոնէական երկնապարզեւ Ս. Կրօնիս մէջ նուիր-

28 «Յովհաննու Իմաստասիրի Ամենեայ մատենագրութիւնք», Վենետիկ, 1833, էջ 10:

29 «Արևելք», Կ. Պոլիս, 1901թ., թիւ 4767, 4768, ԺԸ րարի:

րական կերպարան զգեցաւ եւ խորհրդական բարձրութեամբ պատուուեցաւ, որպէս զի հաւատացեալ ժողովրդեան սրբութեան եւ ուղղութեան եւ բարօրութեան առաջնորդէ հզօրեղապէս: Այս նպատակով Ս. Եկեղեցին Քրիստոսի, հոգեւոր կարգերով եւ կանոններով, պայմաններով եւ ծէսերով պատեց զայն անդատին ի սկզբանէ, իւր արթուն եւ բարեսէր հսկողութեան ներքեւ առաւ անոր ամեն մասերը, բարեպաշտական եւ նուիրական պարագայներով զարդարեց ու զօրացուց անոր կատարումը:

Նաեւ մերս Ուղղափառ եւ Առաքելական Ս. Եկեղեցի, հաւատարիմ աւանդապահ նախնի կարգաց եւ կանոնաց, իւր ծիսական տրամադրութեանց մէջ այնպիսի շքեղ եւ նշանաւոր արարողութիւններ հաստատեց ամուսնական օրհնութեան եւ խորհրդական պսակադրութեան համար, որ շատ ստորին չեն մնար անոնցմէ՝ որովք նոյն ինքն Եկեղեցւոյ պաշտօնեայք կը կոչուին եւ կը ձեռնադրուին: Մաշտոցին հնաւանդ կանոնները կը ցուցնեն թէ Պսակի օրհնութիւնը պիտի կատարուի ի մէջ Եկեղեցւոյ, առաջի Սրբոյ Խորանին եւ ի ժամ մատուցման Ս. Պատարագի, որ այդ առթիւ յատուկ սրբաբանութիւններ եւ երգեր եւ ընթերցուածներ կ'ունենայ, փոխանակ աւուր տօնական պատշաճին: Այդ արարողութիւններ եւ պայմաններ տեղ տեղ ամբողջաբար եւ շատ տեղ գրեթէ ամբողջաբար կը կատարուին մինչեւ ցայսօր, այլ ուր առաւել տարբերութիւններ մոծուեր են, այն ալ Մայրաքաղաքս է, որ թէպէտ ի բազումս զարգացման եւ բարեկարգութեան առաւելութիւններով կը պարծենայ, այլ ի մասինս քրիստոնէական նշանաւոր զանցառութիւններու, չըսեմք զեղծումներու, մեղադրանաց ներքեւ ինկած կը գտնուի:

Ժամանակի եւ տեղւոյ դժուարութիւնք ներելի նկատել տուած են երբեմն, որ Եկեղեցւոյ Խորհուրդ մը պատահաբար հնար լինի եկեղեցիէ դուրս ալ պաշտուիլ. այլ ինչ որ եկեղեցական օրինաց հակառակ՝ յոյժ բացառիկ եւ անհրաժեշտ պարագայից առջեւ կրնար արդարանալ, Պսակի խորհրդոյն մէջ հետզհետէ առաւել ընդարձակութիւն սկսած է ստանալ, եւ դիւրութեան եւ հանգստեան փաստը՝ օրինաւորութեան եւ պատշաճողութեան վրայ նախադասուելով, գրեթէ սովորութիւն դարձած է որ Մայրաքաղաքիս մէջ ընդհանուր կերպով տուներու մէջ խորհրդական Ս. Պսակն օրհնուի, եւ խրախճանաց սրահներու մէջ ծիսական սպասք երեւնան եւ հոգեւորական պաշտամունք կատարուին, եւ արտաքին ու աշխարհական հանդիսութեանց կերպարան տրուի սոյն նուիրական արարողութեան: Եւ իբրեւ թէ կատարեալ ազատութիւն տրուած լինէր այդ մասին, մինչեւ իսկ ընդհանուր սրահներ եւ պանդոկներու մէջ զուարճութեանց դահլիճներ Պսակի արարողութեան եւ ամուսնական օրհնութեան համար յատկապէս վարձուիլ եւ գործածուիլ սկսան:

Սակայն եկեղեցական իշխանութիւնը երբէք չլուեց այդ զանցառութեան դէմ եւ Պսակի Կոնդակը միշտ յիշեցուց, թէ. «Շատ աղէկ կըլլայ, եթէ պսակը Ս. Եկեղեցւոյ մէջ կատարուի եւ ոչ տուները, գիտնալով որ միայն հարկե-

ցուցիչ պատճառաւ վերջին ժամանակներս տուները Պսակ կատարելու սովորութիւնը մտած է միայն ի Կոստանդնուպոլիս, եւ դեռ գաւառները միշտ եկեղեցւոյ մէջ կը կատարեն այս սուրբ խորհուրդը, ինչպէս որ մեր երանեալ Նախնիք սահմանած են»։ Եւ 1875 տարւոյ ապրիլ 25-ին Ուսուցիչ Ժողովով հաստատուած հարսանեկան կանոնագիրը՝ ԺԳ-րդ յօդուածով բացարձակապէս հրամայեց, թէ «Պսակը ըստ կանոնաց Եկեղեցւոյ պիտի կատարուի միշտ յեկեղեցւոյ», եւ ԺԵ-րդ յօդուածով վեց ամիսէն մինչեւ մէկ տարի քահանայապետութենէ զրկուած հաստատեց առանց պատրիարքարանի յատուկ եւ գրաւոր հրամանին՝ տան մէջ պսակ կատարող եկեղեցականին դէմ։

Արդ տեսնելով եւ նկատի առնելով այդ նախընթացները, տեսնելով եւ նկատի առնելով եկեղեցական կանոնաց եւ ծիսակատարութեանց խիստ պահանջները, նկատի առնելով պատահական զեղծմանց ընդարձակուիլը, նկատի առնելով խիթալի դժուարութեանց վերցուիլը եւ առձեռն դիւրութեանց առատանալը, եւ առաջի աչաց ունենալով Պատ. կրօնական Ժողովոյ իր յուլիս 3-ի նստին մէջ այդ հիմամբ տուած որոշումը, կը հրամայեմք եւ կը պատուիրեմք, որ այսուհետեւ Ս. Եկեղեցիներէ դուրս որ եւ է ընտանեկան կամ մասնաւոր կամ հրապարակային յարկի մէջ չկատարուի եւ չօրհնուի Ս. Պսակի խորհուրդն ու արարողութիւնը, այլ միշտ եւ յամենայնի պահուի եւ պահպանուի ծիսական կարգաւորութիւնը, եւ այդ նուիրական գործողութիւնը Եկեղեցւոյ մէջ կատարուի, որպէսզի թէ՛ նորապսակներն, թէ՛ իրենց պարագայք եւ թէ՛ հաւատացեալ ժողովուրդը զգալի կերպով հասկնան եւ թափանցեն խորհրդոյն եւ գործոյն հոգեւոր նշանակութեան, օգտուին Եկեղեցւոյ հաստատած շնորհաբաշխ արարողութիւններէն, եւ ազդուին ինչպէս որ պէտք է մեր Ս. Կրօնին եւ Ս. Աւետարանին աւանդած պատգամներէն։

Այս առթիւ կ'ուզէինք եւ կը փափագէինք ամուսնական կենաց սրբութեան, մեծութեան, օգտակարութեան, ընդհանուր հարկին, մերձաւորութեան աստիճաններուն, եւ անլուծանելիութեան պայմանին, եւ այլ կանոնական պահանջներուն վրայ կարեւոր բացատրութիւններ տալ. այլ որովհետեւ այդ ամենը կրնայ շատ հեռուն մեզ տանիլ եւ շատ ընդարձակ գրողածոց դուռ բանալ, հետեւաբար այս անգամուան համար լոկ նշանադրութեան եւ պսակադրութեան մասին քանի մը կարեւոր եւ օգտակար կարգադրութիւններ յիշատակեմք եւ անոնց գործադրութեան մասին լուսաբանութիւններ յաւելումք։

Ա. Ծխատէր քահանայից արգիլեալ է որ եւ է առթիւ կամ պատճառով նշան օրհնել կամ Պահպանեալով հաստատել երկուց կողմանց մէջ հաստատուած խօսքկապը, որ պիտակաբար նշանադրութիւն կը կոչուի։ Բուն նշանադրութիւնը այն է՝ որ օրինական քննութիւններով եւ վկայութիւններով պատրիարքարանի մէջ կը հաստատուի եւ կ'արձանագրուի եւ կ'օրհնուի, եւ օրինական վաւերականութիւն եւ զօրութիւն կ'ունենայ։ Ընտանեկան շրջանակի մէջ կատարուած խօսքկապը երբեք օրինական ոյժ չունի, եւ քահ

հանայից կ' արգելուի պաշտօնական եւ կրօնական ձեւ տալ այդ անպաշտօն եւ ընտանեկան գործողութեան, որպէս զի որ եւ է թիւրիմացութեան կամ չփոթութեան տեղի չտրուի:

Բ. Յատկապէս կը պատուիրեմք երկու կողմերու ծնողաց եւ խնամակալաց, որպէս զի լոկ ընտանեկան խօսքկապով հաւարտեն փոփոխ խոստումը, այլ ամեն բան իմանալէն եւ պարզելէն յետոյ՝ փութան կատարել պաշտօնական նշանադրութիւնը պատրիարքարանի մէջ, առանց յետաձգելոյ զայն մինչեւ պսակադրութեան օրը: Այս կերպով թէ՛ փոխադարձ ապահովութիւն եւ վստահութիւն կը գոյանայ, թէ՛ գործողութիւնը օրինական ոյժ կը ստանայ, եւ թէ իրենք առաջի աշխարհի խնամութեան պայմաններուն վայելումը կ' ունենան:

Գ. Նմանապէս կը յորդորեմք նշանադրութենէ պսակադրութեան միջոցը տարապայման չերկարել, որ թէ նշանելոց համար ծանր է եւ տաղտկալի, եւ թէ երկու կողմերուն մէջ տարապարտ զրոյցներու եւ միջադէպներու առիթ, եւ թէ՛ ի գուր եւ ընդունայն ծախքերու դուռ: Թէպէտ քանի մը ամիսէ պսակելը գովելի է, այլ առ առաւելն վեցամսեայ միջոցը բաւական սեպուելու է: Ծխատէրներ պարտաւոր են այդ մասին հսկել եւ տարապարտ յապաղմանց առաջն առնուլ եւ ի հարկին պատրիարքարանի տեղեկութիւն տալ, որպէս զի անտեղութեանց առիթ չտրուի:

Դ. Նշանադրութեան ինչպէս նաեւ հրամանի առթիւ պատրիարքարանի եւ ծխատէրներու վճարուելիք իրաւունքներու համար պատրիարքարանը յատուկ ցուցակ մը կազմած է, եւ ըստ այնմ պէտք է հատուցանել: Այս մասին հարկ կը սեպենք ազդարարել թէ պատրիարքարանը կը ղեկավարանայ յոյժ՝ այդ իրաւունքներուն վրայ զիջողութիւններ ընել, ցօրհափ կը տեսնէ որ միայն պատրիարքարանի իրաւունքներուն վրայ խժեծանքներ կը յերկրորդին, իսկ շատ մը աւելորդ եւ շռայլ եւ նոյն իսկ անտեղի ծախքեր անխորհրդաբար կը կատարուին: Կը յիշեցնենք նաեւ թէ այսուհետեւ կամաւոր չէ երկու կողմերուն իրենց ուզած աստիճանով կամ թէ հարկաւ իրարու հաւասար աստիճանով վճարել, այլ իւրաքանչիւր կողման կարողութեան աստիճաններուն համեմատութեամբ պիտի առնուին նաեւ Նշանի եւ Հրամանի բոլոր տուրքերը: Ասոնց ամենուն ցուցակը ի տես դրուած է պատրիարքարանի դիւանատան մէջ:

Ե. Յատկապէս կը յանձնարարեմք ծխատէր քահանայից որ յիշեցնեն, եւ սիրայորդոր կ' ազդարարեմք փեսայացուաց եւ հարսնացուաց, որ յիշեն թէ ամուսնութիւնը, զոր պիտի կատարեն, արտաքին հաճոյական կամ շահադիտական գործողութիւն մը չէ, այլ կենաց ասպարէզին մէջ բարոյական ճգնաց եւ պայքարի գործ մի է որ իրենցմէ կը պահանջէ նոյնչափ մտաց կորով որչափ սրտի գորով, եւ որուն ապագայ յաջողութեան համար պէտք ունին Աստուածային շնորհաց եւ Նախախնամութեան պարգեւաց: Այդ նպատակով է հաստատուած խորհուրդը, այդ նպատակին կը ծառա-

յեն պաշտամունք եւ արարողութիւնք, իրենք ալ այդ հոգւով եւ զգացմամբ պէտք է պատրաստուին, եւ պսակադրութեան նախընթաց եօթնեկին մէջ Ապաշխարութեան եւ Հաղորդութեան խորհուրդներով զօրանան, եւ որ-չափ ժամանակին եւ գործերնին կը ներէ, բարեպաշտական եւ բարեգործական պարտքերնին լուցնեն, աղօթք ընեն եւ ողորմութիւն տան, եւ մանաւանդ իրենց ուրախութեան առթիւ կարօտեալները եւ խեղճերը ուրախացնելու պարտքը՝ ճանչնան իբր նուիրական պայման եւ իբր ամբողջացուցիչ մաս մը իրենց կատարելիք մեծ գործողութեան:

Զ. Պսակի օրհնութեան համար սովորական օրն եւ ժամն է այն եօթնեակներուն երկուշաբթի առտուն կամ ցերեկը, որոց կիրակիին առջեւ օրացոյցը հարսանիք բառը կը նշանակէ, այսինքն է պահոց եւ տէրունեաց չհանդիպող երկուշաբթիներ: Նոյն եօթնեակներուն երեքշաբթին եւ հինգշաբթին եւ շաբաթ օրն ալ ներեալ է պսակ օրհնել, բայց լաւ է յառաջագոյն պատրիարքարանի տեղեկութիւն տալ եւ պատճառը իմացնել: Ասոնցմէ դուրս արգիլեալ օրեր պսակ օրհնել ներեալ չէ երբեք:

Է. Պսակի օրհնութեան տեղն է ըստ կանոնաց եւ պիտի ըլլայ այսուհետեւ Եկեղեցին միայն, սովորաբար փեսային թաղին եկեղեցին, եւ երբեմն հարսնացունին թաղին եկեղեցին կամ թէ ուրիշ եկեղեցի մը, եթէ այդպէս աւելի յարմար կամ աւելի դիւրին երեւի: Եկեղեցւոյ մէջ պիտի կատարուի միայն Պսակի օրհնութեան կարգը: Նշանի օրհնութիւնը պատրիարքարանի մէջ կը կատարուի ժամանակին՝ աւելի կամ նուազ հանդիսութեամբ եւ նշանին վրայ օրհնութիւնը կրկնելու պէտք չկայ: Իսկ հալաւի օրհնութիւնը բարեպաշտական մաս մըն է, եւ իւրաքանչիւր կողման ծխատէրը պարզօրէն կը կատարէ զայն իւրաքանչիւրին տան մէջ կանուխ եւ կամ առջի օրէն, իսկապէս փեսայացունին եւ հարսնացունին հարսանեկան զգեստը օրհնելով՝ հազնելէն առաջ, եւ ոչ թէ լոկ գլխանոց մը կամ թէ կեղծ ծաղկի կտոր մը, որ բարեպաշտական նշանակութենէ աւելի ծաղրելի հանգամանք մը կը զգենու: Հալաւի օրհնութիւնը եկեղեցւոյ մէջ կատարուելիք արարողութիւնն է:

Ը. Փեսայացունին տունէն քանի մը անձեր իբր պատուիրակ հարսնացունին տունը կ'երթան եւ հարսնացունին տունէն դալիքներուն հետ հարսնառի խումբը կը կազմեն եւ հարսը եկեղեցի կը տանին որոշեալ ժամուն, ուր պահ մը առաջ կը հասնի եւ փեսայն փեսաւէր խմբին հետ: Եկեղեցւոյ ատենը կը սկսի արարողութիւնը «Նայեաց ի մեզ» շարականէն սկսելով: Խառն ժողովոյ 1875-ի կանոնագիրը ձեռնտուութիւնը խրատներու վերջը կը թողու, իբր զի առաւել յարմար է որ հաւանութիւնները եւ խոստումները առնելէ ետքը խորհրդական ձեռնտուութիւնը կատարուի եւ ամուսնական կապը հաստատուի, եւ այդպէս ալ տեսնուած կայ հին ձեռագիրներու մէջ, մինչ Մաշտոցներու սովորական տպագրութիւնները խրատը ձեռնտուութենէն ետքը կը դնեն, բայց որովհետեւ այդ վերջին եւ նուիրական պարագային՝ «ո՛չ» պատասխանելու հնարաւորութիւնը եւ ազատութիւնը վերցուած չէ

եւ օրինական ալ տեսնուած է, ուստի նախադասելի կը գտնեմք եւ կը յանձնարարեմք ձեռնտուութիւնը խրատէն եւ խոստումներէն յետոյ կատարել եւ անմիջապէս յարել ժամամուտը: Իսկ նարօտի մասին ի դէպ է պահել տեղական սովորութիւնը:

Թ. Թաղվերացի մասը ըստ հին սովորութեան տան մէջ պիտի կատարուէր եւ այն ալ երեք օր ետքը, բայց քանի որ այլ եւս այդ երեքօրեայ յապաղումը չկայ եւ անմիջապէս թաղ վերացնելու սովորութիւնը հարկաւոր դատուած է, ի դէպ է եկեղեցւոյն մէջ թաղվերացն ալ աւարտել իր ամէն մասերով: Այլ եթէ թաղվերացը յապաղելու փափագող գտնուի՝ արգելեալ չէ զայն առանձին կատարել տան մէջ առանց հանդիսութեան:

Ժ. Թէպէտ Մաշտոցը չյիշէր, այլ հաստատուն եւ հնաւանդ սովորութիւնը ընդունած է Պսակի օրհնութեան ատեն կնքահօր մը ներկայութիւնը, որ Ս. Խաչը կը բռնէ փեսային եւ հարսին գլխուն վրայ ձեռնտուութեան արարողութենէն ետքը: Քանի որ կնիքի խնդիր չկայ, բուն կնքահայր ալ չկայ, ուստի աւելի լաւ խաչեղբայր կը կոչուի այդ անձը շատ դաւառնեւոր մէջ: Իր դերն է իբր վկայ եւ խնամակալ կանգնիլ նորապսակներուն հանդէպ, հետեւաբար անյարմար է եւ ներելի չէ մատաղ մանուկներու կամ տհաս պատանիներու կամ անփորձ երիտասարդներու յանձնել այդ դերը եւ անոնց ձեռքը տալ վկայութեան խաչը, եւ կը հրամայեմք որ նորապսակներուն գլուխը խաչ բռնողներ միշտ եւ առանց բացառութեան չափահաս եւ փորձառու անձեր լինին:

ԺԱ. Պսակի օրհնութեան եկեղեցւոյ մէջ կատարուելը՝ որ պարզապէս խորհրդոյն պատուոյն եւ եկեղեցական արարողութեան պահանջին հետեւանքն է, երբէք նոր ծախուց կամ ծանրութեանց առիթ պէտք չէ լինի: Հարսին եւ փեսային տեղէ տեղ երթալը բնական մի պայման է, եւ եկեղեցի հանդիպելին նոր բեռ չաւելցնել: Եկեղեցւոյ համար եւ եկեղեցւոյ պաշտօնէից համար մասնաւոր նուէրներ արդէն իսկ կը տրուին, եւ եկեղեցի դաւով չպիտի աւելնան: Եթէ եկեղեցւոյ մէջ արտասովոր լուսավառութիւն եւ զարդարանք կատարել ուղղուի, ծախք մըն է, որ ընօղին կամքէն կախուած է, բայց եկեղեցին յատուկ ծախք չպիտի պահանջէ եւ յատուկ հանդերձանքի պարտաւոր չէ: Թող որ եկեղեցական արարողութեան տան մէջ կատարուելը՝ տեսակ տեսակ ծախուց եւ ծանրութեանց պատճառ կը լինէր, որոցմէ այս կերպով ազատ պիտի մնան հարսանեաց տուներ: Պսակի եկողներ եկեղեցի գալիք լինելով պարտաւոր պիտի չըլլան երբէք հանդիսասրահներու յատուկ ծանր զգեստներ եւ զարդեր գործածել, այլ սովորական վայելուչ տարազները բաւական պիտի սեպուին: Յաւարտ արարողութեան, շնորհաւորական ողջոյնները կը կատարուին եկեղեցւոյ դրան մօտ, ինչպէս ուրիշ առիթներու մէջ տեղի կ' ունենայ, եւ միայն մտերիմներ եւ յատկապէս հրաւիրեալները կրնան փեսային տունը երթալ ընտանեկան համեստ ուրախութեան մասնակցելու:

ԺԲ. Հարսանեկան ծախքերը ի հնուամն սովորութիւն եղած էր առատութեամբ ընել, բայց այն ատեն կարծես թէ սովորութիւն էր առօրեայ կեանքը շատ չափաւորութեամբ անցընել, եւ կենաց մէջ անգամ մը չափազանցելը ներեալ կ'երեւէր: Բայց աշխարհի կենցաղը, ապրելու սովորոյթները, մարդկային ճաշակը, հանգստեան պահանջները, հաճոյից տեսակները՝ հետզհետէ փոփոխութեան կ'ենթարկուին, եւ նոր ժամանակներու մէջ կարծես թէ սովորական առաւելութիւնները շատնալով՝ պատահական չափազանցութիւնները կը խափանուին: Այդ տեսութեամբ կը հրաւիրենք բոլոր մեր սիրեցեալ ժողովուրդը հրաժարիլ Պսակի առթիւ ամեն չափազանց ծախքերէ եւ սիրել գեղեցիկ չափաւորութիւնը, որով ոչ միայն խնայողական նշանաւոր օգուտ պիտի ստանան, այլեւ պատահական անհամութիւններէ եւ անհանգստութիւններէ զերծ պիտի մնան, որով շատ անգամ հարսանեաց մէկ օրուան ծախքով կեանքերնուն մի մասը պարտքի տակ կը բեռնաւորեն, եւ զանազան ճախող անակնկալներու դիմաց կը գտնուին: Հետեւաբար, ընդհանուր կերպով կը յանձնարարեմք հարսանեկան հանդէսներէն վերցնել եւ յապաւել ամեն տեսակ աւելորդ եւ շռայլ ծախքեր, խրախճաններ, հացկերոյթներ, երեկոյթներ եւ նմաններ, եւ գեղեցիկ պարզութեան օրինակը տալ իւրաքանչիւր իր աստիճանին համեմատ: Արդէն աչքի առաջ կը տեսնենք թէ ինչպէս ամեն կրթեալ եւ զարգացեալ ժողովուրդներ իրենց ամուսնութիւնները սկսած են կատարել ամենայն պարզութեամբ, եւ միշտ իրենց կրօնական տաճարներուն մէջ, եւ ոչ երբէք անոնցմէ դուրս: Եւ մենք ալ որ ամեն Ս. Խորհուրդները Եկեղեցւոյ մէջ կատարուելու գեղեցիկ նախանձախնդրութիւնը ունինք, մենք մեզի պէտք չէ ներեմք Խորհուրդներէն մէկին համար բացառութիւն ընել եւ Եկեղեցիէ դուրս կատարել:

ԺԳ. Պսակները եկեղեցւոյ մէջ օրհնելու հրամանը բացարձակ եւ ընդհանուր լինելով, երբէք այս ու այն պատճառանքներ չպիտի զօրեն բացառիկ արտօնութիւն ստանալ: Պսակներուն եկեղեցւոյ մէջ կատարուիլը իրենց հրապարակային եւ օրինական պայմանին ալ հաստատութիւնը լինելով, միայն այն ատեն հնար է բացառիկ կերպով եւ անշուք եղանակով տան մէջ պսակ օրհնելու հրամանը ստանալ, երբոր պսակուելիքներ փորձանաւոր անձեր են: Արդէն մէկ կողմէ Եկեղեցին չսիրեր այնպիսիներուն ընթացքը պատուել սրբավայրին շնորհիւ եւ միւս կողմէ իրենք ալ պատճառներ կ'ուենան իրենց դրօժը հասարակութեան աչքէն ծածկել:

ԺԴ. Պսակի եւ ամուսնութեան վրայ խօսած ատեննիս, շատ ու շատ կէտեր կային տակաւին՝ զորս կրնայինք յառաջ բերել. եւ նոյն իսկ արարողական մասէն ալ կէտեր կան՝ որոց վրայ հնար էր դեռ խօսիլ, այլ Մենք ասոնց ամենքը զանց կ'ընեմք այս անգամ, նոր եւ պատեհագոյն առթի թողլով. եւ ինչ որ գլխաւորաբար ներկայ պաշտօնական կոնդակովս կը յանձնարարեմք եւ կը հրամայեմք՝ Պսակներն եկեղեցւոյ մէջ օրհնելու կէտն է, ուստի իրական օգտակարութիւններ կ'սպասեմք, տալով պսակին եւ ամուսնութեան եւ

ընտանեկան կենաց այն կարեւոր եւ օգտակար եւ ցանկալի բարձրութիւնը, ուսկից կարծես թէ կ' իյնայ, մի կողմանէ կորսնցնելով իւր նուիրական եւ խորհրդական կերպարանը, եւ առան[ձ]ին կատարուող աշխարհական դործողութեան մը ձեւն ստանալով, եւ միւս կողմէ կը փափագիմք զեղջել եւ խափանել այն ումպէտ եւ ձանձրալի ծախքերը, որոց երեսէն շատ անգամ ամուսնական կենաց կազմութիւնը կը յետաձգուի եւ կ' արդիւոյնի:

Ընտանեկան կենաքը մարդկային ընկերութեան ալ կեանքն է աշխարհի կեանքին հիմն է, սրտի կեանքին աղբիւրն է. ամուսնութիւնը ընկերական կեանքին ալ անհրաժեշտ պայմանն է. մարդկային սեռին պահպանութիւնն է: Չպիտի վարանիմք մինչեւ իսկ զայն իբր օրինական պարտաւորութիւն մը հռչակել, միակ բացառութիւն ընդունելով վանական կենաց նուիրուելու պայմանը: Ո՞չ ապաքէն շատեր ժամանակին չկատարելով զայն՝ տարածած ձախող ձեռնարկութեանց կը պարտաւորուին. եւ ուրիշներ ալ իրենց հասունացեալ հասակը կենցաղական միխթարութենէ զրկեալ կը գտնեն: Աներկբայ է որ ամուսնական կեանքն ալ ունի իր ծանրութիւնները, ընտանեաց հոգը, աշխատութեանց բեռը, որդւոց խնամքը, պատահական անհամաձայնութիւններ եւ նմաններ, սակայն օրէնքը բացառութիւններէ չկազմուիր, մանաւանդ թէ բացառութիւններով կը զօրանայ: Ամուսնական կենաց պակասութիւնը մարդուն ստեղծագործութեան ժամանակէն հռչակուեցաւ թէ «ոչ է բարւոք», եւ ամուսնութիւնը այն ժամանակէն մինչեւ ցայսօր իբրեւ անյեղլի օրէնք տիրապետեց եւ դործադրուեցաւ, եւ այս է զոր եւ Մեք կ' ուզեմք քաջալերել եւ յանձնարարել:

Տա՛յր Աստուած որ ընտանեկան կենաց նահապետական քաղցրութիւնը, եւ ամուսնական կենաց քրիստոնէական սրբութիւնը, եւ տնական կազմութեան բարոյական միխթարութիւնը՝ վայելեն միշտ եւ անխափան երկնային օրհնութեանց բիւրաբեղուն բարիքը, եւ ինչ որ օրհնեալ տան մը բարիքն է, նոյնը ընդհանրանայ բոլոր տուներու վրայ, եւ բովանդակ օրհնեալ Ազգիս բարօրութիւնը կազմէ ողորմութեամբ Աստուծոյ Հօր եւ շնորհօք Փրկչին Միածնի եւ պարգեւօք Միխթարիչ Ս. Հոգւոյն, ամէն:

Տուեալ ի պատրիարքարանիս Կոստանդնուպոլսոյ յամին 1901, ի սկիզբն ամսեանն սեպտեմբերի, ընդ 210 թուահամարու կոնդակաց:

ՊԱՏՐԻԱՐԷ ԿՈՍՏԱՆԴՆՈՒՊՈԼՍՈՅ
ՄԱՂԱՔԻԱ ԱՐՔԵՊԻՍԿՈՊՈՍ

ՀԱՂԱՌԴԻՈՒՄՆԵՐ

ՌՈՒՔԵՆ ՄԻՄՈՆՅԱՆ

ԿԱՅԱՆ ԱՄՐՈՅԻ ՏԵՂԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ

Կայան բերդի փրկադրության խնդիրն այսօր էլ շարունակում է զբաղեցնել մասնագետների միտքը¹, քանզի դրա հսկակետում հնարավոր կլիներ ճշգրիտ պարզապահանջային իրողություններ, իսկ հետագայում կձեռքագալվեին հետագա անպարտ ռոմանտիզմի:

Նայելի է, որ Կայան ամրոցի (և նրա հետ նույնացված Աղջկա բերդի) ուսումնասիրությունը 1874թ. սկսել է Թիֆլիսի Ներսիսյան դպրոցի բարձր դասարանի աշակերտ, ծնունդով Քարվանսարա գյուղացի (այժմ՝ Իջևան քաղաք) Մարտիրոս Սիմոնյանը, որը հնավայրում բնակվել է բազմաթիվ սենյակներ: Ներագայում Կայան բերդի և համանուն գավառի ուսումնասիրության, փրկադրության և անունների ճշգրտման հարցերով զբաղվել են Մ. Բարխուդարյանը, Ն. Եղիազարյանը, Գ. Շախկյանը, Ռ. Մաթևոսյանը և Ն. Եսայանը: Սպասելի էր, որ նրանք բոլորն էլ կանսային խնդրի լուծման սկզբնաղբյուր հանդիսացող Հովհաննես Դրասխանակերպի և Կիրակոս Գանձակեցի պարմիչների վկայություններին: Դրասխանակերպցին հաղորդում է, որ Բագրատունիների ժամանակ հայրնի դարձած Կայան բերդը գտնվում է Ուրիքի կողմերում՝ Չորտվորում, որը համապատասխանում է Աղսրե գետի միջին հոսանքի շրջանին: Իսկ Գանձակեցին Մխիթար Գռչի Դասնո անապարից Հին Գեղի վանք վերադառնալու կապակցությամբ ասում է, թե մեծահոգև վարդապետը «բնակվեց Գեղի կողմում վանքում՝ Կայան գավառում Աղսրե մեծ գետի աջ կողմի վրա»: Սակայն, ուսումնասիրողներից ոմանք, անընդունելի այս հսկայական փաստերը, Կայան ամրոցն ու համանուն գավառը սկսել են որոնել այլուր և «գտել են»: Նաև փորձ է արվել նույնանուն բերդն ու գավառը փարանջարել իրարից, մեկին թողել են Աղսրեի ափին, մյուսին փրկադրել Տաշիրը՝ Դեբեդի հովիտ:

