Էջմիածին



ԺԲ
2009



ԿԵ ՏԱՐԻ

ԼԱՍՏԱՎՈՐԵԼ

ՊԱՇՏՕՆԱԿԱՆ ԱՄՍԱԳԻՐ
ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՕՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՈՒԹԵԱՆ
ՄԱՅՐ ԱԹՈՌՈՑ ՍՐԲՈՑ ԷՋՄԻԱԾՆԻ

2009

Ս. Էջմիածին

AUG 2010

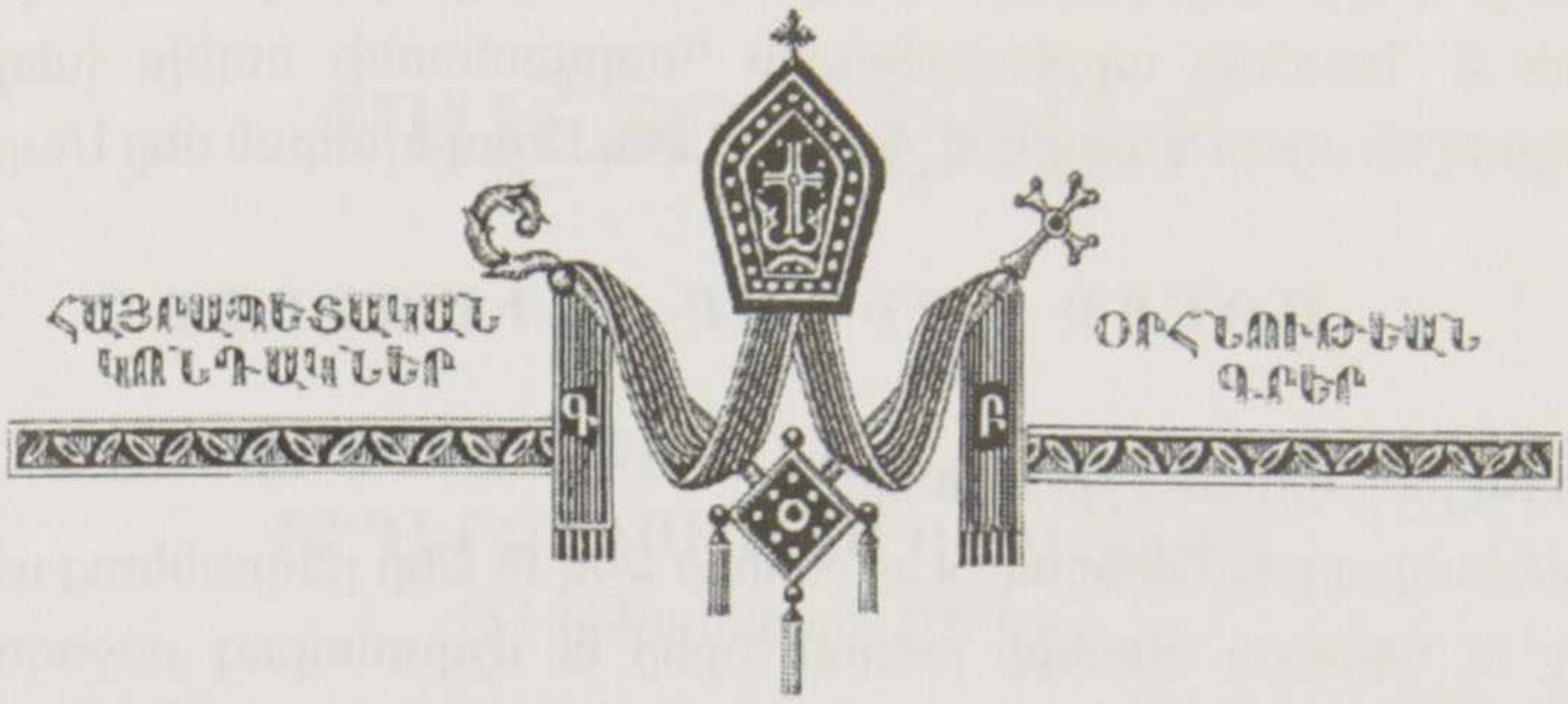
ՀՐԱՄԱՆԱՒ

Տ. Տ. ԳԱՐԵԳՆԻ ԵՐԿՐՈՐԴԻ

ՎԵՀԱՓԱՌ ԵՒ ՍՐԲԱԶՆԱԳՈՅՆ

ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ

25313-62



ԳԻՐ ՀԱՅՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ՕՐՀՆՈՒԹԵԱՆ ԵՒ ԳՆԱՀԱՏԱՆԱՑ
ԱՌ ՍԻՐԵՑԵԱԼ ԴՈՒՍՏՐՆ ՄԵՐ ԵՒ ՀԱՐԱՋԱՏ ՋԱՒԱԿՆ
ՄԱՅՐ ԱԹՈՌՈՑ ՍՐԲՈՑ ԷՋՄԻԱԾՆԻ
ՄԵԾԱՋՆԻՒ ՕՐԻՈՐԴ ԱՆՈՑՇ ՄԱԹԷՈՍԵԱՆ
ՈՐ Ի ՆԻՒ ԵՕՐՔ, ԱՄՆ

Հայրապետական Մեր օրհնութիւնն ու բարեմաղթանքներն ենք յղում Ձեզ՝ մեր ժողովրդի եւ Առաքելական մեր Սուրբ Եկեղեցու արժանաւոր, մեծազնիւ դպրերդ, եւ գոհութիւն ու փառք մատուցում Բարձրեալն Աստծուն, որ հայուհուդ հոգում զօրեղ են առ Հայրենին ու Հայոց Եկեղեցին սէրն ու նուիրումը, որով գովելի Ձեր ծառայութիւնն էք բերում հայութեան հոգեւոր եւ ազգային կեանքի պայծառութեանն ու բարգաւաճմանը Հայրենիքում եւ ի սփիւռս աշխարհի:

Ճշմարտապէս, գովարժան են Ձեր գործերը եւ յանձնառութիւնները ազգային եւ եկեղեցական կեանքում: Դուք ազնիւ ոգով ու ինքնաբուխ ընծայաբերումներով աջակցութիւն էք բերում Արեւելեան փիրախնամ թեմի գործունէութեանը, Վաշինգտոնի Հայոց Ցեղասպանութեան թանգարանի կառուցմանը, Երեւանի պետական համալսարանին, սպարում Միւնեաց թեմի «Սիրանոյշ» ճամբարի գործունէութեանը: Իսկ շուրջ մէկ տասնամեակ Ձեր կողմից հասպարտուած հիմնադրամը կայուն միջոցներ է ապահովում հայրենաբնակ կարիքաւոր բազմաթիւ երիտասարդների կրթութիւնը բարձրագոյն ուսումնական հաստատութիւններում կազմակերպելու համար՝ արժանացնելով Ձեզ երախտագէտ հայորդեաց խոնարհումին ու յարգանքին:

Մեծազնիւ օր. Մաթէոսեան, Քրիստոսասէր մեր ժողովրդին մատուցած Ձեր հաւատաւոր, ազգանուէր ու հայրենասէր հոգուց ծնուած գործերի բարձր

գնահատանքով սիրով ընդառաջում ենք ԱՄՆ հայոց Արեւելեան թեմի առաջնորդ Գերաշնորհ Տ. Խաժակ արքեպիսկոպոս Պարսամեանի ազնիւ խնդրանքին եւ Հայրապետական այսու կոնդակով շնորհում Ձեզ Առաքելական մեր Սուրբ Եկեղեցու

ՄՈՒՐԲ ԳՐԻԳՈՐ ԼՈՒՍԱՒՈՐԻՉ

պատուոյ բարձրագոյն շքանշանը:

Աղօթում ենք, որ Ամենակալ Տէրը շնորհի Ձեզ եւ Ձեր ընտանեաց անդամներին քաջառողջ ու արեւշող կեանքի բազում օրեր եւ մշտանորոգ յաջողութիւններով պսակի Ձեր ձեռնարկումները՝ ի պայծառութիւն մեր Եկեղեցու եւ ի բարօրութիւն Քրիստոսասէր մեր ժողովրդի:

Շնորհք Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի եղիցին ընդ Ձեզ եւ ընդ ամենեսեան. Ամէն:

Օրհնութեամբ՝

ԳԱՐԵԳԻՆ Բ
ԿԱԹՈՂԻԿՈՍ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ

Տուաւ Կոնդակս ի 11-ն Դեկտեմբերի
յամի Տեառն 2009 եւ ի թուին հայոց ՌՆԾԸ
ի Մայրավանս Սրբոյ Էջմիածնի
ընդ համարաւ 539

ՊԱՏԳԱՄԱԿԱՆ

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ՈՒՂԵՐՁԸ ԱՄԱՆՈՐԻ ԱՌԻԹՈՎ

(31 դեկտեմբերի 2009 թ.)

Սիրելի՛ բարեպաշտ ժողովուրդ,

Ողջունում եւ օրհնություն ենք բերում ձեզ Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնից: Բարի սպասումներով ենք դիմավորում Տիրոջ 2010 թվականը: Րոպեներ անց հնչելու են պարեմուտի ղողանջները, իսկ հինգ օրից մեր հոգիները զորանալու են մեր Տիրոջ Սուրբ Ծննդյան ավետիսով, հրեշտակների՝ «յերկիր խաղաղութիւն, ի մարդիկ հաճութիւն» օրհներգությամբ: Երկնաձայն այս մաղթանքով սկիզբ կառնի եւ կառաջնորդվի Նոր տարին մեր եւ քրիստոնյա բոլոր ժողովուրդների կյանքում:

Սիրելինե՛ր, ամեն Նոր տարի յուրաքանչյուրիս մտքում եւ հոգում ընկալվում է իբրեւ սկիզբ: Սկիզբը հույս է՝ նորը սպեղծելու, մեր մտածումները, մեր ձգտումները մարմնավորելու, մեր կյանքի ընթացքը բարեփոխելու:

Այսօր մեզ համար քաջալերություն են ձեռքբերումները, որ ունեցանք նախորդ տարի հոգեւոր եւ ազգային մեր կյանքում: Գոհություն Բարձրյալին, խաղաղության մեջ մեր եկեղեցիներից պաշտամունք եւ աղոթք վերառաքեցինք Տիրոջը, առիթներ ունեցանք ուրախանալու մեր սրբատեղիների նորոգության եւ կառուցման ընթացքով, մեր ժողովրդի հոգեւոր կրթության հաջողություններով, հոգեւորականների ձեռնադրություններով: Լավատեսությամբ համակվեցինք Հայրենի մեր պետության իրագործած ծրագրերով եւ ձեռնարկվող բարեփոխումներով, Հայրենիքում ու Սփյուռքում ազգային մեր կյանքի արգասիքներով, որոնցով շենանում եւ բարենորոգվում է մեր ներկան եւ բարի հույսով գծագրվում գալիքը մեր ժողովրդի:

Հուսառատ ենք, որ Նոր տարվա մեջ, հակառակ փնտեսական ճգնաժամի առաջ բերած դժվարությունների, նոր առաջընթաց պիտի ապրեն մեր Հայրենիքը եւ մեր ողջ ժողովրդի կյանքը Սփյուռքում: Բարօր եւ բարգավաճ կյանքի կառուցման, ինչպես եւ ազգային իղձերի իրագործման համար անհրաժեշտ է մեր ջանքերի միավորումը, առ հայրենին անմնացորդ սերն ու նվիրումը: Ազգ ու պետություն համախմբված՝ ջանքեր պիտի գործադրենք հաղթանակի առաջնորդելու Լեռնային Ղարաբաղի Հանրապետության հարցի խաղաղ կարգավորումը՝ Արցախի մեր ժողովրդի ազատ ապրելու իրավունքի ճանաչումով: Մեր պատմության եւ սերունդների առջեւ պատասխանատվությամբ ջանքեր պիտի գործադրենք նաեւ հայ-թուրքական հարաբերությունների կարգավորման գործընթացներում: Խաղաղությունն ու համագործակցությունը եղել ու մնում են սկզբունքային արժեքներ մեր ժողովրդի

համար, որոնց ուղղությամբ քայլեր ձեռնարկելով՝ հաստատուն պիտի մնանք մեր իրավունքների պաշտպանության դիրքերում: Մեր գերագույն նպատակը Հայրենիքի եւ մեր Եկեղեցու, հոգեւոր եւ ազգային մեր կյանքի, մեր հավատքի պայծառությունն է, որ ամեն ժամ վկայվի գործերով, սիրով ու արդարությամբ միմյանց հանդեպ:

Միրելիներ՛ր, տարեմուտի սեմին մեր աղոթքը բարձրացնենք առ Աստված եւ հայցենք կարոտյալներին աջակցություն, վշտացյալներին՝ մխիթարություն, հիվանդներին՝ ապաքինություն: Հայցենք նոր հաջողություններ, նոր ձեռքբերումներ ու հաղթանակներ մեր ժողովրդին:

Դիմավորենք Նոր տարին լավատեսությամբ, մեր հույսերն ու տեսիլքները իրագործելու հավատով: 2010 թվականը նշանակալի դարձնենք ազգային մեր կյանքում՝ ի սեր մեր օրհնյալ գալիքի: Եւ թող տոնականությամբ սկսվող Նոր տարին լինի փառքով լուսազարդ, բարիքով առատ, արդար ու բարի գործերով պայծառ նոր ընթացք մեր կյանքի:

Թող Հայր Աստծո սերը, Քրիստոս մեր Տիրոջ շնորհն ու Սուրբ Հոգու առաջնորդությունը լինեն մեզ հետ այսօր եւ միշտ. Ամեն:

Շնորհավոր Նոր տարի:

ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՆ ԸՆԴՈՒՆԵՑ ԱՐԱԲԱԿԱՆ ՄԻԱՑՅԱԼ ԷՄԻՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱՐՏԱՔԻՆ ԳՈՐԾՈՑ ՊԵՏՆԱԽԱՐԱՐԻՆ

Դեկտեմբերի 6-ին Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ծայրագույն Պատրիարք եւ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Արաբական Միացյալ Էմիրությունների արտաքին գործերի նախարար Անվար Մուհամմեդ Գարգաշին՝ ուղեկցությամբ Արաբական Միացյալ Էմիրություններում ՀՀ արտակարգ եւ լիազոր դեսպան Վահագն Մելիքյանի:

Ողջունելով պետնախարարի այցը Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին՝ Նորին Սրբությունն իր ուրախությունն ու գոհունակությունը հայտնեց այն հոգածության ու բարի վերաբերմունքի համար, որ Էմիրությունների իշխանությունները ցուցաբերում են տեղի հայ համայնքի հանդեպ, ինչը եւս մեկ ապացույցն է երկու ժողովուրդների միջեւ բարեկամության եւ երկու կրոնների միջեւ դրական երկխոսության ու խաղաղ համակեցության:

Պետնախարար Գարգաշն իր երախտագիտությունը հայտնեց Վեհափառ Հայրապետին հանդիպման համար եւ ներկայացրեց Հայաստան իր այցի նպատակն ու անելիքները:

Հանդիպման ավարտին հյուրերը եղան Մայր Աթոռի թանգարաններում:





Լափվիայի նախագահ Վալդիս Զադլերսը Վեհարանում

ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՄՆ ԸՆԴՈՒՆԵՑ ԼԱՏՎԻԱՅԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ՆԱԽԱԳԱՀԻՆ

Դեկտեմբերի 11-ին Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում Ն.U.O.S.S. Գարեգին Բ Ծայրագույն Պատրիարք եւ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց պաշտոնական այցով Հայաստանում գտնվող Լատվիայի Հանրապետության նախագահ Վալդիս Զաղլերսին՝ ուղեկցությամբ ՀՀ ԱԳ նախարար Էդվարդ Նալբանդյանի:

Ողջունելով Լատվիայի Հանրապետության նախագահի այցը հայոց հոգեւոր կենտրոն՝ Վեհափառ Հայրապետը ներկայացրեց հայ ժողովրդի կյանքում Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի եւ առհասարակ Հայաստանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու ունեցած դերն ու նշանակությունը, անցած պատմական ուղին:

Անդրադառնալով երկու երկրների ժողովուրդների բարեկամությանը՝ Նորին Սրբությունն իր երախտագիտությունը հայտնեց Լատվիայի իշխանություններին՝ հայ համայնքի նկատմամբ ցուցաբերած հոգածության համար: *«Ուրախ ենք, որ մեր ժողովրդի զավակները Ձեր երկրում ամբողջովին վայելում են պետության ընձեռած հնարավորությունները եւ կարող են ապրել հոգեւոր ու ազգային կյանքով: Այսօր Լատվիայում կա հայկական եկեղեցի, կիրակնօրյա հայկական դպրոց, որն Ձեր ողորմածությամբ հույս ունենք դարձնել ամենօրյա: Մեր երախտագիտությունը, բարեմաղթանքներն ու օրհնություններն ենք բերում Ձեզ ու Ձեր երկրին՝ աղոթելով, որ հետայսու եւս ապրեք խաղաղ ու բարօր կյանքով: Մենք փոքր ժողովուրդներ ենք եւ հաճախ գտնվելով օտարի լծի տակ՝ լավ գիտենք խաղաղության արժեքը: Թող Ձայնված օրհնի բոլոր բարեսեր մարդկանց եւ հաջողությամբ պսակի նրանց բոլոր խաղաղասիրական ձեռնարկները»*,- նշեց Նորին Սրբությունն իր խոսքում:

Շնորհակալություն հայտնելով ընդունելության համար՝ Լատվիայի նախագահն իր հերթին նշեց, որ հայ ժողովրդի զավակները, լինելով Լատվիայի օրինավոր քաղաքացիներ, իրենց ներդրումն ունեն երկրի զարգացման գործում: Նախագահը կարեւորեց նաեւ Եկեղեցու հոգեւոր դերակատարությունը ներկայիս հասարակական, քաղաքական ու ընկերային կյանքում:

Այցի ավարտին Լատվիայի նախագահն ու նրան ուղեկից պատվիրակությունը եղան Մայր Տաճարում, Վեհարանի թանգարանում:

ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՄՆ ԸՆԴՈՒՆԵՑ ՍԼՈՎԱԿԻԱՅԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ԴԵՄՊԱՆԻՆ

Դեկտեմբերի 15-ին Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ծայրագույն Պատրիարք եւ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց ՀՀ-ում Սլովակիայի արտակարգ եւ լիազոր դեսպան Յոզեֆ Միգաշին (նստավայրը՝ Մոսկվա):

Վեհափառ Հայրապետը, ողջունելով Հայաստանում Սլովակիայի առաջին դեսպանին, հույս հայտնեց, որ նրա պաշտոնավարության ընթացքում սերտ համագործակցություն կհաստատվի երկու երկրների միջեւ, կզարգանան ու կամրապնդվեն երկու ժողովուրդների բարեկամական կապերը: Իր խոսքում Վեհափառ Հայրապետը շնորհակալությամբ ընդգծեց Սլովակիայի կողմից Հայոց ցեղասպանության ճանաչման փաստը:

Զրույցի ընթացքում անդրադարձ կատարվեց նաեւ երկու ժողովուրդների հոգեւոր կյանքին, եկեղեցիների կարեւոր դերակատարությանը հասարակության մեջ բարոյական-հոգեւոր արժեքների ամրապնդման գործում:

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

Տ. ՏԻՐԱՆ ԱԲԵՂԱ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

ՍՐԲՈՑ ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔԸ ՀԱՄԱՇԽԱՐՀԱՅԻՆ ԿՐՈՆՆԵՐՈՒՄ

Մովսիսականություն

Մովսիսական կրոնում չկա «սուրբ» եզրույթը, եւ սրբերն այստեղ որեւէ դերակատարություն չունեն: Հրեական աստվածպաշտության մեջ «սրբոց պաշտամունքի» երեւույթը երկրորդական է: Հարցի ուսումնասիրման պատմության, արդյունքների եւ հարակից հարցերի մասին ուշագրավ դիտողություններ է պարունակում Վան Հենփենի աշխատությունը[1]:

Նախ եւ առաջ անդրադառնանք հրեական «վկա» եւ «վկայաբանություն» եզրերին եւ դրանց նշանակությանը:

Հրեա վկային բնորոշ են հետեւյալ չափանիշները. ոչ հրեական պետությունը թշնամաբար է տրամադրված հրեա հավատացյալի եւ նրա կրոնի նկատմամբ, եւ հավատացյալը պատրաստ է զոհվելու հանուն Թորայի: Չարչարանքները նրան ուրացության են մղում, դրա համար էլ նկարագրվում է վկայի մահը, եւ դրանով Աստծո ներկայության մեջ առկա կյանքի հույս ներշնչվում: Վկայաբանությունները հավատացյալի մահն այս տեսանկյունից են դիտարկում՝ սրան միահյուսելով նաեւ արդարների մահվան մասին հավելյալ մտորումներ: Վկայաբանությունները կարող են իրենց բովանդակությամբ, ծավալով եւ մոտիվով տարբեր լինել:

Մեզ հայտնի վկայաբանական հնագույն տեքստեր գտնում ենք Բ Մակ. Ջ 18 Է 42 հատվածում: Այստեղ խոսքը Եղիազար ուսուցչի (Ջ 18-31), անհայտ հրեա մոր եւ վերջինիս յոթ որդիների (Է 1-42) մահվան մասին է: Իրադարձությունները տեղի են ունենում Անտիոքոս Դ Եպիփանեսի (Ք. ա. 175-164 թթ.) հալածանքների ժամանակ եւ գրի են առնվել ամենայն հավանականությամբ Ք. ա. Բ եւ Ա դարերի սահմանագլխին: Բ Մակաբայեցիս գրքի համատեքստից հայտնի է, որ այս վկաներն իրենց կամավոր մահվամբ հրեա ժողովրդի ճակատագրում դրական ազդեցություն են ունեցել: Եթե ուշադիր կարդանք, կտեսնենք, որ Հուդա Մակաբայեցու ազատագրական պայքարը հաղթանակ է տարել վկաների մարտիրոսությունից

---

1 Sեu Die "Entstehung der jüdischen Martyrologie", Hg. von J. W. Henten, Leiden 1989 (Studia Post-Biblica 38):

հետո: Մակաբայեցիների հաղթանակը սելեւկյան թագավորի հրամանագրերի նկատմամբ հնարավոր է դառնում միայն այս վկաների բարեխոսության եւ հաշտարար մահվան միջոցով (հմմտ. Բ Մակ. Է 33,37): Բացի այդ, վկաներն իրենց համբերությամբ, օրենքի հանդեպ հավատարմությամբ, ինչպես նաեւ հայրենիքի հանդեպ անձնուրաց ինքնազոհաբերմամբ հրեա ժողովրդի համար փիլսար օրինակներ են դարձել:

Այս վկայաբանությունն ունի մի նախապատմություն, որը մինչեւ այսօր ամբողջությամբ մնում է չբացահայտված: Այսպես, Դանիելի մարգարեության մեջ (Գ 1-30) պատմվող երեք ընկերների պատմությունն ուշագրավ է հինկտակարանյան ուշ շրջանի վկայաբանության հղացքի համար: Է. Հաագը երեք տարբեր շերտերից բաղկացած սուրբգրային այս հատվածը, որոնցից ամենավաղը հասնում է հավանաբար մինչեւ Ք. ա. 164 թ. տաճարի օծման ժամանակները, բացատրում է մի կողմից Եսայու մարգարեության ԽԳ 1-3, 8-13, 16-26 հատվածների, իսկ մյուս կողմից Սելեւկյանների փիրապետության ժամանակ հրեա ժողովրդի ճակատագրի ֆոնի վրա եւ վկայաբանության համար կարեւոր հիմքեր մատնանշում: Աստված, ըստ նրա, Իրեն հավատարիմներին եւ Իր ժողովրդին ներկայանում է իբրեւ փրկիչ: Այստեղից էլ ծնվում է նեղության ժամին Աստուծով ապահովության մասին համոզումը: Հավատքի վկայությունը հրապարակայնորեն Յահվեի եւ նրա օրենքների համար հանդես գալն է: Սակայն որեւէ երաշխիք չկա, որ հավատացյալը պիտի զերծ մնա հալածանքներից եւ չարչարանքներից: Հավատո անխախտ վկայությունը պահում է դեպի փրկություն եւ մարդկանց կողմից Աստծո ճանաչում[2]:

Նմանապիսի կապակցության մեջ պետք է դիտել նաեւ Դանիել մարգարեի ազատումն առյուծների գուբից (հմմտ. Դան. Զ 1-29): Դանիելի վախճանաբանությունը (Ժ 1-ԺԲ 4) պետք է որ Բ Մակաբ. Է գլխի համար նախապայման եղած լինի: Այստեղ խոսքը Սիոնի վրա Աստծո արքայության հաստատման ժամանակ հելլենիզմի դեմ վասն հավատի պայքարում նահատակվածների երկրային հարության հույսի մասին է (Դան. ԺԱ 45, ԺԲ 2): Եթե Դանիել Գ եւ Զ գլուխները խոսում են երկրավոր մահվանից առաջ փրկության մասին, ապա համաձայն Դանիելի ԺԲ գլխի՝ մարտիրոսների երկնային հարությունը տեղի էր ունենալու Աստծո արքայության մեջ, սակայն այս աշխարհում՝ Երուսաղեմում: Սրան հակառակ՝ Բ Մակաբայեցիս Է գլխում կարդում ենք, որ մարտիրոսների հարությունն անմիջապես նրանց մահվանից հետո, եւ այն էլ երկնքում է տեղի ունենալու (Բ Մակ. Է 9, 36): Հետեւաբար, այսպես կոչված Աստվածորդու սաղմոսը (Դան. Է 9-10, 13-14) կարելի է դիտել որպես մարտիրոսների հարության հնագույն վկայություն:

Բ Մակաբայեցիս Է գլուխն իր հեղինակավոր ազդեցությունն է թողել վաղ հրեական վկայաբանության ավանդության վրա: Այսպես, Դ Մակաբայեցիս Ե-ԺԸ հատվածը Բ Մակաբայեցիս Է գլխի վերամշակված պարբերական է: Մի շարք առաջնակարգ մասնագետներ անգամ այն կարծիքն են արտահայտում, որ Դ Մակաբա-

---

2 Տե՛ս **Haag E.**, Die drei Männer im Feuer nach Dan 3: 1-30, in: Entstehung 1989, էջ 20-50:

յեցիս գիրքն իր անուրանալի ազդեցությունն է թողել վաղ եկեղեցական վկայաբանության, ինչպես, օրինակ, Իգնատիոսի նամակների եւ Պողիկարպոս Զմյուռնացու վկայաբանության վրա[3]:

Հակառակ ռաբբիների՝ որոշ անձանց սուրբ ճանաչելու վերապահության, հավատացյալների, ամենից առաջ նահատակների մի սրտմտությամբ իրենց մահվանից հետո պաշտվել են իբրեւ սուրբեր: Մակաբայեցի մարտիրոսների կողքին ռաբբինիսպական գրականության մեջ մեծ դեր են խաղացել, օրինակ, Աքիբայի (135), ինչպես նաեւ վերջինիս ժամանակակիցներ Յեհուդա բեն Բաբայի, Քանանիա բեն Տերյադոնի վկայաբանությունները:

Չափազանց կարեւոր է թանախիական շրջանի (70-200 թթ.) վարդապետների դերը մարտիրոսության աստվածաբանության նորովի ընկալման ձեւավորման գործում: Այս ժամանակահատվածում է սրեղծվում նաեւ Քիդդուշ-հա-շեմ (Աստծո անվան սրբացում) հասկացությունը, որն սկզբում ավելի լայն իմաստով էր կիրառվում եւ որն աստիճանաբար մարտիրոսության գիտական եզր է դառնում[4]:

Ինչպես հինկտակարանյան, այնպես էլ նորկտակարանյան բնագրերը չեն խոսում սրբոց եւ մարտիրոսների համար մատուցված ծիսական պաշտամունքի մասին: Ռաբբիները կտրականապես մերժում են անգամ գերեզմանի պաշտամունքը, ինչն իր հերթին անուղղակիորեն խոսում է ժողովրդական հավատալիքների մեջ ասվածի առկայության մասին:

Մատթեոս ԻԳ 29-31 հատվածից տեղեկանում ենք, որ Հիսուսի ժամանակ մարգարեների գերեզմանների վրա շինություններ էին կառուցված, իսկ մահացած արդարների գերեզմանները զարդարված էին: Թե ինչ պարածում է ունեցել այս երեւույթը, երեւում է Հիսուսի ժամանակների հրեա սրբերի գերեզմանների եւ անմիջապես դրան հաջորդող շրջանի զուգադրումից:

Այստեղ խոսքը Հուդայի երկրի, որոշ չափով նաեւ Սամարիայի, Միջագետքի, Ասորիքի, Արաբիայի եւ Եգիպտոսի գերեզմանների մասին է: Այստեղից ութ գերեզման վերաբերում է նահապետների շրջանին, քսանմեկ գերեզման հայտնի արդարների, տասնինը՝ մարգարեների, որոնց մեծ մասն իբրեւ մարտիրոսներ էին ընկալվում (օրինակ՝ Եսայի, Զաքարիա, Ամոս, Երեմիա եւ այլն) եւ մեկ գերեզման՝ հավատի համար ընկած ինը մարտիրոսների (Բ Մակ. Ջ-Է): Որոշ գերեզմաններ երկրորդ տաճարի կործանումից հետո անգամ ներառվեցին հրեական ժողովարանին (սինագոգ) հարող տարածքի մեջ:

Ընդհանուր տարածում գտած կարծիքն այն էր, որ «սուրբ»-ը ներկա է գերեզմանում: Կարելի է անգամ նրա հետ զրուցել: «Սուրբն» Աստծո առաջ բարեխոս է, իսկ շատ հաճախ իր ներկայությունն է հայտնում որեւէ հրաշքի միջոցով:

Ոմանք այն կարծիքն է հայտնում, որ Վաղ եկեղեցու կողմից Ա-Դ Մակաբայեցիս գրքերի ընդունումն ուղղակի կապի մեջ է մակաբայեցի մարտիրոսների

---

3 Տե՛ս **U. Kellermann**, Das Danielbuch und die Märtyrertheologie der Aufertstehung, in: Entstehung 1989, էջ 71:

4 Տե՛ս **S. Safrai**, Martyrdom in the Teachings of the Tannaim, in: Sjaloom, Arnhem 1983, էջ 145-164:

հրեա-քրիստոնեական պաշտամունքի հետ: «Այնպես է թվում, որ Դ Մակաբայեցիս գիրքը մակաբայեցի յոթ եղբայրների եւ նրանց մոր գերեզմանի վրա Անտիոքում արտասանված հելլենիստական-հրեական դամբանականի վրա է խարսխված.... Այս ամենն ապացուցում է, որ եկեղեցին սինագոգից ժառանգել է ոչ միայն Անտիոքում մակաբայեցիների գերեզմանի պաշտամունքը, այլեւ սրա հետ կապված եւ Մակաբայեցիս գրքում պատմվող պաշտամունքի ավանդությունը»[5]:

Այստեղից պարզ է դառնում, որ խոսքն ամենեւին էլ քրիստոնեական իմաստով սրբոց պաշտամունքի մասին չէ, այլ նշանավոր անձանց, ինչպես օրինակ նահապետների, մարգարեների եւ մանավանդ Թորայի նկատմամբ ունեցած սիրո եւ մար իրենց կյանքը տված անձանց նկատմամբ յուրահատուկ հարգանքի մասին: Մանավանդ չի կարող խոսք լինել քրիստոնեական իմաստով սրբոց պաշտամունքի մասին: Չի կարելի նաեւ անտեսել, որ Մակաբայեցիս գրքերը մեծ ազդեցություն են ունեցել քրիստոնեական վկայաբանությունների, ինչպես նաեւ նոր ձեւավորվող քրիստոնեական վկայաբանության ասպվածաբանության եւ ընկալման վրա:

Հրեական բարեպաշտության մեջ, երկրորդական դրսեւորմամբ, գոյություն ունի սրբոց հիշատակության երեւույթը: Արդեն խոսվեց Հին Կտակարանի եւ Քրիստոսի ժամանակների մովսիսականության՝ նահապետների հանդեպ վերաբերմունքի մասին: Նույնը կարելի է ասել նաեւ գաոնական շրջանի (Է-ԺԱ դդ.) մասին, որը, սակայն, հաջորդ դարում ծաղկում է ապրում եւ նոր թափ սրանում խաչակրաց արշավանքների ընթացքում ուղեկցվող հալածանքների ժամանակ: Այս նահապետները «սուրբ» (քեդուշիմ) են անվանվում: Հին ավանդությունը մեզ պատմում է ռաբբիների մասին, որոնց ճգնակեցությունը, բարեպաշտությունն ու վաստակը նպաստում էին իրենց ժամանակակիցների փրկությանը, ինչպես, օրինակ, ռաբբի Քանինա բեն Դոսան, որի բարեխոսությանն էին ապավինում բազմաթիվ մարդիկ, հատկապես հիվանդները: Միջնադարում սրբոց, մանավանդ վարդապետների (օրինակ՝ Հուդա Շպեյր, 1140-1217) պաշտամունքի նոր վերելք է նկատվում աշքենազիների[6] շրջանում: Այս միտումն ավելի զորավոր է դառնում Իսպանիայի սեֆարիդ[7] հրեաների միջավայրում եւ 1492 թ.՝ նրանց արտաքսումից հետո տարածվում ամբողջ Մերձավոր Արեւելքում, Հյուսիսային Աֆրիկայում եւ Արեւելյան Եւրոպայում: ԺԷ-ԺԸ դդ. արեւելահրեական Հասսիդիկ ավանդության մեջ «ծադդիկն»[8] սկսում է ընկալվել իբրեւ միջնորդ Աստծո եւ մարդու միջեւ: Ամենահայտնի օրինակը խարիզմատիկ քարոզիչ Իսրայել բեն Ծադդիկն է, նույն ինքը՝ Բաալ-Շեմ-Թովը (1700-1760 թթ.):

---

5 Տե՛ս **H. P. Rüger**, Das Werden des christlichen Alten Testaments, in: Zum Problem des biblischen Kanons, Neukirchen-Vluyn 1988, էջ 187-188:

6 Սրանք պատկանում են պաղեստինյան ավանդության ազդեցության ներքո գտնվող հրեաների Կենտրոնական եւ Արեւելյան Եւրոպայի ճյուղին:

7 Հրեաների արեւելյան մի ճյուղ, որը բաբելական, իսկ հետագայում նաեւ իսպանական ավանդույթի ազդեցությունն էր կրում:

8 Բառացի՝ արդար, այստեղ՝ խարիզմատիկ մարդ: Ծադդիկի համար հատկանշականն այն է, որ նա օրինակելի է հավատացյալների համար, կենդանի Թորա, իսկ մյուս կողմից՝ անձնավորություն, որ իր զորությամբ տարբերվում է իր նմաններից:

Չնայած ռաբբիները մերժում էին գերեզմանի պաշտամունքի որեւիցե ձեւ, բայց այն Քրիստոսի ժամանակ ժողովրդական բարեպաշտության մեջ մեծ տարածում ուներ՝ իր դրոշմը թողնելով նաեւ պաշտամունքի հետագա զարգացման վրա:

1492 թ. Օսմանյան կայսրությունում հրեաների վերաբնակեցումից հետո Եւրոպայի տարբեր հատվածներից դեպի Սիրիա, Բաբելոն եւ Եգիպտոս կազմակերպվող ուխտագնացությունների թիվը կտրուկ ավելացավ: Այսպես, օրինակ, Հյուսիսային Աֆրիկայում մահմեդականների նմանողությամբ աստիճանաբար ձեւավորվեց գերեզմանների պաշտամունք: Անգամ որոշակի գերեզմաններ պաշտվում էին հավասարապես թե՛ հրեաների եւ թե՛ մահմեդականների կողմից: Գերեզմանի այցելության կարգն ուներ հետեւյալ միավորները՝ մաքրություն, կոշիկներ հանելը, լամպեր կամ մոմեր վառել, ռաբբիին ուղղված աղոթք՝ նրա բարեխոսության խնդրանքով եւ վերջապես սիրո ճաշի սեղան:

Մարտիրոսների հիշատակի համար հատուկ օրհներգեր եւ ընթերցվածներ են նախատեսվում աշքենազիների սինագոգներում: Հրեական ժողովարանների առավոտյան ժամապաշտությունը, աշքենազիների ծեսի համաձայն, մարգարեական ընթերցվածից հետո մարտիրոսաց հիշատակություն է նախատեսում: Առաջին խաչակրաց արշավանքից հետո առաջացած աղոթքը հաջորդում է սրբոց հիշատակության ցանկին: Արեւմտյան երկրների սինագոգներում գտնում ենք այս նույն հիշատակությունը Շավուոթ տոնի նախընթաց շաբաթ օրը եւ Թ-աբից առաջ[9]:

Հավաքական ուխտագնացությունների համար նշանակություն ունի նաեւ սրբի մահվան տարեկան հիշատակությունը, որը սովորաբար ապաշխարության եւ պահոց շեշտվածություն ունի:

Ներկայիս Իսրայելում գոյություն ունեն բազմաթիվ գերեզմաններ, որոնք հրեաների, մահմեդականների եւ քրիստոնյաների համար ուխտագնացության հավասարապես սիրելի վայրեր են, ինչպես, օրինակ, նահապետների գերեզմաններ Հեբրոնում, Ռաքելի գերեզմանը Բեթղեհեմում, Դավթի գերեզմանը Երուսաղեմում եւ այլն:

Քրիստոնեություն[10]

Մի կողմից մահացած արդարների, մարգարեների եւ մարտիրոսների հրեական հարգանքից, իսկ մյուս կողմից մահացածների պաշտամունքի կիրարկումից Գ-Դ դարերում աստիճանաբար զարգանում է մարտիրոսների ծիսական պաշտամունքը: Մահացածների տարեկան հիշատակության ազդեցությամբ աստիճանաբար ձեւավորվում են սրբոց հիշատակության օրեր կամ սրբոց տոներ[11]:

---

9 Հմմտ. "The Authorized Daily Prayer Book. Hebrew Text. English Translation with Commentary and Notes". Ed. by J. H. Hertz (1941), Rev. Edition London 1976, էջ 510-515:

10 Քրիստոնեական սրբոց պաշտամունքի ձեւավորմանը, զարգացման շրջաններին, դրա աստվածաբանական ընկալմանն ու հարակից այլ հարցերին անդրադառնալու ենք առանձին հոդվածով:

11 Տե՛ս **A. Petrosyan**, Die liturgischen Reformen des Katholikos Simeon Erevanci; Liturgisches Jahr und Kalendarium der Armenischen Kirche (unveröffentl. Dissertation der Universität Wien), Wien 2009,

Այսօրվա եկեղեցական իմաստով նահապակ (նաեւ՝ մարտիրոս) են անվանվում այն անձինք, ովքեր Քրիստոսի կամ քրիստոնեական հավատի ճշմարտության համար իրենց կյանքն են զոհաբերել[12]: Եզրն առաջացել է հունարեն μαρτυρειν կամ μαρτυς բառից (վկայել, վկա) եւ հեռանալով իր նախնական իմաստից՝ բառիմաստի հսկայական փոփոխությունների է ենթարկվել:

Նոր Կտակարանում μαρτυρειν-ը գործածվում է Հիսուս Քրիստոսի կամ Ավետարանի համար վկայություն տալու իմաստով: Նորկտակարանյան վկայությունների մեծ մասը խոսում են խոսքի եւ ականատեսի վկայությանց մասին (Ղուկ. ԻԴ 48, Գործք 8, 22, Հովհ. Ա 7, 19, ԺԵ 17, Ա Կորնթ. ԺԵ 15): Սրա կողքին հանդիպում ենք նաեւ գործերի վկայության մասին հիշատակությունների (Մկ. Ա 44, Հովհ. Ե 36, Եբր. Բ 4, Ա Պետր. Ե 1):

Քրիստոս Ինքը վկա է (Հովհ. ԺԸ 37, Հայտ. Ա 5, Գ 14): Հոգին վկայում է Քրիստոսի մասին (Հովհ. Ե 32, ԺԵ 26, Ա Հովհ. Ե 6), ինչպես նաեւ Սուրբ Գիրքը (Հովհ. Ե 39, Գործք Ժ 43, ԺԳ 22), Հովհաննես Մկրտիչը (Հովհ. Ա 7,15,19) եւ աշակերտները, հատկապես առաքյալները (Ղուկ. ԻԴ 48, Գործք Ա 8, Հովհ. ԺԵ 27, Ա Կորնթ. ԺԵ 15, Ա Պետր. Ե 1, Հայտն. 2): Այս վկայությունները հաճախ ծնվում էին հալածանքների ժամանակ (Մկ. ԺԳ 9): Հայտն. Բ 13-ում վկայությունը կապվում է վկայողի մահվան հետ: Սակայն պետք է նշել, որ նորկտակարանյան գրքերին վկայության եզրաբանության գործածությունը մնում է խորթ եւ օտար:

Նույնը վերաբերում է նաեւ վաղ քրիստոնեական շրջանի պարականոն գրքերին, ինչպես, օրինակ, Ա Կղեմես, Դիդախե, Պետրոսի Հայտնություն, Հերմասի հովիվ երկերին, Իգնատիոսի եւ Պողիկարպոսի թղթերին ու նամակներին:

Բ դարի կեսից սկսած քրիստոնեական գրականության մեջ նկատվում է որոշակի իմաստային փոփոխություն: μαρτυς եզրույթով մատնանշում են այն անձին, ով իր քրիստոնեական հավատքի համար չարչարվում եւ մահանում է: μαρτυρειν նշանակում է չարչարվել եւ մահանալ իբրեւ վկա: μαρτυρεον նշանակում է վկայաբանություն, այսինքն՝ մահանալ վասն հավատի: Ընդ որում, նախնական վկայություն տալու իմաստն այլեւս երկրորդական նշանակություն ունի:

Վկա անվան ծագումնաբանությունն այդուհանդերձ մնում է անորոշ: Բառամայսպերը բառի ծագման վայր է համարում Փոքր Ասիան: Ռոդորֆն այն կարծիքն է հայտնում, որ եզրի առաջացման համար չափազանց կարեւոր էր այն միտքը, թե մարտիրոսն իր չարչարանքներով եւ մահվամբ հանդերձ մարմնով դառնում է հարության վկա, քանի որ Քրիստոս նրա միջոցով մահվանը հաղթող Իր իշխանությունն է ցույց տալիս:

Μαρτυς բառի լատինական համարժեքն է martyr բառը, որը Տերտուղիանոսից սկսած գործածվում է վաղքրիստոնեական գրականության մեջ: Վերջինս այս բառն

էջ 173-178:

12 Տե՛ս **Ա. արք.**, **Թ-ր թռեան,** Սրբութեան ըմբռնումը եկեղեցւոյ կեանքին մէջ, Սուրբերը եւ մենք (խմբ. Մ. արք. Աշճեան), Նիւ Եօրք, 1993, էջ 55:

օգտագործում է ինչպես մարտիրոսական պսակին արժանացածների, այնպես էլ հալածանքների ենթարկվածների համար[13]:

Կիպրիանոս Կարթագենացու երկում թեև հանդիպում ենք մարտիրոսներ եւ խոստովանողներ արտահայտությանը, որը նա երբեմն մատնանշում է մարտիրոսներին, երբեմն էլ հանուն քրիստոնեական հավատքի զրկանքներ կրող անձանց, իսկ շատ հաճախ էլ՝ այս երկու իմաստները միասին:

Եթե անգամ վաղքրիստոնեական շրջանում martyr-ն օգտագործվում է benedictus, beatus կամ sanctus ածականների հետ, ապա այն դեռեւս չի արտահայտում ծիսական պաշտամունքի իմաստ: Վերոնշյալ մակդիրներով արտահայտվում է միայն այս անձանց հանդեպ տածած յուրահատուկ վերաբերմունքը: Եւ միայն 2-րդարից սկսած՝ հալածանքների շրջանից հետո է, որ մարտիրոս եզրը հստակորեն տարբերակվում է խոստովանող եզրից: Երկու բառերն էլ այս շրջանից սկսած գործածվում են սրբոց համապատասխան խմբերի համար[14]:

Մահմեդականություն

Քրիստոնյա սրբերին շատ նման են մահմեդական սրբերը: Ամեն դեպքում նրանք *qds* (արաբերեն՝ սուրբ) չեն կոչվում: Սուրբն Աստծո ընկերն է (ուալի Ալլահ), ընդ որում Ղուրանում այս բառն ավելի լայն իմաստով է գործածվում՝ ընկեր, հովանավոր, բարերար, օգնական:

Հյուսիսարեւմտյան Աֆրիկայում մահմեդական սրբի համար օգտագործվում է «մուրաբիտ» բառը, որի արմատը նշանակում է կապել, այստեղ՝ Աստծուն կապված: Ռազմական բառապաշարում մուրաբիտ է նա, ով ամրոցում է բնակվում: Նախնական իմաստով այն նշանակում էր վանքերում բնակվող ռազմիկ: Կրոնական «մուրաբիտ»-ը խարիզմատիկ այն անձն է, որ մարգարեների անվամբ հրաշքներ է գործում:

Թեև սրբի պաշտամունքը չի խրախուսվում Ղուրանով[15], սակայն այն շատ կանոխ հաստատվեց (համմդ. Սուրան 63): Յուրաքանչյուր ոք, ով հնազանդ է Ալլահին եւ անդրշիրիմյան կյանքի հույսն ունի, «ուալի» է: Այս ընկերությունը նշանակում է կենդանի հարաբերություն Ալլահի հետ, գերագույն առաքինություն:

Իսլամում գոյություն ունեն մի շարք եզրեր եւ արտահայտություններ, որոնց միջոցով սրբության տարբեր շերտեր են արտահայտվում: Այս հատկությունները մասամբ Աստծո պարգեւներն են (մարգարե, առաքյալ եւ այլն), մասամբ էլ ձեռք են բերվում (վանական, ճգնավոր, ուխտավոր, քարոզիչ եւ այլն): Արդեն 9-րդարում իսլամում առկա էին սրբության հինգ կամ յոթ աստիճաններ:

Համաձայն Ղուրանի՝ ոչ ոք չի կարող միջնորդել Աստծո եւ մարդու միջեւ, բացի Մուհամեդ մարգարեից, սա էլ միայն վերջին օրը եւ Աստծո թույլտվությամբ: Իր

---

13 **Tertullian**, De mart. 1,1; De jejun. 12,3:

14 Տե՛ս **Auf der Maur,** Hj., Feiern im Rhythmus der Zeit II/1: Feste und Gedenktage der Heiligen (GdK 6,1), Regensburg 1994, էջ 89-90:

15 Սուրան 31, 19:

մահվանից հետո Մուհամեդն իդեալականացվում է, եւ նրա կերպարը հավատացյալների համար օրինակ է դառնում: Մարգարեն վերածվում է «գերմարգարեի»: Նրա ծննդյան օրը համամահմեդական տոնակատարությամբ նշվում է մինչեւ այսօր:

Հակառակ մարգարեի հանդեպ ծայրահեղության հասնող այս հարգանքին, ինչպես նախաիսլամական շրջանի, այնպես էլ իսլամական խորհրդազգած ավանդության ազդեցությամբ ժողովրդական բարեպաշտության մեջ սրբերի պաշտամունքը նոր թափ է ստանում: Այսպես, շիա մահմեդականներն արդեն վաղ շրջանից մարգարեի փեսային՝ Ալիին, նրա դստերը՝ Ֆաթիմային, նրա որդիներ Հասանին եւ Հուսեյնին իբրեւ սրբեր էին ընդունում: Սուննի մահմեդականներն իրենց հերթին սկսում են իբրեւ սուրբ պաշտել Ղուրանի ուսուցիչ Մուհամեդ Իբն Իդրիս ալ-Շաֆիին (820), Ահմադ ալ-Բադավիին (1276), Իբն Թայմիային (ԺԳ-ԺԴ դդ.)՝ չնայած այն հանգամանքին, որ վերջինս իր կյանքի որոշ շրջանում դեմ է եղել սրբոց պաշտամունքին: Այնպես որ այսօր սրբոց պաշտամունքի երեւույթը գերակա է ողջ մահմեդական աշխարհում:

Մահմեդական սրբերը մի կողմից օրինակներ են հավատացյալների համար, իսկ մյուս կողմից օժտված են հրաշագործությամբ եւ Ալլահի մոտ իբր բարեխոսներ են դիտվում:

Իսլամական սրբերի պաշտամունքը քրիստոնեական ավանդության նման կենտրոնացած է գերեզմանի վրա, սակայն ավելի շատ տեղական, քան համընդհանուր նշանակություն ունի:

Սրբոց գերեզմանները (քուբբահ) ճանաչելի են իրենց գմբեթներով: Մահկանացուի աճյունն այդ վայրին սուրբ զորություն է փոխանցում[16]: Այստեղ աղոթքներ են մատուցվում, երդումներ տրվում եւ զոհեր մատուցվում: Հավատացյալները հուշարձանի շրջակա ծառերին կտորներ կամ զգեստներ են կապում: Մեծ նշանակություն ունի հատկապես սրբի տարեդարձը, որի ժամանակ շքեղ եւ հանդիսավոր թափորներ են կազմակերպվում:

Հատկապես մեծ ուխտատեղիներ են Կահիրեում գտնվող Իմամ ալ-Շաֆիի (820) եւ Տանտայում գտնվող Սայյիդ ալ-Բադավիի (1276) գերեզմանները: Վերջինիս հիշատակության օրը հաշվվում է ոչ մահմեդական արեւային օրացույցով եւ կապված է բերքահավաքի հետ: Հավանաբար այստեղ իր արտահայտությունն է գտել նախաիսլամական Եգիպտոսի առատության եւ բերքի տոնը: Այն մահմեդական աշխարհում նաեւ թլփատության համար ամենանախընտրելի օրն է:

Սրբոց պաշտամունքի լավագույն օրինակ է նաեւ հյուսիսաֆրիկյան Մաղրեբ քաղաքը, որի սկզբնավորումը քրիստոնեությունից ավելի հին արմատներ ունի: Իրանի, Կենտրոնական եւ Հարավարեւելյան Ասիայի սրբոց պաշտամունքն ունի նախաիսլամական կրոնական եւ մշակութային ձեւերի բազմաթիվ հետքեր: Լավա-

---

16 Տե՛ս **F. M. Denny**, "God's Friends": The Sanctity of Person in Islam, in: Kieckhefer, Sainthood 1988, էջ 75:

գույն օրինակն է Նեպալի եւ Հյուսիսային Հնդկաստանի մահմեդականների սրբոց պաշտամունքը:

Հնդկական իսլամում սրբոց պաշտամունքը ձեւավորվում է միջնադարում եւ իր բարձրակետին հասնում ԺՋ-ԺԷ դարերում: Ի դարում իսլամական բարեւորողչական շարժումները, աստվածաբանական հարցերից ելնելով, երկրորդական են դարձնում սրբոց հիշատակությունը, սակայն այդպես էլ չեն կարողանում վերացնել դրանք: Պաշտամունքի կենտրոնն այստեղ նույնպես գերեզմանն է: Հետաքրքրական է, որ որոշ «մեծ ժողովրդականություն վայելող» սրբեր ոչ միայն պաշտվող գերեզման, այլեւ հարյուրավոր կամ հազարավոր կենոտաֆներ[17] ունեն: Այսպես, օրինակ, հյուսիսային Հնդկաստանի ԺԴ դարի սուրբ Մադար Շահի գերեզմանը Մականպուրում է գտնվում, մինչդեռ այս սուրբն ունի բազմաթիվ կենոտաֆներ Նեպալում, Բանգլադեշում եւ ողջ Հնդկաստանում:

Պաշտամունքը բաղկացած է սրբի մասունքները պարունակող արկղի այցելությունից, ձեռքով գերեզմանին դիպչելուց, ընծաների (դրամ, բրինձ, կենդանիներ, պտուղներ) նվիրաբերումից, աղոթքներից եւ ճաշից:

Տարբերակվում են շաբաթական (հինգշաբթի, ուրբաթ) եւ տարեկան հիշատակությունները: Սրբերի տարեկան այս հիշատակությունները կոչվում են ուրս (հարսանիք), քանի որ սրբի մահը հասկացվում է իբրեւ աստվածության հետ միացում:

Սովորաբար տոները հաշվվում են լուսնային օրացույցով: Սակայն գոյություն ունեն տեղային սրբեր, որոնց հիշատակության օրը հնդկական արեւային օրացույցով է հաշվվում:

Մ. Գաբոռյոն ապացուցում է, որ գոյություն ունի որոշակի կապ սրբոց եւ տարբեր աստվածությունների պաշտամունքների միջեւ: Սրբոց պաշտամունքը կապող օղակ է իսլամի միասպվածության եւ հինդուիզմի բազմաստվածության միջեւ: Ամենեւին էլ զարմանալի չէ, որ բազմաթիվ հինդուսներ մահմեդական սրբերի գերեզմաններ են այցելում, իսկ մահմեդականներն էլ չեն վարանում հինդուիստական աստվածներին իբրեւ սրբեր պաշտել: Ուսմունքի անհամապատեղելիությունն այսպիսով մեղմանում է սրբոց հիշատակության միասնական ավանդույթի շնորհիվ[18]:

Հնդկական եւ հեռավորարեւելյան կրոններ

Ինչպես Հնդկաստանի, այնպես էլ Հեռավոր Արեւելքի կրոններում անցյալում եւ ներկայում բազմաթիվ սրբերի հարգանք է մատուցվել եւ շարունակում է մատուցվել: Հետաքրքրական է այն, որ այս կրոններում հոգեւոր անձանց պաշտամունքն առաջանում է ոչ թե նրանց մահվանից հետո, այլ կենդանության ժամանակ:

---

17 Հուն. կենոս-դափարկ, տաֆոս-գերեզման: Դամբարան կամ հուշարձան՝ կանգնեցված ի պատիվ այն անձի կամ անձանց, որի/որոնց աճյունը գտնվում է մեկ այլ վայրում: Այն կարող է լինել նաեւ մի անձի գերեզման, որի աճյունը վերաթաղված է մեկ այլ վայրում:

18 Տե՛ս **M. Gaboriеau**, The cult of saints among the Muslims of Nepal and northern Indin, in: Saints and their Cults 1983, էջ 298-306:



Հինդուիզմ. Արդեն Ք. ա. Ա հազարամյակում ծիսական հարգանք էր մատուցվում այսպես կոչված ռսիսներին (տեսանող, իմաստուն), ինչպես օրինակ Ատրիին եւ նրա որդի Դուրվասասին: Մեծ հարգանք էին վայելում նաեւ սրամաները ու մունիները (կուսակրոններ, ճգնավորներ), ինչպես նաեւ խիստ կամ ծայրահեղ ճգնակյացներն ու խոկման մեծագույն ուսուցիչները: Հինդուիզմում սկզբից եւեթ պղամարդկանց կողքին նաեւ բազում կանանց է պաշտամունք մատուցվել: Ամենից առաջ դասական շրջանում (Ք. ա. Ե- Ք. հ. ԺԲ դդ.) հինդուիզմում առաջ եկան իմաստիրական եւ աստվածաբանական համակարգեր, սրանց հետ կապված՝ նաեւ հոգեւոր ուսուցչի կատարելատիպեր: Գուրուն, իբրեւ հոգեւոր առաջնորդ, ծնվել է հինդուիզմի չընդհատվող փորձառության եւ ավանդության հիման վրա եւ իրավասու է մեկնելու Մ. Գիրքը, իր աշակերտներին առաջնորդելու ճգնության ու խոկման եւ նրանց փոխանցելու հոգեւոր ուժականություն: Գուրուն սովորաբար վանական կամ ճգնավոր է, որը ճանապարհորդության ժամանակ հետը վերցնում է աշակերտներին՝ աշրամում (վանքի նմանողությամբ խոկման կենտրոն) նրանց հավաքելով իր շուրջը:

Ամենահարգված ուսուցիչներից է Սանկարան (788-838) հարավային Հընդկաստանից, եւ նոր շրջանի (նույնպես հարավային Հնդկաստանից սերող) Ռամանա Մահարշին (1879-1959)[19]: Թ դարից մեծ տարածում գտած խորհրդազգած Բհակտի շարժումն իր հետ բերեց բազմաթիվ «պոեզիայի» եւ «աստվածաբանության սրբերի», ինչպիսիք էին Ռամանույան (1055-1137), Քաբիրը (ԺԵ դարի առաջին կես), Գհանանանդը (1689-1739) եւ այլն:

ԺՋ դարի եւրոպական գաղութային շրջանը, ինչպես նաեւ մեկ ու կես դար տեւած բրիտանական գերիշխանությունը Հնդկաստանի կրոնական աշխարհում իրենց ազդեցությունն ունեցան, մասնավորաբար արեւմտյան աշխարհիկ մտածելակերպի ներմուծման գործում: Այս շրջանում առաջացավ նեոհինդուիզմը եւ սրա հետ մեկտեղ՝ սրբերի նոր տեսակներ: Բանն այն է, որ կրոնական-քաղաքական ղեկավարությունը փորձում էր հինդուիզմի ավանդական արժեքները հակադրել արեւմտյան մտածելակերպին հատուկ մատերիալիզմին ու սկեպտիցիզմին՝ միաժամանակ փորձելով նոր ուղիներ բանալ քաղաքական անկախության եւ ընկերային արդարության վերականգնման համար: Այս իմաստով հիշատակելի է ԺԹ դարում ապրած Սրի Ռամակրիշնան, որը հավատացյալների համար մեծագույն խորհրդազգած տեսանողն էր: Հինդուիզմի ժամանակակից ամենամեծ սուրբը, անշուշտ, Մահաթմա Գհանդին է, որն սպանվեց Հնդկաստանի անկախությունից մեկ տարի հետո՝ 1948 թ.: Գհանդիի հանճարի արտահայտությունը միայն այն փաստը չէ, որ նա Հնդկաստանի անկախության դրոշակակիրներից էր, այլ որ նա մատնանշեց ընկերային արդարության եւ փնտեսական բարգավաճման ուղիները եւ, որ ամենակարեւորն է, բարոյական մարդու փիպար օրինակ էր՝ օժտված հոգեւոր շնորհներով:

---

19 Տե՛ս **Ch. S. J. White**, Indian Developments: Sainthood in Hinduismus, in: Kieckhefer, Sainthood 1988, էջ 110-116:

Նմանապիսի հարգանք են վայելում նաեւ Հնդկաստանի առաջին կառավարության ղեկավար Ջավահարլալ Նեհրուն եւ նրա սպանված դուստրը՝ Ինդիրա Գանդին:

Նորագույն շրջանում ի հայտ եկած նոր կրոնական շարժումների առաջնորդները նույնպես սրբոց հարգն ու պաշտամունքն ունեն, ինչպես, օրինակ, 1937 թ. Բրահմա Կումարիս շարժման հիմնադիր Դադա Լեկի Ռեյը (1969 թ.), 1929 թ. ծնված Սաթյա Սայ Բաբան եւ այլք[20]:

Համաձայն հինդուիստական ավանդության՝ բոլոր մարդկանց նպատակը բարոյական եւ հոգեւոր կատարելության հասնելն է: Սրբերն անձնավորում են այս նպատակը, քարոզում այն իրենց ճառերում՝ մատնանշելով փրկության ուղիները: Շարքային մարդկանց համար այս սրբերը մեկ աստիճան ավելի բարձր են կանգնած, ինչն էլ վերջիններիս պաշտամունքի առիթն է դառնում:

Պաշտամունքի ծիսական ձեւերին վերաբերող գրականություն գրեթե չկա: Հնդկական բազմաթիվ գյուղեր եւ քաղաքներ ունեն իրենց սրբի նշխարները (մոխրի եւ կամ էլ ոսկորների տեսքով): Սրբապատկերներ կարելի է հանդիպել գրեթե բոլոր հավատացյալների տներում:

Բուդդայականություն. Բուդդան իրեն ոչ թե իբրեւ փրկության միջնորդ է հասկանում, այլ քարոզում է փրկության ճանապարհը՝ նիրվանային հասնելու միջոցով: Ավանդազրույցի համաձայն նա աստվածացվում եւ պաշտվում է՝ իբրեւ շնորհի եւ փրկության պարգեւատու: Մարդկային պատկերացումների համաձայն՝ Բուդդան պատկերվել է տարբեր կերպարներով: Սա, անշուշտ, իր ազդեցությունն է ունեցել սրբի կատարելատիպի ձեւավորման վրա, որը բուդդայականության երկու հոսանքներում մեծ տարբերություններ ունի:

Հինայանա-բուդդայականության կամ Տհերավադա-բուդդայականության մեջ արհատը (արահանտ) այն կատարյալ սուրբն է, որը նիրվանայի է հասել եւ բարոյապես կատարյալ է, այսինքն՝ հասել է կատարյալ բուդդայականության:

Մեծ արահանտների թվին են պատկանում Բուդդայի աշակերտները: Պարզ հավատացյալները կարող են հասնել կատարելության, եթե նրանք ուսուցչի հսկողության ներքո հետեւեն Բուդդայի ուսմունքին: Սննդի, ծաղիկների, զգեստների զոհաբերությամբ արահանտի պաշտամունքը միայն առաջին աստիճանն է, որ մաքրում է հոգին եւ ճշմարտությունները յուրացնելու ճանապարհին դնում նրան: «Օրթոդոքս» բուդդայական շրջանակներում փիրապետող է այն միտքը, որ արահանտներն անցյալում են միայն ապրել, եւ հնարավոր չէ, որ ներկա ժամանակներում սրբեր լինեն, մինչդեռ Թայլանդի եւ Բիրմայի բուդդայականության մեջ այն համոզումը կա, որ ներկայումս էլ գոյություն ունեն արահանտներ. բազում վանականներ, այսպես կոչված «անպառային վանականներ», որ պաշտվում են որպես այդպիսիք: Սրանք առաջնորդվում են դասական կանոնադրությամբ եւ հոգեւոր մեծ ուժով են

---

20 Տե՛ս **J. St. Hawley**, Morality Beyond Morality in the Lives of Three Hindu Saints, in: Saints 1987, էջ 199; White Ch. S. J., The Sai Baba Movement: Approaches to the Study of Indian Saints, in: Journal of Asian Studies 31: 1972, էջ 863-878:

օժտված: Դասական օրինակ է Աքիան Ման (1870-1943) վանականը՝ Թայլանդում գտնվող Ուդորն քաղաքի խոկման կենտրոնի հիմնադիրն ու ղեկավարը: Նա դեռևս իր կենդանության ժամանակ պաշտվում էր իբրև սուրբ, իսկ մահվանից հետո առաջ է գալիս նրա նշխարների պաշտամունքը, նրա պատկերով հմայիլներ են օրհնվում վանականների կողմից եւ բաժանվում ժողովրդին[21]: Ի տարբերություն դասական բուդդայականության, սրբերը պարզապես պաշտվում են, իսկ սրանք էլ նվիրագործված առարկաների եւ ծիսական արարողությունների միջոցով եւ տանտրիական տարրերի կիրառումով իրենց ուժն են փոխանցում հավատացյալին:

Մահայանա բուդդայականությունը սուրբ է համարում բոդհիսատվային[22]: Նա լուսավորյալ մեկն է, կարեկցում է ընկերներին եւ հանուն նրանց հրաժարվում նիրվանայից՝ լուսավորվել ցանկացողներին օգնելու նպատակով:

Գոյություն ունեն այսպես կոչված երկնային բոդհիսատվաներ, որոնք միջանկյալ աշխարհում են գործում, ինչպես օրինակ Ավալոկիտեսվարա, Մանջուսրի եւ Վարջապրամ, որոնք պատմական անձեր չեն, այլ Բուդդայի տարբեր որակների արտահայտումներ, ովքեր պաշտվում են իբրև փրկություն շնորհող ուժեր: Նմանատիպ ուժեր մարմնանում են նաեւ մարդկանց մեջ, ինչպես, օրինակ, դալայ-լամաներ, վանահայրեր եւ վանականներ: Մահայանական գրականության մեջ գոյություն ունեն սրբոց կենսագրություններ, որոնք նկարագրում են բոդհիսատվաների կյանքը: Թեեւ միայն երկնային բոդհիսատվաներն են պաշտամունքի առարկա, սակայն մարդկային բոդհիսատվաներն էլ կերպարներ են, որոնք հավատացյալին կատարելության են մղում, եւ, իբրեւ այդպիսիք, պաշտվում իրենց հետեւորդների կողմից:

Ծիսական պաշտամունքը կենտրոնանում է նախ Բուդդայի պատմական կերպարի, ապա նաեւ այն վայրերում, որոնք կապ ունեն նրա կյանքի զանազան հանգրվանների հետ՝ ծնունդ, լուսավորում, մահ: Մահայանա-բուդդայականության մեջ այս պաշտամունքը տարածվում է նաեւ Բուդդայի տարբեր արտահայտումների, ինչպես նաեւ բոդհիսատվաների վրա: Պաշտամունքը չի սահմանափակվում միայն սրբի անձնական վերակոչումով, այլ ուղեկցվում է սրբազան գրքերի եւ աղոթքների ընթերցանությամբ, խունկի, ծաղիկների եւ այլ ընծաների զոհաբերմամբ: Նպատակն է մարդկանց փրկությունը, որին հասնելու համար էլ վերակոչվում են սրբերը:

Ճարտարապետական տեսանկյունից պաշտամունքը գլխավորապես կենտրոնացած է սթուպաների[23] վրա: Համաձայն բուդդայական ավանդության՝ Բուդդայի մահվանից հետո այրվում է նրա դին, իսկ մնացորդները բաժանվում են կենտրոնական Հնդկաստանի ութ ցեղերի միջեւ եւ թաղվում սթուպաներում: Ասոկայի (Ք. ա. 268-233 թթ.) միջամտությամբ սրանք բացվում են եւ բաժանվում Հնդկաստանի

---

21 Տե՛ս **St. J. Tambiah**, The Buddhist Arahant: Classical Paradigm and modern Thai Manifestations, in: Hawley, Saints 1987, էջ 117-123:

22 Տե՛ս **Jr. Lopez**, Sanctification on the Bodhisattva Path, in: Kieckhefer, Sainthood 1988, էջ 173-174:

23 Աշխարակի նմանողությամբ դամբարան, որն ունի կենտրոնական գմբեթ եւ շրջապատված է մեկ կամ ավելի վրանաման ծածկով:

ուրիշ սրուպաների միջեւ: Մի քանի տարվա ընթացքում սրուպաների թիվը գերազանցում է 84.000-ը: Սրուպան այլ կերպ կոչվում է նաեւ չայթյա (հավաքատեղի) կամ պագոդե: Այսօր գոյություն ունեն երկու տեսակի սրուպաներ. մեկը նախատեսված է մասունքների պահպանության համար, իսկ մյուսը Բուդդայի կամ այլ սրբերի կյանքի տարբեր հանգրվանների հիշատակարաններն են: Շատ հաճախ սրուպաները գործում են վանքին կից: Այսօր դրանք ոչ միայն իբրեւ պաշտամունք մատուցելու սրբազան վայրեր են, այլեւ խոկման եւ ուսումնական կենտրոններ:

Չինական կրոններ. Այստեղ եւս զանազանվում են սրբոց տեսակներ: Մշակույթը չունի մի բնագավառ, որին մեկ ոգի կամ սուրբ «կցված» չլինի: Պաշտվում են մշակութային խոշորագույն դեմքեր: Այս կերպարներն սկզբնավորվել են չինական առասպելաբանության մեջ: Մի կողմից նրանք պաշտվում են իբրեւ աստվածներ, իսկ մյուս կողմից՝իբրեւ սրբակենցաղ մարդիկ: Օրացույցներն ու դասական բնագրերը լի են այսպիսի կերպարներով: Այս էակների կենսագրությունները գրական ուրույն մի տեսակ են կազմում: Սրբոց պաշտամունքի այս ձեւն իր արմատներով հասնում է մինչեւ նախնեաց պաշտամունք: Ծիսական պաշտամունք է մատուցվում այն անձանց, ովքեր իրենց սերունդներին ընտանեկան, տեղական եւ ազգային մակարդակով օրինություն եւ բարգավաճում են շնորհել: Սրանց են պատկանում նաեւ մեծ բանաստեղծներ, զորավարներ, հրամանատարներ, ինչպես նաեւ կայսերական դինաստիայի հիմնադիրներ[24]:

Սրբոց պաշտամունքը զարգացման յուրահատուկ ուղի է ունեցել հատկապես Կոնֆուցիականության մեջ: Ք. հ. 59 թ. Կոնֆուցիուսը (Ք. ա. 551-479) Մինգփի կայսեր կողմից պաշտոնապես իբրեւ վեների (ուսյալ եւ կիրթ մարդ) հովանավոր է հռչակվում: Հետագա զարգացումների արդյունքում վերջինիս բազմաթիվ աշակերտներ եւս «կանոնականացվում» են: Սրանց պաշտամունքի նպատակով մասնավոր կոնֆուցիական տաճարներ են կառուցվում: Թայվանում եւ Հարավային Կորեայում, իսկ 1984-ից նաեւ Չինական Ժողովրդավարական Հանրապետությունում Կոնֆուցիուսի ծննդյան օրը (սեպտեմբերի 28) փոխվում է իբրեւ ուսուցչի օր:

Ըստ կոնֆուցիականության՝ սրբի կատարելափիպն իմաստունն է՝զարդարված բարոյական առաքինություններով եւ գտնվում է«երկնքի ճանապարհին»: Այսպիսով, նա մարդկանց համար փիպիկ օրինակ է, որին պիտի նմանվեն բոլորը, բայց մյուս կողմից իր կատարելության պատճառով ոչ ոք չի կարող նրան նմանվել: Այս «այլությունն» ունի ոչ թե անդրանցական, այլ ավելի շուտ մշտակայական բնույթ[25]: Կոնֆուցիականության սուրբը կյանքի արվեստը կիրառելու համար իրեն ամբողջությամբ նվիրում է իմաստության ուսումնասիրությանը, նա չի հոգնում առաքինությունն այնքան զարգացնելուց, մինչեւ որ մարդկային էությունից կատարյալ մարդ ձեւավորվի:

---

24 Տե՛ս **R. Malek**, Ahnenkult 1987, էջ 276:

25 Տե՛ս **L. Taylor**, The Sage as Saint: The Confucian Tradition, in Kieckhefer, Sainthood 1988, էջ 230-239:

Սրբի մասին մի յուրահատուկ պատկերացում գոյություն ունի Տաոիզմում: Տաոիստական կրոնի արմատները շատ հին շրջանի են պատկանում, երբ հավանաբար մարգարեներն ու շամանները պաշտվում էին իրենց՝ աստվածների եւ նախնիների հոգեւոր աշխարհի հետ կապի մեջ մտնելու հմտության պատճառով: Այս տեսակետից միայն կարելի է բացատրել այն երեւույթը, որ պաշտվում են ոչ միայն մեծ անհատականություններ, ինչպես, օրինակ, Լաո-Ցուն (Ք. ա. 551-479 թթ.) եւ Չուանգ-Ցուն, այլեւ այն սրբերը, որոնց կյանքը ժողովրդի երեւակայության մեջ ինքնատիպ լեգենդներով է համեմվել: Սրանք մոգեր են, երդմնեցուցիչներ, աստղագետներ, որոնց մասին կարծվում է, թե հաղթահարում են բնության օրենքներն ու վեր են հիվանդության եւ մահվան սահմաններից:

ԳԵՒՈՐԳ ԱՐԵՂԱ ՄԱՐՈՅԱՆ

ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ԵՒ ՔՐԻՍՏՈՆԵՈՒԹՅԱՆ ԵՐԿԽՈՍՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՅ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՎԵՐԱՆՈՐՈԳՈՒԹՅԱՆ ԾՐԱԳՐԻ ԼՈՒՅՍԻ ՆԵՐՔՈ (ԸՍՏ ԵՐՎԱՆԴ ՎՐԴ. ՏԵՐ-ՄԻՆԱՍՅԱՆԻ)

Ա. Ե. Տեր-Մինասյանի՝ եկեղեցու վերանորոգության ծրագրի սպեղծման եկեղեցապատմական նախադրյալները

Մեր հոդվածը նվիրված է Ե. Տեր-Մինասյանի՝ Եկեղեցու բարենորոգության ծրագրում առաջադրված քրիստոնեության եւ մշակույթի երկխոսության հարցին: Այստեղ ի մասնավորի ներկայացնելու ենք պատմական այն շրջագիծը, որն ազդել է նրա տեսակետի ձեւավորմանը: Ջուգահեռ անդրադառնալու ենք այն անձնական, գաղափարական ներեկեղեցական նախադրյալներին, որոնք կարող էին կրքեր արթնացնել Երվանդ վարդապետի բարենորոգության ծրագրի դեմ, վերլուծելու ենք քրիստոնեության եւ մշակույթի միջեւ երկխոսություն հաստատելու Երվանդ վարդապետի տեսակետը, ապա անդրադառնալու ենք նաեւ այն հարցին, թե ժամանակի հայկական մամուլում ինչ ընդունելություն գտավ Երվանդ վարդապետի այդ առաջարկությունը:

Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանը 1908 թ. Մայր Աթոռի պաշտոնական «Արարատ» ամսագրում Հայոց Եկեղեցու վերանորոգությանը նվիրված երկու հոդված է տպագրել[1]: Իր հոդվածներում, սակայն, նա խոսում է նաեւ Հայոց Եկեղեցու պաշտամունքի, նվիրապետության եւ դավանանքի մասին: Այս հոդվածներց երկրորդը ժամանակին մեծ աղմուկ է հանել հայկական մամուլում եւ ինչպես Տեր-Մինասյանն է նշում իր հուշերում, ճակատագրական նշանակություն է ունեցել եկեղեցական ասպարեզից հեռանալու իր որոշման համար[2]: Խնդիրը ծագել է «Արարատ» ամսագրի խմբագիր Գարեգին վրդ. Հովսեփյանի 1908 թ. հունվարի համարում առաջնորդող հոդվածի տպագրումից, որում հեղինակն աշխատել է ցույց տալ Հայոց Եկեղեցու՝ բարեփոխության խնդիրները[3]: Նշված հոդվածի պահանջների դեմ Գեւորգ արքեպս. Սուրենյանցի առաջարկով[4] միեւնույն ամսագրում հանդես է եկել արեւմտահայ մի բարձրաստիճան հոգեւորական՝ «Բացակա միաբան» ստորագրությամբ: Վերջինս մի քանի դիտողություն է անում Գարեգին վարդապետի արտահայտած մտքերին՝ դրանք համարելով «Օրմանյանական հովերի արդ-

1 **Երուանդ վարդապետ**, Վերանորոգութեան կարիքը Հայոց Եկեղեցու համար, «Արարատ», 1908, էջ 462-486:

2 **Ե. Տեր-Մինասյան,** Հուշեր իմ կյանքից, Երեւան, 2005, էջ 75:

3 **Գ. Յովսէփեանց**, Հայոց Հայրապետական Աթոռը, «Արարատ», 1908, էջ 27-35:

4 «Վավերագրեր Հայոց Եկեղեցու պատմության», Գիրք Ը, Մատթեոս Բ Իզմիրլեան Կաթողիկոս Ամենայն Հայոց (1908-1910), կազմեց Ս. Բեհբուդեան, Եր., 2001, էջ 227:

յունք»[5]: «Բացակա միաբանի» հոդվածը բացահայտ հարձակում դիտելով ճեմարանավարտ հոգեւորականների դեմ՝ Երվանդ վարդապետը որոշում է հանդես գալ պատասխան հոդվածով: Ինչպես նա է նշում, իր առաջին հոդվածի դեմ որեւէ քննադատություն չի հնչում հրապարակումից հետո, շատերը դրական են արձագանքում իր արտահայտած մտքերին[6]: Ամիսներ անց նույն հարցի շուրջ ավելի ընդարձակ մեկնաբանությամբ երկրորդ հոդվածով հանդես է գալիս Երվանդ վարդապետը: Երկրորդ հոդվածը, սակայն, բոլորովին այլ ճակատագրի է արժանանում: Կաթողիկոսական փեղապահ Գեւորգ արքեպս. Սուրենյանցի կարգադրությամբ այն, որպես Հայոց Եկեղեցու ավանդության ոգուն հակասող գրություն, «Արարատ» ամսագրի էջերից մկրատվում է եւ հրապարակավ այրվում: «Մշակի» խմբագրությունն այդ առիթով գրում է. «Այսօր հայր պեղակալ Սուրէնեանի կարգադրութեամբ հանդիսաւոր աւտօդաֆէի ենթարկուեց հոկտեմբեր ամսուայ գրուած «Արարատից» պոկուած այդ թերթերը, որոնք պարունակում էին Երուանդ վարդապետի յօդուածը՝ «Հայոց Եկեղեցու վերաւորոգութեան խնդիրը»[7]:

Այս շրջանում Էջմիածնի միաբանությունը բաժանվել էր երկու հակառակ հոսանքների[8], որոնց պայմանականորեն «պահպանողական» եւ «ազատամիտ» բնորոշումներն ենք տալիս (այս բնորոշումները վերցրել ենք Երվանդ վարդապետի վերոհիշյալ հոդվածներից, որտեղ բարեփոխության կողմնակիցները ազատամիտներ են կոչվում, իսկ հակառակորդները՝ պահպանողականներ)[9]: Առաջինը ներկայացնում էին Կարապետ ծ. վրդ. Տեր-Մկրտչյանը, Գարեգին վրդ. Հովսեփյանցը, Բենիկ վարդապետը, Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանը, իսկ երկրորդը՝ Գեւորգ արքեպս. Սուրենյանցը, Մեսրոպ վրդ. Մովսիսյանը, Մատթեոս վրդ. Պողոսյանը[10]:

Երվանդ վարդապետի հոդվածի վերաբերյալ սկիզբ առած աղմուկը երկու հիմնական նախադրյալներով պետք է պայմանավորել՝ անձնական եւ գաղափարական:

---

5 Բացակայ միաբան, Նորութիւնք, «Արարատ», 1908, էջ 364-367: Ի դեպ, Խ. Ղազարյանն իր դոկտորական աշխատության մեջ առանց հիմնավորման Գեւորգ արքեպս. Սուրենյանցին նույնացնում է «Բացակա միաբանի» հետ: Այս ենթադրության համար միակ ելակետ կարող էր լինել այն փաստը, որ Երվանդ վարդապետի գրությունները Գեւորգ արքեպիսկոպոսի հրամանով էին այրվել, սակայն ուսումնասիրողը դա բավարար ապացույց չպիտի համարեր այդպիսի նույնացում անելու համար: Տե՛ս **Խ. Ղազարյան**, Բարենորոգչական նախաձեռնությունները Հայ Առաքելական Եկեղեցում 19-րդ դարի վերջին քառորդին եւ 20-րդ դարի առաջին կեսին, Էջմիածին, 1999, էջ 135: Տեր-Մինասյանի հուշերից տեղեկանում ենք, թե ով է հանդես եկել «Բացակա միաբան» ծածկանունով: Խոսքը վերաբերում է Վահրամ եպս. Մանկունուն: Տե՛ս **Ե. Տեր-Մինասյան,** Հուշեր իմ կյանքից, էջ 75: Ավելին: Եթե Խ. Ղազարյանը ուշադիր ընթերցեր Երվանդ վարդապետի՝ Եկեղեցու բարենորոգությանը նվիրված առաջին հոդվածի առաջաբանը («Վերաւորոգութեան կարիքը Հայոց Եկեղեցու համար», «Արարատ», 1908, էջ 462-486), ապա կտեսներ, որ «Բացակա միաբանը» չէր կարող լինել Սուրենյանցը: Այն ժամանակ արդեն հոդվածագրին հայտնի էր, որ «Բացակա միաբանը» «Տաճկահայոց բարձրաստիճան մի եկեղեցական» է, իսկ Սուրենյանցը փոխխուեցի էր: Տե՛ս **Երուանդ վարդապետ,** Վերաւորոգութեան կարիքը Հայոց Եկեղեցու համար, էջ 462:

6 **Ե. Տեր-Մինասյան**, նշվ. աշխ. էջ 77:

7 «Մշակ», 1907, թ. 261:

8 Տե՛ս «Վավերագրեր Հայոց Եկեղեցու պատմության», գիրք Ը, էջ 269:

9 **Երուանդ վարդապետ,** Վերաւորոգութեան կարիքը Հայոց Եկեղեցու համար, էջ 472:

10 Տե՛ս «Վավերագրեր Հայոց Եկեղեցու պատմության», գիրք Ը, էջ 269:

Անձնական նախադրյալը պայմանավորված է վերոհիշյալ երկու եկեղեցական հոսանքների միջեւ գոյություն ունեցող հակասությամբ, որը ժամանակի ընթացքում աստիճանաբար խորացել էր, բարդացել: Երվանդ վարդապետի («Հովիտ» 1907 թ., թ. 9) «Ներսէս վարդ. Մելիք-Թանգեանի մի նոր սխրագործութիւնը» հոդվածից տեղեկանում ենք, որ անձնական լարվածություն է առաջացել հոդվածագրի եւ Գեւորգ արքեպս. Սուրենյանցի միջեւ այն պատճառով, որ Տեր-Մինասյանն «Արարատ» ամսագրում Արիստակես արքեպս. Մեդրակյանի մահախոսականում գրել է, թե «հանգուցեալ սրբազանը համարուել է Տփխիսի ամենալաւ առաջնորդը, մանաւանդ իւր անմիջական յաջորդների ժամանակ»[11]: Գեւորգ արքեպս. Սուրենյանցը հանգուցյալ Սեդրակյան արքեպիսկոպոսի անմիջական հաջորդն էր Վիրահայոց թեմում: Սուրենյանցը թեմից հեռացվել էր ցարական կառավարության հրամանով 1903 թ. եկեղեցական կալվածքների բռնագրավմանն ընդդիմանալու պատճառով[12]: Բնականաբար, Երվանդ վարդապետի նման երիտասարդ հոգեւորականի անհեռատես համեմատությունը վիրավորական պիտի լիներ հանուն հայ դպրության եւ լուսավորության կյանք դրած Գեւորգ արքեպս. Սուրենյանցի պես վաստակաշատ հոգեւորականի համար: Հետեւաբար մինչ Երվանդ վարդապետի հոդվածների հրապարակությունը՝ արդեն հակասություն կար նրա եւ Գեւորգ արքեպս. Սուրենյանցի միջեւ:

Երկրորդ գաղափարական նախադրյալը, որը ենթադրաբար պատճառ կարող էր դառնալ Երվանդ վարդապետի հոդվածի շուրջ աղմուկի բորբոքման, հապկապես պայմանավորված էր քրիստոնեական Եկեղեցու դավանանքի վերաբերյալ արտահայտած նրա արմատական տեսակետներով: Երվանդ վարդապետն առաջարկում էր նոր քրիստոնեական դավանանք կազմել, քանի որ ներկա դավանանքը Ե դարի Եկեղեցու համոզումն էր արտահայտում[13]: Սա, իհարկե, կասկածի տակ էր առնում քրիստոնեական Հայտնությունը՝ Սուրբ Գրքի հեղինակությունը, Եկեղեցու ավանդությունը: Այս մոտեցումն ազդված էր իր ուսուցչապետ Ադոլֆ Հառնակից: Հառնակը եկեղեցական դավանանքը քրիստոնեության հելլենացման արդյունք էր դիտում, որից, նրա կարծիքով, պետք էր ազատագրել Քրիստոսի քարոզը[14]: Հառնակն իր արմատականության պատճառով ընդունված չէր նույնիսկ բողոքական շրջանակներում[15], էլ ուր մնաց, որ Երվանդ վարդապետի «Հավատո հանգանակը» վերացնելու կոչն ընդդիմության չարժանանար Հայոց Եկեղեցում, որը պատմությունից հայտնի էր իր դավանանքի պահպանողականությամբ, ավանդության խստա-

---

11 **Երուանդ վարդապետ,** Ներսէս վարդ. Մելիք-Թանգեանի մի նոր սխրագործութիւնը, «Մշակ»,1907, թ.9:

12 **Ա. Կարապետյան**, Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Տ. Տ. Գեւորգ Ե Տփխիսեցի Սուրենյանց (1847-1930), «Նշանավոր ճեմարանականներ», պրակ Ա, Էջմիածին, 2005, էջ 69-80:

13 Տե՛ս **Երուանդ վարդապետ,** նշվ. աշխ. էջ 479-481:

14 **M. Rumscheidt**, ed. "Introduction" to Adolf von Harnack: Liberal Theology at Its Height, Mincapolis: Fortress Press, 1991, p. 110, A. Harnack, History of Dogma, I, trans. From 3d German edition by Neil Buchanan, New York, 1958, 1:

15 Տե՛ս **H. Schwarz**, Theology in a Global Context, Eerdmans: Cambridge, 2005, էջ 129.

