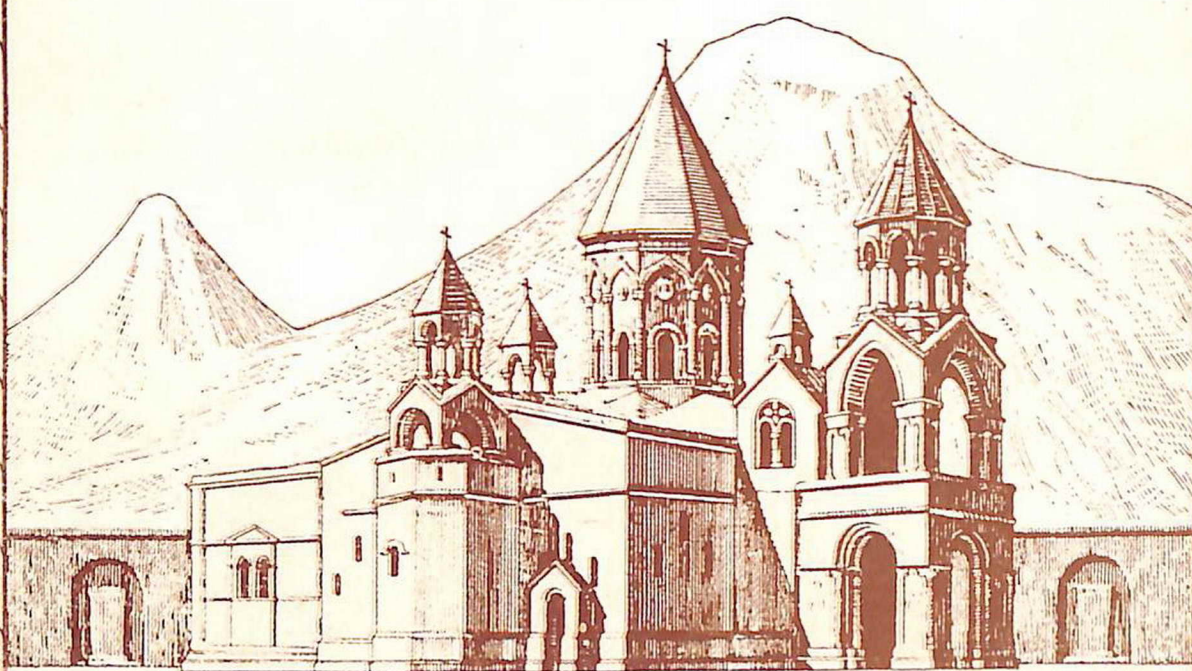


ԷԶՄԻԱԾԻՆ



Ժ
2010



ՊԱՇՏՈՆԱԿԱՆ ԱՄՍԱԳԻՐ
ԱՄԵՆԱՅՆ ՆԱՅՈՅ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՈՒԹԵԱՆ
ՄԱՅՐ ԱԹՈՌՈՅ ՍՐԲՈՅ ԷԶՄԻԱՇՆԻ

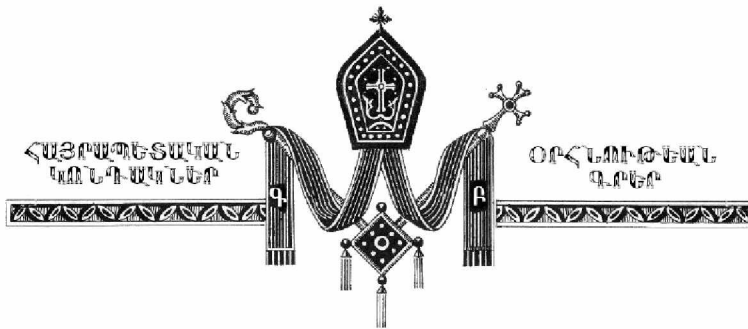
Հոկտեմբեր

2010
Ս. Էջմիածին

ՆՐԱՄԱՆԱԲ

Տ. Տ. ԳԱՐԵԳՆԻ ԵՐԿՐՈՐԴԻ

ՎԵՆԱՓԱՌ ԵՒ ՍՐԲԱԶՆԱԳՈՅՆ
ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԱՄԵՆԱՅՆ ՆԱՅՈՑ



**Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՅ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ
ԽՈՍՔԸ ՏԱԹԵԻԻ ՎԱՆՔ ՏԱՆՈՂ ՃՈՊԱՆՈՒՂՈՒ
ԲԱՅՄԱՆ ԱՌԻԹՈՎ**

(Տաթևի վանք, 16 հոկտեմբերի, 2010 թ.)

«Եւ Աստուծոյ կարող է ամեն շնորհ շարացնել ձեր մեջ,
որպէսզի ամեն ինչում ամենայն ժամ առաքանաք
բոլոր բարի գործերում»
(Բ Կորնթ. Թ- 8)

Մեծարգո Նախագահ Հայաստանի Հանրապետության,
Մեծահարգ Նախագահ Լեւոնային Ղարաբաղի Հանրապետության,
Հարգարժան պետական այրեր եւ հյուրեր,
Սիրելի հավաքավոր ժողովուրդ,

Բերկրաշար հոգով ողջունում ենք ձեզ հիշարժան այս օրը, երբ հավաքվել ենք Տաթևի հնագույն վանք փանող ճոպանուղու բացման արարողությանը, որը հավաքավոր հոգով կյանքի կոչված բարի գործ է: Առաքյալի խոսքի համաձայն, Աստուծոյ է շնորհն ու ներշնչումը բերում մարդկային հոգիներին՝ բարի գործեր կերպելու եւ բարեգործությանը մեջ հարապետելու: Գոհություն ենք մաքուրցում Տիրոջը, որ այսպիսի բարի գործերով, մեր ժողովրդի ջանքերով ու նվիրումով այսօր շենանում է հայրենական, ազգային եւ եկեղեցական մեր կյանքը՝ քաջալերություն պարգեւելով մեր հոգիներին եւ գորացնելով բարօր ապագայի մեր հույսերը: Գովելի է մեծապէս Տիար Ռուբեն Վարդանյանի կողմից ճոպանուղու կառուցման նախաձեռնությունը, որն իրագործվեց Հայաստանի կառավարության հովանու ներքո՝ հավաքավոր մյուս բարերարների աջակցությամբ: Մյուսյաց աշխարհում, որ վաղնջական ժամանակներից հարուստ է մարդու սրելծագործական մրքի եւ աշխատանքի զարմանալի արդյունքներով, ուր գործել են նաեւ միջնադարյան մեր երկու համալսարանները, այսօր հավելվում է արդիական եզակի այս կառույցը՝ Տաթևի ճոպանուղին: Ուրախ ենք բոլորս, քանզի ճոպանուղին, որպէս հինավուրց ուխտավայրի արագայթիչ թեւ՝ օգնելու է մեզ ավելի հեշտ եւ արագ հասնելու Տաթևի վանք եւ հաղորդվելու առաքելական ժամանակներից ուխտարարելի դարձած բազմադարյա սրբավայրի նվիրական խորհրդին:

Արդարեւ, հոյակերպ իր գեղեցկությամբ հայ ճարտարապետության բացառիկ արարումներից է Տաթևի վանքը, որը դարեր շարունակ եղել է հայոց հոգեւոր կյանքի, գիտության ու մշակույթի պայծառ կենտրոն: Տաթևի վանքում են ապրել, ուսուցանել ու իրենց անմահ

գործերը սրելով՝ մեծանուն վարդապետներ, Մյունխաց մեարդապոլիս Սրբեմանոս Օրբելյանը՝ հոգնաջան առաջնորդն ու պայծառամիտ պարմիչը, հայոց եռանձն ուրախապետը, շնորհառար ու անսպառ քարոզիչ սուրբ Գրիգոր Տաթևացին: Անխոնջ ջանքով ու նվիրումով այսպեղ խնամվել է հավաքել առ Աստված, որպեսզի ճշմարտության և արդարության հոգին, միմյանց հանդեպ սիրո ոգին մարդկանց սրտերից բխելով՝ բարիք դառնա կյանքում: Այսպեղ խնամվել են գիտությունն ու աշխարհասեր կամքը, որպեսզի ծառայեն մարդկանց բարօրությանն ու առաջընթացին: Իր առաքելությամբ Տաթևի վանքը հավաքելի և դեպի Աստված ուղի կոթողացած բարձունք է: Այսպեղ սրբեր են ապրել ու ամփոփվել: Այսպեղ առար է աղոթքն ու օրհնությունը: Նվիրական այս ուխտավայրում մեր հոգին մեր նախնյաց հետ է, գորել՝ նրանց հավաքելի օրհնակով և հավաքելի գործերով: Մեր հոգին Աստծո հետ է՝ նորոգյալ ուխտով, հույսով քաջալեր՝ մեր իղձերը կյանքի կոչելու լավատեսությամբ: Արդարեւ, մեր ժողովրդի համար նոր օրհնություն, շնորհ և ուրախություն է, որ ճոպանուղու կառուցման ձեռնարկն իրականացրած բարերարները նախատեսում են նաև կյանքի կոչել «Տաթևի վերածնունդ» ծրագիրը, որպեսզի վանքն ամբողջությամբ նորոգվի ու նոր կառույցներով համալրվի և առավել արդյունավետ շարունակի հոգևոր, գիտակրթական ու մշակութային իր առաքելությունը և մնա քրիստոնեական մշակույթի գանձ ու արժեք:

Նայրապետական Մեր գնահատանքն ու օրհնությունն ենք բերում ՆՃԽԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻՆ՝ ի դեմս այս հանդիսությանը ներկա ՆՆՆԱԽԱԳԱՅԻ Տիար Սերժ Սարգսյանի, նաև ճոպանուղու կառուցումն իրագործած բոլոր բարերարներին: Մեր գնահատանքն ու օրհնությունն ենք բերում Մյունխաց թեմի Առաջնորդ Գերաշնորհ Տ. Արքեպիսկոպոս Մկրտչյանին և Առաջնորդական Փոխանորդ Նոգեշնորհ Տ. Զավեն արեղա Յազեյանին, թեմի հոգևորականաց ուխտյալ դասին և բարեպաշտ ողջ ժողովրդին: Այսօր Մյունխաց աշխարհում նույնպես գորանում է հոգևոր կյանքը, Մյունիքի քաջարի ու աշխարհասեր մեր զավակները ջանքեր են բերում Նայրենիքի շենացմանը և ապրում են ազգային մեր բոլոր իղձերով, որոնց իրականացմանն առավել մոտ ենք գգում մեզ անկախ պետության մեջ և ի սփյուռս աշխարհի հոգևոր ու ազգային մեր կյանքի բարի գործերով ու ձեռքբերումներով:

Սիրելիներ, սուրբ առաքյալի հորդորն ենք վերստին հնչեցնում այսօր. «Եւ Աստված կարող է ամեն շնորհ շարացնել ձեր մեջ, որպեսզի ամեն ինչում ամենայն ժամ առաքանաք բոլոր բարի գործերում»: Զգոն և արթուն լինենք, որ մեր հոգիները միշտ ունկնդիր մնան Ավետարանի կենարար խոսքին, մեր բարերար Տիրոջ փրկարար կամքին և մեր հոգևոր փունը՝ մեր Սուրբ Եկեղեցին, մնա պայծառ, անկեղծ ու մաքուր սրտից բխած մեր հավաքքով, և բարեխորհուրդ ու բարերար գործերով գորանա մեր Նայրենիքը, և ապահով ու բարօր լինի կյանքը մեր ժողովրդի: Պողոս առաքյալի խոսքի համաձայն՝ «Բարին գործելուց չձանձրանաք, որովհետև հարմար ժամանակին պիտի հնձենք, եթե չթուլանանք» (Գաղ. Զ. 9):

Աղոթենք, որ Աստված ամենախնամ Իր Սուրբ Աջով խաղաղ երկնքի ներքո պահպանի մեր երկիրն ու համայն ժողովրդին, առար արդյունքներով օրհնի մեր ջանքերը և ամեն ժամ գորացնի մեզ աներկբա հավաքքով, որպեսզի մեր և մեր զավակների կյանքից անպակաս լինեն բարի, արդար, արի գործերը՝ ի փառս Իր Սուրբ Անվան, ի պայծառություն մեր Եկեղեցու և ի բարօրություն մեր Նայրենիքի: «Եւ թող այդպես փայլի ձեր լույսը մարդկանց առաջ, որպեսզի փնտրեն ձեր բարի գործերը և փառավորեն ձեր Նորը, որ երկնքում է» (Մարթ. Ե 16), այսօր և միշտ և հավիտյանս, ամեն:

ՊԱՇՏՈՆԱԿԱՆՔ

ՆԱՅՏԱՐԱՐՈՒԹՅՈՒՆ

Վրդովմունքով փրկելագանք, որ Թուրքիայի իշխանությունների արտոնությամբ հոկտեմբերի 1-ին «Ազգայնական շարժում» կուսակցության կողմից նամազ է կազմակերպվել Անիի հայոց Սուրբ Աստվածածին Մայր տաճարում:

Սույն քայլը քաղաքական սադրանք է և որևէ առնչություն չունի հոգևոր-քաղաքական գագաթների և կրոնական ազատության ու իրավունքների հետ: Միաժամանակ դա փորձ է ժխտելու հայկական պատկանելությունը Անիի Մայր տաճարի, որ աղոթագրվել է հայոց ցեղասպանության հերոսներով: Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածինը դատապարտում է այսօրինակ գործողությունները, որոնք սերմանում են անհանդուրժողություն և հայապաշարություն: Բացարձակապես անընդունելի է նաև քրիստոնեական սրբավայրի փրամադրումը նամազի համար՝ այն դեպքում, երբ հերետաղականորեն արգելվում է քրիստոնեական ժառանգության իրավաբանական պաշտպանությունը մարտնչել իրենց իսկ տաճարներում: Այսպիսով, թուրքական իշխանությունները շարունակում են իրենց քայլերը՝ ուղղված հայկական հիշարարների ոչնչացմանը և հայոց պատմական սրբավայրերի ու մշակութային արժեքների յուրացմանը:

Այնուհայր է նաև, որ սույն քայլով Թուրքիան վերստին ի դերն է հանում Նայասպանի և միջազգային հանրության ջանքերը՝ ի նպաստ հայ-թուրքական երկխոսության հաստատման և հարաբերությունների կարգավորման:

ՄԱՅՐ ԱԹՐՈՒ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾԻՆ
ՏԵՂԵԿԱՏՎԱԿԱՆ ՆԱՄԱՐԱՐՈՒՄ

ԸՆԴՈՒՆԵԼՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ ՄԱՅՐ ԱԹՐՈՒ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾԻՆՈՒՄ

Հոկտեմբերի 6-ին Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գաբելին Բ Ծայրագույն Պարբիաբ և Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Նայասպանում իր լիազորություններն ավարտած Ֆրանսիայի արքայազն և լիազոր դեսպան Սերժ Սմեալին:

Նորին Սրբությունը, շնորհակալություն հայտնելով դեսպանին Նայասպանում չորսամյա գործունեության համար, իր բարեմաղթանքները հղեց նրան՝ հայցելով Աստծո օրհնությունն ու օգնականությունը: Վեհափառ Հայրապետը վստահություն հայտնեց, որ Նայասպանի և Ֆրանսիայի միջև ձևավորված բարեկամությունը կշարունակվի, ինչին իրենց կարևոր նպատակն են բերում նաև դեսպանները:

Իր հերթին, պարոն Սմեալը նշեց, որ անմոռանալի փոխադրություններով է հեռանում Նայասպանից:

Նույն օրը Վեհափառ Նայրապետը ընդունեց Թուրքմենիստանի նորանշանակ արքայազարգ և լիազոր դեսպան Աթա Սերդարովին: Ամենայն Նայոց Նայրապետը շնորհավորեց դեսպանին նշանակման առիթով և հաջողություններ մաղթեց նրա առաքելությանը: Նորին Սրբությունը նաև գոհունակություն հայտնեց դեսպանապարան կողմից Նայ Առաքելական Եկեղեցու և Նայոց Նայրապետի հանդեպ մշտապես ցուցաբերվող հարգանքի և ուշադրության համար:

Հանդիպմանն անդրադարձ կատարվեց նաև Թուրքմենիստանի հայ համայնքին, հայ և թուրքմեն ժողովուրդների պապմական կապերին: Շնորհակալություն հայտնելով ընդունելության առիթով՝ պրն. Սերդարովը հավաստիացրեց Նորին Սրբությանը, որ իր պաշտոնավարման շրջանում կանի ամենը՝ երկու ժողովուրդների հարաբերությունների սերտացման ու զորացման համար:

ՍԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾԻՆ
ՏԵՂԵԿԱՎԱԿԱՆ ՂԱՄԱԿԱՐԳ

ԱՄԵՆԱՅՆ ՆԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՆ ԸՆԴՈՒՆԵՑ ԱՊԱԿԵՆՏՐՈՆԱՅՎԱԾ ՂԱՄԱԿԱՐԾԱԿՑՈՒԹՅԱՆ ՆԱՅ-ՖՐԱՆՍԻԱԿԱՆ ՂԱՄԱԺՈՂՈՎԻ ՄԱՍՆԱԿԻՑՆԵՐԻՆ

Հոկտեմբերի 8-ին, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում, Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գաբեգին Բ Ծայրագույն Պարբիարք և Ամենայն Նայոց Կաթողիկոսն ընդունեց ապակենսարոնացված համագործակցության հայ-ֆրանսիական համաժողովի մասնակիցներին:

Նորին Սրբությունը գոհունակություն հայտնեց հայ-ֆրանսիական կապերի շարունակական զարգացման համար, որի շարժիչը երկու ժողովուրդների բարեկամության ոգին է: Վեհափառ Նայրապետը մեծապես կարևորեց Նայաստանի և Ֆրանսիայի բույր քաղաքների միջև համագործակցությունը, որ պարզաբերում է նորանոր իրագործումներով:

Ամենայն Նայոց Կաթողիկոսն իր խոսքում նաև երախտագիտություն հայտնեց Ֆրանսիայի ժողովրդին և իշխանություններին՝ հայ ժողովրդին ցուցաբերած գորակցության համար, մասնավորապես, Յեղասպանության ճանաչման ու դատապարտման գործում, ինչը կարևոր է թե՛ հայ ժողովրդի նկատմամբ արդարության հաստատման և թե՛ հեղափոխական ուղիերգությունների կանխարգելման համար:

Հանդիպմանը անդրադարձ կատարվեց նաև Լեռնային Ղարաբաղի հակամարտության խաղաղ կարգավորմանն ուղղված ջանքերին, ինչպես նաև Նայ Եկեղեցու գործունեությանը և ներգրավվածությանը միջկրոնական երկխոսության մեջ:

ՍԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾԻՆ
ՏԵՂԵԿԱՎԱԿԱՆ ՂԱՄԱԿԱՐԳ

ԳԱՐԵԳԻՆ Բ ԱՄԵՆԱՅՆ ՆԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՆ ԸՆԴՈՒՆԵՑ ԴԵՐ ԶՈՐԻ ՆԱՏԱՆԳԱՊԵՏ ՆՈՒՄԵՅՆ ԱՌՆԱՍԻՆ

Նոկտեմբերի 11-ին Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ծայրագույն Պապրիարք եւ Ամենայն Տառնի Կաթողիկոսն ընդունեց Դեր Զորի նահանգապետ Նուսեյն Ամնասին:

Նորին Սրբությունը, ողջունելով նահանգապետի այցը Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, վերհիշեց 2001 թ. իր այցը Դեր Զոր: Անդրադառնալով հայ եւ արաբ ժողովուրդների բարեկամությանը՝ Վեհափառ Տայրապետը շնորհակալական զգացումով նշեց Սիրիայի ժողովրդի ու իշխանությունների հոգաբար վերաբերմունքը հայ ժողովրդի հանդեպ: Նորին Սրբությունը երախտագիտությամբ ընդգծեց նաև, որ 1915 թ. Մեծ եղեռնի փառիներին ցեղասպանությունից մազապուրծ շատ հայերգիներ իրենց ապաստանն են գտել արաբ ժողովրդի մոտ: «Թող Աստված երկնքից խաղաղություն իջեցնի ձեր աստվածասեր ժողովրդի վրա, խաղաղություն, որը խաբսիված է արդարության վրա: Մենք միշտ կհիշենք մեր հանդիպումները, որոնք ոչ միայն ուրախության, այլև երախտագիտության զգացում են առաջացնում մեր մեջ հանդեպ Սիրիո ժողովրդի: Եկեղեցու օրհնությունը հովանի լինի ձեզ վրա եւ շնորհագարդի բարի գործերի համար: Այդ օրհնությունն անկասկած պիտի ավելի պարզաբերի եւ արդյունավորի ձեր ընթացքը», - իր խոսքում նշեց Վեհափառ Տայրապետը:

Նորին Սրբությունն իր ողջույններն ու բարեմաղթանքները փոխանցեց նաև Սիրիայի նախագահ Բաշար Ալ Ասադին:

Մեծարգո նահանգապետն իր հերթին շնորհակալություն հայտնեց ընդունելության համար:

ՄԱՅՐ ԱԹՐՈՒ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾԻՆ
ՏԵՂԵԿԱՏՎԱԿԱՆ ՆԱՄԱԿԱՐԳ

ԱՄԵՆԱՅՆ ՆԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՆ ԸՆԴՈՒՆԵՑ ՍՈՎԵՏԻԱՅԻ ՆԱՏԱՆԳԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ՆԱԽԱԳԱՆԻՆ

Նոկտեմբերի 12-ին, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում, Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ծայրագույն Պապրիարք եւ Ամենայն Տայռնի Կաթողիկոսն ընդունեց Սովետիայի Տանրապետության նախագահ Դանիլո Թյիրկին՝ ողեկցությամբ ՏՏ Արարաքին գործերի նախարար Էդվարդ Նալբանդյանի:

Ողջունելով Սովետիայի նախագահի այցը Տայ Առաքելական Եկեղեցու հոգևոր կենտրոն՝ Վեհափառ Տայրապետը ներկայացրեց Եկեղեցու առաքելությունը հայ ժողովրդի կյանքում, անդրադարձավ պարմական դժվարին շրջաններին եւ հոգևոր կյանքի ներկայիս զարթոնքին: Տանդիպման ընթացքում Նորին Սրբությունը նաև գոհունակություն հայտնեց Տայաստանի եւ Սովետիայի միջև հարաբերությունների հաստատման առիթով՝ մաղթելով, որ ժամանակի ընթացքում դրանք ավելի ջերմանան եւ արդյունավորվեն սերտ համագործակցությամբ: Երկրների միջև համագործակցության ձևավորման առնչությամբ Վե-

հավատ Նայրապեյը նշեց. «Նմանապիպ կապերը մեր մեջ ամրացնում են հույսը խաղաղ, ապահով ու անվտանգ աշխարհի համար»:

Իր հերթին պրն. Թյիրկը երախտագիտություն հայտնեց ընդունելության համար և ներկայացրեց այցի իր փափավորությունները, նշելով, որ Սլովենիայի ժողովուրդը փեղյակ է հայ ժողովրդի բազմադարյա պատմությանը և քրիստոնեական հարուստ մշակույթին: Անդրադառնալով երկու երկրների հարաբերություններին՝ Սլովենիայի նախագահը նշեց. «Աշխարհագրականորեն հեռու ենք, սակայն շատ ընդհանրություններ ունենք. մեծ ապագա պիտի ունենա մեր համագործակցությունը»:

Սլովենիայի նախագահը խոսեց խաղաղ աշխարհի կառուցման գործում հոգևոր առաջնորդների կարևոր դերակատարության մասին: Այս առնչությամբ Նորին Սրբությունը նշեց Նայ Եկեղեցու՝ այլ կրոնների հետ խաղաղ գոյակցության պատմական փորձառությունը, ինչպես նաև ներգրավվածությունը միջկրոնական երկխոսության մեջ:

Նանդիպմանն անդրադարձ կատարվեց նաև Եկեղեցի-պեղություն հարաբերություններին, Երուսաղյում արձանգրվող քրիստոնեական արժեքների ու աշխարհայացքի նահանգի դրսևորումներին, ընդգծվեց հոգևոր արժեքների գորացման անհրաժեշտությունը հանուն մարդկության խաղաղ ու բարօր կյանքի:

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾԻՆ
ՏԵՂԵԿԱՏՎԱԿԱՆ ՂԱՄԱԿԱՐԳ

ԳԱՐԵԳԻՆ Բ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՆ ԸՆԴՈՒՆԵՅ ՄՈՆԻՏԱՎԻ ՔԱՂԱՔԱԿՆԻՆ

Նոկտեմբերի 28-ին Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գաբեգին Բ Ծայրագույն Պատրիարք և Ամենայն Նայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Մոնրեալի քաղաքապետ Ժերալդ Թրամբլին՝ Կանադայի հայոց թեմի առաջնորդ Տ. Բագրասը եպիսկոպոս Գալստանյանի ուղեկցությամբ: Նորին Սրբությունը, ողջունելով քաղաքապետի այցը Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, իր գնահատանքն ու երախտագիտությունը հայտնեց Կանադայի իշխանություններին, որ անկասկածաբար չեն եղել հայոց մեծագույն ողբերգության նկատմամբ և դեռ 17 փարի առաջ ճանաչել են Նայոց Յեղասպանությունը:

Իր հերթին Մոնրեալի քաղաքապետ Ժերալդ Թրամբլին իր ջերմ շնորհակալությունը հայտնեց ընդունելության համար: Ծանոթանալով Մայր Աթոռի թանգարաններում պահվող հայ հոգևոր մշակույթի գանձերին՝ մեծարգո քաղաքապետը ցանկություն հայտնեց դրանք ցուցադրել նաև Մոնրեալի ժողովրդին, որ կիշեցնեն նրանց այն արժեքների մասին, որոնք մոռացման ենթակա չեն և որոնցով պետք է ապրել:

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾԻՆ
ՏԵՂԵԿԱՏՎԱԿԱՆ ՂԱՄԱԿԱՐԳ

ՔԱՐՈՉԽՕՍԱԿԱՆ

**Տ. ՄԿՐՏԻՉ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ՊՈՈՇՅԱՆԻ ՔԱՐՈՉԸ ԽՈՍՎԱԾ ԵՐԵՒԱՆԻ Ս.
ԳՐԻԳՈՐ ԼՈՒՍԱՎՈՐԻՉ ԵԿԵՂԵՑՈՒՄ ՄԱՏՈՒՅԱԾ Ս. ՊԱՏԱՐԱԳԻՆ**

(31 հոկտեմբերի, կիրակի, 2010 թ.)

ՅԱՆՈՒՆ ՆՕՐ ԵՒ ՈՐԴԻՑ ԵՒ ՆՈԳԻՑՆ ՍՐԲՈՑ. ԱՄԷՆ

«Ով ականջ ունի լսելու՝ թող լսի եւ իմանա,
Մական Զգույշ եղեք թե ինչպես եք լսում» (Դուկ. Ը 18)

Վեհափառ Տեր, Գերաշնորհ Սրբազան Հայրեր, Հոգեշնոր Հայրեր եւ սիրելի
հավաքացյալներ,

Այսօր, երբ լույսի հրաշք շողերը թափվեցին մեր երկրի սրբին, Եկեղեցու Սուրբ
խորանից, հնամենի զանգերի հետ հնչեց Աստուծո կենդանի այս խոսքը՝ ավերարանելով
սկիզբը ձեռնադրության մեծ խորհրդի: Մայրացել է դարձյալ մեր Եկեղեցին, եւ մոռացվել
են երկունքի ցավերը, հիմն անցել է, եւ ամեն բան նոր է: Եւ ահա իբրեւ գործավազոթ ու
սիրող մայր՝ Եկեղեցին առաջին անգամ սուրբ Մյուռոնով լվանում է գլուխն ու ձեռքերը իր
նորածին քահանաների: Իր սիրտ պես անտեսանելի, բայց իրական, փոխանցում է երկնային
փնայի Սուրբ Հոգու գործությունը: Հոգևոր այս նոր ծնունդով, ինչպես երբեմն վերնաբան
մեջ, աշակերտները դարձել են առաքյալներ: Դարձյալ Աստուծո զինվորյալ սպասավորներն
են ծնվել՝ ի պաշտպանություն իրենց մոր ու ժողովրդի՝ մարտահրավեր ներկելով նորօրյա
Գողթաթներին. «Դուք մեզ վրա եք հարձակվում սրով, գեղարդով եւ վահանով, իսկ մենք ձեզ
վրա ենք գալիս գործությունների Տիրոջ անունով»: Տեղին է հնչում օրվա ավերարանական
խոսքը՝ «Ով ականջ ունի լսելու թող լսի եւ իմանա, Մական Զգույշ եղեք թե ինչպես եք լսում»:

Այդ նույն Աստվածային գործությունն է, որ այսօր աշակերտներին դարձնելով
առաքյալներ՝ տալիս է երկնքի արքայության բանալիները, ըստ այն խոսքի, թե՛ քեզ պիտի
տամ երկնքի արքայության բանալիները, եւ ինչ որ մի անգամ կապես երկրի վրա՝ կապված
պիտի լինի երկնքում: Ինչ որ արձակես երկրի վրա՝ արձակված պիտի լինի երկնքում:
Տիեզերական է, ուրեմն, օծման խորհուրդը, որի մեծագույն խմաստը Եկեղեցու անմահության
խորհուրդն է:

Դարեր եկան, դարեր անցան, Էջմիածին,
Քո հիմն անշարժ ու անսասան, Էջմիածին.
Չէ՛ն ձեռակերպ դու մարդեղեն առօրյա,
Դու շողակաթ լուսո խորան, Էջմիածին:

Բազմադարյան մեր պարմությունն իր այսօրվա ներկայով, մասնավորաբար Նայ Եկեղեցու մեջ րեղ գրած այսօրվա զարթոնքով, Ոսկերեքան մեծ Նայրապետի խոսքերը փոխ առած կրկնում է դարձյալ. «Եկեղեցուց զորեղ որևէ բան չկա. Աշխարհ, ավարտի՛ր պարերագմդ, քանզի դու թո զորությունն ես նվազեցնում: Մի՛ պարերագմի՛ր երկնքի դեմ: Եթե մարդու դեմ մարտնչես, հնարավորություն ունես հաղթանակելու, իսկ եթե կանգնես Եկեղեցու դեմ, անկարող ես սասանել նրան, քանզի ամենագոր է աստվածային զորությունը: Որքա՛ն բռնակլաներ ցանկացան ճնշել, նվաճել Եկեղեցին, որքա՛ն գազանների ժանիքներ եւ երկապրի սուտերներ... սակայն պարպվեցին: Եւ ահա՛, կա Եկեղեցին եւ պայծառ է ինչպես արփին»։ «Ով ականջ ունի լսելու՝ թող լսի եւ իմանա»։

Երկինքն է բացել իր պարուհանները այսօր, եւ այս րեսարանին հանդիսարես՝ հոգեպարար ուրախության մեջ է երկնային, հաղթական մեր Եկեղեցին։ Ահա մեր հավաքի հայր Գրիգոր Լուսավորիչը համախումբ իր վարդապետներով, հոգեկիր այրերով, նման մեր անառիկ լեռների, թեւ թեւի, ծունկ ծնկի փառաբանական աղոթքն են մատուցում առ Բարձյալն Աստված, որ հավաքարիմ իր խոստումին, անմար եւ պրդաբեր է պահում Լուսավորչի կանթեղը՝ Նայ Եկեղեցին։

Իսկ ներքեում եկրային եկեղեցին ի գլուխ ունենալով Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ամենայն Նայոց մեր սիրելի Նայրապետին՝ Մայր Աթոռի զինվորյալ եւ ուխտապահ միաբանությամբ եւ հավաքավոր ժողովրդով՝ նման մեր անառիկ լեռներին՝ ուս ուսի, ծունկ ծնկի շարունակում են մշտավառ պահել անմար կանթեղը մեր հայրերի սրբազան հավաքի։ «Ով ականջ ունի լսելու թող լսի եւ իմանա»։

Եւ ահա եւ, իբրեւ խորհրդակապար եպիսկոպոս՝ խոնարհվելով այս մեծ խորհրդի առջև՝ իմ որդիական շնորհակալությունն եմ հայրնում Ձերդ Վեհափառությանը, «գ-Քոյս ի քոյոց քեզ մատուցանելով»։ Ապա, իբրեւ խոսնակ նորած թախանաների, հավելում, որ Ոչ ոք չի կարող Աստծո ամրացրածը սասանել կամ ընդդիմանալ Նրա զորությանը, քանի որ մենք այսօր, իբրեւ նորած թախաններ, մեր «ձեռքը դնում ենք մաճին եւ եր չենք նայում», «վերցնում ենք մեր խաչը եւ քայում մեր Տիրոջ՝ Նիսուս Բրիսպոսի եւ մեր Սուրբ Նայրապետների երեւից» եւ կրկնում մարգարեի խոսքերը. «Տեր, ահա Ես, առաքեա զիս»։ «Ով ականջ ունի լսելու թող լսի եւ իմանա»։

Սիրելի նորած թախաններ,

Այսօր Աստծո նախախնամական կամքով, Օշականից բերել ենք մեր հայկական ինքնությունը կերպող ամենամեծ սուրբի՝ Մեսրոպ Վարդապետի օրհնությունները, եւ ինչպես արդեն ինքներդ հասկացաք, ձեր ձեռնադրության աղոթքներին շաղախեցինք մաշտոցաշունչ մեր ոսկեդարի անվանի հայրերի ոգին ու ներշնչանքը՝ ձեզանից ոմանց վերանվանելով նրանց պարվաբեր անուններով։

Արդ, իբրեւ այսօրվա մեծ խորհրդի պարգամ րալիս ենք ձեզ հայերեն առաջին նախադասությունը. «Ճանաչել զիմաստութիւն եւ զխրաք, իմանալ զբանս հանճարոյ»։ Իբրեւ սկիզբ ձեր մրածումների՝ խորեցեք այն մասին, որ իմաստությունն ու խրաքը ճանաչելը ինքնանպատակ չէ, այլ ուղղված է մի նպատակի. որպեսզի ճանաչեք Նանճարի խոսքերը։ Նովհաննես ավերարանիչը խոսք է անվանում մեր րիրոջը՝ Նիսուս Բրիսպոսին։ Ասել է թե Ս. Սահակ եւ Ս. Մեսրոպ մեզ այս նախադասությամբ պարվիրել են խրաքի եւ

խմաստության միջոցով ճանաչելու մարմնացյալ Բանին: Իսկ ով ճանաչում է Քրիստոսին, որ է «ճանապարհ ճշմարտություն և կյանք», ճանաչում է ազապարար ճշմարտությունը: «ճանաչեք ճշմարտությունը, ճշմարտությունը ձեզ կազարի», այն ճշմարտությունը որ աշխարհ եկավ, «որպեսզի մենք կյանք ունենանք, և առավել ևս ունենանք»: Ուրիշ խոսքով՝ մեր հայրապետները մեկ նախադասության մեջ խորացրել են հայի կյանքի իմաստը, նպատակը: Ուրեմն դուք պարտական եք այս մեկ նախադասությանը այնքան, որքան բովանդակ ավերարանին: «Ով ականջ ունի լսելու թող լսի և իմանա»:

Սիրելի նորած եղբայրներ,

Երբորդ հազարամյակի շնմին ձեզ է պարիվ արված լինելու մեր ընտանիքի ժողովրդի մեջ անպեսանելի Աստծո փեսանելի թարգմանիչները: Անպեսանելի Աստծուն լավագույնս թարգմանելու ձեր կարողությունից է կախված մեր ժողովրդի ապագան, եթե դուք լավ թարգմանիչներ եք, ուրեմն կենդանի է Աստված և նրա գործությունը՝ ի մեջ Նայկազյան ցեղի:

«Սխալ է կարծել, թե ժողովրդի ճակարագիրը կախված է միայն նրա աշխարհագրական դիրքից, նրա թվային մեծությունից, միջազգային բարենապաստ պայմաններից և կամ մարդկային արդարության ի կարար ածումից: Փոփոխական են այս երեքն էլ, և հաճախ դավաճանում է չորրորդը»: Բայց Աստված սահմանել է նաև իր օրենքը, արդարության օրենքը: Աստվածային արդարությունը գործող գործություն է, իրական ուժ, որ գործում է մարդու կամքից անկախ, և իրականանում ոչ ուշ և ոչ շուր, ճիշդ ժամանակին: Ասել է թե դուք՝ որպես Աստծո այգու մշակներ, Աստվածային խոսքի թարգմանիչներ, եթե սերմանեք Տիրոջ արդարության սերմերը մեր ժողովրդի սրբերից ներս, «Մեր Եկեղեցին, եթե ոչ այսօր, ապա վաղն անպայման, Ամառյանի խոսքերով ասած՝ «պիտի դառնա պեկո՞ծ օվկիանոս անխորպակելի սյուն, որից ամեն հայ իր պարանն է կապում փոթորից փրկվելու համար»: Մեր երկիրը՝ իբրև փարոս, որ «լուսավորում է խավարում, և խավարը չպիտի կարողանա այն նվաճել»: «Մանանեխի հասկի, որ մեծ ծառ է դառնալու, որի վրա երկնքի թռչունները բույն են հյուսելու», քանզի ճշմարիտ է ավերարանական այն խոսքը թե՝ «Արդարը եթե 7 անգամ ընկնի, նորից պիտի ոտքի կանգնի»: Ուրեմն, եթե հավաքարմորեն պահեք աստվածային արդարությունը Ձեր և Ձեր նմանների մեջ, Նա էլ անմահ կպահի ձեզ և Ձեր Ժողովրդին: «Ով ականջ ունի լսելու թող լսի և իմանա»:

Սիրելի նորած քահանաներ և սիրելի ներկաներ,

Այսօր, երբ Իմանալի Արեգակի հրաշք շողերը թափվել են մեր Եկեղեցու սրբին, և նորովի է բարախում սիրտը առաքելահասարար մեր Սուրբ Եկեղեցու, մեկ անգամ ևս շնորհավորում ենք Ձեզ: Շնորհավորում ենք նորած քահանաների ընդանիքի անդամներին, որ հեղաշուտ Աստծո օրհնությունն առավել շարանալու է Ձեր ընդանիքներում, որովհետև «հովիւք քաջ և հովիւք բարի ընդ Ձեզ են»:

Այս Սուրբ Մեղանի առջև աղոթում ենք, որ Երկնավոր Նայրն անսասան պահի մեր Մայր Եկեղեցին, ամուր պահի առաքելաշավիղ նրա ընթացքը, և գորավոր պահի մեր Եկեղեցու գինվորյալ և ուխտապահ մշակներին՝ այսօր, վաղը և հավիտյան:

Թող Տիրոջ Մերը, Սուրբ Նոգու համբույրը լինի բոլորիս հեղ աշխարհում և միշտ և հավիտյանս հավիտենից. Ամեն:

ԿՐԹԱԳԻՏԱԿԱՆ

ԱՐՓԻՆԵ ՉԱՆԹԻԿՅԱՆ

ՆԵՈԹՈՄԻԶՄԸ ԺԹ-Ի ԴԱՐԵՐՈՒՄ

ԺԹ-Ի դարերում ձևավորված փիլիսոփայական և գիտական նոր ուղղությունները ձգտում էին հարված հասցնել աստվածաբանությանը և կրոնին: Այս հանգամանքը սպիտակեց կաթոլիկ աստվածաբաններին մրաօնելու կրոնական փիլիսոփայությունը զարգացնելու մասին: Անհրաժեշտ էր ձևավորել մի այնպիսի համակարգ, որը ներառելով զարգացող բնագիտական և հումանիտար գիտությունների արդյունքներն ու փաստարկները՝ կպարսպաներ ժամանակի առաջադրած հիմնահարցերին:

Դեռևս 1870 թ. ապրիլի 21-ին Վատիկանի առաջին տիեզերաժողովն ընդունեց «Կաթոլիկյան հավարքի դավանական սահմանադրություն»-ը¹: Վատիկանի կողմից խրախուսվող աստվածաբանները եռանդուն կերպով ձեռնամուխ եղան նեոսխոլաստիկայի մշակմանն ու տարածմանը: Սակայն բռնկվեց Ֆրանսիական պապերագմբ էր Վատիկանի տիեզերաժողովի աշխատանքները ընդհատվեցին²:

Լեոն XIII պապը 1879 թ. օգոստոսի 4-ին հանդես է գալիս «Aeterni Patris» կոնդակով և ներթոմիզմը հռչակում կաթոլիկության պաշտոնական փիլիսոփայություն՝ ներդաշնակ քրիստոնեական դավանաբանությանը: Այս կոնդակով Թ-ովմա Աթվինացին հռչակվում է «կաթոլիկ ուսումնական հաստատությունների հովանավոր, մեծ մրաօնող և ուսուցիչ»³: Լեոն XIII պապը կոչ է անում աստվածաբաններին ներշնչվել Թ-ովմա Աթվինացու փիլիսոփայությունից, զարգացնել ներթոմիզմը և հասնել նոր հիմնախնդիրների լուծմանը: Ըստ Չ. Կոպլոստոնի սխալ է կարծել, թե Լեոն XIII պապն է հիմնադրել ներթոմիզմը, այլ պետք է ընդունել, որ նա նոր և հզոր ազդակ հաղորդեց այս ուղղության զարգացմանը⁴: Աստվածաբանության համար թոմիզմի վերածնունդը պարմական նշանակություն ուներ, քանզի մրավոր, փիլիսոփայական այս շարժումը ուղղված էր կաթոլիկության և առհասարակ քրիստոնեական դավանաբանության պաշտպանությանն ու հիմնավորմանը: Այս խնդրում, ըստ Դեզիբե Մերսիեի, հենց Լեոն XIII պապն էր, որ ճիշտ ուղղություն հաղորդեց ներթոմիզական փիլիսոփայական համակարգին: Իսկ Էրիկեն Ժիլսոնը նշում է, որ Լեոն XIII պապը իր ժամանակի նշանավոր փիլիսոփաներից էր⁵:

«Aeterni Patris» կոնդակով կաթոլիկության առջև խնդիր դրվեց՝ ուսումնական հաստատություններում վերականգնել քրիստոնեական փիլիսոփայության դասավանդումը: Ներաբրբություն է առաջանում նաև միջնադարյան փիլիսոփայության նկատմամբ,

1 St'ն «Христианство», том I, Москва, 1995, էջ 345:

2 St'ն անդ, էջ 347:

3 James Hastings, Encyclopedia of Religion and Ethics, vol. 7, Edinburgh, 1964, p. 892.

4 St'ն Փ. Չ. Կոպլոստոն, Ակվինատ, Москва, 1999, էջ 250:

5 St'ն Ք. Քալեյ, Критика неоготизма, Москва, 1975, էջ 410:

գրվում են նորանոր աշխարհություններ: Փիլիսոփայության պատմության համար նոր փուլ է սկսվում. ոչ միայն ձևավորվում է նեոթոմիզմը, այլ նաև մշակվում են նոր սկզբունքներ ու մոտեցումներ⁶:

Պեպր է նշել, որ թեև նեոթոմիզմը սերտորեն աղերսվում է կաթոլիկությանը, բայց ուղղակիորեն կաթոլիկ դավանաբանության մաս չի կազմում և բավականին արժեքավոր փիլիսոփայական համակարգ է՝ խորաթափանց հայացքներով և սկզբունքային դրույթներով: Նեոթոմիստ Կեսարանները մերժեցին այն թյուր կարծիքը, թե արդի գիտական առաջընթացը ցույց է տալիս, որ բնագանգական (մեթաֆիզիկական) փիլիսոփայությունը և թոմիզմը արդեն վաղուց հնացած համակարգեր են⁷: 1880 թ. Բեյզիայում՝ Լուվենի կաթոլիկական համալսարանում, հիմնադրվում է փիլիսոփայության հասույթ (թոմիստական) ամբիոն, որը գլխավորում է Դեզիրե Մերսին (հետագայում կարդինալ)⁸: 1893 թ. այդ ամբիոնը վերափոխվում է փիլիսոփայական համալսարանի, որը գործում է մինչ օրս և նեոթոմիզմի կրթական գլխավոր օջախներից է: Նշանավոր աստվածաբան և փիլիսոփա Դեզիրե Մերսինն նշում է, որ աստվածաբանությունը չպետք է հակադրել գիտությանը, հավաքք՝ ճանաչողությանը. մեր ճանաչողությունը սկսվում է զգայական ընկալումներով, իսկ բնագանգական հիմնադրույթները հենվում են աշխարհի ճանաչողության վրա: Մեթաֆիզիկային հենակերպ է հանդիսանում գիտական ճանաչողությունը: Դեզիրե Մերսինն մեծ ներդրում ունի նեոթոմիզմի ձևավորման և զարգացման գործում. նրա աշխարհություններից են՝ «Տրամաբանություն», «Ընդհանուր մեթաֆիզիկա և Էություն» և այլն⁹: Վերոնշյալ աշխարհություններում հեղինակը հստակ սահմանազատում է մասնավոր գիտությունները փիլիսոփայությունից. գիտությունը փորձում է բացատրել էմպիրիկ (փորձնական) իրականությունը, իսկ փիլիսոփայությունը, օգտագործելով վերջինիս ձեռքբերումներն ու ընդգրկելով ավելի հիմնավոր սկզբունքներ, տալիս է այդ իրականության ընդհանրական և առավել կարգադրող մեկնաբանությունը¹⁰: Այսպես՝ կենսաբանության և հոգեբանության արդի հայտնագործությունները օգտագործվում են հոգու գոյության հիմնահարցը լուսաբանելու համար: Դեզիրե Մերսինն ընդգծում է, որ այնուամենայնիվ բնագանգության սկզբունքային դրույթները անկախ են գիտական հիպոթեզներից: 1894 թ. Դ. Մերսինի գլխավորությամբ լույս է տեսնում նեոթոմիստական բովանդակությամբ ամսագիր¹¹:

«Դավանաբանական սահմանադրությունից» և «Aeterni Patris» կոնդակից բացի նեոթոմիզմի մյուս կարևորագույն պաշտոնական փաստաթուղթը «Թոմիստական քսանչորս թեզիսներ»-ն են, որոնք հրապարակվում են Պիոս X պապի կարգադրությամբ 1914 թ. հուլիսի 27-ին: Այս թեզիսներում ձևակերպված են նեոթոմիզմի սկզբունքային հիմնադրույթները ըստ դրա բոլոր բաժինների՝ բնագանգության (մեթաֆիզիկա), տիեզերաբանության (կոսմոլոգիա), գոյաբանության, մարդաբանության (անթրոպոլոգիա), էաբանության (օնոլոգիա), աստվածաբանության (թեոլոգիա)¹²:

6 Տե՛ս անդ, էջ 411:

7 Տե՛ս **Pawl Edwards**, *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 5, New York, 1972, էջ 476:

8 Տե՛ս **Ф. Ч. Кополстон**, *Аквинат*, Москва, 1999, էջ 252:

9 Տե՛ս **Р. Радев**, *Критика неомизма*, Москва, 1975, с. 118.

10 Տե՛ս **J. Hastings**, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 9, 1964, էջ 320:

11 Տե՛ս **Р. Радев**, նշվ. աշխ., Москва, 1975, էջ 119:

12 Տե՛ս **J. Hastings**, նշվ. աշխ., vol. 9, 1964, էջ 322:

Նեոթոմիստ Կրեաբանների ուշադրությունն առաջին հերթին սևեռվում է գիտության և աստվածաբանության, հավաքի և բանականության հաշվեցման խնդրի վրա: Ամբողջ նեոթոմիստական մտածողության անկյունաքարը հավաքի և բանականության ներդաշնակ միասնության կանխադրույթն է¹³. կրոնական հավաքը և բանական ճանաչողությունը չեն բացառում, այլ ճիշտ գործածության դեպքում լրացնում են միմյանց: Դրանք հակոպոյաններ չեն, այլ՝ միեւնույն նպատակին փանդող երկու ճանապարհներ¹⁴: Նավարքի աղբյուրը աստվածային հայրությունն է, և անմիջականորեն այս աղբյուրից ձեռք բերված ճշմարտություններն անպայմանական են, բացարձակ: Ծանաչողության աղբյուրը մարդկային զգայություններն ու բանականությունն են, որոնք թեև անկախ են, բայց պետք է չանտեսվեն: Ե՛ր հավաքը, ե՛ր գիտությունը ձգտում են միեւնույն նպատակին. «Փիլիսոփայությունն ու աստվածաբանությունը երկու ուղղություններ են՝ մարդուց դեպի Աստված և Աստծուց դեպի մարդ», - նշված է «*Humani generis*» կոնդակում¹⁵: Նեոթոմիստական իմացաբանությունը հակադրվում է սկեպտիցիզմին, պոզիտիվիզմին, սուբյեկտիվ իդեալիզմին: Նեոթոմիզմն ընդունում է մարդուց անկախ գոյություն ունեցող օբյեկտիվ իրականությունը և բանականության՝ ճշմարիտ և արժեքավոր ճանաչողությանը հասնելու կարողությունը: Իմացաբանական խնդիրներ են քննարկվել Մ. Մարեշալի «Մեթաֆիզիկայի երակերը» աշխատության մեջ, որը կրում է կանյայան փիլիսոփայության ազդեցությունը¹⁶: Իսկ նեոթոմիզմի հայրնի գործիչ Էրիեն Ժիլսոնը նշում է. «...պետք է ընդունել, որ բանականությունը կարող է հասնել իրականության ճշմարիտ և համարժեք ճանաչողության, և բնագանցությունը պետք է երակեր ունենա այս հիմնադրույթը»¹⁷:

Տեսաբաններն արձարծում են նաև նեոթոմիզմի և մյուս փիլիսոփայական համակարգերի փոխհարաբերության հիմնահարցը: Կրայպենն իր «*Theologie der Vorzeit*» հինգ հատորանոց աշխատության մեջ կանխատեսում է նաև արդի փիլիսոփայական ուղղությունների նկատմամբ նեոթոմիզմի դիրքորոշումը, ինչն ավելի ուշ իր արտահայտությունն է գտնում Ժակ Մարիպենի «Նակաարդիականություն» մանիֆեստում¹⁸:

Անհիմն է այն տեսակերը, ըստ որի նեոթոմիզմը պարզապես նույնությամբ ներկայացրել է Թովմա Աքվինացու փիլիսոփայությունը, քանզի նոր հիմնահարցերը նեոթոմիստներից բոլորովին այլ մոտեցումներ էին պահանջում: Իսկ բնագանցության վերաբերյալ նեոթոմիզմի տեսակերը հերքելայն է. «Ճիշտ չէ կարծել, թե մեթաֆիզիկական և գիտությունը հոմանիշներ են, և եթե գիտությունն առաջընթաց է ապրում, փոփոխվում է, ապա մեթաֆիզիկական էս պետք է փոփոխություններ կրի: Մեթաֆիզիկական անդրադառնում է օբյեկտիվ աշխարհի իրերին ու երևույթներին, որոնք ուղղակիորեն համարվում են «գոյավորներ»՝ էությանը անփոփոխ մնացող, անկախ այն բանից, թե գիտականներն ինչպիսի հայրնագործություններ են կատարում և ինչ նոր տեսություններ են առաջադրում»¹⁹: Անժխտելի է, որ բնա-

13 Տե՛ս **В. И. Гаралжа**, Неотомизм-разум-наука, Москва, 1969, էջ 20:

14 Տե՛ս «Христианство», Москва, том 3, 1995, էջ 132:

15 **Р. Ралев**, նշվ. աշխ., с.18.

16 **Ф. Ч. Кополстон**, Аквинат, с.256.

17 Տե՛ս **В. И. Гаралжа**, Неотомизм-разум-наука, Москва, 1969, էջ 42:

18 Տե՛ս **Ф. Ч. Кополстон**, նշվ. աշխ., էջ 254-258:

19 Տե՛ս **J. Owens**, St. Thomas and the Future of Metaphysics, Milwaukee, 1957, էջ 19:

զանցությունն իր քննարկումներն ու մեկնաբանությունները պետք է հարմարեցնի արդի մարածողությանը և աշխարհայացքին՝ իր էությունը նույնությամբ պահպանելով: Այսպես՝ Թոմաս Աքվինացու առաջադրած «Աստվածային Կեցության գոյության ապացույցներ»-ը ժամանակի ընթացքում համարվեցին պարմական, հոգեբանական, ընկերաբանական և այլ ապացույցներով²⁰: Ֆ. Գ. Բրեդլին փաստում է, որ Աստծո գոյության ապացույցները ոչ թե փորձնականից (էմպիրիկ) անդրանցականին (տրանսցենդենտ), վերջավորից հավերժականին անցման թռիչք են, աստվածաճանաչողությունն ակնհայտ դարձնող միջոցներ են. բանգի դրանք ընդծում են էմպիրիկ (փորձնական) իրականության այն իրողությունները, որոնք ուղեցույցի դեր են կատարում բնագանցական խորհրդածությունների համար²¹:

Կաթոլիկ փիլիսոփաները կարևորում են ընկերաբանությանը և քաղաքագիտությանը վերաբերող տեսակետների արդիականացումն ու վերամշակումը՝ արժեւորելով անհատի դերը հասարակական կյանքում: Այս բնագավառում մեծ է Ժակ Մարիտենի ներդրումը: Նա վերականգնեց ու առավել խորացրեց թոմասական ավանդույթները և քննարկելով արդի հասարակական-քաղաքական համակարգերը՝ արժեւորեց մարդկային կյանքի հոգևոր և բարոյական ոլորտները²²:

Չ. Կոպլոստոնը նշում է, որ նեոթոմիզմը օբյեկտիվ աշխարհի քրիստոնեական բացատրությունն է կամ այլ խոսքերով՝ քրիստոնեության կոնսերվատիվ էմպիրիկ իրականությունը գոյաբանական մակարդակում ըմբռնելու փորձ: Ըստ վերոնշյալ հեղինակի նեոթոմիզմը փիլիսոփայական ներդաշնակ համակարգ է, որը ներառում է և՛ էմպիրիկ, և՛ ռացիոնալիստական տարրեր²³:

Այսպես՝ նեոթոմիստները խորապես վստահում են բանականությանը, սակայն միեւնույն ժամանակ ընդգծում, որ բանականության կարողությունները նույնպես սահմանափակ են. «Աստված իզուր չէ բանականության լույսով օժտել մարդուն: Սակայն, որպես վերջավոր էակի կարողություն, բանականությունն էլ վերջավոր և սահմանափակ է: Ազատ կամքով օժտված մարդու բանականությանը ամեն ինչ չէ, որ հասանելի և մաքսելի է»²⁴:

Որոշ փիլիսոփայական ուղղությունների ներկայացուցիչներ մարմնավորում են, որ թոմասական «հավերժական փիլիսոփայության» թեզիսը ինքնին բացառում է զարգացումը, առաջընթացը: Սակայն նեոթոմիստ տեսաբանները «հավերժական փիլիսոփայություն» ասելով նկատի ունեն, որ փոփոխվող և զարգացող իրերի աշխարհում մշտապես գոյություն ունեն փաստվող և հիմնավորվող բնագանցական հիմնադրույթներ²⁵: Բացի այդ, երբ նեոթոմիստ մարածողները պնդում են, թե թոմիզմը «հավերժական փիլիսոփայություն» է նրանք ամենեւին չեն բացառում ճշմարտության հայտնաբերման, բացահայտման այն ուղիները, որոնք առաջարկում են մյուս փիլիսոփայական դպրոցների ներկայացուցիչները: Ըստ Չ. Կոպլոստոնի նեոթոմիզմը արդիական, ինքնարիւթ հայացքների, գաղափարների, խորաթափանց սկզբունքային դրույթների համակարգ է, որն օգտագործում է գիտությունների նոր

20 Տե՛ս "Five ways; St. Thomas Aquinas' proofs of Gods' Existence", London, 1969, էջ 36:

21 Տե՛ս **Փ. Վ. Կոպլոստոն**, նշվ. աշխ., էջ 260:

22 Տե՛ս **P. Edwards**, The Encyclopedia of Philosophy, vol. 7, New York, 1972, էջ 110:

23 Տե՛ս **Փ. Վ. Կոպլոստոն**, նշվ. աշխ., էջ 264:

24 **В. И. Гараджа**, Неотомизм-разум-наука, с.26.

25 Տե՛ս **Meyer Hans**, The Philosophy of St. Thomas Aquinas, Chicago, 1953, էջ 28:

տվայալներն ու հայրնագործությունները: Մակայն որպեսզի «հավերժական փիլիսոփայության» թեզիսը պահպաներ իր իմաստը, նեոթոմիստները պետք է անվտանգ պահեին որոշ սկզբունքային դրույթներ և մոտեցումներ²⁶:

Նեոթոմիզմը փորձում է հաղթահարել նաև մարերիալիզմի և իդեալիզմի ծայրահեղ դրսևորումները: Այն բնութագրվում է որպես միասնական, քրամաբանորեն հիմնավորված և կայուն փիլիսոփայական համակարգ:

Նեոթոմիստ Կեսարաններն իրենց փիլիսոփայությունը սահմանում են «Կեցության և մարքի փիլիսոփայություն», բանգի վերջինս իր համակարգում ներառում է «անանց ճշմարտություններ», որոնք առաջնորդում են դեպի Նավերժական Է-ն: Նեոթոմիզմը զարգացնում է մեթաֆիզիկական և օնոթոլոգիական և այս իմաստով հանդես է գալիս որպես «Կեցության ու գոյի մասին փիլիսոփայություն»²⁷: Բնագանցությունը աստվածաբանության և փիլիսոփայության հիմքն է, որը փորձում է հասնել Կեցության բացահայտմանը: Ըստ Ժակ Մարի-Կլեմի, բնագանցությունը պետք է քարտեզիկ այսպես կոչված «բնության փիլիսոփայությունից», որի ուսումնասիրության առարկան բնագիտության ընդհանուր հիմնահարցերն են²⁸: Նա գրում է. «Մեթաֆիզիկական գիտական ճանաչողություն է, որը բանականության լույսի ներքո դիտարկում է բոլոր իրերի «առաջին պարզաբան»: Այն հասնում է «հավիթենական իրերի» բացահայտմանը, դիտարկում է Կեցության դրսևորումները»²⁹: Ինչպես Թոմաս Աքվինացին, նույնպես և նեոթոմիստները նշում են, որ ողջ բնագանցությունը փորձում է հասնել աստվածային Կեցության բացահայտմանը: Բայց, բանի որ Աստված դուրս է բնական, առօրյա փորձնականության սահմաններից, ուստի Աստծուն ինչ-որ չափով կարող ենք ճանաչել միայն դիտարկելով և ճանաչելով նրա արարչագործությունը: Այն պեսությունը, թե աշխարհը ժամանակի մեջ սկիզբ ունի, պաշտպանվում է կաթոլիկ աստվածաբանների կողմից և լիովին համապատասխանում է գիտական նորագույն փաստարկներին: Ըստ նեոթոմիստ Կեսարանների, եթե նույնիսկ հնարավոր լիներ ապացուցել, որ աշխարհը ժամանակի մեջ սկիզբ չունի, սա ամենևին չէր նշանակի, թե այն արարված, սրբեղծված չէ: Քանզի իրերի աշխարհը կարող է միայն գոյություն ունենալ «բացարձակ, անհրաժեշտ Կեցության» շնորհիվ³⁰: Այն, թե աշխարհը սրբեղծվել է «ոչնչից»՝ չի նշանակում, որ աշխարհն արարվել է «ոչնչից» հետո: Լուվենի համալսարանի հայրնի նեոթոմիստները մարմնանշում են, թե նյութական կեցության ողջ բազմազանությունն արարվել է Աստծո կողմից արարված պոտենցիալ նախահիմքից՝ «նախանյութից» հետո³¹: Այսինքն՝ աշխարհի սրբեղծումը դեռևս արարչագործության սկիզբը չէ: Նեոթոմիստներն ընդգծում են նաև, թե ժամանակն ու քառաժամությունն արարվել են նախքան նյութը և դրանից անկախ: Նեոթոմիստական մեթաֆիզիկայով և գոյաբանությամբ մերժվում է այն պետականը, ըստ որի մարերիան (նյութը) «հավիթենակից» է Աստծուն, և Արարիչը միայն նյութից ձևավորել է գոյություն ունեցող աշխարհը: Նյութը ես արարված է և ժամանակի մեջ սկիզբ ունի: Լեոն XIII պապի

26 Տե՛ս Փ. Չ. Կոփլսթոն, նշվ. աշխ., էջ 262-266:

27 Տե՛ս J. Owens, An Elementary Christian Metaphysics, Milwaukee, 1963, էջ 144:

28 P. Բալեմ, նշվ. աշխ., c.277.

29 J. Wippel, Metaphysical themes in Thomas Aquinas, Washington, 1984, p. 17.

30 Б. Л. Губман, Современная католическая философия, Москва, 1988, с. 16-20.

31 Տե՛ս J. Owens, An Elementary Christian Metaphysics, Milwaukee, 1963, էջ 144-150:

«Aeterni Patris» կոնդակում նշված է. «...բոլոր իրերն արարվել են «ոչնչից» Աստծո ամենակարող գործությամբ, դրանք գոյություն ունեն Աստծո բանականության շնորհիվ և շարժման մեջ դրվում, ուղղորդվում են դրանցից յուրաքանչյուրի համար նախասահմանված նպատակին»³²:

Կաթոլիկ Եկեղեցին հսկայական ներդրում ունի ինչպես նեոթոմիզմի ձևավորման, այնպես և հեղափոխության գործում: Այսօր նեոթոմիզմը փարածված է աշխարհի շար երկրներում և մեծ հեղինակություն է վայելում: Կաթոլիկության և նեոթոմիզմի միջև գոյություն ունեցող սերտ կապն անժխտելի է, սակայն կան նշանավոր փիլիսոփաներ, որոնք իրենց փեսակերներով հարում են նեոթոմիզմին, բայց դավանանքով կաթոլիկ չեն:

Այսպես՝ հայ իրականության մեջ նեոթոմիստական փեսակերներին է հարում նշանավոր միաբան Շահան Պերպերյանը: Չնայած նա ինչ-որ չափով կրում է նեոթոմիզմի ազդեցությունը, սակայն առաջադրելով սեփական փեսակերներն ու սկզբունքները և փախով դրանց հիմնավոր բացառությունները՝ երբեմն նույնիսկ գերազանցում է նեոթոմիստ փեսաբաններին: Շահան Պերպերյանը ճշմարտացիորեն նկատում է, որ Աստծո գոյության հիմնախնդիրը մշտապես հուզել է մարդկությանը: Այս հիմնախնդրի լուծմանը կարող ենք հասնել փիլեզոֆի, աշխարհի, մեզ ընկալելի և հասկանալի բնական երևույթների և օրենքների ճանաչողության և դիտարկման միջոցով: Օբյեկտիվ իրականության մեջ բանականության միջոցով հայտնաբերում ենք այնպիսի իրողություններ, որոնք ստիպում են անդրանցնել փորձնական (էմպիրիկ) իրականությունը և խորհրդածել աստվածային Կեցության մասին³³: Այսպես՝ գիտության կողմից առաջադրված բարեշրջական (evolutionniste) փեսությունը նա օգտագործում է Աստծո գոյությունը հիմնավորելու համար: Որոշ փեսաբաններ պնդում են, թե բարեշրջական փեսությունը հակադրվում է աստվածաբանությանը: Իսկ Շահան Պերպերյանը նշում է, որ այդ փեսության միջոցով բացահայտվում է աշխարհում կյանքի աստիճանական զարգացումը, ինչպես և այն, որ այդ զարգացման զազաթնակերը մարդ արարածն է: Այս ամենը ոչ թե մերժում, այլ հիմնավորում են արարչագործության մասին Աստվածաշնչում գրվածը³⁴: Իր «Բնագանցություն» գրքում Շահան Պերպերյանը ներկայացնում է Աստծո գոյության կրոնական, փիլիսոփայական, վախճանաբանական, անհատական փորձառության ապացույցները, որոնք մեկ անգամ ևս փաստում և հիմնավորում են քրիստոնեական դոգմաները: Մեր մեթոդը, ըստ Շահան Պերպերյանի, պետք է լինի աշխարհում որոշակի իրողություններին հետևելը. դրանք կարծես «ուղիներ» են, որոնց հետևելով անդրանցնում ենք փիլեզոֆի և անհրաժեշտորեն հանգում Բացարձակ Կեցության գոյությանը: Թեև Աստծո գոյությունը փաստող իրողությունները գտնվում ևս հայտնաբերվում են փիլեզոֆի սահմաններում, սակայն վկայում են փիլեզոֆից վեր գտնվող, անդրգոյ է-ի մասին, և կարծես թե Նրա «հեղեղներն» են իրերի աշխարհում³⁵:

ԺԹ-ն և Ի դարերից մինչ օրս նեոթոմիզմը զարգացել և կարարելագործվել է՝ ներառելով նորանոր մոտեցումներ և հիմնադրույթներ: Նեոթոմիզմի համապարփակությունը բացառի-

32 В. Ражков, Очерки по истории римско-католической Церкви, Москва, 1999, с.81.

33 Տե՛ս Շահան Պերպերյան, Բնագանցություն, Բեյրութ, 1978, էջ 126:

34 Տե՛ս անդ., էջ 68-69:

35 Անդ., էջ 128:

վում է փիլիսոփայական արժեքավոր ժառանգության ընդգրկմամբ³⁶: Դա ոչ թե ուսմունք է, որը ներառելով որոշակի սկզբունքներ՝ սահմանափակվում է հարցերի նեղ շրջանակով, այլ՝ փիլիսոփայական համակարգ իր բազում բաժիններով: Այն համընթաց է գիտական և հասարակական զարգացմանը, հանդես է գալիս որպես «փիլիսոփայական բաց համակարգ», որը մշտապես գրավում է առաջընթացի մեջ և պարբերաբար է ընդգրկել գիտական նորագույն հայրնագործություններն ու րվյալները³⁷:

Կաթոլիկ Եկեղեցին հսկայական ներդրում ունի նեոթոմիզմի սկզբնավորման, հետագա զարգացման ու փարածման գործում³⁸: Նեոթոմիստների առաջին կոնգրեսը հիմնադրվում է 1925 թ.: Կաթոլիկյան ուսումնական հասարակությունների եռանդուն գործունեության շնորհիվ այն արագորեն փարածվում է աշխարհի փառքեր երկրներում: Առավել ազդեցիկ գերմանացի նեոթոմիստը, որը Ի դարի առաջին կեսին շարունակեց Կալյուրգենի գործը, Մյունստերի և Ֆրայբուրգի համալսարանների պրոֆեսոր Յոզեֆ Նայգերն է (1869-1948 թթ.): Իր ուսմունքը Յոզեֆ Նայգերը Նուսետլի ոճով անվանել է «էդոլոգիա»³⁹: Նեոթոմիզմը Գերմանիայում մեծ փարածում է գրնում հարկապես Երկրորդ աշխարհամարտից հետո: Այս շրջանում էլ նեոթոմիստ նշանավոր գործիչները շարադրում են մի շարք արժեքավոր աշխատություններ՝ Մարտին Գրաբմանը գրում է երկու հատորանոց «Սխալասրիկական մեթոդի պարմություն»-ը, Յոզեֆ Ֆրիզը մեծ ներդրում է կատարում իմացաբանության բնագավառում՝ հեղինակելով «Միտք և կեցություն» աշխատությունը: Այժմ Գերմանիայում նեոթոմիզմի փնտսական կենտրոնը Պուլախի դպրոցն է, որի անդամները գիտա-փիլիսոփայական աշխույժ գործունեություն են ծավալում⁴⁰:

Ֆրանսիայում՝ Փարիզում, Լիոնում, Տուրում նեոթոմիզմի փարածմանը նպաստում է Փարիզի կաթոլիկյան համալսարանը:

Իտալիայում նեոթոմիզմը փարածում են հեղինակավոր մարծողներ Ա. Ջեմելլին և Դ. Կապելլոնը: Ապա Միլանի համալսարանի փիլիսոփայության պարմության պրոֆեսոր Ժ. Օլոփարին նոր ազդակ է հաղորդում նեոթոմիզմի հետագա զարգացմանը:

Նեոթոմիզմն առավել դժվարությամբ է փարածվում Անգլիայում. քրիստոնեական փիլիսոփայությունը հետաքրքրություն առաջացնում և փարածվում է հարկապես 1945 թվականից հետո, ինչն էլ կարելի է բացատրել հասարակական նոր փրամադրություններով⁴¹:

Նեոթոմիզմի մեթաֆիզիկական

Նեոթոմիստական փիլիսոփայական համակարգի էությունն առավել ընդգծված է նրա օնթոլոգիայում (Էաբանություն): Որոշ հիմնախնդիրների փրված ինքնություն լուծումներն ամբողջական պարկերացում են փալիս նեոթոմիզմի մասին: Այս ուղղության ներկայացուցիչները պայքարում են հակամեթաֆիզիկական ձգքումների դեմ և հիմնավորում, որ մարդ-

36 Տնն **Р. Радев**, նշվ. աշխ., էջ 130:

37 Տնն **P. Edwards**, The Encyclopedia of Philosophy, vol. 7, New York, 1972, էջ 111:

38 Տնն «Христианство», том.3, Москва, 1995, էջ 133:

39 Տնն «История философии», том.6, Москва, 1965, էջ 185:

40 **Р. Радев**, Критика неотомизма, Москва, 1975, с.121-122.

41 Տնն «Փիլիսոփայության պարմության համառոր ակնարկ», Եր., 1979, էջ 918:

կությանն անհրաժեշտ է նոր փիլիսոփայական համակարգ, որի հիմնական բովանդակային խնդիրները կլինեն էաբանական և գոյաբանական հիմնահարցերը: Ըստ Ժակ Մարիտենի՝ մետաֆիզիկան ընդհանրական իմաստով հենց իմաստասիրությունն է: Մետաֆիզիկայից պետք է տարբերել այսպես կոչված «բնության փիլիսոփայությունը»⁴²: Մետաֆիզիկան ներառում է երկու բաժին՝ ընդհանուր մետաֆիզիկա և մասնավոր մետաֆիզիկա (Աստծո և հոգու գոյության մասին):

Դեռևս Թովմա Աքվինացին ընդգծում էր մետաֆիզիկայի անկախությունը գիտական փորձնական դրույթներից: Այսպես՝ գիտական առաջընթացն ամենեւին չի ժխտում Աստծո գոյության ապացույցները⁴³: Նեոթոմիստները սահմանափակում են մասնավոր գիտությունները մետաֆիզիկայից: Դա չի նշանակում գիտական տվյալների մերժում, յուրաքանչյուր մասնավոր գիտություն հերազդարարում է օբյեկտիվ իրականության այս կամ այն իրողությունը և դրանք ղեկավարող օրենքները, իսկ մետաֆիզիկան օբյեկտիվ աշխարհի իրերն ու երևույթները դիտարկում է գոյաբանական մակարդակում⁴⁴: Նախադրվելով Ռ. Ռադելի ծայրահեղ բննադարությանը՝ նշենք, որ նեոթոմիստական մետաֆիզիկայի «անփոփոխությունը» բացարկվում է էաբանության և գոյաբանության բովանդակային անփոփոխությամբ⁴⁵: Նեոթոմիստները մերժում են նյութի սուբստանցիոնալ ըմբռնումը՝ մատերիան համարելով կրավորական, արարչագործված, նրանց մետաֆիզիկայում գլխավոր տեղը զբաղեցնում է սուբստանցիայի (սուբստրատի իմաստով) միակության սկզբունքը, որով էլ հիմնավորվում է Աստծո գոյությունը:

Ժակ Մարիտենը գրում է, որ լավ փիլիսոփա լինելու համար պետք է ծանոթ լինել մետաֆիզիկայի պարմությանը: Նեոթոմիզմը փիլիսոփայական միտքն ուղղորդում է դեպի բնագանգական հիմնախնդիրները: Փիլիսոփայությունը ներկայացվում է որպես համապարփակ համակարգ, իսկ մետաֆիզիկան փիլիսոփայական մտածողության հիմքն է: Նեոթոմիզմը զարգացնում է մետաֆիզիկան կամ «կեցության փիլիսոփայությունը», ինչպես նաև օնոթոլոգիան ու գոյաբանությունը: Մետաֆիզիկայում որոշակիորեն տարբերակվում են ինքնին վերցրած «կեցությունը» (esse) և «գոյությունը» (ens)⁴⁶: Բացարձակ, անեղ, հավերժական կեցությունը հենց Աստվածն է, որից կեցություն են ստանում բոլոր արարված, վերջավոր իրերը: Բացարձակ Կեցության գոյաբանությունը միայն բանականությամբ հնարավոր չէ լիովին ճանաչել: Վարիկանի առաջին փեզերաժողովի ձևակերպմամբ՝ «...այդ Կեցությունն աշխարհից տարբեր և անփոփոխ «ոգեկան սուբստանցի» է: Կեցությունն աստվածային սուբստանցի բուն էությունն է»⁴⁷: Նեոթոմիստական մետաֆիզիկան վերլուծում է «այն ինչ կա» և այս դեպքում լայնորեն օգտագործում է «էություն» (essentia) և «գոյություն» (existentia) եզրույթները: Այս երկարումն իմաստ ունի այն դեպքում, երբ վերաբերում է արարված, վերջավոր իրերին, որոնցում տարբերակվում և գոյորոգվում են «էությունն» ու «գոյությունը»: «Նկարավորը» (սոնսուեցիան) ներկայացվում է որպես մի «էութե-

42 Տե՛ս J. F. Anderson, An Introduction to the Metaphysics of St. Thomas Aquinas, Chicago, 1953, չ. 28:

43 Տե՛ս Փ. Վ. Кополстон, АКВИНАТ, Москва, 1999, էջ 78:

44 Տե՛ս P. Edwards, The Encyclopedia of Philosophy, vol. 7, New York, 1972, p. 111:

45 Տե՛ս P. Радель, և՛ լ. աշխ., էջ 281:

46 Տե՛ս J. Owens, An Elementary Christian Metaphysics, Milwaukee, 1963, էջ 148:

47 “Христианство”, том 1, Москва, 1955, с. 348.

յուն», որը դեռ օժտված չէ գոյությամբ: Օժտված լինել «էությամբ», այսինքն՝ լինել այս կամ այն որոշակի իրը, նշանակում է լինել սահմանափակ, վերջավոր, լինել ոչ թե կեցություն որպես այդպիսին, այլ՝ մի որոշակի կեցություն: Եթե կեցությունը հասարարում է դրական (պոզիտիվ) սկիզբը, ապա «էությունը» կեցության սահմանափակումն է⁴⁸: Իրերի աշխարհում եղած կեցությունն էական քարքեր է աստվածային Կեցությունից, վերջինիս մեջ չկա «էության» և «գոյության» քարքերություն, քանի որ նրանում չկա կեցության սահմանափակում: Բացարձակ Կեցության մեջ «էությունն» ու «գոյությունը» միացած չեն մեկ ամբողջի մեջ ինչպես վերջավոր իրերում, այլ ի սկզբանե նույնական են⁴⁹:

Այսպիսով՝ նեոթոմիստական մեթաֆիզիկայի և գոյաբանության հիմքում ընկած է «առաջին, բացարձակ Կեցության» և նրանից ածանցյալ, նրա կողմից արարված «իրերի աշխարհի» ըմբռնումը: Փաստորեն, նեոթոմիզմը ընդունում է «ոգեկան Սուրբառնցի» գոյությունը, որը կապված չէ մարերիայի հետ և նյութական աշխարհի սահմաններից դուրս է գտնվում: Նշենք, որ որոշ նեոթոմիստ փիլիսոփաների՝ Պ. Լուրցի, Կ. Ֆարբրոյի կարծիքով ոգեկան Կեցության՝ «բացարձակ կարարություն» մեջ արդեն թաքնված, «նախակերպավորված» է նյութական աշխարհի ողջ առարկայական բազմազանությունը: Իսկ նյութական աշխարհի շրջանակներում ոգեկանի և նյութականի փոխհարաբերության խնդիրը լուծվում է մեթաֆիզիկական հիլեմորֆիզմի (հին հունարենից բառացիորեն թարգմանվել է «հյուլեմություն») սկզբունքով, որը նեոթոմիստական քրիստոնեության հիմքն է⁵⁰: Այս ուսմունքի համաձայն, գոյություն ունեցող իրերի երկմիասնությունը չի սպառվում նրաքց կեցությամբ և սահմանափակիչ էությամբ: Իսկ էությունն իր հերթին դիտվում է որպես «մարերիայի» և «ձևի» երկմիասնություն: Էության համեմատությամբ «մարերիան» և «ձևը» համարժեք են «հնարավորությանը» և «իրականությանը»: Այսպես՝ մարերիա (նյութ) ասելով ենթադրվում է ներգոր (պոտենցիալ) էությունը, իսկ «ձև» ասելով՝ առկա (ակտուալ), իրողությունը դարձած էությունը⁵¹: Առաջինը կրավորական բնույթ ունի, երկրորդը՝ գործուն: Միևնույն ժամանակ նեոթոմիստները զգուշացնում են, որ «ձևի» և «մարերիայի» սուբստանցիոնալ ըմբռնումները սխալ են:

Նեոթոմիստական մեթաֆիզիկայում կարևոր քննարկ է զբաղեցնում «կեցության համանմանության» կամ «գոյավորի համանմանության» (analogia entis) ուսմունքը: Աստուծո գոյությունը մարդը կարող է միայն բացահայտել Արարչի կողմից արարված իրերի աշխարհը, բնական օրինաչափությունները ճանաչելու միջոցով: Եթե մասնավոր գիտությունն ուսումնասիրում է այս կամ այն բնագավառը, ապա մեթաֆիզիկան, հիմնվելով գիտության հայտնաբերած փաստերի և օրինաչափությունների վրա՝ փորձում է ապացուցել Բացարձակ Կեցության գոյությունը: Աստվածամասնությունը հատուկ քննարկի ճանաչողություն է՝ ոչ թե աղեկվապա ճանաչողություն, այլ ճանաչողություն ըստ համանմանության (անալոգիայի): Կեցությունները քարքեր են լինում, վերջավոր կեցությունը նույնական չէ անվերջին: Երբ որևէ իրի մասին ասում ենք՝ «այն կա», ապա դա նույնը չէ, ինչ մենք նկատի ունենք՝ պնդե-

48 Տե՛ս J. Owens, St. Thomas and the Future of Metaphysics, Milwaukee, 1957, չջ 34:

49 Տե՛ս Փ. Չ. Кополстон, նշվ. աշխ., էջ 105:

50 Տե՛ս Ք. Радев, նշվ. աշխ., էջ 312:

51 Տե՛ս Պ. Тиллих, Систематическое Богословие, Санкт-Петербург, 1998, էջ 58:

լով, որ «Աստված կա»: Այն ամենի մասին, ինչ վերաբերում է Աստծու կեցությանը, մենք կարող ենք դարել միայն ճանաչելով նյութական աշխարհը և համանմանության մեթոդը կիրառելով: Բացարձակ Կեցության և գոյություն ունեցող իրերի միջև կա անհրաժեշտ ընդհանրություն, քանի որ նյութական աշխարհին իր ողջ բազմազանությամբ արարվել է Աստծո կողմից: Բայց Աստծո մասին ձեռք բերված մարդկային գիտելիքները ուղղակի և համարժեք (conceptus proprius) չեն, այլ միշտ մնում են համանմանական, սահմանված⁵²: Աստվածային կեցությունը չենք կարող լիովին ճանաչել, միայն կարող ենք հիմնավորել Աստծո գոյությունը՝ դիտարկելով արարված աշխարհը և հայտնաբերելով բացարձակ Մտքի «հեղեղները» իրերի աշխարհում:

Ըստ նեոթոմիստների փիեզերաբանությունը մեկաֆիզիկական ինքնարկա ուղեցույց է, քանզի իրերի աշխարհի որոշարկումները ենթադրում են կեցության և սուբստանցիայի բնույթը: Երկերային է արարչագործման (կրեացիոնիզմ) սկզբունքը: Արարչագործությունը հասկացվում է ոչ թե որպես ձևավորում, կազմավորում, այլ որպես «արարում (ստեղծում) ոչնչից»⁵³: Դեռևս Թոմաս Աքվինացին նշում էր, որ «նախանյութը» Աստծո կողմից արարված կրավորական նախահիմքն է, ուստի «լինել» նշանակում է լինել արարված, կեցություն ստացած: Աշխարհի արարման հետ է կապվում նաև ժամանակի հիմնահարցը. ժամանակը, ինչպես և գոյության յուրաքանչյուր ձև, արարվել է Աստծու կողմից, որը ժամանակից դուրս է, անվիժվելի և անվերջական⁵⁴: Արարված աշխարհը Աստծու լավագույն ստեղծագործությունն է, որը ժամանակի և տարածության մեջ սահմանված է: Բացարձակ Կեցությունը ոչ միայն արարել է աշխարհը, այլ նաև «ներդաշնակություն» և «կարգավորվածություն» է հաղորդել իր ստեղծագործությանը⁵⁵:

Վերոհիշյալ հիմնախնդիրների վերաբերյալ իր փեսակերպերն է արտահայտել Շահան Պերպերյանը: Վերջինս «մեկաֆիզիկայի» փոխարեն օգտագործում է «բնագանցություն» եզրույթը: Իր «Բնագանցություն» աշխարհայնության մեջ նա գրում է. «...բնագանցությունն անդրանցնում է վերջավոր իրերի աշխարհը և իր ուսումնասիրության առարկան դարձնում բուն իսկ էությունը»⁵⁶: Շահան Պերպերյանը նշում է, որ դեռևս Արիստոտելը բնագանցությունը սահմանել է որպես «առաջին պարզառենների և վերջին նպարակների գիտություն»:

Բնագանցությունը կարելի է անվանել նաև ընդհանուր իմաստասիրություն՝ այն զարգացնելու մասնավոր իմաստասիրական համակարգերից: Բնագանցության համակարգում իր ուրույն րեղն է զբաղեցնում իմացության արժեքման խնդիրը: Ըստ Շահան Պերպերյանի բնագանցությունն ուղղակիորեն կապված է ճանաչողության արժեքման խնդրի հետ, քանզի մեկաֆիզիկայի ողջ համակարգը կառուցվում է՝ հիմնվելով վստահելի, ճշմարիտ ճանաչողության վրա: Աստծո գոյության խնդիրը բոլոր ժամանակներում եղել է փիլիսոփայական հիմնահարցերի զագաթնակետը: Նախապես գիտական ճանաչողության և ապա առավել խորաթափանց կոսմոլոգիայի (փիեզերաբանության) միջոցով հանգում ենք

52 «История философии», Москва, 1965, с. 187-190.

53 Б. Л. Губман, Современная католическая философия, Москва, 1988, с. 16.

