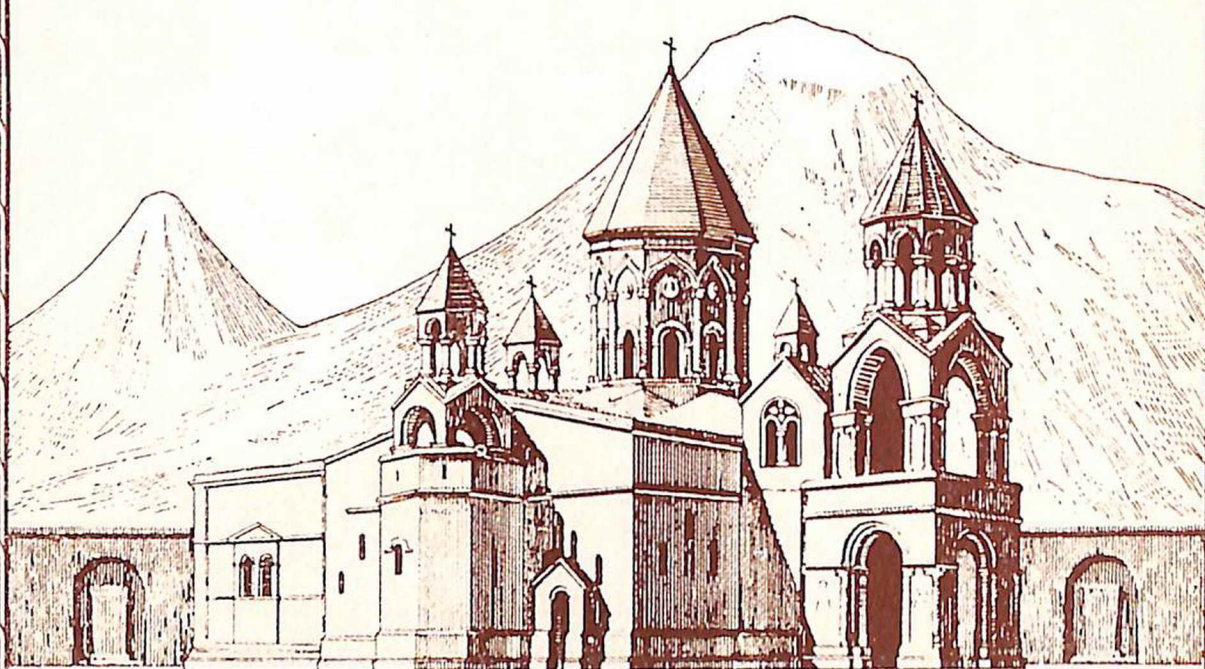


ԷԶՄԻԱԾԻՆ



Ը
2010



ՊԱՇՏՈՆԱԿԱՆ ԱՄՍԱԳԻՐ
ԱՄԵՆԱՅՆ ՆԱՅՈՅ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՈՒԹԵԱՆ
ՄԱՅՐ ԱԹՈՌՈՅ ՍՐԲՈՅ ԷԶՄԻԱՇՆԻ

Օգոստոս

2010
Ս. Էջմիածին

ՆՐԱՄԱՆԱԲ

Տ. Տ. ԳԱՐԵԳՆԻ ԵՐԿՐՈՐԴԻ

ՎԵՆԱՓԱՌ ԵՒ ՍՐԲԱԶՆԱԳՈՅՆ
ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԱՄԵՆԱՅՆ ՆԱՅՈՑ

ՊԱՇՏՈՆԱԿԱՆՔ

ԱՄԵՆԱՅՆ ՆԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍ ԸՆԴՈՒՆԵՑ ՆԱՅԱՍԱԿՆՈՒՄ ՄԱԿ-Ի ՓԱԽՍԱԿԱՆՆԵՐԻ ՆԱԳԵՐՈՎ ԳԵՐԱԳՈՒՅՆ ՆԱԶՆԱԿԱՍԱՐԻ ՆԵՐԿԱՅԱՑՈՒՅՉԻՆ

Օգոստոսի 25-ին, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում, Ն.Ս.Օ.Տ.Տ Գաբրիել Բ Ծայրագույն Պապրիարք եւ Ամենայն Տայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Տայասարանում ՄԱԿ-ի փախստականների հարցերով գերագույն հանձնակապարի նորանշանակ ներկայացուցիչ Դամբյուր Դեսալեյնին:

Ողջունելով պրն. Դեսալեյնի այցը հայոց հոգեւոր կենտրոն Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին՝ Նորին Սրբությունը հաջողություն մաղթեց նրա ասարկածահաճո եւ մարդասիրական առաքելությանը: Վեհափառ Տայրապետը նաեւ գոհունակություն հայտնեց ՄԱԿ-ի գրասենյակի եւ Մայր Աթոռի միջեւ ձեւավորված համագործակցության համար, որի շնորհիվ համարյա իրականացվել են բնապահպանական մի շարք ծրագրեր:

Մասնավոր անդրադարձ կատարվեց փախստականների խնդիրներին: Ամենայն Տայոց Կաթողիկոսը գնահատեց հայտնեց այն գորակցության համար, որ ՄԱԿ-ի փախստականների հարցերով ներկայացուցությունը ցուցաբերում է փախստականների ընտանիքներին:

Տանդիպմանը Վեհափառ Տայրապետը պրն. Դեսալեյնին ներկայացրեց Տայոց Եկեղեցու առաքելությունը հայ ժողովրդի կյանքում, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի պատմությունը, ինչպես նաեւ Եկեղեցու ներկայիս բազմակողմ գործունեությունը սոցիալական ոլորտում:

ՄԱՅՐ ԱԹՐԱՆ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾՆԻ
ՏԵՂԵԿԱՏՎԱԿԱՆ ՆԱՄԱԿԱՐԳ

ՆԱԴՈՐԴԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գաբրիել Բ Ամենայն Տայոց Կաթողիկոսի եւ Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Արամ Ա Մեծի Տանն Կիլիկիո Կաթողիկոսի օրհնությամբ եւ բարձր փնօրինությամբ ստեղծված ծխական հանձնախումբը՝ կազմված Ամենայն Տայոց Կաթողիկոսության, Մեծի Տանն Կիլիկիո Կաթողիկոսության, Երուսաղեմի Տայոց Պապրիարքության եւ Կոստանդնուպոլսի Տայոց Պապրիարքության ներկայացուցիչներից, օգոստոսի 16-17-ը, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում գումարեց իր անդրանիկ ժողովը:

Տայ Եկեղեցու ծխական հանձնախմբի աշխատանքներն ուղղված են Տայասարայայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու առաքելության առավել ամրապնդմանն ու արդյունավետ իրագործմանը, ծխաարարողական կյանքի առջեւ ծառացած մարտահրավերների հաղթահարմանը եւ ծխական բարեկարգությանը:

Ծխական հարցերի հանձնախմբի անդամներն են՝

Տ. Կոմիտաս արքեպիսկոպոս Օհանյանը (համաարևմտապետ).

Տ. Արշակ եպիսկոպոս Խաչատրյանը (համաարևմտապետ).

Տ. Օշական արքեպիսկոպոս Չոլոյանը.

Տ. Գեղամ արքեպիսկոպոս Խաչերյանը.

Տ. Նաթան եպիսկոպոս Նովհաննիսյանը.

Տ. Միքայել եպիսկոպոս Աջապահյանը.

Տ. Գրիգոր ծայրագույն վարդապետ Զիֆթճյանը.

Տ. Վահան ծայրագույն վարդապետ Նովհաննիսյանը:

Հանձնախմբը բնակվելուց Մկրտության և Դրոշմի արարողության միօրինակ արարողական պարբերության, խորհրդի հետ առնչված կանոնական-բարեպաշտական ավանդույթների կանոնակարգման հետ կապված հարցեր: Որոշվեց հետագա աշխատանքների համար որպես հիմք ընդունել Մկրտության և Դրոշմի արարողությունների վաղագույն բնագրերը, ինչպես նաև ներկայիս գործածության մեջ գտնվող արարողությունները:

ՀԱՅ ԵԿԵՂԵՅՈՒ ԾԻՍԱԿԱՆ ՀԱՆՁՆԱԽՈՒՄԲ

ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՈՒԹՅԱՆ ԵՒ ՄԵԾԻ ՏԱՆՆ ԿԻՒԿԻՈ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՈՒԹՅԱՆ ԿԱՆՈՆԱԿԱՆ ՀԱՆՁՆԱԽՈՒՄԻ ԺՈՂՈՎԸ

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գաբելին Բ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի և Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Արամ Ա Մեծի Տանն Կիլիկիո Կաթողիկոսի օրհնությամբ և բարձր փնտրությամբ 2005 թ. ստեղծված կանոնական հանձնախմբը սույն թվականի օգոստոսի 18-19-ը, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում գումարեց իր հերթական ժողովը:

Համարելով հանձնախմբի նպատակն է իր աշխատանքով նպաստել Հայաստանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու սրբազան առաքելության առավել ծաղկմանը և ներքին միասնականության ամրապնդմանը, Հայ Եկեղեցու կյանքում առկա կանոնական խնդիրների բնութայնն ու լուծումների առաջադրմանը:

Կանոնական հանձնախմբի անդամներն են՝

Տ. Խաժակ արքեպիսկոպոս Պարսամյանը (արևմտապետ).

Տ. Օշական արքեպիսկոպոս Չոլոյանը (արևմտապետ).

Տ. Միքայել եպիսկոպոս Աջապահյանը (արևմտապետ).

Տ. Նաթակ եպիսկոպոս Ալեմեզյանը (արևմտապետ).

պիար Զիմ Գալուստյանը.

պիար Արսեն Դանիելյանը.

պիար Նիկոլայ Նովհաննիսյանը.

պիար Տիգրան Զինբաշյանը:

Օգոստոս 18-ին, Վեհաբանում ժողովի մասնակիցներին ընդունեց Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսը: Նորին Սրբությունը, Հայրապետական իր օրհնությունը բերելով ժողովականն:

րին, բարի արդյունավորում մաղթեց ժողովի աշխատանքներին: Նանդիպման ընթացքում Օշական Սրբազանը Վեհափառ Նայրապետին փոխանցեց Արամ Ա Վեհափառ Նայրապետի եղբայրական ողջույնները:

Ժողովը բացվեց Տերունական աղոթքով: Արեւնապետների ողջույնի խոսքերից հետո «Նայ Եկեղեցու կանոնական վիճակը (հայ եկեղեցաբանության սահմանումը)» թեմայի շուրջ հանձնախմբի ուշադրությանը գեկույցներ ներկայացրեցին Տ. Նարեկ եպիսկոպոս Ալեմեզյանը («Ընդհանուր ներածական եւ եկեղեցաբանության աստվածաշնչական հիմքեր»), Տ. Եզնիկ արքեպիսկոպոս Պեպրոսյանը («Նայ Եկեղեցու աստվածաբանական-եկեղեցաբանական սահմանումը») եւ Տ. Միքայել եպիսկոպոս Աջապահյանը («Նայ Եկեղեցու գործնական արտահայտությունը ներկայիս»): Յուրաքանչյուր գեկուցումից հետո գեկուցողները պարասխանեցին ժողովականների հարցումներին: Տեղի ունեցավ մրթերի փոխանակում եւ ընդհանուր քննարկում:

Ժողովի ավարտին, ելնելով ժողովի աշխատանքի ջերմ, կառուցողական մթնոլորտից եւ արդյունքներից, ժողովականները համոզում հայտնեցին, որ որդեգրած առաջադրանքների իրագործումը մեծապես պիտի նպաստի Նայ Եկեղեցու հզորացմանը եւ միասնականությանը:

ՄԱՅՐ ԱԹՈՒ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾՆԻ
ՏԵՂԵԿԱՏՎԱԿԱՆ ՂԱՄԱԿԱՐԳ

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

Ն. ԱԼԵԿՍԱՆԴՐ ՄԵՆ

ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ՆՈՒՅՄ. «ՂԱՐԱԲԱՂ», ԹԵ՛ «ԲԵԹՂԵՆԵՄ»¹

Սուրբ Ծննդյան այս խոհերը գրվել են 1989 թ., երբ ռազմական գործողություններ էին բռնկվել հայերի և ադրբեջանցիների միջև Լեռնային Ղարաբաղում²: Նախանարարությանը նախորդել էր Ադրբեջանում՝ Սումգայիթում, հայերի դաժան ջարդը: Այդ փարվա ապրիլին ռուսական զորքերը Վրաստանում՝ Թբիլիսիի փողոցներում, դաժանորեն հարձակվեցին խաղաղ ցուցարարների վրա: Այս բոլոր իրադարձություններն ի մերի, և Խորհրդային Միության ներսում ազգային փարբեր հակաանարարությունների հեռանկարով Նայր Ալեքսանդրը³ խորհում է աշխարհում չարի և բռնության մասին: Այսօր Չեչենիայի և Բոսնիայի փորձառությամբ՝ նրա խոսքերը դեռ էական են: Այս միտածումն առաջին անգամ պատգրվել է հանրահայտ «Совершенно секретно» թերթում (թ. 7, 1989) և վերապրվել «Культура и духовное возрождение» համալրածումում: Այն աննշան կրճատվել է անգլերեն թարգմանության մեջ:

Թարգմանիչ

* * *

Ղարաբաղն իմ մարբում վեր է համում որպես ընդհանրական խորհրդանիշ անթիվ ողբերգությունների, որոնք, թվում է, ժայթքում են մեկը մյուսի հետևից աշխարհի բազմաթիվ կողմերում:

Չնայած արելության և բռնության այս բռնկումների պարճառները յուրաքանչյուր փնդում կարող են փարբեր լինել, ընդհանուր պարկերը աղերսներից մեկն է: Նիշեցեք Բեյջինգի

1 «Christianity for the twenty-first century, The prophetic writings of Alexander Men» գրքից: (Edited by Elizabeth Roberts and Ann Shukman, Continuum, New York, 1996):

2 Խորհուրդ է փրվում նյութն ընթերցել ամբողջությամբ, հեպո նոր անդրադառնալ ընդարձակ ծանոթագրություններին:

3 Ալեքսանդր Մեն (1935 - 1990), Ռուս Ուղղափառ Եկեղեցու քահանա, Խորհրդային իշխանության ժամանակաշրջանում հայրնի կրոնական գործիչ, մեծապես ճանաչված է եղել իր գրքերով, քարոզչությամբ, որոնցով ջանում էր քրիստոնեության վարդապետությունն ու գաղափարները փարածել ժողովրդի մեջ: Մպանվել է 1990 թ. սեպտեմբերին 55 փարեկան հասակում:

և Թբիլիսիի հրապարակները, մրաժեք Ուսսերի և Երուսաղեմի, Սոմգայիթի և Քաբուլի մասին, Աֆրիկայի և Լատինական Ամերիկայի մասին ... Նողկաստանը՝ ավանդաբար խաղաղության երկիրը, նույնպես վկայել է արդյունահեղության մասին: Մարդ չի կարող չզգալ, որ ժողովուրդներն ու ցեղախմբերը, երկրներն ու կառավարությունները, առաջնորդները և ամբողջները՝ ողջ մարդկային ցեղը ինքնակործանման ճանապարհին են:

Գաղափարաբանությունները, ավանդությունները, քաղաքական ու ազգային նշանաբանները, պաշարամունքները և լեզուները՝ ամեն ինչ գործածված է որպես զենք մարդկային էակների դեմ: Եթե ամենաանբնական պատերազմը քաղաքացիական պատերազմն է, ապա չպիտիք է արդյոք ի վերջո ընդունենք, որ վկան ենք համաշխարհային քաղաքացիական պատերազմի «Ադամի բոլոր որդիների» միջև, պատերազմ, որը բզկատում է մարդկության մարմինը:

Այս պատերազմներն անդադար են: Ահաբեկչությունն ու արելությունը զինադադար չեն ճանաչում: Դրանք լիցքավորվում են անօրինությամբ, հանցագործությամբ և թմրադեղերի հակվածությամբ: Թվում է, թե մեր ժամանակներում մի արգելապարնեշ է ջարդվել և ազատություն է վրվել գայրությանի հեղեղներին: Դա րեղի է ունենում հիմա, մեր աչքերի առջև, բայց նախանշաններն այսօրեղ են եղել երկար ժամանակն ի վեր:

Մոռացե՛լ ենք արդյոք Dias Irae⁴-ի սարսափազդու խոսքերը: Կարիք ունե՞նք, որ մեզ հիշեցնեն նացիստների, սպալինիստների, Khmer Rouge⁵-ի մասին: Կոռուստանք և կրթադե՞նք մեր գլուխներն ավազի փակ: Բայց դա չի կանգնեցնի չարի ահագնացումը:

Այսօր Սուրբ Ծննդյան աստղը, Բեթղեհեմի աստղը փայլում է մեկ անգամ եւս, ինչպես փայլում էր երկու հազար փարիներ առաջ անկարգության մեջ եղող աշխարհի վրա: Այն կոչ է անում մեզ հիշել հավիթնության մասին:

Ահա թե ինչու Սուրբ Ծնունդն ավելին է, քան «երկաթի փոխադրություն» կամ ընդհանրիկ համախմբում, ավելին՝ քան փոխական օր: Որոշ մարդկանց համար Սուրբ Ծննդյան աստղը միայն զարդ է փոխածամի վրա, բայց նրանք, ովքեր այդպես են մրաժում, չեն նկատում այս սուրբ օրվա իրական նշանակությունը:

Քրիստոսի աստղը հիշեցնում է մարդկանց նրանց ավելի բարձր կոչման մասին: Այն

4 Լատիներենից թարգմանաբար նշանակում է «Յաման օր»: ԺԳ դարի լատինական օրհներգ, վերագրվում է բանաստեղծ, Ֆրանցիսկ Ասիզացու վարքաբանության հեղինակ Թովմաս անունով Ֆրանցիսկյան վանականին (Tommaso da Celano): Օրհներգը նկարագրում է Ահեղ դավաճանը, վերջին փողի հնչումը, դավաճանի համար մարդկանց համախմբումը Աստծու զանգի առջև: Օրհներգը եղել է հռոմեակաթուղիկ հոգեհանգստյան պատարագի կարգ, 1969-1970 թթ. ծիսական բարեփոխմամբ դուրս է հանվել լատինական պատարագի արարողակարգից, սակայն մնացել է կանոնական աղոթքների շարքում:

5 (Khmer – Կամբոջայի ժողովրդի ներկայացուցիչ, Ք.Ն. 800-1370 թթ. ծաղկման մեջ եղած քաղաքակրթություն, որ հայրենի է իր ճարտարապետությամբ, Rouge – նշանակում է կարմիր, նաեւ՝ կոմունիստ): Այս կուսակցությունը գլխավորող էր երկրում 1975-1979 թթ.: Կուսակցությունն առաջնայնորեն հիշվում է սոցիալական ինժեներիայի (քաղաքական գիտության ճյուղ, որ վերաբերում է հասարակական վարքագծի վրա մեծամասշտաբ ազդեցություն ունենալուն) քաղաքականությամբ, ինչը հանգեցրեց ցեղասպանության: Գյուղատնտեսական ոլորտում բարեփոխում իրականացնելու փորձերը պարճառ դարձան համարարած քաղցի, բազմաթիվ մարդիկ մահացան քաղցից, հիվանդություններից, կուսակցության ենթադրյալ թշնամիները ենթարկվեցին դաժան ու քմահաճ մահապատիժների ու չարչարանքների, մեծաքանակ մարդիկ սպանվեցին նաեւ 1976-1978 թթ. կուսակցական շարքերը «մաքրելու» ընթացքում:

հիշեցնում է մեզ նվիրական կայծի մասին, որ Արարիչը դրել է մեր մեջ, կայծ, որ մեզանում բոցավառում է սեր և ազատություն, հավասր և արեղծագործելու ունակություն, գթասրբություն և փոխըմբռնում:

Մենք մի անգամ փիլիսոփա Նիկոլայ Բերդյաևին⁶ այս հակասական հարցն է փվել. «Կարո՞ղ է Աստված սրեղծել մի քար, որն Ինքը չի կարող շարժել»: Եւ Բերդյաևը պատասխանել է. «Այո, այդ քարը մարդն է»:

Եկեղեցին միշտ ուսուցանել է, որ ո՛չ մարդիկ և ո՛չ էլ աշխարհը չեն կարող ազատվել չարից առանց իրենց գործուն մասնակցության: Մենք սրեղծված ենք կենդանիների պատկերով և նմանությամբ, բայց ինչ վերաբերում է մեր ներքին էությանը՝ սրեղծված ենք մեր Արարչի պատկերով և նմանությամբ: Նեպոստաս, ազատությունը, որը մեր անբաժանելի հատկանիշն է, մեզ հնարավորություն է տալիս վերափոխելու մեր կենդանական բնությունը և գործուն դարձնելու այն սթանդերթի պոստեդիսներ, որոնք մեր մեջ են: Սակայն հնարավոր է սա, եթե մարդիկ իրենց են համարում որպես սկզբնական:

Մի քանի դար և հիմա էլ աշխարհը կերակրվում է պարսպանքով, թե ինքը դա կարող է: Աշխարհը փորձել է չնկարել Բեթլեհեմը և չտեսնել այդ ավերարանական աստղի բարի փայլը:

Արբած գիտությամբ, հպարտ՝ փարբերի վրա մեր իշխանությամբ, մենք՝ մարդկային էակներս, մեր հույսը դրել ենք բնության օրենքների մասին մեր իմացության վրա՝ ակնկալելով, որ խաղաղությունն ու երջանկությունը դրանցից են գալու: Բայց դա րեղի չի ունեցել: Բանական կարողությամբ օժտված մեր այդ կենդանական բնության գրկում եղող գիտությունը չի փրկել քաղաքակրթությունը, այլ դարձել է նրա *memento mori*⁷-ին, նրա դամոկլյան սուրբ: Եւ այդ խաբկանքը բուն գիտության մեջ չէ, ոչ էլ բանականության, որը Աստծո պարգևն է մեզ, այլ հոգու մթագնումի, որը ի գործ չի եղել դիմակայելու կենդանու ուժին:

Մենք՝ մարդկային էակներս, հույս ենք դրել աշխարհիկ, աշխարհային հումանիզմի վրա, որով հպարտանում է մեր դարը: Մենք մտածում էինք, որ կարող ենք գործել առանց Բեթլեհեմի աստղի այն ժամանակից ի վեր, երբ գրանք օրենքի մեր սեփական փախարակ-

6 Ռուս կրոնական և քաղաքական փիլիսոփա (1874–1948): Ուղղափառ քրիստոնեության հետեւորդ, հաճախ, սակայն, քննադատել է Եկեղեցին իբրեւ հասարակություն: 1913 թ. Ռուս Ուղղափառ Եկեղեցու Սուրբ Սինոդը քննադատող նրա հոդվածը պատճառ է դարձել, որ մեղադրվի աստվածամարգման մեջ, որի համար պատիժը ցմահ աքսորն էր Սիբիր: Սակայն Առաջին համաշխարհային պատերազմը և բոլշևիկյան հեղափոխությունը կանխում են նրա դեմ դատը: «Քրիստոնեական ունեւերսալիսը էր, որը (Քրիստոնեական ունեւերսալիզմը) ենթադրում է ի վերջո բոլոր հոգիների փրկություն Աստծո անսահման սիրով, և դեմ էր հավիարհական դժոխքի գաղափարին: Բերդյաևի փիլիսոփայությունը բնութագրվում է որպես քրիստոնեական էքզիստենցիալիզմ: Բոլշևիկյան հասարակարգին անցանկալի մրավորականների, փիլիսոփաների խմբում 1922 թ. սեպտեմբերին նավով (որը փիլիսոփաներին տեղափոխելու համար կոչվեց «փիլիսոփաների նավ») Ռուսաստանից աքսորվեց Գերմանիա: Այնուհետև հաստատվեց Փարիզում: Ֆրանսիայում գտնվելու ընթացքում Բերդյաևը գրել է փաստեկնագ գիրք, մահացել է իր գրասեղանի առջև 1948 թ. մարտին: Բերդյաևն իր աշխատություններում մեծապես գովաբանում է Ուղղափառությունը, այն համարում աստվածահայտնյալ ճշմարտության և ճշմարիտ հավասրի բացառիկ պահապան, կրոնական նշանակությամբ Մոսկվան բնութագրում է որպես երրորդ Նոմ:

7 *memento mori* – լատիներենից թարգմանաբար նշանակում է՝ հիշիր մահվան մասին, հիշեցնում այն մասին, որ մարդը մահկանացու է: Բնաստվածային առումով սրա հակառակ արքանահայրությունն է *memento vivere*-ն, որ նշանակում է՝ հիշիր կյանքի մասին:

ները: Ինչեւէ, այդ պահպաններն ապացուցեցին, որ ապակու պես փխրուն են, և Նամաշ-խարհային պարերագմի առաջին քամիները դրանք ջարդուփշուր արեցին բազում բեկորների: Նումանիզմն անգթորեն ոչնչացվեց բռնակալների կոշիկների փակ, որոնց կուրորեն հեկտում էր ամբոխը: Այսպիսով, գազանը սպասեց միայն մի փոքր ժամանակ և նոր ուժով կրկին սրբեց մեր մոլորակը՝ իր ճանապարհին ոչնչացնելով ամեն ինչ: Եւ սխալը ոչ թե հումանիզմի մեջ է որպես այդպիսին, այլ ավելի բարձր, բարիքի ասպվածային աղբյուրը մոռանալու մեջ:

Մենք՝ մարդկային էակներս, մտածում էինք, որ պեխնուրգիան, հարմարավետությունը և կյանքը, որը կերաշխավորեր աշխարհի ու հանգստի հնարավոր ամենալավ պայմանները, կլուծեին բոլոր խնդիրները: Բայց գերգարգացած երկրների օրինակը ցույց է տվել, որ դա պարբանք է: Այդ երկրների օրինակը կենդանի կերպով մեզ ցույց է տալիս, թե ինչ բարոյական, մշակութային և էկոլոգիական վտանգներով է լի ինդուստրիալ քաղաքակրթությունը, և ուր են առաջնորդելու հագեցվածությունը, «էթիկական մարերիալիզմը» և «սպառողականությունը»: Իհարկե, լավ է, որ մարդիկ լինեն լավ կերակրված ու հագնված, ապահովված լինեն համապարասխան բնակավայրով և ընդունակ լինեն գործածելու արդիական պեխնուրգիան իրենց ամենօրյա կյանքում: Բայց այդ բաները միակ իդեալ դարձնելը նշանակում է փոքրացնել կյանքի նպատակը և առաջնորդել մարդկանց դեպի մարերիալիզմի փակուղի:

Մենք՝ մարդկային էակներս, հարյուրամյակներն է վեր երագել ենք վերափոխումը հասարակության, որը բոլորին բարգավաճում և բարեկեցություն պիտի բերի, և կթագավորեն ազատությունը, հավասարությունն ու եղբայրությունը: Բայց Ֆրանսիական հեղափոխության օրերին անաբեկչության փորձառությունն արդեն զգուշացում էր և նախօրինակ այն ամենի, ինչ տեղի է ունենում մեր օրերում: Երբ հասարակական կարգը նվիրագործված է համարվում ավելի, քան մարդիկ և նրանց կյանքը, նրանց իրավունքները և արժանապարկությունը, ապա այն ժամանակ հանուն այդ հասարակական կարգի հազարավորներ և գուցե միլիոնավորներ կարող են կործանվել ասես նրանք ոչինչ են կամ անարժեք թափոն: Իհարկե, հասարակական կարգը բարելավելու գաղափարը առաքինի է և օգտակար: Բայց երբ այդ նպատակը դառնում է ինքնաբավ և հավակնում է կրոն լինելու և ոչնչացնելու անհատների, այդ ժամանակ հանգեցնում է հակառակ արդյունքի:

Կցանկանայի հիշեցնել ձեզ, որ համընդհանուր երջանկության ցուցումները հայրնի են եղել վաղ ժամանակներից: Դասական ժամանակներում չէ՞ր, որ ծովեց գիտության պաշտամունքը, երբ էպիկուրյանները հեղոնիզմ⁸ և հաճույքի պաշտամունք էին քարոզում (չնայած Էպիկուրն ինքը չէր մեղադրվում դրա համար): Պլատոնը չէ՞ր, որ ռսարիկանական պետության իր համակարգը սրբեղծեց, որից բանասրբեղծները, ազարամիսները և այլախոհները արտաքսված էին՝ հանուն «քաղաքացիների բարօրության»:

Անցյալը մեզ թողել է նաև ուժով պարտադրված կրոնի սարսափելի գաղափարը:

8 Նաճույքների տեղանք:

Ջարմանալի չէ, որ երբ մարդիկ ազատության, հավասարության և եղբայրության գաղափարները վերածեցին ահաբեկչության և սպրեկության նոր ձևերի, ապա նույնը պիտի պատահեր կրոնի հետ:

Սակայն դուք կարող եք առարկել, թե կրոնը, ի փարբերություն գիտության պաշտամունքի, հեղոնիզմի, աշխարհիկ էթիկայի և քաղաքական ուրուպիայի, առնչություն ունի հոգու և բարձրագույն Էսկի հետ: Դա, իհարկե, ճիշտ է: Բայց երբ կրոնը գործիք է դառնում իշխանություն ունեցողների ձեռքին, երբ նրա հետեւորդներն ուժ են կիրառում, հավաքքը կորցնում է իր ճշմարիտ բնությունը և դառնում է քաղաքական կրքերի և սոցիալական առանձին խմբի «շահի» ծառայողը: Շատ դեպքերում մեր ներկա հոգեւոր ճգնաժամը կրում է հետքերը կրոնի այդ կեղծաբարության, այդ աղավաղման, երբ կրոնը մթագնում է մոլեռանդությամբ ու բռնությամբ և միախառնվում պետության շահերին:

«Ղարաբաղը» (խորհրդանշական իմաստով) մերկ հողի վրա չի սկսվել: Այսօր մենք սկսում ենք հասկանալ, որ, այնուամենայնիվ, աշխարհն ինչքան շատ շահել է, ավելի շատ կորցրել է: Նիմա եկել է վճռելու և ընտրելու ժամանակը:

Ահա այս է մեզ հիշեցնում Քրիստոսի աստղը, Սուրբ Ծննդյան Օրը, այն օրը, երբ Բեթղեհեմի հովիվները լսեցին երգը. «Փառք Աստծուն բարձունքներում, խաղաղություն երկրի վրա և հաճություն մարդկանց մեջ»⁹: Երբ Մարդու Որդին՝ Աստծո Որդին ծնվեց, նոր գործություն մտավ պատմության ընթացքի մեջ, սիրտ և հոգեւոր վերափոխման գործությունը: Բոլոր նրանց համար, ովքեր հետեւում են դրան, այս աստղը ոչ միայն փարոս է մութ աշխարհում, այլ նաեւ հեղում է նրանց վրա հոգու խորհրդավոր էներգիան՝ վեր հանելով Աստծո պատկերն ու նմանությունը:

Քրիստոս գալիս է դեպի մարդիկ ո՛չ երկրային իմաստության լուսապսակով, ո՛չ լեգեոներների ուսերին և ո՛չ հասարակական համաձայնագրով: Ավերարանի խոսքը խոսում է մեր սրտերին և մարմնին՝ ոչ միայն փոխելու մեր գաղափարաբանությունը, այլ մեզ դարձնելու «նոր արարած»¹⁰:

Աշխարհը կանգնած է խաչմերուկներում: Գուցե մենք հասել ենք քաղաքակրթության վախճանին:

Փարիսեցիները, հպարտ իրենց հնագույն ժառանգությամբ, ասում էին. «Մենք Աբրահամի որդիներն ենք»: Բայց Նովիաննես Մկրտիչը հանդիմանեց նրանց՝ ասելով, որ եթե չապաշխարեն, Աստված կարող է քարերից Աբրահամի նոր որդիներ վեր հանել (Ղուկ. Գ. 8)¹¹:

Ճիշտ նույն կերպ այժմ մենք պետք է հասկանանք, որ եթե չգրնենք ճշմարիտ ճանապարհը, մեր դարաշրջանը կարող է վերջինը լինել պատմության մեջ: Ազատ չէ՞ արդյոք Արարիչը կրկին սկզբից սկսելու, գուցե մի փոքրիկ կոզյակից, որը կփրկվի արոմային աղեփից: Կամ՝ մի այլ մոլորակից, մեկ այլ մարդկությամբ: Սակայն չեմ ուզում հավատալ դրան:

9 Ղուկ. Բ 14-15:

10 Նման. «Իսկ եթե մեկը Քրիստոսի մեջ է, նա նոր արարած է, որովհետեւ հինն անցավ, և հիմա ամեն ինչ նոր եղավ» (Բ Կորնթ. Ե 17), «Նիստա Քրիստոսով ո՛չ թվապատյունն է մի բան և ո՛չ էլ՝ անթվապատյունը, այլ՝ նոր արարած լինելը» (Գաղ. Զ 15):

11 Նաեւ՝ Մարթ. Գ 9:

Երբ նայում եմ Ռուբլովի¹²՝ Սուրբ Երրորդության սրբապարկերին, այն իմ միտքն է բերում սուրբգրական պարմությունը, որից Ռուբլովը վերցրել է իր թեման (Ծննդ. ԺԸ): Տերը հայրնվեց երկրի վրա երեք ճանապարհորդների պես՝ վերջին անգամ փորձելու Սողոմ եւ Գոմոր մեղսալի քաղաքները: Եւ Աբրահամը՝ «հավաքացյալների հայրը»¹³, աղաչեց, որ քաղաքները խնայվեն հանուն սակավաթիվ արդարների: Ավանդ, նրանք այնքան քիչ էին, որ Աստված նախընտրեց նրանց դուրս հանել դատապարտված Սոդոմից եւ Գոմորից:

Բայց մեր՝ քրիստոնյաներիս մեջ այն հույսն է ապրում, որ մեր ընդհանուր պտուղը, մեր երկիրը, մարդկության սրբեղծած բոլոր հիանալի բաները կխուսափեն Սողոմի ճակատագրից: Մենք մտաբերում ենք ճգնափոքների ինքնագոհությունն ու հերոսությունը, աղոթքներն ու պայքարները, մերձավորին ծառայությունները, գթասրտությունները, որոնք փայլում են քսաներորդ դարի խավարի մեջ: Մենք հիշում ենք Քրիստոսին հավաքարմությունը, հավաքարմություն նույնիսկ մինչև մահ, ժուս մարտիրոսներին եւ Մարտիրոս Լյութեր Քինգին¹⁴, մենք հիշում ենք Մայր Մարիային¹⁵ եւ Դիմադրության հերոսներին, նրանց, ովքեր իրենց սրտերը մաքուր պահեցին խելագարության եւ արելության թագավորության ընթացքում: Մենք հիշում ենք ժուս սրբաբեկ Սիլվանին¹⁶, որ ապրում էր Աթոս լեռան վրա, Մայր Թերեզային¹⁷ եւ նրա ծառայակիցներին՝ Հնդկաստանում, մենք հիշում ենք Բերդյաևի եւ Տեյար

12 Անդրեյ Ռուբլով (1360-1427/30): Միջնադարյան ժուս մեծ նկարիչ, հեղինակել է օրթոդոքս իկոններ եւ որմնանկարներ: Նրա հանրահայտ սրբեղծագործությունն է «Սուրբ Երրորդություն» սրբանկարը, որը պատկերում է Աբրահամին այցի եկած Աստվածությանը: Սրբանկարը պահվում է Մոսկվայի Տրետյակովյան պատկերասրահում: 1551 թ. Մոսկվայում՝ Սրբոզարկի եկեղեցական ժողովում (Синодальный Собор, որի ընթացքում հաստատվել է հարյուր գլխից բաղկացած օրենքների ժողովածու, որից եւ՝ ժողովի անունը), Ռուբլովի սրբապարկերագրության ոճը հաստատվեց որպես եկեղեցական նկարչության մոդել: Ռուբլովը սրբացվել է Ռուս Ուղղափառ Եկեղեցու կողմից 1988 թ.:

13 Հմմտ. Հռ. Դ 16, Գաղ. Գ, 29:

14 Ամերիկացի քահանա, բապտիստ (1929 –1968): Պայքարել է աֆրոամերիկացիների քացաքացիական իրավունքների համար: 1963 թ. Վաշինգտոնում կազմակերպված քայլերթի ժամանակ արտասանել է իր ամենահայտնի ճառը՝ «Ես մի երազանք ունեմ» («I have a dream»), որը բավականաչափ հիշատակվեց Ամերիկայի Միացյալ Նահանգների ներկայիս աֆրոամերիկացի նախագահ Բարակ Օբամայի ընդարձակ ժամանակ: 1964 թ. Մարտիրոս Լյութեր Քինգն արժանացել է խաղաղության Նոբելյան մրցանակի՝ ռասայական խարականության դեմ իր գործունեության համար, որն իրականացրել է քաղաքացիական անհնազանդության ոչ բռնի եւ խաղաղ մեթոդներով: Սպանվել է 1968 թ. ապրիլին:

15 Մարիա Սկորզովա (1891–1945): Ռուս արիստոկրատ, բանաստեղծուհի, Ռուս Ուղղափառ Եկեղեցու վանուհի, ամուսնացած է եղել երկու անգամ, եկեղեցական ասպարեզում ծառայության ուխտ է կնքել 1932 թ., նրա խոստովանահայրն է եղել Մերգել Բուզակովը՝ քահանա, աստվածաբան, փիլիսոփա: Համաշխարհային երկրորդ պատերազմի ժամանակ Մայր Մարիան դարձել է ֆրանսիական Դիմադրության անդամ: Փարիզում նրա վարձած բնակարանը ապաստան էր ծառայում փախստականների, կարիքավորների համար, այստեղ անցկացվում էին նաեւ աստվածաբանական ընկերություններ: Համաշխարհային պատերազմի ժամանակ Մայր Մարիան օգնել է հրեաներին խուսափելու հեթանոսություններից, բանտարկվել է Գետտոյի կողմից: 1945 թ. համակենտրոնացման ճամբարում Ավագ Ջարթթ օրը Մարիան, հրեա մի կնոջ փողը զբաղեցնելով, փարվել է գազի խող, եւ մահացել հրեա կնոջ փոխարեն: Մարիան սրբացվել է Տիեզերական Պապիարքության Սինոդի կողմից 2004 թ. հունվարի 14-ին:

16 (1866-1938): Պարմվում է, որ ստացել է անդադար աղոթքի շնորհը եւ փեսել Քրիստոսին փեսիլի մեջ, վարել է ճգնափոքական կյանք: Սրբացվել է Տիեզերական Պապիարքության կողմից 1987 թ.:

17 Կաթոլիկ Եկեղեցու կույս (1910 –1997): Քառասունհինգ տարի իր հեղինակների հետ միասին հոգ է տարել աղքատներին, հիվանդներին, որբերին, մեռնողներին ողջ Հնդկաստանում եւ աշխարհի փարբեր երկրներում: Բարեսիրական եւ խնամարար գործունեությամբ եղել է Հայաստանում 1988 թ. երկրաշարժի օրերին: Կաթոլիկ Եկեղեցու կողմից երանելի է հռչակվել 2003 թ. հոկտեմբերի 13-ին: Մայր Թերեզայի սրբացման համար, ըստ Կաթոլիկ Եկեղեցու սրբացման կարգի, երանելի կույսի հետ կապված հեղինակու հրաշքների վկայություններ են

դը Շարդենի¹⁸ վսեմ և առաքինի մարերը, Մահաբմա Գանդի¹⁹, Դիպրիխ Բոնեոֆերի²⁰ և Նեդեր Կամարա Եպիսկոպոսի²¹ անձնվիրումը: Մենք հիշում ենք բժիշկներին և ուսուցիչներ-

անհրաժեշտ:

18 Պիեռ Տեյար դը Շարդեն (1881-1955) ճիզվիրյան կամ հիստայան միաբանության անդամ, ֆրանսիացի նշանավոր փիլիսոփա, աստվածաբան, բնագետ: Նրա մարդաբանական ու փիեզերաբանական կարծիքները հաճախ հակառակ են եղել Կաթոլիկ Եկեղեցու ուսուցումներին, որի համար Շարդենի մի քանի գրքեր քննադատվել են, մի քանիսն էլ արգելվել Կաթոլիկ եկեղեցու կողմից: Նրա ամենահայտնի գրքերից է «Մարդու երեսույթը» գիրքը, որպեսզի շարադրում է մարդու էվոլյուցիայի, գիտակցության, աշխարհի ու փիեզերքի հետ հարաբերության իր փեսակերները: 1958 թ. օգոստոսի 12-ին պապ Պիոս 12-րդը հրապարակեց *Humani generis* (Մարդկային ցեղի մասին) կոնդակը, որով դատապարտեց Շարդենի որոշ փեսակերներ, ինչպես նաև այն կարծիքներն ու նեոմոդերնիզմի աստվածաբանական դիրքորոշումները, որոնք հակասում էին կաթոլիկ վարդապետությանը: Մակայն պապ Նովիանեն Պողոս Բ-ն դրական վերաբերմունք է ունեցել Շարդենի որոշ գաղափարների հանդեպ, իսկ 2009 թ. Բենեդիկտոս 16-րդ պապը գնահատեց Շարդենի այն գաղափարը, ըստ որի փիեզերքը ներկայացվում է որպես կենդանի նշխար: Այնուամենայնիվ, դեռ առկա են եկեղեցական զգուշացումները՝ կապված Շարդենի աշխարհայնության հետ:

19 Նոկասարանի քաղաքական և գաղափարական առաջնորդ (1869 –1948) հանուն Նոկասարանի անկախության շարժման ղեկավարը: Հիմնադիրը և կիրառողն է satyagraha-ի գաղափարի, որն ուսուցանում է ոչ բռնի պայքար բռնության դեմ, քաղաքացիական անհնազանդության և այլ խաղաղ միջոցներով: Գանդիի գաղափարը հիմնված է ahimsa-ի վրա (հնդկական կրոնների՝ հինդուիզմի, բուդդիզմի և ջայնիզմի կարևոր սկզբունքն է, ըստ որի արգելվում է որևէ կենդանի էակի սպանել կամ վիրավորել): Քաղաքացիական պայքարը, ոչ բռնի պայքարը ենթադրում է անհնազանդության կառավարության որոշ հրամաններին, կարգադրություններին ու պահանջներին, ինչպես նաև անարդար նկատվող օրենքներին: Գանդիի ուսուցանած satyagraha-ն քարոզում է նույնիսկ ոչ համապատասխան օրենքներին հնազանդություն, բանարկվելու դեպքում բանարկյին կարգովանունին ու օրենքներին հնազանդություն, բացի սեփական անձին վրանգ սպառնացող դեպքերից, պարտադր լինել չարաքանքներ կրելու, և նպարակ ունի ոչ թե թշնամանալ հակառակորդների հետ, այլ նրանց վերահամոզել նրանց իսկ դիրքորոշումների ու փեսակերների սխալ լինելու մեջ: 1915 թ. Գանդին գյուղացիների, ֆերմերների և քաղաքային աշխատողների բողոքի ցույց կազմակերպեց՝ չափազանց մեծ հարկերի և խարականության առնչությամբ: 1921 թ. սրանձնելով Նոկասարանի Ազգային կոնգրեսի առաջնորդությունը՝ Գանդին ղեկավարեց համազգային շարժումը՝ նվազեցնելու աղքատությունը, բարձրացնելու երկրի փրեսակական կարողությունը, ընդարձակելու կանանց իրավունքները, հաստատելու կրոնական և էթնիկ բարեկամություն: Հիմնականում նա նպարակ ուներ հասնելու Նոկասարանի անկախությանը օտար փրեսակությունից: 1942 թ. Գանդին սկսեց քաղաքացիական անհնազանդության շարժումը՝ պահանջելով Նոկասարանի անհապաղ անկախությունը: Մրանով նա հույս ուներ բանակցության սեղանի առաջ բերել Բրիտանական կառավարությանը, սակայն իր բազմաթիվ կողմնակիցների հետ բանարկվեց և Նամաշխարհային երկրորդ պարերազմի մնացյալ փրսիներն անկեղացեց բանդում: Նոկասարանի անկախության հասավ 1947-ին: 1948 թ. հունվարի 30-ին Գանդին սպանվեց հինդու ազգայնականի կողմից, որ մեղադրում էր Գանդիին Պակիստանին դրամական հարկացումներ կարարելու պնդումով Նոկասարանը թուլացնելու մեջ:

20 Գերմանացի լյութերական քահանա, աստվածաբան (1906 – 1945): Նացիզմի և Ադոլֆ Հիտլերի դեմ պայքարի արդյունքում բանարկվել է 1943-ին, դատապարտվել է կախաղանի միջոցով մահապարտի 1945 թ.: Նացիստների պարտությունից երեսուներեք օր առաջ: 1924-ին ընդունվել է Բեռլինի համալսարան, որն այդ ժամանակ լիբերալ աստվածաբանության (ուսուցանում է քրիստոնեական մոլեցում Մ. Գրքին և Եկեղեցու դոգմաներին) կենտրոն էր Ադոլֆ վոն Նաունակի (1851-1930) և այլ աստվածաբանների ազդեցությամբ: Այս ժամանակ նա ծանոթանում է Կարլ Բարրի (1886-1968) գրվածքներին (շվեյցարացի նշանավոր աստվածաբան, նրա նորարարական ներմուծությունը աստվածաբանության մեջ նեոուղափառությունն էր, որը մեծապես շեշտում է աստվածային հայրությունը՝ որպես քրիստոնեական վարդապետության աղբյուր, ինչը հակադրվում էր լիբերալ աստվածաբանությանը): 1927 թ., 21 փրսեկան հասակում, պաշտպանում է իր դոկտորական թեզը՝ *Sanctorum Communio* (Մրքերի հաղորդություն) խորագրով, որը Քրիստոնեական Եկեղեցու բնույթի վերաբերյալ նոր փեսակեր էր և բարձր գնահատվեց Կարլ Բարրի կողմից: 20-ական թվականների վերջին նա ականադրես է լինում միջազգային ֆինանսական ճգնաժամի պայմաններում հասարակության մեջ ավանդական արժեքների անկմանը և քրիստոնեություն է Եկեղեցին՝ որպես անարարքեր աշխարհի ակնհայտ կարիքների հանդեպ, որը թաղում է Քրիստոսին կրոնականության բեռի փակ: Բոնեոֆերը հիշարակվում է որպես աստվածաբան և մարքիոս Ամերիկայի Ամերստանական լյութերական եկեղեցում, Անգլիկան եկեղեցում, Ուելսի եկեղեցում և Ամերիկայի Եպիսկոպոսական եկեղեցում:

21 (1909-1999), Օլիմպայի և Ռեսիֆի (Բրազիլիա) եպիսկոպոս, հայրնի է աղքատիսնամ մեծ

րին, գրողներին և փիլիսոփաներին, սպեղծագործող նկարիչներին, քաղաքական գործիչներին և մեզ ժամանակակից այլ շարերին, ովքեր մարտահրավեր են ներում մարերիալիզմի, ժլատության, սպառողականության, չարի և բռնության թագավորությանը: Նրանք ցույց տվեցին աշխարհին, թե ինչ է նշանակում հավատարիմ լինել Քրիստոսին, նույնիսկ եթե նրանցից ոմանք գիտակցաբար քրիստոնյաներ չէին: Քրիստոս Ինքը չէ՞ր, որ ասաց. «Ոչ ամեն մարդ, որ Ինձ «Տէ՛ր, Տէ՛ր» է ասում, երկնքի արքայություն կմտնի, այլ նա՛, ով կատարում է կամքը իմ Նոր, որ երկնքում է» (Մատթ. Է 21):

Մենք նաև հավատում ենք, որ բարիքի այս անհաղթահարելի գործությունը արմատավորված է մարդկային բնության մեջ, մեր բաժանված և հակասական անձերում և սնվում է նույն աղբյուրից, որը սպեղծել, պահում և կյանք է տալիս փեղկերին: Բարիքի այդ գործությունը սպասում է մեզ: Այն ինքն է իրեն բացահայտել մեզ համար: Նիմա մեր հերթն է պատասխանելու:

Թարգմանեց՝

Տ. ԱՂԱՍՔԱՆԱՍ ՄԱԿԱՐՅԱՆ

գործունեությամբ, աղքատության և սոցիալական անարդարության դեմ պայքարով: Նայելի է իր հերթյալ արքայությունը. «Երբ աղքատներին հաց եմ տալիս, ինձ սուրբ են անվանում: Երբ հարցնում եմ, թե ինչու աղքատները հաց չունեն, ինձ կոմունիստ են անվանում»:

Տ. ՇԱՀԷ ԱՐԵՂԱՅ ԱՆԱՆԵԱՆ

ԱՌԱՎԱՅ Ը-Ն ԸՍՏ ՆԱՅ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՄԵԿՆԻԶՆԵՐԻ

Իմաստության բարոյական արժեքներն աղերսում են աստուածային յայտնության հետ: Ըստ այդմ, արդարի սրբում իմաստության բնակությունը նույն հոգուց պահանջում է մաքրություն և իմաստությունն ընկալելու պարզասրբականություն: Այս իմաստով իմաստությունն ու առաքինությունը պետք է գործադրուեն իմաստության աշակերտ դարձողի կեանքում՝ դառնալով *գործնական իմաստության* գիտությունը ձեռք բերելու հնարաւորություն: Ներկառար, Իմաստության երկու հիմնական արժեքները՝ երկրային և երկնային, որոնք շեշտադրում են Առակաց Ը գլխում¹, իմաստունի կեանքում առաջնակարգ դեր են խաղում: Մի կողմից Իմաստության երկրաւոր արժեքները վկայում են նրա հասանելիության և համամարդկայնության մասին, իսկ մյուս կողմից՝ նրա երկնաւոր արժեքները կանխանում են նրա աստուածային ծագումը, որպէս ից և առաքինության անհրաժեշտությունը՝ Իմաստության խորհուրդներն ընկալելու համար:

Առակաց Ը-ի հայերէն մեկնությունները մեծաւ մասամբ ընդգծում են Իմաստության երկիմաստությունը՝ իբրեւ երկերկր ընդունելով Քրիստոսի մարդեղութեան խորհուրդը՝ նախասահմանում աշխարհի արարչությունից շար ու շար առաջ և ներկայացնելով երկնաւոր Իմաստության յայտնությունը երկրաւոր իրականությանը: Փոխաբերական իմաստով Իմաստությունն իջնում է երկնքից՝ արարչութեան մէջ կարգուկանոն հաստատելու և մարդկանց իմաստութիւն շնորհելու նպատակով: Նախասահմանումությունն ու լրումն այսպիսով ներկայացնում են նույն իրականության երկու բեւեռները, որպէս բիրտանում են յայտնությունն ու խորհուրդը՝ Իմաստության աստուածությունն ու բարոյականությունը...

Իմաստության բարոյական կողմն արտայայտւում է նրա՝ երանութեան քանոյ գիտութեան մէջ, այսինքն՝ Իմաստութիւնը, լինելով Աստուծոյ կարեւորագոյն մակդիրներից ու բնութեանական յարկանիշներից մէկը, դառնում է նաեւ *գործնական գիտելիք*, որն իրականանում է վրդության քննութեան մէջ և կազմում Իմաստութեան՝ իր սեփական արարչութեան հետ ունեցած յարաբերութեան հիմքը²:

1 Տե՛ս **Շահէ արեղայ Անանեան**, Իմաստութեան ինքնակենսագրութիւնը. Առ. Ը-ի աստուածաշնչային և հարակից աղերսները, «Էջմիածին», 2009, Է 9, Ը 9:

2 Տե՛ս **H. Jaeger**, «The Patristic Conception of Wisdom in the Light of Biblical and Rabbinical Research» *Studia Patristica* 4, 2 (1961) էջ 101; **Joseph Wolinski**, §La Sagesse chez les pères de l'Église; de Clément de Rome à Augustin» dans *Sagesse biblique de l'Ancien au Nouveau Testament*, Paris 1995, էջ 422: Իմաստութիւնը՝ իբրեւ *gnosis* և ոչ իբրեւ *sophia*, առկայ է յարկապէս մինչնիկիական հայրերի գրածքներում: **H. Jaeger** –ի համաձայն՝ Իմաստութեան փորձառութիւնը, իբրեւ երանութիւն պարզեւոր գիտութիւն, ծնունդ է առել հիմնականում քարոզիստական շրջանակներում՝ հիմնուած լինելով յոյալաքքիստոնէական քրիստոսաբանութեան փորձառութեան վրայ: Նոյն հեղինակն իբրեւ բերում քննակէրի փաստարկ մէջբերում է Ս. Աթանաս Ալեքսանդրացու «Ընդդէմ արիանոսաց» երկից մի հատում (Գ 65), հմմտ. նաեւ **Charles Kannengiesser**, *Athanase d'Alexandrie, évêque et écrivain. Une lecture des traités contre les ariens* (գլ. Գ, *Catéchèse athanasienne*, էջ 255-368), Beauchesne Paris (coll. *Théologie Historique* 70) 1983:

Վաղ եկեղեցում Իմաստութեան կերպարի հանդէպ առկայ երկու քարքեր մօտեցումները կապում էին առաքելական հայրերի և քրիստոնեայ ջարագավների մեկնաբանական մեթոդների առաձնայարկություններով: Եթէ քրիստոնեաների Իմաստությունն ընկալում էր իբրև մարգարէների ու Քրիստոսի կողմից սրացում և այս աշխարհի իմաստությունից քարքեր մի իրողություն, ապա հրեա ռաբբիների և հեթանոս իմաստասերների հետ վեճերի ընթացքում Իմաստությունն որպէս անձնաւորում կերպար հինկարակարանեան մարգարէութեանց միջոցով հանդէս էր գալիս իբրև Քրիստոսի նախապիւ³: Ներառաբար, Իմաստութեան առաջին իմաստն աղերսում է քրիստոնեական գնոսիսի, այսինքն՝ Քրիստոսի անձի մէջ մարմնաւորում բարոյականութեան հետ, ինչի շնորհիւ քրիստոնեաները քարքերում են աշխարհի միւս հաւաքացեալ ժողովուրդներից: Իրականում, սակայն, առաջին քրիստոնեաների այս Իմաստությունն այլ բան չէ, բան պօղոսեան Իմաստութեան շարունակությունը, որը հակադրում է այս աշխարհի Իմաստութեանը: Ասում են լատգոյն արքայայությունը պնդում են Իգնատիոս Անտիոքացու նամակներում⁴: Ասում արարչագործութեան ժամանակ մարդուն պատկեր է իր պատկերով ու նմանութեամբ: Ասում Կառնալիսիան այս պատմի մէջ (Ծննդ. Ա 26-28, Բ 7) առաջին քրիստոնեաները պնդում էին մարմնացեալ Բանի և Իմաստութեան նախորինակը, որը հասանելի է միայն քրիստոնեաներին⁵: Անելի յստակ՝ Քրիստոս Աստուծոյ պատկերն է (Կող. Ա 15), իսկ մարդը՝ Քրիստոսի, ուրեմն մարդը պատկերն է Պատկերի⁶: Այսպիսով քրիստոնեական գնոսիսի ակունքները հասնում են մինչև տուրքոյային պատմութեան սկիզբ՝ մարդու արարում: Այս առումով Իմաստութեան փրկութեան փնտրումները կամ Քրիստոսի մարդեղությունն սրանում է նոր, հոգեւոր-բարոյական որակ. արարչագործութեան վերոնշեալ աղերսները կենդանանում են մէկ հիմնական իրողութեան մէջ՝ *իմաստասիրական բարոյականութեան* փոխանցումը մարդուն:

Ներսէս Լամբրոնացին, աւելի յստակօրէն բան Առակաց գրքի միւս երկու հայ մեկնիչները (Նաման Արեւելցի և Գրիգոր Տաթեւացի)⁷, փորձում է պարզաբանել այդ գնոսիսի սահմանները: Ըստ նրա՝ «հանճար» բառը՝ լատգոյնս է համապարասխանում այդ իմաս-

3 Տե՛ս **Joseph Wolinski**, նշ. աշխ., էջ 424-428:

4 *Lettre aux Smyrniotes*, 1.1, SC 10, texte grec, introduction, traduction et notes de P. Th. Camelot, Cerf: Paris 1969, էջ 132: Նմմ. **Joseph Wolinski**, նշ. աշխ., էջ 425:

5 Տե՛ս **A.-G. Hamman**, *L'homme image de Dieu*. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles, Desclée, Paris (coll. *Relais-études* 2) 1987, էջ 35-37:

6 Տե՛ս **Panayotis Nellas**, *Le vivant divinisé*. Anthropologie des Pères de l'Église, traduit du grec par Jean-Louis Palierno, Cerf, Paris (coll. *Théologies*) 1989, էջ 17:

7 Նաման Արեւելցու մեթոդի մասին տե՛ս **Շահէ արեղայ Անանեան**, Նաման Արեւելցի՝ մեկնիչ Սուրբ Գրոց, «Էջմիածին» (2009) Ե, էջ 51-58: Գրիգոր Տաթեւացու պարագային պէտք է նշել, որ նրա՝ Առակաց գրքի մեկնությունը Լամբրոնացու մեկնության հարց ու պատասխանի ձեւով վերաբարդրում քարքերակն է:

8 Բառը ծագում է պահլավական արմաթից և իր նախնական իմաստով նշանակում է «ճար, միջոց, հնար»: Նայերենում այն մի փոքր այլ իմաստ է սրացել՝ «իմաստություն, հմտություն, գիտություն»՝ չնայեա՞ծ, որ մինչև օրս էլ հայերեն որոշ բարբառներում բառը պահպանուել է իր նախնական իմաստով. տե՛ս **Ն. Աճառեան**, Նայերեն արմաթական բառարան, հր. Բ, Եր., 1971, էջ 41-42: «Հանճարի» յունարեն համարժէքը *frónhsij*-ն է («իմաստություն, գիտություն», Առակաց Ա 2, Գ 13, 19, Է 4, Ը 1, 13, Թ 6, 16): Ասում Կառնալիսի հայերեն թարգմանության մէջ այն արքայայություն է երկու հիմնական եզրերով՝ *իմաստություն* և *հանճար* (հմմտ. Յեսու Ե 1- իմաստություն, Յոր Ե 13-հանճար, Ա Թագ. Բ 10-իմաստուն, Գ Թագ. Բ 35-հանճար, Գ 28-իմաստություն և այլն): «Իմաստութեան» և «հանճարի» միջև առկայ իմաստային քարքերակումն իրականացուեց Ներսէս Լամբրոնացու կողմից, տե՛ս ստորեւ:

փաստիքական բարոյականությունը: Իր մեկնության հենց առաջին գլխից Ներսէս Լամբրոնացին, մեկնելով Առ. Ա 2-ի հեպտեկա բառակապակցությունը՝ «զբանս հանճարոյ» (τε λόγους φρονήσεως), սահմանում է դրանց նշանակությունը պարզ «մանկան»⁹ կեանքում: Ըստ Լամբրոնացու մեկնության՝ հանճարն անժխրելի կարծիք է, մեկնություն (conjectorae)¹⁰՝ հիմնուած քրիստոնէական հաւարի սկզբունքների վրայ: Նանճարը կանխում է քրիստոնէական հաւարի պարզ եւ կենցաղային նախադրոյթները, այն «ժամանում է» անկախաբար, ինչպէս, օրինակ, մահը¹⁰:

Այսպիսով հանճարն ուղղորդում է՝ ընդունելու քրիստոնէական բարոյքի խորհուրդը՝ գոյություն Աստուծոյ, հաւիտենական կեանք, խորհրդածությունք մահու, վերջին դատաւարան, յարություն մեռելոց, քրիստոնէայի հոգեւոր պայքարը դեւերի դէմ եւ պահապան հրեշտակների մասնակցությունն այդ պայքարին¹¹: Ըստ Ներսէսի այդ խորհուրդին մասնակից կարելի է դառնալ միայն հոգու եւ մարմնի շնորհիւ, մարդկային պարզ զգացմունքներով անկարելի է հաղորդակցուել աստուածային խորհուրդին¹²: Հոգեւոր այս փնտրութիւնն աւարտում է իր լրումին է հասնում Իմաստութեան ազդարարումով (Առակ. Ը 1; LXX): Այդ պահից սկսած հանճարը ժամանում է եւ մարդու հոգին լցնում անսպառ ուրախութեամբ: Առակ. Ը 1-ի մեկնության համաձայն՝ հանճարն արգայայտում է իբրեւ երկնքից իջնող հասկացություն, «...եւ յայնժամ հանճարն որ է կարծիք ուղիղ եւ գիտություն առանց զգայարանաց, Նասումն որ է երկնաւորն, ձայն փայ թեզ եւ գայ լնու գմիքս թո անգեղօ խնդութեամբ»¹³: Այնուհետեւ, ըստ Ներսէս Լամբրոնացու, երկնային հանճարն օգտագործում է բարձրադիր լեռներն ու բլուրները՝ մեր մտածումների բախղներին հասնելու համար: Բարձրադիր լեռները խորհրդանշում են հրեշտակներին, ովքեր ուղեկցում են մեզ մեր կեանքի ընթացքում եւ մեր հոգիները փանում դէպի Իմաստութիւն, ինչպէս գրուած է Ծննդ. ԽԸ 16 եւ Սաղմ. ՆԵ 5: Այսպիսով, Իմաստութիւնը, ուղեկցուելով բարձրադիր լեռներ-հրեշտակների ներկայութեամբ, հանգրուանում է հոգեւոր պարտազմում յաղթած հաւաքացեալների մօտ, ովքեր յաւիտենապէս Իմաստութեան փառքն են երգում¹⁴: Սակայն սա բնաւ էլ չի նշանակում, թէ Իմաստութիւնը խորհրդանշում է մօտեցում մարդկանց: Ընդհակառակը, նրա ձայնը լսելի է

9 «Մանուկ» նշանակում է նաեւ վանական կեանքում նոր-նոր ուրբ դրած երիտասարդ, որն իր առաջին քայլերն է կատարում աստուածաբանութեան բնագաւառում:

10 «Հանճար կարծիք է ընդ ուղիղ խորհրդոց կապեալ, որ ստուգաբանի «անճար», այսինքն թէ ոչ առանց խափանածոյ իրիք կարարի: Եւ հանճար ասի, զի գկարարումն առ յապայ ունի, վասն որոյ եւ փխմարքն ի կարծիս ձգեն, իսկ իմաստունքն հաւարան: Որպէս մահն՝ որ է ի վերայ բնութեանս, բայց զի այսօր չենք ի նմանէ ըմբռնեալ, յորժամ գնորին գալն վարդապետին իրաւորքն, թէ յանկարծակի գայ եւ գմանկունսն ըմբռնէ եւ ծերոց ոչ ողորմի, յառողջութենէ յափշտակէ եւ յառուգութենէ կոծապէ, անմիտ երիտասարդք ուժգնութեամբ մարմնոյ առ որս շքեղացեալք՝ նշկահեն զբանն եւ անճար պարահմանն զգաւարացուցանող բանին ոչ հաւանիսն եւ արջանան»։ «Տեսութիւն Առակաց Սողոմոնի Ներսէսի եպիսկոպոսի Տաթաւնի», Nerses von Lampron, Erklärung der Sprichwörter der Salomo's, Hg. und übersetzt von Prinz Max, Herzog zu Sachsen, Leipzig 1926, էջ 8-9 (այսուհետ՝ Տեսութիւն Առակաց):

11 Անդ, էջ, 8:

12 Անդ, էջ, 8-9:

13 Անդ, էջ, 129:

14 Այս մեկնության ընդգծուած հոգեւոր բնոյթն արգայայտում է նաեւ Եւագր Պոնփագու նշանաւոր մեկնության մեջ (*Évagre le Pontique, Scholies aux Proverbes, introduction, texte critique, traduction et notes par P. Gehin, Paris (Cerf), 1987, էջ 199*): Առ. Ը-ի առաջին փողերը չեն մեկնուել Նամամ Արեւելցու եւ Գրիգոր Տաթեւացու կողմից, որովհետեւ նրանց վերլուծությունները վերաբերում են միայն Առ. Ը-ի 4-10, 12, 14-17, 18, 22, 27-30, 32, 34, 36 փողերին:

ամբողջ փիեզերքում: Այս առումով Ներսէսը յարակեցնում է. «Աղաչեմ, ասէ, զօգտակարն անձանց ձերոց խորհել և գործել. վասն որոյ և ոչ ոմանց ասեմ զսոյն և այլոց արգելում, այլ առ հասարակ մարդկան բաշխեմ զբարբառ խրատոցս»¹⁵: Առ այս ուշագրաւ է նաեւ Գրիգոր Տաթևացոյ մեկնութիւնը: Խօսքը մասնաւորապէս այսպէս կոչուած հակադրութեան մասին է, որն առկայ է Առ. Ը 17 և Ա Յովհ. Դ 10 պատումների միջև, ինչին Տաթևացին անմիջապէս քալիս է իր պարասխանը: Ա Յովհ. Դ 10-ում խօսուած է Աստուծոյ փիեզերական սիրոյ մասին, այնինչ Առ. Ը 17-ը վերաբերում է ազապ կամքի խնդրին: Նոյն կերպ նաեւ, ըստ Տաթևացոյ, Աբրահամը հաւարաց Աստուծոյ, և դա նրան արդարութիւն համարուեց (հմմտ. Տոմ. Դ 3), խորայեղացիները, իրենց գերութեան մէջ փանջուելով, դիմեցին Աստուծոյ և Նա ազապեց նրանց (հմմտ. Ելից Բ 23-24): Այսպիսով, Առ. Ը 17-ը պահանջում է բարոյ ընկալումն ըստ մեր ազապ կամքի, իսկ Ա Յովհ. Դ 10-ը յայտնում է աստուածային բարութիւնը, որը միշտ պարբարաւ է մարդուն փրկելու (Յովհ. Զ 44): Իբրեւ աստուծի օրինակ կարող ենք վերցնել Պետրոսի և Յովնայի կերպարները: Առաջինը, լինելով առաքելների գլուխն ու նախանձախնդրութիւնն ունենալով Աստուծոյ ծառայելու, առանց, սակայն, Աստուծոյ շնորհի էր գործում և հէնց այդ պարճառով ուրացաւ իր Վարդապետին: Բայց քանի որ նա վստահեց աստուածային գթասրտութեանը, Աստուած էլ ներեց նրան: Ինչ վերաբերում է Յովնային, ապա, լինելով աստուածային բացառիկ շնորհի մէջ, նա, այնուամենայնիւ, ներում չստացաւ, որովհետեւ չվստահեց աստուածային բարեգթութեանը¹⁶:

Իմաստութեան այս փիեզերականութիւնն ու հասանելիութիւնը հետեւանք են նրա՝ Աստուծոյ արարչակից լինելու հանգամանքի: Ս. Գրիգոր Տաթևացին, Յովհաննու Ավետարանի իր մեկնութեան մէջ, այն վերագրում է Բան Աստուծոյ¹⁷: Ըստ այսմ, Յովհ. Ա 4-ը յարակոթն ցոյց է տալիս, որ բոլոր արարածները նախագոյն են Աստուծոյ Բանի մէջ և յղացուել են իբրեւ այս երկրային կեանքի կարարեալ նախարկայեր¹⁸: Ահա թէ ինչու առաքելաւ ասում է. «նովա կեանք էր», և սա՝ ոչ թէ ըստ իրերի բնութեան, այլ ըստ կարարեալ գաղափարների ունեցած նմանութեան, քանզի իբրեւ գերագոյն և կարարեալ Էակ՝ Աստուածային բնութիւնը բովանդակում և յայտնում է բոլոր իրերի նախարկայերն ու նախագաղափարները¹⁹: Իմաստութեան մասին մշակական մտահայտումը, ըստ Ներսէս Լամբրոնացոյ, մեզ ճիշտ ճանապարհի վրայ է կանգնեցնում, որովհետեւ Նա այս աշխարհում միայն մտահայտումի

¹⁵ Տեսութիւն Առակաց, էջ 130:

¹⁶ Տե՛ս Ս. Գրիգոր Տաթևացի, Մողոմոնի գրքերի մեկնութիւն, գրաբարից աշխարհաբար թարգմանութիւնը՝ Խ. Գրիգորեանի, Եր., 2009, էջ 37:

¹⁷ Տե՛ս Ս. Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնութիւն Աւետարանին Յովհաննու, քնն. բնագիր, ներածութիւն և ծանոթագրութիւններ՝ Ղուկաս արեղայ Զաքարեանի, Ս. Էջմիածին (Նոր Կրակարանի գրքերի մեկնութիւններ 12), 2005, էջ 60 (այսուհետ՝ Մեկնութիւն Յովհաննու):

¹⁸ Անդ:

¹⁹ «...զի որ ինչ եղևն արարաքոյ Աստուծոյ, նախ գոյր ի Բանն Աստուծոյ, ոչ ըստ էութեան իրին, այլ ըստ նմանութեան իրին, զի աստուածային էութիւն վասն Իւրոյ կարարելութեան յինքեան ունի զնմանութիւն ամենայն իրաց, զի յայրմիջ և ցուցիչ է ամենայն իրաց: Նա և ամենայն սրբեղծուածք նախ գոյին յԱստուած, որպէս իմացեալ և անաչեալ գոն ի ճանաչողն», անդ, էջ 58: Նախագաղափարների և նախարկայերի այս տեսութիւնն առկայ է բազմաթիւ հայրերի երկերում, որոնցից այս առումով ամենանշանաւորը Դիմիտրիոս Արեւազացին է: Նա իր «Յաղագս Աստուածային անուանց» երկում քալիս է այս տեսութեան սահմանումն ու բացատրութիւնը (De divin. nomin., 5 IX, PG t. 3, col. 824: Տմնք. նաեւ հայերէն թարգմանութիւնը The Armenian Version of the works attributed to Dionysius the Areopagite, R. W. Thomson (ed.), CSCO 488, Lovanii, in Aedibus, E. Peeters 1987, V 9, էջ 189), հմմտ. **Сергий Булгаков**, Купина неопалимая, *Малая Трилогия*, М., 2008, էջ 181-182:

շնորհիւ է հասանելի դառնում: Այս իմաստասիրական ուսման շնորհիւ իմաստունը սովորում է փրկապետի իր մտածումներն ու գեղատեսիլները՝ հոգու կամօք դրանք դեկավարելով: Նոգեւոր այդ կամքը ձեռնարկում է Աստուծոյ Իմաստութեան՝ Քրիստոսի՝ մեր հոգու մէջ բնակութեամբ: Լամբրոնացին բազմաթիւ սուրբգրային տեքստեր է մէջբերում՝ հոգու մէջ Քրիստոսի բնակութիւնը բացատրելու համար (հմմտ. Յովհ. ԺԵ 4-7, Եփես. Գ 17-18, Ա Յովհ. Գ 24): Իմաստութեան նմանապիպ ներկայութիւնը Տին Ուիսքի մարգարէների եւ Եկեղեցւոյ մանկանց հոգիներում անուղղակիօրէն վկայում է Իմաստութեան կանչին արձագանքածներին շնորհուած իրաւաբանական գնահատման մասին: Քրիստոսի մարդկային շնորհիւ է, որ այստեղից մեր մարդկային միտքը կարող է ընդունել Աստուծոյն անճառելի յոյսը: Ներսէսն ու Նամանը հետեւում են հոգեւոր մեկնութեան եղանակին: Առ. Ը-ում նկարագրուած երկրաւոր արժէքները (մեծութիւն, հարստութիւն, ոսկի, արծաթ, իշխանութիւն եւն), որոնց մասին խօսում է Սողոմոնը, իմաստաւորում են միայն ու միայն Իմաստութեան շնորհիւ, որը բնակում է սրբերի հոգիներում: Այս բոլոր արժէքներն ի սպաս են դրուած Աստուծոյ թագաւորութիւնը «նուաճելու» համար: Առ. Ը 15-16-ը նպաստաւոր հող է սպեղծում Ներսէսի եւ Նամանի համար՝ սոյն սուրբգրային տեքստի հոգեւոր-այլաբանական արժէքը ցոյց տալու եւ սահմանելու: Պատմումն ունի իշխաններն ու թագաւորները, ըստ այսմ, մարգարէներն են, նախապետներն ու սրբերը, ովքեր, հոգու կամօք, սանձում են իրենց ցանկութիւններն ու կրքերը եւ դառնում Աստուծոյ արքայութեան ժառանգներ: Այսպիսով, այդ իմաստուններն աւելի մեծ են, քան երկրաւոր հարստութիւններն ու մեծութիւնները:

Իմաստութեան *մեկնախօսութիւնը*, որն ըստ Ներսէսի սկսում է 12-րդ տողով, երկու տարբեր ուղղութիւնով է դրսևորւում: 12-21-րդ տողերը ներկայացնում են Իմաստութեան բնակութիւնը երկրի վրայ եւ արդարների հոգիներում: 21-ը յայտնում է «զհանապազորդ լինելոցսն ...եւ որ յաւիտենիցն համարեալ են»: Այս երկու պատմումներում, ըստ Ներսէսի, մարգարէն կամենում է ցոյց տալ Աստուծոյ նախախնամութիւնն իր սեփական արարչութեան նկատմամբ Իր իսկ Խօսքի միջոցով, որովհետեւ այն յայտնում է օրըստօրէ, ինչպէս նշում է առաքեալը. «...որ կրէ զամենայն բանիւ գործութեան իւրոյ» (Եբր. Ա 3): Ներսէսը, Քրիստոսի մարդկային անձնութիւնը յաւիտենականից առաջ նախասահմանուած է եղել Աստուծոյ մօտ եւ յայտնուել է ժամանակների վախճանին: Պօղոս եւ Պետրոս առաքեալները յստակ նշում են այս խորհուրդը (Եփես. Ա 4 եւ Ա Պետրոս Ա 5): Ըստ այսմ, Եկեղեցւոյ խորհուրդն ու Քրիստոսի մարդկային անձնութիւնը յաւիտենականից առաջ նախասահմանուել են Աստուծոյ կողմից: Ներսէսի այս վարդապետական փաստարկումն ինքնին պայմանաւորում է Առ. Ը 22-25-ի մեկնութիւնը, պատմում, որը կռուախնձոր դարձաւ արիւսական վեճերի ժամանակ: Ըստ Էութեան, մեր երեք մեկնիչներն էլ, մէկը միւսի հետեւից, մէջբերում են Յովհաննէս առաքեալի խօսքը՝ հաստատելու համար մարդկային անձնութեան նախասահմանուածութեան տեսութիւնը. «...եւ այժմ փառաւորեալ զիս, Տայր, առ ի քէն փառօքն զոր ունէի յառաջ քան զիննէն աշխարհի առ ի քէն» (Յովհ. ԺԷ 5)²⁰: Առ. Ը 22-25-ը, ըստ այս երեք մեկնիչների, փրկաբանական ծիրից ներս ներկայացնում է մարդկութեան փրկելու Իմաստութեան ծրագիրը՝ նախասահմանուած յաւիտենականից առաջ: Եւ ժամանակների վախ-

²⁰ Նաման Արեւելիցի, նշ. աշխ., էջ 214, Ներսէս Լամբրոնացի, նշ. աշխ., էջ 143, Գրիգոր Տաթևացի, նշ. աշխ., էջ 9:

ճանին, երբ Աստուած որոշեց փրկել աշխարհը, Իր Իմաստությունն ու Խօսքը հասարակաց՝ իբրև *սրացական մարմնով* մարդուն փրկության բերելու ճանապարհի սկիզբ²¹: Դրանով, փաստօրեն, Աստուածաշունչը մեզ յայտնում է նոր արարչության մարդկության հզորությունը՝ ի պարբերություն հին՝ պրոած Մովսէսին²²:

Ներսէս Լամբրոնացու մեկնության նմանությունն Օլիմպիոդորոս Ալեքսանդրացու մեկնաբանական մեթոդի հետ բացայայտ է յարկապէս Առ. Ը 22-ում նշուած «յաւիպենից»-ի Իմաստությունից յետոյ սրեղծուած հրեշտակների հետ նոյնացման պարագայում²³: Այս առումով Տաթևացիի հետևեալ հարցն է բարձրացնում. ինչո՞ւ, ուրեմն, Սողոմոնին Աւերաբանչի հետ համեմատելով՝ նկատում ենք, որ Սողոմոնը նախ խօսում է Քրիստոսի մարդկության մասին, այնուհետև՝ աստուածութեան, իսկ Յովհաննոս Աւերաբանի սկզբում առաջին տրեղում է Բանի աստուածային ծագման հռչակումը: Տաթևացու առաջադրած պարասխառնը շար պարզ է: Յովհաննէս Աւերաբանի «ըստ կարգի իրին աստուածաբանէ», մինչդէռ Սողոմոնը մարդկության փնտրելությունից մեկնելով է կամենում հասնել Բանի աստուածութեան խորհրդի ընկալմանը²⁴: Ներսէսը մէկ անգամ եւս շեշտում է, որ Իմաստութեան ծնունդը բոլոր լեռներից ու բլուրներից առաջ է, այսինքն՝ առաջ, քան բոլոր հրեշտակները: Ներսէսի տուրբարային աղերսները գրեթէ ամբողջութեամբ քաղուած են Սաղմոսաց գրքից՝ Սղմ. ԼԳ 8, ՏԵ 3, ՃԻԴ 2, ՃԻ 2, ինչպէս նաև Զաք. Դ 7-ից:

Գահի պարկերը 27-րդ տողում վստահաբար Եօթանասնից թարգմանութեան ազդեցությունն է: Մակայն Ներսէսի համար ոչ այնքան այդ արքայական պարկերն է կարևոր, որքան Իմաստութեան մասնակցությունը երկնքի արարչությանը: Ըստ Ներսէսի, Առ. Ը 27-ը վերացնում է բոլոր հերեփկոսական մտքերը, որ կարող են առաջանալ Առ. Ը 22-ն ընթերցելիս: Դաւիթ մարգարէն աղօթքի ուժով տեսաւ երկնքում հասարակուած այդ գահը (Սղմ. ԿԷ 34), որն Առաքեալը նոյնացնում է Սրբություն Սրբոցի հետ (Եբր. Զ 19, հմմտ. նաև Թ 24)²⁵: Ներսէսն այսպիսով վերաբարդում է Եբրայեցիս նամակի հեղինակի *ծիսական մեկնությունը*: Ըստ Ներսէսի Սրբություն Սրբոցն այն վայրն է, որտեղ այլևս Աստուած անհասանելի է նոյնիսկ հրեշտակների համար, եւ վերջիններս կարող են տեսնել Աստուած այնքանով, որքանով նրանց թոյլատրում է Աստուած²⁶:

Առ. Ը 28-30-ին անցնելով՝ Ներսէսը բացատրում է Սողոմոնի կողմից կիրառուած արարչագործութեան բառապաշարի առանձնայատկությունները: «Ջամպս վերինս» եւ «հասարակություն» եզրերը յատուկ նպատակով են արարուել Աստուծոյ կողմից: «Հասարակություն» եզրը, ըստ յոյն փիլիսոփաների մեկնութեան, աղերսում է արարչութեան հինգերորդ տարրի հետ²⁷: Ներսէսն այն նմանեցնում է վերին ամպերին՝ մեջբերելով Աստուծոյ խօսքի միջոցով

21 Ներսէս Լամբրոնացի, նոյն տրեղում: Տայերենում «սրացական» բառն ունի «արարուած»-ի իմաստ:

22 Տէն Տամա՛մ Արեւելցի, նոյն տրեղում:

23 Օլիմպիոդորոսը, մեկնելով Առ. Ը 26-ը՝ «Տէր արար գշէնս եւ զանշէնս եւ զեզերս բնակեալս ի ներքոյ երկնից», հոգեւոր բնոյթ է տալիս բնական երեւոյթներին: Նրա մեկնութեան մէջ հոգմերն ու ամպերը համապատասխանում են հրեշտակներին. §Per ventos spiritus intelligentes, per nubes angelos administratorios, qui homines coelestes coelesti pluvia perfundunt!, PG 93, 476 C:

24 Տէն Գրիգոր Տաթևացի, նշ. աշխ., էջ 9:

25 Ներսէս Լամբրոնացի, նշ. աշխ., էջ 146:

26 Այս առումով յարկանշական է նաև Օլիմպիոդորոսի մեկնությունը. «Per summa quae inhabitantur incomprehensa Dei mysteria; ejusmodi est sacramentum Trinitatis» («Գագաթներին է, որ բնակում է Աստուծոյ անըմբռնելի խորհուրդը, որ է Սուրբ Երրորդությունը»), PG 93, 476 C:

27 Ներսէս Լամբրոնացի, նշ. աշխ., էջ 147:

արարչության սուրբգրային համարները՝ Սղմ. ՂԲ 2, ԼԲ 6²⁸: Նամամ Արևելցին այս իմաստով համեմատում է հին և նոր արարչությունները՝ յղելով մի անյայտ սկզբնաղբիւր. «Գրեալ է՝ ցնծացաւ Յիսուս ի կրկին նորոգմանս երկրորդ եղելութեանս»²⁹: Նոգեալը զուարթութեան այս իրողությունը Գրիգոր Տաթևացին բացատրում է չորս հերթական կէտերով.