Երեք փաստանյալ առաջ խնդրի պարզաբանմանը նկատելի ավանդ բերեց այժմ հանգուցյալ Ռաֆայել Մաթևոսյանը: Նա իր աշխատության մեջ², առկա փաստերի համադրմամբ ապացուցեց, որ Մեծ Նայքի Գուգարք աշխարհի Չորտվոր գավառը Բագրատունիների թագավորության շրջանում (ենթադրաբար՝ Աշոտ Երկաթի) կառուցված անառիկ Կայան բերդի անունով Մահկանաբերդի Արծրունիների և Զաքարյանների ժամանակներում կոչվել է Կայան գավառ: Ներագայում մեր կողմից այդ փաստերն ավելի ամրապնդվեց գիտնականին անհայտ երկու կարևոր վավերագրերով³:

Դրանցից առաջինը 13-րդ դարի սկզբին Կայան գավառի Մխիթար կոչվող ձորի (Գեղիկի ձոր) Զարմանազանք վանքում ընդօրինակված Ավետարանն է: Մյուսը նույն դարի

երկրորդ կեսին խնդրո առարկա բերդից երեք կիլոմետր արեւմտյան կողմի վրա գտնված թեւավոր խաչն է, որի արձանագրությունը կազմել են քեղի՝ Կայան գավառի ձեռնավորները: Այսպիսով, այս գավառի տեղադրության հարցը վերջնականապես լուծված պէտք է համարել, իսկ ահա Կայան ամրոցի տեղադրության խնդիրը մնում է բաց, քանզի իր նորագույն ուսումնասիրությամբ հնագետ Ն. Եսայանն այն նույնացրել է Աղստևի աջափնյակի ժայռին թառած Մանթաշ ամրոցի հետ, որը մեր կարծիքով անընդունելի է: Եվ ահա թե ինչու:

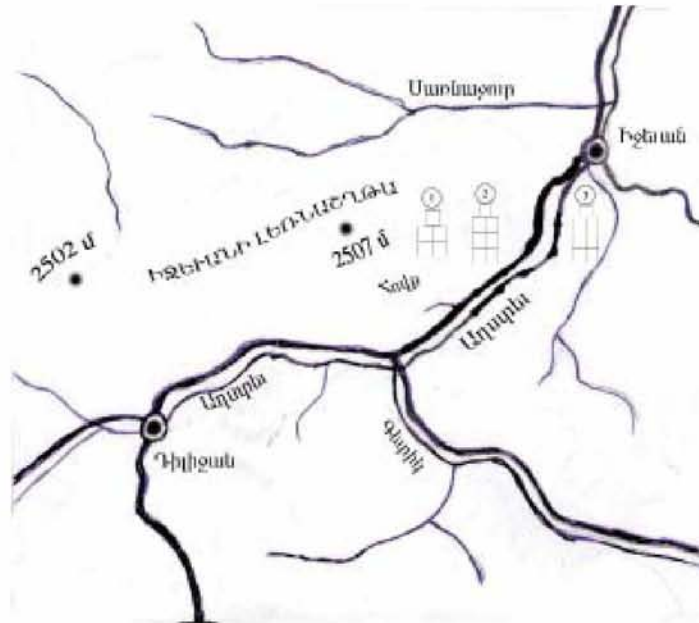
Ունկնդրենք մեր հարազատ Կիրակոս պատմիչին: Որպես իրադարձությունների ժամանակակից կամ անմիջական մասնակից, մոնոլոգիկան արշավանքի կապակցությամբ նա հայտնում է. «Իսկ իշխանն մեծ՝ որդին Բանեի, որ Արագն կոչեին, իբրեւ երես զայն ամենայն բազմութիւն թշնամեացն, որք լցին զաշխարհս ամենայն, ամրացաւ և նա ի բերդն ամուր, որ կոչի Կայանն, եկին և ամենայն բնակիչք զաւառին, ամրացան և նորա շուրջ զբերդովն: Իբրեւ գիւրացին զօրքն այլազեաց, թէ անս ամրացաւ իշխանն, մի ոմն ի նոցունց գլխաւորացն, որում անուն էր Բարդուղայ, առեալ զօրս բազումս, եկն պաշարեաց շուրջ զբերդովն: Եւ առհասարակ լցաւ աշխարհն ի զօրաց այլազեաց, զի ի նմա գաղթեալ էին յամենայն կողմանց վասն ամրութեան վայրացն: Ածին շուրջ զսպորտօրով բերդին որմս յամենայն կողմանց, յէին պարգամս առ Արագն՝ զայ ի հնազանդութիւն ծառայութեան նոցա և մի՛ երկնէիլ»⁴:

Բերդի սպորտօրով պարս ղնելը եւս այնպէղ պաշարված մարդկանց ծարավի մարմնելու փորձված միջոց էր, որի գործությամբ մոնոլոգները շուրջով գրավեցին ամրոցը: Աշխատության մեկ այլ էջում պատմիչը Կայանն անվանում է անաթիկ: Ուստի մենք պէտք է փորձենք մարել մի բերդ, որը լինի. ա) անաթիկ, բ) այնքան մեծ, որ կարողանար ապաստան տալ գավառի բազմաքանակ ժողովրդին, գ) որի սպորտօրում ամեն կողմից նշմարվեն մոնոլոգների դրած պարսերի հետքերը: Այդպիսին գտնելու համար նախ ներկայացվող գծապարկերով դիտարկենք մեզ հետաքրքրող միջավայրը:

Ինչպես երևում է գծապարկերից, Աղստև գետի ձախափնյակում կա երկու (նշված են 1 և 2 թվերով), իսկ գետի աջ փնին, նախաբլուրներից 3-4 կմ հեռավորության վրա՝ մեկ (նշված է 3 թվով) բերդ: Եվ սրացվել է այնպես, որ դրանցից 2-րդը միշտ դուրս է մնացել ուսումնասիրողների ուշադրությունից: 1-ինը, որը հառնում է Իջևանի լեռնաշղթայի հիմքից դեպի հարավ-արեւելք (Աղստևի ձախափնյակ) ձգվող լեռնամարի ծայրին վեր խոյացող խիստ զառիթափ լանջերով ժայռի կապարին, ունի պարիսպներ, ջրավազան, գողտրիկ մարտո, մի քանի կացարանների հետքեր և շուրջ կես հեկտար մակերես: Տեղացիներին հայտնի է Աղջկա բերդ (Ղըզ դալա) անունով, իսկ հնագետները սա նույնացրել են Կայան բերդի հետ: Անշուշտ, անաթիկ ամրոց է, սակայն չէր կարող տեղավորել գավառի՝ թշնամուց փախած մեծաքանակ բնակչությանը: Բացի այդ, 40-50 մետր վեր հառնող ժայռերի սպորտօրներում չկան որմեր: Ուրեմն, Կիրակոս պատմիչը սրա մասին չէ, որ վկայում է:

3-րդը, որը Ն. Եսայանը ներկայացնում է որպես Կայան ամրոց, տեղացիներին հայտնի է Աշտ Երկաթի բերդ կամ Մանթաշ դալա անունով: Սա, ինչպես ասվեց, գտնվում է

Աղսարն գետի հակադիր ափին, Պայրապար լեռնաշղթայի անպատասպար ժայռերից մեկի վրա: Այո, բնականից այն երեք կողմից անառիկ է, գրավում է 2 հեկտար քառաձև, ունի միջնաբերդ, ջրավազան, կացարանների հետքեր: Այս ամբողջը, իհարկե, կարող էր թշնամական հարձակումների ժամանակ ընդունել բազմաթիվ մարդկանց, անառիկ է եղել երեք կողմից, ուր ժայռերն են: Սակայն, հարավ-արևելքից եղել է խցելի, քանի որ

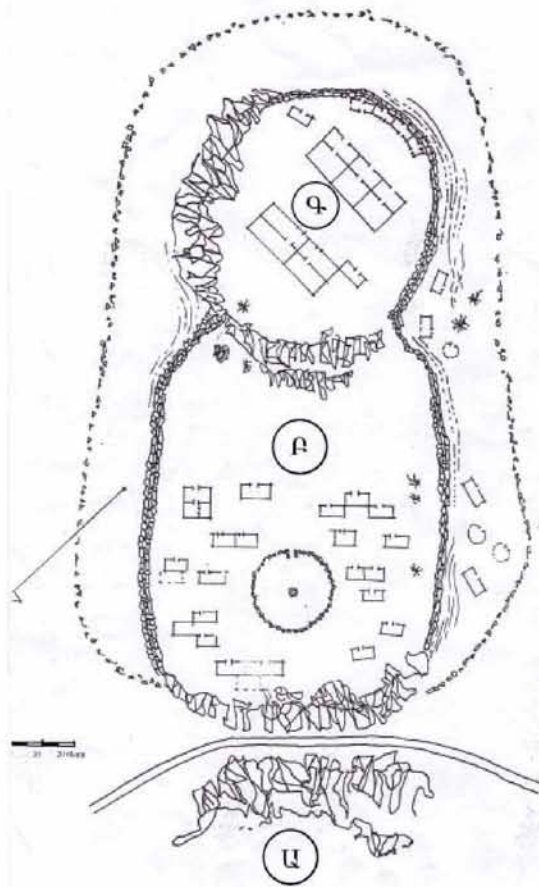


ԿԱՅԱՆ ԳԱՎԱՌԻ ԲԵՐԴԵՐԻ ՄԻՋԱՎԱՅՐԸ

հակառակորդը կարող էր այդ կողմից մուրեցնել պարսպակործան մեքենաներ և փրկվել իր սեւ գործը: Իսկ գլխավորն այն է, որ ոչ ժայռերի ստորոտներում և ոչ էլ հարավ-արևելյան կողմի հարթակի վրա չեն նշմարվում որմերի հետքեր: Ուրեմն սա էլ չէ պարմիչի ասած բերդը:

Նիմա մուրիկից դիտարկենք մինչ այժմ հնագետների ուշադրությունից վրիպած 2-րդ բերդը, որը տարածված է 1-ին ամբոցի լեռնամասին արևելքից զուգահեռ, շուրջ մեկ կիլոմետր հեռավորությամբ, նույնպես Իջևանի լեռնաշղթայից սուր թերակղզու նման դեպի Աղսարն գետը սլաքվող մի այլ լեռնաճյուղի ծայրամասին, որի երկու կողմերից ողեկցում են ներքևում իրար միացող խոր ձորակները: Այս «թերակղզին» անպատասպար ու խիստ քարքարոտ լեռնաբազուկ է, որը փեղացիները գիտեն Էվկուրի յալ (ավելաշար բլուր) անունով: Սակայն նրա ինչ լինելը փեղացիներից շարերին է անհայտ, քանի որ ամբողջապես քարածածկ լինելու հանգամանքով հերաքրքրություն չի ներկայացնում որպես արտասարտ կամ դեղարույտերի, հարապարտուների և ուրելի բանջարների հավաքման վայր, ուստի մարդիկ կողքով անցնում են անհադորդ: Նենց այս պարծառով մասնագետներն անփեղյակ են մնացել հնավայրի գոյությանը:

Էվկուրի յալը երկու ձորերի հարակից մեծ թերությամբ և 70-100 մետր բարձրացող եռակարար-թրածն ձգված քարեղեն գոյացություն է: (N 2 բերդի հարակազմում կարարները նշված են Ա, Բ, Գ փառերով): Իջևանի լեռնաշղթայի հիմքին մոտ Ա ժայռը հնավայրի համար այն դերն է կատարում, որ նրա ու Բ կարարի հյուսիս-արևմտյան եզրը կազմող



N2: ԲԵՐԴԻ ՆԱՏԱԿԱԳԻԾԸ

սյունափնջերից: Դարերի ընթացքում սրանց ծայրերը բնության հարվածներից կտրապղկել են փարբեր երկարությամբ, լեռնաթևի վրա կուրակվել որպես անսպառ պարբրաստի որմնանյութ: Այս ինչ-որ ժամանակ բնության այս կերվածքն արժանացել է երկրի պաշտպանությամբ մտաբեր փրոջ ուշադրությանը, որը եղածին հավելել է իր կառուցողական փայլուն միտքը և հիմնել անառիկ մեծ ամրոց: Եվ այնքան մեծ, որ թշնամիների հարձակումների ժամանակ նրանում կարող էին ապաստանել գավառի գյուղերի մի քանի հազար բնակիչները, քանզի երկու լեռնակապարներն օղակող պարիսպներից ներս պարփակված է 4-4.5 հեկտար փարածք: Կերվածքի եղանակով և մեծությամբ այս ամրոցը եզակի է Նախասարանի հյուսիս-արևելքում:

Բերդի բոլոր շինությունները կերպված են բացառապես վերը նշված բազալտե սյուներից, երկայնակի իրար վրա շարելով՝ առանց շաղախի: Իսկ համալիրը բաղկացած է Բ և Գ կապարների եզրերով ձգվող պարսպից, Բ գագաթի բարձրակետում կառուցված կլոր

բարձր քարափի արանքով է անցնում Արարարյան դաշտ-Աղսարեի հովիտ-Գագա դաշտ-Տփլիս հնագույն քարավանային ճանապարհը: Իսկ մեզ հետաքրքրողները Բ և Գ կապարներն են, որոնց միասնությունը կողքից նման է թամբի, և դրանք միացած են 35-40 մետր իջվածքով: Այս երկու կապարների եզրերով ձգվում է քարակոտ բերդապարիսպը, որը որոշ հարվածներում պահպանվել է 2.5-3 մետր բարձրությամբ, իսկ այլ տեղերում ընդհարվում է՝ հանգուցվելով ուղղաձիգ քարափների կապարներին, որոնց մոտենալը չափազանց դժվար կամ պարզապես անհնարին է եղել հարձակվողների համար:

Որոշ հեռավորությունից խիստ զառիթափ լանջեր ունեցող, խոր թամբոցով իրար միացող Բ և Գ կապարների միասնական համայնապարկերը հիացմունք և զարմանք է պարճառում: Դրանք նման են բյուրավող հսկա երգեհոնների, քանզի կազմված են երկրի ընդերքից դեպի երկինք խոյացող անհաշիվ քանակի 3, 4 և 5-կողանի բազալտե

հայրակազմով «իշխանական պալատից», երկու գազաթներին տարածված ուղղանկյուն հայրակազմով մի քանի տասնյակ սենյակներից: (Նավանաբար 1874թ. դրանք է տեսել Մ. Սիմոնյանը): Ջրավազանի և հոգևոր շինության հետքեր չեն նշմարվում, գուցե գրնվում են քարակարկառների տակ: Պարիսպները դնելիս անանուն ճարտարապետը օգտվել է տարբեր հաստության և երկարության բազալրե սյուներից, որոնց արտաքին ծայրերը կազմել են պարսպի ճակարը, իսկ սենյակների ներսում՝ պատերը: Անշուշտ, սենյակներն ունեցել են փայտե ծածկ, որը մթերվել է շրջապատող անտառից: Բ կադարից թեթությամբ դեպի թամբոցի հարակն իջնող սենյակները տեղադրված են հարավ-արևելյան, Գ կադարինը՝ հարավային ուղղությամբ: Ի դեպ, Գ կադարի սենյակները կառուցված են «փոփոխական հարկերի» եղանակով, ներքևինի տանիքը բակ է ծառայել վերևինի համար: Ամրոցի տարողությունը մեծացվել է պարսպից դուրս գրնվող կլոր և ուղղանկյուն հայրակազմով կացարաններով, որոնք գուցե նախատեսված են եղել բերդապահ զինվորների համար: Մուտքերը հավանաբար եղել են թամբոցի արևելյան եզրից և Բ կադարի ժայռի արևմտյան լանջի ստորոտից: Խմելու ջուր պաշարվածները վերցրել են մոտակա երկու ձորակների աղբյուրներից: Եվ վերջապես, ամրոցի պարիսպներից մի քանի տասնյակ մետր ներքև, Էվլիուրի յալի ստորոտի ողջ երկայնքով, նշմարվում են բարե պատերի հետքեր: Ուրեմն Աղստևի հովտի այս հատվածում առկա երեք բերդերից միայն սա է համապատասխանում Կիրակոս Գանձակեցու ասածին:

Այդ դեպքում հարց է առաջանում՝ շատ մոտ տարածության վրա ի՞նչ դեր է կատարել N 1 ամրոցը: Այդ մասին հետաքրքիր տեսակետ են հայտնել «Նայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան»-ի հեղինակները⁵: N 1-ը ընդունելով որպես Կայան բերդ, միաժամանակ առանց տեղը ստույգ նշելու, նրանք ասում են. «Բուն բերդի ավերակները գրնվում են մի առանձնացած ու զամբիթափ լանջերով լեռան վրա»: Եվ հոդվածի հեղինակներն էական արդյունքներ են ակնկալում հետագա հետազոտություններից: Լիովին համամիտ ենք նրանց հետ: Մեր կարծիքով, Կիրակոս պարմիչի ասած Կայան բերդը սույն հոդվածում ներկայացված Էվլիուրի յալի հնավայրն է, իսկ տեղանունների բառարանի հեղինակների ընդունած Կայան ամրոցը (N 1)՝ նույնանուն հզոր բերդի համակարգի մեջ մտնող միջնաբերդը, ուր մոնղոլների հարձակման ժամանակ իր աղիտով ապաստանել էր հռչակավոր Իվանե Զաքարյանի որդի Ավագը: Ուստի և Աղստևի աջափնյա ժայռին թառած ամրոցը (N 3), որին տեղացիներն Աշոտ Երկաթ կամ Մանթաշ դալա են կոչում, դեռ անհայտ է պարմական անունով:

1. ՏԱՎՈՒՇ – նյութական և հոգևոր ժառանգություն, Երևան, 2009, էջ 78-79: (Նայկ Եսայան, «Կայան ամրոցի տեղադրությունը և նրա պեղումները»):

2. Ռ. Մաթևոսյան, Տաշիր – Ձորագետ, Երևան, 1982:

3. Ռ. Սիմոնյան, Տավուշի մարզ, Երևան, 2003, էջ 56:

4. Կիրակոս Գանձակեցի, Պարմություն հայոց, Երևան, 1961, էջ 254-255:

5. Նապոթ 2, Երևան, 1988, էջ 928:

ԷՄՄԱ ՆԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ

ՆԱՅԱԿԱՆ ԽՈՐԱՆԱՅԻՆ ՎԱՐԱԳՈՒՅՐՆԵՐԻ
ԽՈՐՆՐԴԱՐԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Մեզ հասած ամենավաղ հայկական խորանի վարագույրները վերաբերում են հիմնականում ԺԷ դարին, սակայն դրանք պարկանում են եկեղեցական այն պարագաներին, որոնց պիպը հայկական եկեղեցին մշակել էր դեռ քրիստոնեության վաղ շրջանում:

Եկեղեցու խորանային վարագույրները դարեր շարունակ ծառայել են որպես սուրբ շղարշ, որի միջով անցնելով՝ աղոթքները մաքրագործվում էին և հասնում Աստծուն: Քրիստոնյա մարդը միշտ ակնածանքով է վերաբերվել խորանը ծածկող վարագույրին՝ վերագրելով կարևոր և սրբազան նշանակություն: Նայ Եկեղեցին, չունենալով փառարկ պատերի վրա սուրբ պարմությունները ներկայացնելու ավանդույթ, մեծ նշանակություն է փոխառել հայկապետ վարագույրների նկարագրում: Դրանք հայ վարպետի երկար և մանրամասն աշխատանքի արդյունք են և վեր են յուրաքանչյուր գովասանքից: Դեռևս վաղ միջնադարում քրիստոնեական Եկեղեցին և հայկապետ Նայ Եկեղեցին գումար չէր խնայում ճոխ և հարուստ վարագույրներ ստեղծելու համար:

Նշեցինք արդեն, որ վարագույրները, հանդես գալով որպես եկեղեցու պարպաղի մաս, ձևավորվել են դեռևս քրիստոնեության կազմավորման վաղ շրջանում: Զ. Թառայանը վերջինիս մասին ակնարկ է փնտրում Անձեռակերպ վարձանակի ստեղծման մասին լեգենդի մեջ¹, ըստ որի հայոց Աբգար թագավորը իր պարվիրակներին՝ մեղաքսագործ Ադդեին և Անանիային ուղարկում է Քրիստոսի մոտ խնդրելով բերել Տիրոջ պարկերը: Քրիստոս հրամայում է իր աշակերտներին նկարել իր պարկերի նման: Վերջիններս հանում են ներկերը և սկսում նկարել թղթի վրա: Դիմանկարը անհաջող է ստացվում, ուստի Քրիստոսը վերցնում է մի կտոր, սրբում դրանով իր դեմքը: Կտորի վրա դրոշմվում է Տիրոջ անձեռակերպ պարկերը, որ ևս ուղարկում է Աբգար թագավորին: Ներաբրբիք է, որ պարվիրակներից մեկը մեղաքսագործ էր և որ Քրիստոսի առաջին «պարկերը» ըստ լեգենդի ստեղծվել էր հենց կտորի վրա: Զ. Թառայանի ենթադրությամբ վարձանակը կարող էր լինել նախօրինակ եկեղեցական վարագույրների, որոնք սկսեցին օգտագործել խորանը ծածկելու համար:

Խորանը վարագույրով ծածկելու գաղափարին հանդիպում ենք Աստվածաշնչում, որտեղ Աստված Մովսեսին փայլա է խորանի կառուցմանը վերաբերող ցուցումներ և կարգադրում . «Եւ կանգնեցնես խորանը իր ձևի համեմատ, ինչպէս որ սարի վերայ քեզ ցոյց տրուեցաւ: Եւ կապտարակից և ծիրանեգոյնից և կրկնակի կարմիրից և մանուած բարակ քթանից մի վարագոյր շինես. ևս ճարպար ոստայնագործ շինուի քերովքէներով: Եւ նորան Սարիմի փայրից չորս ոսկեպար սիւների վերայ դնես. նորանց բետեռներ ոսկի լինեն. չորս արծաթ խալիսիւնների վերայ: Եւ վարագոյրը ճարմանդների փակիցը կախես, և այնպէս վարագոյրի ներսի կողմը փանես վկայութեան փապանակը. և վարագոյրը ձեզ համար բա-

1 Տե՛ս 3. Թարայ, Набойка в Армении, Ереван, 1967, էջ 82:

ժանե սրբությունի և սրբութեանց սրբությունի մեջստեղը: Եւ քառութիւնը վկայութեան փապանակի վերայ՝ սրբութեանց սրբությունումը դնես» (Ելք ԻԶ 30-35):

Նովսեփի Փլավիոսը, նկարագրելով Երուսաղեմի փաճարը, նույնպես խոսում է վարագույրի կարեւոր նշանակության մասին²: Այն ծածկում էր փաճարի ամենախորքային մասը, որպէս ոչինչ չկար: Բոլորին արգելված էր այստեղ ներս մտնել: Սա սրբավայր էր՝ Սուրբ Սրբոցը: Ինչպես արեւելյան մշտու եկեղեցիներում, նույնպես և հայկական եկեղեցում դեռ վաղ շրջանում վարագույրը թողարկել է եկեղեցու ամենասուրբ մասը. «Վարագույրին անջրպկություն գառաջին երկնից ցուցանե որոշումն, ուր միայնակ Երրորդութիւն ասի բնակել յերկինս երկնից, և այն ևս անջրպկեմ որ ընդ մեջ մեր և անմարմին Լուսնանցն կայ»³:

Քրիստոնեության առաջին դարերում, քանի դեռ մեծ թիվ էին կազմում հեթանոսներն ու կռապաշարները, Եկեղեցու հայրերը զգուշանում էին, որ հեթանոսները կարող էին օգտագործել խորաններում դրված սրբապատկերների օրինակը և ստեղծել իրենց իսկ կոտորների պատկերները⁴: Ուստի կարելի է ենթադրել, որ սկզբնական շրջանում եկեղեցին, խոսափելով սրբերի պատկերներ օգտագործելուց, վարագույրների վրա չի ներկայացրել փերունական շարքի փեսարանները և խորանները ծածկել է միայն գունային փարբերակում ունեցող վարագույրներով, որը, իհարկէ, նույնպես պատահական չէ: Վարագույրների գունային խորհրդաբանության մասին խոսելիս է դարի մարտնադիր Նովիաննես Մայրագոմեցին նշում է՝ դրանք լինում են կարմիր (երեղեն) և կապույտ (ջրեղեն)⁵:

Խոսելով վարագույրների միջնորդավորող դերի մասին՝ Ն. Քյոսեյանը գրում է. «Առաջին վարագույրը «Աստվածային գոյը» սահմանագապում է «սպորադաս արարածներից» իր կարմիր գույնով, որն Աստծո գաղափարի կրողն է: Կարմիրը այստեղ ոչ միայն Աստվածությունը թողարկող պայմանանիշ է, այլ Աստծո՝ մարդուն մարչելի «դրսեւորումը»⁶: Աստվածությունը գույնի միջոցով խորհրդանշելու վերաբերյալ այս ենթադրությունները հիմնված են հինկարակարանային դավանաբանական կարգախոսների վրա, որոնցում Աստված խոսում է կրակի միջից, այսինքն Աստվածությունը հայտնվում է մարդուն մարչելի նյութական կերպարանքով՝ կրակի փեսքով: Սակայն կրակը ոչ միայն մարնանշում է Աստծո ներկայությունը, այլև՝ պարածածկում այն: Կարմիր գույնի այսօրինակ ընկալումը աղերսվում է Սուրբ Գրքի մեկնություններից մեկի հետեւյալ փողերին. «Դաւիթ բագում իրաւք արինակ էր Քրիստոսի... խարսեաշ այսինքն կարմիր և սպիտակ կարմրութեամբն՝ Աստուածութեամբն նման»⁷:

Ասծուն հրեղեն գույնով ընկալելու փաստը փեսնում ենք նաեւ Սուրբ Գրքի այլ մասում. որպէս Աստված կրակի և լույսի փեսքով ուղեկցում է ժողովրդին. «Եւ Աստուած գնում էր նորանց առաջին ցերեկը ամպի սիւնով նորանց ճանապարհ ցոյց փալու համար, և գիշերը կրակի սիւնով, որ նորանց լոյս փայ, որ ցերեկ և գիշեր գնան: Յերեկը ամպի սիւնը՝ և գիշերը կրակի սիւնը՝ ժողովրդի առջնից չպակասեցրեց» (Ելք ԺԳ 21-22):

2 Flavius Josephus, Jewish Antiquities, Hertfordshire, 2006.

3 Յովհաննէս Օճնեցի, Ճառք կրկին Յեկեղեցի. մարտնագրութիւնք, Վենետիկ, 1833, էջ 140:

4 Տե՛ս 3.Таракан, նշվ.աշխ., էջ 84:

5 Ն. Քյոսեյան, Դավագներ հայ միջնադարյան արվեստի աստվածաբանության, Ս.Էջմիածին, 1995, էջ 60:

6 Անդ, էջ 61:

7 Զավեն արդ. Խաչապրքյան, Դաշված վարագույրների պատկերագրությունը (մեքենագիր վարդապետական արքեմախոսություն), Ս.Էջմիածին, 1986, էջ 8:

Երկրորդ վարագույրը՝ կապույտը (ջրեղեն), հրեշտակային դասի պայմանանիշն է: Եկեղեցում գտնվող հավաքագյալները, եկեղեցական արարողությունների ընթացքում նայելով գունագեղ վարագույրներին՝ տեսնում էին հոգևոր աստվածանկարգումը: Աստված բարձրագույն իրողությունն է, հրեշտակները՝ Աստծո նկարմամբ ավելի ցածր կարգի էակներ: Ն. Քյոսեյանը նշում է. «Գույնը լինելով Գույի այլաբանական ցուցիչ՝ իր գեղագիտական-հոգևոր բովանդակությամբ նվիրապետական բնավորություն է ստանում հայ, և ոչ միայն հայ միջնադարյան աստվածաբանության մեջ»:⁸

Մեզ ծանոթ մարբերին կարող ենք հանդիպել նաև յոթերորդ դարի հայ եկեղեցական մաթեմատիկայի երևելի ներկայացուցիչ Նովիան վարդապետ Մայրավանեցու «Վերլուծությունը կաթողիկե եկեղեցու» աշխատության մեջ. «Դարմիր (հրեղեն) վարագույրի երևում՝ բնմի խորքում «Մուրբ Երրորդությունն ծածկի յանմարմնոցն», իսկ կապույտ (ջրեղեն) վարագույրի երևում «անմարմին գաղտնիքն» ի մարմնականացս»:⁹

Իր այս մարբերը հաստատելու համար Մայրավանեցին վկայակոչում է Գրիգոր Նազիանզացու «Խաղաղական» խորագիրը կրող ճառաշարքի ենթագլուխներից մեկը, որը նվիրված է վարագույրների աստվածաբանական-այլաբանական նշանակությանը. «Երկու խորանները, որոնք բնակարանին են Աստծո և հրեշտակների, միմյանցից խաբարեն սահմանագրված են վարագույրներով, որոնց եկեղեցական նվիրապետության եռաստիճան պարունակները փարորոշողի հանգամանք ունեն»:¹⁰ Այսպես՝ փաստորեն քրիստոնեական, մանավանդ արևելյան Եկեղեցու կայացման և գաղափարախոսության ձևավորման շրջանում վարագույրները մեծ մասամբ ներկայացվել են խորհրդաբանական ավելի լակոնիկ բնորոշմամբ՝ շեշտելով գունային հատկանիշը:

Վերը նշված հեղինակների առանձին նկարագրությունների և բացատրությունների վրա հենվելով կարելի է եզրակացնել, որ վարագույրը մասնավորաբար Նայ Եկեղեցու կարևորագույն մասերից էր, յուրաքանակ միջնորմ, որի նշանակությանը միշտ կարևոր տեղ է հատկացվել: Այն Եկեղեցու ամենասուրբ հարվածը քողարկող, միևնույն ժամանակ հասարակ քրիստոնյային Տիրոջ հեղափոխական դարձնող օղակն էր: Պարկերագաղղ և գունագեղ վարագույրի առկայությունը փաճարում Աստծո ներկայության որոշակի ակնարկ է: Ասել է, թե վարագույրը Աստծո և մարդու ծիսական հաղորդակցման խորհուրդն է¹¹: Այս գաղափարին անդրադարձել են նաև Նովիան Ոսկերեքանը, Դիոնիսիոս Արիոսագացին և այլ աստվածաբաններ:

Խորանը վարագույրով ծածկելու և պարարագի ժամանակ օգտագործելու նախնական ավանդույթը պահպանել է հիմնականում միայն Նայ Եկեղեցին, չնայած քրիստոնեության ձևավորման վաղ շրջանում այն քրիստոնեական բոլոր եկեղեցիներին էր բնորոշ¹²: Մակայն վարագույրը որպես այդպիսին հանդես է եկել քրիստոնեության հաստատմից շար առաջ: Այն լայնորեն օգտագործվել է ավելի վաղ դարերից: Աստվածաշնչյան ժամանակներում վարագույրները բազմաթիվ նպատակներով օգտագործվում էին հրեական

8 Ն. Քյոսեյան, Դավագներ հայ միջնադարյան արվեստի աստվածաբանության, էջ 63:

9 Ն. Քյոսեյան, Նովիան Մայրագոմեցու «Վերլուծությունը կաթողիկե եկեղեցու» աշխատությունը, «Էջմիածին» ամսագիր, 1978, Գ, էջ 46:

10 Ն. Քյոսեյան, անդ, էջ 76:

11 Տե՛ս «Էջմիածին» ամսագիր, 2007, ԺԱ, էջ 100:

12 Տե՛ս Դ'Ors et Trésors d'Arménie, p.38:

փաճարներում, սակայն դրանք կարևոր նշանակություն ունեն նաև ժողովրդի առօրյա կյանքում¹³: Վարագույրները փակում էին սինագոգի ամենասուրբ մասը, որը համարվում էր Աստծո անփեսանելի նստավայրը: Անփիկ աշխարհում՝ հեթանոսական փաճարներում ընդունված էր վարագույրներով առանձնացնել հայրուկ խցերը, որպես սրբությամբ պահվում էին պաշտամունքի համար նախատեսված կուռքերի արձանները¹⁴:

Իր աստվածաբանական, քրեական նշանակությունից զար վարագույրը ունեցել է եւ ունի գործնական, կիրառական նշանակություն: Վարագույրը օգտագործվում էր հունական եւ հռոմեական թաղամասերի նախաբեմի (Scaenae frons) կենտրոնական կամարում (Porte Regia), որի միջով անցնում էին դերասանները իրենց դերն արարասանելու համար¹⁵: Նայ իրականության մեջ վարագույրները օգտագործվում էին նորահարսի սենյակը փան մնացած մասերից զարկելու համար¹⁶: Այն կարող էր լինել ասեղնագործ վարագույր, գորգ, դաջազարդ գործվածք, ամեն դեպքում՝ նկարազարդ էր եւ վառ գույներով: Դժբախտաբար կենցաղային վարագույրներից մեզ հասել են միայն մաշված պարառիկներ:

Վարագույրների վաղ եզրույթն էր «կարապետասմա»՝ ծածկ, որը հունարեն բառ է: Կարապետասմաները, սակայն, որպես քրիստոնեական պարարագի մեջ թաքնարկանացման մասնիկ ասորճանաբար վերանում են: Արդեն Դ դարում եկեղեցիներում հայտնվում են նկարված պարկերներ: Զ. Թ-առայանը իր աշխարհության մեջ նշում է, որ Պավլին Նոլանացի եպիսկոպոսի կառուցած եկեղեցին նկարազարդված էր սուրբ Ֆելիքսի կյանքի պարմություններով, որպեսզի «ժողովրդին, որ հավաքվում էր այս սուրբ նահապակի փոխին, եր պահի հարբեցողությունից եւ ճշմարտությունից՝ զրավելով նրանց ուշադրությունը եկեղեցու ներսի պարկերներով»¹⁷: Խոսվում է նաև իկոնոստասի եւ վերջինիս նախորդած եկեղեցական խորանային վարագույրների մասին՝ նշելով, որ հնում իկոնոստասի փոխարեն խորանը ծածկում էին փայտե ցանկապարով, ինչպես երևում է Եսեբիոսի՝ Սուրբ Պավլինի եկեղեցու նկարագրությունից: Ըստ Եսեբիոսի դրանք արվում էին, որպեսզի սուրբ խորանը անմարչելի լինի ժողովրդին, իսկ ցանկապարը ամենաևուրբ մանր աշխարանք էր, ուստի դիպրողի համար հոյակապ մի քրեարան էր բացվում: Որոշ հայրնի եկեղեցիների (ինչպես օրինակ Կոստանյոնի Մեծի կառուցած սուրբ Սոֆիայի փաճարը) չորս սյուների վրա կառուցված էր հովանի՝ վարագույրներով:

Ն. Պ. Կոնդակովը նշում է հռոմեական կարակոմբների հարթաբանդակների վրա պահպանված խորանի պարկերը ծածկող կարապետասմաների մասին¹⁸: Վերջիններիս վրա պերկերված են ֆիգուրներ, որոնք հանդես են գալիս որպես սրբազան պարմությունը ներկայացնող յուրաքանակ նկարազարդում: Ուստի ասորիճանաբար, պայմանավորված քրիստոնեական ուսմունքի փարածման, միաժամանակ նաև՝ եկեղեցական միջավայրում կռապաշար եւ հեթանոս խմբավորումների վերացման հետ վարագույրների գունային ընդհանուր խորքի վրա հայտնվում են թեմատիկ քրեունական պարկերներ¹⁹: Սկզբնական

13 Անդ, էջ 31:

14 Անդ, էջ 37:

15 Անդ, էջ 32:

16 Զավեն արդ. Խաչատրյան, նշվ. աշխ., էջ 13:

17 Տեն 3. Тараян, նշվ. աշխ., էջ 83:

18 Անդ, էջ 84:

19 «Էջմիածին» ամսագիր, 2007, ԺԱ, էջ 100:

շրջանում վարագույրների վրա արված պարկերները նկարված էին, որով դրանք մտքենում էին առաջին իկոնաներին: Սրանք նույնպես սկզբում սրեղծվում էին կրավի վրա: Զ. Թա-ռայանի կարծիքով վերջիններս իրենց ծագումով պարսավոր են խորանը ծածկող քաթանե վարագույրների վրա արված սրբազան պարմությունների թեմաներով պարկերներին²⁰: Նույնիսկ հեղափոխում սրբերի պարկերներով արված կտորները, որոնք նախատեսված էին հապուկ ծիսական արարողությունների համար, օգտագործվել են որպես սրբապարկերներ: Իսկ ինչ վերաբերում է իկոնոստասի սրեղծմանը, միայն հեղափոխում փայտի վրա արված սրբապարկերները սկսեցին ծածկել խորանի սյուների միջի փարածությունը: Եւ արդեն սրբապարկերների վրա սրբերի, Փրկչի, Տիրամոր և սուրբ պարմությունների պարկերների հայտնվելուն զուգահեռ, ձևավորվեց իկոնոստասը: Իկոնոստասի նշանակությանը անդրադառնում է նաև Պ. Ուսպենսկին²¹: Նա գրում է, որ Սինայի վանքի գլխավոր փառաբանում էրբեմն վարագույրների փոխարեն օգտագործվել են պարկերակալներ (իկոնոստաս), որոնք կիրառում էին հապուկ ծիսական արարողություններին ընթացքում:

Ժ դարում բյուզանդական եկեղեցում կար արդեն մինչև իննսուն սրբապարկեր: Բայց դրանց զուգահեռ օգտագործվում էին նաև վարագույրները: Նախկինում փարածված էին սրբապարկերների վրա գցվող ծածկոցները: Որոշ դեպքերում պահպանվել է Պարարագի ժամանակ վարագույրի օգտագործման ավանդույթը:

Նայ Եկեղեցին, սակայն, հավատարիմ է մնացել հին ավանդույթներին և խուսափել է ծիսական կարգի փոփոխությունից: Դա վերաբերում է նաև ավագ խորանի գեղարվեստական ձևավորման համակարգին: Նայ հոգևոր դասի ներկայացուցիչները անպեսել են եկեղեցական ժողովների ընդունած որոշումները և չեն մասնակցել ժամերգության իրականացմանը վերաբերող վեճերին: Ավանդույթները պահելու հարցում Նայ Եկեղեցին ավելի պահպանողական էր, քրիստոնեական ժամերգության կարգը մեզ է հասել առավել մաքուր տեսքով: Վարագույրների պարկերագարդման երևույթը մեզանում վեր ածվել է ազգային կայուն ավանդույթի:

Այսպիսով, Նայ եկեղեցին անվերապահորեն օգտագործում է վարագույրները, այն դարձնում Սուրբ Պարարագի և եկեղեցու անբաժանելի մասը: Իր պարկերակիր բովանդակությամբ վարագույրը հիմնականում կարարում էր այն դերը, ինչ կաթոլիկ և օրթոդոքս եկեղեցիներում կարարում էր իկոնոստասը: Մեծ եկեղեցիներում ըստ խորանների քանակի՝ երկրորդ, երրորդ, գործածվել են փարեր վարագույրներ, որոնք նվիրված էին լինում Տերունական առանձին նշանակության փոխների: Օրինակ Մեծ Պահքի ժամանակ խորանը ծածկող վարագույրի ֆոնը պերք է սև լիներ, և ծիսական պահանջ էր, որ վարագույրի վրա պարկերվեին Խաչելությունը և Քրիստոսի չարչարանքները: Զարկական փոխին և Կառնաչ կիրակիի փոխին կախվում էին համապատասխան վարագույրներ՝ կարմիր և կանաչ ֆոնով:

Յավոք, վաղագույն վարագույրներն ուսումնասիրելու համար մենք չունենք որևիցե նյութ: Մեզ հասած ամենավաղ վարագույրները, ինչպես ասացինք, վերաբերում են ԺԷ դարին, սակայն մի շարք հայկական աղբյուրներում վարագույրների գոյության մասին րեղեկություններ են պահպանվել: Նայրնի է միջնադարյան պարմիչ Կիրակոս Գանձակեցու

20 Տե՛ս 3. Գարայն, նշվ. աշխ., էջ 84:

21 Տե՛ս 3. Գարայն, նշվ. աշխ., էջ 85:

հիշարակությունը. «Մա բազում ինչ օժանդակ եղեւ, արար եւ վարագոյր գեղեցիկ՝ դստերօք իրովք՝ ծածկոյթ սուրբ խորանին, զարմանալի րետողաց, ի մագոյ այծից կակղագունաց՝ ներկեալ պէսպէս եւ զանազան, գործ քանդակակերպ եւ նկարեալ պարկերօք, ճշգրտագոյն հանուածովք՝ փնօրինականօք փրկչին եւ այլ սրբոց, որ հիացուցանէր զրետողսն»²² Զ. Թառայանը բերում է մի հատված Եղիշեի պարմությունից, որտեղ նշվում է Նաղպարի, Մակարավանքի եւ այլ եկեղեցիների համար պարվարժան փիկնանց կողմից պարբերաբար մի շարք վարագույրների մասին²³: Հիշարակվում է եւս մեկ վարագույր Դվինի կաթողիկոսարանի զանձարանը: Որպես վաղ շրջանում Նայ Եկեղեցում գոյություն ունեցող վարագույրների ապացույց կարելի է դիտել նաեւ հայկական մանրանկաչական մի շարք օրինակներում րարբեր թեմաների մեջ պարկերած խորաններից կախված վարագույրները (օրինակ Ավերարանիչների պարկերներում, Տյառնընդառաջի րեսարանում եկեղեցու ավագ խորանի զարդարուն վարագույրը, Քրիստոսի Խաչելության պահին եկեղեցու պարված վարագույրը, Տեմպիկոյի վարագույրը եւ այլն):

Վարագույրների մասին առաջին վկայություններից մեկը գրնում ենք Է դարի հայ եկեղեցական նշանավոր գործիչ Վրթանես Քերթոզի «Յաղագս պարկերամարտութեան» աշխատության մեջ: Վերջինս հասարաբար է Նայ Եկեղեցու պարկերահարգությունը եւ այնտեղ պարկերների առկայությունը: Վրթանես Քերթոզը հարուկ րեղ է հարկացնում պարկերագարող վարագույրներին՝ նշելով. «...Նկարքն յեկեղեցիս գոր զիրք սուրբք պարմեն, ոչ ապաքեն գրեալ է զգիրս, զնոյն բան դեղով նկարեալ է յեկեղեցիս, ի գրոցն ականջօք մարացն լսեն, իսկ զնկարսն աջօք րեսանեն եւ ականջօք լսեն եւ սրբենք. ահա յայր է իցէ արարաբոյ գրոց պաշրել զպարկերսն, նոյնպէս զվարագոյրն գոր րելր ասաց առնել նարօրով, նկարով եւ պէս պէս յօրինուածովք զարդարեալ, որ է բեռեզ եւ ծիրանի. եւ կապուրով, ոչ ապաքեն դեղք էին երանգք նկարաց վարագուրին եւ էին նկարք վարագուրին քերովրէք»²⁴: Վրթանես Քերթոզը իր աշխատութեամբ նպարակ է ունեցել իրականությունից բխած փաստերով հասարարել Նայ Եկեղեցու պարկերահարգությունը եւ պարասխանել պարկերամարտության մեջ վերջինիս մեղադրողներին: Մնում է միայն հարակ հավարալ, որ արդեն Է դարում Նայ Եկեղեցին ունեցել է պարկերագարող վարագույրներ եւ օգրագործել դրանք ծիսական արարողությունների ժամանակ:

Դժբախտարար եկեղեցական վարագույրների նկարագրողման այս բացառիկ երեւոյթը դադարել է գոյություն ունենալ մարդկային մեծագոյն ոճիքներից մեկի՝ հայ ժողովրդի դեմ իրագործված ցեղասպանության րարիներից հերտ: Թշնամու անողոք յարաղանը կարծես խոցել է նաեւ մեր՝ դարավոր պարմություն ունեցող ազգի սրեղծագործելու եւ Նավարի Տան համար վարագույրներ պարբերաբար ավանդոյթը, որը հայի արյան մեջ էր: Վարագույրների նկարագրողման արվեստը հազվագյուր երեւոյթ է դառնում, իսկ խորանները սկսում են ծածկել միագոյն վարագույրները՝ զարդարված խաչով:

22 **Կիրակոս Գանձակեցի**, Պարմություն Նայոց, աշխատասիրութեամբ Կ. Մելիք-Օհանջանյանի, Երեւան, 1961, էջ 215:

23 Տե՛ս **Յ. Կերթոզ**, նշվ.աշխ., էջ 84:

24 **Վրթանես Քերթոզ**, Յաղագս պարկերամարտաց. Մարենադարան, ձեռ. թ 2966, էջ 13:

ՄԻՔԱՅԵԼ ՄԱԼԽԱՍՅԱՆ

**ՆԱԿՈՐ ԿԱՐՆԵՑՈՒ «ՏԵՂԱԳԻՐ ՎԵՐԻՆ ՆԱՅՈՑ» ԵՐԿՐ՝
ՊԱՏՄԱՍՇԽԱՐՆԱԳՐԱԿԱՆ ՆԵՏԱԶՈՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ
ՍԿԶԵՆԱՂԲՅՈՒՐ**

(վարչաքաղաքական և ժողովրդագրական ուսումնասիրություն)

ԺԹ դարի հայ պարմիչ - ժամանակագիր և աշխարհագրագետ Նակոր Կարնեցու «Տեղագիր Վերին Նայոց» երկն¹ ընդգրկում է նույն դարի կեսերին Էրզրումի էյալեթի (Էրզրումի նահանգ, Նակոր Կարնեցու երկում՝ «Վերին Նայթ», այսինքն՝ Բարձր Նայթ) վարչապարաձքային բաժանման և բնակչության ազգային կազմի մասին բազմաթիվ տեղեկություններ: Այդ երկի ամբողջական ուսումնասիրության համար հարկ ենք համարել նախ երկի՝ մեզ հասած հինգ տարբերակները (որոնք հրատարակել է Վազգեն Նակոբյանը)² համադրել, դարձնել մեկ տարբերակ:

Էրզրումի էյալեթի վարչապարաձքային բաժանումը: Օսմանյան սուլթան Մեհմեդ Փաթիկը (նվաճող, 1451-1481 թթ.) 1473 թ. օգոստոսին Դերջանի մոտ տեղի ունեցած վճռական ճակարամարտում ծանր պարտության մարնեց ակ-կոյունլու թուրքմենների սուլթան Ուզուն Նասանին (1453-1477 թթ.): Դերջանի ճակարամարտի անմիջական հետևանքն էր Մեծ Նայթի հյուսիսարևմտյան մասի (Էրզրում, Կամախ, Դերջան, Բաբերդ եւն) միացումը Օսմանյան Թուրքիային³: 1514 – 1534 թթ. այդ տարածքներից կազմավորվում է Էրզրումի էյալեթը: 1548 թվականից Էրզրումը դառնում է «Փաշայի սանջակ»՝ կուսակալի մշտական նստավայր և էյալեթի կենտրոն՝ փոխարինելով Բաբերդին⁴:

ԺԶ դ. և ԺԷ դ. առաջին կեսին Նայաստանը դարձել էր թուրք-պարսկական պարերազմների թափերաբեմ: Անվերջ շարունակվող պարերազմների պարճառով Նայաստանի, մասնավորապես՝ Արևմտյան Նայաստանի, այդ թվում՝ նրա մեծագույն մասը կազմող Էրզրումի էյալեթի վարչապարաձքային բաժանումն անվերջ փոփոխվում էր: ԺԷ դ. միջնամասում Էրզրումի էյալեթի վարչապարաձքային բաժանումը բազմիցս փոփոխվել է: Դրա վկաներն են ԺԷ դարից մեզ հասած ցուցակները, որոնցում Էրզրումի էյալեթի սանջակների (զավառ) թիվը խիստ փոփոխական է: Մ. Զուլալյանը նկատել է, որ եթե Յոզեֆ Նամները, հենվելով ԺԷ դ. թուրքական որոշ աղբյուրների վրա, Էրզրումի նահանգում 14 սանջակ է արձանագրում, ապա համաձայն ԺԶ-ԺԷ դդ. թուրքական աղբյուրների մեծ մասի (Այնի-

1 Յակովբ Կարնեցի, Տեղագիր Վերին Նայոց, խմբագր. Կ. Կոստանեանցի, Վաղարշապատ, 1903:

2 «Մանր ժամանակագրություններ», կազմող՝ Վ. Նակոբյան, հ. 2, Եր., 1956:

3 Մ. Կ. Զուլալյան, Արևմտյան Նայաստանը ԺԶ-ԺԷ դդ., Եր., 1980, էջ 23:

4 Լ. Ս. Մահալյան, Բարձր Նայթի Բաբերդ, Սպեր, Դերջան գավառների տեղանուններն ու ժողովրդագրությունը 16-րդ դ. օսմանյան աշխարհագիր մատյաններում, Եր., 2007, էջ 116:

Ալի Էֆենդի, Ֆերիդուն-բեյ, Կոչի-բեյ, Քյաթիր Չելեբի, Ալի Չաուշ և այլն)՝ այդ նահանգի մեջ մտնել են 11 սանջակներ [Էրզրում, Սպեր, Բասեն, Թորթում, Խնուս, Շապին-Գարահիսար, Կուզուջան, Մամրվան (Նարինան), Կեդի, Մջնկերպ, Բայազետ]⁵: Ըստ Փոլ Ռայթթի (Ռիկո) և օսմանյան որոշ սկզբնաղբյուրների 1660-70-ական թթ. ցուցակների՝ Էրզրումի նահանգն ուներ 12 սանջակ (գավառ)՝ Էրզրում, Կարահիսար-ի Շարին (Շարին-Կարահիսար), Քելդի (Կեդի), Փասին-ի Ուլիա (Վերին Բասեն), Իսփիր (Սպեր), Խնուս, Թեքման, Թորթում, Մեջնեգերդ կամ Փասին-ի Սուֆլա (Մժնկերպ, Սպորին Բասեն), Մամրեուս կամ Նամրեուս (Նարինան), Կրզուջան (Ղուզիջան, Բոլոմորի), Մելազգերդ (Մանազկերպ)⁶: ԺԷ դ. թուրք հեղինակներից հայտնապես Էվլիա Չելեբիի փառաբանման մասին: Նա ասում է, թե Էրզրումի էլայեթը 18 սանջակներից է կազմված, բայց թվարկում է միայն 12-ը (սանջակների անվանումները տրվում են իր գրած ձեռնարկում)՝ Կարահիսար-ի Շարբի, Փասեն, Իսպիր, Խնուս, Մալազկերպ, Կուզիջան, Թորթում, Մժնկերպ, Մամրվան, Քդի, Թեքման, Էրզրում⁷: ԺԷ դ. թուրք հեղինակ Ալի Չաուշի տրակտատի համաձայն՝ Էրզրումում հաշվվում էր 11 սանջակ՝ Էրզրում, Քարահիսարի Շարբը, Բասեն, Քդի, Իսպիր, Խնուս, Մալազկերպ, Թեքման, Թորթում, Մժնկերպ, Մամրվան: Ինչպես տեսնում ենք, Էվլիա Չելեբիի և Ալի Չաուշի ցուցակների միջև տարբերությունը Կուզիջան սանջակն է⁸: ԺԸ դ. վերջին, ըստ Ղուկաս Ինճիճյանի, Էրզրումի էլայեթի սանջակների քանակը 12 էին՝ Էրզրում, Խնուս և Թեքման, Բասեն, Թորթում, Սպեր, Բաբերդ (Պայպուրպ), Դերջան, Երզնկա, Կամախ (Քեմախ), Քելքիթ, Կեդի (Քիդի), Կուզիջան⁹: Նա նշում է, որ նախկինում նրա մեջ են մտնել նաև Մամրվանը, Մջնկերպը, Մանազկերպը, Ալաշկերպը, Բայազետը: Վերջին երկուսը ԺԸ դ. կեսերին կազմել են Բայազետի փաշայությունը, որը թեև ձևականորեն շարունակում էր մնալ Էրզրումի կազմում, սակայն իրականում ինքնուրույն վարչամիավոր էր: Ղ. Ինճիճյանի հաշվարկով սանջակների թիվը նախկինում (մինչև Բայազետի փաշայության ձևավորումը) 17 է եղել:

Նակոր Կարնեցու նկարագրությամբ Էրզրումի նահանգն ընդգրկում էր 23 գավառ ու գավառակ՝ Լակզի ձոր, Խործունյաց երկիր, Ղրզըլջան, Դերջան, Եկեղյաց երկիր, Դարանաղյաց երկիր, Գալլ գետի երկիր, Շեռիանի երկիր, Կուկանցու ձոր, Ծանախու ձոր, Խախարյաց երկիր, Սպերի ձոր, Իշխանանիսպ ձոր, Մամրվան, Վերին Բասեն, Ներքին Բասեն, Ղարա Յազի, Խալի Յազի, Ալաշկերպ, Մանազկերպ, Ապահունյաց երկիր (ինչպես նշում է հեղինակը՝ Խնուս), Վարդո և Թեքման¹⁰:

Ինչպես տեսանք, Էրզրումի էլայեթի սանջակների (գավառների) թվաքանակը, ըստ տարբեր հեղինակների, ԺԷ դ. տարանվել է 11-18-ի սահմաններում, իսկ Նակոր Կար-

5 Տե՛ս Մ. Կ. Զուլայան, էջ 177-178:

6 Ն. Մ. Անապյան, ԺԷ դարի ազադագրական շարժումներն Արևմտյան Հայաստանում, Եր., 1962, էջ 12-17:

7 Տե՛ս Էվլիա Չելեբի, «Թուրքական աղբյուրները Հայաստանի, հայերի և Անդրկովկասի մյուս ժողովուրդների մասին», հ. 3, խմբագր.՝ Ա. Խ. Մաֆրասպյանի, Եր., 1967, էջ 26-27, 28, 58:

8 Տե՛ս Լ. Ս. Սահակյան, էջ 119:

9 Ղ. Ինճիճյան, Աշխարհագրությունը չորից մասանց աշխարհի, Խ. Ա, մաս Ա, Վենետիկ, 1806, էջ 65:

10 Տե՛ս Յակովբ Կարնեցի, էջ 9-24:

նեցին խոսում է 23 գավառների մասին: Սրացվում է, որ Նակոր Կարնեցու վկայությունը չի հաստատվում այլ հեղինակների վկայություններով: Սակայն սա թույլ չի տալիս մեզ չվստահել Նակոր Կարնեցու նման գիտակ մարդուն: Նավահաբար այսպեղ գործ ունենք ոչ թե 23 լիվա-սանջակների, այլ լիվա-սանջակների (Նակոր Կարնեցու երկում՝ «երկիր», ավելի հազվադեպ՝ «գավառ») և կազաների (Նակոր Կարնեցու երկում «ծոր», ավելի հազվադեպ՝ «գավառ», այսինքն՝ գավառակ) հետ: Նիմբ ընդունելով թուրքական աղբյուրները (հարկապես՝ Էվլիա Չելեբի) և առաջնորդվելով լիվա-երկիր և կազա-ծոր եզրույթների նույնության սկզբունքով՝ նշված 23 «գավառներից» կտրանանք 13 սանջակ և 10 կազա: Այս 10 կազաներին գումարվում են Նակոր Կարնեցու՝ հիշատակած մյուս գավառակները ևս (Ղուռուջայ, Արմրաններ ևն): Լիվա-սանջակների այս քանակը լիովին փրամաբանական է և համընկնում է վերոնշյալ փվյալների մեծ մասի հետ: Այդ 13 լիվա-սանջակներն են՝ Խործունյաց երկիր, Ղըզըջան, Եկեղյաց երկիր, Դարանաղյաց երկիր, Գայլ գեղի երկիր, Շեռխանի երկիր, Խախպյաց երկիր, Վերին Բասեն, Ներքին Բասեն, Ալաշկերտ, Մա-նազկերտ, Ապահունյաց երկիր, Թ-աբման:

Էրզրումի Էյալեթի Էթնիկական կազմը ԺԷ դ.: ԺԷ դ. սկզբին Էրզրումի Էյալեթի մասը կազմող Ալաշկերտը, Կարինը, Բասենը, Մանազկերտը և Խնուսը ենթարկվել էին Շահ-Աբասի կողմից կազմակերպված բռնագաղթին¹¹: Ըստ Նակոր Կարնեցու հաղորդած փնդեկությունների՝ հայերը շարունակում էին մնալ բնակչության գերակշիռ մեծամասնությունը: ԺԷ դ. թուրք հեղինակների վկայություններից պարզվում է, որ Էրզրումի Էյալեթում սկսում էր աճել օտար, հարկապես՝ քրդական Էթնիկ փարրի փեսակարար քանակը: Սակայն սրանք մշտական բնակություն չէին հաստատում Էրզրումի Էյալեթում: Այդ մասին վկայում է Նակոր Կարնեցին, որը քրդերի համար, որպես բնորոշիչ, օգտագործում է «յեայլանի» (քոչվոր, ոչ մշտաբնակ) բառը: ԺԷ-ԺԸ դդ. շարունակվել է քրդերի ներհոսքը Էրզրումի Էյալեթ, դրա հետևանքով, ըստ Ղ. Բնճիճյանի, առանձին սանջակներում (Դամախ, Քոլի ևն) արդեն ԺԸ դ. թուրք բեյեր էին իշխում: Նրանք մեծաթիվ էին հարկապես Բյուրակնյան լեռների արտաքաղաքային գոտում¹²: Այդուհանդերձ շարունակում էր գերիշխող մնալ հայկական էթնիկ փարրը, այդ են վկայում Նակոր Կարնեցին, այլև օսմանյան պարմիչ - աշխարհագրագետ Քյաթիր Չելեբին: Բավական է նշել միայն, որ Քյաթիր Չելեբին Վանի Էյալեթի, Նեբարիի և Էրզրումի Էյալեթի մասին խոսում է որպես հայերի երկրի:

Սյուրեն փրփում է Նակոր Կարնեցու հիշատակած յուրաքանչյուր գավառը՝ իր նշանավոր բնակավայրերով, բերդերով ու վանքերով, աշխարհացույցյան Մեծ Նայքի նահանգների գավառներին համապատասխանությամբ, սահմաններով և բնակչության ազգային կազմով:

ա) **Լակզի ձոր:** Այս գավառը գրնվում էր Էրզրումի Էյալեթի հարավում և ուներ բազում գյուղեր¹³: Խոսքը Լակզո ձոր (Լակզի, Լակձոր, Վերին Դերջան) գավառակի (կազա, գյուղախումբ) մասին է: Այն համապատասխանում էր Մեծ Նայքի Բարձր Նայք նահանգի

11 Տե՛ս Առաքել Դավթիճեցի, Պարմություն, թարգմ. Վ. Առաքելյանի, Եր., 1988, էջ 53:

12 Տե՛ս Ղ. Բնճիճյան, էջ 64, 97, 101-102, 106-107, 109, 111, 158:

13 Տե՛՛ք Յակովբ Կարնեցի, էջ 9-10:

Մանանադի գավառին (Եփրատի ձախակողմյան Թուզլա (պարս. Մանանադի) վրակի վերին հոսանքի շրջանը): Ավելի ուշ Լակզի ձոր կազան ընդգրկվել է Կեղի (-Քղի) սանջակի կազմում:

Նյուսիսում Լակզի ձորը սահմանակցում էր Դերջանին ու Էրզրումի շրջանին, հյուսիս-արևելքում նրա սահմանը հասնում էր մինչև Այծպարկունք լեռը (3.124 մետր), արևելքում՝ Թեքման, հարավ-արևելքում եւ հարավում՝ Քղի, եւ արևմուտքում՝ Դերջան¹⁴:

Բնակչությունը: Ինչպես վերը նշվեց, ԺԷ-ԺԸ դդ. քրդական էթնիկ փառքը Լակզի ձորում մշտական բնակություն չէր հաստատել¹⁵: Լ. Սահակյանը, հենվելով թուրք աղբյուրագետ Իսմեթ Միրզոլուի հրապարակած վիճակագրության վրա, հաշվարկել է, որ 1530 թ. այստեղ քրիստոնյաները, այսինքն՝ հայերը կազմում էին բնակչության 92 %-ը, ինչը շատ ավելին էր, քան 1516 թ.՝ 89,2 %¹⁶: Սա նշանակում է, որ հայերը ԺԶ դ. կազմել են Լակզիի (Վերին Դերջան) բնակչության գերակշիռ մեծամասնությունը: Նրանք շարունակել են կազմել գավառի բնակչության գերակշիռ մեծամասնությունը նաև ԺԷ դ.:

բ) **Խորձունյաց երկիր:** Այս գավառը գրավում էր Էյալեթի հարավային մասում եւ ուներ բազում գյուղեր: Այստեղ արդյունահանվում էր երկաթ եւ արճիճ¹⁷:

Խորձունյաց երկիրը (Խորձյան եւն) հիմնականում համապարասխանում էր Մեծ Նայքի Ծովք նահանգի Խորձյան գավառին, Տուրքերանի Մարդադի եւ Արշամունիք գավառների արևմտյան մասին: Այն ԺԳ դարից կոչվել է Կեղի (-Քղի)՝ կենտրոն Կողոբերդի (-Քղի) անունով: Քղին, ըստ Նակոր Կարնեցու, «պարոնանիստ» էր (օսմանյան տերմինը՝ «օջաքլըք» կամ «յորթլուք»¹⁸):

Ըստ Նակոր Կարնեցու՝ Խորձունյաց երկիրն ուներ 2 վանք՝ Ս. Կարապետ եւ Ս. Աստվածածին: Խորձունյաց երկրի Նանգստուն (Նաքստուն, Նակոստուն) կոչվող գավառակում (Կեղի գետի հովտում) է Ս. Խաղ եպիսկոպոսի գերեզմանը¹⁹:

Այս գավառի սահմանը հյուսիսում հասնում է մինչև Դերջան ու Լակզի, արևելքում՝ Թեքման, Խնուս եւ Վարդո, հարավում՝ Ճապաղջուր եւ Բալու, այսինքն՝ մինչև Դիարբեքիի նահանգը, իսկ արևմուտքում՝ Դերսիմ (Դիարբեքիի նահանգում) եւ Ղուզուջան²⁰:

Բնակչությունը: Յավոք, Նակոր Կարնեցին չի խոսում այս գավառում բնակչության ազգային կազմի մասին: Ղուկաս Ինճիճյանի հաղորդած տեղեկություններից մեզ հայտ-

14 «Նայաստանի ազգային արվեստ», հ. Բ (քարտեզ)՝ «Էրզրումի (Կարին) եւ Վանի էյալեթները (նահանգներ) ԺԷ-ԺԸ դդ.», հեղինակ՝ Գ. Բադալյան, մասշտաբ, Եր., 2008, էջ 56-57:

15 Տե՛ս Յավոք Կարնեցի, էջ 10:

16 Տե՛ս Լ. Սահակյան, էջ 273:

17 Յավոք Կարնեցի, էջ 10:

18 «Յորթլուք»-ը եւ «օջաքլըք»-ը հողեր էին, որոնք հաճախ անջատվում եւ յորթլուք-օջաքլըք անունով իրենց տերերին էին թողնվում: Նրանք կառավարում էին այդ հողերը, նրանց փաստաբանը տրանում, որի փոխարեն պարսավորվում էին պաշտպանել երկրի սահմանները («Թուրքական աղբյուրները Նայաստանի, հայերի եւ Անդրկովկասի մյուս ժողովուրդների մասին», թարգմ.՝ Ա. Խ. Սաֆրաստյան, հ. 1, Եր., 1961, էջ 371): Այդ հողերը ժառանգաբար փոխանցվում էին հորից ավագ որդուն: Նակոր Կարնեցին «պարոնանիստ» եզրույթը գործածում է Էրզրումի էյալեթի Խորձունյաց երկիր, Ղրզլուջան, Սպեր, Մամրվան, Մանագլերդ, Վերին Բասեն, Ներքին Բասեն, Խնուս (ըստ Նակոր Կարնեցու՝ Ապահունյաց երկիր) եւ այլ գավառների ու գավառակների համար:

19 Յավոք Կարնեցի, էջ 10:

20 «Նայաստանի ազգային արվեստ», հ. Բ, էջ 56-57:

նի է, որ ԺԷ դ. կեսերին Խորձյանի բնակչության մեծամասնությունը կազմում էին հայերը: Թ-ն սկսել էր աճել քրդերի քանակը²¹:

զ) **Ղրզրլջան:** Խորձունյաց ձորից հեկո «պարոնանիստ» Ղրզրլջան գավառն էր, ուր զարգացած էր անասնապահությունը²²: Ղրզրլջանը նույն Բոլոմորն (Բոլոմորի, Բոլորմոր, Գուգուջան, Կուգիջան, Խուգուջան, Դուգուջան) է: Վարչական կենտրոնը Բոլոմորն էր: Ղրզրլջանը համապատասխանում էր Մեծ Նայքի Բարձր Նայք նահանգի Մնձուր գավառի հյուսիսարևելյան և հյուսիսկենտրոնական մասին:

Նրա սահմանները հյուսիսում հասնում էին մինչև Երզնկա, հյուսիս-արևելքում՝ Դերջան, արևելքում՝ Քղի, հարավում և հարավ-արևմուտքում՝ Դերսիմ (Դիարբեքիի նահանգում)՝ մինչև Մնձուրի լեռներ, արևմուտքում և հյուսիս-արևմուտքում՝ Կամախ²³:

Բնակչությունը: Ըստ Նակոր Կարենցու՝ Ղրզրլջանի բնակիչները հայեր էին²⁴:

դ) **Դերջան:** Էրզրումի էյալեթի արևմտյան մասում էր գտնվում դաշտային Դերջան գավառը: Այստեղ աճեցվում էին հացահատիկային մշակաբույսեր: Զարգացած էր նաև անասնապահությունը²⁵: Նակոր Կարենցին Եփրատի ափին հիշարակում է գավառի կենտրոն Բագաթիճ գյուղաքաղաքը²⁶:

Ըստ Նակոր Կարենցու՝ Դերջանն ուներ 2 վանք՝ Պղնձագույն անապատը (Գոռովու Ս. Թորոս վանք) և Ս. Դավիթը²⁷:

Նակոր Կարենցու նկարագրած Դերջանի գավառը համապատասխանում էր Մեծ Նայքի Բարձր Նայք նահանգի Դերջան գավառին և Եկեղիքի ծայր հյուսիսային մասին: Դերջանի գավառը հյուսիսում սահմանակցում էր Բաբերդին, արևելքում՝ Էրզրումի շրջանին և Լակիին, հարավում՝ Քղիին, հարավ-արևմուտքում՝ Ղրզրլջանին, արևմուտքում՝ Երզնկային²⁸:

Բնակչությունը: Ըստ Նակոր Կարենցու՝ Դերջանի բնակիչները հայեր էին²⁹: Լ. Սահակյանը, հետևելով Ի. Միրզոլուի հրապարակած վիճակագրության՝ հաշվարկել է, որ 1516 թ. այստեղ քրիստոնյաները, այսինքն՝ հայերը, կազմում էին բնակչության 97,2 %-ը, իսկ 1530 թ.՝ 93,6 %-ը³⁰: Սա նշանակում է, որ հայերը ԺՋ դ. կազմել են Դերջանի բնակչության գերակշիռ մեծամասնությունը: Նրանք շարունակել են կազմել գավառի բնակչության գերակշիռ մեծամասնությունը նաև ԺԷ դ.:

ե) **Եկեղեկաց երկիր:** Էրզրումի էյալեթի արևմտյան մասում Եկեղյաց երկիրն էր, որն ուներ բազում գյուղեր և ավաններ: Եկեղյաց երկրի կենտրոնը Երզնկա քաղաքն էր³¹:

21 «Թուրքական աղբյուրներ», հ. 2, էջ 45:

22 **Յակովբ Կարենցի**, էջ 10:

23 «Նայասրանի ազգային արվաս», հ. Բ, էջ 56-57:

24 **Յակովբ Կարենցի**, էջ 10:

25 Անդ:

26 Անդ, էջ 10-11:

27 Անդ, էջ 11:

28 «Նայասրանի ազգային արվաս», հ. Բ, էջ 56-57:

29 **Յակովբ Կարենցի**, էջ 10:

30 Տե՛ս Լ. Սահակյան, էջ 273:

31 Անդ, էջ 11-12:

Ըստ Նակոր Կարնեցու՝ Եկեղյաց երկրում 24 վանքեր կային: Նոջակավոր վանքերից էին Ս. Սարգիսը և Մենավոր Ս. Կարապետը (Չարսախլու լեռան սարոտարին)³²: Թիլավանում Ս. Արիստակեսի և Ներսես Մեծի դամբարաններն են: Տղա Լուսավորիչ գյուղում էլ չարչարանքներ է կրել Գրիգոր Լուսավորիչը: Երզնկայում են թաղված Նովհաննես Պլուզը (1230 – 1293 թթ.), Կիրակոս վարդապետը (Գրիգոր Վկայասերի աշակերտ Կիրակոս թարգմանիչը (ԺԲ դ.) կամ Կիրակոս Երզնկացին (ԺԳ դ.), Ղուկաս վարդապետ Կեղեցին և Մեծի Տանն Կիլիկիո Կաթողիկոս Մինաս Քացախը³³:

Նակոր Կարնեցու հիշարարկած Եկեղիքը Երզնկայի սանջակն էր: Այն համապատասխանում էր Մեծ Նայքի Բարձր Նայք աշխարհի Եկեղյաց գավառի մեծագույն մասին (արևմտյան և կենտրոնական մասերը) և Դերջանի ծայր արևմուտքին: Նյութում Եկեղյաց երկրի սահմանը հասնում էր մինչև Գալլ գետի երկիր, արևելքում՝ Դերջան, հարավում՝ Ղրզրջան, արևմուտքում՝ Կամախ³⁴:

Բնակչությունը: Ցավոք, Նակոր Կարնեցին չի խոսում այս գավառում բնակչության ազգային կազմի մասին: Այսուհանդերձ, մեզ հայտնի է, որ ԺԷ դ. կեսերին Եկեղիքի բնակչության մեծամասնությունը կազմում էին հայերը, քանի որ ԺԸ-ԺԹ դդ. սահմանագլխին Ղ. Ինճիճյանը խոսում է այսպեղ հայկական էթնիկ փարքի գերակշիռ մեծամասնություն կազմելու մասին:

զ) **Դարանաղեսգ երկիր:** Եկեղիքից արևմուտք Դարանաղյաց (Կամախ) երկիրն էր, որի կենտրոնը Կամախ (թուրք.՝ Քեմախ) բերդաբաղաբն էր, որ գտնվում էր Եփրատ գետի ափին³⁵: Ներաբրքիր է Նակոր Կարնեցու փրկելությունն այն մասին, որ Դարանաղյաց երկիրն ուներ շատ ախորժելի և զարմանալի պանիր, որով սուրճանին և Էրզրումի փաշային փուրք էին տալիս³⁶: Ըստ Նակոր Կարնեցու՝ Կամախին ենթարկվում էին եւս 3 գավառակներ (կազաներ)՝ Նասանովա, Արմարաններ (արևմուտքում սահմանակցում էր Սեբաստիայի Էյալեթում գնդավոլ Տերիկին) և Ղուռուջա (Ղուռջայ)՝ ցածրադիր և թավ անտառներով գավառակ, որը Նակոր Կարնեցուն նախորդող մարտնադիրներից շարքերն Աղնիք են կոչում: Աղնիքը համապատասխանում է Մեծ Նայքի Բարձր Նայք աշխարհի Աղյուն գավառի մեծ մասին³⁷: Նակոր Կարնեցին Դարանաղյաց երկրում հիշարարկում է բազում եկեղեցիներ և վանքեր: Այսպեղ է Լուսավորչի և Սուրբ Կույս Մանեի դամբարան Սեպուհ լեռը, Թաղետոս առաքյալի կողմից հիմնադրված Ավագ վանքը, ինչպես նաև Ս. Սերովբեից վանքը: Թորդանի ձորում (հեղազայում՝ Երզնկայի գավառի տարածքում – Մ. Մ.) են Լուսավորչի որդիների և թոռների գերեզմանները³⁸:

Նակոր Կարնեցու հիշարարկած Դարանաղյաց երկիրը համապատասխանում էր Մեծ

32 «Մանր ժամանակագրություններ», հ. 2, էջ 542:

33 **Ցավով Կարնեցի**, էջ 11-12:

34 «Նայասարանի ազգային արվեստ», հ. Բ, էջ 56-57:

35 **Ցավով Կարնեցի**, էջ 12-13:

36 Աղ, էջ 13:

37 **Թ. Խ. Նակորյան, Սր. Ս. Մելիք-Բախչյան, Ն. Խ. Բարսեղյան**, Նայասարանի և հարակից շրջանների փրկանությունների բառարան, հ. 1, Եր., 1986, էջ 185:

38 **Ցավով Կարնեցի**, էջ 13-14:

Նայքի Բարձր Նայք աշխարհի Դարանաղի գավառին, Աղյուն գավառի մեծագույն մասին և Փոքր Նայքի ծայր արևելյան մի փոքր մասին: Նրա սահմանները հյուսիսում հասնում էին մինչև Շապին-Գարահիսար և Շեփան, արևելքում՝ Գայլ գետի երկիր և Եկեղյաց երկիր, հարավ-արևելքում՝ Ղուզուջան, հարավում՝ Դերսիմ (Դիարբեքիի նահանգ), արևմուտքում՝ Տերիկ (Մեքասրիայի նահանգ)³⁹:

Բնակչությունը: Ըստ Նակոր Կարնեցու՝ Դարանաղյաց երկրի բնակիչները հայեր էին⁴⁰: Քյաթիբ Չելեբին այս գավառում ընդհանրապես չի խոսում մահմեդական քաղաքի մասին, բայց նշում է, որ բնակիչները հունարեն են խոսում⁴¹: Սա ամենևին չի նշանակում, թե բնակիչները հույներ էին: Կարող ենք եզրակացնել միայն, որ բնակիչների մի մասը քաղկեդոնական է եղել:

Ե) **Գայլ գետոյ երկիր:** Դարանաղյաց երկրից դեպի հյուսիս Գայլ գետի անբաժանապար երկիրն էր, որն ուներ բազում գյուղեր⁴²: Այս գավառի քաղաքներից է դուրս գալիս Գայլ գետը: Գայլ գետի երկրի կենտրոնը Կարմրի (Կարմրե) գյուղն էր, որը գտնվում էր Երզնկայից հյուսիս՝ Գայլ (Քելքիթ) գետի ձախ ափին: Նակոր Կարնեցու հիշարակած Գայլ գետի երկիրը համապատասխանում էր Փոքր Նայքի հյուսիսարևելյան մասին: Այն հյուսիսում սահմանակցում էր Կուկվանցու և Ծանախո ձորերին, արևելքում՝ Խախրեաց երկրին, հարավում՝ Եկեղյաց երկրին, հարավ-արևմուտքում՝ Դարանաղյաց երկրին, արևմուտքում՝ Շեփանու երկրին⁴³:

Բնակչությունը: Ըստ Նակոր Կարնեցու՝ Գայլ գետի երկրի բնակիչները հայեր և թուրքեր էին⁴⁴: Օսմանյան հեղինակները վկայում են նաև հույների բնակության մասին: Այսպես կրկին գործ ունենք քաղկեդոնական հայերի հետ:

ը) **Շեփանու երկիր:** Գայլ գետի երկրից դեպի արևմուտք անբաժանապար Շեփանի երկիրն էր, որն ուներ բազում գյուղեր և ավաններ⁴⁵: Կենտրոնը Շեփան բերդն էր, որը, հավանաբար, գտնվում էր Գայլ գետից հյուսիս: Նակոր Կարնեցու հիշարակած Շեփանու երկիրը համապատասխանում է Փոքր Նայքի հյուսիսարևելյան մի մասին: Նրա սահմանը հյուսիսում հասնում էր մինչև Ծանախո ձոր, արևելքում՝ Գայլ գետի երկիր, հարավում՝ Դարանաղյաց երկիր և արևմուտքում՝ Աշխարհի դաշտը (Շապին-Գարահիսարի շրջանում):

Բնակչությունը: Ըստ Նակոր Կարնեցու՝ Շեփանի երկրի բնակիչները հիմնականում հայեր էին, չար էին նաև հույները և թուրքերը⁴⁶: Այսպես կրկին գործ ունենք քաղկեդոնական հայերի հետ:

39 «Նայասարանի ազգային արվատ», հ. Բ, էջ 56-57:

40 **Յակովբ Կարնեցի**, էջ 13:

41 «Թուրքական աղբյուրները Նայասարանի, հայերի և Անդրկովկասի մյուս ժողովուրդների մասին», կազմող՝ Ա. Խ. Սաֆրաստյան, հ. 2, Եր., 1964, էջ 43:

42 **Յակովբ Կարնեցի**, էջ 14:

43 «Նայասարանի ազգային արվատ», հ. Բ, էջ 56-57:

44 **Յակովբ Կարնեցի**, էջ 14:

45 Անդ:

46 Անդ:

թ) **Կուկվանցու ձոր:** Շեռիանից հյուսիս-արևելք Կուկվանցու ձոր կոչվող գավառն էր, որն ուներ բազում գյուղեր, ավաններ եւ վանքեր: Կենտրոնը Կուկվանց (թուրք.՝ Բուվանս) բերդն էր⁴⁷: Կուկվանցու ձորը գտնվում էր Պոնտոսի հարավում՝ Ծանախտ ձոր գետի վերին հոսանքի շրջանում: Այս գավառի սահմանը հյուսիսում հասնում էր մինչև Ծանախտ ձոր եւ Յաղմուր Դերե, արևելքում՝ Խախարիք, հարավում՝ Գալլ գետը երկիր, արևմուտքում եւ, հարկապես՝ հյուսիս-արևմուտքում՝ Ծանախտ ձոր⁴⁸:

Քնակչությունը: Ըստ Նակոբ Կարնեցու՝ Կուկվանցու ձորի բնակիչները հույներ էին⁴⁹: Կուկվանցում մեծ թիվ են կազմել հույները, այսպես եւս մասամբ գործ ունենք քաղկեդոնական հայերի հետ:

ժ) **Ծանախտ ձոր:** Կուկվանցու ձորից դեպի արևմուտք, հարկապես դեպի հյուսիս-արևմուտք Ծանախտ ձորն էր, որն ուներ գյուղեր, փոքր բերդեր, հայկական վանքեր եւ բյուզանդացիների կողմից շինված մենաստրաններ: Արդյունահանվում էր ոսկի եւ արծաթ, ինչպես նաեւ պղինձ, արճիճ եւ երկաթ, որ բավարարում էր Էրզրումը եւ նրա շրջակայքը⁵⁰: Էվլիա Չելեբին նույնպես այսպես վկայում է արծաթի հանքերի մասին, թվով՝ մոտ 70 հանքավայր⁵¹: Գավառի կենտրոնը Գյումուշխանա (ըստ Նակոբ Կարնեցու՝ Կյումուշխանա) քաղաքն էր⁵²: Ծանախտ ձորը գտնվում էր Պոնտոսի հարավում՝ տարածվելով նույնանուն գետի հոսանքով: Հյուսիսում գավառի սահմանը հասնում էր Տրապիզոնի նահանգ՝ մինչև Զիգանայի լեռնանցք, արևելքում՝ Յաղմուր Դերե եւ Կուկվանցու ձոր, հարավում՝ Կուկվանց, Գալլ գետը երկիր եւ Շեռիան, արևմուտքում՝ Շապին-Գարահիսար⁵³: Այս գավառը Գյումուշխանեի սանջակն էր, որը, ըստ Էվլիա Չելեբիի, Տրապիզոնի էյալեթի կազմում էր⁵⁴:

Քնակչությունը: Ըստ Նակոբ Կարնեցու՝ Ծանախտ ձորի բնակիչները հիմնականում հայեր էին, սակայն շատ էին նաեւ հույները⁵⁵: Այսպես մեծ թիվ են կազմել հույները, սակայն մասամբ գործ ունենք քաղկեդոնական հայերի հետ:

ժա) **Խախարիք երկիր:** Ծանախտ ձորից հյուսիս-արևելք տարածվում էր Խախարյաց երկիրը, որ ուներ բազում գյուղեր, ավաններ եւ 4 վանք: Զարգացած էր հացահատիկային բույսերի մշակությունը եւ անասնապահությունը: Խախարիքի կենտրոնը Բաբերդ բերդաքաղաքն էր, որի միջով Ճորոխ գետն էր հոսում⁵⁶: Նակոբ Կարնեցու հիշարարված Խախարյաց երկիրը համապատասխանում է Բաբերդի գավառին, այսինքն՝ Մեծ Նայքի Բարձր Նայք նահանգի Սպեր գավառի արևմուտքին ու կենտրոնական մասին: Այս գավառի սահմանը հյուսիսում հասնում էր մինչև Տրապիզոնի նահանգ եւ Յաղմուր Դերե,

47 Անդ, էջ 14-15:

48 «Նայասրանի ազգային արվեստ», հ. Բ, էջ 56-57:

49 Յակովբ Կարնեցի, էջ 15:

50 Անդ:

51 Էվլիա Չելեբի, «Թուրքական աղբյուրներ...», հ. 3, էջ 125:

52 Յակովբ Կարնեցի, էջ 15:

53 «Նայասրանի ազգային արվեստ», հ. Բ, էջ 56-57:

54 Էվլիա Չելեբի, Թուրքական աղբյուրներ, հ. 3, էջ 26:

55 Յակովբ Կարնեցի, էջ 15:

56 Անդ, էջ 15-16:

արեւելքում՝ Սպեր, հարավում՝ Դերջան, արեւմուտքում՝ Գալլ գետի երկիր եւ Կուկվանցու ձոր⁵⁷: Բարերդի շրջանը մտնել է մերթ Երզնկայի, մերթ Էրզրումի գավառի կազմ⁵⁸:

Բնակչությունը: Ըստ Նակոր Կարնեցու՝ Խախպյաց երկրի բնակիչները հայեր էին⁵⁹: Լ. Սահակյանը, ըստ Ի. Միքոդյուի հրապարակած վիճակագրության, հաշվարկել է, որ 1516 թ. այսպեղ թրխաբոնյաները, այսինքն՝ հայերը կազմում էին բնակչության 89 %-ը, իսկ 1530 թ.՝ 87 %-ը⁶⁰: Սա նշանակում է, որ հայերը ԺՁ դ. կազմել են Խախպյաց երկրի բնակչության գերակշիռ մեծամասնությունը: Նրանք շարունակել են կազմել գավառի բնակչության գերակշիռ մեծամասնությունը նաեւ ԺԷ դ.:

Ժբ) **Սպեր:** Խախաբիքից արեւելք անտառապատ Սպերի ձորն էր, որի կենտրոնը Ճորոխ գետի վրա կառուցված «պարոնանիստ» Սպեր (ըստ Նակոր Կարնեցու՝ Ըսպիր) բերդն էր: Ըստ Նակոր Կարնեցու՝ Սպերն ուներ 300 գյուղ: Զարգացած էր այգեգործությունը, անասնապահությունը եւ մեղվապահությունը⁶¹: Նակոր Կարնեցու հիշարակած Սպերը համապատասխանում էր Մեծ Նայքի Բարձր Նայք աշխարհի Սպեր գավառի արեւելքին: Էվլիա Չելեբին Սպերը (Բսպիր) մերթ հիշարակում է որպես Չըլդըրի էյալեթի սանջակ⁶², մերթ՝ որպես Թորթումի մաս⁶³: Նրա սահմանները հյուսիս-արեւելքում հասնում էին մինչեւ Ախալցխայի էյալեթ (Խոտորջուր), արեւելքում՝ Թորթում, հարավում՝ Էրզրումի շրջան, արեւմուտքում՝ Խախաբիք⁶⁴: Սպերում հայտնի էր Ս. Նովհաննես Մկրտչի վանքը (Քարձորում վանք): Եղել են նաեւ բազում եկեղեցիներ, որոնք ավերվել են թուրքերի կողմից⁶⁵:

Բնակչությունը: Ըստ Նակոր Կարնեցու՝ Սպերի բնակիչները ամբողջությամբ հայեր էին⁶⁶: Լ. Սահակյանը, ըստ Ի. Միքոդյուի հրապարակած վիճակագրության, հաշվարկել է, որ 1516 թ. այսպեղ թրխաբոնյաները, այսինքն՝ հայերը կազմում էին բնակչության 99,8 %-ը, իսկ 1516 թ.՝ 98,4 %-ը⁶⁷: Սա նշանակում է, որ ԺՁ դ. Սպերի բնակիչները գրեթե բացառապես հայեր էին: Նրանք շարունակել են մնալ գավառի միակ բնակիչները նաեւ ԺԷ դ.:

Ժգ) **Իշխանանիստ ձոր:** Սպերից դեպի արեւելք Նակոր Կարնեցին հիշարակում է Իշխանանիստ ձորը (Թորթումի գավառակ), որն ուներ բազում գյուղեր, փոքր բերդեր եւ վանքեր: Այսպեղ զարգացած էին այգեգործությունը, գինեգործությունը եւ անասնապահությունը⁶⁸: Գավառակի անվանումը ծագել է Իշխան գյուղի եւ նրա հռչակավոր վանքի անունից: Կենտրոնը Թորթում անառիկ բերդն էր, որը «պարոնանիստ» էր: Գավառն ուներ երկու աղահանք: Զարգացած էին այգեգործությունը (զանազան պտուղների եւ ձիթենու

57 «Նայաստանի ազգային արվաս», հ. Բ, էջ 56-57:

58 Լ. Ս. Սահակյան, էջ 120:

59 Յակովբ Կարնեցի, էջ 15-16:

60 Տե՛ս Լ. Սահակյան, էջ 212:

61 Յակովբ Կարնեցի, էջ 16:

62 Էվլիա Չելեբի. «Թուրքական աղբյուրները...», հ. 3, էջ 32:

63 Անդ, էջ 128:

64 «Նայաստանի ազգային արվաս», հ. Բ, էջ 56-57:

65 Յակովբ Կարնեցի, էջ 16-17:

66 Անդ, էջ 16:

67 Տե՛ս Լ. Սահակյան, էջ 245:

68 Յակովբ Կարնեցի, էջ 17-18:

այգիներ) և գինեգործությունը: Սրա մասին է վկայում նաև Էվլիա Չելերին՝ ասելով, որ Թորթումը Էրզրումի էյալեթում Երզնկայից հեքո իր դրախտանման այգիներով ամենաշահավոր և բարեգաղթ քաղաքն է⁶⁹: Նաևոր Կարնեցին այս գավառում հիշատակում է վրացական վանքեր՝ Խախու⁷⁰, Օշկ (բնագրում՝ Ողկ) և Իշխան⁷¹: Նաևոր Կարնեցու հիշատակած Իշխանանիսը ձոր գավառակը համապատասխանում է Մեծ Նայքի Տայոց աշխարհի Ագորդաց փոք, Ոքաղե գավառներին և Ճակք գավառի հարավի մի փոքրիկ մասին: ԺԳ-դ. 2-րդ կեսից Տայքի Ագորդաց փոք գավառի համար գործածվում է Թորթում անվանումը⁷²: Այս անվանումը գործածվել է Նաևոր Կարնեցու հիշատակած Իշխանանիսը ձորի համար, որի սահմանը հյուսիսում և հյուսիս-արևելքում հասնում էր մինչև Ախալցխայի էյալեթ (Ճորոխի ափին զբնվող Ագրակ բերդը (Բերդագրակ) և Օլթի), արևելքում՝ Մամրվան, հարավում և հարավ-արևմուտքում՝ Էրզրումի շրջան, արևմուտքում՝ Սպեր⁷³:

Բնակչությունը: Ըստ Նաևոր Կարնեցու՝ Իշխանանիսը ձորի բնակիչների կեսը հայ էին, մյուս կեսը՝ կրոնով վրացի, բայց հայախոս⁷⁴: Այս փաստը որոշակիորեն ցույց է տալիս, որ Նաևոր Կարնեցին հստակ տարբերում էր հայ քաղկեդոնականներին էթնիկ հույներից, ուստի այսպեղ խոսքը քաղկեդոնական հայերի մասին է, և գավառի բնակիչները հայեր էին: Անում էր նաև թուրքերի թվաքանակը: 1643 թ. Ջաֆար փաշան աշխարհագիր անցկացրեց, սահմանեց ծանր գլխահարկ, և «վրացիները», այսինքն՝ քաղկեդոնական հայերը, մահմեդական դարձան:

ժդ) **Մամրվան:** Իշխանանիսը ձորից դեպի հարավ-արևելք բազում գյուղերով հարուստ Մամրվան գավառն էր: Զարգացած էին հացահատիկային բույսերի մշակումը և անասնապահությունը: Գավառը փնճու (սոճի և կունի) անտառի մեջ է: Այդ անտառն Ազարմայրի են կոչում, «որ ոչ սկիզբն արևելայ որ կայ և ոչ ծայրն հասելայ...»⁷⁵: Գավառի կենտրոնը «պարոնանիսը» Մամրվան (Նառնան) բերդն էր: Նշանավոր էր բերդում զբնվող Ս. Գևորգի վանքը, որը Նաևոր Կարնեցին Ուլեթ (Կուլեթ) է կոչում⁷⁶:

Նաևոր Կարնեցու հիշատակած Մամրվանի գավառը համապատասխանում է Մեծ Նայքի Տայոց աշխարհի Բուդխա գավառի հիմնական մասին: Նրա սահմանը հյուսիսում հասնում էր մինչև Ախալցխայի նահանգ (Օլթի), արևելքում՝ Ներքին Բասեն, հարավում՝ Վերին Բասեն, հարավ-արևմուտքում՝ Էրզրումի շրջան, իսկ արևմուտքում՝ Թորթում⁷⁷:

Բնակչությունը: Ըստ Նաևոր Կարնեցու՝ գավառի բնակիչները հայեր և վրացիներ

69 Էվլիա Չելերի. «Թորթումական աղբյուրները...», հ. 3, էջ 128:

70 Վրացիները Խախուն կոչում են Խախուլի, որն ընկած էր Թորթում լճի մեջ թափվող համանուն գետակի ձախակողմյան մեծ վրակի ստորին հոսանքի ձախ ափին՝ լճի հարավարևմտյան ծայրում զբնվող Օշք (Էռշք) գյուղից հարավ-արևմուտք և Կարինից մոտ 80 կմ հյուսիս-արևելք: 1458 թ. հիշատակվում է որպես գավառ:

71 Իշխան գյուղն ընկած է Ուխտյաց (Օլթի) գետի ստորին հոսանքում (աջ ափին)՝ Տայքի Ճակք գավառում:

72 «Նայաստրանի և հարակից շրջ. տեղանունների բառարան», հ. 2, էջ 529:

73 «Նայաստրանի ազգային արվաս», հ. Բ, էջ 56-57:

74 Յակովբ Կարնեցի, էջ 18:

75 Յակովբ Կարնեցի, էջ 18-19:

76 Անդ:

77 «Նայաստրանի ազգային արվաս», հ. Բ, էջ 56-57:

են⁷⁸: Այսպես մեծ թիվ են կազմել վրացիները, սակայն գործ ունենք նաև որոշ թվով քաղկեդոնական հայերի հետ:

ժն) **Վերին Բասեն:** Մամրվանից դեպի հարավ և հարավ-արևելք Վերին Բասենի երկիրն էր՝ բազում գյուղերով և ավաններով: Այսպես զարգացած էին հացահատիկային բույսերի մշակումը և անասնապահությունը, հարկապես՝ ձիաբուծությունը: Գավառը հայրնի էր փայտյա զանազան գեղեցիկ դույլերով և կուժերով⁷⁹: Գավառի կենտրոնը «պարոնանիսը» Դորոնք (այսինքն՝ Դարունք – Մ. Մ.) բերդն էր (թուրք.՝ Նասան-Ղալա): Քաղաքի մոտով Արաքս գետն էր հոսում, և ժայռից բուժիչ փաթ ջուր էր բխում (ջերմուկ) ու թափվում գետը: Այսպես որսում էին բազում համեղ ձկներ: Այս բերդը պարերագմի ժամանակ մեծ թվով հեծյալների էր ժողովում⁸⁰: Վերին Բասենի հարավային կողմում՝ ձորակի մեջ, Յանիկ (իմա՝ Ավնիկ, թուրք.՝ Ջիվան-կալե) կոչվող փոքրիկ բերդն էր⁸¹: Գավառում նշանավոր էր Յոթվիրաց Ս. Մարիամ Աստվածածին վանքը:

Նակոր Կարնեցու հիշարակած Վերին Բասենը համապատասխանում է Մեծ Նայքի Այրարատ նահանգի Բասեն գավառին: Այն փարածվում էր Էրզրումից արևելք՝ Ղարաբաղար լեռնաշղթայից մինչև Մուրցի և Արաքսի միախառնման շրջանը⁸²: Այս գավառի սահմանը հյուսիսում հասնում էր մինչև Մամրվան, հյուսիս-արևելքում՝ Ներքին Բասեն, արևելքում՝ Կարսի էյալեթ (Զարափխանա և Կաղզվան), հարավ-արևելքում՝ Կարայազ և Խալիյազ, հարավում՝ Թեքման, արևմուտքում՝ Էրզրումի շրջան⁸³:

Քնակչությունը: Ըստ Նակոր Կարնեցու՝ Վերին Բասենի բնակիչները հայեր էին և սակավաթիվ թուրքեր⁸⁴:

ժգ) **Ներքին Բասեն:** Վերին Բասենից հյուսիս-արևելք փարածվում էր «պարոնանիսը» Ներքին Բասեն (Մժնկերտ) գավառը, որն ուներ բազում գյուղեր և անբառապար էր⁸⁵: Ներքին Բասենի վարչական կենտրոնը Խորասան գյուղաքաղաքն էր⁸⁶: Այն գտնվում էր Նասան-կալայից մոտ 40 կմ արևելք՝ Արաքսի ձախ կողմում⁸⁷: Ներքին Բասենի փարածքում Նակոր Կարնեցին հիշարակում է Զիվին, Մեժենկերտ և Կեչևան բերդերը: Նակոր Կարնեցին նշում է, որ Կեչևանում (Կեջվան) թաղված է Խաչատուր Կեչառեցին: Կեջվանը Էվլիա Չելեքին հիշում է որպես Կարսի էյալեթի սանջակ⁸⁸: Զիվինը գտնվում էր Խորասանից մոտ 16 կմ հեռու և, ըստ Նակոր Կարնեցու, հայրնի էր իր բուժիչ ջերմուկներով: Իսկ Մեժենկերտը (իմա՝ Մժնկերտ, պարս.՝ Մաժանկերտ) հայրնի բերդաքաղաք էր Մեծ Նայքի Այրարատ նահանգի Արեղյանք գավառում (կենտրոնը): Նակոր Կարնեցու