54 Стэн А. Ф. Лосев, Бытие-имя-космос, Москва, 1993, էջ 65-68:

55 Стэн F. Ferre, Basic modern philosophy of Religion, New York, 1967, էջ 27:

56 Շահան Պերպերյան, Բնագանցություն, էջ 7:

աշխարհը սրելով, բայց անսրելով Աստուծո գաղափարին⁵⁷: «Բնագանցություն» աշխարհայության մեջ հարկապես հերաքրքիր է վախճանաբանական հարցերը քննարկող հարվածը: Շահան Պերպերյանը վախճան բառի երկու իմաստ է առանձնացնում՝ «նպարակ» և «վերջ, ավարտ», ըստ այդմ վախճանաբանությունը բաժանում է երկու բաժնի: Վախճանաբանությունը (նպարակ իմաստով) աշխարհում հայտնաբերում է համընդհանուր նպարակայնություն, քանզի բոլոր իրերն ու երևույթները իրենց գոյությամբ ձգվում են ինչ-որ որոշակի նպարակի: Եւ մենք վերջ ի վերջո հանգում ենք նպարակադիր բացարձակ Մ'րքի գաղափարին: Վախճանաբանությունը (ավարտ, վերջ) իմաստով ունի քննարկման երկու բնագավառ: Շահան Պերպերյանը նշում է, որ նախապես պետք է քննարկել յուրաքանչյուր էակի վախճանի խնդիրը և փորձել պարզել՝ մարմնական մահը գոյության ավարտն է, թե ոչ: Ահա այսպեղ է ծագում «հոգու անմահության» հիմնախնդիրը⁵⁸: Իսկ ամենավերջում պետք է քննել ողջ փիեզերքի գոյության ավարտի հիմնահարցը: Ըստ Շահան Պերպերյանի իմաստասիրությունը մարդկային մարքի գերագույն ճիգն է, որը փորձում է հասնել այս խնդիրների բացահայտմանն ու պարզաբանմանը: Շահան Պերպերյանի փեսակերպերը խորաթափանց են և հիմնավորված, իսկ նրա «Բնագանցություն» աշխարհությունը փիլիսոփայական փայտուն մարքի դրսևորման արգասիք է:

Նեոթոմիզմը վճռական հակահարված հասցրեց աթեիզմին, պրագմատիզմին, սկեպտիցիզմին և նորագույն փիլիսոփայական համակարգերին՝ ամրապնդելով քրիստոնեության արդը և հիմնավորելով քրիստոնեական դավանաբանությունը, չնայած ուներ որոշակի թերություններ, ինչպես և ցանկացած փիլիսոփայական ուղղություն:

57 Տե՛ս անդ, էջ 8-10:

58 Տե՛ս անդ, էջ 10-12:

ՊԱՏՄԱՆՈՒԹՅԱՆ ԿԱՌԱՐԱՐՈՒՄԸ

ԼՈՒՍԻՆԵ ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ

ԱՍՏՎԱԾԱՇՆՉՅԱՆ ՎԿԱՅԱԿՈՉՈՒՄՆԵՐՆ ԱՐԻՍՏԱԿԵՍ ԼԱՍՏԻՎԵՐՏՅՈՒ «ՊԱՏՄԱՆՈՒԹՅԱՆ»¹ ՄԵՋ

Որպես գեղագետի՝ Լաստիվերցու «մեթոդը» կյանքը գեղեցիկով իմաստավորելու մեթոդն է, սակայն դրա փիլիսոփայական հիմնավորումը «Աստվածաշնչից» է: Սուրբ Գրքի ազդեցությունը քրիստոնյա մարածողների ու գեղագետների մարքի վրա թե՛ միջնադարում, թե՛ հետո հայրնի փաստ է: Նայրնի է նաև, որ միջնադարում աշխարհայացքայինից բացի գերիշխում էին նաև կառուցվածքային և ոճային ընդօրինակումներն ու ուղղակի և անուղղակի սուրբգրային վկայակոչումները, որոնք խոսքը հաստատելու, այն առավել ազդեցիկ դարձնելու միջոց էին դառնում:

Պարմագրության մեջ դրա դրսևորումը նախ րեսնում ենք դեպքերը Սուրբ Գրքի իրադարձություններով մեկնաբանելու, այդ իրադարձություններին համապարասխանեցնելու փորձի մեջ: Աշխարհի կայունության, անփոփոխության մասին միջնադարյան մարդու պարկերացումը պարմիչին բերում էր այն մարքին, որ ինչ էլ է անցած ժամանակներում և մեկ այլ վայրում, սակայն եղել է՝ ըստ Սուրբ Գրքի, քարածելի է նաև իր նկարագրած իրականության վրա: Իր ժամանակի դեպքերը մեկնելի են աստվածաշնչյան իրադարձություններով:

Ահա մի օրինակ, երբ Լաստիվերցին Սուրբ Գրքի հետ նմանությամբ է մեկնաբանում իր ժողովրդին պարահաճը. «Ելին Պարսիկք ի վերայ Երուսաղեմի, ելին և ի վերայ մեր. առերեցաւ Երուսաղեմ, առերեցան և քաղաքք մեր: Մտին հեթանոսք ի քաճարն սուրբ, և յաւարի քարան զգարդարանս նորա, և պղծեցին զքաճարն սուրբ. մտին և յեկեղեցիս մեր...» (Էջ 77):

Մեկ ուրիշ անգամ Նովիաննես-Մմբալի ու Աշուրի մահը և դրանից հետո Նայասպանում քրիստոնե իրավիճակը Լաստիվերցին նկարագրում է՝ գրեթե նույնությամբ փոխադրելով Երեմիայի մարգարեության համապարասխան հարվածը.

¹ Երկի լրիվ անվանումն է «Պարմություն Արիստակիսի Լաստիվերցու վարդապետի վասն անցիցն անցելոց ի յայլասեռն ազգաց որ շուրջ գմեք են»: Տե՛ս «Պարմություն Արիստակիսի Լաստիվերցու» աշխատասիրությամբ Կ. Յուզբաշյանի, Եր., 1963: Բնագրային մեջբերումները կլինեն նույն հրապարակությունից:

Երևմ. ԼԳ. 12-15²

Եւ եղիցին իշխանք նորա իբրեւ չեղեալք, եւ թագաւորք նորա եւ մեծամեծք եղիցին ի կորուստ. եւ բոսցի ի քաղաքս նորա եւ յամուրս փայտ փշաբեր: Եւ եղիցի բնակութիւն համբարեաց եւ հանգիստ ջալլամանց, եւ պարահեցեն դեր յուշկապարկաց, եւ քայցեն ձայն միմեանց: Անդ հանգիցեն յուշկապարկէք, զի գտին իրեանց հանգիստ. անդ եհան ձագս ոգնի, եւ սնոյց երկիր զձագս նորա զգոշութեամբ:

Լասարիվերպցի (Էջ 55)

...Յորում եղին իշխանքն ի հայրենի ժառանգութենէ իրեանց, եւ եղեն պանդուխտ յօրաբար երկիր. յորում աւերեցան գաւառք եւ գնացի յաւար քանն Յունաց: Եղեն շինանիստ աւանք բնակութիւն գազանաց, եւ անդաստանք նորա՝ յարօտ երեաց: Տունք ցանկալիք, բարձրաձեղունք եւ մեծամեծք՝ եղեն բնակութիւնք համբարեաց եւ յուշկապարկաց, զոր ողբան սուրբ մարգարէքն զամայանալն Իսրայէլի. «Անդ հան ոգնի ձագս եւ սնոյց առանց երկիւղի գորդիս իւր»:

Նովելի մարգարեության առաջին երկու գլուխները նկարագրում են Իսրայելի ժողովրդի քառասպանը մի չար ազգի ձեռքից, որը նոր է լույս աշխարհ ընկել, որի առջև «փափկության դրախտը վերածվում է ապականության դաշտի»: Այդ ազգի համեմատությունը «բուլդաբաց չար ազգին» Լասարիվերպցին արտահայտում է Նովելի մարգարեությունից արված հեղույթ մեջբերմամբ. «Առաջ նորա դրախտ փափկութեան, եւ վերջ նորա դաշտ ապականութեան» (Էջ 25): Ներքո այդ նույն կադապրով նկարագրվում են նաև թուրքերի ներխուժումը Նայոց աշխարհ, նրանց բարբարոսությունները: Ավելին, Լասարիվերպցին որպես կապարված իրողություն է նկարագրում այն, ինչը որպես հայրնություն է նկարագրել Նովել մարգարեն³:

Բացի ուղղակի վկայակոչումները՝ այս մարգարեի աղդեցությունն անուղղակիորեն քննում ենք Լասարիվերպցու երկի այլ հատվածների վրա եւս: Օրինակ՝ Ա գլխում պարմվում է բնության վարքարացման մասին, որի պարճառը մարդն է: Մարդը դժբախտ է, հեղուկաբար չի ծաղկում նաև բնությունը, որի անբաժան մասն է ինքը: Նախավաճի նմանությամբ «Պարմության» էջերում մեկ անգամ չէ, որ հանդիպում ենք մարդ - բնություն կապի նման փոխազդեցությանը:

Եսայիի մարգարեությունը միջոց է դառնում պարմիչի համար դրականը, ներդաշնակը, ճիշտը ցույց տալու համար: Նայոց թագավորության մասին պարմող գլխում (գլ. Բ) Գագիկ 1-ինի թագավորության քաղաքները նկարագրելիս Լասարիվերպցին գործածում է Եսայիի մարգարեության այն հատվածը, որտեղ ներդաշնակ կյանքի հաղթանակն է պարկերված (տե՛ս Եսայ. ԺԱ, 4-9): Դա այն ժամանակն է, երբ երկրի վրա չարիք չի լինի, երբ գայլն ու գառը միասին պետք է բնակվեն, ինձն ու ուրը՝ միասին: Տարբերությունն այն է, որ Եսայիին այս

2 Գիրք Աստուածաշունչը Նին եւ Նոր Կրակարանաց, Վենետիկ, 1860: Բոլոր սուրբգրային մեջբերումները կլինեն նույն երաբարակությունից:

3 Ինչպես գիտենք, Նովելի գրքի կենտրոնական թեման հայրնությունն ու դավաճանի օրվա նկարագրությունն են: Ըստ այդ նկարագրության՝ դավաճանի օրվան նախորդում են մի շարք կորստաբեր երևույթներ՝ միջավայրերի ներխուժում, երաշտ, հրդեհ, ռազմական արշավանք եւ այլն, որոնք ցույց են տալիս այդ օրվա կործանարար ուժը (տե՛ս «Աստուածաշունչ», Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, 1994, էջ 1108):

ամենի մասին մարգարեանում է, իսկ Լաստիվերացին Գագիկ 1-ինի օրոք եղած ներդաշնակությունը պարկերեւու համար վկայակոչումը կատարում է որպես եղած իրողություն՝ համարձակ գնահատական տալով երբեմնի իրականությանը՝ «Լցաւ երկիր գիւրութեամբ րեւան»՝ իբրեւ գջուրս բազումս որ ծածկեն գծովս» (Էջ 26):

Եսայիի մարգարեության Ա գլուխն ընդհանրապես Լաստիվերացու կենսափոխափայտության, աշխարհայացքի հիմքն է կազմում: Իր երկի շարք հատվածներ, ինչպես, օրինակ, «Իշխանք սորա գողակիցք եղեն գողոց, վրիժագործք եւ արծաթոյ ծառայք...» փոխադրված են այս գլխից: Այդ հատվածի գլխավոր գաղափարը, որ կարելի է ամփոփել մեկ փողով. «Դադարեցէք ի չարեաց ձերոց, ուսարուք զբարիս գործել» (Եսայ. Ա. 16-17), Լաստիվերացին մեջբերել է իր երկում: Ավելին, իր երկի դիդակտիկ-ուսուցողական բնույթը այն փրկության ելքով, որ Լաստիվերացին դարձրել է իր երկի գլխավոր նպատակը, նույնպես քաղված է այս գլխից (րեւն Եսայ. Ա. 20-28):

Նամարենք վերը նշված հատվածը Եսայիի մարգարեության համապատասխան հատվածի հետք.

Լաստիվերացի (գլ. ԺԲ)

Իշխանք սորա գողակիցք եղեն գողոց, վրիժագործք եւ արծաթոյ ծառայք. դարատորք սորա կաշառառուք եւ վասն կաշառոց գողանային զիրաւունս. դարասարան որբոց ոչ առնէին, եւ յիրաւունս այրեաց ոչ խոնարհէին:

Եսայ. Ա. 22-23

Արծաթ ձեր անփորձ, վաճառականք ձեր խառնեն ջուր ընդ գինի, իշխանք ձեր ապստամբք՝ գողակիցք են գողոց, սիրեն զկաշառս, զվրիժագործք. որբոց իրավունս ոչ առնեն, եւ դարասարանի այրեաց՝ ունկն ոչ դնեն:

Ինչպես տեսնում ենք, հատվածը գրեթե նույնությամբ կրկնված է: Նույնը կարելի է ասել նաև Եսայիի մարգարեության Գ գլխի մասին: Այսպես ընկալաբար կանանց պնդանքությունն ու ամբարտապանությունը կրկնվում են Լաստիվերացու երկի ԺԲ գլխում:

Ձեռքը գրիչ վերցրած մարդու միջոցով սովորաբար կան ճշմարտության ինչ-որ կաղապարներ, որոնց մեջ տեղավորվում կամ չի տեղավորվում իր նկարագրածը, կյանքից իր տեսածը: Լաստիվերացին ունի իդեալական հասարակության մասին իր պարկերացումները, որոնց անհամապատասխանությունն իրականությանը դրամատիզմ ու ընկալաբարական ավյուն են հաղորդում նրա գրչին: Այդ կաղապարները սնուցողը մեծ մասամբ Աստվածաշունչն է, որից լայնաշունչ կամ կարճ հատվածներ գործածելով՝ պարմիչը վորձում է առավել «ճշմարտացի» կամ հաստատուն դարձնել իր խոսքը (ինտերպրետացիություն)⁴:

Նասարակական կարգերը ընկալաբար օրենքներից (Բ. Օրենք ԻԷ) Լաստիվերացին ընկալում է այնպիսի, որ կան նաև իր ժամանակի հայ իրականության մեջ: Նրան հուզողը շահի համար արված օրինախախտություններն են: «Անիծեալ՝ որ յափշտակէ զարքս ընկերին», - գրում է Լաստիվերացին: Արժն քաղաքի հասարակական կյանքը ներկայացնելիս Լաստիվերացին համադրում է Բ. Օրենք, ԻԷ: գլխի 17-րդ կետը Եսայիի մարգարեության Ե գլխի 8-9-րդ կետերի հետք: Երկուսն էլ պարզապես են չլիկ ուրիշի ունեցվածքը:

4 Ինտերպրետացիություն եզրույթը ֆրանսիացի հեղափոխող Յու. Դրիստեայինն է: Նշանակում է միջպրեքսային երկխոսություն (լատ. Inter՝ միջև բառից): Առաջին անգամ գործածվել է նրա «Բախարիք, խոսք, երկխոսությունն ու վեպը» հոդվածում 1967-ին:

Լասարիվերպցու հասարակական հայացքների մասին է վկայում այն ընտանիքային, որ նա կապարում է ընտանեկան-կենցաղային հարաբերություններ կարգավորող օրենքներից: Դրանց բազմազանության մեջ նա նախընտրում է իր իրականությանն առավել համընկնողները: Սա կողմնակի կերպով բացահայտում է նաև այն խնդիրները, որոնք կային ԺԱ դարի հայ հասարակության մեջ: Ուրիշի ունեցվածքը խլելը, ազահությունը, որբերի ու այրիների դատը չպաշտպանելը, վաշխեր ու փոկոսներ սահմանելը խախտումն է այն օրենքների, որոնց համար, ըստ պարմիչի, պարժվում է Արծն քաղաքը:

Դրա փոխարեն այդ նույն Բ. Օրենքում կան կետեր, որոնք Լասարիվերպցին չի հիշատակում՝ օրինակ՝ «Անիծեալ՝ որ անարգեսցե՛ գհայր իր կամ գմայր իր» կամ «Անիծեալ՝ որ մոլորեցուցե՛ գկոյրն ի ճանապարհի» (Բ. Օրենք ԻԷ. 16-18) եւ այլն:

Մյուս վկայություններ են, որոնք ցույց են տալիս, թե որքան սերտ են առնչությունները «Պարմության» եւ Աստվածաշնչի միջև: Երբեմն վերապարմումներով, իսկ ավելի հաճախ մեջբերումներով սրելովով փոխադարձ կապը երկու բնագրերի միջև Սուրբ Գիրքը դարձնում են այն համապետքսրը, որի մեջ Լասարիվերպցին փոխադրում է իր սեփական պարմությունը: Ընդ որում այդ պարմությունը ոչ մի ձևով չի հակասում, այլ լրացուցիչ ապացույց է դառնում աստվածաշնչյան կանխասացություններին: Միաժամանակ աստվածաշնչյան հաղորդումները փոխ են գրնում նրա պարմության մեջ՝ իրականացնելով փոխադարձ կապը երկու բնագրերի միջև:

Իհարկե, ամեն ինչ աստվածաշնչյան ուղղակի եւ անուղղակի մեջբերումներով չէր ահմանափակվում: Իրենց ընդհանրացումներն ու եզրահանգումները եւս պարմիչները կարարում էին՝ օգտվելով Սուրբ Գրքի այս կամ այն փոխից կամ պարմությունից: Լասարիվերպցու երկն այս իրողության լավագույն վկայություններից է⁵: Այսպես ուղղակի մեջբերումներից զար շար են նաև հղումներն ու անուղղակի մեջբերումները, ոճական եւ այլ բնույթի ազդեցությունները, սակայն այս նյութի մեր վերլուծությունը նախ կընթանա ուղղակի մեջբերումների բնութայն, քանի որ դրանց ներհյուսումը Լասարիվերպցու բնագրին գործառնությանն արժեք է ձեռք բերում վերջինիս համար:

5 Ազդեցությունների եւ առնչությունների այդ փակ շղթայում օղակների բազմազանությունն իր հերթագայությամբ հստակ արտորոշված չէ: Օրինակ՝ 4 ավերարանիչներից հարկապես 3-րդի եւ 4-րդի ոճային ազդեցությունը առկա է պարմիչի պարմագրերու մեթոդի վրա: Սակայն ինքը՝ Ղուկաս ավերարանիչը կրում էր հելլենիստական պարմագրության ազդեցությունը (ըստ ուսումնասիրողների՝ դա պայմանավորված էր Ղուկասի հույն լինելու հանգամանքով): Վերջինս աշխարհում էր թվագրել իր նկարագրած գրեթե բոլոր դեպքերը:

Ի արարելություն մյուս 3-ի՝ Նովիանոս ավերարանը լի էր բազմանշանակ խորհրդանիշերով: Ըստ Ավիլենցեի՝ այն Զրիստոսի երկրային կյանքը մեկնաբանում էր որպես համաշխարհային իմաստի ինքնաբացահայտում:

Ավիլենցեը ծխականություն եւ խաղ է փնտրում այդ նույն ավերարանում: Որպես ապացույց նա հիշատակում է Կանայի հարսանիքի մասին պարմող հարվածը, հարսի ու փեսայի մասին համեմատությունները:

Լասարիվերպցու երկում հաճախ է հանդիպում նույն այդ համեմատությունը: Ի դեպ Լասարիվերպցին դա անում է թե՛ փոխաբերաբար, օրինակ, երբ թագավորին համեմատում է առագաստից ելնող փեսայի հետ եւ թե՛ ուղղակի: Ինչպես փնտրում ենք, աղբյուրը Աստվածաշունչն է (փն՝ «История всемирной литературы», т. 1, Москва, 1983, էջ 511):

Ուղղակի վկայակոչումները Լաստիվերպցու բնագրում չափազանց ճշգրիտ են և գրեթե բնագրային փոփոխություններ չեն կրում բացի համառոտումից: Եթե մի փոքր դիմենք թվերին, ապա Տին կրակարանից Պարմության մեջ առկա են մոտ 61, Նորից՝ 24 ուղղակի վկայակոչում: Ինչպես տեսնում ենք, հինկրակարանային վկայակոչումները կրկնակի են թե՛ ըստ գլուխների, թե՛ քանակապես, որի պարզապես թերևս պարմիչի նպատակադրումն ու թեման են: Բացի այդ հինկրակարանային վկայակոչումներն առավել սահուն և բնական են ձուլված բնագրին, քան նորկրակարանայինները:

Նորկրակարանային վկայակոչումներն ավելի շատ ընդհանրացնող բնույթ ունեն և ասույթի արժեք են ստանում: Նախկապես մարգարեություններից արված վկայակոչումների համեմատությամբ սրանք ավելի խոհախրապական են և չունեն այն ողբերգական-հուզական նրբերանգները, որ ունեն հինկրակարանային վկայակոչումները: Վերջիններիս սերտ ներքնայնությունը Լաստիվերպցու բնագրին իրականացված է ոչ միայն իմաստաբանական, այլ նաև զգայական դաշտում:

Նորկրակարանային վկայակոչումները հիմնականում հաստատող նշանակություն ունեն Լաստիվերպցու համար: Եթե հինկրակարանայինները տեղեկարկական են և անգամ իրենց *կադասպարային հատկանիշով* մասնակցում են շարադրանքին, ապա նորկրակարանային վկայակոչումներն ավելի շատ իրենց խոսքային-ասույթային արժեքով են ներկայանում: Այդ վկայակոչումների իրապական բնույթը ընդգծում է նաև ինքը՝ պարմիչը:

Շենց ասույթային բնույթն էլ միանգամից երևան է հանում նորկրակարանային վկայակոչումների ներմուծված լինելը: Ահա մի քանի նման վկայակոչումների օրինակ: Բուրլաբաց թագավորության մեջ ծագած երկպառակության առիթով (տե՛ս գլ. Ա) Լաստիվերպցին գրում է. «Ամենայն թագաորություն բաժանեալ յանձն՝ ո՛չ կարել կեալ» (Մար. Գ. 24):

Նմանաբնույթ մեկ այլ վկայակոչում Ռոմանոսի՝ քաղկեդոնականության փառածման ծախսող փորձի մասին է պարմում (տե՛ս գլ. Զ): «Ամենայն որ հարցի ընդ վիմիս ընդ այսմիկ՝ փշրեսցի. և յոյր վերայ անկցի՝ հոսեսցէ գնա» (Մար. ԻԱ. 44): Բյուզանդացիների՝ Բաստենի դաշտում կրած պարպության առիթով պարմիչը Մարթեոսի ավերարանից մեջբերում է. «Զհարսն չարաւ կորուսցէ» (Մար. ԻԱ. 41, տե՛ս գլ. Թ): Նման օրինակները դեռ կարելի է շարունակել:

Նորկրակարանային վկայակոչումները Լաստիվերպցու համար սպասվող վերջաբանի իմաստակիրներ են: Դրանք փարբերվում են Տին կրակարանի վախճանաբանությունից հարկապես զանազան կանխագուշակող նշանների առկայությամբ: Այսինքն՝ Տին կրակարանինը Լաստիվերպցու նկարագրելիք իրականության համար արդեն տեղի ունեցածն էր, Նոր կրակարանինը՝ սպասվելիքը: Տին կրակարանի վախճանաբանությունը սերտորեն կապվում է փրկության գաղափարին, որին այդքան ձգտում է իր ընթերցողին հաստ դարձնել պարմիչը:

Այսպես, Մարկոսի ավերարանի ԺԳ գլխում պարմվում են Քրիստոսի կանխաասացությունները, որոնք հար և նման են Լաստիվերպցու ժամանակ կարարված դեպքերին: Անգամ արևի խավարումն է գալիս հաստատելու Սուրբ Գրքում նկարագրվածը: Որպեսզի հաստատվեն Սուրբ Գրքում ասվածները, Լաստիվերպցին իր ողբագին նկարագրությունները պարկերում է ճիշտ նույն կադասպարով, ինչ Մարկոսի ավերարանում է: «Բայց այն

օրերումն այն նեղությունից յեպոյ արեգակը կ'իստարի, եւ լուսինն իր լոյսը չի պալ» (Մարկ., Ժգ. 24). այս փողը, որն իրական փաստի շարադրում էր, Լասարիվերպցին որպէս ապացույց է գործածում ոչ միայն իր ընթերցողի, այլ նաեւ հենց իր համար:

Ամենից շար փկայակոչումներ պատմիչը կատարել է սաղմոսներից: Ընդհանրապէս մեծ է եղել Սաղմոսաց գրքի լեզվաժողովական, ինչպէս նաեւ գաղափարական ազդեցությունը միջնադարյան գեղարվեստական մշակութային վրա⁶: Դրանց լավատեսական, Աստծուն դիմելու ձեւերում ինքնավստահ, ներում ստանալու եւ քառապանքը հաղթահարելու մեջ կասկած չընդունող բնույթից հավար ու կենսասիրություն է բխում: Ի դեպ, փկայակոչումների առարկությունն այս ժանրից միայն Լասարիվերպցու առանձնահատկությունը չէր: Անգամ Նոր կրակարանում հինկրակարանային 283 մեջբերումներից 116-ը քաղված են Սաղմոսարանից⁷:

Իր գաղափարական, կառուցվածքային եւ ոճական հատկություններով սաղմոսն ավելի հարագապ է Լասարիվերպցուն: Այսպէղ կա եւ՝ թախիծ ու մեղքերի խոստովանություն, եւ՝ խորխոր վստահություն, որ Աստծոյ երբեք չի լքի իրեն հավարաբիւ ու վստահող մեկին: Այդ իսկ պարզաբանով սաղմոսների հեղինակը համարձակվում է նույնիսկ հանդիմանությամբ դիմել Աստծուն: Սաղմոսը նույնիսկ հնարավորություն է տալիս վիճել Աստծու հետ՝ դուրս չգալով Սուրբ Գրքի թույլատրելի սահմաններից: Այսինքն՝ սաղմոսի ձեւն անգամ, նրա մեջ եղած երկխոսական փոքրը նախընտրելի են Լասարիվերպցու համար եւ սահուն ներմուծվում են նրա շարադրանքի կառույցի մեջ, քանի որ նա ինքը երկխոսությամբ է ընթանում դեպի իր ընթերցողը:

Լասարիվերպցու համար այնքան սիրելի է այս ժանրը, որ հաճախ փկայակոչումը կատարվում է՝ գաղափարապէս նույնիսկ չհամընկնելով աստվածաշնչյան իր հարվածի իմաստին: Այսպէս, ՃԻԸ սաղմոսը պատմում է Իսրայելի թշնամիների մասին եւ այն մասին, թե ինչպէս չի ուշանում Աստծու վերահաս պարիժը այդպիսիներին: Մինչդեռ Լասարիվերպցին բոլորովին այլ իմաստով է գործածել մեջբերումն այս հարվածից, եւ իր բնագրում այն վերաիմաստավորվել է:

Այսպէս, եթե սաղմոսում Իսրայելը պարկերվում է մանկությունից հալածվածի կերպարով, իսկ նրա թշնամիները, որ հաղթվում են Տիրոջ կողմից, նմանեցված են քանիքին աճած խորի, որը մինչեւ ձեռք դիպչելը չորանում է եւ չի արժանանում ո՛չ հնձողի, եւ ոչ անցորդների հիացմունքին, ապա Լասարիվերպցու երկում համեմատության եզրը գահին անօրինական քիբացած Միքայել կայսրն է: Իսկ պատմիչի համար գահակալական իրավունքը ժառանգական էր (հիշենք հենց այս գլխում (գլ. Թ-) արված երկաթի ու խնցու համեմատությունը):

Աստվածաշնչյան մյուս գրքերից Սաղմոսաց գիրքն առանձնանում է իր մարտնչող բո-

6 Սաղմոսների հանդէպ առանձնահատուկ սիրո մասին է խոսում այն փաստը, որ Հայոց ծխարանը եւ մասնավորապէս Ժամագիրքը հիմնականում սաղմոսներից են կազմված: Հայ հոգեւոր երգերը, շարականները, զանձերը, փողերը, ինչպէս նաեւ Գրիգոր Նարեկացու, Ներսէս Շնորհալու եւ այլոց աղոթքները նրանցից են ներշնչված: Սաղմոսարանը հայերի ամենասիրելի գիրքն է եղել դարերի ընթացքում՝ Նոր կրակարանից հետո: Հին դպրոցներում Սաղմոսարանը օգտագործել են իբրեւ դասագիրք: Ղազար Փարպեցին փկայում է, որ Սուրբ Գրքի թարգմանությունից հետո մեծերն ու փոքրերը սովորել ու ամենուր զվարճացել են «սաղմոս ու կցուրդ» ասելով: Իսկ ըստ Կիրակոս Գանձակեցու, եթե ուրիշ ազգերը «գրքով են երգում սաղմոսները», ապա հայերը անգիր են ասում (յբնա ՔՆ, Եր., 2002, էջ 881):

7 Տե՛ս անդ, էջ 881:

վանդակությամբ: Գրեթե բոլոր սաղմոսներում կա պայքար արքայաքին թշնամու, արքայաքին չարիքների դեմ: Բացի այդ, սաղմոսների հեղինակը հաճախ խոսում է ազգի անուից կամ խոսում թշնամի ազգերի՝ Ասործու կողմից պարծվելու մասին: Այս «խրոդությանը» Լասարի-վերպցին փորձում է հասցնել նաև իր հավաքական հերոսին՝ հայ ազգին: Միայն թե պետք է ապաշխարել և ապրել Ասործու սահմանած օրենքներով:

Բերենք մի օրինակ: Մանագկերպ քաղաքի պաշարումը պարկերելիս (գլ. ԺԵ) Լասարիվերպցին ընկնում է այնպիսի սաղմոսներ, որոնք հար և նման են իր նկարագրած իրավիճակին: Քաղաքի վերակացու իշխանն ինքն իրեն քաջալերում է այնպիսի սաղմոսներով, որոնց հերոսը նույնպես անելանելի իրավիճակում է, նույնպես շրջապարված է բազում թշնամիներով, սակայն հուսահատված չէ, Ասործուն է ապավինած:

...Թեպետ և գնացից ես ի մեջ սպուերաց մահու, ոչ երկեայց ի չարէ՝ զի դու, Տէր, ընդ իս ես: Յուպ քո և զաւագան, նոքա միխթարեսցեն զիս: (Մաղ. ԻԲ, 4)

Ոչ երկեայց ես ի բիւրոց զօրաց նոցա, ոչք շուրջանակի պարեալ պահեալ պաշարէին զիս: Արի, Տէր, և փրկեա զիս, Ասործու իմ, զի դու հարեր զամենեսեան, ոչք էին ընդ իս թշնամութեամբ ի փարապարպուց, և զաբամունս մեղաւորաց փշրեսցես: (Մաղ. Գ, 6-7)

Ինչպես րեսնում ենք, երկու սաղմոսներում էլ նմանապա իրավիճակներ են, և սաղմոսողն Ասործուց օգնություն է խնդրում իր բազում թշնամիներից պաշարալուծելու համար: Իսկ օգնությունը հնարավոր է միայն Ասործուն դառնալու, նրա հետ հաշիվ լինելու շնորհիվ: Այդ դեպքում, ինչպես Ասործու Դավթին փրկեց Սավուդից և իր բազում թշնամիներից (Մաղ. ԺԷ), այնպես էլ հայ ազգին կփրկի խուժադուժ ազգերի հարձակումներից:

Այսպեղ չենք կարող չանդրադառնալ հավարի գործունին, առանց որի անհասկանալի կմնա Պարմության խորհուրդը: Ամբողջ երկի ընդհանուր բովանդակությունը կարող է րպավորություն ստեղծել, որ հավարն այնքան է րիրել պարմիչի մարքին, որ չի րրվում դեպքերի ռացիոնալ մեկնություն, ամեն ինչ բացաքրվում է գործած մեղքի և Ասործուց պարծված լինելու հանգամանքով, սակայն այս դեպքում հաշիվեցումն Ասործու հետ պարմիչի համար առավել քան ռացիոնալ մեկնություն է:

Նավարացյալի, այդ թվում և Լասարիվերպցու համար հավարն այն հիմքն է, որի վրա կառուցված է աշխարհը: Այն այնքան կայուն և իրական է, որ Նայոց աշխարհին բաժին հասած փորձությունները, քաղաքների կործանումը, բազում ողբերգությունները, որ րեսնում և նկարագրում է Լասարիվերպցին, պարմիչի մարքում չեն կործանում այն ներքին աշխարհը, որ յուրաքանչյուր մարդ ունի իր մեջ: Այս ամենի հոգեբանական հիմնավորումը, որը հենց սերն է, կրկին Ասործածաշնչից է (րեն Ա Կորնթ. ԺԳ): Վերը նշված ԺԷ սաղմոսը. «Միրեցից գբեզ, Տէր, զօրթիւն իմ, Տէր, հասարարիչ իմ, ապաւէն իմ և փրկիչ իմ: Ասործու օգնական իմ և ես հուսամ ի նա, ապաւէն իմ եղջիւր փրկութեան իմոյ ընդունելի իմէ», - այդ զգացումի լասարիվերպցիական հիմնավորումն է:

Խոսելով քրիստոնեության էության մասին՝ Ն. Բերդյաևը մի հեքաքքիւր միքը է հայրնում: Ըսք նրա՝ այս հավարի բովանդակությունը ազարությունն է, և միակ բանը, որ «սահմանափակում է» այդ ազարությունը, սերն է⁸: Լասարիվերպցու համար, իհարկե, դա

⁸ Տե՛ս **Н. А. Бердяев**, философия свободы /Смысл творчества, М., 1989, О христианской свободе, էջ 195:

չգիտակցված սահմանափակություն է, սակայն սահմանափակության այն փուլն է, որ, այնուամենայնիվ, ցանկալի է բոլորի համար:

Իր նախորդների նման Լասարիվերպցին եւս փորձում է ճանաչել Աստծուն: Սաղմոսներից նրա որոշ վկայակոչումներ ամենակարճ ուղին են հուշում այս հարցում: Այսպես, ՃԼԸ սաղմոսն իր մեջ ունի Աստծու մասին մարդու ամենահեղափոխական երազելի պատկերացումներից մեկը: Աստծու կողմից ճանաչված լինելը եւ՝ ցանկալի, եւ՝ զարմանալի հարկություն է մարդու համար: Ի դեպ, Նարեկացին նույնպես իր «Մարյանում» խոսում է այդ հարկության մասին.

Ընդ կարեացս վշտակցելոյ՝ ծածկագէտ... (ԽԹ, Բ)⁹:

Ավելին, Աստված մարդու դեռ չարածներն անգամ գիտե. «Զանգործս իմ փեսին աչք քո, եւ ի գիրս քո ամենեքեան գրեցան» (Մաղ. ՃԼԸ. 16):

Լասարիվերպցուն չէր կարող չգրավել այդ հանգամանքը, ինչն արտահայտվել է համապարասխան մեջբերմամբ. «Ահա դու, Տէր ծանեար գլեպին իմ եւ գառաջին իմ» (ՃԼԸ 5): Այն հազեցած է հոգեբանական անցումներով եւ իմաստային նրբերանգներով: Մարդու բուն էության մասին է սաղմոսի հեղինակն ասում, ըստ որի Աստված ճանաչում է մարդուն իր թե՛ անցյալով, թե՛ ապագայով: Այս փորձում եղած դինամիզմը՝ պատկերված ժամանակի մակերայների միջոցով, համահունչ է Լասարիվերպցու՝ շարժում պատկերելու ձգտմանը, որ նա արագացրել է իր երկում՝ սկսած վերնագրից եւ պահպանում ողջ շարադրանքի ընթացքում:

Լասարիվերպցու երկում հապուկ փուլ են գրավում մարգարեություններից մեջբերումները, ինչը, կարծում ենք պայմանավորված է ոչ միայն մեջբերումների բովանդակությամբ, այլ նաեւ մարգարեների կերպարներով: Նրանց դերի ընդօրինակումը պարմիչի կերպարում ակնհայտ է: Իր այդ դերով առանձնանում է հարկապես Եսային, որի մարգարեություններից մեջբերումները քանակական առումով զիջում են միայն սաղմոսներից արված մեջբերումներին:

Ըստ Եսայիի փեսիքի՝ Աստծու այն հարցին՝ «Զո՞ւ առաքեցից եւ կամ ո՞վ երթիցէ առ այն ժողովուրդ», նա պարասխանում է. «Ահաւասիկ ես, առաքեա զիս», (Եսայ. Զ. 8-9): Այսինքն՝ Եսային ինքնակամ է սրանձնում իր ժողովրդի մարգարեն լինելու դերը: Իսկ այն հեշտ չէր. նա պետք է դարապարտեր սեփական ժողովրդին եւ կանխագուշակներ վերջինիս անկումը: Սակայն նրան հայրնի էր նաեւ, թե ինչպես պետք է խուսափել այդ ողբերգությունից: Իսրայելցիների գոյարեւումը կախված էր Տիրն ուխտի օրենքների պահպանումից: Միայն այդ արժեքներին վերադառնալով՝ մարդիկ կարող էին փրկվել: Եսայիի նպատակը այդ վերադարձին հասնելն էր: Այլ կերպ ասած, մարգարեի իր առաքելությունը նա փեսանում էր մարդկանց նորից Աստծուն դարձնելու մեջ, որից նրանք ավելի ու ավելի շար էին օրաբանում իրենց պահվածքով¹⁰: Եսայիի այս դերի նմանությամբ է պայմանավորված Լասարիվերպցու հերոսողականությունը, որով նա իր ընթերցողին է դիմում: Նա եւս փորձում էր իր ժողովրդին Աստծուն վերադարձնել, վանել նրա միջից կործանման վախը եւ հուսալ Աստծուն¹¹:

9 Գրիգոր Նարեկացի, Մարեան ողբերգության, աշխարասիրությամբ Պ. Խաչատրյանի եւ Ա. Ղազինյանի, Եր., 1985, էջ 440:

10 Տե՛ս «Всемирная энциклопедия. Христианство», Минск, 2004, էջ 284-285:

11 Եսայի մարգարեի այս դերի ազդեցիկությունն ու կերպարի հմայքը, ինչպես նաեւ Լասարիվերպցու ընկրած միջոցի անվերջ արդիականությունը ցույց տալու համար ուզում ենք հիշատակել Դանիել Վարուժանի նամակներից

Եսային անսրաբերությունը քարկոծող և անիրավությունները հանդիմանող մարգարե էր: Նա իրականությունն ու չարիքի պարծառները ցույց տալուց հետո է կանխագուշակում պարիթ այդ ամենի համար: Այդպես վարվում է նաև Լասարիվերացին. նախ՝ պարկերում է Տայքի Դավիթ Կյուրտպաղարի մահը, հետո՝ նրան դավադրաբար սպանած իշխաններին, ովքեր վար արարք են կատարել, մեղք գործել, հանդիմանում է Եսայիի մարգարեությամբ:

Իր ողբերը հյուսելիս Լասարիվերացին մեծապես ազդվել է Երեմիայից, թեև ընդամենը մեկ ուղղակի մեջբերում ունի այս մարգարեից: Ընդհանրապես խնդիրը կրկին սոսկ մեջբերումը չէր. այսպես էլ գործել է այն նույն հանգամանքը, ինչը կար Եսայի մարգարեի դեպքում: Լասարիվերացին նմանություն էր տեսնում իր և նրա դերի միջև:

Երեմիային վիճակված էր տեսնել Երուսաղեմի անկումը և ժողովրդի գերեզմարվելը Բաբելոն: Իր մարգարեությունների պարծառով նա շարք հալածանքներ է կրել, բայց երբեք չի դադարել Աստծու խոսքը մարդկանց հասցնելուց, նույնիսկ, երբ մարդիկ հրաժարվում էին այն ընդունել: Լասարիվերացուն նման «դերակապարտումը» չէր կարող չգրավել: Թերևս նաև այդ է պարծառը, որ Երեմիայի ողբում կարելի է գտնել այն ամենը, ինչը Լասարիվերացին կիրառել է իր ողբական հարվածներում: Այսպես կա նաև դիմառնություն, երբ Երուսաղեմը պարկերվում է որբերայրի կնոջ տեսքով, որի վիշտն անմխիթար է (մի հնարանը, որ ավելի ուշ կիրառված ենք տեսնում Ներսես Շնորհալու «Ողբ Եղեմիայ» երկում. Լասարիվերացին բավարարվել է միայն անձնավորմամբ), և՛ անցյալի ու ներկայի զուգադրում, երբ անցյալը վառավոր է, իսկ ներկան ողբալի, և՛ հենց եղբորության նմանություն. Երուսաղեմը նույնպես պարծված է Աստծուց իր գործած մեղքերի համար:

Պարահական չէ, որ մեջբերումը Երեմիայից Լասարիվերացին արել է իր համար ամենաողբերգական հարվածներից մեկում, երբ պարսկացիները մասին, որոնք ինքնին ողբերգական են, այլ հայոց պետականության կործանման և Գագիկի՝ որպես թագավոր, անփառունակ վախճանի մասին:

Երեմիայի ողբը Լասարիվերացու կողմից իր ողբերի կաղապար դարձնելը պայմանավորված է այդ ողբերի առանձնահատկությամբ. դրանք իրենց ավարտի մեջ լավարեսական են: Այսպես կարևոր առկայություն է հույսը: Ահա երկու օրինակ. «...Դառնություն և բարկություն յուշ եղեն ինձ միանգամայն. ձանձրացա յիս անձն իմ. գայս ինչ կարգեցի ի սրբի իմում, վասն այսորիկ համբերից նմա» (Երեմ. Գ. 20-21) կամ՝ «...Այլ ոչ թե յափտեան մերժեսցե Տէր: Որ տառապեցոյց, նոյն ողորմեսցի ըստ բազում ողորմութեան իւրում. ոչ եր պարտախան ի սրբէ իւրմէ, և խոնարհեցոյց գորդիս մարդկան» (Երեմ. Գ. 31-33):

Գործառնություններ Աստվածաշնչյան վկայակոչումները Լասարիվերացու բնագրում հարույժ գործառնություններ ունեն: Այս դեպքում գաղափարական ընդհանրություններն այնքան էական չեն, որքան վկայակոչումների ունեցած *դերքը* բնագրում: Դրանցից որոշներն ունեն

մեկը: Ներառված է, որ Լասարիվերացու և Վարուժանի ապրած ժամանակների նմանությունը Լասարիվերացուն գրաված կերպարով գրավում է արդեն իսկ հայացքը հեթանոսական մշակույթին ուղղած բանաստեղծին, որը Ի դարում *ըստ Լուսինյան* նույնն էր ցանկանում, ինչ Արիարակես Լասարիվերացին՝ ԺԱ դարում՝ իր ժողովրդի իրական բարօրությունը: Այսպես, Արշակ Չոպանյանին ուղղված մի նամակում Վարուժանը գրում է. «Նեթանուս կյանքը օրեօր զիս կզրավե. եթե այսօր կարելի ըլլար կրոնքս կփոխեի և սիրով կընդգրկեի բանաստեղծական հեթանոսությունը: **Նուդայականությունը անգույն է՝ թեպետ մարգարեները զայն մասամբ գեղեցկացուցած են: Նին երկերով շքապարգևած են, ուր էր, թե հրաշքով այս միջակ վիճակն փոխվի և Թինուար սը կամ Եսայի մ'ըլլայի**» (Ընդգծումը՝ Լ. Վ): Տե՛ս Դ. Վարուժան, Նամականի, Եր., 1965, էջ 131:

ելք առաջարկող գործառնություն, որոշները կարգավորիչ են , մյուսներն ուղղորդիչ են այլն:

Օրինակ, Կող առ Կող հեղինակում Լասարիվերացու և ասարվածաշնչյան բնագրերին՝ ըստ սուրբգրային մեջբերումների՝ համոզվում են, որ պարմիչի նկարագրած ամեն իրավիճակում Ասարվածաշնչյան գործում է *կարգավորիչ գործառնություն*: Տենց այդ պարծառով Պարմության մեջ նկարագրվող ամեն մի իրավիճակ իր համարժեք գնահատականն է գրնում կամ համապարասխանեցվում է Ասարվածաշնչին: Եւ քանի որ պարմիչի համար Ասարվածաշնչյան նաեւ գեղեցիկի կարգավորիչն է, կյանքի իր իդեալը նույնպէս նա քաղում է Սուրբ Գրքի՝ այդ հնարավորությունը Կող հարվածներից, օրինակ, Եսայիի մարգարէութունից:

Նովնանի մարգարէության Գ գլուխը ամբողջովին ասես փրկության ծրագիր լինի: Այդ պարծառով պարմիչն այս անգամ չի բավարարվում միայն մեջբերմամբ, այլ վերապարմում է ամբողջ հարվածը: Մարգարէի կանխագուշակությանը հավարարվով՝ նինվեացիք գղջում են իրենց բռնած չար ուղու համար ևւ քործեր հագած՝ իրենց թագավորի հեղ սկսում են աղոթել ևւ ծոմ պահել, մինչև որ Ասարված, այդ ողբ ու կոծը Կենսելով, նրանցից հեռացնում է բոլոր չարիքները: Այս մեջբերումն ունի էլք առաջարկող գործառնություն:

«Կարծական եղև մեզ այս կեանքս» (Էջ 97),- գրում է Լասարիվերացին ևւ փորձում է հասկանալ, թե ինչու: Գուցե, որ մեր հայրերի մեղքերն ենք կրում (միտքը կրկին Ասարվածաշնչից է), այդ դեպքում ինչու է Ասարված մոռանում, որ Եգեկիելի բերանով հայրնեց, որ այլևս ոչ հոր մեղքի համար որդուն կպարծի, ոչ էլ հորը՝ որդու պարծառով: Ահա թե ինչու Եգեկիելի ողբերից ընկրված հարվածը ըմբոսության ևւ կասկածի Կարբեր ունի իր մեջ: Սակայն նույնիսկ կասկածն ու երկմարանքն արտահայտելու ձեւը կրկին մնում է Սուրբ Գիրքը, որովհետեւ ԺԱ դարի պարմիչը եթե համարձակվում էլ է վիճել Ասարծու հեղ, ապա միայն Սուրբ Գրքի միջոցով, իսկ Կող մեջբերումն իրականացնում է կասկածի գործառնություն :

Պարմության մեջ շար ևւ այն վկայակոչումները, որոնք ունեն ուղղորդիչ գործառնություն: Դա երևում է այն հարվածներում, երբ մեջբերված Կողը այնքան էլ չի միաձուլվում բնագրին, կամ գոնե դրա անհրաժեշտությունը չի զգացվում, թեև մեջբերումը բովանդակապէս լիովին համապարասխանում է Պարմության սկզբնական նպատակադրմանը: Պարգապէս նախընտրելի հարվածներից Կողեր ներմուծելով՝ պարմիչը կարծես ուղղորդում է դեպի ասարվածաշնչյան այս կամ այն հարվածը, որպէս իր ընթերցողին առավել անհրաժեշտ ճշմարտություն է Կենսում:

Օրինակ՝ Լ. սաղմոսի ընդհանուր թեմատիկան թշնամիներից փրկվելու համար Ասարծուց օգնություն խնդրելու ևւ հույսը Ասարծու վրա դնելու, հույսը չկորցնելու մասին է: Լասարիվերացին ընկրել է «Մոռացեալ եղէ ես որպէս մեռեալ ի սրբէ...» (Մաղ. Լ. 13) Կողը: Իր՝ ասարվածաշնչյան բնագրում այս Կողն այլ իմաստ ունի, Լասարիվերացու բնագրում այլ իմաստով է գործածված, **սակայն համընկնում են Լասարիվերցու Կողի ևւ ասարվածաշնչյան Կողի նպատակադրումները**: Այսպիսի ուղղորդիչ վկայակոչումների հանդիպում ենք նաեւ ասարվածաշնչյան այլ հարվածներին:

Պարմության մեջ կան վկայակոչումներ, որոնք, թվում է, ուղղակի շարադրանքին հարմար եկող մեջբերումներ են, ինչպէս մեր ժամանակակիցն իր ամենասիրելի գրքից կիտսի

և միտքն էլ թաթախված կլինի այդ գրքի գաղափարների մեջ: Սակայն Կրամարանությունը միշտ նույնն է. փաստը ցույց է տալիս, որ Լաստիվերացին չունի որևէ մեջբերում կամ սուրբգրային հիշատակում, որ հազար թելերով չկապվի իր բուն նպատակադրմանը: Նման դեպքերում եթե ոչ մեջբերման իմաստը, ապա գոնե այն կրող կերպարն է ընտրված այդ ասելիքի հաստատման համար (կրկին՝ ուղղորդիչ):

Այդպես Նոբի գրքից նա ընդամենը մի վկայակոչում ունի, բայց Նոբի կերպարը չար-չարանքներ ու դժբախտություններ կրած մարդու կերպար է, որի դիմակայելը փորձության (այն, ինչ Լաստիվերացին ակնկալում է իր ժամանակակից ընթերցողից) ավարտվում է առավել մեծ փառքի ու երջանկության արժանանալով:

Ուղղորդիչ է նաև Նովհաննեսի Ավետարանի ԺԵ գլխից վկայակոչումը: Այդ գլխում Քրիստոսը խորհուրդներ է տալիս իր աշակերտներին. «Նաստապուն կացեք ի սեղ իմ. եթե պահիցեք գապարտիրանս իմ, կայջիք ի սեղ իմ...» (Յովհ. ԺԵ. 10): Ըստ այս Ավետարանից մեկ այլ վկայակոչման՝ Լաստիվերացին փորձել է Քրիստոսի խոսքերը համապարասխանեցնել իր նկարագրած իրականությանը, և դրանից որոշակի հակասություն է առաջացել իր ներկայացրած փաստերի և աստվածաշնչյան համապարասխան հարվածի ընդհանուր իմաստի միջև: Քրիստոսն իր հեղինակությունը կանխագուշակում է այն հալածանքները, որ կկրեն իր պարծառով. «Եկեցե՛ ժամանակ, զի ամենայն որ սպանանիցե՛ զձեզ, համարիցի պաշտօն մարտցանել Աստուծոյ» (Յովհ. ԺԶ. 2):

Մինչդեռ Լաստիվերացին նախ նկարագրում է այն մեղքերն ու արարները, որ կային Արծն քաղաքում՝ եկեղեցիների անհավարարմություն առաքելական հավատին, իշխանի, դատավորի անիրավություն, ընչասիրություն, կանանց պճնասիրություն և այլն: Այս ամենը թեև ցույց է տալիս, որ Արծնը կործանման արժանի մի քաղաք է, բայց Լաստիվերացին Սուրբ Գրքից կարողանում է այնպիսի փող գտնել, որը կրկին մարդկանց կվերադարձնեք Աստծուն: Լաստիվերացու հաջորդ վկայակոչումը միևնույնության, ավելի ճիշտ՝ քաջալերության պես մի բան է. «Եւ զայն արասցեն ընդ ձեզ վասն անուան իմոյ, զի ոչ ծանեան զիս», քանի որ ակնհայտ է պարմիչի ցավն ու ապրումակցումը Արծնում փողի ունեցածի վերաբերյալ, ինչպես նաև թշնամու գազանությունների անուղղակի դատապարտումը:

Քրիստոսի հեղինակությունը կրած չարչարանքներին նմանեցնելով Արծնի կրած չարչարանքները՝ պարմիչն իր հերոսներին հուշում է վարվել նրանց օրինակով՝ ավելի հավատարիմ դառնալ Աստծու Որդուն: Սա եւ՛ պարմիչի չղաղարող սիրտ դրսևորումն է քաղաքի նկարմամբ, եւ՛ ուղղորդիչ գործառույթի դրսևորում:

Մենք խոսեցինք վկայակոչումների միայն իմաստային կողմի մասին, սակայն ձեռային կամ կառուցվածքային գործունը նույնպես դեր ունի դրանց ընտրության մեջ: Դեռ սկզբում՝ սաղմոսի մասին խոսելիս, նկարեցինք, որ դրանց երկխոսային բնույթը նույնպես դեր է խաղում պարմիչի ընտրության հարցում: Ավելին, պարմիչն իր սեփական երկխոսությունն է ծավալում Սուրբ Գրքի հետ, ընդ որում այդ անում է ոչ միայն սաղմոսների միջոցով: Պարզ է, որ այս դեպքում վկայակոչումներն ապահովում են երկխոսության գործառույթը:

Այդ երկխոսության հակումը պարմիչին մղում է այնպիսի փողեր ընտրել, որոնք իր ընթերցողի համար էլ կապահովեին Աստծու հետ երկխոսության պարբերությունը: Այն փառաբանությունն է, որ Լաստիվերացին իր վկայակոչումներով մարդկանց հետ՝ քաղաքում իր

ժողովրդի, փորձում է վերաբծարժել Աստծու այն երկխոսությունը, որն Աստված արդեն իսկ արել է մարգարեների միջոցով:

Այդ է պարզապես, որ Եսայիի մարգարեությունից Լասարիվերացին նախընտրում է կռչի, դիմումի ձև ունեցողները: Օրինակ՝ Եւ եթէ ախորժեսցիք եւ լուիջիք ինձ՝ զբարությունս երկրի կերիջիք, ապա թէ ոչ կամիցիք լսել ինձ, սուր կերիցէ զձեզ. քանզի բերան Տեառն խօսեցաւ զայս: (Եսայի. Ա. 19-20) Կամ՝ Լուարութ ինձ՝ եւ կերիջիք զբարությունս, եւ վայելեացեն ի բարութեան անձինք ձեր. ունկնդիր լերութ լսելուք ձերովք, զհետ եկայք ճանապարհաց իմոց: Լուարութ ինձ, եւ կեցցեն ի բարութեան անձինք ձեր. եւ եղից ընդ ձեզ ուխտս յաւիտեանական զարթոյթիւնսն Դաւթի զհաւատարիմս: (Եսայի. ԾԵ. 2-3)

Արդեն ասել ենք, որ Լասարիվերացին հիմնականում անփոփոխ է մեջ բերում քողերը, մասնակի փոփոխությունները որակ չեն կազմում: Սակայն երկխոսությունների հանդեպ ունեցած նախասիրությունը նրան մղում է երբեմն անուղղակի խոսքով պատմածը վերածել ուղղակի (օրինակ, Եսայիի մարգարեության Ը եւ ԿԵ գլուխները):

Լասարիվերացի

Մինչեւ իցէ թո կարդացեալ, եւ լուայց թեզ. եւ մինչդեռ խօսեցիս, ասացից եթէ զի՞նչ խնդրես:

Եսայ. ԿԵ. 24-25

Եւ եղիցի՝ մինչեւ կարդացեալ իցէ նոցա՝ եւ լուայց նոցա. եւ մինչդեռ խօսիցին, ասացից՝ եթէ զի՞նչ խնդրէք:

Այնքան մեծ է նախասիրությունը երկխոսության հանդեպ, որ երբեմն Աստվածաշնչի երկու պարբեր հարվածներ «զբուցում են» միմյանց հետ Լասարիվերացու բնագրի միջոցով: Այսպես, Բ. Օրենք. ԼԲ գլխից 3 վկայակոչումներ ունի Լասարիվերացին, որոնք գաղափարական առնչություն ունեն սաղմոսների հետ (յո՛ւս Սաղմ. ԺԷ): Եթե Բ. Օրենքում Աստված հանդիմանում է եւ ասում. «Թողեր զԱստուած որ ծնաւ զթեզ, մոռացար զԱստուած զկերակրիչն թո...» (Բ Օրենք. 18), ապա ԺԷ սաղմոսում կարծես դրա հակադարձումը տեսնենք՝ Դավթի Աստծուն ապավինելը՝ դրական օրինակը. «Միտեցից զթեզ, Տէր, զօրութիւն իմ, Տէր, հաստատիչ իմ, աստե՛ն իմ եւ փրկիչ իմ (Սաղմ., ԺԷ. 2): Բ. Օրենք. ԼԲ գլխում ներկայացվում է այն մարդկանց կամ ազգերի վիճակը, որոնք կենտանի Աստծուց եւ կղավաճանեն նրա օրենքները, իսկ ԺԷ սաղմոսում դրա հակառակն է. նա, ով կեռուսա Աստծուն, կվերկվի ամեն մի որոգայթից:

Այս սաղմոսի բառապաշարն ու բովանդակությունը շատ առնչություններ ունեն Բ. Օրենք. ԼԲ գլխի բառապաշարի եւ բովանդակության հետ: Բովանդակության առումով կարելի է ասել, որ սաղմոսը կարծես ԼԲ գլխից դասեր քաղածի պատասխանը լինի, այն պատասխանը, որ ակնկալում է Աստված: Լասարիվերացին համադրել է այս երկու հարվածները, որպեսզի ցույց տա, թե ինչ է լինում Աստծուց հեռանալու դեպքում եւ ինչ կարող է լինել, երբ մարդը, իսկ քրիստոսն էլ, հեռանում են ողջ ազգը վերագրելի տիրոջը եւ հավատարիմ մնա նրա պարգամներին (յո՛ւս Սաղմ. ԺԷ. 17-22, 30):

Ուշագրավ է, որ այդ նույն Բ. Օրենք. ԼԲ գլխի ամենատարափելի բնութագրերը հետագա շարադրանքի ընթացքում մեկ անգամ եւս գործածել է Լասարիվերացին, սակայն այս անգամ արդեն թողնողական աղանդին հարողների մասին խոսելիս: Ինչպես Սուրբ Գրքում

է Աստուծոյ հեռացած, չարագործ դարձած ազգը համեմատվում Սողոմոն որթապտուկի եւ Գոմորի արքիի հետ, այսպէս էլ Ախնի եւ Կամարա քույրերի գործունեությունն է Լասարիվերպցին համեմատում այդ քողի շարունակությանը եւ գործածում նույն փոխաբերությունը. «Սրբմություն վիշապաց է գինի նոցա, սրբմություն իժից՝ անհնարին առ ի բժշկություն» (Բ. Օրէնք. ԼԲ. 33): Այս դեպքում էլ աստվածաշնչյան բնագրի միջոցով իրականացվում է լուծարման գործառնությունը:

Գանիելի մարգարեությունից Լասարիվերպցին ընկեր է Աստուծոյ հրաշագործելու եւ իրեն հավաքացողներին պաշտպան կանգնելու հարվածը: Երեք պարսկերէնի՝ Նաբուգոդոնոսորի կողմից հեռացի մեջ ներվելու փեսարանը մի պարմություն է, որով լավագույնս կապացուցվի Աստուծոյ գործությունը: Գործելով նրա անունից՝ մարդը կարող է անվնաս դուրս գալ անգամ կրակի հեռից: Այս մեջբերման *գործառնությունը հավասարի ջարդագործությունն* է:

Երբեմն Լասարիվերպցին խրատում է հենց աստվածաշնչյան վկայակոչումներով (խրատի գործառնություն): Այսպէս, Ռոմանոսի ամբարտաւան վարքով մեկնաբանելով նրա կրած պարմությունը՝ Լասարիվերպցին սաղմոսից կարարում է հերեյալ խրատական վկայակոչումը. «Բարի է յուսալ ի Տէր եւ յաղօթս սրբոյ, քան յուսալ յիշխանս եւ ի գանձոց առաքությունս...»: Նախկանշական է, որ այս սաղմոսը (ՃԺԷ) ինքն է հուշում իր այդ բնույթը. «Խրատելով խրատեց ինձ Տէրը, բայց մահին չմարմնեց ինձ»:

«Բարի է յուսալ ի Տէր՝ քան յուսալ ի մարդիկ. բարի է յուսալ ի Տէր՝ քան յուսալ յիշխանս» (Էջ 612) նախադասություններում նա ավելացրել է «յաղօթս սրբոյ» եւ «ի գանձոց առաքությունս» եւ ավարտել բացարձակ նախադասությամբ՝ դրանով ավելի շար խրատի փեսք փառվ իր մեջբերմանը. «Լաւ է յուսալ ի Տէր եւ յաղօթս սրբոց, քան յուսալ յիշխանս եւ ի գանձոց առաքությունս. քանզի ոչինչ օգնեն ինչք յաւուր բարկութեան» (Էջ 44):

Վերջապէս, աստվածաշնչյան վկայակոչումները կարեւոր դեր ունեն նաեւ Պարմության կերպավորումների հարցում: Այսպէս, Վասիլի, Մանյակի ամբարտաւանությունը դարապարտելու, ինչպէս նաեւ Բասենի դաշտում բյուզանդացիների կրած պարմությունը բացատրելու համար Լասարիվերպցին Ա. Թագ. Բ գլխի միեւնույն քողն է վկայակոչում, որը նրա աշխարհայացքի առանցքային գիծն է՝ «Ոչ իւրով գործութեամբ գորանայ հզօրն, այլ Տէր փրկարացուցանէ զհակառակորդն»: Ամբարտաւանությունը, որ քրիստոնեության ամենադարապարտելի մեղքերից էր, հաճախ է բնադատում նաեւ Լասարիվերպցին:

Ներաբերքի է, որ այս արարի բնադատությունը փարբեր ժամանակներում եղել է գեղարվեստական գրականության նյութ: Մեծամիւր անձնապատկերներն ու մարդկային հնարավորությունների սահմանափակության անփութումը, ըստ հունական էթիկական եւ կրոնական մարքի, մեղքեր էին, որին հաճախ քրվում էին մեծերն ու շնորհալիները: Եւ հենց դա էլ հին հունական ողբերգություններում հաճախ դառնում էր գլխավոր հերոսի կործանման պարճաւ¹²:

Իհարկէ, Լասարիվերպցու այդ բնադատությունը զարգանում է Աստուծոյ գործության ու

12 Այս մասին փնէ «Всемирная энциклопедия.Христианство», Минск, 2004, էջ 44:

մարդու անգործության ընդգծման ուղով: Կրկին Մանյակի կերպարից և նրա հետ քննարկելու ունեցածից օգտվելով՝ նա բացահայտում է մարդու ողորմելիությունը Աստծու գործության առջև (Եսայ. Բ. 11): Նրա համար թե՛ Մանյակը, թե՛ Կոստանդին Մոնոմախն այս դեպքում հավասար հարթությունների վրա են, և ոչ թե մեկը հաղթում է, իսկ մյուսը պարտվում, այլ Աստված է պարտում իրենց մեղքերի համար: Մոնոմախի իշխանությունը քննադատելիս Լասարիվերացին չի կարող վարվել այլ կերպ, քան Սուրբ Գրքի օգնությամբ դիմելն է: Այս դեպքում Սողոմոնի առակները ամենահարմար միջոցն են ճիշտը վեր հանելու և ցույց տալու իրականության ողջ անհերթելիությունը կամ սխալը: «Թագաւոր արդար՝ կանգնէ զաշխարհ, և այլ անօրէն կործանէ» (Ա. ԻԹ. 4), սրա ապացույցը Կոստանդին Մոնոմախի գործունեությունն է (տե՛ս գլ. ԺԷ, էջ 95-101):

Այս ամենի համար Լասարիվերացին ունի իր բացատրությունը. Աստծու սահմանած գեղեցկության օրենքները խախտողին սպառնում է Աստծու վերահաս պատիժը: Սույն համոզմունքը այն կարգավորիչն է, որը պարասխանում է նրա մտքում ծագած հարցերին և աներեր պահում գեղագիտականի չափանիշները: Այդ չափանիշներից շատ բան, իհարկե, բացահայտվում է երկի գործող անձանց կերպարներում, հատկապես՝ պարմիչի իդեալի կրողների:

Կամքի ազատության և քրիստոնեական ներողամտության վկայությունն է Եսայիից հաջորդ մեջբերումը. «Ես մարմնեցի գծողովորդ իմ ի ձեռս քո, և դու ոչ արարեր ի վերայ նորա ողորմութիւն» (էջ 39): Նրա համար Լասարիվերացին համոզված է, որ Վասիլ 2-րդի արշավանքը Պարսից աշխարհի վրա (Ներ, այժմ՝ Իսոյ, Պարսկահայքի 9-րդ գավառը) անհաջողության է մարմնավորում, քանի որ վերջինս դաժան է վարվել Աստծու կողմից իրենց մեղքերի համար պարժված ժողովրդի հետ:

Լասարիվերացու համար կարևոր է մեծանոցության ու ներողամտության աստվածաշնչյան գաղափարը: Այդ գաղափարը նա կարողանում է բխեցնել Սուրբ Գրքի մեկ այլ մտքից: Ինչ-որ մի պահի Վասիլը վերջապես պետք է հասկանա, որ «Ոչ իրով զօրութեամբ զօրանայ հզօրն, այլ Տէր փկարացուցանէ զհակառակորդն» (Ա. Թագ. Բ. 9): Սա մարդկային հաջողություններով չպարծենալու և այդ հաջողությունները Աստծու կամքին վերագրելու խոնարհության մի ձև է, որը նա փորձում է ուսուցանել իր ընթերցողին: Իսկ ուսուցողական նպատակը հիմքում կրկին ունի գեղագիտականի համամարդկային ընկալումը:

Կամքի ազատության մասին իր փիլիսոփայական ձեռակերպումները դեռևս Ե դարում կարարել էր Եզնիկ Կողբացին: Նիշենք, որ բարին ու գեղեցիկը նրա գեղագիտական ընկալումներում գրեթե հավասար հարթությունների վրա էին, լոկ այն փարբերությամբ, որ գեղեցիկը Աստծու կողմից փրված էր ի սկզբանե, իսկ բարին մարդն ընկրում էր ազատ կամքով:

Լասարիվերացին նույնպես անդրադարձել է այս գաղափարին: Աստված մարդուն դնում է համապարասխան իրավիճակների մեջ, բայց մարդն ինքը պետք է որոշի՝ ինչպես վարվել. ապրել աստվածային (որի հիմքում բարու ու գեղեցիկի նախաստեղծ կարեգործիաներն են), թե՞ մարդկային (որի հիմքում «ես»-ի ներանձնային շահն է) օրենքներով, հաշտեցնել երկնայինի և երկրայինի հակամարտությունը մարդու հոգում: Այդ պարճառով, երբ Վասիլ 2-րդը անհաճախողությունների է հանդիպում արխագաց Գեորգ թագավորի դեմ պայքարելիս, այդ անհաջողությունները պարմիչը մեկնաբանում է ոչ այլ կերպ, քան փորձություններին Աստծու օրենքներով չդիմակայելու մեկնությամբ:

Լասարիվերացու պահանջը նրանից ներողամտությունն ու մեծահոգությունն է: Ճիշտ է նրան պարտավածները իրենց մեղքերի համար են պարտավել, բայց սա էլ պետք է քրիստոնեաբար խնայել իր ձեռքը մարտավածներին: Այս ընտրության հնարավորությունը կամքի ազատություն դրսևորելու հնարավորություն էր, որը քրիստոնեության սկզբունքներից մեկն է: Վասիլն, իհարկե, չի օգտվում այդ հնարավորության դրական կողմից, այդ պարճառով նրան էլ է հասնում Աստուծո պարիժը: Այն, որ հզորը իր գործությամբ չի գորանում, այլ Տերն է րկարացնում հակառակորդին, մի փոքրիկ նահանջ է Ե դարի եզնիկյան կամքի ազատության րեսությունից, սակայն կյանքի պայքարի իր ձենն է առաջարկում՝ ֆիզիկական ուրրից այն րեդափոխելով հոգևոր ուրր: Այսինքն՝ հզորը նախ՝ հոգևոր հզորությունը պիտի կառողանա պահպանել, որպեսզի Աստծու աջակցությունն ակնկալի:

Լասարիվերացին իր մրաձերահամակարգը կառուցում է աստվածաշնչյան իմաստությանմբ, որի համար վկայակոչումները յուրօրինակ արադձ են դառնում: Դրանք հարուկ արժեք են ձեռք բերում, որովհետև փուզվող ու կորձանվող աշխարհում կայունության միակ գրավականն ու երաշխավորն են:

Ու թեպետ վկայակոչումներ անելու չափից մեծ ձգարումը երբեմն հանգեցնում է դրանց անհարկի ու ոչ այնքան նշանակալից կիրառությանը, սակայն նրա բնագիրն առանց այդ վկայակոչումների կորցնում է իր նպարակադրության ուժն ու հենարանը: Դրանք կարևոր են նախևառաջ իր՝ պարմիչի համար: Նա այդ անում է ոչ միայն ուսուցողական նպարակով, այլ ինքն իր մրքում քառսից պաշարպանվելու, նախկին կարգուկանոնը վերականգնելու ու հույսը պահպանելու համար:

ՇՈՂԻԿ ՈՍԿԱՆՅԱՆ

ԳԱՐԵԳԻՆ ՍՐՎԱՆՁՏՅԱՆՅԸ ԵՒ ԴՊՐՈՑԸ

ԺԹ դ. 70-80-ական թվականները հայ ժողովրդի կյանքում նշանավորվեցին որպես վերելքի տարիներ: Ազգային զարթոնքը զգացվում էր կյանքի բոլոր բնագավառներում՝ դպրոց, եկեղեցի, թաղամաս, երաժշտություն, գրականություն, մամուլ, որոնք գործիչներ էին պահանջում: Եւ այդ պահանջն իսկապես առաջ բաշեց մտավորականների մի փայլուն համասարեություն (Ղ. Ալիշան, Մ. Խրիմյան, Ն. Վարժապետյան, Գ. Սրվանդյանց, Ն. Զորայան, Մ. Մամուրյան, Գր. Չիլինկիրյան, Գր. Օսյան, Մ. Օրմանյան Ն. Լիմոնճյան, Տ. Չուխաջյան, և այլք), որոնք չէին կարող սահմանափակվել գործունեության միայն մեկ՝ թեկուզեւ կարեւորագույն բնագավառով: Ուստի նրանք գործում էին եւ՝ գրականության, եւ՝ երաժշտության, եւ՝ մանկավարժության, եւ՝ լրագրության, եւ՝ հոգեւոր ասպարեզներում: Այս տեսակետից առանձնապես արդյունավետ էր Ալիշանի, Խրիմյանի, Սրվանդյանցի, Խորեն Սյունիանի, Մամուրյանի, Չիլինկիրյանի և այլոց գործունեությունը: Նրանք նպատակ էին դրել ոչ միայն լուսավորել ազգը, այլեւ հիմնել դպրոցներ, տպարաններ: Դրա համար նրանք նախ աշխատել են որպես ուսուցիչ, ապա նաեւ որպես գրող, բարձրաստիճան հոգեւորական ու լրագրող՝ քաջ գիտակցելով, որ ժողովրդի ազգային ինքնագիտակցության ճշմարիտ ուղին լուսավորությունն ու դպրոցն է:

Գարեգին Մզվանդյանցը հոգեւոր առաջնորդի, խմբագրի, ուսուցչի, դպրոցավարի, հասարակական գործչի դժվարին ու պարասխանաբար աշխատանքին զուգահեռ տարիներ շարունակ ինքնամոռաց նվիրումով զբաղվել է գիտական լուրջ գործունեությամբ, որոնք ու գրել, հավաքել ու գիտական համակարգի է բերել բանագիտական, ազգագրական, հայրենագիտական եզակի արժեք ունեցող նյութեր:

Գ. Սրվանդյանցի գրական ժառանգության մեջ մանկավարժական - գիտամեթոդական բնույթի աշխատություններ չկան: Սակայն նրա բոլոր ստեղծագործություններն առանձին վերցրած բանագիտական, հայրենագիտական, բանահյուսական ճանաչողական արժեքներից բացի ունեն նաեւ դաստիարակչական և ուսուցական վիթխարի նշանակություն: Ներծծված լինելով լուսավորության և դաստիարակության առողջ ու կենսունակ գաղափարներով, Գրգորված ջերմ հայրենասիրությամբ ու ժողովրդայնությամբ, ազգային ինքնության և հասարակական-քաղաքական կյանքի առաջընթաց զարգացումը «ազգային դպրոցաց» բարեկարգությամբ պայմանավորող գաղափարաբանությամբ, դրանք բոլոր ժամանակներում՝ առավել ևս մեր օրերում, մարդկային և երիտասարդության բարոյական դաստիարակության հրաշալի դասագրքեր են: Այսուհանդերձ նրա մանկավարժական, դպրոցավարական և լուսավորական գործունեությունը առ այսօր ըստ ամենայնի չի լուսաբանվել, գիտական համակարգված վերլուծության չեն ենթարկվել մեծ լուսավորչի մանկավարժական հայացքները, նրա գրական ժառանգության մանկավարժական ուղղվածությունը, որով, անշուշտ, կամբողջացվի բազմաժանր ստեղծագործողի դիմանկարը:

Գ. Սրվանդյանցի մանկավարժական հայացքները, լուսավորության տարածման և դպրոցի դերի բարձր արժեւորումը, մասնավորապես բացահայտվում են ինչպես «Ազգա-

յին լուսաւորութեան եւ դաստիարակութեան վրայ¹¹» ճառում, այնպէս էլ «Ժառանգաւորաց վարժարան ի Սուրբ Կարապետի վանք», «Տգէտներ եւ քաջութիւն», «Վարժարան եւ վարժապետ», «Սուրբ Կարապետի վանք եւ իւր վիճակ, հարիւր գեղին մէկ դպրոց»²² հող-վաճենքում եւ նրա մյուս գործերում:

Լուսավորիչ-մանկավարժը քաջ գիտակցում էր, որ փոխվել են ժամանակները, պէտք է փոխել նաեւ կրթության ու դաստիարակության բովանդակությունը, բնույթը: Արեւմտահայությունը ապրում էր զարթոնքի շրջան, ուրեմն նրա առջեւ կանգնած էին նոր խնդիրներ, որոնց գլխավոր նպատակը պէտք է լինէր ազգային անկախության ձեռքբերումը: Մեծ հայրենասերը պահանջում էր դաստիարակության նպատակը եւ ուղղությունը բխեցնել այդ կարեւոր պահանջից, որպէսզի այն ծառայի հայ ժողովրդի ազատասիրական ու հայրենասիրական ձգտումներին: **«Ժողովուրդ մը,- գրում է նա,- եթէ կուզէ նաեւ իր որդիք եւ իրենց անձինք բանդերէ, կապանքներէ, քուզանքներէ, հարստահարութենէ, դու առա՛ նաեւ աղքատութենէ ու հիւանդութենէ ազատ պահել, պէտք է դպրոցներ ունենայ. ուսնալ ժողովուրդ, դաստիարակնալ ժողովուրդ, միշտ ազատ կապրի, պատուով կապրի, հարուստ ու առողջ կապրի, հանգիստ եւ գոհ սրտիւ կապրի»³³**, որովհետեւ ազատ ու անկախ է այն ժողովուրդը, որն ունի խորհուրդ, գիտություն, լեզու, գիր, արհեստ ու արվեստ, որոնցով ձեռք է բերում ազգային արժանապատւություն եւ ինքնություն, իսկ այս ամենը ունենալու միջոցը, դրան հասնելու ճշմարիտ ուղին դպրոցն է. այո՛ **«ուսումնարանները, որոց մէջը պատուապարուն նոր սերունդին հայր ու մայր»:**

Գ. Սրվանձրյանցը դպրոցը համարելով **«մարդկութեան, ազգութեան մեծ եւ միակ ընթանիք կազմող, գեղեցիկ ընկերութիւն»**⁴⁴՝ պահանջում է այն պահպանել հենց նույն մարդասիրական սկզբունքներից ելնելով, քանի որ դա հնարավորություն է փալիս սովորեցնել մարդկանց իրենց իրավունքներն ու պարտավորությունները՝ ապահովելով սերունդների հոգւո եւ մարքի զարգացումը, հետեւաբար **«... մեր ազգին համար այսօր եւ ամեն ժամանակ առաջին գործը դպրոց պէտք է ունենալ. դպրոցները արդիւնաւորել գիտենալ: Այս աւուր մանկունք՝ վաղուան հայրեր պիտի ըլլան, եւ աղջկունք՝ մայրեր: Ազգիս մօտաւոր ապագան են անոնք, ապագայ՝ որում այնչափ յուսալիւր եւ խանդակաթ աչօք կը նայի մեր Ազգ, մեր Ազգ, որ կորուսեր է իրեն փառաւոր անցեալը եւ չունի մխիթարական ներկայ մը»⁴⁴:**

Անվանի մրավորականը, ըստ ամենայնի քննության է առնում ժամանակի կրթության դրվածքը, բացահայտում ընկերային այն վիճակը, որը խանգարում է ժողովրդական դպրոցների զարգացմանը: Շատ բնակավայրեր դպրոց չունէին, իսկ եղածներից շատերը գտրկ էին նյութական միջոցներից, որի հետեւանքով մի քանի տարի գործելուց հետո փակվում էին:

Մանրամասնորեն դիտարկելով արեւմտահայ դպրոցի առկա թերությունների վերացման հարցերը՝ Սրվանձրյանցը առաջին հերթին դրանց շարքին էր դասում դպրոցների պակասը, շնչային անհարմարությունները, հաստատուն եկամտի բացակայությունը, գրագետ մասնագիտների եւ դասագրքերի սակավությունը, սովորողների փոքրահասակ անհոտա-

1 ԳԱԹ, Սրվանձրյանցի Ֆ., Բ. 2, Գ. 65, էջ 30-35:

2 Տե՛ս Գ. Սրվանձրյանց, Երկեր, հ. 2, Եր., 1978:

3 ԳԱԹ, Սրվանձրյանցի Ֆ., Բ. 2, Գ. 65, էջ 30:

4 Անդ:

լի վիճակը, դպրոցի հանդեպ հասարակական գիտակցության, դպրոցական միասնական կանոնադրության բացակայությունը, անհոգությունն ու անտարբերությունը, ընտանիքի և դպրոցի կապի ծայրահեղ թույլ լինելը, ուսուցիչների նկատմամբ անհարգալից վերաբերմունքը և այլն: Ներկուսքար նա պահանջում էր ոչ միայն ծավալել դպրոցական ցանցը, այլև քաղաքակիրթ երկրների օրինակով կառուցել դպրոցական ճարտարապետության և առողջապահության բոլոր պահանջները բավարարող դպրոցական շենքեր, որոնք ամենից առաջ պետք է հարմարեցվեին երեխաների փարիքային առանձնահատկություններին, նպաստեին նրանց առողջության պահպանմանը, կառուցվեին այնպիսի անաղմուկ տեղերում, ուր օդը՝ մաքուր, ջերմությունը և լուսավորությունը ապահովված են: Ինչպես փեսանում ենք, Գ. Սրվանձյանցը՝ որպես հմուտ դպրոցավար, առաջ է քաշում դպրոցական առողջապահության այնպիսի հարցեր, որոնք ժամանակին բարձրացրել էին նաև Խ. Աբովյանը, Ն. Զորայանը, Մերվիչենը և առաջադեմ այլ մանկավարժներ:

Արևմտյան Նայաստանում դպրոցական գործը կազմակերպվում էր հանգամանակություններով, աճուրդով, կրակներով, առանձին մարդկանց նվիրավորություններով և այլ միջոցներով: Այս հանգամանքը անկայուն վիճակի մեջ էր դնում ամբողջ դպրոցական գործը: Խիստ փոփոխվում էր հասկացումը դպրոցը որակյալ ուսուցիչներով ապահովելու խնդիրը: Նման պայմաններում դպրոցը համարվում էր կիսագրագետ, հաճախ նաև անգրագետ մարդկանցով: Այդ մասին փորձառու դպրոցավարն իրավացիորեն նկատում է. «Նախ՝ ընտրություն չեն ընել լավ վարժապետ մը ունենալու և պետք եղածին չափ քանի մը հասարակական: Վարժապետաց սրակ փալ, իբր ատերոյդ և փուգանք փալ համարած են: Վարժապետը սպրուկին և ծառային փող դնելով վարած են հետը, և իրենց փողաքները իբրև իրենց գլխին հեռանալու ու դպրոցին մէջ *էյլենմիշ* [ժամավաճառ՝ Շ.Ո. (ընդգծումը՝ բնագրային)] ըլլալու համար դրկած են եղել և ոչ թէ ուսմունք ու կրթութիւն տրուելու ...Անեղ ազգի մը ոչ միայն վարժապետ, այլ ամեն կարգ պաշտօնատարն ալ անեղ կը մնայ իր պաշտօնին: ...Գիտէ՞ք այսօր մեր ազգի մէջ գրեթե բոլոր վարժապետաց վիճակը կարեկցութեան արժանի է. աղքատ ու կարօտ են...»⁵:

Զնայած արևմտահայության ազգային գիտակցության զարթոնքին և լուսավորության ծավալման առաջընթացին՝ մասնագետ ուսուցիչներ պարտաստելու ուղղությամբ ԺԹ 70-80-ական թվականներին դեռևս լուրջ աշխատանքներ չէին կատարվում: Թերևս դա էր պարճառը, որ Գ. Սրվանձյանցը քննադատում էր ազգային մարմիններին այն բանի համար, որ **«Ազգին ամենէն կարևոր պէտք և հոգը անփոյթ ըրած. երկրորդական երրորդական իրերը կհուզենք»**: Մանկավարժական որակյալ կադրերի բացակայության պարճառով երբեմն դպրոց էին գալիս պարահական մարդիկ, որոնք հարմար գործ չգտնելով, սրանձնում էին ուսուցչի պարասխտնափառ պաշտոնը: Նման մարդիկ, փաստորեն, անտեղյակ մանկավարժական աշխատանքի դժվարություններին, ձեռքին ու մեթոդներին, մի քանի ամիս աշխատելուց հետո հեռանում էին դպրոցից՝ իրենց հետևից թողնելով թշվառություն, ավերվածություն և փգիքություն. ահա թե ինչու «վարժարանը կմնայ անշէն, անուսուցիչ, և մանկարն անուսումն: Մուսկեր են ու կմնան: Ըսել է թէ միշտ փողայ պիտի մնանք մեր: Այս երկու փառի է Մշոյ դաշտ կորեկ ու գրգրլ ուրելով ալ կապրի. եթէ ցորեն չէ իր հացը, պետք չէ՞ր ունենալ և ուրել կորեկն ու գրգրլ», - ցավով արձանագրում է

5 ԳԱԹ, Սրվանձյանցի ֆ., ք. 2, գ. 65, էջ 30:

նա և Եզրակացնում. **«Ուսմունքն ալ մտաց հացն է: Եթէ բարձր արունստ ուսուցող չկայ. գոնէ սոսկ հայկաբան թող լինի: Վերջապէս կրսէնք, ինչպէս առանց սնունդի կեանք կմենի, այսպէս ալ առանց ուսման միտք մնած է»⁶¹:**

Նմանաբիպ փաստերով է բացատրում Գ. Սրվանձպյանը ժամանակաշրջանի այն քիտոր իրողությունը, որ **«վարժապետություն խիստ անարգ եղած է և վասն այնորիկ ընդիրներ ի բաց գնալով. անընդիր և զեղծ անձինք շատ քեղեր անցեր են այս պաշտօնին. որոց շնորհիւ ազգիս ներկայն կտարանի, ապագայն կկործանի»⁷²:**

