



ՀԼ. ՏԱՐԻ



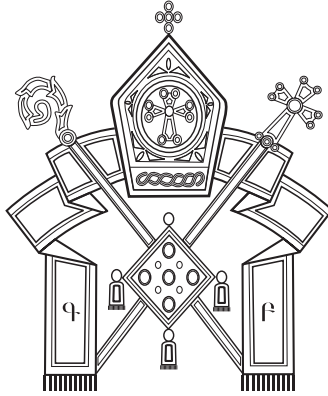
ՊԼՇՏՈՆԱԿԱՆ ԱՐԱՆԻՐ
ԱՐԵՆԱՅՆ ՀԼՅՈՑ ԿԼԹՈՂԻԿՈՍԻԹԵԼՆ
ՄԼՅՐ ԼԹՈՒԻՅ ՄԲԻՅ ԷԶՐԻԼՏԻ

Մայիս

2021

Ս. ԷԶՐԻԼՏԻ



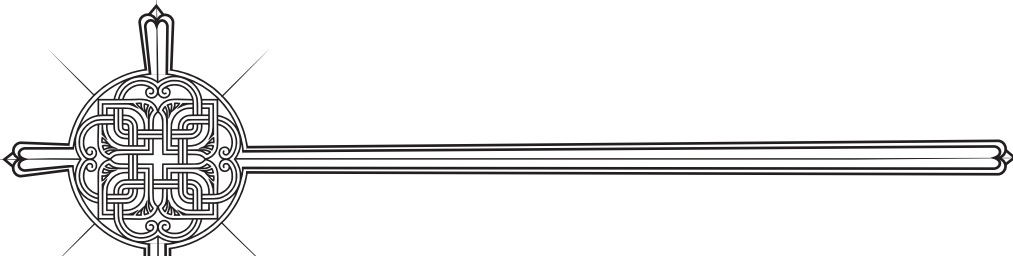


ՀՐԱՄԱՆԱԻ

Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. ԳԱՐԵԳՆԻ ԵՐԿՐՈՐԴԻ

ՎԵՀԱՓԱՌԻ ԵՒ ՍՐԲԱԶՆԱԳՈՅՆ

ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ



«ԷԶՄԻԱԾԻՆ»

կրօնագիտական եւ հայագիտական ամսագիր

Խմբագրական

Գլխավոր խմբագիր՝ **Գեորգ Մադոյեան**

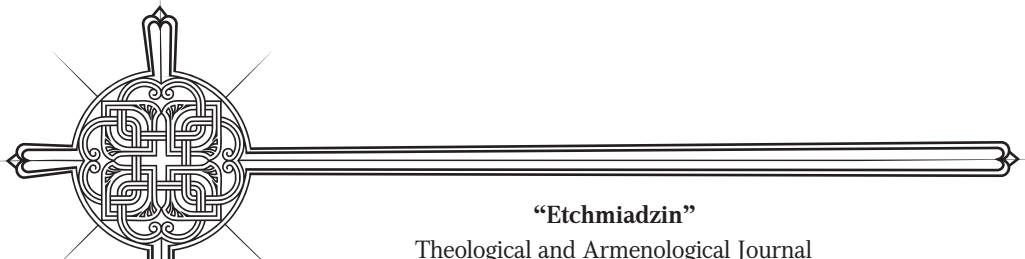
Խմբագիրներ՝ **Արփինէ Չանթիկեան,
Լուսինէ Վարդանեան**

Լեզուաոճական խմբագիր՝ **Նարէ Սարգսեան**

Տեխնիկական խմբագիր՝ **Գոռ Գրիգորեան**

Խմբագրական խորհուրդ՝ **Տ. Եզնիկ արք. Պետրոսեան,
Տ. Չաքարիա ծ. վրդ. Բաղումեան,
Տ. Անդրեաս վրդ. Եզեկեան,
Ազատ Բօգոյեան,
Գեորգ Տէր-Վարդանեան,
Վարդան Դերիկեան,
Գոհար Աւագեան**





“Etchmiadzin”

Theological and Armenological Journal

Editorial staff

Editor-in-Chief **Gevorg Madoyan**

Editors **Arpine Chantikyan,**
Lusine Vardanyan

Stylistic editor **Nare Sargsyan**

Technical editor **Gor Grigoryan**

Editorial Board **Archbishop Yeznik Petrosyan,**
Proto-Archimandrite Zakaria Baghumyan,
Archimandrite Andreas Yezekyan,
Azat Bozoyan,
Gevorg Ter-Vardanyan,
Vardan Devrikyan,
Gohar Avagyan



«Эчмиадзин»

Религиоведческий и арменоведческий журнал

Редакционный состав

Главный редактор **Геворг Мадоян**

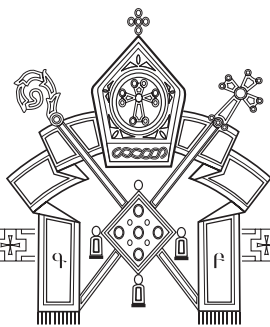
Редакторы **Арпине Чантикян,**
Лусине Варданян

Стилистический редактор **Нарэ Саргсян**

Технический редактор **Гор Григорян**

Редакционный совет **Архиепископ Езник Петросян,**
Протоархимандрит Закария Багумян,
Архимандрит Андреас Езекиан,
Азат Бозоян,
Геворг Тер-Варданян,
Вардан Деврикян,
Гоар Авакян

ՀԱՅԲԱՊԵՏԱԿԱՆ
ԿՈՆԴԱԿՆԵՐ



ՕՐՀՆՈՒԹԵԱՆ
ԳՐԵՐ

**Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ. ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՅ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ՈՒԴԵՐՁ
ՅԱՂԹԱՆԱԿԻ ԵՒ ԽԱՂԱՂՈՒԹԵԱՆ ՏՕՆԻ, ՇՈՒՇԻԻ ԱԶԱՏԱԳՐՈՒԹԵԱՆ
ԵՒ ԱՐՅԱՆԻ ՊԱՇՏՊԱՆՈՒԹԵԱՆ ԲԱՆԱԿԻ ՀԻՄՆԱԳՐԱՆ ՕՐԵՐԻ ԱՌԹԻ**

(9 մայիսի, 2021)

Սիրելի՛ հայորդիներ,

Մայիսի 9-ի նուիրական այս օրը վերարժևորում ենք մեր ժողովրդի ներդրած անմնացորդ ջանքերը, որոնք նպաստեցին Երկրորդ համաշխարհային պատերազմում ֆաշիզմի եւ բռնութեան դէմ յաղթանակի կերտմանը եւ աշխարհում խաղաղութեան հաստատմանը: Արցախեան հերոսամարտում Շուշիի ազատագրման եւ Արցախի բանակի կազմաւորման խորհրդանշական այս նոյն օրը, սակայն, անդրադառնում ենք նաեւ անցեալ տարի Ադրբեջանի սանձազերծած պատերազմի ողբերգական հետեանքներին: Ադրբեջանի կողմից շարունակոււմ են խաղաղ բնակչութեան դէմ ոտնձգութիւնները, անմարդկային խոշտանգումների եւ ենթարկոււմ գերութեան մէջ գտնուող մեր զինուորականներն ու քաղաքացիական անձինք, հետևողականօրէն ոչնչացոււմ է հայկական հոգևոր ու մշակութային բազմադարեայ ժառանգութիւնը Արցախում:

Սիրելի՛ ժողովուրդ, այսօր առկայ նոր մարտահրաւէրներին յանդիման մեզ համար հրամայական է հայոց բանակի զօրացումը, որ երաշխաւորն է մեր հայրենիքի անվտանգութեան ու մեր խաղաղ կեանքի: Մայիսի 9-ը՝ իբրև Յաղթանակի եւ խաղաղութեան տօն, մեզ համար միշտ լինելու է ոգեշնչման աղբիւր եւ վկայութիւն, որ մեր յաղթանակներն ու ձեռքբերումները հնարաւոր է կերտել համազգային միասնականութեան

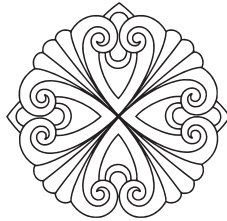
անպարտ ուժով: Մենք պարտք ունենք մեր նահատակների ու նոր սերնդի առջև՝ ի գին ամէն զոհողութեան շէնացնելու հայրենի մեր երկիրը եւ վերանորոգելու մեր կեանքի խաթարուած ընթացքը, ջանքեր ներդնելու յանուն արցախահայութեան խնդիրների յաղթահարման եւ հետևողականօրէն պայքարելու յանուն ազգային մեր իղձերի ու նպատակների իրականացման:

Աղօթում ենք նահատակուած հայորդիների հոգիների հանգստութեան, գերիների ու անյայտ կորածների վերադարձի, վիրաւորների ապաքինման համար: Հայցում ենք, որ Բարձրեալ Տէրն իր օրհնութեան ներքոյ խաղաղութեան ու ապահովութեան մէջ պահպանի մեր Հայրենիքը եւ զօրացնի մեր ժողովրդին ոգու արիութեամբ, յոյսով ու հաւատով, այսօր եւ միշտ. ամէն:

Օրհնութեամբ՝

ԳԱՐԵԳԻՆ Բ.

ԿԱԹՈՂԻԿՈՍ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ



Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ ԵՐԿՐՈՐԴ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ՈՒՂԵՐՁԸ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹԵԱՆ ՏՕՆԻ ԱՌԻԹՈՎ

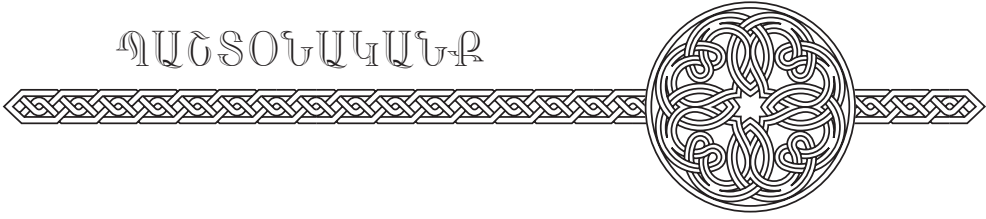
(28 մայիսի, 2021)

Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնից հայրապետական Մեր օրհնութիւնն ու բարեմաղթանքներն ենք բերում համայն մեր ժողովրդին եւ շնորհաւորում Հանրապետութեան տօնի առիթով:

Այս տարի մեր երկրի համար բարդ ու ծանր իրավիճակում ենք նշում Հանրապետութեան տօնը եւ վերստին անդրադառնում Հայաստանի Առաջին Հանրապետութեան հաստատման յիշատակներին: Աւելի քան 100 տարի առաջ ցեղասպանութեան եւ հայրենազրկման դառը հարուածները կրած մեր ժողովուրդը կանգնել էր նաեւ իր հայրենիքի արևելեան հատուածը եւ իր գոյութիւնը պաշտպանելու մեծ մարտահրաւէրների առջև, սակայն շքանկրկեց եւ արի ոգով ու միասնաբար պայքարեց մայրսէան հերոսամարտերում՝ վերականգնելով հայրենի պետականութիւնը: Առաջին Հանրապետութիւնը թէեւ երկար չգոյատևեց, սակայն եղաւ անկախ պետականութեան տեսանլի առհաւատչեան, որի ներշնչումով կերտուեցին վերազարթօնքի յետագայ յաղթանակները մեր ժողովրդի:

Այսօր եւս մենք մտահոգ ենք հայրենի մեր երկրի առջև ծառայած հիմնախնդիրներով, մեր սահմանների, մեր ժողովրդի անվտանգ ու ապահով կեանքի նկատմամբ շարունակական ոտնձգութիւններով: Սակայն, հաւատում ենք, որ մայրսէան հերոսամարտերի յաղթական ոգով մեր ժողովուրդը Աստծոյ օգնութեամբ ուժ պիտի գտնի դուրս գալու նաեւ այս փորձութիւնից եւ համընդհանուր ջանքերով ձեռնամուխ լինելու մեր հայրենիքի զօրացմանը, պետականութեան ամրապնդմանը, հայոց լուսաւոր գալիքի կերտմանը:

Թող Աստուած խաղաղութիւն պարգևի համայն աշխարհին, մեր երկրին ու ժողովրդին եւ իր անբաւ շնորհների ներքոյ զօրութիւն տա իրագործելու մեր համազգային նպատակները, ապահով ու բարօր կեանքի մեր ձգտումները:



ՄԱՅՐ ԱԹՈՒ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱՄԻՆԸ ԴԱՏԱՊԱՐՏՈՒՄ Է

(27 մայիսի, 2021)

Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածինն իր մտահոգութիւնն է յայտնում մայիսի 27-ի առաւօտեան Գեղարքունիքի մարզի սահմանային հատուածում՝ ՀՀ ԶՈՒ N գորամասի պահպանութեան տարածքում, ադրբեջանական զինծառայողների կողմից ՀՀ ԶՈՒ վեց զինծառայողի շրջափակման եւ գերեվարման առնչութեամբ, ինչին յաջորդեց նաեւ նուաստացուցիչ պատկերների հրապարակումը համացանցում:

Խստօրէն դատապարտելի է Ադրբեջանի իշխանութիւնների նման վարքագիծը, որը ոտնահարում է միջազգային իրաւունքի դրոյթները, հակասում արարչապատուէր մարդասիրութեան համամարդկային ընկալումներին:

Վերջին օրերին հայ-ադրբեջանական սահմանի Գեղարքունիքի եւ Սիւնիքի հատուածներում տեղ գտնող իրադարձութիւնները ոտնձգութիւն են Հայաստանի Հանրապետութեան ինքնիշխանութեան եւ մեր ժողովրդի խաղաղ ու անվտանգ կեանքի իրաւունքի հանդէպ: Նմանօրինակ սադրիչ գործողութիւններն ի ցոյց են դնում Ադրբեջանի ռազմատենչ իրական միտումները՝ վտանգելով տարածաշրջանում խաղաղութեան վերականգնման եւ կայունութեան հաստատման ուղղութեամբ ներդրուող բազմակողմանի ջանքերը:

Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածինը կոչ է անում միջազգային հանրութեանը եւ մարդու իրաւունքների պաշտպանութեան միջազգային ատեաններին՝ քայլեր ձեռնարկել հայ զինծառայողներին ու մնացեալ ռազմագերիներին ազատ արձակելու եւ կանխելու նորանոր անցանկալի զարգացումները տարածաշրջանում:





Տ. ՏԱՃԱՏ ՎԱՐՂԱՊԵՏ ՍԱՏՈՒՅԱՆԻ ՔԱՐՈՉԸ՝
ԽՈՍՎԱԾ ԹԵՂԵՆԻՔԻ ՍՐԲՈՑ ՆԱՅԱՏԱԿԱՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒՄ ՍԱՏՈՒՑՎԱԾ
ՍՈՒՐԲ ԵՒ ԱՆՍԱՅ ՊԱՏԱՐԱԳԻՆ

(9 մայիսի, 2021 թ.)

Յանուն Հօր և Որդոյ և Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն:

«Եթէ կոյրք էի՞՝ ոչ էր ձեր մեղ,
բայց արդ ասէ՛ք՝ թէ տեսանեմք,
և մեղքն ձեր ի ձեզ հաստատեալ են»
(Յովհ. Թ. 41):

Սիրելիներ,

Տեր Հիսուս Քրիստոսի վերոհիշյալ խոսքերը՝ ուղղված իրեն հետևող փարիսեցիներին, տեղ են գտել սուրբ Հովհաննեսի Ավետարանի Թ. գլխի համար 41-ում: Ավետարանիս Թ. գլուխը գրեթե ամբողջությամբ նվիրված է ի ծնե կույրի բժշկության պատմությանը, որը ցանկանում եմ այս պահին ձեզ նախ համառոտ ներկայացնել, ապա անդրադառնալ դրա մեկնությանն ու այսօրվա պատգամին:

Մի շաբաթ օր, երբ Տեր Հիսուս անցնում էր Սիլովամի ավազանի մոտով, տեսնում է մի մարդու, որը, պարզվում է, ի ծնե կույր էր: Այդ իմանալով՝ Տերը մոտենում է նրան, իր թքով հողից կավ է շինում և այն ծեփում կույրի աչքերին, որից հետո նրան պատվիրում է գնալ և լվացվել Սիլովամի ավազանում: Կվացվելուց հետո կույրի աչքերը բացվում են, և նա սկսում է տեսնել: Սիլովամի ավազանում լվացվելուց հետո, սակայն, այն մարդն այլևս չի գտնում իր հետ խոսող և իր աչքերի վրա կավ դնող Անձին՝ Տեր Հիսուս Քրիստոսին, քանի որ Տերն այնտեղից արդեն հեռացած է լինում: Հրաշքի մասին լուրն անմիջապես տարածվում է ողջ շրջանով մեկ, և այն մարդուն, որ մի ժամանակ կույր էր, բերում են փարիսեցիների մոտ: Երկար հարց ու պատասխանից հետո մարդն իրեն բժշկողի՝ Քրիստոսի մասին անում է հետևյալ հայտարարությունը. «Եթե այդ մարդն Աստծուց չլիներ, որևէ բան անել չէր կարող» (Հովհ. Թ. 33): Այս բառերը լսելով՝

փարիսեցիները նրա վրա բարկանում և սինագոգից դուրս են հանում: Երբ Քրիստոս լսում է, որ նրան սինագոգից վտարել են, փնտրում-գտնում և հարցնում է. «Ռու Աստծու Որդուն հավատո՞ւմ ես» (Հովհ. Թ. 35): Այն մարդը ճանաչում է իր հետ խոսողի ձայնը, բայց քանի որ իրեն բժշկելու պահին նրա դեմքը չէր հասցրել տեսնել, չի կարողանում անմիջապես «այո» կամ «ոչ» պատասխանել, այլ մի պահ տարակուսած՝ հայտնվելով հավատքի և անհավատության, լույսի և խավարի, տեսողության և կուրության սահմանագծի վրա՝ հարցնում է. «Տեր, ո՞վ է, որ նրան հավատամ» (Հովհ. Թ. 36): Քրիստոս պատասխանում է. «Ե՛ւ տեսար նրան, ե՛ւ Նա է, Ով խոսում է քեզ հետ» (Հովհ. Թ. 37): Եւ մարդն ասում է. «Հավատում եմ, Տեր» (Հովհ. Թ. 38), և երկրպագում է Քրիստոսին: Սինագոգից մերժվածն ու վտարվածը Տեր Հիսուս Քրիստոսի կողմից ընդունելության է արժանանում Իր իսկ եկեղեցում: Այնուհետև Քրիստոս դիմում է Իր շուրջը հավաքվածներին՝ ասելով. «Դատաստանի համար եկա այս աշխարհը, որպեսզի ովքեր չեն տեսնում, տեսնեն, և ովքեր տեսնում են, կուրանան» (Հովհ. Թ. 39): Փարիսեցիներից ոմանք, սակայն, որոնք հետևում էին Քրիստոսին, այդ բառերը լսելիս զարմանում և հարցնում են. «Մի՞թե մենք էլ կույր ենք» (Հովհ. Թ. 40): Տեր Հիսուս Քրիստոս հենց այդ ժամանակ էլ նրանց ասում է. «Եթե կույր լինեիք, դուք մեղք չէիք ունենա, բայց արդ ասում եք, թե՛ «Տեսնում ենք», և ձեր մեղքը ձեր մեջ հաստատվում է» (Հովհ. Թ. 41):

Ի ծնե կույրի բժշկության պատմության մեջ կարևոր շեշտադրումն այն է, որ Տեր Հիսուսի՝ ի ծնե կույրի հետ անակնկալ հանդիպման ընթացքում հավատքի խոստովանությունն Ավետարանում ներկայացված է ոչ թե որպես բժշկության վիճակ ու դրա հետևանք, այլ կենաց պարգև: Ի ծնե կույրը խոստովանում է իր հավատքը Քրիստոսի հանդեպ ոչ թե մարմնապես բժշկվելուց անմիջապես հետո, այլ այն պահին, երբ լսում է Քրիստոսի հետևյալ բառերը. «Ե՛ւ տեսար նրան, ե՛ւ Նա է, Ով խոսում է քեզ հետ»:

Սիրելիներ,

«Սիրվում» թարգմանաբար նշանակում է «ուղարկված»: Հովհաննու Ավետարանում Տեր Հիսուս անձնավորում է Սիրվումը, քանի որ Տերը բազմիցս ասել էր. «Ես երկնքից իջա ոչ թե Իմ կամքը կատարելու, այլ կամքը նրա, Ով Ինձ ուղարկեց» (Հովհ. Զ. 38): Ահա, Քրիստոս Ինքը Սիրվումն էր, այսինքն՝ Հոր կողմից ուղարկվածը: Հետևաբար, ի ծնե կույրի՝ նյութական Սիրվումի մեջ լվացվելուց և ֆիզիկական աչքերը բացվելուց

հետո վերջինս կարիք ունենա անպայման հոգևոր Սիլովամի՝ Տեր Հիսուս Քրիստոսի մեջ իր սրտի երեսն ու հոգևոր աչքերը լվանալու, որպեսզի դրանք ևս բացվեին, և նա ի վիճակի լիներ տեսնելու իր Արարչի երեսը և երկրպագեր Նրան: Սա նշանակում է, որ Տեր Հիսուս բժշկում է ի ծնե կույրի եւ ֆիզիկական, եւ հոգևոր կուրուսթյունը:

Ի ծնե կույրին, ըստ վերջինիս հավատքի խոստովանության, մարմնավոր և հոգևոր տեսողություն պարգևելուց հետո Տեր Հիսուս անդրադառնում է այն փարիսեցիների հարցին, որոնք հաճախ էին իր հետ շրջում և իր քարոզությունը լսում: Այն պահին, երբ փարիսեցիները զարմացած և ինչ-որ տեղ էլ գոռոզացած հարց են ուղղում Քրիստոսին՝ ասելով. «Մի՞թե մենք էլ կույր ենք», Տեր Հիսուս նրանց պատասխանում է հետևյալ բառերով. «Եթե հոգեպես կույր ծնված լինեիք, դուք մեղք չէիք ունենա»: Այսինքն՝ «Եթե Իմ խոսքը երբեք լսած չլինեիք, չէիք կարող ինձ հավատալ, քանի որ «հավատը լավածից է, և լավածը՝ Քրիստոսի խոսքից» (Հռոմ. Ժ. 17): Հետևաբար, «դուք մեղք չէիք ունենա, եթե ասեիք, թե չեք հավատում»: Սակայն «հիմա ասում եք, թե՝ «տեսնում ենք», և ձեր մեղքը ձեր մեջ հաստատվում է»: Այսինքն՝ «Բերանով ասում եք, թե՝ «հավատում ենք», բայց իրականում, սրտով ու հոգով չեք հավատում, այլ նմանվում եք այն փարիսեցուն, որը տաճար էր բարձրացել՝ աղոթք անելու, սակայն ինքն իրեն արդար և ավելի բարձր էր դասում մաքսավորից ու բոլորից, քանի որ հպարտությունը նրան կուրացրել էր, և ոչինչ չէր տեսնում: Դրա համար էլ սուտ խոսելու և հպարտանալու պատճառով ձեր մեղքը ձեր մեջ առավել է հաստատվում»:

Արդ, ո՞րն է այսօրվա պատգամը: Ինչպես որ այն մարդը՝ կույր սրտով, իր իսկ հոժար քայլերով մոտեցավ, լսեց, հավատաց ու երկրպագեց Աստծու Որդուն, լվաց իր սրտի երեսը՝ հոգու աչքերը, և արժանի դարձավ տեսնելու Կյանքը՝ Տեր Հիսուսին, այնպես էլ մեզանից յուրաքանչյուրը կարիք ունի մշտապես մոտենալու, լսելու, հավատալու և երկրպագելու Աստծու Որդուն, լվանալու իր սրտի երեսն ու աչքերը հոգևոր Սիլովամի՝ Հորից Ուղարկվածի՝ Տեր Հիսուս Քրիստոսի մեջ, և բացված հոգևոր աչքերով ոչ միայն տեսնելու Կյանքը՝ Աստծու Միածնին, այլև ապրելու Նրանով, Նրա հետ և Նրա մեջ՝ համաձայն տերունավանդ այն խոսքի, թե՝ «Ես եկա, որպեսզի կյանք ունենան և առավել ևս ունենան» (Հովհ. Ժ. 10), որին թող մեր Տերը մեզ ևս արժանի դարձնի. ամեն:



ՎԱԶՐԻԿ ԲԱԶԻԼ

Փիլիսոփայական գիտ. դոկտոր, Գերմանիա

ԼՈՒԹԵԱՆ ՍԱՍԻՆ

Ա. Նախաբան

«Լուութիւն»-ն այն թովիչ բառերից է, որի մասին կարելի է շատ խօսել ու շատ գրել եւ երբեմն էլ շատախօսել ու շատագրել: Առօրեան, գրականութիւնը եւ կրօնները առատ են լուութեան այս հետքերով:

Այդուամենայնիւ աւելի մատչելի է անդրադառնալ «խօսքին», քան «լուութեանը»: Լուութիւնը, ինչպէս նաեւ «մոռացութիւն»-ը կամ «տգեղութիւն»-ը այն երեւոյթներից են, որոնք առաջին հայեացքից բացասական են. լուութիւնը խօսքի բացակայութիւնն է, մոռացութիւնը՝ յիշողութեան, եւ տգեղութիւնը՝ գեղեցկութեան: Իսկ մեզ համար ներկան աւելի կռահելի է, քան բացական: Իզուր չէ, որ խօսքի, յիշողութեան կամ գեղեցկութեան վերաբերեալ անհամեմատ աւելի մեծածաւալ գրականութիւն կայ, քան թէ լուութեան, մոռացութեան կամ տգեղութեան: Սակայն արդեօք լուութիւնն իրապէս խօսքի բացակայութիւնն է:

Թէ ինչու են մարդիկ լուռ, դժուար է մի յայտարարի մէջ խտացնել: Պատճառները բազմազան են, եւ երեւոյթները՝ բազմաշերտ: Երբ սիրահարները լուութեան մէջ իրենց փոխադարձ ներկայութիւնն են ճաշակում, երբ մարդիկ իրարից խռովում են ու իրար հետ չեն խօսում, երբ ծնողներն իրենց երեխաներին լուութեամբ պատժում են, երբ երեխաները լուութեամբ իրենց ծնողներից վրէժ են լուծում, երբ ամօթի զգացումն է մարդկանց համակում, երբ մարդիկ «ափ ի բերան» սարսափում են մի երեւոյթից կամ զմայլում մի այլ երեւոյթով, երբ քաղաքավարութեան բերմամբ դեռահասները չափահասների առջեւ լուռ են, երբ մարդիկ լուութեամբ իրենց զաղտնիքներն են պահում, երբ ոմանք անարդարութեան առջեւ լուռ են, երբ գործավարները լուութեամբ իրենց բանակցային դիրքն են ամրապնդում¹, երբ ցեղասպանու-

¹ Լուութեան հաղորդակցական հանգամանքի համար տե՛ս իմ համացանցային բացատրութիւնը՝ https://www.facebook.com/PublicRelationsSchool/videos/545780709665085/?so_channel_tab&rv_all_videos_card

թիւններից, բռնաբարումներից եւ այլ ողբերգական իրադարձութիւններից մագապուրծ եղողները իրենց ապրումների մասին լռում են, երբ գրականութեան մէջ մարդու, բնութեան ու կենդանիների լռութիւնն ընդելուզում է այլ բովանդակութիւնների հետ, ինչպիսին են սէրը, նախանձը, թախիծը, պատերազմը եւ այլն, երբ կրօններն ու իրենց խորհրդագգած հոսանքները լռութեան մէջ փորձում են միանալ իրենց աստուածների հետ, երբ մարդիկ ծիսականօրէն լռարաններ ու լռապահներ են հաստատում, ինչպէս եկեղեցում, գերեզմանատուն կամ յօտնկայս յարգանքի լռութեան պարագային, եւ երբ մարդիկ լռում են կեդրոնանալու համար, ինչպէս Վիրգիլիոսն է գրում՝ «Ամէն ոք լուռ՝ ուշն ու ուրուշը լարեց, / Հայրն Ենէաս այսպէս սկսաւ բազմոցէն...» (Ենէական, 51), ապա այս բոլոր իրար նման ու իրարից տարբեր երեւոյթները լռութեան դրսեւորումներ են, որոնց շարքը կարելի է դեռեւս երկարեցնել:

Պատմաբանների համար անհեթեթ հարցում է, թէ աշխարհն ինչպիսին կը լինէր, եթէ Կլէոպատրայի քիթն այլ տեսք ունենար: Նմանապէս անհեթեթ է հարցնել, թէ այսօր աշխարհն ինչ վիճակի մէջ կը լինէր, եթէ որոշ մարդիկ ինչ-որ մի պահի լռած լինէին կամ խօսած: Նաեւ այս պարագային աշխարհի ճակատագիրը վստահ ուրիշ պիտի լինէր, բայց նաեւ այս պարագային հարցումն անհեթեթ է:

Ստոյգ է, որ լռութիւնը պատմութեան ընթացքը փոխում է, ինչպէս «սուտ»-ը, որն իրականութեանը չի համապատասխանում, սակայն իրականութիւն է արարում, որովհետեւ ուրիշները ստին հակազդում են եւ նոր պատահարներ առաջացնում, որոնց կրկին միւսներն են հակազդում, եւ այսպէս մինչեւ վերջ: Բոլորը մանում են պատմութեան նոյն թելը: Լռութիւնը ոչ միայն պատմութիւն է առթում, այլ նաեւ ինքն իր պատմութիւնն ունի, որը, ըստ մշակութային տարբեր ծիրերի, կարելի է պատմել: Համացանցային եւ հաղորդակցական մեր ժամանակահատուածում լռութեան դիրքը, ըստ երեւոյթին, խախտւտ ու դեգեւկոտ է, որովհետեւ այսօր ուշադրութիւնը մեծ «գրամագլուխ» է², եւ ով իր ասպարէզում ուզում է յաջողութիւն ունենալ, պէտք է երեւելի ու լսելի դառնայ: «Ինստագրամ»-ը, «Ֆէյսբուք»-ը կամ այլ հարթակներ այդ ուշադրութիւնն ստեղծելու եւ պահելու ազդեցիկ գործիքներն են: Ով լռում է, ոչ միայն բացակայ է, այլ նաեւ գոյութիւն չունի: Այս տեսակէտից լռութիւնը, թերեւս, արդիական առաքինութիւն չէ: Ո՞վ գիտէ, գուցէ Ումբերտո էկոն իրաւունք

² Հմմտ. G. FRANCK, Ökonomie der Aufmerksamkeit, München, 1998:

ունի, երբ գրում է, որ լռութիւնը մի օր այնքան հազուագիւտ է լինելու, որ մենք պարկերով ենք այն գնելու³:

Կրօնների եւ քրիստոնէութեան մէջ լռութիւնը, սակայն, ծանրակշիռ է. մարդը լռութիւնով խուսափում է այնպիսի լեզուային ախտերից, ինչպիսին են սուտը, երդումը կամ բամբասանքը, աղօթքում լռութեամբ ունկնդրում Աստծուն, եւ վանականներն ու ճգնաւորները վարում են ներանձնական մի կեանք, որի առանցքը լռութիւնն է:

Ինչ է նշանակում լռութիւն, ո՞վ է լռում, միայն մարդը, թէ՛ բնութիւնն ու Աստուած, եւ ո՞րն է լռութեան կազմը:

Բ. Ի՞նչ է լռութիւնը

Այս հարցումին պատասխանելու համար անհրաժեշտ է լռութիւնը տարբերակել իր չորս հոմանիշներից, որոնք մենք առօրեայում փոխադարձաբար գործածում ենք՝ «համրութիւն», «ընդմիջում», «անդորրութիւն» եւ «անխօսութիւն»:

«Համրութիւն»-ը, լինելով մարմնական կորուստ, լռութեան իմաստային տարողութեան հետ որեւէ առընչութիւն չունի, նոյնիսկ եթէ մենք այս բառը շեշտական առումով գործածենք ստորագծելու համար լռութեան կշիռը: Նոյնն է նաեւ «պապանձում»-ի («Զաքարեայի պապանձում») եւ «մունջ»-ի («լուռ ու մունջ») պարագային: «Ընդմիջում»-ն էլ, լինելով ծիսական⁴ բաղադրամաս, օրինակ՝ համերգի ժամանակ, լռութիւն չէ, նոյնիսկ եթէ երգչախումբը տասը կամ տասնհինգ վայրկեան չի երգում, այդ միջոցին ոչ մէկի մտքով չի անցնի դիմել դեկավարին եւ հարցնել, թէ ինչու է երգչախումբը լռում: Ընդմիջումը լռութիւն չէ:

«Անդորր»-ն էլ նշանակում է «հանդարտութիւն» եւ «խաղաղութիւն» եւ պարփակում է մարդու թէ՛ արտաշխարհը եւ թէ՛ ներաշխարհը: Երբ բանաստեղծները խօսում են «բնութեան լռութեան» մասին, ապա նկատի ունեն խաղաղ, հանդարտ եւ անդորր բնութիւնը, իսկ երբ ստոյրկեան իմաստասէր Սենեկան խօսում է «հոգու անդորրութեան» մասին, նկատ

³ Հմմտ. Ս. ԵՕ, Compreremo pacchetti di silenzio? Այս յօդուածը գտնուում է նոյն հեղինակի հետեւեալ երկում՝ Pape Satàn Aleppo. Cronache di una società liquida, 2016, Milano, էջ 147–149:

⁴ «Մէս»-ը միայն կրօնական երեւոյթ չէ: Օրացոյցը, տօնացոյցը, աշխատանքային եւ առօրեայ կեանքը ծիսական կշռոյթ ունեն: Մէսը կեանքի մէջ կարգ ու կանոն է մուծում եւ վատահոլութիւն ներշնչում: Երեխաների դաստիարակութիւնն էլ պէտք է ծիսական տարրերով թրծուած լինի:

տի ունի հոգու հաւասարակշռութիւնը, միօրինակութիւնը, հաշտութիւնն ինքն իր հետ ու խաղաղ վիճակը⁵: Այս արտաշխարհային եւ ներաշխարհային անդորրութիւնը չի սահմանափակուում լռութեամբ կամ ձայնի բացակայութեամբ, այլ նշանակուում է ձայների նուազում, ծայրայեղ ելեւէջների բացակայութիւն, հոգեկան անխռով վիճակ, շարժուձեւերի հանդարտութիւն ու հարթութիւն:

Գալով «անխօսութեան»-ը՝ ապա սա ձայնի՝ իմա՛ խօսքի բացակայութիւնն է: Սակայն ոչ ամէն խօսքի բացակայութիւն լռութիւն է: Աշխարհում շատուածի եւ չխօսուածի ամբողջութիւնն աւելի մեծ է, քան ասուածինն ու խօսուածինը: Բայց այս ամբողջութիւնը լռութիւն չէ: Մենք չգիտենք, թէ մարդկութիւնն անցեալում ինչեր չի ասել ու չի խօսել, եւ դեռ չգիտենք, թէ ապագային էլ ինչեր չի ասելու եւ չի խօսելու: Բայց այս բոլորի ամբողջութիւնը լռութիւն չէ: Երբ մայթով անցնելիս մէկն առանց խօսելու մեր կողքից անցնի, ոչ ոք նրա հետեւից չի վազի, որպէսզի հարցնի՝ «ինչո՞ւ ես լռում»: Անցորդն անխօս է, բայց ոչ՝ լուռ⁶:

Եթէ լռութիւնը ոչ ընդմիջում է, ոչ անդորր է եւ ոչ անխօսութիւն, ո՞րն է լռութեան յատկանիշը: Լռութիւնը խօսքի ակնկալիքի խափանումն է: Եթէ մէկն ակնկալում է, որ դիմացինը խօսի, բայց նա բերանը չի բացում, այն ժամանակ լռում է: Առանց այդ ակնկալիքի խափանման կարելի է խօսել անդորրութիւնից կամ անխօսութիւնից, բայց ոչ լռութիւնից: Մայթով անցնող անձն անխօս էր, բայց ոչ լուռ, որովհետեւ ոչ ոք իրենից խօսք չէր ակնկալում: Սա լռութեան մէկ կողմն է: Միւս կողմն այն է, որ լռութիւնը ոչ միայն խօսքի ակնկալիքի խափանումն է, այլ նաեւ լռութեան ակնկալիքը, ինչպէս օրինակ՝ եկեղեցում կամ յոտնկայս յարգանքի հաւաստիք մատուցելու պարագային: Երբ մարդիկ անարդարութեան առջեւ կրաւորական կեցուածք են որդեգրում, կարելի է աղաղակել՝ «ինչո՞ւ էք լռում», այսինքն՝ ինչո՞ւ էք խօսքի եւ բողոքի ակնկալիքը խափանում, եւ երբ Աստուած որեւէ մի արհաւիրք կամ շարիք չի կասեցնում,

⁵ Հմմտ. «Դուկիոսի Աննէոսի Սենեկայ, Ճառք իմաստասիրականք», Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1849, էջ 250:

⁶ Կատիներէնով «լռութիւն» նշանակում է sileo կամ taceo: Առաջին բառից սերում են silentium, silence, silenzio բառերը եւ ընդգրկում են անդորրն ու հանդարտութիւնը, իսկ մարդու լռութիւնը կոչւում է taceo, tacitus: «Tac» արմատը գտնւում է նաեւ հայերէնի մէջ՝ «թաքուն», «թաքստոց», «թաքցնել» բառերում, որոնք շաղկապուած են լռութեան հետ, որովհետեւ գաղտնիքը թաքուն է: Այս առումով լռել նշանակում է նաեւ թաքցնել: Գաղտնապահը լռապահ է:

բայց հաւատացեալն Ամէնակալից ակնկալում է, որ Նա «վասն անուան Իւրոյ» միջամտի եւ իրերի ընթացքի վրայ բարենպաստ ազդեցութիւն բանեցնի, ապա սաղմոսերգուն բացականչում է. «Առ քեզ, Տէր, կարգացի. Աստուած իմ, մի՛ լռեր յինէն. մի՛ երբեք լռիցէս յինէն» (Սաղմ. Իէ.):

Նոր Կտակարանում լռութեան այս ըմբռնումն անծանօթ երեւոյթ չէ: Երբ քահանայապետը Յիսուսին հարցնում է. «Ձտան ինչ պատասխանի, զի՞նչ դոքա ամբաստանեն զքեզ», Նա չի պատասխանում. «Եւ Յիսուս լուռ կայր» (Մատթ. ԻԺ. 62–63): Մարկոսի Աւետարանում նմանապէս կարդում ենք՝ «Իսկ Պիղատոս դարձեալ հարցանէր զնա՝ ոչի՞նչ տաս պատասխանի, տես քանի՛ ամբաստանեն զքեզ: Եւ Յիսուս այնուհետեւ ոչինչ ետ պատասխանի, մինչեւ զարմանալ յոյժ Պիղատոսի» (Մարկ. ԺԵ. 3–5): Նոյն առումով գրում է նաեւ Շնորհալին.

«Ամն ետեսուն այնպէս լռէր,
Եւ ոչ նըշանս ցուցանէր.
Եւ ոչ բանիւ վարդապետէր,
Այլ թագնաբար յեկրի շրջէր...»⁷:

Յիսուսը բնականաբար լուռ չէր եւ յայտնաբար էր շրջում, սակայն Նա լուռ էր ու թաքուն միայն իր առաքելութեան հանդէպ: Շնորհալին, ապագալիքի ծանօթ իրադարձութիւններն ակնկալելով, Քրիստոսի կեցուածքն իր յետադարձ հայեացքում «լռութիւն» է անուանում եւ սրա հետ զուգակցում թաքունութիւնը, որը, ինչպէս տեսանք, լռութեան հետեւանքներից է:

Սակայն ո՞վ է ակնկալողը: Երկու ակնկալողներ կան՝ եզակի եւ յոգնակի: Դիմացինը եւ ինքը՝ խօսողը: Վերոյիշեալ օրինակների մէջ տեսանք դիմացինի ակնկալիքը, քահանայապետինը կամ Պիղատոսինը: Դիմացինը կարող է նաեւ խմբերից բաղկացած լինել՝ ընկերութիւն, կազմակերպութիւն, մամուլ, ընտանիք եւ այլն: Բայց խօսողն ինքն էլ կարող է իր նկատմամբ նման ակնկալութիւն տաժել: Եւ սա մեր ամէնօրեայ փորձառութիւնն է: Ամէն անգամ, երբ մէկը, ինչ-ինչ պատճառներից ելնելով, լռում է, ապա խափանում է իր իսկ խօսելու ակնկալութիւնը. կարող էր խօսել, բայց լռում է: Եւ այս պարագային անխօսութիւնը լռութիւն է. նոյնիսկ եթէ դիմացինը խօսք չի ակնկալում, բաւարար է, որ խօսողն ինքն իրենից է ակնկալում ու իր ակնկալումը խափանում: Մարդիկ կարող են

⁷ ՆՆՐՍԵՍ ՇՆՈՐՀԱԼԻ, Բանք Չափաւ, Վենետիկ, 1928, էջ 194:

հանրօրէն լռել, առանց որ հանրութիւնն այդ լռութիւնից լուր ունենայ: Բաւարար է, որ լռողն ինքն է խափանում խօսելու իր ակնկալիքը:

Եթէ մենք լռութիւնը սահմանում ենք իբրեւ խօսքի ակնկալիքի խափանում, ապա վախճանեալները «յաւիտենական լուռ» չեն, որովհետեւ ոչ ոք նրանցից խօսելու ակնկալութիւն չունի, իսկ մահը նրանցից խլել է խօսելու կամ լռելու այլընտրանքը, որով վախճանեալը ինքն էլ իրենից խօսելու կամ լռելու ակնկալութիւն չունի:

Միսաք Մեծարեւնցի «Մահը» քերթուածում մասնուկներն այսպէս են իրար հետ խօսում⁸.

- «— Հիմա աղբիւրէն անցան:
- Հիմա այգիէն ալ անցան:
- Հիմա գերեզմանատունն են:
- Հիմա թաղեցին...
- Հիմա կը կարդան վրան, կը լսէ՞...
- Հիմա ալ չի լսեր:
- Հիմա ալ չի տեսներ:
- Հիմա թուքը չի կրնար կլլել:
- Հիմա չի կրնար պոռալ:
- Հիմա հալեցա՛ւ...
- Հիմա կը դառնան:
- Հիմա մի՛սմինակ է...
- Հիմա ա՛լ չը՛պիտի գայ:
- Հիմա ա՛լ չը՛պիտի գայ:
- Հիմա ա՛լ չը՛պիտի գայ:
- Հիմա ա՛լ չը՛պիտի գայ:»:

Այլեւս չվերադարձողը չի պոռում, բայց լուռ էլ չէ:

Առանց խօսելու եւ լռելու այս այլընտրանքի եւ ակնկալիքի՝ լռութիւն չկայ: Եթէ մահուանից անմիջապէս յետոյ, երբ վախճանեալի բացակայութիւնը դեռեւս թարմ է, եւ ընտանեկան պարագաները, ըստ իրենց առօրեայ վարժութեան ու ծիսակատարութեան, վախճանեալի շարժումն ու խօսքն են ակնկալում (ամէն առաւօտ մեծ հայրիկը թերթ էր կարդում), ապա հասկանալի է, որ իրենք վախճանեալի լռութեան մասին խօսեն: Սակայն երբ ժամանակն անցնի, եւ վէրքերն սպիանան, խօսելու ակն-

⁸ ՄԻՍԱՔ ՄԵՇԱՐԵՆՑՅ, Երկերի ժողովածու, Երեւան, 1956, էջ 155:

կալուսթիւնն էլ կը խամրի, եւ վախճանեալի լուսթեան պատկերացումը կը վերանայ: Իսկ եթէ վերցնենք «վախճանեալի» քրիստոնէական բառը՝ «ննջեցեալ», ապա ննջողի պարագային էլ «լուսթիւն» բառն իմաստ չունի, սակայն խօսելու է «ննջեցեալ»-ն «արթննալուց» յետոյ: Կարող են արթնցած «ննջեցեալները» խօսել: Եւ եթէ այո, ո՞ր լեզուով: Ննջեցեալների մէկ դասը, ըստ երեւոյթին, կարող է խօսել. դա սուրբերն են, որոնցից հաւատացեալները բարեխօսութիւն են աղերսում: Բայց ի՞նչպէս են խօսում սուրբերը, կամ ի՞նչպէս են խօսում հրեշտակները⁹: Հարցեր, որոնց պատասխանելը դժուար է:

Լուսթիւնը միայն բերանացի չէ: Մարդը կարող է նաեւ գրաւոր լուսթիւն ակնկալուած գրութիւնը շարադրելով, բ. գրութեան մէջ լուսթիւն, որի համար կէտադրութիւն եւ հոետորական փոխակերպութիւններ կան: Կէտադրութեան մէջ «կախման կէտ»-ն է լուսթեան նշանը: Բայց «կախման կէտ»-ը կարող է նաեւ ծածուկ ակնարկութիւն նշանակել, որն արթուն ընթերցողի աչքից ու ականջից չի վրիպում: Այսպէս՝ «կախման կէտ»-ը թէ՛ իմացեալ եւ թէ՛ չիմացեալ լուսթիւն է: Նոյնն է նաեւ հոետորական փոխակերպութիւնների՝ «զանցում»-ի (πρόληψις) եւ «զեղչում»-ի (ἀποσιώπησις) պարագային: Առաջինով ճառասացը յայտնում է, որ ինքն այս կամ այն բացայայտ կամ երկրորդական կէտին չի անդրադառնալու՝ «Նա տուն գնաց, եւ չեմ ուզում անդրադառնալ, թէ քրոջը հետ ինչի մասին խօսեց»: «Զանցում»-ն այստեղ կարելի է լուսթեան փոխակերպութիւն համարել, սակայն հմուտ ճառասացներն օգտագործում են «զանցումը» ոչ թէ մի կէտի վրայից անցնելու համար, այլ ճիշտ հակառակը՝ ունկնդիրների ուշադրութիւնը նոյն կէտին հրաւիրելու եւ իրենց հետաքրքրութիւնն արթնցնելու համար: Իսկ «զեղչման» պարագային ճառասացն ընդհատում է իր նախադասութիւնը՝ «Ինձ թուում է, որ նա... այո, այո... ծուղակը ընկաւ»: Թէ ճառասացին ինչ է թուում, ծածուկ է մնում, նա լուում է, սակայն «զանցման» նման կարելի է նաեւ այս փոխակերպութիւնն օգտագործել՝ հանդիսատեսների ուշադրութիւնն աւելի պրկելու համար¹⁰:

⁹ Միջնադարում այս հարցը լուսանցքային չէր: Կաթողիկէ աստուածաբանների համար հրեշտակների լեզուն նմանում է մանուկների բարբաջանքին: Տէս ՄՕՍ, էջ 31–32:

¹⁰ «ժօսքով» եւ «գրով» լուսուց բացի՝ կարելի է լուսթիւն «գոյնով» եւ «ձայնով» կամ, այլ կերպ ասած, արուեստի մէջ: Սակայն ի՞նչպէս են լուում ճարտարապետը, արձանագործը, բանաստեղծը, երաժիշտը, նկարիչը, պարողը: Մի հարց, որը ծառանում է մանաւանդ արդի արուեստի (այսպէս կոչուած՝ «զուտ» կամ «բացարձակ» արուեստի) պարագային, ինչպէս վկայում են բանաստեղծի ճերմակ թուղթը, երաժշտի անձայն յօրինուածքը եւ

Գ. Լոողը

Ինչպէս նշեցինք, գրականութեան եւ առօրեայի մէջ խօսում ենք մարդու, կենդանիների եւ բնութեան լռութեան մասին: Սակայն արդեօք այս բոլոր էականերն իրապէս լռում են, թէ՞ նման արտայայտութիւնները միայն փոխաբերութիւններ են:

Լռութեան նախադրեալները հետեւեալներն են՝ ա. խօսելու ակնկալիքն ունենալու (խօսողի պարագային) եւ այդ ակնկալիքն ընկալելու (ուրիշների պարագային) ունակութիւն, բ. լռելու եւ շտեղծելու միջեւ ընտրութիւն կատարելու հնարաւորութիւն, գ. լռութեամբ բարոյական ծիր մտնելու գիտակցութիւն, որովհետեւ լռութիւնը կարող է բարոյապէս բարի կամ չար լինել՝ բարեկամութեան կամ չարակամութեան հետեւանք:

Եթէ մենք այս նախադրեալներով կողմնորոշուենք, ապա մարդը միակ էական է, որ կարող է լռել եւ ուրիշների լռութիւնն իբրեւ լռութիւն ընկալել: Ոչ բնութիւնը եւ ոչ էլ կենդանիներն են լռում: Ինչո՞ւ: Այս երեք նախադրեալների հիմքը մարդու անդրադարձական էութիւնն է: Այս անդրադարձական ունակութեան շնորհիւ մարդը կարող է ինքն իրենից եւ շրջապատից տարանջատուել: Ինքն իրենից տարանջատուել նշանա-

նկարչի սեւ կամ ճերմակ պատառը: Հարցն աւելի բարդանում է միւս արուեստների պարագային՝ ճարտարապետութեան կամ արձանագործութեան: Լո՞ւռ է արդեօք այն ճարտարապետութիւնը կամ արձանը, որ բացակայ է: Այս հարցերին կարելի չէ այստեղ աւելի հանգամանօրէն անդրադառնալ: Յամենայնդէպս, արուեստում լռութիւնն ընդհանրապէս կամ բովանդակային է (երբ, օրինակ, վիպասանն անդրադառնում է իր հերոսի լռութեանը) կամ ձեւային (ինչպէս երաժշտի անձայն յօրինուածքը) եւ կամ երկուսի շաղախը (ինչպէս այն բանաստեղծները՝ Մալլարմէի նման, որոնց համար բանաստեղծական էջը քիչ բառերի եւ պարապ տարածութեան կազմակերպում է): Արդի արուեստագէտը, այսպիսով, ժխտում է իր իսկ արուեստի լեզուն: Երաժշտութեան պարագային յիշենք Ճոն Կէյջի «4'33» կտորը, բանաստեղծութեան պարագային՝ Պետէր Վատրոհաուզը, եւ նկարչութեան մէջ յիշենք Կանդինսկու խօսքը՝ «Դատարկ կտաւ: ...Լուռ... Իրականում՝ հազարաւոր թոյլ ձայների լարուածութեամբ, սպասումով լի» (հմմտ.՝ Վ. ԿԱՆԴԻՆՍԿԻ, Հոգեւոր արուեստում. Էսսէներ, Երեւան, 2000, էջ 226): Նկարիչը, հրաժարուելով գոյնից, բանաստեղծը՝ խօսքից, կամ երաժիշտը՝ ձայնից, հերքում են իրենք իրենց արուեստի լեզուն եւ բացասական աստուածաբանութեան պէս մշակում բացասական արուեստ: Սակայն նման մի արուեստ լուռ չէ, այլ լռութիւնը ներկայացնում է «խօսելով», այսինքն՝ արուեստի գործի արտադրութեամբ: Երբ արուեստի երկ է ստեղծում, դա արդէն իսկ «խօսք» է, նոյնիսկ եթէ էջը պարապ է, կամ պաստառը՝ ճերմակ: Իրապէս լռել ուզող արուեստագէտը պիտի դադարի որեւէ գործ արտադրելուց, ինչպէս Ռէմպոն, որ դադարեց բանաստեղծելուց, կամ Կլայստը, որ ինքնասպանութիւն գործեց: Այս պարագաները բացասական արուեստ չեն, այլ արուեստի բացասում: Իսկ գոյութիւն ունի՝ արդեօք «գեղեցիկ լռութիւն»-ը: Հմմտ.՝ S. SONTAG, The Aesthetic of Silence, “Styles of Radical Will”, New York, 2002, էջ 3–34 եւ ՇԱՀԱՆ Ռ. ՊԷՐՊԷՐԵԱՆ, Լռութեան շրջանակը, «Գեղագիտութիւն եւ գեղարուեստ», Պէյրութ, 1975, էջ 270–275:

կում է, որ մարդը՝ իբրեւ «ես», ասող էակ, միշտ երկուսից է մեկ է ապրում, այսինքն՝ ինքն իր համար միաժամանակ ենթակայ է եւ առարկայ: Մարդն անդրադառնում ու մտածում է իր մասին, ունի խիղճ, որն իրեն երբեմն խայթում է, մտատանջութեան կամ երկփեղկուած «ես»-ի ներքին պայքարի մղում: Երբ մանուկները մեծանում են, գիտակցում են իրենց այս երկուսիները, որի պատճառով էլ սկսում են «գաղտնիքներ» ունենալ, «ստել» եւ «լուել»: Այս երկակի «ես»-ի շնորհիւ է, որ մարդիկ գաղտնապահ են՝ իմանալով, թէ ինչ պէտք է ասել եւ ինչի վերաբերեալ լուել. նրանք ստում են՝ իմանալով, թէ որն է ճշմարտութիւնը, եւ որը՝ սուտը, եւ լուում են իմանալով, որ կարող են խօսել, բայց զսպում են իրենց լեզուն: Երբ երեխաներն սկսում են ստել, սկսում են նաեւ լուել՝ տարանջատելով ենթակայ «ես»-ը առարկայ «ես»-ից¹¹:

«Ես» ասող մարդը տարանջատում է նաեւ շրջապատից: Անձնական դերանունների գործածութիւնն այս տարանջատման նշանն է: Միայն «ես» ասողն է, որ անձնական դերանուններ՝ «դու», «նա», «մենք», «դուք» կամ «նրանք» է գործածում եւ իրեն այս հինգ միւս հնարաւորութիւններից զանազանում: Առաւել եւս մարդն իրեն զանազանում է նաեւ այն ամբողջից, որը «աշխարհ» է կոչւում: Միայն մարդն է, որ կարող է «ես»-ի եւ «աշխարհ»-ի մասին խօսել: Կենդանին «աշխարհ» չունի, այլ միայն՝ «շրջապատ»¹²: Իսկ բուսականութիւնն ու անկենդան բնութիւնը՝ ոչ իսկ դա¹³:

Անդրադարձական այս տարանջատումը կատարում է դատաստանի մէջ, որը բաղկանում է ենթակայից ու ստորոգեալից: Անդրադարձման շնորհիւ մարդը ծառն իբրեւ ծառ է ճանաչում («Սա ծառ է»), սեղանը՝ իբրեւ սեղան («Սա սեղան է»): Միայն երբ մարդը սեղանը իբրեւ սեղան է ճանաչում, տարանջատում է սեղանն իրենից՝ ի տարբերութիւն կենդանիների, որոնց համար սեղանը կամ ծառը միայն դիմադրութիւն են, բայց ոչ առարկայ: Առարկան կազմւում է դատաստանի մէջ: Կենդանին լսում է ու տեսնում, բայց չգիտի, որ լսում է ու տեսնում, մինչդեռ մարդը լսում է ու տեսնում եւ գիտի, որ լսում է ու տեսնում եւ կարող է այդ մասին խօ-

¹¹ J. PIAGET, Das Weltbild des Kindes. 1988, München, p. 123.

