



ՀԹ. ՏՆԻԻ

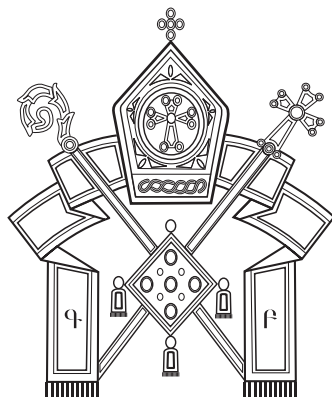
ԼԲԱՆԴՈՒՄ

ՊԼՇՏՈՆԱԿԱՆ ԱՐԱՆԻՐ
ԼՐԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՈՒԹԵԼՆ
ԸՆՅՐ ԼԹՈՒՄՅՈՒՆ ՄԻՔՈՅ ԷԶՐԻԼԵՐՆԻ

ՓԵՐԴՈՒՄ

2022

II. ԷԶՐԻԼԵՐՆԻ

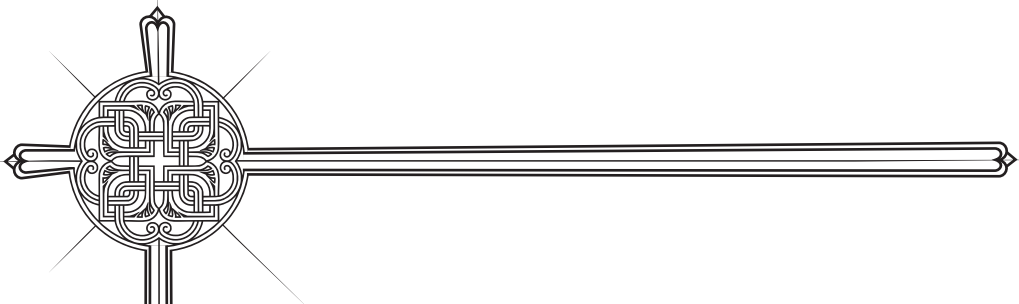


ՀՐԱՄԱՆԱԻ

Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. ԳԱՐԵԳՆԻ ԵՐԿՐՈՐԴԻ

ՎԵՀԱՓԱՌԻ ԵՒ ՍՐԲԱԶՆԱԳՈՅՆ

ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ



«ԷԶՄԻԱԾԻՆ»

կրօնագիտական եւ հայագիտական ամսագիր

Խմբագրական

Գլխավոր խմբագիր՝ Գեորգ Մադոյեան

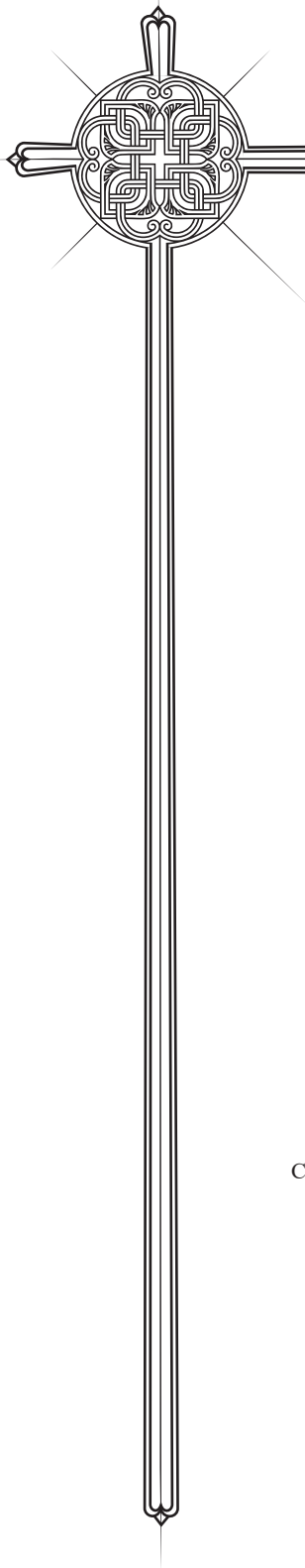
Խմբագիրներ՝ Արփինէ Չանթիկեան,
Լուսինէ Վարդանեան

Լեզուաոճական խմբագիր՝ Նարէ Սարգսեան

Տեխնիկական խմբագիր՝ Գոռ Գրիգորեան

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





“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,
Gohar Avagyan,
Azat Bozoyan,
Hacik Rafi Gazer,
Vardan Devrikyan,
Abraham Terian,
Gevorg Ter-Vardanyan



«Эчмиадзин»

Религиоведческий и арменоведческий журнал

Редакционный состав

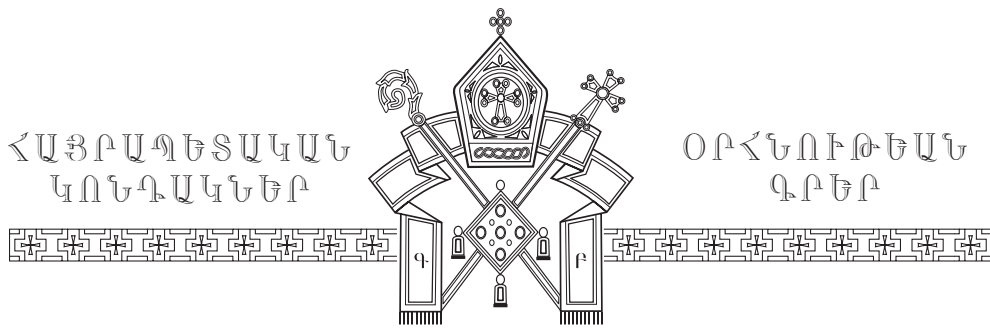
Главный редактор **Геворг Мадоян**

Редакторы **Арпине Чантикян,**
Лусине Варданян

Стилистический редактор **Нарэ Саргсян**

Технический редактор **Гор Григорян**

Редакционный совет **Архиепископ Езник Петросян,**
Протоархимандрит Закария Багумян,
Архимандрит Андреас Езекян,
Гоар Авакян,
Азат Бозоян,
Хачик Рафи Газер
Вардан Деврикян,
Абраам Терян
Геворг Тер-Варданян



**Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ. ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ՈՒՂԵՐՁԸ՝
ՍԵՍ ՊԱՅԲԻ ԱՌԻԹՈՎ**

(27 փետրվարի, 2022 թ.)

Սիրելի՛ հավատավոր զավակներ,

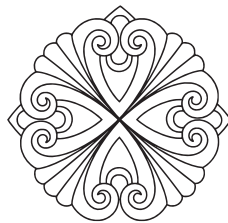
Հոգեւոր կյանքի ճանապարհի կարեւոր հանգրվանին ենք վերստին: Պատրաստվում ենք Մեծ պահքին: Այս խորհրդավոր ժամանակաշրջանում զղջմամբ ու ապաշխարությամբ հայցում ենք Աստծու ողորմությունը մեղքերի ներման եւ փրկության շնորհին արժանի լինելու համար:

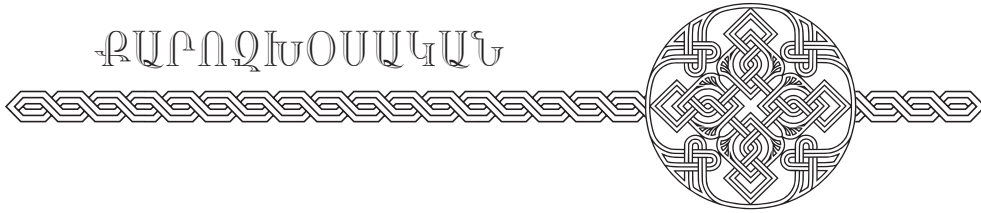
Սիրելիներ, պահքը համընդհանուր ապաշխարության, ինքնամաքման եւ կատարելության ճանապարհն է ցույց տալիս, սփոփում է մարդուն տերունական պարգեւների խոստումով, միտքն ազատում տագնապալի ու հուսահատ խոհերից, հոգուն սրբություն է բերում եւ մարմնին՝ օգտակարություն: Պահեցողությունն օգնում է մեզանում սրբության նախանձախնդրությունը զորացնել, սեր եւ հաճություն տարածել առ մերձավորը, հաստատել բարիք ու խաղաղություն ընտանեկան կյանքում, շրջապատում եւ հասարակությունում: Այսպիսի հոգեւոր ապրումն ուժ է տալիս, որ զորանանք քրիստոսապատվեր խոնարհության ու հեզության մեջ (Մատթ. ԺԱ. 29), հեռու մնանք կամայականությունից եւ կատարենք մեր Տիրոջ եւ Փրկչի կամքը:

Յուրաքանչյուրս մեր կոչման ու ծառայության մեջ պետք է դրսեւորենք այս բարի վարքը: Ամենքս պահեցողության նախանձախնդրությամբ զերծ լինենք անձնակենտրոն ու վնասակար նկրտումներից, գործենք ընդհանուրի բարիքի համար: Զանք ներդնենք՝ քրիստոսավանդ պատվիրանների համաձայն՝ հաղթահարելու անարդարությունը, սփոփանք բերելու վշտացյալներին, աջակցություն կարիքավորներին: Պատերազմի դառնությունները ճաշակած մեր ժողովրդի հոգուն դարման է

պահքը, հույսի լուսավոր շող, ցավի ամոքում, քանզի մեզ կոչում է քաջալերության՝ ավելի լավ իրականություն ստեղծելու, որտեղ նեղությունների, մեղքի ու մահվան փոխարեն թագավորում են բարօրությունը, առաքինություններն ու աստվածահաճո կյանքը:

Աղոթենք միասին, որ մեր պահեցողությամբ ու ապաշխարությամբ Աստված մեզանից հեռացնի ամեն անկատարություն ու մեղսավոր ընթացք եւ խաղաղության, համերաշխության ու հոգեւոր ուրախության մեջ հաստատի մեր կյանքը: Հայցենք, որ արժանի լինենք Տիրոջ ամենառատ ողորմությանը եւ Փրկչի հրաշափառ Հարության տոնը դիմավորենք մաքուր սրտով ու հոգով: Թող մեր Տեր եւ Փրկիչ Հիսուս Քրիստոսի սերը, ողորմությունն ու շնորհները լինեն մեզ հետ եւ ամենքի, այսօր եւ միշտ. ամեն:





Տ. ՅԱՐՈՒԹԻՒՆ ԱՐԵՂԱՅ ՏԱՄԱՏԵԱՆԻ ՔԱՐՈՉԸ՝
ԱՌԱՋԱԽՈՐԱՅ ՊԱՅԹԻ ԲԱՐԵԿԵՆԴԱՆԻ ԱՌԹԻ՝
ԽՕՍՈՒԼՄ Ս. ՎԱՅԵԱՆԷ ՎԱՆՔԻՆ ՄԷՋ ՄԱՏՈՒՅՈՒԼՄ Ս. ՊԱՏԱՐԱԳԻՆ

(6 Փետրուար, 2022)

Յանուն Հօր եւ Որդոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ. Ամէն:

«Ես եմ, մի՛ երկնչիք»
(Յովհ. Զ. 20):

Խօսք երախտագիտութեան

Նախ քան Կիրակնօրեայ մեր տկար խօսքերու փոխանցումը պիտի ուղէի այս հիանալի պահը օգտագործել եւ Աստուծոյ գոհութիւն եւ փառք մատուցանել այս առիթը նուաստիս ընծայած ըլլալուն համար: Այս մէկը յատկապէս կարեւոր է ինծի համար, որովհետեւ Ս. Էջմիածնի պատմական տաճարի մերձաւոր Ս. Գայանէ Վանքին մէջ ի ներկայութեան Սրբազան Հայրերու, վարդապետներու, հոգեւոր եղբայրներու, սարկաւազներու եւ հաւատացեալ ժողովուրդին, ուխտի Ս. Պատարագս կը մատուցանեմ եւ խոնարհաբար ու նուաստաբար աղօթք կը վերառաքեմ առ բարձրեալն Աստուած: Կ'աղօթեմ որ Աստուած ընդունէ այս աղօթքը, որովհետեւ այս բոլորին մէջ ներկայ է յատկապէս Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածինը:

Ուստի, կ'ուզեմ առաջի Ս. Պատարագի եւ Աստուծոյ, որդիաբար շնորհակալութիւն յայտնել Ազգիս Վեհափառ Հայրապետին՝ Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսին, որուն հայրապետական խնամքը միշտ զգալի է կեցութեանս ընթացքին: Եւ անշուշտ թէ յատկապէս որդիաբար շնորհակալութիւն կ'ուզեմ յայտնել մեր Սրբազան Եպիսկոպոսներուն, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի ողջ ու զինուորեալ միաբանութեան եւ հոգեւոր բոլոր եղբայրներուն, որոնց խնամքը, գուրգուրանքը, այս դժուարին շրջանին մէջ, խրախուսեց զիս, որպէսզի այստեղ զգամ, թէ՛ Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածինը կարող է մեր օգնութեան հասնելու ի

հոգեւորաւ: Տէր Աստուած անսասան պահէ մեր Մայր Եկեղեցին, Ս. Էջմիածինը, Իր գահակալն ու ողջ միաբանութիւնը եւ սփիւռու աշխարհի տարածուած Հայ ժողովուրդը. այժմ եւ միշտ եւ յաւիտեանս յաւիտենից. ամէն:

«Ես եմ, մի՛ վախճա՛մ» կ'ըսէ Քրիստոս

Յովհաննէս Աւետարանիչ Առաքեալը այսպէս բնութագրեր է Քրիստոսի հրաշքներէն միոյն ընթացքին արտասանուած խօսքը: «Վախ» բառը իրապէս մեր առօրեային մէջ մաս եւ բաժին ունի: Իւրաքանչիւր անհատ, իր ծնունդէն սկսեալ, կամայ եւ ակամայ վախի գաղափարով կը ծնի, երբ կուգայ այս աշխարհ: Իր մանկութեան ժամանակ, իր պատանեկութեան ժամանակ, երիտասարդութեան ժամանակ, մինչեւ իր կեանքին վախճանը, վախու գաղափարը միշտ ներկայ է: Ինչո՞ւ արդեօք: Որովհետեւ վախին մէջ ներկայ է տկարութիւնը: Տկարութեան դրսեւորումն է վախի գաղափարը: Իսկ մենք, քանի որ որպէս մեղաւոր ծնած ենք այս աշխարհին մէջ եւ կատարեալ չենք Աստուծոյ նման, մենք տկար ենք, ու այդ տկարութենէն կը բղխի վախի գաղափարը: Իսկ այսօրուան Աւետարանը գեղեցկօրէն ցոյց կուտայ, թէ՛ վախը կրնայ փարատիլ:

Մենք ճիշտ է, որ մեղաւոր ենք եւ տկար, սակայն Քրիստոս Ինք անձամբ կը խոստովանի Իր առաքեալներուն առջեւ եւ կ'ըսէ. Մի՛ վախնաք ձեր տկարութիւններէն, մի՛ վախնաք նոյսնիսկ ձեր մեղքէն, եթէ Քրիստոս Աստուածը ունիք ձեր մօտ: Որովհետեւ Քրիստոս Աստուածը, որպէս ճշմարիտ Աստուած, կատարեալ Աստուած է, կատարեալ կեանք է, կատարեալ լոյս է եւ ահա այդ կատարելութեամբ պիտի գայ, պիտի օրհնէ եւ պիտի ամբողջացնէ մեր կեանքը՝ հանուր տեւողութեանը ընթացքին: Հետեւաբար, տեսնենք, թէ՛ Քրիստոս այս խոստումը կը զնէ բոլորիս առջեւ:

Սակայն այս պահուն լաւ պէտք է իմանալ, թէ՛ Քրիստոս ինչպիսի մթնոլորտի մը մէջ արտասանեց այս խօսքը: Եկէ՛ք ընթերցենք Յովհաննէսի Աւետարանէն այն բաժինը, որուն մէջ կ'ըսէ, թէ՛ մեր Փրկիչը հինգ հազարները կերակրեց ու մեծ հրաշք մը գործեց, եւ ի տես այս մեծ հրաշքին՝ Իր մօտ կանգնած բազմութիւնը սիրով շրջապատեց Քրիստոսը եւ ուզեց, որ զԻնքը իրենց վրայ թագաւոր հռչակեն: Անոնք տեսան մեծ հրաշք մը, իրենց աչքերը սեւեռեցին Հրաշագործին եւ ըսին. Ո՛վ Յիսուս, Դուն մեզի կրնաս առաջնորդել, Դուն կրնաս մեզի թագաւոր դառնալ: Սակայն Քրիստոս, տեսնելով իրենց սրտին մէջ թաքնուած այդ զգացումը, տեսաւ իրենց մօտ կանգնած փորձութիւնը: Փորձութիւն մըն էր սա, որովհետեւ

կ'ուզէին Երկնքի Թագաւորը, Աստուածը, այս աշխարհի Թագաւորին վերածել: Նիւթական աշխարհի Թագաւորին վերածել էր իրենց իղձը: Եւ Քրիստոս տեսաւ այս մէկը, զգաց եւ հեռացաւ իրենցմէ: Այս մթնոլորտին մէջ, առաքեալները որպէսզի այս հիանալի բազմութեան, շեղացնող մտածումին մէջ շխորտակուէին, Քրիստոսին հանդէպ իրենց մտածումները չպախարակուէին, Քրիստոս իր առաքեալները եւս ուղարկեց, ըսելով. Դուք ճանապարհորդեցէք. ես ձեզ կը հասնիմ:

Իսկ առաքեալները, որոնք լաւ ձկնորսներ էին եւ լաւ գիտէին ծովը, փոթորիկներուն հետ պայքարի մէջ հմուտ էին, ճանապարհ դրուեցան, եւ երբ խաւարին մէջ նաւը սկսաւ ազդուիլ ալեկոծութենէն, այդ ընթացքին մէջ յանկարծ լսուեցաւ ձայն մը: Առաքեալները չէին սպասեր նման երեւոյթ մը, եւ այդտեղ ձայնը կ'ըսէր. Մի՛ վախնաք: Գիտեմ որ տեսարանը վախազդու է, սակայն մի՛ վախնաք, որովհետեւ, «Ես եմ»: Ես եմ ձեր Փրկիչը, ձեր հարազատ ուսուցիչը, ես եմ Աստուածը, այսինքն՝ այն Աստուածը, որուն մօտ վախու տեղ չկայ: «Մի՛ վախնաք, Ես եմ»:

Հետեւաբար, սիրելիներ, Տէր Յիսուս Քրիստոս այստեղ պզտիկ իմաստով մը ցոյց տալ կ'ուզէ, թէ՛ «Ես եմ» բառին մէջ թաքնուած է Աստուածային ներկայութիւն մը, եւ ոչ թէ՛ մարդկային: Տէր Յիսուս Քրիստոս, որպէս Երկնքի Թագաւոր կը դիմէ իր առաքեալներուն եւ կ'ըսէ. «Ես եմ»: Եթէ Ինծի պիտի հաւատաք, մի՛ հաւատաք մարդու մը, այլ հաւատացէք Աստուծոյ: Եթէ պիտի հաւատաք, եթէ պիտի ըլլաք Քրիստոնեաներ, եղէք այնպիսի քրիստոնեաներ, որոնք հաւատքը, յոյսը, սէրը ունենան ի Յիսուս Քրիստոս՝ ճշմարիտ Աստուած:

Այս մէկը պզտիկ ընթացք մըն է, սակայն՝ շատ կարեւոր, քանի մեր կեանքի պատկերն է սա: Իւրաքանչիւրիս կեանքին մէջ կրկնուած պատկերն է սա, որովհետեւ մենք ալ չունինք վախեր: Իւրաքանչիւրս, անձնական վախեր, հաւաքական վախեր, ժողովրդային վախեր չունինք: Խոստովանինք, որ ունինք: Իւրաքանչիւրս փոքր թէ մեծ վախեր ունինք: Այս կեանքը կուգայ մեզի շատ զօրաւոր հարուածներով երբեմն: Սակայն մենք ինչ պիտի ընենք, եթէ մեր կեանքին մէջ չկայ Քրիստոսը: Իսկ այս պարագային, մեր Փրկիչը միսիթարական որպէս երեւոյթ կը մօտենայ: Մեր սրտերը կը թակէ եւ կ'ըսէ. Ո՛վ հաւատացեալ, վախեր ունիս, գիտեմ, վասն զի այս աշխարհի կանոնն է վախը: Սակայն աչքդ եւ ականջդ լաւ բաց, որովհետեւ քեզի կը մօտենայ այն զօրութիւնը, այն Աստուածը, որ մեծագոյն վախը ջախջախեց, մեծագոյն մեղքը եւ իր արդիւնքը՝ մահը,

շախշախեց իր ոտքերուն տակ: Այլապէս այնքան մեծ զօրաւորը կը մօտենայ դէպի քեզի: Հետեւաբար բաց սիրտդ, որպէսզի ճշմարիտ Աստուածը քու կեանքէդ ներս գործէ:

Քրիստոսի այս խօսքը, պարզ եւ ոռմանթիք գաղափար մը չէ, որ պարզապէս մեր ձեռքերը բանանք, աղօթենք եւ ըսենք, որ մեր տկարութիւնները մեզմէ առնուին: Ճիշտ է, որ մենք մարմնական եւ հոգեկան էակներ ենք: Հետեւաբար մեր ձեռքերը պիտի բանանք Աստուծոյ, որպէսզի մեր վախերը փարատին, սակայն պիտի ընթանանք նաեւ գործով եւ գաղափարներով, որպէսզի Տէր Յիսուս Քրիստոս առաջնորդէ մեր գործերն ու գաղափարները:

Այս ուղղութեամբ, ինչ է այն կարելոր բառը, եթէ ոչ՝ ապաւինիլ: Կը յիշենք Սաղմոսաց Գրքին հիանալի տողերը: Եկէ՛ք կարճ երկու սաղմոսները վերյիշենք: «Ո՛վ Տէր, քեզի ապաւինեցայ. թող ամօթով չմնամ բնաւ: Արդար ես դուն, ազատէ զիս» (Սաղմ. ԼԱ. 1): «Տէրն է իմ հովիւս, ուստի ոեւէ բանի կարօտ պիտի չմնամ... Նոյնիսկ եթէ մահաստուէր ձորերէն կ'անցնիմ, չարիքէ մը չեմ վախնար, Տէր, քանի դուն իմ հետս ես» (Սաղմ. ԻԳ. 1, 4): Հետեւաբար, միասնաբար տեսնենք, թէ՛ որքան մեծ զօրութիւն մը ունինք մեր կեանքներուն մէջ: Սակայն իրապաշտ ըլլանք: Քրիստոս միշտ կանգնած է, որպէս Փրկիչ, սակայն մեր անհատական, հաւաքական ընթացքը ինչ եղած է ի տես Քրիստոսի խօսքերուն: Եկէ՛ք սիրելիներ, պարզօրէն յիշենք՝ ինչ է մեր տկարութիւններուն աղբիւրը եւ իրենց հետեւանքները: Այս առումով, պզտիկ յիշեցումով մը կ'ուզեմ շարունակել:

Որպէս ժողովուրդ՝ վերագտնենք քրիստոնէական

մեր հաւատքը

Թագաւոր մը արշաւանքի ընթացքին կը գրաւէ քաղաքը եւ քաղաքի բոլոր սրբավայրերը, բնակարանները եւ գրեթէ ամէն ինչը կը քանդէ: Ժողովուրդը մեծ վախ ունի: Այս ընթացքին իրենց մէջէն իմաստուն մը ոտքի կանգնելով թագաւորին կը ներկայանայ իրեն հետ զրուցելու համար: Թագաւորը իրեն երկու հարցումներ կ'ուղղէ: Առաջինը. Ո՛վ իմաստուն, ըսէ ինձի, ես ինչո՞ւ հոս եմ: Իմաստունը կը պատասխանէ. Դուն այստեղ ես, որովհետեւ մենք մեղք գործեցինք: Դուն որպէս Աստուծոյ պատիժը կանգնեցար մեր առջեւ: Մենք որովհետեւ մեր ինքնութենէն հեռացանք, մենք որովհետեւ մեր արմատներէն հեռացանք, այն ինչերէն, որոնցմով

արժեք կը ստանանք, անոնցմէ հեռացանք, Աստուածը մոռցանք, եւ որպէս պատիժ դուն յայտնուեցար: Հետեւաբար պէտք է վախնանք:

Թագաւորը կը հարցնէ երկրորդ հարցումը իմաստունին. Շատ բարի: Եթէ որպէս պատիժ ներկայացած եմ ձեզ, պատասխան տուր, ինչպէ՞ս կրնամ հեռանալ այստեղէն: Իմաստունը կը պատասխանէ. Պատասխանը շատ պարզ է, ո՛վ Թագաւոր: Մենք եթէ վերագտնենք մեր ինքնութիւնը, եթէ մենք վերագտնենք մեր Աստուածը, մեր էութիւնը, մեր հաւատքը, դուն արդէն իսկ կը վերանաս մեզմէ: Կը հաւատանք այսօր, թէ՛ եթէ մենք գտնենք զԱստուած վերստին, դուն արդէն իսկ հեռացած պիտի ըլլաս մեր մէջէն: Որովհետեւ այդ ժամանակ մենք փոխանակ խաւարի՝ լոյսի արժանացած ժողովուրդ պիտի դառնանք: Փոխանակ մահու՝ կեանքի արժանացած ժողովուրդ պիտի դառնանք: Փոխանակ կորստեան մատնուած ժողովուրդ ըլլալու՝ մենք զմեզ վերագտած ժողովուրդի պիտի վերածուինք: Հետեւաբար չենք վախնար, որովհետեւ Աստուած մեզի հետ է:

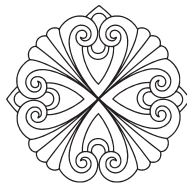
Վախնալ եւ չվախնալ. երկուքի միջեւ եղած տարբերութիւնը կը տեսնենք: Աստուծոյ փարելով՝ մեր վախերը կը փարատին, սակայն Աստուծոյ հեռանալով՝ մեր վախերը կը շատնան այս աշխարհին մէջ: Աստուծոյ փարելով, միասնաբար Աստուծոյ ժողովուրդը դառնալով՝ Աստուծոյ օրհնութեան կ'արժանանանք, սակայն որպէս ժողովուրդ Աստուծոյ հեռանալով, սիրոյ Աստուծոյ հիանալի գուրգուրանքէն զրկուածներ ըլլալով՝ մենք դատապարտութեան կ'արժանանանք: Հետեւաբար, միսթարական խօսք մըն է Քրիստոսէ արտասանուածը, որուն մէջ կը գտնուի վերջիշեցում: Իւրաքանչիւրիս համար վերջիշեցում... որպէս անհատական վերջիշեցում, ուղղեալ՝ հաւատացեալին, նաեւ որպէս հաւաքական վերջիշեցում, ուղղեալ՝ հաւաքականութեան:

Աղօթք առ Յիսուս Քրիստոս

Կ'ենթադրեմ որ իւրաքանչիւրս մեր սրտերուն մէջ նեղութիւնները յաղթահարելու մասին կը մտածենք ու ելքի ճանապարհ մը կը փնտռենք: Ուր որ նայինք, յատկապէս վերջին շրջաններուն, նեղութիւնը կը տեսնենք: Յուսալքութիւնը պատած է մեզ: Ի՞նչ պիտի ըլլայ ապագան, ի՞նչ պիտի ըլլայ մեր զաւակներուն ապագան, ի՞նչ պիտի ըլլան մեր սրբավայրերը, ի՞նչ պիտի ըլլան անոնք, եւ դէպի ո՞ր կ'երթանք մենք: Արդեօք դէպի վերջակէտ, թէ՛ ոչ՝ նորասկիզբ բերրի ճանապարհներուն: Այս մէկը կը վախցնէ իւրաքանչիւրս, եւ պէտք է խոստովանիլ: Սակայն, եկէ՛ք

այսօր, խոստովանելով մեր նեղութիւնները, տկարութիւնները Աստուծոյ առջեւ դնելով, ըսենք. Ո՛վ Տէր, մենք եթէ սխալ գործած ենք, Քու առջեւ կուգանք: Մեր սխալը Քու առջեւ դնելով՝ ներողութիւն կը խնդրենք: Ո՛վ Տէր, եթէ մենք մեղքի մէջ թաթախուած ենք, մեր մեղքերը Քու առջեւ կը դնենք, որպէսզի Դուն՝ որպէս բարերար Աստուած, որպէս բարեգութ Աստուած, գաս եւ զանոնք հեռացնես մեր կեանքէն եւ անոնց փոխարէն պարգեւես օրհնութիւն: Ո՛վ Տէր, որպէս ժողովուրդ, յատկապէս այս հիանալի համալիրին մէջ, մենք մեր աչքերը կը սեւեռենք ազգային օրհնութեան խորհրդանիշը հանդիսացող Ս. Էջմիածնի Մայր Տաճարին, ըսելով. Ո՛վ Տէր, դուն անցեալին Ս. Լուսաւորչի տոհմով, Ս. Տրդատ Թագաւորով մեզի մահը խափանելու, խաւարը փճացնելու այդ ձեռքը երկարեցիր երկինքէն դէպի երկիր, մեր ժողովուրդին: Այդ սրբարանը կը դիտենք, այդ տեղ կը վերյիշենք, թէ՛ Դուն մեզի հետ ես: Հետեւաբար այդ մէկը յիշելով գոնէ, այս միոյն իրականութեան հաւատալով գոնէ՝ մենք մեր հաւատքը կը դնենք Քու առջեւ ըսելով. Տէր, ներէ՛ մեզի, օգնէ՛ մեզի, ցոյց տուր մեր ճանապարհը, որովհետեւ գիտենք, թէ՛ Դուն ես: Դուն որ ըսիր, թէ՛ «Ես եմ, մի վախնա՛ք»:

Հուսկ՝ երբ պիտի աղօթենք Տէրունական Աղօթքով, եկէ՛ք, մեր ձեռքերը բարձրացնենք այնպէս, որ երկիրը թող շարժի: Այնպէս մեր սրտերուն խորքերէն աղօթք բարձրացնենք դէպի այս տաճարին գմբէթը, որով Տէր Յիսուս Քրիստոս զգայ մեր ջերմեռանդութիւնը, հաւատքը, իղձերը՝ անհատական եւ հաւաքական, եւ երկինքէն անձրեւի նման օրհնութիւն ու խաղաղութիւն տեղացնէ եւ յատկապէս լոյսը թող իջեցնէ մեր մէջ, եւ մենք ըսենք. Ո՛վ Տէր, այս վախազդու աշխարհին մէջ չենք վախնար: Ո՛վ Տէր, այս վախազդու աշխարհին առջեւ ծունկի չենք գար, որովհետեւ Քեզմով կանգուն, ամուր, հաստատ ենք: Տիրոջ շնորհքը, սէրը, խաղաղութիւնն ու ողորմութիւնը թող իւրաքանչիւրիս հետ ըլլայ. այժմ եւ միշտ եւ յաւիտեանս յաւիտենից. ամէն: Ալէլուիա. ալէլուիա:



Տ. ՍԵԻԿԿ ՔԱՅԼՆԱ ՍԱՐԻԲԵԿՅԱՆԻ ՔԱՐՈՉԸ՝ ԽՈՍՎԱԾ Ս. ՊԱՅԼՆԵ ՎԱՆՔՈՒՄ ՍԱՏՈՒՅՎԱԾ Ս. ՊԱՏԱՐԱԳԻՆ

(13 փետրվար, 2022 թ.)

Յանուն Հօր եւ Որդոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն:

Սեր Տերը՝ Հիսուս Քրիստոս, ծնվեց, եւ դա եղավ մեզանից 2020 եւ ավելի տարի առաջ: Այդ օրերից սկսյալ եւ դրանից հետո եւ այս պահին եւս անհաշվելի ծնունդներ եղան. ծնվում են հենց հիմա ու կծնվեն դեռ շատ, բայց մինչ այսօր չկա որեւէ մի ծնունդ, որ կոչվի Սուրբ, որ այնքան Սուրբ լինի, որ տարին ու նրա պտույտը հաշվվի այդ օրվանից սկսյալ, մի պատիվ, որ վեր է քան ամեն պատիվ, եւ այդ պատվին արժան է Քրիստոս, որ ծնվեց փարախում՝ մսուրի մեջ, քանի որ տեղ չկար նրանց համար հյուրատանը...

Հեշտ է խոսել նման վիճակի մասին, բայց ապրելը նման պահեր՝ սարսափելի դժվար է: Քրիստոնեության մեջ ամենակարեւորն ապրումակցումն է, իսկ եթե այն չկա, ուրեմն Քրիստոս, Սրբությունը եւ Փրկչի ծնունդը մեզ համար կմնան իբրեւ պատմական մի դրվագ անխոս ու սառը մի իրականության, որը երբեք առնչություն չունի մեր օրվա ու ապրած դեպքերի հետ...