ա. Աշխարհի արարումից առաջ Որդու ծննդեամբ զուարճացաւ Նայր Աստուած:

բ. Արարչագործությունից յետոյ Աստուած փեսաւ, որ ամեն սրեղծուած բան բարի է և զուարճացաւ:

գ. Որդու մարդեղութեամբ մարդուն փրկուած փրկությունը երրորդ անգամ հոգեւոր զուարճութեամբ պարեց Աստուծուն:

դ. Աշխարհի վախճանին Աստուած, իր սուրբերի թագադրման ժամանակ, պիտի նայն հոգեւոր զուարճութեամբ ցնծայ³⁰:

Ներսէս Լամբրոնացին ամենաքիչն է խօսում այս զուարճութեան մասին՝ նշելով, սակայն, որ դրա հանգամանքները մնում են իբրեւ աստուածային խորհուրդ: Իրենց հանապազօրեայ մասնակցութեան պարճառով է, որ հրեշտակներին անուանում ենք *զուարթուններ*: Բայց նայնիսկ նրանց համար այդ զուարթութեան աղբիւրը և հանգամանքները խորհուրդ են մնում:

Առ. Ը 22-25-ի քրիստոսաբանական մեկնությունը, մեծապէս շեշտուած հայ երեք մեկնիչների երկերում, քրիստոնէական աստուածաբանութեան զարգացման ժառանգությունն է: Առ. Ը 22-ի մեկնութեան պարմությունը, արխանուսական հերձուածի առաջացումից առաջ և յետոյ, լատգոյնս ուսումնասիրուել է իրաւացի նշանաւոր գիտնական Մանլիօ Սիմոնետի կողմից³¹: Սոյն յօդուածի սահմաններում պիտի փորձենք համառօտիւ ներկայացնել սուրբգրային այդ դրուագի հայրաբանական մեկնութեան զարգացումն իր հիմնական գծերի մէջ: Առանց նսեմացնելու եկեղեցական մնացած ուսուցիչներին և հայրերին³²՝ հարկ ենք համարում այսպէս շեշտելու Որոգինէսի բացառիկ ներդրումը քրիստոսաբանական իմաստաւսիրութեան կամ աստուածաբանութեան սրեղծման գործում: Որոգինէսի մեթոդի առանցքն է կազմում Աստուծոյ Որդու անունների ուսումնասիրությունն Աստուածաշնչում: Անունների րակ Որոգինէսը հասկանում է բոլոր այն յարկանիշներն ու մակդիրները, որ սուրբգրային հեղինակները փութել են Քրիստոսին: Որոգինէսի բերած նորությունն այս անուններն ըստ անհրաժեշտութեան երկու մասի բաժանուած մեթոդի համաձայն դասակարգելն էր՝ Աստուածաշնչի առաւել ամբողջական ըմբռնման նպատակով: Ըստ այսմ նա առանձնացնում է՝

ա. անուններ, որոնք փրութել են Քրիստոսի և ուրիշների կողմից.

28 Եզրն օգտագործուած է նաեւ Արարածոց մեկնութեան նշանաւոր հեղինակ Նիզիշէի կողմից (տե՛ս «Մեկնութիւն Արարածոց», ներածութիւն և քնն. բնագիր՝ Լեւոն Խաչիկեանի, Եր., 1992, էջ 234-237): Կեղծ Եփրեմ Ասորո՝ Ծննդոց գրքի հայերէն մեկնութեան մէջ այն նոյնպէս ընդգծուած է՝ իբրեւ արարչագործութեան կարեւորագոյն գործօններից մէկը (տե՛ս **Edward G. Mathews**, *The Armenian Version of Commentary on Genesis Attributed to Ephrem the Syrian*, CSCO, vol. 573, Lovanii in Aedibus Peeters, 1998):

29 Նամամ Արևելցի, նշ. աշխ., էջ 214: Նամամի երկի անգլիացի հրապարակիչ Ռ. Թոմսոնը նոյնպէս անյայտ է համարում սոյն մէջբերման աղբիւրը, տե՛ս անդ, էջ 21-22: Նմարաւոր է, սակայն, որ այն մէջբերուած լինի ըստ Ղուկ. Ժ 21-ի:

30 **Գրիգոր Տաթևացի**, նշ. աշխ., էջ 9:

31 Տե՛ս **Manlio Simonetti**, *Studio sull'arianesimo*, Verbo Seniorum, Roma 1965:

32 Այս մասին աւելի մանրամասն տե՛ս **J. Wolinski**, ԿԵ. 38Է., էջ 423-444, **M. Simonetti**, նշ. աշխ., էջ 10-20, **B. Sesboué**, *Jesus Christ dans la tradition de l'Eglise*, Desclée (coll. Jésus et Jésus Christ 17), Paris 2000², էջ 45-74:

բ1. մակդիրներ, որոնք Քրիստոս ունեւ որիշների բարօրութեան համար.

բ2. մակդիրներ՝ ինքն իր եւ որիշների համար.

բ3. մակդիրներ՝ բացառաբար Քրիստոսի համար³³:

Նենց այս երկրորդ խմբին են պատկանում Առ. Ը 22-ում նշուած Իմաստութեան մակդիրները³⁴: Այս իմաստով Որոգիները մէջբերում է միայն Կող. Ա 15-17 եւ Ա Կորնթ. Ա 23-24³⁵ համարները: Որոգիներէի հիմնական նպատակն է ցոյց տալ Իմաստութեան սերտ յարաբերութիւնն արարած աշխարհի հետ: Այս առումով Բղէաների կամ գաղափարների աշխարհի մասին պատմական մօտեցումը, հիմնուած սուրբգրային մեկնութեան վրայ, շար բնորոշ է ալեքսանդրացուն³⁶: Քրիստոսի հետ նոյնացման պարագային առաջացող Իմաստութեանը բնորոշ այս երկիմաստութիւնը մասամբ մեղմանում է Որդի Աստուծոյ հաւիտեանականութեան գաղափարի շեշտադրմամբ՝ առաջ բաշում Որոգիներէի կողմից Յովհաննոյ Անկրարանի մեկնութեան մէջ³⁷:

Եթէ Որոգիները դեռուս յարակ պատկերացում չի տալիս պատմի մեկնութեան վերաբերալ, ապա նոյնը չի կարելի ասել Ալեքսանդրիայի դպրոցի եւ քրիստոնէական ուղղափառութեան մեծ ջարագովի՝ Աթանաս Ալեքսանդրացու մասին: Առ. Ը-ի մասին նրա մեկնութիւններն ու դիտարկումներն զբաղեցնում են «Ընդդէմ արիանոսաց» երկի Բ գրքի մեծ մասը³⁸: Նարկ է նշել, որ Որոգիներէի եւ նոյնիսկ Աթանաս Ալեքսանդրացու համար Որդին բնագանցական իմաստով միջնորդ էր Աստուծոյ եւ արարչութեան միջեւ՝ առանց, սակայն, պատկանելու ո՛չ մէկին, ո՛չ էլ միւսին³⁹: Աթանասը միայն պէտք է մի փոքրիկ ճշգրտում մտցնէր այս ամենի մէջ՝ ընդգծելով Որդու հաւիտեանական ծնունդը, այսինքն՝ նրա համագոյակցութիւնը Նայր Աստուծուն: Այս իմաստով Առ. Ը 22-ի արտայայտութիւնը՝ «Տէր սրացաւ զիս», ինչ-որ չափով խնդրայարոյց է: Ըստ էութեան, Արիոսի սխալը հիմնականում այս ոչ քրամաբանական մեկնութեանը հետեւելն էր⁴⁰: Արիոսի համար «սրանամ» եւ «հաստատեմ» բառերը նոյն

33 Տէն **Michel Fédo**, *La Sagesse et le monde: le Christ d'Origène*, Desclée (coll. Jésus et Jésus Christ 64), Paris 1995, էջ 235-236:

34 Տէն **Antony Meredith**, «Proverbes VIII, 22 chez Origène, Athanase, Basile et Grégoire de Nysse», *Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie*, éd. Ch. Kannengiesser, Beauchesne (coll. Théologie historique 27), Paris 1974, էջ 349:

35 Տէն *De Principiis* I, 2, 1, SC 252, I, introduction, texte critique de la version de Rufin, notes et traduction par Henri Crouzel et Manlio Simonetti, Cerf, Paris 1978:

36 Տէն **Michel Fédo**, նշ. աշխ., էջ 253: Antony Meredith-ը շեշտում է այն փաստը, որ Յուստինիանոս կայսեր նամակներից մեկում՝ ուղղում Մինաս Պարթիարքին, Որոգիներէի երկից մէջբերում այս հարումն Իմաստութեանը ներկայացնում է իբրեւ արարած (տէն անդ, էջ 350): Սակայն Michel Fédo-ի վերլուծութիւնները, ի տարբերութիւն վերոնշեալ փաստի, ցոյց են տալիս, որ Որոգիներէի երկերի հետ համեմատութիւնն ապացուցում է բոլորովին հակառակ մի իրողութիւն:

37 Տէն **Michel Fédo**, նշ. աշխ., էջ 273: Որոգիներէի երկերը յայտնի էին նաեւ միջնադարեան Նայսացւանում: Ստեփանոս Միսնեցին իր չորս Անկրարանների համառօտ մեկնութեան մէջ յիշատակում է Որոգիներէի՝ Մարտէոսի Անկրարանի մեկնութիւնը (**Ստեփանոս Միսնեցի**, Մեկնութիւն չորից անկրարանացւոյն, աշխ. Գարեգին Կաթողիկոս Յովսէփեանի, էջ 11-12, հմմտ. **M. Papazian**, «Origen's Commentaries as Sources for Stepanos Siwnec'i's Commentary on the Gospels», *Le Muséon* 117 (2004), էջ 507-525): Երգ երգոցի եւ Յորի գրքի որոգիներէան մեկնութեան հայերէն թարգմանութեան որոշ հարումներ տալագրուել են Եզնիկ արք. Պարթոսեանի եւ Նայկագուն ծ. վրդ. Նաջարեանի կողմից (տէն «Էջմիածին» 1979, Բ էջ 21-24, 1980, Ե, էջ 39-44):

38 Տէն **Ch. Kannengiesser**, Athanase d'Alexandrie, évêque et écrivain, *Une lecture des traités contre les ariens*, Beauchesne: Paris (coll. *Théologie Historique* 70) 1983, էջ 216-253:

39 Տէն **Antony Meredith**, նշ. աշխ., էջ 351:

40 Արիոսի մեկնաբանական մեթոդի մասին տէն **Thomas Böhm**, «The Exegesis of Arius: Biblical Attitude and

նշանակություն ունի: Իր սուրբգրային մեկնությանց մեջ Արիստը կարող էր պարզապես ընդգծել և՛ Որդու՝ արարած լինելը և՛ նրա՝ աշխարհից առաջ սրեղծուած լինելու իրողությունը՝ յղելով Եօթանասնից թարգմանությունը: Միս կողմից յունարէն *κτίσειν* բայը մի գորատր փաստարկ էր՝ Կարբերելու համար Որդու արարչությունն այն մնացած բոլոր արարածների արարումից, որը բնորոշում էր *ποιείν* բայով:

Աթանասն իր մեկնությունն սկսում է նախ և առաջ շեշտելով, որ պէտք է յստակ կերպով Կարբերել այն, ինչ յայտնուած է Աստուածաշնչում և՛ այն, ինչ ծածկուած է ըստ հաւատոյ կանոնի (*regula fidei*)⁴¹: Առ. Ը 22-25-ի մեկնութեան համար Աթանասն օգտագործում է մի հեղափոխարարական արարայայտութիւն՝ «կերպարների (*prosopons*) փոփոխութիւն»⁴², այսինքն՝ պէտք է նախ վերհանել Առակաց գրքի կերպարներին, անձերին, ինչպէս որ նրանք երբեմն յիշատակուած են՝ իբրեւ խորհրդատր և՛ գաղտնի իմաստ արարայայտող, այնուհետեւ բարեպաշտական գգացմանց համաձայն կիրարկել դրանց բնորոշումն ու անուանադրութիւնը⁴³: Ներկայումս, «արարեմ» բառը տեղադրուած է «կերպարների փոփոխութիւն» գործընթացի մեջ: Առ. Թ 1-ի հետ առկայ նմանությունն իրականանում է փրկչաբանական ծիրից ներս, այսինքն՝ Իմաստութեան կառուցած տունը Բանն Աստուծոյ կողմից ընդունուած մեր մարմինն է (հմմտ. Յովհ. Ա 14): Այսպիսով, եթէ Իմաստութեան «առանձնաորութիւնը» նշանակում է Բանն Աստուծոյ հետ՝ յայտնուած իր մարդկութեան խորհուրդով, ուրեմն բացառում է Իմաստութեան դերի և՛ անձնաորութեան հետ կապուած որեւիցէ ստորակարգում⁴⁴: Մարդկութեան այս մեկնաբանութիւնը միս կողմից հիմնուած է աթանասեան աստուածաբանութեան մէկ այլ կարեւոր սկզբունքի՝ մարդու աստուածացման (*theosis*) տեսութեան վրայ: Այս առումով Աթանասը հաստատաբան կանգնած է աստուածացման տեսութեան վերաբերեալ ալեքսանդրեան աստուածաբանութեան ակունքներում⁴⁵: Այն մի գորատր փաստարկ է Աթանասի աստուածաբանական համակարգում: Ըստ այսմ, եթէ Բանն Աստուած/Իմաստութիւնն արարուած է, ապա մարդու փրկությունն աստուածացման վերջնական վիճակով դառնում է անհնար և՛ անիրագործելի: Առ. Ը 22-25-Առ. Թ 1-ը պէտք է ընթերցուի Քրիստոսի մարդկութեան յոյսի տակ⁴⁶: Այսպիսով «արարեմ» բայը վերաբերում է մարդկութեան փոփոխու-

Systematic Formation”, Handbook of Patristic Exegesis, by Ch. Kannengiesser et alii., Brill-Leiden-Boston 2006, էջ 687-702:

41 Տե՛ս **Antony Meredith**, նշ. աշխ., էջ 353:

42 Տե՛ս **Ch. Kannengiesser**, Athanase d’Alexandrie, էջ 236:

43 Անդ:

44 Անդ: Այս մեկնաբանական մեթոդը, որ գործածութեան մեջ է դրել Աթանասը, նպատակ ունի շեշտելու Բան-Լոգոսի ներկայութիւնը սուրբգրային միս պատմմներում, օրինակ՝ Յնդ. Ա 1-3-ում: Իրապարտելի ձեռով Աթանասը մեկնում է նորովի շրջանաորութեան մեջ է դնում Որդիինէսի *Logos-logikès*-ի գաղափարը՝ խղիւղիկաբար աշխարհը, որը նախորդում է արարչութեանը: Աթանասեան աստուածաբանութեան համաձայն Բանն Աստուած այդ աշխարհի անմիջական արարիչն է (հմմտ. **Ch. Kannengiesser**, *Le Verbe de Dieu selon Athanase d’Alexandrie*, Desclée (coll. Jésus et Jésus Christ 45), Paris 1990, էջ 102):

45 Տե՛ս **Norman Russel**, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford University Press, 2004, էջ 167: Ըստ այս յեղինակի՝ Աթանասն աստուածացումը նկարագրելու համար շուրջ հիսուն անգամ օգտագործում է յունարէն *θεοποίηω* բայը:

46 Մարդկութեան մեկնաբանութիւնը, ինչպէս արդէն նշեցինք, օգտագործուած է նաեւ իմաստասիրական գրքերի երեք հայ մեկնիչների կողմից: Աթանասեան աստուածաբանութեան բառական ընդարձակ հասկացման ներառումն են նաեւ «Անիք հաւատոյ»-ում: Քրիստոսի մարդկութեանը վերաբերող հասկացումը Երգ երգոցից քաղուած մի պատում է՝ Գ 9-10 (հմմտ. PG 27, 1348-1349, «Անիք հաւատոյ», հր. Կ. եպս. Մկրտչեան (լուսարկայ վերահրատարակութիւն), Անթիլիաս, Լիբանան, 1998, էջ 247), որտեղ այլաբանական մեթոդի համաձայն

թեանը, չնայած որ արդէն Առ. Ը 25-ում «ծնանում» բայով արտայայտուած է Տօրից Որդու հաւիտեանական ծնունդը:

Մարդեղութեան այս մեկնաբանութիւնից յետոյ Առ. Ը 22-ը Մարկելոս Անկիւրացու, Եւստաթիոս Անտիոքացու եւ կապադովկեան հայրերի երկերում նոր աստուածաբանական մեկնութիւններն է ենթարկում⁴⁷: Տարկ է նշել, որ թէ՛ Մարկելոս Անկիւրացին եւ թէ՛ Եւստաթիոսը ժամանակագրական առումով նախորդում են Աթանասին: Բայց մարդեղութեան մեկնաբանութեան փարածման եւ զարգացման պարփուր վերապահուած է Աթանասին⁴⁸:

Կապադովկեան հայրերի մէջ այս հարուածն ամենագոյշ կերպով մեկնողը Ս. Բարսեղ Կեսարացին է: Թուում է նոյնիսկ, որ նա բնաւ ծանօթ չէ Աթանասի մեկնութեանը⁴⁹: Նրա երկերից յայրնի միակ հարուածը, որպէս Բարսեղ Կեսարացին մեկնում է Առ. Ը 22-ը, «Ընդդէմ Եւնոմիոսի» երկասիրութեան Բ գիրքն է⁵⁰: Բարսեղ Կեսարացու մեկնութիւնն աւելի շարք վերաբերում է լեզուաբանական առանձնապարկութիւններին: Նախ, «ստանաւ» (κτίζειν) բայը միակ եւ բացարձակ անգամ օգտագործուած է Առակաց գրքում: Այս իմաստով այն *hapax legomenon* է Աստուածաշնչում ընդհանրապէս: Այնուհետեւ, հաշուի առնելով Առակաց գրքի բառերի մթին իմաստները՝ հարկ է նշել, որ դժուար է ճշարել իւրաքանչիւր բառի առանձին իմաստը⁵¹: Որոշ թարգմանիչներ այն թարգմանել են իբրեւ «նա ինձ ծնեց» (ἐκτίσαςτό με) փոխանակ «նա ինձ սրեղծեց»-ի (ἐκτίσεν): Աւելին, Ծննդ. Դ 1-ում ասում է. «Մարդ ծնեցի Աստուծոյ շնորհիւ», ասել է թէ՛ Կայէնը ոչ թէ սրեղծուեց, այլ ծնուեց⁵²:

Գրիգոր Նազիանզացին, իր չորրորդ աստուածաբանական ճառում, մի ամբողջական գլուխ է յարկացրել սուրբգրային այս դրուագին⁵³: Չնայեա՞ծ Գրիգոր Նազիանզացու մեկնութիւնն իր բնոյթով աթանասեան մեկնութեան վերաբարդրութիւնն է, այնուամենայնիւ, այն աւելի յարակ է ու մանրամասն⁵⁴: Ո՞րն է աթանասեան մեթոդի վերաբարդրութեան իմաստը: Նազիանզացին ամենից առաջ նկատում է, որ Աստուածաշունչը սովորութիւն ունի անձնատրելու (προσωποποιεῖν) անշունչ առարկաներն ու հասկացութիւնները⁵⁵: Ներկաբար, այս դրուագում խօսքը միանշանակ վերաբերում է Փրկչին՝ ճշմարիտ Իմաստութեանը: Տաքորդի Նազիանզացին շեշտում է Աստուծոյ ծրագրի նպատակը, որ է մարդու փրկութիւնը: Փրկչաբանական այս դիտարկումը խնդրի որոշակի լուծում է առաջադրում: Եթէ Առ. Ը 22-ում «նա ինձ

բացատրում է Բրիստոսի մարդեղութեան խորհուրդը (հմմտ. *Clavis Patrum Graecorum*, vol. II, Brepols, 1974, էջ 12-60): Տայ աստուածաբանական մտքի վրայ Աթանաս Ալեքսանդրացու ունեցած ազդեցութեան մասին փնէ **R. W. Thomson**, «Transformation of Athanasius in Armenian Theology» *Le Museon* 79 (1965); Նոյնի «Quotations from Athanasius in the Root of Faith» in *Armenian and Biblical Studies*, St. James Press, 1976, էջ 182-203:

47 Տե՛ս **Antony Meredith**, նշ. աշխ., էջ 352, *Handbook of Patristic Exegesis*, էջ 706, *Clavis Patrum Graecorum*, էջ 135-137, 245-253:

48 Տե՛ս **Antony Meredith**, նշ. աշխ., էջ 353:

49 Տե՛ս **M. van Parys**, *Exégèse et théologie trinitaire, Irenikon* 42, (1970), n°3, էջ 365:

50 *Contre Eunome* II 20, SC 305, t. II, introduction, traduction et notes de B. Sesboüé, Cerf, Paris, 1983, էջ 82-83:

51 Անդ., էջ 83:

52 Անդ.: Նոյն փոքրում Բարսեղ Կեսարացին խոստանում է Առ. Ը 22-ի աւելի ամբողջական մեկնութիւն ներկայացնել, բայց նրա հետագայ գրութիւններում նմանափայ մեկնութեան չենք հանդիպում, հմմտ. **M. van Parys**, նշ. աշխ., էջ 364:

53 Տե՛ս Ճառք ԻԷ-ԼԱ, SC 250, 30 I, ներածութիւն, քնն. բնագիր, թարգմանութիւն եւ ծանօթագրութիւններ՝ **Paul Gallay**, Cerf, Paris, 1978, էջ 226-231:

54 Տե՛ս **M. van Parys**, նշ. աշխ., էջ 367:

55 Տե՛ս Ճառք ԻԷ-ԼԱ, էջ 228:

ստեղծեց» արքայադստրությունը վերաբերում է Փրկչի մարդկային բնութեանը, ապա «նա ինձ ծնեց» ձեն էլ, բնականաբար՝ Փրկչի աստվածային բնութեանը⁵⁶:

Գրիգոր Նիսացին, ի տարբերություն միս երկու կապադովկեան հայրերի, Առ. Ը 22-ին նուիրել է բազմաթիվ էջեր ու գլուխներ⁵⁷: «Ընդդէմ Եւնոմիոսի» երկի առաջին գրքում Նիսացին անելի շուրջ նախնական դիտարկումներ է կատարում: Այս մօտեցման ընդհանուր գաղափարն է՝ տարբորոշել արարածն է անստեղծ էությունները: Ըստ այսմ, Սուրբ Երրորդության անձերը պարկասնում են անստեղծ էությունը, որով Որդին ոչ թէ արարածն է, այլ անստեղծ է և Նորից ծնում: Եւնոմիոսի հիմնական սխալն այս երկու աստվածաբանական հասկացությունների շփոթությունն է: Առաջին գլխում առկա հեղափոխական մեկնաբանությունները Բարսեղ Անտարացու մեթոդի վերաբարդությունն են, այսինքն՝ Առակաց գրքի ժանրային պարկասնությունը, խօսքերի մթին իմաստն ու երբայեցերէն բնագրից «արարել» բայի թարգմանությունը⁵⁸: Սակայն Առ. Ը 22-ի ամենահամակարգուած մեկնությունն առկա է «Ընդդէմ Եւնոմիոսի» երկի Գ գրքում և զբաղեցնում է գրքի 61 գլուխները⁵⁹: Եթէ փորձենք դասակարգել սոյն մեկնության թեմատիկ կառուցուածքը, հետևեալ տեսքը կունենանք.

- ա. Գլուխը ԻԳ-ԻԷ. մեկնաբանական սկզբունքի պարզաբանում.
- բ. Գլուխը ԻԸ-ԼԱ. Առ. Ը 22-ի համապարհար.
- գ. Գլուխը ԼԲ-ԾԳ. Առ. Ը 22-ի մեկնությունը.
- 1. գլուխը ԼԲ-Խ. տառացի մեկնության անհնարինությունը.
- 2. գլուխը ԽԱ-ԽԳ. տեսքով մեկնաբանողի ներքին, հոգեւոր վիճակի բնութ.
- 3. գլուխը ԽԴ-ԾԱ. բնագրի մեկնություն.
- 4. գլուխը ԾԲ-ԾԳ. մեկնությունը հաստատող յառեւալ սուրբգրային ապացոյցներ.
- 5. գլուխը ԾԴ. եզրակացություն:
- դ. Գլուխը ԾԵ-ԿԵ. Առ. Ը 23 շրնկ. մեկնություն⁶⁰:

Այսպիսով, մեկնաբանությունն ըստ այս մեթոդի սահմանում է Առակաց գրքի ժանրային պարկասնութեամբ, այսինքն՝ Առակաց գիրքը պարունակում է ոչ միայն ուղղակի, տառացի իմաստով արքայադստրած նախադասություններ, այլ նաև դարձուածային և փոխաբերական իմաստով շարադրուած դրուագներ: Նենց այս փոխաբերական իմաստի փնտրութուն է վերհանում Գրիգոր Նիսացու մեկնողական մեթոդի առանձնայարկությունը: Ընդմեջ մեկնությունն տալու համար Նիսացին կարիք ունի «փոխաբերական տեսութեան» (τροπικὴ θεωροία) և կամ «այլաբանական տեսութեան» η κατ' ἀναγὰγον θεωροία: Ժխտելով Առ. Ը 22-ի տառացի մեկնության որեւէ հնարաւորութիւն՝ Նիսացին ստեղծում է մի իրարայարակ մեկնողական տեսություն, որն իր բացառիկ տեղն ունի հայրաբանական գրականութեան

56 Անդ, էջ 229-230: Գրիգոր Նազիանզացու երկերի հայերէն թարգմանութեան համար տե՛ս **Կ. Մուրադեան**, Գրիգոր Նազիանզացին հայ մաքրեւագրութեան մէջ, Եր., 1983:

57 PG 45, 248-464, 572-908, 909-1121. տե՛ս նաև **W. Jaeger**, Gregorii Nysseni opera I. Contra Eunomium Libri. Pars prior: Libri I et II (uulgo I et XII B); II Contra Eunomium Libri. Pars altera: Liber III (uulgo III-XII), Leiden, 1960²:

58 Տե՛ս **M. van Parys**, նշ. աշխ., էջ 368:

59 Տե՛ս **W. Jaeger**, Gregorii Nysseni opera, 3 I, 21-82:

60 Տե՛ս **M. van Parys**, նշ. աշխ., էջ 369:

61 Տե՛ս **A. Meredith**, նշ. աշխ., էջ 354:

մեջ: Ըստ այսմ, Նիսացու անձնական դիպարկմամբ՝ Առ. Թ. 1-ում նկարագրուող փոփոխությունը ոչ այլ ինչ է, քան Մարդեղության խորհուրդին մարգարեաբար առնչուող փոփոխություն: Այս իմաստով Գրիգոր Նիսացին նույնացնում է Առ. Ը-ը Յովհաննու Անտարանի Ա գլխի հետ: Մարդեղության խորհուրդի հետ Առ. Ը-ի աղերսը բացառում է այդ փոփոխության որակումը՝ իբրև Միածին Որդու յափարենական ծնունդին վերաբերող սուրբգրային ապացույց, որովհետև Աստուծոյ որևէ ստորագրելի չի կարող նրան յեղատույն (թե՛ գոյաբանական եւ թե՛ ժամանակագրական առումներով) կամ արարած համարել⁶²: Այս իմաստով Նիսացին հետաքրքիր քրիստոսաբանական մի էջ է բացում, որ է արարչության նոր ծնունդը -Քրիստոսի մարդեղության շնորհիւ⁶³:

Այսպիսով, Առ. Ը-ի հայ մեկնիչները, մեծապես ազդուած լինելով հոգևոր մեկնության հայրաբանական աւանդոյից, մեթոդի առումով յարում են Առ. Ը-ի քրիստոսաբանական մեկնությանը: Այս մեկնության կենտրոնական մասը Առ. Ը 22-31-ն է. մնացած մասերը՝ Առ. Ը 1-21ա եւ 32-36, ծառայում են միայն համափոփանքի վերաբերմանը: Այս առումով հասկանալի են նաեւ հայ մեկնիչների կողմից Առ. Ը-ի եւ Յովհ. Ա-ի միջեւ սրելուծուած նմանությունները: Լամբրոնացու եզրակացութիւնն այսպիսով նրա մեկնության առաջաբանում ձեւակերպած գաղափարների շարունակութիւնն է: Ըստ այսմ, իսկական ճշմարտութիւնը հասու չէ մեր մարդկային գգայարաններին: Իմաստութեան այս մրահայեցութեան առարկաներն են Աստուած, հրեշտակներն ու յափարենական բարին: Առ. Ը 35-ում Ներսէսը մատնանում է Աստուածաշնչի կողմից մեզ պարզուող հոգևոր զարգացման հնարաւորութիւնը, հոգևոր աստիճանը, որով բարձրանում ենք դէպի Իմաստութեան գերագոյն աստիճանը՝ Յիսուս -Քրիստոս⁶⁴: Այս վերջին դիպարկումը մեկ անգամ եւս ապացուցում է Լամբրոնացու դիպարութիւնը՝ սրելուծելու Իմաստութեան մասին մի համակարգուած մրահայեցական փոփոխութիւն՝ երկրաւոր իմաստութիւնից մեկնելով դէպի երկնային Իմաստութիւնը⁶⁵: Դրանով է պայմանաւորուած նաեւ Առ. Ը-ի քրիստոսաբանական ընթերցումը, որն էականօրէն տարբերում էր անցած դարերի հայ քրիստոսաբանական (հիմնականում ջափազովական) մտքի արտայայտումներից: Այսպէս արդէն քրիստոսաբանական մօտեցումն իմաստասիրական-բարոյական է՝ իր ներքին տարողութեամբ շեշտելով քրիստոնէական իմաստասիրութեան սահմանումներն ու ըմբռնումները:

62 Տե՛ս **M. van Parys**, նշ. աշխ., էջ 371:

63 Տե՛ս **Manlio Simonetti**, նշ. աշխ., էջ 60-61:

64 «Որ այսպիսի աստիճանօք... առ իս եղանէ», փեն **Ներսէս Լամբրոնացի**, Մեկնութիւն Առակաց, էջ 153:

65 Փիլիսոփայութեան գործնական եւ փեսական մասերի բաժանումը յստակ ձեւակերպուած է Դափթ Անյաղթի երկերում: Ըստ նրա՝ գործնական փիլիսոփայութիւնը յստակեցնում է բարոյքի եւ նրա առաքինութիւնների սահմանները, իսկ փեսական փիլիսոփայութիւնն Աստուծոյ եւ բնութեան մասին մշտական մրահայեցութեան արդիւնքն է: Դրանով է պայմանաւորուած, թերեւ, նրա նշանաւոր արտայայտութիւնը. «Եթէ կայ Աստուած, ուրեմն կայ նաեւ փիլիսոփայութիւն», փեն **Դափթ Անյաղթ**, Երկեր, աշխարհաբար թարգմ., առաջաբանը եւ ծանօթագր. Ս. Ս. Արեւշատեանի, Եր., 1999, էջ 26-28:

ԽՈՒՆՏԱՆՈՒԹՅԱՆ ԿԱՆՈՆԱԿԱՆ

Ա. Գ. ՔԱՆԱԾՅԱՆ

Վիկտորիանյան գիտ. թեկնածու

ԿՈՍՏԱՆԴԻՆ ԿԱՅՍԵՐ ԿՐՈՆԱԿԱՆ
ՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՆԱԳՅԻ ՇՈՒՐՋ

Մեզ հասած վավերագրերի և սկզբնաղբյուրների վերլուծությունն աներկբա վկայում է, որ Նիկեական տրիդենտինյան ժողովին նախորդել են պարմական և դավանաբանական բնույթի մի շարք իրադարձություններ, որոնք յուրահատուկ կարալիզացիայի դեր են կատարել ուղղադավան երրորդաբանության հաղթանակի գործում: Այդ շարքում առանձնահատուկ տեղ է հասնում նաև Կոստանդին կայսեր¹ կրոնական քաղաքականությանը:

1 Նոմնական ռազմական և քաղաքական գործիչ Կոստանդին Ա Մեծը (Փյադիոս Վալերիոս Ավրելիոս Կոստանդինոս, 273/274-337 թթ.) Դիոկղետիանոսի քառասունյետյան արեւմտյան կեսար (293 թ.) և օգոստոս (305 թ.) Կոստանդինոս Քլորոսի և Նեղինեի որդին է: Ծնվել է Բլլիթիայի Նայսոս (Նիս) քաղաքում: Դաստիարակվել է Դիոկղետիանոսի արքունիքում, որտեղից փախչելով ծառայության է անցել հոր մոտ: Նոր մահից հետո 306 թ. Գալերիոսից ստացել է կեսարի, իսկ Մաքսիմիանոս Դալայի կողմից՝ օգոստոսի տիտղոս: Գալերիոսի մահվանից (311 թ.) հետո իշխանության համար 4 օգոստոսների (Մաքսենտիոս, Կոստանդին, Լիկինիոս և Մաքսիմիանոս Դալա) միջև մղված պայքարում Կոստանդինը 312 թ. Մալվիական կամրջի (Նոմնում) ճակատամարտում հաղթում է Մաքսենտիոսին, իսկ Լիկինիոսը 313 թ.՝ Մաքսիմիանոս Դալային: **313 թ. Մեդիոլանում (Միլան) Կոստանդինի և Լիկինիոսի միջև միության դաշինք է կազմվում և երկու կայսրերի ստորագրությամբ հրապարակվում է Միլանի նշանավոր հրովարտալի:** Կոստանդինի և Լիկինիոսի միությունը բավականին անկայուն էր: Նրանց հակամարտության հանգուցալուծումը 324 թ. Ադրիանուպոլսի ճակատամարտն էր, որտեղ պարտության մատնվելով մրցակցին՝ Կոստանդինը դարձավ Նոմնական կայսրության միահեծան տեր:

Բյուզանդական պարմագրությունը փորձում է հիմնավորել, թե Կոստանդինը ծածուկ քրիստոնեություն էր ընդունել: Սակայն կայսեր կենսագիր Եստրիոս Կեսարացին և նրա հետեւիները եկեղեցական պարմագրությունը վկայում են, որ նա մկրտվել է (արիստականության ճանաչված առաջնորդ Եստրիոս Նիկոմեդացու կողմից) մահվան մահճում: Տեղեկություններ են պահպանվել և այն մասին, որ մահվանից երկու օր առաջ կայսրը գոհ է մտադրվել Ջեսին:

«Դաշանց թուղթ» անվանվող գրվածքում ավանդություն է պահպանվել նաև Կոստանդին Մեծի և Նայոս թագավոր Տրյապ Մեծի փոխհարաբերությունների մասին: Նրանում արձանագրված է, թե իբր երկու գահակալները մի կողմից Մեդիոլանոս քահանայապետի, իսկ մյուս կողմից Գրիգոր Լուսավորչի հետ «սիրտ և միաբանության» դաշինք են կազմել, համաձայն որի Նոմնի աթոռը Գրիգոր Լուսավորչի աթոռին «առանձնաշնորհումներ» է տվել: Այդ ամենի մանրամասները տես Եստրիոս Կեսարացի, Պարմոնիոն Եկեղեցու, Վենետիկ, 1887, դպր. IX, գլ. Դ, էջ 677-678, գլ. Է, էջ 682, գլ. Թ-ԺԱ, էջ 693-713, դպր. X, գլ. Ե, էջ 744-750, գլ. Ը-Թ, էջ 752-759, «**Четыре книги Евсевий Панфила, Епископа Кесарии Палестинской О жизни Блаженного Василевса Константина**» (այսուհետ՝ **Евсевий Панфил. О жизни Блаженного Василевса Константина**). СПб., 1850, кн. I, гл. 19-59; с. 12-31, кн. II, гл. 1-18, с. 1-10. **Сокращение церковной истории Филосторгия** (сделанная патриархом Фотием, այսուհետ՝ **Филосторгий, Церковная история**). СПб., 1854, Сказ. О свт. И. слав. Велик. и Чудот. Артемие, гл. 5, с. 442-443. **Сократ Схоластик. Церковная история**, М., 1994, кн. I, гл. 2-4, с. 2-9. **Созомен Эрмий Саламинский. Церковная История**. СПб., 1851, кн. I, гл. 2, с. 13-14;

Ավանդաբար մասնագիտական գրականության մեջ Կոստանդին կայսեր կրոնական քաղաքականության գնահատման համար հիմք է ընդունվում Եսեբիոս Կեսարացու այն հավաստումը, թե քաղաքական իշխանության համար մղվող պայքարում Կոստանդինը ցանկանում էր, որ «բոլորը քրիստոնյա դառնան», բայց նայնպես՝ հարկադրանքի չէր դիմում: Իսկ Կոստանդինի կրոնական քաղաքականության էությունը ներկայացվում է Աստվածուն հղված հեպտայալ տողերով. «Ցանկանում եմ, որպեսզի բոլորի հանդարտության եւ ընդհանրական օգուտի համար քո ժողովուրդը անդորր վայելի, ցանկանում եմ, որպեսզի հավաքացյալների նման, խաղաղության եւ անդորրի հաճությամբ ճաշակեն նաեւ մուրյալները, քանի որ այդ ճանապարհով հաստատված հարաբերությունները կարող են ճշմարտության ուղի դուրս բերել»²: Եւ չնայած այդ հավաստումներին՝ պահպանված վավերագրերի վերլուծությունը թույլ է տալիս փաստել, որ **Կոստանդին կայսրը հեռու է եղել քրիստոնեությունը պետականացնելու մտքից**: Դա կարելի է վկայել նաեւ կայսեր կրոնական քաղաքականությունը բնութագրող հեպտայալ տողերով. «... թող յուրաքանչյուրն ա՛նի այն, ինչի ձգտում է իր հոգին: Բարեմիկ մարդիկ պետք է խմանան, որ մաքրությամբ եւ սրբությամբ ապրում են միայն նրանք, ում Ինքդ (Աստված՝ Ա. Բ.) եւ հանգչելու կանչում Քո սրբազան օրենքների ներքո, իսկ ովքեր նողկանքով են վերաբերվում դրան, եթե ցանկանում են, թող իրենց կեղծ վարդապետության վիճակի մեջ մնան: Մենք մեր բնության մեջ ունենք Քո կողմից փրկված ճշմարտության սրբազան տաճարը, նույնը ցանկանում ենք նաեւ նրանց, որպեսզի համամտության գալով նրանք եւս սրբի բավարարման հաճությամբ սպանան»³:

Այդ ամենը թույլ են տալիս պնդել, որ եկեղեցու նկատմամբ բարյացակամ տրամադրված Կոստանդին կայսրը այնուամենայնիվ դեռեւս հեռու էր քրիստոնեությունը պետականացնելու մտքից: Ընդունելի համարելով քրիստոնեության նկատմամբ կայսեր «առանձնահատուկ վերաբերմունքի» մասին Եսեբիոս Կեսարացու եւ նրա հետևողությամբ եկեղեցական մարենագիներին հավաստումը՝ անուրանալի պետք է համարել նաեւ այն, որ **Կոստանդին կայսեր կրոնական քաղաքականությունը նույնպես աչքի է ընկել տուրանտություն**: Այդ եզրակացության համար հիմք է հանդիսանում կայսեր կրոնական քաղաքականության էությունը բացահայտող այն հրահանգը, որը պարտադրում էր. «... սնվելով հայրնի մարքերով, ոչ ոք թող չփորձի դրանցով վնասել մյուսներին. այն ինչ մեկը գիտի եւ հասկացել է, ապա եթե հնարավոր է, թող դա ծառայեցնի հանուն մերձավորի, իսկ եթե անհնարին է, դա չպետք է անել: **Քանի որ մի բան է կամավոր պայքարել անմահության համար, եւ միանգամայն այլ՝ եթե դա կատարվում է խարդավանքի միջոցով** (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Բ.)»⁴:

Քրիստոնեության նկատմամբ Տոմեական կայսրության քաղաքականության փոփոխության մասին կարելի է դատել նաեւ Կոստանդին կայսեր կրոնական քաղաքականությամբ

Феодорит еписк. Кирский. Церковная История. СПб., 1860, кн. I, гл. 2, с. 14-15. **J. Vogt** Constantin der Grosse und sein Jahrhundert. 2 Aufl., München, 1960; **Mac Mullen R.** Constantyn. London, 1970 եւ այլն:

2 **Евсевий Панфил.** О жизни Блаженного Василия Константина, кн. I, гл. 59.

3 Անդ, գլ. 56: Եսեբիոս Կեսարացին բավականին հանգամանալից ներկայացնում է նաեւ մուրյալներին դարձի բերելու (տե՛ս անդ, գլ. 57), երկրում խաղաղություն հաստատելու, ինչպես նաեւ հավաքացյալներին խաղաղություն պարգևելու (տե՛ս անդ, գլ. 58) եւ բարին գործելու (տե՛ս անդ, գլ. 59) համար Կոստանդին կայսեր կողմից Նայր եւ Ուրդի Աստվածուն ձոնված փառաբանությունները:

4 Անդ, գլ. 60:

յան էությունը և ուղղվածությունը բացահայտող հետևյալ խոսքերից. «Առաջին հերթին, ես չափ էի ցանկանում ասարվածության մասին բոլոր ժողովուրդների ուսմունքները համախմբել, երկրորդ հերթին, որպես ծանր հիվանդությամբ տառապողի, Տիեզերքին վերադարձնել նախկին առողջությունը: Ներապնդելով այդ նպատակը՝ ես այլ բան էի քննարկում մյուսիներին աջքով և այլ բան էի ջանում կատարել ռազմական ուժով, գիտակցելով, որ եթե բոլորի նման իմ աղոթքներով ծառայեմ Աստծուն, կվերականգնվի մյուսի միասնությունը և հասարակական գործերի ընթացքը կփոփոխվի յուրաքանչյուրի բարեպաշտ նպատակներին համապատասխան»⁵:

Եւ այնուհանդերձ, այդ ամենը թերեւս անհրաժեշտ, բայց ամենևին էլ բավարար հիմք չէ Կոստանդինյան կայսեր կրոնական քաղաքականությունը բնութագրելու համար: Ավելին, սկզբնաղբյուրների համեմատական վերլուծությունը թույլ է տալիս պնդել, որ **նրա կրոնական քաղաքականության էությունն անհնարին է օրյեկտիվորեն արժեւորել Նոմնական պետական (կայսերական) կրոնի առանձնահատկություններից դուրս:** Վերջինիս քննական վերլուծությունը հոմնական իրավունքի մեծ գիտակ է: Մոմզենին բերել է ընդհանրացնող այն հետևություն, որ «... այդ դարաշրջանի կրոնափոխության կանգնած գարգացումներում ոչ մի նոր պահ չի նկատվում: Նոմնականության պետական կրոնը և նրա հետ սերտորեն կապված ստիլիանյան պետական փոխադրությունը ոչ միայն հարմար գործիք էին ցանկացած կառավարության՝ օլիգարխիայի, ժողովրդավարության կամ միապետության համար, այլև պարզապես անհրաժեշտ էին այն պարզապես, որ անհնարին էր պետություն կառուցել առանց ամենապարզեր կրոնական տարրերի, ինչպես և գրեթե պետական նոր կրոն, որն ընդունակ լինեք փոխարինել հին կրոնին»⁶:

Յուրահատուկ այդ «պահպանողականությունն» ամենևին պայմանավորված չէր հոմնական պետական կրոնի ինչ-որ առանձնահատկություններով: Պարզապես **կայսրության շրջանակներում կրոնի նկատմամբ ընդհանրական սկզբունքները սահմանված էին օրենսդրությամբ**, որոնց շնորհիվ **ներքին և արտաքին պայմաններից** (հարկադրանքներից) **անկախ, Նոմնական պետական (կայսերական) կրոնը յուրահատուկ «հավերժություն» էր ստացել**⁷: Օկտավիանոս Օգոստոսի կրոնական բարենորոգության արդյունքում ոչ միայն վերականգնվեցին կայսրության շրջանակներում առանձնահատուկ դեր ունեցող «նախնիների կրոնական ինստիտուտները» (քրմական կոլեգիաներ, տոնախմբություններ, տաճարներ և այլն), այլև դրանք լրացվեցին **պետական հարկադրանքի որակով հանդես եկող կայսրերի պաշտամունքով**⁸: Արտոնական այդ քաղաքականությամբ

5 Евсевий Панфил. О жизни Блаженного Василевса Константина, кн. I, гл. 65.

6 Т. Моммзен, История Рима. Т. III, Ростов-на-Дону, 1997, с. 512.

7 Անդ, էջ 515:

8 Այդ կապակցությամբ Թ. Մոմզենը նաև գրում է, թե ամենևին չի կարելի բացառել, որ կրոնի նկատմամբ այդ «հարկադրականացությունն» էլ դարձել էր այն բանի պարզապես, որ հոմնական «... պետական կրոնի նկատմամբ հասարակական կարծիքն ընդհանրապես անտարբերությամբ էր վերաբերվում, բոլորի կողմից այն ընդունելի էր համարվում հասարակության քաղաքական պայմանականության որակով և կրթված քաղաքացիներից և հնագետներից բացի ոչ ոք նրա մասին առանձնապես հոգ չէր տանում»: Նա նաև հավելում է. «Բայց, եթե Նոմնական քաղաքական նկատառումներով պաշտպանվում էր հավաքային ցանկացած հիմքերից զրկված կրոնը, ապա դա հարյուրավորակալի լրացում էր այլ ուղիներում», քնն անդ, էջ 512, 515: Վերլուծաբաններից ոմանք համարում են, որ կայսրերի պաշտամունքը հոմնական կայսրության շրջանակներում լայն տարածում ունեցող կրոնական սինկրետիզմի արդյունք էր: Նրանք մասնավորապես գրում են, որ այդ գործընթացի հիմքում ընկած են եղել

յան օրինաչափ ժառանգորդն ու կրողն է եղել նաև մեծ շրջահայացությամբ աչքի ընկնող Կոստանդին կայսրը:

Նավասարի փաստեր են պահպանվել այն մասին, որ իր նախորդների նման Կոստանդինը եւս կրել է «Գերագույն Քահանայապետի» (Pontifex Maximus) փառալուծությունը, եւ որ ամենահեղինակալի է, իր դրամների վրա հարել է Արեւի աստծու պատկերը: **Բայց այդ ամենին զուգընթաց անուրանալի է նաեւ, որ Նոմնական կայսրության միահեծան ղեկավարն արմատական քայլեր է կատարել կայսրության եւ քրիստոնեության շահերը մեկտեղելու ուղղությամբ:** Ընդհանրապես կայսրությունում փրապակեղով է եղել այն մտայնությունը, որ «Նոմը եւ աստծու կողմից ուղարկված Օգոստոսը» իշխում են հանուն «բոլոր ժողովուրդների բարօրության», պերճանք, ծաղկում եւ երջանկություն են պարգևում նրանց, «քանի որ հավիտենական է Նոմը եւ անհաղթ՝ Աստվածային կայսրը»⁹: Եւ քանի որ Օկտավիանոս Օգոստոսից սկսած հռոմեական բոլոր կայսրերը միաժամանակ համարվում էին եւ՝ պաշտամունքի օբյեկտ եւ՝ «Գերագույն քահանայապետ», նրանք կարող էին իրենց հայեցողությամբ ներմուծել կամ բարենորոգել ցանկացած պաշտամունք: Միաժամանակ, **հանդես գալով հռոմեական պետական գաղափարախոսության որակով՝ հռոմեական կրոնի ազդեցությունը չէր կարող խախտվել ո՛չ փիլիսոփայական սպեկուլյացիաներով ու փաստարկներով եւ ո՛չ էլ դարաշրջանի ազատամտության (Լուկիանոսի) ծաղրի հերքումով:**

Եւ քանի որ Դ դարասկզբին դեռեւս բավականին կենսունակ էր «հռոմեական ավան-

դեական եւ օրարածին հելլենականացված աստվածների նույնական գործառնական հարկանիշների եւ այլ արքիթուրների «սակնույթացիան», համապատասխան խորհրդանշանների մեկնաբանությունները եւ այլն (տե՛ս H. Seyrig, Le pretendu syncretisme solaire syrien / *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*. Paris, 1973, p. 147-152. E. Condarachi, Le syncretisme dans les religions de l'antiquité. Leiden, 1975, p. 186-189 եւ այլն): Նեղիմակներից ոմանք համեմատական վերլուծության հիման վրա պնդում են, որ եղված պաշտամունքը վաղուց փարսաված երեսույթ էր ինչպես հռոմեական կայսրության արեւելյան (արքաների պաշտամունք), այնպես էլ արեւմտյան (առաջնորդների, երբեմն՝ արքաների պաշտամունք) պրովինցիաներում (տե՛ս G. Charles Picarde, Les religions de l'Afrique antique. Paris, 1964, p. 17-20 եւ այլն):

Թե՛ն այդ մոտեցումները ճշմարտության ռաջիմակ հարկի են պարունակում, այնուամենայնիվ հարկ ենք համարում մարտնչել, որ **կայսրերի պաշտամունքն ավելի շարքաքական երանգավորում է ունեցել քան կրոնական:** Այն հպարտ ժողովուրդներին հռոմեական կայսրության կողմից պարտադրված «հոգևոր գերիշխանության» մի յուրահատուկ ակցիա էր, որն արեւելքում դրսևորվում էր կենդանի կայսրերի (որպես «հայրենյաց հայր») **աստվածացման (պաշտամունքի) փեսքով, իսկ արեւմուտքում՝ կենդանի կայսրերի Նանճարի** (որը համարվում է մարդու մեջ ապրող աստվածային կայծ, աստվածներին ազգակից մարդկային հոգիների աստվածացում, որի շնորհիվ կայսրերն, իբր, փեղյակ են դառնում մարդկանց մարքերին, ցանկություններին, վարքագծին եւ այլն եւ կարող են ուղղորդել դրանք) **եւ մահացած կայսրերի աստվածացման (պաշտամունքի) ձևով:**

9 M. E. Штаерман, От религии общины к мировой религии / *Культура древнего Рима*. Т. I, с. 179. Սկզբնաղբյուրների վերլուծությունը թույլ է փալխ փաստել, որ Նոմում կայսրերի պաշտամունքը նույնացվել է այլ աստվածներին (հարկապես Կասիպոլիական Յուպիտերին, Սերապիսին, Ներկուլեսին, Արեգակին եւ այլն) նվիրված արարողություններին: Կայսրերը հոջակվել են «Յուպիտերի որդի» եւ, որպես կանոն, կայսրուհիների հեղ պապկերվել են աստվածների եւ աստվածուհիների խորհրդանշաններով (այդ մասին տե՛ս J. Beaujeu, La religion romaine a l'apogee de l'empire. Paris, 1955, p. 70; Glay M. Les syncrétismes dans l'Afrique ancienne / *Le syncrétisme dans les religions de l'antiquité*, p. 144-145; Widman L. Isis und Serapis bei den Griechen und Romern. Berlin, 1970, S. 177 եւ այլն): Այդ ամենով հանդերձ հարկ է ընդունել, որ «... թե՛ն ավանդական հռոմեական աստվածությունների եւ պաշտամունքի անկումը եւ դրանց արեւելյանով փոխարինվելը չի հաստատվում, կայսրության կրոնական կյանքում փեղ գրան գգալի եւ շարունակ խորացող փոփոխություններ, որոնք նկատելի էին դեռեւս Նանրապետության վերջերին, բայց աստիճանաբար ավելի մեծ նշանակություն էին ձեռք բերում», M. E. Штаерман, *նշվ. աշխ.*, էջ 178:

դությունը», իսկ հասարակական կյանքի բոլոր ոլորտներում շարունակում էին ազդեցիկ դեր կատարել հռոմեական հասարակությունները (այդ թվում և կրոնական), այդ ամենն էլ վերջին հաշվով, չէին կարող իրենցով **չպայմանավորել նաև հռոմեականության ջերմ պաշտպան Կոստանդին կայսեր կրոնական քաղաքականության էությունն ու ուղղվածությունը**: Սակայն անուրանալի է, որ այդ գործընթացում առկա էին նաև էական որոշ փոփոխություններ: **Կրոնական քաղաքականության ասպարեզում Կոստանդինը կարող սահմանազարկեց իր նախորդներից**: Եթե Դիոկղեպիանոսը և աթոռակիցներից շարերը պայքարում էին քրիստոնեության դեմ, Կոստանդինը միանգամայն այլ քաղաքականություն որդեգրեց: Նա իշխանության համար մղվող պայքարի իր դաշնակցի՝ Լիկինտի հետ 313 թ. հրապարակեց Միլանի հրովարտակը, որով **քրիստոնեությանը կայսրության մյուս կրոններին հավասար ազատ դավանանքի իրավունք տրվեց**: Դրան ի պատասխան 314 թ. Նարավային Գալիայի Արելաթ քաղաքի եկեղեցական ժողովում որոշում ընդունվեց, ըստ որի քրիստոնյաներն այլևս չպետք է հրաժարվեին հռոմեական բանակում զինվորական ծառայությունից: Նույն **314 թ. Նոմի քահանայապետին իբրև նստավայր հատկացվեց Լաթերանի պալատը**: Բազմաթիվ քաղաքներում թափ առավ եկեղեցաշինությունը: **Քրիստոնեությունը փաստացի վավերացրեց իր փրապետը դիրքը**¹⁰:

10 Կաթոլիկյան ավանդությունը Կոստանդին կայսեր անվան հետ է կապում նաև Նոմում մոնումենտալ փառարաշխության (Ս. Պերրոսի փառար, Լաթերանի, այսպես կոչված «կոստանդինական» բազիլիկներ և այլն) ծավալումը: Ի դեպ, քրիստոնեական արեւմուտքում Կոստանդինի նկատմամբ վերաբերմունքը կապված է ոչ թե նրա «իդեալական քրիստոնյա դեկավար» լինելու, այլ՝ «Սիլվեստր Ա քահանայապետի աշակերտ լինելու» առաապելի հետ, րե՛ս «**Католическая энциклопедия**», Т. II, М., 2005, էջ 1233: Այդ կապակցությամբ հիմնովին մերժելի պետք է համարել նաև Ը դարում Արեւմտյան եկեղեցում ձեռնարկված «Կոստանդինի շնորհի» մասին պնդումները: Դա մի կեղծ շնորհագիր է, որն, իբր, 314 թ. Կոստանդին կայսեր անունից տրվել է Սեդեսապրոս Ա քահանայապետին: Այն «բաղկացած» է երկու մասից: Երկրորդ մասում, **իբր, Կոստանդին Մեծը Նոմի Սեդեսապրոս Ա քահանայապետին «կայսրական իշխանություն և մեծարանք»** (potestatem et honorificentiam imperialem) է շնորհել կայսրության արեւմտյան մարզերի և Իտալիայի վրա, ինչպես նաև՝ «առաջնություն (principatum)՝ բոլոր պարփառքների և եկեղեցիների» նկատմամբ: «Շնորհագիրը» եւս ծառայեցվել է արեւմտյան կեսարապապության («պապական իշխանության փեսության») «հիմնավորման» գործին: Կաթոլիկյան շինծու բազմաթիվ այլ «փաստաթղթերի» նման «Կոստանդինի շնորհագիր» կեղծ լինելը եւս ապացուցել է ԺԷ դարի իտալացի հումանիստ փիլիսոփա Լ. Վալլան: Մանրամասները րե՛ս **Ջ. Վալլա**, Рассуждение о подложности так называемой Дарственной грамоты Константина; Дарственная грамота Константина / **Итальянские гуманисты о Церкви и религии**. М., 1963, с. 139-216, 334-337. րե՛ս նաև **Павлов А.** Подложная дарственная грамота Константина Великого Папе Сильвестру в полном греческом и славянском переводе // **«Византийский временник»**, Т. 3, СПб., 1896, с. 19-82. **«История древнего мира»**. Книга III / **Упадок древних обществ**. М., 1989, с. 310-311 և այլն:

Նարկ է մարմանշել, որ **Նոմեական կայսրության շրջանակներում քրիստոնեության փրապետը կրոն լինելու պարագան կապված էր քրիստոնեության ներքին զարգացման և աստիճանական ծավալման հետ և պայմանավորված չէր Կոստանդին կայսեր կրոնական քաղաքականությամբ**: Եւ անընդունելի ու պարմականորեն հիմնադրել պետք է համարել այն պնդումները, թե իբր Կոստանդինի շրջանում «քրիստոնեությունը դարձել է կայսրության պետական կրոնը»: Այդ պարագային հարկանշական պետք է համարել բյուզանդացի Ծ. Դիմի ընդհանրացնող այն պնդումը, որ Բյուզանդական կայսրությունում «... ուշադիր դիտարկման դեպքում անհերքելի է դառնում այն փաստը, որ **եկեղեցին մեծ մասամբ գործիք է եղել կայսերական քաղաքականության համար** (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Ք.)», **Շարլ Դիլ**, Բյուզանդիայի պարմության հիմնախնդիրները, էջ 67: Այդ օրինաչափությունը բնորոշ է եղել նաև Կոստանդին Մեծի կրոնական քաղաքականությանը:

Վերապահումով պետք է մտերմալ նաև «հեթանոսության նկատմամբ Կոստանդինի թշնամական վերաբերմունքի» մասին մոպեցմանը: Ճիշտ է, «Կոստանդինուպոլիսը լի էր հունական արվեստի գլուխգործոցներով,

Կոստանդին կայսեր կրոնական քաղաքականության դրսևորումներից մեկը պետք է համարել Կ. Պոլիս մայրաքաղաքը, որն «... ավելի վեհապետ դարձնելու համար Կոստանդինը հրամայեց կառուցել հռոմեական շինություններ և հարկապես՝ քրիստոնեական եկեղեցիներ, որոնցից առաջինն ու ամենահեռակավորը Սուրբ Սոֆիան էր: ... Նոր մայրաքաղաքը զարդարվեց անսթիվ արվեստի գլուխգործոցներով, որոնք նա անողորմաբար հափշտակեց հեթանոսական մեծահամբավ սրբավայրերից»¹¹: Ննի և նորի յուրահատուկ այդ համադրությունը մեկ անգամ ևս վկայում է, որ Նոմենական կայսրության ներքին քաղաքականության ոլորտում աստիճանաբար տեղ էին գտնում նոր իրողություններ: Դա չէր կարող իր կնիքը չդնել նաև կրոնական հարաբերությունների վրա: Արդյունքում, ինչպես իրավամբ նկատում է բյուզանդագետ Ը. Դիլը, «... նոր մայրաքաղաքում կայսերական իշխանությունն ինքը ստացավ մի նոր բնույթ: ... Կոստանդնուպոլիսն ավարտին հասցրեց այդ փոխակերպումը: Կայսրը հեփայսոս աստվածային իրավունքով օժտյալ միապետ էր, որ կարգված ու ոգեշնչված էր Աստծու կողմից և ուներ բացարձակ իշխանություն: Նրա անձը սրբազան էր համարվում, սրբազան էին համարվում նաև նրա գործերն ու նրան առնչվող ամեն բան: ... Որոշ ժամանակ հեփո կայսեր օժման արարողությունը կատարելապես ընդգծեց այդ բնույթը, որը կայսերական իշխանությունը ներկայացնում էր որպես աստվածային իշխանության արտացոլք (ընդգծումները մերն է՝ Ա. Բ.)»¹²:

Այդ ամենը թույլ են տալիս պնդել, որ Դ դարասկզբին հռոմեական կայսրության կրոնական քաղաքականությունը նախկինի նման աչքի է ընկնում օգտապաշար բնույթով: Ինչ վերաբերում է կրոնների նկատմամբ կայսերական վերնախավում տեղի ունեցող փոփոխություններին, ապա դրանց օբյեկտիվ պարզառենք ամենից առաջ պետք է որոնել կայսրության տարածքում տեղ գտած «կրոնական խճանկարի փոփոխության» մեջ: Կոստանդին կայսրը, պետության քաղաքական կենտրոնը տեղափոխելով Արևելք, ակամա առնչվել է այն իրողությանը, որ Արևելքը քրիստոնեության առավելագույն տարածման շրջանն էր: Դա մի այնպիսի հզոր ազդակ էր, որ իր համապատասխան արտացոլումը պետք է ունենար կայսեր կրոնական քաղաքականության վրա: Այդ եզրակացության օգտին են Կոստանդին կայսեր կրոնական քաղաքականությունը բնութագրող հետևյալ փողերը. «Այժմ աղաչում եմ Քեզ, մեծը Աստված: Եղի՛ր գթառաս և բարեգութ արեւելքում

որոնցով իր մայրաքաղաքը զարդարելու համար Կոստանդինը թալանել էր ամենահեռակավոր սրբավայրերը», սակայն դա ամենեին էլ չի վկայում, որ Կոստանդինը «քրիստոնեականացրել էր ողջ կայսրությունը»: Այդ պնդումը կարելի է հիմնավորել նոր մայրաքաղաքի՝ Կ. Պոլսի օրինակով: Այսպես, նորակառույց սենատի շենքին կից Կոստանդինի հրամանով կառուցվել էր հեթանոսական փաճար, որտեղ կայսրը տեղադրել էր Դոդոնեի Զեուսի և Աթենաս Պալլասի արձանները: Իսկ «կայսերական սրբազան պալատում» տեղադրվել էին Նելիոնի հեթանոսական սրբավայրերից տեղափոխված մուսաների արձանները: Կ. Պոլսի հրապարակները զարդարում էին նաև Դելֆիքի (Ապոլլոնի արձան և գուշակ Պյութիայի եռտարնի), եգիպտական Թեբեի (Թուֆնոս Բ փարափոնի գրանիտե սյուն) և բազմաթիվ այլ հուշարձաններ: Նույնը պետք է ասել նաև Կոստանդինի ֆորումի (Forum Constantinum) մասին: Մյուսաշար այդ հրապարակը զարդարված է եղել կայսրության հեթանոսական մեծահամբավ սրբավայրերից բերված արձաններով և կիսանդրիներով: Արևելյան մուրքի կամարի վրա կանգնեցվել էին Կոստանդին կայսեր և Նելեն (Նեդինե) արքայամոր մոնումենտալ արձանները: Նշանավոր էր հարկապես Կարմիր սյունը, որի վրա բարձրանում էր Կոստանդին կայսեր պղնձե արձանը (Ֆլոյիսի Ապոլլոնի (Նելիոպոլի) վերափոխված արձանը): Արևմտյան մուրքի կամարի վրա հանգչում էին Ներայի և Աթենաս Պալլասի մոնումենտալ արձանները, իսկ կենտրոնական աղբյուրի մոտ տեղադրվել էր Դանիել մարգարեի արձանը՝ առյուծներով:

11 Շառլ Դիլ. Բյուզանդիայի պատմության հիմնական իրադարձությունները, էջ 20-21:

12 Անդ, էջ 21:

ապրող քո ժողովուրդների նկատմամբ եւ իմ՝ քո սպասավորի միջոցով, առողջություն պարգևիր երկարաժամկետ աղերներից փոխած բոլոր թեմականներին: Ամենայնի փրկակա՛լ Սուրբ Աստուծո՛ւ, առանց որեւէ պարտաւոր եմ խնդրում դա: Քո ղեկավարությամբ եւ սկսեցի եւ ավարտեցի փրկության գործը. ամենուր իմ առջեւից փանելով քո (դրոշմ), եւ առաջնորդում էի հաղթանակող զորքին, եւ ուր ինձ կանչում էր հասարակական ինչ-որ անհրաժեշտություն՝ հեղեղում էի Քո ուժի միեւնոյն նշաններին եւ շարժվում էի դեպի թշնամին: Դրա համար էլ Քեզ փվեցի սիրո եւ երկյուղի մեջ թրծված իմ հոգին, քանի որ անկեղծորեն սիրում եմ Քո անունը եւ բարեպաշտորեն խոնարհվում եմ այն ուժի առջեւ, որը Դու հանդես բերեցիր բազմաթիվ փորձերով եւ որն ամրապնդեց իմ հավարդը: Այժմ, սեփական ուսերն առաջարկելով, եւ ձեռնարկում եմ կործանարար եւ անպարսիվ իշխանավորների կողմից ավերված Քո սուրբ փան վերանորոգությունը»¹³:

Եւ ինչպես հիմնավոր կերպով ցույց է փայլաւ ականավոր բյուզանդագետ Ծ. Դիլը, **այդ ամենի արդյունքում ձեւավորվել է կայսերական իշխանության կրոնական քաղաքականության երկակի բնույթը՝ «Եկեղեցին արժանացավ Կոստանդինի լիակատար բարեհաճությանը, կայսեր հովանավորությունը երբեք չդարձավ սակարկության առարկա, բայց բոլոր այդ բարեարարությունների փոխարեն եկեղեցին ընդունեց գահակալի վերահսկողությունը եւ նրա կայսերական միջամտությունը եկեղեցական գործերին՝ ինչպես ունեցվածքին, այնպես էլ մարդկանց առնչվող հարցերում»**¹⁴:

Այս համարներստում պետք է քննարկել արիոսականության, ավելի ճիշտ կլինի ասել Դոդարասկզբի երրորդաբանական վիճաբանությունների հակադիր թեւերի նկատմամբ Կոստանդին կայսեր դիրքորոշումը: Քաղկեդոնական եկեղեցագիտությունն, ի դեպ, քննարկվող հիմնահարցի իր լուծումներում առաջնորդվում է բացահայտ հիմնագուրկ այն սկզբունքով, թե արիոսականության նկատմամբ Կոստանդին կայսեր կրոնական քաղաքականության ակունքներում ընկած է եղել հենք իրենց՝ արիոսականների գործունեությունը¹⁵: Եւ հանուն ճշմարտության պետք է նկատել, որ իրականությանն առավել մոտ է այն պնդակերպը, թե որպես թրիսպոնեությանը ուշ մերձեցած անհար, Կոստանդինը չէր հասցրել խորամուխ լինել կրոնական հավաքի գաղտնիքների մեջ: Դրանով էր պայմանավորված այն, որ Կոստանդինը բավականին մակերեսորեն էր դարձում Արիոսի եւ Ալեքսանդր Ալեքսանդրացու վիճաբանության մասին, ավելի ճիշտ՝ հստակորեն չէր պարկերացնում նրանց վեճի էությունը¹⁶:

Այդ պնդակերպի օգտին է խոսում նաեւ իրադարձությունների ժամանակակից եւ ակադեմիկոս Եսերիոս Կեսարացու հավաստումը, թե պնդեկանալով արիոսական վիճաբանությունների մասին՝ Կոստանդին կայսրը «... հոգու ցավ զգաց եւ այդ գործն անձնական դժբախտություն համարելով՝ անմիջապես իր շրջապատի բարեպաշտ մարդկանցից ընտրեց մեկին (խոսքն, անկասկած, Նոգիա Կորդուբացու մասին է՝ Ա. Ք.), որին լավ ճանաչում էր իր առաքինի եւ բարեպաշտ հավարտով, որը նախկինում եւս փառաբանվել էր բարեպաշտության դավանանքով (մարմնանշում է դոնատիստական վեճերի հաղթահարման գործում Նոգիա

13 **Евсевий Панфил.** О жизни Блаженного Василевса Константина, գիրք I, գլ. 55:

14 **Շարլ Դիլ,** Բյուզանդիայի պարմության հիմնախնդիրները, էջ 22:

15 Այդ մտքեցման մանրամասները փն՛ս **В. А. Карташев** Вселенские соборы. СПб., 2002, էջ 21. **Иоанн еписк. Аксайский.** История Вселенских соборов. М., 1995, էջ 22:

16 Տե՛ս **Иоанн еписк. Аксайский.** История Вселенских соборов, էջ 22-23:

Կորդուրացու դերը՝ Ա. Ք.) և նրան մեղավորների (Արիստի և Ալեքսանդր Ալեքսանդրացու՝ Ա. Ք.) անունով չափազանց կարևոր նամակ հանձնելով՝ ուղարկեց Ալեքսանդրիա՝ հակամարտողների միջև խաղաղություն հաստատելու»¹⁷:

Դարելով նամակի բովանդակությունից՝ կարելի է վստահաբար պնդել, որ **վիճաբանության բուն էությունը դուրս է մնացել կայսեր ուշադրությունից** և, ամենայն հավանականությամբ, նա չի ենթադրել անգամ, թե հավաքային առումով որքան խորքային ու էական են քննարկվող հարցերը: Դա հավանաբար պետք է բացատրել նրանով, որ կայսրին հիմնահարցը հերաքաբերել է միայն իր քաղաքական ծրագրերի (երկրի ներքին անդորրը պահպանելու) փեսանկյունից: Այդ եզրահանգումն ուղղակի կարելի է փաստել կայսեր կողմից արիստական վիճաբանությունները «չնչին և անկարևոր» որակմամբ: Եսեբիոս Կեսարացին վկայում է, որ այդ կապակցությամբ կայսրն Ալեքսանդր Ալեքսանդրացուն և Արիստին գրում է. «... իմ լսողությունը, կամ ավելի ճիշտ՝ դաժանորեն սիրտս խոցեց այն լուրը, որ ձեր միջև ավելի ծանր փարաձայնություն է ծագել, ... և որ դուք, որոնց միջոցով հույս ունեի բուժել ուրիշներին, ինքներդ ավելի մեծ բուժման կարիք ունեք: **Երբ ևս սկսեցի դարել այդ վիճաբանությունների սկզբի և առարկայի մասին, ապա դրանց առիթն ինձ միանգամայն աննշան թվաց և նման քննարկմանն անարժան:** Այդ իսկ պարճառով ... օգնության կանչելով աստվածային նախախնամությունը, իրավունք եմ վերապահում միջնորդ և խաղաղության հովանավոր հանդիսանալ ձեր փոխադարձ թյուրըմբռնման միջև»¹⁸:

Եկեղացական մարեմագրությանը բաջածանոթ այս փողերը ոչ մի կասկածի փողիք չեն փայլա նախնական շրջանում արիստականության նկատմամբ Կոստանդին կայսեր վերաբերմունքի մասին: Եւ որքան էլ քաղկեդոնական աստվածաբաններն ու եկեղեցագետները փորձեն «հիմնավորել», թե դա արիստականների (Եսեբիոս Նիկոմեդացու) «ազդեցության հետևանքն է», **չափազանց ակնհայտ է այդ հարցում կայսեր օգտապաշտ մոտեցումը:** Միանգամայն օրինազափ պետք է համարել նաև այն, որ անդրադառնալով վիճաբանությունների էությանը՝ **կայսրը հավասարապես դադարաբերում է երկու կողմերին.** «Երբ դու, Ալեքսանդր, հարցրել ես քահանաներին, թե նրանցից յուրաքանչյուրն ինչ է մտածում օրենքի որևէ հարվածի մասին, կամ որ ավելի ճիշտ է ասել, քննարկման ես դրել հարցի անօգուտ հարվածը, - գրում է կայսրը, - այդժամ դո՛ւ, Արիստ, անխռնաբար առաջադրել ես այն, ինչի մասին նախապես պետք չէր մտածել, կամ մտածելով հարկ էր լռել՝ ահա թե որպեղից է ձեր միջև թյուրըմբռնում ձևավորվել, խզվել հաղորդությունը և սուրբ ժողովուրդը, կուսակցությունների բաժնվելով, հեռացել է ընդհանրական Եկեղեցու հետ ունեցած համամտությունից»¹⁹:

Արիստականության նկատմամբ Կոստանդին կայսեր դիրքորոշման փրամաբանությունը պարզաբանող հաջորդ քայլը պետք է համարել վիճաբանող կողմերին ուղղված «համերաշխելու» կոչը: Դա մեկ անգամ եւս վկայում է, որ կայսեր կողմից փորձ է արվում հավաքային արմարական նշանակություն ունեցող երրորդաբանական հիմնահարցերի լուծումը

17 **Евсевий Панфил.** О жизни Блаженного Василевса Константина, кн. II, гл. 63.