¹² Այս հարցի շուրջ շահեկան է ընթերցել Մարտին Հալտէկերի «Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Frankfurt am Main, 2010, էջ 274 շար.:

¹³ Կենդանին, «ան-ասուն» կամ «ան-բան» լինելով, ոչ լուում է եւ ոչ էլ խօսում, նոյնիսկ երբ հաշում է, խրխնջում կամ մլաւում:

սել: Անձնական դերանուններն էլ գործածում ենք, որովհետեւ «դու»-ն իբրեւ «դու» ենք ճանաչում, «նա»-ն՝ իբրեւ «նա» եւ այլն:

Այս անդրադարձման հետեւանքով մարդը կարող է խօսելու կամ լռելու ակնկալիք ունենալ եւ ըստ այնմ լռել կամ խօսել: Այս ընտրութիւնը նախադրում է այս «այլընտրանք»-ի գիտակցութիւնն իբրեւ այլընտրանք («Ես կարող եմ խօսել կամ լռել»): Իսկ լռելու պարագային սա նշանակում է, որ մարդն իր հակումներին ու մղումներին, օրինակ՝ խօսելու հակումին կարող է «ոչ» ասել, չհետեւել, մերժել եւ լռել, մինչ կենդանին հետեւում է իր բնազդին եւ միշտ «այո» ասում: Մարդը կարող է իրեն զսպել, բայց ոչ կենդանին: Կենդանին ցրուած է շրջապատում, առանց կեդրոնի, մինչդեռ մարդն ամփոփուած է ու կեդրոնացած իր «ես»-ի, ինքնագիտակցութեան շուրջ: Այս առումով մարդն ի բնէ ճգնաւորական էակ է, որը կարող է իրեն զսպել, ապաշխարել եւ լռել: Եւ քանի որ լռելու եւ խօսելու միջեւ ընտրելու կարողութիւնն անդրադարձման եւ կամքի ազատութեան արդիւնքն է, մարդն ինքնաբերաբար գտնւում է նաեւ բարոյական ծիրի մէջ եւ լռելով բարի կամ չար արարք կատարում:

Այն էակին, որն անդրադարձական եւ ազատ է, աւանդաբար կոչում ենք անձ: Լռել կարող է, ուրեմն, միայն «անձ»-ը, եւ այսպիսով՝ մարդուց բացի՝ նաեւ Աստուած՝ Իր եռանձնական բնութիւնով:

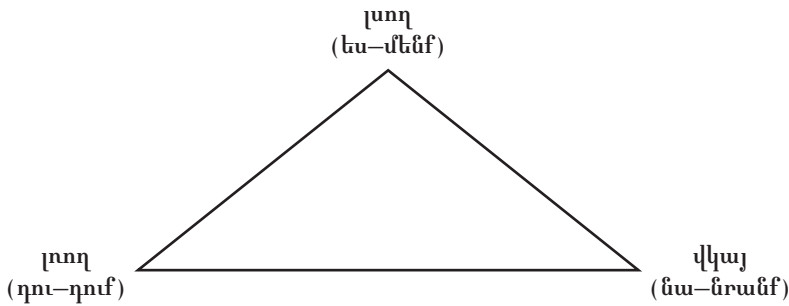
Դ. Լոութեան կազմը

Լռութիւնը միշտ առընչական է, այսինքն՝ ուղղուած է դէպի մի անձ, մի խումբ կամ դէպի ամբողջ աշխարհը: Անկախ կամ առկախ լռութիւն գոյութիւն չունի, որովհետեւ խօսքի ակնկալիքը միշտ որեւէ անձի կամ խմբի ակնկալիքն է: Այս պատճառով էլ լռութիւնը ոչ թէ հաղորդակցութեան բեկումն է, այլ շարունակութիւնը մի այլ ձեւով: Առանձնութեան նման լռութիւնն էլ յարաբերակցական եւ ընկերային երեւոյթ է:

Ըստ անձնական դերանունների՝ «լռող»-ը կարող է առաջին դէմք եզակի լինել («ես») կամ յոգնակի («մենք») եւ իր լռութիւնն ուղղել դէպի երկրորդ դէմք՝ եզակի («դու») կամ յոգնակի («դուք»): Նրան, որին ուղղուած է լռութիւնը, «լսող»-ն է, այսինքն՝ նա, ով ընկալում է, որ դիմացինն իր հետ լռում է: Այս երկու բեւեռներին կից գոյութիւն ունի յաճախ նաեւ երրորդ բեւեռը՝ երրորդ դէմք եզակի («նա») կամ յոգնակի («նրանք»), որը «վկան» է, այսինքն՝ նա, ով վկայում է միւս երկու բեւեռ-

ների լռութեան առընչութիւնը: Երբ հայրը որդու հետ չի խօսում, մայրը վկան է այս յարաբերութեան: Հանրային կապի մէջ էլ, երբ, օրինակ, որեւէ մի հիմնարկի գործավարը դատարանում լռում է իր արածների վերաբերեալ, տուեալ հիմնարկի պաշտօնէութիւնը կամ աւելի լայն հանրութիւնը կամ մամուլը վկան են այս լռութեան: Այս երեք բեւեռները բնականաբար կարող են իրենց դիրքը փոխել, եւ լռողը դառնայ վկայ, լսողը՝ լռող, կամ վկան՝ լսող:

Լռութեան կազմը կարելի է ամփոփել հետեւեալ ուրուագծում՝



Ե. Հիմնական յարակարծութիւն

Լռութեանը յատուկ է մի հիմնական յարակարծութիւն. լռութիւնը խօսուն է: Ով լռում է, չի խօսում, բայց իր շխօսելն իսկ «խօսուն» է: Մարդն այն էակն է, որ խօսքով ու գործով նշան է դնում եւ ուրիշների դրած նշանները մեկնաբանում: Մարդը նշանադիր եւ նշանալոյծ էակ է: Ամէն իր արածն ու ասածը նշաններ են՝ դրուած գիտակցաբար կամ անգիտակցաբար: Խոժոռ դէմքը կարող է բարկութիւն կամ տխրութիւն նշանակել, թանկ մի մեքենայի գնումը՝ հարստութիւն կամ ցուցամոլութիւն, տարին չորս անգամ արձակուրդի մէջ գտնուելը՝ տնտեսական բարօրութիւն կամ արկածախնդրութիւն եւ այլն: Ամէն նշան կարող է բազմաթիւ մեկնաբանութիւններ ունենալ՝ ըստ անձի եւ պարագաների: Հաղորդակցութիւնը ոչ այլ ինչ է, քան մարդկանց նշանային յարաբերութիւնը: Իսկ յաջող հաղորդակցութիւնը կայանում է նշանադրի մտադրութեան եւ նշանալոյծի մեկնաբանութեան եթէ ոչ նոյնացման, ապա մերձեցման մէջ: Եթէ, սակայն, այս երկուսն իրարից հեռանան կամ իրար հակադրուեն, ապա առաջանում է այն, որը «թիրիմացութիւն» է կոչուում: Եթէ

խոժոռ դէմքը որեւէ մի մարմնամասի ցաւի հետեւանքն է, եւ դիմացինն այդ նշանը բարկութեան է վերագրում, ապա միտումն ու մեկնաբանումն իրար չեն համընկնում եւ թիւրիմացութիւն առթում:

Լոռութիւնն էլ մի նշան է, որ մարդիկ մեկնաբանում են՝ «ասելիք շունի», «յիմար է», «ամօթխած է», «յոխորտ է», «ձանձրացած է» եւ այլն: Նշանալոյծը, լոռութիւնն այսպէս մեկնաբանելով, որոշում է իր յաջորդ ասելիքն ու անելիքը, սակայն իր անելիքն ու ասելիքն էլ իրենց հերթին նշաններ են, որոնք դիմացինի կողմից մեկնաբանւում են, եւ այսպէս ստեղծւում է յարաբերութիւնների այն շղթան, որը կոչւում է հաղորդակցութիւն: Լոռութիւնն ուրեմն ոչ թէ հաղորդակցութեան աւարտն է, այլ նրա շարունակութիւնը, որովհետեւ նշան է եւ իբրեւ նշան՝ «խօսուն» ու վերձանուելիք:

2. Լոռ

Հայերէնում «լռել» եւ «լսել» բայերը նոյն արմատն ունեն՝ «լուր»-ը¹⁴: Լռելն ու լսելը շաղկապուած են իրար: Եթէ լսելն աւելին է, քան ձայնային ալիքների ընկալումը եւ ունկնդրել է նշանակում, այսինքն՝ ոչ միայն արտաքին ականջով լսել, այլ մանաւանդ «լսել ներքին ունկամբ», ապա նման ունկնդրութեան համար պէտք է լռել: Հակառակը, անշուշտ, միշտ ի զօրու չէ: Ով միայն արտաքին ականջով է լսում, պէտք չունի լռելու, որովհետեւ նա ձայնային ալիքներն ամէն պարագային ընկալում է, նոյնիսկ եթէ իր ուշադրութիւնը ցրուած է ու դեգերում է այլուր: Իրաւ լսողը մինչդեռ ամփոփուած է եւ կեդրոնացած եւ նոյնիսկ արտաքին ականջով էլ չի ընկալում շրջապատի ձայնային բոլոր ալիքները:

Լսելն ունի նաեւ մի այլ յատկանիշ. լսել նշանակում է հնազանդել: Հայերէն «անսալ» բայն ի մի է բերում այս երկու իմաստները: Երբ ասում ենք՝ «լսիր հօրդ», չի նշանակում առաւօտեան ականջներդ լաւ մաքրիր, որ հօրդ ձայնը անսայթաք լսես: «Լսիր հօրդ» նշանակում է հնազանդել նրան, կատարել այն, ինչ որ նա ասում է, յորդորում կամ խորհուրդ տալիս: «Լսել»-ը հնազանդ կատարում է: Այսպէս Գրիգոր Կաթողիկոս Տղան դեռատիներին յորդորում է. «Լճւր որդեակ... խրատու հօր քոյ...»¹⁵, կամ Սողոմոն իմաստունը. «Լճւր, որդեակ, խրատու հօր քոյ...» (Առակք, Ա. 8):

¹⁴ Երբ մենք «լուրեր» ենք լսում, «նորութիւններ» չենք ունկնդրում, այլ «լսելիքներ»: Այսինքն՝ սկզբունքօրէն ամէն երեկոյ՝ ժամը 20:00-ին, կարող ենք Փաւստոս Բուզանդի «Պատմութիւն հայոց»-ից դրուագներ լսել՝ առանց խաթարելու «լուրեր» վերնագրի իմաստը:

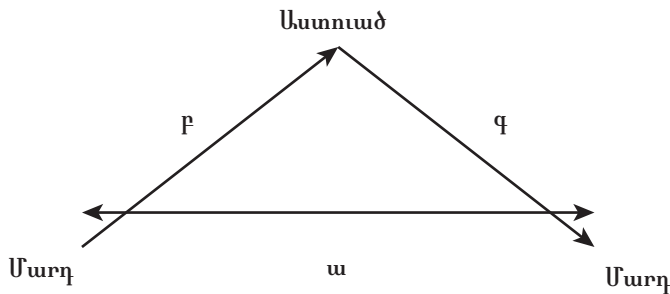
¹⁵ Գրիգոր Կաթողիկոսի Տղայ կոչեցելոյ, Նամականի, Վենետիկ 1865, էջ 7:

Ըստ Ս. Գրքի՝ Աստուծոյ խօսքը կամ բանը «արարում» է նշանակում, կատարում, գործ¹⁶: Աստուած Իր խօսքով արարեց աշխարհը: Լսելը՝ իբրեւ հնազանդել, ու խօսելը՝ իբրեւ արարում, զօդում են այսպէս միտքը, խօսքը եւ գործը¹⁷: Ով լսում է, ձայնի միջոցով ընկալում է մտքեր, որոնց հնազանդում է գործով, իսկ ով խօսում է, մտքեր է արտայայտում, եւ եթէ Օստինին հետեւենք, «արարք» կատարում: Քանի որ իսկական հաղորդակցութիւնը ճօճւում է խօսելու եւ լսելու միջեւ, այդ պատճառով էլ, ըստ Քիրկէկարտի, խօսելու հականիշը ոչ թէ լռելն է, այլ լսելը¹⁸: Իսկ այն լսելը («ներքին ունկամբ»), որը միաժամանակ հնազանդել է նշանակում, ոչ այլ ինչ է, քան հաւատք:

է. Հոգեւոր ծիրում

Լռութեան ընդարձակ բնագաւառներից են կրօնները եւ իրենց ընդերքից սերած խորհրդագրած հոսանքները: Այստեղ կեդրոնանանք քրիստոնէութեան վրայ:

Լռութիւնը իր հոգեւոր տարողութեան մէջ եռաբեւեռ է՝



Այս յարաբերութիւնը ոչ միայն եռաբեւեռ է, այլ նաեւ եռակողմ՝ ա, լռութիւնը միջմարդկային յարաբերութեան մէջ, բ. մարդու լռութիւնն Աստուծոյ առջեւ, գ. Աստուծոյ լռութիւնը մարդու նկատմամբ:

¹⁶ Օստինն իր Speechacts տեսութեան մէջ մշակում է այն վարկածը, որ նաեւ մարդու խօսքն էլ գործ է: Օրինակ՝ ամուսնութեան պարագային երկու անձի միջեւ կապի այս տեսակն ի զօրու է միայն այն ժամանակ, երբ ծիսակատարը լինի հոգեւոր կամ աշխարհիկ, այս երկու անձերին ամուսնացած է յայտարարում: Այս յայտարարութիւնը միաժամանակ «գործ» է՝ ամուսնացում: Հմմտ. J. L. AUSTIN, How to do things with words, London, 1962:

¹⁷ Այստեղ կարելի է անդրադառնալ նաեւ լռութեան ու մարմնի միջեւ եղած յարաբերութեանը:

¹⁸ Հմմտ. SÖREN KIERKEGAARD, „Die Lilie auf dem Felde und der Vogel unter dem Himmel“. Kleine Schriften 1848/49, Düsseldorf/Köln, 1960, էջ 37–38:

ա. Ս. Գրքում «լեզու»-ի գործածությունը կեանքի ու մահուան հարց է՝ «Մահ եւ կեանք ի ձեռս լեզուի, եւ որ յաղթէ նմա կերիցէ զպտուղ նորա» (Առակք ԺԸ. 21), այսինքն՝ թէ՛ խօսելը եւ թէ՛ լռելը երկսայրի են՝ դրական եւ բացասական: Լեզուն, խօսելու իմաստով, կարող է նախ եւ առաջ յանցանքի ակունք լինել՝ բամբասանք, շատախօսություն, երդում, ստախօսություն, խաբեբայություն եւ այլն: Լեզուի այս սանձարձակ բանումն ի վիճակի է կասեցնելու միայն լռությունը: Մի քանի նմոյշներ՝ «Ի Շատախօսութենէ ոչ ապրեսցիս ի մեղաց, թէ խնայես ի շրթունս՝ իմաստուն լինիս» (Առակք Ժ. 19), «Որ պահէ զբերան իւր եւ զլեզու՝ պահէ ի նեղութենէ զանձն իւր» (Առակք ԻԱ. 23), «Ամենեցուն ժամանակ է, եւ ժամ ամենայն իրաց ի ներքոյ երկնից... ժամանակ լռելոյ եւ ժամանակ խօսելոյ...» (Ժողովոյ Գ. 1—7): Յովհան Մանդակունի հայրապետն իր «Վասն քահանայից տեսչութեան» ճառի մէջ ուրիշ ախտերի շարքում թուարկում է նաեւ լեզուային ախտերը՝ բամբասանք, անհնազանդություն, հայհոյություն, դատարկաբանություն, ստախօսություն եւ այլն: Իսկ միւս ախտերի պարագային էլ լեզուն անուղղակի մասնակից է: Բարկություն, ռիսակալություն կամ նենգություն ժամանակ լեզուն հակում է բարոյական սայթաքումներին: Սրանք, ըստ Մանդակունու, սատանայի աներեւոյթ նետերն են: Եւ նա հարցնում է ունկնդրին ու ընթերցողին՝ «...քանի՞ եւս զգուշալի պահպանություն ոգւոց մարդկան պիտոյ իցէ յարերեւոյթ նետից սատանայի¹⁹»: Լռությունը Մանդակունու համար առաքինություն է. «Չորք են առաքինությունք, լռություն, եւ խոնարհություն, եւ պահել զպատուիրանս Աստծոյ, եւ նեղություն²⁰»: Ի հարկէ զարմանալի է, որ լռությունը, ըստ այս շարադրութեան, նախորդում է պատուիրանապահութեան եւ ոչ յաշորդում: Սակայն թերեւս այս հերթականությունը զուտ պատահական է: Խօսքի պէս լռությունն էլ, ինչպէս ասացինք, կարող է բացասական լինել. «Եւ մերձեցոյց Եղիա զամենայն ժողովուրդն, եւ ասէ ցնոսա Եղիա. Մինչեւ ցերբ կաղայք յերկուս հետս. եթէ Տէր է Աստուած, երթայք զհետ նորա, եւ եթէ Բահաղն իցէ՝ երթայք զհետ նորա: Եւ ոչ ետ ժողովուրդն նմա պատասխանի» (Գ. Թագաւոր. ԺԸ. 21): Բացասական լինել, այսինքն՝ անհնազանդ լինել եւ ոչ թէ համաձայնել:

Միջամարդկային հոգեւոր լռությունը վերաբերում է նաեւ «անասանելի»-ին կամ «անճառելի»-ին: Աստուած անճառելի է, ինչպէս պնդում է

¹⁹ Յովհան Մանդակունի, Ճառք, Վենետիկ, 1860, էջ 87:

²⁰ Անդ, էջ 187:

բացասական աստուածաբանությունները, որովհետեւ նա անդրազանցում է մարդու միտքն ու լեզուն: Այդ պատճառով էլ լուսիները «պահպանում» է Աստծուն: Իսկ Աստուծոյ մասին խօսելը կարող է խեղաթիւրել Աստուծոյ գաղափարը, թիւրիմացությունների մղել կամ նոյնիսկ ծաղրի ու ծանակի զոհ դարձնել, ինչպէս կարգում ենք նաեւ Աւետարանում. «Մի՛ տայք զսրբութիւն շանց եւ մի՛ արկանէք զմարգարիտս ձեր առաջի խոզաց» (Մատթ. է. 6): Լուսիները պահպանական եւ պաշտպանական իմաստ ունի: Նոյնն է պարագան նաեւ գաղտնիքի: Լուսիեամբ մարդը գաղտնիքը պահում ու պահպանում է, եւ եթէ գաղտնիքը վերաբերում է ուրիշ անձի, ապա պահում ու պահպանում է նաեւ այդ անձը:

Սակայն եթէ կարդանք շարականները, ապա կտեսնենք, թէ ինչպէս են այդ աղօթքներն անընդմէջ «ճառում» «անճառելի»-ի մասին եւ «ճառի» նիւթ դարձնում նոյնինքն «անճառելին», օրինակ՝ Շնորհալու «Այսօր անճառ»-ում կամ Նարեկացու «Մատեան»-ում, որն ահաւորութեան առջեւ լուում է, որովհետեւ դա «թերեւս միակ միջոցն է անճառելին անճառ պահելու, ահաւորութիւնը ո՛չ թէ ծածկելու կամ դիմադրելու անոր, այլ զայն պահպանելու սահմանին վրայ»²¹: Եթէ մարդն Աստծու էութիւնը չի կարող կռահել, պէտք է լուռ մնայ, սակայն մարդը կարող է խօսել Աստուծոյ մասին՝ ոչ թէ յաւակնելով բացայայտել Նրա էութիւնը, այլ «անդադար ձայնիւ»²² «օրհնաբանելով» Արարչին ու պատմելով իր արածները: Օրհնաբանելով ու պատմելով կարելի է անճառելիի մասին անընդմէջ ճառել:

Հոգեւոր ծիրից դուրս էլ «անասանելի» բնագաւառներ կան, ինչպիսին են խոր վիշտը կամ բերկրանքը, օրինակ՝ ցեղասպանութեան կամ երախտագիտութեան պարագային²³: Այս հարցը, սակայն, պիտի այստեղ շակերտենք:

բ. Ինչպէս տեսանք, մարդը կարող է Աստուծոյ դիմաց խուլ եւ լուռ լինել. «...եւ խօսեցայ ընդ ձեզ ընդ առաւօտ խօսելով՝ եւ ոչ լուարուք ինձ, կոչեցի զձեզ՝ եւ ոչ ետուք ինձ պատասխանի...» (Երեմիա է. 13), «Տեսէք

²¹ Գ. ՊԼԻՏԵԱՆ, Երկխօսութիւն Նարեկացիի հետ, Երեւան, 2008, էջ 123: Լուսիեան համար տե՛ս էջ 122–127:

²² Ա. ՆԵՐՍԵՍ ՇՆՈՐՀԱԼԻ, էջ 441:

²³ Ցեղասպանութեան մասին Շահան Շահնուրը գրում է. «Սուգը, որ մեծ է, սուգը, որ անդարմանելի է, կրնայ լուսիեան դատապարտել սոսկական անհատը: Բայց երբ ամբողջ ժողովուրդ մըն է սգակիրը, անմխիթար եւ հողմավար սգակիրը, բնական բան է, որ այդ ժողովուրդը պահէ բազմահազար զոհերու յիշատակին հանդէպ խլացուցիչ լուսիներ: Այսինքն՝ լուսիներն մը, որ իր մէջ կը պարփակէ պայթուցիկ ոյժ»: Հմմտ. ՇԱՀԱՆ ՇԱՀՆՈՒՐ, Փլուզումի այդ թուականը, Երկեր երկու գրքով, գք. Բ., Երեւան, 1985, էջ 89–90:

զի կուրացան ամենքին, եւ ոչ գիտեն զհանճար. ամենքին իբրեւ շունք համրացեալք որ ոչ կարիցեն հաջել» (Եսայի ԾՁ. 10): Լուել նշանակում է չլսել ու չհնազանդել: Այս լուելը, սակայն, ի տարբերութիւն հնազանդող լուելու՝ չարաբաստ է: Աստուծոյ նկատմամբ մարդու լուութիւնը կարող է, սակայն, նաեւ դրական լինել ոչ թէ խլութեան եւ անհնազանդութեան պատճառով, այլ լսելու համար, աղօթքի ժամանակ²⁴: Հիմնականում հոգեւորականների շրջանակում է, որ այս լուութիւնը մշակուած ու կարգաւորուած է: Վանականներն ու միանձնականները, ներանձնացած կեանք վարելով, վարժուած են լուելու ու լսելու: Վանականների լուութեան դրական եւ բացասական հետեւանքներին հանգամանօրէն անդրադարձել են Գրիգոր Մեծ Պապը (540–604) եւ Յովհաննէս Կասեանը (360–435)²⁵: Երկուսի համար էլ վանական լուութիւնը երկսայրի է: Մէկ կողմից դրական, եթէ լուութիւնը ծառայում է Աստծուն մօտենալու համար, բայց միւս կողմից էլ բացասական, եթէ վանականները լուութեամբ քողարկում են իրենց բարկութիւնը, նախանձը կամ վախը: Այս պարագաներին աւելի լաւ է խօսել վանակցի կամ վանահօր հետ, քան կեղծ լուութեամբ ապականել հոգու անդորրութիւնն ու պայծառութիւնը: Առողջ լուութիւնը ծաւալում է հոգու առողջ մթնոլորտի մէջ: Ճիշտ այս պատճառով էլ կարելի է խօսել «արտաքին» եւ «ներքին» լուութեան մասին: Միջնադարեան Կաթողիկէ Եկեղեցին զանազանում է «silentium oris»-ին (բերնի լուութիւն) եւ «silentium cordis»-ին (սրտի լուութիւն): Հոգեւորականների համար աւելի կարեւոր են սրտի լուութիւնն ու հոգու անդորրութիւնը, քան թէ միայն բերնի, որը կարող է կեղծ ու բոլորի համար վնասակար լինել:

գ. Վերը տեսանք, թէ երբեմն Աստուած էլ է մարդու նկատմամբ լուում: Յատկապէս արհաւիրքի եւ շարի ժամանակ մարդը միշտ հարցնում է, թէ ուր է Աստուած եւ ինչու է լուում: Լուել նշանակում է նախ չպատասխանել այդ հարցումին, բայց մանաւանդ «անգործ» մնալ: Եթէ Աստուծոյ խօսքն արարում է, ինչպէս արարչագործութեան պարագային, նրա լուութիւնը «անգործութիւն» է՝ արհաւիրքն ու շարիքը չկանխելն ու չկասեցնելը: Եւ եթէ Աստուած գործնականօրէն չի միջամտում, ապա «լուում» է: Յովբի

²⁴ Լուութիւնը նաեւ ծիսական բնոյթ ունի: Գոյութիւն ունեն լուարաններ եւ լուպահեր: Յետ իսղաղականի, օրինակ՝ պէտք է լուել՝ «Ձի շատք եւս (անշուշտ ի քահանայից) այն են, որք ոչ գիտեն թէ յետ իսղաղականին աղօթից, այլ չէ արժան ընդ ումեք խօսել...»: Տէն ՀԱՅՐ ՎԱՐԳԱՆ ՀԱՅՈՒՆԻ, Պատմութիւն հայոց աղօթամատոյցից, Ս. էջմիածին, 2015 էջ 412:

²⁵ PETER VON MOOS, Die Pest des Schweigens. Այս յօդուածը տես հետեւեալ գրքում՝ Bagliani, Paravicini (հրատարակիչ). Il silenzio/The Silence, Micrologus 18, 2010, էջ 183–223:

պատմութեան առանցքն այս՝ մինչեւ օրս հաւատացեալին զբաղեցնող հարցն է: Սակայն այս հարցումի իմաստասիրական ու աստուածաբանական բուն եզրը ոչ թէ Յովբի յղացումն է, այլ բանապաշտ իմաստասէր Լայպնիցի եւ կոչուում է «Théodicée»²⁶ Աստուծոյ արդարացում: Այստեղ չենք կարող խորացնել այս նիւթը, բայց կարելոր է նշել, որ «Théodicée»-ի հարցը խորքում Աստուծոյ լռութեան հարցն է, այն լռութեան, որն Աստուծոյ դէպքում «անգործութիւն» է նշանակում: Այստեղ էլ, եթէ մենք արհաւիրքի եւ շարի հարցը մէկ կողմ թողնենք, Աստուծոյ լռութիւնը մարդուն կատմամբ կարող է նաեւ դրական լինել, որովհետեւ եթէ իր լռութիւնը «անգործութիւն» է, նշանակում է, որ Աստուած չմիջամտելով յարգում է մարդու ազատութիւնը՝ մարդու էութիւնը, որի շնորհիւ մարդը կարող է կամ խօսել եւ կամ էլ լռել: Լռութիւնը երկսայրի է:

Ը. Վերջաբան

Լռութիւնը բազմաճիւղ երեւոյթ է: Այն մի քանի կէտերը, որոնց այստեղ անդրադարձանք, չեն արձագանքում լռութեան ամբողջական համապատկերը: Լռութեան ու գեղեցկութեան, լռութեան ու արուեստի, լռութեան ու մարմնի, մանաւանդ ձեռքի, լռութեան ու յիշողութեան, ինչպէս նաեւ լռութեան եւ կորստի միջեւ եղած առընչութիւնները նոյնքան կարելոր են, ինչքան այս յօդուածում արծարծուած խնդիրները: Սակայն այս հարցերին պէտք է առանձին անդրադառնալ:

Այն, ինչ յատուկ է բոլոր այս երեւոյթներին, լռութեան հիմնական յարակարծութիւնն է եւ երկբայութիւնը. լռութիւնը թէ՛ անէծք է եւ թէ՛ օրհնութիւն: Ինչպէս Ժողովօղն է ասում. «Ամենեցուն ժամանակ է, եւ ժամ ամենայն իրաց ի ներքոյ երկնից»: Ուրեմն մարդը պիտի իմանայ «...ժամանակ լռելոյ եւ ժամանակ խօսելոյ...» (Ժողովօղ Գ. 1–7): Նա, ով այդ ժամանակը կռահում է եւ պատշաճն ու անպատշաճը զանազանում, հասուն ու իմաստուն անձ է:

²⁶ GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, Essais de Théodicée. Այս գրութիւնը տե՛ս հետեւեալ երկում՝ Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz. Hildesheim, 1961, էջ 1–471:

РЕЗЮМЕ

Молчание — захватывающее явление, о котором можно много говорить и даже разглагольствовать. Синоним молчания — покой, тишина, безмолвие, перерыв и бессловесность. Однако молчание — не отсутствие голоса, а нарушение ожидания слова. Если какой-то человек ожидает от другого слова, но это слово отсутствует, то этот человек молчит не из-за отсутствия слова, а из-за того, что не удовлетворяет ожидания. Таким образом, ни «спящий», ни «покойный» не молчат, потому что никто от них не ожидает разговоров. Молчание, как и уединение, являются общими явлениями — относительными и коммуникационными. Молчание не перелаμβывает общение, а продолжает его другим способом. Здесь также проявляется основное упоминание молчания — молчание всегда «говорящее».

Молчание не является антонимом разговора. Антонимом слова говорить является слово «слушать» («լսել»), которое имеет тот же корень, что и слово «молчание» («լռություն»),— «լր». Воистину, каждый слушающий молчит, но не каждый безмолвный слушает. Он может также быть полностью рассеянным, невнимательным. Истинная молитва истинно безмолвна и истинно слушающая. А слушать — значит «послушаться» («Տեսնիք նախադրումները ձեր հորից»)). Таким образом, «слушающее послушание» — это не что иное, как «вера».

Молчать могут только человек и Бог, но не животный или растительный мир. Только наделенные разумом и свободой личности молчат. Люди могут молчать друг о друге и о Боге, а Бог — о человеке. И если слово Божье означает «сотворить», то молчание — не творить. А верующий не может догадаться, поскольку перед бедствием и злом он всегда ожидает вмешательства «только благодетеля» (Нарекаци). Вопрос молчания Бога — это вопрос оправдания Бога, что в западной философии называется «Théodicée». Молчание — двоякое явление: оно может быть добрым и злым, полезным и вредным. Знания времени, когда надо молчать и говорить,— знак мудрости.

SUMMARY

Silence is an attracting phenomenon that can be talked about a lot and even chattered away. Synonyms of silence are peace, dumbness, pause and speechlessness.

Silence, however, is not the lack of voice, but the suppression of the expectation of words. If a person expects words from another person, and he/she lacks them, then it means that the person is silent, not because there is a lack of words, but because the expectation is not met. Thus, neither the “dormant” nor the “deceased” is silent, because no one expects them to speak. Silence, as well as solitude are social phenomena, i.e. they are relative and communicative. Silence does not break the communication, but continues it in another way. And here appears the main paradox — silence is always “speaking.”

Silence is not the antonym of speaking. The antonym of speaking is “listening”, which in the Armenian has the same root as “silence”. Truly, the listener is always silent, but not every silent person is truly a listener. The silent person can be completely distracted, inattentive. Indeed, the one who prays truly is silent and truly is listening. “To listen” also means to “obey” (“Listen to your father's admonitions”). Thus, “listening obedience” is nothing else, but “faith.”

Neither the animal nor the plant world, but only human beings and God can be silent. Only those endowed with intelligence and freedom are silent. People can be silent with each other and with God, and God can be silent with people. And if in the case of God, words mean to create, then silence means not to create. And the faithful cannot guess this, because in the face of disasters and evil, they always expect the intervention of the “only well-doer” (Gregory of Narek). The issue of God's silence is the vindication of God, which in Western philosophy is called Theodicy.

Silence is a double-edged sword: it can be good and evil, useful and harmful. Knowing the right time to be silent and right time to speak is a sign of wisdom.



ԱԹԵՆԱԳՈՐԱՍ ԱԹԵՆԱՑԻ

**ԱԹԵՆԱՑԻ ՔՐԻՍՏՈՆՅԱ ՓԻԼԻՍՈՓԱ ԱԹԵՆԱԳՈՐԱՍԻ
ԽՆԴՐԱԳԻՐՆ Ի ՊԱՇՏՊԱՆՈՒԹՅՈՒՆ ՔՐԻՍՏՈՆՅԱՆԵՐԻ
Սարկոս Ավրելիոս Անտոնիոսին եւ Լուկիոս Ավրելիոս Կոմմոդոսին՝
Հայոց եւ Սարմատացվոց ինքնակալ միապետներին եւ,
որ ամենից գերիվեր է, փիլիսոփաներին¹**

Ա. Մեծափա՛ն տերեր, ձեր կայսրությունում ապրող ժողովուրդները հետեւում են զանազան սովորույթների եւ օրենքների, սակայն նրանցից եւ ոչ մեկին օրենքով եւ պատժի սպառնալիքով չի արգելվում պահպանել հայրենյայց ավանդները, որքան էլ որ դրանք զավեշտական լինեն: Տրոյացին Հեկտորին² աստված է համարում եւ երկրպագում Հեղինեին³՝ նրան Ադրաստեային⁴ հավասար պաշտելով, լակեդեմոնացին՝ Ագամեմնոն⁵-Ջեւսին եւ Տինդարեոսի դուստր Փիլոնոյեին⁶, Թինեդոսի բնակիչը՝ Թենեսիսին⁷, աթենացին զոհեր է մատուցում էրեքթեւ-Պոսեյդոնին, միաժամանակ աթենացիներն արարողություններ եւ միստերիաներ են կատարում ի պատիվ Ագրավլայի եւ Պանդրոսոսի⁸, թեեւ արկղը բացելու պատճառով սրբապիղծ են համարվել:

Միով բանիվ՝ բոլոր ցեղերին եւ ժողովուրդներին պատկանող մարդիկ զոհեր են մատուցում ու միստերիաներ կատարում, ինչպես իրենց

¹ Բնագիրը տե՛ս «Антология: Ранние Отцы Церкви», Брюссель, 1988, էջ 410–449: Թարգմանչի ծանոթագրությունները հետայսու կտրվեն կարգային համարի հետ դրված աստղանիշով:

² * Հեկտոր – Տրոյայի արքա Պրիամոսի ավագ որդին՝ հռչակված իր հայրենասիրությամբ եւ բարեպաշտությամբ:

³ * Հեղինե – Տինդարեոսի՝ Սպարտայի թագավորի դուստրը՝ հռչակված իր արտասովոր գեղեցկությամբ:

⁴ * Անդրաստեա – պատժի եւ հատուցման դիցուհի. սովորաբար նույնացվել է Նեմեսիսի հետ:

⁵ * Ագամեմնոն – Արգոսի թագավորը, հույների առաջնորդը Տրոյական պատերազմում:

⁶ * Փիլոնոյեա – Տինդարեոսի՝ Սպարտայի թագավորի դուստրը:

⁷ * Թենեսիս – էգեյան ծովում գտնվող Թինեդոս կղզու արքան:

⁸ Ագրավլա եւ Պանդրոսոս – Կեկրոպսի դուստրերը, որոնց Աթենասը հանձնել էր մանուկ էրեքթոնոսի խնամքը, որը կիսով չափ օձակերպ էր՝ պահված արկղում՝ բացելու արգելանքով: Երբ նրանք բացեցին արկղը եւ տեսան երեխային օձի պես փաթաթված (օձակերպ երեխային), սպանվեցին նրա կողմից:

հաճո է: Եգիպտացիները, օրինակ, աստվածներ են համարում կատուներին, կոկորդիլոսներին, օձերին, քարբերին եւ շներին: Եւ Դուք, Եւ Ձեր օրենքները բարեհաճ եք այս ամենի նկատմամբ այն խորհրդով, որ սրբապղծություն եւ անօրինություն է Աստծուն բնավ չճանաչելը, եւ այն անհրաժեշտությամբ, որ ամեն մեկն իրեն հաճո աստվածների պաշտի, որպեսզի մարդիկ Աստծու երկյուղից ձեռնպահ մնան հանցանքներ գործելուց: Մինչդեռ մեզ ատում եք միայն մեր անվան համար⁹:

Մի՛ խաբվեք ասեկոսեսներով, ինչպես ամբոխը, քանզի ոչ թե անունն է ատելության արժանի, այլ հանցագործությունը՝ դատ ու դատաստանի: Եւ այս է պատճառը, որ բոլորն էլ մեծարում են Ձեր հեզությունը, գթասրտությունը, բարեհաճ վերաբերմունքն ամենքի նկատմամբ եւ մարդասիրությունը. ամեն մեկը [Ձեր կայսրությունում] օգտվում է միանման իրավունքներից, քաղաքներն իրենց արժանիքների համեմատ պատիվ են վայելում, իսկ բովանդակ կայսրությունը Ձեր իմաստությամբ՝ մեծ խաղաղություն: Միայն մեզ՝ քրիստոնյաներ կոչվողներին է, որ անտեսում եք եւ նույնիսկ թույլ տալիս հալածել, նեղել ու տանջել մեզ, այնինչ մենք ոչ մի շար բան էլ չենք անում, եւ, ինչպես հընթացս խոսքի ապացույցներ կներկայացվի, մեծապես բոլորի առաջ սրբազան եւ խորին ակնածանք ենք տածում աստվածության եւ Ձեր իշխանության հանդեպ¹⁰: Եւ այս ամենը միայն անվան պատճառով է, որն ամբոխին մեր դեմ է գրգռում:

Ես համարձակվեցի Ձեզ ցույց տալ իրերի դրուծությունը, որպեսզի իմ այս խոսքից տեղեկանաք, որ մենք տառապում ենք՝ հակառակ արդարության, հակառակ ամենայն օրենքի եւ ողջամտության: Աղաչում եմ Ձեզ՝ դուզճն-ինչ ուշադրություն դարձնել նաեւ մեզ վրա, որպեսզի, վերջիվերջո, զրպարտիչները դադարեն մեզ մահվան մատնելուց: Բանն այն չէ, որ մեր թշնամիներն անարգում են մեր պատիվը կամ խլում մեզանից ինչ-ինչ մեծարժեք բարիքներ, որոնք մենք արհամարհում ենք, թեեւ դրանք հաշս շատերի հոգսերի արժանի են, քանի որ ոչ միայն սովոր ենք խփողներին նույն կերպ չփոխհատուցել եւ դատի չտալ նրանց, ովքեր հարձակվում ու կողոպտում են մեզ, այլեւ գլխի մյուս մասն ենք հարվածի տակ դնում, ապտակողին եւ շապիկը խլողին տալիս եւ բաճկոնը¹¹: Բայց

⁹ Այսինքն՝ քրիստոնյաներին:

¹⁰ Հմմտ. Ս. ՀՈՒՍՏԻՆՈՍ ՎԿՍ, Ա. Զատագովություն, գլ. ԺԷ., ՏԵՐՏՈՒՂԲԱՆՈՍ, Առ Սկապուլաս, գլ. Բ.:

¹¹ Տես Մատթ. Ե. 39, Ղուկ. 2. 29:

մեզանից փող շորթելիս էլ չեն բավարարվում եւ կամենում են խլել մեր կյանքերը՝ մեզ վրա բազում հանցանքներ բարդելով, այն էլ այնպիսիք, որպիսիք մինչեւ իսկ մեր մտքով չէր անցնի, որոնք, սակայն, ավելի շուտ բնորոշ են մեզ զրպարտողներին եւ դրանց նմաններին:

Բ. Իհարկե, եթե մեկը կարողանա մեզ մեծ կամ փոքր հանցանքի մեջ բռնել, չենք աղաչի ազատել պատժից, այլ արդար կհամարենք պատժակրուծյունը, որքան էլ խիստ ու անագորույն լինի: Սակայն եթե մեղադրանքը հիմնված է միմիայն անվան վրա,— քանզի այն, ինչ ցայսօր ասվում-խոսվում է մեր մասին, սին ու անմիտ բամբասանք է, եւ ոչ մի քրիստոնյա չի բռնվել [նման] հանցանքի մեջ,— ապա Ձեր պարտքն է, ո՛վ մեծն, մարդասեր եւ իմաստուն տիրակալներ, օրենքով պատասպարել մեզ վիրավորանքներից, քանզի, ինչպես ողջ կայսրուծյունում ամեն մեկն առանձին-առանձին եւ ամբողջ քաղաքներ վայելում են Ձեր բարերարությունները, այնպես եւ մենք կարողանանք երախտապարտ լինել Ձեզ եւ պարծենալ այնու, որ ազատվեցինք զրպարտություններից: Արդ, հարիր չէ Ձեր արդարադատությանը, որ ինչպես այլոց պարագայում, հանցանքի մեջ մեղադրվողները պատժի չեն ենթարկվում նախքան ոճրի՝ հետաքննությամբ ստույգ պարզաբանումը, որ մեր վերաբերմամբ անունն ավելի մեծ նշանակություն ունենա, քան հանցանշանները, քանզի դատավորները չեն քննում, թե մեղադրյալն այս կամ այն հանցանքը գործել է, թե՛ ոչ, այլ, իբրեւ հանցագործություն, բուն անունն են մեղք համարում: Այնինչ անունն ինքնին ո՛չ լավ է, ո՛չ վատ, այլ այդպիսին է դառնում ըստ ենթադրաբար գործած չար ու բարի գործերի: Դուք ավելի լավ գիտեք այդ բանը՝ իբրեւ փիլիսոփայությամբ եւ ամենայն գիտությամբ զբաղվող այրեր: Այդ իսկ պատճառով նրանք, ովքեր ձեր դատարաններ բերման են ենթարկվում, խռովքի չեն մատնվում, թեկուզ մեծ հանցանքների մեջ մեղադրվեն, քանզի գիտեն, որ դուք կքննեք նրանց կյանքի հանգամանքները եւ ուշադրություն չեք դարձնի ո՛չ նրանց անունների վրա, եթե դրանք ոչինչ չեն նշանակում, ո՛չ էլ հանցանքների մեջ մեղադրանքների վրա, եթե դրանք շինծու են. նրանք օրինավոր կերպով դատավճռի են ենթարկվում՝ դատապարտող կամ արդարացնող:

Չենց այսպիսի՝ բոլորին հասու իրավունք ենք խնդրում նաեւ մենք, որ մեզ ատելությամբ չհետապնդեն եւ չպատժեն այն բանի համար, որ քրիստոնյաներ ենք կոչվում, քանզի ի՛նչ կապ ունի մեր անունը հանցագործության հետ: Բայց թող դատեն մեզ ըստ այն գործի, որի համար ինչ-որ

մեկը մեզ դատարան կկանչի. ազատ արձակեն, երբ արդարանանք մեղադրանքներից, կամ պատժի ենթարկեն, եթե ապացուցվի մեր հանցանքը, բայց ոչ անվան համար, որովհետեւ ոչ մի ոճրագործ քրիստոնյա չկա, եթե նա անկեղծորեն է հետեւում այս ուսմունքին, այլ հանցանքի համար:

Այսպես, մենք տեսնում ենք, որ դատվում են նաեւ փիլիսոփաները¹²: Նախքան դատական քննությունը նրանցից եւ ոչ մեկը հաշտավորի բարի եւ շար չէ ըստ իր գիտություն կամ զբաղմունքի, սակայն եթե պարզվի նրանցից որեւէ մեկի հանցապարտությունը, ապա պատժի կենթարկվի՝ առանց փիլիսոփայության վրա որեւիցե շարախոսության տեղիք տալու, քանզի նրա մեղավորությունը պայմանավորված չէ իսկական փիլիսոփա լինելու հանգամանքով. աստ գիտությունն անմեղ է, իսկ եթե արդարանա մեղադրանքներից, ապա ազատ կարձակվի: Թող այդպես նաեւ մեզ հետ վարվեն. թող քննության ենթարկվեն մեղադրյալների կյանքի հանգամանքները, իսկ անունները զերծ մնան ամենայն մեղադրանքից: Սակայն ձեռնամուխ լինելով մեր ուսմունքի պաշտպանությանը՝ հարկ եմ համարում խնդրել ձեզ, ով մեծն ինքնակալներ, առանց աշառության եւ նախապաշարմունքի լսել՝ չտրվելով ժողովրդական եւ անմիտ ասեկոսեներին, այլ մեր վարդապետության վրա եւս ուշադրություն դարձնել գիտելիքի եւ ճշմարտության նկատմամբ տաժած Ձեզ հատուկ սիրով: Այդժամ եւ Դուք չեք մեղանչի չիմացությունը, եւ մենք, ազատվելով ամբոխի անմիտ բամբասանքից, հանգիստ կգտնենք հետապնդումներից:

Գ. Մեզ մեղադրում են երեք հանցանքի մեջ՝ անաստվածության, մարդու միս ուտելու, ինչպես Թիեստիսը¹³, եւ էդիպյան¹⁴ զագրելի արյունապղծության: Եթե դա ճիշտ է, ապա մի՛ նայեք սեռին ու տարիքին, իսպառ պատժե՛ք այդ հանցագործությունները, իսպառ բնաջնջե՛ք մեզ մեր կանանց ու երեխաների հետ, եթե բացահայտվի, որ քրիստոնյաներից ինչ-որ մեկը գազաններին հատուկ կյանքով է ապրում: Այն էլ ասենք, որ գազաններն իրենց ցեղակիցների մսով չեն սնվում, զուգավորվում են բնության օրենքի համաձայն՝ ձագատվության համար որոշակի ժա-

¹² Նմանօրինակ ապացույց բերում են Հուստինոսը («Ա. Զատագովություն», գլ. Դ.) եւ Տերտուլիանոսը («Զատագովություն», գլ. ԽԶ.):

¹³ * Թիեստիսին, որպես պատիժ եղբոր դեմ դավեր նյութելու եւ գահը նենգաբար նվաճելու համար, իր սպանված որդիների մսով են կերակրում:

¹⁴ * Էդիպն առանց իմանալու սպանում է հորը, ապա ամուսնանում մոր հետ, ինչ կատարումն էր գուշակության, որի պատճառով էլ հայրը նրան ծովն էր գցել: Էդիպն իրեն կուրացնում է, իսկ մայրը՝ ինքնասպանություն գործում:

մանակաշրջանում, այլ ոչ թե անզուսպ տուփանքով, ու նաեւ երախտապարտ են իրենց բարերարների նկատմամբ¹⁵: Իսկ եթե մեկն այդ գազաններից էլ չար լինի, ապա այդ ոճրագործությունների համար ինչ պատիժ կգտնվի՝ հարիր նրա գործած հանցանքի պատշաճ հատուցմանը: Իսկ եթե դա հերյուրանք եւ սին զրպարտություն է՝ բնական հետեւանքն արատի հակադրությանն առաքինությանը եւ աստվածային օրենքով հակոտնյայի ընդվզումը հակոտնյայի դեմ. եթե մենք որեւիցե այդպիսի հանցավոր բան չենք անում, ինչը Դուք իսկ վկայում եք՝ զրպարտագրերը¹⁶ արգելելով, ապա ձեզ մնում է քննել մեր կյանքի հանգամանքները, ուսմունքը, բարի վերաբերմունքը ձեր, ձեր տան եւ իշխանության նկատմամբ եւ մեր հնազանդությունը, եւ այսպիսով, վերջապես, մեզ իրավունքներ շնորհել՝ գեթ հավասար մեզ հալածողների իրավունքներին: Այդժամ մենք կհաղթենք նրանց՝ պատրաստ մեր կյանքն իսկ զոհելու հանուն ճշմարտության:

Դ. Արդ, ես ամեն մի մեղադրանքի պատասխանը կտամ, որպեսզի դրանք առանց հերքման թողնելը զավեշտի տեղիք չտա հաշտության հարուցողներին: Ինչ վերաբերում է մեր դեմ իզուր հարուցվող անաստվածության մեղադրանքին, ապա [հիշեցնենք], թե ինչպես աթենացիներն արդարացիորեն անաստվածության մեջ մեղադրեցին Դիագորասին¹⁷, որը ոչ միայն հանրաճանաչ դարձրեց օրփեոսական ուսմունքը¹⁸ ու ժողովուրդների մեջ տարածեց էլեւսինկյան¹⁹ եւ քաբիրյան²⁰ գաղտնիքները, քանզեց Հերկուլեսի փայտյա արձանը, որ շաղգամ եփի, այլեւ բացահայտ քարոզում էր, թե բնավ Աստված չկա: Իսկ մի՞թե արդարացի

¹⁵ Կենդանիների այս գործողությունների մատնանշումը համապատասխանում է քրիստոնյաների դեմ հարուցվող երեք մեղադրանքներին՝ իրենց նմաններին ուտելու, անօրեն կենակցության եւ անաստվածության մեջ:

¹⁶ Խոսքն Ադրիանոսի (տե՛ս ՀՈՒՍՏՐՆՈՍ ՎԿՍ, Ա. Ջատագովություն, գլ. ԿԸ.), Անտոնիոս Բարեպաշտի (տե՛ս ԵՆՍԵՐՐՈՍ ԿԵՍԱՐԱՏԻ, Եկեղեցական պատմություն, գր. Դ., գլ. 26. եւ իր՝ Մարկոս Ավրելիոսի (ՏԵՐՏՈՒՂԻԱՆՈՍ, Ջատագովություն, գլ. Ե.) հրովարտականների մասին է:

¹⁷ * Դիագորաս Միլոսացի — Ք. ա. Ե. դ. բանաստեղծ, սոփեստ:

¹⁸ * Ավանդությունն այս ուսմունքը վերագրում է առասպելական Օրփեոս բանաստեղծին, որը սերտորեն առնչվում է Դիոնիսիոսի պաշտամունքի եւ եգիպտական կրոնական տարրերի հետ:

¹⁹ * էլեւսինական — նույնանուն քաղաքում կատարվող գլուղատնտեսական տոնախմբություն խորհրդավոր ծեսով ուղեկցվող (օրինակ՝ հացաբույսերի աճեցումը մեծ խորհուրդ էր համարվում):

²⁰ * Քաբիրներ — հունական վաղ դիցաբանության աստվածներ, որոնք զորություն ունեին մարդկանց փրկելու, իսկ մեղագործներին՝ պատուհասելու:

է մեզ անաստվածներ համարել, այն էլ այն դեպքում, երբ մենք զանազանում ենք Աստծուն մատերիայից եւ սովորեցնում, որ մի բան է նյութը, մի այլ բան՝ Աստված, եւ որ նրանց միջեւ խոր վիհ է ընկած, քանզի Աստված անեղ է, հավերժ եւ կարող է ճանաչվել միայն մտքով եւ բանականությամբ, իսկ մատերիան եղական է, այսինքն՝ արարված է եւ եղծական՝ ապականացու, իսկ եթե մենք, աստվածապաշտության համար այսքան հիմունքներ ունենալով հանդերձ, այսինքն՝ բարեվայելչություն, համահնչյունություն ամեն ինչում, վեհություն, գեղեցկություն, աշխարհի ներդաշնակություն, Դիագորասի նման մտածեհինք, ապա իրավացիորեն մեզ անաստվածներ կհամարեին եւ հալածելու պատճառ կունենային: Բայց քանի որ մեր վարդապետությունը ճանաչում է մի Աստծո՝ տիեզերքի Արարչին, Որն Ինքն անեղ է, քանզի գոյավորը կեցություն չի ստանում, այլ միայն անգոյը, եւ այս ամենն ստեղծել է Իր Խոսքով, ապա զուր ենք տանում թե՛ մեկը, թե՛ մյուսը, այսինքն՝ ե՛ւ չար բամբասանքները, ե՛ւ հետապնդումները:

Ե. Կարծես թե Աստծու մասին իմաստասիրող բանաստեղծներն ու փիլիսոփաները անաստվածներ չէին: Այսպես, Եւրիպիդեսը²¹, կասկածի տակ առնելով բոլոր նրանց, որոնց, տարածված նախապաշարմունքի համաձայն, անարդարացիորեն աստվածներ են կոչում, ասում է. «Եթե երկնքում Զեւս կա, ապա նա մարդուն չպիտի դժբախտացնի»:

Իսկ մտքով իմանալի Աստծու մասին ինքը եւս համաձայն է բանականությամբ սովորեցնել. «Տեսնո՞ւմ ես արդյոք Բարձրյալին, Որը թե՛ եթերն անծայրածիր, թե՛ երկիրն ամբողջ, շուրջանակի ափի մեջ տիրական ամփոփած, պահում է: Նրան Զեւս հորջորջի՛ր եւ Աստծու պես պաշտի՛ր»:

Նա չէր ճանաչում այն աստվածների բնությունը, որոնց սովորաբար անուններ են տալիս:

«Զեւսին... Ո՛վ է այդ Զեւսը, ես միայն անվամբ գիտեմ նրան»²²:

Նա բնավ չէր տեսել, թե ինչ հիմամբ են այդ անունները շնորհել: Քանզի ինչի՞ն են ծառայում այն առարկաների անունները, որոնց էությունը գոյություն չունի: Իսկ (անտեսանելի) Աստծուն նա ճանաչում էր գործերով՝ քննելով օդի, եթերի եւ հողի երեւույթներն ու առ նվիրականը վեր խոյանալով: Հասկանում էր, որ Նա է Աստված, Ով արարել է բոլոր իրերն

²¹ * Եւրիպիդես — հույն ողբերգակ (Ք. ա. 480—406 թթ.):

²² Տես այս բանաստեղծությունը Հուստինոսին վերագրվող «Միապետության մասին» երկի Ե. գլխում:

ու իր Հոգով կառավարում է գրանք, եւ հաստատում թե՛ Աստծու տարբերությունն իրերից, թե՛ միաժամանակ Նրա մի լինելը՝ միությունը: Նրա հետ համամիտ է նաեւ Սոֆոկլեսը²³, որը գեղեցկությամբ իր իսկ գործերը զարդարած աստվածային բնության մասին ասում է. «Մի է ճշմարտապես, մի է Աստված՝ երկնքի եւ լայնատարած երկրի ստեղծողը»²⁴:

Զ. Իսկ Փիլոլայոսը²⁵, խոսելով այն մասին, թե ամեն ինչ Աստծու խնամքի տակ է, ինչպես ամրոցում, ցույց է տալիս ե՛ւ Նրա միությունը, ե՛ւ գերակայությունը մատերիայի նկատմամբ: Այդպես են արտահայտվում նաեւ Լուկիասն ու Օփսիմոսը²⁶, որոնցից մեկն Աստծուն անվանում է անճառելի թիվ, իսկ մյուսը՝ թվերից ամենամեծ լիառատությունը մերձավորագույնից առաջ: Զորորինակ՝ եթե տասն ամենից մեծ թիվն է, ինչպես կարծում են պլուրազորականները, որովհետեւ քառամասնյա է եւ իր մեջ ամփոփում է թվերի եւ ներդաշնակությունների բոլոր հարաբերությունները²⁷, իսկ ինն ամենից մոտն է նրան, ապա Աստված մեկ է, այսինքն՝ Նա մի է, քանզի մեծագույն թիվը միայն մեկով է գերազանցում իրեն մերձավորագույն փոքրին: Այդպես [մտածում են] նաեւ Պլատոնն ու Արիստոտելը: Ասենք՝ Աստծու մասին այս փիլիսոփաների խոսքերը մեջբերելով՝ միտք չունեմ մանրամասնորեն շարադրելու նրանց ուսմունքը, որովհետեւ քաջատեղյակ եմ, թե որքան բոլորին գերազանցում էք ձեր իմաստությունը եւ իշխանությունը զորությունը, նույնքան եւ բարձր եք բոլորից նաեւ ամենայն գիտելիքի հիմնավոր ուսումնասիրությունը՝ յուրացնելով գիտության բոլոր ոլորտներն այնպես, ինչպես այլք դա չարեցին՝ զբաղվելով մեն-մի ոլորտով: Բայց քանի որ առանց փիլիսոփաների անուններն արծարծելու՝ անհնար է ցույց տալ, որ միայն մենք չէ, որ պաշտում ենք միեղեն Աստծուն, ապա այդ պատճառով էլ դիմեցի նրանց կարծիքներին: Արդ, Պլատոնն ասում է. «Ամենայնի Հաստիչին ու հորը գտնելը դյուրին չէ, իսկ գտնելու դեպքում՝ Նրա մասին բո-

²³ * Սոֆոկլես — հույն երեք ողբերգակներից մեկը (Ք. ա. 496—406):

²⁴ Տես Հուստինոսին վերագրվող «Հորդորներ առ հելլենս», գլ. ԺԸ. եւ «Միապետության մասին», գլ. Ե.:

²⁵ Փիլոլայոս Կրոտոնցի (Ք. ա. 470—400 թթ.) — հույն փիլիսոփա, պլուրազորասական, մաթեմատիկոս, Սոկրատեսի ժամանակակիցը:

²⁶ Լուկիաս եւ Օփսիմոս — Պլուրազորասի հետեւորդներ, որոնց մասին վկայում է Յամբլիքոսը (Պլուրազորասի կյանքը, գլ. ԼԶ.):

²⁷ Տասը քառամասնյա է կոչվում, որովհետեւ մեկը, երկուսը, երեքը եւ չորսը, իրար գումարվելով, հավասար են տասի:

լորին հայտնելը՝ անհնար»²⁸՝ աստ նկատի ունենալով մի եւ մշտնջենավոր Աստծուն: Թեպետ նա ընդունում է նաեւ այլ [չ]աստվածների, գործրինակ՝ արեւ, լուսին եւ աստղեր, սակայն համարում է, որ դրանք արարված են. «Աստվածների աստվածները, որոնց ստեղծիչն ու արարածների հայրն եմ, առանց իմ կամքի չեն կարող վերանալ, իսկ ամենայն կախման մեջ գտնվող բան կլուծարվի»: Այսպիսով՝ եթե Պլատոնն անաստված չէ, որն ընդունում է տիեզերքի մի Արարչին, անեղ Աստծուն, ապա մենք եւս անաստվածներ չենք. մենք, որ ընդունում ու պաշտում ենք Աստծուն, Որն ամեն ինչ արարել է խոսքով եւ ամեն ինչ պահպանում է Իր Հոգով: Արիստոտելն ու իր հետեւորդները, Աստծուն միեղեն ճանաչելով, պատկերում են Նրան մի ինչ-որ բարդ կենդանի էակի տեսքով՝ հոգուց ու մարմնից բաղկացած. Նրա մարմինը եթերն է, թափառական աստղերն ու անշարժ աստղերի ոլորտը, որոնք շրջանաձեւ են պտույտներ գործում, իսկ հոգին՝ բանականությունը, որը կառավարում է մարմնի շարժումը, եւ ինքն իր մեջ շարժում չունենալով՝ շարժման պատճառն է:

Թեեւ ստորկները²⁹ հնարավոր են համարում աստվածության բազմաթիվ անունների [գոյությունը]՝ նյութի զանազան փոփոխություններին համապատասխան, որոնց մեջ, ըստ նրանց կարծիքի, հանգրվանում է Աստծու հոգին, իրականում, սակայն, ճանաչում են միակ Աստծուն: Քանզի եթե Աստված ստեղծագործական հուր է³⁰՝ աշխարհի ստեղծագործություններում հանգչող եւ Իր մեջ նախնական հիմունքները պարփակող, ըստ որոնց՝ ամեն ինչ կատարվում է անհրաժեշտությունմբ, եւ եթե Նրա հոգին թափանցում է ողջ աշխարհի մեջ, ապա, ըստ նրանց կարծիքի, Աստված միակն է, որը Զեւս է կոչվում՝ ըստ նյութի հրե մասի (τοξέου), եւ Հերա³¹՝ ըստ օդի (ἀερα), եւ այլ անուններով՝ մատերիայի յուրաքանչյուր մասին համապատասխան, որի մեջ որ թափանցում է:

է. Այսպիսով՝ եթե տիեզերական սկզբնավորությունների մեջ խորամուխ եղածները, թեկուզեւ մեծավ մասամբ ակամա, համամիտ են այն բանում, որ աստվածությունը միեղեն է, եւ եթե մենք եւս Աստված

²⁸ Տէս ՊԼԱՏՈՆ, Տիմեոս. ՀՈՒՍԻՆՆՈՍ, Բ. Զատագոպություն, գլ. Ժ.:

²⁹ * Հունաստանում Ք. ա. Դ.–Գ. դդ. ստեղծված այս ուսմունքի ներկայացուցիչներից էր նաեւ Մարկոս Ալբերիուսը (Ք. հ. 121–186 թթ.):

³⁰ Այսինքն՝ սովորական, բնական կրակից տարբեր, այնպիսին, որ ամեն ինչ անում է իմաստությունմբ, շափով, կշռով եւ թվով:

³¹ * Կամ Յուվոննա: Հերա – Կրոնոսի եւ Հռեայի ավագ դուստրը, Զեւսի քույրն ու կինը, ամպերի, փոթորկի, կայծակի եւ որոտի դիցուհին:

ենք ընդունում Նրան, Ով կարգի է բերել այս աշխարհը, ապա ինչու նրանց թույլատրված է աստվածություն մասին անպատիժ ել խոսել, եւ գրել այն, ինչ կամենում են, իսկ մեզ օրենքով է արգելված, թեեւ մենք ճշմարիտ վկայություններով ու ապացույցներով կարող ենք հաստատել այն, ինչ մտածում ենք, ու այն, ինչի ճշմարտապես հավատում, այն է՝ որ Աստված մի է:

Բանաստեղծներն ու փիլիսոփաները կռահելով շոշափել են այս, ինչպես նաեւ այլ հարցեր՝ աստվածայինի հետ իրենց հոգու նմանություն հիմամբ, ամեն մեկն իր հոգով առաջնորդվելով՝ փորձ անելով, թե արդյոք իրեն կհաջողվի գտնել ու ճանաչել ճշմարտությունը: Նրանք, սակայն, օժտված չէին այն ունակություններով, որ հասու լինեին ճշմարտությանը, որովհետեւ մտածում էին Աստծու մասին գիտելիք ձեռք բերել ոչ թե Աստծուց, այլ ամեն մեկն իրենով. ուստի նրանցից յուրաքանչյուրն այլ կերպ էր ուսանում Աստծու, նյութի, ձեւերի եւ աշխարհի մասին: Իսկ այն, ինչ մենք գիտենք եւ ինչին հավատում ենք, վկայված է մարգարենների միջոցով, որոնք Աստծու Հոգու ներշնչանքով բարբառում էին եւ Աստծու, եւ աստվածային իրողությունների մասին: Իսկ Դուք, իհարկե, այլոց նկատմամբ Ձեր գերիվեր իմաստությունամբ եւ ճշմարիտ աստվածայինի նկատմամբ երկյուղածությունամբ, կհամաձայնեք, թե որքան անմիտ բան է հրաժարվելը Աստծու Հոգու հավատից, Որը շարժում էր մարգարենների շուրթերը, ինչպես գործիքներ³², եւ մարդկային կարծիքներին դիմելը:

Ը. Որ ի սկզբանե մի է ամենայնի Արարիչ Աստված, կտեսնեք մեր հավատի ողջամիտ արդարացմանն առնչվող հետեւյալ նկատառումներից: Եթե ի սկզբանե երկու կամ բազում աստվածներ լինեին, ապա կլինեին միեւնույն տեղում, կամ յուրաքանչյուրն իր սեփական տեղում, սակայն նույն տեղում նրանք չէին կարող լինել: Քանզի եթե նրանք աստվածներ են, ապա մեկմեկու նման չեն, բայց նրանք նման չեն, որովհետեւ անսկիզբ են. սկիզբ ունեցող բոլոր արարածները նման են իրենց նախորինակներին, իսկ անսկիզբ էակները նման չեն, որովհետեւ չեն առաջացել մի այլ բանից կամ ըստ ինչ-որ մի նախորինակի: Բայց կասեն, որ նրանք իրենք իրենցով մի են կազմում, եւ Աստված եւս մի է, ինչպես ձեռքը, աշ-

³² Աստվածային ներշնչանքը նկարագրելու համար այսպիսի արտահայտություններ էին գործածում նաեւ Եկեղեցու այլ հայրերը (տե՛ս ՀՈՒՍԵԻՆՈՍ, Հորդորներ առ հելենս, գլ. Ը., ԹԵՈՓԻԼՈՍ, Առ Ավտոլիկոս, գր. Բ., գլ. Թ., ԿԳԵՄԵՍ ԱԼԵՔՍԱՆԳՐԱՅԻ, Ստրոմատիս, գր. Զ., գլ. ԺԸ., ՄԱԿԱՐ ՄԵՄ, Ճառ ԽԷ., գլ. ԺԴ.):