Այսուհանդերձ Գ. Սրվանձպյանը լավատես էր և հավատում էր իր ժողովրդի լուսավոր ապագային, այն երջանիկ օրվան, երբ հայ ժողովուրդը կընդլայնի դպրոցական ցանցը, կպարբասարի գրագետ ուսուցիչների հզոր բանակ. **«...իմաստուն կաճառք, կանգնին, զինուին ախտեան ընդդէմ քաջիւրաց և անբարեաց. ահա մեր վերկութեան օրն այն է. յաղթանակն անշուշտ է»⁸³:** Գ. Սրվանձպյանը ուսուցչի մասնագիտական պարբասությունը համագային նշանակություն ունեցող գործ էր համարում: Նա խորատես համոզված էր, որ ուսուցչի պաշտօնը դժվարին է ու պարբասխանարու, քանի որ **«...քաղքցիք, արհեստարուրք, ու ամեն կարգի պաշտօնարարք և գործարուրք, մեր Կաթողիկոսն և պարբիարք, առաջնորդն ու վարդապետ, քերքերն ու քիրացուն, միով բանիւ կղերն իր բոլոր կարգարուներով, աշխարհականն իր բոլոր պարագաներով դպրոցէն կը ծնանին»⁹⁴:** Գ. Սրվանձպյանը չէր կարող բավարարվել ուսուցչի սոսկ նեղ մասնագիտական պարբասովածությամբ: Ելնելով արեւմտախայտության քրքրեսական և քաղաքական պայմաններից, դպրոցները որակյալ, համայնագետ ուսուցիչներով համարելու պահանջից՝ հանգում էր այն ճիշտ գաղափարին, որ **«Մինակ ուսմունք գիւրցող վարժապետը պէքք չէ ընդրել վարժապետ, այլ թէ կրնայ՝ նա Ազգի և Ասքրածոյ համար ուսնալ և բարի ժողովուրդ մը պարբասել... Եթէ ծնողք բարեհաճեն ուսումնասիրութեան և բարքյականութեան օրինակ ըլլալ և իրենց քողաքներն ալ գոնէ 6-7 քարի շարունակ դպրոցը դրկել... դպրոցի մէջն ալ հարկարու ուսմանց հետ յարուկ կրօնական ազգային, և այլն, և այլն գանագան ճիւղերով պարբութեանց և կրթութեանց դասերը աւանդուն...»¹⁰⁶:** Նման ուսուցիչը հնարավորություն կունենար դասավանդելու մի քանի առարկա: Տասարակությունն էլ կկարողանար կյութապես ու բարքյապես աջակցել դպրոցին և ուսուցչին: Նրա պահանջն այն էր, որ ուսուցիչը զինված լինի **«քրեսական ուսմունքով ու գործնական կարողութիւններով»:**

Մանրամասն քննության առնելով դասքիարակության հարցերը՝ Գ. Սրվանձպյանը գարգացրել է մի շարք հետքքրքրական և ուսանելի մքքքեր: Նա դասքիարակությունը սահմանել է հետելյալ կերպ. **«Ես դասքիարակութիւն ըսնելով կը հասկնամ քողայոց բարքյական կրթութիւնը, գործնողք և վարժապետները պէքք է շատ քափուկ խնամքով ի գործ դնեն քողայոց համար»:**

Անվանի մքավորականը դասքիարակության ընդհանուր հարցերը լուծելու խնդիրը կապում էր ժողովրդի առաջավոր խավի հետ, դասքիարակության մեջ առաջ էր քաշում

6 Գ. Սրվանձպյանց, Երկեր, հ. 2, էջ 101:

7 Անդ, էջ 102:

8 Անդ, էջ 99:

9 Անդ, էջ 34:

10 Անդ, էջ 35:

ժողովրդայնության սկզբունքը, որի էությունն այն էր, որ կրթության և դաստիարակության ասպարեզում րեղ գրած թերությունների վերացման, դժվարությունների հաղթահարման գործում անհրաժեշտ է ներգրավել ժողովրդի լայն զանգվածներին:

Խ. Աբովյանի և Ն. Զորայանի նման Գ. Սրվանձյանցը նույնպես դաստիարակության ու կրթության հարցերը լուսաբանում էր աշխարավոր ժողովրդին ծառայելու դիրքերից: Նրա համոզմամբ դաստիարակության նպատակը պետք է բխեցնել հասարակական ու անհատական շահերի միասնությունից: Նա քննադատում էր կրթության ու դաստիարակության սխալ դրվածքը, որը դրսևորվում էր խոսքի ու գործի, րեսության ու գործնականի խզման մեջ և հանգում էր այն ճիշտ մարքին, որ երեխաներին պետք է հաղորդել այնպիսի գիտելիքներ, որոնք հիմնված լինեն ոչ միայն խոսքի, այլև րործով ապացուցված և գործնականում ստուգված ճշմարտությունների վրա: Նա իրավացիորեն նկատում է, որ երեխաների բարի ցանկությունները, մանկական վառ հետաքրքրություններն ու ձգտումները ոչնչանում, խորպակվում են դաստիարակության արարավոր մեթոդների գործադրումով: Քննադատելով երեխայի անձնավորությունը նսեմացնող դաստիարակության րերթողիկյան մեթոդները՝ անվանի մանկավարժը առաջադրում է բարոյական դաստիարակության այնպիսի եղանակներ ու միջոցներ, որոնք այսօր ևս կիրառելի են, չեն կորցրել իրենց արդիականությունը: Անդրադառնալով դպրոցական կարգապահության հարցերին՝ առաջին հերթին անհրաժեշտ էր համարում խուսափել չոր բարոյախոսությունից, անհամ և անիմաստ ճառերից ու խրապներից: Նրա կարծիքով դպրոցական կարգապահությունը նախ և առաջ պայմանավորված է ուսուցիչ-աշակերտ ճիշտ րոխհարաբերությամբ և ուսուցչի բարձր հեղինակությամբ: Դպրոցում պարշաճ կարգ ու կանոն հաստատելը կապված է ոչ այնքան խիստ պարիթիների գործադրման, որքան երեխաների ուսումնական կյանքն ու աշխատանքային գործունեությունը ճիշտ կազմակերպելու հետ: Ահա թե ինչու նա ուսուցիչներին հորդորում էր. «...սուր բայց սիրոյ աչքով հսկողութիւն ըլլայ րդոց շարժմանց ու վարմանց վրայ, դպրոցի մէջ պարապ չթողուլ, վասնզի ամէն մոլութիւն պարապութեան հետեւանքն է. բայց և ոչ այլ ձանձրացնել...»¹¹: Որպեսզի երեխան չձանձրանա և ուղեղի հոգևորություն չունենա, բանագետ մանկավարժն առաջարկում էր. «Նայրենի երգերով անոնց աշխոյժն ու բաղձանքը վառել դէպի ազնիւ գգացմունք և մրաժմունք, և այլ շար կերպեր որոնց մէկ քանիներուն գործադրութեան սկզբունքը արդէն սկսած ենք դպրոցի մէջ...»¹²: Գ. Սրվանձյանցը բարձր է գնահատում երեխայի վրա ուսուցչի և ծնողի անձնական օրինակի դաստիարակչական ներգործությունը: Ինչպես ծնողները, նույնպես և ուսուցիչներն իրենց աշխատանքով, անձնական կյանքով ու կենցաղով, վարք ու բարքով դրական օրինակ պետք է հանդիսանան երեխաների համար, որովհետև ի սկզբանե երեխաները հակված են բարուն և ոչ թե՛ չարին: «Ծնողքն են աւելի րդայոց համար վարժապետ,- գրում է նա,- վասնզի ծնողաց հանցանք և վարմանց օրինակ շար գգալի դաս է րդայոց, ինչպէս նաեւ վարժապետներուն ալ. այս բանն է, որ րդայքը կը գգվեցունէ կամ անոնց սիրել կուտայ իրենց ուսման ու դաստիարակութեան րունը, այն է վարժարանը»¹³:

11 Անդ:

12 Անդ:

13 Անդ:

Անդրադարձնալով ընդհանրական և դպրոցական դաստիարակության փոխհարաբերության հարցին՝ Սրվանձպյանցը ընդհանրական դաստիարակությունը համարում է սկիզբ՝ համամարդկային դաստիարակության համար: Ընդհանրիքը երեխայի դաստիարակության հիմնալի դարբնոց է, որտեղ ձևավորվում են մարդկային ամենավեհ հատկությունները: Ընդհանրական դաստիարակությունը պետք է կրի համակարգված և միասնական բնույթ, ընդ որում, ընդհանրիքի բոլոր անդամները պետք է միասնական և համաձայնեցված մոտեցում ունենան երեխայի դաստիարակության գործում: Նա մեծ նշանակություն էր տալիս ընդհանրիքում երեխայի սրացած սկզբնական փափվորություններին, նրա նախասիրություններին արթնացմանը, դրական սովորությունների ու բարոյական կանոնների ամրապնդմանը. **«Եթե դու հայհոյիչ ես, - գրում է նա,- փղան հայհոյիչ կըլլայ, եթե գող, կամ ուրիշ կերպ ես, այնպես կըլլայ նա. և եթե պարկեշտ՝ պարկեշտ: Ասոր համար ծնողը իրենք զգոյշ ըլլալէն զկնի, պէտք է խիստ զգուշութիւն ընեն նաև որ իրենց վարժապետները ըլլան բարոյական մարդ, ու սնուցանեն և կառավարել գիտնան փղաքը սիրով. այնպէս որ փղան իր վարժարանն ու վարժապետ իր սիրած ամէն բանէն աւելի սիրէ»¹⁴⁴:**

Բարոյական դաստիարակության մեթոդների շարքում Գ. Սրվանձպյանցը կարևոր տեղ է տալիս բարոյախոսական գրույցներին, հեքիաթներին, առակներին, ասացվածքներին և բանահյուսական այլևայլ նյութերին: Նրա պարկերացմամբ հեքիաթներն ու առակները ժողովրդական մանկավարժության լավագույն միջոցներն են, որոնց մեջ իրական կյանքից վերցված առարկայի նյութ կա՝ մարդկային և հասարակական հարաբերությունների ու երևույթների մասին:

Գ. Սրվանձպյանցի առաջադրած մանկավարժական հիմնահարցերից մեկը կնոջ կրթության ու դաստիարակության խնդիրն է: Նա բարձր է գնահատում կնոջ դերը՝ թե՛ ընդհանրիքում, թե՛ հասարակական կյանքում: Նրա համոզմամբ ազգի առաջադիմության գլխավոր նախապայմաններից մեկը կնոջ ազատագրության, իրավահավասարության և նրա դաստիարակության ու կրթության լիարժեք ապահովումն էր: Արական վարժարաններից առավել Սրվանձպյանցի ուշադրության կենտրոնում մշտապես եղել են իգական վարժարանների հիմնադրումն ու բարգավաճումը: «Մեր ազգը, - գրում է նա,- պէտք է իր ամեն կերպ ազգային կառավարութենէն առաջինը ճանչնայ դպրոցը. **դպրոց աղջկանց և մանկանց**: Եւ եթէ այս մասին այսօր օրինաւոր կեդրոնական կառավարութիւնը չունի մեր ազգ յանուն ազգային լուսաւորութեան և դաստիարակութեան, մեծ պակասութիւն մի է»¹⁵¹: Նա հիացմունքով ոգեկոչում է այն ժամանակները, երբ մեր փառահեղ նախնիները այժի կաշին քերում, ամիսներով կռկում և փարիներով գրում էին, որի շնորհիվ ամեն տան մեջ սրբությամբ և մեծ ակնածանքով պահվում էին Աստվածաշունչը, Շարակնոցը: Եթե այսօր մենք հայ ենք, ապա մեր կյանքով ու անվամբ պարտական ենք նրանց: Նա վկայակոչում է Եղիշին, որը պարմում էր իր ժամանակի հայ փիլիսոփայի ֆիզիկական, բարոյական ու մտավոր կարողությունների մասին, քանզի **«Իրենց կերակուրը սուրբ գիրքն էր, և իրենց բերնի մըմունջը՝ սաղմոս: Այսպիսի մայրեր ու այնպէս զաւակներ էին Վարդանան**

14 Անդ:

15 Անդ, էջ 31: Ընդգծումը՝ բնագրային:

հայեր: Երանի այն ազգին, որոյ մայրերը ուսեալ են անոնց զաւակներն ալ իրենց արգանդէն ուսեալ կը ծնուին»¹⁶²:

Գ. Սրվանձպյանցի մանկավարժական հայացքներում առանձնահատուկ տեղ է հասկացվել դասագրքերի ստեղծման և հրատարակման հարցերին, քանի որ կրթության նոր բովանդակությունը պետք է արտացոլվեր համապատասխան ծրագրերում, հայագրերում, դասագրքերում: 1866-ին լույս է տեսնում նրա երկու մասից բաղկացած «Նոր ընթերցարանը», որը լայն տարածում է գտնում արևմտահայ դպրոցներում¹⁷³: Այդ մասին նա սխրով արձանագրում է. «1866-ին երկու կտոր դասագիրք շինեցի այս ոճով տպագրեալ, որ շատ տեղեր է լաւ ընդունելութիւն գտաւ և շնորհակալութեան գիրեր ալ ստացայ ուսուցիչներէն»¹⁸⁴:

«Նոր ընթերցարան»-ը կազմելիս Սրվանձպյանցը հրաժարվել է ավանդական սկզբունքներից, երբ դասագրքերում գերազանցապես տեղ էին գտնում կրոնաբարոյախոսական բնույթի պատմավաճառներ, առակներ ու խրատներ: Դրանց փոխարեն նա պահանջում էր. «Դասագիրքեր շինելու է ընդհանրական կեանքի նկարագրութիւն ընելով, ազգային սեփական սովորոյթները գրելով, եկեղեցական փոները և ծէսերը, իւրաքանչիւր գեղին, քաղաքին, գաւառին տեղագրութիւնները, անոնց մօտ եղած լեռան, բլրին, ձորին... անունները, տեղերն ու ձևերը ծանօթացնել մանկան...»¹⁹⁵: Այսօրինակ նյութերը ոչ միայն նպաստում էին երեխաների ճանաչողական հետաքրքրությունների զարգացմանը և բարոյական վարքագծի ձևավորմանը, այլև նրանց զինում էին տեսական ու գործնական հմտություններով, որոնց շնորհիվ սովորողները ձեռք էին բերում ինքնուրույնություն, ազատ և անկաշկանդ ապրելու ձգտում՝ դառնալով երկրի լիարժեք քաղաքացիներ: Ինչպես հայերն է, այդպիսի մոտեցում է ունեցել նաև հայ մեծ լուսավորիչ Խ. Աբովյանը՝ իր ուշանավոր «Նախաշաղի»-ում զգալի տեղ հատկացնելով բնության, կենդանական ու բուսական աշխարհի արտացոլող զվարճալի պատմավաճառներին, առակներին ու գրույցներին:

«Ընթերցարան»-ի թե՛ կառուցվածքը և թե՛ բովանդակությունը միաժամանակ պատկերացում են տալիս Գ. Սրվանձպյանցի դիդակտիկական հայացքների մասին: Դասագրքի առաջաբանում ներհույս մանկավարժը մեթոդական ցուցումներ ու հրահանգներ է տալիս ուսուցիչներին՝ մասնավորապես մարման շնորհով. «Աստուք մանկավարժական առարկաներ են: Օ՛ր, բուն այդ սրահէն, բուն այրէն սկսելու է արդէն ուղղութիւնը, որուն մեր ազգը կարևորութիւն հարաւ. և չորայով ալ կարող չլինիր զինքն ուղղել. հուղեւթով կարող չլինիր յառաջ ընթանալ: Այո՛, ամէն բանը սկիզբէն, այրէն, մանուկէն, առաջին սրահէն ուղղելու ենք»²⁰¹: 1877 թ. Կ. Պոլսում լույս է տեսնում Գ. Սրվանձպյանցի «Քրիստոնէական ուսումնական հայաստանեայց Սուրբ եկեղեցոյ» կրոնի պատմության դասագիրքը՝ հասցեագրված հայկական դպրոցների ուսուցիչներին ու աշակերտներին: Դասագիրքը պատկերազարդ է, կազմված 145 փոքրադիր էջերից: Այն բաղկացած է Ա, Բ, Գ, Դ մասերից, շարադրված է հարց ու պատասխանի ձևով:

16 Անդ, էջ 33:

17 Մանրամասն տե՛ս Է. Կոստանդյան, Գարեգին Սրվանձպյանց (կյանքը և գործունեությունը), Եր., 2008, էջ 45-47:

18 Գ. Սրվանձպյանց, Երկեր, հ. 1, էջ 38:

19 Անդ:

20 Անդ:

«Քրիստոնեականի» հրապարակումը ինքնանպատակ չէր: Այն լույս փռեց Աբդուլ Նամիդի գահակալության առաջին տարիներին, երբ դավեց սուլթանի հայաջինջ քաղաքականության սկիզբը: Արգելվեց «Նայաստան» բառի կիրառումը, սահմանվեց խիստ գրաքննություն և բազմաթիվ սահմանափակումների հետ հայկական դպրոցներից հանվեց նաև «Նայոց պարմություն» առարկան:

Առաջաբանում հեղինակը հստակորեն պարզաբանում է դասագրքի նպատակը. «Սոյն դասագիրքս պարտաստելով, կը յուսամ թէ բաւական դիրտուտոյց է եւ կարելորդ դասեր կը պարունակէ ...Մեզ անելորդ թուեցաւ դաս մը մանր մունր ուսմունք գեղեղէլ Քրիստոնեականին մէջ, որոցմէ մանուկ ուսանողն երբէք բան մը չը հասկընար. այլ բաւական համարեցանք բուն հաւատոյ հիմունքը... ընդ որ նաեւ մաս մը Նայաստանայց եկեղեցոյ պարմութենէն»²¹²:

«Քրիստոնեականի» Դ մասը (111-145 էջերը) նվիրված է Նայ Եկեղեցու պարմությանը, որտեղ հեղինակը ներկայացնում է նաև ժողովրդի պարմության հերոսական էջերը: Խոսքն ուղղվում ուսուցիչներին Սրվանձարյանը հորդորում է. «Սակայն դասագիրք մը երբէք արժէք ու արդիւնք չ'ունենար, եթէ ուսուցիչք զայն բարութ չը գործածեն յուսումն: Այս նուիրական ուսումն՝ որ ամէն ժամանակի մէջ կարելորդ է քրիստոնէի համար, առաւել եւս կարելորդագոյն է ի ներկայս մեր եկեղեցոյ մանկանց...»²²³: Պարմական այլևայլ դրվագների հետ նա անդրադառնում է նաև Վարդանանց պարերազմին, հիշատակում է հայոց գրերի գյուրը, պարմում Թարգմանչաց և նրանց աշակերտների մասին: Ուսուցողական ակնարկներ կան նաև Մովսէս Խորենացու, Եզնիկ Կողբացու, Մամբրէ Վերծանողի, Դավիթ Անհաղթի, Եղիշեի, Ղազար Փարպեցու, Անանիա Շիրակացու, Գրիգոր Մագիստրոսի, Նովիան Որոտնեցու, Գրիգոր Տաթևացու և այլոց մասին: Կան հատկապես Բագրատունիների և Կիլիկյան թագավորությունների զարգացման, վերելքի և անկման մասին: Կրթնաբարոյական ինքնություն արժեքի հետ Գ. Սրվանձարյանցի սույն դասագիրքը ունի նաև պարմաճանաչողական որոշակի արժեք:

Անվտիտելով նշենք, որ Գ. Սրվանձարյանը գրական այն բացառիկ դեմքերից է, որ հավասարապես բարձր է գնահատել ինչպես ժամանակակիցների, նույնպես և հեղափոխական շրջանի գրականության ու մշակույթի տարբեր ասպարեզների հայտնի հեղինակությունների կողմից: Նայագիրքության բնագավառում ունեցած ձեռքբերումների համար նա ընտրվել է Պետերբուրգի կայսերական հնագիտական ակադեմիայի պարավաճ անդամ²³⁴: Մասնակի կրճատումներով «Թորոս Աղբար»-ը թարգմանվել է ռուսերեն, իսկ անգլիացի հայագետ Վրենկերը անգլերեն է թարգմանել նրա «Մանանա»-ն և «Նամով Նոյով»-ը²⁴¹: Գարեգին Սրվանձարյանցի աշխատությունների մասին ծավալուն գրախոսականներով և դրական կարծիքներով հանդես են եկել մեծանուն վիպասան Րաֆֆին, Ծերենցը, Ղևոնդ Ալիշանը, Գաբրիել և Քերովբե Պարկանյանները, Սեդրակ Մանդինյանը, Գրիգոր Խալաթյանը, Նովիանեն Թումանյանը, Մանուկ Աբեղյանը, Արամ Ղանալանյանը և ուրիշներ:

21 Գարեգին վարդապետ Սրուանձարյանց, Քրիստոնեական ուսումն Նայաստանայց Սուրբ Եկեղեցոյ, Կ.Պոլիս, 1877, էջ Ե:

22 Անդ, էջ Ե-Զ:

23 Տե՛ս «Էջեր հայ գրականութենէն», Կ. Ա. Գահիրէ, 1942, էջ 11:

24 Տե՛ս «Կենսը և արուեստ», Փարիզ, 1940, թ. 5, 6, էջ 71:

ՄԱՐԻԱՄ ՇՈՒԽՅԱՆ

բանասիրական գիտ. թեկնածու

ԴԵԳԵՐՈՒԹՆԵՐ ՄԱՏՎԱՆ ԵՒ ԵՐԱԶԱՆՔԻ ԲԱՎԻՂՆԵՐՈՒՄ

1900-ականների վերջին և հաջորդ դարասկզբին հայ գրականության բնորոշ մտքիվնե-
րից մեկն է փիլիսոփայական խոհը: Ներքին մտասելությունը բնորոշ է դառնում և՛ Ն. Թուման-
յանի, Վ. Թեքեյանի քնարական հերոսներին, և՛ Լ.Շանթի, Ավ. Բասիակյանի... արձակին:
«Իմ գրվածքների մեջ ես իմ հոգին եմ նկարում»¹ խոսակցական կտրագունքն ունենալով
որպես Արիստոտելի թե՛ մարմնում եւ թե՛ բավիղ, որի առանձին սրահներում ներկայացվում են
մեր մեծերը՝ իրենց փիլիսոփայական խառնվածքով և աշխարհընկալման նմանությամբ ու
ինքնատիպությամբ:

Փիլիսոփայությունը ծնվում է այնպեղ, ուր մարդը բախվում է մահվան առեղծվածին:
Ավ. Բասիակյանի փիլիսոփայական խոհի առանցքը եւս բացառություն չէ: Մահվան ցավից
բխում է անսահման կենսասիրություն՝ պարզաբան-երազանքի գեղագիտական կերպավոր-
մամբ: Խորությամբ պեղյակ լինելով համաշխարհային գրականությանը, քարքեր կրոննե-
րի, փիլիսոփայական քարքեր համակարգերի, վեդայական, չինական, ճապոնական, իրա-
նական, հին հրեական... դիցաբանությանը՝ Բասիակյանին խորապես հետաքրքրում է այդ
ամենի քիմիաբանությունը, մարդկային հոգու և մտածողության նույնականությունը, բայց
և՛ յուրաքանչյուր ազգի մշակութային ինքնատիպությունը: Այդ ամենի փայլուն պարկե-
րացումը առանձնահատուկ ազդեցություն է ունենում գրողի աշխարհայացքի վրա՝ ձևավոր-
ելով խոսակցական և փիլիսոփայական արձակի գունդ գեղադիտակը: Բասիակյանա-
կան փիլիսոփայության առանցքային հարցերից մեկը մահվան և կյանքի առեղծվածն է,
մարդու անմահության և երջանկության փնտրությունը:

Լավագույնս լինելով վեդայական գրականությանը և բուդդայականությանը՝ Ավ.
Բասիակյանը ներվանան համարում է մարդկության երազն ու իդեալը: Կրոնում մեծ մտա-
ծողին առաջին հերթին հետաքրքրում է փիլիսոփայությունը: Ե՛ւ բուդդայականությունից, և՛
դրան նախորդած հինդուիզմից ու վեդայական գրականությունից վերցնելով իրեն անհրա-
ժեշտ կերպարներ և սյուժեներ՝ Ավ. Բասիակյանը փիլիսոփայության իր ըմբռնումն է մարտո-
ցում ընթերցողին՝ գեղարվեստական պարկերներում հարստացնելով նորանոր նրբերանգ-
ներով և իր աշխարհընկալման վրձնահարվածներով:

«Անանդան և մահը» պարմվածքում Բուդդայի ազգական, իրական անձնավորու-
թյուն, քարոզիչ Անանդայի կերպարով՝ նրա կյանքին վերագրվող մի սյուժեի գեղարվեստա-
կան մշակմամբ, քրված է մահվան և կյանքի առեղծվածը: **Անանդա** բառացի նշանակում
է լուսավորյալ. Բասիակյանը հոգու լուսավորման և մահվան ցավի հաղթահարման ուղին
է նկարագրում: Մահվան հակադրությամբ Անանդան ավելի խոր է վերլուծում կյանքը և
մարդկային գոյության իմաստը: Նա հոգեպես լուսավորվում և ազալվում է մահվան անհի-
սյն ժամանակ միայն, երբ գիտակցում է, որ մահն անգոր է ժամանակ-պարածության դեմ,

1 Ավ. Բասիակյան, Ծանոթ և անծանոթ էջեր, Եր., 1988, էջ 314:

որ ժամանակն ու պարածությունը հավերժական են, իսկ դրանք կան միայն մարդկային գիտակցությամբ իմաստավորվելիս, այսինքն՝ քանի կա մարդը, նրա սեփական ես-ից է վերացարկվում ժամանակ-պարածությունը, հետևաբար՝ մարդը ես անմահ է ժամանակ-պարածության անսահմանության մեջ, եւ մահն անգոր է մարդու դեմ: Փիլիսոփայական նման եզրահանգումն օգնում է մարդուն իրենից վանելու մահվան երկյուղը:

«Երջանկության իմաստը» պարմվածքում Մֆինքսը այդ իմաստը փնտրող դերվիշին պատասխանում է, որ երջանկությունը հավերժ քարանալու մեջ է: Եգիպտական փիլիսոփայության այս եզրահանգումը նույնական է հնդկական նիքվանայի հետ, որն ամեն ինչից ձերբազարկվելու եւ ինքն իր մեջ երջանիկ քարանալու հոգեվիճակ է: Այս փիլիսոփայական եզրահանգումներն օգնում են կյանքի եւ մահվան առեղծվածը փնտրողին հանդարտվել, սակայն խստակյանական արձակում քիչ չեն պարմվածքները, ուր մահվան գոյության փաստը ընկալվում է այնքան ցավոյ: «Սաադիի վերջին գարունը» արձակ պոեմի ասելիքը խրատված է «Ծնվում եմք ակամա, ապրում եմք զարմացած, մեռնում եմք կարտոպով»² բողոքով: Մարդու համար բոլոր դարերում իր գոյության փաստը ամենաառեղծվածայինն է եղել: Ո՞րն է կյանքի իմաստը: «Տիշտարակարանում» Բսահակյանն այսպիսի բողոք ունի՝ գրված 1894թ նոյեմբերի 3-ին. «...ապրում եմք իդեալների համար, որոնցով պիտի ոգևորվենք ապրել»³: Նարցիսի փրամաբանական զարգացումը հանգեցնում է երազանքի անհրաժեշտության, որն էլ լցնում է կյանքը: Այս մասին նույն կարծիքին է Ռ. Սևակը. «Եյանքը: Արեւմուտքին մեջ այս բառին առջեւ կոնեն խոշոր հարցական նշան մը(?), իսկ Արեւելքին մեջ՝ կախման երեք կետեր անմոռն(…): Ահա փառքերությունը: Մինչ այնպեղ կպոռան, կփնտրեն, կփիլիսոփայեն, կվազեն, մենք՝ արեւելքցիներս, կերագենք ... Բանգի գիտնեք, որ կյանքի միակ ճշմարտությունը իր Մահն է վերջնական... Եւ որ ամեն ինչ անօգուտ է, բացի Երագեն, գուցե...»⁴: Արեւելքում իմաստուն ժողովուրդը Մահին հակադրում է Երագանքը: Ահա պատասխանը: Ռ. Սևակը, որն իրեն իրապաշտ էր համարում, Ավ. Բսահակյանը, որին մենք ժամանակի ենք համարում, ռեալիստ Թոմանյանը, Շանթը, չնայած «մեթոդի» փառքերության, կյանքի իմաստը փնտրում են երագանք-պարանքում: Մա չի նշանակում, թե երագանքը պետք է բնորոշ լինի միայն ժամանակի հեղինակին: Նարցիս գեղարվեստական մեթոդների հարթության վրա չի դրված, այլ աշխարհընկալման փիլիսոփայության: Եւ այս հարթության վրա մեր բազմաթիվ մեծեր միասնական են, ունեն նույն աշխարհայացքը, նախում են նույն ուղղությամբ:

«Բանաստեղծը եւ երագը» պարմվածքի գլխավոր հերոսը՝ բանաստեղծը, ողջ կյանքում փնտրում է իր երագը՝ որպես կյանքի իմաստ: Մա շանթյան հերոսների մաքառումն է դեպի Պերքար՝ բարձունք առ բարձունք: Մակայն երբ Ոգին համաձայնում է իրական կերպարանք փալ բանաստեղծի երագանքին, այսինքն՝ երբ մարդ հասնում է իր փնտրած վերջին հանգրվանին, որպեղից այլ բարձունք չի երևում, եւ ուր մեռնում են բոլոր աստվածները, վրա է հասնում հիասթափությունը, որը հենց կործանման սկիզբն է: Մահվան եւ պարանքի հակադրման գեղագիտությամբ Ավ. Բսահակյանը ես հաստատում է կյանքը:

Բսահակյանի պոեզիայում փիլիսոփայական խոհի գազաթնակերը «Աբու-Լալա Մա-

2 Անդ, էջ 51:

3 Անդ, էջ 291:

4 Ռ. Սևակ, Երկեր, , Եր., 1985, էջ 423:

հարին» է: Գլխավոր հերոսը՝ փիլիսոփա դերվիշը, հեռանում է մարդուց, որ հասնի Մարդուն: Նա իր երազանքն է փնտրում: Փոքրատառ մարդուց մինչև Մարդ ձգվող ուղին է ընկած նաև «Նին աստվածներին» հերոսի աստվածական զարգացման հիմքում: Այս կերպում գրեթե նույնանում են «Աբու-Լալան» և «Նին աստվածները», փառքերությունը պոետիկայի, ձեռի, գեղարվեստականության, արվեստի գործի ինքնարիպության մեջ է: Այնինչ՝ գաղափարի փեսանկյունից երկուսում էլ նույն բանն է ասված. գլխավոր հերոսները հակադրվում են Մահին և ձգվում Երազ-Պարսանքի՝ որպես ռեալ իրականություն: Արեղայից-ճգնավոր ուղին կյանքը երազանքով իմաստավորելու ուղի է, իսկ Աբու-Լալան կյանքի ունայնությունից հեռանում է դեպի Աբելը՝ ուղարկեցանքներն իր հեղ առած: Իզուր չէ, որ «Աբու-Լալա Մահարի» պոեմի առաջին փառքերակում Իսահակյանն ուզում էր շեշտել, որ Աբու-Լալան *մարդով* է հեռանում քաղաքից: Իսկ պոեմի վերջնական խմբագրության VI սուրահում կարդում ենք.

*Խոյ քարավանը նրա խոհերի՝ քազեների պես ծեծկված մորկով,
Մլանում էին՝ խոխով ու ցրիով՝ մի լույս հանգրվան գրնեկու հերով...⁵*

Միայն մի փոքր, ամբողջ պոեմում միայն մի փոքր Իսահակյանը բացում է իր սիմվոլը. **ուղղորդը** Աբու-Լալայի երազանքը կրող **խոհերն** են: Գրականագիտությանը շարք մանրամասնորեն հայտնի է Աբու-Լալայի կերպարի ընտրության պարամետրերը:

Պարսկական չենք համարում իսահակյանական ընտրությունը՝ Աբու-Լալա Մահարի՝ Իմաստության Նայր Մահարացի: Գլխավոր հերոսն ինքն էլ մի խորհրդանիշ է, որ, իր ապրած կյանքով իմաստացած (հիշենք պոեմի սկիզբը, որը սերտ աղերսներ ունի Շանթի ճգնավորի հետ), փնտրում էր կյանքի իմաստը, որը և գրավ Երազանքի մեջ: Ուր մեռնում են երազները՝ կործանումն այնպեղ է: Իսկ Աբու-Լալան թոչում էր դեպի անհաս Պարսարներ:

Ավ. Իսահակյանի փիլիսոփայական արձակը երազանքի երգ է՝ ի հակադրություն մահվան, իսկ որպես երազանքի իդեալ՝ Իսահակյանը ձգվում է նիրվանա հոգեվիճակին, որին այնքան բացառիկներ կարող են հասնել, որ կարելի է ասել՝ ոչ ոք չի հասնում: Իսահակյանի արձակի հերոսը ներհայեցմամբ, խորին մեղիքացիայով հասնում է բարուն և չարին՝ չանցնելով դրա սահմանը: Նա մնում է Երազանքի ուղիներում, ուր կյանքը երբեք արժեզրկված չէ և ունի խոր իմաստ: Որպես մահվան և պարսանքի հակադիր կարեգործիաների գեղարվեստական ամբողջացման լավագույն օրինակ՝ իսահակյանական «Լիլիթը» (հրեական առասպելի մշակումը) խոր փիլիսոփայական լիցքեր ունի, որի շերտերի բացումը հանգեցնում է Ավ. Իսահակյանի փիլիսոփայական խոհի ամբողջացման, կյանքի իմաստը երազանքը չկորցնելու մեջ է, դեպի Լիլիթ՝ անհաս բարձունք, դեպի կարարյալն ու գեղեցիկը ձգվման մեջ՝ ի հակադրություն Մահվան ռեալության:

Ոչ մի գրող, արվեստագետ կամ գիտնական հասարակությունից դուրս լինել չի կարող: Այլ հարց է, որ ցանկացած հանճար այս կամ այն չափով բարձր է իր ժամանակից, և

5 Ավ. Իսահակյան, Աբու-Լալա Մահարի, Եր., 1975, էջ 40:

նրան ավելի ճիշտ հասկանում ու գնահատում է ապագան. դա պայմանավորված է եւ՝ Կովյալ անհատի բացառիկությամբ, որ նա կարողանում է հիմնավորել նորը՝ հակադրվելով մինչ այդ եղածին, եւ՝ նրանով, որ «ամբոխը»՝ «մերձավորները», նրան ճիշտ գնահատել *չեն ուզում*, եւ հետեւանքը լինում է «չհասկացվածությունը»: Թումանյանն էլ հաճախ է իրեն զգացել «Գրիգոր Լուսավորչի դրության մեջ»՝ Խոր վիրապում՝ «շուրջը օձեր ու կարիճներ»: Բայց դա չի խանգարել, որ հանճարեղ արվեստագետը դրսևորի իրեն, քանի որ մարդու ներքին ես-ը ավելի նեղանձնային երևույթ է, քան հասարակական: Տառապող հոգին ձգվում է ինքնաբացահայտման, ինքնահաղթահարման եւ ինքնահաստատման: Սա նշանակում է, որ յուրաքանչյուր մեծ սրելծագործողի արվեստում առաջին հերթին պետք է փնտրել իրեն՝ արվեստագետին, որի ճանաչումը օգնում է ճիշտ ընկալելու նաեւ նրա արվեստը:

*Օհ, մարդկությունը ամբողջ աշխարհագունդ ինձ համար,
Մարդն իմ աշխարհս է հիմա, ու պատկերները անոր
Մինչեւ ձեռուն կլրնուն սեւյակս ու հոն անդադար
Ես կդառնամ տեսնելով միշտ տեսնելիք բան մը նոր⁶:*

«Աշխարհագունդ» բանաստեղծության մեջ Վ. Թեքեյանի քննության առարկան մարդու հոգին է, ով էլ լինի նա, ինչ ազգից էլ: Ամբողջ Երկիր մոլորակը փոքրացել, դարձել է մի կեղծ մարդ, որին եւ «ավի մեջ»⁷ գնում է Թեքեյանը: Այն բացահայտումները, որ նա ձեռակերպում է բանաստեղծական ձևերի մեջ, ավելի շար խոսում են իր՝ հեղինակի հոգեկան կերպվածքի եւ աշխարհայացքի մասին:

Ն. Թումանյանի փիլիսոփայական խոհը առաջին հերթին խոսում է մեծ բանաստեղծի հոգու մասին՝ որպես մարդու եւ մարածողի: «Դեպի Անհունը» պոեմը անսկիզբ եւ անվերջ գրույց է կյանքի եւ մահվան առեղծվածի շուրջ: Մահվան պարճառած ցավն ու փառապանքը սպորացնում, ընկճում են մարդուն՝ զգացնելով սեփական անգործությունն ու չնչնությունը Կրիեղերքի հավերժության հանդեպ: Ահա մահը, որին բախվելով՝ նորից մարդ սկսում է խորհել կյանքի իմաստի մասին: Թումանյանի քնարական անհայր փիլիսոփայում է հավերժի փոխակերպվող ձևերի, ժամանակի եւ փարածության հավերժության մեջ բոլոր ձևերի փարբալուծման ու փոխակերպման շուրջ: Նոգին ես, որպես գոյության մի ձև, փոխակերպվում է Կրիեղերքի անսահմանության մեջ, անհետանում անսահմանության անհունում, ուր, «ակն երջանկության, սիրտ հայրենիք» է, եւ ուր «ողջին մի մեծ կյանք է միացնում»:

*Եւ ի՞նչ է սիրտ իմաստը վերին,
Ի՞նչ երջանկության խորհուրդը խորին,-
Նարվե՛ր, միանա՛լ,
Իրեն մոռանա՛լ:*

6 Վ. Թեքեյան, Երկեր, Եր., 1958, չջ 336:

7 Տե՛ս Պ. Սևակ, Մարդը ավի մեջ (Երկերի ժողովածու, հր.1, Եր., 1982, էջ 370-476):

8 Ն. Թումանյան, Երկերի լիակատար ժողովածու, հր. 3, Եր., 1989, էջ 117-118:

Բանաստեղծի հոգին քառյակներում ձգվում է «դեպի Լևրեդ, դեպի Կոնն», ուզում է «ամենքի հետ լինել»։ Ամենքին ձուլվելով՝ իրեն մոռանալու և հոգու հայրենիք՝ աստվածային լույսին ձուլվելու ձգտման արմատները Ն. Թումանյանի պոեզիայում գալիս են վեդաներից։ Դարասկզբին մեր բոլոր մեծերն անխափր իրենց հայացքը հառել էին մարդկության երբեմն սրելոծած ամենախմաստուն փիլիսոփայության անգուգական էջերին։ Ուպանիշադներից մեկում («Նիմն՝ գոյության սկզբնաղբյուրին») կարդում ենք.

*...Ով բոլոր էակներին է տարբերում աթմանի մեջ
և աթմանին - բոլոր էակների մեջ-
նա չունի արգահատանք:
Երբ նրա համար
բոլոր էակներն են միանում աթմանի մեջ-
էլ ինչ տառապանք ու մոլորություն
նրան-ով փեսնում է միությունն ամեն ինչի:
Նա իրենով է լցրել ամեն ինչ: Նա լուսավոր է, անմարմին,
անխոցելի, առանց ջղերի,
չարիքը չի կարող վնասել նրան⁹:*

Ամբողջ փիեզերքն իր մեջ զգալու և իրեն փիեզերքի մի մասնիկն զգալու հոգեվիճակը ներկայացվում է որպես բարձրագույն խաղաղություն և երջանկություն։ Մահվան գաղափարն անգամ չկա այսօրեղ, քանի որ այն լուծվում է ձևերի փոխակերպման անսահմանության մեջ։ «Դեպի Անհունը» պոեմում քնարական անհատը հանգում է «հալվել, միանալ, իրեն մոռանալու» ռեալ անհրաժեշտությանը, որն ինքը պարզապես է՝ որպես հակադրություն Մահվան։ Եթե կյանքի իմաստի որոնումը Շանթի, Իսահակյանի, Թեքեյանի հերոսներին մղում է փիլիսոփայական եզրահանգման, որը կարող է բխել չարի և բարու սահմանից և, օրինակ, Վ. Թեքեյանի մոտ ձևակերպվել այսպես.

Գիրեն գաղտնիք մը աստվոր,- այս աստվածն է սուր աստված...¹⁰:

ուր նույն նիգշեական գերմարդն է խոսում, որը, սեփական կամքը աստվածացրած, եթե շարունակի ունայնության փոսը երազանքով լցնել, կորցնելով հույսերը՝ դեմ է առնելու անխոստափելի կործանման, ապա իմաստուն Թումանյանը հանգում է Աստծուն։ «Դեպի Անհունը» պոեմում, մահվանն ի հակակշիռ, քնարական անհատը լսում է մի «թովչական երգ».

*Փա՛ղք անպատում մխիթարչին,
Փա՛ղք խորհուրդին անմահության,
Նա է կրքում հույսը վերջին
Ու շողն անշեջ, արարչական.
Փա՛ղք խորհուրդին անմահության¹¹:*

9 «Նին Արևելքի պոեզիա», Եր., 1982., էջ 301:

10 Վ. Թեքեյան, Երկեր, , էջ 334:

11 Ն. Թումանյան, ԵԼԺ, հր 3, էջ 125:

Քրիստոսի հարության խորհուրդը «կենաց հաց» է մահկանացու մարդու համար և փրկություն: Այն հավիտենական կյանքի հույս է, որն էլ ձգում է մահվան դեմ անգոր թնաթան հերոսին և փրկում նրան կործանումից: Այսինքն՝ **թումանյանական քնարական անհայր մահվան առեղծվածին հակադրում է սաստկաձային հավայոր, հույսը, պայքարանք-երազանքը:**

Փիլիսոփայական խոհը Ն. Թումանյանի ամբողջ սրբազանությունից անաչին կարևոր երակն է, անկախ թեմայից՝ նա փիլիսոփա է իր բոլոր գործերում: Ներաբերքի են նաև Թումանյանի այն թարգմանություններն ու փոխադրությունները, որոնցում նորից շոշափվում է մահվան և պայքարանքի թեման: Բնականաբար Թումանյանը թարգմանում էր այն, ինչ հոգեհարազատ էր իրեն, օրինակ՝ Մ. Գորկու «Վալախական լեզենդը»: Լեզենդի հերոսը իր երազանք-Փերու հերտից ջորին է ներվում և խեղդվում: Իսկ մյուսները, որ ապրում են, ունեն երազանք: Նրանց կյանքը գուրկ է երազից: Գորկին խոսում է բարձր անհայրի մասին, որի միտքն ու հոգին թոփք ունի, իսկ այսպիսին աներազ ապրել չի կարող: Իր երազանքով է նա լցնում կյանքի ունայնությունը և Շանթի Արեղայի պես երազանքի հերտից ներվում ծովը: Մ. Գորկու քնարական հերոսը Թումանյանի հոգեզավակն է, դրանով իսկ լեզենդն արժանացել է նրա ուշադրությանը:

Ինչքան էլ հանճարեղ՝ հոգեղեն մարդ էր նաև Թումանյանը: Մահվան ահը շարունակ նրա քառյակների ենթասրբայրից նայում է ընթերցողի աչքերին և մի խոր թախիծով լցնում մարդկային հոգին: Մահն ամենուր է Թումանյանի գործերում, այն եւ՝ «Թմկաբերդի առումը» պոեմում է, եւ՝ «Անուշ»-ում, եւ՝ «Փարվանայում»... Բացենք այդ շերտերը և Կենսենք ի՞նչ է հակադրում մահվանը **մարդ** Թումանյանը՝ ի հակադրություն գերմարդ փառաբանող Լ. Շանթի կամ Ավ. Իսահակյանի: «Չէ՞ դու էլ ես մահացու», «մահի ահ կա իմ սրբություն», «օրիս շարը երազ եղավ, անցկացավ», «Էս է, որ կա... ճիշտ էս ասում. թասըդ բեր» խորացումներում խոր փառապանք և ափսոսանք կա մարդկային կյանքի անցողիկության համար, որին հակադրված են «մարդու գործն է միշտ անմահ» (ինչպես Շանթի ճգնափորն էր շարունակ փորում իր փոսը՝ անելով իր գործը՝ իր պարսրը կապարելով) և «խաղաղ անցիր, ուրախ անցիր երկու օրվան էս ճամփեղ» խորացումները: Սակայն այս եզրահանգումներին հասնելու և առավել հստակ պարզելու համար նախ պետք է սեփական լեռան կարարը հասնելու ճանապարհին թողնել ամենը, «ինչ որ ճընշում է հոգին»: Բայց հոգու խաղաղությունը մշտական վիճակ չէ. հիշենք հոգու երկփեղկվածությունը՝ սկսած Գիլգամեշից մինչև «Նին աստվածներին» հերոսներ: Կասկածն ու փառապանքը անբաժան են մարդուց: Թումանյանի քնարական հերոսն ինքն իրեն գտնելու ճանապարհին շար փառապանք է կրում, քանի որ միանշանակ չի կարողանում ազատվել մահվան սարսափից:

«Բանաստեղծի համար մի բառը մի աշխարհք է» սկզբունքով նորից կարդանք «Անուշը»: Նախերգանքին հաջորդող նախադրության մեջ, ուր հեղինակի քնարական գեղումն է իր հոգու կարոտների մասին, բանաստեղծի խորաթափանց հոգին փնտրում է «սիրելի դեմքեր, որ հիմի չըկան»: Անսահման ափսոսանքով նա հիշում է մահացած-գնացածներին, իսկ ինքը եկել փնտրում է նրանց: Այս հասկացումն է նաև նշվում է, որ «մանուկ օրերի» ձայներն է լսում: Ինչո՞ւ մանուկ օրերի: Մա Կույր վանականի հոգեբանական հերքությանց է դեպի ամեն ինչի սկիզբ, դեպի կյանքի կենսահասարար հիմքեր: Թումանյանը «մանուկ օրերի» ձայներն

է լսում, ուր չկային մահվան խորհուրդն ու հոգու կսկիծը: Բանաստեղծը պարմում է մանուկ օրերի երջանկության, անգիտության երջանկության մասին, որը դրսևորվում է թեթեյանական «աղբյուրի»¹² նմանվող սիրո մեջ՝ Անուշի և Սարոյի սիրո պարմության մեջ: Թումանյանը խոսում է «կարոտի» մասին, որից «ծնվում է ամեն սիրուն բան», իսկ երբ Անուշը կորցնում է սերն ու կարոտը՝ երագը, երբ հստակ գիտակցում է,

*Թե ինչպես հանկարծ աշխարհը փոխվեց,
Ինչպես դարարկվեց կյանքում ամեն բան,
Սարերը մնացին որք ու անշոքան,
Թե ինչպես հանկարծ նա զրնաց հեռու,
Էլ չի՛ դառնալու, էլ չի՛ դառնալու»¹³...*

անդամնալի կորուստը նրա մեջ սպանում է հույսը, և հերոսուհին կործանվում է: Պոեմի գաղափարը մահվան փաստին պարանոց-երագանքի հակադրումն է՝ որպես կյանքի իմաստ, որպես ամենախոր ռեալիզմ և կենսահասարակ կռիվ: Պոեմի գաղափարը հույսը կորցրած մարդու ողբերգությունն է, որն անգոր է մահվան առաջ: Մտապարանքով Թումանյանն ուզում է արթնացնել անցած հիշողությունները.

*Դո՛ւրս եկեք կրրկին շիրմից, խավարից,
Դո՛ւրս եկեք տեսնեմ, շոշափեմ, լրսեմ,
Կյանքով շրնչեցե՛ք, ապրեցե՛ք նորից,
Լըցրե՛ք պոեզի հաճույքը վրսեմ...»¹⁴*

Երբ ինքը բախրավոր էր մահվան անգիտությամբ: Պոեմի գաղափարի, ասելիքի բանալին նախադրության մեջ է: Նույն իմաստն է նաև «Փարվանայում»: Ոչ էական թվացող մի հերոս՝ ծերունի հայրը, շաք բան է խրաչնում իր մեջ: Նա շարունակ աղջկան հույս է տալիս, թե կորիճները կգան: Սակայն տարին տարվա վրա աղջիկն սկսում է իմաստնանալ, փորձառու դառնալ և կասկածել, թե արդյո՞ք տղաները հեռի են գալու: Այդժամ հայրն այլևս լսում է՝ «հին-հին ցավերն իր սրտում»: Բնից հին-հին ցավերի մասին է խոսքը:

Ծերունին իր կենսափորձով գիտե, որ ողջ կյանքը մի երկար սպասում է միայն, բոլոր երագանքները չեն իրականանում, որ տղաները չեն վերադառնալու, բանի որ նրանք բերելու են աղջկա երագանքը. իսկ որպե՞ղ է այն և ի՞նչ ձեռն ունի: Թումանյանը շաք դիպուկ է բնորոշել այն՝ անշեջ հուր: Այո՛, մարդու երագը հոգին լսվող հուր է և անշեջ է բոլոր դարերում՝ անցյալ հավիտենությունից մինչև ապագա հավիտենություն: Այս հրաշք խորհրդանշան իր տակ թաքցնում է մարդ արարածի բոլոր բարձր և վեհ, ազնիվ և նվիրական ձգտումները, այն ամենը, ինչ նրան կրթում է երկրային հողեղենից և վերածում բանական գեղեցիկ շինված-

12 Վ. Թեթեյան, Երկիր, էջ 366:

13 Ն. Թումանյան, ԵԼԺ, Ե., էջ 106:

14 Անդ, էջ 83:

քի: Մի առիթով հեքիաթի՝ որպես էպիկական ժանրի փարապետակի մասին խոսելիս Թու-մանյանը նշել է, թե այն գրականության ամենաբարձր արտահայտությունն է, «ուր ամբողջը հավիտենական սիմվոլներ են»: Նեքիաթը՝ որպես իդեալ-երազանք, մարդու ոգու որոնումներ-րի եզրահանգումն է. մոպենալ հավիտենական սիմվոլներով դրսևորված հեքիաթին, նույնն է, թե մահվանը հակադրել կյանքի հարադեությունը: Անշեջ հրի սիմվոլը եւս խորհրդանշում է մարդկային հոգու բարձրագույն երազը, որի կորուստը կործանում է կանխանշում: Եթե Շանթի հերոսները երբեք չեն կորցնում երազանքը եւ գերմարդու համառությամբ մի-պում են վեր, «Փարվանայի» հերոսուհին այնքան ուժ չի գտնում իր մեջ ճգնավորի պես իր փոսը փորելը շարունակելու, քանի որ նա կորցնում է երազանքը: Փիլիսոփա բանաստեղծը եւ՝ «Անուշ»-ում, եւ՝ «Փարվանայում» ափսոսում է մարդու անցողիկության համար, մահվան անհրաժեշտությանը չի կարող դիմակայել ոչ ինչ եւ ոչ ոք, բայց կա մի բան. այն մարդկային հոգում է՝ Երազանքը, որն այլ կերպ կոչվում է հույս կամ հավատ, հենց Երազի՝ թելը պեպր է ամուր բռնել՝ ի հակադրություն մահվան: Երազանքը փանում է դեպի կենսահաստատում, պայքարները լցնում է մարդու ներքին դադարկությունը եւ իմաստավորում նրա անցողիկ կյանքը: Անուշի եւ Փարվանայի իշխանադստեր կերպարներում հեղափոխական մի նրբերանգ կա, որ սովորաբար չի երևում՝ թաքնված լինելով կերպարների հոգու կառուցվածքի ամե-նախորքերում: Սիրո երազանքը կորցնելով՝ մարդկայնորեն հասկանալի է ցավի բթացումից հետո (գուցե փառի կամ փառիներ անց) նոր սեր փնտրելը եւ կյանքն իմաստավորելը: Մա-կայն Անուշը մերժում է Անցվոր ախպոր խորհուրդը, իսկ Փարվանայի իշխանադստերն այդ մասին չի էլ մտածում: Նրանք միասեր են՝ հոգեւոր բացառիկ խառնվածք, որը մղում է նրանց արագ իմաստամալում, եւ որ ամենաանախատն է՝ նրանք *զարթնում են*, նրանք անիմաստ են գտնում նաեւ երազանք-պայքարները: Մա հոգեւոր մի վիճակ է, երբ իմաստագուրի է ամեն ինչ, սա *զարթնածի* հոգեբանությունն է: Այն փաստը, որ Թումանյանը 1902թ. հետո այլևս սիրային գործեր չէր գրում եւ մի առիթով քննադատել է, թե «կնոջ սիրո խորհուրդը բողազը կլկլե» է իր համար, խոսում է նրա՝ մեծ փիլիսոփայի հոգու կերպվածքի մասին, երբ իրական կյանքի ողջ ծանրության ամենախոր քննադատը նրան բերեց այն լեռը, որի կարարին զարթնում են: Իսկ զարթնածը (հիշենք թեկուզ Գիլգամեշի կերպարը, որը համակված էր անափ թախիծով, հիշենք Նիցշեի երանիները նրանց, ովքեր դեռ զարթնած չեն եւ չգիտեն այն, ինչին ինքն է հանգել) երդարձի ուղի չունի. նա փառապանքի օվկիանոսում հուսահատ էլք է որոնում՝ ձեռքն անգամ փրփուրին զցելով, սակայն՝ իզուր: Վա՛յ զարթնածին: Զարթնածի հոգեբանությունը Վ. Տերյանի պոեզիայում («Անդարձություն») ձեռակերպվում է այսպես.

*Տարիներն անցան, եւ հին օրերին
Նայում եմ տես անտարբեր սրտով,
Եւ, որպես զերին հյու իր բեռին,
Տանում եմ կյանքի օրերն անվրդով:
Էլ ոչ մի կանչի եւ ձայն չեմ տալիս,
Ու եթե հանկարծ խոսքերդ հնչեն,
Եթե տեսնեմ քեզ վերադառնալիս,-
Քեզ ի՛նչպես կանչեմ.- եւ այն չե՛մ, այն չե՛մ...*¹⁵

15 Վ. Տերյան, Բանաստեղծություններ, Եր., 1985, էջ 125:

Զարթնածի հոգեբանությանը հասած Թումանյանը ժուռ ավագ սիմվոլիստ Ն.Մինսկուց (1855-1937թթ.) թարգմանում է այս «Մերենադ» բանաստեղծությունը.

*Մեր շուրջն ահավոր մըռայլ է ու սև,
Երկրնքից կախված կապարի առնակ,
Լալիս են, հեծծում ծառերն անտերե...
Մի՛ գարթիր, հոգի՛ս, մի՛ գարթիր, ընկե՛ր.
Մի՛ բանար աչերդ ու մի՛ հալածիր
Պայծառ երազի տեսիլն ըղձալի.
Ավա՛դ, երազներ,
Ուրախ երազներ
Մի գամ¹⁷ են գալի:
Երանի նրբան, որ աշնան ցրտորում
Քրնած՝ կերազե արեւը զարնան.
Երանի նրբան, որ անձուկ բանորում
Քրնած՝ կերազե օրն ազատության:
Վա՛յ գարթնածներին [անհույս ու տրտման]
Տանջվում են անքուն մըթնում սոսկալի...
Ավա՛դ, երազներ,
Ուրախ երազներ
Մի գամ են գալի¹⁶:*

Այս երգը Թումանյանը թարգմանել է իրեն հոգեհարազատ լինելու, իր փիլիսոփայությանը, աշխարհայացքին մոտ լինելու, փիլիսոփայական տարողության եւ կյանքի խոր փորձառություն պարունակելու համար: Երանի անգամ մթին բանտերի կալանավորին, որի հոգում ելնելու երազանք կա, երանի անգամ ցրտում անգիտակից քնածին, որը «կերազե արեւը զարնան»՝ առանց գիտակցելու իր դրության ողբերգականությունը: Բայց վա՛յ նրանց, ովքեր զարթնել են երազանքի օրորող թմբիկից եւ հստակ իրենց շուրջն են նայում՝ ընկալելով տառապանքն ու ցավը ողջ խորությամբ: Պետք է հալածել

Պայծառ երազի տեսիլն ըղձալի...

քանի որ արթնացումը բերում է հուսահատություն եւ խորին ափսոսանք.

*Ավա՛դ, երազներ,
Ուրախ երազներ*

Մի գամ են գալի¹⁷:

16 գամ = անգամ (Նր. Աճառյան, Նայերեն արձագանքային բառարան, հր. 1, Եր., 1971, էջ 182-183):

17 Ն. Թումանյան, ԵԼԺ, հր. 2, Ե., 1991, էջ 318:

Ինչպե՞ս են երագները մի անգամ գալիս: Այս հարցին պատասխանենք թումանյանական քառյակներից մեկի փողերով.

*Ի՛նչ եմ շինում էս ցեխերում, աղմուկի մեջ վայրենի...
Ա՛յո, թե նորից գըտնեմ ճամփան դեպի Էնյունդ, դեպի Կո՛նն...¹⁸...*

Բանաստեղծի հոգին գիտե երագների ճամփան, որը փանում է դեպի «Էնյունդ, դեպի Կո՛նն», ուր հոգին թեթև է և խաղաղ. դա սեփական փորձության լեռան կապարն է, ուր հասել էր Թումանյանը 40 տարեկանում (1909թ.) բանություն, երբ այնպե՞ս պետք էր նրան երագանքը, որը նրան տարավ դեպի Աստված.

Խաղաղությանն եմ հասել ես հոգու...

Իսկ վերոհիշյալ քառյակը գրվել է 1919թ.¹⁹ փասը տարի անց, երբ է՛լ ավելի փորձառու մարդը Վանահորից (որը եւս քառասուն տարեկան է, քանի որ Շանթն ինքն էլ 1909թ. 40 տարեկան էր) կարող է բարձրանալ Կույր Վանական և անցնել «բարուց ու չարից անդին», և հենց այդ սահմանից էլ Թումանյանի իմաստուն հոգին ձգվում է նորից ետ՝ «դեպի Էնյունդ, դեպի Կոնն», որն այնքան բարձր էր առօրյա ցեխից ու աղմուկից: Քնարական անհատի միտքը զարթնել է, նա այլևս չի կարող փրվել պատրանքին, երազը մի անգամ է գալիս, արթնանալուց հետո կարծես եպոդարձ չկա: Զարթնած միտքն էր նաև Նիցշեի անափ տառապանքի պատճառը, որը նրան մղեց դեպի գերմարդ: Իսկ Թումանյանի հերոսը խոր տառապանքով վերադառնում է դեպի Աստված՝ որպես մի անառակ որդի: Աստված մեջ նա փնտրում է հոգու դրախտը, չպոտրված հավատն ու պատրանք-երագանքը: Այդ պատճառով Մ. Մկրչյանը Թումանյանի երագանքը բնորոշում է որպես «առաջավոր երագանք»¹⁹: Ի տարբերություն չարի և բարու սահմանից անդին թափառող գերմարդու, որն իր հաղթանակն է ուզում ապացուցել բոլոր աստվածների նկատմամբ, քանի որ բանականության և կամքի մարդ է, թումանյանական հերոսը **զգացմունքի** մարդ է, ոչ գերմարդ, որն իր խաղաղությունը փնտրում է Աստծո մեջ: ***Մահվան առեղծվածին Շանթն ու Իսահակյանը հակադրում են ուժեղ անհատի երագանքը՝ որպես մարդու Մարդեղենացում և առաջնություն: Թումանյանը մահվանը հակադրում է նորից երագանքը՝ զգացմունքի ուժով առ Աստված:***

«Նին աստվածներ»-ում Արեղա-Վանահայր-Կույր անցումները առաջ են մղվում կյանքի իմաստի փնտրության խթանով. զարգացման որ աստիճանում էլ լինի կերպարը, նա գիտակցում է մահը՝ որպես փիեզերական անհրաժեշտություն: Դրամայի գործողություններն առաջ մղող լարված ներքին դրամատիկզմը ծնվում է մահվան գիտակցումից և դրան ի հակակշիռ մարդուն միայն մեկ անգամ փրկված կյանքի իմաստը արժեվորելուց: Դրամայում ձգնավորն է միայն, որ գիտե կյանքի իմաստը՝ փոքր լցնել երագանքով: Դրամայի սկզբում Վանահայրը ձերմակավորին ասում է, որ «կյանքի ամենեն խոր բանը մահն է»: Մեկ այլ

¹⁸ Անդ:

¹⁹ Մ. Մկրչյան, Ն. Թումանյանի ստեղծագործությունը, Եր., 1981, էջ 231:

հարվածում եկեղեցու շինության մասին Վարպեպի հետ խոսելիս «մռայլ ու խավար» բառակապակցությունը Վանահոր մրաժողության մեջ գուգորդումներ է ծնում, և Վարպեպի՝ ուղիղ իմաստով ասված բառերը ինքն իրեն կրկնելով այլ իմաստով (ինչը բնորոշ է դրամայի կառուցվածքին ընդհանրապես) Վանահայրը ավելի շար ինքն իր հետ է խոսում, քան Վարպեպի. *«Վանահայրը-Ինչո՞ւ կ'ախնաւս խափարէն: Խափարը խափար է կարճապես աչքերուն: Բոլոր մեծ հղացումները խափարի ծոցն են գոյացեր, բոլոր մեծ խորությունները միայն խափարի մեջ կարելի է տեսնել: Եւ այդ ձեր պաշտած լույսը միթե ծնունդ չէ՞ խափարի. ծնունդ մը ու մահկանացու մը: Խափարն է միայն, որ կա ու կ'մնա անմահ ու հավիտյան»:*

(Ելած է ոտքի, կ'ստի մտածելով)»:

Ուհարկը հուշում է, որ Վանահայրը *մրաժում է*: Նա մրաժում է այն մասին, որ բոլոր «մեծ հղացումները» ծնվել են՝ ի հակադրություն մահվան, բոլոր մեծ «խորությունները» կան՝ ի հակադրություն մահվան խորության, կան որպես կյանքի հաստատում, լույսն անգամ, որպես անսահման բարություն և մարված, պաշտվում է նորից որպես հակադրություն չարի, կործանման, մահվան: Դարեր և հազարամյակներ շարունակ մարդը ծառացել է մահվան ցավի դեմ: Այս մասին է խորհում Վանահայրը:

Վանահոր պարագոթալ մրաժողությունը հիշեցնում է նիցշեական խրատում, ուր ևս ցավին և տառապանքին հակադրվում են մաքառումն ու ձգարումը, ի հակադրություն մահվան՝ կյանքի կենսահաստատար արմարների երգը:

Իսկ ի՞նչ է հակադրում «մահվան խորությանը» Վանահայրը դրամայում: Իշխանուհու հետ գրոցելիս, երբ վերջինս բարկացած խոսում է իր երագանքի փրկման մասին, Վանահայրը ցավ է հայտնում, քանի որ բաց աչքով հնարավոր չէ տեսնել սրբի ուզածը: Նա հուշում է իշխանուհուն, որ *«աշխարհիս երեսին եթե տեսնել կուզես, ինչ որ սրբիդ ուզածն է՝ պետք է նայիս փակ աչքերով»*, ասել է թե՛ ռեալ կյանքի ցավը իմաստագրելում է մարդու համար ամեն ինչ, կյանքն իմաստավորվում է տեսանելի բացասականին հոգու ներքին երագանքի հակադրմամբ: **Ներեւարար՝ պարտանքն ինքը ամենասթափ իրականությունն է, որը ծնվում է ի հակադրություն մահվան, ցավի, խավարի: Պարտանքը ժողովրդիկ երագ չէ, այլ ռեալ կյանքի ամենախոր իմաստ: Պարտանք-երագանքը փախուստ չէ կյանքից, այլ մարդկային գոյության իմաստի ամենագեղարվեստական ձևակերպում: Իրական կյանքի «խավարի խորությունից» է ծնվում ամենաառաջ լույսը՝ երագանք-պարտանքը:**

«Նին ասարվածներում» խավարից պետք է բխեր լույսը: Ահա այն.

Իջե՛ք, իջե՛ք, երագներ...

Ունայնության փոսը լցվում է «թարմ հույսերով», «կարոտով», «խելքի, մտքի հակամարմ», սակայն նաև՝ «միշտ նոր կյանքի սպասմամբ»: Այն լցվում է «անվերջ, անմեկին իդ-ձերով», «սրբի թրթիռով», «հույզերով», «ուժի, մեծության, փառքի, կամքի գոյության» հավատով, «շրինդով, հպարտանքով, իմաստությամբ», և հենց «իմաստություն» բառից հետո Շանթն ավերացնում է՝ «բյուր պարտանք»: Նորից՝ հավերժական վերադարձ: Եթե երկրասարդ Աբելայի հոգու կանչով ունայնության փոսը լցվում է ամենագանազան երագանք-

ներով, ապա ճանապարհի վերջում կանգնած ճգնափորը իր բարձունքից գիպե, որ կյանքի իմաստը աշխարհանքն է, բարի գործը: Երազանքը՝ որպես բարի գործ, նպատակամետ վերալացում, անբաժան է Շանթի հերոսից՝ ճգնափորից: Շանթի կամային հերոսը **համա-կերպված** շարունակում է փորել փոսը՝ չմոռանալով հիշեցնել, որ այն լցվում է երազանքով: Նիրավի, սրբի որոնածը գրնում են փակ աչքերով:

«Նին աստվածներ» դրամայում եռմիասնական հերոսը կամքի և բանականության ուժով դեպի իր երազանքը սլացող մարդն է, որը շար սթափ գիտակցում և զանազանում է իրականի և վերացականի սահմանը: Նա գիպե, որ մարդը կենսաբանական արարած է, ենթակա կրքերին, չի ժխտում ծառայությունը հին աստվածներին, ընդհակառակը, կողմ է ամենախոր կերպով փրվելու զգայական ապրումներին և գոյության կռվում լինելու ուժեղ: Նա նաև պարզ գիտակցում է, որ իր մեջ նստած է նաև հոգևոր մի լույս՝ որպես բարձր բանականության կրող, և մյթի ու բանականության ուժով նաև սլանում է վեր՝ իմաստագուրկ առօրյան լցնելով հավերժական ձգտումով: Դրամայի գլխավոր հերոսն իր մեջ խտացնում է եռմիասնություն՝ կիրք, բանականություն, ոգի, որի անցումների պտույտը հավերժական է:

Այս նույն գաղափարն է «Աբու-Լալա Մահարի» պոեմում, ուր գլխավոր հերոսը փախչում է «մարդ-գազանից» և փնտրում Մարդուն և նրա կյանքի իմաստը քննում Աբու-երազանքի մեջ: Նույն գաղափարն է «Փարվանայում», ուր աղջիկը որոնում է Վեհն ու Բարձրը՝ Անշեզ հուրը՝ մարդկային երազանքը: Վերոհիշյալ երեք չքնաղ գործերը նույն բանն են ասում. պարբանք՝ ի հակադրություն մահվան: Տարբերությունը նույն գեղագիտական հասկացություններին՝ մահվան և պարբանքի կարեգործիաների կերպավորման գեղարվեստական առանձնահատկության մեջ է:

Եթե փորձենք գեղանկարչության վերածել «Նին աստվածները», «Փարվանան» և «Աբու-Լալա Մահարին», որպես նկարագրողում կարելի է օգտագործել կենաց ծառի սիմվոլը՝ որպես հավերժության խորհրդանիշ և ամեն ինչի սկզբի ու վերջի հավերժական գոյապայտուր, կամ՝ հավերժական վերադարձ, քանի որ Երազանքի որոնումը բնորոշ է բոլոր ժամանակներին և բոլոր մարդկանց և հավերժորեն կրկնվում է որպես նիցշեական «հավերժական վերադարձ»:

Նրանց շոշափած համամարդկային գաղափարներն առնչվում են մարդկային բանականությանը, հոգուն և հոգեբանությանը, ճշմարտության որոնմանը:

ՌԱՖԵԻԿ ՆԱՏԱՊԵՏՅԱՆ
պարամական գիտ. դոկտոր

ՆԱՅ ԱԶԳԱԳՐՈՒԹԱՅԱՆ ԵՒ ԲԱՆԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ՄԵԾ ԵՐԱՆՏԱՎՈՐԸ

(Վարդ Բոդյանի ծննդյան 100-ամյակի առթիվ)

Լրացավ հայ նշանավոր ազգագրագետ, պարամական գիտությունների դոկտոր Վարդ Նարությունի Բոդյանի 100-ամյակը: Մեծանուն գիտնականը այն ազգագրագետներից է, որը թողել է գիտական ծանրակշիռ ժառանգություն, կուրակել է վիթխարի քանակությամբ կորսված փրկված ազգագրական նյութ, որը ներկա է ապագա ազգագրագետների համար կծառայի գիտական ուսումնասիրությունների անփոխարինելի աղբյուր:

Վարդ Բոդյանը ծնվել է 1910 թ. մարտի 4-ին Զավախքի Փոքր Խանջալի գյուղում, հողագործի ընտանիքում: Տարրական կրթությունը ստացել է հայրենի գյուղում, իսկ միջնակարգը՝ Ախալքալաքի մանկավարժական տեխնիկումում 1932-ին: Դրան հաջորդել է հնգամյա մանկավարժական և միաժամանակ հասարակական, կուլտուր-յուսավորական գործունեությունը միջնակարգ դպրոցներում (1933-1937): Ուսումնառությունը շարունակել է Երևանի մանկավարժական ինստիտուտի հեռակա բաժնում, որն ավարտել է 1943 թ.:

Ազգագրական գործունեությունն սկսել է 1938 թ. ԽՍՀՄ գիտությունների ակադեմիայի հայկական մասնաճյուղի պարամության և գրականության ինստիտուտի բանահյուսության բաժնում՝ որպես բանահավաք: Այդ աշխատանքը համապետությամբ շարունակել է 1944-1946 թվականներին: Նրա անձնական արխիվում ներկայումս պահպանվում է շուրջ 130 մամուլ ծավալով փաթեթներ թեմաների վերաբերյալ, հրապարակության արժանի նյութ, որից մոտ 20 մամուլը, որ վերաբերում է Զավախքի բանահյուսությանը, 1986 թվականին դեռ իր կենդանության օրոք հանձնվել է «Նայասարան» հրապարակչությանը: Յավալի է, սակայն, որ առ այսօր այն չի հրապարակվել, թեև առանձին հարվածներ լույս են տեսել «Նայ ժողովրդական հեքիաթներ» շարքում և պարբերականներում¹: Բանահյուսական հրապարակված նյութերը կազմում են ավելի քան 10 մամուլ, իսկ նրա կազմած հայ բանահավաքչությանը և բանահյուսությանը նվիրված մարենագիտությունը՝ 6 մամուլ:

1939-1944 թթ. նա աշխատել է Մարենագրաբանում որպես գրադարանապետ և մա-րենագետ, 1944-1949 թթ. եղել է Նայասարանի պարամության պետական թանգարանի ազգագրության բաժնի գիտական աշխատակից, իսկ 1949-1959 թթ.՝ բաժնի վարիչ: Թանգարանում աշխատած 15 տարիների ընթացքում նա մեծ աշխատանք է ծավալել թանգարանային արժեքների ձեռավորման, հարկապես երկրագործական տեխնիկայի հավաքման, ցուցադրման, ֆոնդերի վերահաշվառման գործում:

1 Տե՛ս «Գրական թերթ», 1938, թ. 18, «Նայ ժողովրդական հեքիաթներ», Եր., 1950, էջ 413-417, 419-420, 427-428, 433-434, 449-450, 465-467, 555-558, «Մասնա Ծոփ», հ.Բ, մ.Բ, Եր., 1951, էջ 641-703, «Նայ ժողովրդական հեքիաթներ», Եր., էջ 80-814, «Նայ ժողովրդական հեքիաթներ», հ. I, Եր., 1959, էջ 512-532, 561-612:

Թանգարանում աշխատելու փորձերին Բոդյանը ազգագրություն մասնագիտության մեջ խորացել է պրոֆ. Սյր. Լիսիցյանի ղեկավարությամբ և հետևել ակադեմիայի ասպիրանտուրայի դասընթացներին, որոնց արդյունքը եղավ «Նոդաբերքի և փոլաբերքի պաշտամունքը հայոց մեջ» թեկնածուական արեւնախոսության պաշտպանությունը (1948) և դրա մի մասի հրատարակումը (1950)²¹: Կազմակերպել է ազգագրական նյութերի հավաքման գործը և անձամբ զբաղվել է Արարաբյան հովտի, Վասպուրականի ու Սասունի երկրագործական գործիքների համալիրների վերականգնման հարցերով, ղեկավարել է ազգագրական արշավախմբեր, որոնց գործունեության հետևանքով հարստացել են ոչ միայն պարմության պեղական թանգարանի ազգագրության ֆոնդերը, այլև գավառագիտական թանգարանների ազգագրական հավաքածուները: Այսպես, նրա անմիջական ջանքերով 1959 թ. Գյումրիի (Լենինական) գավառագիտական թանգարանի համար ձեռք է բերվել 320 իր, լուսանկարներ, նեգատիվներ, գյուղարկուսական գործիքներ, պղնձագործի, մաշկակարի և սանրագործի գործիքներ: Նույնը արել է Դիլիջանի (1957), Վանաձորի (1959), Սյունիականի (1960), Ախալքալաքի (1961) գավառագիտական թանգարանների համար, որոնց հանձնվել է ավելի քան 400 առարկա, միայն Ախալքալաքի գավառագիտական թանգարանին՝ 300 առարկա: Գավառագիտական գործունեության վերաբերյալ 1957-1961 թվականներին Վ. Բոդյանը հրատարակել է բազմաթիվ հոդվածներ: Թվարկները դրանք՝ «Մի կարևոր նախաձեռնության մասին. թղթակցություն ժողովրդական գույքը հավաքելու վերաբերյալ»²², «Ազգագրական թանգարան ունենալը անհրաժեշտություն է»²³, «Արարաբյան հովտում գավառագիտական թանգարան հիմնելու մասին»²⁴, «Գավառագիտական թանգարանի սրելովը հասունացած հարց է Ջավախքում»²⁵, «Թանգարանային նյութեր Սյունիականի գավառի թանգարանի մասին»²⁶, «Գավառագիտական թանգարան Ախալքալաքում»²⁷:

1959-ին թանգարանից Վ. Բոդյանը փեղափոխվել է նորաստեղծ ՆՍՍՀ ԳԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտի ազգագրության բաժին՝ ավագ գիտական աշխատողի պաշտոնով, ուր աշխատել է մինչև իր կյանքի ավարտը: 1969-ին պաշտպանել է դոկտորական արեւնախոսություն՝ «Երկրագործական մշակույթը Նայասպանում» թեմայով:

1964-1972 թվականներին Վ. Բոդյանը գիտական գործունեությունը համալրել է դասախոսական-մանկավարժական աշխատանքի հետ՝ ԵՊՀ պարմության ֆակուլտետի հնագիտության և ազգագրության բաժնում դասավանդելով «Նայ ազգագրություն» և «Ազգագրության հետազոտման մեթոդներ» առարկաները: Նրա ղեկավարությամբ պարմության ֆակուլտետի ուսանողները և հասարակական հիմունքներով մեկ քսանյակ բանահավաքներ հսկայական նյութեր են գրի առել Նայասպանի փարբեր պարմաազգագրական շրջանների մշակույթի վերաբերյալ:

2 Վ. Բոդյան, Երկրագործական պաշտամունքի մի քանի հետքեր հայոց մեջ. «Աշխատություններ Նայասպանի պարմության պեղական թանգարանի», հ. 3, Եր., 1950, էջ 3-68:

3 Տե՛ս «Էջմիածին», 1947, Է-Ը, էջ 47-52: Նույնի՝ «Բանվոր» օրաթերթ, 1948, 28-ը մայիսի:

4 Տե՛ս «Սյունիական ուղի» օրաթերթ, 1957, թ. 96:

5 Տե՛ս «Էջմիածնի կոմունիստական», 1958, 25-ը հունիսի:

6 Տե՛ս «Խորհրդային Վրաստան», 1959, 10-ը մարտի:

7 «Խորհրդային Ղարաբաղ», 1960, 22-ը հունիսի:

8 Տե՛ս «Կարմիր դրոշակ», 1961, 7-ը նոյեմբերի:

1949-1971 թթ. գեկուցումներով հանդես է եկել միութենական ազգագրական նստաշրջաններում:

Գիտական երկարամյա աշխատանքի ընթացքում գրեթե բոլոր տարիներին եղել է գործողությունների, արշավների ու գիտական ուղևորությունների մեջ՝ հայ ազգագրական և բանահյուսական նյութեր գրի առնելու նպատակով: Այդ առիթներով քանիցս մեկնել է մեր հանրապետության բոլոր շրջանները, նաև՝ Վրաստան, Ադրբեջան, Աջարիա, Աբխազիա և Ռուսաստանի հայաբնակ վայրեր, որի արդյունքը եղել է ավելի քան 200 մամուլ նյութերի կուրակումը:

Փաստական հարուստ նյութերի և ազգագրական գիտության ընձեռնած հնարավորությունների հիման վրա ստեղծվել են ավելի քան հինգ տասնյակ գիտական հոդվածներ, հրապարակել ու հրապարակության է պատրաստել 14 մենագրություն, խմբագրել է բազմաթիվ գրքեր, հրապարակել առանձին հեղինակների գործեր՝ հարուստ ծանոթագրություններով ու առաջաբանով:

Գիտահետազոտական աշխատանքների ամենակարևոր մասը նվիրված է հայ ժողովրդի երկրագործական մշակույթի և նրա տեխնիկայի պատմությանը: Նրա հրապարակվել է նաև «Երկրագործական մշակույթը Նայաստանում» 48 մամուլ ծավալով մենագրությունը (1972), որի համառոտագրությունը նույն թվականին Նուրգարիայում լույս է տեսել նաև գերմաներեն: Այս տվյալների հիման վրա նա ստեղծել է «Նայ երկրագործության պատմա-ազգագրական ատլաս»՝ 40 մամուլ ծավալով, որը, ցավոք, դեռևս անտպաս է:

Գիտնականը ստեղծել է մի քանի պրակտիկ կազմված «Արարապյան հովիտը ազգագրական տեսակետով» դեռևս անտպաս աշխատությունը: Բացառիկ արժեքավոր այս ծավալուն աշխատությունն ընդգրկում է «Գաղափարաշխարհային և այգեգործությունը Արարապյան հովտում ԺԹ-Ի դդ.» (10 մամուլ), «Գյուղատնտեսական մանր տնտեսությունները Արարապյան հովտում ԺԹ-Ի դդ.» (20 մամուլ), «Ժողովրդական ճարտարապետությունը Արարապյան հովտում ԺԹ-Ի դդ.» (12 մամուլ), «Զգեստները և կահկարասին Արարապյան հովտում ԺԹ-Ի դդ.» (12 մամուլ), «Ընտանեկան, ազգակցական և հարեանական հարաբերությունները Արարապյան հովտում ԺԹ-Ի դդ.» (17 մամուլ), «Նավարալիքները և ժողովրդական տոները Արարապյան հովտում ԺԹ-Ի դդ.» (8 մամուլ) մենագրությունները: Այս աշխատությունները արժեքավոր են այնքանով, որ առ այսօր Արարապյան հովտի վերաբերյալ գիտական հրապարակի վրա չկա ազգագրական ոչ մի ուսումնասիրություն, և հեղինակի կողմից նյութերը գրառվել են 1960-70-ական թթ., այսօր այլևս հնարավոր չէր լինի դրանք գրանցել ու դնել գիտական շրջանառության մեջ: Բացի «Արարապյան հովտի ազգագրությունից» նա թողել է նաև «Զավախքի ազգագրությունը» և «Զավախքի բանահյուսությունը» ծավալուն, դարձյալ անտպաս մենագրությունները: Նրա աշխատությունների մեջ մեծ տեղ են գրավում հայ ժողովրդի նյութական մշակույթի՝ բնակավայրերի, ժողովրդական ճարտարապետության, զգեստների ու զարդերի և կիրառական արվեստի հետազոտությունները, որոնց մեջ կարևոր տեղ ունի «Գոմասենյակները պատմական Նայաստանում» (20 մամուլ) անտպաս ուսումնասիրությունը, աննախադեպ մի գործ, որտեղ էլ մի են բերված ճարտարապետական չափագրությունները, ներկայացնում է մեր ժողովրդի շինարարական արվեստի ուշագրավ ստեղծագործություններից մեկի ամբողջական պատկերը:

Վ. Բդոյանի հետազոտությունների զգալի մասը վերաբերում է հայ հոգևոր մշակույթի

տարբեր բնագավառներին՝ բնության և երկրագործական պաշտամունքներին, հայ հեթանոսական դիցաբանությանը, ժողովրդական փոխերին և, վերջապես, հայ ժողովրդական խաղերին: Նրա ջանքերով հայ ազգագրական գիտությունը հարստացել է ժողովրդական խաղերին նվիրված 70 մամուլանոց ուսումնասիրությամբ (1963-1983):

Գիտնականի գործունեությունը ամբողջական ներկայացնելու առումով հարկ է անդրադառնալ նրա հրապարակած աշխատություն-հոդվածներին ևս, որոնք ընդգրկում են հայ ազգագրության գրեթե բոլոր բնագավառները՝ հայ ազգագրության պատմության երախտավորների գործունեությունը, հայոց քրեական կենցաղը, նյութական մշակույթը, հասարակական-ընտանեկան կենցաղը և հոգևոր մշակույթը: Առավել հիշատակելի են՝ 1. «Նայրենասիրությունը Գ. Սրվանձյանի երկերում», («Էջմիածին», 1944, Բ-Ե), 2. «Գ. Սրվանձյանը որպես ազգագրագետ» («Էջմիածին», 1946, Ա), 3. «Кровнородственный «азг» и родственные отношения у армян» («Советская этнография», 1952, N 1), 4. «Նայկական կուրնյուսային փունն ազգագրական տեսակերից» («Տեղեկագիր», հաս. գիտ., 1955, թ. 4), 5. «Կուրնյուսային ընտանեկան հարաբերությունները» («Տեղեկագիր», հաս. գիտ., 1956, թ. 7), 6. «Նարսանեկան ծեսերի ու սովորությունների նկարագիր, գրանցված ԺԴ դարում» («Բանբեր Մարենադարանի», 1956, թ. 3), 7. Քաղաքական և սոցիալական անցքերի արձագանքները հայկական մի քանի խաղերում («Տեղեկագիր», հաս. գիտ., 1958, թ. 2), 8. «Շարացան սիսբեմը Վանա լճի ավազանում» («Պարմա-բանասիրական հանդես», 1964, թ. 1), 9. «Նայկական բրիչները և վարող գործիքները ԺԴ դարում» («Նյութեր Նայասարանի գյուղատնտեսության և գյուղացիության», 1, Եր., 1964), 10. «Նայկական հողորագների պատմությունից» («Տեղեկագիր», հաս. գիտ., 1965, թ. 2), 11. «Ննձի գործիքները Նայասարանում» («Պարմա-բանասիրական հանդես», 1968, թ. 1), 12. «Պոնյուսի հայոց վարող տեխնիկան ԺԴ դարում» («Պարմա-բանասիրական հանդես», 1971, թ. 1), 13. «Սովորական ազգագրության հիսնամյակը» («Նայագիտությունը 50 տարում» Եր., 1971), 14. «Տեղավորման մոտացված ձևեր» («Լրաբեր», հաս. գիտ., 1972, թ. 10), 15. «Ընկերության և ամուսնության ձևերը «Սասունցի Դավիթ» էպոսում» («Բանբեր Երևանի համալսարանի», 1971, թ. 1), 16. «Վանապուր և Ամանոր ծպտյալ պաշտամունքների հարցի շուրջը» («Լրաբեր, հաս. գիտ., 1976, թ. 12), 17. «Պարառիկներ Վանապուր և Ամանոր աստվածությունների ծպտյալ պաշտամունքներից» («Բանբեր Երևանի համալսարանի», 1977, թ. 2), 18. «Ակնարկ հայկական փորագրության (արվեստի) մասին» («Ն.Ազատյան, «Փայրի գեղարվեստական փորագրություն» գրքի ներածությունը, Եր., 1961») և այլն:

Վ. Բոդյանի հետազոտությունների մեջ առանձնահատուկ տեղ է գրավում հայկապես հայկական երկրագործական մշակույթի և նրա տեխնիկայի ընդարձակ պատմությունը, որին նա անդրադարձել է «Երկրագործական մշակույթը Նայասարանում» մենագրությունում և մի շարք հոդվածներում:

Վերջին մենագրությունը եզակի երևույթ է հայ ազգագրության պատմության մեջ: Նեղիմակն այս թեման մշակել է համահայաստանյան մասշտաբով, ազգագրական, հնագիտական, պարմագրական և լեզվագիտական նյութերի համադրումով՝ ընդգծելով նախնադարից մինչև մեր օրերն ընկած ժամանակաշրջանները: Դրա մեջ մտնում է երկրագործական նախափորքը ներկայացնող բուսաբանականությունն իր տեխնիկայով, ապա ձեռքի ձևմամբ, հարվածային և ուրբի ձևմամբ գործող բրիչային տեխնիկայի փարապեսակներն

իրենց հապուկ աշխատանքներով: Բոլորը գրել է նաև բուսահավաքության ու այգեգործության համառոտ պատմությունը:

Մենագրությունն ընդգրկում է պարմական Նայասարանի երկրագործական երկու խոշոր բնագավառների՝ բրիչային և արորագործանային երկրագործության ամբողջ նյութը, գիտական դասակարգումն ու հետազոտությունը: Ներկայացված են վարող փրինիկայի ազգագրական շրջանների առանձնահատկությունները, ըստ որում՝ յոթ ազգագրական շրջանի արորներն ունեն բոլորովին փաթեթ կառուցվածք, թեև ըստ գործառնության նույնն են: Բացի Աղծնիթից և Ծովիթից, մնացած բոլոր ազգագրական շրջաններում (Բարձր Նայք, Վասպուրական, Այրարատ, Սյունիք, Նամշեն) գոյություն ունեին ազգային մեծ ու փոքր գութաններ, որոնց ԺԹ դարի վերջերին փոխարինեցին գործարանային գութանները: Նեղինակը հանգամանորեն կանգ է առել այդ բոլորի ծագումնաբանական հարցերի վրա՝ ցույց տալով պարմաաշխարհագրական և բնակչության գործոնների դերը: Արորագործանային փրինիկայի անմիջական մաս էր կազմում Վանա լճի ավազանում և Կոզովիքում մինչև 1915 թ. հարստեղ շարացան երկրագործական համակարգը, որին հեղինակը հակված է վերագրել ուրարտական ծագում: Բացի փրինիկայի նկարագրությունից, հեղինակը կանգ է առել աշխատանքի նախնական կոտակերպիվ ձևերի մնացուկների ուսումնասիրության վրա, որոնք փաթեթ պարմաազգագրական շրջաններում հայտնի էին **հարակաշ, համկալություն, կիսարություն, համփա, աղսրնկերություն, խոշկամու, փոռնակ** և այլ փաթեթակներով: Նարակաշ-համկալության կոտակերպիվ ձևերի մեջ նա հանգամանորեն ցույց է տալիս ընկերակցողների իրավունքներն ու պարսկականությունները, փոխադարձ կապերն ու իրավահարաբերությունները, ինչպես նաև գութանավարության համակարգն իր ներքին ավանդական և սովորության կարգ ու կանոններով:

Վարող, փրինիկայի ու հարթող արարողամիջոցների հետ մանրամասնորեն ուսումնասիրված են լծասարքերը, բերքահավաքի գործիքները, կախելու միջոցները, երկրագործության բնագավառի աշխատանքները և աշխատանքը կազմակերպելու համայնքային ձևերը: Նախույն ուսումնասիրության նյութ է դարձել երկրագործական պաշտամունքը Նայասարանում, որի մեջ հեղինակը դիտարկել է հողագործության ամենախիստական շերտերը: Տեղական աշխատանքով հավաքված ու մշակված այդ նյութերն ընդգրկող սույն մենագրությունը ազգագրության և գյուղատնտեսության մասնագետների համար անփոխարինելի, յուրաքանակ շրջանառված է:

Վ. Բոլորը կարևոր ծառայություն ունի նաև նյութական մշակույթի ուսումնասիրության բնագավառում: Նրա գրքին են պատկանում քաղաքի մի շարք աշխատություններ, որոնք նվիրված են հայ ժողովրդական ճարտարապետությանը, ազգային զգեստների ուսումնասիրությանը և կիրառական արվեստին:

«Նայական աղաներներ» վերնագիրը կրող մենագրությունը (1986) նվիրված է ազգագրության մեջ պարմամշակութային փոխակերպից չափազանց հետաքրքիր և թիչ ուսումնասիրված խնդիրներից մեկին՝ հայկական կավե կանացիակերպ աղաներների խնամարարմանը, դրանց էության լուսաբանմանը: Աղի պաշտամունքը սերտորեն կապված է պարզաբերության գաղափարի հետ: Աղը Անահիտ դիցուհուց անբաժանելի է. այդ երկուսը միասնաբար հովանավորում են մորն ու մանկանը: Դա արարահայտվում էր նրանով, որ աղը պահվում էր Անահիտ դիցուհուն պատկերող կանացիակերպ կավե աղաներների մեջ:

Ամենայն հավանականությամբ հին հայերը աղը համարել են Անահիթի պարզելը, որով եւ պէտք է բացատրել նորածին մանկան վրա աղ ցանելու, ինչպէս նաեւ մարդկանց եւ փան անմաքթությունն աղով մաքրելու սովորությունները:

Վեր հանելով Նայասպանում հնագույն ժամանակներից աղամանների նշանակությունը՝ հեղինակը դրանք բաժանում է ռճական հինգ խմբի, մանրակրկիտ վերլուծում է դրանք ըստ կերպավորման, բնութագրում հիմնական եւ արտաքին այլ հատկանիշները, բերում դրանց վերաձեւավորված, փոխակերպված օրինակները, բացատրում այդ երևույթի պատճառները: Աղամանների համակողմանի եւ խոր վերլուծությունը հեղինակն ի վերջո հանգեցնում է այն կարևոր հետևությանը, որ դրանք աղերսվում են հերթափոխության շրջանի Անահիթ դիցուհու պաշտամունքի եւ նրա հետ կապված պաշտամունքային երևույթների հետ: Տիմնական հետևություններից մեկն այն է, որ քրիստոնեության շրջանում Անահիթի պաշտամունքը շարունակվել է, քաղերքեր հանգամանքներում հանդես է եկել քողարկված, ծալված ձևով: Նա գրում է, որ քրիստոնեության ընդունման, հայկական աստվածներին նվիրված մեծքանների ավերման պայմաններում լիովին արմատախիլ չէին կարող լինել հին հավատքի արմատները: Դրանք երկար ժամանակ արտաքայրվել են կյանքում եւ կենցաղում, ծալյալ վերաբարդվել ու վերակերպարանավորվել են սրբացված իրերի եւ էականների մեջ: Նեղիակը համոզիչ է դարձնում այն միտքը, որ Անահիթի պաշտամունքը արտաքայրվել է ոչ միայն գոհաբերվող կենդանիների, բույսերի եւ քաղերքեր առարկաների մեջ, այլ նաեւ նրա պատկերը խորհրդանշող կանացիակերպ աղամանների մեջ: Վ. Բոդյանը լուսաբանել է Անահիթ դիցուհու հետ աղերսվող մի շարք երևույթներ, որոնք դիցաբանության մեջ դեռ չեն դիտարկված: Պարզաբերության աստվածուհի Անահիթի պաշտամունքը միջնադարում եւ ավելի ուշ արտաքայրվել է կենդանի եւ անկենդան բնության ու կերպարների մեջ, քաղերքեր անձնավորումների, նաեւ Մարիամի կերպարի մեջ, որին եւ, հաճախ չգիտակցված, վերագրվել են փաստորեն Անահիթ դիցուհուն խորհրդանշող աղամանների կանացիակերպությունն ու այլ հատկանիշներ:

Մենագրության հինգ գլուխներում եւ կից բերվող նկարների հարուստ արժույթի բացատրագրերում պարզաբանված է ինչպէս խնդրո առարկա հարցը, այնպէս էլ դրա հետ անմիջականորեն կապված, գիտաճանաչողական մեծ նշանակություն ունեցող այլ հարցեր: Աշխատությունը, այսպիսով, Վ. Ն. Բոդյանի հերթական ներդրումներից է, ժողովրդագիտության մեջ, որն ազգագրական բարձր արժանիքների հետ մեկտեղ ունի նաեւ գեղարվեստական ու ճանաչողական մեծ արժեք:

Վ. Բոդյանի կարևոր ծառայություններից է «Նայկական ժողովրդական խաղերի» (1963 թ.) եռահատոր ժողովածուի կազմումը եւ ուսումնասիրումը: Ժողովածուն ներկայացնում է հայ ժողովրդի ֆիզիկական կուլտուրայի ժառանգության ամբողջական պատկերը՝ սկսած Ե դարից մինչեւ Ի դարի կեսերը: Օգտագործված են գրավոր վկայություններ, արխիվային նյութեր, ժամանակակից բանահավաքների հավաքածուներ եւ այլն: Նա ժողովածուի արադըր ներթափել է մասնագիտական ուսումնասիրության: Նայ ազգագրության մեջ առաջին անգամ նա շոշափել է երիտասարդական միությունների ինստիտուտի հետքերը, նախնադարյան դուալիզմի, ֆրատրիալ պայքարի ձևերի հետքերը եւ այլն, որոնք առանձնապէս արտաքայրված են ծիսական խաղերի մեջ: Խաղերում գրել եւ ներկայացրել է հայ ժողովրդի մղած քաղաքական պայքարի ձևերը ընդդէմ պարսկա-օսմանյան զավթիչների,

ինչպես նաև սոցիալ-դասակարգային պայքարի ձևերը երկրի ներքին կյանքում: Նա հաստատվելու օգնությամբ է ուսումնասիրել ռազմա-մարզական խաղերը, որոնք մեծ արձագանք են գրել հայ ժողովրդական բանահյուսության մեջ:

Մենագրության առաջին հատվածը ընդգրկում է հիմնականում հասարակական երևույթներ արքայազնի խաղադասակները՝ ժողովրդական փոխերին կարգավորող ծիսական-դրամատիկական խաղերը, լարախաղերը, արքայադասական ու ընտանեկան կենցաղը ներկայացնող խաղաձևերը և այլն:

Սույն ժողովածուն ընդգրկում է հետևյալ թեմաները՝ 1. Մանկական խաղերն ու խաղերգերը, որոնցով մեծերն էին փոքրերին զբաղեցնում և այն խաղերը, որ սկսում են խաղալ ու զբաղվել մանուկները: 2. Խաղեր, որոնք կարգավորում են մինչև 5-6 տարեկան երեխաների ձեռքով և հիմնականում ներկայացնում են շինարարական աշխատանքի պրոցեսներ: 3. Սպորտի վերաբերյալ այն բոլորը, ինչ որ պահպանվել է հայ պարմագրության ու միջնադարյան անտիկ գրականության մեջ: 4. Ամբողջ շարժական և սպորտային խաղադասակները: 5. Այն խաղերը, որոնք ներկայացնում են խաղի ու պարի միջանկյալ ձևեր, կամ մեկից մյուսին անցնելու ընթացքը: 6. Դրամատիկական կարգի այն խաղերը, որոնք ներկայացնում են հասարակական կյանքի բավական ճշգրիտ պատկերը: 7. Այն մարավարժական խաղերը, որ կապվում են մասնավորապես մարավոր վարժությունների հետ: 8. Կենդանակռիվները որպես ժողովրդական զվարճանքի միջոցներ և ազգային կրկեսային խաղերի սովորույթների վերապրուկներ: 9. Ծիսական խաղեր, որոնք առասպելական կամ դիցաբանական պարանքի տակ վերարտադրում են աշխարհի կյանքի որևէ պատկեր՝ աշխատանք, բնության դեմ մղվող պայքար, ընկերային երևույթներ, ռազմի որոշ վարժություններ, բնության զարթոնքի և զարնանային օրերը դիմավորելու կապակցությամբ մարդու նախապարտապարտություններն ու վարժությունները և այլն: 10. Այն ծիսական խաղ-զվարճանքները, որոնք երևան էին գալիս հարսանեկան հանդեսների ժամանակ և իրենց արարողությամբ անմիջական կապ ունեին սպորտի հետ: 11. Այն սակավաթիվ խաղերը, որոնք դարերի ընթացքում արագացել են հայ ժողովրդի բաղաբական պայքարը օտար զավթիչների դեմ:

Նաջորդ գրքերում տեղ են գրել հետևյալ խաղադասակները՝ ա) Մարմնամարզական խաղեր (մանկան լողանք, քայլել սովորեցնելու և խաղացնելու ձևեր, մանկան սկզբնական ինքնուրույն խաղեր՝ պարանեկան պահմուկային ակնառարկ, հեղապարկ, գործիքային, նմանողական, հեռավորության, բարձրության և խորության ցատկեր, հեծնոցիկ, ճկունության, հավասարակշռության և այլ տեսակի խաղեր ու զվարճություններ), բ) ռազմական և մրցակցական խաղեր (նշանառություն և լախարախաղեր, «պարերազմ» ներկայացնող խաղադասակներ՝ բերդախաղեր, «պարերազմներ», թաղակռիվներ, գերեվարումներ, ուժային վարժություններ՝ ծանրություն բարձրացնել, նետել, շալակել, քաշել, սրահարել, շրջոցիկներ, նետոցիկներ, ըմբշամարտեր կենդանիների հետ, գինախաղեր՝ պարսպարկային խաղեր ու կռիվներ, նետաղեղային խաղեր, լող, լեռնային սպորտ, մականախաղեր՝ հեղապարկ և ձիերով, ձիախաղեր-ձիարշավներ, օղապարանով որսախաղեր և այլն), գ) զվարճախաղեր (անակնկալային, աչքակապույկ, գուշակողական, պարի, երաժշտական և այլ խաղեր): դ) Սեղանախաղեր (սեղանի զնդակներ՝ մարմերով խաղալու, քարկտիկային և այլն), ե) մարավարժական խաղեր (հանելուկաձև համրախաղեր, գրավախաղեր և այլն):

Ժողովածուն ունի խաղերի ձևերը բացահայտող նկարներ ու սխեմաներ, որոնք կա-

տարված են ավյալ խաղի նկարագրի հիման վրա, ինչպես նաև հավելված, որի առաջին բաժնում գերելոված են նշանավոր մենամարտիկների կյանքի և գործունեության հակիրճ բնութագրերը, իսկ երկրորդ բաժնում՝ միջնադարյան այն օրենքները, որոնք վերաբերում են խաղացողների իրավահարաբերություններին:

Գլխունականն իր հավաքած բազմաբնույթ ազգագրական ու բանահյուսական նյութերի, ինչպես նաև Երեսանի պետական համալսարանի ազգագրության բաժնում կարդացած դասախոսությունների շարքի հիման վրա գրել և 1974 թ. հրատարակել է բուհական ձեռնարկ՝ «Նայ ազգագրություն. համառոտ ուրվագիծ» խորագրով: Նման ձեռնարկի հրատարակումը վաղուց դարձել էր անհրաժեշտություն, որովհետև գոյություն չունեին հայ ազգագրության որևէ դասագիրք կամ ձեռնարկ: Ձեռնարկի հրատարակությունը արժանի էր ամենայն խրախուսանքի ու գնահատության, քանզի իր թերություններով, բացթողումներով և երբեմն էլ սխալ եզրահանգումներով հանդերձ՝ ավելի քան երեք ու կես տասնամյակ մնաց որպես միակ բուհական ուսումնական ձեռնարկը: Դա անվանի ազգագրագետի երկարամյա գիտական գործունեության արգասիքն է, որտեղ գիտական շրջանառության մեջ է մտնում Նայասարանի տարբեր շրջաններում իր իսկ հավաքած ազգագրական, բանահյուսական, մատենագրական հարուստ նյութը:

Նեղինակը ձգտել է համառոտ քննարկել հայ ազգագրության բոլոր բնագավառները՝ արևմտական կենցաղը, նյութական մշակույթը, հասարակական կենցաղը, հոգևոր մշակույթը և այլն: Համառոտակի ներկայացված են հայ ազգագրության հակիրճ պատմությունը և աղբյուրների ու գրականության տեսությունը: Առանձնակի ուշադրություն է դարձվում Գ. Սրվանձարյանցի և Ե. Լալայանի բեղմնավոր գործունեությանը:

Նայ ժողովրդի արևմտական կենցաղի առնչությամբ բնութագրվում են երկրագործությունը, անասնապահությունը, որսորդությունն ու ձկնորսությունը, փայլին արդյունագործությունն ու արհեստները, հաղորդակցության և կապի միջոցները: Վ. Բդոյանը, որպես սկզբունք, սկսում է հնագույն ժամանակներից և հասնում մինչև Ի դարի կեսերը: Դրա համար նա հնարավորության սահմաններում ԺԹ-Ի դդ. ազգագրական նյութերը համապատասխան տեղերում լրացնում է անտիկ շրջանի և միջնադարյան ավյալներով, որով ընթերցողի համար նյութական և հոգևոր մշակույթները, արևմտական զբաղմունքները ներկայանում են իրենց զարգացման տարբեր աստիճաններով: Երկրագործության վերաբերյալ նյութերը քննելիս հեղինակը խոր վերլուծությամբ տարբերակում է երկու խոշոր ճյուղեր՝ բրիչային և արորա-գութանային: Նրան հաջողվել է առանձնացնել վարող գործիքների յոթ համալիր և ապացուցել, որ մինչև Ի դարի սկիզբը վարող գործիքների բացարձակ ընդհանրացում Նայասարանում տեղի չի ունեցել:

Արորա-գութանային տեխնիկայի հետ հեղինակը ներկայացրել է հողամշակման օժանդակ արտադրամիջոցների տեսակները, որոնց հաջորդում են բերքահավաքի, կալսելու և ամբարելու գործիքներն ու միջոցները՝ աշխատանքային պրոցեսներով հանդերձ: Երկրագործությունը, իբրև զբաղմունք, Վ. Բդոյանը Նայասարանի համար համարում է ամենաբնորոշը, որին զուգակցվել է անասնապահությունը, թեև առանձին լեռնային շրջաններ ելնելով աշխարհագրական, բնակլիմայական պայմաններից, առաջնությունը տվել են անասնապահությանը: Փաստական նյութի հիման վրա հեղինակը աշխատել է ուրվագծել անասնապահական ձեռքը տեխնիկական շրջանից մինչև մեր օրերը:

Տնտեսական զբաղմունքների մեջ առանձին տեղ են գրավում փոխադրությունը, արհեստները, հաղորդակցության ու կապի միջոցները և այլն:

Վ. Բոդյանը հատուկ ուշադրություն է դարձրել գյուղական և քաղաքային աշխարհավորական շրջաններում աշխատանքի գոյություն ունեցող խմբային ձևերին՝ համալսարաններին, հարակաշխություններին, համկալություններին ու փոխօգնության ձևերին, իբրև համայնքային հարաբերությունների արգասիքներ:

Անդրադառնալով նյութական մշակույթին՝ Վ. Բոդյանը ընդհանուր հեղափոխման առարկա է դարձրել հայկական լեռնաշխարհի գյուղական բնակավայրերը, ժողովրդական ճարտարապետությունը, ազգային պարագաձևերը, կահկարասին, սնունդն ու զենքերի պարապետակները:

Նյութական մշակույթը ուսումնասիրելիս նա հավասարիմ է մնում հեղափոխման իր մեթոդներին, մշակույթի բնութագրմանը մոտենում է պարզական տեսանկյունով: Այսպես, փաստական նյութերի հիման վրա հայ ժողովրդական պարագր բաժանում է մի քանի ազգագրական շրջանների, որոնց ձևերը կապում է հայկական բնաշխարհում հանդես եկած հնագույն ցեղերի պարմության հետ: Նրա համոզմամբ «չկա ժողովուրդ, որը պարագի ուշ շրջանի արվեստով անմիջականորեն կապված չլինի իր նախնիների արվեստի հետ»: Յուրյց տալով առանձին ազգագրական շրջանների պարագաձևերը, որոնք իրար երբեք չեն կրկնում, հեղինակը մերժում է ուսումնասիրողների այն տեսակետը, թե իբրև հայկական պարագր փոխառություն է հարեան իրանական ու թեսալական պարագներից: Նա տեղական անխառն ձևվածքներ է համարում *արարատյան, սյունիք-արցախյան, Բարձր Նայրի* և *Վասպուրականի* պարագները, իսկ *կիլիկյան* պարագները դիտում է իբրև Արևմտյան Նայաստանի համար համընդհանուր դարձած, մասնավորապես Բարձր Նայրի և Վասպուրականի պարագների համադրություն:

Հին Նայաստանի բնակավայրերն ու կառույցները ներկայացնելիս հեղինակը հիմնական ուշադրության առարկա է դարձրել ԺԹ-Ի դդ. ազգագրական ավյալների հանրագումարը: Նա գտնում է, որ մինչև Ի դար հասած կցաթաղերով ու միմյանց կապած փնտրով գյուղատեղիների ձևերը մի կողմից՝ փոխմային ավանդների, մյուս կողմից՝ համայնքային ինքնապաշտպանության հետևանք են եղել տարբեր բնակավայրությունների միջավայրերում:

Շենքերի համալիրները Վ. Բոդյանը ներկայացրել է զարգացման ընթացքը, հաշվի առնելով ընկերային խնդիրները: Նենվելով Քսենոփոնի ավյալների և մինչև Ի դարի սկզբները հարապետած շինարարական հին ավանդների վրա՝ նա ցույց է տալիս, որ հայկական հնագույն գյուղը լեռնային մասերում հաճախ գեղատեսիլ շենքերից էր լինում: Վառելիքի պակասության պարագաձևով մարդկանց և անասունների ձմեռումը համատեղվում էր միևնույն շենքերում: Լուսավորությունը երգիկներից էր: Միջին դարերում շենքերի որոշ տեսակներ ունեին փոքրիկ ու բարձրադիր պարտիաններ: Բացի բնակարաններից, տնտեսական և անասնապահական շենքերից, նա առանձին ակնարկներով ներկայացրել է արտադրական շենքերը՝ ջրաղացները, ձիթհանները և հնձանները:

Գրքում մեծ տեղ է հատկացված հասարակական կենցաղի ուսումնասիրմանը՝ ընտանեկան կենցաղին, ամուսնական սովորություններին, ազգակցական հարաբերություններին, հայկական ծիսական կարգերին և հուղարկավորությանն ուղեկցող սովորություններին: Նա նշում է բանավոր օրենքների՝ սովորության կրավորների կարևորությունը, որոնք սկիզբ

առնելով փոհմա-ցեղային շրջանից՝ կարգավորել են ընդհանրական հարաբերությունները ոչ միայն անցիք, այլև գրավոր շրջանում՝ զգալի չափով մուսուլմաններին ազգային, կրոնական գրականության մեջ՝ որոշ փոփոխություններ կրելով քրիստոնեության ազդեցությամբ:

Նահապետական գերդաստանը, փոքր ընդհանրությունները և ընդհանրական հարաբերությունները հիմնականում ուսումնասիրված են ԺԹ-Ի դարերի ազգագրական նյութերի հիման վրա: Գերդաստանի ծագումը կապելով մայրական փոհմի անկման և հայրիքավական փոհմի առաջացման հետ՝ Բդոյանը ցույց է տվել դրա կենսունակությունն ու վերապրուկները Ֆեռդալական կարգերում, որոնք վերջնականապես քայքայվում ու վերանում են ԺԹ դարի վերջերին և Ի դարի սկզբներին:

Ամուսնության սովորություններն ևս հեղինակն անդրադառնում է հին ու նոր շրջանները ներկայացնող հարուստ նյութերի հիման վրա, որոնց մեջ կարելի է տեսնել հայոց կանոնագրքերի պահպանած նորմերը: Ըստ այդ փվյալների՝ նա հավաստում է, թե երկար ու ձիգ դարեր հայկական ամուսնական սովորությունները Ֆեռդալական կարգերի պայմաններում ունեցել են նահապետական բնույթ: Նա ժխտում է հայ ազգագրության մեջ տեղ գրած այն կարծիքը, թե իբրև Նայաստանում ԺԹ-Ի դարերում շարունակվել են աղջկա համար գլխագին վճարելու, նաև առևանգմամբ ամուսնանալու հնագույն սովորությունները:

Ազգակցական հարաբերությունների ուսումնասիրության բաժնում հեղինակը լայնորեն օգտագործել է ժողովրդական եզրաբանությունը: Ազգակցական խումբը ցույց տվող արյունատու և ցեղ եզրությունները նա իրավացիորեն համարում է տեղական, իսկ ազգ, փոհմ, բախում և այլ եզրությունները՝ փոխառություն պահլավերենից ու պարսկերենից: Եզրությունների հետքերով գիտնականը թափանցել է պարսկական անցյալի մեջ և կապեր նշմարել ազգափոհմի ու փոհմի միջև:

Նայ ժողովրդի հոգևոր մշակույթի փառապետակներին՝ ժողովրդական բանահյուսությանը, պարերին, խաղերին, բնապաշտությանը, կենդանապաշտությանը, երկրագործական պաշտամունքին և հեթանոսական աստվածների դիցաբանին նվիրված էջերը նույնպես արժեքավոր են: Բանահյուսությունը, պարերն ու խաղերը իբրև ազգագրության հետ կապված բույր գիտությունների հիմքեր, ներկայացված են համառոտ:

Նավաբքի բաժնում ուսումնասիրված է երկրային տարրերի ու երևույթների՝ հողի, քարի, ջրի, կրակի և հողմի պաշտամունքը: Լուսավորության պաշտամունքի հետ կապվում են արևը, լուսինը, աստղերը և առանձին աստղախմբեր (Օրիոն, Աշտոք, Ծիր-Ասթին և այլն): Գրքում որոշ տեղ է հատկացված փոքրեմիգմին և դրա հետագա փոփոխված պաշտամունքներին՝ կապված նախ հեթանոսության, ապա՝ քրիստոնեության հետ: Նաջող են ներկայացված հողի պաշտամունքը, վարուցանքի հմայական գործողությունները, խաղողագործական գործիքների ծագմանն աղերսվող առասպելները, անձրևաբերության հետ կապված հավատալիքները և համապատասխան աստվածությունների պաշտամունքը:

Ըստ սույն ուսումնասիրության հայկական դիցաբանն ուներ ինն աստվածություններ՝ Արամազդը, Անահիտը, Նանեն, Վահանգը, Աստղիկը, Վանապուրը, Միհրը, Տիրը և Սպանդարամուրը:

Դժվար է, սակայն, ընդունել Բդոյանի այն դրույթը, թե ազգագրության հիմնական աղբյուր են «գրավոր հիշարարարանները»: Դա ճիշտ է միայն պարսկական ազգագրության համար, որի ուսումնասիրության օբյեկտ են հին և նախնաքան ժողովուրդները, իսկ առհա-

սարակ ազգագրության հիմնական և կարևորագույն աղբյուր են ազգագրական դաշտային նյութերը, որոնք հավաքվում են անմիջական դիպումների և հարցումների միջոցով: Ճիշտ չէ, թերևս, հեղինակի այն տեսակետը, ըստ որի ազգագրությունը որպես գիտություն Նայաս-տանում ձևավորվել է ԺԹ- դ. սկզբներին: Իրողությունն այն է, որ Գ. Սրվանձյանցի, Գր. Խալաթյանի և Ե. Լալայանի գործունեության շնորհիվ միայն ԺԹ- դ. 70-90-ական թվականներին հայ ազգագրությունը ձևավորվեց իբրև գիտություն, որ մեծապես կապված էր Գր. Խալաթյանի 1887 թ. Մոսկվայում հրատարակված «Ծրագիր հայ ազգագրության և ազգային իրավաբանական սովորությունների» գիտական առաջին հարցարանի, դրա հիման վրա նյութերի գիտական հավաքումն իրագործելու և «Ազգագրական հանդեսի» (1895/96-1916) հրատարակության հետ:

Նեղինակի ուշադրությունից վրիպել է երկրագործական համակարգերի բնութագրությունը, որին չափազանց մեծ նշանակություն է տրվում ժամանակակից ազգագրության մեջ: Բացի այդ՝ երկրագործական մշակույթին վերաբերող որոշ դրույթներ համոզիչ չեն թվում: Յանկայի կլիմեր, որ հեղինակը ավելի մեծ տեղ հատկացնել էր բնակավայրերի էվոլյուցիային, բնակելի կառույցների բազմազանությունը: Նստակ չի նշված, թե, ի վերջո, բնակարանի ինչ-պիսի տիպ է առավել տարածված և բնորոշ եղել հայերին, զարգացման ինչ փուլեր է անցել այն: Յանկայի կլիմեր, ավելի հստակ և բնորոշ կողմերով ներկայացվել հայ ժողովրդական բնակարանի ներույթը, կահույքը, կարասին, դրանց կիրառության ձևերն ու ժամանակը:

Աշխատությունը կշահեր, եթե արտացոլվեին միևնույն տոների տարբերակները և դրանց պահպանման աստիճանը ազգագրական տարբեր շրջաններում, ինչպես դա կատարվել է վարդ գործիքների, տարագի բաժիններում:

Նատարակական կենցաղի բաժնում հեղինակը շրջանցել է այնպիսի մի կարևորագույն բնագավառ, ինչպիսին է գյուղական համայնքը, որի վերապրուկներն, ընդհուպ մինչև խորհրդային շրջանը, գոյատևում էին: Եւ հայկական գյուղին հենց հնագույն շրջանից բնորոշ են եղել համայնական ավանդույթները:

Նայ ազգագրության պատմության և ընկերային հարաբերությունների հարցերին Վ. Բդոյանը անդրադարձել է առանձին հոդվածներով:

Նրա փայփայած բնագավառներից է ազգային դիցաբանության պատմությունը: Նայկական դիցաբանությունն առհասարակ լի է առեղծվածներով և դեռևս համակողմանի չուսումնասիրված բնագավառներից է: ԺԹ- դարի գրեթե բոլոր դիցաբանները հայկական դիցաբանին վերաբերող հարցերին են անդրադարձել միջին դարերի պատմագրության հաղորդումների սահմաններում: Վ. Բդոյանը դիցաբանական հարցերի քննությանը անդրադարձել է 1940-ական թվականներից՝ ազգագրական ու բանահյուսական նյութերի վրա հենվելով: Դրանով նա հայ ազգագրությանը մի շարք կարևոր ծառայություններ է մատուցել՝ հայտնաբերել է բազմաթիվ ու բազմապիսի հարուստ նյութեր, որոնք վերաբերում են արդեն հայտնի աստվածություններին՝ Անահիտ, Նարին, Վանապուրին և այլոց: Նա բացահայտել է հայոց դպրության Տիր աստվածության մի անհայտ գործառույթ՝ դաշտամշակության շարացան համակարգի հովանավոր աստված լինելը Վանա լճի ավազանում: Նա բացահայտել է հայոց դպրության Տիր աստվածության մի անհայտ ֆունկցիան՝ դաշտամշակության շարացան համակարգի հովանավոր աստված լինելը Վանա լճի ավազանում: Վ. Բդոյանը հայտնաբերել է մինչ այժմ անհայտ աստվածություններ, ինչպի-

սիք են. ա/ շղթա կտրող արական աստվածությունը՝ հայոց վարդ գործիքների սրեղծողն ու հովանավորը, որն ըստ հեղինակի համապատասխանում է ազգային վեպի Ջենով Նով-հանի գործունեությանը, բ/ Ակլարիզը որպես բնության մեռնող և հարություն առնող աստվածություն, որը հաջորդել է Նար դիցուհուն և նախորդել է Արա գեղեցիկին, գ/ Ամանորը, որպես Վանապուրի գուգակիցը, և նրա կնոջը՝ այգեգործության ու դաշտամշակության հովանավորին:

Նա ճշտել է մի շարք դիցաբանական երևույթներ, որոնք քրիստոնեության շրջանում հեթանոսական աստվածության ծաղկած վիճակն են ներկայացրել: Այսպես, Վանապուրի և Ամանորի ծաղկած պարկերներն էին ներկայացնում արական և իգական կերպարներով օժտված Լոշ և Վասիլ կոչված կուռքերը, արական և իգական սեռերով լոշրակ կոչված բուսաբանարի դիցաբանական առումները, երկու սեռով պարկերվող Նուրին-պուրապարիկ արձանները, երկու սեռով ներկայացվող Էրկթե-Էրկթե փղամարդիկ, Էրկթե-Էրկթե կնանիք և փեպե-փեպե մարդիկ, փեպե-փեպե կնանիք կոչված արձանները, ինչպես նաև Գողթն գավառի Խնդում Դռքը կրող պառավն ու Խլվիկ կոչված աներեւութացող ոգին: Իսկ Անահիպ դիցուհու ծաղկող պարկեր է համարում մեր բանահյուսության մեջ, այդ թվում «Սասնա ծռեր» էպոսում հայտնի Պառավը և հայոց կենցաղում լայնորեն տարածված կանացիակերպ կավն աղաման արձանները: Այդ նվաճումների հիմքը հեղինակի՝ 1960-ական թթ. բացահայտած ծաղկումի տեսությունն է՝ կապված ագրարային պաշտամունքի և հիշյալ աղամանների էության առեղծվածների հետ:

Վ. Բդոյանը այն մեղվաջան գիտնականներից էր, որը իր վարածությամբ կյանքի պայմաններում կարողացել է պարզունց-պարզունց հավաքել ու անդարձ կորստից փրկել այնպիսի արժեքավոր դաշտային ազգագրական նյութ, որն անգնահատելի է հայ ազգագրական գիտության համար:

Նայ ազգագրության անխնայ մշակը, որը մեծանուն Ե. Լալայանի ավանդների շարունակողն ու զարգացնողն է, սրեղծել է նաև տակավին անտիպ մի շարք աշխատություններ, որոնք նվիրված են Արարաբյան հովտի, Ջավախքի ազգագրությանն ու հայկական երկրագործական մշակույթի արլասի մշակմանը:

Առանձին ազգագրական շրջանների նյութերի հավաքումով նա հայրենասիրական մեծ գործ է կատարել՝ փրկելով մեր ժամանակներում արագորեն կորստյան մարմնվող մշակութային գանձերը: Անուրանալի է նրա թողած ազգագրական և բանահյուսական հսկայական տպագիր ու անտիպ ժառանգությունը, որ վերաբերում է հայոց ավանդական և ժամանակակից կենցաղի ու մշակույթի ամենաբազմազան բնագավառներին: Վ. Բդոյանը, հիրավի, եզակի հետազոտող ու գիտության մշակ է: Ինչքան մեծանում է Վ. Բդոյանից մեզ բաժանող ժամանակահատվածը, այնքան ավելի է ընդգծվում նրա արածի արժեքը: Իմ սերնդակիցներին բախտ է վիճակվել աշխատել նրա հետ, լսել նրա օգտակար խորհուրդները, դասեր քաղել նրանից:

ՆԻԿՈՂԱՅՈՍ ՔՈԹԱՆՋՅԱՆ

Նկարիչ, արվեստագիտության թեկնածու

**ՄԱՐԴՈՒ ՆԱՅԵՑԱԿԱՐԳԸ Դ ՉՈՒՔԱՐՅԱՆԻ
ԴԻՄԱՔԱՆԴԱԿԱՅԻՆ ԳՈՐԾԵՐՈՒՄ**

Այս հրապարակումով ուզում ենք անդրադառնալ անցյալ դարի երկրորդ կեսի հայ նշանավոր քանդակագործ, Նայասարանի ժողովրդական նկարիչ, ԽՍՀՄ Գեղարվեստի ակադեմիայի թղթակից անդամ Ղուկաս Չուբարյանի դիմանկարչական գործերին և դրանցում առկա լոկ մի խնդրի՝ մարդու հայեցակարգին: Այսինքն՝ ուզում ենք խոսել մարդու կերպարի հանդեպ հեղինակի անհատական մտայնության և արտահայտչական առանձնահատկությունների և նրա դիմանկարչական պլաստիկայի մեկնաբանման բնույթի մասին:

Քանդակագործի մեծաքանակ դիմաքանդակներից ընտրել ենք ընդամենը մի քանիսը, այդ թվում ոչ միայն գույր դիմանկարային գործերը, այլև պարմական նշանավոր անձերին նվիրված հուշարձանները: Նայրնի է, որ կերպարվեստում մարդու կերպարի մեկնաբանման առանձնահատկությունները բոլոր ժամանակներում ձևավորվել են նկարչի ապրած միջավայրին բնորոշ մի շարք հանգամանքների՝ պարմաբաղաբան, հասարակական-քննկերային, առաքինաբարոյագիտական ու գեղագիտական ազդեցությունների բերումով: Ներառաբար, ուզածդ նկարչի գործերը, դրանց ձևավորման ու զարգացման միտումներն առավել պարզ ըմբռնելու համար ոչ պակաս կարևոր է ծանոթությունն այն պարմաբաղաբան միջավայրին, որում սրիպված էր ապրել ու սրելոծագործել նա:

Ղուկաս Չուբարյանը ծնվել է 1923 թվականին Երևանում և այսօր էլ 2009 թ. կնքել իր մահկանացուն: Նրա երկար ու բեղմնավոր սրելոծագործական կյանքն անցել է մի երկրում, ուր մշակույթի, մասնավորապես արվեստի հարցերը բավականին խստորեն վերահսկվում էին իշխանությունների կողմից:

Այսօր մեր խնդիրը միավորված չէ չափազանց հեղափոխիչ ու կարևոր այն հարցի լուսաբանմանը, թե ինչպես պոպարիսար ուժիմը, որ 70 տարուց ավելի իշխում էր երբեմնի մի հսկայական պերության մեջ, արագացվել է նրա արվեստում: Այդ հարցը միանշանակ չէ: Քանզի այսօր արդեն հստակ է, որ ի հեճուկս գաղափարական մամլիչի ճնշման, մեր պարմության խորհրդային շրջանում բազմաթիվ վարպետների՝ գեղանկարիչների, քանդակագործների և գրաֆիկների կողմից սրելոծվեցին զգալի բարձրորակ գեղարվեստական գործեր, որակ, որին, ցավոք, հասու չէ դեռևս նկարիչների արդի սերունդը, որը, թվում է, սրելոծագործական ազատության համար ավելի նպաստավոր միջավայրում է ապրում:

Ղուկաս Չուբարյանը խորհրդահայ այն վարպետներից է, որոնց սրելոծագործությունը չի ենթարկվել գաղափարական գրաքննությանը: Ավելին, չնայած գաղափարական ընդհանուր ճնշմանը, ինչպես և անձնական ճակարագրի դժվարին շրջադարձին, նրան հաջողվեց իր սրելոծագործություններում լինել ներքուստ ազատ (որքան հնարավոր էր այդ տարիներին) և սրելոծագործել իր քաղաքացիական խղճին համահունչ: Փորձենք պարասխանել այն հարցին, թե դա ինչպե՞ս հաջողվեց նրան և ի՞նչ հանգամանքներ էին նպաստում դրան:

Նկարչի աշխարհագրացողությունը, եւ համապատասխանաբար նաեւ նրա կողմից մարդու կերպարի մեկնաբանության առանձնահատկությունները, թեպետ շատ բաներով որոշարկվում էին վերը թվարկված հանգամանքներով, այնուհանդերձ, սրեղծագործական ձեռավորման գործում պակաս դեր չեն խաղացել իր անհատականությունը, նրա անձնական աշխարհընկալման բնույթը:

Եւ այդ անհատականությունը մի անգամ չէ, որ ընդդիմացել է քվյալ հանրության կողմից ընդունված գործելակերպի նորմերին՝ երբեմն բացահայտ, իսկ հաճախ էլ՝ քողարկված: Տոբարկիպար պետության պայմաններում նման դիմադրությունը հավասարագոր էր քաղաքացիական այնպիսի արարքի, որն իր մեջ մարմնավորում էր առավել բարձր բարոյական իդեալներ:

Այդ իդեալներն ապագա քանդակագործը որդեգրել էր դեռեւս մանկության տարիներից: Նա ծնվել ու դաստիարակվել էր բարձրակիր մտավորականների ընտանիքում: Ծնողները ժողովրդավարական առաջադեմ հայացքներ ունեցող մարդիկ էին, հետևում էին ազգային ավանդական բարոյական արժեքներին: Նայր՝ Գրիգոր Նամբարձումի Չուբարյանն անվանի իրավաբան էր, հանրապետությունում հայրնի ու հարգված գիտնական, Երևանի պետամուսարանի պրոֆեսոր: Նա հայ մտավորականության այն սերնդի ներկայացուցիչներից էր, ովքեր հայրենասիրական պարտքի մղումով, ամենածանր շրջանում՝ 20-ական թվականներին, տեղափոխվեցին Ղազախստան, լծվելու հայկական պետականության եւ ազգային մշակույթի վերածնության գործին:

Ցավոք, Չուբարյանների ընտանիքի բարեկեցիկ կյանքն ընդհատվեց 1937-ին՝ ընտանիքի գլխավորի բռնադատումով, եւ բռն ընկավ մոր՝ կրկին ոչ սովորական մի անհատականության ուսերին: Ուժեղ, կամային, խելացի եւ գործնական այս կինը կրթությունը ստացել էր Մոսկվայի կանանց բարձրագույն դասընթացներում: Նա այդ ծանր պայմաններում, որ հայտնվել էր իր ընտանիքը, կարողացավ արժանապատվորեն հաղթահարել ոչ միայն զուրկ կենցաղային դժվարությունները՝ ընտանիքի կյանքը նորովի դասավորելով, այլեւ արեց ամեն բան, որպեսզի մի կողմից պաշտպանի «ժողովրդի թշնամու» գավակներ հայտարարված իր երեխաներին հոգեկան վնասվածքներից, օգնի նրանց չկորսվելու այդ ծանր խարանից, մյուս կողմից՝ որ նրանք չորվեն չարանալուն, նույնիսկ նման պայմաններում կարողանան պահպանել մարդկային կարեւոր որակները՝ հավատը մարդու, բարոյ հանդեպ, լինեն կարեկից մերձավորին՝ դժբախտության ժամանակ եւ ամենագլխավորը՝ պահպանեն ներքին ազատության ու անկախության զգացումը:

Քանդակագործ Դուկաս Չուբարյան անձի էության հիմքում ընկած են հենց այս որակները, որոնք եւ որոշարկել են նրա՝ մարդու բնության ընկալման առանձնահատկությունը, պայմանավորել նրա դիմաքանդակային կերպարների հայեցակարգը:

Բերենք օրինակներ:

Դիպարկենք Չուբարյանի սրեղծագործության ամենաարտահայտիչ գործերից մեկը՝ քանդակագործի մոր՝ Մարթա Չուբարյանի (բրոնզ- 1965) դիմաքանդակը: Նկարիչների սրեղծագործություններում մոր կերպարը (այս դեպքում ի նկարի ունենք որոշակի մայրերին եւ ոչ թե մայրության ընդհանրական կերպարը), ինչպես նաեւ ինքնանկարը, մտրեցումների բազմազանությամբ եւ մեկնաբանությամբ, ամենահետաքրքիր թեմաներից են, որոնք

կարող են դիտարկվել դիմանկարչական արվեստի ուսումնասիրելիս: Օրինակի համար բերենք այդ թեմայի երկու՝ ըստ էության իրար հակադիր մոտեցում: Արշիլ Գորկու մոր դիմանկար-կոմպոզիցիոն երկակի կրավը, բնօրինակի հետ ունեցած իր ակնհայտ հարազատությամբ, հավաքական Մոր անկրկնելի մի կերպար է՝ կերպված հոգևոր հագեցածությամբ ու խորությամբ: Այս գործը կարող ենք համեմատել միայն միջնադարյան ամենակարարյալ Տիրամոր պատկերի հետ:



Մեկ այլ զգացում է առաջացնում Դյուրերի մոր հանրահայտ գրաֆիկական դիմանկարը, որն աչքի է ընկնում զարմանալի ռեալիզմով ու կերպարի ճշմարտացիությամբ: Արտաբնական ոչ գեղեցիկ, քարիքի հետ արդեն այլափոխված դիմագծերի միջից ծեր կնոջ դեմքը փայլաբաղկում է ներքին լույսով՝ ջերմացած նկարչի որդիական սիրով:

Զուրարյանի մոր դիմաքանդակը՝ իր կերպարային լուծմամբ, որոշակի իմաստով նմանվում է վերոհիշյալ դիմանկարներին: Քանդակագործը նույնպես չի թաքցնում մոր հանդեպ ունեցած իր զգացմունքը, և չի փորձել դուրս ինչ իդեալականացնելով պատկերել ծերացած մոր դեմքը, ուր դրոշմված է վերջինիս ապրած դժվարին կյանքի կնիքը:

Այդ դիմաքանդակն ուշագրավ է բոլոր առումներով: Առաջին հերթին դիմապատկերի սրությամբ ու ճշմարտացիությամբ, ինչն ակնհայտ է դառնում նույնիսկ նրանց համար, ովքեր

ծանոթ չէին նախադիպարին: Բնօրինակից հաղորդվող այդ ճշմարտացիությունն ու սրությունը ձեռք է բերվել քանդակագործի պրոֆեսիոնալ բարձր վարպետությամբ և դիմանկարչի նրա ձիրքով: Անշուշտ, նրա գործը հեշտացրել է այն հանգամանքը, որ նա հնարավորություն ուներ մոտիկից և երկար քառիներ հետևելու բնօրինակին:

Մյուս կողմից՝ այդ խիստ անհատականացված դիմաքանդակը կրողն է կին-մայրերի ընդհանրական, հավաքական կերպարի: Այն իր մեջ ներառում է բոլոր թշվառությունների ու փորձությունների, անցյալ դարի առաջին կեսի բոլոր ողբերգական իրադարձությունների՝ պատերազմների, սովի, կորուստների, հիասթափությունների կնիքը: Նրա դեմքին փնտրում ենք գոհաբերումի ու սիրո, փոկումության ու համբերության արտահայտությունը:

Այդ դիմաքանդակը ժամանակաշրջանի վկայագիրն է, վկայությունը հենց այդ հրաշալի, կենսական խոր ճշմարտությամբ առիներող սրելծագործության հեղինակի կենսագրության:

Ինչ վերաբերում է դիմաքանդակի գեղարվեստական լեզվին, ապա այն պարզ է ու գուսպ: Նրա պլաստիկ կառուցվածքն աչքի է ընկնում ամբողջականությամբ, որում չկան ուշադրությունը շեղող դրվագներ (օրինակ՝ մեկնաբանության մեջ կարող էին հարդարումներ լինել): Պլաստիկական ծեփվածքի ընդհանուր բնույթը հարում է դասական հնարներին, որոնք բնորոշ են քանդակագործի գեղարվեստական լեզվին ընդհանրապես: Այսպիսով, այս գործի նշյալ որակների ողջ հանրագումարը թույլ է տալիս այն համարել ոչ միայն քանդակագործի, այլև հայրենական ողջ դիմանկարչական արվեստի լավագույն ձեռքբերումներից մեկը:

Մարդու կերպարի լուծման առումով առանձնահատուկ հետաքրքրություն ունի Չուբարյանի՝ Մաքենադարանի մուրքի մոտ կանգնեցված միջնադարյան նշանավոր գիտնական, իրավագետ ու օրենսդիր Մխիթար Գռչի հուշարձանը (1967, բրոնզ):

Այս քանդակը կերպարային լուծման այն տեսակն է, որ առնչվում է դիմանկարի բնութագրական նյութերի բացակայության հետ (եթե հաշվի չառնենք դեռ կենդանության օրոք նրան փրված «Գռչ» մականունը, որը նշանակում է քոսա, անմորուս): Նման դեպքերում սովորաբար կերպարը սրեղծվում է բացառապես հեղինակի պարկերացմամբ: Եւ հեղինակը պարզ է առաջնորդվի միայն այն գիտակցությամբ, որ իր խնդիրը պարմական անձնավորության արտահայտիչ կերպար սրեղծելն է, կերպարը մի անձի, որի դերը հայրենական մշակույթի պարմության մեջ քաջ հայտնի է եւ ըստ արժանվույն գնահատված թե՛ Գռչի ժամանակակիցների եւ թե՛ մերօրյա գիտնականների կողմից: Այս դեպքում Ղուկաս Չուբարյանի բախորը բերել էր: Նրա կողքին էր աքսորից վերադարձած հայրը, որ հրաշալի իրավագետ էր, մասնավորապես՝ փրկապետում էր հայ իրավունքի պարմությանը: Իմանալով այն ամենը, ինչ հայտնի էր Գռչի կյանքի ու գործունեության մասին, եւ կարող էր շար բան հուշել որդուն՝ մեծանուն այս հայորդու մարդկային ու սրեղծագործական էության մասին: Նենց սա էլ եղել է քանդակագործի հիմնական ելակետը:

Նրա մտապարկերում սկսեց հետզհետե ձևավորվել Գռչ փառանդավոր անհատի, այդ հեռու միջնադարի գիտնականի մասին պարկերացումը: Եւ այդ պարկերացումը որոշակի դարձրեց ապագա հուշարձանի գաղափարաբովանդակային հենքը:

Սակայն այդ բովանդակությանը համարժեք պլաստիկայի որոնումները, որոնք կարող էին մարմնացում փալ կերպարին, բավական երկար ձգվեցին: Այսպես վարպետի մեջ ծագեց սրամիտ ու միանգամայն փրամաքանական մի միտք՝ Մխիթար Գռչի կերպարի սրեղծման համար օգտագործել սեփական հոր դիմապարկերը: Նման որոշումը բավականին արդյունավետ եղավ: Այն օգնեց արվեստագետին սրեղծելու հայ միջնադարյան մեծ օրենսդրի հավաստի կերպարը՝ դիմանկարչական բնությամբ դիպուկ, արժանախավաբայությամբ՝ համոզիչ:

Հուշարձանի պլաստիկ լուծումն իր լակոնիզմով խիստ արտահայտիչ է: Գռչի իրանը՝ զգեստավորված մի թիկնոցով, որը մշակված է խիստ ժուժկա, բնկավում է որպես մի հզոր կոթող, մի սյուն: Այդ լակոնիզմը թույլ է տվել շեշտադրել քանդակի երկու գլխավոր դրվագները՝ գլուխն ու ձեռքերը:

Մեր դեմ անապարականի մի դեմք է, որ հրաժարվել է ամենայն աշխարհիկից եւ խորասուզվել իր միտքերի մեջ: Նրա հոգնաքանց հայացքն ուղղված է հավերժությանը: Այդ խիստ մոդելավորված դիմագծերում հստակորեն արտահայտված են հայկական փիլիսոփայական հասկացությունները: Գռչի ձեռքին օրենքների ժողովածուն է՝ Դատաստանագիրքը, որը մարմնակա ժեստով մեզ է հրամցնում: Պարահական չէ, որ այդ ժեստը գուցեղվում է կանոնական ժեստերի հետ այն ավերարանիչների, որոնք ներկայացնում են Ավերարանի օրենսգիրքը: Քանդակագործի կիրառած այս համաձայնությունը պարզ է ու համոզիչ. ինչպես Ավերարանը, օրենքների ժողովածուն եւս կոչված է հիմնելու արդարության ու կարգուկանոնի նորմեր:

Այսպես, Մխիթար Գռչի կերպարային լուծման խնդրում Չուբարյանին հաջողվեց բնականորեն իրար ձուլել երկու, թվում է՝ դժվարությամբ համադրելով դիմանկարային արվեստի սկզբունքներ՝ իրական, կոնկրետ մարդու անհատականացված կերպարը պարմական

անձնավորության հավաքական կերպարի հեղինակը: Մի բան, որ հուշարձանին հաղորդել է առանձնահատուկ համոզության և գեղարվեստական ճշմարտացիության ուժ:

Նաջորդ աշխատանքը, որին ուզում ենք անդրադառնալ, «Աղջիկ-նապաստակ» քանդակն է (բրոնզ, 1967): Այս գործի համար բնօրինակ է ծառայել քանդակագործի դուստրը՝



դիմակահանդեսի գլխարկով: Սա վարպետի սրելոծագործության ամենաանսովոր գործերից մեկն է: Անսովոր է առաջին հերթին գեղարվեստական կերպարի անսպասելի ծավալապատկերական կառույցով՝ սրելոծված բարձր գլխարկի (որն ունի նապաստակի գլխի ձև՝ վեր ձգված ականջներով) և մանկական կյտրիկ գլխիկի՝ մեկ ամբողջության մեջ վարպետներն միախառնում:

Չուբարյանին հաջողվել է այդ երկու մասերի՝ երկու սկզբներին՝ մարդու ու կենդանու համադրությամբ հասնելու այնպիսի մի ամբողջության ու բնականության, որին սկզբնապես՝ առաջին հայացքից դիտողն ընկալում է որպես ինչ-որ անսովոր, անբնական մի արարած:

Սակայն, երբ զննում ենք աղջնակի դեմքը՝ տեսնում ենք այդ սքանչելի կերպարի ողջ իրական հիմքը՝ օժտված այնպիսի անկրկնելի առանձնահատկություններով և այնպիսի նուրբ ու դիպուկ հոգեբանական բնութագրումներով, որ այդ դիմագծերն այսօր՝ տարիներ անց, առանց դժվարության ճանաչվում են արդեն երիտասարդ կնոջ

արտաքինում: Նրբորեն մշակված այդ դեմքին դրոշմված է հոգեբանական նրբերանգների մի ողջ համախումբ՝ զարմանք, հեղաբեկաբանություն, անսպասելի ժպտալու պարբերականություն: Աղջնակն արձագանքում է իր շուրջը կարարվածին միանգամայն անտրտուն զսպվածությամբ, սակայն պարբերաբար է նաև դառնալու աշխույժ ու զվարթ տոնի մասնակիցը: Այդ զգացողությանը մեծապես նպաստում է գլխարկի ծավալի, խիստ մագածած գլխի կտրավուն ձևի և մանկան բարալիկ վզի միջև առկա հակադրությունը, ինչը դիմաքանդակին հաղորդում է դինամիկ կայունության զգացում և սրելոծում տպավորություն, թե աղջնակը պարբերաբար է գլուխը շրջել մեկ աջ, մեկ՝ ձախ:

Այդ դիմաքանդակին բնորոշ անթաքույց բանաստեղծականությունն ամենեւին բնորոշ է քանդակագործի սրելոծագործական որոնումներին: Այն խիստ հազվադեպ է ի հայտ գալիս. թերևս միայն երեխաների կերպարներ մարմնավորելիս, և այդ առումով ամենավառ օրինակը քանդակագործի «Աղջնակ-նապաստակն» է:

Չուբարյանի այդ սքանչելի սրելոծագործությունը՝ իր հուզիչ բանաստեղծականությամբ, բացահայտում է նրա սրելոծագործական հնարավորությունների ևս մեկ կողմը, որը, ցավոք, շատ քիչ է օգտագործել:

Չուբարյանի դիմանկարչական պարկերաշարում առանձնակի տեղ են զբաղեցնում աշխատանքի մարդկանց դիմանկարները: Նկարաբեքի են այդ կերպարների հայեցակարգային լուծումները:

Նայրնի է, որ աշխատանքի թեման կարևոր փուլ էր զբաղեցնում խորհրդային արվեստի գաղափարական ծրագրում. չէ որ երկիրը համարվում էր «բանվորագյուղացիական», և շատ հաճախ ամբողջ մի ցուցահանդես համալրվում էր բանվորների ու գյուղացիների հերոսական սխրանքները փառաբանող սպեղծագործություններով:

Չուբարի համար բուն այդ թեման խորթ չէր: Դեռ մանկությունից նա սովոր էր աշխատանքի, որն էլ համարում էր սրբազան պարտականություն: Ուստի զարմանալի չէ, որ նա հաճախ էր դիմում մշակների կերպարները պատկերելուն: Քանդակագործի կերպարների հայեցակարգային լուծումները բնորոշիչ են նրա սպեղծագործությանը և հեղափոխիչ հայկական արվեստի պարմության համար:

Կանգ առնենք այդ դիմաքանդակներից առավել նշանակալիներից մեկի վրա, որը հայրնի է «Զոդագործը» կամ «Ասպետը» անուններով: Երկրորդ անվանումը միանգամայն փնտրելի է, եթե ի նկատի ունենանք բանդակի պլաստիկ լուծումների առանձնահատկությունները և դրա պարկերային աստիճանային բովանդակությունը: Զոդագործի աշտարանն ընդգծող դիպուկ բնորոշիչը, որն արտահայտված է նրա գլխի պահպանիչ վահանակով, քանդակագործի մեջ առաջացրել է անսպասելի զուգորդում ասպետի սաղավարտի հետ, ինչն էլ հանդիսացել է ուղղորդիչ աշխատավոր մարդու խորապես բովանդակալից կերպար սպեղծելու համար:

«Զոդագործը» առաջին հերթին հիշվում է շնորհիվ երիտասարդ փղամարդու անհատականացված, կենդանի, գրավիչ դեմքի վառ արտահայտված ազգային փառապանքով:

Բանվորի այս դիմանկարը բարդ ու խորը մեկնաբանություն ունի: Նրա դեմքին կարդում ենք զուսպ, համարյա թաքնված հպարտության ու ներքին արժանապարտության զգացում: Ֆիզիկական հզորությունը համադրված է հոգևոր բարձրության հետ: Գլխի ամուր, սրտափիկ դրվածքը նրան հաղորդում է վստահություն՝ իր և իր ուժի հանդեպ: Այդ մարդը ներշնչում է հուսալիության զգացում, նման մարդուն կարելի է վստահել:

Այս կերպարի մարմնավորման մեջ ուշադրություն է գրավում մի առանձնահատկություն ևս: Դա բանվորի դեմքի հոգնածության կնիքն է, որն առանձնակի ճշմարտացիության և հավաստիության զգացում է հաղորդում կերպարին: Այդ փեսակերը, որ խիստ կապված է աշխատանքի թեմայի հետ և իր սթանդերտի արտահայտչականությունն է գրել անցյալի, մասնավորապես՝ 19-րդ դարի շատ նշանավոր նկարիչների (Միլլեի, Մանեի, Դեգայի և այլոց) գործերում, խորհրդային արվեստում ընդունված չէր: Քանի որ աշխատանքը, ինչպես գիտենք, «պարվի, հպարտության և հերոսության գործ էր», և հոգնությունը խորհրդային մարդուն թվում է՝ վայել չէր:

Բոլոր նշանա առանձնահատկությունները «Զոդագործի» կերպարին հաղորդում են այն բարդ բովանդակային լիցքը, որը փարբերակում է նրան խորհրդային արվեստում եղած բազում բանվորների ու գյուղացիների դիմանկարների միանշանակ լուծումներից: «Ասպետի» կերպարի մարմնավորման մեջ հստակորեն արտացոլված է Չուբարյանի սպեղծագործությանը բնորոշ մարդու հայեցակարգի բնույթը, որն առանձնանում է խորը մարդասիրական ուղղվածությամբ:

Ուշադրություն դարձնենք այդ գաղափարակերպարային լուծման պլաստիկ մարմնավորման կատարելությանը: Ննարավորին չափ ընդհանրացնելով քանդակային ձևերը և

դրանով հանդերձ չընկնելով սխեմատիկության մեջ՝ քանդակագործը հասել է ընդհանրականի բացարձակ ամբողջականության ու համահավաքության: Դիմագծերը դրվագված են պարզ ու հստակ, աքսետուարները, որոնք առավելապես մարմնավորվել են ճանաչելիության չափ, բնականորեն աղերսված են դեմքի ծավալի հետ: Չուբարի այս քանդակը նրա սրելոժագործության ծրագրային գործերից է եւ պետք է դասվի հայկական արվեստի այդ ժանրի լավագույն սրելոժագործությունների թվին:

Վերջին գործը՝ «Լոյս իջնի վրա» քանդակը (բրոնզ, 1985), որի մասին կամենում ենք խոսել, անկասկած, Չուբարյանի առավել ուժեղ ու փայլուն գործերից մեկն է:

Քանդակագործի այս աշխատանքը մտահոգվել է որպես հուշարձան՝ Լենինգրադի մերձակա եղբայրական գերեզմանոցում տեղադրվելու համար, ուր հենց պատերազմի սկզբում գտնվել էր քանդակագործի եղբայրը: Եղբոր հիշատակը հավերժացնելու միտքը երկար շուրջ չորս տասնամյակ զբաղեցրել էր քանդակագործին, եւ այդ ընթացքում նա հասցրել էր բավական շարք էսքիզներ ու փորձերակներ սրելոժել:

Եւ 80-ականների կեսերին, երբ քանդակագործը մեկնել էր Լենինգրադ, որպեսզի այցելի այն վայրը, ուր կռվել ու գտնվել էր եղբայրը, զարմանալի մի գուգադիպությամբ, հենց այդ օրերին որոնողները գտել էին Ղուկասի եղբոր՝ Լուսեղեն Չուբարյանի գինական անվանաւնիշը: Այդ ժամանակ էլ նա, կատարվածը որպես նշան ընդունելով, մտահոգվել էր հենց այդպեղ տեղադրել քանդակը՝ այն նվիրելով Լենինգրադի պաշտպանության համար գտնվածների հիշատակին: Յավոք, քանդակագործին չհաջողվեց իրականացնել իր երազանքը: Սակայն հուշարձանի փորձերակներից մեկը ձեռք բերեց Տրետյակովյան թանգարանը: Ուզում ենք հուսալ, որ քանդակագործի այդ գեղեցիկ մտահոգումը, ի նշան երախտագիտության, մի օր կիրականացնեն այն մարդկանց հերոսությունը, ովքեր իրենց կյանքի գնով ապահովեցին մի քանի սերունդների խաղաղ գոյությունը:

Այս հուշարձանը իր պատկերաբովանդակային ու ձեւամտածողական լուծմամբ նմանը չունի ո՛չ խորհրդային եւ ո՛չ էլ, որքան հայրենի է, այլ երկրների արվեստում:

Ներպատերազմյան շրջանում, նաեւ վերջին տասնամյակներին, Խորհրդային Միության ողջ տարածքում բազմաթիվ հուշարձաններ տեղադրվեցին՝ նվիրված ֆաշիզմի դեմ տարած հաղթանակին. վիթխարի մոնումենտներ՝ երկրի խոշոր քաղաքներում, ավելի համեստ քանդակներ՝ գյուղերում ու փոքր քաղաքներում: Դրանցում, ինչպես հարկն է, փառաբանվում էին խորհրդային մարտիկների հերոսական գործերը, որոնք վրկեցին ժողովուրդներին ֆաշիզմից:

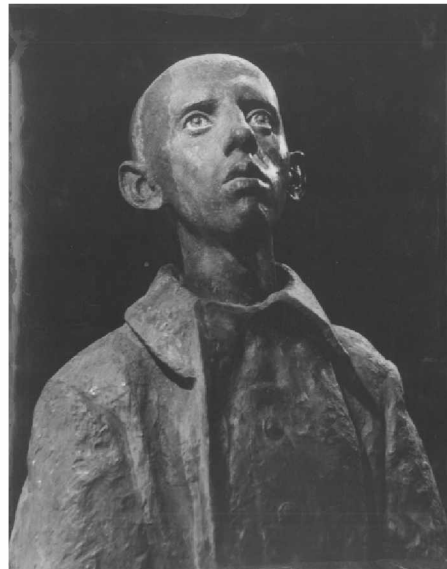
Այդ հուշարձանները հիմնականում հոյակերպ ու պերճաշուք էին: Կային նաեւ այնպիսիներ, ուր շեշտը դնելով ողբերգականության վրա եւ հաճախ հիմք վերցնելով «Դիեյրա» սրբապատկերագրական օրինակը, քանդակագործները պատկերում էին Մորը՝ հակված կռվում ընկած որդու դիակի վրա (հավանաբար՝ ի նկատի ունենալով «Մայր-հայրենիք» հասկացությունը): Դ. Չուբարյանի սրելոժած քանդակը շարք հեռու է այդ ծեծված օրինակներից: Այդ սրելոժագործությունը ապշեցնող է, ապշեցնող ոչ թե իր չափերով (այն շարք մեծ չէ), այլ միանգամայն անսպասելի իր մեկնաբանությամբ, որը գերծ է որեւէ հերոսականությունից եւ կամ արտաքին «գրական» պատմողականությունից: Ամենից շարք քանդակն աչքի է ընկնում իր արտահայտչական ուժով, բուն կերպարի խորաթափանցությամբ:

Մեր դեմ մի վրիպ երիտասարդ է, համարյա մի պատանի՝ սափրած գլխով, հնամաշ ու քրոքված շինելով, որն ակնհայտ ուրիշ մեկին է պատկանելիս եղել, կեղտոտ, ոչ իր չափերին համապատասխան կոշիկներով: Նա նույնիսկ հրացան չունի, ձեռքին միայն մաշված մի գլխարկ է: Այդ անգեղ պատանու հայացքն ուղղված է վեր՝ դեպի երկինք: Ո՞ւմ է ուղղված այդ հայացքը: Նուրավոր է Քրիստոսի նման նա աղոթում է, որ իրեն բաժին չընկնի սպառնալից դառը գավաթը:

Այսօր, երբ գիտենք, թե ինչ վիճակում էր խորհրդային բանակը պատերազմի առաջին ամիսներին, հասկանալի է՝ ինչ է նկատի ուներ քանդակագործը:

Այդ գործի ուժը երիտասարդ զինվորի դիմապատկերի մեջ է: Նշենք, որ ի սկզբանե քանդակագործը չի փորձել նրան հաղորդել իր եղբոր դիմագծերը: Նա ցանկացել է սրելով երիտասարդի զինվորի ընդհանրացված կերպար, որին անխղճաբար ուղարկել էին հասարակ մահվան:

Պատանին արտաքուստ գեղեցիկ է: Նա խոշոր, կոպիտ քիթ ունի, մեծ, ցցված ականջներ, հասարակ քրթուրքներ ու մի քանակ ծանր ծնուր, սափրած գլուխն էլ ցուցադրում է նրա գանգի ոչ կատարյալ ձևերը: Մակայն երբ նայում ես նրա աչքերին, որոնցում վախի ոչ մի նշույլ չկա, այլ միայն թախիծ, զարմանք ու անձայն մի հարց, կերպարն այդ այլակերպվում է: Նա այլևս չի թվում անբարեբախտ, նույնիսկ ըստ էության նրա քրեղ արտաքինը լցվում է այլ բովանդակությամբ: Մեր դեմ մի գեղեցիկ պատանի է պարուրված հոգևոր լույսով, անխնայ կործանման դատապարտված այդ մարտիկ արարածի հանդեպ ծագում է կարեկցանքի մի ճմլով զգացում, զգացում, որ նա մեզ հարազատ ու մերթիմ մարդ է:



Երիտասարդի՝ արտահայտչականորեն մեկնաբանված գլուխն արձանի քիթապեղծող հարկանիշն է. հենց դա է իր վրա կրում բովանդակային ինֆորմացիայի առավելագույն մասը: Իսկ Փիգուրի մնացյալ մասերի մեկնաբանությունները ենթարկվում են գլխավոր այդ նպատակին: Որպեսզի դիպրոդի ուշադրությունը սենեռի դեմքի վրա՝ Չուբարյանը զինվորին պարկերել է բաց գլխով (չնայած ակնհայտ ցուրտ ու սառնաշունչ եղանակին). գլխարկը չափեր է խանգարել նրան առավելագույն պարզությամբ ու հստակությամբ բացահայտելու կերպարի հոգեբանական տարրերը կողմերը: Դա անկասկածաբան քանդակագործի հաջողված հնարն էր:

Այդ նկարառումով իսկ արվեստագետը սահմանափակվում է բուն իրանի չափազանց զուսպ մեկնությամբ: Շինելը մոդելավորված է խիստ զուսպ, ինչի շնորհիվ զինվորի իրանը գուրկ է որել: Ընդգծված նյութականությունից: Պարանոցի նիհարությունը, որը դուրս է ցցվել շինելի բացված օձիքակալից, իր հերթին ուժգնացնում է այդ արավորությունը: Նուշարձանից ստացած արավորությունները ի մի բերելով՝ հարկ է ասել, որ դա պատերազմի հանդեպ

սպրեւոյթները խորհրդանշող խորասլան մարդասիրական սպրեւոյթագործողութիւնն է: Ի դեպ, գործն այս մարմնավորված է առանց որեւէ պաթոսի: Այդ հուշարձանը չի ճշում: Տեղինակը բացահայտում է պարերագմի ողբերգութիւնը՝ ամբողջ խորքայնությամբ ու խաղաղ խռիականությամբ, որակներ, որոնք այնպէս բնորոշ են Ղուկաս Չուբարյանի սպրեւոյթագործողութեանն ընդհանրապէս, բնորոշ նրա՝ մարդու հայեցակարգին:

Մեր առաջ դրված խնդրի լուծման համար, այն է՝ վեր հանել Ղուկաս Չուբարյանի սպրեւոյթագործողութեան մեջ դիմանկարի հայեցակարգը, մենք քննության առանք նրա մի քանի նշանակալից գործեր, եւ դրանց օրինակով փորձեցինք ցույց տալ, թե ինչ առանձնահատկութիւններ էին բնութագրում վարպետի գեղարվեստական աշխարհայացքը, ինչպէս էր նա վերաբերվում շրջակա աշխարհին, իր շուրջն եղած մարդկանց եւ հենց ինքն իրեն:

Ամփոփելով՝ կարելի է Ղուկաս Չուբարյանի աշխարհաճանաչումը որակել որպէս հանդարտ ու հավասարակշռված: Մարդու մեջ նա ձգտում էր առաջին հերթին պեսնել արժանապարիվ գծերը, մարդասիրական սկզբնավորումը, այն, ինչը թույլ է տալիս նրան համարել «Աստուծո պարկերով ու նմանությամբ» սպրեւոյթագործված արարած: Նա բարձր էր գնահատում մարդկանց մեջ այն հարկանիշները, ինչպիսիք էին պարվի ու արժանապարիվութեան, ներքին ազատութեան եւ անկախութեան զգացումները: Եւ հենց այդ գծերն էլ փորձում էր հաղորդել իր գործերին: Նա երբեք չի սևեռել ուշադրութիւնը մարդու բացասական հատկութիւններին եւ կամ ֆիզիկական թերութիւններին վրա: Նրան խորթ էր նույնիսկ հեգնանքը, նույնիսկ նուրբ, բարեհոգի հումորը: Մարդու հանդեպ՝ լինի պարմական հանրահայտ դեմք թե հասարակ աշխարհավոր, ծեր թռչնակառու թե երիտասարդ կին կամ երեխա, նա վերաբերվում էր լքողներն ու հարգալից, բարյացակամ, բայց նաեւ առանց խղճալականացնելու ցանկութեան: Նրա պարկերացրած մարդու մեջ չկար ոչ մի կեղծ բան, մրացածին պաթոս, շինծու հերոսականացում, մի խոսքով՝ այն ամենը, ինչով հաճախ էին մեղանչում խորհրդային դարաշրջանի շատ նկարիչներ: Նա չէր սիրում նաեւ մարդկային ապրումների, ցավի պահերի, ընդգծված տառապանքի, լացուկոծի շեշտադրումը:

Նրա քանդակներն առանձնանում են առնական զսպվածությամբ եւ ներքին ուժով, հարկանիշներ, որոնք բնորոշ են ընդհանրապէս հայ արվեստին: Եւ այդ խմաստով նրա արվեստն ու գեղարվեստական հայեցակարգն արտահայտում են ոչ միայն նրա սպրեւոյթագործական անձի անհատական որակները, այլեւ թույլ են տալիս խոսելու դրանց մասին՝ որպէս ազգային բնույթի առանձնահատկութիւնների, որոնք նկատելի են հայկական արվեստում միջնադարից մինչեւ մեր օրերը:

Թարգմ. Ռ. ԱՐՈՅԱՆ

ԽԱԶԻԿ ՍԱՄՈՒԷԼԵԱՆ
բանասիրական գիյր. թեկնածու

**ԿՈՄԻՏԱՍԻ ԿԵԱՆՔԻ ԵՒ ԳՈՐԾՈՒՆԵՈՒԹԵԱՆ
ՏԱՐԵԳՐՈՒԹԻՒՆԻՑ**

1904 թ.

Յունուար 20, Էջմիածին.- Կոմիտասը նամակ է գրում Փարիզ՝ Արշակ Զոպանեանին, խնդրում է նրան ներփակ նամակը յանձնել Տ. Վռամշապուհին: Պարտիքում է կարդալ այդ նամակը, «ձեռքից եկածը անել» և «ջանք չխնայել» «հայ գեղջուկ երաժշտության պայծառացման» համար: Այնուհետև Կոմիտասը խօսում է այն մասին, որ «Նազար ու մի խաղ» ժողովածուից (առաջին յիսնեակ) ուղարկել է թե՛ իրեն և թե՛ Պիեր Օբոնին, խնդրում է յայտնել՝ սրացել է թե՛ ոչ: Վերջում պարտիքում է բարենել «յարկապէս Օբոնին»:

ՊԲՏ, 1958, թ. 1, էջ 248:

Յունուար 22, Էջմիածին.- Կոմիտասը նամակ է գրում Մարիամ Թումանեանին և յայտնում է «Անուշի» (1903թ.) ընթերցումից իր սրացած քապառքության մասին: Ելնելով երաժշտական բովանդակության ու բնականացման հարմարաւորութիւնից՝ Կոմիտասը խնդրում է որոշ փոփոխութիւններ կատարել «Անուշի» քապառքում բնագրում: Այնուհետև Կոմիտասը պարմում է իր գործերի բազմազանութեան ու ժամանակի սղութեան մասին: «Ճեմարանում դաս ունեմ,- գրում է նա,- Մայր Աթոռի խումբն եմ վարում, Միջազգային երաժշտական ընկերության գիտական ժողովածուին ուսումնասիրութիւններ եմ քալիս, Կ. Պոլսից Վահրամ Մանկունու յանձնարարութեամբ դասագիրք եմ պարբրաստում, պ. Մ. Աբեղեանի հետ ժողովրդական երգերի բառերն եմ խմբագրում, պարբրաստում եմ եղանակները քակել քալու, անկացրէք և իմ մասնաւոր զբաղմունքներս»: Նամակի վերջում գանգատում է, որ երաժշտական գործիքներ չունի և այլն:

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

Փետրուար 22, Թիֆլիս.- Տրապարակում է Կոմիտասի «Վազներ» խորագրով յօդուածը :

«Տարազ», 1904, թ. 8, էջ 56:

Կոմիտաս, Յօդուածներ և ուսումնասիրութիւններ, 1941, էջ 171:

Մարտ 24, Թիֆլիս.- Գրաքննիչը թույլատրում է Կոմիտաս վարդապետի և Մանուկ Աբեղեանի խմբագրած «Նազար ու մի խաղ» խորագրով ժողովրդական երգարանի առաջին յիսնեակի երկրորդ քապառքիւնը. լոյս է տեսել Վաղարշապատում (70 էջ):

«Նազար ու մի խաղ», երկրորդ քալ., 1904, էջ 2:

Ապրիլ 25, Էջմիածին. - Գեորգեան ճեմարանում կազմակերպուած երաժշտական երեկոյթում ելոյթ են ունենում Կոմիտասի ղեկավարած երգչախումբը եւ նուագախումբը:

Ծրագրի առաջին բաժնում խումբը կատարում է «Մեզ նոր արեւ ծագեցաւ » (խմբերգ), «Ծիրանի ծառ» (մեներգ խմբով), «Արեւ թովռալով եկաւ » (մեներգ դաշնամուրով եւ խումբ), «Արի, արի» (խմբերգ), «Քրդի հարայը» (փող մենանուագ, ջութակ, նայ, դաշնամուր), «Ճախարակի երգը» (Վազներ - խմբերգ): Երկրորդ բաժնում խումբը կատարում է «Նայրենեաց սիրով» (խմբերգ), «Միրքս նման է» (մեներգ դաշնամուրով), «Զինուոր ես» (խմբերգ), «Ուրիշ արա» (խմբերգ), «Նոյ արա» (մեներգ եւ խմբերգ), «Քնիր, իմ սիրուն» (ջութակ-դաշնամուր եւ դաշնակ): Երրորդ բաժնում՝ «Աղօթք» (մեներգ դաշնամուրով), «Կայնել ես» (խմբերգ), «Առնեմ երթամ» (խմբերգ), «Գարուն ա» (մեներգ, խումբ, սրինգ, փող, ջութակ, նայ, դաշնակ եւ դաշնամուր), «Էս առուն» (խմբերգ, դաշնակած), «Ո՛հ, ինչ քաղցր բան» (խմբերգ): Չորրորդ բաժնում՝ «Նո, օխնելի Աստուած» (խմբերգ), «Այ աղջիկ» (խմբերգ), «Նաբբբան» (մեներգ դաշնամուրով), «Քելեր-ցոլեր» (մեներգ), «Սարի սովոր» (խմբերգ), «Սիփանայ քաջեր» (խմբերգ, սրինգ եւ փող):

ԶԳԳԱԹ, Կոմիտասի ֆ. 1319:

Մայիս 4, Էջմիածին. - Կոմիտասը մասնակցում է Գեորգեան ճեմարանի լսարանական բաժնի մանկավարժական խորհրդի Դ նիստին: Ժողովում քննարկում է երկրորդ կիսամեակի առաջադիմութեան հարցը: Արսէն Տերտերեանին պրում է ժամկէտ քննութիւններն աւարտելու համար:

ՆՆԱԱ, ֆ. 312, թղթ. 27, վաւ. 116, էջ 60:

Մայիս 3-7, Էջմիածին. - Կոմիտասն ու Թումանեանը հանդիպում են եւ գրուցում «Անուշ» օպերայի մասին: Այս շրջանում Կոմիտասն արդէն գրել էր «Անուշից» «Ասում են ուրին» եւ «Թող, կանչում են ինձ, մայրս կիմանայ» երգերը: Երբ Կոմիտասն իր սաների համար նուագելիս է լինում վերոյիշեալ հարուածները, յանկարծ բախում են դուռը եւ ներս են մտնում Յ. Թումանեանը, Յ. Յովհաննիսեանը, Մ. Արեղեանը եւ Գ. Լեւոնեանը: «Վաղուց ենք պատրուհանիդ փակ կանգնած լսում քո երգը, նուագը իմ «Անուշից», - ասում է Թումանեանը, - որքան լաւ, շնորհալի ձեռով ես յարմարեցրել եղանակները, Կոմիտաս, սքանչելի են...»: «Ինձ մի բան է պակասում, Յովհաննիսե, - ասում է Կոմիտասը՝ դառնալով Թումանեանին, - քո «Անուշը» օպերայի վերածելու համար պիտի լաւ ուսումնասիրել Չափին դաղը, Դերէր գէպը, ձորը, դաշտը, իսկ ես լաւ պարկերացում չունեմ»: Թումանեանի առաջարկով նրանք որոշում են յաջորդ օրը մեկնել Լոռի:

Վ. Փարսադանեան, Յուշեր Կոմիտասի մասին,

«Սովետական արուեստ», 1959, թ. 5, էջ 69:

Յ. Թումանեան, «Երկերի ժող.», հր. 5, էջ 267:

Մայիս 16, Թիֆլիս. - Նրապարակում է Կոմիտասի «Ֆերենց Լիսպ» խորագրով յօդուածը՝ Կոմիտաս վարդապետ սպորագրութեամբ:

«Տարագ», 1904, թ. 19, էջ 173:

Կոմիտաս, Յօդուածներ եւ ուսումնասիրութիւններ, 1941, էջ 177:

[Յուլիս 4], Եղվարդ-Ծաղկեվանք.- Վարդավառի քօնի օրը Կոմիտասը Բիրակա-նից գալիս է Ծաղկեվանք՝ ներկայ լինելու ժողովրդական քօնախմբությանը: Տանդիպելով իր սաներին՝ Կոմիտասը գրուցում է նրանց հետև համապատասխան ցուցումներ քաղվրդական երգն արդիւնաւէր հաւաքելու համար: «Այսօրուայ քօնախմբության հե-րաքրքրական կողմը,- ասում է նա,- մեզ համար ոչ թէ կերուխումն է, այլ այն երգերն ու պարերը, նուագներն ու խաղերը, որոնց միջոցով հայ գեղջուկն արքայայտում է իր կեն-սական ապրումները: Ահա քեսէք ինչպէս են խմբեր կազմել անել, ջանել, հարս ու աղջիկ-ներ, երիտասարդ տղաներ, երգում են ու պարում, սրբերը բաց անում: Եթէ բոլորս միասին խմբովին սկսենք շրջել դիպելու համար, շարերը, նկարելով մեզ, գեղջկական ամօթխածու-թեամբ պէտք է կամ դադարեցնեն երգն ու պարը, կամ այնպէս ազատ չզգան իրենց, ինչպէս կարող են զգալ առանց մեր ներկայութեան: Իսկ մեզ համար հերաքրքիր է լսել եւ քեսնել նրանց առանց կաշկանդումների, ազատ, համարձակ ու սրտաբաց»: Այս խօսակցութիւնից յետոյ բոլորը ցրում են՝ հեղափոխութեան իրենց նպատակին: «Երբեմն-երբեմն,- շարունակում է յու-շագրողը,- դիպում էինք Կոմիտաս վարդապետին, թէ ինչպէս նա լարում ուշադրութեամբ (նման առիթներում վեղար չէր դնում, որ աչքի չընկնի) մարիպն ու տերտը ձեռին, մօտենում էր այս կամ այն խմբին եւ նշումներ անում, գրի առնում լսածի ու տեսածի մասին»:

«Էջմիածին», 1957, թ. 9, էջ 50:

Յուլիս 22, Էջմիածին.- Կոմիտասը նամակ է գրում Վասիլի Ղորղանեանին եւ յայտ-նում է նրան, որ սպասել չի կարող, որովհետեւ մեկնում է «գիտերը ճանապարհորդելու ու եկեղեցական հին եղանակներ ժողովելու»:

ՉԱԳԱԹ, Ղորղանեանի ֆոնդ:

Նոյն օրը, Էջմիածին.- Նոգետը ու ժողովրդական երգեր ձայնագրելու նպատակով Կոմիտասը մեկնում է Նայասրանի գիտերը:

Անդ:

Սեպտեմբեր 12, Էջմիածին.- Կոմիտասը նամակ է գրում Վասիլի Ղորղանեանին եւ հրաւիրում է նրան մասնակցելու «Գեորգեան ճեմարանի եւ Վեհափառ Նայրապետի տա-րեղարձին»՝ սեպտեմբերի 25-ին եւ 26-ին: Կոմիտասը յորդորում է նրան այդ օրերին գալ Էջմիածին եւ լսել իր գրած երգերի ու Պարարագի կատարումները: «Նակատակ դէպքում,- առաջարկում է նա,- եկէք հինգշաբթի, ուրբաթ, շաբաթ կամ կիրակի, այդ օրերին եւ ազատ եմ եւ ճեմարանում պարապմունք չունեն»:

Անդ:

Սեպտեմբեր 24, Էջմիածին.- Գեորգեան ճեմարանի հիմնադրման երեսնամեակի առիթով Մայր Տաճարում տեղի է ունենում հանդիսատի Պարարագ, որի ընթացքում երգում է Կոմիտասի գլխաւորած քառաձայն երգչախումբը:

Նոյն օրը.- Ճեմարանի բակում տեղի է ունենում քօնական հանդէս: Ճեմարանի տեսուչ Ա. Կոստանեանը տարեկան հաշուետւութեան ընթացքում որպէս երաժշտութեան եւ երգե-

ցողության ուսուցիչ դրուսարանքով կանգ է առնում «Կոմիտաս Վարդապետի գործունեության վրայ»:

«Արարաք», 1904, թ.10, էջ 841:

Նոկտեմբեր 10, Թիֆլիս. Նրապարակում է Կոմիտասի «Յովսէփ Վերդի» խորագրով յօդուածը՝ Կոմիտաս Վարդապետ ստորագրութեամբ:

«Տարազ», 1904, թ.23, էջ 208:

Կոմիտաս, Յօդուածներ եւ ուսումնասիրութիւններ, 1941, էջ 182:

[Սեպտեմբեր-նոյեմբեր], Էջմիածին. Կոմիտասն ուսանելու համար Գերմանիա մեկնող իր աշակերտ Սպիրիդոն Մելիքեանին տրամադրում է փափիների ընթացքում իր ներդաշնակած «Նայ ժողովրդական երգեր - Ազգագրական ժողովածու» խորագրով ձեռագիրը եւ պատուիրում է նրան արտագրել ու վերցնել իր հետ, ուսանելու ընթացքում «Գերմանական ազդեցութիւններով չտարուելու համար»: Սպ. Մելիքեանը այդ փափից արտագրում եւ վերցնում է 255 երգ:

Կոմիտաս, Ժողովրդական երգեր, Եր., 1931, էջ 7:

ՉԱԳԱԹ, Կոմիտասի ֆ. 302:

[Նոյն շրջանում], Էջմիածին. Կոմիտասը գերմաներէնից թարգմանում է Ֆրից Արլիքի «Չայնամարգութիւն» խորագրով ձեռնարկը (ձեռագիր 64 էջ):

ՉԱԳԱԹ, Կոմիտասի ֆ. 747:

Դեկտեմբեր 4, Էջմիածին. Գետրգեան ճեմարանի սրահում կազմակերպուած երեկոյթի ընթացքում Կոմիտասի ղեկավարած երգչախումբը նուագախմբի ընկերակցութեամբ կատարում է «Նայր մեր», «Նայրապունկ Այգույն», «Այսօր կանգնեցաւ» շարականները: Կոմիտասը, պատմում է ականապետը, «ձգտում է եկեղեցական երգերի հետ զարգացնելու նաեւ եկեղեցական նուագածութիւնը»: «Եւ ահա սաքսաֆօն եւ այլ գործիքների որոտը ծնողաների ցնծական հնչիւնները մի ախորժ ներդաշնակութեամբ միացած մարդկային ձայնի գուարթ ու լիահնչիւն դաշնակների հետ, թնդացնում է դահլիճը»:

«Տարազ», 1904, թ.32, էջ 295:

Դեկտեմբեր 12, Թիֆլիս. Նրապարակում է դեկտեմբերի 4-ին ճեմարանի սրահում Կոմիտասի ղեկավարած համերգի եւ նրա կազմակերպած նուագախմբի անհրաժեշտութեանը վերաբերող Մ. Բ.-ի «Պէտք է քաջալերե՛լ, թէ ոչ» յօդուածը: Խօսելով շարականների երգեցողութեանն օժանդակող նուագակցութեան մասին՝ յօդուածագիր Մ. Բ.-ն գրում է. «Երաժշտական գործիքներն աւելի են կանոնաւորում, աւելի են համաչափում խորհարդաշնակների կանոնաւոր յաջորդականութիւնը, զօրեղացնում են շեշտը, եւ պարկերանում է ձեր առաջ յաղթական թափորը իր բոլոր շուքով»: Խօսելով Կոմիտասի ջանքերի մասին՝ նա գրում է. «Ինչպիսի մեծ ծառայութիւն են մատուցել նրան նուագարանները եւ որպիսի խորաթափանց հմտութեամբ նա օգտուել է դրանցից»: Կոմիտասի ղեկավարած համերգը հա-

մեմսարելով յաջորդ օրուայ Պարարագի երգեցողութեան հետ և վերջինս գրնելով անբարար՝ յօղաւածագիրն այն միւրքն է յայտնում, որ եկեղեցին եւս պէրք է օգրուի երաժշտութեան գործիքաւորման այն հիանալի միջոցներից, որ կիրառական է դարձրել Կոմիտասը երգչախմբում:

«Տարագ», 1904, թ.32, էջ 295:

Դեկտեմբեր 21 (ն. ր.), Թիֆլիս. - «Новое обозрение » լրագրում հրապարակում է Կոմիտասի կեանքին ու գործունեութեանը նուիրում Վ. Դ. Կորզանովի «Еще о Кавказской музыке » վերնագրով դրուարական յօդուածը:

«Новое обозрение », 1904,թ. 37, էջ 2:

Դեկտեմբեր 26, Թիֆլիս. - «Տարագ» շաբաթաթերթի «Գեղարուեստական քրոնիկոն» բաժնում հրապարակում է ընդարձակ հաղորդագրութիւն, որով առաջարկում է Ծննդեան փօների ընթացքում Կոմիտասին հրաւիրել Թիֆլիս, որպէսզի Պարարագի «Վանքի փաճարում» և ելոյթ ունենայ Արարիստական ընկերութեան սրահում:

«Տարագ», 1904,թ. 34, էջ 327:

Դեկտեմբեր 30, Էջմիածին. - Կոմիտասը նամակ է գրում Փարիզ՝ Արշակ Չոպանեանին: Իր դժգոհութիւնը յայտնելով Փարիզի եկեղեցու բացման հանդէսը անշուք կարարելու համար, Կոմիտասն անդրադառնում է Արմենակ Շահմուրադեանին: «Խնդրում եմ Արմենակիս լաւ խնամիր,- գրում է նա,- նորա աչքը այսպէս է, բայց իր վարժապետը ինչ յարգ ունեցաւ, որ աշակերտի աղերսը լսուէր...»: Այնուհետեւ Կոմիտասը տեղեակ է պահում նրան Թիֆլիսում իր տալիք համերգների մասին: «Գործերս յաջող են,- գրում է նա,- այժմ կգրադուիմ հայ հին խաղերու ուսումնասիրութեամբ և յուսով եմ, շուտով կարող պիտի լինեն գաղտնիքը բանալ և գէշ ցԺԳ դարի եղանակները ստուգել: Տրապարակելու կպարտաստեն ժողովրդական եղանակները դաշնակի, խմբի և այլնի համար»: Վերջում խնդրում է ողջունել Արմենակին:

ՊԲՏ, 1958, թ.1, էջ 249:

1905 թ.