18 Անդ., գլ. 68:

19 Անդ., գլ. 69:

դուրս դնել հավարքի դաշտից, կամ որ նույնն է՝ երրորդաբանության եւ հակաերրորդաբանության միջեւ հավասարության նշան դնել: Փաստը Կոստանդինի հորդոր-հրահանգն է. «Այդպիսով, թող ձեզնից յուրաքանչյուրը հավասար անկեղծությամբ ների մյուսին եւ ընդունի այն, ինչն արդարացիորեն խորհուրդ է փալիս ձեր ծառայակիցը: Նախկապես ի՞նչ: Այդ մասին անցյալում պարզա՞ծ չէր ո՛չ հարցնել, ո՛չ պատասխանել հարցերին, քանի որ նման հարցերը ինչ-որ օրենքով չեն հարկադրվում, այլ առաջադրվում են անպարտք վեճերում դատարկաբանությամբ հրապուրվելու համար, թեև երբեմն հանդիսանում են բնական վարժանքի միջոց, բայց մենք պետք է այն պահենք մերքում, այլ ոչ թե թերեւամտքներն հրապարակենք հասարակական ժողովներում եւ անմիջ կերպով չվարահենք ամբոխի լսողությանը»²⁰:

Նավասարակշռող կրոնական այդ քաղաքականության օրինաչափ արդյունքը պետք է համարել նաեւ կայսեր հորդորը, ուր մասնավորապես նշվում է. «Այսպիսով, թող եւ անգույշ հարցը եւ անմիջ պատասխանը փոխադարձ ներողամտությամբ ամփոփվեն ձեզնից յուրաքանչյուրի մեջ, քանի որ **ձեր վիճաբանության առիթը օրենքի որեւէ գլխավոր վարդապետության չի վերաբերում, դուք Աստծու ծառայության մեջ ինչ-որ նոր հերձված չեք ներմուծում, ձեր մտածելակերպը նույնն է, դրա համար էլ դուք դարձյալ կարող եք հեշտությամբ վերականգնել հաղորդությունը** (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Ք.)»²¹: Ավելի քան ակնհայտ է, որ Կոստանդին կայսրն ամենեւին խորամուխ չի եղել աստվածաբանական վիճաբանական հիմնահարցի էության մեջ: Ավելի ճիշտ կլինի ասել, նա համարում է, որ երրորդաբանական այդ վիճաբանությունն ասպարեզ է իջել «կողմերի բնահաճույքի» հերքմանը եւ դույզն-ինչ չփորձելով խորամուխ լինել բուն հավաքային հարցերի մեջ, կողմերին «համամտության» կոչ է անում: «**Երբ դուք մեկը մյուսի հետ վիճաբանում եք անկարելու եւ միանգամայն աննշան առարկաների շուրջ**, - գրում է կայսրը, - **այդժամ ձեր մտքերի անհամաձայնությունը թույլ չի փալիս դեկավարել Աստծու ժողովրդի բազմությանը եւ ոչ միայն չի թույլատրում, անգամ դա անօրինական է դարձնում:** ... Եւ եթե այդպես է, ապա առավել ճշմարտացի չի՞ լինի ձեզ, մեծն Աստծու սպասավորներին, այդ ամենը հաղթահարել փոխադարձ համերաշխությամբ (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Ք.)»²²:

Գերնպարակ ունենալով եկեղեցական խաղաղության վերականգնումը (թեկուզեւ հավաքային հարցերում անթույլատրելի փոխզիջման ճանապարհով)՝ Կոստանդին կայսրն առաջարկում է ոչ թե լուծել հարցը, այլ պարզապես պահանջում է մի կողմ թողնել «անկարելու հարցի անհամաձայնեցված բնույթները» եւ «համամտության գալով» վերականգնել միմյանց հետ խզված հարաբերություններն ու եկեղեցական անդորրը: «Եթե դուք, ինչպես ասացի, ունեք միեւնույն հավաքը եւ հավարքի միանման ընկալում, եւ եթե օրենքի պարվիրանն իր ընդհանուր մասերով հոգուն հարկադրում է բացարձակ միեւնույն դիրքորոշման, - գրում է Կոստանդին կայսրը, - ապա հավարքի էությունը չշոշափող մանրիկ վիճաբանության դրող միտքը թող ձեր միջեւ ոչ մի վեճ կամ բաժանում չառաջացնի: Դա

20 Անդ:

21 Անդ, գլ. 70:

22 Անդ, գլ. 71:

ասում են ոչ այն բանի համար, որ ցանկանում են հարկադրել կապարեկապես համաձայնելու այդ անկարևոր կամ որևէ այլ հարցի շուրջ, ... : Աստվածային նախախնամության մասին դատողություններում թող ձեր մեջ լինի մեկ հավաք, մեկ մրաժեղակերպ, Ամենաբարի Էության մասին մեկ ընթերցում: Իսկ ինչ վերաբերում է անկարևոր հարցերին, որոնց քննարկումը ձեզ հակամարտության է հանգեցնում, ապա անհամաձայնեցված այդ կարծիքները պետք է մնան ձեր մարքում եւ պահպանվեն հոգու գաղտնաբանում: ... Վերադարձեր փոխադարձ բարեկամության եւ սիրո, ձեր գիրքը բացել որջ ժողովրդի առջև, մաքրեցեք ձեր հոգիները, այնուհետև կրկին ճանաչեցեք մեկը մյուսին»²³:

Քրիստոնեության նկարմամբ Կոստանդին կայսեր քաղաքականության եւս մեկ բնորոշ գծի պերճախոս վկայությունը պետք է համարել նաեւ Արիոսին եւ Ալեքսանդր Ալեքսանդրացուն հղված ուղերձի վերջաբանը, ուր կայսրը պարզապես պահանջում է. «... վերադարձրեք ինձ խաղաղ օրերն ու անհոգ գիշերները, որպեսզի ես եւս վերջապես անխռով կյանքում մաքուր լույսով մխիթարություն եւ սփոփանք գտնեմ: Նակառակ դեպքում ինձ ոչինչ չի մնա անել, քան հեկեկալ, ամենուր արցունք թափել եւ իմ դարն անցկացնել առանց որևէ հանգստության, որովհետև քանի դեռ Աստծու մարդիկ ... բաժանվում են այդքան անարդարացի եւ կործանարար երկպառակությանը, կարող եմ արդյոք ես հոգեպես հանգիստ լինել»²⁴: Դժվար չէ նկատել, որ կայսեր «**հոգևոր հանգստության**» որոնումների հիմքում ընկած են ավելի շար քաղաքական, քան թե կրոնական շահերը: Իսկ դրանից ուղղակի հետևում է, որ Դ դարի 20-ական թվականներին ասպարեզ իջած եւ եկեղեցու համար առանցքային նշանակություն ունեցող երրորդաբանական վեճերի նկատմամբ Կոստանդին կայսրը հանդես է բերել հավասարակշռող մոտեցում:

Այդ առնչությամբ էական ճշգրտումների կարիք ունի Արիոսին ուղղված Կոստանդին կայսեր երկրորդ ուղերձի վավերականության հարցը, որի մասին Դ դարի պապմագրությունը ոչ մի փոփոխություն չի պահպանել: Նկատելով Ե դարի եկեղեցական պապմագրության առանձին ներկայացուցիչների պնդումներին եկեղեցագիտության մեջ շրջանառվում է այն փոսակերպը, թե Կոստանդին կայսրը, ամենայն հավանականությամբ «Եւսեբիոս Նիկոմեդացուն հակադրվող (այսինքն՝ հակաարիոսական) կուսակցության» ազդեցությամբ, նոր ուղերձ է հղել Ալեքսանդրիա, բայց այս անգամ միայն Արիոսին եւ արիոսականներին²⁵:

23 Անդ:

24 Անդ, գլ. 72:

25 Ինչպես արդեն նշվել է, Արիոսին ուղղված Կոստանդին կայսեր երկրորդ ուղերձի մասին ոչ մի փոփոխություն չի հաղորդում ո՛չ Եւսեբիոս Կեսարացին եւ ո՛չ Դ դարի պապմագրությունը: Ավելի ճիշտ կլինի ասել Եւսեբիոսը հավասարում է, որ «գործն այնքան հեռու էր գնացել, որ այն այլևս անհնարին էր կանգնեցնել մեկ ուղերձով (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Բ.)» (փե՛ս **Евсевий Панфил. О жизни Блаженного Василевса Константина**, ԿՈ. II, ԴԼ. 73): Այս երկրորդ ուղերձի ամբողջական տեքստը շարադրված է քաղկեդոնական «Տիեզերածողությունների գործքում» (փե՛ս «**Деяния Вселенских Соборов**». Т. I, I, II, III Соборы, СПб., 1996, էջ 33-38): Փաստաթուղթն «սրբեղծող» հեղինակների համար հիմք է հանդիսացել Սոկրատես պապմիջի այն պնդումը, թե Կոստանդին «կայսրն Արիոսի եւ նրա համախոհների դեմ այլ ուղերձներ է գրել՝ ծիծաղելով նրանց վրա եւ խոցելով նրան հեզմանքով եւ այդ ուղերձներն ամենուր փարածել է քաղաքներում» (փե՛ս **Сократ Схоластик. Церковная история**, ԿՈ. I, ԴԼ. 9, էջ 33): Ե դարի բազմաթիվ հեղինակներ կոնտրապոից կրթելով Սոկրատեսի կողմից հիշաբարկվող փոփոխությունը եւ լիովին անփոփոխելով այն փաստը, որ պապմիջը խոսում է հեթանոսական ուղերձների մասին, շինծու «պապմություն են սրբեղծել» Արիոսին եւ նրա համախոհներին Կոստանդին կայսեր կողմից հղված երկրորդ ուղերձի մասին: Այդ ուղերձի «բնագրային» տեքստի «պապականությունը հավասարում» են Ե դարի գործիչներ Գելասիոս Կիզիկեցին (փե՛ս **Gelasii Cyziceni. Historia Concilii Nicaeni / Migne J. P.**

Դարելով այդ «փաստաթղթից»՝ Կոստանդին կայսրը «ոչ միայն բացահայտում է Արիստի եւ նրա համախոհների վարդապետության կեղծ էությունը», այլև պահանջում է, «որ նա իր հպարտ գլուխը խոնարհի Ավետարանի իշխանության առջև», այլապես այնպիսի պարծի կենթարկվի, որը չի կարող անգամ ենթադրել²⁶:

Այդ ամենի ընդհանրացմամբ **պապմականորեն հաստատված պետք է համարել, որ Դ- դարի առաջին տասնամյակները Նոմեական կայսրության համար կրոնական որոնումների ժամանակաշրջան էր**: Դարասկզբի հակաքրիստոնեական պետական հալածանքները թեև ծանր հարված հասցրեցին եկեղեցուն, սակայն իրենց նախորդների նման դրանք եւս ի գործ չեղան կասեցնելու քրիստոնեության հեղափոխական ծավալումը: Դարաշրջանի հասարակական հարաբերությունները բնութագրող հոգևոր գործոնների շարքում անհրաժեշտաբար պետք է մտնան նաև քրիստոնեության անարյուն հաղթանակը իր դարն ապրող մինչքրիստոնեական կրոնական ու պաշտամունքային համակարգերի, այդ թվում՝ Նոմեական պետական կրոնի նկատմամբ: Ու թեև Միլանի 311-313 թթ. հրովարտված ակապի դավանանքի իրավունք ստացած քրիստոնեության եւ կայսրության փոխադրում գործող այլ կրոնների միջև հավասարություն էր հաստատվել, սակայն ավելի քան ակնհայտ էր, որ հոգևոր ուղղվածության եւ քաղաքական բնույթի շնորհիվ քրիստոնեությունը շարունակ ընդլայնում էր աշխարհագրական տարածվածությունը: **Այդ միությունների արդյունքում եկեղեցու գիրկն անցավ նորադարձների մի զգալի հատված, որի արդյունքում քրիստոնեությունը վերածվեց Նոմեական կայսրության առավելագույն տարածված կրոնի**:

Միլանի հրովարտված քրիստոնեության նկատմամբ փոխվեց նաև պետական իշխանության կրոնական քաղաքականությունը: Դ- դարի 20-ական թվականների կեսերից սկսած Կոստանդին կայսրը բացահայտ կերպով հովանավորում էր եկեղեցին՝ այն համարելով պետության ամրապնդման կարևորագույն գործոններից մեկը²⁷: Վավերագրե-

Patrologiae cursus completus. **Series Graeca** (այսուհետ՝ PG), T. 85, III) եւ Եպիփանի Կիպրացին (յուն․ **Epiphanius S. P. N.** Adversus Octoginta haereses / **Migne J.-P.** PG, T. XLIII, Lib. III, Paris, 1874, LXIX, 9), իսկ կաթոլիկյան ակաճակող եկեղեցագետ Բորնիսն այն թվագրում է 319 թ. այսինքն՝ ավելի վաղ, քան առաջին ուղերձն է, քանի որ այն գրվել է Կոստանդինի՝ արեւելքում հաստատվելուց (324 թ.) հետո: Այդ տեսակետն են պաշտպանում նաև քաղկեդոնական այլ հեղինակներ:

26 Այդ կապակցությամբ կայսրն, իբր, գրում է. «Ես դեռեւս մտածում եմ, պետք է դու ապրես թե մահանաս: Եկ ինձ մոտ, ե՛կ, ասում եմ Աստուծո մարդու մոտ»: Եւ հանրագումարի բերելով պնդում է. «Վստահ եղիք, որ իմ հարցերով եւ կյանքով եմ սրբության նկատմամբ քո սրբի անորոշությունը, եւ հուսով եմ, որ այն, ինչը քեզ անբանական է թվում, Աստուծո բարեգթության շնորհիվ քո առջեւ հանդես կգա ակնհայտի փոխարեն: Եւ եթե դու ներկայանաս առողջ հոգով եւ ճանաչես լույսի ճշմարտությունը, եւ երախտապարտ կլինեմ Աստուծո եւ կուրախանամ քո բարեպաշտությամբ»: Այդ ամենին զուգընթաց կայսրը «հավելում է» նաև. «... դու որքե՛ղ եւ ցույց տվել քո մարմնի ակնհայտ վկայությունը: ... Ընդունե՛մ եւ, որ Աստված միասնական է: Ի՞նչ կարծիքն այսպիսին է. այդպես մտածիք նաեւ դու: Աստ՛ւմ եւ արդյոք, որ Աստուծո Բանն, իր էությանը, ոչ սկիզբ ունի, ոչ վերջ: Գովում եմ եւ դրա համար, այդպե՛ս հավատա: Եթե ինչ-որ բան ավելին եւ խառնում, եւ հերքում եմ: ... Ո՛ր գիտի Նորը, եթե ոչ Նորից ծնվածը: Ո՛ր գիտի Նայրը, եթե ոչ նրան, ում Նա ծնել է անսկիզբ ու հավիտենապես: Ոչ ուղղադավան հավատով, դու մտածում եւ, որ պետք է ենթադրել անցողիկ առանձնավորության մասին, եւ իմ կողմից ընդունում եմ Նոր եւ Որդու ամենաթափանց եւ գերագույն իշխանությունը, նրանց էության միասնությունը» (յուն․ «**Деяния Вселенских Соборов**». T.I, էջ 38, 34-35):

27 Եկեղեցական մտայնագրությունը հավասարի փոխկապակցվածություններ է պահպանել այն մասին, որ Կոստանդին կայսրը կասեցրել է բանական քրիստոնյաների ծառայությունն արգելելու մասին Դիոկղեպիանոսի արգելքը եւ ծառայության է վերցրել քրիստոնյաների, որոնց անդավաճան ծառայությունը մեծապես օժանդակել է նրա հաղթարշավներին: Կայսրության ներքին անդորրը պահպանելու նպատակով Կոստանդին կայսրը բռնությամբ

րը վկայում են ևս այն մասին, որ եկեղեցու նկարմամբ որդեգրած այդ քաղաքականությունը լիովին համապատասխանել է Կոստանդին կայսեր աշխարհաքաղաքական ըմբռնումներին: Եւ կասկածից վեր պետք է համարել, որ այդ քաղաքականությունը պատճառաբանված էր նաև նրանով, որ կայսրը դեռևս կրում էր **հեթանոսական կրոնի պաշտոնական առաջնորդի փոփոխը**, իսկ կայսրության **պետաքաղաքական վերնախավի ներկայացուցիչներից շարքերը գուգահեռաբար իրականացնում էին նաև քրմական եւ ավգուրական գործունեություն**: Ըստ էության նույնը պետք է ասել նաև Նոմենական Սենատի մասին, որը նախկինի նման իր նիստերն սկսում էր Նաղթանակի աստծուն ձուլվող «սրբազան արարողակարգով»:

Նախաճանաչ է, որ եկեղեցու ներքին կյանքում արեղ գրած աստվածաբանական ցանկացած լուծում (հայեցակարգ) ամենից առաջ հանդես է գալիս իբրեւ հավաքային երեսույթների յուրաքանչյուր արարացում: Այդ արեսանկյունից միանգամայն բնական է պնդել, որ դոգմադիկ գործունեության էական հատկանիշները պետք է որոշվեն հավաքային ընդհանրության (եկեղեցու) հիմնարար կողմնորոշիչների (ավանդության) հիման վրա: Քննարկվող շրջանում Նոմենական արևելքի աստվածաբանական դոգմադիկ գործունեությունը հիմնականում որոշվում էր հակամարտող երկու հոսանքների՝ ուղղադավան երրորդաբանության և արիոսական հակաերրորդաբանության պայքարով: Այդ հոսանքներից յուրաքանչյուրն ունեցել է իր էլեկտորատը (աստվածաբանական-դոգմադիկ խմբակցությունը), որը **ոչ միայն հանդիսացել է որոշակի հավաքային ուսմունքի կրողը, այլև, միաժամանակ, եղել է վերջինիս պահապանն ու վերարտադրողը**: Այդ իսկ պատճառով նշված համայնքների պրակտիկ գործունեությամբ են որոշվել նաև այն սահմանները, որոնցից ներս ի հայտ են եկել միմյանցից զայրվող հավաքային սկզբունքների (ուղղադավան-հերձվածող) բովանդակային փառերությունները: Այդ ամենով էր պայմանավորված նաև այն իրողությունը, որ հակամարտող դոգմադիկ հոսանքներից յուրաքանչյուրը, սեփական հավաքային համոզմունքների հիմքի վրա **ոչ միայն** հստակորեն առաջադրում էր իր համար առաջնային նշանակություն ունեցող նպատակներ, այլև դրանց իրագործման համար մշակում էր արմատավորում էր արարաքին հոգևոր-հասարակական միջավայրի վրա ազդելու կոնկրետ մեխանիզմներ: Եւ պետք է ընդունել, որ հոգևոր եւ աստվածաբանական արեսանկյունից եւս Կոստանդին կայսեր կրոնական քաղաքականությունն աչքի չի ընկել հեղեղողականությամբ:

Ճշմարիտ է, որ քրիստոնեության նկարմամբ Կոստանդին կայսեր կրոնական քաղաքականությունն արմատապես փառերվում է իր նախորդների եւ ժամանակակիցների համանուն մտրեցումներից: Այդուհանդերձ, կայսեր կողմից քրիստոնեության պետական հովանավորությունը միակողմանի էր և օգտապաշար, որը բազմաթիվ հարցերում անպետք էր եկեղեցական շահերը: Քննարկվող ժամանակահատվածում Նոմենական քաղաքական վերնախավի հոգևոր եւ հասարակական-քաղաքական ուղղվածության ձևավորման վրա

կասեցրել է նաև դոմստական հերձվածի հետագա գործունեությունը, թեև ի հակադրություն իր իսկ վավերացրած նիկեական կանոնական որոշումների, անարարել է մնացել մելիտենական հարձվածի գործունեության նկարմամբ: Նա նաև նպաստել է 325 թ. Նիկեայի փիեղերական ժողովի կողմից աքսորված Արիոսի եւ արիոսական եպիսկոպոսների աքսորից վերադարձին եւ փարօրինակ կերպով համերաշխել է ուղղադավան երրորդաբանության ջերմեռանդ պաշտպան Աթանաս Ալեքսանդրացու աքսորի որոշմանը:

անուրանալի կնիք է թողել եւ այն, որ **հռոմեական կայսրերը շարունակում էին կրել հեթանոսական կրոնի պաշտոնական առաջնորդի՝ «Pontifex maxsimus» փիպոդոսը:** Այդ գործընթացում իր բացասական մեծ ազդեցությունն է ունեցել նաեւ կայսրության պե-
տաքաղաքական վերնախավի ներկայացուցիչների եւ Նոմեական Սենատի պահպանո-
ղական բնույթը եւ հեթանոսության հետ ունեցած անուրանալի կապը:

**Ի մի բերելով այդ ամենը կարող ենք վստահաբար պնդել, որ կրոնների եւ եկե-
ղեցու նկատմամբ Կոստանդին կայսրն իր քաղաքականությունը կառուցել է օգ-
տապաշտության դիրքերից: Նասարակական-քաղաքական եւ հոգեւոր կյանքում
այդ, հավասարապես նաեւ կայսեր փոխերանոր վերաբերմունքը, դարձան հիմնա-
րար այն պատճառներից մեկը, որի արդյունքում Դ դարի 20-ական թվականների
երկրորդ կեսին եւ 30-ական թվականներին կազմակերպչական ավարտուն փեսք
ստանալով՝ պատմական ասպարեզ իջավ հականիկեական ընդդիմությունը:**

ՍԱՄՎԵԼ ՊՈՂՈՍՅԱՆ
պարմական գիյր. թեկնածու

ՆԱՅՈՑ ՅԵՂԱՍՊԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ԿԱՆԽԵԼՈՒ ՄՆՏԱՆՏԻ ՆՆԱՐԱՎՈՐՈՒԹՅՈՒՆԸ

Փորձենք լուսաբանել քսաներորդ դարի առաջին ցեղասպանությունը կանխելու հնարավորություններից մեկը: Նայ պարմագրության մեջ ընդունված փասակեր է, որ Առաջին համաշխարհային պատերազմի պայմաններում Անտանտի երկրները չէին կարող կանխել հայոց ցեղասպանությունը, քանի որ պատերազմի մեջ էին Օսմանյան կայսրության դեմ եւ զրկված էին նրա վրա ներագդելու հնարավորությունից: Այդ փարածված փասակերը ճշմարտությանը համապատասխանում է միայն մասնակիորեն:

Մասնավորապես անդրադառնալով հայ ժողովրդի մեծ ողբերգությունը կանխելու՝ Մեծ Բրիտանիայի ու Ֆրանսիայի բաց թողած իրական հնարավորությանը: Նարցի առանձին կողմերին անդրադարձել են պարմագրաներ Ե. Գասպարյանը¹ եւ Տ. Սարգսյանը²: Առաջինը բավական մանրամասնորեն լուսաբանել է Ֆրանսիայի, երկրորդը՝ Բրիտանիայի վարած քաղաքականությունը եւ ծրագրերը: Մեզ հետաքրքրում են ոչ միայն այդ երկրների քաղաքականությունը եւ ծրագրերը Կիլիկիայում, այլ նաեւ հայկական առաջարկները Անտանտին եւ դրանց հետագա ճակատագիրը: Վերջին խնդիրը գրեթե չի լուսաբանվել հայ պարմագրության մեջ:

Պատերազմի փարիսերին Ռուսաստանի, Ֆրանսիայի եւ Մեծ Բրիտանիայի կողմից թուրքական իշխանությունների իրականացրած վայրագությունները դադարեցնելու քաղաքական կոչերն ու դրանց դարապարտումը, իհարկե, չէին կարող կանգնեցնել թուրք ցեղասպաններին, որոնք հակառակ ճամբարում էին գտնվում: Չպետք է մոռանալ, որ Մեծ եղեռնը «մարդկության եւ քաղաքակրթության դեմ ուղղված հանցագործություն» է որակվել դեռեւս 1915թ. մայիսի 24-ին Ռուսաստանի, Ֆրանսիայի եւ Մեծ Բրիտանիայի կառավարությունների համարեղ հայտարարության մեջ: Այդ հանցագործության համար պատասխանաբար էին համարվում օսմանյան կառավարության բոլոր անդամները եւ նրանք, ովքեր ներգրավված կլինեին կոպտածներում³:

Քաղաքական հայտարարություններով, սակայն, ինչպես ցույց է տվել պարմությունը, թուրքերի ջարդարարական բնագդների վրա ոչ ոք երբեւէ չի կարողացել ազդել: Ջարդերը դադարեցնելու պահանջով 1915 թ. թուրքական իշխանություններին էին դիմել նաեւ ԱՄՆ-ի, Իսպանիայի, Իտալիայի, Բուլղարիայի դիվանագիտական ներկայացուցիչները, Նոմի Բենեդիկտոս XV պապը⁴, սակայն այդ կոչերը նույնպես մնացել էին անպատասխան:

1 Ե. Գասպարյան, Ֆրանսիան եւ Մեծ եղեռնը (1915-1918թթ.), Եր., 2000:

2 Տ. Սարգսյան, Նայոց ցեղասպանությունը Օսմանյան Թուրքիայում եւ Մեծ Բրիտանիան (1915-1918թթ.), Եր., 2005:

3 Տեն Ա. Պեյերյան, Մեծ փրություններ, Օսմանյան կայսրությունը եւ հայերը Ֆրանսիական արիւիվներում (1914-1918), հադ. I, Եր., 2005, էջ 99:

4 Լ. Նովհանիսյան, Նայկական հարցը եւ մեծ փրությունները 1914-1917թթ., Եր., 2002, էջ 60:

Անպանդի երկրները ցեղասպանությունը կանխելու միայն մեկ միջոց ունեին՝ ռազմական միջամտությունը: Օրինակ, Արևմտյան Նայասպանում ռուսական զորքերի առաջխաղացման հետևանքով հարյուրհազարավոր հայեր փրկվեցին անխուսափելի թվացող ոչնչացումից: Սակայն ռուսական բանակը, հանդիպելով թուրքերի համառ դիմադրությանը, շար դանդաղ էր առաջանում դեպի Նայասպանի խորքերը:

Եթե Արևմտյան Նայասպանի հայ բնակչությունը որոշ չափով կարող էր հույսեր փայփայել ռուսական բանակների առաջխաղացման հետ, ապա Կիլիկիայի եւ հարակից տարածքների հայությունը գրկված էր նաեւ այդ հնարավորությունից: Կիլիկիային կարող էին օգնության գալ միայն բրիտանա-ֆրանսիական ուժերը՝ ավիանում կարարելով Միջերկրականի հյուսիսարևելյան ափին գտնվող հայկական այդ երկրամասում:

Այսպիսով, Արևմտյան Նայասպանի գրավումը ռուսական բանակի կողմից հնարավոր էր, իսկ Կիլիկիան հեռու էր Կովկասյան ռազմաճակատից եւ Կոնստանդնուպոլսի հայությունը թուրքական կոտորածներից փրկելու համար հայ գործիչները ստիպված էին այլ ելք որոնել: Լավագույն տարբերակը Կիլիկիայում բրիտանական կամ ֆրանսիական զորքերի ավիանումը եւ նրանց օգնությամբ երկրամասը թուրքերից ազատագրելն էր: Պեպոք է նշել, որ Կոնստանդնուպոլսի հայերն իրենց հերթին պատրաստակամ էին կռվելու Անպանդի բանակների կողքին: Կիլիկիայում հայկական ապստամբությունը եւ դաշնակիցների օգնությամբ ազատագրվելը հնարավորություն կտար երկրամասը փրկել հայազրկումից, ինչպես նաեւ պայմաններ կստեղծեր պատրաստակամ հայեր ինքնավարություն ձեռք բերելու համար: Սակայն ավելի կարեւոր է այն հանգամանքը, որ Կիլիկիայի ազատագրումով հնարավոր կդառնար կանխել հայերի Կոնստանդնուպոլսում ու Կոտորածը նաեւ մյուս վայրերում, որի հետևանքով թուրքերը ի վիճակի չէին լինի իրականացնել Նայոց մեծ եղեռնն իր ամբողջ անավարտությամբ:

Կիլիկիայում ավիանում կարարելու նպատակով հայ գործիչները սկսած 1914 թ. վերջերից բազմիցս դիմեցին Ռուսաստանի, Ֆրանսիայի եւ Բրիտանիայի ղեկավար շրջաններին: Այդ հարցով զբաղվող առաջին գործիչներից էր Նայ ազգային պարվիրականության նախագահ Պողոս Նուբար փաշան: Նրան անհանգստացնում էր Կիլիկիայի հայ բնակչության ճակատագիրը, որին սպառնում էր ջարդերի վտանգը, բանի որ ռուսական բանակները չէին կարող նրանց օգնության հասնել:

Կիլիկիահայությանը փրկելու մտախոհությամբ, նա 1914 թ. նոյեմբերի սկզբին դիմեց Եգիպտոսի բրիտանական հրամանատարությանը, որպեսզի զորք ուղարկեն գրավելու Կիլիկիայի ծովեզրերը՝ Մերսինի ու Ալեքսանդրիայի նավահանգիստները, Ադանայի դաշտը: Նա խոստացավ, որ լեռնագավառների հայերը կապարամբեն եւ կօժանդակեն դաշնակիցներին, եթե նրանց գենը ու զինամթերք տրամադրվի: Բրիտանական ուժերի ավիանումը կապահովեր Կոնստանդնուպոլսի հայության անվտանգությունը, իսկ հայկական ապստամբական շարժումը «աւելի կշիռ կը բերէր Կիլիկիոյ մասին մեր ունեցած ազգային բաղձանքներուն»⁵, - գրում էր նա Ամենայն Նայոց Կաթողիկոս Գևորգ Ե Սուրենյանցին ուղարկած նամակում:

Այդ ծրագիրը հավանություն գտավ բրիտանացիների կողմից: Եգիպտոսում բրիտանական ուժերի գլխավոր հրամանատար գեներալ Ջ. Մաքսֆելդ Պողոս Նուբարի հետ

⁵ ՆԱԱ, ֆ. 57, ց. 5, գ. 19, թ. 68:

քննարկեց Կիլիկիայում բրիտանական զորքերի ափհանման և հայերի աջակցության հետ կապված հարցերը: Նայ գործիչը վստահեցրեց, որ հայերը բրիտանացիներին կընդունեն որպես ազապարարների և ցույց կտան ամեն հնարավոր օգնություն⁶:

Թուրքիայի դեմ դաշնակիցների ռազմական գործողություններ ծավալելու անհրաժեշտությունը 1915 թ. սկզբին բարձրացվեց նաև Ռուսաստանի կողմից: 1915 թ. հունվարի 2-ին Ռուսաստանի գերագույն գլխավոր հրամանատար մեծ իշխան Նիկոլայ Նիկոլաևիչ Ռոմանովը դիմեց Բրիտանիային՝ խնդրելով Մերձավոր Արևելքում ռազմական գործողություններ սկսել, որպեսզի թուլացնեն թուրքական բանակի ճնշումը Կովկասյան ճակարի ռուսական բանակների վրա⁷:

Անգլիական կառավարությունը 1915թ. հունվարի 13-ին քննարկեց Օսմանյան կայսրությանը հզոր հարված հասցնելու երկու ուղղություն: Ռազմական նախարար լորդ Ն. Քիթչենը գտնում էր, որ պետք է հարվածել Կիլիկիայի ուղղությամբ, իսկ ռազմածովային նախարար Ռու. Չերչիլն առաջարկում էր հարձակվել Դարդանելի վրա և գրավել մայրաքաղաք Կ. Պոլիսը:

Նկարագրելով Էնզել, որ Ն. Քիթչենը անիրագործելի էր համարում Կ. Պոլիսը գրավելու ծրագիրը և առաջարկում էր ափհանում կատարել Ալեքսանդրիայի ծոցում, ներխուժել Անտիոքի դաշտ և շարժվելով հյուսիս-արևելք՝ Դիարբեքի կամ Վանի նահանգներում միանալ ռուսական բանակին⁸: Նման գործողության հետևանքով ցամաքային ուղիղ կապ կհաստատվեր Ռուսաստանի ու նրա դաշնակիցների միջև, կայսրության փոքրասիական տիրույթները կբաժանվեին արաբական ու քրդական երկրամասերից, իսկ Նայաստանի հիմնական մասը կհայտնվեր դաշնակիցների վերահսկողության տակ: Այդպիսով, իրական հնարավորություն կստեղծվեր, որպեսզի երկու մասի բաժանված Օսմանյան կայսրությունը անձնագույր լինել կամ վերջնականապես կործանվեր:

Կ. Պոլիսը գրավելու նախաձեռնության հեղինակն էր Ռու. Չերչիլը: Դրանով նա ցանկանում էր սևեռվյալ նեղուցների վրա հաստատվել բրիտանական վերահսկողություն՝ լավ իմանալով, որ այդ տարածքներին հավակնում է դաշնակից Ռուսաստանը: Նա դեռևս 1914թ. օգոստոսին առաջ էր քաշել Դարդանելը հունական ուժերի միջոցով գրավելու գաղափարը: Սակայն Դարդանելի ուղղությամբ բրիտանական նավատորմի հարձակման նախագծին դեմ էր ծովակալ Ջ. Ֆիշերը, որն այդ քայլը համարում էր արկածախնդրություն: Դեռևս 1914թ. նոյեմբերի 25-ին ծովակալության կողմից կառավարությանը ներկայացվեց Դարդանելի ուղղությամբ ռազմական գործողությունների նախագիծ, որը երկար ժամանակ քննարկման չարժանացավ⁹:

Թուրքիայի դեմ ռազմական խռովածավալ գործողություն սկսելու Ռուսաստանի խնդրանքը քննարկելով՝ բրիտանական կառավարությունը որոշեց նախապարվություն տալ Ռու. Չերչիլի նախագծին: Ծովակալությունը պետք է 1915թ. փետրվարին կազմակերպեր

⁶ Անդ :

⁷ Վ. Տրուխանովսկի, Ուինստոն Չերչիլ: Քաղաքական կենսագրություն, Եր., 1972, էջ 191:

⁸ Գ. Անտոնյան, Մեծ երազի ճամբուն վրայ (Ավնարկ Նայկական հարցի պարմության վրայ), Լոս Անճելես, 1986, էջ 61-62:

⁹ Սարուխանյան Տ., նշվ. աշխ., էջ 49:

խոշոր հարձակում Գալիպոլի թերակղզու վրա, որպեսզի այնպեղից գրավեին Կ. Պոլիսը¹⁰։ Մայրաքաղաքի գրավումով ակնկալում էին, որ Թուրքիան դուրս կգար պարերագմից, անվտանգ կդառնար Եգիպտոսը եւ Բալկանյան թերակղզին, իսկ Դարդանելի ու Բոսֆորի ռազմավարական մեծ կարևորություն ունեցող նեղուցների վերահսկողությունը կանցներ Բրիտանիային։

Փաստորեն, Ռուսաստանին օգնելու պարզակիտ փրկարարական կառավարությունը որոշեց ուրնահարել ռուսական շահերը՝ լավ իմանալով, որ դա կգայրացնի դաշնակցին։ Ռուսաստանի արագորժնախարար Ս. Սազոնովը իր հուշերում գրում է. «Յուրաքանչյուր ռուսի համար նեղուցներին փրկելը ծառայել է եւ կծառայի ջերմ հույսերի ու ձգվումների առարկա»¹¹, ապա ավելացնում է. «Ռուսական պետության պարմական զարգացման գործընթացը չէր կարող ավարտին հասնել այլ կերպ, քան մեր փրկարարության հաստատումով Բոսֆորի ու Դարդանելի վրա»¹²։ Բնականաբար, նեղուցների հարցում անգլիական հավակնությունները չափազանց բացասաբար ընդունվեցին ռուսական կողմում։ Ս. Սազոնովը այդ մասին նշում է. «Որքան որ ես համակրում էի Թուրքիայի ու Բուլղարիայի միջև սեպ խրելու գաղափարին, այնքան էլ ինձ համար քիսած էր նեղուցների ու Կ. Պոլսի գրավումը մեր դաշնակիցների եւ ոչ թե ռուսական զորքերի եւ Սեւծովյան նավատորմի միջոցով»¹³։

Նոյեմբերի 19-ին Կոնստանդնուպոլիսում Դարդանելի ուղղությամբ բրիտանական հարձակում նախապարարարելու մասին, Ս. Սազոնովը պահանջեց դրանում ապահովել նաեւ ռուսական ռազմածովային ուժերի մասնակցությունը կամ հեղաձգել արշավանքը։ Սակայն Ռուսաստանի փոխարեն Ու. Չերչիլը գերադասեց Դարդանելի օպերացիայում ապահովել Ֆրանսիայի մասնակցությունը¹⁴։

Փետրվարի 19-ին Դարդանելի օպերացիայի հենց առաջին օրը Ս. Սազոնովը դաշնակիցներից պահանջեց, որ հաջողության հասնելու դեպքում Կ. Պոլիսն ու նեղուցները անպայման հանձնեն Ռուսաստանին։ Մարտի 17-ին Նիկոլայ Բ կայսրը կտրուկ պահանջ առաջադրեց դաշնակիցներին, որ նեղուցները անպայման պետք է հանձնվեն Ռուսաստանին եւ դրա դիմաց պարարաստակամություն հայտնեց ճանաչել բրիտանացիների հավակնությունները Մերձավոր Արեւելքում եւ Ֆրանսիայի իրավունքները Սիրիայում ու Կիլիկիայում¹⁵։ Մարտի 27-ին Բրիտանիան նեղուցները Ռուսաստանին հանձնելու համաձայնություն քվեց, բայց միայն պարերագմից հետո, եթե վերջինս խոստանար բրիտանա-ֆրանսիական կողմին բաժին հանել ասիական Թուրքիայի հեղափոխական ժառանգությունից¹⁶։

1915թ. փետրվարի 19-ից մինչեւ 1916թ. հունվարի 9-ը Կոնստանդնուպոլիսում ռազմագործողության ընթացքում ավելի քան կես միլիոնանոց բրիտանա-ֆրանսիական ուժերը անհաջողության մարմնվեցին եւ կորցրին մի քանի հարյուր հազար զինվոր։ Իսկ

¹⁰ Նույն տեղում, էջ 51։

¹¹ Сазонов С., Воспоминания, М., 2002, ст. 270.

¹² Նույն տեղում, էջ 275։

¹³ Նույն տեղում, էջ 288։

¹⁴ Մարտիանյան Ս., նշվ. աշխ., էջ 52։

¹⁵ Պեյկերյան Ա., նշվ. աշխ., էջ 246։

¹⁶ Сазонов С., Воспоминания, ст. 292-293.

Կիլիկիայում կարող էին հաջողության հասնել մի քանի անգամ ավելի փոքրաթիվ ուժեր ուղարկելով եւ, բնականաբար, աննշան կորուստներով:

Ինչպես տեսնում ենք, երկար քննարկումներից հետո, բրիտանական իշխանությունները որոշեցին ավիանում կատարել Դարդանեյում եւ Կիլիկիան անուշադրության մատուցել: Սակայն, ինչպես ցույց տվեց ժամանակը, դա ռազմավարական լուրջ սխալ էր, որի հետևանքով բրիտանացիները ծանր պարտություն կրեցին եւ մեծ գոհեր տվեցին, իսկ Կիլիկիան դադարաբերվեց հայաթափման:

1915թ. փետրվարի 3-ին Պ. Նուբարը «Պատերազմը եւ Կիլիկիայի հայերը» վերնագրով հուշագիր ներկայացրեց Եգիպտոսի բրիտանական իշխանություններին¹⁷: Նա խոստանում էր, որ կիլիկիաիայերը կաջակցեն բրիտանական ռազմաբաշակային ուժերին, կընդունեն որպես ազատարարների եւ նույնիսկ ապստամբություն կբարձրացնեն լեռնագավառներում, եթե զենք ստանան:

Նայկական կոտորածների մասին լուրերի ահագնանալու հետ հայ գործիչները ավելի էին հակվում Կիլիկիայում հնարավորինս արագ զինված գործողություններ ծավալելու մտքին: Պ. Նուբարը համոզված էր, որ Կիլիկիայում անհրաժեշտ է զենքի դիմել նույնիսկ, եթե Դաշնակիցները օգնել չկարողանային: «Այսու ամենայնիւ, եթէ սպասեմք որ Պոլիսը իյնայ եւ անկէ յետոյ Դաշնակիցները Կիլիկեան ծովեզերքը գործ հանեն, - 1915թ. հուլիսի 27-ին գրում էր նա Գևորգ Ե կաթողիկոսին,- մինչեւ այն ատեն Կիլիկիոյ մէջ գոցել բնաւ հայ չի մնար. որպէ՛սի անդարմանելի չարիք: Ապա ուրեմն մեզ համար մահու եւ կենաց հարց է ունէ գնով արգիլել Կիլիկիոյ հայութեան կոտորածներն ու խմբական աքսորանքը»¹⁸:

Ազգային գործիչը այդ տեսակետին էր հանգել, երբ Ալեքսանդրիայից ստացել էր Ժ. Մուրաֆովի հուլիսի 13-ին գրված նամակը¹⁹: Նամակագիրը նկարագրում էր Կիլիկիայում մեծ չափեր ընդունած զանգվածային տեղահանություններն ու ջարդերը, ինչպես նաև բողոքում էր Անտանտի երկրների անարարքեր վերաբերմունքի համար. «Ինչպե՞ս կարող են Դաշնակիցները, իրենց բոլոր մարդասիրական սկզբունքներով, մնալ անարարքեր եւ թույլ տալ մարդկության դեմ ուղղված այսպիսի մեծագույն ոճիր իրականացվի մեր դահիճների կողմից հենց իրենց աչքերի առաջ: Պատասխանատուները, փաստորեն, իրենց թշնամիներն են, եւ այս հրեշավոր պատասպանքին վերջ տալու խնդրանքի իրականացումը բավական աննշան բան է համեմատած թշնամի երկրի այլ վայրերում գործադրած նրանց վերջին հսկայական ջանքերին:

Ճիշտն ասած, Դաշնակիցների այս անարարքեր վերաբերմունքը հենց այն պահին, երբ մեր ազգային գոյությունը Կիլիկիայում վտանգի տակ է, միշտ կմնա անհասկանալի՝ կարևոր չէ, թե ինչ ռազմական, քաղաքական կամ ռազմավարական պատճառներ կարող են լինել:

Եվ այսպիսով, Ձերդ գերազանցություն, մենք չգիտենք էլ ինչպես խնդրենք ձեզանից Կիլիկիայի մեր եղբայրների անունից, որ Ձեր բոլոր ջանքերն ու եռանդն

17 Boghos Nubar's Papers and the Armenian Question 1915-1918. Documents, Edited and translated by Vatche Ghazarian, Waltham, 1996, p. 3-5.

18 ՄԱԳ, ֆ. 57, ց. 5, գ. 19, թ. 69:

19 Boghos Nubar's Papers..., p. 161-162.

ուղղեր Դաշնակիցների անհապաղ զինված ներխուժման ուղղությամբ՝ ներխուժում, որն անհրաժեշտ է դադարեցնելու բնաջնջումը մի ամբողջ ժողովրդի, որի մեղքը քրիստոնյա լինելն է, քաղաքակրթությունը պաշտպանելը եւ Ֆրանսիայի, Անգլիայի ու Ռուսաստանի նկատմամբ իրական համակրանք ունենալը»²⁰:

Ազգային պարվիրականության ղեկավարը, հուսահատված եւ դառնացած Անուրանի երկրի մի քաղաքականությունից ու սեփական ազգի անհուսալի վիճակից, հարցի լուծման փորձերակ էր համարում Կովկասյան բանակի հայ կամավորական զորքերի թվի մեծացումը եւ արագ երթով Կիլիկիա հասնելը²¹: Բայց դա անհնար էր իրականացնել, քանի որ հայ կամավորների թիվը բավարար չէր նման գործողության համար, իսկ թուրքերը դեռեւս բավական ուժեր ունեին նույնիսկ Կովկասյան ռուսական բանակի առաջխաղացումը կասեցնելու համար:

Նամոզվելով, որ դաշնակիցները որեւէ իրական օգնություն ցույց տալու ցանկություն չունեն ոչնչացման եզրին հայտնված հայությանը, 1915թ. հուլիսին եգիպտահայերը կրկին բարձրացրին հայկական կամավորական գործառն կազմավորելու հարցը, որը հարմար առիթի դեպքում ներխուժելու էր Կիլիկիա: Նախապես լուծվում էր Եգիպտոսում կամավորագրել 1.000 հայերի, նրանց միացնել Նուսսուրանից, Բուղարիայից, Ամերիկայից եւ այլ վայրերից եկած կամավորներին, ինչպես նաեւ Ֆրանսիայի Արարատահմանյան լեգեոնի հայ մարտիկներին: Ջենք, գինամթերք եւ սպաներ պետք է տրամադրեին Անուրանի երկրները²²:

Հուլիսի 20-ին Եգիպտոսի Նայ ազգային պաշտպանության կոմիտեն հուշագիր ներկայացրեց Եգիպտոսում բրիտանական զինված ուժերի գլխավոր հրամանատար գեներալ Ջ. Մաքսվելին: Նրանում արտահայտված է եգիպտահայության հուսահատությունը, դառնությունը եւ թուրքական վայրագություններին զոհ գնացող հայրենակիցներին փրկելու մեծագույն ձգտումը եւ ուղիների որոնումը՝ հայրկապես սփյուռքահայության ռազմական աջակցությամբ: Կարծում ենք հետաքրքիր կլինի ծանոթանալ հուշագրին եւ այն մեջբերում ենք ամբողջությամբ:

«Նաստապելով մեր նախորդ ծանուցումը Կիլիկիայում ռազմական արշավանքի վերաբերյալ, մենք պարիլ ունենք ներկայացնելու մեր ազգային տեսակետը այդ մասին Եգիպտոսում Նորին Մեծության գործերի գլխավոր հրամանատարին: Նաշվի ենք առնում, որ Կիլիկիայի ծովեզերքում ռազմարշավային գործեր ավիաներու մեր խնդրանքը այս փուլում, թվում է, չի արժանանա հավանության Դարդանելի ռազմական գործողության պարճառով: Նաշվի առնելով, որ Սփյուռքի հայերը չեն կարող անտարբեր եւ անշարժ մնալ այդ երկրում ապրող իրենց հայրենակիցների սարսափելի դրությանը դեմ առ դեմ: Մեր կոմիտեն վերաձեռնակելու է իր ծրագիրը, որը մենք պարիլ ենք ունեցել ներկայացնելու ձեր հաստատմանը: Ամեն օր ավելի ու ավելի անհանգստացնող լուրեր են մեզ հասնում հայերի կոտորածների ու ճնշումների մասին, գանգվածային տեղահանությունները փարածաշրջանի հայ բնակչության ոչնչացման պարճառ կդառնան, եթե նրանց շուրափույթ գործնական աջակցություն ցույց չտրվի:

²⁰ Նույն տեղում, էջ 162:

²¹ ՄԱԳ, ֆ. 57, ց. 5, գ. 19, թ. 69:

²² Boghos Nubar's Papers..., p. 164-165.

Այս նպատակով կամավորական խմբեր կազմավորելու շարժումը արդեն սկսվել է Ամերիկայում, Բուլղարիայում, Ռումինիայում և այլ հայկական համայնքներում: Մեր կոմիտեն որոշել է գլխավորել այդ շարժումը, բայց նախքան ազգային պաշտպանության ծրագրի իրականացումը, մենք վստահ ենք, որ մեր պարտքն է ապահովել Նորին Մեծության կառավարության թույլտվությունը: Նամենայնդեպս, մենք չենք կասկածում, որ Ձերդ գերազանցությունը կհամաձայնի օգնել մեզ, պարշաճ կերպով գնահատելով փոքր ժողովրդի այս հայրենասիրական նախաձեռնությունը, որը չնայած թուրքերի կողմից ճնշված լինելուն, դեռևս պահել է ազատության հանդեպ հավատը և որոշել է կարարել իր պարտքը՝ իր համեստ հնարավորություններով օգնության գալով ճնշված եղբայրներին:

Մենք անհապաղ խնդրում ենք բրիտանական կառավարության աջակցությունը ևս, այս նախաձեռնությունը հաջողությամբ ավարտելու համար: Մեր կարծիքով ռազմական իշխանությունները կարող են բերել իրենց աջակցությունը մեր կամավորների համար ապահովելով որոշ պայմաններ: Կարող են նրանց թույլ տալ հավաքվել Կիպրոսում, որը կարող է օգտագործվել որպես շրջափակված հայկական գործողությունների համար: Կարող են փոխանցել միջոցներով ապահովել ավիանման նախօրեին: Եվ վերջապես կարող են նրանց փրամադրության փակ դնել ռազմամթերք և փոքր զորախումբ՝ ապահովելու այս նախաձեռնության հաջողությունը: Այսպիսով, Կիլիկիայի բրիտանյա բնակչության աջակցությամբ, որը հուսահատված է պարսիզանական պայքարի մեջ է մտնել, հայերն ի վիճակի կլինեն պաշտպանել իրենց թուրքական դաժանություններից և նույնիսկ գրավել ռազմավարական նշանակության ռազմական դիրքեր: Կարիք չկա նշելու, որ այս ամբողջ շարժումը կլինի բրիտանական իշխանությունների ղեկավարության և վերահսկողության ներքո:

Այս ծայրահեղ ճգնաժամային իրադրության մեջ, որը մեծ փառապանք է բերում մեր ժողովրդին, մենք համոզված ենք, որ Նորին Մեծության բրիտանական կառավարությունը, հավաքարիմ իր ազատական ավանդույթներին, չի թողնի այս դժբախտ, անօգնական ազգին գերմանա-թուրքական դաժանության ձեռքերում: Օգնությունը, որ մենք խնդրում ենք անհապաղ, ոչ միայն բրիտանական կառավարության ռազմական ծրագրերը կպահի անփոփոխ, այլև այն առավելությունը կունենա, որ կձախողի թուրքական կառավարության կենտրոնացված գործողությունները և կկտրի վերջինիս ուղիղ հաղորդակցության ուղիները:

Թույլ տվեք այս փուլի համար հիշեցնել Վանի օրինակը: Մի քանի հազար ապստամբների ու կամավորների հերոսությունը բավարար եղավ, որ ապահովի նահանգի գրավումը ռուսների կողմից, ինչպես նաև պաշտպանելու շրջակա փարածքների հայ բնակչությանը, որոնց վրանգ էր սպառնում քրդերի կողմից»²³:

Այդ առաջարկությունը կրկին հեղափոխեց բրիտանացիներին, քանի որ արդեն պարզ էր Դարդանելի օպերացիայի ձախողումը և իրենց հեղինակությունը Արևելքում պահպանելու համար նրանք նոր ուղիներ էին փնտրում: Նավանաբար նրանց շահագրգռում էր նաև այն փաստը, որ հայ կամավորները բրիտանական զորքերի հետ մտնելով ու ազատագրելով Կիլիկիան կարող էին այնպես ապահովել Մեծ Բրիտանիայի հեղափոխական ազդեցությունը, ինչից վախենում էին ֆրանսիացիները:

23 Boghos Nubar's Papers..., p. 194-195.

Ջ. Մաքսվելի պահանջով Նայ ազգային պաշտպանության կոմիտեն հուլիսի 24-ին ավելի մանրամասն ծրագիր ներկայացրեց²⁴։ Ըստ դրա, Կիպրոսում կազմավորվելու էր 10.000-ոց հայկական կամավորական զորամաս, որի ծախսերը հոգալու էին հայերը, իսկ բրիտանացիները ապահովելու էին սպաներով, ռազմամթերքով, օժանդակելու էին փոքրաթիվ ցամաքային ու ծովային ուժերով։ Նայերը ապստամբություն կազմակերպելու նպատակով գնեք ու դրամ էին փողափոխելու Կիլիկիայի ծովափնյա շրջանները։ Նախապես անցնելով՝ հայկական կամավորական բանակը գրավելու էր Ալեքսանդրեպոլ, Ադանան, Մերսինը։ Նախապես մտնում էր, որ այնպեղ նրանց կմիանան 25.000 հայ ապստամբներ Կիլիկիայից եւ 15.000 էլ շրջակայքից։ Այդ 50.000-ոց բանակը բավարար էր համարվում ոչ միայն Կիլիկիան ազատագրելու, այլև շարժվելու նրա սահմաններից դուրս։ Անհրաժեշտ էր համարվում գործողությունն իրականացնել արագորեն՝ կիլիկիահայությանը կոպորացնելից ու փողափոխությունից փրկելու համար։

Եթե բրիտանացիները անհրաժեշտ համարեին ավելի փոքրածավալ գործողություն իրականացնել, ապա առաջարկվում էր հավաքագրել միայն 5.000 կամավորներին։ Այդ զորքը կարող էր մի կողմից գրավել Սուրիան եւ Քեսաբը, ուր կար 25.000 հայ, մյուս կողմից՝ Դյոթ Յոլը Ալեքսանդրեպոլի ծոցում, ուր կհավաքվեին եւ արդյունավետ դիմադրություն կկազմակերպեին շրջակայքի հայերը։ Այդ երկու գործողությունների հաջողության դեպքում կարող էին գրավվել Ալեքսանդրեպոլն ու Բեյլանի կիժը։ Անհաջողության դեպքում այդ ուժերը կարող էին կենտրոնացվել լեռներում եւ պարսիզանական պայքար մղել։ Նրանք կխախտեին թշնամու հաղորդակցությունը՝ կտրելով հեռագրալարերը, քանդելով երկաթգծերը, այրելով կամուրջները եւն։

Իհարկե, դժվար է ասել, թե որքանով էր իրական 50.000-ոց հայկական կամավորական բանակ կազմավորելու նախագիծը եւ ավելի հավանական է, որ անիրագործելի էր քաղաքական պահին։ Փոքրաթիվ ուժերով ռազմական գործողություններ ծավալելու երկրորդ փորձերակը ավելի իրական էր եւ կարող էր լուրջ հաջողություններ ունենալ՝ փրկելով ծովեզերքի լեռնային շրջանների հայ բնակչությանը։ Դրա վառ օրինակը Սուրիայի կամ Մուսսա լեռան հայերի հերոսական ինքնապաշտպանությունն էր։

Սակայն այդ ծրագրերն ուշացած էին եւ կիլիկիահայության փողափոխությունից հետո դրանք անիրագործելի դարձան։ Չնայած բրիտանական կողմը հավանություն էր քաղել վերոնշյալ ծրագրերին, սակայն դա հանդիպել էր Ֆրանսիայի դիմադրությանը, որը այլ ծրագրեր ուներ փարսաձաշջանում։ Նեղ Ֆրանսիայի ցույց քաղած դիմադրությունն էր պարզապես, որ Կիլիկիայում ափսոսանքով չկարողացան երկրամասը չազատագրվեց թուրքերից, չնայած թե՛ բրիտանացիները, թե՛ ռուսները դա համարում էին հնարավոր եւ անհրաժեշտ։ Կիլիկիայի ուղղությամբ ռազմական որևէ նախաձեռնության նկատմամբ Ֆրանսիայի անգիջում դիրքորոշումը այն կարևոր գործոններից մեկը հանդիսացավ, որն ի վերջո հանգեցրեց Դարդանելի արկածախնդիր օպերացիան գործողության մեջ դնելուն։

1915թ. հունիսի 7-ին Պ. Նուբարը հանդիպում ունեցավ Ֆրանսիական դիվանագետ Բ. Ժոննարի հետ։ Վերջինս իր մտածածությունը հայտնեց, որ Բրիտանիան միշտ հավակնություններ է ունեցել Ալեքսանդրեպոլի նկատմամբ։ Ժոննարը ձմռանը Եգիպտոսից

²⁴ Նույն փողում, էջ 203-204։

վերադառնալուց հետո անմիջապես հանդիպել էր Ֆրանսիայի նախագահ Ռ. Պուանկարեի հետ և պարմել էր, որ Ֆրանսիացիների վրա ճնշող պալավորություն էր թողել այն հանգամանքը, որ բրիտանական ականակիր նավը մի քանի անգամ մեկնել էր Ալեքսանդրեր, մինչդեռ ոչ մի Ֆրանսիական ռազմանավ այդ ուղղությամբ չէր շարժվել, չնայած իրենց համար որևէ դժվարություն չկար նավաբորմից որևէ նավ ուղարկել այնտեղ։ Նա նախագահի և կառավարության ուշադրությունն էր հրավիրել Սիրիայի նկատմամբ Բրիտանիայի նկրտումների հարցը և հեղափոխական վարանքները, եթե վերջինս որոշեր Ալեքսանդրերում ավիանում կապարել առանց Ֆրանսիայի մասնակցության։ Ժոննաբի պահանջով Ֆրանսիական ականակիր էր ուղարկվել Սիրիայի ու Կիլիկիայի ավերի մոտ²⁵։

Ինչպես տեսնում ենք, Ֆրանսիացի գործիչները դեմ էին բրիտանացիների կողմից Սիրիայի և Կիլիկիայի ուղղությամբ որևէ ռազմագործողություն իրականացնելուն, քանի որ այդ պարածքները համարում էին իրենց ազդեցության գոտին և վախենում էին, որ Բրիտանիան կարող է դրանք սեփական ուժերով գրավել և չհանձնել Ֆրանսիային։

Այդ շրջանի Ֆրանսիական քաղաքականության մասին պարմաբան Ե. Գասպարյանը գրում է. «Կիլիկիայում՝ Ալեքսանդրերի շրջանում լայնամասշտաբ և ինքնուրույն ռազմական գործողություններ մղելու և իր ծավալապաշտական խնդիրներն իր իսկ բանակների ուժերով լուծելու անընդունակ Ֆրանսիան ոչ միայն պարբերաբար և հետևողականորեն մերժեց արևմտահայությանն օգնելու բոլոր խնդրանքներն ու պարմության ընձեռնված հնարավորություններն, այլև, իր վրա վերցնելով հայոց ցեղասպանության մեջ մեղսակցության ու պարասխանաբանության իր բաժին բեռը, այնքան ուժ, գործություն և կարողություն ունեցավ, որպեսզի հանուն իր ծավալապաշտական առաջնահերթ շահերի, շարունակ *խանգարի, արգելի և ձախողի* ինչպես իր դաշնակիցների՝ Անգլիայի և Ռուսաստանի, այնպես էլ հայ ազգային-քաղաքական ղեկավար շրջանակների կողմից արված ռազմական ու դիվանագիտական բնույթի այն բոլոր հրավերներն ու առաջարկները, որոնց իրականացումը կարող էր, նախ, շարժառնակ կանխել հայոց ցեղասպանության գործադրումը, և ապա էականորեն նվազեցնել արևմտահայության ողբերգության չափերն ու ընդգրկումները»²⁶։

Դեռևս 1915թ. փետրվարի 7-ին Կովկասի փոխարքա Ի. Վորոնցով-Դաշկովը Փարիզի ռուսական դեսպանությանն ուղղված գաղտնի հեռագրով տեղեկացնում էր, որ Կովկասյան բանակի շրաբ են ներկայացել զեյթունցի պարվիրակներ և ինքնապաշտպանության համար զենք են խնդրել, քանի որ Կիլիկիայում կոպորածների սպառնալիքը մեծացել էր։ Փոխարքան կարեւորում էր հարցի ռազմավարական նշանակությունը դաշնակիցների համար և անհրաժեշտ էր համարում անհապաղ պահանջված քանակությամբ հրացաններ և փամփուշտներ հասցնել Ալեքսանդրերի ծովածոցում սպասող հայերին։ Նկատի առնելով այն հանգամանքը, որ Զեյթունի հայերի գործողություններն օգտակար կլինեին Ֆրանսիացիներին, ելնելով նաև խնդրի անհերքելիությունից և այն փաստից, որ ռուսները հնարավորություն չունեն անմիջապես հայերին պրամադդել պահանջվող հրացանները, նա անհրաժեշտ էր համարում կապվել Ֆրանսիական կառավարության

25 Boghos Nubar's Papers..., p. 85:

26 Գասպարյան Ե., նշվ. աշխ., էջ 81:

հետքեր և նշեր, որ Ռուսաստանի համար ցանկալի է, որ Ֆրանսիական ռազմաճակատում Ալեքսանդրերը հասցվեր զենք ու զինամթերք²⁷:

Սակայն փետրվարի 14-ին Փարիզի դեսպան Ա. Իզվոլսկին Ի. Վորոնցով-Դաշկովին արեղեկացրեց, որ Ֆրանսիայի արագորձնախարար Թ. Դելկասեն մերժել է նշելով որ «Ֆրանսիական կառավարությունը բացարձակապես զուրկ է Ջեյթունի հայերին որևէ քանակությամբ հրացաններ փրամադրելու հնարավորությունից, քանի որ Ֆրանսիան՝ ինքը դրանց խիստ կարիքն ունի»²⁸: Այսպիսով, Ֆրանսիան զլացավ որևէ օգնություն փրամադրել գեյթունցիներին՝ ինքնապաշտպանության համար:

1915թ. փետրվար-մարտ ամիսներին Ռուսաստանի, Ֆրանսիայի ու Բրիտանիայի Սոֆիայի դեսպանների հետ ՆՅՂ Արևմտյան Բյուրոյի անունից քանակություններ սկսեց Մ. Վարանդյանը: Նա առաջարկում էր Ամերիկայում ու Բալկաններում հավաքագրել 15-20.000 հայ կամավորների, մարզել Կիպրոսում և այդ ուժերով ավիանոմ կարարել Կիլիկիայում: Չնայած դեսպանները հավանություն տվեցին այդ նախագծին ու ներկայացրին իրենց կառավարություններին, բայց Ֆրանսիան մերժեց նաև այդ ծրագիրը²⁹:

Համաշխարհային պարերազմի սկսվելուց հետո Վերակազմյալ հնչակյան կուսակցության ԱՄՆ-ի մասնաճյուղերը արեղեկացին աշխարհաբններ իրականացրին Կիլիկիայի ազատագրությունը իրականություն դարձնելու ուղղությամբ: 1914թ. նոյեմբերին Լոնդոն ու Փարիզ մեկնելով Դենի Կոշենի միջամտությամբ Ֆրանսիայի կառավարությանն էր դիմել Վերակազմյալ հնչակյան կուսակցության ներկայացուցիչ Վահե (Ալեքսան) Արզույանը³⁰: Նա առաջարկեց Ֆրանսիայի օգնությամբ հավաքագրել ու Կիպրոսում վարժեցնել հայ կամավորների: Ծախսերի մի մասը հոգալու էին ամերիկահայերը: Հայ կամավորները և որոշ քանակությամբ Ֆրանսիացի զինվորներ ներխուժելու էին Կիլիկիա, ուր նրանց էին միանալու 10.000 հայեր: Այդ ուժերը, ըստ հեղինակների, բավարար էին Կիլիկիան ազատագրելու համար: Սակայն Ֆրանսիայի արագորձնախարար Թ. Դելկասեն մերժեց այդ նախագիծը³¹:

Սրանաբով Ֆրանսիայի մերժումը, Վերակազմյալ հնչակյանները, օգտագործելով մեծ հայասեր, լորդ Ջեյմս Բրայսի քաղաքական ազդեցությունն ու կապերը, դիմեցին բրիտանական կառավարությանը³²: Սակայն այդ մասին արեղեկանալով, Ֆրանսիայի ԱԳՆ Արևելյան գործերի բաժնի պետ Ժ. Գուն անմիջապես զգուշացրեց, որ իրենք դեմ են այլ պետության օգնությամբ Կիլիկիայում որևէ ապստամբություն ձեռնարկելուն³³:

Դարդանելի օպերացիայի ձախողումից հետո Բրիտանիայի ռազմական նախարար Ն. Բիթչենը և Եգիպտոսում բրիտանական զորքերի հրամանատար Ջ. Մաքսվելը նորից հակվեցին Ալեքսանդրիայի շրջանում ռազմական գործողություններ ծավալելու գաղափարին: Նրանք փորձեցին այդ հարցում համաձայնության գալ Ֆրանսիացիների

27 Նույն տեղում, էջ 39:

28 Նույն տեղում, էջ 41:

29 Նույն տեղում, էջ 39-41:

30 Պայքար, Բոստոն, 1935, հուլիս 16, 23:

31 ԳԱԹ, Ա. Չոպանյանի ֆոնդ, ք. 1, ց. 1, գ. 702:

32 Հովհաննիսյան Գ., Վերակազմյալ հնչակյան կուսակցությունը առաջին համաշխարհային պարերազմի տարիներին, Բանբեր Նայաստանի արխիվների, 2003, թիվ 1, էջ 189:

33 Չոպանյան Ա., Նամականի, Երևան, 1980, էջ 120-121:

հետ: Այլըստանդերպում ափհանում կարարելու անհրաժեշտության վերաբերյալ ռազմագիտական հիմնավորումներով 1915թ. օգոստոսին Ֆրանսիայի կառավարությանը դիմեց նաև ֆրանսիական բանակի Գլխավոր շտաբի պետ գորավար Սարան: Բայց այդ նախագծի դեմ հանդես եկան ֆրանսիական բանակի գլխավոր հրամանատար Ժոֆրե, վարչապետ Ռ. Վիլիամը և ռազմական նախարար Ա. Միլերանը³⁴:

Թե որքան արդյունավետ կլինե՞ր Կիլիկիայում կարարելիք ափհանումը, կարելի է եզրակացնել ծանոթանալով գերմանական մարշալ Լ. Նիդեհեմբուրգի տեսակետին, որն իր զարմանքն էր հայտնում, որ Բրիտանիան և Ֆրանսիան չօգտվեցին այդ անպաշտպան օղակից և շարքից չհանեցին Գերմանիայի դաշնակից Թուրքիային: «Այսպես վարվելու դեպքում, - նշում է ֆեդմարշալը, - նրանք կկարողանային կտրել Թուրքիայի տրանսպորտային երակը, որի վրայով թուրքական ուժերը, հանդերձանքն ու սպառազինությունները ուղարկվում էին Սիրիա, Միջագետք և մասամբ Կովկասյան բանակներին»³⁵: Թուրքիայի ռազմական նախարար Էնվերը ևս վախենում էր, որ հակառակորդները կարող են բացահայտել թուրքերի «թուլությունն այդ կրիպիկական կետում»³⁶:

Ինչպես տեսնում ենք, Կիլիկիայում ափհանում կարարելու և այնտեղ հաջող ռազմական գործողություններ ծավալելու հնարավորությունը Անտանտի երկրները բաց թողեցին: Դա պայմանավորված էր Մերձավոր Արևելքում Մեծ Բրիտանիայի և Ֆրանսիայի գաղտնի մրցակցությամբ: Ֆրանսիական գործիչները ցանկանում էին պարերազմից հետո Կիլիկիան միացնել իրենց գաղութներին, սակայն այդ պահին Արևելքում բավարար գորքեր չունեին այդ երկրամասը սեփական ուժերով գրավելու համար: Ֆրանսիացիները խանդով էին վերաբերվում բրիտանական ու հայկական ուժերով Կիլիկիան ազատագրելու ծրագրերին՝ վախենալով, որ կարող են այն կորցնել:

Երկրամասը գրավելու Ֆրանսիայի անկարողությունը և բրիտանական գրավման դեմ նրա հարուցած խոչընդոտները չափազանց ծանր հետևանքներ ունեցան հայերի համար: Անտանտի գորքերի ափհանումը Կիլիկիայում կարող էր տեղահանությունից ու կոտորածից փրկել ոչ միայն տեղի հայությանը, այլ նույնիսկ կանխել Մեծ Եղեռնը: Բրիտանա-ֆրանսիական գորքերը Կիլիկիայից շարժվելով ռուսական բանակներին ընդառաջ՝ Թուրքիային կկանգնեցնեին երկու մասի բաժանվելու վրանգի առաջ և կստիպեին դուրս գալ պարերազմից: Նման պայմաններում թուրքերն ի վիճակի չէին լինի կազմակերպել այնպիսի հրեշավոր ոճի ինչպիսին Մեծ եղեռնն էր, իսկ եթե, այնուամենայնիվ, որոշեին հայկական կոտորածներ իրականացնել, դրանք երբեք այն չափերն ու անավարտությունը չէին ունենա, ինչ եղավ:

Ցավոք, ճակարագիբը մեր ժողովրդին այս անգամ ևս չժպտաց և 1915թ. Կիլիկիայի ազատագրման հարցը մնաց միայն թղթային նախագիծ, իսկ կիլիկիահայերը ստիպված էին անցնել Մեծ եղեռնի մահաբեր ճանապարհը:

34 Գասպարյան Ն., նշվ. աշխ., էջ 48-49:

35 Կիլիկիայան Ջ., Երկրորդը պարմության դարաստանի առաջ, Գիրք 2, Երևան, 1983, էջ 68:

36 Նույն տեղում:

ՆԱՅԿԱԶՈՒՆ ԱՎՈՐՅՅԱՆ
բանասիրական գիտ. թեկնածու

ՏԱՂԵՐԻ ԾԻՍԱԿԱՆ ԳՈՐԾԱՌՈՒՅԹԻ ԵՒ ԳՐԱԿԱՆ-ԳԵՂԱՐՎԵՍՏԱԿԱՆ ԱՐԺԵԴՈՐՄԱՆ ՆԱՐՅԻ ՇՈՒՐՋ

Միջնադարում, ինչպես հայերն է, քաղ կոչում էին ոչ միայն գանձարանային միավոր հանդիսացող հոգևոր երգերը, այլև աշխարհիկ բանաստեղծության մի տեսակը, որը լայն տարածում ուներ. դրանք սիրո և ուրախության քաղերն էին: Նաճախ քաղ է կոչվել նաև բանաստեղծության այն տեսակը, որը հայերն է բան (բանք) անվամբ (օրինակ՝ Փրիկի կամ Առսրանդին երգնկացու մի շարք ստեղծագործությունները): Գոյություն է ունեցել նաև քաղի մեկ այլ տեսակ, որը թեև ունի այլաբանորեն արտահայտված հոգևոր բովանդակություն, բայց գանձարանային միավոր չէ (օրինակ՝ Առաքել Բաղիշեցու, Մկրտիչ Նաղաշի կամ Առսրանդին Երգնկացու որոշ քաղեր): Իսկ ընդհանրապես հնուց ի վեր քաղ է համարվել չափաձո խոսքը, «բան չափաբերական, ուրանաւոր երգ, քերթուած նուագելի»¹:

Տաղերից ծիսական գործառնություն ունեցել են միայն Գանձարանի քաղերն ու քաղային միավորները՝ փոխ, մեղեդի: Նայ հոգևոր երգի պարամության մեջ գանձարանային միավորներն ավելի ուշ շրջանի արտահայտություններ են և կապված են Գրիգոր Նարեկացու անվան հետ: Նարեկացու Գանձարանը նորություն էր ոչ միայն որպես գրական, այլև, որ քոլյալ դեպքում էական է, որպես Նայ Եկեղեցու պաշտամունքային գործառնության համակարգի նոր ու ինքնատիպ երևույթ: Այն նպատակը, որի համար գրվել են Նարեկացու (և ոչ միայն նրա) գանձերը, քաղերը, փոխերն ու մեղեդիները, համարվել է առաջնային, հիմնական: Գրիգոր Նարեկացին ոչ միայն գանձարան-ժողովածուի հիմնադիրն է, «Այդ ստեղծագործությունների դասական ձևավորման և համակարգման գործում եւս առաջնությունը պարկանում է նրան: Եւ եթե նրա բանաստեղծությունների շարքում տեսնում ենք մի կողմից՝ գանձեր, իսկ մյուս կողմից՝ քաղեր (նաև՝ փոխեր ու մեղեդիներ), ապա պարզապես այն է, որ հենց սկզբից նա այդ միավորները ստեղծել է հարուկ համակարգով ու եղանակներով երգվելու համար»²: Եւ դա նրանց հիմնական գործառնությունն է: Սրանք երգվել են տերուական և սրբերի տոներին նվիրված արարողությունների ժամանակ՝ հարուկ կարգով:

Գանձարանային միավորները միասին կազմում են մեկ «ամբողջական բարդ միավոր»³, կոչվում է կանոն: Կանոնի ներքին պրամաբանությամբ է պայմանավորված միավորների ոչ միայն կարարման հաջորդականությունը, այլև՝ ժանրային ու երաժշտական առանձնահատկությունները:

Գանձարանային միավորները բաժանվում են չորս խմբի՝ գանձեր, քաղեր, փոխեր և մեղեդիներ, որոնք այլ կերպ կարելի է խմբավորել այսպես՝ գանձեր և քաղային միավորներ

1 «Նոր բառգիրք Նայկազան լեզուի», Բ, էջ 839:

2 Գրիգոր Նարեկացի, Տաղեր և գանձեր, Աշխատասիրությամբ Արմինե Քեռշկերեանի, Եր., 1981, էջ 31:

3 Ներսէս Շնորհալի, Տաղեր և գանձեր, Աշխատասիրությամբ Արմինե Քեռշկերեանի, Եր., 1987, էջ Ի:

(փաղեր, փոխեր ու մեղեդիներ): Գանձարանի հիմնական միավորը գանձն է, իսկ գանձին կից փաղային միավորների մեջ՝ փաղը: Փոխերը կցված են եղել փաղերին՝ որպես փոխասացություններ: Ինչպես գանձարանային փաղերն են իրենց գործառնությունը, բովանդակությամբ, ձևով ու երաժշտական ձևավորմամբ փաղերը փաղ անվամբ հայերն այլ չափածո սրբազանություններից, այնպես էլ գանձարանային փոխերն են փաղերը նույն անվամբ հայերն ավերարանական կամ այլ ընթերցվածներից. սրանք զուր Գանձարանային միավորներ են՝ օժտված գործառնության բխող բովանդակային, ձևական եւ երաժշտական ձևավորման առանձնահատկություններով:

Գանձարան ժողովածուներում փաղ են գրել երկու փոխեր.

ա. ինքնակա փոխ,

բ. փոխ, որ փաղի առանձնացված մի հատվածն է:

Մեղեդիները, որպես գրական սրբազանություն, փաղերից փաղեր ժանրային առանձնահատկություններ չունեն. փաղերությունը երաժշտական ձևավորման մեջ է. սրանց բնորոշ է առավել ճոխ մեղեդայնությունն ու հուզական լիցքը, որոնցով էլ պայմանավորված է անվանումը: Մեղեդիների բովանդակային-երաժշտական փոխկապակցվածությունը նույնպես աստիճանակարգված է ըստ կիրառության կարգի եւ գործառնության նշանակության: Այս մասին Ա. Քյոչկերյանը գրում է. «Գանձերը, որպես հիմնականում պարամոդական-նկարագրական բնույթի երգեր, ձգտում են փաղ բուն նյութի բովանդակության շարադրանքը, այս իմաստով ավելի շատ էպիկական են: Այլ են փաղերը. այսպես նույն նյութը վերադարձնում է արդեն մեծ ոգևորությամբ եւ առավել կենդանի պարկերներով, նպարակ ունենալով ոչ այնքան ընդգծել փոխ նյութի հետ կապված մանրամասները, որքան բանաստեղծությանը հաղորդել հուզականություն եւ երաժշտականություն (ընդգծումը՝ Ն.Ա.)»⁴:

Նիմբեր կան ենթադրելու, որ Նարեկացու կազմած Գանձարանը ամբողջությամբ մեզ չի հասել, քանզի եկեղեցական 18 փոխերից որոշները մեզ հասած Գանձարանում ներկայանում են միայն գանձով, ուրիշներն էլ՝ միայն փաղային միավորներով: Նարեկացուց մեզ է հասել 10 գանձ եւ 21 փաղային միավոր (փաղեր, փոխեր ու մեղեդիներ), որոնցից մեկը («Մայլն այն իջանէր» սկսվածքով փաղը՝ «Տաղ Յարութեան») գանձարանային միավոր չէ: Ըստ Գանձարան ժողովածուների լավագույն հետազոտող Ա. Քյոչկերյանի՝ Նարեկացու Գանձարանի՝ մեզ հասած համակարգային պարկերն այսպիսին է.

«Ա. Տաղ հարկնէլ ջրոյն, ի Գրիգորէ Նարեկայ - Աւերիս, մեծ խորհրդոյ...

Փոխ - Սրովբէանման, քրովբէաթոռ... (նաեւ՝ Բողբոջախիւր, խիւրասաղարթ...)

Բ. Բարոգ ասացեալ Գրիգորի Նարեկացոյ ի սուրբ Ծնունդն եւ ի Մկրտութիւն

- Գանձն անապական...

Տաղ Ծննդեան, ի Գրիգորէ Նարեկացոյ - Էին աջոյ աջոյ ձեռին...

Գ. Տաղ Բառասնարեայ գալստեան Տեառն, ի Գրիգորէ Նարեկացոյ - Մինն էին...

Փոխ - Յիսուս, փղայ մանով...

4 Գրիգոր Նարեկացի, Տաղեր եւ գանձեր, էջ 32-33:

Դ. *Տաղ սրբոց Քառասնից եւ այլ վկայից, ի Գրիգորէ Նարեկացոյ - Գունդք սուրբ վկայիցն...*

Փոխ - Ի վեր համբառնամք

Ե. *Տաղ Գրիգորի Նարեկացոյ, ի յարութիւն Ղազարու - Սկզբնազարդ գոյի անայր...*

Փոխ - Չայն կենդանաբուն...

Տաղ ի յարութիւն Ղազարու, Գրիգորի Նարեկացոյն ասացեալ - Էն նորոյ նորին...

Զ. *Քարոզ Գրիգորի Նարեկացոյ ասացեալ, ի սուրբ Յովհաննէս Մկրտիչն - Իսկապէս անսկիզբն...*

Է. *Տաղ յարութեան, Նարեկայ ոգեալ - Անունն անեղի էին...*

Փոխ - Սեաւ եմ, գեղեցիկ...

Տաղ յարութեան, Գրիգորի Նարեկացոյն ասացեալ - Սէր յառաւարէ...

Ը. *Տաղ Նամբարձնանն Զրիստոսի Աստուծոյ, Գրիգորի Նարեկացոյ ասացեալ*

- Էն՝ ի միշտ Էէն...

Տաղ Նամբարձնանն, ի Գրիգոր Նարեկացոյն - Էն էին անէին...

Փոխ - Այն, ը՛, փոքրիկ հաւաքին...

Թ. *Գրիգորի Նարեկացոյ ասացեալ քարոզ ի գալուստ Սուրբ Նոգոյն - Գանձ լուսոյ...*

Տաղ Սուրբ Նոգոյն գալստեան, Գրիգորի Նարեկացոյ - Յանկարծահնչեաց...

Ժ. *Քարոզ Եկեղեցոյ, Գրիգորէ Նարեկացոյ ասացեալ - Գանձ բաղձալի...*

Տաղ Եկեղեցոյ, Գրիգորէ Նարեկացոյ ասացեալ - Երկինք ի յերկիրս...

Փոխ - Նաւուն, հաւուն...

ԺԱ. *Քարոզ Գրիգորէ Նարեկացոյ, ասացեալ ի սուրբ Լուսաւորիչն Գրիգոր - Գերանբաշ ցնծութեամբ...*

ԺԲ. *Քարոզ Եկեղեցոյ եւ Տապանակին Տեառն, Գրիգորի Նարեկայ -*

Ժողովեալքս ամենեքեան...

ԺԳ. *Քարոզ Վարդապետի, ի Գրիգորէ Նարեկացոյ ասացեալ - Գանձ անապարտ...*

Տաղ Վարդապետին, ի Գրիգորէ Նարեկացոյն - Գոհար վարդն վառ առեալ...

ԺԴ. *Տաղ Եկեղեցոյ, ի Գրիգորէ Նարեկացոյ - Երգ զարմանալի...*

Փոխ - Աչքն ծով ի ծով ծիծաղախիպ...

Տաղ եկեղեցոյ, Գրիգորի Նարեկացոյ - Յառաջ քան շարժիցն...

ԺԵ. *Գրիգորի Նարեկացոյ քարոզ, ասացեալ ի Փոխունն ամենաւարինեալ սուրբ Աստուածածնին - Գանձ անապական...*

ԺԶ. *Քարոզ սրբոյ Խաչին, Գրիգորի Նարեկացոյ ասացեալ - Գանձ անքնին...*

ԺԷ. *Տաղ սուրբ Խաչին, ի Գրիգորէ Նարեկացոյ - Ես ձայն զառիծուն...*

Փոխ - Ահեղ ձայնս, որ ես լուսայ... (կամ՝ Զամուրս իմ քակել կամի...)