քը եւ ոտքը մի մարմնի մասեր են: Այսպես, եթե խոսքը մի մարդու, զորօրինակ՝ Սոկրատեսի մասին է, քանի որ նա ծնվել եւ ենթակա է քայքայման, ապա [կարող ենք ասել], որ կազմված է մասերից եւ կարող է մասերի բաժանվել, իսկ Աստված՝ իբրեւ անսկիզբ, անկիրք եւ անբաժանելի [էություն], իհարկե, մասերից կազմված չէ: Եւ եթե նրանցից յուրաքանչյուրն առանձնաբար գոյություն ունի, իսկ աշխարհի Արարիչ-Աստված արարչությունից եւ այն ամենից, ինչ նա ստեղծել ու կարգավորել է, վեր է, ապա որտեղ է ուրիշ աստված, որտեղ՝ այլք: Քանզի եթե աշխարհը, որ բոլորածեւ է եւ շրջափակվում է երկնային բոլորակներով, իսկ Արարիչն ապրում է արարչությունից վեր՝ Իր խնամատարությունամբ կառավարելով այն, ապա որտեղ կլինի այլ աստծու կամ այլ աստվածների տեղը: Նա այն աշխարհում չէ, որը պատկանում է ուրիշին, եւ ոչ այդ աշխարհի շորս կողմերում, քանզի նրանց վերելում Աստված՝ տիեզերքի Արարիչն է: Իսկ եթե ո՛չ աշխարհում է, ո՛չ աշխարհի մերձակայքում, քանի որ ինչ աշխարհի մոտերքում է, ընդգրկվում է հենց նույն Աստուծով, ապա ո՞ւր է նա: Աշխարհից եւ Ատծուց վեր է: Մեկ այլ աշխարհում է կամ այլ աշխարհի մերձակայքում: Բայց եթե մի այլ աշխարհում է կամ նրա մոտերքում, ապա արդեն մեր մոտերքում չէ, քանզի չի իշխում աշխարհին, եւ ինքն էլ մեծ չէ զորությունամբ, քանզի բնակվում է սահմանափակ վայրում: Իսկ թե այդ վայրը չկա ո՛չ այլ աշխարհում, ո՛չ էլ դրա շորս կողմերում, քանզի Արարիչ Աստված ամեն ինչ լցնում է, ամեն ինչ ընդգրկում, նշանակում է՝ ինքն էլ չկա, ինչպես եւ չկա այն վայրը, որում նա կբնակվեր: Իսկ ի՞նչ կանի նա, եթե մի այլ Աստված կա, որին պատկանում է այս աշխարհը, եւ ինքը եւս, աշխարհի Արարչից վեր ապրելով, ո՛չ աշխարհում է, ո՛չ էլ նրա շորս կողմերում: Մի՞թե մեկ ուրիշ տեղ կա, որտեղ նա կլիներ: Բայց նրանից վեր Աստվածն է, եւ ամենայն աստվածայինը: Ի՞նչ տեղ կարող է լինի, երբ Արարիչ Աստված ի վերուստ լցնում է ամեն ինչ: Արդյոք նա տնօրինում է: Եթե չի տնօրինում, ապա եւ ոչինչ էլ չի արարել: Իսկ եթե ոչինչ չի արարում եւ չի տնօրինում,— եթե չկա ոչ մի այլ տեղ, որտեղ նա լիներ, — ապա գոյություն ունի միայն այս նախասկզբնական եւ միեղեն Աստված՝ տիեզերքի Արարիչը:

Թ. Եթե մենք հիմնվեինք սոսկ այսօրինակ իմաստակությունների վրա, ապա կողմնակի հայացքին մեր ուսմունքը մարդկային ուսմունք կթվար, սակայն մեր մտահանգումները հաստատվում են մարգարեական վկայություններով: Կարծում եմ, որ ձեզ՝ չափազանց քննախույզ եւ

չափազանց ուսյալ այրերիդ, անհայտ չեն Մովսեսի, Եսայու, Երեմիայի եւ ուրիշ մարգարեաների գրվածքները, որոնք Սուրբ Հոգու առաջնորդությամբ մտահափշտակության³³ վիճակում հայտնում էին այն, ինչ ներշնչվում էր իրենց, քանզի Հոգին օգտագործում էր նրանց այնպես, ինչպես երաժիշտը ֆլեյտա է նվագում: Իսկ ի՞նչ են ասում նրանք. «Մեր Տեր Աստվածը,— ո՞վ կհամեմատվի Նրա հետ»³⁴: Ավելին. «Ես եմ առաջինը եւ վերջինը, եւ Ինձանից բացի՝ ուրիշ Աստված չկա»: Ինչպես նաեւ. «Ինձանից առաջ ուրիշ Աստված չի եղել, ինձանից հետո եւս չի լինի: Ես եմ Աստված, եւ ինձանից բացի՝ չկա մեկը»³⁵: Իսկ Աստծու մեծության մասին [ասվում է]. «Երկինքն իմ աթոռն է, եւ երկիրը՝ իմ ոտքերի պատվանդանը: Ի՞նչ տուն պիտի շինեք ինձ համար,— ասում է Տերը,— եւ կամ իմ հանգստյան տեղն ինչպիսին պիտի լինի»³⁶: Ասենք, թողնում եմ, որ ինքներդ կարդաք այդ գրքերը եւ մանրագնին հետազոտեք դրանց մեջ ամփոփված մարգարեությունները, որպեսզի հարկ եղած քննությունով կարողանաք կանխել մեր դեմ հարուցվող հալածանքները:

Ժ. Ես բավական ապացույցներ ներկայացրի, որ մենք անաստվածներ չենք, երբ խոստովանում ենք մի ու միակ Աստծուն՝ անսկիզբ, հավերժ, անտեսանելի եւ անկիրք, անընդգրկելի եւ անչափելի, միայն մտքով եւ բանականությամբ իմանալի, լույսով եւ գեղեցկությամբ, հոգով եւ անճառելի զորությամբ լեցուն, Որն Իր խոսքով արարեց եւ բարեկարգեց ամեն ինչ եւ ամեն ինչ պահպանում է: Մենք նաեւ խոստովանում ենք Աստծու Որդուն. եւ թող ոչ մեկին զավեշտական չթվա, որ Աստված Որդի ունի: Քանզի մենք բարբառում ենք Հայր Աստծուց եւ Որդուց ոչ այնպես, ինչպես առասպելաբանում են բանաստեղծները, որոնց պատկերած աստվածները եւ ոչ մի բանով մարդկանցից լավը չեն³⁷: Աստծու Որդին Աստծու հոսքն է, ինչպես եւ Նրա միտքը եւ գործուն զորությունը³⁸, քանզի ըստ Նրա եւ Նրա միջոցով ամեն ինչ ստեղծվեց, որովհետեւ

³³ Κατ' ἔχστασιον ἡµῶν ἀρτοհայտություն գործածում են նաեւ Հուստինոսը («Երկխոսություն Տրիփոնի հետ», գլ. 115 ἐν ἐχστάσει) եւ Տերտուլիանոսը («Ընդդեմ Մարկիոնի», գր. Դ., գլ. 22):

³⁴ Հմմտ. Սաղմ. 2Ը. 7:

³⁵ Եսայի ԽԴ. 6, ԽԳ. 11:

³⁶ Եսայի 4Զ. 1:

³⁷ Տէն Հոմոսիոնոս, Ա. Զատագովություն, գլ. Դ., Ընդդեմ հույների, գլ. Ա.—Դ., Հորդորներ առ հելլենս, գլ. Բ., Միապետություն մասին, գլ. Զ., Տուսիսոնոս, Ընդդեմ հույների, գլ. Ը.:

³⁸ Ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ — սույն խոսքերը բացատրվում են հաջորդ խոսքերով, քանզի ըստ Նրա (πρὸς αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ) է ամեն ինչ արարված: Աստծու Որդին հոսք է (λογος) կամ

Հայրն ու Որդին մի են: Իսկ քանի որ Որդին Հոր, եւ Հայրը Որդու մեջ է՝ ըստ միութեան եւ հոգու զորութեան³⁹, ապա Աստծու Որդին Հոր միտքն ու Խոսքն է: Իսկ եթէ ձեզ՝ մեծ խելքի տերերիդ, ցանկալի է իմանալ, թե Ով է Որդին, ապա հակիրճ կասեմ. Նա Հոր առաջին ծնունդն է, բայց ոչ այնպես, որ ժամանակի մեջ կյանք ստանար, քանզի Աստված՝ իբրեւ հավերժական միտք եւ հավերժական խոսք-էություն (λογικός), ի սկզբանե իր իսկ մեջ ունեւ խոսքը (λογος): Նա, սակայն, բխեց Նրանից այն բանի համար, որ միտք լինի եւ գործուն զորություն բոլոր նյութական իրերի համար, որոնք գոյություն ունեին անձեւ եւ անկազմ բնության եւ երկրի տեսքով. թեթեւագույն մասնիկները միախառնվեցին ծանրագույնների հետ: Մեր խոսքերը հաստատում է նաեւ մարգարեացող Հոգին. «Տերն Ինձ ստեղծեց իր ճանապարհի սկզբին՝ իր գործերի համար»⁴⁰: Պնդում ենք, որ այդ նույն Սուրբ Հոգին, որ գործում է մարգարեների մեջ, բխում է Հորից, ինչպես Նրանից ծագող եւ առ Նա դարձող արեգակի ճաճանչը: Այսպես ուրեմն, ո՞վ է, որ այս ամենից չի զարմանա՝ լսելով, որ անաստվածներ են համարում նրանց, ովքեր խոստովանում են Հայր Աստծուն, Որդի Աստծուն եւ Սուրբ Հոգուն ու ընդունում Նրանց միությունը զորության մեջ⁴¹ եւ տարբերությունն ըստ կարգի: Ասենք, որ սրանով չի սահմանափակվում մեր աստվածաբանական վարդապետությունը. մենք ընդունում ենք եւ բազում հրեշտակների, եւ սպասավորների, որոնց աշխարհի Արարիչն ու Հաստիչը իր Խոսքի միջոցով կարգեց եւ բաշխեց կառավարելու տարերքը, երկիրքներն ու աշխարհը եւ այն ամենը, ինչ նրա մեջ է, եւ դրանք բարեկարգելու:

ԺԱ. Մի՛ զարմացեք, որ հանգամանորեն շարադրում եմ մեր ուսմունքը. կամենում եմ, որ շտարվեք տարածված անմիտ կարծիքով եւ

Միտք. 1. (Կատարյալ իմաստով) իբրեւ նախօրինակ միտք կամ տիպար, քանի որ ամեն ինչ արարված է ըստ Նրա: 2. (Իրական իմաստով) իբրեւ գործող զորություն, քանզի ամեն ինչ կյանք ստացավ Նրա միջոցով,— հենց Նա է բոլոր իրերի Նախօրինակը եւ դրանց իրական կեցություն Սկիզբը:

³⁹ Աստ հոգու անվամբ չի մատնանշվում Սուրբ Հոգու անձը, այլ Հոր եւ Որդու հոգեւոր բնությունը եւ Նրանց ընդհանուր աստվածային էությունը: Նման բան, բացի Աթենագորասից, հանդիպում է նաեւ այլ եկեղեցական մատենագիրների երկերում: Տես ՀՈՒՍԻՆՆՈՍ, Ա. Զատագովություն, գլ. ԻԳ., ՏԱՏԻԱՆՈՍ, Ընդդեմ հույների, գլ. Է., ԹԵՈՓՐԻՈՍ, Առ Ավտոլիկոս, գր. Բ., գլ. Ժ., ՏԵՐՏՈՒՂԻԱՆՈՍ, Ընդդեմ Մարկիոնի, գր. Գ., գլ. ԺԶ., Զատագովություն, գլ. ԻԴ., Ընդդեմ Հերմոգենեսի, գլ. 18:

⁴⁰ Առակաց Ը. 22: Ս. Հուստինոսը Ս. Գրքի սույն տեղին վերագրում է Բանին՝ իբրեւ աշխարհի ստեղծարար սկզբի, տես «Երկխոսություն Տրիփոնի հետ», գլ. ԿԱ.:

⁴¹ Ավելի ստույգ՝ զորությունը միության մեջ (σν τῆ ένώσει δοναμιν):

կարողանաք հասու լինել ճշմարտությանը: Իսկ այն օրենքներով, որոնցով առաջնորդվում ենք, օրենքներ, որոնք մարդածին չեն, այլ Աստծու շուրթերով են բարբառված եւ ուսուցանված, կարող ենք համոզել՝ մեզ անաստվածներ չհամարել: Արդ, այդ ի՞նչ օրենքներ են, որոնցով մենք դաստիարակվում ենք: «Իսկ ես ձեզ ասում եմ. սիրեցե՛ք ձեր թշնամիներին, օրհնեցե՛ք ձեզ անիծողներին, աղոթեցե՛ք նրանց համար, որ չարչարում են ձեզ եւ հալածում, որպեսզի որդիները լինեք ձեր Հոր, որ երկնքում է. քանի որ Նա Իր արեգակը ծագեցնում է շարերի եւ բարիների վրա եւ անձրեւ է թափում արդարների եւ մեղավորների վրա»⁴²:

Աստ թույլ տվեք ինձ՝ փիլիսոփա-թագավորներիդ առաջ այս դատը պաշտպանողիս, բարձրաձայն եւ համարձակ բարբառով ի լուր ամենքի ասել. «Արդյոք հավաքաբանություններ⁴³ վերլուծողների, երկիմաստություններ պարզաբանողների, բառերի ստուգաբանությունները քննողների, կամ բազմանիշ եւ մենանիշ բառերը, ե՛ւ կարգերը (քերականական), ե՛ւ աքսիոմները բացատրողների (ի՞նչ է ենթական, ի՞նչ՝ ստորոգյալը), ինչպես նաեւ այս եւ նմանօրինակ ճառերով ունկնդիրներին երջանկություն պարգևել խոստացողների մեջ կա՞ն այնպիսի մաքրագործված հոգիների տեր մարդիկ, որ ոչ միայն շատեին թշնամիներին, այլեւ սիրեին նրանց, ոչ միայն չարախոսեին նրանց, ովքեր նախապես շարախոսել էին իրենց, ինչը դեռ այնքան էլ կարելու չէ, այլեւ օրհնեին եւ աղոթեին նրանց համար, ովքեր հանցավոր մտադրություններ ունեն իրենց կյանքերի վրա: Ընդհակառակը, նրանց շար մտադրությունները միշտ նրբամիտ հնարքներ են որոնում, եւ միշտ ջանում են ինչ-որ մի շար բան անել՝ իրենց գործը համարելով խոսքի արվեստը, այլ ոչ թե գործերով ապացուցելը: Իսկ մեզանում դուք անուս մարդկանց, արհեստավորների եւ պառավ կանանց կգտնեք, ովքեր, ճիշտ է, խոսքով ի վիճակի չեն լինի ապացուցելու մեր ուսմունքի հոգեշահությունը, սակայն գործով հաստատում են նրա բարոյական բարերարությունը: Նրանք ոչ թե խոսքեր են սերտում, այլ բարի գործեր կատարում⁴⁴, չեն խփում՝ իրենց հարվածելիս, դատարան չեն դիմում՝ իրենցից ունեցվածքը խլե-

⁴² Մատթ. Ե. 44–45, Դուկ. Զ. 27–28:

⁴³ * Հավաքաբանություն (սիլոգիզմ) – մտահանգման ձեւ, որի մեջ տրված երկու դատողություններից (նախադրյալներից) բխում է երրորդը (եզրակացությունը):

⁴⁴ Նման բան ունի նաեւ Հուստինոսը, տես «Ա. Զատագովություն», գլ. ԺԶ., «Հորդորներ առ հելլենս», գլ. ԼԵ., Տատիանոս, գլ. ԻԶ.: Կիպրիանոսն իր «Համբերության բարիքի մասին» գրքի սկզբում ասում է. «Մենք փիլիսոփաներ ենք ոչ թե լուկ խոսքերով, այլ գործերով... (non

լիս, կարիքավորներին ողորմություն են տալիս եւ մերձավորին սիրում են, ինչպես իրենք իրենց:

ԺԲ. Արդ, արդյոք մենք մեզ մաքրության մեջ կպահեմք, եթե շնորհունեինք, որ Աստված զգոն հսկում է մարդկային ցեղը: Իհարկե ո՛չ: Բայց քանի որ հավատում ենք, որ մեր այս բովանդակ կյանքի համար հաշիվ ենք տալու Աստծուն՝ մեզ եւ աշխարհն ստեղծողին, ապա, ուրեմն, ընտրում ենք սակավապետ, մարդասեր եւ նվաստ կյանքը՝ իմանալով, որ թեկուզեւ մեր կյանքերը խլելիս լինեն, աստ չենք կարող հանդուրժել եւ ոչ մի շարիք, որը կհամեմատվեր Մեծն Դատավորի՝ մեզ համար պատրաստած հանդերձյալ բարիքների հետ՝ ի տրիտուր հեզ, մարդասեր եւ համեստ կյանքի:

Պլատոնն ասում է, որ Մինոսն ու Ռադամանդը⁴⁵ պիտի դատեն ու պատժեն շարերին⁴⁶, իսկ մենք ասում ենք՝ Մինոսը լինի թե Ռադամանդը կամ նրանց հայրը, չեն խուսափի Աստծու դատաստանից: [Նրանք] բարեպաշտ են համարում այնպիսի մարդկանց, ըստ որոնց՝ ներկայիս կյանքի իմաստն ուտել-խմելն է, քանի որ «առավոտյան մեռնելու ենք»⁴⁷, որոնք մահը խոր քուն ու մոռացություն են սեպում,— քունն ու մահը երկվորյակներ են⁴⁸,— իսկ մեզ, որ այս ներկայիս կյանքը շնչին ենք ընդունում, ձգտում մեն-մի բանի՝ ճանաչելու Հորն ու Նրա Խոսքը, եւ թե ինչ միության մեջ է Որդին Հոր հետ, ինչպիսին է Հոր կապը Որդու հետ, ինչ է Հոգին, որն է այդ էությունների միությունն ու միավորյալների՝ Հոգու, Որդու եւ Հոր տարբերությունը, որոնք գիտեն, որ հանդերձյալ կյանքը վեր է ամենայն նկարագրությունից, եթե միայն անդ հասնենք ամենայն ստից մաքրված, որոնք այն աստիճանի մարդասեր են, որ սիրում են ոչ միայն բարեկամներին. «Եւ եթե դուք ձեզ սիրողներին սիրեք,— ասում է (Գիրքը),— եւ եթե փոխ եք տալիս նրանց, ումից հետ առնելու ակնկալություն ունեք, ձեր վարձն ի՞նչ է»⁴⁹, եւ մեզ, որ այդպիսին ենք եւ այդպիսի

loquimur magna, sed vivimus...): Նույն բանն ասում է նաեւ Մինուկիոս Ֆելիքսը, Օկտավիոս, գլ. ԼԸ., §8:

⁴⁵ * Մինոս ու Ռադամանդ — Ձեւսի եւ Եւրոպայի որդիները, որոնց իրենց արդարության համար մեռյալներին դատելու իրավունք շնորհվեց:

⁴⁶ ՊԼԱՏՈՆ, Գորգիաս, ՀՈՒՍՏԻՆՈՍ, Ա. Ջատագովություն, գլ. Ը.:

⁴⁷ Եսայի ԻԲ. 13, Ա. Կորնթ. ԺԵ. 32:

⁴⁸ Սույն խոսքերը քաղված են Հոմերոսի «Ոդիսականից», գլ. ԺԶ., 672: Թե ինչ հիմքով է մահը նմանեցվում քնին, արծարծում է Աթենագորասն իր «Հարություն մասին» աշխատության ԺԶ. գլխում:

⁴⁹ Ղուկ. Զ. 32, 34, Մատթ. Ե. 46:

կյանքով ենք ապրում, որպեսզի խուսափենք դատապարտությունից, բարեպաշտ չեն համարում... Ահա փոքրը մեծից, եւ քիչը շատից, որպեսզի առավել շատ Ձեզ շնորհնեցնեմ. մեղր ու կաթ համտես անողները՝ արդյոք լավն է, թե՞ ոչ, քչով շատի մասին են պատկերացում կազմում:

ԺԳ. Ասենք, քանի որ մեզ անաստվածություն մեջ ամբաստանողներից շատերը, որ նույնիսկ չեն երազել Աստծուն ճանաչել, իրենց տգիտություն եւ երկրային ու աստվածային իրողությունների անհասկացողություն պատճառով բարեպաշտությունը չափում են զոհերի թվով եւ մեղադրում մեզ այն բանում, որ մենք չենք ընդունում իրենց աստվածներին, որոնց պաշտում են Ձեր քաղաքներում, ապա խնդրում եմ Ձեզ, ինքնակալ տերեր, երկու հանգամանքի վրա ուշ դարձնել եւ նախեւառաջ այն բանի վրա, թե ինչու մենք զոհեր չենք մատուցում: Աշխարհի Հաստիչն ու Հայրը, ինքը կատարյալ անուշահոտություն լինելով եւ ներսում ու դրսում ոչ մի բանի պակասը չունենալով⁵⁰, ո՛չ արյան, ո՛չ ծխի, ո՛չ ծաղիկների ու խունկերի անուշահոտության կարիքը չունի: Բայց Նրա համար ամենամեծ զոհն այն է, որ մենք գիտենք՝ Ով է սփռել երկինքն ու օդակի մեջ առել եւ երկիրն իբրեւ կենտրոն հաստատել, Ով է հավաքել ջրերը ծովերի մեջ եւ բաժանել լույսը խավարից, Ով է եթերը զարդարել աստղերով ու հրամայել երկրին ամեն տեսակի սերմեր աճեցնել, Ով է ստեղծել կենդանիներին, արարել մարդուն: Եթե մենք Աստծուն, Որն ամեն ինչ պահպանում եւ ամենին հետեւում է ամենատես աչքով եւ տնօրինական իմաստությամբ, Հաստիչ ենք խոստովանում եւ մեր սուրբ ձեռքերն առ Նա կարկառում, ապա ուրիշ էլ ինչ զոհերի կարիքը կունենա Նա:

Մեղք ու հանցանք գործած մահկանացու աղոթարկուն

Ջոհեր մատուցելով, խոնարհների ուխտով,

Գինու հեղումով եւ խունկի ծխով մեղմացնում է

Յասաւն աստվածների⁵¹:

Ինչի՞ն են պետք ողջակեզները, որոնց կարիքն Աստված չունի: Հարկ է Նրան անարյուն զոհ եւ ողջախոհ ծառայություն մատուցել:

ԺԴ. Իսկ որ չենք ընդունում ու չենք պաշտում այն աստվածներին, որոնք պաշտելի են Ձեր քաղաքներում, ապա դա անխոհեմ հանդիմանու-

⁵⁰ Առավել հանգամանակից տե՛ս ՀՈՒՍԻՆՈՍ, Ա. Ջատագովություն, գլ. Թ. եւ ԺԳ., «Թուղթ առ Դիոգենեսոս», գլ. Գ., ՏԵՐՏՈՒՂԻԱՆՈՍ, Առ Սկապուլաս, գլ. Գ., ՄԻՆՈՒԿԻՈՍ ՖԵԼԻՔՍ, Օկտավիոս, գլ. ԼԲ., § 2, ԻՐԻՆՈՍ, Ընդդեմ հերձվածողների, գր. Դ., գլ. ԺԴ., §3:

⁵¹ ՀՈՒՍԵՐՈՍ, Իլիական, Թ., 499–501:

թյուն է: Նրանք, ովքեր մեզ անաստվածության մեջ են մեղադրում այն բանի համար, որ մենք չենք պատվում իրենց պաշտելի աստվածներին, իրենք իրենց մեջ տարաձայնություններ ունեն աստվածների հարցում: Այսպես, աթենացիներն աստված էին համարում Կելեւսին եւ Մետանի-րային⁵², լակեդեմոնացիները՝ Մենելաոսին, եւ նրա պատվին զոհեր էին մատուցում ու տոնախմբություններ կատարում, իսկ տրոյացիները, չկամենալով նույնիսկ լսել նրա անունը, մեծարում են Հեկտորին, Կելսի բնակիչները՝ Արիստեոսին⁵³, որին պաշտում են իբրեւ Զեւսի եւ Ապոլլոնի, թասացիները⁵⁴ Թեագոնեսին, որն օլիմպիական խաղերի ժամանակ մարդ սպանեց, սամոսցիները՝ Լիզանդրոսին՝ նույնիսկ բազմաթիվ սպանություններ եւ շարագործություններ կատարելուց հետո, Ալկմանն⁵⁵ ու Հեսիոդոսը՝ Մեդեային, կիլիկիացիները՝ Նիոբեին, սիցիլիացիները՝ Բուդակիդեսի որդի Փիլիպպոսին⁵⁶, ամաթուսացիները⁵⁷՝ Օնեսիլոսին, կարթագենացիները՝ Համիլկարին: Սակայն մի ամբողջ օրն էլ բավարար չի լինի բոլոր ժողովուրդների մասին այս ամենը պատմելու համար: Արդ, եթե իրենք իրենց մեջ աստվածների հարցում համակարծիք չեն, ապա ինչու են մեզ մեղադրում, որ մենք համամիտ չենք իրենց հետ: Իսկ միթե ծիծաղելի չէ այն, ինչ անում են եգիպտացիները: Տաճարներում հընթացս հանդիսությունների նրանք կոծում են իրենց կուրծքը, ողբում նրանց իբրեւ մեռյալների եւ միասին զոհեր մատուցում իբրեւ աստվածների⁵⁸:

⁵² Կելեւս ու Միտանիրա — Տրիպտոլեմոսի ծնողները, որոնց հյուրընկալել էր Յերերան՝ իր դուստր Պրոզերպինայի որոնման ժամանակ (ՕՎԻԳԻՈՒՍ, Տոնացույց, գր. 2., 508):

⁵³ Κεῖλοι — կեոսացիներ՝ Կեոսի (Κέος) արխիպելագի կղզիներից մեկի բնակիչները, որտեղ ծնվել են Սինոնիդոս եւ Վակիսիլիտոս բանաստեղծները:

⁵⁴ Թասա — էգեյան ծովում գտնվող (Θάσος, ներկայումս Թասա) կղզի, որը հին օրերում հոշակավոր էր հացի եւ գինու առատությամբ, բայց հատկապես ոսկու հանքերով, որոնց հետքն իսկ այսօր չի մնացել:

⁵⁵ Ալկման — Քնարական բանաստեղծ (Ք. ա. է. դ.), որից մեզ են հասել ոչ մեծ հատվածներ: Աթենագորասի աշխատասիրության սույն տեղին, ըստ գիտնականների կարծիքի, ցուցակներում աղավաղված է, քանզի Աթենագորասը ներկայացնում է ժողովուրդների զանազան սուտ հավատալիքները, այլ ոչ թե առանձին անձանց: Ալկմանի եւ Հեսիոդոսի անունները, որոնք սկզբնապես գրի էին առել լուսանցքներում՝ որպես միտքը փաստող վկաների անուններ, հետագայում գրիչները ներմուծեցին բնագրի մեջ:

⁵⁶ Ծագումով կրոտանցի Փիլիպպոսի մասին, որը մահից հետո արժանացավ աստվածային պատիվների, տե՛ս ՀԵՐՈԴՈՏՈՍ, գր. Ե., 47:

⁵⁷ Կիպրոս կղզու հնագույն քաղաք Ամաթուսի բնակիչները: Օնեսիլոսը Կիպրոս կղզու՝ Սալամիսի թագավոր Գորգոսի եղբայրն էր (տե՛ս ՀԵՐՈԴՈՏՈՍ, գր. Ե., 104 եւ հաջորդ համարները):

⁵⁸ Տես ՄԻՆՈՒԿԻՈՍ Ֆելիքս, Օկտավիոս, գլ. ԻԱ., որում նա, ի միջի այլոց, ասում է. «Արդյոք ծիծաղելի չէ՞ լացուկոծ անել այն բանի վրա, ինչը պաշտում ես, կամ պաշտել այն, որի վրա

Եւ բնավ էլ զարմանալի չէ, որ նրանք կենդանիներին էլ են աստվածներ ճանաչում, իսկ դրանց սատակման դեպքում խուզում են իրենց գլխի մագերը, թաղում դրանց մեհյաններում եւ հասարակական սուգ հաստատում: Այսպիսով՝ եթե մենք ամբարիշտ ենք այն բանի համար, որ չենք պաշտում իրենց պաշտած աստվածներին, ապա ուրեմն ամբարիշտ են նաեւ բոլոր քաղաքներն ու բոլոր ժողովուրդներն այն բանի համար, որ չեն պաշտում միեւնույն աստվածներին⁵⁹:

ԺԵ. Թեկուզ միեւնույն աստվածների պաշտեն: Հետո ինչ: Եթե շատերը, ի վիճակի չլինելով զանազանել, թե ինչ է նյութը, ինչ՝ Աստված, եւ ինչ տարբերություն կա նրանց միջեւ, պաշտում են նյութից կերտված կուռքեր, մի՞թե մենք եւս նրանց պես պիտի պաշտենք կուռքեր, մենք, որ տարբերում ու զանազանում ենք անսկիզբը եղականից, գոյավորը՝ չգոյից, մտահասանելին՝ զգայականից, եւ այս առարկաներից յուրաքանչյուրին՝ իրեն պատշաճ անունը տալիս: Եթե նյութն ու Աստված միեւնույն բանն են՝ միեւնույն առարկայի սոսկ երկու անունները, ապա քարերն ու փայտը, ոսկին ու արծաթն իբրեւ աստվածներ չընդունելով՝ մի՞թե սրբապղծություն ենք գործում: Իսկ եթե խիստ տարբերվում են միմյանցից, ինչպես վարպետը՝ իր աշխատանքի նյութից, ապա ինչի՞ համար են մեզ մեղադրում: Քանզի ինչպես բրուտն է վերաբերվում կավին, — կավը նյութն է, իսկ բրուտը՝ վարպետը, — այնպես էլ հարաբերվում են միմյանց հետ Աստված-Արարիչն ու նյութը՝ Նրա ստեղծագործությանը հնազանդ: Սակայն ինչպես կավը, առանց արվեստի օգնության, ինքնին չի կարող անոթի վերածվել, այնպես էլ դյուրափոփոխ նյութն առանց վարպետ-Աստծու չէր ստանա ո՛չ իր բազմազանությունը, ո՛չ ձեւերը, ո՛չ էլ գեղեցկությունը: Մենք կավե անոթը բրուտագործից ավելի բարձր չենք գնահատում, եւ ոչ ոսկյա սկիհներն ու ամանները՝ դրանք պատրաստող վարպետից. իսկ եթե նրանց մեջ արվեստի գլուխգործոցներ կան, ապա գովում ենք վարպետին, եւ նա պատրաստածի շնորհիվ փառավորվում է. այդպես էլ նյութի եւ Աստծու պարագայում է. արդարացիորեն աշխարհի արարման փառքն ու պատիվը պատկանում է ոչ թե նյութին, այլ Աստ-

լացուկոժ ես անում: Հենց սա է եգիպտական սրբազան արարողության էությունը»...

⁵⁹ Նույն ապացույցը բերում է նաեւ Տերտուղիանոսը. «Պաշտելով ոչ միեւնույն աստվածներին, — ասում է նա, — դուք անարգում եք նրանց, ում չեք պաշտում: Մեկի գերագասունը չի կարող առանց մեկ ուրիշի մերժման լինել, ինչպես եւ մեկի ընտրությունը՝ առանց մեկ ուրիշ մերժման» (տե՛ս «Ջատագովություն», գլ. ԺԳ., Առ հեթանոսս, գր. Ա., գլ. 10. ՀՈՒՍՏԻՆՈՍ, Ա. Ջատագովություն, գլ. ԻԳ.):

ծուն՝ Նրա Հաստիչին: Հստ այդմ, եթե մենք նյութի այս կամ այն տեսակն աստվածներ համարեինք, ապա ճշմարիտ Աստծու մասին ոչ մի պատկերացում ունեցած չէինք լինի, քանզի այդ դեպքում հավիտենականի եւ քայքայվողի ու աստվորի միջեւ հավասարության նշան դրած կլինեինք:

ԺԶ. Չքնաղ է աշխարհն ինչպես իր վեհուխյամբ եւ աստղերի դասավորությամբ, որոնք գտնվում են (կենդանակերպի) թեք շրջանում եւ հյուսիսում, այնպես էլ իր կլոր ձևով, բայց ոչ թե դրանց, այլ Արարչին է հարկ երկրպագել: Երբ հպատակները ձեզ մոտ են գալիս, կանգ չեն առնում ձեր կացարանի վեհաշուքությամբ հմայված՝ անտեսելով հարգանքի տուրք մատուցելը ձեզ՝ կառավարիչներին ու տիրակալներին, որոնցից որ կարող են ստանալ հարկ եղածը, այլ, անցողակի հայացք նետելով արքայական պալատին եւ զարմանալով դրա վեհաշուք հարդարանքի վրա, ձեզ՝ ամեն ինչի կենտրոնակետին⁶⁰, հարգանք են մատուցում: Այն էլ ասենք, որ դուք՝ արքաներդ, արքայանիստ պալատներ եք կառուցում ձեզ համար, իսկ աշխարհն արարված է ոչ այն պատճառով, որ Աստված դրա կարիքն ուներ. Աստված Ինքն Իր համար ամենայն ինչ է՝ լույս անմատչելի, աշխարհ կատարյալ⁶¹, հոգի, զորություն, բանականություն: Այդ իսկ պատճառով, եթե աշխարհը բարեհունչ եւ ներդաշնակ նվագարան է, ապա ես խոնարհվում եմ ոչ թե նվագարանի, այլ նրա առաջ, ով լարել է այդ գործիքը, եւ ձայներ հանելով՝ ներդաշնակ երգ է հնչեցնում: Իսկ մրցույթների ժամանակ ոչ թե նվագարաններին եւ դափնիների արժանացնում, այլ երաժիշտներին⁶²: Եթե աշխարհը, ըստ Պլատոնի, Աստծու գեղարվեստական ստեղծագործությունն է, ապա զմայլվելով նրա գեղեցկությամբ՝ ես վեր՝ առ նրա Ստեղծագործողին եմ խոյանում: Կամ թող աշխարհն Աստծու էությունն ու մարմինը լինի, ինչպես կարծում են պերիպատետիկները⁶³. Աստծուն՝ այդ մարմնի մեջ շարժման նախապատճառին պաշտելու փոխարեն մենք այդ խեղճ ու տկար տարերքի ոտքերը

⁶⁰ Πάντα εν πᾶσι — նմանօրինակ արտահայտություն Աստծու (Ա. Կորնթ. ԺԵ. 28) եւ Քրիստոսի (Կողոս. Գ. 11) մասին գործածում է Պողոս առաքյալը:

⁶¹ Նմանօրինակ արտահայտություններ դեռ ՏԵՐՏՈՒՎԻԱՆՈՍԸ էր արել. «Նախեառաջ Աստված մենմենակ էր՝ Ինքն Իրեն աշխարհ, տեղ եւ ամենայն ինչ լինելով (տէն «Հնդդեմ Պրաքսեասի», գլ. Ե.): Տէն նաեւ ՄԻՆՈՒԿԻՈՍ ՖԵԼԻՔՍ. «Նախքան աշխարհը Աստված Ինքն Իր համար էր աշխարհ» («Օկտավիոս», գլ. ԺԸ., §7):

⁶² Նման օրինակ է բերում նաեւ ՏԵՐՏՈՒՎԻԱՆՈՍԸ («Առ հեթանոսս», գր. Բ., գլ. Ե.). տէն ԻՐԻՆԵՈՍ, Հնդդեմ հերձվածողների, գր. Բ., գլ. ԻԵ., §2:

⁶³ * Արիստոտելի աշակերտներն ու հետետրոդները:

չենք ընկնի, չենք երկրպագի անկիրք օգը, եւ, ինչպես նրանք են արտահայտվում, կրավորական նյութը: Կամ էլ թող որեւիցե մեկն աշխարհի մասերն Աստծու զորություններ համարի, մենք աստվածապաշտական ծեսեր կմատուցենք ոչ թե այդ ուժերին, այլ նրանց Արարչին ու Տիրոջը: Նյութից չեմ խնդրում մի բան, ինչ այն չունի, եւ Աստծու փոխարեն տարերքներին չեմ ծառայում⁶⁴, որոնք, բացի իրենց հրամայվածից, ոչինչ առավել անելու ի զորու չեն: Թեպետեւ շնորհիվ Ստեղծողի արվեստի՝ դրանք արտաքուստ չքնաղ են, սակայն, այնուամենայնիվ, իրենց բնությամբ նույնն են, ինչ նյութը: Սրա հետ համամիտ է նաեւ Պլատոնը. «Այն, ինչ մենք,— ասում է նա,— երկինք ու երկիր ենք հորջորջում, թեկուզ բազում պարզեւներ է ստացել Հորից, այդուհանդերձ, հաղորդակից է մարմնին, ուստի չի կարող փոփոխության չենթարկվել»⁶⁵:

Այսպիսով՝ եթե ես, երկնքի եւ տարերքի չքնաղ կառուցվածքով զմայլված, չեմ երկրպագում դրանց ինչպես [չ]աստվածների՝ իմանալով, որ դրանք ապականացու են, ապա ինչպե՞ս [չ]աստվածներ անվանեմ այն իրերը, որոնց վարպետները հայտնի են ինձ: Այս մասին, խնդրում եմ ձեզ, գոնե դույզն-ինչ խորհրդածեք:

Շարունակությունը՝ հաջորդիվ

Ռուսերենից թարգմանությունը եւ ծանոթագրությունները՝
ԳՐԻԳՈՐ ԴԱՐԲԻՆՅԱՆԻ



⁶⁴ Աստ նկատի են առնվում ոչ թե աշխարհի նախասկզբնական տարրերը, ինչպիսիք են՝ օդը, կրակը, ջուրը եւ այլն, այլ արեգակը, լուսինը եւ աստղերը: Մարան:

⁶⁵ ՊԼԱՏՈՆ, Պոլիտիկոս:

Տ. ՏԻՐԱՆ ԱԲՂՅ. ՅԱԿՈԲԵԱՆ
 Մբց. Յակոբեանց միաբանություն (Երուսաղէմ)

**ԵՐՈՒՍԱՂԵՄԻ ՀԱՅՈՑ ՊԱՏՐԻԱՐՔՈՒԹԵԱՆ ՀԱԲԱՍԱՐ ԻՐԱԽՈՒՆՔՆԵՐԻ
 ԶԵՈՔԲԵՐՈՒՄԸ Ա. ՍՆՆՂԵԱՆ ԵՒ Ա. ԱՍՏՈՒԱՍԱՍՆԻ ՏԱՃԱՐՆԵՐՈՒՄ
 1811–1813 ԹԹ.**

(ըստ Թէոդորոս Բ. Վանեցի պատրիարքի նորայայտ մի նամակի)

Երուսաղէմի հայոց պատրիարքութեան համար օսմանեան տիրապետութեան շրջանը մաքառման ու գոյատեւման դժուարագոյն առաքելութիւն էր, որի իրականացման ճանապարհին միշտ էլ գտնուել են խիզախ ու նուիրեալ անհատականութիւններ, որոնք կենսական նշանակութիւն են ունեցել Հայ Երուսաղէմի սրբատեղիներից ներս եւ դուրս վարչաիրաւական, կրօնական ու մշակութային ներկայութեան համար: Ծանր շրջան էր ապրում Հայ Երուսաղէմը ժԹ. դարասկզբին, երբ պատրիարքական գահ բարձրացաւ Թէոդորոս Բ. Վանեցին (1800–1818 թթ.):

Օսմանեան իշխանութիւնների հետ դրական յարաբերութիւնների ապահովումը եւ Պաղեստինում օսմանահպատակ հայութեան ու Սրբոց Յակոբեանց Առաքելական Սուրբ Աթոռի կենսական շահերի պաշտպանութիւնն իրականացում էին Պոլսոյ հայոց պատրիարքութեան ու Կ. Պոլսում գործող հայ երեւելի ամիրաների եւ անհատների ջանքերով ձեռք բերուած հրովարտակներով (Ֆերմաններ), հէօճէթներով (գիր արքունի դրան, մուրհակ¹). ընդհանրապէս Սուրբ Երկրի սրբատեղիներում իրաւունքների կամ ծիսարարողակարգային բոլոր վէճերն ու խնդիրները լուծում էին հրամանագրերով կամ ֆերմաններով, հէօճէթներով, որոնց գործադրումը ենթադրում էր կաշառք կամ, լաւագոյն դէպքում, սերտ յարաբերութիւն Դամասկոսի կուսակալի, Երուսաղէմի դատաւորի կամ օսմանեան մէկ այլ բարձրաստիճան պաշտօնեայի հետ: Ուստի, հայոց պատրիարքների գործունէութեան գնահատման հարցում անհրաժեշտ է հաշուի առնել նաեւ նրանց ձեռք բերած իրաւական փաստաթղթերն ու հրովարտակները: Այս առումով պատմագիտական արժէքաւոր նիւթ

¹ Տէս «Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի», Վենետիկ, 1837, էջ 301. ԱՄԲԵՐՈՍԻՈՍ ՎՐԳ. ԳԱԼՅԱՅԵԱՆ, Առձեռն բառգիրք ի տաճիկ լեզուէ ի հայ, Թէոդոսիա, 1863, էջ 139 (ստորեւ ԱԳ):

են Երուսաղէմի հայոց պատրիարքութեան Մայր դիւանում պահպանուող հայերէն, արաբերէն եւ օսմաներէն վաւերագրերն ու պատրիարքների նամակները, որոնցից սոյն յօդուած-հրապարակման շրջանակում դիտարկելու ենք Թէոդորոս պատրիարքի նամականիում պահուող՝ 1813 թ. յունուարի 13 թուակիր վաւերագիրը:

Տ. Սաւաւանեանցի դիտարկմամբ՝ «...վշտակիր պատրիարքին (իմա՛ Պետրոս Եւզոկիացի.— Հ. Տ.) մահէն ետք բոլորովին կը մարի այլեւս բարօրութեան ամէն յոյս, որուն կականկալէր միաբանութիւնը, ու շարիք շարիքի եւ զրկանք զրկանքի վրայ կը բարդուին ամէն կողմէ»²: Թէոդորոս Բ. Վանեցին գահ է բարձրանում հարկադրուած: Սա առաջին հերթին բացատրում է նրանով՝ «...զի յայնմ ժամանակի ոչ միայն չգտանէր դրամ ի վանս, այլ եւ անկեալ էին ընդ պարտեօք»³, իսկ առաւել կարեւոր պարագան այն էր, որ Պոլսոյ ազգայինները խստութեամբ էին արձագանքել Թէոդորոս պատրիարքի հրաժարականին եւ նոյնիսկ սպառնացել. «Պատրիարքի ընտրութիւն պիտի չկատարեն այլեւս, այլ Երուսաղէմի աթոռին իշխանութիւնը պիտի միացնեն Կ. Պոլսոյ պատրիարքութեան ու փոխանորդ մը պիտի զրկեն Երուսաղէմ»⁴: Այսպիսի որոշման իրագործումն աւելի էր ծանրացնելու իրավիճակը:

Մահմեդական հարստահարիչ կառավարիչներից բացի՝ յարձակողական էին տրամադրուած նաեւ քրիստոնեայ իրաւատէր միւս Եկեղեցիները. «Յոյնք եւ լատինք ծանեան զաղքատութիւնս եւ զթշուառութիւնս միաբանացն Հայոց, սկսան ոտնահարել եւ թշնամանել զնոսա եւ հակառակիլ ի բազում պարագայս»⁵: Ասել է թէ՛ Սուրբ Աթոռի օրէցօր վատթարացող վիճակն առիթ էր տալիս սրբատեղեաց միւս իրաւատէր Եկեղեցիներին ու տեղի մահմեդական բնակչութեանը ոտնձգութիւններ կատարել հայոց նկատմամբ:

Դժուարին այս իրավիճակում 1802 թ. ստանձնելով պատրիարքական պարտաւորութիւնները՝ Թէոդորոս Բ. Վանեցին ձեռնամուխ է լինում իր նախորդների ժամանակ գոյացած հսկայածաւալ պարտքերը մարելուն, վերականգնելուն, հայոց դիրքերը սրբատեղիներում ամրապնդե-

² Տ. ՍԱՒԱՆԵԱՆՑ, Պատմութիւն Երուսաղէմի, հտ. Բ., Երուսաղէմ, 1931, էջ 817:

³ ԱՍՏՈՒԱՄՏՏՈՒՐ ԵՊՍ. ՅՈՎՀԱՆՆԻՍԵԱՆՑ, Պատմութիւն Երուսաղէմի, հտ. Բ., Երուսաղէմ, 1890, էջ 134—135:

⁴ Տ. ՍԱՒԱՆԵԱՆՑ, նշ. աշխ., էջ 822:

⁵ ԱՍՏՈՒԱՄՏՏՈՒՐ ԵՊՍ. ՅՈՎՀԱՆՆԻՍԵԱՆՑ, նշ. աշխ., էջ 135:

լուն, նոր սերունդ եւ նուիրեալ աշակիցներ նախապատրաստելուն: Սակայն այս ամէնն իրագործելու համար կենսականօրէն անհրաժեշտ էին լաւ եւ կայուն յարաբերութիւններ Պոլսոյ հայոց պատրիարքութեան ու երեւելի ամիրաների հետ, որոնք փոխանցում էին կարեւոր տեղեկութիւններ, գումարում ազգային ժողով, հարկ եղած դէպքում ձեռք էին բերում անհրաժեշտ ֆերման կամ հէօճէթ, համոզում սուլթանին, եպարքոսին եւ բարձրաստիճան միւս պաշտօնեաներին յօգուտ հայոց որոշումներ կայացնելու: Թէոդորոս պատրիարքի գահակալութեան առաջին տարիներին դրական տեղաշարժ էր արձանագրոււմ, եւ այս ընթացքը կարող էր շարունակուել, եթէ չպատահեր շարաքաստիկ հրդեհը Սուրբ Յարութեան տաճարում:

Թէոդորոս Բ. Վանեցի պատրիարքի մի քանի հարիւրի հասնող նամակներում նկարագրոււմ են բոլոր անցուղարձերը, դժուարին փոխյարաբերութիւններն իրաւատէր այլ եկեղեցիների հետ, ներքին խնդիրները, պարտքերի գոյացումը, ուխտաւորների դժուարութիւնները ճանապարհներին եւ տուրքերի երբեմն անտրամաբանական ու հարստահարող պարտադրանքը, Երուսաղէմի եւ Պոլսոյ հայոց եկեղեցական ու քաղաքական փոխյարաբերութիւնները: Ներքոգրեալ նամակում, որն ուղղուած է Երուսաղէմի վէքիլ (փոխանորդ) Պօղոս վրդ. Ադրիանուպոլսեցուն (մէկ տարի յետոյ ընտրոււմ է Պոլսոյ պատրիարք), Թէոդորոս պատրիարքն ուրախութեամբ նկարագրում է հայոց իրաւունքների վերականգնումը Ս. Յարութեան, Ս. Ծննդեան եւ Ս. Աստուածածնի տաճարներում: Այստեղ յատկապէս կարեւորոււմ է Մահմուդ Բ. սուլթանի տուած «Յունուար 13, 1813» (ստորագրուած «Փետրուար, 1811») ֆերմանը⁶, որին հայերն սպասում էին գրեթէ երեք տարի. Ս. Աստուածածնի եւ Բեթղեհէմում Ս. Ծննդեան տաճարներում վերականգնոււմ են հայոց հաւասար՝ դոան բանալի, հիւսիսային երկու խորաններ ունենալու, պատարագելու, կանթեղներ կախելու, նորոգութիւն կատարելու եւ այլ իրաւունքները: Նամակը ներկայացնում ենք ամբողջութեամբ:

Վերոնշեալ երեք տաճարներն էլ համաքրիստոնէական, երբեմն նաեւ միջազգային քաղաքականութեան կարեւորութիւն ունէին: Յատկանշական է, որ կենտրոնական գլխաւոր խորանը հայկական է՝ կառուցուած

⁶ Տէն Զեռագրատուն Երուսաղէմի հայոց պատրիարքութեան, ձեռագիր թիւ 85, էջ 62–68 (հայատառ օսմաներէն):

հայոց Հեթում Բ. արքայի ջանքերով 1300 թուականին: Այս տաճարը բազմաթիւ այլ թելերով կապուած է հայոց պատմութեանը: Թէոդորոս պատրիարքը նամակում յատկապէս նշում է, որ Ֆերմանի ձեռքբերմամբ յոյները բողոքի նոր ալիք են բարձրացնում, կաշառում են գործակալներից երկուսին, որոնց սուլթանը հրամայում է աքսորել: Ուրախալի էր, որ գործակալներից մէկը՝ Նուրի էֆէնտին, հաստատակամ մնալով, նոր նշանակուած դատաւորի հետ միասին պաշտպանում է հայոց իրաւունքները⁷:

1808 թ. սեպտեմբերի 30-ին⁸ Ս. Յարութեան տաճարում բռնկուած հրդեհի⁹ պատահարը նոր առիթ է հանդիսանում յոյների՝ հայերի նկատմամբ նոր հալածանքներ սկսելու եւ դաւադրութեամբ ու կաշառքով գլխաւոր սրբավայրերից դուրս հանելու նկրտումների համար: Նոյնիսկ ծանրագոյն ճնշումների ներքոյ միաբանութիւնն ու Թէոդորոս պատրիարքը տեղի չեն տալիս, եւ Պոլսոյ հայոց պատրիարքութեան, ամիրանների ու վէթի Պօղոս արքեպիսկոպոսի մեծ ջանքերի շնորհիւ կարողանում են Ս. Ծննդեան եւ Ս. Աստուածածնի տաճարներում հայոց իրաւունքներն ու սեփականութիւնները վերահաստատել, ընդլայնել ու ետ բերել. «Սուլթանը նոր ու սաստիկ հրաման մը կը զրկէ Դամասկոսի կուսակալին (իմա՛ Սիլահդար Սուլեյման փաշա.— Հ. Տ.)՝ պատուիրելով կէտ առ կէտ կատարել հրովարտակին մէջ գրուածները ու սպանալով պատուհասել զանցառուները: Յատուկ հրովարտակ մըն ալ կը զրկէ, որով կը հրամայէ Ս. Ծննդեան եւ Ս. Աստուածածնի եկեղեցիները յոյներուն եւ հայերուն միջեւ բաժնել հաւասարապէս»¹⁰: Մօտ երեք տարիների դադարից յետոյ առաջին Ս. Պատարագը մատուցում է նոյեմբեր 25-ին¹¹, իսկ Ս. Աստուածածնի տաճարում՝ մէկ ամիս յետոյ: Այս եւ այլ իրաւունքները պահպանում են ցայսօր՝ Ս. Յակոբեանց միաբանութեան ամէնօրեայ պաշտամունքներով:

Ստորեւ ներկայացնում ենք Թէոդորոս պատրիարքի վերոնշեալ նամակի հրատարակութիւնն առաջին անգամ ըստ Թէոդորոս պատրիարքի՝ Երուսաղէմի հայոց պատրիարքութեան Մայր դիւանում պահու-

⁷ Տէն Մայր դիւան Երուսաղէմի հայոց պատրիարքութեան, Թէոդորոս պատրիարքի նամականի, #282a:

⁸ Տէն Սրբոց Յակոբեանց ձեռագրատուն, ձեռագիր թիւ 3710. հմմտ. նաեւ Մաղաքիա արք. Օրմանեան, Ազգապատում, հտ. Գ., Երուսաղէմ, 1927, էջ 3386:

⁹ Տէն Ս. ՍԱԻԱՆՆԵԱՆՅ, նշ. աշխ., էջ 846:

¹⁰ Անդ, էջ 901:

¹¹ Տէն անդ, էջ 918:

ող նամականու տուեալների (#222a եւ Ե): Նամակը գրուած է 42,4 x 17 չափով թղթի վրայ եւ խիտ բոլորգիր տողերով: Նամակում օգտագործուած օտարալեզու բառերի կողքին, ընթերցանութիւնը հեշտացնելու նպատակով, փակագծերի մէջ մեր կողմից տրուած են նաեւ դրանց հայերէն համարժէքները:

«1813 Յունուար 13»¹²

Յամի Տեառն ՌՄԿԲ. (1813) Յունուար 13: Տուան յունաց եւ հայոց բ. (2) հատոր արքայական գրեանքն, որք իբրու շորս տարի միջոցաւ բազում քննութեամբ առաջի գործակալացն թագաւորին, մուրաֆայի (դատաստան, հարցուփորձ)¹³ եւ հաճութեամբ բ. (2) ազգացս գլխաւորաց գրեցան վասն յատկացեալ վանօրէից եւ միւլթէրէֆ (ընդհանրական, հասարակաց)¹⁴ տեղաց եւ ոմանց գլխաւոր իրաց ի մէջ յունաց եւ հայոց եղելոց գորոց հրամայեցաւ զյատկացեալ վանօրայսն յատուկ կալնուլ եւ զմիւլթէրէֆ տնօրինական տեղիսն ի միասին վայելել եւ զմիմեանս շարգելուլ. որպէս եւ Երուսաղէմի ի ձեռաց եգիպտացոց առնող Եաւուզ սուլթան Սելիմն տուեալ է բ. (2) հատոր գրեանս բ. (2) ազգաց սէնէիմ (տարի)¹⁵ տաճկաց յԵրուսաղէմ:

Միւս եւս Ֆերման վասն ի սուրբ Յարութեան տաճարին մէջ հայոց յատուկ բաժին տեղեաց չափելոյ եւ զգինս ամենայն կերպ նիւթոցն յատկացուցանելոյ. ըստ որում զամենայն յոյնք շինեցին յայս նուագ: Միւս եւս Ֆերման վասն թերխիմի¹⁶ Աստուծոյ ունայնացուցանելոյ եւ աւերելոյ ի դատարանաց քիւրթիկից¹⁷ եւ յամենայն տեղեաց 1224¹⁸ արքայագրոյն¹⁹,

¹² «Մայր դիւան Երուսաղէմի հայոց պատրիարքութեան», Թէոդորոս պատրիարքի նամականի, #222a եւ Ե:

¹³ Տէս ԱՄԲՐՈՍԻՈՍ ՎՐԳ. ԳԱՆՏԱՅԵԱՆ, Առձեռն բառգիրք ի տաճիկ լեզուէ ի հայ, Թէոդոսիա, 1863, էջ 139

¹⁴ Տէս անդ, էջ 137:

¹⁵ Տէս անդ, էջ 187:

¹⁶ Իմա՛ կամք, ներգործութիւն:

¹⁷ Իմա՛ տոմար, արձանագրութիւն:

¹⁸ Ըստ իսլամական հիշրի թուականի՝ 1224, որը համապատասխանում է Գրիգորեան 1809 թուականին:

¹⁹ Խօսքն ալստեղ 1808 թ. Սուրբ Գերեզմանի հրդեհից յետոյ հայոց եւ յունաց պատրիարքութիւններին տրուած 1809 թուականի հրամանագրերի մասին է: Հայոց բնօրինակները գտնուում էին վէզիր Ալեմտար Մուստաֆա փաշայի մօտ եւ մինչեւ հայոց յանձնուելը այրուում են ենիչերիների կողմից նրա բնակարանը հրդեհելու հետեւանքով. տես Տ. ՍԱԽԱՆԱՆՅԱՆՅ, նշ. աշխ., էջ 854:

որ թէպէտ մուրաֆայով եւ ի ներկայութեան բ. ազգացս գրեցեալ էր: Բայց հայոց արքայական գրեանքն չէին յայնժամ ի Պօլիս ըստ յունաց. եւ յորժամ հետեւաբար տարան յԵրուսաղէմէ ի Պօլիս եւ ետես զնոսա արքայն եւ վերստին այնոքիւք մուրաֆայ եղաք եւ իրաւունք գտաւ ի ձեռս հայոց իրաւամբ հարկ եղեւ եղծանիլ նոյն Ֆերմանին, ընդ նմին եւ այլոցն ամենայնի որք ի ձեռս բ. (2) ազգաց ի հակառակութիւն միմեանց:

Ի կատարումն սոյն վերնագիր հրամանագրաց կարգեցան յարքայէն գ. (3) գլխաւոր գործակալք. միւլելլայ (հետեալ)²⁰. Խօճակեան եւ Մելմար ասացեալ. եւ առաքեցան ի Դամասկոս առ փաշան իշխողն Երուսաղէմի եւ անտի յԵրուսաղէմ փաշայի գրովն եւ մուպաշիրովն (գործակալ)²¹, իսկ որովհետեւ յոյնք ի Պոլսոյ յիւրեանց ոչ զոք առաքեցին յԵրուսաղէմ տալ բերանով տեղեկութիւն միաբանացն Երուսաղէմի եւ զորինչ գրեցին առ սոսա անյայտ է մեզ ըստ գաղտնեացն:

Սկսան Երուսաղէմի միաբանք յունաց յայտնի եւ ծածուկ դրամաթափ լինիլ եւ զԵրուսաղէմի դատաւորն եւ զայլ ոմանս գլխաւորս հակառակ արքայագրոյն կացուցանել ըստ ոմանց տեղեաց Սուրբ Յարութեան տաճարին զորս յափշտակեալ էին ի մէնջ ի շինելն. եւ զոմանս պակասեցուցեալ եւ երբէք աննշան թողեալ. եւ մանաւանդ վասն ծննդեան տեղոյն Քրիստոսի եւ Սուրբ Աստուածածնի գերեզմանին զբազում ընդդիմութիւնս ցուցանէին. թէ չէ հնար հայոց ընդ մեզ մասնակցել այսմ տեղեաց կանթեղօք եւ պատարագօք:

Եւ առ այս ոչ սակաւ խռովութիւնս լինէր ի մէջ գործակալացն եկելոց յարքայէն եւ դատաւորին եւ Երուսաղէմի էֆէնտիից (տէր, պարոն)²² ոմանց մինչեւ երկիցս երիցս գրել փաշային եւ յղել յԵրուսաղէմ թէ անպատճառ պարտ է կատարել ամենայն իրաց ըստ ցուցանելոյ Ֆերմանացն (հրովարտակ)²³, որովք իբրու թէ հոգացան ոմանք իրք ի Սուրբ Յարութիւն ալ չափիլն եւ յատկանալն տեղեաց հայոց եւ կախումն քանի կանթեղաց եւ պատկերաց եւ շինելն իւղաբերից խորանին հանդէպ գերեզմանին Քրիստոսի. եւ այլ ինչ ոչ: Զի դատաւորն փոխան յունաց կագեր ընդ մեզ եւ ընդ արքայականաց. մինչեւ յայտնապէս անարգ իմն ցուցանել զգիր արքային. եւ յոյնք եւս սկսան այնուհետեւ աշիֆտար (բա-

²⁰ Տէն Մ. Աբրահեան, Ընդարձակ բառարան տաճկերէնէ հայերէն, Կ. Պօլիս, 1892, էջ 596:

²¹ ԱՄԲՐՈՍԻՈՍ ՎՐԳ. ԳԱՆՏԱՅԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 137:

²² Անդ, էջ 72:

²³ Անդ, էջ 243:

ցայայտ, ակնյայտ)²⁴ մաքառիլ եւ ասել թէ թունախի շափ տեղ ոչ տամք հայոց՝ գլխաւորապէս պատճառ ցուցանէին եւ գոչէին թէ ի Պօլսոյ ի մերայնոց գիր չէ եկեալ մեզ առ այս. եւ յասել արքայականաց թէ ոչ ապաքէն նոր խաթ շէրիֆն (արֆունի հրաման, օրէնք)²⁵ եկեալ է առ ձեզ ի Պօլսոյ ի ձեռն պատրիարգին ձեր եւ ազգին. եւ թէ հայոց գիրն եւ յունացն միակերպ ցուցանեն զբանն. եւ արքայն մի թէ սո՛ւտ գրէ թէ բ. (2) ազգ հաճեցան եւ այնպէս գրեցան սոյն ֆերմանք. եւ զի անուանք գլխաւորացն հայոց եւ յունաց գրեալ կան ի ֆերմանսն: Առ այս դարձեալ պնդէին Նրուսաղէմի յոյնք եւ հակառակէին:

Ի վերայ այսու ամենայնի սատարութեամբ դատաւորին ձգեցին ի կողմն իւրեանց եւ ըզմիւսէլլիմն (կառավարիչ)²⁶ Նրուսաղէմի. եւ սորին ձեռամբ որսացան կաշառօք եւ զհօճակեանն վերակացու գործոցն թոյլ թողուլ եւ չպնդել, բայց զմիւս երկու վերակացուն չկարացին որսալ: Գնացին յոյնք ի Դամասկոս առ փաշայն զոր հանդերձ ոմամբք գործակալօքն ի ձեռն աւելի քան հազար քսակաց յեղաշրջելոց, եւ գրեցուցին յՆրուսաղէմ առ դատաւորն եւ առ այլս թողուլ զծնունդն եւ զԱստուածածինն մինչեւ ծանուցանել ի Պօլիս եւ վերստին գալ հրամանագրոյ. զի յոյնք ասեն շունիլ տեղեկութիւն ի Պօլիս եղեալ մուրաֆայից եւ այլն:

Խօճակեանն առ այս հանդերձեցաւ գնալ ի Պօլիս թողեալ զգործսն անկատար յերեսի վերայ: Դատաւորն եւ միւսէլլիմն պատասխանեցին մեզ զփաշայի անկերպ գրելն. Մեյմարն կատարեալ իւրապատկան գործս հրամանաւ Միւվելլայ մեծ գործակալին պատրաստեցաւ ի գնայ՝ առեալ զիլամն (վճիռ)²⁷ չափման մեր տեղեաց եւ զնոց որքանութեան:

Միւվելլայ գործակալն մնալով հաստատ ի հարազատութիւն գրեաց առ տէրութիւն զամենայն եղեալսն եւ ինքն նստաւ յՆրուսաղէմ մինչեւ ի գալ վերստին հրամանի ի Պօլսոյ: Գրեցաք եւ մեք մերայնոց: Գնացին վերոյ յիշեալ բ. (2) վերակացու գործակալքն ի Դամասկոս եւ անտի ի Պօլիս:

Եհաս բանն առ թագաւորն եւ ի մեծ բարկութիւն շարժեալ հրամայէ նախ զխօճակեանն մահացուցանել. եւ ի ձեռն միջնորդաց փոխան մա-

²⁴ Տէս անդ, էջ 11:

²⁵ Անդ, էջ 99:

²⁶ ԱՄԲՐՈՍԻՈՍ ՎՐԴ. ԳԱԼՖԱՅԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 137:

²⁷ Տէս անդ, էջ 90:

հանալոյ յանաբա ի Սեաւ ծովու կողմունսն յաքսորս առաքեցաւ զի զհրաման արքային անկատար թողեալ գնաց ի Պօլիս:

Եւ երկրորդ յատուկ շաւոշ (նուիրակ)²⁸ եւ ֆերման յղեալ յերուսաղէմ աքսորեաց զդատաւորն Կիպրոս կղզին, զի անարգեաց ասէ զգիր ձեռաց իմոց եւ հակառակ գրուածոց զայլ եւ այլ մեկնութիւնս տալով՝ արգել զհրամանս իմ:

Յետ այնորիկ եկն յերուսաղէմ եւ այլ եւս ոմն գործակալ փոքր յատուկ ֆերմանով վասն կարգելոյ նոր դատաւորի փոխան աքսորեցելոյն. ընդ նմին գիր շէխիլամէն (կրօնապետ, դէնպետ)²⁹ եւ այլ ոմանց գործակալաց առ նոր դատաւորն եւ առ միւլելլայ Նուրի էֆենտին զի ի միասին համակամութեամբ անպատճառ ի զլուխ տարցեն զհրաման արքային ըստ առաջնոյ խոյթելիֆիցն. զի բուռն է զօրութիւն արքային առ այս եւ զատահակսն ունի ըստ արժանիցն պատժել:

Զայս ամենայն լուան եւ տեսին յոյնք Երուսաղէմի թէպէտ, բայց վերստին սկսան դեգերիլ եւ կաշառս խոստանալ դատաւորին եւ միւլելլիմին, զի պատճառս գտեալ անգործ թողուցուն զբանն մինչեւ ի դառնալ փաշային ի Բէապէն (Մէֆֆայի տաճարը)³⁰ յորմէ մեծապէս յուսային այց գտանել նոքա եւ թէպէտ անհնարին ցուցանէին այնմ լինիլ. ըստ որում աչօք տեսին զաքսորումն դատաւորին, իսկ եւ թողուին արդարեւ յերերանս զգործն մինչեւ յազեացին միւսանգամ ի յունաց: Այս ամենայն սկսաւ յայտնիլ ըստ ի Պօլսոյ եկեալ շուխատարէն (գործուածֆ անող)³¹, որ է մուպաշիր եւ մեր իսկ ստիպելոյ զի մեզ եւ գոյր գրել ի Պօլսոյ ի մերայնոց:

Եւ իբրեւ յետ ինչ աւուրց հրամայեաց դատաւորն եւ մուպաշիրֆն բ. (2) ազգացս գնալ ի Բեթղեհէմ. ինքեանք եւս գալ եւ զգործոյն կատարումն տալ խօսեցան յայն օր ահա եւ այլ ոմն մուպաշիր ի Դամասկոսէ իբրեւ սուրհանդակ եհաս ունելով զֆերման սաստիկ եւ զգրեանս ի վեզրի փոխանորդ խայմախամէն (գայմագամ — տեղապահ, տեղակալ)³² եւ ի շէխիլամէն առ Շամու փաշայն: Անպատճառ զհրաման արքային ըստ առաջնոյ խաթիցն, յառաջացուցանել եւ զԲեթղեհէմն եւ զԱստուա-

²⁸ Տէս անդ, էջ 155:

²⁹ ԱՄԲԵՐՈՍԻՈՍ ՎՐԳ. ԳԱԼՖԱՅԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 146:

³⁰ Տէս անդ, էջ 229:

³¹ Տէս անդ, էջ 161:

³² Տէս անդ, էջ 21:

ծածնի գերեզմանն ի մէջ երկու ազգացս հաւասար գոլ ցուցանել ամենայն պարագայիւքն եւ զընդդիմակալացն պատիժ ներկայ զնել առաջի եւ այլն:

Ապա ի նոյն օր գնալ եղեւ ամենեցուն ի Սուրբ Ծնունդ, եւ ընկալաք զբանալի դրան, անխտիր մտանել եւ ելանել եւ տիրեցաք երկու խորանացն (Անուանակոչութեան եւ Թագաւորաց կամ մոգերի.— Հ. Տ.) մերոց, որ ի հիւսիսակողմն ըստ ամենայն պարագայիցն եւ կախեցաք զտասն կանթեղս եւ զերկուս պատկերս. եւ զմի շամատան (աշտանակ)³³ մշտավառս ի մէջ սուրբ այրին. եւ երեկոյացաւ օրն եւ մնաց բան պատարագին յայլում ժամանակի խօսիլ եւ առնել: Եւ դարձաք խաղաղութեամբ յերուսաղէմ գոհանալով զպարգեւատուէն: Եւ թէպէտ կանթեղք եւ պատկերք եւ այլ պարագայք ոչ եղեւ ըստ որքանութեան յունաց ի հաւասարորդութիւն, բայց բաւական համարեցաք զայնքանն զի եւ յոյնք մի ցաւեսցին:

Եւ յետ ինչ աւուրց գնացեալ եղեւ ի Գեթսեմանի ի գերեզմանն Տիրամօր Կուսին, ուր ըստ ամենայն պատարագօք, կանթեղօք, պատկերօք եւ բոլոր պարագայիւք հաւասարաբաժին եղեւ բ. (2) ազգացս հաճութեամբ: Աստուծոյ գոհութիւն որոյ յաջողմամբն անխռով կատարեցաւ եւ գործն ամենայն եւ այլն:

Ընդ նոսին եւ այլում աւուր ի հանդէս այլազգի գործակալացն կատարեցաւ եւ գործն Բեթղեհէմի, այս պատարագել հայոց ի մէջ այրին ի վերայ ծննդեան տեղւոյն Քրիստոսի հաւասար յունաց, եւ կատարեցաւ հրաման արքային, որ վասն սոյն տեղեաց Ծննդեան եւ Աստուածածնի:

Եւ դարձեալ զկնի ոչ բազում աւուրց գնացեալ եղեւ ի Սուրբ Յարութեան տաճարն դատաւորն. միւլելլայն, միւսելլիմն, միւֆթին (մահմեդական կրօնապետ)³⁴ եւ ամենայն էֆէնտիֆ եւ այանֆ (զլխատրներ, մեծատրներ)³⁵ Երուսաղէմի եւ յունաց եւ հայոց զլխաւորք ներկայ գտանելով, ուր գտանէին տակաւին պակասութիւնք ի շինուածս բաժնից հայոց՝ խորանաց, խաչկալաց, դասուց, պահարանաց, օտայից (սենեակ)³⁶, սեղանատան մաքբախի (խոհանոց)³⁷ կանանց, մեծ եւ փոքր տօլապից (պահարան)³⁸ եւ այլ բազում հարկաւորաց, որ յառաջն գոյին անպակաս եւ այժմ մնացաք

³³ Տէս անդ, էջ 145:

³⁴ ԱՄԲԲՐՈՍԻՈՍ ՎՐԳ. ԳԱԼՖԱՅԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 139:

³⁵ Տէս անդ, էջ 9:

³⁶ Տէս անդ, էջ 239:

³⁷ Տէս անդ, էջ 128:

³⁸ Տէս անդ, էջ 216:

զրկեալ ի յամենից, զի յոյնք բնաւ շշինեցին զսոսին եւ մեզ տակաւին չեղեւ հրաման շինելոյ եւ կամք խղճակեաց³⁹:

Բայց միայն վասն կատարման օրինաց մերոց շինեցան խորանք պատարագաց եւ համառօտապէս խաչկալք նոցա եւ կախեցան պատկերք եւ կանթեղ ըստ բնականին եւ այսոքիւք բաւականացաք գոհանալով զԱստուծոյ եւ օրհնելով զՏէրութիւն:

Ի տեղիս-տեղիս ի բաժին տեղեաց մերոց գոն պակաս շինուածք եւ զոմանս տեղեաց մերոց անշքեղ թողեալ եւ ըստ յարմարութեան տեղեաց ոմանց ըստ մասին ի կողմն յոյնաց անցեալ եւ զարբանեկաց մերոց խփթուոց եւ ասորոց զոմանս տեղիս կալեալ եւ այլ պարագայք հարկաւորաց եւ զարդուց յերեսի վերայ մնացեալ:

Եւ այսպէս զրկեալ զմեզ յոյն եղբարց յառաջ եւ յետոյ թողին մնալ մեզ ի վարանս եւ ի դեգերանս եւ ի լալ եւ ի յողբ իբրեւ այրի լցեալ տրտմութեամբ Աստուած այց ասասցէ ամենայն նեղելոց:

Եւ զայսոսիկ վասն այնորիկ ծանուցաք, զի իմացի թէ մեք ի յունաց ինչ ոչ աճուաք, բայց միայն ըստ քրիստոնէութեան մասին հաւասար եղաք ընդ նոսին ի տնօրինական տեղիսն կատարելով զժամերգութիւն եւ զպաշտօն Սուրբ Պատարագի⁴⁰:

РЕЗЮМЕ

История Иерусалимского Армянского Патриархата вместе с братством Свв. Иаковов и армянской общиной является неотъемлемой частью истории самой Армении. Большая часть его истории — это борьба за права на святыя места, присутствие в Иерусалиме и Вифлееме. Период предводительства Патриарха Теодороса (Феодора) II Ванеци был полон невзгод. С 1811—1813 гг. до 1818 г. он боролся за восстановление прав армян в Базилике Пресвятой Богородицы, в церкви Пресвятой Девы Марии и Храме Воскресения Господня (Гроба Господня). Впервые мы публикуем его письма и фирман султана Махмуда II с печатью 1811 года и датированной январем 1813 года.

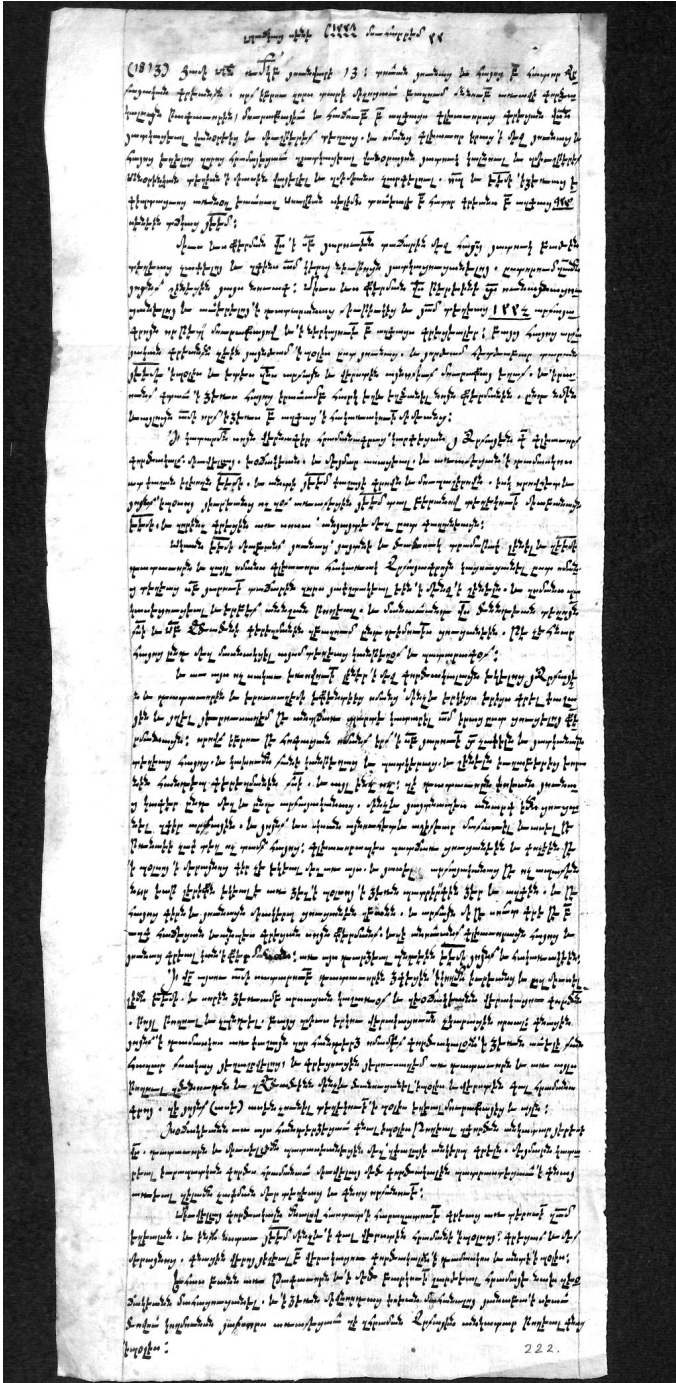
³⁹ 1829 թուականին Մահմուդ Բ. սուլթանի մէկ այլ հրովարտակով վերականգնում են հայոց բոլոր նախկին իրաւունքները եւ Սուրբ Գերեզմանում պատարագելու իրաւունքը:

⁴⁰ Այս իրաւունքները պահպանում են մինչ այսօր:

SUMMARY

The history of the Armenian Patriarchate of Jerusalem with Sts. James Brotherhood and Armenian community is an inseparable part of the Armenian history with struggles for the rights in the Holy Places and presence in Jerusalem and Bethlehem. The tenure of Patriarch Theodoros of Van was full of hardships. From 1811 to 1813 and until 1818, he struggled to regain the Armenians' rights in the Basilica of the Nativity and in the Church of Holy Virgin Mary, as well as in the Church of the Holy Sepulchre. His letters, as well as the Firman of Sultan Mahmud II stamped in 1811 and given in January of 1813, will be published for the first time. The decree reaffirms the fact that the Armenians were and are the guardians of the Church of the Holy Sepulchre, as well as the fact that the Copts, Syrians (Jacobites), and Abyssinians (Ethiopians) were followers of the Armenian Church. This firman was an important basis for further struggles in the sanctuaries. Mahmud II reaffirmed it with another decree issued in 1829.







ՊԱՏՄԱԳԱՆՍՈՒՐԱԿԱՆ



ՄՈՎԱՅԵՍ ԳԵՄԻՐՃՅԱՆ

Փիլիսոփայական գիտ. թեկնածու, դոցենտ, ԵՊՀ

ԱԶԳԱՅԻՆ ԻՆՔՆՈՒԹՅԱՆ ԿՈՄՊԼԵՔՍ ԿԱՅՄԱՆՆԵՐՈՒՄ

Փամանանակից աշխարհը լավագույն կերպով բնութագրող երեւոյթները կապված են համաշխարհայնացման (գլոբալացման) հետ, որի էությունը հասկանալու համար առաջնային նշանակություն ունի դրա սահմանումը: Մասնագիտական գրականության մեջ արդեն ձեւակերպվել են բազում սահմանումներ, որոնք լայն իմաստով կարելի է բաժանել երկու մասի՝ կախված նրանից, թե դրանցում համաշխարհայնացումը դիտարկվում է որպէս անհատական (սուբյեկտիվ), թե՛ առարկայական (օբյեկտիվ) երեւոյթ: Առաջին տիպի սահմանման դեպքում այդ գործընթացն առնչվում է որոշակի անձանց գործողությունների հետ եւ հիմնվում անհատական այնպիսի երեւոյթների վրա, ինչպիսիք են կամքը, ցանկությունը, պատասխանատվությունը եւ այլն: Այս տեսակետի շրջանակներում որպէս համաշխարհայնացման օրինակներ են դիտարկվում Ալեքսանդր Մակեդոնացու եւ Նապոլեոն Բոնապարտի գործողությունները: Մյուս սահմանման դեպքում համաշխարհայնացումը դիտարկվում է որպէս առարկայական երեւոյթ՝ կախված անհատի կամքից եւ գիտակցությունից դուրս տնտեսական, քաղաքական եւ հասարակական այլ գործընթացներից: Այսպէս հասկացված համաշխարհայնացումը հանդես է գալիս որպէս առարկայական օրինաչափություններից բխող երեւոյթ եւ մարդկության զարգացման հերթական փուլ: Այս հայեցակարգը, ըստ էության, ավելի համարժեք է արտացոլում իրականությունը եւ թույլ է տալիս դիտարկել համաշխարհայնացումը նաեւ որպէս պատմական անհրաժեշտություն: Նման պատկերացումը կարելի է աշխարհում տեղի ունեցող հասարակական փոխակերպումները հասկանալու համար, որովհետեւ մարդկությունը համաշխարհայնացման միջոցով մտնում է

զարգացման սկզբունքորեն նոր փուլ, որը բազմակողմանի իմաստավորման եւ արժեւորման կարիք ունի: Պատմական այս շրջանում մարդկությունը բախվում է նոր երեւոյթների՝ տեղեկատվութեան ազդեցութեան աննախադեպ աճի, հասարակական փոխակերպումների, արժեքային բախումների, ինքնութեան ու բարոյականութեան ճգնաժամերի հետ: Փիլիսոփայական իմաստով համաշխարհայնացումը նաեւ որոշակի փորձություն է մարդուն եւ ընդհանրապէս մարդկութեանը՝ ժառանգված գիտելիքների եւ իմաստութեան, կամքի եւ պատասխանատվութեան կենսունակությունը ստուգելու առումով:

Համաշխարհայնացման՝ որպէս առարկայական (օբյեկտիվ) գործընթացի օգտին խոսում են այն փաստարկները, որ մեկ-միասնական աշխարհի ձեւավորումն սկիզբ է առնում ոչ թէ այս կամ այն առաջնորդի ռազմական արշավներից, այլ տարբեր երկրների եւ մայրցամաքների միջեւ տնտեսական եւ քաղաքական հարաբերութեւններ կառուցելու պատմական, հետեւաբար՝ առարկայական անհրաժեշտութեւններից:

Միեւնույն ժամանակ համաշխարհայնացման արդէն ունեցած փորձի վերլուծութեւնը ցույց է տալիս, որ այն մեկ ուղղութեամբ ընթացող երեւոյթ չէ, ունի տարբեր դրսեւորումներ եւ զարգացման միտումներ, որոնք, ըստ էութեան, իրենցից ներկայացնում են մարդկութեան հետագա ճակատագրի տարբեր բեմագրեր (սցենարներ): Նրանից, թէ ինչ չափով համաշխարհայնացման գործընթացները կժառանգեցվեն մարդկութեան քաղաքակրթմանը, այլ ոչ թէ առանձին պետութեւնների կամ դաշինքների շահերին, մեծապէս կախված է ողջ մարդկութեան մոտակա ապագան: Համաշխարհայնացման արդի գործընթացների՝ որպէս պատմական անհրաժեշտութեան ընկալումը հնարավորութեւն է տալիս քննարկել նաեւ դրանցից խոստացելու կամ դրանց հակադրվելու միտումների արդյունավետութեան (ուսուցիչութեան) չափը: Վերջիններս բավականին տարածված են ժամանակակից աշխարհում եւ սնվում են առավելապէս այն մտավախութեւններից, որոնք կապված են ազգային ինքնութեան կորուստի, զարգացման սեփական ճանապարհից շեղվելու, օտարածին արժեքներ, վարքի եւ մտածողութեան չափանիշներ ընդօրինակելու միտումների հետ: Այս եւ հարակից հիմնահարցերն առավել մեծ նշանակութեւն ունեն այսպէս կոչված ավանդական հասարակութեւնների համար, որոնց պարագայում համաշխարհայնացումն առավել խորքային, արմատական փոփոխութեւններ է ենթադրում մտածողութեան եւ ապրելակերպի մեջ:

Համաշխարհայնացման հետեւանքով փոփոխվող աշխարհն ուսումնասիրելը հնարավորություն է տալիս առավել անցավ եւ վերահսկելիորեն ներգրավվել նոր իրականության մեջ, այնտեղ գտնել անհատի ինքնարտահայտման եւ ինքնահաստատման նոր ձեւեր: Առաջին հայացքից առօրեական այդ խնդիրն առնչվում է ինքնանույնականացումների համակարգին՝ լուծելով ինքնության հետ կապված մի շարք խնդիրներ: Այն, որ վերջիններս խիստ արդիական են մեր օրերում, առավել քան ակնհայտ է այնքանով, որքանով համաշխարհայնացման գործընթացներին ի պատասխան՝ առաջին հերթին ավանդական հասարակություններում բուռն զարթոնք է ապրում ազգայնության զգացումը, որին զուգահեռ արդիականանում է ինքնության հարցը: Դա տեղի է ունենում, քանի որ համաշխարհայնացումը համահարթեցում է ենթադրում նախեւառաջ վարքի եւ մտածողության շափանիշների մակարդակում, ինչն իր հերթին կարող է տեղի ունենալ տարբեր հասարակություններում կյանքի կազմակերպման մեկ միասնական հասարակական-մշակութային նախօրինակը (մոդելը) տարածելու ճանապարհով: Սա վտանգում է առաջին հերթին տեղային՝ ազգային մշակույթի շարունակականությունն այն պարզ պատճառով, որ համաշխարհայնացման հոսանքներով տարածվող մշակութային նախօրինակը հավակնում է զբաղեցնել մեկ այլ մշակույթի «տարածքը»: Այս երեւույթն առավել ցավոտ եւ սուր է ազդում հատկապես այն դեպքում, երբ գործ ունենք ոչ թե հասարակությունների եւ մշակույթների բնականոն մերձեցման, այլ միջազգային ուղղորդված քաղաքականության հետ:

Բայց, ինչպես ցույց տվեց Ի. դարի փորձը, համաշխարհային խնդիրների լուծման համար ստեղծված միջազգային կազմակերպությունները նույնպես չեն կառավարում միջազգային գործընթացները, քանի որ «... նորաստեղծ քաղաքական կառույցների ծագումնաբանական որոշիչները, մեղմ ասած, այնքան էլ չեն համընկնում դրանց նպատակային նշանակության համամոլորակային դաշտի հետ: Այլ կերպ ասած՝ պարզվեց, որ քաղաքական միջազգային ուսմունքն ստեղծել է միայն մեկ, այն է՝ եւրոպական մշակույթը»¹:

Մասնագիտական գրականության մեջ տարածված է այն տեսակետը, որ մշակույթների երկխոսության ժամանակակից պայմաններում ամենաազդեցիկ գործոնը ֆաղափականն է, եւ տարբեր մշակույթներում,

¹ Г. Г. ШАКАРЯН, Л. Г. ШАКАРЯН, Нравственно-методологические аспекты политического диалога, Вестник ЕГУ, 2000, №3, с. 65.

ըստ պատմական զարգացման առանձնահատկությունների, տարբեր երեւոյթներ ձեռք են բերում ֆաղափական գործոնի կարգավիճակ՝ տնտեսականը, ազգային-մշակութայինը կամ կրոնականը: Հաշվի առնելով այս կարեւոր հանգամանքը՝ հարկ է ընդունել, որ գործ ունենք միաժամանակ ընթացող համաշխարհայնացման տարբեր հոսանքների հետ, որոնք ամբողջանում են տեսական այնպիսի հայեցակարգերում, ինչպիսիք են արեւմտականացումը, ամերիկականացումը եւ մահմեդականացումը:

Արեւմտականացումն առավելապես, բայց ոչ միայն եւրոպական մշակույթի տարածքում է ոչ արեւմտյան հասարակություններում: Հենց եւրոպական մշակույթի մեջ են ձեւավորվել համաշխարհայնացման «դրոշակակիր» դարձած «Մարդու իրավունքների հռչակագիրը» եւ, օրինակ, «Ազգային ինքնորոշման սկզբունքը»: Մասնագիտական գրականության մեջ արեւմտականացումն սկզբնական շրջանում համեմատում էին արդիապաշտոնայն (մոդեռնիզմի)՝ ոչ եւրոպական հասարակությունների արդիականացման գործընթացի հետ:

Եթե Եւրոպան՝ որպես պատմամշակութային մեծ նախագիծ, նաեւ ազգային պետությունների ստեղծման եւ համակեցության ապահովման վառ օրինակ է, երբ «ազգը, ձեւավորվելով իր սեփական էությունից, պատմականորեն հասնում է կազմակերպման այնպիսի ձեւի, ինչպիսին պետականությունն է, որը կոչված է կատարելու շատ հստակ առաքելություն անհատի եւ ողջ ազգային հանրության համար»², եւ եթե արեւմտականացման ընթացքում տարածվում են նաեւ երեւոյթներ, որոնք ընկած են վերը նշված գործընթացի հիմքում³, ապա համաշխարհայնացման հաջորդ հայեցակարգի՝ ամերիկականացման պարագայում հնարավոր չէ խոսել եւրոպական իմաստով ազգային մշակույթի մասին: Հայտնի է, որ ամերիկյան հասարակությունը բազմաթիվ ազգերի, ժողովուրդների եւ կրոնների համակարգ է, ինչը ենթադրում է հասարակական այնպիսի համակեցություն, որը վեր կլինեն ազգային շահերից եւ կրոնական տարածայնություններից: Այդ համակեցությունը հնարավոր էր ապահովել առավելապես աշխարհիկ՝ տնտեսական եւ իրավական չափանիշների միջոցով, որոնք, պատկերավոր ասած, չունեն ավանդական իմաստով ազգային «պատկանելություն» կամ «ծանրաբեռնվածություն»:

² М. О. Мнацаканян, Интегрализм и национальная общность как социальная реальность, «Социологические исследования», 2001, №3, с. 76.

³ Համաձայն վարկածներից մեկի՝ ազգային պետությունը հենց եւրոպական մշակույթի արդյունք է: Տես Нации и национализм, Москва, 2002:

Հայտնի է, որ ԱՄՆ-ի նման բազմազգ երկրի հասարակությունը շուրջի ազգային հիմքով միասնական մշակույթ նախեւառաջ այն պատճառով, որ բացակայում է դրա համար անհրաժեշտ ժողովրդական միատարրությունը: ԱՄՆ-ի դեպքում կարելի է խոսել հիմնականում ներմուծված մշակութային արժեքների մասին, ինչը նշանակում է, որ ամերիկյան իրականության պարագայում գործ ունենք մշակութային ընտրաբաղադրյալ (էկլեկտիկ) համակարգի հետ: Ուրեմն, ամերիկանացում ասելով՝ պետք է հասկանալ ոչ ազգային մշակույթի տարածում, որի գլխավոր բնութագրիչը տնտեսական բազադրիչի գերակայությունն է: «Անշափ սպառման եւ գայթակղությունների անսանձ արտադրության»⁴ հասարակությունը, որի տարածումը ակնհայտ է դառնում համաշխարհայնացման ամերիկյան տարբերակում, հնարավոր է հատկապես համապարփակ հոգեւոր դատարկության եւ բարոյականության ճգնաժամի պայմաններում: Համաշխարհայնացման միջոցով ոչ արեւմտյան երկրներին պարտադրվող ամերիկյան կենսակերպն ու մտածելակերպը, այսքանով, կարող են դիտարկվել որպես աշխարհիկ ոչ մշակութային կյանքի նախօրինակներ: Ինչո՞ւ «ոչ մշակութային». բանն այն է, որ հասարակական կյանքում «հոգեւոր ոլորտը պատկանում է մշակույթին»⁵, մինչդեռ ամերիկյան մշակութային կառույցը, որն առավելապես տնտեսական զարգացման հետեւանք է, շեղում է մարդկանց ուշադրությունը բարոյական խնդիրների լուծման՝ որպես հասարակության զարգացման ճանապարհից: Ռուս նշանավոր փիլիսոփա Մ. Բախտինը նկատում է, որ նման մշակույթներում գործողությունը՝ որպես բարոյական արարք, սկսում է անկում ապրել, «իջնել կենսաբանական եւ տնտեսական պարզագույն դրդապատճառի մակարդակի»⁶:

Այսքանով հանդերձ՝ ամերիկյան մշակույթի նախօրինակը կարող է բնութագրվել որպես աշխարհիկ կենսակերպի աղավաղում կամ ծայրահեղ դրսևորում, որը հասարակական հարաբերություններում հանդես է գալիս որպես նյութականի հակաբնական բացարձակացում:

Այսպիսով՝ համաշխարհայնացումը հանդես է գալիս նաեւ որպես միօրինակ, առանց այլընտրանքների աշխարհի կայացման գործընթաց, որի

⁴ В. Бычков, А. Бычкова, XX век: предельные метаморфозы культуры, «Полигнозис», 2002, №2(10), с. 63—76.

⁵ Н. А. Бердяев, Философия нравственности, Москва, 1990, с. 247.

⁶ М. М. Бахтин, К философии поступка, Москва, 1996, с. 128.

գլխավոր հատկություններից մեկը մարդկանց մտածողության եւ վարքի (այսինքն՝ կյանքի կազմակերպման հասարակական-մշակութային նախօրինակների) համահարթեցումն է ընդհանուր շափանիշներով: Նման վտանգի պատասխան հակազդեցությունը ժամանակակից պայմաններում ազգային եւ կրոնական վերածնունդն է՝ սկսած դրա այնպիսի դրսեւորումներից, ինչպիսին են դիցարարությունը եւ իսլամական արմատականությունը, վերջացրած բազմաթիվ աղանդներով եւ կրոնական նոր ուսմունքներով:

Մշակույթի առանձնահատկություններից մեկն այն է, որ զարգացման ընթացքում դրա բաղկացուցիչ երեւույթներից մեկն ստանում է առանցքային նշանակություն՝ լինի տնտեսական, քաղաքական, ավանդական-մշակութային կամ կրոնական: Այն ձեռք է բերում տվյալ մշակույթի ներկայացուցիչներին համախմբող գործոնի դեր եւ այդքանով դառնում բնութագրական այդ մշակույթի համար: Մահմեդականության մեջ այդ առանցքային երեւույթը կրոնն է, որով հենց պայմանավորված է մահմեդականների ինֆնանույնականացման այն յուրահատկությունը, որ տվյալ հանրույթում ինքնությունը կառուցվում է ոչ թե ազգային, այլ կրոնական պատկանելության սկզբունքով: Ի դեպ, մահմեդականների՝ մեծաթիվ համայնքին պատկանելու զգացողությունը եւ Աստուծո՝ իբրեւ բարձրագույն բարոյականության ընկալումը կարող են որոշակի հոգեբանական հիմք հանդիսանալ շիհադի կամ ահաբեկչության (հանուն Աստուծո մահանալու) գաղափարների պատմական եւ բարոյական «արդարացվածությունն» ընդունելու համար:

Եւրոպական հասարակություններում կյանքի կազմակերպման գլխավոր երեւույթը ֆաղաֆակնն է, ինչով եւ պայմանավորված են այդ երկրներում ազգի ոչ թե որպես մարդկանց համակեցության կազմակերպման ավանդական-մշակութային, այլ նախեւառաջ քաղաքական ձեւի մասին պատկերացումները: Իր հերթին, համաշխարհայնացման թերեւս ամենամեծ ջատագովի՝ ԱՄՆ-ի հասարակության կյանքը կազմակերպող խթաններից ամենագործունը տնտեսականն է, ինչով էլ պայմանավորված են ամերիկյան հասարակության մեջ տարածված օգտապաշտությունն ու առարկայապաշտության ձեւով դրսեւորվող նյութապաշտությունը:

Հետեւաբար, համաշխարհայնացման գործընթացները հաճախ իրարամերժ են եւ ոչ համասեռ, իսկ դրանց միջոցով տարածվում են տարբեր երկրներին եւ հասարակություններին հատուկ մշակույթի նախօ-

րինակներ: Միեւնույն ժամանակ հենց քաղաքականության միջոցով են տարբեր մշակույթներ փորձում գտնել կամ ընդլայնել իրենց կենսական տարածությունը համաշխարհայնացվող աշխարհում: Հետեւաբար, տարբեր մշակույթներում գլխավոր դերակատարում ունեցող վերը նշված երեւույթները՝ տնտեսականը, կրոնականը կամ ավանդական-մշակութայինը, ստանում են քաղաքական գործոնի դեր:

Մասնագիտական գրականության մեջ տարածված տեսակետ է, որ համաշխարհայնացումը՝ որպէս մարդկային քաղաքակրթության զարգացման առարկայական օրինաչափություն, հանդես է գալիս իբրեւ բազմամշակութային միասնական աշխարհի կայացման պատմական գործընթաց եւ կոչված է որոշակի ներդաշնակություն մտցնելու Արեւելքի եւ Արեւմուտքի՝ որպէս այժմեականության միջքաղաքակրթական երկու առավել գործուն բեւեռների, հարաբերությունների մեջ:

Բայց որքանով համաշխարհայնացումն առնչվում է ոչ թէ մարդու կենսագործունեության առանձին ոլորտներին, այլ հասարակական հարաբերությունների ողջ համակարգին, այդքանով հարուցում է հիմնահարցեր ոչ միայն տնտեսության եւ քաղաքականության, այլեւ հոգեւոր մշակույթի տարբեր դրսեւորումներում, այդ թվում եւ այնպիսի նուրբ հարցերում, ինչպիսիք են պատմության վերաիմաստավորումը, արժեհամակարգը եւ ազգային ինքնությունը: Այլ հասարակությունների վրա համաշխարհայնացման նման համակարգային ազդեցության պատճառն այն է, որ դրա հետեւանքով փոխնմանեցման են ենթարկվում ոչ միայն իրավական, տնտեսական եւ քաղաքական համակարգերը, այլեւ մտածողության եւ վարքի շափանիշները, ինչն անհրաժեշտ է մարդկանց համակեցության ապահովման տեսանկյունից: Այս առումով արդիական է դառնում այն դրույթը, որ մարդկանց միջեւ հիմնական հարաբերությունները պայմանավորված են հասարակական-մշակութային նախօրինակով՝ լինի այն ազգային-ավանդական, կրոնական, քաղաքացիական կամ մեկ այլ: Միեւնույն ժամանակ մշակութային երեւույթները տեղային նշանակություն ունեն, ինչը պայմանավորված է դրանց ծագմամբ եւ տվյալ միջավայրի պահանջվածությամբ: Այլ կերպ ասած՝ յուրաքանչյուր մշակույթ միայն իր կեցության դաշտում է դրսեւորում իմաստային եւ արժեքային այն բովանդակությունը, որը թույլ է տալիս իրեն առաջնային դառնալ մարդկանց տվյալ խմբի (ժողովրդի, ազգի կամ հասարակության) համար: Մինչդեռ համաշխարհայնացման նպատակներից մեկը

մարդկանց միջեւ այդ տեղային նշանակության երեւոյթների դերի նվազեցումն է, ինչը փոխհատուցվում է այսպես կոչված համամարդկային արժեքների եւ նպատակների հիման վրա համակեցութեան ընդհանուր շահանիշների տարածմամբ: Դա է պատճառը, որ համաշխարհայնացման համահարթեցնող գործընթացներին առաջինը պետք է արձագանքեր հենց ազգային մշակույթը՝ «զգալով» իր դերի ու նշանակութեան նվազման իրական վտանգը, որը ենթադրում է տվյալ խմբին պատկանող մարդու ապազգայնացում եւ, որպես հետեւեանք, ազգային ինքնութեան կորստի հավանականութուն:

Մասնագիտական գրականութեան մեջ ազգային ինքնութեան եւ առհասարակ ինքնութեան վերաբերյալ հետազոտութունները ներառում են հարցերի բավականին լայն շրջանակ՝ սկսած ազգային ոգու եւ բնավորութեան փնտրտուքից, վերջացրած ազգային գիտակցութեան եւ ինքնագիտակցութեան սահմանման փորձերով: Առհասարակ «ազգային ինքնութուն» հասկացութունը հասարակագիտութեան մեջ օրինականութուն է ստացել Ի. դարի երկրորդ կեսին՝ դառնալով մարդու ինքնանույնականացման հիմնական եւ խոր դրսեւորումներից մեկը: Ինքնանույնականացման շարժումների դրսեւորումն այն է, որ մարդիկ կարող են նույնականացնել իրենց տարբեր շահանիշներով՝ ժողովրդական, կրոնական, հասարակական եւ այլն, որոշակի դժվարութուն է մտցնում «ինքնութուն» երեւոյթի հետազոտութուններում:

Ազգային ինքնութեան ուսումնասիրութունը հնարավոր չէ առանց ազգի սահմանման, որը մի կողմից ելնում է նրանից, որ ազգը պատմական իրողութուն է՝ իր ձեւավորման բնական-պատմական հիմքերով, իսկ մյուս կողմից՝ ընդունում, որ այն գաղափարական համակարգ է, որն ստեղծվում է առավելապես քաղաքական նպատակներով: Առաջին դեպքում ազգային-մշակութային վերածննդի ժամանակակից գործընթացները մեկնաբանվում են որպես համաշխարհայնացման ընթացքում տարածվող հասարակական-մշակութային նախօրինակի հետ ձուլման իրական վտանգին ազգային օրգանիզմի պատասխան դրսեւորում: Ազգային ինքնութեան վերաբերյալ երկրորդ հայեցակարգը ձեւավորվել է հետարդիապաշտական ապակառուցողական գործիքակազմի շրջանակներում եւ մեկնաբանվում է ազգը որպես միավոր, որը շահարկվում է քաղաքական նպատակներով: Այս դեպքում ազգերը դիտվում են որպես պատմական անցողիկ երեւոյթներ, որոնք տարբեր հասարակու-

թյուններում ազգային պետությունների ձեւավորման ժամանակաշրջանի ծնունդ են եւ պատմական պայմանների փոփոխմանը զուգահեռ՝ կսպառեն իրենց:

Ազգային ինքնութեանը նվիրված ուսումնասիրություններում առանձնահատուկ տեղ է զբաղեցնում «Ազգեր եւ ազգայնականություն»⁷ հավաքական մենագրությունը, որում կարմիր թելով անցնում է այն միտքը, որ ազգային ինքնութեան ձեւավորման վրա ամենամեծ ազդեցությունն ունի մշակույթը: Ըստ հեղինակների՝ մշակույթի հիմքում ընկած է լեզվական ընդհանրությունը, բայց ազգային ինքնութեան գլխավոր գործառույթը՝ ընդհանուր շահերի ու նպատակների շուրջ համախմբումը, մեղմացնում կամ առհասարակ վերացնում է միասնական լեզու ունենալու պահանջը: Այս հայեցակարգը բավականին գործնական բնույթ ունի, որովհետեւ հիմնված է եւրոպական բազմազգ հասարակությունների՝ բարձր տնտեսական առաջընթացի պայմաններում միասնական ազգային համակարգերի ձեւավորման փորձի վրա:

Հայտնի պատմաբան է. Հոբսբաումը ազգային ինքնութեանը դիտարկում է որպէս զանգվածներին կառավարելու միջոց: «Հայտնագործված ավանդույթներից առավել արդյունավետն ազգային ինքնութեանն է: Այն ամենակարեւորն է, որովհետեւ թույլ է տալիս կառավարութեանը համախմբելու զանգվածներին պատերազմական վտանգի ժամանակ, որովհետեւ այն մարդկանց նենգաբար կառավարելու հզորագույն գործիք է: Ազգային ինքնութեանը փոխարինում է դասակարգային աստիճանակարգութեան իրական ուղղահայացը նույն ազգին պատկանող մարդկանց հորինված հորիզոնականով»⁸: Հակառակվելով նրան՝ ազգայինի մեկ այլ հայտնի ուսումնասիրող է. Սմիթը, նշում է, որ ազգին պատկանելու զգացողությունը, թերեւս, առաջնային գործոնն է անհատի ինքնանույնականացման համակարգում⁹: Ազգը որպէս «հորինված» կամ «երեւակայական» հանրույթ է ներկայացնում Բ. Անդերսոնը: Նա նշում է, որ «այդ հանրույթը երեւակայական է, որովհետեւ նույնիսկ ամենափոքր ազգերի ներկայացուցիչներն ունակ չեն ճանաչելու իրենց ազգակիցներից շատերին, եւ, այդուհանդերձ, նրանցից յուրաքանչյուրի գիտակցու-

⁷ «Нации и национализм», Москва, 2002.

⁸ Մեջբերումն ըստ՝ Ի. Ա. КАБАНОВА, Теории национальной идентичности (<http://www.vsu.ru/science/sch-sem/publication/docs/kabanova01.html>);

⁹ A. D. SMITH, National Identity. Nevada. Rebo-Las Vegas-London. 1991.

թյան մեջ առկա է հանրույթի կերպարը»¹⁰: Նա առանձնացնում է այդ երեւակայական հանրույթի մի շարք հատկանիշներ.

1. սահմանափակվածությունն ոչ միայն աշխարհագրական առումով, այլևս պետությունն սահմաններում, ինչը նշանակում է, որ որեւէ ազգ չի կարող գիտակցել ինքն իրեն համամարդկային չափումներում եւ չի «կարող ձգտել տարածվել անսահման,

2. ինքնիշխանություն, որն անկախությունն եւ ազատության ցուցիչն է,

3. խորքային հավասարություն (ընկերակցություն), որը հորինված կամ արհեստական չափանիշ է:

Այս կապակցությամբ պետք է նշել, որ ազգային ինքնության ձեւավորման գործընթացները հաճախ ոչ միայն չեն սահմանափակվում պետությամբ, այլևս երբեմն լրացվում են ինքնության այլընտրանքային օջախով, ինչպիսին Սփյուռքն է Հայաստանի պարագայում: Կարելի է նաեւ ասել, որ նման դեպքերում ինքնության կառուցման այլընտրանքային դարբնոցների միջոցով ազգային ինքնության համակարգը ոչ միայն լրանում է, այլևս ամբողջանում:

Ազգային ինքնությունն առնչվող հիմնահարցերի այս եւ այլ մեկնաբանություններն ընդհանուր պատկերացում են տալիս այդ երեւույթի բարդության եւ ազգի վերաբերյալ հետազոտություններում սկզբունքային տարածայնությունների մասին:

Վերը նշված հայեցակետերը համակարգված ձեւով արտահայտվել են ավելի ուշ շրջանում ազգային խորհրդապաշտություն (էթնոսիմվոլիզմ) կոչվող ուղղության շրջանակներում, որի հայտնի ներկայացուցիչներից է է. Սմիթը: Նա մեծ ուշադրություն է դարձնում ազգի արմատներին եւ ազգային ինքնության ձեւավորման գործում պատմական հիշողությանն ու ազգային խորհրդանիշների դերին: է. Սմիթը սահմանում է ազգային ինքնությունը՝ որպես «ազգի մշակութային ժառանգության զգալի մասը կազմող որոշակի կարգի, արժեքների համակարգի, խորհրդանիշների, հիշողությունների, առասպելների եւ ավանդույթների պահպանումն եւ մշտական վերարտադրություն»¹¹: Այս մոտեցման մեջ հաղթահարվում են ե՛ւ ազգի բնապատմական հիմքերի հետարդիապաշտական մերժումը, ե՛ւ ազգի՝ որպես երեւակայական հանրույթի ընկալումը:

¹⁰ Б. АНДЕРСОН, Воображаемые сообщества, Москва, 2001, с. 30.

¹¹ Տե՛ս А. D. SMITH, նշ. աշխ., էջ 30:

Ազգային խորհրդապաշտոնները կարողացան դուրս բերել ազգային ինքնուրույն ձեռնարկման հիմնական տարբերակները.

1. ազգային հիմքի վրա, իբրև պատմական հիշողության վերարտադրություն եւ մշակույթի ազգային-պաշտպանական (էթնոպաշտպանական) գործառույթների արդիականացում,

2. քաղաքացիության հիմքի վրա, որի դեպքում ազգային ինքնուրույն ձեռնարկման ուղղորդվում է հասարակական գիտակցության մեջ ընդհանուր ազգայինի գաղափարի ներմուծմամբ,

3. բազմակարծական կամ խառը, որը հատուկ է հատկապես ԱՄՆ-ին:

Այս կապակցությամբ հարկ է նշել, որ եւ ազգային մշակույթը, եւ ազգային պետությունը ինքնուրույն պահպանման միջոցներ են, իսկ ԱՄՆ-ի դեպքում հնարավոր չէ խոսել ժողովրդագրական հիմքի վրա ազգային մշակույթի առկայության մասին: Դրան գումարվում է նաեւ այն հանգամանքը, որ պետությունը, որպես այդպիսին, առհասարակ կոչված չէ ազգային մշակույթ ստեղծելու եւ սահմանափակվում է միասնական ազգային լեզվի եւ ազգային մշակույթի ձեռնարկման համար անհրաժեշտ պայմանների եւ միջավայրի ապահովմամբ¹²: Ակնհայտ է դառնում, որ հենց մշակույթն է ազգային ինքնուրույն ձեռնարկման ուղորտը, իսկ համաշխարհայնացման պայմաններում մշակույթը դառնում եւ մնում է ազգային ինքնուրույն թերեւս ամենահուսալի կրողը:

Համաշխարհայնացման ընթացքում միասնական աշխարհի ձեռնարկման միտումները պարունակում են մշակութային բազմազանության կրճատման իրական վտանգ: Ավանդական հասարակությունները, որոնք երկար դարերի ընթացքում կատարել են ժողովրդի եւ ազգի հոգեբանական պաշտպանության եւ փոփոխվող աշխարհին հարմարվելու գործառույթներ, հաճախ չեն կարողանում դիմակայել համաշխարհայնացմամբ պարտադրվող ներգրավման հոսանքներին: Զգալի փոխակերպումների են ենթարկվում մշակութային ավանդույթներն ու մարդկանց արժեքային կողմնորոշումները, ինչը համաշխարհայնացման ժամանակակից շատ տեսաբաններ «արդարացնում են» նրանով, որ համաշխարհայնացման մերօրյա գործընթացները, ի վերջո, կոչված են որոշակի ներդաշնակություն մտցնելու արդի խիստ փոխկապակցված, բայց եւ հակասական աշ-

¹² Հ. ԳԵՒՈՐԳՅԱՆ, Ազգ, ազգային պետություն, ազգային մշակույթ, Երեւան, 1997, էջ 20–21:

խարհում մեծ եւ փոքր ժողովուրդների համագործակցության մեջ՝ վար-
 քային-աշխարհայացքային շափանիշներով մշակույթների եւ քաղաքակր-
 թույթյունների՝ փոխնմանեցման ճանապարհով: Վստահաբար կարելի է
 ասել, որ ազգայինի հետ կապված հարցերը ժամանակակից աշխարհի
 ցավոտ եւ սուր հիմնախնդիրներից են, եւ մեր օրերում ընթացող ազգա-
 յին մշակույթների բազմազանության աճը, որն ստացել է արդիականու-
 թյան ազգային հարակառժություն (էթնիկական պարադոքս) անվանումը,
 համաշխարհայնացմամբ պայմանավորված նյութական եւ հոգեւոր միո-
 ռինականացմանն ընդդիմանալու արձագանքն է:

Ազգային ինքնությունը միշտ ունի տվյալ խմբին պատկանող մարդ-
 կանց միավորելու գործառույթ: Այդ պատճառով ժամանակակից պայ-
 մաններում ազգային ինքնության դրսեւորումներից է դիցարարությունը,
 որը համախմբող հսկայական ներուժ ունի: Ինչպես նշում է Վ. Շնիրելմա-
 նը. «...ժամանակակից աշխարհում շատ ժողովուրդներ, որոնք ապրում
 են բազմազգ երկրներում, կորցնում են ավանդական համակարգերը, սո-
 վորույթներն ու հասարակական կառուցվածքը, ժողովրդական մշակույ-
 թը, հաճախ նաեւ՝ մայրենի լեզուն: Հիմնական, իսկ երբեմն նաեւ միակ
 բանը, ինչի վրա հիմնված է ազգային ինքնագիտակցությունը, անվանի
 նախնիների եւ նրանց գործերի՝ անցյալում իրենց մշակույթի փայլուն
 ձեռքբերումների մասին պատումներն են: Ուստի քանի դեռ մարդիկ շա-
 րունակ են գիտակցել իրենց պատկանելությունը յուրահատուկ, մյուս-
 ներից տարբերվող հանրույթներին, նրանք ավելի ու ավելի մեծ նշանա-
 կություն են տալու դիցաբանականացված անցյալին»¹³: Պետք է նկատի
 ունենալ, որ դիցարարությունն առհասարակ հատուկ է ազգային մշա-
 կութային միավորներին եւ ոչ թե միայն ազգային փոքրամասնություն-
 ներին, որոնք ապրում են բազմազգ երկրներում: Այս իմաստով դիցա-
 րարությունն զգալի տեղ ունի նաեւ այնպիսի միատարր ժողովուրդների
 համար, ինչպիսին հայերն են: Դիցարարության մեջ մեծ տեղ է տրվում
 ընդհանուր նախնիների, «ոսկեդարի», ծաղկման եւ անկման պատմա-
 կան շրջանների, ինչպես նաեւ ապագայում «փառահեղ անցյալի» վե-
 րածննդի մասին պատկերացումներին: Այդպես՝ հայ ժողովրդի պատմա-
 կան հիշողության մեջ, թվարկվածից բացի, վառ է ազգային վնասվածք-

¹³ В. Шнирельман, Ценность прошлого: этноцентрические исторические мифы, идентичность и этнополитика, Реальность этнических мифов, Москва, 2000, с. 30.

ների (էթնոտրավմաների) հիշողությունը, որը հոգեբանական մակարդակում փոխհատուցվում է պատմական արդարության վերականգնման նկատմամբ հավատով:

Ազգային ինքնության ձեւավորմանն ուղեկցող դիցարարության ցանկացած դրսեւորում ենթադրում է մտածողության երկճյուղավորում (դիխոտոմիա), իրականության ընկալում՝ «ես — ոչ ես», «յուրային—օտար» սկզբունքով: «Օտարի» տեղն ինքնության համակարգում հաճախ զբաղեցնում է «թշնամու» կերպարը, որի հետ հակադրության մեջ մեծապես ձեւավորվում է ազգային ինքնագիտակցությունը: Այդպես՝ հայերի դեմ պանթուրքիզմի գաղափարախոսության հետեւողական իրականացումն աշխարհի «հայկական» պատկերում ամրապնդել է թուրքի՝ որպես հավերժ թշնամու կերպարը: Տարածաշրջանային վերջին իրադարձությունները հայկական երկու պետություններում ապրող մարդկանց եւ առհասարակ աշխարհասփյուռ հայության ինքնության համակարգում արմատավորեցին թշնամու այդ կերպարը՝ փակելով երկխոսության եւ համակեցության անգամ տեսական որեւէ հնարավորություն: Արագ փոխակերպվող իրականությունում այն միջոցը, որով ազգային ինքնությունը կարող է պահպանել իր կենսունակությունը, կոչվում է արդիականացում: Առաջին հայացքից պարզ եւ հասկանալի թվացող այս երեւույթն իրականում խորքային հիմնահարցեր է պարունակում եւ հարուցում՝ կապված ավանդական եւ քաղաքացիական հասարակությունների, մշակութային եւ քաղաքական մարդու եւ ինքնության առանցքը կազմող բարոյականության հետ: Այս հարցում հայկական ազգային հոգեբանության (էթնոհոգեբանության) մեջ ազգային մշակույթի որոշակի ընդգծված¹⁴ դրսեւորումը հանդես է գալիս որպես բարենպաստ պայման ազգային ինքնության վերականգնման համար եւ կարող է խիստ դրական նշանակություն ունենալ ինքնության արդիականացման հրամայականն իրագործելու ընթացքում:

¹⁴ Դրա պատճառը հաշտնի է. պետության երկարատեւ բացակայության ընթացքում մշակույթն է կազմակերպել հանրության կյանքը՝ կատարելով նաեւ պետության գործառույթներ եւ մարդկանց տալով հանրային կյանքը մշակութային միջոցներով կազմակերպելու հարուստ փորձ:

РЕЗЮМЕ

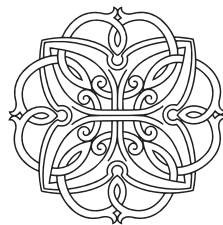
В статье рассматривается тема глобализации в качестве объективного и закономерного этапа развития цивилизации. Историческая необходимость глобализации обусловлена не субъективными, а объективными условиями развития человечества, прежде всего — экономическими и политическими. Для обеспечения мирного и удобного сосуществования человечества в системе глобальных взаимоотношений требуется нивелирование национальных различий и установление глобальных, стандартных норм мышления и жизнедеятельности. Первые этапы глобализации — экономическая глобализация в виде либеральной экономики и политическая глобализация в виде демократии, страны и общества проходят довольно гладко. Однако основные противоречия возникают на третьем этапе глобализации, когда речь идет о формировании глобальной культуры — норм мышления и деятельности. Формирование глобальной культуры противоречит принципу множественности культур и угрожает национальной идентичности. Возрождение национального чувства во всем мире в последние десятилетия является ответом на вызовы культурной глобализации, которые формируют одномерного, стандартного человека. Возрождение национальной идентичности рассматривается как попытка заполнения духовного вакуума, порожденного глобализацией. Формой выживания национальной идентичности в условиях глобализации является не локализация, а актуализация и диалог. Только рациональный диалог между культурами может обеспечить условия для мирного сосуществования человечества. В противном случае вместо диалога культур мы будем (на самом деле — уже являемся) очевидцами культурных войн и столкновений цивилизаций.

SUMMARY

The article considers globalization as an objective and natural stage in the development of civilization. The historical necessity of globalization is due not to subjective, but to objective conditions for the development of mankind, primarily economic and political. To ensure the peaceful and convenient coexistence of humankind in the system of global relations, it is necessary to level national differences and establish global, standard norms of thinking and life.

Countries and societies are going quite smoothly through the first stages of globalization—economic globalization in the form of a liberal economy, and political globalization in the form of democracy. However, the main contradictions arise at the third stage of globalization, when it comes to the formation of a global culture—the norms of thinking and action. The formation of a global culture is contrary to the principle of plurality of cultures, and threatens the national identity.

The revival of the national identity all over the world in recent decades is a response to the challenges of cultural globalization that shape a one-dimensional, standard person. The revival of the national identity is seen as an attempt to fill the spiritual vacuum generated by globalization. The form of survival of the national identity in the context of globalization is not the localization, but actualization and dialogue. Only a rational dialogue between cultures can provide conditions for the peaceful coexistence of the mankind. Otherwise, instead of a dialogue of cultures, we will be (in fact, are already) eyewitnesses of cultural wars and clashes of civilizations.



ՆՎԱՐԴ ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ

Բանասիրական գիտ. թեկնածու, դոցենտ, ԵՊՀ, ՀՀ ԳԱԱ ՀԱԻ

ԵՂԵՄԻ, ԴՐԱԽՏԱՅԻՆ ՊԱՐՏԵԶԻ ԵՒ ԱՅԳՈՒ ԱՅԼԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՅ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ՔՆԱՐԵՐԳՈՒԹՅԱՆ ՍԵՃ

Այգին՝ ծառով ու ծաղկով, հասուն բերքով, թռչնով եւ այգեպանով, ժողովրդական երգային բանահյուսության ամենատարածված այլաբանություններից է, որի միջոցով պատկերավորվում են մարդու կենսական գրեթե բոլոր իրադարձությունները՝ ծնունդն ու հասունացումը, սերն ու ամուսնությունը, մահն ու հեռացումն աշխարհից: Մարդ—բույս նույնացման պատկերացումների արմատները ձգվում են մինչեւ առասպելաստեղծ մտածողության ակունքները, ուր դեռեւս բնությունից շտարորոշված մարդկային գոյությունն ընկալվել է բուսական աշխարհի աճի ու տրամաբանության սկզբունքների համաբանությունամբ, եւ մարդն էլ ընկալվել է իբրեւ մի բույս, որ սերմի պես թաղվում է հողում, հետո աճում, փթթում, ծաղկում ու պտղավորվում, բերք տալիս, որից հետո աստիճանաբար տերեւաթափվում, չորանում ու մահանում: Այս մտածողությունը լավագույնս պահպանվել է բնության մեռնող-հառնող աստվածության առասպելներում, ուր մարդակերպ աստծու մահը, թաղումն ու հարությունը զուգադրվում են բուսականության մահվանն ու վերածննդին՝ պայմանավորելով գարնանային հարության տոները:

Եթե մարդը նույնանում է բույսին, ապա աշխարհը նույնանում է այգուն, որը երգերի բուսական լեզվի համապատկերում դառնում է աշխարհի մանրակերտը (միկրոմոդելը): Այստեղից ելնելով՝ բանահյուսական տարբեր ժանրերում կիրառվում է մի յուրօրինակ «այգային լեզու»¹, ուր յուրաքանչյուր բաղադրիչ ձեռք է բերում իր որոշակի այլաբանական

¹ Արտահայտությունը Հ. Պետրոսյանինն է. տե՛ս Հ. ՊԵՏՐՈՍԵԱՆ, Հայ միջնադարեան պատկերացումները իդէալական կենսատարածքի եւ կենսընթացի մասին. աշխարհը որպէս այգի, «Հանդէս Ամսօրեայ», 2002, թ. 1–12, էջ 411–440, հմմտ. նույնի «Հայ միջնադարյան պատկերացումները երկրային իդէալական այգու եւ նրա թերարժեքութեան մասին». «Հայա-գիտական հանդէս», Ստեփանակերտ, 2010, էջ 121:

Բառակազմական և ստուգաբանական խնդիրներն ի նկատ առնելով՝ առաջարկում եմ փոխել «այգային լեզու» բնորոշումը.— խմբ.:

արժեքը, առաջանում է պատկեր-խորհրդանիշների հարուստ համալիր: Նշանային այս համակարգի ամենավաղ դրսևորումները երգի հնագույն տեսակի՝ ծիսերգերի բնագրերում ենք գտնում:

Հայոց հարսանեկան ծիսաշարի երգերում հաճախ այգու, ծառի ու ծաղկի խորհրդանիշներով են պատկերավորվում մարդու սերը, զուգավորումն ու պտղավորումը, եւ այս մտածողութայմբ է պայմանավորված հարսանեկան ձոներգերում՝ հատկապես հարսի եւ փեսայի կերպարների նկարագրություններում, բուսական պատկերների առատությունը, ծառի ու ծաղկի հետ համեմատությունները («էռաջ ես քո բոյկիդ ըսեմ, // Ուր սելվիյի ծառ կու նմանի.»², «Թագաւորը նոտ կու նըմանի, // Կանաչ կարմիր ոտ կու մանի, // Կոյներ է դըռան եգերը, // Ուր բացուելու վարդ կու մանի»³): Կենտրոնական խորհրդանիշը, իհարկե, հարսանեկան ծառն է, որը հանդիսանում է զույգի միավորման, պտղավորման եւ աճի առհավատչյան, եւ որին նվիրված է ծառագովքերի հարուստ երգաշարը:

Հողվածում կքննվեն հայոց հարսանեկան ծիսերգերում, մասնավորապես՝ սիրերգ-հարսներգերում՝ այգու հետ կապված հիմնական մոտիվները եւ դրանց այլաբանական արժեքները երգային բնագրերում:

Այգու մոտիվները սիրային եւ հարսանեկան երգերում

Հայ ժողովրդական սիրային քնարերգության մեջ՝ փոքրածավալ խաղիկներից մինչեւ ծավալուն սիրերգերը, ինչպես նաեւ հարսանեկան ծեսի ընթացքում երգվող սիրերգ-հարսներգերում այգու մոտիվներն ամենից տարածվածներից են. այգին՝ էգի, իգի, բաղ, բախչա բարբառային տարբերակներով, խաս բախչա-ն, Աղամա բախչա-ն հանդիպում են հարսանեկան երգերի հատկապես սիրային հատվածներում, ուր այգու հրավերը, այգի մտնելը, այգու բարը ճաշակելը, այգում քնելը եւ այլն, որոշակի կայուն իմաստաբանություն են արտահայտում: Փորձենք դիտարկել դրանք առանձին-առանձին:

² Գ. ՍՐՎԱՆՁՏՅԱՆՑ, Երկեր, հտ. 1, Երեւան, 1978, էջ 519—520:

³ Թ. ԱԶՍԵՏՅԱՆ, Ակն եւ ակնցիք, Իսթամպուլ, 1943, էջ 33:

⁴ Այգին հիմնականում հիշատակվում է հարսանեկան երգերի այն բնագրերում, որոնք սիրային-քնարական բնույթ են կրում եւ բնորոշ են ընդհանրապես սիրերգային բանահյուսությանը: Ընդհանուր առմամբ, անհնար է ի սպառ տարանջատել սիրերգերը հարսանեկան երգերից, քանի որ դրանք էլ մասամբ ուղեկցել են հարսանեկան ծեսին, ինչպես նաեւ հարսանիքին նախորդող փուլերի մաս են կազմել: Այսպիսի երգերը բանահյուսական նյութերի ժողովածուներում սովորաբար սիրերգ-հարսներգ են անվանվում:

Այգու հրավեր

Միրերգ-հարաներգերը երբեմն ուղղակի այգու հրավերի կայուն, կրկնվող բանաստղով են սկսվում («Էկո՛ւր Էրթանֆ պաղչան ի վար, // պգտի՛ հարս, // հա՛յտեն: // Խնձոր ֆաղեմ, մեշկըղ շարեմ, // պգտի՛ հարս, // հա՛յտեն»⁵, «Էրթանֆ մեր էգին, էար, // Տանձերուն տրկուն, // Տանձըն էր գոտուն, էար, // Ես (էս) մեռայ հոտուն»⁶):

Միրելիին այգի հրավիրելը, սիրահարների՝ համատեղ այգում լինելը ինչպես ուղղակի, այնպես էլ այլաբանական իմաստ ունեն: Մի կողմից այգին այն վայրն է, ուր սիրահարները գաղտնի հանդիպում են («Բաղի միջին վարդ կըլնի (կ'ըլի), // Բաղի շունը սարթ կ'ըլնի (կ'ըլի). // Աղջիկ(կ), դու կամաց խոսա, // Դաղա տեղին մարդ կ'ըլի (կ'ըլի)»)⁷, մյուս կողմից՝ այգի հրավիրելն ընդհանրապես սիրո հրավերի իմաստն է արտահայտում, որն ավելի ակնհայտ է դառնում դրան հաջորդող՝ այգու բարը քաղելու կամ ճաշակելու խոստումներում, որոնք ակնհայտ սիրային այլաբանություններ են: Այսպես է, օրինակ, Չարսանճագի հետեւյալ հարսանեկան շուրջպարում.