պահանջությամբ: Ուսփի մեր համոզումն է, որ Երվանդ վարդապետի հոդվածն «Արարատից» հանելու կաթողիկոսական տեղակալ Գեւորգ արքեպս. Սուրենյանցի կարգադրությունը նրա անձնական դիրքորոշումն էր արտահայտում: Գեւորգ արքեպսիսկոպոսը Հայոց Եկեղեցու եւ ազգի շահերով ապրող անձ էր, հետեւաբար նրա քայլերը պիտի թելադրված լինեին Եկեղեցու պահանջներով[16]:

Այն, որ Երվանդ վարդապետի հոդվածը արմատական փեսակետ է պարունակում քրիստոնեական Եկեղեցու դավանանքի, ավանդության վերաբերյալ, վեր է ամեն կասկածից, թեեւ դրա դեմ կիրառված մեթոդը եւս որեւէ կերպ չի կարող քաջալերվել: Այնուամենայնիվ որոշ ուսումնասիրողներ կարող են պնդել, թե դժվար է պարզել՝ արդյո՞ք Գեւորգ արքեպիսկոպոսի հրամանն առաջնորդվում էր Եկեղեցու գոյությանն սպառնացող վտանգի չեզոքացման գաղափարով, թե՞ խմբակցական շահերով, ինչպես Երվանդ վարդապետն է շեշտում:

Բ. Լիբերալ բողոքական դպրոցի հիմնական աստվածաբանական դրույթները

Երվանդ վարդապետը Եկեղեցու դավանանքը վերացնելու եւ նորը կազմելու իր առաջարկը հիմնել է լիբերալ բողոքական դպրոցի ներկայացուցիչ Ադոլֆ Հառնակի դավանանքի պատմության վերլուծության վրա: Նախքան համադրության միջոցով ցույց տալը, թե Երվանդ վարդապետն ինչ գաղափարական ազդեցություններ է կրել Ա. Հառնակից՝ մի քանի խոսքով ներկայացնենք նշված դպրոցի հիմնական դրույթները:

Լիբերալ բողոքականությունը այդ ժամանակաշրջանի քրիստոնեական մտածողության ամենակարեւոր շարժումներից մեկն էր: Վերջինիս ծագումը խճճված է: Այնուամենայնիվ, ըստ որոշ ուսումնասիրողների, այն երեւան է եկել ի պատասխան Ֆ. Դ. Շլայերմախերի աստվածաբանական ծրագրի, հատկապես մարդկային «զգացումի» վրա նրա շեշտին եւ քրիստոնեական հավատը մարդկային իրավիճակի հետ կապակցելու անհրաժեշտությանը: Լիբերալ բողոքականության արմատներն սկիզբ են առել ԺԹ դարակեսի Գերմանիայում, որտեղ գերիշխում էր այն մտայնությունը, որ գիտության լույսի ներքո քրիստոնեական հավատն ու աստվածաբանությունը հավասարապես պահանջում են վերահմաստավորում: Անգլիայում Չառլզ Դարվինի *բնական ընտրության* տեսության նկատմամբ աճող հավատը («Էվոլուցիայի դարվինյան տեսություն») սրեղծեց մի մթնոլորտ, որտեղ ավանդական աստվածաբանության որոշ գաղափարներ (ինչպիսին է յոթօրյա արարչագործության դոգման) ավելի ու ավելի անտրամաբանական թվացին: Իր սկզբնավորումից անտի լիբերալիզմը նպատակադրված էր կամրջել քրիստոնեական հավատի եւ ժամանակակից գիտելիքի միջեւ անդունդը: Լիբերալիզմի ծրագիրը պահանջում էր մեծ ճկունությամբ վերաբերվել քրիստոնեական աստվածաբանությանը: Նրա առաջատար ներկայացուցիչները պնդում էին, որ հավատի վերահմաստավորու-

16 Տե՛ս **Ա. Կարապետյան,** նշվ. աշխ., էջ 69-80:

մը պարտադիր է ժամանակակից աշխարհում, եթե քրիստոնեությունը շարունակեր մնալ որպես լուրջ գաղափարական այլընտրանք: Այս իսկ պատճառով, նրանք մի կողմից որոշակի ազատություն պահանջեցին քրիստոնեության դոգմատիկ ժառանգության, իսկ մյուս կողմից՝ սուրբգրային մեկնությունների ավանդական մեթոդների հարցերում: Հրամայական համարվեց նաեւ Սուրբ Գիրքը մեկնաբանելու ավանդական ձեւերից հրաժարվելու, կամ ճիշտ կլինի ասել՝ նորովի մեկնաբանելու պահանջը: Մեծապես կարեւորվեցին ավանդական համոզումները, որոնք թվում էր, թե զիջում էին մարդկային մտքի զարգացումներին, աշխարհի վերաբերյալ ժամանակակից գիտությանը համապատասխանեցնելու խնդիրը: Նշված փոփոխության աստվածաբանական ենթադրություններն այս ուղղությամբ նշանակալից են: Մի շարք քրիստոնեական համոզումներ արդի մշակութային նորմերի հարաբերությամբ լրջորեն ժամանակավրեպ համարվեցին. նշվածի համար երկու լուծում էր առաջարկվում.

1. Դրանք *մոռացվում էին*, քանի որ ժամանակավրեպ եւ սխալ ենթադրությունների վրա էին հիմնված: Այդպես է սկզբնական մեղքի դոգմայի պարագան. այն վերագրվեց Նոր Կտակարանի սխալ մեկնաբանությանը Օգոստինոսի գրվածքների հեղեւողությամբ, ում դատողություններն այս հարցերի վերաբերյալ մշուշապատ էին ֆատալիստական աղանդի (մանիքեականների) մեջ չափազանց ներքաշված լինելու պատճառով:

2. Դրանք *նորովի էին մեկնաբանվում* դարի ոգուն ավելի նպաստավոր ձեւով: Հիսուս Քրիստոսի անձի հետ կապվող մի շարք առանցքային դոգմաներ կարող են ընդգրկվել այս կատեգորիայի մեջ, ներառյալ նրա աստվածությունը (որը նորովի մեկնաբանվեց՝ իբրեւ հաստատում Հիսուսի օրինակելի հատկանիշների, որոնք մարդկությունը իբրեւ մի ամբողջություն կարող էր նմանակել):

Դոգմատիկ վերահիմաստավորման (որը շարունակվեց «դոգմայի պատմություն» շարժման մեջ) այս գործընթացին զուգահեռ նոր միտում նկատվեց՝ քրիստոնեական հավատքը հիմնելու մարդկային աշխարհի, նախ եւ առաջ մարդկային փորձառության եւ ժամանակակից մշակույթի վրա: Պոտենցիալ դժվարություններ զգալով՝ քրիստոնեական հավատքը բացառապես Սուրբ Գրքով կամ Հիսուս Քրիստոսի անձով հիմնավորելու գործում լիբերալիզմը փորձեց խարսխել այդ հավատքը մարդկային ընդհանուր փորձառության վրա եւ այն ձեւերով մեկնաբանել, որոնք հարիր էին ժամանակակից աշխարհայացքին: Լիբերալիզմը ոգեշնչված էր մարդկության այն տեսիլքով, որը բարձրանում էր վեր՝ դեպի առաջընթաց, ու բարգավաճում: Էվոլուցիայի տեսությունը նոր կենսունակություն տվեց այս համոզումին, որը ուշ՝ ԺԹ դարում Արեւմտյան Եւրոպայում սնվում էր մշակութային կայունության եւ առաջընթացի ակնկալությամբ: Համարվում էր, որ կրոնը մեծապես կապվում է ժամանակակից մարդու հոգեւոր կարիքների հետ եւ բարոյական ուղղություն է պալիս հասարակությանը: Լիբերալ բողոքականության մեծ բարոյական ուղղվածությունը հատկապես ակնկալել է Ալբերտ Բենջամինի գրվածքներում: Ռիտչլի համար «Աստծու արքայության» գաղափարը կենտրոնական նշանակություն ուներ:

Նա մտածում էր, որ այն բարոյական արժեքների մի քարացած թագավորություն է, որը կխանգարի գերմանական հասարակության զարգացումը իր պատմության այս ժամանակահատվածում: Պատմությունը, պնդում էր նա, աստվածայնորեն դեպի կատարելություն առաջնորդող գործընթացի մեջ է: Մարդկային պատմության ընթացքում ի հայտ են գալիս մի շարք անհատականություններ, ովքեր հատուկ աստվածային գաղափարների կրող են հանդիսանում: Այսպիսի անհատներից էր Հիսուսը: Հետևելով նրա օրինակին՝ մյուս մարդիկ ի վիճակի են դառնում զարգանալու: Այս շարժումը հսկայական եւ աննահմանափակ լավատեսություն էր ցուցադրում՝ հանդեպ մարդկային կարողությունն ու ներուժը: Պնդում էին, որ կրոնն ու մշակույթը իրականում նույնական են: Հետագա քննադատները կոչեցին այն «մշակութային բողոքականություն» (Kulturprotestantismus)՝ ելնելով այն համոզումից, որ կախման մեջ է գտնվում ընդունված մշակութային նորմերից[17]:

Ինչպես տեսնում ենք, լիբերալ բողոքական աստվածաբանության Սուրբ Գիրքը կամ Եկեղեցու սահմանած հավատամքները մեկնաբանելու մեթոդները հիմնովին տարբերվում են ավանդական մոտեցումներից. դրանք ծայրահեղորեն արմատական են: Լիբերալ բողոքական դպրոցի հիմնադիրներից համարվող Ալբերտ Ռիտշլը, որը Ադոլֆ Հառնակի ուսուցիչն էր եղել, չէր ընդունում Քրիստոսի աստվածության դավանանքը: Դա հատուկ էր նաեւ Ա. Հառնակին: Քրիստոսը զուտ բարոյական ուսուցիչ է նրանց համար եւ ոչ թե Որը համագոյ Որդի Աստված: Երվանդ վարդապետը թեեւ բառացի չի արտահայտվում, սակայն լինելով Հառնակին գաղափարակից՝ ենթադրաբար միեւնույն մոտեցումն ունի Քրիստոսի հանդեպ, երբ առաջարկում է նոր դավանանք կազմել: Լինելով Լուսավորականության ոգու ժառանգորդը՝ լիբերալ բողոքականությունը նույնպես խիստ ռացիոնալ քննադատության էր ենթարկում քրիստոսաբանական եւ Երրորդության վարդապետության հավատամքները[18]: Այժմ անդրադառնանք այն հարցին, թե Երվանդ վարդապետի առաջարկած քրիստոնեության եւ մշակույթի երկխոսությունը որքանով է ազդված Ադոլֆ Հառնակի միեւնույն գաղափարներից:

Գ. Ե. Տեր-Մինասյանի եւ Ա. Հառնակի հայացքների գաղափարական նույնության եւ տարբերության համադրական վերլուծություն

Առաջին խնդիրը, որին անդրադառնում է Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանը բանողության իր առաջարկներում, վերաբերում է ժամանակակից մշակույթի ներքո քրիստոնեական կրոնի վերաիմաստավորմանը: Ինչպես նշեցինք լիբերալ բողոքականության ընդհանուր դրույթների նկարագրության մեջ, այս դպրոցի ծրագրի համաձայն, որպեսզի քրիստոնեությունը կարողանա գաղափարական

17 Տե՛ս **W. Pauck**, The Heritage of the Reformation, Glencoe, Ill.: Free Press, 1961, M. Rumscheidt, ed. "Introduction" to Adolf von Harnack: Liberal Theology at Its Height, Mincapolis: Fortress Press, 1991: Oxford, 2004, էջ 91-96:

18 Տե՛ս **C. Gunton**, The Christian Faith: An Introduction to Christian Doctrine, Blackwell Publishing:

այլընտրանք մնալ ժամանակակից մարդու համար, պետք է համահունչ լինի ժամանակակից գիտությանը, մշակույթի պահանջներին: Նույն միտքն է արտահայտում Երվանդ վարդապետը, երբ գրում է, թե փիեզերական պատմական զարգացումը մարդկությանը հասցրել է մի կետի, որն անխուսափելի է դարձնում քրիստոնեական որոշակի հայացքների վերանայումն ու ժամանակակից գիտությանը համապատասխանեցումը[19]:

Երվանդ վարդապետը Եկեղեցում սրեղծված բարենորոգության կարոտ ճգնաժամային վիճակը[20] գերմանացի հայտնի փիլիսոփա Օյկենի հետեւողությամբ պայմանավորում է այն հնավանդ մտածողությամբ, որը գերպատմական ճշմարտությունը կապում է միայն պատմական որոշակի շրջանի հետ եւ Եկեղեցու գերխնդիրը տեսնում է այդ ճշմարտությունն անփոփոխ պահելու մեջ: Այս դեպքում, ինչպես եզրակացնում է հոդվածագիրը, «պատմութիւնը դառնում է ոչ թէ ճգտումն դէպի նոր ճշմարտութիւն, այլ անընդհատ վերադարձ դէպի հինը»: Երվանդ վարդապետը նշում է, որ հասարակական կյանքի պատմական զարգացման շնորհիվ այնպիսի փոփոխություններ են տեղի ունեցել մարդկության մտավոր կյանքում, որ վտանգավոր կլինի կրոնի համար հաշվի չնստել վերոհիշյալ զարգացումների հետ: Այդ իսկ պատճառով նա համոզված է, որ մենք չենք կարող այժմ առաջվա նման հավիտենական ճշմարտությունը կապել պատմական որոշակի ժամանակաշրջանի հետ՝ հետագային թողնելով այն անաղարտ պահելու եւ վերարտադրելու իրավունքը: Միով բանիվ, նա առաջարկում էր սրբագրել քրիստոնեության պատմությունը, ազատել այն իր պատմական ձեւերից: Ըստ նրա՝ քրիստոնեության հարաշարժությունն իր հարմարվողականության մեջ պետք է փնտրել. արդյո՞ք այն կարողացել է հարմարվել դարի մշակույթին ու ճգտումներին: Արդի քրիստոնեության ճգնաժամը նա պայմանավորում է հատկապես այն իրողությամբ, որ նրա պատմական ձեւերից մեկն է իշխող դարձել, մինչդեռ ամեն դարաշրջան իր ձեւն է թելադրում: Եթե մենք ուզում ենք, որ քրիստոնեությունը լուրջ գաղափարական այլընտրանք մնա, եզրակացնում է նա, պետք է վերակենդանացնենք քրիստոնեության այդ ոգին: Երվանդ վարդապետը պնդում է, որ «Միայն այն, ինչ որ էական է եւ կարեւոր, պիտի անմիջական

---

19 **Ե. վրդ. Տէր-Մինասեան,** Հայոց Եկեղեցու վերանորոգութեան խնդիրը, էջ 872-873:

20 Ի դեպ, Ա. Սրեփանյանն իր «Կրոնական ճգնաժամը որպես ռադիկալ աստվածաբանության առաջացման նախադրյալ» հոդվածում մի շարք նշանավոր եւրոպացի աստվածաբանների անուններ է թվում, որոնք նպաստել են ռադիկալ աստվածաբանության ձեւավորմանը, սակայն նա անտեսում է Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանին, որի աստվածաբանության սրեղծումը նույնպես ուղղված էր կրոնական ճգնաժամի հաղթահարմանը: Ավելին: Նա չի անդրադառնում լուսավորության շրջանով սկսված կրոնի քննադատությանը, որը ռադիկալ աստվածաբանության հիմքերն էր դնում, վերջապես իրերալ բողոքական դպրոցի ուսմունքին, որը կրոնի ճգնաժամը հաղթահարելու խնդիր էր դրել իր առջեւ: Սրեփանյանը գրում է նաեւ, թե կրոնի ճգնաժամ կոչվածը վերաբերում էր բոլոր կրոններին: Մենք համաձայն չենք նրա տեսակետին, քանի որ կրոնի ճգնաժամն ինքնին եւրոպական երեւույթ էր: Կրոնի քննադատությունն սկզբնավորվել էր լուսավորության շրջանից, իսկ լուսավորիչները հիմնականում Աստվածաշնչին եւ եկեղեցական դավանանքին էին ուղղել իրենց քննադատության սլաքները: Տես **Ա. Սրեփանյան,** Կրոնական ճգնաժամը որպես ռադիկալ աստվածաբանության առաջացման նախադրյալ, «Փիլիսոփայության պատմություն եւ արդիականություն», Եր., 2009, էջ 32-35:

կեանք դառնայ եւ իր գործունէութիւնը ազատ կերպով ծաւալէ, առանց երկրորդականի ու մասնաւորի հետ խառնուելու կամ կապուելու»[21]: Պատմական որոշակի ժամանակում հավիտենական ճշմարտությունը չսահմանափակելու մասին Երվանդ վարդապետի արտահայտած միտքը ուղղակիորեն ազդված է Ա. Հառնակի պատմության ընկալման լիբերալ քննադատական հայեցակարգից: Ինչպես նկատել են վերլուծաբաններից շատերը, հաճախ Հառնակը մեկնաբանվել է որպես «պրիմիտիվիստ», քանի որ նա քննադատորեն էր մոտենում քրիստոնեության ողջ պատմությանը՝ նորմատիվ սրանդարտից մինչեւ իր վաղագույն արտահայտությունները: Բանն այն է, որ պատմական աստվածաբանության դիրքերից ելնելով՝ Հառնակը շատ ուշադիր էր այն փաստի առնչությամբ, որ քրիստոնեության որեւէ մասնավոր պատմական «ձեւ» կարող է որոշակիորեն ներկայացնել նրա իրականությունը եւ միեւնույն ժամանակ, որ քրիստոնեության իրականությունը մեզ հասանելի է միայն պատմական ավանդությունների միջոցով: Նա հավատում էր, որ քրիստոնեության եզակի իսկությունը կարելի է հեռացնել իր բոլոր պատմական ձեւերից, որոնք եկել եւ գնացել են: Հառնակն այս իմաստով պնդում էր, որ Եկեղեցու պատմությունն իր սկզբնավորության մեջ ցույց է տալիս, որ «պարզունակ քրիստոնեությունը» պիտի անհետանա, որպեսզի «քրիստոնեությունը» կարողանա մնալ, եւ միեւնույն ձեւով ավելի ուշ դարերում մի փոխակերպությունը հետեւում էր մյուսին: Հառնակը համոզված էր, որ քրիստոնեությունը կարող է հասկացվել միայն իբրեւ պատմական շարժում պատմական մեկնաբանության մեթոդների միջոցով[22]: Ինչպես տեսնում ենք, թե՛ Երվանդ վարդապետը եւ թե՛ Ա. Հառնակը դեմ են, որ քրիստոնեությունը որեւէ մասնավոր ժամանակաշրջանի հետ կապվի, կամ նախապատվություն տրվի քրիստոնեության որեւէ պատմական ձեւի, քանի որ ըստ նրանց՝ քրիստոնեությունը ժամանակից վեր է, այն պիտի համապատասխանեցվի յուրաքանչյուր դարաշրջանի պահանջներին:

Ըստ Տեր-Մինասյանի՝ Եկեղեցու եպիսկոպոսը պետք է կարողանա ըմբռնել իր ժամանակաշրջանի ոգին եւ ընթացքը, պետք է հասկանա, թե որ կողմից է փչում քամին եւ ըստ այդմ ուղղի իրեն վստահված նավի ղեկը՝ զերծ մնալով ժամանակի վտանգիկ հոսանքներից: Եկեղեցու առաջնորդը պետք է այնքան ճկուն լինի, որ կարողանա յուրաքանչյուր նոր մտավոր շարժում եւ գիտության նվաճումներ օգտակար դարձնել քրիստոնեական վարդապետության համար, վերցնել նրանցից այն դրականը, որը կօգնի արդի մարդկությանն ավելի հանրամատչելի ձեւով ներկայացնել Քրիստոսի քարոզած սիրո Ավետարանը: Երվանդ վարդապետն իր ասածը հիմնավորում է՝ մատնանշելով քրիստոնեական պատմական փորձառությունը: Խոսքը Գ, Դ եւ Ե դարերի Եկեղեցու մասին է, որն ինքնապաշտպանությունից դրդված՝ երկդրական գծերը յուրացրել՝ «ասպարեզի վրա մնալով միակ յաղթականը»: Երվանդ

---

21 **Երուանդ վարդապետ**, Վերանորոգութեան կարիքը Հայոց Եկեղեցու համար, էջ 467-471:

22 Տե՛ս **J. Livingston**, Modern Christian Thought: the Enlightenment and the Nineteenth Century, Second ed. V. I. Minneapolis: Fortress Press, էջ 288:

վարդապետը շեշտում է, որ իր օրերի քրիստոնեական աշխարհայացքը կազմված է նորպլատոնական փիլիսոփայության հիմքով, որ ժամանակակցի համար հնացած է: Նա համոզված է, որ Եկեղեցին անցյալի փորձառության հիման վրա պետք է իրավունք վերապահի իրեն մեր ժամանակի համապատասխան նոր քրիստոնեական աշխարհայացք կազմել[23]: Քրիստոնեությունը ժամանակի ոգուն համապատասխանեցնելու նույն տեսակետն էր արտահայտել Հառնակը, որն այդ պարտականությունը, սակայն, ոչ թե Եկեղեցու առաքելության հետ էր կապում որպես կառույցի, այլ լութերական մտայնությամբ՝ որպես քրիստոնյաների ժողովի: Ուստի նրա համար քրիստոնյայի պարտականությունն է այն, ինչը Երվանդ վարդապետը Եկեղեցու բարձրագույն ղեկավարությանն է վերագրում: Հառնակը քրիստոնյաներին կոչ է անում վերցնել կրոնական ժառանգությունը քննադատաբար յուրացնելու եւ սեփականացնելու պատմական պատասխանատվությունը: Ըստ Հառնակի՝ մենք պատմությունն ուսումնասիրում ենք, որպեսզի միջամտենք պատմության ընթացքին: Եւ մենք իրավունք ու պարտականություն ունենք այդպես վարվելու, քանի որ առանց պատմության իմաստի ըմբռնման մենք կա՛մ ակամա ներքաշվում ենք պատմական գործընթացի մեջ, կա՛մ հակվում ենք մարդկանց սխալ ճանապարհով առաջնորդելու: Նա կարծում է նաեւ, որ պատմությանը միջամտել՝ նշանակում է մերժել անցյալը, երբ այն սահմանափակում է մեզ, ինչպես Երվանդ վարդապետն է մատնանշում Եկեղեցու դավանանքի պարագային: Հառնակի համար այս վերաբերմունքը բնավ արհամարհանք չի ենթադրում անցյալի նկատմամբ: Ըստ նրա՝ պատմաբանը դատավորի գործառույթն է սպանձնում, որպեսզի որոշի, թե անցյալից ինչը պիտի շարունակվի իրականում եւ ինչը պիտի ոչնչացվի կամ վերափոխվի: Եթե Երվանդ վարդապետը Եկեղեցու եպիսկոպոսին է վերապահում դատավորի հառնակյան գործառույթը, ապա ըստ Հառնակի՝ պետք է պատմաբանը դատավորի գործառույթ սպանձնի: Հառնակին ուսումնասիրողները նկատում են, որ նա համամիտ է իր ուսուցիչ պատմաբան Էռնստ Տրեոլչի հետ, որը հաճախ էր հիշեցնում՝ «պատմությունը պետք է պատմությամբ հաղթահարվի», այսինքն՝ պետք է ճանաչել ժառանգությունը, ընդունել, եւ ապա այն ներկայի եւ ապագայի համար դարձնել կենդանի հնարավորություն[24]:

Դ. Ե. վրդ. Տեր-Մինասյանի՝ քրիստոնեության եւ մշակույթի երկխոսության հիմնահարցի վերլուծությունը

Ընդհանուր գծերով ներկայացնելով խնդրո առարկա հիմնահարցի տերմինասյանական եւ հառնակյան մոտեցման բնութագրական գծերը՝ հարկ ենք համարում նշել՝ հայ վարդապետը զերծ չմնաց լիբերալ բողոքական աստվածաբանության հիմնական դրույթներից: Ասվածն առավել առարկայական կդառնա, եթե համա-

---

23 **Երուանդ վարդապետ**, նշվ. աշխ., էջ 479:

24 Տե՛ս **J. Livingston**, Modern Christian Thought: the Enlightenment and the Nineteenth Century, Second ed. V. 1, Minneapolis: Fortress Press:

պատասխան վերլուծության ենթարկենք մշակույթի հետ քրիստոնեության երկխոսության հնարավորությունների հիմնահարցի տերմինասյանական ըմբռնումը: Քրիստոնեական աստվածաբանության մեջ քրիստոնեական ավանդությունից բացի գաղափարական այլ աղբյուրների դիմելու փորձառությունը, որը վկայակոչում է Երվանդ վարդապետը, հասնում է մինչեւ վաղ շրջանի քրիստոնեություն: Նշված մոտեցումը քրիստոնեական մտածողության մեջ բնութագրվում է որպես ancillia theologiae: Վերջինիս հիմքում այն մոտեցումն է, որ փիլիսոփայական համակարգերը կարող են նպաստել քրիստոնեական աստվածաբանության զարգացմանը, որը կօգնի քրիստոնյա մտածողներին երկխոսության մեջ մտնելու իրենց շրջապատող մշակույթի հետ[25]: Քրիստոնեությունն իր տարածման ընթացքում բախվեց հակադիր գաղափարական հոսանքների, որոնցից ուշագրավը պլատոնականությունն էր: Քրիստոնեական մտքի առաջին հինգ դարերի պատմությունը վկայում է, որ հունական մտքի, մասնավորապես պլատոնական փիլիսոփայության հետ երկխոսությունն էական նշանակություն ուներ քրիստոնեական հավատի զարգացման համար: Քրիստոնեական աստվածաբանության խնդիրները, որոնց վերջինս բախվում է իր գաղափարները զարգացնելու ճանապարհին, հաճախ իրենց զուգահեռներն ունեն այլ գիտակարգերում[26]: Էությամբ փիլիսոփա, երկրորդ դարի եկեղեցական մտածող Հուստինոս Վկան, որը քրիստոնեությունն ընդունելուց հետո մի կողմ չէր դրել փիլիսոփայի իր պատմուճանը, հայտարարում է, որ քրիստոնեության մեջ է գտել ճշմարիտ փիլիսոփայությունը: Նա համոզված էր, որ շատ պլատոնականների այնքան կոգեւորեն քրիստոնեության եւ պլատոնականության նմանությունները, որ վերջիններս դարձի կգան[27]: Ժամանակակից մշակույթի հետ երկխոսության մեջ մտնելու Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանի առաջարկում անկասկած կա փրամաբանություն, որը հաստատվում է նաեւ քրիստոնեական Եկեղեցու պատմական փորձառությամբ: Հայտնի ճշմարտություն է, որ պետք է պատմությունից դասեր քաղել: Անդրադառնալով Երվանդ վարդապետի ձայնը՝ կարծես արդարացվում է գերմանացի նշանավոր փիլիսոփա Հեգելի այն խոսքը, որ մենք պատմությունից քաղում ենք մի դաս՝ որ երբեք ոչ մի դաս չենք քաղում պատմությունից[28]: Սակայն վերոհիշյալ գաղափարական ուղղությունները, այդ թվում նաեւ պլատոնականությունը, կարող էին ոչ միայն դրական, այլեւ բացասական հետեւանքներ ունենալ. դրանք թե՛ երկխոսության եւ մտավոր հարստացման հնարավորությունների դուռ էին բացում, թե՛ վտանգում էին քրիստոնեության իսկությունը. մի հանգամանք, որն անտեսում է Երվանդ վարդապետը քրիստոնեության եւ նորպլատոնականության երկխոսության իր քննարկումներում: Օրինակ՝ եկեղեցական մտքի պատմության հետազոտող-

25 Տե՛ս **A. McGrath**, Introduction of Christian Theology, Oxford: Blackwell Publishing, 2001, էջ 222-261:

26 Տե՛ս **A. McGrath**, Theology: The Basics, Oxford: Blackwell Publishing, 2008, էջ xxv-xxii:

27 Տե՛ս **J. Gonzales**, A History of Christian Thought: From the Beginning to the Council of Chalcedon, Volume I, rev. ed., Nashville: Abingdon Press, 1987, էջ 101-109:

28 **Гегель Г. В. Ф.,** Философия истории, «Философия от античности до современности», Электронная библиотека, ООО ДиректМедиа Паблишинг, М., էջ 61:

րը նկատում են, որ քրիստոնեական մտածողության մեջ կարող էին ներթափանցել կրամաբանական կշռադատության ճշգրիտ եղանակների մասին արիստոտելյան գաղափարները, որոնք մի դեպքում կարող էին չեզոք զարգացում դիտվել, իսկ մեկ ուրիշ դեպքում բացասական հետեւանքներ ունենալ քրիստոնեական աստվածաբանության համար: Սա խոսում է այն մասին, որ Երվանդ վարդապետը միակողմանիորեն է վերաբերվում պատմությանը, վերցնում է պատմությունից այն, ինչ համապատասխանում է իր տեսակետի հիմնավորմանը: Նա մոռանում է, որ այնպիսի եկեղեցական հայրեր, ինչպիսիք են Հուստինոս Վկան եւ Կղեմես Ալեքսանդրացին, չէին սահմանափակվում զուտ քրիստոնեության եւ հունական մտքի նմանություններ մատնանշելով: Նրանք փորձում էին որոշակիացնել, թե ինչ չափով պետք է օգտվել պլատոնական փիլիսոփայությունից, որը չէր խաթարի քրիստոնեության ամբողջականությունը[29]: Տեր-Մինասյանը միջնադարն է հաճախ մատնանշում՝ ցույց տալու համար, որ քրիստոնեական աշխարհայացքը հարմարվել է ժամանակի գերիշխող փիլիսոփայական մտածողությանը: Նա մոռանում է միջնադարում տիրապետող այն մոտեցումը, որ աստվածաբանությունը բոլոր գիտությունների թագուհին է, իսկ փիլիսոփայությունը այս պարագային եկեղեցական մտածողների համար ընդամենն աղախնի դերում է: Եկեղեցու պատմական փորձառությունը ցույց է տալիս, որ քրիստոնեական վարդապետությունն օգտվում էր մյուս գիտակարգերից այնքանով, որքանով օգնում էր ավելի մատչելի եւ հիմնավորված փոխանցել քրիստոնեական հավատը ժամանակի մշակույթին: Այնպես որ, Երվանդ վարդապետը քրիստոնեության եւ մշակույթի երկխոսությունը չափազանցված է ներկայացնում: Պետք չէ երբեւէ այն պայմանն սպեղծել, որ քրիստոնեական Եկեղեցին ջանում էր ամեն կերպ հարմարվել իր ժամանակի մշակույթին, ինչպես փորձում է ցույց տալ Երվանդ վարդապետը: Եկեղեցին վերցնում էր այն, ինչ չէր հակասում քրիստոնեական ավանդության ոգուն, իսկ ընդհանուր առումով նա ոչ թե հարմարվելու քաղաքականություն էր վարում, այլ հարմարեցնելու: Եկեղեցու առաջադրանքն էր մշակույթը հարմարեցնել Քրիստոսի Ավետարանին, դառնալ մշակույթ եւ ոչ թե Ավետարանը հարմարեցնել մշակույթի սկզբունքներին: Երվանդ վարդապետն անդրադառնում է Եկեղեցու նշանավոր հայր Եզնիկ Կողբացու նորպլատոնական փիլիսոփայության քննադատությունը, որն ամենայն հավանականությամբ վերաբերում էր նաեւ այն քրիստոնյա մտածողներին, որոնք հաճախ չափից ավելի էին տարվում հունական փիլիսոփայության եւ քրիստոնեության նմանություններով[30]: Տեր-Մինասյանը, հիշելով քրիստոնեության եւ փիլիսոփայության նմանությունները շեշտող վաղ Եկեղեցու հայրերից ոմանց, անդրադառնում է Գ դարի եկեղեցական նշանավոր մտածող Տերտուղիանոսի այն արտահայտությունը, թե «Ի՞նչ առնչություն կա Աթենքի ու Երուսաղեմի միջեւ, կամ Ակադեմիայի ու Եկեղեցու»: Տերտուղիանոսի համար քրիստոնյա աստվածաբանները տարբեր աշխարհայացքներ ունեին, ի հակադրություն նրանց հեթանոս հակառակորդների: Ուստի, ըստ Տերտուղիանո-

29 Տե՛ս McGrath, Introduction of Christian Theology, էջ, 222-261:

30 **Եզնիկ Կողբացի**, Եղծ աղանդոց, Անթիլիաս-Լիբանան, 2004, էջ 485-497:

սի, ինչպե՞ս կարող էր երկխոսություն լինել նրանց միջեւ: Տերտուղիանոսի հիմնական հարցը վերաբերում էր քրիստոնեական աստվածաբանության եւ աշխարհիկ փիլիսոփայության, հատկապես պլատոնականության հարաբերությանը[31]: Սա մեկ անգամ եւս ցույց է տալիս, որ Երվանդ վարդապետի վերաբերմունքը միակողմանի է, նա ոչ թե ամբողջական փաստերի վրա է կառուցում իր դատողությունները, այլ մասնավոր: Տեղին է նշել նաեւ, որ ժամանակակից աստվածաբանության հայտնի որոշ մտածողներ այսօր քննադատաբար են խոսում քրիստոնեության եւ նորպլատոնական փիլիսոփայության երկխոսության եւ ազդեցությունների մասին: Նրանց կարծիքով հունական մտածողությունն աղավաղել է քրիստոնեական ուղերձի բուն ոգին, որն, ի դեպ, նկատում էր նաեւ Ադոլֆ Հառնակը, սակայն այլ տեսանկյունից: Որպես օրինակ՝ կարելի է առանձնացնել նյութի եւ հոգու երկսայրությունը, որը բնորոշ էր նորպլատոնական մտածողությանը եւ որը Եկեղեցու հայրերը հեռուստատեսորեն շեշտում են իրենց ասկետիկ գրվածքներում: Այսօր միտում է նկատվում նաեւ մաքրելու հունական ազդեցություններից քրիստոնեական ուսմունքը: Այնպես որ մերօրյա աստվածաբաններից բոլորը չէ, որ համաձայն են այդ ազդեցությանը, ինչպես, օրինակ, Յորգեն Մոլտմանը[32]:

Ե. Ե. վրդ. Տեր-Մինասյանի՝ մշակույթի եւ քրիստոնեության երկխոսության տեսակետի թեր եւ դեմ կողմերը

Երվանդ վարդապետի տեսությունն ավելի կառուցողական կլիներ, եթե նա առաջարկեր ուսումնասիրել մշակույթի հետ երկխոսության մեջ մտնելու քրիստոնեական Եկեղեցու ընդհանուր պատմական փորձառությունը, եւ ոչ թե մի մասնավոր շրջանի, քանի որ Եկեղեցու վերաբերմունքը բացարձակապես նույնը չէ բոլոր շրջաններում: Ջափագովական շրջանում Եկեղեցու հայրերն այլ առաջադրանք էին իրականացնում մշակույթի հետ երկխոսության մեջ մտնելով, իսկ ուշ միջնադարում, ինչպես, օրինակ, սխոլաստիկ աստվածաբանության շրջանում՝ բոլորովին տարբեր: Այդ ուսումնասիրության հիման վրա այնուհետեւ Երվանդ վարդապետը կարող էր ցույց տալ, թե ժամանակակից Եկեղեցու համար բարեփոխության կարոտ որեւէ հարցի հավասարակշիռ եզրակացության համար արդիականության շրջագծում ինչպես կարելի է օգտվել անցյալի փորձառությունից, կամ թե ժամանակակից գիտության ո՞ր նվաճումները կարելի է հարմարեցնել քրիստոնեական վարդապետությանը, կամ նվաճումների լեզուն եւ ընդհանուր հասկացությունները ինչպես կարելի է կիրառել քրիստոնեական քարոզչության մեջ: Երվանդ վարդապետը, մատնանշելով մշակույթի հետ երկխոսության մեջ մտնելու Եկեղեցու պատմական փորձառությունը մոռացության է տալիս այն աստվածաբանական դրույթը, որ քրիստոնեական Եկեղեցին գործելով ժամանակի եւ տարածության մեջ, չի կարող նրանցից

31 Տե՛ս **J. Gonzales**, A History of Christian Thought: From the Beginning to the Council of Chalcedon, Volume I, rev. ed., էջ 171-185:

32 Տե՛ս **J. Moltmann,** Theology of Hope: On the Ground and Implications of a Christian Eschatology, Minneapolis: Fortress Press, 1993, էջ 261-265:

դուրս գտնվել: Այսպես թե այնպես, նա երկխոսության մեջ է մշակույթի հետ, քանի որ աշխարհ է առաքված: Աշխարհի եւ Եկեղեցու միջեւ այդ երկխոսությունը միշտ առկա է, մի հանգամանք, որը միանշանակորեն անտեսում է Երվանդ վարդապետը: Այս իմաստով թերեւս չափավոր լիբերալ բողոքականության ներկայացուցիչ Փոլ Թիլլիխի գաղափարները կարող են կառուցողական նշանակություն ունենալ մշակույթի հետ երկխոսության մեջ մտնելու Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանի առաջարկը կազմաքանդելու համար: Թիլլիխը նույնպես լիբերալ բողոքական դպրոցի հետեւորդ է համարվում ժամանակակից աստվածաբանության մեջ, սակայն ոչ ծայրահեղ լիբերալ, այլ չափավոր: Թիլլիխի աստվածաբանական տեսությունը կարող է ամփոփվել «հարաբերակցություն» եզրով: «Հարաբերակցության մեթոդով» Թիլլիխը ենթադրում է, որ ժամանակակից աստվածաբանության գերխնդիրը մարդկային մշակույթի եւ քրիստոնեական հավատի միջեւ երկխոսություն հաստատելու մեջ է: Նա ոչ թե Երվանդ վարդապետի նման առաջարկում է համապատասխանեցնել քրիստոնեական վարդապետությունը աշխարհին, այլ հարաբերակցել, որը հիմնովին տարբեր է: Թիլլիխի համար գոյութենական կամ «հիմնական խնդիրները», ինչպես նա է հաճախ բնորոշում, բացահայտվել եւ առաջ են քաշվել մարդկային մշակույթի միջոցով: Ժամանակակից փիլիսոփայությունը, գրական ստեղծագործությունը եւ ստեղծագործական արվեստներն այն խնդիրներն են նշում, որոնք մտահոգում են մարդկանց: Հետեւաբար աստվածաբանությունը պատասխաններ է ձեւակերպում այս խնդիրների վերաբերյալ, եւ այս կերպ վարվելով՝ Ավետարանը հարաբերակցում է ժամանակակից մշակույթին: Ավետարանը պետք է դիմի մշակույթին, եւ այն կարող է այդպես անել միայն, եթե փվյալ մշակույթի կողմից բարձրացված հարցերը լսելի են: Այսպիսով, սերտ հարաբերություն գոյություն ունի աստվածաբանության եւ ջատագովության միջեւ, որտեղ աստվածաբանության առաջադրանքն ընկալվում է քրիստոնեական ուղերձը մշակութային վերլուծության միջոցով բացահայտված մարդկային կարիքների համեմատ մեկնաբանելու իմաստով[33]: Եթե Թիլլիխն իր հարաբերակցության մեթոդով հաստատում է քրիստոնեությունը, ապա Երվանդ վարդապետն արդարացնում է Ֆոյերբախի այն հայտնի արտահայտությունը, թե քրիստոնեությունը մերժվում է նույնիսկ նրանց կողմից, ովքեր արտաքնապես դեռ պահպանում են այն[34]: Թիլլիխը Երվանդ վարդապետի նման շեշտում է ջատագովական շրջանի հայրերի մոտեցումը մշակույթին, սակայն, ի տարբերություն Տեր-Մինասյանի, այդ երկխոսությունը նրա համար արմատական փոփոխություն չի ենթադրում քրիստոնեական վարդապետության համակարգում, այլ մատնանշում է այն ընդհանուր առաջադրանքը, մարդկությանը հուզող էգոյութենական խնդիրները, որը երկխոսության եւ համագործակցության հող է ձեւավորում քրիստոնեության եւ մշակույթի միջեւ: Այսպիսով, նրանք ծառայում են միեւնույն նպատակին:

---

33 Տե՛ս **P. Tillich**, Systematic Theology, volume I, Reason and Revelation Being and God, The University of Chicago Press, London, 1973, էջ 59-66:

34 Տե՛ս **Фейербах**, Избранные философские произведения, Словарь, т. 1, էջ 108:

Ջ. Ե. վրդ. Տեր-Մինասյանի՝ քրիստոնեության եւ մշակույթի երկխոսության դրույթի քննարկումը ժամանակի հայ մամուլում

Թեեւ Երվանդ վարդապետն իր հոդվածներում բնավ չի հիշատակում Հառնակի անունը, այնուամենայնիվ համեմատությունը ցույց է տալիս, որ նրա գաղափարները հիմնականում Հառնակի ազդեցությունն են իրենց վրա կրում: Չի բացառվում նաեւ, որ Հառնակի անունը միտումնավոր է շրջանցում նա՝ հակառակորդներին ավելորդ կասկածի տեղիք չտալու համար: Այժմ անդրադառնանք մասնավորապես այն հարցին, թե ինչ ընդունելություն գտավ Երվանդ վարդապետի առաջարկն իր ժամանակում:

Չնայած կարծիքներ էին զարգացվում Երվանդ վարդապետի տեսության վերաբերյալ, այնուամենայնիվ, տեղին է նկատել, որ մեզ ծանոթ հրապարակումներում չի հանդիպում համակարգված պատմական աստվածաբանական վերլուծություն: Հիշյալ հոդվածները հիմնված են անհատական դիրքորոշումների վրա, որոնք դրական կամ բացասական գնահատական են տալիս հեղինակի առաջարկին: Սա հիմնականում պայմանավորված է այն հանգամանքով, որ բանիմաց հոգեւորականների մասնակցությունն այդքան էլ ակտիվ չէր Երվանդ վարդապետի հոդվածների շուրջ ծավալված քննարկմանը, ուստի աստվածաբանական վերլուծական մոտեցում երբեմն չի ցուցաբերվել քրիստոնեական հավատի համար հիմնարար նշանակություն ունեցող հարցերին (օրինակ՝ մշակույթի հետ երկխոսությանը, կամ նոր քրիստոնեական դավանանք կազմելու նրա առաջարկներին): Այս երեւույթի դեմ բողոքում է բանավեճի մասնակիցներից Ի. Պիչիկյանը՝ ասելով. «Ես եւ Երուանդը երկու տարի է՝ սպասում էինք, որ հրապարակ դուրս կգայ մեր դէմ մի հոգեւորական, կըպաշտպանի Եկեղեցու հին աւանդութիւնները, սովորութիւնները, ծէսերը: Մենք իզուր սպասեցինք: Հոգեւորականութիւնը մեզ պատասխանեց կատարեալ լռութեամբ»[35]: Իսկ աշխարհականները կամ ժամանակի գրագետ համարվող քահանաները, որոնցից ոմանք, ի դեպ, հանդես էին գալիս փոքր հրապարակումներով, իրենց հերթին խորությամբ չէին փիրապետում նյութին, ուստի անդրադառնում էին հարցերին այնքանով, որքանով դա իրենց կարծիքով հրատապ է Եկեղեցու եւ հասարակության համար:

Իսկ ինչպես էին բանավեճի մասնակիցները վերաբերվում Երվանդ վարդապետի այն մտքին, թե քրիստոնեական Եկեղեցին պետք է երկխոսության մեջ մտնի ժամանակի մշակույթի հետ, ժամանակակից գիտության նվաճումների հիման վրա նոր քրիստոնեական աշխարհայացք ձեւավորելու համար: Ինչպես նշեցինք, Երվանդ վարդապետի բարենորոգությունների շուրջ թեր եւ դեմ բավական ընդարձակ վիճաբանություն ծավալվեց ժամանակի մամուլում: Նրա առաջարկած՝ քրիստոնեության եւ մշակույթի միջեւ երկխոսությանն անդրադարձել են մասնավորապես Եղիա վրդ. Հասան Ջալալյանը[36] եւ բժիշկ Ս. Շահ-Նազարյանցը[37]:

---

35 Տե՛ս **Ի. Պիչիկեան,** Մի բանակոուի առիթով, «Մշակ», 1910, թ.91:

36 Տե՛ս **Ե. վարդ. Հասան-Ջալալեան**, Երուանդ վարդապետ Տէր-Մինասեանի պատասխան, Թիֆլիզ, 1910:

37 Տե՛ս **Ս. Շահ-Նազարեանց**, Երուանդ վարդապետի յօդուածների առթիւ, «Հովիտ», 1909, թ.

Երվանդ վարդապետի դեմ գրված ամենածավալուն «հակաճառության» հեղինակը նրա ժամանակակից Եղիա վարդապետ Հասան Ջալալյանն է՝ իր «Երուանդ վարդապետ Տէր-Մինասեանի պատասխան» գրքույկով: Տեր-Մինասյանի հասցեին հնչած ամենաթույլ քննադատությունների շարքում կարելի է դասել այս գրությունը՝ իր բացարձակ միակողմանի վերաբերմունքի համար: «Պատասխանը» շարադրված է նեղ կրոնական ոգով, հեղինակի դատողությունները սահմանափակվում են Սուրբ Գրքի եւ եկեղեցական ավանդության շրջանակներում, նա բացարձակապես չի ընդունում Երվանդ վարդապետի այն միտքը, թե ժամանակակից գիտությունն ու կրոնը կարող են շփման եզրեր ունենալ: Ընդդիմախոսը կտրուկ մերժում է Երվանդ վարդապետի այն տեսակետը, թե պետք է շփման եզրեր որոնել ժամանակակից գիտության եւ քրիստոնեական կրոնի միջեւ, որ ճիշտ չէ գիտությունն ու կրոնը դիտարկել որպես իրար հակառակ ուժեր: Ըստ Եղիա վարդապետի դիտարկման՝ կրոնի եւ գիտության ցանկացած համատեղում ենթադրում է բաժանում, հեռացում Եկեղեցուց: «Ներկայ գիտութիւն ասացեալը հակառակ է սպառսպուռ, թէ՛ հաւատոյն եւ թէ՛ ամբողջ հոգեւորին. որով եւ Եկեղեցւոյ դաւանութեանը... նա ոչինչ մասն չունի հաւատոյ հետ...»[38]: Իսկ ժամանակի գիտության համապատասխան նոր քրիստոնեական աշխարհայացք կազմելու Երվանդ վարդապետի առաջարկությունը նա «հերձուածողութիւն» է դիտում՝ շարունակելով դատապարտություններ մեջբերել Սուրբ Գրքից անհավատների հետ դաշնակցողների, գայթակղության քար հանդիսացողների հասցեին[39]: Ահա թե ինչպիսի ոգով է գրված «Պատասխանը», որն ավելի ընդունելի կլիներ, եթե ներկայացվեր պատմական տեսանկյունից, վերլուծվեր ոչ հուզական եւ պարզաբանվեր՝ քրիստոնեական Եկեղեցու ինքնության համար ինչո՞ւ է վտանգավոր արդի գիտությունը: Երվանդ վարդապետի տեսակետին հակառակ այլ տեսակետներ եւս հնչում էին բանավեճի մասնակիցների կողմից հենց այս հարցի կապակցությամբ, ուստի Եղիա վարդապետի մոտեցումը միանշանակ եւ գերիշխող չէր:

Բանավեճի մեկ այլ գործուն մասնակից՝ բժիշկ Ս. Շահ-Նազարյանցը պաշտպանում է Երվանդ վարդապետի շեշտած կրոնի եւ գիտության միջեւ անջրպետը հաղթահարելու խնդիրը: Ի դեպ՝ միեւնույն անձը հետագայում առանձին գրքով է անդրադառնում Երվանդ վարդապետի՝ Եկեղեցու բարենորոգության հոդվածների առիթով սկզբնավորված վիճաբանությանը: Նրա կատարած աշխատանքից կարելի է եզրակացնել, որ նա Հայոց Եկեղեցու ապագայով ապրող ու մտահոգվող անձ էր: Նա իր հոդվածներում բազմիցս մեջբերում է Երվանդ վարդապետի այն միտքը, թե «քրիստոնեութիւնը ոչինչ չի կարող ասել, որ հակառակ լինէր արդի գիտութեանը»[40]: Բժիշկ Ս. Շահ-Նազարյանցի համար գիտությունը հավասար է դարվինյան բարեշրջման տեսությանը: Եթե Երվանդ վարդապետը կարեւորում է ներկա բնագիտության ձեռքբերումները, շեշտում, որ նոր քրիստոնեական աշխարհայացք կազ-

---

31, թ. 32:

38 Տե՛ս **Ե. վարդ. Հասան-Ջալալյան**, նշվ. աշխ., էջ 34:

39 Տե՛ս անդ:

40 Տե՛ս **Ս. Շահ-Նազարեանց**, Երուանդ վարդապետի յօդուածների առթիւ, «Հովիտ», 1909 թ., թ 31:

մելիս պիտի հաշվի նստել դրանց հետ, ապա բժիշկ Ս. Շահ-Նազարեանցը հստակեցնում է, թե ինչ է հասկանում գիտություն ասելով, կամ լուսաբանում է, թե Երվանդ վարդապետի գիտություն ասածի տակ ինչ պետք է նկատի ունենալ: Ըստ նրա՝ դարվինիզմը մի տեսություն է, որը ժամանակի ընթացքում «բնութեան օրգանիքական մասի երեւոյթների-մարմինների կապակցութեան եւ պէս-պէս փոխադարձ ազդեցութիւնների նկատմամբ ընդունում է գրեթէ ակսիօմայի անժխտելի յատկանիշ»[41]: Ո՞րն է սխեմայական կրոնական ճգնաժամի փակուղուց դուրս գալու ելքը, արդյո՞ք պետք է կաղապարվել քրիստոնեական հին մտածողության մեջ, նկատում է բժիշկ Ս. Շահ-Նազարյանցը, թե Երվանդ վարդապետի հորդորին անսալով՝ պետք է ընդառաջ գնալ գիտության նվաճումներին: Քրիստոնեությունը, մանավանդ Հայոց Եկեղեցին, այս ճգնաժամից դուրս բերելու համար բժիշկ Ս. Շահ-Նազարյանցն առաջարկում է հաղթահարել դարվինյան տեսության եւ քրիստոնեական կրոնի միջեւ առկա հակասությունը. մեկը համապատասխանեցնել մյուսին, քանի որ «կրօնական քրիստոնեական աշխարհայացքը ոչ միայն յարմարեցնում է գիտութեան արդիւնքները եկեղեցական կեանքի համար, այլ՝ դոյն այդ եկեղեցական կեանքը եւս յարմարեցնում է գիտութեան արդիւնքներին: Այսպէս, զորօրինակ, այլուր եւ մեզանում արդէն մուտք է գործել բժշկական վկայագրերի անհրաժեշտութիւնն ամուսնացողների համար»[42]: Բժիշկ Ս. Շահ-Նազարեանցը, ընդունելով Երվանդ վարդապետի այն դրույթը, թե բուն Ավետարանի քարոզը մարդկանց եղբայրներ եւ աստծու որդիներ լինելու մասին է, հայտարարում է, որ «գիտութիւնը չի սպանում քրիստոնեական հաւատը: Գիտութիւնն ի դէմս դարվինիզմի չի հարուածում Յիսուսի քարոզը մարդկանց Աստուծոյ որդիներ լինելու մասին, չի ժխտում քրիստոնէական գաղափարը մարդկանց եղբայրութեան մասին»[43]: Սա միակողմանի վերաբերմունք էր ենթադրում քրիստոնեական կրոնի նկատմամբ: Եթե բուն քրիստոնեությունն ընդամենը կաղապարում են նշված երկու գաղափարների մեջ, նշանակում է մնացած ուսմունքը երկրորդական է: Ելնելով այն իրողությունից, որ դարվինյան բարեշրջման տեսությունն անհամապատեղելի է ողջ քրիստոնեական փրկության պատմության հետ, հատկապես «հատուկ արարչագործության» հավատամքի, իհարկե քրիստոնյաներն իրավունք ունեին վրդովվելու գիտության եւ կրոնի այս մերձեցումից: Եղիա վարդապետը հավանաբար այս նկատի ուներ, երբ շեշտում էր, որ ժամանակակից գիտությունը մարդուն կտրում է Աստծուց եւ Եկեղեցուց: Կրոնական այս ճգնաժամը, որը վկայակոչում էին Երվանդ վարդապետը եւ նրան համամիտ բանավեճի մի շարք մասնակիցներ, պայմանավորված էր հիմնականում դարվինյան բարեշրջման տեսության նկատմամբ կրթված խավի աճող հետաքրքրությամբ: Միեւնուն հակասությունը բնորոշ էր նաեւ Արեւմուտքին, որտեղ դարվինյան տեսությունն առաջացավ եւ զարգացավ[44]: Ցավոք, դարվինյան տեսության վերաբերյալ առկա զարգա-

---

41 Անդ:
42 Անդ:
43 Անդ:
44 Սակայն ի տարբերություն հայկական միջավայրի, որտեղ բանավեճի մասնակիցները

ցումները չեն քննարկվում Երվանդ վարդապետի՝ գիտության եւ կրոնի համապատեղման առաջարկի շուրջ սպեղծված բանավեճի մեջ: Ավելին, Երվանդ վարդապետը որեւէ ձեւով չի նշում, թե գիտության նվաճում ասելով՝ հատկապես ինչ նկատի ունի: Ինչ վերաբերում է բանավեճի մյուս մասնակիցներին, որոնցից այս պարագային առանձնանում է հատկապես բժիշկ Ս. Շահ-Նազարյանցը, ապա նա ջատագովելով դարվինյան տեսությունը՝ ցույց չի տալիս, թե քրիստոնեական կրոնի համար օգտակար ինչ ընդհանուր հասկացություններ կան այնտեղ, ինչպես օրինակ պարզաբանում է անգլիացի մտածող Օբրի Մուրը, կամ դարվինյան լեզվամտածողությունն ինչ առումով կարող է օգնել քրիստոնյա հեղինակներին՝ ժամանակակից լեզվով բացատրելու արարչագործության դավանանքը: Ամեն դեպքում այս բանավեճը բավականին հետաքրքիր է: Այն ցույց է տալիս, որ հայկական մտավորականությունը կտրված չէր ընդհանուր գիտության քննարկումներից, արագ արձագանքում էր գիտության զանազան բնագավառներում տեղի ունեցող զարգացումներին՝ փեղափոխելով այն սեփական շրջագիծը:

Այսպիսով՝ ներկայացրեցինք այն եկեղեցապատմական շրջագիծը, որ նպաստել է Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանի՝ Եկեղեցու բարենորոգության ծրագրի սպեղծ-

---

հիմնականում չունեին մասնագիտական պատրաստվածություն, որի պատճառով քննարկումը հետագայում չունեցավ տրամաբանական զարգացում, Անգլիայում այդ թեմայով հավասարապես գրում էին բնագետը, կենսաբանն ու աստվածաբանը: Սկզբնապես դարվինյան տեսությունը քննադատում էին հատկապես կարգավորության տեսության ջատագով բնագետները, քանի որ այն մերժում էր աստվածաբանությունը: Դարվինի ուսուցիչը՝ Ադամ Սեդգվիկը, ընթերցելով իր աշակերտի «Տեսակների ծագումը», գրում է նրան. «Օրգանական գիտության նպատակն է վերջնական պատճառի միջոցով նյութականը կապել բարոյականին, բայց դու անտեսել ես այս կապը, արել ես ամեն ինչ այն ոչնչացնելու համար»: Ժամանակի ընթացքում դարվինյան տեսության նկատմամբ աստիճանաբար կարծիքներն սկսեցին երկփեղկվել: Ավելի ուշ հատկապես քրիստոնյա մտածողների կողմից փորձ արվեց համապատեղել այն քրիստոնեական ուսմունքի հետ. այդպիսի միտում նկատվում էր Քեմբրիջի աստվածաբանական դպրոցի ներկայացուցիչների շրջանում: Հիմնական միտքն այն էր, որ Աստված կարող էր ստեղծել հիմնական տեսակներ, որոնք ի վիճակի էին ինքնազարգացման: Մասնավորապես Օքսֆորդի աստվածաբանության դասախոս Օբրի Մուրի անվան հետ է կապվում քրիստոնեական դարվինիզմը: Մուրը քննադատորեն էր վերաբերվում իր ժամանակի մի շարք աստվածաբանների եւ մտածողների, որոնք թեպետ ընդունում էին բարեշրջման հիմնական գաղափարը, բայց շարունակում էին շեշտել կարգավորության փաստարկը: Մուրը հատկապես համաձայնում էր Դարվինի հետ, ըստ որի «հատուկ արարչությունը» ոչ միայն դեմ է գիտական փաստերին, այլեւ ենթակա է աստվածաբանական քննադատության: Քրիստոնեական արարչագործության դոգման, ըստ նրա, առանձին արարչության գաղափարն է շեշտում: Առանձին արարչությունը բացեր է ենթադրում բնության եւ բացակա Աստծու պարզունակ հայեցակարգի մեջ, որը գերբնական ձեւով ժամանակ առ ժամանակ միջամտում է բնական աշխարհի գործերին: Ըստ Մուրի՝ դարվինյան տեսությունը շատ ավելի քրիստոնեական է, քան «հատուկ արարչությունը»: Քանի որ դարվինյան տեսությունը ենթադրում է Աստծու իմանենտությունը բնության մեջ, ինչպես նաեւ նրա ստեղծագործ ուժի ամենակարողությունը: Սրա կողքին, ի տարբերություն Մուրի, շատ աստվածաբաններ էլ արմատապես հակառակ կարծիքն արտահայտեցին Եղիա վարդապետ Հասան Ջալալյանի նման՝ վտանգավոր համարելով դարվինյան տեսությունը քրիստոնեության համար, ինչպես օրինակ՝ Պրինսթոնի աստվածաբանական դպրոցի նշանավոր աստվածաբանության պրոֆեսոր Չառլզ Հոդջը: Դարվինիզմի՝ նրա հիմնական քննադատություններից մեկն այն էր, որ վերջինս ֆանտաստիկ տեսություն է, որտեղ բացակայում է ամբողջական փաստական ապացույցը: Երկրորդ, ըստ նրա, այն պետք է աստվածաբանորեն մերժվի, որովհետեւ անարդար կերպով մերժում է թե՛ մարդու եզակիությունը եւ թե՛ Աստծու նախախնամությունը:

մանը, անդրադարձանք այն գաղափարական եւ անձնական նախադրյալներին, որոնցով կարող է պայմանավորված լինել Եկեղեցու բարենորոգության թեմայով գրված նրա երկրորդ հոդվածի շուրջ սպեղծված աղմուկը: Հոդվածը գրված էր նույնիսկ բողոքականության համար անընդունելի արմատական տեսանկյունից, որը կասկածի տակ էր դնում քրիստոնեական Եկեղեցու դավանաբանական ինքնությունը: «Ազատամիտ» եւ «պահպանողական» ներեկեղեցական հոսանքների միջեւ ծագած այս բախումը մեզ սովորեցնում է, որ նման բաժանումները հակասում են Քրիստոսի Եկեղեցու միությանը, մինչդեռ Եկեղեցու շահը թելադրում է, որ երկու կողմերն էլ ջանք գործադրեն՝ հաղթահարելու անձնական անհանդուրժողականությունը: Երբեք գաղափարական տարբերությունը չպետք է գայթակղության քար դառնա ընդդիմախոսի համար. Պողոս առաքյալի արտահայտած այս պարզ միտքն անտեսել է Երվանդ վարդապետը: Ուսումնասիրության նյութ ընտրելով մասնավորապես քրիստոնեության եւ մշակույթի միջեւ երկխոսություն հաստատելու Երվանդ վարդապետի դրույթը՝պարզեցինք, որ վերջինս այս հարցում գաղափարական կախման մեջ է գտնվել Ադոլֆ Հառնակից: Ե. Տեր-Մինասյանը միակողմանի վերաբերմունք է դրսեւորել քրիստոնեական հավատի պատմական փորձառության նկատմամբ, վերցրել է Եկեղեցու պատմությունից այն, ինչ անհրաժեշտ է եղել իր տեսակետը հիմնավորելու համար: Ի մասնավորի քննարկելով, թե Ե. Տեր-Մինասյանի առաջադրած քրիստոնեության եւ մշակույթի երկխոսությունն ինչպես ընկալվեց, մեր եզրակացությունն այն է, որ թե՛ կողմ եւ թե՛ դեմ կարծիքները հիմնված չէին մասնագիտական ծանրակշիռ վերլուծության վրա, ինչպես, օրինակ, անգլիական միջավայրում: Դրանք պատկերացում են ստեղծում, թե տվյալ ժամանակաշրջանում աստվածաբանական ինչ թեմաներ էին զբաղեցնում հայ հասարակության միտքը:

Ա. Գ. ՔԱՂԱՉՅԱՆ
Փիլիսոփայական գիտությունների թեկնածու

ԳԱՐԵԳԻՆ Բ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ՀԱՅՐԱՊԵՏԻ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆԱԿԱՆ ԸՄԲՌՆՈՒՄՆԵՐԸ

Հասարակության զարգացման արդի փուլը բնորոշող տնտեսական, հասարակական, քաղաքական եւ քաղաքակրթական արմատական փեղաշարժերը, հասարակական կյանքի ընդհանրական հիմնախնդիրները, համաշխարհայնացման մարտահրավերները, քաղաքակրթությունների փոխհարաբերության, ազգակրոնական արժեքների վերարտադրության եւ դրանց ինքնության հիմնախնդիրները, միջեկեղեցական եւ միջկրոնական հարաբերությունների աստիճանական ծավալումը եւ այլ երեւույթներ, նորանոր խնդիրներ առաջադրելով կրոններին, հրամայաբար համապատասխան աստվածաբանական մոտեցումներ եւ մեկնաբանություններ են պահանջում:

Ի-ԻՀ դարերի սահմանագծում հասարակական կյանքում տեղ գտած այդ երեւույթներն աստվածաբանության եւ տեսական մտքի շրջանակներում գնահատվում են առնվազն երկչափ մոտեցումներով: Տեսական միտքը հասարակական իրականությունը դիտարկում եւ արժեւորում է իբրեւ փոխադարձ կապի եւ հարաբերության մեջ գտնվող բազմահարթ պարածություն: Ընդ որում, դա կատարվում է այդ ոլորտներին օբյեկտիվորեն կապված եւ դրանց կողմից կյանքի կոչված գիտատեխնիկական, հասարակական-տնտեսական, քաղաքական եւ այլ ձեւաչափերով: Մյուս կողմից այդ համախումբն անհրաժեշտաբար անցնում է նաեւ հոգեւոր ձեւաչափի պրիզմայով, քանզի հասարակական կյանքի ցանկացած փեղաշարժ ուղղակի կամ միջնորդավորված կերպով կապված է «մարդկային գործունեության էներգետիկ հիմքի»՝ կրոնի եւ, առհասարակ, հոգեւոր ոլորտի հետ: Այդ հրամայականով էլ ասպարեզ են իջել **աստվածաբանական մոտեցումները՝ սոցիոմետրիկ իրականության արժեւորման աստվածաբանական ձեւաչափերը**:

Եւ պետք է նշել, որ մերօրյա կյանքը բնութագրող հասարակական եւ հոգեւոր այդ իրողությունների վերլուծության աստվածաբանական ձեւաչափերի շրջանակներում հավասարակշռված արժեւորումներով եւ ընդհանրացնող մեկնություններով աչքի են ընկնում Գարեգին Բ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի աստվածաբանական մոտեցումները: Ինչպես Վեհափառ Հայրապետն է մատնանշում, մեզանում համալիր այդ հիմնահարցերի աստվածաբանական արժեւորումները թելադրված են եղել արտաքին եւ ներքին մարտահրավերների կողմից **Հայ Եկեղեցուն առաջադրված իրավիճակային փոփոխությունների աստվածաբանական իմաստավորման պահանջով**: «Պետության անկախության վերականգնումից հետո,-այդ կապակցությամբ պարզաբանում է Վեհափառը,-Հայ Առաքելական Սուրբ Եկե-

ղեցին լիովին նոր իրավիճակի առջեւ էր կանգնած՝ մի կողմից աշխարհի գլոբալ մարտահրավերներն էին, մյուս կողմից՝ ներքին մարտահրավերները Մայր Հայրենիքում: Այս պայմաններում Եկեղեցու նպատակային գործունեությունն էր առավել աշխուժացնել Ավետարանի քարոզչությունը՝ Քրիստոսի սիրով եւ խաղաղությամբ լցնելով մարդկանց հոգիները, օժանդակել պետությանը՝ ժողովրդի մեծ ներգրավվածությամբ նպաստելու ազգային հիմնախնդիրների լուծմանը, կայունության հաստատմանը, ինչպես նաեւ օգնել հասարակությանը սոցիալական առաքելություններով, մարդասիրական եւ բարեսիրական ծրագրերի միջոցով»[1]:

Եթե հաշվի առնենք եւ այն, որ Հայ Եկեղեցու կողմից այդ հիմնախնդիրների ուսումնասիրության եւ աստվածաբանական արժեւորման անհրաժեշտությունը թելադրված էր նաեւ հեռանկարային շրջանում եկեղեցական կառույցի լիարժեք գործառնության[2], կազմակերպական եւ ծիսական բարեփոխումների, սփյուռքի թեմերի նկատմամբ Մայր Աթոռի հոգեւոր եւ վարչական ամբողջական եւ լիարժեք առաջնորդության[3], ինչպես նաեւ կրոնական բազմահարթ պարածության մեջ գործող հայկական սփյուռքի առջեւ կանգնած ազգամիջյան, միջհավատքային եւ միջկրոնական հարաբերությունների իմաստավորման խնդիրներով, ապա բոլոր հիմքերն ունենք պնդելու, որ **Վեհափառ Հայրապետի կողմից առաջադրված աստվածաբանական մոտեցումները հանդես են գալիս հոգեւոր վերակերտումի աստվածաբանության որակով**:

Անժխտելի է, որ նշված ոլորտներից յուրաքանչյուրը բովանդակում է տարբեր աստիճաններ եւ մակարդակներ, որոնք ունեն իրենց բնորոշ առանձնահատկությունները: Ինքնին հասկանալի է նաեւ, որ առանձնության, առավել եւս ընդհանրության մեջ այդ ոլորտների հոգեւոր եւ աշխարհիկ տեսանկյուններն անհնար է օբյեկտիվորեն ուսումնասիրել միայն իրավիճակային մոտեցմամբ: **Այդ առումով պահանջվում է ընդհանրացնող աշխարհայացքային մոտեցում**, որն իր հերթին ենթադրում է ինչպես աստվածաբանական, այնպես էլ համապատասխան տեսական գիտելիքների հիմնարար սկզբունքների ներդաշնակեցում: **Եւ պետք է փաստել, որ այդպիսի համակողմանի մոտեցման արդյունքում Գարեգին Բ Վեհափառն առաջադրում է համակարգված եւ համընդգրկուն աստվածաբանական լուծումներ**, որոնցում հետեւողական մոտեցմամբ օբյեկտիվ մարտահրավերները քննարկվում են ինչպես ազգահոգեբանական եւ ազգամշակութային առանձնահատկություն ձեւավորող հայ եկեղեցական, այնպես էլ ընդհանուր քրիստոնեական ավանդության դիրքերից: Այդ համատեքստում պետք է կարեւորել եւ այն, որ Հայոց Հայրապետի արժեքային մոտեցումներն ու մեկնաբանություններն առաջադրվում եւ հիմնավորվում են ոչ թե առանձնության մեջ, այլ համակարգային մոտեցմամբ, **որում փոխադարձ կապի եւ հարաբերության մեջ գտնվող**

---

1 «Էջմիածին», 2008, Ե, էջ 11:

2 Աստվածաբանական այդ մոտեցումների մանրամասները տե՛ս «Էջմիածին», 2000, Բ, էջ 6, *«Էջմիածին»*, 2007, ԺԱ, էջ 51-52 եւ այլն:

3 Տե՛ս «Էջմիածին», 2000, Բ, էջ 7, 8, «Էջմիածին», 2007, ԺԱ, էջ 52, 53:

հոգեւորն ու աշխարհիկը, ներքինն ու արտաքինը քննարկվում են ինչպես կոնկրետության, այնպես էլ պատմական զարգացման մեջ:

Վեհափառի քննախույզ հայացքից չի վրիպել եւ այն, որ աստվածաբանական այդ հիմնահարցերի ուսումնասիրությունը կարող է հանգեցնել հակադիր արդյունքների, եթե արժեւորման համար հիմք ընդունվի գիտելիքների մակարդակային տարբերությունը, օբյեկտիվի եւ սուբյեկտիվի հակադրությունը, հասարակական կյանքը կրոնազերծ, հաճախ կեղծ կրոնական (արդի քվազիկրոնական) արժեհամակարգերի դիրքերից դիտարկելը: Այդ իսկ պատճառով էլ նա գիտելիքների եւ հոգեւոր արժեքների հակադրության վրա կառուցված եւ դրանց հիմքում ընկած հասկացությունների եւ փաստարկների գնահատմանն անդրադառնում է աստվածաբանական համակարգային մոտեցմամբ, որին **խորթ են սուբյեկտիվ հիմքերից բխող մտահայեցողական մոտեցումները**: Նա դեմ է նաեւ հոգեւոր եւ մշակութային արժեքների միակողմանի ընկալմանը, որի պատճառով սեփական հայեցակարգային մոտեցումները կառուցում է ոչ թե հակադրության, այլ հասարակական կյանքի նյութական եւ հոգեւոր կողմերի, քաղաքակրթական եւ մշակութային հատվածների ներդաշնակ միասնության հենքի վրա:

Քննարկվող համատեքստում արմատապես մերժելով ցանկացած ծայրահեղություն եւ միակողմանիություն՝ Վեհափառ Հայրապետը, աստվածաբանական հավասարակշռող եւ հետեւողական մոտեցմամբ անդրադառնալով արդի մարտահրավերների բացասական ազդեցությանը, ցույց է տալիս, որ **դրանք մերժելի են այնքանով, որքանով որ հակադրվում եւ խեղաթյուրում են ավանդական ազգամշակութային տարածություններին բնորոշ հոգեւոր, բարոյական եւ հասարակական արժեքները**[4]: Իսկ այն պարագայում, երբ այդ արժեքները ծառայում են համամարդկային նպատակներին, մշակութային եւ արժեքային հաղորդակցությանն ու փոխհարստացմանը, ապա դրանց նկատմամբ վերաբերվում է անհրաժեշտ ուշադրությամբ[5]: Աստվածաբանական նրբին մոտեցմամբ անդրադառնալով այդ գործոնների վերլուծությանը, Վեհափառն առաջին հերթին արժեւորման է ենթարկում «ազգային արդար իղձերի իրագործման» եւ «հայոց նոր դարձի» ճանապարհները: Եվ այդ գործընթացում «անցյալը, ներկան եւ ապագան կամրջելու միտումով» հայ ժողովրդին պատգամում եւ կոչ է անում «հաւատի բարի մարտ» մղել, հոգիներում նորոգել «սուրբ սրտից, բարի խղճմտանքից, անկեղծ հաւատից բխած Սէրը», երկյուղածությամբ պահապանել «... մեզ աւանդուած 2000-ամեայ սրբազան ժառանգութիւնը»[6]:

Հայոց հոգեւոր վերակերտումի համընդգրկուն գործընթացում առաջնային համարելով ազգային-ավանդական, արդի հասարակական-մշակութային արժեքների եւ միջդավանական հարաբերությունների ներդաշնակումը, ազգային, կրոնական եւ մշակութային ինքնության ու վերջինիս վերարտադրության գերխնդիրը՝ Գարե-

---

4 Տե՛ս «Էջմիածին», 2000, Ժ, էջ 16:
5 Տե՛ս «Էջմիածին», 2005, Զ, էջ 38:
6 Տե՛ս «Էջմիածին», 2000, Բ, էջ 5-6:

գին Բ Վեհափառի աստվածաբանական մոտեցումներում մեծ տեղ է հատկացվում ծրագրային այն հիմնախնդիրների քննական վերլուծությանը, որոնք ինչպես ձեւական, այնպես էլ բովանդակային տեսանկյունից կապված են աստվածաբանական գիտելիքների (տեղեկատվության) քարոզչության, հավատացյալների կողմից դրանց յուրացման եւ ինքնագիտակցության ձեւով վերարտադրության հետ: Ընդ որում, **այդ գործընթացում աստվածաբան նվիրապետն ամենեւին էլ չի սահմանափակվում միաբեւեռ մոտեցումներով եւ ընդհանրացումներով**: Նրա քննախույզ միտքը կենտրոնանում է այն իրողության վրա, որ նշված գործընթացները նաեւ կիրառական նշանակություն ունեն: **Քաջ գիտակցելով, որ աստվածաբանական ցանկացած լուծում հանդես է գալիս հավատքային երեւույթների արտացոլման տեսքով**՝ Վեհափառ Հայրապետն ուսումնասիրվող հիմնահարցերի վերաբերյալ առաջադրում է այնպիսի լուծումներ, որոնք կոչված են հավատացյալների համար ձեւավորել այնպիսի հոգեւոր իրավիճակ, որը կարող է էապես նպաստել նրանց կողմից յուրացված հոգեւոր գիտելիքների շարունակական վերարտադրությանը:

Աստվածաբանը քաջ գիտակցում է, որ արդի հասարակական կյանքի դինամիկ փոփոխություններն իրենցով պայմանավորում են գիտելիքների տեսակարար կշռի շարունակական աճը: «Ժամանակները փոփոխվել ու փոփոխվելու են, - այդ կապակցությամբ փաստում է Վեհափառը, - շարունակ աճելու են մարդու գիտելիքներն ու հնարավորությունները, եւ միշտ արդիական է լինելու անհրաժեշտությունը, որպեսզի գերական ու վերահսկողը լինի հասարակական գիտակցությունը, որի ակունքը նրա հոգեւոր-բարոյական սկիզբն է»[7]: Այդ իրողության հաշվարկով էլ Հայոց Հայրապետի կողմից առաջադրված աստվածաբանական մոտեցումներում հստակորեն ուրվագծվում է երկու միտում: **Մի կողմից այն համակարգված տեսքով հանրությանն է հրամցնում դոգմատիկական եւ տեսական աստվածաբանության հիմնադրույթների համակողմանի ու հիմնավորված մեկնություն, իսկ մյուս կողմից՝ հավատացյալների մտավոր եւ մշակութային-քաղաքակրթական հնարավորությունների հաշվարկով նրանց հաղորդակից է դարձնում այնպիսի հոգեւոր փորձի, որն էապես նպաստում է յուրացված աստվածաբանական գիտելիքները արժեհամակարգի վերածելու, կրոնական փորձը կատարելագործելու եւ այլ համակարգերի նկատմամբ համեմատություններ անցկացնելու հավատացյալների կարողությունների եւ հմտությունների ձեւավորմանը:**

Վեհափառի աստվածաբանական մոտեցումների ուսումնասիրությունը թույլ է տալիս արձանագրել բնութագրական այլ որակներ եւս: Խոսքը մասնավորապես վերաբերում է նրան, որ **բոլորակերպ պահպանելով եկեղեցական ավանդությամբ սրբագործված ուղղադավան աստվածաբանության յուրահատկությունները, նրա կողմից վերջիններս մեկնաբանվում են մերօրյա իրո-**

---

7 «Էջմիածին», 2005, Թ, էջ 6:

դությունների հետ ունեցած սերտ կապի եւ հարաբերության մեջ: Այդ համատեքստում միանգամայն բնական պետք է համարել եւ այն, որ հասարակական գիտակցության համար աստվածաբանական հիմնադրույթներն առավել ընկալելի դարձնելու միտումով նա ճշգրտում է հավատքային հիմնարար բոլոր սկզբունքների եւ հասկացությունների բովանդակային սահմանները: Եվ այդ մոտեցումը խորապես իրատեսական լինելով՝ տեսական-հայեցակարգային եւ պրակտիկ-գործնական մեծ նշանակություն ունի: Աստվածաբանը չի սահմանափակվում միայն հավատքային հիմնարար սկզբունքների՝ դոգմաների սոսկական մեկնությամբ, ինչպես նաեւ տեսական-աստվածաբանական հետաքրքրություններով: Վերլուծական եւ մեկնողական հաջորդական քայլերով Վեհափառը մատուցում է մի այնպիսի յուրատիպ հոգեւոր իրականություն, որտեղ հավատքային հիմնահարցերի աստվածաբանական լուծումներն ու մեկնությունները սերտորեն շաղկապվում են Հայաստանի անկախացմամբ կյանքի կոչված հայ ժողովրդի «վերանորոգվող ուխտի» առաջնահերթ հիմնախնդիրների հետ:

Այդ ամենը թույլ են տալիս պնդել, որ **Գարեգին Բ Վեհափառի որդեգրած աստվածաբանական մոտեցումը նպատակ ունի այդ ոլորտում սերտորեն միահյուսել տեսականն ու գործնականը**: Այդ գործընթացում վերլուծաբանը մեծապես կարեւորում է եւ այն, որ հավատացյալների կողմից աստվածաբանական գիտելիքների յուրացումը զուգորդվի հոգեւոր պրակտիկայում դրանց կիրառման հմտությունների հետ: Ահա թե ինչու Վեհափառ Հայրապետն իր ծրագրային հիմնարար փաստաթղթում՝ անդրանիկ կոնդակում, առաջնային է համարում «Հայ Եկեղեցու ավազանից ծնունդ առած, Ավետարանի ճշմարիտ խոսքով, քրիստոնեական բարոյականով եւ հայրենյաց ժառանգությամբ դաստիարակված հայադրոշմ հավատացյալների» նոր սերնդի ձեւավորումը[8]՝ «**կենդանի քարոզչությամբ հավատավոր հոգի կերտել**» (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Ք.) բանաձեւմամբ[9]: Այդ համատեքստում էլ Վեհափառի կողմից առաջադրվում են **քրիստոնեական աշխարհայացքի հիմքերի հիմքը կազմող Հավատամքի** վրա խարսխված աստվածաբանական լուծումներ: Ընդ որում, այդ գործընթացում նա հավասարապես կարեւորում է ինչպես աստվածաշնչագիտությունը, այնպես էլ դավանաբանական հիմնարար բանաձեւումների էության եւ պատմության հիմնահարցերի համակարգային մեկնաբանությունները:

Հայ Եկեղեցու դոգմատիկական աստվածաբանությամբ սնված՝ եւրոպական առաջատար համալսարանների աստվածաբանության ֆակուլտետներում եւ Ռուս Ուղղափառ Եկեղեցու բարձրագույն հոգեւոր ակադեմիայի ասպիրանտուրայում իր աստվածաբանական մտահորիզոնն ընդլայնած Գարեգին Բ Հայրապետի այդ մոտեցումն էական նշանակություն ունի, քանի որ նրա լուծումները սահմանազատվում են ինչպես «զուտ ակադեմիական» ըմբռնումներից, այնպես էլ՝ սխեմատիկ մոտեցման ծայրահեղություններից: Նա ամենեւին չի սահմանափակվում նաեւ

8 Տե՛ս «Էջմիածին», 2000, Բ, էջ 8:
9 Տե՛ս «Էջմիածին», 2007, ԺԱ, էջ 17:

քրիստոնեության հանրահայտ ճշմարտությունների պարզ վերահաստատումով: Այդ պատճառով էլ **Վեհափառը, համակարգային մոտեցմամբ, աստվածաբանության հիմնարար սկզբունքները նրբորեն միահյուսում է եկեղեցու պրակտիկ գործունեության առաջնահերթ խնդիրների, ինչպես նաեւ՝ տեսական, պատմական, համեմատական եւ գործնական աստվածաբանության վարդապետական, մեկնողական եւ քարոզչական սկզբունքների հետ**[10]:

Այդ ամենով հանդերձ ավելի քան ակնհայտ է, որ Գարեգին Բ Վեհափառի աստվածաբանական հայեցակարգում ներդաշնակորեն շաղկապվում են անցյալն ու ներկան, ուրվագծվում՝ հոգեւոր կյանքի ապագան: Եվ քանի որ նա այդ ամենն անբակտելիորեն միահյուսում է «հավատ» երեւույթի հետ, առաջադրում է այնպիսի աստվածաբանական մոտեցումներ, որոնք սերտորեն շաղկապվում են **աստվածաշնչագիտության, երրորդաբանության, քրիստոսաբանության, եկեղեցաբանության, փրկաբանության եւ համեմատական աստվածաբանության** հիմնարար սկզբունքների հետ:

Այդ համատեքստում նախ հարկ է փաստել, որ Վեհափառը «հավատ» երեւույթը քննարկում է երկու՝ գոյաբանական եւ պատմական տեսանկյուններից: Ըստ այդմ՝ գոյաբանական առումով հավատը համակողմանիորեն արժեւորվում է քրիստոնեության էությունն արտացոլող եւ աստվածաբանական համակարգերի համար հիմնարար նշանակություն ունեցող տեսական եւ դոգմատիկական աստվածաբանության տեսանկյուններից: Այդ մոտեցմամբ վերլուծաբանը հավատքային գործոնը ամենից առաջ քննարկում է եւ՛ որպես հոգեւոր իրականությունը պայմանավորող, եւ՛ նրա բովանդակությունն արտացոլող երեւույթ: Այդ դիրքերից էլ Գարեգին Բ Հայրապետն անդրադառնում է դոգմաների էական հիմնախնդիրների մեկնաբանությանը: Եւ քանի որ քրիստոնեության պատմության ընթացքում հավատքային միեւնույն երեւույթները շատ անգամ մեկնաբանվել են զուգահեռ, Վեհափառը դոգմատիկական այդ զարգացումները քննարկում է իր բնական ընթացքի մեջ, ինչն էապես նպաստում է նաեւ այդ ոլորտում տեղ գտած ծայրահեղությունների հաղթահարման գործին: Մյուս կողմից՝ աստվածաբանական այդ մոտեցմամբ հավատքային հիմնահարցերի առաջադրվող լուծումներն **օրգանապես շաղկապվում են մերօրյա եկեղեցական պրակտիկային, հավասարապես նաեւ արդի դարաշրջանի կրոնական-աշխարհայացքային հիմնախնդիրներին**:

Փաստական նյութի վերլուծությունը թույլ է տալիս պնդել, որ Գարեգին Բ Կա-

---

10 Հարկ ենք համարում նշել, որ Գարեգին Բ Վեհափառ Հայրապետի աստվածաբանական որոնումների օրինաչափ արդյունքն են նրա անմիջական նախաձեռնությամբ 2000 թ. հունիսի 26-ին Մայր Աթոռում հիմնարկված «Գարեգին Ա» հայագիտական-աստվածաբանական կենտրոնը եւ նրա օրհնությամբ 2004 թ. Նյու Յորքում բացված «Գարեգին Ա» կենտրոնը (այդ մասին մանրամասները տե՛ս «Էջմիածին», 2004, ԺԱ-ԺԲ, էջ 141-145): Առանձնահատուկ հիշատակության է արժանի եւ այն, որ Վեհափառ Հայրապետի հեռատեսական գործունեության արդյունքում 2003 թ. Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի Գեւորգյան Հոգեւոր ճեմարանն ստացավ բարձրագույն կրթական հաստատության՝ աստվածաբանական համալսարանի կարգավիճակ:

թողիկոսի հայեցակարգում «հավատ» երեույթը, ինչպես նաեւ վերջինիս կապված եւ նրանից բխող հիմնարար սկզբունքների աստվածաբանական ըմբռնումները խարսխվում են քրիստոնեության դավանաբանական հիմքի՝ Երրորդաբանական աստվածաբանության վրա: Քաջածանոթ լինելով այն բանին, որ Ս. Երրորդության հիմնահարցերի հետ կապված ներեկեղեցական կյանքում տեղ են գտել ինչպես հարաբերական, այնպես էլ բացարձակ շեղումներ՝ Գարեգին Բ Հայրապետն Աստվածաշնչի, Եկեղեցական Ս. Ավանդության եւ Հայ Եկեղեցու դավանաբանական աստվածաբանության համադրմամբ երրորդաբանական աստվածաբանությունը մատուցում է իր ներքին՝ անդրանցական, անժամանակային, հավիտենական, անվերջ եւ անսահման փնօրինական հատկանիշների տեսանկյունից: Ընդ որում, այդ հիմնահարցերի մեկնաբանության գործում աստվածաբան նվիրապետը մեկնակետային է համարում Հայ Եկեղեցու հավատքային հիմնարար այն սկզբունքը, որը դարեր ի վեր «... հիմնված է վաղ շրջանի Եկեղեցու ավանդությանը հարազատ Սուրբ Գրքի վրա, հրապարակված առաջին երեք Տիեզերական ժողովների՝ Նիկիո (325), Կ. Պոլսի (381) եւ Եփեսոսի (431) կողմից»[11]:

Երրորդաբանական աստվածաբանության էությունը Գարեգին Բ Վեհափառը ներկայացնում է իբրեւ Հայր, Որդի եւ Ս. Հոգի Եռանձնյա Միաստվածություն՝ «Երեք եւ Մի Աստվածություն» բանաձեւումով[12]:

Աստվածաշնչի եւ Ս. Ավանդությունների վրա հենված Վեհափառի երրորդաբանական հայեցակարգում Հայր Աստված բնութագրվում է որպես ամենակալ, անսկիզբ, հավիտենական եւ բացառիկ անդրանցական էություն, որպես արարիչ սկիզբ, որպես «բոլոր երեւելիների եւ աներեւույթների Արարիչ»: Այդ համատեքստում չափազանց հետաքրքրական է Գարեգին Բ Հայրապետի այն պնդումը, որ «Մեր երկիրն ու պատմությունը կրում են Աստծո հոգածության ու խնամքի վկայությունները: Համաշխարհային ջրհեղեղից հետո մարդկային կյանքն Աստված վերահաստատեց Արարատ լեռան սրտրոտին: Այդտեղ արդար Նոյ նահապետի հետ կնքվեց առաջին ուխտը Աստծո եւ մարդու միջեւ»[13]:

Աստվածաշնչագիտական մոտեցումը գերիշխում է նաեւ Ս. Երրորդության Երկրորդ Անձի՝ անձնավորված Աստված Բանի մեկնաբանության հարցում, որի համար ելակետ է համարվում «... Հիսուս Քրիստոսի՝ մեր փրկության համար մարդացած Աստուծո միակ Որդու» դավանաբանական ըմբռնումը[14]: Այդու Քրիստոս մեկնաբանվում է որպես Միածին Որդի, այսինքն Հայր Աստծու էությունից անժամանակային եւ անպատճառական ծնունդ: Պատմական իրականության եւ հայ ժողովրդի քրիստոնեական ինքնության համակողմանի ուսումնասիրությունը Վեհափառին բերում է այն հետեւության, որ քրիստոսադավանությունը հայ ժողովրդին տրված աստվածային շնորհ է, ինչպես նաեւ ժողովրդի բացառիկ նվիրվածության հիմքը

---

11 «Էջմիածին», 2000, Ժ, էջ 15:
12 Տե՛ս «Էջմիածին», 2000, ԺԱ, էջ 10:
13 «Էջմիածին», 2007, ԺԱ, էջ 37:
14 Տե՛ս «Էջմիածին», 2000, ԺԱ, էջ 10:

կազմող յուրափիպ ընկրյալություն, քանզի համոզված է, որ «Ասփված շնորհ արեց մեր ժողովրդին՝ Միածին Որդու էջքով հայոց հողին հիմնելով քրիստոնեությունը առաջինը պետականորեն ընդունած իր ընկրյալ ազգի աղոթապեղին»[15]:

Եւ ինչպես պարշաճում է ուղղադավան երրորդաբանությանը, Վեհափառ Հայրապետի աստվածաբանական մոտեցման շրջանակներում մեծ տեղ է հատկացվում նաեւ Հոգի Աստծու մեկնաբանությանը: Այդ կապակցությամբ աստվածաբանը փաստում է, որ Ս. Հոգի Աստծու շնորհով, կամքով եւ ներգործությամբ է իրական դառնում Աստծու ժողովրդի փրաճարացումը, քանի որ «Ասփված մեզ հաղորդակից է դարձնում Իր Սուրբ Հոգու շնորհներին եւ արժանացնում Իր որդեգրությանը»[16]: Նա միաժամանակ փաստում է նաեւ, որ «Ասփված Իր Սուրբ Հոգով մեզ բոլորիս դարձնում է մեկ Հոր՝ Աստծո որդիներ եւ ժառանգներ...»[17]:

Այսպիսով, Գարեգին Բ Հայրապետի դոգմատիկական աստվածաբանության հիմքը կազմող Ս. Երրորդության վարդապետության շրջանակներում **բանաձեւվում է Հայր, Որդի եւ Սուրբ Հոգի Աստծու անժամանակային եւ անպատճառական էությունը**, ուր առանցքային է **համարվում Աստվածային անձերի նույն բնություն եւ էություն** (համագոյ) **լինելու վարդապետությունը**: Հայր Աստված անսկիզբ է, համագոյ Աստված Որդին ծնվում, իսկ համագոյ Ս. Հոգին բխում է Հայր Աստծուց: **Նրանք երեքն են ըստ Անձերի եւ Մեկը՝ աստվածային էությամբ եւ բնությամբ**: Իսկ դրանից հետեւում է, որ առաջադրված հայեցակարգում **Հայր, Որդի եւ Սուրբ Հոգի Աստված որակվում է որպես Մեկ Աստվածություն, Մեկ Տերություն եւ Մեկ Զորություն**:

Աստվածաշնչական տեքստերի մեկնաբանությամբ Գարեգին Բ Հայրապետի աստվածաբանական մոտեցումներում առանձնահատուկ տեղ է հատկացվում նաեւ **քրիստոնեական Միասփվածությունը բնորոշող համապարփակ հատկանիշների մեկնությանը**, որը սերտորեն շաղկապվում է հոգեւոր կյանքի մերօրյա պրակտիկ հիմնահարցերին: Այդ եզրահանգումը կարելի է փաստել **Աստծու եզականության** (ունիկալության) մասին Վեհափառի մեկնությամբ: Աստծու գնօրինական որակները նա բնութագրում է որպես ներունակ, բացարձակ, գերբնական, գերաժամանակային անսկիզբ, անվերջ, անսահման, անպատճառական եւ անդրանցական էություն: Ահա թե ինչու Վեհափառը փաստում է, որ «Ասփված մեր մեջ բնակվում է Իր արարչագործությամբ, սրեղծագործելու՝ մեզ պարգեւած զորությամբ»[18]: Եւ քանի որ «... Ասփված աղբյուր է յուրաքանչյուր գոյության եւ ամեն բարության»[19], վերլուծաբանը համոզված կերպով պնդում է նաեւ, որ **Ասփված իր իսկ կողմից արարած գոյի եւ բարիքի նախապատճառն է**, նաեւ՝ ինքնաբավ այն ուժը, որն անփոփոխ հանդես է գալիս որպես վերջին իրականություն:

---

15 «Էջմիածին», 2007, ԺԱ, էջ 37:
16 «Էջմիածին», 2008, Ե, էջ 22:
17 Անդ:
18 «Էջմիածին», 2007, ԺԱ, էջ 46:
19 Անդ:

Այդ համապեքսում միանգամայն օրինաչափ պետք է համարել եւ այն պնդումը, թե Աստված Տեր է եւ Գերագույն զորություն, «Եւ երբ ճանաչում ու զգում ենք այս իրողությունը՝ մենք էլ հրաշքով դառնում ենք աղբյուր բարյաց, աղբյուր գիտության ու արարումի»[20]: Իսկ աստվածային ամենաթափանց եւ արդարադատ որակների մեկնության գործում փաստվում է, որ Աստծով է իմաստավորված ողջ իրականությունը, եւ որ այդ ազդեցությամբ «մարդը հանդիպման է գնում» դեպի աստվածային բարեգթություն եւ սեր: Վեհափառը հիմնավորում է նաեւ, որ աստվածային այդ հատկանիշների գործուն ազդեցությամբ է, որ «Աստված մեր մեջ բնակվում է Իր սիրով, որով սրեղծել է արարչությունը եւ որով խնամում է, որով փրկել է մարդուն»[21]:

Վեհափառի աստվածաբանական մեկնություններում ուրույն տեղ է հատկացվում նաեւ Աստծու ընդհանրական մի այլ որակի՝ **մշտնջենականության** մեկնությանը: Համոզված լինելով, որ այն իր մեջ ներառում է անժամանակայինն ու հավիտենականը, Վեհափառը պնդում է, որ այդ հիման վրա է աստվածային սերը նպատակամղվում դեպի մարդկային փոփոխական եւ պատահական էկզիստենցիայի հաղթահարում: Հայ Եկեղեցու նվիրապետը համոզված է, որ հավիտենական կատարելության վրա հենված աստվածային սիրո Շնորհն անփոփոխ եւ անանց այն ուժն է, որով նախանշվում է դեպի Աստված տանող փրկության ուղին: Ահա թե ինչու նա հավատացյալներին հորդորում է. «... մաքուր սրտի կատարյալ հավատով հաստատուն մնալ դեպի իր Արարիչը ընթացքի մեջ՝ միշտ հայցելով շնորհը, սերը եւ աստվածային սրբարար զորությունը՝ լինելու աստվածային Սուրբ ընտանիք»[22]: Աստվածաբանական մոտեցմամբ նաեւ փաստվում է, որ նշված որակները հավասարապես վկայում են **աստվածային Էության անսպառությունը եւ անհասությունը**: Եւ միայն փրկագործությանը միտված աստվածային նախախնամությամբ է, որ որպես փնօրինական խորհուրդ եւ խորհրդապաշտություն դրանք տրվում են մարդուն՝ անհատական եւ հասարակական անկարողությունները հաղթահարելու, անդրանցական Աստծու հոգեւոր հարստությանը մերձենալու եւ փրկագործվելու համար: Եւ համոզված լինելով, որ աստվածային նախախնամությամբ «Բոլորս Աստծո պաճարներ ենք եւ միայն Աստծո բնակությանն արժանի սրտեր եւ հոգիներ պարտավոր ենք ունենալ»[23], Վեհափառը հորդորում է **ընթանալ հավատի եւ շնորհի ճանապարհով**, «քանզի Աստված չի կարող բնակվել չարիքով կամ սպանայական խորհուրդներով հագեցած, հնարամիտ, շահախնդիր, կեղծավոր եւ հաճոյալի մարդկանց մեջ»[24]:

Երրորդաբանական աստվածաբանության հավատքային հիմնադրույթների վերը նշված մեկնաբանությունները Գարեգին Բ Վեհափառն ընդհանրացնում է այն պնդմամբ, որ **Ս. Երրորդության դավանանքը փրկագործության պատող**

---

20 Անդ:
21 Անդ:
22 «Էջմիածին», 2007, ԺԱ, էջ 46:
23 Անդ:
24 Անդ:

հիմնական ուղին է: Եւ լինելով ապրվածային Շնորհ, Մեր եւ փրկության ճանապարհ՝ երրորդադավանության հավատով է մարդը փաճարանում, դառնում Ապծու որդեգրյալ եւ Ապծու ժողովուրդ: Նաեւ Տնօրինական այդ Շնորհով է մարդը վերադառնում դեպի իր արարչագործված էությունը, դեպի Ապրված: Ահա թե ինչու վերլուծաբան Հայրապետը հավատացյալներին կոչ է անում՝ «... երգով օրհնության եւ սաղմոսների ձայնով փառավորեք ամենասուրբ Երրորդությանը՝ Հորը եւ Որդուն եւ Սուրբ Հոգուն»[25]:

Փաստական նյութի վերլուծությունը թույլ է տալիս պնդել, որ ապրվածաբանական այդ ըմբռնումը հավասարապես կարեւորում է նաեւ հավատի ընդհանրական բնույթը: Հավատացյալների համար բացահայտելով Ս. Երրորդության դավանանքի անանց նշանակությունը, մեկնաբանելով ապրվածային որակները եւ դրանց կապը փրկագործության հետ, Գարեգին Բ Վեհափառն այդ ամենով հանդերձ փաստում է, որ Ս. Երրորդության դավանանքն այն ընդհանրական արժեքն է, որն իրենով պայմանավորում է համաքրիստոնեական կեցությունը, հավասարապես նաեւ քրիստոնեական ինքնությունը: Այն իր ոլորտ է ներառում եւ պայմանավորում է հավատացյալների անհատական ու ազգային շահերը, իղձերն ու երազանքները, նաեւ այն ամենը, ինչն անվանվում է քրիստոնեական քաղաքակրթություն: Հետեւաբար այդ հավատով են գոյատեւում նաեւ քրիստոսադավան ավանդական բոլոր եկեղեցիները, քանզի, ինչպես Վեհափառն է հավաստում. «**Նույն հավատն ունենք առ Ապրված, նույն հույսը փրկության, Ապծո եւ մարդկության առջեւ նույն պարտականությունն ու պատասխանատվությունը** (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Ք.)»[26]:

Եւ քրիստոնեության ընդհանրական կրոնական փորձի ընդհանրացմամբ՝ Գարեգին Բ Հայրապետն սկզբունքային նշանակություն է վերագրում հավատքի համար կենսական նշանակություն ունեցող **Ապրված Բանի՝ Հիսուս Քրիստոսի անձնավորման եւ փրկագործական առաքելության դոգմատիկական ըմբռնումների մեկնությանը**, որը **ներպորեն շաղկապում է իրական անձնավորման, կամ որ նույնն է Բան-մարմին ապրվածաբանության հետ**:

Անձնավորման վարդապետությունը որակելով եզակի եւ անկրկնելի իրողություն՝Հայոց Հայրապետը ելակետային է համարում **Բան-Մարմին ապրվածաբանության հայրնութենական հիմքերը** եւ Ապրվածաշնչի վկայությամբ եւ հեղինակությամբ փաստում է. «Հին եւ Նոր Կտակարանների Սուրբ Գրքերը պատմում են մեզ Ապծո Հայրնությունը մարդկության պատմության մեջ եւ մարդու կյանքում: Ապրված Իր Միածին Որդուն ուղարկելով աշխարհ, Իրեն, Իր բնությունը կամեցավ հայրնել մեզ, որպեսզի հարազատորեն եւ ճշմարտորեն Իրեն ճանաչելով՝ սիրենք Նրան եւ բնակվենք Իր մեջ, եւ Նա բնակվի մեր մեջ Իր օրհնությամբ ու պարգեւներով»[27]: Այդ դիրքերից Վեհափառն առաջադրում է հավատքային նշանակության

---

25 Անդ, էջ 27:
26 «Էջմիածին», 2001, ԺԲ, էջ 29-30:
27 «Էջմիածին», 2007, ԺԱ, էջ 45-46:

հիմնարար այն սկզբունքը, որ **Ասպված Բանի անձնավորումը կատարյալ է եւ անփոփոխ**: Ասպվածաբանը փաստում է նաեւ, որ Հիսուս Քրիստոսի անձնավորումը նշանավորում է դարակազմիկ իրադարձություն, որը «... փոխեց ժամանակի ընթացքը՝ ամենուր հաստատելով առ Ասպված Հավատքի վստահություն, Հույսի լավատեսություն, Սիրո ջերմություն, Սիրով՝ հաշտություն միմյանց եւ Ասպուծո հետ»[28]: Այդ դիրքերից էլ Գարեգին Բ Վեհափառը հանգում է ընդհանրացնող մի այլ հետեւության եւս՝ **իրական փրկագործությունն անհնարին է առանց իրական անձնավորման**: Հետեւաբար, պնդում է նա, Երկնային Բանը պետք է իրապես դառնար Մարդու Որդի, դառնար երկրորդ Ադամ: Հիսուս Քրիստոսն անձնավորվեց «... հռչակելու եւ հաստատելու, որ Ասպուծո առաջ չկա խտրականություն, չկա մեծ եւ փոքր, զորեղ ու տկար, հարուստ ու աղքատ: Եկավ բժշկելու, մխիթարելու, փրկելու խեղված հոգիներ, ձախողված կյանքեր, եկավ ճշմարտությունն ուսուցանելու, ազատելու մարդկային հոգին մեղքի կապանքներից եւ հարություն պարգեւելու: Մսուրի խոնարհ ծածկի տակ ծնունդ առած Արքան սիրով մուտք գործեց խրճիթներ, նվաճեց մարդկանց սրտերը, խաչով ու հարությամբ հաղթեց աշխարհին՝ ճշմարտելով բոլոր ժամանակների համար իր խոսքը ... : Արդարեւ, Նա չուներ հարստություն, զորք ու զենք, սակայն Սիրով Իր Ասպվածային հաղթեց աշխարհին»[29]:

Այդպիսով, Վեհափառն ասպվածաբանական մոտեցմամբ Հիսուս Քրիստոսի անձնավորման վարդապետությունը ներկայացնում է փրկագործական հավատամքի հետ ունեցած սերտ կապի մեջ: Եվ քանի որ այդ հարցի շրջանակներում տարանջատվել եւ միմյանց են հակադրվել քրիստոսաբանական համակարգերը, Գարեգին Բ Հայրապետն իր պարտքն է համարում մանրամասնել հավատքային այդ ըմբռնումների տեսանկյունները: Այդ նպատակով նա առաջադրում է հավատքային հիմնարար նշանակության այն սկզբունքը, որ «Մարդասեր Ասպված Արարչական Իր Սիրով վերստին ընդառաջ ելավ տկարացած եւ անկյալ մարդուն՝ առաջնորդելու նրան դեպի հավիտենական կյանքի փրկարար ուղի ...»[30]: Ասպվածային սիրո այդ արժեքներով է պայմանավորված եւ այն, փաստում է ասպվածաբանը, որ «Քրիստոս ծնվեց, սակայն ոչ այլուր, եթե ոչ՝ մարդկանց՝ մեր հոգիներում՝ Իր Ավետարանի կենարար խոսքով ազնվացնելու մարդկանց մտածումները, ուղղելու նրանց ձեռաց գործերը, ճշմարտության եւ բարու արժեքներով իմաստավորելու մարդկային կյանքը»[31]: Այստեղից՝ այն հետեւությունը, որ քրիստոսաբանական ուղղադավան հավատքի իսկությունը բացահայտվում է ասպվածային առաքելության երկու գործոնների՝ անձնավորման եւ փրկագործական առաքելության անքակտելի միության դիրքերից:

Ավելի քան ակնհայտ է, որ Բան-Մարմին ասպվածաբանության իր մեկնություններով Ամենայն Հայոց Հայրապետը, հակադրվելով քրիստոսաբանական մտա-

---

28 «Էջմիածին», 2000, Ա, էջ 10:
29 Անդ:
30 Անդ, էջ 9:
31 Անդ, էջ 11:

հայեցողական մոտեցումներին եւ վիճահարույց ու հակադիր սկզբունքներին, առաջադրում է ուղղադավան լուծումների ամբողջական ու ավարտուն այնպիսի աստվածաբանական մոտեցումներ, որոնցում անվերապահ հեղինակություն են վայելում Աստվածաշունչն ու եկեղեցական ավանդությունը: Ահա թե ինչու մերժելով քրիստոսաբանական ծայրահեղությունները՝ Գարեգին Բ Վեհափառը հետեւողական մոտեցմամբ փաստում է դոգմատիկական աստվածաբանության համար առանցքային նշանակություն ունեցող այն հիմնադրույթը, որ **լիակատար փրկագործության համար անհրաժեշտ է իրական անձնավորում**: Նա մանրամասնում է նաեւ, որ **անձնավորված Հիսուս Քրիստոսի փրկագործությամբ է սկիզբ դրվում նոր աշխարհակեցությանը եւ մարդու համար ուղի է հարթվում իր արարչագործական էությանը վերադառնալու համար**: Գարեգին Բ Վեհափառի համար աներկբայելի է, որ «Քրիստոս հաղթեց աշխարհին», որ Քրիստոսի անձնավորման եզակի ակտով է իրականանում փրկագործությունը: Եւ աստվածաբանական այդ ըմբռնումների դիրքերից՝ Վեհափառը հիմնավորում է սկզբունքային նշանակության այն հիմնադրույթը, թե **անձնավորված Քրիստոսի մեջ աստվածայինը եւ մարդկայինը հանդես են գալիս անխառն, անշփոթ, անբաժանելի** եւ **անայլայլելի** միասնությամբ: Հետեւաբար, աստվածայինի եւ մարդկայինի ամբողջական ու կատարյալ անձնավորմամբ է Քրիստոս հանդես գալիս **մեկ բնությամբ**: Եվ որպեսզի մեկ բնության վարդապետությունը պարակարծությունների պեղիք չպա, հանրագումարային մոտեցմամբ Վեհափառը հռչակում է, որ այդ հարցում անանց արժեք է ներկայացնում «... Ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացու հետեւյալ արտահայտությունը. «Մի է բնութիւն Բանին Աստուծոյ մարմնացելոյ»[32]:

Գարեգին Բ Հայրապետն, այսպիսով, ոչ միայն հավաստում է ուղղադավան քրիստոսաբանության հիմնարար սկզբունքների նկատմամբ Հայ Եկեղեցու անխախտ դիրքորոշումը, այլեւ քրիստոսակենտրոն այդ մոտեցմամբ արմատապես մերժում է Հիսուս Քրիստոսի «երկնային մարմին» ուսմունքի վարդապետությունը: Իսկ դա մեկ անգամ եւս վկայում է, որ նրա կողմից անձնավորման վարդապետության մեկնության համար առաջադրված մոտեցումներն ու հայեցակարգային ըմբռնումները խիստ արդիական են ու կարեւոր, քանի որ այդ ամենով աստվածաբանը փաստում է, որ Հիսուս Քրիստոսն **ունի մեկ բնություն, մեկ անձ եւ մեկ ներգործություն**:

Այսպիսով, Վեհափառի աստվածաբանական հայեցակարգի համաձայն **իրական բավությունը եւ փրկագործությունը հնարավոր է միայն Հիսուս Քրիստոսի իրական անձնավորման պարագայում** եւ որ «անչարչարելի եւ անմարմին Բանը, մարդկային ծնունդով մարմին առնելով՝ այդ ամենը կատարում է հանուն մեր փրկագործության»: Այդ առումով Գարեգին Բ Հայրապետի սկզբունքների ոգուն եւ տառին լիովին հարիր պետք է համարել այն պնդումը, որ փրկագործության էությունը չարի մերժման միջոցով աստվածային սիրո հաղթանակն է, հետեւա-

32 «Էջմիածին», 2000, Ժ, էջ 15:

բար՝ չարի կապանքներից մարդկության ազատագրումը: «Ի՞նչ է խաչի ճանապարհը, եթե ոչ չարի մերժում եւ բարու հաստատում, - այդ կապակցությամբ գրում է Վեհափառը, - սիրո հաղթանակ մարդկային կյանքում, ազատություն մեղքից, որի համար Աստված Իր արյունը հեղեց խաչի վրա»[33]: Չափազանց արժեքավոր է եւ այն, որ դոգմատիկական աստվածաբանության հիմնարար այդ սկզբունքը Վեհափառի կողմից մեկնաբանվում է Խաչի խորհրդի, աստվածային սիրո եւ ազատ կամքի հավատքային սկզբունքների հետ ունեցած սերտ կապի մեջ: Այդ համատեքստում աստվածաբանը նախապատվություն է տալիս այն մոտեցմանը, համաձայն որի փրկագործական առաքելությամբ Հիսուս Քրիստոս հետամուտ է եղել «շնորհի արժանացնել եւ նորացնել մարդկությանը»: Նա միաժամանակ փաստում է, որ **դա է այն ազատությունը, որը պարառում է աստվածային սիրո եւ, ընդհանրապես, մարդու նկատմամբ աստվածային ծրագրի էությունը**: Եվ միանգամայն օրինաչափ է Հայոց Հայրապետի այն պնդումը, որ **Խաչելության եւ Հարության փնօրինական առաքելությամբ է մարդկանց տրվում փրկագործվելու շնորհի առհավատչյան՝ Խաչի խորհուրդը**, քանզի Հիսուս Քրիստոս «... Իր Հարությամբ՝ որպես ամենահաղթ նշան Իր զորության ու Իր կենդանի ներկայության մեր մեջ, պարգեւեց մեզ լուսեղեն խորհուրդը Խաչի»[34]:

Այդ առումով քննարկվող աստվածաբանական հայեցակարգի առանցքային նշանակության գործոնների թվում պետք է հիշատակել եւ այն, որ հաջորդական քայլերով ցույց է տրվում, թե **փրկագործություն-Խաչի խորհուրդն անբաժանելի է աստվածային սիրո եւ ազատ կամքի քրիստոնեական ըմբռնումներից**: Դա է պատճառը, որ ամենեւին էլ չսահմանափակվելով հավատքային այդ հիմնադրույթների սոսկական հիշատակությամբ, քրիստոնեական Հավատամքի եւ հասարակական արժեքների ներդաշնակեցման դիրքերից Վեհափառ Հայրապետը հավատացյալներին է մատուցում աստվածային փրկագործության մարդասիրական նպատակադրվածության այլ տեսանկյուններ եւս: Մասնավորապես այն, որ «... խաչի խորհուրդը միասնականության խորհուրդ է, խաչի խորհուրդը եղբայրության ու մարդասիրության խորհուրդ է»[35]:

Աստվածաբանը հիմնավորում է հավատքային այն մոտեցումը եւս, որ աստվածային սիրո վրա խարսխված Քրիստոսի փրկագործական առաքելությունը վկայում է, որ **Աստծու համար մարդը եղել եւ մնում է անփոփոխ արժեք**: Քանի որ մարդկային բնության մեջ մեկընդմիշտ անթեղված է աստվածապատկերությունը, ցույց է տրվում, որ այդ ամենով հանդերձ Աստված փրկագործության դարակազմիկ իր քայլով հերթական անգամ իմաստավորվում է աստվածաշնչական մարդաբանության վկայությունները: Եվ քանի որ Աստծու առջեւ մեղսագործությունն անգամ չնսեմացրեց մարդու արարչական արժեքը, պարզաբանում է աստվածաբանը, մարդու նկատմամբ ունեցած անփոփոխ սիրո դիրքերից Աստված շարունակում է

---

33 «Էջմիածին», 2001, Ե, էջ 6:
34 «Էջմիածին», 2001, Ե, էջ 6:
35 «Էջմիածին», 2001, ԺԲ, էջ 25:

անել ամեն ինչ, որպեսզի մարդը վերադառնա իր արարչագործական բնությանը եւ խորհրդապաշտական կյանքի: Վեհափառ Հայրապետը պարզաբանում է նաեւ, որ այդ նպատակով էլ Աստված մարդուն տվել է **ազատ կամքի** (ընտրության) **իրավունքը**:

Փրկագործության եւ ազատ կամքի փոխհարաբերության մեկնությամբ Վեհափառը հիմնավորում է քրիստոսաբանական մարդաբանության հիմնարար մի այլ սկզբունք եւս՝ փրկագործական խորհուրդը ներդաշնակորեն ներառում է աստվածային կանխորոշման երկու ոլորտ՝ սերը եւ ազատությունը: Հռչակելով, որ «**Խաչի խորհուրդը ազատությունն ինքն է**՝ մերժելու չարը, ընտրելու բարին ... »[36](ընդգծումը մերն է՝ Ա. Ք.), Հայոց Հայրապետն աստվածաբանորեն հիմնավորում է եւ այն, որ այդ առաքելությունն անգամ մարդուն ոչինչ չի պարտադրում, որ մարդու ազատության ու ընտրության է վերապահված փրկագործության նկատմամբ վերաբերմունքը, որ փրկագործությամբ «... **բաց է ճանապարհը դեպի Աստված, եւ մեզ է թողնված ընտրությունը** (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Ք.)»[37]: Եվ հանրագումարելով այդ ամենն աստվածաբանական մոտեցմամբ՝ Հայոց Հայրապետը պնդում է, թե հավատավոր կյանքով միայն հնարավոր եւ իրական կդառնա առ Աստված մարդու շրջադարձը, «... քանզի հավատն ինքը մարդու խաղաղության ուխտն է Աստծո հետ: Աստծո հետ հաշտ հոգու խորհուրդը՝ սերն ու հաշտությունն է մարդկանց հետ, ու նրա պտուղը՝ գործը հանուն մարդու ու հանուն կյանքի»[38]: Ահա թե ինչու «Ձեռք ձեռքի են ազատությունն ու արդարությունը, սերն ու խաղաղությունը, միմյանցով զորացող եւ Աստծուն հաճելի»[39], հետեւաբար՝ «**Ազատության քրիստոնեական ըմբռնումը, այնուամենայնիվ, ամենաթողությունը չէ, այլ հավատարմությունը Տիրոջով օրհնված ընթացքներին**»[40] (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Ք.): Այդ դիրքերից էլ Վեհափառը հանրագումարում է. «... Աստծո այդ ողորմածությունը մենք է, որ մեր հավատքով, մեր աղոթքով պետք է երկնքից իջեցնենք այս աշխարհի վրա, որովհետեւ Աստված տվեց մեզ ազատությունն ապրելու եւ ընտրելու բարու եւ չարի միջեւ, ընտրելու արդարի եւ սխալի, անճշտի, անարդարի միջեւ. մեզ է մնում մեր ընտրությամբ ապահովելու Աստծո ողորմածությունը, ապահովելու Աստծո սերը եւ հույսը»[41]:

Այդ ամենն ակնհայտորեն վկայում է, որ Գարեգին Բ Վեհափառի առաջադրած աստվածաբանական լուծումներում փրկագործության խորհուրդն օրգանապես շաղկապվում է անձնավորման վարդապետության եւ ազատ կամքի քրիստոնեական ըմբռնման հավատքային սկզբունքների հետ: Ընդ որում, առաջադրված աստվածաբանական լուծումները մեկնաբանվում են ինչպես դոգմատիկական, այնպես էլ պեսական եւ համեմատական աստվածաբանության դիրքերից:

---

36 Անդ:
37 «Էջմիածին», 2000, Ա, էջ 46:
38 «Էջմիածին», 2005, Թ, էջ 5:
39 Անդ, էջ 6:
40 Անդ:
41 «Էջմիածին», 2000, Թ, էջ 30:

Վեհափառ Հայրապետի աստվածաբանական հայեցակարգում ուրույն տեղ են գրավում նաեւ Եկեղեցու մասին դոգմատիկական մեկնությունները: Այդ կապակցությամբ նախ հարկ ենք համարում մատնանշել, որ այս պարագայում եւս աստվածաբանը մեկնակետային է համարում Աստվածաշունչը եւ քրիստոնեական Ս. Ավանդությունները, որոնք մեկնաբանվում են համակարգային մոտեցմամբ: Այդ դիրքերից նա մեկնակետային է համարում **«Մի, Կաթողիկե, Առաքելական եւ Սուրբ Եկեղեցու» մասին հանգանակային ըմբռնումը**[42]:

Վեհափառի աստվածաբանական մոտեցման շրջանակներում դոգմատիկական այդ մոտեցումն արժեւորվում է մի շարք տեսանկյուններից: Փաստական նյութի վերլուծությունը թույլ է տալիս պնդել, որ Հայոց Հայրապետը **Եկեղեցու միությունն ամենից առաջ պայմանավորում է հավատի եւ առաքելության ընդհանրությամբ**: Այդ համապեքստում աստվածաբանը նրբին մոտեցմամբ նախ մերժում է արեւմտյան եկեղեցագիտության մեջ դարեր շարունակ շրջանառվող այն տեսակետը, թե Եկեղեցու միության էական հատկանիշներից մեկը վարչական կառույցն է: Նա փաստում է, որ այդ մոտեցման պարագայում սրվերում է մնում գլխավոր՝ **Եկեղեցու աստվածային խորհրդանշանների** հարցը: Նա մերժում է նաեւ դարեր շարունակ շրջանառվող այն միակողմանի մոտեցումները, որոնք սեփական հայեցակարգի առաջնության դիրքերից անտեսել են զուգահեռ մոտեցումները եւ ձգտել են ներեկեղեցական պառակտումները բացատրել արտաքին գործոններով: **Եւ այդ տեսանկյունից անվիճելի պետք է համարել, որ Վեհափառ Հայրապետի աստվածաբանական լուծումներն աչքի են ընկնում օբյեկտիվությամբ, հետեւողականությամբ եւ դրական միտվածությամբ**:

Այսպես, անդրադառնալով Եկեղեցու միության հիմնահարցի արժեւորմանը, նա պնդում է, որ վերջինիս բնութագրական գծերը պետք է որոնել ոչ թե արտաքին, այլ՝ ներքին՝ հավատքային իրականության շրջանակներում: Աստվածաշնչագիտական մոտեցմամբ Վեհափառը փաստում է, որ աստվածային խորհրդանշանների կրող լինելով՝ **Եկեղեցու իրական միությունը պետք է պայմանավորել բացառապես աստվածային գործոնով՝ Եկեղեցու գլուխ համարվող Քրիստոսով եւ միությունը ներքնապես շաղախող Ս. Հոգով**: Ահա թե ինչու նա առաջադրում է աստվածաբանական այն թեզը, որ «... **Եկեղեցին, ինչպես Քրիստոսի մարմինը, մի է եւ եզակի**: Այս մեր հաստատության հավատքն է՝ հիմնված **Առաքյալների եւ Եկեղեցու Հայրերի ուսմունքի վրա**»[43] (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Ք.): Այդ դիրքերից է աստվածաբանը հիմնավորում եւ այն, որ Եկեղեցու իրական միության համար «Խոչընդոտ չեն եւ չպետք է լինեն նաեւ վարչական ինքնուրույնությունն ու նվիրապետական յուրահատկությունը»[44]: Աստվածաբանական պեր-

---

42 Տե՛ս «Էջմիածին», 2000, ԺԱ, էջ 10:

43 Տե՛ս «Էջմիածին», 2000, ԺԱ, էջ 10:

44 Անդ, էջ 8-9: Դավանաբանական այդ մոտեցումն արտացոլված է նաեւ Հայ եւ Կաթոլիկ Եկեղեցիների 2008 թ. համատեղ հռչակագրում, որտեղ Եկեղեցիների առաջնորդները հավաստում են, որ Եկեղեցիների վարչական կառույցներն ունեն միեւնույն հիմքերը, այն է՝ «եպիսկոպոսների առաքելական հաջորդականությունը եւ քահանայությունը», տե՛ս անդ:

ճախոս մի այլ լուծում է Գարեգին Բ Վեհափառի ընդհանրացնող այն պնդումը, թե իրական միության համար եկեղեցիների վարչական պարբերությունները ոչ միայն խոչընդոտ չեն, այլեւ «... եթե միայն կամենանք, մեզ կարող են օգնել եւ ոչ՝ վնասել»[45]

Տեսական առումով աստվածաբանական այդ մոտեցումը շատ կարեւոր եւ ուսանելի է, քանի որ Վեհափառը Եկեղեցու միության վերաբերյալ պարբեր մոտեցումները եւ անգամ պարաձայնությունները համակողմանի քննական ուսումնասիրության է ենթարկվում **ոչ թե հակադրության, այլ՝ միասնացման միտումով**: Իսկ դա վկայում է, որ Վեհափառի աստվածաբանական մոտեցումն առանձնահատուկ գնահատանքի է արժանի նաեւ այն առնչությամբ, որ օբյեկտիվ հնարավորություններ է ընձեռում՝ վեր հանելու եւ համակողմանի արժեւորելու եկեղեցական պարբեր կառույցների եւ դրանց մասին դավանաբանական ըմբռնումների պատմական բարեշրջումը, հավասարապես նաեւ վերջինիս ընդհանրական եւ մասնավոր օրինաչափությունները: Այդ դիրքերից է նա մերժում նաեւ Եկեղեցու միության վերաբերյալ բարենորոգչական ըմբռնումները: Հետեւողական եւ հավասարակշռված մոտեցմամբ Վեհափառը փաստում է, որ այդ ընբռնումը խարխլում է Եկեղեցու մասին դոգմատիկական հիմնարար սկզբունքները: Ահա թե ինչու Գարեգին Բ Վեհափառը հանգանակային արժեքների առաջնության դիրքերից ոչ միայն մերժում է միակողմանի եւ մրցակցող եկեղեցաբանական մոտեցումները, այլեւ՝ աստվածաբանական ընդհանրացնող մոտեցմամբ հռչակում է. «...**մենք հավատում ենք Եկեղեցու իրական, խորհրդական միությանը: Հավատում ենք նաեւ, որ Քրիստոսի Մեկ Եկեղեցու միությունը հնարավոր է նախ եւ առաջ տեղական եկեղեցիների մեջ միության վերահաստատումով**[46] (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Ք.)»:

Անդրադառնալով Եկեղեցու մասին դոգմայի ընդհանուր, հատկական եւ առանձնահատուկ ըմբռնումների համեմատական վերլուծությանը՝ Հայոց Հայրապետը բացահայտում եւ արժեւորում է դրանց հիմքում ընկած հավատքային զարգացումները: Պետք է նկատել նաեւ, որ այդ մոտեցմամբ նա առաջադրում է մի հայեցակարգ, որը մի կողմից թույլ է տալիս բացահայտել դոգմատիկական ըմբռնումների զարգացման եւ փոփոխության դինամիկան, իսկ մյուս կողմից՝ օբյեկտիվ նախադրյալներ է ստեղծում վերանայելու եւ նորովի արժեւորելու առաջադրված տեսակետների **բազմադեմ միակողմանիությունը**, փաստերով չամրագրված կանխակալ տեսակետները եւ կանխադրույթները: Այդ համատեքստում պետք է կարեւորել եւ այն, որ կրոնական փորձի վրա հենված աստվածաբանական այդ եզրահանգումը Վեհափառը լուսաբանում է Հայ Եկեղեցու օրինակով՝ հիմք ընդունելով անուրանալի այն փաստը, որ տեղական եկեղեցիների ինքնությունը գոյաբանորեն կապված է Եկեղեցու աստվածային խորհրդանշանների հետ եւ բխում է դրանցից: Եւ քանի որ նրա համոզմամբ Եկեղեցու ընդհանրությունն արտացոլված է **հավասարազոր բույր եկեղեցիների միության տեսքով**, վերլուծաբանը պնդում է. «Հայ Եկեղեցին ինքնուրույն պատմական զարգացմամբ հանդերձ երբեք չի կղզիացել, այլ **միշտ**

45 «Էջմիածին», 2000, ԺԱ, էջ 9:
46 Անդ:

առաջնորդվելով «միութիւն ի կարեւորս, ազատութիւն ի երկբայականս եւ սէր յամենայնի» գաղափարականով, իրեն համարել է Քրիստոսի Տիեզերական Եկեղեցու մեկ փոքրիկ, սակայն կարեւոր մասնիկը»[47] (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Ք.):

Եւս մեկ նկատառում: Եկեղեցու միության հիմնահարցի ուսումնասիրությունը Վեհափառը կարեւորում է նաեւ պրակտիկ տեսանկյունից: Այս հարցում նա մեկնակետային է համարում այն, որ Եկեղեցու իրական միությունը փաստող օբյեկտիվ ու անկողմնակալ վերլուծության արդյունքում բացահայտված օրինաչափությունները կարող են էապես նպաստել ինչպես դոգմատիկայի, այնպես էլ քրիստոնեության պատմությանը վերաբերող ամբողջական պատկերացում կազմելու գործին: Փաստերի օբյեկտիվ վերլուծությամբ Վեհափառը պնդում է, որ Եկեղեցու միության ներքին հիմքերն իրենցով պայմանավորում են նաեւ կառույցին վերաբերող հանգանակային մի այլ ընդհանրական հիմնադրույթ՝ **Եկեղեցու սուրբ լինելու էական հատկությունը**: Այդ կապակցությամբ նա գրում է. «**Սրբությունը Աստծո սրտրոգելին է եւ Նրանից է միայն բխում ու տարածվում**: ... Սրբությունն Աստծո հետ մարդու առնչությունն է եւ դրանից բխած ընթացքն ու գործերը: Ինչո՞ւ է Եկեղեցին Սուրբ: Որովհետեւ Աստծո կողմից է հիմնված եւ Աստծո գործն է անում: Ինչո՞ւ են Ավետարանը, առաքյալները, սկիհը կամ խաչը սուրբ: Որովհետեւ Աստծո խոսքն են, Աստծո ընտրյալները, Նրա մարմինն ու արյունը մեզ բերողը եւ Աստծո՝ մեզ տված փրկության նշանը»[48]: Իսկ դրանից հետեւում է, որ ինչպես ընդհանրական, այնպես էլ տեղական եկեղեցիների սրբության հատկանիշը **կառույցի հիմքում ընկած աստվածային խորհրդանիշն է**: Ըստ այդմ էլ նա Եկեղեցու սրբությունը հիմնավորում է նաեւ վերջինիս պրակտիկ կյանքը պայմանավորող **աստվածային ներգործությամբ**, որով Եկեղեցին վերածվում է **փրկության գործիքի**:

Եւ վերջապես, Մի, Սուրբ եւ Ընդհանրական աստվածային խորհրդանշանների կողքին Գարեգին Բ Հայրապետը մեծապես կարեւորում է նաեւ Եկեղեցու հանգանակային վերջին՝ **Առաքելականության հատկանիշը**: Ընդ որում, նրա հայեցակարգում Եկեղեցու առաքելականությունը դիտարկվում է երկու հարթությամբ՝ **որպես առաքելահաստատ կառույց եւ որպես առաքելական հավատքի եւ ավանդության ժառանգորդ**: Այդ եզրահանգումը փաստվում է Վեհափառի այն մոտեցմամբ, որ իբրեւ առաքյալների հաջորդներ հոգեւոր դասը կոչված է «... կիսելու Քրիստոսավանդ ճշմարտության հաղթանակի ուրախությունը, որ սփռվեց Տիրոջ սուրբ աշակերտների կողմից»[49]: Աստվածաբանական այդ մոտեցման մեջ կարեւորվում է նաեւ Եկեղեցու առաքելական ժառանգորդության հիմնահարցի ուղղադավան մի այլ լուծում, ուր առանձնահատուկ կարեւորություն է վերագրվում Եկեղեցու

---

47 Անդ, էջ 8:

48 «Էջմիածին», 2007, ԺԱ, էջ 46-47: Այդ կապակցությամբ կարեւորելով հավատավոր ու առաքինի կյանքի դերը, Վեհափառը պարզաբանում է նաեւ, որ «Սրբությունը առաքինի վարք ու բարի գործեր չեն կարող լիարժեք պարփակել եւ ամբողջական ու հարազատ ներկայացնել սրբության իմաստն ու նշանակությունը», անդ, էջ 47:

49 «Էջմիածին», 2002, Զ-Է, էջ 6-7:

պատմական առաքելությանը, հավասարապես նաեւ կառույցի առջեւ կանգնած հիմնախնդիրների պրակտիկ իրագործմանը[50]:

Այդ ամենը թույլ են տալիս ընդհանրացնել Եկեղեցու մասին Գարեգին Բ Վեհափառի աստվածաբանական արժեւորման հետեւյալ օրինաչափությունները: Ի հակադրություն առանձին ավանդական տեսակետների, որոնք եկեղեցական պառակտումների հիմքերը որոնում են ոչ թե հավակնորդ դոգմատիկական հոսանքների պայքարի, այլ՝ արտաքին ոլորտում, Վեհափառը հավասարակշռված եւ օբյեկտիվ մոտեցմամբ բացահայտում է այդ պառակտումների հիմքում ընկած ներքին՝ աստվածաբանական պատճառները: Փաստերը վկայում են եւ այն մասին, որ աստվածաբանն ամենեւին էլ չի բավարարվում արդի Եկեղեցու իրավիճակային նկարագրությամբ: Մի քայլ ավելին կատարելով՝ նա ցույց է տալիս, **որ եկեղեցական պառակտումներն ու դրանց շուրջ ծավալված վիճաբանություններն անցողիկ եւ երկրորդական են եւ որ Եկեղեցու մասին դոգմայի ուղղադավան ըմբռնումն արդեն իսկ անխուսափելիորեն բովանդակում է միության գաղափարը**: Մնում է միայն առաջնորդվել այդ սկզբունքով, որպեսզի այդ բազմազանության մեջ վավերական դառնա Եկեղեցու իրական միությունը: «Հակառակ պատմական տարբեր փորձառությունների եւ անցած ուղիների, որ ունենք, հակառակ դավանական, մշակութային եւ աշխարհընկալման տարբերությունների, - գրում է Վեհափառը, - բոլորս մեկ Աստծո զավակ ենք, բոլորս եղբայրներ եւ քույրեր՝ Աստծո Սուրբ սիրով: **Բազմազանությանց մեջ մեր սիրո միությունը մեր՝ Աստծո զավակ լինելու վավերական վկայությունն է** (ընդգծումը մերն է՝ Ա. Ք.)»[51]:

Հիմնավորելով այս հարցում Հայ Եկեղեցու ավանդական տեսակետը՝ Գարեգին Բ Հայրապետը հռչակում է. «Հայ Եկեղեցու անկախությունը դարձել է մեր ժառանգության սրբություններից մեկը, որը հայ հոգին ու հայ հովիվը պահել ու պահպանել են ամենայն նախանձախնդրությամբ ու ջանադրությամբ՝ աստվածաշնորհ ազատության եւ անկախության այդ ընկալումով հարգելով ուրիշի՝ նույնքան թանկ եւ նույնքան գնահատելի ինքնությունն ու առանձնահատկությունը»[52]: Աստվածաբանական այս հայեցակարգի հավատքային ուղղվածությունը եւ գրամաբանությունը մեկն է՝ **նպաստել Եկեղեցու, որպես աստվածահաստատ կառույցի իրական միասնացմանը**: Ահա թե ինչու Վեհափառը հռչակում է. «Մենք աղոթում ենք, որ Աստծո ճշմարտության հոգին, սիրո եւ արդարության հոգին աշխարհի հետ լինի, Տերը օրհնի բարի կամքի, եղբայրության ու համագործակցության բոլոր ճանապարհները»[53]: Եվ պետք է փաստել, որ **միասնացման գործընթացի մեկնաբանությամբ Վեհափառ Հայրապետը մերժում է ցանկացած նորարա-**

---

50 Այդ մասին Վեհափառը հոգեւոր դասին հորդորում է մշտապես հիշել, որ կոչված է «... խորհրդածելու այն ճանապարհների ու եղանակների մասին, որով պիտի կարողանանք այդ հաղթանակը գարգացնել ներկա կյանքի պայմանների մեջ», անդ:

51 «Էջմիածին», 2008, Ե, էջ 6:

52 «Էջմիածին», 2000, ԺԱ, էջ 8:

53 «Էջմիածին», 2005, Զ, էջ 17:

րություն, ցանկացած այլ մոտեցում, որը թեկուզեւ չնչին չափով կարող է հակադրվել ավանդությամբ սրբագործված եկեղեցական հավատամքի ոգուն եւ Եկեղեցու ինքնությանը: Չափազանց հետաքրքրական եւ արդիական է հատկապես միասնացման տանող ուղիների Գարեգին Բ մեկնությունը: Նրա համոզմամբ այդ ճանապարհը միասնության ուխտի վերահաստատումն է. «... հավատարմորեն հնազանդվելով մեր Տեր Հիսուս Քրիստոսի՝ Մարմնացյալ Լոգոսի կամքին եւ հետեւելով մեր Եկեղեցու հայրերի սրբազան ավանդության ուղղափառ ժառանգությանը»[54]:

Բավականին բարդ եւ նրբին այդ հիմնահարցերի արժեւորման գործում պատմական աստվածաբանության փաստերի ընդհանրացմամբ Վեհափառը հավաստում է, որ հավատքային տարբերություններն անցյալում «վեճ ու պայքար են հարուցել»[55]: Եւ այդուհանդերձ, նա շեշտադրում է այն ընդհանրությունները, որոնք բխում են հավատքի հայտնութենական էությունից եւ ճշմարիտ դավանանքի ոգուց: Ահա թե ինչու նա **հայտնութենական ճշմարտությունը հստակորեն սահմանազատում է կրոնական փորձով ձեռք բերված ճշմարտություններից**: Եւ քանի որ Վեհափառ Հայրապետի համոզմամբ «... դավանական տարբերությունները Քրիստոսի Ընդհանրական Եկեղեցուց ներս մեր ընդհանուր պատմության անբաժան մասն են»[56], վերջինիս արժեւորման գործում նա առաջին հերթին անդրադառնում է Հայտնության, մասնավոր եկեղեցական փորձի եւ ճանաչողության փոխհարաբերության արժեւորմանը:

Փաստական նյութի վերլուծությամբ Վեհափառը ցույց է տալիս, որ **դոգմատիկական վիճաբանությունները եւ պառակտումներն ասպարեզ են իջել Հայտնության սուբյեկտիվ մեկնաբանության հիման վրա**: Վերջինիս համամողմանի վերլուծությամբ Վեհափառ Հայրապետը մատնանշում է **եկեղեցական պառակտումների հիմնարար մի այլ պատճառ եւս՝ հավատքային գործոնի միավորիչ դերի անտեսումը** եւ ուրվագծում է հիմնահարցի լուծման միակ արդյունավետ ճանապարհը՝ Հայտնության եւ «մարդկային ուժից ու իշխանությունից բարձր ու վսեմ արժեք ունեցող հավատի» առաջնության անվերապահ ընդունումը[57]: Գարեգին Բ Վեհափառի աստվածաբանական մոտեցումների էությունը բնորոշող առանցքային հիմնադրույթների շարքում պետք է հիշատակել նաեւ դավանական տարբերությունները մեկնաբանելու հեղինակային փորձը: Նա հիմնավորում է, որ **դավանաբանական տարբերություններն ամենեւին էլ կապված չեն եւ, հետեւաբար, չեն բխում Աստվածային Հայտնությունից**: Անբննելի համարելով, որ **աստվածային Հայտնությունը բոլոր ժամանակներում եղել եւ մնում է միեւնույն անփոփոխ ճշմարտությունը**, աստվածաբանը համոզված է եւ այն բանում, որ հավատքային տարաձայնությունները ձեւավորվել են բա-

---

54 «Էջմիածին», 2000, Ժ, էջ 15:
55 Տե՛ս «Էջմիածին», 2000, Թ, էջ 7:
56 «Էջմիածին», 2000, ԺԱ, էջ 8:
57 Տե՛ս «Էջմիածին», 2000, Թ, էջ 7:

ցառապես Հայրնության սուբյեկտիվ ընկալման եւ մեկնաբանության հենքի վրա, որ դրանք «... ծագել են Աստվածային հայտնության խորքերը թափանցելու ձգտումներում միեւնույն ճշմարտությունը ուրույն լեզվամտրածողությամբ արտահայտելու իրողությունից»[58]: Ակնհայտ է, այս հարցում Վեհափառը կարեւորում է երկու հիմնարար տեսանկյուն: **Աստվածային Հայտնությունը եւ նրա վրա խարսխված հավատը որակում է որպես տարածժամանակային բնութագրություն չունեցող անդրանցական իրողություն եւ դավանաբանության էությունն արտացոլող ընդհանրական կրոնական փորձ**: Եւ երկրորդ, **պատմականորեն դրսեւորված հավատքային տարաձայնությունների արմատները ոչնչացնում է եկեղեցական մասնավոր փորձի ոլորտում՝ աստվածաբանական-դոգմատիկական գործունեության շրջանակներում**:

Քրիստոնեական վարդապետության համար հիմնարար նշանակություն ունեցող այդ լուծումը վկայում է նաեւ, որ իրավիճակից դուրս գալու ուղիները Վեհափառը որոնում է ընդհանրականի (աստվածային հայտնության) եւ մասնավորի (եկեղեցական կոնկրետ փորձի) փոխհարաբերության ոլորտում: Ընդ որում, վերլուծաբանի աստվածաբանական մոտեցումներում կոնկրետ եկեղեցական փորձը դիտարկվում է եւ՛ լեզվամտրածողական ընկալումների, եւ՛ հավատքի համակարգում այդ փորձն արտահայտելու տեսանկյունից: Եւ պետք է մատնանշել, որ քննախույզ մոտեցմամբ միանգամայն հիմնավորված կերպով ցույց է տրվում, որ թեեւ մասնավոր կրոնական փորձը ներառում է նաեւ ընդհանրական արժեքներ, սակայն երբեմն դրանք մատուցում է բացառապես սեփական արժեհամակարգի եւ խոհրդապաշտական փորձի պրիզմայով, ինչը կարող է տարաձայնությունների հիմք դառնալ: Բավականին բարդ այդ իրավիճակի հաղթահարման ուղիների որոնումները աստվածաբան նվիրապետին բերում են այն հետեւության, որ **անթույլատրելի եւ դատապարտելի պետք է համարել հոգեւոր կյանքում դրանց վճռական դեր հատկացնելու արատավոր պրակտիկան**: Այդ դիրքերից էլ նա միանգամայն հիմնավորված կերպով փաստում է, որ թեեւ պատմականորեն կայացած իրողություն է Հայրնությունը մասնավոր կրոնական փորձով եւ ուրույն լեզվամտրածողությամբ արտահայտելու պրակտիկան, ապա միանգամայն անթույլատրելի է այդ գործընթացին տուբստանցիոնալ բնույթ հաղորդելը: Այդ իսկ պատճառով էլ աստվածաբան նվիրապետն **առաջնային է համարում ընդհանրական քրիստոնեական փորձը**, մի մոտեցում, որը բովանդակությամբ մերձենում է Արեւմուտքում բավականին հեղինակություն վայելող «փորձի աստվածաբանության» ընդհանրական մոտեցումներին: Ահա աստվածաբանական այդ ըմբռնման դիրքերից էլ Գարեգին Բ Վեհափառն առաջադրում եւ հիմնավորում է հավատքային էական նշանակություն ունեցող այն հիմնադրույթը, որ հայրնությունն ուրույն լեզվամտրածողությամբ արտահայտելու ձգտումներն ամենեւին էլ «... **խոչընդոտ չեն Եկեղեցիների հաղորդութենական իրական կապի համար**[59] (ընդգծումը մերն է՝ Ա.

58 «Էջմիածին», 2000, ԺԱ, էջ 8:
59 Անդ, էջ 8-9:

Ք.)», հետեւաբար արդարացված չեն նաեւ այդ հիման վրա ասպարեզ իջած պառակտումները:

Քննարկվող աստվածաբանական լուծումներն ընդհանրացնելով կարող ենք եզրակացնել, որ Գարեգին Բ Վեհափառի հայեցակարգում ոչ միայն խորքային ձեւով բացահայտվում եւ մեկնաբանվում են քրիստոնեության հավատամքից բխող եւ հավատամքի վրա հենված դոգմատիկական աստվածաբանության առանցքային հիմնադրույթները, այլեւ՝ համակարգային մոտեցմամբ բացահայտվում եւ արժեւորվում են միջեկեղեցական տարաձայնությունների եւ պառակտումների հիմքում ընկած գործոնները: Այդ դիրքերից էլ վերլուծաբանն առաջադրում է քննարկվող հիմնահարցերի լուծման աստվածաբանական մի մանրակերտ, որը կառուցվում է ուղղադավան հավատամքի եւ եկեղեցական սրբազան ավանդությունների հիման վրա:

ՊԱՏՄԱԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

ԳՐԻԳՈՐ ԲՐՈՒՏԵԱՆ

ՕՐԱՑՈՒՑԱՅԻՆ ԻՐՈՂՈՒԹԻՒՆՆԵՐ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՀՐԱՇԱՊԱՏՈՒՄ ՀԷՔԵԱԹՆԵՐՈՒՄ.

Բ

Շարքիս նախորդ յօդուածում[1] քննութեան առանք Սինամ թագաւորի հրաշապատում պատմութիւնը, որ առկայ է *«Սինամ թագաւորի հէքեաթը»*, *«Սրմաւոն թագաւոր եւ Գիւր»* խորագրով[2] հէքեաթներում: Այս առանձին պատմութեան քննութիւնը ցոյց տուաւ, որ ի դէմս հէքեաթի այս մասի գործող անձանց՝ Սինամի, նրա կնոջ, ձիապանների, թռչունի եւն ունենք որոշակի աստեղային – օրացուցային կերպարներ: Տեսանք նաեւ, որ այս կերպարների «գործողութեան վայրը» ամբողջ երկնակամարն է, իսկ նրանց գործողութիւններն էլ փարեշրջանի արտայայտութիւնն են՝ ներդաշնակեցուած փարեշրջանին եւ դրա մասին եղած հնագոյն պատկերացումներին:

Բնական է ակնկալել, որ աստեղային – օրացուցային իմաստներ զուգահեռներ ունենան նաեւ վերոնշեալ հէքեաթների միւս մասերի «գործող անձինք» եւ նրանց գործողութիւնները: Ուստի, փորձենք այս նոյն մօտեցմամբ քննել նաեւ այս հէքեաթների մնացեալ դրուագները:

Խնդրոյ առարկայ հէքեաթների որոշ դրուագներ առկայ են նաեւ *«Հազարան բլբուլ»* եւ այլ հէքեաթներում: Այս հէքեաթը որոշ դրուագներով շատ սերտ աղերսներ ունի նաեւ Սասնայ Ծռեր դիցավէպի (յատկապէս սրա առաջին ճիւղի) հետ: Սասնայ Ծռերի առաջին ճիւղի որոշ տարբերակներ մեծ հարազատութիւն են ի յայտ բերում հայկական հրաշապատում հէքեաթների որոշ դրուագների հետ[3]: Ըստ

---

1 Տե՛ս «Էջմիածին», 2008, Բ, էջ 47 – 70:

2 «Հայ ժողովրդական հէքեաթներ» (այսուհետ՝ ՀԺՀ), հ. 3, Երեւան, 1962, էջ 80 – 94, նաեւ էջ 274 – 282: Այս նոյն պատմութեան տարբերակները առկայ են նաեւ որոշ այլ հէքեաթներում:

3 Այս ընդհանրութիւնը նկատել է դիցավէպի նախորդ հետազօտողներից Ա. Սահակեանը, որ եւ նշել է այդ մասին. *«Եղրայրների ամուսնութիւնն ընդհանուր պատմութեամբ առկայ է միայն Մոկաց թևի պատումներում: Այն ևերատում է առասպելական ու հէքեաթային մոտիւներ»: Տե՛ս* Արուսեակ Սահակեան, «Սասնայ Ծռերի» պատումների քննական համեմատութիւն, Երեւան, 1975, էջ 101:

այսմ, հէքեաթի մեզ հետաքրքրող դրուագների հետ միասին կը քննենք նաեւ Մասնայ Ծռերի համապատասխան դրուագները:

Ահա մեզ հետաքրքրող հէքեաթների անունները, աղբիւրները եւ դրանց մեր տրուած համարները:

համարը	Հէքեաթի անունը	Սիմաոն թագաւոր եւ Գիւլ	Սիմաոն թագաւորի վհուկէ հէքեաթը	Ասիէ հնձողը	Սիմաոն թագաւորը	Հազարմէկ գիշեր	Ընկերքդէ ու Ծանկիտէ	Սիմաոն թագաւորի հէքեաթը	Փո-վիվի	Լաս ու մաս աշխարհ	Ասլան Քոչ
a		3, 80–94	3, 274–282	5, 15–27	5, 28–35	8, 555–560	10, 62–69	11, 131–137	13, 50–57	13, 9–13	
b	*Ղժղ (եւ Մասնայ Ծռեր) հատ-ուած (տղան ու էջը)*										
c											
d											
e											
f											
g											
h											
i											
j											

Սինամի պապմութիւնը մեզ հասած տարբեր հէքեաթներում համարեա միեւնոյն բովանդակութիւնն ունէր: Սրան ի տարբերութիւն, հէքեաթի մնացեալ մասի բովանդակութիւնը տարբեր հէքեաթներում ունի զգալի տարբերութիւններ: Ուստի, կարիք կայ հիմնական տարբերակները այստեղ վերաշարադրելու:

Արդ, նախ համառօտ վերաշարադրենք հէքեաթի՝ մեզ հետաքրքրող մասը ըստ a եւ b տարբերակների:

Տղան ու աղջիկը գիշերով ճանապարհը կորցնում են, մնում գիշերելու մի սարի գլխին: Առաւօտեան զարթնում–տեսնում են, որ մի վիշապ շուրջբոլորը պատել է, գլուխը դրել պոչի վրայ: Տղան ուզում է թրով կռուել վիշապի հետ, սակայն վիշապը բացատրում է, որ իր դէմ անզօր են թէ՛ տղան եւ թէ՛ իր զէնքը: Պահանջում է որպէս «փրկագին» գնալ–բերել իր համար Սինամ[4] թագաւորի եւ իր կնոջ՝ Գիւլի պատմու-

4 Որոշ տարբերակներում թագաւորի անունը այլ է (Սըմաոն, Սինան), սակայն հիմք ընդունելով նոյն բովանդակութեամբ տարբեր հէքեաթների տուեալները եւ այս կերպարի իմաստը (տե՛ս շարքիս նոյն բովանդակութեամբ տարբեր հէքեաթների տուեալները եւ այս կերպարի իմաստը (տե՛ս շարքիս նախորդ յօդուածը)՝ թագաւորի անուան առաւել ճիշդ տարբերակ եմ համարել Սինամը (հնարաւոր է՝ նախնականը եղած լինի Սինան):

թիւնը: Եւ իբրեւ առաջադրանքի կատարման երաշխիք՝ տղայի նշանածին պահում է իր մօտ «պատանդ»:

Տղան իմանում է, որ Սինամը 60000 տարի առաջ գնացել է 40 ծովի կողին:

Տղան գնում է, հասնում մի անջուր քաղաք: Մի պառաւից ջուր է ուզում, վերջինս իր մէգն է տալիս ջրի տեղ: Տղան խմում է եւ հարցնում ջրի փոխարէն մէգ տալու պատճառը: Պառաւը բացատրում է, որ մի վիշապ փակել է քաղաքի միակ աղբիւրը, եւ օրական մի տղայ կամ աղջիկ են զոհ տալիս վիշապին, որ ջուր թողնի: Այդ ժամանակ էլ թագաւորի աղջկայ հերթն է եղել, եւ սա հինգ օր է, չի գնում, ուշացնում է, եւ այդ պատճառով էլ ահա հինգերորդ օրն է՝ ջուր չունեն: Տղան քնում է մինչեւ աղջկան տանելու ժամանակը: Ապա պառաւն արթնացնում է նրան, եւ նա աղջկայ հետ գնում է վիշապի մօտ: Աղջկայ հետ վիշապին նուէր են տանում նաեւ մէկական աման փլաւ ու խորոված գառ: Տղան վիշապի համար նախապատրաստած փլաւն ուտում է, գառը թողնում յաջորդ օրուան, ապա (գլուխը դնում աղջկայ գոգն ու) քնում: Վիշապը դուրս է գալիս աղբիւրի ակից: Աղջիկն ահից կարկամում է, չի կարողանում տղային ձայն տալ – արթնացնել: Սկսում է արտասուել, եւ մի կաթիլ արցունք ընկնում է տղայի երեսին, տղան զարթնում է: Վիշապը ասում է, որ չորս օր[5] է՝ իրեն հասանելիք զոհը չեն բերել եւ դրան ի պատիժ ինքը հիմա պիտի ուտի աղջկան ու տղային, ջուր բաց չթողնի եւ ապա ելնի՝ քաղաքն աւերի, «*էգ ու որձ չթողնի*»: Տղան կռւում է վիշապի հետ կէսօրից (ճաշից) մինչ մայրամուտ: Իրիկուայ կողմ յոգնում է, զգում, որ պարտւում է: Վիշապը կուլ է տալիս տղային, սակայն տղան, թուրը ամուր բռնած, պատռում – կիսում է վիշապին բերանից մինչեւ պոչը եւ դուրս է գալիս միջից: Վիշապը սպրկում է: Աղջիկը վիշապի արիւնով նշան է դնում տղայի թիկունքին: Տղան գնում է պառաւի մօտ, աղջիկը՝ իր հօր մօտ: Ջուրը հասնում է քաղաք նախ պղտոր, արիւնոտ, ապա՝ զուլալ: Թագաւորը տղային խոստանում է տալ իր աղջիկը, թագաւորութիւնը եւն: Տղան խնդրում է օգնել իրեն՝ գտնել Սինամ թագաւորի քաղաքը: Գտնում են մի ծերունու՝ 300 տարեկան: Ծերունին յայտնում է, որ անպատում կայ երկաթէ ոտներով մի թռչուն՝ Քաչալ Քերքերպան անուն[6], որ իր տարեկիցն է. նա գիտի Սինամի տեղը: Թռչունը յայտնում է, որ ինքը 300 տարեկան է, 150 տարեկանում մի անգամ գնացել է Սինամ թագաւորի քաղաքը, 12 անգամ թխսել-ճուտ

---

5 Հակասութիւն չկայ այս չորս օրուայ եւ վերը տրուած՝ հինգ օր թագաւորի աղջկայ վիշապի մօտ գնալու մէջ: Սա նշանակում է, որ անցել է չորս օր եւ նկարագրուող դէպքը տեղի է ունենում հինգերորդ օրը:

6 Այս թռչունի անունը համարեա նոյնական է մեզ հասած հայկական համապատկերութիւնների ցուցակներում առկայ Քէրքէզն, կամ Քերքէզ անունին, որը յստակ նոյնացում չունի. տե՛ս **Ղ. Ալիշան,** Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնք Հայոց, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1895, էջ 130: Միեւնոյն ժամանակ, Աճառեանն էլ այս անուան համար ընդունելի սպուգաբանութիւն չտալով հանդերձ նշում է, որ «*Հայ պարսկ. ... karkas (kerkes) «անգղ»*. **Հր. Աճառեան,** Հայերէն արմատական բառարան, հ. Դ, Երեւան, 1979, էջ 574: Եթէ հիմք ընդունենք Աճառեանի գրուած kerkes - «անգղ» զուգահեռը, ապա այս թռչունը հարկ է նոյնացնել հէնց **անգղ** թռչունի հետ. սրա օգտին է նաեւ թռչունի մակդիրը՝ «քաչալ», որ շատ յարմար է անգղի ճաղատ փետրազուրկ պարանոցին ու գլխին: Այսինքն, այս թռչունը եւս երկնային կերպար է եւ ամենայն հաւանականութեամբ համապատասխանում է **Անգղ** աստղաձութեանը եւ նոյնանուն համաստեղութեանը, որ ներկայումս յայտնի է **Կարապ (Cygnus)** անունով:

է հանել, ճպերը չեն մնացել, հիմա վերջին անգամն է փորձում. եթէ դարձեալ ճպերը չմնան, ինքն իրեն պիտի սպանի: Տղան գնում է անտառ, գտնում թռչունի բոյնը, սպանում ճպերին ուտելու եկած վիշապին, կտրատում ու մի երկու կտոր էլ տալիս ճպերին կեր, ինքը քնում ծառի տակ: Թռչունը գալիս – տեսնում է ծառի տակ քնած տղային, կարծում, թէ սա է իր ճպերին սպանողը, ուզում է սպանել, սակայն ճպերը պատմում են եղելութիւնը: Թռչունը կանգնում է տղայի գլխավերեւը, թեւերը բացում, հով անում մինչ տղան կը զարթնի[7]: Ապա խոստանում է կատարել նրա ցանկութիւնը: Տղան խնդրում է իրեն տանել Սինամ թագաւորի քաղաքը: Թռչունը 40 օր ժամանակ է ուզում եւ օրական՝ 10 ոչխար եւ 10 լիտր գինի, որ հասցնի ճպերին թոցնել եւ ինքն էլ կազդուրուել: 40 օր անց ճպերը դեռ ի զօրու չեն լինում թռչել, թռչունը եւս 10 օր հեպաձգում է մեկնումը: Դրանից յետոյ եւս հինգ օր ուշացնում է մեկնումը (այլ պարբերակում տղան թռչունին 1 տարի լաւ պահում է, որ սա երիտասարդանայ եւ կարողանայ տեղ հասցնել տղային): Ապա վերցնում են 40 դմակ եւ 40 լիտր գինի եւ թռչունը տղային դնում է թեւերին ու ելնում օդ: Սկզբում վերեւից աշխարհը երեւում է մի կալի չափ, ապա մի մաղի չափ եւ այդ մաղի մէջ՝ մի ձուի նման բան, որը հէնց Սինամ թագաւորի քաղաքն է: Տեղ հասնելուց յետոյ տղան ծանօթանում է Սինամ թագաւորի հետ եւ իմանում վերջինիս պատմութիւնը[8]:

Տղան պատմութիւնն իմանալուց յետոյ նոյն թռչունի օգնութեամբ փախչում է. Սինամը, տեսնելով, որ իր գաղտնիքը պիտի տարածուի, իրեն ծովն է գցում՝ մեռնում: Տղան գալիս է, պատմում այս ամենը վիշապին, սա պատռում է կաշին, միջից դուրս է գալիս մի սիրուն աղջիկ: Վերջում տղան ամուսնանում է իր նշանածի հետ[9]:

«Ոսկէ խնձորը» եւ «*Լուս ու մութ աշխարք*» հէքեաթներում[10] մեզ հետաքրքրող իրադարձութիւնների ընթացքը համառօտ հետեւեալն է: Երեք եղբայրներ հերթով պահպանում են այգին, միայն փոքրն է կարողանում վիրաւորել այգին աւերող դեւին: Երեքով գնում են դեւի հետքով, փոքրը մտնում է հորը, այնտեղ սպանում է մեծ, միջնեկ ու փոքր դեւերին, ազատում երեք աղջիկներին, դեւերի հարստութիւնն ու աղջիկներին հորից պարանով դուրս ուղարկում: Եղբայրները իրենց փոքր եղբօրը թողնում են հորում՝ հրապուրելով նրա հարսնացուի գեղեցկութեամբ: Տղան իր հարսնացուի ասածի համաձայն գնում է գուռի մօտ, գտնում ջուր խմող ձիերին:

---

7 Ուշագրաւ է, որ այս դրուագի մասին ուղղակի ակնարկութիւն կայ Մովսես Խորենացու Պատմութեան մէջ: Այստեղ Արծրունիների ծագման մասին խօսելիս Խորենացին յիշատակում է իր ժամանակ Աղամակերտում ժողովրդի մէջ եղած մի պատմութիւն, թէ ինչպէս արծիւը իր թեւերով հովանի է արել մի քնած պատանու վրայ, պաշտպանել նրան Արեւից ու անձրեւից: (Ի դէպ, յիշատակում է նաեւ Արեւի եւ անձրեւի ինչ-որ հակամարտութեան մասին, որ կարող է ամպրոպային կռուի ակնարկ լինել): Սա նշանակում է, որ մեր խնդրոյ առարկայ հէքեաթի այս դրուագը գոնէ Խորենացու ժամանակներում գոյութիւն ունեցել է: Ուրեմն, հիմք ունենք համարելու, որ եւ այս, եւ հէքեաթի մնացեալ դրուագները եւս պիտի մեզ հասած լինեն Խորենացուն նախորդած դարերից, այսինքն՝ պիտի ունենան պատկառելի վաղեմութիւն: Տե՛ս **Մովսէս Խորենացի,** Պատմութիւն Հայոց, աշխատութեամբ Մ. Աբեղեանի եւ Ս. Յարութիւնեանի, գիրք Բ, գլ. Է, Տփղիս, 1913, էջ 111:

8 Սինամի պատմութեան մասին մանրամասն տե՛ս շարքիս նախորդ յօդուածը՝ «Էջմիածին», Բ, 2008, էջ 47 – 70

9 Որոշ պարբերակներում տղան ամուսնանում է այս աղջկայ հետ:

10 ՀԺՀ, հ. 5, Երեւան, 1966, էջ 15 – 27, եւ հ. 13, 1985, էջ 9 – 13:

Բայց սեւի փոխարէն իրեն նետում է սպիտակի վրայ, սա էլ՝ կարմիրի, իսկ կարմիրը՝ սեւի վրայ: Մեւ ձին նրան իջեցնում է անդունդք: Այսպեղ բացարձակ խաւար է:

Տղան մնում է պառաւի մօտ: Երբ ծարաւում է, պառաւը ջրի փեղ իր մէզն է տալիս, ապա բացատրում պատճառը. եօթ գլխանի ջրարգել վիշապին ամեն կիրակի մի աղջիկ ու մի շալակ գաթա են տալիս, որ ջուր թողնի: Տղան գնում է աղբիւրի մօտ աղջկայ հետ, քնում մինչ վիշապի գալը, զարթնում է աղջկայ արցունքից, մի զարկով կտրում վիշապի եօթ գլուխները, ազատում աղջկան: Ապա թագաւորից ուզում է, որ իրեն հանեն Լոյս Աշխարհ: Թագաւորը խոստովանում է, որ դա իր զօրութիւնից դուրս է, ինքը չի կարող, բայց պատմում է արծուի մասին: Տղան գտնում է ծառը, որի վրայ արծուի բոյնն է, սպանում ձագերին ուտելու եկած վիշապին ու քնում: Վերադառնալով՝ արծիւը նախ ուզում է սպանել տղային, բայց ձագերն ամեն ինչ պատմում են նրան, եւ նա խոստանում է կատարել տղայի խնդրանքը: Տղան խնդրում է իրեն հանել Լոյս աշխարհ: Թագաւորից ուզում են եօթ խոյի դմակ եւ եօթ փիկ գինի: Թռչում են վեր. աշխարհը նախ երեւում է մի աստղի չափ, ապա մի կալի չափ եւ ապա՝ մեծ, եւ հասնում են տեղ: Արծիւը երկու փեսրուր է տալիս ու գնում եսր: Տղան գալիս է հօր քաղաքի մօտ, մի փեսրուրը վառում. սա դառնում է հրեղէն ձի: Հալիուրից իմանում է, որ 20 օր է, ինչ կորել է թագաւորի փոքր տղան, մեծն ուզում է ամուսնանալ նրա հարսնացուի հետ, վերջինս էլ սպառնում է թոյն խմել: Մի պառաւի միջոցով իր մարդանին ուղարկում է աղջկան, սա պատուիրում է, որ եօթ օր ու գիշեր ոչ ոք տնից չելնի, տղան ու աղջիկը հանդիպում են պարտէզում ու միասին փախչում: Եղբայրները զօրքով ընկնում են նրանց եսրեւից: Տղան կոսորում է բոլորին ու մեծ եղբօրը, խնայում միջնեկին: Թագաւորն իմանում է բուն եղելութիւնը, գալիս է, տղային ամուսնացնում իր հարսնացուի հետ:

Սասնայ Ծռերի որոշ պատումներում կան սրան լրացնող որոշ դրուագներ եւ մանրամասներ: Այսպէս, նոր պատումներից մէկում Սանասարը կախարդական քաղաքում կռւում է 40 փահլեւանների հետ, նրանցից 30-ին սպանում, մնացեալ 10-ին էլ Բաղդասարն է սպանում: Ապա աղջկայ պատուէրով գնում է դէպի արեւմուտք՝ Օձ քաղաք: Այսպեղ նետահարում, սպանում է թեւաւոր վիշապին, որ ծածկել էր երկինքը եւ օրը մի անգամ էր լոյս թողնում: Սրա հետեւանքով անձրեւ – հեղեղ է գալիս, կայծակ-փայլակ է շամփրում, դղրդոց – գոռոց է ընկնում աշխարհը, եւ ի վերջոյ արեւ-լոյս է ելնում: Ապա, ջրարգել վիշապին սպանելուց յետոյ, ի պատասխան թագաւորի առաջարկներին, Սանասարը խնդրում է, որ իրեն այդ երկրից դուրս հանեն: Թագաւորն ասում է, որ դա դժուար է, եւ ինքը չի կարող: Ապա խորհուրդ է տալիս անպառում բնակուող արծուին դիմել: Միայն նա՛ կարող է դա անել: Սա էլ ամեն տարի ձագ է հանում, բայց մի վիշապ ուտում է ձագերին: Սանասարն սպանում է այդ վիշապին էլ, ազատում արծուի ձագերին: Արծիւը Սանասարին եսր է տանում իր ուզած տեղը: Ընդ որում, երկնքից աշխարհը նախ երեւում է մի մաղի չափ, հետո՝ կալի չափ, ապա՝ շատ մեծ: Այսպեղ էլ իջնում են[11]:

---

11 «Սասունցի Դաւիթ». նոր պատումներ, հաւաքեցին եւ հրապարակութեան պատրաստեցին Գր. եւ Վ. Գրիգորեանները,. Երեւան, 1977, էջ 333 – 341:

Սանասարի որդի Միերն էլ մեծանում է օրերով՝ ի տարբերութիւն այլ երեխաների, որ տարիով են մեծանում[12]:

Սասնայ Ծռերի որոշ այլ պատումներում եւ համահաւաք բնագրում Սանասարը հարսնացու պանելու համար կռւում է ոչ թէ 40, այլ 60 փահլեւանների հետ, ընդորում, թագաւորն իրեն առաջարկում է կռուել օրական մի-մի փահլեւանի հետ, սակայն ինքը շտապելու պատճառով նախընտրում է կռուել բոլորի հետ միաժամանակ: Նրանցից 20-ին սպանում է առաջին օրուայ ցերեկը, 10-ին՝ դրան յաջորդող գիշերը եւ եւս 10-ին՝ յաջորդ ցերեկը: Մնացեալ 20-ին սպանում է օգնութեան հասած եղբայրը՝ Բաղդասարը[13]:

Արդ անցնենք այս ամենի քննութեանը օրացուցային առումով:

Այս հէքեաթների եւ Սասնայ Ծռերի համապատասխան դրուագներում հանդէս եկող կերպարները եւս, ինչպէս Սինամ թագաւորն ու նրան առնչուող կերպարները, աստեղային – երկնային կերպարներ են: Սրա լաւագոյն օրինակը, թերեւս, Սանասարի կրտսեր որդի Մեծ Միերն է, որ որոշակիօրէն երկնային կերպար է: Միերի մասին վկայուած է, որ նա մեծանում է «օրերով»: Իսկ «օրերով», ինչպէս գիտենք, մեծանում է միայն Լուսինը, որի հասակը՝ տարիքը, հիմա անգամ ընդունուած է չափել-ներկայացնել հէնց օրերով (լուսնացոյցներում կրում է, թէ Լուսինը քանի «օրական» է): Բացի այդ, ինչպէս դիցավէպում վկայուած է, Միերի կեանքը կրոհուած է հափուածների՝ ըստ Լուսնի հիմնական փուլերի: Այսպէս, նա եօթ տարեկանում (Լուսնի առաջին քառորդ) մարդամէջ է մտնում, վարժապուն գնում, որս անում, եօթ տարի Սասունը պահում է որս անելով, 15 տարեկանում (լիալուսին) առիւծ է սպանում, յաղթում Սպիտակ Դեւին, ամուսնանում, իսկ կեանքի վերջում (վերջին քառորդից մինչեւ Լուսնի անտես դառնալը՝ մահանալը) եօթ տարի հարբած մնում է Մըսըրում՝ Իսմիլ Խաթունի մօտ, որից յետոյ Սասուն գալով՝ զաւակ է ունենում եւ մահանում[14]: Այս 7-ական «տարիները» պարզապէս Լուսնի հիմնական փուլերի միջեւ եղած 7-ական օրերն են[15]:

Բնական է, որ աստեղային զուգահեռներ ունենան Սասնայ Ծռերի միւս կերպարները եւս, ինչպէս նաեւ դրանց համանման կերպարները հէքեաթներից:

Աշխատանքի դիւրութեան նկատառումով նպատակայարմար է այս պատմութիւնները կրոհել առանձին դրուագների եւ ապա դիտարկել այդ դրուագների տարբերակներն ու առնչութիւնները իրար հետ:

Ահա մեզ հետաքրքրող դրուագները:

---

12 Անդ, էջ 72 – 79:

13 Սասնայ Ծռերի համահաւաք բնագրից քաղուած տեղեկութիւնները այստեղ եւ յետոյ կը կրուեն առանց համապատասխան յղումների՝ ի նկատի ունենալով դրա բազմաթիւ հրատարակութիւններն ու մատչելիութիւնը: Օրինակի համար տե՛ս «Սասունցի Դաւիթ», հայկական ժողովրդական էպոս, նախաբանը՝ ակադ. Յ. Օրբէլու, Երեւան, 1961:

14 Տե՛ս **Գ-ր. Բրուտեան**, Օրացոյց Հայոց, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, 1997, էջ 460 – 461:

15 Ինչպէս շարքիս նախորդ յօդուածում նշել եմ, այսպիսի տեղերում էականը ոչ թէ չափման միաւորներն են (տուեալ դէպքում՝ տարիներ, թէ օրեր), այլ թուերը, տե՛ս «Էջմիածին», 2008, Բ, էջ 47 – 70:

1	Գիշերում են արգելուած տեղում		14	Տղան սպանում է վիշապին, ազատում թոչունի ձագերին
2	Վիշապը պատում է շուրջ բոլորը		15	Տղան խնամում – երիտասարդացնում է թոչունին
3	Վիշապը պահանջում է բերել Սինամ թագաւորի պատմութիւնը		16	Թռչում են 40 ծովի կողին՝ Սինամի մօտ
4	Տղան հորի միջով իջնում է այլ աշխարհ		17	Սինամի պատմութիւնը
5	Տղան սպանում է 3 դեւերի, ազատում 3 աղջիկների		18	Վերադարձ Սինամի մօտից
6	Եղբայրները փղային թողնում են հորում		19	Տղան Սինամի պատմութիւնը յայտնում է վիշապին
7	Տղան ընկնում է Անդունդը		20	Վիշապը պատռում է կաշին, դուրս է գալիս աղջիկ
8	Տղան պառաւից ջուր է ուզում եւ խմում է նրա մէզը		21	Տղան վերադասաւորում է առիւծի եւ ցուլի առաջ դրուած կերը
9	Թագաւորի աղջկան պահում են վիշապին պալու		22	Տղան անցնում է դռնով առիւծի եւ ցուլի արանքից
10	Տղան վիշապին սպանում է, ազատում է ջուրն ու աղջկան		23	Տղան վերցնում է հազարան հաւքը
11	Աղջիկը փղայի թիկունքին նշան է դնում վիշապի արիւնով		24	Տղան եկր է անցնում դռնով ու մնացեալ ճանապարհով
12	Տղան խնդրում է իրեն փեղափոխել Լոյս աշխարհ		25	Հազարան հաւքը երգում է
13	Տեղեկութիւն են պալիս հրաշք թոչունի մասին			

Այս բոլոր հէքեաթներում էլ ունենք որոշակի վկայութիւն եռասպիճան (եռամաս) աշխարհի մասին. այն է՝ **Լոյս աշխարհը**, ուր ընթանում է սովորական կեանքը, ապրում են հերոսները, ապա՝ **Կախարդական աշխարհը**, ուր պիրում են դեւերը, կան հսկաներ եւն, եւ **Մութ (Սեւ) աշխարհը՝ Անդունդքը**, ուր վիշապներն են: Այս նոյնը փոքր-ինչ այլ պարբերակով ունենք Սասնայ Ծռերում: Այսպեղ երկուորեակ եղբայրները իրենց երկրից նախ գնում են Պղնձէ քաղաք (Քաջանց աշխարհ), որ կախարդական աշխարհ է. այսպեղ դիւթանքներ են գործում (աղջկան ուզելու եկած կպրիճները ծերացել են, կամ քար են դարձել), հմայքի ակ եւ հմայական զօրութիւն ունի Սանասարի հարսնացուն՝ Դեղձունը, կան հսկաներ, դեւեր եւն: Ապա նրանք գնում են այլ պեղ՝ Կանաչ քաղաք, կամ Օձ (որ է՝ վիշապ, վիշապների) քաղաք, ուր սպանում են պարբեր վիշապների: Այսինքն, մենք ունենք արդաքուսպ պարբեր թըւացող, սակայն ըսպ էութեան նոյնական իրողութիւններ: Այս նոյնը առկայ է նաեւ Արծուի օգնութեամբ Սինամ թագաւորի մօտ՝ 40 ծովի կողին գնալ-գալու դրուագի

պարագայում: Ըստ էութեան սա եւս համընկնում է թռչունով հազարան հաւքը բերելու գնալ-գալուն: Աշխարհի եռամաս կառուցուածքի արտայայտութիւնն է եւ այն, որ հրաշք թռչունի վրայ նստած մի աշխարհից միւսը տեղափոխուելիս տղան աշխարհը տեսնում է հէնց եռասպիճան. այն երեւում է նախ կալի չափ, ապա՝ մաղի չափ եւ ի վերջոյ՝ ձուի չափ[16]:

Արդ նայենք, թէ ինչ ունենք այս երեք աշխարհներում:

Այս երեք աշխարհներում էլ արեգակնային հերոսը (տղան) գործում է միեւնոյն որակի արարքներ՝ յաղթում է չար ուժերին, ազատում աշխարհները չարիքից, հաստատում բնականոն կարգ:

Այս երեք աշխարհներում էլ գործում են երեքական զօրաւոր ուժեր. Լոյս աշխարհում թագաւորի երեք որդիներն են (տղան եւ իր երկու եղբայրները, որոշ պարբերակներում՝ ընկերները), Կախարդական աշխարհում երեք եղբայր դեւերն են, իսկ Մութ աշխարհում երեք[17] վիշապներն են (երկինքը փակող[18], ջրարգել եւ թռչունի ձագերին ուտող):

---

16 Սա այն դէպքում է, երբ թռչում են դէպի Սինամի կոզին կամ մի այլ կախարդական աշխարհ, իսկ երբ թռչում են Մութ աշխարհից (կամ Սինամի կոզուց, կամ մի այլ նման տեղից) դէպի Լոյս աշխարհ, պատկերները երեւում են հակառակ հերթականութեամբ՝ նախ ձուի (կամ ասպղի) չափ, ապա՝ մաղի չափ եւ ի վերջոյ՝ կալի չափ: Նկատենք նաեւ, որ որոշ հէքեաթներում պատահում են նաեւ այլ տարբերակներ: Սա նաեւ վկայութիւն է այն մասին, որ այս հէքեաթներում աշխարհի տարբեր մասերը պատկերացուած են իրար նկատմամբ ուղղաձիգ դասաւորուած: Այդ պատճառով են հերոսները մի աշխարհից միւսը «ելնում» եւ «իջնում»: Սրա տարբերակն է նաեւ հրաշալի բոյսի (ծառի, բակլայի եւ այլնի) ցողունով մի աշխարհից միւսը գնալ-գալը: Այս առումով, կարելի է այստեղ աշխարհի պատկերումը համարել «եռայարկ»:

17 Վիշապների երկու, թէ երեք հատ լինելու մասին առելի հանգամանօրէն կը խօսուի ստորեւ ըստ կարգի:

18 Այս արեգակնամարտ վիշապը առկայ է միայն «Սասնայ Ծռեր» դիցավէպի մեզ հասած պատումներից մէկում. միւս տեղերում դա բացակայում է, եւ, ըստ այսմ, սրացուում է միայն երկու վիշապ: Սակայն եւ՛ ընդհանուր զուգահեռութիւնը, եւ՛ (թէկուզ միայն մէկ տարբերակում) այս երրորդ վիշապի առկայութիւնը վկայում են, որ այս պատմութեան նախնական տարբերակում պիտի եղած լինեն հէնց երեք վիշապներ: Ընդհանրապէս, այս արեգակնամարտ վիշապը իր վարքով եւ իր մասին հէքեաթում պահպանուած սուղ տեղեկութեամբ յիշեցնում է միջնադարեան հայկական աղբիւրներից (Վանական վարդապետ, Վարդան Արեւելցի) յայտնի արեգակնակուլ վիշապը, որի գործողութեան հետեւանք են համարուել Արեւի խաւարումները: Ըստ այսմ, քանի որ ըստ հէքեաթի տեղեկութեան այս վիշապը միշտ փակ է պահում երկինքը եւ միայն օրը մի անգամ է Արեւի լոյսը թողնում, կարելի է մտածել, որ այս Մութ աշխարհում ընթացող իրադարձութիւնները տեղի են ունենում **Լուսնի չերեւալու՝ նորալուսնի** ժամանակ: Սա շատ ուշագրաւ է հետեւեալ առումով: Մեր նշած երեք աշխարհներից երկրորդը՝ Կախարդական աշխարհը, ըստ էութեան մութ աշխարհ է, գի դա գետնի տակ է, եւ այդտեղ հասնում են անանցանելի հորի միջով: Միեւնոյն ժամանակ, այստեղ բացարձակ մութ լինելու մասին խօսք չկայ, այսինքն, այստեղ դեռ ինչ-որ լուսաւորութիւն կայ: Ուրեմն, սա կարող է լինել լուսնային գիշերը: Ի տարբերութիւն սրան, Անդունդը, որ կոչւում է նաեւ Մութ աշխարհ, բացարձակ մութ է (տղան այստեղ ճանապարհը գտնում է խարխափելով-շոշափելով): Այսինքն, ունենք լուսաւոր աշխարհ, մութ աշխարհ եւ բացարձակ մութ աշխարհ: Եթէ սա զուգադրենք Երկրի մակերեւոյթի բնական լուսաւորուածութեան աստիճանի մասին մեր արդի պատկերացումներին, կը սրանանք, որ մութ (Կախարդական) աշխարհը պիտի համապատասխանի պարզապէս Լուսնով լուսաւորուած գիշերային ժամանակին, իսկ Անդունդը (Մութ աշխարհը) պիտի համապատասխանի այն ժամանակին, երբ Լուսինը բնաւ գոյութիւն չունի: Այսինքն, մեր երեք աշխարհները պիտի համապատասխանեն ըստ ժամանակի՝ **ցերեկին, գիշերուան** եւ **անլուսին գիշերուան**:

Իրար համանման – իրար զուգահեռ են նաեւ պղայի գործողութիւնները այս երեք աշխարհներում:

Աղիւսակի տեսքով ներկայացնենք երեք աշխարհներում գործող ուժերն ու պղայի գործողութիւնները:

	Ա Շ Խ Ա Ր Հ Ն Ե Ր		
	Լոյս աշխ.	**Կախարդական աշխ.**	**Անդունդ**
Գործողութեան վայրը	Սովորական աշխարհը	Անդրաշխարհ, գետնի տակ, ուր մտնում են հորով	
Գործող ուժերը	3 եղբայրներ, 3 ընկերներ	3 դեւեր – եղբայրներ	3 վիշապներ
Գործողութեան առարկան	(3) անմահական խնձորներ	3 աղջիկներ – քոյրեր	Արեւը, ջուրը, թռչնի (3) ձագերը
Չարի գործողութիւնը	գողանում է խնձորները	դեւերը փախցրել եւ բոնի պահում են աղջիկներին	վիշապները փակում են Արեւը, կտրում ջուրը եւ ուտում թռչնի ձագերին
Տղայի գործողութիւնը	ազատում է այգին, փրկում խնձորները, վիրաւորում գողացող դեւին	սպանում է 3 դեւերին, ազատում 3 աղջիկներին	սպանում է վիշապներին, բացում Արեւը, ազատում է ջուրը, ազատում թռչնի ձագերին

Ինչպէս երեւում է աղիւսակից, այստեղ ունենք եւ առարկաների, եւ գործողութիւնների, եւ արդիւնքների զուգահեռութիւն: Այսպէս. գործողութեան առարկան տարբեր աշխարհներում անմահական (երեք) խնձորները, երեք աղջիկները եւ Արեւ, ջուր, թռչուն երրեակն են. այս երրեակի երրորդ անդամը՝ թռչունը եւս եռամաս է՝ ունի երեք ձագեր[19]: Միւս կողմից էլ գիտենք, որ խնձորը հէնց աղջկայ նշանակն է (աղջկան առնելուն նախորդում է նրա խնձորը ձեռք բերելը եւ աղջիկը գրում է (մարդու է գնում) նրան, ում որ գրում է աղջկայ խնձորը): Արեւն ինքը մեր քննած հէքեաթներում իգական է, համապատասխանում է Սինամ թագաւորի կնոջը՝ Գիւլ թագուհուն[20]: Թռչունի ձագերը եւս պիտի լինեն իգական, քանի որ այդ թռչունը իգական է (ճտեր է հանել), եւ ձագերն էլ նրա փոխարինողներն են (մի տարբերակում ճանապարհ ելուց առաջ թռչունը ձագերին յայտնում է, որ ինքը կարող է նաեւ չվերադառնալ,

19 Ի դէպ, թէպէտ մեզ ուղղակի չեն աւանդուել անմահական խնձորների եւ թռչունի ձագերի քանակները, սակայն դատելով որոշ փուեալներից, դրանք եւս պիտի լինեն երեքական: Այսպէս, յունական դիցաբանութեան մէջ Հերակլէսը Հեսպերուհիների այգուց, որ ըստ էութեան նոյն դրախտային այգին է, բերում է հէնց երեք ոսկէ խնձոր, իսկ թռչունի ձագերի թիւը յստակ երեւում է միջնադարեան հայկական մանրանկարներում առկայ համապատասխան պատկերներում (տե՛ս նկարը՝ ըստ **Աս. Ճ. Մնացականեան,** Հայկական գարդարուեստ, Երեւան, 1955, էջ 527:):

20 Տե՛ս շարքիս նախորդ յօդուածը. «Էջմիածին», 2008, Բ, էջ 47 – 70:

այսինքն, նրանց է յանձնում իր գործի շարունակութիւնը): Զուգահեռ են նաեւ գործող անձանց, կենդանիների եւ առարկաների հարազատութեան աստիճանները: Այսպէս, Լոյս աշխարհի երեք պղաները եղբայրներ են, Կախարդական աշխարհի երեք աղջիկները քոյրեր են, անմահական խնձորները եւս նոյն կարգի «հարազատ» են իրար. բոլորն էլ նոյն ծառի պտուղներն են: «Քոյրեր» են նաեւ թռչունի երեք ճտերը: Եղբայրներ են Կախարդական աշխարհի երեք դեւերը: Նոյնական է նաեւ երեք աշխարհներում գործող անձանց վերաբերմունքը իրար նկատմամբ. նրանք բոլորն էլ գործում են միեւնոյն ուղղութեամբ եւ իրար օժանդակում – օգնում են: Միակ «բացառութիւնը» Լոյս աշխարհում գործող անձինք՝ թագաւորի երեք որդիներն են՝ փոքր որդին՝ բուն հերոսը եւ իր երկու եղբայրները, որ ամեն կերպ խոչընդոտում – վնասում են իրենց կրտսեր եղբօրը[21]: Նկատենք, սակայն, որ այս «տարբերութիւնը» յատուկ է, ընդհանրապէս, Լոյս աշխարհին, ուր շատ յաճախ հերոսների միջեւ ի յայտ է գալիս հակառակութիւն: Հէքեաթի բազմաթիւ տարբերակներում, ի հակադրութիւն Կախարդական եւ Մութ աշխարհների, ուր դեւերն ու վիշապները գործում են նոյն ուղղութեամբ, իրար ներդաշնակ, Լոյս աշխարհի հերոսներից մէկը դրական է, միւս երկուսը՝ նրան հակառակ՝ բացասական: Ի դէպ, հարազատների միջեւ այս հակառակութիւնը առկայ է նաեւ հայկական հէքեաթների եօթ (երեք) քոյրերի պարագայում: Այստեղ էլ քոյրերից մէկը լինում է դրական (չի սրում, ծնում է հրաշք զաւակներ, փառապում է աւագ քոյրերի դաւերից), իսկ միւսները՝ բացասական: Այս հակառակութիւնը առանձին քննութեան նիւթ է եւ դուրս է սոյն յօդուածի խնդրի շրջանակից, ուստի դրան այստեղ չենք անդրադառնայ՝ թողնելով դա այլ առիթի:

Վերը նշուած զուգահեռները հիմք են տալիս նոյն կարգի հարազատներ համարել նաեւ Անդունդքում գործող երեք վիշապներին, այսինքն, այս վիշապներն էլ պիտի լինեն կա՛մ քոյրեր, կա՛մ եղբայրներ[22]:

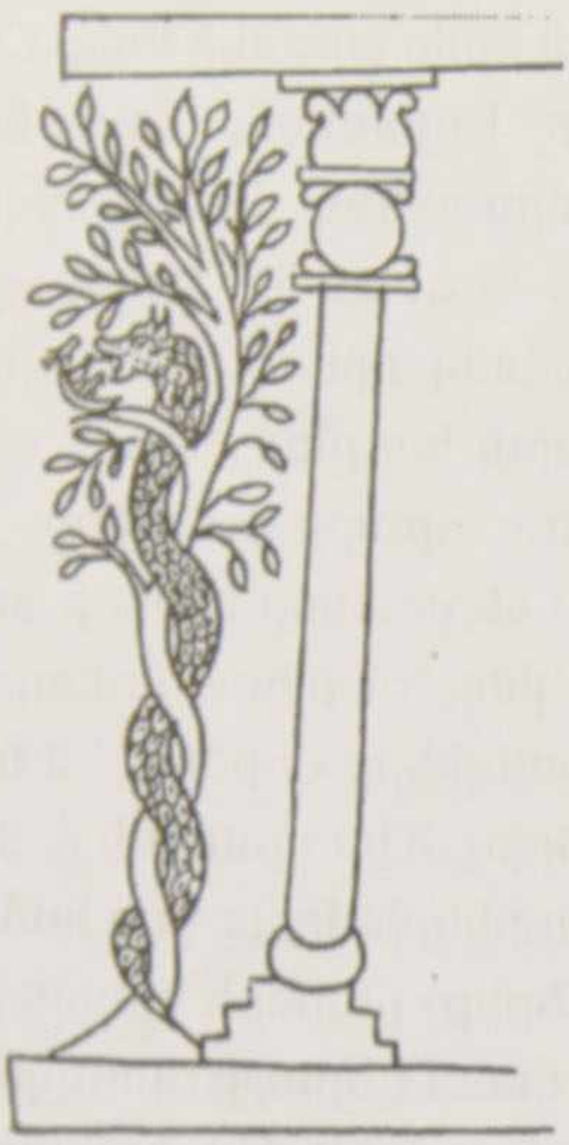
Շատ կարեւոր մի հանգամանք է այն, որ այս եռամաս աշխարհում հերոսի **շարժումը**, ընթացքը մի աշխարհից դէպի միւսը **միշտ կատարւում է մէկ ուղղութեամբ**: Այս մի ուղղութեամբ շարժման մասին ակնարկ է եւ այն, որ հէքեաթի որոշ տարբերակներում արեգակնային հերոսը ճակատագրական խաչմերուկում ընտրում է երեք ճանապարհներից ա՛յն մէկը, որ կոչւում է «***Գնացողը կար չի գայ***»[23] կամ նման մի այլ անունով: Սա ուղղակի ակնարկ է այն մասին, որ դա

21 Որոշ հէքեաթներում Լոյս աշխարհում պղան ունի իրեն օգնող, օժանդակող եղբայրներ կամ ընկերներ: Տե՛ս, օրինակ, ՀԺՀ, հ. 13, էջ 58 – 73: Եթէ դապենք, հիմք ընդունելով զուգահեռութիւնը Կախարդական աշխարհի եւ Անդունդքի համապատասխան իրողութիւնների հետ, ապա հարկ է համարել, որ Լոյս աշխարհում եւս, միւս աշխարհների պէս պիտի լինեն իրար հետ ներդաշնակ գործող երեք կերպարներ: Ըստ այսմ, հնարաւոր է հէքեաթի բուն նախնական տարբերակ համարել իրար օգնող եղբայրներով տարբերակը:

22 Լուրջ հիմք ունենք համարելու, որ այս երեք վիշապները քոյրեր են: Սրա օգտին ակնարկ է այն, որ կայ այս պատմութեան տարբերակ, ուր կան երեք փերի քոյրեր, որ կերպարանափոխուելով տարբեր (վնասակար – չար) գործեր են անում, եւ նրանցից մէկի արածն էլ այն է, որ դառնում է վիշապ եւ ծովի մէջ արգելակում հաց պանող նաւի ընթացքը. տե՛ս ՀԺՀ, հ. 3, էջ 125 – 130:

23 Տե՛ս, օրինակ, ՀԺՀ, հ. 8, էջ 555 - 560: Որոշ հէքեաթներում պատահում են նաեւ այս նոյն անուան պարալեզու թարգմանութիւնները:

Անդրաշխարհի պանող ճանապարհն է: Սրան լրիւ համահունչ է շումերական դիցավէպում Ինաննա դիցուհու Անդրաշխարհ մեկնելը. այսպեղ էլ Անդրաշխարհը կոչւում է ***«անվերադարձի երկիր»***, իսկ այդպեղ պանող ճանապարհի մասին ասւում է. ***«մի ուղի, որով չկայ վերադարձ»***[24]**:** Երեք աշխարհներից ամեն մէկից դեպի



միւսը հերոսն անցնում է յատուկ միջոցներով (հորի միջով՝ պարանով, տարագոյն ձիերով, կամ խոյերով), իսկ հակառակ ուղղութեամբ տեղաշարժուել՝ վերադառնալ նա չի կարողանում[25]: Այդ է պատճառը, որ նա թագաւորից իբրեւ մեծագոյն պարգեւ խնդրում է իրեն հանել Լոյս աշխարհ: Աւելին, համարեա բոլոր տարբերակներում, երբ հերոսը Մութ աշխարհի թագաւորին խնդրում է իրեն Լոյս աշխարհ հանել, թագաւորը խոստովանում է, որ դա **իր ուժերից վեր է**, ինքը դա չի կարող անել: Սա տարօրինակ է այն առումով, որ ըստ հէքեաթների տրամաբանութեան՝ թագաւորը պիտի լինի ամենազօր, սակայն պարզւում է, որ այնուամենայնիւ կայ բան, որ դուրս է նրա կարողութիւնից: Եւ դա Մութ աշխարհից Լոյս աշխարհ հերոսին տեղափոխելն է: Այսինքն, Մութ աշխարհից եր՝ դէպի Վահարդական, ապա նաեւ՝ դէպի Լոյս աշխարհ ուղղութեամբ շարժումը, տեղափոխութիւնը անհնար է (եթէ նոյնիսկ թագաւորը չի կարող դա իրագործել): Մութ աշխարհից տղան բոլորովին տարբեր ուղիով (ոչ իր եկած ճանապարհով) **մի անգամից** տեղափոխւում է Լոյս աշխարհ (թռչունի օգնութեամբ): Նա ոչ թէ եր է գալիս իր եկած ճանապարհով, այլ իր ընթացքը շարունակում է բոլորովին այլ կերպ: Նա դուրս է գալիս (թռչում) Մութ աշխարհից եւ յայտնւում է (վայրէջք է կատարում) Լոյս աշխարհում:

Գիտենք, որ մարդն իր ընկալած եռաչափ տարածութեան մէջ ազատ կարող է տեղաշարժուել **բոլոր** ուղղութիւններով: Եւ միայն ժամանակն է, որ իբրեւ հետեւանք մարդու իւրօրինակ ընկալման, մեզ համար միաչափ է (մենք գիտենք միայն մէկ ժամանակային առանցք), եւ այդ միաչափ ժամանակային առանցքով էլ մարդ «կարող է» շարժուել միայն մէկ ուղղութեամբ՝անցեալից դէպի ապագան: Հակառակ շարժումը՝ ներկայից (ապագայից) եր դէպի անցեալը մարդու համար (սովորական պայմաններում) կարելի չէ: Այսինքն, մեր խնդրոյ առարկայ երեք աշխարհները, մէ-

---

24 Տե՛ս «Հին Արեւելքի պօէգիա», Երեւան, 1982, էջ 69:

25 Ըստ այսմ, տղան այսպէս թէ այնպէս չպիտի կարողանար հորից դուրս ելնել, անկախ իր եղբայրների «դաւաճանութիւնից»: Հորը մտնելով՝ նա սկսել էր իր **միակողմանի** շարժումը, եւ եղբայրները, եթէ նոյնիսկ շատ ուզէին, չպիտի կարողանային նրան դուրս հանել: Այսինքն, այս պարագայում ըստ էութեան հակասութիւն չկայ տղայի եւ իր եղբայրների միջեւ, ուրեմն, նրանք գործում են իրար ներդաշնակ, «միեւնոյն ուղղութեամբ»: Սա եւս կարելի է դիտել իբրեւ ակնարկ այն մասին, որ հէքեաթի նախնական տարբերակում Լոյս աշխարհի հերոսները եւս պիտի լինէին իրար օժանդակող, այլ ոչ՝ իրար հակառակ:

կից միսը թոյլատրելի «միակողմանի» շարժմամբ յիշեցնում են մարդու ժամանակային «միակողմանի» ընկալումը:

Այս երեք աշխարհների «ժամանակային» ընկալման օգտին է վկայում նաեւ հեպեւեալ հանգամանքը: Գախարդական աշխարհից հերոսը աղջկայ խորհրդով փորձում է Լոյս աշխարհ վերադառնալ հրաշք-ձիերի (որոշ տարբերակներում՝ խոյերի) օգնութեամբ: Աղջիկը (Գախարդական աշխարհում) նրան պատուիրում է ցատկել սեւ ձիու վրայ, որ սա էլ գցի կարմիրի վրայ, կարմիրն էլ՝ սպիտակի վրայ եւ սպիտակն էլ հանի Լոյս աշխարհ: Սակայն փղան ցատկում է ճերմակ ձիու վրայ, սա էլ նրան գցում է կարմիր ձիու վրայ, կարմիրն էլ գցում է սեւ ձիու վրայ եւ վերջինս նրան պանում է Անդունդք: Ի՞նչ է այսպեղ կատարւում ըստ էութեան:

Աղջիկը, որ Մութ (Գախարդական) աշխարհի գործող անձ է, փղային գործողութիւն կատարելու խորհուրդ է տալիս, ելնելով հէնց Մութ աշխարհի դրուածքից, այնտեղ տիրող իրողութիւններից: Իսկ փղան, լինելով Լոյս աշխարհից եկած անձ (Լոյս աշխարհի անձ), գործում է իր՝ Լոյս աշխարհի դրուածքին համապատասխան: Իսկ այդ աշխարհների դրուածքները իրար հակառակ են. բացի լոյս ու մութ լինելուց այդ աշխարհներում **հակառակ են** նաեւ **շարժումների, գործողութիւնների ուղղութիւնները:** Այս է պատճառը, որ փղան չի կատարում աղջկայ պատուէրը, սեւի փոխարէն ցատկում է սպիտակ ձիու վրայ[26] եւ յայտնւում է ամենամութ աշխարհում՝ Անդունդքում:

Լոյս եւ Մութ աշխարհների էական տարբերութիւնը լաւ երեւում է երկնային լուսատուների շարժումը դիտարկելիս: Այսպէս. Լոյս աշխարհում լուսատուները օրուայ ընթացքում շարժւում են արեւելքից դէպի արեւմուտք: Այդպէս բոլոր լուսատուները՝ Արեւը, Լուսինը, աստղերն ու մոլորակները արեւելքում ծագում են, ապա երկնքով տեղափոխւում դէպի արեւմուտք եւ, ի վերջոյ, մայր են մտնում արեւմուտքում: Իսկ ի՞նչ պիտի լինի այդ լուսատուների մայր մտնելուց յետոյ: Որպէսզի յաջորդ օրը դրանք վերսկսին կարողանան ծագել արեւելքում եւ կրկնել իրենց սովորական ընթացքը, հարկ է, որ մայր մտնելուց յետոյ դրանք գիշերուայ ընթացքում (արդէն գեղնի գլակով, այսինքն՝ Մութ աշխարհով) շարժուեն **հակառակ ուղղութեամբ**: Ուրեմն, **Մութ աշխարհում լուսատուների** (այդ թւում՝ նաեւ Արեւի, Լուսնի) **շարժումը պիտի լինի սովորականի հակառակ ուղղութեամբ՝ արեւմուտքից արեւելք**[27]: Ահա ա՛յս է պատճառը, որ Մութ աշխարհում փղան (որ արեգակնային

---

26 Անշուշտ, հէքեաթներում փղայի այս արարքին տրուած է բոլորովին այլ բացատրութիւն. իբր նա շփոթում է, չի կարողանում ճիշդ ցատկել եւն: Սակայն սա, մեղմ ասած, ընդունելի լինել չի կարող: Բանն այն է, որ այդ նոյն հէքեաթներում այդ նոյն փղան ոչ մի տեղ չի շփոթում, չի վրիպում այն հարցերում, որ վերաբերում են նրա գիւղատնտեսական յատկանիշներին, եւ միայն այս մի կէտում ենք տեսնում նրա վրիպումը: Այսինքն, այս դրուագում առկայ է ոչ թէ վրիպում սովորական իմաստով, այլ գիտակցուած գործողութիւն, որ փղան կատարում է իր աշխարհի կանոններին ենթադրնակ:

27 Սա միակ հակադրութիւնը չէ Լոյս ու Մութ աշխարհների միջեւ: Այս հակառակ աշխարհներում հակառակ են նաեւ համարեա բոլոր էական-սկզբունքային յատկանիշները: Դրա օրինակ է եւ դռների պահապան առիւծի (գայլի), եւ ցուլի դիմաց միսն ու խոտը հակառակ կարգով դրուած լինելը: Նոյնը վերաբերում է նաեւ հերոսների սեռին: Կան տարբերակներ, ուր այս աշխարհների սահմանն անցնելիս (դեւի կամ վիշապի անէծքով) փոխւում է հերոս(ներ)ի սեռը՝ աղջիկը դառնում է փղայ, փոխւում է նաեւ

հերոս է), գործելով Լոյս աշխարհին յատուկ ձեւով, սխալ է գործած լինում: Մութ աշխարհում շարժումները կատարում են հակառակ ուղղութեամբ, ուսպի, սպիտակ ձին, որ Լոյս աշխարհի տրամաբանութեամբ բնականօրէն պիտի շարժուէր մութից դէպի լոյսը, այստեղ շարժում է հակառակ ուղղութեամբ՝ լոյսից դէպի մութը եւ այդ պատճառով էլ հերոսին չի տանում Լոյս աշխարհ, այլ նրա միջոցով հերոսն ի վերջոյ ընկնում է Անդունդք՝ ամենամութ աշխարհը: Այստեղ (Մութ աշխարհում) սեւ ձին է, որ կարող է փղային հասցնել Լոյս աշխարհ[28]:

Լոյս ու Մութ աշխարհների միջեւ հակադարձ առնչութիւնների մի այլ օրինակ է այն, որ, իբրեւ կանոն, Լոյս աշխարհի հերոսները իրենց համար կին (կողակից) են բերում Մութ աշխարհից, իսկ Դախարդական (որոշ տարբերակներում՝ նաեւ Մութ) աշխարհի հերոսները (դեւերը) կին են առնում Լոյս աշխարհից: Եւ սա բնական պէտք է նկատել, քանի որ ամուսինները սեռով իրար հակառակ են, ուրեմն, հակադիր աշխարհների տրամաբանութեան համաձայն հակառակ պիտի լինեն նաեւ նրանց հայրենի աշխարհները[29]:

Տեսնում ենք, որ Լոյս ու Մութ աշխարհների միջեւ եղած առնչութիւնը ըստ էութեան երկնային մարմինների շարժումների, այդ շարժումների ուղղութիւնների առնչութիւնն է: Ուրեմն, դա պիտի լինի նաեւ այդ լուսապտուղների շարժումների հետ կապուած ժամանակների առնչութիւն, այսինքն՝ **ժամանակային** առնչութիւն:

Սրացում է, որ մի կողմից ունենք աշխարհի եռամաս կառուցուածք՝ Լոյս աշխարհ, Դախարդական աշխարհ եւ Անդունդք կամ Մութ աշխարհ: Միւս կողմից էլ ունենք, որ այս աշխարհների միջեւ առնչութիւնը ժամանակային է, կառուցուած է ըստ երկնային լուսապտուղների շարժման եւ դրանց համապատասխան ժամանակների օրինաչափութեան: Սա հիմք է տալիս համարելու, որ աշխարհի եռամաս կառու-

---

պղայի ձիու սեռը, եւ այլն. տե՛ս, օր., ՀԺՀ, հ 3, էջ 210 – 218: Այս նոյնին պիտի վերաբերի նաեւ Արեւի ու Լուսնի՝ հակառակ սեռեր ունենալը իրր հակառակ աշխարհների արեւներ:

28 Սրան լրիւ համահունչ է «Սասնայ Ծռեր» դիցավէպում Ձենով Օհանի՝ 40 գազ հորի մէջ ընկած Դաւիթին օգնութեան հասնելու դրուագը: Օհանին սպիտակ ու կարմիր ձիերը չեն կարողանում հասցնել Դաւիթի մօտ. միայն սեւ ձին է կարողանում դա անել: Դաւիթը հորի մէջ է, այսինքն՝ Մութ աշխարհում է: Իսկ Օհանը իր տանն է՝ Սասունում, այսինքն՝ Լոյս աշխարհում է: Այսինքն, հակառակ մեր քննարկած հէքեաթների, այստեղ շարժումը սկսում է ոչ թէ Մութ աշխարհից, այլ Լոյս աշխարհից: Եւ, բնականաբար, Լոյս աշխարհից սկսուող շարժումը պիտի լինի հէնց Լոյս աշխարհի կանոններին ներդաշնակ: Այս պատճառով էլ Օհանին Լոյս աշխարհից Մութ աշխարհ (Սասունից Մելիքի փորած հորի մէջ գտնուող Դաւիթին օգնութեան) կարող է տանել միայն սեւ ձին: Փաստօրէն, ի դէմս «Սասնայ Ծռերի» եւ մեր քննած հէքեաթների խնդրոյ առարկայ դրուագների ունենք, որ հերոսների շարժումը սկսում է տարբեր (Լոյս եւ Մութ) աշխարհներից եւ դրան ներդաշնակ էլ՝ տարբեր (հակառակ) ուղղութիւններով են այդ շարժումները կատարում եւ հակառակ գոյներ ունեն դրանց կատարողները:

29 Այս նոյնը տեսնում ենք նաեւ «Սասնայ Ծռերի» մէջ: Այստեղ Սանասարն ու Բաղդասարը կին են բերում որոշակիօրէն Մութ աշխարհից: Մեծ Միհրը Արմաղանին բերում է Սպիտակ դեւի գերութիւնից: Սրանից էապէս չի տարբերւում նաեւ Դաւիթի ամուսնութիւնը: Խանդութին բերելու համար Դաւիթը կռւում է տարբեր հակառակորդների հետ, որ, ըստ էութեան, նոյն՝ Մութ աշխարհին յատուկ վիշապամարտի դրսեւորումն է: Բացի այդ, ունենք նաեւ Դաւիթի (չկայացած) ամուսնութիւնը Չմշկիկի հետ, իսկ վերջինիս տեղն էլ, ըստ դիցավէպի, խլաթն է, որ Նեմրութի սփորտում է եւ իր բազմաթիւ յատկանիշներով նոյնացած է ջարի տեղի հետ (Նեմրութի գագաթին Բէլի դին է): Եւ հէնց այնտեղ էլ սպանում է Դաւիթը:

ցուածքին զուգահեռ սպասելի է ունենալ նաեւ ժամանակի եռամաս կառուցուածք: Իսկ ինչպէ՞ս կարելի է պատկերացնել ժամանակի եռամաս կառուցուածքը:

Ժամանակի հիմնական միաւորը՝ ժամանակային մէկ ամբողջութիւնը պարեշրջանն է՝ եղանակների կրկնման պարբերութիւնը, որ նոյնն է, ինչ երկնքում անշարժ աստղերի նկատմամբ Արեգակի շարժման պարբերութիւնը: Ուրեմն, եռամաս աշխարհին զուգահեռ՝ պարեշրջանը եւս պիտի լինի եռամաս: Ինչպէ՞ս պատկերացնենք սա:

Հէքեաթում պղպայի գործողութիւնները սկսւում են Լոյս աշխարհում, ապա նա փեղափոխւում է Կախարդական աշխարհ, իսկ յետոյ՝ Մութ աշխարհ եւ հէնց Մութ աշխարհից յետոյ վերսպին **յայտնւում է** Լոյս աշխարհում (թռչունի օգնութեամբ): Այսինքն, Մութ աշխարհի (Անդունդքի) վերջում խզւում է ժամանակի ընթացքը եւ տեղի է ունենում «ժամանակային ցատկ, թռիչք»: Բնական է, որ սրան զուգահեռ լինեն եւ ժամանակի յաջորդական հատուածները: Այսինքն, լինեն երեք ժամանակային հատուածներ (պարեմասեր), որոնց աւարտից յետոյ վերսպին սկսուի նոր պարեշրջանը:

Արեգակնային հերոսի ճամփորդութիւնը երեք աշխարհներով, ըստ էութեան, հէնց **Արեգակի անցումն է այդ աշխարհներով**, այսինքն՝ դրանց համապատասխան ժամանակային հատուածներով: Սա էլ Արեգակի անցումն է ամբողջ երկնակամարով՝ կենդանաշրջանով:

Բնական է ակնկալել, որ պարեշրջանի երեք մասերը ձօնուած լինեն այն կերպարներին, որոնք երեք տարբեր աշխարհների հիմնական գործողութիւն կատարողներն են[30]: Ըստ այսմ, պիտի ունենանք թագաւորի երեք որդիներին (պղպային եւ իր երկու եղբայրներին) ձօնուած պարեմաս, դրանից յետոյ պիտի լինի երեք դեւերին եւ նրանց գերած երեք քոյրերին[31] ձօնուած պարեմաս եւ վերջում՝ երեք վիշապներին ձօնուած պարեմաս: Եթէ պարզ պրամաբանութեամբ առաջնորդուենք, ապա այսպիսի պարեշրջանը պիտի պարունակի երեք ամիս՝ ձօնուած թագաւորի երեք որդիներին, յետոյ վեց ամիս՝ ձօնուած դեւերին եւ նրանց գերած (նրանց հետ ամուսնացած) երեք քոյրերին եւ վերջում պիտի լինեն երեք ամիսներ՝ ձօնուած երեք վիշապներին: Բոլորը միասին կը լինեն 3 + 6 + 3 = 12 ամիս: Բնականաբար, ակնկալելի է, որ այս 12 ամիսներն էլ համապատասխանեն կենդանաշրջանի 12 համապետութիւններին: Միեւնոյն ժամանակ, հէքեաթի որոշ պարբերակներում եւ դիցավէպում ունենք, որ Կախարդական աշխարհի եւ Մութ աշխարհի (Անդունդքի) որոշ կերպարներ իրար կրկնում են կամ նոյնական են: Այսպէս, դիցավէպում վիշապների աշխարհի (Օձ քաղաքի) վիշապին զոհ պարուած աղջիկը Պղնձէ քաղաքի (Քա-

---

30 Բնականաբար, այս պարագայում խօսքը չի վերաբերում բուն հերոսին, որ գլխաւոր գործող անձն է բոլոր աշխարհների մէջ: Խօսքը պտւեալ աշխարհների «բնիկ» գործող անձերի մասին է:

31 Կան հէքեաթի պարբերակներ, ուր այս դեւերը երեք քոյրերին ոչ թէ գերել են, այլ նրանց հետ ամուսնացել են օրինական–իրաւական ճանապարհով: Եւ այս պարբերակներում հակամարտութիւն չկայ դեւերի ու պղպայի միջեւ, ընդհակառակը, նրանք օգնում են պղպային. պէ՛ս, օրինակ, ՀԺՀ, հ. 13, էջ 29 – 39:

ջանց, Կախարդական աշխարհի) աղջկայ՝ Դեղձունի քոյրն է: Եթէ երկուրեակ եղբայրներին (Սանասարին ու Բաղդասարին) դիտում ենք իբրեւ մէկ կիսուած միաւորի մասեր (այսինքն՝ երկուսին միասին՝ իբրեւ մէկ միաւոր), բնական է, որ նրանց հարսնացուներն էլ նոյն կերպ նոյնանան իրար: Այսինքն, այստեղ ունենք օրինակ, ուր Կախարդական եւ Մութ աշխարհների գործող անձինք նոյնական են:

Էական է, որ Մութ աշխարհի վիշապների երեք հատ լինելը պահպանուած է դիցավէպի միայն մէկ պատումի մէջ: Միւս բոլոր տեղերում ունենք միայն երկու վիշապ: Միեւնոյն ժամանակ, դիցավէպի բազմաթիւ պատումներում էլ ունենք, որ Քաջանց (Կախարդական) աշխարհում Դեղձունը սերտ առնչութիւն ունի վիշապի հետ, այսինքն, նա «վիշապային» յատկանիշներ ունի: Սրացւում է, որ ի դէմս Դեղձունի եւ նրա վիշապի ունենք մի վիշապ, որ հանդէս է գալիս ոչ թէ Մութ աշխարհում, այլ Կախարդական աշխարհում: Եւ, եթէ ի նկատի ունենանք, որ Դեղձունը արեգակնային կերպար է (նրա խնձորը սեան գլխին փայլփլում է Արեւի պէս), ապա այս (Դեղձունի) վիշապին կարելի է նոյնացնել հէնց Մութ աշխարհի (Օձ քաղաքի) երկինքը փակող վիշապի հետ: Այս կերպ նաեւ հասկանալի կը դառնայ, թէ ինչու այս վիշապը մեզ է հասել միայն դիցավէպի մէկ պատումի մէջ. դիցավէպի ու հէքեաթների միւս բոլոր տարբերակներից այն «խմբագրուել» – դուրս է մնացել, քանի որ կապուած է աւելի շատ Կախարդական աշխարհի, քան թէ Մութ աշխարհի հետ:

Արդ, եթէ տարեշրջանի եռամաս կառուցուածքի մասին վերը մեր գրած պատկերը շրկենք այս մէկ վիշապի երկակի բնոյթը հաշուի առնելով, ապա կը սպասենք, որ տարեշրջանը պիտի ունենայ հետեւեալ կազմութիւնը: **Երեք ամիս՝ ձօնուած Լոյս աշխարհի թագաւորի երեք որդիներին, յետոյ վեց ամիս՝ ձօնուած Կախարդական աշխարհի դեւերին եւ նրանց գերած երեք քոյրերին եւ եւս մէկ ամիս ձօնուած արեգակնային վիշապին, վերջում էլ պիտի լինեն երկու ամիսներ՝ ձօնուած Մութ աշխարհի երկու վիշապներին:** Բոլորը միասին կը լինեն $3 + (6 + 1) + 2 = 12$ ամիս: Այսպիսով, ելնելով միայն մեր քննած հէքեաթներում առկայ աշխարհի, ուրեմն նաեւ՝ ժամանակի եռամաս կառուցուածքից եւ այդ կառուցուածքի մի քանի սկզբունքային մանրամասներից, սպանում ենք դրան համապատասխան **տարեշրջանի սկզբունքային կառուցուածքը**:

Նկատենք, որ ասր վերականգնուող օրացոյցի տարեշրջանի մէջ վերջին երկու ամիսները Մութ աշխարհին վերաբերելը եզակի իրողութիւն չէ. մեզ յայտնի է դրա զուգահեռը յունական դիցաբանութեան մէջ, որտեղ առկայ են դրա տարբեր դրսեւորումները: Նայենք միայն մէկ օրինակ:

Հերակլէսը յունական դիցաբանութեան մէջ արեգակնային կերպարին բնորոշ յատկանիշներ ունի: Սրա ամենացայտուն դրսեւորումներն են նրա 12 սխրանքները, որ յիշեցնում են տարուայ 12 ամիսների ընթացքում Արեգակի անցումը կենդանաշրջանի 12 աստեղատներով: Նրա առանձին սխրանքները եւս կապուած են Արեգակի եւ Լուսնի շարժումների հետ: Հերակլէսի վեցերորդ սխրանքը Աւգիասի ախոռները մաքրելն է: Աւգիասը Արեւի ասպուած Հելիոսի որդին է, եւ նրա ախոռները մաքրուած չեն 30 տարի: Հէրակլեսը դրանք մաքրում է մէկ օրում: Այս 30-ը

արեգակնային ամսի օրերի քանակն է: Այսինքն, սա կարելի է հասկանալ այսպէս. Արեգակնային հերոս Հերակլեսի այս մէկ սխրանքը համարժէք է արեգակնային տարուայ մէկ ամիսին: Ըստ այսմ, բնական է, որ միւս սխրանքները եւս լինեն մէկական ամիսների համարժէք: Այսինքն, իր 12 սխրանքներով Հերակլէսը լրիւ արեգակնային տարուայ պատկերն է իրագործում:

Հէրակլէսի 11-րդ սխրանքն էլ Հադէս՝ Անդրաշխարհ իջնելն է, իսկ 12-րդը՝ Տեսպերուհիների այգուց (այսինքն՝ Դրախտից) 3 ոսկէ խնձոր բերելը: Այսինքն, 12 սխրանքներից վերջին երկուսը կապուած են Անդրաշխարհի եւ Դրախտի հետ: Սա յիշեցնում է Նախահայկեան օրացոյցի կառուցուածքը, որում տարուայ 10 ամիսներից յետոյ կայ մօտ **երկամսեայ արտատարեկան մի ժամանակամիջոց**՝ կապուած Անդրաշխարհի հետ: Ընդ որում, այս արտատարեկան ժամանակամիջոցը տրոհուած է երկու հատուածի, որոնցից մէկը կից է տարեվերջին, իսկ միւսը կից է յաջորդ տարեսկզբին: Բնական է, այս երկու արտատարեկան ժամանակամիջոցները պիտի համապատասխանեն սովորական աշխարհից դուրս եղած երկու այլ աշխարհների. իսկ այդպիսիք են Անդրաշխարհը եւ Դրախտը: Եւ բնական է, որ Դրախտին համապատասխանող արտատարեկան օրերը կից լինեն տարեսկզբին, իսկ Անդրաշխարհին համապատասխանող օրերը կից լինեն տարեվերջին: Այսինքն, տարեշրջանի նախավերջին՝ 11-րդ «ամիսը» պիտի ինչ-որ իմաստով «ձօնուած» լինի Անդրաշխարհին, իսկ վերջին՝ 12-րդ ամիսը պիտի «ձօնուած» լինի Դրախտին[32]: Հէնց այսպիսի առնչութիւններ էլ տեսնում ենք Հերակլէսի 11-րդ եւ 12-րդ սխրանքների եւ դրանց կատարման վայրերի (Հադէսի եւ Հեսպերուհիների այգու) միջեւ:

Արդ փորձենք գտնել, թէ արեւադարձային տարուայ ո՞ր մասերում պիտի լինեն մեր վերականգնած տարեշրջանի մասերը: Սկսենք ամենադիւրինից: Ունենք, որ շուրջ երկամսեայ մի տարեմաս ձօնուած է Մութ աշխարհի վիշապներին: Սրա հետ մէկտեղ, ինչպէս վերը նշուեց, մեր վերականգնած տարեշրջանի ամիսներից իւրաքանչիւրը պիտի համապատասխանի կենդանիշրջանի մէկ համաստեղութեան: Միեւնոյն ժամանակ, ինչպէս այլ առիթով ցոյց է տրուել, հնում կենդանակերպի մի հատուածը համարուել է երկնային վիշապ[33]: Բնական է, որ վիշապներին ձօնուած երկամսեայ տարեմասը համապատասխանի կենդանակերպի հէնց «վիշապ» համարուած հատուածին: Իսկ Կենդանակերպի «վիշապային» հատուածը Ցուլից Առիւծ մասն է: Սրա մէջ մտնում են չորս համաստեղութիւն՝ Ցուլ, Երկուորեակներ, Խեցգետին (հնում՝ Էշ կամ Իշուկներ) եւ Առիւծ: Այս չորս համաստեղութիւնները միասին կը համապատասխանեն չորս ամիսների: Այսինքն, երկամսեայ տարեմա-

---

32 Ի դէպ, Հեսպերուհիների անունը՝ Εσπεριδες յուշում է, որ ի դէմս այս յոգնակի կերպարի ունենք գիշերուայ, այսինքն՝ Անդրաշխարհի հետ կապուած կերպար. հին յունարէն ἑσπὲρα նշանակում է «երեկոյ», նաեւ՝ փոխաբերաբար՝ «մայրամուտ, արեւմուտք», տե՛ս **И. Х. Дворецкий,** Древнегреческо-русский словарь, Гос. изд. иностранных и национальных словарей, т. 1, Москва, 1958, էջ 672: Ցունական դիցարանութեան մէջ Հեսպերուհիները հէնց Գիշերուայ դուստրերն են. տե՛ս "Мифы народов мира", т. 1, Советская Энциклопедия, Москва, 1991, էջ 298 – 299:

33 Տե՛ս **Գր. Բրուտեան**, Երկնային վիշապի մասին պատկերացումները հին Հայոց փիեզերաբանական համակարգում, «Էջմիածին», 2009, Գ, էջ 98 – 114:

սի դիմաց ունենք քառամսեայ ժամանակամիջոց: Ինչպէ՞ս ներդաշնակեցնել սրանք: Նկատենք, որ կենդանաշրջանում առկայ երկնային վիշապի մասին մեր վերականգնած պատկերի համաձայն Վիշապ է համարուել նշեալ չորս համաստեղութիւնների ամբողջութիւնը, սակայն այստեղ բաց է մնացած այն հարցը, թէ որո՞նք են այդ վիշապի սկզբ սահմանները: Չէ՞ որ այդ վիշապը կարող էր սկսուել Յուլ համաստեղութեան ոչ թէ արեւմտեան ծայրից, այլ ինչ-որ մի այլ մասից, ասենք՝ արեւելեան ծայրից: Նոյն կերպ երկնային վիշապը աւարտում է Առիւծ համաստեղութիւնով, սակայն յստակ չէ՝ Առիւծի ո՛ր մասում է աւարտում վիշապը: Այն կարող էր աւարտուել Առիւծի արեւելեան մասում ու նաեւ՝ արեւմտեան մասում: Երկնային վիշապին համապատասխանող տեւողութիւնը կը լինի չորս ամիս միայն ա՛յն դէպքում, եթէ նշեալ չորս աստեղատները ամբողջութեամբ ընդգրկուած լինեն վիշապի կերպարի մէջ: Իսկ եթէ եզրային աստեղատները վիշապի կերպարի մէջ լինեն հատուածաբար, ապա ա՛յս պարագայում վիշապին համապատասխան տեւողութիւնը կը լինի չորս ամսից պակաս: Նուազագոյն տեւողութիւնը կը լինի, երբ եզրային աստեղատները վիշապի մէջ ընդգրկուած լինեն միայն իրենց «ծայրակէտերով»: Արդ, եթէ իբրեւ երկնային վիշապի սահմաններ ընդունենք Յուլի արեւելեան եզրից մինչեւ Առիւծի արեւմտեան եզրը (այսինքն՝ Յուլի վերջից մինչեւ Առիւծի սկիզբը)[34], ապա այդ երկնային վիշապը կը համապատասխանի ժամանակային առումով հէնց երկու ամսուայ, կամ մի փոքր աւելի[35] տեւողութեան: Սա բնաւ չի հակասում երկնային վիշապը նշեալ չորս համաստեղութիւնների հետ նոյնացնելուն: Իրօք, եթէ նշեալ համաստեղութիւններից ոեւէ մէկի մի փոքր հատուածն իսկ «մասնակցէր» երկնային վիշապի կերպարին, ապա մասը ամբողջի հետ նոյնացնելու սրամաբանութեամբ այդ համաստեղութիւնը պիտի համարուէր «վիշապային»[36]:

Այս կերպ կարող ենք նոյնացնել մեր վերականգնած տարեշրջանի՝ Անդրաշխարհին (Մութ աշխարհին) վերաբերող տարեմասը կենդանաշրջանի երկու (չորս) համաստեղութիւնների հետ: Սակայն համաստեղութիւնների հետ նոյնացնելը տակաւին բաւարար չէ այդ տարեմասի սկզբ ժամանակային դիրքը որոշելու համար: Բանն այն է, որ արեւադարձային տարուայ մէջ այդ տարեմասի (նաեւ դրան համապատասխան համաստեղութիւնների) դիրքը գտնելու համար հարկ է նախ եւ առաջ ճշտել, թէ **ո՞ր ժամանակաշրջանին է վերաբերում մեր խնդրոյ առարկայ օրացոյցը**: Սրա պատճառն էլ այն է, որ ի հեպեւանք Երկրի պտտման առանցքի

---

34 Այս առումով ուշագրաւ է, որ Առիւծ համաստեղութեան նշանակը՝ Ղ կրկնում է այդ աստեղատան հէնց արեւմտեան, այսինքն՝ սկզբի մասի աստղերի դասաւորութիւնը. տե՛ս **Գ. Բրուտեան,** նշ. աշխ.:

35 Այս առիթով արժէ յիշել, որ Նախահայկեան օրացոյցի մեր վերականգնած տարբերակում տարեշրջանի արտատարեկան հատուածը, որ համապատասխանում է Հայկն համաստեղութեան գլխաւոր աստղի չերեւալու շրջանին, տեւում է հէնց 70 օր: Այս 70-օրեայ տեւողութիւնը շատ լաւ ներդաշնակում է Արեւի անցմանը Յուլ կենդանակերպի վերջից մինչեւ Առիւծ կենդանակերպի սկիզբը:

36 Առաւածի վառ օրինակ է այն, որ ներկայումս գարնանամուտը Մարտի 21-ին լինելու հետեւանքով Մարտը ամրողջովին համարում է գարնանային ամիս, թէպէտ գարնանային է Մարտի միայն վերջին տասնօրեակը: Նոյն կերպ եւ համարում են Յունիսը ամառնային, Սեպտեմբերը աշնանային եւ Դեկտեմբերն էլ ձմեռնային ամիսներ, թէպէտ դրանք միայն մէկ երրորդական մասերով են համընկնում իրենց վերագրուող տարուայ եղանակներին:

դարաւոր գալարապտոյտի[37], տարբեր դարաշրջաններում Արեգակի միեւնոյն դիրքին համապատասխանում են կենդանաշրջանի տարբեր համաստեղութիւններ: Օրինակ, գիտենք, որ ներկայումս գարնանամուտի կէտը Ջրհոս կենդանակերպում է[38], շուրջ երկու հազար տարի առաջ այդ նոյն կէտը եղել է Ձկներում, եւս երկու հազար տարի առաջ դա եղել է Խոյ կենդանակերպում եւ այլն:

Խնդրոյ առարկայ օրացոյցի ժամանակաշրջանը մեր հէքեաթների գրանցման ժամանակի միջոցով որոշել չենք կարող, քանի որ հէքեաթները գրի են առնուել ԺԹ-Ի դարերում, սակայն նրանց պարունակած տեղեկոյթը անհամեմատ աւելի հին է: Սրա հետ մէկտեղ, արդէն իսկ մասամբ վերականգնուած օրացոյցը հնարաւորութիւն է տալիս իր ժամանակաշրջանի համար գոնէ գնահատական տալու:

Մեր խնդրոյ առարկայ հէքեաթները աւարտւում են միակերպ. տղան իր բոլոր սխրանքներից յետոյ ամուսնանում է իր նշանածի (եւ իր փրկած գեղեցկուհիների) հետ: Այսինքն, հէքեաթի **վերջում** ունենք **ամուսնութիւն**: Սրան զուգահեռ է այն, որ ինչպէս գիտենք, Հայոց Նաւասարդեան փօնաշարքի մէջ կենտրոնական դիրք է ունեցել ծիսական ամուսնութիւնը: Իսկ այս փօնաշարքը եղել է հին եւ նոր տարիների սահմանին, այսինքն, Նաւասարդեան ծիսական ամուսնութիւնը կարելի է դիտել թէ՛ իբրեւ հին տարուայ վերջում եւ թէ՛ իբրեւ նոր տարուայ սկզբում կատարուող գործողութիւն: Նախահայկեան օրացոյցում էլ Նաւասարդեան փօնաշարքին նախորդել է շուրջ երկամսեայ արտատարեկան ժամանակամիջոցը, որ եղել է արգելքների, մասնաւորաբար՝ կանացի սկզբի հետ առնչուող արգելքների շրջան: Սրան համաման էլ՝ հէքեաթում տղայի ամուսնութեանը նախորդում են իր փորձութիւնները եւ սխրանքները Կախարդական եւ Մութ աշխարհներում:

Հէքեաթների այս պարտադիր միակերպ վերջաւորութիւնը թոյլ է տալիս մօտաւոր ճշտութեամբ որոշել այդ հէքեաթներում արտայայտուած տարեշրջանի առանձին տարեմասերի տեղերը: Այսպէս. Հայերը մինչեւ այժմ սովորութիւն ունեն, որ Մայիս ամսին չեն ամուսնանում: Այսինքն, կայ **Մայիս ամսին ամուսնութեան վրայ դրուած արգելք**: Որպէս կանոն, մի բանի վրայ եղած արգելքը նախորդում է այդ նոյն բանի յատուկ շեշտուած կատարմանը: Օրինակ, հիմա էլ Մեծ պահքի եօթ շաբաթների ընթացքում արգելք է դրուած կենդանական ծագման ուտեստների

---

37 Այս երեւոյթը, որ առաջին անգամ նկարագրել է Հիպարքոսը (ն.Ք. Բ դար), ներկայումս յայտնի է նաեւ պրեցեսիա անունով (յուն. praccessio-կանխադիպում բառից): Սրա էութիւնն այն է, որ Երկրի պտտման առանցքը շուրջ 26.000 տարի պարբերութեամբ պտտւում է խաւարածրի առանցքի շուրջը՝ գծելով մօտ 47 աստիճան գագաթի անկիւնով մի կոն: Այստեղից էլ գալիս է այն, որ արեւադարձերի եւ գիշերահաւասարների կէտերը կենդանաշրջանի իւրաքանչիւր համաստեղութեան մէջ մնում են շուրջ երկու հազարական տարի (26,000 : 12 = 2,167):

38 Գարնանամուտի կէտը ո՛ր համաստեղութեան մէջ լինելը ներկայումս որոշւում է՝ հիմք ընդունելով կենդանաշրջանի աստեղատների արդի միջազգայնօրէն ընդունուած սահմանները: Սակայն ակնյայտ է, որ այդ սահմանները որոշ չափով տարբեր են նոյն աստեղատների պատմական աւանդական սահմաններից: Այս վերջիններս էլ այսօր մեզ յայտնի են բաւական անորոշ: Ուստի, ներկայումս արուող բոլոր դատողութիւնները եւ հաշուարկները այն մասին, թէ երբ գարնանամուտի, կամ ամառնամուտի, կամ այլ կէտերը կը մտնեն այս կամ այն համաստեղութեան մէջ, ունեն զգալի անորոշութիւն: Նոյնը վերաբերում է նաեւ անցեալի վիճակների մասին ներկայումս արուող պնդումներին, թէ ո՛ր դարերում ո՛րտեղ են եղել այդ կէտերը:

վրայ. իսկ Մեծ պահքին յաջորդում է Ս. Ջափիկը, որի բոլոր ուրեսպները յատուկ պարունակում են կենդանական ծագման բաղադրիչներ՝ձու, իւղով փլաւ, ձուով, կաթով եւ իւղով պատրաստուած զատկական յատուկ հաց եւ այլն: Այսպեղից կարելի է հետեւեցնել, որ Մայիսին եղած ամուսնութեան արգելքին պիտի յաջորդէր դրա յաջորդ ամսում ամուսնութեան պարտադիր կատարումը: Այսինքն, հէնց Յունիսը **պիտի լինի ամուսնութեան ժամանակը**[39]: Միւս կողմից էլ գիտենք, որ Յունիսի 21–22-ին ամառային արեւադարձի օրն է: Այսինքն, մեր հէքեաթներում արտայայտուած **տարեշրջանի եզակի կէտը՝ սկիզբը (եւ վերջը) ամառնամուտի շրջանում է:** Այս նոյն եզրակացութեան օգտին է եւ այն, որ տոմարագիտական եւ աստղագիտական տարբեր իրողութիւնների համադրմամբ սպացուած Հայոց հնագոյն Ամանորի–Նաւասարդի տօնի նախնական դիրքը եղել է ամառնամուտից 8 օր առաջ, որ մեր կիրառած արդի Գրիգորեան օրացոյցով համապատասխանում է **Յունիսի 14-ին**[40]:

Մեր՝ հէքեաթներում արտայայտուած օրացոյցի տարեմասերի դիրքը որոշելու մի այլ հնարաւորութիւն էլ դրան համանման այլ յայտնի օրացոյցի ժամանակաշրջանի մէջ այն տեղադրելն է: Իսկ դարաշրջանն իմանալով, արդէն կը կարողանանք դրա տարեմասերի դիրքերը յստակեցնել:

Այս առումով օգտակար կարող է լինել համեմատութիւնը Նախահայկեան օրացոյցի հետ: Մեր գտած տարեշրջանի պատկերը ընդհանուր գծերով էապէս ներդաշնակ է Նախահայկեան օրացոյցի կառուցուածքին (կարելի է ասել՝ հիմնականում համընկնում է դրան): Քանի որ Նախահայկեան օրացոյցի մասին հանգամանօրէն խօսուած է այլ տեղերում[41], այսպեղ միայն սեղմ նկարագրենք այն մեզ հետաքրքրող չափով: Այս օրացոյցում տարի է համարուել տարեշրջանի միայն այն (շուրջ 300-օրեայ) մասը, որի ընթացքում երկնքում դիտելի է եղել Հայկն համաստեղութեան գլխաւոր աստղը՝ Բետելգեյզէն: Այդ աստղի արեգակնային ամբարձումով սկսուել է տարուայ գլխաւոր՝ Ամանորի տօնը, իսկ աստղի չերեւալու (60–70-օրեայ) շրջանը համարուել է տարուց դուրս: Տարուայ առաջին երեք ամիսները ձօնուած են եղել Հայր աստուծոյ երեք որդիներին, յաջորդ եօթն ամիսներն էլ նրա եօթ դուստր-

---

39 Ի դէպ, սրա օգտին է վկայում նաեւ այն, որ Նախահայկեան օրացոյցի հետ էական ընդհանրութիւններ ունեցող Հռոմէական օրացոյցի մէջ Յունիս ամիսը ձօնուած է եղել Եունոն (Juno) դիցուհուն, որ համարուել է ամուսնութեան եւ ընտանեկան օջախի հովանաւորը: Տե՛ս այս մասին **Գ-ր. Բրուտեան,** Օրացոյց Հայոց, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, 1997, էջ 407, նաեւ՝ "Мифы народов мира", т. 2, Советская Энциклопедия, Москва, 1992, էջ 679.