Քրիստոնեությունն ապրումակցում է, ապրումակցում կյանքի եւ Քրիստոսով նորոգված՝ առավել քան կյանքի: Ինչ է այն, եթե ոչ կարեկցանք անծանոթի հանդեպ, որն այդ պահին քո օգնության կարիքն ունի, օգնություն, որը հաճախ քեզ նեղություն տալով պիտի անես: Այո՛, հյուրատանը Փրկչի ծննդյան պահին տեղ չկար, նույնիսկ կարեկցանք չկար հղի կնոջ հանդեպ: Կարծես նույն վիճակն է, երբ քաղաքային փոխադրամիջոց ես բարձրանում. բարձրանում ես, ներսում տեղ չկա, բայց նաեւ մարդ չկա ներսում. բոլորն ընկղմված են հեռախոսների սոցիալական հարթակներում եւ մոռացության են տվել ներկա իրականությունը, որում հղին կարող է կանգնած մնալ՝ տեղ չգտնելով նստելու, մինչդեռ նրա որովայնում հասունանում է վաղվա մեր երկիրը, փրկիչը

մեր, մեր գիտնականն ու պաշտպան զինվորը, մեր ապագան ու մեր հույսը, արհամարհված մեր Քրիստոսը՝ մեր անխնամ վաղը... Եւ սա միայն մեկ օրինակն է օրվա բազում դրվագներից:

Հիմի կասեք, թե ի՞նչ կապ ունի այս ամենը Քրիստոսի Սուրբ Ծննդյան հետ: Այո՛, ունի՛. Քրիստոսի ծնունդը պիտի առաջին հերթին լինի մեր մեջ, նա պիտի զարգանա ու աճի մեր ներսում, որ սրբացնի մեր օրը, նորոգի մեզ ու մեր կյանքը, մեր մտածումները, մեր վարքը... Սա է իրական հանդիպումը Քրիստոսի հետ, Որի ծնունդը չպիտի վիժեցնել մեր մեջ միայն նրա համար, որ մեզ անհարմար է կիսել մեր եսը Փրկչի հետ, այլ պետք է նրբությամբ, զգուշությամբ խնամել նորածնին ու հոգալ նրա մասին, կերակրել բարության, որ ապրի մեր մեջ, հասակ առնի եւ հրաշագործի մեր ներսում եւ մեր ձեռքերով բարին գործի, մեր ոտքերով ընթանա օգնության կարիքավորներին, մեր շուրթերից օրհնաբանի Աստված եւ քաջալերի հուսահատներին, մեր աչքերով դիտի շուրջը՝ ոչ թե մեր մարմնի շահը փնտրելով, այլ համայնի օգտի համար ջանա, որ մեր սրտում թագավորի խաղաղության Աստվածը, եւ Սրբության շունչը մեզ մի նոր կյանք տա...

Այս պահից սկսյալ եկեք ուղղենք մեր եւ մեր նախնյաց սխալները, լինենք ուշադիր մեզ մոտեցող ամեն ինչի հանդեպ, հիշենք, որ Աբրահամն ու Սառան չէին ճանաչում անծանոթ հյուրերին, բայց նրանց ոտքերը լվացին, հաց տվեցին եւ վրանում անկողին պատրաստեցին եւ միայն մյուս օրը՝ նրանց գնալուց հետո, հասկացան, որ հրեշտակներ էին եկողները, եւ նրանք էին, որ օրհնեցին Սառային, եւ նրա որովայնում պտուղը զարգացավ...

Լինենք անշափ ուշադիր, որ շանարգենք մեզ առաքված հրեշտակներին, որոնք մեր փորձությունից հետո պիտի օրհնեն մեզ... Հիշենք ու չմոռանանք, որ ամեն մարդու մեջ կա Աստծուց փչված կենդանության Հոգին: Հարգենք այն, որ մեր մեջ էլ կենդանի մնա Տիրոջ Հոգին ու հրաշագործի մեր կյանքը բազում երեւումներով, որ ցնծությամբ եւ ուրախությամբ, բազում ապրումակցումներով ասենք. Քրիստոս ծնվեց եւ հայտնվեց, եւ օրհնյալ է ծնունդը Քրիստոսի մեր մեջ...

Տ. ՇԱՅԵ ՍԱՅՐԱԳՈՒՅՆ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ԱՆԱՆՅԱՆԻ ՔԱՐՈՉԸ՝
ԽՈՍՎԱԾ ԲՈՒՆ ԲԱՐԵԿԵՆԴԱՆԻՆ Ս. ԳԱՅԱՆԵ ՎԱՆՔՈՒՄ ՍԱՏՈՒՑՎԱԾ
Ս. ՊԱՏԱՐԱԳԻՆ

(27 փետրվարի, 2022 թ.)

Յանուն Հօր եւ Որդոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն:

«...Հաշակեսցո՛ւ եւ մեք զպատուիրանս Աստուծոյ»
(Շարական Բուն Բարեկենդանի):

Սիրելի՛ հավատացյալներ,

Այսօր Հայաստանյայց բոլոր եկեղեցիներում ծեսն իր արտաքին տեսքով, խորանի փակ վարագույրով, աղոթքներով եւ շարականներով մեզ հուշում է, որ դեպի Սուրբ Զատիկ 40-օրյա ճամփորդության շեմին ենք: Եկեղեցին իր գոյության առաջին իսկ օրերից Մեծ պահքը սահմանել է որպես տասանորդ. 365 կամ 366 օրերի մեկ տասներորդ մասը մենք պարտավոր ենք ապրել իբրեւ եկեղեցու զավակ, իբրեւ Քրիստոսի մարմնին, եկեղեցուն միացած անձ եւ անհատ: Այսօր սկսվում է այդ տասանորդի հատուցման շրջանը:

Ինչպես արդեն ասացի, ամեն բան՝ մեր ծիսական զգեստների պարզությունը, խորանի փակ վարագույրը, քահանայի եւ սարկավազների՝ ասես հեռվից վերհուշի պես հնչող ձայնը, մեզ ներկայացնում են մի կարեւոր խորհուրդ. այսօր մենք ոտք ենք դնում ինքնաքննության, ապաշխարության եւ զղշումի շրջան: Եկեղեցին սահմանել է այն՝ որպես մարդու հոգեւոր, ինչու՞ ոչ, նաեւ մարմնական մաքրության ժամանակաշրջան: Սահմանել է նաեւ երկու տեսակի պահք՝ ամբողջական կամ խիստ ծոմապահություն, երբ հրաժարվում ենք ուտելիքից եւ ըմպելիքից ամբողջապես, եւ խստակեցական պահք, երբ մեզ զրկում ենք այն ամենից, ինչը համարում ենք երկրային ճոխության արտահայտություն: Մենք այսօր այդ խստակեցական պահքի շրջանն ենք մտնում: Բայց մեր հասարակության մեջ եւ ընդհանրապես ամբողջ աշխարհում, երբ կրոնը եւ հավատը շատ հաճախ նույնացվում են արտաքին, տեսանելի ձևերի հետ, մենք էլ երբեմն Մեծ

պահջն ենք շփոթում ծիսական կամ տեսանելի արարքների հետ՝ կարծելով, որ դա է ամենաէականը: Շատ հաճախ շփոթում ենք ճիշտ հերթականությունն այն ամենի, ինչը Եկեղեցին սահմանել է որպես նպատակ եւ միջոց:

Այսօրվա Բուն Բարեկենդանի, այսինքն՝ բարի կենդանություն՝ մեր հոգեւոր առողջության այս կիրակիի հիշատակության շարականի մեջ Ս. Ներսես Շնորհալին հետեւյալ միտքն է ձեւակերպում. «Մեր նախահոր՝ Ադամի նման, որ դրախտում պտուղներն էր ճաշակում, մենք էլ ճաշակենք Աստծու պատվիրանները»: Շատ հաճախ պահքը եւ պահքի մասին քննարկումը կենտրոնանում են ուտել-չուտելու հարցի շուրջ. ի՞նչ ուտել կամ չուտել, ինչքան ուտել, խախտել պահքը, թե՛ չխախտել: Բնականաբար այս խոսակցությունը շատ հաճախ գերակշռող տեղ է զբաղեցնում: Բայց մի բան հստակ է եւ պետք է առանցքային լինի: Մեծ պահքը նաեւ ուտելու մասին է, ձեռք բերելու, ճաշակելու մասին է:

Երբ մենք ասում ենք, թե մեզ զրկում ենք մարմնական հաճույքից, մեր քիմքին հաճելի ուտելիքներ ճաշակելուց, պետք է հիշենք, որ հարկ է նաեւ մեր հոգու համար կերակուր հայթայթել. մեր հոգին էլ կարիք ունի ճաշակելու, ձեռք բերելու, զգեստավորվելու: Եվ ուրեմն, Բուն Բարեկենդանի այսօրվա խորհուրդն իրականում ուտելու եւ ճաշակելու, հոգեւոր սնունդ ստանալու եւ Աստծու պատվիրանները ճաշակելու մասին է: Եթե մենք անտեսում ենք այս կարեւոր պարագան, դառնում ենք անիմաստ ճամփորդ՝ անընդհատ ձգտելով աննպատակ վերջնակետի:

Մենք եւս ճաշակենք Աստծու պատվիրանները... Ինչպե՞ս ճաշակենք, ի՞նչ ճաշակենք: Բուն Բարեկենդանը հոգեւոր կենդանություն է, հոգեւոր վերարթնացում: Այսօրվա ճաշու ընթերցվածի մեջ գրված է. «Ուժգին կանչիր եւ մի՛ խնայիր, շեփորի պես բարձրացրո՛ւ ձայնդ, պատմիր իմ ժողովրդին իր մեղքերի... մասին (Ես. ԾԼ. 1):

Ք. ա. Թ.—Ը. դարերում Եսայի մարգարեի հայրենիքում՝ Իսրայելում, ծոմապահության հոգեւոր բովանդակությունը շատ կարեւոր եւ էական էր: Արտաքին, ձեւական բոլոր դրսեւորումները միայն միջոց էին, մինչդեռ առանցքային, կարեւոր նպատակ էր հոգեւոր ինքնամաքումը: Եվ հիմա փորձենք հասկանալ, իսկ ի՞նչ է ասում մեր Եկեղեցին, ի՞նչ է ասում եկեղեցական փորձառությունը պահք պահելու մասին:

Մեզանից շատերի համար, անշուշտ, տպավորություն է, որ Եկեղեցին սահմանում է «աղուհացից» օրեր, այսինքն՝ կերակուրի մեջ խիստ պահեցողություն: Բայց Եկեղեցին նաեւ ասում է, որ այդ ամենը միայն

արտաքին միջոց է, որպեսզի մենք կարողանանք մտքի եւ հոգու կենտրոնացմամբ Մեծ պահքի ժամանակ մեկ քայլ ավելի մոտենալ Աստծուն:

Մեր հոգեւոր սեղանները լի են ամենաճոխ խորտիկներով, զարդարված են Աստվածաշնչի կենարար պատգամներով, Սուրբ Սահակի եւ Սուրբ Մեսրոպի թարգմանած Աստվածաշնչով, Սուրբ Հովհան Մանգակունու գեղեցիկ ու խրատական ճառերով, Սուրբ Գրիգոր Նարեկացու անմահական մատյանով, Սուրբ Ներսես Շնորհալու հոգեպարար երգերով... Այդ բոլորը մեր հոգեւոր սեղանների վրա դրված խորտիկներ են, եւ դրանք բոլորը ճաշակելու պարտականություն ունենք: Դժբախտաբար այսօրվա մեր հասարակությունը ձեւի ու արտաքին ցուցամոլության հետեւից շատ է գնում, եւ դա ցավալի փաստ է: Մենք վտանգում ենք մեր հոգեւոր ողջ կարողությունը, կանգնած ենք քրիստոսազուրկ կրոն ստեղծելու վտանգի առաջ: Հաճախ մտածում ենք՝ եթե պահք ենք պահում, ուրեմն արդեն մտել ենք Աստծու արքայություն: Բայց հենց այդ մտածելու պահին Աստծու արքայությունը մեզանից հազարավոր կիլոմետրերով հեռանում է: Կամ եթե գալիս ենք եկեղեցի եւ երկու ժամ կանգնում Սուրբ Պատարագի, ուրեմն արդեն Աստծու արքայության մեջ ենք: Եթե այդպես լիներ, բոլորը կլինեին Աստծու արքայության մեջ: Բայց չէ՞ որ Սուրբ Պողոս առաքյալն ասում է. «Աստծու արքայությունը ուտելիք եւ ըմպելիք չէ, այլ արդարություն եւ խաղաղություն եւ խնդություն Սուրբ Հոգով» (Հռոմ. ԺԴ. 17): Աստծու արքայությունը նախ եւ առաջ այն կարեւոր գանձատուփն է, որը մենք այսօր պարտականություն ենք ստանձնում Մեծ Պահքի քառասուն օրերի ընթացքում բացելու եւ այնտեղ առկա գանձերը՝ Աստծու պատվիրանները, ճաշակելու: Մեծ պահքի ժամանակ մենք պետք է իրացնենք, մերը դարձնենք բոլոր իրադարձությունները, Աստվածաշնչյան առակները, երգերը, աղոթքները... Արտաքսման կիրակիի ողբերգությունն իմ ողբերգությունը պետք է դառնա, անառակ որդու ապաշխարությունը՝ իմ ապաշխարությունը, անիրավ դատավորի եւ այրի կնոջ պատմությունները նաեւ իմ պատմություններն են, Քրիստոսի խաչելության ողբն ու ցավը նաեւ իմ ողբն ու ցավն են, եւ ի վերջո, Սուրբ Հարությունը նաեւ իմ հարությունն է: Եթե մենք չենք իրացնում Մեծ պահքի այս ողջ քառասնօրյա գեղեցիկ շղթան, մենք, ուրեմն, պահք չենք պահում, որքան էլ խստակյաց լինենք մեր ճաշացանկի եւ սննդակարգի մեջ: Իսկ հոգեւոր ճաշացանկը կամ սննդակարգը շատ ավելի պարզ է եւ օգտակար: Նախ զղջումն է, հետո՝ ապաշխարությունը,

ապաշխարությունից հետո՝ ցավ, սուգ եւ արտասուք, հետո՝ մտքի լուսավորություն, սրանից հետո՝ ողորմություն, եւ ի վերջո, ողորմությունից հետո՝ այն պայծառ ուրախությունը, որ մենք ապրում ենք Մեծ պահքի ավարտին, երբ բոլորս միասին միմյանց ողջունում ենք Քրիստոսի հարության ավետիսով:

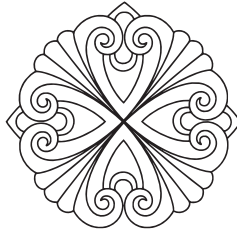
Սիրելիներ, այս է Սուրբ Եկեղեցու տված հիմնական պատգամը: Ուտելիքի եւ խմելիքի պահքը միջոց է. երբեք չշփոթեք այն նպատակի հետ, որն է՝ Աստծու պատվիրանների ճաշակումը եւ մեր հոգու, մեր հոգեւոր կյանքի լիացումն ու առատացումը: Բոլոր այն արտաքին տեսանելի, նյութականը, որ դուք կարող եք եւ կամենում եք անել Մեծ պահքի ընթացքում, արե՛ք միայն մեկ նպատակի համար՝ նորացնելու, առողջացնելու ձեր հոգեւոր կյանքը, մեկ քայլ ավելի մոտենալու մեր Տիրոջ՝ Հիսուս Քրիստոսին, մեկ տող ավելի կարգալու Աստվածաշնչից, մեկ տող ավելի սովորելու եկեղեցում ընթերցվող աղոթքներից, մեկ բառ ավելի հասկանալու հոգեւոր կյանքի մեծ, անսպառ գանձարանից, որը մենք շատ հաճախ չենք էլ հասկանում կամ տգիտության պատճառով չենք կամենում ընկալել: Այս է Մեծ պահքի իրական, կարեւոր պատգամը: Մենք կարիք չունենք անիմաստ ճամփորդ դառնալու: Եթե քառասուն օրերի ընթացքում աննպատակ թափառենք եւ որեւէ եզրահանգման չգանք որպես քրիստոնյաներ, ուրեմն անբովանդակ են դառնալու այդ քառասուն օրերը: Ապաշխարությունն ու զղջումը միշտ երկակի ազդեցություն ունեն: Մի դեպքում մենք արտասովում ենք, քանի որ հիշում ենք անցյալի մեր գործած հիմար արարքներն ու սխալները, մյուս դեպքում՝ միշտ նայում ենք ապագային, աշակրջությամբ հսկում, որ այլեւս չկրկնենք այդ նույն սխալներն ու հիմար արարքները:

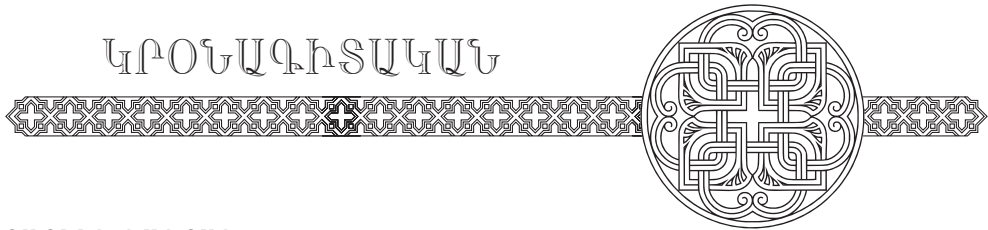
Քույրեր եւ եղբայրներ, Բուն Բարեկենդանի այս օրը Եկեղեցին մեզ հիշեցնում է, թե ինչպիսին էր մարդն Ադամի անկումից առաջ, բայց նաեւ՝ թե ինչպիսին պիտի լինի նա պահքից հետո: Պահքից հետո եթե մենք մեր նախահոր՝ Ադամի նման հոգեւոր զվարթություն ենք ապրում՝ հրեշտակների հետ ընկերակցելով, Աստծու պատվիրանները ճաշակելով, Աստծու փառքով եւ ներկայությամբ զգեստավորվելով, ուրեմն հասել ենք մեր նպատակին. Մեծ պահքը ճիշտ ենք պահել:

Մեծ պահքի մեջ առկա պայծառ տխրությունը մեզ հուշում է, որ այո՛, այն, ինչ մենք պետք է անենք Մեծ պահքի ժամանակ, հոգեւոր պահեցողություն է: Հրաժարվել վատ սովորություններից՝ հայհոյախոսելուց,

քննադատելուց, բամբասելուց, հրաժարվել միայն մեր մտքին, հոգուն ու Աստծուն հայտնի բոլոր վատ սովորություններից, հրաժարվել բոլոր այն բաներից, որ ցավ են պատճառում մեր մերձավորներին, մեր սիրելիներին, ազգովի հրաժարվել նաեւ բոլոր այն անիմաստ, հոգին կեղեքող խոսակցություններից, որոնք շատ հաճախ ցավեցնում եւ շփոթության են մատնում տասնյակ հազարավոր մարդկանց: Եկե՛ք այսօր, մտածելով հանդերձ բոլոր այն զրկանքների մասին, որ մեզ ենթարկելու ենք Մեծ պահքի ընթացքում, ավելի լավ է խորհրդածենք մեր ճաշակելիք հոգեւոր կերակուրի մասին....:

Հիսուս Քրիստոսի սերը, շնորհն ու ողորմությունը թող լինեն մեզ ամենքիս հետ. ամեն:





ԲԱԲԿԵՆ ՆԱՆՅԱՆ

«ՏՕՆ ՔԱՌԱՍՆՕՐԵԱՅ ԳԱՆՍԵԱՆՆ ՔՐԻՍՏՈՍԻ Ի ՏԱՃԱՐՆ» ԱՆՎԱՆ ՍԱԳՍԱՆ ՀՈՒՐՋ

Տյառնընդառաջ տոնն սկզբում նշվել է Երուսաղեմում¹ Դ. դարի երկրորդ կեսին՝ «Քառասնորդ Ծննդեան»² ծիսական անվամբ։ Որոշ ժամանակ անց նախնական, ինչ-որ առումով «նախագծային» անվանումը փոխարինվում է առաջինն Իսիդորոս Երուսաղեմացու կիրառած «Υπαπαντή»³ եզրով, որ թարգմանաբար նշանակում է «հանդիպում»։ Հունարեն վերոհիշյալ բառն արդեն Ե. դարի երկրորդ կեսի եւ Զ. դարի առաջին կեսի միջեւ ընկած ժամանակահատվածում ստանում է իր հայերեն համարժեքը՝ «Տեառնընդառաջ», եւ առաջին անգամ ի հայտ գալիս սուրբ Սահակի կանոններում («Տաւն սրբոյ Յայտնութեանն, եւ քառասնորդ նորա, եւ Տեառնընդառաջն»⁴) եւ ապա Գրիգոր Արծրունի եպիսկոպոսի «Թուղթ յԵրուսաղեմէ ի Հայս վասն Տեառնընդառաջին»⁵ աշխատության մեջ։ Թեպետ «Տեառնընդառաջ» անունը, ժամանակի ընթացքում իր մնայուն տեղը զբաղեցնելով Հայ Եկեղեցու ծիսական բառացանկում, ստանում է լայն

¹ Ավելի մանրամասն տե՛ս Բ. ՆԱՆՅԱՆ, Տյառնընդառաջ տոնի առաջին վկայությունը, «Էջմիածին», 2021, Բ., էջ 49–56:

² Տե՛ս H. PÉTRÉ, *Ethérie: Journal de Voyage*, SC, 21, էջ 206. Ch. Renoux, *Le Codex Arménien Jérusalem 121. II. Édition comparée du texte et de deux autres manuscrits*, PO, 36, էջ 228:

³ Տե՛ս M. AUBINEAU, *Les Homélies festales d'Hésychius de Jérusalem*, I, “Subsidia Hagiographica”, 59, 1978, էջ 24:

⁴ «Կանոնագիրք Հայոց», հտ. Ա., աշխ.՝ Վ. Հակոբյանի, Երեւան 1964, էջ 397–401: Ռաֆիկ Վարդանյանը տոնացույցին նվիրված իր արժեքավոր ուսումնասիրության մեջ կանոնների՝ մեզ հետաքրքրող եւ տոնի հիշատակությունը պարունակող մասը վերագրում է Ներսես Բ. Բագրեւանդցի (548–557) կաթողիկոսի եւ Ներշապուհ եպիսկոպոսի՝ 550 թ. խմբագրությանը (տե՛ս Ռ. ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ, Հայոց Տոնացույցը (4–18-րդ դարեր), Երեւան, 1999, էջ 45–63):

⁵ «Վկայությունք վասն Ծննդեան Քրիստոսի եւ Մկրտութեանն տաւնել ի միում աւուր ի յունուարի վեցն», աշխ.՝ Կ. վրդ. Տէր-Մկրտչեանի, «Արարատ», Ա., 1896, էջ 50–51. «Թուղթ յԵրուսաղեմէ ի Հայս վասն Տեառնընդառաջին Գրիգոր եպս. Արծրունեաց», աշխ.՝ Ն. եպս. Ծովականի, «Սիոն», Ա., 1964, էջ 33–36:

տարածում, եւ վարդապետներն էլ անկաշկանդ կիրառում են այն, այնուամենայնիվ, չի արժանանում տոնի տնօրինական անունը դառնալու պատվին: Արդարեւ, Հայ Եկեղեցու տոնացույցը տոնի համար կիրառում է «Տօն Բառասնօրեայ Գալստեանն Քրիստոսի ի տաճարն»⁶ անվանումը՝ հավելելով՝ «որ ասի Տեառն ընդ առաջ»՝ այսպիսով փաստելով, որ Տյառնընդառաջը տոնի բուն եւ տնօրինական անունը չէ⁷:

Ահա վասիկ փորձենք հասկանալ, թե որտեղից է առաջացել «Տօն Բառասնօրեայ Գալստեանն Քրիստոսի ի տաճարն» անունը, եւ ինչ է այն:

Պարզաբանման կարիք ունեցող առաջին ու ամենաէական հարցն է, թե ինչու Հայ Եկեղեցու վարդապետները, «Տեառնընդառաջ»-ից բացի, անհրաժեշտություն զգացին մեկ այլ անվան: Եթե ընդունենք, որ նպատակը գոյություն ունեցող անունը նորով փոխարինելն էր, ապա ամենայն վստահությամբ կարելի է փաստել, որ սույն նախաձեռնությունը հաջողությամբ չի պսակվել: Ինչպես կտեսնենք, «Տեառնընդառաջ» անունը ոչ միայն ապացուցում է իր կենսունակությունը, այլեւ այն աստիճանի է սիրվում եւ ընդունվում Եկեղեցու դավանորդներից, որ հասնում է մինչեւ մեր օրերը:

Տոնի նոր անունը՝ «Քառասնօրեայ գալուստն Քրիստոսի ի տաճարն» ձեւակերպմամբ, այսինքն՝ քառասնօրյա Հիսուսի՝ տաճար գալու հիշատակությունը, բովանդակային առումով արդեն լուրջ խնդիր է առաջացնում: Ինչ է նշանակում քառասնօրյա Հիսուսի՝ տաճար գալը, եւ ինչպե՞ս առհասարակ կարող էր քառասուն օրական մանուկ Հիսուսը տաճար գալ⁸: Հարցն առավել է բարդանում, երբ տոնի նոր անունը համադրում ենք Ղուկաս ավետարանչի «աժիմ զնա յերուսաղէմ յանդիման առնել Տեառն» (Ղուկ. Բ. 22) վկայության հետ, որից պարզ է դառնում, որ մանուկ Հիսուսին տաճար տանողները նրա ծնողներն են: Նորկտակարանյան այս պատմությունն սկզբունքորեն տարբերվում է Հիսուսի մկրտության, Կանայի հարսանիքի հրաշքի, Ծաղկազարդի (Տիրոջ մուտքը Երուսաղեմ) եւ տոնի հիմք ծառայող մնացյալ բոլոր այն դրվագներից, ուր գլխավոր հերոսը՝ Հիսուսը, չափահաս է, ի զորու է ինքնակամ ընդու-

⁶ «Տօնացույց», Ս. Էջմիածին, 1835, էջ 45:

⁷ ՔՆՆԱՍԷՐ, Տեառնընդառաջ, «Լոյս», 1905, հտ. Ա., Անթիլիաս, 1987, էջ 149:

⁸ Այս հարցն առաջադրում է նաեւ Եփրեմ Ասորին. «Քառասնօրեայ է յորմէ հետէ ծնեալ է զդա Մարիամ. եւ զիմրդ կարէ իմանալ տղայութիւն դորա զոր ինչ ասացեր. կամ բանք քո ոչ են լսելի դմա» («Սրբոյն Եփրեմի Մատենագրութիւնք», հտ. Դ., Ճառք եւ աղօթք, Վենետիկ, 1836, էջ 38):

նեղու իր որոշումներն ու լիիրավ ընդունակ է իր առաքելությունն իրականացնելու: Այն մոտ է այնպիսի դրվագներին, ինչպիսիք են Ծնունդը, Փախուստը Եգիպտոս, Թլփատությունը եւ այլն, որոնցում Հիսուսը տակավին դեռահաս է, ուստի ենթակա է իր երկրավոր ծնողների կամքին եւ ի վիճակի չէ ունենալու որեւէ անմիջական ներգործություն իրեն ներառող ժամանակագրական դեպքերի վրա:

Պատահական չէ, որ «Տօն քառասնօրեայ գալստեանն Քրիստոսի ի տաճարն» անունը չունի զուգահեռ քրիստոնյա աշխարհում: Ինչպես նշեցինք, տոնի հունարեն անվանումը՝ «Υπαπαντή»-ն, նշանակում է «հանդիպում» եւ թարգմանաբար տարածվել է բյուզանդական ավանդույթին պատկանող Եկեղեցիներում՝ սլավոնական լեզվաընտանիքում թարգմանվելով նույնիմաստ՝ «Срѣтєніє» բառով: Մասնակի շեղում է նկատվում Վրաց Եկեղեցում, ուր «հանդիպում» նշանակող սկզբնական անվանումը՝ «Միգեբեբա»-ն (ՁՈԾՅԾԾԱՁ)⁹, ավելի ուշ փոխարինվում է «ողջագուրում» նշանակող «Միրկմա»-ով (ՁՈԴՅԾԱ): Կաթոլիկ Եկեղեցում այն սկզբնապես թարգմանվում է «Occursus»¹⁰ բառով, որը լատիներեն թարգմանությամբ եւս նշանակում էր «հանդիպում»: Հետագա շրջանում նախընտրությունը տրվում է «Praesentatio Domini» («Ընծայումն Տեառն») անվանը: Ինչ վերաբերում է մեր քույր Եկեղեցիներին¹¹, ապա այնտեղ պատկերը նույնն է: Դպտի Եկեղեցին այս տոնը կոչում է «عيد دخول السيد المسيح إلى الهيكل» («Տեր Քրիստոսի ի տաճար մուտքի տոն»)՝¹²: Ասորի Ուղղափառ Եկեղեցին արամեերեն այն անվանում է «Ma`alto»<sup>13</sup>, որը բառացիորեն նշանակում է «մուտք», իսկ տոնի բուն անունը թեեւ «Ընծայման տոն» է, սակայն առավել հայտնի է «Mor Shem`un Sobo» («Սիմեոն Ծերունի») անվամբ: Մալանկարա Ուղղափառ Ասորի Եկեղեցում եւս տոնը հայտնի է «Mayaltho» անվամբ՝ նույն («մուտք») նշանակությամբ¹⁴: Ինչ վերաբերում է Եթովպական Ուղղափառ Եկեղեցուն¹⁵,

⁹ Տե՛ս К. КЕКЕЛИДЗЕ, Иерусалимский Канонарь VII вѣка, Тифлисъ, 1912, էջ 53:

¹⁰ Այս բառը թեեւ «ὕπαπαντή»-ի թարգմանությունն է, սակայն Կաթոլիկ Եկեղեցու տոնակարգում տոնի պաշտոնական անունը չէ:

¹¹ Հարկ է նշել, որ Տյառնընդառաջի տոնը մեր քույր Եկեղեցիները նշում են փետրվարի 2-ին:

¹² Տե՛ս T. MALATY, Introduction to the Coptic Orthodox Church, Alexandria, 1993, էջ 251:

¹³ Տե՛ս M. BARSOM, Ma`de`dono: The Book of the Church Festivals According to the Ancient Rite of the Syrian Orthodox Church of Antioch, New Jersey, 1984, էջ 74:

¹⁴ Տե՛ս <http://mosc.in/lectionary/421-2>:

¹⁵ Տե՛ս <http://www.ethiopianorthodox.org/english/calendar.html>:

ապա, զարմանալիորեն, այն առհասարակ շունի այս տոնն իր ծիսական համակարգում¹⁶:

Տյառնընդառաջ տոնի անվան պատմությունը պարզելու համար առաջին հերթին պետք է անդրադառնալ եկեղեցական այն հայրերի վկայություններին, որոնք անմիջական ներդրում ու ազդեցություն են ունեցել Հայ Եկեղեցու տոնացույցի զարգացման գործընթացի վրա¹⁷: Ներքոքերյալ պատմական փաստերը մեր հետաքրքրության առարկայի համար ունեն արմատական նշանակություն:

Այսպես՝ Սահակ Ա. Պարթեւ կաթողիկոսի (387—439) անունով մեզ հասած կանոնները կարելուր նշանակություն ունեն թե՛ Եկեղեցու իրավականոնական եւ թե՛ ծիսական համակարգերի համար: Նրան է վերագրվում ոչ միայն Երուսաղեմի ծիսական տարին կարգավորող «Սահմանքի» (Typikon) հայերեն թարգմանության գործի նախաձեռնությունը, այլեւ «Կանոնք ընթերցուածոց»-ի, այսինքն՝ Հայոց Եկեղեցու տոնացույցի առաջին խմբագրությունը¹⁸: Սբ. Սահակի կանոնները, հիշատակելով խնդրո առարկա տոնի՝ Երուսաղեմում տարածում գտած «Քառասնորդ Ծննդեան» անունը, առաջին անգամ պաշտոնապես ներմուծում են նաեւ տոնի հայերեն նոր անունը՝ «Տաւն սրբոյ Յայտնութեանն, եւ քառասնորդ նորա, եւ Տեառնընդառաջն»:

Զ. դարի կեսից մինչեւ է. դարի 30-ական թվականները Կոմիտաս կաթողիկոսի (615—628) ձեռամբ կատարվում է «Կանոնք ընթերցուածոց»-ի հերթական խմբագրությունը: Բյուզանդիայի Պյուռոս Ա. պատրիարքին ուղղած իր հակաճառական երկում նա այս տոնը հիշատակում է «Տեառնընդառաջ» անունով. «...եւ մինչ ասես, թէ տրտունջ բառնայ Կիրեղ զՀայոց, իմն Ծննդեանն կարգաւորութեան ընդէ՛ր չկարգեաց քան որ մարտիրոսաց տաւնախմբութիւն միայն եւ զԾննդեանն յունուարի վեց, եւ յայտ է, թէ Երուսաղէմ ոչ էր տաւնել ի դեկտեմբերի քսան եւ հինգ, եթէ ոչ մինչ ի Յուստիանոս, որ զՏեառնընդառաջն ի փետրուարի յերկու մ տաւնել տայր, նոքա ընդէ՛ր մեռանէին»¹⁹: Սակայն գրության շարունակության մեջ հանդիպում

¹⁶ Նույնն է կացությունը 1993 թ. Եթովպական Ուղղափառ (Թեւահեղո) Եկեղեցուց բաժանված էրիթրեական Ուղղափառ Եկեղեցում:

¹⁷ Այս հարցում մենք հետեւում ենք Ռ. Վարդանյանին եւ ոչ թե Շ. Ռընուին, որի ցանկը մասամբ տարբերվում է Վարդանյանի ցանկից (Ch. RENOUX, Le Lectionnaire de Jérusalem en Arménie: Le Čašoc. I. Introduction et liste des manuscrits, PO 44, էջ 427—462):

¹⁸ Ռ. ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ, Հայոց Տոնացույցը, էջ 108—114:

¹⁹ «Կոմիտասի Հայոց կաթողիկոսի եւ Պիոսի արշիապատրիարքի հարցաքննութիւն եւ վիճաբանութիւն վասն հաւատոյ եւ կարգաց եկեղեցւոյ եւ վասն տնաւրէնութեան Բանին»,

ենք տոնի մեկ այլ անվան. «Բայց եթե ըստ Գրոց կամի՛ք առնելոյ ետծննդեանն եւ թլփատութիւն՝ լուռ լերով զաւուրս քառասուն եւ ապա զտանն Գալստեանն կատարեցէք»²⁰:

Ը. դարի առաջին քառորդում Ս. Հովհան Գ. Օձնեցի հայրապետը (688–728), որը հայտնի է ոչ միայն իր աստվածաբանական եւ իմաստասիրական գործերով, այլեւ իբրեւ հայոց տոնացույցի «ըստ շաբաթուց» համակարգի հեղինակ, եւս գործածում է «Տեառնընդառաջ» անունը. «.... ոմն հերիտիկոս, գրգռէր զթագաւորն վասն աւուրն Տեառնընդառաջաց, թէ չէ պարտ թոյլ տալ երուսաղէմացոց՝ արտաքոյ եկեղեցական կարգաց առնել զաւր Ծննդեան եւ Քառասներորդաց.... եւ վաղվաղակի գրէր թագաւորասաստ հրամանաւ առ ստոյգ հայրապետ քաղաքին եւ առ կղերիկոս եկեղեցեաց, եթե՝ «զՏեառնընդառաջսն ըստ Ծննդեանն արարէ՛ք ի Փետրուար ամսոյ յերկուսն»²¹:

Հայոց տոնակարգի մեծ գիտակ Ստեփանոս Սյունեցին (685–735) Անտիոքի եպիսկոպոսին ուղղած իր գրութեան մեջ եւս գործածում է «Տեառնընդառաջ» անունը. «Քանզի մտեալ առաջի թագաւորին հրէայ ոմն հերիտիկոս, գրգռէր զթագաւորն վասն աւուրն Տեառնընդառաջին. թէ չէ՛ պարտ թոյլ տալ երուսաղէմացոցն, արտաքոյ եկեղեցական կարգի զօր Ծննդեանն եւ զքառասներորդացն կատարել, այլ որպէս ամենայն երկիրս Հ[ռ]ոմոց տօնէ, պարտ է եւ նոցա նոյնպէս կատարել: Յայնժամ թագաւորն ունկնդիր եղել նմա, վաղվաղակի գրեաց թագաւորասաստ հրամանաւ թուղթ յերուսաղէմ, առ Յոստոս հայրապետ քաղաքին, եւ առ կղերիկոս եկեղեցոյն, եթէ զՏեառնընդառաջն ըստ Ծննդեանն արարէ՛ք ի Փետրուարի ամսոյ յերկուսն, եւ մի՛ ըստ Յայտնութեան ի ԺԴ.»²²:

Ժ. դարի վերջում տոնացույցի՝ Ատոմ Վարագեցու խմբագրութեան մեջ, որը հայտնի է նաեւ «Հոռոմագիր» անվամբ, նախընտրութեամբ տրվում է տոնի նոր անվանը. «Փետրուարի ամսոյ աւուր ԺԴ. Քառասնաւեայ գալուստն Տեառն ի տանարն»²³:

«Մատենագիրք Հայոց», հտ. Դ., Անթիլիաս–Լիբանան, 2005, էջ 314:

²⁰ Անդ, էջ 317:

²¹ «Նախահաւաքումն պատմութեան այսմ բանից Տեառն Յոհաննու Վերծանողի», «Մատենագիրք Հայոց», հտ. է., Անթիլիաս–Լիբանան, 2007, էջ 160:

²² «Ստեփանոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի, Մեծի Իմաստասիրի, պատասխանի թղթոյն Անտիոքու եպիսկոպոսի, զոր վասն հաւատոյ գրեալ էր», «Մատենագիրք Հայոց», հտ. Զ., Անթիլիաս–Լիբանան, 2007, էջ 548–549: Հեղինակն անդրադարձ է կատարում «յերուսաղէմացոց թղթին» առանց հիշատակելու, սակայն, Գրիգոր Արծրունու անունը:

²³ ՄՄ N°832 Ճաշոց (1154 թ.), թ. 125բ–127բ, Ռ. ՎԱՐԳԱՆՅԱՆ, Հայոց Տոնացույցը, էջ 228:

Այս հարցի առնչությամբ կարելու է նաեւ Հովհաննես Սարկավագի (1045–1129) հետեւյալ վկայությունը. «Եւ ամառի մինչեւ ի դեկտեմբերի ԻՅ.ն համարեն ինն ամիս եւ հինգ ամիս, եւ անդ ասեն զծնունդն Քրիստոսի: Եւ ի փետրուար ի Բ.ն զՏեառնընդառաջ կատարեն եւ բազում անգամ ջանան զաւր Ծննդեան հինգշաբթի ածել եւ ոչ կարեն...»²⁴: Սրանից պարզ է դառնում, որ չնայած «Քառասնօրեայ գալստեանն Քրիստոսի ի տաճարն» անվան առկայությունը՝ սարկավագադիր տոմարի հեղինակն իր մասնագիտական նախընտրությունը գործածում է հօգուտ «Տեառնընդառաջ» անվան:

«Տոնանամակի» հեղինակներ կաթողիկոս Գրիգոր Վկայասերը (1066–1105), Գրիգորիսն ու Կիրակոս Դրազարկեցին (1050–1127), որոնք միեւնույն ժամանակ խմբագրել են ճաշոց-տոնացույցը, օգտագործել են «Տօն գալստեան Տեառն քառասնարեայ ի տաճարն»²⁵ անվանումը: Եւ վերջապես Գրիգորիս Արշարունու «Մեկնութիւն ընթերցութեան» աշխատության հիման վրա առաջացած «Տոնապատճառ» ժողովածուի (ԺԲ.–ԺԳ. դդ.) հեղինակներ Վարդան Հաղբատեցին (†1193/5), Վարդան Արեւելցին (1200–1271) եւ Հովհաննես Գանձակեցին (ԺԳ. դ.) նախընտրում են «Խորհուրդ Տեառնընդառաջի» անունը՝ զուգահեռ գործածելով նաեւ «Պատճառ Խորդաց Տեառն, որ ի փետրուար կատարի», ինչպես նաեւ «Տօն քառասնարեայ գալստեան Տեառն ի տաճարն» անունները²⁶:

Ծեսի, աստվածաբանության, ինչպես նաեւ հայրաբանական ավանդության նկատմամբ Հայ Եկեղեցու հայտնի նախանձախնդրությունը մի կողմից փաստում է այն անուրանալի ճշմարտությունը, որ աստվածահաստատ այս կառույցը ծայրաստիճան զգուշությամբ է ընդունել յուրաքանչյուր նորամուծություն եւ հետագայում բազմապատիկ դժվարությամբ հրաժարվել դրանից, մյուս կողմից էլ արդարացիորեն հիմք է տալիս առաջ քաշելու հետեւյալ հարցը, թե ինչպես համեմատաբար այսքան կարճ ժամանակահատվածում Եկեղեցին նախ հաստատում է նոր տոնը՝

²⁴ Ա. ԱՐԲԱՆՍՅԱՆ, Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, Երեւան, 1956, էջ 233–234:

²⁵ ՄՄ N°979 Ճաշոց (1286 թ.), թ. 59ա–60ա. Ռ. ՎԱՐԳԱՆՅԱՆ, Հայոց Տոնացույցը, էջ 267–271:

²⁶ Ա. ՕՀԱՆՋԱՆՅԱՆ, Տոնապատճառ ժողովածու, հտ. Ա., Ս. էջմիածին, 2016, էջ 45: Աշխատության հեղինակը հիմք է ընդունել ՄՄ հետեւյալ ձեռագրերը՝ N°2021, Տոնապատճառ (1184 թ.), թ. 70ա–75ա, N°4139, Տոնապատճառ (1267 թ.), թ. 76ա–81ա, N°5862, Ժողովածու (ԺԳ. դար, 1290-ից առաջ), թ. 44բ–49ա, N° 5443, Ժողովածու (ԺԳ. դար), թ. 134բ–139բ, N°2771, Յովհաննէս Գանձակեցու Տոնապատճառ (1805 թ.), թ. 96բ–103ա:

«Քառասնորդ Ծննդեան» անվամբ, ապա ընդունում «Տեառնընդառաջ» անունը, որից հետո որոշում կայացնում փոխարինել այն «Տօն քառասնօրեայ գալստեանն Քրիստոսի ի տաճարն» անվամբ:

Իրարահաջորդ այս որոշումների բուն շարժառիթի բացահայտումն անտարակույս պատասխաններ կարող է պարունակել մեր փնտրած հարցերին, ուստի եւ անհրաժեշտ է «Տօն քառասնօրեայ գալստեանն Քրիստոսի ի տաճարն» անվան ծագումնաբանությունը հասկանալուց առաջ նախ պարզել, թե ինչու Հայ Եկեղեցին հրաժարվեց տոնի բուն եւ վաղնջագույն անուն հանդիսացող «Քառասնորդ Ծննդեան»-ից:

Նախ փորձենք տեսնել, թե գոյություն ունի՞ արդյոք որեւէ կապ տոնի երկու անունների միջեւ: «Քառասնորդ Ծննդեան»-ի նախնական վերլուծությունը ցույց է տալիս այս անվան ուղղակի ենթակայությունը Ծննդյան տոնին: Այն ինքնաբավ չէ, ունի պարզունակ կառուցվածք եւ հաստատում է ընդամենն այն, որ տոնը հիշատակում է Ծննդյան քառասուներորդ օրը՝ առանց տրամադրելու կենսական որեւէ տեղեկություն տոնի խորհրդի կամ բովանդակության վերաբերյալ: «Քառասնորդ Ծննդեան»-ը, պարունակելով բուն տոնին վերաբերող միակ եւ անմիջական հղումը, որ վերաբերում է 40 օրերին, պարզապես նոր անվան *locum tenens*-ն է: «Տօն քառասնօրեայ գալստեանն Քրիստոսի ի տաճարն» անունը նույնպես իր հերթին անդրադարձ է կատարում 40 օրերին: Ենթադրում ենք, որ «Տօն քառասնօրեայ գալստեանն Քրիստոսի ի տաճարն» անունն իրականում «Քառասնորդ Ծննդեան» անվան վերանայված, համալրված եւ արդիականացված տարբերակն է:

Քառասնորդ	Ծննդեան		
Քառասնօրեայ	գալստեանն	Քրիստոսի	ի տաճար

Գրիգորիս Արշարունու (է. դար) «Մեկնութիւն ընթերցուածոց» աշխատության մեջ տեղ գտած հետեւյալ վկայությունը՝ «որ յետ Ծննդեանն՝ քառասնաօրեայ ըստ արիմացն սրբեաց եւ ի տաճար եմոյժ իմեան»²⁷, գալիս է փաստելու մեր վարկածը: Տոնի անվան մեկ միավորի մեջ այն պարունակում է մեզ համար առանձնահատուկ կարեւորություն ունեցող տոների երկու անունների միջանկյալ վիճակները՝

²⁷ «Մեկնութիւն ընթերցուածոց զոր արարեալ ի Տեառն Գրիգորիսի Արշարունեաց ըորեպիսկոպոսի», «Մատենագիրք Հայոց», հտ. Զ., Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, էջ 45:

«յետ Ծննդեանն» = «քառասնորդք Ծննդեան»,

«քառասնարեայ [...] եւ ի տաճար եմոյժ ինքեան» = «քառասնօրեայ գալստեանն Քրիստոսի ի տաճարն»:

Տոնի անվան բարեփոխման անհրաժեշտության հետ կապված հնարավոր է առաջ քաշել մեկից ավելի վարկածներ, որոնցից առաջինը թերեւս եղել է «Տեառնընդառաջ» անվան ծագման խնդիրը: Ինչպես արդեն նկատեցինք, այն հունարեն «Υπαπαντή»-ի հայերեն համարժեքն էր, եւ չի բացառվում, որ դրանով պայմանավորված կարող էր լինել հայ հեղինակների երկբայական մոտեցումը: Այսպես՝ Կոմիտաս կաթողիկոսը, որին արդեն առիթ ունեցանք անդրադառնալու, իր երկում միեւնույն տոնը երկու տարբեր անուններով է հիշատակում՝ «Տեառնընդառաջ» («որ զՏեառնընդառաջն ի փետրուարի յերկումն տաւնել տայր»)՝²⁸ եւ «տաւն գալստեան» («ապա զտաւն գալստեանն կատարեցեք»)՝²⁹: Անանուն ժամանակագրության հեղինակը (է. դ.) նախընտրում է «գաւրն քառասներորդ նուիրաւոր տաւնին ընծայման փրկչին մերոյ ի տաւնաւն»³⁰ անունը սեփական շարադրության մեջ, մինչդեռ Գրիգոր Եպիսկոպոս Արծրունու թուղթը վկայակոչելիս օգտագործում է վերջինիս կիրառած «Տեառնընդառաջ»³¹ բառը: Ը. դարի աստվածաբան Խոսրովիկ Թարգմանիչը գործածում է բացառապես «զխ. երորդսն Տեառն մերոյ»³² եւ «գաւր Խ. երորդին Տեառն մերոյ»³³ անունները:

Հետաքրքիր է այս հարցի վերաբերյալ զուգահեռ անցկացնել Կաթողիկ Եկեղեցու՝ տոնին առնչվող պատմության հետ: Ինչպես գիտենք, Տյառնընդառաջը Ս. Կյուրեղի օրոք (315–387) երուսաղեմում հիմնադրված տոն էր, որը մուտք է գործում լատինական տոնակարգ Սերգիոս Ա. (687–701) պապի գահակալության շրջանում³⁴: Պարզվում է, որ Արեւմուտքում եւս տոնի անունը, առնվազն սկզբնական շրջանում, առաջաց-

²⁸ «Կոմիտասի Հայոց կաթողիկոսի եւ Պիոսի արշիապատրիարքի....», էջ 314:

²⁹ Անդ, էջ 317: Նույնն է վկայում նաեւ Ստեփանոս Սյունեցին («Ստեփանոսի Սինեայ Եպիսկոպոսի....», էջ 550):

³⁰ Բ. ՍԱՐԳԻՍԵԱՆ, Անանուն ժամանակագրություն, Վենետիկ, 1904, էջ 71:

³¹ Անդ, էջ 71:

³² Գ. ՎՐԴ. ՅՈՎԱԹԵԱՆ, Խոսրովիկ Թարգմանիչ (Ը. դար), Վաղարշապատ, 1899, էջ 192: Տոների անունների փոփոխության վերաբերյալ Խոսրովիկի աննկուն դիրքորոշումն զգացվում է Հայտնության մասին Աթանաս Գ. (724–740) Անտիոքի հայրապետին արտահայտված դժգոհությունից. «Ընդէ՛ր փոխեցին զաւրն եւ զանունն, մինչ երանելիքն ամենեքեան Յայտնութիւն կոչեն» (անդ, էջ 192):

³³ Անդ, էջ 193:

³⁴ Գոյություն ունի գիտնականների հավանությանը չարժանացած մեկ այլ վարկած եւս, համաձայն որի՝ Տյառնընդառաջի տոնը Հռոմում ներմուծվել էր Սերգիոս Ա. պապից առաջ

նում է որոշակի շփոթություն՝ ծիսական ձեռնարկներում հանդես գալով չորս տարբեր անուններով³⁵՝

- ա) Natale sancti Simeonis³⁶,
- բ) Purificatio sanctae Mariae³⁷,
- գ) Ypapanti³⁸,
- դ) Die secunda³⁹:

Ինչպես նշում է Դը Բրուինը, Հռոմում տոնն անվանվում էր «Ypapanti»⁴⁰ ոչ թե իբրեւ հույների հանդեպ համակրանքի արտահայտություն եւ ոչ իսկ որպես գրագիտության ցուցադրություն, այլ այն պարզ պատճառով, որ Հռոմում տոնն առավել հայտնի էր ճիշտ այդ անունով⁴¹: Նա հավելում է, որ «այս հույն անունը [Հռոմում] երբեք չէր ընդունվի, եթե արդեն գործածության մեջ չլիներ, եւ ընդհակառակը, եթե հունարեն անունը պարզունակ էր, այն բնականաբար պիտի փորձեին փոխարինել մեկ այլ անվամբ եւ կամ մոռացության մատնեին իրենց չհասկացած այս բառը»⁴²:

Տոնի անվան հունական ծագումնաբանական վարկածը թեեւ գոյության իրավունք ունի, սակայն, մեր համոզմամբ, այն տոնի նոր անվան ի հայտ գալու իրական պատճառը լինել չէր կարող:

Քննելով Տյառնընդառաջ տոնի նոր անվան՝ «Տօն քառասնօրեայ գալստեանն Քրիստոսի ի տաճարն» վերնագրի բովանդակությունը՝ պարզում ենք, որ փոփոխության հիմնապատճառն ունեցել է, ամենայն հավանականությամբ, աստվածաբանական բնույթ: Եկեղեցու պատմությունից քաջատեղյակ ենք, որ որոշ տոների ի հայտ գալը պայմանավորված էր դավանաբանական նախադրյալներով⁴³: Այս առումով Արիոս քահանա-

Գելասիոս Ա. (492–496) պապի օրոք (տե՛ս H. USENER, Das Weihnachtsfest, Religionsgeschichtliche Untersuchungen, Bonn, 1889, էջ 318):

³⁵ Տե՛ս D. DE BRUYNE, L'Origine des processions de la Chandelier et de rogations: A propos d'un sermon inédit, «Revue Bénédictine», 34, 1922, էջ 24–25:

³⁶ Տե՛ս Graduale Monza, Sacramentarium Gelasianum Saint-Gall, Gellone, Angoulême:

³⁷ Տե՛ս Sacramentarium Gelasianum Vat. Reg. 316, Capitularia Evangeliorum Douai 12, Paris, 11959, Vat. Reg. 4, Vat. pal. 46:

³⁸ Տե՛ս Sacramentarium Gregorianum; Capitularia Evangeliorum Vat. 43, Vat. 7016, Vat. pal. 50:

³⁹ Տե՛ս Capitularia Evangeliorum Würzburg, Paris, 9386, Paris, 17227:

⁴⁰ «Liber Pontificalis»-ի պես կարելուր մատչանում տոնի վերաբերյալ հանդիպում ենք հետևյալ հիշատակությանը՝ «quod Ypapanti Greci appellant», այսինքն՝ «որը հույները Տյառնընդառաջ էին կոչում» (L. DUCHESNE, Le Liber Pontificalis, I, Paris, 1886, էջ 376):

⁴¹ Տե՛ս D. DE BRUYNE, L'Origine des processions de la Chandelier et de rogations, էջ 25:

⁴² Անդ, էջ 24:

⁴³ Տե՛ս R. CONRAD, Heterodoxy and the Twelve Great Feasts of the Eastern Church, Comitatus: «A Journal of Medieval and Renaissance Studies», 12, 1981, էջ 13–30:

յի (250–336) ուսմունքը⁴⁴, որքան էլ որ տարօրինակ թվա, համարվում է քրիստոնեական տոնակարգի զարգացման անուղղակի խթաններից մեկը: Մերժելով Հիսուսի աստվածային բնությունը՝ նա առաջ էր քաշում մի տեսություն, ըստ որի՝ գոյություն ունեւ միայն մեկ Աստված՝ Հայր Աստվածը: Որդուն արարել էր Հայրը, հետեւաբար Հորը համահավասար հավիտենական չէր եւ Աստված չէր կարող լինել: Այս դավանանքը որակավորվում է իբրեւ հերձված եւ դատապարտվում Նիկիայի տիեզերական ժողովում (325 թ.): Դ. դարի սկզբում բռնուն ծավալում գտած հակաարիոսական պայքարը ժամանակագրական առումով չի համընկնում Հայ Եկեղեցում Տյառնընդառաջ տոնի անվան փոփոխության օրակարգի հետ: Տոնի նոր անվան բովանդակության մեջ ներառված աստվածաբանական բաղադրիչը մատնացույց է անում մեկ այլ հնարավոր դավանաբանական խնդիր՝ նեստորականությունը:

Կոստանդնուպոլսի պատրիարք Նեստորի հեղինակած ուսմունքն սկզբունքորեն արիոսականության շարունակությունն էր: Այն թեւ առավել հայտնի է «Աստվածածին» (Θεοτόκος) եզրի նկատմամբ ունեցած ժխտողական դիրքորոշմամբ, սակայն նեստորականության բուն դավանաբանական միջուկն ի սկզբանե եղել է քրիստոսաբանական եւ ոչ թե մարեմաբանական⁴⁵: Նեստորը Հիսուսի անձի մեջ ընդունում էր երկու բնություն (diphysitism)՝ մարդկային ու աստվածային, որոնք միմյանցից բոլորովին անջատ էին. Նեստորը նրանց միջեւ գոյություն ունեցող համագոյական միությունը չէր ընդունում: Հիսուսը, ըստ Նեստորի, եւ Աստված է, եւ մարդ: «Գործունեության այս երկու լծակները»⁴⁶ իրականացնում էին իրենց գործառույթները միմյանցից անկախ. մեռյալներից հարություն տալու դրվագում գործում է Աստված, մինչդեռ մարդկային տկարություններ ունեւ նաեւ մարդ Հիսուսը⁴⁷: Այս երկու բնություններն իրար չպետք է խառնել, հակառակ դեպքում կստացվի, որ Քրիստոսը ոչ կատարյալ Աստված է, ոչ էլ կատարյալ մարդ: Այսպես էր ուսուցանում Նեստորը, հետեւաբար դավանում, որ Մարիամը ծնունդ է տվել մարդ Հի-

⁴⁴ Այս մասին տե՛ս M. SIMONETTI, La crisi ariana nel IV secolo, Studia Ephemeridis, “Augustinianum”, 11, 1975:

⁴⁵ Հակառակ կարծիքի է Ռ. Փրայսը, որը համոզված է, որ, Նեստորի ուսմունքի համաձայն, Մարիամի հարցը ոչ թե արդյունք էր, այլ պատճառ (Տե՛ս R. PRICE, Marian Piety and the Nestorian Controversy, “Studies in Church History”, 39, 2004, էջ 31–38):

⁴⁶ Տե՛ս J. MCGUCKIN, The Westminster Handbook to Patristic Theology, London, 2004, էջ 237:

⁴⁷ Տե՛ս F. CHASE, Saint John of Damascus, “The Fathers of the Church”, 37, 1958, էջ 138:

սուսին եւ ոչ թե Աստծուն, քանի որ մարդը չէր կարող Աստված ծնել, ուստի եւ Մարիամը չի կարող «Աստվածածին» կոչվել, այլ ընդամենը՝ «Քրիստոսածին»։ Նյուլթի քննության տեսանկյունից մեծ նշանակություն ունի Նեստորին վերագրված հռչակավոր այն արտահայտությունը, թե՛ «Ես չեմ կարող Աստված կոչել երկու—երեք ամսական մանկանը»⁴⁸։

Նեստորն ու նրա դավանանքը⁴⁹ թեեւ դատապարտվում են Եփեսոսի տիեզերական ժողովում (431)⁵⁰, սակայն նրա ուսմունքը չի դադարում գոյություն ունենալուց, ընդհակառակը՝ շարունակում է զարգանալ եւ ընդլայնվել աշխարհագրական առումով՝ հասնելով մինչեւ Հեռավոր Արեւելք՝ Հնդկաստան⁵¹, Մոնղոլիա⁵² եւ Չինաստան⁵³։ Այն մեծ տարածում է գտնում նաեւ Պարսկաստանում՝ իբրեւ կենտրոն ունենալով պատմական Խուժաստանը⁵⁴, որտեղից մնայուն քարոզարշավներ են կազմակերպվում դեպի Պարսկահայաստան՝ «պատճառաւ վանառաշահութեան»⁵⁵, ինչպես նշում է Ներսէս կաթողիկոսը (548—557)։ Մեզ հասած հավաստի տեղեկությունից պարզ է դառնում, որ Նեստորականները ոչ միայն քարոզարշավներ էին կազմակերպում, այլեւ ուղղակի բնակություն էին հաստատել Հայաստանում՝ կարգելով նույնիսկ իրենց եպիսկոպոսին. «Ածին եւ վարդապետս առաջնորդ կորստեան ինքեանց, որք եկեալ ձեռնարկեցին՝ զապականութիւն իւրեանց բերելով ի սուրբ եւ ի ճմարիտ հաւատ մեռ...»⁵⁶։ Ներսէս կաթողի-

⁴⁸ S. J. MCGUCKIN, The Westminster Handbook to Patristic Theology, էջ 237։

⁴⁹ Նեստորի ուսմունքի մասին առավել հանգամանորեն տե՛ս F. LOOFS, Nestorius and His Place in the History of Christian Doctrine, Cambridge, 1914. S. WESSEL, Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy. The Making of a Saint and of a Heretic, Oxford, 2004։

⁵⁰ Սահակ հայրապետը, որի գահակալության ընթացքում գումարվում է Եփեսոսի ժողովը, չի մասնակցում դրան, սակայն կանոնական որոշումները բերվում են Հայաստան եւ եղածի պես վավերացվում 435 թ. Աշտիշատի Բ. ժողովում (տե՛ս Յ. ՎՐԳ. ՄՈՎՍԻՍԵԱՆ, Հայաստանեայց Առաքելական Ս. Եկեղեցւոյ Պատմութիւն, Բ. վերահրատ., Ս. էջմիածին 2008, էջ 75. Ն. ՎՐԳ. ՄԵԼԻՔ-ԹԱՆԳԵԱՆ, Հայոց եկեղեցական իրաւունքը, Բ. վերահրատ., Ս. էջմիածին, 2009, էջ 147—149)։

⁵¹ S. G. GRIERSON, Modern Hinduism and its Debt to the Nestorians, “Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland”, 39, 1907, էջ 311—328։

⁵² S. O. LATTIMORE, A Ruined Nestorian City in Inner Mongolia, “The Geographical Journal”, 84, 1934, 481—497։

⁵³ S. S. BUGGE, The history of the Nestorian Church in China, “The Muslim World”, 24, 1934, էջ 370—390։

⁵⁴ Խոսքը Մեծ Խուժաստանի (Khorāsān) մասին է։

⁵⁵ «Տեառն Ներսէսի Հայոց կաթողիկոսի թուղթ մեղադրութեան առ եպիսկոպոսունան», «Գիրք թղթոց», Բ. հրատ., աշխ.՝ Ն. արք. Պողարեանի, Երուսաղէմ, 1994, էջ 196։

⁵⁶ «Ուխտ միաբանութեան Հայոց աշխահիս ի ձեռն Ներսէսի Հայոց կաթողիկոսի, եւ Մերշապոյ Մամիկոնէից եպիսկոպոսի, եւ Պետրոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի, եւ այլոց

կոսին հաջորդած Հովհաննես Բ. Գաբեղյան (557–574) հայրապետի օրոք խնդիրը տակավին առկա է: Այս մասին տեղեկանում ենք Այոնյաց եպիսկոպոսին նրա ուղղած թղթից, որից պարզ է դառնում, որ տեղի եպիսկոպոսը եկեղեցիներում ոչ միայն ընդունում է նեստորականներին, այլև հաղորդություն է բաշխում նրանց⁵⁷: Հայ եկեղեցում նեստորականության խնդիրն արդի է մնում նաև Մովսես Բ. Եղիվարդեցու (574–604) գահակալության ընթացքում, ինչպես երևում է Վրաց Կյուրիոն կաթողիկոսին ուղղած նրա գրությունից⁵⁸:

Վերը թվարկված պատմական վկայությունները բավարար հիմք են ընձեռում ենթադրելու, որ Տյառնընդառաջ տոնի նոր անվան պատճառ դարձած աստվածաբանական բաղադրիչը ներմուծվել է Հայաստանում տարածում գտած նեստորականության ազդեցությամբ, եւ, մեր կարծիքով, սա է եղել նման փոփոխության արդարացումը:

Ակնհայտ է, որ Տյառնընդառաջ տոնի անվան փոփոխությունը պարզ երևույթ չէր, որն էլ լիներ դրա դրդապատճառը: Անհրաժեշտ էին ծանրակշիռ հայրաբանական վկայություններ՝ նմանօրինակ փոփոխությունը վավերացնելու համար: Շատ հավանական է, որ այս հարցում ուղղորդիչ դեր է ունեցել Ս. Եփրեմ Խուրի Ասորու (306–373)՝ հայերեն պահպանված եւ մինչ օրս հայ եւ օտար գիտնականների պատշաճ ուսումնասիրությանը չարժանացած «Ի Գալուստն Տեառն ի տաճարն Բառասնօրեայ եւ ի ծերունին Սիմեոն»⁵⁹ ճառը:

աթոռակցաց, եւ տանուտերանց, եւ ազատաց, եւ համարէն ժողովորդականաց», Բ. հրատ., էջ 200:

⁵⁷ Տէն «Թուղթ, զոր Տէր Յովհաննէս Հայոց կաթողիկոս եւ այլ եպիսկոպոսք, առ Սիւնեաց եպիսկոպոսն եւ առ Տէրն արարին», Բ. հրատ., էջ 208:

⁵⁸ Տէն «Թուղթ Տեառն Մովսիսի Հայոց կաթողիկոսի առ Կիւրոն Վրաց կաթողիկոս», Բ. հրատ., էջ 222:

⁵⁹ «Սրբոյն Եփրեմի Մատենագրութիւնք», հտ. Դ., էջ 35–44: Հարկավ մենք չենք կարող ո՛չ հաստատել եւ ո՛չ էլ մերժել այս ճառի վավերականությունը՝ միեւնույն ժամանակ արձանագրելով, որ Տյառնընդառաջին՝ իբրեւ առանձին տոնական միավորի նվիրված այս ճառը մեզ թվում է ժամանակավրեպ, եթե, անշուշտ, տվյալ միավորը նախապես մաս չի կազմել հեղինակի՝ Ղուկասի Ավետարանի մեկնության: Հայրաբանության պատմության մեջ առկա են նման օրինակներ, ինչպես Ամփիլոքիոս Իկոնացու (†394) Տյառնընդառաջի ճառը (AMPHILOCHIUS ICONIENSIS, De occursu Domini nostri Iesu Christi: deque Deipara, et de Anna et Simeone, PG 39, էջ 43–60), որը, պարզվում է, Ղուկասի Ավետարանի մեկնության մի մասն էր (տես С. DATEMA, Amphilochii Iconiensis Opera, CCSG 3, Brepols, 1978, էջ Xiii) եւ կամ Կյուրեղ Երուսաղեմացուն (†386) վերագրվող Տյառնընդառաջի ճառը (CYRILLUS HIEROSOLYMITANUS, In occursum Domini nostri Jesu Christi, PG 77, էջ 1039–1050), որը նույնպես հեղինակի «Commentarii in Lucam» (Clavis Patrum Graecorum (= CPG) 5207) աշխատության մի