Տղան. Աղջիկ, եկո՛ւր այգին մեր, Նազո էարս, Նազո ջան,
Հետըդ շութ մի շամամ բեր, Նազո էարս, Նազո ջան:
Նստինք նուշի ծառին տակ, Նազո...
Պուպուլը վերէն երգէր, Նազո...

Աղջիկը. Բաղչան եկուր ֆեզ տեսնամ, Կարո...
Կողով լեցուն կեռաս տամ, Կարո...
Նստինք նուշի ծառին տակ, Կարո...
Քեզի շութ մի շամամ տամ, Կարո⁸...

Այգու հրավերի բանաձեւային տարբերակներում ուղղակիորեն ակնարկվում է այգու հրավերի տակ թաքնված իմաստը. «Յես ֆեզի փափագում եմ, // Մի որ մեր իգին արի»⁹: Որոշ երգերում բանաստղը վերաձեւակերպվում է որպես այգում համատեղ գտնվելու երազանք. «Յես դու մեկ բաղում պիտեմֆ», որը դարձյալ կրկնվող բանաստղի է վերածվում քննարկվող երգա-

⁵ Մ. ԹՌԻՄԱՃԱՆ, Հայրենի երգ ու բան, հտ. 2, Երեւան, 1983, էջ 187:

⁶ Պ. ԱՆԱՋՏՈՅԵԱՆ, Բալուի (եւ տարածաշրջանի) երաժշտական-ազգագրական հաւաքածոյ, Կլենտէյլ, Գալիֆորնիա, 2009, էջ 47, 245:

⁷ «Ժողովրդական խաղիկներ, Գլուղական փոքր յերգեր իրենց փոփոխակներով», խմբագրեց պրոֆ. Մանուկ Աբեղյան, մասնակի աշխատակցությամբ Կոմիտասի, Երեւան, 1940, էջ 289:

⁸ Պ. ԱՆԱՋՏՈՅԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 131–132:

⁹ «Ժողովրդական խաղիկներ...», էջ 309:

տեսակներում (Գրնացի սառը սոնկը, // Փուշն ըլավ աջի ծոնկը, // Յես դու մեկ բաղում պիտեմք // Յես բուրվառ, դու խոնկը: // Յես դու մի բաղում պիտեմք, // Ես չինարի, դու նոնի¹⁰. Ես դու մի բաղում պիտեմք, // Դու չինարի, ես նոնի¹¹):

Մուտք այգի. այգին՝ սիրո տարածք

Հաջորդ՝ թերեւս ամենատարածված մոտիվը հարսներգ-սիրերգերում այգի մտնելն է: Այգին ընկալվում է որպես սիրելիի գտնվելու վայր («Յարիս տեղը յայլաղ ա, // Ծաղկով բաղչա ու բաղ ա»¹²), ուր մտնելով՝ սիրահարը գտնում է նրան («Էգեմիդ էլլեկ եկայ, // Մէլվանիդ¹³ ուտեկ եկայ»¹⁴):

Այգի մտնելը հարուստ տարբերակային դրսևորումներ ունի սիրերգերի համապատկերում, ուր սիրահարին ոչ միշտ է հաջողվում մտնել այգի եւ վայելել այգու բարը: Օրինակ՝ եթե այգի մտնելուն խոչընդոտում են աղչկա ծնողները, ապա այգին նկարագրվում է որպես բարձր պարիսպներով պատված եւ անմատչելի («Բաղի բոլորը պատ ա, // Հերն ու մերը ի՞նչ գատ ա»¹⁵): Եթե սերն անպատասխան է, այգին դատարկ է, եւ այգում սիրած էակի փնտրտուքն ապարդյուն է անցնում («Գրնացի, բաղը մըտա, // Ման եկա, յարըս չը գըտա»¹⁶): Անպատասխան սիրո դեպքում այգին առանց այգեպան է, որը նման չէ իսկական այգու («Բաղըմ ունիմ բաղպան չէր, // Բաղըս բաղիդ լըման չէր, // Բօլում-բօլում դուրս եկան, // Մեկը ետիս լման չէր»¹⁷): Եթե սիրած էակը նեղացել է եւ այլեւս չի պատասխանում սիրելիի կանչին, ուրեմն այգու պատերն ընդհանրապես փլվել են («Պաղջին պատը փլլեր է, // Յարըս մեջը ֆներ ը. // Ձան կուտամ, ձայնըս շառներ, // Մըկըր իզմեն ցավեր ը»¹⁸): Սիրահարների բաժանման մեկ այլ պատկեր է ներկայացնում այգու բաց դուռը, որը սիրելիի հեռացման խորհրդաբանությամբ է հանդես գալիս («Ձեր բաղի դուռը բաց ա, // Ուներս շաղով թաց ա. // Ինձանից հեռացել ես՝ // Աչքերս լիք լաց ա»¹⁹):

¹⁰ Անդ, էջ 294:

¹¹ ԿՈՄԻՏՅԱՆ, Երկերի ժողովածու (խմբ. Ռ. Աթաջան), հտ. 1, Երեւան, 1960, էջ 84:

¹² «Ժողովրդական խաղիկներ...», նշ. աշխ., էջ 159:

¹³ Միրգ:

¹⁴ Պ. ԱԼԱԶԱՅՏՈՅԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 106:

¹⁵ Մ. ԱԲԵՂՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 205:

¹⁶ Անդ:

¹⁷ Մ. ԻՍԱՀԱԿԵԱՆ, Շիրակի ժողովրդական երգեր, «Ազգագրական հանդես», հտ. 4, 1898, էջ 162:

¹⁸ Մ. ԹՈՒՄԱԶԱՆ, Հայրենի երգ ու բան, հտ. 3, Երեւան, 1986, էջ 160:

¹⁹ ԿՈՄԻՏՅԱՆ, Եժ, հտ. 1, էջ 82:

Հարսանեկան երգերում, ուր սիրահարներին կարծես այլեւս ոչինչ չի խանգարում վերջապես միավորվելու, ոչ մի խոչընդոտ չկա նաեւ այգի մտնելու, ծաղիկը քաղելու եւ հասուն բարը ճաշակելու դրվագներում: Մեկ այլ էական տարբերություն սիրերգերի եւ հարսանեկան երգերի այգու խորհրդապատկերների միջեւ. ի տարբերություն սիրերգերի՝ հարսանեկան ծիսերգերի այգին սովորաբար Դրախտի այգին է: Նման ընկալումը բխում է հարսանիքի տրամաբանությունից ընդհանրապես, ըստ որի՝ յուրաքանչյուր հարսանիք կրկնում է սրբազան ամուսնություն անասպելը, եւ յուրաքանչյուր հարս ու փեսա թագուհի եւ թագավոր են, որոնք կրկնում են առաջին ամուսնացող զույգին՝ քրիստոնեական ընկալմամբ՝ դրախտային այգում միավորված Ադամին ու Եւային: Հայոց հարսանեկան ծիսերգերում դրախտային այգին հիմնականում որպես Ադամի այգի է հիշատակվում («Դուն ո՞ւր էիր, ո՞ւր իս գրտար, // Հէյ, Ադամայ պախնաս մըտար»²⁰):

Քրիստոնեական այս իմաստավորումն առավել ակնհայտ է միջնադարյան ծառագոյվքում, ուր հարսանեկան ծառի եւ այլ խորհրդանիշների քրիստոնեական համապատասխան մեկնություններում հարսանեկան երգի կանաչ բախշն նույնացվում է դրախտին («Այն բախշն, կանանչ բախշն, // Ինչա՞ն ման էր. // ...Այն բախշն, կանանչ բախշն, // Այն մեր դրախտն էր»²¹):

Այսպիսով՝ տեսնում ենք, որ եթե այգու հրավերը սիրո առաջարկ էր, ապա այգի մտած սիրահարն արդեն սիրուն ընդառաջ գնացողը, սիրելիի հետ միավորվողն է:

Այգում քնած «յարը»

Այգի մտած սիրեկանը հաճախ պատկերվում է ծառի տակ պառկած եւ քնած («Յարըս բաղշն քնուկ ա, // Դաստամալ ետսին փրոուկ ա»²²): Այս պատկերը կարելի է տեսնել ինչպես սիրերգերում, այնպես եւ հարսանեկան երգերում: Օրինակ՝ Ջավախքի հարսանեկան երգերից մեկում փեսային հագցնելուց հետո երգել են. «Հա՛յ հագուցե՛ք, հագուցե՛ք, // Տարե՛ք խաս պաղչան թագուցե՛ք, // Բմբուլ գողին՛ք (անկողին.— Ն. Վ.) ձգեցե՛ք, // Վարդ

²⁰ Թ. ԱԶԱՏԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 33:

²¹ ՔԱՋԲԵՐՈՒՆԻ, Ընտանեկան կյանք եւ սովորույթներ, «Ազգագրական հանդես», №7–8, 1901, էջ 170: Երգի տարբերակը տես նաեւ՝ Ա. ՄԱՅԱԿԱՆՅԱՆ, Հայկական միջնադարյան ժողովրդական երգեր, Երեւան, 1956, էջ 297–301:

²² «Ժողովրդական խաղիկներ...», նշ. աշխ., էջ 159:

ծաղկանց մեջ քոն դրեմ»²³: *Զարսանճագի հարսանեկան երգում այգու նշենու տակ քնած սիրեկանի նկարագրությունը սիրուհու անունից է երգվում*. «Այգիի նշենին ծաղկած, լեյլանա, // Իմ եարս տակը պառկած, լեյլանա, // Գլուխը չալմէկ կապած, լեյլանա, // Ինձի մանիշակ դրկած, լեյլանա»²⁴:

Արքայական այգում կամ «խաս բախշում» պառկած եւ քնած սիրեկանի պատկերը բավական հաճախ է հանդիպում նաեւ վիպական բանահյուսության մեջ: Քնած երիտասարդին սիրահարվելը, նրան համբույրով արթնացնելը եւ նրա հետ ամուսնանալը բնորոշ են ինչպես ժողովրդական հեքիաթներին, այնպես էլ էպոսին²⁵: Այսպես, օրինակ, «Մարգիս ճակատին ինչ գրած ա, էնենց էլ կըլնի»²⁶ հեքիաթում աղջիկն իր ապագա ամուսնուն սիրահարվում է այգում՝ մի ծառի տակ քնած տեսնելով: «Սասնա ծռերում» եւս խանդուծին ուզելու գնացած Դավիթը որոշ պատումներում քնում է «խաս բախշում», ուր նրան տեսնում է խանդուծը²⁷:

Այգու բերատու ծառերը

Այգու հրավերքի մոտիվներում հաճախ հիշատակվում է ծաղկած բերքատու ծառը: Ծառի ծաղկելը երգերում կարծես բուն սիրո հրավերի պատճառն է:

- Էրթանմ մեր էգին, Էրթանմ մեր էգին.
- Ի՞նչ կա ձեր էգին, ի՞նչ կա ձեր էգին.
- Խընձորուն արկին՝ խընձորն է ծաղկեր.

– Ծաղկեր՝ թող ծաղկի,
Մեռնիմ իր հոտուն,
Յարիս կարոտուն:

- Նոնենուն արկին՝ նրոներն է ծաղկեր...
- Վարդենուն արկին՝ վարդերն է ծաղկեր...
- Պատերուն արկին՝ սումպիլն է ծաղկեր...²⁸

²³ Ե. ԼԱՍՅԱՆ, *Երկեր, հտ. 1, Երեւան, 1983, էջ 159:*

²⁴ Պ. ԱԼԱԶԱՅՏՈՅԵԱՆ, *նշ. աշխ., էջ 131:*

²⁵ Այս մասին տես Ն. ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ, *Քունը հեքիաթի կառուցվածքային շղթայում, «Քունը եւ երազը հեքիաթում», Գիտաժողովի ծրագիր եւ թեզիսներ, Հովհ. Թումանյանի թանգարան, Երեւան, 2015, էջ 20–21:*

²⁶ «Հայ ժողովրդական հեքիաթներ», հտ. 3, Երեւան, 1962, էջ 427–429:

²⁷ «Սասունցի Դավիթ», Երեւան, 1961, էջ 265:

²⁸ Մ. ԹՈՒՄԱՆՅԱՆ, *նշ. աշխ., հտ. 2, էջ 115:*

Պտղատու ծառի պատկերն ի հայտ է գալիս նաև սիրո հանդիպումների, սիրո վայելքի դրվագներում: Որպես այդպիսին՝ երգային բնագրերում հիշվում են խնձորենին, նռնենին, նշենին, տանձենին եւ այլք, սակայն սրանցից ամենահաճախ հիշատակվողն առաջինն է: Մոտիվի թերեւս ամենաբնորոշ արտահայտությունը մեր օրերում էլ շատ տարածված «խնձորի ծառի տակին» սիրերգում ենք տեսնում:

Հարսանեկան երգերի սիրային դրվագներում եւս խնձորենու տակ սեր վայելելու պատկերներ հաճախ կարելի է տեսնել («Ամպերս՝ ամպերիդ տակը, // Ծունկս՝ ծնկանդ տակը, // էս քեզ գողտուկ սիրեցի, // Խնձորին ծառին տակը»)՝²⁹: *խնձորի՝ որպես սիրո եւ պտղաբերության խորհրդանշի իմաստաբանությունն այստեղ ավելի քան ակնհայտ է:*

Բերքատու ծառի պատկերը, որի տակ հանդիպում են սիրահարները, կենտրոնական խորհրդանշի է դառնում բուն հարսանեկան ծիսակատարությունների ծառագովքերում ու թագվորագովքերում, ուր ամուսնացող զույգն ինքը պատկերավորվում է որպես մի ծաղկած ծառ: Ուշագրավ է, օրինակ, Խարբերդի մի հարսանեկան երգ, որ կատարվել է փեսային հագցնելու ժամանակ. «Շապկեկ հագցուցէ՛ք, // Մէրիկ լացուցէ՛ք, // Ասէ՛ք շինաւոր, // Մանկիկն է ծաղկեր»³⁰: Այստեղ փեսան ինքն է պատկերավորվում որպես մի ծաղկած պատանի:

Նմանատիպ պատկեր ենք տեսնում նաև Չմշկածագի թագվորագովքերից մեկում. «Գացէ՛ք, ըսէ՛ք հորն ու մորը, // Քու սիրելի որդիդ ծաղկեր: // Ծաղկեր, ծաղկեր, ծաղկեցուցեր, // Ծառն ալ ծաղկով է լեցուցեր»³¹:

Այլաբանական առումով զուգավորվող երիտասարդների խորհրդանշական պատկերն է ներկայացնում նաև հարսանեկան ծառը, որը զարդարվել է որպես պտղավորված խնձորենի:

Այգին, վարդն ու սոխակը

Հայոց սիրերգ-հարսներգերի այգային լեզվում սիրահար երիտասարդը կամ փեսան հաճախ այլաբանորեն պատկերավորվում է որպես այգի մտնող թռչուն, սոխակ. «Կանաչ կարմիր ծիա եմ, // Ձեր բաղի դուրը գիտեմ»³², «Անի եմ, աւս քեզնէն, // Բիպիլի եմ, բաղս քեզնէն»³³): Այսպիսի բնագ-

²⁹ Պ. ԱԼԱԶԱՅՏՈՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 153:

³⁰ Անդ, էջ 95:

³¹ Մ. ԹՈՒՄԱՅԱՆ, նշ. աշխ., հտ. 2, էջ 107:

³² Մ. ԻՍԱՀԱԿԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 162:

³³ Անդ, էջ 166:

րերում ի հայտ են գալիս վարդի եւ սոխակի սիրավեպին բնորոշ արտահայտումներ, ուր փեսան պատկերավորվում է որպես այգի մտած սոխակ, իսկ հարսը՝ նոր բացված վարդ: Սիրային քնարերգությանը հատուկ այս այլաբանությունը հարսանեկան ծիսերգերում ներհյուսվում է դրախտային այգու եւ այգուց քաղվող ծաղկի՝ վարդ-հարսնացուի պատկերներին:

Դուն ո՞ւր էիր, օր իս զըտար
 Ու Ադամայ բաղաս մըտար,
 Մըտար ու վարդըս փաղեցիր,
 Սիրտըս կըրակով վառեցիր,
 Պիպիպ էղար վարդիս դիմաց,
 Քանի էրիս աչքով իմաց³⁴:

Հայ միջնադարյան գրականության մեջ վարդի եւ սոխակի այլաբանությունը սերը երգելու հիմնական միջոց էր մի տեւական ժամանակահատված³⁵: Հետագայում էլ անհատական քնարերգության մեջ զարգացում ապրած այս սիրավեպը խորհրդային տարիներին հեղինակային երգի տարբերակով մուտք է գործել նաեւ հարսանեկան ծիսաշար եւ հարսին հագցնելիս կատարվող ամենատարածված երգերից մեկը դարձել: Խոսքն աշուղ Շերամի՝ «Պարտեզում վարդ է բացվել» երգի մասին է, որը շարունակում է կատարվել նաեւ մերօրյա հարսանեկան ծեսերի ժամանակ³⁶:

Վարդի եւ սոխակի սիրավեպից զատ, հաճախ հանդիպում է նաեւ այգուց քաղվող վարդի պատկեր-խորհրդանիշը: Ահա Ակնի հարսանեկան երգերից մեկում նկարագրվում է առավոտյան՝ վաղ արշալույսին, դեռ շաղոտ այգում վարդ քաղող հարսի պատկերը («Առավոտանց աս ի՞նչ շաղ էր, // Հարսը բախնամ վարդ կը փաղեք»³⁷): Այս պարագայում վարդ քաղելն ընդհանրապես սիրո եւ ամուսնության իմաստաբանությունն ունի³⁸:

³⁴ Պ. ԱԼԱԶԱՅՏՈՅԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 139, Հարսնագովք, Չմշկածագ: Երգի տարբերակները տես նաեւ Մ. ԹՈՒՄԱՃԱՆ, նշ. աշխ., հտ. 2, էջ 108, Թ. ԱԶԱՅՏԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 33:

³⁵ Այս կապակցությամբ տես օր.՝ Վ. ՆԵՐՍԻՍՅԱՆ, Հայ միջնադարյան տաղերգության գեղարվեստական միջոցները, Երեւան, 1976, հմմտ. Հ. ԱԼՎԻՅՅԱՆ, Վարդի եւ սոխակի խորհրդանշանները հայ միջնադարյան տաղերգության մեջ, ԲԵՇ, 1999, թ. 1 եւ այլն:

³⁶ Գ. ՇԱԳՈՅԱՆ, «Յոթ օր, յոթ գիշեր». հայոց հարսանիքի համայնապատկեր, Երեւան, 2011, էջ 319:

³⁷ Մ. ԹՈՒՄԱՃԱՆ, նշ. աշխ., հտ. 1, էջ 57: Երգի տարբերակը տես նաեւ Յ. ՃԱՆԿԵԱՆ, Հնուժիւնք Ակնայ, Թիֆլիս, 1895, էջ 419):

³⁸ Այս խնդրին անդրադարձել ենք մեր այլ հոդվածներում՝ կապված փոխակերպվող փեսացուի հեքիաթաշարին, ուր վարդ (ծաղիկ) քաղելը նախորդում է հերոսուհու ամուսնությունը: Վարդ քաղելու եւ ամուսնության ուղղակի իմաստաբանական կապն ուշագրավ զուգահեռ է կազմում «Գեղեցկուհին եւ հրեշը» խորագրով հայտնի հեքիաթի, ինչպես

Ուշագրավ է, որ հայոց հարսանեկան երգերում վարդի եւ սոխակի այլաբանությունից անկախ հիշատակվող վարդի խորհրդանիշը մեծ մասամբ բնութագրական է փեսայի կերպարին: Թագվորագովքերում հաճախ են կրկնվում հետեւյալ բանատողերը. «Թագվոր բարով, հազար բարով, // Դու վարդ ես, կանանչ տերեւով»³⁹:

Փեսա—վարդ պատկերավորումը զուգադրվում է Քրիստոս—վարդ այլաբանությանը, ուր վարդը հարության խորհրդանիշն է, որն էլ իր հերթին սերում է մեռնող-հառնողի հեթանոսական առասպելից: Որպես մեռնող-հառնողի հատկանիշներով օժտված կերպար՝ փեսան այս դեպքում ձեռք է բերում զոհաբերվելով կյանքի շարունակականությունը, բուսականության նոր աճն ու զարթոնքն ապահովողի գործառույթներ՝ լիովին համահունչ մեռնող-հառնող աստվածություններին⁴⁰: Պատահական չէ, որ վարդի անունով է կոչվել նաեւ բնության մեռնող-հառնող հեթանոսական աստծու՝ Արա Գեղեցիկի կինը՝ Նուարդը (նոր վարդ⁴¹), իսկ բնության զարթոնքի եւ զարնանային ծեսերի իմաստաբանությունը հարսանեկան ծիսական շղթայում ակնհայտ է:

Այգու հասուն բարը

Հարսանեկան երգերի այգու մոտիվներում հաճախ նշվում է, որ այգի մտնելու նպատակն այնտեղի պտուղը քաղելն ու ճաշակելն է («Էգեմիդ էլլել եկայ, // Մէլվանիդ ուտել եկայ»⁴²): Այգում հասունացած բարը հիմնականում սիրեցյալին է խորհրդանշում՝ կամ իգական, կամ արական այլաբանությամբ: Այսպես՝ խնձորը, նուռը, շամամը, սեխը հիմնականում իգական խորհրդանիշներ են, իսկ տանձը, սալորը, վարունգը՝ արական⁴³:

նաեւ Պերսեփոնեի ամուսնության դիպաշարերին (այս մասին տես Ն. ՎԱՐԳԱՆՅԱՆ, «Կարմիր ծաղիկը» եւ «Եղեմական ծաղիկը» հեքիաթների հետքերով, «Ոսկե դիվան», հեքիաթագիտական հանդես, պր. 6, 2018—2019, էջ 88—96. նույնի Կերպարափոխվող վիշապօձը հայկական հեքիաթների ամուսնության սյուժեներում, «Վիշապը հեքիաթի եւ իրականության սահմանին», Երեւան, 2019, էջ 135—136):

³⁹ Ե. ԼԱԼԱՅԱՆ, Երկեր, հտ. 1, Երեւան, 1983, էջ 365:

⁴⁰ Այս թեմայի քննությունը տես Ն. ՎԱՐԳԱՆՅԱՆ, Խաչի իմաստաբանությունը հարսանեկան թագվորագովքերում, «Էջմիածին», 2014, Լ., էջ 88—98:

⁴¹ Տես Հ.Ր. ԱՅԱՌԵՍՅԱՆ, Հայոց անձնանունների բառարան, հտ. Դ, Երեւան, 1942:

⁴² Պ. ԱԼԱՆՅԱՆՅԱՆՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 106:

⁴³ Այս մասին տես Տ. ԴԱԼԱԼԵԱՆ, Պտուղների խորհրդանշական պատկերների բանագիտական քննություն (ըստ Միհրան Թումաճանի «Հայրենի երգ ու բան»-ի նիւթերի), Հասկաքաղ. Միհրան Թումաճան (1890—1973), Պատկերագիրք եւ գիտական հոդվածներ, Երեւան, 2018, էջ 190—199:

Հարսանեկան երգերի համաբնագրում այգում աճած եւ քաղվելու պատրաստ հասուն պտուղը հարսին է խորհրդանշում: Այսպիսի ընկալումն ակնհայտ է նաեւ սիրերգերի ամուսնություն մոտիվներում: Հետեւյալ սիրային քառատողում այգու բարը քաղելու ցանկությունն անմիջապես հաջորդում է աղջկա ձեռքը խնդրելը («Բաց արի բաղի դուռը, // Ուզեցի խոնչա նուրը. // Խոնչա նուրը ի՞նչ անեմ, // Ուզեցի յարիս կուրը»⁴⁴):

Ահա այս տրամաբանությամբ պարզ է դառնում նաեւ հետեւյալ սիրային քառատողի խորհրդանշական իմաստը, որտեղ այգու նոր պտղի՝ ուրիշին բաժին դառնալը հետագա տողերում մեկնաբանվում է սիրելիի՝ ուրիշի հետ ամուսնանալով («Մեր բաղի թագա բարը, // Գուպբցիմ կերավ մալը. // Մեռնի սաբաբի բալեմ, // Տարան իմ սիրած յարը»⁴⁵):

Արդեն բուն հարսանեկան երգերում փեսային զգեստավորման արարողությունը կատարվող երգում այգին իջնելու եւ խնձորը քաղելու պատկերն ուղղակիորեն հարսին իր հայրական տնից հանելն է ակնարկում, եւ այս պարագայում շատ հստակորեն այգին հարսի հոր տունն է, եւ խնձորը՝ հարսը⁴⁶ («Բաղջան իջուցե՛ք, // Խընձո՛ր փըրցուցե՛ք, // Էկե՛ք, աղբընե՛ր, // Փեսան հագուցե՛ք»⁴⁷):

Հարսը՝ այգի, փեսան՝ այգեպան

Ինչպես տեսանք, բուսական այլաբանությունը՝ այգին եւ այգային բաղադրիչները՝ ծառը, ծաղիկը, պտուղը, թռչունը, սիրերգ-հարսներգերում սիրո, զուգավորման ու պտղավորման իմաստաբանությունն արտահայտող պատկեր-խորհրդանիշների մի ողջ համալիր են կազմում: Այգին հանդես է գալիս որպես մի յուրօրինակ նյութական եւ այլաբանական կենսատարածք, ուր մուտք են գործում սիրահարները եւ ծառ ու ծաղկի պես փթթում, ծաղկում ու պտուղ են տալիս:

Լայն առումով, որպես կենսական շարունակականությունն ու պտղավորումն ապահովող այլաբանություն՝ այգին զուգադրվում է իգական նախասկզբին: Այս տրամաբանությամբ աղջկա կամ հարսի ծոցը այլաբանորեն ներկայացվում է որպես մի այգի, ուր հասուն պտուղներ կան

⁴⁴ «Ժողովրդական խաղիկներ...», նշ. աշխ., էջ 254:

⁴⁵ Անդ, էջ 258:

⁴⁶ Տ. ԴԱԼԱԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 193:

⁴⁷ Մ. ԹՈՒՄԱՃԱՆ, նշ. աշխ., հտ. 3, էջ 27:

(շամամներ, խնձորներ), եւ այգի մտնելն ու պտուղը համտեսելն այս պարագայում եւ ամուսնուիջան, եւ սիրո վայելքի իմաստ է ստանում:

Այ իմ հարստի դստրիկ,
 Ծոցտ եգի ծառտ արմաւենի:
 Արմաւտ քու ծառտ կու լինի,
 Պիւպիւր քու նեղդ կու թառի:
 Քու ծառն ու նեղդ ոսկի,
 Քու տերեր վարդ կու մանի:
 Ես քու ծոցուն տէր պիտէի,
 Ճըղերուտ արմաւ քաղէի⁴⁸:

Բալուի հարսանեկան երգերից մեկում սիրած էակի ծոցում լինելը համադրվում է վարդերով լի այգում գտնվելուն («Կիւվարդ բաղչաներն ըլլիս, եար, // Նըշանածիդ ծոցն էղնիս»⁴⁹): Այգու այսպիսի իմաստավորումը ժողովրդական սիրերգուիջան մեջ բավական բաց պատկերներ է ի հայտ բերում, ուր աղջկա ծոցը նկարագրվում է որպէս հասուն պտուղներով լի մի այգի («Ծոցումդ բաղչա կ'անեմ, // Ծըծերդ մի շամամ ա»⁵⁰, «Աղջիկ, գընանք մեր բաղը, // Պոկեմ շամամիդ թաղը»⁵¹, «Աղուտր մ'ալ ներսէն ի դուրս. // Ծոցն ի լի կարմիր խնձորով: // Ըսի թը հատ մի առնիմ, // Թունդ ելամ, թուխ աչն ի լալու»⁵²):

Եթե հարսն այգին է, ապա այգու տերն ու այգեպանը փեսան է: Եւ երգային բնագրերում, եւ հարսանեկան ծեսում այսպիսի ընկալումն ակնհայտ է («Բաղչա ու բաղըս դուն ես, // Հայվաս ու նաղըս⁵³ դուն ես, // Քեզմե դայրի⁵⁴ յար չունիմ, // Սիրական յարըս դուն ես»⁵⁵):

Ուշագրավ է, որ հարսանեկան ծեսում փեսայի «թախտի» բաղադրիչներից մեկը՝ պատից կախվող կարպետը, բաղ⁵⁶ կամ փեսի բաղ⁵⁷ է կոչվում, իսկ նրա զարդարանքն այգային բաղադրիչներից էր կազմված. ծոպերից կախում էին չիր, խնձորի կտորներ, շամիչ, բամբակ եւ այլն:

⁴⁸ Յ. ՃԱՆԻԿԵԱՆ, Հնուիթիւնք Ակնայ, 1895, Թիֆլիս, էջ 417:

⁴⁹ Պ. ԱԼԱԶԱՅՏՈՅԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 275:

⁵⁰ «Ժողովրդական խաղիկներ...», նշ. աշխ., էջ 164:

⁵¹ Անդ, էջ 246:

⁵² Թ. ԱԶԱՏԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 38:

⁵³ Սերկեիլ ու նուռ:

⁵⁴ Ընծա. այս դեպքում՝ թանկագին, ցանկալի, «աստծու տված»:

⁵⁵ Մ. ԹՈՒՄԱՅԱՆ, նշ. աշխ., հտ. 2, էջ 170:

⁵⁶ Գ. ՇԱԳՈՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 242:

⁵⁷ Ա. ՄԽԹԱՐՅԱՆ, Փշրանք Շիրակի ամբարներից, «էմինեան ազգագրական ժողովածու», հտ. Ա., 1901, էջ 244:

Նույն ընկալումն ակնհայտ է Ադամայ դրախտ, փեսի ծառ արտահայտություններում, ուր տղամարդը՝ Ադամը (փեսան), ընկալվում է որպես այգու եւ ծառի տեր: Փեսայի՝ որպես հարսի տիրոջ եւ պահպանի գործառույթն ակնհայտ է նաեւ եկեղեցական պսակադրության ծեսում հնչող «Տէր ես...» հարցադրման մեջ:

Այս համաբնագրում արդեն ուշագրավ մեկնաբանության տեղիք է տալիս փեսացուի՝ այգի տնկելը, որն առկա է նաեւ երգերում, նաև հեքիաթներում. «Բաղչէ մ'եմ տնկէ դարին, // Պայման եմ արե յարին. // Թող գա լըրանա տարին, // Կ'երթամ, կ'առնեմ իմ յարին»⁵⁸: Հեքիաթներում եւս խնամախոսության գնացած երիտասարդին արքայի կողմից տրվող երեք հանձնարարություններից մեկը մի գիշերում այգի տնկելն է, որը փեսացուն իրագործում է գերբնական օգնականների աջակցությամբ⁵⁹:

Սրբազան ամուսնության առասպելի տրամաբանությամբ հարսը երկիրն է, հողը, իսկ փեսան համապատասխանում է հողը բեղմնավորող արական նախասկզբին, այսինքն՝ նա այն սերմնացանն է, որի կարող ուժով պետք է վերստին ծաղկի եւ պտղավորվի այգին ու ծառը: Այս առումով բնորոշ է Թալինի հարսանեկան երգերից մեկը, որի յուրաքանչյուր տունն սկսվում է հետեւյալ կրկնակ բանատողերով՝ «Թագվոր էլավ արեւելոց, // Ման գիտե ու գիկե»⁶⁰: Արեւելքից դուրս եկող նորափեսայի գալուստը շարժվող մաճի հետ զուգադրելն ակնհայտորեն փեսայի՝ որպես հողն արգասավորող-սերմանողի առասպելական գործառույթն է ընդգծում:

Եզրակացություն

Կատարված քննությունից պարզ է դառնում, որ այգին սիրերգ-հարսներգերի համապատկերում ներկայանում է որպես սիրո պայմանական տարածք, ուր կայանում է զույգի հանդիպումը, ծաղկում է սերը, հասունանում է սիրո ապրումը, եւ ի վերջո քաղվում է այգու ծաղկած ծաղիկը կամ հասուն բարը: Ինչպես տեսանք, այգին ամենից հաճախ հիշատակվում է որպես աղջկա տարածք, ուր նա ծաղկում եւ հասունանում է, եւ ուր տղան մտնում է՝ քաղելու վարդը կամ ճաշակելու հասուն պտուղը: Այգի—ծաղիկ—պտուղ պատկերավորումներում ակնհայտ է իգական այ-

⁵⁸ «Ժողովրդական խաղիկներ...», նշ. աշխ., էջ 444:

⁵⁹ «Հայ ժողովրդական հեքիաթներ», հտ. 5, Երեւան, 1966, էջ 50. հտ. 8, Երեւան, 1985, էջ 109:

⁶⁰ «Թալին» (կազմողներ՝ Ալ. Փահլեւանյան եւ Ա. Սահակյան), Երեւան, 1984, էջ 70—71:

լաբանությունը, իսկ լայն առումով այգին պատկերավորվում է որպես հարս, իսկ փեսան՝ որպես այգու մշակ եւ այգեպան:

РЕЗЮМЕ

В статье исследуется аллегорический образ сада в любовных мотивах свадебных песен. Аллегория сада с цветами и деревьями, спелыми плодами, певчей птицей и садоводом — самый частый мотив в свадебных-любовных песнях. Мотивы сада (приглашение в сад, вход в сад, спелый плод сада, сон под деревом сада и т. д.) аллегорически выражают любовные чувства. Изучение этих мотивов показывает, что в свадебных песнях, в основном, упоминается Райский сад, где свелась первая пара. С более ранних мировоззрений исходят понятия невесты-сада и жениха-садовода, где проявляются понятия женского начала — матери земли, и мужского начала — отцовское, начало, символ сеятеля.

SUMMARY

The article studies the allegorical image of garden in the love motives of wedding songs. The allegory of garden portrayed with flowers and trees, with ripe fruits, with a songbird and a gardener, is the most popular motive of wedding love songs. The motives of the garden (invitation to the garden, entrance to the garden, ripe fruits of the garden, dreaming under garden trees, etc.) allegorically express feelings of love. A study of these motives reveals that the Garden of Eden, where the first couple came together, is mainly mentioned in wedding songs. The concepts of the bride-garden and the groom-gardener originate from earlier worldviews, which manifest the concepts of the feminine principle—as the mother earth and the masculine one—as the sowing paternal principle.



ԼՈՒՍԻՆԷ ՎԱՐԴԱՆԵԱՆ

Բանասիրական գիտ. թեկնածու, ԳԻ, «Էջմիածին» ամսագիր

ՊԱՐԵՂԻՆ ԵՊՍ. ՍՐՈՒԱՆՃՏԵԱՆՑԻ ԹԱՏԵՐԳՈՒԹԻՒՆՆԵՐԸ

Պարեգին եպս. Սրուանձտեանցի գրչին է պատկանում երկու պատմական թատերգութիւն՝ «Ողբերգութիւն Մեծին Սահակայ Պարթեւի եւ անկումն Արտաշրի Արշակունւոյ» (1860–70-ական թթ.) եւ «Շուշան Շաւարշանայ» (1875 թ.), որոնք ոչ միայն նրա՝ որպէս ստեղծագործողի երախայրիքն են, այլ նաեւ երեւան են բերում մտահոգութիւնների եւ գաղափարների այն առանցքը, որի շուրջ գրողն ու գիտնականը կառուցել է իր գործունէութիւնը: Առաջին թատերգութիւնը, որը գրուել է ընկերների համահեղինակութեամբ, քննում է Հայոց պետականութեան անկման պատճառները Դ. դարում: Բաւական երկար վերնագիրը բացայայտում է նախ հետեւանքը՝ ողբերգութիւնը, իսկ յետոյ՝ պատճառը՝ Հայոց արքայ Արտաշիր Արշակունու գահընկէց լինելը: Գլխաւոր մտադրոյթը՝ պետականութեան կորստի ողբերգականութիւնն ընթերցողին փոխանցելն ու դրան յանգեցրած իրադարձութիւնները վերլուծելն է:

Երկրորդ թատերգութիւնը՝ «Շուշան Շաւարշանայ»-ն, որն անդրադառնում է Ե. դարի դէպքերին, մասնաւորապէս հայ ժողովրդի հոգեմտաւոր ընկալումների վրայ խոր հետք թողած Աւարայրի ճակատամարտին, հեղինակային եսից լիովին շանջատուած մի ստեղծագործութիւն է, որում ընթերցող Սրուանձտեանցն աշխարհը տեսնում է սիրելի գրքի յայտնած ճշմարտութեան միջոյց, տուեալ գրքի՝ իր համար սրբազան նշանակութեամբ բացատրում ազգային զգացմունքին ձուլուած անձնական ապրումը: Մինչ այժմ երկու ստեղծագործութիւնները քննարկուել են որպէս գրականութեան պատմութեան իրողութիւն եւ դիտարկուել ժամանակի պատմական եւ քաղաքական իրավիճակի համապատկերում¹: Փաստ է, որ երկու գործերն էլ գեղարուեստական մեծ ընդհանրացումներ չեն դարձել, այլ մարմնաւորում են Սրուանձ-

¹ Տէն Ա. ՂԱՆԱԼԱՆԵԱՆ, Գարեգին Սրուանձտեանց, «Հայ նոր գրականութեան պատմութիւն» (այլուհետ՝ ՀՆԳՊ), հտ. 3, Երեւան, 1964, էջ 555–588. Ինչպէս նաեւ է. ԿՈՍՏԱՆԳԵԱՆ, Գարեգին Սրուանձտեանց (կեանքը եւ գործունէութիւնը), Երեւան, 2008, նոյնի «Գարեգին

տեանցի ազգային-ազատագրական եւ լուսաւորական գաղափարները², սակայն փաստ է նաեւ այն, որ ժամանակին երկուսն էլ ընդունուել են որպէս շատ սպասուած երկեր, յաջողութեամբ բեմադրուել են³, ջերմ ու սրտագին բնութագրեր ստացել: Ուստի հետաքրքիր է այս ստեղծագործութիւնների կենդանի աղբիւրների դիտարկումն իրենց անմիջական՝ ժամանակակից ընթերցողի կեանքին: Ոչ շատ կատարեալ գրական երկը երբեմն աւելի տեսանելի է դարձնում իր ժամանակի հանրութեան պատկերը, բացայայտում ստեղծագործողի ու ստեղծագործութեան հասցէատիրոջ ակնկալիքը միմեանցից, պարզում ապագային միտուած յղումը:

Թատերգութիւնների սերտ կապը հայ պատմագրութեան հետ, ընթերցողական տպաւորապաշտութեան աստիճանի շանջատուածութիւնը նրանից, այնուամենայնիւ, այս երկու գործերը չեն դարձրել սոսկ ընթերցողական-ներաշխարհային իրողութիւններ: Որպէս պատմական երկեր՝ դրանք ունեն գրութեան շարժառիթ: Այդ շարժառիթը ընդհանուր առմամբ Արեւմտեան Հայաստանի վիճակն էր Օսմանեան Թուրքիայի լծի ներքոյ, իսկ անմիջական խթանը՝ 1862 թ. Զեյթունի ապստամբութիւնը, որով ոգեշնչուած էր Սրուանձտեանցը եւ «Արծուի Վասպուրականի» էջերում հանդէս էր գալիս հայ մարտիկներին քաջալերող յօդուածներով:

Հայ երիտասարդներին ուղղուած նրա կոչերն ազգը միաւորելուն, միակամ եւ միագաղափար դարձնելուն էին միտուած, ինչն արտացոլուած է յատկապէս առաջին՝ «Ողբերգութիւն Մեծին Սահակայ Պարթեի...» գործում: Այն նախ 1862 թ. հատուածաբար լոյս է տեսնում «Արծուի Վասպուրական»-ում (թիւ 8, էջ 233–254, թիւ 9, էջ 266–278, թիւ 10, էջ 308–320, թիւ 11, էջ 342–371), իսկ յետոյ տպագրում է առանձին գրքով: Թատրոնական վէպ ժանրային բնորոշմամբ գործը թերթում կոչուած է «Վերջին Արտաշիր թագաւոր»: ԺԹ. դարի 60-ական թուականներին եւ յետոյ կրթութեամբ ու լուսաւորութեամբ մտահոգ գործիչները գա-

Սրուանձտեանցը եւ ազգային-ազատագրական շարժումները», ԼՀԳ, 1970, թ. 1, էջ 18–25. նոյնի «Գ. Սրուանձտեանցի լուսաւորական գործունէութիւնը», ՊԲՀ, 1970, թ. 1, էջ 187–196:

² Սրուանձտեանցի գործունէութեան լուսաբանումը տես է. ԿՈՍՏԱՆԳԵԱՆ, Գարեգին Սրուանձտեանցը եւ արեւմտահայ ազգային-ազատագրական շարժումները, ԼՀԳ, 1970, թ. 1, էջ 18–25: Տես նաեւ նոյնի «Գարեգին Սրուանձտեանցի լուսաւորական գործունէութիւնը», ՊԲՀ, 1970, թ. 1, էջ 187–196:

³ Տես Ա. ՂԱՆԱԼԱՆԵԱՆ, Գարեգին Սրուանձտեանց, ՀՆԳՊ, հտ. 3, էջ 565:

նազան ձեւեր էին որոնում հնարաւորինս դիւրին եւ մատչելի դարձնելու ազգային ինքնագիտակցութեան արթնացման եւ դաստիարակութեան հարցերը: Հէնց այդ նպատակով է մեկնաբանուում նաեւ այս թատերգութեան տպագրութիւնը. «Մեր թղթակից ուսումնասէր բարեկամներէն յորդորուելով կ յօժարիմք սրտի մտօք նոցա կարեւոր խնդիրը կատարելու, այսինքն՝ երբեմն Արծուոյն մէջ հրատարակել եւ ազգասիրաց աչքին դիմաց բերել այն տխուր յիշատակներ. զոր ազգային Պատմագիրք լալով կճառագրեն»⁴:

Եւ ահա պատմական ատաղձն Արշակունեաց հարստութեան անկումը, թագաւորական ու կաթողիկոսական գահերի թափուր մնալն է: Գործող անձինք երկու խմբի են բաժանուած՝ Սահակ Պարթեւի հետ միաբանուածներ (Սմբատ Բագրատունի, Վարդան Ստրատելատ, Ներսէս Ճիհրակեցի սպարապետ, Սպանդարատ Կամսարական) եւ սրանց հակառակորդները (Սիւնեաց տէր Վարազվաղան, Հմայեակ Աշոցաց տէր, Արծրունեաց տէր Վաչէ եւ այլ նախարարներ), որոնք ցանկանում են գահընկէց անել Արտաշիր Արշակունուն:

Թատերգութիւնը բաղկացած է երեք տեսարանից: Առաջին տեսարանն ընթանում է Սահակ Պարթեւի եւ հայոց նախարարների միջեւ ծաւալուող երկխօսութեամբ եւ կաթողիկոսի տխուր մտորումներով՝ Արշակունեաց գահի կործանման ու Հայոց աշխարհին սպասուող փորձութիւնների շուրջ: Արքայից դժգոհ նախարարներն Արտաշիրին գահընկէց անելու համար որոշել են դիմել պարսից արքային: Թատերգութեան մէջ հմտօրէն շօշափուած է հայոց անհասկանալի եւ անհեթեթ կորուստների իրողութիւնը՝ որպէս հետեւանք վատ դիւանագիտութեան, եւ անհեռատես քայլերի: Զուեշտալի պարզութեամբ ցոյց է տրուած սեփական ձեռքով սեփական պետութիւնը կործանելու մարմաջը, դէպի անդունդ տանող արատաւոր ընթացքը:

Երկրորդ հատուածում Արտաշիր արքայի եւ Սահակ հայրապետի զրոյցներն են՝ մէկինը՝ զղշումով, միւսինը՝ ցաւով, եւ եւս՝ երկուսինը՝ հայ ժողովրդի անորոշ ապագայի հանդէպ մտահոգութեամբ: Իր ողբերգական կերպարով Արտաշիրը համալրում է հայ պատմագրութեան մէջ ցաւօք ոչ մէկ անգամ արձանագրուած գահակորոյս արքաների շարքը: Նրա վերջին խորհուրդն իր ժողովրդին՝ միաբանուելն է, միասնա-

⁴ «Արծուի Վասպուրական», 1862, թ. 8, էջ 233–234:

կան լինելը. միայն այդպէս կարելի է դիմակայել անդեկ մնացած երկրի փորձութեանը⁵:

Գարեգին Սրուանձտեանցը մտաւոր այն գործիչներից էր, որ իրենց աշխատութիւններում նաեւ ժողովրդի ձայնն էին փորձում լսելի դարձնել, նրա հոգսերի մասին բարձրաձայնել: Արամ Ղանալանեանի բնութագրմամբ՝ «Նա հարազատ ծնունդն էր XIX դարի 50–60 եւ յատկապէս 70–80-ական թթ. հայ կեանքում տեղի ունեցող հասարակական նոր յարաբերութիւնների եւ մտաւոր նորոգ երեւոյթների: Նրա մէջ ուրոյն ձեւով դրսեւորուել են մի կողմից 50–60-ական թթ. մեր ազգային լուսաւորիչների, միւս կողմից՝ 70–80-ական թթ. գիւղացիական դեմոկրատների բնորոշ գծերից մի քանիսը»: Թատերգութեան մէջ հայոց կործանուող պետականութեան համար ողբում են ոչ միայն թագաւորն ու կաթողիկոսը, այլ նաեւ ժողովուրդը, որը, ատելով մատնիչ նախարարներին եւ ափսոսալով գահը կորցնող արքային, միեւնոյն ժամանակ յանդիմանում է նրան. «Բայց ո՞ր կտանիս մեր թագը, ո՞վ Արտաշիր, թագը Այրարատայ է, թագը Թորգոմեան ազգի սեպհական փառքն է»⁶: Ինչպէս երեւում է մէջբերուած դրուագից, Սրուանձտեանցը ժողովրդին է դարձնում պետականութեան գաղափարի ամէնից զօրեղ կրողը, ինչը տեսնում ենք նաեւ «Շուշան Շաւարշանայ»-ում:

«Շուշան Շաւարշանայ»-ի գեղարուեստական գործառոյթն ազգային ինքնութեան վերհանման կամ դրա արթնացման ընթացքն է, մանաւանդ որ երկն ինքնին Եղիշէի «Վասն Վարդանայ եւ Հայոց պատերազմի» մատեանի ազդեցութեան դաշտում է: Գրականագէտ Ա. Եղիազարեանը, իր մի յօդուածում անդրադառնալով այս հարցին եւ քննարկելով յատկապէս ԺԹ. դարից սկսած՝ Վարդանանց ապստամբութեան նկատմամբ աճող հետաքրքրութիւնը, թուարկում եւ վերլուծում է ամենայայտնի օրինակները՝ հայր Ալիշանի «Պլպուլն Աւարայրի», Ռափայէլ Պատկանեանի «Քաջ Վարդան Մամիկոնեանի մահը» պօէմները, այս վերջինից քաղուած յայտնի «Հիմի էլ լուենք» երգը, Յովհ. Յովհաննիսեանի, Նայիրի Զարեանի, Եղիշէ Զարեանցի արծարծումները՝ ուղղուած առասպելի կազմաքանդմանն ու ազգային մտածողութիւնը վիպապաշտութիւնից (ոս-

⁵ Տէս անդ, թ. 10, էջ 316:

⁶ Ա. ՂԱՆԱԼԱՆԵԱՆ, Հայ բանահիւտութեան մեծ երախտաւորը, ՊԲԶ, 1966, թ. 1, էջ 17–18:

⁷ «Արծուի Վասպուրական», թ. 10, էջ 319:

մանտիզմից) իրապաշտութեանը (ոչալիզմին) վերադարձնելուն, վերջապէս Դերենիկ Դէմիրճեանի «Վասակ» դրաման եւ աւելի ուշ գրուած «Վարդանանք» պատմավէպը⁸:

Ահա այդ հետաքրքրութեան ականառու օրինակը նաեւ այն ժամանակ դեռ վարդապետ Գարեգին Սրուանձտեանցի «Շուշան Շաւարշանայ» թատերգութիւնն է:

Սրուանձտեանցը կանխակալ վերաբերմունք ունէր իր գրածի հանդէպ եւ «Շուշան Շաւարշանայ»-ի սկզբում գրականագիտական հմտութեամբ մատնանշում է կատարեալ գեղարուեստական երկին պակասող բոլոր հանգամանքները, ծանուցում իր ընթերցողին. «Դերք եւ դերասան թերի են եւ առանց կանոնի, նոյնպէս եւ արարուածները. կայն եւ հանգուցը թոյլ են եւ բացէ բաց. սիրահարի տեսարան երբեք չգար յանդիման...»⁹: Բայց այդ կանխակալութիւնը, «թերութիւնների» գիտակցումը կարծես գալիս են ընդգծելու հեղինակի բուն նպատակադրումը, «հայրենասիրութեան» ու «հայրենադաւութեան» գաղափարների ուղիղ եւ անսեթեւեթ արտայայտումը, որը, նա, անշուշտ, վերցրել է Եղիշէից եւ պէտք է փոխանցի իր ընթերցողին: Իսկ թէ որքան համահունչ էր նրա փոխանցածն ընթերցողի ընկալումներին, երեւում է գրողին հասցէագրուած նամակներից:

Սրուանձտեանցին այնքան են ոգեւորել գնահատանքի խօսքերը, որ նա իր ստացած դրուատական նամակները զետեղել է «Մանանայ»-ի առաջին հրատարակութեան սկզբում: Այսպէս՝ 1875 յուլիս 12 թուակիր նամակում ներսէս արքեպիսկոպոսը գրում է. «Ինձ մատուցած «Շուշանդ» ընկալայ. անմահն Եղիշէայ դարաստանէն քաղել էիք. ճանչցայ եւ համբուրեցի զցօղ, որով ցօղեալ էր Ձեր փունջն. հառաչեցի Եղիշէի եւ Ձեր՝ որ անոր թոռն էք՝ սրտերէն ելած հառաչանքով. օրհնեցի զՁեզ՝ որ այդպէս պարզ ու գեղեցիկ թարգմանեցիք զմեղուաշուրթն Եղիշէն, եւ աղօթեցի, որ հայոց խօսնակին զգացմունքն՝ եւ նորա հուշակած հայ խոստովանողաց եւ արիագունդ նահատակաց սիրտն ու ոգին ի Ձեզ հանգչին ընդմիշտ. եւ շունչ յետին՝ Աւարայրի սուրբ դաշտին հաւատարիմ՝ քրտնաշան մշակ լինիս ի ցնծութիւն եւ ի մխիթարութիւն հոգւոյ մերոյ եւ ամենայն Հայաստանեայց»¹⁰:

⁸ Տե՛ս Ա. ԵՂԱՋԱՐԵԱՆ, Վարդանանք պատերազմը հայ գրականութեան մէջ, «Հայ գրականութեան ազգային առանձնայատկութիւնները», Երեւան, 2003, էջ 279:

⁹ ԳԱՐԵԳԻՆ ՎՐԳ. ՍՐՈՒԱՆՁՏԵԱՆՑ, Շուշան Շաւարշանայ, Կ. Պոլիս, 1875, էջ 21:

¹⁰ ԳԱՐԵԳԻՆ [ԵՊՍ.], ՍՐՈՒԱՆՁՏԵԱՆՑ, Երկեր, հտ. 1, Երեւան, 1978, էջ 620–621:

Ինչպէս երեւում է նամակագրի բնորոշումներից, Գարեգին Սրուանձտեանցի՝ Եղիշէի հոգու թարգմանը լինելը, այսինքն՝ պատմիչի երկից քաղուած այսպիսի գործի ստեղծումը նրա համար ոչ միայն ընդունելի է, այլեւ ընդգծում է դրա կարիքը, անհրաժեշտ եւ ցանկալի լինելը:

Գարբրէլ Պատկանեանն իր նամակում նոյնպէս բնութագրում է այն զգացումները, որ Սրուանձտեանցի ստեղծագործութիւնն առաջացրել է իր հոգում եւ բուռն ոգեւորութեամբ երախտագիտութիւնն է յայտնում Սրուանձտեանցին: Հետաքրքիր է կոշականը, որով նա դիմում է Գարեգին վարդապետին՝ արժեւորելով նրա այդ գրական վաստակը: «Հրաման տուր՝ երիտասարդ արդիւնարար, զառամեալ եւ անպիատանացեալ ծերոյս, ձօնել համբոյրս ջերմիկս այնոցիկ մատանց, որ ի վերայ Գրոցին եւ Բրոցին, Հնոցին եւ Նորոցին, զայս նոր փունջ Շաւարշանեան Շուշանին բոլորեաց, եւ հայցել յամենապարգեւ շնորհաց Վերնոյն՝ կազդուրել զնոսա ի պէտս կարեաց ազգիս եւ եկեղեցւոյ նորա»¹¹: Ժամանակակցի միջոցով Ե. դարի պատմիչի մտքերն ու յուզերն այս ձեւով փոխանցելը, Ե. դարում ինքնութեան համար մղուած պայքարի փոխադրումը ԺԹ. դար մի կողմից խօսում են Եղիշէի երկի շափազանց հզօր պատմագործառական նշանակութեան մասին, միւս կողմից՝ Ե. դարից մինչ ԺԹ. դար քաղաքական իրավիճակների նոյնութիւնն են վկայում:

Գարեգին Սրուանձտեանցի իւրայատուկ վերաբերմունքը Ե. դարին եւ Աւարայրի ճակատամարտին գալիս էր դեռ մանկութեան տարիներից, երբ Վարազայ վանքի՝ Մկրտիչ Խրիմեանի հիմնադրած Ժառանգաւորաց դպրոցի աշակերտ պատանի Յովհաննէս Սանդեանն առաջին անգամ կարդում եւ մէկընդմիջտ գերում է Եղիշէի «Վասն Վարդանայ եւ Հայոց պատերազմի» երկով¹²: Այդ ժամանակ է, որ աւագանի անունը փոխարինում է Վարդանանց քաջերից մէկի՝ Գարեգին Սրուանձտեանցի անունով¹³: Եւ այդուհետ Եղիշէի բնագիրը Գարեգին վարդապետի կեանքի եւ գործունէութեան ուղեկիցն էր, ներշնչանքի

¹¹ Անդ, էջ 621:

¹² Տէս Ա. ՂԱՆԱԼԱՆԵԱՆ, Գարեգին Սրուանձտեանց, ՀՆԳՊ, հտ. 3, էջ 557. տէս նաեւ Տ. ՓԻՐՈՒՄԵԱՆՑԻ յուշերը, «Տարագ», 1892, թ. 47, էջ 605:

¹³ Աւելորդ չենք համարում նշել, որ օծուելիս Աւարայրի սուրբ նահատակներից յառաջագէմ Գարեգինի անունն են ստացել Հայ Եկեղեցու մի քանի այլ նշանաւոր այրեր՝ Մեծի տանն Կրիկիոյ Կաթողիկոս Գարեգին Ա. Յովսէփեանը, Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս

եւ համոզմունքների սնուցիչ աղբիւրը: Այդ մասին վկայող փաստերը երեւան են գալիս, երբ նոյնիսկ թռուցիկ հայեացք ես նետում բազմաշխատ ազգագրագէտի կենսագրութեանը: Այսպէս, երբ 1864 թ. Սրուանձտեանցը, վարդապետ ձեռնադրուելով, ուղարկոււմ է Վան քաղաք, երիտասարդ հոգեւորականի առաջին բոցաշունչ քարոզները նուիրում են Վարդան Մամիկոնեանին եւ Ե. դարի այլ գործիչներին¹⁴: Յուզիչ է նաեւ մահուան մահճում հայրենակիցներին ուղղուած խնդրանքը: Իր ունեցած նիւթական համեստ միջոցներից նա կարողացել էր մի փոքրիկ գումար տնտեսել, որը պէտք է ուղղուէր Վանում հիւանդանոց կառուցելուն: Գարեգին եպիսկոպոսի միւս փափագն էր յուշարձան կանգնեցնել Ոստանայ Չարահան Ս. Նշան եկեղեցու որմի տակ գտնուող Եղիշէի շիրմին¹⁵:

Իր «Շուշան Շաւարշանայ»-ի էջերում Սրուանձտեանցը շատ բարձր է գնահատել Եղիշէի մատեանը՝ այն Աւետարանից յետոյ համարելով մի նոր Աւետարան եւ ազգային կեանքի կատարեալ շափորոշիչ տեսնելով նրանում¹⁶: Այս առումով հետաքրքիր է դիտարկել ստեղծագործութեան բնագիրն ամբողջութեամբ՝ սկսելով ընծայականից, որը նուիրուած է տասնվեցամեայ Բաղդիկ պատանու յիշատակին: Այդ ընծայականը բացայայտում է գրական երկի սերտաճումը կեանքին, տուեալ դէպքում ժխտում «արուեստն արուեստի համար» արտայայտութիւնը յօգուտ ժԹ. դարի հայ իրականութեանը բնորոշ «գրականութիւնը կեանքի համար» մտքի:

Պատանուն ձօնուած մահերգը կանխաւ ստեղծում է թախծոտ շեշտերով մի պատմութիւն բուն պատմութեան մէջ, ուրուագծում տասնվեցամեայ գեղադէմ պատանու յուզիչ կերպարը, կապ է ստեղծում ներկայ եւ անցեալ (Ե. դար) իրադարձութիւնների միջեւ: Ինքը՝ հեղինակը, գործող անձ է այս ողբական նախերգանքում. նա պատանու կողքին է կեանքի վերջին ժամերին. «Նա զիս սիրեց Յովնաթանու սիրով, եւ ես անոր Դաւիթն եղայ. անոր մահը ողբացի.... Կը փղձկիմ տակաւին, երբ զինքը կը յիշեմ. եւ միշտ կը փղձկիմ, քանզի միշտ կը յիշեմ»¹⁷: Եւ ահա

Գարեգին Ա. Սարգսեանը, ինչպէս նաեւ ներկայիս գահակալ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Ն. Ս. Օ. Տ. Գարեգին Բ.-ն:

¹⁴ Տէս Ա. ՂԱՆԱԼԱՆԵԱՆ, Գարեգին Սրուանձտեանց, ՀՆԳՊ, հտ. 3, էջ 561:

¹⁵ Տէս անդ, էջ 563:

¹⁶ Տէս ԳԱՐԵԳԻՆ ՎՐԳ. ՍՐՈՒԱՆՁՏԵԱՆՅ, Շուշան Շաւարշանայ, էջ 17:

¹⁷ Տէս անդ, էջ 6-7:

որպէս Բաղդիկի վշտացեալ ծնողների, քոյրերի եւ եղբայրների մխիթարութիւն՝ Սրուանձտեանցը նրանց է ընծայում իր այս երկը՝ դրանով պատանու անունը դրոշմելով հայրենիքի միւս առաքինիների կողքին: Ժողովրդական ողբի կանոններով հիւսուած տողերում գեղադէմ եւ պարկեշտ վաղամեռիկ հայորդու գովեստին Սրուանձտեանցը որպէս առաքինութիւն յաւելում է հայրենասիրութիւնը, իսկ որպէս մխիթարութիւն՝ հայրենի հողին ձուլուելը:

Հայր Աւետիս Ալիշանի «Տեղագիր Հայոց Մեծաց» (1855 թ.), իսկ հետագայում «Բաժինք Հայոց Մեծաց» (1867 թ.) երկերն իրենց ազդեցութիւնն են ունենում թէ՛ Խրիմեան Հայրիկի, թէ՛ Գարեգին Սրուանձտեանցի ստեղծագործութեան վրայ: Հայոց տեղանունների յիշատակումը, տեղավայրերի վերաբերեալ իրենց յայտնի աւանդութիւնների ու պատմութիւնների վերհանումը, ի վերջոյ՝ հարազատ հողի զգացողութեամբ օժտուած սեփական նկարագրութիւնները հայրենիքի քարտէզագրման ալիշանեան աւանդոյթի շարունակութիւնն էին Խրիմեան Հայրիկի «Հրաւիրակ Արարատեան»-ում ու Սրուանձտեանցի «Շուշան Շաւարշանայ»-ում: Այստեղ հայրենի երկրի նշանակեալները հետեւեալ խորհրդանշական վայրերն են՝ Մասիս, Շաւարշանայ հովիտ, Երասխ, Արմաւիր, Եփրատ ու Տղմուտ, Վարազայ սար:

Մասիսի կողերէն տապանաբար մի,
 Շաւարշանայ հովիտէն Շուշան մի,
 Երասխի եզերէն ուտենայ ոստ մի,
 Արմաւրի սօսիներէն սաղարթ մի,
 Եփրատի ափերէն աւազներ,
 Տղմուտէն տղմոտ հողերը,
 Վարազայ սարի Անթառամ ծաղիկներէն փունջ մի...