40 Տե՛ս **Գ-ր. Բրուտեան**, Հայոց տոմարի որոշ հարցերի մասին. Հայոց Բուն թուական, «Էջմիածին», 1985 Ա, էջ 51 – 57, Բ -Գ, էջ 72 – 80, նաեւ նոյնի՝ «Օրացոյց Հայոց», էջ 351 – 356:

41 Նախահայկեան օրացոյցի մասին մանրամասն տե՛ս. **Գրիգոր Բրուտեան**, Հայոց տոմարի որոշ հարցերի մասին. Նախահայկեան օրացոյցի կառուցուածքը, «Էջմիածին», 1996, ԺԲ, էջ 135 - 164, նաեւ՝ նոյնի՝ «Օրացոյց Հայոց», էջ 385 - 430: Այդ օրացոյցի մասին նիւթական վկայութիւն կարելի է դիտել Շիրակում գտնուած (ըստ նորագոյն տուեալների՝ ն.Ք. ԼԲ - Լ դարի) քրեղանի գարդապատկերների հիման վրայ վերականգնուած օրացոյցը. տե՛ս **Գ-ր. Բրուտեան,** Հայկական հնագոյն օրացուցային պատկերացումները ըստ ն.Ք. 28 – 27-րդ դարի քրեղանի գարդապատկերի վերլուծութեան, «Բազմավէպ», 2007, էջ 149 - 163:

րերին, իսկ արտապարեկան ժամանակը կապուած է եղել Անդրաշխարհի պաշտամունքի հետ:

Ինչպէս տեսնում ենք, այստեղ մեր վերականգնած տարեշրջանի պատկերը հիմնականում համընկնում է այս Նախահայկեան օրացոյցի հետ: Ուստի, էապէս սխալուած չենք լինի, եթէ մեր վերականգնած օրացոյցի համար իբրեւ դարաշրջան ընդունենք հէնց Նախահայկեան օրացոյցի ժամանակը: Նախահայկեան օրացոյցի մասին գիտենք, որ այն պիտի կիրառուած լինի ն. Ք. ԻԴ դարում եւ դրանից առաջ: Ուրեմն, մեր հէքեաթներով վերականգնուած օրացոյցի համար էլ կը վերցնենք այդ նոյն ժամանակշրջանը: Ն. Ք. ԻԴ դարի համար գիտենք, որ արտապարեկան 60 – 70 օրերին համապատասխանել է Արեգակի անցումը Յուլ կենդանակերպից Առիւծ: Եւ դրան էլ մեր արդի (Գրիգորեան) օրացոյցով համապատասխանում է Ապրիլի 5-ից Յունիսի 14 ժամանակահատուածը: Այսինքն, մեր հէքեաթներով վերականգնուած օրացոյցի՝ Մութ աշխարհին վերաբերող տարեմասը կը նոյնացուի մեր արդի (Գրիգորեան) օրացոյցով Ապրիլի սկիզբ – Յունիսի կէսեր ժամանակամիջոցին:

Մութ աշխարհին վերաբերող տարեմասի դիրքի յստակեցումից յետոյ միւս տարեմասերի դիրքերը որոշւում են ինքնաբերաբար: Լոյս աշխարհին վերաբերող տարեմասը կը համապատասխանի մօտաւորապէս ամառուան, Կախարդական աշխարհին վերաբերող տարեմասը կը համապատասխանի աշնանն ու ձմռանը միասին, իսկ Մութ աշխարհի տարեմասն արդէն նոյնացուեց:

Օրացոյցի առումով հետաքրքիր է նաեւ նայել, թէ ըստ խնդրոյ առարկայ հէքեաթների ե՞րբ են տեղի ունենում անդ նկարագրուած հրաշապատում անցքերը: Ուղղակի տեղեկութիւն այդ մասին մեր հէքեաթներում չկայ: Սակայն դա յստակ երեւած է անուղղակի տեսքով: Նայենք մեր ունեցած տուեալները:

Ուշագրաւ է, որ եւ՛ Կախարդական աշխարհում, եւ՛ Մութ աշխարհում տղան անընդհատ քնում է, երբ որոշակի անելիք չկայ: Նա պառաւի մօտ քնում է մինչեւ թագաւորի աղջկան վիշապի մօտ տանելը, եւ նրան արթնացնում է պառաւը: Աղբիւրի մօտ եւս տղան քնում է գլուխն աղջկայ գոգը դրած մինչեւ վիշապի յայտնուելը եւ զարթնում է աղջկայ արցունքից: Թռչունի բնի տակ քնում է մինչեւ ճտերին ուտելու եկած վիշապի գալը, զարթնում է ճտերի աղմուկից, ապա, վիշապին սպանելուց յետոյ դարձեալ քնում է այնքան երկար, որ թռչունը իր թեւով հով է անում նրան: Սրա բացատրութիւնը տղան ինքն է տալիս պառաւին: Նա ասում է. «*Ես քնահարամ եմ...*»[42]: Տղայի այս արտառոց «քնկոտութիւնը» հասկանալի կը դառնայ, եթէ ի նկատի առնենք, որ Լոյս աշխարհի հերոսը յայտնուել է Մութ աշխարհում: Հէնց սա՛ է նշանակում «*Ես քնահարամ եմ...*» խօսքը: «Քնահարամ» լինում են, երբ քունն ընդհատւում, խանգարւում է: Ուրեմն, տղայի քունն ընդհատուել է, եւ նա իր գործողութիւնները տարբեր աշխարհներում կատարում է քունն ընդհատուած միջոցին: Այսինքն, **այս ամենը գիշերուայ մէջ է տեղի ունենում**: Գիշերը սովորական մարդիկ քնում են: Ուրեմն, այս ամենը տեղի է ունենում տղայի քուն եղած

---

42 Տե՛ս ՀԺՀ, հ. 3, էջ 85:

ժամանակ: Եւ այս ամենը սկսուած է եւս քնելուց (սարի գլխին, կամ մի այլ արգելուած տեղ): Այսինքն, սարի գլխին քնելուց սկսեալ մինչեւ տղայի եղդարձը վիշապի մօտ Սինամի գաղտնիքով, բոլորը գիշերային իրադարձութիւններ են: Ընդ որում, այդ ամենը կատարւում են **մէ՛կ գիշերուայ** ընթացքում: Այսինքն, այստեղ ունենք մի ոչ սովորական եզակի գիշեր: Միւս կողմից՝ տարեշրջանի մէջ իր խորհուրդներով եւ «յատկութիւններով» եզակի է հէնց Ամանորի գիշերը: Բնական է, ուրեմն, որ մեր քննարկած հէքեաթային իրադարձութիւնների եզակի գիշերը պիտի լինի հէնց Ամանորի, տարեմուտի գիշերը: Ամանորի գիշերուան վերաբերող հայկական ժողովրդական հաւատալիքի ու պատկերացումների մասին պահպանուել են շատ կարեւոր տուեալներ: Ըստ այդ պատկերացումների, Ամանորի գիշերը մի պահ կանգ են առնում բոլոր ջրերը, դառնում հրաշագործ, աղբիւրները ոսկի են բղխում, **կանգ է առնում ժամանակը**, երկինք ու երկիր իրար են գալիս, համբուրւում[43] եւ այլն: Ժամանակը կանգ առնելը նշանակում է, որ այդ եզակի պահի մէջ ունենք մի ամբողջ յաւերժութիւն, որի ընթացքում հնարաւոր է ամեն ինչ:

Սրան զուգահեռ է մի քանի այլ հէքեաթներում այն, որ տղան իր ուղեւորութեան սկզբնամասում պատահում է ժամանակը մարմնաւորող մի կերպարի՝ Ժուկ ու Ժամանակին, որ սեւ ու սպիտակ թելեր է կծկում: Իր անելիքը հասցնելու համար տղան սեւ թելի կծիկը գլորում է սարից վար, որ գիշերը երկարի[44]: Սա եւս վկայութիւն է առ այն, որ տղայի գործողութիւնները լինում են գիշեր ժամանակ: Աւելին, կայ հէքեաթի տարբերակ, որտեղ, երբ տղան փորձում է համոզել ժամանակը մարմնաւորող ծերունուն, որ վերջինս մի փոքր յապաղի, դանդաղեցնի սեւ թելը կծկելու ընթացքը, մինչ ինքը կը հասցնի իր գործերն անել, ծերունին առարկում է՝ պատճառաբանելով, թէ դա **մի տարի** կը տեւի, եւ, ուրեմն, աշխարհի մարդիկ պիտի մի տարի **քնած մնան**[45]: Սա ուղղակի ակնարկ է այն մասին, որ տղայի գործողութիւնների ամբողջութիւնը տարբեր աշխարհներում պիտի տեւի հէնց մէկ տարի, պիտի համարժէք լինի մէկ ամբողջ տարուան:

Այս ամենին զուգահեռ է այն, որ հիմա էլ տարեմուտը լինում է անպայման գիշերը, եւ հիմա անգամ ընդունուած կարգ է տարեմուտ կէսգիշերին[18] նշելը: Այսինքն, հէնց այդ պահին են իրար հանդիպում հին տարուայ վերջն ու նոր տարուայ սկիզբը: Դա միակ պահն է, երբ **խզւում է ժամանակի անընդհատ ընթացքը**. աւարտւում է հին ժամանակը եւ պիտի սկսուի նոր ժամանակը: Հէնց այս պատճառով **սա միակ պահն է, երբ հնարաւոր է կտրել տարեշրջանը՝ մտնել այդ շրջանի մէջ եւ դուրս գալ դրանից**: Ըստ էութեան տարեշրջանն այստեղ կտրւում է ինքնաբերաբար:

Այս առումով էական է, որ հէքեաթի որոշ տարբերակներում տղան (եւ միւս հե-

---

43 **Եփրեմ վ. Պօղոսեան**, Համբարձման փօնը եւ Հայ ժողովրդի վիճակախաղը, Վիեննա, 1956, էջ 10, 54:

44 Որոշ այլ տարբերակներում նա երկու թելերի կծիկներն էլ գլորում է սարից վար եւ պոկոտում է թելերը (օր.՝ ՀԺՀ, հ. 5, էջ 29 – 30):

45 Տե՛ս անդ:

րոսները) յայտնւում է վիշապի շրջափակած տարածքում երեք եղբայրների համար հարս բերելիս, այսինքն՝ հարսանիքի ընթացքում (դա, փասպօրէն, հարսի տնից փեսայի տուն գնալու ճանապարհին է): Իսկ հարսանիքն էլ, ի մասնաւորի՝ ծիսական ամուսնութիւնը, ինչպէս նշուեց, մասն է Նաւասարդեան տօնակատարութեան, այսինքն՝ պիտի կատարուի հէնց Ամանորին: Սա եւս ներդաշնակ է վերը շարադրուածին, որ շուրջանակի պատող վիշապը ըստ էութեան տարեշրջանն է եւ նրա մէջ մտնել ու նրա միջից դուրս ելնել հնարաւոր է միայն տարեմուտի խորհրդաւոր պահին: Գիտենք նաեւ, որ հէնց տարեմուտի պահին է, երբ ժամանակը կանգ է առնում: Այդ է պատճառը, որ վիշապը տղային ուղարկում է Սինամի գաղտնիքը (այսինքն՝ տարեշրջանի գաղտնիքը) բերելու:

Այս ամենը ցոյց են տալիս, որ **նշեալ հէքեաթների հրաշապատում իրադարձութիւնները տեղի են ունենում Ամանորի գիշերը եւ գիշերուայ հէնց ա՛յն հրաշալի պահին, երբ աւարտւում է հին տարեշրջանը եւ սկսւում է նորը, երբ կանգ է առնում ժամանակը, եւ տեղի են ունենում անհնարին հրաշքներ:**

ԱՐԾՐՈՒՆ ԱՎԱԳՅԱՆ

ԱՋԱՏՆ ԱԲՈՎՅԱՆ

Հոդվածը փպագրվում է Խաչատուր Աբովյանի
ծննդյան 200-ամյակի առիթով

Հայ աշխարհի, մտքի ու հայ գրականության մեծագույն դեմքերից մեկի՝ Խաչատուր Աբովյանի կյանքն ու գործը իր բազում ընդգրկումների շնորհիվ ենթակա է մշտական հետաքրքրությունների ու մեկնությունների: Ճիշտ է՝ մեզանում աբովյանագիտությունը թեև անցել է բավական երկար ճանապարհ, որի սկիզբը դրեցին Մ. Նալբանդյանը, Սպ. Ոսկանը, Հովհ. Թումանյանը, Ռ. Զարյանը, բանասեր Երվանդ Շահազիզյանը, որն իր ամբողջությանն ու խորությանը հասավ Պիոն Հակոբյանի ուսումնասիրություններում, սակայն Աբովյանը հայ իրականության մեջ այն անձն է, որի գործունեությունն ու վաստակը դեռ շատ սերունդների պիտի գրավեն այնպես, ինչպես որ ասվել է նրա համար. ***անընդհատ վերադարձ՝ լուսավորության «կանաչ ճյուղը» ձեռքին***: Այո՛, Աբովյանը անկանգ ընթացք է, նախաձեռնող ոգի, հարատև միտք ու գործ հայ իրականության մեջ: Բայց նա ամեն բանից առաջ ***սկիզբ էր, մեծ սկիզբ***, սկիզբ՝ ազգային ինքնագիտակցության ու առաջադիմության, քաղաքակրթության ջատագովման, սկիզբ նոր գաղափարների, սկիզբ աշխարհիկ ապրելաձեւի ու կրթության, սկիզբ աշխարհաբարի տարածման եւ, ամենակարեւորը, սկիզբ հայրենիքի գաղափարադրույթը նոր ժամանակներում ազգի մեջ հիմնավորելուն: Պատմական դառը ճակատագիրը հաղթահարելու անրաժեշտությունը ամեն մի ժողովրդի կենսունակության կարեւոր նախապայմաններից է: Աբովյանը այն տեսնում էր ժողովրդի ոգեղեն կառույցների փոփոխման ու ձեւավորման մեջ, որը պիտի դրսեւորվեր կրթական, լուսավորչական ու մշակութային վերափոխումների միջոցով, ինչը եւ պիտի հանգեցներ ոչ միայն բռնությանը դիմագրավելու կոչի տարածմանը, այլեւ այդ բռնությունը թոթափելու վերջնանպատակի կենսագործմանը:

Իր այդ բաղձանքները իրականացնելու համար Աբովյանը գրեթե միաժամանակ ծավալեց թե՛ կրթական-լուսավորչական, թե՛ գրական-սրեղծագործական գործունեություն, եւ դա նրան հանգեցրեց այն մտքին, որ ծառացած խնդիրները լուծելու համար նախ եւ առաջ անհրաժեշտ է, որ ասվածն ու գրվածը հասնեն ժողովրդի լայն խավերին, որը հնարավոր էր միայն մի դեպքում՝ նրա հետ խոսել իրեն հասկանալի լեզվով՝ խոսակցական աշխարհաբարով, եւ խոսել նրա սրտին ու հոգուն հարազատ բաների մասին: Այսպիսով՝ Աբովյանը մեզանում առաջադրում էր մի շատ կարեւոր հիմնադրույթ՝ ***ազգը կազմակերպելու ամենակարեւոր միջոցը լեզուն է ու հավատը:***

Ո՛չ, Աբովյանը աշխարհաբար լեզվի սկեղծողը չէր, ինչպես երբեմն կարծում են ոմանք (թեեւ աշխարհաբարի զարգացման ու ընդլայնման գործում մեծ է նրա դերը): Մինչեւ Աբովյանը աշխարհաբարով թերթ էր հրապարակվում, անգամ գրքեր էին տպագրվում (օրինակ՝ Շուշիում): Լեզվի աշխարհականացումը սկսվել էր միջնադարում եւ կարող էր իր ավարտին հասնել, եթե Հայաստան աշխարհը նոր աղետների ու զավթումների չենթարկվեր անընդհատ արշավող հորդաների կողմից: Եկեղեցական խցերում շարունակվող գրաբարը միջոց էր դարձել միայն կրոնադավանաբանական հարցերի քննության: Այն գրեթե չէր առնչվում ժողովրդական կրթության ու լուսավորության հարցերին, լայն խավերին հեռաքրքրող «սրտի բաներին»: Աբովյանը շատ լավ գիտեր, որ գրաբարը հարուստ ու շքեղ լեզու է, բայց գիտակցում էր նաեւ, որ ազգային առաջադիմությունը շատ ավելի անհրաժեշտ ու բարձր մի բան է, քան լեզվական միջոցները, իսկ առաջինին հնարավոր էր հասնել միայն ժողովրդական լայն խավերի մեջ լուսավորական գաղափարների ընդգրկուն տարածման միջոցով, այն լուսավորության, որը ազգային ազատագրման նախահիմքը պիտի լիներ: Եւ Աբովյանը ***աշխարհաբարը դարձրեց մշակույթի լեզու՝ գրականության լեզու, գեղարվեստի լեզու***: Բանաստեղծությունը, երաժշտությունը, նկարչությունը այն միջոցներն էին, որոնք, ըստ Աբովյանի, իր հայրենակիցներին պիտի տաներին դեպի բարձր իդեալներն ու ազատասիրական գաղափարները, որը նշանակում էր հայրենասիրության, անձնազոհության ու ինքնուրույն պետականության սկեղծման բարձր նպատակների պատգամաբերը դառնալ:

Աբովյանը, իհարկե, կատարյալ չէր համարում իր օգտագործած աշխարհաբարը: Նա տեսնում էր, որ այն ունի թերություններ. լի է բարբառային բառերով, պարսկերեն, թուրքերեն, նաեւ նոր մուտք գործող ռուսերեն բառերով, արտահայտություններով ու նախադասություններով: Նա նույնիսկ երանի է տալիս «էն սհաթին», երբ իր «անպիտան լեզվի վրա» բարկանալու իրավունք կունենա «մեկ ազնիվ հայի ծնունդ»[1]: Սակայն նա իրարից զատում էր ***լրիվ չհասկացվող*** ու արդեն օտար դարձած գրաբարի ազդեցության հնարավորություններն ու դեռեւս ***կես-կես չհասկացվող*** (իր վեպում այդպիսի դեպքեր շատ կան) աշխարհաբարի շրկելիության հեռանկարները:

Բայց լեզվի հարցը Աբովյանի գործունեության ծավալման ընդամենը սկիզբն էր, մեծ սկիզբը:

Թիֆլիսի Ներսիսյան դպրոցն ավարտելիս Աբովյանը փայփայում էր երկու բաղձանք, որոնցից մեկը շատ շուտով իրականացավ՝ 1829-ի սեպտեմբերին, երբ նա պրոֆեսոր Պարրոտի արշավախմբի կազմում բարձրացավ Արարատ լեռը (Աբովյանը դա կրկնեց նաեւ 17 տարի անց՝ անգլիացի Հանրի Սիմուրի հետ), որն ինքնին սկիզբ էր, քանի որ, Աբովյանի խոսքերով ասած, ինքը «առաջին աղամորդին էր, որ ոտք էր դնելու» սուրբ լեռան վրա: Արարատի գագաթը բարձրանալու դժվարությունը կապվում էր ոչ այնքան ֆիզիկական գործոնին, որքան կրոնական

---

1 Տե՛ս **Խ. Աբովյան**, Երկեր, Երեւան, 1984, էջ 248:(Այսուհետ՝ Երկեր - Ա.Ա.):

ու սնոտիապաշտական զգայնություններին: Հայ Եկեղեցու որոշ պաշտոնյաների անհանդուրժողականությունը կարող էր ճակատագրական լինել Աբովյանի համար: Նոյի փապանի պրորումը կարող էր սրբապղծություն համարվել, եւ դա անողը պատժից ու նզովքից չէր կարող խուսափել: Ի դեպ, առաջին փորձի ժամանակ պրոֆ. Պարրոտը ընկել է ժայռից, երկրորդ փորձը նույնպես անհաջող է անցել, իսկ արշավախմբին ուղեկցող գյուղացիներից մի քանիսը հրաժարվել ու եր են դարձել կես ճանապարհից: Ուրեմն՝ իր քայլով Աբովյանը սկիզբ էր դնում նաեւ դոգմատիկ հնացած մտածողության վերանայման ու նոր, ավելի լուսավոր հայացքների:

Խաչատուր Աբովյանը ծնվել ու իր կյանքի մի մասը անցկացրել էր Քանաքեռում, որտեղից գեղեցիկ համայնապատկեր է բացվում դեպի Արարատյան դաշտը, Հայկական Պարի բարձունքները, Մեծ ու Փոքր Արարատները (վերջինս Աբովյանը բարձրացել է նույն՝ 1829 թ. հոկտեմբեր ամսին), Արագած ու Արայի լեռները, Կոտայքի Հապիս լեռն ու Գեղամա լեռնաշղթան՝ իր Աժդահակ գագաթով: Էլ ավելի չնաշխարհիկ պեսարան այս անգամ Աբովյանը վայելել է, երբ Մասիսից իր հայացքը հառել է ներքեւ, որի մասին «Նոր վկայություն Դորպատի պրոֆեսոր պարոն Ֆոն Պարրոտի՝ Արարատի գագաթը իսկապես բարձրանալու մասին» հոդվածում նա գրել է. «Երեւանը, Արաքսը, Բայազետը, Եփրատը, Սեւանա լիճը, Փոքր Մասիսը, Արագածը եւ բոլոր մյուս ձյունածածկ կամ լերկ լեռները, իրենց մառախլապատ հովիտներով, որոնց մենք ուրիշ ոչ մի կետից այսպես միասին չէինք տեսել, այդ հոյակապ կտավի կախարդական պատկերներն էին» (Երկեր, էջ 547): Աբովյանը պատահական չի գրել այս տողերը իր հոդվածում, եւ նա միայն Մասիսի «սառցանիստ գեղեցկությամբ» (Ե. Չարենց) եւ այնտեղից բացվող համայնապատկերով չէ, որ գերվել է, այլ դրա մեջ դրել է խոր իմաստ ու ասելիք՝ ***հասնել կորցրած երկրի վերակապակցմանը***:

Արարատի գագաթը բարձրանալու նախապատրաստական աշխատանքները եւ բուն վերելքը Աբովյանին հնարավորություն տվեցին մտերմանալու գիտական արշավախմբի ղեկավար, Դորպատի համալսարանի պրոֆեսոր Ֆրիդրիխ Ֆոն Պարրոտի հետ, ով երաշխավոր ու հովանավոր դարձավ, որ Աբովյանը 1830-ից մինչեւ 1836 թվականը սովորի իր ժամանակի լավագույն կրթական օջախներից մեկում: Աբովյանն իր առջեւ մեծ նպատակներ էր դրել: Դրանց իրականացման համար նա պատրաստ էր ամեն ինչի: Դորպատը, առաջավոր Եւրոպան, գերմանական մշակույթը, կրթությունն ու կենցաղը այն գործոններն եղան, որոնք պիտի օգնեին Աբովյանին՝ իրականացնելու իր մեծ ծրագրերը: Սակայն Աբովյանի վերադարձը նման եղավ Խորենացու վերադարձին: Նա էլ իր մեծ նախորդի նման հույս ուներ «հարսանիքի երգեր» լսել, բայց հանդիպեց որոշ հեգումնաց կրոնավորների, խուլ ու անհաղորդ պաշտոնյաների, գրեթե մարդկանց մի ամբողջ բանակի:

Հուսահատությունը, անշուշտ, մեծ էր, բայց կար երկրորդ ուխտը՝ ծառայել ժողովրդին, ու Աբովյանը լի էր վճռականությամբ: Նա արդեն վաղուց համոզված էր, որ ամեն ինչ պետք է շրջել իր մայր երկրում, եւ որ այդ ամենը հեշտ չի տրվելու: Սկսել: Բայց ինչի՞ց: Սկսելը հավասարազոր էր ***նորը հիմնելուն***: Անհրաժեշտ

էր շատ բան փոխել: Ինչպես Մեսրոպ Մաշտոցը դարձավ սկիզբ հայ պատերի ու գրի, ինչպես Կոմիտասը դարձավ սկիզբ հայ երգի ու մեղեդու մաքրման, այնպես էլ Խաչատուր Աբովյանին էր վիճակված դառնալու սկիզբ հայ նոր գրականության ու մտածողության հիմնման, այդ գրականությունը աշխարհաբարով ժողովրդին հասցնելուն, սկիզբ կրթական նոր մեթոդների եւ աշխարհիկ կրթական առաջին դպրոցի հիմնման (1838-ին), որը պիտի պատրաստեր նոր գաղափարների ու գործի պարագծողներ՝ «լուսավոր մտքի» սերմը «երեխեքանցը սրտում ցանողներ», սկիզբ ազգային-ազատագրական պայքարի նոր հունդերի սփռման, սկիզբ անգամ առեւտրի նոր ձեւերի կիրառման, գյուղատնտեսության նոր եղանակների մշակման, հայ հին երաժշտական խազերի (Կոմիտասից առաջ) ու մեղեդիների ուսումնասիրման, սկիզբ նոր կենցաղավարության, որը քուրսին պիտի փոխարիներ սեղանով, մատների օգնությամբ ուտելը՝ դանակ-պատառաքաղով, սկիզբ քաղաքական նոր կողմնորոշման եւ, ամենակարեւորը, սկիզբ հայրենասիրական գաղափարների առաջադրման, մի բան, որ Խորենացուց եւ ոսկեդարի մեր պատմիչներից հետո ընդհատվել էր եւ կամ միայն հեռավոր արձագանքները պահպանել հայ պատմագրության ու գրականության մեջ: Ու եթե բացառենք մեր ազգային էպոսը եւ էլի մեկ-երկու գործ՝ «Ողբ Եդեսիո» եւ այլն, հայ միջնադարյան գրականության մեջ եւս, որն իր կատարելությանն էր հասել գեղարվեստական արտահայտչամիջոցների առումով, բայց ոչ ազգային խնդիրների շոշափումներում, դժվար է մատնանշել հայրենասիրական թեմաների շատ թե քիչ արժեքավոր արծարծումներ: Այնտեղ առկա էին ժամանակի զգայություններ, աշխարհայինն ու աստվածայինը, կար մարդը՝ իր պառապանքներով ու սերերով, բայց չկար ***Հայաստան աշխարհի գեղանկյի կերպավորումը***, չկային ժողովրդական կյանքի գարերքը եւ կյանքի վերափոխման այն անհրաժեշտ հարցադրումները, որոնցով լի է Աբովյանի վեպը: Այլ խոսքով՝ Աբովյանն իր գրականությամբ վերջ էր դնում Չարենցյան խոսքերով ասած՝ «անղեկ, անգաղափար» գրականությանը, որ երկարաձգվել էր արդեն քանի՛ դար:

Աբովյանի վեպով սկսվում է ոչ միայն հայ նոր գրականության գաղափարական ու համընդգրկուն վիպասքը, այլեւ «ազգային հառաջադիմության» (Խ. Աբովյանի խոսքերն են) գործընթացը:

Ճիշտ է նկատել գրականագետ Հրանտ Թամրազյանը, թե եթե մեր գրականության մեջ Խորենացին մշակեց հայ գաղափարաբանությունը, իսկ Նարեկացին հայտնաբերեց մարդու հոգին, ապա «Խաչատուր Աբովյանը հայ գրականության մեջ հայտնագործեց իր հայրենիքը», եւ որ «Այս հայտնագործության հետ էր կապված հայ գրականության գալիքը»[2] եւ որ Աբովյանը գալիքի մարդկանց հետ զրուցեց իր սիրած հերոսի՝ Հայաստանի ներկայի ու գալիքի մասին: Այս առումով, իհարկե, հայկական միտքը շարժվել էր դեռեւս ԺԸ դարից՝ Իսրայել Օրիի՝ զարգացման ճանապարհի որոնման եւ Դավիթ Բեկի՝ ազատագրական կռիվների մղման դրեւորումներով: Սրեղծել սեփականը, ազգայինը, առաջադիմականը, ամենքինը.

---

2 **Հր. Թամրազյան**, Երկեր, հատոր Ա, Երեւան, 2006, էջ 749):

սրանք Աբովյանի գերխնդիր նպատակներն էին, որոնք պետք է սրանային իրենց գաղափարական ու, մանավանդ, գեղարվեստական լուծումները: Աբովյանի քնարը իհարկե վաղուց էր հնչել հայրենյաց ողբալի վիճակի մասին, հիշենք, օրինակ, նրա «Դարօպրութիւն նախնի վայելչութեանց հայրենեաց իմոց», «Զարթնուք ի միտս իմ...» եւ այլ բանաստեղծությունները, սակայն նրա վեպն է, որ բաց արեց ժողովրդի «միամոր որդու փակ լեզուն՝ իր սիրելի ազգին անօրեն բռնակալների ձեռքից փրկելու համար»: «Վերքը» ոչ միայն նախանշող սկիզբ եղավ հայ նոր գրականության, այլեւ բովանդակային ու ձեւական հիմք, որի վրա պիտի մշակվեին մեր գրականության նոր ուղիները:

Իր փայփայած երազանքներն իրականացնելու համար Աբովյանը լավ էր հասկանում, որ այդ ամենի մասին պետք է գրել ոչ միայն լայն խավերին հասկանալի լեզվով (որը նրա թշնամիներն անվանում էին «գեղջուկ խավի լեզու»), այլեւ ժողովրդական կյանքից: Իսկ դրա համար անհրաժեշտ էր կործանել մեր գրականության առջեւ ծառացած եւս մի պատնեշ՝ կլասիցիստական ուղղության սահմանափակող կաղապարները: Եվ Աբովյանը մեզանում եղավ առաջինը, որ հաղթահարեց այդ կանոնները եւ առաջ անցավ ոչ միայն Միխթարյան հայրերից, այլեւ անգամ իր ուսուցիչ Հարություն Ալամդարյանից:

Ազգասիրության ու հայրենասիրության իր կրքոտ խոսքում Աբովյանը հաճախ է ոգեւորվել, տարվել գեղումներով, անգամ շեղվել սյուժետային հենքից, որի մասին ինքն էլ է գրել. «... վա՛յ ինձ, ո՛ւր հասա, ո՛ւր տարավ ինձ իմ կսկիծը, իմ էրված սիրտը» (Երկեր, էջ 141): Այսպես՝ միայն նրա լեզուն չէ, որ խոսում է, միտքը չէ, որ գործում է. կրակված սիրտն է, որ այրվում է, ու հոգին է, որ մաշվում է: Այո՛, գրողը պատասիրտեն եփվել է իր վեպը գրելիս. «Սի՛րտ, տրաքի՛, սի՛րտ էլ չեմ կարում պահի. ո՛վ ջիգյար ունի, ինքն իմանա, ***մնացածը էգուց կգրեմ***» (ընգծումը - Ա.Ա.) (Երկեր, էջ 234): Հայաստանը «հրեշտակի պես» կանգնած էր նրա առջեւ, ու նա շատ որոշ էր զգում իր վիճակի ողջ ծանրությունը. «... Ախ, լեզուս փակ էր, աչքս՝ բա՛ց, բերանս՝ բռնած, սիրտս՝ խո՛ր, ձեռս՝ պակա՛ս...», ու իր սպանձնած դերի մեծությունը. «...մեր ազգը, որ խեղճ ա մնացել, թրի, կրակի եսիր, բոլորի պապճառն էս ա, որ մեզ մեկ ասող չի ըլում, թե մենք ո՛վ ենք, մեր հավատն ի՞նչ ա, ինչի՞ համար ենք էկել աշխարհ...» (Երկեր, էջ 34):

Իմանալ ինչ անել, որն ըստ Աբովյանի՝ նշանակում էր ***ինքնաճանաչմամբ եւ գործնական հայրենասիրությամբ*** հասնել ազգի ճնշված վիճակի վերացմանը: Իր այդ գերագույն նպատակի իրականացման ճանապարհին Աբովյանը ոչ միայն թանձր գույներով պատկերում է իր օրերի Հայաստանի մղձավանջային կացությունը, այլեւ իր հայացքը հառում է դեպի հայ պատմական անցյալը, մեր նախնիների հերոսական գործունեության ոգեկոչումներ անում, նշում թշնամիների դեմ ունեցած նրանց քաջ կեցվածքը, հասնում մինչեւ իրօրյա հերոսների՝ Մասսա Մանուկի, շուլավերցի Սոսի, Մելիք Օհանջանյանի, Բարսեղ եւ Մկրտիչ աղաների, Գրիգոր եպիսկոպոսի, նրա եղբայր Գալուստի եւ շատ-շատերի ազգանվեր գործերի փառաբանմանը: Նրանք բոլորը խրատումն են Խաչատուր Աբովյանի այս վեպի

հիմնական ասելիքի. ***ապրելություն դեպի օպտար լուծը՝ անկախ այն բանից՝ որ ժամանակում է այն դրսեւորվում եւ ում կողմից է այն գալիս:***

Աբովյանը իր վեպը գրում էր ոչ միայն ԺԸ-ԺԹ դարերի հայաշխարհը, իր խոսքով ասած՝ «մեր աշխարհի հալը» պատկերելու համար, այլեւ գալիք Հայաստանի քաղաքական ու ազգային հեռագնա ուղիները մատնանշելու համար: Ասել է՝ ոչ միայն այն, թե որտեղից ենք գալիս, այլեւ այն, թե ուր պիտի գնալ՝ հաղթահարելով ողբալի կացության բոլոր պատճառները: Սա՝ նաեւ մշակույթի ու գրականության ասպարեզում:

Աբովյանը խորագետ էր մեր ոսկեդարի ու միջնադարյան գրականության եւ հենց այդ հենքի վրա ջանում էր սրեղծել այն գեղարվեստական չափանիշները, որոնցով պիտի կառուցվեր ապագա հայ նոր գրականությունը: Ավելին՝ այդ հիմքերը իրենց շոշափած հարցերով, պատգամաբեր գաղափարներով, գործնական հայրենասիրության իրենց դրսեւորումներով, խոսքի գեղարվեստական մակարդակի բարձրությամբ օգնելու էին հայ կյանքի ու աշխարհի զարգացման մի նոր ու փեւռական շրջափուլ սկզբնավորել, որին անմնացորդ նվիրվելն ու որի իրականացումը դառնում է Աբովյանի կյանքի նպատակը:

Իր այդ ծրագրերը իրականացնելու համար Աբովյանը ծավալեց ոչ միայն կրթական ու լուսավորչական, այլեւ գրական լայն գործունեություն: Սակայն նրա ծրագրային գործը եղավ «Վերք Հայաստանի» վեպը, որի երկրորդ վերնագիրը՝ «Ողբ հայրենասերի», գալիս էր լրացնելու այն անբաժանելի միասնությունը, որը կար «քաղցրիկ Հայաստանի» եւ «անհայրենացեալ» գրողի միջեւ: Աբովյանը լավ է փեսել, որ ինչ կա գրքերում, «եկեղեցու վրա ա», որ այնտեղ բացակայում են «աշխարհի բաները», եւ որ գրաբարը հարյուր-հազարավորների համար «նեմեցերեն յա ֆրանցուզերեն»-ի գրածի նման է: Նա նաեւ լավ էր հասկացել, որ գեղարվեստական խոսքը ժողովրդի վրա ազդելու հզոր միջոցներից մեկն է: Իսկ աշխարհաբարը գալիս էր գրողին ազատելու նաեւ մտածման ու շարադրման կաղապարներից, նրա քարացած օրենքներից: Պատահական չէ, ուրեմն, որ վեպը ընդգրկում է թեմատիկ, ժամանակային ու տարածքային մի մեծ ոլորտ, բուն կյանքին առնչվող բազում խնդիրներ, իսկ լեզվական կիրառություններում տեղ է գրվել մտքի ազատ թռիչքների ու պատկերավոր արտահայտչամիջոցների: Իր՝ դորպատյան ուսումնառության եւ ժամանակի գերմանական ու ռուսական մշակույթի հետ շփման ընթացքում Աբովյանը զգացել էր, թե որքան էր հետ մնացել հայ ժողովրդի առաջադիմությունը, մտածողությունը, ասես միջնադար էր այստեղ ու պատմական ժամանակը վաղուց կանգ էր առել, եւ թե որքան անտեղյակ է աշխարհը հայ ժողովրդի անցյալին ու ներկային, որը պակաս կարեւոր չէր մանավանդ ազգային հարաբերությունների մշակման առումով, որն ուղղակի կապված էր ցարական իշխանությունների վարած հակահայ գործունեությանը (հիշենք հայկական մարզի վերացման նկրտումները):

Աշխարհաբարով վեպ գրելու գաղափարին հանգելուն նպաստեց նաեւ «Նախաշավիղ կրթության» դասագիրքը, որը թեեւ չէր տպագրվել, սակայն նրանով Աբովյանը դասեր էր վարում իր մասնավոր դպրոցում եւ գործնականորեն զգացել

էր նման գործի պատմական անհրաժեշտությունը: «Վերքը», իհարկե, աշխարհաբարով (որը Աբովյանը անվանեց «լուսավորյալ» լեզու) գրված առաջին գործը չէր, ինչպես արդեն ասել ենք: Այդ լեզվի շատ դրսեւորումներ կային նաեւ Սպ. Նազարյանի «Հյուսիսափայլում», բայց «Վերքը» եղավ ավելի կատարյալ աշխարհաբարով գրված հայ ***առաջին գեղարվեստական լիարժեք վեպը***, որը վեր էր նեղ անձնական ու կենցաղային խնդիրների պատկերումներից եւ իրենով սկիզբ դրեց ոչ թե աշխարհաբար լեզվին, այլ ***աշխարհաբար գեղարվեստական լեզվին***: Աբովյանը հիմք դրեց այդ լեզվով մեր գեղարվեստական մտածողությանը՝ գրելով նաեւ պատմվածքներ, ակնարկներ, ճանապարհորդական նոթեր, ազգագրական պատկերներ, առակներ, բանաստեղծություններ, հեքիաթներ, շարադրելով բանահյուսական նյութեր ու կատարելով թարգմանություններ: Աբովյանը հայ քնարերգության նորարար եղավ նաեւ ժանրերի առումով՝ բալլադ, խաղեր, բայաթիներ եւ այլն:

Ուշագրավ է, որ «Վերք Հայաստանի» վեպի առաջին պարբերակը (առնվազն մեզ հասած մասերը) Աբովյանը գրել է հանգավոր, սակայն, ըստ երեւույթին, մտածելով, թե այն կարող է չգրավել ընթերցող լայն շրջանակների, շարադրանքը դարձրել է արձակ՝ հարկավ պահպանելով բանաստեղծական շունչը (էլ չենք ասում, որ վեպը լի է նաեւ հանգավոր առանձին հատվածներով՝ զանազան բայաթիներով ու ողբերով (հիշենք վեպի ենթավերնագիրը նաեւ այս առումով)): Հեղինակն իր վեպը նախատեսել էր վերնագրել «Աղասի» (կամ «Աղասու պատմություն»), սակայն հետագայում վերանայել ու լայնացրել է վերնագրի ընդգրկումը: «Վերք Հայաստանի» խիստ լեցուն վերնագիրը ներառում է Աբովյանի գերագույն ասելիքը. Հայաստանը վերք ունի նաեւ նոր օրերում. գտնվում է օտար՝ ռուսական փիրապետության տակ, պիտի հասնել ***անվերք Հայաստանի*** իրականացմանը, որը Աբովյանը իր վեպում ձեւակերպում է հանճարեղորեն. «Սի՛րտդ տուր, հոգի՛դ, բայց քո հայրենիքը մի՛ տուր թշնամյաց»: Սա եթե մի կողմից իր մեջ խտացնում էր հայ կյանքի պատմական բովանդակությունը բոլոր դարերի ընթացքում, մյուս կողմից հնչում էր որպես գործունեության կոչ գալիք բոլոր ժամանակների համար:

Աբովյանն իր վեպով միացնում է հայ իրականության մեջ առանձին-առանձին գիտակցվող առաջադիմության ու ազատագրության գաղափարները՝ ցույց տալով, որ մեկն առանց մյուսի չի կարող ցանկալի արդյունքի հասցնել: Սա է պատճառը, որ վեպի ընդհանուր սյուժեի զարգացմանը զուգընթաց Աբովյանն անընդհատ հանդես է գալիս իր ընդմիջարկումներով, դատողություններով ու գնահատումներով, որոնցում փիրապետող գաղափարը միշտ մնում է անձնազոհության, ինքնաճանաչման, ազգային համախմբման եւ սեփական պետականության ստեղծման ջատագովումը: Այդ է պատճառը նաեւ, որ Աբովյանը ողջ վեպի ընթացքում իր ընթերցողին հորդորում է, խնդրում, համոզում, ոգեկոչում:

Նյութի կուտակումը այնքան խիտ էր, որ Աբովյանը շատ կարճ ժամանակում շարադրեց վեպի առաջին պարբերակը: Բայց «Վերքը» վեպ չեղավ սովորական առումով: Այնտեղ նախ եւ առաջ ապրում ու գործում է ինքը՝ հեղինակը: Ասելիքի

«հալածանքը» ուղղակի հեպապնդել է Աբովյանին, որը շատ փեսանելի է գրեթե բոլոր էջերում, այլ խոսքով՝ նա իր վեպը գրել է շունչը պահած, հոգեկան մեծ լարումով ու ինքնամոռացությամբ՝ ապրելով փառապանքի օրեր ու գիշերներ, Հայաստանը ներկայացնելով որպես մի ամեհի Ջանգի գետ, որպես «հրո՛վ, սրո՛վ» լցված, «կրակված աչքերը արնով լիքը» աշխարհ, որ գալու է իրեն «ոտնապրակ փվողին, մեր նախնյաց մաքուր գերեզմանները քանդողին... մեր աստվածաբնակ տաճարները, եկեղեցիները ավերողին... ***ազգի գումը քանդողին... գրապալի՛, փշրի՛, ավերի՛***» (ընդգծումը - Ա.Ա.)[3]:

Նկատենք, որ Աբովյանը մեզանում դարձյալ առաջինն էր, որ գրականության մեջ օգտագործեց խորհրդանիշը, որի դրսեւորումներից մեկն էլ վեպում Երեւանի «մարդակեր, քավթառ, ջուխտ չանգերով» բերդի նկարագրությունն է որպես պարսկական բռնակալության մարմնացում:

Քաղաքական, ազգային, սոցիալական, կենցաղային, լուսավորչական գաղափարների առատությունը Աբովյանի վեպը իրոք որ առանձնացնում է նաեւ մեր հեփագա գրականության մի մասից, որում քիչ չեն գործեր, որոնք հյուսվել ու հյուսվում են սոսկ մի գաղափարի կամ մի ասելիքի հիմքի վրա:

Աբովյանը «Վերքում» գրել է իր «լսած կամ տեսած» բաների մասին, հանդես եկել որպես ականատես ու մասնակից ներկայացվող դեպքերի. հիշենք Աղասուն, ով իրեն «էրեխա ժամանակ իր ծնկան վրա խաղացրել է», հիշենք Ներսես սրբազանի եւ Աբովյանի ծանոթությունը, նաեւ Պասկեւիչին, Սմբատովին, Երուսալեմսկուն, ովքեր Աբովյանի ժամանակակիցներն էին, նաեւ Հասան խանին, որի՝ 1921-ին Անիից փախուստի մասին գրում է. «Էն ժամանակը ես ինքս Էջմիածին էի, որ Հասան խանը էսպես փախած՝ էկավ, անց կացավ» (Երկեր, էջ 217): Սա նշանակում է նաեւ, որ Աբովյանը Խորենացուց հետո ծավալողը եղավ վկայաբանության ու փաստագրության, որին հասավ ժողովրդական կյանքի հավաստի պարերքն ու կենցաղը գեղարվեստական պատկերի վերածելու շնորհիվ: Եվ պատահական չէ, որ հայ կյանքի ու ոգու գիտակ Կոստան Զարյանը «Վերք Հայաստանին» անվանել է հայ ազգային ոգու հանրագիտարան. «Աբովյանը, որ մեծ բանաստեղծ է,- գրել է նա,- էպիկական վեպը կառուցել է հայ գրան նման աղքատ, ոտքերը գետնի գրակ մխրճած... Բայց ներսը հրաբուխ է, իսկական դյուցազներգական թափ ու թռիչքով»[4]: Ի դեպ, Ե դարի մեր պատմիչներից հետո Աբովյանն է, որ դիմում է «Հայկա վեհ» մեծերի՝ Վաղարշակի, Տրդատի, Տիգրանի, Վռամշապուհի եւ այլոց կյանքին՝ նրանց կատարած գործերն իր ժամանակակիցներին օրինակ ծառայեցնելու համար: Դարձյալ Աբովյանն է, որ իր վեպը շարադրելիս լայնորեն օգտագործել է մշակութային ու պատմական նյութեր՝ հիմք դնելով գիտական աղբյուրագիտությանն ու ժամանակագրությանը նոր գրականության մեջ: Գրելով «հարիր հազարի» համար՝ Աբովյանը չհասարակացրեց իր խոսքի բովանդակությունը: Այն կուռ է, գրամաբանական, լեցուն փիլիսոփայությամբ ու ընդհանրացումներով: Աբովյա-

---

3 Երկեր, էջ 241-242:

4 Տե՛ս, **Կ. Փոլատեան,** Զրոյց, հատոր Բ, Գահիրէ, 1961, էջ 236):

նի շնորհիվ հայ նոր գրականության գլխավոր բովանդակությունը դարձան ազատության ու լուսավորության բարձր գաղափարները: Նա գրականության համար նոր չափանիշներ ու նոր որակներ առաջադրեց, որոնց լուսավորյալ բարձունքից պիտի ուղղորդվեր հայ մշակութային մտածողությունը այդուհետ. « ... այդ հանճարեղ գիրքը լուծում է ազգային մշակույթի ճակատագիրը»,- իրավացիորեն գրել է Հրանտ Թամրազյանը[5] ՝ նկատի ունենալով զարգացման ու ընդգրկման այն նոր ուղենիշները, որոնք մեր գրականությունն ու մշակույթը եւրոպական չափանիշների պիտի բարձրացնեին, ազգանպաստ գաղափարներով պիտի սնուցեին, թեմատիկ բազմազանություն պիտի տային նրան, նաեւ արդիական կյանքի ընդգրկումներ ու նեներ: Հենց այս վերոհիշյալ իրողություններն էին, որոնք Դերենիկ Դեմիրճյանին հիմք փվեցին գրելու, թե Աբովյանը գրական դպրոց ստեղծեց: Ավելացնենք, որ այդ վեպը, որը Մարտիրոս Սարյանը անվանում էր «նորագույն ժամանակների էպոսը», այնքան ընդգրկուն էր ու ծրագրային, որ իրենով որոշեց հայ գրականության մեջ հետագայում ծավալված նաեւ մնացած բոլոր գրական ուղղությունները՝ դրսեւորելով ռեալիզմի, ռոմանտիզմի, սիմվոլիզմի լավագույն նմուշներ:

Վեպը իրոք որ բազմաբովանդակ է ու հարուստ եւ շոշափում է իր ժամանակի հուզող բոլոր հարցերը՝ սկսած մարդկային էության ու հոգեբանության, հավատի, քրիստոնեության, բնութենապաշտության խնդիրներից մինչեւ սոցիալական, ազգաբանական ու կենցաղային հարաբերությունները: Հարկավ, միշտ գլխավոր խնդիր ունենալով ազգապահպանման ու ազատության հարցերը, որոնց մարմնավորումը վեպի գլխավոր հերոս Աղասին է, որի աղքատության, ոչ իշխանական ծագման շեշտումը, ամեն բանից զատ, ունի մի կարեւոր նպատակադրում եւս: Աբովյանը հանձին նրա բարձրացնում է բուն ժողովրդին՝ ասելով, որ հենց հասարակ ժողովրդի մեջ է ամբարված քաջության ու անձնազոհության ուժը՝ ասելով՝ ***կա՛ս, թե դու ով ես***: Հասկանալի է, որ Աղասու նկարագիրը Աբովյանը սնուցել է նաեւ իր էությունից, նրան դուրս քաշել իր սրտից ու հոգուց, նրան պարուրել մարդկային իր տեսակի հատկանիշներով, որի շնորհիվ Աղասու կերպարը ձեռք է բերել հայ գործող ու մտածող մարդու փիլարի արժեք: Աղասու կերպարով Աբովյանը արտահայտել է իրեն հուզող գաղափարադրույթները աշխարհի, կյանքի ու մահվան, մարդկային կոչման ու էության պայքարի ու ազատության բազում հարցերի առաջքաշումներով:

Աբովյանը սկիզբ էր նաեւ կրոնի նկատմամբ նոր մտածման ու վերաբերմունքի: Վեպը ընթերցելիս առաջին հայացքից կարելի է այն տպավորությունը ստանալ, թե Աբովյանը մերժում է շատ բան, ինչը կապված է եկեղեցուն ու նրա սպասավորներին, քանի որ նրանք երբեմն քարոզում են համբերություն, համակերպություն վիճակին, ազգի գոյության երաշխիքը Տիրոջ ողորմածությունը համարում, նաեւ կյանքի պասիվության կոչում. «Քրիստոնեի թուրը աղոթքն ա, ժամը, պատարագը, պասը, ժամը» (Երկեր, էջ 103), թե Աբովյանը իր վեպում բնապաշտությանն է տուրք փվել՝ գրելով, թե իսկական գիրն ու պատմությունը՝ քարն ու ապառաժն են. «... Փամբակա,

---

5 **Հր. Թամրազյան**, Երկեր, հատոր Ա, Երեւան, 2006, էջ 765):

Լոռվա, Ղարաբաղու, Մշո, Բայազեդի հայերը սարում, չոլում մեծենալով... էն քաջ ղամարդության հոգին ունին, որը որ ունեցել են մեր անհաղթելի նախնիքը...» (Երկեր, էջ 114): Իրականում Աբովյանը իր վեպում, նաեւ իր հոդվածներում, «հասկացող ու բարեպաշտ եպիսկոպոսների» ու կրթված ու լուսավորյալ այլ կրոնավորների մասին խոսում է մեծ ակնածանքով ու ջերմությամբ: Աբովյանի կռիվը եկեղեցական սպասավորների այն մասի դեմ էր, որոնք քրիստոնեական ուսմունքի բուն էությունն ու իմաստը չէին ըմբռնում եւ նրա մարդասիրական բնույթին հասու չէին:

Ուշադիր ընթերցումը ցույց է տալիս, որ վերը մեջբերված երկու հատվածներն էլ եւ վեպում առկա նաեւ բազում այլ էջեր ունեն մեկ միակ չափանիշ՝ երկրի ազատագրության նկատմամբ ցուցաբերվող վերաբերմունքը եւ լուծման ճանապարհները, որ, ի վերջո, հանգում է Աբովյանական մի մեծ իմաստնության եւ գրողի՝ կրոնի ու աշխարհի նկատմամբ փայփայած մեծ ճշմարտության. «Թո՛ղ ժամ, պապարագն էլ ըլին... ամա թրի ու թվանքի փիրն օրհնած ա...» (Երկեր, էջ 103):

Աբովյանի մեծությունն այն է նաեւ, որ իր վեպում ցույց է տալիս ոչ միայն երկրի ու ազգի փխուր վիճակը, այլեւ այն, որ մատնանշում է դրանից դուրս գալու միակ ուղին, ելման դուռը. «Աղա՛, գլխուդ, արեւո՛ւդ դուրբան... մեկ թուր փուր մեր ձեռքը, մենք գինանք, թե իմալ քո ճակատը պարզ կէնենք»,- ասում է վեպում գործող արեւմտահայ գյուղացիներից մեկը (Երկեր, էջ 207): ***Ազգի ձեռքը զենք պետք է տալ. սա է վեպի հիմնական ասելիք-գաղափարը:***

Ազգի գոյությունը պահպանելու համար Աբովյանը Ներսես սրբազանի բերանով առաջ է քաշում նաեւ մի այլ կարեւոր գաղափար՝ «ցրվյալ ազգը էլ եկ իրանց աշխարհը» բերելու խնդիրը, որը նաեւ այսօրեական հնչեղություն ունի:

Մեզանում հաճախ ծուռ է մեկնաբանվում Աբովյանի ունեցած վերաբերմունքը Ռուսաստանի վերաբերյալ: Իր փայփայած ազգային երազանքներին հասնելու համար Աբովյանը կանգ չի առել հնարավոր միջոցների ու ուղիների առջեւ: Հայաստան աշխարհի հարավային կողմից միմիայն տգիտություն, մոլեռանդություն ու բարբարոսություն էր խուժում: Մինչդեռ «... հոգի կենաց իմոյ յուսայի միմիայն ի Հիւսիսային կողմոյ սպանալ» մտայնությունը հենված էր ամուր պապվանդանի ու լայնախոհության վրա: Չէ՞ որ Ռուսաստանը, ամեն բանից զատ, քրիստոնյա էր, նաեւ քաղաքակրթության կրող դորպատյան ու գերմանական մշակույթ, մի ուժ, որին հենվելով՝ հնարավոր պիտի դառնար երկրի մեջքը շտկելու, օգնելու, որ Աբովյանի խոսքերով՝ «հայրենիքը զորանար, որ «... էլ եկ իր առաջին փառքին հասներ»»: Այսուհանդերձ, կարծել, թե Աբովյանը պարզունակ կերպով ողջունել է Ռուսաստանի փիրապետությունը, թյուրիմացություն է: Նա խոսում ու գրում է ռուսական հովանավորչության, իր բառով ասած՝ «նիգի»՝ հենարանի մասին, որը երաշխիք պիտի լիներ անկախ հայ պետականության սպեղծմանը: Նրա ուզածն այն է, որ «հայրենիքը նրանց արծվի թեւերի պակին» մեծանա մինչ ինքնուրույն դառնալը: Վեպում Աբովյանը նույնիսկ «բացատրություն» է տալիս ու հիմնավորում իր «ողջունած հեռուն» (Ե. Չարենց). «... Հայ ազգը ոչ թե փողի կամ շահի խաթեր ա ռուսի փերության անունը պաշտում, այլ թե ***իր սրտի ուխտն ա ուզում կատարի***»

(ընդգծումը - Ա.Ա.) (Երկեր, էջ 225): Ամենակարեւորը, Աբովյանը, սակայն, ռուսական պերությունը չէ, որ ջափագովում է, այլ ընդհանրապես ***պետական ուժի գաղափարը***, որը անհրաժեշտ էր հայ մարդու գիտակցության մեջ ներարկել՝ նրան գործի մղելու համար: Նկատի ունենանք նաեւ, որ երբ Աբովյանը գրում էր «օրհնված սահաթի» մասին, Հայաստան աշխարհի մի մասը՝ Փամբակի, Գյումրու, Խղտարաքիլիսայի շրջանները, արդեն վաղուց գտնվում էին Ռուսաստանի պիրապետության տակ, իսկ ռուսական արշավանքները դեպի Հայաստան սկսվել էին Աբովյանի ծնունդից էլ առաջ՝ 1904-ին: Ուշագրավ է նաեւ այն, որ Աբովյանը վեպում դրական է արտահայտվում ոչ միայն ռուսների վերաբերյալ: Գրողը վեպի ողջ շարադրանքում անընդհատ անիծում ու պախարակում է պարսիկ ու թուրք բռնակալներին, բայց գովաբանում է նաեւ օտար բարի մարդկանց. «Պետք է ասած,- գրում է Աբովյանը,- որ թե Ղարսա, թե Բայազեդու փաշեքը հայերին իրանց որդու պես էին սիրում» (Երկեր, էջ 219), որից, իհարկե, չպիտի եզրակացնել, թե Աբովյանը պարսկասեր կամ թրքասեր էր:

Ազգի փարաբախտության կարեկից Աբովյանը կյանքի բոլոր ասպարեզներում տեսնում էր, որ իր պաշտելի ժողովուրդը կրկին ոտնահար է լինում՝ այս անգամ լուսավոր փերության կրնկի տակ: Ներսես Աշտարակեցու կարգաթողությունը եւ աքսորը հեռավոր Բեսարաբիա, գեներալներ Մադաթովի եւ Կրասովսկու միտումնավոր հեռացումը Անդրկովկասից, հարկերի սաստկացումներն ու ռուս չինովնիկների, այդ թվում գավառապետի ու քաղաքապետի օրինազանցությունները հուսահատության էին հասցնում գրողին: Սրան հավելենք այն, որ նա սրիպված էր պայքարել չարակամ շրջապատի, վաճառական դասի, աններող հարազատների, թշվառությամբ լեցուն կյանքի դեմ, իր անձնական թշնամիների, Տփխիսի կրթական մարմինների, կրոնական որոշ դոգմաների, հետամնացության դեմ: Մանավանդ մոր ու եղբոր վաղաժամ մահերը, օտարուհի կնոջ ցուցաբերած խորթությունները, գումարվելով իրար, ի վերջո նրան պիտի որ մղեին «անվերադարձ փախուստի» գաղափարին: Ու թեեւ դեռ իր անհայտացումից մեկ տարի առաջ՝ 1847-ին գրված «Թուրքի աղչիկը» պատմվածքում նա գրում էր, թե իրեն մահվանից եւս է պահում «ազգին պետք գալը», իր «մուրազը» իրականացնելու վճիռը, սակայն ապրելը այդ պայմաններում այլեւս անհնար էր դարձել: Այդ ամենը նկատի ունենալով է, որ նա իր վեպում գրել է «... սիրտս պատռում ա, որ մեր ողորմելիությունը միտքս եմ բերում»[6]:

Աբովյանի նկատմամբ հալածանքները սկսվել էին դեռեւս 1829 թվականից, երբ նա «համարձակություն» էր ունեցել Արարատ բարձրանալ: Հայտնի է, որ Դորպատ մեկնելուց առաջ խլել են անգամ նրա շորերն ու իրերը: Ցուրայիններից մնացած այդ դառը փաստաթղթերի մի մասը գրողը արտահայտել է 1831-ին գրված «Մէր առ հայրենիս» բանաստեղծությունով, որում, ի շարս այլ մտքերի, կան նաեւ այսպիսի տողեր. «Ճամբեցեր զիս անհաց, անպաշար, անդարման, անընկեր, աննպաստ...»:

---

6 Երկեր, էջ 34:

Այսպես «քաղցրիկ Հայաստանը» փոքրիկ Խաչերին ու մեծ Խաչատուրին հալածեց մինչեւ նրա կյանքի վերջին օրը ու նրան այդպես էլ չտվեց ո՛չ բարություն, ո՛չ ազատություն եւ ո՛չ էլ հոգեկան անդորրություն: Այդ չէ՞ պատճառը, որ Աբովյանը իր վեպում որքան ոգեւորությամբ է խոսում հայոց փառավոր անցյալի մասին, նույնքան էլ կրքոտ է թվարկում նրա թերությունները:

Նա՝ Ազատն Աբովյանը, նա՝ Լիբեր Արմենիները (սիրելի հայը) (Ալ. Բակունց), որ կոչված էր ոչ միայն լուսավորություն ու ազատություն տարածելու իր շուրջը, այլեւ ինքը լույսի ու ազատության մարմնացում էր, 1848-ի ապրիլի 1-ի լույս 2-ի գիշերը դուրս եկավ տնից եւ, ինչպես գրել է «Ազգասեր մարդը իր մեռնելու վախտը» բանաստեղծության մեջ, իր հետ «հազար մտքեր հողն» տարավ, բայց եւ մի ամբողջ ժողովուրդ նա իր հետ բարձրացրեց դեպի «Ազատն Մասիսները»՝ հավերժացնելու համար ազգային առաջադիմության ու անկախության լույս գաղափարները:

Սա այն բացառիկ դեպքն էր, որ ոչ թե ժողովուրդը սրեղծեց իր գրողին, այլ գրողը սրեղծեց մի ամբողջ ժողովուրդ: Առանց վարանման կարելի է ասել, որ Աբովյանը մեր իրականության մեջ միջնադարից հետո երկրորդ վերածնության սկզբնավորողը եղավ:

Նա բախտ չունեցավ իր կենդանության օրոք տպագրված տեսնել իր գեղարվեստական երկերից եւ ոչ մեկը («Վերքը» լույս տեսավ նրա անհետացումից տասը տարի հետո միայն), բայց նա եղավ ու մնաց Կոստան Զարյանի խոսքերով ասած՝ հայ գրականության երկաթե կողպեքը, որը պիտի հար բացել միայն ոսկե բանալիով, քանի որ նա ***«ապրել ուզող ժողովրդի հսկայական կամքն»*** եղավ[7] (ընդգծումը - Ա.Ա.):

7 **Կ. Զարյան,** Նավապոմար, Երեւան, 1999, էջ 531:

ՎԻԼՀԵԼՄ ԲԱՈՒՄԸ ԹՈՒՐՔԻԱՅՈՒՄ ԱՋԳԱՅԻՆ ՓՈՔՐԱՄԱՍՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՀԱԼԱԾԱՆՔՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ

Վիլհելմ Բաումի «Թուրքիան եւ նրա քրիստոնյա փոքրամասնությունները» գիրքը (Die Türkey und ihre christlichen Minderheiten) լույս է տեսել 2005 թ. : Գրքի ստեղծման բուն շարժառիթները եղել են վերջին տասնամյակում Թուրքիայի՝ Եւրոպային որպես լիիրավ անդամ միանալու եռանդուն ջանքերը: «Թուրքիան եւ նրա քրիստոնյա փոքրամասնությունները» գրքով Վիլհելմ Բաումը ձգտում է բացել Եւրոպայի հասարակայնության եւ նրանց առաջնորդների աչքերը՝ բացահայտելով Թուրքիայի պատմության բազմաթիվ մութ եւ ամոթալի էջերը: Կարեւոր եւ հրատապ մի խնդիր, որը դժվար թե կարողանար նույն հաջողությամբ իրագործել եւրոպացի որեւէ այլ գիտնական:

Ավստրիացի պատմաբան, աստվածաբան, փիլիսոփա եւ հրատարակիչ Վիլհելմ Բաումի անունը հայտնի է Եւրոպայում եւ նրա սահմաններից դուրս: Նա ծնվել է 1948 թ. Գերմանիայի Դյուսելդորֆ քաղաքում: Ուսանել է պատմություն, գերմանագիտություն եւ աստվածաբանություն Ինսբրուքի, Հռոմի, ինչպես նաեւ Մայնցի եւ Թյուբինգենի համալսարաններում: Նրա պրոֆեսորներից են եղել հանրահռչակ գիտնականներ Էրնստ Բլոխը եւ Հանս Քյունգը: 1971 թ. նա Ավստրիայի Գրացց քաղաքի համալսարանում ստացել է փիլիսոփայության, իսկ 1999-ին՝ աստվածաբանության դոկտորի աստիճան: 1985 թ. նա Ավստրիայի Քլագենֆուրթի եւ Գրացի համալսարաններում դասավանդել է միջին դարերի պատմություն, իսկ սկսած 1999 թ. տնօրենն է իր իսկ հիմնած Քրիթաբ հրատարակչության: Վիլհելմ Բաումը գրողների Փեն միջազգային ընկերակցության անդամ է: Հեղինակ է մի շարք արժեքավոր մենագրությունների ու հոդվածների, այդ թվում գրքերի՝ նվիրված Լյուդվիգ Վինգենշթայնին եւ Կառլ Փոփերին: Բաումը հատկապես խորացել է Մերձավոր Արեւելքի եւ Հնդկաստանի քրիստոնեության պատմության մեջ եւ գրել գրքեր միջնադարյան Արեւելքի քրիստոնյաների մասին: Դրանցից են, օրինակ, նրա 1999-ի աբեղա Հովհաննեսի առաստպելական թագավորության մասին մենագրությունը, Վինքլեր Դիթմարի հետ համահեղինակած գիրքը Արեւելքի Առաքելական Եկեղեցու մասին, կամ օսմանական տիրապետության օրոք նեստորականների մասին, Հայոց Հեթում Ա թագավորի մասին նրա գրած հոդվածները եւ այլն:

Բաումին նաեւ հետաքրքրել է տարբեր երկրներում ապրող փոքրամասնությունների կյանքը: Այսպես, նա գրել է Կարինտիայի սլովեննների մասին գրքեր ու հոդվածներ, որոնք թարգմանվել են իսպաներեն ու սլովեներեն:

Բաումը քաջածանոթ է Թուրքիայում ապրող քրիստոնյա փոքրամասնությունների հեռավոր ու մոտ անցյալին, եւ այն էլ ոչ միայն օգտվելով գրականությունից: Նա բազմիցս ուղեւորվել է Թուրքիա եւ ամեն անգամ այնտեղ երկար ժամանակ անցկացնելով՝ մոտիկից ծանոթացել է այդ երկրում իշխող կյանքի պայմաններին, թուրք ժողովրդի բարք ու վարքին: Շփվելով ներկայիս Թուրքիայում հատուկենտ մնացած քրիստոնյա համայնքների հոգեւոր առաջնորդների հետ՝ նա հավաստի տեղեկություններ է ստացել ցեղասպանությունից մազապուրծ եղած թվով աննշան քրիստոնյաների եւ նրանց եկեղեցիների խղճալի վիճակի մասին: Հեղինակի իսկ խոսքերով՝ նրա մեջ շարունակ հարց է առաջացել, «թե արդյո՞ք Թուրքիան պիտանի է ընդունվելու արեւմտյան մշակույթի ընկերակցության մեջ, որը պատմականորեն քրիստոնեական դրոշմ է կրում եւ հենվում է լուսավորության դարաշրջանում նվաճված արժեքների վրա, ինչպիսին են ժողովրդավարությունը, կարծիքի ազատությունը, հանդուրժողականությունը, իրավական կանոնակարգերի ու ժողովուրդների իրավունքների մասին միջազգային համաձայնագրերի պահպանումը»:

Ինչպես իր գրքերից շատերը՝ նա գիրքը 2006-ին լույս է ընծայել նաեւ անգլերեն թարգմանությամբ: Ներկա հատորը Բաումի «Թուրքիան եւ նրա քրիստոնյա փոքրամասնութ-

յունները» գրքի երրորդ հրատարակությունն է՝ այս անգամ հայերենով: Այն գերմաներենից թարգմանել են տողերիս հեղինակը եւ Էվելինա Մակարյանը: Սա Սաքայան-Մակարյան թարգմանչական թիմի գերմաներեն բնագիր ունեցող երրորդ կարեւոր գործն է, որը թարգմանվում է ԵՊՀ հայագիտական կենտրոնում ծավալվող ծրագրի սահմաններում:

«Թուրքիան եւ նրա քրիստոնյա փոքրամասնությունները» գրքում թեեւ առանձին-առանձին քննարկվում է Թուրքիայի քրիստոնեական բնակչության բոլոր հատվածների ողբերգական պատմությունը, հայ ցեղասպանությանը հատկացվում է ամենամեծ տեղը: Եւ դա պատահական չէ, քանի որ թուրքերը պանթուրքիզմի՝ այսինքն «Թուրքիան միայն թուրքերի համար» իրենց քաղաքականությունն սկսեցին հայերի նախճիրով: Բառումի այս գրքից էլ կարելի է եզրակացնել, որ ա/ հայերը Թուրքիայում բնաջնջման դատապարտված քրիստոնյա բնակչության առաջին զոհերն էին, բ/ հայերի հալածանքներն ավելի զանգվածային բնույթ են կրել եւ նրանց նկատմամբ թուրքերն օգտագործել են բնաջնջման ամենադաժան միջոցները, որոնք կիրառվել են անարգել կերպով, քանի որ հայերն իրենց թիկունքում չեն ունեցել պետություն, ինչպես, օրինակ, հույները, գ/ հայերի՝ իրենց պապենական հողերից տեղահանումն ու ոչնչացումը թուրքերի համար մեծապես չահեկան է եղել. դրանով թուրքերը ոչ միայն ազատվեցին քրիստոնյաների մի մեծ հատվածից, բայց եւ դյուրությամբ տիրացան պատմական Հայաստանի, այժմ արդեն իրենց բնիկներից ազատված տարածքներին, դ/ թուրքերը հայերին օգտագործեցին որպես փորձադաշտ՝ երկրում քրիստոնյաների վերջնական բնաջնջման ծրագիրն իրագործելու նպատակով, տեսնելով, որ համաշխարհային հանրությունը վճռականորեն չի արձագանքում հայերի կոտորածներին եւ Թուրքիային թողնում է գրեթե անպատիժ, թուրքերն անցան հույների, ասորիների եւ այլ բնիկ ժողովուրդների բնաջնջմանը: Գրքում հայկական հարցի ավելի լայն քննարկման նպատակ է նաեւ հայերի ցեղասպանության մասին գոյություն ունեցող եւրոպական լեզուներով հրապարակված հարուստ գրականությունը, որը լայնորեն օգտագործում է հեղինակը:

Գրքի հայերեն հրատարակությունը տեղ-տեղ չեղվում է գերմաներեն բնագրից երկու պատճառով: Նախ՝ պարոն Բառումի ցանկությունն այնքան մեծ է եղել, որ հայերեն տարբերակը կատարյալ լինի, որ նա ժամանակ առ ժամանակ էլեկտրոնային փոստով ինձ ուղարկում էր նոր գրականությունից քաղված լրացուցիչ տեղեկություններ պարունակող պարբերություններ, երբեմն նույնիսկ ամբողջական էջեր՝ խնդրելով, որ դրանք գերմաներենից թարգմանվեն հայերեն եւ ընդգրկվեն գրքի այս կամ այն գլխում: Հայերեն թարգմանության՝ գերմաներեն բնագրից տարբերվելու մյուս պատճառն այն է, որ սույն գրքի թարգմանության վերջնական փուլում հարկ է եղել օգտվել նաեւ անգլերեն տարբերակից, որը որպես ավելի ուշ հրատարակություն պարունակում է որոշ բարեփոխումներ: Ու թեեւ հայկական հատորում գերմաներեն բնագրից չեղվող մասերը այնքան էլ բազմաթիվ չեն, հայկական տարբերակը գերմաներեն բնագրի ճշգրիտ վերարտադրությունը չի կարելի համարել: Ուրախալի է նշել, որ Վիլհելմ Բառումի «Թուրքիան եւ նրա քրիստոնյա փոքրամասնությունները» աշխատության հայերեն հրատարակությունը գերմաներեն բնագրի նոր եւ վերանայված տարբերակն է: Ստորեւ՝ «Թուրքիան եւ նրա քրիստոնյա փոքրամասնությունները» գրքից մի հատված:

ԴՈՐԱ ՍԱՔԱՅԱՆ
Մոնրեալ

ՎԻԼՀԵԼՄ ԲԱՈՒՄ

ՀՈՒՅՆԵՐԻ ՏԵՂԱՀԱՆՈՒՄՆԵՐԸ ՄԻՆՉԵՒ ՊԱՏԵՐԱԶՄԻ ՎԵՐՋԸ



ՎԻԼՀԵԼՄ ԲԱՈՒՄ

Ամերիկացի դիվանագետ Հենրի Մորգենթաուն 1918 թ. իր հուշերում մանրամասն նկարագրում է Թուրքիայում հույն փոքրամասնության պառապանքները. «Հայերը Թուրքիայում միակ նվաճման ենթարկված ժողովուրդը չեն, որ պուժել են Թուրքիան բացառապես թուրքերի երկիր դարձնելու քաղաքականությունից: Հայերի մասին իմ հաղորդած պատմությունը մի քանի ձեւափոխումներով կարելի է պատմել նաեւ հույների ու ասորիների մասին: Իրականում հույներն ազգայնացման այդ գաղափարի առաջին զոհերն են: Ըստ երեւույթին, քանի որ քաղաքակիրթ աշխարհը նրանց պեղահանությունների դեմ աղմուկ չբարձրացրեց, թուրքերը որոշեցին նույն մեթոդները ավելի մեծ ծավալով կիրառել ոչ միայն հույների, այլեւ հայերի, ասորիների, նեստորականների եւ թրքահպատակ մյուս ժողովուրդների նկատմամբ:

Այսպիսով, հույների մարտիրոսությունն ընդգրկում է երկու շրջան՝ պատերազմից առաջ եւ 1915-ից հետո: Առաջինը նախ հարվածի տակ առավ Փոքր Ասիայի ծովափնյա հույներին: Երկրորդ հարվածն ուղղված էր նրանց դեմ, ովքեր ապրում էին Թրակիայի եւ Մարմարա ծովի, Դարդանելի, Բոսֆորի շրջաններում, ինչպես նաեւ Մեւ ծովի ափերին: Նրանց հարյուր հազարներով ուղարկեցին Փոքր Ասիայի խորքերը: Թուրքերը գրեթե կետ առ կետ օգտագործեցին նույն մեթոդները, որոնք կիրառել էին հայերի նկատմամբ: Նրանք հույներին նախ ներգրավում էին օսմանյան բանակի մեջ, ապա տեղավորում հարկադիր աշխատանքային գումարտակներում, օգտագործում Կովկասում ճանապարհաշինության բնագավառում եւ պատերազմի այլ թատերաբեմներում: Հույն զինվորները եւս, ճիշտ հայերի նման, մահանում էին

հազարներով՝ ցրտից, քաղցից եւ այլ զրկանքներից: Անօրինական զենք գտնելու նույն տնային խուզարկությունները կատարվում էին հունական, ինչպես նաեւ հայկական գյուղերում, իսկ հույն տղամարդիկ ու կանայք ծեծի եւ խոշտանգումների էին ենթարկվում ճիշտ այնպես, ինչպես իրենց բախտակից հայ ընկերները: Ինչպես հայերը, այնպես էլ հույները ենթարկվում էին նույն կամայական հարցաքննություններին, որոնք, ինչպես հայերի, այնպես էլ նրանց պարագային վերածվում էին անխնա թալանի: Թուրքերը փորձում էին հույն հպատակներին բռնի մահմեդական դարձնել. հույն աղջիկներին, հայ աղջիկների օրինակով, գողանում եւ թուրքական հարեմներ էին տանում, իսկ հույն տղաներին առեւանգում ու բաշխում էին մուսուլմանների տներին... Ամենուրեք հույներին հավաքում եւ թուրք ոստիկանների կարծեցյալ պաշտպանության ներքո, մեծ մասամբ ոտքով, քշում էին դեպի երկրի խորքերը: Քանիսն այսպես ցիրուցան եղան՝ վերջնականապես չի պարզվել. փվյալները տատանվում են 200.000-ից մինչեւ մեկ միլիոնը: Հույների քարավանները ենթարկվում էին մեծ զրկանքների, բայց ոչ ընդհանուր կոտորածների, ինչպես հայերի դեպքում էր: Թուրքերը նրանց արժանացնում էին այդ հատուկ վերաբերմունքին ամենեւին ոչ կարեկցանքից ելնելով: Այդ ժամանակ նրանց տեւտոն դաշնակիցներն այն կարծիքին էին, որ Հունաստանը պատերազմին կմասնակցի որպես Անտանտի դաշնակից, իսկ Փոքր Ասիայի հույների կանոնավոր մի կոտորած, անկասկած, Հունաստանում կստեղծի այնպիսի մի տրամադրություն, որ վերջինիս գերմանամետ թագավորն այլեւս ի վիճակի չի լինի Հունաստանը եւ պահել պատերազմից: Ուրեմն դա պարզապես պետական քաղաքականության հարց էր, որը Թուրքիայի հույն հպատակներին խնայեց ամեն փորձանքից, որով պատուհասվել էր հայերին: Այնուամենայնիվ, նրանց կրած տառապանքները նույնքան սարսափելի են եւ մի առանձին գլուխ են կազմում երկարատեւ պատմության մեջ այն ոճրագործությունների, որոնց համար քաղաքակրթությունը Թուրքիային պատասխանատվության է կանչելու»[1]: Հույն փախստականների թվին, որոնք փորձել էին խուսափել 1914 թ. թուրքերի կոտորածներից, պատկանում էր նաեւ 1900 թ. Զմյուռնիայում ծնված հույն Նոբելյան մրցանակակիր Գիորգիոս Սեֆերիսի ընտանիքը: Փախստականների այդ խմբին է պատկանում նաեւ Էլիա Կազանը (Կազանիօղլու), որը 1909 թ. ծնվել էր Կոստանդնուպոլսում՝ գորգավաճառի ընտանիքում եւ 1913 թ. ծնողների հետ գնացել էր Ամերիկա: Նա 1963 թ. «Ամերիկա, Ամերիկա» կինոնկարում անմահացրել է Անատոլիայից իր հորեղբոր փախուստի պատմությունը:

Թուրքիայում հույները, անշուշտ, քաղաքական առումով բոլորովին այլ վիճակում էին քան հայերը: Նրանց թիկունքում որպես «հայրենիք» Հունաստանի թագավորությունն էր, որը դիվանագիտական կապեր ուներ Թուրքիայի հետ եւ այնպես պահում էր ութ հյուպատոսություն: Այստեղից կանոնավորապես Աթենք՝ արտգործնախարարություն հասնում էին զեկույցներ, որոնք ամենայն հստակությամբ

---

1 Տե՛ս **Henry Morgenthau**, Ambassador Morgenthau's Story, 2003, էջ 222 եւ շրնկ., տե՛ս նաեւ **Tessa Hofmann**, Mit einer Stimme, 2004, էջ 17:

փաստագրում էին հայերի եւ հույների կոտորածները: Հունաց Ուղղափառ Եկեղեցին մի այլ կապող օղակ էր, թեեւ Հունաստանի մեծ մասն անկախ էր եւ գտնվում էր Աթենքի արքեպիսկոպոսի հովանու ներքո, որը չէր ենթարկվում պատրիարքին: Ծագումով լինելով Կրետե կղզուց՝ վարչապետ Էլեֆթերիոս Վենիզելոսը 1905/08 թթ. կարողացավ Կրետեն միացնել Հունաստանին եւ առաջադրեց օտար տիրապետություններից բոլոր հույներին ազատագրելու մեծ գաղափարը՝ «Մեգալե իդեա»: Կոստանդնուպոլիսը վերադարձնելու նրա երազը խաչաձեւվում էր ռուսների՝ «երկրորդ Հռոմին» տիրանալու հավակնության հետ: Ակնհայտ էր, որ նույնիսկ թուրքերի դեմ հաջողություն ունենալու դեպքում ռուսների հետ բախումն անխուսափելի էր[2]: Անգլիայի արտգործնախարար Էդուարդ Գրեյը, իբրեւ պատերազմին մասնակցելու պարգեւ, հույներին առաջարկեց փոքրասիական Զմյուռնիան, որը վարչապետը սիրով ընդունեց՝ ի հեճուկս Կոստանդին Առաջին թագավորի: 1915 թ., երբ Անգլիան Վենիզելոսից պահանջեց միանալ Անտանտին՝ Փոքր Ասիայում փոխհատուցումներ սպանալու հեռանկարով, Կոստանդին Առաջինի հետ կապը խզվեց: Վենիզելոսը հարկադրված եղավ հրաժարական տալ, սակայն 1916 թ. ֆրանսիացիների կողմից զավթված Սալոնիկում խռովությունից հետո սպեղծված հակակառավարությունն անգլո-ֆրանսիական միջամտությամբ 1917 թ. հունիսին թագավորին սպիպեց հրաժարական տալ:

1913/14 թթ. հույների դեմ հետապնդումների առաջին ալիքը իրականում ոչ թուրք փոքրամասնությունների բնաջնջման երիտթուրքերի ծրագրի սկիզբն էր[3]: Նրանց նպատակն էր սադրանքի միջոցով հույներին պատերազմ ներքաշել գերմանացիների դեմ: Դա երիտթուրքերի համար լավ առիթ պիտի լիներ հույներին նույն եղանակով բնաջնջելու, ինչպես հայերին[4]: Սակայն երիտթուրքերը պետք է աչքի առաջ ունենային Հունաստանի հարձակումը իրենց վրա, եթե նրանք հույներին հայերի նման կոտորեին: Կանանց ու երեխաների պեղահանումը, իսկ տղամարդկանց պեղաբաշխումն աշխատանքային բրիգադներում ու դրանց հաջորդող սպանությունները հույների դեպքում եւս կատարվում էին հայերի օրինակով: 1915 թ. սկզբին ծովային հարցերով կցորդ գերմանացի Հանս Հումանը պեղեկացնում է գերմանացի գեներալ Էրիխ ֆոն Ֆալքենհայնին, որ Էնվեր փաշան իրեն ասել է՝ երիտթուրքերի կոմիտեն (CUP) ծրագրել է «հայերի ցեղասպանությունը դեռեւս պատերազմի ընթացքում ամբողջացնել հույն տարրերի բնաջնջմամբ»[5]: Հունաստանը սկզբից եւեթ բարեկամացել էր սերբերի հետ եւ ռուսական ցարին համարում էր ուղղափառության հովանավորը: 1916 թ. ապրիլի 18-ին ցարական բանակին հաջողվեց Ռուսահայաստանից հարձակվել ու գրավել Տրապիզոնը եւ դրանով իսկ առաջանալ դեպի, այսպես կոչված, «Պոնտոսի հույների» շրջանները: Դա պատճառ դարձավ, որ թուրքերն արագորեն ձեռնարկեն հույների արտաքսումն այդ շրջաններից:

---

2 Տե՛ս **Michael W. Weithmann**, Griechenland. Vom Frühmittelalter bis zur Gegenwart, Regensburg 1994, էջ 215 եւ շրնկ:

3 **Hassiotis**, 1992, էջ 135 եւ շրնկ.:

4 Անդ, էջ 138:

5 Անդ, էջ 139:

Այն պատրվակով, թե հույներն ապստամբության են պատրաստվում, թուրքերը 1916 թ. ապրիլին սկսեցին նրանց տեղահանումը Պոնտոսից: Աթենք՝ արտաքին գործոց նախարարությանը հղած Պետերբուրգի հույն դեսպանի զեկույցում ասվում է. «Տրապիզոնի գավառի Վասիլոնայի փարածաշրջանի 16 գյուղերի բնակիչները, բոլորն էլ հույներ, թուրքական զինվորական իշխանության հրամանով ապրիլի 15-ին պարտավոր էին հեռանալ դեպի Ագիրուպոլիի խորքերը: Սակայն վախից, որ ճանապարհին ջարդի կենթարկվեն, ինչպես դա տեղի ունեցավ հայերի հետ, նրանք թողեցին իրենց բնակավայրերն ու փախան անտառներ այն հույսով, որ կփրկվեն, եթե ռուսական բանակը ժամանակին առաջխաղացում ունենա: Այդ բնակիչներից, որոնց թիվը հասնում էր 6000-ի, 650-ը փորձեցին ապաստան գտնել Վասիլոնայի վանքում, որտեղ արդեն հանգրվանել էին 1500 փախստականներ Տրապիզոնից: 1200 հոգի խցկվել էր Կունակա գյուղի մոտ գտնվող մի մեծ անձավում, իսկ մնացածները ցրվել էին անտառների որջերում ու այլ թաքստոցներում»[6]: Հույների բնակարանները թալանվեցին թուրքական բանակի կողմից. Կունակայի քարանձավի փախստականները, չդիմանալով սովին, ստիպված եղան հանձնվել, իսկ Գեֆիրա գյուղի մոտ 26 երիտասարդ կանայք գետը նետվեցին՝ խուսափելով բռնաբարումից: Գերմանացի փոխհյուպատոս Քուքհոֆը 1916 թ. հունիսի 15-ին Սամսունից հաղորդում է Բեռլին. «Հավաստի աղբյուրներից տեղեկացել ենք, որ Սինոպի եւ Կաստամունիի առափնյա շրջանների ողջ հույն բնակչությունն արտաքսվել է: Թուրքերենում արտաքսում եւ բնաջնջում բառերը նույն նշանակությունն ունեն, քանի որ ով սպանված չէ, միեւնույնն է, մահանում է կա՛մ հիվանդություններից, կա՛մ քաղցից»[7]: Կիրասունի առափնյա շրջաններն ավերվեցին. ամենաշատը վտանգված էին ափում գտնվող 100.000 հույները: Ռուսների կողմից Տրիպոլիի (Տիրեբոլու) գրավումը որպես պատրվակ օգտագործելով՝ թուրքերը տեղահանեցին Կիրասունի եւ Տրիպոլիի հույներին: Աքսորի երթը դեպի Բիրկ գյուղը, որտեղ մեկ տարի առաջ կոտորվել էին 500 հայ ընտանիքներ, տեւեց 25 օր: 13.000 տեղահանվածներից Բիրկ հասան ընդամենը 800-ը[8]:

Պոնտոսում նույնպես թուրքերի գործողությունները գաղտնի չմնացին արտասահմանյան պետություններից: Ամերիկայի դեսպան Հենրի Մորգենթաուն դատապարտեց թուրքերի հակամարդկային գործելակերպը: Նրա հաջորդը՝ Աբրահամ Էլքուսը, որը 1916 թ. սպանձնել էր պաշտոնը, իրադարձությունների մասին խոսում է Ավստրիայի դեսպան Քարլ ֆոն Թրաութմանսդորֆ-Վայնսբերգի հետ, որն արդարացնում էր թուրքերի ձեռնարկած միջոցառումները: 1916 թ. վերջերին Ավստրիայի դեսպան Փալավիչինին հաղորդում է Սամսունի դեպքերի մասին. «11 դեկտեմբերի 1916 թ., հինգ հունական գյուղ թալանվեց, այնուհետեւ այրվեց: Բնակիչներն արտաքսվեցին: 12 դեկտեմբերի 1916 թ., այրվեցին քաղաքամերձ մի շարք գյուղեր:

---

6 **Konstantin Fotiadis**, Der Völkermord an den Griechen des Pontos, in Tessa Hofmann, Verfolgung, Vertreibung...(2004), թ. 185-219, 187.