78 Յակովբ Կարնեցի, էջ 18:

79 Անդ, էջ 19:

80 Անդ, էջ 19-20:

81 Անդ, էջ 20:

82 «Նայաստանի և հարակից շրջ. քաղաքների բառարան», հ. 1, էջ 611:

83 «Նայաստանի ազգային արվեստ», հ. Բ, էջ 56-57:

84 Յակովբ Կարնեցի, էջ 19:

85 Անդ, էջ 20:

86 Անդ:

87 «Նայաստանի և հարակից շրջ. քաղաքների բառարան», հ. 2, էր., 1988, հ. 2, էջ 794:

88 Էվլիա Չելեքի. «Թուրքական աղբյուրներ...», հ. 3, էջ 26:

հիշարարկած Ներքին Բասենը համապարասխանում է Մեծ Նայքի Այրարար աշխարհի Աբեղյանը գավառին և Բասեն գավառի մի փոքր մասին: Ներքին Բասենի սահմանները հյուսիսում և հյուսիս-արևելքում հասնում էին մինչև Սողանլու (Մեծրաց լեռներ) և Պարպեզ⁸⁹, արևելքում՝ Ծաղկանց լեռներ, հարավում՝ Վերին Բասեն, արևմուտքում՝ Վերին Բասեն և Մամրվան⁹⁰:

Բնակչությունը: Ցավոք, Նակոք Կարենցին չի խոսում բնակչության ազգային կազմի մասին: Այսուհանդերձ, հիմք ընդունելով Ղ. Ինճիճյանի հաղորդած տեղեկությունները՝ եզրակացնում ենք, որ ԺԷ դ. Ներքին Բասենում բնակչության մեծամասնությունը կազմում էին հայերը:

ԺԷ-ԺԸ) **Ղարա Եսգի և Խ(ն)ալի Եսգի:** Վերին Բասենից հարավ՝ լեռնակողմում, Ղարայազ(ի) և Խալիյազ(ի) գավառակներն (գյուղախմբեր) էին, որոնց սահմանը հյուսիս-արևելքում հասնում էր մինչև Սուկավեր լեռը, որի գագաթին Ս. Սուքիասյանց գերեզմանն է՝ իր բուժիչ աղբյուրով: Լեռն Նակոք Կարենցու ապրած ժամանակաշրջանում արդեն Քյոսեղաղ (ըստ Նակոք Կարենցու՝ «Քոստարաղ») էին կոչում⁹¹: Նակոք Կարենցու հիշարարկած Ղարայազը համապարասխանում է Մեծ Նայքի Այրարար աշխարհի Բասեն գավառի ծայր հարավ-արևելքին: Այն, ըստ էության, գյուղախումբ էր Վերին Բասենում: Նրա սահմանները հյուսիսում հասնում էին մինչև Վերին Բասեն, արևելքում՝ Ալաշկերտ (Խալիյազ), հարավում՝ Խալիյազ և Թեքման, արևմուտքում՝ Վերին Բասեն:

Ղ. Ալիշանը Խալիյազը տեղադրում է Այրարարի Բագրեւանդ գավառի արևմուտքում, իսկ ուրիշները՝ Տուրուբերանի Տվարածարափ գավառի մի մասում կամ Ալաշկերտի տարածքում⁹²: Ի մի բերելով բոլոր կարծիքները՝ եզրակացնում ենք, որ Նակոք Կարենցու հիշարարկած Խալիյազը համապարասխանում է Մեծ Նայքի Այրարար նահանգի Բագրեւանդ գավառի ծայր արևմտյան մասին: Այն, ըստ էության, գյուղախումբ էր Ալաշկերտում: Այս գավառի սահմանները հյուսիսում հասնում էին մինչև Վերին Բասեն (Կարայազ), արևելքում և հարավում՝ Ալաշկերտ, արևմուտքում՝ Թեքման⁹³:

Բնակչությունը: Ըստ Նակոք Կարենցու՝ այս գավառների բնակիչները քրդեր էին⁹⁴:

ԺԹ) **Ալաշկերտ (Վաղարշակերտ):** Ղարայազից և Խալիյազից արևելք տարածվում էր դաշտային Ալաշկերտ գավառը, որն ուներ բազում գյուղեր, ավաններ և անառիկ «պարոնանիստ» բերդեր (Շավշիկ, Պայագիտ (Բայագեր), Խամուր-դալա և Դիադին): Ըստ Նակոք Կարենցու՝ այս գավառի իշխանը մեծ «պարոն» էր և բազում զորքերի տեր: Այս գավառում զարգացած էին հացահատիկային բույսերի մշակումը և անասնապահությունը: Զարգացած էր նաև ձիաբուծությունը (հեծնում էին թուրք փաշաներն ու պարոնները)⁹⁵: Գավառի կենտրոնն Ալաշկերտն (թուրք.՝ Թուրակ-կալն) էր:

89 Պարպեզը (Բարդիզ, Բարդուա) ավան էր Տայքի Պարպիզաց փոքր գավառում՝ Օլթիից արևելք: Այն գտնվում էր Ախալցխայի նահանգում՝ Օլթի գետի Պարպեզ-չայ վտակի ձախ վտակներից մեկի վրա:

90 «Նայասարանի ազգային արվաս», հ. Բ, էջ 56-57:

91 Տե՛ս **Ցավովր Կարենցի**, էջ 21:

92 «Նայասարանի և հարակից շրջ. տեղանունների բառ.», հ. 2, էջ 623:

93 «Նայասարանի ազգային արվաս», հ. Բ, էջ 56-57:

94 **Ցավովր Կարենցի**, էջ 21:

95 Անդ, էջ 21-22:

Նակոր Կարնեցու հիշատակած Ալաշկերտի գավառը համապատասխանում է Մեծ Նայքի Այրարատ աշխարհի Բագրևանդ գավառի մեծագույն մասին, ինչպես նաև Կոգովիպի և Ծաղկոսի գավառների մի մասին: Այս գավառի սահմանը հյուսիսում հասնում էր մինչև Կարսի էյալը (Զարափխանա), հյուսիս-արևելքում և արևելքում՝ Չուխուր-Սաադի Մասիսի շրջան, հարավում՝ Վանի էյալը և Մանազկերպ, իսկ արևմուտքում՝ Թեքման, Խալիյազ և Վերին Բասեն:

Բնակչությունը: Ցավոք, Նակոր Կարնեցին չի խոսում այս գավառում բնակչության ազգային կազմի մասին: Այդուհանդերձ կարող ենք եզրակացնել, որ ԺԷ դ. Ալաշկերպում բնակիչները գրեթե միայն հայեր էին, քանի որ նույնիսկ ԺԸ դ. 2-րդ կեսին Ամենայն Նայոց Կաթողիկոս Սիմեոն Երևանցին այսպիսով խոսում է 138 հայկական գյուղերի ու ավանների մասին, ինչը կազմում էր գավառի գյուղերի ճնշող մեծամասնությունը (գրեթե բոլորը)⁹⁶:

ի) **Մանազկերպ:** Ալաշկերպից հարավ և հարավ-արևմուտք փարածվում էր *հայոց* դաշտաձև և «պարոնանիսպ» Մանազկերպ գավառը, որն ուներ հրաշալի եկեղեցիներ և վանքեր, բազում գյուղեր և ավաններ: Զարգացած էր անասնապահությունը (հարկապես՝ ձիաբուծությունը) և ձկնորսությունը: Գավառի կենտրոնը Մանազկերպ քաղաքն էր, որն ուներ սրբապաշ, մեծ և պարսպավոր բերդ⁹⁷:

Նակոր Կարնեցու հիշատակած Մանազկերպի գավառը համապատասխանում է Մեծ Նայքի Տուրուբերան նահանգի Ապահունիք գավառին և Տվարածարափ գավառի մեծ մասին: Նրա սահմանները հյուսիսում և հյուսիս - արևելքում հասնում էին մինչև Ալաշկերպ, արևելքում, հարավում և հարավ-արևմուտքում՝ Վանի էյալը (Արճեշ, Արծկե, Խլաթ, Կովի), արևմուտքում՝ Խնուս և Թեքման⁹⁸:

Բնակչությունը: Ըստ Նակոր Կարնեցու՝ Մանազկերպի բնակիչները հայեր և քրդեր էին⁹⁹: Ըստ Էվլիա Չելեբիի՝ Մանազկերպ քաղաքն ուներ մոտ 2 000 փուն բնակիչ, այսինքն՝ շուրջ 15 000 բնակիչ¹⁰⁰: Մանազկերպում ասորիճանաբար աճում էր մահմեդական փարբը: Ըստ Ղ. Ինճիճյանի՝ ԺԷ-ԺԸ դդ. Մանազկերպի (Մալազկերպ) սանջակում 360 հայկական գյուղ կար, 1760-ական թթ.՝ 100, ԺԸ դ. վերջին՝ 20¹⁰¹:

իա) **Ապահունեաց երկիր:** Մանազկերպից հյուսիս-արևմուտք «պարոնանիսպ» Խնուսն (ըստ Նակոր Կարնեցու՝ Ապահունյաց երկիր) էր, որի կենտրոնը Խնուս փոքրիկ պարսպավոր բերդն էր: Զարգացած էին հացահատիկային բույսերի մշակումը և ոչխարաբուծությունը¹⁰²:

Նակոր Կարնեցու հիշատակած Ապահունյաց երկիրը չի համապատասխանում Մեծ Նայքի Տուրուբերան աշխարհի Ապահունիք գավառին, և, հավանաբար, Նակոր Կարնե-

96 Սիմեոն Կաթողիկոս Երևանցի, Ջամբո, թարգմ. և ծանոթագր. Վ. Նամբարձումյան, պարմաաշխ. ծանոթագր. և քարտեզներ՝ Գ. Բաղդյան, Եր., 2003, էջեր 64-65, 476-477:

97 Ցավով Կարնեցի, էջ 22-23:

98 «Նայաստանի ազգային արվեստ», հ. Բ, էջ 56-57:

99 Ցավով Կարնեցի, էջ 23:

100 Էվլիա Չելեբի. «Մոսկովյան աղբյուրներ...», հ. 3, էջ 269:

101 Ղ. Ինճիճյան, էջ 112:

102 Ցավով Կարնեցի, էջ 23:

ցին պարզապես շփոթել է իրական Ապահովիքը Խնուսի հետ: Այս գավառը փարածվում էր Թ-երմանից հարավ, Մանազկերպից արևմուտք, Առվարնոցից (Վանի էյալեթ) հյուսիս և Քղիից արևելք ու համապատասխանում էր Մեծ Նայքի Տուրուբերան աշխարհի Վարաժ-նունիք և Դալառ գավառներին և Մարդաղի ծայր հարավ-արևելքին: Սահմանը հասնում էր մինչև Արածանի գետի աջակողմյան Չարբեռ վրակի և Արածանու խառնարան:

Բնակչությունը: Ըստ Նակոր Կարնեցու՝ Ապահունյաց երկրի բնակիչները հայեր և քրդեր էին¹⁰³: Սակայն քրդերը հիմնականում «յեալանի» (թոշվոր, ոչ մշտաբնակ) էին:

Իր **Վարդոյ:** Ապահունիքից հարավ-արևմուտք Վարդո կոչվող փոքրիկ գավառն էր, որ ուներ բազում բարիքներ¹⁰⁴: Վարդոն ԺԹ դ. 2-րդ կեսին համարվել է գավառակ Բիթլիսի նահանգում, սակայն Նակոր Կարնեցու օրոք այն կազմել է Էրզրումի էյալեթի մի մասը: Գ. Բադալյանը, հենվելով Ղ. Ինճիճյանի հաղորդած փեղեկությունների վրա, եզրակացրել է, որ հավանաբար գավառն այդպես է կոչվել Վարդուկ գյուղաքաղաքի անունով, որի ավերակները գրվում են Ս. Կարապետ վանքից հյուսիս: Գավառի փարածքով հոսում է Բագկան (Բյուրակն) գետը (ստորին հոսանքում՝ Չարբեռ):

Վարդոն համապատասխանում էր Մեծ Նայքի Տուրուբերան աշխարհի Արշամունիք գավառի արևելյան և կենտրոնական մասերին: Նակոր Կարնեցու հիշարակած Վարդոյի սահմանները հյուսիս-արևելքում հասնում էին մինչև Խնուս, արևելքում՝ Առվարնոց (Վանի էյալեթում), հարավում՝ Մուշ, արևմուտքում՝ Գենշ (Ճապաղջրից արևելք՝ Արածանիի ափին), հյուսիս-արևմուտքում՝ Քղի:

Բնակչությունը: Ըստ Նակոր Կարնեցու՝ Վարդոյի բնակիչները հայեր և քրդեր էին¹⁰⁵:

Իր **Թ-աքման:** Խնուսից և Վարդոյից հյուսիս՝ մինչև Էրզրում, փարածվում էր Թ-աքման (Թ-երման) կոչվող լեռնային, անբառագուրկ և սառնասուն գավառը, որը «պարունանիս» էր, ուներ բազում գյուղեր և ավաններ: Զարգացած էր անասնապահությունը, հալկապես՝ ձիաբուծությունը: Գավառն ուներ բազում աղբյուրներ, որոնք բխում են Բյուրակյան լեռներից: Այսպեղից է սկիզբ առնում նաև Արաքս գետը¹⁰⁶:

Նակոր Կարնեցու հիշարակած Թ-աքմանի գավառը համապատասխանում է Մեծ Նայքի Տուրուբերան աշխարհի Մարդաղի և Դասնավորք գավառների մեծագույն մասին: Այս գավառի սահմանը հյուսիսում հասնում էր մինչև Էրզրում և Վերին Բասեն, հյուսիս-արևելքում՝ Ղարայազ, արևելքում՝ Մանազկերպ, հարավում՝ Խնուս, հարավ-արևմուտքում՝ Քղի, իսկ արևմուտքում՝ Լակզի ձոր¹⁰⁷:

Բնակչությունը: Ըստ Նակոր Կարնեցու՝ Թ-աքմանի բնակիչները հիմնականում «յեալանի» (թոշվոր, ոչ մշտաբնակ) քրդեր էին¹⁰⁸: Սակայն նույնիսկ ԺԸ դ. վերջին, ըստ Ղ. Ինճիճյանի, այսպեղ փիրապետող էր հայկական էթնիկ փարքը:

103 Անդ:

104 Անդ, էջ 23-24:

105 Անդ, էջ 23:

106 Անդ, էջ 24:

107 «Նայաստանի ազգային արվաս», Կ. Բ., էջ 56-57:

108 Անդ:

Մեր նպատակն էր ցույց տալ Նակոր Կարնեցու «Տեղագիր Վերին Նայոց» երկի՝ որպես պարմաաշխարհագրական հետազոտությունների աղբյուրի բարձր արժեքը, քանի որ այն հնարավորություն է տալիս լավ պարկերացում կազմելու Էրզրումի Էյալեթի վարչապարաձքային բաժանման և բնակչության ազգային կազմի մասին ԺԷ դարի կեսերի դրությամբ: Ըստ Նակոր Կարնեցու՝ նշված ժամանակահատվածում Էրզրումի Էյալեթն ընդգրկել է մի մեծ փարածք, որը, խիստ մոտավոր հաշվարկով, կազմում էր շուրջ 65 հազար քառակուսի կիլոմետր¹⁰⁹: Այսպիսով, ԺԷ դարի կեսերին Էրզրումի Էյալեթի սահմանները հասնում էին հյուսիսում մինչև Տրապիզոնի Էյալեթ, հյուսիս-արևելքում՝ Ախալցխայի (Զըլդըր) Էյալեթ, արևելքում՝ Կարսի Էյալեթ և Սեֆյան Պարսկաստան, հարավում՝ Վանի և Դիարբեքի Էյալեթներ, իսկ արևմուտքում՝ Սեբաստիայի Էյալեթ¹¹⁰: Այս փարածքն ընդգրկում էր Մեծ Նայքի Բարձր Նայք աշխարհի Սպեր, Շաղագոմ, Կարին, Դերջան, Մանանադի, Եկեղյաց, Դարանադի, Ադյուն գավառները և Մեծուր գավառի հյուսիսարևելյան և հյուսիսկենտրոնական մասը (այսինքն՝ Բարձր Նայքի գրեթե ողջ փարածքը), Տուրուբերան աշխարհի Մարդադի, Արշամունիք, Վարաժունիք, Դալառ, Դասնավորք գավառները, Տվարածափափ և Ապահունիք գավառների հիմնական մասը և Խորխոռունիքի ու Կորիի մի փոքրիկ մասը (այսինքն՝ Տուրուբերանի շուրջ կեսը), Այրարատ աշխարհի Բասեն, Բագրևանդ և Արեղյանք գավառները և Կոզովիս ու Ծաղկունք գավառների մեծ մասը (այսինքն՝ Այրարատի շուրջ 1/3 մասը), Տայոց աշխարհի Ազորդաց փոք, Ոքաղե, Բուդխա գավառները և Ճակք գավառի մի փոքր մասը (այսինքն՝ Տայքի մոտ կեսը), Ծովք նահանգի Խորձյան գավառը (այսինքն՝ Ծովքի մոտ 1/5 մասը), Փոքր Նայքի հյուսիսարևելյան մի մասը և Պոնտոսի հարավի մի մասը:

Նակոր Կարնեցու հիշարկած 23 «գավառներից» միայն 13-ն էին լիվա-սանջակներ (գավառներ)՝ Խորձունյաց երկիր, Ղըզըլջան, Եկեղյաց երկիր, Դարանադյաց երկիր, Գայլ գետի երկիր, Շեռխանի երկիր, Խախարյաց երկիր, Վերին Բասեն, Ներքին Բասեն, Ալաշկերտ, Մանազկերտ, Ապահունյաց երկիր և Թաքման:

Նարկ է նշել, որ, ըստ Նակոր Կարնեցու, Էրզրումի նահանգի բնակչության գերակշիռ մեծամասնությունը հայերն էին, և սա այն դեպքում, երբ ԺԷ դ. սկզբին Էրզրումի Էյալեթի արևելյան մասը ենթարկվել էր Շահ-Աբասի սանձագերծած բռնագաղթին: Նակոր Կարնեցու հիշարկած 23 գավառներից 7-ում (Ղըզըլջան, Դերջան, Դարանադյաց երկիր, Սպեր, Իշխանանիսպ ձոր, Խախարյաց երկիր, Թաքման) ապրում էին միայն հայեր, 4-ում՝ հայեր և քրդեր (Լակզի ձոր, Մանազկերտ, Ապահունյաց երկիր, Վարդո), 2-ում (Ղարա-յազի, Խալիյազի)՝ միայն քրդեր, 1-ում՝ գերազանցապես հայեր, մասամբ՝ թուրքեր (Վե-

109 Հաշվարկը կատարել ենք աշխարհագրության Մեծ Նայքի աշխարհների գավառների հետ համապարասխանությամբ, որոնց գումարվել են նաև Մեծ Նայքից դուրս, բայց Էրզրումի նահանգի մեջ մտնող փարածքները:

110 Այս սահմանները ճշգրտելիս առաջնորդվել ենք «Նայասարանի ազգային արվաս»-ով. երկրորդ հատոր (Էրզրումի (Կարին) և Վանի Էյալեթները (նահանգներ) ԺԷ-ԺԸ դդ., հեղինակ՝ Գ. Բադալյան, էջ 56-57), սակայն, քանի որ նշված սահմաններն ամբողջությամբ չեն համընկնում մեր ուսումնասիրությունն ընդգրկող ժամանակաշրջանում (ԺԷ դ. կեսեր) Էրզրումի Էյալեթի սահմաններին, ուստի ստիպված ենք եղել մրցնել որոշակի ճշգրտումներ՝ ավելացնելով, օրինակ՝ Վարդոյի գավառակը և այլ փարածքներ:

րին Բասեն), 1-ում՝ հայեր եւ թուրքեր (Գալլ զեպո երկիր), 1-ում՝ հիմնականում հայեր, մասամբ՝ թուրքեր եւ հույներ (Շեռիանի երկիր), 1-ում՝ հույներ (Կուկվանցու ձոր), 1-ում՝ հիմնականում հայեր, մասամբ՝ հույներ (Շանախտ ձոր), 1-ում՝ հայեր եւ վրացիներ (Մամրվան), իսկ 4-ում (Եկեղյաց երկիր, Ալաշկերտ, Ներքին Բասեն, Խորձյան) ընդհանրապես չի նշվում էթնիկական կազմը, սակայն մենք, դիմելով Ղ. Ինճիճյանի հաղորդած տեղեկությունների օգնությանը, պարզեցինք, որ այդ գավառներում եւս հայերը մեծամասնություն էին կազմում: Սկզբնաղբյուրների համադրությունից պարզ դարձավ, որ 23 գավառներից 20-ում հայկական էթնիկ տարրի առկայությունը հաստատվում էր: Նայերի կողքին մեծ թիվ էին սկսում կազմել քրդերը: Էրզրումի էյալեթում ապրում էին ավելի փոքր թվով թուրքեր, հույներ (վրացիներ): Զգալի թիվ էին կազմում նաեւ ուղղափառ-քաղկեդոնական դավանանքի հետեւորդ հայերը:

Այսպիսով, Նսկոք Կարնեցու «Տեղագիր Վերին Նայոց» երկը մեզ համար ԺԷդ. կեսերին Էրզրումի էյալեթի զբաղեցրած տարածքի, վարչատարածքային բաժանման, բնաշխարհի, տնտեսական վիճակի, վանքերի ու նաեւ ժողովրդագրության մասին պատկերացում կազմելու համար փայլուն ուղեցույց է:

ՎԱՏԱԳՆ ՇԱՏՆԱԶԱՐՅԱՆ

ԱՂՎԱՆԻՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՈՒԹՅՈՒՆԸ ԺԷ ԴԱՐԻ ՎԵՐՋԻՆ

ԺԷ դ. երկրորդ կեսին Ղազարյանների կաթողիկոսության ժառանգականության ավանդույթը խախտվեց: 1653 թ. Գանձասարի կաթողիկոս օծվեց Ղազարյան փոհմին չպարկանող Պեպրոս Խանձրեցին՝ Կաթողիկոսական Աթոռին բազմելու համար 1652 թ. դառնալով Ղազարյան Գրիգոր Կաթողիկոսի որդեգիրը և սրբեցվելով այդ փոհմի երեսնական անընդհատություն¹: Որդեգրման այդ ակտով նա պարտավորվում էր իր մահից առաջ Գանձասարի կաթողիկոս օծել միայն Ղազարյան փոհմի ներկայացուցչի: Վարդան Օձնեցին գրում է, որ նա կարարում է այդ պարտավորությունը և մահից առաջ, 1674 թ., կաթողիկոս է օծում Երեմիա Ղազարյանին, սակայն Գանձասարի Կաթողիկոսական Աթոռի նկատմամբ Ղազարյանների ժառանգական իրավունքի վերականգնումն ընդդիմություն է առաջացնում ինչպես Գանձասարի վանքի միաբանների, այնպես էլ Կաթողիկոսության բարձր հոգևորականության շրջանում, որոնք բացահայտ կերպով հանդես են գալիս Ղազարյան Երեմիայի թեկնածության դեմ:

Գանձակի և Բարդայի առաջնորդները, չհանաչելով Երեմիայի կաթողիկոսական իրավունքները, նույնիսկ «կամեցին առանձին ունիլ գթեմս խրեանց անկախի կաթողիկոսացն յԱղուանից և Էջմիածնայ»²: Երեմիա Կաթողիկոսը, այս ընդդիմությանը վերջ տալու նպատակով, կաթողիկոս դառնալուց մեկ փարի անց կաշառքով Գանձակի և Բարդայի խաներից հրովարակներ է ձեռք բերում, որոնցով խաները նրան կաթողիկոս են ճանաչում՝ հրամայելով իրենց իշխանության փակ գրովող հայերին հնազանդվել նրան³:

Վարդան Օձնեցին գրում է. «Յևր չորս ամաց կաթողիկոսութեան փեր Երեմիայի հաճեալ զկամս Բեկլար բեկին Բարդայու, Սիմեօն եպիսկոպոս՝ առաջնորդ Բարդաբասանու* և Ջրաբերդու ի թուին հայոց ՌճԻԳ (1674) օծաւ հակառակ Աթոռ կաթողիկոս Աղուանից»⁴: Այսպեղ «յևր չորս ամաց»-ը վրիպակ է, պետք է լինի «յևր չորս ամսոց», քանի որ Վարդան Օձնեցին վերը նշում էր, որ Երեմիան կաթողիկոս է օծվել 1674 թ.:

Փորձենք պարզել այս մութ պարմությունը՝ դիմելով այլ աղբյուրների օգնությանը:

Երեւանի Մաշտոցի անվան Մարենադարանի թիվ 8965 ձեռագիր Ավետարանի հիշարակարանը քննարկվող հարցի վերաբերյալ լրիվ հակառակ պնդելություններ է փայլա: Ըստ այդ հիշարակարանի, Պեպրոս Կաթողիկոսը 1675 թվականին, մահից առաջ, կրակով Գանձասարի Կաթողիկոսական Աթոռը հանձնում է իր աշակերտ Սիմեոնին, որ չէր

1 Տե՛ս Վարդան Օձնեցի, Պարմություն Ղայոց. Մարենադարան, ձեռ. թ. 4331, թ. 10ա-10բ:

2 Անդ, թ. 11բ:

3 Տե՛ս անդ.:

* Բարդաբասանը գավառակ է Արցախում, փարածվում է Ջրաբերդի գավառից արևելք («Ղայասարանի և հարակից շրջանների պեղանունների բառարան», հապ. Ա, Եր., 1986, էջ 620):

4 Վարդան Օձնեցի, թ. 12:

պարկանում Նասան-Ջալալյան փոխին: Միմեռնը, Պեքրոս Խանձբեցու վախճանվելուց հետո, «կամակցութեամբ ամենայն մեծամեծաց քանս Աղուանից», օժվում է Գանձասարի կաթողիկոս և, մեկնելով Ղազվին, միաժամանակ հաստատվում Գանձասարի կաթողիկոս և՛ Սուլեյման շահի հրովարտակով, և՛ այդ ժամանակ Պարսկաստանում գտնվող Ամենայն հայոց Կաթողիկոս Նակոբ Ջուղայեցու կոնդակով⁵, որը, հալածվելով Երևանի Սեֆի-Ղուլի խանի կողմից և ապավինելով շահի արդարադատությանը, 1673-75 թթ. գտնվում էր Սպահանում⁶: Այս հիշարարականը միակ աղբյուրն է, ըստ որի Միմեռն Կաթողիկոսը Նակոբ Ջուղայեցուց հաստատման կոնդակ է ստացել, մինչդեռ Սուլեյման շահի՝ Երեմիային Գանձասարի կաթողիկոս հաստատելու հրովարտակում ասվում է, թե Երեմիան, ներկայանալով շահին, հայտնել է, որ իր հորեղբայր Գրիգոր Նասան-Ջալալյան Կաթողիկոսի մահից հետո իր անգափահաս լինելու պարտառով կաթողիկոս է դարձել Պեքրոսը, որը, դեռ իր կենդանության օրոք, կաթողիկոսությունն իրեն է հանձնել: Երեմիան շահին ներկայացրել է Աղվանքի հայ իշխանների համախոսականը, որով նրանք հայտնում էին, որ Գանձասարի կաթողիկոս են ճանաչում Երեմիային և «երախտապարտ են» նրան: Շահը բավարարել է Երեմիայի խնդրանքը և նրան «Նապաստակի քարվա սկզբից» հաստատել Ղարաբաղի, Գանձակի և Շամախու կաթողիկոս: Նրովարակը տրվել է Նիջրայի 1086 թ. սաֆար ամսին (1675 թ. ապրիլի 27 - մայիսի 26)⁷: Այս հրովարտակից հետևում է, որ Երեմիան իր հորեղբոր մահից հետո Պեքրոսի՝ Գանձասարի կաթողիկոս դառնալու փաստը պարտաբանում է իր անգափահասությամբ:

Լեռնային Ղարաբաղի Նանրապետության Ասկերանի շրջանի Շոշ գյուղի Սուրբ Սյրեվանոս եկեղեցու հյուսիսային մուրքի բարավորի վրա գոյություն ունի հետևյալ բովանդակությամբ արձանագրությունը. «Շինեցաք զսուրբ Ամենափրկիչ եկեղեցիս յիշարակ հոգուց մերոց ննջեցելոց ի հայրապետութեան Աղուանից քրեան Երեմիայի... Թուին էր ՌՃԴ (1655)»⁸: Այս արձանագրությունից հետևում է, որ Երեմիան Աղվանից հայրապետ է կոչվել Պեքրոսի կաթողիկոսության ժամանակ:

Երեմիան շահին է ներկայացնում Աղվանքի հայ իշխանների՝ իր անունով մուշաղա-համախոսականը, սակայն նրա այն պնդումը, թե Պեքրոսն իր կենդանության օրոք Գանձասարի Կաթողիկոսական Աթոռը հանձնել է իրեն, բանավոր է: Մեր կարծիքով, եթե Երեմիան ունենար իր անունով Պեքրոս Կաթողիկոսի գրավոր կրակը, ապա այն կներկայացներ Սուլեյման շահին, մինչդեռ հրովարտակում հստակ նշված է, որ Երեմիան հայտնել է, թե Պեքրոս Խանձբեցին կաթողիկոսությունը հանձնել է իրեն և ներկայացրել միայն Աղվանքի հայ իշխանների գրավոր համախոսականը:

Նրովարակը գրվել է 1675 թ. ապրիլ-մայիս ամիսներին, սակայն շահը Երեմիայի

5 Մարենադարան, ձեռագիր (այսուհետև՝ Ձեռագիր) թ. 8965, թ. 361 բ:

6 Տե՛ս ԱԶ. Նովիանիսյան, Դավաճներ հայ ազապագրական մրքի պարմության, գիրք երկրորդ: Եր., 1959, էջ 158-161:

7 Տե՛ս Մարենադարան, Կթղկ. դիվան (այսուհետև՝ Կթղկ. դիվան), թղթ. 241, վստ. 201, Մարգիս Ջալալեանց, Ճանապարհորդություն ի Մեծն հայաստան, Տիֆլիս, 1853, էջ 491-492:

8 «Դիվան հայ վիմագրության» (այսուհետև՝ Դիվան), Արցախ, Պրակ V: Եր., 1982, արձանագրություն 494, էջ 145-6:

կաթողիկոսությունը հաստատվում է «նապաստակի քարավա սկզբից», այսինքն՝ հետին թվով, նույն 1675 թ. փետրվարի երկրորդ կեսին:

ԺԸ դ. երկրորդ կեսին կազմված Աղվանից կաթողիկոսների գավազանագրքում Պեպրոս Խանձբեցուց հետո հիշարվելով են ոչ միայն Սիմեոնն ու Երեմիան, այլև ոմն Մելիքսեթ Արեշեցի, որին գավազանագիրք կազմողը կեղծ կաթողիկոս է անվանում՝ հաղորդելով, որ նրա աթոռակալության թվերը իրեն հայրնի չեն⁹: Այս Մելիքսեթից հետո հերթականորեն նշված է Սիմեոնի անունը, որին կազմողը անվանում է «շնորհալի Նայրապետ Մեծ Կունեցի»¹⁰: Երեմիայի անունը քրեադրված է Սիմեոնի անունից հետո: Երեմիայի վերաբերյալ, որին գավազանագիրք կազմողը Երեմիա Ճալեցի է անվանում և նրա կաթողիկոսության սկիզբ է նշում 1676 թ., գրված է. «Նախառակալ, անձամբ առեալ կաթողիկոսություն՝ ի միասին վարին չարչարանօք, որ խորեալ աղճապեալ ոմն Եղիայ անուն եպիսկոպոս անուան կաթողիկոս և նա ձեռնադրէ Տէր Երեմիային անուանին կաթողիկոս»¹¹:

Այս գավազանագրքի համաձայն, Երեմիային անվանական-անօրինական կաթողիկոս է օժել ոմն Եղիա եպիսկոպոս, որը նույնպես անօրինական կերպով իրեն կաթողիկոս էր հորջորջում¹², սրանից հետո Երեմիան, դեմ գնալով եկեղեցական կանոնադրությանը, Սիմեոնի հետ «չարչարանօք» է աթոռակալել: Ինչպես տեսնում ենք, այս աղբյուրը Երեմիա Նասան-Ջալալյանին է հակաթոռ համարում:

Զնայած Սիմեոն Երեւանցին ևս Սիմեոնին անվանում է ինքնընծա և առանց Ամենայն Նայոց Կաթողիկոս Նակոր Զուղայեցու հաստատման Գանձասարում աթոռակալած, սակայն միաժամանակ հետաքրքիր քրեականություն է քայլիս: Ըստ Սիմեոն Երեւանցու, Սիմեոնը իրեն Գանձասարի կաթողիկոս հռչակելուց հետո լքում է կաթողիկոսանիստ Գանձասարի վանքը և, վերցնելով վանքի ամբողջ գույքը, քրեափոխվում իր հայրենի գյուղ՝ վայելելով մահմեդական մուլքադարի հովանավորությունը¹³ (Մակար Բարխուդարյանցը նշում է Զրաբերդի գավառի Թրդի գետի ձորում գտնվող Խոտորաշենը)¹⁴: Այդ պարճառով Նակոր Զուղայեցին բանադրում է Սիմեոնին և Աղվանքից Էջմիածին կանչելով ոմն Երեմիա աբեղայի՝ նրան միաժամանակ ձեռնադրում եպիսկոպոս, ապա օծում Գանձասարի կաթողիկոս¹⁵: Սիմեոն Երեւանցին Երեմիային աբեղա է անվանում և գրում, որ Նակոր Զուղայեցին նրան եպիսկոպոս ձեռնադրելուց հետո է կաթողիկոս օժել: Այսինքն պետք է ենթադրել, որ Էջմիածինը չէր ճանաչում Եղիայի ձեռքով Երեմիայի կաթողիկոս օծվելը, հակառակ դեպքում նա միայն հաստատման կոնդակ և կամ Պեպրոս Խանձբեցու նման կաթողիկոսական գավազան կստանար:

9 Կթղկ. դիվան, թղթ. 240, վավ. 132:

10 * Մեծ Կունեցը (Մեծկվենք, Մեծկուանք) քրեադրվում է Թարթառ գետի վերին ավազանում, Մոավ լեռան լանջերից հարավ-արևելք: Մեծ Կունեցի եպիսկոպոսական կենտրոնը Խարթավանքն էր:

11 Կթղկ. դիվան, թղթ. 240, վավ. 132:

12 ** Պետք է ենթադրել, որ Երեմիայի «օծումը» քրեի է ունեցել ոչ թե 1675-ին, այլ 1655 թվականից ոչ ուշ, երբ Երեմիան վիճարկում էր Գանձասարի կաթողիկոսությունը Պեպրոս Խանձբեցուց:

13 Սիմեոն Երեւանցի, Ջամբու: Վաղարշապատ, 1873, էջ 80:

14 Մակար Բարխուդարյանց, Պարմություն Աղուանից, հ. Բ: Թիֆլիս, 1907, էջ 68:

15 Անդ:

Սիմեոն Երեւանցին չի փայլա Նակոր Զուղայեցու կողմից Երեմիա Նասան-Ջալալյանին Գանձասարի կաթողիկոս օծելու թվականը, այլ միայն նշում է, որ այն փոխ է ունեցել Սիմեոնի՝ կաթողիկոս օծվելուց և ապա աթոռանիստ Գանձասարի վանքը լքելուց ու հայրենի գյուղ՝ Կոթափոխվելուց հետո^{16*} :

Շուշիի Ագուլեցոց եկեղեցում պահված Ավետարանի հիշարակարանը հաղորդում է. «Արդ, գրեցաւ վարդափոխիք և ոսկեգօծ սուրբ և աստուածաշունչ Աւետարանս... ի թուականին Նայոց ՌՃԻԹ, ամսեան սեպտեմբերի, որոյ էին ամսուրք Ժ (1680 թ. սեպտեմբերի 10), ի թագաորութեան պարսից Շահ-Սուլէմանին և ի հայրապետութեան փանս Աղուանից Տեառն Երեմիայի սրբազան և նորբնծայ կաթողիկոսի»¹⁷:

Նիշարակարանի հեղինակը 1680 թ. սեպտեմբերին Երեմիային նորբնծա կաթողիկոս է անվանում, երբ հայրն է, որ դեռևս 1675 թվականին էր Երեմիան շահից կաթողիկոս հաստատվելու հրովարդակ սրացել:

Այս հիշարակարանի հաղորդումը կապելով վերը մեջբերված Սիմեոն Երեւանցու փոփոխության հետ՝ կարող ենք եզրակացնել, որ Նակոր Զուղայեցու կողմից Երեմիային Գանձասարի կաթողիկոս օծելը փոխ է ունեցել 1680 թ. մոտ ընկած ժամանակահատվածում: Նակոր Զուղայեցին 1677 թ. Էջմիածնի խորհրդաժողովի որոշումներ իրականացնելու նպատակով արքայապետին գնալու համար Վրաստան է եկել նույն 1677 թ.¹⁸: Աշոտ Նովհաննիսյանը գրում է, որ 1677 թ. Վրաստանում Նակոր Զուղայեցին հանդիպել է Գանձասարի հակառակորդ կաթողիկոսներին՝ Սիմեոնին և Երեմիային, և հաշտեցրել նրանց¹⁹:

Այս ամենը միմյանց կապելով՝ թերևս կարելի է եզրակացնել, որ Երեմիան կաթողիկոս է օծվել կան Վրաստանում այս հանդիպման ժամանակ, կան քիչ ավելի վաղ:

Փորձենք ի մի բերել միմյանց միաժամանակ և՛ հակասող, և՛ լրացնող աղբյուրների այս հաղորդումները:

Պեպրոս Խանձբեցին մահից առաջ Գանձասարի կաթողիկոսությունը սեփական կրակի համաձայն հանձնում է իր աշակերտ, Գանձասարի վանքի աթոռակալ, Գանձակի թեմի և նրանից Մոսկվի լեռներով բաժանված Մեծ Կուսենքի կամ Բարդաբասանի եպիսկոպոս Սիմեոն Խոպորաշենցուն: Վերջինս Պեպրոս Խանձբեցու մահից հետո, 1675 թ., մեկնում է Պարսկաստան և Սուլեյման շահի ու այդ ժամանակ Պարսկաստանում գրավող Ամենայն Նայոց Նակոր Զուղայեցի Կաթողիկոսի կողմից հաստատվում Գանձասարի կաթողիկոս: Երեմիա Նասան-Ջալալյանը, որը դեռ Պեպրոս Խանձբեցուց էր փորձել խլել Կաթողիկոսական Աթոռը, հենվելով իր հորեղբայր Գրիգոր Կաթողիկոսի և Պեպրոս Խանձբեցու՝ 1652 թ. համաձայնագրի, ինչպես նաև իր փոխակից Նասան-Ջալալյանների ու Աղվանքի մի շարք աշխարհիկ և հոգևոր փոքրիկ օժանդակության վրա, կաշառքով

16 * Սիմեոն Երեւանցին գրում է, որ Սիմեոն Խոպորաշենցին բանադրվել է Նակոր Զուղայեցու կողմից ոչ թե «ինքնընծա» կերպով Գանձասարի կաթողիկոսական աթոռը զբաղեցնելուց անմիջապես հետո, այլ այդ Աթոռը Գանձասարի վանքից փոխափոխելու համար: Սա կասկածի փոխ է փայլա: Չէ՞ որ նույն Նակոր Զուղայեցին քիչ անց, 1677 թվականին, փորձում էր հաշտեցնել Սիմեոնին և Երեմիային: Նավանաբար նման բանադրանք չի եղել:

17 Կթղկ, դիվան, թղթ. 260, վավ. 130, էջ 2ա:

18 Տե՛ս Աջ. Նովհաննիսյան, նշվ. աշխ: էջ 208-209:

19 Անդ:

Բարդայի հաքիմ Աբաս-դուլի խանից²⁰ և Ղարաբաղի բեկլարբեկ, Գանձակի խան Զիադ Օդլի Ուղուրլուից Տիջրայի 1087 թ. մուհարամ ամսին (1675 թ. մարտի 16 - ապրիլի 15)²¹ ստանում է հրովարդականեր, որոնցով այդ խաները Գանձասարի կաթողիկոս Էին ճանաչում Երեմիային և հրամայում իրենց ենթակա հայերին՝ հնազանդվել նրան:

Երեմիան Կեղական իշխողներից իր կաթողիկոսական իշխանությունը հաստատող հրովարդակաները ստանալուց հետո, գուցե նույն հնարքը բանեցնելով, 1675 թ. մայիսին իր կաթողիկոսությունը հաստատող հրովարդակ է ստանում նաև Սուլեյման շահից:

Երեմիայի և նրա կողմնակիցների հարաճուն ճնշման փակ Սիմեոն Խոփորաշենցին թողնում է իր աթոռանիստ Գանձասարի վանքը և, ստանալով իր ծննդավայր Խոփորաշեն գյուղի մուսուլման մուլքադարի աջակցությունը, Կեղավոյվում է այնտեղ:

Նակոբ Զուդայեցի Կաթողիկոսը, որն աջակցության խիստ կարիք ուներ և այդ պարագայում չէր կարող հաշվի չառնել հզոր և հայ իրականության մեջ մեծ համարում ունեցող Խաչենի Նասան-Ջալալյան մելիքական փան և նրանց կողմնակիցների ձգվումները, հավանաբար 1677 թ. կաթողիկոս է օծում Երեմիա Նասան-Ջալալյանին:

Գանձասարի կաթողիկոսության թեմերը երկփեղկվեցին՝ բաժանվելով երկու հակամարտ հայրապետների միջև: Սիմեոն Խոփորաշենցուն կաթողիկոս Էին ճանաչում Գանձակի, Շաքիի և Շամախու թեմերը, Երեմիային՝ Ղարաբաղի թեմերը²²:

Վերը նշեցինք, որ Նակոբ Զուդայեցին 1677 թ. Վրաստանում հանդիպել է Գանձասարի հակառակորդ հայրապետներին և հաշտեցրել նրանց: Այդ հանդիպման արդյունքում Սիմեոն Խոփորաշենցին 1677 թ. օգոստոսի 25-ին թվագրված պարտավորագիր է փախս առ այն, որ իր մահից հետո իր ժառանգները գրկվելու են կաթողիկոս դառնալու իրավունքից: Կաթողիկոսության ժառանգականությունը վերապահվում է Նասան-Ջալալյաններին: Սիմեոնը հայրնում է նաև, որ ինքը թուղթ է փակել Նակոբ Զուդայեցուն, ըստ որի պարտավորվել է ենթարկվել ու հնազանդվել նրան²³:

Վավերագրում խոսք կա նաև Գանձասարի կաթողիկոսության վերաբերյալ Սիմեոնի և Երեմիայի միջև կայացած համաձայնագրի մասին, որը հաստատվել է Նակոբ Զուդայեցու կողմից²⁴: Թեև ինչ հարցեր Էին շոշափվում այդ համաձայնագրում՝ վավերագրում չի ասվում: Այդ մասին Կեղեկանում ենք Վարդան Օձնեցուց, որը գրում է. «Երբ ձեռագիր Սիմեոն Կաթողիկոսն Աղուանից ի թուին Նայոց ՌՃԻԶ օգոստոսի ԻԵ (1677 թ. օգոստոսի 25), գի ինքն, որքան կենդանի է, վարեցել իշխանություն կաթողիկոսութեան ի վերայ մասին Աղուանից՝ Շիրուանայ, Շաքուայ և Գանձակայ»²⁵:

Փաստորեն Գանձասարի կաթողիկոսությունը բաժանվում էր երկու մասի՝ Շիրվանի, Շաքիի և Գանձակի թեմերը փրվում էին Սիմեոն Խոփորաշենցուն, Ղարաբաղի թեմերը՝ Երեմիա Նասան-Ջալալյանին:

20 Տե՛ս Կթղկ. դիվան, թղթ. 2ա, վավ. 83:

21 Տե՛ս անդ, վավ. 47:

22 Ձեռագիր թ. 4331, էջ 12ա:

23 Կթղկ. դիվան, թղթ. 240, վավ. 1:

24 Տե՛ս անդ:

25 Ձեռագիր թ. 4331, էջ 12բ:

Նակոր Զուղայեցու այս որոշումից դժգոհ Երեմիան, օգտվելով այն հանգամանքից, որ Նակոր Զուղայեցին 1677 թ. առանց շահից թույլություն ստանալու մեկնել էր Վրաստան, իսկ այնպեղից Թուրքիա և այդ պարճառով վարկաբեկվել պարսկական կառավարության աչքում²⁶, Ղարաբաղի բեկլարբեկ Աբաս-Ղուլի խանից Նիջրայի 1090 թ. ռաբի ալ ալալ ամսին (1679 թ. ապրիլի 12 - մայիսի 12) ստանում է հրովարտակ՝ ուղղված Ղարաբաղի, Գանձակի և Շիրվանի հայերին, որպեսզի Աբաս-Ղուլի խանը հրամայում էր հնազանդվել Երեմիա Կաթողիկոսին և թալիբանին (հոգևոր փոքրերը - Լ. Մ.) հանձնել նրան²⁷: Նույն փարում Շաքիի Նուսեյն խանն իր խանության հայերին հրամայում է հնազանդվել Երեմիային²⁸:

Սիմեոն Խոփորաշենցին նույնպես խախտում է Նակոր Զուղայեցու միջնորդությամբ կայացված համաձայնությունը՝ Երեմիայի գավազանի փակ գրնվող Ջրաբերդի գավառում կառուցելով և 1691 թ. օծելով իր աթոռանիստ Երից Մանկանց վանքը²⁹: Թերևս Սիմեոն Խոփորաշենցու կողմնակիցները թույլ չեն փայլա Երեմիա Կաթողիկոսի կողմից Ղուգին³⁰ կոչվող գավառակի գյուղերի թորեպիսկոպոս նշանակված Նակոր վարդապետին հաստատվել այդ գյուղերի առաջնորդանիստում, այդ պարճառով վերջինս 1682 թ. ստիպված էր կառուցել Ծակուռի գյուղի եկեղեցին և հաստատվել այնպեղ³¹:

Պոխում 1680 թ. մահացած Ամենայն Տայոց Կաթողիկոս Նակոր Զուղայեցուն հաջորդում է Եղիազար Այնթապցին, որի մասին 1689 թ. մի հիշատակարանում հաղորդվում է, թե կաթողիկոսում էր «բոլոր իշխանությունամբ», և որ «ի գալն նորայ դորդումն եղև համայն արևելեանս, որ և ահարկու եղևն ազգն մահմեդականի»³²: Եղիազար Այնթապցին, օգտագործելով Վարանդայի, Դիզակի և Խաչենի մելիքներին՝ իրեն ուղղված դիմումը, որպեսզի հայրնվում էր, թե միայն Երեմիա Նասան-Ջալալյանին են ճանաչում Գանձասարի կաթողիկոս և պահանջում են բանադրել Սիմեոնին³³, Էջմիածնին են ենթարկվում Պեպրոս Խանձրեցու ժամանակ Գանձասարի կաթողիկոսությանն անցած Շաքիի ու Շամախու թեմերը: Եղիազարի հրամանով Էջմիածին եկած Սիմեոն Խոփորաշենցին պարտավորվում է «առանց վարելոյ զիշխանութիւն կաթողիկոսութեան նստի հանդարտ ի վանս իւր»³⁴:

Այս պարտավորությունը, սակայն, Սիմեոնը չի կատարում, քանի որ 1690 թ. մարտի 15-ին Ամենայն Տայոց Կաթողիկոս Եղիազար Այնթապցին Շաքիի ու Շիրվանի հայերին ուղղված կոնդակում գրում է, որ Սիմեոնը, երդմնազանց լինելով, մեռն է օրհնել, եպիսկոպոս ձեռնադրել և ստացել Շաքիի ու Շիրվանի թեմերի ութ թուման գումար կազմող եկեղեցական արդյունքները, որոնք Եղիազար Կաթողիկոսը պահանջում է հանձնել Էջմիածնին: Անդրադառնալով Գանձասարի կաթողիկոսությունում փրորող երկպառակությանը՝ վերջինս

26 Տե՛ս ԱԶ. Նովիանիսյան, նշվ. աշխ.: Էջ 294:

27 Տե՛ս Կթղկ. դիվան, թղթ. 2ա, վավ. 93:

28 Տե՛ս անդ, վավ. 95:

29 Տե՛ս Դիվան, արձանագրություն թ. 300, էջ 96:

30 * «Ղուգի» թուրքերեն բառ է, որ նշանակում է ոչ արեախայաց, այսպեղ Տող լեռան հյուսիսային լանջին ընկած գյուղերն են, նույն լեռան հարավային լանջի գյուղերից բաղկացած գավառակն անվանվում էր Գյունե՝ թուրքերեն՝ հարավ:

31 Տե՛ս Դիվան, արձանագրություն թ. 600, էջ 172-173:

32 Տե՛ս Ձեռ. թ. 1512, էջ 594բ:

33 Տե՛ս Ձեռ. թ. 4331, էջ 13ա:

34 Անդ :

նույն կոնդակում գրում էր. «Երեմիայն և Սիմեոնն եթէ միաբան մնան ի Գանձասար, բարի է, եթէ ոչ, և ոչ մինն չէ կաթողիկոս»³⁵: Ինչպես տեսնում ենք, ինքը՝ Եղիազար Այնթապցին, շարունակելով Էջմիածինը համարել Շաքիի և Շամախու թեմերը, ուժը կորցրած էր համարում կաթողիկոսությունից հրաժարվելու Սիմեոնի պարտավորագիրը: Եղիազար Այնթապցու համար պարզ պետք է լիներ, որ Սիմեոնն ու Երեմիան չեն կարող միապեղ նստել Գանձասարի վանքում և համապեղ աթոռակալել: Եղիազարը նման պահանջ առաջ քաշելով ոչ թե փորձում էր վերջ տալ երկպառակությունը, այլ ջանում էր այդ երկպառակության պայքարից թուլացած Գանձասարի կաթողիկոսությունը ենթարկել Էջմիածին և այդ կաթողիկոսության Անդրկուրյան հարուստ թեմերը վերջնականապես ամրացնել Էջմիածնին:

Շաքիի ու Շամախու թեմերին ուղղված այս կոնդակին հետևում է Եղիազար Այնթապցու՝ Գանձասարի կաթողիկոսության բոլոր թեմերին ուղղված կոնդակը, որով արգելվում էր եկեղեցական արդյունքները Սիմեոն Խոփորաշենցու նվիրակներին հանձնել³⁶:

Դրա հետևանքով Սիմեոն Խոփորաշենցուն ենթարկվող մի քանի թեմերի առաջնորդներ երևա են թեքում նրանից և նրա հակառակորդների հետ 1691 թ. փետրվարի 10-ին կազմում համախոսական, որպեղ հայտարարում են, որ Գանձասարի կաթողիկոս են ճանաչում միայն Երեմիային և պարտավորվում են եկեղեցական հասություններն ամբողջովին հանձնել նրան, իսկ Սիմեոնին, որն իր հավաքած գումարները «խր հօր քանն է մսխում և այլ տեղ կորուսանում... դուրս անիմք մեր մեջէն, ուր կամի գնայ»³⁷:

Նամախոսականը կրել էին Բոջիզի մելիք Փիրումը, Ջրաբերդի մելիք Նախիջանը, Շամքորի մելիք Միրզախանը, հինգ եպիսկոպոսներ, այդ թվում՝ Փառխոսի եպիսկոպոս և Շամքորի առաջնորդ Բարսեղը, Մեծ Արանից Սուրբ Նակոբի վանքի առաջնորդ Գրիգոր եպիսկոպոսը և Շաքիի առաջնորդ Բարսեղ եպիսկոպոսը, որոնք մինչ այդ ենթարկվում էին Սիմեոն Կաթողիկոսին: Վերջինս ստիպված էր թողնել Ջրաբերդի գավառում գտնվող իր նորակառույց Երից Մանկանց վանքը և ապաստանել Ամարասի վանքում՝ ստանալով Վարանդայի մելիքի³⁸ աջակցությունը³⁹:

Սիմեոն Խոփորաշենցին, տեսնելով, որ Էջմիածինը հակված է իր հակառակորդ Երեմիա Նասան-Ջալալյանի կողմը, փորձում է ստանալ Վապիկյանի օժանդակությունը՝ կանգ չառնելով նույնիսկ դավանափոխության առջև: Տաշյանի կազմած ձեռագրերի ցուցակում⁴⁰ առկա է եկեղեցական գրքերի տպագրության համար Նակոբ Ջուղայեցու կողմից Երուսա ուղարկված և 1664 թ. կաթողիկոսություն ընդունած Ոսկան վարդապետ Երեմանցու վկայությունը, համաձայն որի, 1688 թ. Աղվանից Ազարիա Կաթողիկոսը⁴¹ մի

35 Անդ, էջ 13ա-13բ:

36 Ձեռ. թ. 4331, էջ 13բ:

37 Կթղկ. դիվան, թղթ. 240, վավ. 2:

38 Վարանդացի մելիքը ԺԷ դ. 90-ական թվականներին Մելիք Շահնազար Ա-ի որդի Մելիք Բաղին էր (Մակար Բարխուդարեանց, նշվ. աշխ., էջ 24):

39 Տե՛ս Ձեռագիր թ. 4331, էջ 13բ:

40 Տե՛ս **Յակոբոս վարդապետ Տաշեան**, Յուցակ հայերեն ձեռագրաց, Վիեննա, 1895, էջ 113:

41 Ազարիան Բաբելոնում կրակե հնոցը ներված երեք մանուկներից մեկն է (Դանիել Ա, 7) և աստվածաշնչյան այս կերպարի անունով է Ոսկան Երեմանցին կոչում Երից Մանկանց վանքում նստող Սիմեոն Կաթողիկոսին:

քանի եպիսկոպոսների համակամությամբ դավանագիր է ուղարկել Իննոկենսիոս ԺԱ Պապին (1676-1689):

Կաթողիկոսություն ընդունելու առաջարկ Վապրիկանից արվում է նաև Երեմիային, որն Աղվանից Աբաս Կաթողիկոս է անվանվում, սակայն վերջինս մերժում է՝ պապասխանելով, թե «Յառաջագոյնքն իմ՝ Պեպրոս եւ Գրիգոր կաթողիկոսսոնք ոչ ընկալան զայդոսիկ, եւ ես ոչ ընդունիմ»⁴²: 1695 թ. Սիմեոն Խոպորաշենցին կրկին դիմում է Վապրիկանին՝ այժմ Իննոկենսիոս ԺԲ Պապին (1691-1700)՝ խնդրելով միջնորդել իր օգտին Սուրբան-Նուսեյն շահի առաջ եւ պաշտպանել իր իրավունքները Երեմիա Նասան-Ջալալյանի դեմ: Պապը բավարարում է այդ խնդրանքը⁴³: Շամախում հաստատված ճիզվիտական օրդենի ներկայացուցիչներից մեկը 1702 թ. անգամ գրում էր, որ Սիմեոն Կաթողիկոսը կաթողիկ է, սակայն գաղտնի է պահում այդ փաստը⁴⁴:

Երեմիա Նասան-Ջալալյանը վախճանվում է 1700 թ., երկու տարի անց՝ 1702 թ. վերջին, իր մահկանացուն է կնքում նաև Սիմեոն Խոպորաշենցին⁴⁵: Մինչ այդ, սակայն, երկու Կաթողիկոսներն իրենց հաջորդներ են օծում. Երեմիա Նասան-Ջալալյանը՝ Եսայիին, որն իր եղբայր Վեդիջանի որդին էր⁴⁶, Սիմեոն Խոպորաշենցին՝ իր ազգական Ներսեսին:

Աշոտ Նովհաննիսյանի կարծիքով այդ օծումը տեղի է ունեցել Սիմեոն Խոպորաշենցու կաթողիկոսության վերջին տարում՝ 1702 թ.⁴⁷: Սիմեոն Երեւանցին Ներսեսի օծման տարի է համարում 1706 թ.՝ լռելով նույն տարեթիվը որպես Եսայիի հայրապետության հինգերորդ տարի. «Ի հինգերորդ ամ կաթողիկոսության Եսայեայ, Ներսես անուն ոմն սեղգուխ յազգէ վերոյիշեալ բանադրեցեալ Սիմեոն Կաթողիկոսին, ի յԱղուանս կաշառօք եւ խաբէութեամբ օծանի կաթողիկոսն իտչ եւ աստան Եսայեայ ի ՌՃԾԵ թուոջ մերում»⁴⁸: Ըստ այսմ, Եսային կաթողիկոս է դարձել 1701 թ., սակայն իր աշխատության նախորդ էջում Երեւանցին գրում է՝ «նադի յԱղուանս ի ՌՃԾԱ թուոջն»⁴⁹: Այսպիսով պետք է եզրակացնել, որ Սիմեոն Երեւանցին առաջին դեպքում Եսայիի հայրապետության սկիզբ է համարել Երեմիա Կաթողիկոսի մահվան հաջորդ տարին, իսկ երկրորդ դեպքում՝ Սիմեոն Խոպորաշենցու վախճանվելուց հետո: Վարդան Օձնեցին Եսայիի աթոռակից կաթողիկոս օծվելու տարեթիվ է համարում 1695 թ.: Եթե այս թվականը համարենք Եսայիի կաթողիկոսության առաջին տարին, ապա նրա կաթողիկոսության հինգերորդ տարի եւ Ներսեսի օծման տարեթիվ է դառնում 1700 թ., որը, ըստ փոխյաների համադրման, Ներսեսի կաթողիկոս օծվելու ամենահավանական թվականն է:

Առաջինը Երեմիան է 1695 թ. «հրամանաւ Նահապետ Կաթողիկոսին» աթոռակից օծում Եսայիին⁵⁰, որը դեռ Երեմիայի կենդանության օրոք Նիջրայի 1111 թ. ռամազան

42 Յակոբոս վարդապետ Տաշեան, Յուդակ հայերէն ձեռագրաց, էջ 113:

43 Ալիշան, Կամենից, Վենետիկ, 1896, էջ 145:

44 Տեն «I'èrùnà è à'fà'fà'fà'èy èàçóèò'fà ì Ñ'f'f'f'èè, è'f'f'f'f' XVII è fà+àèà XVIII ààèà», Ñ'f'f', 1904, էջ 294:

45 Տեն Աշ. Նովհաննիսյան, նշվ. աշխ., էջ 293:

46 Տեն Ն. Աճառյան, Նայոց անձնանունների բառարան, Կ. Բ., 1944, էջ 144:

47 Տեն Աշ. Նովհաննիսյան, նշվ. աշխ., էջ 293:

48 Տեն Սիմեոն Երեւանցի, Ջամբո, Վաղարշապատ 1873, էջ 81-82:

49 Անդ, էջ 81:

50 Տեն Ձեռագիր թ. 4331, էջ 14ա:

ամսին (1700 թ. փետրվարի 20 - մարտի 22) դիմում է Սուլթան-Նուսեյն շահին՝ բողոքելով, որ Ղարաբաղի, Գանձակի, Զարգբիլի (ներկայիս Քարվաճառի շրջան) և Շիրվանի մուսուլման ֆեոդալները կրոնական ճնշման և հալածանքի են ենթարկում այդ գավառների հայկական համայնքներին: Սուլթան-Նուսեյնը, համաձայն Սուլեյման շահի կողմից Պեյրոս Խանձբեցուն փրված հրովարդակի, հրամայում է Ղարաբաղի բեկլարբեկ Քալբալի խանին. 1694-1705), օժանդակել Եսայի Կաթողիկոսին և վերջ դնել կրոնական հալածանքներին⁵¹: Այս հրովարդակի հետ միաժամանակ շահը հրամայում է Ղարաբաղի բեկլարբեկին պարժել մին Սեֆի-Ղուլի բեկի թոռ Իսմայիլին, որը շարունակաբար անհանգստություն էր պարճառում Եսայի Կաթողիկոսին, խառնվում եկեղեցական կառավարման խնդիրներին, վանքապարկան գյուղերից հարկ պահանջում⁵²:

51 Տե՛ս Կթղկ. դիվան, թղթ. 2ր, վավ. 131:

52 Տե՛ս Ձեռագիր թ. 4331, Կթղկ. դիվան, էջ 14ա, թղթ. 2ր, վավ. 134:

ԳՐԱԴԻՍՈՒՄՈՒԹԻՒՆ, ԱՊՏԵՆԱԳՐԻՏՈՒԹԻՒՆ

ՆՈՐ ԳԻՐՔ ՑԵՂԱՍՊԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԱՍԻՆ

Լույս տեսավ Ֆրանսիայի Գիտական Ներազդությունների Ազգային կենտրոնի անդամ, Ֆրանսիացի ժամանակակից հայրնի պարմաբան ու գրող Ֆիլիպ Վիդելիեի (Philippe Vidalier) «Թուրքական գիշեր» գրքի հայերեն թարգմանությունը¹, որը փայլուն հայերենով կարարել է «Ս. Սահակ- Ս. Մեսրոպ» և «Ս. Ներսես Շնորհալի» շքանշանների ասպետ Պարգև Շահբազյանը: Գիրքը հրատարակվել է Ֆրանսահայ բարերար «Horison-Arménie» ընկերության փութին ժերար Միքիանյանի հովանավորությամբ:

Նայկական հարցը և ցեղասպանությունը պարմագրության մեջ լուսավանդված են բազմաթիվ աշխարհություններում, փաստաթղթերի և վավերագրերի ժողովածուներում, հուշագրություններում, աշխարհի տարբեր երկրների հասարակական-քաղաքական ու գիտական պարբերականներում:

Տակավին Բաֆֆին էր մերկացնում թուրքական քաղաքականության խարդավանքները, հետևողականորեն բացահայտում այն մարայության պարմաբանությունը, թե հնարավոր է փրկություն ապագա «քաղաքակրթված» Թուրքիայում: «Այդ ցնորք է, թուրքն այսօր անկիրթ բարբարոս է, բայց քաղաքակրթվելուց հետո կդառնա կրթյալ ավագակ և այն ժամանակ ավելի վրանգավոր կդառնա... Մենք ունենք պարմություն, 850 տարվա պարմություն, թե ինչպես է վարվել մեզ հետ թուրքը: Նրա ամեն մի քողն արյունով ու արտասուքով է գրված: Ով որ ուրանում է պարմությունը, առաջ ինքն է կնքում իր դավաճանության դարակնիքը»:

Այս դավաճանությանը համահունչ, դեռևս արդուի համիդյան շրջանում, հայերի նկարմամբ կարարված ցեղասպանությունն իր արտացոլումն ու դարապարտումը գրել է այնպիսի աշխարհություններում, ինչպիսիք են Ֆրանսիայի արարաքին գործերի նախարարության հրատարակած «Դեղին Գիրք» խորագիրը կրող փաստաթղթերի ժողովածուն, 1900-2000-ական թթ. Ֆրանսիայում լույս տեսած Նայկական հարցին ու հայոց ցեղասպանությանը նվիրված ավելի քան 400 գրքեր և այլն: Դրանցից են՝ Ա. Ադուսիդեսի «Նայերը և երիտթուրքերը: Կոտորած Կիլիկիայում» (1910), Ռենե Պիմոնի «Նայերի ոչնչացումը: Եղանակը՝ գերմանական, գործը՝ թուրքական» (1916), Էմիլ Դոմերգի «Նայասարանը, կոտորածները և Արևելյան հարցը» (1917), Ժակ դը Մորգանի «Ընդդեմ Արևելքի բարբարոսների» (1918) և այլն: Այժմ էլ Ֆրանսիացի պարմաբանները նպարակասլաց քննադատության են ենթարկում ժամանակակից թուրք պարմագրության ու պաշտոնական քաղաքական կողմից հայերի ցեղասպանության կեղծումը: Անգնահատելի հսկայական ավանդ ունեցող

1 Ֆիլիպ Վիդելիե, Թուրքական գիշեր, թարգմ. Ֆրանսերենից Պարգև Շահբազյան, Եր., 2010:

աշխարհահռչակ Իվ Տերնտը շեշտում է, որ ներկա թուրքական կառավարությունն ու թուրք պարմաբաններն ամեն կերպ կեղծում են անցյալը, արգելում 1918-1920 թթ. սկզբի թուրքական հրապարակումների և հայաբարարությունների վկայակոչումները, որոնցում ընդունվում էր Թուրքիայի հայ բնակչության կանխամտածված բնաջնջման փաստը: Նեղինակը եզրակացնում է, որ եթե թուրքական պարմագրությունն ընդունել հայերի ցեղասպանության իրողությունը, ապա հարկ կլինի վերաշարադրել Թուրքիայի ամբողջ պարմությունը:

Ֆիլիպ Վիդլիլի «Թուրքական գիշեր» գրքի հայերեն թարգմանության առաջաբանում պարմական գիտությունների դոկտոր ակադեմիկոս Մանվել Զուլայանը նշում է, «Օրար քաղաքական գործիչներից հայոց հարցի նվիրյալներ դարձան այնպիսի հանրաժանոթ դեմքեր, ինչպիսիք են Ժ. Կոնստանտին, Ժ. Ժորեսը և այլք: Արդուիսմիդյան ժամանակաշրջանի հայոց ցեղասպանությանն անդրադարձան նաև մի շարք ֆրանսիացի հոգևոր գործիչներ՝ հայ ժողովրդի նվիրյալ՝ Պիեռ Կիյարը, աբբա Պիզանին, աբբա Լ. Գոնդալը, Ժ. Ալպիան և ուրիշներ: Եւ վերջապես, Ֆրանսիան դարձավ այն երկիրը, որն առաջիններից մեկը պետականորեն ճանաչեց հայոց ցեղասպանությունը»:

Եւ ահա այս բոլորի վրա մի նոր անակնկալ.