Միայն ազգային տեղավայրերի յիշատակումը կարող է սփոփել պատանու կորուստը՝ ցոյց տալով, որ կայ մէկ այլ՝ հզօր սէր՝ հայրենասիրութիւնը, որը կարող է իր մէջ տարրալուծել միւս բոլոր սէրերը:

Այսպիսի մուտքը կապ է ստեղծում իր ժամանակի եւ հինգերորդ դարի միջեւ, իր ժամանակակից պատանուն հարազատացնում դարեր առաջ ապրած ու հայրենիքի համար կեանքը գոհած Աւարայրի քաջերի հետ: Ի դէպ, Խրիմեան Հայրիկը 1876 թ. լոյս տեսած իր «Հրաւիրակ Արարատեան» ուղեգրական պօէմի վերահրատարակութեան մէջ (առաջի-

նր լոյս էր տեսել 1850 թ.) նոյնպէս մի յուզիչ ընծայականով խնկարկում է ողբացեալ պատանու յիշատակին, որով արդէն մի լրացուցիչ կապ է ստեղծուում հայրենասիրական ոգով տոգորուած երկու բնագրերի՝ Խրիմեան Հայրիկի «Հրաւիրակ Արարատեան»-ի եւ իր սանի, մտերիմ մարդու եւ գաղափարակցի՝ Գարեգին վրդ. Սրուանձտեանցի «Շուշան Շաւարշանայ»-ի միջեւ¹⁸:

Խրիմեան Հայրիկի ընծայականը, իսկ յետոյ պատանու հօրը՝ Յակոբ Նորատունկեանին¹⁹ գրուած ուղերձը ամբողջացնում են հայրենասէր պարմանու կերպարը, պատճառաբանում Սրուանձտեանցի ընծայագիր-սկսուածքը: Խրիմեան Հայրիկը պատանու բնութագրի մէջ կարեւոր է համարում նրա առաջադիմութիւնն ու եւս մի բան, ինչի մասին խօսում է նաեւ Սրուանձտեանցը՝ հայրենասիրութիւնը: Այդ ընծայագրից իմանում ենք, որ պատանու միտքը միշտ տարուած է եղել հայրենիքի սիրով, Մասիսն ազատ տեսնելու երազով: Նա սիրել է իրեն յառաջադէմ Գարեգինի²⁰ զինուորը համարել եւ երեւակայութեան թռիչքով մարտնչել Շաւարշանայ դաշտում: Միայն այս նախաբանից յետոյ է նա սկսում իր «Հրաւիրակ»-ը, որն ուսուցողական պօէմների շարքից է: Այսպիսով՝ եւ Խրիմեանը, եւ Սրուանձտեանցը իրենց երկերը ձօնում են հայրենասէր պատանու յիշատակին՝ դրանով կարծես ընթերցողի համար առաւել ակնառու դարձնելով ասելիքը: Նրանց ընծայականները դառնում են իրենց բնագրերի անքակտելի մասը, ստեղծագործութեան կարեւոր բաղադրիչը, հանդէս գալիս կարեւոր գործառոյթով:

Վերադառնանք, սակայն, Սրուանձտեանցի «Շուշան Շաւարշանայ» թատերգութեանը: Այն սկսում է Եղիշէի մատեանից քաղուած մի ընդարձակ բնաբանով, որը Տիգրանում գերուած հայ նախարարների՝ կապանքներից ազատուելու եւ հայրենիք վերադառնալու իղձն է փոխանցում: Յաջորդիւ աւելի շատ վերլուծութիւն, քան թատերգութիւն յիշեցնող շարադրանքն է, որը հրապարակախօսական յօդուածի շնչով

¹⁸ Տէս ԽՐԻՄԵԱՆ ՀԱՅՐԻԿ, Հրաւիրակ Արարատեան, Կոստանդնուպօլիս, 1876:

¹⁹ Թէ՛ Գարեգին եպօ. Սրուանձտեանցի, թէ՛ Խրիմեան Հայրիկի ընծայականներից պարզ է դառնում երկու հոգեւոր գործիչների մտերմութիւնը Նորատունկեանների հետ եւ յաճախակի հիւրընկալուելը նրանց: Խրիմեան Հայրիկի ընծայականից նաեւ տեղեկանում ենք, որ Յակոբ Նորատունկեանի բարերարութեամբ է իրականացուել Խրիմեան Հայրիկի «Հրաւիրակ Արարատեան»-ի վերահրատարակութիւնը:

²⁰ Հայ պատմագրութեան կայուն մակդիրներին որպէս կերպարակերտման միջոցի մասին տե՛ս Մ. ԱՒԳԱԼԲԵԳԵԱՆ, Հայ պատմագրութեան ժանրային մի քանի առանձնայատկութիւններ, «Յօդուածներ եւ ուսումնասիրութիւններ», Երեւան, 2009, էջ 39:

բնութագրում է հինգերորդ դարն ու Աւարայրի ճակատամարտի մասնակիցներին: Իր վարանքով՝ երկը դրամա՛ կոչել, թէ՛ ողբերգութիւն, հեղինակը ցոյց է տալիս, որ այս ստեղծագործութեան ձեւն այնքան էլ չի մտահոգել իրեն, այլ նպատակը եղել է միայն սեփական զգացմունքն ընթերցողին փոխանցելը, նրան ըմբռնել տալը հինգերորդ դարի բացառիկութիւնն ու հայ ժողովրդին պարգեւած վերածնունդը:

Թատերգութիւնը բաղկացած է երեք մասից, որից իւրաքանչիւրն սկսում է արդէն կատարուած գործողութեան մասին պատմելով՝ «Նախագիտելիքով»: Առաջին մասում լսելով հայ նախարարների ուրացութեան լուրը՝ միւսները պատրաստուում են ցասումով դիմաւորելու նրանց: Երկրորդ մասում «Նախագիտելիքից» յայտնի է դառնում ապստամբութեան կազմակերպման ընթացքը: Երրորդ մասն արդէն ցոյց է տալիս պայքարի շարունակականութիւնը՝ Վարդանանց նահատակութիւնից յետոյ. հայ նախարարները քաշուել են իրենց ամրոցները եւ շարունակում են դիմադրել պարսից՝ դաւանափոխութեան նկրտումներին, իսկ Ներշապուհ Արծրունին որդուն՝ Ատոմին, քաջալերում է աննկուն լինել յանուն հայրենիքի պայքարում: Ու թէպէտ թատերգութիւնն աւարտուում է ողբերգութեամբ՝ Վարդանի եղբոր՝ Հմայեակի մահով, սակայն գարնան սպասումը յուշում է հայ միջնադարեան ողբերին բնորոշ լաւատեսական աւարտը:

Թատերգութեան մէջ խօսք ունեցողները շնչին բացառութեամբ Վարդանանք են. հեղինակը Վասակեանց ձայն չի տալիս: Սրուանձտեանցին պէտք էր ազգի յաւէրժութեան, քրիստոնէութեան, Հայ Եկեղեցու վերաբերեալ հերոսների երկար մենախօսութիւններով ընթերցողին հասցնել հայ ժողովրդի՝ իր բնօրրանում ապրելու, արարելու եւ սեփական ինքնութեանը հաւատարիմ մնալու իրաւունքն ու պարտաւորութիւնը: Դրանց գաղափարական հենքը հիմնականում Եղիշէի մատեանն է: Սակայն գործունէութեան բերումով իր ժողովրդի կեանքին եւ բանաւոր ստեղծագործութեանը լաւատեղեակ հեղինակի ձայնը միշտ չէ, որ մնում է Ե. դարի ժամանակային սահմանափակման մէջ: Այսպէս՝ Սրուանձտեանցի հերոսը՝ Կամսարականների ծերունի հազարապետ Վահէն, ունի ժողովրդին տրուած բնորոշումներ, որոնք, թերեւ Ե. դարի մարզը չէր կարող արտայայտել: «Ազատութիւն, փրկութիւն, ո՛չ թագաւորի թագին ճաճանշաւոր ականց շարքին մէջն է, ո՛չ գոռ եւ հուժկու զօրապետին ահեղ հրամանին մէջը, ո՛չ նախարարին

մեծութեան, ո՛չ գանձուց ճոխութեան, ո՛չ սկայից բազմութեան, ո՛չ պողովատին երկաթին, ո՛չ սուրին նիզակին, ո՛չ կերպասին բեհեզին, ո՛չ ճարտասանի լեզուին:

Այլ այդ սրբազան տարերքը ժողովուրդն է միմիայն. քանզի կ'ապրի ժողովուրդ մը իր սեպհական ազգային կեանքով, կ'ապրի ազգային լեզուով, կ'ապրի իր հայրենեաց մէջ պաշտած եւ իր նախնեաց մէջ պաշտած ճշմարիտ կրօնքով, այն ժողովուրդը՝ թէ եւ յետին գեղջուկ մնացած լինի սակաւաւոր եւ յետին աղքատ, յետին ստրուկը համարուած լինի, բայց նա ազնիւ է, կենդանի է, լուսաւոր է, օր մի փառաց կը հասնի. Անոր սիրտն հայրենիքը չի մոռնար, անոր հոգին զԱստուած կը պաշտի, իր ազատութեան համար, եւ հայրենեաց ու ազգային յիշատակներ կ'եռացնեն անոր երակներ, կը վառեն անոր խորհուրդը, կը յարուցանեն անոր հոգին...»²¹:

Պարզ է, որ այս խօսքերը բխում են ԺԹ. դարի գաղափարներով օժտուած մտաւորականի գրչից, որը նաեւ քաջածանօթ էր հայ ազգային ոգուն ու արդէն իսկ գրի էր առել «Սասունցի Դաւիթ կամ Մհերի դուռ» (1873 թ.) հայոց դիւցազնավէպի առաջին պատումը:

Այսպիսով՝ իր հերոսների միջոցով Սրուանձտեանցն առաջ է քաշում եւ պատասխանում է ազգային ինքնութեան վերաբերեալ այն նոյն հարցերին, որոնց Ե. դարում Եզնիկն ու Եղիշէն են պատասխանել, սակայն դա անում է արդէն իր ժամանակի ընթերցողին առաւել դիւրըմբռնելի ձեւով: Բազմաշխատ գիտնականը վստահ էր, որ Եղիշէի մատեանն ուսուցանում է ապրել, ընդ որում՝ ապրել հայաբար²²: Իրադարձութիւններն այնպէս են ընթացել, որ այսօր հայ ազգի վերաբերեալ նրա թէ՛ տազնապաններն են արդիական, թէ՛ առաջարկած լուծումները, ուստի հայ ինքնութեան զինանոցը կարող ենք ամրացնել նաեւ հայ ազգային ոգուն ամենից լաւատեղեակ գիտնականի՝ Գարեգին եպս. Սրուանձտեանցի մտքի զօրութեամբ եւ հաւատի ուժով:

²¹ ԳԱՐԵԳԻՆ ՎՐԳ. ՍՐՈՒԱՆՉՏԵԱՆՑ, Շուշան Շաւարշանայ, էջ 57–58:

²² Տէս անդ, էջ 20:

РЕЗЮМЕ

Епископ Гарегин Срвандзтянц вошел в мир литературы двумя пьесами — «Трагедия Великого Саака Партева и падение Арташира Аршакуни» (1860—70 гг.) и «Шушан Шаваршана» (1875 г.).

Мотивом для написания пьес послужило восстание в Зейтуне в 1862 году, и было взято за основу Срвандзтянцем, который выступал с публикациями на страницах «Арцви Васпуракан» («Орел Васпуракана»), вдохновляя борющихся. Его призывы к армянской молодежи были направлены на объединение нации, сплочение и единение, что особенно отражено в первом произведении — «Трагедия Великого Саака Партева...».

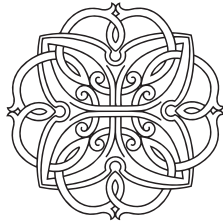
«Шушан Шаваршана» является авторским произведением с ярко выраженной авторской позицией, в котором Срвандзтянц, как читатель, видит мир через призму любимой книги — «О Вардане и войне армянской» Егише. Посредством этого произведения он представляет и объясняет соединенные с национальными чувствами личные переживания. Этим своим произведением писатель передает послание, дошедшее с V века, которое продолжает передаваться и далее. Данное аналитическое изложение является попыткой проследить за указанными темами.

SUMMARY

Bishop Karekin Srvandztiants entered the world of literature with two plays: “Tragedy of Sahak the Great Parthian and the Fall of Ardashir Arshakuni” (1860—70s) and “Shushan Shavarshana” (1875). The motivation for writing the plays was the Zeytun uprising in 1862 that inspired Srvandztiants, whose articles on the pages of “Eagle of Vaspurakan” were encouraging the fighters. His appeals to the Armenian youth were aimed at uniting the nation, making it undivided and unanimous, which is especially reflected in the first play “Tragedy of Sahak the Great Parthian and the Fall of Ardashir Arshakuni”.

“Shushan Shavarshana” is a work completely inseparable from the author’s self, in which the reader Srvandztiants sees the world through the truth revealed by his favorite book “On Vardan and the Armenian War” by Yeghishe; explains

his personal experience assimilated into national sentiments through the sacred meaning that book had for him. With this work, the writer conveys the message that was transmitted from the original to the original from the fifth century to his days and perhaps to coming generations. This analytical essay is an attempt to observe all this.



ՍԵՂԱ ՊԱՐՍԱՄՅԱՆ
ՀՅԹԻ

ՕՍՍԱՆՅԱՆ ԲԱՆԱԿԻ ՆԵՐԳՐԱՎԱԾՈՒԹՅՈՒՆԸ ԻՆՏԵՆՍԻՎ
ԲԱՆԱՎԱՅՐԵՐԻ ԵՒ ԴՈՒՇԱՐՁԱՆՆԵՐԻ ՈՉՆՉԱՅՄԱՆ ԳՈՐԾՈՒՄ ՎԱՆԻ,
ԲԻԹԼԻՍԻ ԵՒ ԷՐԶՐՈՒՄԻ ՆԱԿԱՆԳՆԵՐԻ ՕՐԻՆԱԿՈՎ (1915–1918 ԹԹ.)

Սկիզբը՝ նախորդիվ:

Բիթլիս (Բաղեշ), Ադերդ, Մուշ եւ շրջակայք

Հայոց ցեղասպանության նախօրեին Արեւմտյան Հայաստանի Բիթլիսի նահանգի 681 հայկական բնակավայրերում բնակվում էր 218 404 հայ, գործում էին հայկական 510 եկեղեցի, 161 վանք, 207 դպրոց¹: 1904 թ. Կ. Պոլսի պատրիարքարանի հրատարակած պաշտոնական վիճակացուցի համաձայն՝ տվյալ ժամանակահատվածում Մշո թեմում կային գործող 102 եկեղեցի, 9 վանք, Բիթլիսի թեմում՝ 100 եկեղեցի, 11 վանք, Ադերդում՝ 32 եկեղեցի²: Հարկ է նշել, որ այս թվաքանակի մեջ ներառված չեն հայ կաթոլիկ ու բողոքական համայնքներին պատկանող հոգեւոր հաստատությունները, որոնք եւս մեծ թիվ են կազմել:

Մուշը նահանգի ամենահայաշատ գավառներից էր (Մուշ, Սասուն, Մանազկերտ, Բուլանիս, Վարդո գավառակներով): Թեոդիկի³ հաղորդած տվյալների համաձայն՝ Հայոց ցեղասպանության նախօրեին միայն Մուշ քաղաքում եւ շրջակա 100-ից ավելի գյուղերում (Մշո դաշտ) բնակվում էր շուրջ 102 000 հայ, որից Մուշ քաղաքի հայկական 5 թաղամասերում կամ հայնոցներում («Վերին», «Ս. Մարինէ», «Զորոյ», «Բրտի», «Ճիկրաշէն»)՝ 12 000⁴: 1913–1914 թթ. Կ. Պոլսի պատրիարքարանի տվյալներով՝ միայն Մուշի գավառում գործել են 301 եկեղեցի, 131 վանք, 135 դպրոց⁵:

¹ Տե՛ս R. H. KÉVORKIAN, P. B. PABOUDJIAN, Les Arméniens Dans L'Empire Ottoman Ala Veille Du Genocide, Paris, 1992, էջ 59–60:

² Եկեղեցիների ու վանքերի անվանումներն ըստ տեղանքի տե՛ս «Ընդարձակ Օրացույց Ս. Փրկչեան Հիւանդանոցի Հայոց», Կ. Պոլիս, 1904, էջ 375–377:

³ Թեոդիկ (Թեոդորոս Լափշինյան (1873–1928 թթ.))՝ պոլսահայ գրող, 1915 թ. ձերբակալված, Բելեմեդիկ աքսորված, սակայն հրաշքով փրկված քիչ թվով մտավորականներից:

⁴ Տե՛ս Թ.ՆՈՂԻԿ, Գողգոթա հայ հոգեւորականութեան եւ իր հօտին աղէտալի 1915 տարիին, իմբ.՝ Ա. Գալայճեան, Նիւ Եորք, 1985, էջ 68:

⁵ Տե՛ս R. H. KÉVORKIAN, P. B. PABOUDJIAN, Les Arméniens..., էջ 59:

Բիթլիսի նահանգում հայերի բնաջնջման ծրագիրն առանձնակի դաժանությամբ իրագործվել է 1915 թ. հունիսի կեսերից մինչև հուլիսի վերջն ընկած ժամանակահատվածում: Որոշ վկայությունների համաձայն՝ այստեղ հայերի ոչնչացման հրամաններն արձակել է գեներալ Հալիլ Կուտը⁶: Այս մասին տեղի օտարերկրացիներին հայտնել էր նաև Բիթլիսի նահանգապետ Մուստաֆա Աբդուհալիբը՝ Թալեաթի աներձագը⁷: Մինչ այդ՝ հունիսի սկզբներին, Հալիլ Կուտի գլխավորած հինգերորդ արշավային (էքսպեդիցիոն) կորպուսը նահանջի ճանապարհին՝ Տիգրիսի Արեւելյան հովտում՝ Խոշաբի շրջանում, միավորվել էր Զեւեթի գլխավորած 8000-անոց «մսագործների գումարտակներին» (kasab taburileri)⁸: Պատմաբան Ռայմոն Գեւորգյանի գնահատմամբ՝ այս միավորումը, որը, հնարավոր է, համաձայնեցված էր մայրաքաղաքի հետ, լուրջ հնարավորություն տվեց Բիթլիսի վիլայեթին առնչվող ծրագրերը կյանքի կոչելուն⁹: Դեպի Բիթլիս տանող ճանապարհին՝ Սղերդի գավառում, Հալիլի եւ Զեւեթի գլխավորած զորքերը հայ բնակչության զանգվածային կոտորածներ են կազմակերպել՝ հողին հավասարեցնելով 35 հայկական գյուղ¹⁰: Սղերդում գործն ավարտելով՝ հունիսի կեսերին ռազմական այս միավորումը շարժվում է Բիթլիս քաղաքի ուղղությամբ¹¹: Հունիսի 25-ին թուրքական զորքերը պաշարում են Բիթլիսը՝ կտրելով հաղորդակցության բոլոր ուղիները շրջակա հայկական գյուղերի հետ¹²: Նպատակը ռուսական զորքի հնարավոր մուտքի արգելքն էր քաղաք, որն այդ պահին գտնվում էր մոտ մեկ ժամ հեռավորության վրա, եւ հնարավորություն տալը տեղի իշխանություններին իրենց գործը պատշաճ կատարելու¹³: Այն, ինչ կատարվեց Բիթլիսում հաջորդ երկու շաբաթների ընթացքում՝ զանգվածային սպանություններ, թալան, ավերածություններ, անկասկած, քաղաքական, վարչական, տեղական կառավարման

⁶ Տէս Ր. KÉVORKIAN, The Armenian Genocide: A Complete History, New York, 2011, էջ 337, 339:

⁷ Տէս անդ, էջ 339:

⁸ Տէս անդ, էջ 334, 337:

⁹ Տէս անդ:

¹⁰ Տէս անդ, էջ 339:

¹¹ Ս. ԱՎՈՒՆԻ, Միլիոն մը հայերու ջարդի պատմութիւնը, Բ. տպագր., Կ. Պոլիս, 1920, էջ 167:

¹² Տէս անդ:

¹³ Տէս Ր. KÉVORKIAN, The Armenian Genocide..., էջ 341:

եւ ռազմական ողջ աստիճանակարգության (հիերարխիա) կենտրոնացման հետեւանք էր¹⁴:

Հուլիսի սկզբին Բաղեշում թողնելով Հալիլ Կուտին եւ նրա ղեկավարած արշավային կորպուսը՝ Զեւդեթը շարժվում է դեպի Մուշ¹⁵: Մուշի պահակագործն ուժեղացնելու համար էրզրումից Զեւդեթին է միանում նաեւ փոխգնդապետ Քազըմ բեյը՝ շուրջ 10 000 թնդանոթակիր զինվորներով¹⁶: Որոշ վկայությունների համաձայն՝ նախքան Մուշ հասնելը Քազըմ բեյի զորքերն ավերել ու հրկիզել էին Մշո դաշտի գյուղերը¹⁷: Դեպքերին ականատես մի գերմանացու վկայությամբ՝ Մուշը պաշարելու համար հուլիսի սկզբներին Կ. Պոլսից խարբերդի ուղղությամբ քաղաք է բերվել շուրջ 20 000 զինվոր՝ 11 թնդանոթով¹⁸: Հուլիսի 8-ին Բաղեշում գործն ավարտելուց հետո նրանց է միանում նաեւ Հալիլ Կուտը, որն առանց ժամանակ կորցնելու փակում է Մուշ տանող բոլոր ուղղությունները՝ այդպիսով կտրելով կապը շրջակա բնակավայրերի հետ¹⁹: Աննախադեպ մեծ քանակությամբ զինվորական ուժի կենտրոնացումը Մուշում խոսում է այն մասին, որ կառավարությունը տեղի հայերի բնաջնջման ծրագիրը ձախողելու լուրջ մտավախություն է ունեցել՝ նկատի ունենալով հատկապես ռուսական զորքից եկող վտանգը:

Հետագա զարգացումները ցույց են տալիս, որ Մուշում Հալիլն անձամբ է ղեկավարել գործողությունները՝ հրամայելով գրավել քաղաքի բարձունքում տեղակայված հայերի տները՝ ռազմավարական կարեւոր դիրք ունեցող այդ տարածքում հրետանի տեղակայելու համար²⁰: Հուլիսի 10-ին Մուշի 6500 տուն ունեցող հայկական թաղամասը հրետակոծության տարափի տակ վերածվում է ավերակույտի²¹: Մինչ այդ Մուշի կառավարիչը տեղի գերմանական առաքելության ղեկավարին հրամայել էր թողնել քաղաքը եւ մեկնել խարբերդ, ինչն անտեսվել էր²²: Սակայն

¹⁴ Տե՛ս անդ, էջ 340–344:

¹⁵ Տե՛ս անդ, էջ 345:

¹⁶ Տե՛ս Ս. ԱԿՈՒՆԻ, նշ. աշխ., էջ 168:

¹⁷ Տե՛ս «Տրապիզոնի թեմին վիճակաւոր Յովհաննէս արք. Նազլեանի յուշերը Մերձաւոր Արեւելքի 1914–1928 շրջանի քաղաքական-կրօնական դէպքերուն մասին», հտ. Ա., ֆրանս. թարգմ.՝ դոկտ. Հ. Ստեփանեան, Պէյրուի-Լիբանան, 1960, էջ 159–160:

¹⁸ Տե՛ս Ս. ԱԿՈՒՆԻ, նշ. աշխ., էջ 171:

¹⁹ Տե՛ս R. KÉVORKIAN, The Armenian Genocide..., էջ 345–346:

²⁰ Տե՛ս անդ:

²¹ Տե՛ս Ս. ԱԿՈՒՆԻ, նշ. աշխ., էջ 163, 166, 171. տե՛ս նաեւ «Տրապիզոնի թեմին վիճակաւոր Յովհաննէս արք. Նազլեանի յուշերը...», էջ 160:

²² Տե՛ս Ս. ԱԿՈՒՆԻ, նշ. աշխ., էջ 171:

երբ ումբակոծության ընթացքում խնդրանք է եղել պաշտպանել միսիոներության շենքերը, ստացվել է հետեւյալ պատասխանը. «...թնդանօթները հոս բերուած են Մուշը քանդելու համար, ապաստան փնտրէցեք թուրքերու մօտ»²³։

Հուլիսի 12-ին քաղաք են մտնում բանակային ստորաբաժանումներն ու շեթենական ջոկատները, որոնք, շրջելով տնից տուն, կոտորում էին դռներն ու անխնա կոտորում բնակչությանը²⁴։ Մեկ այլ ականատեսի՝ բժիշկ Զավրիեւի²⁵՝ Ռուսաստանի արտաքին գործոց նախարար Սազոնովին ուղղված նամակից (թվագրված՝ 3 սեպտեմբերի, 1915 թ.) տեղեկանում ենք, որ սեպտեմբերի դրությամբ Մուշ քաղաքը եւ Մուշի ամբողջ փարթամ հովիտը վերածված են ավերակների, տների մեծ մասը, բոլոր եկեղեցիներն ու վանքերը այրված են²⁶։

Քաղաքի հայկական 5 եկեղեցիների (Սբ. Մարինե, Սբ. Աստվածածին, Սբ. Հարություն, Սբ. Սարգիս եւ Սբ. Կիրակոս) ու հարակից վանքերի հիմնովին ավերման մասին է վկայում նաեւ 1916 թ. ապրիլին Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Գեղորգ Ե.-ի Մուշ գործուղած հանձնաժողովի հունիսի 10-ի զեկուցագիրը, որում մասնավորապես ասվում է. «...տաճիկ կառավարութիւնը հայ մարդու կեանքի դէմ չէ միայն իւր գազանային բնագոյները հրապարակ հանել, այլ նաեւ այն ամենի, ինչ որ հայի ձեռքի, մտքի ծնունդ է։ Բնաջնջմանը զուգընթացել է հայ երկրի պատմական յիշատակարանների աւերումը, թալանը, կործանումը։ Այս նոր պատկերը տեսաւ յանձնաժողովը իւր շրջագայութեան ընթացքում ականաւոր վանքերով ճոխ Տարօնում։ Պատմական մենաստանները, հոշակաւոր ուխտատեղիները այնպիսի աւերման են ենթարկուել, որ Զինգիզ-խան-Լէնկթեմուրեան աւերածութիւններն իսկ նսեմանում են ներկայի առաջ։ ...Եկեղեցիները, սրբոց գերեզմանները, խաչարձանները քարուքանդ են արել ու կոտորատել»²⁷։

²³ Անդ։

²⁴ Տէս R. KÉVORKIAN, The Armenian Genocide..., էջ 347։

²⁵ Մուշում հիվանդանոց է հիմնել եւ բուժօգնություն կազմակերպել բնակչության համար։

²⁶ Տէս «Հայերի ցեղասպանությունը Օսմանյան կայսրությունում. փաստաթղթերի եւ նյութերի ժողովածու» խմբ.՝ Մ. Գ Ներսիսյանի, կազմ.՝ Մ. Գ. Ներսիսյանը, Ռ. Գ. Սահակյանը, Երեւան, 1991, էջ 363։

²⁷ «Արարատ», յուլիս-օգոստոս, հ. է.-Ը., 1916, էջ 579. տե՛ս նաեւ «Հայոց ցեղասպանությունը Օսմանյան Թուրքիայում։ Վերապրածների վկայություններ» փաստաթղթերի ժողովածու, «Բիթլիսի նահանգ», հտ. Բ., Երեւան, 2012, էջ 322–323։

Հրետանու կամ պայթուցիկ նյութերի միջոցով հուշարձանի ոչնչացումը նաև վանքերի ու եկեղեցիների թաքստոցները գտնելու նպատակ է հետապնդել, որոնց տեղերը հաճախ շիմանալով՝ ողջ շինությունը վառողով կամ ուժանակով պայթեցրել են²⁸: Այս համոզմունքն են հայտնել Ամենայն Հայոց կաթողիկոսարանի վերոնշյալ հանձնաժողովի անդամներ Գյուլտ աբեղան եւ Ավետիք Տեր-Պողոսյանը՝ իրենց զեկուցագրում հավելելով, որ Մշո դաշտի գրեթե բոլոր եկեղեցիների ու վանքերի գերեզմանները փորված կամ քանդված են եղել միեւնույն նպատակով²⁹:

Հրետանու միջոցով հուշարձանների ավերման մասին է փաստում նաև Կ. Պոլսի Հայոց պատրիարք Զավեն Տեր-Եղիայանի՝ 1915 թ. դեկտեմբերի 28-ի նամակը՝ ուղղված ամերիկահայոց հոգեւոր առաջնորդ Ժ. վարդապետ Վեհունուն, որում մասնավորապես ասվում է. «Վանքերն ու եկեղեցիները մեծ մասամբ կործանվեցան կամ անարգ գործածությանց հատկացվեցան: Մշո Ս. Կարապետը թնդանոթի բռնկված եւ հիմնահատակ եղած է, նույնպես Կարնո Կարմիր վանքը, Սեբաստիո Ս. Փրկիչ եւ Ս. Սարգիս եկեղեցիները եւ այլն»³⁰:

1915 թ. մայիսի 2-ին Հազգո գյուղաքաղաքին (Մուշի գավառ) մոտակա Պետրոս առաքյալի անունը կրող Ոսկեճկուի վանքը կողոպտել ու ավերել են զորքին միացած քրդական հրոսակախմբերը՝ աշիրեթի պետեր Շեյխ Աբդուլ Ռահմանի, Աբդուլ Ազիզի, Ղատրի, Խալիլ Ճեմիլի, Հապեի Յուսուֆի եւ Խալիլ Աբդուլ Ազիզի զլխավորությամբ՝ հրաձգությամբ վայր նետելով վանքի գմբեթի ոսկե խաչը³¹:

Վանքերի ու եկեղեցիների մի մասը բռնագրավվել ու վերածվել է զինվորական պահեստների³², զորանոցների՝ մի կողմից ռազմագերիներ-

²⁸ Տե՛ս «Հայոց ցեղասպանությունը Օսմանյան Թուրքիայում...», հտ. Բ., էջ 323:

²⁹ Տե՛ս անդ, էջ 322–325 :

³⁰ «Հայերի ցեղասպանությունը Օսմանյան կայսրությունում...», էջ 408:

³¹ Տե՛ս «Հայոց ցեղասպանությունը Օսմանյան Թուրքիայում...», հտ. Բ., վկայություն թ. 183, էջ 290:

³² Առաջին աշխարհամարտի ընթացքում Օսմանյան բանակի սպա Սարգիս Պողոսյանի վկայությամբ 1916 թ. հուլիսի գրուկյամբ զինվորական իշխանությունը գրավել է Մարաշի 5 հայկական եկեղեցիները (խոսքը, հավանաբար, Ս. Աստվածածին, Ս. Ստեփանոս, Ս. Գեւորգ, Ս. Կարապետ, Ս. Սարգիս առաքելական եկեղեցիների մասին է), որոնցից Ս. Աստվածածին եկեղեցին գործածվել է որպես զինվորական մթերանոց (տե՛ս Ս. ՊՕՂՈՍԵԱՆ, Թրքահայ սպայի մը օրագիրը. 1916 յուլիս–նոյեմբեր, Փարիզ, 1941, էջ 40–41): 1915–1918 թթ. ընթացքում որպես զինվորական պահեստ են գործածվել նաև Մեզրեի Ս. Սարգիս (տե՛ս ՎԱՀԷ ՀԱՅԿ, Խարբերդ եւ անոր ոսկեղէն դաշտը, Նիւ Եորք, 1959, էջ 728), Մալաթիայի Ս. Աստվածածին (տե՛ս Ա. ԱԼՊՈՅԱՆ, Պատմութիւն Մալաթիոյ Հայոց, Պէյրուիթ, 1961, էջ 959), Բալուի

րի³³, մյուս կողմից՝ թուրքական բանակի զինվորների համար³⁴: Վերջիններս, որպես կանոն, հեռանալուց առաջ կողոպտել, պղծել, հրկիզել կամ ավերել են այդ շինությունները³⁵:

Օսմանյան երրորդ բանակի կապիտաններից մեկի վկայությամբ՝ 1915 թ. աշնանը Բիթլիսում դեռ մնացել էին 300-ի չափ հայ կանայք, որոնք արգելափակված էին քաղաքի Մայր տաճարում՝ թուրք սպաների ու զինվորների զվարճանքի համար: Կապիտանի այցի ժամանակ այդ կանանցից շատերն արդեն վարակված էին վեներական հիվանդություններով, եւ տեղի հրամանատարը, Մահմուդ Քյամիլի թողտվությամբ, հրամայել է սպանել նրանց թունավորմամբ եւ այլ եղանակներով³⁶:

Մշեցի Միսաք Բդեյանը, որը 1915 թ. ամռանը մի քանի հայ երիտասարդների հետ սարերում թաքնված էր, ակնատես է եղել Մշո Առաքելոց վանքի ավերմանը: «Յուլիս ամսոյ կէսերուն Առաքելոց վանքին մեջ գտնուած թուրք զինուորները սկսած էին քանդել վանքին գմբէթները, պարիսպներն ու սենեակները: Ամէն օր առաւօտէն մինչեւ երեկոյ... բահ ու բրիչ ձեռքերնին, կաշիստէին՝ քար ու քանդ ընելու դարերէ ի վեր կառուցուած այդ սրբավայրը...»³⁷,— գրում է նա: Այս վկայությունը երկրորդվում է մեկ այլ ակնատեսի՝ Եղիազար Կարապետյանի վկայությամբ, ըստ որի՝ մոտ մեկ ամիս Առաքելոց վանքում ապաստանած թուրք զինվորներն ամեն օր երկաթե լինգերով վանքի քարաշեն մասերը

Ս. Աստվածածին (տես Ա. ՏԵՐ ԳՈՒՐԳԵՆԵԱՆ, Կեանքիս սեւ էջը, Անթիլիաս—Լիբանան, 1960, էջ 28), Մենեմենի (գյուղաքաղաք Իզմիրի շրջանում) Ս. Սարգիս (տես ԳԵՌԳ ՎՐԳ. ԿԱՐՊԻՍԵԱՆ, Հայ սրբավայրերու պղծումը եւ հայ կղերականներու նահատակութիւնը, Յուշամատեան Մեծ եղեռնի. 1915—1965, Պէյրուս, 1965, էջ 513), Կարկառի (գյուղաքաղաք Մալաթիայի գավառում) հայկական եկեղեցին (տես Ս. ՊՕՂՈՍԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 121) եւ այլ եկեղեցիներ:

³³ 1915—1916 թթ. Սեբաստիայի Ս. Հակոբ, Անապատ, Ս. Նշան վանքերը կացարաններ են դարձել Կովկասյան ռազմաճակատից բերված շուրջ 1500 ռուս զերիների համար: Տես Կ. ԳԱՐԻԿԵԱՆ, Եղեռնապատում փոքրէն հայոց եւ նորին մեծի մայրաքաղաքին Սեբաստիոյ, Պոսթրն, 1924, էջ 55, ինչպես նաեւ «Ալիս», թիւ 6, 1929, 9-րդ տարի, մարտ—ապրիլ—մայիս, էջ 13:

³⁴ Տես Ե. ԿԱՐԱՊԵՏՅԱՆ, Տարոն եւ Սասուն. հուշեր, վկայություններ. անտիպ, «Հայոց ցեղասպանության թանգարան-ինստիտուտ» հիմնադրամի ֆոնդեր, ֆ. 8, թ. 3, տետր հ. 3, էջ 498:

³⁵ Թուրք զինվորների ավերածություններից զերծ չեն մնացել նաեւ կայսրության տարածքի հունական եւ ասորական հոգեւոր-մշակութային հաստատությունները. Կոնիա քաղաքի՝ զորանոցի վերածված հայ լուսավորչական եւ հունական երկու եկեղեցիները նախ սրբապղծվել են՝ վերածվելով հասարակաց տան, ապա՝ ավերվել: Տես «Տրապիզոնի թեմին փիճակաւոր Յովհաննէս արք. Նազեանի յուշերը ...», էջ 425:

³⁶ Տես R. KÉVORKIAN, The Armenian Genocide..., էջ 344:

³⁷ Ս. ԵՒ Մ. ԲԿԵԱՆ, Հարազատ պատմութիւն Տարօնոյ, Գահիրէ, 1962, էջ 436—437:

քանդելուց հետո հեռանալիս հրդեհել են փայտաշեն սենյակները, գոմը, մարագը³⁸։

Այսպիսով՝ Բիթլիսում հայ բնակչության կոտորածներն իրականացվել են աննախադեպ մեծ քանակությամբ զինվորական ուժի եւ զինտեխնիկայի միջամտությամբ, որոնք ուղեկցվել են մեծ ծավալի ավերածություններով։ Մինչեւ 1916 թ. բանակային ստորաբաժանումների գործուն մասնակցությամբ հողին են հավասարեցվել Սղերդ, Բիթլիս, Մուշ հայաշատ քաղաքները՝ հարակից բնակավայրերով։ Առանձնակի թիրախ են դարձել հուշարձանները, որոնց անհետացումը հայերի բացակայության պայմաններում հետագա տարիներին դարձավ առավել հրատապ։ Իրենց հերթական ուսումնասիրություններում Ֆրանսիացի արվեստաբաններ Նիկոլ եւ Ժան Միշել Թիերինները³⁹ հավաստել են, որ 1964 թ. դրությամբ Մուշի ամբողջ հարթավայրում՝ մինչեւ Բինգյոլ, հայկական հուշարձանների մնացորդների որեւէ հետք չի մնացել⁴⁰։

Էրզրում (Կարին), Երզնկա

Հայոց ցեղասպանության նախօրերին Արեւմտյան Հայաստանի էրզրումի նահանգի 425 հայկական բնակավայրերում բնակվում էր 202391 հայ, գործում էին հայկական 406 եկեղեցի, 76 վանք, 322 դպրոց⁴¹։ 1904 թ. Կ. Պոլսի պատրիարքարանի հրատարակած պաշտոնական տվյալների համաձայն՝ ըստ առաջնորդական վիճակների՝ այդ վանքերն ու եկեղեցիները բաշխվում են հետևյալ կերպ. էրզրումի թեմում կային գործող 75 եկեղեցի, 3 վանք, Դերջանում՝ 30 եկեղեցի, 2 վանք, Բասենում՝ 20 եկեղեցի, 1 վանք, Քղիում՝ 47 եկեղեցի, 4 վանք, Բաբերթում՝ 30 եկեղեցի, 2 վանք, Երզնկայում՝ 35 եկեղեցի, 13 վանք⁴² Քեմախում՝ 33 եկեղեցի, 5 վանք, Բայազեդում՝ 32 եկեղեցի, 1 վանք⁴³։ Հարկ է նշել, սակայն, որ այս

³⁸ Տէս Ե. ԿԱՐԱՊԵՏՅԱՆ, նշ. աշխ., տետր հ. 4, էջ 587, 592–593։

³⁹ Ժան Միշել Թիերին 1955–1974 թթ. ընթացքում, հաղթահարելով բազմաթիվ արգելքներ, 17 ուղեւորություն է կատարել Արեւմտյան Հայաստան միջնադարյան հայկական ճարտարապետությունն ուսումնասիրելու համար։

⁴⁰ Տէս N. ET M. THIERRY, Notes sur des monuments Arméniens en Turquie (1964), Revue des études Arméniennes, Nouvelle série, tome II, 1965, Paris, էջ 183։

⁴¹ Տէս R. H. KÉVORKIAN, P. B. PABOUDJIAN, Les Arméniens..., էջ 59։

⁴² «Ընդարձակ օրացույց»-ի վիճակագրություն՝ Երզնկայի վիճակում թվարկվում է 13 վանքի անվանում, սակայն ընդհանուր հաշվարկում նշվում է 11-ը. տես «Ընդարձակ Օրացույց Ա. Փրկչեան Հիվանդանոցի Հայոց», Կ. Պոլիս, 1904, էջ 369։

⁴³ Տէս անդ, էջ 363–370։

Թվերը խիստ պակասավոր են: Այսպես՝ համաձայն Կ. Պոլսի Հայոց պատրիարքարանի կողմից 1912–1913 թթ. Օսմանյան կայսրության արդարադատության եւ դավանանքի նախարարությանը ներկայացված ցուցակի՝ Երզնկայի գավառակում կանգուն եւ ավերակ հայկական եկեղեցիներն ու վանքերը 77-ն էին՝ 24 վանք, 53 եկեղեցի⁴⁴: Տրդատ եպիսկոպոս Պալյանը (1902 թ.) Երզնկայի գավառակում հիշատակում է կանգուն եւ կիսավեր 27 վանքի անուն⁴⁵:

Էրզրումի վիլայեթը Ռուսաստանի եւ Թուրքիայի միջեւ մղվող ռազմական գործողությունների կենտրոնն էր, հետեւաբար՝ Առաջին աշխարհամարտի ռազմավարական կարեւոր հանգրվանը: Էրզրումի բերդում ու նրա շրջակայքում էր տեղակայված օսմանյան երրորդ բանակի ռազմաբազան, որը թիկունքային կարեւոր նշանակություն ուներ: Վերելում արդեն խոսել ենք մերձձակատային նահանգներից, այդ թվում եւ Էրզրումից հայերի մաքրման գործողություններում բանակի եւ հրամանատարության ունեցած կենտրոնական դերակատարության մասին: Կենտրոնանալով ավերածություններում բանակի ունեցած մասնակցության վրա՝ նշենք, որ հատկապես Էրզրումի եւ Երզնկայի գավառներն են ենթարկվել հիմնովին ավերման: Երզնկա քաղաքի արեւմտյան հատվածում տեղակայված շուրջ 1500 տնից բաղկացած հայկական թաղամասը զինտեխնիկայի կենտրոնացմամբ գերազանցապես գետնին է հավասարեցվել⁴⁶: Այս մասին արձանագրված է Երզնկացիների միություն⁴⁷՝ 1917 թ. հունվարին կազմած տեղեկագրում, որը հիմնված է 1916 թ. հուլիսի 11 (24)-ին ռուսական բանակի՝ Երզնկայի գրավումից օրեր անց այնտեղ հաստատված «Մոսկվայի Հայկական Կոմիտեի» տվյալների վրա⁴⁸:

Երզնկայի Ս. Փրկիչ եկեղեցին եւ Ս. Աստվածածին անվամբ մատուռը հայերին տեղահանելուց անմիջապես հետո պայթեցրել են թնդանոթով, իսկ Ս. Նշան, Ս. Երրորդություն, Ս. Սարգիս եկեղեցիները եւ Ազգային

⁴⁴ Տ՛ես Ա. Խ. ՄԱՅՐԱՍՏԵԱՆ, Կոստանդնուպոլսի Հայոց պատրիարքարանի կողմից Թուրքիայի արդարադատության եւ դաւանանքների մինիստրության ներկայացուած եկեղեցիների եւ վանքերի ցուցակներն ու թաքրիրները (1912–1913 թթ.), «Էջմիածին», 1965, Ա., յունուար, էջ 45–47:

⁴⁵ Տ՛ես ՏՐԳՍՏ ԵՊՍ. ՊԱԼԵԱՆ, Հայ վանորայք, Ս. Էջմիածին, 2008, էջ 168–180:

⁴⁶ Տ՛ես ՀԱՆ, ֆ. 28, ց. 1, գ. 166, թ. 23–24:

⁴⁷ Նախագահ՝ Սեպուհ Խանջյան, քարտուղար՝ Ազատ Մանուկյան:

⁴⁸ Տ՛ես ՀԱՆ, ֆ. 28, ց. 1, գ. 166, թ. 23–24:

առաջնորդարանը՝ լիովին կողոպտել:⁴⁹ Ազգային գերեզմանատան բոլոր տապանաքարերը քանդվել ու գետն են նետվել՝ բացառութեամբ երկու տապանագիր գերեզմանաքարի, որ, ինչպես տեղեկագրում է նշված, «միակ վկաներն ըլլալ կը թուին մօտաւոր անցեալի մը մէջ գործուած ճիւղային արարքներու»⁵⁰: Երզնկայի դաշտի պատմական 10 ավելի վանքերից միայն Չարչարանաց Լուսավորիչ վանքն է կիսավեր վիճակում եղել՝ ծառայելով որպես կացարան քրդական մի ընտանիքի համար, մյուսները լիովին ավերվել են⁵¹:

Հայ առաքելական եկեղեցու լիազոր Կարապետ վրդ. Եկանյանը, որը հատուկ լիազորութեամբ 1916 թ. դեկտեմբերի 7—19-ին անձամբ է այցելել Կարին եւ Սպեր (գավառակ Երզնկայի գավառում), 1917 թ. հունվարի 4-ի իր գեկուցագրում նշում է, որ Սպերի շրջանի 16 եկեղեցիներից տասը հրկիզած, իսկ մնացյալ վեցը կիսավեր վիճակում են գտնվել⁵²: 1919 թ. օգոստոսին Տաջք միութեան խուզարկու գաղթականական հանձնախմբի՝ Կ. Պոլսում պատրաստած տեղեկագրի համաձայն՝ միայն էրզրումի գավառի Խոտորչուրի գյուղախմբի 18 գյուղերում հրկիզվել են 43 եկեղեցի, 9 դպրոց⁵³: 1915 թ. հայերի տեղահանությունից հետո կողոպտվել ու հրկիզվել են նաեւ Քղիի (գավառակ էրզրումի գավառում) գյուղերի, ինչպես նաեւ Քղի-Գասապա գյուղաքաղաքի հայկական վանքերի ու եկեղեցիների մեծ մասը⁵⁴: Քեմախի⁵⁵ եկեղեցին հրկիզվել է գավառի 160 ունեւոր տղամարդկանց այնտեղ արգելափակելուց հետո⁵⁶:

Սեպուհը, որ, 1916 թ. հասնելով Բաբերդ, ցանկացել է տեսնել իր ծննդավայր Վարզահան⁵⁷ գյուղը՝ 120 տնից բաղկացած, գտել է այն հիմնա-

⁴⁹ Ս. Սարգիս եկեղեցին Մոսկվայի հայկական կոմիտեի միջոցներով վերագործարկվել է: Տէս անդ, թ. 24:

⁵⁰ Անդ, թ. 26:

⁵¹ Տէս անդ:

⁵² Տէս ՀԱՍ, ֆ. 57, ց. 5, գ. 139, թ. 59 եւ շրջ., բնագիր, ձեռագիր:

⁵³ Հրկիզված հաստատություններն ըստ գյուղերի տես Հ. Յ. Հոֆման, Հ. Մ. Հաճեան, Յուզամատեան Խոտորչուրի, Վիեննա, 1964, էջ 556:

⁵⁴ Տէս «Հայոց ցեղասպանությունը Օսմանյան Թուրքիայում...», հտ. Գ., վկայություն թիվ 32, էջ 127—148:

⁵⁵ Կեմախ՝ գավառ եւ համանուն գյուղ Երզնկայի գավառում:

⁵⁶ Տէս «Հայոց ցեղասպանությունը Օսմանյան Թուրքիայում...», հտ. Գ., վկայություն թիվ 3, էջ 31:

⁵⁷ Գյուղ էրզրումի գավառի Բաբերդի գավառակում՝ Բաբերդ քաղաքից մոտ 13 կմ հյուսիս-արեւմուտք:

վեր ու ամայի վիճակում⁵⁸: Բալախոր գյուղը, եկեղեցին ու դպրոցը նույնպես «կործանուած էին հիմնայատակ, քարը քարին վրայ մնացած չէր»⁵⁹:

Առաջին աշխարհամարտի տարիներին թուրք զինվորները հայկական վանքերի ու եկեղեցիների սրբատաշ քարերն օգտագործել են որպես շինանյութ՝ խրամատներ կառուցելու եւ դիրքերն ամրացնելու համար: Այսպես՝ թուրքական «Իսթիքամի» (ամրության շինության) առաջին գումարտակը հիմնովին քանդել է Մուսուրկա գյուղի (էրզրումի գավառ) Ս. Լուսավորիչ վանքը՝ բաղկացած մեծ ու փոքր 2 եկեղեցուց՝ գմբեթավոր Ս. Լուսավորիչ եւ Ս. Սարգիս՝ քարերն օգտագործելով Չոբանդերեի եւ Սյուլյուզուի դիրքերն ամրացնելու համար⁶⁰: Կարինում հաստատված Միսթարյան հայրերն ու Անարատ հղության մայրապետները, որ, հատուկ միջնորդութեամբ, պետք է տեղափոխվեին Կ. Պոլիս՝ բռնագաղթից զերծ մնալու համար, շուրջ մեկ եւ կես ամսվա (21 նոյեմբեր 1915 — 2 հունվար 1916) իրենց ճամփորդութեան ընթացքում ականատես են եղել բազմաթիվ ավերածութիւնների, այդ թվում՝ թե ինչպես թուրքերը հնադարյան վանքեր ու տաճարներ են քանդել, գերեզմանաքարեր հանել ճանապարհաշինութեան մեջ օգտագործելու համար⁶¹:

Եկեղեցական գույքը հաճախ եկամտի աղբյուր է դարձել գերմանացի զինվորականների համար. լավագույն օրինակը Գերջանի (էրզրումի գավառ) Հողիկ գյուղի հայկական եկեղեցու՝ 20—30 օխա կշռող զանգն է, որը գերմանացի զինվորներից գնել եւ Կ. Պոլիս «Գալֆայան» որբանոցին է նվիրել Հակոբ Անդրեասյան անունով մի հայ՝ որբանոցի Ս. Աստվածածին նորակառուց մատուռի զանգակատանը կախելու նպատակով⁶²:

Սոցիոլոգիայի եւ իրավունքի դոկտոր Գեւորգ Բաղչյանի կատարած հաշվումների համաձայն՝ միայն 1915 թ. Արեւմտյան Հայաստանում ամբողջութեամբ կամ մասամբ ոչնչացվել են շուրջ 800 եկեղեցի ու վանք, 140-ը՝ էրզրումի (որից 51-ը՝ Քղիի գավառում), 130-ը՝ Վանի, 328-ը՝ Բիթլիսի (որից 230-ը՝ Մուշի գավառում) նահանգներում⁶³:

⁵⁸ Տէս ՍԵՊՈՒՆ, էջեր իմ յուշերէն, հատ. Ա., Պոսթրն, 1925, էջ 276—277:

⁵⁹ Անդ:

⁶⁰ Տէս «Հայոց ցեղասպանութիւնը Օսմանյան Թուրքիայում...», հտ. Գ., էջ 414:

⁶¹ Տէս «Տրապիզոնի թեմին վիճակաւոր Յովհաննէս արք. Նազեանի յուշերը...», էջ 181—185:

⁶² Տէս «Հայրենիք» օրաթերթ, Կ. Պոլիս, Ա. Տարի, թիւ 194, ուրբաթ, 2/15 նոյեմբեր, 1918:

⁶³ Տէս K. K. BAGHDJIAN, The Confiscation of Armenian Properties by the Turkish Government said to be abandoned, Antelias, 2010, էջ 72:

Այսպիսով՝ հայերի բնաջնջումն ուղեկցվել է քաղաքային եւ գյուղական բնակավայրերի հիմնովին ավերմամբ, ինչպես նաեւ հայկական պատմամշակութային հուշարձանների զանգվածային ոչնչացմամբ: Այդ գործում ներգրավված են եղել պետական տարբեր կառույցներ եւ հասարակութայն լայն զանգվածներ: Հատկապես մերձճակատային բնակավայրերի՝ Վանի, Բիթլիսի, Մուշի, Սղերդի, էրզրումի, Երզնկայի եւ հարակից այլ բնակավայրերի հայ բնակչության կոտորածներում եւ ավերածություններում բանակն առանցքային դերակատարություն է ունեցել: Կարճ ժամանակահատվածում մեծ չափերի հասնող ավերածությունները պայմանավորված էին հետեւյալ հիմնական հանգամանքով.

Կովկասյան ճակատում Օսմանյան բանակի ռազմական անհաջողություններով, որի մեղքը բանակի հրամանատարությունը բարդում էր հայերի վրա՝ այդպիսով ավելի հրահրելով զորքին, որը եւ առանձնակի կատաղությամբ էր իրականացնում իր նահանջի ճանապարհին ընկած բնակավայրերի հայ բնակչության կոտորածներն ու ամբողջ բնակավայրերի ոչնչացումը՝ պատմամշակութային հուշարձանների թիրախավորմամբ:

Մայրաքաղաքից երրորդ բանակի հրամանատարությանը տրված լիիրավ գործելու եւ տեղում որոշումներ կայացնելու արտոնությունը շարունակվեց մինչեւ 1915 թ. օգոստոս ամիսը: Իսկ այն բնակավայրերում, որտեղ բանակային ստորաբաժանումները ներգրավվեցին «անվտանգության» նկատառումներով՝ ինքնապաշտպանությունների ճնշման համար, իրականացրին առավել զանգվածային եւ անհամարժեք կոտորածներ եւ ավերածություններ: Այս առումով հատկապես «տարօրինակ էր» ինքնապաշտպանությունների ճնշման նպատակով հայկական բնակավայրերի եւ պատմամշակութային հուշարձանների հիմնովին ավերումը:

Աննախադեպ մեծ քանակությամբ զորքի եւ զինտեխնիկայի կենտրոնացումը նշյալ տարածքներում. էրզրումում էր տեղակայված երրորդ բանակի ռազմաբազան, ինչպես նաեւ կուտակվել էր նահանջի ճանապարհին բերված զինամթերքը:

Մեծ քանակությամբ զորքի եւ զինտեխնիկայի կենտրոնացումը պայմանավորված էր նաեւ արագ գործելու անհրաժեշտությամբ՝ կապված ռուսական զորքի առաջխաղացման վտանգի հետ:

РЕЗЮМЕ

В период Геноцида армян физическое истребление сопровождалось полным разрушением городских и сельских поселений, а также массовым уничтожением армянских религиозно-культурных памятников. К этому делу были привлечены различные государственные структуры и широкая общественность. Однако армия сыграла ключевую роль в массовых убийствах и уничтожении армянского населения, особенно в прифронтовых поселениях Ван, Битлис, Муш, Сгерд, Эрзрум, Ерзнка и близлежащих поселениях.

Цель данной статьи — на основании различных документов и свидетельств представить причастность османской армии в разрушениях армянских поселений и отдельных районов, которые, как правило, сопровождались нанесением ударов по армянским исторически-культурным памятникам. Уничтожение армянских следов как государственная необходимость, является частью программы геноцида младотурок, осуществление которой было зарезервировано в первую очередь для армии.

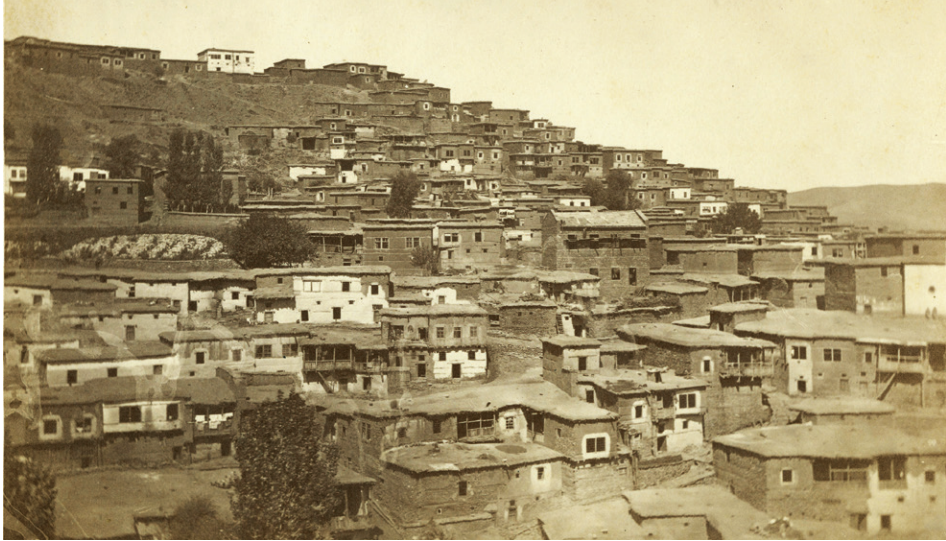
SUMMARY

During the Armenian Genocide, the physical extermination of the Armenians was accompanied by total destruction of urban and rural areas, as well as by mass destruction of the Armenian cultural and religious monuments. Various state institutions and the great part of the nation were involved in these actions. However, the army played a key role in the massacres and extermination of the Armenian population, especially in the frontline settlements of Van, Bitlis, Mush, Sgherd, Erzurum, Yerznka and other nearby settlements.

This article aims at presenting the involvement of the Ottoman army in the destruction of Armenian settlements and separate regions, which, as a rule, were accompanied by targeting Armenian historical and cultural monuments.

Based on various documents and evidences, the article raises two issues: elimination of Armenian traces as part of the Young Turks' genocidal program, the implementation of which was reserved primarily to the army.