Արեւելյան երեւակայությամբ եւ աստվածաբանական խոր գիտելիքներով շարադրված այս աշխատության լույսի ներքո Հիսուս մանկան ինքնակամ եւ հանձնառու գալուստը տաճար կարող էր նշանակել միայն մեկ բան՝ Նրա կատարյալ Աստված լինելը: Թեեւ ընծայաբերման պատմության մեջ երկու զուգահեռ օրենսդրական արարողություններ էին կատարվում՝ մի կողմից Աստվածամոր մաքրագործումը (Ղեւտ. ԺԲ. 1–8) եւ մյուս կողմից՝ Հիսուսի ընծայումը տաճարին (Եւք ԺԳ. 2)՝ համաձայն նույն Մովսիսական օրենքի, ակնհայտ է, որ հայ աստվածաբանական մտքի կենտրոնում բացառապես Հիսուսի անձն է: Ավելին՝ նոր անունը փորձում է ներկայացնել Հիսուսին, որին Եփրեմ Ասորին կոչում է «հինաւուրց մանուկն»⁶⁰ եւ «ծեռ մանուկն»⁶¹, իբրեւ Մեկը, որ չի կրում Իր վրա այլոց գործունեության ազդեցությունը, ենթակա չէ օրենսդրական որեւէ պարտականության եւ վեր է մարդկային ու բնության բոլոր օրենքներից: Տաճար եկողը ղեւտացիներին քավություն տվող մշտնջենավոր Քահանայնապետն է, Հովսեփի ձեռքով երկու տատրակ պատարագ մատուցողը, Հայր Աստծու հետ աշխարհի պատարագն ընդունողը: Հիսուսին է վերագրվում ոչ միայն տաճար գալու նախաձեռնությունը, այլեւ Ինքն է, ըստ էության, եւ պատարագ մատուցողը, եւ պատարագ ընդունողը՝ «գըոյսդ ի քոյոց» սկզբունքի համաձայն, «զի ցուցցէ՝ եթէ ոչ օտար է ի Հօրէն»⁶² եւ «եթէ Նա է Աժ յաւիտենից»⁶³:

մասն է համարվում (տե՛ս Փ. Юлаев, Свт. Кирилл Александрийский. Две гомилии на Сретение из «Толкования на Евангелие от Луки», «Богословский Вестник», 7, 2008, էջ 17): Այդուհանդերձ՝ ճառի հպանցիկ ուսումնասիրությունը երեւան է բերում նրա վաղնջականությունը: Ժառը թարգմանվել է Ե. դարին բնորոշ ոսկեդարյան գրաբարով, բացակայում են հունաբան դպրոցին հատուկ դարձվածքները: Աստվածաբանական բաղադրիչի տեսանկյունից նույնպես ճառը փաստում է իր հնամենությունը: Ակնհայտ է, որ սույն գործը շարադրվել է 431 թ.՝ Եփեսոսի տիեզերական ժողովից առաջ: Ժառում բազմիցս անդրադառնալով Հիսուսի մորը՝ հեղինակը երբեք չի գործածում «Աստվածածին» բառը, այլ սահմանափակվում է «կույս» (անդ, էջ 35), «Դավթի դուստր» (էջ 35) եւ ուղղակի «Մարիամ» (էջ 36) հորոքորջումներով: Ավելին՝ ճառում զգալի, եթե ոչ՝ գերիշխող տեղ է հատկացվում Սիմեոն Մերունուն, որի պաշտամունքը լայնորեն տարածված էր Ասորական եկեղեցում: Այսօր էլ, ինչպես առիթն ունեցանք նշելու, տոնն ասորիներին առավել հայտնի է «Սիմեոն Մերունու տոն» անվամբ: Աստվածաբանական առումով ճառի հիմնական թիրախն արիոսականությունն է: Բացի դրանից՝ այս աշխատությունը շարադրված է Սբ. Եփրեմին հատուկ մեկնողական ոճով՝ հագեցած խոր եւ ծավալուն հինկտակարանյան վերլուծություններով:

⁶⁰ «Սրբոյն Եփրեմի Մատենագրութիւնք», հտ. Դ. , էջ 35:

⁶¹ Անդ, էջ 37:

⁶² Անդ, էջ 36:

⁶³ Անդ, էջ 38:

Ամփոփելով «Տօն քառասնօրեայ գալստեանն Քրիստոսի ի տաճարն» անվան հակիրճ քննությունը՝ գալիս ենք այն եզրակացության, որ այն մատչելի եւ պերճախոս հռչակում է մանուկ Հիսուսի կատարյալ աստվածությունը, որի մասին Ս. Ներսես Շնորհալի (1166—1173) հայրապետը «Գիր հաւատոյ»-ի մեջ գրում է. «Եկն ի տաճարն քառասնօրեայ ըստ օրինացն յընծայումն, զի մարդկային բնութիւնս ինքեամբ ընծայեսցէ Հօր ի բարձունս»⁶⁴:

Հայկական հարուստ գրչական պատկերագրական ժառանգության մեջ պահպանվել է իր տեսակի մեջ եզակի մանրանկար, որն ըստ էության արտացոլում է Հայ Եկեղեցու՝ տոնի անվան մեջ ամփոփված աստվածաբանական դիրքորոշումը (պատկեր 1): Ինչպես կարող ենք նկատել, ՄՄ N°4820 ԺԳ. դարի ձեռագրի մաս կազմող մանրանկարում 40-օրյա մանուկ Հիսուսն ինքնուրույն է մոտենում Սիմեոն Ծերունուն: Պատկերագրական այս լուծումը միակն է Տյառնընդառաջի՝ մեզ հայտնի հարյուրավոր մանրանկարներից⁶⁵ եւ չունի ոչ մի զուգահեռ նույնիսկ համաշխարհային մանրանկարչական ժառանգության մեջ: Տյառնընդառաջի նյութին նվիրված եւ մեզ հասած բազմաթիվ մանրանկարների, խճանկարների, պատկերազարդումների, կնիքների, եկեղեցական եւ այլ նշանակություն ունեցող առարկաների համապարփակ քննությամբ բացահայտվում է ընդամենը մեկ նախագեպ, որը թեմատիկ առումով նման է հայկական այս մանրանկարին: Խոսքը «Վիկտորիա եւ Ալբերտ» թանգարանում պահվող (մոտ 850 թ.) փղոսկրյա վահանակի մասին է (դրվագներ Հիսուսի կյանքից), ուր եւս տեսնում ենք մանուկ Հիսուսին, ճիշտ է, ոչ բոլորովին ինքնուրույն տեղաշարժվելիս, բայց եւայնպեւ ոտքի վրա. սա միանգամայն հակասում է Տյառնընդառաջի տոնի ավանդական կանոնին, համաձայն որի՝ Հիսուս պատկերվում է Սիմեոնի գրկում⁶⁶:

Պարզելու համար, թե Տյառնընդառաջ տոնի անունն հետագա ինչ զարգացում է ունենում Հայ Եկեղեցու ծիսական եւ տոնաբանական ձեռնարկներում, անհրաժեշտ է անդրադառնալ մատենագրական հարուստ

⁶⁴ «Ընդհանրական թուղթք սրբոյն Ներսիսի Շնորհալոյ», Երուսաղէմ, 1871, էջ 90: Հետագայում նույն վկայությունը մեջբերում է Կիրակոս Գանձակեցին իր աշխատության մեջ (Պատմութիւն Հայոց, աշխ.՝ Կ. Մելիք-Օհանջանյանի, Երեւան, 1961, էջ 125—126):

⁶⁵ Այս մանրանկարի առանձնահատկությանն իր հոգվածում հպանցիկ անդրադարձել է Հ. Հակոբյանը (տե՛ս Миниатюра Арцаха—Утика (XIII—XIV вв.), ԼՀԳ, 3, 1990, էջ 10):

⁶⁶ Այս մասին ավելի մանրամասն տե՛ս D. SHORR, The Iconographic Development of the Presentation in the Temple, "The Art Bulletin", 28, 1946, էջ 17—32:

Ժառանգությանը: Այս առումով մեզ համար փաստագրական կարելորապես աղբյուր են՝

ա) ծիսական մատյանները՝ շարականոցներ, գանձգրքեր/գանձարաններ, տաղարաններ ու մաշտոցներ,

բ) տոնաբանական ձեռնարկները՝ ճաշոցներ, տոնապատճառներ եւ տոնացույցներ,

գ) ճառերի ժողովածուները՝ ճառընտիրներ, ժողովածուներ եւ հայսմավուրքներ:

Վերոհիշյալ աղբյուրների մանրակրկիտ ուսումնասիրությունն ի հայտ է բերում մեկ օրինաչափություն, որ հայ հեղինակներն ազատորեն օգտագործել են տոնի ոչ թե մեկ, ոչ թե երկու, այլ երեք եւ նույնիսկ չորս անուն: Թվարկենք դրանք.

«Քառասնորդ Մննդեան» — Սա Տյառնընդառաջի՝ մեզ արդեն հայտնի հնագույն անունն է, որը հանդիպում ենք թե՛ էթերիայի գործում եւ թե՛ հայոց հնագույն ճաշոցում՝ «Կանոնք ընթերցուածոց»-ում: Անկասկած այս անվան գործածությունը պայմանավորված է եղել այն հանգամանքով, որ ճաշոցներն ուղղակիորեն միշտ հետեւել են «Կանոնք ընթերցուածոց»-ի ավանդությունը⁶⁷,

«Տեառնընդառաջ» — Սա տոնի հայկական առաջին անունն է, որը թեեւ հունարեն «Υπαπαντή»-ի հայերեն թարգմանությունը պետք է նկատվեր, սակայն բառաշինության եւ ինքնուրույնության տեսանկյունից սքանչելի մի օրինակ է: Ինչպես կարող ենք տեսնել, այս բառն անկաշկանդ օգտագործվում է անխտիր բոլոր տեսակի մատյաններում՝ հատկապես ծիսական⁶⁸:

⁶⁷ Տե՛ս «Փերուարի ամսոյ որ արւ ժԴ.։ Քառասնորդ Տեառն մերոյ Յի Քի», թ. 71ա, Սրբոց Յակոբեանց (= ՍՅ N°121), Ճաշոց (1192 թ.). «Փետրուարի ամսոյ, որ արւ ժԴ. են, քառասնորդ Մննդեան Տեառն մերոյ Յի Քի», թ. 93բ, ՍՅ N°1863, Ճաշոց (1334 թ.). «Փերուարի ամսոյ որ արւ ժԴ. Քառասնորդ Մննդեանն Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի», թ. 162բ, N°ՍՅ 145, Տօնապատճառ (1348 թ.). «Տեառնընդառաջին. Ի Փետրուարի ամսոյ որ արւ ժԴ., քառասնետորդ Տեառն մերոյ», թ. 101բ, ՍՅ N°373, Տօնապատճառ (1348 թ.):

⁶⁸ Տե՛ս «Ի մեծի աւուր Տեառնընդառաջին. Սրբոյն Բարսղի Եպիսկոպոսի Կեսարու Կապաղոկացոց Ի գալուստն Տեառն ի տաճարն», թ. 52բ, ՄՄ N°1525, Ճառընտիր (1201 թ.). «Յաղագս Տեառնընդառաջին», թ. 60ա, ՄՄ N°522, Տօնապատճառ (1297 թ.). «Տեառնընդառաջին քառասնարեալ գալստեանն Քրիստոսի», թ. 71ա, ՍՅ N°120, Տօնապատճառ (ԺԴ. դար). «Քարոզ Մննդի եւ Տեառն ընդ առաջի», թ. 387ա, ՍՅ N°271, Ճաշոց (1316 թ.). «Ի մեծի աւուր Տեառնընդառաջին՝ Երանելոյն Բարսեղի Եպիսկոպոսի Կեսարացու Տեառն», թ. 477ա, ՍՅ N°71, Ճառընտիր (1321 թ.). «Կանոնն Տեառնընդառաջին», թ. 34ա, ՄՄ N°1576, Շարակնոց (1328 թ.). «Պատճառ Տն. ընդ առաջին» թ. 89, ՍՅ N°372, Տօնապատճառ (1347 թ.).

«Տօն Բառասմօրեայ գալստեանն Քրիստոսի ի տանարն» — Այս անվանն⁶⁹ արդեն անդրադարձանք մեր ակնարկում: Ամենայն հավանա-

«Տեառնընդառաջին. Ի Փետրուարի ամսոյ որ ար ժԴ., քառասներորդ Տեառն մերոյ», թ. 101բ, ՄՅ N°373, Տօնապատճառ (1348 թ.). «Քարոզ Տեառնընդառաջի, Խ. օրեայ գալստեան», թ. 30բ, ՄՅ N°231, Գանձգիրք (1394—1415 թթ.). «Յաղագս Տեառնընդառաջին», թ. 06ա, ՄՄ N°735, Ժողովածոյ (ԺԴ. դար). Պատճառ Տեառնընդառաջին», թ. 271ա, ՄՄ N°1244, Ժողովածոյ (ԺԴ. դար). «Կանովն Տեառնընդառաջին Աւրհնութիւն», թ. 62, ՄՅ N°2479, Շարական (1437 թ.). «Գանձ Տեառնընդառաջին առաւօտու», թ. 125ա, ՄՄ N°425, Գանձարան, (1466 թ.). «Գանձ Տեառնընդառաջի», թ. 46, ՄՄ N°474, Գանձարան (1474 թ.). «Գանձ Տեառնընդառաջին», թ. 40, ՄՅ N°3758, Տաղարան (1486 թ.). «Գանձ Տեառնընդառաջին առաւօտուն», թ. 97աբ, ՄՄ N°428, Գանձարան, (1489 թ.). «Ժորհուրդ Տեառնընդառաջին ի փետրուար ժԴ.», թ. 183ա, ՄՄ N°1137, Ժողովածոյ (1490 թ.). «Գանձ Տեառնընդառաջի Երեկոյին», թ. 28բ, ՄՄ N°430, Գանձարան (ԺԵ. դար). «Գանձ Տեառնընդառաջին», թ. 202բ, ՄՄ N°1040, Մաշտոց (ԺԵ. դար). «Գանձ Տեառնընդառաջին», թ. 152բ, ՄՅ N°3653, Գանձգիրք (1532 թ.). «Գանձ Տեառնընդառաջին Երեկոյին աստ», թ. 56ա, ՄՅ N°2197, Գանձգիրք (1548). «Այլ Գանձ Տեառնընդառաջի առաւօտուն», թ. 62ա, ՄՅ N°2197, Գանձգիրք (1548). «Գանձ Տեառնընդառաջին Ճրագալուցին», թ. 17, ՄՅ N°3312, Գանձարան (1581 թ.). «Կանովն Տեառնընդառաջին Յի Քի քառասնարեայ ի տանարն», թ. 80, ՄՅ N°2359, Շարական (1592 թ.). «Կանովն Տեառնընդառաջին Աւրհնութիւն», թ. 62, ՄՅ N°2357, Շարական (ԺԷ. դար). «Իսկ Գալստեանն Աստուածորդոյն քառասնօրեայ ի տանարն Սողոմոնի, որ ի Տեառնընդառաջն», թ. 63, ՄՅ N°2491, Տօնացոյց (1677 թ.):

⁶⁹ «Տեառն Եփրեմի հորին Ասորւոյ ի գալուստն Տեառն ի տանարն», թ. 160բ, ՄՄ N°1525 Ճառընտիր, (1201 թ.). «Կանովն Գալստեան Տճ ի տանարն», էջ 46բ, ՄՅ N°503, Շարական (1297 թ.). «Յաղագս Խ. արեայ գալստեանն», թ. 18ա, ՄՄ N°522, Տօնապատճառ, (1297 թ.). «Տաղ Գալստեան Տեառն Խ. արեայ ի տանարն», թ. 551ա, ՄՅ N°373, Ճառոց (1299 թ.). «Երկրորդ կիրակի զկնի Բառասմարեայ գալստեանն», թ. 220բ, ՄՄ N°936, Ճառոց (1344 թ.). «Յաղագս Տեառնընդառաջին Բառասմարեայ գալստեանն Քրիստոսի», թ. 156, ՄՅ N°120, Տօնապատճառ (ԺԴ. դար). «Փետրուար ժԴ. Գալուստն Տեառն Քառասմարեայ ի Տանարն Տեառն», թ. 53բ, ՄՅ N°1255, Ճառոց (1341 թ.). «Յաղագս Քառասնօրեայ Գալստեան Տեառն ի Տանարն», թ. 162բ, ՄՅ N°145, Տօնապատճառ (1358 թ.). «Փետրուար ժԴ.: Տան է Քառասմարեայ ի Գալստեանն Տճ մերոյ Յի Քի ի Տանարն», թ. 62ա, ՄՅ N°122, Ճառոց (1367—1369 թթ.). «Փետրուարի ժԴ. Գալստեան Տեառն ի տանարն Քառասմարեայ ի, Ժողովին ի Սուրբ մատրեան քաղաքին Եւ այս կանոն կատարի», թ. 75բ, ՄՅ N°1998, Ճառոց (1374 թ.). «Իսկ Փետրուար ժԴ. Տան է Քառասմարեայ Գալստեանն Տճ մերոյ Յի Քի ի Տանարն», թ. 62ա, ՄՅ N°12, Ճառոց (1377 թ.). «Քարոզ Տեառնընդառաջի, Խ. օրեայ գալստեան», թ. 30բ, ՄՅ N°231, Գանձգիրք (1394—1415 թթ.). Երանելոյն Եփրեմի հորին Ասորւոյ ի ասացեալ ի գալուստ Տեառն Բառասմարեայ ի տանարն», թ. 205ա, ՄՄ N°524, Ճառընտիր (1401 թ.). «Երանելոյն Եփրեմի հորին Ասորւոյ ասացեալ ի Գալուստն Քրիստոսի Բառասմարեայ ի տանարի լրնծայումն», թ. 31բ, ՄՄ N°1521, Ճառընտիր (1406 թ.). «Մեծի աւուր գալստեան Տեառն ի տանարն Բառասմարեայ», թ. 185բ, ՄՅ N°1, Ճառընտիր (1419 թ.). «Տաղ Քառասմարեայ Գալստեանն», թ. 112, ՄՅ N°3758, Տաղարան (1486 թ.). «Քառասնօրեայ Գալստեան Քի ի տանարին», թ. 16ա, ՄՅ N°2121, Ճառոց (ԺԷ. դար). «Գալստեան Աճ Որոյն Խ. օրեայ ի տանարն», թ. 25, ՄՅ N°3487, Տօնացոյց (ԺԷ. դար). «Իսկ գալստեան Աստուածորդոյն Բառասմարեայ ի տանարն», թ. 144, ՄՅ N°2459, Տօնացոյց (1666 թ.). «Ի փետրուարի ժԴ. Տան է Քառասմարեայ Գալստեանն Տեառն մերոյ ի տանարն», թ. 57ա, ՄՅ N°5, Ճառոց (1670 թ.). «Իսկ Գալստեանն Աստուածորդոյն Բառասնօրեայ ի տանարն Սողոմոնի, որ ի Տեառնընդառաջն», թ. 63, ՄՅ N°2491, Տօնացոյց (1677 թ.). «Գովեստ ներբողական յԱռաքել վարդապետէ ասացեալ վասն գալստեան Տեառն Քառասնօրեայ ի տանարն», թ. 534ա, ՄՅ N°6, Յայմաւուրք (1703 թ.):

կանություն՝ այն «Քառասնորդ Ծննդեան»-ի համալրված ձևն է: Մուտք գործելով Հայ Եկեղեցու տոնական տարվա մեջ՝ այն պահպանում է իր գույություն իրավունքը, մինչև որ եկեղեցական տոնացույցի վերջին խմբագրության հեղինակ Սիմեոն Ա. Երեւանցի հայրապետը (1763–1780) այն վավերացնում է՝ իբրեւ Տյառնընդառաջի պաշտոնական եւ տնօրինական անուն:

«Ընծայումն ի տաճարն» — Տոնի անվան այս տարբերակը թեւեւ հազվագյուտ է, բայց եւ առկա է հայ աստվածաբանական պատմության մեջ: Այն լատիներեն «Praesentatio Domini» անվան ուղղակի թարգմանությունն է: Մատենագրական վավերագրերի քննությունը հիմք չի տալիս պնդելու, թե այն՝ որպէս առանձին միավոր, ունեցել է իր ուրույն տեղը Հայ Եկեղեցու ծիսական համակարգում⁷⁰:

Քննության ընթացքում պարզ է դառնում նաեւ, որ ուշ միջնադարում զանազան՝ անձնական եւ անանձնական պատճառներով Տյառնընդառաջ տոնի մեկից ավելի անունները հայ հեղինակներն օգտագործել են առանց որեւէ վերապահության՝ թե՛ առանձին, թե՛ մեկը մյուսի փոխարեն եւ թե՛ միասին: Այս երեւույթը կարող էր պայմանավորված լինել միայն մեկ հանգամանքով⁷¹. լայն հանրությունը այս տոնը հայտնի էր իր բազմանվանությամբ (օրինակ՝ Աստվածահայտնություն=Ծնունդ, Այլակերպություն/Պայծառակերպություն= Վարդավառ), հետեւաբար տոնի անվան բազմակի գործածությունները՝ «Յաղագս Տեառնընդառաջին քառասնարեայ գալստեանն Քրիստոսի», «Քարող Տեառնընդառաջի, և օրեայ գալստեանն» եւ կամ «Կանոփն Տեառնընդառաջին, Յի Քի քառասնարեայ ի տաճարն», ունենին ոչ թե բացատրական, այլ ավելի շուտ հավելման ու համալրման նպատակ: Հայոց տոնացույցի զարգացման

⁷⁰ Տե՛ս «Ընծայումն ի տաճարն», թ. 29ա, ՍՅ N°3433, Շարական (1658 թ.): Առկա է նաեւ մեկ այլ՝ առավել վաղ շրջանի արձանագրություն, որը մեզ հասել է ՄՄ N°1007 տոնապատճառի Առաքյալ գրչի հիշատակարանի շնորհիվ. «....գԾնունդ Փրկչին մերոյ] եւ զընծայումն քառասնարեայ] ի տաճարին....» (ԺԲ. դար), (Ա. ՄԱԹԵՎՈՍՅԱՆ, Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ Ե.—ԺԲ. դդ., Երեւան 1988, էջ 311): Բացի դրանից՝ Մուղնու հայտնի Ավետարանի (ՄՄ N°7736, ԺԱ. դար) Տյառնընդառաջի մանրանկարում (թ. 13ա) թեւեւ դժվարությամբ, բայց վերականգնվում է «ընծայումն ի տաճար» գրությունը (Վ. NERSESSIAN, Treasures from the Ark 1700 Years of Armenian Christian Art, Los Angeles, 2001, էջ 161): «Քի ընծայումն ի տաճարն» (թ. 3բ) վերնագրով է մեզ ներկայանում նաեւ Իգնատիոս Հոռոմոսցու գրչին պատկանող Ավետարանի մանրանկարը (Նոր Զուղա N°36, 1236 թ.) (Վ. ՄԱԹԵՎՈՍՅԱՆ, Գրիչ եւ մանրանկարիչ Իգնատիոս Հոռոմոսցի, ԲԵՀ, 1 (1982), էջ 129):

⁷¹ Ի տարբերություն ներկայիս, երբ տոնի պաշտոնական անունը գրեթե անձանոթ է պարզ հավատացյալին:

մեջ կարելոր ներդրում ունեցած մեծանուն հայրերը թեև ակնհայտորեն նախընտրել են «Տեառնընդառաջ» անունը, բայց եւայնպէս այն մեզ համար անհասկանալի պատճառներով չի դարձել տոնի տերունական անունը՝ փոխարենը զբաղեցնելով իր արժեքավոր ու մնայուն տեղը հայ հավատացյալի սրտում:

РЕЗЮМЕ

Следуя по стопам Иерусалима, Армянская Церковь первой приняла новообразованный праздник Сретения. Первоначально известное как «Сороковой день от Епифании», это торжество позже, вероятно Исихием Иерусалимским, было переименовано в «Сретение». Это новшество было встречено блестящей армянской адаптацией «Տեառնընդառաջ». Тем не менее, церковные деятели, очевидно не были в достаточной степени удовлетворены или же в силу насущной необходимости были вынуждены предложить новое, не имеющее аналогов, название праздника, в виде «Пришествие сорокадневного Христа во храм». Наиболее убедительным объяснением такого рода действий могла быть неминуемая угроза со стороны несториан, активно действовавших на юге Армении, которые яростно отвергали божественную природу Иисуса.

В тоже время, исчерпывающие библиографические исследования средневековых литургических, эротологических и гомилетических рукописей с особой ориетацией на основополагающие труды священных отцов, таких как католикосы Саак, Комитас, Иоанн Одзунский, Степанос Сюникский и другие, специализирующихся на Литургии, церковном календаре и Синаксариях, предоставляют достаточные доказательства, для того чтобы предположить, что их преимущественным выбором было имя «Տեառնընդառաջ», а не «Пришествие сорокадневного Христа во храм», которое по стечению обстоятельств позднее стало официальным названием праздника в армянском церковном календаре..

SUMMARY

Following the footsteps of Jerusalem, the Armenian Church was first to accept the newly founded feast of Presentation of Jesus in the Temple. Initially known as



“Fortieth day of Epiphany”, this solemnity later on was renamed as “Hypapante” probably by Hesychius of Jerusalem. This novelty was accorded with a brilliant Armenian “Տեառնընդառաջ” adaptation. Nevertheless, Church fathers apparently were not satisfied or yet were forced to propose a new one-of-a-kind name for the feast, in the form of “The coming of forty-days old Christ to the Temple”. The most plausible explanation for this course of action was the imminent threat by Nestorians, well active in the south of Armenia, who would vehemently reject the divine nature of Jesus.

On the other hand, extensive bibliographic research of medieval liturgical, heortological and homiletical manuscripts with particular emphasis given to the fundamental writings of fathers specialized in Liturgy, ecclesiastical Calendar and Synaxarium such as Catholicoi Sahak, Komitas, John of Odzun, Stepanos of Syunik and others provide sufficient evidence to suggest that their choice par excellence was indeed the name “Տեառնընդառաջ” and not “The coming of forty-days old Christ to the Temple”, which somehow managed to become the official name of the feast in the Armenian ecclesiastical Calendar.



ԱԹԵՆԱԳՈՐԱՍ ԱԹԵՆԱՑԻ

ՄԵՌՅԱԼՆԵՐԻ ՀԱՐՈՒԹՅԱՆ ՄԱՍԻՆ¹

Ա. Իրերի ճշմարտությունն արտահայտող ցանկացած դրույթի եւ ուսմունքի վրա ինչ-որ կեղծ բան է աճակցվում: Աճակցվում է ոչ այն պատճառով, որ դա բնականորեն զարգացել էր ինչ-որ սկզբից կամ յուրաքանչյուր իրին հատուկ որեւէ պատճառից, այլ ներմուծում են նրանք, ովքեր ճշմարտությունը խեղաթյուրելու համար միտումնավոր չար սերմ են հերյուրում: Սրանում կարելի է համոզվել նախ նրանց օրինակից, ովքեր հնում իմաստասիրական ուսումնասիրություններ էին կատարում, ինչպես նաեւ հենց քննվող հարցերի շուրջ առկա խառնաշփոթից: Այդ մարդիկ որեւէ ճշմարտություն չեն թողել առանց հերյուրանքի. ո՛չ Աստծու էությունը, ո՛չ Նրա տնօրինությունը, ո՛չ գործը, ո՛չ այլ բան, որ կապված է դրա հետ եւ բարեպաշտության պատկեր է սահմանում մեզ համար: Ոմանք բացարձակապես եւ վճռականորեն մերժում են ճշմարտությունն այդ իրողություններում, այլք խեղում են դրանք սեփական հայացքների համաձայն, իսկ ուրիշներն էլ փորձում են կասկածի ենթարկել ամենից ակնհայտը: Այս պատճառով, կարծում եմ, նա, ով զբաղվում է այս իրողությունների քննությամբ, պետք է երկու տեսակի ապացույցներ ունենա. մի խումբը՝ ճշմարտության պաշտպանության համար, մյուսը՝ ճշմարտության հաստատման, մեկը՝ ճշմարտությունն ընդդեմ անհավատների եւ թերահավատների պաշտպանելու, իսկ մյուսը՝ ողջամիտների եւ ճշմարտությունը պատրաստակամորեն ընդունողների առջեւ ճշմարտությունը հաստատելու: Այս պատճառով սույն նյութերի շուրջ դատողություններ կատարելու ցանկություն ունեցողները պարտավոր են միշտ հաշվի առնել, թե ինչ է հատկապես հարկավոր այս կամ այն դեպքում եւ, ըստ այդմ, համապատասխանեցնել ապացույցներն ու դրանց բացահայտման կարգն իսկ հարմարեցնել պահանջմունքներին, այլ ոչ թե միշտ միեւնույն սկզբունքը պահպանող թվալու համար անտեսել այս կամ այն

¹ Սույն աշխատությունը թարգմանվել է «Сочинения древних христианских апологетов» (Санкт-Петербург, 1999) հրատարակությունից, էջ 92—121:

անհրաժեշտությունը, այս կամ այն տեղը, որ հատուկ է յուրաքանչյուր իրողության: Իհարկե, ապացուցման եւ բնական հաջորդականության տեսակետից ճշմարտությունը հաստատող ուղղակի ապացույցները պետք է նախորդեն ճշմարտությունը պաշտպանող անուղղակի ապացույցներին, սակայն ինչ վերաբերում է այս կամ այն ապացույցների առավել մեծ օգտակարությանը, ապա, ընդհակառակը, անուղղակիները պետք է նախորդեն ուղղակի ապացույցներին: Այսպես եւ հողագործը չի կարող օգտակարությամբ սերմերը հողի մեջ նետել, եթե նախապես չմաքրի այն սերմանվող բարի սերմերի համար վնասակար եւ վայրի խոտերից, ոչ էլ բժիշկը կարող է բուժիչ դեղերից որեւէ մեկը ներարկել հիվանդ մարմնին, եթե նախ չմաքրի այն ներսում առկա չարորակ թարախից կամ չկասեցնի դրա ներհոսքը: Այդպես էլ ճշմարտությունն ուսուցանել կամեցողը ճշմարտության մասին խոսելիս չի կարող որեւէ մեկին համոզել, քանի դեռ որեւիցե կեղծ կարծիք տիրապետում է ունկնդիրների մտքում եւ հակառակվում է իր խոսքերին: Ուստի մեծ օգուտն աչքի առաջ ունենալով՝ մենք էլ ճշմարտության անուղղակի ապացույցները երբեմն շարադրում ենք ճշմարտությունն ուղղակիորեն հաստատողներից առաջ: Նույն կերպ վարվելը ես անօգուտ չեմ համարում նաեւ հիմա՝ հարության մասին դատողություններ կատարելիս՝ ուշադրություն դարձնելով անհրաժեշտությանը: Քանի որ այս նյութի վերաբերյալ եւս [կարելի է ասել, որ] ոմանք ընդհանրապես չեն հավատում, այլք կասկածում են, իսկ առաջին հիմնավորումներն² ընդունողներից ոմանք էլ, կասկածողների նման, մտքով տատանվում են, եւ ինչն ամենից անմիտն է, նրանք այդ վիճակում են՝ ըստ էության անհավատության որեւէ առիթ չունենալով եւ չհավատալու կամ տարակուսանքի համար որեւէ հիմնավոր պատճառաբանություն չգտնելով:

Բ. Այսպես դատենք: Անվիճելի է, որ ոչ բոլոր դեպքերում է ոմանց անհավատությունն անհիմն եւ անմիտ դրդապատճառից լինում, այլ երբեմն հիմնավոր պատճառից եւ ճշմարտության որոնման զգուշավորությունից է առաջանում. այն արդարացի հիմքեր է ունենում, երբ թերահավատության առարկան անհավանական է թվում: Սակայն ինքնին հավանական բանին չհավատալը հատուկ է ճշմարտության վերաբերյալ առողջ

² Այսինքն՝ որոնց վրա հաստատվում է մեռելների հարության ճշմարտությունը՝ Աստծու ամենակարողությունն ու աշխարհի՝ Նրա կամքով արարված լինելը, որոնց մասին եւ խոսում է Աթենագորասն իր երկի առաջին մասում:

դատողություն չունեցող մարդկանց: Այսպես՝ նրանք, ովքեր չեն հավատում կամ կասկած ունեն հարուստ վերաբերյալ, պետք է այդ մասին կարծիք հայտնեն ոչ թե համաձայն այն բանի, որ իրենց առանց որեւէ դատողության է թվում եւ որ հաճո է անառակ մարդկանց, այլ կամ ընդունել, որ մարդիկ առանց որեւէ սկզբնապատճառի են առաջացել, ինչը չափազանց դյուրին է հերքելը, կամ գոյություն ունեցող ամեն ինչի սկիզբը Աստծուն համարելով՝ այս հրամայականը (դոգման) իբրեւ սկիզբ դիտարկել եւ դրանից [բխեցնելով] ապացուցել, որ հարուստները որեւէ հավանականություն չունի: Իսկ նրանք դա կարող են անել, եթե ի վիճակի լինեն ապացուցելու, որ Աստված կամ չի կարող, կամ չի կամենում մահացած կամ ամբողջապես քայքայված մարմինները կրկին միացնել եւ «հավաքել» այնպես, որ միեւնույն մարդիկ ստացվեն: Իսկ եթե նրանք չեն կարող դա [ապացուցել], ապա թող ուրեմն հրաժարվեն այդ անաստված անհավատությունից եւ սրբապղծորեն շանարգեն այն, ինչը չի կարելի: Քանի որ պնդելով, թե Աստված չի կարող կամ չի կամենում, երկու դեպքում էլ նրանք ստում են, ինչպես պարզ կդառնա հաջորդիվ: Որեւէ մեկի համար գործն արդարացիորեն անհնարին կարող է համարվել, եթե նա կամ չգիտի՝ ինչպես այն կատարել, կամ բավարար գորություն չունի իր իմացածն իրագործելու: Քանի որ նա, ով չգիտի, թե ինչ է հարկավոր կատարել, չի կարող ո՛չ նախաձեռնել, ո՛չ էլ իրագործել իր չիմացածը, իսկ նա, ով լավ գիտի՝ ինչը, ինչից եւ ինչպես է հարկավոր անել, սակայն կամ բացարձակապես անգոր է, կամ բավարար չափով գորություն չունի իր գիտեցածը կատարելու, ոչ էլ կսկսի գործել, եթե ողջամիտ է եւ հոգածու իր ուժերի հանդեպ: Իսկ եթե անխոհեմաբար սկսի էլ, չի ավարտի մտադրածը: Սակայն Աստված չի կարող չիմանալ հարություն առնելու պատրաստ մարմինների բնությունը՝ թե՛ ամբողջական անդամների, թե՛ նրանց մասերի, չի կարող չիմանալ [նաեւ]՝ մարմնի քայքայումից հետո ուր է անցնում ամեն մի մասնիկ, եւ որ տարերքն³ է ընդունել մասնիկներից յուրաքանչյուրին, որ քայքայվում եւ միավորվում են իրենց նմանների հետ, թեկուզեւ մարդկանց համար ընդհանրապես անըմբռնելի են մարմինների մասնիկները, որոնք կրկին միացել են տիեզերքի՝ իրենց ազգակից մասերի հետ: Քանզի Նա, Ով նախքան ամեն ինչի արարումը գիտեր լինելիք տարրերի բնությունը, որոնցից պետք է առաջանային մարդկա-

³ Խոսքը բնության շորս տարերքների՝ հրի, ջրի, օդի եւ հողի մասին է. — Թարգմ.:

յին մարմինները եւ դրանց այն մասերը, որոնցից ինքը մտադրվել էր վերցնել մարդկային մարմնի ստեղծման համար պիտանիները, ակնհայտ է, որ ամբողջական մարմնի քայքայումից հետո էլ չի կարող չիմանալ, թե ուր անցավ ամեն մի մասնիկ, որոնք ինքն օգտագործել էր յուրաքանչյուր մարմնի ստեղծման ժամանակ: Ինչ վերաբերում է այժմ մեզանում տիրող կարգերին եւ այլ բաների մասին մեր դատողություններին, մեզ համար դժվար է նախապես իմանալ այն, ինչը դեռ չկա, սակայն Աստծու մեծությունն եւ Նրա իմաստության համար թե՛ մեկը, թե՛ մյուսը բնական եւ միանման դյուրին է՝ նախապես գիտենալ թե՛ գոյություն չունեցող բաների եւ թե՛ քայքայվածների մասին:

Գ. Այն, որ Աստծու զորությունը բավարար է մարմիններին հարություն տալու համար, ապացուցում է դրանց առաջացումը: Քանզի եթե Աստված սկզբնական արարչության ժամանակ ստեղծել է գոյություն չունեցող մարդկային մարմիններն ու դրանց տարրերը, ապա Նա նաեւ որեւէ կերպ քայքայվածներին նույն հեշտությամբ հարություն կտա, քանի որ Նրա համար դա եւս հավասարապես հնարավոր է: Այսպիսի ուսմունքին ամենեւին չի վնասում այն, որ մեկը մարդկային մարմինների նախասկզբները որեւէ նյութից կամ տարրերից՝ որպես նախահիմքերից, կամ սերմերից առաջացած համարի: Քանզի այն զորությանը, որին, ըստ իրենց, հատուկ էր անկերպարան նյութ գոյացնելը, բազում եւ տարբեր ձեւերով անտեսքն ու անկարգը զարդարելը, տարերքների մասերը մեկում միավորելն ու մի եւ պարզ սերմը շատերի բաժանելը, մասնատել անմասնը եւ կյանք տալ անկենդանին, նույն այդ զորությանը հատուկ է նաեւ միավորել քայքայվածը, բարձրացնել ընկածը, վերստին կյանքի կոչել մեռածն ու ապականացուն վերածել անապականի: Նույն այդ Արարչին եւ նույն Զորությանը եւ իմաստությանը հատուկ է նաեւ այն, որ այդպիսի մարմինների վրա սովորաբար հարձակվող եւ դրանցով սնվող տարատեսակ բազմաթիվ կենդանիների կողմից հափշտակվածը նրանցից դուրս բերի եւ կրկին միավորի սեփական անդամներին ու իրենց կազմությանը, թեկուզ այն մտած լիներ մեկ կամ շատ [կենդանիների մեջ], կամ նրանցից՝ ուրիշների մեջ անցած լիներ, թեկուզ նրանց հետ միասին քայքայված լիներ, բնական տարրալուծման միջոցով վերածված լիներ սկզբնականների. այս վերջինը հատկապես, ըստ երեւույթին, շփոթեցնում է նույնիսկ իմաստությամբ առանձնացողներից ոմանց, որոնց, չգիտեմ ինչու, ամբոխի կողմից ներկայացվող այսպիսի թյուրիմացությունները զորավոր էին թվում:

Դ. Սովորաբար ասում են, որ նավաբեկությունների ժամանակ զոհվածներից շատերի մարմինները, ինչպես նաև գետերում [հայտնվածները] ձկների կերակուր են դառնում, այդպես եւ պատերազմներում մահացածների կամ մեկ այլ ողբերգական պատճառով ու դժբախտաբար հուղարկավորումից զրկված շատ մարմիններ հոշոտում են դրանք հայտնաբերած կենդանիները: Երբ այդպես մարմինները վերանան, եւ նրանց բաղկացուցիչ մասերն ու անդամները բաշխվեն բազմաթիվ կենդանիների մեջ եւ սնման միջոցով միավորվեն կերակրվողների մարմինների հետ, ապա, նախ, ասում են, հնարավոր չէ նրանց անջատումը, եւ երկրորդը՝ [ասվածին] առավել դժվարին բան էլ է հավելվում: Քանի որ մարդկային մարմիններով սնվող կենդանիներից որոշները պիտանի են մարդկանց սնման համար եւ նրանց որովայնների միջով անցնելով՝ միավորվում են դրանք ուտողների մարմիններին, ուստի անհրաժեշտաբար կենդանիների սնունդ դարձած մարդկանց մասերը ներմուծվում են այլ մարդկանց մարմինների մեջ, քանի որ նրանցով սնված կենդանիներն անցկացնում են իրենց սնունդն այն մարդկանց, որոնց համար իրենք կերակուր են եղել: Այնուհետեւ սահմուկեցուցիչ կերպով խոսում են այն երեխաների մասին, որոնց ուտելու որոշում են կայացրել ծնողները սովի կամ մոլեգնություն հետեւանքով, ինչպես նաեւ այն երեխաների, որոնց, թշնամիների դավերի պատճառով, կերել են ծնողները, հայտնի մեդիական ճաշկերույթի⁴, Ֆիեստայի ողբերգական երեկոների մասին, ինչպես նաեւ բերում են նման այլ դժբախտ դեպքերի օրինակներ, որոնք տեղի են ունեցել հելլենների եւ բարբարոսների մեջ: Դրանով, ինչպես իրենք են կարծում, ապացուցում են հարույթյան անհնարինությունը, քանզի հնարավոր չէ, որ միեւնույն մասերը հարույթյուն առնեն թե՛ առաջիկաների եւ թե՛ մյուսների մարմինների հետ միասին, քանի որ կամ առաջիկաների մարմինները չեն կարողանա կազմավորվել, երբ այն մասերը, որոնցից դրանք բաղկացած են, այլ մարդկանց են անցել, կամ եթե այդ մասերը վերադառնան առաջին մարմիններին, ապա վերջիններս մարմիններն ամբողջական չեն լինի:

Ե. Սակայն այդպիսի մարդիկ, ըստ իս, նախ չեն ըմբռնում տիեզերքի Արարչի եւ Կարգադրողի հզորությունն ու իմաստությունը, Ով յուրաքան-

⁴ Հեղինակն այստեղ նկատի ունի մարական զորահրամանատար Հարպագոսի պատմությունը: Մարաստանի թագավոր Աստյուազեսը Հարպագոսին պատժելու համար հրամայում է մորթել նրա որդուն եւ խնջույքի ժամանակ մատուցել նրան որպես կերակուր (տե՛ս ՀԵՐՈՒԴՏՈՍ, Պատմություն, գր. Ա., գլ. 119, Երեւան, 1986, էջ 51–52):

չուր կենդանու համար պատրաստել է իր բնությանն ու տեսակին հարազատ եւ համապատասխան կերակուր եւ չի դժվարանում անջատել այն, ինչը միացել է, սակայն թույլ է տալիս յուրաքանչյուր արարածի բնությանը կատարել կամ զգալ այն, ինչը հատուկ է իրեն, իսկ երբեմն էլ թե՛ խոչընդոտում է, թե՛ ամեն ինչ թույլատրում կամ փոխում իր կամքի եւ իր նպատակի համաձայն: Ընդ որում՝ հարկ է նշել, որ նրանք ուշադրություն չեն դարձրել յուրաքանչյուր արարածի ուժի եւ հատկություն վրա, որոնք որպես կերակուր են ծառայում իրենցով սնվողների համար: Այլապես նրանք կիմանային, որ որեւէ մեկի [որպես սնունդ] ընդունած ամեն բան չէ, որ արտաքին կարիքին զիջելով՝ կենդանուն հարազատ կերակրի է վերածվում, այլ որոշները ստամոքսը շրջապատող մասերի կողմից ընդունվելուն պես փչանում եւ հետ են փսխվում, բաժանվում կամ մեկ այլ ճանապարհով դուրս են գալիս [օրգանիզմից], այնպես որ նույնիսկ առաջնային եւ բնական մարսողության չեն ենթարկվում, ուստի եւ չեն միավորվում սնվող կենդանու հետ: Հավասարապես՝ մարսողության եւ նախնական փոփոխության ենթարկված ամեն բան չէ, որ լիովին հասնում է մարմնի սնվող մասերին, քանզի որոշները հենց ստամոքսում կորցնում են սննդարար ուժը, իսկ ուրիշներն էլ երկրորդական փոփոխությունից եւ մարսվելուց հետո լյարդում բաժանվում եւ միավորվում են սննդարարություն չունեցող մեկ այլ բանի հետ: Լյարդում տեղի ունեցող փոփոխությունից հետո էլ ամեն բան որպես սնունդ չի մատակարարվում մարդուն, այլ հեռանում է բնական արտաթորումների միջոցով, եւ այն սնունդը, որը մնում է, երբեմն ամենից շատ սնուցվող անդամներում եւ օրգաններում վերափոխվում է մեկ այլ բանի՝ ըստ ավելցուկային եւ առավել առատության առկա նյութի գերակշռության, որը սովորաբար վնասում կամ իրեն է դարձնում այն, ինչ խառնվում է իրեն:

2. Այսպիսով, եթե կենդանիները խիստ տարբեր են իրենց բնությամբ, եւ բնական կերակուրն իսկ փոփոխվում է դրանցից յուրաքանչյուրի տեսակի եւ մարմնավոր կառուցվածքի համապատասխան, եւ ընդ որում՝ ամեն կենդանու սնունդը ենթարկվում է եռակի զտման եւ տարանջատման, ապա կենդանու սնմանն օտար ամեն ինչ անպայմանորեն պետք է քայքայվի եւ արտաթորվի ուր հարկն է կամ վերածվի մեկ այլ բանի՝ որպես նրա հետ միանալուն անընդունակ [բան], իսկ բնական ու սնվող կենդանու կարողություններին պատշաճ սնուցիչ նյութի զորությունը համապատասխան ճանապարհներով հայտնվում է նրա մեջ եւ լինելով

կատարելապես զտված մաքրման բնական [միջոցներով]՝ վերածվում է [այդ] արարածի [մարմնի] իրական առաճմանը: Հարցն իրապես հասկացող յուրաքանչյուր ոք հենց միայն այդ սնունդը սնունդ կկոչի, քանի որ [մարմինը] մերժում է այն ամենը, ինչն օտար է վնասակար է սնվող կենդանու կազմության համար ու մեծ բեռ է դառնում ստամոքսը լցնելիս եւ քաղցը հագեցնելիս: Այդպիսի սնունդը, որեւէ մեկը չի տարակուսի, միավորվում է սնվող մարմնի հետ, խառնվում եւ միաձուլվում է նրա բոլոր մասերին եւ [ողջ] կազմությանը: Իսկ այն, որն այլ հատկություն ունի եւ օտար է բնությանը, շուտով քայքայվում է, եթե ավելի զորավոր նյութի է հանդիպում, կամ հեշտությամբ քայքայվում է [հանդիպածը], եթե ավելի զորավոր է լինում [վերջինից], եւ որպես սնվող մարմնին հարազատ կամ համապատասխան որեւէ բան չտվող՝ անպետք հյութերի է վերածվում ու թունավոր որակներ [ձեռք բերում]: Սրա լավագույն ապացույցն այն է, որ շատ կենդանիներ, եթե ուժեղ սովի պատճառով սննդի հետ ինչ-որ թունավոր եւ իրենց բնությանն օտար բան ընդունեն, այդպիսի կերակրից ցավեր կամ վտանգավոր խեղումներ են ունենում կամ մահվան [հասնում]: Դա միանգամայն կործանարար է սնվող մարմնի համար, քանի որ կենդանիների կերակրման համար օգտակար են միայն իրենց հարազատ եւ իրենց բնությանը հարմար նյութերը, իսկ հակառակները վնաս են պատճառում: Այսպիսով՝ եթե կենդանիների բնությունների տարբերությանը համապատասխան տարբերվում են նաեւ նրանց հատուկ սննդի տեսակները, եւ դրանցից ոչ բոլորն են, որ կենդանին ընդունում է, ու դրա ոչ բոլոր մասերն են ամբողջությամբ միավորվում սնվող մարմնին, այլ միայն նրանք, որոնք զտված են ողջ մարսողության միջոցով եւ լրիվ փոփոխվել են նշված մարմնին միավորվելու համար եւ հարմար են դարձել սնունդն ընդունող մասերին, ապա ակնհայտ է, որ բնությանը հակառակ որեւէ բան երբեք չի կարող միանալ նրան, քանզի այն նրան հարազատ եւ պատշաճ սնունդ չէ, այլ կամ հենց պինդ եւ քայքայված տեսքով փոխվում է ստամոքսի կողմից, նախքան որեւէ այլ հյութ արտադրելը, կամ առավել երկար մնալով նրա մեջ՝ ցավեր կամ ծայրահեղ հիվանդություն է առաջացնում, որ վնասում է բնական սննդին կամ հենց սննդի կարիք ունեցող մարմնին: Եւ թեեւ երբեմն այն հեռացվում է ինչ-որ դեղերի կամ ավելի լավ սննդի կամ բնական ուժերի միջոցով, բայց այդ դեպքում բավականաչափ վնասով է դուրս գալիս, քանի որ հարազատ որեւէ բան չի բերում այն մարմնի բնությանը, որին այն չի կարող միանալ:

է. Եթե նույնիսկ որեւէ մեկը ենթադրի, թե այդպիսի նյութերից բաղկացած սնունդը (թող այս առավել կիրառելի անվամբ կոչվի), թեկուզեւ այն հակառակ է մարմնի բնությանը, սակայն կներթափանցի [մարմնի] մեջ, կմանրացվի եւ կվերածվի ինչ-որ խոնավ կամ չոր, տաք կամ սառն բանի, այդ ժամ, այսպիսի ենթադրությունից հետո անգամ, հակառակորդները որեւէ օգուտ չեն ունենա, քանզի հարություն առած մարմինները կրկին կկազմավորվեն իրենց սեփական մասերից, իսկ հիշյալ նյութերից որեւէ մեկը նրանց մասը չի լինի, նույնիսկ մասի տեսք կամ տեղ չի ունենա, ընդ որում՝ իրեն ընդունած մարմնի անդամներում էլ մշտապես չի մնա եւ հարության ժամանակ էլ հարություն չի առնի, քանզի կյանքի ապահովման համար այդ ժամանակ ո՛չ արյան, ո՛չ խոնավություն, ո՛չ լեղու, ո՛չ էլ օդի կարիք կլինի: Քանի որ այն, ինչի կարիքն առաջ ունեին մարմինները, երբ նրանք սնվում էին, դրանց կարիքն այլեւս չեն ունենա [հարությունից հետո], որովհետեւ սնվող մարմինների պակասավորության եւ քայքայման հետ կվերանա նաեւ սնուցող նյութերի կարիքը: Ուստի, նույնիսկ եթե մեկը ենթադրի էլ, որ այդ սննդի առաջացրած փոփոխությունը, ներթափանցելով, մինչեւ անգամ մարմինն է հասնում, այդ դեպքում էլ որեւէ անհրաժեշտություն չի լինի, որ այդպես փոփոխված մարմինը, մեկ այլ մարդու մարմնի հետ միավորվելով, հետագայում էլ մնար որպես [այդ մարմնի] մաս, քանի որ մարմինն ինքն իր ընդունած նյութը հավերժ չի պահպանում, եւ ընդունածն էլ անփոփոխ կերպով չի մնում այնտեղ, որտեղ հասնվել էր, այլ բազմաթիվ փոփոխությունների է ենթարկվում, որ հարուցում են մերթ տխրությունը կամ հոգսերը, մերթ վշտերը կամ դժվարությունները, հիվանդություններն ու ջերմության կամ սառնության պատճառով առաջացած փոփոխությունները, այն դեպքում, երբ մկանների ու ճարպերի հետ միասին փոփոխվող հեղուկները սնունդ չեն ընդունում, որպեսզի պահպանեն իրենց էությունը: Իսկ եթե այդպիսի փոփոխությունների է ենթարկվում մարմինը⁵, ապա բոլորի համար էլ պարզ է, որ մարմինը, իրեն ոչ հարազատ [կերակրով] սնվելով, առավել մեծ փոփոխություններ է կրում՝ մերթ պարարտանալով եւ ընդարձակվելով ընդունած նյութերից, մերթ դրանք ինչ-որ կերպ դուրս ժայթքելով եւ փոքրանալով վերը թվարկված պատճառներից մեկի կամ շատերի հետեւանքով: Իսկ անդամներում պահպանվում է միայն

⁵ Իմա՝ միսը (ծան. քրգմ.):

այն, ինչը նպաստում է նրանց միավորմանը, ամրացմանը կամ ջերմացմանը, ինչն ընտրված է բնությամբ եւ միավորվում է այն նյութերի հետ, որոնցով լրացվում են բնական կյանքը եւ կենցաղային հոգսերից [առաջացած] հյուծվածությունը: Այսպիսով՝ եթե ինչպես հարկն է քննարկենք այն, ինչ հիմա ուսումնասիրեցինք, եւ նույնիսկ ընդունենք հակառակորդների ներկայացրած ենթադրությունը, ապա հնարավոր չէ ապացուցել նրանց պնդումը. որպեսզի մարդկային մարմինները երբեւէ խառնվեն ուրիշ՝ իրենց նման [մարմինների] հետ, [անկախ նրանից] առանց գիտենալու՝ ուրիշից խաբված է կերել այդ մարմինը թե սեփական կամքով՝ քաղցից կամ խելագարության մոլուցքի մեջ է պղծել ինքն իրեն իր նման էակի մարմնով, թեեւ մեզ հայտնի են նաեւ կենդանիներ, որոնք մարդակերպ են կամ ունեն մարդկային եւ կենդանական բնություն, որոնց սովորաբար նկարագրում են բանաստեղծներից արիագույնները:

Ը. Իսկ ինչ ասել այն մարդկանց մարմինների մասին, որոնք կանխորոշված չեն որեւէ կենդանու կերակուր դառնալու եւ որոնց, բնության արժանիքի համաձայն, սահմանված է գերեզման միայն հողում, քանի որ Արարիչը կենդանիներից որեւէ մեկին չի սահմանել որպես կերակուր նույն տեսակի կենդանիների համար, թեեւ թույլ տվեց իրենց բնությանը հատուկ կերակուր գտնել իրենցից տարբեր կենդանիների մեջ: Եթե հակառակորդները կարող են ապացուցել, որ մարդկային մարմինները նախատեսված են որպես մարդկանց կերակուր, ապա որեւէ բան չի խանգարի ընդունելու, որ մարդակերությունը բնական երեւույթ է, ինչպես եւ բնությամբ արտոնված որեւէ այլ բան, եւ թող [այդպիսի բաներ] ասել համարձակվողները հաճույքով ճաշակեն եւ ընկերներին հյուրասիրեն իրենց սիրելիների մարմինները՝ որպես պատշաճ կերակուր: Բայց այդպիսի բան ասելն իսկ պղծություն է, եւ մարդկանց կողմից մարդկային մարմին ուտելն ամեն անօրինությունից եւ անբնական ճաշակումից ու գործողությունից ամենազգվելի, ամենաստոր ու սարսափելի գործն է. մյուս կողմից՝ անբնականը երբեք չի կարող սնունդ դառնալ դրա կարիքն ունեցող անդամների եւ հոգերի համար, իսկ այն, ինչ սնունդ չի դառնում, չի կարող միանալ նրան, ինչին չի սնում: Նույն կերպ եւ մարդկանց մարմինները երբեք չեն կարող միանալ իրենց նման մարմինների հետ, որոնց համար այդ սնունդը անբնական է, թեեւ երբեմն, ինչ-որ սարսափելի դժբախտության պատճառով, անցնում է նրանց որովայնով: Չունենալով սննդարար ուժ եւ ցրվելով տիեզերքի այն մասերով մեկ, որոնցից

ստացել են իրենց սկզբնական գոյությունը, նյութերն այս վերջինների հետ ժամանակավորապես են միանում, որքան որ նրանցից յուրաքանչյուրին բաժին կընկնի: Իսկ հետո նորից բաժանվում են դրանցից Նրա իմաստությամբ եւ զորությունամբ, Ով ամեն կենդանի էակի յուրահատուկ ուժեր է մատակարարել, եւ ամեն մեկը միանում է բնությամբ իրեն համապատասխանին, թեկուզեւ կրակով այրված լինեն դրանք կամ ջրում փտած, գազանների կամ այլ կենդանիների կեր դարձած լինեն, թեկուզեւ ամբողջական մարմնից անջատված անդամներից մեկը մյուսներից շուտ քայքայվի: Մեկը մյուսին դարձյալ միանալով՝ նրանք նախկին տեղն են գրավում՝ կրկին նույն մարմինը ձեւավորելու եւ նոր կյանք տալու նրան, ինչը մահացել ու ամբողջապես քայքայվել է: Թեեւ այս հարցի շուրջ շատ ընդարձակ քննարկումն այլեւս անպատեհ է, քանի որ սա կընդունեն բոլորը, համենայն դեպս նրանք, ովքեր կիսագազաններ չեն:

Թ. Քննարկման սույն նյութի վերաբերյալ առավել օգտակար այնքան բան կա ասելու, որ ես այլեւս չեմ ցանկանում կանգ առնել նրանց փաստարկների վրա, որոնք դիմում են մարդկային գործերին ու դրանք կատարող անձերին եւ ասում, որ վերջինները չեն կարող վերականգնել իրենց ստեղծագործությունները, եթե դրանք կոտրվում են կամ ժամանակի ընթացքում հնանում կամ այլ կերպ են վնասվում, որոնք հետո բրուտների ու քանդակագործների օրինակով փորձում են ապացուցել, որ Աստված էլ չի կամենում եւ թեկուզ կամենար էլ, չի կարող հարություն տալ մեռած ու քայքայված մարմին: Այս մարդիկ չեն հասկանում, որ այդպես նրանք ծանրորեն անպատվում են Աստծուն՝ միեւնույն մակարդակի վրա դնելով իրարից միանգամայն տարբեր էակների զորությունները, կամ ավելի ճիշտ՝ դրանք ունեցող էակների բնությունները, ինչպես նաեւ արհեստականը բնականին հավասար [դասելով]: Սրանց վրա կանգ առնելն ամոթ է. իրապես մակերեսային եւ դատարկ մտքերը հերքելն անխոհեմ է: Ավելի պատշաճ եւ ամենից արդարացի կլիներ ասել, որ այն, ինչ անհնար է մարդկանց համար, հնարավոր է Աստծու համար (Ղուկ. ԺԸ. 27, Մատթ. ԺԹ. 26): Վերոշարադրյալով հանդերձ՝ այս միանգամայն տեղին դատողության միջոցով բանականությունն ապացուցում է, որ [մարմինների հարությունը] հնարավոր բան է, նշանակում է՝ այն անհնար չէ Աստծու համար: Եւ, բացի այս, Աստծու համար այն անախորժ էլ չէ:

Ժ. Որեւէ բան Աստծու համար անախորժ է լինում, երբ անարդար է կամ անարժան: Եւ կրկին՝ անարդարություն կարելի է դիտարկել կամ

հենց նրա հանդեպ, ով պետք է հարուստ լինի, կամ նրանից դուրս ուրիշ որեւէ մեկի: Սակայն ակնհայտ է, որ հարուստն անարդարություն չի գործում գոյություն ունեցող այլ արարածներից եւ ոչ մեկի հանդեպ: Հոգեւոր էականները չեն վշտանա մարդկանց հարուստի, քանի որ մարդկանց հարուստները ոչ ինչ-որ խոչընդոտ է նրանց գոյության համար, ոչ վնաս, ոչ էլ վիրավորանք: Ո՛չ անբան կենդանիները կվշտանան, ո՛չ անշունչ արարածները, քանի որ սրանք գոյություն չեն էլ ունենալու հարուստներից հետո, իսկ գոյություն չունեցողի հանդեպ որեւէ անարդարություն չի կարող լինել: Իսկ եթե մեկը ենթադրի, որ նրանք էլ են ընդմիջող գոյություն ունենալու, այդ դեպքում եւս դրանք վիրավորանք ստացած չեն լինի մարդկային մարմինների վերականգնման դեպքում: Քանի որ եթե հիմա, մարդկային ցեղին ենթակա լինելով, մարդկանց կարիքներին ծառայելով, լծի տակ լինելով եւ ամեն տեսակի ստրկության մեջ գտնվելով, նրանք որեւէ անարդարություն չեն կրում, ապա առավել եւս այն ժամանակ, երբ մարդիկ անմահ կլինեն, որեւէ պակասություն չեն ունենա եւ կարիք չեն ունենա նրանց օգտագործելու. նրանք, ազատված ամեն տեսակի ստրկությունից, չեն վշտանա: Եթե նույնիսկ նրանք ձայն ունենային, չէին մեղադրի Արարչին, ասես իրենք անարդարացիորեն ստորացված են մարդկանց առաջ, որ չեն արժանացել նրանց հավասար հարուստի: Քանզի էականներին, որոնց բնությունը տարբեր է, Արդարը չի կարող նույն ավարտը շնորհել: Բացի այս՝ դրանք, որոնք չունեն արդարության գիտակցում, չեն ունենում նաեւ բողոք անարդարության հանդեպ: Հավասարապես չի կարելի ասել եւ այն, որ որեւէ տեսակի անարդարություն երեւար հենց հարուստն առած մարդու հանդեպ: Նա բաղկացած է հոգուց եւ մարմնից, սակայն այդ դեպքում անարդարություն չի գործվի ո՛չ հոգու, ո՛չ մարմնի հանդեպ: Խելամիտներից որեւէ մեկը չի ասի, որ վիրավորված կլինի հոգին, քանի որ այդպես նա կմերժի ներկա կյանքը եւս: Քանի որ այժմ ապականացու եւ չարչարելի մարմնի մեջ բնակվելով՝ [հոգին] դրանով որեւէ անարդարություն չի կրում, առավել եւս նրա համար վիրավորական չի լինի, երբ սկսի բնակվել անապական եւ անչարչարելի մարմնում: Եւ մարմնի նկատմամբ էլ որեւէ անարդարություն չի լինի. եթե հիմա այն, լինելով ապականացու եւ գոյելով անապականի հետ, որեւէ վիրավորանք չի կրում, ապա ակնհայտ է, որ դառնալով անապական եւ գոյելով անապականի հետ՝ որեւէ վիրավորանք չի կրելու: Զի կարելի ասել եւ այն, որ հարուստն տալը եւ քայքայված մարմինը վե-

րական գնելն անարժան գործ կլիներ Աստծու համար. եթե Նրա համար անարժան չէր ավելի վատ, այսինքն՝ ապականացու եւ չարչարելի մարմին ստեղծելը, ապա առավել եւս անարժան չէ գերազանցը, այսինքն՝ անապականն ու անչարչարելին ստեղծելը:

ԺԱ. Այսպիսով՝ հիմնական ճշմարտությունների միջոցով եւ դրանցից բխող հետեւություններով եւս ապացուցեցի մեր ուսումնասիրվող նյութի ամեն մի կետը, եւ պարզ է դառնում, որ քայքայված մարմինների հարությունը եւ հնարավոր, եւ ցանկալի, եւ արժանի գործ է Աստծու համար: Սրանով եւ ապացուցվում է հակառակ կարծիքի ստությունն ու անհավատ մարդկանց բերած փաստարկների անհիմն լինելը: Արդյոք պետք է խոսել այդ երկու կետերի հարաբերության եւ կապի մասին, եթե, իհարկե, տեղին է խոսել այդ երկուսի կապի մասին, ասես դրանք բաժանված լինեն ինչ-որ հակադրությամբ: Պետք չէ՝ արդյոք ասել, որ այն, ինչ Աստված կարող է անել, հաճելի է Նրան, եւ Աստծու համար ցանկալին անպայմանորեն հնարավոր է եւ պատշաճում է Կամեցողի արժանիքին: Վերը բավականաչափ խոսվել է այն մասին, որ այլ է ճշմարտության ապացույցն ինքնին, եւ այլ է ապացույցը ճշմարտության պաշտպանության համար, թե ինչ տարբերություն կա դրանց մեջ, երբ եւ ինչի համար են մեկը կամ մյուսը լինում օգտակար: Սակայն որեւէ բան չի խանգարում ընդհանուրի օգտի եւ նախկինում ասվածը հետագա ասելիքի հետ կապելու համար խոսքը կրկին սկսել հենց այդ նույն կամ դրան մոտ բաներից: Ապացույցների մի տեսակը բնականորեն պետք է առաջնային տեղ գրավի, իսկ մյուսը՝ ուղեկցի դրան թիկնապահի նման, ուղի հարթի եւ վերացնի ամեն բան, որ խոչընդոտում ու հակառակվում է, քանի որ ճշմարտության ապացույցները, որպես բոլոր մարդկանց ամուր համոզմունքի եւ փրկության համար անհրաժեշտ բաներ, առաջին տեղն են գրավում թե՛ բնությամբ, թե՛ կարգով, թե՛ օգտակարությամբ. բնությամբ, որովհետեւ իրերի մասին ճանաչողություն են մատակարարում, կարգով, որովհետեւ գոյություն ունեն այն բանի մեջ եւ նրա հետ, ինչն ապացուցում են, եւ օգտակարությամբ, որովհետեւ նպաստում են ճանաչողների համոզմունքների ամրությանն ու փրկությանը: Իսկ ի պաշտպանություն ճշմարտության՝ ապացույցները եւ իրենց բնությամբ, եւ ուժով ավելի ցածր են, քանի որ սակավ կարեւոր է սուտը մերկացնելը, քան ճշմարտությունը հաստատելը, կարգով եւս այն զբաղեցնում է երկրորդ տեղը, քանի որ ունի զորություն միայն կեղծ խորհուրդներ ունեցողների