Ժամանակակից ֆրանսիացի հեղինակ Ֆիլիպ Վիդլիլի «Թուրքական գիշեր» խորագրով աշխատության հմուտ ու մեծաթիվ հայերեն թարգմանությունը նոր մի անակնկալ է, ասված է առաջաբանում: Նեղինակն իր աշխատությունը շարադրելիս չի ընթացել պարմագրության ավանդական ուղիով. պահպանելով հանդերձ ժամանակագրական հաջորդականությունը՝ «չի արձանագրել իր կողմից մեջբերված որևէ փաստաթղթի թվագրությունը: Նման մեթոդաբանությամբ հեղինակը ձգտել է առանձին դրվագների հոգեցունց պարկերներով վեր հանել թուրքերի կարարած աննախադեպ ոճագործության բուն էությունը, իմաստը»:

Թարգմանիչն իր հերթին նշում է, որ գիրքը, բացի գեղարվեստական արժեքից, ունի նաև պարմական կարևոր նշանակություն: Այն վերաբերում է 1895-1896 թթ. համիդյան կոտորածներին, ինչպես նաև 1915 թ. Հայոց ցեղասպանությանը՝ երիտթուրքերի պարագլուխների գործադրած սպանողի սահմնեցուցիչ նկարագրություններով: Որպես օրար պարմաբանի կողմից բերված վավերական փաստերի անաչառ վկայություն, գիրքը հետաքրքրական և ազգային կարևոր նշանակություն ունեցող աշխատություն է և, որպես այդպիսին, արժանի է իր պարվավոր տեղի ունենալու յուրաքանչյուր հայ ընթերցողի գրադարանում, որպես կարարված ցեղասպանության հավելյալ մի ապացույց ու բացահայտ դարապարտություն ժամանակակից օրարագի պարմաբանի կողմից:

Ֆ. Վիդլիլի երկի առանձնահատկություններից մեկն այն է, որ լույս վավերական փաստերի շարադրանք չէ, այլ պարմական հենքի վրա կառուցված յուրահատուկ վիպական սյրեղծագործություն, որտեղ տրված է յուրաքանչյուր գործող անձի ցայտուն բնութագիրը: Նեղինակը հեզնախառն սարկազմով վեր է հանում սմսեղուկ և արյունաշար Արդուլ Նամիդի խորամանկությունը՝ խառնված նրա ողորմելի երկչությունից, եղևնագործ փաշաների հոգեկան սնանկությունը՝ Էնվերի մեծամտությունը, Թալաթի անկողնում համառությունը, Զեմալի սնափառությունը և այլն:

Ֆիլիպ Վիդլիեն ուրիշ գլուխ ցելին է թաթախում Ֆրանսիայի Ակադեմիայի ամօթը հանդիսացող, Ֆրանսիական Ակադեմիայի թրքամոլ անդամ Պիեռ Լոթին:

Ընթերցողը գրքում առաջին անգամ որպես նորություններ՝ կհանդիպի որոշ պարմական անձանց հետ կապված իրադարձությունների: Նայ ընթերցողին նաև նորություն է և հերաբրբիր, Կիան կերպար՝ «Լեռան ծերունի» անվան Կիան թաքնված թուրք լրագրողի կերպարը, որն սպառիչ կերպով ներկայացնում է թուրքական պետության ողջ էությունը:

Գիրքը հարուստ է նաև հերաբրբրական ճոխ ծանոթագրություններով՝ դյուրացնելու համար ընթերցողի իմացությունը կրոնի, պարմության, փիլիսոփայության, գրականության, լեզվի, սովորությունների վերաբերյալ:

«Թուրքական գիշեր»-ը բաղկացած է քսանմեկ գլուխներից. մի քանիսից համառոտ մեջբերումներ ենք կարարում: Մեր ժամանակակիցն այս ամենը Կիանը Կիանը է Սուլթանի թուրք: Բեմագիրը նույնն է:

«Այլապես բաց կթողնեմ իմ մոլեգնություններին». սովորություն ունեւ հակաճանաչելու սուլթանն ամեն անգամ, երբ Ազգերի դաշնակցությունը ձևացնում էր, թե դարապարտում էր նրա գործերակերպը: ... «Բաղաբը կրակի և արյան մեջ է», հեռագրում էր Դիարբեքիրի Ֆրանսիական հյուպարոսը 1895 թ. նոյեմբերի 2-ին, գիշերվա ժամը 1-ին, Բարձր Դռանն առնթրել իր դեսպանին... Երբ ամբոխի մոլեգնությունը հանդարտվեց, երբ դիակները հավաքեցին, և Դիարբեքիրը կրկին ընկավ իր առեւակական թմրության մեջ, Ֆրանսիացի հյուպարոս Մերինը շարադրեց հանգամանակից մի գեկուցագիր... ինչքան կարող էր՝ Կիանը դիակների հաշիվը... Նյուպարոսը մոլեգնած խուժանին, հարձակվողներին, մարդասպաններին, ջարդերի հեղինակներին մարմանից հանար գործածում էր մերթ «մահմեդականներ», մերթ «քրդեր» բառերը: Սակայն մի բան, որ նա մարմանից հանար վարանելու, այն էր, որ այդ եղելությունները հրահրում էին իշխանությունները... «Ոստիկանությունն ու գործը միջամտեցին միայն հարվածելու համար գոհերին»,-վկայում էր ակնադրես հյուպարոսը: 119 գլուխը մոխրի էին վերածվել այդ գավառում, իսկ ըստ հյուպարոսի, մեռածների և անհետ կորածների թիվը հասնում էր երեսուն հազարի: «Անիմանալի վայրագությամբ ոճրային արարքներ են գործվում... սարսուռ է անցնում մարմնովս, երբ մարածում եմ այդ մասին»:

«Թողնեք մեզ, որ գնանք Իսթանբուլ. Վեհապետը թույլ է տվել, որ սպանենք հայերին», ոգևորված պահանջում էին վարձկանները, սրահակները, գլուխի դարարկապարտները, երբ իմացան սպասված Մեծ կոտորածի լուրը: Խաս-գլուխ թաղամասի ծամածուռ փողոցներում կավիճով նշված էին քրդերի դռները... «Այս մեկը գլավուր (անհավար) է: Վեհապետը թույլատրել է, որ սպանենք նրան: Երեկոյան նրանք գալիս էին... լավ խմբավորված, գալիս էին զինված երկաթե գավազաններով, յաթաղաններով, խոհանոցի սրածայր, մեծ դանակներով, կացիններով, լայնաբերան դանակներով, մարմում փայտաշեն քրդեր, դուրս հանում մարդկանց՝ բաշելով թևերից, սրունքներից, մազերից և սկսում էին գանահարել, թրաքել, կացնահարել նրանց: Անշունչ մարմնի անդամներ, թաքրացող ձեռքեր, ուրբեր թոչում էին օդում: «Ծախում ենք խոզի քոթիկներ», ծիծաղելով գոռում էին մարդասպանները: Արյունը ցայտում էր ուժգնորեն, առվակներ կազմելով՝ հոսում գառիվայր՝ բոլորելով գետնի յու-

րաքանցյութ անհարթությունը: Մահակների ծանր ու կտրուկ հարվածների փակ ջախջախվում էին գանգերը՝ սպառնալիք կեղտոտելով ուղեղի խյուսերով: Սովաջիններն² իրենց ամբողջ ուժով հարվածում էին մեծերին, փոքրերին,... կանանց, ալեխառն մորուքներով փղամարդկանց,... կարդալ ու հաշվել իմացող բոլոր մարդկանց: Նրանք գոհերի գլուխները ջախջախելով՝ խոռի էին վերածում, ապա մեկնում իրենց հափշտակած ավարով:

Նրանք վերցնում էին ամեն ինչ՝ դրամ, կահկարասի, գոհարեղեն, պղնձե ծոբակներ, հնամաշ հագուստներ, կաշվե հոդաթափեր և այլն: Դա նրանց իրավունքն էր: «Վեհապետը թույլ է տվել»: ...Նահանգների թուրք զինվորականներն իրենց ընտանիքներին փողեկացնում էին, որ կապարված վերջացած է իրենց պարտականությունը: Նրանք լուրեր էին հաղորդում նրանց՝ գրելով. «... մենք սպանեցինք հայերին: Բոլորն էլ կեր դարձան շներին... Եթե հարցնեք, թե ինչպես են մեր զինվորներն ու բաշխողները, ապա նրանցից ոչ մեկի քիթը չարյունոտվեց»: Զինվորները լավ էին զգում իրենց: Առաջադրանքը կատարվել էր հեշտ և անվրանգ: ... Մոլորված մի ֆրանսուհի, որ հյուսպարտասարանի մի պաշտոնյայի կին էր, պահում էր փողի ունեցող իրադարձությունների օրագիրը: «Շուկայում սպանեցին բոլորին: Ոչ մեկ հայ չվերապրեց... Ավարներով բեռնավորված զինվորներ գնում-գալիս են փողոցների ծայրերին արյունվա ձեռքերով... Բոլոր հացագործները խողխողված լինելով՝ քաղաքում այլևս հաց չկա... Զոհերի գիշահոտը բռնկ է ամբողջ քաղաքը: Սփիլված ենք փակել պարտուհանները... Միսը մեզ զգվա՞նք կպարծառի երկար ժամանակ... Փողոցում երևում են շներ, որոնց երախից կախված են մարդկային մարմնի կտրվածքներ...»: Բանիմաց մի ազգագրագետի համար, որը դասփարակվել էր Օբսիդորում, և որին չէին զարմացնում բարբարոսական բարքերի ամենամասնական իրականությունները, կրոնասեր այդ մարդու համար, որը պարզևարվել էր Լեոն 13-րդ պապի ոսկյա շքանշանով, գանգվածային այս սպանող թվում էր անըմբռնելի, անբացատրելի, նույնիսկ ցնցող: Վիլյամ Միթչել Ռեմսին, որն ուսումնասիրել էր սանսկրիտ լեզուն և օսմաներենը, հեղափոխական լեզվ լեռները, մեկնաբանել փարսեական Պողոս առաքյալի թղթերը և խորապես ծանոթ էր Նայր-նության գրքում Ասիայի 7 եկեղեցիների նամակներին, այս մարդն անգամ... անորակելի այս սպանողի առջև մնացել էր ծայրաստիճան ապշած: Ահա թե ինչ էր գրում նա այդ մասին. «... չարի ճանաչողությունը, իր ամենաճարպար նկարագրությամբ իսկ չի կարող գործել այն ազդեցությունը, որ թողնում էր կոպորածի այդ փեսարանն ականապեսի վրա»:

Յավի աղաղակները, ողբերը, լացուկոծը եղերական դառնությամբ լցրին Դիարբեքի, Տրապիզոնի, Երզնկայի, Էրզրումի, Մեհապիայի, Մուշի, Խարբերդի, Մալաթիայի, Բիթլիսի, Վանի, Կեսարիայի, Ադանայի, Ուրֆայի, Ալեքսանդրիայի ցերեկներն ու գիշերները... Զարհուրելի լուրեր էին գալիս այդ շրջաններից: Գալիս էր նաև մահվան ստվերը» (Գ. Բ):

«... Միացյալ նահանգների դեսպան Նենրի Մորգենթաուն որոշեց այդ մասին իր մտահոգությունները հայտնել Միություն և Առաջադիմություն Կոմիտեի ղեկավարների ղեկավարին՝ ներքին գործոց նախարար Թալաթին՝ հուսալով, որ իր միջամտությունը բարենպաստ մի օրվա կհանդիպի: Թալաթը չէր սիրում, որ իր հետ խոսեն հայերի մասին. դա կարաղեցնում էր նրան: «Ինչո՞ւ եք հեղափոխվում հայերով, - հարցրեց նա կոպիտ կերպով,

2 Սովաջի-թուրքերն սովա բառից = հասար գալագան, մահակ, բիր: Սովաջի = մահակներով հարվածող:

- դուք հրեա եք, եւ այդ մարդիկ քրիստոնյա են»: Այս պարզունակ դարձմանը ապշեցրեց դեսպանին... «Երեւի դուք չեք հասկանում, որ ես այսպէղ եմ գտնվում ոչ թե հրեայի հանգամանքով, այլ՝ որպէս ամերիկյան դեսպան: Դուք բազմիցս ասել եք ինձ, թե ցանկանում եք Թուրքիան դարձնել դեպի առաջադիմություն գնացող մի ազգ: Այն ձեռք, որով դուք վարվում եք հայերի հետ ձեզ չի օգնի բնավ իրագործելու ձեր ցանկությունը: Ընդհակառակը, ձեզ կհամարեն հետադիմական մի ժողովուրդ, որ շարքում է մնացել մյուս ժողովուրդների համեմատությամբ:

... Մոսկվան վերջապէս գրկաբաց ընդունեց Էնվերին: ... Նրա մի հայտարարությունն ընթերցվել է Բաքվում Արեւելյան ժողովուրդների համագումարի բեմից, որին նախագահում էին Զինովեյն ու Ռադեկը, եւ որին ներկա էր եղել Ջոն Ռիդը» (Գլ. Ժ) :

«Սակայն, բոլշևիկներից բացի, ուրիշներ էլ էին հետաքրքրվում երիտթուրքերի վարչակազմի անկյալ հրեշտակներով: Բոսպորում, Ժնևում, Թիֆլիսում ցրված մի բուռ դաշնակցական հայեր եղել էին գործադրել օսմանյան դարական բարձրագույն ապրանքի մահալճիդը: Նրանք իրենց գործունեությունը սկսեցին Նեմեսիս նշանաբանով, որը վրեժխնդրության աստվածուհին է հունական դիցաբանության մեջ: «Այսպէղ, կարող ենք ասել, ավարտվում է ամթալի ժամանակագրությունը սուլթան Աբդուլ Նամիդի եւ այն 3 փաշաների, որոնք, նրա հետեւից, միմարեթների երկիրը գրեցին խավարի անհատական անդունդը: Մարդկանց աչքերը երբեք չեն մոռացել այն, ինչ տեսել էին, եւ ականջները՝ այն, ինչ լսել էին: Բայց Պարսկությունը բարոյապէս շարք շարք չէ: Այն ժամանակ, երբ Եւրոպան եւ ամբողջ աշխարհը բոցավառվում էին երկրորդ անգամ լինելով, գերմանական ռայխի արիացի կանցլեր Ադոլֆ Նիդերը, թելադրված ազնիվ մի ուշադրությունից, Թալաթ փաշայի աճյունը նվիրեց թուրքական պետությանը, որը ներքին գործերի նախկին նախարարի պարվին կառուցեց շքեղ մի հուշադամբան Ազգության բլրի վրա: Կարծես դա բավական չլինէր այդքան երեւելի մի անձնավորության համար, Անկարայի ծառուղիներից մեկը մկրտվեց նրա անունով, որպէսզի ներկա եւ ապագա սերունդների օրհնությունն իջնի նրա վրա: Յուրաքանչյուրն սրացավ իր բաժինը: Երբ Կասանայակները հաջորդեցին Կասանայակների, Կարինները՝ Կարինների եւ սերունդները՝ սերունդների, Էնվեր փաշայի մարմինը հետխորհրդային շրջանում հայրենադարձվեց Թալիսիսիանից, որպէսզի մեծ պարիվներով թաղվի հարգանքով ու հիացմունքով համակված մի ամբողջ ժողովրդի առջև՝ գլխավորությամբ Նախապետության նախագահի, նրա նախարարների եւ գեներալների: Ջեմալ փաշան՝ միշտ հետին գծի վրա գտնվող այդ մորթավորը, մեծարանքի արժանացավ Էրզրումում: Նա արդեն 80 տարուց ի վեր մահացել էր, երբ աղմուկ-աղաղակով, խելահեղ բացականչություններով եւ հիացական զեղումներով հարբած ժողովրդի մի մեծ բազմություն ժամադրվեց նրա գերեզմանի առջև՝ գովաբանելու համար նրան:

Իմացության եզրին մնացած միամիտ եւ դարձարկ հոգիներն անգիտանում եւ արհամարհում են անցյալի իմաստունների Կարեգրություններն ու հին ժողովուրդների մաքրանները, ուր, իմիջիայդ, ասված է. «Արդ, այսպէս է, որ վաղ թե ուշ, իսկ հաճախ ավելի վաղ, քան թե ուշ, ճակարագիրը կուրացնում է չար մարդկանց հիշողությունը, խլում նրանցից ամեն պայծառամտություն եւ վերացնում նրանց քրեականությունն ու լսողությունը: Այնժամ

մնալով կույր, խուլ ու համր, նրանք այլևս չեն կարողանա եր իրենց արդը դառնալ»((Գլ. ԻԱ):

Աշխատությունն ավարտվում է Ֆիլիպ Վիդլիի եզրակացությամբ. Թուրքիան, հակառակ աշխարհին որպես վերափոխված ու քաղաքակրթված երևալու մարմաջին, մնում է նույն արյունախում ոճրագործը:

Եւ պատահական չէ, որ գրքի բնագիր ֆրանսերեն հրապարակության, (ֆրանսերենը՝ Փարիզ, 2005 թ.) շապիկի վրա պատկերված են արյունվա ձեռքերով դաժան դիմագծերով թուրք զինվորականները՝ զինված գնդերով, դանակներով ու յաթաղաններով:

Գիրքը թարգմանված է նաև հունարեն, ռուսերեն, իտրվաթերեն, բուլղարերեն եւ այլ օտար լեզուներով:

ՍԵՂԱ ՆԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ

Լ. Շ. Նովիանիսյան, Գրաբարի բառարան. Նոր հայկազյան բառարանում չվկայված բառեր, «Էդիթ Պրինս» հրապարակչություն, Երևան, 2010 - 294 էջ:

Նայ բազմադարյա բառարանագրության թագն ու պսակն է Վենետիկի Մխիթարյան միաբանության երեք ուսումնական վարդապետների՝ հ. Գ. Ավետիքյանի, հ. Խ. Սյուրմուլյանի, հ. Մ. Ավգերյանի ստեղծած «Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի» բառարանը, որը կազմելու աշխատանքներն սկսվել են տակավին 1784 թ., ձգվել Կոստանյակներ, ամբողջացվել, վերջնական տեսքի բերվել և լույս ընծայվել 1836-1837 թվականներին:

Եռոթդային այդ բառարանի հրապարակությունից անցել է հարյուր յոթանասուներեք տարի և այդ ընթացքում Հայկազյան բառարանը տակավին մնում է անգերազանցելի՝ նյութի ընդգրկման, բառերի և դարձվածային միավորների ճշգրիտ բացատրությունների, բնագրային վկայությունների ճշիշության և բառարանագրության գիտական սկզբունքների կիրառման առումով: Անշուշտ, այս նշանավոր բառարանից հետո լույս են ընծայվել գրաբարի միավելավյա և թարգմանական այլ բառարաններ, ձեռագիր և տպագիր սկզբնաղբյուրներում մեծ քանակությամբ բառեր են հայտնաբերվել, դրվել գիտական շրջանառության մեջ, հինհայերենյան շատ բառերի ստուգաբանությունն է ճշգրտվել, սակայն այդքանով հանդերձ Հայկազյան բառարանն առ այսօր մնում է իբրև գրաբարի լավագույն բառարանը, առանց որի դժվար է պատկերացնել հայերենագիտությունը, հայագիտությունն առհասարակ:

Նայելի իրողություն է, որ Հայկազյան բառարանի հրապարակությունից հետո հայագետները փարբեր առիթներով անդադարձել են գրաբարի այսպես կոչված «նոր» և «նորահայր» բառերին: Այս ասպարեզում անգնահատելի է հատկապես Նորայր Բյուզանդացու վաստակը. ՆՌ-ի տպագիր օրինակի վրա նա ձեռագրով բազմաթիվ հավելումներ և ճշգրտումներ է արել: Բարեբախտաբար, Բյուզանդացու աշխատանքը լույս աշխարհ եկավ, և բառարանը մարչելի դարձավ մասնագետներին¹: Անուրանալի է նաև մեծ հայագետ Նրաջա Աճառյանի ներդրումն այս ոլորտում²:

Գրաբարի բառապաշարը, սակայն, դեռևս ամբողջապես բառարանային մշակման չի ենթարկվել. աշխատանքներն այդ ուղղությամբ շարունակվում են³:

Գրաբարի կարևոր մի բառարան է լույս ընծայվել բոլորովին վերջերս: Խոսքը ՏՏ ԳԱԱ լեզվի ինստիտուտի տնօրեն, բանասիրական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր Լավրենտի Նովիանիսյանի «Գրաբարի բառարան. նոր հայկազյան բառարանում չվկայված բառեր» վերնագրով ուշագրավ բառարանի մասին է: Ինչպես վերնագիրն է հուշում, այս բառարանում ներկայացված են այն բառերը, դարձվածքներն ու ոճերը, որոնք վկայված չեն ՆՌ-ում:

1 «Նոր բառգիրք Հայկազեան լեզուի. սրբագրուած և ճշտուած Նորայր Բյուզանդացու ձեռքով», հրապարակութեան պատրաստեց Մարտիրոս Միլասեանը, Ժնև, 1990:

2 Նր. Աճառեան, Նայերէն նոր բառեր հին մարենագրութեան մէջ, հր. Ա. Բ. Վենետիկ, 1913, 1926: Նորահայր բառերը սփռված են Նր. Աճառյանի կողմից «Նայերեն արմարական բառարանում» (հր. 1-4, Եր., 1971-1979):

3 Տե՛ս, օրինակ, Ռ. Ղազարեան, Ն. Աւետիսեան, Նորայայր բառեր գրաբարում, Եր., 2007: Ս. Գրիգորյան, Նորահայր բառեր 14-15-րդ դարերի մարենագրության մէջ (Գրիգոր Տաթեւացի), Եր., 2009:

Միանգամայն օրինաչափական է, որ մեծածավալ այս աշխատանքը պետք է ստեղծվեր՝ հենվելով հայագիտության մեջ Նայկազյան բառարանի հրապարակումից հետո կուրակված հսկայածավալ նյութի վրա:

Բառարանագիրն իր աշխատության ներածական մասում նշում է, որ վերոհիշյալ հայագետների հետազոտությունները մեծապես նպաստել են գրախոսվող բառարանի կազմման աշխատանքներին թե՛ նյութի ընտրության և թե՛ բառերի իմաստների բացատրության հարցում: Բնականաբար, բառերի ընտրության մեջ որոշակի դեր են ունեցել նաև գրաբար հետազոտող բառարանները, մասնավորապես գրաբարագիր հեղինակների համաբարբառները, որոնք ժամանակին լույս է ընծայել գիտությունների ակադեմիայի լեզվի ինստիտուտը:

Բարեխիտ թառարանագիր-հետազոտող ձեռքի տակ է ունեցել գրաբար մատենագրությանը վերաբերող գիտական ուսումնասիրություններ, տարբեր երկերի բնական բնագրերի հրապարակություններ (դրանց մի մասը հրապարակվել է Մայր Աթոռի կողմից ինչպես անցյալում, այնպես էլ մեր օրերում), նաև արևմտախոսություններ, որոնցում մի շարք հեղափոխում առանձնացված են ՆՏԲ-ում չվկայված որոշ բառեր:

Լ.Շ. Նովիանիսյանի բառարանի շնորհիվ գիտական շրջանառության մեջ են դրվում գրաբարյան 5430 բառեր և բառակապակցություններ, որոնք վկայված չեն գրաբարի ամենաճշգրիտ բառարանում, ինչպես նաև մինչ այժմ բառարանային մշակման չենթարկված (նաև չնկատված) 150 նոր իմաստներ:

Բառարանի հեղինակը տարիների ընթացքում գրաբարով ավանդված մատենագրությունից բաղել է իր կազմած բառարանի միավորները: Այսպես տեղ են գտել ինչպես հայերենի զարգացման գրաբարյան շրջանի (Ե-ԺԱ դարեր), այլև հետագա շրջանների գրաբարակազմող սկզբնաղբյուրներում վկայված բառեր ու բառակապակցություններ:

Լ.Նովիանիսյանը «Նայերենի իրանական փոխառությունները» (Երևան, 1990) հայերենի գրքից հետո վերջին տարիներին մեկը մյուսի հետևից հրապարակեց գրաբարի բառապաշարին նվիրված մենագրություններ՝ «Գրաբարի բառապաշարը» (Երևան, 2006), «Նայթարգմանական գրականության բառապաշարը» (Երևան, 2007), «Գրաբարի բառարանագրության և բառագիտության հարցեր» (Երևան, 2009), հոդվածներ՝ «Նորահայր բառեր հայ մատենագրության մեջ» (ՊԲՄ, 1987, հ. 4), «Եսեբիոս Եմեսացու «Մեկնությունը»-ի լեզվական յուրահատկությունները» («Էջմիածին», 2001, Ե) և այլն, որոնցում լեզվաբանական քննության է ենթարկում այս բառարանում ընդգրկված բառերի զգալի մասը: Այս ամենը վկայում է, որ գրաբարի այս բառարանը տարիների մանրակրկիտ և հետևողական աշխատանքի արգասիք է:

Բառարանում ընդգրկված բոլոր բառերն ու դարձվածային միավորները ներկայացված են բնագրային օրինակներով (ինչպես բառարանագիրն է խոստովանում, միայն շուրջ հինգ տասնյակ բառափոխվածում է դիմել Նորայր Բյուզանդացուն, քանի որ հնարավոր չի եղել պարզել բուն սկզբնաղբյուրը): Այսպիսով՝ բառարանը կարևոր սկզբնաղբյուր կարող է դառնալ հետազոտողների համար:

Նկնց բնագրային վկայակոչումների առկայությամբ է հիմնավորվում այն հանգամանքը, որ սույն բառարանում կան բազմաթիվ բառեր, որոնք հանդիպում են գրաբարի մյուս կարևոր բառարանում՝ Առձեռն հայկազյան բառարանում (այսպես, ինչպես հայերենի է, տրվում

են միայն բառերը եւ նրանց իմաստները)⁴: Առձեռն բառարանում գրանցված բառերը բնագրային օրինակներով օժտելը կարևոր նպաստ է հայերենագիտությանը. բնագրային այդ վկայակոչումները «շոշափելի» եւ խոստում են դարձնում բառերը՝ հուշելով դրանք գործածած հեղինակի, երկի, ստեղծման (կամ վկայման, արձանագրման) ժամանակաշրջանի մասին:

Բառարանում կիրառվել է բառերը դասավորելու այբբենական սկզբունքը: Յուրաքանչյուր բառի կողքին նշվում է նրա ձևաբանական արժեքը, բայերի պարագայում՝ նաև սեռը, ինչպես՝ **բացրնարիկ** (ներգործական բայ) «զարել, փարբերել», **գթահասարիկ** (չեզոք բայ) «անգութ դառնալ, անգթանալ», նաև փարաբոլությունը, ինչպես՝ **բեռնաբեր** ած. / գոյ. «բեռ բերող», **խորամուտ** ած. / մկբ. «խորանալով»:

Օտար բառերի պարագայում հեղինակը նշել է փոխաբառ լեզուն, ինչպես՝ **աբբանա** (երբ.) «բարձունք», **աթաշփարիսար** (պրսկ.) «կրակապաշար», **մագիսարիկ** (հուն.) «մագիստրոս»՝ իշխանական փրկողոս, **պարպիկոն** (հուն.) «դասավորություն, կարգ», **քորայ** (ասոր.) «երկիր» եւ այլն:

Այդպես է, սակայն, ոչ բոլոր դեպքերում, ինչպես՝ **փուրկան** «Ղուրան», **փսիրայ** «փսիաթ» բույսերից ու փերեւներից պարբերաբար փոքրիկ խտիր», **բեթթիկա** կամ **փուրկայ/փուրկա** «պանդոկ», **փահի** «արու ձի», **բայիշ** «թաթարական մեքադադրամ» եւ այլն: Այսպիսի դեպքերում, մեր կարծիքով, կարելի էր նշել «ծագումն անհայտ է» կամ «օտար բառ»:

Որոշ դեպքերում նշվում է բառի գործածության ոլորտը, ինչպես, օրինակ, կրոնական՝ **ամպարաբաշ** «գրադաշտական կրոնի ուսմունքներից մեկը», **հռահրաման** «երեք պարագամների վերաբերող», եկեղեցական՝ **քառասունք** «քառասուն օրվա պահք, մեծ պահք», **փայր կենաց** «խաչափայր» եւ այլն, փիլիսոփայական՝ **սկադիմական** «Ղլարունի փիլիսոփայական ուղղության անվանումը», **մակաժական** «ապացուցման այնպիսի եղանակ, երբ մասնավորի միջոցով ապացուցում են ընդհանուրը» եւ այլն: Բառարանը միայն կշահեր, եթե մասնավորապես կրոնական եկեղեցական բառերի համար մասնագետ խորհրդաբաններ:

Ուշագրավ է գրաբարյան մի շարք բառակապակցությունների արձանագրումը, ինչպես օրինակ՝ **բերան** հիմնաբառով՝ **բանալ գրերան** «խոսել», **բանալ գրուռն բերանոյ** «սանձարձակ, լկտի խոսել», **դնել գրուռն բերանոյ** «լռել, ավելորդ չխոսել», **պահել գրերան** «լռել, շար չխոսել» եւ այլն:

Ներաբերական են բառերի նոր նկարված իմաստները, ինչպես՝ **դրոշմաուր** «կնքված՝ քրիստոնյա», **շրջել** «թարգմանել», **կցակ** «որեւէ բանի (հացի) երկու հատը՝ իրար կցված», **հազարաուր** «հազարապետ. հրամանատար», **հռալ** «վխարալ, շապառալ», **գերեզման** «սպանված, գոհված փղը» եւ այլն:

Անկասկած, հնարավոր է բառերի բացառության մեջ այս կամ այն լուծումն առաջարկել, որոշ բաներ ճշգրտել. դա հասկանալի է եւ միանգամայն բնական հին լեզուների նորահայր բառերի պարագայում: Բառարանագիրը մի շարք դեպքերում իմաստը հենց հարցականով է փակել, ինչպես՝ **քոք** «հարկ, փոճիք», **ոզնիկ** «ոզնի» (հնարավոր է եւ այլ կենդանուն է), **փաթադիկէս** (իմաստը հստակ չէ), **պարրաշիշ** (բառիմաստը հստակ չէ) եւ այլն:

4 «Առձեռն բառարան Նայկագնեան լեզով», Բ փապգրություն, Վենետիկ, 1865: Զարմանալի է, որ վրիպման հետեւանքով սկզբնաղբյուրների եւ բառարանների ցանկում Առձեռն բառարանը չի հիշատակվում:

Ծավալուն և դժվարին այսպիսի աշխատանքում հնարավոր են նաև վրիպումներ, բացթողումներ: Դա բոլորովին չի նսեմացնում բառարանի արժեքը: Անթերի բառարան առհասարակ չի լինում:

Բառարանագիրը, օրինակ, Գրիգոր Նարեկացու լեզվում հանդիպող և ՆՏԲ-ում չվկայված բառերը վերհանելու համար օգտագործել է հեյլեյալ հրապարակությունները՝ Գրիգոր Նարեկացի, «Մարեան ողբերգության» (Բունուս Այրես, 1948), որի հիման վրա էլ կազմվել է Ժ դարի հանճարի գլուխգործոցի համաբարբառը, Գրիգոր Նարեկացի, «Տաղեր և գանձեր», աշխատասիրությամբ Արմինե Քյոշկերյանի (Երևան, 1981), Պ. Խաչատրյան, «Նարեկի միջնադարյան լուծումները» (Երևան, 1990), ինչպես նաև Հր. Աճառյանի «Նայերեն արմատական բառարանը»: Եւ մի շարք բառեր է քաղել դրանցից, ինչպես՝ *սահիլ* «հավաքվել, մի բան դիպելու համար չորս կողմը շարվել», *սոդեսագոչ* «աղերսալի», *սոդեսարմար* «հարմար լարելով, լարած», *մածուցիչ* «մակարդող, պնդացնող», *օրհներգ* և այլն:

Բառացանկը կհամալրվեր նոր միավորներով, ինչպես՝ *սկնաքթիթ*, *ջրափակ*, *խաղի*, *սոդեսարկություն*, *կենցաղակցեմ*, եթե օգտագործվեր նաև Հր. Միրզոյանի «Գրիգոր Նարեկացու բառասրբական արվեստը» աշխատությունը (Երևան, 2006, էջք 13, 17, 22, 35, 43):

Բնականաբար, ուրիշներն այլ բառեր կարող են մարմնանշել: Այդ մասին հեղինակն ինքը գրում է բառարանի ներածական մասում և նշում գրաբար ինքնուրույն և հարկապես թարգմանական գրականության բառապաշարի համաբարբառների կամ բառացանկի համակարգչային շրեմարանի սրեղծման անհրաժեշտության մասին:

Անվարան կարելի է ասել, որ պրոֆ. Լ. Նովհաննիսյանի «Գրաբարի բառարան. Նոր հայկազյան բառարանում չվկայված բառեր» աշխատությունը կարևոր ներդրում է հայագիտության մեջ: Այն վստահաբար կնպաստի գրաբարի ուսումնասիրության գործին և անփոխարինելի դեր կունենա հին հայերենի բառապաշարը առավել լիարժեք ներկայացնող ամբողջական բառարան կազմելու ժամանակ:

ԴԱՎԻԹ ԳՅՈՒՐՋԻՆՅԱՆ

ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ԲԵԱ. ԼՈՒՐԵՐ

ՎԵՐԱԾՈՒՄԻ ՄԵՐԱՆՈՒՄԻ ԶԵՆՈՒՄԻ ԱՐԴԱՆ ԳՅՈՒՂԻ
Ս. ԱՍՏՎԱԾԱԾԻՆ ԵԿԵՂԵՑԻՆ

Նույն 3-ին, ձեռամբ Վերահայր թեմի առաջնորդ Ս. Վազգեն եպիսկոպոս Միրզախանյանի և մասնակցությամբ Սամցխե-Ջավախքի ընդհանուր առաջնորդական փոխառորդ Ս. Բաբգեն արդ. Սալբիյանի, վերածովեց Ախալքալաքի շրջանի Աբուլ գյուղի Ս. Աստվածածին եկեղեցին:

Այդ օրը բազմամարդ էր Աբուլ գյուղը: Ախալքալաքից, հարակից գյուղերից, Նայասարանից, Թբիլիսիից ժամանել էին բազմաթիվ հյուրեր՝ մասնակցելու Ս. Աստվածածին եկեղեցու վերածման սրբազան արարողությանը: Թեմի առաջնորդին և շրջանի ղեկավարությանը արուցիները դիմավորեցին գյուղասկզբին աղ ու հացով և ավանդական դիմ-գոռնայով:

Աբուլ գյուղը գտնվում է Ախալքալաքի և Աբուլ լեռան միջակայքում՝ լեռան հարավարևմտյան ստորոտում՝ շրջակայքում 10 կմ արևելք՝ ծովի մակերևույթից 1964-1985մ բարձրության վրա:

1830 թ. Կարևո գավառի Ումուրում գյուղից գաղթած հայերը հաստատվել են այդ ժամանակ հայաթափ ու ավերակ Աբուլ գյուղատեղիում և շենացրել այն:

Ս. Աստվածածին եկեղեցին կառուցվել է 1884-ին: Այն սրբարաշ քույրով ընդարձակ կառույց է, եռանավ հորինվածքով, ավանդապնդով, երկու գույգ սյուներով, արևմտյան ճակատի գագաթին՝ զանգակաբնով:

Ս. Աստվածածին եկեղեցին վերանորոգվել և փարածքը բարեկարգվել է նույն գյուղի ծնունդ, այժմ ռուսաստանաբնակ Սյրեփան Խանջյանի բարերարությամբ: Եկեղեցու բարերարը դեռևս պապանեկան փարիներին երազել էր վերանորոգված և գործող տեսնել իրենց պապերի եկեղեցին, և Բարձրյալի ողորմածությամբ իրականություն դարձավ նրա և ընտանիքի երազանքը: Սրբազանը բարձր գնահատեց Խանջյան ընտանիքի աստվածահաճո գործը, նրանց փոխանցեց օրհնության գիր և հայ մանրանկարչության արժեքավոր մի նմուշ:

Նանդիսավոր արարողությանը ներկա էին Վրաստանում ՂՀ ղեկավարության մշակույթի գծով խորհրդական Էդուարդ Մուրադյանը, շրջանային ժողովի նախագահ Նամբեր Մովսիսյանը, շրջանային վարչության նախագահ Նաիրի Իրիցյանը, Ոստիկանության պետ Սամվել Պերպոսյանը և պաշտոնապար այլ անձինք:

Տոնի կապակցությամբ դպրոցի բակում կազմակերպվել էր մեծ համերգային միջոցառում՝ մասնակցությամբ Գյումրիից ժամանած երգի պարի համույթի:

Ս. Աստվածածին եկեղեցու օժման ավարտին կատարվեց ավանդական մատարդի օրհնություն և ժողովրդական հանդիսություն:

Նաջորդ օրը՝ հուլիսի 4-ին, Ախալքալաքի հոգևոր հովիվ Տեր Տաթև քահանա Մարությանը նորած եկեղեցում մատուցեց Ս. Պարարագ և կատարեց համայնքային մկրտություն: Բոլոր մկրվողներին գեղեցիկ խաչեր նվիրեց Եկեղեցու բարերար Սյրեփան Խանջյանը:

ՎԻՐԱՆԱՅՈՑ ԹԵՄԻ
ՍԱՄԼՈ ԴԻՎԱՆ

ԽՈՋԱՔԵԿ ԳՅՈՒՂԻ ՎԵՐԱՆՈՐՈԳՎԱԾ Ս. ՍԱՐԳԻՍ ԵԿԵՂԵՑՈՒՄ ԿԱՏԱՐՎԵՑ ՕՐՇՆՈՒԹՅԱՆ ԿԱՐԳ

Նույն 4-ին, հանդիսապեսությամբ Վերահայոց թեմի առաջնորդ Ս. Վազգեն եպիսկոպոս Միրզախանյանի և մասնակցությամբ Սամցխե- Ջավախքի ընդհանուր առաջնորդական փոխանորդ Ս. Բարգէն աբղ. Սալբիյանի, կապարվեց օրհնության կարգ Նինոծմինդայի շրջանի Խոջաքեկ գյուղի Ս. Սարգիս եկեղեցում, որին հաջորդեց անդրանիկ Պապարագի սրբազան արարողությունը:

Խոջաքեկ գյուղը գտնվում է Ախալքալաքից ուղիղ գծով 16 կմ հարավ-արևելք՝ Խանչալի լճի արևելյան ափից 2 կմ հեռու՝ ծովի մակերևույթից 1930-1950 մ բարձրության վրա: Նյուսխա-արեւմուտքից կից է Նինոծմինդա շրջկենտրոնին:

Ս. Սարգիս եկեղեցին կառուցվել է 1840-ական թթ.: Այն համակ սրբապաշ քարերով, արեւմտյան ճակարից բացված միակ մուտքով, արեւմտյան ճակարին կրկնահարկ զանգակարանով շինություն է:

Եկեղեցին արևելի հոգևոր հովիվ Ս. Արմաշ քահանա Պողոսյանի նախաձեռնությամբ վերանորոգվել է փարածքը բարեկարգվել է նույն գյուղի ծնունդ, այժմ ռուսաստանաբնակ թաղում է Արմեն Ղարսյան եղբայրների բարերարությամբ: Սրբազանը բարձր գնահատեց եղբայրների և մյուս աջակիցների աստվածահաճո գործը: Առաջնորդը բարերարներին ու ժողովրդին պարգևանք վերականգնել կորցրած մեր եկեղեցական ծիսական ավանդությունները, հեղինակ հոգևոր հովվի բարի պարգևանքներին:

Նախապես արարողությանը ներկա էին Նինոծմինդայի շրջանի սակրեբուրյի նախագահ Վլադիմիր Սյամբուլյանը, գլխավոր բժիշկ Կարեն Զալալյանը, գործարար Արամ Սանոսյանը և այլ հյուրեր:

ՎԻՐԱՆԱՅՈՑ ԹԵՄԻ
ՄԱՍՆԻ ԴԻՎԱՆ

ՆՈՐ ՆՇԱՆԱԿՈՒՄՆԵՐ

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ծայրագույն Պապրիարք և Ամենայն Նայոց Կաթողիկոսի օրհնությամբ մի քանի եկեղեցականներ ծառայության են կոչվել Նայոց Եկեղեցու փարբեր թեմերում:

Տ. Նայկ քահանա Սահակյանը, վերադառնալով Նոյանդիայի հոգևոր հովվությունում իր ծառայությունից, հոգևոր սպասավորության է կոչվել Արագածոտնի թեմում:

Տ. Շավարշ քահանա Սիմոնյանը, Տ. Ոսկան քահանա Բաղդումյանը և Տ. Եփրեմ քահանա Զարգարյանը, ավարտելով իրենց բառաստեղծության շրջանը, սրբազան են նշանակումներ. Տ. Շավարշ քահանա Սիմոնյանը ծառայության է կոչվել Գուգարաց թեմի Տավուշի մարզի փոխառաջնորդությունում՝ իբրև Դիլիջան քաղաքի հոգևոր հովիվ, Տ. Ոսկան քահանա Բաղդումյանը նշանակվել է Սյունյաց թեմի Սյունիքի մարզի փոխառաջ-

նորոգություն՝ իբրև Գործի քաղաքի հոգևոր հովիվ: Տ Եփրեմ քահանա Զարգարյանը վերադարձել է իր ծառայության վայրը՝ Արագածոտնի թեմ՝ իբրև Կարբի, Ուշի և Օհանավան գյուղերի հոգևոր հովիվ:

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾՈՒՆ
ՏԵՂԵԿԱՏՎԱԿԱՆ ՂԱՄԱԿԱՐԳ

ԳԵՐՇ. Տ. ԽԱԺԱԿ ԱՐՔ. ՊԱՐՍԱՄԵԱՆ ՔԱՆԱՆԱՅ ԶԵՆՆԱԳՐԵՅ ԲՐՇ. ԼԵՒՈՆ-ՆՈՃԱ ՍՐԿ. ԷՅՆԱԹԵԱՆԸ

Նայաստանեայց Եկեղեցոյ Տիսիսային Ամերիկայի Արևելեան թեմի առաջնորդ Գերշ. Տ. Խաժակ արք. Պարսամեան քահանայ ձեռնադրեց բրշ. Լեւոն-Նոճա սրկ. Էյնաթեանը Ուաշինկթոնի Տի. Սի. Ս. Մարիամ Աստուածածին Եկեղեցոյ մէջ:

Շաբաթ յուլիս 10-ի երեկոյեան, տեղի ունեցաւ Կոջման արարողութիւնը: Իսկ ձեռնադրութիւնը՝ կիրակի՝ յուլիս 11-ին՝ Ս. Պարարագի ընթացքին՝ խարտալիակութեամբ Ս. Մարիամ Աստուածածին Եկեղեցոյ նախկին հոգևոր հովիւ արժշ. Կրթանէս Ա. քինյ. Գալայ-ճեանի և այժմու հոգևոր հովիւ արժ. Գ. Յովսէփ քինյ. Կարապետեանի: Երկու օրերն ալ Ս. Մարիամ Աստուածածին Եկեղեցի փութացած էին հոծ թիով հաւաքացեալներ:

Թեմակալ առաջնորդ Գերշ. Կ. Խաժակ արք. Պարսամեան նորընծայ քահանային ճակարկ ու ձեռքերը Ս. Միստոնով օծելէ ետք զայն վերանուանեց Տէր Յովհան:

Յաւարտ ձեռնադրութեան՝ Սրբազան Նայր օրուան պարզած քարոզը Կոյու, ուր ի մէջ այլոց ըսաւ. «Այսօր Նայց. Եկեղեցոյ հինգ տաղաւար քօներէն մէկն է. մեր Տիրոջ Այլակերպութեան քօնը, որ կը կոչուի նաեւ Պայծառակերպութիւն և Վարդավառ: Յիսուս իր երեք աշակերպներուն հետ Թափոր լեռը բարձրացաւ և աղօթքի պահուն այլակերպուեցաւ. այդ պահուն լուսաւոր ամպի մը մէջէն ձայն մը ըսաւ. “Այս է իմ սիրելի Որդիս, որուն հաճեցայ. ա՛նոր մօտիկ ըրէք”: Յիսուսի ընկերացող երեք աշակերպները ականապես եղան Անոր այլակերպութեան, որ զիրենք եւս այլակերպեց և անոնք դարձան Քրիստոսի առաքելութեան բուն հետեւողները: Այսօր, այս աղօթավայրին մէջ, ձեր բոլորին ներկայութեան, նման խորհրդաւոր այլակերպութիւն մը տեղի ունեցաւ: Զեռնադրութեամբ և Ս. Նոճիի ներգործութեամբ Էյնաթեան սարկաւագ նոր անձ մը դարձաւ: Այսօր ան դարձաւ այն անձը, որ Տէրը սահմանած էր: Տէր Յովհան, պարասխանելով Աստուծոյ կոչին, քահանայ ձեռնադրուեցաւ, որպէս զի ընթանալով Տիրոջ նախագծած ճամբայէն՝ ինքզինք նուիրէ իր եկեղեցոյն և իր ժողովուրդին»:

Ս. Պարարագի աւարտին՝ նորընծայ Տէր Յովհան եկեղեցոյ դասին մէջ ընդունեցաւ շնորհաւորութիւնները ներկայ հաւաքացեալներուն, որոնք համբարեցին Ս. Միստոնով օծուած ձեռքը:

Ապա եկեղեցոյ սրահին մէջ տեղի ունեցաւ ընդունելութիւն և ճաշկերոյթ:

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾՈՒՆ
ՏԵՂԵԿԱՏՎԱԿԱՆ ՂԱՄԱԿԱՐԳ

Տ. ՅՈՎՀԱՆՆ -ՔՆՆՅ. ԷՅՆԱԹԵԱՆ

Ծնած է Երևան 1967 թուականին, երաժշտության ճիւղին մէջ պսակաւորի եւ արուեստի մագիստրոսի ասպիճաններ ստացած է Երևանի Կոմիտասի անուան երաժշտանոցէն եւ Մոսկուայի պետական երաժշտանոցէն: Մեծցած ըլլալով Սովետական Նայասարանի մէջ՝ առիթը չէ ունեցած եկեղեցի յաճախելու եւ քրիստոնէական հաւաքի մասին ծանօթութիւններ ունենալու: Իր մեծ ծնողներն են որ առաջին անգամ իրեն հայրուածներ կարդացած Ս. Գիրքէն: 1999 թուականին Ուաշինկըն Տի. Սի. հասարակարկէ ետք է որ գործօն մասնակցութիւն ունեցած է Ս. Մարիամ Աստուածածին եկեղեցոյ ծխական կեանքին մէջ: Եւ այս շրջանին է առաջին անգամ ըլլալով կոչումը զգացած է եկեղեցոյ ծառայելու: Ան նշանակուած է հովիւի օգնական Ս. Աստուածածին եկեղեցոյ, ուր եղած է դպիր, Կիրակնօրեայ վարժարանի ուսուցիչ, երգեհոնահար եւ կազմած է «Նարեկ» զանգակային նուագախումբը: Ունի հեղինակութիւններ եւ պարարասարած է խորասալիկներ: Աստուածաբանութեան դասընթացքներու հետեւած է Ուաշինկընի կաթողիկէ համալսարանին մէջ: Անցեալ տարի շրջափառարկա եղած է Ս. Ներսէս Ընծայարանէն: Նորընծայ Տէր Նովհան իր քառասունքի շրջանը պիտի անցընէ Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի մէջ: Տէր Յովհան եւ իր փրկիկը՝ Նարինէ, ունին երկու զաւակ՝ Տաթևիկ եւ Ալեքսանդրը:

ԴԻԲԱՆ ԱՌԱՋՆՈՐԴԱՐԱՆԻ

Յուլիս 13, 2010

Նիւ Եորք Ն. Ե.

ԿԱՏԱՐՎԵՅ ԳԵԻՈՐԳՅԱՆ ՆՈԳԵԻՈՐ ՃԵՄԱՐԱՆԻ ՆՈՐ ՄԱՍՆԱՇԵՆՔԻ ՆԻՄՆԱՐԿԵՔԸ

Յուլիսի 11-ին Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում, հանդիսապետութեամբ Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ծայրագոյն Պապրիարք եւ Ամենայն Տայոց Կաթողիկոսի, փեղի ունեցաւ Գեորգյան Նոգեոր ճեմարանի ուսումնական հարկաբաժնին կից մասնաշէնքի հիմնադրութիւնը: Արարողութեանը մասնակցում էին Մայր Աթոռի միաբանները եւ շինության բարերարներ Պեպրոս եւ Աննա Օրունջանկչիկներ զավակ Մայր Օրունջանկչիկը:

Արարողության ընթացքում Նորին Սրբութեան օրհնեց կառուցվող շինության հիմքերը, որ ծառայելու է իբրեւ հանդիսությունների դահլիճ եւ մարգաստան Գեորգյան Նոգեոր ճեմարանի սաների համար: Այս ճեմարանի փեսայ Տ. Սահակ Եպիսկոպոս Մաշալյանն ընթերցեց կառույցի շինարարության հիշատակարանը, որը զեպրեղվեց շինության հիմքի մէջ:

Վերջում իր պարգամը ներկաներին ուղղեց Ամենայն Տայոց Կաթողիկոսը: Վեհափառ Տայրապետը վարահայտութեամբ հայտնեց, որ ճեմարանական կյանքի բարեկամումը նոր խթան պիտի դառնա, որպէսզի ճեմարանի սաները՝ իբրեւ ապագա եկեղեցականներ, էլ ավելի եռանդով ու նվիրումով շարունակեն ուսումը: Նոր մասնաշէնքի կառուցման առիթով Նորին

Սրբությունն իր գնահատանքն ու օրհնությունը հղեց մասնաշենքի բարերարներին՝ ամերիկաբնակ Պեդրոս և Աննա Օրունջակչիել ամուսիններին՝ մաղթելով նրանց ուժ, եռանդ ու հաջողություն, որպեսզի կարողանան իրենց ազգաշեն և եկեղեցանվեր ծառայությունը շարունակել ինչպես ԱՄՆ Արևմտյան հայոց թեմում, այնպես էլ Նայրենիքում:

Նորին Սրբությունը իր գնահատանքը հայրնեց նաև կառույցի ճարտարապետ Զիմ Թորոսյանին և շինարարին՝ ՆՇ Շինարարների միության նախագահ Գագիկ Գալստյանին:

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾՆԻ
ՏԵՂԵԿԱՏՎԱԿԱՆ ՆԱՄԱԿԱՐԳ

СОДЕРЖАНИЕ

ОФИЦИАЛЬНОЕ

Католикос Всех Армян утвердил переизбрание предводителя германской епархии.....	3
Католикос Всех Армян дал аудиенцию членам группы французско-армянской депутатской дружеской делегации.....	3
Католикос Всех Армян дал аудиенцию заместителю премьер-министра РФ Жукову.....	4

РЕЛИГИОЗНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

ИЕРОМОНАХ ШАГЕ АНАНЯН - Евангелийские эпизоды в трудах авторов античного золотого века.....	5
НИНА ГАРСОЯН - Беспорочное вино святой чаши причащения в Армянской Церкви.....	12

ИСТОРИКО - ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

ЛИАНА КЕВНАКСЗЯН - Описание внутрисемейных отношений в произведениях П. Просяна.....	31
АКОБ ПЕТРОСЯН - Мкртич Хримян-основатель провинциального литературного движения.....	39
МАРИАМ ШОЛИНЯН - Противоположность и общность Эроса и Танатоса в поэзии В. Текеяна.....	46
ИЕРОМОНАХ СААК ШАКАРЯН - Документы про церковь Св. Богоматери Норашена (Тбилиси).....	70
МАРИАМ АПРЕСЯН - Народные отклонения венчания в Константинопольском патриаршестве.....	85

СООБЩЕНИЯ

РУБЕН СИМОНЯН - Местонахождение замка Каян.....	99
ЭММА АРУТЮНЯН - Символика армянских алтарных занавесей....	104
МИКАЕЛ МАЛХАСЯН - «Описание Верин Айка» Акоба Карнеци как первоисточник историко-географических исследований.....	110
ВААГ ШАГНАЗАРЯН - Агванский католикосат в конце XVII века.....	126

РЕЦЕНЗИИ. БИБЛИОГРАФИЯ

СЕДА АРУТЮНЯН - Новая книга про геноцид.....	135
ДАВИД ГЮРДЖИНЯН - Л. Ш. Оганисян, Словарь древнеармянского языка. Слова не свидетельствованные в Ново-Айказянском словаре, изд. "Эдит принт", Ереван, 2010 - 294стр.....	141

ЦЕРКОВНЫЕ НОВОСТИ.....	145
------------------------	-----

**“ETCHMIADZIN”
OFFICIAL MONTHLY REVIEW OF
HOLY ETCHMIADZIN**

His Holiness Karekin II, Catholicos of All Armenians, ratified the election of the Armenian Primate of Germany.....	3
Audience granted by His Holiness Karekin II, Catholicos of All Armenians, to the group members of France-Armenia Representative Fellowship.....	3
Audience granted by His Holiness Karekin II, Catholicos of All Armenians, to Mr. Zhoukov, Deputy Prime Minister of the Russian Federation.....	4

RELIGIOUS STUDIES

REV. FR. SHAHE ANANIAN – Biblical Episodes in Works of Authors of Antique Golden Age.....	5
NINA GARSOYAN - Pure Wine of Eucharistic Chalice in the Armenian Church.....	12

HISTORICAL AND PHILOLOGICAL STUDIES

LIANA KEVNAKSEZYAN – Description of Intrafamilial Relations in Works of P. Proshyan.....	31
HAKOB PETROSYAN - Mekertich Khrimyan as a Founder of Provincial Literary Movement.....	39
MARIAM SHOLINYAN – Juxtaposition of Eros and Thanatos in Poems of V. Tekeyan.....	46
REV FR SAHAK SHAKARYAN - Documents on St. Astvatsatseen Church of Norashen in Tbilisi.....	70
MARIAM APRESYAN - Popular distortions of the Matrimonial Rite in the Armenian Patriarchate of Constantinople.....	85

ESSAYS AND NOTES

ROUBEN SIMONYAN – Location of Kayan Castle.....	99
EMMA HAROUTIUNYAN - Mystieriology of the Armenian Altar Curtains.....	104
MICHAEL MALKHASYAN – The work of Hakob of Karin entitled “Statement of Upper Armenia” as a Source for Historical-Geographical Researches.....	110
VAHAGN SHAHNAZARYAN – Catholicossate of Aghvank at the End of the 17 th Century.....	126

LITERARY REVIEW

SEDA HAROUTIUNYAN – A New Book on the Genocide.....	135
DAVID GYURJINYAN – L.Sh. Hovhannisyan, Dictionary of Classical Armenian: Words Missing in New Haykazian Dictionary, “Edit Print” publishing house, Yerevan, 2010, p. 294.....	141

Brief Church News.....	145
-------------------------------	------------

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ

ՊԱՇՏՕՆԱԿԱՆՔ

Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսը վավերացրեց Գերմանիայի առաջնորդի ընտրությունը.....	3
Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Ֆրանսիա - Հայաստան պարզամավորական բարեկամության խմբի անդամներին.....	3
Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Ռուսաստանի Դաշնության փոխվարչապետ Ժուկովին.....	4

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

Տ. ՇԱՆԵ ԱԲԵՂԱ ԱՆԱՆՅԱՆ - Ավերարանական դրվագներ անրիկ ոսկեդարի հեղինակների երկերում.....	5
ՆԻՆԱ ԳԱՐՍՈՅԱՆ – Հաղորդության Սուրբ Բաժակի (=Սկիի) անապակ գինին Հայոց Եկեղեցում.....	12

ՊԱՏՄԱԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

ԼԻԱՆԱ ՔԵՒՆԱԿՍԶՅԱՆ - Ներընտանեկան հարաբերությունների նկարագիրը Պ. Պողոսյանի երկերում.....	31
ՅԱԿՈԲ ՊԵՏՐՈՍԵԱՆ – Մկրտիչ Խրիսեանը գավառական գրական շարժման հիմնադիր.....	39
ՄԱՐԻԱՄ ՇՈՒԻՆՅԱՆ - Էրոսի եւ թանաքոսի հակադրամիասնությունը Վ. Թեքեյանի պոեզիայում.....	46
Տ. ՍԱՆԱԿ ԱԲԵՂԱ ՇԱՔԱՐՅԱՆ - Փաստաթղթեր Թիֆլիսի Նորաշենի Ս. Աստվածածին Եկեղեցու մասին.....	70
ՄԱՐԻԱՄ ԱՊՐԵՍՅԱՆ – Պսակի ժողովրդական եղծումները Կ. Պոլսի պարբերաբարության մեջ.....	85

ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐ

ՌՈՒԲԵՆ ՍԻՄՈՆՅԱՆ – Կայան ամբողջի տեղադրությունը.....	99
ԷՄՄԱ ՀԱՐՈՒԹ-ՅՈՒՆՅԱՆ – Հայկական խորանային վարագույրների խորհրդարանությունը.....	104
ՄԻՔԱՅԵԼ ՄԱԼԽԱՍՅԱՆ – Հակոբ Կարնեցու «Տեղեկագիր վերին հայոց» երկը՝ պարմաաշխարհագրական հետազոտությունների սկզբնաղբյուր.....	110
ՎԱՏԱԳՆ ՇԱՆԱԶԱՐՅԱՆ - Աղվանից կաթողիկոսությունը ԺԷ դարի վերջին.....	126

ԳՐԱԽՕՍՈՒԹԻՒՆ. ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆ

ՍԵՂԱ ՆԱՐՈՒԹ-ՅՈՒՆՅԱՆ – Նոր գիրք ցեղասպանության մասին.....	135
ԴԱՎԻԹ ԳՅՈՒՐՋԻՆՅԱՆ - Լ. Շ. Նովիանիսյան, Գրախարի մատարան. Նոր հայկազյան մատարանում չվկայված մատեր, «Էդիթ Պրինյո» հրատարակչություն, Երևան, 2010 - 294 էջ.....	141

ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ԲԵՄ. ԼՈՒԻՆՐ	145
-------------------------------------	-----

ԳԼԽԱՒՈՐ ԽՄԲԱԳԻՐ՝ ԱՐՇԱԿ ՄԱԴՈՅԵԱՆ

ԽՄԲԱԳՐՈՒԹԵԱՆ ՆԱՅԵՆ
ՆԱՅԱՍԱՆԻ ՆԱՐԱԴԵՏՈՒԹԻՒՆ, ԷՋՄԻԱԾԻՆ
«ԷՋՄԻԱԾԻՆ»
ԱՍՍԱԳՐԻ ԽՄԲԱԳՐՈՒԹԻՒՆ

Республика Армения, Эчмиадзин. Редакция журнала “Эчмиадзин”.
Republic of Armenia, Etchmiadzin, Redaction of Review “Etchmiadzin”.

Էլ. փոստ՝ etchmiadzinsagir@gmail.com

ԴԱՍԻՉ՝ 77764

Ստորագրում է պապարություն՝ 15.12.2010թ.

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ՝ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾՆԻ ՏՊԱՐԱՆ