11. ՄՈՒՇ. հայկական թաղամասի համայնապատկերը, 1912 թ.:
Հայոց ցեղասպանության թանգարան-ինստիտուտ



12. ա. բ. ՄՈՒՇ. Սուրբ Կարապետ (Գլակավանք, V—XIX դդ.) վանքը՝ հարավարևմտյան կողմից, 1905 թ.:
Լուսանկարները՝ Բողիկ Կատարինե Բյոռնի.
Հայոց ցեղասպանության թանգարան-ինստիտուտ



13. ՄՈՒՇ. Սուրբ Կարապետ վանքի
ավերակները, 1972 թ.: Լուսանկարը՝
Արմեն Հախնազարյանի



14. ՄՈՒՇ. Սուրբ Առաքելոց վանքը
(V—XIX դդ.)՝ արևելյան կողմից,
1900-ականներ



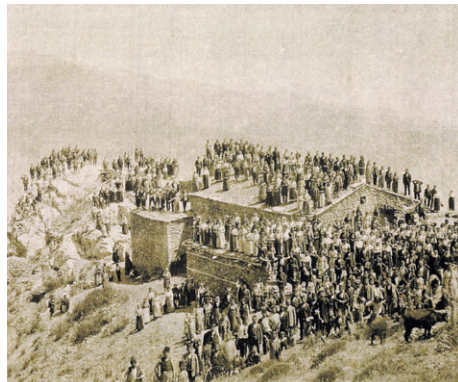
15. ՄՈՒՇ. Սուրբ Առաքելոց վանքի ավերակները,
2006: Լուսանկարը՝ Սամվել Կարապետյանի



16. ԵՐԶՆԿԱ. հայկական թաղամասի
հյուսիսային կողմը, 1907 թ.:
Հայաստանի ազգային արխիվ



17. ԵՐԶՆԿԱ. Սուրբ Փրկիչ եկեղեցին, 1907 թ.:
Հայաստանի ազգային արխիվ



18. ԵՐԶՆԿԱ. Սուրբ Լուսավորիչ վանքը
և երգնկացիները ուխտագնացության
ժամանակ, 7 հուլիսի, 1907 թ.:
Հայաստանի ազգային արխիվ



ՎԱՐԴԱՆ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

Բանասիրական գիտ. թեկնածու, ԵՊՀ

**ԻՆ ԻՍՅԵՐԵՆԻ ԶԱՅՆԵՂ ՍՈՒԼԱԿԱՆ Զ (Z)-
Ի ԻՆՉԱԲԱՆԱԿԱՆ ԲՆՈՒԹԱԳՐԵՐԸ
(ԻՍԱՍԺԱՍԱՆԱԿՅԱ ԵՒ ՏԱՐԱԺԱՍԱՆԱԿՅԱ ԻՍՅԵՑԱԿԵՐՊԵՐ)**

Ին հայերենն ուներ մեկ սուլական ձայնեղ շփական հնչույթ՝ զ (z)-ն, որի խուլ լծորդակիցն էր ս (s)-ն: Զ (z)-ի ծագման եւ հնչաբանական բնութագրերի վերաբերյալ առանձին նկատառումներ տեղ են գտել եւրոպացի նշանավոր հայերենագետներ Հայնրիխ Հյուբշմանի եւ Անտուան Մեյլեի աշխատություններում¹: Ինչպես համաժամանակյա, այնպես էլ տարածամանակյա հայեցակերպում զ (z)-ն համեմատաբար խորքային քննության նյութ է դարձել պրոֆ. պրոֆ. էդ. Աղայանի, Գ. Զահուկյանի, Հ. Մուրադյանի, է. Թումանյանի եւ Յու. Գաբրիելյանի աշխատություններում²:

1. Համաժամանակյա հայեցակերպում զ (z)-ի համար բնութագրական են միահատկանիշ եւ երկհատկանիշ հնչույթաբանական հակադրությունները.

1.1. Միահատկանիշ հակադրություններ.

1.1.1. «Ձայնեղություն~խուլություն»: Հմմտ. գ~ս. գէզ «մթամած մաս՝ տեղ լուսատուների վրա, բիծ» ~ գէս (գիսոյ կմ գիսի) «գլխի երկար մազ, վարս, հեր», կէզ³ (> կիզ-ել) «այրել, տոշորել» ~ կէս (կիսոյ, -ոյ) «ամ-

¹ Տէն Հ. ՀՅՈՒԲՇՄԱՆ, Հայագիտական ուսումնասիրություններ, Երեւան, 2004, էջ 72. A. MEILLET, Esquisse d'une grammaire comparée de l'arménien classique, Vienne, 1936, էջ 39:

² Տէն է. Բ. ԱՂԱՅԱՆ, Գրաբարի քերականություն, գ. Ա, Հնչունաբանություն, Երեւան, 1964, էջ 155–164. Г. Б. ДЖАУКЯН, Очерки по истории дописьменного периода армянского языка, Ереван, 1967, էջ 211–219. Г. Б. ДЖАУКЯН, Сравнительная грамматика армянского языка, Ереван, 1982, էջ 56. Э. Г. ТУМАНЯН, Древнеармянский язык, Москва, 1971, էջ 62–65. Հ. Գ. ՄՈՒՐԱԴՅԱՆ, Հայոց լեզվի պատմական քերականություն, հտ. I, Հնչունաբանություն, Երեւան, 1982, էջ 241–279. ՅՈՒ. ԳԱԲՐԻԵԼՅԱՆ, Հայերենը եւ նախահնդեւրոպական լեզուներ, Երեւան, 2001, էջ 101, 104, 137–138:

³ Հին հայերենում «կէզ» արմատն առանձին գործածական չէր, բայց հանդիպում է, օր.՝ առեակէզ, բոցակէզ, ածխակէզ, դժխակէզ, անկէզ, ողջակէզ եւ այլ բարդությունների

բողջի երկու հավասար մասերից մեկը»,— հազ (-ոյ) «թոքերում եղած օդի հանկարծական խռպոտ ձայնով ուղեկցվող արտաշնչումը» ~ հաս (-ի, -ից) «հասնելը, եկամուտ, տուրք»,— մազն («մազ» գոյականի որոշյալ առումը) «մարդու գլխի մազեղեն ծածկույթը, մտրակ, խարազան» ~ մասն (-սին, -սունք) «մաս, հատված»,— յոյզ (յոյզի, յուզից) «որոնում, շարժում, ծփանք» ~ յոյս (յուսոյ, -ով) «ակնկալություն»,— զարդ (-ու, -ուց) ~ «պերճանքի առարկա, զարդարանք» ~ սարդ (-ի, -ից) «սարդակերպերի դասին պատկանող կենդանի, խաչասարդ»,— պարզ (-ոյ, -ոց) «զուտ, մաքուր, ոչ բարդ» ~ պարս (-ի, -ից) «թուկից պատրաստված ձեռքի հարմարանք՝ թշնամու վրա քար նետելու համար, պարսատիկ»,— զուր «ապարդյուն, անտեղի» ~ սուր (սրոյ) «երկսայրի հատող եւ խոցող զենք, թուր, նաեւ՝ կտրուկ, հատուկ», զրահ (-ի) «լանջապանակ» ~ սրահ (-ի) «մեծ սենյակ, դահլիճ»:

1.1.2. «Սուլականություն~շչականություն»: Հմմտ. գ~ժ. բազէ (-ի, -ից) «գիշատիչ եւ որսորդ թռչուն, որին վարժեցնում են թռչունների որսի համար» ~ բաժէ (-եցի) (բաժել (/եմ) «տուրք, մաքս առնել կամ տալ» բայի սահմ. նրկ. եզ. թ. Յ-րդ դեմքը),— խազ «տհաս, խակ» ~ խաժ «հաստ, թավ»,— զանգ «զանգակ կամ բոժոժ» ~ ժանգ (-ոյ, -ոց) «երկաթի կամ պղնձի մակերեսին օքսիդանալուց առաջացած կարմրագորշ փառանման շերտ»⁴, — խուզել (-եցի) «խուզարկել, որոնել, գրգռել» ~ խուժել (-եցի) «բռնի ուժով մտնել»: Վերոհիշյալ օրինակներից երեւում է, որ ժ—զ զույգի միակ տարբերակիչ հակադրությունը «սուլականություն~շչականություն»-ն է, հետեւաբար նշված հատկանիշները նույնպես հնչույթաբանական արժեք ունեին հին հայերենում:

կազմում՝ որպես երկրորդ բաղադրիչ: Նրանից է առաջացել կիզ- հնչյունափոխ արմատը, որը նույնպես առանձին գործածական շեր (հմմտ. կիզ-ել, կիզ-ելի): Հետեւաբար բավարար հիմքեր կան հին հայերենում տարբերակելու նաեւ կէզ~կէս հակադրություն (հմմտ. կիզ- (<կէզ-) ումն «աստիկ այրելը, տոչորելը» ~ կիս- (<կէս-) որդ «կես մասը»: Տե՛ս «Առձեռն բառարան Հայկազնեան լեզուի», Վենետիկ, 1988, էջ 438—440):

⁴ Այս հակադրությունը նշում է էդ. Աղայանը (տե՛ս է. Բ. ԱՂԱՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 157): Գրաբարի բառարանները (տե՛ս «Նոր բառգիրք Հայկազեան լեզուի», Երեւան, 1979, Ռ. Ս. ԱՍԶԱՐՅԱՆ, Գրաբարի բառարան, Անթիլիաս—Լիբանան, 2004), ինչպես նաեւ Հ. ԱճԱՆԻ «Հայերեն արմատական բառարանը» հտ. II, Երեւան, 1973 (այսուհետեւ՝ ՀԱԲ) ունեն զանգակ ձեւ, բայց ոչ՝ զանգ: Կարծում ենք՝ ինչպես «կէզ»-ի համար, այս դեպքում եւս «զանգ»-ը կարող է ընդունվել որպես հակադրության եզր՝ առնվազն զանգ- ձեւով, այսինքն՝ իբրեւ բարդության սկզբնաբաղադրիչ, որն առկա է բազմաթիվ բարդությունների կազմում (հմմտ. զանգակաճի, զանգակագանչ, զանգակատուն, զանգիկ եւ այլն):

1.2. Երկհատկանիշ հակադրություն: Հմմտ. «նայնեղություն~խլություն» եւ «սուլականություն~շականություն»: Հմմտ. գ~շ. գէզ ~ գէշ (գիշոյ, -ոց) «մեռած մարդու կամ կենդանու դիակ, լեշ»,— մազ ~ մաշ «մաշված, փտած, ապականված»,— զէն (զինու, -ուց/-ից) «զենք, զրահ» ~ շէն (շինի /-նոյ, -աց /-ից) «բարեկարգ, վայելուչ. գյուղ, շինություն»,— զինել (-իմ) (-եցայ) «սպառազինվել, զենքի դիմել» ~ շինել (-եցի, -աց) «շենացնել, ստեղծել, հորինել, նորոգել»:

Վերոհիշյալ հնչույթաբանական հակադրություններն ունեն վերջավոր ցանկ՝ սահմանափակվում են նշված օրինակներով: Ոչ սուլաշական հնչույթների հետ զ (z)-ի հնչույթաբանական հակադրությունների ցանկն զգալիորեն մեծ է (հմմտ. ազաա (-ի, -աց կամ՝ -ից) «1. ազնվական, իշխան. 2. ինքնիշխան» ~ առաա (-ոյ, -ով) «1. մարմնական պակասություն.... 3. վնաս» (գ~ր),— գռմ (-ոյ) «նավակամուրջ» ~ գռմ (-ոյ, -ոց, նաեւ՝ -ի, -աց) «ախոռ, փարախ» (գ~գ),— թազել (-եցի) «վազել, արշավել» ~ թաթել (-եցի) «թաթով հակառակորդի ոտքին խփել՝ վայր գցելու նպատակով» ~ թաղել (-եցի) «մեռելի դիակը հողի մեջ դնել եւ հողով ծածկել» (գ~թ~ղ),— յազել (-եցի) «զոհ բերել, մատուցել» ~ յածել (-եցի) «ման ածել, պտտեցնել» ~ յաղել (-եցի) «աղ ցանել» (գ~ծ~ղ) եւ այլն): Այդպիսի թեկուզ մոտավոր ցանկի թվարկումն իմաստ չունի ոչ միայն դրանց մեծաթիվ լինելու պատճառով, այլեւ այն պատճառով, որ այդ հնչույթների հետ զ (z)-ն հակադրություններ կարող էր ձեւավորել ոչ միայն իբրեւ ինքնուրույն հնչույթ, այլեւ իբրեւ ս (s)-ի դիրքային տարբերակ: Զ (z)-ի հնչույթային բնութագրի համար կարեւոր են հենց վերը նշված երեք տիպի հակադրությունները, որովհետեւ պատկանելով սուլաշականների դասին՝ առաջին հերթին այդ դասի շրջանակներում զ (z)-ի ձեւավորած իմաստատարբերակիչ հակադրություններն են պայմանավորում նրա հնչույթաբանական էությունը:

1.3. Ակադ. է. Աղայանը, հին հայերենի սուլական զ (z)-ի հնչույթային կարգավիճակն ընդունելով հանդերձ, «սուլական + հպական» դիրքում ձայնեղ եւ խուլ սուլականներին՝ զ (z)-ի եւ ս (s)-ի միջեւ տարբերակում է նաեւ լրացուցիչ բաշխման հարաբերություններ: Ըստ այդմ, ձայնեղ սուլական գ-ն հանդիպում է միայն ձայնեղ հպականներին, իսկ խուլ սուլական ս-ն՝ միայն խուլ հպականներին նախորդող դիրքում: Այդ սկզբունքից բացառությունները, նրա կարծիքով, կամ պայմանավորված են ձեւաբանական գործոններով (հմմտ. գքեզ (դու-ի եզ. թ. հյց. հլ.), գզրունս (դուն-ի հզն. թ. հյց. հլ.), կամ էլ թվացյալ են, ինչպես բառասկզբի զա-

սգ- տիպի հաջորդականությունների դեպքում, որովհետեւ այդ բաղաձայնների միջեւ արտաբերվում է գաղտնավանկի ը ձայնավորը (հմմտ. [զըտումն] «զտելը. մաքրություն», [սըգամ]), որոնցում այն ու՛ր հնչյունափոխության հետեւանք է:

Ինչպես վերը տեսանք, թեպետեւ ոչ մեծաթիվ բառերում, բայց եւ այնպես հին հայերենում կային զ~ս, զ~ժ եւ զ~շ իմաստատարբերակիչ հակադրություններ, որոնք դրսեւորվում էին ձայնավորներին նախորդող, ինչպես նաեւ ձայնավորներին ու ձայնորդներին հաջորդող դիրքերում: Ոչ պակաս կարեւոր է նաեւ այն, որ նշված շփականներն ունեին իմաստատարբերակիչ գործառույթի բավականին լայն ընդգրկում, որը կասկածի տեղ չի թողնում նրանց լիարժեք հնչույթային կարգավիճակն ընդունելու համար՝ չնայած է. Աղայանի նշած դիրքային, այն է՝ հնչյունական միջավայրով պայմանավորված սահմանափակումներին:

Եթե, օրինակ, զստի «ազդրի», զսպել, զտել «հալեցնելով մաքրել» բառաձեւերում ակնհայտ է «զ⁺(ը)+խուլ շփական», իսկ սզամ «սզում եմ», սղոց, սմբակ, սնդուկ, սրագլուխ, սրբակեաց տիպի ձեւերում՝ «ս⁺(ը)+ձայնեղ/ձայնորդ» հաջորդականությունը, որովհետեւ զս-, զտ-, սզ-, սղ-, սմ-, սն-, սր- արմատները, համապատասխանաբար, զիստ, զուսպ, զուտ, սուզ, սուղ, սումբ (< պհլ. *sumb, sunb*/**sumbak*/), սում, սուրբ անհնչյունափոխ ձեւերի տարբերակներն են, որոնցում տեղի են ունեցել ի>ը եւ ու>ը հնչյունափոխությունները, ապա նույնը չենք կարող ասել, օրինակ, սնար «գլխավերեւ. գլուխը դնելու տեղը»⁵, սրահ (< պհլ. **srāh*) «մեծ սենյակ», սրուակ (< պհլ. *sruv, srūv*) «յուղի շիշ», սրում(-ք) (< հ.-ե. **krūsni-/*krūsni-*) «ոտք, ճիտք» բառերի սն-, սր- հաջորդականությունների մասին, որոնց բնիկ ձեւերը «ս +ձայնորդ» հաջորդականության մեջ ձայնավոր չունեն: Պետք է կարծել, որ երկրորդ տիպի բառերը փոխառվելուց հետո ենթարկվել են հայերենի արտասանական օրինաչափությանը, ըստ որի՝ դրանցում նույնպես բաղաձայնների միջեւ արտաբերվել է ը (ə), քանզի հատկապես բառասկզբի դիրքում հայերենին խորթ էր բաղաձայնական կուտակումը:

Հետեւաբար դասական գրաբարում (համաժամանակյա հայեցակերպ) շփական զ (z)-ն ինքնուրույն հնչույթ էր: Իհարկե, բացառված

⁵ Ծագումն անհայտ է (տե՛ս Հր. ԱՃԱՌՅԱՆ, ՀԱՐ, հտ. IV, Երեւան, 1979, էջ 235. Գ. ԶԱՀՈՒԿՅԱՆ, Հայերեն ստուգաբանական բառարան, Երեւան, 2010, էջ 685):

չէ, որ զ (z) եւ ս (s) երկաստիճան շփականների կազմավորման փուլում (վաղնշահայերենի շրջան) «ձայնեղություն~խլություն» հատկանիշներով հակադրված զ—ս զույգի բաղադրիչները միմյանց նկատմամբ եղել են լրացուցիչ բաշխման հարաբերության մեջ:

2. Հնդեւրոպաբանության մեջ ամրագրված պատկերացման համաձայն *z-ն եւ *s-ն եղել են լրացուցիչ բաշխման հարաբերության մեջ. նրանցից առաջինը հանդիպել է ձայնեղ հպականներին, իսկ երկրորդը՝ մյուս հնչույթներին նախորդող դիրքերում⁶: Հետեւաբար հնչույթաբանական ըմբռնման տեսանկյունից երկուսն էլ՝ եւ *s - ն, եւ *z - ն, < *S > հնչույթի ենթահնչույթներն էին՝ վերոհիշյալ դիրքային բաշխումով: Ինչ վերաբերում է հայերենի զ (z)-ի բուն նախաձեւի խնդրին, ապա ուշագրավ է, որ ինչպես հպաշփական ձ (j)-ի, այնպես էլ շփական զ (z)-ի համար վերականգնվող նախաձեւային տարբերակներում բացարձակ գերակշռություն ունի *g'h շնչեղ ձայնեղ քմայինը⁷: Հմմտ.

Ձ < *g'h (17), *z(gh) (1), *s/z (1), *k' (2), *(p)s (1) — 22:

Բնութագրական մի քանի օրինակ.

*G'h > գ. *eg'hen > եգն, *dheig'ho-s > դէգ, *sleig'h- > լիգ-(եմ), *tueg'h- > ֆ-եգ, — s/z > գ. *ost-dh-ur- (< *ozdhur ?) > ազդր եւն:

Եթե ձ (j)-ի բուն նախաձեւը կարող է սահմանվել քանակական չափորոշիչին առաջնություն տալով, ըստ այդմ՝ ձ (j)-ի նախասկզբնական ձեւ համարել *g'h-ը, որովհետեւ ընդհանուր հնդեւրոպական լեզուն չի ունեցել *j (dz) հպաշփական հնչույթ, ապա զ (z)-ի դեպքում նույնը չի կարելի անել առնվազն հետեւյալ պատճառներով. 1) հիմքեր չկան վիճարկելու հնդեւրոպաբանության մեջ ամրագրված տեսակետը, ըստ որի՝ ընդհանուր հնդեւրոպական լեզվում ձայնեղ շփական *z-ն խուլ շփական *s-ի դիրքային տարբերակն էր եւ վերջինի հետ լրացուցիչ բաշխման հարաբերության մեջ էր. 2) Հյ.՝ հ.-ե. ծագման երեք բառերի զ (z)-ն, ըստ վերականգնվող նախաձեւերի, սերել է հ. - ե. *z/s -ից կամ այդ բաղադրիչներն

⁶ Տե՛ս А. Мейе, Общеславянский язык, Москва, 1951, էջ 25. նույնի «Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков», М.—Л., 1938, էջ 120—123. Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов, Индоевропейский язык и индоевропейцы, т. I, Тбилиси, 1984, էջ 118. О. Семереньи, Введение в сравнительное языкознание, Москва, 1980, էջ 62—64. Ж. Одри, Индоевропейский язык, «Новое в зарубежной лингвистике», вып. XXI, Москва, 1988, էջ 30. Г. Б. Джаукян, Очерки..., էջ 217—218. նույնի Сравнительная грамматика..., էջ 66:

⁷ Տե՛ս ՎԱՐԳԱՆ Զ. ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ, Հին հայերենի հպաշփականների ծագումը (տարածամասնակյա քննություն), ՎԷՄ, 2020, թ. 3 (71), էջ 205:

ունեցող հնչույթային հաջորդականությունից (հմմտ. ազդր < *ost-dh-ur- (< *ozdhur ?) (զ < *s(t)/*z(dh)), աւ-ազ (ն-աւազել) < *psə-bh- (զ < *(p)s), ոզոր < *ozgho-/*ozghjo- ? (զ < *z(gh))). Յ) Հ.-ե. *s>(z)-ից (այլ ոչ թե՛ *g'h-ից կամ հպական մեկ այլ հնչույթից, հնչույթների հաջորդականությունից) սերված z-ն բնորոշ էր նաեւ ցեղակից այլ լեզուներին: Մասնավորապես՝ ա) Կ. Վեոների օրենքի համաձայն՝ հ.-ե. *s-ից է սերվել ընդհանուր գերմանական *z-ն, որն այդ տեսքով պահպանվել է միայն գոթերենում (հմմտ. *mizdō* (< *mizdho-) «հատուցում, վարձ, պարգև», *azgo* «մոխիր, անթեղ» (< *azgōn / < *azg'h- / < *as- «այրել, վառել»)), իսկ գերմանական մյուս լեզուներում անցել է r-ի⁸, ք) հ.-ե. *s>(z)-ից է սերել նաեւ հն սլավ. *мѣзда* «պարգև, ընծա», ու. *мзда* «հատուցում, վարձ», պահլավերեն *azg* «շիվ» (< *ozg'ho- «ընձուղ, շիվ»), հն սլավ. *мозъ* «ուղեղ», ու. *мозъ* «ուղեղ», ավեստա *mazgəθ* «ուղեղ» (եզ.թ., հյց. հլ.), հն պրակ. *mazga* «ուղեղ», պրուս. *muzgeno* «ոսկրային ուղեղ», հն սլավ. *зѣздо* «բույն», լիտվ. *lizdas* «բույն» (< հ.-ե. *nizdo- «տեղ, որտեղ նստում են՝ բնակություն են հաստատել») բառերի Յ (z)-ն⁹:

2.1. Իհարկե, անմիջականորեն հ.-ե. (*s>)*z-ից սերված z ունեցող բառերի թիվն ինչպես հայերենում, այնպես էլ ցեղակից լեզուներում փոքր է: Հ.-ե. մյուս լեզուներում նույնպես z-ն հիմնականում սերել է *g', հատկապես՝ *g'h քմայնացած հպականներից, այսինքն՝ համեմատաբար ուշ երեւույթ է այդ լեզուներում (հմմտ. հն սլավ. *знати*, ու. *знать* «գիտենալ»,— հն սլավ. *зума*, ու. *зума* «ձմեռ», լատիշ. *zieta* (< *g'heim-, *g'h(i) iem- «ձմեռ, ձյուն»),— ավեստա *vazaiti* «տանում է», հն սլավ. *везеть, везъ* «կրել, տանել, բերել» ('*везти*'), հն ուս. *везти* «մեկին, մի բան) տանել, քարշել», լիտվ. *vėža*¹⁰ (< *yeg'he- «քարշ տալ, տանել»),— հն սլավ. *зѣдъ* «ատամ» ('*зѣдъ*'), լատիշ. *zùobs* «ատամ»¹¹ (< *g'em-bh «պատռել, մասնատել»),— հյ. դէզ «կուլտ, շեղջ», դիզանել «կուտակել, բարդել», ավեստա

⁸ *Տէս* Ծ. Прокош, Сравнительная грамматика германских языков, Москва, 1954, էջ 52–53. О. СЕМЕРЕНЬИ, նշ. աշխ., էջ 63. М. М. ГУХМАН, Готский язык, Москва, 1958, էջ 44:

⁹ *Տէս* А. Мейе, Общеславянский язык, էջ 26. նույնի՝ Введение ..., էջ 122–123. А. М. СЕЛИЦЕВ, Старославянский язык, ч. I, Москва, 1951, էջ 183. Г. А. ХАМБУРГАЕВ, Старославянский язык, Москва, 1974, էջ 140:

¹⁰ Լիտվերեն օրինակի համար հմմտ. А. Мейе, Введение..., էջ 114: Ոմանք չ սուլականի փոխարեն գրում են շլական ž [š]. հմմտ. *vėžù* (տէս А. Н. САВЧЕНКО, Сравнительная грамматика индоевропейских языков, Москва, 1974, էջ 62):

¹¹ Ըստ Գամկրելիձե-Իվանովի հայեցակարգի՝ *k'em-b[h] (Т. В. ГАМКРЕЛИДЗЕ, Вяч. Вс. ИВАНОВ, նշ. աշխ., т. II, Тбилиси, 1984, էջ 815):

pairi-daēza «ցանկապատ» (<*dheigʰ- «(կավ, խմոր) հունցել, շաղախել, ձեւավորել, քսել») եւ այլն): Այդ առումով հ.-ե. մյուս լեզուներում եւս (*s>)*z > z եւ *gʻ / *gʻh > z քանակական հարաբերակցությունն ընդհանուր առմամբ նույնն է, ինչ որ հայերենում, մի տարբերությամբ, որ հայերենում հ.-ե. քմայնացած ոչ շնչեղ հետնալեզվային *gʻ-ից զ (z)-ի առաջացում չի դիտարկվում, այլ միայն՝ *gʻh > z անցում, այն էլ՝ ձայնավորից հետո եւ երկու ձայնավորի միջեւ դիրքերում: Մյուս դիրքերում՝ բառասկզբում, բառամիջում՝ ռնգային եւ նայ ձայնորդներից հետո, բառավերջում, *gʻh-ը տալիս է ð (j) (հմմտ. *gʻhedo- > հյ. ձեռ «պոչ», *gʻhers > հյ. ձեռն «ձեռք», *angʻhu > հյ. անձուկ «նեղ անցում», *bhrǵʻh- > հյ. բարձր, *dhrǵʻhi- > հյ. դարձ (-ի)եւն):

2.1.1. Տիպաբանական տվյալները եւս ընդհանուր առմամբ վկայում են հօգուտ «օտար լեզվի z - հյ. զ (z)» համապատասխանության: Այդ երեւույթը կարելի է դիտարկել հնդեւրոպական եւ ոչ հնդեւրոպական հին լեզուներից հայերենի կատարած փոխառությունների հիման վրա: Հմմտ.

Սեմական լեզուներ > հայերեն. z > q(Z) (հմմտ. ասոր. *gezzeta*, եբր. *gizā*, *gizzaṯ*, ակկադ. *gizzatu* – (< սեմ. *gzz* «խուզել» արմատից),– արամ. (ասոր.) *zōpā* «զոպա» > հյ. զոպայ (-ի, -ից) (շրթնածաղիկների ընտանիքին պատկանող խնկաբեր բույս),– ակկադ. *mazū*, *mazāʻu* «մզել, քամել» > հյ. մզել (մուզ-),– արամ. (ասոր.) *kārōzā* «մունետիկ», *kārōz* «հրավիրակ, քարոզ», արաբ. *krz* «քարոզել» > հյ. ֆարոզ (-ի, -աց եւն) «մունետիկ, երաժիշտ, քարոզ»).

Կովկասյան լեզուներ > հայերեն. z > q(z) (հմմտ. վրաց. *bozi* «պոռնիկ», ճան. *bozo* «աղչիկ, կույս, դուտոր» > հյ. բոզ (-ի, -աց) «պոռնիկ», վրաց. *zezwa* «զզվել» > հյ. զզուել «արհամարհել, նախատել, զզվել», վրաց. *zawi* «խաղաղություն, համաձայնություն» > հյ. զովոզ (զուոզ) «ընկեր, գործակից», վրաց. *zrinwa* «կովի աղմուկ», *zriali* «բազմաձայն աղմուկ», *zraxwa* «խոսք, զրույց» > հյ. զր-ույց (-ի/-ոյ) «ավանդություն, պատմություն, խոսք»).

Ուրարտերեն > հայերեն. z > q(z) (հմմտ. ուրարտ. *Huzana* > հյ. հոզան)¹².

¹² Գ. Զահուկյանն ավելի հավանական է համարել ուրարտական z-ի «կիսաշփական» բնույթը, ըստ այդմ՝ ուրարտ. z > հյ. ð (j) անցումը. հմմտ. *Alzini* > հյ. Աղձնիք (տե՛ս Գ. Բ. ԶԱՀՈՒԿՅԱՆ, Հայոց լեզվի պատմություն. նախագրային ժամանակաշրջան, Երեւան, 1987, էջ 431): Նույնպիսի անցում առկա է նաեւ խուռիերենից եւ խեթերենից կատարված

Իրանական լեզուներ > հայերեն. $z > q(z)$ (հմմտ. ավ. *āzāta-*, մ. պ. *āzāt*, պ. *āzād* > հյ. ազատ «ազնվական, ազատ», մ. պ. *azg* «ճյուղ» > հյ. ազգ (ի-ա),— մ. պ. **āvzan* > հյ. աազան (ի-ա),— պ., աֆղ. *bazm* «հացկերույթ, խնջույք» > հյ. բազմ(-իլ),— ավ. *zāēna-*, *zēn* «զենք» > հյ. զէնք(-ք) (ու),— ավ. *zūrah-*, հ. պ. *zūra-* «անարդարություն, սուտ»,— ավ. *marāza-*, *marz* > հյ. մարզ (ի) «երկրամաս»,— մ. պ. *n(u)hazik* «այծեղջյուր», պ. *nuhāz* «նոխազ» > հյ. նոխազ (ի-ա) «արու այծ, քոշ, քաղ»,— պրթ. *rzm* (*razm*), մ. պ., պ. *razm* > հյ. ռազմ «պատերազմ, կովող զինվոր» եւ այլն). $s > q(z)$ (հմմտ. ավ. *ā-sna-* «բնածին, ազնվական, ազնիվ» > հյ. ազն (ի-ան) (ազնիվ) «տոհմիկ, ընտիր, սրբազան»,— ավ. *rasman* «զորաշարք, զորաբանակ» > հյ. ռազմ եւ այլն).

Հունարեն > հայերեն. $\sigma > q(z)$ (հմմտ. *σύρρα*, *σύρρα* > հյ. զմուս (-ոյ, -աց) «անուշահոտ դառնահամ խեժ»),— $\zeta > q(z)$ (հմմտ. *ὄρυσζα* > հյ. որիզ «բրինձ»,— *τοπάζιον* > հյ. տպազիոն «մի թանկագին քար»).

Խեթալուվիական լեզուներից եւ լատիներենից, որոնք նույնպես նկատի ենք ունենում տիպաբանական քննության դեպքում, հայերենի կատարած փոխառությունները $q(z)$ չունեն: Նշված մի քանի բացառությունները դարձյալ օրինաչափություն մեջ են. արտացոլում են խուլ շփական (s/σ) եւ ձայնեղ կիսաշփական (ζ) սուլականներ:

Վերոնշյալը հիմք է տալիս ասելու, որ հայերենի $q(z)$ -ն, բացառությամբ իրանական եւ հունական առանձնակի դեպքերի, գրեթե անփոփոխ արտացոլում է փոխառյալ բառերի (հնդեվրոպական կամ ոչ հնդեվրոպական) z -ն:

2.1.2. Հայնրիխ Հյուբշմանը, հյ. ձ (*dz*)-ին եւ $q(z)$ -ին վերագրելով «ստուգաբանական միեւնույն արժեքը», ենթադրություն է արել $q(z)$ -ի՝ ձ (*dz*)-ից առաջացած լինելու մասին¹³: Մեր կարծիքով, սակայն, շփական սուլականների առկայությունն ընդհանուր հնդեվրոպականում եւ դրանց չմիջնորդավորված անցումը հ.-ե. առաջին լեզուներին (= բարբառներին) հիմք է տալիս ասելու, որ սուլական շփականների՝ ս (*s*)-ի եւ $q(z)$ -ի առաջացումը հայերենում (ըստ ամենայնի՝ նաեւ հ.-ե. մյուս լեզուներում) նախորդել է սուլական հպաշփականների առաջացմանը¹⁴: Ըստ էության,

փոխառություններում. հմմտ. խուլ. *hinzuri* > հյ. խնձոր (անդ, էջ 424), խեթ. *GIŠhanzan* > հյ. հնձան (անդ, էջ 315):

¹³ Հ. ՀՅՈՒԲՇՄԱՆ, նշ. աշխ., էջ 72:

¹⁴ Հմմտ. նաեւ ՅՈՒ. ԳԱԲՐԻԵԼՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 137:

սուլական շփականներն ուղղակի ժառանգություն են ընդհանուր հնդեւրոպական լեզվից, եւ զ (z)-ի հնչույթայնացումը կարող էր տեղի ունենալ մինչեւ հպականների առաջին քմայնացումը, այսինքն՝ մինչեւ Ք. ա. Գ. հազարամյակի վերջը, որը համարվում է սուլական հպաշփականների առաջացման ժամանակը¹⁵, եւ կամ՝ առնվազն առաջին քմայնացման սկզբնական փուլում:

2.2. Հետնալեզվային ձայնեղ հպականներին նախորդող դիրքում, ըստ Հ. Աճառչանի եւ Գ. Ջահուկյանի, սկզբնական *z-ն ընկնում է, այսինքն՝ *zgdh հաջորդականությունը դառնում է *zdh, ուր z-ն ներկայացնում է ոչ թե հ.-ե. *z-ն, այլ *g-ն (հմմտ. *mozg'chio- > հյ. մոզի, *-z(g)dh- (?) > հյ. ազդ-ր)¹⁶: Մեր կարծիքով, սակայն, այդպիսի պնդումը բավարար հիմքեր չունի: Ընդհակառակն, ավելի հավանական է, որ տեղի է ունեցել միաձուլում, այն է՝ *z + (*g'(h)>z) = z, որովհետեւ հայերենին բնորոշ չէ կրկնակ բաղաձայնների առանձին արտաբերությունը: Նման դեպքերում դրանք միաձուլվում են:

Այսպիսով՝ վերոշարադրյալը հիմք է տալիս անելու հետեւյալ եզրահանգումները.

1) Չնայած այն իրողությանը, որ հպական բաղաձայններին նախորդող դիրքում առկա է ձայնեղ եւ խուլ սուլականների որոշակի բաշխում, այն է՝ զ [z]-ն հանդիպում է ձայնեղ հպականներին, իսկ ս [s]-ն խուլ հպականներին նախորդող դիրքում, բայց եւ այնպես, դա դեռեւս հիմք չի տալիս այդ հնչական բաղադրիչները համարելու միեւնույն հնչույթի դիրքային տարբերակներ, այլ կերպ՝ նրանց վերագրելու ենթահնչույթային հարաբերություն, որովհետեւ նույն դիրքերում նրանք կազմում են նաեւ գործառական հակադրություններ, ընդ որում՝ ինչպես այլ հնչույթների, այնպես էլ միմյանց հետ: Համաժամանակյա հայեցակերպում կարող է խոսք լինել միայն թույլ արտահայտված ենթահնչույթային հարաբերությունների դրսեւորման մասին՝ որպես նախազրաբարյան շրջանից պահպանված մնացուկների:

¹⁵ Տե՛ս Գ. Բ. ДЖАУКЯН, Очерки..., էջ 328. ՎԱՐԳԱՆ Զ. ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 213:

¹⁶ Հ. ԱճԱՌՅԱՆ, Կիակատար քերականություն հայոց լեզվի, հտ. 6, Երեւան, 1971, էջ 577: Հմմտ... «... *z-ն ընկնում է, իսկ նրան հաջորդող բաղաձայնները ենթարկվում են տեղաշարժի եւ քմայնացման սովորական փոփոխություններին» (Գ. Բ. ДЖАУКЯН, Очерки..., էջ 217): Ավելի ուշ Գ. Ջահուկյանը, ըստ էության, չի պաշտպանել այդ տեսակետը (տե՛ս Գ. Բ. ДЖАУКЯН, Сравнительная грамматика..., էջ 217, ծնթգր. 86):

2) Հյ. զ (z)-ի բուն նախաձեւեր եղել է հ.-ե. *z-ն՝ իբրեւ <*S>-ի դիրքային տարբերակներից մեկը, իսկ *g'h > զ (z) անցումը տեղի է ունեցել զգալիորեն ավելի ուշ:

3) Պետք է կարծել, որ *g'h-ից զ (z)-ի առաջացումը պայմանավորված էր ոչ միայն հնչաշղթայում *g'h-ի դիրքով, այլև արդեն իսկ գոյություն ունեցող սուլական ձայնեղ հնչույթի՝ զ (z)-ի առկայությամբ:

4) Ինչպես հին հ.-ե. այլ լեզուներում, այնպես էլ հին հայերենում *g'h > զ (z) անցման համեմատությամբ հ.-ե. (*s >) *z > հյ. զ (z) անցման խիստ փոքրաթիվ լինելը կարող է բացատրվել մի կողմից նրանով, որ ընդհանուր հնդեւրոպական *z-ն ինքնուրույն հնչույթ չէր, այլ *s-ի դիրքային տարբերակը, որն էլ պայմանավորել է իմաստատարբերակիչ գործառույթով հանդես գալու նրա սահմանափակ կարողությունը, իսկ մյուս կողմից՝ նրանով, որ առհասարակ քմայնացման (առաջին եւ երկրորդ) գործընթացների լայն տարածվածությունը հ.-ե. հին լեզուներում համաբանությամբ խթանել է ոչ միայն *k' > u (s), այլև *g'h > զ(z) անցման ընդհանրական դառնալը:

РЕЗЮМЕ

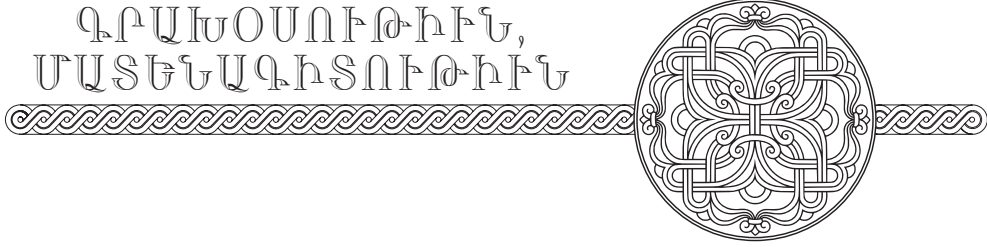
Последовательное применение принципов функциональной фонологии дает основание говорить, что в древнеармянском языке (грабаре) զ (z) был самостоятельной фонемой, несмотря на ту реальность, что в предшествующей звонким и глухим смычным позиции вступает с u (s) в дополнительные распределительные (= субфонемные) отношения. В диахронической концепции из наших выводов следует: 1) несмотря на значительное количественное превосходство примеров перехода по типу и.-е. *g'h > арм. զ(z) по сравнению с переходами и.-е. *s/*z > арм. զ (z), есть достаточные основания утверждать, что исходная фонема/(-ы), от которой/(-ых) могла происходить арм. զ(z), -это и.-е. *s/*z; 2) переход *g'h > զ(z) относится к первому периоду палатализации смычных, который, согласно существующим в сравнительном арменоведении представлениям, начался не ранее чем в конце 3-го тысячелетия до н. э. и имел сравнительно широкое распространение по аналогии с формированием фрикативных и аффрикатов.

SUMMARY

The consistent application of the principles of functional phonetics gives reason to say that in the Classical Armenian language, q (z) was an independent phoneme, despite the additional distributive (= sub-phonemic) relationship it had with u (s) that proceeded voiced and voiceless plosives.

Based on our study of the diachronic concept, we came to the following conclusion: 1. Even though the comparison of the I.–E. *s/*z transiting to arm. q (z), the examples of I.–E. *g'h transiting to arm. q (z) type significantly prevail in quantity, there is sufficient proof to believe that proto-initial phoneme(s) that could have given rise to arm. q (z) was(were) the I.–E. *s/*z; 2. the *g'h to q (z) transition refers to the primary palatalization stage of the plosives, which according to the existing overviews of comparative Armenian studies, had not begun earlier than the end of the 3rd millennium BC and was relatively widespread due to the analogy of formation of fricative and plosive-fricative phonemes.





ԳԱՆՁԱՐԱՆԱՅԻՆ ԿԱՆՈՆՆԵՐԻ ՆՈՐ ՀՐԱՏԱՐԱԿՈՒԹՅՈՒՆ¹

Բանասիրական գիտությունների դոկտոր Վարդան Դեւրիկյանի աշխատասիրությամբ Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում հրատարակվել է «Սրբոց տոներին նվիրված գանձարանային կանոնները (Խլաթեցիական եւ հետխլաթեցիական խմբագրության Գանձարաններում)» ժողովածուն, որը տպագրության են երաշխավորել Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի հրատարակչական խորհուրդը եւ ՀՀ ԳԱԱ Մ. Աբեղյանի անվան գրականության ինստիտուտի գիտական խորհուրդը: Գիրքը լույս է տեսել «Սարգիս Գաբրիելյան» հիմնադրամի մեկենասությամբ:

Հայ միջնադարյան գրականության այս ուրույն ժանրը՝ գանձը, եւ «Գանձարան» ժողովածուն երկար տարիներ են եղել Վարդան Դեւրիկյանի գիտական հետաքրքրությունների շրջանակում: Նա անհրաժեշտ լրացումներով ամբողջացրել է էլեոնորա Հարությունյանի «Մխիթար Այրիվանեցի. Գանձեր եւ տաղեր» գիրքը եւ իբրեւ պատասխանատու խմբագիր՝ պատրաստել հրատարակության², կազմել եւ երկու հատորով հրատարակել է Գրիգոր Խլաթեցու վերախմբագրած «Գանձարան»-ը³, պաշտպանել է դոկտորական թեզ՝ «Հայ միջնադարյան գանձերը եւ «Գանձարան» ժողովածուն» թեմայով (2013)⁴:

Այժմ գիտական շրջանառության մեջ է դրվել մի ժողովածու, որը հնարավորություն է ընձեռում ծանոթանալու «Գանձարան»-ի Խլաթեցիական եւ հետխլաթեցիական խմբագրությունների աստվածաշնչային, համաքրիստոնեական եւ հայկական սրբերին նվիրված կանոնների ան-

¹ ՎԱՐԳԱՆ ԴԵՒՐԻԿՅԱՆ, Սրբոց տոներին նվիրված գանձարանային կանոնները (Խլաթեցիական եւ հետխլաթեցիական խմբագրության Գանձարաններում), Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի հրատարակչություն, 2020, 472 էջ:

² «Մխիթար Այրիվանեցի. Գանձեր եւ տաղեր», աշխատ.՝ էլեոնորա Հարությունյանի, Երեւան, 2005:

³ Տէն «Գանձարան», հտ. Ա., «Մատենագիրք Հայոց», հտ. ԺԳ., Անթիլիաս, 2008. «Գանձարան», հտ. Բ., «Մատենագիրք Հայոց», հտ. ԺԴ., Անթիլիաս, 2008:

⁴ Ատենախոսությանը կարելի է ծանոթանալ ՀՀ ազգային գրադարանում:

տիպ միավորներին, որոնք տեղ չեն գտել նախորդ հրատարակության մեջ ավելի ուշ շրջանում գրված լինելու պատճառով:

Քանի որ նպատակադրումը եղել է ներկայացնել միայն շտապագրված միավորները, կանոնների ամբողջական պատկերն ապահովելու համար հետազոտողը ծանոթագրությունների մեջ տվել է անհրաժեշտ տեղեկություններ, մատնանշել արդեն տպագրվածները նախորդ ժողովածուի մեջ:

Ժողովածուն բաղկացած է ներածական խոսքից, օգտագործված ձեռագրերի ցանկից, առաջաբանից: Գանձարանային կանոնները ամփոփված են «Հին Կտակարան», «Նոր Կտակարան», «Հնդհանուր քրիստոնեական», «Հայկական» խորագրերի տակ: Բնագրերին հաջորդում է «Ծանոթագրություններ» բաժինը: Ժողովածուն ամբողջանում է «Սուրբգրային», «Տեղանուններ», «Անձնանուններ», «Սկզբնատողեր» ցանկերով:

«Երկու խոսք» վերնագրված ներածականում հեղինակը հիմնավորում է ժողովածուի հրատարակման անհրաժեշտությունը, ներկայացնում առաջադրված խնդիրներն ու նպատակները, իրականացման մեթոդական հիմքերը: Առաջադրված խնդիրների շրջանակից դուրս են մնացել Տերունական, Եկեղեցու եւ Ս. խաչի տոների կանոնների ստեղծագործությունները: Այս առումով հեղինակի նկատումները փաստարկված են. նախ՝ «այդ ստեղծագործություններն ավելի շատ կապվում են աստվածաբանության եւ եկեղեցաբանության հետ», ապա՝ «նման ընդգրկումը, ըստ էության, հավասարազոր կլիներ կազմելու հետխլաթեցիական շրջանի «Գանձարան»-ի խմբագրությունը, որը նախատեսում է բնագրային-աղբյուրագիտական բոլորովին այլ սկզբունքներ»⁵:

Գանձերը մեր մատենագրության հարուստ, ինքնատիպ ճյուղին՝ շարականներին փոխարինելու եկած հոգեւոր երգեր են, որ կատարվել են եկեղեցական տոների եւ արարողությունների ժամանակ եւ գրվել են հենց այդ նպատակով:

Գանձարանային մշակույթը զարգացման երկար ճանապարհ է անցել: Առաջին գանձասաց հեղինակից՝ Գրիգոր Նարեկացուց մեզ հասած գանձերի նախօրինակները թեեւ խրատական քարոզներն էին, սակայն էականորեն տարբերվում էին վերջիններից՝ իբրեւ եկեղեցական տո-

⁵ Տե՛ս «Սրբոց տոներին նվիրված գանձարանային կանոնները (Խլաթեցիական եւ հետխլաթեցիական խմբագրության Գանձարաններում)», աշխատ.՝ Վ. Գ. Դեւրիկյանի, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, 2020, էջ 7:

նի խորհուրդն ունկնդրի համար բացահայտող ստեղծագործություններ՝ իրենց պատմողական-նկարագրական բնույթով եւ կառուցվածքային հատկանիշներով:

Նարեկացին, ըստ էության, հիմք է դնում «Գանձարան» ժողովածուին:

Նարեկացուց հետո գանձեր գրած հեղինակները եւ մասնավորապես Ներսես Շնորհալին պահպանում են Նարեկացու գանձերի էական հատկանիշները, ավելին՝ Շնորհալին կատարելուծյան է հասցնում գանձարանային տաղերի համակարգային կառուցվածքը, արվեստը:

Գանձարանային մշակույթի զարգացման մյուս շրջանը կապվում է ԺԸ. դարի մատենագիր, եկեղեցական գործիչ Մխիթար Այրիվանեցու անվան հետ, հաջորդը՝ Գրիգոր Նարեկացու (ԺԳ.—ԺԵ. դդ.):

Եթե սկզբնական շրջանում «Գանձարան»-ում զետեղված են եղել միայն գանձեր, կամ տաղերն ու գանձերն առանձնացվել են, ապա ԺԳ. դարից սկսած ձևավորվել են եկեղեցական տարվա տոներին նվիրված երգաշարքեր՝ կանոններ՝ բաղկացած հետեւյալ ստեղծագործություններից՝ գանձ, տաղ, մեղեդի, փոխ, հորդորակ:

Գրիգոր Նարեկացին «Գանձարան» ժողովածուի համար մշակում է նոր սկզբունքներ, որոնք հանգեցնում են նրան, որ հետխլաթեցիական շրջանում կազմված «Գանձարան»-ները դառնում են նոր խմբագրություններ՝ տարբեր կանոններում կատարված փոփոխություններով՝ համապատասխան այս կամ այն գրչի ճաշակին ու ըմբռնումներին:

«Գանձարան» ժողովածուների ձևավորման, կազմավորման ու կանոնացման երկար ճանապարհը, զարգացման ազատ ու անկաշկանդ ընթացքը, գանձարանային կանոնի ժանրային առանձնահատկությունները, ձեռագրերի ընդօրինակությունների ժամանակ առաջ եկած գրչագրական տարբերակները, ժամանակի գրական ըմբռնումներով պայմանավորված փոփոխությունները պարտադրում են մշակել քննական բնագրերը կազմելու այնպիսի մեթոդաբանություն եւ սկզբունքներ, որոնք թույլ կտան արտացոլել ժողովածուի սպառիչ պատկերը: Սա ենթադրում է նախ եւ առաջ յուրաքանչյուր խմբագրության մանրախույզ քննություն, տարբերակիչ հատկանիշների ուրվագծում:

Խնդիրը դժվարանում է նաեւ նրանով, որ, ինչպես նկատում է Վ. Դեւրիկյանը, «ոչ միայն «Գանձարան»-ի տոների կանոնները եւ վերջիններիս մաս կազմող միավորներն են փոխվել ժամանակի ընթացքում, այլեւ ան-

գամ առանձին ստեղծագործություններն են ներքին փոփոխությունների ենթարկվել՝ պայմանավորված ժամանակի եկեղեցաքաղաքական հանգամանքներով»⁶:

Խնդրի շուրջ հետազոտողը կատարում է էական դիտարկումներ: Ուսումնասիրությունների հիման վրա նա արձանագրում է այն փաստը, որ անկախ կատարվող փոփոխություններից, յուրաքանչյուր կանոնի մաս կազմող միավորների կեսը որոշակի կայունությամբ հանդես է եկել հաջորդ խմբագրություններում: Ուստի, նրա համոզմամբ, նյութի կրկնությունից խուսափելու համար անհրաժեշտ է կազմել ոչ թե «Գանձարան»-ի երեք խմբագրությունների բնագրերը, այլ «Գանձարան» ժողովածուների մաս կազմող կանոններից յուրաքանչյուրի բնագիրը: Այդ դեպքում էլ բնագրային-աղբյուրագիտական քննությամբ պետք է որոշել, թե որ կանոնի ներքո պետք է բերել տվյալ միավորը:

Նշված մոտեցումը՝ «Գանձարան»-ի քննական բնագիրը կազմել ըստ կանոնների, Վ. Դեւրիկյանի ձեւակերպմամբ, հնարավորություն կտա դիտարկել յուրաքանչյուր կանոնն իր պատմական զարգացման ընթացքի մեջ՝ Գրիգոր Նարեկացու «Գանձատետր»-ից՝ մինչեւ «Գանձարան»-ի ԺԶ.—ԺԷ. դարերի ընդօրինակությունները:

«Գանձարան»-ի քննական բնագիրը կազմելու անհրաժեշտությունը՝ իբրեւ հավելում եւ շարունակություն այս բնագավառում հայ բանասիրության ձեռքբերումների⁷, ընդգծվում է նրանով, որ գիտական հանրության համար տեսանելի է դառնում հայ միջնադարյան գրականության ուրույն ճյուղի ընթացքն իր ամբողջության մեջ:

Վ. Դեւրիկյանի կազմած ժողովածուն կարելուովում է իբրեւ այդ դժվարագույն աշխատանքի մի մաս:

Կա ուրիշ խնդիր եւս: Հոգեւոր երգերի հիմնական աղբյուրը Հին ու Նոր Կտակարաններն են, ազգային մատենագրությունն ու պատմությունը, վարքագրությունը, եկեղեցական գրականությունը, հայ եկեղեցական պատմությունը:

⁶ «Սրբոց տոներին նվիրված գանձարանային կանոնները (Խլաթեցիական եւ հետխլաթեցիական խմբագրության Գանձարաններում)», աշխատ.՝ Վ. Գ. Դեւրիկյանի, էջ 380:

⁷ ԳՐԻԳՈՐ ՆԱՐԵԿԱՅԻ, Տաղեր եւ գանձեր, աշխատ.՝ Ա. Քյոշկերյանի, Երեւան, 1981. ՆԵՐՍԵՍ ՇՆՈՐՀԱԼԻ, Տաղեր եւ գանձեր, աշխատ.՝ Ա. Քյոշկերյանի, Երեւան, 1987. Ա. ՔՅՈՇԿԵՐՅԱՆ, Գանձարանային մշակույթ. սկզբնավորում եւ զարգացում (Ժ.—ԺԳ. դարեր), Երեւան, 2008:

Չնայած գանձերին, տաղերին նվիրված բանասիրական, գրականագիտական բազմաթիվ ուսումնասիրություններին՝ այդ ստեղծագործությունները դեռևս մասնագետների ուշադրության կենտրոնում են, որովհետև նրանցում կիրառված այլաբանությունները, աստվածաշնչային անունների, դրվագների հիշատակումը շատ հաճախ դժվարընկալելի են դարձնում տողերը, արտահայտությունները կամ հատվածները, ինչպես Գրիգոր Նարեկացու գանձերի ու տաղերի պարագայում է: Վկայակոչենք Հենրիկ Բախչինյանի «Գրիգոր Նարեկացու Գանձարանը. վերծանություն եւ քննություն» գիրքը⁸, որը գրվել է բանաստեղծի գանձերի ու տաղերի բնագրերի ճշգրտման, տողերի, բառերի վերծանման անհրաժեշտությունից:

Վ. Դերիկյանի կազմած ժողովածուի նպատակադրումն արդիական է նաև այն առումով, որ հեղինակը ցույց է տալիս, թե մեկնողական գրականության ըմբռնումներն ինչ ազդեցություն են ունեցել հոգեւոր բանաստեղծության վրա, պատմակեղեցական աղբյուրների եւ մեկնաբանական գրականության մեջ ներկայացված փաստերն ինչպես են արտացոլվել քննվող ստեղծագործությունների մեջ, ավելին՝ ինչպես են որոշակի ձեւ, պատկերներ ու արտահայտչամիջոցներ պարտադրել ժողովածուների՝ այս կամ այն տոնին նվիրված գործերին: Գրքում ներկայացված ծանուցումները կարելու է անհրաժեշտ նախադրյալներ են գանձերի ու տաղերի նորովի վերլուծությունների համար:

Մեկնողական գրականության ըմբռնումների ազդեցության լուսաբանումը սրբոց նվիրված կանոնների վրա թույլ է տալիս տեսնելու վերջիններիս զարգացման ուղեծիրը նաև Եկեղեցու պատմության ընթացքին զուգահեռ:

Ժողովածուի առաջաբանում հեղինակը հանգամանորեն անդրադառնում է «Գանձարան»-ների էական հատկանիշներին՝ դիտարկումները կատարելով «Շարակնոց», «Յայսմաւուրք», «Ճառընտիր», «Տօնապատճառ», «Տօնական» ժողովածուների հետ զուգահեռ տարվող համեմատություններով: Նա անդրադառնում է գանձերի եւ գանձարանային ժողովածուների ստեղծման կիրառական նշանակությանը, որից եւ բխում է տարբեր դարերում ստեղծագործած հեղինակների գործերի մեկտեղումը՝ իբրև Հայոց Եկեղեցու տոների եւ ժամակարգության ընթացքում երգ-

⁸ Հ. ԲԱԽՉԻՆՅԱՆ, Գրիգոր Նարեկացու Գանձարանը. վերծանություն եւ քննություն, Լիբանան, 2016:

վող ստեղծագործությունների: Լուսաբանում է գանձարանային օրինակաբանությունների դրսևերումները, ներքին կառուցվածքային կանոնները, արտածիսական կիրառության շնորհիվ ժամանակաշրջանի գրական ճաշակին, ընկալումներին եւ աշխարհայացքին համապատասխան խմբագրվելու, վերախմբագրվելու իրողությունը, մատնանշում է պատճառները, որոնք պահանջում են բնագրային կազմության եւ վերլուծության տարբեր մոտեցումներ նույն գանձի հանդեպ՝ մի դեպքում իբրեւ սովյալ հեղինակի գրական ստեղծագործություն, մյուս դեպքում՝ հեղինակից վերացարկված, այս կամ այն տոնի կանոնին մաս կազմող միավոր:

«Գանձարանի կանոնը» վերնագրի տակ հեղինակը ներկայացնում է հոգեւոր երգի զարգացման ընթացքը սաղմոսներից ազդված մի քանի տողանոց փոքրիկ կցուրդներից մինչեւ շարական, գանձ ու տաղ, քննում է «կանոն» եզրույթը, կանոնի այն տեսակը, որը դրսևերվել է «Շարակնոց», «Գանձարան», «Մաշտոց» ժողովածուներում, մանրամասնորեն բնութագրում է «Գանձարան»-ի կանոնները կազմող միավորները, նշում նրանց ծագման պատճառները, ժանրային սկզբնօրինակները, բովանդակային, կառուցվածքային առանձնահատկությունները, անդրադառնում է մատնանշած միավորների հարաբերակցությանը, յուրաքանչյուրի գործառույթին: Արժեւորում է նաեւ «Գանձարան»-ները եզրափակող հիշատակարանները՝ իբրեւ ժողովածուների դերի ու նշանակության, հոգեւոր խորհրդի մասին վավերագրեր, ինչպես նաեւ գրչի ներաշխարհը փոքր-ինչ բացահայտող գրվածքներ:

Գանձի՝ որպես ժանրի պատկերն ամբողջանում է բարոյախոսական հայցվածների նկարագրությամբ, որում առկա է հետազոտողի ընդհանրական գնահատականը՝ տրված հեղինակների հոգեւոր-բարոյական գաղափարներն արտահայտող, նաեւ ժամանակաշրջանի պատկերն արտացոլող այդ հատվածներին:

Տեսական այս հարցերին ամփոփ անդրադարձը, որ իր մեջ ներառում է նաեւ նյութի շուրջ բանասիրության մեջ արծարծված բնորոշումները, եզրահանգումները, ինչպես նաեւ «Գանձարան» ժողովածուի ընթացքի մանրակրկիտ լուսաբանումը, ընթերցողի համար ուրվագծում է բազմաշերտ այն ճանապարհը, որով անցել են գանձը, գանձարանային կանոնը եւ «Գանձարան» ժողովածուն, որի սկզբնավորումը եւ զարգացումը կապվում է Գրիգոր Նարեկացու անհատական «Գանձատետր»-ի հետ, ավարտվում Առաքել Բաղիշեցու անհատական «Գանձարան»-ով:

«Գանձարան»-ի վաթսուներեկ կանոնները հրատարակության պատրաստելիս աշխատասիրողն օգտագործել է մեկ տասնյակից ավելի ձեռագիր մատյաններ, որոնք ԺԶ.—ԺԷ. դարերում կազմված գանձարանային ժողովածուներ են: Բնագրերը ներկայացված են գիտական հրատարակություններին համապատասխան: Տողատակում նշված են ձեռագիր աղբյուրները, ընդունված կարգով տրված են սուրբգրային վկայակոչումները, ծանուցվում են բնագրերի՝ տնասկզբի կամ տողասկզբի տառերով արտահայտված իմաստային ծայրակապերը, «խորագիր» բաժնում բերված են օգտագործված աղբյուրների վերնագրերը, «Բնագիր» բաժնում ցույց են տրված բնագրային տարբերակները: Հարկ եղած դեպքում լրացված է նաև «Վուսանցային անվանում» բաժինը: Մասնավորապես գնահատելի է, թե ինչպես է աշխատասիրողը գիտական խորաթափանցունությամբ նկատել եւ ի ցույց դրել Աստվածաշնչի այս կամ այն տողի, հատվածի հետ հեռավոր աղբյուրներ ունեցող զուգահեռները եւս:

Ժողովածուի ծանրակշիռ, բազմաբնույթ ծանոթագրությունները հավասարազոր են կանոնների աղբյուրագիտական, բանասիրական, գրականագիտական ամփոփ քննության:

Պատմաճանաչողական արժեք ունեցող հուշարձանները՝ «Գանձարան»-ները, հանրագիտարանային բնույթ ունեն, քանի որ առնչակցվում են հայ եւ համաշխարհային մշակույթին՝ քրիստոնեական խորհրդաբանությանը, եկեղեցու պատմությանը, ժողովրդի պատմական ճակատագրին, արտացոլում են հասարակական ու մարդկային հարաբերությունները: Նրանց մեջ արտահայտություն են գտել ոչ միայն եկեղեցու սրբացած հայրերի ու նրանց մասին ավանդված պատումները, այլեւ, օրինակ, հավատի ու հայրենիքի համար նահատակված Վարդանանց ու Ղեւոնդյանց պանծացումը, գրերի գյուտի փառաբանությունն ու իմաստավորումը:

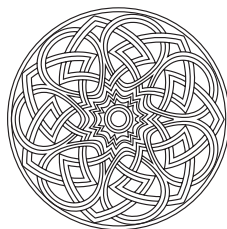
Անշուշտ, տեւական, մանրազնին աշխատանքի ու մասնագիտական բարձր պատրաստվածության շնորհիվ միայն կարելի է գտնել մատենագրական, բանահյուսական սկզբնաղբյուրները, նրանցում առկա տարբերակները, բնորոշումների ակունքները, բանաստեղծական հարասություններն ավետարանական պատմություններին, Հին եւ Նոր Կտակարաններից արված վկայակոչումները:

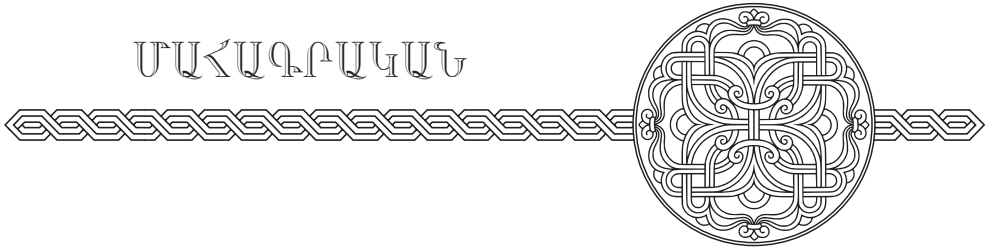
Հետագա հետազոտությունների համար՝ այդ թվում նաև միջգիտակարգային, հետաքրքիր նյութեր են պարունակում ստեղծագործությունների համեմատական քննությունը, հին կանոնների ազգային վերաի-

մաստավորման ենթարկվելու լուսաբանումները, մատնանշումները, թե ինչպես են կերպարները պատկերվել եկեղեցական սրբանկարչության մեջ, նույն թեման ինչպես է արծարծվել գանձում, շարականում, տաղում, կամ նույն նյութն ինչպիսի ընդգրկում է ունեցել «Յայսմաուրք»-ում, «Ճաշոց» եւ այլ ժողովածուներում:

Բանասիրական, բնագրաբանական աշխատանքի հարուստ փորձով ստեղծված սույն ժողովածուն իր գիտական ու գործնական նշանակությամբ արժեքավոր ներդրում է հայագիտության ասպարեզում:

ՀԵՐԻՔՆԱԶ ՈՐՍԿԱՆՅԱՆ
Բանասիրական գիտ. թեկնածու, ԳԻ





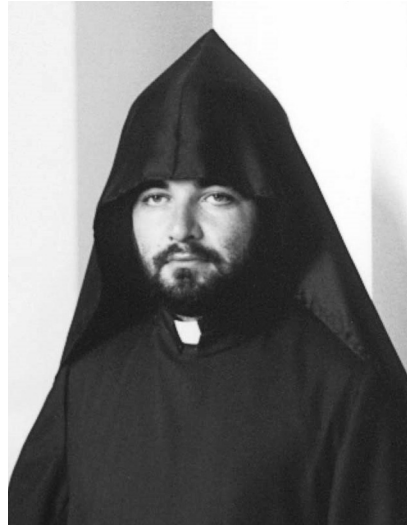
Տ. ՄԱՄՐԵ ԱՐԵՂԱՅ ՏԱՇՉԵԱՆ

(1976–2021)

Սոյն թուականի մայիսի 10-ին ի Տէր
անչեց Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի երիտա-
սարդ միաբաններից Հոգեշնորհ Տ. Մամբրէ
արեղայ Տաշչեանը:

Ն. Ա. Օ. Տ. Տ. Գարեգին Բ. Ամենայն Հա-
յոց Կաթողիկոսը եւ Մայր Աթոռ Սուրբ Էջ-
միածնի ողջ միաբանութիւնը սգում են
Հայր Սուրբի վաղաժամ մահը եւ աղօ-
թում նրա հոգու հանգստութեան եւ
խաղաղութեան համար:

Յիշատակն արդարոյն օրհնու-
թեամբ եղիցի:



Կենսագրութիւն

Ծնունդ է 1976 թ. Էջմիածին քաղաքում, աւագանի անունը՝ Խաչիկ:

1983–1993 թթ. սովորել է տեղի թիւ 1 միջնակարգ դպրոցում:

*1993–1999 թթ. ուսանել է Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի Գէորգեան
հոգեւոր ճեմարանում:*

*1999 թ. մայիսի 23-ին, ձեռամբ Տ. Ոսկան եպս. Գալփաքեանի, ձեռ-
նադրուել է սարկաւազ:*

*2000 թ. պաշտպանել է աւարտաճառ՝ «Ներսէս Ե. Աշտարակեցի կա-
թողիկոսի կեանքն ու գործունէութիւնը» թեմայով:*

*2001 թ. յուլիսի 28-ին, ձեռամբ Տ. Յովնան արքեպս. Տէրտէրեանի,
ձեռնադրուել է կուսակրօն քահանայ՝ ստանալով Մամբրէ անունը:*

Հայր Սուրբը հովուական առաքելութիւն է իրականացրել Հայ Եկեղեցու թեմերում եւ տեսչութիւններում, մասնաւորապէս ծառայել է Գուգարաց թեմում, եղել է Ստեփանաւանի տարածաշրջանի հոգեւոր հովիւը, իր ծառայութիւնն է բերել Մայրավանքի եւ Մայր Աթոռի վանօրէից տեսչութիւններում՝ տարբեր տարիներին լինելով Ս. Գայանէ եւ Ս. Շողակաթ վանքերի վանահայր:



ՀԱՐՈՒՄՆԵՐԻ ՏՈՒՐՔ ՊԱՏՄԱԲԱՆ
ՀԱՅՐԱՊԵՏ ՍԱՐԳՍՅԱՆԻ (1950–2021)
ԻՆՆԱՏԱԿԻՆ

Հայաստանի պատմագիտությունը ցավալի կորուստ կրեց. սույն թվականի մայիսի 2-ին կյանքից անժամանակ հեռացավ ԵՊՀ՝ Հայաստանի եւ հարակից երկրների պատմության ամբիոնի վարիչ, հայագետ, վրացագետ, միջնադարագետ, պատմական գիտ. դոկտոր, պրոֆ. Հայրապետ Գեորգի Մարգարյանը:

Հայրապետ Մարգարյանը ծնվել է 1950 թ. հոկտեմբերի 10-ին Արարատի մարզի Այգավան գյուղում, սկզբնական կրթությունն ստացել է այդ բնակավայրի միջնակարգ դպրոցում: 1967 թ. ընդունվել եւ 1972 թ. ավարտել է ԵՊՀ պատմության ֆակուլտետի հնագիտության, ազգագրության եւ աղբյուրագիտության ամբիոնի դասընթացը՝ պրոֆեսորներ Ա. Աբրահամյանի եւ Պ. Մուրադյանի ղեկավարությամբ: Համալսարանական կրթության ընթացքում ձեռք է բերել միջնադարագետ պատմաբանի եւ աղբյուրագետի որակավորում: Համալսարանն ավարտելուց հետո անմիջապես ընդունվել է ՀեՍՀ ԳԱ արեւելագիտության ինստիտուտի ասպիրանտուրա՝ շահելով ակադ. Գաբրիկ Սարգսյանի վստահությունը: 1973–1975 թթ. սովորել է Թբիլիսիի Ջավախիշվիլու անվան պետական համալսարանի ասպիրանտուրայում. կովկասագետ ակադ. Ակակի Շանիձեի եւ վրացագետ պրոֆ. Իվանե Իմնաիշվիլու ղեկավարությամբ մասնագիտացել է վրացագիտության, Այսրկովկասի պատմության, հին վրացական աղբյուրագիտության ու պատմագրության բնագավառում: Նրա հետ նոր վրացերեն է պարապել վրացերենի ամբիոնի աշխատակից քալբատոնո Յիրա Չխիկվաձեն: Վրաց գիտական աշխարհի հետ այս համագործակցությունը նա կարողացավ շարունակել մինչեւ իր իմաստալից կյանքի վերջը: 1973–1996 թթ. Հայրապետ Մարգարյանն աշխատել է ՀՀ ԳԱԱ արեւելագիտության ինստիտուտի «Կովկաս եւ Բյուզանդիա» (այսօր՝ «Քրիստոնյա Արեւելք») բաժնում: 1979 թ. պաշտպանել է «Հյուսիսային Հայաստանը եւ Վրաստանը ԺԲ. դարի 20–70-ական թթ.» թեմայով



ատենախոսություն (ընդդիմախոսներից է եղել պրոֆ. էլ. Յագարեիշվիլին), որը 1980 թ. հրապարակվել է մենագրության տեսքով: Հարկ է նշել, որ ատենախոսությունը վերաբերող առաջին հոդվածը լույս է տեսել Թբիլիսիի Ի. Զավախիշվիլու անվան համալսարանի «Աշխատություններ»-ի (ԾՌՊԾՅԾՈ) 165-րդ հատորում: Հ. Մարգարյանը 1996 թ. պաշտպանել է դոկտորական ատենախոսություն՝ «Ռազմաքաղաքական տեղաշարժերը Մերձավոր Արևելքում եւ հայ ավատատիրական ավագանին (ԺԲ. դարից ԺԴ. դարի առաջին կես)» թեմայով, որը, ցավոք, ցայսօր անտիպ է մնացել: Բարեբախտաբար, այս աշխատության մեջ ընդգրկված բազմաթիվ նյութեր անցած տարիների ընթացքում հրապարակվել են տեղական եւ արտասահմանյան գիտական մամուլում՝ գիտական բազմաթիվ նորարարությունների հիմք հանդիսանալով:

Հ. Մարգարյանը 1982 թ. աշխատել է Խ. Աբովյանի անվան հայկական պետական մանկավարժական համալսարանում, ԵՊՀ-ում եւ հանրապետության այլ բուհերում՝ կենտրոնանալով դասախոսական աշխատանքի վրա, դասավանդել է Հայոց պատմություն, աղբյուրագիտություն, կովկասագիտություն եւ Միջնադարյան Եւրոպայի պատմություն: Մեծատաղանդ պրոֆեսորի՝ ուսանողներին հասցեագրված խոսքը կենդանի էր եւ չափազանց ուսուցողական: Նրա անտիպ դասախոսությունները հայագիտության եւ կովկասագիտության համար ունեն ուրույն նշանակություն: 1989 թ. Հ. Մարգարյանին շնորհվել է դոցենտի, իսկ 2003 թ.՝ պրոֆեսորի կոչում: 2003–2007 թթ. եղել է ԵՊՀ պատմության ֆակուլտետի պրոֆեսոր, իսկ 2007-ին՝ նույն ֆակուլտետի՝ Հայաստանի հարակից երկրների պատմության ամբիոնի վարիչ: Նա ընդգրկված էր ՀՀ ԳԱԱ պատմության ինստիտուտում գործող գիտական խորհրդի՝ աստիճաններ շնորհող ԲՈՀ-ի մասնագիտական խորհրդի կազմում: Ղեկավարել է մեկ տասնյակից ավելի ատենախոսություն, որոնց հեղինակները մասնագիտացել են կովկասագիտության զանազան խնդիրների շուրջ: Նրա սաներից շատերն այսօր աշխատում են Հայաստանի եւ Արցախի Հանրապետությունների պետական ու գիտաուսումնական հաստատություններում: Հ. Մարգարյանը դասախոսություններով եւ գեկուցումներով հանդես է եկել ՀՀ ԳԱԱ, ԵՊՀ, Փարիզի Սորբոնի համալսարանի, Լոս Անջելեսի համալսարանի, Վատիկանի, Վենետիկի, Բուդապեշտի եւ Արցախի համալսարանների ու գիտական հիմնարկների կազմակերպած բազմաթիվ գիտաժողովներում՝ իմացություն մարմատումը զարմացնելով

ունկնդիրներին: Իր խորհրդատվությամբ ու դասախոսություններով սատարել է Հայոց Եկեղեցուն Թբիլիսիում հաստատված թեմին՝ նյութեր տրամադրելով Վրաստանի ճարտարապետության եւ պատմության վիճարկելի որոշ խնդիրների վերաբերյալ: Գիտական հոդվածներ է հրատարակել Հայաստանում, Վրաստանում, Իտալիայում, Ռուսաստանում, Ավստրիայում, Հունգարիայում, Լիբանանում եւ Արցախում հրատարակվող գիտական հանդեսներում: Նրա հետ պատմական հարցեր քննարկելու հնարավորություն են ունեցել ոչ միայն գիտության բնագավառում հայտնի նրա ընկերները, այլ նաեւ աշխարհի տարբեր երկրների ճանաչված գիտնականներ ու համալսարանական պրոֆեսորներ, ինչպիսիք են Ժերար Դեդեյանը, Կլոդ Մուլաֆյանը, Վալենտինա Կալցոլարին, Իզաբել Օթեն, Բեռնար Ուտիեն, Զազա Ալեքսիձեն եւ ուրիշներ: Իր քննարկումներում նա ազնիվ էր, կարողանում էր ստիպել զրուցակցին մխրճվել քննարկվող խնդրի բուն էության մեջ: Նուրբ հումորն ու սրամտությունը նրա վարած զրույցների ուղեկիցներն էին:

1990-ական թթ. Հ. Մարգարյանը գործուն մասնակցություն է ունենում նորաստեղծ Հայաստանի Հանրապետության դպրոցական եւ բուհական նոր դասագրքերի ստեղծմանը: Նա «Հայոց պատմություն» առարկայի 5-րդ եւ 6-րդ դասարանների գործող դասագրքերի հիմնական հեղինակներից է՝ ակադեմիկոսներ Վլադիմիր Բարխուդարյանի, Բաբկեն Հարությունյանի եւ իր մտերիմ ընկեր պրոֆ. Պավել Զոբանյանի հետ: Համահեղինակ է ՀՀ ԳԱԱ արեւելագիտության ինստիտուտի հրատարակած «Հայաստանի հարակից երկրների պատմություն», ՀՀ ԳԱԱ պատմության ինստիտուտի ստեղծած «Հայոց պատմություն» ու ԵՊՀ հրատարակած «Հայոց պատմության հիմնահարցեր» բազմահատորյակները՝ իր ներդրումն ունենալով ակադեմիական հայագիտության եւ կովկասագիտության զարգացման բնագավառում:

Հայրապետ Մարգարյանը հեղինակն է «Հյուսիսային Հայաստանի եւ Վրաստանի ԺԲ. դարի պատմության մի քանի հարցեր» աշխատության (Երեւան, 1980), որը նոր դարագլուխ բացեց հայ-վրացական քաղաքական փոխհարաբերությունների հետազոտման բնագավառում: Հայագիտությունն ու վրացագիտությունը նրան են պարտական միջնադարյան Այսրկովկասի ԺԲ. դարի պատմության բազմաթիվ խրթին խնդիրների վերլուծության եւ բազմակողմանի քննարկման համար: Հ. Մարգարյանի դեռեւս չհրատարակված «Ռազմաքաղաքական տեղաշարժերը

Մերձավոր Արեւելքում եւ հայ ավատատիրական ավագանին (ԺԲ.— ԺԴ. դարի առաջին կես)» դոկտորական աշխատանքը նոր մայրուղիներ բացեց զարգացած ավատատիրության դարաշրջանի՝ Առաջավոր Ասիայի պատմության բազմաթիվ խնդիրների հիմնավոր հետազոտության բնագավառում: Նրա հետաքրքրությունների ոլորտում են եղել միջնադարյան Հայաստանի եւ Վրաստանի պատմությունն ու պատմագրությունը, էթնո-ազգային ինքնագիտության, եկեղեցական եւ հասարակական կյանքի խնդիրները, հիշատակված երկրների ողջ միջնադարյան մատենագրությունն ու վիմագրությունը:

Նրա ձեռքբերումներից է «Ջաքարյանների ծագման ավանդությունը» (ՊԲՀ, 1992, թ. 2—3, էջ 139—152, 1994, թ. 2, էջ 156—175) հոդվածաշարը, ինչպես նաեւ գրեթե 30 տարի առաջ գրված «Վաչուտյանների իշխանական տան պատմությունը», Պոռչյանների, Օրբեյլյանների իշխանական տների պատմությունը վերաբերող հոդվածները: Լեզուների եւ պատմագրական նյութի նուրբ իմացությունը թույլ է տվել հեղինակին գիտության բնագավառում կատարել բազմաթիվ կռահումներ եւ սկզբնաղբյուրներով վերլուծել Հայաստանի եւ Կովկասի պատմության շատ ու շատ բաց խնդիրներ: Հանգուցյալ մեր ընկերը 50 տարի առաջ ՀՀ ԳԱԱ արեւելագիտության ինստիտուտում հրատարակվող եւ միջազգային ճանաչում ստացած «Кавказ и Византия» պարբերականի հիմնադիրներից էր եւ խմբագիր Պ. Մուրադյանի հատու բազուկը: Հայրապետ Մարգարյանը նաեւ ՀՀ ԳԱԱ-ի «Պատմա-բանասիրական հանդես»-ի լավագույն հեղինակներից էր, որին կարողացել էին բացահայտել երջանակահիշատակ ակադեմիկոսներ Մկրտիչ Ներսիսյանը եւ Մատենադարանի տնօրեն Լեւոն Խաչիկյանը:

Հայրապետ Մարգարյանը վրացերենի ուսուցումը Հայաստանում ներդնողներից էր: Նրա եւ Պավել Չոբանյանի ջանքերով էր, որ 1983 թ. վրացերենից հայերեն թարգմանվեց Ա. Շանիձեի «Հին վրացերենի քերականություն» աշխատությունը, իսկ ԵՊՀ-ի՝ Հայաստանի եւ հարակից երկրների պատմության ամբիոնում, իր իսկ ղեկավարած ամբիոնի ջանքերով, ուսումնական առարկաների թվում հայտնվեց նաեւ վրացերենը: Թբիլիսիից Երեւան վերադառնալուց հետո նա վրացերեն է դասավանդել նաեւ իր մտերիմերին, ինչպես նաեւ Նինա Գարսոյանի սան Ռոբերտ Պետրոսյանին: Ես էլ եմ բախտ ունեցել 1978—79 թ. նրա առաջնորդությանմբ սերտել հին վրացերենի այբուբենը եւ ընթերցել այդ լեզվով:

Հայրապետ Մարգարյանը մեծ ավանդ ունի նաեւ հայ եւ վրաց միջնադարյան սկզբնաղբյուրների հետազոտության ասպարեզում: Իր բացահայտումներով եւ վերլուծություններով նոր կյանք է տվել Մովսես Խորենացու, Սեբեոսի, Հովհաննես Դրասխանակերտցու «Հայոց պատմություն»-ների, Սամուելի եւ Մխիթար Անեցու «Ժամանակագրություն»-ների եւ «Քարթլիս Յիսուսեբայի» բնագրերի բազմաթիվ դրվագների, նորովի է անդրադարձել միջնադարյան վանական Սահմանքներին ու Շուշանիկի վկայաբանությանը: Նա իր կարողություններն ի ցույց է դրել նաեւ հայկական միջնադարյան վիճակական սկզբնաղբյուրների վերլուծության եւ հրատարակության բնագավառում: Նրա գրչին է պատկանում հայերեն, վրացերեն, ռուսերեն, ֆրանսերեն եւ անգլերեն գիտական մամուլում հրապարակված շուրջ 200 հետազոտություն: Գիտական գործունեության համար 1986 թ. Հայրապետ Մարգարյանը պարգևատրվել է «Աշխատանքային արիության համար» մեդալով:

Իր աշխատասիրությամբ, նվիրվածությամբ, գիտական ու մանկավարժական վաստակով հաղթեց կյանքին՝ գիտության երանելիների շարքում իր տեղն ապահովելով եւ բարի հիշատակ թողնելով իրեն ճանաչողների սրտերում:

Հայրապետ Մարգարյանը բուն իմաստով քաղաքացի էր՝ նվիրված իր ծննդավայրին, ընտանիքին, գիտությանը եւ իր հայրենիքին: Նա կարող է օրինակ լինել սերունդների համար:

Յիշատակն արդարոյն օրհնութեամբ եղիցի:

ԱԶԱՏ ԲՈԶՈՅԱՆ
Պատմական գիտ. դոկտոր

**ՀԱՅՐԱՊԵՏ ՄԱՐԳԱՐՅԱՆԻ
ՀԻՄՆԱԿԱՆ ԱՇԽԱՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՄԱՏՆԵԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ¹**

1972

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., *Մխիթար Անեցու պատմության աղբյուրների մասին*, ԼՀԳ, 1972, թ. 1, էջ 86–91:

1973

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ. (գրախ.), Հ. Մ. Մխիթարյան, Հայերենի կետադրության համառոտ պատմություն, Երեւան, 1972, ԼՀԳ, 1973, թ. 5, էջ 108:

1975

Ժարգարուհի Յ., Ռամդենիմ յՅոնոլդի XII Նաւյւնիս մյորէ մյոտոնյոտիս Նախարոշլոս իՆՅորոիլդան, տՆւ Յրոմձի, Գ. 165 (1975). [*Մի քանի դրվագ XII դարի երկրորդ քառորդի Վրաստանի պատմությունից*].— «Թբիլիսիի պետական համալսարանի աշխատություններ», թ. 165, Թբիլիսի, 1975]:

МАРГАРЯН А. Г., К хронологии восстания, возглавленного Иванэ Орбели, «Историко-филологический журнал», 1975, 4, с. 147—153.

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., *Միջֆեոդալական պայքարը Գեորգի III-ի ժամանակ եւ Քուրդ ամիրապետը*, ԼՀԳ, 1975, թ. 11, էջ 48–60:

1979

МАРГАРЯН А. Г., К истории и хронологии внутриклассовой борьбы в Грузии и Северной Армении в 30—70-х гг. XII в., «Кавказ и Византия», вып. 1, Ереван, изд. АН Арм. ССР, 1979, с. 56—66.

1980

МАРГАРЯН А. Г., К датировке и интерпретации «Типика» Ваханского пещерного монастыря, «Кавказ и Византия», вып. 2, Ереван, изд. АН Арм. ССР, 1980, с. 81—86.

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., *Հյուսիսային Հայաստանի եւ Վրաստանի ԺԲ. դարի պատմության մի քանի հարցեր, պատ. խմբ.՝ Ա. Գ. Շանիձե եւ Պ. Մ. Մուրադյան, Երեւան, ՀԽՍՀ ԳԱ հրատ., 1980:*

¹ Մատենագիտությունը կազմելու աշխատանքներին մեծապես նպաստել են երջանկահիշատակ Հայրապետ Մարգարյանի դուստրերը՝ Տաթևիկ եւ Հայկունի Մարգարյանները:

1981

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., *Զալալ ադ-Դինի Հայաստան եւ Վրաստան կատարած արշավանքների պատմության շուրջ*, ՊԲՀ, 1981, թ. 2, էջ 125–129:

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ. (գրախ.), Ա. Բոզոյան (գրախ.), *La chronique attribuée au Connetable Smbat / Introduction, traduction et notes par G. Dédéyan, Paris, 1980, ՊԲՀ, 1981, թ. 2, էջ 284–287:*

1982

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., *Գառնիի ճակատամարտի պատմության շուրջ*, ԼՀԳ, 1982, թ. 3, էջ 72–81:

МАРГАРЯН А. Г., К вопросу о личности и деятельности «некоего Шадина», «Кавказ и Византия», вып. 3, Ереван, изд. АН Арм. ССР, 1982, с. 64–72.

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ. (գրախ.), Պ. Ա. Չոբանյան, *Վրացական ուղեգրությունները եւ նրանց տեղեկությունները հայերի մասին, Երեւան, 1981, ՊԲՀ, 1982, թ. 2, էջ 218–220:*

1983

ՄԵԻԹԱՐ ԱՆԵՅԻ, *Մատեան աշխարհավէպ հանդիսարանաց, աշխ.՝ Հ. Գ. Մարգարյանի, Երեւան, ՀեՍՀ ԳԱ հրատ., 1983:*

ԱԿԱԿԻ ՇԱՆԻՁԵ, *Հին վրացերենի քերականություն, վրաց. թարգմ.՝ Հ. Գ. Մարգարյանի եւ Պ. Ա. Չոբանյանի, պատ. խմբ.՝ Գ. Զահուկյան եւ Պ. Մուրադյան, Երեւան, ՀեՍՀ ԳԱ հրատ., 1983:*

1984

МАРГАРЯН А. Г., Феодалный иммунитет и процесс закрепощения крестьянства в Армении и Грузии в XI–XIII веках, «Кавказ и Византия», вып. 4, Ереван, изд. АН Арм. ССР, 1982, с. 5–20.

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., *Հերզ գավառի եւ Հերք (Հերքան) բերդի տեղորոշման շուրջը*, ԲԵՀ, 1984, թ. 3, էջ 123–129:

1985

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., *Մուհթասիրության ինստիտուտը Հայաստանի քաղաքներում XI–XII դդ.*, ՊԲՀ, 1985, թ. 1, էջ 114–122:

МАРГАРЯН А. Г., ЧОБАНЯН П. (գրախ.), П. Мурадян, *Армянская эпиграфика Грузии (Картли и Кахети)*, Ереван, 1984, «Историко-филологический журнал», 1985, №2, с. 243–245.

1987

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., Վիպական տարրերը X–XII դարերի հայ պատմագրությունների մեջ, ՊԲՀ, 1987, թ. 4, էջ 41–47:

МАРГАРЯН А. Г., Об участии армян и Грузии в Химской битве 1281 года, «Кавказ и Византия», вып. 5, Ереван, изд. АН Арм. ССР, 1987, с. 14–20.

1988

МАРГАРЯН А. Г., К переводу и пояснению одного отрывка «Истории и восхваления венценосцев», «Кавказ и Византия», вып. 6, Ереван, изд. АН Арм. ССР, 1988, с. 50–52.

1989

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., Քաղաքական կացությունը Մերձավոր Արեւելքում եւ Հայաստանի ազատագրման հեռանկարները (XII–XIII դդ.), ՊԲՀ, 1989, թ. 1, էջ 39–41:

1990

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., Տիրապետող դասակարգը Հայաստանում XII–XIII դարերում (նախնական դիտարկումներ), ՊԲՀ, 1990, թ. 4, էջ 39–46:

1991

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ. (մահագր.), Կ. Մ. Մուրադյան, ԼՀԳ, 1991, թ. 5, էջ 173–175:

МАРГАРЯН А. Г., «Хроника страны Алуанк» Мхитара Гоша (состояние изученности памятника).— «К освещению проблем истории и культуры Кавказской Албании и восточных провинций Армении», Ереван, 1991, с. 214–224.

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., Զաքարյանների ծագման ավանդությունը միջնադարյան հայ պատմագրության մեջ, ՊԲՀ, 1992, թ. 2–3, էջ 139–152:

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., Անին ու ը միջնադարյան չափածո ստեղծագործություններում, «Անի», 1992, թ. 2, էջ 9–11:

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., Միջազգային գիտաժողով Երեւանում՝ նվիրված Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» ստեղծման 1500-ամյակին, ՊԲՀ, 1992, թ. 1, էջ 231–233:

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., Վրաստանը հնագույն ժամանակներից մինչեւ մ. թ. 4-րդ դարը, Վրաստանը վաղ ավատատիրական ժամանակաշրջանում,

Վրաստանը զարգացած ավատատիրության ժամանակաշրջանում, «Հայաստանի հարակից երկրների պատմություն», ձեռնարկ միջնակարգ դպրոցի 7-րդ դասարանի համար, Երեւան, 1992:

ԲՈՂՈՅԱՆ Ա. Ա., ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., Հարգանքի տուրք հայագետի հիշատակին, «Էջմիածին», 1992, Ա.—Գ., էջ 98—101:

1993

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., Ազատագրական պայքարը 5-րդ դարում, Հայաստանը 6—7-րդ դարերում, Պայքարը արաբական խալիֆայության լծի դեմ, Հայոց Եկեղեցին եւ աղանդավորական, ժողովրդական շարժումները 5—11-րդ դարերում, Հայ-վրացական համագործակցությունը եւ հայկական երկրամասերի ազատագրումը, Հայոց պետությունը Կիլիկիայում, Կիլիկյան Հայաստանը թագավորության ժամանակաշրջանում, Հայաստանի քաղաքական ու տնտեսական անկման սկիզբը, Հայկական մշակույթը 10—14-րդ դարերում.— «Հայոց պատմություն», դասագիրք հանրակրթական դպրոցի 5—6-րդ դասարանների համար, Երեւան, 1993, էջ 126—160, 211—283:

1994

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., Զաքարյանների ծագումը, ՊԲՀ, 1994, թ. 1—2, էջ 156—175:

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., Աշխարհաքաղաքական կացությունը եւ հայ պետականության զարգացման միտումները (11—14-րդ դդ.), «Միտք» գիտատեսական հանդես, 1994 թ. հունվար, թ. է., էջ ԻԳ.—ԻԵ.:

1995

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., Վաչուտեանների իշխանական տան պատմությունից, «Շողակաթ» (Եկեղեցական, մշակութային, բանասիրական հանդես), Ստամբուլ, 1995, էջ 29—54:

1997

MARGARYAN H. G., Autour des hypotheses de l'origine Kurde de la maison princière arménienne des Zakarides.— Iran & Caucasus, vol. I, Tehran, 1997, p. 25—46.

1998

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., Մահկանաբերդցիների (Սաղունեանների) իշխանական տունը ԺԲ.—ԺԴ. դարերում, «Հայկազեան հայագիտական հանդես», հտ. ԺԸ., Պէյրուիթ, 1998, էջ 9—39:

1999

MARGARYAN H. G., L'Arménie du XII^e à la première moitié du XIV^e siècle: Un parallèle avec l'Italie. — "Roma—Armenia", Edizioni de Luca, Roma, 1999, p. 145—148.

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., Հրեաները Վրաստանում, «Իրան-նամէ», թ. 32, 33, 34, 1999, էջ 57—158:

2000

MARGARYAN H., Khoshak-Khathun: An Armenian Princess in Iran.— Iran & Caucasus, vol. III—IV, Tehran, 1999—2000, p. 157—158.

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., Հայկական մշակույթը (հնագույն ժամանակներից մինչև XX դարի սկիզբը), «Հայոց պատմության հիմնահարցեր», Ուսումնական ձեռնարկ ոչ մասնագիտական ֆակուլտետների համար, Երեւան, 2000:

2001

MARGARYAN H., The Nomads and Ethnopolitical Realities of Transcaucasia in the 11th—14th Centuries.— Iran & Caucasus, vol. V, Tehran, 2001, p. 75—78.

MARGARYAN H., Structures sociales et organization économique d'un métropole royal: in Ani, Capitale de l'Arménie en l'an mil, ed. R. Kevorkian, Paris, 2001, p. 130—135.

MARGARYAN H., Ani au temps des Zak'arides (XIII^e siècle): in Ani, Capitale de l'Arménie en l'an mil, ed. R. Kevorkian, Paris, 2001, p. 110—115.

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., Հայաստան, Իրան, Կովկաս (տարածաշրջանային խնդիրներ), «Գիտության գլոբուս», 2001, հտ. 2.1, թ. 1, էջ 65—68:

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., Նորավանքը եւ հայ իշխանական տները ԺԲ.—ԺԳ. դարերում, «Նորավանք» հայագիտական տարեգիրք, Մոնրէալ—Երեւան, 2001, էջ 55—61:

2004

MARGARYAN H., ASATRYAN G., The Muslim Community of Tiflis (7th—19th Centuries).— Iran and the Caucasus, vol. 8.1, Leiden-Boston 2004, p. 29—48.

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., 11—14-րդ դարերում հայ-իրանական կապերի պատմությունից (Սահիբ Դիվան Շամս ադ-Դին Զուլեյնին եւ Հայաստանը), «Արեւելագիտական ժողովածու», հտ. V, Երեւան, 2004, էջ 111—125:

2005

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., *Խաղբակյանների (Պոռոշյանների) տոհմը Արցախում եւ Սյունիքում ԺԲ. դարում — ԺԳ. դարի առաջին կեսին, «20-րդ դարասկզբին ԼՂՀ Քաշաթաղի շրջանի հայկական գյուղերի բնակիչների բռնի տեղահանման 100-ամյակին նվիրված գիտաժողովի նյութերը», Բերձոր, 2005, էջ 56—69:*

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., *Բագրատունի թագավորների «տիեզերակալ» տիտղոսը, «Հայոց պատմության հարցեր», Գիտական հոդվածների ժողովածու, հտ. 6, Երեւան, 2005, էջ 98—110:*

2006

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., *Պայքարը արաբական խալիֆայության լծի դեմ, Հայոց Եկեղեցին եւ աղանդավորական, ժողովրդական շարժումները 5—11-րդ դարերում, Հայ-վրացական համագործակցությունը եւ հայկական երկրամասերի ազատագրումը, Հայոց պետությունը Կիլիկիայում, Կիլիկյան Հայաստանը թագավորության ժամանակաշրջանում, Հայաստանի քաղաքական ու տնտեսական անկման սկիզբը, Հայկական մշակույթը 10—14-րդ դարերում.— «Հայոց պատմություն», հանրակրթական դպրոցի դասագիրք, Երեւան, 2006:*

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., *Ազատագրական պայքարը 5-րդ դարում, Հայաստանը 6—7-րդ դարերում.— «Հայոց պատմություն», հանրակրթական դպրոցի 5-րդ դասարանի դասագիրք, Երեւան, 2006:*

MARGARYAN H., *Sahib-Divan Sams ad-Din Muhammad Juvaini and Armenia.— Iran and the Caucasus, vol. 10.2, Leiden-Boston, 2006, p. 167—180:*

2007

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., *Կեչառիսի վանքը եւ Խաղբակեանները (Պոռոշեանները). Իշխանական տուն եւ հոգեւոր կենտրոն փոխյարաբերութիւնների հարցի շուրջ, «Հանդէս Ամսօրեայ», 2010, թ. 1—12, էջ 276—290:*

MARGARYAN H., *La Grande Arménie (XIII—XV^e siècle).— Armenia sacra / éd. Cl. Mutafian, Paris, Musée de Louvre, 2007, p. 295—299.*

MARGARYAN H., *Les sources de l'histoire arménienne.— Arménie: La magie de l'écrit, éd. Cl. Mutafian, Marseille, Somogy edition d'art 2007, p. 145—148.*

2008

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., *Խաչիկ Բ. Անեցի, Հովհաննես Ե. Դրասխանակերտցի, «Հայ եկեղեցու հանրագիտարան», պրակ Ա., «Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսներ», Ս. էջմիածին, 2008, էջ 95–97, 134–137:*

ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ Բ., ԲԱՐԵՈՒԳԱՐՅԱՆ ՎԱ., ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ., ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ Գ., *Հայոց պատմություն, Միջին դարեր (դասագիրք հանրակրթական դպրոցի 7-րդ դասարանի համար), Երեւան, 2008:*

2010

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., *Կովկասեան մշակութային աշխարհը եւ մոնղոլները (նստակեաց եւ քոչուորական քաղաքակրթութիւնների փոխյարաբերութիւնների հարցի շուրջ), «Բազմավէպ», 2010, թ. 3–4, էջ 627–638:*

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., *Օրբեկյանների ծագման ավանդությունը Ստեփանոս Օրբեկյանի Պատմության մեջ. – «Լեւոն Խաչիկյան–90», Երեւան, 2010, էջ 150–158:*

2011

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., *Սեբեոսի պատմության «Գերանայ դաշտ»-ի մասին, «Վէմ», 2011, թ. 1, էջ 125–131:*

2013

H. MARGARYAN, “Characteristic Features and Periodic Classification of the Medieval Armenian Historiography”, “Journal of Armenian Studies”, 2013, №1, p. 34–60.

2014

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., *Քաղաքական գործընթացները Հարավային Հայաստանում XI դարի երկրորդ կեսին եւ XII դարում, «Պատմություն եւ մշակույթ» հայագիտական հանդես, Գ., Երեւան, 2014, էջ 3–13:*

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., *Միջնադարեան հայ պատմագրութեան բնութագրական գծերը եւ պարբերացումը, «Հանդէս Ամսօրեայ», 2014, թ. 1–12, էջ 271–316:*

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., *Հայաստանի քաղաքական դրությունը XII դարի 20–80-ական թվականներին, «Հայոց պատմություն», հտ. 2, գիրք 2, Երեւան, ՀՀ ԳԱԱ պատմության ինստիտուտ, 2014, էջ 201–212:*

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., Հայկական տարածքների ազատագրումը, «Հայոց պատմություն», հտ. 2, գիրք 2, Երեւան, ՀՀ ԳԱԱ պատմության ինստիտուտ, 2014, էջ 219–2229:

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., Զաքարյանների իշխանությունների եւ իշխանական նոր տների առաջացումը, «Հայոց պատմություն», հտ. 2, գիրք 2, Երեւան, ՀՀ ԳԱԱ պատմության ինստիտուտ, 2014, էջ 229–239:

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., Զայալ աղ-Դինի ասպատակությունները, «Հայոց պատմություն», հտ. 2, գիրք 2, Երեւան, ՀՀ ԳԱԱ պատմության ինստիտուտ, 2014, էջ 267–272:

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., Մոնղոլների սոցիալ-տնտեսական քաղաքականությունը, «Հայոց պատմություն», հտ. 2, գիրք 2, Երեւան, ՀՀ ԳԱԱ պատմության ինստիտուտ, 2014, էջ 281–285:

2015

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., Հայ-արաբական մատենագրական կապերի պատմութիւնից, «Հանդէս Ամսօրեայ», 2015, թ. 1–12, էջ 187–204:

2016

Մարգարիտ Է., Երեւանի «Երեւան» տաճարի շինարարական ինստիտուտի ղեկավարի լուսանկարները, «Հայոց պատմություն», հտ. 2, գիրք 2, Երեւան, ՀՀ ԳԱԱ պատմության ինստիտուտ, 2014, էջ 219–2229:

«Սուրբ Շուշանիկի վկայաբանությունը. Քարթլիի թագուհի Շուշանիկը», Երեւան, 2015, էջ 11–13; Միջին Արեւելքի ժողովուրդների համագործակցության կենտրոնի կողմից, «Հայոց պատմություն», հտ. 2, գիրք 2, Երեւան, ՀՀ ԳԱԱ պատմության ինստիտուտ, 2014, էջ 219–2229:

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., Վրաստանը XI–XIII դարերում, «Հայաստանի հարակից երկրների պատմություն», Երեւան, ՀՀ ԳԱԱ արեւելագիտության ինստիտուտ, հտ. II, 2016, էջ 314–332:

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., Վրաստանը XIV–XV դարերում, «Հայաստանի հարակից երկրների պատմություն», Երեւան, ՀՀ ԳԱԱ արեւելագիտության ինստիտուտ, հտ. II, 2016, էջ 334–341:

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., Կիլիկյան ժամանակագրությունը հայ-վրաց-մոնղոլական հարաբերությունների մի դրվագի մասին (ԺԴ. դարի առաջին կես).— «Հայաստանը եւ Արեւելյան քաղաքակրթությունը (միջազգային

գիտաժողով՝ նվիրված ՀՀ ԳԱԱ արեւելագիտության ինստիտուտի քրիստոնյա Արեւելքի բաժնի ստեղծման 40-ամյակին եւ նրա հիմնադիր, պրոֆեսոր Պարույր Մուրադյանի մահվան 5-րդ տարելիցին, Երեւան, 12–13 դեկտեմբերի), Երեւան, 2016, էջ 152–155:

2017

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ. (գրախ.), Վահան Տեր-Ղեւոնդյան. Կիլիկյան Հայաստանը եւ Այլուբյան պետությունները (1171–1260), «Հայագիտության հարցեր», թ. 2 (11), Երեւան, 2017, էջ 207–212:

2019

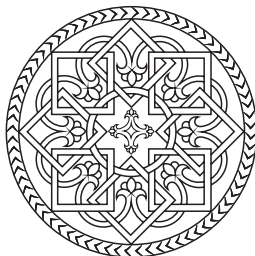
ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., Դիտարկումներ Արթիկի 1222 թ. վիմագիր արձանագրութեան վերաբերեալ, «Հանդէս Ամսօրեայ», 2019, թ. 1–12, էջ 79–100:

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., Գագիկ Ա. Բագրատունու արտաքին քաղաքականությունը, «Պատմություն եւ մշակույթ» հայագիտական հանդես, Երեւան, 2019, էջ 28–31:

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., «Քրդերը XII–XVII դարերի հայ մատենագրության մեջ», «Քրդագիտական հետազոտություններ», հտ. 1, Երեւան, 2019, էջ 242–270:

2020

ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ Հ. Գ., «Հայ պատմագրությունը V–XVIII դարերում», «Մատենադարան, պատմության եւ մշակույթի հարցեր», օժանդակ ձեռնարկ զբոսավարների, երիտասարդ գիտաշխատողների, ասպիրանտների եւ հայցորդների համար, Երեւան, 2020, էջ 131–151:



СОДЕРЖАНИЕ

ПАТРИАРШИЕ ЭНЦИКЛИКИ И ГРАМОТЫ БЛАГОСЛОВЕНИЯ

- Послание **ЕГО СВЯТЕЙШЕСТВА ГАРЕГИНА II, ВЕРХОВНОГО ПАТРИАРХА И КАТОЛИКОСА ВСЕХ АРМЯН**, по случаю праздника Победы и мира, Дня освобождения Шуши и основания Армии обороны Арцаха5
- Послание **ЕГО СВЯТЕЙШЕСТВА ГАРЕГИНА II, ВЕРХОВНОГО ПАТРИАРХА И КАТОЛИКОСА ВСЕХ АРМЯН**, по случаю праздника Республики.7

ОФИЦИАЛЬНОЕ

- Первопрестольный Святой Эчмиадзин осуждает8

ПРОПОВЕДИ

- Проповедь **АРХИМАНДРИТА ТАЧАТА ЦАТУРЯНА**, произнесенная в церкви Србоц Наатакац (Св. Мучеников) Техника во время Святой Литургии.9

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

- ВАЗРИК БАЗИЛ** — О молчании.12
- АФИНАГОРАС АФИНСКИЙ** — Прошение в защиту христиан31
- ИЕРОМОНАХ ТИРАН АКОПЯН** — Достижение равноправия для Армянского Патриархата Иерусалима в храмах Св. Рождества и Св. Богородицы в 1811—1813 гг. (по обнаруженному недавно письму патриарха Теодороса II Ванеци)50

ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

- МОВСЕС ДЕМИРЧЯН** — Проблема национальной идентичности в условиях глобализации64

- НВАРД ВАРДАՅԱՆ** — Эдемский, райский сад и аллегорический образ сада
в армянской народной лирике 79
- ЛУСИНЕ ВАРДАՅԱՆ** — Драматургия епископа Гарегина Срвандзтянца 92
- СЕДА ПАРСАՄՅԱՆ** — Участие османской армии в уничтожении
армянских населенных пунктов и памятников на примере провинций Ван,
Битлис и Эрзрум (1915—1918 гг.) 105

СООБЩЕНИЯ

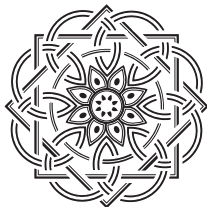
- ВАРДАН ПЕТРОՅԱՆ** — Звуковые характеристики звонкого, свистящего q (z)
в древнеармянском языке (синхронные и диахронические концепции) 117

РЕЦЕНЗИИ. БИБЛИОГРАФИЯ

- ЭРИКՆԱԶ ՎՈՐՏԿԱՅԱՆ** — Новое издание духовно-песенных текстов 128

НЕКРОЛОГИ

- Иеромонах Мамбре Ташчян 136
- АЗАТ БОՅՅԱՆ** — Дань уважения историку Айрапету Маргаряну 138



CONTENTS

PONTIFICAL ENCYCLICALS, LETTERS OF BLESSING

- Message of **HIS HOLINESS KAREKIN II, CATHOLICOS OF ALL ARMENIANS**, on the occasions of the Victory and Peace Day, Liberation Day of Shushi and the foundation of the Artsakh Defense Army5
- Message of **HIS HOLINESS KAREKIN II, CATHOLICOS OF ALL ARMENIANS**, on the occasion of the Republic Day7

OFFICIAL

- Mother See of Holy Etchmiadzin condemns8

SERMONS

- Sermon delivered by **ARCHIMANDRITE DAJAD TSATURYAN** during the Divine Liturgy celebrated at Sts. Martyrs Church of Teghenik 9

RELIGIOUS STUDIES

- VAZRIK BASIL** — On the silence 12
- ATHENAGORAS OF ATHENS** — Petition for the protection of Christians 31
- EV. FR. TIRAN HAKOBYAN** — Acquisition of equal rights by the Armenian Patriarchate of Jerusalem for the Basilica of the Nativity and the Church of Holy Virgin Mary from 1811 to 1813 (according to a newly published letter of Patriarch Theodoros II of Van)..... 50

HISTORICAL-PHILOLOGICAL STUDIES

- MOVSES DEMIRCHYAN** — The problem of national identity in the context of globalization 64
- NVARD VARDANYAN** — The allegory of Eden, paradise and garden in the Armenian folk poetry 79

LUSINE VARDANYAN – Dramaturgy of Bishop Karekin Srvandztiants92

SEDA PARSAMYAN – Involvement of the Ottoman army in the destruction
of Armenian settlements and monuments, following the example of Van, Bitlis
and Erzurum provinces (1915–1918)105

ESSAYS

VARDAN PETROSYAN – Phonetic characteristics of the sonant sibilant consonant
“z” in the Classical Armenian language (synchronic and diachronic concepts).117

LITERARY REVIEW

HERIKNAZ VORSKANIAN – New edition of Treasury Rules128

OBITUARY

Rev. Fr. Mambre Tashchyan 136

AZAT BOZOYAN – Tribute in memory of historian Hayrapet Margaryan138



ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ

ՀԱՅՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ԿՈՆԴԱԿՆԵՐ. ՕՐՀՆՈՒԹԵԱՆ ԳՐԵՐ

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ. ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ուղերձը
 Յաղթանակի եւ խաղաղութան տօնի, Շուշիի ազատագրութան եւ Արցախի
 պաշտպանութան բանակի հիմնադրման օրերի առթիւ.5

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ. ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ուղերձը
 Հանրապետութեան տօնի առիթով.7

ՊԱՇՏՕՆԱԿԱՆՔ

Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածինը դատապարտում է.8

ՔԱՐՈՉԽՕՍԱԿԱՆ

Տ. ՏԱՃԱՏ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ԾԱՏՈՒՐԵԱՆԻ քարոզը՝ խօսուած
 Թեղէնիքի Սրբոց Նահատակաց եկեղեցում մատուցուած
 Սուրբ եւ Անմահ Պատարագին 9

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

ՎԱԶՐԻԿ ԲԱԶԻԼ – Լռութեան մասին12

ԱԹԵՆԱԳՈՐԱՍ ԱԹԵՆԱՅԻ – Խնդրագիր ի պաշտպանութիւն
 քրիստոնեաների31

Տ. ՏԻՐԱՆ ԱԲԳՅ. ՅԱԿՈՒԲԵԱՆ – Երուսաղէմի հայոց պատրիարքութեան
 հաւասար իրաւունքների ձեռքբերումը Ս. Ծննդեան եւ Ս. Աստուածածնի
 տանարներում 1811–1813 թթ. (ըստ Թէոդորոս Բ. Վանեցի պատրիարքի
 նորայայտ մի նամակի).50

ՊԱՏՄԱԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

ՄՈՎՍԷՍ ԴԵՄԻՐՃԵԱՆ – Ազգային ինքնութեան հիմնահարցը
 համաշխարհայնացման պայմաններում64

ՆՈՒԱՐԿ ՎԱՐԴԱՆԵԱՆ – Եղեմի, դրախտային պարտեզի եւ այգու
 այլաբանությունը հայ ժողովրդական քնարերգության մեջ.79

ԼՈՒՄԻՆԷ ՎԱՐԳՆԵԱՆ – Գարեգին եպս. Սրուանձտեանցի
թատերգութիւնները92

ՍԵՂԱ ՊԱՐՍԱՄԵԱՆ – Օսմանեան բանակի ներգրաւուածութիւնը հայկական
բնակավայրերի եւ յուշարձանների ոչնչացման գործում՝ Վանի, Բիթլիսի
եւ Էրզրումի նահանգների օրինակով (1915–1918 թթ.)105

ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐ

ՎԱՐԳՆ ՊԵՏՐՈՍԵԱՆ – Հին հայերէնի ձայնեղ սուլական
զ (z)-ի հնչաբանական բնութագրերը (համաժամանակեայ
եւ տարաժամանակեայ հայեցակերպեր)117

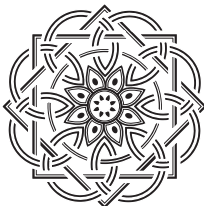
ԳՐԱԽՕՍՈՒԹԻՒՆ. ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆ

ՀԵՐԻՔՆԱԶ ՈՐՍԿԱՆԵԱՆ – Գանձարանային կանոնների նոր
հրատարակութիւն128

ՄԱՀԱԳՐԱԿԱՆ

Տ. Մամբրէ արեղայ Տաշեան. 136

ԱԶԱՏ ԲՕԶՈՅԵԱՆ – Յարգանքի տուրք պատմարան
Հայրապետ Մարգարեանի յիշատակին138



- ԱԲՀ** - Առձեռն բառարան հայկազնեան լեզուի (Մ. Ազերեան, Գր. Ճէլալեան), Վենետիկ, 1846 եւ 1865
- ԱԺ** - Արեւելագիտական ժողովածու, Երեւան
- ԱԻ** - Արեւելագիտության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երեւան
- ԱՀ** - Ազգագրական հանդէս (խմբ.՝ Ե. Լալայեան), հ. 1-26, Շուշի/Թիֆլիս, 1896-1916
- ԱՅՏ** - Աստվածաբանության ֆակուլտետի տարեգիրք, Երեւան
- ԲԵՀ** - Բանքեր Երեւանի համալսարանի, Երեւան
- ԲՀ** - Բանքեր հայագիտության, Երեւան
- ԲՀԱ** - Բանքեր Հայաստանի արխիվների, Երեւան
- ԲՄ** - Բանքեր Մատենադարանի, Երեւան
- ԳԱԹ** - Գրականության եւ արվեստի թանգարան, Երեւան
- ԳԻ** - Մանուկ Աբեղյանի անվան գրականության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երեւան
- ԳՀՃ** - Գեորգեան հոգեւոր ճեմարան (աստուածաբանական համալսարան), Ս. Էջմիածին
- ԴԱՆ** - Դաշտային ազգագրական նյութեր
- ԴՀՊ** - Դիւան հայոց պատմութեան (խմբ.՝ Գ. Աղանեանց), հ. 1-13, Թիֆլիս, 1893-1917
- ԴՀՎ** - Դիվան հայ վիմագրության, Երեւան
- Ե(Լ)Ժ** - Երկերի (լիակատար) ժողովածու
- ԵՊԿ** - Երեւանի պետական կոնսերվատորիա
- ԵՊՀ** - Երեւանի պետական համալսարան
- ԷԱԺ** - Էմինյան ազգագրական ժողովածու (խմբ.՝ Գ. Խալաթյանց, Կ. Կոստանյան), հ. 1-9, Մոսկվա, 1901-1913
- ԷՊԱԹ** - Էջմիածնի պատմաազգագրական թանգարան
- ԼԻ** - Հրաչյա Աճառյանի անվան լեզվի ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երեւան
- ԼՀԳ** - Լրաբեր հասարակական գիտությունների, Երեւան
- ՀԱ** - Հանդէս Ամսօրեայ, Վիեննա
- ՀԱԱ** - Հայաստանի ազգային արխիվ, Երեւան
- ՀԱԲ** - Հայերեն արմատական բառարան (Հ. Աճառյան), հ. 1-4, Երեւան, 1971-1979
- ՀԱԲՆ** - Հայ ազգագրություն եւ բանահյուսություն, Երեւան
- ՀԱԲՈ** - Հայոց անձնանունների բառարան (Հ. Աճառյան), հ. 1-5, Երեւան, 1942-1962
- ՀԱԹ** - Հայոց ազգագրության եւ ազատագրական պայքարի պատմության ազգային թանգարան, Սարդարապատ
- ՀԱԻ** - Հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երեւան
- ՀԱՊ** - Հայաստանի ազգային պատկերասրահ, Երեւան
- ՀԲԲ** - Հայերեն բացատրական բառարան (Ստ. Մալխասյանց), հ. 1-4, Երեւան, 1944-1945
- ՀԺՀ** - Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, Երեւան
- ՀՀ** - Հայագիտական հանդէս, Երեւան
- ՀՀ ԳԱԱ** - Հայաստանի Հանրապետության գիտությունների ազգային ակադեմիա, Երեւան
- ՀՀՀ** - «Հասկ» հայագիտական հանդէս, Անթիլիաս
- ՀՀՀԾ** - Հայաստանի հնագիտական հուշարձանները, Երեւան
- ՀՀՀՍ** - Հայկազեան հայագիտական հանդէս, Բեյրութ
- ՀՀՄ** - Հայաստանի հնագույն մշակույթը, Երեւան
- ՀՀՄԾ** - Հին Հայաստանի մշակույթը, Երեւան
- ՀՀՑ** - Հայագիտության հարցեր, Երեւան
- ՀՀՇՏԲ** - Հայաստանի եւ հարակից շրջանների տեղանունների բառարան (Թ. Խ. Հակոբյան, Ստ. Ս. Մելիք-Բախշյան, Հ. Խ. Բարսեղյան), հ. 1-5, Երեւան, 1986-2001
- ՀՊԹ** - Հայաստանի Պատմության թանգարան, Երեւան
- ՀՊՀ** - Հնագիտական պեղումները Հայաստանում, Երեւան
- ՀՊՀՑ** - Հայոց պատմության հարցեր, Երեւան
- ՀՊՄՀ** - Հայաստանի պետական մանկավարժական համալսարան, Երեւան
- ՀՍՀ** - Հայկական սովետական հանրագիտարան, հ. 1-13, Երեւան, 1974-1987
- ՀՏ** - «Հուշարձան» տարեգիրք, Երեւան
- ՄԱ** - Մերձավոր Արեւելք, Երեւան
- ՄԱԵԺ** - Մերձավոր եւ Միջին Արեւելքի երկրներ եւ ժողովուրդներ, Երեւան
- ՄՀ** - Մատենագիրք Հայոց, Անթիլիաս

- ՄՄ** - Մաշտոցի անվան Մատենադարան, Երևան
- ՄՊՎ** - Մատենադարանի պարսկերեն վավերագրերը, Երևան
- ՄՑՀԶ** - Մայր ցուցակ հայերին ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, Երևան
- ՆՀԲ** - Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի (Գ. Անտիքեան, Խ. Սիրմելեան, Մ. Ազգերեան), հ. 1-2, Վենետիկ, 1836-1837
- ՆՀԺՊ** - Նյութեր հայ ժողովրդի պատմության, Երևան
- ՇՀՀԿ** - Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն. գիտական աշխատանքներ, Գյումրի
- ՊԲՀ** - Պատմաբանասիրական հանդես, Երևան
- ՊԻ** - Պատմության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երևան
- ՊՄ** - «Պատմություն և մշակույթ» հայագիտական հանդես, Երևան
- ՎՀԵՊ** - Վավերագրեր Հայ Եկեղեցու պատմության, Երևան
- ՎՀՀ** - «ՎԷՆ» համահայկական հանդես, Երևան
- ՏՀԳ** - Տեղեկագիր հասարակական գիտությունների, Երևան
- ՑԶՄՄ** - Ցուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, Երևան
- ՔՀ** - Քրիստոնյա Հայաստան, Ս. Էջմիածին
- ՔՀՀ** - «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Երևան, 2002
- ՕԱՀՀՍ** - Օտար աղբյուրները հայերի և Հայաստանի մասին, Երևան
- АГВ** - Армянский гуманитарный вестник, Ереван
- АО** - Археологические открытия, Москва
- АПА** - Археологические памятники Армении, Ереван
- АРА** - Археологические раскопки в Армении, Ереван
- ВВ** - Византийский временник, Ленинград-Москва
- ВДИ** - Вестник древней истории, Москва
- ВЕУ** - Вестник Ереванского университета, Ереван
- ВОН** - Вестник общественных наук, Ереван
- ДВ** - Древний Восток, Ереван
- ДКА** - Древнейшая культура Армении, Ереван
- ИАЭ** - Институт археологии и этнографии, ИАН РА, Ереван
- ИАН** - Известия Академии наук Армянской ССР, Общественные науки, Ереван
- ИФЖ** - Историко-филологический журнал, Ереван
- КБС** - Кавказско-ближневосточный сборник, Тбилиси
- КВ** - Кавказ и Византия, Ереван
- КДА** - Культура древней Армении, Ереван
- КСИА** - Краткие сообщения института археологии, Москва
- КСИИМК** - Краткие сообщения института истории материальной культуры, Москва
- МАК** - Материалы по археологии Кавказа, Москва
- МИАН** - Материалы по истории армянского народа, Ереван
- МНМ** - Мифы народов мира, Москва (ред. С. А. Токарев), 1991-1992
- НАА** - Национальный архив Армении, Ереван
- СА** - Советская археология, Москва
- СМОМПК** - Сборник материалов для описания местностей и племён Кавказа, т. 1-46, Тифлис, 1881-1915
- СЭ** - Советская этнография, Москва
- ХВ** - Христианский Восток, Санкт-Петербург
- AJNES** - Armenian Journal of Near Eastern Studies, Yerevan
- AS** - Anatolian Studies, Cambridge
- AW** - Antike Welt, Mainz am Rhein
- BAR** - British Archaeological Reports, International Series, Oxford
- САН** - Cambridge Ancient History, Cambridge
- IC** - Iran and the Caucasus, Leiden
- JANER** - Journal of Ancient Near Eastern Religions, Leiden
- JAOS** - Journal of American Oriental Society, Michigan
- JAS** - Journal of Armenian Studies, Belmont
- JSAS** - Journal of the Society for Armenian Studies, Fresno
- MDOG** - Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, Berlin
- OrCh** - Oriens Christianus, Leipzig
- PO** - Patrologia Orientalis, Paris-Brepols
- REArm** - Revue des études arméniennes, Paris
- SMEA** - Studi Micenei ed Egeo-Anatolici, Roma

ՅԱՅՏԱՐԱՐՈՒԹԻՒՆ

ՀՀ ազգային եւ ՀՀ ԳԱԱ Հիմնարար գրադարանները ձեռնամուխ են եղել «Հայկական գիտատեղեկատուական հանգոյցի» ձեւաւորման աշխատանքներին:

Այս հանգոյցում ի մի են բերում հայագէտների եւ գիտութեան տարբեր բնագաւառների ներկայացուցիչների հրատարակած յօդուածների, գրքերի ընտրանիները: Այս աշխատանքներին իրենց աջակցութիւնն են բերում Հայաստանեան եւ Սփիւռքի հայագիտական կենտրոնները, հրատարակչութիւնները, գրադարանները:

Հանգոյցը հասանելի է համացանցային հասցէով՝ <https://arar.sci.am/> կամ <https://www.flib.sci.am/journal/Ejmiadzin/Frame.html>:

Բոլոր նիւթերը հասանելի են ազատ դիտման ու ներբեռնման համար:

Ունեցէ՛ք Ձեր ներդրումը համահայկական այս եզակի նախագծում՝ օգտուելով հանգոյցից, տարածելով տեղեկատուութիւն դրա մասին, տրամադրելով թուայնացուած նիւթեր:

ՀՀ Ազգային գրադարան
ՀՀ ԳԱԱ Հիմնարար գրադարան

Խմբագրութեան հասցէն՝

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹԻՒՆ, Զ. ՎԱՂԱՐՇԱՊԱՏ,
ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷՋՄԻԱԾԻՆ
«ԷՋՄԻԱԾԻՆ»

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ԵՒ ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ԱՄՍԱԳՐԻ ԽՄԲԱԳՐՈՒԹԻՒՆ

Республика Армения, Эчмиадзин, редакция журнала «Эчмиадзин»
Republic of Armenia, Etchmiadzin, Editorial Office of the Journal "Etchmiadzin"

Էլ. փոստ՝ etchmiadzinamsagir@gmail.com

Հեռ. (+374-10) 517-277/278

Ստորագրուած է տպագրութեան՝ 15.06.2021 թ.