Փետրուար 25, Թիֆլիս. - Ապրիլին տրուելիք համերգի կազմակերպիչ Ն. Ղամբարեանը նամակ է գրում նրան և խնդրում է իրեն ուղարկել համերգում կարարուելիք երգերի տեքստերը, որպէսզի թարգմանի և գրաքննիչի թոյլտւոթիւնը ստանայ: Այնուհետեւ հարցնում է երգչախմբին մասնակցողների թուի մասին տեղեկութիւններ՝ տեղափոխման հարցերը կարգաւորելու համար:

ՉԱԳԱԹ, Կոմիտասի ֆ. 50:

Մարտ 3, Թիֆլիս. - Մարիամ Թումանեանը նամակ է գրում Կոմիտասին և յայտնում է, որ Թիֆլիսում տրուելիք համերգին վերաբերող հարցերը կարգաւորուած են: «Ես շար

ուրախ եմ,- գրում է նա,- որ հնարատրություն կունենամ Ձեզ հետ ծանոթանալու և խօսելու «Անուշ» օպերայի մասին: Եթե կարելի է Ձեզ հետ բերեք ձայնագրած կտորները, ասում են շատ յաջող է դուրս եկել»:

ՉԱԳԱԹ, Մարիամ Թումանյանի ֆ. 455:

Մարտ 6, Թիֆլիս. Վախճանում է Մակար Եկմալեանը և թաղում Խոջիվանքի գերեզմանարանը:

«Մշակ», 1905, թ.40, էջ 2:

Մարտ 20, Վաղարշապատ. Կոմիտասը ճեմարանի երգչախմբի աշակերպների հետ միասին եկեղեցում կատարում է հոգեհանգիստ՝ նուիրում Մակար Եկմալեանի յիշատակին: Պատարագի ընթացքում երգում է Կոմիտասի ղեկավարած քառաձայն երգչախումբը: Պատարագից յետոյ Կոմիտասը դամբանական է ասում, դրուստելով Եկմալեանի արժանատությունները՝ նրա հիմնատրած գործի նշանակությունը:

«Մշակ», 1905, թ. 54, էջ 2:

Նոյն օրը, Թիֆլիս. Հրապարակում է Նորայրի՝ Կոմիտասի գործունեությանը վերաբերող «Եկեղեցական երգեցողություն» խորագրով յօդուածը: Զարգացնելով երգեցողության մեջ կատարելագործություն մտնելու միտքը՝ վերջինս գրում է. «Այնպիսի մի տաղանդ ունենք մենք յանձին բարձրապարհի տ. Կոմիտաս վարդապետի, որի ձեռնհասության վրայ մենք մեծ հաւատ ունենք: Ազգը և եկեղեցին միջոց պիտի ընձեռեն հայ երաժշտական կարգի բերելու մեր եկեղեցու երգեցողության գործը կատարելագործության հասցնելու և ազատելու մեզ այն քառսից, որ այժմ տիրում է մեր եկեղեցիներում»:

«Տարազ», 1905, թ.9, էջ 114:

Մարտ [20-25], Թիֆլիս. Առանձին բրօշյուրով լույս է տեսնում ապրիլի 3-ին, առաւօտեան Արարիկական ընկերության թաղրոնում Կոմիտասի տալիք համերգի ծրագիրը: Ա) «Հայ հոգեւոր երաժշտություն» և բ) «Հայ ժողովրդական երաժշտություն». երգերի տեքստերը:

ՉԱԳԱԹ, Կոմիտասի ֆ. 1368:

Մարտ 25, Թիֆլիս. Կոմիտասի ապրիլեան համերգի կազմակերպիչ Ն. Ղամբարեանը նամակ է գրում նրան՝ ուղարկելով 300 ռուբլի ճանապարհածախս: Ն. Ղամբարեանը համապատասխան հրահանգներ է տալիս Կոմիտասին ուղևորության մասին: Պատուիրում է, որ աշակերպները վերցնեն իրենց բարձերն ու սաւանները և այլն:

ՉԱԳԱԹ, Կոմիտասի ֆ. 51:

Մարտ 27, Թիֆլիս. «Տարազ» շաբաթաթերթում «Գեղարուեստական քրոնիկոն» ընդհանուր խորագրի տակ հրապարակում է հաղորդագրություն այն մասին, որ ուրբաթ օրը Արարիկական ընկերության դահլիճում Կոմիտասի ղեկավարած ճեմարանական սաների

երգչախումբը պալու է իր «առաջին ազգային համերգը»: «Նամերգի ծրագիրը,- ասում է հաղորդագրության մեջ,- բացառապես հ. Կոմիտասի ձայնագրած եկեղեցական և ազգային-ժողովրդական երգերն են»:

«Տարազ», 1905, թ.10, էջ 129, 134:

Մարտի 28, Քուրախի. Նայ երիտասարդներից և օրիորդներից բաղկացած երգչախումբը Չխարիի հրկիզեալների օգտին ճեմարանական մի պարունի ղեկավարությամբ պալիս է համերգ: Կարարում են Կոմիտաս վարդապետի դաշնակած «Թող բլբլիլ չերգէ», «Ո՛հ, ինչ քաղցր բան», «Լճ՛, լճ՛, լճ՛» և ժողովրդական երգերից «Նարբբան», «Իմ չինարի յալը» ու «Էսօր ուրբաթ է, պաս է» երգերը:

«Մշակ», 1905, թ.58, էջ 1:

Մարտի 29, Վաղարշապատ. Կոմիտասը 59 հոգուց բաղկացած ճեմարանի երգչախմբային սաների հետ դուրս գալով Էջմիածնից՝ մեկնում է Թիֆլիս համերգներ պալու: «Կոմիտասը,- պատմում է Վ. Փարսադանեանը,- ճանապարհի համար վերցրել էր 12 արկղ ձու, պահածոներ և եռացրած ջուր: Պատուհանից դուրս նայել կամ սառը ջուր խմել թոյլ չէր պալիս»:

Վ. Փարսադանեան, Յուշեր Կոմիտասի մասին,

«Սովետական արուեստ», 1959, թ.5, էջ 70:

Մարտի 30, Թիֆլիս. Կոմիտասը ճեմարանի երգչախմբային սաների հետ հասնում է Թիֆլիս և Կեղևաբերում «Ղամբաբեանների մօտ, ներքին յարկում»:

Մարտի 31, Թիֆլիս. «Մշակ» լրագրում հրապարակում է «Ն. Կոմիտասի կոնցերտի առիթով» խորագիրը կրող ընդարձակ հաղորդագրությունը, նույնիսկ ասելով 1-ին Արարիսական ընկերության դահլիճում Կոմիտասի պալիք համերգին: Ընդհանուր գծերով պատմելով Կոմիտասի կենսագրությունը՝ յօդուածագիր Սյր. Մ.-ն առեկցնում է. «Նա պարբրասարել է մի օրինակելի երգեցիկ խումբ, որ լաւագոյն է մինչև այժմ եղած բոլոր հայկական խմբերի մեջ և միաժամանակ ներդաշնակել է բազմաթիւ հայ ժողովրդական և եկեղեցական երգեր, ինչպէս նաեւ ներդաշնակել է ամբողջ Պարարագը»: Յօդուածի վերջում Սյր. Մ.-ն գրում է. «Թիֆլիսի հասարակությունը հ. Կոմիտասի համերգից կարանայ այնպիսի գեղարուեստական բաւականություն, որպիսին երբէք մինչև այժմ չի սրացել հայկական համերգից»:

«Մշակ», 1905, թ.59, էջ 1:

Ապրիլ 1, Երեկոյեան, Թիֆլիս. Արարիսական ընկերության դահլիճում Կեղևաբերում Կոմիտասի ղեկավարած ճեմարանական սաների քառաձայն երգչախմբի համերգը:

Առաջին բաժնում երգչախումբը կարարում է «Նայր մեր», «Ալեւուա», «Լերինք», «Ով՛ զարմանալի», «Այսօր ձայն», «Էջմիածին ի Նօրէ» և «Խորհուրդ խորին» հոգեւոր երգերը:

Երկրորդ բաժնում երգչախումբը կարարում է «Գարուն ա», «Այնել ես», «Նարբբան», «Այ աղջիկ», «Խումար», «Ուրիշ արա», «Նոյ արա», «Ծաղկաձոր», «Զիզ պու», «Ամպել ա» և «Լճ՛, լճ՛, լճ՛» ժողովրդական երգերը:

«Էջմիածինի Ի Տօրէ» երգի տպատրոփները այնպիսին է լինում, որ ունկնդիրները բոլորը ուրբի են կանգնում: «Այդ տպատրոփները,- գրում է ականապետներից մէկը,- այնքան խորն էր եւ հուզիչ, որքան եւ ազնիւ ու հայացի»:

«Տարագ», 1905, թ.11, էջ 140:

Ապրիլ 3, Թիֆլիս.- «Տարագ» շաբաթաթերթում հրապարակում են Կոմիտասի «Գա-րուն ա» վերնագրով սրեղծագործության նուրաները, որն ապրիլի 1-ին երգուել էր Արփիս-տական ընկերության դահլիճում:

Նոյն օրը, Թիֆլիս.- «Տարագում» հրապարակում է յայտարարություն ապրիլի 3-ին, ցերեկը Արփիստական ընկերության դահլիճում Կոմիտասի ղեկավարած երգչախմբի տա-լիք «Նոգետը ժողովրդական համերգի մասին»:

«Տարագ», 1905, թ.11, էջ 137:

Նոյն օրը, Թիֆլիս.- «Տարագ» շաբաթաթերթում հրապարակում է ընդարձակ հա-ղորդագրություն ապրիլի 1-ին Արփիստական ընկերության դահլիճում Կոմիտասի տուած համերգի վերաբերեալ: «Բոլոր երգուածները,- ասուած է հաղորդագրության մէջ,- Կոմի-տաս վարդապետի դաշնակաւներն էին: Թատրոնում ասեղ գցելու տեղ չկար, չնայեաւ որ ոչ ոքի տոմսակ չէր առաջարկուած»: «Ժողովուրդը,- ասուած է վերջում,- հ. Կոմիտասին վե-րաբերուեց խորին պապկաւանքով եւ բուռն շնորհակալութեամբ»:

«Տարագ», 1905, թ.11, էջ 140:

Նոյն օրը, Ժամը 3-ին, Թիֆլիս.- Արփիստական ընկերության դահլիճում տեղի է ու-նենում Կոմիտասի ղեկավարած ճեմարանական սաների երգչախմբի երկրորդ համերգը:

Առաջին բաժնում Կոմիտասի դաշնակաւ հոգետը երգերից խումբը կատարում է «Փառք քեզ» (վեցձայն խմբերգ), «Սուրբ, սուրբ» (վեցձայն խմբերգ), «Յամենայնի» (քառաձայն խմբերգ), «Տէր, ողորմեա» (քառաձայն մեներգ խմբով), «Աշխարհն ամենայն» (հնգաձայն խմբերգ), «Զքեզ օրհնեմք» (եռաձ. եւ քառ. մեներգ եւ խմբերգ), «Աստուածածին» (եռաձայն եւ հնգաձայն խմբերգ):

Երկրորդ բաժնում Կոմիտասի դաշնակաւ ժողովրդական երգերից խումբը կատարում է «Ծիրանի ծառ» (եռաձայն եւ քառաձայն, մեներգ խմբով եւ խմբերգ), «Անձրեւն եկաւ » (վեցձայն խմբերգ), «Զինար ես» (մեներգ դաշնակով), «Նո՛ Օխնելի» (գութաներգ Լառու, քա-ռաձայն խմբերգ), «Արեւ թըռլըռով» (մեներգ դաշնակով եւ քառաձայն խմբերգ), «Սարերի վրով» (քառաձայն խմբերգ), «Լո՛, լո՛, լո՛» (քառաձայն խմբերգ):

ՉԱԳԱԹ, Կոմիտասի ֆ. 1368, Յայտագրերի ֆ.55:

Ապրիլ 5, Թիֆլիս.- «Մշակ» լրագրում հրապարակում է «Կոմիտաս վարդապետի հոգետը-ժողովրդական համերգը» խորագիրը կրող յօդուածը՝ նուիրուած ապրիլի 1-ին եւ 3-ին Արփիստական ընկերության դահլիճում Կոմիտասի ունեցաւ ելոյթին: «Նամերգները ցոյց տուին,- գրում է յօդուածագիրը,- որ նա իր տրամադրութեան տակ ունի մեւ, հարուստ

և չափազանց հեղափոխական նիւթեր: Այն, ինչ որ հանդէս բերվեց համերգում, միայն մի աննշան մասն է այն շրեմարանի, որ ունի մշակողն իր ձեռքին: Ժողովրդական ճաշակի յայտուկ գծերը, նրա երգի բազմազան ելեւէջները և դայլայիկները հնարատր են դարձնում խօսել և մտածել հայկական երգի և երաժշտութեան ինքնուրոյն բնատրութեան մասին առաջունից աւելի լայն չափերով»:

«Ժողովրդական երգերն ընդհանրապէս աւելի նպաստատր քաղաքութիւն են թողնում, քան հոգևոր երգերը: Նրանք աւելի լաւ են մշակուած, աւելի ճշիւ բովանդակութիւն ունեն, աւելի բազմերանգ նրբութիւններով են օժտուած և աւելի իրական քաղաքութիւններ են ներշնչում»: Ըստ յօդուածագրի՝ հոգևոր երգերից լաւ քաղաքութիւն են թողել միայն «Փառք քեզ», «Խորհուրդ խորինը» և «Զքեզ օրհնենք»: Իբրեւ թերութիւն նշում է. «Հոգևոր երգերի մէջ պակասում էին պափօք և հոգեզմայլութիւնը, որոնք դարձնում են հոգևոր համերգը քաղաքից և գրաւիչ»: «Կոմիտաս վարդապետը, - ամփոփում է իր խօսքը յօդուածագիրը, - մեծ աշխատանք և արդիւնաւոր գործ է ձեռնարկել, որին ցանկանում ենք կատարելաւ յաջողութիւն»:

«Մշակ», 1905, թ.62, էջ 1:

Ապրիլ 6, Թիֆլիս. - Յովնանեան օրիորդաց դպրոցի դահլիճում Կոմիտասը կարդում է բանախօսութիւն հայ ժողովրդական ու եկեղեցական երաժշտութեան մասին, մերթ ընդ մերթ իբրեւ բացատրութիւն երգելով առանձին կտորներ: «Դասախօսը, - ասում է «Մշակում», - տեսականին միացնում էր գործնականը անձամբ կամ իր երգեցիկ խմբով: Քիչ անգամ է առիթ ունեցել Թիֆլիսի հասարակութիւնը ներկայ լինելու մի այդպիսի վերին աստիճանի հեղափոխութեան: Այդ դասախօսութիւնը շատ բան էր պարզում նախորդ համերգների մութ մնացած կողմերից»: (Դասախօսութեան տղագրութիւնը տես Կոմիտաս «Յօդուածներ և ուսումնասիրութիւններ» Եր., 1941, էջ 9):

«Տարազ», 1905, թ.12, էջ 150:

«Մշակ», 1905, թ.6, էջ 1:

Նոյն օրը, Թիֆլիս. - “Тифлисский листок” լրագրում հրապարակում է Մ-ի “Концерт отца Комитаса” խորագրով յօդուածը: Խօսելով հայկական երաժշտութեան առանձնայատկութիւնների մասին՝ յօդուածագիրը ցոյց է տալիս, որ Կոմիտասն ունի համապատասխան գիտելիքներ՝ լուծելու համար այդ հարցերը: Անդրադառնալով Արփիստական ընկերութեան դահլիճում տուած համերգներին՝ նա կանգ է առնում իւրաքանչիւր համարի վրայ և արժեքաւորում ու բնութագրում է դրանք: «Երգչախումբը և նրա ղեկավարը, - վերջում գրում է յօդուածագիրը, - ժողովրդի մէջ ունեցան հսկայական յաջողութիւն, իսկ ծրագիրը շատ բան էր տալիս լսողի սրտին»:

“Тифлисский листок ”, 1905, թ. 68, էջ 2:

[Ապրիլ 3-8], Թիֆլիս. - Կոմիտասը նկարում է ձեմարանի երգչախմբային սաների հետ:

ՉԱԳԱԹ, Կոմիտասի ֆ. 200:

Ապրիլ [7-8], Թիֆլիս. Կոմիտասը Յովնանեան դպրոցի դահլիճում հայ ժողովրդական ու եկեղեցական երաժշտության մասին կարդացած բանախօսությունը կրկնում է երաժշտական դպրոցի դահլիճում:

«Մուրճ», 1905, թ. 5, էջ 205:

Ապրիլ 8-9, Թիֆլիս. «Մշակ» լրագրի երկու համարում հրապարակում է ապրիլի 6-ին Յովնանեան դպրոցի դահլիճում Կոմիտասի կարդացած «Նայ ժողովրդական և եկեղեցական երգերը» խորագրով դասախօսության Տիգրան Զաւենի կողմից կատարուած սղագրությունը:

«Մշակ», 1905, թ. 65, էջ 1, թ. 66, էջ 2:

Ապրիլ 10, Թիֆլիս. «Տարագ» շաբաթաթերթում հրապարակում է Նորայրի «Ազգային եկեղեցական համերգը և եկեղեցականները թաւրթում» յօդուածը՝ նուիրում ապրիլի 1-ին Արփիստական ընկերության դահլիճում Կոմիտասի Բարձրագոյն համերգին: Ըստ յօդուածագրի՝ այդ համերգը այն փայտութիւնը չի թողել, ինչ նա ակնկալել է: Շարունակութեան մէջ նա աշխատում է ցոյց տալ անյաջողութեան պատճառները և իբրեւ այդպիսին նշում է այն հանգամանքը, որ օպերային երաժշտութեանը սովոր ունկնդիրների համար խորթացում են Կոմիտասի բերած դայլայլները: Երկրորդ պատճառը յօդուածի հեղինակը համարում է ճեմարանի սաների երկշտութիւնը. «Նրանք քաշում էին, ուստի և այդ արտասովոր դրութեան մէջ նրանց երգում չէր հնչում վստահութեան այն գեղգեղանքը, որ շար անգամ հուզել է մեզ ճեմարանի հանդէսներում, սքանչացրել հայերէն երգող շրջակայքին, հայ ժողովրդին»: Անյաջողութեան երրորդ պատճառը նա տեսնում է յարկապէս ժողովրդական երգերի համարների ոչ յաջող ընտրութեան մէջ: Միւս պատճառը համարում է եղանակի կշռոյթի անբաւարարութիւնը. «Մեր երգերը,- գրում է նա,- ծանր եղանակներ չունեն, բոլոր լէլները կամ յորդոր են կամ միջակ: Արագ ու բուռն են նրանք թէ՛ խիղ, թէ՛ վիշտ արտայայտելու: Իսկ երբ խմբական քառաձայն դարձնելու դիտումով եղանակները ծանրանում են, իրենց բնական վիճակից ելնում, կորցնում են ժողովրդականութեան դրոշմը և աշխուժութիւնը: Յանկարծ խմբական երգերը ծանր եղանակ էին ընդունել, ուստի և մեր կարծիքով կենդանի փայտութեան դէմ մի փոքր մեղանշել էին»:

«Տարագ», 1905, թ. 12, էջ 145:

Նոյն օրը, Թիֆլիս. «Տարագ» շաբաթաթերթում «Գեղարուեստական քրոնիկոն» ընդհանուր վերնագրի տակ հրապարակում է ապրիլի 6-ին Յովնանեան դպրոցի դահլիճում Կոմիտասի կարդացած դասախօսութեան վերաբերեալ ընդարձակ հաղորդագրութիւն: «Բազմաթիւ ունկնդիրների վրայ,- ասում է «Տարագում», - շար մեծ փայտութիւն թողեց երաժշտագէտ Խոր դասախօսութիւնը: Յանկալի էր, որ Կ. Կոմիտասը հնարաւոր կացուցանէր իր ժամանակը բաժանել Ս. Էջմիածնի ճեմարանի և Թիֆլիսի մէջ: Թիֆլիսում Կ. Կոմիտասին հրաւիրում ենք հիմնել երգեցողութեան դասընթացներ, կազմել երկսեռ խմբեր և ազգային-ժողովրդական երգերը հասարակ հիմքերի վրայ դնել»:

Անդ, էջ 150:

Մայիս, Թիֆլիս. «Մուրճ» ամսագրում հրապարակում է Տ. Զաւենի «Ն. Կոմիտաս վարդապետի արուեստը» խորագրով յօդուածը: Անդրադառնալով Արարիստական ընկերութեան դաւիժում ապրիլի 1-ին եւ 3-ին Կոմիտասի փրում համերգներին՝ յօդուածգիրն աշխարհում է բացատրել ունկնդիրների կողմից ցուցաբերուած սառը վերաբերմունքի պատճառները: Առաջինը համարելով «ճեմարանական սաների քաշուածութիւնը»՝ նա մատնացոյց է անում նաեւ այն, որ բազմաձայն երգեցողութիւնը խորթ է եղել ունկնդիրների համար: Երկրորդ պատճառը համարելով աւելի յորջ՝ նա հանգամանօրէն կանգ է առնում դրա վրայ: «Կոմիտաս վարդապետը,- գրում է նա, - միջոցում է մեր մէջ երաժշտական մի այնպիսի բարդ արուեստ, ինչպիսին է Վազներինը, արուեստ, որ իր անդրանիկ քայլերում ընդդիմադրութեան հանդիպեց շար աւելի նորը ու կրթուած ճաշակով ժողովուրդների կողմից»: «Ներկաբար,- եզրակացնում է նա,- շար բնական էր, որ հայ հասարակութիւնը չգնահատեր պաղանդատը վարդապետի գործն այնպէս, ինչպէս որ պէտք է: Նա գալիս էր մեզ մօտ մի նոր արուեստով, մի նոր դպրոցով, որ գիտակցօրէն դատելու համար անհրաժեշտ է նրա հետ մօտիկից ծանօթանալ ու փնտրել, գրնել ու ճշտել նրա հիմքերը ու ղեկավարող օրէնքերը»:

Ընդհանուր գծերով շարադրելով Կոմիտասի կենսագրութիւնը՝ նա կանգ է առնում բեռլինեան շրջանում նրա ստացած գիտելիքներին եւ դրա հիման վրայ անդրադառնում է նրա մշակած երաժշտագիտական սկզբունքներին: Ըստ Տ. Զաւենի՝ Կոմիտասի նպատակն է եղել «Մեր երաժշտական սեփական ու հարազատ փորրերի վրայ բարձրացնել մեր ապագայ ազգային երաժշտութեան բարդ ու բազմապիսի շէնքը»:

«Մուրճ», 1905,թ. 5, էջ 197:

Մայիս, Վիեննա. «Նանդէս ամսօրեայ» ամսագրում հրապարակում է Կ. Տուրեանի «Ժողովրդական երգեցողութիւնը ռուսահայերի մէջ» խորագրով յօդուածը, ուր մի հարում ընդհանուր է Կոմիտասի գործունէութեանը:

«Նանդէս ամսօրեայ», 1905, թ. 5, էջ 138:

Յունիս 16, Թիֆլիս. Գրաքննիչը թոյլափրում է Կոմիտաս վարդապետի եւ Մանուկ Աբեղեանի խմբագրած «Նազար ու մի խաղ» ժողովրդական երգարանի երկրորդ յիսնեակի փազգրութիւնը : Լոյս է փնել Վաղարշապատում 1905 թ., 103 էջ:

«Նազար ու մի խաղ», երկրորդ հիսնյակ, 1905, էջ 2:

Յունիս 25, Էջմիածին. Կոմիտասը նամակ է գրում Փարիզ՝ Մարգարիտ Բաբայեանին: Տեղեկութիւն փալով իր հիւանդութեան մասին՝ Կոմիտասը շարունակում է. «Ուրախութեամբ կողարկեմ իմ բարեկամ Օրօին 100 երգ, աւելին կարող էի, բայց ձեռքիս փակ մի երկու անհետաձգելի կարեւոր աշխարհք ունեմ: Խնդրում եմ, եթէ կարելի է իմանաք եւ նեղութիւն քաշէք ինձ հաղորդելու, թէ մինչեւ երբ պէտք է հասցնեմ այդ երգերը, այս ամռան ամիսներին աշխարհել չեմ կարող, հոգնել եմ, բժիշկներն էլ արգելել են մինչեւ սեպտեմբերի վերջը պարապելը»:

«Գործերս յաջող են գնում, փոքրիկ նուագախումբ էլ եմ կազմել (orchester) ճեմարանում, յոյս ունեմ կամաց-կամաց ընդարձակել:

Երևի յաջողություն կունենայ Ձեր իմ մասին պ. Մանթաշեանին արած միջնորդությունը:

Մեր շուրջը արհաւիրք, մարդասպանություն, կոդուպուր, աներ, հրդեհ, մի խօսքով շունը քիթը չի ճանաչում, ամեն բան անորոշության մէջ է, ոչ մի ապահովություն չկայ, քրեությունը իր գլուխը կորցրել է:

Ինչպէս գրել էիք, չկարողացայ ուղղակի պ. Օրթին գրել, որովհետեւ ես գիտեմ միայն նորա շարքին հասցէն: Խնդրեմ նեղություն կրէք յայտնելու երգերի մասին գրածս»:

ՉԱԳԱԹ, Կոմիտասի ֆ., 1339:

[Յունիս -22, Յուլիս], Էջմիածին. - Կոմիտասը արեւոյով հիւանդ պառկած էր անկողնում: Բժիշկները նրան արգելում են պարապել: Որոշում է գնալ Նառիճ եւ ամբողջ ամառը մնալ այնտեղ:

Անդ:

Յուլիս [22], վաղ առաւօտեան Վաղարշապատ. - Կոմիտասը եւ Երուանդ Տէր-Մինասեանը դուրս գալով Էջմիածնից՝ կառքով մեկնում են Ղարիսուն կայարանը, ապա Երեւանից եկող գնացքով մեկնում են Ալեքսանդրապոլ:

Յովհաննէս Մելքոնեան, Նառիճի մենաստան, 1905թ.,

«Ամստ», «Գարուն», 1969, թ. 4, էջ 20:

Նոյն օրը, Երեկոյեան. - Կոմիտաս վարդապետը եւ Երուանդ Տէր-Մինասեանը վաղ առաւօտեան դուրս գալով Ալեքսանդրապոլից՝ երկու կողակի ուղեկցութեամբ կառքով մեկնում են Նառիճ:

Անդ, էջ 24:

Նոյն օրը, կէսօր. - Կոմիտասը եւ Երուանդ Տէր-Մինասեանը հասնում են Նառիճ:

Անդ:

Յուլիս 24, Նառիճ. - Կոմիտասը եւ Երուանդ Տէր-Մինասեանը Նառիճի վանքում մասնակցում են Վարդավառի քօնակարարութեանը: «Վարդավառի քօնին, - գրում է Կոմիտասը, ուխտ էր եկել մեծ բազմութեան: Ուխտին գիղացի աղջիկները, նորահարսներն ու քույրերը, ինչպէս սովորոյթ է, պար են բռնում, խաղ կապում ու երգում: Ափսոս, որ այդ բնական, բանաստեղծական, բովանդակալից եւ գողտրիկ պարերին մեծ հարուած է քուլել եւ քալիս է այլանդակ, անճաշակ եւ կարծր գոյմնան»:

Կոմիտաս, Յօդուածներ եւ ուսումնասիրություններ, 1941, էջ 17-18:

Յուլիս 25, Երկուշաբթի, Նառիճ. - Կոմիտասի խնդրանքով հայր Երուանդը (Երուանդ Տէր-Մինասեան) գնում է գիղ եւ ազգականների հարսներին ու աղջիկներին հաւաքում ու բերում է վանքի բակը: «Այ, այժմ, - գրում է Կոմիտասը, - սկսեցինք հայրենի սրբալի երգեր լսել եւ հարազատ ուխտ անել: Ես արդէն թողթն ու մարիպը պարարասար, դուրս էի եկել շինութեան սալաշարակ քանիքը եւ սպասում էի նոցա գալուն: Այս անգամ ներկայ էի հէնց

սկզբից, ուրիշ անգամներին հնար չէր լինում, որովհետև պար բռնելն սկսում են զիջելով, իսկ ես հասնում էի եւ պապրասար երգեր էի լսում: Տեսայ եւ զգացի, թե որքան սխալում եմ»:

Կոմիտասն ականապես է լինում պարի սկզբնաւորմանը, զարգացմանն ու աւարտին, ապա մօտենում է պարողներին եւ խնդրում է երգել առաջին խաղը վերջին պարագլխի եղանակով: «Երբ ինքս,- շարունակում է Կոմիտասը,- արծարծեցի եւ յիշեցնել կամեցայ իւրաքանչիւր նախկին պարագլխի երգածը, ամենեւին կարեւորութիւն չգտիւն սեփական սրբեղծագործութեան, քանի որ զիւղի առաջին երգչուհին իր ուրբուն ձայով ու բնատուր ձիւրքով, գեղարուեստական ամփոփ արպայայտութիւն էր փոխել բոլորի թոթովանքին: Առարկեցի, թե «Էդոնք լաւ չեն»: Մինչեւ անգամ զարմանում էին, որ մի «խաղ ասող վարդապետ» չնչին բաների հետեւիցն է ընկել»:

Այդ օրը Կոմիտասը գրի է առնում 34 նոր երգ, որոնց թում նաեւ «Աման Թեյօ, Թեյօ ջան» երգը:

Անդ, էջ 18-24:

Յուլիս [26-9], օգոստոս, Նառիճ. Կոմիտասը գողունի ականջալուր է լինում, թե ինչպէս վանքին կից փողոցում «տանիքի վրայ նստած մի չափահաս աղջիկ աթար է շինում ու երգում.

Մայրիկ ջան, ի՞նչ էնէ քու բալէն,
Մայրիկ ջան, մայրիկ ջան,
Նարցրու իմ հալէն:
Մայրիկ ջան, ախ, ի՞նչ էնեմ.
Ախ ի՞նչ էնեմ, ախ ի՞նչ էնեմ:
Մայրիկ ջան, անտէր թողիր քու բալին
Մայրիկ ջան, անտէր թողիր քու բալին:
Վայ, վոյ, վայ, վոյ, վոյ:

Ձայնագրելով ու գրի առնելով երգի այս հատումը՝ Կոմիտասն սպասում է շարունակութեանը, երբ «Յանկարծ մի պառաւ բարկացած գոռում է եւ ցած է կանչում աղջկան: ... Անիծեցի պառաւին,- գրում է Կոմիտասը,- որ խանգարեց: Այնուհետեւ ականջս դուրսն էր, բայց էլ երգի ձայնը չլսեցի»:

Անդ, էջ 24:

Յուլիս 22 [օգոստոս սկիզբ], Նառիճ. Շուրջ երկու շաբաթ մնալով Նառիճի վանքում եւ ապաքինուելով, Կոմիտասը մեկնում է Ալեքսանդրապոլ՝ դիմաւորելու Թիֆլիսից Ալեքսանդրապոլի վրայով Էջմիածին մեկնող Խրիմեանին:

Անդ, էջ 17:

«Արարար», 1905, թ. 9, էջ 807:

Օգոստոս 10, ժամը 11⁴⁰, Ալեքսանդրապոլ. Կայարանում Կոմիտասը այլոց հետ միասին դիմաւորում է Թիֆլիսից Ալեքսանդրապոլ եկող Մկրտիչ Խրիմեանին:

Անդ:

Օգոստոս 15, առաւօրեան, Ալեքսանդրապոլ.- Խորիմեանին ուղեկցող Ամիւրասը գնացքով Ալեքսանդրապոլից մեկնում է Էջմիածին:

Անդ:

Նոյն օրը, Երեկոյեան, Վաղարշապատ.- Ամիւրաս վարդապետը Մկրտիչ Խորիմեանի հետ հասնում է Էջմիածին:

Անդ:

[Օգոստոս-սեպտեմբեր], Վաղարշապատ.- Լոյս է տեսնում Ամիւրաս վարդապետի եւ Մանուկ Աբեղեանի խմբագրած «Նազար ու մի խաղ» խորագրով ժողովրդական երգարանի երկրորդ յիսնեակը (103 էջ):

ՊԲՆ, 1958, թ. 1, էջ 250:

[Նոկտեմբերի սկիզբ], Վաղարշապատ.- Նեարդային հիւանդութիւն ստանալուց յետոյ Ամիւրասը ապաքինման համար մեկնում է Թիֆլիս:

ՊԲՆ, 1958, թ. 1, էջ 250:

[Նոկտեմբեր 25-4 նոյեմբեր], Թիֆլիս.- Բուժման նպատակով Թիֆլիս ժամանած Ամիւրասը յաճախ այցելում է աշուղ Ջիւանու ընտանիքին. «Իմ մօրից,- գրում է Ջիւանու որդի Գ. Լեւոնեանը,- նա տեղեկութիւններ էր հարցնում Ալեքսանդրապոլի հին պարերի եւ պարեղանակների մասին»:

«... Մի օր,- շարունակում է Գ. Լեւոնեանը,- հայրս ստուգուկից հանեց եւ Ամիւրասին ընծայարեւեց հայ երաժշտութեան տեսականուն վերաբերող Պոլսում տպագրուած մի հին գիրք (Գապասաքալեան): Նա ուրախացաւ անչափ՝ երեխայի պէս ստանալով իր համար այսպիսի մի հազվագիւր նուէր:

- Դէ որ այդպէս է, Ջիւանի, ես քեզ համար հիմա կերգեմ ժողովրդական մի լաւ երգ,- ու Ամիւրասը զլեց. «Միքսս նման է էն փլած փներ»:

Գ. Լեւոնեան, Յուշեր, 1959, էջ 129:

[Օգոստոս-նոյեմբեր], Վաղարշապատ, Թիֆլիս.- Ամիւրասը Մարգարիտ Բաբայեանի միջնորդութեամբ համաձայնութեան գալով երաժշտագէտ-պալէոգրաֆ Պիեռ Օրթիի հետ, ձեռարկում է իր եւ Մ. Աբեղեանի խմբագրած «Նազար ու մի խաղ» խորագրով ժողովածուի (Ա եւ Բ յիսնեակ) երգերը (թոռով 100 երգ), եղանակների հետ մեկտեղ Փարիզում հրապարակել ֆրանսերէն ու հայերէն լեզուներով: Երգարանի համար «Նայ ժողովրդական երաժշտութիւնը» վերնագրով մի ընդարձակ ուսումնասիրութիւն է գրում Ամիւրասը: Երգերի թարգմանութիւնը կատարում է Արշակ Զոպանեանը:

ՊԲՆ, 1958, թ. 1, էջ 250:

«Անահիտ», 1931, թ. 1-2, էջ 109:

ՉԱԳ-ԱԹ, Ամիւրասի ֆ. 1339:

Նոյն շրջանում, Թիֆլիս. Կոմիտասը նամակ է գրում Փարիզ՝ Արշակ Չոպանեանին և խնդրում է նրան ֆրանսերենի թարգմանել «Նազար ու մի խաղ» Ա յիսնեակի ամբողջ տեքստը, որից յետոյ կողարկի նաև Բ յիսնեակը: Կոմիտասը նրան ցուցում է պալիս թարգմանությունը կատարել բառացի. «Ես թեև հիւանդ,- գրում է նա,- բայց և այնպես պարտաստ եմ մեր ժողովրդական եղանակների կազմության ուսումնասիրությունը ժամանակին հասցնել»: «Յառաջաբանը,- շարունակում է Կոմիտասը,- կլինի շատ ընդարձակ՝ մանրակրկիտ բացատրություններով և փորագրություններով, որպեսզի պարզ լինի մեր ժողովրդական երգերի սրելծագործության եղանակը և հանգամանքը»:

ՊԲՏ, 1958, թ. 1, էջ 250:

Դեկտեմբեր, Վաղարշապատ. Նրապարակում է հաղորդագրություն, որ բժշկուհու համար Թիֆլիս մեկնած Կոմիտաս վարդապետը վերադարձել է Մայր Աթոռ:

«Արարատ», 1905, թ. 12, էջ 1072:

Յունուար-դեկտեմբեր, Էջմիածին. Կոմիտասը ձեռնարկում է մի ընդհանուր տեքստի մեջ ամփոփել իր հաւաքած, մշակած ու ձայնագրած շարականները: Այդ տեքստը «Շարական, հին եղանակներ» ընդհանուր խորագրով պարունակում է վարժություններ, խազագրումներ, նոտաներ, բացատրություններ ու այլեւայլ բնույթի սեւագրություններ: Գրառումները կապարտած են մատիտով ու թանաքով:

ՉԱԳԱԹ, Կոմիտասի ֆ. 631:

ԺԴ ԴԱՐԻ ՆՈՐԱՅԱՅՏ ՄԱՏԵՆԱԳԻՐ ՍԱՆԱԿ ՄԻԱՅՆԱԿԵԱՑԻ ԱՍՏՈՒԱԾԱՐԱՆԱԿԱՆ ԵՐԿԸ

Ակներեւ է այն կարեւոր դերակատարութիւնը, որ տաթեւեան դպրոցն ունեցաւ Հայ եկեղեցու աստուածաբանութեան, մասնաւորաբար դաւանական մտքի պատմութեան մէջ: Այդ են վկայում այն բազում երկերը, որոնք շրջանառութեան մէջ դրուեցին ԺԴ-ԺԵ դդ.: Հաւաճառական յատուկ ուղղութեամբ աչքի ընկնող այդ երկերի յօրինման շարժառիթը Արեւմտեան եկեղեցու վարչաքաղաքական, ծավալապաշտական հավակնութիւններն էին: Դրանց դեմ իրենց գրիչը շարժեցին Հովհան Որոտնեցին, Գրիգոր Տաթեւացին, Մատթեոս Զուղայեցին եւ ուրիշներ: Տաթեւեան դպրոցի փառքը Հյուսիս-արեւելեան փաղանգին է միանում եւս մի անուն. Սահակ Միայնակեաց: Նրա անունը յիշատակուած է Գրիգոր Տաթեւացու Հարցմանց գրքի իններորդ հատորում («Վասն նոր օրինաց եւ եկեղեցւոյ զանազան հարցմունք»), իբրեւ այդ հատորի պատուիրատու¹: Եւ քանի որ Տաթեւացին իր երկը սկսել է շարադրել 1380-ական թուականներին եւ աւարտել 1397-ին², ուստի բնականաբար պէտք է եզրակացնել, որ նա Սահակից պատուէր ստացել է 1380-ական թթ.: Պատուիրատուի կամ խնդրողի հանգամանքն ըստինքեան ակնարկ է նրանց մերձ յարաբերութիւնների մասին: Այս են վկայում հետեւեալ տողերը. «Այլ դու, ո՛վ այրդ Աստուծոյ մաքրամիտ եւ ճգնազգեաց միայնաւոր սուրբ հայրդ Սահակ, թէ եւ գիջանես եղբայրական սիրով խնդրել բանս ի մէջ, սակայն կարող ես եւ զթերին ընուլ եւ գյաւելորդն կշռել եւ զմեզ օգտեցուցանել ի ներգոյէ քոյին պայծառամիտ սրբութեան սրտի, որովք միշտ երանութեամբ զԱստուծոյ տեսցես»³ հայելով յօրէնս նորա ի տուէ եւ ի գիշերի: Որ եւ յարագուարձ բարերջանկութեամբ լի եւ ամենազան քաղցրորակ պողպատութեամբ տնկեացիս ծառ բարձրաբերձ յընթացս Հոգւոյն ի մէջ եկեղեցւոյ տանս Թորգոմեան ազգիս հայկազնեան: Ո՛ղջ լեր ի Տէր ի պարծանս մեր»³: Բերված տողերը պարզիպարզով վկայում են այն մեծ հեղինակութեան մասին, որ վայելել է Սահակը ոչ միայն իբրեւ «մաքրամիտ եւ ճգնազգեաց միայնաւոր», այլ իբրեւ բազմիմաց գիտնական այր, որն իր լայն իմացականութեամբ կարող է Հարցմանց գրքի «եւ զթերին ընուլ եւ գյաւելորդն կշռել»: Գիտնական հօր այսպիսի համբաւ ունեցող մէկը բնականաբար չէր կարող անտարբեր գտնուել գրչի նկատմամբ: Եւ հիրաւի, Ազգային եկեղեցու դաւանական մաքրութեանը նախանձախնդիր Սահակ Միայնակեացը ուսումնական նկատառումներից ելնելով կազմել-խմբագրել է դաւանաբանական նիւթերի մի ժողովածու: Այդ ժողովածուն բովանակող ՄՄ թիւ 1712 ձեռագրի 2ա-113բ, 164ա թերթերում զետեղուած են Ներսէս Շնորհալու, Վահրամ Բաբունու, Գրիգոր Տաթեւացու դաւանաբանական երկերում, ինչպես նաեւ՝ առ ի գիտութիւն Քաղկեդոնի դաւանանքը ներկայացնող

1 Տէն Տր. Աճառեան, Հայոց անձնանունների բառարան, Կ. Դ., 1943, էջ 366:

2 Տէն Մ. Արեւշատեան, Գրիգոր Տաթեւացին եւ նրա «Հարցմանց գիրքը». Կեն Գրիգոր Տաթեւացի, Գիրք հարցմանց, Բ քաղ., Երուսաղէմ, 1993, էջ 1:

3 Գրիգոր Տաթեւացի, Գիրք հարցմանց, էջ 558:

երեք հատուածներ (86ա-93բ), որոնցից մէկի խորագրում, թերեւս հէնց կազմողի կողմից ընթերցողին կոչ է արուած. «Տես եւ զգոյշ լիւր, թիւր կայ եւ ուղիղ» (90 բ)⁴:

Ի շարս այդ նիւթերի ձեռագրի՝ ժողովածուն եզրափակող 93բ-113բ թերթերում գետեղուած է «Տեառն Ներսիսի Հայոց Կաթողիկոսի ասացեալ Դաւանունն ուղղափառ Հաւատոյ» խորագրով մի երկ (սկ. «Խոստովանիմք եւ զաւանիմք, պաշտեմք եւ երկրպագեմք...»): «Ներսիսի Հայոց Կաթողիկոսի» անունով այսպիսի մի երկ ինձ անծանօթ է: Իր դաւանաբանական երկերով յայտնի Ներսէս Շնորհալուր թղթերում բացակայում է նման մի աշխատութիւն: Մինչդեռ այդ երկը պարունակող ՄՄ թիւ 728 (թ. 84ա), 774 (թ. 124բ), 1764 (թ. 368ա) ձեռագրերի խորագրում որպէս հեղինակ արձանագրուած է Սահակ Միայնակեացի անունը: Աւելին, Սահակի անունը յիշատակուած է նաեւ 1712 եւ 774 ձեռագրերում երկի վերջնական մասում իբրեւ հեղինակ՝ թերեւս իր իսկ աշակերտների կողմից. «Ձախատող սորին Սահակ կրօնաւոր, որ քրտնաջան երկաւք ի ջանս եւ ի վաստակս Աստուածաշունչ կտակարանաց խոկացեալ ի տուէ եւ ի գիշերի, եւ այսքան բարեաց պատճառ մեզ եղեալ: Յորժամ ընթեռնուք՝ յիշեցէք ի Քրիստոս» (թիւ 1712, թ. 164ա) կամ՝ «... զայսքանեաց բարութեանց պատճառս մեզ եղեալ Սահակ միայնակեաց, որ զայս աստուածային գանձս պարգեւեաց՝ որպէս Հայր, որ թողուցու ժառանգութիւն որդւոց իւրոց...» (թիւ 774, թ. 143բ)⁵: Ըստ այսմ, պետք է ենթադրել, որ իր հոգեւոր որդիներին այսպիսի աստուածային գանձեր պարգեւող Սահակը ոչ միայն կազմել-խմբագրել է դաւանաբանական նիւթեր, այլեւ իր ինքնուրոյն աշխատութեամբ հարստացրել ու եզրափակել կազմած ժողովածուն: Տուրք տալով միջնադարում ընդունուած սովորոյթին՝ նա իր աշխատութիւնը վերագրել է անցեալի անառարկելի հեղինակութիւններից մեկին՝ Ս. Ներսէս Շնորհալուն⁶: Վերջինիս անունն առկայ է միայն ԺԵ դ. ընդօրինակուած ՄՄ թիւ 1712 ձեռագրում, որ, ինչպէս երեւում է, գրչագրուած է հեղինակային նախագաղափար օրինակից: Մինչդեռ յետագայում ընդօրինակուած միւս ձեռագրերի խորագրում, հիմք ընդունելով ճգնակեաց հօր աշակերտների հաղորդած յիշատակարանային տեղեկութիւնը՝ պարզիպարզոյ արձանագրուած է՝ «Սահակայ սուրբ միայնակեցի եւ երանեալ ճգնաւորի»: «Ի Սուրբ Երրորդութիւն եւ ընդգէմ չարափառացն հարցումն եւ պատասխանի» խորագրով այս երկը⁷ (ինչպէս յուշում է խորագրին իսկ) գրուած է հարցուպատասխանի ձեւով, ինչը համապատասխանում է լատին Արեւմուտքում տարածուած վարդապետական աշխատութիւնների շարադրման եղանակին (*Questiones disputatae*)⁸:

4 Տե՛ս «Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մաքենադարանի», հր. Ե, կազմեց Օ. Եգանեան, խմբ. Յ. Քեօւեան, Ա. Ղազարոսեան, Տ. Շահէ քիյ Նայրապետեան, Եր., 2009, էջ 937-939:

5 «Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մաքենադարանի», հր. Գ, կազմեց Օ. Եգանեան, խմբ. Փ. Անթաթեանի, Յ. Քեօւեանի, Ա. Ղազարոսեանի, Տ. Շահէ քիյ Նայրապետեանի, Եր., 2007, էջ 669:

6 Ճառս հայրնի է նաև Պօղոս Տարոնեցու անունով, «Երիցս երանեալ սուրբ վարդապետին Պօղոսի Տարոնեցոյ ասացեալ, Բան հաւաքոյ ընդդէմ հերձուածողաց դաւանութեանն ի Սուրբ Երրորդութեանն», Երուսաղէմ, ձեռ. 1142, թ. 271ա-97բ, ԿԵՆՆ Նորայր Արք. Պողոսեան, Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց, հր. Դ, Երուսաղէմ, 1969, էջ 228-229: Երկը թիւքիմացաբար մասը համարուելով Պօղոս Տարոնեցու մաքենադարական ժառանգութեան հրապարակուել է նրա անունով, ըստ ՄՄ թիւ 6907, 3918, 9410, 10199 ձեռագրերի. ԿԵՆՆ «Գանձաար», Է., էջ 303-330:

7 «Եկեղեցու հայրեր, վարդապետներ» (IV-VIII դդ.) աշխարհագրական մէջ (Եր., 2007, էջ 243) թիւքիմացաբար Սահակի այս երկը վերագրել եմ Բսահակ Ատրու գրչին:

8 Տե՛ս Ա. վրդ. Օղորեան, Համառօտ ակնարկ Հայ Եկեղեցոյ վարդապետական աստուածաբանութեան

Սահակի երկում շօշափւում են գլխաւորաբար երրորդաբանական, քրիստոսաբանական խնդիրներ: Ելնելով Ազգային եկեղեցու զաւանաբանական սկզբունքներից ու հետեւելով կապաղովկեան հայրերի, մասնաւորապէս Ս. Գրիգոր Աստուածաբանի վարդապետական համակարգին՝ նա հաւասար ուժով շեշտում է Ս. Երրորդութեան անձանց թէ՛ գիմային ինքնայատկութիւնները եւ թէ՛ բնութեանական միութիւնը: Վարդան Արեւելցու նման⁹ Սահակ վարդապետը Ս. Երրորդութեան խորհրդի յայտնութիւնը տեսնում է արդէն Հին Կտակարանում: Բացատրելով «Տէր, Տէր առաքեաց զիս եւ Հոգի նորա» (Ես., ԽԸ 16) տեղին՝ նա ասում է, որ «Տէր»-երը ներկայացնում են Հօրը եւ Որդուն, իսկ «Հոգի նորա» արտայայտութիւնը մատնանիշ է անում Ս. Հոգուն: Արտայայտութեան բաղկացուցիչ «նորա» գերանուամբ ակնարկում է Ս. Հոգու միայն մէկից, այն է՝ Հօրից բխելը, ինչը բացառում է Արեւմտեան եկեղեցու օրինակարգած ֆիլիոքուէի («նաեւ յՈրդւոյ») տեսութիւնը: Առերեւոյթ այս տեսութեան օգտին խօսող եւ ըստ այսմ տարակոյսի տեղիք տուող տէրունական «Յիմմէ անտի առնուցու եւ պատմեացէ ձեզ» (Յովհ. ԺԶ 15) արտայայտութիւնը նա բացատրում է հիմնուելով դարձեալ տէրունական «Ոչ եթէ յանձնէ ինչ խաւեսցի» (Յովհ. ԺԴ 10), «Ես Հոգւովն Աստուծոյ հանեմ զգեւս» (Մտթ. ԺԲ 28) արտայայտութիւնների վրայ, որոնցով հաստատում է, թէ Որդին Հօրից լսածն է խօսում եւ պատմում, իսկ Հոգին իր հերթին «Որդւովն պատմէր գիմաստութիւն»: Հեղինակի վերջին արտայայտութիւնն (անշուշտ միջնորդաւորուած) արձագանքն է արդէն աւանդական դարձած Հոգին «Հօրից է Որդու միջոցով» հայրախօսական բանաձեւի¹⁰:

Երկում քրիստոսաբանական վերլուծութեան նիւթ են դարձել հետեւեալ հարցերը. Յիսուս Քրիստոս «ո՞րպէս էջ յարգանդ Կուսին, եւ կամ զի՞նչ ճառ, եւ որպէս միաւորեցաւ, եւ զի՞րդ կրեաց զկիրս ամենայն, եւ որպէ՞ս էր անմեկնելի եւ ի Հոգւոյն Սրբոյ»: Խօսելով յղութեան կերպի մասին՝ Սահակ վարդապետը նշում է, թէ «եկն Հոգին Սուրբ զաւրութեամբ եւ մաքրեաց զԿոյսն սուրբ յամենայն մարմնական կրից»: Այս արտայայտութիւնը, որ բառացիօրէն քաղուած է Ներսէս Շնորհալու Մատթէոսի Աւետարանի մեկնութիւնից¹¹, վարդապետական իր ակունքի մէջ աղերսուած է Ս. Գրիգոր Աստուածաբանի տեսութեանն, ըստ որի Յիսուս Քրիստոս ծնուել է Ս. Հոգու կողմից նախամաքրուած (prokaqarqeiths) Կոյսից¹²: Կատարեալ Աստուած եւ կատարեալ մարդ ասելով հեղինակը հասկանում է Քրիստոսի աստուածամարդկային միաւորեալ մէկ կատարեալ բնութիւնը: Այս նշանակում է, որ Կոյսի արգանդ իջնելիս նա ընդունեց ոչ թէ մասնաւորը, այլ կատարեալը, որովհետեւ ինչպէս աստուածային եւ մարդկային կերպարանքների միաւորումը կազմում է մէկ կերպարանք, այնպէս էլ աստուածային եւ մարդկային բնութեան միաւորումն է կազմում մէկ

գրականութեան. «Գանձասար», Դ, 1993, էջ 63:

9 Տե՛ս Վարդան Արեւելցի, Շառք, Ներքողեանք, աշխատ. Յ. Քեռուեանի, Եր., 2000, էջ 11, 45:

10 Այս փետութիւնը պարզեւորում է մասնաւորաբար յոյն հայրերին. փն Th. De Régnon, Etudes de Théologie positive, t. IV, P., 1898, էջ 80-88: Սակայն պէտք է նկատել, որ այդ միւրքն առկայ է նաեւ Արեւմտեան եկեղեցու աստուածաբանութեան հիմնադիր Տերտուլիանոսի ժառանգութեան մէջ. «Ընդդէմ Պրաքսեոսի», 4. փն Եզնիկ Ժ. Վրդ. Պերպոսեան, Հայրաբանութիւն, Ա, Ս. Էջմիածին, 1996, էջ 209:

11 Տե՛ս «Մեկնութիւն սուրբ Աւետարանին, որ ըստ Մատթէոսի, արարեալ ի սրբոյն Ներսիս Շնորհալու...», Կ. Պոլիս, 1825, էջ 31:

12 Տե՛ս Թ. Տասնապետեան, Գրիգոր Նարեկացիի «Ներքող Աստուածածնին», «Հանդէս ամսօրեայ», 1989, էջ 132:

բնութիւն: Պարագան նոյնն է նաեւ աստուածային եւ մարդկային ներգործութիւնների, կամքերի, որոնց միաւորումը կազմում է մէկ կատարեալ ներգործութիւն եւ մէկ կատարեալ կամք: Ու եթէ տրոհենք աստուածային եւ մարդկային ներգործութիւնն ու կամքը՝ կյայտ-նունենք Նեստորի ու Եւտիքէսի շփոթ ծայրահեղութեան մէջ:

Բացառապէս Որդու մարմնացումն ու մարգացումը հեղինակը հիմնաւորում է նրա-նով, որ Հայրը լինելով անծին, չէր կարող մարմնանալ, որովհետեւ այդու կգրկուէր հայ-րութիւնից: Նոյնն է Ս. Հոգու պարագան. որովհետեւ նա լինելով «բղխումն» եւ ոչ ծնունդ, եթէ ծնուէր՝ կգրկուէր «ի հոգիութենէ եւ Որդի լինէր»: Մինչդեռ այս փոփոխութիւնը բա-ցակայում է Որդու դէպքում, որ ծնուելով Հօրից, ժամանակի մէջ ծնւում է նաեւ Ս. Կոյսից եւ պահպանում իր որդիական հանգամանքը:

Որդու մարմնացումն ամենեւին չի նշանակում որեւէ հաւելում Հօր կամ Ս. Հոգու նկատմամբ, որովհետեւ նրա մարդեղութիւնը նախայաւիտենական իրողութիւն է: Ըստ Սահակի բացատրութեան Տիրոջ «Որդի մարդոյ» անուանումը վերաբերում է ոչ միայն նրա մարդկութեանը, այլեւ՝ Աստուածութեանը: Սա հիմնաւորում է տէրունական «Ելա-նիցէ Որդի մարդոյ, ուր էր գառաջինն» (Յովհ. Զ 63) խօսքի մեկնաբանութեամբ, ըստ որի այստեղ Քրիստոս նկատի ունի իր աստուածամարդկային բնութիւնը, որ նա ունէր («ուր էր») ի սկզբանէ, որովհետեւ «Բանն Աստուած յառաջ քան գյաւիտեանս հանդերձ մարդ-կութեամբն էր Որդի Աստուծոյ»: Քրիստոսի աստուածամարդկային բնութեան նոյնականու-թիւնն ու անփոխութիւն լինելուն իր հաստատումը գտնում է նաեւ ծիսական գործառնու-թեան մէջ, «քանզի թէպէտ աւր ըստ աւրէ առնուն քահանայքն հաց եւ զինի անապական պատարագի, եւ ոչ յաւելու ի Քրիստոս...»¹³:

Աստուածամարդկային բնութեան փոխադրւած միութիւնն ու միաւորութիւնը փաստելու նպատակով հեղինակը Հայ Եկեղեցու քրիստոսաբանական դրուածքին բնորոշ պարագոքսալ համադրումով եզրակացնում է, թէ ծնունդի մէջ առկայ է Քրիստոսի մար-դեղութեան խորհուրդը, մինչդեռ մահուան մէջ՝ Աստուածութեան: Սրանով հեղինակը հա-մատեղում է զիսկուրսիւ տրամաբանութեան համար անհամատեղելի երկու բնութիւններն իբրեւ մէկ Աստուածամարդկային բնութիւն: Սահակ Միայնակեացի երկում առհասարակ կարմիր թելի նման անցնում է Քրիստոսի աստուածամարդկային բնութեան ամբողջակա-նութեան գաղափարը: Այս գաղափարին է նա հետամուտ Տիրոջ մարմնի եւ Բանի անտ-րոհելիութիւնը հաստատելիս: Պատասխանելով չարափառների՝ տէրունական «Քակեցէք գտաճար (մարմինս) զայս, եւ ես զերկու աւուրս շինեցից» (Յովհ. Բ 19) խօսքի շահարկու-մին՝ Սահակը նշում է, որ ինչպէս Քրիստոսի մարմինն ու բանական հոգին ինքնակայ, մէկ մէկու անհաղորդ իրողութիւններ չեն, այնպէս էլ՝ մարմինը եւ Բանն Աստուած, որովհետեւ «զաւազակն, որ ի դրախտն, Քրիստոս տարաւ եւ ոչ առանձին Բանն Աստուած»: Ուստի մարմնով մեռած եւ հոգով կենդանի Քրիստոս (Ա Պետ. Գ 19) մէկ ամբողջութիւն է: Մէկ մէ-կու բացառող այս իրողութիւնների գոյակցութիւնը հիմք է տալիս դաւանաբան հեղինակին անճառելի եւ անթարգմանելի խորհուրդ համարել ինչպէս Քրիստոսի ծնունդը, նոյնպէս եւ մահը՝ գերեզմանը նույնացնելով Աստուածածնին:

13 Քրիստոսի մարմնի անփոխելի եւ անհաւելելի ամբողջականութեան վերաբերեալ այս գաղափարի արձագանքը կայ Գրիգոր Տաթեւացու «Նարեկանց գրքում», Կենն էջ 597:

Երկը շարագրելիս Սահակ Միայնակեացը կիրառել է այլաբանական մեկնաբանութեան եղանակը: Բացատրելով «Հոգիս յաւժար է եւ մարմինս՝ տկար» (Մտթ. ԻԶ 41) արտայայտութիւնը՝ նա «Հոգին» այլաբանութիւնն է նկատում մարգարէների, ովքեր Թարոր լեռան վրայ խօսում էին Տիրոջ ապագայի մասին, իսկ «մարմին»-ը՝ աշակերտների, ովքեր տկար էին եւ չէին ուզում Տիրոջ չարչարանքները: Երրորդաբանական մեկնաբանութեան ուշագրաւ նմոյշ կարելի է համարել հետեւեալը. ժխտելով հերձուածողների՝ Տիրոջ «Աստուած իմ, Աստուած իմ... Ընդէ՞ր թողէր զիս» (Մտթ. Իէ 46) խօսքի զարտուղի բացատրութիւնն այն մասին, թէ զա մարդկային բնութեան աղաղակն էր աստուածային բնութեանը՝ հեղինակը բացատրում է, որ Աստծոյ անուան երկիրցս արտաբերումն ակնարկում է Ս. Երրորդութեան (= «Ես եմ Աստուած Աբրահամու, Աստուած Իսահակայ, Աստուած Յակոբայ», Ելք, Գ 6) անձանցից երկուսին՝ Հօրը (= Աստուած Աբրահամու) եւ Ս. Հոգուն (= Աստուած Յակոբայ): Այսպիսով՝ Իսահակի Աստուածը դիմում-աղաղակում է Աբրահամի եւ Յակոբի Աստծուն, այսինքն՝ Հօրը եւ Ս. Հոգուն: Եզրակացնելով՝ հեղինակը հաստատում է, որ Տէրն իր խաչելութեամբ Հօրն ու Սուրբ Հոգուն մօտեցրեց Ազամին:

Այլաբանական բացատրութեան ուշագրաւ օրինակ կարելի է համարել «Ետու ձեզ իշխանութիւն կոխել զաւճս եւ զկարիճս» (Ղուկ. Ժ 13) արտայայտութեան «աւճ» եւ «կարիճ» բառերի մեկնաբանութիւնը, ըստ որի «աւճս» ասելով «զգունդն զիւացն ցուցանէ եւ «կարիճ» զպեղծ հերձուածողսն նշանակէ»¹⁴:

Տիրոջ միաւորեալ բնութիւնը ցոյց տալու համար հեղինակը փորձում է մէկտեղել աստուածաբանական մտակառուցման երկու կարեւոր տեսակները՝ դաւանաբանականն ու մեկնաբանականը: Յիշելով Քրիստոսի «Հոգիս յաւժար է, բայց մարմինս տկար...» խօսքի (Մտթ. ԻԶ 41, Մրկ. ԺԴ 38) շեղ մեկնաբանութիւնները, որոնք միտուած են երկփեղկելու Տիրոջ մարմինն ու Հոգին, մարդկային եւ աստուածային բնութիւնները՝ Սահակը «Հոգիս»-ը նոյնացնում է Ս. Հոգու հետ, «քանզի յաւժարութեամբ Սուրբ Հոգւոյն արար զամենայն»: Ինչպէս յայտնի է, Երրորդաբանութեան մէջ յստակօրէն զատորոշուած է Որդու նկատմամբ Հօր եւ Ս. Հոգու յարաբերութեան բնոյթը: Որդին գործում է Հօր կամքով, Ս. Հոգու յօժարութեամբ: Իբրեւ դաւանաբանական բացարձակ կաղապար այն անցել է Սահակի բացատրութեան մէջ՝ փոխադուցուելով մեկնաբանութեանը: Յետամուտ լինելով նոյն գաղափարին եւ կիրառելով նոյն եղանակը՝ նա Տիրոջ տկար մարմինը նոյնացնում է Աստուծոյ Բանին. մի մօտեցում, որ գրէթէ համերաշխ է Ս. Կիւրեղ Ալեքսանդրացու քրիստոսաբանական դիրքորոշմանը¹⁵ եւ հաստատումն է Ս. Գրիգոր Տաթեւացու Հարցմանց գրքում արծարծուած համապատասխան գաղափարի («Ապա ուրեմն Աստուած է նոյն մարմինն Քրիստոսի»¹⁶):

Իր աստուածաբանական երկը շարագրելիս Սահակ Միայնակեացը իբրեւ միջնադար-

14 Ի դէպ նկատենք, որ հերձուածողներին կարիճի է նմանեցնում Տերտուլիանոսն իր De baptismo (Մկրտութեան մասին) եւ Scorpiace (Նակաթոյն կարիճների դէմ) երկերում, «Творения Тертулиана, христианского писателя в конце второго и в начале третьего века», перевод Е. Карнеева, СПбург, 1847 (часть вторая), էջ 3-29, Եզնիկ Ժ. Վրդ. Պնարոսեան, նշվ. աշխ., էջ 201:

15 Վերապահութիւն ենթադրող «գրեթէ» բառն օգտագործում ենք այն պարճաւով, որ թէպէտ ս. Կիրիլը ուսուցանում էր, թէ Հոգին ու մարմինը մէկ միութիւն են, բայց այդ միութիւնը «միութիւն է առանց երկու բնութիւնների խառնման, որ երկուսն էլ պահպանում են առանց փոփոխութեան կամ այլալոյսեան»: Յ. Քէնուեան, Եկեղեցու իսկրեք, էջ 203:

16 «Գիրք Նարեկանց», էջ 72:

րի հեղինակ բնականաբար չէր կարող անտեսել անցեալի վարդապետական հարուստ ժառանգութիւնը: Ինչպէս արդէն տեսանք, նա բառացիօրէն օգտուել է Ս. Ներսէս Շնորհալու՝ Մատթէոսի Աւետարանի մեկնութիւնից: Անտարակոյս Սահակն աչքի առջեւ ունեցել է նաեւ Ս. Յովհան Ոսկեբերանի՝ Նսայու, Իգնատիոս Սելւեռնցու՝ Ղուկասու, Սարգիս Շնորհալու Ընդհանրական թղթերի մեկնութիւնները, Իգնատիոս Անտիոքացու, Ստեփանոս Օրբելեանի թղթերը, նիկիական դաւանութիւնը: Այդ էն ցոյց տալիս ներքոբերեալ համադրումները:

ՅՈՎԱՆ ՈՍԿԵԲԵՐԱՆ, ԻԳՆԱՏԻՈՍ ՍԵԼՎԵՐԱՆՑԻ, ՍԱՐԳԻՍ ՇՆՈՐՀԱԼԻ	ՍԱՏՎԱԿ ՄԻԱՅՆԱԿԵԱՅ
Ոչ այր լոկ է եւ ոչ Աստուած մերկ. Ոսկ. Մեկն. Ես. : Ոչ սոսկ մարդկութեան եւ ոչ մերկ Աստուածութեան. Սարգ. Ա. Պեպր. Թ. : Ոչ Աստուած մերկ է եւ ոչ մարդ սոսկ. Իգն. Մեկն. Ղուկ. , րէս ԵԲՏ, Բ, էջ 254:	Քանզի ջուրն եւ արիւնն ոչ մերկ Աստուածութենէն ել եւ ոչ սոսկ ի մարդկութենէն...
ԻԳՆԱՏԻՈՍ ԱՍՏՈՒԱԾԱԲԱՆԱԿԱՅ (ԱՆՏԻՈՒՔԵԱՅԻ), ԵՓՐԵՄ ԱՍՈՐԻ, ՍՏԵՓԱՆՈՍ ՕՐԲԵԼԵԱՆ	
Նաղորդակից է աստուածասպանիցն եւ որոց զառաքեալսն Տեառն կոտորեցին. Իգն. Թուղթ ԺԳ. Նրեայքն ի չար սովորութիւնսն յառաջանալով աստուածասպանք եղեն... Եփրեմ Ասորի: Յուդա աստուածավաճառ, հրեայք աստուածասպանք. Օրբ. Թուղթ: ԵԲՏ, Ա, էջ 329, «Եփրեմի Խրատ եղբարց», ՄՄ, ձեռ. 515, թ. 108ա:	Նոքա եւս իբրեւ զմարդ խաչեցին, բայց աստուածասպանք կոչեցան...
ԴԱԲԱՆՈՒԹԻՒՆ ՆԻԿԻԱԿԱՆ	
Ծնաւ կարարեղապէս ի Մարիամայ սրբոյ Կուսէն Նոգւովն Սրբով, որով Էառ մարմին, հոգի եւ միս, եւ զամենայն որ ինչ է ի մարդ՝ ճշմարտապէս եւ ոչ կարծեալք... «Խորհրդալուսնայր սրբազան Պարարագի», Կ. Պոլիս, 1787, էջ 14:	Սուրբ հարքն ասացին, թէ Նոգւով Սրբով, որով Էառ զամենայն, որ ինչ է ի մարդ՝ առանց ապականութեան...

Աստվածաշնչական յղումները բերում ենք բնագրի մեջ, փակագծերով:

Սահակ Մխայնակեացի երկը հրապարակում է ըստ ՄՄ հերեւեալ ձեռագրերի.