7 Անդ, էջ 186:

8 Տե՛ս անդ, էջ 188 եւ շրնկ.:

Ամբողջական գյուղեր՝ իրենց դպրոցներով ու եկեղեցիներով կրակի մատնվեցին: 17 դեկտեմբերի 1916 թ., Սամսունի գավառում նրանք այրեցին 11 գյուղ: Թալանը շարունակվում է: Գյուղերի բնակչությունը ենթարկվում է բռնությունների: 31 դեկտեմբերի 1916 թ., մոտ 18 գյուղ այրվեց ամբողջությամբ, 15-ը՝ մասամբ: 60 կանայք բռնաբարվեցին: Նրանք կողոպտեցին նույնիսկ եկեղեցիները»[9]: Ավստրիացիները կատարվածի համար մեղսակից էին համարում գերմանացիներին: Գերմանիայի դեսպանատան մի հեռագրում՝ հղված հյուպատոս Ֆրիդրիխ Վիլհելմ Ֆոն դեր Շուլենբուրգին, ընդգծվում է, որ թուրք գավառապետերը փարածում են այն հրահանգը, որ հիմա կրկնվելու է այն, ինչ արդեն եղել է հայերի հետ: Բոլոր այս արհավիրքները չկասեցրին Վիլհելմ Երկրորդ կայսրին, որը 1916 թ. Էնվեր փաշային պարգեւատրել էր Արժանյաց կարգի շքանշանով, որ նա 1917-ին երկրորդ անգամ այցելի Թուրքիա: Բոնի իսլամացումը հետագոտող հունական մի հանձնախումբ, որին մասնակցում էր դպրոցի փնօրեն Պ. Կինիգոպուլոսը, հաղորդում է, թե ինչպես հույն կանայք բոնի իսլամացվում եւ ապա անհետանում էին թուրքական հարեմներում: Սամսունի ավստրիացի հյուպատոս Էռնստ ֆոն Կվիատկովսկին խնդրում է դեսպան Փալավիչինին՝ վերջ տալ իր զգուշավորությանը, որից հետո դեսպանն իր մտահոգությունն է հայտնում արտգործնախարար Հալիլ բեյին: Վերջինս արդարացնում է թուրքերի կեցվածքը՝ վերագրելով այն հույների համագործակցությանը ռուսների հետ: Կոնիա փարածաշրջանի 51.660 հույն բնակչությունից կենդանի մնաց միայն մեկ երրորդը:

Նույնիսկ 1917 թ. պարերազմական փարում շարունակվեց հույների փեղահանումը, որի իրականացմանը մասնակցում էր գերմանացի գեներալ Լիմման ֆոն Զանդերսը: Կոստանդնուպոլսում գործերի հավատարմատար ավստրիացի կոմս Թարուեմանսդորֆը 1917 թ. ապրիլի 3-ին հաղորդում է Վիեննա. «Մեծ վեզիրն ու արտգործնախարարը ինձ եւ Գերմանիայի դեսպանին խնդրում են՝ մեր կառավարություններին փեղեկացնել, որ խիստ կենսական նշանակություն ունեցող ռազմական պարճառներ ստիպում են օսմանյան կառավարությանն էվակուացնել Այվալիի ու նրա շրջակայքի բնակչությանը»: Լեսբոսի դիմաց գտնվող Այվալի քաղաքից արտաքսվեց 300.000 մարդ, իսկ Սամսունից՝ 60.000: Ֆրանսիայի գլխավոր շտաբի հետախուզական ծառայությունից հաղորդեցին, որ այստեղ ամենից առաջ աքսորվել են կանայք ու երեխաներ, որոնց մեծ մասը մահացել է ստիպից: «Մեկ տարի եւս այս վարչակարգին,- ասվում է ֆրանսիացիների զեկույցում,-եւ Թուրքիան կվերածվի քրիստոնյա ողջ բնակչության գերեզմանատան»[10]: Հայերն ու հույները 1915 թ. նոյեմբերից համախմբվեցին դիմադրության բջիջներում, որոնք աշխուժացան հարկապես Կովկասում ռուսական ճակատի փլուզումից հետո:

Անգլիան եւս փեղյակ էր արհավիրքներից: Բեռնում Բրիտանիայի դեսպանության մի հուշագրում 1918 թ. Թուրքիայում հույների նկատմանբ կիրառված դաժա-

---

9 Անդ, էջ 187:

10 Տե՛ս **Tsirkindis**, in: **Hofmann**, Verfolgung, Vertreibung..., 2004, էջ 142 եւ շրնկ.:

նությունների մասին ասվում է. «Ամեն օր Կոստանդնուպոլիսն ու նրա շրջակայքը մաքրագերծվում է հույներից, որոնց քշում են երկրի խորքերը: Նրանց սեփականությունը բռնագրավում են, իսկ ունեցվածքը՝ աճուրդով վաճառում: Կանանց ու աղջիկներին բաժանում են գերմանացի սպաներին եւ հայկնի մուսուլմաններին: Ասիական Թուրքիայում վիճակը շատ ավելի վատ է: Զմյուռնիայի, Կարասոսի եւ այլ շրջանների բոլոր գյուղերը թալանված ու ավերված են, ընդորում գերմանացիները կապարված աղեկում մեծ բաժին ունեն: Հաշված է, որ Կոստանդնուպոլսում ավելի քան 3000 հույն է սպրկացվել: Սակայն ասում են, որ ասիական Թուրքիայում անցյալ պարվա օգոստոսից սպանվել կամ քաղցից մահացել են 100.000-ից ավելի հոգի»[11]: Էմանուել Էլիադեսը՝ հույն փախստականների բարձրաստիճան մի ներկայացուցիչ, 1918 թ. դեկտեմբերի 10-ին հեռագրեց Բրիտանիայի արտգործնախարարություն. «Փոքր Ասիայի ափամերձ շրջաններից արտաքսված հույն բնակչության վերջին բեկորները, որոնք կազմված են կանանցից, երեխաներից եւ ծերունիներից, գտնվում են ամենաանմխիթար վիճակում: Նրանք զրկված են սննդից, հագուստից եւ օթեւանից, կարոտ են ամեն ինչի: Նախկինում Եփեսոս քաղաքում բնակվող 8000 տղամարդկանցից վերադարձել է միայն 600-ը, եւ անհնար է, որ կենդանի մնացածների թիվն անցնի 1000-ից: Մնացածները մարտիրոսաբար զոհվել են: Ակ-Բյուկ գյուղի բնակչությունը գրեթե ոչնչացվել է: Ամենուրեք ամայություն է: (Անտանտի) Շրջափակման պատճառով մենք ի վիճակի չենք նրանց օգնության հասնել»[12]: Այս բոլոր ոճրագործությունների համար չկա քավություն: Օսմանյան կայսրության փլուզումից հետո՝ 1919 թ. մի կարճատեւ լիբերալ ժամանակաշրջանում տեղի ունեցավ պատերազմի մի քանի հանցագործների դատավարությունը: Պահպանվել է այսպես կոչված «Տրապիզոնի դատավարության» արձանագրությունը, սակայն այն վերաբերում է միայն հայերի նկատմամբ գործած ոճիրներին[13]:

Անտանտի զորքերի առաջխաղացումը իր ազդեցությունն ունեցավ նաեւ Օսմանյան կայսրությունում դեռեւս մնացած քրիստոնյաների վիճակի վրա: Այդ զգացվեց «նեստորականների», Հակարիի փարաձաշրջանի եւ Վերին Միջագետքի արեւելյան ասորիների շրջանում: 1917 թ. նոյեմբերի 25-ին Շիմուն ԺԹ Կաթողիկոսը ժողով հրավիրեց արեւելյան ասորի ու հայ զորավարների մասնակցությամբ, որտեղ միասնական բանակ ստեղծելու որոշում ընդունվեց: Նա կապեր ստեղծեց անգլիացիների հետ, որոնք արդեն 1916 թ. Եգիպտոսից թուրքական սահմանով հասել էին Պաղեստին: 1917 թ. ընկան Երուսաղեմն ու Բաղդադը, 1918-ին՝ Մոսուլը: Շիմուն ԺԹ Կաթողիկոսը 1918 թ. մարտի երեքին սպանվեց քրդերի առաջնորդ Իսմայել աղա Սիմկոյի կողմից: Նրան հաջորդեց եղբորորդին՝ Մար Պողոս Շիմուն Ի-ն: Աղա Պետրոսը մինչ 1918 թվականի հունիսն անգլիացիների օգնությամբ կարողացավ Ուրմիայում դիմադրել թուրքերի հարձակումներին: Երբ արեւելյան ասորի-

---

11 Տե՛ս անդ, էջ 144:

12 Անդ:

13 Տե՛ս **Taner Akçam**, Armenien und der Völkermord. Die Stambuler Prozesse und die türkische Nationalbewegung, Hamburg 1996, էջ 176-184:

ներին պարտադրեցին 500 կմ տարածք կտրելով վերադառնալ Համադան, 70.000 փախստականներից մեկ երրորդը կոտորվեց սովից, համաճարակներից եւ քրդերի հարձակումներից[14]: Պատերազմից հետո Թուրքիայում շատ քիչ «նեստորականներ» ու քաղդեացիներ էին մնացել:

Ամերիկայի նախագահ Վուդրո Վիլսոնը 1918 թ. հունվարի 18-ին հրապարակեց իր նշանավոր «14 կետերը», որտեղ Թուրքիայի մասին գրված է. «Ներկայիս Օսմանյան կայսրության թուրքական մասում պետք է ապահովվի անվտանգ ինքնավարություն, սակայն մյուս ազգությունները եւս, որոնք թուրքական իշխանության ներքո չեն, պետք է վայելեն կյանքի կատարյալ ապահովություն ինքնավար զարգացման բացարձակապես անխաթար հնարավորություն»[15]: Նույն հարցի մասին մեկնաբանություններից մեկում որոշակիորեն ասվում է, որ Հայաստանը պետք է Միջերկրական ծովում նավահանգիստ սպանա եւ դրվի մի մեծ տերության՝ ավելի շուտ Անգլիայի կամ Ֆրանսիայի հովանավորության ներքո[16]: Վիլսոնը նաեւ հնարավոր էր համարում, որ Ամերիկան սպանձնի Հայաստանի հովանավորությունը: Առաջին աշխարհամարտի վերջում չկար մի այլ քաղաքագետ, որ Ամերիկայի նախագահ Վիլսոնի նման այդպիսի եռանդով արդար վերաբերմունք պահանջեր Թուրքիայում ապրող քրիստոնյաների նկատմամբ. սակայն, ափսոս, որ նա չկարողացավ իրագործել իր իդեալիստական մտահղացումները:

Բնագրից թարգմանեցին՝
Դորա Սաքայան
Էվելինա Մակարյան

---

14 Տե՛ս **Wilhelm Baum-Dietmar W. Winkler**, Die apostolische Kirche des Orients. Geschichte der sogenannten Nestorianer, Klagenfurt 2000, էջ 121 եւ շրնկ.:

15 Մեջբերումն ըստ՝ **Fotiadis**, in: Hofmann, Verfolgung, Verteibung..., 2004, էջ 21-54, ծնթ. 24:

16 Տե՛ս **Arthur Walworth**, Wilson and his Peacemakers. American Diplomacy and the Paris Peace Conference, 1919, London 1968, էջ 488:

ՅՈՎՀԱՆՆԷՍ ԵՐԶՆԿԱՑԻ ՊԼՈՒՉԻ ՎԱՐԴԱՊԵՏԱԿԱՆ ՊԱՏԱՄԱԽԱՆՆԵՐԸ ՅՈՎՀԱՆՆԷՍ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍԻ ՀԱՐՑՈՒՄՆԵՐԻՆ

Քրիստոնէական մտքի վաղագոյն շրջանից սկսեալ՝ աստուածաբանական տրաբնոյթ խնդիրներ արծարծուել եւ լուծուել են հարցուպատասխանիներում: Գրական այս տեսակը հնարաւորութիւն էր տալիս վարդապետական բարդ ու խրթին հարցերին տալ առարկայօրէն պարզ ու մատչելի պատասխաններ: Բաւական է յիշատակել հայ դաւանաբանական մատենագրութեան մէջ լայն շրջանառութիւն ունեցած «Բարսղի եպիսկոպոսի ուղղափառի եւ Ապատինարի հերձուածողի վիճաբանութիւն», «Հարցումն Բարսեղի Կեսարացոյն ընդ սրբոյն Գրիգորի Նիւսացուն՝ եղբարն իւրում» խորագրով երկերը, Գրիգոր Աստուածաբանի «Առ որս» ճառաշարի հիման վրայ կազմուած հարցմունքը եւ այլն: Աստուածաբանական հարցուպատասխանիներ շարադրուել են հայ ինքնուրոյն մատենագրութեան մէջ նմանապես. լայն շրջանառություն են ունեցել «Եղիշէի վարդապետի (իրապէս Վահրամ Րաբունուն պատկանող) Հարցմունք եւ պատասխանիք ի գիրս Ծննդոց», «Հարցումն Արձանայ թագաւորի եւ պատասխանիք Եզնկայ վարդապետի Կողբացւոյ», «Հարցումն Աշոտոյ Սմբատայ թագաւորի եւ պատասխանիք Եզնկայ հայոց վարդապետի», «Կոմիտասի Հայոց Կաթողիկոսի Պիռռոսի պատրիարգի՝ հարցաքննութիւն եւ վիճաբանութիւն», «Տիրաննոյ հայոց վարդապետի պատասխանի հարցմանց թագաւորացն Աղուանից Ափրներսեհի եւ Փիպէի» եւ այլ երկեր: Աստուածաբանելու այս եղանակը նոյն իրաւունքով կիրառուեց նաեւ յետագայի եկեղեցական մատենագրութեան մէջ: Այս տեսակի առաւել բնորոշ օրինակներից է սփորեւ ներկայացող բնագիրը: Աստուածաբանական տարաբնոյթ խնդիրներ արծարծող հարցերի շարքն ինքնին դրսեւորում է այն հետաքրքրութիւնը, որ առկայ էր վարդապետական խնդիրների լուծմամբ շահագրգիռ հասարակական շրջանակներում: Այդ շրջանակների վարդապետական հարցասիրութեան թարգմանը Դոփի թոռ Յովհաննէս «բարձրապոհմ» եւ «մեծազարմ» եպիսկոպոսն էր:

Խնդրոյ առարկայ հարցուպատասխանին երկու Յովհաննէսների մօտիկ յարաբերութեան մասին վկայող միակ փաստը չէ: Ինչպէս յայտնի է, 1284 թ. Կիլիկիայից Հայաստան վերադառնալիս Յովհաննէս Երզնկացին որոշ ժամանակ մնում է Տփղիսում եւ տեղի կաթողիկէ եկեղեցում փիեզերագիտական բնոյթի մի քարոզ է խօսում: Այն մեծ հետաքրքրութիւն է առաջացնում ունկնդիրների մէջ: Հատկապէս մեծ էր Ումեկ իշխանի կրտսեր որդու Վախթանգի եւ Յովհաննէս եպիսկոպոսի հիացմունքը: Նրանց խնդրանքով Յովհաննէս Երզնկացին գրի է առնում իր այդ քարոզը[1]: Գա-

1 Տե՛ս **Ա. Երզնկացի-Սրապեան,** Յովհաննէս Երզնկացի Պլուզ, կեանքը եւ գործը, Եր., 1993, էջ 43:

լով մեզ հետաքրքրող հարցուպատասխանիին՝ պէտք է ենթադրել, որ Յովհաննէս եպիսկոպոսի հարցումների պատասխանը Երզնկացին շարադրել է հենց Տփղիսում եղած ժամանակ՝ 1284 թ.: Օգտագործելով պատեհ առիթը՝ տեղի հայութեան հոգևոր առաջնորդ Յովհաննէս եպիսկոպոսը Յովհաննէս Երզնկացուն է ուղղում իր համայնքին յուզող հարցեր, եւ նրանից սպանում սպառիչ պատասխաններ: Դրանց մէջ դրսեւորւում են ոչ միայն Երզնկացու վարդապետական պատրաստուածութիւնն ու յմտութիւնը, այլեւ անցեալի հայրախօսական վաստակին քաջատեղեակ լինելը: Պատասխանիները շարադրելիս Երզնկացին ձեռքի տակ է ունեցել Ս. Յովհան Ոսկեբերանի, Եղիշէի եւ, ինչպէս ինքն է նկատում, «Հաւրն մերոյ», այն է՝ իր ուսուցիչ Վարդան Արեւելցու ուսուցիչ Վանական վարդապետի երկերը: Ոսկեբերանի ժառանգութեանը դիմում է երկիցս՝ անուանապէս եւ առանց անունը յիշատակելու: Առաջին դեպքում նա դիմում է Ոսկեբերանի հեղինակութեանը մեղքի պարտամուրհակը պատռելու կամ ջնջելու վերաբերեալ վարդապետական իր բացատրութիւնը յիմնաւորելիս[2]: «Զայս բանի լուծումն ունիմք ի մեկնութենէ Առաքելոյն, որ ի սրբոյն Յոհաննու Ոսկէբերանէ, զի ի Կողոսացւոց թղթին է այն բան» (Բ 14): Այս բառերով Երզնկացին ակներեւօրէն նկատի ունի Ոսկեբերանի Կողոսացւոց թղթի մեկնութեան յետեւեալ հատուածը. «Շնորհ ձեզ զյանցանսն, որք զմեռելութիւնն գործէին: Եւ թո՛ղ ինչ արդեաւք անպի. ոչ ասէ, այլ ջնջեաց եւս. ոչ եթէ դրոշմեաց միայն, զի մի՛ երեւեցի եւեթ, այլ ջնջեաց: Հրամանաւքն ասէ. զհաւապսն կոչէ հրամանս: Բաւական իսկ է հաւատալն միայն: Ոչ եթէ ընդ գործսն գործս կշռեաց, այլ հաւատոցն զգործսն համեմատեաց: Եւ ապա զի՞նչ եւս առաւել յաճախութիւն. զի քան զթողուլն, ջնջելն մեծ է եւ քան զջնջելն՝ ի միջոյ բառնալն: Ջիա՛րդ. զի եւ այնպէս չպահեաց, այլ պապառեաց բեւեռեաց ընդ խաչին. մերկացաւ զիշխանութիւնս եւ զպետութիւնս, բայց յանդիման խայտառակեաց զնոսա յանձն իւր: Չբարբառեցաւ ուրեք այսպէս մեծամեծս: Տես զփոյթն, զի եղծանել զդպրակնիքն որպիսի ինչ գործս գործեաց, ամենեքեան ընդ մեղաւքն էաք եւ ընդ պապժովք. ինքն պատժեցաւ, եւ ելոյծ զմեղսն եւ եբարձ զպապիժսն: Պատժեցաւ ի Խաչին եւ անդ իսկ բեւեռեաց զնոսա, որպէս զի իշխանութիւն իսկ ունիցի այնուհետեւ եւ պապառելոյ զդպրակնիքն: Ջո՞ր դպրակնիք. կամ զայն զոր ցՄովսէսին ասացին, թէ՝ «Ջամենայն, զոր ասաց Ասպուած, արասցուք եւ լոիցուք», եւ եթէ այս չիցէ, այն զի պարտիմք իսկ Ասպուծոյ հնազանդութիւն, եւ եթէ այս չիցէ, այն է զի ըմբռնեալ ունէր սապտանայ զդպրակնիքն, զոր եպ Ասպուած Ադամայ, եթէ «յորում աւուր ուտիցես ի ծառոյն, մեռանիցիս»: Ըմբռնեալ սապտանայի ունէր զայն ի ձեռին եւ չպայր ցմեզ. եհան ի նմանէ Քրիստոս եւ չեպ ցմեզ, այլ ինքն պապառեաց եւ խնդութեամբ իսկ դիւրութիւն առնելոյ»[3]:

Ոսկեբերանի միւս երկը, որից, առանց անունը պալու, օգտւում է Երզնկացին,

---

2 Պարտամուրհակը պատռելու վերաբերեալ գաղափարն իր աղօթական արձագանքն է գտնում Նարեկացու մօտ. «Իցէ՛ թէ տեսցեն պատուհանք աչացս իմոսպից գմուրհակ պարտուցս իմոց պատառեալ» (Բան ՀԵ դ) տպ. Եր., 1985, էջ 342, տ. 73-74:

3 Տե՛ս «Յոհաննու Ոսկերերանի՝ Կ. Պոլսի եպիսկոպոսապետի մեկնութիւն թղթոցն Պաւղոսի», հտ. Ա, Վենետիկ, 1862, էջ 588-589:

Մափթէի մեկնութիւնն է: Չորրորդ հարցի պատասխանը շարադրելիս նա բառացի քաղումներ է կատարում Ոսկեբերանի նշանաւոր մեկնութիւնից: Այդ է ցոյց տալիս հետեւեալ համադրումը.

ՈՍԿԵԲԵՐԱՆ	ԵՐԶՆԿԱՑԻ
Ոմանց ծանր իմն եւ խիստ թուի հրամանս եւ ընդ դո՞յզն բանից ասեն պատիժս իցեմ կրելոց: Եւ ոմանց ըստ աւելեաց իմն թուի ասացեալ, իբրեւ ահ ինչ արկանելով: Այլ երկնչի գուցէ ասա բանիւք խաբիցեմք զանձինս եւ անդ արդեամբք խակ տայցեմք զյետին պատժոցն տոկոսիս: Եւ արդ, ընդէ՞ր իցէ խիստ հրամանս. ո՞չ գիտիցես, եթէ մեծ մասին պատժոցն եւ մեղաց ի բանից է սկիզբն: Զի հայհոյութիւնն եւ ուրացութիւնն ի բանից են, եւ չարախօսութիւնն եւ թշնամանք եւ սուտ վկայել եւ մահապարտ առնել[4]:	Ոմանց ծանր թուի հրամանս եւ խիստ, եթէ ընդ դո՞յզն բանից այսպիսի պատիժս եմք կրելոց զգեհենն: Եւ ոմանց ըստ աւելեաց թուի ասացեալս վասն ահ արկանելոյ: Արդ, նոցա, սպառնալիքն եւ փոքր մեղանքն Բ (2) են պատճառ... զի մեծ մասն պատժոցն եւ մեղացն ի բանից սկսանի, ըստ այնմ. «Եթէ ոք բանիւ ոչ յանցանէ, նայ է մարդ կատարեալ», զի հայհոյութիւն, ուրացութիւն, չարախաւսութիւն, թշնամանք ի բանից են:

Երզնկացու միւս աղբիւրը Եղիշէն է: Ադամորդու ազատ կամքի եւ ընտրութեան մասին աստուածաբանական խնդիրն արծարծելիս նա, առանց անունը տալու, մի հատուած է վկայաբերում Եղիշէի «Մեկնութիւն Ցեսուայ եւ Դատաւորաց» երկից: Ներքոբերեալ համադրումը ցոյց է տալիս, որ Երզնկացին այդ երկից մի ամբողջական հատուած բառացի ճշգրտութեամբ զետեղել է իր պատասխանի մէջ.

ԵՂԻՇԷ

Եթէ ի բնութիւն մարդոյս եկեսցես եւ իմաստուն մտաւք քննեսցես, գտցես նման նորա ազատութիւնն. եթէ կամի՝ աստուածաճաճեւ: Առաքինութիւն մարդոյն է աստուածային կերպարանք, զոր Աստուած բնութեամբ ունի, մարդ ստանալով կարէ ստանալ: Ապա եթէ ընդ երկիր պչնուցու ու գործովք սորա շաղեալ պատի, ինքն զինքն աւճաճեւ արար, որպէս աչաւք, ընչաւք, ականջաւք, բերանով եւ հինգերորդ՝ ներքին համաւքն: Միթաբան շաղեալք պատին սոքա հնդեքեան,մանաւանդ զի իգական մասամբք, կանացի ձայնիւք մեղկին լսելիքն մարդոյն. մեղկեալն հանեալն անկանի անքակութեան ընդ զուգակցին, աչք ընդ աչս կքի եւ հոտ ընդ հոտ կոծի, բերան համբուրէ, եւ համք ընդ համս խառնի, զոր խոկումն անուանեցան: Այս չարք միաբանութիւն առ ծառոյն յայտնեցան: Ցղացաւ աւճն զկերպարանս աներեւոյթ չարութեանն եւ եղեւ արու բնութիւն միջնորդութեամբ պտղոյ ծառոյն. պատրեաց եւ մեղկացոյց զհինգ զգայութիւնս իգական մասինն, յապուշ կրթեաց զմիտք կնոջն, եւ մոռացումն արար զպատուիրանս Աստուծոյ, մինչ չեւ մտեալ ի պատեբազմն՝ պարտեցաւ ի հայելոյն, յորմէ դու պարտիս զգուշանալ[5]:

ԵՐՋՆԿԱՑԻ

Գիտասջիր եւ զայս, եթէ ի բնութիւնս մարդոյս եկեսցես, գտցես ի սմա նոր զօրութիւն՝ եթէ կամի աւճաճեւ լինի եւ եթէ կամի՝ աստուածաճաճեւ. առաքինութիւն մարդոյն է աստուածային կերպարանք, զոր Աստուած բնութեամբ ունի, մարդ ստանալով ստանալ կարէ: Ապա եթէ ընդ երկիր պչնուցու եւ զգործովք սորա շաղեալ պատի՝ ինքն զինքն աւճաճեւ արար որպէս աչաւք, ընչաւք, ականջաւք, բերանով, հինկերորդ՝ ներքին համովք: Միա բան շաղեալ պատին սոքա հնդեքեան, մանաւանդ զի իգական մասամբք կանացի ձայնիւք մեղքի լսելիքն մարդոյն. մեղկեալն, հոսեալն անկանի անքակութեամբ ընդ զուգակցին, աչք ընդ աչք կքի եւ հոտ ընդ հոտ կոծի, բերան համբուրէ եւ համք ընդ համս խառնին, զոր խոկումն անուանեցան: Այս չարի միաբանութիւն առ ծառոյն յայտնեցան. յղացաւ աւճն զկերպարանս աներեւոյթ չարութեան եւ եղեւ արու բնութիւն, միջնորդութեամբ պտղոյ ծառոյն պատրեաց եւ մեղկացոյց զե (5) զգայութիւնս իգական մասինն, յապուշ կրթեաց զմիտք կնոջն, մոռացումն արար զպատուիրանն Աստուծոյ մինչ չեւ մտեալ ի պատերազմ պարտեցաւ ի հայելոյն միայն, յորմէ դու պարտիս զգուշանալ:

---

4 «Մատենագիրք Հայոց», Ա, Անթիլիաս, 2003, էջ 941 (25-3):

Երկն օգտակար է ոչ միայն Երզնկացու աստուածաբանական մտրակառուցման, այլեւ միջնադարեան կերպարուեստի վարդապետական, կրօնափիլիսոփայական մի շարք առանձնայատկութիւնները ուսումնասիրելու տեսակետից: Ինչպէս յայտնի է, Քրիստոսի տնօրինական գործը ներկայացնող պատկերաշարի մէջ Համբարձումը, Երկրորդ գալուստը եւս, որպէս Եկեղեցու վարդապետական համակարգի բաղկացուցիչ, իր պատշաճ տեղն է զբաղեցրել միջնադարի կերպարուեստում: Իբրեւ կանոն՝ Քրիստոս այստեղ ներկայանում է գալարը կամ մատեանը ձեռքին: «Քրիստոս ամենակալ»-ի այսօրինակ պատկերագրումը շեշտում է ոչ միայն նրա՝ արդար դատաւորի, այլեւ Խօսքի, Բանի (Լոգոսի) այլակեցութիւնը հանդիսացող մարդացած Աստծոյ հանգամանքը, որը միջնադարի աստուածաբանական գիտութեան մէջ նոյնացած է Խօսքը կրող գալարին կամ մատեանին: Ուստի պատահական չէ, որ Բանն-Աստուած արդէն վաղքրիստոնէական արուեստում սրանում է յունահռոմէական աստուածներին օպար նշանակ՝ գալար: Այդ ժամանակաշրջանում գալարը նոյնացւում էր օրէնքի հետ: Եթէ գալարի փաթոյթը քողարկում էր մարգարէական գրութիւններում խորհրդաւորապէս բնակող հինկտակարանեան օրէնքը («Խորհրդաւոր գալար». Իւվենալիս), ապա յետագայում գալարին փոխարինելու եկած գիրքը (մատեան) դառնում է նորկտակարանեան յայտնութեան խորհրդանիշը[5]: Կրոնափիլիսոփայական, աստվածաբանական այս ըմբռնումն է ընկած Յովհաննէս Երզնկացի Պլուզի հետեւեալ խօսքերի հիմքում: Պատասխանելով Յովհաննէս եպիսկոպոսի այն հարցումին, թէ «Ջի՞նչ է, զի ուր եւ փրկչական պատկեր է հանած՝ թուղթ մի փաթթած ի ձեռինն է»՝ Երզնկացին գրում է. «Ջի որպէս մարգարէքն ամենայն եւ առաքեալքն ի նկարագրութիւն պատկերի հանեալք զիւրեանց խաւսեցեալ բանն գրեալ եւ ի ձեռինն ունին իբր թղթաբերք եւ պատգամաւորք՝ եկեալ յԱստուծոյ առ մարդիկ յԱստուած կոչելով եւ յերկնային փառսն, յորմէ անկաք յաշխարհս յայս: Նոյնպէս եւ Փրկիչն զիւր աւետարանական հրամանն, որ են գործք եւ բանք Քրիստոսի, ի ձեռին ունի: Իսկ այն, զի փաթթած է, ըստ հրէական աւրինին է, զի կաւնդակ եւ գալարելով ունէին նոքա զգիրսն որպէս թէ քան յայտ եւ ի ծածուկ էր ի նոցանէ խորհուրդ մարգարէիցն եւ թաքուն: Նոյնպէս եւ Քրիստոսի մինչ զպողայական հասական նկարեն գալարեալ եւ փաթթեալ հանեն զթուղթն ի ձեռինն որպէս ի հրէիցն ծնեալ եւ զըստ աւրինացն զամենայն ինչ առնել: Իսկ զկատարեալ հասական նկարելով ի ձեւ գրոց չորեքկուսի հանեն զԱւետարան ի ձեռին ունել եւ ի գիրկ: Ջի ի գիրկ Կուսին պողայական պիաւք նկարել զՔրիստոս ունի զայս թուղթ ի ձեռին, զի որպէս յԵւայէ մահ պարածեցաւ յաշխարհ, ի սուրբ կուսէն Մարիամայ կեանք պտուաւ Տէրն ազգի մարդկան: Եւ զայս գիր ասեն ի Հաւրէ պտուել կենաց գիր անբաց եւ անբեթեռնելի, զոր եբեր առ Կոյսն սուրբ, եւ նովաւ եղ մարդկան: Բայց անյայտ է գրեալն մինչ Խաչիւն եւ չարչարանաւքն զգիր պարտեաց նախասպեղծիցն պատառեսցէ, եւ ապա զայս գիր պացէ յայտնապէս»: Յովհաննէս Երզնկացու այս պատասխանը ոչ այլ ինչ է, քան աստուածաբանական հիմնաւորումն ու պատկերաբանական արդա-

---

5 Տե՛ս **С.С Аверинцев**, Поэтика ранневизантийской литературы, М., 1977, էջ 201-202:

րացումը «Համբարձման» եւ «Երկրորդ գալստեան» պատկերագրութեան: Համաձայն տեսական բովանդակութեան՝ վկայութիւնս կարելի է բաժանել երկու մասի. առաջին մասում մանուկ Յիսուսի ձեռքին եղած գալարը ակնարկում է Հայր Աստծո կողմից պրուած հինկտակարանեան օրէնքի կամ «կենաց» գրի ծածուկ եւ անընթեռնելի լինելը: Մինչդեռ երկրորդ մասում արդէն չարչարանքից եւ խաչից յետոյ հասուն պարիքում Քրիստոսի՝ Աւետարանը ձեռքին ներկայանալը ցոյց է տալիս, որ նախասպեղծ ծնողների պարտամուրհակը պատռուած է. այն փոխարինուած է աստուածային յայտնութիւն բովանդակող Աւետարանով: Վկայութեանս առաջին մասն ուշագրաւ է նաեւ իր տեղեկատուական բնոյթով: Բանն այն է, որ «Տիրամայրը մանկան հետ», «Մոգերի երկրպագութիւնը» պատկերագրութեան մէջ մեծաւ մասամբ մանուկ Յիսուսը ներկայացւում է առանց գալարի: Մինչդեռ այս տեղեկութիւնը գալիս է փաստելու, որ հայ միջնադարում պարածուած է եղել նաեւ պատկերագրութեան այդ պարբերակն իր արդէն յայտնի խորհրդաբանութեամբ[6]:

Յովհաննէս Երզնկացի Պլուզի ներկայ աշխատութիւնը հրապարակւում է ըստ մեզ յայտնի միակ ընդօրինակութեան՝ Մաշտոցի անուան Մատենադարանի թիւ 644 ձեռագրի, որ ժողովածու է՝ բաղկացած երեք պարբեր գրչագրերից: Հրապարակուող բնագիրը (78 բ-84 ա) Ա գրչագրում է (ժամանակ՝ ԺԵ դ., գրիչ Ներսէս կրօնաւոր. 5ա-165բ): Այն բաղկացած է պօնապատճառային միաւորներից[7]: Ձեռագրում առատօրէն կիրառուած է համառօտագիր - գաղափարագրութիւն:

ՅԱԿՈԲ ՔԷՈՍԷԵԱՆ

6 Մանուկ Յիսուսը գալարով է ներկայացւում հայկական (1007, 1033 թթ.) եւ բիւզանդական (ԺԴ դ.) ձեռագրերում. **Т. А. Измайлова,** Армянская миниатюра XI века, М., 1979, էջ 31, 37, **В. Д. Лихачева**, Византийская миниатюра.Памятники Византийской миниатюры IX-XV вв.в собраниах Советского Союза, М., 1977, էջ 49:

7 Նկարագրութիւնը տե՛ս «Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի», հտ. Գ, կազմեց Օ. Եգանեան, խմբագրութեամբ Փ. Անթաբեանի, Յ. Քէօսէեանի, Ա. Ղազարոսեանի, Տ. Շահէ քհ. Հայրապետեանի, Եր., 2007, էջ 179-184:

ՏԵԱՌՆ ՅՈՀԱՆՆԻՍԻ ԲԱՐՁՐԱՏՈՀՄԻ ԵՒ ՄԵԾԱՋԱՐՄ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍԻ ԴԱՒԹԻ ԹՈՌՆ ԿՈՉԵՑԵԼՈՅ ԱՌԱՔԵԼԱՋԱՐԴ ԵՒ ԻՄԱՍՏԱԽՈՀ ԳԼԽՈՅ ԵԿԵՂԵՑՒՈՅ ՀԱՐՑՈՒՄՆ ԲԱՆԻՑ ԱՌ ՆՈՒԱՍՏ ՅՈՀԱՆՆԻՍԻ ԵՐՋՆԿԱԵՑԻ ԵՒ ՊԱՏԱՄԽԱՆԻՔ ԸՍՏ ԹՈՒՈՅ ԳԼԽՈՑ ԲԱՆԻՑՆ ՀԱՐՑՄԱՆ

Հարցումն առաջին. Զի՞նչ է զի ուր եւ փրկչական պապկեր է հանած՝ թուղթ մի փաթթած՝ ի ձեռինն է:

Պատասխանի. Զի որպէս մարգարէքն ամենայն եւ առաքեալքն ի նկարագրութիւն պապկերի հանեալք զիւրեանց խաւսեցեալ բանն գրեալ եւ ի ձեռինն ունին իբր թղթաբերք եւ պապգամաւորք եկեալ յԱստուծոյ առ մարդիկ յԱստուած կոչելով եւ յերկնային փառսն, յորմէ անկաք յաշխարհս յայս: Նոյնպէս եւ Փրկիչն զիւր աւետարանական հրամանն, որ են գործք եւ բանք Քրիստոսի, ի ձեռին ունի: Իսկ այն, զի փաթթած է, ըստ հրէական աւրինին, զի կաւնդակ եւ գալարելով ունէին նոքա զգիրսն որպէս թէ քան յայտ եւ ի ծածուկ էր ի նոցանէ խորհուրդ մարգարէիցն եւ թաքուն: Նոյնպէս եւ Քրիստոսի մինչ զպղտայական հասակն //(79 ա) նկարեն գալարեալ եւ փաթթեալ հանեն զթուղթն ի ձեռինն որպէս ի հրէիցն ծնեալ եւ զըստ աւրինացն զամենայն ինչ առնել: Իսկ զկատարեալ հասակն նկարելով ի ձեռ զրոց չորեքկուսի հանեն զԱւետարան ի ձեռին ունել եւ ի գիրկ: Զի ի գիրկ Կուսին պղտայական փիաւք նկարել զՔրիստոս ունի զայս թուղթ ի ձեռին, զի որպէս յԵւայէ մահ պարածեցաւ յաշխարհ, ի սուրբ Կուսէն Մարիամայ կեանք պտուաւ Տէրն ազգի մարդկան: Եւ զայս գիր ասեն ի Հաւրէ պտուեալ կենաց գիր անբաց եւ անընթեռնելի, զոր երեր առ Կոյսն սուրբ, եւ նովաւ եղ մարդկան: Քայց անյայտ է գրեալն մինչ խաչին եւ չարչարանաքն զգիր պարտեաց նախասպեղծից պատառեսցէ, եւ ապա զայս գիր պացէ յայտնապէս որպէս եւ զՀոգին Սուրբ յեղ իւրոյ անմեղ մահուանն ապա եղ մարդկան, զոր ինքն գլուխն մեր էառ ի մկրտութեան ոչ իբրեւ կարաւտ, զի իւր էր Հոգին, այլ՝ վասն մեր: Նոյնպէս եւ զկենացն գիր պտուեալ յեղ զմահու պարտիսն թողլո, որպէս եւ զՀոգին պալով ասաց. «Հոգին է կենդանարար»[1]:

Երկրորդ[2] հարցումն. Այն, որ ասեն, թէ զպարտաւորեցելոյն գիրն պատառեաց ի վերայ խաչին՝ մի գիր է, թէ՞ Բ (2), կամ ինչ խորհրդով գիր կոչին:

Պատասխանի. Զայս բանի լուծումն ունիմք ի մեկնութենէ Առաքելոյն, որ ի սրբոյն Յոհաննու Ոսկէբերանէ, զի ի Կողոսացւոց թղթին է այն բան, որ ասէ. «Զնջեաց զձեռագիր մերոյ հակառակութեան հրամանաւք իւրովք, որ կայր մեզ հակառակ, եբարձ զայն ի միջոյ եւ բեւեռեաց ընդ խաչափայտին[3]:

Իսկ յեղանակաւոր երգս կցրդի ասեն. «Զգիր պարտաւորեցելոյն պատառեաց»: Այլ եւ սուրբ վարդապետն Վանական հայր հարն մերո ի Հարցմանն իւրոյ գիրս

---

1 Յովհ. Զ 64:
2 Ձեռագրում՝ Երրորդ:
3 Կողոս Բ 14:

գրեալ է այսպէս. Եթէ այն, զոր ասաց Ասպուած. «Եթէ ուրեք ի պղծոյն մահու, մեռանիս», զայս որպէս զձեռն գիր ունէր սպանանայ եւ նովաւ չարչարէր զմարդիկք, եթէ՝ Ասպուած ասաց մի ուրեր, եւ դու կերար եւ մեռար, ինչ մեղ է: Իսկ Տէրն զձեռն ի խաչին տարածեաց եւ որպէս թէ զայն գիրն պատառեաց, ասելով. «Նա կերաւ եւ մեղաւ եւ վասն այն մեռաւ: Ես զինչ մեղայ, դու ես պատճառ ամենոյ»: Իսկ հրէիցն առանձինն ձեռագիր է, աւրէնս ասացին. «զամենայն, զոր ինչ ասասցէ մեզ Տէր Ասպուած մեր՝ լուիցուք եւ արասցուք, եւ ոչ արարեն: Եւ զայն եւս պատառեաց: Իսկ քրիստոնէիցն ձեռագիր է ի գալն ի մկրտութիւն ի դրան եկեղեցւոյն, հրաժարել ի սատանայէ եւ հաւապալ յԱսպուած: Եւ զի ոչ կարեմք, զայն պատառէ զեղջն եւ ապաշաւն խորհրդով պատարագին: Եւ //(79 բ) զայսոսիկ հայրն: Բայց էր ի հարցման Ձերոյ եւ այս թէ ինչ խորհրդով գիր են: Յաղագս այսորիկ սակաւ ինչ պարզութիւն արասցուք ասացելոց սրբոցն բանից: Եւ նախ զաւրինակ պարտուցն առաջի դիցուք զոր լինի ըստ սահմանի մարդկան: Զի որ տայ մարդոյ ոսկի կամ արծաթ փող առնու ի նմանէ ձեռագիր, թէ՝ Պարտ իմ զայս ինչ եւ վճարեմ այսչափ եւ յայսքան ժամանակս, եւ բանն, զոր գրեաց նախ ի միտսն էր եւ ծածուկ եւ անյայտ եւ ապա լեզուաւ եւ ձայնիւ առաջ եկն ի խաւսս, եւ ապա շարժմամբ ձեռին գրի ի քարտիսի: Զի այս չորք են նիւթ բանականութեան ընդ սգայարանսն. զտես կամ զլուր եւ խոկալ ի միտսն, եւ խաւսել լեզուաւ, եւ գրել ձեռամբ: Արդ, այսու աւրինակաւ իմասցիս եւ զգիր պարտաւորութեան, զի արար Ասպուած զմարդն նման եւ պատկեր իւր, եւ եւթ զպատուիրանն նիւթ ինքնութեան, որով ծանուցեալ լինէր հնազանդել Արարչին կամ ոչ հնազանդել, զի էառ յԱսպուծոյ զնման եւ զպատկեր լինելն, իբր զդահեկան ոսկի եւ եառ զբան պատուիրանին իբրեւ զարծաթ փպաւոր: Եւ զի բան պատուիրանին արծաթ կոչի ի բազում տեղիս, յայտ է եւ առաւել ի Տեառն հրամայեալսն, թէ՝ «Պարտ էր քեզ արկանել զարծաթն ի մի սեղանաւորս»[4]: Արդ, զայս ոսկի եւ զարծաթ առին նախասպեղծքն յԱսպուծոյ փոխ եւ պարտական էին վճարել, կալ ի պատուիրանսն, եւ պահել զնմանութիւն եւ զպատկերն, որ եղեն, զի լուան զայս ականջաւք եւ խոկացին մտաւք եւ խաւսեցան լեզուաւ: Ի պատրելն աւձին թէ ասաց Ասպուած՝ Մի՛ ուտիցէք եւ մի՛ հպայ լինիցիք, զի մի՛ մեռանիցիք: Եւ գրեցաւ այս յաւդպ իբր ի լայնատարած թուղթ: Եւ եղեն վկայ երկին եւ երկինք, թէ աչաւք տեսին եւ ականջաւք լուան եւ մտաւք իմացան եւ լեզուով խաւսեցան եւ եկին ի խրատ, որ պարտական են իրեանց Արարչին հնազանդութեան եւ զնմանութիւն եւ զպատուիրանն պահելոյ, եւ ոչ արարին փոյթ վճարելոյ զպարտսն այլ թողին զսպեղծողին հնազանդութիւն եւ հնազանդեցան թշնամւոյն կենաց մերոց սպանանայի: Եւ նմա տուին ձեռագիր, եւ մտին ընդ պարտաւք, լուան զչար խրատն եւ ի միտ առին եւ տուին ձեռագիր, թէ պարտական է սպանանայի: Եւ այս էր ձգել ձեռինն եւ առնուլն զպտուղն // (80 ա), որպէս թէ գրեցին ձեռաւք զմեղսն, որոց վայ տայ մարգարէն. «Վայ որք գրելով գրեն զչարիս իւրեանց»[5] եւ եղեն վկայ երկինք եւ երկիր, թէ պարտական էին նոքա Ասպուծոյ, եւ ոչ վճարեցին, այլ ապստամբեալ յԱսպուծոյ եւրուն զանձինս պարտական սա-

4 Մտթ. Իե 27
5 Եսայի ժ 1:

պանայի: Եւ այսպէս ամենայն ծնունդք նախասպեղծիցն մտին ընդ այս պարտաւք՝ առնուլ ի սապանայէ զխորհուրդ մեղացն իբր ի փոխ, եւ առնել իւրեանց գլուխք եւ շահին զսակաւ հեշտութիւն, եւ տալ սապանայի վաշխ եւ տոկոսիս զպանջանսն եւ զչարչարանսն, զոր չարչարէր բանսարկուն զհոգիսն: Վասն որոյ թոյլ տայ Աստուած մարդկան գնալ, վասն զի կամաւ հեստեցին ի նմանէ, ըստ այնմ. «Բարձ ի թողի զնոսա՝ երթալ զհետ կամաց սրտից իւրեանց»[6]: Եւ այսպէս ընդ կրկին պատրանաւք էին. զբարին, զոր առ յԱստուծոյ անվճար թողեալ զգլուխսն եւ զշահնն, եւ սապանայի, որ ոչ ինչ պարտ էր, եմուտ պարտական՝ սակաւ մի հեշտութիւն մեղաց առնուլ ի նմանէ, եւ տալ վճար զպանջիլն ընդ նմա ի գեհենն: Այս է, զոր ասաց առաքեալն թէ՝ «Ի վաշխից չարեաց փրկեսցէ զանձինս նոցա»[7]: Եւ ո՞րպէս փրկեաց յայտ է ի Տեառն հրամանսն յԱւետարանին, զի ոմն պարտ էր հինգ հարիւր պարեկան եւ ոմն հիսուն եւ երկոցունցն շնորհեաց եւ է հինգ հարիւրն հեթանոսաց եւ հիսուն՝ հրէիցն, զիւրն եթող եւ զսապանային, որ ի զուր էր զմեզ պարտաւորել, զայն պատառեաց եւ ջնջեաց, եբարձ:

Արդ, յայտ եղեւ, թէ զինչ է պարտաւորիլն եւ զինչ՝ գիրն: Քննեսցուք եւ զայն, թէ ո՞րպէս պատառեաց: Եւ արդ, պատառեաց զայն իրաւամբք եւ արդարութեամբ եւ ոչ բռնութեամբ: Եւ է այսպէս. զբնութիւն մարդոյն Աստուած արդար եւ անմեղ սրեղծ, եւ թէ պահեալ էր զպատուիրանն եւ չէր ի սապանայէ ի պարտիլ՝ ոչ էր լեալ պարտական: Նմանապէս եւ հրէայքն, թէ կամեցեալ էին կալ ընդ աւրինաւքն եւ չէին պարտիլ ի սապանայէ ոչ էին պարտական լեալ անիծից աւրինացն: Արդ, զի ոչ կարացին մարդիկ պահել զուղղութիւն բնութեանս, վասն որոյ Աստուած մարդ լինի, զի զիւր խորհուրդն որ ասաց. «Արասցուք մարդ ըստ պատկերի մերում եւ ըստ նմանութեան»[8], ի գլուխ հանցէ եւ մի՛ անկատար մնասցէ վասն մարդկան ոչ պահելոյն: Եւ սկսեալ ի ծննդենէն մինչ ի խաչն մարտնչել ընդ նմա սապանայ, եւ ոչ կարեաց խոտորեցուցանել, զի զամենայն մարտս սապանայի կոխեաց Տէրն, եւ թէ որպէս երկարէ զամենայն ասել, այլ կարճ բանիւ մարգարէն ասէ //(80 բ). «Ոչ արար մեղս եւ ոչ գտաւ նենգութիւն ի շրթունս նորա»[9]: Եւ զի սապանայ չարախաւսէր զմարդիկ. թէ կամաւ մեղանչեն, եւ չեմ ես պատճառ: Արդ, Քրիստոս իւր անմեղութեամբն դատապարտեաց զնա, թէ՝ Որպէս իմ մարմինս անմեղ է, նոյնպէս եւ ամենայն մարմինք էին, եթէ ոչ պատրէիր դու, այլ մարդիկք քո պատրելովն մեղանչել եւ զի ինձ ոչ կարացեր դնել գայթակղութիւն, այնպէս պահել զբնութիւնս որպէս ի սկզբանն սրեղծի զԱդամ անմեղ, եւ դու խաբեցեր զնա՝ ձգելով պատրանաւք ի մեղս: Արդ, եթէ ինձ, որ անմեղ պահեցի զբնութիւնս զայս, ի վերայ շարժեցեր զհրէայսն անիծից եւ մահապարտս սպանանել, ապա դու ես առիթ եւ պատճառ ամենայն մեղաց մարդկան: Եւ այսպիսի դատաստանաւ զնա պարտական մեղացն մեր արար, եւ զգիր պարտեացն մեր պատառեաց, զոր իւրն պարտէաք, եթող մեզ ողորմութեամբ

---

6 Սղմ. Բ 13:
7 Սղմ. ՀԱ 14:
8 Ծննդ. Ա 26:
9 Սղմ. ԼԱ 2:

ինքն հաճեցուցեալ զՀայր փոխանակ ամենայն մարդկան եւ ի սպրանայի պարապարտ ծառայութենէն ազատեաց եւ զնա յիշխանութենէն ձգեաց, ըստ այնմ, թէ իշխան աշխարհիս այսորիկ ընկեսցի արտաքս, եւ ես յոյժ բարձրացայց ի խաչն զամենեսեան ձգեցից առ իս[10]: Արդ մեծի գնաւրէնութեան խորհրդոյ սակաւ ինչ լուծումն այսոքիկ, զի մի՛ առաւելն երկարաբանութիւն լիցի:

Հարցումն երրորդ. Ջի՞ Քրիստոս Վասն ամենայն մարդկան փրկութեան եկն յաշխարհ եւ բազումք այժմ կան դեռեւս յանհաւատութեան, ուր ոչ հասաւ առաքեալ: Եւ ոմանք լսեցին եւ ոչ հաւատացին եւ են այժմ, որք լսեն զգնաւրէնութիւն Քրիստոսի եւ ոչ հաւատան՝ վասն է՞ր ոչ փրկեցաւ ամենայն ազգ մարդկան:

Պատասխանի. Առ երրորդ բանս հարցման յոլովից կարաւտիմք քննութեան իմաստից եւ երկայնութեան բանից, որով մերկ լսողացն ի ճաշակս բանին քաղցրասցին, եւ առ այսոսիկ եւ զայլ բանս տարակուսանաց մերձ դիցուք եւ զայն եւ զայս քննեսցուք: Արդ, գրէ առաքեալն, եթէ՝ «Ջսպրուեր հանդերձելոց բարեացն ունէին աւրէնք»[11], եւ դարձեալ ասի. «Այն ամենայն ընդ նոսա աւրինակաւ անցանէր այլ գրեցաւ ի մեր վարդապետութեան»[12]: Վասն որոյ զայն յիշելով զպարտս քոյոյ խնդրոյս հանդերձ վաշխիւն վճարեսցուք: Եհան Ասպուած զորդիսն Իսրայէլի եւ եկ նոցա զերկիրն Պաղեստին ի ժառանգութիւն, զոր խոստացեալ էր հարցն նոցա եւ խլեաց անտի զքանանացիսն Ժ (10) ազգ, բայց ոչ ի սպառ ջնջեաց զնոսա, այլ եթող զոմանս յայլ ազգացն որք եւ պատերազմէին ընդ նոսա: Եւ զպատճառն Ինքն՝ Ասպուած յաւել. «Ոչ մերժեցից զնոսա, ասէ, ի միում ամի, զի մի՛ երկիրն անապատ լիցի եւ բազմանայցեն ի վերայ քո գազանք երկրի. առ սակաւ սակաւ մերժեսցես զնոսայ մինչեւ աճեսցես եւ ժառանգեսցես զամենն»[13]: Եւ երկրորդ պատճառ. զի որդիքն քո ուս//(81ա)ցին զաւրէնս պատերազմի՝ միշտ կռուելովն ընդ նոսա: Եւ երրորդ՝ զի չէ լցեալ չափ մեղացն նոցա որպէս ասէր. «Չեւ եւս են լցեալ մեղք Ամորհացւոցն»[14]: Արդ, վասն այս Գ (3) պատճառիս ոչ եբարձ զամենայն քանանացիսն յերեսացն Իսրայէլի: Այսպէս եւ զազգս մարդկան, զոր արար ի պատկեր իւր եւ զապստամբն սատանայ ընկեց յերկնից եւ զփեղին եկ որդոց Ադամայ, բայց ոչ ամենեւին եբարձ զնոցա իշխանութիւն, այլ թոյլ եկ եւ իշ[խ]ել, զոր իշխան աւդոյ ասէ առաքեալ[15]: Վասն որոյ փորձանք են նոքա մեզ, որպէս այլազգիքն՝ Իսրայէլի, որպէս եւ ի գիրս Դատաւորացն ասէ. «Փոխանակ, զի եթող ազգացդ զուխտ իմ, զոր պատուիրեցի հարցն դոցա, եւ ոչ լուան ձայնի իմում, եւ եւս ոչ յաւելից բառնալ յերեսաց նոցա զազգսն, զոր եթող Յեսու որդին Նաւեայ»[16]՝ փրկել նոքաւք զԻսրայէլ: Այսպէս եւ յոլովն ազգաց եթող Յիսուս ի փորձանս մեզ, զի յիրաւի մեք Քրիստոսի աւրինացն եղեալ յանցաւորք երկիցուք եւ զնոցա բարեկարգութիւն, որք ոչ ունին աւրէնս, տեսեալ ամա-

---

10 Համմտ. Յովհ. ԺԲ 32:
11 Երր. Ժ 1:
12 Ա Կորնթ. Ժ 11:
13 Ելք ԻԳ 29-30:
14 Ծննդ. ԺԵ 16:
15 Տե՛ս Եփես. Բ 2
16 Դատ. Բ 20-21:

չեսցուք, զի մի անկարգութիւն է յոլով պատճառ նոցա յանհաւատութիւն: Եւ որպէս այլազգիքն շուրջ սահմանակիցք Իսրայէլի պատերազմէին ընդ նոսա, նոյնպէս եւ դեւք սահամանակիցք մեր, զի մեք ի դրախտէն եւ նոքա յերկնից անկան եւ եմք ի վերայ երկրի, եւ պատերազմեն միշտ ընդ մեզ եւ յարուցանեն փորձանս վասն այսոցիկ պատճառաց. առաջին, զի գիտասցուք զտկարութիւնս մեր թէ միշտ պատրիմք ի նմանէ, իբր զնախասպեղծն առաջին, եւ այսպէս դիտելով զչափ զաւրութեան եւ մի՛ գազանք հպարտութեան եւ ամբարտաւանութեան բազմասցին ի վերայ մեր ի սակաւ ինչ ուղղելն մեր զառաքինութիւնս:

Եւ երկրորդ. զի երկիրն երկնային, ուսպի անկան նոքա, պտուաւ մեզ ի ժառանգութիւն վաստակաւք ու աշխատութեամբ մարմնոյ, ուսցուք պատերազմել ընդ նոսա, զի մի՛ ձրի միայն պտցէ մեզ Աստուած զխոստացեալն, այլ եւ վարձ աշխատանաց: Եւ երրորդն. ներէ Աստուած սպրանայի պալով զայսքան ժամանակս, զի անդարձ մնալով եւ զչափ իւրոց մեղացն լնլով իրաւամբ յաւիտենիւն պանջեսցի իւրովք գործակցաւքն եւ անդարձ մեղուցելովքն: Արդ, այսոցիկ Բ (2) գլխաւորական քննութեամբս յայտ լիցի եւ քո այժմու հարցուածս, զի եկն Քրիստոս յաշխարհս եւ կոչեաց զմարդիկ ի հաւատս: Բայց ոչ սպառեցաւ յաշխարհէ կռապաշտութիւն եւ անհաւատութիւնն: Եւ ահա լռեցին քարոզքն //(81բ) յաշխարհէ եւ բարձաւ նշանագործութիւն, որով բան հաւատոյն մտանէր ի սիրտս լսողացն, եւ որք ոչ հաւատացին, կան յանհաւատութեան խաւարի, եւ որք հաւատացեալքն եւ բազում վիշտս կրեն յանհաւատիցն: Արդ, զայսոսիկ հարկ է գիտել, թէ զի՞նչ աւգուտ է մեզ անհաւատս մնալն կամ զի՞նչ աւգտին նոքա ի մեր հաւատոյս, եւ թէ վասն է՞ր թոյլ եղ Աստուած լինել այսպէս: Արդ, լուար զաւրինակն, զի այլազգիքն Իսրայէլի հակառակ եւ դեւք՝ մարդկան, նմանապէս եւ անհաւատքն հաւատացելոցս այժմ: Արդ, եթէ ի հակառակութենէ այլազգեացն զինչ շահ գոյր Իսրայէլի՝ ասացաւ եւ ի մարտնչելն դիւաց ընդ մարդիկ, եւ այն յայտնեցաւ ասեմք եւ զայն թէ՝ հաւատիցն մնալն զինչ աւգտիմք հաւատացեալքս: Եւ գիտելի է, զի ի նեղելն նոցա եւ պառապեցուցանելն զմեզ զսէրն Քրիստոսի, յիշեսցուք մեք եւ զչարչարանսն, որ վասն մեր եւ համբերեսցուք որպէս մարտիրոսքն սուրբ եւ վկայքն, որք զարիւնս իւեանց հեղին ի սէրն Քրիստոսի:

Եւ երկրորդ (sic), զի միշտ ի հալածանս կալով մի՛ հպարտասցուք, այլ զԴաւթայն յիշեսցուք. «Բարի է ինձ, զի խոնարհ արարեր զիս, որպէս ուսայց զարդարութիւնս քո»[17]: Եւ այս է արդարութիւն, զի յորժամ վասն ուղղութեան հպարտանամք կամ ի դիւաց կամ ի մարդկան անկեալ փորձութիւնս՝ խոնարհիմք եւ յԱստուած ապաւինիմք: Եւ մի՛ վստահասցուք յանձին զաւրութիւն, եւ եթէ սխալեմք, խրատիմք նոքաւք, եւ մի՛ վստահասցուք յանձին զաւրութիւն, եւ եթէ սխալեմք, խրատիմք նոքաւք, նիմք:

Եւ թէ ասէ ոք, թէ այլազգիքն Իսրայէլի էին յաւգուտ եւ դուք մարդկան առաքինութեան պատճառ, եւ անհաւատքն՝ հաւատացելոց, զի եւ ինքեանք նոքա սպեղծուած են Աստուծոյ, նոցա չէ՞ր արժան խնամ տանել Աստուծոյ, գիտացիր, զի ոչ ինչ պակաս եթող ի խնամոցն, զի այն ամենայն աքանչելիքն, որ յԵգիպտոսին փարաւոն եւ եգիպտացիքն, եւ այն զոր քանանացիքն լուան եւ տեսին միթէ՞ չէր բաւական, եթէ կամեցեալ էին հաւատալ: Նոյնպէս սպրանայ եւ դուք, որ ի սկզբանէ աշխարհի մինչ ի կատարած, զոր տեսին եւ զոր տեսանեն զզաւրութիւն Աստուծոյ եւ աքանչելիսն գնաւրէնութեան Քրիստոսի, միթէ՞ չէ բաւական, եթէ կամէին զղջանալ, բայց ոչ թողու չարութիւն ամբարտաւանութիւն նոցա խոնարհիլ եւ զղջանալ, այլ միշտ զինքեանս ուղ[ղ]եալ կարծեն եւ զԱստուծոյ դատաստան՝թիւր: Եւ այնպէս կան //(82ա) յանդարձութիւն չարեացն, զի զայն անբաւ աքանչելիքն տեսեալ ոչ աւգտեցան: Եւ Տէրն առ Երուսաղէմ ասէ. «Քանիցս անգամ կամեցայ ժողովել զմանկունս քո եւ ոչ կամեցայք»[18]: Նոյնպէս եւ այժմ, որք ոչ են ի հաւատսն Քրիստոսի եւ հպարտացեալն եղեն զհաւատացեալսն աշակերտեալք ամբարտաւանութեան սպրանայի, եւ ուսեալք ի նմանէ՝ զհաւատացեալքն թիւր կարծեն եւ զինքեանս՝ ուղեղ, որպէս եւ այժմ ազգն Իսմայէլի եւ Հագարու եւ ամենայն հերձուածող թիւրեալք ի ճշմարտութենէն եւ մեղսասէր մարդիկ: Եւ զայս Տէրն յԱւետարանին եցոյց յառակ սերմանցն. որոմն ի ճանապարհի անկաւ ի կոխանսն մեղաց. ոմն յապառաժի՝ ի կարծրացեալսն սրտիւ, ոմն ի մէջ փշոցն, որ են աշխարհի եւ փառաց սիրոյ հոգաւք ցնորեալքն: Նոյնպէս եւ երեք բաժանին եւ բարի սերմանցն ընդունաւղք:

Դարձեալ ծանիր եւ զայս. այսոքիկ որ ընկալան զհաւատսն Քրիստոսի եւ որդիական կարգին են եւ Հայր զԱստուած անուանեն, եւ այժմ տեսանէք, զի ըստ Մաղաքիայ պատգամին, որ յԱստուծոյ ոչ երբէք զՀայր Աստուած փառաւորեն եւ ոչ երբէք ծառայ[ք] ի Տեառնէ երկնչին[19], ապա լաւ է նոցա, որք ոչ ծանեան զարդարութեան ճանապարհն, քան թէ այնոցիկ, որք ծանեան եւ ոչ գնան ուղեղ, մանաւանդ թէ անուամբ հաւատացեալք եւ գործովք յետս կացեալ: Ո՞ր է հաւատոյս արժանաւոր վարքն, ո՞ր է պայծառ կենացս եւ երկնաւոր կարգիս մաքրութիւն, ո՞ր է Քրիստոսաւանդ սէրն, ո՞ր է Աստուծոյ դպատաւորութիւն եւ թագաւորութեան նմանական պատկերն ի թագաւորս, յիշխանս եւ ի դպատաւորս եկեղեցւոյ, զոր եթէ ոչ յանդգնութիւն է ասել, ի դէպ է եթէ ոք արասցէ, եթէ որպէս զղջացաւ Տէր, զի արար զմարդն ի վերայ երկրի, եւ թագաւորեցոյց զՍաւուղ, նմանապէս եւ զայս, որ զսոսկալի խորհուրդ պնօրէնութեանն եւ զասպուածային զայս հաւատ եպ, եւ որք ընկալանն, ըստ արժանւոյն ոչ պահեն: Նա եւ զայս գիտել պարտ է, զի վասն այսորիկ բարձան նշանք եւ աքանչելիք, զի պակասեաց հաւատ, որպէս ասաց Տէրն. եթէ ունէիք հաւատս ըստ չափոյ մանանխոյ հատոյ՝ զլերինս փոփոխէիք[20], եւ թէ որպէս պակասեաց հաւատ: Լուր: Առաքեալքն սուրբ եւ քարոզքն ճշմարտութեան պնկողք են ընդ Քրիստոսի զհաւատոյն պունկ ի սիրտս հաւատացելոց: Արդ, չորք են սոքա պնկաւղն եւ պունկն եւ

18 .Մտթ. ԻԳ 37:
19 Տե՛ս Մաղաք. Բ 9-10:
20 Տես Մտթ. ԺԷ 19:

պտուղն եւ պատուար եւ նեցուկ: Տնկող՝ քարոզքն բանին որպէս ասէ Պաւղոս. «Ես տնկեցի, ապաւղոս ջուր եպ»[21]. տունկ հաւատն, պտուղ գործքն, պատուար եւ //(82 բ) պատ եւ նեցուկ հաւատոյ տնկոյն՝ սքանչելիքն, որ գործէին: Արդ, զոր աւրինակ տնկոյն՝ որքան նոր է եւ մատաղ՝ պիտոյ է բոլոր աւգնական եւ նեցուկ, իսկ յորժամ արմատանայ, յայնժամ պարտ է, որ տունկն այլոց իրաց ամրութիւն եւ բարձող լինի: Նոյնպէս եւ այս, զի յորժամ նոր էր հաւատն, պիտոյ էր սքանչելագործութիւն քարոզողացն հաւատոյ, որ ի միտ առնուին անհաւատքն զբան հաւատոյն: Իսկ այժմ, զի արմատացաւ հաւատն, գործքն է պիտանի, որ է պտուղ հաւատոյն, եւ այն է փոխանակ սքանչելեացն՝ վկայ ճշմարտութեան հաւատոյն, որպէս ասաց Տէրն. «Տեսցեն զգործս ձեր բարիս եւ փառաւորեսցեն զՀայրն ձեր որ յերկինս»[22]: Եւ թէ՝ «Սկսաւ Յիսուս առնել եւ ուսուցանել»[23], եւ զի աւգտակար է այժմ եւ հանդերձեալն գործք քան զսքանչելիսն: Յայտ անտի. «Տէր, Տէր, բաց մեզ, ո՛չ յանուն քո մարգարէացաք եւ դեւս հանաք եւ զաւրութիւնս բազումս արարաք»[24]: Եւ լսեն պատասխանի, թէ՝ «Ոչ գիտեմ զձեզ, ի բաց կացէք յինէն ամենեքեան, որ գործէք զանաւրէնութիւն»[25]: Ահա որ բարի են գործք քան զնշան սքանչելեաց, եւ զսայ վասն այնորիկ յիշեցի, զի թէ էր գործ բարի մեզ հաւատացելոցս եւ գնացաք արժանի կոչմանս, յոր եւ կոչեցաք բաւական քարոզք էաք նոցա, որք կան յանհաւատութիւն: Բայց այժմ զառաքելականն տեսանէք հրաման, զի այնոքիկ, որ զաւրէնս Քրիստոսի ոչ ունին, բնութեամբ զաւրինացն կատարեն[26]: Եւ որք աւրինաւքն Քրիստոսի պարծին, ընդ անցանելն զաւրինաւքն, լինին քրիստոսական աւրինացն անարգիչք. զի այժմ զմեր ամենայն ինչ բարութիւն առ նոսա տեսանեմք. որք ոչ են ի հաւատն Քրիստոսի: Նոքա սիրովն զեղեալ եւ լցեալ, եւ մեք ցամաքեալք, նոցա միաբանութիւն եւ մեզ քակտումն, նոքա ի կարգն եւ ի սահման ուսման եւ աղաւթից եւ գլխաւորութեան իմաստուն քաղաքավարութեան եւ արժանաւորութեան մեծի եւ փոքու, եւ մեզ՝ յոլով անկարգութիւն, նոցա ձեռ պարկեշտութեան, եւ մեզ՝ անառակութեան, նոքա դպրաւորք, եւ մեք ոսխասէրք առաջի նոցա, ըստ առաքելոյն հաղորդելոյն, թէ՝ «Զանարգս եկեղեցւոյ դպրաւոր նստուցանէք»[27]: Արդ, այսոքիկ յոլով քան զսոյն է պատճառ. ոմանք ի հաւատոցն Քրիստոսի արտաքոյ մնալոյ, որ ի զաւրութենէ ասացելոցս յայտ լիցի եւ այլն, զի այս է ըստ չարին:

Հարցումն չորրորդ. Հրամայէ Փրկիչն յԱւետարան, թէ՝ «որ ասիցէ ցեղբայր իւր մորոս՝ պարտաւոր լիցի գեհենին»[28], ապա ո՞րպէս կարասցուք ապրել, եւ ի՞նչ է հնարն մեզ, որ ոչ լինինք գեհենին:

---

21 Ա Կորնթ. Գ 6:
22 Մտթ. Ե 16:
23 Գործք Ա 1:
24 Մտթ. Է 22:
25 Մտթ. Է 23:
26 Տե՛ս Հռոմ. Բ 14:
27 Ա Կորնթ. Ջ 4:
28 Մտթ. Ե 22:

Պատասխանի. Յաղագս փէրունեան հրամանիս զանազան //(83 ա) կարծիս եղեւ քննող մտաց մարդկան: Ոմանց ծանր թուի հրամանս եւ խիստ, եթէ ընդ դոյզն բանից այսպիսի պատիժս եմք կրելոց զգեհենն: Եւ ոմանց ըստ աւելեաց թուի ասացեալս վասն ահ արկանելոյ: Արդ, նոցա, որ ծանր թուին սպառնալիքն եւ փոքր մեղանքն Բ(2) են պատճառ. մին զի այնքան սովորել եմք անդուռն բերանով ի խաւսս անպատշաճս, մինչ զի փոքր թուի «մորոս» ասելն, եւ երկրորդ. զի ոչ ունելով փոյթ գիտելոյ զաւրութիւն բանից եւ անուանց ոչ իմանամք զմիտս ասացելոցն, զի «մորոս» ասելն յիմար ասէ եւ անմիտ, եւ այս մեծ պեսակ է մեղաց, զի մարդ մտաւք պատկեր է Աստուծոյ, եւ յիմար եւ անմիտ ասելն ի պատկեր Աստուծոյ լինելոյն զրկէ եւ յանասնոց ձգէ կարգս, յորմէ ազատեաց Քրիստոս եւ յորդիականն եհան կարգ, զորոց Պաւղոս ասէ. «Մեք զմիտս Քրիստոսի ունիմք»[29]:

Եւ երկրորդ. Թէ եւ փոքր կարծես եւ այն եւս ի մեծն ելանիցէ, զի ամենայն մեղք փոքր սկսանի եւ մեծանայ, որպէս փոքր է թիւնք աւձի եւ խայթոց կարճի, բայց մահ ածէ: Վասն որոյ զմանունս կարճէ, զի մի՛ ի մեծամեծս ելանիցեն:

Եւ երրորդ. Զի մեծ մասն պատժոցն եւ մեղացն ի բանիցն սկսանի, ըստ այնմ. «Եթէ ոք բանիւ ոչ յանցանէ, նայ է մարդ կատարեալ»[30], զի հայհոյութիւն, ուրացութիւն, չարախաւսութիւն, թշնամանք ի բանից են: Վասն որոյ Տէրն ի հրեշտակացն հանէ զմեզ ի կարգ, ուր ոչ գոյ բանից սխալանք, այլ փառաբանութիւն եւ աւրհնութիւն: Եւ դարձեալ եւս մեծագոյն. ի նմանութիւն Աստուծոյ խրատէ ելանել զայն, որ Աստուած բնութեամբ ունի, մեզ կամաւք սպանալ, զի ասաց Տէրն. «Ի բանից քոյ արդարասցիս եւ ի բանից քոյ պարտաւորեսցիս»[31]: Եւ խրատէ մեզ ոչ պարտաւորիլ, այլ զուսուցանել զայն, որ ասաց. «Եղերուք կատարեալ որպէս եւ Հայրն ձեր երկնաւոր կատարեալ է»[32]: Իսկ թէ ո՞րպէս ապրեսցուք ի գեհենոյն, մեծ իմաստ ուսանիմք յայսմ հարցմանէ, զի թէ ի մեր գործքն վստահանամք մին բառս այս, որ ի «մորոս» պարտաւոր առնէ զմեզ գեհենքն եւ այլք առաքինութիւնքն ոչ աւգնեն: Իսկ եթէ ի շնորհքն Քրիստոսի ապաւինիմք, որով փրկեցաք եւ արդարացաք եւ ապրեցաք, նայ զմաքսաւորս արդարացոյց, զպոռնկին յանցանսն շնորհեաց, զաւազակն ի դրախտն եմոյծ, եւ որ ինչ այսմ նման են //(83 բ), վասն որոյ յառաջ քան զայս բան զարքայութեան ճառեաց եւ ապա զգեհենն յիշէ, զի գիտասցուք, թէ արքայութեան ժառանգութիւն կամաւք եւ հաճութեամբ է մեզ պատրաստեալ յԱստուծոյ, իսկ գեհենն՝ սակս մերոյ յանցանացն: Եւ յաղագս այսորիկ մի՛ ոք պարծեսցի իւրովք գործաւքն, այլ ապաւինեալ ի շնորհսն, եւ ապրեսցի ի գեհենոյն: Որպէս ասէ մեծն Յոհաննէս. «Արիւն Յիսուսի սրբեսցէ զմեզ յամենայն մեղաց մերոց»[33]: Զի արեամբն, որով ապրեցաքն, դարձեալ նովիմբք ապրեսցուք, յորժամ ճաշակեմք զնա, եւ այն է ճաշակելն զնա, յորժամ հոգոյ աչաւք ի նա հայիմք, որ ընդ աջմէ Հաւր մարմնոյ

---

29 Ա կորնթ. Բ 1:
30 Յակ. Գ 2:
31 Մտթ. ԺԲ 37:
32 Մտթ. Ե 48:
33 Ա Յովհ. Ա 7:

աչաք զնա պեսանեմք, զի ի սեղան սուրբ պատարագի վասն մեր. բերանով զնա ճաշակեմք, ականջաք զնորայն խաւսքն լսեմք, այսպիսի ճաշակմամբ քաւիմք եւ արդարանամք: Գիպասջիր եւ զայս, եթէ ի բնութիւնս մարդոյս եկեսցես, գտցես ի սմայ նոր զաւրութիւն՝ եթէ կամի աւձաձեւ լինի, եւ եթէ կամի՝ աստուածաձեւ. առաքինութիւն մարդոյն է աստուածային կերպարանք, զոր Աստուած բնութեամբ ունի, մարդ սպանալով սպանալ կարէ: Ապա եթէ ընդ երկիր պշնուցու եւ զգործովք սորա շաղեալ պապի՝ ինքն զինքն աւձաձեւ արար որպէս աչաք, ընչաք, ականջաք, բերանով եւ հին/կերորդ՝ ներքին համովք: Միաբան շաղեալ պապի սոքա հնգեքեան, մանաւանդ, զի իգական մասամբք կանացի ձայնիւք մեղքին լսելիքն մարդոյն՝ մեղկեալն, հոսեալն անկանի անքաւութեամբ ընդ զուգակցին, աչք ընդ աչք կքի եւ հոտ ընդ հոտ կոծի, բերան համբուրէ եւ համք ընդ համս խառնին, զոր խոկումն անուանեցան: Այս չարի միաբանութիւն առ ծառոյն յայտնեցան, յղացաւ աւձն զկերպարանս աներեւոյթ չարութեան եւ եղեւ արու բնութիւն, միջնորդութեամբ պտղոյ ծառոյն պատրեաց եւ մեղկացոյց զԵ (5) *ա*զայութիւնս իգական մասինն, յապուշ կրթեաց զմիտք կնոջն, մոռացումն արար զպատուիրանն Աստուծոյ մինչ չեւ մտեալ ի պատերազմ՝ պարտեցաւ ի հայելոյն միայն, յորմէ դու պարտիս զգուշանալ: Աստուածազարդ արքայն եւ հոգելից մարգարէն Դաւիթ հայցէր ինքեան զարթուցանել զաչս իմանալի հոգոյն, զի գեղեցկապէս նայեսցի ի սքանչելիս աւրինացն Աստուծոյ, եւ ես զնորայն առեալ նուագ մարգարէական ձայնի, զի եւ //(84 ա) զիմ զաչս զարթուսցէ ոչ զայն ասեմ, որ ի քնոյ բնաւորականէ, այլ ի ցնորից թմբրութենէ, որ ծանրացեալ խնուն զիմ զգայարանս, յորմէ լքեալ լուծանին գործարանք Բանին: Վասն զի եղեւ ինձ յանկարծակի հիացումն եւ մտածութեանս իմոյ զարհուրումն, պատեաց շուրջ զինեւ տագնապ եւ լինի յանձին իմում խորշումն: Հիացումն եղեւ ինձ ի մեծ եւ ի նոր տեսութենէս, թէ զի՞նչ յիս խորհուրդս. այսքան պատուելի եւ պատկառելի անձինք իմաստութեան բանին բաժանորդք եւ Հոգւոյն հանճարոյ հոգի հեզութեան հաւաքողք ի դէպ ժամու զմուտ եւ զել դրանց իմաստից փակողք եւ բացողք, զոր եւ այժմ տեսանեմ պատրաստք յունկնդրութիւն:

Եւ Քրիստոսի՝ պսակաւին սրբոց՝ վայել է փառք, իշխանութիւն եւ պատիւ այժմ եւ յաւիտեանս յաւիտենից. Ամէն:

ԳՐԱԽՕԱՍՈՒԹԻՒՆ.
ԱՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆ

ՔՆԱՐ, ԹԷ՞ ՎԵՂԱՐ

Վերջերս լույս տեսավ Ա. Դոլուխանյանի մենագրությունը ԺԷ դարի նշանավոր եկեղեցական գործիչ Ներսես Մոկացու կյանքի եւ ստեղծագործության վերաբերյալ: Աշխատությունն ինքնին մի նորություն է՝ ԺՋ-ԺԷ դարերի հայոց պատմության համեմատաբար քիչ ուսումնասիրված ծալքերը վերհանելու առումով: Ներսես Մոկացու անձի եւ ստեղծագործության ոսպնյակով ներկայացվում են նաեւ այդ ժամանակաշրջանի՝ Հայ Եկեղեցու պատմության մեջ անջնջելի հետք թողած իրադարձությունների՝ Հարանց Մեծ անապատի, Լիմի, Կտուցի եւ այլ վանական կենտրոնների հիմնադրումը, եկեղեցական ու ժողովրդական գրականության ծաղկման նոր թափը եւ այլն: Մենագրության երեք գլուխներում հեղինակը հերթականությամբ լուսաբանում է Ներսես Մոկացու ապրած ժամանակաշրջանի առանձնահատկությունները, քննում նրա կյանքի եւ մատենագրության հետ կապված որոշ վիճարկելի հարցեր՝ տալով նաեւ դրանց ուսումնասիրության պատմությունը, արժեւորում Մոկացու թողած գրական ժառանգությունը՝ վերլուծելով հատկապես պատմական թեմատիկայով եւ հոգու ու մարմնի գաղափարական փոխհարաբերությունների մոտիվներով գրված ստեղծագործությունները, տալիս այդ երկերի լեզվական, ժանրային ու արվեստագիտական առանձնահատկությունների ամփոփ եւ հնարավորինս համապարփակ նկարագիրը: Մենագրությանը մի առանձին արժեք են տալիս ռուսերեն եւ ֆրանսերեն լեզուներով գրված ամփոփումները՝հայ միջնադարյան գրականության այս պարբերաշրջանը, թեկուզ համառոտ կերպով, մատչելի դարձնելով նաեւ օտարալեզու ընթերցողներին: Հարկ է նշել, որ սույն մենագրությունն արդեն մասամբ հաղացված էր հեղինակի հրատարակած «Ներսես Մոկացի. Բանաստեղծություններ» գրքում (Երեւան, 1975 թ., Ա հրատարակություն, Երեւան, 1985 թ., Բ հրատարակություն)[1]: Այս մասին վկայում է նաեւ հեղինակն իր մենագրության մեջ[2]:

Ա. Դոլուխանյանն առավել չափով լուսաբանություններ է մտցնում Ներսես Մոկացու կենսագրության՝ մինչեւ օրս վիճահարույց հարցերում (էջ 13-33), ձեռագրական բավական հարուստ փաստերի եւ վկայությունների հիման վրա պարզում Մոկացի, Բեղլու եւ Բոլենցի Ներսեսների ինքնությունը: Հատկապես հետաքրքիր է Մոկացու ապրած ժամանակաշրջանի վերաբերյալ արված դիտարկումը՝ ԺՋ-ԺԷ դարերի մռայլ ու անհույս պատմական համապատկերի պատուհանի միջից դիտելով

---

1 Սույն հոդվածում օգտագործել ենք Ա հրատարակությունը:

2 **Ա. Դոլուխանյան**, Ներսես Մոկացի, Ս. Էջմիածին, 2009 թ., 204 էջ, էջ 8:

Հարանց մեծ անապատով սկսված շարժման հոգեւոր-մշակութային լույսը. «Այդուամենայնիվ, այդ ժամանակների հայ կյանքն ու մշակույթը չի կարելի դիտել միայն ավերածությունների ու ամայացումների տեսանկյունից: Ինչպես երկրում, այնպես էլ երկրից դուրս, հնարավորության սահմաններում, սրեղծվում էին կրթամշակութային կենտրոններ, երեւան էին գալիս այդպիսիները հովանավորող անձինք, համայնքներ, առկայծում էին նույնիսկ ազատագրական-հայրենասիրական պայքարի ծրագրեր, երազանքներ» (էջ 39):

Արժեքավոր են նաեւ կատարված ճշգրտումները Ներսես Մոկացու մատենագրական ժառանգության հարցում: Հեղինակը բարեխղճորեն համադրել եւ վերլուծել է հ. Ն. Ակինյանի եւ Ծովականի (Նորայր արք. Պողարյան) աշխատությունները[3], փվել Մոկացու մատենագրական ժառանգության խմբավորումը հետեւյալ հաջորդականությամբ.

Պատմական թեմատիկայով սրեղծագործություններ (էջ 73-103).

Հոգու եւ մարմնի գաղափարական փոխհարաբերությունների մոտիվներով գրված սրեղծագործություններ (էջ 103-147):

Ներկա գրախոսության մեջ մեր դիտողություններն առավելապես վերաբերելու են սրեղծագործությունների երկրորդ խմբին՝ հաշվի առնելով նաեւ հոգու եւ մարմնի այսպես կոչված հակադրության մասին հեղինակի ունեցած յուրահատուկ տեսությունը[4], ինչպես նաեւ Մոկացու ապրած սրեղծագործական-մշակութային միջավայրի մասին արված դիտողություններում եւ եզրահանգումներում առկա որոշ բացթողումներն ու լուսաբանության կարոտ կետերը:

Նախ եւ առաջ հարկ է մեկ անգամ եւս շեշտել Մոկացու՝ դեռեւս վաղ պատանեկան հասակից վանական միջավայրում կրթված եւ հասունացած լինելու հանգամանքը[5]: Բաղեշի վանական դպրոցի հետ Ներսես Մոկացու նախնական կրթությունը կապելով՝ հեղինակն իրավացիորեն շեշտում է նրա կյանքի մյուս երկու կարեւոր կրթական օջախները՝ Երուսաղեմն ու Տաթեւի վանքը, որտեղ նա դարձել է Սյունյաց Մեծ անապատի նշանավոր գործիչներից մեկը: Կյանքի վերջին շրջանը Մոկացին անցկացնում է իր իսկ հիմնած Լիմի անապատում եւ վախճանվում 1625 թվականին: Այնուամենայնիվ, չնայած Մոկացու մասին այս առումով արված եզրակացությանը (էջ 33), հեղինակը «հոգեւոր միաբանություն-դպրոցների» մասին խոսելիս միակողմանի գնահատական է տալիս: Ըստ այսմ, այս վանքերի գործունեությունը ճնշող

---

3 Տե՛ս **Ն. Ակինեան**, Մովսէս Գ Տաթեւացի հայոց կաթողիկոսն եւ իր ժամանակը, Վիեննա, 1936: Նույնի՝ Բաղէշի դպրոցը, Վիեննա, 1952, **Ծովական**, Միջնադարյան Տաղասացներ (Ներսես վարդ. Մոկացի), «էջմիածին», 1944, 10-12, էջ 32-35:

4 Մանրամասնությունների համար տե՛ս **Аэлита Долуханян**, Проблема души и тела в средневековой армянской поэзии, Ереван, 2008: Հեղինակը մենագրության մեջ հիմնարար նշանակությամբ օգտագործել է նաեւ Ֆ. Բապյուշկովի հոդվածը՝ Сказание о споре души с телом в средневековой литературе, "Журнал Министерства Народного Просвещения", СПб., 1890-189:

5 Հեղինակը, չնայած բազմիցս մատնանշում է այս հանգամանքը, սակայն տեսադաշտից բաց է թողել ԺՋ-ԺԷ դարերի վանական կյանքի եւ դրության մասին համեմատաբար վերջերս հրատարակված մի քանի հիմնարար երկեր՝ **Ղ. Տ. Եարմեան**, Նիւթեր հայ վանականութեան պատմութեան, «Բազմավէպ», 1988, 1-4, էջ, **Կարապետ եպս. Ամատունի**, ԺԷ դարու երեւելի վարդապետներ, «Բազմավէպ» 1986, 1-4, էջ 21-58, 1987, 1-4, էջ 53-77, 1988, 1-4, էջ 42-61:

մեծամասնությամբ ուներ մշակութային եւ գրական-գիտական նկարագիր: Իր այս մոտեցումը Ա. Դոլուխանյանը երկրորդում է՝ մեջբերելով Լեոյի խոսքերը Բաղեշի դպրոցի մասին, թե այն՝ «...հայ ժողովրդի կուլտուրական հանճարի մի շատ թանկագին հուշարձան»[6] էր: Այս, եթե կարելի է այդպես ասել, *հնացած* եւ գուտ մշակութաբանական մեթոդի հեղեւանքով էլ հեղինակը բաց է թողնում ԺԷ դարի վանական կյանքի հետ սերտորեն կապված գրական-մշակութային մի քանի կարեւոր առանձնահատկություններ:

Ամենից առաջ հարկ է նշել, որ ժամանակի թե՛ օտար եւ թե՛ հայ պատմագիր-ականապետների կողմից բոլոր այդ անապատները[7], որոնք կապված էին Բաղեշի եւ Սյունյաց Մեծ անապատի հոգեւոր զարթոնքով ծնունդ առած շարժման հետ, նկարագրվում են նախ եւ առաջ իբրեւ աղոթքի ու հոգեւոր ճգնության կենտրոններ: Այս առումով հետաքրքիր են հատկապես ֆրանսիացի ուղեգիր Բ. Տավեռնիեյի (ԺՋ-ԺԷ դդ.) եւ իտալացի ուսումնասիրող Ջուզեպպե Ֆօնտանայի (ԺԸ դ.) վկայությունները[8]: Ֆրանսիացի ճանապարհորդի փեղեկացմամբ Վանա ծովակի վրա հաստատված հայ վանականներն ունեին շատ խիստ վանական կենցաղ.