ԺԸ. *Քարոզ համարեն սուրբ Առաքելոցն, Գրիգորի վարդապետի - Գանձ փառաց խորհրդոյ...»¹:*

Ներագա դարերում Գանձարն ժողովածուն հարստացրել է կապարեկագործվում է՝ ընդգրկելով եկեղեցական բոլոր րոնները: Այս գործում լուրջ ներդրում ունեն Մխիթար Այրիվանեցին, Գրիգոր Խլաթեցին, Առաքել Բաղիշեցին և ուրիշներ: Բայց, Նարեկացուց հետո, հարկապես մեծ է Ներսես Շնորհալու դերը: Մեծ նորարարն ու բարեփոխիչը կարգավորում է հարակեցումն է Ծխարանն ու Տոնացույցը, զգալի կերպով հարստացնում, նոր շունչ ու փայլ է փալիս Շարակեցին՝ հոգևոր երգը օժտելով բարձրարվեստ ու առ այսօր չխամրող երաժշտությամբ, հիմք է դնում նոր գրական ժանրերի ու նոր փառապաշտության, հեղինակում սուրբգրային և խորանների մեկնություններ... Որակական ու քանակական աննխադեպ մակարդակ է հասցնում Գանձարանը, բացի չորս գանձերից՝ նրա գրչին են պատկանում հարյուրից ավելի փաղեր, փոխեր ու մեղեդիներ: Պահպանելով Գրիգոր Նարեկացու ստեղծած կանոնը՝ Ներսես Շնորհալին Գանձարանի րոնների թիվը մեծացրեց՝ հասցնելով 58-ի:

Նախանալի է, որ բացի հիմնական՝ ծիսական գործառնություններից, գանձարանային փաղերը, որպես գեղարվեստական ստեղծագործություններ, ունեն և ունեն նաև գրական-գեղարվեստական գործառնություն և ազդել են ոչ միայն հոգևոր երգի, այլև ընդհանրապես բանաստեղծության վրա: Սակայն փաղերի գրական գործառնություն և գեղարվեստական կողմի մասին խոսելուց առաջ նախ պետք է նշել, որ փաղերգության և, ընդհանրապես, միջնադարյան գրականության ուսումնասիրության կամ գրական-գեղարվեստական արժեքների ժամանակ երբեք փաղի այս րեսակը չի գիտակցվել որպես առանձին րեսակ, որի առաջնային նպատակը եղել է ծիսական գործառնություն: Գրիգոր Նարեկացու և Ներսես Շնորհալու գանձարանների և, ընդհանրապես, հայոց Գանձարանի հմուտ ուսումնասիրող Արմինե Քոչկերյանի բացատրությունը այս առիթով երկմարտության րեղիք չի փալիս. «Այդ ժողովածուները, որոնք միայն Մաշտոցի անվան Մաքենադարանում հաշվվում են ավելի քան 200 միավոր և միջնադարում լայն կիրառում են ունեցել, մինչև վերջերս հեղափոխության նյութ չէին դարձել, ըստ այդմ էլ նրանցում րեղ գրած բանաստեղծությունները, եթե գրավել են մասնագետների ուշադրությունը, ապա սոսկ իբրև առանձին ուրանավորներ, ժողովածուի օրինագրություններից անկախ ու մեկուսի: Այդ է պարճառը, որ Ներսես Շնորհալու կյանքին ու ստեղծագործությանը նվիրված Ղ. Ալիշանի, Մ. Արեղյանի և այլոց ըստ ամենայնի ընդգրկումն աշխարհությունները, ինչպես նաև բնագրերի առկա հրապարակությունները, բանաստեղծի գանձերի ու փաղերի և դրանց փոխառնությունների մասին մեղ ամբողջական ու ճշգրիտ պարկերացում չեն փալիս»²:

Ստեղծված վիճակը հետևանք է այն իրողության, որ հոգևոր երգի ուսումնասիրության արշալույսին դեռևս ուսումնասիրված չէին Գանձարանի կառուցվածքը, հոգևոր երգի բնույթն ու առանձնահատկությունները: Եթե գանձերը գիտակցվել են որպես ծիսական գործառնություն ունեցող ստեղծագործություններ և ըստ այդմ էլ գնահատվել՝ առանց նրանցից թիչ

1 Անդ, էի 41-43: *Ապոդանիշ ունեցող փոխերը համապարասխան բանաստեղծությունների մասերն են:

2 Ներսես Շնորհալի, նշվ. աշխ., էջ ԺԵ-ԺԶ:

թե շարժումը գեղարվեստական արժեքի ակնկալիքների, ապա փառերը, ինչպես նշվեց, դիպվել են որպես առանձին բանաստեղծություններ և գնահատվել ըստ այդմ: Ուրեմն՝ նաև պարզ է, որ ծիսական հոգևոր երգի առանձնահատկությունների անընդունելի հանգեցնելու էր սրանց ուսումնասիրությանն ու գնահատմանը այնպիսի չափանիշներով, որոնք կիրառելի են աշխարհիկ կամ ոչ գանձարանային փառերի համար: Այնինչ փառը պետք է համեմատվի համարժեք գանձի հետ, ներկայացվի գանձի բովանդակությունը և պարզվի, թե այդ բովանդակությունը փառում ինչպես է վերարտադրվում *«առավել կենդանի պատկերներով»*:

Գանձարանային փառի ուսումնասիրության ու գնահատման փնտրանքից առանցքային է Մանուկ Աբեղյանի մոտեցումը, որը, ինչպես բազմաթիվ այլ հարցերում, հեղափոխական շարժումնասիրողների համար դարձավ ուղենշային: Գրիգոր Նարեկացու փառերի առիթով Մ. Աբեղյանը գրում է. «Երօնական փառերը փառքերում են միս հոգևոր երգերից այնու, որ դրանք չեն յօրինուել իբրև կցուրդ Ս. Գրքի երգերի, ուստի և չեն ասուել վերջիններից յևրոյ իբրև շարական երգեր: Տաղերը փերմոնական և սրբերի փօների վերաբերեալ յափուկ երգեր են: Արդարև եղել են փօնախմբութիւնների համար ոգում և ուրիշ երգեր, ինչպես Նոյսիսիանց «Անձինք նուիրեալք» մեծ քերթումա՞ծը, բայց մինչ սրանք մտնել են կանոնի երգերի շարքի մէջ և դարձել են շարական, փառերը, գուցէ սակաւ բացառութեամբ, անկախ են մնացել հոգևոր երգերի հասարակութիւնէ կարգից: Տաղերի երգեցողութիւնն ևս ժամասացութեան ժամանակ ազատ է եղել, կարող էին դրանք երգուել կամ չերգուել...»³:

Աշուշտ ճիշդ է, որ «երօնական փառերը» կցուրդներ չեն, նաև՝ որ երգվել են «փերմոնական և սրբերի փօների» ժամանակ, բայց շփոթն այն է, որ դրանք, չմտնելով Շարականի կանոնի մեջ (պարզ է՝ շարականներ չէին), դիպվում են կանոնից դուրս երգեր: Բայց, ինչպես փնտրանք, գանձարանային միավորները միասին կազմում են մեկ «ամբողջական բարդ միավոր»: Այսինքն՝ դրանք ենթարկվում են Գանձարանի, այլ ոչ թե Շարականի կանոնին: Ուստի համոզիչ է այն փնտրանքը, թե հոգևոր փառերը «անկախ են մնացել հոգևոր երգերի հասարակութիւնէ կարգից»: Ժամասացության ժամանակ երգվել-չերգվելու հանգամանքը բոլորովին կապ չունի հոգևոր երգի կանոնակարգվածության հանգամանքի հետ: Սա շարժումնասիրության ու սկզբունքային հարց է, քանի որ դրանք ոչ միայն անկախ չէին «հասարակութիւնէ կարգից», այլև այդ փառերի եւ նյութը, եւ բովանդակությունը, մասամբ՝ նաև երաժշտությունը ուղղակիորեն պայմանավորված էին համապատասխան գանձի նյութով ու բովանդակությամբ, իսկ գանձի բովանդակությունը, բնականաբար, պայմանավորված էր համապատասխան փոքր խորհուրդով:

Վերևում մեջբերված՝ Նարեկացու Գանձարանի համակարգային պատկերը (փնտրանքն ու նաև Ներսես Շնորհալու գանձարանի համակարգային պատկերը)⁴ լավագույն պատասխանն է նաև այն փնտրանքին, թե նրա որոշ վերնագրերը հեղինակային չեն, այլ փոխվել են հեղափոխական դարերում՝ փոխելով իբրև հարմարեցնել «...ավերարանական բովանդակության ընթացքին»⁵: Օրինակ՝ այդպիսին է դիպվում «Տաղ Վարդավառին, ի Գրիգորե Նարեկաց-

3 Մ. Աբեղյան, Նայոց հին գրականության պատմություն, Գիրք Ա, Անթիլիաս, 2004, էջ 592:

4 Ներսես Շնորհալու, նշվ. աշխ., էջ ԿԸ-ՆԱ:

5 Մ. Մկրչյան, Գրիգոր Նարեկացի, Եր., 1955, էջ 142:

տյն» փառք: Իբր «Վարդավառ»-ը որպես վերնագիր ավելացվել է հեղագայում, որպեսզի «...բնության պաշարամունքի գեղարվեստական ամենափառահեղ արտահայտությունը մեր գրականության մեջ»⁶ բռնագրոս կերպով կրոնական երանգավորում ստանա: Ըստ էության սա նույնպես Մ. Աբեղյանի փեսակերի վերածնունդն է. «Այս փառք՝ բացի վերնագրից ու վերջին երկու փողից՝ ոչինչ կրօնական չունի իր մեջ»⁷: Այնինչ Նարեկացու գանձաբանում այն համապարասխանում է «Քարոզ Վարդավառի, ի Գրիգորի Նարեկացու ասացեալ» գանձին և թե՛ ըստ պարզ արամբանության, թե՛, առավել եւս, ըստ կանոնի՝ այլ վերնագիր ունենալ չէր կարող, քանզի մասն է գանձաբանային «ամբողջական բարդ միավորի»: Նշված գանձի ու փառի բովանդակությունների պարզ համեմատությունն իսկ այս հարցում որևէ կասկած չի թողնում. պարզապես բանն այն է, որ գանձի ակնհայտ հոգևոր բովանդակությունը փառում արտահայտված է սեղմ ու պարկերավոր այլաբանությամբ, ինչը անսխալ է:

Ուշագրավ է, որ Մ. Աբեղյանը Գրիգոր Նարեկացու փառերի վերլուծության մեջ հաճախ հակասությունների մեջ է ընկնում: Մի կողմից՝ իսկապես նրան ներկայանում է բոլորովին մի նոր բանաստեղծություն՝ աննախադեպ լեզվով, պարկերներով, արտահայտչամիջոցներով, հանգերով ու փառաչափության ձևերով, ինչը նրան հիմք է տալիս եզրակացնելու, որ «Վարդավառի» փառը «բացի վերնագրից ու վերջին երկու փողից՝ ոչինչ կրօնական չունի իր մեջ» և բնության երգ է: Մյուս կողմից՝ վերլուծությունը նրան հանգեցնում է այն եզրակացությանը, որ «Բանաստեղծը երգում է բնութիւնը, թէպէտ դարձեալ կրօնական նպատակով»⁸, թեև նպատակը այդպես էլ չի բացատրվում կամ մեկնաբանվում: Առավել ուշագրավ է նրա հետևյալ միտքը. «Գր. Նարեկացու մի քանի փառերի մեջ առաջին անգամ գրնում ենք մեր գրականության մի բանաստեղծական փեսակը, որի մեջ հեղինակը սիրոյ և բնութեան, զարնան և կանացի գեղեցկութեան երգն է երգում, միայն թէ այդ սէրը չունի ոչինչ նիւթական, ֆիզիքական. դա երկնային սէրն է, ուղղուած առ Աստուածածինը: Բայց և այնպէս այս հոգեւոր բանաստեղծութիւնն իր ձեւով արդէն խիստ փարբերում է շարականների փեսակից»⁹: Նախաստեղծությունը ակնհայտ է. «սիրոյ և բնութեան, զարնան և կանացի գեղեցկութեան երգը», որքան էլ իր մեջ «ոչինչ նիւթական» չունենա, այնուամենայնիվ խիստ դժվար է, եթե՝ ոչ անհնար, գուցա առ Աստվածածինն ուղղված երկնային սեր համարելը, եթե չի բացահայտված այդ փառի այլաբանական խորհուրդը:

Մ. Մկրյանի փեսակերը այս հարցում եւս կարուկ փարբերվում է. «Այս բանաստեղծության մեջ նույնպես կրոնական զգացմունքի որևէ հետք չկա. վերջում նույնիսկ չի ասված սովորական «փառք Տօր և Որդոյն»-ը: Ճիշդ է, կույսի ծնած ծոցի ծաղիկը Քրիստոսն է, բայց նա գերծված է իր դավանաբանական կերպարանքից և ըմբռնված ու պարկերված է որպես միայն սիրո մարմնավորման այլաբանություն»¹⁰: Այստեղ մի անյուծելի հարց է մնում, թե Քրիստոսն ինչպե՞ս է գերծված «իր դավանաբանական կերպարանքից և ըմբռնված ու պարկերված է որպես միայն սիրո մարմնավորման այլաբանություն»:

6 Անդ, էջ 144:

7 Մ. Աբեղյան, նշվ. աշխ., էջ 600:

8 Անդ, 601:

9 Անդ, 593:

10 Մ. Մկրյան, նշվ. աշխ., էջ 148 :

Ակնհայտ է, որ Մ.Աբեղյանը թեև շարականների և տաղերի միջև իրավացիորեն ձևական, բովանդակային, գործառնության գույքահեղուկ կամ այլ կարգի աղերսներ չի տեսնում, բայց հակված էլ չէ կարծելու, թե Գրիգոր Նարեկացու տաղերը ամոգությամբ տարբեր են հոգևոր երգից ու անկախ են եկեղեցական արարողությունից: Այս երկվորությունից ծնունդ առնող վերոնշյալ հակասությունը առավել ակնհայտ է ընդգծվում «Ծննդեան» տաղի առիթով. «Դա գարնան գեղեցիկ հարսանիքն է, որ ներդաշնակությամբ երվնագարդուած՝ գեղեցիկում է իր երգը: Բայց դա այլաբանորեն միաժամանակ և հոգևոր գարնան, նոր հոգևոր կեանքի սիմբոլիկ պատկերն է, - և ոչ միայն մեր բանաստեղծության մեջ, - որ բացում է «Սիրոյ», այսինքն Բրիստոսի ծնունդով իբրև «փառաց լուսոյ» «ծագումն յարվույն», որ, ըստ քրիստոնեական հաւատքի, մարդկային ազգի սիրոյ համար եկել է ինչպես երկնքից իջնող մի ցոլաբեր ամպ, կամ ինչպես մի գարնան ծաղիկ Ս. Կոյսի ծոցից»¹¹:

Պետք է ենթադրել, որ այս հակասականությունը կամ երկակիությունն է պարզապես այն տարօրինակ հանգամանքի, որ Մ. Աբեղյանը իր «Նայոց հին գրականության պատմություն» կոթողային աշխատության մեջ Գրիգոր Նարեկացու և Ներսես Շնորհալու սրբազան-գործություններին նվիրված բավականին ծավալուն բաժիններում ընդամենը մի քանի էջ է հատկացնում նրանց տաղերին: Եթե Գրիգոր Նարեկացու տաղերի մասին խոսելիս փոքր-ինչ հանգամանակից (5-6 էջի սահմանում) անդրադառնում է դրանցից գոնե երեք-չորսին՝ առավելաբար շեշտելով դրանցում վերածնության ու աշխարհիկության երանգներն ու տաղաչափական նորությունները, Ներսես Շնորհալու տաղերից հիշատակում է ընդամենը երկուսը, այն էլ՝ շատ թույլից անդրադարձով՝ մտքի կես էջ: Իսկ մյուս եկեղեցականների գանձարանային տաղերին գրեթե չի անդրադառնում:

Առավել կարևոր ու չհիմնավորված է Մ. Մկրյանի տեսակետը, նրա համոզմամբ Գրիգոր Նարեկացին «...առաջինն էր մեծ բանաստեղծներից, որ գրականության մեջ լիրիկայի ժանրը ազատեց եկեղեցուց ունեցած ենթակայական կախումից և խիզախեց այն պատկերացնել **անկախ արարողություններից**՝ իր ինքնուրույն արժեքով ու նպատակներով»¹²: Ամբողջ հարցն էլ այն է, որ Գրիգոր Նարեկացու տաղերը ոչ միայն անկախ չէին արարողություններից, այլև, ինչպես տեսանք, սրբազան էին արարողության համար, որն էլ նրանց բուն գործառնական արժեքն ու նպատակն էր: Ավելին՝ Մ. Մկրյանը, դրանք այլևս չի համարում հոգևոր երգեր. «Նարեկացու լավագույն տաղերը թեպետ արտաբանորեն դեռ որոշ կրոնական թեմաներ են ակնարկում, **բայց դրանք իրենց գաղափարական էությամբ հոգևոր բանաստեղծություններ չեն**»¹³:

Այնինչ Մ. Աբեղյանը, որքան էլ այդ տաղերի մեջ տեսնում էր ձևի, բովանդակության, տաղաչափության ու հանգերի մեջ աշխարհիկ երգի ազդեցությամբ պայմանավորված որոշ թարմություն, «գուարթ բնատրոթիւն»¹⁴, այնուամենայնիվ դրանք համարում էր «հոգևոր բանաստեղծություն», որը «...իր ձևով խիստ տարբերում է շարականների տեսակից»¹⁵, որ անվիճելի իրողություն է: Սակայն Մ. Աբեղյանի՝ թեև որոշ հարցերում հակասական, բայց

11 Մ. Աբեղյան, նշվ. աշխ., էջ 594:

12 Մ. Մկրյան, նշվ. աշխ., էջ 140 :

13 Անդ., 142:

14 Մ. Աբեղյան, նշվ. աշխ., էջ 593-594:

15 Անդ., էջ 594:

այս նույր է հեղափոխական ուսումնասիրությունների համար դուր լացող դիտարկումները երկար ժամանակ անարկադի, եւ դասագրքային «ճշմարտություն» դարձավ այն արեւակները, թէ «Նարեկացու փառերը ամենից առաջ բնության պաշտամունքի երգեր են. բանաստեղծը հիացած է աշխարհի բնական գեղեցկություններով, եւ այդ հիացմունքը հիշեցնում է բնության հեթանոսական զգացողությունը: Որովհետեւ նա ձգտում է իր հիացմունքին հաղորդակից դարձնել ընթերցողին եւ սեր զարթոնցնել նրա մեջ դեպի բնությունը, ուստի երգում է այն պահը, երբ գարուն է, ժպտում է արեւը, երբ ամեն բայալիտին զգացվում է կյանքի վերածնվելը»¹⁶: Ավելին՝ բանի որ այդ փառերն անկախ են արարողությունից եւ գաղափարական էությանը էլ հոգեւոր բանաստեղծություններ չեն, ուրեմն պէտք է, եզրակացնել, որ «Նարեկացին առաջինն է մեր բանաստեղծներից, որ շարականների հեղինակներից հիմնովին փառքերով եւլ՝ արժեքավորեց ու երգեց բնությունը եւ մարդուն, մարդու հոգեկան եւ ֆիզիկական գեղեցկություններն ու նրա սրբազանքը աշխարհները»¹⁷:

Այս քաղվածքով մեջ ակնարկված են «Ծնողեան» եւ այլ փառերի մեջ պարկերված գեղեցիկ գարունը, հարսանյաց փեսարանը, Տիրամոր կանացի գեղեցկության նկարագրությունները, անսովոր սայլն ու ճորպը, որոնք որեւէ կապ չունեն բնապաշտության, ֆիզիկական գեղեցկությունների կամ, առավել եւս, սրբազանքը աշխարհների հետ: Ինչպէս ճիշդ նկարել է Մ. Աբեղյանը, «... չմոռանալ, որ Նարեկացու բնութիւնը, գարունը, - ինչպէս ընդհանրապէս միջնադարեան, եւ ոչ միայն հայ, եկեղեցական երգիչների համար, - մի այլաբանութիւն, մի սիմբոլ է միայն Քրիստոսի ծննդեան համար, իսկ նկարագրուած գեղեցիկ կիներ Ս. Լույսն է...»¹⁸:

Ա. Քոչկերյանի՝ հիշատակված աշխատություններից հետո, որոնք ըստ էության Գրիգոր Նարեկացու, Ներսէս Շնորհալու եւ, ընդհանրապէս, հոգեւոր փառերի գրական-գեղարվեստական ուսումնասիրության համար կարեւոր նախադրյալներ ստեղծեցին, կարելի է որոշ խմատով առանձնացնել Արշալոյս Ղազինյանի՝ Գրիգոր Նարեկացու բանաստեղծական արվեստին նվիրված աշխատությունը¹⁹: Այս ուսումնասիրության մեջ թեւեւ փառերը գրական-գեղարվեստական առումով հանգամանորեն բնության չեն առնվում (ըստ էության հեղինակն իր առջեւ նման խնդիր չի էլ դրել), բայց առաջին անգամ բավականին հանգամանալից խոսվում է Նարեկացու փառերի խորհրդաբանության մասին:

Նեղինակը, առաջնորդվելով «Երգ Երգոցի» նարեկացիական մեկնության այն սկզբունքային մտքեցմամբ, թէ բոլոր իրերն ունեն խորհուրդներ՝ մարդուց ծածկված, եւ բանաստեղծի խնդիրը այդ խորհուրդի այլաբանական պարկերումն է, գրում է. «...բանաստեղծի համար բնութեան երեւոյթները, փեսանելի, զգայելի եւ շոշափելի ամէն ինչ մի արեւակ անօթներ են, որոնք կարող են պարունակել մարքեր ու զգացմունքներ եւ հասկանալի լինել միայն այլաբանութեւ: Նարեկացին ինքեղ էն ամէն ինչ վերածում է խորհրդանիշի, ամէն ինչ երկարում, ընկալում է երկակի խմատով»²⁰: Նայ գրականագիտության մեջ ավանդաբար աշխատիկ բանաստեղծության ու բնապաշտության արտահայտություններ համարված փառերի՝

16 Մ. Մկրչյան, նշվ. աշխ., էջ 143:

17 Անդ, էջ 141:

18 Մ. Աբեղյան, նշվ. աշխ., էջ 595:

19 Ա. Ղազինեան, Գրիգոր Նարեկացի, Անթիլիաս-Լիբաբան, 1995:

20 Անդ, էջ 124:

այլաբանորեն արտաայտված հոգևոր խորհուրդներին անդրդառնալով՝ հեղինակը հիմնավորում է այն եզրակացությունը, որ «Նարեկացին բնութիւնը երգել է ոչ թէ առարկայօրէն, ինքնին, աշխարհիկ ընկալմամբ, այլ այլաբանօրէն»²¹: Այսինքն՝ Նարեկացին իր առջև աշխարհիկ բանաստեղծություն գրելու, բնությունը, վարդն ու շուշանը, կնոջ գեղեցկությունն ու հմայքները, գյուղական սայլն ու շինականին, արեգակն ու աստղերը գովերգելու շար պարզ (հոգևոր փառի այլաբանական իմաստի համարեքսպում՝ նաև պարզունակ) խնդիրներ չի դրել: Այդ բոլոր պարկերներն ու երևույթները ծառայել են մեկ հիմնական նպատակի՝ հոգևոր երգի բուն բովանդակության այլաբանական արտահայտությանը: Անշուշտ ճիշտ է, որ հարկապես Նարեկացին, նաև Շնորհալին ու այլ փառերգուներ, լայնորեն օգտվեցին ժողովրդական երգի արտահայտամիջոցներից ու հարկապես ձևի առումով էականորեն փարբեր էին շարականների հեղինակներից: Սակայն դա հիմք չի տալիս եզրակացնելու, որ խնդրո առարկա փառերն արդեն հոգևոր բովանդակություն չունենին:

Գանձարանային եւ, ընդհանրապես, հոգևոր փառերի խորհրդանշանի համակարգի ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ դրանք բուն բովանդակությամբ հոգևոր փառեր են, եւ արտաքին ձևական կողմով նույնպես խիստ յուրահատուկ օրինաչափություններ ունեն: Այսինքն՝ հաճախ աշխարհիկության փառավորություն ստեղծող եւ՝ փարբերը, եւ՝ լեզվական արադձը ըստ էության հոգևոր խորհրդանշաններ են, որոնց լավագույնս փրապարտում էին Գրիգոր Նարեկացին, Ներսես Շնորհալին եւ հոգևոր փառերի մյուս հեղինակները: Սակայն անգամ Մ. Աբեղյանը, որ նշում էր այդ փառերի հոգևոր բնույթը, դա հիմնավորելու համար որոշ ընդհանուր եւ աննիայր հարկանիշներից ավելին չէր վկայակոչում, ինչպես, օրինակ, մարդկութեան հանդեպ փաժած սիրո համար Նիսուս Քրիստոսի ծնվելը Սուրբ Կույսիից («Տաղ Ծննդեան»):

*Ի սիրո՛յ սէր ծանուցեալ,
Միրաբողբոջ փարփմամբ լցեալ,
Միրով ընդ սէր միաբանեալ:
(Գրիգոր Նարեկացի, Տաղեր եւ գանձեր, էջ 73:)*

Կամ Նիսուս Քրիստոսի ծննդյան ավելումը («Տաղ Յարինել ջրոյն»):

*Աւերի՛ն ծառոց ծաղկաց՝
Բողբոջախիտ, խիտասաղարթ,
Գոյն գեղեցիկ, սրդիկնաւեր,
Ակնասհաճոյ, հաւ քաղցրունակ...
Աւերի՛ն, երկրպագէր
Մեծ Կարապետըն Յովհաննէս...
(Անդ, էջ 68:)*

²¹ Անդ:

Իսկ «Վարդավառի» փառը, ինչպես փեսանք, նա համարում է բնության երգ եւ միայն նպատակն է համարում «կրոնական» է (հավանաբար նկատի ունի կրոնական փոնի առիթով գրված լինելը), որը դարձյալ բխում է փառի արտաքին փառավորությունից: Այնինչ այս փառը այլաբանորեն արտահայտված հոգևոր բովանդակությամբ եւ հոգևոր խորհրդանշանի կիրառության աննախադեպ վարպետությամբ թերեւս ամենակատարյալն է հայ հոգևոր երգի մեջ²²:

Նման մոտեցման դեպքում, երբ փառն անջատվում է գանձարանից եւ քննվում որպես առանձին սրբազանություն, բնական է, որ անսխալելու կամ չէր նկատվելու փառի հոգևոր բովանդակությունը, մանավանդ այն փառերի, որոնց հոգևոր բովանդակությունը վերոնշյալ արտաքին փառավորության պարզառով ակնբախ չէր: Իսկ այն փառերը, որոնց հոգևոր բովանդակությունը ակնհայտ էր նաեւ առանց այլաբանության, համարվել են անարժեք: Առանձնացնելով Գրիգոր Նարեկացու՝ լեզվի, ձևի ու փառաչափության փեսակերպից թարմությամբ աչքի ընկնող փառերը, որոնցում նկատվում է աշխարհիկության ու վերածնության շունչ, Մ. Աբեղյանը մուս փառերին առանձին գրական արժեք չի վերագրում. «Այս բանաստեղծի անունով երևան եկած փառերի մեծ մասը, սակայն, առանձին գրական արժեք չունին»²³: Ներսես Շնորհալու փառերից էլ առանձնացնում է «Ի սուրբ Նոյսիմէ» եւ «Սրբոց Նոյսիմեանց» փառերը. «Շաք թարմ եւ ուժեղ են հնչում նրա մի բանի փառերը, ինչպես, օրինակ, Նոյսիմեան կոյսերի համար երգածները»: Նշված փառը առանձնացնելու չափանիշն էլ նույնն է՝ «Շաք թարմ» են: Իսկ մնացյալ հարյուր փառի մասին ուղղակի լրում է, ինչը, ըստ էության, նույնպես գնահատական է: Այս փառերի վերաբերյալ արեղյանական փեսակերպը գրեթե նույնությամբ կրկնվում է հետագայում²⁴:

Ես հակված չեմ մտածելու, թե Գանձարանի բոլոր փառերն էլ օժտված են գրական-գեղարվեստական բարձր արժեքով. բնականաբար դրանց մեջ կան գեղարվեստական արժեքի փեսակերպից առավել համեստ կամ թույլ սրբազանություններ: Սակայն դրանք չեն քննվել եւ արժեքավորվել բուն՝ ծիսական գործառնության առումով, չի բացահայտվել դրանց այլաբանական բովանդակությունը, որը, պայմանավորված փոնի էության, հաճախ թելադրել է նաեւ փառի լեզուն, ձևը, փառաչափությունը, ռիթմը, մեղեդին եւ այլն:

Նարեկ է ծագում, թե ինչու՞ հոգևոր բովանդակությունը, որը Գանձարանի փառի (եւ բոլոր միավորների) հիմնական նպատակն ու արժանիքն է եղել, իսկ դրանց հեղինակներն էլ հենց այդ սրբազանությունների համար արժանացել միջնադարի մատենագիտների ամենաբարձր գնահատականին, ԺԹ-Ի դարում մերժելի կամ արհամարհելի մի բան է դիտվել կամ սպորադիկ ըստ էության գրեթե հորինված աշխարհիկ բովանդակությամբ, որը փաստորեն չի եղել այդ փառի նպատակը:

Այսպեղ խնդիրը միայն գաղափարական-աշխարհայացքային կամ մեթոդաբանական չէ. բանն այն է, որ Գրիգոր Նարեկացու փառերի եւ, ընդհանրապես, հոգևոր երգի (լայն

22 Տե՛ս Ն. Արվրյան, Վարդի եւ տոխակի խորհրդանշանները հայ միջնադարյան փառերգության մեջ, «Բանբեր Երեսանի համալսարանի» (ԲԵՆ), 1999, թ. 1 /97/:

23 Մ. Աբեղյան, նշվ. աշխ., էջ 593:

24 Տե՛ս, օրինակ, Մ. Մկրչյան, Գրիգոր Նարեկացի, Եր., 1968, էջ 167: Արշալույս Դազինեան, Գրիգոր Նարեկացի, Բանաստեղծական արունստը, էջ 125: Պողոս Խաչատրյան, Գրիգոր Նարեկացին եւ հայ միջնադարը, Ս. Էջմիածին, 1996, էջ 95 եւ այլն:

առումով՝ հոգևոր բանաստեղծության) ուսումնասիրության ընթացքում երկար ժամանակ անսկզբ է այս ստեղծագործությունների խորհրդաբանությունը: Ավելին՝ անգամ Նարեկացու տաղերի ուսումնասիրության դեպքում հաշվի չեն առնվել «Երգ Երգացի» մեկնության մեջ մեծ տեսաբանի և աստվածաբանի տեսական-գեղագիտական հայացքներն ու ըմբռնումները, քանզի այս գործը՝ «Մեկնությունը», նույնպես հայ հեղափոխողների կողմից լրջորեն չի ուսումնասիրվել կամ դիտարկվել է բոլորովին այլ տեսանկյունից: Այսինքն՝ եթե «Երգ Երգացի» գրեթե բոլոր հեղափոխողների կողմից համարվել է աշխարհիկ սիրո արտահայտություն, ուրեմն նրա հոգևոր բովանդակության այլաբանական մեկնությունը պետք է դիտարկվեր բռնագրասիկ և անարժեք մի գործ: Այնինչ մեկնության մեջ ամփոփված՝ հոգևոր խորհուրդների և խորհրդանշանների նարեկացիական համակարգի ուսումնասիրության դեպքում պարզ կդառնա, որ բանաստեղծի համար «մարմնավոր իրերը» ընդամենը միջոցներ են, որոնցով է միայն հնարավոր «աստուածային խորոցն զծածուկս ըստ կարի յայր ածել»²⁵:

Միջնադարի հայ բանաստեղծներն ու տեսաբանները, անդրադառնալով խորհրդանշանի սահմանմանը, այն ուղղակիորեն բխեցնում են **խորհուրդ** բառից: Գրիգոր Նարեկացին, որ ըստ էության, հայ հոգևոր բանաստեղծության խորհրդանշանի առաջին տեսաբանն ու համակարգողն է, «Երգ երգացի» մեկնության մեջ, հետևելով Գրիգոր Նյուսացու և, ընդհանրապես, Սուրբ Գրքի մեկնությունների հիմնական սկզբունքին, մեկնում է «մարմնավոր իրերի» խորհուրդները, քանզի բոլոր իրերն ունեն խորհուրդներ՝ մարդուց ծածկված. «Զի որպես ծնողք փոխյոց՝ զպատուական իրս ի բարեպետակ ամանի ծածկեն, զի ողջա արարաբոյ տեսեալն ցանկալի թուին քան զոր ի ներքս եղեալ զանձն, զի այնու հորդորեսցին և զգոշութեան պահպանութեան որ ի ներքս»²⁶:

Նարեկացուց գրեթե երկու դար հետո «ծածուկ» խոսքի տեսակի և դրա ընկալման կառուցման մասին նշել է նաև Ներսես Շնորհալին.

Ոմանց փայ շնորհ մեկին բանի,
Զի հանրական լուր օգտեսցի.
Այրոց իմաստ **ծածուկ** ճառի,
Զի զարթոսցե զնիրհեալ հոգի:
Ոմանց փայ բան՝ որ ոչ չափի,
Բայց զօրաւոր և ըստ կարգի.
Այրոց շնորհ բանս փաղի,
Զի և այնու միտքըն բանի:
(Ներսիսի Շնորհալոյ Բանք չափաւ, էջ 164):

Ավելին՝ ավերաբանների խորանների մեկնություններում Ներսես Շնորհալին հանգամանորեն մեկնում է խորհրդանշանների (բառեր, գույներ, թռչուններ, կենդանիներ, պատ-

25 Գրիգոր Նարեկացի, Մատենագրութիւնք, Վենետիկ, 1840, էջ 277:

26 Անդ, էջ 271:

կերներ, թվեր եւ այլն) «ծածուկ» խմաստները եւ հոգեւոր խորհուրդները²⁷, ինչպէս Գրիգոր Նարեկացին՝ «Երգ երգոցի» խորհրդանշանները: Ու թեւ «ծածուկ» բառով երկու մեծ բանաստեղծն էլ ուղղակիորեն ակնարկում են այլաբանական բովանդակությունը կամ խոսքի բուն խորհուրդը, Մ. Աբեղյանը (եւ այս փետակերի բոլոր հետեւորդները) այդ բառի փակ հասկացել են խորհրդամտությունը («խրթին («ծածուկ ճառ»), որ դժուար հասկանալի է»²⁸), որով էլ բնորոշել են գանձաբանային փառերի մեծ մասը: Նույն կերպ Մ. Մկրչյանը, խոսելով Գրիգոր Նարեկացու փառերում հոգեւոր բովանդակության արտահայտման այլաբանական եղանակի մասին, գրում է. «...նա պեզոքիաների է դիմում համարյա բացառապես այն դեպքերում, երբ աստվածաբանական խրթին ընդհանրացումներ է ցանկանում կատարել, կամ կրոնական հույզեր արտահայտել»²⁹:

Ես առիթ ունեցել եմ անդրադառնալու Նարեկացու եւ, ընդհանրապես, փառերի հոգեւոր բովանդակությանը, դրա արտահայտման այլաբանական եղանակին եւ դրանում հոգեւոր խորհրդանշանի առանցքային դերին ու նշանակությանը³⁰, ուստի այսպէս միայն կբավարարվեմ՝ նշելով, որ գանձաբանային միավորի գնահատումը ինչպէս ծիսական-կիրառական, այնպէս էլ գրական-գեղարվեստական մակարդակում առանց խորհրդանշանի միջոցով այլաբանորեն արտահայտված հոգեւոր բովանդակության ու դրա խորհուրդի բացահայտման («ի ներքս եղեալ գանձն») ուղղակի անպարտաւոր աշխատանք է³¹:

«Նարեկի» միջնադարյան լուծմունքի մասին խոսելիս Պ. Խաչատրյանը, անդրադառնալով Գրիգոր Նարեկացու գործածած թվային խորհրդանշաններին, գրում է. «Դրանք միջնադարի մտավորական մարդու համար որքան բնական ու հասկանալի, նույնքան էլ նոր ժամանակների մտածողությանը թվում են խորթ ու անհասկանալի: Սակայն մանավանդ այդ բնագավառում է, որ մեկնիչներն օգնում են ի հայտ բերելու Նարեկացու երկերի որոշ թաքուն շերտեր»³²: Այս միտքը նույնքան ճիշդ է հարկապես հոգեւոր խորհրդանշանի համար (ի դեպ՝ թվերը նույնպէս հոգեւոր խորհրդանշանի համակարգի միավորներ են):

Խորհրդանշանը հոգեւոր երգի գնահատման թերեւս ամենավստահելի միավորն ու չափանիշն է, քանզի վերջինս իր ներքին-բովանդակային եւ արտաքին-լեզվական հարկանիշներով խիստ կայուն է եւ պահպանողական: Երբեւէ որեւէ աշխարհայացքային-մեթադաբանական մտրեցում ի գործու չէ այն վերահամաստիարակելու կամ այլափոխելու, որովհետեւ, ինչպէս նկատում է Յու. Լուրմանը, «Խորհրդանշանի հիշողությունը միշտ ավելի է, քան նրա ոչխորհրդանշային փոքրաբան միջավայրի հիշողությունը»³³:

27 Վ. Ն. Ղազարյան, Մեկնությունը խորանագ, Ս.Էջմիածին, 2004:

28 Մ. Աբեղյան, նշվ աշխ., Գիրք Բ, էջ 81:

29 Մ. Մկրչյան, նշվ. աշխ., էջ 158:

30 «Վարդի եւ տոխակի խորհրդանշանները հայ միջնադարյան փառերգության մեջ», ԲԵՏ, Երևան, 1999, թիվ 1 /97/: «Խորհրդանշանը փառերգության մեջ», Կերոն-2002, Ջավախքյան գիտաժողովի նյութեր, Եր., 2002: «Երգ երգոցի» նարեկյան մեկնությունը եւ փառերգության հոգեւոր խորհրդանշանի ձեւավորումը», Տարեգիրք Երևանի գեղարվեստի պետական ակադեմիայի, Եր., 2004: «Ես մի անգամ Գրիգոր Նարեկացու փառերի մասին», Տարեգիրք Երևանի գեղարվեստի պետական ակադեմիայի, Եր., 2004: «Նայ հին եւ քրիստոնեական շրջանի բանաստեղծության գաղափարական-աշխարհայացքային հիմքերը», ԲԵՏ, 2010, թ. 4:

31 Ն. Ավրցյան, Հոգեւոր երգի խորհրդաբանությունը հայ մարենագրության մեջ, «Էջմիածին», 2010, թ. Ե:

32 Պ. Խաչատրյան, Գրիգոր Նարեկացին եւ հայ միջնադարը, Ս. Էջմիածին, 1996, էջ 352:

33 М. Ю. Лотман, Семиосфера, Санкт-Петербург, 2000, с.241.

ԳԵՒՈՐԳ ՆԵՐՍԵՍՅԱՆ
ՄԱՐԻՆԵ ՏՈՎՆԱՆՆԻՍՅԱՆ

ԽԱՉԱՏՈՒՐ ԽԱՍՊԵԿ ԵՐԵՅ ԿԱՖԱՅԻ

1610-1686

(ծննդյան 400 ամյակին)

Ղրիմի հայ գաղթօջախը ձևավորվել է արաբական արշավանքների ընթացքում, երբ Ղալասարանից մեծաքանակ բնակչություն գաղթում և հաստատվում է Բյուզանդական կայսրության փարբեր մասերում, այդ թվում նաև Սև ծովի հյուսիսային ափերին: Գաղթօջախի բնակչության համայնքում շարունակվում է Անիի Բագրատունյաց թագավորության անկումից հետո՝ սելջուկ-թուրքերի արշավանքների, Բյուզանդիայի վարած կրոնական քաղաքականության հետևանքով, որի արդյունքում ավելի մեծ թափ է ստանում հայերի արտագաղթը բուն Ղալասարանից: Մեծաքանակ բնակչություն հաստատվում է Կիլիկիայում, իսկ մի սրվար գանգված մնում է Ղրիմի թերակղզում:

Ղրիմի աշխարհագրական դիրքը իր բարենպաստ պայմաններով խթանում էր հայ գաղթականների փոխհասկան, մշակութային և կրթական զարգացմանը, ծովային ճանապարհները լայն հնարավորություններ էին ընձեռում առևտրականներին փարբեր քաղաքների հետ փոխհասկան հարաբերություններ ստեղծելու գործում: Տարկապետ ԺԳ դարից հայ առևտրականները լայն գործունեություն են ծավալում Արևելք-Արևմուտքի միջև առևտրի իրականացնելու գործում, սերտ և շահավետ կապեր են հաստատում Իսթանբուլի, առևտրական Միջերկրականի վաճառաշահ քաղաքների հետ և այնքան են հզորանում, որ սկսում են հանդես գալ ջենովացիներին վարկավորողների դերում¹:

ԺԳ-ԺԴ դդ. Ղրիմի գաղութ են փոխափոխվում մեծ թվով հայեր ոչ միայն բուն Ղալասարանից՝ կապված մոնղոլական փոխապետության վարձարացման հետ, այլ նաև Կիլիկիայից, երբ անկում է ապրում Կիլիկիայի հայկական թագավորությունը: Այս բնակչությունը սկսում է հսկայական դեր խաղալ հայկական համայնքի փոխհասկան, առևտրական, մշակութային կյանքում: Այդ շրջանում Ղրիմը գրավում էր թաթարական փոխապետության փակ: Վերջիններս մինչև մահմեդականություն ընդունելը բավականին հանդուրժող էին փոխապետության նկատմամբ, ավելին, խրախուսում էին հայերին առևտրի և արհեստների բնագավառում իրենց գործունեությունը ընդարձակելու՝ մեծ արտոնություններ շնորհելով: Սակայն փարածաշրջանում փոփոխություններ են սկսվում թաթարների դավանափոխությունից հետո: 1475-1783 թթ. Ղրիմը գրավում էր թուրք-թաթարական բռնապետության ներքո: Սկսվում է հայերի մեծ արտագաղթ, բայց չնայած դրան Ղրիմի շատ քաղաքներում՝ հարկապես Կաֆայում, հայերը բնակչության ճնշող մեծամասնությունն էին կազմում: Սակայն նկատվում է փոխհասկան բավական լուրջ անկում, հաստատվում է անկայուն քաղաքական իրավիճակ. թուրքական անընդհանր արշավանքները, պարերազմները Արևելյան Եւրոպայի փարածքում անհերք չէին մնում, մարդկանց առևանգումները, գերեվարություն-

1 Տե՛ս Վ. Միքայելյան, Ղրիմահայոց պատմություն, Եր., 1989, էջ 48-49:

ները և փրկագնով հեղափոխությունները սովորական երևույթ էին դարձել: Այս իրադարձությունների մասին փրկություններ է հաղորդում Խաչատուր Կաֆային 1649 թ. թվագրվող ժամանակագրության մեջ. «Տալվեթքերե սուլթանն ի Գոռեյ սեֆեր էր, նոցա դայապուն աւերել էր, բազում քաղաք քաղաքներ էր, բազում մարդիք՝ այրք և կանայք, մանրք քաղաք գերի արել էր և բազում գիրգ նոցա գերի վարել էր և ծ (50) հոգի մեր ազգէն Լուսաւորչի, և նոցա ազգէն անթիւ և անհամար գերիք գուգային, ճամփան բռնեց ձին և ցուրտն և սառնամանիքն, բազում գերիք և ասքերք մնոան ի ճանապարհին, ցրտոյ և սառնամանեաց, բազում կառք և երիվարք մնաց ի ճանապարհին, բազում ընկերք իրեանց թողին, բազումք ապրանք իրեանց թողին, մալ և խազինայք ի ճանապարհին»²: Այսպիսիք էին Ղրիմի հայկական գաղթօջախի սոցիալ-տնտեսական, մշակութային, կրթական զարգացումները:

Ղրիմի մանրանկարչական բեղմնավոր դարձրեց լավագույն ներկայացուցիչներից է Խաչատուր Խասպեկ Երեց Կաֆային (1610-1686 թթ.), որ լինելով եւ գրիչ, եւ ծաղկող, եւ կազմող, եւ փառագիր, եւ ուսուցիչ՝ յուրաքանչյուր բնագավառում հասել է մեծ հաջողությունների: Թողնելով մանրանկարչական հեղափոխության ժառանգություն, դասփարակելով մանրանկարիչների նոր սերունդներ՝ Խասպեկը մեծ ներդրում ունի Ղրիմի հայ գաղութի արվեստի և մշակույթի զարգացման գործում:

Իր գործունեության ողջ ընթացքում նա գրել, ծաղկել է բազմաթիվ ձեռագրեր, որոնցից պահպանվածը պահվում են Ս. Մ. Մաշտոցի անվան Մարենադարանում և թվագրվում են 1636-ից 1682թթ.՝ թ. 7409 Յայսմատուրք թ. 7382 Յայսմատուրք, թ. 7357 Յայսմատուրք, թ. 6606 Անեպարան, թ. 7765 Անեպարան, թ. 7968 Անեպարան, թ. 1154 Ժողովածու, թ. 1558 Ժողովածու, թ. 2008 Ժողովածու, թ. 7794 Խորհրդարար, թ. 7414 Ճաշոց:

Խաչատուր Խասպեկի մասին սակավ ուսումնասիրություններ են կատարվել:

1935թ. նրա մահվան 250-ամյակի կապակցությամբ Ն.Ներսես Ավինյանը հոդված է հրապարակել և հիմք ունենալով Խաչատուր Խասպեկի հիշատակարանները, կենսագրական փրկություններ է հաղորդում նրա մասին՝ որպես փառանդավոր փառագիր, այնուհետև ներկայացնում է այժմ Մաշտոցի անվան Մարենադարանում պահվող թ. 1636 Տաղարանից մի հատված: Ավինյանը նաև մեջբերում է Խաչատուր Խասպեկի աշակերտների թողած ձեռագրում հանդիպող հիշատակությունները, որոնք Խասպեկի մասին հիշատակում են մեծ ցավով՝ այսպիսով ամբողջացնելով Խաչատուր Խասպեկի մասին մեր պատկերացումները ոչ միայն որպես ձեռագրեր կազմող և պատկերազարդող, փառագիր, այլ նաև փառանդաշատ ուսուցիչ, որին մեծ սիրով են հիշատակում աշակերտները:

Է. Կորիսմազյանը Ղրիմի ողջ մանրանկարչական ժառանգության ուսումնասիրության շրջանակներում փոքր անդադարձ է կատարել նաև Խասպեկին: Նա Խասպեկին ներկայացնում է ԺԷ դարի Ղրիմի մանրանկարիչների շարքում՝ իրավամբ շեշտելով, որ հեղինակը որոշակիորեն անտեսված է մնում իր ժամանակակիցների շարքում:

Ուսումնասիրելով Մարենադարանում պահվող ութ ձեռագրեր՝ Է. Կորիսմազյանը նշում է, որ հեղինակը չի թողել թեմատիկ մանրանկարներ³, սակայն ներկայիս ուսումնասիրության շրջանակներում դիտարկված թ. 1558 ժողովածուն բացահայտում է հեղինակի ծաղկած «Խաչելության» երկու տեսարան, ինչպես նաև առանձին սրբերի պատկերներ:

2 Վ. Նալբոյան, Մանր ժամանակագրություններ, հ.1, Եր., 1951թ., էջ 219-220:

3 Տե՛ս Զ. Կորխմազյան, Армянская миниатюра Крыма, Ереван, 1972, էջ 181-182:

Խաչատուր Խասպեկը ծնվել է 1610 թ. Կաֆայում՝ ոմն Անդրեասի և Խանումի ընկալման, ունեցել է քույրեր, եղբայրներ, որոնց անունները, սակայն, հիշարարարաններում չի նշում: Ուսումը ստացել է Նովիաննես քահանայի մոտ: Երկար ժամանակ ստեղծագործել է Կաֆա քաղաքում: 1664 թ. նա Կոստանդնուպոլսում էր, սակայն չի նշվում, թե որքան ժամանակ է մնացել այնտեղ, այնուհետև վերադարձել է Կաֆա և մինչև կյանքի վերջ մնացել այստեղ: Մահացել է 1686 թ. հոկտեմբերի 29-ին, ինչի մասին իմանում ենք իր աշակերտների թողած հիշարարարաններից:

Խասպեկի Կաֆայի ներառված են թ. 1636 և թ. 2394 ձեռագրերում, ինչպես նաև թ. 1836 Կապադիա Կաֆայում, որտեղ հանդիպում ենք հեղինակի քնարական, սիրային ստեղծագործություններին:

Խասպեկի ձեռագրերի քննությունը բացահայտում է հեղինակի սերտ կապը ինչպես Ղրիմի մանրանկարչական դպրոցի ավանդույթների, այնպես էլ ուշ միջնադարում այստեղ ձևավորված միսթոմների հետ, որոնք Լապես Կաֆայում էին դպրոցի վերելքի շրջանից: Ղրիմի մանրանկարչական դպրոցը իր ծաղկումն էր ապրում ԺԳ-ԺԴ դարերում: Դպրոցի ոճի ձևավորման վրա մեծ ազդեցություն է ունեցել այն հանգամանքը, որ Ղրիմ էին Կուրդափոխում մեծ քանակությամբ գաղթականներ բուն Ղազարանից, Կիլիկիայի հայկական թագավորության անկումից հետո այստեղ են Կուրդափոխում բազմաթիվ կիլիկիահայ գաղթականներ, որոնք իրենց հետ բերում են կիլիկյան մանրանկարչության չքնաղ օրինակներ: Ղրիմի մանրանկարչական դպրոցի նոր ավանդույթների ձևավորմանը նպաստում էին նաև աշխարհագրական պայմանները, Ղրիմի վաճառականները աշխույժ առևտրական կապերի մեջ լինելով Միջերկրական ծովի ավազանի վաճառաշահ քաղաքների հետ՝ ազդվում էին Կաֆայի մշակութային շերտերից:

ԺԵ-ԺԶ դարերում Կաֆայում առաջանում ձևավորվում է քաղաքական-պոետական բարդ իրադրություն, ինչից բխում է նաև գրքավեստը: Ներագայում, երբ Կաֆայում առաջանում է իրենց խաղաղություն հաստատվել և բարենպաստ պայմաններ ձևավորվելու հայկական գաղութի կենսագործունեության համար, մանրանկարչական դպրոցի բնականոն ընթացքը խաթարված էր այնպես, որ այն չկարողացավ վերականգնել իր հարուստ ավանդույթները: Բացի այդ արդեն շրջանառության մեջ էին հայտնվել Կաֆայի գրքերը, որոնք բարդացնում էին ձեռագրավեստի գարգացումը: Չնայած անկումային միսթոմներին՝ Ղրիմում շարունակում էր գործել մանրանկարչական դպրոցը, աշխատում էին բազմաթիվ գրիչներ, ծաղկողներ, կազմողներ, և ԺԷ դարից պահպանվել են հսկայական քանակությամբ ձեռագրեր:

Խաչատուր Խասպեկի հետ միաժամանակ Կաֆայում ստեղծագործող Նիկողայոս Ծաղկողը ևս թողել է շատ հարուստ գեղարվեստական ժառանգություն, պարկերազարդել է բազմաթիվ ձեռագրեր՝ մեծ մասամբ կրկնելով այլ ձեռագրերի մանրանկարներ: Մա Կաֆայում միսթոմ էր Ղրիմի ուշ շրջանի մանրանկարչության մեջ, սակայն յուրաքանչյուր հեղինակ վերամշակում է դրանք ուրույն ձևով՝ դրսևորելով սեփական ձեռագիրը: Նույնը կարելի է ասել նաև Խաչատուր Խասպեկի մասին, որը, չնայած չի թողել այնպիսի հսկայական ժառանգություն, ինչպես իր ժամանակակիցը, սակայն պահպանված ձեռագրերը արձանագրում են, որ հեղինակը գեղարվեստական մեծ կարողություններ է դրսևորել կիլիկյան մանրանկարչական դպրոցի նշանավոր ձեռագրերի մանրանկարները յուրովի մշակելու:

Խաչատուր Խասպեկի ձեռագրերը փարբերվում են միմյանցից կադրարումով, դա կապված է պարվիրատուի գործունի հետ. շքեղ պարկերագարով, ոսկու առասր կիրառում ունեցող ձեռագրերի կողքին փնտրում ենք մարյաններ, որոնք «աղքատիկ» են կադրված, ունեն մի քանի փոքր զարդագրեր:

Այս առումով առանձնապես հետաքրքիր է թ. 1558 ժողովածուն, որը թվագրվում է 1643 թ., սրացողը հենց Խասպեկն է: Ձեռագրում փեղ է գրնում հեղինակի ընդարձակ չափածո հիշարակարանանը՝ ծավալվող մի քանի էջերի վրա:

Ձեռագիրն ունի առարորեն կիրառված գլխագարդեր, լուսանցագարդեր, զարդագրեր, այսպեղ են հանդիպում «Խաչելության» փնտարանները, Ներսես Շնորհալիի երկու պարկերները, Ներսես Լամբրոնացու պարկերը, Եղեախ քաղաք ներկայացնող շինությունների փնտարանները, լուսանցքներում՝ Սողոմոն թագավորի, հրեշտակապետի ֆիգուրները: Բայց քանի որ սրացողը հենց հեղինակն է, չենք նկատում գունային այն առարությունը, նրբագեղությունը, ինչպիսին հարուստ պարվիրատուներ ունեցող ավերարաններում ակնառու է: Այսպեղ ոսկի չի կիրառված, այն փոխարինված է շագանակագույնի երանգներով, ներկերը անորակ են, կարմիրի փոխարեն հեղինակը կիրառում է նարնջագույն մուգ երանգ, Ներսես Շնորհալիի դեմքը պարկերելիս օգրագործում է թղթի բնական գույնը՝ սետվ գծագրելով միայն աչքերը, թիթը, շրթունքները: Ֆիգուրների ձեռքերը մեկնաբանում է շար ընդհանրացված, հագուստի ծալքերի լուծումը պայմանական և երկրաչապական է (սա վերաբերում է առանձին կանգնած սրբերի բոլոր պարկերներին): Ընդհանուր առմամբ ձեռագրի մանրանկարները թողնում են որոշակի «արհեստավորական» փափագություն, բայց՝ միայն իրենց կարարման որակով, իսկ պարկերագրության մեջ փնտրում ենք բանիմաց մոտեցում, միգուցե, ինչպես իր հեղինակած ավերարանները, թ. 1558 ժողովածուն պարկերագրական առումով կրում է կիլիկյան մանրանկարչության դարցի ազդեցությունը: Ներսես Շնորհալիի պարկերագրության մեջ փնտրում ենք առանձին սրբերի պարկերման դասական մոտեցում. գիրքը ձեռքին՝ ճակարային դիրքով սրբի ֆիգուրը, վերելից՝ Ասրծու աջը:

Ուշագրության են արժանի «Խաչելության» փնտարանները, որոնք, ինչպես նշվեց, եզակի են Խաչատուր Խասպեկի ժառանգության մեջ: Կարարողական առումով դիարվում են նույն հարկությունները, ինչ առանձին կանգնած սրբերին ներկայացնող մանրանկարներում, իսկ պարկերագրական առումով ունեն հետաքրքիր լուծումներ: 254 էջին խաչված Քրիստոսի պարկերն է: Քրիստոսի լուսապսակը քառաթեւ ասպղ է հիշեցնում, ինչը բնորոշ է հարկապես ուշ միջնադարյան պարկերագրությանը, չկան փնտարանին բնորոշ դրվագներ, միայն Քրիստոսի ոտքերի մոտ փնտրում ենք երկու գրուխ՝ հավանաբար Տիրամորը և Տովհաննես Ավերարանիչին ներկայացնող: 263 էջին միայն խաչված Քրիստոսի պարկերն է, խաչը, որին գամված է Քրիստոսը, թեւերի ծայրերին շղարձակում է:

Թ. 7968 Ավերարանը համաձայն հիշարակարանի թվագրվում է 1666 թ., գրիչը Տովակիմ երեցն է, սրացողը՝ ոմն Պարոն Խաչատուր, իսկ ձեռագրի մանրանկարների, ինչպես նաեւ արծաթյա կազմի հեղինակը Խաչատուր Խասպեկն է:

Արծաթյա կազմի վերին փեղը պարկերում է չորս ավերարանիչների նստած ֆիգուրները, լարինարառ գրված են ավերարանիչների անունները, կենարոնում էմալապար, օվալաձև «Տոգեգարուսրի» փնտարան է: Երին փեղի կենարոնում ներկայանում է Տիրա-

մոր կանգնած ֆիգուրը, գրությունը նույնպես լարինադրառ է, հարթության ծայրերին քերով-բներին պարկերներ կան: Արծաթագործության մեջ դեռևս կլիկյան շրջանից ընդունված էր նույն կաղապարով բազմաթիվ կազմեր ձուլելը: Այս դեպքում գործ ունենք ներմուծված կաղապարի հետ, ինչի մասին վկայում են լարինադրառ գրությունները (հիշենք՝ Ղրիմի հայ վաճառականները առևտրական լայն շփումների մեջ են եղել իտալական քաղաքների հետ):

Ձեռագիրն ունի 277 թերթ, շքեղ զարդարված է մանրանկարներով, զարդագրերով, լուսանցազարդերով, չունի խորաններ, որոնք առկա են մյուս ավերարաններում, յուրաքանչյուր ավերարանիցի դիմանկարի կից էջին անվանաթերթերն են: Ավերարանիչների դիմանկարները շրջանակված են Խասպեկի չափածո հիշարակարաններով. մասնավորապես Նովիանենս ավերարանիչին պարկերով էջին է հանդիպում ձեռագրի թվագրությունը:

Մանրանկարները կարարված են ոսկու առաք կիրառումով, մեկ գույնի փաթեր երանգներով. բաց վարդագույնից մինչև վառ կարմիր: Դեմքերի մշակումը շատ մանրամասն է, գեղանկարչական մոտեցումով են պարկերված ավերարանիչների մագերը և մորուսները, ոսկե ֆոնից ավերարանիչների լուսապսակները բաժավում են կարմիր եզրագծերով. դա նույնպես կլիկյան ավանդույթ է: Չնայած կարարողական ընդհանուր բարձր մակարդակին՝ հեղինակը որոշ դեպքերում դժվարություններ ունի. օրինակ՝ ձեռքերի մշակման առումով:

Պեպք է նշել, որ Խաչատուր Խասպեկը, ինչպես ԺԷ դարի Ղրիմի դպրոցի բոլոր մանրանկարիչներ, դիմում է կլիկյան շրջանում սրելով՝ բարձր գեղարվեստական լուծումներ ունեցող ձեռագրերի մանրանկարների վերամշակումների, քանի որ ուշ միջնադարում մանրանկարչությունը համարարած անկում էր ապրում: Սակայն պեպք է իմանալ, որ կլիկյան ձեռագրերը Ղրիմի դպրոցում կրկնօրինակվում էին ոչ միայն ԺԷ դարում, այլ ավելի վաղ շրջաններում, մասնավորապես Կլիկյան թագավորության անկումից անմիջապես հետո, երբ Կլիկիայի հայ գաղթականները հասարակվում են Ղրիմում: Այսպիսով՝ ուշ շրջանում կլիկյան մանրանկարների կրկնօրինակումները կարող են կարարված լինել օրինակներից, որոնք պահվում էին Կաֆայի գրչարաններում:

Թ. 6606 Ավերարանը կազմվել է 1668 թ., որպես ձեռագրի գրիչ հիշարակվում է փեր Խաչատուրը, ձեռագրի մանրանկարիչը՝ Խասպեկը, սրացողը՝ ոմն Յեալչի: Ձեռագիրը ունի 279 էջ, կազմը արծաթյա է, սակայն հիշարակարաններում կազմողը չի նշվում: Ունի բազմաթիվ մանրանկարներ. Եսերիոսի նամակը, քասը խորանները, ավերարանիչների դիմանկարները՝ իրենց անվանաթերթերով, բազմաթիվ լուսանցազարդեր, զարդագրեր: Է. Կորիսմազյանը նշում է, որ ձեռագիրը կրկնում է թ. 7644 Սմբար Գունդսարպի Ավերարանի մանրանկարները⁴: Վերջինս ինքն է հիմք է ծառայում Խասպեկի մանրանկարների համար, սակայն համեմատելիս շոշափելի են փաթերությունները. օրինակ՝ Եսերիոսի նամակում Խասպեկը բնագրից պահպանում է միայն ֆիգուրի ընդհանուր ուրվագիծը, իսկ դեմքերի մշակումը լրիվ փաթերվում է, որովհետև նա ներկայացնում է խիստ ոգեշունչ կերպար՝ բնօրինակի նրբագեղ ֆիգուրի հետ համեմատաբար: Եթե թ. 7644 ձեռագրում փեսում ենք սի-րամարգի պարկեր, բազմաթիվ թռչուններ՝ ռեալիստական լուծումներով, ապա Խասպեկի

4 Տե՛ս Զ. Կորխмазян, 1 էջ 181-182:

մշակմամբ քննարանը կորցնում է թռչունների պարկերները, նա ներմուծում է բազմաթիվ ղեկորապիվ զարդեր:

Խորանների պարկերները շար քարքեր են, կից էջերի վրա քնդադրված խորանները ներկայացնում են նույն մոտիվները, սակայն հաջորդ գույգը՝ այլ մոտիվներ. մի դեպքում քննում ենք լուսնային եռանկյուն, մի դեպքում կամարային լուծումներ: Տարբերվում են խորանների խոյակների պարկերները. մի դեպքում ներկայացվում են հերալդիկ մեկնաբանում ունեցող թռչունների, մի այլ դեպքում՝ արմավային կամ բարդ հյուսածո զարդամոտիվներ:

Ընդհանուր առմամբ պետք է նշել, որ ուշ շրջանի հայկական մանրանկարչությունը բավական քիչ է ուսումնասիրված, այդ թվում նաև Ղրիմի գրքարվեստը, որի սկանավոր ներկայացուցիչներից է Խաչատուր Խասպեկ Երեց Կաֆացին: Մանրանկարիչ, ծաղկող, քաղերգու, ուսուցիչ, կազմող Խաչատուր Խասպեկի մշակութային ժառանգությունը խիստ յուրօրինակ է մշակութային զարգացման իր ժամանակաշրջանի համար: Նրա քաղերգը, որոնք իր մահից գրեթե երեսուն քարի անց գնահատվել է քնդ էն գրել քաղաքի քաղաքաններում («Դպրության գիրք է քաղաքան»)՝ քաղաքված 1714-ին, Կ. Պոլսում, մարդկայնության, սիրո, գեղեցիկի, Աստուծո փառաբանության գործեր են, նրա թողած հիշատակարանները ամփոփ ներկայացնում են ժամանակի սոցիալ-տնտեսական վիճակը, իսկ հեղինակի կազմած ժամանակագրության մեջ քննում ենք նրա խորը, ցավագին ապրումները ազգակիցների ուսերին ընկած դառն փորձությունների կապակցությամբ՝ բացահայտելով նրան որպես ոչ միայն քաղանդաշար ուսուցիչ է մանրանկարիչ, այլ նաև որպես մարմնավորական ու մեծ մարդասեր:

Նրա թողած ձեռագրերի ուսումնասիրությունը կարևորվում է ԺԷ դարի Ղրիմի մանրանկարչության մասին պարկերացումները ամբողջացնելու առումով: Ճիշտ է հեղինակի պարկերագարած ձեռագրերը քիչ են է չունեն այնպիսի ընդարձակ պարկերագրական շարքեր, ինչպիսին քննում ենք իր ժամանակակցի՝ Նիկողայոս Ծաղկողի ձեռագրերում, սակայն եղածն էլ բավական է բացահայտելու համար հեղինակի ունակությունները: Խաչատուր Կաֆացին հեղինակում է Ղրիմի գաղթօջախում ԺԶ-ԺԷ դարերում ձևավորված ընդհանուր օրինաչափությանը, համաձայն որի մանրանկարները կերպելիս օգտվում էին իրենց վանական համալիրներին կից գործող գրչարներում պահվող, ավելի վաղ սրելոված ձեռագրերի մանրանկարներից, բայց յուրովի մեկնաբանում այդ օրինակները: Խաչատուր Խասպեկ Երեց Կաֆացու գունային նուրբ զգացողությունը, ոգեշունչ, ազդեցիկ կերպարներ սրելովելու կարողությունը, անկրկնելի են դարձնում նրա ձեռագիրը՝ բացահայտելով նրան որպես քաղանդավոր մանրանկարիչ:

Տ. ՏԱԹԵԻ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ՆԱԿՈՐՅԱՆ

**«ՄԱՇՏՈՅԻ»՝ ՈՍԿԱՆ ԵՐԵՒԱՆՅՈՒ ՆՐԱՏԱՐԱԿՈՒԹՅՈՒՆԸ
(ԱՄՍՏԵՐԴԱՄԻ ՆԱՅԿԱԿԱՆ ՏՊԱԳՐՈՒԹՅԱՆ 350 ԱՄՅԱԿԻՆ)**

Ոսկանյան հրապարակությունների շարքում իր կարևորությամբ առանձնակի տեղ է գրավում և «Մաշտոց» ծիսարանի 1667թ. հրապարակությունը¹: Գրքավեսարի տեսանկյունից այն չունի ամստերդամյան նախորդ հրապարակությունների՝ «Յիսուս Որդիի», «Շարակնոցի» և վերջապես «Աստվածաշնչի» հարուստ փորագրանկարները և տառագարդերը ու կարող է անգամ նախանջ դիտվել տպագրական առումով, սակայն այս հանգամանքը պայմանավորված է հայ ձեռագրային ավանդույթով: Ընդունված կարգով պարկերագարդ և շքեղ ձևավորված էին լինում Շարակնոցները, ուր նշանակալից տոների կանոններին կից բերվում էին տվյալ թեմաներով մանրանկարներ, իսկ «Աստվածաշունչը» նկարագարդված էր լինում Նին և Նոր կրակարանների թեմաներով, Տերունական պարկերներով և տեքստային մանրանկարներով ու լուսանցագարդերով: Մաշտոցները սակայն, իրենց գերակշիռ մեծամասնությամբ նման ձևավորում չունեն, այլ՝ միայն կանոնների գլխաբաժանումներ և մեկ երկու մանրանկար, որոնք դրվում են Մկրտության, Պատկի և Ձեռնադրության կանոններին կից: Այսպիսով, եթե «Մաշտոցի»՝ Ոսկանի հրապարակությունը համեմատենք ձեռագիր Մաշտոցների հետ, ապա կտեսնենք, որ այս հրապարակությունը ոչ թե անշուք է, այլ «Մաշտոց»՝ ժողովածուի ձեռագրային ավանդների շարունակությունն է հայ գրքավեսարում՝ մկրտության տեսարանին կից Նորդանանում մկրտության պարկերով, կանոնների ճակարագարդային բաժանումը հիշեցնող գլխաբաժանմամբ և լուսանցագարդերով:

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

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

Ինչպես որ «Շարակնոցում» էր Ոսկանը յուրաքանչյուր փորագրանկարի ներքո բերում այդ պարկերի հոգևոր խորհուրդը վեր հանող չափածո մի քանի տող, այնպես էլ այստեղ է Մկրտության խորհրդին համահունչ ձևով գրում.

1 Գիրգ Սրբոյն Մաշտոցայ վարդապետի, Ամստերդամ, 1667, 315 էջ: Այս գրքի մանրամասն նկարագրությունը տես՝ Ն. Ոսկանյան, Ք. Կորկոտյան, Ա. Մավալյան, Նայ գիրքը 1512-1800 թվականներին, Երևան, 1988, էջ 52:

Որ ի կուսէն ըստ Եսայիայ մարմնով ծնար,
 Եւ ի մոգուց պարարագօք մեծարեցար,
 Ի Յոհաննու ի Յորդանան մկրտեցար
 Եւ ձայնիւ Նոր Տէր եւ Աստուած վկայեցար:

Կույսից ըստ Եսայիի կանխասացության մարմնով ծնվեցիր ասելով նկարի ունի մարգարեի «Ահա կույսն յղացի» (Է 14) փողը, իսկ Նայրական ձայնի մասին խոսքերը վերցված են Մկրտության մասին ավերարանական հարվածից. «Եւ անա ձայն յերկնից որ ասէր. Դա է Որդի Իմ սիրելի, ընդ որ հաճեցայ» (Մարթ. Գ 17):

Ոսկանի այս հրապարակությունը լինելով Մաշտոցի երկրորդ փառագրությունը հայ գրքի պատմության մեջ, ըստ էության սակայն, առաջինն է, քանի որ նախորդը, որը լույս է տեսել Աբգար դպիր Թոխաթեցու կողմից, թե՛ իր հնության եւ թե՛ ըստ երևույթին սահմանափակ փառքանակի պարճառով գործնականում հայրնի չի եղել: Պարանախան չէ, որ այս հրապարակությունից թերի մեկ օրինակ պահպանվել է Երևանի Մաքենադարանում եւ այն է՝ ձեռագրով լրացված, որի համար գրնվում է ձեռագրերի բաժնում, իսկ Նայասպանից դուրս էլ մեկական օրինակներ պահպանվել են Ս. Ղազարի հավաքածուում եւ Նոմի Վարիկանի գրադարանում:

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

Այս ըմբռնումը իր հրապարակված «Մաշտոցի» վերնագրում Ոսկան վարդապետը միանգամից արտահայտել է այսպես. «Գիրք Սրբոյն Մաշտոցա վարդապետի»: Ոսկանի դրած այս վերնագրով են լույս տեսել ոչ միայն Ոսկանյան փառքանի հետ հարաբերվող Մաշտոցի 1676 թ. Մարտելի եւ Զմյուռնիայի հրապարակությունները⁵, այլեւ Աստվածատուր Կ. Պոլսեցու Կ. Պոլսի 1704⁶ եւ 1714 թթ. հրապարակությունները⁷, որով «Մաշտոց» ծխարանի հայ ձեռագրային ավանդները Ոսկանը փոխադրում է փառագիր Մաշտոցները եւ այս ավանդները շարունակվում են նաեւ իրենից հետո:

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

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

4 Անդ, էջ 137:

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

6 Տե՛ս անդ, էջ 150:

7 Տե՛ս անդ, էջ 206:

Ասվածը վերաբերում է եւ այս հրապարակության մեջ րեղ գրած կանոններին: Վերջիններիս բնությունը վկայում է, որ Ոսկանը իր առջեւ նպատակ է դրել հրապարակելու եկեղեցական ամենօրյա արարողությունների համար անհրաժեշտ «Մաշտոց», եւ այսրեղ գերեղված են բացառապես քահանայի կողմից կիրառվող եկեղեցական-ժողովրդական ամենագործածական կանոնները: Ինչպես երևում է վերը բերված ձեռագրերից, այսրեղ, քահանայականից դուրս գոնե մեկ եպիսկոպոսական կանոն չկա:

Ասրվածադուր Կոսրանդնուպոլսեցու հիշյալ երկու հրապարակություններում թեև որոշ չափով ընդլայնվել է կանոնների շրջանակը, սակայն Ոսկանի հրապարակությունից մուր չորս րասնամյակ անց րպագրված երկու Մաշտոցներում էլ կանոնների երկու երրորդը թեև որոշ երևուառաջությամբ, սակայն կրկնում է 1667 թ. ամսրերդամյան հրապարակության կանոնները:

Ոսկանի հրապարակած «Մաշտոցի» ո՛չ կանոնում եւ ո՛չ էլ հիշարակարանում որևէ մսրանշում կամ րեղեկություն չկա, թե նա ինչ ձեռագրից կամ ձեռագիր աղբյուրներից է օգրվել: Այս հարցի մուրավոր պարասխանը կարելի է գրել Ոսկանի հրապարակած «Մաշտոցի» եւ նախորդ շրջանի ձեռագիր Մաշտոցների բաղդարությամբ միայն: Ինչպես գրում է Ն. Ս. Ճեմճեմյանը. «Մաշտոցները կարելի է երկու մեծ խումբերու բաժնել. առաջին՝ որ ամենապարզ եւ համաուր ձեւն է, եւ որ՝ սկսեալ Թ-Ժ դարերէն մինչեւ ԺԷ-ԺԸ դար պահուած է գանագան ձեռագիրներու մէջ: Ասոնց հեր միասին սկիզբ առած է երկրորդ ընրանիք մը, առելի ընդարձակ, ճոխ աղօթքներով եւ շարականներով, եւ առ ալ իր կարգին սկսեալ ԺԱ-ԺԲ դարերէն մնացած է ձեռագիրներու մէջ՝ առելի քան առաջին խումբը:

Ոսկան վրդ. իր րպագիր օրինակը պարասարած արեն՝ շար հաուանարար րեսած է այս գանագանությունը, եւ իր բնագիրը պարասարելու համար օգրագործած է միայն առաջին խումբի ձեռագիրներէն, ուր ամէն բան պարզ ու համաուր է, ուր չկան ամենեւին շարականներ ու աղօթքի գանագանություններ»⁸:

Նայր Սահակը նույն կերպ է բացարում եւ այն հանգամանքը, որ Ոսկանը «Մաշտոցի» այս հրապարակության օրինակների մի մասի վերջում գերեղելով Նանգսրյան շարականները, ինչպես նաև մի շարք ծխական գանձեր, րաղեր, դրանք սկսել է դարձյալ նոր էջահամարով⁹:

Այժմ անցնենք այս Մաշտոցի կանոնների բնությանը: Քահանայական Մաշտոցի գլխավոր չորս կանոններն են մարդկային ողջ կյանքի ընթացքի հեր հարաբերվող Մկրտության, Պսակի, Նաղորդության եւ Թ-աղման կարգի կանոնները եւ այս չորս կանոնները նույն այս հաջորդականությամբ ինչպես հանդիպում են քահանայական ձեռագիր Մաշտոցներում, րեղ են գրել եւ Ոսկանի այս հրապարակությունում:

Մկրտության կանոնից առաջ, սակայն, Ոսկանը գերեղել է Ջրօրհնյաց կանոնը: Ինչպես հայրնի է, այս կանոնը Նայոց եկեղեցում կարարվում է հունվարի վեցին՝ Ս. Ծննդյան եւ Ասրվածահայրության րոնին, եւ որպես այդ րոնի մի մաս ներկայացված է «Ճաշոցում» եւ վերջինիս հունվարի վեցի կանոնի մաս է կագմում: Նույնը վերաբերում է Ավագ Նինգշարքիի ապաշխարողների արձակման եւ Որնրվայի կանոններին, որոնք մաս

8 Ն. Ս. Ճեմճեմյան, Ոսկանի Մաշտոցը. «Բագմավեպ», 1966, էջ 287:

9 Տե՛ս անդ, էջ 287-288

են կազմում Ավագ Շաբաթվա եւ ի մասնավորի՝ Ավագ Նինգշաբթիի արարողություններին, ինչպես նաեւ Խաղողօրհներբի կանոնին, որի արարողությունը կատարվում է Տիրամոր վերավոխման փոխին եւ այս կանոնը նույնպես ներկայացված է «Ճաշոցում»:

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

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

Անհրաժեշտ է նշել, որ թե՛ այս կանոնի եւ թե՛ հաջորդող մյուս կանոններում Սուրբգրային ընթերցվածների համեմատությունը վեր է հանում որոշակի փառքերություններ «Աստվածաշնչի» Ոսկանի հրատարակության բնագրի հետ: «Մաշտոցը» Ոսկանը հրատարակել է «Աստվածաշնչից» մեկ փարի անց, այնպես որ Մաշտոցի սուրբգրային ընթերցվածները նա կարող էր համապատասխանեցնել իր հրատարակած Աստվածաշնչի համապատասխան հատվածների բնագրին, սակայն այդպես չի վարվել, կարծում ենք՝ ելնելով երկու նկարագրումից: Առաջին՝ նախ հավատարիմ մնալ հայ ձեռագրային ավանդույթին եւ այն չվերախմբագրել ըստ իր կազմած հրատարակության, ինչպես որ հինգերորդ դարի հայոց պատմագիրների գործերում Սուրբ Գրքից բերված մեջբերումները չեն վերախմբագրվել եւ հարմարեցվել Սուրբ Գրքի բնագրին, այս պատմիչների երկերի հետագա ընդօրինակողների կողմից:

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

Ձեռագիր Մաշտոցների ու դեռեւս Արգար դպիրի փապագրած առաջին Մաշտոցով ձեւավորված ավանդույթով նախ գալիս է Մկրտության կանոնը, որն ըստ էության, առաջին կանոնն է, քանի որ Ջրօրհնյաց կանոնը վերցված է Ճաշոցից եւ այնքան էլ փարածված չէ Մաշտոց ժողովածուներում: Ամստերդամյան հրատարակությունում Մկրտության

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

կանոնն ունի հետևյալ խորագիրը. «Կանոն մկրտության յորժամ զամենայն քրիստոնէից քոյայս կամին մկրտիլ» (էջ 17): Կ. Պոլսի Մաշտոցում այն անվանվում է «Կանոն առաջին՝ սրբազնագոյն մկրտության երախայից»¹¹: Վաղարշապատի «Մաշտոցում» այս կանոնն ունի Ոսկանի հրապարակության նույն խորագիրը. «Կանոն մկրտության, յորժամ զամենայն քրիստոնէից քոյայս կամին մկրտիլ»¹²:

Մկրտության այս կանոնի համեմատությունը հիշյալ կանոնի ձեռագիր եւ տպագիր կանոնների հետ, վեր է հանում մի շարք տարբերություններ, թե ծիսական բնույթի եւ թե ժողովրդական կենդանի արարողությունների հետ կապված:

Այս կանոնի մաս կազմող ժողովրդական բնույթի նման բոլոր արարողությունները դուրս են թողնված Ոսկանի հրապարակությունից, ինչպես օրինակ նաքոս կապելը: Այս հանգամանքը որոշ չափով պայմանավորված է նաեւ նրանով, որ Ոսկանը հնագույն Մաշտոցների հետեւողությամբ որոշակի տարբերակում է միջրեւ մանկանց եւ երախայից մկրտությունների միջեւ, առավել շեշտադրելով երախայից մկրտությունը, որ երևում է անգամ այս կանոնի խորագրից, ինչպես նաեւ տարբեր ենթավերնագրերից եւ հենց մկրտության կանոնի սկզբում գրնվող հետևյալ հրահանգից. «Ապա յառուր մկրտության առ դրունս եկեղեցոյն կարարեսցես զայս կարգ հանդերձ միաբան ուխտին ի վերայ քոյային եւ չափ հասակացն» (էջ 18), եւ բերվում են երեք սաղմոսներ: Մկրտության կանոնը չափահասների համար նման տարբերակվածությամբ ներկայացնելու համար Նայր Սահակը գրում է. «Ոսկան վրդ. կամայական կերպով դրած է այս զանազանությունը, պահանջելով որ մեծահասակ երախային մկրտության արեւն ըստին երեք սաղմոսներ, մինչ իրականության մեջ՝ երեք սաղմոսները մկրտության կանոնին էական մաս կը կազմեն, եւ ոչ մէկ ձեռագիր մեծահասակի կամ փոքրահասակի զանազանություն կը դնէ»¹³:

Անհրաժեշտ է սակայն նշել, որ ծիսական այս հարվածը ոչ թե Ոսկանի նորամտությունն է, ինչպես նշում է Նայր Սահակը, այլ գրեթե բառացիորեն համապատասխանում է Վենետիկի հնագույն՝ Թ-Ժ դարերով թվագրվող Մաշտոցի (Մաշտոց Ա) Մկրտության կանոնին: Ոսկանի մոտ գրնվող վերը բերված հարվածը գրեթե բառացի համընկնում է կա եւ Վենետիկի այդ Մաշտոցում. «Եւ ապա յառուրս մկրտության առ դունս եկեղեցոյն կարարելոց քաւանայն զայս կարգ հանդերձ միաբան ուխտին ի վերայ քոյայոց եւ չափ(ա) հասակաց»¹⁴:

Նույն կերպ, նորամտություն չէ եւ Ն. Սահակի հիշատակած երեք սաղմոսների կարարումը: Այս հարվածը եւս լիովին համընկնում է Ոսկանի եւ Վենետիկի հնագույն Մաշտոցներում:

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

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

13 Անդ, էջ 288:

14 «Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ», հտ. Գ, Մաշտոց-Գիրք Զեռնադրութեանց, էջ 19:

Վենետիկի Մաշտոց

Ասի Սղ. ի թիւ Գ: ԻԴ. առ քեզ Տէր
համբարձի. ԻԵ. Դարս արա ինձ Տէր. Ծ.
Ողորմեա ինձ Աստուած:

Ոսկանի Մաշտոց

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

Այս հանգամանքն իր կնիքն է թողել ծեսի ողջ ընթացքի վրա: Մկրտության ընդունված կարգում եթե ասվում է «Ապա առնու կնքահայրն գերեխայն ի գիրկն, դառնայ յարեւմուտս եւ ասէ ընդ քահանային երիցս՝ Նրաժարիմք»¹, ապա Ոսկանի մոտ ասվում է. «Ապայ հրամայէ երախային դառնալ յարեւմուտս, երդմնեցուցանել երիցս անգամ, ասելով Նրաժարիմք» (Էջ 20): Նույնն է եւ Վենետիկի Մաշտոցում. «Եւ ապա հրամայէ երախա[յ]ին դառնալ յարեւմուտս եւ երդմնեցուցանել երիցս անգամ»:

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

Վաղարշապատ, 1894

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

Ամստերդամ, 1667

Էջ 20. Նրաժարիմք ի Քէն սարանայ
եւ յամենայն խաբէութեան քումմէ: Եւ ի
պարսկանաց քոց եւ ի պաշտօնէից քոց:

Վաղարշապատի Մաշտոցի նման է եւ Կ. Պոլսի հրապարակությունը²: *Նրաժարիմք*-ի՝ Ոսկանի վկայակոչած ձեռը եւս, սակայն, համապարասխանում է Վենետիկի հնագույն Մաշտոցին. «Նրաժարիմք ի քէն սարանայ եւ յամենայն խաբէութենէ քումմէ»:

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

Չնայած այս հանգամանքին, Ոսկանի մոտ այնուամենայնիվ կնքահայրը, ում տրվում է ավագանից հանվող մանուկը, չի հիշարկվում:

Թեւեւ իմաստային որոշակի նրբերանգներով փաբբեր, սակայն համընկնում է դրոշմի խորհուրդը ինը դրոշմումներով:

Մաշտոցներում (այդ թվում եւ Վաղարշապատի) սովորաբար նախ աչքն է հիշվում դրոշմի ժամանակ եւ հետո նոր ականջը, Ոսկանի մոտ հակառակն է:

Ձեռքերի դրոշման համար Մաշտոցներում ասվում է. «զՁեռսն (ալի ի կից ունելով)»:
Ոսկանի մոտ սղմամբ ասվում է՝ «զափակիցն ունելով» (Էջ 27): Այն առավել համառոր է Աբգար դպիրի հրապարակած Մաշտոցում՝ «Զափկիցսն»³:

Դրոշմի խորհրդին հաջորդող ընթացքը թե՛ ծեսի կատարման եւ թե՛ նրան մաս կազմող

1 «Մաշտոց, Վաղարշապատ», 1894, էջ 24:

2 «Մաշտոց», Կ. Պոլիս, 1807, էջ 9:

3 Երեւանի Մապրեմադարան, ձեռ. հմ. 8264, թերթ 19բ:

միավորների առումով բավականին հակիրճ է, ուր քահանայի խոսքերին ի պատասխան դարձյալ մկրտվողն է պատասխանում և ոչ թե կնքահայրը:

Նույն տրամաբանությամբ է պայմանավորված և Մկրտության խորհրդի հաջորդող ընթացքը Ոսկանի հրապարակությունում: Դրոշմելուց հետո ընդունված կարգով այնուհետև երեխային տրվում է առաջին հաղորդությունը, ապա և նկարագրվում է տուն փանելը և մկրտության ութօրեքը մկրտության թագվերացով, որը Վաղարշապատի Մաշտոցում բերվում է «Արագ հաղորդելոյ», «Նորոգ մկրտելալ», «Նորոգ մկրտելոց» խորագրերի ներքո, այնինչ Ոսկանի մոտ ավագանից հանելուց հետո մկրտյալին հազցնում են և՛ «հաղորդեցուցանե ի ատրբ խորհրդոյն, յողարկէ մինչև ի դուռն եկեղեցոյն»:

Մկրտվածին եկեղեցուց հանելով սկսվում է ժողովրդական արարողությամբ ողեկցվող ընթացքը. «Յևր մկրտութեան՝ քահանայքն առեալ փանեն ի Սուրբ Եկեղեցոյն զմանուկն ի տուն շուրջառաւ, աւերարանաւ և լուացեալ մոմեղինօք», ասվում է Վաղարշապատի Մաշտոցում (Էջ 79): Մաշտոցները նաև գեղեցիկ ձևով են ներկայացնում ութօրյա այս ընթացքը, թե ինչպես են երգում տուն մտնելով, ապա մանկանը մորն են փալիս և ութերորդ օրը նորոգ մկրտյալի նարտըրը քանդում են և քահանայի գլխավորությամբ լողացնում մանկանը:

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

Այս հարվածը եւս, գրեթե բառացի համընկնում է Վենետիկի հնագույն Մաշտոցի հետ, ուր ասվում է. «Եւ ողջունեալք ի ժողովրդոցն յողարկին ի տունս իւրեանց: Եւ ութ ար յեկեղեցոջն կացցէ, սպիտակագգեսպ լիցի և գլոխն ծածկեաց՝ սպիտակ փակեղամբ, զգոյշ կացցէ՝ աղաթից եկեղեցոյն պարապելով յամենայն ժամ, հաղորդելով մարմնոյ և արեանն Քրիստոսի: Եւ յևր ութ ատուր վերացուցանէ քահանայն զպսակն»⁴:

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

Անհրաժեշտ է նշել, որ Արգար դպիրի հրապարակած «Մաշտոցում» եւս չափահաս երախան է մկրտվողը, որ ութօրյան անցկացնում է եկեղեցում առանձնությամբ: Նաև նրա հանդերձները և պահվածքը ուղղակիորեն հիշեցնում են Ոսկանի «Մաշտոցի» համապատասխան հարվածը. «Եւ ողջունեալք ի ժողովրդենէն արձակին ի տունս իւրեանց և ութ ար եկեղեցոջն կացցէ:

Եւ սպիտակայգգեցեալ լինիցի:

Եւ զգլոխ ծածկեալ ունիցի սպիտակ փակեղամբ:

Եւ զգոյշ լինիցի եկեղեցոջն:

Եւ հաղորդեցի մարմնոյ և արեան Տեառն հանապագ:

4 «Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց ի Վենետիկ», հր. Գ, էջ 22:

Եւ յետ ութ ատուրն վերացուցանէ քահանայն զթագն եւ ասէ զաղաթս այս. Որք մկրտեցան եւ լուսաւորեցան»⁵:

Ինչպէս րեսնում ենք, այս հատվածը բառացիորեն համընկնում է Վենետիկի հնագույն Մաշտոցում, Աբգարի եւ Ոսկանի մոտ: Նամընկնումը այնքան մեծ է, որ կարելի է անգամ ենթադրել, թե Ոսկանը օգտվել է Աբգարի հրապարակությունից, եթե նույն այս նմանությունը չգտնենք նաեւ Վենետիկի Մաշտոցում, որը միջանկյալ դիրք է գրավում Ոսկանի եւ մնացյալ Մաշտոցների միջեւ: Ի փարբերություն Ոսկանի Մաշտոցի, որպէս Մկրտության կանոնը հիմնականում վերաբերում է չափահաս երախային, Վենետիկի Մաշտոցում Մկրտությունը զուգահեռ ներկայացվում է թե՛ երախայի եւ թե՛ մանկան համար, որն արտահայտվում է վերնագրից սկսած. «Կանոն մկրտութեան յորժամ զչափահաս զոք քրիստոնեայ առնեն կամ յորժամ զքրիստոնէից փոխաւ մկրտեն»⁶:

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

Նույնը վերաբերում է եւ մկրտությանը հաջորդող ութօրեքին, որ Վենետիկի Մաշտոցում ներկայացված է որպէս յոթօրեք, եւ ասվում է. «Բսկ մկրտեալն եթէ երախայ է, առեալ փանին ի դուռն, իսկ եթէ չափահաս իցէ, զեօթն օր յեկեղեցոջ կացցէ եւ սպիտակագգետս լիցի եւ զգլխն ծածկեալ ունիցի սպիտակ փակեղամբ կամ կտաւով ինչ:

Զգոյշ կացցէ եկեղեցոյ եւ աղօթից պարապեացի յամենայն ժամ եւ ի պարարագի հաղորդեացի մարմնոյ եւ արեանն Քրիստոսի»⁷:

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

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

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

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

5 Երևանի Մաքենադարան, ձեռ. հմ. 8264, թերթ 22բ:

6 Մաշտոց, Վենետիկ», 1830, էջ 1:

7 Անդ, էջ 36:

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

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

Պսակի կանոնին, երեք, յոթ կամ ութ օր հետո հաջորդում է Թագվերացը, որը սակայն, Ոսկանի մոտ անգամ որպես առանձին կանոն չի նշվում և առանձին խորագիր չունի, այլ շարունակվում է հարսանյաց պսակի վերջում, վերին լուսանցային «Պսակ առնելոյ» նշման փակ:

Ինչպես հայրնի է, երկրորդ ամուսնության պսակը շար ավելի անշուք է կարարվում: Այն էլ ավելի անշուք է ներկայացված Ոսկանի մոտ. «Կանոն երկրորդ ամուսնութեան պսակ. սարկառացն բարոզէ Սուրբ եկեղեցոյ մեջքերն և բաժակալ գինի պարբասարի» (Էջ 42):

Քանի որ երկրորդ պսակը որոշ առումով մերժելի է ընկալվել, ուստի, ըստ երևույթին, որպես մեղանշման յուրօրինակ արտահայտություն, պսակվողները «ասեն երկոյրասան Տէր ողորմեայ» (Էջ 42), որից հետո քահանան երկու աղոթք է ասում, ապա գինի խմեցնում նրանց և արարողությունն ավարտվում է «Պահպանիչով»:

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

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

Որպեսզի այնպես չընկալվի, որ այս կանոնը վերաբերում է նաև հոգեւորականներին, արդեն հիշյալ ձեռագրային ավանդույթով այս կանոնի էջերի վերին լուսանցքում այն անվանվում է «Աշխարհաթաղ առնելոյ»: Նույն ձեռով, թաղման հաջորդ օրն առավոտյան գերեզման գնալու կարգը կանոնի խորագրում անվանվում է «Երկրորդ ատուրն յորժամ երթան ի գերեզմանն», իսկ լուսանցքում այն անվանվում է «Այգ առնելոյ»: Կ. Պոլսի Մաշտոցում այս կանոնն ունի «Մեծի այգուց կարարելոյ» (Էջ 62) խորագիրը:

Նույն կառուցվածքով են քրված նաև Տղայաթաղի և քղայի այգուցի կանոնները, որոնք բավականին մանրամասն են և համընկնում են մյուս Մաշտոցների հետ: Ոսկանի Մաշտոցը սակայն, չունի քղայի յոթի կանոնը, ինչպես նաև քառասունքն ու քարին կարարելու մասին հիշարարությունները:

Այս Մաշտոցի աշխարհականներին վերաբերվող կանոնների շարքը ըստ էության

ավարտվում է Տղայաթաղին հաջորդող և Ավագ Տինգշաբթիին կարարվող «Կանոն Մեծի Տինգշաբթուն զապաշխարողսն արձակելոյ» և Ուրնվայի կանոններով, որոնք, ինչպես ասացինք, ավելի շարժառիթներով են «Ճաշոցի» հետ, և Ոսկանը այնպեղից Ավագ Տինգշաբթիի կանոնից վերցնելով դարձրել է «Մաշպոցի» առանձին երկու կանոն: Ծաշոցում Ավագ Տինգշաբթիի արարողությունների թվարկման և ընթացքի նկարագրության մեջ երրորդ ժամի համար ասվում է. «Իսկ ի յերրորդում ժամու ժողովեցին ի դուռն եկեղեցոյն վասն արձակելոյ զապաշխարողսն. թէ իցէ և թէ ոչ՝ զկարգն կարարել պարտ է», որից հետո հրահանգվում է. «Եւ ասա ի վերայ Սաղմոսարանին թիւ գուրդայս վեց»⁸: Ոսկանի մոտ հիշյալ հարվածը հետևյալ ձևով է ներկայացված. «Ժողովէ քահանայն զապաշխարողսն ի դուռն եկեղեցոյն, և ասեն գուրդայս վեց» (Էջ 103): Քանի որ այս կանոնը Ծաշոցում մի մասն է Ավագ Տինգշաբթիի արարողությունների, ուստի Ոսկանը թեև որոշակի կրճատմամբ, սակայն հարազատորեն ներկայացնելով այդ մասը, որոշակի փոփոխություններ է կատարել սկզբում, որպեսզի այն դառնա ընդունված կարգով սկիզբ ունեցող առանձին մի կանոն: Այս պարզաբանում Ոսկանը դուրս է թողել երրորդ ժամին հավաքվելու մասին խոսքերը: Ծաշոցում այն վերաբերում էր եկեղեցական ինը ժամերգություններից երրորդ ժամի արարողություններին: Ոսկանը դուրս թողնելով այդ կապակցությունը, ապաշխարողներին վերաբերող այս բաժինը արդեն դարձրել է առանձին կանոն: Ինչպես արդեն ասացինք, 1704թ. իր հրապարակած «Մաշպոցում» այդպես է վարվել և Աստվածատուր Կոստանդնուպոլսեցին, այն որպես առանձին կանոն բերելով նույն վերնագրով. «Կանոն Մեծի Տինգ շաբթուն զապաշխարողսն արձակելոյ»⁹:

Անհրաժեշտ է նշել, որ Վենետիկի հնագույն ձեռագիր Մաշպոցը եւս ունի Ավագ Տինգշաբթիի ապաշխարողների արձակման և Ուրնվայի կանոնները¹⁰:

«Ծաշոցում» ընթերցվածների շարքը մի քանի անգամ ընդմիջարկվում է ծիսական արարողությունների նկարագրությամբ և հրահանգներով, որոնք Ոսկանի Մաշպոցում բոլորը ի մի են հավաքվել և ներկայացվում են որոշակի համառոտությամբ, որը եւս պայմանավորված է Ավագ Տինգշաբթիի արարողությունների այս շարքը որպես մեկ կանոն ներկայացնելու ցանկությամբ: Այսպես, «Ծաշոցում» ասվում է. «Եւ մտնալ յեկեղեցին սկսանիցին Շարական»¹¹:

Այն Ոսկանի մոտ ներկայացված է այսպես. «Ապա առեալ քահանայն զապաշխարողսն մտանն յեկեղեցին» (Էջ 117): Ոսկանի հիշյալ ծիսական հրահանգ-նկարագրությունը ավարտվում է այսպես. «Եւ դնեն զառարարանն առաջի բեմին և համբուրեն զաջ քահանային և զմիմեանս, և քաջեն զչորեքդրամեանն, որպէս հրամայեաց Մովսէս Ղևդարացոյն»: Եկեղեցի մտնելն ու չորեքդրամյանը քաջը Ոսկանի մոտ եթե ներկայացված են մի պարբերությամբ, ապա «Ծաշոցում», համաձայն Մովսիսական օրենքի փոփոխող դրամի մասին խոսվում է մի քանի էջ անց, թեև նկարագրությունը համընկնում է. «Եւ դիցեն զՍուրբ Խաչն և զԱռարարանն առաջի բեմին, և համբուրեսցեն, և քաջեն զչորեքդրամեանն, զոր կարգեաց Մովսէս Ղևդարացոյն: Եւ օրհնեսցէ քահանայն զապաշխարողսն, և արձակեսցէ»¹²:

8 «Ծաշոց գիրք Նայսաբանեայ եկեղեցոյ», Վաղարշապատ, 1872, էջ 191:

9 «Մաշպոց», Կ. Պոլիս, 1704, էջ 525-556:

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

11 «Ծաշոց», Վաղարշապատ, 1872, էջ 196:

12 Անդ, էջ 199:

«Ճաշոցում» արարողությունը այնուհետև շարունակվում է վեցերորդ ժամին, որպես շարունակությունը երրորդ ժամի արարողության: Այս մասին հիշյալ նույն հարվածում ասվում է. «Իսկ ի վեցերորդ ժամուն՝ ժողովեսցին ի յեկեղեցին, ծածկեսցեն զսեղանն և ասասցեն զմնացեալ Ողորմեայսն»¹³: Ոսկանի մոտ սակայն, դրամի ընծայման պարվերից անմիջապես հետո ասվում է արարողությունը եզրափակող օրհնությունը. «Օրհնութիւն, զոր օրհնէ առաջնորդն զժողովուրդն ըստ խորհրդոյն (Էջ 118): Այս օրհնությունն ունի հետևյալ սկզբածքը. «Օրհնեալ է անբաւ մարդասիրութիւն Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ»: Այս օրհնությամբ նաև անցում է կատարվում դեպ Ուրվվայի արարողությունը:

«Ճաշոցում» Ուրվվան ներկայացված է Ավագ Նինգշաբթիի արարողությունների շարքում որպես փաստերորդ ժամին կատարվող արարողություն: Ուրվվան որպես առանձին կանոն Ոսկանի «Մաշտոցում» ունի հետևյալ խորագիրը. «Կանոն Մեծի Նինգշաբթուն Ուրնալուային» (Էջ 121), իսկ էջի վերին լուսանցային նշումն է. «Ուրնալուայառնելոյ»¹⁴:

Ոսկանը թեև այս «Մաշտոցում» խուսափում է ծիսական փաղեր և գանձեր գերեզմանից, ինչպես որ վարվել էր ջրօրհնյաց դեպքում, այս կանոնում, հետևելով «Ճաշոցին», բերում է Ուրվվայի «Այս խորհուրդ լցաւ» սկզբածքով գանձը, որի հեղինակն է Մխիթար Այրիվանեցին: Փոխարենը, սակայն, բերված չէ Առաքել Սյունեցու «Աստուածն ամենի, Միածին Որդի» սկզբածքով փաղը:

«Ճաշոցում» նախ ներկայացված է ջրի Տյառնագրումը օրհնության խոսքով, և ապա՝ ուրբերի լվացման արարողությունը¹⁵: Ոսկանը այս երկուսը միացրել է իրար: Միաժամանակ, նա թեև նախորդ կանոններում ծիսական ընթացքը որոշակիորեն կրճատում էր, այսպես մի փոքր ավելի մանրամասնում է, ըստ երևույթին ցանկանալով այս արարողությունը ավելի հանդիսավոր ներկայացնել գաղթաշխարհի քաղաքային միջավայրում:

«Ճաշոցում» որևէ հիշատակություն չկա Ուրվվայի ժամանակ ուրբերին խաչանման յուղ դրոշմելու մասին, որը գրում է Ոսկանը: Նույն ձևով որևէ հիշատակություն չկա ևս այն մասին, թե երբ քահանան լվանում է հավաքվածների ուրբերը, հավաքվածները պարզավոր են քահանայի ուրբերը լվանալ, ինչպես Ոսկանն է ասում:

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

Ամսերդամյան «Մաշտոցում» արվում է ամենամանրամասն ծիսական նկարագրությունը վախճանյալի լվացմամբ, պարանմամբ, գերեզմանի փորմամբ, հողը դնելով, գերեզմանը կնքելով և այդ ընթացքում ասվող սուրբգրային ընթերցվածներով, շարականներով և աղոթքներով: Ավելին, նույն ձևով բերված են նաև քահանայաթաղի հաջորդ յոթ օրերը եւս (Էջ 242-268):

Կ. Պոլսի «Մաշտոցում» քահանայաթաղի կանոնը գերեզման է ամենավերջում¹⁶:

Այս կանոնաշարը Կ. Պոլսի և Ամսերդամի հրապարակություններում իրար գուգահեռ

13 Անդ, էջ 199:

14 Անդ, էջ 205:

15 Կենս անդ, էջ 213:

16 սեն անդ, էջ 344-422:

է ընթանում, թեև կան որոշ փարբերություններ, և Ոսկանի՝ ծավալային նկարագրումներով կարարած կրճատումներ:

Վախճանյալին մահիճը դնելով «Դասքաշարօնէիցն **սկումբին** շուրջ զվախճանելովն» (Ամսա., էջ 147): Կ. Պոլսի հրապարակությունում նույնը այսպես է ասվում. «Եւ դասքաշարօնէիցն **սյար առեալ** զվախճանելովն»: Ինչպես րեսնում ենք, «սյար առեալ»-ի փոխարեն Ոսկանի մոտ գրված է **սկումբին**:

Ինչպես րեսանք Ուրնվայի գուգադիր բերված հարվածից, այնպեղ ևս չկար «սյար առեալ» կապակցությունը: Ոսկանը, ըստ երևույթին մտածել է, որ այն ծեսին ներկա եղողների կողմից կարող է բառացիորեն ընկալվել որպես պար, ուստի և այս կապակցությունը Մաշտոցում որպեղ որ հանդիպում է, փոխում է մեկ այլ կապակցությամբ: Բնագրային և իմաստային առումով հեղափոխություն և գերեզմանին տրված անվանումները երկու Մաշտոցներում:

Ամսաբերդամ

Կ. Պոլիս

էջ 145. ...գլխորութին վիրապին վեց թիգ:

էջ 349. ...գլխորութին բրածին վեց թիգ:

Նկարաբերդ փարբերություն, ավելի ճիշտ՝ բնագրային սղում է նաև հերևյալը.

Ամսաբերդամ

Կ. Պոլիս

էջ 168. ...Եւ բառնան քահանայքն և րերեն ի դուրս սրահի եկեղեցոյն: Եւ այս կանոն կարարի

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

Այս կրճատումը ցույց է տալիս, որ Ոսկանը իր «Մաշտոցը» հրապարակելիս նկարի է ունեցել այնպիսի մի միջավայր, ուր ծիսական նման մանրամասների կարարման համար համապարասխան րեղային պայմաններ չեն եղել: Այս հանգամանքը ևս վկայում է, որ «Մաշտոցի»՝ Ամսաբերդամի այս հրապարակությունը ավելի շատ ուղղված է եղել գաղթաշխարհի և քաղաքային միջավայրի հայությանը:

Ասվածի օգտին է խոսում նաև քահանայաթաղի կանոնի սույն հրապարակության մեջ բացակայող հերևյալ դրվագը, որը սակայն, կա Կ. Պոլսի հրապարակությունում. «Եւ թէ ննջեցեալն կաթողիկոս իցէ, գայս աղօթս ևս հանդերձ կցորդին կարդա»¹⁷: Այսպիսով կարելի է մտածել, որ Ոսկանը ենթադրել է, թե այն միջավայրում, ուր րարածվելու էր իր հրապարակած Մաշտոցը, դժվար թե վախճանման պահին Կաթողիկոս գրնվի, և ծիսական այս հրահանգը չի գերեղել: Փոխարենը սակայն, դրել է եպիսկոպոսի վախճանմանը վերաբերող հրահանգը, քանի որ եպիսկոպոսները թեմակալ առաջնորդի հանգամանքով սպասավորել են նաև հայկական գաղթավայրերում: Ահա այս պարճառով դրել է հիշյալ հրահանգը, ուր ասվում է. «Եւ եթէ յեպիսկոպոսաց իցէ գաթոն և գգաւագանն յեկեղեցոյն դնեն, մինչև այդ յաջորդի» (էջ 194): Այս հարվածը բառացի նույնությամբ կա և Կ. Պոլսի

¹⁷ Անդ, էջ 369:

Մաշպոցում¹⁸: Ոսկանը այն կարևոր է համարել գեպեղելու, քանի որ ուղղակիորեն վերաբերում է եւ հենց հետավոր թեմերին, ուր բավական երկար ժամանակ էր անցնում մինչեւ որ առաջնորդի վախճանման լուրը կաթողիկոսարան էր հասնում, նոր առաջնորդ էր նշանակվում եւ իրեն հանձնված վիճակը հասնում:

Քահանայաթաղի յոթ օրերի կանոնաշարից բացի, Կ. Պոլսի հրապարակությունը ունի նաեւ 15-րդ օրվա, ապա եւ քառասունքի եւ փարոս, որն անվանվում է «Տարեկցին» կանոնները¹⁹: Ոսկանի Մաշպոցը սակայն, թե՛ Աշխարհակալաթաղի եւ թե՛ այս դեպքում՝ Քահանայաթաղի, չունի այս կանոնը:

Թե որքան դժվար է եղել ԺԷ դարում «Մաշպոց» ծխարանի, ու առավել եւս Քահանայաթաղի կանոնի հրապարակությունը եւ որքան կարևոր, երևում է այս հրապարակությունից ավելի քան մեկ դար անց Ս. Էջմիածնի՝ իր իսկ կողմից հիմնած նորաբաց քաղաքանում Սիմեոն Ա Երևանցու 1777 թ. հրապարակած «Կարգ թաղման կարգաւորաց» գրքի վերջում երջանկահիշարակ Նայրապետի գեպեղած հիշարակարանից, որում, իր նպատակն է եղել կազմել Մեծ Մաշպոցի ճշգրիտ բնագիրը, քանի որ այս հարցով զբաղվողները գիտեն, թե ինչքան ու ինչպիսի սխալներ եւ աղճատումներ էին ներմուծվել ձեռագիր եւ քաղաքի Մաշպոցները: Ահա այս պարզառով հավաքելով Մաշպոց ծխարանի ձեռագիր օրինակները, ուղղվելիք փոխերը ուղղում է, իսկ հետագայում ներմուծվածները կրճատում եւ հանում: Նաեւ լրացնում է թերին, այսինքն այն միավորները, որոնք ժամանակի ընթացքում հանվել էին իրենց փոխարինից, թե ընդօրինակողների եւ թե քաղաքողների մեղքով: Սիմեոն Երևանցին, ինչպես ինքն է ասում, ուղղել է նաեւ իմաստային խաթարումները: Այնուհետեւ անդրադառնում է այն հարցին, թե ինչու Մեծ Մաշպոցից միայն Քահանայաթաղի կանոնն է ընկրել քաղաքելու համար: Ասում է՝ այս կանոնն ավելի էր աղճատվել, քան մնացյալները: Քահանայաթաղի կանոնը հրապարակելու պարզառոտից մեկն էլ այն էր, որ վերջինս ավելի քիչ հանդիպող կանոն էր, որի բնագիրը պարզապես էր առաջնորդվելով վերը հիշված սկզբունքներով²⁰:

Այսպիսով, եթե Ոսկանից մեկ դար անց Սիմեոն Երևանցին հայրապետական իր իշխանությամբ դժվարանում էր «Մաշպոցի» բնագրերի խմբագրության հարցում, եւ այն էլ այն դեպքում, երբ իր փրամադրության ներքո ուներ Ս. Էջմիածնի հոգակավոր ձեռագրապան արդեն ձեռավորվող հավաքածուն, ապա ինչ պետք է աներ հայրենիքից հեռու Ոսկանը դրանից մեկ դար առաջ:

Տպագիր Մաշպոցների, այդ թվում եւ Սիմեոն Երևանցու աշխատանքի վրա խաբսխված Կ. Պոլսի 1807թ. եւ Ս. Էջմիածնի ԺԹ դարի երկու հրապարակությունների համեմատությունը Ոսկանի Մաշպոցի հետ վեր է հանում մի շարք ընդհանրություններ, ցույց տալով, որ Ոսկանը հավաքարիմ է մնացել հայ ձեռագրային ավանդույթին եւ այն փոխանցել գնալով ծավալվող հայկական քաղաքությանը:

Տպագիր Մաշպոցների համեմատությունը միաժամանակ ցույց է տալիս, որ Ոսկան Երևանցին եւս առաջնորդվել է Մաշպոց ծխարանի կանոնների բնագրերի պարզապարզության նույն այն սկզբունքով, որով Մայր Մաշպոցի կազմման բնագրի պարզապարզությանն է

18 Անդ, էջ 375:

19 փեն անդ, էջ 421:

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

ձեռնամուխ եղել այնուհետև Սիմեոն Երեւանցին, նպատակ ունենալով ճշտել բնագիրը, այն մաքրելով իմաստային խաթարումներից, միավորների երեւառաջությունից, հետագա շրջանի նորամուտ հավելումներից, ինչպես եւ վերականգնելով ժամանակի ընթացքում դուրս մնացած մասերը:

Քահանայաթաղի այս կանոնին հաջորդում է Ապաշխարության կանոնը՝ «Կանոն կոչումն յապաշխարութեան» (էջ 268): Կ. Պոլսի հրապարակության մեջ այս կանոնն անվանվում է «Կանոն գմեղուցեալսն յապաշխարութիւն կոչելոյ» (էջ 218):

«Մաշպոց» ծիսարանի ամենապարզածված կանոններից է «Կանոն ժամահար օրհներոյ» անվանվող կանոնը: Այն այսպես է կոչվում Ամսարեղամի եւ Կ. Պոլսի հրապարակություններում, իսկ Վաղարշապատի Մաշպոցում «Կանոն ժամահար (Զանգակ, Կոչնակ) Քոչոց, Բուրվառ եւլն, օրհներոյ»²¹:

Կ. Պոլսի հրապարակության կանոնի սկզբում ասվում է. «Բերեն յեկեղեցին եւ լուսնան նախ ջրով, եւ ապա գինեաւ եւ ջնջեն սուրբ ջնջոցով» (էջ 217): Ս. Էջմիածնի հրապարակությունում

«Բերեն յեկեղեցին՝ առաջի բեմին, լուսնան նախ ջրով եւ ապա գինեաւ եւ ջնջեսցեն մաքուր կրտով»²²: Ոսկանի մոտ այս կանոնի սկիզբը համադրումն է Էջմիածնի «Մաշպոցի» վերնագրի եւ Կ. Պոլսի հրապարակության սկզբի «Կանոն ժամահար օրհներոյ» այսինքն զանգակ եւ կոչնակ: Տանին յեկեղեցին առաջի բեմին: Եւ լուսնան նախ ջրով եւ ապա գինով եւ մաքրեն ջնջոցան» (էջ 286): Այսպես Ոսկանը նախ որպես ժամահարի բացառություն թվարում է վերջինիս մաս կազմող եկեղեցական առարկաները, հետո նոր նկարագրում սկսվող ծիսական արարողությունը: Նոր գրական լեզվի զարգացմամբ ջնջոց բառն աստիճանաբար սրացավ ոչ դրական իմաստ, ուստի եթե Ոսկանի եւ Կ. Պոլսի հրապարակություններում ասվում է, թե գինով ու ջրով լվացված առարկաները այնուհետև սրբվում են ջնջոցով, ապա ԺԹ դարի 2-րդ կեսին հրապարակված Մաշպոցում արդեն օգտագործվում է «մաքուր կրտ» կապակցությունը:

Քահանայական Մաշպոցների պարզածված կանոններից է ժողովրդական կյանքի եւ արգասաբերության հետ կապվող Խաչարվայի կանոնը: Կապված լինելով ժողովրդական կյանքի եւ հավաքալիքների հետ, քաղեր Մաշպոցներում այն քաղեր անվանումներ եւ մեկնաբանություններ ունի.

Ամսարեղամի «Մաշպոց»՝ «Կանոն խաչարուայ առնելոյ. Ամենայն ցեղ ցառոց բուսոց, քրնկոց եւ պպոց» (էջ 288):

Կ. Պոլսի Մաշպոց՝ «Կանոն խաչի գջուր օրհներոյ (որ ասի Խաչարուայ) ի բժշկութիւն ախտացելոց, ի ծնողկանութիւն հօրից եւ ի պղտաբերութիւն բուսոց եւ քրնկոց»:

Ս. Էջմիածնի 1894թ. «Մաշպոց»՝ «Կանոն խաչարուայ առնելոյ, որ կոչի խաչահանգիստ ի բժշկութիւն ամենայն ցառոց մարդկան եւ հօրից, բուսոց եւ քրնկոց» (էջ 301):

Խաղողի օրհնությունը վերը հիշված մի շարք արարողությունների նման Ոսկանը վերցրել է «Ճաշոցից» եւ դարձրել առանձին կանոն: Խաղողի օրհնությունը, ինչպես հայտնի է, կատարվում է Տիրամոր Վերափոխման փոռին: Նայաստանի մի շարք շրջաններում

21 «Մաշպոց», Ս. Էջմիածին, 1898, էջ 399:

22 Անդ, էջ 399:

սակայն, կապված բերքի հատուկացման և եղանակային պայմանների հետ, այն կարարվում է աշնան սկզբին՝ Սուրբ խաչի փոխին: Նկարի ունենալով այս հանգամանքը և ցանկանալով նշել, որ օրհնությունը կարարվում է այս փոխին մաքուրցվող Ս. Պարարագից հետո, խաղողի օրհնության սկսվածքում գրում է. «Դանոն խաղող օրհնելոյ ի փօնի Վերափոխման Սրբուհոյ Աստուածածնին և Սրբոյ Իսահին զկնի արձակման պարարագին» (էջ 312): Այնուհետև թվարկվում են օրհնության ժամանակ ասվող ընթերցվածները, որից հետո որոշ համառոտությամբ բերված է Ս. Ներսես Շնորհալու խաղողի օրհնության աղոթքը, որով և ավարտվում է այս Մաշտոցը, չունենալով որևէ հիշարկարան:

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

Մաշտոցներում այս գանձերն ու փաղերը, ինչպես ասացինք, հանդիպում են կանոնի արարողության ընթացքի համապարասխան մասում, կամ քիչ ավելի վերջում և կամ էլ, որ ավելի փարածված է, Մաշտոցի վերջում: Տարբեր Մաշտոցների վերջում գեղեցկված գանձերը ծնունդ են քվել մի նոր ժողովածուի, որն ընդունված է անվանել Մաշտոց-Գանձարան:

Միաժամանակ, Մաշտոցների վերջում, ծիսական նույն ուղարկվով առանձին բաժնով բերվում են ավերարանների՝ Նարությանը վերաբերող հարվածները, ինչպես նաև ննջեցյալների շարականները:

Այս ավանդույթը փոխանցվել է նաև քաղաքի Մաշտոցներին, որոնց վերջում ևս, որպես Մաշտոցին կից ծիսական միավորներ բերվել են հիշյալ ավերարանական հարվածները, գանձերը և փաղերը: Այսպես, 1704 թ. Կ. Պոլսում հրատարակված Մաշտոցում Քահանայաթաղի կանոնից առաջ բերվում է «Շարական ննջեցեղոց» ծավալուն բաժինը²³: Այս Մաշտոցի երկրորդ հրատարակությունում ևս բերված են բժշկության ավերարանական հարվածները և Ննջեցեղոց շարականները²⁴: 1726 թ. նույն քաղաքում հրատարակված հաջորդ բաժնում Ննջեցյալների համար ասվող միավորների բաժինը ավելի է մեծացվել և ընդգրկում է հետևյալ բաժինները. «Անրիծք ննջեցեղոց», «Շարականք հանգստեան», ի հավելումն նախորդ երկու հրատարակությունների բերվում է և Առաքել Սյունեցու «Գանձ համօրէն ննջեցեղոց» գանձը և այս շարքը եզրափակվում է Բժշկության Ավերարաններով²⁵: 1785 թ. դարձյալ Կ. Պոլսում հրատարակված «Մաշտոցում» մեծ քնդ է քրված Թաղման կարգի հետ հարաբերվող գանձերին, փաղերին և ողբերին²⁶:

Այս ավանդույթը պահելով իր կենսունակությունը՝ շարունակվում ևս հասնում է մինչև

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

24 «Մաշտոց», Կ. Պոլիս, 1714, էջ ԲՃԾԳ-ԳՃԽ:

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

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

նոր շրջանի Մաշտոցները, ուր պարտադիր գերեզման էն Բժշկության և հանգստյան ավերարանները, ինչպես նաև Ննջեցեյոց շարականները:

Ոսկան Երևանցու մյուս հրապարակությունների նման, այս «Մաշտոցը» եւս դիմացավ ժամանակի քննությանը, որի լավագույն հավաստումն է Նակոր Դ Ջուղայեցու կողմից Սահակ Կախկոպոսի՝ Ոսկանին ուղղված 1673 թ. թվակիր նամակը: Այս նամակում Սահակ Սրբազանը Նայոց Նայրապետի կողմից իր գնահատանքը հայտնելով ծանր գոհությունների գնով իրականացրած քաղաքականությունների համար, միաժամանակ ձեռագիր մի «Մաշտոց» է ուղարկում Վեհափառի կողմից, որ Ոսկանը այն հրապարակի²⁷:

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

Ահա այսպես, Նայոց եկեղեցու ծիսական գլխավոր գիրքը՝ Մեծ Մաշտոցը Նակոր Ջուղայեցի Կաթողիկոսը վստահում է իրականացնել հայկական քաղաքության այդ բացառիկորեն մեծ և անձնագոհ նվիրյալ մշակին: Ոսկան վարդապետը վստահաբար կիրականացներ և այս հրապարակությունը Ս. Էջմիածնի և Ս. Սարգսի անունը կրող քաղաքում, համահունչ և արժանի ազգային-եկեղեցական մեր ավանդներին, եթե վերահաս մահը, մինչ այս նամակի քեզ հասնելը, հաջորդ քարում՝ 1674 թ. չկտրեր նրա արդյունաշար, բայց և քառապալից կյանքի թելը:

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

ՄԻՔԱՅԵԼ ՄԱՐՏԻՐՈՍՅԱՆ

**ԴՐՎԱԳՆԵՐ ՆԱՅ ԱԶԳԱՅԻՆ ՊԱՏՎԻՐԱԿՈՒԹՅԱՆ
ԳՈՐԾՈՒՆԵՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ**

Նայ ժողովրդի բազմադարյան պայքարային մեջ 1913 թվականը հույսերի ու ակնկալիքների փառի էր: Նայ ազգային պայքարակցությունը ժամանակի ամենահանրաճանաչ հայի՝ Պողոս Նուբար փաշայի գլխավորությամբ գրավում էր Երուսաղյամը և եռանդուն ջանքեր գործադրում արևմտահայության կյանքի, պայքարի ու ինչքի, ապահովության հարցը լուծելու համար: Նայության բոլոր հարվածների ու խավերի հայացքը սևեռված էր դեպի Պողոս Նուբարը, որի հաջող գործունեության հետք էին կապված լավագույն ապագայի ծրագրերը:

Կապարելով Ամենայն Նայոց Կաթողիկոս Գևորգ Ե Սուրենյանցի հանձնարարականները՝ ազգային պայքարակցությունն աշխարհեց առաջին հերթին հայանպասք փրամադրություններ ստեղծել Երուսաղյի հասարակական-քաղաքական ու կառավարող շրջաններում: Պողոս Նուբար փաշան համոզված էր, որ հասարակական կարծիքը կարող է ազդու լծակ լինել Նայկական հարցում երուսական երկրների միակամությունը հաստատելու գործում: Այդ նպատակով ազգային պայքարակցությունը կազմակերպչական մեծածավալ աշխատանքներ կատարեց Երուսաղյամ գործող հայկական կոմիտեների աշխատանքների աշխուժացման, ինչպես նաև նոր կոմիտեների ու մասնախմբերի ստեղծման գործում: 1913 թ. ընթացքում այդպիսի կոմիտեներ ստեղծվեցին Անգլիայում, Ֆրանսիայում, Գերմանիայում, Ավստրո-Հունգարիայում, Ռուսաստանում, Շվեյցարիայում և այլուր: Նայկական կոմիտեների կազմում ընդգրկվում էին հայասիրական փրամադրություններ ունեցող եկեղեցական, հասարակական ու կուսակցական նշանավոր գործիչներ, գիտության ու մշակույթի երևելի դեմքեր, հայրնի մտավորականներ, դիվանագետներ, անգամ, խորհրդարանների պարզամտներ և այլք: Կոմիտեները բոլոր թույլատրելի միջոցներն օգտագործում էին Նայկական հարցի արդար լուծումը քարոզելու, հայասիրական փրամադրությունները մշտաբար պահելու, երուսական կառավարող շրջանների հետ սերտ կապեր հաստատելու համար: Կոմիտեների անդամները մամուլում հանդես էին գալիս հայանպասք հռչակումներով ու հարցազրույցներով, առանձին մեկնագրություններով, որպեսզի աշխարհում էին ներկայացնել Օսմանյան կայսրությունում արևմտահայության ծանր կացությունը, Նայկական հարցի պայքարությունը, թուրքական կառավարության կեղծ խոստումները, երուսական դիվանագիտության շահամոլ ձգտումները և, երբեմն, առաջադրում էին Նայ դարի լուծման իրենց փորձերակները: Նայկական կոմիտեների ջանքերով հաճախ կազմակերպվում էին դասախոսություններ ու զեկուցումներ, որոնց որպես կանոն ներկա էին լինում հայ ազգային պայքարակցության անդամները: Նմանապիսի միջոցառումները կազմակերպվում էին գերազանցապես Պողոս Նուբար փաշայի նախաձեռնությամբ ու հովանավորությամբ: Նասարակական ու գիտական այլևայլ գործիչներից բացի այդ համաժողովներին մասնակցում էին նաև պետական բարձրաստիճան այրեր:

Ահա այդպիսի ներկայացուցչական խոշոր համաժողովներից էր 1913 թ. ապրիլի 25-ին Լոնդոնի հայկական կոմիտեի ջանքերով կազմակերպված միջոցառումը, որը արդի ունեցավ անգլիական պառլամենտի դահլիճներից մեկում: Նրա աշխատանքներին մասնակցում էին պարզամավորներ, Լոնդոնի, Մանչեսթրի, Փարիզի, Բեռլինի և Շվեյցարիայի հայկական կոմիտեների ներկայացուցիչներ: Նամաժողովում ազգային պարվիքական անունից հանդես եկան Պողոս Նուբար փաշան և Կ. Պոլսի Կեդրոնական վարժարանի նախկին արևույտ, իրավաբան Նաթուրյուն Մոսսիջյանը:

Իր ելույթում Պողոս Նուբար փաշան, մանրամասն ներկայացնելով պարվիքական մշակած բարենորոգումների ազգային ծրագրի հոգվածները, մասնակիցների ուշադրությունը հրավիրեց այն փաստի վրա, որ դրանք բավական չափավոր են և հիմնված են Բեռլինի վեհաժողովի 61-րդ հոգվածի և արևմտյանների կողմից Բ. Դեանը 1895թ. մայիսին ներկայացված հուշագրի վրա: Նամաժողովում ելույթ ունեցան նաև անգլիական խորհրդարանի պարզամավորներ Աննան Բրայսը և Թ. Բ. Օ'Քոննորը, Բեռլինի հայկական կոմիտեից դոկտոր Յոհանես Լեփսիուսը, Փարիզի կոմիտեից՝ Ռոբեր դը-Բեն, Շվեյցարիայի կոմիտեից՝ Լեոպոլդ Ֆավրը և այլք:

Նամաժողովում ընդունվեց հայկական բարենորոգումների մի նախագիծ, որի հիմքում դրված էին ազգային պարվիքական առաջարկները: Ըստ համաժողովի մշակած նախագծի հայկական բարենորոգումների անկյունաքարերն էին՝ սուլթանի կողմից և արևմտյանների համաձայնությամբ՝ երոսպացի գլխավոր կոմիտարի նշանակումը, մշտապես գործող հանձնաժողովի միջոցով արևմտյանների վերահսկողությունը, հավասար թվով՝ մահմեդականներից և քրիստոնյաներից ընտրված նահանգային գլխավոր ժողովի հիմնումը, հայ բնակչությունից բռնագրավված հողերի վիճակագրությունը, քրդերի և քոչվոր ցեղերի դեմ պայքարի արդյունավետ մեխանիզմի ստեղծումը, Բալկաններից Արևմտյան Նայսարան գաղթող մահմեդական բնակչության խնդիրը, արեղական ոստիկանության հիմնումը, դպրական, ֆինանսական և այլ կարգի բարենորոգումները¹: Նկարագրի է, որ համաժողովը նախապես ունեցավ իր ընդունած որոշումները ներկայացնել Փարիզում գումարվող միջազգային ֆինանսական հանձնաժողովին և արևմտյանների արագորձնախարարություններին: Նայկական կոմիտեները ցանկանում էին ազդել իրենց երկրների կառավարությունների վրա՝ հայկական բարենորոգումների խնդրին շուրափույթ լուծում պալու համար: Իսկ միջազգային ֆինանսական հանձնաժողովը Օսմանյան կայսրությանը հարկացվող նոր վիճակագրությունների ու վարկերի արամադրումը կարող էր պայմանավորել հայկական բարենորոգումների ընդունումով:

Նամաժողովը ողջունեց արարեր երկրներում հայկական կոմիտեների հիմնումը և կոչ արեց աշխուժացնել պեղական ու հասարակական շրջաններում ի շահ Նայ դարի արարվող քարոզչական աշխատանքները: Այս առթիվ Անգլիայի հայկական կոմիտեի անդամ Նոել Բուքստոնի առաջարկությամբ ընդունված որոշման մեջ ասվում էր՝ համաժողովի մասնակիցները «պարտադրում են պահպանել իրանց երկրներում կազմուած կոմիտեները՝ իրազեկ պահելու համար հասարակական կարծիքը հայկական հարցի մասին և գործելու համար իրանց կառավարությունների մօտ անընդհար և յարապետ ջանքերով ի նպաստ

1 Տե՛ս Նայսարանի ազգային արխիվ (այսուհետև՝ ՆԱՅԱ), ֆ.57, ց.5, գ.34, թ.23:

4 «Բիւզանդիոն», 26. IV.1913:

հարցերի Պողոս Նուբարը մեկնաբանում էր իր առաքելության նպատակը: Նա շեշտում էր, որ պարսկալիությունը «ո՛չ բաժանում, ո՛չ անկախություն է ո՛չ այլ քաղաքական ինքնավարություն կը պահանջէ (ինչ որ ութուպիա մը պիտի ըլլար՝ նկատելով Նայասարանի աշխարհագրական պայմանները), մենք կ'պահանջենք միմիայն Բեռլինի դաշնագրին 61-րդ յօդուածով խոստացած եւ 11 մայիս 1895ի յիշարակագրով Պոլսոյ օտար դեսպաններուն մատուցած ծրագրին պարունակած բարենորոգումներուն գործադրութիւնը: Նկատաբար մենք կ'ուզինք, օսմանցի մնալով հանդերձ վարչական յուրօրէն բարենորոգումներ, որոնց գործադրութիւնը դիւրին ըլլայ եւ երաշխաւորէ համագգային հակակշռով մը: Պէտք է զգամ շեշտելու, որ այս բարենորոգումները ի գործ պիտի դրոյին թէ՛ մուսուլման եւ թէ՛ քրիստոնէայ ժողովուրդներուն ի նպաստը»:

1913 թ հունիսի 1-ին Փարիզում Ֆրանսիայի Ասիական ընկերության նախաձեռնությամբ եւ ազգային պարսկալիության ջանքերով Կոնստանդուպոլիսի մոտ Նուբարի հայկական կոմիտեի անդամները երկրորդ խոշոր համաժողովը: Այս միջոցառման աշխարհաքաղաքական դեկլարացիայում խորհրդածրագրով նախագահեց Ասիական կոմիտեի հայկական բաժնի ղեկավար զենեքալ Լալարյանը:

Փարիզի համաժողովում ընդարձակ ելույթներով հանդես եկան ֆրանսիացի հայասեր, հայրենի արեւելագետ Ռենե Պիոնը եւ Պողոս Նուբար փաշան: Իր ելույթում Ռ. Պիոնը նշեց, որ հայկական հարցը դարձել է Եւրոպայի խաղաղության համար անհրաժեշտ պայման, եւ Եւրոպայի երկրներն այժմ պետք է փնտրեն իրենց շահերը պահպանելու միջոցներ: Նախագահեց Օսմանյան կայսրությունում Եւրոպայի երկրներին շահերն այնքան են սրված, որ հայկական նահանգներում ապստամբություն ծագելու դեպքում պարսկական անխուսափելի կոտորած: Ուստի այս պայթյունավտանգ օջախը մարելու լավագույն միջոցը եւրոպական վերահսկողությամբ հայկական խոստացված բարենորոգումների իրագործումն է⁵:

Պողոս Նուբար փաշայի ելույթը նվիրված էր հայկական բարենորոգումների բնույթին եւ անհրաժեշտությանը: Նա շեշտեց, որ իր գլխավորած պարսկալիությունը չի ձգտում Արեւմտյան Նայասարանի ինքնավարությանն ու անկախությանը, այլ պարզապես ցանկանում է բարենորոգումների միջոցով փրկելու պայմաններ ստեղծել հայկական նահանգներում: Նրա կարծիքով հայկական բարենորոգումները միայն անունով են հայկական: Իրականում դրանց կիրառումը օգտակար կլինի նաեւ այլազգի ու այլադավան մյուս ժողովուրդների համար, քանի որ «կարելի է ընդունիլ թէ երկրամասի մը մէջ ապստամբութիւնը, արդարութիւնն ու քրեականական բարգաւաճումը բնակչութեան մէկ մասին օգտակար ըլլայ ի վնաս միւս մասերուն»⁶:

Նակիրճ շարադրելով հայկական հարցի պարմությունը, Պողոս Նուբարն ապացուցում էր, որ հայկական բարենորոգումների պահանջն ունի միջազգային իրավական հիմքեր: Դրանց կիրառման գլխավոր պայմանը եւրոպական վերահսկողությունն է, առանց որի թուրքական կառավարությունն անկարող է զսպել հայկական նահանգներում Կոնստանդուպոլիսի ղեկավարներին ու ռճիւրները: Տեղեկությունների միջոցով իրականացվող իրական ու

5 ՄԱԿ, ք.57, ց.5, ք.34, ք.31:

6 «Տէն Մշակ», 9. VI.1913:

7 Ե. Օրբան, Պողոս փաշա Նուբար (կենսագրական նոթեր), Կ. Պոլիս, 1913, էջ 66:

ազդեցիկ վերահսկողությունը թույլ կտար «հսկել որպես զի Կրեոլական պաշտօնականները, որոնք բարենորոգումները իրագործելու պաշտօն ունին, զանազան ճշմարտապես գործադրեն, առանց Կրեոլացումի, առանց կողմնակցության, առանց ի դերեր հանելու օրենքին գործադրությունը»⁸: Պողոս Նուբարն իր լիակատար համերաշխությունն էր հայտնում Ֆրանսիայի նշանավոր հայասեր Վիկտոր Բերարի հայկական բարենորոգումների առթիվ առաջադրված բանաձևին՝ «Օսմանեան բարենորոգում՝ եւրոպական հակակշիռ, ազդեցիկ բարենորոգում, իրական հակակշիռ: Այս բանաձևէն դուրս՝ ապագայի ապահովություն չկայ ոչ Նայ ազգին համար եւ ոչ ալ Ասիոյ մէջ թրքական վեհապետութեան համար»⁹: Փարիզի համաժողովը մեծ նշանակություն ունեցավ Ֆրանսիական հասարակական-քաղաքական շրջաններում հայկական պահանջների մասին անաչառ պարկերացում կազմելու գործում: Փարիզի համաժողովի ավարտից անմիջապես հետո, հունիսի 5-ին Պողոս Նուբարն ընդհարձակ նամակով դիմեց «L' homme Libre» թերթի խմբագրապետին, որտեղ մանրամասնեց համաժողովում իր հնչեցրած փեսակերները¹⁰:

Ռուսական կառավարությունը Գետրգ Ե Կաթողիկոսի միջոցով ձգտում էր ազգային պարվիրակության գործունեությունը դնել իրեն ձեռնարկ հունի մեջ, որպեսզի առանց իր խնայության եւ համաձայնության պարվիրակությունը որեւէ չնախապրեսված քայլ չաներ: Այսուհանդերձ Պողոս Նուբար փաշան հաճախ շեղվում էր ռուսական դիվանագիտության նախանշած ուղուց: Ազգային պարվիրակության կարարած մի շարք գործողությունների վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ Պողոս Նուբար փաշան հաճախ ունեցել է ինքնուրույն մոտեցում եւ գործել է անձնական նախաձեռնությամբ:

1913 թ. հունվարի սկզբներին Ամենայն Տայոց Կաթողիկոս Գետրգ Ե Սուրենյանցը ազգային պարվիրակությանն ուղարկեց հրահանգներ, որոնք պետք է գործողության ուղեցույց լինեին վերջինիս համար: Նրանցում մարմնավորվում էր թուրքական կառավարության խոստումներին չհավատարմ ու նրա հետ բանակցություններ չվարելու անհրաժեշտությունը: Կաթողիկոսը շեղվում էր, որ թուրքական կառավարության բոլոր քայլերն ունեն մեկ նպատակ՝ մոլորեցնել եւրոպական հասարակական կարծիքը, «մասամբ էլ, դժբախտաբար, դյուրահաւար հայերին, եւ այսպիսով խուսափել եւրոպական պետութեանց (յարկապէս Ռուսաստանի) միջամտութիւնից»¹¹: Սակայն Պողոս Նուբար փաշան գտնում էր, որ եւրոպական ոչ մի պետություն, այդ թվում եւ Ռուսաստանը, չի կարող բարենորոգումներ պարտադրել թուրքական կառավարությանը: Ներուարբար բարենորոգումների ցանկացած ծրագիր, եթե գործադրության նպատակ ունի, ապա պետք է ստանա Բ. Դեան հավանությունը: Նախառակ դեպքում, խզելով հարաբերությունները, հայերը վրանգում էին բարենորոգումների կիրառումը: Առանց այն էլ Տայկական հարցի արծարծումը հղի էր բազմազան վրանգներով ու մեծ հանդգնություն էր պահանջում: Ճիշտ չէր լինի արհամարհել հնարավոր բոլոր վրանգները ու այրել նահանջի բոլոր կամուրջները: Տայկական հարցի միջազգայնացումն արեւմտահայության համար ողբերգական հետևանքներ էր ունեցել,

8 Անդ, էջ 68:

9 Անդ, էջ 69:

10 Տե՛ս անդ, էջ 78-72:

11 ՏՀԱԱ, ֆ.57, ց.5, գ.19, թ.9:

քանի որ տերությունները, Նայկական հարցն իրենց շահերին ծառայեցնելուց հետո մի կողմ էին նետել՝ իբրև հնամաշ ձեռնոց: Իսկ լքված արևմտահայությունն ընկել էր ավելի վատթար կացության մեջ և գոհ դարձել թուրքական վրեժխնդրությանը:

Նաշվի առնելով այս հանգամանքը՝ ազգային պարվիրակությունը 1912-14թթ. ընթացքում կապերը չիզեց ինչպես թուրքական կառավարության, այնպես էլ բարենորոգումների օգտին հանդես եկող արքայազնի վարարանոված թուրք հասարակական-քաղաքական շրջանների հետ: Թուրքական կառավարության հետ բանակցություններն ընթանում էին Փարիզի թուրքական դեսպան Ռիֆաթ փաշայի միջոցով: Թուրքական կառավարությունն ազգային պարվիրակությունը ձգտում էր համոզել, որպեսզի վերջինս հրաժարվի երոպական երկրներին դիմելուց, հավաստելով, թե թուրքական կառավարությունը մտադիր է իրագործել բարենորոգումներ առանց օտար միջամտության: Ռիֆաթ փաշայի հետ հանդիպումներից մեկի ժամանակ Պողոս Նուբար փաշան հայտնեց, որ ազգային պարվիրակության գործունեության հիմնական նպատակը բարենորոգումների իրագործման համար անհրաժեշտ երաշխիքների ձեռքբերումն է: Թուրքական դեսպանը հարցրեց, թե «կարելի չէ՞ր բարենորոգումները մենք մեզի - en famille - գործադրել, առանց անոր խառնելու օտար պետությունները, փաշան պարասխանեց, թե ինք համաձայն էր գրադիլ իր հայրենակիցներուն պահանջներովը միմիայն այն պայմանով, որ անոնք հիմնուէին հաստատուն կռուանի մը և իրաւունքներու վրայ, որոնք ձեռք բերուած են ո՛չ միայն Թուրքիոյ, այլ միանգամայն պետութեանց յանձնառութիւններովը»¹²: Պողոս Նուբարը համոզված էր, որ բարենորոգումների թուրքական ծրագրերը, ինչպես վկայում է պարմական փորձը, առանց վերահսկողության երբեք չեն գործադրվում: Ներկաբար առանց վերահսկողության չկա բարենորոգում:

Ներագայում Պողոս Նուբար փաշան սկսում է ավելի զուսպ վերաբերվել թուրքական կառավարությանը: Պահպանելով զգուշավորությունը՝ նա հայկական բարենորոգումների իր կազմած նախագիծը նախ և առաջ ներկայացնում է Ռիֆաթ փաշային, որն էլ, առերես օգտակար ու գործնական գնահատելով կարարված աշխատանքը, ներկայացնում է Բ. Դեան հավանությանը¹³:

Նարաբերությունները համեմարաբար ավելի կարճարեւ եղան թուրքական հասարակական-քաղաքական շրջանների հետ, որովհետեւ, տեղեկանալով այս մասին, երիտթուրքական մամուլը մեծ աղմուկ բարձրացրեց: Պողոս Նուբար փաշան մեղադրվեց թուրք վարարանդիական շրջանների, հարկապես իր բարենորոգչական գաղափարներով հայտնի Շերիֆ փաշայի հետ կապեր ունենալու, հետեաբար օսմանյան կայսրության ներքին գործերին և կուսակցական վեճերին միջամտելու մեջ: «Ժամանակ» թերթին ուղղված հերքման մեջ Պողոս Նուբար փաշան նշում էր, որ ազգային պարվիրակությունը զբաղվում է Բեռլինի պայմանագրով ամրագրված հայկական բարենորոգումների գործադրման պահանջով, հետեաբար Օսմանյան կայսրության ներքին գործերին միջամտելու մասին խոսք անգամ լինել չի կարող: Ինչ վերաբերում է Շերիֆ փաշային, ապա նա հանդես է գալիս ամբողջ կայսրության բարենորոգմամբ. ուստի կողմնակից էր նաեւ հայկական

12 «Բիւզանդիոն», 17.1.1913:

13 Տե՛ս «Ժամանակ», 27. V.1913:

բարենորոգումներին: Տեպեոսաբար իր եւ Շերիֆ փաշայի հարաբերություններում զարմանալի ոչինչ չկար¹⁴: Այնուամենայնիվ Պողոս Նուբար փաշան ստիպված էր դադարեցնել, իսկ միգրացիոն անլեզալացնել իր կապերը թուրքական վարարանդիական շրջանների հետ:

Թեև ժուսական դիվանագիտությունը դեմ էր, որ ազգային պարզապեսությունը պաշտոնական դիմումներ ներկայացնի Կոնստանդնուպոլսում եւ այդ մասին բառացիորեն զգուշացրել էր Գեորգ Ե Կարթոդիկոսին, այնուամենայնիվ 1913 թ. ընթացքում Պողոս Նուբար փաշան քաղաքական առիթներով մի քանի անգամ հանդես եկավ երապակյա դիվանագիտական աշխարհին ուղղված պաշտոնական հուշագրերով: Դրանցում ազգային պարզապեսությունը ներկայացնում էր Նայկական հարցի ամփոփ պարզությունը եւ Կոնստանդնուպոլսում եւ հրավիրում հայկական բարենորոգումների այս կամ այն խնդրի վրա: Այդ հուշագրերից առաջինը հրապարակվեց 1913 թ. փետրվարի 27-ին եւ վերնագրված էր՝ «Բեռլինի դաշնագրի 61-րդ հոդվածը եւ հայկական պահանջները»: Այս հուշագրի համար առիթ էր ծառայել երկրորդ թուրքական կառավարության ներկայացրած բարենորոգումների նախագիծը, որը պարզապես մեջ հայտնի է ներքին գործերի նախարար Ռեշիդ բեյի անունով: Դեռևս 1912 թ. դեկտեմբերին, երբ Կ. Պոլսում իշխանության գլուխ էր «Նուրիեթ վե Իթթիլաֆ» («Ազատություն եւ Նամադայություն») կուսակցությունը, անհանգստանալով Նայկական հարցի նկատմամբ ժուսական կառավարության բարյացակամ դիրքորոշումից եւ հայկական շրջանների եռանդուն ջանքերից, սկսեց քննարկել 21 հոդվածից բաղկացած հայկական բարենորոգումների մի ծրագիր¹⁵: Ռեշիդ բեյի ծրագիրը ոչ մի կերպ չէր կարելի հայկական անվանել, քանի որ այն ընդգրկում էր Արեւմտյան Նայասարանի ոչ թե վեց, այլ չորս վիլայեթները եւ նրանում ոչ մի քանի հիշարակված չէր Նայասարան անվանումը: Ռեշիդ բեյի ծրագրում չկար ամենակարեւորը՝ բարենորոգումների կիրառման նկատմամբ կայուն երաշխիքներով մշտական հսկողությունը: Թեև վարչապետ Էնվեր փաշան, արարքին գործերի նախարար Գաբրիել Նուբարունկյանը, ֆինանսների նախարար Արդուրախման բեյը եւ Ռեշիդ բեյը հայկական շրջանների հետ հանդիպումների ժամանակ (նախկին պարրիաքը Մադաթիա Օրմանյան, մեծահարուստ վաճառական Պարրիկ Գյուրեւնկյան, բժիշկ Նազարեթ Տաղավարյան եւ թուրքական «Մապահ» թերթի խմբագիր Տիրան Բեյնկյան) խոստացան բարենորոգումները տարածել նաեւ Էրզրումի ու Սվազի վիլայեթների վրա, հողային բարեփոխումների համար հատկացնել 200.000 ոսկի եւ այլն, սակայն ծրագրում ամենաեականի՝ վերահսկողության երաշխիքների բացակայությունը անվստահություն էր ծնում: Ռուսական «Московская газета» թերթը նշում էր, որ Ռեշիդ բեյի ծրագիրը վստահության արժանի չէ, «քանզի Բ. Դուրը հաճախ է տվել այդպիսի խոստումներ, բայց հենց պահանջվել է կիրառել դրանք, ապա զարկվել են «կողմնակի պարագաներ» խոստումների իրագործումը արգելակելու համար»¹⁶:

Պարահական չէ, որ իթթիլաֆական կառավարությունը զուգահեռաբար սկսեց քննարկել թուրքական պատլամենարի թուրք պարզամտոր Արդուր Բադերի քրդական

14 Տե՛ս «Մշակ», 4.VII.1913:

15 Տե՛ս Архив внешней политики Российской империи (այսուհետև՝ АВПИИ) ф. Посольство в Константинополе, оп.517/2, д.3728, л.28-30:

16 «Московская газета», 27.XII.1912.

ինքնավարություն կազմակերպելու նախագիծը, որը նրան հրապարտում էր, առաջին հերթին, իր հակահայկական ուղղվածության պարզառով: Քյամիլ փաշայի և Աբդուլ Քադերի հանդիպումները ցույց տվեցին, որ իթթիլաֆական կառավարությունը լրջորեն մտադիր է քղական շարժումն օգտագործել հայերի դեմ: Աբդուլ Քադերի նախագծում Քրդստանի մեջ ներառված էին հայկական վիլայեթները: Քադերը ճգնում էր ապացուցել, որ Քրդստանի ինքնավարությունը երոպական պետություններին թույլ չի տա ստեղծել ինքնավար Նայաստան: Աբդուլ Քադերը հայտարարեց. «Տվեր մեզ ինքնավարություն, որպեսզի խուսափեք հայկական հարցից...»¹⁷:

Բայց ո՞չ Ռեշիդ բեյի և ո՞չ Աբդուլ Քադերի ծրագրերին վիճակված չէր իրականանալ: 1913 թ. հունվարի 10-ին Օսմանյան կայսրությունում տեղի ունեցավ պերական հեղաշրջում: Թալեաթ և Էնվեր բեյերի գլխավորությամբ 200 հոգուց բաղկացած զինված ջոկատը ներխուժեց Բ. Դուռ և Քյամիլ փաշային ստիպեց հրաժարական տալ: Հունվարի 11-ին վարչապետ հռչակվեց Մահմուդ Շեքեր փաշան: Կրկին իշխանության գլուխ անցած իթթիլաֆականները ժխտական դիրք բռնեցին Նայկական հարցի նկատմամբ:

Փետրվարի 27-ի հուշագրով Պողոս Նուբար փաշան երոպական դիվանագիտական աշխարհին հիշեցնում էր, որ հայկական բարենորոգումների պահանջն ամրագրված է 1878 թ. Բուլդինի վեհաժողովի 61-րդ հոդվածով և պետությունների 1895 թ. մայիսյան ծրագրով, ուստի այն չի կարող Օսմանյան կայսրության ներքին հարցը լինել: Ինչ վերաբերում է Ռեշիդ բեյի ծրագրին, ապա Պողոս Նուբարը պետությունների ուշադրությունն էր հրավիրում այն փաստի վրա, որ թուրքական կառավարության պարտապարհ ծրագիրը «կը ջնջէ Պետություններու հակակշիռը և ասով կը ջնջէ նաև պետականութեան և ազդեցիկութեան ամեն երաշխաւորութիւն»¹⁸:

1913 թ. մարտի 22-ին հրապարակվեց ազգային պարվիրակության երկրորդ հուշագիրը «Նայկական բարենորոգումները և ասիական Տաճկաստանի ամբողջությունը» վերնագրով: Նրանում Պողոս Նուբար փաշան երոպական դիվանագիտական աշխարհին հավաստիացնում էր, որ Օսմանյան կայսրության ամբողջականությունը մեծապես պայմանավորված է իր արևելյան նահանգների անվտանգության գարգացմամբ, որի շնորհիվ երկրում կհեղձացվեն խռովության բոլոր շարժառիթները: Իսկ երիտթուրքերը անվտանգության առաջընթացի կարող են հասնել միայն բարենորոգումների միջոցով: Պողոս Նուբար փաշան վստահեցնում էր, որ երիտթուրքական կառավարությունն արդեն ըմբռնել է հայկական բարենորոգումների կարեւորությունը Օսմանյան կայսրության ամբողջականությունը պահպանելու գործում և հայկական շրջաններին առաջարկել է բարենորոգումներ իրագործել: Բանն այն է, որ 1913 թ. մարտին Նայկական հարցում ռուսական դիվանագիտության ակտիվությունը հեղձացնելու նպատակով երիտթուրքերը հրաժարվեցին նախկին ժխտական վերաբերմունքից և բանակցությունների մեջ մտան Նայ հեղափոխական դաշնակցություն կուսակցության ներկայացուցիչների հետ: Այդ բանակցություններին իթթիլաֆականներից մասնակցում էին՝ Թալեաթը, Խալիլը, Միսիհաթ Շյուքրին, իսկ դաշնակցականներից՝ Ակնունին, Վարդգես Սերենկյալյանը և

17 "Новое время", 24. XII.1912.

18 Ե. Օրբան, նշվ. աշխ., էջ 54-55:

Արմեն Գարոն: Իթթիհասականները խոստանում էին Բալկանյան պարերագմից հեկո Արեւելյան Ռումելիայի բարեկարգության ծրագրի հիման վրա բարենորոգումներ անցկացնել նաև հայկական վիլայեթներում: Դրա փոխարեն հայերից պահանջում էին հրաժարվել տնտեսություններին դիմելուց եւ Ա. Պոլիս հրավիրել Պողոս Նուբար փաշային¹⁹:

Այս իրադարձությունները Պողոս Նուբար փաշայի համար հիմք էին փվել եզրակացնելու, որ այլևս հապաղել պէտք չէ եւ «ներկայէս աւելի նպաստաւոր ո՛չ մէկ առիթ պիտի ներկայանայ Եւրոպայի՝ պահանջելու համար հայկական բարենորոգումները»²⁰:

Անշուշտ, Պողոս Նուբարը սխալվում էր, երբ կարծում էր, թե տնտեսությունները շահագրգիռ են Օսմանյան կայսրության ամբողջականությունը պահպանելու մեջ: Սրապատ քվեի պահպանելու կարգախոսը իրականում հիմնովին կեղծ էր եւ օգտագործվում էր տնտեսությունների փոխադասական ու քաղաքական ազդեցությունը Օսմանյան կայսրությունում ամրացնելու համար: Պարմության դատը դասերը վկայում էին, որ պաշտոնական Եւրոպայի վերաբերմունքը Օսմանյան կայսրության նկատմամբ միշտ էլ եղել է սեփական եսասիրական շահերի հետապնդման քաղաքականություն, իսկ Բալկանյան պարերագմի հետեւանքով թուլացած Թուրքիայի երկրում կացությունը հնարավորություն էր տալիս ավելի դյուրութեամբ իրագործել հիվանդ մարդու անդամահատումը²¹: Ինչպէս վկայում էր Ռիզայի ժուսական փոխնախագահ Վ. Մանուկին՝ «ըստ էության եւրոպական տնտեսությունների ամբողջ համակարգը Արեւելքի քրիստոնէականների նկատմամբ՝ զուր պարտաւեր է: Եւրոպան այսպէղ ստորում է միայն նրա համար, որպէսզի հասնի Թուրքիայի կազմալուծմանը»²²: Այսուհանդերձ, Պողոս Նուբարը ձգտում էր փոխադասական ու քաղաքական շարժառիթներով Եւրոպային շահագրգռել հայկական բարենորոգումների իրագործման մեջ: Նա եւրոպական դիվանագիտական շրջաններին համոզում էր, որ հայկական բարենորոգումների իրագործումը կրկնակի օգուտ կրելի Եւրոպային: Նախ՝ «Ասիական Տաճկաստանի վիճակի բարելաւումով Օսմանեան կայսրութեան պահանջաւեր Եւրոպայի եւրոպական շահերը կրկին երաշխիքներով պիտի ապահովուին», եւ երկրորդ՝ «կարգ ու կանոնին վերահաստատումով եւ ամեն փոքրագույն շահերի եւ խռովութեան պարճառներուն վերացումով, հողային ամբողջութեան պահպանումը... ապահովուած պիտի ըլլայ թէ ներքնապէս, եւ թէ արտաքինապէս»²³:

Տնտեսություններին ուղղված ազգային պարզապահության երրորդ հուշագիրը՝ «Հայկական բարենորոգումները եւ իսլամ բնակչությունները: Գաղթականները հայկական նահանգներում մեջ» վերաբառությամբ, հրատարակվեց 1913 թ. մայիսի 5-ին: Այս հուշագրի համար առիթ էին ծառայել Արեւմտյան Հայաստանից ստացվող փոփոխություններն այն մասին, որ երիտթուրքերը սաստկացրել են իրենց հակահայ քաղաքականությունը:

Արեւմտահայ աշխարհափոխությունը ներքին փոփոխություններով դիմավորեց 1913 թ. գարունը, քանզի վստահ էր, որ ինչպէս Արդու Համիդի, նույնպէս եւ երիտթուրքերի օրոք անգույր

19 Տե՛ս Վ. Փափագեան, Իմ յուշերը, հ. 2, Բէյքոյ, 1952, էջ 190-197:

20 ՇՏԱԱ, ֆ.57, ց.5, գ.33, թ.10:

21 Տե՛ս «День», 12.VI.1913:

22 Центральны́й госуда́рственный военно-исторический архив Росси́йской импе́рии, ф.450: Турция, оп.1, д.145, л.4.

23 ՇՏԱԱ, ֆ.57, ց.5, գ.33, թ.9:

չարագործությունների շարքը նոր ուժով է բորբոքվելու: Եւ իրոք, երիտթուրքերը, նպատակ ունենալով խանգարել գյուղացիության զարնանային գյուղարևոտական աշխատանքներին, ավելի սաստկացրին հայահալած քաղաքականությունը: Ըստ երիտթուրքական նյութումների, մահաստիյուն սովի ուրվականը միանալու էր ջարդի սարսափին եւ միասին կախվելու էին արևմտահայության վրա: Բնականաբար, երիտթուրքական որոգայթները նոր որակ հաղորդեցին արևմտահայության դժնդակ կացությանը: Գարնանը երոպական դիվանագիտությունը ձեռնամուխ եղավ Ղայկական հարցի արծարծմանը, իսկ թուրքական մարայնությունը եզրակացրեց՝ «սամանեան մնացած երկրները հնարաւոր է պահպանել Եւրոպայի ուրնձգութիւններից՝ հայ քարքը ոչնչացնելով»²⁴: Արևմտահայության կյանքում սկսվեց եղերական մի նոր շրջան:

1913 թ. ապրիլի 22-ին Դիարբեքիի ֆրանսիական հյուպարտսը հայարնում էր, որ վիլայեթում սրեղծվել է լարված իրավիճակ եւ «չի բացառվում հայերի նոր կոտորածների հնարավորությունը»²⁵: 1913 թ. մայիսին Բիթլիսից «Новое время» թերթի թղթակից Ա. Բերեզովսկին²⁶ գրում էր. «Այսպեղ չկա հայ, որը վստահ լինի այն բանում, որ վաղը շուկա դուրս գալով, նա վայրագորեն խողխողված, կամ գնդակահարված չի լինի, իսկ քանը մնացած նրա կինը կամ աղջիկը՝ պապվագրկված, այսպեղ չկա հայ կին կամ աղջիկ համոզված, որ իրեն ամենամոռկալի ձեռով չի անարգի վայրի սրիկաների հրոսակախումբը, այսպեղ չկա հայ ծնող, չկասկածող այն բանում, որ դպրոց ուղարկված իրենց զավակները կենդանի հեք կվերադառնան»²⁷:

Ամեն օր Կ. Պոլսի դեսպանապններ՝ հյուպարտսներից ու փոխհյուպարտսներից, հայոց պապրիարքարան՝ թեմերի առաջնորդներից, թերթերի խմբագրություններ՝ րեղական թղթակիցներից, հասնում էին գույժեր, որոնք վկայում էին, որ Արևմտյան Ղայասպանում դրսևորվող երևույթները ոչ այլ ինչ էին, եթե ոչ ծրագրված կոտորածի չարագուշակ նշաններ: 1913 թ. մայիսի 18-ին Պոլսո պապրիարք Ղովհաննես Արշարունու՝ Բ. Դռանը հանձնած թաքրիրում մաքնանշվում էր, որ հայկական վիլայեթներում կաքարվող «սպանությունները, բռնությունները, հափշքակություններն ու կողոպուտները, առանց չափազանցությունների, կրում են զանգվածային կոտորածների բնույթ»²⁸:

Երիտթուրքական կառավարության հայաջինջ ծրագրերում կարևոր րեղ էր գրավում հայկական վիլայեթներում մուհաջիրների (Բալկանյան առաջին պաքերագմի հեքեանքով այնրեղից ներգաղթող մահնեղականներ) վերաքնակեցման քաղաքականությունը: Ձգրելով հայկական վիլայեթներում սրեղծել մահնեղական քարրի գերակշռություն, երիտթուրք պարագլուխները մուհաջիրների մի մասին բնակեցնում էին Արևմտյան Ղայասպանում: Այս քաղաքականությունը հեքամքում էր մի քանի նպատակ:

Ղողագուրկ եւ րնագուրկ մուհաջիրները հայկական վիլայեթներում կարող էին սքանալ

24 «Նոր հոսանք», 1913, ապրիլ, թ. 2, էջ 467:

25 АВПРИ, ф. Концентрация МИД, оп.470, д.114, ст.249.

26 Երիտթուրքերը արգելում էին որեւէ օքարերկրյա թղթակցի Արևմտյան Ղայասպանում ուսումնասիրություններ կաքարել: Ա. Բերեզովսկին (Տ. Օլեգին) ժամանակի եզակի հրապարակախոսներից էր, որ 1913 թ. փերրվար-մայիս ամիսներին կարողացավ լինել հայկական բոլոր վեց վիլայեթներում: Նա իր րպավորությունները շարաղրեց «Անհերացող Ղայասպան» ընդհանուր խորագիրը կրող հողվածաշարում:

27 “Биржевые ведомости”, 14.V.1913.

28 АВПРИ, ф. Посольство в Константинополе, оп.517/2, д.3726, л.100.

եւ՝ մշակված հողեր, եւ՝ պարտաստի քուրքական կառավարությունն առանց դժվարությունների ու ավերող ծախսերի ազատվում էր մուհաջիրներին նոր քուրքով ու աշխատանքով ապահովելու հոգսից: Մակայն հայ բնակչությունը կամովին չէր զիջում իր քուրքն ու քուրքը: Ուստի, չսահմանափակվելով արտագաղթի հետևանքով հայրենիքը լքած հայերի ունեցվածքի զավթումով, իթթիհատականները կամ մահվան սպառնալիքի տակ կամ բռնի վտարումներով հարկադրում էին հայերին իրենց քուրքն ու հողը զիջել մահմեդական գաղթականությանը: Այդ կերպ երիտթուրքական կառավարությունը հայ բնակչությանը շրջապատում էր մահմեդական մեծամասնությամբ, որը հնարավորություն էր տալիս արևմտահայությանը անկարող դարձնել հակապետական որևէ շարժում²⁹:

Մուհաջիրների հաստատումը Արևմտյան Ղայաստանում մեծապես սրեց ազգային հարաբերությունները: Ներարկված պարտագլխի պարտության ու, հետևաբար, իրենց ներգաղթի պարճառը կայսրության քրիստոնյա բնակչությանը վերագրելու ախտահարույց մանրէով, մահմեդական այս ամբոխն իր ամբողջ վրեժխնդրությունն ուղղում էր բազմապատկեր արևմտահայության դեմ:

Մայիսի 5-ի հուշագրով Պողոս Նուբար փաշան քերթություններին զգուշացնում էր, որ մուհաջիրների վերաբնակեցման քաղաքականությունը պայթյունավտանգ իրավիճակ է ստեղծել Արևմտյան Ղայաստանում, և անհրաժեշտ է անհապաղ բարենորոգումներ կիրառել, որոնք շահավետ կլինեն ինչպես մահմեդական, նույնպես և քրիստոնյա բնակչության համար³⁰:

Ազգային պարվիրակության չորրորդ հուշագիրը՝ վերնագրված «Ղայկական բարենորոգումները և երոպական հակակշիռը», հրապարակվեց 1913 թ. հունիսի 14-ին և նվիրված էր հայկական բարենորոգումներում երոպական վերահսկողության անհրաժեշտությանը: Նրանում պարվիրակությունն ընդգծում էր, որ «անհոգությունը, անկարողությունը և իշխանության չարաչար գործածումը առանդական են գառառի պաշտօնից համար»³¹, իսկ կենտրոնական կառավարությունը ոչինչ չի անում ստեղծված օրհասական կացությունը գոնե փոքր-ինչ մեղմելու համար: Ներկաբար, երոպական վերահսկողությունը «միակ երաշխատրությունն է բարենորոգումներուն և անոնց կանոնաոր և արդիւնաոր կիրարկումներին»³²:

Ազգային պարվիրակության հուշագիրն արձանագրում էր, որ Բեռլինի վեհաժողովի 61-րդ հոդվածով նախատեսված երոպական վերահսկողության ձեւն անհրաժեշտ էր, բայց ոչ բավարար տարբերակ է հայկական բարենորոգումներն իրականացնելու համար: Երոպական վերահսկողությունն ազդեցիկ դարձնելու և բարենորոգումների գործադրումը քնդելու հսկելու համար ազգային պարվիրակությունը քերթություններին առաջարկում էր ներկայացուցիչներ ունենալ, որոնք «կարենան բարենորոգմանց գործադրութեան համար կոչուող պաշտօնեաներու վրայ հսկել՝ որպէսզի իրապէս գանոնք գործադրէ, առանց թերութեան, անկողմնակալութեամբ և առանց օրէնքի կիրառումէն խոյս տալու»³³:

29 Տե՛ս Աբում, Բարենորոգումներու հարցը, Կ. Պոլիս, 1914, էջ 35:

30 Տե՛ս Լիւրովիք րը Քօնթանսօն, նշվ, աշխ. էջ 61-64:

31 ՄԱԿ, ֆ.57, ց.5, գ.33, թ.13:

32 Անդ:

33 Անդ:

Ազգային պատվիրակությունը 1913թ. ընթացքում մի քանի հուշագրեր եւս հղեց եւրոպական դիվանագիտական աշխարհին, որոնք հիմնականում ամփոփում են հայկական բարենորոգումների նախագծերին եւ դրանց կիրառման փորձերակներին:

Նայ ազգային պատվիրակությունն իր բազմաբնույթ գործունեությամբ եւ Պողոս Նուբար փաշայի եռանդուն ջանքերի շնորհիվ ծանրակշիռ ներդրում ունեցավ եւրոպական հասարակական կարծիքը հօգուտ Նայ դարի փրամադրելու գործում: Ազգային պատվիրակության ջանքերը փվեցին նաեւ ցանկալի արդյունքներ: Մասնավորապես 1914թ. հունվարի 26-ի ռուս-թուրքական համաձայնագրի կնքումը մեծապես պայմանավորված էր ոչ միայն ռուսաց դիվանագիտության, այլեւ ազգային պատվիրակության փքնաջան աշխատանքով:

ԱՍՏՂԻԿ ԱՏԱՄԱՈՒՅՅԱՆ

ԵՂԻՉԵ ԹԱԳԵԻՈՍՅԱՆԻ «ԵՐԱԶՆԵՐԸ»

Մեծանուն նկարիչ, Նայասարանի արվեստի վաստակավոր գործիչ Եղիշե Թաղետոսյանի՝ Նայասարանի ազգային պատկերասրահում հանգրվանած շուրջ 500 մեծ ու փոքր սպեղծագործությունների կողքին պահպանվում է նաև ջրաներկ գործերի մի փոքրիկ արված: Պատկերասրահի փնտրիչությունը, հանձին արվեստի վաստակավոր գործիչ, երջանկահիշատակ Ռուբեն Դրամփյանի, որ նկարչի բարեկամներից մեկն էր և պատկերասրահի թաղետոսյանական հավաքածուի հիմնական սպեղծողը, այն ձեռք է բերել նկարչի այրիից՝ Ժուստինա Ռոմանովնա Թաղետոսյանից՝ 1949 թվականին: Եւ քանի որ փնտրիչական պատճառներով մինչև օրս չի ներկայացվել ցուցադրման, ուստի շարքերին է հայտնի (այդ թվում նաև արվեստաբաններին) այս՝ հիբավի մեծարժեք արված գոյությունը: Թեպետ արվածի չափերից (8x10) ելնելով՝ պետք է ասել, որ այն ընդամենը գրպանի մի գողտրիկ, կաշեկազմ ծոցապուրք է, որի խոնացած թերթերում մասունքի պես պահվում են նկարչի 21 երազների վերապատկերումներ: Երազների, այսինքն՝ մարդու ենթագիտակցական, երևակայական պրոցեսների վերարտադրությամբ զբաղվելը, այն գեղարվեստի միջոցներով փեսանելի դարձնելու կերպը ոչ միայն անսովոր, այլև չափազանց դժվարին «զբաղմունք» պետք է համարել, քանզի անմարմին, աննյութական, մարդու ուղեղի ինչ-ինչ բջիջներում խմորվող, ապա վերապրվող հոգեկան երևույթներն ու անիրական համակցություններն առարկայական ու շոշափելի դարձնելը նկարչից պահանջում է ջղերի ու նյարդերի գերլարում, մանավանդ եթե երազում փեսանելի պատկերներին ու գործողություններին ընթացքին զուգարկելու լինենք այն զգացողություններն ու ընկալումները, որոնք մարդուն հաստ է միմիայն երազում: Նենց այս պատճառով է, թերևս, նկարիչն իր որոշ երազ-պատկերների ներքևում թողել գրչագիր մեկնաբանություններ:

Եղիշե Թաղետոսյանի կյանքի ու սպեղծագործությունների առաջին ուսումնասիրությամբ զբաղվող Ռ. Դրամփյանի կարծիքով՝ երազների այս արվածը ստեղծվել է 1895-1900-ական թվականներին: Ներագա փարիսերին, առողջական խնդիրների պատճառով և բժիշկների հորդորով, նկարիչը դադարեցրել է իր երազները թղթին հանձնելը: Նոգեբան Ա. Նալչաջյանը, ուսումնասիրելով նկարչի «երազները», գրել է. «Սյուրռեալիստներից ավելի քան երկու փասնամյակ առաջ հայ նկարիչն ըմբռնեց այն հանգամանքը, որ երազները ենթագիտակցական մրաժոյժության և երևակայության արդյունքներ են և, հետևաբար, նրանցում կարող են լինել այնպիսի իրադրություններ և առանձին պատկերներ, որոնք գեղարվեստական փեսակերից լուրջ հեղափոխություն են ներկայացնում»:¹

1 Ա. Նալչաջյան, Երազները Ե. Թաղետոսյանի սպեղծագործության մեջ, «Լուսավորիչ», 1955, սեպտեմբեր Բ, էջ 6: (1980-ական թվականների կեսերին, Ռ. Դրամփյանի նախաձեռնությամբ, Նայասարանի նկարչի փունը ծրագրել էր ֆաբրիմիլային հրապարակության պատրաստել Թաղետոսյանի «երազները»: Այս առիթով կամեցանք Դրամփյանի խոսքի հետ միասին ներկայացնել նաև Ալբերտ Նալչաջյանի հոգեբանական վերլուծությունները: Յավիք, հանգամանքների բերումով մրաժոյժումը իրագործել չկարողացանք և այդ ուսումնասիրությունը փարիսեր անց փրամադրեցինք «Լուսավորիչ» թերթին - Ա. Ս.):

Այսօր, իհարկե, դժվար է ասել՝ նկարիչը գիտակցորեն է դիմել իր երազների վերաբարձրությանը՝ դրանք դիտարկելու որպես սրբազանության արտահայտման կերպ, ինչպես դա որդեգրեցին ավանգարդիստական վերոհիշյալ ուղղության հետևորդները 1920-ական թվականներին, թե՛ ընդամենը փորձել է թղթին պահ պահ իր իրական երազների առավել փայլունից այն դրվագները, որոնք հետաքրքիր են եղել նկարչական կամ հոգեբանական առումով: Եթե ընդունենք, որ նկարիչը, սյուրռեալիստներից առաջ ընկնելով, երազների պարկերումը համարել է գեղարվեստական արտահայտման յուրովի կամ նորովի միջոց, ապա կարծում ենք, որ դրանք, անկախ փոխնիկայից, իրենց լուծումը պետք է գտնեն համեմատաբար ավելի մեծ չափերի կրթականում և ամենակարևորը՝ սրբազանի այդ ուղղությանը բնորոշ իրականության դրվագների և իրարամերժ ու մրացածին պարկերների անբնական, ինչ-որ չափով պարադոքսալ մի համադրություն: Ե. Թադևոսյանի «երազներում» վերը թվարկված մոտեցումներից ոչ մեկը շոշափելի չէ և չունի նպատակային ուղղվածություն: Դրանք իսկապես քնի որոշակի փուլերում ի հայտ եկող երազներ են, որոնք շատ հաճախ կարող են ունենալ անսովոր, անծանոթ, փոխաբերական, այլաբանական, խորհրդանշական, նույնիսկ՝ գրոտեսկային դրսևորումներ: Դիտարկել այդ «երազները», որոնց մեծ մասում ակնհայտորեն իշխող է խիստ անհանգիստ, փազնապալին հոգեվիճակների անհերքելի կնիքը, և հաշվի առնելով դրանց սրբազան ժամանակահատվածը, պետք է ենթադրել, որ այդ երազներն իրապես եղել են նկարչի հոգեկան ապրումների հետևանք: Ի դեպ, Թադևոսյանն ունի մի գործ՝ «Իմ անուրջներից մեկը» խորագրով, որը սրբազան է 1905 թվականին: Կարծիք կա, որ այս գործի հիմքում ընկած է իր փեսած երազներից մեկը: Սակայն ակնհայտ է, որ այս կրթվել ոչ մի կապ չունի նկարչի «երազների» հետ: Ամենայն հավանականությամբ նման ենթադրության համար հիմք է ծառայել նկարի անունը (թերևս Ռ. Դրամփյանի ռուսախոս լինելու պարզապես փոխ է ունեցել «անուրջ» և «երազ» բառերի իմաստային շփոթ): Եւ հիշյալ գործն էլ իր կոմպոզիցիոն բովանդակությամբ ու գունային լուծումներով, անորոշի ու թախծի, կարուրի փառուկ զգացողությամբ, խոստում է նկարչի՝ մշտապես փայփայած երազանքներից մեկի՝ հայրենիք ու հայրենի փուն դառնալու մասին: Նայելի է, որ Թադևոսյանը շատ մեծ ցանկություն է ունեցել հայրենիք վերադառնալ, սակայն 1900-ական թվականներին ոչ Վաղարշապատում և ոչ էլ Երևանում չկար այն գեղարվեստական մթնոլորտը, որում կարող էր խմորվել ու հետագա զարգացում ունենալ նկարչի սրբազանության կյանքը: Ուստի նա որոշեց բնակվել Թիֆլիսում (1901 թ.)՝ մի կողմից հայրենիքին ավելի մոտ գտնվելու, իսկ մյուս կողմից՝ հիմնականում այսպեղ ապրող ու գործող հայ մտավորականության հետ իր շփումները սերտացնելու և ակտիվացնելու նպատակով:

Ազգային պարկերասրահում, ինչպես նաև Ռ. Դրամփյանի անձնական արխիվում պահպանվել են Թադևոսյանի՝ իր ուսուցիչ ու մեծ բարեկամ Վասիլի Պոլենովին հասցեագրած շատ նամակներ, ինչպես նաև վերջինիս պատասխանները: Ծանոթանալով դրանցից շատերի բովանդակությանը՝ հասկանում ես, որ Թադևոսյանի պես նրբազգաց ու «անդառնալի» հայրենասերն անասելի ծանր է փարել թուրքական (1895-1896 թթ.) ու կովկասյան «թաթարների» անմարդկային վայրագություններն իր ժողովրդի նկատմամբ: Նայ արվեստագետը, մտավորականը ինչպե՞ս կարող էր անտարբեր լինել, երբ այդ նույն

թվականի ջարդերի մասին պազնապով ահագանգում էին նաև օպարները: Այդ թվերին Մոսկվայում հրապարակված «**Братская помощь армянам**» («Եղբայրական օգնություն հայերին») գրական- գիտական ծավալուն ժողովածուում (1896, վերահրտ. 1898), ի թիվս բազում գիտական, գրական, պոետիկապոլական նյութերի, կան վիպակներ ու պարմվածքներ, որոնց բուն նյութը վերաբերում է հենց Օսմանյան կայսրության կողմից իրականացվող հայկական ջարդերին (օրինակ՝ Վ. Սոլովյովի «Երեք գրույց»-ը, Կ. Բարանցուիչի «Երկու ոգի» պարմվածքները և այլն):

1905 թ. օգոստոսին Վ. Պոլենովին գրած նամակներից մեկում Թադևոսյանն անասելի հուսահատությամբ, «թաթարական» մարդ-գազանի հանդեպ նողկանքով լցված գրում է Շուշիում, Բաքվում և այդ պարածաշրջանի այլ բնակավայրերում պեղի ունեցող հայկական կոտորածների մասին: Նկարիչը չի թաքցնում իր ծանրագույն ապրումները, անբուն գիշերների իր մոծավանջները: Եւ սա, ցավոք, պեւել է պասնամյակներ: 1916 թ. հոկտեմբերի 25-ին Պոլենովին ուղղված պատասխան նամակում Թադևոսյանը գրում է. «Նրանք (նկարի մոնի Նայ նկարիչների ընկերությունը) շնորհակալ են Ձեզ՝ Ձեր նվիրատվության համար, մանավանդ այնպիսի մի ժամանակ, երբ հայ ժողովուրդը կործանվում է մարդկային դաժանությունից: Ձեր կարեկցանքը շարք արժեքավոր է մեզ համար: Մենք այնպիսի ծանր ժամանակներ ենք ապրում, որ ոչ մեկին՝ ոչ բարեկամներին, ոչ էլ մարտիմներին չենք հավատում այլևս: Եթե միայն իմանայիք, թե ինչպես եմ պառապում իմ հայրենիքի համար: Երևակայեք, թե ի՞նչ կարող էր լինել, եթե հսկայական կայսրության մարդիկ, մեծաքանակ ժողովուրդներ, թեկուզ մի պահ, հայտնվեին մեր վիճակում: Ի՞նչ արցունքներով պիտի նրանք լաց լինեին:

Իսկ մենք՝ նկարիչներս, թողարկելով մեր արցունքները, փորձում ենք արվեստով մխիթարել մեր ժողովրդին, ողջ մնացած մեր եղբայրներին»:²

Իսկապես, Թադևոսյանի ժառանգության մեջ պահպանվել են գեղանկարչական ու գրաֆիկական շարք գործեր, որոնք ստեղծվել են 1895-1896 թթ. հայոց ջարդերի և 1915 թ. Մեծ եղեռնի անմիջական ազդեցության տակ («Դեպի պանդխտություն» (1895), «Երկրպագություն խաչին» (1901), «Վրաններում» (1915), «Լուսնյակ գիշեր Բեյրութի ավին» (1915) և այլն): Այս գործերում կա ուշադրության արժանի մի հանգամանք, որը կրկին փաստում է Թադևոսյան նկարչի որդեգրած գեղարվեստական սկզբունքների մասին. նկարիչը չի փորձել պարկերել ջարդի տեսարաններ, թուրքերի վայրագությունների հոգեցունծ դրվագներ, որոնց անմիջական ակնարարներ չի եղել: Մակայն ոչ պակաս ցնցող ազդեցություն են գործում նախնիների գերեզմաններին, այսինքն՝ ծննդավայրին հրաժեշտ տվող և պանդխտության մեկնող ամուսինների ճնշող կերպարները, հույսն Աստծո վրա դրած, խաչին երկրպագող ծերունին, անապատում վրանների ու Բեյրութի պարերի տակ ծվարած հայ գաղթականները, որոնց նկարիչն անձամբ է հանդիպել:

Այսպեղ արժե անդրադառնալ նաև այն փաստին, որ Թադևոսյանը չափազանց մարտիմ էր Կոմիտասի հետ, քաջարեղյակ էր նրա շուրջը եղած օբյեկտիվ ու սուբյեկտիվ խմորումներին, բնականաբար՝ նաև այն ապրումներին, որ ուներ հայոց երգարվեստի հիքավի հանճարը: Նկարչի կոմպոզիցիոն գործերի մեջ առանձնակի հնչեղություն ունցող

2 Անդ, էջ 6:

«Նանճարն ու ամբոխը» կրավը, որի արտահայտչամիջոցներում ակնհայտորեն զգալի է արդեն պուանտիրիզմի ազդեցությունը, գորշության մեջ քառապող անհասկալի ողբերգության ընդգծումն է: Այս գործում այդ լիցքն այնքան անհագնացող է, որ ստիպում է քեզ անդրադառնալ նաև նկարչի բուն ապրումներին, նրա հոգեկան վիճակներին, երբ ստեղծվում էին այդ եւ «Քրիստոսն ու փարիսեցիները» գործերը:

Այս ամենին անդրադարձանք՝ ցույց տալու համար, որ 1895 թվականից ի վեր նկարիչը, իր հայրենակիցներից շարերի պես, մշտապես ապրել է փազնապալից ու ողբերգական օրեր ու փարիսեր: Եւ, բնականաբար, նման հոգեվիճակներում գրավող մարդու երազները չէին կարող նաև իրականության ազդեցությունից զերծ լինել: «Ըստ երազների մասին հոգեբանության բնագավառում ներկայումս ընդունված տեսակետներից մեկի՝ նման երազային պատկերները չի կարելի հասկանալ ուղղակի իմաստով. դրանք սիմվոլիկ պատկերներ են, ենթագիտակցական երևակայության աշխարհի արդյունքներ... Այնուամենայնիվ, այդ 21 երազային նկարների հիման վրա հնարավոր եմ համարում ենթադրել, որ նկարիչն իր կյանքն առավելապես պատիվ-հայեցական է համարել՝ իրեն թույլ զգալով բնության ու հասարակության ճակարագրական ուժերի հանդեպ»:³ Միանգամայն իրավացի է հոգեբանը, ստեղծագործական ներքին ազատություն ունեցող նկարիչը, ով հայ կերպարվեստում առաջինն էր, որ որդեգրեց իմպրեսիոնիզմի օդառաք, ազատաշունչ արտահայտչամիջոցները, հիրավի անգործ էր իր թեւերի փակ ծվարեցնելով՝ ժամանակի հզոր արտությունների թողությունները «մաքաղացու» դարձած իր «եղբայրներին ու քույրերին»: Ով գիտե, թե ինչ ապրումներով ու աղոթքներով էր նկարիչը բուն մտնում...