A = 1712

Ժողովածոյ: **Ժամանակ՝** ԺԵ դ.: **Գրիչ՝** Սահակ կրօնատուր: **Թերթ՝** 252: **Նիւթ՝** թուղթ: **Գրութիւն՝** միասին: **Գիր՝** բոլորգիր: **Տող՝** 21: **Բնագիր՝** թ. 93բ-113բ:

B = 1764

Ժողովածոյ: **Ժամանակ՝** 1651-1654 թթ.: **Վայր՝** Նամիթ: **Գրիչ՝** Սարգիս արդ., **Ստացող՝** Սարգիս վրդ.: **Թերթ՝** 379: **Նիւթ՝** թուղթ: **Գրութիւն՝** երկսին: **Գիր՝** նօսրգիր: **Տող՝** 33: **Բնագիր՝** թ. 368ա-376ա:

C = 728

Ժողովածոյ: **Ժամանակ՝** 1621 թ.: **Վայր՝** Շապուխ գիւղ (Գանձակ): **Գրիչ՝** Ռեանէս: **Թերթ՝** 318: **Նիւթ՝** թուղթ: **Գրութիւն՝** միասին: **Գիր՝** բոլորգիր: **Տող՝** 19-21: **Բնագիր՝** 84ա-116բ¹⁷:

ՅԱԿՈԲ ՔԷՆՍԷԵԱՆ
փիլիսոփայական գիւր. դոկտոր

17 Երկն առկայ է նաեւ ՄՄ, թիւ 2268 (84բ, [1683 թ.], 774 (124ա), [1651 թ.], 2220 (123ա), [1789/90 թ.]), 9410 (ԺԹ դ.) ձեռագրերում, ինչպէս նաեւ՝ Վիեննայի թիւ 116 ձեռագրում (հին թիւ 78), թ. 59բ-61բ (1634 թ.), ուր, սակայն, բնագիրը վերջից թերի է. փես «Յուցակ հայերէն ձեռագրաց մարենադարանին Մխիթարեանցի Վիեննա», կազմեց Ն. Յակովբոս վրդ. Տաշեան, Վիեննա, 1895, էջ 398:

Մեր «Մատթեոս Զուղայեցու ջատագովական գրությունը» հրապարակման մեջ («Էջմիածին», 2010, էջ 100-101) արաբատառ շարվածքում համակարգչային անհամապատասխանություն պատճառով տեղ են գտել վրիպակներ, որի համար հայցում ենք ընթերցողի ներողամտությունը:

**ՍԱՆՏԱԿԱՅ ՍՈՒՐԲ ՄԻԱՅՆԱԿԵՅԻ ԵՒ ԵՐԱՆԵԱԼ ՃԳՆԱԲՈՐԻ
ԴԱԲԱՆՈՒԹԻՒՆ Ի ՍՈՒՐԲ ԵՐՐՈՐԴՈՒԹԻՒՆ, ԵՒ ԸՆԴԴԷՄ
ՉԱՐԱՓԱՌԱՅՆ ՆԱՐՅՈՒՄՆ ԵՒ ՊԱՏԱՍԽԱՆԻ***

Նաապրով¹ խոսարովանիմք եւ² դաւանեմք, պաշտեմք եւ երկրպագեմք եւ փառա-
տրեմք³ զգուգափառ⁴ զմիութիւն ամենատուր Երրորդութեան՝ Նաւ եւ Որդոյ եւ Տոգ-
տոյն Սրբոյ, Նայր անսկիզբն եւ անպարճառ, որոց եւ⁵ ինքն է սկիզբն եւ պարճառ՝ Որդոյ՝
ծննդեամբ եւ Տոգտոյն Սրբոյ⁶ բղխմամբ⁷: Թեպէր եւ սկսեալք⁸ են ի Նաւրէ, այլ հաւա-
սարք⁹ են ընդ Նաւր, ըստ բանին Տեառն, որ ասէ, թէ՝ «Ես եւ Նայր իմ մի եմք» (Յովհ. Ժ 30)»,
եւ վասն Տոգտոյն, որ¹⁰ ասէ Յիսուս առ սամարացին, թէ՝ «Տոգի է Աստուած» (Յովհ. Դ 24):
Տոգի է ըստ առանձնաւորութեան եւ Աստուած է ըստ բնութեան, Վասն զի Աստուածութիւն
բնութիւն է Սուրբ Երրորդութեան:

Եւ ասէր Տէրն, թէ՝ «Տոգի է Աստուած», եւ ոչ ասէր, թէ եղև, այլ թէ՝ «Է»: Եւ «Է»-ն ցու-
ցանէ, թէ ոչ է եղեալ, եւ է բղխեալ ի Նաւրէ, ըստ Դաւթի, որ ասէ, թէ՝ «Ի քէն է Տէր աղբեր
կենաց¹¹ եւ լուսով երեսաց քոց փեսանեմք զոյս» (Սղմ. ԼԵ 10), եւ ոչ¹² ասէ, թէ ի ձէնջ է, այլ
թէ՝ «ի քէն է»: Ըստ նմին եւ Եսայիաս¹³ ի նոյն բանս ասէ. «Տէր Տէր առաքեաց զիս եւ Տոգի
նորա» (Եսայի ԽԸ 16), Տէր՝ Նայր եւ Տէր՝ Որդի եւ «Տոգի նորա» ասէ, եւ ոչ ասէ, թէ՝ Տոգի նո-
ցա, այլ թէ՝ «նորա», վասն զի մի միոյն է բղխումն եւ ոչ յերկոցունցն¹⁴, որպէս Որդի միայն ի
Նաւրէ ծնեալ եւ ոչ ի Տոգտոյն, նոյնպէս եւ Տոգին ի Նաւրէ միայն է բղխեալ եւ ոչ ի յՈրդոյն¹⁵:
Եւ այլ իմն պարճառ. եւ եթէ Տոգին ի յՈրդոյն եւս բղխէ, որպէս ի Նաւրէ, ապա եւ Բ (2) հո-
գի իմանի¹⁶ մինն՝ ի Նաւրէ եւ մինն՝ ի յՈրդոյն, եւ եթէ մի¹⁷ Տոգի¹⁸ յերկոցունցն բղխէ՝ ահա
մասնաւոր փեսանի¹⁹, որ է յոյժ հայեցութիւն: Եւ թէ հարցանեն, թէ ընդէ՞ր ասաց Որդի, թէ՝
«Յիմմէ²⁰ անորի առնուցու եւ պարմեսցի ձեզ» (Յովհ. ԺԶ 15) որ եթէ այս զբղխումն ասէ, այլ
Յիսուս յայր առնէ ասելովն. «Ոչ յանձնէ ինչ խաւսեսցի» (Յովհ. ԺԴ 10) այլ զոր ինչ²¹ լուիցէ՝

* Ը Սահակայ սուրբ միա[յ]նակեցի եւ երանեալ ճգնաւորի ասացեալ դաւանութիւն ի Սուրբ Երրորդութիւն եւ ընդ չարախաւսացն
հար[ց]ումն եւ պարափանի:

1 Ա ճիբ Նաապրով:

2 Ը ճիբ եւ:

3 Ա ճիբ փառատրեմք:

4 Բ ճիբ զգուգափառ:

5 Ա ճիբ եւ:

6 Ա ճիբ Սրբոյ:

7 Բ ծննդեան... բղխմանն (ի լուս. ուղղութեամբ):

8 Ը սկսեալ:

9 Ը ճիբ այլ հաւասարք են ընդ Նաւր:

10 Ա ճիբ որ:

11 Ը կենդանութեան:

12 Ը ճիբ ոչ:

13 Ը Եսայի:

14 Բ յերկոցն:

15 Ը Որդոյն:

16 Ը իմանէ:

17 Ը ճիբ մի:

18 Ը հոգին:

19 Ը փեսանէ:

20 Ը իմմէ:

21 Ը ճիբ ինչ:

խառնուսեցի եւ զգալոցն²² պարմնեցէ ձեզ: Քանզի որպէս Որդին Նոգովն առնէր զգարութիւն ասելովն, թէ՛ «Ես Նոգովն Աստուծոյ հանեմ զդուս» (Մարթ. ԺԲ 28), նոյնպէս եւ Նոգին Սուրբ Որդովն պարմէր զիմաստութիւն, ըստ²³ Պատգոսի, որ ասէ, թէ «Առաքեաց²⁴ Աստուած զՆոգին Որդոյ իւր²⁵ ի սիրտս մեր, որ աղաղակեմք Աբբա հայր» (Հռովմ. Ը 15): Եւ եթէ ասեն, թէ փչեաց յաշակերպսն իւր եւ ասէ. «Առեք Նոգի Սուրբ» (Յովհ. Ի 22), այս բղիտմն է, ապա եւ այս եւս ծնունդ է Որդին ի Նոգոյն, ըստ հրեշտակին, որ առ Յովսէփի ասէր, թէ յղութիւն նորա ի Նոգոյն Սրբոյ է: Ահա շփոթումն երեւի, որ²⁶ Որդին եւ²⁷ բղիտաւ եւ Նոգին Սուրբ՝ ծնաւ: Զայս ոչ փեսանեմք ի²⁸ Սուրբ²⁹ Երրորդութեան: Եւ զայս եւս ասէ Որդի առ Նայր, թէ՛ «ամենայն որ ինչ քո է՝ այն իմ» (Յովհ. ԺԷ 10) է³⁰. ոչ եթէ այս բղիտմն ասէ, այլ՝ զանհաս էութիւն: Զնոյն եւ³¹ ինքն ասէ, թէ՛ «Ամենայն որ ինչ իմ է՝ այն քո է» (Անդ). ոչ եթէ այս³² զմարմնաւան ասէ, այլ՝ զգարութիւն: Ապա թէ ասիցեն, եթէ Որդին անկենդան³³ է, վասն զի ի նմանէ ոչ բղիտ Նոգին, ահա եւ ասացուք, եթէ Նոգին եւս³⁴ անբան է, քանզի ի նմանէ ոչ եւս ծնանի Որդի, որ է յիմարութիւն զայս կարծել: Այլ³⁵ պարտ է իմանալ, քանզի հայրութիւն ոչ է բնութիւն, եւ որդիութիւն Բանին ոչ է բնութիւն, եւ բղիտութիւն Նոգոյն ոչ է բնութիւն, այլ յարկութիւնքն³⁶ առանձնաւորութեանցն են ի մի բնութիւն: Եւ հարցանեմք ընդ նոսա, եթէ Նոգին Սուրբ բղիտմն է եւ Որդին միածին ծնունդ³⁷ զբղիտմն ի վերայ անծի՛նն ասէք, թէ՛ ի վերայ բնութեան. զի եթէ ի վերայ անծինն ասէք՝ ահա որ երկու անձն առէք զՆոգին Սուրբ՝ զմինն ի Նարէ եւ զմիւսն յՈրդոյ, եւ եթէ ի վերայ բնութեանն ասէք, եթէ բղիտաւ Նարէ եւ յՈրդոյ³⁸ ահա որ զբնութիւն այլայլեցիք: Քանզի զՆոգին Սուրբ որ³⁹ ասէք, եթէ բնութիւն է, եւ յերկոցունցն բղիտ, ապա եւ բղիտաղքն հեռի են ի բնութենէ, քանզի նոքա ոչ են բղիտած, այլ բղիտղք են:

Եւ արդ, մարիցոք առ կենսաւորս փրկիչն մեր Յիսուս Քրիստոս, եթէ⁴⁰ որպէ՛ս էլ յարգանդ Կուսին, եւ կամ զի՛նչ էաւ⁴¹, եւ որպէ՛ս միատրեցաւ, եւ զիա՛րդ կրեաց զկիրս ամենայն, եւ որպէ՛ս էր անմեկնելի եւ ի Նոգոյն Սրբոյ, եթէ ինքն կամեսցի՝ յայտ արասցէ: Ասաց հրեշտակն առ ամենասուրբ կոյսն Մարիամ. «Նոգին Սուրբ եկեսցէ ի քեզ, եւ զարութիւն բարձրելոյն հովանի եղիցի⁴² ի վերայ քո» (Ղուկ. Ա 35): Եկն Նոգին Սուրբ զարութեամբ եւ մաքրա-

22 C գալոցն:

23 C **չիք** ըստ:

24 C առաքեաց:

25 B **չիք** իւր:

26 C **չիք** որ:

27 C Որդին սուրբ:

28 C առ **փիւ** ի:

29 A **չիք** Սուրբ:

30 C իմմէ:

31 C **չիք** եւ:

32 A **չիք** այս:

33 C անկենդանի:

34 BC **չիք** եւս:

35 C ապա **փիւ**, այլ:

36 C յարկութիւնք:

37 C միածնունդք **փիւ**, միածին ծնունդ:

38 C Որդոյ:

39 BC **չիք** որ:

40 C Եւ եթէ:

41 C եւ առ **փիւ**, էառ:

42 A լիցի (**ի լուս. ուղղութեամբ** եղիցի):

գործնաց⁴³ զԿոյսն սուրբ յամենայն մարմնական կրից, և ապա Որդին միածին կամա Նաւր և գործակցութեամբ Սուրբ հոգւոյն էջ բնակեցաւ ի սուրբ Կոյսն, և անպարագրելի անձն Որդոյ պարագրեցաւ ի Կոստէն⁴⁴: Ըստ Պաղոսի, որ ասէ, թէ «Որ է կերպարանս Աստուծոյ էր ոչ ինչ յափշտակութիւն համարեցաւ զիինելն⁴⁵ հաւասար Աստուծոյ, այլ զանձն ունայնացոյց և զկերպարանս ծառայի էառ (Փիլիպ. Բ 7)» և ընդ իջանել Բանին էառ յարեւել ամենամաքուր Կոստին, և ի վերայ իւր աստուածային անձինն անձնացոյց, ըստ հարցն սրբոց, որ ասացին, թէ էառ Նոզի և մարմին և միտք և զամենայն, որ ինչ է մարդն՝ առանց ապականութեան, էառ և աստուածացոյց, ըստ Դաւթի, որ ասէ, թէ «աւծ գբեզ Աստուած Աստուածն քո (Սղմ. ԽԴ 8)», ոչ եթէ զԲանն ասէ, այլ զմարդեղութիւն, և ըստ Յիսուսի, որ ասէ ի Յոհան գլուխն, թէ «զՈրդի մարդոյ փացեալ⁴⁶ ձեզ, քանզի զնա Նայր կնքեաց Աստուած (Յովհ. Զ 27)»: Եւ արդ, ոչ ասեմք երկուս՝ այլ իմն զաւծածն⁴⁷ և այլ իմն զաւծալուն. այլ ասէ միատրութեամբ, և կնքեաց Աստուածութեամբն: Որպէս մի է կերպարան Նաւր և մի կերպարան Նոզոյն Սրբոյ, նմանապէս⁴⁸ և մի կերպարան Բանին և մարդկութեան, թէպէտ և Պաղոս երկուս ասէ⁴⁹, այլ զմիատրութիւն ինքն ցուցանէ ասելով, թէ «Մեզ մի է⁵⁰ Աստուած Նայր և մի է⁵¹ միջնորդ Աստուծոյ և մարդկան՝ մարդն Յիսուս Քրիստոս (Ա Տիմ. Բ 5)», քանզի որպէս ի հոգւոյ և ի մարմնոյ⁵² կոչի մի մարդ, նոյնպէս և աստուածային բնութիւն և մարդկային բնութիւն կոչի մի մարդ, որոյ⁵³ զանունն Քրիստոս Աստուած ճանաչեմք: Դարձեալ ասէ Պաղոս, եթէ «մարդով եղի մահ և. մարդով եղի⁵⁴ յարութիւն մեռելոց» (Ա Կորնթ. ԺԵ 21): Եւ ինքն ցուցանէ, եթէ Ուսարի⁵⁵ է մարդս այս, որով⁵⁶ զյարութիւն⁵⁶ արար, ասելով թէ «առաջին մարդն յերկրէ հողեղէն, իսկ երկրորդ մարդն՝ Տէր յերկնից» (Ա Կորնթ. ԺԵ 47): Տեսանես, զի թէպէտ մարդ ասէ զՅիսուս Քրիստոս, այլ «յերկնից» ասէ, ըստ այնմ, զոր և Պաղոս ասէ, թէ Յիսուսին Քրիստոսին եղի ամենայն, որ⁵⁷ ինչ յերկնին⁵⁸ և որ ինչ յերկրի⁵⁹, թէ՛ երկնիք, թէ՛ երկիր, թէ՛ Աթոռք, թէ՛ Պնկութիւնք, թէ՛ Իշխանութիւնք (Կողոս. Ա 16): Տեսանես, զի զՅիսուս, զոր և մարդ ասէ, յերկնից ասէ և արարչակից ընդ Նաւր և ընդ⁶⁰ Նոզոյն Սրբոյ: Եւ արդ, զայս եւս զիտելի է, զի և Պաղոս երկու կերպարանս ասէ զՅիսուս Քրիստոս. զմիմն իջեալ և զմիմն առեալ: Եւ եթէ երկու բնութիւնքն ոչ միատրեցան, որպէս հերձուածողքն ասեն, ահա որ երկու կերպարանք են⁶¹, քանզի Պաղոս զկերպարանսն երկու ասաց և ոչ զբնութիւն, և

43 BC մաքրեաց:

44 C Կոստէն:

45 C զիինել:

46 BC առցէ:

47 BC զաւծածն:

48 A նոյնպէս:

49 B չիք ասէ:

50 C մի է մեզ:

51 C չիք է:

52 C հոգւոյն... մարմնոյն:

53 C ոչորոյ:

54 C չիք եւ:

55 A որոյ:

56 BC յարութիւն:

57 A չիք որ:

58 C ինչ եղեւն թէ երկնիք:

59 C թէ երկիր փիւ, և որ... յերկրի:

60 C չիք ընդ:

61 C կերպարանքն փիւ. կերպարանք են:

երթ կերպարանքն⁶² ոչ միատրեացաւ ահա եւ⁶³ Երրորդութեան կերպարանն չորրորդութիւն⁶⁴ րեսանի: Եւ թէ ասիցեն, թէ Պաղոս վասն⁶⁵ երկու բնութեան զերկու կերպարանն ասաց՝ ընդ այս եւս մոլորին⁶⁶, քանզի⁶⁷ թէ Երրորդութիւն⁶⁸ մի կերպարան է, որպէս եւ մի բնութիւն, ահա եւ զանձնատրութիւնքն ուրացան, քանզի կերպարան եւ պարկերն⁶⁹ ի վերայ անձինն ասի եւ ոչ ի վերայ բնութեան, քանզի յամենայն Սուրբ գիրս րեսանեմք⁷⁰ զպարկերսն եւ զկերպարանս⁷¹ եւ զանձինս⁷² երիս, ըստ Մովսէսի, որ ասէ, թէ Աստուած ասաց. «Արասցուք մարդ, ըստ պարկերի մերում» (Ծնդ. Ա 27): Եւ վասն անձինն ասէ Յիսուս, թէ՛ «Որպէս Հայր ունի կեանս յանձին իւրում, նոյնպէս եւ Որդոյն եւր ունի կեանս յանձին իւրում (Յովհ. Ե 26)»⁷³: Ոչ եթէ Որդի⁷⁴ ոչ ունէր, այլ զայն ցուցանէ Յիսուս, թէ՛ «Որ յանձնէ իւրմէ խառնի՝ փառս անձին իւրում խնդրէ» (Յովհ. Է 18): Վասն այն⁷⁵ զՀայր պարճառ ցուցանէ, զի մի՛ Որդին միայն փառատրեսցի: Եւ վասն Հոգւոյն ասէր, թէ՛ «Ես Հոգւովն Աստուծոյ հանեմ զդեռս» (Յովհ. ԺԱ 20, ուր սակայն «մարամբ» **փիս** «Հոգւովն»), զի եւ Հոգին փառատրեսցի ընդ Հայր եւ ընդ Որդոյն միածնի: Եւ դարձեալ ի Յորդանան յայրմասպէս⁷⁶ րեսանեմք զերրորդ կերպարանն եւ ոչ⁷⁷ զչորրորդն: Եւ արդ, խնդրելի է, թէ⁷⁸ կերպարանն Որդոյն, որ էջն յերկնից, միատրեացաւ ընդ կերպարանին⁷⁹ մարդոյ, որպէս էր յարգանդ Կուսին, կամ որպէս ընդ հար եւ ընդ Հոգւոյն Սրբոյ, եւ⁸⁰ որպէս Հայր եւ Հոգի ընդ նմա էին ոչ անձնատրութեամբ, այլ զարտութեամբ եւ միատրութեամբ, նոյնպէս⁸¹ եւ Որդին ընդ Հայր մի էր ընդ Հոգւոյն Սրբոյ, ըստ հրամանի Փրկչին, որ ասէ⁸², թէ՛ «Ես ի Հայր եւ Հայր ի յիս». ոչ եթէ որպէս ընդ ոմն ինչ ասէր, այլ զանորոշութիւն ցուցանէր, քանզի թելէր եւ անշառափելի Բանն շառափեցաւ, ըստ Յովհաննու, որ ասէ, թէ՛ «Ձեռք մեր շառափեցին ի վերայ Բանին կենաց» (Ա Յովհ. Ա 1), սակայն⁸³ անշառափելի մնաց, քանզի ոչ շփոթեցաւ: Նոյնպէս եւ մարդկութիւն անշառափելի էր ըստ Բանին միատրութեամբն եւ ոչ շփոթմամբ, ըստ բանին Տեառն⁸⁴, որ ասէ, թէ՛ «Ոչ որ ել յերկինս, եթէ ոչ որ էջն յերկնից՝ Որդի մարդոյ, որ Էնն յերկինս» (Յովհ. Գ 13), քանզի որ-

62 C կերպարանն:

63 B որ **փիս**. եւ:

64 B չորրորդութեան:

65 A **չիք** վասն:

66 B մոլին **փիս**. մոլորին:

67 B **չիք** քանզի:

68 C Երրորդութիւն:

69 C կերպի **փիս**. պարկերն:

70 B **չիք** րեսանեմք:

71 C զկերպարանքն եւ զկերպարանքն **փիս**. զպարկերսն եւ զկերպարանս:

72 C զանձինքն:

73 B **չիք** նոյնպէս եւ ... իւրում:

74 C Որդանան:

75 BC այսորիկ **փիս**. այն:

76 AB **չիք** յայրմասպէս:

77 A **չիք** ոչ:

78 BC **չիք** թէ:

79 A կերպարանի, B կերպարանն:

80 C **չիք** եւ:

81 BC որպէս **փիս**. նոյնպէս:

82 C ասէր:

83 C սական:

84 C **չիք** Տեառն:

պէս զհացն և զգինին անապական⁸⁵, զոր Տէրն Եր աշակերտացն, զկուսածին Քրիստոսն⁸⁶ հաւարամբ, նոյնպէս և զհոգին բանականն և զմարմինն, զոր և ի Կուսէն Էառ, Աստուած յաւիտենական հաւարամբ: Եւ եթէ ասեն⁸⁷, թէ ի Կուսէն Էառ յաւիտենական ոչ է՝ ասենք, եթէ զհացն ի սեղանոյն և զգինին ի բաժակէն Էառ⁸⁸ Յիսուս, այն ևս ոչ է կուսածին Քրիստոս: Ահա որ ամենայն դիմաւ կուրացեալ գրանին, որք գայսպիսիս կարծիս քացեն կուսածին Արքային, և նգովեալք են:

Դարձեալ հարցցուք և մեր ընդ նոսա, եթէ Աստուած կարարեալ էր Քրիստոս և մարդ կարարեալ՝ զկարարելութիւն վասն բնութեան՝ ասէք, թէ՞ վասն անձինն, զի թէ ի վերայ բնութեան ասէք⁸⁹՝ ահա որ երկու կարարելութիւն քննանի ի Սուրբ Երրորդութեան, քանզի Երրորդութիւն մի բնութիւն է, և մի բնութիւն մարդկութեան⁹⁰՝ ահաւոր զԵրրորդութիւն ասէք մարմնացեալ, որ է յոյժ հայեցողութիւն, զի թէպէտ և Սուրբ⁹¹ Երրորդութիւն մի բնութիւն է⁹², այլ Նայր և Տոգին ոչ առին մարմին, բայց միայն՝ Որդին: Եւ թէ զերկու կարարելութիւն ի վերայ անձինն ասէք, ահա որ Երրորդութիւն⁹³ անձնատրութիւն չորրորդութիւն եղև, որ է Նեստորի քարախաւսութիւն: Եւ եթէ ասիցեն, եթէ զմարդկային անձն ոչ ունէր Քրիստոս, քանզի զաստուածային անձն ունէր, ասասցուք և մեր, թէ զաստուածային բնութիւն ունէր՝ ընդէ՞ր և զբնութիւն Էառ: Եւ այլ իմն պատճառ⁹⁴, զի թէ զմարդկային անձն ոչ ունէր⁹⁵, ապա և սուր խաւսիք, թէ մարդ կարարեալ է, և որ սուր խաւսի՝ ի սալանայէ է⁹⁶: Իսկ մեր այսպէս դաւանեմք զՔրիստոս, քանզի Աստուած կարարեալ է Քրիստոս⁹⁷ և մարդ կարարեալ, և ընդ⁹⁸ յիջանել Բանին յարգանդ սուրբ Կուսին Էառ զկարարեալն և ոչ զմասնատրն, քանզի որպէս աստուածային կերպարանն և մարդկային կերպարանն միատրեցաւ և է մի⁹⁹ կերպարան, նմանապէս¹⁰⁰ և աստուածային կարարելութիւն և մարդկային կարարելութիւն միատրեցաւ¹⁰¹ և է մի կարարելութիւն: Սոյնպէս և¹⁰² աստուածային բնութիւն և մարդկային բնութիւն միատրեցաւ և է մի բնութիւն, նմին նման և աստուածային ներգործութիւն և մարդկային ներգործութիւն միատրեցաւ, և է մի ներգործութիւն: Սմին նման և աստուածային կամքն և մարդկային կամքն միատրեցաւ¹⁰³, և է մի կամք՝ ոչ բաժանմամբ ասենք, ըստ Նեստորի և ոչ շփոթմամբ, ըստ Եսիբի, այլ անշփոթ միատրութեամբ խոստովանիմք զՔրիստոս: Բանզի որպէս Նայր մի է և ոչ ասենք՝ երկուս, նմանապէս և մարմնացեալ Բանն

85 Կանապան:

86 Ա զկուսածին Քրիստոսն (լուսանցքից):

87 BC ասիցեն:

88 Ելառ **փիս**, Էառ:

89 B կրկն, «թէ վասն անձինն... ասէք» և **ջնջված**:

90 Ա մարդկութիւն (**ի լուս. ուղղման նշանով**):

91 Ա **չիք** Սուրբ:

92 Կ միաբանութիւն **փիս**, մի բնութիւն:

93 Ա երրորդ:

94 Ա **ի լուս.** «Սր» (= Սրեփանոս):

95 Կ չունէր **փիս**, ոչ ունէր:

96 Կ սալանայի:

97 B **չիք** Քրիստոս:

98 Կ **չիք** ընդ:

99 Կ **չիք** մի:

100 Ա նոյնպէս:

101 Կ միապրեցաւ:

102 BC **չիք** և:

103 Կ **չիք** մի ներգործութիւն...միատրեցաւ:

Աստուծոյ մի է եւ ոչ ասեմք երկուս¹⁰⁴: Մոյնպէս եւ Տոգին Սուրբ մի է, եւ ոչ ասեմք երկուս, զի մի¹⁰⁵ Երրորդութիւն չորրորդութիւն համբաւեսցի:

Եւ արդ, հարցումն, զոր եթէ հարցանիցեն, եթէ ընդէ՞ր Տայր եւ Տոգի ոչ առին մարմին, բայց միայն՝ Որդին:

Պատասխանի. Բանգի Տայր անծին է, եւ եթէ Տայր առնոյր մարմին եւ ծնանէր՝ լուծաւոր ի հայրութենէ, նոյնպէս եւ Տոգին Սուրբ, քանզի Տոգին Սուրբ բոլորումն է ի բոլորէն եւ ոչ ծնունդ, եւ եթէ Տոգին եւս առնոյր մարմին եւ ծնանէր, նա եւս ելանէր ի հոգիութենէ եւ Որդի լինէր: Եւ այս փոփոխումն լինէր եւ ոչ հասարակութիւն: Այլ Որդին միայն է¹⁰⁶ ծնեալ ի Տայր եւ Որդին միայն ծնաւ ի սուրբ կուսէն Մարիամայ, եւ Որդին Որդի մնաց եւ ոչ փոխեցաւ:

Հարցումն. Եթէ Որդին միայն մարմնացաւ, ապա եւ յաւելաւ քան զՏայր եւ քան զՏոգին Սուրբ, քանզի յառաջ քան զմարմնաւոր իսկապէս եր ընդ Տայր եւ ընդ¹⁰⁷ Սուրբ Տոգոյն:

Պատասխանի. Նախ¹⁰⁸ ասացուք, եթէ ոչ միատրեցաւ Բանն Աստուծոյ ընդ մարդկութեան՝ յաւելաւ, ապա թէ միատրեցաւ՝ ոչ յաւելաւ, քանզի թէպէտ ի սրբոյ¹⁰⁹ Կուսէն էառ զմարդկային բնութիւն, այլ յառաջ է քան զյաւելեալն, ըստ Յիսուսի Քրիստոսի Տեառն¹¹⁰, որ ասէ յԱնկարարան Յոհաննու, թէ՛ «Ելանիցէ Որդի մարդոյ, ուր էր գառաջինն» (Յովհ. Զ 63): Տեսանես, զի Քրիստոս զմարդկային բնութիւն, «ուր էր»ն ասէ. որ եթէ յարգանդ Կուսին ելն, ուստի ծնաւ, այլ յերկինս համբարձաւ եւ ընդ աջմէ Տայր նստաւ¹¹¹: Եւ եթէ ասիցեն, եթէ Որդի մարդոյ զԱստուծութիւն ասէ, ասացուք¹¹² եւ մեր, եթէ ի բազում պեղիս¹¹³ զՈրդի մարդոյ ասէ Յիսուս, զայն ամենայն վասն Աստուծութեան ասէ եւ ոչ վասն մարդկութեան, ըստ նոցա կարծեացն, այլ այս է ճշմարիտն, քանզի թէպէտ ի սրբոյ Կուսէն էառ զմարդկութիւն, այլ Բանն Աստուծոյ յառաջ քան զյաւելեալն հանդերձ մարդկութեամբն էր Որդի Աստուծոյ, որպէս զհացն եւ զգինի անապական հանդերձ բանին¹¹⁴, զոր ասաց Յիսուս, թէ՛ «Այս մարմին իմ¹¹⁵ եւ արիւն իմ» (Դուկ. ԻԲ 19) կուսածին¹¹⁶ Աստուծոյ հաւաքամբ: Թէպէտ¹¹⁷ յկր բազում ամաց ի սեղանոյն էառ, նոյնպէս եւ զմարդկութիւն, որ ի Կուսէն էառ հանդերձ Աստուծութեամբն յառաջ քան զյաւելեալն խոստովանիմք: Եւ այս¹¹⁸ եւս ուղիղ է, քանզի թէպէտ ար ըստ արեւ առնուն¹¹⁹ քանաւայրն հաց եւ գինի անապական պարարագի եւ ոչ յաւելաւ ի Քրիստոս, նոյնպէս եւ Բանն Աստուծոյ էառ զմարդկութիւն, աստուծացոյց, եւ ոչ յաւելաւ յԱստուծութիւն, քանզի հոյսն միատրեցաւ ընդ յերկաթի եւ զսեւութիւն երկաթին ներկեաց եւ ոչ յաւելաւ ջերմութիւն հրոյն:

104 Երկուս:

105 Եւ ոչ ասեմք ... զի մի:

106 Եւ մի փիւ. միայն:

107 Եւ ընդ:

108 Եւ նախ ի լուս.:

109 Եւ սուրբ:

110 Եւ Տեառն:

111 Եւ նստաւ:

112 Եւ ասացուք:

113 Եւ պեղիս:

114 Եւ զԲանն:

115 Եւ իմ:

116 Եւ Կուսածին:

117 Եւ Թէ փիւ. Թէպէտ:

118 Եւ այս (ու-վրա ուղղման նշան):

119 Եւ առնոյն:

Նարցումն. Եւ ընդէր ասէ Յիսուս, թէ՛ «Քակեցէք զբաճարս զայս, եւ ես գերիս ատուրս շինեցից զսա» (Յովհ. Բ 19): Եւ Աւերաբանիչն ասէ, թէ՛ «Տաճար վասն մարմնոյ իւրոյ ասէ» (Յովհ. Բ 21): Եւ չարափառքն յոյժ ուրախանան:

Բայց ոչ է որպէս նորա կարծեն, քանզի ոչ եթէ մարմին Տեառն ի միմեանց քակրեցաւ. այլ¹²⁰ անբակ մնաց, որպէս էրն, ըստ Աւերաբանին, թէ՛ «Ոսկր նորա մի՛ փշրեսցի» (Յովհ. ԺԹ 36): Եւ մարգարէն ասէ, թէ՛ «Մարմին նորա ոչ երես զապականութիւն» (Գործք Բ 31, հմմտ. Սղմ. ԽԸ 10): Մարմին Քրիստոսի էին աշակերտքն եւ ըստ Պաղոսի, թէ՛ «Մարմին եմք ի մարմնոյ նորա եւ անդամք յանդամոց» (Ա Կորնթ. ԺԲ 27): Եւ յորժամ կալան գՅիսուս, ցրուեցան ամենեքեան եւ փախեան¹²¹ ի նմանէ, եւ յետ երկից ատուրց շինեաց զնոսա յարութեամբն իւրով, եւ անբակ մնացին ի Քրիստոսէ մինչեւ յաւիտեան: Եւ դարձեալ ասեն ոմանք, թէ միատրութիւն Քրիստոսի քակրեցաւ գերիս փիւս եւ գերիս գիշերս: Ասասցուք եւ մեր ընդդէմ նորա, եթէ արիւնն եւ ջուրն, որ ել ի կողիցն ոչ է Քրիստոսի, քանզի նախ գեղցին աւանդեալ էր, եւ ապա խոցեցին զկողն, եւ ել արիւնն եւ ջուր: Եւ սոսկ մարմնոյն Քրիստոս ասել ոչ լինի, քանզի եւ¹²² հոգի ոչ գոյ ի նմա, եւ հոգին¹²³ բանական, որ ի դժոխսն զնաց, նա եւս ո՛չ է Քրիստոս, քանզի մարմին ոչ գոյ ընդ նմա, եւ Բանն Աստուած, որ ընդ առազակին եմուր¹²⁴ ի դրախտն, նա եւս ո՛չ է¹²⁵ Քրիստոս: Ահա որ ընդ ամենայն փրկիս գերիս փիւս եւ գերիս գիշերս ոչ գոյ ընդ նոցա Քրիստոս: Այլ մեզ պարտ է այսպէս դատանել¹²⁶, քանզի արիւնն եւ ջուրն, որ ի կողիցն էլ, Քրիստոսի էր, ըստ Յոհաննոս աւերաբանչին, որ ասէ, թէ՛ «Արիւն Յիսուսի Քրիստոսի Որդոյն Աստուծոյ սրբէ զմեզ յամենայն մեղաց մերոց» (Ա Յովհ. Ա 7): Եւ զառազակն, ի¹²⁷ դրախտն, Քրիստոս փարաւ եւ ոչ առանձին Բանն Աստուած, եւ զդժոխքն Քրիստոս աւերեաց եւ ոչ բանական հոգին¹²⁸, քանզի ասէ Պաղոս առաքեալն, թէ՛ «Քրիստոս մեռաւ մարմնով եւ կենդանի էր հոգովն, եւ երթեալ ի դժոխս, եւ բանտաւորացն քարոզեաց» (Ա Պետ. Գ 19): Տեսանե՛ս, զի զկենդանին մարմնով մեռեալ ասէ Պաղոս եւ զմեռեալն կենդանի ասէ հոգովն, եւ ի դժոխս երթեալ եւ զգերեզմանն, որ եղին¹²⁹ զմարմինն Յիսուսի ոչ լոկ մարմնոյն¹³⁰ ասեմք, այլ՝ Քրիստոսի: Քանզի ամենայն իրաւք¹³¹ զգերեզմանն նման փրկանեմք սուրբ Աստուածածնին: Եւ դարձեալ որպէս ծնունդն անճառելի էր, նոյնպէս եւ մահն Քրիստոսի անթարգմանելի¹³² է¹³³:

Նարցումն¹³⁴. Ընդէր ասաց Յիսուս. «Վասն ատուրն այնորիկ եւ ժամուն ոչ ոք գիտէ. ոչ հրեշտակք յերկինս¹³⁵ եւ ոչ Որդի, բայց միայն՝ Նայր» (Մարթ. ԻԴ 36): Իսկ հերձուածողքն ասեն, թէ մարդկային բնութիւն էր, որ ոչ գիտէր:

120 Ե այլ:

121 Ե փախան:

122 Ե չիք եւ:

123 Ե հոգի:

124 Ե որ եմուր ընդ առազակին փիւս. որ ընդ... եմուր:

125 Ե Եր:

126 Ե դատանիլ:

127 Ե որ ի:

128 Ե Ե չիք եւ զդժոխքն ... հոգին:

129 Ե երկին:

130 Ե մարմնովն:

131 Ե իրաւք:

132 Ե անթարգմանելի:

133 Ե Եր:

134 Ե չիք Նարցումնք:

135 Ե յերկնից:

Պարասխանի¹³⁶. Ասացուք եւ մեր ընդէմ նոցա այսպէս. եթէ Որդի զմարդկային բնութիւն¹³⁷ ասէր, ահա որ աստուածային բնութիւն, որ ի Քրիստոս էր, նա ո՛չ էր Որդի, եւ եթէ Բանն Աստուած Որդի էր Նարն, յայտ է, թէ Բանն Աստուած էր, որ անգիտացաւ, եւ եթէ Բանն Աստուած ոչ անգիտանայր, եւ նա Որդի է, եւ մարդկային բնութիւն անգիտացաւ, եւ նա նա Որդի է, քանզի ասաց Յիսուս, եթէ ոչ հրեշտակ գիտէ եւ ոչ Որդի, ահա որ երկու որդի Կրիստոսն ենք Նարն երկնաւորի՝ մինն հաւասար ընդ Նար, ըստ Յիսուսի, որ ասէ, թէ՛ «Ես եւ Նայր իմ մի ենք» (Յովհ. Ժ 30), եւ միւսն կրսեր քան զՆայր, ըստ Բանին, որ ասէ. «Նայր իմ մեծ է քան զիս» (Յովհ. ԺԴ 28): Եւ որ զայսպիսի բանքս ընդ երկու Որդի սահմանին ի վերայ կուսածին Արքային, ուրացողք գրանին նոքա ի ծնունդն Քրիստոսի, զոր եթէ զաստուածային Որդին եւ զմարդկային որդին ասեն ծնեալ Կուսէն, ահա որ զԿուսն սուրբ երկու որդոյ մայր ասեն: Եւ եթէ զմի որդին ասեն ծնեալ ի Կուսէն եւ զմիւսն՝ ոչ, ահա որ զմինն ուրացան, զոր եւ իցէ: Այլ մեզ պարտ է իմանալ, թէ զինչ է Բանն, զոր¹³⁸ ասաց Յիսուս, եթէ՛ «Ոչ որ գիտէ. ո՛չ հրեշտակք յերկնից եւ ո՛չ Որդի, բայց՝ միայն Նայր» (Մրկ. ԺԳ 32): Բազում պարծառ ունի բանս. առաջինն այս է, թէ՛ ոչ հրեշտակաց եւ ոչ ձեզ գիտելի է զար կարարածին: Քանզի յառաջ հրեշտակս ասաց եւ ապա՝ զՈրդի, քանզի յառաջագոյն հրեշտակս սրեղծ¹³⁹ Տէրն քան զմարդիկսն¹⁴⁰, եւ անուանեաց երեց որդի, եւ ապա սրեղծ զմարդն եւ անուանեաց զնա կրսեր որդի: Եւ զարն¹⁴¹ զայն ոչ հրեշտակք գիտեն, որ յերկինս են եւ ոչ հաւաքացեալք, որ որդի անուանեցան, բայց միայն Սուրբ Երրորդութիւն, ըստ Յիսուսի, որ ասէ, թէ՛ «Որպէս գիտէ զիս Նայր, գիտեմ եւ ես զՆայր» (Մարթ. ԻԶ 38): Եւ Պաղոս ասէ, թէ՛ «Քրիստոս է Աստուծոյ զարութիւն եւ Աստուծոյ իմաստութիւն» (Ա Կորնթ. Ա 24), գիտէ ճշմարիտ զամենայն, ըստ այնմ, զոր եւ ինքն պարմեաց մի ըստ միոջէ մինչեւ ի կարարած աշխարհի: Եւ զարն զայն ոչ յայտնեաց եւ այլ պարծառ¹⁴², քանզի եթէ ասէր Յիսուս, եթէ՛ գիտեմ եւ ոչ ասեմ ձեզ, զայթակղէին¹⁴³ առաքեալքն, եթէ ոչ է սէր սորա առ մեզ կարարեալ, քանզի գիտէ, եւ մեզ ոչ ասէ: Եւ այլ իմն պարծառ, քանզի որպէս զամենայն կիրս կրեաց կամաւորաբար, նոյնպէս¹⁴⁴ եւ՛ զանգիտութիւն¹⁴⁵:

Նարցումն. Ընդդէմ Աւերարանիչն ասէ¹⁴⁶, թէ սկսաւ Յիսուս Կրիստոսն եւ հոգալ եւ ասելն Տեառն, թէ՛ «Տրամում է հոգի իմ մինչեւ ի մահ» (Մարթ. ԻԶ 38):

Պարասխանի. Ոմանք ի հերձուածողացն ասեն, թէ մարդկային¹⁴⁷ բնութիւն էր, որ Կրիստոսն եւ հոգայր: Ո՛վ անարէն. եթէ մարդկութեան բնութիւն Կրիստոսն եւ աստուածայինն՝ ոչ. ահա որ երկու¹⁴⁸ բնութիւնք ի միմեանց բաժանեցան, քանզի մինն Կրիստոսն¹⁴⁹ եւ հոգայր եւ

136 Բ չիք պարասխանի:

137 Բ բնութենէն:

138 Բ որ (լուսանցքից) փխ. զոր:

139 Ը ոչ անգոյն փխ. ոչ անգիտանայր, եւ նա որդի էր եւ մարդկային բնութիւն... հրեշտակս սրեղծ:

140 Ը չիք քան զմարդիկսն:

141 Ը չիք զար:

142 Ը չիք պարծառ:

143 Բ զայթակղէին (այսպէս եւ այլոք):

144 Բ նոյն:

145 Բ զանգիտութեան:

146 Ը ասէ Աւերարանիչն:

147 Ը մարդկութեան:

148 Ը չիք երկու:

149 Ը սրբմար:

միան¹⁵⁰ ոչ: Եւ որք գյատպիսիս կարծեն ի վերայ Քրիստոսի՝ զանեծս ընդ Նեսպորի ընդունին: Այլ Անտարանիչն ցուցանէ, եթէ «սկսաւ Կրքմել եւ հոգալ», քանզի մինն ի Սրբոյ Երրորդութենէն սկսաւ զամենայն անարեւոյթիւնսն կարարել, քանզի Կրքմեցաւ եւ զԿրքմութիւն մեր երարձ, ի հոգս անկաւ, զի զհոգիս մեր ազարեացէ ի բռնութենէ խաւարին:

Նարցումն. Զինչ է, զոր ասաց Յիսուս. «Նոգիս յաւժար է, բայց մարմինս Կրքար» (Մարթ. ԻԶ 41, Մրկ. ԺԴ 38):

Պատասխանի. Զարափառք ասեն, թէ «հոգի» զաստուածային բնութիւն ասէ, եւ «մարմին»՝ զմարդկային բնութիւն. ահա¹⁵¹ յոյժ ուրացան, զի եթէ «հոգի» զաստուածային բնութիւն ասէր, ապա եւ Որդին ոչ էր մարմնացեալ, քանզի ասէ, թէ՛ «Նոգիս յաւժար է», եւ եթէ Բանն Աստուած զիւր անունն «հոգի» կոչէ՝ ահա որ ի յորդիւթենէն շփոթեցաւ¹⁵², քանզի էր երբեմն «Որդի» ասէ զինքն¹⁵³ եւ երբեմն՝ «հոգի»: Եւ որք շփոթումն ասեն ի Սուրբ Երրորդութիւն՝ ուրանն զանձնաւորութիւն եւ այլ մմանք ասեն, եթէ զբանական հոգին ասաց Յիսուս, եթէ յաւժար է եւ զմարմինն՝ Կրքար: Եւ այս եւս ոչ է ողիղ, զի եթէ մարդկային հոգին յաւժար էր եւ մարմինն՝ Կրքար, ապա ընդէր ասէ նոյն ինքն Քրիստոս, թէ՛ «Երանի խաղաղարարաց, զի նոքա որդիք Աստուծոյ կոչեցին» (Մարթ. Ե 9), քանզի զիւր հոգին եւ զմարմինն ոչ կարէր խաղաղացուցանել¹⁵⁴, եւ հակառակութիւն ասել ի Քրիստոս¹⁵⁵ յոյժ հայեցողութիւն է, եւ եթէ բանական հոգին յաւժար էր¹⁵⁶ ընդէր¹⁵⁷ ասէ Յիսուս, թէ՛ «Տրտում է անձն իմ մինչեւ ի¹⁵⁸ մահ» (Մարթ. ԻԶ 38), այլ ցուցանէ Փրկիչն, եթէ Կրքմութիւն հոգւոյն է, եւ Կրքարանալն՝ մարմնոյն, եւ Բանն Աստուած միաւոր ընդ հոգւոյն եւ ընդ մարմնոյն կրէր զԿրքմութիւն եւ զԿրքարութիւն վասն մերոյ փրկութեան: Եւ այս եւս ի դէպ է, որ ասէր, թէ՛ «Նոգիս յաւժար է եւ մարմինս¹⁵⁹ Կրքար», քանզի հոգիք էին մարգարէքն եւ խաւսէն ի թաքարական¹⁶⁰ լերինն վասն ելիցն Տեառն, եւ «մարմին» էին¹⁶¹ աշակերտքն եւ Կրքարք¹⁶² եւ ոչ կամէին զհարչարանս Տեառն, զի մի՛ ի նոցանէ հեռացի¹⁶³: Եւ այս եւս ճշմարիտ, քանզի ասէ Յիսուս, թէ՛ «Նոգիս յաւժար է».
«Նոգիս»¹⁶⁴ զՆոգին Սուրբ ասէ, քանզի յաւժարութեամբ Սուրբ Նոգւոյն արար զամենայն, բայց մարմինն Կրքար նոյն ինքն է Բանն Աստուած, ըստ Յովնանու աւերարանչին, որ ասէ թէ՛ «Բանն մարմին եղև եւ բնակեաց ի մեզ» (Յովն. Ա 14): Քանզի որպէս մարմնացաւ նոյնպէս եւ Կրքարացաւ, եւ մինն ի Սրբոյ¹⁶⁵ Երրորդութենէն կրեաց զամենայն կամաւորաբար եւ ոչ բռնադատելով:

150 Բ մինն **փիս**. միան:

151 ԲՇ Ահա որ:

152 ԸՅԻՔ ահա որ ... շփոթեցաւ:

153 ԸՅԻՔ քանզի... զինքն:

154 ԸՅԻՔ եւ հակառակութիւն ասել ի Քրիստոս:

155 Բ խաղաղացուցանել:

156 ԲԸ է:

157 Բ ընդ **փիս**. ընդէր:

158 ԸՅԻՔ ի:

159 ԸՅԻՔ մարմինս:

160 Ը թափարական:

161 ԸՅԻՔ էին:

162 ԲԸ Կրքար:

163 Ը հեռացէ:

164 Բ հոգի:

165 Ը Սուրբ:

Նարցումն. Ընդէ՛ր անկաւ¹⁶⁶ ի վերայ երեսաց իւրոց, եկաց յաղարթս եւ ասէ. «Նայր իմ, եթէ հնար է, անցցէ բաժակս այս յինէն, բայց ոչ որպէս ես կամիմ, այլ որպէս դու (Մտթ. ԻԶ 39)»:

Պատասխանի¹⁶⁷. Անկաւ ի վերայ երեսաց իւրոց, զի զանկեալքս¹⁶⁸ ի յերկինս բարձրացուցէ, եկաց յաղարթ, զի աղարթիւք զմեզ ի փորձութենէ ապրեցուցէ, ըստ Յիսուսի, որ ասէ, թէ՛ «Յաղարթս կացէք, զի մի՛ մարանիցէք ի փորձութիւն» (Մրկ. ԺԴ 38, Մտթ. ԻԶ 41): Եւ որ ասէր¹⁶⁹ «Նայր իմ, եթէ հնար է, անցցէ բաժակս այս յինէն» (Մտթ. ԻԶ 34), ոչ եթէ երկնէն ի չարչարանացն, ըստ Յիսուսի, որ ասէ, թէ՛ «Մի՛ երկնէն յայնցանէ, որ սպանանէն զմարմինս ձեր» (Մտթ. Ժ 28), եւ ինքն զիս՝ որ երկնէն ի մահուանէ, եւ եթէ ինքն Յիսուս երկնէն, ապա եւ սէր նորա ոչ է առ մեզ կարարեալ, քանզի Յոհաննէս առեարարանիչն ասէ, թէ՛ «սէր կարարեալ ի բաց մերժէ զերկիւղ» (Նմմր. Ա Յովի. Դ 18), իսկ որ երկնէն չէ կարարեալ ի¹⁷⁰ սէր: Եւ եթէ յականայ եկն ի չարչարանս մահու, քանզի ասաց Յիսուս. «Ոչ որպէս ես կամիմ, այլ որպէս դու կամիս» (Մտթ. ԻԶ 39): Ահա որ կամքն նորա Նայր կամացն հակառակ է, ըստ չարախաւսիցն: Եւ եթէ ասիցեն, թէ այլ է կամքն աստուածային եւ այլ է կամքն մարդկային՝ ըստ այս եւս փարակութիւն, քանզի թէ կամքն մարդկային, որ ի Քրիստոս էր, ոչ կամէր զչարչարանսն, ապա¹⁷¹ ընդէ՛ր ասաց ԳՊետրոս. «Երբ յերս իմ ստարանայ, զայթակողութիւն իմ եւս դու» (Մտթ. ԺԶ 23), քանզի եւ¹⁷² Պետրոս ոչ կամէր զչարչարանսն եւ զմահն Տեառն: Զի եթէ կամքն մարդկային, որ ի Քրիստոս էր, նա եւս ոչ կամէր զչարչարանսն եւ զմահն¹⁷³, եւ կամակից էր կամացն¹⁷⁴ Պետրոսի, պարտ էր զՊետրոս բարեկամս իւր¹⁷⁵ անուանել, քան թէ՛ «զայթակողութիւն իմ» եւ ստարանա ասել: Եւ դարձեալ ասէր Տէրն. «Իջի եւ յերկնից ոչ զի զկամս իմ արարից, այլ զկամսն այնորիկ, որ առաքեացն զիս» (Յովի. Զ 38): Տեսանես, զի իջեալ Բանն ասաց զայս. ոչ եթէ այլ էր կամքն Նայր եւ այլ էր կամքն Բանին, այլ զայն ցուցանէ, զի ամենայն իրարք հնազանդ էր Որդին միածին Նայրն երկնատորի¹⁷⁶: Եւ զասելն Յիսուսի. «Նայր, եթէ հնար ինչ իցէ¹⁷⁷ անցցէ բաժակս այս յինէն» (Մտթ. ԻԶ 39), ապա թէ ոչ արբից զսայ: Զայն ցուցանէ Յիսուս, եթէ¹⁷⁸ բաց ի խաչելութենէն ոչ գոյ հնար ազատութիւն առնել: Եւ դարձեալ զմիակամութիւն առաւել ցուցանէ քան թէ զհակառակութիւն:

Նարցումն. Որ ասէ Անեարարանիչն, թէ՛ «Իջեալ հրեշտակ յերկնից եւ զարացուցանէր զնա» (Ղուկ. ԻԲ 43):

Պատասխանի. Նակառակքն ասեն, թէ զմարդկային բնութիւն զարացուցանէր հրեշտակն: Ո՛վ անարիւն, եթէ զմարդկային բնութիւն զարացուցանէր հրեշտակն, միթէ եւ Բանն

166 Շանգաւ:

167 Շ Պատասխանի հայրն Մահակ:

168 Ա զանկեալս:

169 BC ասէ թէ **փիւ**. ասէր:

170 **Ա չիք** ի:

171 **Ա չիք** ապա:

172 BC **չիք** եւ:

173 AC զմահն եւ զչարչարանսն:

174 **Շ չիք** կամացն:

175 Շ իւր բարեկամ:

176 B երկնատորին:

177 B ինչ է **փիւ**. ինչ իցէ:

178 A եթէ ի (ի-ի վրա ուղղման նշան):

Աստուած¹⁷⁹ ոչ էր ի մարմնի, և եթէ ի մարմնի էր ըստ Պատմութի, որ ասէր¹⁸⁰, թէ՛ «Ի նմա բնակէ ամենայն լուսն Աստուածութեան» (Կողոս. Բ 9), ընդէ՛ր և Բանն Աստուած ոչ զարացուցանէր զիւր մարդկութիւն, որ արարիչն էր հրեշտակաց քան թէ հրեշտակն, որ արարած էր ի նմանէ: Այլ այս է ճշմարիտն, քանզի որպէս զամենայն կիրս վասն մեր կրեաց մինն ի Սրբոյ Երրորդութենէն կամաւորաբար, նոյնպէս և զգաւականն ի հրեշտակէն¹⁸¹, զպկարութիւն մեր ինքեամբ¹⁸² բարձցէ: Եւ որ ասացն ցԱդամ¹⁸³, թէ՛ «Քրտամբք երեսաց քոց կերիցես զհաց քո» (Ծննդ. Գ 19)՝ նոյն ինքն քրտնեցաւ և զմարմինն իւր եր մեզ հաց անմահութեան և զքիւրսն Ադամայ մաքրեաց, և դարձեալ ուսոյց մեզ, թէ ի ժամանակի նեղութեան այսպէս պարտ է աղաթել մինչև քիւրսն իբրեւ զարիւն ի վերայ երկրի հեղցի: Բանզի ասէ Աւերաբանիչն, թէ՛ «Չայս ամենայն սկսաւ Յիսուս առնել և ուսուցանել» (Գործք Ա 1):

Նաբցումն. Եթէ՛ ընդէ՛ր ասաց Փրկիչն ի Խաչին, թէ՛ «Աստուած, Աստուած իմ, նայեաց առ իս, ընդէ՛ր թող էր զիս» (Մարթ. ԻԷ 46):

Պապասխանի. բազում հերձուածողք ասեն, եթէ մարդկային բնութիւն ասաց առ աստուածային բնութիւն, թէ՛ «Աստուած, Աստուած իմ, նայեաց առ իս»: Ո՛վ յիմար, զի թէ մարդկային բնութիւն ասաց զայս¹⁸⁴, ապա ահա¹⁸⁵ որ մարդկային բնութիւն, որ ի Քրիստոս էր, մեղանչական ասէք, քանզի Դաւիթ ասէ. «Աստուած իմ, Աստուած իմ նայեաց առ իս¹⁸⁶, հեռի եղէ ի փրկութենէ¹⁸⁷ վասն բանից յանցանաց իմոց» (Սղմ. ԻԱ 2): Եւ ցուցանէ Դաւիթ, եթէ որք թողեալ են¹⁸⁸ յԱստուծոյ, վասն մեղաց իւրեանց¹⁸⁹ են հեռացեալ, և որք զայսպիսի բանիս ի վերայ մարդկային բնութեան, որ ի Քրիստոս էր, ասեն նոքա հեռացեալ են ի շնորհաց Սուրբ Նոգոյն: Եւ այս ևս քարակոյս է նոցա, քանզի ասաց Յիսուս եթէ՛ «Աստուած իմ, Աստուած իմ, ընդէ՛ր թող էր զիս»¹⁹⁰, զի եթէ մարդկային բնութիւն ասաց զայս առ աստուածային բնութիւն՝ երկուս է, քանզի Յիսուս երկու անգամ ասաց, թէ՛ «Աստուած¹⁹¹, Աստուած իմ», և եթէ մարդկային բնութիւն ասաց առ Սուրբ Երրորդութեան անձնատրութիւն՝ ընդէ՛ր երիցս անգամ ոչ ասաց, քանզի անձնատրութիւն երեք է Սուրբ Երրորդութեան, միթէ¹⁹² զմինն մոռացաւ ասել¹⁹³. քաւ լիցի: Այլ մեզ պարտ է այսպէս¹⁹⁴ իմանալ, քանզի առ Մովսէս ասաց, որ Էնն, եթէ՛ «Ես եմ Աստուած Աբրահամոյ, և Աստուած Իսահակայ, և Աստուած Յակոբայ» (Ելք Գ 6). Աստուած Աբրահամոյ՝ Նայր սուրբ Աստուած¹⁹⁵, Աստուած Իսահակայ¹⁹⁶ Որդին միածին, Աստուած Յակոբայ՝ Նոգին Սուրբ: Եւ ասաց Աստուած Իսահակայ առ Աստուածն

179 Բ չիք Աստուած:

180 Ը ասէ:

181 Ա հրեշտակ էր, Ը հրեշտակին:

182 ԱԲ չիք ինքեամբ:

183 Ա Ադամայ:

184 Ը բնութիւն ասաց զայս **Փիս**. բնութիւն, թէ Աստուած, Աստուած... զայս:

185 Բ չիք ահա:

186 Ը չիք առ իս:

187 Բ չիք ի փրկութենէ:

188 Ը չիք են:

189 Ը իւր:

190 Ը չիք ընդէր թող էր զիս:

191 ԲԸ Աստուած իմ:

192 ԲԸ միթէ եւ:

193 Ը չիք ասել:

194 Ա չիք այսպէս:

195 ԲԸ չիք Աստուած:

196 Ա Սահակայ:

Արքահամո և առ Աստուած Իսրայելի. «Աստուած, Աստուած իմ, ընդէր թողէր զիս»: Իսկ խոյն փոխանակ Իսահակայ կախեցաւ ի¹⁹⁷ ծառէն, և Աստուածն Իսահակայ փոխանակ ամենեցուն կախեցաւ զԽաչին¹⁹⁸: Եւ որպէս վասն մեր խաչեցաւ մինն ի Սրբոյ Երրորդութենէն, նոյնպէս և վասն մեր աղաղակեաց առ Տայր և առ Տոգին Սուրբ, և ասաց. «Աստուած, Աստուած իմ, ընդէր թողէր զիս», ոչ եթէ ինքն էր թողեալ, այլ Ադամ¹⁹⁹ հեռացեալ էր, և խաչելութեամբ իւրով մերձեցոյց առ Տայր և առ Տոգին Սուրբ:

Տարցումն. Եթէ որպէ՛ս ասանդեաց Յիսուս զբանական հոգին ի վերայ Խաչին:

Պատասխանի. Որք ուրանան զԲանն Աստուած, ասեն, թէ մարդկային բնութիւն մեռաւ ի վերայ Խաչին: Ո՛վ հայեոյիչ, եթէ մարդկային բնութիւն մեռաւ, և աստուածայինն՝ ոչ, ահա որ մարդկային բնութիւն ծնաւ ի Կուսէն և աստուածայինն՝ ոչ, քանզի, որ ծնաւն նոյն և մեռաւ: Եւ եթէ զծնունդն Աստուծոյ ասէք և զմարդ ոչ յիշէք և զմահ մարդոյ²⁰⁰ ասէք, ահա որ զերկուսինն²⁰¹ ուրացեալ էր. ի ծնունդն՝ զմարդկութիւն և ի մահն՝ զԱստուածութիւն: Եւ եթէ ասիցեն, թէ աստուածային բնութիւն ոչ մեռանի, քանզի աստուածային բնութիւն Երրորդութիւն²⁰² է, ասացուք, եւ²⁰³ եթէ ի Կուսէն ևս աստուածային բնութիւն ոչ ծնանի, քանզի բնութիւն Երրորդութեան է: Ապա եւ²⁰⁴, որ ոչն մեռաւ նա ևս ոչ ծնաւ, և որք զայսպիսիս դաւանեն ընդ Նեստորի դարապարտին: Այլ մեզ պարտ է դաւանել²⁰⁵ զմահն Քրիստոսի, որպէս և առաքեալն ասէ Պաղոս, եթէ՝ «Տաշտեցաք ընդ Աստուծոյ մահուամբ Որդոյ նորա» (Տռովմ. Ե 10). ոչ եթէ երկուս որդիս²⁰⁶ ունէր Աստուած. մինն մեռաւ և միւսն²⁰⁷ ոչ, այլ մի և նոյն ինքն²⁰⁸ Որդին Աստուծոյ մեռաւ հանդերձ մարդկութեամբ²⁰⁹, և մարդկութիւն, որ ի Քրիստոս էր, մնաց կենդանի հանդերձ Աստուածութեամբն, և որ մեռեալ էր, նոյն ինքն էր կենդանի, և որ կենդանի էր, նոյն ինքն էր²¹⁰ մեռեալ, ըստ Անկարարանին, որ ասէ, թէ՝ «ի կողիցն Քրիստոսի էլ արիւրն և ջուր» (Յովհ. ԺԹ 34): Եւ եթէ ասիցեն, թէ՛ արիւրն զԱստուածութիւն նշանակեաց և ջուրն՝ զմարդկութեան բնութիւն, քանզի մեռեալ էր: Ընդ այս ևս յոյժ²¹¹ տարակուսին, քանզի յաստուածային բնութիւն արիւրն ոչ գոյ, և մարդկային բնութիւն ի միում ժամանակի արիւրն և ջուր բոլիս ոչ կարէ, ապա որպէ՛ս պարմեսցեն մեզ, որք զերկու բնութիւն ասեն ի Քրիստոս: Այլ մեզ այսպէս պարտ է իմանալ, քանզի ջուրն և արիւրն ոչ մերկ յԱստուածութենէն ել և ոչ սոսկ ի մարդկութենէն, այլ՝ յանճառ միաւորութենէն: Եւ եցոյց, թէ անճառ միաւորութիւն²¹² էր մեռեալ և անճառ միաւորութիւն էր կենդանի, և միաւորութիւն եղաւ ի զերեզմանի, և միա-

197 Բ զծառէն **փիս**. ի ծառէն:

198 Բ զխաչէն (**ի լուս. ուղղման նշանով**՝ զխաչին):

199 Ը անգամ **փիս**. Ադամ:

200 Ը մարդոյ:

201 Բ զերկուսին:

202 Բ Երրորդութիւն:

203 ԲՇ **չիք** եւ:

204 Բ **չիք** եւ:

205 Ը դաւանիլ:

206 Ը որդիս (**ի լուս. ուղղման նշանով**):

207 Ը միւսն:

208 Բ **չիք** ինքն:

209 Ը Աստուածութեամբն, **փիս**. մարդկութեամբն:

210 Ը **չիք** էր:

211 Ը **չիք** յոյժ:

212 Ը **չիք** եւ եցոյց ... միաւորութիւն:

տրություն ազատեաց զհոգիսն, և միատրություն երաց զդուռն դրախարին, և ասէր²¹³ ցաւագակն. «Այսաւր ընդ իս իցես ի դրախարին» (Ղուկ. ԻԳ. 43):

Տարցումն. Զի՞նչ է, զոր ասէ Պաղոս առ Կորնթացիսն²¹⁴, թէ՛ «Ակայեցաք զԱստուծոյ, զի յարոյց զՔրիստոս ի մեռելոց» (Ա. Կորնթ. ԺԵ. 15):

Պատասխանի. Որք զՔրիստոս Աստուած ոչ հաւարան՝ նոքա ասեն, թէ՛ Քրիստոս մեռաւ և Աստուած յարոյց²¹⁵ զնա ի մեռելոց, և այլքն ասեն, թէ մարդկային բնութիւն մեռաւ և աստուածային բնութիւն յարոյց ի մեռելոց²¹⁶: Ո՛վ եղկելի, եթէ մարդկային բնութիւն Քրիստոս է առանց աստուածային բնութեան²¹⁷, ապա յայր է, եթէ այլ է Տայր, որ ոչ մարմնացաւ և այլ է Որդին, որ ոչ մեռաւ, և այլ է Տոգին Սուրբ, որ ոչ ծնաւ, և այլ է Քրիստոս, որ մեռաւ²¹⁸, և յարոյց զնա²¹⁹ Աստուած ի մեռելոց: Եւ այլ ևս, զի եթէ մարդկային բնութիւն Քրիստոսի առանց աստուածային բնութեան Քրիստոս է, ապա և ոչ գրանէք վկայութիւն, եթէ Մարիամ զԱստուած ծնաւ, քանզի Աւերարանիչն ասէ, եթէ՛ «Յիսուսի Քրիստոսի ծնունդն էր այսպէս» (Մարթ. Ա. 18), և դուք ասէք, թէ՛ Յիսուս Քրիստոս մարդկութեան անունն է²²⁰ և ոչ միատրութեան: Եւ եթէ միատրութեան է Քրիստոս անունն, ապա յայր է՝ միատրութիւն մեռաւ, որ է Քրիստոս, և միատրութիւն յարոյց զինքն, որ է Աստուած, ըստ Յիսուսի, որ ասէ, թէ՛ «Իշխանութիւն ունիմ դնել զանձն իմ, և իշխանութիւն ունիմ առնուլ զսա» (Յովհ. Ժ. 18): Եւ այս ևս ողիղ է²²¹, քանզի ասէ Պաղոս, թէ՛ «Առաքեաց Աստուած զՈրդի իւր, որ եղև ի կնոջէ, զի որպէս առաքեաց Տայր զՈրդի, նոյնպէս և յարոյց» (Գաղատ. Դ. 4): Եւ զայս ևս հարցանեմք ընդ նոսա, թէ Քրիստոս մեռաւ, և Աստուած յարոյց զնա: Եւ Ղազար մեռաւ և Աստուածութիւն, որ ի Քրիստոս էր, յարոյց²²² զնա, զի՞նչ աւելի էր Քրիստոս քան զՂազար, զի զերկուսն²²³ այլ Աստուած յարոյց ի մեռելոց: Որք զայսպիսի արկարարութիւնքս ի մարդկային բնութիւն փացեն, որ ի Քրիստոս էր, ընդ հրէայսն դատապարտին, քանզի նոքա ևս իբրեւ զմարդ խաչեցին, բայց աստուածասպանք կոչեցան:

Տարցումն. Զի՞նչ է, զոր ասաց Յիսուս, թէ՛ «Ելանեմ ևս առ Տայր իմ ևս առ Տայր ձեր, և Աստուած իմ ևս Աստուած ձեր» (Յովհ. Ի. 17):

Պատասխանի. Հայեցիչքն ասեն, եթէ աստուածային բնութիւն ասաց՝ «Ելանեմ առ Տայր իմ ևս առ Տայր ձեր», և մարդկային բնութիւն ասաց, թէ՛ «Աստուած իմ ևս Աստուած²²⁴ ձեր», որ է յոյժ մոլորութիւն զայս կարծել, զի եթէ աստուածային բնութիւն ասաց, առանց մարդկային բնութեան, յայր է, թէ և²²⁵ մարդկային բնութիւն որ է Որդի Աստուծոյ, քանզի նա ևս ոչ ասաց, թէ՛ Ելանեմ ևս առ Տայր իմ ևս առ Տայր ձեր: Եւ եթէ մարդկային բնութիւն

213 Կասէ:

214 Կ Կորնթոսն:

215 Կ յարոյց:

216 Բ չիք և այլքն ասեն... ի մեռելոց:

217 Բ բնութեամբն:

218 Բ ոչ ծնաւ փիւ. մեռաւ:

219 Կ յարոյց (այսպէս ևս այլոյր) զնա (sic):

220 Կ յանունն, Ա է անուն փիւ. անունն է:

221 Կ ողիղ է փիւ. ողիղ է:

222 Կ յարոյց:

223 Կ Կ զերկուսին (չիք այլ):

224 Բ Կ Աստուած:

225 Բ Կ չիք ևս:

ևս²²⁶ ասաց, թե ելանեմ ես առ Նայր իմ եւ առ Նայր ձեր, եւ եթէ մարդկային բնութիւն եւս²²⁷ էր Որդի²²⁸ Աստուծոյ՝ ընդէր ոչ ասաց նա եւս²²⁹, թէ՛ «Ելանեմ ես առ Նայր իմ եւ առ Նայր ձեր»: Եւ դարձեալ եթէ մարդկային բնութիւն ասաց, թէ՛ «Աստուած իմ եւ Աստուած ձեր», եւ Բանն Աստուած գայս ոչ ասաց, ապա եւ մարդկային բնութիւն զի՛նչ առեղի էր քան զառաքեալքն, քանզի ուրացողքն ասեն, թէ՛ Որպէս առաքելոցն էր Աստուած²³⁰ Նայր, նոյնպէս եւ մարդկային բնութեան, որ ի Քրիստոս էր, Աստուած էր: Եւ եթէ Բանն Աստուած ասաց գայս, թէ՛ «Ելանեմ ես առ Նայր իմ եւ առ Նայր ձեր» հանդերձ մարդկային բնութեամբն²³¹ ասաց, եւ ոչ առանձինն²³², ապա յայտ է, թէ ե՛ւ մարդկային բնութիւն, ե՛ւ աստուածայինն միացեալ էր ի մի Քրիստոս²³³՝ հանդերձ Բանին Աստուծոյ, ասաց, թէ՛ «Աստուած իմ եւ Աստուած ձեր», եւ ասելոյն պարզաւոր այս էր, որ ասաց Քրիստոս, թէ՛ «Ելանեմ ես առ Նայր իմ եւ առ Նայր ձեր²³⁴», զի զառաքեալսն ընդ ինքն միատրեաց եւ ասաց, թէ՛ «Ելանեմ ես առ Նայր իմ եւ առ Նայր ձեր», զի Նայրն երկնատր Քրիստոսի Նայր էր բնութեամբ եւ առաքելոցն՝ շնորհաւոր: Նոյնպէս եւ մինն ի Սրբոյ Երրորդութենէն ինքն զինքն ընդ առաքեալսն միատրեաց, եւ վասն Նոգոյն Սրբոյ ասաց, թէ՛ «Աստուած իմ եւ Աստուած ձեր», զի ամենայն ուղղափառք զՆոգին Սուրբ²³⁵ Աստուած հաւաքասցեն, քանզի Որդոյ²³⁶ Աստուած էր կոչմամբ եւ առաքելոցն Աստուած էր արարչագործութեամբ, վասն զի զառաքեալսն ընդ ինքն բարձրացոյց եւ ասաց, թէ՛ «Ելանեմ ես առ Նայր իմ առ Նայր ձեր», եւ ինքն Քրիստոս ընդ առաքեալսն խնամարհեցաւ եւ ասաց, թէ՛ «Աստուած իմ եւ Աստուած ձեր», ըստ այնմ, զոր ասէ Պաղոս, թէ՛ «Պարտ էր նման ամենայն իրար յեղբարսն նմանիլ, զի եղիցի ի նա անդրանիկ ի մէջ եղբարք բազմաց» (Ռոմվ. Ը 29), այսինքն՝ առաջնորդ եւ փրկիչ ամենայն ուղղափառ հաւաքացեալոց:

Տարցումն. Ընդէր ասաց Յիսուս յեւր յարութեան թէ՛ «Տուաւ ինձ ամենայն իշխանութիւն» (Մարթ. ԲԸ 18)»:

Պատասխանի. Նայիոյիչքն ասեն, թէ յառաջ քան զյարութիւն մարդկային բնութիւն ոչ ունէր զամենայն իշխանութիւն, եւ յեւր յարութեան ապա ընկալաւ, եւ վասն այսորիկ ասաց, թէ՛ «Տուաւ ինձ ամենայն իշխանութիւն»: Ո՛վ եղկելի, զի եթէ յառաջ քան զյարութիւն ոչ ունէր զամենայն իշխանութիւն, ընդէր ասաց առաքելոցն, եթէ՛ «Երբ ձեզ իշխանութիւն կոխել զաւճս եւ զկարիճս» (Ղուկ. Ժ 19). «աւճս» ասելով զգոնողն դիւացն ցուցանէ, եւ «կարիճ» զպեղծ հերձուածողսն նշանակէ: Վասն զի հանապազ հերձուածողքն, որ «կարիճ» անուանեցան, առնուն զարութիւն ի սպասնայէ, որ «աւճ» կոչեցաւ, եւ խայթեն զՔրիստոս: Եւ դարձեալ, եթէ մարդկային բնութիւն Քրիստոսի ոչ ունէր իշխանութիւն յառաջ քան զյարութիւն, ապա գայս ո՞ր բնութեան ասաց, թէ՛ «Որպէ՛ս Նայր ունի կեանս յանձին իւրում եւ Որդոյ եւր ունել կեանս յանձին իւրում, եւ իշխանութիւն եւր նմա դարասպարսն առնել» (Յովհ.

226 BC **չիք** եւս:

227 C այլ եւս:

228 A Որդի էր:

229 BC **չիք** նա եւս:

230 BC Աստուած էր:

231 BC մարդկութեամբն թիւ, մարդկային բնութեամբն:

232 BC առանձին է:

233 A Քրիստոսի **փիւ**, եւ աստուածայինն ... ի մի Քրիստոս:

234 A **չիք** եւ ասելոյն պարզաւոր ... Նայր ձեր:

235 C Սուրբ:

236 C Քրիստոս **փիւ**, Որդոյ. (A ի **տա**):

Ե 27): Զի եթէ Բանն Աստուած ասաց զայս առանց մարդկային բնութեան, ահա որ Բանն Աստուած, նա եւս ոչ ունէր զկեանս յանձին իւրում, քանզի ասէր Յիսուս, եթէ Որդոյդ եւր ունել զկեանս յանձին իւրում: Եւ այլ եւս պատճառ, զի եթէ Բանն Աստուած ասաց զայս, ապա եւ մարդկութեան բնութիւն, որ ի Քրիստոս է, նա եւս²³⁷ ոչ էր Որդի Աստուծոյ, քանզի մի Որդի գոյ²³⁸ Աստուծոյ եւ ոչ երկու: Եւ եթէ զմարդկային բնութիւն²³⁹, որ ի Քրիստոս էր, եւս ասէք, եթէ Որդի է Աստուծոյ, ահա որ երկու Որդի ասէք Նաւրն երկնաւորի՝ մինն՝ բնութեամբ եւ մինն՝ շնորհաւոր: Եւ յայս երկու որդոցս, զո՞ր ասէք, թէ ծնաւ եւ զո՞ր՝ թէ մեռաւ: Եւ այլ իմն պատճառ. զի եթէ մարդկային բնութեան ասաց, թէ՛ «Որպէս Նայր ունի կեանս յանձին իւրում» (Յովհ. Ե 26), ահա յայր է, թէ եւ յառաջ քան զյարութիւն մարդկային բնութիւն եւս ունէր զամենայն իշխանութիւն: Բայց յեւր յարութեան ընդէ՞ր ասաց, թէ՛ «Տուաւ ինձ ամենայն իշխանութիւն». զայս ասէր Յիսուս եւ կարկէր զբերանս²⁴⁰ հերձուածողաց, որք ասէին. եթէ Քրիստոս զարդարոց²⁴¹ հոգիսն ազաւրեաց ի սալարանայէ եւ զմեղաւորացն ի դժոխսն եթող: Ո՛վ եղկելի, զի եթէ զմեղաւորացն ոչ ազաւրեաց, ապա յայր է, թէ սալարանայի իշխանութիւն մեծ է, քան զՔրիստոսի, զի Քրիստոս զմեղաւորսն բազում ասաց եւ զարդարսն՝ սալաւ. ահա, որ ոչ հաւաքայք Քրիստոսի, քանզի Քրիստոս ասաց, թէ՛ «Տուաւ ինձ ամենայն իշխանութիւն, որ ինչ յերկինս», զի երկնաւորաւքն²⁴² հանդերձ²⁴³ զնա Աստուած հաւաքասցեն²⁴⁴, «եւ որ ինչ յերկինս» ասաց, զի ոչ²⁴⁵ ինչ եթող ի ձեռնսն սալարանայի, ըստ այնմ, որ ասաց Յիսուս, թէ՛ «ստուա ինձ ամենայն իշխանութիւն» եւ դարձեալ ասէ նոյն ինքն Քրիստոս, եթէ՛ «Յորժամ բարձրացայց, յայնժամ զամենեսին²⁴⁶ ձգեցից առ իս» (Յովհ. ԺԲ 32): Ո՛վ անմիւր հերձուածող, ընդէ՞ր հակառակիս ընդ Քրիստոսի: Տեսանես, զի Քրիստոս «զամենեսեան» ասէ, եւ դու ասես՝ ոչ, միթէ՞ դու առաւել զիսքս քան զարարիչն²⁴⁷ Քրիստոս, եւ կամ դու ընդ նմա՞ էիր ի քակել²⁴⁸ դժոխոցն. քաւ լիցի: Եւ դարձեալ ասէ Քրիստոս²⁴⁹, թէ՛ «Իշխան աշխարհիս այսորիկ դաւապարարեալ է» (Յովհ. ԺԶ 11): Եւ անարար սուրբ կոյսն Աստուածածին Մարիամ յիւրում մարգարէութիւն ասէ, թէ՛ «Յրունաց զամբարպտաւանն ի սրտի մըրաց, եւ քակեաց զհզաւորն յաթոռոց, զխոնարիս բարձրացոյց եւ զմեծապտունն արձակեաց ունայն» (Ղուկ. Ա 51-53): Տեսանես, զի «ունայն» ասէ, վասն զի ոչ ինչ եթող նմա: Եւ Դաւիթ ասէ վասն հոգւոցն, որ ի դժոխսն էին. «Ասաց Տէր ի խորոց անդնդոց. Դարձուցից եւ ի միջոյ ժանեաց զայն ի դուրս կորզեցից» (Սղմ. ԿԷ 23):

Նարցումն. Ընդէ՞ր ասէ Յոհաննէս. «ԶԱստուած ոչ որ երես ի մարդկանէ, բայց միածին Որդին, որ ի ծոց Նար. նա պարմեաց մեզ» (Յովհ. Ա 18):

Պատասխանի. Բազում անգամ կամեցան մարդիկք, որ զԱստուած տեսանէին, եւ ոչ

237 Բ չիք եւս:

238 Ը մի գոյ Որդի:

239 Ը չիք բնութիւն:

240 Ը զբերան:

241 Ը զարդարոց:

242 Ը երկնաւորքն:

243 Ը չիք հանդերձ:

244 ԸԸ հաւաքացիին:

245 Ը որ փիս ոչ:

246 Ը զամենեսան, Ը զամենեսին:

247 Ը չիք արարիչն:

248 Ը քանել փիս. քակել:

249 Ը Յիսուս փիս. Քրիստոս:

կարացին, քանզի ոչ էին կամք Աստուծոյ, որ զինքն փեսանէին, բայց որոց կամեր Աստուծոյ զինքն ցուցանէր, ըստ Մովսէսի, որ ասէր, եթէ՝ Երեւեցաւ Տէր Աստուծոյ Աղամայ բազում անգամ, և Եսայի ասէ, թէ՝ «Տեսի զՏէր նստեալ յաթոռ Բարձրութեան» (Եսայի Զ 1), և Յովբ ասէ, թէ՝ Տեսի զՏէր նստեալ դէմյանդիման, և ապրեցաւ անձն իմ, և Ստեփաննոս յիշում քարոզութեան ասէ, թէ՝ «Աստուծոյ փառաց երեւեցաւ Աբրահամու Նաւր մերում մինչ ի Միջագեղս էր» (Գործք Է 2), և Դաւիթ ասէ, թէ՝ «Աստուծոյ մեր յայտնապէս եկեացէ»։ Բայց ընդէր ասէ, թէ զԱստուծոյ ոչ ոք երես ի մարդկանէ, այլ զայն կամի ցուցանել, եթէ զեւթին աստուածային բնութեան Սուրբ Երրորդութեան ոչ ոք կարէ փեսանել ո՛չ աչաւք և ո՛չ մարաք, ապա թէ ինքն կամեսցի՝ յայտնեսցէ զինքն, որպէս կարող լինիցիմք փեսանել զնա հաւաքովք։

Նարցումն. Զի՞նչ է, որ ասէ Պատղոս վասն Քրիստոսի, թէ՝ «Նաւարարիմ արարչին»²⁵⁰ իւրոյ եղև» (Եբր. Գ 2)։

Պատասխանի. Զարախասքն²⁵¹ ասեն, թէ Պատղոս զՔրիստոս արարած ասէ։ նախ ասացուր և մեր ընդդէմ նոցա, եթէ Պատղոս²⁵² յերբայեցոց թուխթն զՔրիստոս²⁵³ արարած ասէր, և հրէայքն ասէին առ Քրիստոս, թէ՝ «Յիսուս ամ չէս է քո» (Յովհ. Ը 57), և Արիստ ասէր, թէ Քրիստոս արարած է և ոչ արարիչ, և²⁵⁴ դուք ո՛վ զագիրք ասէք, թէ արարած է, և ոչ արարիչ²⁵⁵, ապա և²⁵⁶ դուք զանձանց վկայէք, թէ դուք և²⁵⁷ հրէայքն, և Պատղոս և Արիստ համախոհ էք։

Եւ դարձեալ ընդդէմ նոցա ասեմք²⁵⁸, եթէ Պատղոս զՔրիստոս արարած ասէր, որպէս և նոցա կարծեն ասացեն մեզ, եթէ ի Քրիստոս, որ բնութիւն էր արարած, աստուածային բնութիւն թէ՛ մարդկային բնութիւն զիպեն, զի ասէք թէ մարդկային բնութիւն զիպեն, զի ասէք, թէ մարդկային բնութիւն արարած է, որ ի Քրիստոս է և աստուածային բնութիւն արարիչ է և ոչ արարած։ Ընդ այս եւս պապանձին, զի եթէ մարդկային բնութիւն Քրիստոսի արարած է և նայ Քրիստոս է առանց Բանին Աստուծոյ, ապա յայտ է, թէ և Բանն Աստուծոյ, որ արարիչ է՝ նայ ոչ է Քրիստոս։ Եւ եթէ մարդկային բնութիւն առանց Բանին Աստուծոյ ասեն եթէ ոչ ասի Քրիստոս, ապա ընդէր ասէ Պատղոս, թէ՝ «Յիսուս Քրիստոս հաւասար իմն եղև արարչին իւրոյ» (Նմմր. Փիլիպ. Բ 6)։ Եւ այս եւս, զի եթէ Պատղոս զՔրիստոս արարած (Տե՛ս Կողոս. Ա 15) ասէր, որպէս և քառա՛նկն (Թերեւս՝ ժառանգն, քնն և հմմր. Գաղատ. Դ 7) ասէ, բայց ընդէր նոյն Պատղոս ասէ, թէ՝ «Յիսուսի Քրիստոսի եղև ամենայն, որ ինչ եղևին, թէ՛ Աթոռք, թէ՛ Իշխանութիւնք» (Կողոս. Ա 16)։ Եւ դարձեալ ասէ²⁵⁹ Պատղոս, թէ՝ «Ակն կայցուր մեծին Աստուծոյ և փրկչին Յիսուսի Քրիստոսի» (Տիմ. Բ 13)։ Այլ այս է ճշմարիտ, քանզի ասէ, թէ՝ «Նաւարարիմ եղև Արարչին իւրոյ» (Փիլիպ. Բ 6). փեսանէ՛ս, զի Պատղոս զՔրիստոս «հաւարարիմ» ասէ Նաւրն երկնատրի, քանզի ոչ էր կամքն Քրիստոսի Նաւր կամացն հակա-

250 Եղև արարչին։

251 Եւրապիաքն։

252 Եւրապիաքն։

253 Եւրապիաքն։

254 Եւրապիաքն։

255 Եւրապիաքն ... արարիչ։

256 Եւրապիաքն։

257 Եւրապիաքն։

258 ²⁶⁰ Եւրապիաքն. Բանն Աստուծոյ փիլ. Եւ դարձեալ ընդդէմ նոցա ասեմք... Եւ դարձեալ քանզի Բանն Աստուծոյ։

259 Եւրապիաքն։

ռակ, վասն այսորիկ և Պաղոս գ-Քրիստոս «հառապարիմ» ասէ և «Արարիչ» ասաց զՆայրն -Քրիստոսի, քանզի Բանն Աստուած առանց մարդկային բնութիւն ոչ ասէ -Քրիստոս և մարդկային բնութիւն առանց Բանին Աստուծոյ ոչ ասէ -Քրիստոս, այլ միաւորութեան Պաղոս զՆայր Արարիչ անուանեաց -Քրիստոսի, քանզի զմիաւորութիւն Նայր եւս արար, ըստ Պերբոսի, որ ի Գործսն ասէ առ Նրեայսն, եթէ՝ «Գիտացէ ամենայն քունդ Իսրայէլի, զի Տէր անեալ զնա Աստուած արար զայն Յիսուս զոր դուքն խաչեցիքն» (Գործք Բ 36): Տեսանես, զի և Պերբոս «արար» ասաց բալլց անեալ ասաց և ոչ եթէ՝ սրեղծեալ: Նոյնպէս և Պաղոս զՆայր արարիչ ասաց -Քրիստոսի վասն միաւորութեան: Եւ ոչ վասն սրեղծագործութեան և վասն Բանին Աստուծոյ ասէր Դաւիթ, թէ՝ «Աստուած մեր յերկինս և յերկրի զամենայն, զոր ինչ կամեցաւ և արար (Սղմ. ՃԼԴ-6)»²⁶⁰: Եւ դարձեալ, քանզի Բանն Աստուած²⁶¹, որ յերկինս էր ընդ Նայր և ընդ Սուրբ Նոգոյն, էջ յերկնից և՛ նա զկապարեալ մարդկութիւն ի սրբոյ Կուսէն, և արար զանճառ միաւորութիւն: Եւ վասն Նոգոյն Սրբոյ ասաց հրեշտակն առ Յովսէփ, թէ յղութիւն նորա ի Նոգոյն Սրբոյ է (Մարթ. Ա 20): Եւ սուրբ հարքն ասացին, թէ Նոգովն Սրբով, որով էառ զամենայն, որ ինչ է ի մարդ՝ առանց ապականութեան, քանզի թելպէր միաձին Որդին միայն մարմնացաւ, այլ Նայր և Նոգին Սուրբ կամակիցք և զործակիցք էին նմա:

Նարբումն. Զի՛նչ է, որ ասէ Պաղոս, եթէ՝ «Նոգի ցանկայ հակառակ մարմնոյ, և մարմինն ցանկայ հակառակ հոգոյն» (Գաղատ. Ե 17):

Պապասխանի. Ոմանք ի չարախառնիցն ասեն, թէ հոգի մարդոյ զարդարութիւն կամի և մարմինն՝ զմեղքն: Ո՛վ յիմարք, եթէ հոգին մարդոյ զմեղսն ոչ կամի, ապա յայտ է, թէ և ոչ գործէ, և եթէ ոչ գործեն ամենայն հոգիք զմեղսն և ոչ կամակիցք են մարմնոյն, որ մեղսն գործեն, յայտ է, թէ և ի դժոխս ոչ երթան, և եթէ ի դժոխս ոչ²⁶² երթան, ապա և դապաստանն Աստուծոյ ոչ է ճշմարիտ: Եւ դարձեալ, եթէ ամենայն մարմին զարդարութիւն ոչ կամենայ՝ յայտ է²⁶³, թէ ամենայն մարմինք յարքայութիւն Աստուծոյ ոչ մտնեն, և եթէ²⁶⁴ ամենայն²⁶⁵ մարմին եւս մտնէ յարքայութիւն Աստուծոյ՝ յայտ է, թէ ընդ այս եւս ոչ է դապաստան Աստուծոյ ուղիղ: Այլ եւս պարճառ, զի եթէ հոգի մարդոյ հանդերձ մարմնովն զմեղս ոչ գործէ և ոչ կամակից է մարմնոյն, որ զմեղս գործէ, ապա ընդէ՛ր բարբառնջեն և ասեն, թէ քաւարան կայ, և զներեկի մեղքն քաւէ հոգին. կարի յոյժ յիմարութիւն է, քանզի որ զմեղս ոչ գործէ և կամ ոչ կամի որ մարմինն զմեղս գործէ՝ զիա՛րդ հոգին վռիտանակ մարմնոյն երթայ ի քաւարան և զմարմնոյ մեղսն քաւէ. ոչ է ուղիղ դապաստան: Այլ այս է ճշմարիտ, քանզի Պաղոս ասէ, թէ՝ «Նոգին ցանկայ հակառակ մարմնոյն, և մարմին ցանկայ հակառակ²⁶⁶ հոգոյն». ոչ եթէ վասն մարդոյն ասէ, այլ վասն գործոց մարդկան, ըստ այնմ, զոր և ինքն ասէ, եթէ՝ «ընդ հոգեւորսն զհոգեւորսն խաւսիմք» (Ա Կորնթ. Բ 13). ոչ եթէ ընդ անմարմնոց խաւսէր, այլ որք զարդարութիւն գործէին՝ զնոսա հոգեւորս կոչէին²⁶⁷: Եւ դարձեալ ասէ Պաղոս. «Ոչ ապաքէն մարմնատր էք, և ըստ մարմնոյ զնայք» (Ա Կորնթ. Գ 3). ոչ եթէ այսու ընդ անհոգի մար-

260 Բ Եւ դարձեալ **փիս**. Եւ դարձեալ ընդդէմ նոցա ասեմք, եթէ Պաղոս գ-Քրիստոս արարած ասէր... զոր ինչ կամեցաւ և արար:

261 Տեն 258-261:

262 **Ա չիք** ոչ:

263 **Շայքն** է:

264 **Ա** և եթէ /// (**Չար. թափված**):

265 **Շ չիք** ամենայն:

266 **Շ չիք** հակառակ:

267 **Շ** կոչէ:

դիկս խառնի, այլ որ գմեղսն գործելին զնոսա մարմնաւորս²⁶⁸ անուանէ, քանզի արդարութեան փառքն նաւար է եւ աներեւոյթ, վասն այնորիկ զնա «հոգի» ասէ Պատղոս, եւ մեղքն թանձր է եւ անարգագոյնք նորա երեւի²⁶⁹, վասն այնորիկ զնա մարմին կոչէ, եւ յիրաւի ասէ Պատղոս, թէ՛ «Արդարութիւն ցանկայ հակառակ մեղացն, եւ մեղքն ցանկա հակառակ արդարութեան», այլ հոգի եւ մարմին մարդոյն յարեւ, յորմէ միատրեցաւ զամենայն, զոր ինչ առնէ միատրութեամբն առնէ, ըսք Յիսուսի, որ ասէ. «Մի՛ հոգայք վասն ոգոց ձերոց, թէ զինչ ուրեք» (Մարթ. Զ 25). Կրեւանես, զի Քրիստոս զկերակուրն հոգոյն ասաց, թէպէր եւ մարմնովն ուրեւ: Եւ դարձեալ ասէ Յիսուս. «Եւ մի՛ վասն մարմնոյ ձերոյ, թէ զինչ ազանիցիք (Անդ)»²⁷⁰, քանզի հանդերձն զմարմին ծածկէ, բայց հոգին ցանկայ, նոյնպէս եւ կերակուրն զմարմինն զարացուցանէ, բայց հոգին ցանկայ ուրեւ: Եւ յայսմանէ յայտ է, թէ ամենայն իրարք հոգին եւ մարմինն միմեանց հնազանդ են եւ ոչ հակառակ: Եւ դարձեալ ասէ Յիսուս, թէ՛ «Մի՛ երկնցիք յայնմանէ, որ զմարմինս ձեր սպանանէ»²⁷¹, բայց զհոգին ոչ կարէ²⁷² սպանանել» (Մարթ. Ժ 28): Այլ եւ ցուցից, ասէ Յիսուս, եթէ յորմէ երկնցիցիք երկերորք դուք յայնմանէ, որ յեւր սպանելոյն իշխանութիւն ունի զհոգին զմարմինն արկանել ի գեհեան հրոյն (Անդ): Տեսանես, զի Քրիստոս զմարմինն ասաց սպանանել, բայց զանհ եւ զերկիւղն հոգոյն եւր, ասէ ընդ հոգիսն, թէ՛ Մի՛ երկնցիցիք յայնմանէ դուք, որ զմարմինս ձեր սպանանեն: Եւ դարձեալ եցոյց Քրիստոս, եթէ հոգին եւ մարմինն ի գեհեան հրոյն փանջելոց են, քանզի հոգի որ այսաւր երկնցի եւ խնամէ զմարմին իւր ի սպանանելոց, վաղիւն յարքայութիւն Աստուծոյ ոչ մտնանիցէ, եւ կարարի բան Տեսնոն, որ ասէ, թէ՛ «Դապիւմ եւ դաւրաստան իմ արդար է» (Յովհ. Ե 30):