Հերձուածող (sic !) հայերու մէջ բազմաթիւ են վանականները: Ոմանք Ս. Անտոնի[9] կարգէն եւ ուրիշներ՝ Ս. Բարսեղի[10]: Անոնք որ Ս. Անտոն անապատականի հետեւորդ են, կը բնակին առանձին վայրերու եւ անապատային ամայի փեղեր, ուր՝ խստակրօնութիւնը որ անոնք կը կիրարկեն կամ կ'ապրին, կը գերազանցեն նոյնիսկ Եւրոպայի ամենէն բարեւորոգուած մենակեացներն անգամ... »[11]:

Այս հեղինակի վկայությամբ Վանա լճի վրա հաստատված երկու միաբանությունների վանականների թիվը հասնում էր 100-ի[12]:

Վանական այս պատկառելի շարժումը, անշուշտ, ուներ նաեւ իր մշտական

---

6 Տե՛ս **Լեո**, Երկերի ժողովածու, Գ, էջ 270՝ մեջբերված **Ա. Դոլուխանյան**, Ներսես Մոկացի, էջ 42:

7 «Մեծ անապատն ուներ համահայկական նշանակություն. այն իր բարերար օգնությունն էր ցուցաբերում երկրի կրթական մյուս օջախներին: Անապատի սկսած գործը շարունակվեց նրա աշակերտների ջանքերով հիմնված նոր միաբանություններում: Այսպես, օրինակ, Ներսես վարդապետ Մոկացին անապատ է հիմնում Վանա ծովակի Լիմ կղզում, Գարապետ եպիսկոպոս Էջմիածնեցին գնում է Սեւանա կղզի եւ հաստատում անապատ, Արիստակես վարդապետ Ծամբեցին շինում է Տանձափարախի անապատը, Դավիթ եպիսկոպոսը, որ Ծամքորի ձորից էր եւ իշխանական ցեղից, հիմնում է Չարեքագեղի անապատը», **Ա. Դոլուխանյան**, Ներսես Մոկացի, էջ 45:

8 Î»'ë **Fontana Giuseppe Francesco**, Storia degli Ordini monastici et militari e delle Congregazioni secolari, vol. 5, Lucca 1737.

9 Հայ Եկեղեցու ծիսակարգի համաձայն՝ կուսակրոն հոգեւորականների վեղարի փվջության ժամանակ երգվում է Ս. Անտոն Անապատականին նվիրված շարականը՝ «Որ գերազանցեալ» ԱՋ, որն իրականում մի հեռավոր ադերս է նախկին վանական միաբանություններում ընդունված կանոնադրությանը (տե՛ս «Գիրք Մեծ Մաշտոց կոչեցեալ», Կ. Պոլիս, 1807, էջ 276):

10 Լիմ անապատում 1625 թ. Սրբիհանոս Ծատրախեցու պատվերով գրվում է Բարսեղ Կեսարացու՝ վանական կյանքի մասին կանոններ պարունակող «Հարցողաց գիրքը» (տե՛ս **Ա. Դոլուխանյան**, Ներսես Մոկացի, էջ 54): Բարսեղ Կեսարացու այդ երկի քննական հրատարակության համար տե՛ս **Basilio di Cesarea**, *Il Libro dello Domande (Le Regole)*, editio de Gabriella Uluhogian, CSCO vol. 536, Lovanii, in Aedibus E. Peeters, 1993.

11 Տե՛ս **Tavernier Mons. B.**, Les six voyages en Turquie, en Perse et aux Indes, հտ. Ա, Փարիզ, 1676, էջ 277: Թարգմանությունն ըստ **Ն. Տ. Եարպմեանի**, նշվ. աշխ., էջ 216:

12 Անդ, էջ 217:

ավանդությունն ու շարունակաբար զարգացող վանական կենցաղը: Ի դարասկզբի հայ ուղեգիր Գ. Շերենցն իր «Սրբավայրեր» գրքում[13], նկարագրելով Վասպուրականի Գնունեաց գավառը եւ նրա Լիմ ու Կտրուց անապատները, գրում է. «Եկեղեցւոյ շուրջն բոլորակի պատում են նեղլիկ ու մութ քանի մի նրբանցքներ, եւ այդ անցքերի երկու կողքովն 20-30-ի մօտ մութ ու խաւարչփին խցիկներ, ճգնարանները աշխարհից զրկուած միայնակեցիկների համար, որ անդադար գիշեր ու ցերեկ, սաղմոսն ու նարեկ ի ձեռին, ծնկաչոք մտածում են իրանց հոգւոյ փրկութեան համար:

...Լիմ անապատումն եւս կտեսնենք այն ամեն անձկութիւն եւ չարքաշ կեանքը որն տեսանք Կտրուց անապատում. նմանօրինակ եկեղեցւոյ շուրջն, նեղլիկ ու մութ անցքեր, երկու կողմից խառն ի խուռն շինուած խցիկներ, միաբան ճգնազգեացների համար, դրութիւն, առօրեայ կեանքը նոյն է գուցէ եւ սոքա աւելի խստակրօն, որովհետեւ քաղաքից բաւական հեռու են եւ մօտաւորապէս ութ ժամ կարելի է հասնել Լիմ անապատ»[14]:

Այսպիսով, ընդհուպ մինչեւ Մեծ Եղեռն հասնող վանական այս ավանդական դրությունը չէր կարող միայն ու միայն լուսավորական մտահոգությանց մեջ ծնվել: Այն նախ եւ առաջ ԺԷ դարում Եկեղեցու ծոցում մոռացված վանական կարգերի վերականգնմանն ուղղված մի հզոր փեսլական էր, որից էլ հետագայում ածանցվեցին այն բոլոր կրթամշակութային արժեքները, որոնց մասին այդքան մանրամասնորեն եւ ջանադրաբար խոսում է Ա. Դուլուխանյանը: Հենց այս միակողմանի եւ պակաս հիմնավորված մոտեցման ծնունդ են նաեւ արդեն անցյալի անազատ ու քարացած գիտական մտածելակերպին հարիր նրա դիտարկումները, որոնց փորձենք անդրադառնալ մի քանի բառով:

«Ըստ էության, ժողովրդական բանահյուսության հետ է կապվում նաեւ Ասրվածաշունչը, բայց նկատի առնելով այն պարագան, որ մեր իրականության մեջ այդ գիրքը գործել է որպես սրբազան գիրք (sic !!), ուստի այս աղբյուրին անդրադառնում ենք առանձին:

Ասրվածաշունչն անցյալի հայ իրականության մեջ էլ, ինչպես ուրիշ ժողովուրդների մոտ, գաղափարական արգելակող ուժ լինելուց բացի (sic!), միաժամանակ եղել է սրեղծագործական հզոր ազդակ: Դրանից մեծապես օգտվել են Սահակ Պարթեւը, Մեսրոպ Մաշտոցը, Գրիգոր Նարեկացին, Ներսես Շնորհալին, Ֆրիկը եւ միջնադարյան համարյա բոլոր մյուս հեղինակները:

...Ներսես Մոկացու սրեղծագործություններում Ասրվածաշնչից առնված են միայն առանձին մտքեր ու պատկերներ, որոնք մի կողմից ուժեղացրել են նրա խոսքի լրջությունը միջնադարյան ընթերցողների մոտ (sic!), մյուս կողմից՝ առիթ հանդիսացել բանաստեղծին հուզող հարցերի բացահայտմանն ու բարձրացմանը»[15]:

Մոկացու սրեղծագործությունների գրական ուղղության առիթով գրված այս տողերն առավել քան հակասական են եւ չհիմնավորված: Որ Ասրվածաշունչը

---

13 Թիֆլիս, 1902թ:
14 Անդ, էջ 71, 77:
15 **Ա. Դուլուխանյան**, Ներսես Մոկացի, էջ 153-154:

կապվում է ժողովրդական բանահյուսությանը, հայտնի է եւ մեծապես քննարկված սուրբգրային ուսումնասիրությունների դաշտում: Բայց Սուրբ Գրքի «ըստ էության» դիտարկումը ժողովրդական բանահյուսության շրջանակից ներս նշանակում է փակ աչքերով կարդալ ճշմարտությունը՝ հաշվի չառնելով ժամանակակից պատմաբանասիրության եւ մեկնողական գրականության հսկայական նվաճումներն ու բացահայտումները: Ընդ որում, հեղինակը կարծես Սուրբ Գրքի առանձին դիտարկումը բացառիկ կարգավիճակով է սկսում. հակառակ դեպքում, ըստ Ա. Դոլուխանյանի, եթե Ասքվածաշունչը սրբազան գիրք չլիներ մեզանում, ապա կարելի կլիներ այն քննել ժողովրդական բանահյուսության ոլորտում: Եթե սույն մտքի ծաղրանկարչին տրամաբանությանը դիմենք (carricaturer), ապա ստիպված պետք է լինենք ընդունելու, որ ոսկեդարյան մեր ողջ մշակույթն իր ակունքներով ժողովրդական բանահյուսության դաշտերից մեկն է, հայրաբանական եւ աստվածաբանական դասական երկերի գրաբարյան ոսկեղենիկ թարգմանություններն էլ՝ *ժողովրդական բանաստեղծության* ուսումնասիրության մենաշնորհ....

Ավելի առաջ գնալով ու «գաղափարապես արգելակող ուժ» եւ «ստեղծագործական հզոր ազդակ» մակդիրներով որակելով Ասքվածաշունչը՝ Ա. Դոլուխանյանը կարծում է, որ Մեսրոպ Մաշտոցից սկսած մեր գրեթե բոլոր միջնադարյան բանաստեղծներն ու հեղինակներն օգտվել են դրանից ստեղծագործական մղումներով միայն[16]: Սակայն Ա. Դոլուխանյանն ակներեւորեն հաշվի չի առնում հայ միջնադարյան հեղինակների՝ բանաստեղծության միջոցով աստվածաբանություն եւ քրիստոնեական փիլիսոփայություն կերտելու մղումը, ինչը, ի դեպ, համաքրիստոնեական երեւույթ էր դեռեւս վաղ միջնադարից սկսած[17]: Տողատման եւ հանգավորման մասին տեսություններ մշակված կերպով ի հայտ են եկել նույնիսկ հայ մեկնողական որոշ երկերում: Օրինակ, Ներսես Լամբրոնացին եւ Գրիգոր Տաթեւացին Առակաց գրքի իրենց մեկնություններում[18] կարեւորում են աստվածաշնչյան գրքերի տողատումն ու հանգավորումը՝ իբրեւ հույժ կարեւոր օժանդակ ձեռնարկ վանքերում նորընծա վանականների կրթության համար[19]: Ուրեմն Ա. Դոլուխանյանն այդքան էլ չպետք է շտապեր Ն. Մոկացու երկերի լեզվի եւ արվեստի առանձնահատկությունները նկարագրելիս[20] առանց հաշվի առնելու այն նրբին հանգամանքը, որ ներբող-

16 Նույն գաղափարի արտահայտությունն ենք գտնում նաեւ Ա. Դոլուխանյանի մյուս գրքում՝ Ներսես Մոկացի, Բանաստեղծություններ, էջ 20-21:

17 Տե՛ս **С. Аверинцев**, Поетика ранневизантийской литтературы, Москва, 1997, էջ **244**-245, **K. Brockelmann, F. N. Finck, J. Leipoldt, E. Littmann**, Geschichte der christlischen Litteraturen des Orients, Leipzig, 1909, էջ 12-16:

18 Ներսես Լամբրոնացու՝ Առակաց գրքի մեկնության համար տե՛ս **Nerses von Lampron**, Erzbischof von Tarsus, Erklärung der Schprichwörter Salomo's. Herausgegeben und übersetzt von Prinz Max, Herzog zu Sachsen, Leipzig 1919-1926, 4° 516: Գրիգոր Տաթեւացու մեկնության համար տե՛ս Մեկնութիւն Առակաց, քնն. բնագիր, ներածություն եւ ծանոթագրություններ Խ. Գրիգորյանի, Երեւան, 2000:

19 Տե՛ս **Nerses von Lampron**, էջ 3, **Գրիգոր Տաթեւացի**, Մեկնութիւն Առակաց, էջ 1-2:

20 Ա. Դոլուխանյանը նմանատիպ մի եզրակացություն է կատարում 1975-ին տպագրած իր գրքում. «Չի կարելի Ներսես Մոկացուն ճիշտ հասկանալ առանց հստակ պատկերացում կազմելու նրա գրական նախասիրությունների եւ սկզբունքների մասին: Առաջին հայացքից զարմանալի է թվում, թե ինչո՛ւ Ներսես Մոկացին հեռու է իր ժամանակին բնորոշ սիրո, խնջույքի, ուրախության երգերից,

ների ու պաղերի մի մասը կարող էին գրված լինել եկեղեցում հասարակ ժողովրդի համար ընթերցելու, մի մասն էլ՝ (առավել զարգացած ու ճոխ լեզու ունեցողները) վանական կարգերում առանձնական կամ հավաքական աղոթքների ժամանակ արտասանելու դիտավորությամբ: Կիրակոս Գանձակեցու վկայությամբ, օրինակ, Ներսես Շնորհալին, մտահոգված լինելով Հռոմկլա կաթողիկոսանիստ ամրոցի պահապանների հոգեմտավոր վիճակի զարգացմամբ, նրանց համար գրում է «Յիշեսցուք ի գիշերի» պարզ եւ հասկանալի ոճով շարականը՝ գիշերային աղոթասացության համար[21]: Այս շարականի ոճը, սակայն, երբեք չենք կարող համեմատել հոչակավոր Նարեկացու աղոթամատյանի խրթին եւ երկնաթռիչ հագներգի հետ: Մատյանի համար իբրեւ խորագիր ծառայող «Դրութիւնք»-ում բացահայտ մատնանշվում է երկի՝ անապատական եւ միանձն հայրերի պաղատանք-թախանձանքով սպեղծված լինելու հանգամանքը.

«Դրութիւնք յոգնաթախանձ բանից օգտակարաց ապաշաւանաց...առիթք արտասուաց, պատճառք աղօթից **ի խնդրոյ հայցմանց հարց միանձանց եւ բազմաց անապատականաց** ասացեալ մատեան ողբերգութեան Գրիգորի Նարեկայ վանից վանականի» (ընդգծումը մերն է-Շ. Ա.)[22]:

Ավելին, ԺԴ-ԺԵ դարերի բանաստեղծների երկերում անգամ, ովքեր մեծավ մասամբ ներկայացվում են իբրեւ այսպես կոչված հայ միջնադարյան աշխարհիկ գրականության ներկայացուցիչներ, կրոնական գործոնն այնուամենայնիվ էական եւ բարացուցիչ դեր է խաղում: Ասվածն ավելի հիմնավորելու համար կարելի է դիտարկել հենց միայն Կոստանդին Երզնկացու օրինակը, ով իր բանաստեղծական տաղանդի բացահայտումը կապում է տեսիլքի մեջ իրեն հայտնված Քրիստոսի պարգեւած շնորհի հետ[23]:

աշխարհաբար լեզվից, օտարաբանություններից, գրական նորաձեւություններից, տաղաչափական ներմուծություններից ու հնարանքներից, աշուղական գրականության ազդեցության ոլորտից: Պարզվում է, սակայն, որ նման սահմանազատումը պայմանավորված է եղել նախ **գրական-կրթական անապատային այն միջավայրով, ուր նա անցկացրեց իր ողջ կյանքը, ապա նաեւ գիտակցված նախասիրությամբ, որպեսզի գրական օտար ազդեցությունները, չափից ավելի չթափանցեն հայ քաղաքական բռնապիրության պայմաններում, հայ գրականության մեջ»** (Բանաստեղծություններ, էջ 32. ընդգծումը մերն է-Շ.Ա.): Չնայած անապատային-վանական միջավայրի գորեղ ազդեցության հստակ գիտակցմանը՝Ա. Դոլուխանյանը, ավա՛դ, շարունակում է Ներսես Մոկացուն իր ժամանակի՝ ոչ իրական համապատասխան «փեղադրումը»: Մեզ թվում է, որ հեղինակն ավելի սթափ եւ մեր ժամանակի ոգուն համապատասխան վերլուծություններ կարող էր մատուցել ընթերցողին, եթե մեկ անգամ եւս վերանայեր եւ խմբագրեր մոտ 15 տարի առաջ արդյունավորած հայագիտական իր աշխատանքն ու հայացքները: Այդ հստակ երեւում է, երբ կարդում ենք Ֆ. Էնգելսից եւ Կ. Մարքսից արված նրա մեջբերումները (տե՛ս օր. էջ 124), որոնք մի ժամանակ «կամավոր-պարտադիր»-ի զգեստի տակ մատուցվում էին հայագիտությանն ու գիտական մտքին ընդհանրապես:

21 Տե՛ս **Կիրակոս Գանձակեցի**, Պատմութիւն Հայոց, աշխ.՝ Կ. Մելիք-Օհանջանյանի, Երեւան, 1961, էջ 121:

22 **Գրիգոր Նարեկացի**, Մատեան ողբերգութեան, աշխ.՝ Պ. Խաչատրյանի եւ Ա. Ղազինյանի, Երեւան, 1985, էջ 245:

23 Տե՛ս **Կոստանդին Երզնկացի**, Տաղեր, աշխ.՝Ա. Սրապյանի, Երեւան, 1962, էջ 187-191: Տաղի բավական ծավալուն խորագիրն իսկ վկայում է այն հոգեկան փվայտրանքների մասին, որոնք կրել է միջնադարյան քնարերգուն իր բանաստեղծությունների՝ տեսիլքից ներշնչված լինելու պատճառով.

Գալով Ներսես Մոկացու կողմից Ասփվածաշնչի առանձին հատվածների եւ մտքերի օգտագործմանը՝ պետք է նշել, որ այստեղ նույնպես հեղինակը կիսկատար եզրակացություն է անում: Ասփվածաշնչյան առանձին պատկերներն ու մտքերը երբեւէ չեն օգտագործվել հայ միջնադարյան հեղինակների կողմից՝ «խոսքի լրջությունն ուժեղացնելու համար»: Եթե հեղինակը որոշ տարաձայնություններ ունի հայ մատենագրության եւ ընդհանրապես միջնադարյան գրականության մեջ Սուրբ Գրքի օգտագործման մեթոդների եւ դրանց ընկալման վերաբերյալ, դա իր՝ իբրեւ հայագետի, մասնագիտական եւ անհատական կարծիքն է: Սակայն պետք չէ այդքան թերագնահատել մեր մատենագիրներին. նրանց խոսքի լրջությունը կարող էր լիուլի բավականացնել՝ հազարավոր պարզ մարդկանց զարմացնելու եւ հիացնելու համար: Եւրոպացի հարյուրավոր հայագետների կարծիքներն ու վկայությունները մեր գրաբարյան լեզվի եւ դրանով ստեղծագործողների մասին դրա լավագույն եւ անվիճարկելի ապացույցն են: Ասփվածաշունչը հայ մատենագիրների ու հեղինակների կողմից օգտագործվել է ոչ թե իբրեւ գրականության ցանկի մի մաս, այլ՝ որպես առօրյա խոսակցական եւ ստեղծագործական կյանքի հիմնարար ապրանձ: Իզուր չէ, որ նրանցից շատերն Ասփվածաշունչն իմացել են անգիր եւ այն գոց արտասանել[24]:

Ներսես Մոկացու երկերից «Աստուած եւ Տէրն ամենայնի»՝ Ասփվածածնի վերափոխմանը նվիրված ներբողը[25] եւ «Մանուկ մտավարժ էի» ողբերգականը[26] թերեւս ամենից ավելի են ազդված սուրբգրային ոճից եւ միջավայրից:

Առաջինի մեջ իրենց առատությամբ աչքի են ընկնում սուրբգրային եւ անվավեր համարվող մի շարք գրվածքներից արված մեջբերումները[27]: Ամենից առաջ հարկ է նշել, որ Դուլուխանյանի նկարագրմամբ այս ներբողն ավելի շուտ, Ներսես Մոկացու եւ Մտեփանոս Շատախեցու գրիչների տակ, նպատակ ունի բարձրացնելու ազգային ինքնագիտակցության ոգին եւ նպաստելու տեղական բանավոր ու ազգային ավանդությունների պահպանմանը[28]: Սակայն պարզապես անկարելի է չնկատել առաջին իսկ տողերից ընթերցողի առաջ պարզվող ներբողի հետապնդած նպատակը.

«Ոմանք չարախօսեն զինէն վասն նախանձու, թէ որպէ՞ս խօսի սա այսպիսի բան, զի վարդապետի չէ աշակերտել. զի ա՛յլ է աշխատիլն եւ ա՛յլ է շնորհքն ի Հոգւոյն, զոր ես պատմեմ ձեզ, յաղագս տեսլեան իմոյ, զոր տեսի զարմանալի տեսիլ, մինչ ի վանք կայի հնգետասան ամաց, զոր տեսի այր մի արեգակնազգեստ եւ լի լուսով», էջ 187:

24 Հովհաննես Երզնկացի Պլուզի մասին պատմվում է, թե Անիում, տեղի չտալով մեծատոհմիկների եւ հոգեւորականների սադրանքներին, անգիր արտասանում է Ճաշու ընթերցվածը՝ դրանով զարմացնելով ներկա հավատացյալ ժողովրդին:

25 Տե՛ս **Ներսես Մոկացի**, Բանաստեղծություններ, էջ 89-140: Այս ներբողն ամբողջությամբ չի պատկանում Ներսես Մոկացու գրչին: 100-108 տներից հետո հավելումներ է կատարել Ներսես Մոկացու աշակերտ Մտեփանոս Շատախեցին:

26 Անդ, էջ 64-74:

27 Մենագրության մեջ հեղինակը ներբողին անդրադարձել է ամբողջական կերպով՝ շեշտելով, որ՝ «...լրացման մեջ էլ իշխում է շարադրանքի նույն լեզուն, ոճը, պաղաչափությունը եւ ոգին: Չմոռանանք հիշել, որ այդ հավելումն էլ կատարված է հեղինակի գիտությամբ, համաձայնությամբ, անշուշտ, նաեւ ուսուցչական խորհուրդներով ու օգնությամբ» (**Ա. Դուլուխանյան**, Ներսես Մոկացի, էջ 141):

28 Անդ, էջ 140-147:

«Զորս քան զաշխարհս յառաջ ընտրեաց
Զմարգարէից եւ զնախահարց,
Զհայրապետաց, զմարիփիրոսաց,
Մաքուր կուսից կրօնաւորաց:
Որք ընկալան զբանն կենաց՝
Մաքուր մօրէն մեր փրկանաց,
Որ ողջ խոկումն է կուսանաց,
Չափ եւ կանոն առաքինեաց»[29]:

Հպանցիկ կերպով թվարկելով սույն ներբողյանի աղբյուրները 1975 թվականի հրատարակության մեջ՝ Ա. Դոլուխանյանը մոռանում է հիշատակել ներբողի առաջին մի քանի պասնյակ տողերի համար սկզբնաղբյուր ծառայած «Գիրք պղայութեան Քրիստոսի» անվավեր գրվածքը[30], բավարարվելով «Երանելոյն Նիկոդեմոսի ասացեալ ի ննջումն Սուրբ Ասպուածածնի»[31] անվավեր զրույցի վերհանմամբ[32]: Բավական է նշել միայն (առանց մնացած սկզբնաղբյուրներին անդրադառնալու), որ առաջին հարյուր տողերի մեջ ավելի քան մեկ պասնյակ հղում ու նմանաբանություն կա Երգ երգոց գրքից՝ընդ որում 121-124-րդ տողերը մի ամբողջական մեջբերում են Երգ երգոցից (Բ 10-13): Կարծում ենք՝ Ա. Դոլուխանյանն ավելի ճիշտ կարտահայտեր իր միտքը, եթե նշեր, որ Ներսես Մոկացու երկերն իբրեւ սպեղծագործական հիմնական ափաղձ ունեն Սուրբ Գիրքն ու դրա խոկումով ծնված բանաստեղծություններ, եւ ոչ թե՝ «առանձին մտքեր ու պատկերներ»:

«Մանուկ էի մտավարժ» քերթվածը, ըստ Դոլուխանյանի, սպեղծված է Սողոմոն Իմաստունի եւ նրա հեղինակած աստվածաշնչային գրքերի հիման վրա[33]: Այս սպեղծագործության հետ է կապված նաեւ հոգու եւ մարմնի հակադրության մասին հեղինակի պեսությունը, որին կանդրադառնանք ստորեւ: Նշենք, որ Սողոմոնի եւ Առակաց գրքի հանդեպ վանական կենտրոններում առկա հատուկ վերաբերմունքը կապված էր նախ եւ առաջ Բարսեղ Կեսարացու «Գիրք հարցողաց» երկում հիշատակված նորընծա վանականների կրթությունն Առակաց եւ Սողոմոնի գրքերով սկսելու մտադրության հետ[34]: Ինչպես արդեն նշվեց, Բարսեղ Կեսարացու վերոնշյալ երկը բավական տարածված էր Լիմի եւ Կտրուցի անապատներում, իսկ հայ վանականների մի սպվար մասն էլ ուներ Բարսեղյան վանական կանոնադրությամբ ամրագրված նկարագիր: Սողոմոնի գրքերը՝ Առակաց-Ժողովող-Երգ երգոց հերթականությամբ, հոգեւոր կյանքի զարգացման հիմնարար սկզբունքներից էին:

---

29 **Ներսես Մոկացի,** Բանաստեղծություններ, էջ 90: Ընդգծումը մերն է - Շ. Ա.:

30 Տես «Թանգարան Հին եւ Նոր Դպրութեանց, Բ. Անկանոն գիրք Նոր Կտակարանաց», Վենետիկ, 1898, 1-306:

31 Անդ, էջ 451-478:

32 Տես **Ներսես Մոկացի,** Բանաստեղծություններ, էջ 172:

33 Տես **Ա. Դոլուխանյան**, Ներսես Մոկացի, էջ 154:

34 **Basilio di Cesarea**, *Il Libro dello Domande (Le Regole)*, էջ 74-75:

Քրիստոնեական մտքի հանճարներից Որոգինեան այս հերթականությանը փվել է «սանդուղք հոգեւոր» անվանումը[35]: Որոգինեսյան մեթոդի համաձայն, օրինակ, Առ. ԻԲ 20-21 տողերն[36] Ասփվածաշնչի բազմակի իմաստները հասկանալու հնարավորություն են տալիս՝ պատմական (տառացի իմաստ), բարոյական եւ հոգեւոր (այլաբանական իմաստ): Այս եռաբաժանումից են ներշնչված նաեւ մարմին-միտք-հոգի եւ նորընծաներ-չափահասներ-կատարյալներ մարդաբանական բաժանումները[37]: Որոգինեսյան այս համակարգումը որդեգրվեց նաեւ հեսպագայի մնացած մեկնիչների մեծ մասի կողմից, հատկապես՝ Կապադովկյան դպրոցում[38]:

Հայ իրականության մեջ այս մոտեցումը նույնպես լայն ճանաչում գտավ: Ներսես Լամբրոնացու եւ Գրիգոր Տաթեւացու՝ Սողոմոնի գրքերին նվիրված մեկնություններում այս եռամասնյա բաժանումը զանազան հարցադրումներով է ի հայտ գալիս[39]: Ա. Դոլուխանյանն իր մենագրության մեջ չի շեշտում Ներսես Մոկացու գրական համատեքստի էական մաս կազմող այս առանձնահատկությունները: Վանական միջավայրում սպեղծված երկի սուրբգրային տեղիի պարզ մատնանշումը բավարար չէ, անշուշտ, այդ սպեղծագործության մասին ամբողջական կարծիք եւ պատկեր ունենալու համար: Կասկածից վեր է, որ Ներսես Մոկացին ծանոթ էր հայ մեկնաբանական եւ վանական գրականության մեջ կարեւոր դեր խաղացած այս մանկավարժական մեթոդին, որի հետ սերտորեն աղերսվում է նաեւ «Մանուկ էի մտավարժ» սպեղծագործությունը:

Ա. Դոլուխանյանի՝ հոգու եւ մարմնի հակադրության տեսության մասին արդեն խոսեցինք: Չժխտելով հանդերձ նմանատիպ մոտեցման հնարավորությունը հայ միջնադարյան գրականության մեջ՝ անհրաժեշտ ենք համարում շեշտելու, սակայն, որ այդ տեսությանը տալ համապարփակ եւ ընդհանրացնող բնույթ նշանակում է անտեսել մի քանի կարեւոր աստվածաբանական հասկացություններ, որոնք հիմնարար դեր են խաղում քրիստոնեական փրկաբանության մեջ:

«Մանուկ էի մտավարժ» երկից մեջբերելով հետեւյալ հատվածը՝

«Ասաց. «Լոյսդ որ ի քեզ կայ,
պատրաստ կաց՝ չհաւարանայ….»:
Տէրութիւն եղուր՛ ասաց.
«Նախապըպիդ դու միշտ ծառայեա».
Ծախեցի զանդրանկութիւն,
որկորոյ հարճին գերեցայ…»:

35 **Origène**, *Homélies sur le Cantique des cantiques*, SC 37 bis, introduction, traduction et notes de Dom Olivier Rousseau, Paris (Cerf) 1966², էջ 31:

36 «Եւ դու գրեա զնոսա յանձին քում երեքկին, ի խորհուրդս եւ ի գիտութիւն եւ ի հանճար»:

37 Տե՛ս **Charles Kannengiesser**, *Handbook of Patristic Exegesis, The Bible in Ancient Christianity*, Brille, Leiden*Boston 2006, էջ 301-304:

38 **P. Henri de Lubac**, *Exégèse médiévale, Les quatre sens de l'Écriture*, vol. I, 1er partie, Paris (coll. *Théologie* 41), 1959, էջ 207-238:

39 Տե՛ս **Nerses von Lampron,** *Erklärung des « Versammlers » (Predigers)*, Herausgegeben und übersetzt von Prinz Max, Herzog zu Sachsen, Leipzig 1929, էջ 3, **Գրիգոր Տաթեւացի**, Մեկնութիւն Առակաց, էջ 1-2:

Ա. Դոլուխանյանը եզրակացնում է. «Ինչպես երեւում է, հեղինակը որպես ընթերցողների նկատի է ունեցել առհասարակ վարժապուն այցելողներին, սովորողներին (sic !), որպեսզի նրանք իր ողբական խորհրդածություններից համապատասխան եզրակացության հանգեն»[40]: Ինչպես արդեն նշեցինք, այս հոգեւոր ուսուցումը բնավ կապ չուներ վարժապների հետ. այն ուղղված էր նախ եւ առաջ վանական միջավայր ու կենցաղ որդեգրել ցանկացողներին: Բացի այդ, չի կարելի սույն երկի 130-րդ տողում արտահայտված միտքը՝ «Ասաց. «Լոյսդ որ ի քեզ կայ», հիմնավորել 305-րդ տողում նշված խրատով՝ «Ասեք անպատեհ մարդկան….»[41]: Դա նշանակում է խեղաթյուրել բանաստեղծի անձնական մտածումը՝ այն դարձնելով սեփական ենթադրություններին ծառայող փաստարկ:

Հոգու եւ մարմնի հակադրության մասին խոսելիս հեղինակն անհրաժեշտ ուշադրություն չի դարձնում մարմին հասկացության բազմիմաստությանը: Ներսես Մոկացին ինքը մեղք գործելու, մեղսագործելու մասին խոսելիս եզակիորեն չի մոտենում մարմնին՝ իբրեւ մեղքի միակ աղբյուր: Վերոնշյալ ողբերգության մեջ նա գրում է.

«Եւ **գիրապարար մարմնով**
Հոգեկան մասամբ պղծեցայ.
Եւ թէ **կամակար մտօք՝**
Շնացաւ անդրէն ընդ նմա»[42]:

Մարմնի մեջ առանձնացվում են հոգեկան մասեր եւ դրանց հետ՝ կամակար միտքը: Մի այլ տեղ Մոկացին նշում է հոգու եւ մարմնի մեղսակցությունը.

«Ի **միտս** եւ **յոգիս** անսասպ
Ի ծածուկ **խորհուրդս** իմ, որ կայ
Ջապագով փառաց իմոց
Կամապաշտ սրբոց դիմակայ….
Հիւծեալ **հոգով եւ մարմնով**
Տղմասիգ գուբըս փակեցայ»[43]:

Նպատակ չունենալով այստեղ մանրամասնորեն անդրադառնալու հոգու եւ մարմնի փոխհարաբերությունների առանձնահատկությանը եւ դրա դրսեւորումներին քրիստոնեության մեջ՝ նշենք պարզապես, որ մասնավորապես վանական կենտրոններում դրանք սերտորեն կապված էին քրիստոնեական իմացաբանության (gnoseologie) ու աղոթքի կամ ընկրողության տեսությանը[44]: Այսպիսով, «մար-

40 **Ա. Դոլուխանյան**, Ներսես Մոկացի, էջ 113:
41 Տե՛ս **Ներսես Մոկացի,** Բանաստեղծություններ, էջ 68-71:
42 Անդ, էջ 68: Ընդգծումը մերն է - Շ. Ա.:
43 Անդ, էջ 71: Ընդգծումը մերն է - Շ. Ա.:
44 Սրա մասին ավելի մանրամասնորեն տե՛ս օրինակ **Serafim Seppälä**, In Speechless Ecstasy, Ex-

մին» հասկացողությունը բովանդակային եւ իմաստային իր բազմիմաստությամբ արտածում է նաեւ հոգու եւ մարմնի մի նոր փոխհարաբերություն: Մյուս նշանավոր բանաստեղծության՝ «Վիճաբանութիւն երկնի եւ երկրի» մեջ Ա. Դուխանյանը փորձում է տեսնել իր՝ այդքա՛ն համոզկեր դարձած տեսության հիմնաքարը: Առ այս պետք է պարզապես գրել, որ, ինչպես մյուս դեպքերում, այստեղ եւս հեղինակն ակնհայտորեն կամ շփոթում է երկի ժանրային ուղղվածությունը, կամ էլ մեջբերում միայն այն հատվածները, որոնք նպաստում են իր տեսության հիմնավորմանը: Այս ստեղծագործության ամբողջ իմաստն ամփոփում է վերջին ութնյակը, որը մեջբերում ենք ամբողջությամբ.

«Մանկունք, դուք աճափ արէք,
Այդ աճափդ է զարմանալի:
Դուք այլ ցածացէք, մանպտիք,
Ու գլուխ դրէք ի գեպնի.
Քան զերկինքն ի՞նչ բարձր կայ,
Որ գլուխ եդիր ի գեպնի,
Այսօր վրան կու քայլենք,
Վաղն մտնունք ներքեւ գեպնի»[45]:

Ավելորդ է նշել արդեն, որ այս չափածո երկն առակի կամ խրատական պատմության նման մի ստեղծագործություն է՝ նորընծա վանական-ուսանողներին խոնարհություն սովորեցնելու: Ընդգծված տողերը հստակ կերպով մատնանշում են այդ առանձնահատկությունը: Իսկ թե ինչու՞ է այն ժամանակի խոսակցական լեզվի տարրեր պարունակում, կարելի է բացատրել այն հանգամանքով, որ «մանուկները»՝ նորընծաները, դեռեւս այդքան հմուտ չէին՝ գրաբարի նրբություններն ու ճոխ ոճը հասկանալու համար: Սակայն հարկ է նշել, որ ընդունելի է նաեւ երկի՝ ժողովրդական միջավայրի ծնունդ լինելը եւ Ներսես Մոկացու կողմից դրա վերամշակումը[46]: «Վիճաբանութիւն երկնի եւ երկրի» երկի մասին խոսելիս Ա. Դուխանյանը շատ սխալ եւ կանխակալ ամփոփում է կատարում՝ նշելով. «Նման վիճաբանական նշումներ կան նաեւ մեր միջնադարյան գեղարվեստական արձակում (sic!): Այդպիսիներից են, օրինակ, Վարդան Այգեկցու առակներից «Եկեղեցին եւ ջրաղացը», «Եզն ու ձին»: ...Եթե Եկեղեցին ամփոփում է հոգեւոր իմաստը եւ պարծենում, ապա մարմնավորի (նյութականի) ներկայացուցիչը հիշեցնում է նրան չմոռանալ եւ իրեն, որը, ըստ էության, առաջնային է եկեղեցու նկատմամբ: ...Բնութագրական է նաեւ այն,

---

pression and Interpretation of Mystical Experience in Classical Syriac and Sufi Literature, Helsinki, 2003, 61-182, **Иустин Попович**, Путь Богопознания. Гносеология святого Исаака Сирина, перевод и комментарии И. А. Чароты, Минск, 2003, **Ս. Զաքարյան**, Մարդու հիմնահարցը ԺԹ–ԺԵ դարերի հայ փիլիսոփայության մեջ, Երեւան, 1999, էջ 60-75, 115-133:

45 **Ներսես Մոկացի,** Բանաստեղծություններ, էջ 42-43: Ընդգծումը մերն է - Շ. Ա.:

46 **Ա. Դուխանյան**, Ներսես Մոկացի, էջ 115-120:

որ այդպիսի գործերում իշխում են գաղափարական ըմբռնումները (sic !), միմյանց են հակադրվում հին եւ նոր հայացքները եւ, նայած հեղինակի պատկերացումներին, հաղթում է այս կամ այն կողմը»[47]: Այսինքն՝ եթե Վարդան Այգեկցու առակում հաղթում է ջրաղացը (Ա. Դոլուխանյանի խոսքերով՝ «նյութականը»), ապա դա հեղինակի գաղափարական դրսեւորումն է: Հետեւաբար սպացվում է, որ Հայ Եկեղեցու վարդապետների փաղանգին պատկանող Վարդան Այգեկցին, Ներսես Մոկացին եւ մյուսները, Ա. Դոլուխանյանի ընդհանրացման համաձայն, անուղղակիորեն ջատագովում են նյութականը՝ Եկեղեցուն պարտադրելով չմոռանալ այն.... Ու՞ր էր արդյոք Ա. Դոլուխանյանը, որ միանգամից բացեր հարյուրավոր մեծահռչակ ու փառաւոր հայագետների աչքերը..... Այսպեղ կրկին ու կրկին սխալվում է Դոլուխանյանը. առակի միտք բանին է՝ ինչքան էլ հոգեւոր շնորհներով զարդարված լինես, միեւնույն է, եթե խոնարհություն չունես, քեզանից շատ ավելի ցածրից էլ պիտի ես հոգեւոր հարցերում:

Գրեթե նույն գաղափարն է արտահայտված նաեւ Ներսես Մոկացու «Վիճաբանութիւն» երկում, որով Ներսես Մոկացին կոչ է անում մանուկներին «աճապ» անելու՝ ունկնդրելու եւ սովորելու երկրի խոնարհությունը, որի առաջ գլուխ է ծռում նույնիսկ երկինքը:

Մի վերջին պարագա եւս: Ներսես Մոկացին իր «Ներբողեան վիպասանական» Ասպվածածնին նվիրված բանաստեղծության մեջ հստակորեն ընդգծում է երկնքի եւ երկրի նույնությունը՝ արարչավանդ կարգադրությամբ: Մեջբերենք մի քանի հատված այդ ստեղծագործությունից.

«Իսկ անկարօղն յամենայնի
Եւ կապարեալ էն առաջի,
Ի յոչ էից է երկակի,
Յառաջ մարդոյց գնիւթս էակի:
Ջեթերն վերին կմբէթ երկնի,
Ջնոյն եւ հիմն յատակի,
Ջմիջոց ծոցոյ այսմ անբաւի
Որ պարառեալ են քառակի՝
Լուսապարար շարս կարգի,
Ջի լուսատու լիցին յերկրի
Ջգայականաց վայելչալի
Եւ գնկական բուսոց բերրի:
Հսկան հզօր յարաշրջի,
Յորոյ պապէ ոչ ոք թաքչի,
Դասպիարակ զուարթ գիճի
Շնչականաց եւ անշնչի:

47 Անդ, էջ 173:

Նոյն ասպանօր ասպ հիմնարկեաց,
Ջեկեղեցի իւր զոր փրկեաց,
Խառնեալ սեղան արեամբ ներկած
Ազատ յալեացն որ մրրկած:
Անդ պաղպաջուն լուսաւորեաց,
Որով անդրէն զնա զարդարեաց,
Ասպ զյիշատակ սրբոց վառեաց,
Գեր քան զնա փառաւորեաց»[48]:

Այս բանաստեղծական կտորի համաձայն երկնքում եղած արարչադիր կարգն ու գեղեցկությունը բնորոշ են նաեւ Քրիստոսի հիմնած Եկեղեցուն, որտեղ աստղերի պես փայլում են սրբերն ու նահատակները, իսկ արեգակի պես վայելչաբար՝ շրջում Քրիստոս: Փոխաբերական եւ որոշ խորհրդազգածական գարրեր պարունակող այս դրվագը լավագույն հակափաստարկն է Ա. Դոլուխանյանի չհիմնավորված պատկերացմանը «Վիճաբանութիւն» երկի մասին մասնավորապես եւ հոգու ու մարմնի փոխհարաբերության մասին՝ընդհանրապես:

Հուսկ, մի քանի եզրափակիչ խոսքերով կարող ենք նշել, որ Ա. Դոլուխանյանի մենագրությունը լուրջ կարիք է զգում վերանայման եւ խմբագրման՝ Ներսես Մոկացու ժամանակաշրջանի եւ ոգեկանության լիարժեք ու ամբողջական ըմբռնման առումով: Նրա առանձին դիպարկումներ արժանի են ուշադրության, սակայն եւ անմիջապես էլ կորցնում են իրենց նպատակաուղղվածությունը՝ երկի ընդհանրացնող եւ գեսական մասը կազմող ավելորդ եւ անհիմն գաղափարական վերլուծությունների հոսանքին առ ի զուգադրություն: Արհեստականությունը երբեք չի կարող որեւէ նշանավոր եկեղեցականի կամ գործչի կյանքի ու գործունեության վերաբերյալ մեզ սպառիչ պատկերացում գալ. արվեստականությունն է, որ այստեղ գործի գլուխ պետք է անցնի: Ներսես Մոկացու ջանքերն ուղղված էին՝ նորաստեղծ վանքերում հարյուրավոր նորաբողբոջ հոգիներ արվեստի ու ոգեկանության շիվերով պատվաստելու. ավելորդ գիտականություն է այդ ամենին գաղափարական ու անձնական նկրտումներից մղված գեսություններով շպարել ու զգեստավորել…

Տ. ՇԱՀԵ ԱԲԵՂԱ ԱՆԱՆՅԱՆ

---

48 **Ներսես Մոկացի,** Բանաստեղծություններ, էջ 90:

ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ԲԵՄ. ԼՈՒՐԵՐ

ՀԱՅՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ԳՆԱՀԱՏՈՒԹԻՒՆ

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի կոնդակով դեկտեմբեր ամսին

«**Ս. Ներսէս Շնորհալի**» շքանշանով պարգեւատրուել են.
Գրիգոր սարկաւագ Ալթունեան (ԱՄՆ Արեւմտեան թեմ)
Մերխիո Նահապետեան (Արգենտինայի թեմ)
Ժանեթ Պասմաճեան (Եգիպտոսի թեմ)
Մկրտիչ Հանեենեան (Եգիպտոսի թեմ)

Օրհնութեան գիր է տրուել.
Նազարեթ սարկաւագ Գարթալեան (Եգիպտոսի թեմ)
Սրեփան Իսրայէլեան (Եգիպտոսի թեմ)
Դանիէլ Ազնաւուրեան (Եգիպտոսի թեմ)
Լեւոն Գաղթացեան (Եգիպտոսի թեմ)
Սահակ-Մեսրոպ վարժարան (Արգենտինայի թեմ)
Սուրբ Գրիգոր Լուսաւորիչ եկեղեցի (ԱՄՆ Արեւմտեան թեմ)

ՏԵՂԻ ՈՒՆԵՑԱՎ ՀԱՄԱՇԽԱՐՀԱՅԻՆ ԵՒ ԱՒԱՆԴԱԿԱՆ ԿՐՈՆՆԵՐԻ ԱՌԱՋՆՈՐԴՆԵՐԻ ՀԱՄԱԳՈՒՄԱՐԻ ՔԱՐՏՈՒՂԱՐՈՒԹՅԱՆ 9-ՐԴ ՆԻՍՏԸ

(2-3 դեկտեմբերի 2009 թ., Ասպանա, Ղազախստան)

Ս/թ դեկտեմբերի 2-3 Ղազախստանի մայրաքաղաք Ասպանայում տեղի ունեցավ Համաշխարհային եւ ավանդական կրոնների առաջնորդների համագումարի քարտուղարության 9-րդ նիստը: Քարտուղարության այս նիստը կոչված էր քննարկելու ս/թ հուլիս ամսին տեղի ունեցած Համաշխարհային եւ ավանդական կրոնների երրորդ համագումարի արդյունքները, ինչպես նաեւ 2012 թվականին կայանալիք Համաշխարհային եւ ավանդական կրոնների առաջնորդների չորրորդ համագումարի նախապատրաստական աշխատանքները: Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի օրհնությամբ այս նիստին Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածինը ներկայացրեց Համաշխարհային եւ ավանդական կրոնների առաջնորդների համագումարի քարտուղարության անդամ, Հայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու Գեղարքունիքի թեմի առաջնորդ Գերաշնորհ Տ. Մարկոս եպս. Հովհաննիսյանը:

ԿՈՏԱՅՔԻ ՄԱՐԶԻ ԱԲՈՎՅԱՆ ՔԱՂԱՔԻ Ս. ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ՆՈՐԱԿԱՌՈՒՅՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՀԻՆԳ ԳՄԲԵԹՆԵՐԻ ԵՒ ԽԱՉԵՐԻ ՕԾՈՒՄԸ

(8 դեկտեմբերի 2009 թ.)

Դեկտեմբերի 8-ին մեծ շուքով տեղի ունեցավ Աբովյանի Ս. Հովհաննես նորակառույց եկեղեցու հինգ գմբեթների, խաչերի օծման արարողակարգը՝ ձեռամբ Կոտայքի թեմի առաջնորդ Առաքել եպս. Քարամյանի եւ մասնակցությամբ թեմի հոգեւոր դասի:

Գերաշնորհ Սրբազան Հայրն իր օրհնությունը բերեց Աբովյան քաղաքի բնակիչներին, ներկաներին, ինչպես նաեւ իր գոհունակությունը հայտնեց նորակառույց եկեղեցու բարերարին՝ ԱԺ պատգամավոր փիար Գագիկ Ծառուկյանին:

Սրբազան Հայրն իր օրհնության խոսքում նշեց, որ եթե այս անձեռագործ տաճարը չլցնենք մեր աղոթքներով, ապա այն կմնա քարեղեն կառույց: Եվ յուրաքանչյուր հայորդի իր քրտինքը պետք է շաղախի եկեղեցաշինությանն ու հայրենանվեր աշխատանքին, որպեսզի պայծառանա Հայաստանյայց Առաքելական Եկեղեցին եւ Հայրենիքը:

Օծմանը ներկա էին Աբովյանի քաղաքապետ պարոն Գուլոյանը, քաղաքային եւ մարզային իշխանությունների ներկայացուցիչներ:

ԿՈՏԱՅՔԻ ԹԵՄԻ ԼՐԱՏՎԱԿԱՆ ԲԱԺԻՆ

ՎԵՐԱՕԾՎԵՑ ՋԱՎԱԽՔԻ ԱԽԼՔԱԼԱՔԻ ՇՐՋԱՆԻ ԴԻԼԻՍԿԱ ԳՅՈՒՂԻ ՍՈՒՐԲ ՍԱՐԳԻՍ ԵԿԵՂԵՑԻՆ

Դեկտեմբերի 9-ին՝ Սուրբ Աստվածամոր Աննայից հղացման տոնի օրը, ձեռամբ Վիրահայոց թեմի առաջնորդ Տ. Վազգեն եպիսկոպոս Միրզախանյանի եւ մասնակցությամբ Սամցխե-Ջավախքի ընդհանուր առաջնորդական փոխանորդ Տ. Բաբգեն աբեղա Սալբիյանի, վերաօծվեց Ախալքալաքի շրջանի Դիլիսկա գյուղի Ս. Սարգիս եկեղեցին:

Դիլիսկան Ջավախքի բազմամարդ գյուղերից մեկն է: Գյուղում պահպանված հնագիտական հուշարձանները վկայում են, որ Դիլիսկան բնակեցված է եղել վաղնջական ժամանակներից, եւ Դիլիսկան Ջավախքի այն սակավաթիվ գյուղերից է, որը 1830 թվականին Կարնո հայտնի գաղթի ժամանակ ուներ տեղաբնիկ հայ բնակչություն: Վերաբնակիչ հայերը տեղափոխվել են Կարնո գավառի Կրճնկոց Գեղախոռ եւ Դվնիկ գյուղերից: 1837 թվականին գյուղում հիմնվել է խալֆայական կարգի առաջին դպրոցը, ավելի ուշ նաեւ եկեղեցական-ծխական դպրոց: 1830-ականներին գյուղում հիմնվել է նաեւ Սուրբ Սարգիս եկեղեցին: Եկեղեցու պատերին ներքուստ ագուցված են ԺԵ-ԺՋ դարերի արձանագիր խաչքարեր:

Սրբազան արարողության օրը բազմամարդ էր Դիլիսկա գյուղը: Գյուղի մուտքին հոգեւոր հայրերին եւ հյուրերին համայնքի ղեկավարությունը եւ ազգաբնակչությունը դիմավորեց աղ ու հացով եւ դհոլ-զուռնայի ժողովրդական երաժշտությամբ: Եկել էին հյուրեր ինչպես Վրաստանի տարբեր շրջաններից, այնպես էլ Հայաստանից: Ներկա էին Վրաստանում ՀՀ լիազոր դեսպան պարոն Հրաչ Սիլվանյանը, Ախալքալաքի շրջանից Վրաստանի խորհրդարանի պատգամավոր Հարություն Հովհաննիսյանը եւ ուրիշներ: Վերաօծման հանդիսությանը մասնակցում էին նաեւ Ախալքալաքի շրջանային ժողովի, վարչության եւ ոստիկանության ղեկավարությունը:

Սուրբ Սարգիս եկեղեցին վերականգնվել եւ տարածքը բարեկարգվել է բարերարությամբ ծնունդով Դիլիսկայից, այժմ Ռուսաստանի Դաշնությունում ապրող Սամվել Նահապետկյանի:

Եկեղեցու վերաօծման ընթացքում կատարվեց տաճարի օրհնություն, ապա վերաօծվեցին փառնվեց սյուները, մկրտության ավազանը, սրբապատկերները եւ խաչքարերը: Այնուհետեւ մատուցվեց անդրանիկ Պատարագ: Հավարտ արարողության եկեղեցու բակում կատարվեց ավանդական մատաղօրհնեք եւ ժողովրդական տոնախմբություն:

ՎԻՐԱՀԱՅՈՑ ԹԵՄԻ ՄԱՄԼՈ ԴԻՎԱՆ

ԵՒՐՈՊԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑԻՆԵՐԻ ԿՈՆՖԵՐԱՆՍԻ ԿԵՆՏՐՈՆԱԿԱՆ ԿՈՄԻՏԵԻ ՀԱՆԴԻՊՈՒՄ ԺՆԵՒՈՒՄ

Դեկտեմբերի 15-19 Ժնեւի Էկումենիկ կենտրոնում տեղի ունեցավ Եւրոպական Եկեղեցիների կոնֆերանսի կենտրոնական կոմիտեի անդրանիկ հանդիպումը, որի ընթացքում ընտրվեցին Եւրոպական Եկեղեցիների կոնֆերանսի նոր նախագահը՝ Ֆրանսիայի Հույն Ուղղափառ Եկեղեցու Էմանուել միտրոպոլիտը (Տիեզերական պատրիարքություն), կառույցի նախագահության նոր անդամները, «Եկեղեցիները երկխոսության մեջ», «Եկեղեցի եւ հասարակություն» եւ միգրացիայի հարցերով հանձնախմբերի նոր անդամները:

Առաջիկա երեք տարիներին Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածինը «Եկեղեցիները երկխոսության մեջ» հանձնախմբում ներկայացնելու են Արագածոտնի թեմի առաջնորդական փեղապահ Տ. Մկրտիչ վարդապետ Պողոշյանը, «Եկեղեցի եւ հասարակություն» հանձնախմբում՝ Մայր Աթոռի Եկեղեցի եւ պետություն հարաբերությունների բաժնի պատասխանատու, փոխդիվանապետ Տ. Մեսրոպ աբեղա Պարսամյանը, միգրացիայի հարցերով հանձնախմբում՝ Մայր Աթոռի ներեկեղեցական բաժնի պատասխանատու Տ. Պարույր քահանա Ավետիսյանը:

Կենտրոնական կոմիտեն քննարկեց եւ հաստատեց կոնֆերանսի 2010-2013 թթ. ծրագրային ուղղությունները, անդրադարձ կատարեց կառույցի ֆինանսական վիճակին:

Հանդիպման ընթացքում Կենտրոնական կոմիտեն առանձին հայտարարություններով հանդես եկավ կոպենհագենյան գագաթնաժողովի եւ Իտալիայում գաղթականների վիճակի վերաբերյալ:

Մասնակիցները անդրադարձան Թուրքիայում կրոնական փոքրամասնությունների վիճակին եւ ծանոթացան դրանց ուղղությամբ կոնֆերանսի եւ Եկեղեցիների համաշխարհային խորհրդի համապետ մոնիթորինգի հանձնախմբի աշխատանքներին: Անդրադարձ կատարվեց Վրաստանի Հանրապետությունում ազգային եւ կրոնական փոքրամասնությունների խնդիրներին, դրանց առնչությամբ հանձնարարականներ տրվեցին ԵԵԿ գլխավոր քարտուղարին:

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի օրհնությամբ Եւրոպական եկեղեցիների կոնֆերանսի կենտրոնական կոմիտեում Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածինը ներկայացնում է Միջեկեղեցական հարաբերությունների գրասենյակի վարիչ Տ. Հովակիմ վարդապետ Մանուկյանը:

ՂՐԻՄԻ Ս. ԽԱՉ ԵԿԵՂԵՑԻՆ ԿՇԱՐՈՒՆԱԿԻ ՄՆԱԼ ՀԱՅԱՍՏԱՆՅԱՅՑ ԱՌԱՔԵԼԱԿԱՆ ՍՈՒՐԲ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՈՒԿՐԱԻՆԱՅԻ ՀԱՅՈՑ ԹԵՄԻ ԻՇԽԱՆՈՒԹՅԱՆ ՆԵՐՔՈ

Ղրիմի Ինքնավար Հանրապետության գերագույն ռադայի նախագահ Անատոլի Գրիցենկոն, ի պատասխան Ղրիմի Ս. Խաչ եկեղեցու առնչությամբ Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ծայրագույն Պատրիարք եւ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի հղած գրության, հեռախոսազրույց է ունեցել Նորին Սրբության հետ: Գերագույն ռադայի նախագահը հավաստիացրել է Վեհափառ Հայրապետին, որ Ղրիմի Ս. Խաչ եկեղեցու կարգավիճակում որեւէ փոփոխություն չի լինելու: Ս. Խաչ եկեղեցին շարունակելու է գտնվել Հայաստանյայց Առաքելական Ս. Եկեղեցու Ուկրաինայի հայոց թեմի իշխանության ներքո՝ որպես հոգեւոր-եկեղեցական նշանակության կառույց:

Վեհափառ Հայրապետի փնօրինությամբ Ուկրաինայի հայոց թեմում արդեն իսկ հոգեւոր սպասավորության է կոչվել Տ. Հայրիկ աբեղա Հովհաննիսյանը, ով թեմակալ առաջնորդի իշխանության ներքո իր ծառայությունն է բերելու իբրեւ Ղրիմի առաջնորդական փոխանորդ եւ Ս. Խաչ վանքի վանահայր:

ՆՇԱՆԱԿՈՒՄՆԵՐ

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ծայրագոյն Պատրիարք եւ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի փնօրինությամբ մի շարք եկեղեցականներ իրենց հոգեւոր ծառայությունը կշարունակեն Հայսպանյայց Առաքելական Եկեղեցու տարբեր թեմերում:

Տ. Աբգար վարդապետ Հովակիմյանը, ազատվելով Սյունյաց թեմի Սյունիքի փոխառաջնորդի պարտականություններից, ծառայության է կոչվել Կանադայի հայոց թեմում:

Տ. Զավեն աբեղա Յազիչյանը նշանակվել է Սյունիքի փոխառաջնորդ, Տ. Խորեն աբեղա Առաքելյանը ծառայության է կոչվել Հունաստանի հայոց թեմում:

Գեղարդավանքում սպասավորող Տ. Դանիել վարդապետ Թումանյանը ծառայության է կոչվել Շվեդիայի հոգեւոր հովվությունում:

Տ. Ավետիս քահանա Համբարձումյանը (Կալկաթայի Հայոց Մարդասիրական ճեմարան) փոխադրվել է Ավստրալիայի եւ Նոր Զելանդիայի հայոց թեմ՝ որպես Սիդնեյի Սուրբ Հարություն եկեղեցու հոգեւոր հովիվ, Տ. Հակոբ քահանա Հակոբյանը (Սյունյաց թեմի Սյունիքի փոխառաջնորդություն) հոգեւոր սպասավորությունը կշարունակի Եգիպտոսի հայոց թեմում:

ՍԱՐԿԱՒԱԳԱԿԱՆ ՁԵՌՆԱԴՐՈՒԹԻՒՆ ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾՆՈՒՄ

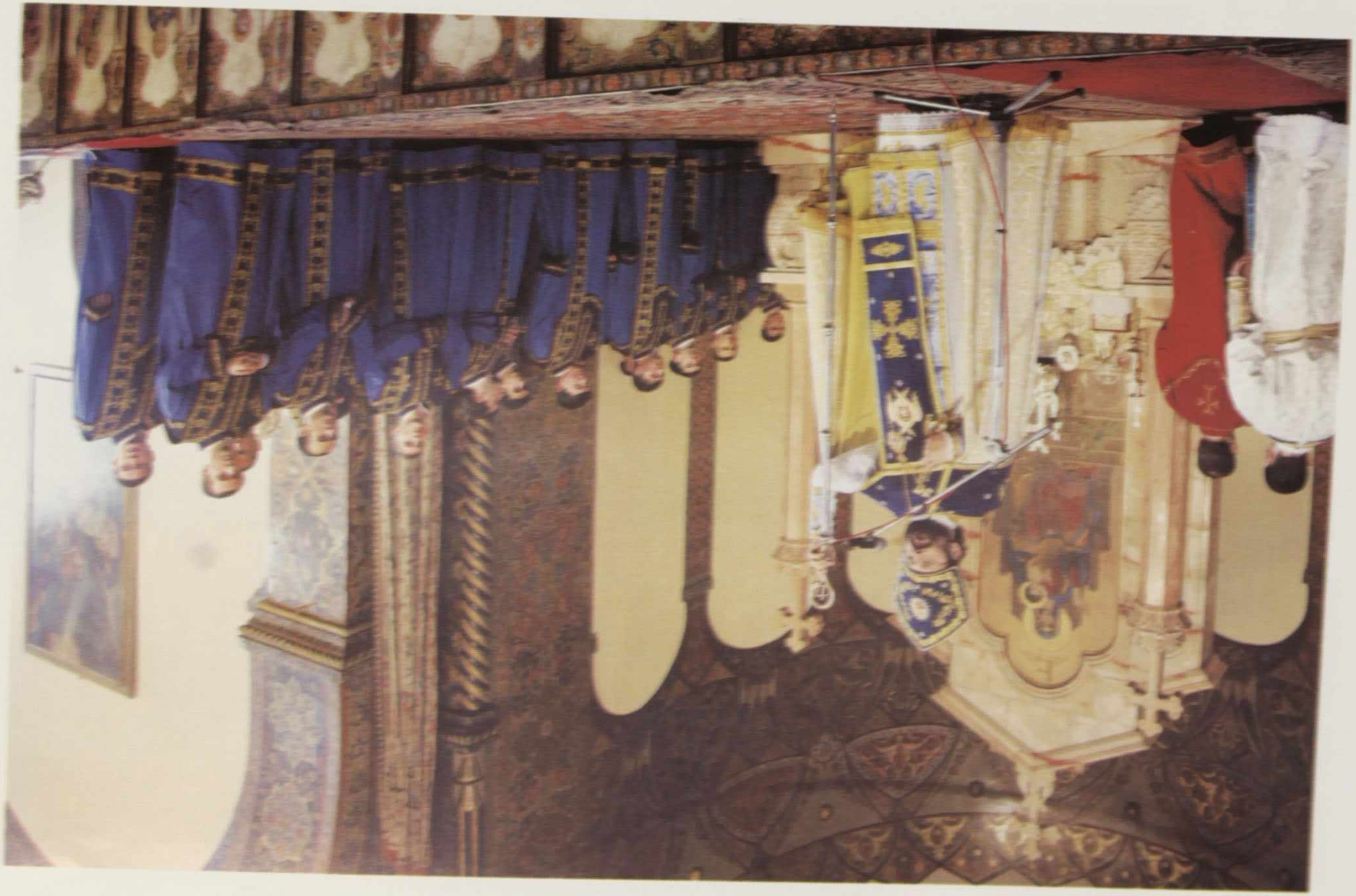
Դեկտեմբերի 26-ին Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնում մեծ հանդիսաւորութեամբ նշուեց Ս. Սթեփաննոս Նախավկայի եւ առաջին մարտիրոսի փօնը: Տօնական պրամադրութիւնը կրկնապատկուեց նաեւ սարկաւագական ձեռնադրութեամբ: Օրհնութեամբ Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ծայրագոյն Պատրիարք եւ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի Ս. Պատարագի ընթացքում Տ. Մահակ եպիսկոպոս Մաշալեանը կատարեց Գէորգեան Հոգեւոր ճեմարանի 18 սաների սարկաւագական ձեռնադրութիւնը:

Ս. Պատարագի ընթացքում ձեռնադրող Սրբազան Հայրը հաւուր պատշաճի քարոզ խօսեց՝ փօնի առթիւ շնորհաւորելով սարկաւագաց դասին եւ անդրադառնալով սարկաւագութեան աստիճանի կարեւորութեանն ու սարկաւագի պարտականութիւններին: Ապա դիմելով նորընծաներին՝ Մահակ Սրբազանն ասաց. «Սիրելի՛ նոր ձեռնադրուած սարկաւագներ, այսօր դուք մուտք գործեցիք Հայաստանեայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու անդաստանից ներս: Չգիտեմ, թէ դուք ի՞նչ էք մտածում այս պահին կամ ի՞նչ էք սպասում Եկեղեցուց եւ մեզանից: Եթէ սպասում էք փառք եւ նիւթական հարստութիւն, ապա սխալւում էք: Ձեզ այստեղ սպասում է զօհողութիւն եւ սպասաւորութիւն: Ի մտի պիտի ունենաք, որ ինչքան հոգեւոր աստիճանները բարձրանում են, այնքան իրաքանչիւրից պահանջւում է առաւել զօհողութիւն եւ առաւել պարտաւորութիւն»: Սրբազան Հայրը նորընծաներին հորդորեց նաեւ անմնացորդ սիրով եւ նուիրումով լծուել իրենց ծառայութեանը՝ ի զօրացումն եւ պայծառութիւն Հայ Եկեղեցու եւ ի մխիթարութիւն մեր ժողովրդի:

Տօնի առիթով Մայր Աթոռի բոլոր սարկաւագներին Հայրապետական իր օրհնութիւնն ու հայրական պատգամը բաշխեց նաեւ Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ծայրագոյն Պատրիարք եւ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսը:



Սարկավագական Ձեռնադրություն



Այսօր Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի միաբանության շարքերում սպասաւորող շուրջ 140 սարկաւագներ ծառայում են Մայր Աթոռի տարբեր կառոյցներում եւ Հայաստանեայց Առաքելական Եկեղեցու աշխարհասփիւռ թեմերում:

ԱՐԵԹ ՍԱՐԿԱՒԱԳ ԲԻԼԻՋԻ

Ծնուել է 1979 թ. յուլիսի 22-ին Իսպամբուլում:
1985-1986 թթ. սովորել է Իսպամբուլի հայկական դպրոցում:
1986-1997 թթ. ուսումը շարունակել է Գերմանիայի Էսսեն քաղաքի Բերենդելի անուան միջնակարգ դպրոցում:
1997-2001 թթ.՝ Էսսեն քաղաքի «Յոհան բապտիստ դիւսպեր» ընկերութիւնում սովորել է ոսկերչութիւն, արծաթագործութիւն եւ ժամագործութիւն:
2001-2003 թթ. աշխատել է նոյն ընկերութիւնում որպէս ոսկերիչ եւ արծաթագործ:
2004-2005 թթ. աշխատել է «Ռեւա» ընկերութիւնում որպէս ժամագործ:
2004-2009 թթ. սովորել է Սեւանի Վազգէնեան հոգեւոր դպրանոցում:
2009 թ. ուսումը շարունակում է Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի Գեւորգեան Հոգեւոր ճեմարանում:

ԱՐԹՈՒՐ ՍԱՐԿԱՒԱԳ ԱՆԴՐԷԱՍԵԱՆ

Ծնուել է 1984 թ. յունիսի 9-ին Արարատի մարզի Այշար գիւղում:
1990-2001 թթ. սովորել է Այշարի միջնակարգ դպրոցում:
2001-2005 թթ. ուսանել է Սեւանի Վազգէնեան հոգեւոր դպրանոցում:
2005-2006 թթ. ուսումը շարունակել է Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի Գեւորգեան Հոգեւոր ճեմարանում:
2006-2008 թթ. ծառայել է Հայոց բանակում:
2009 թ. ուսումը շարունակում է Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի Գեւորգեան Հոգեւոր ճեմարանում:

ԱՐՄԱՆ ՍԱՐԿԱՒԱԳ ՊԱԼԵԱՆ

Ծնուել է 1982 թ. նոյեմբերի 10-ին Իրաքի Բաղդադ քաղաքում:
1988-2001 թթ. սովորել է Մոսուլի միջնակարգ դպրոցում:
2001-2004 թթ. ուսանել է Մոսուլի համալսարանի համակարգչային ծրագրաւորման բաժնում:
2004-2005 թթ. սովորել է Երեւանի Պոլիտեխնիկական ինստիտուտի արդիւնաբերական էլեկտրոնիկայի բաժնում:
2005-2009 թթ. ուսանել է Սեւանի Վազգէնեան հոգեւոր դպրանոցում:
2009 թ. ուսումը շարունակում է Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի Գեւորգեան Հոգեւոր ճեմարանում:

ԼԵՒՈՆ ՍԱՐԿԱՒԱԳ ՀԱԽԻԵՐԴԵԱՆ

Ծնուել է 1987 թ. յունուարի 4-ին Երեւան քաղաքում:
1993-2003 թթ. սովորել է Կոտայքի մարզի Հրազդան քաղաքի Անանիա Ծիրակացու անուան թ. 6 միջնակարգ դպրոցում:
2004 թ. ընդունուել է Գիւմրիի Հոգեւոր ընծայարան:

2004-2009 թթ. սովորել է Սեւանի Վազգէնեան Հոգեւոր դպրանոցում:
2009 թ. ուսումը շարունակում է Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի Գէորգեան Հոգեւոր ճեմարանում:

ԱՐՏԱԿ ՍԱՐԿԱՒԱԳ ՏԻՊԱՆ

Ծնուել է 1987 թ. յունուարի 6-ին Սիրիայի Հալեպ քաղաքում:
1993-2005 թթ. սովորել է ՀԲԸՄ-ի Լազար Նաջարեան-Գալուստ Կիւլպենկեան կենտրոնական վարժարանի միջնակարգ դպրոցում:
2005-2009 թթ. ուսանել է Սեւանի Վազգէնեան Հոգեւոր դպրանոցում:
2009 թ. ուսումը շարունակում է Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի Գէորգեան Հոգեւոր ճեմարանում:

ԼԵՒՈՆ ՍԱՐԿԱՒԱԳ ԵՐՆՋԱԿԵԱՆ

Ծնուել է 1987 թ. յունուարի 25-ին Երեւան քաղաքում:
1995-2005 թթ. սովորել է Երեւանի թ. 62 միջնակարգ դպրոցում:
2005 թ. ընդունուել է Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի Գէորգեան Հոգեւոր ճեմարան:

ՍԵՒԱԿ ՍԱՐԿԱՒԱԳ ՍԱՐԻԲԵԿԵԱՆ

Ծնուել է 1987 թ. ապրիլի 22-ին Էջմիածին քաղաքում:
1994-2004 թթ. սովորել է Էջմիածնի Մովսէս Խորենացու անուան թ. 10 դպրոցում:
2004 թ. ընդունուել է Գիւմրիի Հոգեւոր ընծայարան:
2004-2009 թթ. սովորել է Սեւանի Վազգէնեան Հոգեւոր դպրանոցում:
2009 թ. ուսումը շարունակում է Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի Գէորգեան Հոգեւոր ճեմարանում:

ՅՈՎՀԱՆՆԷՍ ՍԱՐԿԱՒԱԳ ՄԻՐՋՈՅԵԱՆ

Ծնուել է 1987 թ. հոկտեմբերի 20-ին Արմաւիրի մարզի Արեւաշատ գիւղում:
1994-1997 թթ. սովորել է Արեւաշատ գիւղի միջնակարգ դպրոցում:
1997-2004 թթ. ուսանել է Էջմիածնի Ներսիսեան վարժարանում:
2004-2009 թթ. սովորել է Սեւանի Վազգէնեան Հոգեւոր դպրանոցում:
2009 թ. ուսումը շարունակում է Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի Գէորգեան Հոգեւոր ճեմարանում:

ԴԱՒԻԹ ՍԱՐԿԱՒԱԳ ԹՈՐՈՍԵԱՆ

Ծնուել է 1988 թ. յունիսի 4-ին Էջմիածին քաղաքում:
1995-2005 թթ. սովորել է Վահան Ռշտունու անուան թ. 11 դպրոցում:
2005-2009 թթ. ուսանել է Սեւանի Վազգէնեան Հոգեւոր դպրանոցում:
2009 թ. ուսումը շարունակում է Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի Գէորգեան Հոգեւոր ճեմարանում:

ՄԻՔԱՅԵԼ ՍԱՐԿԱՒԱԳ ՄԱՐԳԱՐԵԱՆ

Ծնուել է 1988 թ. յունիսի 27-ին Էջմիածին քաղաքում:

1995-2005 թթ. սովորել է Էջմիածնի Խաչատուր Աբովեանի անուան թ. 4 միջնակարգ դպրոցում:

2005-2009 թթ. ուսանել է Սեւանի Վազգէնեան Հոգեւոր դպրանոցում:

2009 թ. ուսումը շարունակում է Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի Գէորգեան Հոգեւոր ճեմարանում:

ԳՈՌ ՍԱՐԿԱՒԱԳ ԹԱՐՎԵՐԴԵԱՆ

Ծնուել է 1988 թ. օգոստոսի 13-ին Երեւան քաղաքում:
1995-2005 թթ. սովորել է Երեւանի թ. 189 միջնակարգ դպրոցում:
2005 թ. ընդունուել է Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի Գէորգեան Հոգեւոր ճեմարան:

ՎԱՐՈՒԺԱՆ ՍԱՐԿԱՒԱԳ ՅԱԿՈԲԵԱՆ

Ծնուել է 1988 թ. յունիսի 27-ին Վայոց Ձորի մարզի Վայք քաղաքում:
1995-2005 թթ. սովորել է փեղի թ. 1 միջնակարգ դպրոցում:
2005 թ. ընդունուել է Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի Գէորգեան Հոգեւոր ճեմարան:

ԴԱՆԻԷԼ ՍԱՐԿԱՒԱԳ ԽԱՆԱՆԵԱՆ

Ծնուել է 1988 թ. օգոստոսի 29-ին Ադրբեջանի Բաքու քաղաքում:
1994-2005 թթ. սովորել է ՌԴ Կիսլովոդսկ քաղաքի թ. 4 միջնակարգ դպրոցում:
2005-2009 թթ. ուսանել է Սեւանի Վազգէնեան Հոգեւոր դպրանոցում:
2009 թ. ուսումը շարունակում է Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի Գէորգեան Հոգեւոր ճեմարանում:

ՀԱՅԿ ՍԱՐԿԱՒԱԳ ՍՄԲԱՏԵԱՆ

Ծնուել է 1988 թ. օգոստոսի 15-ին Էջմիածին քաղաքում:
1995-2005 թթ. սովորել է Էջմիածնի Վահան Ռշտունու անուան թ. 11 դպրոցում:
2005-2009 թթ. ուսանել է Սեւանի Վազգէնեան հոգեւոր դպրանոցում:
2009 թ. ուսումը շարունակում է Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի Գէորգեան հոգեւոր ճեմարանում:

ՎՈԼՈԴՅԱ ՍԱՐԿԱՒԱԳ ՆԱՋԱՐԵԱՆ

Ծնուել է 1988 թ. յունիսի 20-ին Գեղարքունիքի մարզի Ծովազարդ գիւղում:
1995-2005 թթ. սովորել է Ծովազարդ գիւղի միջնակարգ դպրոցում:
2005-2009 թթ. ուսանել է Սեւանի Վազգէնեան Հոգեւոր դպրանոցում:
2009 թ. ուսումը շարունակում է Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի Գէորգեան Հոգեւոր ճեմարանում:

ՍԱՐԳԻՍ ՍԱՐԿԱՒԱԳ ԱԲԵԱՆ

Ծնուել է 1988 թ. մայիսի 25-ին Արարատի մարզի Մասիս քաղաքում:
1995-2005 թթ. սովորել է Մասիս քաղաքի թ. 2 միջնակարգ դպրոցում:
2002-2003 թթ. ուսանել է Երուսաղէմի Ժառանգաւորաց վարժարանում:
2003-2005 թթ. սովորել է Մասիս քաղաքի թ. 5 միջնակարգ դպրոցում:
2005-2009 թթ. ուսանել է Սեւանի Վազգէնեան Հոգեւոր դպրանոցում:
2009 թ. ուսումը շարունակում է Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի Գէորգեան Հոգեւոր ճեմարանում:

ԳԱԳԻԿ ՍԱՐԿԱՒԱԳ ՅԱԿՈԲԵԱՆ

Ծնուել է 1988 թ. յունուարի 27-ին Վայոց Ձորի մարզի Ջերմուկ քաղաքում:
1995-2005 թթ. սովորել է Ջերմուկի թ. 1 միջնակարգ դպրոցում:
2005 թ. ընդունուել է Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի Գէորգեան Հոգեւոր ճեմարան:

ՎԱՐԴԱՆ ՍԱՐԿԱՒԱԳ ԱՍԼԱՆԵԱՆ

Ծնուել է 1989 թ. յունիսի 5-ին Երեւան քաղաքում:
1995-2003 թթ. սովորել է Երեւան քաղաքի Վ. Բելինսկու անուան թ. 38 միջնակարգ դպրոցում:
2003-2005 թթ. ուսանել է ՀՊՃՀ-ի Քոմփիութերային համակարգերի դեպարտամենտում:
2005 թ. ընդունուել է Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի Գէորգեան Հոգեւոր ճեմարան:

ՔԱՀԱՆԱՅԱԿԱՆ ՁԵՌՆԱԴՐՈՒԹԻՒՆ ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾԻՆՈՒՄ

Դեկտեմբերի 13-ին Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնում մատուցուած Սուրբ Պատարագի ընթացքում, ձեռամբ Տ. Վրթանէս եպս. Աբրահամեանի, քահանայական ձեռնադրութիւն եւ օծում սրացան Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի 12 միաբան սարկաւագներ: Վրթանէս Սրբազանը Սուրբ Միւռոնով օծեց նրանց ճակատներն ու ձեռքերը՝ շնորհելով հոգեւոր նոր անուններ: Այնուհետեւ ձեռնադրող Սրբազան Հայրը հատուր պատշաճի քարոզ խօսեց՝ հորդորելով նորընծայ քահանաներին նուիրուածութեամբ եւ նախանձախնդրութեամբ ծառայել իրենց կոչմանը, մայր Եկեղեցուն ու հայրենիքին:

Նոյն օրը՝ երեկոյեան ժամերգութեան ժամանակ, կատարուեց նաեւ նորընծայ քահանաների վեղարի փոխոութեան արարողութիւն: Տ. Յակոբ, Տ. Անանիա, Տ. Համայեակ քահանաները վեղար սրացան՝ համալրելով Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի միաբանութեան շարքերը:

Տ. ՀՄԱՅԵԱԿ ԱԲԵՂԱՅ ՍԱՀԱԿԵԱՆ
(աւագանի անունը Աշոտ)

Ծնուել է 1982 թուականի փետրուարի 23–ին Կոտայքի մարզի Մեղրաձոր գիւղում:
1988-1999 թթ. սովորել է փեղի միջնակարգ դպրոցում:
1999-2003 թթ. սովորել է Սեւանի Վազգէնեան Հոգեւոր դպրանոցում:
2003 -2005 թթ. ուսումը շարունակել է Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի Գէորգեան Հոգեւոր ճեմարանում:



Քահանայական Ձեռնադրություն

2005 թ. դեկտեմբերի 25–ին՝ Սուրբ Սրեփաննոս Նախավկայի փօնին, ձեռամբ Տ. Եզրաս եպս. Ներսիսեանի, ձեռնադրուել է սարկաւագ:

2005 թ. Գարեգին Բ Վեհափառ Հայրապետի բարձր փնօրինութեամբ ծառայութեան է անցել Մայր Աթոռի փնտեսական եւ կադրերի բաժիններում՝ իբրեւ գործավար-քարտուղար:

2006 թ. պաշտպանել է աւարտաճառ «Աստուածաշնչեան յատուկ անուններն ու տեղանուններն արդի հայերէնի դարձուածաբանութեան մէջ» թեմայով:

2006 թ. որպէս հոգեւոր սպասաւոր ծառայութեան է կոչուել ՀՀ Զինուած ուժերում:

2009 թ. զօրացրուել եւ ծառայութեան է նշանակուել Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի կադրերի բաժնում՝ որպէս գործավար – քարտուղար:

2009 թ. դեկտեմբերի 13 -ին, ձեռամբ Տ. Վրթանէս եպս. Աբրահամեանի, ձեռնադրուել է կուսակրօն քահանայ:

Տ. ԱՆԱՆԻԱ ԱԲԵՂԱՅ ԾԱՏՈՒՐԵԱՆ

(աւազանի անունը Արամ)

Ծնուել է 1984 թ. յուլիսի 1-ին Աշտարակ քաղաքում:

1992-2001 թթ. սովորել է տեղի Ներսէս Աշտարակեցու անուան թ. 1 միջնակարգ դպրոցում:

2002-2008 թթ. ուսանել է Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի Գէորգեան Հոգեւոր ճեմարանում:

2006 թ. դեկտեմբերի 25-ին՝ Ս. Սրեփաննոս Նախավկայի փօնին, ձեռամբ Տ. Արարատ եպս. Գալթագճեանի, ձեռնադրուել է սարկաւագ:

2008 թ. Գարեգին Բ Վեհափառ Հայրապետի բարձր փնօրինութեամբ ծառայութեան է անցել Մայր Աթոռի «Էջմիածին» ամսագրի խմբագրութիւնում՝ իբրեւ գործավար-քարտուղար:

2008 թ. նոյեմբերի 20–ին պաշտպանել է աւարտաճառ «Միջին հայերէնի կրօնաեկեղեցական բառապաշարը» թեմայով:

2009 թ. ծառայութիւնը շարունակել է Գէորգեան Հոգեւոր ճեմարանում՝ իբրեւ գործավար–քարտուղար:

2009 թ. դեկտեմբերի 13-ին, ձեռամբ Տ. Վրթանէս եպս. Աբրահամեանի, ձեռնադրուել է կուսակրօն քահանայ:

Տ. ՅԱԿՈԲ ԱԲԵՂԱՅ ԳՐԻԳՈՐԵԱՆ

(աւազանի անունը Արման)

Ծնուել է 1984 թ. դեկտեմբերի 13–ին Գիւմրի քաղաքում:

1991-2000 թթ. սովորել է Գիւմրիի թ. 15 միջնակարգ դպրոցում:

2002-2004 թթ. ուսանել է Գիւմրիի հոգեւոր ընծայարանում:

2004 թ. փեղափոխուել է Մեւանի Վազգէնեան Հոգեւոր դպրանոց:

2002-2007 թթ. սովորել է Գիւմրիի պետական մանկավարժական համալսարանի հեռակայ բաժնում՝ սպանալով մանկավարժ-աշխարհագրագէտի որակաւորում:

2006 - 2009 թթ. ուսանել է Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի Գէորգեան Հոգեւոր ճեմարանում:

2007 թ. դեկտեմբերի 25-ին՝ Ս. Սրեփաննոս Նախավկայի փօնին, ձեռնադրուել է սարկաւագ՝ ձեռամբ Տ. Արարատ եպս. Գալթագճեանի:

2009 թ. յուլիսի 14–ին պաշտպանել է աւարտաճառ «1909–1955 թթ. Ամենայն Հայոց կաթողիկոսական պատմական կոնդակների վաւերագիտական նկարագրութիւն» թեմայով:

2009 թ. Գարեգին Բ Վեհափառ Հայրապետի բարձր պնօրինութեամբ ծառայութեան է անցել Մայր Աթոռի Տեղեկատուական բաժնում իբրեւ գործավար-քարտուղար:

2009 թ. դեկտեմբերի 13-ին, ձեռամբ Տ. Վրթանէս եպս. Աբրահամեանի, ձեռնադրուել է կուսակրօն քահանայ:

Տ. ՎԱՉԳԷՆ ՔԱՀԱՆԱՅ ՅՈՎՀԱՆՆԻՍԵԱՆ

(աւազանի անունը Վաղինակ)

Ծնուել է 1978 թուականի սեպտեմբերի 26–ին Եղեգնաձոր քաղաքում:

1985-1995 թթ. սովորել է Եղեգնաձորի Յովհաննէս Յովհաննիսեանի անուան թ. 2 միջնակարգ դպրոցում:

1996 -2002 թթ. ուսանել է Գէորգեան Հոգեւոր ճեմարանում:

2001 թ. դեկտեմբերի 25–ին՝ Սուրբ Ստեփաննոս Նախավկայի փօնին, ձեռամբ Տ. Միքայէլ եպս. Աջապահեանի, ձեռնադրուել է սարկաւագ:

2003 թ. փետրուար ամսին պաշտպանել է աւարտաճառ «Մանազկերտը հայ -արաբական եւ հայ-բիւզանդական հակասութիւնների ոլորտում (Թ—ԺԱ դդ.)» թեմայով:

2002 թ. Գարեգին Բ Վեհափառ Հայրապետի բարձր պնօրինութեամբ ծառայութեան է անցել Մայր Աթոռի ՔԴԿ իբրեւ գործավար-քարտուղար:

2003–2005 թթ. ուսանել է Ս. Պետերբուրգի Հոգեւոր ակադեմիայում եւ պաշտպանելով «Հայ Եկեղեցին Ի դարում եւ նրա յարաբերութիւնները Ռուս Ուղղափառ Եկեղեցու հետ» գիտական թեզը՝ սրացել է Աստուածաբանութեան թեկնածուի աստիճան:

2005 թ. ծառայութեան է կոչուել Մայր Աթոռի Միջեկեղեցական յարաբերութիւնների բաժնում, որպէս գործավար–քարտուղար:

2006 թ. նշանակուել է Սեւանի Հոգեւոր դպրանոցում վերակացու:

2009 թ. փետրուարից նոյն պաշտօնով ծառայութիւնը շարունակել է Գէորգեան Հոգեւոր ճեմարանում:

2009 թ. սեպտեմբերին նշանակուել է հոգեւոր ծառայութեան Սիւնեաց թեմում:

2009 թ. դեկտեմբերի 13-ին, ձեռամբ Տ. Վրթանէս եպս. Աբրահամեանի, ձեռնադրուել է ամուսնացեալ քահանայ:

Տ. ՆԱԻՐԻ ՔԱՀԱՆԱՅ ԳԷՈՐԳԵԱՆ

(աւազանի անունը Արմէն)

Ծնուել է 1982 թուականի մարտի 24–ին Արմաւիրի մարզի Աղաւնատուն գիւղում:

1988-1999 թթ. սովորել է Աղաւնատուն գիւղի Ղուկաս Աբգարեանի անուան միջնակարգ դպրոցում:

1999 -2003 թթ. սովորել է Սեւանի Վազգէնեան Հոգեւոր դպրանոցում:

2003 -2005 թթ. ուսումը շարունակել է Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի Գէորգեան հոգեւոր ճեմարանում:

2005 թ. դեկտեմբերի 25 – ին՝ Սուրբ Ստեփաննոս Նախավկայի փօնին, ձեռամբ Տ. Եզրաս եպս. Ներսիսեանի, ձեռնադրուել է սարկաւագ:

2005 թ. Գարեգին Բ Վեհափառ Հայրապետի բարձր պնօրինութեամբ ծառայութեան է անցել Մայր Աթոռի Ճարտարապետական բաժնում իբրեւ գործավար-քարտուղար:

2006 թ. հոգեւոր ծառայութեան է կոչվել ՀՀ Զինուած ուժերում:

2009 թ. սեպտեմբեր ամսին զօրացրուել է եւ նշանակուել Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի Նախահաշուային բաժնում որպէս գործավար–քարտուղար:

2009 թ. դեկտեմբեր ամսին պաշտպանել է աւարտաճառ «Կ. Պոլսի Հայոց Պատրիարքութեան հաստատումը եւ առաջին պատրիարք Յովակիմ Պրուսացի» թեմայով:

2009 թ. դեկտեմբերի 13-ին, ձեռամբ Տ. Վրթանէս եպս. Աբրահամեանի, ձեռնադրուել է ամուսնացեալ քահանայ:

Տ. ՎԻԳԷՆ ՔԱՀԱՆԱՅ ՂԱՋԱՐԵԱՆ

(աւազանի անունը Արթուր)

Ծնուել է 1978 թուականի նոյեմբերի 5–ին Արթիկ քաղաքում:
1985-1995 թթ. կրեղի թ. 2 միջնակարգ դպրոցում:
1996 – 2000 թթ. սովորել է Երեւանի թատերական եւ կինոարուեստի պետական ինստիտուտում՝ սպանալով դրամատիկական թատրոնի եւ կինոյի դերասանի որակավորում:
2003 – 2006 թթ. ուսանել է Գիւմրիի Հոգեւոր ընծայարանում:
2004 -2006 թթ. սովորել է Գէորգեան Հոգեւոր ճեմարանում:
2006 թ. փետրուարի 23–ին, ձեռամբ երջանկայիշատակ Տ. Ներսէս արքեպս. Պոզապալեանի, ձեռնադրուել է սարկաւագ:
2006 թ. Գարեգին Բ Վեհափառ Հայրապետի բարձր կնօրհնութեամբ ծառայութեան է անցել Մայր Աթոռի «Էջմիածին» ամսագրում որպէս գործավար – քարտուղար:
2006 թ. հոկտեմբերին հոգեւոր ծառայութեան է կոչուել Շիրակի թեմում:
2009 թ. դեկտեմբերի 13-ին, ձեռամբ Տ. Վրթանէս եպս. Աբրահամեանի, ձեռնադրուել է ամուսնացեալ քահանայ:

Տ. ԵՐՈՒԱՆԴ ՔԱՀԱՆԱՅ ԲԱԲԱՅԵԱՆ

(աւազանի անունը Սայադ)

Ծնուել է 1982 թուականի սեպտեմբերի 12–ին Արարատ քաղաքում:
1990-1997 թթ. սովորել է կրեղի թ. 1 միջնակարգ դպրոցում:
1997 – 2000 թ. կրթութիւնը շարունակել է Արարատ քաղաքի Թարգմանչաց վարժարանի հումանիտար հոսքում:
2000-2004 թթ. սովորել է Սեւանի Վազգէնեան Հոգեւոր դպրանոցում:
2004-2006 թթ. ուսումը շարունակել է Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի Գէորգեան Հոգեւոր ճեմարանում:
2006 թ. փետրուարի 23–ին, ձեռամբ երջանկայիշատակ Տ. Ներսէս արքեպս. Պոզապալեանի, ձեռնադրուել է սարկաւագ:
2006 թ. Գարեգին Բ Վեհափառ Հայրապետի բարձր կնօրհնութեամբ ծառայութեան է անցել Մայր Աթոռի Վարչակազմակերպական գործերում որպէս կառավարչի գործավար – քարտուղար, ապա՝ Մատակարարման բաժնում՝ գնորդ, այնուհետեւ՝ հաշվիչ յանձնախմբում:
2009 թ.փետրուար ամսից ծառայութեան է կոչվել ՀՀ Զինուած ուժերում:
2009 թ. դեկտեմբերի 13-ին, ձեռամբ Տ. Վրթանէս եպս. Աբրահամեանի, ձեռնադրուել է ամուսնացեալ քահանայ:

Տ. ԵՂԻՇԷ ՔԱՀԱՆԱՅ ՆԱՋԱՐԵԱՆ

(աւազանի անունը Արմէն)

Ծնուել է 1980 թուականի նոյեմբերի 4–ին Արթիկ քաղաքում:
1987-1997 թթ. սովորել է կրեղի թ. 6 միջնակարգ դպրոցում:

1998 – 2000 թթ. ծառայել է ՀՀ Զինուած ուժերում:

2001 – 2003 թթ. ուսանել է Գիւմրիի Հոգեւոր ընծայարանում:

2004 -2007 թթ. սովորել է Գէորգեան Հոգեւոր ճեմարանում:

2006 թ. հոկտեմբերի 8-ին, ձեռամբ Տ. Փառէն եպս. Աւետիքեանի, ձեռնադրուել է սարկաւագ:

2007 թ. Գարեգին Բ Վեհափառ Հայրապետի բարձր փնօրինութեամբ ծառայութեան է անցել Մայր Տաճարի թանգարանում որպէս պատասխանատու սարկաւագ:

2007 թ. դեկտեմբեր ամսից հոգեւոր ծառայութիւնը շարունակել է Շիրակի թեմում որպէս Հառիճի վանքի հոգեւոր հովուի օգնական:

2008 թ. փետրուար ամսին պաշտպանել է աւարտաճառ «Ղուկաս Ա Կարնեցի Կաթողիկոսի կեանքն ու գործունէութիւնը» թեմայով:

2009 թ. դեկտեմբերի 13-ին, ձեռամբ Տ. Վրթանէս եպս. Աբրահամեանի, ձեռնադրուել է ամուսնացեալ քահանայ:

Տ. ՋՕՀՐԱԲ ՔԱՀԱՆԱՅ ՄԱՋՄԱՆԵԱՆ

(աւազանի անունը Էդգար)

Ծնուել է 1983 թուականի յուլիսի 6–ին Աբխազիայի Հանրապետութեան Սուխումի քաղաքում:

1989-2000 թթ. սովորել է Վրաստանի Բաթում քաղաքի Անդրանիկ Զօրավարի անուան միջնակարգ դպրոցում:

2001 -2007 թթ. սովորել է Գէորգեան Հոգեւոր ճեմարանում:

2006թ. հոկտեմբերի 8-ին ձեռամբ Տ. Փառէն եպս. Աւետիքեանի, ձեռնադրուել է սարկաւագ:

2008 թ. յունիս ամսին պաշտպանել է աւարտաճառ «Հայոց Եկեղեցին եւ հայ– ռուսական փոխյարաբերութիւնները ԺԸ դարի Բ կեսին» թեմայով:

2007 թ. Գարեգին Բ Վեհափառ Հայրապետի բարձր փնօրինութեամբ ծառայութեան է անցել Մայր Տաճարում որպէս լուսարարի օգնական:

2009 թ. նոյեմբերի 5–ից ծառայութեան է կոչվել ՀՀ Զինուած ուժերում:

2009 թ. դեկտեմբերի 13-ին, ձեռամբ Տ. Վրթանէս եպս. Աբրահամեանի, ձեռնադրուել է ամուսնացեալ քահանայ:

Տ. ԴԱՒԻԹ ՔԱՀԱՆԱՅ ՇԱԽԿԵԱՆ

(աւազանի անունը Սփեօպա)

Ծնուել է 1984 թուականի յունուարի 22–ին Էջմիածին քաղաքում:

1991-2001 թթ. սովորել է Էջմիածնի Ռափայէլ Պապկանեանի անուան թ. 9 միջնակարգ դպրոցում:

2001-2005 թթ. սովորել է Սեւանի Վազգէնեան հոգեւոր դպրանոցում:

2005-2007 թթ. ուսումը շարունակել է Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի Գէորգեան Հոգեւոր ճեմարանում:

2006 թ. հոկտեմբերի 8-ին, ձեռամբ Տ. Փառէն եպս. Աւետիքեանի, ձեռնադրուել է սարկաւագ:

2007 թ. մայիս ամսին պաշտպանել է աւարտաճառ «Զաքարեանները հայոց պատմութեան մէջ» թեմայով:

2007 թ. Գարեգին Բ Վեհափառ Հայրապետի բարձր փնօրինութեամբ ծառայութեան է անցել Մայր Աթոռի ՔԴ կենտրոնում իբրեւ գործավար-քարտուղար:

2009 թ. նոյեմբերից ծառայութեան է կոչվել ՀՀ Զինուած ուժերում:

2009 թ. դեկտեմբերի 13-ին, ձեռամբ Տ. Վրթանես եպս. Աբրահամեանի, ձեռնադրուել է ամուսնացեալ քահանայ:

Տ. ԱՇՈՏ ՔԱՀԱՆԱՅ ՍԱՖԱՐԵԱՆ

(աւազանի անունը Սամուէլ)

Ծնուել է 1984 թուականի յուլիսի 22–ին Էջմիածին քաղաքում:

1991-2001 թթ. սովորել է Էջմիածնի Վահան Ռշտունու անուան միջնակարգ դպրոցում, այնուհետեւ փեղի Ներսիսեան վարժարանում:

2000-2008 թթ. ուսանել է Երուսաղէմի Հայոց Պատրիարքութեան Ժառանգաւորաց վարժարանում եւ Ընծայարանում:

2007 թ. յուլիսի 14–ին ձեռամբ Տ. Նուրհան արքեպս. Մանուկեանի, ձեռնադրուել է սարկաւագ:

2008 թ. յունիսից աշխատանքի է անցել Երուսաղէմի Հայոց Պատրիարքարանում եւ Սբ Յարութեան տաճարում:

2008 թ. վերադարձել է Հայաստան եւ շարունակել իր հոգեւոր ծառայութիւնը:

2009 թ. դեկտեմբերի 13 -ին, ձեռամբ Տ. Վրթանէս եպս. Աբրահամեանի, ձեռնադրուել է ամուսնացեալ քահանայ:

ՄԻՔԱՅԷԼ ՔԱՀԱՆԱՅ ՆՈՒՐԻՋԱՆԵԱՆ

(աւազանի անունը Արփակ)

Ծնուել է 1985 թուականի դեկտեմբերի 21–ին Արարատի մարզի Միսչեան գիւղում:

1992-2002 թթ. սովորել է փեղի միջնակարգ դպրոցում:

2002 -2008 թթ. սովորել է Գէորգեան հոգեւոր ճեմարանում:

2006 թ. դեկտեմբերի 25– ին Սուրբ Սրեփաննոս Նախավկայի տօնին ձեռամբ Տ. Արաբրապ եպս. Գալթագճեանի ձեռնադրուել է սարկաւագ:

2008 թ. Գարեգին Բ Վեհափառ Հայրապետի բարձր տնօրինութեամբ ծառայութեան է անցել Սուրբ Խոր Վիրապ վանքում:

2008 թ. յուլիս ամսին պաշտպանել է աւարտաճառ «Արարատեան Հայրապետական թեմի թեմապատկան գործող եկեղեցիները» թեմայով:

2009 թ. դեկտեմբերի 13-ին, ձեռամբ Տ. Վրթանէս եպս. Աբրահամեանի, ձեռնադրուել է ամուսնացեալ քահանայ:

Ցանկ «Էջմիածին» ամսագրի 2009 թ. տպագրված նյութերի

ՊԱՇՏՕՆԱԿԱՆՔ

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ կոնդակը Կարինե Սարգսյանին «Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ» շքանշանով պարգեւատրելու մասին, Գ 3

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ կոնդակը Բաբգեն եւ Անահիտ Մկրյաններին «Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ» շքանշանով պարգեւատրելու մասին, Գ 5

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ կոնդակը Վարդան Վարդանյանին «Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ» շքանշանով պարգեւատրելու մասին, Գ 7

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ կոնդակը Արցախի թեմի վերաբացման քանամեակի կապակցութեամբ, Թ 3

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ Սրբապատառ Կոնդակը Ադանայի հայոց կոտորածների 100-ամյա տարելիցի առիթով, Դ 3

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ կոնդակը Հենրիկ Եայլոյանին «Սուրբ Գրիգոր Լուսավորիչ» շքանշանով պարգեւատրելու մասին, Ջ 3

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ կոնդակը Սիրիայի Արաբական Հանրապետության նախագահ դոկտոր Բաշար Ալ Ասադին «Սուրբ Գրիգոր Լուսավորիչ» շքանշանով պարգեւատրելու մասին, Ջ 5

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ կոնդակը «Գիւտ նշխարաց Սրբոյն Գրիգորի Լուսաւորչին մերոյ» փօնը Երեւանի Սուրբ Գրիգոր Լուսաւորիչ Եկեղեցու ուխտի օր հռչակելու մասին, Ջ 7

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ կոնդակը Վլադիմիր Բայադեանին «Սուրբ Գրիգոր Լուսաւորիչ» շքանշանով պարգեւատրելու մասին, Ժ 3

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ՀԱՅՐԱՊԵՏԻ կոնդակը Անուշ Մաթէոսեանին«Սուրբ Գրիգոր Լուսաւորիչ» շքանշանով պարգեւատրելու մասին, ԺԲ.3.

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի օրհնութեան գիրը «Սուրբ Էջմիածնի Կրօնասեր Տիկնանց Համախմբումին», Թ 6

Հայրապետական գնահատություն, Գ 9

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի ուղերձը Կանանց միջազգային տոնի առիթով, Գ 10

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի պատգամը Սուրբ Ծննդյան եւ Աստվածահայտնության տոնի առիթով, Ա 3

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի Ամանորի ուղերձը, Ա 6

Փրկչի Հրաշափառ եւ Սուրբ Ծննդյան տոնի առիթով Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ամենայն Հայոց Հայրապետի եւ քույր Եկեղեցիների պետերի ու Հայ Եկեղեցու նվիրապետական Աթոռների գահակալների, պետական պաշտոնական անձանց միջեւ փոխանակված ողջույնի եւ բարեմաղթանքների նամակներն ու հեռագրերը, Ա 8

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ծայրագույն Պատրիարք եւ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի ուղերձը Հայոց բանակի օրվա առիթով, Ա 15

Ընտրվեց Մոսկվայի եւ Համայն Ռուսիայի նոր Պատրիարքը, Ա 18

Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի շնորհավորանքը Մոսկվայի եւ Համայն Ռուսիո նորընտիր Կիրիլ Պատրիարքին, Ա 19
Հայրապետական գնահատություն, Բ 6
Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի պատգամը Սուրբ Հարութեան փօնի առիթով, Դ 6
Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի շնորհաւորական ուղերձը Աւետման փօնի առիթով, Դ 9
Ցավակցագիր Հռոմի Սրբազան Քահանայապետին, Դ 10
Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի շնորհաւորական ուղերձը Հանրապետութեան փօնի առիթով, Ե 3
Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի շնորհաւորական ուղերձը Հաղթանակի եւ խաղաղութեան փօնի առիթով, Ե 3
«Ս. Գրիգոր Լուսաւորիչ» շքանշան Կարինե Սարգսյանին, Ե 5
«Սուրբ Ջափիկը մանուկների աչքերով» խորագրով հանդիսություն Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում, Ե 6
Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Ռուսաստանի առաջին փիկնոջը, Ե 7
Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն հանդիպում ունեցավ Երեւանի Խաչատուր Աբովյանի անվան հայկական պետական մանկավարժական համալսարանի դասախոսական կազմի եւ ուսանողության հետ, Ե 8
Կատարվեց Մատենադարանի նոր մասնաշենքի հիմնարկեքը, Ե 9
Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Հայաստան-Իրան բարեկամության պատգամավորական խմբի ներկայացուցիչներին, Ե 10
Հայրապետական գնահատություն, Ե 141
Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսը «Ս. Սահակ-Ս. Մեսրոպ» շքանշան հանձնեց Ռուբեն Միրզախանյանին, Զ 11
Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսը «Ս. Սահակ-Ս. Մեսրոպ» շքանշան հանձնեց Սուրեն Սահակյանին, Զ 13
Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի խոսքը Պաշտպանության նախարարության ռազմաուսումնական հաստատությունների շրջանավարտներին ավարտական վկայականների հանձնման արարողության առիթով, Է 3
Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսը «Ս. Սահակ–Ս. Մեսրոպ» շքանշաններ հանձնեց Արշակ Մադոյանին եւ Վահագն Սրամբոլցյանին, Է 4
Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Կիպրոսի Հանրապետության նախագահին, Է 5
Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսը «Ս. Ներսես Շնորհալի» շքանշան հանձնեց Շչորս Դավթյանին, Է 6
Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի ցավակցական խոսքը Թեհրան-Երեւան չվերթն իրականացնող ինքնաթիռի աղետի կապակցությամբ, Է 135
Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսը մեկնեց Մոսկվա, Է 140
Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի ուղերձը ՀՀ Անկախության փոնի առիթով, Թ 11
Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսը «Ս. Գրիգոր Լուսաւորիչ» շքանշան հանձնեց Բաբկեն եւ Անահիտ Մկրյաններին, Թ 12
Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի Օրհնության գիրը Լիբանանի «Սուրբ Էջմիածնի Կրոնասեր Տիկնանց Համախմբումի» անդամներին, Ժ 6

Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսը «Սուրբ Գրիգոր Լուսավորիչ» շքանշան հանձնեց Վլադիմիր Բայադյանին, Ժ 9

Մոսկվայի եւ Համայն Ռուսիո պատրիարք Կիրիլ Ա-ի շնորհավորական ուղերձը Ծայրագույն Պապրիարք եւ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Ն.U.O.S.S. Գարեգին Բ-ին՝ գահակալության տասնամյակի առիթով, ԺԱ 13

Հռոմի քահանայապետ Բենեդիկտոս ԺՋ-ի շնորհավորական ուղերձը Ծայրագույն Պապրիարք եւ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Ն.U.O.S.S. Գարեգին Բ-ին՝ գահակալության տասնամյակի առիթով, ԺԱ 14

Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսին հանձնվեց ՌԴ նախագահի շնորհավորական ուղերձը, ԺԱ 15

Ն.U.O.S.S. Գարեգին Բ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի խոսքը Դամասկոսի Ս. Սարգիս առաջնորդանիստ եկեղեցում Հրաշափառի արարողության ժամանակ, ԺԱ 23

Ն.U.O.S.S. Գարեգին Բ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի խոսքը Դամասկոսի հայ համայնքի կողմից հրավիրված պաշտոնական ճաշկերույթի ժամանակ, ԺԱ 26

Ն.U.O.S.S. Գարեգին Բ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի քարոզը Սիրիա հայրապետական այցելության առիթով, ԺԱ 30

Նորին Սուրբ Օծություն Տ.Տ. Գարեգին Բ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի խոսքը թեմական ներկայացուցչական ժողովում, ԺԱ 34

Ուղենիշ Հայաստանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու թեմական կանոնադրության, ԺԱ 38

Հայրապետական գնահատություն, Ժ 132

Մերբ ՈՒղղափառ Եկեղեցու սինոդի նախագահ Ցեպինայի արքեպիսկոպոս Չերնոգորսկո-Պրիմորիայի մետրոպոլիտ Մերբ Ուղղափառ Եկեղեցու պատրիարքական տեղապահ Նորին Սրբազնություն Ամֆիլիքսիին, ԺԱ 151

Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի պաշտոնական եւ հովվապետական այցը Սիրիայի Արաբական Հանրապետություն, ԺԱ 20

Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում գումարվեց Գերագույն Հոգեւոր Խորհրդի ժողով, Բ 3

Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում գումարվեց Գերագույն Հոգեւոր Խորհրդի ժողով, Է 7

Գերագույն Հոգեւոր Խորհրդի ժողովի հայտարարությունը հայ–թուրքական հարաբերությունների կարգավորման գործընթացի վերաբերյալ, Թ 14

Ն.U.O.S.S. Գարեգին Բ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի ուղերձը Ամանորի առիթով, ԺԲ 5

Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Արաբական Միացյալ Էմիրությունների արտաքին գործոց պետնախարարին, ԺԲ 6

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌԻՄ

Սուրբ Ծննդյան տոնը Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում, Ա 12

Սուրբ Պատարագ Հայոց բանակի օրվա առիթով, Ա 14

Նշանակում Պատրիարքի փոխանորդի, Ա 16

Նոր նշանակումներ Մայր Աթոռում, Ա 17

Քահանայական ձեռնադրություն Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում, Ա 145

Եկեղեցական բեմ. լուրեր, Ա 152, Բ 181, Դ 141, Ե 141, Զ 137, Է 130, Ը 146, Թ 136, Ժ132, ԺԱ 144, ԺԲ 133

Քահանայից հավաք Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում, Բ 7
Սրբոց Վարդանանց տոնը Մայր Աթոռում, Բ 9
Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց ՌԴ գլխավոր դատախազին, Բ 179
Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Հայաստանում Իսրայելի դեսպանին, Բ 180
Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Վրաստանի խորհրդարանի նախագահին, Բ 180
Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց ՀԲԸՄ նախագահին, Գ 209
Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Էսպոնիայի դեսպանին, Գ 209
Ծաղկազարդի տոնը Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում, Դ 10
Ողնլվայի արարողություն՝ ձեռամբ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի, Դ 11
Վեղարի փվչություն Տ. Խորեն աբեղա Հովհաննիսյանին, Դ 11
Սուրբ Հարության տոնը Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում, Դ 12
Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց ՀՀՊԿ անդամ պետությունների ՆԳ նախարարներին, Դ 13
Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Բելառուսի դեսպանին, Դ 13
Ֆինլանդիայի Լյութերական եւ Ուղղափառ Եկեղեցիների ուխտավորների այցը Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, Դ 14
Ապրիլի 24՝ Հայոց եղեռնի զոհերի հիշատակության օր, Դ 15
Խաղաղության եւ սիրո կանթեղ հանձնվեց Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսին, Դ 6
Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց երիտասարդ քաղաքական գործիչներին, Ե 5
Տ. Նորվան արքեպս. Զաքարյանը նշանակվել է Արեւմտյան Եւրոպայի Հայրապետական պատվիրակ, Ե 145
Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Չեխիայի գլխավոր դատախազին, Ե 10
Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Խորվաթիայի նախագահին, Ե 11
Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Նորվեգիայի նորանշանակ դեսպանին, Ե 11
Դպրոցական օլիմպիադա, Ե 146
Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Յարոսլավլի նահանգապետին, Ե 147
Ուխտագնացություն դեպի Նեղուցի վանք, Ե 147
Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Սլովակիայի Տրնավայի մարզի նախագահին, Ե 148
Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Հնդկաստանի դեսպանին, Զ 9
Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Սիրիայի Արաբական Հանրապետության նախագահին, Զ 9
Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Կալինինգրադի մարզի նահանգապետին, Զ 10
Հանդիսավոր թափոր եւ Սուրբ Պատարագ Ս. Հռիփսիմյանց տոնի առիթով, Զ 139
Հանդիսավոր թափոր եւ Սուրբ Պատարագ Ս. Գայանյանց տոնի առիթով, Զ 139
Կատարվեց նոր խաղահրապարակի բացում, Զ 141
Կիրակնօրյա ուսուցիչների վերապատրաստում Ծաղկաձորում, Զ 143
Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Սերբիայի Հանրապետության նախագահին, Է 8

Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց կաթոլիկ ուխտավորների, Է 132
Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Գերմանիայի ուխտավորների, Է 133
Ընդունելություններ Մայր Աթոռում, Է 133
Հոգեհանգիստ Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում, Է 135
Քահանայական ձեռնադրություն Երեւանի Սուրբ Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցում, Է 137
Ամենայն Հայոց Հայրապետի ծննդյան պարեդարձի առիթով, Ը 146
Հայկական պպագրության հիմնադրման 500-ամյակի առիթով հայկական գրադարանների միջազգային առաջին համագումար, Ը 147
Ս. Ասպվածածնի վերափոխման տոնը Սուրբ Էջմիածնում, Ը 151
Կարգալույծ է հռչակվել Տ. Մխիթար քահանա Սարիբեկյանը, Ը 151
Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Ռուսաստանի Դաշնության դեսպանին, Թ 8
«Գարեգին Ա» հոգեւոր–կրթական կենտրոնի հողօրհնեքի արարողությունը Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում, Թ 8
Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Սինգապուրի ավագ նախարարին, Թ 9
Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Առնուվիլ լե Կոնեսի քաղաքապետին, Թ 10
«Վաչե եւ Թամար Մանուկյան» մատենադարանի հիմնօրհնեք Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում, Թ 11
Արցախի թեմի վերաբացման 20-ամյակի միջոցառումները Վեհափառ Հայրապետի հանդիսապետությամբ, Թ 15
Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Բելգիայի սենատի նախագահին, Ժ 5
Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց «Սուրբ Էջմիածնի Կրոնասեր Տիկնանց Համախմբումի» անդամներին, Ժ 5
Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Լիբանանի «Սուրբ Էջմիածնի Կրոնասեր Տիկնանց Համախմբումի» անդամներին, Ժ 7
Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Արժույթի միջազգային հիմնադրամի փնօրենների պատվիրակությանը, Ժ 8
Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Խարկովի նահանգապետին, Ժ 9
Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Սիդնեյի Համազգային «Արշակ եւ Սոֆի Գոլսթն» ճեմարանի սաներին, Ժ 132
Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց «Ջինիշյան» հիշատակի հիմնադրամի խորհրդի անդամներին, Ժ 133
Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Էջմիածնի քաղաքապետին եւ Էջմիածնի քույր քաղաքների ներկայացուցիչներին, Ժ 135
Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Ռուսաստանի Գրողների միության քարտուղարներին, Ժ 136
Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Սվերդլովսկի մարզային դումայի նախագահին, Ժ 135
Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց ԵՀԽ Եւրոպական փարածաշրջանային գործընկերների խմբի ժողովի մասնակիցներին, Ժ 138
«Կլոր Սեղան» հիմնադրամի փարեկան ժողով Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում, Ժ 139
«Տարվա լավագույն ուսուցիչ» մրցանակաբաշխություն Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում, Ժ 141
Նոր նշանակումներ Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում, Ժ 143

Հայրապետական մաղթանք Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում, ԺԱ 16
Պաշտոնական հաղորդագրություն, ԺԱ 147
«Սուրբ Պատարագն աշակերտի շուրթերով» ծրագրի եզրափակիչ փուլը, ԺԱ 149
Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Լատվիայի Հանրապետության նախագահին, ԺԲ 7
Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Սլովակիայի դեսպանին, ԺԲ 8

ՈՒՍՈՒՄՆԱԿԱՆ ՀԱՍՏԱՏՈՒԹԻՒՆՆԵՐ

Բնապահպանական նոր ծրագիր. Մեւանի Վազգենյան դպրանոցում բացվեց արեւային ջրապաքացուցիչներով ջրամատակարարման համակարգը, Զ 142
Գեւորգյան Հոգեւոր ճեմարանի եւ Վազգենյան դպրանոցի ամավերջի հանդիսությունները Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում, Է 130

ՄԱՀԱԽՕՍԱԿԱՆ

Տ. Ներսէս արքեպիսկոպոս Պոզապալեան, Զ 144
Ի Տեր Հանգաւ Սերբիայի Սրբազնագոյն Պավլե Պատրիարքը, ԺԱ 150

ՔԱՐՕԶԽՈՍԱԿԱՆ

Տ. Մաղաքիա աբեղա Ամիրյանի քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում Ամանորի առիթով մատուցված Ս. Պատարագին, Ա 20
Տ. Հովակիմ վարդապետ Մանուկյանի քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում մատուցված Ս. Պատարագին, Ա 22
Տ. Արտակ վարդապետ Տիգրանյանի քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում մատուցված Ս. Պատարագին, Ա 25
Տ. Հովակիմ վարդապետ Մանուկյանի քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում Տեառնընդառաջի տոնին մատուցված Ս. Պատարագին, Բ 10
Տ. Դավիթ աբեղա Քարամյանի քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում մատուցված Ս. Պատարագին, Բ 13
Տ. Արսեն քահանա Համբարձումյանի քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում Ս. Ղեւոնդյանց տոնին մատուցված Ս. Պատարագին, Բ 15
Տ. Սահակ եպիսկոպոս Մաշալյանի քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում Ս. Վարդանանց տոնին մատուցված Ս. Պատարագին, Բ 18
Տ. Սահակ եպիսկոպոս Մաշալյանի քարոզը՝ խոսված Մեծի պահոց երկրորդ՝ Արտաքսման կիրակիին Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում, Գ 11
Տ. Արարատ եպիսկոպոս Գալթագճյանի քարոզը՝ խոսված Մեծի պահոց երրորդ՝ Անառակի կիրակիին Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում, Գ 16
Տ. Արշակ եպիսկոպոս Խաչատրյանի քարոզը՝ խոսված Մեծի պահոց հինգերորդ՝ Դատավորի կիրակիին Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում, Գ 19
Տ. Սահակ եպիսկոպոս Մաշալյանի քարոզը՝ խոսված Մեծի պահոց չորրորդ՝ Տնտեսի կիրակիին Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում, Գ 23

Տ. Արարատ եպիսկոպոս Գալթագճյանի քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում մատուցված Ծաղկազարդի Ս. Պատարագին, Դ 17

Տ. Արշակ եպիսկոպոս Խաչատրյանի քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում մատուցված Ս. Հարության Ճրագալույցի Ս. Պատարագին, Դ 20

Տ. Մաղաքիա Ամիրյանի քարոզը՝ խոսված Նոր Կիրակիին Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում մատուցված Ս. Պատարագին, Դ 22

Տ. Արշակ եպիսկոպոս Խաչատրյանի քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում Հայոց Ցեղասպանության օրվա կապակցությամբ մատուցված Ս. Պատարագին, Դ 25

Իրաքահայոց առաջնորդ Տ. Ալագ արքեպիսկոպոս Ասպտուրեանի պատգամը՝ Հայոց Ցեղասպանութեան յիշատակի օրուայ առթիւ, Դ 27

Տ. Վարդան աբեղա Նավասարդյանի քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում Աշխարհամատրան կիրակիին մատուցված Ս. Պատարագին, Դ 31

Տ. Արշակ եպիսկոպոս Խաչատրյանի քարոզը՝ խոսված Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարում մատուցված Ս. Պատարագին, Ե 12

Տ. Գարեգին աբեղա Համբարձումյանի անդրանիկ քարոզը՝ խոսված Երեւանի Կաթողիկե Ս. Աստվածածին եկեղեցում մատուցված անդրանիկ Սուրբ Պատարագին, Ը 3

Տ. Եղիա աբեղայ Խաչատրեանի անդրանիկ քարոզը՝ խօսուած Երեւանի Սուրբ Սարգիս առաջնորդանիստ եկեղեցում մատուցուած անդրանիկ Սուրբ Պատարագին, Ը 6

Տ. Եղիա աբեղայ Խաչատրեանի քարոզը՝ խոսուած Սուրբ Էջմիածնի Մայր Տաճարում մատուցուած Ս. Պատարագին, Թ 17

ԿՐՕՆԱ-ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ

Տ. ԱԴԱՄ ՔԱՀԱՆԱ ՄԱԿԱՐՅԱՆ – Տեսիլքներ եւ ցնորքներ, Ա 27

Տ. ՄԱԿԱՐ ԱԲԵՂԱ ՀԱԿՕԲՅԱՆ – Սուրբ Հովհան Օձնեցի Հայոց Հայրապետի կանոնական եւ իրավագիտական ժառանգությունը, Ա 38

Տ. ՏԱԹԵԻ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ՀԱԿՕԲՅԱՆ - Մի նորահայտ կարեւոր վավերագիր, Բ 23

Տ. ՀԱՅՐԻԿ ԱԲԵՂԱ ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆ – Ծննդոց գրքից կատարված վկայակոչումները Հովհաննես Դրասխանակերտցու եւ Թովմա Արծրունու Պատմություններում, Բ 52: Սպիրիտիզմը եւ Սուրբ Գիրքը, Ժ 11

Տ. ՆԵՐՍԵՀ ԱԲԵՂԱ ԽԱԼԱԹՅԱՆ - Գրիգոր Խլաթեցի (Կենսագրական ակնարկ), Բ 65: Պատմական վարկածներ Հռիփսիմյանց կույսերի վկայաբանության վերաբերյալ, Զ 14

Տ. ՄԱՏԹԵՈՍ ԱԲԵՂԱ ՊՈՂՈՍՅԱՆ - Հովասափ Սեբաստացու պատմական թեմայով սրեղծագործությունները, Բ 73, Հառիճավանքը դարերի հոլովույթում, Գ 66

Երանելի Զաքարիա Հայոց կաթողիկոսի՝ այս Ավագ հինգշաբթի օրվա խորհրդի մասին ասած քարոզը (աշխարհաբարի վերածեց Վարդան Պետրոսյանը), Գ 28

Տ. ԼԵՒՈՆ ԱԲԵՂԱ ԳՈՒԼՅԱՆ -Անիրավ դատավորի առակի ավետարանական մեկնությունները, Բ 32: Անիրավ դատավորի առակը եւ հանապազ աղոթքի կարեւորության եւս երկու օրինակներ, Գ 40

Տ. ՍՄԲԱՏ ԱԲԵՂԱ ՊՈՂՈՍՅԱՆ – Շիրակի փարաճքի «Թուխ Մանուկները», Գ 58

Տ. ՏԱՐՕՆ ԱԲԵՂԱ ՂՈՒԼԻԿՅԱՆ - Մայր Աթոռի երկրորդ՝ «Էջմիածին» պարբերականը, Գ 77

Ա. Գ. ՔԱԼԱՇՅԱՆ - Մինչնիկիական հակաարիոսական երրորդաբանության առանձնահատկությունները, Ե 14

ԱՐԹՈՒՐ ՍԱՐԿԱՎԱԳ ՍԱՐԳՍՅԱՆ - Հովհաննես Մկրտչի կերպարը Նոր Կտակարանում եւ հարակից գրականության մեջ, Ե 28

ՇԱՀԵ ԱԲԵՂԱ ԱՆԱՆՅԱՆ - Համամ Արեւելցի՝ մեկնիչ Սուրբ Գրոց, Ե 48

ԿԱՐԵՆ ՍԱՐԿԱՎԱԳ ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆ - Լոգոսը փիլիսոփայական համակարգերում, Ե 59

Տ. ՌՈՒԲԵՆ ԱԲԵՂԱ ՋԱՐԳԱՐՅԱՆ- Պողոս առաքյալի «Խաչի ճառը», Դ 34, Խաչի ճառը եւ աշխարհի իմաստությունը, Ը 22

Տ. ՏԻՐԱՏՈՒՐ ՔՀՆ. ՍԱՐԴԱՐՅԱՆ - Ո՞ր միության մասին ենք խոսում, Դ 41

Տ. ԱՌԱՔԵԼ ՔԱՀԱՆԱ ՎԱՐԴԱՋԱՐՅԱՆ -Գույներն աստվածաբանության մեջ, Ջ 20

Տ. ՇԱՀԵ ԱԲԵՂԱ ԱՆԱՆՅԱՆ – Իմաստության (ինքնա)կենսագրությունը Առ. Ը-ի աստվածաշնչային եւ հարակից գրական աղերսները, Է 9, Ը 9: Եկեղեցական միութեան մասին պատկերացումները միջնադարեան հայ մատենագրութեան մեջ (ԺԲ-ԺԴ դարեր), Ժ 38

ՄԷՅՐԱՆ ՍԱՐԿԱՒԱԳ ՂԱՋԱՐԵԱՆ – Տիրամօր կերպարը Մեծացուցէ շարականներում, Է 17

Տ. ՏԻՐԱՆ ԱԲԵՂԱ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ - «Լոյս զուարթ» (պատմաբնագրային քննության փորձ), Ը 34

ՎԱՐԴԱՆ ԱՍՃԱՏՐՅԱՆ - Մոդեռն եւ պոստմոդեռն. արդիականության խնդիրներ, Ը 42

Տ. ՅԱԿՈԲ ԱՐՔ. ԳԼՆՃԵԱՆ – Քրիստոնէական կատարածաբանութեան մի քանի հարցեր, Թ 20

ԱՐԹՈՒՐ ՍԱՐԿԱՎԱԳ ՍԱՐԳՍՅԱՆ – Հովհաննես Մկրտչի քարոզչությունը, Թ 32

ՎԱՀՐԱՄ ԼԱԼԱՅԱՆ – Ինը երանիները հայ խորհրդաբանական ավանդույթի մեջ, Ժ 21

ԴԱՎԻԹ ՍԱՐԿԱՎԱԳ ՄԱՆԳԱՍԱՐՅԱՆ – Տոտալիտար աղանդավորական կազմակերպությունների գործունեության հոգեբանական առանձնահատկությունները, Ժ 54

ՔԱԼԱՇԵԱՆ Ա. Գ. - Գարեգին Բ Ամենայն Հայոց Հայրապետի եկեղեցաբանական ըմբռնումները, ԺԱ 48: Գարեգին Բ Ամենայն Հայոց Հայրապետի Աստվածաբանական ըմբռնումները, ԺԲ 41

Տ. ՏԻՐԱՆ ԱԲԵՂԱ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ – Սրբոց պաշտամունքը համաշխարհային կրոններում, ԺԲ 9

Տ. ԳԵՒՈՐԳ ԱԲԵՂԱ ՍԱՐՈՅԱՆ – Մշակույթի եւ քրիստոնեության երկխոսությունը Հայոց Եկեղեցու վերանորոգության լույսի ներքո (ըստ Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանի), ԺԲ 23

ԹԵՄԱԿԱՆ ԿԵՆՔ

Քրիստոսի Սուրբ Ծննդյան եւ Աստվածհայտնության տոնը Գուգարաց թեմում, Ա 149

Ս. Ծննդեան տօնը Պաղտպատի Ս. Գրիգոր Լուսաւորիչ առաջնորդանիստ եկեղեցւոյ մէջ,Ա 150

Հայաստանի Հանրապետության նախագահը Գուգարաց թեմում, Բ 5

«Պապանիների Աստվածաշնչային դասընթաց», Բ 169

Կիրակնօրյա դպրոց Գառնի գյուղում, Բ 170
Սեւանի Վազգենյան դպրանոցը թողարկել է նոր ձայնասկավառակ, Բ 170
Սուրբ Սարգսի փոնը Գուգարաց թեմում, Բ 171
Հոբելյանական հանդիսություն Հալեպում՝ նվիրված Վազգեն Ա Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի ծննդյան 100-ամյակին, Բ 172
Հողօրհնեք Արմավիրի թեմի Կեսարիա համայնքում, Ե 141
Ս. Գրիգոր Նարեկացի եկեղեցու հիմնարկեք Վաղաշենում, Ե 141
Հուշարձան-կոթողի բացում Նոր Կեսարիա համայնքում, Ե 142
Խանդո գյուղի Սուրբ Խաչ եկեղեցին, Ե 142
Հանուն մափաղ սերնդի հայեցի դաստիարակության գործնական քայլեր Գուգարաց թեմի եւ Լոռու մարզային իշխանության միջեւ, Ե 143
Կոմիտաս վարդապետի 140 ամյակը Արմավիրի թեմի առաջնորդարանում, Ե 148
«Երեխաները երախաների համար» մշակութային շաբաթ, Զ 141
Սուրբ Թարգմանիչներ Սահակի եւ Մեսրոպի փոնի առիթով ցուցահանդես ՄԱԿ-ի հայստանյան գրասենյակում, Է 131
Կատարվեց Սուրբ Աննա եկեղեցու եւ կաթողիկոսական նստավայրի հողօրհնեքի արարողությունը, Է 132
Հայոց Եկեղեցու սրբությունները տարվեցին Մոլդովա, Է 133
Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն օծեց Արմաղանի Ս. Հարություն մատուռը, Է 136
Պատմական երեւոյթ մը Երեւանի Ս. Գրիգոր Լուսաւորիչ Մայր Տաճարի մէջ, Է 138
Հնդկահայոց հոգեւոր հովվի հանդիպումը Կալկաթայի կաթոլիկ արքեպիսկոպոսի հետ, Է 139
Կալկաթայի Հայոց Մարդասիրական ճեմարան, Է 139
Հնդկահայ համայնքի հոգեւոր հովվի հանդիպումը Արեւմտյան Բենգալիայի նահանգապետի հետ, Ը 146
Օծվեց Կարմիր գյուղ համայնքի Ս. Գրիգոր եկեղեցին, Ը 147
Ս. Աստվածածնի վերափոխման փոնը եւ խաղողօրհնեքը Գուգարաց թեմում, Ը 149
Ս. Աստվածածնի վերափոխման փոնը հնդկահայ համայնքում, Ը 150
Ս. Աստվածածնի վերափոխման փոնը Մոսկվայի Ս. Հարություն առաջնորդանիստ եկեղեցում, Ը 150
Այց Մումբայի Սուրբ Պետրոս հայկական եկեղեցի (Բոմբեյ), Ժ 132
Ամենայն Հայոց Հայրապետը կատարեց Սեւան քաղաքի նորակառույց եկեղեցու հիմնօրհնեքի արարողությունը, Ժ 137
«Սուրբ Գրիգոր Նարեկացին եւ եկեղեցւոյ ծիսակատարութիւնը» խորագրով գիտաժողով Լիբանանի Քասլիքի «Սուրբ Հոգի» համալսարանին մէջ, Ժ 138
Այցելություն Ճեննայի (Մադրաս) Ս. Աստվածածին եկեղեցի, Ժ 141
Բացվեց Հարավային Ռուսաստանի հայոց թեմի առաջնորդարանի շենքը, Ժ 143
Ն.Ս.Օ.Տ.Տ Գարեգին Բ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի գահակալության տասնամյակի փոնախմբությունը հնդկահայ համայնքում, ԺԱ 144
Օծվեց Մասիսի Սուրբ Գեւորգ եկեղեցին, ԺԱ 145
Օծվեց Շոշկավանքի Ս. Աստվածածին եկեղեցին, ԺԱ 146

ԷԿՈՒՄԵՆԻԿ ԿԵՍՆՔ

Հանդիպում Հռոմում, Ա 151
«Եկեղեցիների դիակոնիկ աշխատանքը. նվաճումներ, խնդիրներ, մտահոգություններ», Ե 145
Երիտասարդական հավաք Լիոնում, Ե 147
Քրիստոնյա զինվորական եղբայրությունների միության եւրոպական համաժողով, Ե 148
Համաշխարհային եւ ավանդական կրոնների առաջնորդների III համագումարն Ասպանայում, Է 131
ԵԵԿ 13-րդ համաժողովը Լիոնում, Է 135
Ժողով Թրոնդհայմում, Է 139
Սրբավայրերի վերաբերյալ կանոնակարգի մասին, Է 142
Հաշմանդամ անձանց ժողով Կրետեում, Ժ 134
Եկեղեցիների Համաշխարհային խորհրդի «Հավատք եւ կարգ» հանձնախմբի ժողովը Կրետեում, Ժ 135
ԱՊՀ եւ Բալթյան երկրների քրիստոնեական միջեկեղեցական խորհրդակցական կոմիտեի քարտուղարության նիստ Մոսկվայում, Ժ 139
Ասիական էկումենիկ դասընթաց Կալկաթայում, Ժ 140
Հավատի նվիրյալների վինձորյան փոնակապարություն «Կենդանի մոլորակ» թեմայով, ԺԱ 146

ԳԱՐԵԳԻՆ Բ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԳԱՀԱԿԱԼՈՒԹԵԱՆ ՏԱՍՆԱՄԵԱԿԻՆ ՆՎԻՐՈՒԱԾ ՆԻՒԹԵՐ

ԽՄԲԱԳՐԱԿԱՆ, ԺԱ 3
Տ. ԽԱԺԱԿ ԱՐՔԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ՊԱՐՍԱՄԵԱՆ -Հովուապետը իր հօտին պահապան, ԺԱ 5
Տ. ՇԱՀԷ ԱԲԵՂԱՅ ԱՆԱՆԵԱՆ - Ի փառնամեակի Գահակալութեան Տեառն Տեառն Գարեգնի Երկրորդի Հայրապետին Ամենայն Հայոց, ԺԱ 9
ԱՆԻ ԽՈՒԴԱՎԵՐԴՅԱՆ - Լրագրողական էթիկայի մի կարեւոր դաս իմ կյանքում, ԺԱ 11
ԴԱՆԻԵԼՅԱՆ ՄԵՐԻ - Հայ եկեղեցաշինության նոր վերելքը, ԺԱ 65

ՊԱՏՄԱԲԱՆԱՄԻՐԱԿԱՆ

ԱԲՐԱՀԱՄՅԱՆ ՀՐԱՆՏ - Կոչեր արցախահայությանը, Ը104
ԱԼԵՔՍԱՆՅԱՆ ԱՆԳԵԼԻՆԱ - Հաքքարիի արձանները, Ժ 60
ԱՆԴՐԱՆԻԿՅԱՆ ԱՐԹՈՒՐ - Դեպի լսառն խոսքի, Ա 117
ԱՆՏՈՆՅԱՆ ԼԻԼԻԹ - Գրական աստվածգիտության ակունքները, Գ 201

ԱՎԱԳՅԱՆ ԱՐԾՐՈՒՆ - Հակոբ Մնձուրին եւ ազգային աղեփը, Ը 67: Ազատն Աբովյան, ԺԲ 84

ԱՎԵՏԻՍՅԱՆ ԼԵՒՈՆ – Վաղնջահայերենից ավանդված արհեստավորանիշ անվանումները, Ժ 69

ԲԱԴԻԿՅԱՆ ԽԱՉԻԿ – Հայ երգի Մաշտոցն ու նրա ճեմարանական փարիները, Թ 74

ԲՐՈՒՏԵԱՆ ԳՐԻԳՈՐ - Երկնային վիշապի մասին պատկերացումները Հին Հայոց փիեզերաբանական համակարգում, Գ 98: Որոշ օրացուցային իրողութիւններ հայկական հրաշապատում հեքիաթներում, ԺԲ 62

ԳԱԲՐԻԵԼՅԱՆ ՎԱՐԴՈՒՀԻ Շ.-«Հայոց դանթեականը» քերթվածի գեղարվեստական համակարգի շուրջ, Դ 87

ԳԷՈՐԳ Ջ. ՉՈՐԷՔՉԵԱՆ (կենսագրական ակնարկ), ԺԱ 78

ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ ԱՇԽԵՆ - Եւագր Պոնտացին հայկական աղբյուրներում, Թ 44

ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ ԱՎԵՏԻՔ – Կրկնակազմերը հայ միջնադարյան արվեստում, Գ 121

ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ ՄԱՆԵ - Պատմաբան Արշակ Ալպոյաճյանի անտիպ նամականուց, Գ 183

ԴԱՎԹՅԱՆ ՄԱՐԻԱՄ - Խորեն Տեր-Հարությունյանի ստեղծագործությունը. (1909-1991), Դ 98

ԴԵՒՐԻԿՅԱՆ ՎԱՐԴԱՆ - Եկեղեցական փոների գանձարանային ընթացքը Ս. Ծննդից մինչեւ Հոգեգալուստ, Բ 105: Եկեղեցական ամառային փոների գանձարանային ընթացքը, Գ 148

ԵՐԿԱՆՅԱՆ ԱՆՆԱ - Հայ միջնադարյան քնարերգության արտացոլումը Գեւորգ Դեւրիկյանի արձակում , Բ 160

ՋԱՔԱՐՅԱՆ ՀԱՅԿԱՋ - Հայրենանվեր գործիչը, Ե 110

ԹԱՄԱՐՅԱՆ ՄԱՐՈՒՍ - Եկեղեցական կյանքը Ջեյթունում, Բ 129

ԹԱՄՐԱԶԵԱՆ ՀՐԱՉԵԱՅ - Անանիա Նարեկացու «Ներբող ասացեալ ի Սուրբն Կաթողիկէ Եկեղեցի» երկը, Է 40

ԻՍԱՀԱԿՅԱՆ ԱՎԵՏԻՔ - Երանելին աբբա Մարկոս, Գ 163

ԻՐԱՅԵԼՅԱՆ ԱՐՄԵՆ – Հարկային, վարչական, հասարակական փերմինները Մափենադարանի 15-19-րդ դդ. պարսկերեն հրովարտակներում, Բ 120

ԽԱՉԱՏՐՅԱՆ ԺՈՐԵՍ - Մայրաքաղաք Արփաշատի Ապոլոն - Տիրի փաճարի փեղադրությունը, Զ 26

ԿԱՐԱՊԵՏՅԱՆ ԱՐՄԵՆ – Մի դրվագ գիևափար շարժման պափմությունից, Գ 159

ԿԱՐԱՊԵՏՅԱՆ ԴՈՆԱՐԱ - Ամիրդովլաթ Ամասիացու անդրանիկ աշխափության՝ «Ուսումն բժշկութեան» երկի 550 - ամյա հոբելյանը, Թ 62

ԿՈՍՏԱՆԴՅԱՆ ԷՄՄԱ - Փաստաթղթեր հայկական հոգեւոր ուսումնարանների շրջանավարփներին ռուսական բարձրագույն ուսումնական հաստափություն ընդունելու վերաբերյալ, Ը 100

ՀԱԿՈԲՅԱՆ ԳԱՅԱՆԵ - Ամենայն Հայոց Բանաստեղծն ու Ամենայն Հայոց Բանաստեղծուհին. հոգեւոր առնչություններ, Բ 139

ՀԱՄԲԱՐՁՈՒՄՅԱՆ ՍԱՍՈՒՆ - Հոգեւոր ոլորփին առնչվող բառերը Հովհաննես Շիրազի «Հայոց դանթեականում», Ը 91

ՀԱՅՐՈՒՆԻ ԱՇՈՏ - Դոկփոր Ցոհաննես Լեփսիուսի հումանիսփական եւ հասարական քաղաքական գործունեության շուրջ ի հայփ եկող իրարամերժ

տեսակետները՝ գիտական քննական լույսի ներքո, Ա 89: Հայկական հարցը Գերմանիայի արտաքին քաղաքականության մեջ 1918 թ. օգոստոսին, Զ 76:

ՀԱՍԱՆՅԱՆ ԱԼԻՍԱ - Հոգեւորը Վահան Տերյանի ստեղծագործություններում, Գ 175

ՀԱՍՐԱԹՅԱՆ ՄՈՒՐԱԴ - Թբիլիսիի հայկական եկեղեցիների ճարտարապետությունը, Զ 67

ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ ՀԱՍՄԻԿ ԹԵԼՄԱՆԻ – Հայոց ավանդական անասնապահական մշակույթն ըստ Հովհաննես Թումանյանի ստեղծագործությունների, Բ 145

ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆ ՊԵՏՐՈՍ – Լեհաստանի Հայկական գաղթավայրերը 16-17-րդ դարերում, Ա 63: Հայաստանի առաջին Հանրապետության պետական դրոշի Մարտիրոս Սարյանի նախագիծը, Ե 118: Նիկողայոս Ադոնցի նամակագրությունից, Զ 100

ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆ ՍՈՒՍԱՆՆԱ – Թումանյանը եւ Խրիմյան Հայրիկը, Ա 102

ՂԱԶԱՐՈՍՅԱՆ ԱՐՓԵՆԻԿ – Հռոմկլայի կաթողիկոսական աթոռի գրչության կենտրոնի ձեռագրական ժառանգությունը, Գ 137

ՇԱԽԿՅԱՆ ԳԱՌՆԻԿ – Հայ քաղկեդոնական հուշարձանների խնդրի շուրջ, Գ 126

ՇԻՐԻՆՅԱՆ Մ. Է. - «Տեպրարխիա»-ի (քառիշխանության) պետությունը ըստ մի շարք հայկական աղբյուրների, Գ 84

ՇՈԼԻՆՅԱՆ ՄԱՐԻԱՄ - Ե. Չարենց. դիոնիսյան եւ ապոլոնյան նախասկզբից մինչեւ արժեքների վերանայում, Ը 74

ՄԱԴՈՅԵԱՆ ԱՐՇԱԿ - Գէորգ Չորէքչեանը եւ Եկեղեցի – պետութիւն յարաբերութիւնները 1918-1954 թթ, ԺԱ 85

ՄԱԹԵՒՈՍՅԱՆ ԿԱՐԵՆ - Արուճի եւ Թալինի պատմության էջեր, Ա 50: Հոռոմոսի վանահայրերի գավազանագիրքը, Է 60: Գրիգոր Պիխտ Շիրակացի, Ժ 95

ՄԻՄԿԱՐՅԱՆ ՀԱՅԿԱՆՈՒՇ – Հայերենի բայական համակարգի զարգացման միտումները Նաղաշ Հովնաթանի սիրային պաղերում, Բ 123

ՄՈՔՈՅԱՆ ՀԵՆՐԻԿ – Քրիստոնեական մշակույթի պատմությունից, Գ 114

ՄՈՒՐԱԴՅԱՆ ՊԱՐՈՒՅՐ – Նշմարներ Դավիթ Կյուրոպաղապի եւ Տայքի հայոց բարբառի մասին, Ե 96: Նյութեր հայոց ձեռագրերի մատենագիտության պատմության, Ժ 106

ՄՈՒՐԱԴՅԱՆ ՍԱՄՎԵԼ - Մեծ եղեռնի արծարծումները Հովհաննես Շիրազի բանաստեղծություններում, Դ 68: Պեյո Յավորովի «Հայերը» բանաստեղծությունը, Է 86

ՆԱՀԱՊԵՏՅԱՆ ՌԱՖԻԿ - Ամլությունը բուժելու ժողովրդական հնարներն ու հավատալիքներն Աղձնիքում, Ե 78: Արաբ մատենագիրների ազգագրական վկայությունները հայերի մասին (Թ – ԺԴ դդ.), Է 65:

Նորայր Բյուզանդացու անտիպ նամակները (հրապարակության պատրաստեց Գոհար Ղազարյանը), Ա 69

ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ ԼԻԼԻԹ - Գրիգոր Նարեկացու Մատեանի նորաբանությունները արեւմտահայերեն եւ արեւելահայերեն թարգմանություններում, Զ 55

ՊՈՂՈՍՅԱՆ ՍԱՄՎԵԼ - Հայկական լեգեոնը առաջին աշխարհամարտի տարիներին, Դ 55

ՍԱՄՎԵԼՅԱՆ ԽԱՉԻԿ – Կոմիտասի կյանքի տարեգրությունից, Է 93

ՍԱՐԳՍՅԱՆ ԱՐՏԵՄ -Ավետիք Իսահակյանի անտիպ նամակներից, Բ 134

ՍԱՐԳՍՅԱՆ ԼԵՒՈՆ - Սրեփանոս Սյունեցի Առաջին՝ V դարի կարծեցյալ հեղինակ, Բ 91

ՍԱՔԱՅԱՆ ԴՈՐԱ – Վիլհելմ Բաումը Թուրքիայում ազգային փոքրամասնությունների հալածանքների մասին, ԺԲ 96

ՍԻՄՅԱՆ ՏԻԳՐԱՆ – Հիվանդության եւ բժշկության մոտիվները Ագաթանգեղոսի պատմության մեջ, Է 23

ՍՎԱՋՅԱՆ Հ. Ս. - Արցախը հին եւ վաղ միջնադարյան հայկական սկզբնաղբյուրներում, Ա 43

ՍՈՒՔԻԱՍԵԱՆ ՀԱՄՕ, ԹՈՒՄԱՆԵԱՆ ԼՈՒՍԻՆԷ– Նորայայտ փաստաթղթեր Յովհաննէս Թումանեանի մասին, Թ 85

ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ ՍԱԹԵՆԻԿ - Վարդգես Սուրենյանցի Տիրամոր պատկերը Գյումրիի Ցոթ Վերք եկեղեցում, Ե 106

ՎԻՐԱԲՅԱՆ ԱՄԱՏՈՒՆԻ, ԳՈՀԱՐ ԱՎԱԳՅԱՆ - Գեւորգ արքեպիսկոպոս Չորեքչյանը Վիրահայոց թեմի առաջնորդ, ԺԱ 102

ՔԵՕՍԷԵԱՆ ՅԱԿՈԲ – Յովհաննէս Երզնկացի Պլուզի վարդապետական պատասխանները Յովհաննէս եպիսկոպոսի հարցումներին, ԺԲ 105

Տ. ՄՈՒՇԵՂ ԱԲԵՂԱ ԲԱԲԱՅԱՆ - Էջմիածնի միաբանությունը ԺՋ-ԺԷ դարերում, Ե 66: Հավելում Առաքել Դավրիժեցու կենսագրականին, Է 79

Տ. ՄԱՂԱՔԻԱ ԱԲԵՂԱ ԱՄԻՐՅԱՆ - Կարին քաղաքի նշանավոր վանքերը, Ե 87

Տ. ԵՂԻՇԷ ԱՒԱԳ ՔԱՀԱՆԱՅ ՍԱՐԳՍԵԱՆ - Յուշեր Գէորգ Ջ. Չորէքչեան Հայրապետի մասին, ԺԱ 80

Տ. ԱՐԻՍՏԱԿԵՍ ԱԲԵՂԱ ԱՅՎԱԶՅԱՆ - Ս. Կյուրեղ Ալեքսանդրացին հայ դավանաբանական գրականության մեջ, Ժ 73

Տ. ՀԱԿՈԲ ԱԲԵՂԱ ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ - Կաթողիկոսական կոնդակները որպես վավերագրեր, Ժ 88

ՄԷՅՐԱՆ ՍԱՐԿԱՒԱԳ ՂԱՋԱՐԵԱՆ– Մեծացուցէ շարականների ընդհանրական յատկանիշները, Թ 51: Մեծացուցէ շարականների կառուցուած-քային առանձնայատկութիւնները, Ջ 45

Տ. ԻՍԱՀԱԿ ԱԲԵՂԱ ՊՈՂՈՍՅԱՆ - Վարագա Խաչի պատմությունը հայ մատենագրության մեջ, Ը 55

ԳՐԱԽՕՍՈՒԹԻՒՆ. ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆ

ԴԵՒՐԻԿՅԱՆ ՎԱՐԴԱՆ - Երբ աշխատանքը վերածվում է նվիրումի, Ա 143

ԺԱՄԿՈՉՅԱՆ ԱՂԱՎՆԻ - Կարեւոր ուսումնասիրություն նվիրված Հին Արտաշատին, Ա 128

ԿՈՍՏԱՆԴՅԱՆ ԷՄՄԱ- Արժեքավոր աշխատություն Կոստանդնուպոլսի հայ գաղթօջախի մասին, Ա 137

ՂԱՋԱՐՅԱՆ ՆՈՐԱՅՐ - Հրաչյա Թամրազյան. «Արվեստ քերթության», Ը 139

ՄԱՂԱԼՅԱՆ ՎԱՀԱՆ Ս.– Մեծ եղեռնից մազապուրծ երզնկացիների փոխմագիրքը, Ժ 123

ՍԱՐԳՍՅԱՆ ԳԱԳԻԿ, ՄԵԼՔՈՆՅԱՆ ՀՈՒՄԻԿ - Պատմութիւն եւ յիշատակարանք Եղուարդի Կարմիր Աւետարանի, Դ 127

Ս. Գրիգոր Տաթեւացու «Մեկնութիւն մարգարէութեանն Եսայեայ», Ա 127

Նոր հրապարակություն. «Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսներ», Բ 168
ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ ՎՐԵԺ - Հայ Առաքելական Եկեղեցու պապմությունը ծուռ հայելու մեջ, ԺԱ 129
ՔԱԼԱՇՅԱՆ ԱՎԵՏԻՍ - Պապմաբանի երկրորդ հայտնությունը, Դ 119
ՏԷՐ – ՎԱՐԴԱՆԵԱՆ ԳԷՈՐԳ - Արծրունեաց տան պատմութեան փաստագիրները եւ ձեռագիրները, Թ 110
Տ. ԽՈՐԷՆ ՔԱՀԱՆԱՅ ԿԻՐԱԿՈՍԵԱՆ - Մատենագիտութիւն «Էջմիածին» շաբաթաթերթի, Է 117
ԱՋԱՏ ԲՈՋՈՅԱՆ, ՇԱՀԵ ԱԲԵՂԱ ԱՆԱՆՅԱՆ - Իգոր Դորֆման-Լազարեւ, Հայերը եւ բյուզանդացիները Փոքի դարաշրջանում. երկու ասպվածաբանական վեճ օրթոդոքսության հաղթանակից հետո, Լուվեն, 2004, էջ XX + 326, Ջ 116
ԱՐՄԵՆ ՄԱԼԽԱՍՅԱՆ - Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի թանգարանների կրկնակազմերը, Ջ 127
Տ. ՇԱՀԵ ԱԲԵՂԱ ԱՆԱՆՅԱՆ - Քնա՞ր, թե՞ վեղար, ԺԲ 120

ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐ

Տ. ՄԱՄԲՐԵ ԱԲԵՂԱ ՏԱՇՉՅԱՆ - Օլավերդ գյուղի Ս. Աստվածածին եկեղեցի, Դ 111
ՏԻԳՐԱՆ ՍԱՐԿԱՎԱԳ ԲԱՂՈՒՄՅԱՆ - Հայոց ցեղասպանության հիսնամյակը հնդկահայ գաղութում, Դ 113
ՌՈՒԲԵՆ ՍԻՄՈՆՅԱՆ - Եդեսացիների «Սուրբ օջախը», Ե 121
ԼՈՒՍԻՆԵ ԹՈՒՄԱՆՅԱՆ - Սյունիքի Սվարանց գյուղի եկեղեցու անվան շուրջ, Ե 125
Տ. ՄԵՊՈՒՀ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ՉՈՒԼՋՅԱՆ - Ուխտագնացություն Արեւմտյան Հայաստան, Ջ 110
ՌՈՒՋԱՆ ՓԻԼԻՊՈՍՅԱՆ - Գարեգին Լեւոնյանի նորահայտ գրքույկը, Է 113
ԳՈՀԱՐ ՄԱՆՈՒԿՅԱՆ - Ջավախքի Չամդուրա եւ Չիֆլիկ գյուղերի պատմությունից, Ը 118
Տ. ՍԱՀԱԿ ԱԲԵՂԱ ՇԱՔԱՐՅԱՆ - Բելգի, Ը 132
ՕՎՍԱՆՆԱ ՄԱԴԱԹՅԱՆ - Կաթողիկոսն ու նկարիչը, Ը 136
Տ. ՍԱՀԱԿ ԱԲԵՂԱ ՇԱՔԱՐԵԱՆ – Խոփին, Թ 94
ՓԻՐՈՒՋ ՄՆԱՑԱԿԱՆԵԱՆ – Վարշավայում պահվող հայկական մի ձեռագրի մասին, Թ 100
Տ. ՎԱՐԴԱՆ ԱԲԵՂԱ ՆԱՎԱՍԱՐԴՅԱՆ – Քրիստոնեական արժեքները՝ հիմնաս-յուն ազգային կրթության, Թ 105
ԳԱՅԱՆԵ ՄԵԼՔՈՆՅԱՆ - Ասողիկ արքեպիսկոպոս Ղազարյան, Ժ 113
Տ. ԹՈՐԳՈՄ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ՏՈՆԻԿՅԱՆ – Ընկերային աշխատանքն անհրաժեշտ է իրականացնել Հայ Եկեղեցու հետ համագործակցաբար, Ժ 118
ԱՋԱՏ ԲՈՋՈՅԱՆ - «Գարեգին Ա» Աստվածաբանական-հայագիտական կենտրոնը եւ Մայր Աթոռի գիտական ձեռնարկումները, ԺԱ 122

“ЭЧМИАДЗИН”
ОФИЦИАЛЬНЫЙ ЖУРНАЛ
ЭЧМИАДЗИНСКОГО КАТОЛИКОСАТА
СОДЕРЖАНИЕ

ОФИЦИАЛЬНОЕ

Энциклика Его Святейшества Гарегина II, Католикоса всех армян, Ануш Матевосян по случаю награждения ее орденом “Святой Григорий Просветитель”.....3
Послание Его Святейшества Гарегина II, Католикоса всех армян, по случаю Нового года.....5
Ауденция Его Святейшества Гарегина II, Католикоса всех армян, госминистру иностранных дел Обеъдиненных Арабских Эмиратов.....6
Ауденция Его Святейшества Гарегина II, Католикоса всех армян,Президенту Республики Латвия.....7
Ауденция Католикоса всех армян посла Республики Словакия.....8

РЕЛИГИОЗНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

ИЕРОМАНАХ ТИРАН ПЕТРОСЯН – Почитание Святых в мировых религиях.....9
ИЕРОМАНАХ ГЕВОРГ САРОЯН – Диалог культуры и христианства в свете обновления Армянской Церкви (по архимандриту Ерванду Тер-Минасяну).....23
АВЕТИС КАЛАШЬЯН – Богословские воззрения Гарегина II, Католикоса всех армян.....41

ИСТОРИКО – ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

ГРИГОР БРУТЯН – Некоторые календарные реалии в армянских чудесных сказках.....62
АРЦРУН АВАГЯН – Свободный Абовян.....84
ДОРА САКАЯН – Вильгельм Баум о преследовании национальных меншинств в Турции.....96
АКОБ КЕОСЕЯН – Догматические ответы Ованнеса Ерзнкаци Плуза на вопросы епископа Ованнеса.....105

РЕЦЕНЗИИ. БИБЛИОГРАФИЯ

ИЕРОМАНАХ ШАГЕ АНАНЯН – Лира или клобук?.....120

Краткие церковные новости.....133

Список материалов, опубликованных в журнале “Эчмиадзин” за 2009 г..146

"ETCHMIADZIN"
OFFICIAL MONTHLY REVIEW OF HOLY ETCHMIADZIN

PONTIFICAL ENCYCLICALS AND AUDIENCES

Encyclical of His Holiness Karekin II, Catholicos of All Armenians, to Mrs. Anoush Mathevossian on the occasion of her decoration with the medal of "St. Gregory the Illuminator".....3
Message of His Holiness Karekin II, Catholicos of All Armenians, on the occasion of the New Year.....5
Audience granted by His Holiness Karekin II, Catholicos of All Armenians, to the Minister of Foreign Affairs of the United Arab Emirates.....6
Audience granted by His Holiness Karekin II, Catholicos of All Armenians, to the President of the Republic of Latvia.....7
Audience granted by His Holiness Karekin II, Catholicos of All Armenians, to the Ambassador of Slovakia.....8

RELIGIOUS STUDIES

REV. FR. TIRAN PETROSSIAN – Veneration of saints in world religions.....9
REV. FR. GEVORG SAROYAN – Dialogue between culture and Christianity in the light of the renovation of the Armenian Church (according to Archimandrite Yervand Ter-Minassian).....23
A. KALASHIAN – Theological concepts of Catholicos Karekin I.....41

HISTORICAL AND PHILOLOGICAL STUDIES

GRIGOR BROUTIAN – Some calendar facts in the Armenian legendary fairy-tales.....62
ARTSROUN AVAGIAN – Azat Abovian.....84
DORA SAKAYAN – Wilhelm Baum on the persecutions of the national minorities in Turkey.....96
HAKOB KEOSEYAN – Dogmatic answers of Hovhannes Yerzenkatsy Plouz to the queries of Bishop Hovhannes.....105

LITERARY REVIEW

REV. FR. SHAHE ANANIAN – A harp or a cowl?.....120

Brief Church News.....133

List of materials published in "Etchmiadzin" monthly in 2009.....146

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ

ՀԱՅՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ԿՈՆԴԱԿՆԵՐ ԵՒ ՕՐՀՆՈՒԹԵԱՆ ԳՐԵՐ

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ամենայն Հայոց Հայրապետի կոնդակը Անուշ Մաթէոսեանին «Սուրբ Գրիգոր Լուսաւորիչ» շքանշանով պարգեւատրելու մասին...3

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի ուղերձը Ամանորի առիթով.....5

ՊԱՇՏՕՆԱԿԱՆՔ

Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Արաբական Միացյալ Էմիրությունների արտաքին գործոց պետնախարարին,.....6

Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Լատվիայի Հանրապետության նախագահին.....7

Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Սլովակիայի դեսպանին.....8

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

Տ. ՏԻՐԱՆ ԱԲԵՂԱ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ – Սրբոց պաշտամունքը համաշխարհային կրոններում.....9

Տ. ԳԵՒՈՐԳ ԱԲԵՂԱ ՍԱՐՈՅԱՆ – Մշակույթի եւ քրիստոնեության երկխոսությունը Հայոց Եկեղեցու վերանորոգության լույսի ներքո (ըստ Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանի).....23

ՔԼԱՇՅԱՆ Ա.- Գարեգին Բ Ամենայն Հայոց Հայրապետի Ասպվածաբանական ըմբռնումները.....41

ՊԱՏՄԱԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

ԳՐԻԳՈՐ ԲՐՈՒՏԵԱՆ – Որոշ օրացուցային իրողութիւններ հայկական հրաշապատում հեքիաթներում.....62

ԱՐԾՐՈՒՆ ԱՎԱԳՅԱՆ - Ազատն Աբովյան.....84

ԴՈՐԱ ՍԱՔԱՅԱՆ – Վիլհելմ Բաումը Թուրքիայում ազգային փոքրամասնությունների հալածանքների մասին.....96

ՔԵՕՍԷԵԱՆ ՅԱԿՈԲ – Յովհաննէս Երզնկացի Պլուզի վարդապետական պատասխանները Յովհաննէս եպիսկոպոսի հարցումներին.....105

ԳՐԱԽՕՍՈՒԹԻՒՆ. ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆ

Տ. ՇԱՀԵ ԱԲԵՂԱ ԱՆԱՆՅԱՆ - Քնար, թէ՛ վեղար.....120

ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ԲԵՄ. ԼՈՒՐԵՐ.....133

Յանկ «Էջմիածին» ամսագրում 2009 թվականի ընթացքում տպագրված նյութերի.....146

2009 թ. ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾՆՈՒՄ ՏՊԱԳՐՎԱԾ ԳՐՔԵՐԻ ՑԱՆԿ

1. Կիրիլ Պապրիարք, «Ազատություն և պատասխանատվություն. ներդաշնակության որոնումներ»
2. Նահապատ կաթողիկոսը (Խորեն Ա Մուրադբեկյան)
3. **Յովհաննէս Ծործորեցի**, Մեկնութիւն Մատթէի
4. **Յովհաննն Ոսկերերան**, Ճառերի ընտրանի
5. Նշանավոր ճեմարանականներ, պրակ Բ
6. Երվանդ **Տեր-Մինասյան**, Հայ-ասորական հարաբերություններ
7. **Խրիմյան Հայրիկ**, Դրախտի ընտրանիք
8. «Արարատ»-ի ժառանգությունը, **Յուսիկ արք. Տեր Մովսիսյան**, Երկերի ժողովածու
9. «Արարատ»-ի ժառանգությունը, **Աբել արք. Միխթարեանց**, Երկերի ժողովածու
10. «Արարատի» ժառանգությունը, **Արշակ Տեր-Միքելյան**, Երկերի ժողովածու
11. Խրիմյան Հայրիկ, Պապիկ եւ թոռնիկ
12. Խրիմյան Հայրիկ, Սիրաք եւ Սամուել
13. **Պ. Մուրադյան**, Թիֆլիսի Հայ Եկեղեցիները 19-րդ դ.
14. «Վարք եւ վկայաբանութիւնք սրբոց», Ա, Բ հատոր
15. Եղիշե ավ. քհն. Սարգսյան, Սուրբ Էջմիածնի Հոգևոր ճեմարանը, (1945-2006)
16. **Անուշ Մինասյան**, «Մեկնողական-իմաստասիրական ճառք Յովհաննու Որոտնեցւոյ»
17. Համաբարբառ Հայսմավուրք, Բ Փետրուար
18. Համաբարբառ Հայսմավուրք, Դ Ապրիլ
19. Ավետարանների գործող անձինք
20. Յովհաննէս Մուշի որդի, Մեկնութիւն Եսայեայ,

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ

ՀԱՅՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ԿՈՆԴԱԿՆԵՐ ԵՒ ՕՐՀՆՈՒԹԵԱՆ ԳՐԵՐ

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ամենայն Հայոց Հայրապետի կոնդակը Անուշ Մաթէոսեանին «Սուրբ Գրիգոր Լուսաւորիչ» շքանշանով պարգեւատրելու մասին...3

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգին Բ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի ուղերձը Ամանորի առիթով.....5

ՊԱՇՏՕՆԱԿԱՆՔ

Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Արաբական Միացյալ Էմիրությունների արտաքին գործոց պետնախարարին,.....6

Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Լատվիայի Հանրապետության նախագահին.....7

Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն ընդունեց Սլովակիայի դեսպանին.....8

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

Տ. ՏԻՐԱՆ ԱԲԵՂԱ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ – Սրբոց պաշտամունքը համաշխարհային կրոններում.....9

Տ. ԳԵՒՈՐԳ ԱԲԵՂԱ ՍԱՐՈՅԱՆ – Մշակույթի եւ քրիստոնեության երկխոսությունը Հայոց Եկեղեցու վերանորոգության լույսի ներքո (ըստ Երվանդ վրդ. Տեր-Մինասյանի).....23

ՔԼԱՃՅԱՆ Ա.- Գարեգին Բ Ամենայն Հայոց Հայրապետի Ասպվածաբանական ըմբռնումները.....41

ՊԱՏՄԱԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

ԳՐԻԳՈՐ ԲՐՈՒՏԵԱՆ – Որոշ օրացուցային իրողություններ հայկական հրաշապատում հեքիաթներում.....62

ԱՐԾՐՈՒՆ ԱՎԱԳՅԱՆ - Ազատն Աբովյան.....84

ԴՈՐԱ ՍԱՔԱՅԱՆ – Վիլհելմ Բաումը Թուրքիայում ազգային փոքրամասնությունների հալածանքների մասին.....96

ՔԵՕՍԷԵԱՆ ՅԱԿՈԲ – Յովհաննէս Երզնկացի Պլուզի վարդապետական պատասխանները Յովհաննէս եպիսկոպոսի հարցումներին.....105

ԳՐԱԽՕՍՈՒԹԻՒՆ. ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆ

Տ. ՇԱՀԵ ԱԲԵՂԱ ԱՆԱՆՅԱՆ - Քնար, թէ վեղար.....120

ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ԲԵՄ. ԼՈՒՐԵՐ.....133

Յանկ «Էջմիածին» ամսագրում 2009 թվականի ընթացքում տպագրված նյութերի.....146

2009 թ. ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾՆՈՒՄ ՏՊԱԳՐՎԱԾ ԳՐՔԵՐԻ ՑԱՆԿ

1. Կիրիլ Պապրիարք, «Ազատություն և պատասխանատվություն. ներդաշնակության որոնումներ»
2. Նահապատ կաթողիկոսը (Խորեն Ա Մուրադբեկյան)
3. **Յովհաննէս Ծործորեցի**, Մեկնութիւն Մատթէի
4. **Յովհաննն Ոսկերերան**, Ճառերի ընտրանի
5. Նշանավոր ճեմարանականներ, պրակ Բ
6. Երվանդ **Տեր-Մինասյան**, Հայ-ասորական հարաբերություններ
7. **Խրիմյան Հայրիկ**, Դրախտի ընտրանիք
8. «Արարատ»-ի ժառանգությունը, **Յուսիկ արք. Տեր Մովսիսյան**, Երկերի ժողովածու
9. «Արարատ»-ի ժառանգությունը, **Աբել արք. Միխթարեանց**, Երկերի ժողովածու
10. «Արարատի» ժառանգությունը, **Արշակ Տեր-Միքելյան**, Երկերի ժողովածու
11. Խրիմյան Հայրիկ, Պապիկ եւ թոռնիկ
12. Խրիմյան Հայրիկ, Սիրաք եւ Սամուել
13. **Պ. Մուրադյան**, Թիֆլիսի Հայ Եկեղեցիները 19-րդ դ.
14. «Վարք եւ վկայաբանութիւնք սրբոց», Ա, Բ հատոր
15. Եղիշե ավ. քհն. Սարգսյան, Սուրբ Էջմիածնի Հոգևոր ճեմարանը, (1945-2006)
16. **Անուշ Մինասյան**, «Մեկնողական-իմաստասիրական ճառք Յովհաննու Որոտնեցւոյ»
17. Համաբարբառ Հայսմավուրք, Բ Փետրուար
18. Համաբարբառ Հայսմավուրք, Դ Ապրիլ
19. Ավետարանների գործող անձինք
20. Յովհաննէս Մուշի որդի, Մեկնութիւն Եսայեայ,

ԳԼԽԱՒՈՐ ԽՄԲԱԳԻՐ՝ ԱՐՇԱԿ ՄԱԴՈՅԵԱՆ

ԽՄԲԱԳՐՈՒԹԵԱՆ ՀԱՍՑԷՆ
ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹԻՒՆ, ԷՋՄԻԱԾԻՆ
«ԷՋՄԻԱԾԻՆ»
ԱՄՍԱԳՐԻ ԽՄԲԱԳՐՈՒԹԻՒՆ

Республика Армения, Эчмиадзин. Редакция журнала "Эчмиадзин".
Republic of Armenia, Etchmiadzin, Redaction of Review "Etchmiadzin".

էլ. փոսպ՝ etchmiadzinamsagir@gmail.com

ԴԱՍԻՉ՝ 77764

Սպորագրուած է տպագրութեան՝ 15.04.2010թ.

ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾՆԻ ՏՊԱՐԱՆ