Միանգամայն հասկանալով նկարչի հոգեվիճակը՝ այնուհանդերձ պետք է փաստել, որ նրա թողած «երազները» այսօր առավելապես մեզ հետաքրքրում են որպես նկարչական փոքրիկ գոհարներ՝ թե՛ իրենց կոմպոզիցիոն կառուցվածքներով, թե՛ գունային անցումների՝ զարմանալի նուրբ ու ներդաշնակ լուծումներով եւ թե՛ ջրաներկի տեխնիկային անթերի տիրապետելով՝ նկարչի վարպետությամբ: Պետք է ասել, որ այս փոքրիկ թերթերում Թադևոսյանը դեռևս հարազատ է մերժիմպրեսիոնիստական գեղարվեստական մոտեցման ու կերպարապատկերային մարմնավորման արտահայտչակերպին: Այս գործերը, որոնք խիստ փոքրաչափ էրություններ են հիշեցնում, եթե բաժանելու լինենք ժանրերի՝ բնանկարների ու կոմպոզիցիաների, ապա պարզորոշ կտեսնենք նկարչի նուրբ գունազգացողությունը, ամուր, անթերի գծանկարը, իրականության, այս դեպքում՝ երազի ընկալման անմիջականությունը, լույսի անցումներն ու խաղերը, հորինվածքային ավարտունությունը:

Փորձենք դիտարկել նկարչի բնանկարչական «երազներից» մի քանիսը: Առաջին նկարը, որին կամենում ենք անդրադառնալ, պայմանականորեն կոչենք «Չորացած ծառեր»: Առջևում գորշի ու շագանակագույնի թույլերով լուծված ծառերի հասարակ բներ են, որոնց վերնամասում տերևազուրկ, չորացած ճյուղերն ասես անանցանելի խճճացանց են կազմել, բների մոտ երևում են կիսով չափ հողի երես դուրս ելած արմարները: Առաջին հայացքից պատկերն ամբողջովին անկենդան է ու խիստ ճնշող: Մակայն պատկերի խորքում՝ հեռվում, թաքնված է փայլ, կարմրադեղնավուն թույլերով լուծված մի քանի կողքին կանաչ ծառեր: Մա

3 Անդ, էջ 6:

նկարելի դարձավ, երբ համակարգչի միջոցով փորձեցինք նկարը մեծացնել: Չարմանալին այն է, որ այս պատկերը լուծված է՝ պահպանելով հեռանկարի և համաչափությունների ճշգրտություններն ու նրբությունները: Ինչո՞ւ է նկարիչը մեծածառերի հեղեղում թաքցրել փունը, ի՞նչ է խորհրդանշում երազը, դժվար է ասել. դա, թերևս, միայն նկարչին է հաստ էղել, այն էլ՝ երազում: Երկրորդ նկարը մի կանաչ պուրակ է՝ թաղված մռայլ օրվա խորհրդավոր լուսության մեջ: Սա մի սքանչելի բնանկար է, ուր մուգ կանաչի և գորշի անցումները, «ջարդվելով» պատկերի խորքից առկայծող լույսի ծվեմներով, դիպողին համակում են առավելապես իրիկնամուրյան խոկումի և մեկության զգացողությամբ: Մակայն երբ պատկերը կրկին մեծացնում ես, աջակողմյան խորքում պարզորոշ երևում է փոքրիկ ջրային մի փարածք՝ կողքին մի անշուք փունակ: Երրորդ պատկերը, որին կամենում ենք անդրադառնալ, մառախլապատ օրվա սաստիկ բամուն ընդդիմացող ծառեր են՝ զարմանալիորեն խոսուն: Թեպետ շատ են դրանք, սակայն կանգնած են ցաք ու ցրիվ: Տպավորությունն այնպիսին է, ասես նրանք միայնակ են, և նրանցից ամեն մեկն առանձին-առանձին է դիմագրավում չարագույժ հոսանքին: Թվում է՝ սա միանգամայն բնական երևույթ է: Մակայն ինչո՞ւ է այս պատկերը դիպողին համակում անհասկանալի վախի զգացումով, որը հեղու փոխվում է թախծի ու մեկության զգացումի: Նույն զգացումներն ես ունենում, երբ դիպում ես ինչ-որ շինության կողքով վեր բարձրացող բարայծերին, բարբարոս թավուրում բառաչելով քայլող ցուլին, երկնքի մուգ կապույտ երանգների ու լուսավորված քարերի արանքում ընկած փարօրինակ աչքերով, ասես մեկը մյուսին ապավինած ավելի խոշոր քարերին... Այս «երազները» բոլորն էլ անխորի, լուծված են հիմնականում կանաչագորշավուն թույրերով և համակված անհանգիստ, անորոշ սպասումի ծանր զգացողությամբ:

Թաղեռուսյանի այս չափազանց փոքրաչափ գործերը դիպելիս ապշում ես նկարչի կադրաբեության հասնող վարպետությունից: Սովորական ծոցափերքի անորակ թղթի վրա կադրաված այս բոլոր գործերը ոչ միայն խոսում են ջրաներկի՝ առաջին հայացքից դյուրին թվացող, իսկ իրականում բավականին բարդ տեխնիկային տիրապետելու՝ նկարչի քանքարի, այլև նման անսովոր չափերի մեջ գունային ու հորինվածքային ավարտուն պատկերներ ստեղծելու նրա կարողության մասին: Մրանք որակներ են, որոնք շատ-շատ նկարիչներ կերպելին իրագործել իրենց մեծաչափ կրավներում:

Թաղեռուսյանի «երազներում» ինքնավար մի փունջ են կազմում, այսպես ասած, կոմպոզիցիոն, բազմաֆիգուր թերթերը, որոնցից երեքի վրա նկարիչը թողել է բացառություններ: Նախ անդրադառնանք այս երեք գործերին: Եկեղեցու խորքում նշմարվում են մարդկային խառնիխուռն ֆիգուրներ, առաջին պլանում փայլալուս և փայլալուս առջև կանգնած ջութակահար է՝ նվագելիս: Նկարը լուծված է կապույտի, սևի և վարդագույնի անցումներով: Ներքևի ազատ փարածության վրա գրված է. «Եկեղեցում ննջեցեալի վերայ երգ, որտեղ պարմում է հանգուցեալի կենսագրութիւնը և մահը»:

Երկրորդ պատկերը, որը լուծված է մոխրագույնի և վարդագույնի ավելի արտահայտիչ փաթ երանգներով, խիստ ճշգրտ է: Ինչ-որ շինության ներսում նստած մարդկանց կուրակումներ են, աջ անկյունում փղամարդկանց մերկ երեք ֆիգուր են, որոնցից մեկը նստած է անշուք մի աթոռի վրա՝ ձեռքին մկրատ, իսկ դեմքին՝ ցինիկ մի արտահայտություն: Երկուսը գլխահակ կանգնած են՝ վախվորած ու մի տեսակ սպասողական: Ձախ անկյունում

կուրսակված աղբանման զանգված է: Ներքևի ազապ քարածքում՝ պարկերից դուրս, գրված է. «Բողոքական ռուս զարշելի քահանան խուզում է մազերը ամեն մի յաճախողի եւ դորանով իբր փրկում է ամեն քեսակի հիւանդութիւնից»:

Երբորդ պարկերի առաջին պլանում ձեռք-ձեռքի քված կանանց ու քղամարդկանց մերկ կերպարներ են, որոնք փոքր-ինչ անվստահ ու զգուշավոր առաջ են շարժվում, իսկ վերին պլանում հսկա մի ձիավոր է, որ ասես մերժված, գլխահակ ու քիտոր հեռանում է: Եւ չնայած այս կոմպոզիցիան լուծված է կապարականաչավունի ու վարդագույնի ալիքով երանգներով, սակայն ամբողջովին պարուրված է անհասկանալի քիտության շղարշով. թե՛ ձիավորը եւ թե՛ մերկիւրան ֆիգուրները, ասես, գնում են դեպի անհայտություն: Այս պարկերի ներքևի հատվածում նկարիչը թողել է հերկայ մակագրությունը. «Առաջից գնում է մանուկ նոր ժամանակը, իսկ հերեւից՝ պարկառելի քայլերով՝ հին ժամանակը»: Դժվար է հասկանալ, թե ինչու այս երեք «երագների» դեպքում է միայն Թադեոսյանը նախընտրել բացաբություններ քալ, երբ մնացյալ կոմպոզիցիոն «երագների» մեջ դրանց կարիքն ավելի շար է զգացվում: Բայց դա՛ մեզ համար: Իսկ բուն պարծառը հավանորեն այն է, որ ինքը՝ նկարիչը, չի կարողացել հասկանալ իր այս երագների իմաստը եւ փորձել է երագի՝ իր զգացողությունից քիչ թե շար ընկալելին ամրագրել այդ կերպ:

Նաջորդ կոմպոզիցիոն «երագը»՝ իր շար ավելի փոքր չափերով, ֆիգուրների բազմազանությամբ, կարարման քելինիկայով, դինամիկայով, արքահայքահանությամբ, գունային լուծումների զարմանալի նրբությամբ, կարարյալ ոսկերչական աշխարանք է: Այս նկարում, որի չափերը կրկնակի փոքր են ծոցարերրի թերթիկներից, քեսնում ենք երկու մասից կազմված ութանիվ, բավականին արթորինակ քեսք ունեցող մի երկարավուն սայլ, որին լծված են անհարթ ճանապարհով քատարրոփ առաջ սրացող մի քանի կարմիր ձիեր: Սայլի առջևի մասում նարած են աղար կերպով ուրվագծված մարդկային կերպարներ, իսկ երկրորդ մասը բոլորածնու ծածկված է: Եթե չիներ պարկերի չարագույժ զգացողությունը եւ այն միարբ, որ սա նկարչի երագներից մեկն է, ապա կարելի էր ասել, որ նկարիչն ընդամենը գնչունների թափառախումբ է պարկերը: Բայց իրականում սա ոչ թե թափառախմբի պարկերում է, այլ ինչ-որ արհավիրքից, մուրալուր վրանգից, հերպանդումից վախուսար: Փորձենք համակարգչի քված հնարավորությունից օգքվել եւ այս նկարը եւս մեծացնել: Սայլի բաց թափքին, կատապանից բացի, նարած են եւս հինգ հոգի, եւ բոլորն էլ ընթացքին համապարասխան թերված են դեպի առաջ, ձիերը շնչահեղձ լինելու չափ արագ են սլանում, պարգորոշ քեսանելի են քեղացող անձրելի շեղակի շիթերը, քիչ հեռվում՝ ձիերի սրացքի ուղղությամբ, երեւում է կամրջանման մի կատուց: Եթե փորձելինք այս նկարին անուն քալ, ապա կկոչելինք «Փախուսար դեպի վրկություն», իսկ թեմայի մեկնաբանման առումով էլ վարահորեն կասելինք, որ այս գործն իր պարկերագրական մշակմամբ, կոմպոզիցիոն ու գունային լուծումներով, ընդհանուր քրամադրությամբ ու դինամիզմով, հիրավի, անկրկնելի է: Սա իսկապե՛ս երագ է, թե նկարչին ծանոթ իրական պարկեր, որն իր արքացությունն է գքել նկարչի գիշերային քանջալից քնում, միեւնույն է, արդյունքում Թադեոսյանը մեզ է թողել մանրանկարչական մի ավարքուն գործ, որի գեղարվեսքական արժեքը հավասարագոր է երա գեղանկարչական աշխարանքներին:

Նաջորդ «երագն» իրենից չափազանց մռայլ, անըմբռնելի եւ նույնքան էլ միսքիկ մի

պարկեր է ներկայացնում: Նասարու ամուր կողապարերով աստիճանների շարքերը, որոնք հաջորդաբար ընդմիջվում են սանդղավանդակներով, ձգվում են անվերջորեն հեռու՝ դեպի պարկերի խորքերը: Միջին հարվածում պարկերը երկմասվում է կամարածեւ մուրքերով: Աստիճանների սկզբնամասում մարդիկ են, որոնք կռացած ինչ-որ աշխատանք են կատարում, իսկ մեկը ծանրասլակ է քարշ փալիս: Երկու հոգի սանդուղքով վեր են բարձրանում: Մինչ կամարամուրքերը եղած սանդղակներում երեսում են նաեւ կենդանակերպ էակներ: Կամարներից այն կողմ երեսում են մարդկային ավելի հոծ խմբեր: Այս փոքրաչափ պարկերը սփռվում է դիպողին զգալ այն ողջ մոնումենտալիզմը, որը նկարիչը փռել է իր երազում: Ի՞նչ շինություն է սա, ինչ են խորհրդանշում անվերջորեն ձգվող այս սանդուղքները, եւ ինչու են դրանք երկմասվում մի բարձր պարով, որի վրա կան կամարակապ մուրքեր: «Անշուշտ այս հարցերի պատասխանները թերեւս մասամբ կարող էր նկարիչը փալ՝ երազում ապրած իր զգացողությունից ելնելով: Ըստ երազների հոգեբանության բնագավառում ներկայումս ընդունված փեսակերներից մեկի՝ նման երազային պարկերները չի կարելի հասկանալ ուղղակի իմաստով. դրանք սիմվոլիկ պարկերներ են, ենթագիտակցական երեսակայության աշխատանքի արդյունքներ»⁴:

Թադեոսյանի այս գործերի մեջ պարկերագրական առումով առանձնակի փոքր ունի ժուս անվանի նկարիչ Իսահակ Լեւիքանին առնչվող երազապարկերը: Գարնանային այգում այծռակի վրա նստած է հիվանդությունից փառապող քառասունյա Լեւիքանը՝ ամբողջովին սև խալաթի մեջ փաթաթված, գլխահակ ու անհաղորդ: Նա պարզորոշ դարապարտված է մոպալուր մահվան (մահացել է 1900 թ): Նրան շրջապարել են ճերմակագեւոր ու խիստ գեղանի աղջիկներ, որոնք կարծես մխիթարում ու հուսադրում են նրան: Աղջիկներն են, թե՛ հրեշտակներ, դժվար է ասել: Ճերմակների եւ սևի հակադրությունը առավելապես սրում, ուժգնացնում է ասես սպասվող ողբերգության մթնոլորտը, դիպողին համակում ծանր ու ճնշող զգացողությամբ: Այս պարկերը նման է փխուր ու մեղամաղձոր մի մեղեդու, մեղեդի, որի հնչյունները պարփակվում են վերելից անցնող նրբաթույր կանաչների եւ նկարչի աշխարհը երկու կողմից եզրափակող դալարուն ծառերի ուրվագծերի օղակում: Ինչպես գիտենք, 1900 թվականին Թադեոսյանը դեռևս ապրում էր Մոսկվայում եւ թեպետ մտերմություն չի ունեցել Լեւիքանի հետ, սակայն սիրել ու գնահատել է նրա արվեստը, հետևաբար կարող էր նրա առողջական վիճակի մասին փոփոխություններ ունենալ եւ մտախռովել: Այսօր արդեն էական չէ, թե այս «երազը» Թադեոսյանի իրական ապրումների ու մտախռությունների հետևանք է եղել, թե ենթագիտակցական, առավել խորքային մի երևույթ, որը նկարչի մոտ գուցակցվել է Լեւիքանի հետ: Էականն այն է, որ այս պարկերն իր կոմպոզիցիայով, կերպարների արտիստիկ կեցվածքով նմանվում է դրամատիզմով լեցուն թատերական մի գործողության, ուր գործող բոլոր անձերը ունեն որոշակի ու ընդգծված դերակատարություն:

Թադեոսյանի երազների վերապարկերումները դիպելիս, անկախ պարկերված նյութից, համակվում են այն զգացողությամբ, որ դրանց սրելծման ժամանակաշրջանում նկարչի միտքը մշտապես զբաղեցրել են մահվան առեղծվածը, մահվան մասին խորհրդածությունները: Դրանք կապված են եղել սոսկ մեր ժողովրդի ճակատագրի հետ,

4 Անդ, էջ 6:

թե՞ ունեցել են նաև անձնական դրդապատճառներ, դժվար է ասել: Մակայն փաստը մնում է փաստ, որ երազների վերապատկերումների շրջանում նկարիչն ունեցել է հոգեկան ծանր ապրումներ, հուսահատության ու անորոշության փանջալից զգացողություններ:

Այսուհանդերձ, այս փոքրիկ թերթերը զարմանք են հարուցում ոչ այնքան դրանցում պատկերված փրամադրությունների, անհասկանալի կերպարների ու շինությունների պատկերումով, երազներին բնորոշ մեխանիզմներից մեկի՝ անխմիզմի դրսևորումներով, որքան թղթի այդ փոքրիկ կտորի վրա դրանց մարմնավորման արվեստով, գծանկարի ու գունավորումների մաթեմատիկական ճշգրտության հասնող լուծումներով, ամուր, ոչ մի փրեղից ճեղքվածք չունեցող հորինվածքային կառույցներով, սուղ միջոցներով բարձր արտահայտչականության հասնելու՝ նկարչի վարպետությամբ: Այս հարկանիշների շնորհիվ է, որ այսօր մեծապես արժեւորվում են Թադեոսյանի «երազները», արժեւորվում՝ որպես ջրաներկ գործերի անկրկնելի պատկերներ՝ գեղարվեստորեն նուրբ ու թափանցիկ, հագեցած միսսրիկ մրաժողությամբ, բովանդակությամբ՝ կուռ ու խորքային, մեկնաբանման առումով՝ խիստ ինքնաարիայ:

Ուստի՝ «Մենք կարծում ենք, որ յուրաքանչյուր նկարչի զարգացման համար օգտակար է ժամանակ առ ժամանակ սեփական երազների նյութի հիման վրա արվեստի գործեր ստեղծելու փորձեր կատարելը... Այդ ուղղությամբ հեղափոխական քայլեր ձեռնարկողները որպես ուղեցույց կարող են ունենալ հոգեբանական այն իրողությունը, որ երազներն իրենց բնականոն ընթացքի մեջ իսկական ստեղծագործական պրոցեսներ են և զբաղեցնում են մարդու ամենօրյա գիշերային քնի զգալի մասը: Դրանք պատկերների և մտաբանողացումների անսպառ աղբյուրներ են» :⁵

5 Անդ, էջ 6:

ԽԱՉԻԿ ՍԱՄՈՒԷԼԵԱՆ

Բանասիրական գիտությունների թեկնածու

**ԿՈՄԻՏԱՍԻ ԿԵԱՆՔԻ ԵՒ ԳՈՐԾՈՒՆԵՈՒԹԵԱՆ
ՏԱՐԵԳՐՈՒԹԻՒՆԻՑ**

1900թ.

Յունուար 15, Էջմիածին.՝ Մկրտիչ Ա. Կաթողիկոսի անուանակոչության օրուայ երեկոյթի երկրորդ բաժնում ելոյթ է ունենում Կոմիտաս վարդապետի ղեկավարած քառաձայն երգչախումբը: Այնուհետև Կաթողիկոսի դիւանապետ Կորյուն վարդապետը հրապարակում է հայրապետական հրամանը «Մայր փառարի դպրապետ Բարձր. Կոմիտաս վարդապետին «եռանդուն աշխատության» համար իբրև խրախույս «վարդապետական ակնակոյտ լանջախաչ» շնորհելու մասին:

«Արարապ», 1900, թ.1, էջ 22:

Յունուարի վերջ, Վաղարշապատ.՝ «Արարապ» ամսագրի հերթական համարում քաղուածաբար հրապարակում է Ամենայն Նայոց Կաթողիկոս Մկրտիչ Ա-ի 1508-9 կոնդակը: Խրիմեանը օրհնութիւն եւ գոհունակութիւն է յայտնում Օսկար Ֆլայշէրին եւ Ռիխարդ Շմիդտին Կոմիտաս վարդապետի երաժշտական կրթութիւն ստանալու գործում ցուցաբերած մարդասիրական վերաբերմունքի համար:

«Արարապ», 1900, թ.1, էջ 5:

Յունուար, Թիֆլիս.՝ “Кавказский вестник” ամսագրում հրապարակում է Կոմիտասի “Армянская церковная музыка” խորագրով յօդուածը: Կրճատումներով թարգմանուած է Բեռլինի երաժշտական միջազգային ընկերութեան «Sammelbande der internationalen Musikgesellschaft» հանդէսում հրապարակուած յօդուածից:

“Кавказский вестник” , 1900, թ.1, էջ 107:

Մայիս [5-15], Էջմիածին.՝ Կոմիտասը եւ Մանուկ Աբեղեանը ազապ ժամերին զբօսնում են Ներսիսեան լիճը շրջապատող անտառի մեծ ծառուղում. «Մեր գրոյցի նիւթը, գրում է Աբեղեանը, ժողովրդական երգն էր: Նա գանգաւում էր, թէ մեր ժողովրդական քառեակներն իբրև բանաստեղծութիւն յաճախ անմտութիւն են եւ թէ ինքը մի քառեակ երգել փառաց յետոյ չի իմանում, թէ ինչ երգել փայ, որ լաւ լինի»: Աբեղեանն այն կարծիքն է յայտնում, որ ժողովրդական քառեակները անմտութեան են վերածում միայն այն դէպքում, երբ աղճատում են: Կոմիտասը եւ Աբեղեանը որոշում են միասին մի երգարան հրապարակել՝ սկսելով ժողովրդական երգերից:

«Ժամանակակիցները Կոմիտասի մասին», 1960, էջ 68:

Մայիս 16, Վաղարշապատ.՝ «Արարապ» ամսագրում հրապարակում է ընդարձակ

հաղորդագրություն Բեռլինի միջազգային երաժշտական ընկերության «Zeitschrift der internationalen Musikgesellschaft» և «Sammelbande der internationalen Musikgesellschaft» պարբերականներում Կոմիտասի «Նայ եկեղեցական երաժշտությունը» յոդուածի տպագրության և Շարվենկայի դահլիճում յունիսի 14-ին կարդացած դասախոսության վերաբերելով:

«Արարատ», 1900, թ.5, էջ 267:

Մայիս-յունիս, Էջմիածին. Կոմիտասը և Մ. Արեղեանը ծնողների մօտ գնացող ճանապարհական աշակերտներին յապուկ թերթիկներ են տալիս և պատուիրում են գրի առնել իրենց գիտերում տարածուած ժողովրդական երգերը:

«Ժամանակակիցները Կոմիտասի մասին», 1960, էջ 68:

Յունիս 2, Վաղարշապատ. «Արարատ» ամսագրում հրապարակում է Կոմիտասի գրախօսականը Է. Եղիազարեանի կազմած «Recueil de chants populaires arméniens» («Նայ ժողովրդական երգերի ժողովածու») խորագրով գրքից ղէմ (Փարիզ, 1900 թ.): Խօսելով ժողովածուում գտնվող երգերի մասին և ցոյց տալով դրանց բուն աղբյուրները՝ Կոմիտասը գրում է. «Ղ. Է. Եղիազարեանը շատ է շտապել, ուստի և օտար եղանակներն, այն էլ այլանդակուած, իբրև հայ ժողովրդական երգ է հրատարակել, որով և, անշուշտ, սխալ և հակառակ կարծիք պէտք է կազմեն մեր բարոյականի և մտաւորի, անցեալի և ներկայի մասին»: Յօդուածը հրապարակուած է Կոմիտաս վարդապետ ստորագրութեամբ:

«Արարատ», 1900, թ.7, էջ 371:

Յունիս 21, Բեռլին. «Berliner Tageblatt» թերթում հրապարակում է Կոմիտասի ուսումնասիրութեան առիթով Ռիխարդ Շմիդտին յղած Մկրտիչ Խրիմեանի կոնդակի գերմաներէն բնագիրը:

«Berliner Tageblatt», 1900, թ. 309:

[Սեպտեմբեր-հոկտեմբեր], Էջմիածին. Կոմիտասը և Արեղեանը սկսում են աշխատել «Ժողովրդական երգարանի վրայ», սակայն մի երկու ամիս չանցած համոզում են, որ նախ «պէտք է հաւաքած նիւթերը մշակել, այնպիսի դրութեան բերել, որ դրանից օգտուել կարելի լինի»:

«Ժամանակակիցները Կոմիտասի մասին», 1960, չջ 68Է

Նոկտեմբեր [9-10], Վաղարշապատ. Պարսից Մուգաթթեր-Էդ-դին շահի պատուին Ն. Աճառեանի գրած ներբողի խօսքերով Կոմիտասը ներդաշնակում է մի օրհներգ քառաձայն երգչախմբի համար:

Քրիշեան Մ. «Խորտակուած քնար, անմար կանթեղ», Անթիլիաս, 1955, էջ 15

«Արարատ», 1900, թ. 10, էջ 460:

Նոկտեմբեր 24, Էջմիածին. Կոմիտասը մասնակցում է Գեորգեան ճանապարհի

ուսումնական խորհրդի Ե. Նիսպին: Այլևայլ հարցերի հետ մեկտեղ ժողովը որոշում է. «Գնել զգործիս երաժշտական և ուսուցանել աշակերտաց ճեմարանի ընդ ղեկավարութեամբ և. Կոմիտասայ»:

ՆՏԱԱ, ֆ. 312, թղթ. 27, վառ. 38, թ. 66:

[Նոյեմբեր-դեկտեմբեր], Էջմիածին. Կոմիտասն ու Աբեղեանը սկսում են բաղդասրել իրենց ունեցած ժողովրդական երգերը, որպեսզի կարողանան «որոշել անիմաստ ու աղճատուած երգերը և օգտուել միայն իմաստալից վարիանսներին»: «Կոմիտասը, իր յուշերում գրում է Մ. Աբեղեանը, շատ չէր հետաքրքրում քառափողերը բաղդասրելու բանասիրական աշխատանքով, բայց մեծ սիրով կատարում է նա այդ գործը»:

«Ժամանակակիցները Կոմիտասի մասին», 1960, էջ 69:

1901 թ.

Մարտ 18, կիրակի երեկոյեան, Էջմիածին. Գեորգեան ճեմարանում Կոմիտասն և Աբեղեանը երաժշտական երեկոյի: Երոյթ է ունենում Կոմիտասի ղեկավարած քառաձայն երգչախումբը և կատարում է 26 երգ: Մեջընդմեջ Կոմիտասն և Աբեղեանը բանաստեղծություններ: Այնուհետև «Նայոց եկեղեցական եղանակները» թեմայով զեկուցում է կարդում Կոմիտասը: Նա համոզիչ փաստերով ցույց է տալիս, որ եկեղեցական եղանակները ծնունդ են առել ժողովրդական երգերից: Իր փաստերները ապացուցելու համար բերում է համապատասխան օրինակներ:

«Մշակ», 1901, թ.66, էջ 3:

Մարտ 28 - 10 ապրիլ, Էջմիածին. Կոմիտասը Մայր Աթոռում ընդունում է Քրիստոսիանոսի երաժշտագետ, պալեոգրաֆ Պիեր Օրթին, հնագետ Գ. Դիվալին և նրանց ուղեկցող Մելիք Թադևոսյանին: Իր «Քրիստոսիանոսի կոլեգային» Կոմիտասը ծանոթացնում է հայկական ժողովրդական ու եկեղեցական երաժշտությանը և ճեմարանում իր դասաւանդման եղանակներին:

«Արարատ», 1901, թ.4, էջ 216:

Մարտ 31 (ճրագալոյց Զարկի), Էջմիածին. Երեկոյեան ժամերգությունից յետոյ Կոմիտասը երգիչներին հաւաքում է ճեմարանի դահլիճում և Պիեր Օրթին ու Գ. Դիվալի պատմում Կոմիտասի համերգ: «ճեմարանի երգիչ խումբը, ասում է «Արարատ» ամսագրում, ի պատիւ երկու երգերի, և. Կոմիտասի առաջնորդութեամբ առաջին կերպով մի փոքրիկ երեկոյի փութաւ. յարկապէս երգում էին ժողովրդական երգեր»: «Զարկի երեկոյեան ժամերգությունից յետոյ, գրում է Պիեր Օրթին «Systeme musical de l'Eglise armenienne» աշխատության մէջ, Կոմիտասն իր երգիչներին հաւաքեց և ճեմարանի դահլիճում մեզ համար համերգ տուց յանպարաստից»: «Մեր լսածների մէջ, շարունակում է նա, զգացինք հայի հոգու շունչը, նրա ընդվզումի ճիւղերը, սիրոյ երգերը, միշտ յուսալի ազատութիւնը»:

«Արարատ», 1901, թ.4, էջ 216:

Մ. Պ. Միսնան, Պիեր Օրթին և հայ երաժշտությունը, «Պարմա-բանասիրական հանդէս», 1968, թ.4, էջ 203¹:

Մարտի [28-4] ապրիլ, Վաղարշապատ.- Նայկական երաժշտությանը ծանոթանալու նպատակով Էջմիածին ժամանած ֆրանսիացի երաժշտագետ Պիեր Օբին հիւրընկալում է Կոմիտասի մօտ: «Էջմիածնում մեր անցկացրած օրերին,- գրում է նա,- Կոմիտասը շար օգտակար եղաւ մեզ, շար յուսախաբուած կլինէի, եթէ նրան չհանդիպէի... ոչ որ նրա պէս չի երգում ժողովրդական մեղեդիները, որ նա հաւաքել է յայտնի շրջագայութիւնների ընթացքում»:

«Ես Կոմիտասի հետ յաճախ աշխատում էի նրա բնակարանում,- գրում է Պիեր Օբին,- նա մեզ ընդունում էր հիւրասենեակում եւ անուշահամ թէյ ըմպելով, միասին ուսումնասիրում էինք հայ երաժշտության պետութիւնը: Կոմիտասն իր միտքն արտայայտում էր մերթ հայերէն, մերթ գերմաներէն, մերթ էլ ֆրանսերէն. նա այսպիսով համարեալ վստահ էր, որ ես հասկանում եմ իրեն: Երկարատեւ եւ հերթաբարձական գրոյցների ընթացքում նա ինձ համար յուսաբանեց բոլոր դժուարին հարցերը: Այն, ինչ բնորոշումը լաւ էր արտայայտում, երգն աւելի լաւ էր հասկացնում, եւ Կոմիտասը սիրով էր մի կողմ թողնում բազմախոսն բացատրութիւնները եւ իր միտքը որոշակի դարձնում երգած օրինակներով:

ՊԵՏ, 1968, թ.4, էջ 201-202:

Ապրիլ [2-3], Էջմիածին.- Երաժշտագետ Պիեր Օբին Գեորգեան ճեմարանում ունկնդրում է Կոմիտասի վարած դասերը եւ ծանոթանում է նրա կիրառած ուսումնական մեթոդին: «Անձնուէր ուսուցիչ, մեր բարեկամ Կոմիտասը,- գրում է Պիեր Օբին,- դասաւանդում է թէ հայկական եւ թէ եւրոպական երաժշտութիւն՝ գործնականում եւ պետութեամբ: Իր աշակերտներին բաժանել է չորս դասի եւ իւրաքանչիւրի հետ շարքական չորս պարապմունք ունի: Նայկական երաժշտության ծրագիրն ընդգրկում է Նիկողայոս Թաշեանի ձայնագրած երգեցողութեան ընթերցումը, քոմպոզիտեան պետութիւն, եկեղեցական երգեցողութեան փորձակարան: Եւրոպական երաժշտութիւնից սովորում են սոլֆեջիօ, հարմոնիա, խմբական երգեցողութիւն, մեներգ, ուսմունք հայերէն եւ օտար լեզուներով: Վերջապէս,- շարունակում է նա,- գործիքային երաժշտութիւնն էլ թերագնահատուած չէ: Արարարի սպորտը աշակերտները նուագում են դաշնամուր, երգեհոն եւ լարային գործիքներ: Մեծահասակ աշակերտները երաժշտութեան դասեր չունեն. բայց Կոմիտասը նրանցից կազմել է երգչախումբ, որ հիանալի է: Մեր ներկայութեամբ նրանք երգեցին գաղկական շաբաթի կրօնական երգերը՝ սկսած ամենահասարակ սաղմոսերգութիւնից մինչեւ շաբաթականի ամենաբարդ մեղեդիները»:

ՊԵՏ, 1968, թ.4, էջ 202:

Ապրիլ [4-7], Էջմիածին .- Կոմիտասը մեկնում է Իգդիր՝ ժողովրդական երգեր ու «Լէ-լէ»-ներ հաւաքելու:

Նոյն օրը.- Պիեր Օբին (8 օր Էջմիածնում հիւրընկալուելուց յետոյ) մեկնում է Անի:

«Արարար», 1901, թ.5-6, էջ 281:

ՊԵՏ, 1968, թ.4, էջ 203:

Ապրիլ 20, Էջմիածին .- Տեղի է ունենում Գեորգեան ճեմարանի ուսումնական խորհրդի ԺԵ. նիստը, ուր Կոմիտասը կարդում է Ա-ից մինչև Դ. դասարանների երաժշտության առարկայի համար իր կազմած «Տարրական երաժշտության փեսական և գործնական դասընթաց» խորագրով ծրագիրը:

ՆԱԱ, ֆ. 312, թղթ. 27, վառ. 48, թ. 84
ՉԱԳ-ԱԹ, Կոմիտասի ֆ. 693:

Ապրիլ 24, Վաղարշապատ.- «Արարատ» ամսագրում հրապարակում է Կոմիտասի «Մի համեստ բանագող» խորագրով յոթուածը՝ ուղղում «Լումայ» հանդեսում հրապարակում («Լումայ», 1901, գիրք Ա, էջ 222-223 և 218-219) Դ. Խաչկունցի «Նայոց կրօնական բանաստեղծությունը» խորագրով յոթուածի դեմ:

«Արարատ», 1901, թ.4, էջ 228:

Յունիս, Վաղարշապատ.- Կոմիտաս վարդապետի Գերմանիա մեկնելու և այնպեղից Ֆրանսիա գնալու առիթով «Արարատ» ամսագրում հրապարակում է հաղորդագրություն. «Կոմիտասը մեկնում է Եւրոպա իր մասնագիտության վերաբերեալ նորանոր ծանօթութիւններ ձեռք բերելու և Միջազգային երաժշտական ընկերության ժողովներին ներկայ լինելու համար: Այնպեղ նա կարդալու էր հայկական ժողովրդական և եկեղեցական երաժշտության վերաբերեալ դասախօսութիւններ: Միաժամանակ նա պէտք է իր երկերից մի քանիսը, որոնք յարկապէս եւրոպացիների համար են պարբաստում, իբրեւ հայկական երաժշտության նմուշ, Փարիզում հրապարակէր»:

«Արարատ», 1901, թ.5-6, էջ 288:

Յունիս, Թիֆլիս.- Կոնսերվատորիայի նորակառոյց սրահում Մարգարիտ Բաբայեանի, Տիրայր վարդապետի և այլ մտերիմների համար Կոմիտասը կարարում է իր ստեղծագործութիւններից մի քանիսը: «Խորին փալատրիչ լռութեան մէջ,- հեղազայում գրում է Մ. Բաբայեանը,- առաջին անգամ լսում եմ նրա ձայնը, որ իր կրակոյր հոգու երաժշտալատ ու կարծես արցունքներով շաղախում լարերից գնում, բարձրանում է մինչև բարձրերը: Արցունքներս անխնայ հոսում էին աչքերիցս, մինչև որ Տիրայր վարդապետը փնտրելով անսպասելի յուզմունքս, կանգնեցնում է ոգետրում երաժշտին,- բաւական է, բաւական, Կոմիտաս, աղջկան սպանեցիր»:

«Նաւասարդ» փարեգիրք, 1914, էջ 304:

Յունիս 25-26, Բեռլին.- Կոմիտասը գնում է Պրուրի «Տարրական գործիքագիտութեան դասագիրք», Յ. Լոբէի «Երաժշտութեան կոմպոզիցիայի դասագիրք», Եաղասոնի «Գործիքագիտութեան դասագիրք», Ն. Սարոյի «Ռազմական երաժշտութեան գործիքագիտութեան ձեռնարկ», Կլինգերի «Նանրամալուչի գործիքագիտութեան ուսուցում», Ֆ. Ա. Գեուրրի «Օրկեստրովկայի դասընթաց», Վագների «Ռիենցի» (օպերային կլաւիր), «Պարսիֆալ» (օպերային կլաւիր), «Թոջող հոլանդացին» (կլաւիր) և «Խորհրդաւոր ընթերիք» (կլաւիր) գերմաներէն գրքերը:

ՉԱԳ-ԱԹ, Կոմիտասի ֆ., 810, 827, 856, 891, 964,
1254, 1287, 1288, 1289, 1297:

Յունիս [20], յուլիս 10, Բեռլին.- Կոմիտասը մասնակցում է Միջազգային երաժշտական ընկերության հերթական նիստին:

ԲՏԱ, 1966, թ.2, էջ 161:

Յուլիս [14-20], Փարիզ.- Կոմիտասն այցելում է Արշակ Չոպանեանին. «Որքան մեծ եղաւ ուրախութիւնս,- գրում է Չոպանեանը,- ճանաչելով Կոմիտաս վարդապետը... Իրեն հետ ունեցած մէկ քանի տեսակցութեանս մէջ վարդապետը հաճեցաւ ինձի պարզել իր տեսութիւններն ու այն ծրագիրը, զոր կուզէր իրագործել, եւ ինձի կթուի, որ ինքը այն մարդն է, որ անհրաժեշտ է, որպէսզի հայ երաժշտութիւնը արմատապէս վերանորոգուի իր աղաւաղումէն ու անկումէն եւ որպէսզի ան ծանօթանայ եւրոպական երաժշտագէտներուն եւ համաշխարհային երաժշտութեան մէջ սկսի գրաւել այն տեղը, որուն արժանի է զոր չունի դեռ»:

«Անահիտ», 1901, թ.6-7, էջ 142:

Յուլիսի 30, Փարիզ.- Պիեր Օքթին իր եւ Աբբա Միսսէի կազմած ու խմբագրած «Les proces d'Adam de Saint Victor» խորագրով գիրքը (տեքստ եւ նուագադրութիւն, Փարիզ, 1900 թ.) «Ի յիշատակ Էջմիածնում գրած հիւրընկալութեան» մակագրութեամբ նուիրում է Կոմիտասին:

ՉԱԳԱՌ, Կոմիտասի ֆ. 807:

Յուլիս, Փարիզ.- «Անահիտ» հանդէսի 6-7 միացեալ համարներում հրապարակում է Արշակ Չոպանեանի «Կոմիտաս վարդապետը» խորագրով յօդուածը: Խօսելով իր եւ Կոմիտասի հանդիպման մասին՝ Չոպանեանը ընդգծում է Կոմիտասի կատարելիք դերի նշանակութիւնը. «Նայկական նուագայնութիւնը,- գրում է նա,- եւրոպական տարազի մէջ արեւմտեան աշխարհին ծանօթացնելու համար պէտք է խորապէս ճանաչել արեւմտեան երաժշտական գիտութիւնը: Եւ այս բարդ, այս վիթխարի գործին համար անհրաժեշտ է ունենալ հմտօրէն զարգացած բանաստեղծի հոգի եւ սրեղծագործ երաժշտի տաղանդ: Ինձի կթուի, որ Կոմիտաս վարդապետն ունի այդ բոլորը»: «Իր հետազօտութեան շնորհիւ, այսօր գիտակցաբար կրնանք հաստատել, թէ կայ «հայ» երաժշտութիւն մը, անկախ հայ ցեղին վրայ ազդեցութիւն գործող մեծ ազգերուն երաժշտութենէ, երաժշտութիւն մը, որ ծնունդն է միմիայն մեր ցեղին, հոգւոյն եւ որ թերեւս կազմաւորուած հեթանոսական ամենահին շրջանին, անցած մնացած է եկեղեցական երգեցողութիւններուն մէջ ու տեւած է ժողովրդական խաղերուն աւանդական շնորհին մէջ: Նայ արուեստի այդ խորքերը գործելու ջանքերէն յետոյ, Կոմիտաս վարդապետը թեւակոխած է արդէն իր գործին երկրորդ փուլը. ամբողջ Պարսապազը շարադրած է քառաձայն եւրոպական արուեստի համաձայն, մեղեդիներուն հայկական կնիքն անվթար պահելով ու յօրինած է «սիմֆոնիաներ», «օրատորիաներ», «ցայգերգեր», «մահաքայլերգեր...»: Չոպանեանը խօսելով ֆրանսիական վարպետների՝ Կոմիտասի հանդէպ ունեցած համարման մասին, նրան անուանում է «քսաներորդ դարու Շնորհալի»:

«Անահիտ», 1901, թ.6-7, էջ 141-144:

Սեպտեմբեր 19, Էջմիածին.- Կոմիտասը մասնակցում է Գեորգեան ճեմարանի ուսումնական խորհրդի Դ. նիստին: Տեսուչն առաջարկում է փոփոխություն մտցնել խմբական երգեցողության ժամերի մէջ:

ՆՆԱԱ, ֆ. 312, թղթ. 27, վառ . 66, թ. 7:

Սեպտեմբեր 29, Երեկոյան, Էջմիածին.- Ճեմարանի սրահում քննարկվում է ունենում գիտական-գրական երեկոյթ: «Նայոց եկեղեցական ութ ձայնի մասին» թեմայով զեկուցում է կարդում Կոմիտաս վարդապետը: «Աշակերտներից մի քանիսը,- ասում է «Արարապ» ամսագրում,- և Կոմիտասի հրահանգած առօրինակներ, մի քանի գեղեցիկ ու պարզապես արքայազնային, իսկ խումբը պարտական ներդաշնակությամբ ազգային և ժողովրդական գանազան երգեր երգեց, որոնցով հոգեկան մեծ բազմազանություն պարծառեց բոլոր հանդիսականներին»:

«Արարապ», 1907, թ.9-10, էջ 430:

Նոյեմբեր, Մարբուրգ.- «Zeitschrift für Armenische Philologie» զերմաներեն հանդեսում հրապարակում է Կոմիտասի «Armeniens Vabkstümliche Regentanze» (Նայ գեղջուկ պարը) խորագրով յօդուածը:

«Zeitschrift für Armenische Philologie», 1901,

Մարբուրգ I տարի, 1 տետր, էջ 34:

«Թարգմանի և երաժշտություն», 1910, թ.3-4, էջ 56:

Նոյեմբեր 1, Էջմիածին.- Կոմիտասը Սողոմոն Փանոսեանի միջոցով հայկական նուագորդությամբ գրի է առնում «Կարոս խաչ» խորագրով սրբեկոթագործության երաժշտությունը և խօսքը:

ԶԱԳԱԹ, Կոմիտասի ֆ. 312:

Նոյն շրջանում, Էջմիածին.- Ժամանակի ընթացքում իր ձայնագրած ազգային-ծխական երգերը Կոմիտասը ի մի է հաւաքում և իբրեւ առանձին ժողովածու, ըստ ժանրերի, խմբաւորում է սպիտակ թղթայ շապիկների մէջ: Ժողովածուից պահպանուել են ըստ ժանրերի հետեւեալ պարամիկները. քաղհանի երգեր (4 հատ), վիճակի երգեր (6 հատ), գանազան ուխտարեղիների և Ս. Կարապետին նուիրում երգեր (1 հատ), սիրահարական երգեր, փեսայի (2 հատ), հարսանիքի երգեր (22 հատ), մահերգ (1 հատ): Պահպանուել են նաև «Ժողովրդական երգերի վերաբերեալ նկարագիր» խորագիրը կրող նիւթեր(23 հարսանեկան երգ):

Անդ, 306-311 և 321:

Նոյեմբեր 12, Էջմիածին .- Կոմիտասը ներդաշնակում է «Ծովակ» ռոմանսը Բաբիգի «Ձայն քուր, ով ծովակ» բանաստեղծության խօսքերով և «...շնորհալի օրիորդ Մարգարիտ Բարայեանին» մակագրությամբ նուիրում է նրան: ԶԱԳԱԹ, Կոմիտասի ֆ. 558:

«Սովետական արուեստ», 1955, թ.4, էջ 44:

1902թ.

Յունուար 14, Էջմիածին. - Նկարիտներն առավ Կոմիտասի բազմամենայն գործունեությունը, նրա վաստակը մանկավարժական ասպարեզում և անձնուր աշխատանքը քառաձայն երգչախումբ կազմելու գործում, Ամենայն հայոց Կաթողիկոս Խրիմեանը հայրապետական կոնդակով «Ծաղկեաց կերպասե» փիլոն է շնորհում Կոմիտաս վարդապետին:

ՉԱԳԱԹ, Կոմիտասի ֆ. 67:

Փետրուար 22, Էջմիածին. - Կոմիտասն իր նկարը «Քուն եղիր, բալաս» եղանակի ինքնագրով (շրջերեսին) նուիրում է իր աշակերպունեուն:

ՉԱԳԱԹ, Կոմիտասի ֆ. 186:

Նոյն օրը, Էջմիածին. - Կոմիտասն իր նկարը «Բասար» պարբերականի նուրաների ինքնագրով (նկարի շրջերեսին) «Շնորհաշուք օր. Գայիանէ Ենգիբարեանին» մակագրությամբ նուիրում է վերջինիս:

Անդ, ֆ. 187:

Մարտ 30, Վաղարշապատ. - Լուսաուրջի քոսի առիթով ճեմարանի հանդիսասրահում Կոմիտասի ղեկավարած քառաձայն երգչախմբի ուժերով քրում է մեծ համերգ:

Առաջին բաժնում խումբը կատարում է «Հայր մեր», «Նորահրաշ», «Ով՛ զարմանալի», «Սուրբ ես, Տեր», «Էջմիածին ի հօրե» հոգևոր երգերը, «Աիդա» օպերայից «Տաճարում» հատվածը և հատուած մի գերմաներեն երգից:

Երկրորդ բաժնի սկզբում խումբը կատարում է հարսանեկան ու ծխական երգեր, ապա Կոմիտասը գեկուցում է «Ժողովրդական երաժշտության մասին» և «Բացապարում է գութանի երգերի ոգին ու կազմությունը»: Այնուհետև խումբը կատարում է «Լոռույ գութաներգ» և «Միփանայ քաջեր» սրբազանությունները: Երեք մասից բաղկացած համերգի ընթացքում կատարում է 31 երգ: Համերգը լսելու համար մեծ թուով ունկնդիրներ էին ժամանել նաև Երևանից:

«Նոր-Գար», 1902, թ.54, էջ 2:

Ապրիլ 14, Էջմիածին. - Կոմիտասի ղեկավարած քառաձայն երգչախումբը Մայր քաճարում հանդիսաուր պատարագի ելոյթ է ունենում ճեմարանի հանդիսասրահում: Հոգևոր երգերին գուրընթաց խումբը կատարում է նաև «Հորովել», «Նազան իմ», «Ալագեազ սարն ամպել ա» և «Ոհ, ինչ ուրախ բան, ըլլալ կոնծաբան» ժողովրդական երգերը:

«Մշակ», 1902, թ.89, էջ 2:

«Արարատ», 1902, թ.56, էջ 467

Ապրիլ 15, Վաղարշապատ. - Ս. Գայիանէ վանքում քեղի է ունենում հանդիսաուր Պատարագ «Կոմիտասի երգեցիկ խմբի փոքրերի դասը, - ասում է «Արարատ» ամսագրում, - սրբառուչ կերպով եղանակում էր «Օրհնեցէք, մանկունք, քաղցրաձայն երգով գյարուցեալ Փրկիչն» շարականը»:

«Արարատ», 1902, թ.5-6, էջ 467:

Յունուար-ապրիլ, Էջմիածին.- Ըստ «Մշակի» հաղորդած տեղեկության՝ քառամսեայ ժամանակամիջոցում Կոմիտասը՝ «ձայնագրում է 34 ժողովրդական եւ 50 ազգային ու կրօնական երգ»:

«Մշակ», 1902, թ.83, էջ 2:

Յունիս, Թիֆլիս.- “Кавказский вестник” ամսագրում հրապարակում է Դ. Վ. Կորզանովի “Взгляд в нечто” վերնագրով յօդուածը, ուր մի ամբողջ հապուած նուիրում է Կոմիտասի՝ «Zeitschrift für Armenische Philologie» հանդէսում հրապարակուած «Նայ գեղջուկ պար» խորագրով յօդուածին:

“Кавказский вестник”, 1902, թ.6, էջ 32:

[Յունիս-Օսոստրով], Վաղարշապատ.- Էջմիածնից Կարին վերադարձող նկարչուհի Փեփրոնէ Նամագասպեանի միջոցով Արծնեաց դպրոցի ուսուցիչ Արմենակ Շահ-Մուրադեանին Կոմիտասը պատուիրում է. «... չնայի մնայ Էրզրում՝ անպայման Իրալիա երթայ ձայնը մշակելու»:

Նոյսիսիմէ Սերիսկուպեանի յուշերից:

Սեպտեմբերի 28, Էջմիածին.- Ճեմարանի փարեդարծի առիթով կազմակերպուած ցերեկոյթին ելոյթ է ունենում Կոմիտասի ղեկավարած քառաձայն երգչախումբը: Երեկոյեան վանքի շրջապատում ցրուած բազմութիւնը լսում է պարտէզում «Է. Կոմիտասի խմբի ժողովրդական լէլեները եւ քառաձայն երգերը»:

«Արարատ», 1902, թ.9 -10, էջ 857:

Նոյեմբերի 24, Պեքերբուրգ.- Գրաքննիչը թոյլաւորում է Յ. Այվազովսկու յիշարակին նուիրում «Գեղարունստական ալբոմ» խորագրով ժողովածուի փազգրութիւնը, որի երաժշտական բաժնում հրապարակում է Կոմիտասի ձայնագրած ու դաշնակած «Լոռեցիների գութանի հորովելը» սրեղծագործութեան նոտաները:

«Գեղարունստական ալբոմ», 1903, էջ 16:

Դեկտեմբեր 10-12, Էջմիածին.- Կոմիտասը կարճ ժամանակով քառաձայնի է վերածում Ռ. Պարկանեանի «Տիմի էլ լոնը» երգը եւ ուսուցանում է ճեմարանի երգչախմբին:

«Արարատ», 1902, թ.11-12, էջ 1122:

Դեկտեմբեր 15, Վաղարշապատ.- Ճեմարանի բակում տեղի է ունենում Ռ.Պարկանեանի կիսանդրիի (քանդ.Ա.Տէր-Մարութեանի) բացման հանդիսատարարողութիւնը: Կոմիտասի ղեկավարած երգչախումբը քառաձայն ներդաշնակութեամբ կատարում է «Տէր, կեցոյդու գիայս» օրհներգը:

Անդ,էջ 1120:

[Յունուար-դեկտեմբեր], Թիֆլիս.- Նախկինում ճեմարանի սան Յար. Բաբայեանի

խնդրանքով Կոմիտասը երկձայն խմբի համար ներդաշնակում է «Աղուէր գնաց», «Աղուէր պանկեց», «Անձեն եկաւ », «Էսօր ուրբաթ», «Գացէք, փեսէք» եւ «Այս մարալ ջան» երգերը եւ յանձնում է նրան փառքական դպրոցներում աշակերպներին սովորեցնելու համար:

ՉԱԳԱԹ, Կոմիտասի ֆ. 504:

[Օգոստոս-դեկտեմբեր], Փարիզ.- «Tribune de Saint-Gervais» երաժշտական հանդէսում հրապարակում է Պիեր Օրթիի «Systeme musical de l'Eglise armenienne» («Նայկական եկեղեցու երաժշտական համակարգը») խորագրով յօդուածի շարունակությունը, որպէս նկարագրում է հեղինակի այցելությունը Էջմիածին, հանդիպումները Կոմիտասի հետ, նրա փառաբանությունները Կոմիտասի անձի եւ գործի վերաբերեալ:

ՊԲՆ, 1968, թ.4, էջ 193:

Նոյն շրջանում, Փարիզ.- «Tribune de Saint-Gervais» երաժշտական հանդէսում հրապարակում են Պիեր Օրթիի «Systeme musical de l'Eglise armenienne» («Նայկական եկեղեցու երաժշտական համակարգը») յօդուածի հարումները «Souvenirs d'une mission detudes musicales en Armenie» («Նախասրան կատարած երաժշտական գիտական ուղևորութեան յուշեր») ենթավերնագրով լոյս է տեսնում իբրեւ առանձին գրքոյկ :

Անդ:

1903 թ.

Յունուար 10/23, Էջմիածին.- Կոմիտասը նամակ է գրում Փարիզ Արշակ Չոպանեանին: Ներողություն խնդրելով, որ զբաղումութեան պայմանով հնարաւորություն չի ունեցել մասնակցել յունուար ամսի երեկոյթին, խոստանում է նախապարաստուել երկրորդ երեկոյթի համար: Պարասխանելով Չոպանեանի հարցերին՝ Կոմիտասը պատուիրում է զգուշութեամբ մօտենալ «Պ.Պոյաջեանի հաւաքած ժողովրդական երգերին»: «Մեր թէ՛ եկեղեցական եւ թէ՛ ժողովրդական երգերը,- պարզաբանում է նա,- դեռ նոր են ելնում եւրոպական բեմերի վերայ, դեռ նոր ենք ծանօթացնում նոցա մեր զգացմունքի վարքի բարքի ճշգրիտ պատկեր փոխ ազգային երգերին, ուստի շատ զգոյշ պէտք է լինել մի այսպիսի փափուկ խնդիր շօշափելուց»:

ՊԲՆ, 1958, թ.1, էջ 247:

Մարտ 29, Էջմիածին.- Կոմիտասի նախաձեռնութեամբ եւ ջանքերով Գեորգեան ձեմարանի սրահում փեղի է ունենում երկու բաժնից բաղկացած երաժշտական երեկոյթ: Երեկոյթի երկրորդ բաժնին ամբողջովին նուիրում էր ժողովրդական երգերի կատարմանը: Կոմիտասի դասախօսությունից յետոյ քառաձայն երգչախումբը կատարում է նրա ներդաշնակած «Լոռուայ գութանի երգը», «Լուսինը սարի փակին», «Եար ջան արի», «Նաբբան», «Ալագեազ սարն ամպել ա», «Խնկի ծառ», «Շողեր», «Գարուն ա, ձուն ա արել», «Նով արէք», «Զինար ես, կռնալ մի», «Կայնել ես, կանչում էլ չես», «Այս, մարալ ջան»,

«Ինչո՞ւ Բիւզեւօլը», «Կոպուկէս», «Տոյ նազան իմ», «Լուր-դա-լուր» (քրդական հովուանուագ սրինգի, ջութակի եւ դաշնամուրի վրայ), «Մարերի վրով գնաց», «Մարից մարդ ա գալիս», «Բրդի հարայը» (սրինգի եւ դաշնամուրի վրայ) եւ «Սիւխանայ քաջեր»::

«Справк», 1903, №.14, № 153:

Մարտի 29, Էջմիածին.– Զարկի շաբաթ երեկոյան ճնմարանում Կրդի է ունենում երաժշտական երեկոյ՝ բաղկացած երկու բաժնից: Առաջին բաժնում խմբը կապարում է հայտուածներ «Ճառուսը», «Թ-ճող հոլանդացին» և «Միկոն» օպերաներից, Շուբերտից մի երգ և այլն: Առաջին բաժնի վերջում կապարում են նաև Կոմիտասի ներդաշնակած «Գարուն» երգը (խօսք՝ Յ. Յովհաննիսեանի): Երկրորդ բաժնը ամբողջովին բաղկացած էր Կոմիտասի ներդաշնակած երգերից՝ կապարում են յարկապէս հայ ժողովրդական և մի քանի քրդական երգեր: Երկրորդ բաժնի սկզբում բանախօսում է Կոմիտաս վարդապետը:

«Արարար», 1903, թ.4, էջ 330:

Ապրիլ 27, ԹԻՓԼԻՍ. «Տարագ» շաբաթաթերթը «Թ-դթակցություն» ընդհանուր խորագրի տակ հրապարակում է Կոմիտասի գործունեությանը նուիրում մի ընդարձակ յոդում: Անդրդառնալով մարտի 26-ին Էջմիածնում Կոմիտասի կարդացած դասախոսությանն ու համերգին և բարձր գնահատելով Կոմիտասի դերը՝ յոդումագիրն իր ասելիքը աւարտում է հետևեալ խօսքերով. «Կոմիտասը ներկայանում է ժողովրդական երգերը ձայնագրելու և փարածելու կողմից իբրև անգուգական մի անձն, որից հայ ժողովուրդը շաբ սպասելիք ունի: Մի բան միայն պակասում է ճեմարանին, որ որքան էլ հ. Կոմիտասը ցանկանում է իրագործել, բայց հակառակ իր ցանկության, չի կարողանում. այդ այն է, որ ճեմարանի սաների համար անհրաժեշտ է ունենալ օրկեստր»:

«**Справк**», 1903, № 14, т. 152:

Ապրիլ 30, Թիֆլիս.- «Մշակ» լրագրում «Նամակ Երևանից» ընդհանուր խորագրի տակ հրապարակում է Կոմիտասի գործունեությանը նուիրում Ա-Դ-օ-ի յոդուածը: «Կոմիտաս վարդապետը,- գրում է Ա-Դ-օ-ն,- միակն է ճեմարանի սաներից, որ... կենդանի երգ, ժողովրդական լէ-լէ, սիրտ ու զգացմունք է ներշնչում ճեմարանի սաների մէջ: Բացի այդ, նա կարծես իր ֆարաջայով ցրեց այն միջնադարեան ցնդաբանութիւնը, որ միաստուածութեան կողքին չէր ընդունում երգի մէջ քառաձայնութիւնը»:

«Մշակ», 1903, թ.90, էջ 1:

Յունուար-մայիս, Վաղարշապատ - Երևան. Շաբաթական մեկ օր գնալով Երևան՝ Կոմիտասը վերահսկում է Ե. Բաղդասարեանի կողմից թեմական դպրոցում աւանդուող երգեցողութեան դասերը: «Մայիսին, - ասում է «Նոր-Դարում», - խումբը այս ու այն եկեղեցիներում յաջողութեամբ կապարում էր քառաձայն Պարարագր»:

«Նոր-Դար», 1903, թ.121, էջ 3:

Յունիս 25, Թիֆլիս. «Նոր-Դար» լրագրում հրապարակում է Կոմիտասի գործունեությանը նուիրում Ալ-Ս-ի «Նեղինակաւոր կարծիքի պահանջ» խորագրով յօդուածը: Ալ-Ս-ն խմբագրութիւնից պահանջում է յայտնել իր կարծիքը Կոմիտասի մեթոդի եւ ուղղութեան մասին, միակողմանիօրէն ժողովրդական սիրային երգերով փարուելու գործունեութեան, ճեմարանի սաներին այդ երգերով դաստիարակելու մասին: Յօդուածագիրը փաստարկում է, որ երեք փարուայ ընթացքում իրեն «վիճակուած չի եղել սիրոյ երգերից դուրս ուրիշ բնատրոթիւն կրող երգերի ականջաւոր լինելը, մի ամիս, երկու ամիս, կուգէր երեք ամիս շարունակ անցէր ճեմարանի պարուհիներին փակից եւ դուք համոզուած եղէք, կլսէք միշտ սիրային մի շարք «ախ ու վախեր», մի շարք երգեր, որոնց մէջ, բացի «եար, եար, ջան, ջան» բացականչութիւնից, ուրիշ ոչինչ չէր կարող լսել»: Նա դժգոհում է, որ նոյնիսկ Վարդանանց փօնի օրը պաշտօնական «Նորահրաշից» անմիջապէս յետոյ, Կոմիտասի խումբը սկսում է «Ժողովրդական փաղեր» կոչում երգերը: «Կոմիտասը աշակերտական համերգ է սարքում,- շարունակութեան մէջ գրում է նա,- Էլ դես ու դեն ընկնել չկայ. վերոյիշեալ «ժողովրդական երգերի» թիւը կրկնապատկում, իսկ շաք անգամ էլ եռապատկում է, եւ ահա ձեզ հայկական կոնցերտ վեղարատը կոմպոզիտորի...»: Նա բողոքում է, որ Կոմիտասը ամբողջովին «անձնապարտ է եղել դրանց (ժողովրդական երգերին- Խ.Ս.) ազգային այնպիսի հաստատութեան մէջ, որից մենք ուրիշ պահանջներ ունենք»: Կոմիտասի մօտեցումը նա համարում է «փխուր երևոյթ» եւ թերթի միջոցով աշխատում է իր ձայնը լսելի դարձնել: «Մենք կուգենայինք,- գրում է նա,- Կ. Կոմիտասի բռնած դիրքի, ուղղութեան կամ մեթոդի համար իւր կարծիքը յայտնէր «Նոր-Դարը» եւ այդ ձայնը լսելի անէր այն մարդկանց, որոնք կարծում են, թէ «սիրային փաղերով» կարելի է մանուկ սերունդ կրթել»:

«Նոր-Դար», 1903, թ. 110, էջ 2-3:

Յունիս 28, Թիֆլիս. «Նոր-Դար» լրագրում հրապարակում է Կոմիտասի դէմ ուղղուած «Նեռու ծայրայեղութիւնից» խորագրով առաջնորդողը: Խօսելով ճեմարանում Կոմիտասի ծաւալած երաժշտական գործունեութեան մասին եւ նշաւակելով ժողովրդական երաժշտութեան հանդէպ նրա ունեցած վերաբերմունքը, հեղինակը գրում է. «Ծայրայեղութեան եւ մոլորութեան մէջ ընկած կլինենք, եթէ մեր հասարակական կեանքի այս կամ այն միջավայրում սիստեմատիկաբար ձգտենք երեսան բերել ու ժողովրդականացնել ազգային երաժշտութեան այս կամ այն կողմը»: Վերջում յօդուածագիրը Կոմիտասին պատուիրում է «դուրս գալ այդ ծայրահեղ միակողմանիութիւնից եւ փալ իւր երաժշտական գործունեութեանը ընդհանուր դրոշմ»:

«Նոր-Դար», 1903, թ. 113, էջ 1:

Յուլիս 8-10, Թիֆլիս. «Նոր-Դար» լրագրի երեք համարում պարբերաբար հրապարակում է Մանուկ Աբեղեանի «Կոմիտաս վարդապետը եւ իւր գործը» խորագրով յօդուածաշարը: Խօսելով «Նոր-Դարում» Կոմիտասի դէմ հրապարակուած Ալ-Ս-ի յօդուածի մասին, Աբեղեանը նրան մեղադրում է իրողութեան անբնական եւ փաստերի խեղաթիւրման մէջ: «Կոմիտասը,- գրում է Աբեղեանը,- ճեմարանում մարտնչեց եւրոպական ձայնագրութեան արուեստը, որով միայն հիմնատը դարձաւ քառաձայն երգեցողութիւնը

և այն էլ եկեղեցականը»: Այնուհետև նա խօսում է Կոմիտասի սրբեղծած երգեցիկ խմբի մասին. «Թե որքան ջանք է գործադրել հ. Կոմիտասը և որքան եռանդ ցոյց բերել Պարարագի երգեցողությունը քառաձայն դարձնելու և խումբ պարարասրելու համար, այդ միայն նրա ընկեր ուսուցիչները և նրա աշակերտները գիտեն: Նրա այս առանձին եռանդի շնորհիվ է, որ բացի Պարարագից նա քառաձայն դաշնակաձև և սովորեցրած է ճեմարանի խմբին և մի քանի շարականներ ու եկեղեցական փառեր, մի քանի ազգային կոչումներ երգեր և բառականաչափ թուով ժողովրդական երգեր: Փաստերի միջոցով հերքելով յոգումագրի միակողմանի մօտեցումը, Արեղեանը անդրադառնում է այլևայլ բնագաւառներում Կոմիտասի գործադրած ջանքերին «ժողովրդական, մասամբ և հոգեւոր, երգերի մի քանի փոփոխություններ, - գրում է նա, - այս բոլորն էլ պարարասր են հրապարակելու»:

«Նոր-Ռար», 1903, թ.119-120:

Յուլիս 10/23, Էջմիածին.- Կոմիտասը նամակ է գրում Արշակ Չոպանեանին և յայտնում, որ «ժողովրդական երգերի առաջին յիսնեակը» արդեն պարարասր է, մեկ կամ երկու շաբաթից լայն կրկնվի: Իր համաձայնությունը փառով մասնակցել Փարիզի հայկական եկեղեցու բացման հանդեսին և երաժշտական երեկոյին, միաժամանակ նա Չոպանեանին փոխարինել է պահում, որ ինքը առանց հրաւերի չի կարող Փարիզ գնալ: Նամակի վերջում Կոմիտասը գրում է. «Այս բոլորն էլ կերթան Մասեաց լեռներին հիւր, քրդական եղանակներ հաւաքելու»:

«Սովորական արուեստ», 1962, թ.9, էջ 53:

[Օգոստոս 9], Խաթունարի.- Ժողովրդական երգեր ձայնագրելու նպատակով Կոմիտասը Սպիրիդոն Մելիքեանի ու ճեմարանական սաների հետ մեկնում է Խաթունարի՝ ներկայ գրնուելու խաղողօրհնէքի արարողութեանը: «Մասնակցելով քրդական արարութեանը, - գրում է ճեմարանի սան Ս. Բաղիրեանը, - Կոմիտաս վարդապետը իր խմբի հետ անցնում էր օջախից-օջախ, խմբից-խումբ, լարում ուշադրութեամբ լսում երգերն ու նուագները, դիպում պարերն ու խաղերը և քարի վրայ նստած, գրի էր առնում լսածները: Մի այլ փոքր նա գրում էր ուխտաւորների հետ, կապակախօսում, երբեմն էլ ընդունում մարտիկի հիւրասիրությունը, որպէսզի վիրաւորած չլինի ուխտաւորների զգացմունքը»:

Ս. Բաղիրեան, Յուլիս Կոմիտաս վարդապետի մասին,
«Էջմիածին», 1957, թ.9, էջ 49:

[Սեպտեմբեր-հոկտեմբեր], Վաղարշապատ. - Կոմիտասի նախաձեռնութեամբ ճեմարանի դահլիճում կազմակերպում է Աշոտ Զիւանու հետ հանդիպման երեկոյ: Երեկոյին բացման խօսք է ասում Կոմիտասը, իսկ Զիւանու մասին զեկուցում է Յ. Յովհաննիսեանը:

Յաջորդ օրը, Էջմիածին.- Կոմիտասը իր մօտ է հրաւիրում Զիւանուն: Վերջինիս երգել փառով՝ Կոմիտասը ձայնագրում է Շիրինի «Այգեպան, ի՞նչ ես անում» և Զիւանու «Ախ կորալ» երգերը, որոնք հետագայում դառնում են նրա սիրելի մօտիվները:

Գ. Լեւոնեան, «Յուլիս», 1959, էջ 49:

Նոյեմբեր 16, Թիֆլիս.- «Տարագ» շաբաթաթերթի հերթական համարում հրապարակում է Կոմիտաս վարդապետի ու Մանուկ Աբեղեանի կազմած «Նագար ու մի խաղ» խորագրով ժողովածուի առաջին յիսնեակի վերաբերեալ դրուարական մատենախօսություն: Խօսելով ժողովածուում զեպեղումը խաղերի մասին՝ յօդաձագիքը անելացնում է. «Երբ հայր Կոմիտասը կրայ մեզ նոցա եղանակներն էլ ձայնագրած (ինչպես որ լսել ենք), այն ժամանակ այլևս ոչ ոք կաղաաղի բարբարոսաբար ժողովրդի երգերի խօսքերը»:

«Տարագ», 1903, թ.34, էջ 305:

Դեկտեմբեր 22, Մոսկուա.- Գրաքննիչը թոյլապրում է Կոմիտաս վարդապետի ձայնագրած «Բրդական եղանակներ» խորագրով յառելուածի տպագրութիւնը (12 էջ. նոտաներ, գուգահեռ տերտր հայերէն, լատինատառ, քրդերէն): Գրքոյկը լոյս է տեսնում «Էմինեան ազգագրական ժողովածուի» Ե. հատրքին կից՝ իբրեւ յառելուած: **Քով.** 1. Ղանդիլի Սիափուշ, 2. Լէյլա Մէջնում, 3. Ջամբալիէ, 4. Նասամ աղա, 5. Միրզա աղա, 6.Քուլլըզ Գեարօ, 7.Մամզին,8. Դարվիշի Ավդի,9. Սելահաջէ,10. Նամըղէ Շանգէ,11. Նամէ Մուսէ, 13. Սայրան:

«Էմինեան ազգագրական ժողովածու», Մոսկուա, Վաղարշապատ, 1904, հր. Ե.ս, էջ 304+12:

Դեկտեմբեր 27, Թիֆլիս.- «Լումայ» ամսագրում հրապարակում է Կոմիտաս վարդապետի եւ Մ. Աբեղեանի կազմած «Նագար ու մի խաղ» խորագրով ժողովածուի վերաբերեալ մատենախօսութիւն: «Այս փոքրիկ ժողովածուի մէջ,- ասում է մատենախօսականում,- ժողովրդական բանաստեղծութեան այնպիսի գոհարներ կան, որ պարի կարող են բերել ամեն ազգի ժողովրդական բանահիստութեանը...»:

«Լումայ», 1903, թ.6, էջ 237:

ՀԱՐԱՌՈՐԳԻՏՈՒՄՆԵՐ

ԱՆԳԵԼԻՆԱ ԱԼԵԿՍԱՆՅԱՆ

ՄԻՋՆԱԳԱՐՅԱՆ ՆԱՅԱՍՏԱՆԻ ԲԱՂՆԻՔՆԵՐԸ

Արևելքի երկրներում ընդհանրապես, իսկ Նայասպանում մասնավորապես, միջին դարերում քաղաքային բնակչության կենցաղում կարևոր նշանակություն ունեին բաղնիքները: Որպես կանոն, արևելյան խոշոր քաղաքներում գոյություն են ունեցել մի քանի փասնյակ բաղնիքներ: Օրինակ՝ Նալեպում ԺԳ դարի կեսերին գործել է 138 հասարակական բաղնիք: Միջին Ասիայի քաղաքներում գործող բաղնիքների քանակը նույնպես մեծ է եղել: Ուսումնասիրողները վկայում են, որ Սամարղանդ քաղաքը ունեցել է 60-80 բաղնիք, իսկ նրա միջնաբերդ Աֆրասիաբադը՝ 3-4: Անդրկովկասի քաղաքներում նույն պարկերն է¹:

Տվյալ պահին ոչ բոլոր հայկական բաղնիքներն են հայտնաբերված, իսկ հայտնաբերվածները հանգամանորեն ուսումնասիրված և չափազանց չեն: Նայասպանի միջնադարյան բաղնիքների մասին միակ ընդհանրացված և ամբողջական աշխատությունը գրել է Ն. Խալիփախյանը: Նմանաբար աշխատությունները քիչ չեն, սակայն բավականին փարաբնույթ են, և վերոհիշյալ աշխատություններում շեշտը հիմնականում դրվում է բաղնիքների ճարտարապետության, ոչ թե ջրառարկայի, ջրամատակարարման ու կիրառական նշանակության վրա: Միայն Ա. Ջաղացյանյանն է փորձել իր աշխատության մեջ անդրադառնալ ջրառարկայի խնդրին²:

Միջնադարյան Նայասպանում բաղնիքները (ըստ նշանակության) նախատեսված էին անհատական և ընդհանուր օգտագործման համար: Անհատական օգտագործման բաղնիքները գտնվում էին հոգևոր և աշխարհիկ ֆեոդալների պալատներում³ և պալատական համալիրի մի մասն էին կազմում: Այդպիսին էին Դ-վինի (Զ-Է դդ.), Անիի բաղնիքները (ԺԱ-ԺԲ դդ.): Բազմաբնակիցների Մադասերդ (Ժ դ.) ամրոցի բաղնիքը գտնվում էր գլխավոր աշտարակի ստորին հարկում և ուներ ներքին լուսային բակ: Ընդհանուր օգտագործման բաղնիքները գտնվում էին բնակավայրերի ներսում, ինչպես, օրինակ՝ Անիի քաղաքային բաղնիքները (ԺԲ-ԺԳ դդ.), Լոռի բերդ-ամրոցի (ԺԱ-ԺԲ դդ.), Ամբերդի (Ժ-ԺԱ դդ.), ինչպես նաև Առաքերդի (ԺԲ-ԺԳ դդ.) և Իջևանի (ԺԳ դ.) բաղնիքները: Նազվագյուր դեպքերում են բաղնիքները կառուցվել բնակավայրերից հեռու: Այդպիսին էր Տաթևի բաղնիքը (ԺԷ-ԺԸ դդ.), որը գտնվում էր այգում՝ ամրոցի պարիսպների ետևում: Բաղնիքը մշտապես ջրով

1 Տե՛ս Բ. Գ. Ղարիբջան, Լոռի քաղաք-ամրոցի միջնադարյան բաղնիքները, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», 2000, թ. 2, էջ 100:

2 Տե՛ս Ա. Ա. Джагацпнян, Бани средневековой Армении и их теплотехнические особенности, ИФЖ, 1968, թ. 3, էջ 241:

3 Տե՛ս Օ. Խ. Խալպախյան, Гражданское зодчество Армении, М., 1971, էջ 211-213:

մաքակարարելու համար հաճախ կառուցում էին հապուկ ջրամբարներ, որպեսզի ջուրը մաքակարարվում էր ամբողջ բաղնիքով անցնող խողովակների միջով: Այդպիսի ջրամբարներ ունեին Դվինի⁴ և Անիի միջնաբերդի բաղնիքները,⁵ Լոռի բերդի փոքր բաղնիքը: Ամբերդի բաղնիքը ջրամաքակարարվում էր բնակավայրի ընդհանուր ջրամբարից: Իսկ Առաքելոցի բաղնիքի խողովակացանցը միանում էր սարի լանջին գտնվող հանքային աղբյուրին: Մեքադյա կաթսաները, որոնցում տաքացվում էր ջուրը, սովորաբար գտնվում էին խուցի հապակի տակ, խարույկի վրա (Անիի միջնաբերդի և Ամբերդի ամրոցի բաղնիքները)⁶:

Միջնադարյան հայկական բաղնիքների նախատիպը Գառնիի բաղնիքն է⁷: Այսպես ջեռուցման համակարգը կիրառվում էր նաև միջնադարում⁸: Իր հապակագծային հորինվածքով ու չափերով բաղնիքը որոշ նմանություն ունի Արմազիում (Վրաստան) պեղված բաղնիքին (մ. թ. Բ-Գ դդ.)⁹:

Միջնադարյան Հայաստանում բազմաթիվ բաղնիքներով հայտնի էր հապկապես Անի քաղաքը: Դրանցից մեկը կառուցված էր Բագրատունիների պալատի միահարկ շինության հյուսիսային մասում և ուներ յոթ բաժին. լողավազանով երկու լողարան, երկու հանդերձարան և այլն: Կանանց և տղամարդկանց բաժինները միմյանցից անջատված էին ջեռուցարանով: Ջեռուցարանը տեղավորված էին սառը ջրի ավազանը և ջրատաքացման կաթսան: Տաք և սառը ջուրը փոքր տրամաչափի երկու խողովակներով հասնում էր լողարանները ու լցվում պատերի տակ դրված քարե տաշերով¹⁰: Հապակը հողից մեկ մետր բարձրությամբ քարե սյունիկների վրա էր: Այդ միջակայքով բաց էին թողնվում տաքացված գազեր, որոնք, տաքացնելով հապակը, դուրս էին գալիս դիմացի պատի մեջ տեղադրված ծխնկույզից¹¹: Հնոցը մաքրելու համար հաճախ սրիպված էին լինում վերին սալահարակը տեղ-տեղ բարձրացնել: Այդ իսկ պատճառով Անիի պալատական բաղնիքի հնոցը բավականին բարձր էր¹²: Տաք օդն անցնում էր նաև լողարանների պատերում ուղղաձիգ դրված խողովակներով: Գոյություն ունեին սառը և տաք ջրի կաթսաներ, որոնցից ջուրը մաքակարարվում էր ընդհանուր լողասրահ: Վերջիններս ուղղանկյունաձև էին, երկարությունը՝ մոտավորապես մեկ մետր¹³: Բաղնիքում օգտագործված ջուրը առանձին խողովակներով թափվում էր Ախուրյանի ձորի:

Անի քաղաքում՝ Տիգրան Հոնենցի եկեղեցուց ոչ հեռու՝ դեպի հյուսիս, 1893 թ. պեղվել են բաղնիքի մնացորդներ: Եկեղեցու պատին փորագրված է 1215-ով թվագրվող մի արձանագրություն, որտեղ ասվում է, որ Տիգրան Հոնենցը կառուցել է բաղնիք և ջրամաքակարարման ցանց («... Ի քաղաքիս հայրենիք բաղնիսն ու միլը...»)¹⁴: Այս բաղնիքի հապակագ-

4 Տե՛ս Կ. Գ. Ղաֆադարյան, Դվին քաղաքը և նրա պեղումները, Եր., 1952, էջ 54:

5 Տե՛ս Н. Я. Марр, Ани, Л., 1934 .