Նարցումն. Զի՞նչ է բնութիւն:

Պատասխանի. Զամենայն ինչ, զոր եւ կայ զինչ իրարք, որ յամենայն ընչից զինքն բաժանէ, այն է բնութիւն նորա: Եւ Կրեւ թէ անբան կենդանիքն ինչ իրարք ի մարդկանէ բաժանին՝ այն է նոցա²⁷³ բնութիւն: Եւ Կրեւ, թէ մարդիկք ի հրեշտակաց ինչ իրարք բաժանին՝ այն է նոցա բնութիւն: Եւ Կրեւ, թէ մարդիկք ի հրեշտակաց ինչ իրարք բաժանին այն է նոցա բնութիւն: Եւ Կրեւ թէ հրեշտակք ինչ²⁷⁴ իրարք ի Սուրբ Երրորդութենէն բաժանին՝ այն է նոցա բնութիւն: Եւ Կրեւ՝, թէ Սուրբ Երրորդութիւն ինչ իրարք յամենայն արարածոցս բաժանին՝ այն է նորա բնութիւն²⁷⁵, որ է այս. Աստուած անեղ է, անժամանակ է, անսկզիբն է, անբանակ է, յառաջ քան զյաւիտեանս է, անիմանալի է բնութիւն Աստուծոյ, անթարգմանելի²⁷⁶ եւ զոյնութիւն անճառելի, եւ իմաստութիւն անհասանելի: Վասն որոյ խոստովանելի է զերիս անճատութիւնսն եւ զմի Աստուածութիւն, էութիւն անեղ, կարարեալ, անհաս, անճառ, անիմանալի երկնաւորաց եւ երկրաւորաց, արարիչ բոլորից եւ սքեղծիչ ամենայն էիցս՝ Աստուած ի վերայ ամենեցուն²⁷⁷, արեւնեալ յաւիտեանս. Ամէն:

268 Շ մարմնաւոր:

269 Շ երեւելիք **փիւ**. երեւի:

270 Շ ազիցիք:

271 Շ սպանանեն:

272 Շ կարեն:

273 Շ նորա **փիւ**. նոցա:

274 Շ զինչ:

275 **Յ չիք** այն է նորա բնութիւն:

276 Շ անթարգմանելի:

277 Շ **չիք** ի վերայ ամենեցուն:

ՀԱՂԱՌՐԴԻՈՒԲԱՆՆԵՐ

ՄԵԲԱԿ ԴՈՒԿԱՍՅԱՆ
Բանասիրական գիտ. դոկտոր

ԴԵՐԱՆՎԱՆԱԿԱՆ ՆԱԽԱԳԱՍՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ՄԱՐԿՈՍԻ ԱՎԵՏԱՐԱՆՈՒՄ

Մարկոսի Ավերարանի հարցական նախադասությունները մենք ուսումնասիրել ենք ըստ արևելահայերեն Աստվածաշնչի օրինակների, սակայն գուցահեռաբար փալիս ենք նաև գրաբարի փարբերակները, որպեսզի գաղափար կազմենք, թե ինչ տեսք ունեն դրանք հին հայերենում: Ժամանակակից գրական արևելահայերենի հարցումները քաղված են Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի՝ 1994 թ. հրապարակած Աստվածաշնչից, իսկ գրաբարյանը՝ Նայասարանի աստվածաշնչային ընկերության՝ 1997 թ. հրապարակածից:

Մարկոսի եւ՝ աշխարհաբար, եւ՝ գրաբար Ավերարանում կա 100 հարցական նախադասություն, ընդ որում աշխարհաբարյան երկու հարցման դիմաց գրաբարյանը ունի պարամոդական նախադասություն, իսկ գրաբարյան մեկ հարցման դիմաց աշխարհաբարյանը ունի պարամոդական նախադասություն, մյուս կողմից գրաբարյան երկու հարցումները աշխարհաբարյանում արտահայտված են մեկ հարցական նախադասությամբ: Բերենք այդ նախադասությունները՝ «Արդ, արթո՞ւն կացե՞ք, որովհետեւ չգիտե՞ք, թե փանփե՞րը երբ կըգա՞յ՝ երեկոյեա՞ն, թե՞ կեսգիշերին, աբլորականի՞ն, թե՞ առաօտեան դեմ - Արդ արթո՞ւն կացե՞ք, զի ոչ գիտե՞ք երբ փե՞ր փանն գայցե՞, յերեկոյեա՞յ, եթե՞ ի մեջ գիշերի, եթե՞ ի հաւախօսի, եթե՞ ընդ առաօտն» (ԺԳ 35): Եւ նրան ուշադրութեամբ դիտում էին՝ փեսնելու, թե շաբաթ օրով նրան կը բժշկի՞, որպէսզի ամբաստանեն նրան - Եւ սպասէին նմա եթե բժշկեսցէ գնա ի շաբաթօն, զի չարախօսեսցեն գնմանէ (Դ 2), «Եւ նոքա գբանն ի մրի ունէին, եւ խնդրէին ընդ միմեանս թե՞ զի՞նչ իցէ ի մեռելոցն յառնել - Նրանք այս խօսքը իրենց մարքում պահում էին եւ միմյանց հարցնում էին, թե՞ ի՞նչ է մեռելներից յարուրին առնելը» (Թ 9), Եւ ասէ ցնոսա Յիսուս, ո՞չ երբեք իցէ ընթերցեալ ձեր գոր արարն Դ-աւիթ, յորժամ պիտոյն եղեւ, եւ քաղցեաւ նա եւ որ ընդ նմայն էին: Զիա՞րդ եմուր ի փունն Աստուծոյ առ Աբիաթարաւ քահանայապետիւ, եւ զհացսն զառաջադրութեան եկեր, եւ եր եւ այնոցիկ որ ընդ նմայն էին, գոր ոչ էր օրէն ուրել, բայց միայն քահանայիցն - Յիսուս նրանց ասաց. «Դուք երբեւիցէ չէ՞ք կարդացել, թե՞ ինչ արեց Դ-աւիթը, երբ կարիք ունեցաւ եւ քաղց զգաց ինքը եւ նրանք, որ իր հետ էին. թե՞ ինչպէս Աբիաթար քահանայապետի օրով մկաւ Աստուծոյ փունը եւ կերաւ առաջադրութեան հացը՝ փալով նաեւ նրանց, որ իր հետ էին. մի բան, որ, բացի քահանաներից, ուրիշների համար օրինատը չէր ուրել» (Բ 25-26):

Ինչպէս Մարթէոսի, այնպէս էլ Մարկոսի Ավերարանում հանդես են գալիս փարբեր

տեսակի հարցական նախադասություններ: Ինչու-որ հարցումները քանակով բոլորից շար են: Միայն մեկ հարցում պարունակող կամ մեկաբեկ ինչու-որ հարցումները 53 հար են: 9-ը բաղկացած են երկու ինչու-որ հարցումներից, իսկ 7-ը մի կողմից ինչու-որ հարցումներից, մյուս կողմից էլ **այո-ոչ** և ընտրանքային հարցումներից, և մեկն էլ հանդես է գալիս արդեօք-ով կազմված միեւնույն եղանակահիշ հարցման մեջ: Այսպիսով, ընդհանուր առմամբ Մարկոսի Ավերաբանում կա 80 ինչու-որ հարցում, հետո գալիս են **այո-ոչ**-երը՝ ընդհանուր առմամբ՝ 37 հար, հետո՝ եղանակիչները՝ ընդհանուր առմամբ՝ 6 հար, իսկ վերջում ընտրանքայինները՝ ընդհանուր առմամբ 5 հար:

Մարկոսի Ավերաբանում նույնպես հարցեր են տալիս Տիմոու, Նրա աշակերտները, ժողովուրդը, փարիսեցիները, օրենսգրքները, Պիղատոսը և ուրիշներ: Այսպիսով դարձյալ բոլորից շար հարցեր տալիս է Տիմոու:

Մարթեոսի Ավերաբանի պես Մարկոսի Ավերաբանում էլ հիմնականում սկզբից բերվում է ավերաբանչի խոսքը, որից հետո կեր է դրվում, և նոր չափերների մեջ տրվում է համապարասխան հարցումը: Այդ խոսքը այսպիսով նույնպես հանդես է գալիս կարճ՝ բաղկացած երկու-երեք բառերից, ինչպես՝ «Եւ նրանց ասաց - Եւ ասէ ցնոսա» (Դ 21), «Եւ նրան հարցրեց - Եւ հարցանէր ցնա» (Ե 9), «Ասաց նրանց - Ասէ ցնոսա» (Զ 38), «Եւ նա նրանց ասաց - Եւ ասէ ցնոսա» (Ը 21) և շար ավելի երկար՝ անգամ բաղկացած երկու և երեք նախադասություններից, ինչպես՝ «Իսկ օրէնսգրքներն ու փարիսեցիները երբ տեսան, որ նա մաքսաւորների և մեղաւորների հետ է ուրում, նրա աշակերտներին ասացին - Իսկ դպիրքն և փարիսեցիք իբրեւ տեսին թէ ուր է ընդ մաքսաւորս և ընդ մեղաւորս, ասեն ցաշակերտսն նորա» (Բ 16), «Եւ նա իր մօտ կանգնելով նրանց՝ առականելով էր խօսում նրանց հետ - Եւ կոչեցեալ գնոսա առ ինքն՝ առակօք խօսէր ընդ նոսա» (Գ 23), «Եւ երբ ասացին նրան՝ ահա՛նախկ թո մայրն ու թո եղբայրները դրսում են և թեզ են ուզում, նրանց ասաց - Եւ իբրեւ ասացին ցնա, Ահա՛նախկ մայր թո և եղբարք թո կան արպարոյ և խնդրեն զթեզ, պարասխանի ետ նոցա և ասէ» (Գ 32-33), «Եւ Յիսուս իսկոյն ինքն իր մէջ խմանալով իրենից դուրս ելած զօրութիւնը, դարձաւ դէպի ամբոխը և ասաց - Եւ անդէն վաղվաղակի գիտաց Յիսուս յանձն իւր զօրութիւնն որ էլ ի նմանէ, դարձաւ յամբոխն և ասէ» (Ե 30), «Եւ Յիսուս իր աշակերտների հետ միասին ելաւ գնաց Փիլիպպեան Կեսարիայի գիւղերը, և ճանապարհին աշակերտներին հարցնում էր և ասում - Եւ էլ Յիսուս աշակերտօրն հանդերձ ի շէնս Կեսարեայ Փիլիպպեայ, և ի ճանապարհին հարցարներ ցաշակերտսն և ասէր» (Ը 27):

Մարկոսի Ավերաբանում նույնպես հարցումներ են կազմված համարյա բոլոր հարցական դերանուններով, ինչպես՝ **ո՛վ, ի՞նչ, ինչո՞ւ, ինչպե՞ս, քանի՞, ո՞ր, ո՞ւմ, ո՞ր, որպե՞ղի՞ց, ինչքա՞ն, ինչո՞վ և ինչի՞** մասին: Մենաբեկների մեջ բոլորից շար հանդիպում են **ի՞նչ**-ով կազմվածները՝ 15 անգամ, **ինչո՞ւ**-ով կազմվածները՝ 14 անգամ, հետո՝ **ո՛վ**-ով կազմվածները՝ 7 անգամ, հետո՝ **ինչպե՞ս**-ով կազմվածները՝ 5 անգամ, ապա մյուսներով՝ 1-3 անգամներ: Մարկոսի Ավերաբանում նույնպես մի շարք հարցական դերանուններ հանդես են գալիս երկբեկ և եռաբեկ հարցական նախադասությունների մեջ, և նրանց քանակն ավելի է շարանում: Այս պարճառով **ի՞նչ**-ով կազմված հարցումների քանակը զգալի շարանում է և դառնում ընդհանուր թվով 27 հար, հետո նոր գալիս են **ինչո՞ւ**-ով կազմվածները՝ ընդհանուր թվով 18 հար, հետո՝ **ո՛վ**-ով կազմվածները՝ ընդհանուր թվով 11 հար և այլն:

Այժմ ներկայացնենք մենաբեկ **ինչու-որ** հարցական նախադասությունները՝ ըստ

հարցական դերանվան քանակի շարության՝ նշելով երկբևեռ և եռաբևեռ հարցումների միայն համարները:

«Ի՞նչ» հարցական դերանունով հարցումներ

Ինչպես վերը նշեցինք, «ի՞նչ» հարցական դերանունով մենաբևեռ հարցական նախադասությունները Մարկոսի Ավերաբանում բոլորից շար են՝ 16-ը, իսկ 12-ն էլ պարունակում են մեկից ավելի հարցումներ: Այս 12-ից տասի դեպքում ի՞նչ-ը հանդես է գալիս **ո՞վ** (Բ 6-7, Ը 27, Ը 29, ԺԱ 27-28), **ի՞նչ** (Թ 34, 36-37), ինչո՞ւ (ԺԱ 5), **ե՞րբ** (ԺԳ 3-4), **ինչի՞** (Դ 30-32), **որտեղի՞ց** (Ձ 2) հարցական դերանուններով կազմված հարցումների հետ, մեկի դեպքում՝ **այո-ոչ** հարցման հետ (Ա 23-24) և մեկի դեպքում ընդարանքայինի հետ (Գ 4): Փաստորեն, ինչպես արդեն ասել ենք **ի՞նչ**-ով կազմված հարցումների քանակը Մարկոսի Ավերաբանում բոլորից շար է՝ ընդհանուր հաշվով 28-ը: Ասենք, որ աշխարհաբարյան **ի՞նչ** դերանունը գրաբար տարբերակում հանդես է գալիս մեծ մասամբ **զի՞նչ** հարցական դերանվան և մեկերկու դեպքերում էլ **զի՞** հարցակիր բառի միջոցով:

Այժմ դիտարկենք «ի՞նչ» հարցական դերանունով կազմված մենաբևեռ հարցական նախադասությունները, որոնք ինչպես պարզ կառուցվածքի են, այնպես էլ բարդ՝ արդա-հայերով տարբեր ստորադասական և համադասական հարաբերություններ:

ա) Պարզ կառուցվածք ունեցող հարցումներ.

1. Եւ նրան հարցրեց. «Անունդ ի՞նչ է» - Եւ հարցանէր ցնա թէ Զի՞նչ անուն է քո» (Ե 9):

2. Աղջիկը դուրս գնալով իր մօրն ասաց՝ ի՞նչ ուզեմ – Նա եղևալ ասէ ցմայր իւր, Զի՞նչ խնդրեցից (Ձ 24):

3. Նա պարասխանս Կրիստոսի նրանց և ասաց. «Մովսէսը ձեզ ի՞նչ պատուիրեց» - Նա պարասխանի եր նոցա և ասէ. Զի՞նչ պատուիրեաց ձեզ Մովսէս (Ժ 3): Այդպես և՛ ԺԴ 63, ԺԵ 14:

բ) Երադաս կոչականով պարզ հարցում.

1. Երբ ևա Յիսուսին հեռուից տեսաւ, առաջ վազեց ու երկրպագեց նրան. բարձրաձայն աղաղակեց և ասաց. «Ի՞նչ ես ուզում ինձնից, Յիսուս, բարձրեալ Աստուծո՞ւ Որդի: ...» - Իբրեւ երես գՅիսուս ի հեռաստանէ, ընթացաւ և երկիր եպագ նմա: Աղաղակեաց ի ձայն մեծ և ասէ. Զի՞ կայ իմ և քո, Յիսուս, Որդի Աստուծոյ բարձրելոյ (Ե 6-7):

գ) Բարդ ստորադասական հարցումներ, որոնցից վերջինը առաջադաս կոչականով է.

1. Եւ ևա նրանց ասաց. «Ի՞նչ էք կամենում ինձնից, որ անեմ ձեզ համար» - Եւ ևա ասէ ցնոսա, Զի՞նչ կամիք յինէն զի արարից ձեզ (Ժ 36):

2. Յիսուս նրան ասաց. «Ի՞նչ ես ուզում, որ քեզ անեմ» - Պարասխանի եր նմա Յիսուս և ասէ, Զի՞նչ կամիս թէ արարից քեզ (Ժ 51):

3. Պիղատոսը դարձեալ խօսք առաւ և ասաց նրանց. «Իսկ ի՞նչ էք ուզում, որ անեմ հրեաների արքային» - Դարձեալ պարասխանի եր Պիղատոս և ասէ ցնոսա, Իսկ զի՞նչ կամիք թէ արարից գարբայն Նրէից (ԺԵ 12):

4. Երբ ևա այնպեղից ճանապարհ ընկաւ, ահա մեծահարուստ մեկը առաջ վազելով ծնկի իջաւ, հարցրեց նրան ու ասաց. «Բարի՛ Վարդապետ, ի՞նչ պէտք է անեմ, որ յախրեւնական կեանքը ժառանգեմ» - Եւ ընդ երանելն նորա անոր ի ճանապարհ, ահաւասիկ ոմն մեծապուն ընթացեալ ի ծունր իջանէր, հարցանէր ցնա և ասէր, Վարդապետ բարի, զի՞նչ արարից զի կեանս յախրեւնականս ժառանգեցից (Ժ 17):

դ) Ենթաստորագրող հարցական նախադասություն.

1. Այա հարցը նրան ու ասացին. «Այն ի՞նչ է, որ օրենսգետներն ասում են, թե նախ Եղիան պետք է գայ» - Հարցին ցնա և ասեն, Զինչ է այն գոր դպիրքն ասեն եթե նախ Եղիանի պարս է գալ (Թ- 10):

ե) Ստորագրող հարցական հարաբերությամբ բարդ հարցական նախադասություն.

1. Եւ ամենքը զարմացան, այնպէս որ հարցնում էին իրար և ասում. «Այն ի՞նչ նոր վարդապետութիւն է, որ իշխանութեամբ պիտի ղեկավարեն էլ է սաստում, և նրանք հնազանդում են նրան» - Եւ զարմացան ամենեքին, մինչև հիմա ընդ միմեանս և ասել, Զինչ է այս նոր վարդապետութիւնս, զի իշխանութեամբ և այսոց պղծոց սաստ է, և հնազանդին սմա (Ա 27):

զ) Համադասական հարաբերությամբ հարցական նախադասություններ, որոնցից երկրորդը ունի առաջադաս կոչական.

1. Մինչ Յիսուս այս բանն էր խօսում, ժողովրդապետի փոխ տնայն էկան և ասացին. «Քո դուստրը մեռաւ, էլ ի՞նչ ես նեղութիւն փալիս Վարդապետին» - Մինչդեռ նա գայն խօսել, գան տնայն էր փանել ժողովրդապետին և ասեն թե դուստրն քո մեռաւ, զի՞ եւս աշխարհաւն զվարդապետը (Ե 35):

2. Նա պարսխանեց և ասաց նրան. «Վարդապետ, այդ բոլորը իմ մանկութիւնից ի վեր արել եմ. արդ, ի՞նչ եմ պակաս թողել» - Նա պարսխանի եր և ասէ ցնա, Վարդապետ, զայդ ամենայն արարի ի մանկութենէ իմմէ, արդ զի՞նչ եւս պակասիցեմ (Ժ 20):

է) Երբ հարցումը և նրան փոխող պարսխանը բերվում է միասնաբար.

1. Եւ սկսեց նրանց հետ առակներով խօսել և ասել. «... Արդ, այգու փերը ի՞նչ կ'անի. կը գայ և կը սպանի մշակներին ու այգին ուրիշների ձեռքը կը յանձնի: ...» - Արդ զի՞նչ արասցէ քեր այգոյն. եկեցէ և կորուսցէ զմշակսն, և քացէ զայգին ի ձեռս այրոց (Բ 1, 9):

«Ինչո՞ւ» հարցական դերանունով հարցումներ

Ինչպէս ասացինք, Մարկոսի Ավետարանում **Ինչո՞ւ** հարցական դերանունով կա 14 մեկնաբանող հարցական նախադասություն՝ չորսն էլ հանդես են գալիս այլ փալի հարցումների հետ՝ մեկը՝ մեկ այդ-ոչ հարցման հետ (Դ- 40), մեկը երեք այդ-ոչ հարցման հետ (Ը 17), մեկը՝ **ինչու-որ-ի** հետ (ԺԱ 5) և մեկն էլ՝ ընդարանքայինի հետ (Բ 8-9): Այսպիսով, **Ինչո՞ւ**-ով կազմված հարցումների թիվը հասնում է 18-ի: Աշխարհաբարյան **Ինչո՞ւ** հարցական դերանունը գրաբար փառքերակում հիմնականում հանդես է գալիս **ընդէ՞ր** և **զի՞** ու մի անգամ էլ **զիա՞րդ** հարցակիր բառերի միջոցով: Այս հարցումները կառուցվածքով լինում են ինչպէս պարզ, այնպէս էլ բարդ: Պարզերը հանդես են գալիս առանձին և առաջադաս կոչականով:

ա) Պարզ հարցումներ, որոնցից վերջինը առաջադաս կոչականով է.

1. Եւ երբ Յիսուս փուն մփաւ, աշակերպները, առանձին, հարցին նրան. «Ինչո՞ւ մենք չկարողացանք հանել դրան» - Եւ իբրեւ հմուր նա ի փուն, աշակերպքն առանձինն հարցին ցնա, Մեր ընդէ՞ր ոչ կարացաք հանել զնա (Թ- 27):

2. Իսկ օրենսգետներն ու փարիսեցիները երբ փեսան, որ նա մաքսատների և մեղատների հետ է ուրում, նրա աշակերպներին ասացին. «Ինչո՞ւ էք մեղատների հետ ուրում և խմում» - Իսկ դպիրքն և փարիսեցիք իբրեւ փեսին թե ուրե ընդ մաքսատրս և ընդ մեղատրս, ասեն ցաշակերպսն նորա, Զի՞ է զի ընդ մեղատրս և ընդ մաքսատրս ուրե և ըմպէ (Բ 16):

3. Եւ ժամը երեքին Յիսուս բարձրաձայն աղաղակեց եւ ասաց. «... Աստուած իմ, Աստուած իմ, ինչո՞ւ թողեցիր ինձ: ...» – Եւ յիսուսերորդ ժամուն աղաղակեաց Յիսուս ի ձայն մեծ եւ ասէ, Աստուած իմ, Աստուած իմ, ընդէ՛ր թողեր զիս (ԺԵ 34):

բ) Բարդ համադասական հարցական նախադասություններ.

1. Յովհաննէսի աշակերպները եւ փարիսեցիները ծոմ էին պահում. եկան եւ նրան ասացին. «Ինչո՞ւ Յովհաննէսի աշակերպները եւ փարիսեցիները ծոմ են պահում, իսկ քո աշակերպները չեն պահում» – Եւ էին աշակերպքն Յովհաննոս եւ փարիսեցիքն ի պահս. գան եւ ասեն ցնա, ընդէ՛ր աշակերպքն Յովհաննոս եւ փարիսեցիքն պահեն, եւ քո աշակերպքդ ոչ պահեն (Բ 18):

2. Ապա ներս մտնելով՝ նրանց ասաց. «Ինչո՞ւ էք խռովուած ու լաց էք լինում. մանուկը մեռած չէ, այլ ննջում է» - Եւ մտնալ ի ներքս ասէ ցնոսա, Զի՞ խռովեալ էք եւ լայք, մանուկն ոչ է մեռեալ, այլ ննջէ (Ե 39): Նաև՝ Է 5, ԺԴ 4:

գ) Նամադասական եւ ստորադասական հարաբերությունն արտահայտող հարցումներ.

1. Նա պարասխանեց նրանց եւ ասաց. «Եղիան նախ պիտի գայ եւ ամէն բան կարգի պիտի դնի. իսկ ինչո՞ւ մարդու Որդու մասին գրուած է, որ շապ չարչարանքներ պիտի կրի ու անարգութիւն», Նա պարասխանի եր լոցա եւ ասէ, Եղիա նախ եկեալ յարդարեացէ զամենայն. իսկ զիա՛րդ գրեալ է զՈրդոյ մարդոյ, զի բազում ինչ չարչարեցի եւ անգոսնեցի (Թ 11):

2. Նրանք իրար միջեւ խորհում էին ու ասում. «Եթէ ասենք՝ երկնքից, մեզ կ'ասի՝ իսկ ինչո՞ւ նրան չհաւարացիք. իսկ եթէ ասենք՝ մարդկանցից, ժողովրդից ենք վախենում», որոհերու բոլորը գիտէին, թէ Յովհաննէսը մարգարէ էր» - Խորհէին ընդ միմեանս եւ ասէին, Եթէ ասենք եթէ յերկնից, ասէ ցմեզ, Իսկ ընդէ՛ր ոչ հաւարացէք նմա. Այլ եթէ ասենք, Ի մարդկանէ, երկնչիմք ի ժողովրդենէն, զի ամենեքին գիտէին զՅովհաննէս թէ մարգարէ էր (ԺԱ 31-32):

3. Յիսուս իմացաւ նրանց կեղծաւորութիւնը եւ ասաց. «Ինչո՞ւ էք ինձ փորձում, կեղծաւորներ. ինձ մի դահեկան բերէք, որ տեսնեմ» - Եւ Յիսուս զիտաց զկեղծաւորութիւնն ողորդեալ, ասէ ցնոսա, Զի՞ փորձէք զիս, կեղծաւորք. բերէք ինձ դահեկան մի զի տեսից (ԺԲ 15):

4. Եւ Յիսուս նրանց ասաց. «Թո՛ղ քուրէք դրան. ինչո՞ւ էք նեղութիւն տալիս, որովհերեւ ինձ համար մի բարի գործ արեց: ...» - Եւ Յիսուս ասէ ցնոսա, թոյլ քուրք դմա, զի՞ աշխարհ առնէք, զի գործ մի բարի գործեաց դա յիս (ԺԴ 6):

զ) Երբ հարցումը եւ նրան փոխադրուած խնդրանքները վերաբերում է միասնաբար.

1. Եւ նա իր հոգում զայրացաւ եւ ասաց. «Ինչո՞ւ է այս սերունդը նշան ուզում. ճշմարիտ եմ ասում ձեզ, որ այս սերունդին նշան չի տրուի» - Եւ զայրացաւ յոգի իւր եւ ասէ, Զի՞ է զի ազգս այս նշան խնդրէ. ամէն ասեմ ձեզ թէ քացի նշան ազգիս այսմիկ (Ը 12):

2. Եւ Յիսուս նրան ասաց. «Ինչո՞ւ ես ինձ բարի կոչում. բարի չէ ոչ ոք, այլ միայն Աստուած: ...» - Եւ Յիսուս ասէ ցնա, Զի՞ ասես զիս բարի. չիք որ բարի բայց մի Աստուած (Ժ 18):

3. Եւ եթէ մէկը ձեզ ասի. «Այդ աւանակը ինչո՞ւ էք արձակում», կ'ասէք. «Տիրոջը պէտք է». եւ նա իսկոյն դրան այսպէղ կ'ուղարկի» - Եւ եթէ որ ասացէ ձեզ եթէ Զի՞ լուծանէք զյաւանակդ, ասասջիք եթէ Տեառն իւրում պիտոյ է. եւ վաղվադակի առաքեացէ զնա այսր (ԺԱ 3):

«Ո՛վ» հարցական դերանունով հարցումներ

Մարկոսի Ավետարանում **ո՛վ** հարցական դերանունով կա 7 մեկնաբնական հարցական

նախադասություն, չորսն էլ հանդես են գալիս այլ ինչու-որ հարցումների հետ մեկտեղ (Բ 6-7, Ը 27, Ը 29, ԺԱ 27-28): Աշխարհաբարյան **ո՛վ** հարցական դերանունը գրաբարյան փարբերակում մեծամասամբ արտահայտված է դարձյալ ո՛վ, իսկ միայն մեկ դեպքում **ո՛ որ** հարցական դերանվան միջոցով: Այս Ավերաբանում **ո՛վ** հարցական դերանունով կան պարզ և բարդ հարցական նախադասություններ:

ա) Պարզ կառուցվածք ունեցող հարցումներ.

1. Եւ Յիսուս իսկոյն ինքն իր մէջ իմանալով իրենից դուրս ելած գործոթինը, դարձաւ դէպի ամբոխը և ասաց. «Ո՛վ դիպաւ իմ գգեստներին» - Եւ անդէն վաղվաղակի գիւրաց Յիսուս յանձն իր գգործոթինն որ ել ի նմանէ, դարձաւ յամբոխն և ասէ, ո՛վ մերձեցաւ ի հանդերձս իմ (Ե 30):

2. Եւ աշակերտները առաւել ևս էին զարմանում ու միմեանց ասում. «Ապա ուրեմն ո՛վ կարող է փրկուիլ» - Եւ նորա առաւել ևս զարմանային և ասէին ընդ միմեանս, Իսկ ո՛վ կարասցէ ապրել (Ժ 26): Ինչպէս և՛ ԺՁ 3, Գ 33:

բ) Ենթաստորադաս հարցում.

1. Եւ ոմանք սկսեցին թբել նրա երեսին, շորով գլուխը ծածկել, բռունցքով խփել ու ասել. «Մարգարեացիր մեզ, Քրիստոս, այն ո՛վ է, որ քեզ խփեց» - Եւ ոմանք սկսան թքանել ընդ երեսս նորա, ձորձ գգլիտով արկանել, կռփել և ասել, Մարգարեաց մեզ, Քրիստոս, ո՛վ է այն որ եհարն գրեզ (ԺԴ 65):

գ) Երկու ստորադաս նախադասություններով հարցում, որոնք իրար նկատմամբ զարկում են համադասական հարաբերության մեջ.

1. Եւ աշակերտները նրան ասացին. «Տեսնում ես, որ ամբոխը նեղում է քեզ, և ասում ես, թէ՛ ո՛վ դիպաւ իմ գգեստներին» - Եւ ասեն ցնա աշակերտքն, Տեսանես զի ամբոխը նեղ է գրեզ, և ասես թէ՛ ո՛վ մերձեցաւ ի հանդերձս իմ (Ե 31):

«Ինչպէ՛ս» հարցական դերանունով հարցումներ

Մարկոսի Ավերաբանում կա **ինչպէ՛ս** հարցական դերանունով 5 մենաբեւեռ հարցական նախադասություն, մեկն էլ հանդես է գալիս այդ-ոչ հարցման հետ (Դ 13), այսինքն՝ ընդհանուր առմամբ 6 հարցում: Աշխարհաբարյան **ինչպէ՛ս** հարցական դերանունը գրաբարյան փարբերակում արտահայտված է զիա՛րդ հարցական բառով: Նշված Ավերաբանում **ինչպէ՛ս** հարցական դերանունով կան պարզ և բարդ հարցական նախադասություններ:

ա) Պարզ կառուցվածք ունեցող հարցումներ.

1. Եւ նա նրանց ասաց. «Ապա ուրեմն ինչպէ՛ս չէք հասկանում» - Եւ ասէ ցնոսա, Իսկ զիա՛րդ ոչ իմանայք (Ը 21):

2. Եւ նա իր մօտ կանչելով նրանց՝ առակներով էր խօսում նրանց հետ. «Ինչպէ՛ս կարող է սարանան սարանային դուրս հանիլ: ...» - Եւ կոչեցեալ գնոսա առ ինքն՝ առակօք խօսէր ընդ նոսա, Զիա՛րդ կարէ Սարանայ գսարանայ հանել (Գ 23):

բ) Բարդ ստորադասական հարցում.

1. Մինչ Յիսուս ուսուցանում էր փաճարում, հարց փութեց ժողովրդին ու ասաց. «.... Արդ, եթէ Դաւիթն ինքն իսկ նրան Տէր է կոչում, ինչպէ՛ս նրա Որդին կը լինի» - Պարասխանի ետ Յիսուս և ասէ, մինչ ուսուցանէր իրաճարին Արդ եթէ ինքն իսկ Դաւիթ գնա Տէր կոչէ, զիա՛րդ իցէ որդի նորա (ԺԲ 37):

գ) Բարդ համադասական հարցում.

1. Եւ քահանայապետը իսկոյն պատուեց իր պարմուծանը եւ ասաց. «... Ահա ամենքդ դրա բերանից լսեցիք հայհոյութիւնը. ձեզ ինչպէ՞ս է թուում ...» - Ահա լուայք ամեններին զհայհոյութիւն ի բերանոյ դուրս, զիա՛րդ թուի ձեզ (ԺԴ 64):

դ) Տարակառուցվածք հարցական նախադասություն.

1. Մինչ Յիսուս ուսուցանում էր քաճարում, հարց քուեց ժողովրդին ու ասաց. «Ինչպէ՛ս են ասում օրէնսգետները, թէ Քրիստոս Դաւթի Որդի է, մինչ Դաւիթն ինքն Սուրբ Նոգով ասում է՝ Տէրն իմ Տիրոջն ասաց, նստի՛ր իմ աջում, մինչեւ որ քո թշնամիներին քո ոտքերի համար պատուանդան դնեմ: ...» - Պատասխանի եւր Յիսուս եւ ասէ, մինչ ուսուցանէր ի քաճարին, Զիա՛րդ. ասեն դպիրքն թէ Քրիստոսն որդի Դաւթի է: Եւ ինքն Դաւիթ Նոգովն Սրբով ասէ, Ասաց Տէր ցՏէր իմ, Նիստր ընդ աջմն իմմէ, մինչեւ եղից զթշնամիս քո պատուանդան ոտից քոց (ԺԲ 35-36):

«Քանի՛» հարցական դերանունով հարցումներ

Դիտարկվող Ավետարանում **քանի՛** հարցական դերանունով կա 3 մեկնաբանեմ հարցական նախադասություն, իսկ մեկն էլ հանդես է գալիս չորս այո-ոչ հարցում պարունակող հնգաբանեմ հարցման մեջ (Լ 17, 18-19): Այս հարցումները գրաբար փառքերակում աշխարհաբարյանի նման արտահայտված են **քանի՛** հարցական դերանվան միջոցով: **Քանի՛**-ով կազմված 3 հարցումներից մեկը պարզ կառուցվածքի է, երկուսը՝ բարդ:

ա) Պարզ կառուցվածքի հարցում.

1. Եւ նա հարցրեց նրանց. «Քանի՛ նկանակ ունեք» - Եւ հարցանէր գնոսս, Քանի՛ նկանակ հաց ունիք (Լ 5):

բ) Բարդ ստորադասական հարցումներ.

1. Յիսուս իմացաւ նրանց խորհուրդը եւ նրանց ասաց. «... Եւ երբ եօթը նկանակը չորս հազար հոգու բաժանեցի, կտորտանքների քանի՛ զամբիդ լիքը վերցրիք» - Գիտաց Յիսուս եւ ասէ ցնոսս, Եւ յորժամ գեթն նկանակն ի չորս հազարսն, քանի՛ զամբիդ լի բարձէր զկոտորոցն (Լ 17, 20):

2. Ասաց նրանց. «Քանի՛ նկանակ ունեք, գնացէ՛ք փեսէք» - Ասէ ցնոսս, Քանի՛ նկանակ ունիք, երթայք փեսէք (Զ 38):

«Ո՛ր» եւ «ո՛ւմ» հարցական դերանուններով հարցումներ

Մարկոսի Ավետարանում նշված հարցական դերանուններից յուրաքանչյուրով կան երկուական հարցական նախադասություն: «Ո՛ր»-ով հարցումները բարդ ստորադասական են, իսկ «ո՛ւմ»-ովներից մեկը պարզ է, մյուսը՝ բարդ ստորադասական: «Ո՛ր» հարցական դերանվանը գրաբար փառքերակում համապատասխանում է դարձյալ **ո՛ր-ը**, իսկ **ո՛ւմ** դերանվանը՝ **ո՛յր-ը**: Բերենք այդ հարցական նախադասությունները:

ա) «Ո՛ր»-ով բարդ ստորադասական հարցումներ, որոնցից երկրորդը՝ ենթաստորադաս է.

1. Եւ բաղարջակերաց քօնի առաջին օրը, երբ զարկի գառն էին մորթում, աշակերտները նրան ասացին. «Ո՛ր ես ուզում գնանք պարրաստրենք, որ զարկական ընթրիքն ուրես» - Եւ յառաջնում ամուր բաղարջակերացն յորժամ զգարիկն զենուին, ասեն ցնա աշակերտքն, ո՛ր կամիս, երթիցուք պարրաստրեսցուք զի կերիցես զգարիկն (ԺԴ 12):

2. Եւ նա ո՛ր քունը որ մարնի, քանիքիքը կ՛ասէք. «Վարդապետն ասում է՝ ո՛ր է այն

իջեալն, ուր իմ աշակերտներն հետ գալիսկան ընթրիքը պիտի ուրեմ» - Եւ յոր քուն մտաւ ինչէ, ասասցիք ցրանուրէրն, Վարդապետ ասէ, ո՞ր են իջեալնքն ուր աշակերտօքս ուրիցեմ զգարիկն (ԺԴ 14):

բ) «Ո՞ւմ»-ով պարզ հարցում.

Եւ նրանց ասաց. «Ո՞ւմն է այս պարկերը կամ գիրը» - Էւ ասէ ցնոսա, ո՞յր է պարկերս այս կամ գիր (ԺԲ 16):

գ) «Ո՞ւմ»-ով բարդ ստորադասական հարցում.

1. Նրա մօտ եկան սաղուկեցիները, որոնք ասում են, թէ յարութիւն չկայ. հարց էին քալիս Էւ ասում. «... Արդ, յարութեան ժամանակ, երբ յարութիւն առնեն, նրանցից ո՞ւմ կինը կը լինի. քանի որ եօթն էլ նրան կին առան» - Գան առ նա սաղուկեցիքն որ ասեն թէ Չիք յարութիւն. հարցանէին ցնա Էւ ասէին, Արդ ի յարութեանն յորժամ յառնիցեն, ո՞յր ի նոցանէ լինիցի կինն, զի եթեմքեան կալան գնա կին (ԺԲ 18, 23):

«Ո՞ր», «Ինչքան» Էւ «որպէղի՞ց» հարցական դերանուններով հարցումներ

Դիպարկվող Ավետարանում նշված հարցական դերանուններից յուրաքանչյուրով կա մեկական մենաբեւեռ հարցական նախադասություն. միայն **մ**-ը հանդես է գալիս նաեւ ընտրանքային հարցման հետ (Բ 8-9), իսկ «որպէղի՞ց»-ը «ի՞նչ»-ով կազմված հարցման հետ (Զ 2): Դրանցից երկուսը պարզ կառուցվածքի են, մեկը բարդ: Ո՞ր հարցական դերանունը գրաբար փաթեւակում արտահայտված է հենց **ո՞ր**-ով, **ինչքա՞ն**-ը՝ **քանի՞**-ով, **որպէղի՞ց**-ը՝ **ուստի՞**-ով:

Բերենք այդ հարցական նախադասությունները.

1. Օրէնսգէրերից մէկը, մօբենալով, լսում էր նրանց, մինչ վիճում էին. երբ նա քնսա, թէ Յիսուս նրանց պարասխանը լավ քուցեց, հարցրեց նրան Էւ ասաց. «Ո՞ր պարտիքանն է առաջինը» - Եւ մատուցեալ մի ոմն ի դպրացն լսէր նոցա մինչ վիճէին. իբրեւ եքեւ թէ բարութեւ նոցա զպարասխանին, եհարց ցնա Էւ ասէ, ո՞ր պարտիքան է առաջին (ԺԲ 28):

2. Յիսուս հարցրեց նրա հօրը Էւ ասաց. «Ինչքա՞ն ժամանակ է անցել այն օրուանից, ինչ այդ նրան պարահել է» - Եհարց ցհայր նորա Էւ ասէ, Բանի՞ ժամանակք են յորմէ հետէ այդ եղև դմա Թ 20):

Աշակերտները նրան պարասխանեցին Էւ ասացին. «Որպէղի՞ց կարող ես նրանց հացով կշարացնել այս ամայի վայրում» - Պարասխանի ետուն նմա աշակերտքն նորա, ուստի՞ կարես յագեցուցանել զդոսա հացի յանապարի աստ (Ը 4):

«Ինչո՞վ» Էւ «ինչի՞ մասին» կապակցությամբ հարցումներ

Մարկոսի Ավետարանում «ինչո՞վ» հարցական դերանունով կա միայն մեկ հարցում, իսկ «ինչի՞ մասին» կապակցությամբ՝ երկու: Վերջինով արտահայտված հարցումները պարզ կառուցվածքի են, իսկ «ինչո՞վ» հարցական դերանունովը՝ բազմաբարդ: **Ինչո՞վ** հարցական դերանունը Ավետարանի գրաբար փաթեւակում արտահայտված է **ի՞ւ**-ով, իսկ **ինչի՞ մասին** կապակցությունը՝ **զի՞նչ** հարցական դերանունով:

Ահա այդ հարցումները.

1. Յիսուս աշակերտներին հարցրեց. «Ինչի՞ մասին էիք վիճում նրանց հետ» - Եւ եհարց ցնոսա թէ Զի՞նչ վիճէիք ընդ նոսա (Թ, 15):

2. Եկաւ Կալիառայում Էւ, երբ քուն մտաւ, աշակերտներին հարցրեց. «Ճանապարհին

իրար հետ ինչի՞ մասին էիք վիճում» - Եկն ի Կալիառնայում, և իբրև եմուր ի Կուն, հարցանեք զնոսա, Յի՛նչ վիճէիք զճանապարհայն ընդ միմեանս (Թ 32):

3. Եւ նա ասաց. « Աղը լավ բան է. բայց եթէ աղը անհամանայ, ինչո՞վ պիտի համեմուի. արդ, դուք ձեր մէջ ունեցէք աղը և իրար հետ խաղաղութեամբ ապրեցէ՛ք», Եւ նա ասէ, Բարոք է աղ. և եթէ աղն անհամեսցի, ի՞նչ համեմեսցի. արդ դուք կալարուք յանձինս ձեր զաղն, և խաղաղութիւն արարէք ընդ միմեանս (Թ 8, 49):

Երկու ինչու-որ հարցումներից կազմված նախադասություններ

Մարկոսի Ավետարանում կա 10 երկու ինչու-որ հարցումներից կազմված երկբևեռ հարցական նախադասություն:

Ահա այդ հարցական նախադասությունները.

ա) «Ի՞նչ» և «ո՞վ» հարցական դերանուններով հարցումներ.

1. Օրենսգեւորներից մի քանիսը, որ նստած էին այնպեղ, իրենց մարքում խորհում էին. «Այս ի՞նչ է խոսում, սա հայեցում է. ո՞վ կարող է մեղքերին թողութիւն փայ, եթէ ոչ՝ միայն Աստուած» - Եւ էին ոմանք ի դպրաց անոր որ անդ նստէին. և խորհէին ի սիրտս իրեանց, Զի՛նչ է այս որ խօսի սա զհայեցութիւնս. ո՞վ կարէ թողուլ զմեղս, եթէ ոչ մի Աստուած (Բ 6-7):

2. Նրանց ասաց. «Իսկ դուք ի՞նչ էք ասում իմ մասին՝ ո՞վ եմ ես» - Ասէ ցնոսա, Իսկ դուք զո՞ւստեր ասէք զինէն թէ իցեմ» (Ը 29):

3. Եւ Յիսուս իր աշակերպների հետ միասին ելաւ գնաց Փիլիպպեան Կեսարիայի գիւղերը. և ճանապարհին աշակերպներին հարցնում էր և ասում. «Մարդիկ ի՞նչ են ասում իմ մասին՝ ո՞վ եմ ես» - Եւ էլ Յիսուս աշակերպօքն հանդերձ ի շէնս Կեսարեայ Փիլիպպեայ, և ի ճանապարհին հարցանէր ցաշակերպսն և ասէր, Զո՞ւստեր ասեն զինէն մարդիկն թէ իցեմ (Ը 27):

4. Դարձեալ Երուսաղէմ եկան. և մինչ նա այնպեղ, փաճարում շրջում էր, նրա մօտ եկան քահանայապետները, օրենսգեւորները և ծերերը ու ասացին նրան. «Ի՞նչ իշխանութեամբ ես դու այդ անում, և ո՞վ քուեց քեզ այդ իշխանութիւնը» - Գան միւս անգամ յԵրուսաղէմ, և մինչդեռ ի փաճարի անդ զգնայր, գան ամ նա քահանայապետքն և դպիրք և ծերք: Եւ ասեն ցնա, որո՞վ իշխանութեամբ առնես զայդ, և ո՞վ եր քեզ զի իշխանութիւնդ զայդ (ԺԱ 27-28):

բ) «Ինչ» և «ինչո՞ւ» հարցական դերանուններով հարցում.

1. Եւ այնպեղ կանգնածներից ոմանք ասացին նրանց. «Ի՞նչ էք անում, ինչո՞ւ էք այդ աւանակն արձակում» - Եւ ոմանք յորոց անդն կային՝ ասեն ցնոսա, Զի՞ գործէք զի լուծանէք զյաւանակդ (ԺԱ 5):

գ) «Ե՞րբ» և «ի՞նչ» հարցական դերանուններով հարցում.

1. Եւ մինչ նստած էր նա Զիթենեաց լերան վրայ, փաճարի դիմաց, Պերբոսն ու Յակոբոսը և Յովհաննէսն ու Անդրէասը, առանձին, հարցրին նրան. «Ասա՛ մեզ, ե՞րբ պիտի լինի այդ, և ի՞նչ կը լինի նշանը, երբ կապարտելու լինի այդ բոլորը» -

- Եւ մինչ նստէր նա ի լերին Զիթենեաց յանդիման փաճարին, հարցանէին ցնա առանձինն Պերբոս և Յակոբոս և Յովհաննէս և Անդրէաս, Ասա մեզ ե՞րբ լինիցի այդ, և զի՞նչ նշան է յորժամ կապարտեց իցէ այդ ամենայն (ԺԳ 3-4):

դ) «Ինչի՞» և «ի՞նչ» հարցական դերանուններով հարցում.

1. Եւ ասում էր. «Ինչի՞ նմանեցնէք Աստծու արքայութիւնը կամ ի՞նչ օրինակով ներկա-

յացնենք այն. նման է մանանեխի հապիկին, որը երբ սերմանում է հողի մեջ, առելի մանր է լինում, քան երկրի վրայ եղող բոլոր սերմերը. իսկ երբ սերմանում, բուսնում է և լինում է առելի մեծ, քան ամեն փունկ, և արձակում է մեծ ճիւղեր, այնքան, որ երկնքի թռչունները նրա հովանու փակ կարող են բնակուել» - Եւ ասէր, ո՞ւմ նմանեցուցուք զարքայութիւնն Աստուծոյ, կամ որո՞վ առակաւ առակեցուք զնա: Որպէս հարն մանանխոյ որ յորժամ սերմանիցի յերկրի, փոքրագոյն է քան զամենայն սերմանիս որ են յերկրի, Եւ յորժամ սերմանիցի, բուսանի և լինի մեծ քան զամենայն բանջար, և արձակէ ոսքս մեծամեծս, մինչև քառական լինել ընդ հովհաննէաւ նորա թռչնոց երկնից բնակել (Դ 30-32):

ե) «Որքեղի՛ց» և «Ի՛նչ» հարցական դերանուններով հարցումներ.

1. Երբ շաբաթ օր եղաւ, սկսեց ժողովարանում ուսուցանել. և շաբերը, երբ լսում էին նրան, զարմանում էին նրա վարդապետութեան վրայ և ասում. «Այս բաները որքեղի՛ց են սրան, կամ Ի՛նչ է այս իմաստութիւնը, որ փրութեմ է սրան, որ սրա ձեռքով այսպիսի զօրաւոր գործեր կատարուեն» - Եւ եղև ի շաբաթուն սկսաւ ուսուցանել ի ժողովրդեանն. և բազումք իբրեւ լսէին, զարմանային ընդ վարդապետութիւն նորա և ասէին, ուսարի՞ է սմա այս, կամ զԻ՛նչ է իմաստութիւնս որ փրտեալ է սմա, զի զօրութիւնք այսպիսիք ի ձեռաց սորա լինիցին (Ջ 2):

զ) Երկու «Ի՛նչ»-երով հարցում.

1. Եւ նա իր մօք կանչելով ժողովրդին, աշակերպների հետ միասին, ասաց նրանց. « Ի՛նչ օգուր է մարդուն, եթէ ամբողջ աշխարհը շահի, բայց իր անձը կորցնի, որովհետև մարդ Ի՛նչ ունի փառս իր անձի փոխարեն» - Եւ կոչեցեալ առ ինքն զժողովուրդն աշակերպօքն հանդերձ՝ ասէ ցնոսա, ԶԻ՛նչ օգուր է մարդոյ եթէ զաշխարհ ամենայն շահեացի, և զանձն իւր փրութեացի. Քանզի զԻ՛նչ փառէ մարդ փոխանակ անձին իւրոյ (Ը 34, 36-37):

է) Երկու «Ե՛րբ»-ով հարցում.

1. Նա պարասխանեց նրանց և ասաց. «Ո՞վ անհաւար սերունդ, մինչև Ե՛րբ ձեզ հետ պիտի լինեմ, մինչև Ե՛րբ ձեզ պիտի հանդուրժեմ. բերէ՛ք նրան ինձ մօք» - Պարասխանի ետ նոցա և ասէ, ո՞վ ազգ անհաւար, մինչև յԵ՛րբ իցեմ ընդ ձեզ, մինչև ցԵ՛րբ անսայցեմ ձեզ. ածէ՛ք զնա առ իս (Թ 18):

Այո - ոչ հարցումները Մաթթեոսի Ավերարանում

Մաթթեոսի Ավերարանում կա ընդհանուր առմամբ 31 **այո-ոչ** հարցում՝ 17-ը՝ մենաբևեռ, 14-ը՝ բազմաբևեռ, ընդ որում երկուսը բաղկացած են երկու **այո-ոչ** հարցումներից, իսկ 10-ը **ինչու-որ** և **այո-ոչ** հարցումներից, որոնցից երեքի կազմում կա մեկ **ինչու-որ** և մեկ **այո-ոչ** հարցում, մեկի կազմում մեկ **ինչու-որ** և երեք **այո-ոչ** հարցում, իսկ մեկի կազմում մեկ **ինչու-որ** և չորս **այո-ոչ** հարցում:

ԴԻՏԱՐԿՈՒՄՆԵՐ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՆԱՅԱՍՏԱՆԻ ՆՅՈՒՐԱՆՈՅ-ՆՅՈՒՐԱՏՆԵՐԻ ԵՒ ԴՐԱՆՅ ՎԻՄԱԳՐԵՐԻ ՇՈՒՐՋ

Թ-ԺԱ դարերում Նայաստանում ստեղծված բարենպաստ պայմանների արդյունքում զարգացում է ապրում անասնապահության ու մշակութային կյանքը: Երկրագործությունից ու անասնապահությունից զատ առաջընթաց է նկատվում արհեստների ու առևտրի բնագավառում, որոնք հիմնականում կենտրոնացած էին զարգացած կամ զարգացման փուլում գտնվող քաղաքներում:

Առևտրի զարգացումը ստեղծում էր նկատելի առաջխաղացում ոչ միայն երկրի ներքին, այլև արտաքին շուկաներում, որի հետևանքով կառուցվում էին Նայաստանը հարևան երկրների հետ կապող ճանապարհներ: Զարգացող քաղաքների ճանապարհների ուղղությամբ ծավալվում է իջևանատների կամ քարավանատների շինարարությունը: Դրանք կոչվում էին հյուրանոցներ կամ հյուրարաններ, պանդոկներ (փնդոկներ) կամ խանապարներ:

Ն. Մանանդյանը, խոսելով Նայսեվանքի մոտ գտնվող «Ազատ քաղաքի» տեղագրության շուրջ, մեջբերում է նկարագրություններ՝ քաղված Շահխաթունյանցից, Ալիշանից, Մմբապյանցից, որոնցում մասնաճյուղվում են հյուրարանների կամ քարավանատների ավերակներ¹:

Միջնադարյան Նայաստանի հյուրանոց-հյուրարանների կառուցմանն ու զարգացմանն անդրադարձել են Ն. Մանանդյանը², Վ. Նարությունյանը³, Ս. Բարխուդարյանը⁴, Բ. Առաքելյանը⁵ և ուրիշներ: Սույն հոդվածում փորձենք կարարել որոշակի դիտարկումներ հայկապես վանքերում կառուցված հյուրանոց-հյուրարանների և դրանց վիմակապարձանագրությունների շուրջ:

Այն, որ հյուրանոցները կառուցվել են նաև վանքերում և դրանց մերձակայքում, արդյունքն է այն բանի, որ վանքերում «սպասարկում էին ինչպես ուխտավորներին, այնպես էլ վանքերի մոտով անցնող քարավաններին»⁶: Պատահական չէ, որ հյուրանոցները հիմնականում կառուցվում էին այն վանքերի բակերում կամ մերձակա տարածքում, որոնք ապահովված էին ջրով, ունեին աղբյուրի առանձին շինություն, ջրամբար-ավազաններ, քանդի հյուրանոցներում երբեմն հյուրընկալվում էին բազմաթիվ ուխտավորներ, առևտրականներ, որոնց վանքը պետք է ապահովեր գիշերելու, սնվելու և շատ ուրիշ միջոցներով⁷:

1 Տե՛ս **Նալոթ Մանանդյան**, Նին Նայաստանի գլխավոր ճանապարհները (ըստ Պետրոսյան քարտեզի), Եր., 1936, էջ 184-185:

2 Տե՛ս անդ:

3 Տե՛ս **Վ. Նարությունյան**, Միջնադարյան Նայաստանի քարավանատներն ու կամուրջները, Եր., 1960:

4 Տե՛ս **Ս. Բարխուդարյան**, Խորհրդային Նայաստանի նյութական կուլտուրայի հուշարձանները, Եր., 1935:

5 Տե՛ս **Բ. Առաքելյան**, Քաղաքները և արհեստները 9-13-րդ դարերում, հ. 2, Եր., 1964:

6 Տե՛ս **Վ. Մ. Նարությունյան**, նշվ. աշխ., էջ 12:

7 Նման դեպքերում ուխտավորները փոխադրուցում էին վանքերին «դարպաս», «աջահամբույր», «մասանց»

Նյութանոցները կառուցվում էին ինչպես հոգեւոր, այնպես էլ աշխարհիկ ֆեո-դալների միջոցներով, ուստի վերջիններս պարտավորվում էին հոգալ դրանց քանդակահանման և պահպանությունը, որի համար առանձնացվում էին բազմաթիվ կալվածներ⁸:

Փաստորեն, հյուրանոցներն ինքնին ավելի վանքի հաստիքներ հասարակություններից էին, որոնք շար հաճախ վերածվում էին առևտրական կայանադրոշմների⁹: Ըստ Վ. Նարությունյանի, առևտրական գործարքները քաղաքի էին ունենում հիմնականում բակավոր¹⁰ քարավանատներում, քանզի վերջիններս սպասարկման իրենց դերը զուգակցում էին քանակազանության կամ շուկայի դերի հետ, ուր կապարվում էին գործարքներ երկրի քաղաքներ նահանգներից և հարևան երկրներից եկած վաճառականների միջև¹¹:

Նյութանոց-հյուրանոցների շարքում առանձնապես հետաքրքրական է Սելիմի հյուրանոցը, որը գտնվում է համանուն լեռնանցքի՝ դեպի Վայոց ձոր նայող հարթության վրա: Նյութանոցի համալիրը բաղկացած է երեք մասից՝ եռանկյուն մեծ դահլիճից, արևելյան կողմից կցված նախասրահից (նկ.1) ու սրահ կողքին գտնվող կիսով չափ պահպանված թաղածածկ մասերից: Բոլոր շենքերը կառուցված են սրբապաշտ քարերով, որոնցից առաջին դահլիճի արևելյան կիսականալ պատին՝ ներքուստ փորագրված է արձանագրություն. «...և Չեսար, որդի իշխան/աց իշխանին Լիպարի... և կենակից իմ Խորիշահ, դուստր իշխանին Վարդան[ն]/ա... շինեցաք զհոգևորնս ի փրկութիւն, հոգոց մեր և ծնող/աց և եղբարց մեր ի ՔՄ ննջեցեալոց...»¹²:



փայտ միջոցով: Տե՛ս **Գ. Գրիգորյան**, Մյունխենի վանական կալվածափրկությունը IX-XIII դարերում, Եր., 1973, էջ 121:

8 Տե՛ս **Գ. Գրիգորյան**, նշվ. աշխ., էջ 120-121:

9 Տե՛ս անդ, էջ 122:

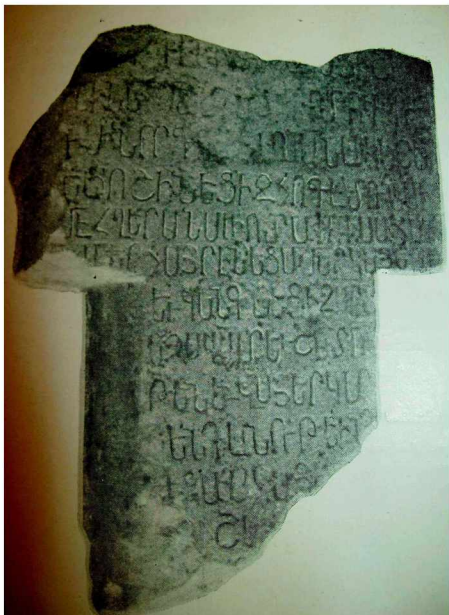
10 Ըստ ճարտարապետական հորինվածքի միջնադարյան Նայասրանի հյուրանոց-հյուրանոցները բաժանվում են երեք խմբի՝ միադահլիճ-միանոց, միադահլիճ-եռանոց, բազմադահլիճ-բակավոր: Տե՛ս **Վ. Նարությունյան**, նշվ. աշխ.:

11 Տե՛ս **Վ. Մ. Նարությունյան**, նշվ. աշխ., էջ 13:

12 «Դիվանի հայ վիճագրության», պրակ III, կազմեց՝ **Մ. Բարխուդարյան**, Եր., 1967, էջ 177-178, արձ. 545: Տե՛ս նաև **Ջալալնեցի**, էջ 164, **Քաջրերունի**, «Փորձ», 1879, թ. 9, 115. **Ղ. Ալիշան**, Սխական, էջ 164-165:

Նայրնի է, որ Նայասպանում կան բազմաթիվ օլորապեղծ (արաբերեն, վրացերեն, պարսկերեն) արձանագրություններ: Դրանցից շատերը գտնվում են հյուրապոստոլի որմերին՝ պայմանավորված նրանով, որ վերջիններս նախ և առաջ կապված էին առևտրի հետ, ուր մուրք էին գործում բազմաթիվ ազգերի պարկանող անհատներ¹³: Արաբապառ պարսկերենով արձանագրություն ունենք Սելիմի քարավանապան նա-խասրահի մուրքի կիսաշրջանաձև բարավորին: Վերջինիս հայերեն փաթեթակը բե-րում ենք օգտվելով Ս. Բարխուդարյանի նշյալ աշխատության օրինակից.

ՊՈՒՍԱԻՏ ՆԱՆՏԻՐ ԽԱՆ Ի ԺԱՄԱՆԱԿԱՍ ՏԻԵՋԵՐԱԿԱՆ Տ ՐՈՒԹԵԱՆ ԹԱԳԱՌՈՒՆ ԱՄԵՆԱՅՆ ՈՐԴԻՈՅ ՄԱՐԴԱԿԱՆ, ԻՇԽԵՅՈՂԻՆ ԱՐԱԲԱՅԻՈՅ ԵՒ ՊԱՐՍԻՅ ԵՒ ՆՎԱՃՈՂԻ ԱՋԳԱՅ ԵՒ ԱՋԱՆՅ, ԶՈՐ ՆԱՍՏԱՏՈՒՆ ՊԱՆԵՍՅ ՏՂԵՐ ՅԻՇԽԱՆՈՒԹԻՆ ՆՈՐԻՆ, ԵՒ ՅԱԲԵՐԺԱՍՅԻ ԹԱԳԱՎՈՐՈՒԹԻՆ ՆՈՐԱ ՄԵԾԱԳՈՐԾ ԲԱՐԵՐԱՐՆ ՉԵՍԱՐ ՈՐԴԻ ԵՆԱՐԻՏԻ (ԼԻՊԱՐՏԻ) ՈՐԴԻՈՅ ԻԲԱՆԻ (ԵՒ ԿԻՆ ՆՈՐԱ) ՏՈՒՐՇԱՆ (ԽՈՐԻՇԱՆ) ԴՈՒՍՏՐ ՎԱՐԴԱՆԱՅ ԵՒ ԹԻԻՓԻ (ԴԱԻՓԻ): ՏՈՒԵԱՆ (ԿԱՍ/ՇԻՆԵԱՆ) Ի ԹՈՒԲԻՆ Ն ՃԻՐ Ի (727)¹⁴:



Նկատենք, որ հիմիրը (հիջրա) մահմեդական թվականն է, որը հաշվվում է Մու-համմեդից սկսած և հետ մեր թվականությունից մոտ 622, 623 տարի¹⁵:

Նյութանոցների կառուցման, դրանց նվիրաբերության վերաբերյալ բազմաթիվ վկայություններ կան հայկական վիճագրերում, որոնց մեծ մասը փորագրված են վան-քերում կառուցված հյուրապոստոլի որմերի, ինչպես նաև խաչքարերի վրա: Վերջինիս առումով բավականին ուշագրավ է Մեսանի «Քյոռ-Օղլու թավլա» փեղամասի քարա-վանապան 1957թ. պեղումների ժամանակ Ս. Բարխուդարյանի հայտնաբերած խաչքարը (նկ.2), որի արձանագրությունը վերաբերում է Կոլյալ քարավանապան կառուցմանը (վերծանել է Ս. Բարխուդարյանը), ուր ասվում է. «... մանդա-փուրպուխուց/խին որդոյ Նասանայ Կայեն/եցո շինեցի գեղեկությունս ի/ մեջ լերանց

ի ոյրս փուսա հասպար հայրենից մեր Կայենի...»¹⁶:

Նյութաբուն կառուցելուն է վերաբերում նաև Մակարավանքի Ս. Աստվածածին եկեղեցուց դեպի հյուսիս գտնվող կիսավեր մարտուի խաչքարի պարվանդանի

13 Տե՛ս Ս. Բարխուդարյան, նշվ. աշխ., էջ 89-90:

14 Անդ, էջ 90:

15 Անդ, էջ 90: Նիջրայի թվականի վերաբերյալ առավել մանրամասն տե՛ս Ա. Արախանյան, Նայոց գիր և գրչություն, Եր., 1973, էջ 134:

16 Վ. Նարությունյան, նշվ. աշխ., էջ 45-46: Տե՛ս նաև Նայկ. ՍՍՌ ԳԱ «Տեղեկագիր», 1957, թ. 8:

արձանագրությունը. «կանգնեց/առ խաչս կ/ամառ հաւր Յո/հանիսի եւ շի/նեցառ հիւր/ապրումս ար/դեամբք Յո/հանիսի...»¹⁷: Վանքապարկան հյուրապարտութիւնը գրանցելիս է եղել գլխավոր եկեղեցուց հարավ, որի սենյակների պատերը կիսով չափ դեռ կանգուն են, որոնցից արևելյանի վրա պահպանվել է բուխարիկի խորշը: Բուխարիներ եղել են ոչ միայն հյուրանոց-հյուրապարտում, այլև վանքերի նշխարապարտում¹⁸: Նենց Մակա-րավանքի հուշարձանախմբում կա նաև նշխարապարտ, որի արևելյան պատի հյուսիս-սայիմ մասում առկա է բուխարիկի խորշ:

Կառուցվող հյուրապարտերը՝ լինելով եկամբի խոշոր աղբյուրներ, սպանում էին բազմաթիվ կալվածներ բարձրաստիճան անձանց, իշխանների նաև հոգևորականների կողմից:

Ամաղուի Նորավանքի պարսպից դուրս, վանքի արևմտական շինությունների ավերակների կենտրոնում, կանգուն է մի մարտանման շենք, որի ներսում՝ հարավային պարիս կից կանգնեցված է մի մեծ եւ պարզ խաչքար, որի ընդարձակ արձանագրությունը պարզում է շենքի՝ հյուրապարտ լինելը, որը կառուցվել է 1273-1290 թթ.: Ըստ արձանագրության Սարգիս եպիսկոպոսը շինելով հյուրապարտը Կովել է. «...գեղ Զաւէ իւր ամէն սահմանաւրն եւ գերկու աղին ջաղացն յԱմփա, եւ այգի գԱխթամարենց բաժինն ի վանքս զԹ-ումաին, զՈվանիսին եւ զԴեպրոսին...»¹⁹:

Ըստ Գոշավանքի Ս. Ասրվածածին եկեղեցու ներսի, բնմի կիսակտր պատի արձանագրության՝ Իգնատիոս եւ Դասապետ վարդապետը նորոգել են. «...գեղեցեցոյն եւ եղաք / գպարտարս, արկեցաք այգի եւ յեկեղեցոյն ժամանոց դրաք եւ գ :Ա: (1) մասն հոյր/ապրանն Կովաք...»²⁰: Ըստ երևույթին, խոսքը վերաբերում է արևմտյան այգուց սրացված բերքին, որի մի մասը հասկացվում է վանքի հյուրապարտ:

Նյութաբանական փորձերը նվիրաբերության մասին է խոսում նաև Սյունյաց Վաղագ-նի վանքի (Որոտնավանք) Ս. Կարապետ եկեղեցու հյուսիսային պատի արձանագրության մեջ, ուր Զաւալ արքեպիսկոպոսի որդի Կեր Սարգիսն Օրբելյանը գալով վանք քանդում է հայր Սարգիսի կառուցած հյուրանոցը եւ փայլիս. «...գՎաղագին զխաչառքին զգոմեր եւ զԿիւրդի վանս ազար ի մեր յամէն հարկէ զի յառաջ Կոված էր ժողովուրդ եւ մեր գմեր բաժին հա/սն Կովաք ի պէրս պանդոկին...»²¹:

Գարեգին Նովսեփյանն իր «Յիշատակարանք ձեռագրաց» աշխատության մեջ անդրադառնալով վանքերին փորձելով նվիրաբերությունների ձեռագրերին, ներկայացնում է «քրիստոսագեղաց ճգնաւորն Թաթուլ»-ի պարմությունը՝ կապված Սուրբ Կրիստոսի եւ վերջինիս քանդում Սուրբ Գրիգորի անունը կրող եկեղեցու կառուցման հետ, ուր որոշ

17 «Դիվան հայ վիմագրության», պրակ VI, կազմեցին Ս. Ավագյան եւ Ն. Ջանիդարյան, Եր., 1977, էջ 196, արձ. 333 ա:

18 Նշխարապարտ եկեղեցու կողքին կառուցվող փոքր շինություն է, ժամատուն, որպէս նշխարներ են գործել պարարագի եւ քրիստոսեցի համար: Տե՛ս Սր. Մախոսեանց, Նախքէն բացաբարական բառարան, հ. երրորդ, Եր., 1944, էջ 473:

19 «Դիվան հայ վիմագրության», պրակ III, կազմեց՝ Ս. Բարխուդարյան, Եր., 1967, էջ 246, արձ. 813: Տե՛ս նաև Քաջերունի, Արարատ, 1889, էջ 657. Ալիշան, Սիսական, էջ 203. Լալայան, XXVI, էջ 56:

20 «Դիվան հայ վիմագրության», պրակ VI, էջ 69, արձ. 139: Տե՛ս նաև Զաւալեանց, հ. Ա, էջ 140:

21 «Դիվան հայ վիմագրության», պրակ II, կազմեց՝ Ս. Բարխուդարյան, Եր., 1960, էջ 101, արձ. 289: Տե՛ս նաև Ալիշան, Սիսական, էջ 525-526. Լալայան, հ. Գ, էջ 151-152:

ժամանակ անց. «...Աշուր Բագրատունի գայ ի վանքս, քառնախմբէ գլխաւորակ սրբոյն եւ զհիւրանոցն շինել հրամայէ եւ անուանէ զնա Այգի եւ հասարատուն գրով քայ ի վանքս, եւ որ զգէցիկ եկին ի վանքս եւ ուխտեցին ամ յամէ քալ յԱյգին յիսուն վեցկի եւ հարիւր այր եւ քաղաքագեաղն Կաղազուան ուխտեցին հարիւր վեցկի երկերիւր այր անխափան»²²: Նշենք, որ վեցկին (վեսկի) վեց լուծ եզներով վարող գութանի փեսակ էր²³, որը փոխառվելով մի շարք ազգագրական շրջաններում (Այրարար, Սյունիք, Վասպուրական, Բարձր Նայք եւ այլն), սպրել է յուրօրինակ զարգացում, որից գրեթե միանման գութաններ են առաջացել²⁴: Վերջիններս եղել են խամ ու խոպան հողերը հերկելու հուսալի գործիքներ մինչև երկաթե գութանի լիակատար փարածումը, որին նվիրված են ժողովրդական ու գուսանական բազմաթիվ փառաբանող երգեր²⁵:

Այսպիսով, սույն համառոտ բնութագրումից կարելի է եզրակացնել, որ ըստ զարգացած միջնադարում ծնունդ առած հյուրանոց-հյուրարների որմերի ու խաչքարերի վիմագրերի բովանդակության, լուսաբանվում է վերջիններիս կարևոր դերն ու նշանակությունը երկրի առևտրային, ընկերային-տնտեսական եւ, առհասարակ, պետության աշխարհիկ եւ հոգևոր կյանքում:

22 Գարեգին Ա Կաթողիկոս, Յիշատակարանք ձեռագրաց, հ. Ա, Անթիլիաս, 1951, էջ 6-7:

23 Տե՛ս ՄԳՐ. Մալխասեանց, Նայերեն բացարական բառարան, հ. չորրորդ, Եր., 1945, էջ 336:

24 Տե՛ս Վ. Բդոյան, Երկրագործական մշակույթը Նայասարանում, Եր., 1972, էջ 149:

25 Տե՛ս անդ, էջ 158:

ԳԻՐԱԴԱՐԱՆԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

ԱՄՍԵՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵԻԱՅՈՒ

«ՆԿԱՏՈՒՄՆ ՃՇՄԱՐՏՈՒԹԵԱՆ» ԳԻՐԲԸ

(ՆԱՅԿԱԿԱՆ ԳՐԱՏՊՈՒԹՅԱՆ 500-ԱՄՅԱԿԻՆ ԸՆԴԱՌԱՋ)

Նայ քաղաքի գրքի պարմությունը քառապանքների ու գրկանքների, բայց նաև սխալների ու հաղթանակների շղթա է: Այդ պարմությունը կերպողները բազմաթիվ դժվարությունների միջով անցել են մեզ են ավանդել մշակութային անուրանալի արժեքավոր ժառանգություն:

Նայկական քաղաքության առաջին շրջանից (1512-1800 թթ.) մեզ է հասել ավելի քան 1100 անուն հայալեզու հրապարակություն: Մակայն պահպանվածն այդ շրջանի գրապարտության ամբողջական պատկերը չէ: Եղել են հրապարակություններ, որոնք ոչնչացվել են կամ մինչ օրս մնում են անհայտության մեջ: Քիչ չեն նաև եզակի օրինակով աշխարհասփյուռ գրադարաններում ու թանգարաններում պահպանված գրքերը: Նաճախ են պարահում գրքեր առանց փիլոգոսաթերթի կամ հիշարակարանի, եզրահարված կամ ցեցակեր, երբեմն էլ գրադաշտի կամ նկարազարդումների պատվածքներով: Իսկ որոշ գրքեր լույս են տեսել առանց քաղաքանի ու քաղաքիչի անունների, քաղաքման քաղերթի ու վայրի հիշարակության: Նմանափայ գրքերը առանձին ուսումնասիրությունների նյութ են:

Մեր ուսումնասիրության առարկան մի գիրք է, որը նույնպես պահպանվել է թերի վիճակում, հիշարակարան չունի, փիլոգոսաթերթի վրա քաղաքանի ու քաղաքիչի անունները նշված չեն: Խոսքը հայ միջնադարյան փիլիսոփայության ամենանշանավոր դեմքերից մեկի՝ Գրիգոր Տաթևացու «Նկարումն ճշմարտության» գրքի մասին է, որը լույս է տեսել Կոստանդնուպոլսում ՌՃԿԲ. (1713) թվականին: Գրքի համառոտ նկարագրությունը բերված է սյուրնու.

ՏԻՏՂՈՍԱԹԵՐԹ՝ Նկարումն/ ճշմարտության/ Տպագրեցա/ թվին հայոց. Խ/ճկր. Ի Նայրա/պ[ե]ր[ո]ւ[թ]ե[ան] Տեառն/ Աղէքսանդրի/. 1157 ԳրԳ: ԲՈՎԱՆՆԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ՝ —Գրիգորի Եռամեծի ու քաջ հոկտերի՝ բան ըլնդղէմ մ[ա]րդ[ա]դաւան նեսպորականացն. որք գրանն՝ բնակութեամբ ասեն Ի մարմնի իբր Ի քաճարի: Եւ ուրանան զբնութեամբ միատրութիւն] ա[ստուծոյ] մ[ա]րդ[ա]ցեւոյն, ու միայն բնակութեամբ, ու շնորհիւ, ու որդեկրութեամբ եղե[ա]լ ասեն յա[ստուած]ութե[ան] փառս: Օգնեա Նոգի Ս[ուրբ] [Գ-Ժ]: —Նարցմունք առ երկարնակս, որք ուրանան զմինն ըրիսպոյս մար-

դացեալ ասել. Այլ բաժանմամբ, կարարեալ ա[ստուա]ծ եւ կարարեալ մարդ: [Ժ]: ՆԿԱՐԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ՝ Շարվածքի չափը՝ 17,5x11 սմ, ունի մեկ փորագիր պարկեր Բ էջում, մեկ կիսախորան-գլխագարդ, մեկ զարդագիր եւ մեկ լուսանցագարդ Գ էջում, բնագիրը բոլորագրով:

Նայկական գրադարձության պարմությանը, ինչպես նաև հայկական քաղաքանկերին ու նրանցում հրապարակված գրքերին ժամանակին անդրադարձած հեղինակները՝ Գարեգին Զարբհանալյան («Պարմություն հայկական քաղաքությունն, սկզբնաղբյուրներն են մինչ առ մեզ»), Գարեգին Լեւոնյան («Նայ գիրքը եւ քաղաքության արվեստը»), Թեոդոսի («Տիպ ու փառ»), Ռաֆայել Իշխանյան («Նայ գրքի պարմություն»), Քնարիկ Կորկուրյան («Նայ քաղաքի գիրքը Կոստանդնուպոլսում»), Արամ Բաբայան («Նայ գիրքը եւ քաղաքությունը») եւ ուրիշներ, իրենց աշխատություններում «Նկարումն ճշմարտության» գրքի մասին չեն հիշարկում: Այս մասին հիշարկվել է միայն 1988 թվականին լույս տեսած «Նայ գիրքը 1512-1800 թվականներին» մատենագիտության մեջ¹¹, որտեղ հեղինակները ենթադրում են, որ 1713 թվականի այս հրապարակությունը Գրիգոր Մարգվանցու քաղաքանկ արտադրանք է: Նման եզրակացության համար հիմք է ծառայում այն հանգամանքը, որ գրքի անվանաթերթը նման է 1719 թ. Գրիգոր Մարգվանցու քաղաքանկ Զեմոր Գլխիկի «Պարմություն Տարօնոյ» գրքի անվանաթերթին: Գրքում խոսվում է «Նկարումն ճշմարտության» գրքի պահպանված երկու օրինակների մասին՝ Երեւանի Ս. Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարանում եւ Կոստանդնուպոլսի Միջագյուղ թաղամասի Ս. Աստվածածին եկեղեցու մատենադարանում²²: Պետք է ենթադրել, որ գրքի կազմողները Միջագյուղի օրինակի մասին ժամանակին փոքրամասնություններ են սրացել պոստահայ բանասեր Գեորգ Բամպուրճյանից (նրա անվանը հանդիպում ենք «Նայ գրքի» կազմությանն օժանդակած մարդկանց անունների ցանկում):

Ինչ վերաբերում է Մատենադարանում պահվող օրինակին³³ այն թերի է՝ առկա են գրքի միայն առաջին 16 էջերը, ավարտվում է «շնոր» հիշագրով: Կազմակից է 1733 թ. Պոլսում հրապարակված «Պարտոլ գրաջանութեան» գրքին, որը նույնպես առանց քաղաքանկի հիշարկության է⁴⁴: Այս օրինակը 1976 թ. Մատենադարանին է նվիրել Պոլսի հայոց Շնորհք պատրիարք Գալուստյանը: «Նկարումն ճշմարտության»-ի Գ էջին գրվող կնիքը՝ «Թ[ա]նգ[ա]ր[ա]ն վ[ե]ր[ա]ծմո[թ]ե[ան] ի Միջ[ա]գյուղ 1848» վկայում է, որ մինչև Մատենադարանում հայտնվելը այն պահվել է Պոլսում՝ Միջագյուղի վերածնության թանգարանում, իսկ գրքի սկզբում գրվող չորս պահպանակ էջերի վրա առկա՝ Գեորգ Բամպուրճյանի մակագրությունը. «Ա. գիրքը նորայայտ քաղաքություն է: Գ. Բ.», թույլ է փախն ենթադրել, որ հենց այս օրինակի նկարագրությունն է Բամպուրճյանը ժամանակին ուղարկել Նայաստանի ազգային գրադարանին, իսկ ավելի ուշ այդ նույն օրինակը հասել է Մատենադարան: Եթե

1 Ն. Ոսկանյան, Զ. Կորկուրյան, Ա. Սավալյան, Նայ գիրքը 1512-1800 թվականներին, Եր., 1988 (այսուհետեւ՝ Նայ գիրքը), էջ 201:

2 Մեր կողմից Կոստանդնուպոլսի պատրիարքարանին կատարված հարցման արդյունքում պարզվել է, որ Միջագյուղի մատենադարանը այսօր արդեն գոյություն չունի:

3 Մատենադարանի Նոստրիպ գիրք Ն⁶ 2013:

4 Դարելով կազմից՝ այս երկու գրքերը մեկ կազմի մեջ են ամփոփվել ԺԸ. դարի կեսերին:

այս ենթադրությունը ճիշդ է, ապա «Նկատման ճշմարտության» գրքից պահպանվել է ոչ թե երկու, այլ միայն մեկ օրինակ:

Գրիգոր Տաթևացու «Նկատման ճշմարտության» գիրքը հեղափոխական է թե՛ իր բովանդակությամբ, եւ թե՛ տպագրությամբ: Տաթևացու գրական ժառանգության մեջ նման անվանումով առանձին սրելոճագործություն հայտնի չէ, ուստի «Նկատման ճշմարտության» անվանումով տպագրված գրքի առկա երկու գլուխները եւ ամբողջ շարադրանքը համեմատելով Տաթևացու մյուս աշխատությունների հետ, պարզվեց, որ այն Գրիգոր Տաթևացու «Գիրք հարցմանց»-ի մի հատվածն է: «Գիրք հարցմանց»-ը բաղկացած է 10 սովոր գլուխներից կամ հատրքներից, մինչդեռ «Նկատման ճշմարտության»-ը այս սովորածավալ աշխատության միայն Բ. հատրքի է. գլխի Ա. պրակն է ամբողջությամբ եւ Բ. պրակի մի մասը⁵⁵:

Սակայն ո՞ւմ տպարանում է իրականացվել «Գիրք հարցմանց»-ի հրատարակման այս փորձը: ԺԸ. դարի սկզբներին Կոստանդնուպոլսում գործում էին մի շարք հայկական տպարաններ՝ Գրիգոր Մարգվանեցու, Աստվածատուր Կոստանդնուպոլսեցու, Մարգիս դպրի, Էսկար Գեղեվանեցու եւ այլն: Այս տպարաններում լույս տեսած հրատարակություններից շատերը աչքի են ընկնում փորագրանկարների (գլխագարդեր, լուսանցագարդեր, զարդագրեր, վերջնագարդեր, թեմատիկ պատկերներ) առաջությամբ: Ուսումնասիրությունները ցույց են տալիս, որ միևնույն փորագրանկարի կլիշեն (փայտե տպանկար կամ տպագրական տախտակ) հաճախ կարող էր գործածվել տարբեր հրատարակիչների գրքերում. դա տարածված երևույթ էր ինչպես Կոստանդնուպոլսի, այնպես էլ աշխարհի տարբեր քաղաքներում գործող հայկական տպարաններում: Նախկին շական է փորագրության կլիշեների բազմակի գործածությունը: Տարբեր գրքերում միևնույն փորագրության օգտագործման դեպքերում գրքի տպագրության թվականը, տպագրիչի անունը եւ տպարանի անվանումը կարելի էր պարզել միայն գրքի փորագրության բնագրից, հավելյալ գեղեղված փորագրության կամ հիշատակարաններից:

«Նկատման ճշմարտության» գրքի փորագրությունը երկու կողմերում զարդարված է բուսական տարրեր պարունակող սյուներով, որոնք վերևում ավարտվում են ռմբավորված կամարով եւ կազմում փորագրության շարադրանքի շրջանակը: Դամարի ներքո պատկերված է ամպերի վրա նստած Նիսիս-Բրիսպոսը. նրա աջ ձեռքում խաչ է, իսկ ձախում՝ գունդ: Տիպոգրաֆիայի ներքինի մասում ճարտարապետական շինության պատկեր է. հատակը զարդարված է շախմատաձև հորինվածքով, որը խորության տպավորություն է ստեղծում: Բնագրի շրջանակի ստորին հատվածում «1157 ԳրԳ» մակագրությունն է: «1157»-ը հավանաբար կլիշեի պատրաստման տարեթիվն է՝ 1708, իսկ «ԳրԳ»-ն՝ Գրիգոր Մարգվանեցու մակագրությունը: Այս փորագրության պատկերը եւ մակագրությունը ամենայն ճշմարտությամբ համընկնում են Գրիգոր Մարգվանեցու տպարանում 1713 թվականին լույս տեսած Յովհաննես Մրքուզի «Երթուխին հաւատոյ» եւ 1719 թվականին՝ Զենոբ Գլակի «Գիրք պատմությանց երկրին Տարօնոյ» գրքերում տեղ գտած փորագրություններին [նկ. 1]: Այս փաստը թույլ է տալիս հիմնավորել, որ փորագրության վրա նշված տարեթիվը եւ «ԳրԳ» մակագրությունը փորագրության կլիշեի անբաժանելի մասն են կազմում, հետևաբար չէին

5 Նամակատարանում է՝ **Գրիգոր Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, Կ. Պոլիս, տպ. Աստվածատուր Կոստանդնուպոլսեցու, 1729 թվականի 66-70 էջերին:

կարող առանձին-առանձին գործածվել: Ուստի միայն փորձաստիճանի նմանությունը թույլ չի տալիս վստահ ասել, որ «Նկարումն ճշմարտության» անունով գիրքը Մարգվանեցու տպարանի արտադրանք է: Գրքի փորձաստիճանի բնագրում վերնագրից, տպագրության տարեթվից և Կաթողիկոսի անունից գալիս այլ հիշատակություն չկա, հետևաբար անհրաժեշտ է ավելի մանրամասն ուսումնասիրություն՝ պարզելու համար, թե «Նկարումն ճշմարտության»-ը իսկապես լույս է տեսել Գրիգոր Մարգվանեցու տպարանում:

Քանի որ նույն 1713 թ. Մարգվանեցին լույս է ընծայել Յովհաննես Մրբուզի «Կրթության հաւարոյ» գիրքը, ապա առավել նպատակահարմար է «Նկարումն ճշմարտությանը» համեմատել վերջինիս հետ:

Ինչպես արդեն նշել ենք, երկու գրքերում էլ օգտագործված է միևնույն փորձաստիճանի պատկերը: Սակայն, պատկերից բացի, նույն կերպ են շարադրված նաև փորձաստիճանի բնագրերը, որոնք բերված են ստորև.