6 Տե՛ս О. Х. Халпахчьян, նշվ. աշխ., էջ 213-214:

7 Տե՛ս Б. Н. Аракелян, Гарни, Ер., 1955.

8 Տե՛ս А. А. Джацпанян, նշվ. աշխ., էջ 242-243:

9 Տե՛ս Վ. Հարությունյան, Հայկական ճարտարապետության պատմություն, Եր., 1992, էջ 231:

10 Տե՛ս Վ. Հարությունյան, նշվ. աշխ., էջ 231:

11 Տե՛ս А. А. Джацпанян, նշվ. աշխ., էջ 244-245:

12 Տե՛ս անդ, էջ 246-247:

13 Տե՛ս О. Х. Халпахчьян, նշվ. աշխ., էջ 214:

14 Տե՛ս Վ. Հարությունյան, Անի քաղաքը, Եր., 1964, էջ 80: «Դիվան հայ վիմագրության», պրակ 1-ին, Եր., 1966, արձանագրություն, թ. 188, 62-63: Р. В. Епремян, նշվ. աշխ., էջ 9-10:

ծային լուծումը, որ փոքր-ինչ տարբերվում է հայկական նույն շրջանի այլ հուշարձաններից (Ամբերդ, Անիի միջնաբերդ, Լոռի բերդ), ինչպես նշում է Ն. Խալփախյանը, նույնակի է հարևան երկրների (Վրաստան, Ադրբեջան, Իրան, Թուրքիա) և անգամ Միջին Ասիայի ու Վոլգայի բուդարների բաղնիքների հետ¹⁵:

Ըստ Դ. Ալիշանի՝ ուղղանկյունաձև հատակագծով բաղնիքը բաղկացած է եղել երկու հիմնական մասերից՝ օժանդակ և սպասարկող¹⁶: Արևմտյան կողմում գտնվող օժանդակ մասը բաղկացած էր երկու սենյակից, հավանական է՝ ջնոցարանից և վառելիքի պահեստից: Սպասարկող մասի հատակագիծը սիմետրիկ էր: Կենտրոնում քառակուսի գմբեթաձև զննարան էր, որի չորս կողմում գտնվում էին մեկական թաղածածկ սենյակ՝ ոչնչով չանջատված կենտրոնական մասից: Նրանցից մեկի մեջ բացվում էր դուռ: Կենտրոնական այս զննարանին իր չորս թևով ծառայել է որպես հանդերձարան ու հանգստավայր լողացողների համար: Սրբալիկաբնակային առաջասրբների վրա հենվող գմբեթներով ծածկված լողարանները գտնվում էին չորս անկյուններում և ունեին քառակուսի հատակագիծ: Դեպի լողարաններն էին տանում մեկական մուտք, որոնք տեղավորված էին կենտրոնական զննարանի անկյուններում: Սենյակների այսպիսի դասավորությունը կենտրոնական շինության շուրջ ոչ միայն արդարացվում էր գործնականորեն, այլև հետաքրքիր էր իր ներքին ճարտարապետությամբ¹⁷:

Լոռի քաղաքի միայն միջնաբերդում բաղնիքները երկուսն են, կառուցվածքով բարդ ու բազմանշանակ: Նրանց զբաղեցրած տարածքները համարյա հավասար են եղել, ուստի նրանցից մեկն անվանել են առաջին, իսկ մյուսը, որ գտնվում է Ձորագետի կիրճի եզրին, երկրորդ:

Ուսումնասիրողները Լոռի քաղաքի միջնաբերդի պեղումներից պարզել են, որ առաջին բաղնիքը բավականին բարդ ճարտարապետական կառուցվածք ունեցող շինություն է: Այն կարելի է համեմատել միջնադարյան Տայասրանի ամենանշանավոր կոմունալ-կենցաղային կառույցների, մասնավորապես, Անիի բաղնիքների հետ (պալատական բաղնիք, Տիգրան Նոնենցի և այլն): Պեղումները հաստատեցին Ն. Խալփախյանի այն ենթադրությունը, **թե** բաղնիքի հանդերձարանի զբաղեցրած շատ մեծ տարածքի մի մասը որպես նախամուտք էր ծառայում: Իրոք որ, շինարարները նախկինում կառուցել են մի փոքր նախամուտք՝ շուրջ 6 մԱ մակերեսով (3.25x1. 8 մ): Ճարտարապետական այս լուծումը հանդերձարանի ներսում կապահովել համեմատաբար կայուն ջերմություն: Դրանից բացի, նախամուտքի և լողասրահին հարող պատի միջև կա մի փոքրիկ սենյակ, որի հարավ-արևմտյան անկյունում՝ հանդերձարանի պատին կից, բացվեց հարթ սալաքարերով շարված մի փոքրիկ ջրավազան (0.43x0.37 մ): Նախակը և կողային սալաքարերը պատված էին անջրաթափանց բարձրորակ շաղախով և հարթ սվաղով: Պեղումներով հայտնաբերվեցին խնդրո առարկա աղբյուր-ջրավազանին ինչպես ջուր մատակարարող, այնպես էլ հեռացնող կավե, ոչ մեծ տրամագիծ ունեցող փողրակներ, որոնցից առաջինը՝ մատակարարողը, ավերված էր,

15 Տե՛ս Օ. Խ. Խալփախյան, Средневековые бани Армении, էջ 226-227:

16 Տե՛ս Դ. Ալիշան, Շիրակ, Վենետիկ, 1881:

17 Տե՛ս Վ. Նարությունյան, նշվ. աշխ., 81:

իսկ ջրահեռացմանը լավ էր պահպանվել¹⁸։ Նման փայլի աղբյուր-ավազանի գոյությունը միջնադարյան Նայասարանի՝ մեզ հայտնի բաղնիքների հանդերձարաններում հանդիպում է առաջին անգամ։ Բայց նմանափայ երևույթի մենք ծանոթ ենք առավել վաղ ժամանակաշրջանի բաղնիքներից (Գառնի)։

Ա. Ջաղացականյանը նշում է, որ այսպես չէր կիրառվում գազերի միջոցով հափակը փաթացնելու փոխնիկան¹⁹։ Պետք է նկատել, որ շինարար վարպետները քննարկվող բաղնիքների դռները փեղադրել են փարբեր առանցքների վրա՝ ներսի փաթ օդի կորուստը նվազագույնի հասցնելու համար։ Մասնավորապես հանդերձարանի մուտքը փեղադրել են քիչ դեպի ձախ։

Նագարաշենի հանդերձարանը զբաղեցրել է բավական ընդարձակ տարածություն՝ 41 մ² (6.3x6.5 մ)։ Դա հաստատվում է հանդերձարանի ներսում իրարից հավասարապես հեռու փեղադրված չորս խոշոր քարե խարիսխների առկայությամբ, որոնք պեղումների ժամանակ հայտնաբերվել են փոքր-ինչ փեղաշարժված վիճակով։ Դրանց վրա փայտե սյուներ են կանգնեցված եղել։ Բաղնիքն ամբողջությամբ կոպտափայտ քարերից է կառուցված եղել։ Ներսի քարե խարիսխների կիսամշակ լինելը միանգամայն բնորոշ է ողջ կառույցին։ Նանդերձարանի հափակը շարված է մեծ չափերի թրծած աղյուսների (20x20x5սմ) և կրաշաղախի համադրությամբ։ Տեղ-փեղ քանդված աղյուսաշաղախը հեփագայում լրացվել է քարե սալերով։ Նանդերձարանի հափակը կառուցված չէ կրկնակի սկզբունքով, հեփուաքար վերջինս չի ջեռուցվել։ Ինչպես նշում է Ի. Ղարիբյանը, հավանաբար շինարարները նկատի են ունեցել այն հանգամանքը, որ հանդերձարանի երկու պատերի շուրջ 2/3 մասը դռսից ծածկված է եղել հողով, իսկ մյուս պատերը կից են եղել լողասրահին և նախամուտքին։ Այդքանը միանգամայն բավական էր սրահում կայուն ջերմաստիճան ունենալու համար։ Իսկ հափակը ծածկվել է խսիրներով ու կարպեր-միկոարներով, որպեսզի աղյուսների ու սալաքարերի սառնությունը փխճություն չպարճառեր²⁰։

Լոռի բերդի մեծ բաղնիքի հանդերձարանի հյուսիս-արևմտյան անկյունից դեպի լողասրահ բացվում է մեկ այլ մուտք, որը, սակայն, անմիջապես չի հաղորդակցվում նրա հետ։ Այսպես կառուցված են երկու բաժանմունքից բաղկացած փոքրիկ սենյակ-հարկաբաժիններ, որոնց չափերն են 6 մ² և 5.4 մ²։ Առաջինը լավ սալահափակված է, իսկ երկրորդի հափակը չի պահպանվել։ Շատ դժվար է որոշել, թե այս երկու սենյակները ինչ նպատակի են ծառայել։ Եթե ընդունենք, որ դրանցից առաջինը ծառայել է ողողակի լողասրահի և հանդերձարանի միջև իրրել միջանցք-նախամուտք, որպես լողացողները կարող էին չորացնել իրենց մարմինը կամ նախապարաստվել լողասրահ մտնելու, ապա երկրորդ սենյակը հավանաբար ծառայել է լողացողներին անմիջապես սպասարկող անձանց (քիսաչիներ)։ Այսպես գրվում է հասարակ խեցեղեն։

Նկարավոր է նաև, որ այս սենյակը ծառայեր օձանելիքների և լողանալուն անհրաժեշտ այլ պարագաներ պահելու համար։ Նիշյալ երկու սենյակները կամարածածկ են, իսկ լուսավորության խնդիրը պարզ չէ։

18 Տե՛ս Ի. Գ. Ղարիբյան, Լոռի քաղաք-ամրոցի միջնադարյան բաղնիքները, էջ 101։

19 Տե՛ս **Ա. Ա. Джагацпанын**, նշվ. աշխ., էջ 246։

20 Տե՛ս Ի. Գ. Ղարիբյան, նշվ. աշխ., էջ 102։

Միջանցիկ սենյակից մուտք է բացվում դեպի լողասրահը: Այն քառանկյուն կառույց է, որի երկարությունը 7.4 մետր է, լայնությունը՝ 5.6 մետր: Վերջինս ծածկելու համար հյուսիսից հարավ բաժանել են երկու անհավասար մասերի: Ըստ Ն. Խալփախյանի՝ այդ պատեր կառուցել են ոչ միայն քանիքի ծածկը իրականացնելու, այլ նաև լողասրահի պարբեր մասերում պարբեր ջերմաստիճան ստեղծելու համար: Ներկառար բարձր ջերմաստիճան կունենար լողասրահի փոքր բաժանմունքը, որը կից էր ջեռուցարան-հնոցին²¹: Լողասրահի բաժանմունքները նախկինում իրար հետ հաղորդակցվել են փոքր դռներով: Այժմ միջնորմ պատի մեծ մասը քանդված է, և նրանից պահպանվել են չնչին մնացորդներ:

Բաժանմունքներից յուրաքանչյուրը ծածկել են գմբեթների ու թաղերի ինքնուրույն համակարգով: Այն մասը, որը հարակից է հանդերձարանին, ծածկել են գմբեթով, իսկ կողքերից՝ թաղերով: Մյուս հարկաբաժինը, որոնք կից են ջեռուցարանին, ծածկել են երկու փոքրիկ գմբեթով ու նրանց միջև ընկած թաղով: Գմբեթները կառուցված են առանց թմբուկների, սֆերիկ առագաստների վրա: Ծածկի համար որպես շինանյութ օգտագործվել է մանր, աղյուսաձև կտրված փեղական քարը²²: Գմբեթաձև ծածկը հնարավորություն էր տալիս քանիքի տակ տաք օդի և գոլորշու կուտակման հետևանքով լողասրահում պահպանել անհրաժեշտ բնակությանը թթվածին, իսկ կուտակված գոլորշին ջրի վերածվելով հոսում էր պատերով. հակառակ դեպքում, եթե ծածկը հարթ լիներ, ապա ջրի սառը կաթիլները կկաթեին լողացողների վրա և փհաճություն կպատճառեին: Այս հանգամանքն էլ հենց նվազեցնում էր օդափոխման կարիքը և հնարավորություն էր տալիս դա իրականացնել միայն գմբեթի վրա լույսի ներթափանցման համար արված անցքերի շնորհիվ: Գմբեթի բաղնիքը եւս նույն համակարգով էր գործում²³: Լռի բերդի մեծ բաղնիքի մեծ գմբեթի վրա ինը, միջինի՝ յոթ, իսկ փոքրի վրա երեք երդիկ կար: Լողասրահի հատակը ականաքեսների կարծիքով շարված է եղել թրծած աղյուսներով, որոնք պատվել են անջրաթափանց կրաշաղախի բարդ բաղադրությամբ: Վ. Նարությունյանը ենթադրում է, որ ջեռուցարանի ծովափը և պատը անցնում էին լողասրահի հատակի տակ ու տաքացնում այն: Տեղանքի մանրակրկիտ ուսումնասիրությունը բավարար հիմքեր է տալիս նման ենթադրության օգտին: Լողասրահի հարավարևմտյան պատի մեջ բացվել է մանր քարերով շարված, դեպի երեք դուրս ելող խողովակաձև անցք: Այս փաստն անշուշտ խոսում է լողասրահի հատակի տաքացման օգտին: Բայց դա հավանաբար լրիվ բավարար չէր կարող լինել ողջ լողասրահում համապատասխան տաքություն ապահովելու համար: Այդ պատճառով տաք և սառը ջրի կալվե փոխանակները փեղավորել են ամբողջ արևելյան, հյուսիսային և հարավային պատերի մեջ, շուրջ մեկ մետր բարձրության վրա: Լողասրահի նման եղանակով տաքացումը հավանաբար ապահովում էր անհրաժեշտ 25-30 աստիճան ջերմություն:

Լողասրահի և ջեռուցարանի միջև կա հաղորդակցվող մի պատուհան, որը հավանաբար ծառայել է կաթսայից ջուր վերցնելու համար: Խալփախյանը պնդում է, որ այդ պատուհանը բացվել է հեղադաշտում, այն ժամանակ, երբ ինչ-ինչ պատճառներով սկզբնական

21 Տե՛ս Օ. Խ. Խալփախյան, Средневековые бани Армении, էջ 226:

22 Տե՛ս Ի. Ղարիբյան, նշվ. աշխ., էջ 103:

23 Տե՛ս Ա. Ա. Դժագանյան, նշվ. աշխ., էջ 247:

համակարգը, որը նախատեսված էր դեպի լողասրահի տարբեր մասերակարգման համար, այլևս չէր գործում:

Բարձր հարթություն ունեցող բաժանմունքի հատակը և պարերը պատված էին անջրթափանց կրաշաղախի հասարակ շերտով: Այսպես չէր կապվում մի փողոսի թեթևությամբ ուղղված է դեպի լողասրահը: Ն. Խալվախյանը և ուրիշներ ենթադրում էին, թե հնոցի մեջ բարձր հարթության վրա տեղադրված բաժանմունքը ծառայել է որպես սառը ջրի ավազան: Ի. Ղաթիբյանը պնդումներով շնորհիվ պարզել է, որ այս բաղնիքի լողասրահին սառը ջուր մատակարարվել է նույն լողասրահի հյուսիսարևելյան անկյունում տեղադրված փողոսով: Վերոհիշյալ փողոսի գոյության մասին տեղյակ էին եղել նախորդ ուսումնասիրողները, ուստի նրանք հանգել էին ոչ ճիշդ եզրակացության: Ջեռուցարանի ցածր հատակով բաժանմունքը ծառայել է կաթսա կամ այլ հարմարանք դնելու համար, ուր տաքացրել են ջուր: Ջեռուցարանից դեպի լողասրահ անցնող կապի փողոսը միացել է հատակից 0.9 մետր բարձրության վրա անցնող երկշարք կապի փողոսների վերին շարքին: Խողովակաշարի ջրածորանների տակ դրվել են քարե մեծ տաշեր, որոնց մեջ տաք էր և սառը ջրերը խառնվելով ապահովել են լողանալու համար անհրաժեշտ ջեռասպիճան, որոնց տաքությունը 0.13 մ² էր, այսինքն՝ լիովին կրավարարեր երկու-երեք մարդու լողանալու համար: Քարե տաշերի անկյուններից մեկում՝ հատակի հարթության վրա, թողնված է մի նեղ անցք՝ ջուրը հեռացնելու համար: Ուսումնասիրվող բաղնիքի համար որպես շինարար հիմնականում օգտագործվել է տեղական կիսամշակ բազալիտ: Նավանաբար բաղնիքը նախատեսված է եղել երկսեռ բնակչության համար, տարբեր օրերի հերթականությամբ:

Լոռի բերդի երկրորդ բաղնիքը կարելի է դասել միջնադարյան Նայասարանի ճարտարապետական-հատակագծային առումով բարդ կառուցվածք ունեցող բաղնիքների շարքին: Այն ունեցել է տեղանքի բնական պայմաններին հարմարեցված հանդերձարան, տարբեր չափերի երեք լողասրահ, հնոց-ջեռուցարան և երկբաժանմունք ջրամբար՝ սառը ջրի մշտական պաշար պահելու համար: Նյութից հարավ բաղնիքի բաժանմունքներն ամբողջ արևելյան պատով միանում էին քարածայրին այնպես, որ համապատասխան մասերում նրանք չունեն պարերի արտաքին երես: Բակ հանդերձարանն ու մեծ լողասրահն արևմտյան պատով կառուցված էին գերաշխյաց՝ ճիշդ անդունդի եզրին: Այդ հանգամանքը որոշ չափով հեշտացրել է բաղնիքի կեդրանքների հեռացման խնդիրը, որը լուրջ դժվարություններ էր առաջացնում միջնաբերդի կենտրոնում կառուցված առաջին բաղնիքի համար: Բաղնիքը կառուցված է տեղական կիսամշակ բազալիտ և ֆելզիպային քարերից: Բոլոր բաժանմունքների ծածկերն իրականացվել են թաղերի և սֆերիկ ծածկերի օգնությամբ: Նավանաբար այսպես էր գոյություն ունեցել երդիկներ:

Հանդերձարանի կենտրոնում գտնվել է բազալիտով և կրաշաղախով շարված նստարան, որի երեսը նույնպես պատված է կրաշաղախով: Պնդումների ընթացքում գտնվել են նաև սակավաթիվ առարկաներ: Հանդերձարանի հատակը չի պահպանվել, միայն անկյունային մասերում պահպանված մնացորդներով կարելի է դասել նրա զբաղեցրած դիրքի մասին: Հանդերձարանի հարավարևելյան անկյունից մի կամարակապ մուտք բացվում է դեպի փոքրիկ միջանցք: Մուտքի չափերն են՝ 80 սմ լայնություն և 180 սմ բարձրություն²⁴:

24 Տե՛ս Ի. Ղաթիբյան, նշվ. աշխ., էջ 105-108:

Երկրորդ բաղնիքի լողասրահների մեջ՝ ջրածորակների փակ, ինչպես առաջինում, դրված են եղել բարե փաշտեր:

Արշավախումբը երկրորդ բաղնիքի ջեռուցարան-հնոցի փողը պարզելու նպատակով մաքրել է հանդերձարանի հյուսիսային կողմում ընկած փարածությունը: Այսփող հայտնաբերվել է մի կառույց, որը միջնորմային խուլ պատերով բաժանված է եղել երկու հավասար մասի: Կառույցը լրիվ մաքրելուց հետո պարզվել է, որ այն ժամանակին ծառայել է որպես սառը ջրի ջրամբար: Ջրամբարը ծածկել են գմբեթի փեսքով, որը հասարակվում է հյուսիսարևելյան անկյունում պահպանված պատի վերին շարքի շարվածքից: Դժբախտաբար, այս բաղնիքի ջեռուցարան-հնոցի գտնվելու նախնական փողը մնում է անհայտ:²⁵

Հաջորդ բաղնիքը Ամբերդի դղյակից հարավ՝ արևելյան պատի մոտ գտնվող 1026 թվականին Վահրամ Պահլավունու կողմից կառուցված ոչ մեծ բաղնիքն է՝ բաղկացած հիմնականում երկու սրահներից՝ լողասրահից և հանդերձարանից: Այս բաղնիքը միջնադարյան Նայասպանի՝ մեզ հասած ամենալավ պահպանված բաղնիքն է, բանգի պահպանվել են նույնիսկ ծածկերն ու գմբեթները: Բաղնիքը ունի գմբեթաձև ծածկ՝ լույսի ներթափանցման համար արված անցքերով՝ երդիկներով: Նարակը բարե սալերից է, որոնք շարված են բարե պարվանդանների վրա՝ սրելով միջանցիկ հարված ջեռուցման իրականացման համար: Ջեռուցումը իրականացվել է նույն եղանակով, որը կիրառվել է Անի և Լոռի բերդերի բաղնիքներում: Ջրամատակարարումը նույնպես իրականացվել է վերը նշված բաղնիքների նման: Բաղնիքի հյուսիսային կողմում գտնվել է փայտաշեն երկհարկանի մի կառույց, որի առաջին հարկը, հավանաբար, ջեռոցը հսկողի և վառելիքի որոշակի պաշար պահելու սենյակն էր²⁶:

Այս բաղնիքների բոլոր բաժանմունքների ծածկերն իրականացվել են գմբեթների և թաղերի ինքնուրույն համակարգով: Մի կողմից դա հեշտացրել է կառույցների ծածկերի խնդիրը, մյուս կողմից հիգիենիկ է: Լուսավորության խնդիրը լուծվել է հազարաշեն կառույցներին բնորոշ եղանակով՝ երդիկներով: Ոչ մեծ շինություններում (Ամբերդ, Տաթև) լուսավորումը առասպաղի մեջ արվել է մեկ անցքի շնորհիվ: Իսկ Լոռի բերդի մեծ բաղնիքի լողասրահի առասպաղի մեջ թողնված երդիկների դասավորությունից կարելի է ենթադրել, որ դրանց թիվը պետք է լիներ հինգից յոթը, առավելագույնը՝ ինը, որոնցից կենտրոնականը՝ մեծ, իսկ շրջապատինը համեմատաբար փոքր փրամաչափի: Թե ինչպես էին անում, որ կասեցնում էին մթնոլորտային նստվածքների ներթափանցումը շինություն այդ անցքերի միջոցով՝ հայրենի չէ: Շատ քիչ դեպքերում պարուհանները փողադրված էին պատի վրա, ինչպես, օրինակ՝ Տաթևի բաղնիքի հանդերձարանի փոքրիկ պարուհանը: Օղավոխությունը նույնպես այդ լուսամուրների միջոցով է կարարվել: Դրանից բացի հաճախ օղավոխանակման հարույկ ուղիներ էին կառուցվել, որոնք կարգավորել են սրահի ջերմաստիճանը: Նմանափայ երեք ուղիներ գտնվել են Տաթևի բաղնիքի լողասրահում²⁷:

Պեղումները հնարավորություն են տալիս պնդելու, որ Նայասպանի միջնադարյան

25 Տե՛ս անդ, էջ 109-110:

26 Տե՛ս **Ա. Ա. Джагцпанян**, նշվ. աշխ., 245-246:

27 Տե՛ս **Օ. Խ. Халпахчьян**, Гражданское зодчество Армении, 218: Ի. Ղարիբյան, Լոռի քաղաք-ամրոցի միջնադարյան բաղնիքները, 102:

բնակավայրերի բաղնիքները ենթարկվել են ներքին հարդարանքի: Եթե Անիի եւ Ամբերդի բաղնիքների լողաբահների պարերը ներսից ներկում էին քարագույն ներկերով, ապա Լոռիում այդ նպարակի համար երբեմն օգտագործվել են ջնարակապար փոքրիկ սալիկներ: Դրանք պարված են քարեր գույնի՝ սև, սպիտակ, կաթնագույն, բաց կապույտ, կանաչ, երբեմն էլ դեղին ջնարակով: Դա եզակի երևույթ է: Նման սալիկներ գտնվել են նաև Վրաստանի Դմանիսի քաղաքի բաղնիքի պեղումների ժամանակ: Իսկ Անիից գտնված նման ջնարակապար սալիկների նախնական պարկանելության հարցում հստակություն չկա:

Նախկինում բաղնիքները ունեին նաև այլ գործառնություններ: Այսպես հաճախ հանդիպում էին ծանոթներ, զրույցներ էին ծավալվում, շախմատի ու նարդու մրցաշարեր էին անցկացվում, կնքվում էին առևտրական պայմանագրեր: Բաղնիք այցելությունը պետք էր մի քանի ժամ: Լոգանքը բավականին երկար արարողակարգ էր: Լոգասենյակ կարելի էր հասնել միայն աստիճանաբար քարացող սենյակների միջով: Դա հնարավորություն էր տալիս ընդլայնել լոգասենյակի բարձր ջերմաստիճանին: Տաքացած հարակին՝ կեղտոտ ջրի մեջ չկանգնելու համար, հագնում էին բարձր փայտե կոշիկներ: Լոգանքը ուղեկցվում էր պարպաղի մերսումով, որը իրականացնում էր քիսաչին: Լոգացողի ցանկությամբ կարող էին հատուկ ցել օգտագործելով հեռացնել վերջինիս մարմնի ողջ մազածածկույթը եւ քսել անուշաբույր քսուկներ: Լոգանքի արարողակարգը ավարտելուց հետո հանգստանում էին հանդերձարանում, որի կենտրոնում հաճախ շապրվան էր լինում: Այսպես պառկած վայելում էին շապրվանի գովությունը, սնվում էին, ըմպում սուրճ, թունդ թեյ, ոգելից խմիչքներ եւ ծխում էին նարգիլե: Միջնադարում ֆեոդալները եւ իրենց անվանի հյուրերը լոգանքից հետո (հանգստի ժամանակ) հաճախ դիպում էին թատերական ներկայացումներ: Մանկուց այլանդակված խեղկարակի, մշտապես ժպտացող դեմքով սապարավորի կմախքները, ինչպես նաև Արեւելքի ու Արեւմուտքի խեղկարակների անբաժան ուղեկից հանդիսացող աքաղաղի ոսկորները գտնվել են Պահլավունիների Ամբերդ ամրոցի ԺԱ-ԺԲ դդ. բաղնիքի հարակի տակ:

Նայեական բաղնիքներում սովորաբար կանայք եւ փղամարդիկ հերթականությամբ օգտվում էին միևնույն բաժնից: Այդպիսի բաղնիքներում կանանց փրամադրվում էր շաքարական երկու օր: Կանանց համար նույնպես բաղնիք այցելելը ծանոթների հետ հաճելի ժամանակ անցկացնելու մի ձև էր: Նայտնի են նաև մեկուսի բաղնիքներ. օրինակ՝ Անիի եւ Դվինի պալատական բաղնիքներում կան մեկուսացված բաժիններ՝ փղամարդկանց եւ կանանց համար: Իսկ Զվարթնոցի պալատական բաղնիքում (Զ դարի կես) փոքր մասնաբաժինը հարկացված էր արտոնյալ դասին, իսկ մեծը՝ շաքարային ծառայողներին:

Բաղնիքը դիպվում էր նաև որպես առողջարան: Լոգասենյակի բարձր ջերմաստիճանը եւ մերսումը բարենպաստ ազդեցություն էին թողնում օրգանիզմի վրա՝ նպաստելով զանազան հիվանդությունների բուժմանը:

ՌՈՒԶԱՆ ԴՈՂՈՍՅԱՆ

ՍԵՄԱԿԱՆ ԱՐԱՄԻ ԾՆՆԴԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ՆԱԿԱՍՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ
Ս. ԳՐՈՅ ԹԱՐԳԱՆԱԿԱՆ ՏԵՔՍՏԵՐՈՒՄ

Մաշտոցի անվան Մալեմադարանի երբայեցեղեն ձեռագրերն ուսումնասիրելու ընթացքում կողքի-կողքի դնելով Նին կրակարանի Ծննդոց գրքի երբայեցեղեն ու հայերեն տեքստերը, նկատեցինք անձնանունների և տեղանունների թարգմանական որոշ տարբերություններ՝ որոնցից մի քանիսն ուշագրավ են հայագիտության հետ ունեցած աղերսներով:

Նին կրակարանը, ինչպես հայրնի է, գրի է առնվել Բրիսպոսից առաջ մոտավորապես Ը- Բ դարերում և պահպանվել է երկու խմբագրությամբ՝ հին երբայական և «յոթանասնից», որոնք որոշ չափով բնագրական տարբեր ընդգրկում ունեն:

Աստվածաշնչի քննական բնագրի հայերեն լավագույն՝ Ն. Զոհրապյանի (1805թ. Վենետիկ) հրատարակությունը համեմատելով Երուսաղեմում 1958 թվականին հրատարակված երբայեցեղեն Նին կրակարանի հետ, որը, ինչպես նշված է առաջաբանում, համապատասխանում է Դավիթ թագավորի օրոք Սիրիայի հարավում գոյություն ունեցած **Արամ Յովա** (ըստ ասորական աղբյուրների նաև Յովաբի, Յովաբու) թագավորության ձեռագրերին, կարելի է նկատել որոշ հակասություններ, որոնց թվում է նաև **Արամ Յովա** անունը, որը ստուգաբանելու երբայագետների բոլոր փորձերը, ինչպես նշված է հրեական հանրագիտարանում, անցել են ապարդյուն, և առ այսօր այդ անունը որևէ բացատրություն չի ստացել¹:

Երբայեցեղենում **ծ** հնչյունի բացակայությունը մեզ թույլ է տալիս ենթադրել, որ այդ բառը կարող էր հնչել **ծովա, ծովաբի, ծովաբու**: Աճառյանի արմատական բառարանում **ծով** բառի ստուգաբանությունը հաստատվում է մեր ենթադրությունը, ասելով, որ Կապադովկիայում **ցովալյի** բառը գործածական է **վրակ** խմսավով (84 կպղվ. օօսթαδρι (կարդա ցովալյի)²:

Արամի ծագումնաբանական հակասությունները երկարամյա ուսումնասիրությունների նյութ են դարձել բազում երբայագետների համար, որոնց արտահայտած մի շարք տեսակետներ տեղ են գտել հրեական հանրագիտարանում: Դրանց անդրադառնալուց առաջ մեջբերենք թարգմանական մի քանի անճշտություններ, որ ակնառու են Ծննդոց և Առաջին Մնացորդաց գրքերում:

Այսպես, **Ծննունդք Ժ. 22** – ում Արամը նշված է Սեմի որդիների ցանկում, իսկ **Արամի որդիներն են՝ Ուրը, Խուլը, Գեպերը, Մեշերը**: Նայերեն թարգմանության մեջ (հունարեն տառադարձության պատճառով) այդ անունները նշված են **Նուս և Եմովլ և Գաթեր և Մոսոք**:

Ծնունդք ԺԱ .10 -ում Սեմի որդիների ծննդաբանության մեջ Արամի անունը բացակայում է, ծննդաբանությունը սկսվում է Արվաբշադով և ավարտվում է Աբրահամով:

Առաջին Մնացորդաց Ա.17- «**Եւ որդիք Սեմայ՝ Եղամ, և Ասուր, և Արվաբսադ, և Դուդ, և Արամ և որդիք Արամայ Նուս և Եմովլ և Գաթեր և Մոսոք,**

1 «Տրեական հանրագիտարան», Երուսաղեմ, 1972, էջ 582

2 Ն. Աճառյան, Նայերեն արմատական բառարան, հայր. II, Եր., 1973, էջ 468 :

Առաջին Մնացորդաց Ա. 24 - «Որդիք Սեմայ՝ Ելամ եւ Ասուր եւ Արփաքսադ, Կայինան, Սադա, Եբեր, Փաղէկ, Ռագավ, Սերուգ, Թառայ, Արրահամ եւ նա ինքն է Արրահամ»:

Ակնհայտ է, որ վերջինում Սեմի որդիների թվարկման մեջ Արամի անունը բացակայում է:

Առաջին Մնացորդացի հայերեն տեքստը եբրայեցերենի հետ համեմատելիս նկատելի են անձնանունների հետևյալ տարբերությունները:

Առաջին Մնացորդաց Բ. 9 -11. Տայերեն - «Եւ որդիք Եսրոմայ որք ծնան նմա. Յերամել եւ Ով Բամ եւ Բամ եւ Ոքորել եւ Արամ. Արամ ծնաւ զԱմինադար եւ Ամինադար ծնավ զՆասոն եւ զԻշխան տանն Յուդահ»:

Եբրայեցերեն - «Եւ Իսեցոռնի որդիները, որ ծնվեցին՝ Իռախմել, Ռամ, Զլուվի եւ Ռամը ծնեց Ամինադավին, եւ Ամինադավը ծնեց Նախշոնին, Նուդայի տան իշխանին»:

Ինչպես տեսնում ենք, եբրայեցերեն բնագրում նշվում է ոչ թե Արամ, այլ Ռամ անունը, որն, ի տարբերություն Արամի, սեմական ծագում ունի եւ եբրայերեն նշանակում է **բարձր**:

Առաջին Մնացորդաց Բ. 23 -ում կարդում ենք՝ **«Սեզուրի որդի Յաիրը, որն ուներ 23 քաղաք եւ գյուղ, Գադաադում՝ (եբրայեցերենում՝ Գիլադ), վերցրեց Գեշուրը եւ Արամը, 60 քաղաք, որ պատկանում էին Գադաադի ժողովրդին»:** Պարզորոշ երևում է, որ Արամն այստեղ ոչ թե անձնանուն է, այլ տեղանուն, այսինքն՝ խոսքն **Արամի երկրի** մասին է:

Թարգմանական առումով ուշագրավ է նաև **Ծնունդք 11. 28** -ը, որտեղ խոսվում է Հառանի մահվան մասին՝ «Եւ Հառանը մահանում է այն երկրում, որտեղ ծնանում է՝ **յաշ-խարին քաղղեացոց**», եբրայեցերեն **יָשָׁרִים בְּאֶרֶץ** - **բեուր կասդիմ** (բե -ն ներգոյական հոլովի մասնիկն է): Այստեղ **Ուրը** տեղանուն է եւ բնագրային թարգմանությունը պետք է լինեի **խալդերի Ուր երկրում**, որովհետև **կասդիմ** (իմ -ը արական սեռի հոգնակի թվի վերջավորությունն է) եբրայեցերենից անցկերեն թարգմանվում է Chaldean - **כַּלְדָּי**, այսինքն՝ խալդ, այլ ոչ քաղղեացի³: Եբրայեցերենում բարեկրկնացի բառը թարգմանվում է բավի - **בָּבֶל**, քաղղեացի բառ առհասարակ գոյություն չունի, քանի որ այդ բառն առաջացել է խալդ - քաղդ տառադարձությամբ:

Հին կտակարանում տարբեր անուններով է նշվում նաև հրեաների նախնյաց ծննդավայրը: Որոշ տեղերում՝ **Ծնունդք 11. 28, 11.31, 15.7, Նեհեմիա 9.7** եւ այլն գրված է **יָשָׁרִים בְּאֶרֶץ** - **Բեուր կասդիմ**, իսկ **Ծնունդք 22.22, 24. 10** եւ այլն՝ **אֶרֶץ כְּנָעַן** - **Պաղան Արամ** (բառացի թարգմանությամբ Արամի հարթավայր): Առաջինը հայերեն թարգմանված է **«յաշ-խարին քաղղեացոց»**, իսկ երկրորդը՝ **Ասորիք**: Այստեղ հարկ է նշել, որ ի տարբերություն հայերենի եւ այլ լեզուների, եբրայեցերենում չկա **արամեացի** անվանումը եւ գործածական է **առամի** - **אֲרָם** - արամացի բառը (ինչպես առմենի - **אֲמֵנִי** - հայաստանցի, հայ), որը հայերեն տեքստերում թարգմանվում է ասորի, մինչդեռ ասորի բառը եբրայերեն թարգմանվում է աշուրի - **אַשּׁוּרִי**:

Ինչպես հայտնի է, «արամեացիներին» ասորի կոչելը արևելագիտության մեջ բացարկվում է այն հանգամանքով, որ Ասորիքը «մ.թ.ա. II հազարամյակի վերջերին ողողվել

3 **Ռուբեն Ավրալայ**, Եբրայերեն-անգլերեն լիակատար բառարան, Երուսաղեմ, 1963, էջ 1070:

է քոչվոր արամեացիներով, որոնք անկման են հասցրել նրա փոփոխությունը: Եկվորների ազդեցությամբ Ասորիքի բնակչության լեզուն ասորիճանաբար արամեացվել է, իսկ երկիրը նրանց անունով սկսել է հորջորջվել նաև Արամ»⁴: Զերծ մնալով որեւէ մեկնաբանությունից, այժմ քննենք, թե ինչ է գրված Արամի եւ արամացիների մասին հրեական հանրագիտարանում:

«**Արամ** - համաձայն ազգերի ծննդաբանության Նոյի որդի Սեմի որդիներից է, Արամի փոհմի անվանադիրը: Մի քանի ուսումնասիրողներ կարծիք են հայտնել, որ Արամի անունը Սեմի որդիների ծննդաբանության մեջ ավելացվել է ավելի ուշ շրջանում: Մայրերը կարծում է, որ այդ ցանկը բավականին վաղ շրջանից է, եւ Նախտի որդիները միավորված փոհմերի նախահայրերն են, որոնք բնակվել են Խաբանի եւ Նախտի տարածքում՝ արեւմտյան սեմիթների բնակեցման շրջանում -Ք. ծ.ա. ԺԹ -ԺԸ դդ.: Արամի անունն այնպեղ նշվում է երիտասարդ Էթնիկ խմբի մեջ, որը առնչվում է Նախտի որդի -Քամուելի հետ:

«**Արամ, արամի, արամիմ** (Արամ, արամացի, արամացիներ) - ընդհանրական անունն է սեմական այն ցեղերի, որոնք տարածվել են -Ք.ծ.ա. առաջին հազարամյակի կեսերին Իլեմի եւ Կիլիկիայի, Տայաստանի լեռների եւ Արաբական թերակղզու միջև: Քոչվոր այդ ցեղերի բնակավայրերը տարածվել են նաև այդ սահմաններից դուրս, իսկ նրանց լեզվի՝ արամերենի (առամիտ - ארמי) ազդեցությունը տարածվել է մինչեւ Փոքր Ասիայի արեւմտյան մասը, Իսրայել եւ Եգիպտոս: Արամացիների ծագման մասին եւս Սուրբ գրքում պահպանվել են տեղեկություններ, որոնք առաջին հայացքից հակասում են միմյանց: Ծննդոց գրքում արամացիները նշվում են Իլեմի եւ Աշուրի հետ որպես Սեմի որդիներ: Արամի որդի Մեշեքի կամ Մաշի անունը տանում է դեպի Մասիոն օրոտը՝ (գրված է միայն հունարեն) այսինքն՝ Մասիս սարը:

Նախտի որդիների ցանկում (Ծնունդք ԻԲ 20-24) Արամը Նախտի որդու որդին է, այլ ոչ թե Սեմի որդին: Եւ մի քանի փոհմեր, որ մեզ հայտնի են որպես արամացիներ՝ Ուցը, Մաքեն, նաև Աեսեղը, այսպեղ հիշատակվում են որպես Արամի նախահայրերի եղբայրներ, եւ ոչ Արամի հետնորդներ: Սուրբ գրքոց այլ աղբյուրներում նշվում է, որ Արամի որդիների ծագման վայրը Կիրն է, որը գտնվում Բաբելոնի եւ Իլեմի մոտակայքում: Ավելի վաղ շրջանից մեզ հասած ազգերի ծննդաբանության մեջ կամ Նախտի որդիների անունների ցանկում Արամի անվան վերաբերյալ դեռեւս չկան ամբողջական տեղեկություններ, արամացի համարվող ոչ բոլոր ցեղերն են առնչվել Արամի հետնորդների հետ: Չնայած հին ասորական աղբյուրներում տասնյակ ցեղեր կամ փոհմեր առաջին հայացքից կապվում են Արամի որդիների հետ, հաճախ կասկած է առաջանում՝ արդյո՞ք այդ միությունը կապված է Արամի հետնորդների, թե՛ արաբական ցեղերի հետ:

Արամացիների հզորացման մասին առաջին վկայությունները թերեւս կարելի է գտնել -Ք.ծ.ա. ԺԴ դարից մեզ հասած ասորիների եւ ախլամոնների պատերազմի մասին աղբյուրներում: Ախլամոններն արամացիներ չեն, ինչպես կարծել են մի շարք ուսումնասիրողներ, բայց Թագուր Պալասար I-ի եւ Ադադնիթաթի II-ի արձանագրություններում հիշատակվում են որպես «ախլամի արամի», իսկ ավելի ուշ շրջանի ասորերենում արամացիները կոչվում են նաև ախլամու անունով: ԺԴ-րդ դարի վերջից սկսած ախլամու կոչվող ցեղախմբերը ասորական թագավորների աղբյուրներում հիշատակվում են որպես պատերազմի մարդիկ, ինչ-

4 «Տայկական սովետական հանրագիտարան», հատ. I, Եր., 1974, էջ 570:

պես նաև թագավորություններին ծառայություններ մատուցողներ: Նրանց բնակավայրը, ըստ Ադադնիմաթի I-ի, եղել է Միջագետքի հյուսիս-արևմտյան հատվածը և կոչվել է Արամ Նահարայիմ: Առթական մեկ այլ աղբյուր պարմում է ախլամոների պարերագմների մասին Միջագետքի փարածքում: Տարբեր վկայություններ կան այն մասին, որ ախլամոները միաբանել են իսթական թագավորության հետ ընդդեմ Ասորեստանի: Զ.Ժ.ա. ԺԱ դարում արամացիները հզոր ազդեցություն են ունեցել Միջագետքում, Սիրիայի հարավում, ինչպես նաև Բաբելոնում: Այդպես ախլամո կոչվող ցեղախմբերը գերիշխանություն են հաստատել և սպեղծել են փարբեր թագավորություններ, որոնք կոչվել են Արամ անունով. Միջագետքում՝ Արամ Նահարայիմ (Արամը երկու գետերի միջև), Գուգան, Սիրայի հարավում՝ Արամ Դամեշեք, որն ամենահզորն է եղել և այլն: Նրանց լեզուն եղել է արամեերենը (առամիթ), գրականությունը՝ խիլարի առակները, կենտրոնը՝ Գուգանը կամ Գուգանը⁵:

Այսպեղ հեղաթափական է այն փաստը, որ **Գուգանը** (Գուգան, Գուսան) մշակութային կենտրոն է եղել և վիթխարի ազդեցություն է ունեցել հարակից բոլոր ժողովուրդների վրա: Այդ անունը, սակայն, ոչ մի լեզվում չի պահպանվել, բացի հայերենից և, ինչպես նշված է Աճառյանի արմատական բառարանում, բնիկ հայկական բառ է: «Նայկականը» խորագրի ներքո Աճառյանը ուշագրավ փոփոխություններ է փայտի այս բառի ծագման մասին: Սկզբում գրում է, որ *գուսան* բառը համարվում է պարսկերեն փոխառություն, սակայն մանրագնին ուսումնասիրությունները նրան հանգեցնում են այն համոզման, որ այն բնիկ պարսկերեն չէ: Նաքցն այն է, որ պարսկերեն *gosan* (ինչպես նաև *kosan*) բառը ոչ մի բացատրություն չունի: «Պահլավերեն բառարանում էլ ավանդված չէ. ոչ Horn հիշում է այն՝ իր պարսկերենի ստուգաբանական բառարանում, ոչ էլ Hubschmann իր *Persische Studien* աշխատության մեջ, որ Horn-ի ստուգաբան. բառարանի բննադատությունը և հավելվածն է: Նույնիսկ պարսկերեն բառի հնչման անորոշությունը նշան է, որ այդ բառը բնիկ պարսկերեն չէ: Ենթադրում եմ, որ դա հայերենից փախառյալ բառ է և ծագում է **գովասան** բառից: Գովասան, ճիշտ ինչպես վիպասան և ճարպասան, հայերենի հնագույն բառերի շարքից է՝ իր -ան դերբայական մասնիկով և կազմված է գով-ել արմարից, իբրև «գովք ասող»: Այս բառը՝ վիպասան բառի հետ միասին, ներկայացնում է հին հայոց երգիչների մի տեսակը, որ պարապում էր իշխանների և թագավորների վրա գովքեր ասելով ու երգելով: Նրա համբավն այնպես էր փարածվել, որ հասել էր նաև Պարսկաստան՝ մեր հարևան երկիրը: **Նաքց է, թե գովասան բառը կարող էր դառնալ պրս. Gosan կամ gusan. այս մասին առարկության փեղիք չկա, որովհետև ova կամ uva ձևի վերածումը o կամ u ձևին՝ անսովոր չէ պարսկերենում, ըստ այդմ հայերեն գուսան բառը պարսկերենից եղ ամենավաղ փոխառություն է:** Երկրորդ հարցն էլ այն է, թե կարող էր հայ երաժշտությունը Պարսկաստան անցած լինել կամ հայրկապես նրա մի տեսակը ընդունված լինել նաև Պարսկաստանում: Պարսկական երաժշտությունը շատ հարուստ է, բառարանում կան բազմաթիվ բառեր, որոնք ներկայացնում են բազմաբնույթ եղանակի անուններ: Կան եղանակներ էլ, որոնք իրենց անունը ստացել են այսինչ երաժշտի անունից, կամ այնինչ երկրից և գավառից: **Պրս. Gosan բառն էլ համարվում է մի նշանավոր սրնգահարի անունից, որ կարող էր հայ եղած լինել և կոչել իրեն պարզապես «գովասան»⁶:**

5 «Նրեական հանրագիտարան», Երուսաղեմ, 1972, էջ 572-574:

6 Վ.Աճառյան, Նայերեն արմատական բառարան, հատ. IV, Եր., 1979, էջ 629:

Սեմական Արամի ծագումնաբանական հարցերը զբաղեցրել են նաև հայաստանյան մասնագետներին, մասնավորապես բանասիրական գիտ. դոկտոր Արմեն Պեպրոսյանին, որի աշխատությունից որոշ մեջբերումներ կանենք ստորև:

«Արմեն ցեղանվան և ցեղի անվանադիր նախնի Արամի հետ համեմատելի են արևմտաեմական արամեացիների և նրանց աստվածաշնչյան էպոնիմի Արամ անվանումները: Տարբեր կարծիքներ կան այս հարցի վերաբերյալ, բայց հարևան ժողովուրդների այդ անունների միասնական ծագումը թվում է ակնհայտ (տես, օրինակ, **Դյակոնով** 1981, 55, ВДИ II 107, ուր ենթադրվում է, որ Արմեն երկիրը սկզբնապես նշանակել է լեռնային ժողովուրդներին հարևան արամեական մարզ, իսկ հետո՝ արամեացիներին հարևան հայկական շրջան, որի ուրարտական անվանաձևից էլ ծագում է հայերի արամեական անվանումը, որը և անցել է մյուս լեզուներին)»⁷: Ախլամու ցեղերի մասին Պեպրոսյանը նշում է, որ որպես արամեացիներ նրանք սկսել են հիշվել Ն.Ք. ԺԳ դարից, ընդ որում դեռ երկար ժամանակ կոչվել են երկու անունով (ahlame arnaia և այլն): Վկայակոչելով Օ՛ւալլազանին (տե՛ս RLA 131 հարմ., 1948, 95-96 և այլուր), Պեպրոսյանը գրում է, թե արամեացի ցեղանունը պետք է որ ծագեր նրանց բնակության նոր վայրերի Ար(ա)մ -անվանաբանական տարրից:

«Դարեհ I-ի արձանագրություններում հին պոսկ. Արմինային և էլամ. Խարմինային համապատասխանում է աքադ. Ուրաշտուն, որը տեսականորեն կարող է ցույց տալ, որ արմեն ցեղանունը բնորոշել է ոչ միայն հայերին, այլև հենց «ուրարտացիներին» (տե՛ս **Ղափանցյան** I 176 հարմ., որտեղ Արամի համար, սեմական հիմքով իմաստավորման անհնարինության պարզառով խոռոխական ստուգաբանություն է առաջարկվում. **Քարսեղյան** 1964, 328, 1985, 5 և **Գ. Սարգսյան** 1991, ուր չեն հիշվում նախորդ աշխատանքները): «Եթե դա այդպես է, ապա այդ անունը կարող էին նախապես կրել Վանա լճի շրջակայքի հայերը և (կամ) փոյուզացիներին ու մուշկերին ազգակից այն ցեղը, որի լեզվին էին պատկանում Ուրարտուի արքայական դինաստիայի անունները: Միևնույն անուններն ի հայտ են գալիս նաև քարթվելական ազգածին առասպելներում՝ Քարթլոս(=Արմազի)-Մցխեթոս, համապատասխան Արամին և Մշակին: Ասվածի հիման վրա կարելի է կարծել, որ հայերին, արամեացիներին և թերես փոյուզացիների մի մասին և «ուրարտացիներին» բնորոշ նույնաբան ցեղանունը պետք է բացառվի որպես նրանց իրար մոտ բնակվելու և մեկից մյուսին անցնելու հետևանք, ընդ որում ցեղանվան ծագումը հնդեվրոպական է: Այդ հնդեվրոպացիները հենց կարող էին դառնալ նույնանուն, բայց տարբեր ծագում ունեցող ցեղերի վերնախավը»⁸:

Տեղիականը եզրահանգում է, որ Արամ տարբեր պարունակող անվանումները հայրնի են Միջագետքում և Միջիայում սկսած Բ.ձ.ա. Գ հազարամյակի կեսերից, և բազմաթիվ հեղինակներ Նայաստանի Արմենիա անվանումը կապված են համարում առավել վաղ հիշվող այդ ձևերի հետ:

Իր հերթին պարմաբան Արտակ Մովսիսյանը միջագետքյան Արամ տեղանունը տեղայնացնում է Ուրարտուի հարավի Արամալև -Արմառի(յա)լի երկրում, քանի որ պարզ է այդ բնակավայրի հայկական բնույթը, հեղինակը հիշում է, որ այստեղի տեղանունների մեծ

7 **Ա. Պեպրոսյան**, Արամի առասպելը հնդեվրոպական առասպելաբանության համատեքստում և հայոց ազգածագման խնդիրը, Եր., 1997, էջ 158:

8 Անդ, էջ 160-161:

մասը հնարավոր է ստուգարանել հայկական հիմքերով (ըստ **Ջահուկյան** 1988): Ըստ Ա. Մովսիսյանի, Նայկական լեռնաշխարհի հարավային շրջաններում էր տեղայնացվում շումերական վիպական աղբյուրների Արապրա երկիրը (**Մովսիսյան**, 1992), որի անվանումը պարզորոշ համեմատելի է Արա Գեղեցիկի անվան նախաձևի հետ: Նաշվի առնելով ուրարտական Խաղիի և Արա Գեղեցիկի ֆունկցիոնալ ընդհանրությունները, այս երկիրը հնարավոր է տեղայնացնել Խաղիի պաշտամունքի կենտրոն Արդինիի շրջակայքում: **Պեպրոսյանը** նաև հավելում է, որ Նայկական լեռնաշխարհի և Նյուսիային Միջագետքի հարակից շրջաններում թերևս ի հայտ է գալիս հայոց մեկ այլ ազգածին նահապետի՝ Արամի որդու անվան տեղանվանական հնագույն գոգահեռը:

Մինչ դրան անցնելը նշենք, որ Պեպրոսյանն ուղղակի անհավանական է համարում, որ հայկական Արամ - Մշակ և մյուս նույնաբնույթ հնդեվրոպական հաջորդականությունից անկախ կարող էր գոյություն ունենալ նման սեմական ծննդաբանություն:

Ուշագրավ են Մշակի անվան վերաբերյալ փողերը, համաձայն որոնց, «մոտոք-մեսերը Մաշի անվան հունական ձևն է, որը և մտնել է մյուս թարգմանությունների մեջ, իսկ հին հրեական մշբ -ը (ըստ Դյակոնովի) վերակազմվում է որպես mosk, mosak: Մեր կողմից հավելենք, որ եբրայեցերեն մեշեկ - մշք բառը իմաստով լիովին համապատասխանում է հայերեն **մշակ** բառին և նշանակում է փոխադարձ, աշխատող, բանող:

Այժմ անդրադառնանք Ուր քաղաքին, որի ծագման մասին տեղեկություններ են պահպանվել պարականոն Նոբելյանական (Jubilees) գրքում՝ ԺԱ 3. «Եւ Ուրը՝ Կեսեդի որդին, կառուցեց Խաղիերի Արայի քաղաքը և այն կոչեց իր և իր հոր անունով» («And Ur the son of Kesed built the city of Ara of the Chaldees and called its name after his own name and the name of his father»)⁹:

Եւ այսպես, ըստ աստվածաշնչային հանրագիտարանի, Ուր քաղաքի տեղայնացման հարցով հետազոտողները զբաղվել են ավելի քան երկու հազար տարի: «Յոթանասնից» թարգմանության հեղինակները կամ ծանոթ չեն եղել Ուր քաղաքին կամ այն համարել են ոչ թե քաղաք, այլ սովորական «բնակավայր»:

Իսկ Յուդայիմուրը, որն ապրել է Ք.ծ.ա. 150 թվականին, Ուրի մասին խոսել է որպես բաբելոնյան քաղաքի՝ Կամարինա անունով: Թալմուդը, հետազոտում նաև արաբ գրողները, Էրեկը (նաև Օրեկ) համարել են քաղաք: Գրության սեպագիր ձևը Ուրնկի (Urunki) հասկացվում է այդ տեղանունը, բայց մյուս կողմից նշվում է, որ Էրեկի մասին հիշատակվում է Ծննդոց գրքում: Ուրը գտնվել է Խարանի մոտ և Միջագետքում հայտնի է եղել Ուրֆա կամ Օրֆա անունով, իսկ հույներն այն կոչել են Եդեսիա, որն առ այսօր քաղաք է:

Ա. Քլեյն առավել ընդունելի է համարում այն տեղանունը, համաձայն որի Ուրը ներկայիս Մուդեիրն է: Նորավային Բաբելոնում այն կոչվել է Ուրումմա կամ Ուրիմա, իսկ ավելի ուշ Ուրու և Ք.ծ.ա. առաջին հազարամյակում կոչվել է Խաղի կամ Խաղու: Իսկ Կամարինան կարող է կապված լինել արաբերեն Լուսնի կամարի հետ, որը վկայում է այդ քաղաքում տարածված Լուսնի աստծու պաշտամունքի մասին: Մեկ այլ կարծիքի համաձայն, Խարա-

9 «The International Standard Bible Encyclopedia», Michigan, 1915: Ցավոք, մեջբերումը ոչ թե եբրայեցերեն բնագրից է, այլ Աստվածաշնչային էլեկտրոնային հանրագիտարանից, քանի որ այս պահին բնագիրը մեզ հասանելի չէ:

նում նույնպես փարածված է եղել լուսնի ասպծո պաշտամունքը, որովհետև Ուրտման կամ Ուրիման Արրահամի ժամանակներում եղել է շումերական կենտրոն:

Վերոնշյալ թեման, անշուշտ, կարելի էր հարստացնել այլ փաստարկներով, եթե մեր ձեռքի փակ ունենայինք այն հսկայածավալ ուսումնասիրությունները, որ կատարվել են երբայագիտության բնագավառում: Այս թեմային անդրադառնալու մեր նպատակը պատմական հարցեր առաջ քաշելը չէր, այլ մի քանի օրինակներով ցույց փայլը, թե բնագրային թարգմանությունները որքան կարևոր են հայոց պատմության հնագույն շրջանի ուսումնասիրության համար:

Ամփոփելով կարելի է ասել, որ Նայկական լեռնաշխարհի ներթափանցած սեմական ախլամու ցեղերը յուրացրել են ոչ միայն հնդեվրոպական Արամ անունը, այլև արեդաբնիկների սպեղծած մշակույթը: Այս թեման բազմաշերտ է, լի հակասական փաստերներով ու պնդումներով, քանի որ իր մեջ կրում է մշակութային ժառանգության խոր հետքեր:

ՔՆԱՐԻԿ ԱՎԵՏԻՍՅԱՆ
Արվեստագիտության թեկնածու

**ՆԱՅԱՍԱՆԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ՊԱՆՏԵՐԱՍՐԱԿԻ ՆԱՎԱՔԱՇՈՒԻ
ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ԳԵՂԱՆԿԱՐԶՈՒԹՅԱՆ ՄԻ ՇԱՐՔ ԳՈՐԾԵՐԻ
ՏՎՅԱԼՆԵՐԻ ՃՇՏՈՒՄ**

ԺԷ-ԺԹ դարի առաջին կեսի հայ եկեղեցական գեղանկարչության խոշոր հավաքածուներից մեկը գտնվում է Նայասրանի Ազգային Պատկերասրահում, որի հիմքը դրվել է 1931 թվականին Մայր Աթոռ Սբ. Էջմիածնից բերված 90 նկարներով: Այնուհետև, 40-ական թվականներին շուրջ 40 գործ սրացվել է Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մարենադարանից և Նույնությունների պահպանության կոմիտեից, իսկ քառասյակի հասնող սրբապատկերներ ձեռք են բերվել գնումների միջոցով: Եկեղեցական գեղանկարչության հավաքածուն նշանավոր է նրանով, որ այսպես են հանգրվանել Նայասրանի և հայկական գաղթաբանների եկեղեցիների համար ստեղծված անհայտ հայ նկարիչների գործերը և ժամանակին Էջմիածնի Մայր տաճարի համար Նովնաթանյանների նկարած սրբապատկերները: Գեղարվեստական բարձրարժեք գործերի շարքում են փորձառական ավանդական պատկերաշարի փորձառուները, Մանուկ Նիսուրը գրկին Աստվածամոր սրբապատկերները, Նայ Եկեղեցու պատմությանը նվիրված գործերը, հայ և ընդհանրական եկեղեցու սրբերի պատկերները: Թեմայիկ և ոճական բազմազանության շնորհիվ հավաքածուն ամբողջական պատկերացում է ստեղծում հայ հասարակության գեղանկարչության կազմավորման շրջանի առանձնահատկությունների մասին և ունի նաև պարզապես անսպասելի մեծ նշանակություն, քանի որ փոխադրված ժամանակաշրջանից բխող գործեր են պահպանվել:

Նայ եկեղեցական գեղանկարչության գիտական ուսումնասիրության հիմքը դրվել է անցյալ դարի սկզբներին: Նկարի ունենք հայ մշակույթի երախտավորներ՝ Գ. Նովնաթանյանի, Ն. Ալիսյանի, Ա. Չոպանյանի, Գ. Լևոնյանի, Ա. Երեմյանի արժեքավոր ուսումնասիրությունները¹: Այնուհետև, արվեստագետների հաջորդ սերնդի (Ե. Մարտիրոսյան, Մ. Ղազարյան, Ռ. Դրամբյան, Ն. Նակոբյան և այլք) կողմից կատարվել են հավաքչական-համակարգման աշխատանքներ և պարզապես անհայտ պատմական հեղինակություններ, քննության են առնվել առանձին նկարիչների գործունեությանը, ինչպես նաև պատկերագրությանը, ոճական առանձնահատկություններին և վաղաժամկետություններին վերաբերող բազմապիսի խնդիրներ²:

1 Գ. Նովնաթանյան, Նյութեր և ուսումնասիրություններ հայ արվեստի պատմության, հ. 2, Եր., 1987, Ն. Ալիսյան, Յովնաթան Նաղաշը և Նաղաշ Յովնաթանյանը և իրենց բանաստեղծական և նկարչական աշխատությունը, Վենետիկ, 1911, Ա. Չոպանյան, Նաղաշ Յովնաթանյանի աշուղը և Յովնաթան Յովնաթանյանի նկարիչը, Փարիզ, 1910, Գ. Լևոնյան, Նովնաթանյան Նաղաշները հայ նկարչության պատմության մեջ. «Խորհրդային արվեստ» 1938, թ. 1-4, Ա. Երեմյան, Նկարիչ Միսակի կյանքը, Ամսիկ, 1938, թ. 5-8:

2 Ե. Մարտիրոսյան, Հայկական կերպարվեստի պատմություն, Երկու գրքով, Գիրք Ա, Եր. 1971, Մ. Ղազարյան, Նայ կերպարվեստը 17-18-րդ դարերում. Գեղանկարչություն, Եր., 1974, Ն. Նակոբյան, Նայոց փորձառական սրբապատկերները, Եր., 2003, Ռ. Դրամբյան, Искусство Армении XVII-XVIII вв. "История искусств

ԺԷ-ԺԸ դարերի հայկական գեղանկարչության ուսումնասիրության ընթացքում մասնագետները մշտապես առնչվում են մի շարք դժվարությունների, որոնք կապված են նկարիչների մասին տեղեկությունների պակասի հետ: Այդ շրջանում նկարիչները, որպես կանոն, դեռևս չէին ստորագրում իրենց աշխատանքները: Եւ դրա պարզապես հայտնի չեն նրանց մեծ մասի անունները, ուստի մինչև ԺԹ դարի առաջին կեսը ստեղծված նկարների մի ստվար մասը խմբավորվում է «Անհայտ հայ նկարիչ» անվան ներքո: Բնարկն կան բացառություններ, օրինակ՝ Տիրացու Նովիանները Երուսաղեմի Ս. Նակոբյանց վանքի համար նկարած 23 գործի տակ ստորագրել է՝ «Նկարեցաւ ձեռամբ փրացու Յովիաննէսի, ՌՃՏԳ. (1723 թ.)»: Դրանից մեկ դար հետո Մկրտում Նովնաթանյանը Էջմիածնի Վեհաբանի համար նկարած «Նայոց թագավորներ» պատկերաշարի բոլոր նկարների տակ թողել է՝ «Նկարեալ ձեռամբ Մկրտում պատկերահան Յովնաթանիանց: 1836» մակագրությունը³:

Բացի այդ, անհայտ հեղինակների գործերի կատարման ժամանակը որոշարկելու հարցում առաջացած դժվարությունները պայմանավորված են նաև նրանով, որ նրանք տարբեր գիտելիքների ու կարողությունների տեր են (նկարի ունենք ինքնուրու - ժողովրդական վարպետներին ու պրոֆեսիոնալ նկարիչներին) և աշխատել են Նայաստանի և հայաշար գաղթօջախների՝ զարգացման աստիճանով ու գեղագիտական չափանիշներով իրարից տարբեր մշակութային միջավայրերում: Նրանց ստեղծագործություններում միախառնվում են գեղարվեստական տեղական ավանդույթը և դրսից եկող ազդեցությունները:

Նովնաթանյան տոհմի նկարիչների պարագային խնդիրները կապվում են նրանցից յուրաքանչյուրի գործերն իրարից զանազանելու հետ, քանի որ Նովնաթանյանների արվեստը խիստ միասնական է, որդին նկարել սովորել է հորից և շարունակել նրա գործը, բացի այդ Էջմիածնի Մայր Տաճարի համար նոր նկարներ ստեղծելուն զուգահեռ նաև նորոգել, թարմացրել է նախկինում արված սրբապատկերները: Այդ մասին արժեքավոր տեղեկություններ կան Դուկաս Կարնեցի Կաթողիկոսի «Գաւազանագրքում» և Սիմեոն Կաթողիկոսի Դատարանում⁴: Այդ իսկ պարզապես ժամանակաշրջանի կերպարվեստին նվիրված ուսումնասիրություններում նույն գործի հեղինակի, անվան, ստեղծման ժամանակի մասին երբեմն հանդիպում են տարակարծություններ:

Ինչ վերաբերում է պատկերասրահի հավաքածուին, նախ նշենք, որ 1931 թ. Էջմիածնից բերված գործերին վերաբերող որևէ փաստաթուղթ, գրություն կամ սովորական նկարացանկ չհաջողվեց գտնել Մարենադարանում և Նայաստանի պետական արխիվում պահվող Մայր Աթոռ Սբ. Էջմիածնի Կաթողիկոսական դիվանի վավերագրերում, որոնք ուսումնասիրել ենք 1988-94 թվականների ընթացքում: Ոչ մի փաստաթուղթ չի պահպանվել նաև մեզ մոտ՝ թանգարանում: Նասկանայի է, որ նորաստեղծ թանգարանի մի քանի աշխատողները հնարավորություն չեն ունեցել ճշտելու միանգամից ինը տասնյակի հասնող գեղանկար սրբապատկերների տվյալները: Դրա հետևանքով թանգարանի գույքամաքյանում կատարված գրանցումների մեջ նկարվում են որոշ անճշտություններ ու բացթողումներ՝ կապված հեղինակային պատկանելության և նկարների անվան հետ:

народов СССР", т.4, Москва, 1976.

3 Գ. եպ. Յովսեփեան, Տիրացու Յովիաններ, Նկարիչ ԺԸ դարում, «Գեղարվեստ», 1917, թ. 6, Զ. Ավերիսյան, Մկրտում Նովնաթանյանի արվեստը. «Էջմիածին», 1995, թ. 1:

4 «Արարար», 1901, էջ 183-190, 326-330: ԴԱԴԹ-ԱՄ և հաշուազիբ անօթից և սպասուց Սրբոյ և Միածնաիջի տաճարի, Էջմիածնի Մայր Աթոռի ձեռագրատուն, ձեռ. 25:

Գույքամաքայանում Ժ - 772 համարի փակ գրանցված գործի փվյալներն են՝ «Անհայր հայ նկարիչ ԺԸ դ.», վերագրվում է Նով. Նովնաթանյանին, «Նիսուսին իջեցնում են խաչից», կր., յուղ., 83X63, ստացվել է Էջմիածնի թանգարանից, 12.10.1931թ.»: Նորինվածքը ներկայացնում է «Խաչից իջեցում» տեսարանը, որը նկարագրական ձևով փրված է անվան մեջ: Ինչ վերաբերում է հեղինակային պարկանելությանը, ապա նկարինք, որ հորինվածքի կառուցման սկզբունքը, կաշկանդված դիրքերով ու շարժումներով ֆիգուրների դասավորությունը, դեմքերի մշակումը, հագուստների սխեմատիկ ծալագաղդումն ու պայմանական բնանկարը, գունային լուծումը խիստ փառերվում են Նովնաթանի նկարելաեղանակից: Մեր դիտարկումները հիմնավորելու համար բավական է համեմատել այս նկարը Նովնաթանի «Խաչելություն» (Ժ - 855) գործի հետ: Բովանդակությամբ իրար հաջորդող երկու տեսարաններում ակնառու կերպով երևում են Քրիստոսի, Ավաճաճոր, առաքյալների պարկերագրության և մանրամասների (երկնքի խորք, ճարտարապետական բնանկար), ինչպես նաև փառ շագանակագույն կոթրիքի, ոճի այն էական փառերությունները, որոնք փաստում են, որ «Խաչից իջեցում» նկարի հեղինակն անգամ ծանոթ չէ Նովնաթանի արվեստին, այսինքն, կապ չունի նրա արվեստանոցի հետ: Գրավոր փրեղեկությունների համաձայն Նովնաթանը ունեցել է արվեստանոց և աշակերտներ, որոնք օգնել են վարպետին Էջմիածնի Մայր Տաճարի նկարագրողման ժամանակ:

«Խաչից իջեցում» նկարն իր ծագումով նույնպես չի առնչվում Էջմիածնի Մայր փաճարին: Ներքևի գրությունը հավաստում է, որ այն թիֆլիսեցի փրագու Նովհանեսի և նրա ծնողների հիշատակի համար պատվիրվել է նվիրաբերվել է Սեանի անապատին: Նկարի վրա որոշակիորեն դրսևորվում են ԺԸ դարի հայ սրբանկարչությանը բնորոշ գեղարվեստական առանձնահատկությունները՝ դրանք են՝ հեղաքրքրություն մարդկային մարմնի բնական ձևի ու համաչափությունների, որոշակի փրամադրության ու ապրումների վերափառումն նկատմամբ: Այս ամենը հանգեցնում են այն հեղեության, որ «Խաչից իջեցում» նկարը ԺԸ դարի անհայր հայ հեղինակի գործ է:

Պարկերատարահի գույքամաքայանում Ժ-788 համարի փակ գրանցված գործի փվյալներն են՝ «Անհայր հայ նկարիչ, «Քրիստոսի համբարձումը», կր., յուղ., 250X90, ստացվել է Էջմիածնի թանգարանից 1931թ.»: Ե. Մարտիկյանը և Մ. Ղազարյանը ժամանակին ճշտել են նկարի հեղինակային պարկանելությունը՝ հիմնավորելով, որ այն Նովնաթան Նովնաթանյանի սրեղծագործությունն է: Ե. Մարտիկյանը նկարը շարադրանքի մեջ անվանում է «Քրիստոսի փորձությունը», այնուհետև նկարագրում սյուժեն, որ ներկայացնում է Քրիստոսի պայծառակերպության պարմությունը, իսկ վերափառության փակ գրված է՝ «Քրիստոսի երեսալը աշակերտներին», իսկ Մ. Ղազարյանը գործն անվանում է «Նամբարձում»:

Քրիստոնեական արվեստում «Նամբարձում» տեսարանի Թ դարից առավել փառածված փառերակում (հնագույնը՝ Ռաբուլայի Ավերաբան, 586 թ., մեզանում՝ Մլքե թագուհու Ավերաբան, մինչև 862 թ. Վենետիկ, Մխիթարյան միաթ., ձեռ. թ. 86) հորինվածքը բաժանվում է երկու մասի: Վերնամասում պարկերվում է Քրիստոս ձվածիրում (Աստծո փառքի առաքկայական արաահայություն), որի երկու կողմերից հրեշտակները

5 Ե. Մարտիկյան, նշվ. աշխ., էջ 107-108, նկ.24, Մ. Ղազարյան, նշվ. աշխ., էջ189, 260: :

բռնած երկինք են բարձրացնում Տիսուսին: Ներքևի կենտրոնական մասում, աղոթող Աստվածամայրն է և Քրիստոսի աշակերպները: Մեքայ Գունդսարաբի Ավերաբանի (Երևան, Մարեն. ձեռ. թ. 7644) մանրանկարում նրանք պարկերված են երկու մասի բաժանված լեռան խորքին, որը համապատասխանում է Մարթեոս ավերաբանիչի հերեյալ խոսքին՝ Քրիստոսի հոգին ավանդելու ժամանակ «Տաճարի վարագույրը վերևից մինչև ներքև երկուսի պարովեց, և երկիրը շարժվեց, և ժայռերը ճեղքվեցին» (Մարթ., ԻԷ: 51): Տեսարանի պարկերագրության այս դասական օրինակի հետ համեմատելով մեր նկարը նկատվում են հերեյալ փառերությունները: Այսպես նույնպես նկարադաշտը բաժանվում է երկու մասի. վերևում, ամպերի վրա կանգնած Քրիստոսը պարկերված է սայիրակ շապիկով և գոլկապեղից վեր ճաճանչալոր փառապսակի մեջ: Նրա կողքերին աջից և ձախից կանգնած են ծերունագաղ սրբեր, որոնցից մեկի ձեռքին օրենքի փախարակն է: Նման հորինվածքներում գրքով կամ օրենքի փախարակով պարկերվում են Մովսես մարգարեն, Եղիա մարգարեն: Ամպերի շղթայից ներքև՝ լեռան ստորոտում, փառքեր դիրքերով Քրիստոսի երեք աշակերպներն են՝ երկուսը գրքով, կենտրոնում գտնվողը՝ կրթուկ շարժման մեջ: Տեսարանը համապատասխանում է Մարթեոսի, Մարկոսի և Ղուկասի ավերաբաններում նկարագրված այն պարմությանը, որ Տիսուսը երեք աշակերպների՝ Պետրոսի, Նաղորոսի և Նովհաննեսի հետ բարձրանում է Թաբոր լեռան գագաթը և նրանց առջև կերպարանափոխվում. «Եւ նրա դեմքը փայլեց ինչպես արեգակը, և նրա զգեստները դարձան սայիրակ ինչպես լույսը: Եւ ահա նրանց երեսցին Մովսեսն ու Եղիան, որ խոսում էին Նրա հետ» (Մարթեոս, ԺԷ, 1-13, Մարկոս, Թ, 1-12, Ղուկաս, Թ, 28-36): Այս փեսարանը քրիստոնեական արվեստի պարկերագրության մեջ անվանվում է «Պայծառակերպություն», որի հնագույն նմուշները հայրնի են Զ դարից, իսկ հայ արվեստում նախնական օրինակները Ժ դարից են: Նկարի ունենք Աղթամարի Ս. Խաչ եկեղեցու որմնանկարը և Ծուղբուրթի Ավերաբանի մանրանկարը:

Նման հորինվածք ունի Ժ - 1505 համարի փակ գրանցված անհայտ նկարչի «Նամբարձում» (թիթեղ, յուղ., 57X43, սրացվել է Էջմիածնից 1931 թ.) անվանումով գործը: Այս և նախորդ փեսարանի հորինվածքում նկատվում են որոշ փառերություններ, օրինակ՝ Եղիա և Մովսես մարգարեները պարկերված են ամպերի վրա նստարած, Նովհաննեսը դիմահայաց է, առանց գրքի, որը Պայծառակերպություն փեսարանի պարկերագրության մեջ էական նշանակություն չունի:

Ժ - 842 համարի փակ գրանցված գործի փայլներն են՝ «Անհայտ հայ նկարիչ, Եկեղեցու սյուժե, կր. , յուղ., 111X85, սրացվել է Էջմիածնի թանգարանից 30.10. 1931թ.»։ Իսկ 1980 թ. գրված գիտական անձնագրում նկարն ունի «Նամբարձում» անվանումը: Կրավի վերնամասում ամպի շղթայով առանձնացված երկնքի հարվածն է երկու հրեշտակներով, իսկ դրանից ներքև՝ կենտրոնական մասում փայլավորված լեռան շուրջ աղոթող Աստվածամայրն է և երկու խմբի բաժանված առաքյալները: Մեր նկարը համեմատելով Նամբարձման փեսարանի հետ՝ նկատվում ենք պարկերագրական հորինվածքի մի շարք էական փառերություններ: Նկարի վրա չկա Նամբարձման փեսարանի հիմնական գաղափարը մարմնավորող Քրիստոսի պարկերը: Եւ բացի այդ, ամպի վրա կանգնած հրեշտակների շարժումը բոլորովին այլ իմաստ է արտահայտում: Նրանք մի ձեռքով ցույց են փայլա

երկինք, ուր արդեն վերափոխվել է Քրիստոսը և մյուսով՝ ներքեում գտնվողներին: Այսինք՝ նկարի վրա Նամբարձման տեսարանը պատկերված է: Մեր նկարի սյուժեն որոշարկելու համար կարևոր է պարկերի երկրաչափական կենտրոնում պատկերված և իր մեծությամբ ուշադրություն գրավող լեռը, որի լանջին լայն ու խոր փոս է: Այն խորհրդանշում է Քրիստոսի թափուր գերեզմանը, որին այցելած յուդաբեր կանայք և աշակերտները այն դարպակ են գտնում: Այդ պարմությունը նկարագրված է չորս ավերարաններում «Թափուր գերեզման և Նիսուսի համբարձումը» վերնագրի տակ՝ (Մարթ. ԻԸ 1-8, Մարկ. ԺԶ 1-10, Ղուկ. ԻԴ 1-12, Յովհ. Ի 1-10): Նապկապես Նովհաննեսի Ավերարանում մանրամասն շարադրված է, թե ինչպես յուդաբեր կանայք և առաքյալները այցելելով Քրիստոսի գերեզման, այն դարպակ են տեսնում: Սյուժեն ներկայացնում է «Թափուր գերեզման» տեսարանը, որը տերունական պատկերաշարի միջանկյալ և սակավ հանդիպող պարմություններից է:

Ժ - 858 համարի տակ գրանցված գործի փյուլներն են՝ «Անհայտ հայ նկարիչ, Ավերարանական սյուժե Քրիստոսի կյանքից, թիթեղ, յուղ., 43X35 սրացվել է Էջմիածնից 1931 թ.»։ Նկարն ունի հեղինակալ հորինվածքը. Տաճարի առաջին պլանում պատկերված է Քրիստոսը՝ ձախ ձեռքով ազդրին հենված և աջ ձեռքի ցուցամատով վանդակավոր հագուստին հպված: Նրա դիմաց՝ ձախից կանգնած է ձեռքերը կրծքին ծալած, շքեղ հագուստով ու գլխարկով երիտասարդ կին, թիկունքի կողմում՝ փաթեթ դիրքերով ու շարժումներով երեք աշակերտներն են՝ ավանդական թիկնոցով ու լուսապսակով՝ ինչպես Քրիստոսը: Տաճարի փակ վարագույրի դիմաց կանգնած սպիտակ հագուստով և կիսալուսնաձև գլխարկով փաթեթ փղամարդը մի փոքր առաջ է թեքված, հայացքը ուղղած Քրիստոսին և թուարակին գիրք է բռնել: Նման հագուստով ու գլխարկով սովորաբար պատկերվում են քահանայապետները և Երուսաղեմի եկեղեցու վարդապետները: Այդպիսի հագուստներով է պատկերված Մանուկ Նիսուսին գրկած Սիմոն ծերունին պատկերասրահի հավաքածուի «Տյառնընդառաջ» նկարի վրա (Ժ - 1507):

Սյուժեն ներկայացնում է Նովհաննեսի Ավերարանի այն պարմությունը, որ դպիրները և փարիսեցիները հանցանքի մեջ բռնված կնոջը բերում են Քրիստոսի մոտ և պահանջում՝ քարկոծել ըստ Մովսեսի օրենքի: Նրանց դիմելով Քրիստոսն ասում է. «Ձեր միջից անմեղը նախ թող քար գցի դրա վրա», և բոլորը հեռանում են»: Այդ ժամանակ Նիսուս «դեպի ցած ծովելով՝ մատով գրում էր հողի վրա» (Յովհ. Ը 3- 11): Նկարները, որ այդ դիրքով է պատկերված Քրիստոս մեր նկարի վրա: Որոշարկված սյուժեի հիման վրա ճշգրտվել է նաև նկարի անվանումը՝ «Քրիստոս և մեղանշած կինը»⁶:

Նովնաթան Նովնաթանյանի բարձրարժեք գործերից մեկն ունի նկարագրական այս անվանումը՝ «Նիսուսը խաչը ձեռքին, ձախ կողմում Աստվածածին, աջ կողմում Նովհաննես Մկրտիչ» (Ժ - 867, սրացվել է Էջմիածնից 12. 10. 1931թ., 174X 360 սմ, եկեղեցական գեղանկարչության հավաքածուի ամենամեծ գործն է): Նորինվածքը ներկայացնում է հայ միջնադարյան արվեստում տարածված «Բարեխոսություն» տեսարանի ավանդական պատկերազրույթները: Կենտրոնում Նովնաթանի նախասիրած կոորավուն, ոճավորված ամպերի և ծիածանակամարի վրա նստած Քրիստոսի պատկերն է, որն աջով օրհնում է,

6 Մարենագիտությունը տեսն **Ք. Ավերիսյան**, 17-19-րդ դարի առաջին կեսի հայ գեղանկարչությունը. Յուդահանդեսի կադալոգ, Եր., 1992, էջ 76, նկ. էջ 77:

ձախ ձեռքով պահում է մեծ խաչ: Նրա մի կողքին ծնկաչոք, աղոթող Աստվածամայրն է, մյուսում՝ Նովհաննես Մկրտիչը: Պատկերագրական որոշ փոփոխություններում Քրիստոսի ձեռքին Գիրք է, ինչպես օրինակ Ղրիմի ու Մեդրիի որմնանկարների վրա (ընդօրինակությունը՝ պատկերասրահի հավաքածուում) և մի շարք մանրանկարներում, որոնցից մեկն է Թորոս Ռոսլինի նկարագրող 1268 թվականի Ավեսարանի նկարը: Նկարի ճշգրիտ անվանումն է «Բարեխոսություն»:

Էջմիածնից 1931 թ. ստացված և ժ- 821 համարի փակ գրանցված գործն ունի հետևյալ նկարագրական անվանումը՝ «Աստվածածին և մանուկ Նիսուս, Աստվածածնի թագը բռնել են հրեշտակները», իսկ 1980 թ. գրված գիրական անձնագրում՝ «Տիրամայրը մանկան հետ»:⁷ Նորինվածքը ներկայացնում է ուշ շրջանի հայ միջնադարյան արվեստում փորձված Թագուհի Աստվածամոր պատկերագրության այն փոփոխությունը, ուր մանուկ Նիսուսը գրկին Մարիամի գլխին թագ են իջեցնում երկու հրեշտակներ: Մեծ մասամբ թագակիր է պատկերվում նաև Նիսուսը: Ուշագրավ օրինակներից են Յոնայի Ս. Աստվածածին եկեղեցու ՌՃԼԲ (1683 թ.) արձանագրությունով պատկերաքանդակը, ԺԷ-ԺԸ դդ. գեղանկար սրբապատկերներից մի քանիսը (ժ-770, ժ-783): Քրիստոսական արվեստում այս պատկերները անվանվում են «Աստվածամոր թագադրումը»:

Ժ -793 համարի փակ գրանցված գործի փյալներն են՝ «Անհայտ հայ նկարիչ, Աստվածածին, մանուկ Նիսուս գրկին և երկու կողմերում սրբոց պատկերները» (կտ., յուղ., 207X128, ստացվել է Էջմիածնի թանգարանից 1931 թ.): Ըստ Սիմեոն Կաթողիկոսի «Դատարի»՝ նկարագրության՝ «Ա պատկեր Աստվածածնի ի մեջ Սուրբ Յոհաննիսի խորանին, Միածինն ի գիրկն, և Սուրբ Կարապետն և Աստվածահայրն Յովսեփի առնթր իւր»⁸: 1910-30- ական թթ. հրատարակված արվեստաբանական գրականության մեջ (Ն. Ակիմյան, Ա. Չոպանյան, Գ. Նովսեփյան) ուսումնասիրողները միակարծիք են, որ այն նկարել է Նովնաթան Նովնաթանյանը, սակայն փոփոխություններ են փոխել: Ա. Չոպանյանը գրում է՝ «Թագակիր Աստվածածին, երկու կողմերում երկու սուրբ», Մ. Ղազարյանը՝ «Աստվածամայրը գահի վրա Ս. Կարապետի և Ս. Նակոբի հետ» և վերլուծության մեջ ավելացնում Ս. Նակոբը Նովհաննես Մկրտչի գլուխը ձեռքին⁹:

Քննենք հորինվածքը, որը ներկայացնում է մանուկ Նիսուս գրկին, գահին բազմած և Նայր Աստծո օրհնությունը ստացող Աստվածամոր պատկերագրության այն փոփոխությունը, ուր նրա կողքին ավելանում են բարեխոսության գաղափարը մարմնավորող սրբերի պատկերները: Բազմաթիվ օրինակներ ունենք միջնադարյան հայ արվեստում, որոնցից մի քանիսին արդեն անդրադարձել ենք: Չափից կանգնած ֆիգուրի պատկերագրական մանրամասները քննելով գալիս ենք այն հետևության, որ Նովհաննես ավեսարանից և՛ Քրիստոսի սիրելի աշակերտը, առաքյալներից ամենաերիտասարդը, որը հիմնականում պատկերվում է գեղեցկաբեկ երիտասարդի կերպարանքով, երբեմն խորհրդանշական սկիզբով, ինչպես մեր նկարի վրա է⁹: Ինչ վերաբերում է «Դատարում» հիշատակված

7 Գ. Նովսեփյան, նշվ. աշխ., էջ 290:

8 Ա. Չոպանյան, նշվ. աշխ., էջ 27, 29, ներդիր էջ 42-ից հետո, Գ. Նովսեփյան, նշվ. աշխ., էջ , Մ. Ղազարյան, նշվ. աշխ., էջ 192:

9 Դ. Апостолюк - Каппадона, Словарь христианского искусства М, 2000 Դ էջ 97-98.