1. Կրթութիւնի հաւարոյ. Տպագրեցեալի ի թվին հայոց. ռճկր. ի Նայրապ[ե]ր[ո]ւթեան Տեառն Աղէքսանդրի:

2. Նկարումն ճշմարտութեան. Տպագրեցաւ թվին հայոց. ռճկր. ի Նայրապ[ե]ր[ո]ւթեան Տեառն Աղէքսանդրի:

Քանի որ երկու գիրքն էլ լույս են տեսել նույն 1713 թ., իսկ ԺԸ. դարում գիրք տպագրելը բավական երկար ժամանակ էր պահանջում, ապա քիչ հավանական է, որ Մարգվանեցին իր գրքի փորձաստիճանի կլիշեն փոխ փոխված, նվիրած կամ վաճառած լինել այլ տպագրիչի: Այս ենթադրությունը հիմնավորում է նաև Մարգվանեցու 1719 թ. տպագրած «Պարմութիւն Տարօնոյ» գիրքը, որտեղ դարձյալ օգտագործված է փորձաստիճանի միևնույն կլիշեն: Կարելի է ենթադրել, որ 1713 թ. ձեռնարկելով միևնույն չափեր ունեցող երկու գրքի տպագրություն, Գրիգոր դպիրը որոշել է երկուսում էլ օգտագործել միևնույն փորձաստիճանի պատկերը, ինչը բնորոշ է նրա հրատարակություններին⁶⁶:

Միանման են ձևավորված նաև «Նկարումն ճշմարտութեան» և «Կրթութիւն հաւարոյ» գրքերի փորձաստիճաններին հաջորդող երկու էջերը [նկ. 2]: Երկու գրքում էլ ձախ էջում փորագրապատկեր⁷⁷ է, իսկ աջը զարդարում են կիսախորան-գլխազարդը, լուսանցազարդը և զարդագիրը: Տարբեր են միայն փորագրապատկերը և զարդագիրը. «Կրթութիւն հաւարոյ»-ում պատկերված է ճգնափոր, իսկ «Նկարումն ճշմարտութեան»-ի նույն էջում հովիվների երկրպագության տեսարանն է: Վերջինս հանդիպում է նաև «Կրթութիւն հաւարոյ»-ի ԾԵ. էջում:

Նովիվների երկրպագության տեսարանը երկու գրքերում էլ տպագրված է միևնույն կլիշեից: Այս փաստը հաստատվում է ոչ միայն փորագրապատկերների միևնույն չափերի (7,2x11,4 սմ) և գծերի մանրամասն համեմատության արդյունքում, այլ նաև կլիշեի վնասված լինելու հետևանքով պատկերի մի քանի հատվածներում առաջացած թերություններով, որոնք երկու գրքում էլ բացարձակ նույնն են: Կլիշեի վնասված մասերի թողած հետքերն առավել նկատելի են փորագրապատկերների ստորին մասում՝ կենտրոնից աջ, և արտա-

6 Նույն փորձաստիճանի պատկերներն էլ օգտագործված են երեսյալ հրատարակություններում. «Մեկնութիւն սրբոյ Անտարանին» (1717 թ.) և «Գիրք աղօթից», (1726 թ.) «Գիրք վիպասանութեան» (1709-10 թթ.) և «Գիրք հարցմանց» (1720 թ.) և այլն:

7 Էջով մեկ արված կամ բնագրի մեջ գրնվող թեմատիկ պատկերները:

հայրվում են պարկերի հորիզոնական գծերի համաչափությունը խախտող սպիտակ բծերի փնտրով:

«Նկարումն ճշմարտության» գրքի Գ. Էջը զարդարող կիսախորան-գլխազարդը, լուսանցազարդը և «Ա» զարդագիրը նույնպես Գրիգոր Մարգվանեցու սրեղծագործություններն են: Ուղղանկյուն գլխազարդը, որի հիմնական մոտիվը բուսանախշերով, կենտրոնում ծաղիկներով պարուրաձև զարդն է, բուսական ռճավորած փարբերից կազմված լուսանցազարդը, որի հիմքում կենաց ծառի մոտիվն է՝ վերևում փոքրիկ խաչով, և թռչուն-ձուկ համադրությամբ կազմված զարդագիրը հանդիպում են ոչ միայն «Կրթութիւն հաւարոյ»-ում, այլև Մարգվանեցու մյուս հրապարակություններում⁸⁸: Նույնը կարելի է ասել նաև Ժ. Էջում առկա բաժանազարդի մասին՝ ծայրերը եզրափակող փոքրիկ զարդով:

Այսպիսով, «Նկարումն ճշմարտության» գրքում օգտագործված բոլոր զարդերն ու փորագրանկարները Գրիգոր Մարգվանեցու սրեղծագործություններն են, որոնք փաթինների ընթացքում օգտագործվել են իր լույս ընծայած գրքերում:

Փորագրանկարների համեմատությունից զար, ուսումնասիրվել են նաև փառաբերականները, շարվածքը, թղթի փեսակը և այլ մանրամասնություններ, որոնց աղբյուրները փաստում են, որ քննության նյութ հանդիսացող հրապարակությունն իսկապես Գրիգոր Մարգվանեցու փաթարանի արտադրանք է:

Համեմատվող երկու գրքերի շարվածքը եզրափակող գծային շրջանակի չափերը նույն են և կազմում են 7,3x12,9 սմ: Նույնն են նաև գրքերի էջերում առկա փողերի քանակը՝ յուրաքանչյուր էջում քսանական փող, ինչպես նաև շարվածքում առկա առանձին բառերի և բառակապակցությունների չափերը (օրինակ՝ և որդոյ և հոգոյն սրբոյ՝ 5,8 սմ, ասաց՝ 1,2սմ, գմարդն՝ 1,7սմ, բնութի՝ 1,8սմ, մարմին՝ 1,5 սմ, որդի՝ 1,1սմ, հօր՝ 0,7սմ, Արդ՝ 1,1սմ և այլն): Դա նշանակում է, որ երկու հրապարակություններում օգտագործվել են միևնույն փառաբերական փառերը: Դա կարելի է նկատել համեմատելով թե՛ գլխափառ և թե՛ փոքրափառ գրերի ձևերը: Միանման են նաև սյուրիս լուսանցքների կենտրոնում արված էջակալումները, որոնք գրադաշտի հետ ամփոփված են շրջանակի մեջ և միևնույն փառաբերակով են:

Մեկ այլ կռվան է թղթի նույնականությունը, որը հաստատվում է միևնույն լուսադրոշմի առկայությամբ: «Կրթութիւն հաւարոյ»-ի թողթն ունի լուսադրոշմ երկու պարկեր, որոնք մեր փեսած օրինակներից ոչ մեկում⁸⁹ ամբողջական չեն. գրքի չափսին բերելու համար թողթը հարվել է, և պարկերները կտրվել են: Տեսանելի է պարկերների միայն երկու երրորդ մասը [նկ. 3]: Լուսադրոշմի պարկերներից մեկն օվալի վրա փեղադրված գեղեցիկ թագ է, որ զարդարված է վերին մասը եզերող ութ փոքրիկ շրջաններով: Կենտրոնում չափերով քիչ ավելի մեծ է ու մի բոլորակ է, որը փեղադրված է թագի վերևում սրացող ծայրի վրա: Թագի մեջքերում կա բողբոջանման զարդ, որից աջ և ձախ երկուսական պարուրաձև զարդեր են: Սրանք փեղադրված են քիչ ներքև գտնվող կրկնակի կամարի վրա, որի մեջ է ու երկու շրջաններ են, իսկ կենտրոնում՝ փոքրիկ շեղանկյուն: Ներքևի օվալի կենտրոնում լատինական «R» փառն է:

Թագապարկերից 1 սմ ներքև լուսադրոշմի մյուս պարկերն է՝ չափերով ավելի փոքր.

8 Օրինակ՝ «Գիրք աղօթից» (1726 թ.), «Պատմութիւն Տարօնոյ» (1719 թ.), «Գիրք հարցմանց» (1720 թ.), «Յայտնություն» (1730 թ.) և այլն:

9 Մատենադարանի Հնարիպ Հ⁶⁰ 1033, 1035, 1036, 1037, 1038:

այն ներկայացնում է մեկը մյուսի մեջ երկու շեղանկյուն, որոնց գծերին զուգահեռ՝ կողք-կողքի դասավորված են փոքրիկ շրջանակներ: Ես մեկ շրջանակ պարկերված է կենտրոնում: Ամբողջությամբ վերցրած՝ այն նման է խաղողի ողկույզի ոճավորված պարկերի:

Նույն լուսադրոշմը առկա է նաև «Նկարումն ճշմարտության» գրքի էջերում. թագի պարկերը նշմարվում է Գ-Դ., Ե-Զ., իսկ «խաղողի ողկույզի» պարկերը՝ ԺԱ-ԺԲ. և ԺԳ-ԺԴ. էջերի վրա:

Այսպիսով, փորձաստեղծը, գրքի հարդարման եղանակը, գրադաշտի, փառաբանականների, թղթի փեսակի և այլ մանրամասների ուսումնասիրությունը հասարակում է, որ 1713 թ. «Նկարումն ճշմարտության» անունով հրապարակված Գրիգոր Տաթևացու «Նարցմանց գրքի» առյուծկապով իսկապես լույս է տեսել Գրիգոր Մարգվանեցու փառաբանում:

Սակայն ի՞նչ նպատակով է Մարգվանեցին ձեռնարկել «Գիրք հարցմանց»-ի միայն մի մասի փառագրությունը: Պարզաբան պետք է փնտրել ԺԷ. դարի վերջերին և ԺԸ. դարի սկզբներին Պոլսի հոգևոր կյանքում կարարվող խմորումների մեջ: Մի կողմից պարբերական թեկնածուների պայքարը, իսկ մյուս կողմից լատին քարոզիչների մոլեռանդությունը գնալով ավելի կապաղի ձևեր էին ստանում¹⁰: Տաթևացու «Գիրք հարցմանց»-ը, որը աչքի է ընկնում միջնադարյան փիլիսոփա-աստվածաբանների առջև ծառացած գրեթե բոլոր կարևորագույն հարցերի լուսաբանությամբ, նման պայմաններում շար կարևոր դեր պիտի խաղար Նայ Եկեղեցու դավանաբանական անկախությունը և հայ ժողովրդի ազգային ինքնությունը օտարացումից պաշտպանելու հարցում: Այսպես արձարված են աստվածաբանական և դավանաբանական այնպիսի կարևոր խնդիրներ (Աստծո և աշխարհի փոխհարաբերության հարցը, մարդու սրբեղծման և նրա՝ Աստծո հետ առնչության, արարչագործության, անհրաժեշտության ու ճակատագրի և այլ հարցեր), որոնք առաջ էին քաշվել քրիստոնեական Եկեղեցու հայրերի կողմից և թնկարկվել ողջ միջնադարում: Տաթևացին այդ գիրքը գրել է «...իրեն ջապագով, և իբրև կրօնական վիճաբանության առաջնորդող գրքում մը... Վասն զի այն ժամանակներ իրարմէ փառքեր կրօնքի և հաւարքի մարդիկ, ինչ դասակարգի և դիրքի ալ պարկանէին, իրաքանչիւրը իր Սուրբ-Գիրքին փաստերով ու ապացոյցներով գինում, վիճաբանութիւններ կ'ընէին... Նայ եկեղեցականն ու Նայ աշխարհականը հաւասարապէս՝ Նարցմունքը իրենց անթին փակ, արդր ոճով ու արդր ապացոյցներով բանակրիներ ըրած են, ինչպէս Նրէից, նոյնպէս Տաճկաց հետ, ինչպէս նաև հերձուածներու և դաւանաբանական խնդիրներու շուրջը»¹¹: Նազվի առնելով իրադարձությունների այս ընթացքը, Մարգվանեցին հավանաբար առաջնային է համարել լույս ընծայել Բ. հարցի («Վասն թիրութեան հերձուածողաց») այն հարվածը, որն ուղղված է նեստորականների դեմ:

Այժմ դժվար է ասել, թե փառագրելով «Գիրք հարցմանցի» Բ. հարցի Է. գլխի Ա. պրակից մինչև Բ. պրակի մի մասը, Մարգվանեցին ինչո՞ւ է գիրքն անվանել «Նկարումն ճշմարտության»: Չի բացառվում, որ վերջինս անավարտ փառագրություն է: Նավանաբար Մարգվանեցին հրապարակել է «Գիրք հարցմանց»-ի միայն մի մասը՝ նպատակ ունենալով հետագայում հրապարակել գիրքն ամբողջությամբ¹²: Այդ մասին է վկայում այն, որ «Նկարումն

10 Տե՛ս Մաղաքիա Օրմանյան, Ազգապայտում, հր. 2, Էջմիածին, 2001, էջ 3120-3122:

11 Բարբե՛ն վրդ. Կիւլէսէրեան, Ի պայման հայ մարտնչագրութեան մէջ, Վենետիկ, 1930, էջ 9-11:

12 Նայ փառագրության պատմությանը նման դեպքեր հայրնի են, օրինակ՝ ԺԷ. դարի առաջին

ճշմարտության»-ից յոթ տարի անց՝ 1720 թ. Գրիգոր Մարգվանեցու տպարանում իսկապես ձեռնարկվել է «Նարցմանց գրքի» տպագրություն, որը, սակայն, մնացել է անավարտ. լույս է տեսել միայն մի քանի տրակ: Իսկ եթե Տաթևացու «Նկարումն ճշմարտության»-ը անավարտ հրատարակություն չէ, ապա հավանաբար ունեցել է հիշատական, որտեղ, Գրիգոր Մարգվանեցու հրատարակած մյուս գրքերի նման¹³¹³ նշված են եղել տպագրիչի անունը և տպագրության հետ կապված այլ մանրամասներ: Մակայն, քանի դեռ չեն հայտնաբերվել գրքի այլ օրինակներ, որոնք կարծում ենք, նպաստելու են այս հրատարակության խնդիրների համակողմանի քննությանը ու նաև հաստատելու մեր եզրակացությունը, այս կամ այսպիսի այլ ենթադրությունները մնալու են սոսկ վարկածներ:

Երկար ժամանակ «Գիրք հարցմանց»-ի առաջին և միակ տպագրություն համարվել է 1729 թ. Աստվածատուր Կոստանդնուպոլսեցու տպարանի հրատարակությունը: Մակայն վերջին 50 տարիների ընթացքում հայտնի են դարձել Գրիգոր Մարգվանեցու՝ 1720 թ.¹⁴¹⁴, և Նոր Զուղայի Ս. Ամենափրկիչ վանքում ավելի վաղ՝ 1685 թ., տպագրված օրինակների մասին¹⁵¹⁵: Այժմ, երբ պարզվեց, որ 1713 թ. լույս տեսած «Նկարումն ճշմարտության»-ը «Նարցմանց գրքի» մի մասն է, այն ևս պետք է համարել «Գիրք հարցմանց»-ի տպագրության հերթական փորձ:

ԳԵՒՈՐԳ ՆԵՐՍԵՍՅԱՆ
ՆԱՍՄԻԿ ՏԻԳՐԱՆՅԱՆ

Կեսին որոշ հայ տպագրիչներ (Նովհաննես Մոլինո, Նովհաննես Զուղայեցի), անցնելով բազմաթիվ դժվարությունների միջով, կարողանում են գլուխ բերել Աստվածաշնչի միայն մի մասի՝ Սաղմոսարանի տպագրությունը՝ հետագայում հույս ունենալով իրականացնելու իրենց հիմնական նպատակը՝ հայերեն Աստվածաշնչի ամբողջական հրատարակումը. տե՛ս **Ն. Սահակ Ճեմճեմյան**, Նայ տպագրությունը և Նոն. ԺԷ. դար, Վենետիկ, 1989, էջ 24-77:

13 Օրինակ՝ տպարանի անունը նշված չէ նաև Զենոբ Գլակի «Պատմություն Տարօնոյ»-ի՝ 1719 թ., «Այբբենարան»-ի՝ 1723 թ., «Ներբողեանք»-ի՝ 1734 թ. փոփոխաթերթերի վրա ևս հանդիպում է միայն հիշատակարանում:

14 Տե՛ս **Ռ. Իշխանյան**, Գրիգոր Տաթևացու «Գիրք հարցմանց»-ի առաջին հրատարակությունը, «Էջմիածին», 1963, ԹԺԺ, էջ 51-55:

15 Գրիգոր Տաթևացու «Գիրք հարցմանցը» տպագրելու առաջին փորձը արվել է 1685 կամ 1687 թ. Նոր Զուղայում Ս. Ամենափրկիչ Վանքի տպարանում: Գրքի նկարագրությունը կատարվել է Զ. Պրուկյանի՝ Նայասարանի Ազգային գրադարանին ուղարկած 4 էջ լուսապարճեններից, ուստի հնարավոր չէ պարզել գրքի էջերի քանակը: Նայտնի չէ նաև՝ գիրքը հիշատակարան ունեցել է թե ոչ: Նաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ նոր Զուղայում ստվարածավալ հրատարակությունները մեծ մասամբ մնացել են անավարտ՝ չի բացառվում, որ սույն հրատարակությունը ևս անավարտ տպագրություն է:

**1895, Massacres d'Arméniens. Alphonse Cillière, consul de France à Trébizonde.
Texte présenté par Gérard Dédéyan, Claire Mouradian
et Yves Ternon, Toulouse, Privat, 2010, 281 p.**

1895 թվական, հայկական կոտորածներ: Տրապիզոնում Ֆրանսիայի հյուպատոս Ալֆոնս Սիլիեր: Բնագիրը պատրաստել են Ժիրայր Դեդեյանը, Կլեր Մուրադյանը եւ Իվ Տերնոնը, Տուլուզ, Պրիվա, 2010, 281 էջ:

1894-1897 թթ. Տրապիզոնում Ֆրանսիայի հյուպատոս, 1895 թ. հայկական կոտորածների ականապես Ալֆոնս Սիլիերի (1861-1946) հուշերի պայագրությամբ Նալոց ցեղասպանության առաջին փուլի՝ համիդյան կոտորածների պատմությունն արտացոլող պարմագիրական գրականությունը¹ հարստացավ եւս մեկ արժեքավոր սկզբնաղբյուրով: Նրա հուշերի հրատարակությունն իրականացրել են Ժիրայր Դեդեյանը, Կլեր Մուրադյանը եւ Իվ Տերնոնը: Թեպետ Սիլիերն իր հուշերը՝ «Հայկական կոտորածներ: 1895 թ. հոկտեմբերի 8-ի կոտորածները Տրապիզոնում, ականապեսի նոթեր եւ պալավորություններ» խորագրով, պայագրության է պատրաստել դեռեւս 1929 թ., այդուհանդերձ, երկար տարիներ ձեռագրին վիճակված էր հանգրվանել ընտանեկան արխիվում: Նրա ժառանգները միայն մի քանի տարի առաջ են հուշերի բնագիրը հանձնել Մոնպելիեյի Պոլ Վալերի համալսարանի պրոֆեսոր Ժ. Դեդեյանին (էջ 13), որը եւ նախաձեռնել է դրանց լույսընծայումը:

Սիլիերի հուշագրությունը համալրում է մինչ այժմ Նալոց ցեղասպանության պատմության մասնագետներին մատչելի՝ համիդյան կոտորածների պատմությունը լուսաբանող պայագիր ֆրանսիական սկզբնաղբյուրները², ի տարբերություն որոնց ունի որոշ առանձնահատկություններ: Նախ նա նյութը շարադրել է ոչ թե իրադարձությունների անմիջական պալավորությամբ, այլ տասնամյակների հեռվից, դրանց շուրջ երկարատև խորհրդածություններից հետո եւ առանց ավերորդ հույզերի: Սակայն, ինչն ավելի էական է, Սիլիերը Տրապիզոնի կոտորածներին հաջորդած ժամանակաշրջանում տեղում իրականացրել է մանրակրկիտ հետաքննություն (էջ 39-40, 120), որը նպաստել է կոտորածներին առնչվող այլևայլ հանգամանքներում նրա տեղեկությունների ընդլայնմանն ու կողմնորոշումների հստակեցմանը: Այս առումով՝ նրա հուշերը ձեռք են բերում պարմագիրական մեծ կարևորություն: Արդյունքում, ըստ հեղինակի վկայության՝ նա ձեռնամուխ է եղել նյութի շարադրմանը՝ հետապնդելով «հստակություն, ճշմարտություն եւ արդարություն» սահմանելու նպատակ (էջ 40):

Թեև Սիլիերը բնակվել է Տրապիզոնում, այդուհանդերձ, այլ վայրերում գրնվող ակահայտներին (այդ թվում Էրզրումում Ֆրանսիայի փոխհյուպատոս Պ.-Ա. Բերժերոնից)

¹ Տե՛ս G. N. Shirinian, The Armenian Massacres of 1894-1897: A Bibliography : "Armenian Review" (Boston), 2001, v. 47, թ. 1-2:

ստացված արժանահավասար տեղեկությունների հիման վրա անդրադարձել է նաև 1894-1896 թթ. արևմտահայության բնաջնջման գործընթացին Օսմանյան կայսրության տարբեր տարածաշրջաններում: Ի սկզբանե նշենք, որ Տրապիզոնի տարածքից դուրս տեղի ունեցած կոտորածների շուրջ նրա տեղեկությունները եղել են մակերեսային, ուստի եւ նա, իր սահմանափակ հնարավորությունների շրջանակում, սոսկ հպանցիկ է հիշատակում 1894 թ. Մասունի, 1895 թ. Կոստանդնուպոլսում Բաբը Ալիի ցույցին հաջորդած կոտորածների, ինչպես նաև Բաբերդում, Էրզրումում, Սվազում, Շապին Գարահիսարում, Թոքատում, Մարզվանում, Ամասիայում «արյունալի ալիքի» պայրճառած ավերածությունների մասին (էջ 122, 155-156): Այդուհանդերձ, 1895 թ. Տրապիզոնում հայերի կոտորածների քննարկումը փոքրինչ ընդարձակ հենքի վրա հեղինակի անժխտելի արժանիքներից է, որը կայսրության տարբեր տարածաշրջաններում միաժամանակ տեղի ունեցած արևմտահայության զանգվածային կոտորածների երևախորքի վրա՝ անուղղակիորեն ի հայտ է բերում օսմանյան իշխանությունների կողմից հայ ժողովրդի դեմ ցեղասպան քաղաքականության մարահղացումն ու իրականացումը վաղօրոք մշակված ծրագրի, այն է՝ կանխամտավածության հիման վրա:

Անտարակույս, Միլիերի հուշերի առանցքում Տրապիզոնում ծավալված իրադարձություններն են: Նավասարի փաստերի վերլուծությամբ՝ նա կարծիք է հայտնում կոտորածների իրականացման վճռի շուրջ հոկտեմբերի 7-ին (էջ 89): Հոկտեմբերի 8-ին՝ կոտորածի օրը, Էրզրումում Ֆրանսիայի փոխնյութարարու նշանակված Ֆ. Ռոբեֆերիի հետ միասին գրնվելով քաղաքի կենտրոնում, նա դարձել է սասարիկ հրաձգության, օտարերկրյա, գլխավորապես կրոնական հաստատություններում ապաստան որոնող ահաբեկված հայերի պարսպադրման, փողոցներում ճողոպրող հայ վիրավորների, ինչպես նաև մեծաքանակ դիերի սկանալիտը: Ըստ նրա վկայության՝ նույնիսկ քաղաքի կենտրոնում գրնվող որոշ հաստատությունների (այդ թվում պետական) եւ խանութների առջև հայերի կողոպույված, սրախողող արված դիակները կիպված են եղել պառացիորեն մեկը մյուսի վրա: «Այս տեսարանը եւ արթնանակը կամ սուրը ձեռքին որոշ անհատների կեցվածքը, որոնց հանդիպում էինք, թողնում էին մոլեգնության եւ անուսխողեղ վայրագության տալիսություն», – նշում է նա (էջ 98, 138): Ֆրանսիացի դիվանագետները քայլել են հայերի դիակներով «սփռված» փողոցներով (էջ 99):

Ավելի ուշ Միլիերը տեղեկացել է, որ լազերի հրոսակախմբերը ոչնչացրել են նաև Տրապիզոնի հարևանությամբ գրնվող հայկական գյուղերի բնակչությանը (էջ 110): Սակայն կոտորածի արդյունքում 800-ի հասնող հայ զոհերի շուրջ նրա հաղորդած տվյալները (էջ 142) վիճարկելի են, ինչը չի վրիպել նաև գրքի ծանոթագրությունների հեղինակ Կ. Մուրադյանի ուշադրությունից, որը հղում է մասնագիտական գրականության մեջ հիշատակված՝ 2000-ի հասնող հայերի տված մարդկային կորուստների թիվը (էջ 254):

Միլիերը փաստում է նաև, որ Տրապիզոնում եւ հարակից գյուղերում եւս, ինչպես ամենուր, հայերի կոտորածին հաջորդել է նրանց ունեցվածքի կողոպույրը (էջ 98, 110, 149, 153), անառարկելի է համարում կանոնավոր բանակի զինվորների եւ զափթիկների մասնակցությունը թե՛ կոտորածին եւ թե՛ կողոպույրին (էջ 137-138):

Այդուհանդերձ, նա հետապնդում է ոչ այնքան 1895 թ. հոկտեմբերին Տրապիզոնում եւ

շրջակայքում ծավալված կոտորածների ընթացքը նկարագրելու, որքան դրանց կազմակերպիչներին և իրականացնողներին բացահայտելու նպատակ. դա նրա մոտեցման ակնհայտ առավելություններից է: Օսմանյան իշխանությունների վարած հայահալած քաղաքականությունը նա մերկացնում է Կարբեր կորվածքներով՝ մայրանշելով, մասնավորապես, հայերի նկարմամբ նրանց կիրառած անթաքույց կողմնակալ քաղաքականության Կարբեր դրսևորումները, ինչպիսիք են ազգային խտրականությունը, Կարապետասկ չարաշահումները, մահմեդականների արհամարհական վերաբերմունքը և այլն (էջ 75):

Բուն կոտորածների առնչությամբ, Միլիերի մտորումներում էականը Տրապիզոնում հայերի ոչնչացման քննարկումն է օսմանյան կենտրոնական և տեղական իշխանությունների կողմից դիպրավորության հիման վրա: Եթե հոկտեմբերի 8-ի առավոտյան Միլիերը «կոտորածի կանխամարտավածության և նախապես կազմակերպված լինելու» առնչությամբ դեռևս կասկածներ է Կարծել, ապա ընդամենը մի քանի ժամ անց իրադարձության ընթացքն արդեն փարպարել է նրա վտրը իսկ Կարակոյսները (էջ 94, 97): Միլիերը կարծիք է հայտնում, որ «արյունալի նշանաբանը» Կրվել է, հավանաբար, հոկտեմբերի 6-ին և այն իրավացիորեն պայմանավորում է 1895 թ. սեպտեմբերի 30-ին Կոստանդնուպոլսում Բարը Ալիի ցույցի ճնշմամբ (էջ 132): Կոտորածի ծրագրված լինելու մասին են վկայում նրա Կարբեր դիպրակումները, ըստ որոնց՝ այն «քաղաքի Կարբեր վայրերում սկսվել է միաժամանակ» և դադարել շեփորով Կրված ազդանշանից հետո միայն (էջ 135, 137): Ինչ վերաբերում է 1895 թ. կոտորածին նախորդած օրվան, ապա Միլիերը փաստում է, որ թեև թուրքերին և թեև քրիստոնյաներին պարկանող որոշ քրեների վրա արված են եղել նշաններ, որոնք մինչ այդ ոչ մեկը չէր նկատել (էջ 88, 134):

Իր իսկ անցկացրած հետաքննության հիման վրա Միլիերը հանգում է միակ հնարավոր հետևության. «Կոտորածների հրամանը Կրվել էր Եղըզից» (նկարի ունի Արդուլ Նամիդի ապարանքը – Վ. Պ., էջ 131): Այս փաստն այլևս քննարկման ենթակա չհամարելով՝ նա գտնում է, որ «այդ պահից քաղաքի հայերի ճակատագիրը վճռված էր» (էջ 133): Ըստ այդմ՝ նա մեծ տեղ է հատկացնում Արդուլ Նամիդ II-ի՝ հայերի կոտորածների կազմակերպման գործում ունեցած դերին: Տրապիզոնի հայերի՝ «ղժբախտ անմեղների» (էջ 132), ոչնչացումը նա մեկնաբանում է բացառապես սուլթանի քաղաքականությամբ, որը «նրանց դատապարտել էր մահվան», «կարգադրել և սանձազերծել կոտորածները» (132, 223): Տարբեր առիթներով հեղինակն ընդգծում է օսմանյան գահակալի ղեկավար դերը կոտորածների կազմակերպման գործում, նրան բնորոշում իբրև հայերի բնաջնջման իսկական և մեծ մեղավորի (էջ 194, 208, 223, 225): Նշենք նաև, որ միանգամայն իրավամբ նա Արդուլ Նամիդին է վերագրում ոչ միայն Տրապիզոնում տեղի ունեցած «սարսափելի իրադարձության» (էջ 169), այլև կայսրության Կարածքում արևմտահայության ոչնչացման պարասխանավորությունը. «Թուրքիային պարճառված Կոտորածների մեծ պարասխանաբան անձամբ Արդուլ Նամիդն է», – եզրակացնում է նա (էջ 224): Այս առնչությամբ հարկ է պարզաբանել, որ եթե 1890-ական թվականներին Օսմանյան կայսրությունում հավաքարմագրված ֆրանսիացի այլ ղեկավարները (Պ. Կամբոն, Գ. Մեյրիս և այլք), կոտորածների ընթացքում անվարան խտրականում էին արևմտահայության հանդեպ մեծ տրեղությունների ցուցաբերած

անկարգերը դիրքորոշումը, ապա Սիլիերը հայերի բնաջնջման կազմակերպման հարցում սույլաձևի վճռականությունը սոսկ հարեանցիորեն է շաղկապում երոպական պետությունների ղեկավար շրջանները ծվարող քաղաքականությունների հետ (էջ 224):

Նեղինակը, սակայն, լռությամբ չի շրջանցում Տրապիզոնի տեղական իշխանությունների դերը կոտորածների կազմակերպման գործում. ուշադրությունը կենտրոնացնում է հայկական վիլայեթի կուսակալ Քադրի բեյի մեղսակցությանը: Չնայած Աբդուլ Նամիդին՝ իբրև կոտորածների գլխավոր կազմակերպչի անարգանքի սյունին գամելուն՝ Սիլիերը միաժամանակ իր համոզմունքն է հայտնում, որ դրանով ինքն ամենևին չի սքողում «Քադրի բեյի անձնական պարասխանավորությունը»: Դեռ ավելին, նա կարծում է, որ վերջինս կարող էր եւ պետք է խոչընդոտեր հանցանքի իրականացմանը (էջ 223): Նման հետևության համար հիմք են ծառայել նրա իսկ վկայակոչած փաստերը: Օրինակ, Սիլիերը հակադրում է կոտորածների սանձազերծման օրը՝ հոկտեմբերի 8-ին, քաղաքի կենտրոնական մասում գրավող եւ «արյունոտ անցքերի ծավալմանը» ոչնչով չհակադրված Քադրի բեյի վարքագիծը՝ հոկտեմբերի 3-ին տեղի ունեցած պայթյունավտանգ իրավիճակում կուսակալի պահվածքին, երբ միայն նրա «ներկայությունը բավական է եղել կարգի վերականգնման համար» (էջ 80, 134): Նեղինակը հավաստի է համարում նաև այն տեղեկությունը՝ ըստ որի, հայերի սպանությունների ավարտն ազդարարող շեփորը հնչել է Քադրի բեյի կարգադրությամբ (էջ 135): Անկասկած, այս հանգամանքները հաշվի առնելով է նա հավաստել. «Շարժումն, անկասկած, կանխամարտն էր եւ նախապարտաված... Այն կարող էր ձեռնարկվել միայն իշխանությունների մի մասի առնվազն կրավորական հանցակցությամբ» (էջ 126):

Այսպիսով, Սիլիերին հաջողվել է բազմապիսի փաստերի վկայակոչմամբ Տրապիզոնի հայերի կոտորածները մեկնաբանել պետական քաղաքականության մակարդակով, անհերքելիորեն ի հայտ բերել դրանց իրականացումն օսմանյան կենտրոնական եւ տեղական իշխանությունների կողմից նախօրոք մշակված ծրագրի եւ կանխամարտնականության հիման վրա, որը ցեղասպանության՝ իբրև երեւոյթի, հիմնական բնորոշիչներից է: Այս պայմաններում, միանգամայն օրինաչափ է, որ 1895 թ. Տրապիզոնի կոտորածները նա բնորոշում է իբրև «նողկալի քաղաքական հանցանք» (էջ 89):

Նարկ է կանգ առնել եւս մեկ կարևոր հանգամանքի վրա, որն ունի արդիական մեծ հնչեղություն: Խոսքը վերաբերում է հիմնավոր փաստարկներով ֆրանսիացի դիվանագետի կողմից հայկական կարծեցյալ ապստամբության վարկածի հերքմանը: Սիլիերն այս խիստ կարևոր հարցը, որը 1890-ական թվականների կեսերից առ այսօր հետևողականորեն շահարկվում է Նայոց ցեղասպանության ժխտողական ուղղության ներկայացուցիչների կողմից իրադարձության տարբեր փուլերի մեկնաբանության կապակցությամբ¹, ենթարկում է քննական վերլուծության 1894 թ. Սասունի ըմբոսության եւ 1895 թ. Տրապիզոնի կոտորածների հենքի վրա: Սասունի «խիստ սահմանափակ» շարժման պարճառ համարելով հավելյալ հարկերի գանձման «հարկադրանքը»՝ նա փաստում է հայկական կարծեցյալ ապստամբության ճնշումը «վայրագաբար» (էջ 69): «Դա անպաշտպան ժողովրդի ոչնչացում էր»,– եզրակացնում է նա (էջ 70):

Նշարժան է Սիլիերի վկայությունն առ այն, որ Տրապիզոնում հայերի կոտորածին հա-

ջորդած օրերին թեև քաղաքում չեն խոսել «հայկական հեղափոխական շարժման մասին», այդուհանդերձ, փոքր անց շրջանառության մեջ է դրվել նախ «հայկական դավադրության», այնուհետև «փաստերի ճշմարտացիությանը» հակասող՝ նման կարծեցյալ շարժման վարկածները (էջ 105, 149-150), որոնց հավանականությունը նա կտրականապես և սկզբունքորեն մերժում է։ Նշելով, որ նման բնույթի հերյուրանքներն այս ժամանակաշրջանում Թուրքիայում տարածված են եղել (էջ 150), նա, այդուհանդերձ, Տրապիզոնի կոտորածների և հայերի թեական սադրանքների միջև կապը համարում է կարարելապես հիմնագուրկ, միաժամանակ պարզաբանում, որ չի հավակնում ժխտել որոշ հայերի՝ գեներ ձեռքին իրենց կյանքը պաշտպանելու «օրինական և բնական» (էջ 139) կամեցողությունը։ Նայերի ինքնապաշտպանության՝ գուցեև սակավաթիվ դրվագները, նրա հուշերում, այդուհանդերձ, չեն արտացոլվել։

Նիշարակներ Միլիերի հուշերում տեղ գրած մեկ այլ էական հանգամանք էս։ Նա համիդյան կոտորածների սակավաթիվ երոպացի ժամանակակիցներից է, որը բազմիցս հավաստել է դրանց հերեւանքով Տրապիզոնից և հարկապես շրջակա գյուղերից հայերի և հույների արտագաղթը Բաթում ու Նովերոսիյսկ, որը մեծ չափերի է հասել, մասնավորապես, հայերի շրջանում (էջ 154, 162-163)։ Ըստ նրա վկայության՝ արտագաղթը կրել է շարունակական բնույթ և 1896 թ. Բանկ օպերմանի գրավմանը հաջորդած ժամանակաշրջանում ընդունել այնպիսի ծավալներ, որ անհանգստություն է պարճառել նույնիսկ Տրապիզոնի կուսակալին և հարկադրել նրան այն կասեցնելու համար ձեռնարկել, իր համոզմամբ՝ «ուշացած և անօգուտ» միջոցներ (էջ 193-194)։

Իբրև Տրապիզոնում տեղի ունեցած կոտորածի հերեւանք, Միլիերն անուշադրության չի մատնում այլոց կողմից անտեսված մեկ այլ կարևոր իրողություն էս՝ մահմեդականներին պարճառված փնտեսական մեծ վնասը։ Կոտորածի և դրա արդյունքում հայերի համար սրելոված սպառնալից մթնոլորտի պայմաններում առևտրի և գյուղատնտեսության ոլորտներում ընդգրկված նրանցից շատերը սպանվել են, այլը գրկվել են նույնիսկ քաղաքում կրպակները վերաբանալու հնարավորությունից, քանի որ նրանց ունեցվածքը թալանվել է կամ հրկիզվել։ Գյուղերում տիրել է միևնույն հուսակալություն իրավիճակը, քանզի բերքն արժանացել է համանման ճակատագրի։ «Որոշ հայեր,– գրում է նա,– հարկադրված էին գյուղում սնվելու գրեթե բացառապես դաշտերի խոտով» (էջ 154)։ Երկրում սրելոված իրավիճակը նա բնորոշում է իբրև «խսկական աղետ», որից խիստ անհանգստանում էին իրենք իսկ՝ մահմեդականները (էջ 153-154)։

Այսպիսին են Միլիերի հուշերում արձանագրված՝ ուշադրության արժանի գլխավոր հիմնահարցերը և դրանց տրված հեղինակի մեկնաբանությունները, որոնք նա առաջադրել է՝ «ջանադով փաստերը գնահատել անկողմնակալորեն, առանց տուրք տալու անձնական զգացմունքների» (էջ 120)։ Ուստի, անհրաժեշտ է նշել, որ իր առջև դրված խնդիրը Միլիերը հաղթահարել է հավուր պարշաճի։ Նրա հուշերը հիմնավոր հակահարված են տալիս Նայոց ցեղասպանության պարմությունը խեղաթյուրող թե՛ վաղեմի և թե՛ ժամանակակից կեղծարարների թեզերին, անուղղակիորեն բացահայտում դրանց սևանկությունը, որով և պայմանավորվում է դրանց այժմեականությունն ու կարեւորությունը։ Ըստ այս ամենի՝

հարկ է ընդգծել, որ Սիլիերի հուշերի հրապարակությունն իրականացնող պատմաբանները կարարել են շնորհակալ աշխատանք:

Գրքի երկու առաջաբանում Ժ. Դեդեյանը և Ի. Տերնունն անդրադարձել են համապատասխանաբար՝ Սիլիերի դիվանագիտական գործունեությանը և Աբդուլ Նամիդ II-ի քաղաքականության վերլուծությանը ԺԹ դ. 90-ական թվականներին (էջ 13-24, 25-35): Նուշերը տպագրության պատրաստելու ընթացքում Սիլիերը՝ ըստ իր հայեցողության կարարել է որոշ ծանոթագրություններ, որոնք մեծապես համալրել է Կ. Մուրադյանը (էջ 235-265): Դրանք ընթերցողին օգնում են ճիշտ կողմնորոշվելու Օսմանյան կայսրության և համիդյան կոտորածների պատմությանն առնչվող բազում խրթին առեջքներում: Եզրափակելուց առաջ հարկ է փաստել, որ գիրքը կազմողներն այն նվիրել են ֆրանսիահայ պատմաբան, Նայկական հարցի մեծ գիտակ Արթուր Պելլերյանի (1925-2005) հիշատակին՝ հարգանքի խորին արտիք մաքուրցելով նրան:

ՎԱՐՈՒԺԱՆ ՊՈՂՈՍՅԱՆ
պատմական գիտ. դոկտոր

ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ԲԵՍ. ԼՈՒՐԵՆՈ

ՔԱՆԱԿԱՅԱԿԱՆ ՁԵՆԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ ԵՐԵՄՆԻ Ս. ԳՐԻԳՈՐ ԼՈՒՍԱՎՈՐԻՉ ԵԿԵՂԵՑՈՒՄ

Նոկտեմբերի 31-ին Երեւանի Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցում հանդիսապարտությամբ Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ծայրագույն Պապրիարք եւ Ամենայն Նայոց Կաթողիկոսի մատուցվեց Ս. Պապարագ, որի ընթացքում ձեռամբ Ս. Մկրտիչ եպս. Պռոշյանի փետի ունեցավ քահանայական ձեռնադրություն եւ օծում:

Ս. Մկրտիչ եպս. Պռոշյանը քահանայության կոչեց Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի 16 սարկավագների: Սրբազան Նայրը Ս. Մյուռնով օծեց նրանց ճակարներն ու ձեռքերը՝ շնորհելով հոգեւոր նոր անուններ: Արսեն սարկավագ Գամաղելյանը վերակոչվեց Ս. Նովել քահանա, Էդգար սարկավագ Թադեւոսյանը՝ Ս. Տարոն քահանա, Մեսրոպ սարկավագ Մուրադյանը՝ Ս. Պարթեւ քահանա, Սուրեն սարկավագ Վարդերեսյանը՝ Ս. Մասիս քահանա, Արման սարկավագ Պողոսյանը՝ Ս. Արարատ քահանա, Յովակ սարկավագ Նարությունյանը՝ Ս. Անուշ քահանա, Արման սարկավագ Մարգարյանը՝ Ս. Մովսէս քահանա, Արմեն սարկավագ Մարգարյանը՝ Ս. Արշեն քահանա, Սենիկ Մարկավագ Միխայրայանը՝ Ս. Սամվել քահանա, Գեորգ սարկավագ Խաչատրյանը՝ Ս. Օշական քահանա, Մարգիս սարկավագ Բաղդասարյանը՝ Ս. Մաշտոց քահանա, Գագիկ սարկավագ Մանասյանը՝ Ս. Զոհրաբ քահանա, Դավիթ սարկավագ Մանգասարյանը՝ Ս. Մարկոս քահանա, Նայկ սարկավագ Եզեկյանը՝ Ս. Անդրեաս քահանա, Գարեգին սարկավագ Դանիելյանը՝ Ս. Նամբարձում քահանա եւ Էդվարդ սարկավագ Արգարյանը՝ Ս. Երեմիա քահանա:

Այնուհետեւ ձեռնադրող Սրբազան Նայրը հավուր պապշաճի քարոզ խոսեց: Իր ոգեշունջ քարոզում խոսքն ուղղելով նորածն հոգեւորականներին՝ Մկրտիչ Սրբազանն ասաց. «Աստուծո արդարությունը գործող գործություն է, իրական ուժ, որ գործում է մարդու կամքից անկախ եւ իրականանում ո՛չ ուշ, ո՛չ շուր, այլ ճիշտ ժամանակին: Ասել է, թե դուք որպէս Աստուծո ապագա մշակներ, աստվածային խոսքի թարգմանիչներ, եթե սերմանեք Տիրոջ արդարության սերմերը մեր ժողովրդի սրտերից ներս, մեր Եկեղեցին եթե ոչ այսօր, ապա վաղն անպայման պիտի դառնա ալեկոծ օվկիանոսում անխորպակելի սյուն, որից, ինչպէս Աճառյանն է ասում, ամեն հայ իր պարանն է կապում՝ փոթորկից փրկվելու համար: Եթե հավատարմորեն պահեք Աստուծո արդարությունը ձեր եւ ձեր նմանների մեջ, Նա էլ անմահ կպահի ձեզ եւ ձեր ժողովրդին: Այս սուրբ սեղանի առջեւ աղոթում ենք, որ Երկնային Նայրը գորավիզ լինի մեր Եկեղեցու զինվորալ մշակներին այսօր, վաղը եւ հավիտյան»:

Այնուհետեւ Վեհափառ Նայրապարի առաջնորդությամբ Մայր Աթոռի միաբանները բարձրացան Ս. Խորան՝ համբուրելով քահանաների մյուռնաբույր ճակարներն ու ձեռքերը:

Նույն օրը, երեկոյան ժամերգության ժամանակ, կատարվեց նաեւ վեղարի փվչության արարողություն: 16 նորընծաներից Ս. Մովսէս, Ս. Սամվել, Ս. Անդրեաս եւ Ս. Երեմիա քահանաները վեղար սպացան՝ համալրելով Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի միաբանության շարքերը:

ԿԱԶՄԱԿԱՄԱՆ ՇԱՐԺՄԱՆ ԲԱՐՁՐԱԳՈՒՅՆ ՄՊԱՅԱԿԱՆ ԿԱԶՄԻ ԱՅՅԸ ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾԻՆ

Նոկտեմբերի 2-ին Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին այցելեց Կազակական շարժման բարձրագույն սպայական կազմը՝ գլխավորությամբ Ռ.Դ. նախագահի աշխատակազմի ներկայացուցիչ, Ռ.Դ. Մեծ կազակական եղբայրության արաման Վալերի Նիկիտինի և Բելառուսի գլխավոր արամանի փոխակալ Վլադիմիր Մաֆոնովի: Մայայական կազմին ողջեցում էր միջազգային հայ-կազակական շարժման հիմնադիր գեներալ-լեյտենանտ Կարապետ Զադյանը: Նյութերին Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում ընդունեց Միջեկեղեցական հարաբերությունների բաժնի վարիչ Տ. Նովակիմ Լայսկոպոս Մանուկյանը:

Սրբազան Հայրը Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի անունից ողջունեց կազակների այցը Հայաստան, որ փոխի է ունենում հայ-կազակական միության սրելծման 10-ամյակի առիթով:

Իր հերթին, Հայ-կազակական միության հիմնադիրը շնորհակալություն հայտնեց ջերմ ընդունելության համար: Իր խոսքում նա մեծապես կարևորեց բանակում հոգևորականների դերը՝ ցանկություն հայտնելով նաև, որ հայ հոգևորականներն իրենց հոգևոր սպասավորությունը բերեն հայ կազակների ծառայության մեջ:

Տանդիպման ավարտին արաման Վալերի Նիկիտինը Նովակիմ Սրբազանին փոխանցեց Ռ.Դ. Մեծ կազակական եղբայրության կողմից Վեհափառ Հայրապետին շնորհված Արաման Պլապովի բարձրագույն շքանշանը:

Տանդիպումից հետո հյուրերն այցելեցին Մայր Աթոռի թանգարան:

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾԻՆ
ՏԵՂԵԿԱՏՎԱԿԱՆ ՂԱՄԱԿԱՐԳ

ՆՈԳԵՒՈՐ ՆՈՎԻՎՆԵՐԻ ՆՇԱՆԱԿՈՒՄ ՀԱՅ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ԹԵՄԵՐՈՒՄ

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գաբեգին Բ Ծայրագույն Պապրիարք և Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի օրինությամբ Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում ծառայող երեք եկեղեցականներ իրենց հոգևոր ծառայությունը կշարունակեն Հայ Եկեղեցու փարբեր թեմերում:

Նոկտեմբերի 1-ից Տ. Վարդ քահանա Գյոզալյանը և Տ. Առաքել քահանա Վարդազարյանը նշանակվել են ԱՄՆ Հայոց Արևելյան թեմ, իսկ Սերոբ սարկավազ Նովիանիայանը՝ Գերմանիայի Հայոց թեմ՝ թեմակալ առաջնորդների իշխանության ներքո:

Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի միաբան Տ. Գաբեգին արեղա Համբարձումյանը մեկնել է Մեծ Բրիտանիա, ուր իր աստվածաբանական ուսումը կշարունակի Մրֆիլդի «Հարության բուլեջում» (Շեֆիլդի համալսարան):

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾԻՆ
ՏԵՂԵԿԱՏՎԱԿԱՆ ՂԱՄԱԿԱՐԳ

ԳԻՏԱԺՈՂՈՎ ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾՆՈՒՄ

Նոկրեմբերի 7-ին Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գաբելին Բ Ծայրագույն Պարբիաբբ և Ամենայն Տայոց Կաթողիկոսի օրհնությամբ Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում իր աշխատանքներն սկսեց Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի և Նոյանդիայի հայոց հոգևոր հովվության կողմից հայկական պապագրության հիմնադրման 500-ամյա հոբելյանի առիթով կազմակերպված եռօրյա գիտաժողովը: Այն նվիրված է Ամսրերդամի «Սուրբ Էջմիածին և Սուրբ Սարգիս Զորավար» հայկական պապարանի հիմնադրմանը (1660 թ.) և գործունեությանը:

Բացման խոսքով հանդես եկավ Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի արխիվի փնտրեն Ս. Ասողիկ քահանա Կարապետյանը: «Ամսրերդամում հաստատված պապագրությունն իր ընթացքով և արգասիքներով հայ պապագրության փարեցրության մեջ լուսավոր և կարևորագույն հանգրվաններից է: 500-ամյա հոբելյանին ընդառաջ ենք գնում ոչ միայն անցյալի կարևոր դրվագները լոկ խոսքերով արժեքավորելով, այլև սրելով ծագործական ու հրապարակչական նորանոր մնայուն ավանդներով»,- ասաց Ս. Ասողիկը:

Գիտաժողովի առաջին նիստը նախագահում էին Ս. Տաթև վարդապետ Նակոբյանը և Ռենն Բեքյուն, որի ընթացքում լավեցին Ս. Ներսես ավագ քահանա Ներսիսյանի՝ «Ինչպես փոխել հայկական պապագրության 500-ամյա հոբելյանը. Թովմաս և Ղուկաս Վանանդեցիների ավանդը», Ազատ Բոգոյանի՝ «Ամսրերդամյան պապագրության առաջին փուլը և Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածինը», Էլիզ Թաջիբյանի՝ «Սուրբ Էջմիածին և Սուրբ Սարգիս Զորավար պապարանը. փիլադանական վերլուծություն», Տիգրան Զարգարյանի՝ «Հայ հնարիպ գրքի պահպանությունը թվայնացման օգնությամբ Ամսրերդամի հրապարակությունների օրինակով», Գրիգոր Բրուսյանի՝ «Տոմարական գրականությունն Ամսրերդամի պապագրություններում» զեկույցները:

Երկրորդ նիստում՝ նախագահությամբ Ս. Մեսրոպ արքեպիսկոպոս Գրիգորյանի և Ազատ Բոգոյանի, լավեցին հետևյալ զեկույցները. Դավիթ Ղազարյան՝ «Ոսկանյան պապարանը և հայերեն հնարիպ հմայիլները», Վարդան Դևրիկյան՝ «Գանձերի և չափածո մյուս սրելով ծագործությունների ամսրերդամյան հրապարակությունները», Ս. Տաթև վարդապետ Նակոբյան՝ «Մաշտոցի՝ Ոսկան Երեսանցու հրապարակությունը»:

Գիտաժողովն իր աշխատանքները կշարունակի նոկրեմբերի 8-ին և 9-ին:

Գիտաժողովին մասնակցում են Մայր Աթոռի միաբաններ, ինչպես նաև հայաստանի և արտերկրի փարբեր գիտակրթական հաստատությունների 18 գիտնականներ:

Առաջին նիստը, որը նախագահում էին Ն. Լեւոն Պողոս Զեքիյանը և Ս. Ասողիկ քահանա Կարապետյանը, սկսվեց Ս. Մեսրոպ արքեպիսկոպոս Գրիգորյանի զեկույցով՝ «Վանանդեցի հրապարակչիչների նպաստը հայ պապագրությանը»: Այնուհետև լավեցին Ռենն Բեքյուի (Նոյանդիա) «Ամսրերդամի փարալեզու հրապարակությունները 1620-1720 թթ. հայկական և հրեական հրապարակությունների համեմատական», Մանյա (Էռնա) Շիրինյանի՝ «Յաղագս առաքիլութեանց» երկի հայերեն թարգմանության առաջին՝ ամսրերդամյան հրապարակությունը», Արմեն Տեր-Սարգիսյանի՝ «Առաքել Դավրիժեցու նորահայր փիլիսոփայական երկը» և Գայանե Պողոսյանի՝ «Ամսրերդամի հայկական պապարանի բնագիտական հրապարակությունները» թեմաներով զեկույցները:

Երկրորդ նիստը նախագահում էին Ս. Ներսես ավագ քահանա Ներսիսյանը եւ Գրիգոր Բրուդյանը: Ներկայացվեցին հետևյալ զեկույցները. Ն. Լեոն Զեքիյան՝ «Տպագրության արվեստը որպես գործունե և մղիչ Նայոց վաղաժամ հարաբերակցության ու կենսունակ շփման Արևմտյան Եւրոպայի արդիականացման շրջափուլին հետ», Արփենիկ Ղազարոսյան՝ «Նայ ձեռագրային ավանդների շարունակությունն ամսերդամյան հրապարակություններում», Ռուբեն Գալցյան՝ «Ամսերդամի «Աշխարհացոյց» քարտեզը», Նորայր Պողոսյան՝ «Նայերեն հնարի գրքի հիշարարարանների լեզուն», Տ. Տաթև վարդապետ Նաևոբյան՝ «Ամսերդամի Նայկական տպագրության դերը ժամանակի հոգևոր-մշակութային կյանքում»:

Հոկտեմբերի 9-ին, ժամը 10³⁰-ին, գիտաժողովի շրջանակներում Մաշտոցի անվան Մարենդարանում բացվեց Ամսերդամում տպագրված հայ հնարի գրքերի եւ այնպիսի գրված հայերեն ձեռագրերի ցուցահանդես՝ «Սուրբ Էջմիածնի լույսն Ամսերդամի հայոց տպարանից» խորագրով:

Նույն օրը գիտաժողովի մասնակիցները մեկնեցին Ուշիի Ս. Սարգիս եկեղեցի, որտեղ կատարվեց հոգեհանգստյան պաշտոն հայ տպագրիչների հոգիների հանգստության համար: Երեկոյան, Կամերային ազգային երաժշտության տանը, մասնակցությամբ Նայաստանի կամերային նվագախմբի, տեղի ունեցավ դասական երաժշտության համերգ:

ՍԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾՆԻ
ՏԵՂԵԿԱՏՎԱԿԱՆ ՂԱՄԱԿԱՐԳ

ԷԿՈՒՄԵՆԻԿ ԺՈՂՈՎՆԵՐ

Սեպտեմբերի 27-ից հոկտեմբերի 1-ը ժամում, Միացյալ Ազգերի Կազմակերպության Մարդու Իրավունքների խորհրդի 15-րդ նստաշրջանի հետ համարեղ, կայացավ Եկեղեցիների Նամաշխարհային Խորհրդի Միջազգային հարաբերությունների հարցերով հանձնախմբի հանդիպումը՝ նվիրված Միացյալ ազգերի պաշտպանության շաբաթին:

Նանդիպումը նվիրված էր խորայեղ-պաղեստինյան հակամարտությանը եւ Նիգերիայում տիրող իրավիճակին: Նանդիպման ընթացքում քննարկվեցին միջազգային հանրության աջակցության հնարավորությունները՝ տիրող իրավիճակը շրկելու եւ տարածաշրջանում խաղաղություն հաստատելու ուղղությամբ:

Էկումենիկ եւս մեկ ժողով տեղի ունեցավ հոկտեմբերի 2-8-ը Տիրանայում (Ալբանիա): Ժողովի ընթացքում քննարկվեցին միջազգային մարտահրավերների ազդեցությունները եկեղեցիների վրա, ինչպես նաեւ մշակվեցին ծրագրեր Էկումենիկ համագործակցության եւ փոխօգնության նոր ռազմավարություն ձեւավորման համար:

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ամենայն Նայոց Կաթողիկոսի օրհնությամբ վերոնշյալ ժողովներին մասնակցեց եւ Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածինը ներկայացրեց Եկեղեցիների Նամաշխարհային Խորհրդի Նայաստանյան կյոռ սեղանի հիմնադրամի աշխատակից Ծովինար Ղազարյանը:

ՍԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾՆԻ
ՏԵՂԵԿԱՏՎԱԿԱՆ ՂԱՄԱԿԱՐԳ

ՄԱՅՐ ԱԹՈՒ Ս. ԷԶՄԻԱԾՆԻ ՄԱՍՆԱԿՑՈՒԹՅՈՒՆԸ ՍԵՐԲԻԱՅԻ ԵՒ ՂԱՍԱՅՆ ՍԼՈՎԵՆԻԱՅԻ ՊԱՏՐԻԱՐԺԻ ԳԱՏԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆԸ

Նոկտեմբերի 3-ին, Կոստվոյի Պեչսկի վանքում քրեի ունեցավ Սերբիայի և Ռուսիայի Սլովենիայի Պապրիարք Նորին Սրբություն Իրենեոսի գահակալության արարողությունը: Սերբ Ուղղափառ Եկեղեցում ձեռնադրված ավանդության համաձայն Պապրիարքի գահակալության արարողությանը մասնակցում են քարեր եկեղեցիների ներկայացուցիչներ:

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գաբրիել Բ Ամենայն Տայոց Կաթողիկոսի օրհնությամբ Նորին Սրբություն Իրենեոսի գահակալության արարողությանը Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածինը ներկայացնում էին Գերմանիայի Տայոց թեմի առաջնորդ Տ. Գաբրիել արքեպիսկոպոս Բեկչյանը և Կենտրոնական Եվրոպայի Տայրապետական Պատվիրակ Տ. Տայրապետ ծայրագույն վարդապետ Նաջարյանը:

ՄԱՅՐ ԱԹՈՒ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾՆԻ
ՏԵՂԵԿԱՏՎԱԿԱՆ ՂԱՄԱԿԱՐԳ

ԱՄԵՆԱՅՆ ՏԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՆ ԸՆԴՈՒՆԵՑ ԵՐԵՒԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՂԱՄԱԿԱՐԱՆԻ ՈՒՍԱՆՈՂՆԵՐԻՆ

Նոկտեմբերի 12-ին, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գաբրիել Բ Ծայրագույն Պապրիարք և Ամենայն Տայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Ս. Թարգմանչաց քրեի առիթով կազմակերպված թարգմանության մրցույթին մասնակցած Երևանի պետական համալսարանի հիսուն ուսանողներին:

ԵՊՏ աստվածաբանության ֆակուլտետի դեկան Տ. Անուշավան Եպիսկոպոս Ժամկոչյանը և ԵՊՏ պրոֆեսոր Ռուբեն Մարկոսյանը՝ Վեհափառ Տայրապետին ներկայացրեցին նախաձեռնության մասնակիցներին:

Նորին Սրբությունը ողջունելով նման ձեռնարկները՝ իր գնահատանքն ու օրհնությունը բերեց մրցույթի կազմակերպիչներին: «Շատ կարեւոր է այսպիսի միջոցառումների կազմակերպումը, որովհետև դրանցով անդրադառնում եք մեր հայրերի ավանդույթներին, հաղորդակից դառնում նրանց սրբազան արժեքներին: Միայն մեր ակունքներին վերադառնալով է, որ կպահպանեք մեր ինքնությունն ու դիմագիծը», - նշեց Վեհափառ Տայրապետը՝ շնորհավորելով մրցույթի հաղթողներին ու մաղթելով, որ լինեն արժանավոր և պիպանի հայրերի ներ մեր ազգի և Տայրենիքի համար:

Նորին Սրբությունը պարասխանեց նաև ուսանողների բազմաթիվ հարցերին, որոնք վերաբերում էին Տայ Եկեղեցու առջև ծառացած մարտահրավերներին, թեմական և միջեկեղեցական կյանքին, Եկեղեցու վարդապետությանը և հոգևոր բարեպաշտական սովորություններին:

Տանդիպման ավարտին մրցույթի մասնակիցներն այցելեցին Մայր Աթոռի թանգարաններ, ծանոթացան հոգևոր մշակույթի գանձերին:

ՄԱՅՐ ԱԹՈՒ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾՆԻ
ՏԵՂԵԿԱՏՎԱԿԱՆ ՂԱՄԱԿԱՐԳ

ԺՈՂՈՎ ՎԱՏԻԿԱՆՈՒՄ

Նոկտեմբերի 11 -ին, Վարիկանում, Նոմի Բենեդիկտոս ԺԶ Պապի նախագահությամբ սկսվեց Մերձավոր Արևելքի Կաթոլիկ եկեղեցու Եպիսկոպոսաց ժողովը՝ «Կաթոլիկ եկեղեցին Մերձավոր Արևելքի մեջ, հաղորդակցություն և վկայություն» նշանաբանով:

Ժողովին մասնակցում են 185 կարդինալներ, պապրիարքներ և եպիսկոպոսներ, որոնք ներկայացնում են Մերձավոր Արևելքի 17 երկրներ:

Ժողովին հրավիրված էին նաև ներկայացուցիչներ Մերձավոր Արևելքի ուղղափառ և արևելեան եկեղեցիներից:

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ամենայն Նայոց Կաթողիկոսի օրհնությամբ Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնից ժողովին մասնակցում էր Դամասկոսի հայոց թեմի առաջնորդ՝ Գերշ. Տ. Արմաշ Եպս. Նալբանդյանը:

ԱՄԵՆԱՅՆ ՆԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԸ ՄԱՄՆԱԿՅԵՑ ՏԱԹԵՒԻ ՎԱՆՔ ՏԱՆՈՂ ՃՈՂԱՆՈՒՂՈՒ ԲԱՑՄԱՆ ԱՐԱՐՈՂՈՒԹՅԱՆԸ

Նոկտեմբերի 16-ին Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ծայրագույն Պապրիարք և Ամենայն Նայոց Կաթողիկոսը՝ ուղեկցությամբ թեմակալ առաջնորդների և Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի միաբանների, մասնակցեց Տաթևի վանք պանող ճոպանուղու բացման արարողությանը, որով մեկնարկեց «Տաթևի վերածնունդ» ծրագիրը:

Ներկայությամբ ՆՆ նախագահ Մերժ Սարգսյանի և հայոց պեպրական ավագանու Վեհափառ Նայրապետը կարարեց աղոթք, ապա գործարկվեց ճոպանուղին՝ կառուցված Նայասարանի ազգային մրցունակության հիմնադրամի կողմից՝ նախաձեռնությամբ Գերագույն հոգևոր խորհրդի անդամ, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի բարերար Ռուբեն Վարդանյանի և աջակցությամբ մի շարք բարերարների:

Բացման արարողությունից հետո Տաթևի վանքում հանդիսապետությամբ Ամենայն Նայոց Կաթողիկոսի կարարվեց գոհաբանական մաղթանք, որի ավարտին Նորին Սրբությունը ներկաներին ուղղեց Նայրապետական իր պարգամը (յրեն աստ, էջ 3-4):

Ճոպանուղու բացման կապակցությամբ ՆՆ Նախագահը եւս հանդես եկավ ողջույնի խոսքով:

Այս առիթով պեղի ունեցավ հանդիսություն:

ՄԱՅՐ ԱԹՐՈՒ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾԻՆ
ՏԵՂԵԿԱՏՎԱԿԱՆ ՆԱՄԱԿԱՐԳ

ՆՈՐ ՆՇԱՆԱԿՈՒՄՆԵՐ ՆԱՅ ԵԿԵՂԵՅՈՒ ԹԵՄԵՐՈՒՄ

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ծայրագույն Պապրիարք և Ամենայն Նայոց Կաթողիկոսի անօրինությամբ կարարվել են նոր նշանակումներ:

Վեհափառ Նայրապետի օրհնությամբ՝ նոյեմբերի 1-ից նորընծա 2 քահանաներ, ավար-
տելով քառասուրյա պարտապարտության աղոթական շրջանը, հոգևոր ծառայության են
նշանակվել Կարբեր թեմերում: Տ. Ահարոն քահանա Գրիգորյանը ծառայության է կոչվել
Գուգարաց թեմում՝ թեմակալ առաջնորդի իշխանության ներքո: Տ. Գեղարդ քահանա Կա-
րադյանն իր հոգևոր սպասավորությունը կիրականացնի Նոդկասարանի հայոց հոգևոր հով-
վությունում:

Մեկ այլ փնօրինությամբ Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի միաբան Տ. Զարեհ վարդա-
պետ Կարադյանը ծառայության է կոչվել Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում ազատվելով Գու-
գարաց թեմում սրանձնած պարականություններից, իսկ Մայր Աթոռի Քրիստոնեական
դաստիարակության կենտրոնի աշխատակից Սամվել տարկավազ Նաթուրյունյանը իր ծա-
ռայությունը կշարունակի Նոդկասարանի հայոց հոգևոր հովվությունում:

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾԻՆ
ՏԵՂԵԿԱՏՎԱԿԱՆ ՆԱՄԱԿԱՐԳ

ՎԱՐԴԱՊԵՏԱԿԱՆ ԹԵԶԻ ՊԱՇՏՊԱՆՈՒԹՅՈՒՆ ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾԻՆՈՒՄ

Նոյեմբերի 19-ին Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի Գեորգյան հոգևոր ճեմարանում Կե-
ղի ունեցավ վարդապետական թեզի բանավոր պաշտպանություն:

Քննիչ հանձնաժողովը, որի կազմում էին Մայր Աթոռի դիվանապետ Տ. Արշակ եպիս-
կոպոս Խաչատրյանը (նախագահ), Գեորգյան հոգևոր ճեմարանի պետուհ Տ. Սահակ
եպիսկոպոս Մաշալյանը և ԵՊՆ Աստվածաբանական ֆակուլտետի ղեկան Տ. Անուշավան
եպիսկոպոս Ժամկոչյանը, հաստատեց Տ. Գեորգ աբեղա Մարտյանի՝ մասնավոր վարդա-
պետության աստիճանի համար ներկայացված «Երվանդ Վարդապետ Տեր-Մինասյանի
եկեղեցագիտական գործունեությունը 1892-1910 թթ. և լիբերալ-բողոքական դպրոցի հետ
ունեցած առնչությունները» թեմայով թեզը:

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գաբրիելն Բ Ծայրագույն Պարբիարք և Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի օրհ-
նությամբ Օշականի Ս. Մեսրոպ Մաշտոց եկեղեցում հոգեշնորհի Հայր Գեորգը Կոլջուքյան
հայրուկ արարողությամբ ստացավ մասնավոր վարդապետության աստիճան:

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾԻՆ
ՏԵՂԵԿԱՏՎԱԿԱՆ ՆԱՄԱԿԱՐԳ

ԱՅՐ ԱԹՈՌ Ս. ԷԶՄԻԱԾԻՆ ՆԵՐԿԱՅԱՑՈՒՑԻՉԸ ՄԱՍՆԱԿՑԵՑ «ՓՐԿԵՆՔ ՎԱՆՔԵՐԸ» ԽՈՐԱԳՐՈՎ ԺՈՂՈՎԻՆ

Նոյեմբերի 22-ին Հռոմի Սանտա Մարիա Բամբինա համալսարանում, (Իտալիա)
Կեղի ունեցավ «Փրկենք վանքերը» խորագրով ժողով, որին մասնակցում էին Արևելյան
Ուղղափառ եկեղեցիների ներկայացուցիչները:

Ժողովի ընթացքում հիմնական քննարկման առարկան էր եկեղեցիների, վանքերի և

համաշխարհային մշակույթի կոթողների պահպանության հարցը և դրանց պահպանմանն ու վերականգնմանն ուղղված գործունակ քայլերի ձեռնարկումը: Ժողովի ընթացքում որոշում ընդունվեց սրելով և կոորդինացիոն խումբ, որը կհամակարգի ֆինանսական, հրապարակչական և հուշարձանների պահպանությանն ուղղված հսկայական ծրագրերը:

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գաբեգին Բ Ամենայն Տայոց Կաթողիկոսի օրհնությամբ ժողովին մասնակցում և Տայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցին ներկայացնում էր Դամասկոսի Տայոց թեմի առաջնորդ Գերաշնորհ Տ. Արմաշ եպս. Նալբանդյանը, նա զեկույց ներկայացրեց հայկական եկեղեցիների և վանքերի վերաբերյալ:

ՄԻՋԵԿԵՂԵՅԱԿԱՆ ՆԱՐԱԲԵՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԲԱԺԻՆ

ԳԱՐԵԳԻՆ Բ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՆ ԸՆԴՈՒՆԵՅ ԱՊՆ ԼՐԱԳՐՈՂՆԵՐԻՆ

Նոկտեմբերի 29-ին Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Գաբեգին Բ Ամենայն Տայոց Կաթողիկոս և Ծայրագույն Պարբիաբքն ընդունեց ԱՊՆ երկրներից՝ Ռուսաստանից, Բելառուսից, Ուկրաինայից և Ղազախստանից Տայաստան ժամանած մի խումբ լրագրողների՝ ողեկցությամբ Տայաստանի Նանրապետության մշակույթի նախարար Նասմիկ Պողոսյանի և ԱՊՆ երկրների լրագրողական միությունների համադաշնության գլխավոր քարտուղար Աշուր Զազոյանի:

Նորին Սրբությունը ողջունեց լրագրողների այցը Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, որից հետո նրանց հնարավորություն ընձեռվեց իրենց հեղափոխող հարցերը ուղղել Վեհափառ Տայրապետին: Ի պարասխան այդ հարցումների՝ Նորին Սրբությունն անդրադարձավ Տայ Առաքելական Եկեղեցու ներկայիս վիճակին, հոգևոր կյանքում իրականացվող միջոցառումներին և եկեղեցաշինական աշխատանքներին, Վրաց եկեղեցու հետ հարաբերություններին և այլն:

ՄԱՅՐ ԱԹՈՐ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾՆԻ
ՏԵՂԵԿԱՏՎԱԿԱՆ ՆԱՄԱԿԱՐԳ

СОДЕРЖАНИЕ

Слово Его Святейшества Гарегина II, Католикоса всех армян по случаю открытия канатной дороги, ведущей монастырю Татева.ГМонастырь Татева, 16 октября, 2010 г.).....	3
ОФИЦИАЛЬНОЕ	
Объявление.....	5
Аудиенции в Первопрестольном Святом Ечмиадзине.....	5
Католикос Всех Армян дал аудиенцию специалистам децентрализованного содружества армяно - французского конгресса.....	6
Католикос всех армян Гарегина II дал аудиенцию губернатору Дер Зора Хусейну Арнасу.....	7
Католикос Всех Армян дал аудиенцию президенту Республики Словении.....	7
Католикос Всех Армян Гарегин II дал аудиенцию мэру г. Монреал.....	8
ПРОПОВЕДИ	
Проповедь епископа Мкртича Прошяна в церкви Св. Григория Просветителя во время святой литургии (Ереван, 31 октября, воскресенье, 2010 г.).....	9
НАУЧНО-РЕЛИГИОЗНЫЕ ТРУДЫ	
АРПИНЕ ЧАНТИКЯН – Неотомизм в 19-20-ом вв.....	12
ИСТОРИКО - ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ТРУДЫ	
ЛУСИНЭ ВАРДАНЯН – Библейские свидетельства в "Истории" Аристакеса Ластивертци.....	23
ШОГИК ВОСКАНЯН – Гарегин Срвандзтян и школа.....	38
МАРИАМ ШОЛИНЯН - Блуждания в лабиринтах смерти и грез.....	46
РАФИК НААПЕТЯН - Выдающийся деятель армянской этнографии и фольклористики (ко 100-летию со дня рождения Варда Бдяна).....	58
НИКОХАЙОС КОТАНДЖЯН – Концепция человека в скульптурах Г. Чубаряна (перевод Р. Ароян).....	70
ХАЧИК САМВЕЛЯН – Из хронологии жизни и деятельности Комитаса.....	79
АКОБ КЕОСЕЯН – Богословский труд нововывявленного автора 14-ого века Саака Миайнакяца (Отшельник).....	94
СООБЩЕНИЯ	
СЕВАК ГУКАСЯН - Местоименные вопросительные предложения в Евангелии от Марка.....	119
АРСЕН АРУТЮНЯН - Заметки о гостиницах средневековой Армении и их лапидарные надписи.....	129
РЕЦЕНЗИИ. БИБЛИОГРАФИЯ	
ГЕВОРГ НЕРСЕСЯН, АСМИК ТИГРАНЯН - Книга Григора Татеваци "Познание истины" (500 - ление армянской печат).....	134
ВАРУЖАН ПОГОСЯН - 1895, Massacres d'Arméniens. Alphonse Cillière, consul de France à Trébizonde. Texte présenté par Gérard Dédéyan, Claire Mouradian et Yves Ternon, Toulouse, Privat, 2010, 281 p.....	141
ЦЕРКОВНЫЕ НОВОСТИ	147

**“ETCHMIADZIN”
OFFICIAL MONTHLY REVIEW OF
HOLY ETCHMIADZIN**

Message of His Holiness Karekin II, Catholicos of All Armenians, on the occasion of the inauguration of the funicular heading to the Monastery of Tathev (Monastery of Tathev, 16 October, 2010).....3

OFFICIAL

ANNOUNCEMENT.....5

AUDIENCES IN THE MOTHER SEE OF HOLY ETCHMIADZIN

Audiences in the Mother See of Holy Etchmiadzin.....5
Audience granted by His Holiness Karekin II, Catholicos of All Armenians, to the participants of the Armenian-French Assembly of the Decentralized Cooperation.....6
Audience granted by His Holiness Karekin II, Catholicos of All Armenians, to Hussein Arnaz, Governor of Der Zor.....7
Audience granted by His Holiness Karekin II, Catholicos of All Armenians, to the President of the Republic of Slovenia.....7
Audience granted by His Holiness Karekin II, Catholicos of All Armenians, to the Mayor of Montreal.....8

SERMONS

Sermon of His Grace Bishop Mkrtich Proshyan delivered during the Divine Liturgy in St. Gregory the Illuminator Church of Yerevan (31 October, Sunday, 2010).....9

RELIGIOUS STUDIES

ARPINE CHANTIKYAN – Neo-Thomism in the 19th - 20th centuries.....12

HISTORICAL AND PHILOLOGICAL STUDIES

LOUSINE VARDANYAN – Biblical Testimonies in the “History” by Aristakes of Lastivert.....23
SHOGHIK VOSKANYAN – Karekin Servandzetyants and the School.....38
MARIAM SHOLINYAN – Meditations in the Paths of Death and Dreams.....46
RAFIK NAHAPETYAN – The Outstanding Figure of the Armenian Ethnography and Study of Folklore (dedicated to the 100th birth anniversary of Vard Bdoyan).....58
NIKOGHAYOS KOTANJYAN – Concept of Man in the Sculptural Portraits of G. Choubaryan (translated by R. Aroyan).....70
KHACHIK SAMUELYAN – Excerpts from the Chronicles of Komitas’ Life and Works.....79
HAKOB KYOSEYAN – Theological Treatise of Sahak Miaynakeats, Newly Revealed Author of the 14th century.....94

ESSAYS AND NOTES

SEVAK GHOUKASYAN - Pronominal Interrogative Sentences in the Gospel of Mark.....119
ARMEN HAROUTIUNYAN – Remarks on the Hotels/Inns of the Medieval Armenia and their Lapidary Inscriptions.....129

LITERARY REVIEW

GEVORG NERSESYAN, HASMIK TIGRANYAN – The book “Notice of Truth” by Gregory of Tathev (on the Threshold of the 500th Anniversary of the Armenian Printing).....134

VAROUZHAN POGHOSYAN - 1895, Massacres d’Arméniens. Alphonse Cillière, consul de France à Trébizonde. Texte présenté par Gérard Dédéyan, Claire Mouradian et Yves Ternon, Toulouse, Privat, 2010, 281 p.

1895, Armenian massacres, Alphonse Cillière, Consul of France in Trebizond; the text was presented by Gérard Dédéyan, Claire Mouradian and Yves Ternon, Toulouse, Privat, 2010, 281 p.....141

BRIEF CHURCH NEWS.....147

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Գարեգին Բ Ամենայն Տայոց Կաթողիկոսի խոսքը Տաթևի վանք քանոդ ճոպանուղու բացման առիթով (Տաթևի վանք, 16 հոկտեմբերի, 2010 թ.).....3

ՊԱՇՏՈՆԱԿԱՆՔ

Տայարարություն.....5
Ընդունելություններ Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում.....5
Ամենայն Տայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Ապակենյարունացված համագործակցության հայ-ֆրանսիական համաժողովի մասնակիցներին.....6
Գարեգին Բ Ամենայն Տայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Դեր Զորի նահանգապետ Նուսեյն Առնասին.....7
Ամենայն Տայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Սյովնիկայի Նանրապետության նախագահին.....7
Գարեգին Բ Կաթողիկոսն ընդունեց Մոնրեալի քաղաքապետին.....8

ՔԱՐՈՋԵՍՈՍԱԿԱՆ

Տ. Մկրտիչ Լալիսկոպոս Պռոշյանի քարոզը՝ խոսված Երևանի Սուրբ Գրիգոր Լուսավորիչ Եկեղեցում մարտի 2-ին Ս. Պարարագին (31 հոկտեմբեր, կիրակի, 2010թ.).....9

ԿՐՈՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

ԱՐՓԻՆԵ ՉԱՆԹԻԿՅԱՆ - Ներթոմիզմը ԺԹ-Ի դարերում.....12

ՊԱՏՄԱԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

ԼՈՒՄԻՆԵ ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ - Աստվածաշնչյան վկայակոչումներն Արիստակես Լասարիվերպոյ «Պարմության» մեջ.....23
ՇՈՂԻԿ ՈՍԿԱՆՅԱՆ - Գարեգին Սրվանդյանցը և դպրոցը.....38
ՄԱՐԻԱՍ ՇՈՒՆՅԱՆ - Դեգերումներ մահվան և երազանքի բովիղներում.....46
ՌԱՖԻԿ ՆԱՏԱԴԵՏՅԱՆ - Տայ ազգագրության և բանագիտության մեծ երախտավորը (Վարդ Բոդյանի ծննդյան 100-ամյակի առթիվ).....58
ՆԻԿՈՂԱՅՈՍ ՔՈԹԱՆՋՅԱՆ - Մարդու հայեցակարգը Ղ. Չուբարյանի դիմաքանդակային գործերում (թարգմ. Ռ. Արոյան).....70
ԽԱՉԻԿ ՍԱՄՈՒԷԼԵԱՆ - Կոմիտասի կեանքի և գործունեության արագորոշիչ.....79
ՅԱԿՈԲ ՔԵՆՍԵԱՆ - ԺԴ դարի նորայայտ մարենագիր Սահակ Մխայրակեացի աստվածաբանական երկը.....94

ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐ

ՍԵԲԱԿ ՂՈՒԿԱՍՅԱՆ - Դերանվանական հարցական նախադասությունները Մարկոսի Ավետարանում.....119
ԱՐՄԵՆ ՆԱՐՈԹ-ՅՈՒՆՅԱՆ - Դիարկումներ միջնադարյան Տայասարանի հյուրանոց-հյուրարանների և դրանց վիմագրերի շուրջ.....129

ԳՐԱԽՕՍՈՒԹԻՒՆ. ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆ

ԳԵԻՈՐԳ ՆԵՐՍԵՍՅԱՆ, ՆԱՍՄԻԿ ՏԻԳՐԱՆՅԱՆ - Գրիգոր Տաթևացու «Նկարումն ճշմարտության» գիրքը (հայկական գրադարյության 500-ամյակին ընդառաջ).....134

ՎԱՐՈՒԺԱՆ ՊՈՂՈՍՅԱՆ - 1895, Massacres d'Arméniens. Alphonse Cillière, consul de France à Trébizonde. Texte présenté par Gérard Dédéyan, Claire Mouradian et Yves Ternon, Toulouse, Privat, 2010, 281 p.

1895 թվական, հայկական կոտորածներ: Տրապիզոնում Ֆրանսիայի հյուպարոս Ալֆոնս Սիլիեր: Բնագիրը պատրաստել են Ժիրայր Դեդեյանը, Կլեր Մուրադյանը և Իվ Տերնոնը, Տուլուզ, Պրիվա, 2010, 281 էջ:.....141

ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ԲԵՍ ԼՈՒԻԵՐ.....147

ԳԼԽԱՒՈՐ ԽՍՐԱԳԻՐ՝ ԱՐՇԱԿ ՄԱԴՈՅԵԱՆ

ԽՍՐԱԳՐՈՒԹԵԱՆ ՆԱՅԵՆ
ՆԱՅԱՍԱՆԻ ՆԱՐԱՊԵՏՈՒԹԻՒՆ, ԷՋՄԻԱԾԻՆ
«ԷՋՄԻԱԾԻՆ»
ԱՍՍԱԳՐԻ ԽՍՐԱԳՐՈՒԹԻՒՆ

Республика Армения, Эчмиадзин. Редакция журнала “Эчмиадзин”.
Republic of Armenia, Etchmiadzin, Redaction of Review “Etchmiadzin”.

Էլ. փոստ՝ etchmiadzinsagir@gmail.com

ԴԱՍԻՉ՝ 77764

Ստորագրում է պապությունն՝ 17.02.2011թ.

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ՝ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾԻՆԻ ՏՊԱՐԱՆ