Աստվածահայր Նովսեփի կերպարին, ապա նա հիմնականում պարկերվում է «Ծնունդ», «Տյառնընդառաջ», փեսաբաններում: Եւ մեզ հայրնի չէ ուրիշ մի գործ, որի վրա բարեխոսության գաղափարը մարմնավորող սրբերի շարքում ընդգրկվի նաև Նովսեփը:

Քրիստոնեական արվեստի պարկերագրության մեջ ընդունված է սրբին պարկերել իր նահապետության առարկայով: Տիպական նմուշներից են Էջմիածնի Մայր փաճարի մարմարե բեմապարի պարկերները: Եթե նա գլխավորվել է, ապա պարկերվում է գլխադիր՝ ձեռքի սկուրեղին՝ կտրված գլուխ: Այդպես են պարկերվում նախակարապետ Ս. Նովհաննես Մկրտիչը և Ս. Նակոբոս փայտեղբայրը: Միջնադարյան արվեստում ընդունված կարգով հասարակային սրբապարկերների վրա նույնպես երբեմն պարկերվածի գլխավերևում գրվում է անունը: Սակայն մեր նկարում մակագրություն չկա: Ուստի որոշելու համար, թե նրանցից որն է պարկերված՝ կարող ենք հիմնվել հետևյալ մանրամասնի վրա: Քանի որ Նովհաննես Մկրտիչը մշտապես ներկայացվում է խոյվ մագ-մորությով, անապարականի թիկնոցով և խաչադրոշով (օրինակ՝ «Մկրտություն», Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, «Աստվածամայրը Մանկան, Ս. Սրբեմանուսի և Ս. Նովհաննես Մկրտիչի հետ», ՆԱԴ, Ժ-4196), ապա մնում է ենթադրել՝ պարկերված է Ս. Նակոբոսը: Գ. Նովսեփյանը գեղարվեստական այս բարձրարվեստ սրբապարկերը հրապարակել է «Նիթեր և ուսումնասիրություններ հայ արվեստի և մշակույթի պատմության» աշխատության մեջ, որն ունի նկարագրական անվանում՝ «Այս Մարիամ, երկու կողմերում Յակոբոս գլխադիր և Յովհաննես առեարանի»¹⁰: Նկարի որոշարկված անվանումը հետևյալն է՝ «Աստվածամայրը Մանկան, Ս. Նակոբոսի և Ս. Նովհաննես ավեարանիչի հետ»:

Ժ - 814, Ժ - 815, Ժ - 816, Ժ - 817, Ժ - 818 համարների փակ գրանցված գործերն ունեն «Առաքյալի պարկեր» անվանում: Դրանք նման են չափերով (201-ից – 212 սմ բարձրություն, 87- 89-ից սմ լայնություն), ձևով (կրավի վերնամասն ավարտվում է սլաքաձև կամարով) և ամենակարևորը՝ հորինվածքով: Կրավի ուղղահայաց առանցքին կապարամոխրագույն կամ բաց շագանակագույն խորքի վրա հասակով մեկ, դիմահայաց կանգնած սրբի պարկեր է, որի ձախ ձեռքին Ս. Գիորգ է, իսկ աջը, օրհնության նշանով բարձրացված է կրծքի վրա կամ ուղղված է գրքին: Նրանք ներկայացված են Նայ Եկեղեցու բարձրաստիճան հոգևորականի հանդերձանքով՝ սպիտակ ժամաշապիկով, մեջքին գուրի կապած, ծաղկանկար շուրջառով, փորուրարով ու կոնքեռնով, գլխին՝ խույր, ուրբերին՝ հողաթափեր: Ժամանակաշրջանի գեղանկարչության մեջ այսպիսի հանդերձանքով են պարկերվում սրբերի կարգը դասվող Նայ Եկեղեցու հովվապետները և վարդապետները (Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ, Ս. Նակոբ Մծբնա Նայրապետ, Ս. Գրիգորիս, Ս. Մեսրոպ Մաշտոց և ուրիշներ), որոնց գլխավերևում հիմնականում գրվում է անունը: Այս գործերը համեմատելով քրիստոնեական արվեստում առաքյալների կանոնիկ պարկերագրության հետ՝ նկատվում են հետևյալ էական փոփոխությունները: Ընդունված է առաքյալին պարկերել Ս. Գիորգ ձեռքին, նահապետության առարկայով, հագին երկար քիտոն ու թիկնոց, որի եզրը ծածկում է ուսը կամ ճարմանդով ամրացվում կրծքի վրա: Այդպիսի բազմաթիվ օրինակներ ունենք ԺԸ դարի հայ գեղանկարչության մեջ, որոնցից են «Աստվածամայրը Մանկան, Պողոս

10 Գ. Նովսեփյան, Նիթեր և ուսումնասիրություններ հայ արվեստի և մշակույթի պատմության, պրակ Ե, Անթիլիաս, 1951, էջ 8, նկ.12:

և Պեպրոս առաքյալների հետ» (ՆԱՊ, Ժ-4198), «Թաղետոս առաքյալ», Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին: Վերլուծությունը բացահայտում է, որ քննվող գործերի վրա պարկերված են ոչ թե առաքյալներ, այլ Նայ Եկեղեցու սրբեր: Եւ քանի որ այդ պարկերները չունեն համապատասխան բացարձագրեր, ուստի դրանց պետք է գրառվեն ընդհանուր չգրառերակված անվանումը՝ «Նայ Եկեղեցու սրբի պարկեր»:

Ժ- 809 համարի Կակ գրանցված գործի փայլերն են՝ «Անհայր հայ նկարիչ, Առաքյալի պարկեր, կր., յուղ., 220X 97, սրացվել է Էջմիածնի թանգարանից 1931թ.»։ Երկար քիչումով ու թիկնոցով, բացված գիրք ձեռքին սրբի ով լինելը պարզելու օգնում են հետևյալ մանրամասները: Կրակի աջ անկյունում նկարված են հրե սայրի չորս անիվներ, իսկ ձախից՝ լուսավոր խորքի վրա փոքր չափերով՝ երկնային ուժերի խորհրդապարկերները՝ վեր բարձրացված թռչնաթևերով հրեշտակ, առյուծ, արծիվ, եգ, որոնց կարևորությունը շեշտված է նաև առանձնացված խորքով: Քառանիվ հրե սայրը և երկնային ուժերի խորհրդապարկերները կապվում են Եգեկիել մարգարեի աստվածահայտնության փոխարին հետ, որի պարկերագրությունը հայ միջնադարյան արվեստում հնագույն ավանդներ ունի: Նկարի ունենք Լմբարավանքի Ս. Սյրեփանոս եկեղեցու է դարի նշանավոր որմնանկարը: Գրքի բացված էջերի վրա ընթերցվում է մարգարեի հետևյալ խոսքը՝ «Եւ ասէ ցիւ Տէր, Այդ դուռն փակեալ կացցէ և մի՛ բացցի, և մի՛ ոք անցցէ ընդ դա, զի Տէր Աստուած Իսրայելի մարցէ ընդ դա, և եղիցի փակեալ: Քանզի առաջնորդ իշխանն նա նստցի ի դմա ուրել հաց առաջի Տեառն» (Եգեկ. ԽԴ 2-3): Այս գրությունը մեկ անգամ եւս հավաստում է, որ ներկայացված է Եգեկիել մարգարեն: Այս գործը մեկն է Էջմիածնի Մայր Կաթարի համար նկարված և պարկերասրահի հավաքածուում գտնվող Նին Կրակարանի մարգարեների շարքի նկարներից՝ Ամովս, Նովել, Ամբակում, Նովան, Սովանիա, Ովսե և այլք:

Պարկերագրական նույն հորինվածքով սրբապարկերներից մեկը գրանցվել է «Քրիստոս» անվանումով (Ժ -1307, կր., յուղ., 73 X 54, գտնվել է Թիֆլիսում 1935 թ. Զակոստորգի խանութից), մյուսը՝ «Քրիստոսը ձեռքին գունդ» (Ժ -1599, փայտ, յուղաներկ, 11,5 X 9, սրացվել է Երևանի Ս. Նովհաննես եկեղեցուց 1940 թ.)¹¹: Առաջինի վրա Նիսուս ներկայացված է դիմահայաց, մինչև ծնկները ամպերի մեջ, Ս. Գիրքը ձեռքին, որի վրա գրված է Նովհաննեսի Ավերարանի մի հարված (Զ 51-52): Երկրորդի վրա՝ Քրիստոսի ձեռքի Ս. Գրքին փոխարինում է փրագունդը: Խաչով ամփոփված գունդը Նայր Աստուծո և Քրիստոսի՝ որպես երկնային թագավոր և ամենակալ՝ ապրիքությունից մեկն է և խորհրդանշում է քրիստոնեության թագավորությունն ամբողջ աշխարհում¹²: Ուշագրավ օրինակներից է Էջմիածնի Մայր Տաճարում գտնվող Նովնաթան Նովնաթանյանի վերոհիշյալ «Մկրություն» փեսարանը, որի վրա Նայր Աստուծո պարկերված է նման փրագունդ ձեռքին: Այս մանրամասները համապատասխանում են ամենակալ Աստուծո պարկերագրությանը, որն ընդունված է անվանել «Քրիստոս ամենակալ»:

Խմբագրման կարիք ունեն «Քրիստոսի խաչելությունը, ցածում առաքյալների պարկերներ», (Ժ -1504, թիթեղ, յուղ., 43 X 28, սրացվել է Էջմիածնի թանգարանից 1931թ.), երկրորդը՝ «Քրիստոսի և ավագանների խաչելությունը» (Ժ - 1510 թիթեղ, յուղ.,

11 Յուդահանդեսի կապալոգ ... նշվ. աշխ., էջ 16, 17.:

12 Դ. Ապոստոլոս- Կապալոն Ա, Словарь христианского искусства, 2000, с.54.

56,5X42,5, սրացվել է Էջմիածնի թանգարանից 1931թ.) գործերի նկարագրական անվանումը : Առաջինի հորինվածքի ցածի մասում ավելացել են դեպի վեր նայող առաքյալների պարկերներ, երկրորդի վրա՝ Քրիստոսի երկու կողքերին՝ խաչված ավագակները: Երկու սրբապարկերների հորինվածքը Քրիստոսի խաչելության փեսարանն է, որն ընդունված է անվանել «Խաչելություն»: Խաչելության պարկերագրական փառքերակներից մեկում Քրիստոսի երկու կողմերում պարկերվում են խաչված ավագակները, ինչպես նկարագրված է չորս ավերարանիչների կողմից (Մարկ. ԺԴ 27 Մարթ. ԻԷ 38, Ղուկ. ԻԳ 33, Յովհ. ԺԹ 18): Այս պարկերապիպը հին ծագում ունի և փարածված է հայ արվեստում: Օրինակ՝ 1038 թ. (Երևան, Մար., ձեռ. թ. 6201), 1305 թ. Վասպուրականի (Արճեշ, ծաղկող՝ Սիմեոն Արճիշեցի, Երևան, Մար. ձեռ. թ. 2744) ավերարանների մանրանկարները: Մեր երկու նկարների վրա ավելացված դրվագները հարստացնում են փեսարանի բովանդակությունը, սակայն դրանից չի փոխվում «Խաչելություն» անվանումը:

Թանգարանում պահպանվող հայ եկեղեցական գեղանկարչության հավաքածուի ուսումնասիրության աշխատանքները շարունակվում են, որոնք հիմնականում վերաբերում են Նովնաթան Նովնաթանյանի և նրա արվեստանոցում աշխատած նկարիչների գործերի որոշարկմանը: Զննության կարիք ունեն նաև երոպական արվեստի գործերի հիման վրա արված մի շարք նկարներ՝ ճշրելու համար դրանց նախօրինակները և սրելոծման ժամանակը:

ԳԻՐԱԴԱՐԱՆԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

ԱՄՍԵՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

ՍՈՒՐԲ ՎԱՋԱՆ ԳՈՂԹՆԱՅՈՒ ՎԿԱՅԱՐԱՆՈՒԹՅԱՆ
ՄԵՐՕՐՅԱ ՎԵՐԱԴԱՏՈՒՄ

Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի հրապարակայնությունը վերջերս լույս է ընծայել Անահիտ Պարսամյանի «Օշինդրի բույրը կամ սուրբ Վահան Գողթնացի» վիպակը՝ նվիրված Հայ Եկեղեցու այդ փոքրիկ սրբի կյանքին ու նահապետության պատմությանը¹:

Վահան Գողթնացու մասին հայ մարտնչությունից մեզ հասած ամենաընդարձակ տեղեկությունը Արծկեի Երաշխավոր վանքի վանահայր Արքավագդի (հայրնի է նաև Աբրահամ անունով) «Սուրբ Վահանի վկայաբանություն»-ն է: Նա 714 թվականին մեկնել է Ասորիքի Ռուժափ (Ռուզաֆա) քաղաքը և Գողթնացու նահապետության վայրում ստույգ տեղեկություններ հավաքել, որոնք հիմք են կազմել սրբի վկայաբանությունը կազմելու համար: Այդ գրվածքը հայրնի է Ճառքնարիքներից, երկու ընդարձակ խմբագրություններով, որոնք հետագայում որոշ կրճատումներով մտել են Հայամավորքների մեջ:

Նկնվելով սրբի մասին պահպանված մարտնչական այդ և մյուս տեղեկությունների վրա և օգտագործելով վարքագրական ժանրի որոշ ոճական տարրեր՝ հեղինակը փորձել է գեղարվեստական պատմման ձևով Գողթնացու կերպարը յուրովի վեր հանել այն պատմական միջավայրում, որտեղ նա գործել է և ուր տեղի է ունեցել նրա նահապետությունը:

Վիպակի համար պատմական հենք է ծառայում քաղաքական և կրոնական այն իրավիճակը, որը Հայաստանում ստեղծվել էր ութերորդ դարի սկզբին արաբական փորձաքնության հետևանքով:

Բռնակալները 703 թվականին Հայաստանում կարարեցին մի անյուր ոճրագործություն, որը մարդկային առումով ամենաքստմեղին էր նրանց մյուս բոլոր բռնությունների մեջ: Խալիֆաթի իշխանության նկատմամբ հավաքարմության երդում ստանալու պարտականությունը նրանք Նախիջևան և Խրամ հրավիրեցին 1200 հայ իշխանների և նրանց փակելով փայտաշեն եկեղեցիներում՝ հրդեհի մարտնչին: Ողջակիզվածների մեջ էր նաև Գողթնացու հայրը՝ Գողթնի իշխան Խոսրովը: Իսկ իշխանների զավակներին գերի տարան Դամասկոս և այնտեղ մահմեդականացրին, այդ թվում և չորսամյա Վահանին, նրան վերանվանելով Վահաբ: Դրանով փաստորեն ծրագրվել էր քրիստոնյա ընդհանրությունում հայ մանուկների մեջ սերմանված լույսի առաջին հունդերն աճեցնել խալիֆաթի հողի վրա և նրանց հետագայում դարձնել բռնապետության խավար գործերի սպասարկու:

Չնայած օտար միջավայրին, օտար լեզվին և խորթ ուսուցմանը՝ փոքրիկ Վահանը շարունակելով մեծ ձիրքեր է ի հայտ բերում և շար բաներով առավել լինում իր հասակակիցների մեջ: Տիրողները գնահատում են Վահանի ձիրքերը և նրան դարձնում արքունի դպրապետ:

1 Անահիտ Պարսամյան, Օշինդրի բույրը կամ Սուրբ Վահան Գողթնացի, Ս. Էջմիածին, 2010:

Վիպակի սկզբում Վահանի կյանքը պարկերվում է արևելյան պալատին հատուկ գունագեղ միջավայրում: Աշխարհական վայելքներն ու իշխանությունը առաքարեն թափվում են ինչպես փրփրած գինին՝ գավաթի պտուկներից: Վիպակում համոզիչ գույներով նկարագրվում է այդ նյութապաշտական թանձր միջավայրը, ուր ոչ ոք չի նկատում, որ Վահանը մեծացել և ձևավորվել է որպես միայնակ ճգնաժամ անապատում: Պալատական պաշտոնյա դարձած Վահանի հոգում երբեք չի ջնջվում այն ամենը, ինչ նա տեսել էր չորս տարեկանում: Նրա արյունը բողբոջում է երակներից և իրենն է պահանջում: Նույնիսկ խորոված մսի հոտը նրան հիշեցնում է այն ահավոր ողջակիզումը:

Վիպակի պատումը ընդմիջարկվում է Գողթնացու ճանապարհային օրագրով: Այդ գեղարվեստական հնարքի միջոցով Ա. Պարսամյանը հաղորդում է հերոսի ապրումները, քայլ առ քայլ պարմելով, թե ինչպես է փրամաբանական ընթացքով գծագրվում այն ճանապարհը, որը Գողթնացուն փանելու հասցնելու էր նահապետի պսակի ընդունմանը:

Այդ ամբողջ մոձավանջային իրավիճակի մեջ կար, սակայն, նաև լուսավոր մի կերպ, գրում է հեղինակը, դա Վահանի ուսուցիչն էր՝ Նամմադ ար-Ռավիան՝ արաբական հին ու նոր քնարերգության գիտնական մի մարդ, հոգով բարի ու լայնասիրտ: Վիպակում նրա կերպարով փաստորեն սրելով է մի լուսավոր երանգ, ուղիղ հակապարկերը այն մութ ու մռայլ գույների, որոնց մեջ ընկղմված էր արևելյան պալատական կյանքը, լի՝ իշխանապետության, ընչաքաղցության ու մութ խարդավանքներով:

Նայ մապենագրությունից հայրենի է, որ Նովհաննես Գ. Օձնեցի Կաթողիկոսը այդ շրջանում մեկնել է Դամասկոս, Ոմար ամիրապետի մոտ և նրանից թույլվություն է ստացել, որ հայ գերյալ և վարայալ իշխաններն ու նրանց զավակները վերադառնան հայրենիք և փեր կանգնեն իրենց հայրենական ժառանգությանը:

Եւ ահա վիպակի պատումը նոր ընթացք է ստանում. նկարագրվում է քաղաքական իրավիճակի այդ նպաստավոր փոփոխությունը, որից օգտվելով, Գողթնացին Ոմար ամիրապետից թույլվություն է խնդրում վերադառնալու հայրենի Գողթն:

Արարվագդի վկայաբանության մեջ նկարագրված է Գողթնացու և ամիրապետի հանդիպումն ու խոսակցությունը, որն, իբրև պարմական իրողություն, հարազատ ոճով մեջբերված է վիպակում:

Ամիրապետն ասում է.

-Մի՛ թողնիր մեզ, որդյա՛կ: Եթե որևէ բանի պակասություն ունես, քեզ կդարձնեն իմ թագավորության երևելիներից, փառավոր՝ իշխանությամբ և գանձով:

-Եթե ամեն ինչ ինձ կրկնապարիկ փրվի իմ գերության դիմաց, դա ինձ չի կարող եր պահել: Արձակեցե՛ք ինձ, որ տեսնեմ իմ հայրենի երկրի ավերածությունների որչափությունը և ձեր հրամանով գործակալ նշանակվելով՝ վերադառնամ ձեզ մոտ,- լինում է Գողթնացու պարասխանը:

Ամիրապետը, հիմք ընդունելով փաստնեկ արաբ գորականների՝ Գողթնացու մասին հայրենաճ նպաստավոր կարծիքը, նրան թույլատրում է վերադառնալ Գողթն: Գողթնացին վերադառնում է հայրենիք և փեր է կանգնում իր ժառանգությանը, ամուսնանում Մյունյաց իշխանի դստեր հետ:

Նարագապ մնալով պարմական իրողությանը, վիպակում պարկերվում է այն

ճամփաբաժանը, որի առջև կանգնում է Գողթնացին: Տեր կանգնելով հայրենի կավածքներին, նա փաստորեն համարում է, որ դրանով Կեր է կանգնում լոկ աշխարհային ժառանգությանը, բայց դա կարող էր լոկ աշխարհային բարիքներ Կալ. մինչդեռ հոգևոր բարիք կարող էր Կալ միայն հայրենի ճշմարիտ հավատը: Ուրեմն՝ նա պետք է Կեր կանգնել նաև իր սուրբ ժառանգությանը՝ հայրենի հավատին եւ եկեղեցուն: Եւ այդպես Գողթնացին անբեկանելի մի խորհրդով վերահաստատվում է քրիստոնեության մեջ, սկսում է բացահայտ դավանել իր հայրենի հավատը:

Վիպակի պատումը մտրեւում է իր Կրամաբանական հանգուցալուծմանը: Խալիֆաթի իշխանությունները սկսում են Գողթնացուն որոնել որպես մահմեդականությունն ուրացածի: Իսկ մյուս կողմից նրան շրջապատող մարդիկ զգուշանում են նրա բռնած այդպիսի ընթացքից, որը հղի էր բազում վրանգներով:

Նարկանշական է, որ հեղինակը ճիշտ է ըմբռնել Գողթնացու նահապետության հոգևոր իմաստը՝ այն է, լոկ այդ արտաքին դեպքերը չէ, որ նրան մղում են դեպի կամավոր գոհի ճանապարհը:

Քրիստոնեության մեջ վերահաստատվելով, նա փաստորեն հրաժարվում է մահմեդականությունից, որը, թեկուզև մանուկ հասակում, բռնի էր պարտադրվել: Եւ եթե խալիֆաթի իշխանությունները իրեն որոնում են որպես ուրացյալի, ուրեմն այժմ կարիք կա բացերես վկայելու իր՝ քրիստոնեական կրոնը դավանելը, դրանով միաժամանակ իր ճակարկից ջնջելու բռնի դավանափոխության խարանը:

Տեսնելով, որ քրիստոնեության մեջ իր վերահաստատվելու հետևանքով կարող է չարիք պարծառվել ուրիշներին, Գողթնացին հեռանում է հայրենի գավառից, մեկ Կրաքի դեգերում Վրաց երկրում: Վերադառնում է: Սկսվում են նոր Կրառապանքներ: Նա սկսում է վանքից վանք անցնել:

Վիպակում համոզիչ էւ պարզ ոճով նկարագրվում է, թե Գողթնացին ինչո՞ւ է իր հոգևոր պրպումների համար հանգրվան որոնում վանական միջավայրում: Ներապնդվելով խալիֆաթի իշխանությունների կողմից, մերժվելով իր շրջապատի մարդկանցից, պարզ էր, որ նա այլևս անելիք չունեւ աշխարհիկ միջավայրում:

Վիպակում մի առանձին գլխում պարմվում է վանահայր Նովնանի հետ Գողթնացու հանդիպման մասին:

Նարկանշական է նրա գրույցը վանահոր հետ:

- Դժվար է, որդի՛ւ, խոսեց վանահայրը,- այնպէ՛ս բռնել գիւրեն ակամա շեղված մարդու կոկորդից՝ նրա հոգին բռնել մեջ հավաքելու Կրենչով, սակայն հոգին ոգեղեն է, նրանց պիղծ թաթերի մեջ չի սեղմվի, արիացի՛ր: Ամէ՛ն բան գիւրեն: Անապարի մեր խորքում թեւե՛ւ անԿրեղյակ չենք բռնարիւրական ժամանակի չարաշունչ անցուդարձին:

- Պարբասար եմ ճակարագիրս ընդունելու, հայր սուրբ, պարբասար եմ ու հոժար, եւ վաղո՞ց, դեռ ա՛յն ժամանակից, երբ գիւրակցությանս հասավ Կրեղի ունեցածը,- պարբասխանում է Գողթնացին:

Վանահոր՝ աշխարհիկ զգայականությունից զրկված ճայնը Գողթնացին ակամա համեմարում է Կրաճկաց արքունիքի պաշտոնյաների նյութով թանձրացյալ ճայնի հետ, պարզ զգալով, որ այդ երկու ճայները գալիս են երկու Կրաքեր աշխարհներից:

Գողթնացիներ այդ դեգերումների ժամանակ այցելում է նաև Բզունյաց նահանգի Արծկեի Երաշխավոր վանքը, այնտեղ գրույցներ ունենում վանահայր Արքավագդի հետ: Նենց այս վանահայրն էլ, ինչպես նշեցինք, հերագայում գրել է սրբի վկայաբանությունը:

Սակայն վանքերում եւս հեղափոխություն հասնում է նրան: Տեղի իշխանության Գողթնացուն կարգադրում է հետևալ իր գավառից: Այստեղ վերջնականապես գծվում է նրա ուղիղ ճանապարհը դեպի նահապետի պալատ: Գողթնացիներ ճանապարհ է ընկնում դեպի Ռոմաի, այնտեղ Ռոմա ամիրայների առջև խոստովանելու իր դարձը դեպի հայրենի կրոնը: Ահա թե այդ պահը ինչպես է նկարագրում Գողթնացու վարժագիր Արքավագդը. «Այդպես հասավ մի անձանք ու սակավամարդ անապատ: Միավերարկու, անթուխանալի սրբով, ինչպես շար ծարավկուր եղջերուները՝ ջրերի աղբյուրին, նա կարոտել էր Աստուծո սիրուն: Գնաց հասավ այնտեղ, որ արարների իշխանն էր: Ոչ թե հանդգնություն դեպի մահն էր գնում, այլ իր ճշմարիտ հավատին հաստատություն էր նրանց ստությունից հրաժարվել էր ցանկանում»:

Գողթնացիներ հասնում է Ռոմաի, ներկայանում արաբ ամիրայներին և բաց ճակատով խոստովանում, որ վերահասարակել է քրիստոնեության մեջ: Այդ խոստովանությունը որոտի պես է պայթում բռնակալի պալատում:

Մարտիրոսի պատկեր ընդունումը վիպակում նկարագրված է Նայսմավուրքներից մեկ ծանոթ ոճի տարրերով:

Խալիֆաթի պալատում մի վերջին անգամ վործում են աշխարհային բարիքների խոստումներով Գողթնացուց եր գնել նրա հոգին, նրա բնիկ հավատը: Սակայն մեկ անգամ ընմիշտ լույսը ճանաչածը խավարն այլևս չի ընկրի...

- Ձեզնով ինձ հետ խոսում են դուք, դրանք գերգետնացու երկրում խնդրեցին լինել խոզերի իշխան և ծովում խեղդվեցին: Ձեր հետ կմահանան և ձեր խոսքերն ու չար խրատները,- լինում է Գողթնացու պատասխանը:

Ամիրայները հրամայում է նրան պալատից դուրս փանել և սպանել:

Նախքան դահճապետին ներկայանալը Գողթնացին գոհության աղոթք է մատուցում Տիրոջը և խնդում.

- Զորացրո՛ւ ինձ խմելու վերջին գավաթը:

Վահան Գողթնացին նահապետակցում է Շամի ամիրայների օրոք, 737 թվականի մարտի տասնյոթին:

Նարեկ է նշել, որ Մայր Աթոռի հրապարակչությունը ավելի վաղ լույս ընծայեց Անահիտ Պարսամյանի «Շուշան Վարդենի» վիպակը՝ նվիրված Նայ և Վրաց եկեղեցիների ընդհանրական փոխելի սրբի՝ Շուշանիկի կյանքին ու նահապետությանը: Մուրբ Վարդան Մամիկոնյանի դստեր վկայաբանության այդ նորոքյա գեղարվեստական վերապատմը լավ ընդունվեց ընթերցողների կողմից: Ակամայից միտք է ծագում, լավ չէ՞ր լինի, եթե սրբովներ հայ միջնադարյան սրբախոսության ավանդությունների վրա հիմնված մեթոդյա վարժագրությունների մի մարկնաշար, որը ընթերցողներին մարչելի լեզվով ծանոթացներ Նայ եկեղեցու սրբերի կյանքին ու վկայաբանությունը:

Ամփոփելով ասենք, որ թեև վիպակը գրված է որպես Վահան Գողթնացու կյանքի ու նահապետության մեթոդյա գեղարվեստական մի յուրօրինակ վերապատմում, Անահիտ Պարսամյանը միևնույն ժամանակ հարագար է մնացել քվյալ դարաշրջանի իրողությանն

ու միջավայրի կոռուպիան, այն բոլոր մաքենագրական փվյալներին, որոնք սրբի մասին պահպանվել են վանահայր Արարավագդի գրվածքում եւ Տայամավորքներում: Ամբողջ նյութը, սակայն, միաժամանակ շարադրված է գեղարվեստական ջերմ շնչով, պարզ լեզվով եւ հավասարի ոճով:

Տեղինակը պարամը երբեմն ընդմիջարկում է քնարական շեղումներով, յուրօրինակ գեղարվեստական հնարքների միջոցով պարմելով վանքից վանք Գողթնացու միայնակ դեգերումների, խոհափիլիսոփայական մտորումների, հայ վանականների հեղ հոգևոր թեմաներով նրա գրույցների մասին: Ընթերցողը հաղորդակից է դառնում այն անբեկանելի հոգևոր ընթացքին, որով Գողթնացին պարբասարվում է, ինչպես ասում են՝ բաց դաշտում բաց ճակարով դեմ դուրս գալու բոնությանը եւ ի գին նահապարկության վկայելու իր հայրենի դավանանքը, ունենալով իր միակ գեներ՝ հոգևոր սուրբ: Գողթնացու այդ վկայությունը միաժամանակ վկայությունն էր նաեւ այն իրողության, որ հայ գորական ուժը բազմիցս էր բաց դաշտում (այլ ոչ նենգաբար, ինչպես անում էին բոնակալները) ճակարամարտ փալիս եւ փայլուն հաղթանակների հասնում թվով գերազանց հակառակորդի նկարմամբ:

Տայ եկեղեցին Վահան Գողթնացու հիշարակը փոնում է «Ապայից» կոչվող փոներին, նաեւ ուրիշ օրերի՝ այլ սրբերի հիշարակի հեղ: Կա նրան ձոնված մի շարական, որ, ըստ ավանդության, գրել է նրա բույր Խոսրովիդուխորը: «... Որպես գբաջ նահապարկ պարբասարեալ ի պարերագմ, կարարեցեր գրնթացս արիաբար յազգացն հարաւայնոյ, դասաւորեալ ընդ անմարմնականսն... »:

ՅՈՒ. ՏՈՎՏԱՆՆԻՍՅԱՆ

**Борисо-глебский сборник. Collectanea Borisoglebica, Выпуск I / Редактор
Константин Цукерман, Paris, ACHCbyz, 2009 (Occasional Monographs-II /
published by the Ukrainian National Committee for Byzantine Studies, Honorary
President Ihor Ševčenko, President Petro Tolochko), p. 369.**

Բորիս-գլեբյան վարքի և պարմական միջավայրի ուսումնասիրության հետազոտական խնդիրները արդեն մի քանի դար զբաղեցնում են սլավոնագետներին, բյուզանդագետներին, ինչպես նաև հայագետներին: Այդ իսկ պարճառով 2008 թ. ապրիլի 11-12-ին Էբմիարժում (Մանկր Պերերբուրգ) գումարվեց գիտաժողով, որին մասնակցում էին գիտնականներ Ռուսաստանից, Ուկրաինայից, Ֆրանսիայից և Նախասարանից:

Ներկա ժողովածուն ներառում է այդ գիտաժողովում ընթերցված գեկուցումներից մի քանիսը: Մյուս գեկուցումները նախատեսվում է լույս ընծայել հաջորդ հատրներում: Ժողովածուի խմբագիր Կոստանդին Յուկերմանը և հետազոտությունների հեղինակները անդրադարձել են խնդրին պարմաբանասիրական րեսանկյունից, նորովի մեկնաբանել Բորիսի և Գլեբի պաշրամունքի հետ կապված միջնադարագիտական հարցադրումները և սրբախոսական ու պարմագրական մարեմագրության հետ կապված աղբյուրագիտական, հնագիտական լուծումները:

Քաղաքը, որից սկիզբ է առել սլավոնական եկեղեցում Բորիսի և Գլեբի պաշրամունքը, Կիևից 20 կմ հյուսիս-արեւմուտքում գտնվող Վիշգորոդն է: Այդ քաղաքի հնագիտական հետազոտությունների արդյունքներն է հրապարակել Վլադիմիր Ջոցենկուն (Կիև) «Տին ռուսական Վիշգորոդ. պարմահնագիտական ակնարկ» (էջ 16-56) վերնագրով: Նեղինակն անդրադարձել է քաղաքի պարմությանը վերաբերող գրականությանը, րարբեր հնագիտական հետազոտությունների եզրակացություններին, պարմագրական գրականության մեջ արձարձված կարծիքներին: Նետազոտողը մանրամասնել է քաղաքի րեղագրությունը, քաղաքը շրջապատող ամրությունների, կենցաղային շինությունների առանձնահատկությունները: Ննագիտական գրածոների մեջ արժեուրվել են Սվյատոպոլկի (հայրնաբերված 1936 թ.), միշարքայ կիևյան իշխանների կնիքները, 1015 թ. Բորիսի և Գլեբի գերեզմանարեղ ծառայած նախնական փայրաշեն եկեղեցին և հետագայում կառուցված մյուս րաճարները, որոնք մեծ դեր են խաղացել հիշյալ վկաների սրբացման գործում: Ննագետն անդրադարձել է նաև քաղաքի ամրություններին և այլ շինություններին, որոնք Էական դեր են խաղացել քաղաքի պաշրպանության գործում, խոսել է արեեսարավորների (դարբիններ, երկաթագործներ, բրուրներ, ապակեգործներ, ոսկերիչներ) և վերնախավի զբաղեցրած թաղամասերի րեղադրության ու դրանք միմեանց կապող փողոցների ցանցի մասին: Գտնված հնագիտական նյութերը խոսում են Վիշգորոդում ծաղկող արեեսարների և Սկանդինավիայի, Մերձավոր Արեւելքի, Բյուզանդիայի ու քաղաքին հարեան գավառների հետ մեծածավալ առեւրքի մասին, այդ են վկայում նաև հայրնաբերված դրամները (հիմնականում հյուսիսեւրոպական) և եկեղեցական սպասքը:

Սրբախոսական թեմայիկան սերտորեն առնչվում է մանրանկարչության և պարկերագրության խնդիրների հետ, որոնց անդրադառնում են Էնգելինա Սմիրնովան (Մոսկվա) «Սուրբ Բորիս և Գլեր իշխանների պարկերագրության առաջին փուլը. բյուզանդական օրինակների խնդիրը և ռուսական ավանդույթի ձևավորումը» (Էջ 57-116), Ելենա Ուխանովան (Մոսկվա) «Սուրբ Բորիս իշխանի հնագույն պարկերները. Վլադիմիր Մոնոմախի գրադարանի պարմությունից» (Էջ 117-156) և Ելիզավետա Արխիպովան (Կիև) «Թամանի քարե սրբապարկերը սուրբ զինվոր-նահապալ Գլերի պարկերով» (Էջ 157-182): Արվեստագետները մշակութային լայն կտրված վրա վերականգնում են հիշված սրբերի պարկերագրման վաղագույն փուլերը, անդրադառնում սուրբ իշխանների սրբապարկերների վերակազմությանը և առաջին հիշարակություններին, կերպարների սրբադման ավանդույթին (Նովգորոդի մոնաստիրի սաբա-վիշերյան վանքի սրբապարկեր, ԺԳ.դ., Նովգորոդի Զվերինա վանքի սրբապարկեր, ԺԴ.դ., Ույագանի թանգարան, քարի վրա պարկեր, ԺԳ. դ.), հագուստների մանրամասներին (մորթե գլխարկներ, թիկնոց-մուշտակ են.), սրերի և խաչերի յուրահարկություններին, փարիքային առանձնահարկություններ բնորոշող մագերի կտրվածքներին, որոնք սերում են սկանդինավյան ավանդույթի վրա ձևավորված ռուսական գեղարվեստական մրաձողությունից: Ավելի ուշ շրջանի սրբապարկերներում Բորիսի և Գլերի հետ պարկերվում է նաև նրանց սրբացված հայրը՝ Վլադիմիրը: Ընդգծվում է, որ երկվորյակ սրբերի պարկերագրությունը գուցահեռներ ունի բյուզանդական Կոզմա և Դամիանոս, Ֆյոդոսի և Լավր սրբերի պարկերագրական ավանդույթի հետ: Սմիրնովան անդրադառնում է նաև իկոնոգրաֆիկ պարկերների արմատավորման նախնական փուլին, կնիքների և քարե սալիկի վրա պահպանված պարկերներին, սլավոնագիրության մեջ հակասական բացատրություններ ստացած վաղագույն մանրանկարներին (ГИМ, Син. 262, Лист 1 об.; ГИМ, Чуд. 12. Лист об.), ԺԿ/ԺԲ դ. թախամանարիպ խաչերին (enkolpion), սրբերի ափի մեջ պարկերված ճարտարապետական կառույցներին: Ժր դարի երկրորդ կեսից և ԺԳ դարի առաջին քառորդից Ռուսաստանի փարբեր վայրերից գտնվել են փարպեոսակ թանկարժեք քարերով զարդարված ոսկերչական իրեր և Էմալե սկավառակների վրա աշխատանքներ, որմնանկարներ, եկեղեցիների քանդակած եզրագարդեր, որոնք Սմիրնովան համեմատում բյուզանդական, վրացական, չեխական, սերբական և սկանդինավյան արվեստի նմուշների հետ: Ուխանովան մանրամասն արվեստագետական քննության է ենթարկում Син. 262 և Чуд. 12 մանրանկարները, որոնք Ա. Ի. Սոբոլևսկին ժամանակին համարում էր Ռուսարվեստի գրչության դպրոցի արտադրանք՝ շեշտելով դրանց կապը բուլղարական պարկերագրական նախադրյալների հետ: Արվեստագետների-բնագրագետ-հնագրագետներ իր նոր հմտալի վերլուծություններով¹ դրանք կապում է կիևյան դպրոցի և Վլադիմիր Մոնոմախ իշխանի մշակութային գործունեության հետ, բյուզանդական արվեստի այլ օրինակներով հասարակագրելով սեփական կարծիքը: Արխիպովան անդրադառնալով քարի վրա փորագրված սուրբ զինվորների պարկերներին՝ մեկ առ մեկ հետազոտում Սուրբ Գլերին և Բորիսին նախամոնղոլական շրջանին վերաբերող հնագիտական բոլոր նմանարիպ (սրբապարկերներ, թախամաններ, պահպանակներ, կնիքներ) գրաձոները:

Ուսս մաքրեմագրության հնագույն պարմագրական՝ “Повесть Временных лет” (ПВЛ) ժողովածուի բնագրագիտական քննությանն է նվիրված Կոստանդին Յուկերմանի (Փարիզ) «Դիպարկումներ ժամանակագրության հնագույն սկզբնաղբյուրների շերտերի մասին» հոդվածը (էջ 183-305), ուր հեղինակը մանրամասն բնութագրում է վաղագույն՝ 1016 / 17 թ. թվագրվող շերտը, անդրադառնում բորիս-գլեբյան պարմությունների (նեսպորյան Ընթերցում, Պարմագրույց) հարաբերակցությանը ռուս հնագույն ժամանակագրության բնագրին և եզրակացնում, որ վաղագույն հիշարկությունները արդեն եղել են այդ շերտում, իրադարձությունների շարադրանքի հորձանույթում, առանց սրբախոսական երանգների: Նեղինակն անդրադառնում է այդ բնագրեր թափանցած բազմաթիվ հավելումների ժամանակագրությանը, դրանց մի մասը կապելու սկանդինավական սագաներից կախման մեջ գտնվող մոտիվների հետ, որոնք թվագրում է 1070-ական թվականներով: Այնուհետև նա փորձում է վերականգնել 1016-1024 թթ. Ռուսաստանի պարմության ժամանակագրության համադրելիությունը մաքրեմագրական պեղելությունների և դրամագիտական գրածոների հետ, համեմատում երկու նովգորոդյան ժամանակագրությունների (НІЛ мл.; НІЛ ст) համապատասխան հարվածները՝ երկրորդը համարելով առաջինի ընդարձակ քարերակը: Զննվում է բորիս-գլեբյան պարմության **սրբախոսական** ընթերցման (Паримийные чтения) և ժամանակագրական (ПВЛ) քարերակի սկզբնաղբյուրներից մեկի (НІЛ мл.) բնագրական հարաբերակցության խնդիրը, դրանց առնչությունը Ամարպուլի պարմության սլավոնական թարգմանության հետ: Այնուհետև, կենտրոնանալով ПВЛ ժողովածուի նախնական շերտերի և մեզ հասած բնագրի կազմավորման փուլերի վրա, փորձելով խմբագրել Շախմատովի և մերօրյա սլավոնագետ-բնագրագետների կառուցումները՝ Յուկերմանը ճշգրտում է ժամանակագրության քարերակ հարվածների սպեկտրի հերթականությունը (1016/7 թ., 1076 թ. և ԺԳ դարի սկիզբ), փորձում հստակեցնել կիևյան և նովգորոդյան ժամանակագրական ավանդույթների հետքերն ու դրանց կապը ռուսական վանական դպրոցների հետ:

Լարիսա Սոբոլևան (Եկատերինբուրգ) «Բորիսի և Գլեբի սրբության մարմնավորումը հոգևոր բանաստեղծության մեջ» (էջ 307-339) հեղափոխությամբ անդրադառնում է ռուսական հնաժեսերի շրջանում (старообрядческая среда) քարածված բնագրերի երեք խմբագրություններին, ժողովրդական բիլինայի այս տեսակի ժանրային յուրահատկություններին: Նեղինակը եզրակացնում է, որ բորիս-գլեբյան հոգևոր երգերի հիմքում ընկած է նեսպորյան պարմագրույցը, որն ունեցել է թե բանահյուսական և թե ձեռագրական ավանդույթ, որոնցից կարևորները հոդվածի հեղինակը հրապարակում է գուգանեռաբար: Վաղիմ Արիստովի (Կիև) ««Ավագության» պարմագրական գործառնությունը Բորիսի և Գլեբի քարեգրային պարմվածքում» (էջ 341-352) հոդվածն անդրադառնում է ռուսական իշխանի օրինականության խնդրի պարմագրական և բանասիրական մի շարք ասպեկտներին: Ժողովածուի այս հատորն ավարտվում է Սերգեյ Իվանովի «Մի բանի նկարագրումներ բորիս-գլեբյան պաշտամունքի բյուզանդական համարեքսի մասին» (էջ 353-364) հոդվածով, ուր հեղինակը գուգանեռներ է անցկացնում Նիկիփոր Բ Փոկա կայսեր սրբացման խնդիրների շուրջ, ներկայացնում է Բյուզանդական կայսրության

մեջ ռուս իշխանագույնների հիշատակի հարգմանը վերաբերող պեղեկություններին (Կ.Պոլսի եկեղեցին, Սուգդեյայի հունական Նայսմավորք), սլավոնական բնագրում առկա հունաբանություններին և բյուզանդական մարենագրության տարբեր երկերի հետ առնչություններին:

Պիպի ավելացնել, որ ժողովածուն տպագրված է ճաշակով և տպագրական արվեստի բոլոր կանոններով: Ժողովածուն հետաքրքիր ներդրում է սլավոնագիտության և սրբախոսական գրականության հետազոտության ասպարեզում: Նախորդ հատրվածներում սպասվում է նաև Բորիսի և Գլեբի վարքի հայերեն միջնադարյան թարգմանության գիտական բնագրի հրատարակումը, ինչպես՝ բնագրագիտական ու տպագրամատյանական տարաբնույթ հետազոտություններ:

ԱԶԱՏ ԲՈԶՈՅԱՆ
Պատմական գիտ. դոկտոր

ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ԲԵՆԱ. ԼՈՒԻՐԵՐ

ԱՄԱՌԱՅԻՆ ՃԱՄԲԱՐ ԷՕՐՆԵԿՅԱՆ ՆԱՆՐԱԿՐԹԱԿԱՆ ԴՊՐՈՑԻ ՍԱՆՏԵՐԻ ՆԱՄԱԸ

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ամենայն Տառն Կաթողիկոսի օրհնությամբ Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի Բրիտանական դաստիարակության կենտրոնը «Զինիշյան» հիմնադրամի համագործակցությամբ օրեր առաջ կազմակերպել էր 7-օրյա ամառային հանգիստ «Էօրնեկյան հանրակրթական դպրոց» հանրակրթական ուսումնական հաստատության 8-15 տարեկան յոթնաստույն աշակերտների համար, որոնք կարիքավոր, բազմազգային և սոցիալական փոքրամասնություններին ընդգրկված ընտանիքներից են:

Առաջնությունները դպրոցի մանկավարժ-ժողովրդավարների Նախագահի «Զեկություն» ճամբարում երեխաները հեղինակել են շարք կրթական և հոգևոր դաստիարակության ծրագրերի:

ճամբարական յոթ օրերի ընթացքում փոքրիկ ունեցան նաև արշավներ, ուխտագնացություններ, փառարկություն ուսուցողական խաղեր և մրցույթներ:

ՄԱՅՐ ԱԹՐԱՆ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾԻՆ
ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ԴԱՍՏԻԱՐԱԿՈՒԹՅԱՆ ԿԵՆՏՐՈՆ

Ս. ԱՍՏՎԱԾԱԾՆԻ ՎԵՐԱՓՈԽՄԱՆ ՏՈՆԸ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾՆՈՒՄ

Օգոստոսի 15-ին՝ Ս. Աստվածածնի Վերափոխման փոփոխ, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնում Ս. Պապարագ մարտիրոս Ս. Արարատ եպիսկոպոս Գալթագճյանը: Ս. Պապարագի ընթացքում Սրբազան Տառն անդրադարձավ փոքրիկ խորհրդին և Աստվածամոր կերպարին:

Նավարար Ս. Պապարագի Մայր Տառնից եկեղեցականաց թափուրն ուղղվեց դեպի Ս. Տրդատի Բաց խորան, ուր հանդիսապետությամբ Պապարագի Ս. Արարատ եպիսկոպոս Գալթագճյանի՝ կարարվեց Խաղողօրհնության արարողությունը: Ս. Ներսես Շնորհալի Տառնապետի աղոթքի ընթացքում և հոգեզմայլ շարականների երգեցողությունից հետո հանդիսապետ Սրբազան Տառն օրհնեց խաղողն ու փարվա ողջ բերքը:

Վերջում միաբան սարկավագները օրհնված խաղողի ողկույզները բաժանեցին ժողովրդին:

ՄԱՅՐ ԱԹՐԱՆ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾՆԻ
ՏԵՂԵԿԱՎԱԿԱՆ ՆԱՄԱԿԱՐԳ

ՎԵՐԱՊԱՏՐԱՍՏՈՒՄ-ԿՈՆՖԵՐԱՆՍ ԿԻՊՐՈՍՈՒՄ

Օգոստոսի 18-20-ը Կիպրոսի Լառնակա քաղաքում «Վարդ վիժըն» միջազգային բանագործական կազմակերպության հովանավորությամբ փոքրիկ ունեցավ «Պապարագիների

աստիճանաշնչային դասընթաց»-ի ծրագրի փաթեկան վերապատրաստում-կոնֆերանսը: Կոնֆերանսը կազմակերպվել էր Հայաստանի կիրական օրյա դպրոցներում գործող ուսումնական ծրագրերի եւ դասագրքերի շրջանակներում:

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ Գաբելին Բ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի օրհնությամբ ժողովին մասնակցեցին Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի Բրիգադների հասարակական կենտրոնի փոփոխ Ս. Վարդան աբեղա Նավասարդյանը եւ Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի Ներկեղեցական հարաբերությունների բաժնի պատասխանատու Ս. Պարույր քահանա Ավերիյանը: Ժողովին ներկա էր նաեւ «Վորդ վիժըն» կազմակերպության հայաստանյան մասնաճյուղի Եկեղեցու եւ պետության հետ հարաբերությունների բաժնի պատասխանատու Կարինե Հարությունյանը:

Կոնֆերանսի ընթացքում լավեցին երեխաների քրիստոնեական դաստիարակության, ինչպես նաեւ դասավանդման մեթոդաբանության վերաբերյալ ելույթներ:

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾՆԻ
ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ԴԱՍԽԱՐԱԿՈՒԹՅԱՆ ԿԵՆՏՐՈՆ

ԲԱՆՏԱՅԻՆ ԿԱՊԵԼԱՆՆԵՐԻ ԺՈՂՈՎ՝ ՍՏՈԿՀՈԼՄՈՒՄ

Օգոստոսի 20-25-ը Շվեդիայի մայրաքաղաք Ստոկհոլմում փեղի ունեցավ Բանդային կապելանների միջազգային ասոցիացիայի (IPCA) 6-րդ միջազգային ժողովը՝ «Մոռացված մարդիկ» խորագրով: Ժողովին մասնակցում էին 320 կապելաններ աշխարհի բոլոր անկյուններից: Այն կազակապելով էր IPCA-ի եւ Շվեդիայի կառավարության կողմից: Ժողովին ընթացքում քննարկվեցին բանդարկյալների հոգևոր դաստիարակության, սոցիալ-փնտրության եւ կրթական հիմնախնդիրները:

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ Գաբելին Բ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի օրհնությամբ եւ փնտրությամբ ժողովին Հայ Առաքելական եկեղեցին ներկայացրեցին Ս. Կարապետ ավագ քին. Գրընճյանը եւ Ս. Շավարշ քին. Սիմոնյանը:

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾՆԻ
ՏԵՂԵԿԱՑՎԱԿԱՆ ՆԱՄԱԿԱՐԳ

ՔԱՆԱՆԱՅԱԿԱՆ ՁԵՌՆԱԴՐՈՒԹՅՈՒՆ ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾՆՈՒՄ

Օգոստոսի 29-ին՝ Սուրբ Աստվածածնի գոյու գյուրի փոնին, հանդիսապետությամբ Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գաբելին Բ Ծայրագույն Պատրիարք եւ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի, Սուրբ Էջմիածնի Մայր Տաճարում մատուցվեց Ս. Պատրարագ, որի ընթացքում փեղի ունեցավ քահանայական ձեռնադրություն: Պատրարագից Ս. Նովակիմ եպիսկոպոս Մանուկյանի ձեռամբ քահանայական օծում ստացան Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի չորս միաբան սարկավագներ:

Նախորդ օրը, երեկոյան ժամերգությունից առաջ փեղի ունեցավ սարկավագների ըն-

ծայման արարողությունը: Սուրբ Պապարագին, շարականների երգեցողության ներքո եւ աղոթքների ընթերցմամբ Նովակիմ Սրբազանը քահանայության կոչեց նորընծաներին, Ս. Մյուռնով օծեց նրանց ճակարներն ու ձեռքերը՝ շնորհելով հոգևոր նոր անուններ: Մանուկ սարկավագ Մալխասյանը վերակոչվեց Տ. Աբրահամ քահանա, Սեուկ սարկավագ Գրիգորյանը՝ Տ. Անարոն քահանա, Եսայի սարկավագ Կաբադյանը՝ Տ. Գեղարդ քահանա, Արթուր սարկավագ Գեորգյանը՝ Տ. Սիփան քահանա: Ձեռնադրության եւ օծման արարողության ավարտին քահանա հայրերը ներկաներին րվեցին իրենց անդրանիկ օրհնությունը:

Այնուհետև ձեռնադրող Սրբազան Նայրը հավուր պապշաճի քարոզ խոսեց՝ անդրադառնալով Նայ Առաքելական Եկեղեցու կյանքում կարևոր եւ ուրախալի այս իրադարձությանը, որով չորս նոր եկեղեցականներ հոգևոր ծառայության կոչվեցին: Իր ոգեշունչ քարոզում Նովակիմ Սրբազանն ասաց. «Սուրբ Մարիամ Աստվածածնի գոյու գյուրի քունին այս խորանը պողաբերեց, եւ ծնվեցին չորս նոր քահանաներ, քահանաներ, որոնց Սուրբ Իգնատիոս Անդրեոսյանը նմանեցնում է առաքյալներին, ովքեր պեւրք է մարեն ժողովրդի մեջ եւ քարոզեն Տիրոջ Ավետարանը»: Խոսքն ուղղելով նորընծա քահանաներին՝ նա հորդորեց աներեր հավաքով, նվիրվածությանը եւ նախանձախնդրությամբ ծառայել Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնին ու հայ ժողովրդին, պատասխանատվության գիրակցումով մարենալ իրենց սուրբ կոչմանը եւ իրենց վստահված հայրերին նրանք առաջնորդել ճշմարտության եւ հավիրենության ուղիով:

Այս բերկրալի առիթով Սրբազան Նայրը շնորհավորեց նաեւ Ամենայն Նայոց Նայրապետին՝ կարարված ձեռնադրությունը րեսանելի արարահայրությունը նկարելով Նայոց Եկեղեցու վերազարթոնքի:

Այնուհետև Նորին Սրբության առաջնորդությամբ Մայր Աթոռի միաբանները բարձրացան Ս. Խորան՝ շնորհավորելու եւ համբուրելու քահանաների մյուռնաբույր ճակարներն ու ձեռքերը:

Նայն օրը երեկոյան կարարվեց նաեւ վեղարի րվչության արարողությունը: Տ. Սիփան քահանան վեղար սրացավ՝ համարելով Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի միաբանության շարքերը:

Քառասնօրյա աղոթական շրջանից հետո նորընծաները ծառայության կկոչվեն Նայասպանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու րարեր կառույցներում եւ թեմերում:

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾԻՆ
ՏԵՂԵԿԱՏՎԱԿԱՆ ՆԱՄԱԿԱՐԳ

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾԻՆՈՒՄ ԱՄԵՆԱՅՆ ՆԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԸ ԿԱՏԱՐԵՑ ԿՐԹՈՒԹՅԱՆ ՄՇԱԿՆԵՐԻ ՕՐՆՈՒԹՅԱՆ ԿԱՐԳ

Օգոստոսի 31-ին՝ Գիրելիքի օրվա նախօրեին, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում, Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ծայրագույն Պապրիարք եւ Ամենայն Նայոց Կաթողիկոսի հանդիսապետությամբ րեղի ունեցավ կրթության մշակների օրհնության կարգ, որով սկիզբ դրվեց մի նոր՝ կրթական ոլորտի երախարավորների օրհնության ավանդության:

Ձանգերի հանդիսավոր դողանջների ներքո եկեղեցականների թափորը Ամենայն Նա-

յոց Նայրապետին՝ ուղեկցությամբ ՆՆ Կրթության և գիտության նախարար Արմեն Աշոտյանի, առաջնորդեց Մայր Տաճար, ուր կատարվեց շուրջ երկու հարյուր մանկավարժների օրհնության կարգ:

Արարողությանը նաև ներկա էին ներկայացուցիչներ ԱԺ կրթության մշտական հանձնախմբից, ՆՆ Կրթության և գիտության նախարարության աշխատակիցները, ՆՆ մարզպետարանների կրթության վարչությունների պետերը, ՆՆ բարձրագույն ուսումնական հաստատությունների ղեկավարները, ՆՆ քոլեջների և ուսումնարանների պրեզիդենտները, Երևանի և մարզերի դպրոցների ու մանկապարտեզների ներկայացուցիչներ, Մայր Աթոռի կրթական հաստատությունների՝ Գեորգյան հոգևոր ճեմարանի, Սևանի Վազգենյան դպրանոցի, «Էօրնեկյան» հանրակրթական դպրոցի փոխտնօրենի անդամները:

Արարողության ավարտին Ամենայն Նայոց Կաթողիկոսը Նայրապետական իր պարգամն ուղղեց ներկաներին. «Սրբի անիծում բերկրանքով ողջունում ենք ձեզ այսօր Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում՝ համայն հայության նվիրական այս սրբավայրում, որտեղ սկիզբ է առել հայ դպրությունն ու գիտության դարբնոցը: Նայրապետիս համար մեծ ուրախություն է այսօր կրթության մշակներից հանդիպելու և հայցելու Աստուծո առաք օրհնությունը՝ ի բարօրություն հայրենի դպրոցի ու կրթական անդաստանի: Դուք ուսումնական փարվա սեմին Աստուծո և Փրկչի Իջման Սուրբ Սեղանի առջև Ձեր ուխտն եք նորոգում այսօր՝ անսպառ եռանդով, աննահանջ սիրով ու անմնացորդ նվիրումով ջանքելու մեր մանկանց իմացությունն ու յույսը հայրենի ավանդների ու հոգևոր արժեքների:

Այսօր կյանքի արագընթաց զարգացումներում, առավել քան երբևէ, կարևոր են ուսումն ու գիտելիքը, բայց պետք է հիշել, որ միշտ, բոլոր ժամանակներում կարևոր է հոգին կրթելը, ճշմարտության և բարու մեջ հաստատվելը: Արարող ուժ է գիտելիքը, սպեղնագործ գործություն և բարիք, երբ ամուր կերպով հաստատված է հավաքի վեմին և հոգևոր արժեքների հիմքի վրա: Ահա այսպիսի ճանաչողությունն է, այսպիսի կրթական դարբնոցը, որ Ավետարանի խոսքի համաձայն, դիմակայում է ժամանակի հողմերի և հորձանքների առջև: Հոգևոր արժեքների գործությամբ դարերի փորձությանց բովով ու հրով անցնելով՝ ձույլ ոսկի է դարձել հայ դպրոցը, մաքուր ու անաղարք, ինչպես նրա մեջ կրթվող հայ մանկանց միտքն ու հոգին, որոնց կոչված էր դուք առաջնորդելու: Սիրելիներ, կոչված եք առ Աստված հավաքով սնելու մեր մարտալ սերնդին, սովորեցնելու ճանաչել ու սիրել մեր Նայրենիքն ու Եկեղեցին, հոգալ մարդկանց մասին, սպեղնել ու կերպել, մրաժել ուղիղ ու արդարը, այս պետք է լինի կրթության ուղեծիրը, սրանով է լուսավոր և առաջադարձել ու դառնում ցանկացած ուսումն ու գիտություն: Հոգևոր լույսով սուրբ ու նվիրական է հայ կրթական դարբնոցը և միջնադարյան մեր վանական դպրոցների ավանդության համաձայն՝ այսօր էլ նրանից վեր պիտի փայլի պարվիրանը. «Լոյժ գկօշիկս քո յոքից քոց, զի փեղիդ յորում կաս դու ի դմա՝ երկիր սուրբ է» (Ելից Գ. 5): Այն ամենը, որ կարող է խաթարել դպրոցի ազնիվ նկարագիրը, պետք է, ուրեմն, թողնել նրա շեմից դուրս և ազնիվ մտքով ու հոգով մտնել այնպեղ՝ լծվելու մանկավարժի երախտավոր գործին:

Սիրելի մանկավարժներ և կրթական որդիքի երախտավորներ, այս նվիրական օրը թող լինի մի նոր առիթ ձեր առաքելության մեջ Աստուծո առաջնորդությունն ու շնորհները խնդրելու: Վերաբժենալով ձեր ազնիվ ու պարզական կոչումը, որն իր նվիրական պարունա-

կով ու ավանդությամբ մոտեցնում է ձեզ մեր Սուրբ Թարգմանիչների փառանգին՝ պարպավորեցնելով ամեն ուսուցչի մեր գավակների միտքը վարժեցնելու ուղիղ խորհելու, սիրտը՝ բարին զգալու եւ կամքը՝ բարին կամենալու փերմոնապարվեր առաքելությունը:

Նայրապերիս սրտաբուխ մաղթանքն է, որ Ամենակալ Տերն ամենքիդ պարզելի անվրդով կյանքի երկար փարիներ եւ բեղմնավոր գործունեություն: Այս առիթով Աստուծո ամենառապ օրհնությունն ենք հայցում նաեւ մեր հայրենի պետության կրթական գերաբեւոյթյան եւ աշխարակիցներին, ի դեմս ՏՏ կրթության եւ գիտության Նախարար Տիար Արմեն Աշոփյանի եւ այսպէղ ներկա բոլոր կրթական հաստատութեանց սպասավորների, ում ջանքերով եւ այսօր շարունակում զարգանալ եւ առաջընթաց ապրել հայ դպրոցն ու կրթությունը: Թող Ամենակալ Տերն Իր ամենիմաստ Խոսքով ու Սուրբ Նոգու շնորհներով ամենայն ժամ պայծառ պահի հայոց նվիրական դպրոցի անմար կանթեղը:

Բարի ընթացք ու ձեռքբերումներ ենք մաղթում նոր ուսումնական տարում»:

Վերջում Վեհաբանի հանդիսությունների սրահում տեղի ունեցավ ընդունելություն, որի ընթացքում Նորին Սրբությունը վերստին իր օրհնությունն ու մաղթանքները հղեց մանկավարժներին եւ կրթության ոլորտի սպասավորներին:

ՍԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾԻՆ
ՏԵՂԵԿԱՏՎԱԿԱՆ ՆԱՄԱԿԱՐԳ

СОДЕРЖАНИЕ

ОФИЦИАЛЬНОЕ

Католикос Всех Армян дал аудиенцию представителю главного уполномоченного ООН в Армении по вопросам беженцев.....	3
Сообщение.....	3
Заседание канонической группы Католикосата Всех Армян и Католикосата Великого Дома Киликийского.....	4

НАУЧНО-РЕЛИГИОЗНЫЕ ТРУДЫ

О. АЛЕКСАНДР МЕН - Христианская надежда: «Карабах» или «Вифлеем»?...	6
ИЕРОМОНАХ ШАГЕ АНАНЯН - Восьмая глава книги притч по армянским толкователям.....	14

ИСТОРИКО - ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ТРУДЫ

А. Г. КАЛАШЯН - К вопросу о религиозной политике императора Константина.....	26
САМВЕЛ ПОГОСЯН - Возможность у Антанты предотвратить Армянский Геноцид.....	39
АЙКАЗУН АЛВРЦЯН - К вопросу о ритуальной функции и художественно-литературной ценности кэролов.....	50
ГЕВОРГ НЕРСЕСЯН, МАРИНЕ ОГАНИСЯН - Хачатур Хаспек - Пресвитер Кафский, 1610-1686 (к 400-летию со дня рождения).....	62
АРХИМАНДРИТ ТАТЕВ АКОПЯН - Издание «Маштоца» Воскана Ереванци (к 350-летию армянского книгоиздания в Амстердаме).....	68
МИКАЕЛ МАРТИРОСЯН - Эпизоды из деятельности армянской национальной делегации.....	84
АСТГИК СТАМБОЛЦЯН - «Сны» Егише Тадевосяна.....	96
ХАЧИК САМВЕЛЯН - Из летописи жизни и деятельности Комитаса.....	104

СООБЩЕНИЯ

АНГЕЛИНА АЛЕКСАНИЯН - Бани средневековой Армении.....	118
РУЗАН ПОГОСЯН - Противоречия в родословии семитского Арама в переводах текстов Св.Писания.....	126
КНАРИК АВЕТИСЯН - Уточнение данных собрания церковных художественных картин Национальной Галереи Армении.....	133

РЕЦЕНЗИИ. БИБЛИОГРАФИЯ

Ю. ОГАНИСЯН - Современная интерпретация мученичества Святого Ваана Готнаци.....	142
АЗАТ БОЗОЯН- Борисо-глебский сборник. Collectanea Borisoglebica, Выпуск I / Редактор Константин Цукерман, Paris, ACHCbyz, 2009 (Occasional Monographs-II / published by the Ukrainian National Committee for Byzantine Studies, Honorary President Ihor evenko, President Petro Tolochko), p. 369.....	147

ЦЕРКОВНЫЕ НОВОСТИ.....	151
------------------------	-----

“ETCHMIADZIN”
OFFICIAL MONTHLY REVIEW OF
HOLY ETCHMIADZIN

Audience granted by His Holiness Karekin II, Catholicos of All Armenians, to the representative of the UN Chief Commissioner dealing with refugees’ problems.....	3
Press release.....	3
Meeting of the Canonical Commission of the Catholicosate of All Armenians and the Catholicosate of the Great House of Cilicia.....	4

RELIGIOUS STUDIES

FR. ALEXANDER MEN – Christian Hope: “Karabakh or Bethlehem?”.....	6
REV. FR. SHAHE ANANYAN – Proverbs 8 according to the Armenian medieval commentators.....	14

HISTORICAL AND PHILOLOGICAL STUDIES

A. G. KALASHYAN – On the religious policy of Emperor Constantine.....	26
SAMVEL POGHOSYAN – Could the "Entente" prevent the Armenian Genocide?.....	39
HAYKAZOUN ALVERTSYAN – Ritual function of “tagh”-s and on the issue of literary-artistic evaluation.....	50
GEVORG NERSESYAN, MARINE HOVHANNISYAN – Priest Khachatour Khaspek of Kafa 1610-1686 (dedicated to his 400th birth anniversary).....	62
REV. FR. TATHEV HAKOBIAN – Publication of “Mashtots” by Voskan of Yerevan (dedicated to the 350th anniversary of the Armenian printing house in Amsterdam).....	68
MIKAYEL MARTIROSYAN – Episodes from the activity of the Armenian national delegation.....	84
ASTGHIK STAMBOLTSYAN – “Dreams” of Yeghishe Thadevosyan.....	96
KHACHIK SAMUELYAN – From the chronology of Komitas’ life and works.....	104

ESSAYS AND NOTES

ANGELINA ALEKSANYAN – Bath-houses of Medieval Armenia.....	118
ROUZAN POGHOSYAN – Contradictions concerning the geneology of Semite Aram in biblical translations.....	126
KNARIK AVETISYAN – Correction of some details concerning the series of ecclesial paintings comprised in the collection of the National Gallery of Armenia.....	133

LITERARY REVIEW

Y. HOVHANNISYAN – Modern narrative of the martyrdom of St. Vahan of Goghten...142	
AZAT BOZOYAN – Collection of Boris-Gleb, Collectanea Borisoglebica, Edition 1, editor Constantine Zuckerman, Paris, ACHCbyz, 2009 (Occasional Monographs-II / published by the Ukrainian National Committee for Byzantine Studies, Honorary President Ihor Ševchenko, President Petro Tolochko), p. 369.....	147

BRIEF CHURCH NEWS.....	151
-------------------------------	------------

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ՊԱՇՏՈՆԱԿԱՆՔ

Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Հայաստանում ՄԱԿ-ի փախստականների հարցով զերագույն հանձնակարարի ներկայացուցչին.....3	3
Հաղորդագրություն.....3	3
Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսության եւ Մեծի Տանն Կիլիկիո Կաթողիկոսության կանոնական հանձնախմբի ժողովը.....4	4

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

Ն. ԱԼԵՔՍԱՆԴՐ ՄԵՆ - Քրիստոնեական հույս. «Ղարաբաղ», թե՛ «Բերդեհեմ».....6	6
Տ. ՇԱՆԷ ԱԲԵՂԱՅ ԱՆԱՆԵԱՆ - Առակաց Ը-ն ըստ միջնադարեան հայ մեկնիչների.....14	14

ՊԱՏՄԱԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

Ա. Գ. ՔԱՂԱՇՅԱՆ - Կոտրանդին կայսեր կրոնական քաղաքականության հարցի շուրջ.....26	26
ՍԱՄՎԵԼ ՊՈՂՈՍՅԱՆ - Հայոց Յեղասպանությունը կանխելու Անյանսի հնարավորությունը.....39	39
ՆԱՅԿԱԶՈՒՆ ԱՎԱՐՅԱՆ - Տաղերի ծիսական գործառույթը եւ գրական - գեղարվեստական արժեւորման հարցի շուրջ.....50	50
ԳԵԻՈՐԳ ՆԵՐՍԵՍՅԱՆ, ՄԱՐԻՆԵ ՀՈՎՆԱՆՆԻՍՅԱՆ - Խաչատուր Խաապեկ Երեց Կաֆացի, 1610-1686 (ծննդյան 400 ամյակին).....62	62
Տ. ՏԱԹԵԻ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ՆԱԿՈՐՅԱՆ - «Մաշտոցի»՝ Ոսկան Երեւանցու հրապարակությունը (Ամստերդամի հայկական տպագրության 350 ամյակին).....68	68
ՄԻՔԱՅԵԼ ՄԱՐՏԻՐՈՍՅԱՆ - Դրվագներ հայ ազգային պատվիրակության գործունեությունից.....84	84
ԱՍՏԴԻԿ ՍՏԱՄԲՈՒՅՅԱՆ - Եղիշե Թադևոսյանի «Երազները».....96	96
ԽԱՉԻԿ ՍԱՄՈՒԷԼԵԱՆ - Կոմիտասի կեանքի եւ գործունեության տարեգրությունից.....104	104

ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐ

ԱՆԳԵԼԻՆԱ ԱԼԵՔՍԱՆՅԱՆ - Միջնադարյան Հայաստանի բաղնիքները.....118	118
ՌՈՒԶԱՆ ՊՈՂՈՍՅԱՆ - Սեմական Արամի ծննդաբանության հակասությունները Ս. Գրոց թարգմանական տեքստերում.....126	126

ՔՆԱՐԻԿ ԱՎԵՏԻՍՅԱՆ - Նայասրանի Ազգային Պարկերասրահի հավա- քածուի եկեղեցական գեղանկարչության մի շարք գործերի փվյալների ճշարտում.....	133
---	-----

ԳՐԱԽՕՍՈՒԹԻՒՆ. ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆ

ՅՈՒԲ. ՆՈՎՆԱՆՆԻՍՅԱՆ - Սուրբ Վահան Գողթնացու վկայաբանության մերօրյա վերապարտում.....	142
---	-----

ԱԶԱՏ ԲՈԶՈՅԱՆ - Борисо-глебский сборник. Collectanea Borisoglebica, Выпуск I / Редактор Константин Цукерман, Paris, ACHCbyz, 2009 (Occasional Monographs-II / published by the Ukrainian National Committee for Byzantine Studies, Honorary President Ihor Ševchenko, President Petro Tolochko), p. 369.....	147
---	-----

ԵԿԵՂԵՅԱԿԱՆ ԲԵՄ. ԼՈՒԻՇԵՐ.....	151
------------------------------	-----

ԷՋՄԻԱԾԻՆ

ԳԼԽԱՒՈՐ ԽՄԲԱԳԻՐ՝ ԱՐՇԱԿ ՄԱՂՈՅԵԱՆ

ԽՄԲԱԳՐՈՒԹԵԱՆ ՆԱՅԵՆ
ՆԱՅԱՍՏԱՆԻ ՆԱՆՐԱԴԵՏՈՒԹԻՒՆ, ԷՋՄԻԱԾԻՆ
«ԷՋՄԻԱԾԻՆ»
ԱՍՏԱԳՐԻ ԽՄԲԱԳՐՈՒԹԻՒՆ

Республика Армения, Эчмиадзин. Редакция журнала “Эчмиадзин”.
Republic of Armenia, Etchmiadzin, Redaction of Review “Etchmiadzin”.

Էլ. փոստ՝ etchmiadzinsagir@gmail.com

ԴԱՍԻՉ՝ 77764

Ստորագրում է պապությունն՝ 10.01.2011թ.

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ՝ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾՆԻ ՏՊԱՐԱՆ