վրա, իսկ կեղծ կարծիքը ծնվում է թշնամու սերմանածից եւ ճշմարտության աղավաղումից: Եւ չնայած իրականում այդպես է, բայց այս վերջին ապացույցները հաճախ դրվում են առաջին տեղում եւ երբեմն ավելի օգտակար են լինում, քանի որ ծառայում են ոմանց ծանրաբեռնող անհավատության եւ կասկածների կամ ճշմարտությանը հենց նոր մոտեցողների կեղծ կարծիքի ոչնչացմանն ու նախազտմանը: Թե՛ մեկը, թե՛ մյուսն ուղղված են միեւնույն նպատակին, քանի որ բարեպաշտության են տանում՝ եւ այն ապացույցները, որոնք մերկացնում են սուտը, եւ նրանք, որոնք հաստատում են ճշմարտությունը, սակայն դրանք նույնը չեն. առաջինները, ինչպես ասացի, անհրաժեշտ են բոլոր հավատացյալներին եւ ճշմարտության ու սեփական փրկության մասին հոգացողներին, իսկ մյուսներն ավելի օգտակար են լինում ինչ-որ ժամանակ՝ ոմանց եւ ոմանց դեմ: Այս մասին հակիրճ ասացի՝ հիշեցնելու համար այն, ինչն արդեն ասվել էր: Արդ, հարկավոր է անցնել գործի եւ ապացույցել հարույն վարդապետության ճշմարտացիությունն ինչպես այն պատճառի հիման վրա, որով եւ որի համար առաջացել են առաջին մարդը եւ նրա սերունդները, թեեւ նրանք նույն կերպով չեն առաջացել, այնպես եւ բոլոր մարդկանց ընդհանուր բնության հիման վրա՝ որպես մարդկանց, նաեւ գալիք Դատաստանի հիման վրա, որը նրանց հանդեպ՝ յուրաքանչյուրի կյանքի ողջ ընթացքի եւ բոլոր գործերի համար կատարելու է Արարիչը. նրա արդարությանը որեւէ մեկը չի կասկածի:

ԺԲ. Պատճառի հիման վրա ապացույցը կլինի հետեւյալը. եթե մենք դիտարկենք՝ արդյո՞ք պատահաբար եւ իզուր է ստեղծվել մարդը, թե՛ ինչ-որ նպատակով: Եթե ինչ-որ նպատակով, ապա արդյո՞ք նրա համար, որ ապրի ու մնա նույն բնությամբ, որով առաջացել է, թե՛ մեկ ուրիշի օգտի համար: Եթե ուրիշի օգտի համար, ապա արդյո՞ք հենց Արարչի օգտի, թե՛ նրա մերձավորներից մեկ ուրիշի, որն առավել մեծ խնամքի է արժանացել: Սա ավելի ընդհանրական կերպով դիտարկելով՝ տեսնում ենք, որ ցանկացած ողջամիտ մեկը, որ որեւէ գործի է անցնում, հիմնավոր քննարկմամբ որեւէ բան զուր տեղը չի կատարում, եթե գործում է նպատակային, այլ՝ կա՛մ սեփական, կա՛մ մեկ ուրիշի օգտի համար, որին նա խնամում է, կա՛մ հենց գործի համար, որը կատարելուն նրան դրդել են ինչ-որ բնական մղում ու հակում:

Օրինակ՝ միտքը պարզաբանելու համար կիրառենք համեմատություն. մարդը տուն է կառուցում սեփական օգտի համար, ցուլերի եւ

ուղտերի կամ այլ կենդանիների համար, որոնց կարիքն ինքն ունի, յուրաքանչյուրին համապատասխան հարկ է հատկացնում ոչ սեփական օգտի համար: Եթե դատենք երեւացածի հիման վրա, թեեւ վերջնական նպատակի տեսանկյունից հենց դա էլ նկատի է առնվում, սակայն ամենամոտ իմաստով՝ նրանց օգտի համար է, որոնց մասին հոգ է տանում: Երեխա է ունենում ոչ սեփական օգտի համար եւ ոչ էլ իր մերձավորներից որեւէ մեկի, այլ որ իրենից ծնվածները գոյություն ունենան եւ ապրեն որքան հնարավոր է՝ զավակների ու սերունդների հաջորդութեամբ մխիթարվելով իր վախճանի համար եւ խորհելով այդպես անմահացնել մահկանացուին: Այդպես մարդկանց դեպքում է լինում: Եւ Աստված, իհարկե, մարդուն զուր տեղը չի ստեղծել, քանի որ Նա իմաստուն է, իսկ իմաստութեան որեւէ գործ զուր չի լինում. ոչ էլ սեփական օգտի համար է ստեղծել, քանի որ Նա որեւէ բանի կարիք չունի (Գործք Ժէ. 24—25): Նրա օգտի համար, ով բացարձակապես ոչնչի կարիք չունի, իր ստեղծածներից որեւէ բան չի կարող ծառայել: Նույնպես եւ իր ստեղծածներից որեւէ մեկի համար Նա չի ստեղծել մարդուն: Քանի որ բանականություն եւ դատողություն ունեցողներից որեւէ մեկը չի ստեղծվել եւ չի արարվում ուրիշի՝ ավելի մեծի կամ փոքրի օգտի համար, այլ՝ իր իսկ կյանքի ու գոյության: Եւ բանականությունը որեւէ օգուտ չի գտնում, որը կարող էր լինել մարդկանց արարման պատճառը: Ոչ էլ անմահ էակների համար [են ստեղծվել], որոնք չունեն որեւէ բանի պակասություն եւ իրենց գոյության [համար] բնավ կարիք չունեն մարդկանց որեւէ գործակցության: Ոչ էլ անբան կենդանիների համար [են ստեղծվել], որոնք իրենց բնութեամբ ենթակա են մարդկանց եւ ծառայություն են մատուցում նրանց, յուրաքանչյուրին ինչը հատուկ է, այլ ոչ թե ստեղծված են, որ օգտվեն մարդկանցից, քանի որ արդար չէ իշխողին ու կառավարողին կիրառել ավելի ցածրերի ծառայության համար կամ բանականը ենթարկեցնել անբաններին, որոնք ունակ չեն ղեկավարելու:

Այսպիսով՝ եթե մարդն աննպատակ չի ստեղծվել եւ ոչ էլ իզուր, քանի որ Աստծու ստեղծածներից որեւէ մեկը զուր չէ Արարչի նպատակի համեմատությամբ, ոչ էլ հենց Արարչի կամ Աստծու արարածներից ուրիշ մեկի օգտի համար է, ակնհայտ է, որ եթե նայենք բոլոր իրերի առաջին եւ ընդհանուր պատճառին, ապա Աստված մարդուն ստեղծել է հանուն իրեն, հանուն բարիքի եւ իմաստության, որ մտահայվում է բոլոր արարածների մեջ: Իսկ եթե ղիտարկենք պատճառը, արարված մարդկանց

մերձավորագույնը, հենց ստեղծվածների կյանքի համար է [արարվել], ընդ որում՝ այն կյանքի, որը կարճ ժամանակի համար չի վառվում, իսկ ապա հանգչում ամբողջովին: Այդպիսի կյանքը, իմ կարծիքով, Աստված բաժին է հանել սողացող, թռչող եւ լողացող կենդանիներին կամ ընդհանրապես բոլոր անբաններին: Իսկ նրանց համար, ովքեր կրում են նույն՝ Ինքն Արարչի պատկերը, ունեն միտք եւ բանականությամբ են օժտված, Արարիչը սահմանել է հավերժական գոյություն, որպեսզի նրանք, ճանաչելով իրենց Արարչին եւ Նրա զորությունն ու իմաստությունը, հետեւելով օրենքին ու ճշմարտությանը՝ հավիտենապես անցավ ապրեն այն բանի հետ, որի հետ անց էին կացնում նախորդող կյանքը, երբ գտնվում էին ապականացու եւ երկրային մարմիններում: Այն էակները, որոնք ստեղծվել են մեկ ուրիշի համար, ըստ արդարության, դադարում են գոյություն ունենալուց, երբ ավարտում են իրենց գոյությունը նրանք, ում համար իրենք ստեղծվել էին, եւ անտեղի գոյություն չեն ունենալու, քանի որ Աստծու արարածների մեջ իզուրը տեղ չունի: Բայց այն արարածները, որոնք ստեղծվել են հենց իրենց իսկ գոյության եւ կյանքի համար, քանի որ գոյության պատճառը միացած է իրենց իսկ բնությանը եւ դիտարկվում է միայն իրենց գոյության մեջ, երբեք որեւէ պատճառով չեն կարող ենթարկվել իրենց գոյության բացարձակ վերացման: Եթե նրանց գոյության պատճառը մշտապես դիտարկվում է հենց իրենց գոյության մեջ, ապա միշտ պետք է պահպանվեն արարվածը, այդպիսով եւ կենդանի էակը՝ կատարելով ու փորձելով այն, ինչ իրեն հատուկ է, ընդ որում՝ թե՛ մի եւ թե՛ մյուս մասերը, որոնցից այն բաղկացած է, արտահայտվում են իրեն հատուկ կերպով: Այսինքն՝ հոգին գոյում եւ բնակվում է իր այն բնությամբ, որով ստեղծված է եւ կատարում է իրեն հատուկը, իսկ իրեն հատուկ է մարմնական ցանկություններն ու ամեն կատարվողը ղեկավարելը, մշտապես սահմանելն ու չափելը պատշաճ հատկանիշներով եւ չափանիշներով, իսկ մարմինն իր բնությամբ ձգտում է նրան, ինչը հատուկ է իրեն, ընդունում է իրեն հրահանգված փոփոխությունները, իսկ տարիքին, տեսակին եւ ձգտումներին վերաբերող բոլոր [փոփոխություններից] հետո՝ նաեւ հենց հարությունը: Քանի որ հարությունը փոփոխության տեսակ է, ընդ որում՝ ամենավերջինը, դա այդ ժամանակ դեռեւս մնացյալի դեպի լավը փոփոխությունն է:

ԺԳ. Այս ամենի հանդեպ արդեն եղածից ոչ պակաս վստահություն ունենալով եւ դիտարկելով սեփական բնությունը՝ սիրում ենք նաեւ այս

կյանքն իր ամբողջ աղքատությունում ու ապականությունում հանդերձ՝ որպես մեր ներկա վիճակին համապատասխան, եւ աներեր հույս ունենք անապական կյանքի, որը չենք երեւակայում մարդկային հերյուրանքների հիման վրա՝ ինքներս մեզ պատրելով կեղծ սպասումներով: Հավատում ենք ոչ կեղծ երաշխավորությանը՝ մեզ Արարողի դիտավորությանը, որով Նա ստեղծել է մարդուն անմահ հոգով եւ մարմնով՝ շնորհելով նրան միտք եւ բնածին օրենք այն ամենի պաշտպանության եւ պահպանության համար, ինչը տրված է Նրա կողմից եւ ինչը հարկավոր է բանական կյանքի համար: Մենք լավ գիտենք, որ Նա չէր ստեղծի այնպիսի կենդանի էակ եւ չէր զարդարի նրան հավերժական կյանքին հատուկ ամեն ինչով, եթե չցանկանար, որ այդ արարածը մշտապես լինի: Այսպիսով՝ եթե ամեն ինչի Արարիչը ստեղծել է մարդուն, որ նա հաղորդ լինի բանական կյանքին, ու դառնալով Նրա մեծության եւ ամենայնում շողացող իմաստության հայեցող՝ մշտապես մնա այդպիսի հայումի մեջ՝ Նրա մտադրության համաձայն, եւ այնպիսի բնությունում, որն ստացել է մարդը, ապա այս արարչության պատճառը հավաստում է նրա անընդհատ գոյությունը, իսկ անընդհատությունը հարությունում է, առանց որի մարդը մշտապես գոյություն չէր ունենա: Ասվածից ականհայտ է, թե ինչպես է մարդու արարման պատճառով եւ Արարչի դիտավորությամբ պարզ ապացուցվում հարությունը: Իսկ եթե այդպիսին է պատճառը, որով մարդը դրվել է աշխարհում, ապա անհրաժեշտ է քննարկել նաեւ այն, որ բնականորեն կամ հերթականությամբ հետեւում է դրան: Իսկ ուսումնասիրության հերթականությամբ արարչության պատճառին հետեւում է արարված մարդկանց բնությունը, իսկ արարածների բնությունից հետո՝ դրանց հանդեպ Արարչի արդար դատաստանը, իսկ այդ ամենից հետո՝ դրանց վերջնական նպատակը: Այսպիսով՝ ուսումնասիրելով առաջինը՝ հարկ է հետո դիտարկել մարդկային բնությունը:

Շարունակությունը՝ հաջորդիվ

Ռուսերենից թարգմանությունը՝
Տ. ՀԱՅԿԱՋՈՒՆ ՔԶՆ. ՍԱՀԱԿՅԱՆԻ
ԵՒ ԱՐՓԻՆԵ ԱՎԵՏԻՍՅԱՆԻ

ԽՈՍՔ ԹԱՐԳՄԱՆՉԻ

Քերմանական արդի աստվածաբանության նշանավոր ներկայացուցիչների շարքում իր առանձնահատուկ տեղն ունի Յուրգեն Մոլթմանը, որը տասնամյակների ընթացքում աստվածաբանական եւ գոյաբանական խնդրահարույց հարցերի իր յուրօրինակ մոտեցմամբ ու վերլուծությամբ շարունակում է ուղենիշային դերակատարություն ունենալ քրիստոնեության դեմ ծառացած մարտահրավերները հաղթահարելու ճանապարհին:

Յուրգեն Մոլթմանը ծնվել է 1926 թ. ապրիլի 8-ին Գերմանիայի Համբուրգ ֆաղափում: Իր իսկ վկայությամբ՝ հիմնականում աշխարհիկ դաստիարակություն է ստացել: 16 տարեկանում նրա համար օրինակելի տիպար է եղել Ա. Այնշտայնը, այդ իսկ պատճառով երազել է ուսում ստանալ համալսարանի ֆիզիկայի եւ մաթեմատիկայի ֆակուլտետում, որը, սակայն, չի իրականացել Երկրորդ համաշխարհային պատերազմի պատճառով: Պատանի Մոլթմանը գորակոչվել է գերմանական բանակ, ծառայել գերմանական ռազմաօդային ուժերում՝ Լյուֆթվաֆում: Համբուրգի ուժերակոծության ընթացքում դասընկերոջը կորցնելուց հետո նա առաջին անգամ դիմում է Աստծուն հետեւյալ հարցադրումով. «Որտե՞ղ ես Դու: Ինչո՞ւ ես ողջ մնացի, երբ մյուսներն արդեն մեռած են»¹:

1945 թ. շրջափակման մեջ հայտնվելով՝ Յուրգեն Մոլթմանն անձնատուր է լինում բրիտանացի զինվորներին, որից հետո հայտնվում է գերմանացի ռազմագերիների համար նախատեսված ճամբարներում, որտեղ մնում է երեք տարի: Այս ընթացքում Մոլթմանին (ինչպես եւ մյուս գերմանացիներին) համակում է հուսալքության ու ամոթի զգացումը. նա խորապես հիասթափվել էր գերմանական մշակույթից ու գերմանացի ժողովրդից, որի համամարդկային նվաճումները երիտասարդ հասակում շատ բարձր էր գնահատում: Այս մտորումներով համակված՝ ռազմական ճամբարներից մեկում նա հանդիպում է քրիստոնյաների մի փոքրիկ խմբի, որի անդամների հետ հանդիպման ընթացքում ճամբարի ամերիկացի ֆահանսն նրան է նվիրում Նոր Կտակարան:

¹ Տե՛ս Գ. ԳԱՐՏՖԵԼԴ, *Немецкое богословие Нового Времени*, Москва, 2005, 41-йб., էջ 239:

Այն ընթերցելուց հետո Մոլթմանը հասկանում է, որ ֆրիստոնեական հավատը հենց այն է, ինչը կարող է հույս տալ մարդկանց:

Երեք տարի անց՝ 1948 թ., վերադառնալով հայրենիք՝ նա որոշում է աստվածաբանություն ուսումնասիրել, քանի որ հասկանում էր վերջինիս նշանակությունը ավերակներից հառնող երկրի հասարակական կյանքում: Նույն թվականին նա ընդունվում է Գյոթթինգենի համալսարան, որտեղ աշակերտում է Կարլ Բարթի հետետորդներին՝ Հանս-Յոահիմ Իվանդին, Էռնստ Վոլֆին, Օտտո Վեբերին եւ այլոց: Վերջինիս ղեկավարությամբ էլ Մոլթմանը 1952 թ. պաշտպանում է իր դոկտորական ատենախոսությունը:

1952–1957 թթ. ծառայել է Բրեմենի Լյութերական համայնքում:

1958-ից դասավանդել է Վուպերթալեի բողոքական ճեմարանում, իսկ 1963-ից՝ Բոնի համալսարանում:

1967–1994 թթ. Թյուբինգենի համալսարանում եղել է համակարգային աստվածաբանության պրոֆեսոր՝ զուգահեռաբար նույն գիտակարգը դասավանդելով նաեւ Էմորիի համալսարանում (1983–1993 թթ.):

1963–1983 թթ. Յուրգեն Մոլթմանը պաշտոնավարել է Եկեղեցիների համաշխարհային խորհրդի «Հավատք եւ կարգ» հանձնախմբում:

2000 թ. Լուիսվիլի համալսարանում «Աստծու Գալուստը. ֆրիստոնեական վախճանաբանություն» գրքի համար նրան արժանացրել են Գրոմայերի մրցանակին:

Յուրգեն Մոլթմանի աստվածաբանական հայացքների ձեւավորմանը մեծապես նպաստել են հեղինակի սեփական տառապանքն ու դառը փորձառությունը, որոնց շնորհիվ լույս աշխարհ են եկել ֆրիստոնեական աստվածաբանության տարբեր նյութերին ու խնդիրներին նվիրված բազմաթիվ աշխատություններ: Ստորեւ ներկայացված են նրա երկերից մի ֆանիսը.

ԳՐՔԵՐ ԵՒ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

— „Theologie der Hoffnung“ (*«Հույսի աստվածաբանություն»*)²,

— „Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie“ (*«Խաչյալ Աստված. Քրիստոսի խաչը որպես քրիստոնեական աստվածաբանության հիմք եւ քննադատություն»*)³,

² S. J. MOLTSMANN, Theologie der Hoffnung, München, 1964:

³ S. J. MOLTSMANN, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München, 1972:

— „Kirche in der Kraft des Geistes: ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie“ (*«Եկեղեցին Հոգու գործության ներքո. ներդրում մեսիական եկեղեցաբանության մեջ»*)⁴,

— „Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre“ (*«Երրորդություն և Աստծու Արքայություն. Աստծու մասին վարդապետությունը»*)⁵,

— „Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre“ (*«Աստված արարչագործության մեջ. արարչագործության բնապահպանական ուսմունքը»*)⁶,

— „Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie“ (*«Աստծու Գալուստը. քրիստոնեական վախճանաբանություն»*)⁷,

— „Ethik der Hoffnung“ (*«Հույսի վարքականոն»*)⁸ և այլն:

Ստորև հայերեն թարգմանությամբ ներկայացված է Յուրգեն Մոլթմանի 1966 թ. Մյունխենում երրորդ անգամ վերահրատարակած «Հույսի աստվածաբանություն» աշխատասիրության՝ «Վախճանաբանություն և պատմություն» խորագիրը կրող Դ. Գլխի առաջին հատվածը⁹: Սույն թարգմանությամբ փորձել ենք կրոնափիլիսոփայական, աստվածաբանական խնդիրներով հետաքրքրվող ուսանողներին ու մասնագետներին ծանոթացնել այս բողոքական աստվածաբանի դիտարկումներին ու վերլուծություններին՝ քրիստոնեական վախճանաբանության և պատմության ընկալման փոխհարաբերությունների վերաբերյալ¹⁰:

⁴ Տե՛ս J. MOLTSMANN, Kirche in der Kraft des Geistes: ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, München, 1975:

⁵ Տե՛ս J. MOLTSMANN, Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, München, 1980:

⁶ Տե՛ս J. MOLTSMANN, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München, 1985:

⁷ Տե՛ս J. MOLTSMANN, Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, München, 1995:

⁸ Տե՛ս J. MOLTSMANN, Ethik der Hoffnung, München, 2010:

⁹ Տե՛ս J. MOLTSMANN, Theologie der Hoffnung, München, 1966, էջ 210–232:

¹⁰ Յուրգեն Մոլթմանի կյանքին, գործունեությանն ու աստվածաբանական մտածողությանն առավել մանրամասն ծանոթանալու համար տե՛ս R. BAUCKHAM, The Theology of Jürgen Moltmann, Edinburgh, 1995. GEIKO MÜLLER-FAHRENHOLZ, Phantasie für das Reich Gottes: die Theologie Jürgen Moltmanns, eine Einführung, Gütersloh, 2000. MICHAEL WELKER, MIROSLAV VOLF (Hrsg.), Der lebendige Gott als Trinität: Jürgen Moltmann zum 80. Geburtstag, Gütersloher Verlagshaus, 2006. JÜRGEN MOLTSMANN, ECKART LÖHR, Hoffnung für eine unfertige Welt. Jürgen Moltmann im Gespräch mit Eckart Löhr, Patmos Verlag, Ostfildern, 2016 և այլն:

ՅՈՒՐԳԵՆ ՄՈԼԹՄԱՆ

ՀՈՒՅՍԻ ԱՍՏՎԱԾԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ. ՎԱԽՃԱՆԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆ ԵՒ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ¹¹

1. Քննադատություն և ձգնաժամ.

Պատմության արդի ընկալումը ճգնաժամի ըմբռնումն է, եւ պատմության ներկայիս ողջ փիլիսոփայությունը հիմնականում ճգնաժամի փիլիսոփայություն է¹²: Ժամանակակից մարդու պատմական դարակազմիկ փորձառությունը հիմնված է անսահման նոր՝ ծանր փորձառության եւ ավանդությունների՝ հասարակ եղանակներով չհաղթահարվող հավանականությունների վրա: Առկա են նոր հավանականություններ՝ բարու եւ չարի, առաջընթացի ու անդառնալի անկման համար: Սակայն, այդ նոր ապագայի հավանականությունները միշտ նախեւառաջ փորձարկվել են որպես ավանդական հաստատությունների, կացութաձեւեր եւ ցայտմ հայտնիի ու վստահելիի ճգնաժամ եւ անկում: Պատմությունը դուրս է հորդում ավանդույթի ամբարձրից: Ավանդույթի եւ կարգ ու կանոնի ամբարտակներն սկսում են խորտակվել բոլոր ոլորտներում: Դրանք այլեւս չեն համապատասխանում պատմական նոր փորձառությանը եւ այդ իսկ պատճառով չեն կարող հանդես գալ ակնհայտ կերպով: Հնանում են կամ, այնուամենայնիվ, դժվարությամբ գոյատևում միայն պահպանողականության շնորհիվ: Դրանք մարդկանց այլեւս չեն առաջար-

¹¹ Սույն գլխի հետ համեմատեք հեղինակի հետեւյալ հոդվածները՝ «Պատմության մեկնություն եւ վախճանաբանություն» („Exegese und Eschatologie der Geschichte“, „Evangelische Theologie“ 22, 1962, էջ 31 շրնկ.), ինչպես նաեւ՝ «Քարոզը որպես մեկնության խնդիր» („Verkündigung als Problem der Exegese“, „Perspektiven der Theologie“ 52, 1963, էջ 24 եւ հշ.):

¹² Տե՛ս G. MANN, Grundprobleme der Geschichtsphilosophie von Plato bis Hegel, in: „Der Sinn der Geschichte“, 1961, էջ 13 շրնկ., ինչպես նաեւ՝ H. HEIMPEL, Geschichte und Geschichtswissenschaft, „Vierteljahrshäfte für Zeitgeschichte“, 1957, հմր. 1, էջ 15, որտեղ ի մասնավորի գրված է. «Պատմական իմաստ, ըստ Հերդերի, նշանակում է խորհրդածություն վտանգված կարգի մասին»: Հմմտ. R. KOSELLECK, Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt, Freiburg-München, 1959 եւ E. ROSENSTOCK-HUESSY, Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen, Jena, 1931:

կում սահմանակարգային (ինստիտուցիոնալիզացված) վարքի արդեն եղած անառարկելի ակնբախությունները: Հետեւաբար դրանք դառնում են խորհրդածության եւ քննադատության առարկա, իսկ մարդը հեռանում է դրանցից թշվառության, տատամսության եւ անորոշության ուղղությամբ: Նա հայտնվում է ճգնաժամի մեջ, որը նրան վտանգում եւ ծանրաբեռնում է կենսական ինչ-որ որոշում կայացնելու հարկադրանքով: Այսպիսով՝ նրա համար պատմությունն ընկալելի է դառնում որպես ճգնաժամ, իսկ ավանդույթների պատմական քննադատությունը սույն ճգնաժամի գիտակցության ծնունդն է:

ԺԹ. դարում Եւրոպա աշխարհամասում պատմաբանների, հասարակագետների եւ պատմության փիլիսոփաների՝ պատմության վերաբերյալ ունեցած բոլոր գիտարկումների հիմքում ընկած են Ֆրանսիական հեղափոխության առաջ բերած ցնցումներն ու դրանց անկանխատեսելի հետեւանքները¹³: Սույն հեղափոխության ընթացքում անկում ապրեց հին սահմանակարգային կառույցը, իսկ դրա հետ մեկտեղ՝ նաեւ վեր-

¹³ Սույնի առնչությամբ առավել մանրամասն տես I. KANT, Der Streit der Fakultäten, 1798, Philosophische Bibliothek 252, էջ 87, որտեղ կարդում ենք հետեւյալը՝ «Նմանատիպ արտասովոր իրողությունն այլեւս չի մոռացվի, քանի որ այն մարդկային բնության մեջ բացահայտվել է որպես նախատրամադրվածություն եւ ընդունակություն հանուն բարեկարգության, ինչը եւ ոչ մի քաղաքական գործիչ իրադարձությունների նախկին ընթացքից չէր մտածի», ինչպես նաեւ F. SCHILLER, Über die ästhetische Erziehung des Menschen, 1793/4, որտեղ գրված է՝ «Հարցը, որին այլ կերպ պատասխանում էր միայն զորեղի կույր իրավունքը, այժմ, թվում է, սպասողական վիճակում է գտնվում պարզ բանականության դատական ատլանի առջեւ, եւ նա, ով միշտ ընդունակ է միայն իրեն դնել ամբողջի կենտրոնում ու սեփական անհատականությունը վերածել տեսակի, կարող է բանականության սույն ատլանում իրեն որպես ատենակալ ընդունել, որովհետեւ նա՝ իբրեւ մարդ եւ քաղաքացի, միաժամանակ կուսակից է եւ իրեն քիչ թե շատ ներգրավված է համարում արդյունքի մեջ»: Հմմտ. G. W. F. HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Werke, Bd. XI, էջ 557՝ «Քանի դեռ արեւը գտնվում է երկնակամարում, եւ մոլորակները պտտվում են դրա շուրջը, [երբեւէ] չի եղել այնպես, որ մարդը, իր մտքի վրա հենվելով, կառուցի իրականությունը: Անաքսագորասն առաջինն է ասել, որ բանականությունն իշխում է աշխարհին, բայց միայն այժմ մարդը եկավ այն գիտակցության, որ միտքը պետք է կառավարի հոգեւոր իրողությունը: Այսպիսով՝ դա մի փառավոր այգաբաց էր» (այսուհետ՝ G. HEGEL, Werke, Bd. XI), ինչպես նաեւ J. G. FICHTE, Briefwechsel, Bd. I, ed. H. Schulz, Leipzig, 1925, էջ 349 շրնկ.՝ «Իմ համակարգը (այսինքն՝ գիտության վարդապետությունը) ազատության առաջին համակարգն է. ինչպես այդ ժողովուրդը (այսինքն՝ Ֆրանսիայի) մարդուն ազատում է արտաքին շղթաներից, այնպես եւ իմ համակարգն ազատագրում է նրան իրերի կապանքներից, արտաքին ազդեցությունից եւ ներկայացնում իր նախնական սկզբունքով՝ որպես ինքնուրույն գոյակ». FR. SCHLEGEL, Athenäumsfragmente, Nr. 222՝ «Աստծու [հաստատած] կարգն ընկալելու հեղափոխական ցանկությունը բոլոր առաջադիմական կրթական համակարգերի առաձգական կետն է եւ նորագույն պատմության սկիզբը» (հղումը կատարված է ըստ հետեւյալ աշխատության՝ K. LÖWITZ, Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz, Stuttgart, 1960, էջ 157:

ջինիս բնազանցական (մետաֆիզիկական) կայունությունը: Մոռացության մատնվեցին մշակութային ու հոգեմտավոր՝ ինքնըստինքյան ընկալելի եւ համընդհանուր իրողությունները, որոնք կարող էին անվտանգ կյանք ունենալու հնարավորություն ընձեռել: Այս ամենով հանդերձ՝ ամբողջ պատմականությունն ընկալվեց որպես մարդկության լիակատար ճգնաժամ: Տվյալ ժամանակաշրջանից սկսած՝ «ճգնաժամը» դարձավ պատմական ուսումնասիրության նյութ եւ պատմափիլիսոփայական խորհրդածության մարմնացում:

Գ. Հեգելը «ճգնաժամի» վերաբերյալ նոր պատկերացումը, այդ թվում նաեւ՝ վերջինիս փորձառական բովանդակությունը, վերագրեց բովանդակ անցյալին: Նա գիտեր, որ «այսպիսով, շարժումն ու խռովությունը շարունակվում են: Այս բախումը, այս դժվարությունը, այս խնդիրն այն է, ինչին դիմակայում է պատմությունը, եւ ինչը նա պետք է լուծի ապագա ժամանակներում»¹⁴: Լեոպոլդ Ֆոն Ռանկեն հավատում էր սույն հեղափոխական ճգնաժամի՝ պահպանողականությամբ հնարավոր հաղթահարմանը՝ եվրոպական մեծ ուժերի միջեւ հավասարակշռության վերականգնման եւ հին ավանդույթների հետ հաշտեցման ճանապարհով¹⁵: Յակոբ Բուրկհարդթը հարաճուն ճգնաժամի պայմաններում Արեւմուտքի ապագայի վերաբերյալ մտահոգությամբ փնտրում էր «այն շարժման արագության եւ ուժի ծավալը, որում մենք ինքներս ենք ապրում»¹⁶: Յոհան Գուստավ Դրոյզեն հարցնում էր «մակընթաց շարժման ուղղության» վերաբերյալ, որի մեջ, ըստ պատմական դիտարկման, զետեղված է ամեն բան¹⁷:

Պատմության ուսումնասիրության առնչությամբ ԺԹ. դարի «կոչը» եւ վերջինիս բացարձակ կենսական անհրաժեշտությունը թվագրվում են Ֆրանսիական հեղափոխությանը: Նշյալ ժամանակից ի վեր «պատմությունը» սկսեց ընկալվել որպես հարատեւ մի ճգնաժամ կամ

¹⁴ Տե՛ս G. HEGEL, Werke, Bd. XI, էջ 563. J. Ritter, Hegel und die Französische Revolution, „Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen“, Heft 63, 1957, էջ 15 շրնկ.: Տե՛ս նաեւ H. MARCUSE, Vernunft und Revolution, 1962, էջ 15 շրնկ.:

¹⁵ Տե՛ս C. HINRICHS, Ranke und die Geschichtstheologie der Goethezeit, Göttingen, 1954:

¹⁶ Տե՛ս J. BURCKHARDT, Weltgeschichtliche Betrachtungen, ed. W. Kaegi, Bern, 1947, էջ 59, 250 շրնկ.:

¹⁷ Տե՛ս J. G. DROYSEN, Historik, 4. Aufl., München, 1960, էջ 358, որտեղ գրված է. «Սկիզբն ու վախճանը քողարկված են սահմանափակ հայացքից: Սակայն նա մտահայեցողությամբ կարող է բացահայտել մակընթաց շարժման ուղղությունը»:

որպես անփոփոխելի, անկասելի եւ անզսպելի հեղափոխություն: Այդ իսկ պատճառով պատմաբաններն ու պատմության փիլիսոփաները, անկախ պահպանողական կամ հեղափոխական լինելու հանգամանքից, կենտրոնացել էին շարունակական այս ճգնաժամի հոգեմտավոր, քաղաքական ու հասարակական հաղթահարման վրա: Պատմագետներն ու պատմության փիլիսոփաները ստիպված են եղել այն ընկալելի դարձնել՝ քառսը, աղետները, ճգնաժամերը եւ դրանով իսկ պատմությունն առհասարակ կառավարելի դարձնելու համար: Այդ պահից ի վեր՝ տիեզերաբանական-բնագանցագիտական կողմնորոշման տեղը զբաղեցրեց ներկայի՝ պատմափիլիսոփայական կողմնորոշումը: Հենց պատմական շարունակականության ուղղակի խախտումն էլ ծնունդ տվեց պատմության աստվածացման գործընթացին, որն էլ ԺԹ. դարաշրջանի մեսիական (փրկչական) շարժումներում հանգեցրեց պատմության պաշտամունքին¹⁸:

Արդ, պատմության իմաստը, պատմության նկատմամբ առկա հետաքրքրությունը եւ այն ընկալելու անհրաժեշտությունը միշտ ծագում են ճգնաժամային, անհանգիստ ժամանակներում, որի ընթացքում հորիզոնին ծնունդ են առնում մինչ օրս անհայտ ու անսպասելի նոր հնարավորություններ: Նոր ձեւավորված ներկան ըմբռնելու եւ դրանում ապրել կարողանալու համար պետք է առնչվենք անցյալին՝ լինի դա ավանդույթների հետ նոր փորձառության ներդաշնակեցման թե հանուն նոր ներկայի՝ անցյալի բեռից ազատվելու ճանապարհով:

Օգոստինոս Երանելու «Աստծու քաղաքը» աշխատությունից սկսած՝ նմանատիպ ճգնաժամերի փորձառությունն ընկած է պատմության մեծ մտածողների երկերի հիմքում: Սակայն Ֆրանսիական հեղափոխությունից հետո պատմությունն ամբողջությամբ ընկալվեց որպես ճգնաժամ: Այն այլեւս չի կարող սահմանափակվել քաղաքական կամ հասարակական ոլորտներով, սակայն համընդհանուր դառնալու եւ կյանքի բոլոր բնագավառներն անորոշության մատնելու միտում ունի իր ներսում: Ժգնաժամը վերածվում է ընդհանուր պատմությանը վերաբերող համապարփակության եւ ներգործում մարդկային ողջ կեցության վրա: Այդ իսկ պատճառով ամբողջականն ու ամբողջատիրականը նույնպես

¹⁸ Հաշվի առնելով հեղինակի լեզվամտածողության առանձնահատկությունները՝ բնագրի սույն հատվածում կիրառված «կրոն» բառը փոխարինել ենք «պաշտամունք» եզրով (ծան. prqմ.):

իմաստ են ձեռք բերում սույն ճգնաժամի համար¹⁹։ Հետեւաբար պատմության այս ճգնաժամում ներգրավված բոլոր բնագավառների հանդեպ համաշխարհային պատմական մոտեցումը դարձել է անխուսափելի իրողություն նույնիսկ այն դեպքում, երբ ակնհայտորեն հստակ է, որ համապարփակ պատմության բոլոր հայեցակարգերը սույն ճգնաժամի ընթացքում մատնվել են անհաջողության, քանի որ դրանք կառավարելի չեն դարձրել այն, այլ իրենք իսկ ներհատուկ են եղել այդ ճգնաժամին, ուստի եւ միայն խթանել ու նպաստել են վերջինիս ծավալմանը։ Յուրաքանչյուր ճգնաժամ շոշափում է պատմական ապագայի հարցը։ Քանի որ գոյություն ունեցող ամեն բան ճգնաժամի մեջ է, ակնհայտ է դառնում, որ ապագան այլեւս ինքնաբերաբար չի կարող անցյալից առաջանալ, եւ որ այսուհետեւ այն չի կարող անցյալի բնական կրկնությունն ու շարունակությունը լինել, այլ որ՝ անհրաժեշտ է ինչ-որ նոր բան գտնել նրա մեջ։ Հետեւաբար ներկայի վերաբերյալ հարկավոր է կայացնել պատշաճ որոշում, որը չի ընդունում անցյալի հետ կապված որեւէ պատկերացում, եւ որի համար պատճառն այլեւս չի կարող խոչընդոտ հանդիսանալ։ Սույն որոշումից է կախված ապագայի կերպը, իսկ այդ որոշումն իր ձեւն ստանում է ապագայի ինչ-որ հուսալի կամ զգուշանալի, ցանկալի կամ խուսափելի տեսլականից։ Իսկ սա նշանակում է, որ ներկային պարտադրված որոշումը պետք է բխի ապագայի հանդեպ եղած երազանքից։

Գոյացականի քննադատությունն այդ նույն գոյացականը վերածում է անցյալի եւ ազատագրում ներկայիս որոշման ճգնաժամից։ Պատմականորեն այն միշտ կապված է ուտոպիայի հետ, որն ուսումնասիրում է գալիքի հնարավորություններն ու միտումները, կանխատեսում դրանք եւ միակցում ներկայիս որոշմանը²⁰։ Ինչպես քննադատությունը, այնպես

¹⁹ Առավել մանրամասն տե՛ս J. L. TALMON, Die Ursprünge der totalitären Demokratie, Köln, 1961. նույնի՝ „Politischer Messianismus: Die Romantische Phase“, Köln, 1963:

²⁰ Սա հատկապես հստակ կերպով ներկայացված է Ռայնհարթ Կոզելլեքի վերոհղյալ աշխատության մեջ (տե՛ս R. KOSELLECK, Kritik und Krise..., 1959, էջ 133 շրնկ., էջ 208 շրնկ.), որտեղ, ի մասնավորի, գրված է հետեւյալը. «Լուսավորության՝ գոյացականին ուղղված քննադատությունը կապված է «գեղեցիկ հեղափոխության» (Ֆրանսուա-Մարի Արուե՝ Վոլտեր), ինչ-որ «համապարփակ հեղաշրջության» (Լուի-Սեբաստյան Մերսիե) եւ «անփոփոխելի հեղափոխության» (Ժան-ժակ Ռուսո) հանդեպ առկա հույսերի հետ»։ «Մենք մոտենում ենք ճգնաժամային իրավիճակին եւ հեղափոխությունների դարաշրջանին»,— ասել է Վոլտերը։ Իլյումինատները, մասոնները եւ լուսավորիչները սույն քննադատությունը եւ մեծ ճգնաժամի հանդեպ ունեցած իրենց սպասումներն արգարացնում են բովանդակ տիեզերքի ներդաշնակության ուտոպիաներով, պետությունների ու դասակարգերի տապալումով, եւ Աստծու հանդեպ առկա բարոյական հավատի՝ մարդկային թագավորության մեջ եկեղեցապաշտության

եւ ուտոպիան ծնունդ են առնում ճգնաժամից: Ուտոպիայի եւ քննադատության միջեւ առկա սույն կապը հստակ կերպով նկատելի է հատկապես այն դարաշրջանում, որի ընթացքում հող է նախապատրաստվել ճգնաժամի համար:

ԺԸ. դարում ամենուրեք սկիզբ առած քննադատությունները՝ ուղղված միահեծան իշխանությանը, պատմական կառույցների վերածված եկեղեցիներին եւ ուղղափառությանը, դասակարգային հասարակությանը, միշտ ուղեկցվել են Աստծու արքայությանը, պետությանն ու մարդկանց նոր բնական վիճակին առնչվող գորեղ ուտոպիաներով եւ գործադրվել՝ ի սպաս անիրագործելի սույն երազանքների: Ակնհայտ է, որ Լուսավորության շրջանի պատմափիլիսոփայական ինքնագիտակցությունը, առավել վաղ շրջանում սկզբնավորված պատմական շարժումների հետեւողությամբ, քննադատությունն այլեւս չի համադրում ապականված ներկայի հետահայաց երազանքի, վերանորոգության, բարեկարգության, վերածննդի կամ բարեփոխության հետ, այլ կապակցում է «նորի» ստորոգությանը, այսինքն՝ նոր ժամանակին, նոր աշխարհին, նոր գիտական հետազոտությանը, հետեւապես նոր գիտությանը, առաջընթացին, վախճանի ժամանակին:

Ներկայի քննադատությունն այլեւս չի ընթանում հանուն սկզբնապատճառի եւ հանուն նախասկզբնական ոսկե դարաշրջանի վերականգնման, այլ հանուն աննախընթաց ապագայի: 1789 թվականից սկսած՝ «ուտոպիա» երկիրն այլեւս չի գտնվում ծովերից այն կողմ՝ ինչ-որ վայրում, այլ պատմության հանդեպ առկա հավատի միջոցով եւ առաջընթացի գաղափարի հիման վրա այն փոխադրվել է հնարավոր, սպասելի կամ բաղձալի ապագա: Ուտոպիան, այսպիսով, ձեռք է բերել պատմափիլիսոփայական բնույթ եւ տեղափոխվել գործնական փիլիսոփայության ոլորտ: Առաջին անգամ հայտնութենական հազարամյակի

վերացումով: Եթե, ինչպես արդարացիորեն նշվել է, գերմանական իդեալիզմը Ֆրանսիական հեղափոխության տեսությունն է կամ, առնվազն, այս ճգնաժամի նետած մարտահրավերի փիլիսոփայական պատասխանը, ապա հասկանալի է դառնում, որ գերմանական գաղափարապաշտությունն սկզբնավորվում է որպես «ներկա դարաշրջանի տեսություն» եւ ձգտում է խորհրդածել իր ժամանակաշրջանի, հեղափոխության ճգնաժամի, հետեւաբար եւ պատմության մասին: Ուստի առավել հստակ է դառնում, թե ինչու Հերդերի, Շիլլերի, Կանտի, Ֆիխտեի, Նովալիսի, է. Մ. Առնդթի եւ Հեգելի աշխատություններում ժամանակի ոգու քննադատությունը զուգակցված է Աստծու արքայության, աշխարհաքաղաքացիության ու բանական պետության, անտեսանելի եկեղեցու եւ այլ ուտոպիաների հետ:

տեսությունը (խիլիագմ, հուն. χιλιάς «հազար» բառից) եւ հոգեմտավորի հայտնությունական խանդավառությունը, որոնց համար վախճանն ինչ-որ այլ բան է, քան ծնունդը, եւ նպատակն՝ առավել մեծ, քան սկզբնավորությունը, իսկ ապագան՝ ավելի լավը, քան ողջ անցյալը, պատմական առումով դառնում են ներգործուն։ Սակայն այդքան խորն արմատավորված քննադատությամբ հանդերձ՝ մեծանում է ճգնաժամը, որը մինչ այդ եղած եւ այժմ առկա ամեն բան զետեղում է անկման «ստվերի» տակ։ Վերահաս ճգնաժամն այլեւս չի կարող միայն հին հասարակարգի խորտակում նշանակել, ոչ էլ կարող է պարզապես դարավերջի իմաստ բովանդակել, այլ վտանգում է այն ամենը, ինչը կեցությունը սահմանում է մարդկանց համար հայրենիքում, պետության սահմաններում, աշխարհում եւ բնության մեջ։

Այսպիսով՝ սույն ճգնաժամի նույնականացման գործընթացի առնչությամբ, որն սկզբնավորվել է Ֆրանսիական հեղափոխությունից եւ վերջինիս հետ սերտորեն կապված արդյունաբերական հեղաշրջումից, ամենուրեք գործածվել են հայտնությունական պատկերներ։ Այսպիսի համաշխարհային պատմությունն աշխարհի դատապարտությունն է։ Այսօրինակ ազատություն մարդկության առջեւ ծառանում է «անհետացման ցասումը»։ Հեղափոխական մտածողների կարծիքով՝ սույն ճգնաժամը շոշափելիորեն մոտեցնում է Աստծու արքայությունը կամ ազատության ու մարդկության թագավորությունը։ Այս իմաստով քաղաքական մեսիականությունը յուրացնում է ընձեռված նոր հնարավորությունները։ Ըստ պահպանողական այնպիսի փիլիսոփաների, ինչպիսիք են Դը Բոնալդը, Դը Մեստրը, հետագայում նաեւ՝ Դը Տոկվիլը եւ Յակոբ Բուրկհարդթը՝ նշյալ ճգնաժամից հնչում է Ահեղ Դատաստանի փողը։ Երկու կողմերն էլ ճգնաժամն ընկալում են որպես վճռական ճակատամարտի նախերգանք։

Սեն-Սիմոնի համար «հեղափոխություն» նշանակում էր «ճգնաժամ»։ «Մարդկային տեսակը,— գրում էր նա 1813 թվականին,— իր գոյության սկզբից վերապրած ճգնաժամերի համեմատ՝ ներգրավված է ամենածանրերից մեկի մեջ»²¹։ Ճգնաժամի սույն հայեցակարգը դեռեւս նկատելի է եղել Ժ. Ժ. Ռուսոյի երկերում, սակայն Սեն-Սիմոնի եւ Օգյուստ Կոմտեի գաղափարներում այն նոր է։ «Նա նկատի ունի հեղափոխությունը, սա-

²¹ S. N. SOMBART, St. Simon und A. Comte, in: A. Weber, Einführung in die Soziologie, München, 1955, էջ 87։ Հմմտ. J. L. TALMON, Politischer Messianismus, էջ 21 շրնկ.՝ Սեն-Սիմոնի վերաբերյալ հատվածը։

կայն ներթափանցելով վերջինիս քաղաքական սկզբնական ծրագրի մեջ՝ բացահայտում է պատմահասարակական իրականությունը՝ իր ամբողջականությամբ հանդերձ: Այլ կերպ ասած՝ ճգնաժամի մասին խոսելիս Սեն-Սիմոնն առաջինն է, որ ուշադրություն է դարձրել պատմությանը՝ վերջինիս միանգամայն արդիական իմաստով»²²:

Սեն-Սիմոնի եւ Օգյուստ Կոմտեի համար հեղափոխության պատմական, քաղաքական եւ հասարակագիտական ընկալման նպատակը «հեղափոխության լրումն» է: «Հարկավոր է, որ մենք իր ավարտին հասցնենք հեռագնաց գործառնությունը, որ սկսել են Բեկոնը, Դեկարտն ու Գալիլեյը. այդ ժամանակ միայն կվերանան հեղափոխական ցնցումները»²³: Երբ հեղափոխությունն իր հանգամանքներով, զարգացման օրենքներով²⁴ եւ դրդապատճառներով դառնում է թափանցիկ, ապա վերածվում է կանխատեսելի, ինչպես նաեւ խուսափելի իրողության: «Սոցիալական ֆիզիկայի» շնորհիվ հասարակության հեղափոխական ցնցումները նույնքան կանխատեսելի, իսկ դրանց օրինաչափությունները նույնչափ հասկանալի են դառնում, որքան բնության երեւույթները՝ արդի բնագիտության շնորհիվ: Այս համապատկերում Կոմտի «դրապաշտական փիլիսոփայությունը» կատարյալ մեսիական ուղղվածություն ունի: Աշխարհի եւ պատմության վերաբերյալ գիտական իմացությունը կփոխարինի անգործածական դարձած բնագանցագիտական եւ նույնիսկ առավել հին՝ աստվածաբանական դարաշրջաններին: Համաշխարհային երեւույթները կանխատեսելի են դառնում իրենց բնական փոխկապակցվածության պատճառով: Գիտական եւ հասարակական-ճարտարագիտական (սոցիալ-տեխնիկական) քաղաքակրթությունը կդառնա աշխարհի երրորդ եւ վերջին դարաշրջանը: Ճգնաժամերը դառնում են կառավարելի, իսկ պատերազմները՝ խուսափելի: Մոտենում է հավերժական խաղաղության ժամանակաշրջանը, որում գերիշխանության վերաբերյալ փաստացի գիտելիքները գտնվում են հասարակագետների ձեռքերում: Այս դարագլխում դեռեւս ընթանալու է գիտության ու գիտարվեստի կատարելագործմանն ուղղված անվերջանալի առաջընթացը, սակայն այլեւս չեն

²² Տե՛ս անդ, էջ 88:

²³ Տե՛ս A. COMTE, Die Soziologie, Die positive Philosophie, Leipzig, 1933, էջ 15:

²⁴ Բնագրի սույն հատվածում հեղինակի օգտագործած «Bewegungsgesetzen» բառը նշանակում է «շարժման օրենքներ», սակայն շարադրանքի տարաբնույթ առանձնահատկությունները հաշվի առնելով՝ թարգմանել ենք «զարգացման օրենքներ» (ծան. քզգլ.):

լինի արմատական այլընտրանքներ եւ կործանարար փոփոխություններ: Եթե ներկայումս հեղափոխությունը «ճգնաժամ» է, որը եւ նշանակում է «պատմություն», ապա «հեղափոխության լրումը» պատմության միջոցով եւ «ճգնաժամի ավարտը» հասարակագիտության շնորհիվ ենթադրում են ոչ այլ ինչ, քան համապարփակ «պատմության վախճան»՝ վերջինիս գիտական իմացության եւ գիտարվեստի վերահսկելիության միջոցով: «Պատմության վախճանը», այսպիսով, ձեռք է բերում շոշափելիություն, քանզի այն իրագործելի ու հասանելի մերձակայություն է: Գիտական լուսավորության եւ արհեստավարժ գործողությունների միջոցով «պատմության կորուստը» (Ալֆրեդ Հոյս), «հրաժեշտ պատմությանը» (Ալֆրեդ Վեբեր), «պատմության մշտական կատարելագործումը» (Հանս Ֆրեյեր) դառնում են անխուսափելի իրողություններ: Առեղծվածային, քաոսային պատմությունն ավարտվում է այնտեղ, որտեղ այն չեղարկվում է պատմության իմացությամբ եւ վերջինիս վերահսկելիությամբ:

Պատմագիտությունը, որն սկզբնավորվում է հեղափոխության ստվերում եւ անդադար միացող ճգնաժամի պայմաններում, նույնպես ձեռք է բերում ինչ-որ դրապաշտական-հայտնութենական նշանակություն: ԺԹ. հարյուրամյակում կրկին ու կրկին պնդում էին, որ պատմական գիտությունն ազատում է պատմությունից: Պատմական գիտակցությունը խորտակում է վերջին շղթաները, որոնք փիլիսոփայությունն ու բնագիտությունն ի վիճակի չէին կոտրելու: Մարդն այժմ ամբողջությամբ ազատ է» (Վիլհելմ Դիլթայ)²⁵: «Պատմական երեւույթը՝ անաղարտ եւ ամբողջությամբ ճանաչված ու լուծված իմացությանն առնչվող խնդրի շրջանակներում, այլեւս գոյություն չունի նրանց համար, ովքեր գիտակցել են այդ: Պատմությունը՝ որպես մաքուր եւ ինքնուրույն ընկալված գիտություն, մարդկության համար կդառնա մի տեսակ կյանքի ամփոփում ու կարգավորում» (Ֆ. Նիցշե)²⁶: «Որովհետեւ մարդկային մտածողության կառուցվածքի պատմական ուսումնասիրությունը միշտ ծառայում է մեր՝ դրանից ազատվելուն» (Վ. Հերման)²⁷: Պատմությունը, այսպիսով, վերածվում է հենց պատմության հաղթահարման միջոցի: Պատմագիտությունը

²⁵ S. W. DILTHEY, Gesammelte Schriften, Bd. VIII, Stuttgart, 1931, էջ 225:

²⁶ S. F. NIETZSCHE, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, „Kroner“ 37, 1924, էջ 12:

²⁷ S. W. HERRMANN, Verkehr des Christen mit Gott, 3. Aufl., Stuttgart, 1896, էջ 42: Հմմտ. AHNLEH A. EICHORN, Thesen und Antithesen, „Zeitschrift für Theologie und Kirche“ 18, №. 2, 1908, էջ 156 (ամբողջական հոդվածը՝ էջ 140—156). «Պատմաքննադատական հետազոտությունը

մարդուն ազատություն է շնորհում պատմությունից: Այդ իսկ պատճառով պատմությունը՝ որպես գիտություն, ձեռք է բերում պատմությունը՝ որպես հիշողություն վերացնելու միտում: Սույն պատմականությունը՝ որպես «ճգնաժամի գիտություն», եւ այդ իմաստով՝ որպես ճգնաժամերի դեմ դեղամիջոց, հակված է ոչնչացնելու պատմության հանդեպ առկա հետաքրքրությունն ու զգացականությունը: Պատմության պատմականացման ու տրամաբանորեն կատարելագործվելու (ռացիոնալացման) հետեւանքը պատմության վերացումն է եւ մարդկային, հասարակական կյանքի պատմության կորուստը: Այս առումով գիտական պատմականությունը ծառայում է «պատմության վախճանի» խանդավառ, մեսիական գաղափարին եւ ինքնին «պատմության ավարտի» ինչ-որ ակնթարթ է հանդիսանում:

Պատմական ուսումնասիրությունների եւ պատմական երեւույթների հետազոտման սույն դրդապատճառը հասկանալի է միայն Ֆրանսիական հեղափոխության հետ միաժամանակ տեսագաղափարում հայտնված համապարփակ ճգնաժամի համայնապատկերում: Սակայն հավասարապես հասկանալի է, որ պատմական կատարելագործման դարաշրջանում, այսինքն՝ ԺԹ. դարի երկրորդ կեսին շոշափվել են ճգնաժամի այսօրինակ հաղթահարմանը վերաբերող հարցեր: Ֆրիդրիխ Նիցշեի՝ 1874 թվականին հրատարակած «Կյանքի համար պատմության օգուտի ու վնասի մասին» գրքից սկսյալ՝ հարց է առաջադրվում «միջավայրի» կամ «հորիզոնի» (որի շրջանակներում վերարտադրվում է միայն կյանքը)՝ այդ «ոչ պատմական» կողմի վերաբերյալ: Պատմական գիտակցությունն արմատախիլ է անում ապագան, քանի որ այն ոչնչացնում է մտապատրանքը եւ էականերին զրկում իրենց միջավայրից, որտեղ միայն նրանք կարող են ապրել եւ ձեռք բերել ներունակություններ: Բոլոր կենդանի էակներին անհրաժեշտ է որոշակի միջոցառում, խորհրդավոր միջավայր. եթե նրանց զրկեն այդ պատյանից, եթե դատապարտեն կրոնը, արվեստը, հանճարեղությունը, նրանք կնմանվեն ուղեծիրը կորցրած աստղի, եւ այլեւս զարմանալի չեն լինի արագ անապատացման, կարծրացման եւ անպտղության երեւույթները: Վերոնշյալն այժմ ճշմարիտ է նշանակալից բոլոր գործերի համար, որոնք առանց որոշակի պատրանքի դեռ երբեք

հատկապես վերաբերում է նրան, որ «պատմության շնորհիվ մարդը, ավանդույթի համեմատությամբ, դառնա ազատ մարդ»:

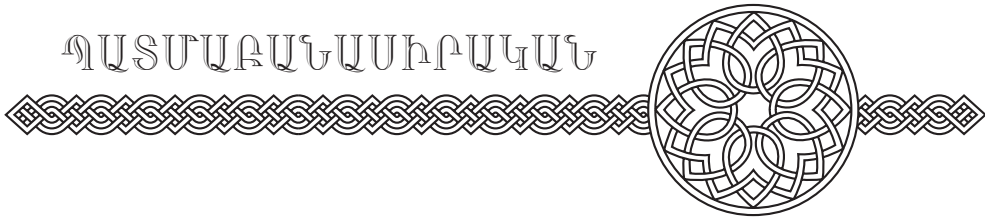
հաջողությամբ չեն պսակվել²⁸։ Ներկայումս ի հայտ է գալիս պատմության պատմականության հարցը, որը փաստերն ու օրինաչափություններն ուսումնասիրող պատմաբանը թաքցնում է։ Եթե մարդկային հասարակության մեջ հեղափոխական ճգնաժամերն ավարտվում են փաստերի դրապաշտական (պոզիտիվիստական) հետազոտությամբ, ապա հարց է ծագում՝ արդյոք դրա հետ մեկտեղ չեն դադարել եւ չեն քարացել նաեւ մարդկային կենսունակությունն ու համաշխարհային գործընթացները։ Մեկ այլ հարց է առաջանում. պատմական ճգնաժամի՝ այսպիսի վերջնակետը, ինքնըստինքյան, արդյոք խիստ ճգնաժամային ձեռնարկ չէ։ Թեպետ «պատմության մեջ պատմության ավարտը» հաղթահարում է ճգնաժամերը գիտարկվող տիրույթում, այնուամենայնիվ որպես նախաձեռնություն՝ այն ինքնին ամբողջությամբ նպաստում է առավել սարսափազդու ճգնաժամի առաջացմանը։ Ինչ ճգնաժամեր էլ հայտնվեն գիտատեխնիկական աշխարհում, դրանք կարելի է տրամաբանորեն հիմնավորել։ Սակայն այդ նույն գիտատեխնիկական աշխարհն ինքնին վերածվում է անկառավարելի, անբացատրելի ինչ-որ զորության, այդ իսկ պատճառով այն չի կարելի այլեւս անուշադրության մատնել, որովհետեւ ոչ ոք այսուհետ ունակ չէ դրա սահմաններից այն կողմ հնարավոր մեկ այլ ապագա տեսնելու²⁹։ Սույն իրողությունը շոշափում է հետեւյալ կարեւոր հարցը՝ արդյոք բավարար է այս հայեցակարգը, որը «պատմությունը» նույնացնում է «ճգնաժամի» հետ, եւ միթե պատմագիտությունը, որը պատմությունը տարրալուծում է գիտելիքի մեջ, արդարացնում է նրա պատմականությունը եւ իր սեփական գիտելիքների հնարավոր պատմական բնույթը։

Շարունակությունը՝ հաջորդիվ

Գերմաներենից թարգմանությունը՝
ՅՈՒՐԳԵՆ ՄՈԼԹՄԱՆ

²⁸ Տե՛ս F. NIETZSCHE, նշ. աշխ., էջ 60։

²⁹ Սույն շրջադասությունը, մասնավորապես նկատել է Մաքս Վեբերը։ «Հիասթափությունն» ու արդի գիտության միջոցով աշխարհի եւ իր պատմության տրամաբանական հիմնավորումը հանգեցնում են ինչ-որ անիմաստ վերբանականության (իռացիոնալության), որը վերաբերում է առավել անկախ ու կամայական «հարաբերություններին», որոնք այժմ իշխում են մարդկային վարմունքի վրա (հմտ. K. LÖWTH, Max Weber und Karl Marx, in: K. LÖWTH, Gesammelte Abhandlungen, էջ 26)։



ԱՐՓԻՆԵ ՍԻՄՈՆՅԱՆ

Արվեստագիտության թեկնածու, ՄՄ

ՀԱՅՐԱՊԵՏ ԶՈՒՂԱՅԵՑՈՒ ՆԿԱՐԱԶԱՐԴԱԾ ԶՈՒՅՎ ԱՍՏՎԱՍԱՆՈՒՆՉ ԱՍՏՅԱՆՆԵՐԻ ԵՒ ՈՍԿԱՆՅԱՆ ԱՍՏՎԱՍԱՆՆԻ ՊԱՏԿԵՐԱԳՐԱԿԱՆ ԱՂԵՐՍՆԵՐԸ

Հայ ժողովրդի մշակութային նշանակալի նվաճումներից է հայ գրատպությունը, որն արդեն բոլորել է 500-ամյակը:

Գուտենբերգյան գյուտից (1440-ական թթ.) հետո Եւրոպայում արագորեն զարգացող տպագրական գործը չէր կարող չգրավել հայ մշակութային գործիչների ուշադրությունը: ԺԶ. դարում Եւրոպայում հայ տպագրության առաջին փորձերը դրական արձագանք են գտնում Ս. Էջմիածնի հոգեւորականության շրջանում: Հայոց հայրապետները մեծ կարեւորություն են տալիս հայ տպագրության զարգացմանը, վարդապետներ են ուղարկում հեռավոր Եւրոպա՝ նոր տառեր ձուլելու, նոր տպարաններ հաստատելու համար:

Հայերեն ձեռագիր գիրքը, մինչեւ ԺԹ. դարը ներառյալ, շարունակել է կատարել իր մշակութային դերը, սակայն ԺԶ. դարի երկրորդ տասնամյակից սկսվում է նոր փուլ հայ գրքի պատմության մեջ՝ տպագրության շրջանը:

Հայերեն առաջին տպագիր գրքերի բովանդակությունը վկայում է, որ հայ տպագրիչների ու հրատարակիչների գլխավոր նպատակը նյութական շահը չէր, այլ այլալեզու եւ օտար միջավայրում ձուլման վտանգի առջեւ կանգնած հային իր լեզվին ու ազգային ավանդույթներին ամուր շաղկապելու, մայրենի լեզվով գիր ու գրականություն մատուցելու ազգապահպան վեհ ձգտումը¹: ԺԶ. դարասկզբին Եւրոպայում թեւեւ արմատավորվում էր հայ տպագիր գիրքը, սակայն բուն Հայաստանում,

¹ Տէս Ն. Ոսկանյան, Ք. Կորյոսյան, Ա. Սաւաւան, Հայ գիրքը 1512–1800 թվականներին, Երեւան, 1988, էջ 7:

պատմաքաղաքական իրավիճակով պայմանավորված, ձեռագրային ավանդները շարունակում էին կենսունակ մնալ: Այդ է պատճառը, որ հայ հնատիպ գիրքը երկար ժամանակ «գոյակցել» է ձեռագիր մատյանների հետ. պատահական չէ, որ տպագիր լինելով՝ հնատիպ գիրքն ունի ձեռագրին բնորոշ մի շարք հատկանիշներ՝ գեղարվեստական տարրերով հագեցած անվանաթերթեր, բառակրճատումներ, հիշագրեր, մասնակի մանրամասնություններով հիշատակարաններ²: Այս ամենի հետ մեկտեղ հայ տպագրիչները, աշխատելով եւրոպական կենտրոններում, պետք է մի կողմից համընթաց շարժվեին եւրոպական գրքարվեստի հետ, մյուս կողմից՝ աշխատեին հավատարիմ մնալ հայ ձեռագրային ավանդներին: Հայ տպագիր գրքի նկարագարողումները, սկսած առաջին հրատարակություններից, կատարվում էին հայկական մանրանկարչական արվեստի սկզբունքների նմանողությամբ (խորաններ, ճակատազարդեր, գլխազարդեր, լուսանցազարդեր, զարդագրեր), իսկ թեմատիկ նկարների պատկերազրույթունն առավելապես հիշեցնում էր ժամանակի արեւմտաեւրոպական փորագրապատկերային արվեստը:

Սակայն ժէ.—ժԸ. դարերում հայ ձեռագրերի գեղարվեստական հարդարանքում տեղի է ունենում հակառակ գործընթաց: Հայ հնատիպ գրքերում կիրառված պատկերազարդման համակարգը եւ հատկապես թեմատիկ փորագրանկարները իրենց ազդեցությունն են ունենում ուշ շրջանի հայկական ձեռագրաարվեստում:

Այդ ազդեցության ցայտուն դրսևորումներից են Մաշտոցյան Մատենադարանում պահվող՝ Նոր Զուղայում գրված եւ նկարազարդված ձեռ. 189 եւ ձեռ. 201 Աստվածաշնչերը:

Վերը նշված երկու Աստվածաշնչերի պատկերազարդման մասին խոսելուց առաջ հարկ ենք համարում ներկայացնել մի համառոտ տեղեկություն հայատառ տպագիր առաջին Աստվածաշնչում օգտագործված թեմատիկ փորագրապատկերների (որոնց մեծ մասն արտացոլվել է վերոնշյալ երկու ձեռագրերում) վերաբերյալ:

Հարուստ, բազմաթիվ մեծ ու փոքր պատկերների առկայությամբ, շքեղ զարդանախշային համակարգով հայ տպագիր առաջին գիրքը, անշուշտ, Ոսկան Երեւանցու Աստվածաշունչն է՝ տպագրված 1666—1668 թթ.: Ոսկանյան Աստվածաշունչն ուշագրավ օրինակ է նախեւառաջ օգտագործված

² Տե՛ս անդ, էջ 8:

պատկերների հարստությունը, որոնց քանակը Հին Կտակարանում 51, իսկ Նոր Կտակարանում 107 է³: Մինչեւ ժՀ. դարը հայ տպագիր գրքերում, այդ թվում՝ Ոսկանյան Աստվածաշնչում (1666–1668 թթ.), ինչպես նաեւ ամստերդամյան մյուս հրատարակություններում օգտագործվել են եւրոպացի փորագրիչների⁴, հատկապես՝ ծագումով գերմանացի, Հոլանդիայում իր գործունեությունը ծավալած, փորագրիչների հայտնի ընտանիքի ներկայացուցիչ Քրիստոֆել վան Զիխեմ Կրտսերի ստեղծագործությունները (1581–1658 թթ.): Վերջինիս փորագրանկարների ստեղծման համար որպես նախօրինակ ծառայել են ԺՅ.—ԺԷ. դարերի եւրոպական ամենահայտնի նկարիչների ու փորագրիչների աշխատանքները:

Քրիստոֆել վան Զիխեմ Կրտսերը կրկնօրինակել է Ալբրեխտ Դյուրերի (Albrecht Dürer, 1471–1528 թթ.), Լուկաս վան Լեյդենի (Lucas van Leyden, 1494–1533 թթ.), Հեն(դ)րիկ Գոլցիուսի (Hendrik Coltzus, 1558–1617 թթ.), Հանս Հոլբեյնի (Hans Holbein, 1497–1543 թթ.), Յոհաննես (Johannes Wierix, 1549–1620 թթ.) եւ Հիերոնիմուս (Hieronymus Wierix, 1553–1619 թթ.) Վիերիքս եղբայրների, Յոհան Սադելերի (Joan I Sadeler, 1572–1620 թթ.), Կրիսպին վան դը Բրոեքի (Crispijn van den Broeck, 1532–1591 թթ.), Հանս Մեմլինգի (Hans Memling, 1433–1494), Մարտին դը Վոսի (Marten de Vos, 1532–1603 թթ.), Հյուգո վան դեռ Գուսի (Hugo van der Goes, 1430/1440–1482 թթ.), Մարտին վան Հեմսկերկի (Marten van Heemskerck, 1498–1574 թթ.) ստեղծագործությունները: Որոշ նկարիչների անվանատառերը Քրիստոֆել վան Զիխեմ Կրտսերը թողել է նրանց պատկերներից արված փորագրանկարների վրա՝ AD—Ալբրեխտ Դյուրեր, HG—Հեն(դ)րիկ Գոլցիուս՝ կցելով նաեւ իրենը՝ CVS: Վան Զիխեմի փորագրապատկերների մի մասն էլ Հիերոնիմուս Ջերոմ կամ Ջերոմ Նադալի (Jerome Nadal, 1507–1580 թթ.) կազմած «Պատկերազարդ Ավետարան»-ից արված անմիջական կրկնօրինակներ են⁵:

³ Տե՛ս Ա. ՄԻՄՈՆԵԱՆ, Ոսկանյան Աստուածաշնչի պատկերները, խմբ. եւ առաջ.՝ Գ. Տէր-Վարդանյանի, Ս. Էջմիածին, 2017, էջ 9:

⁴ Ոսկանյան Աստվածաշնչի փորագրանկարների մեծ մասը ձեռք է բերել Ամստերդամի տպարանի հիմնադիր Մատթեոս Ծարեցին, քանի որ այդ պատկերները կան նրա հրատարակած՝ Ներսես Շնորհալու «Յիսուս Որդի» գրքում («Յիսուս Որդի», տպ. Ս. Էջմիածին եւ Ս. Սարգսի, Ամստերդամ, 1660–1661 թթ.):

⁵ Տե՛ս Ա. ԵՆՈՔՅԱՆ, Ոսկան Երեւանցու տպագիր գրքերի պատկերագրությունը եւ դրա ազդեցությունը հայ գրքարվեստում, «Ոսկան Երեւանցի. Ճամփորդություն հայ տպագրության քառուղիներով» գիտաժողովի նյութերից, Երեւան, Մատենադարան, 2016, էջ 79:

Ոսկանյան Աստվածաշունչը նոր որակ ու կարեւոր խթան հանդիսացավ ժէ.—ժՀ. դարերի հայ գրքարվեստի՝ գեղարվեստական նոր ձեւերի մշակման, ձեւավորման ու զարգացման համար: Հայկական ձեռագրերի՝ եւրոպական փորագրանկարների ոճով նկարազարդումն սկսվում է ժէ. դարի առաջին քառորդին: Եւրոպական արվեստի այս շարժումն սկիզբ առավ Լեհաստանից եւ անցավ Կոստանդնուպոլիս, Նոր Զուղա, Սպահան: Նշանավոր ներկայացուցիչն էր գրիչ-մանրանկարիչ Ղազար Բաբերդացին⁶: Շարժումը նույնիսկ իր ազդեցությունն ունեցավ հայկական եկեղեցիների որմնանկարչության վրա, որի լավագույն օրինակը Նոր Զուղայի Ս. Ամենափրկիչ վանքի Ս. Հովսեփ Արիմաթիացի եւ Ս. Բեթղեհեմ եկեղեցիների որմնանկարներն են: Դեռեւս 1658 թ. Ամստերդամի տպարանի ղեկավար Մատթեոս Ծարեցու, այնուհետեւ ջուղայեցի Ավետիս եւ Ոսկան Ղլիճեցիների կողմից փորագրապատկերների ընտրությունը ոչ թե պատահական, այլ նախընտրելի է եղել հայ գործիչների համար⁷: Ամստերդամյան տպարանը հիմնվել էր Հակոբ Զուղայեցի կաթողիկոսի (1655—1680 թթ.) պատվերով ու նախաձեռնությամբ. նյութական միջոցներն ապահովում էին ջուղայեցի վաճառականները⁸: Կարող ենք ասել՝ ամստերդամյան հրատարակություններն անմիջականորեն կապվում են Նոր Զուղայի հետ, որի եկեղեցիները եւ ձեռագիր մատյանները 1650-ական թվականներին նկարազարդվում էին եւրոպական տպագիր գրքերի փորագրապատկերների հորինվածքները կրկնող տեսարաններով⁹: Ուշագրավ է, որ սրանց աղբյուրը Քրիստոֆել վան Զիխեմ Կրտսերի փորագրություններն են կամ այն տպագիր նախօրինակները, որոնցից նա օգտվել է (ինչպես օրինակ՝ Զ. Նադալի «Պատկերազարդ Ավետարանը»)՝¹⁰: Եւրոպացի ճանապարհորդ-

⁶ Ղազար վրդ. Բաբերդացին Լվովի Հաճկատար Ս. Աստվածածին եկեղեցում Թորոս գրչին պատվիրել է գրել Աստվածաշունչ, որը մասամբ նկարազարդել է ինքը (ՄՄ ձեռ. 351, Լվով, 1616—1619 թթ., գրիչ՝ Թորոս դպիր, ծաղկող՝ Ղազար վրդ. Բաբերդացի):

⁷ Տէս Ա. ԵՆՈՔՅԱՆ, Ոսկան Երեւանցու Աստվածաշնչի պատկերազարդման համակարգը, Ոսկանեան Աստուածաշնչի հրատարակութեան 350ամեակը (1666—2016). Գիտաժողովի նիւթեր (Հոկտեմբեր 6—8, 2016), Ս. Էջմիածին, 2018, էջ 48:

⁸ Այս մասին տեղեկանում ենք Ոսկան Երեւանցու հրատարակած Աստվածաշնչի հիշատակարանից:

⁹ Տէս «Iran and the World in the Safavid Age», ed. by W. Floor, E. Herzig, London—New York, 2012, էջ 431—441:

¹⁰ Տէս Ա. ԵՆՈՔՅԱՆ, Ոսկան Երեւանցու Աստվածաշնչի պատկերազարդման համակարգը, էջ 48—49. նաեւ՝ T. BOSE, A 17-th century typological cycle of painting in the Armenian Cathedral at Julfa, “Jurnal at the Warburg and Courtauld institutes”, 1950, №13, էջ 323—327. O. MEINARDUS, The Last Judgement in the Armenian churches of New Julfa, “Oriens Christianus”, 1971, էջ 182—194:

ների եւ տեղական կառավարիչների թողած տեղեկություններից հայտնի է, որ Սեֆյան Պարսկաստանի շահերը հետաքրքրված էին եւրոպական նկարչությունը եւ հաճախ էին հրավիրում մասնավորապես հոլանդացի նկարիչների՝ աշխատելու պարսկական պալատում¹¹։ Նոր Զուղայի Ս. Ամենափրկիչ վանքի գլխավոր եկեղեցին՝ Ս. Հովսեփ Արիմաթիացին, ամբողջությամբ զարդարված է ԺԷ.—ԺԸ. դարերի որմնանկարներով, որոնք հին եւ նորկտակարանյան տեսարաններ են պատկերում։ Իրենց ինքնատիպ ոճով դրանք համակցում են հայկական մանրանկարչության, արեւմտա-եւրոպական դասական հաստոցային գեղանկարչության եւ պարսկական գեղազարդական (դեկորատիվ) արվեստի սկզբունքները՝ միաժամանակ պատկերագրության առումով գլխավորապես հիմք ունենալով իտալական եւ հոլանդական փորագրապատկերները։ Սպահանի նշանավոր Մայդան Շահի խանութներում հայ վաճառականները վաճառում էին վենետիկից ու Նյուրենբերգից բերված գեղանկարներ եւ փորագրապատկերներ։ Հայտնի է, որ Սպահանում էր պահպանվում Դյուրերի փորագիր պատկերների ճոխ հավաքածուն¹²։ Եկեղեցու որմնանկարների մեծ մասը գրեթե նույնությամբ կրկնում է 1646 թ. Քրիստոֆել վան Զիխեմ Կրտսերի հրատարակած Bible Sacra-ի (Սրբազան Ավետարան) փորագրապատկերները, հատկապես՝ նորկտակարանյան որոշ տեսարաններ (մոգերի երկրպագություն, կույրերի բժշկում, մուտք Երուսաղեմ, Պայծառակերպություն, Համբարձում, Ահեղ դատաստան) ուղղակիորեն փորագրանկարների վերարտադրություններն են¹³։

Ոսկանյան Աստվածաշնչից կարելի է առանձնացնել մոտ մեկ տասնյակից ավելի թեմատիկ փորագրապատկերներ, որոնք լայնորեն կիրառվել են Նոր Զուղայի, Կոստանդնուպոլսի, Սպահանի, Սանկտ Պետերբուրգի ոչ միայն տպագիր, այլ նաեւ ձեռագիր Աստվածաշնչերի նկարազարդման համար¹⁴։

¹¹ Տե՛ս G. SCHWARTZ, *Between Court and Company. Dutch Artists in Persia*, Zurich, 2013, էջ 164—166։

¹² Տե՛ս Մ. ՂԱԶԱՐՅԱՆ, *Նոր Զուղայի ԺԷ. դարի հայ նկարչությունը*, ՊԲՀ, 1968, թ. 1, էջ 194։

¹³ Տե՛ս S. LAPORTE-EFTEKHARIAN, *Le rayonnement international des gravures flamandes aux XVI et XVII siècles: Les peintures murales des églises Sainte-Betlee'm et Saint-Sauveur a la' Nouvelle-Djoulfah (Ispahan)*, Art et histoire de l'art, Université' Libre de Bruxelles (U. L. B.), Belgium, 2006, 358 էջ։

¹⁴ Տե՛ս M. D. LANG, *New Julfa: The Armenian Churches and Other Buildings by John Carswell*, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, 1969, vol. 32, №3, էջ 622—623։

Ժէ. դարում Նոր Զուղայում եւ Կոստանդնուպոլսում նկարազարդված Աստվածաշնչերը պատկերազարդման տեսանկյունից բաժանվում են երկու խմբի: Առաջին խումբը նկարազարդվում էր Ալբրեխտ Դյուրերի եւ նրա հետեւորդների սկզբունքներով, այդ թվում նաեւ՝ ամստերդամյան հրատարակութունների փորագրապատկերների օրինակով, իսկ մյուսը՝ Թեոդոր դե Բրայի Աստվածաշնչի հիման վրա¹⁵: Կարող ենք ասել, որ Քրիստոֆել վան Զիխեմ Կրտսերի փորագրանկարները գեղարվեստական մեծ ազդեցություն ունեցան ոչ միայն հայերեն տպագիր գրքի ձեւավորման, այլ նաեւ ուշ շրջանի հայ մանրանկարչության, հատկապես՝ Աստվածաշնչերի պատկերազարդման վրա: Չնայած այն հանգամանքին, որ արդեն գործածության մեջ էր Ոսկանյան Աստվածաշունչը, Ժէ. դարում Նոր Զուղայում մեծ պահանջարկ էին վայելում նկարազարդ Աստվածաշունչ մատյանները:

Մաշտոցյան Մատենադարանում պահվող այդպիսի ձեռագրերից են վերը նշված ՄՄ ձեռ. 189 (Նոր Զուղա, 1649–1650 թթ., գրիչ՝ Գասպար երեց, աշակերտ՝ Հովսեփ դպիր, ծաղկող՝ Հայրապետ) եւ ՄՄ ձեռ. 201 (Ասպահան, 1660 թ., գրիչ՝ Աստվածատուր քահանա, ծաղկող՝ Հայրապետ, ստացող՝ Զաքարիա վարդապետ), որտեղ զետեղված մի շարք մանրանկարներ իրենց պատկերազարդությամբ ուղղակիորեն կրկնում են Ոսկանյան Աստվածաշնչի եւրոպական ծագում ունեցող փորագրապատկերները:

Վերը նշված երկու Աստվածաշնչերի ծաղկողը Ժէ. դարի Նոր Զուղայի մանրանկարչական դպրոցի հայտնի ներկայացուցիչ Հայրապետ Զուղայեցին է: Կրթություն է ստացել Խաչատուր Բաբունու մոտ: Ճանաչված է եղել «վարպետ Հայրապետ», «վարպետաց վարպետ» տիտղոսներով: Հայրապետի նկարազարդած ձեռագրերից Մաշտոցյան Մատենադարանում առկա են 20-ը՝ նկարազարդված շուրջ 52 տարվա (1639–1691 թթ.) ընթացքում¹⁶: Հայրապետ Զուղայեցու ծաղկած ձեռագրերի թիվը հասնում է շուրջ երեք տասնյակի:

¹⁵ S. S. MERIAN, Illuminating the Apocalypse in seventeenth-century Armenian manuscripts: The transition from printed book to manuscript: The Armenian Apocalyptic Tradition A Comparative Perspective. Essays presented in honor of professor Robert W. Thomson on the occasion of his eighteenth birthday, ed. by Kevork B. Bardakjian and Sergio la Porta, Brill, Leiden/Boston, 2014, էջ 612–613:

¹⁶ Հայրապետի աշակերտներից էր գրիչ եւ ծաղկող Աստվածատուրը, որը երբեմն մասնակցել է իր ուսուցչի կատարած նկարազարդումներին. տես Ա. Գեորգեան, Հայ մանրանկարիչներ, Մատենագիտութիւն, IX–XIX դդ., Գահրէ, 1998, էջ 328:

ՄՄ ձեռ. 189-ի գրչության ժամանակի հիշատակարանից տեղեկանում ենք, որ Աստվածաշունչը գրվել է Նոր Զուղայում 1649—1650 թթ.: Ձեռագրի ծաղկող Հայրապետ Զուղայեցու մասին տեղեկանում ենք 6բ անվանաթերթի շրջանակի կապույտ խորքի վրա պահպանված հիշատակարանից. «Ես, եղկելի Հէրապէտս շնորհիւ Տեառն սկսայ եւ ողորմութեամբ նորին աւարտեցի աստուածաշունչ սուրբ Մատեանս ի Շօշ քաղաքն Ասպահան, ի գիւղն Զուղա (շարունակութիւնն սեւ խորքի վրա՝ դեղնագիր երկաթագրով), ընդ հովանեաւ Սուրբ Նիկողայոսի, ի թագաւորութեանն Պարսից Փոքր Շահ-Ապասին եւ ի հայրապետութեան տեառն Փիլիպոսին, թվին ՌՂԹ. (1650)»¹⁷: Ձեռագրում առկա է նաեւ Հայրապետ Զուղայեցու ինքնանկարը: Մանրանկարում պատկերված է Քրիստոս՝ գահին բազմած, Սուրբ Գիրքը ձեռքին, Նրա դիմաց ծնրագիր՝ աղբրսող դիրքով Հայրապետ ծաղկողն է՝ Աստվածաշունչն ուղղած դեպի Աստծու Որդին:

Հայրապետ Զուղայեցու ծաղկած մյուս՝ ՄՄ ձեռ. 201 Աստվածաշնչի գրչության ժամանակի հիշատակարանը մեզ հայտնում է, որ այն գրվել ու նկարազարդվել է Ապահանում 1649—1650 թթ.: Այստեղ գրիչը ծաղկողին հիշատակում է որպէս «վարպետաց վարպետ». «...Նա եւս առաւել յիշեցէք ի Քրիստոս զծաղկող եւ զարդարող սուրբ մատեանիս վարպետաց վարպետ Հայրապետն, որ ծաղկեալ զարդարեաց մատեանս ոսկով եւ լաճվարդով եւ գոյնզգունօք յոյժ աշխատութեամբ տնքեալ ի վերայ սորա, զոր Տէր Աստուած զարդարեացէ զնա հոգւով եւ մարմնով եւ յետ աստեացս վարձս բիրապատիկս առցէ հանդերձ ծնօղօք ի հանդերձեալ կեանսն, ամէն» (614ա)¹⁸:

Ինչպէս նշեցինք, եւրոպական գեղանկարչությունը մեծ ազդեցություն ունեցավ Նոր Զուղայի մանրանկարչական դպրոցի մանրանկարների պատկերագրության վրա՝ թե՛ հաստոցային գեղանկարի, թե՛ տպագիր գրքի միջոցով: Այդ ազդեցության փայլուն դրսեւորումներն են Հայրապետ Զուղայեցու ծաղկած վերը նշված աստվածաշունչ Մատյաններում առկա մանրանկարների պատկերագրական աղբրսները եւրոպական փորագրանկարների հետ:

Աստվածաշնչերի մանրանկարները, հատկապէս՝ տերունական պատկերները, հավանական է, որ ընդօրինակված են Լվովի հայ ման-

¹⁷ «Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի», խմբ.՝ Ա. Մնացականեանի, Օ. Եգանեանի, Ա. Զեյթունեանի, հտ. Ա., Երեւան, 1984, էջ 811:

¹⁸ Տէս անդ, էջ 883:

րանկարիչ Ղազար Բաբերդացու Աստվածաշնչից (ՄՄ ձեռ. 351): Հայագետ Բարսեղ վրդ. Սարգիսյանը կարծում է, թե Պարսկաստանում գրված անավարտ ձեռագիրը (ՄՄ ձեռ. 189) տարվել է Լվով, եւ այնտեղ դրա մանրանկարներն ընդօրինակվել են Ղազար Բաբերդացու ձեռագրից¹⁹: Մինչդեռ իրողությունն այն է, որ Բաբերդացու ձեռագիրն է բերվել Պարսկաստան, քանի որ 1645 թ. այն արդեն Սպահանում էր, եւ Աստվածատուր գրիչը, ընդօրինակելով ձեռագիրը, այդ մասին թողել է հիշատակություն: Բարսեղ վրդ. Սարգիսյանի հիշատակած ձեռագրի նկարազարդմանը, բացի ջուղայեցի նկարիչ Հայրապետից, մասնակցել են նաեւ նրա աշակերտները, իսկ մանրանկարներն ընդօրինակել է Աղափիրը²⁰: Ըստ Աստղիկ Գեւորգյանի՝ դժվար թե ձեռագրերի այս շարքը Պարսկաստանից տանեին Լվով՝ այնտեղ նկարազարդելու համար²¹: Վերջապես, Հայրապետն ու Աղափիրը 1648 թ. նոր Ջուղայում նկարազարդել են այլ ձեռագրեր եւս: Իրոք, ԺԸ. դարում նոր Ջուղայում Աստվածաշնչերն ընդօրինակվել են Ղազար Բաբերդացու օրինակից. դրա լավագույն վկայություններից են ՄՄ ձեռ. 201 Աստվածաշնչի վերջում ընդօրինակված՝ Ղազար Բաբերդացու կազմած ցանկերն ու նրա հիշատակարանը (569ա—607բ, 608ա—610ա), ինչպես նաեւ նրա «Ուտաւոր չափաբերական» տաղի ընդօրինակումը²²:

Ստորեւ ներկայացնում ենք մի շարք մանրանկարներ, որոնք ընդհանրություններ ունեն Քրիստոֆել վան Զիխեմի փորագրանկարների հետ, որոնք եւ հետագայում իրենց արտացոլումն են գտել Ոսկանյան Աստվածաշնչում:

Աղամի, Եւայի մեղսագործությունը, Ծննդոց Գ. 1—7

Մեղսագործության տեսարանը (նկ. 1) ձեւավորվել է ըստ Ծննդոց գրքի (Գ. 1—7): Այս տեսարանում Աղամը կարող է պատկերված լինել այգում կանգնած կամ նստած: Օձը՝ Աստծու ստեղծած արարածներից ամե-

¹⁹ Տէս Ա. ԳԵՒՈՐԳՅԱՆ, Արարչագործության պատկերի տարբերակները եւ սկզբնաղբյուրները հայկական մանրանկարներում, ԼՀԳ, 1982, թ. 4, էջ 84:

²⁰ Տէս անդ:

²¹ Տէս անդ:

²² Տէս Ա. ԳԵՒՈՐԳՅԱՆ, Հայ մանրանկարիչներ, էջ 328:

նախորամանկը, գայթակղում է Եւային՝ ասելով. «Զի գիտէր Աստուած թէ յորում աւուր ուտիցեմ ի նմանէ, բանայցեն աչի՛ ձեռ, եւ լինիցիք իբրեւ զԱստուածս՝ ճանաչել զբարի եւ զչար» (Ծննդ. Գ. 5): Եւան, ապա նաեւ Ադամը համտեսում են խնձորը: Եւ բացվում են նրանց աչքերը, հասկանում են, որ իրենք մերկ են, եւ ծածկում են իրենց տերեւներով:

Հայերեն Աստվածաշնչերում Ադամին ու Եւային վերաբերող պատկերազրույթյունն ունի հինգ տարբերակ, դրանցից յուրաքանչյուրն ունի իր սկզբնաղբյուրը, ամեն տարբերակ ընդօրինակվել ու տարածվել է հայ գրչության տարբեր օջախներում: Ժէ. դարում հատկապես գաղթավայրերում ստեղծված Աստվածաշնչերի Ծննդոց գրքում տեսնում ենք պատկերազրույթական նոր՝ արեւմտաեւրոպական պատկերազրույթամբ տողորված հորինվածքներ:

Մանրանկարում Ադամն ու Եւան պատկերված են ծառի մոտ՝ Եւան կանգնած, իսկ Ադամը՝ նստած քարին, շրջապատված տարատեսակ կենդանիներով, զանազան թռչուններով²³: Ներկայացված է դրախտի այգին՝ ծառերի, խոտերի, կենդանիների պատկերմամբ (Ծննդ. Բ. 8–9): Կենտրոնում պատկերված է չարի եւ բարու գիտություն կամ իմացություն ծառը՝ կանաչ տերեւներով ու կարմիր պտուղներով (Ծննդ. Գ. 3): Մի շարք հեղինակներ դրախտի ծառը նույնացնում են խնձորենու հետ, քանի որ խնձորն ունի մեղքի խորհուրդ, երբ պատկերվում է նախածնողների ձեռքին²⁴:

Մանրանկարի ձախ կողմում, ըստ Ծննդոց գրքի, պատկերված է կենաց ծառը: Եւան ձեռքում պահում է կարմիր պտուղը՝ առաջարկելով այն Ադամին: Ըստ աստվածաշնչյան բնագրի՝ Ադամն ու Եւան խաբվում են կենդանիներից ամենաիմաստունից՝ օձից, դրախտում համտեսելով արգելված պտուղը, ինչի պատճառով էլ մանրանկարում պատկերված են մերկ²⁵: Օձը պատկերված է գիտության ծառի բնին փաթաթված: Օձի պատկերազրույթյունը հավանաբար գալիս է վիշապի՝ վաղբրիստոնեական պատկերման ձեւից, որը եւ պահպանում է Հեսպերիդ ծառը²⁶: Օձը կարող է պատկերվել կանացի գլխով, վիշապի թեւերով՝ ինչպես սույն

²³ Сёу Д. Холл, Словарь сюжетов и символов в искусстве, Москва, 1999, էջ 52–53:

²⁴ Сёу Л. ՍԱՐԳՍՅԱՆ, Հին Կտակարանի նկարազարդումը ԺԴ. դարի հայերեն մի Աստվածաշնչում. Ավագ մանրանկարչի արվեստը, ԲՄ, 2019, թ. 28, էջ 321:

²⁵ Сёу անդ, էջ 322:

²⁶ Сёу К. Де Капоа, Эпизоды и персонажи Ветхого Завета в произведениях изобразительного искусства, Москва, 2011, էջ 352:

մանրանկարում: Հստ հայագետ Մայքլ Սթոունի՝ օձի պատկերումը շեշտում է բարու եւ չարի հակադրությունը: Հստ անկանոն բնագրերի՝ սատանան է օձի բերանով խոսում եւայի հետ, իսկ սատանան չարի խորհրդանիշն է²⁷: Միջնադարյան պատկերագրությունը Մեղսագործությունը մեկնաբանում է որպես Ավետման նախօրինակ, որտեղ Կույս Մարիամը (նոր եւան) հին մեղքերին քաղություն պետք է տար:

Այս մանրանկարի ստեղծման համար հիմք են հանդիսացել եւրոպական համանուն փորագրանկարները: Մանրանկարը սերտ առնչություն ունի Քրիստոֆել վան Զիխեմի համանուն փորագրանկարի հետ (նկ. 2), որը հետագայում իր արտացոլումն է գտել Ոսկանյան Աստվածաշնչում: Զիխեմն էլ իր հերթին կրկնօրինակել է Հենդրիկ Գուլցիուսի (նկ. 3) եւ Ֆլամանդացի նկարիչ Կրիսպին վան դը Բրոքի²⁸ (նկ. 4) փորագրանկարները, ինչպես նաեւ Թեոդոր դե Բրայի՝ Ավետարանի համանուն պատկերը²⁹: Ի տարբերություն մանրանկարի՝ փորագրանկարում Ադամն ու Եւան պատկերված են կիսապառկած դիրքով:

Հարկ ենք համարում նշել, որ ԺԶ.—ԺԷ. դարերում արեւմտաեւրոպական գեղանկարչության մեջ Ադամն ու Եւան պատկերվում են գրեթե նույն ձևով, ինչ վերը նշված հեղինակների փորագրապատկերներում: Օրինակ՝ Լուկաս Կրանախ Ավագի (Lucas Cranach der Ältere, 1472—1553 թթ.) «Ադամ եւ Եւա» ստեղծագործությունը մեկնաբանված է նույն սկզբունքով (նկ. 5, 1526 թ. Լոնդոն):

Հակոբի երազը Բեթելում, Ծննդոց ԻԸ. 10–14

Հայրապետ Զուղայեցու՝ Աստվածաշնչերում գետեղված մանրանկարներում ներկայացված է Հակոբի պատմությունից երկու դրվագ (նկ. 6, 7): Հիմնական տեսարանն արտացոլում է Հակոբի երազը. «Եւ ետես տեսիլ: Եւ ահա սանդուղի հաստատեալ յերկրի, որոյ զլուխ իւր հասանէր մին-

²⁷ ՏՆՍ M. STONE, Adam's Contract with: The Legend of the Cheirograph of Adam, Indiana, 2002, էջ 126:

²⁸ ՏՆՍ P. PHILIPPOT, Crispin van den Broeck aux Musées Royaux des Beaux-Arts, Miscellanea Henri Pauwels: Bulletin des Musées Royaux des Beaux-Arts de Belgique, Bruxelles, 1989—1991, №1—3, էջ 251—256:

²⁹ ՏՆՍ S. LAPORTE-EFTEKHARIAN, Le rayonnement international des gravures flamandes aux XVI et XVII siècles: Les peintures murales des églises Sainte-Betlee'm et Saint-Sauveur a la' Nouvelle-Djoulf (Ispahan), էջ 243:

չեւ յերկինս: Եւ հրեշտակք Աստուծոյ ելանէին եւ իջանէին ընդ նա» (Ծննդոց ԻԸ, 12): Մանրանկարն ունի Արեւմուտքին բնորոշ պատկերագրություն, քանի որ վերջինիս համար հիմք են հանդիսացել Քրիստոֆել վան Զիխեմի (նկ. 8) եւ Մարտին դը Վոսի համանուն փորագրանկարները (նկ. 9): Քաղաքային համայնապատկերում Հակոբն է՝ գլուխը դրած քարին, նրա դիմաց՝ գետնին, պատկերված են ցուպ, սափոր, հաց (ճանապարհորդության խորհրդանիշներ): Մանրանկարի հետին հատվածում տասներկու աստիճաններից բաղկացած սանդուղքն է, որի վրա բարձրանում են հրեշտակները: Ի տարբերություն մանրանկարի՝ փորագրանկարում՝ երկնակամարի կենտրոնում, Հայր Աստվածն է՝ շրջապատված քերովբեներով եւ սերովբեներով: Մանրանկարը պատկերագրական աղբյուրներ ունի Նոր Զուղայի Ս. Ամենափրկիչ վանքի՝ Հակոբի երազը Բեթելում պատկերող որմնանկարի հետ (նկ. 10):

ԵԶԵԿԻԵԼԻ ԱՌԱՋԻՆ ՏԵՍԻԼԸ.

Բուզիի որդի Եզեկիել փառանայի տեսիլը, որ նա տեսավ փաղդեացիների երկրում՝ Քոբար գետի ափին, Եզեկիել Ա. 1–27

Եզեկիելը Հին Կտակարանի մարգարեական գրքերից մեկի հեղինակն է: Նա քահանա էր՝ Սաղովկի ընտանիքից, եւ Նաբուգոդոնոսորի կողմից գերություն տարված հրեաներից էր: Եզեկիելի առաջին եւ ամենակարեւոր տեսիլներից մեկը Տիրոջ հայտնությունն էր նրան:

Տեսիլքը կամ տեսիլը աստվածային հայտնության կերպ, անդենական իրողությունների դրսևորում է: Տեսիլքն իր բնույթով հայտնութենական է³⁰: Տեսիլքի վաղագույն օրինակներ առկա են Եսայու, Եզեկիելի, Դանիելի մարգարեություններում, ինչպես նաեւ Գործք առաքելոցում, որոնցում Աստվածությունը երևում է քառակերպ կառքի, ծերունու, մարդու Որդու կերպարանքով:

Իր գրքում Եզեկիելը նկարագրում է, որ Քոբար գետի մոտ երկնքում տեսնում է չորս կերպարանք՝ յուրաքանչյուրը չորս գլխով (մարդ, առյուծ, եզ ու արծիվ), վեց թևով, երկու ձեռքով եւ մետաղական փայլ ունեցող երկուական ոտքով: Այդ կերպարանքներն ուղեկցում են աստվածային

³⁰ Տե՛ս «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Հ. ՔՅՈՍԵՅԱՆ, «Տեսիլք» հոդվածը, Երևան, 2002, էջ 1005:

կառք-գահը, որը շարժվում էր այրվող անիվներով, որոնցից կրակ էր դուրս գալիս: Այրվող անիվները կարողանում էին գլորվել ցանկացած ուղղությամբ եւ չընկնել, դրանցից բոցեր են տարածվում ու կայծկլտում քերովքենների թեւերի, գլուխների եւ ոտքերի շուրջ: Տերը հենց այստեղ է Եզեկիելին շնորհում մարգարեանալու կարողություն եւ կարգադրում Իր խոսքը հասցնել Իսրայելի ժողովրդին:

Հայրապետ Զուղայեցու ծաղկած գույգ Աստվածաշնչերում զետեղված Եզեկիելի տեսիլքն արտացոլող մանրանկարները պատկերվում են գրեթե ճիշտ Եզեկիելի գրքի բնագրի նկարագրության համաձայն (նկ. 11, 12):

Երկնակամարի կենտրոնում՝ ոսկե հենքի վրա, Հայր Աստծու պատկերն է՝ շրջապատված քերովքեններով եւ սերովքեններով: Երկնակամարի երկու կողմում հավանաբար արեւի ու լուսնի պատկերներն են: Մանրանկարի ձախ անկյունում՝ կրակների մեջ, քառակերպն է, իսկ ձախ մասում՝ այրվող անիվներով կառքը: Ներքեւում՝ քաղաքային համայնապատկերի հենքին, ծնրադիր դիրքով ձեռքերը վեր պարզած Եզեկիելն է, որի հայացքն ուղղված է երկնակամարից դուրս եկող Աստծու աջին³¹:

Հակոբի երազը պատկերող այս գույգ մանրանկարները սերտ առնչություններ ունեն Քրիստոֆել վան Զիխեմի նույնանուն փորագրանկարի հետ (նկ. 13): Ի տարբերություն մանրանկարի՝ փորագրանկարում տեսարանն ավելի խիտ է ներկայացված. Եզեկիելը պատկերված է բարոկկո ժամանակաշրջանին բնորոշ հագուստով, առանց լուսապսակի, իսկ Հայր Աստված պատկերված է գահին բազմած:

ՄՄ ձեռ. 201 Աստվածաշնչի համանուն մանրանկարի պատկերման մեջ միակ տարբերությունը գունապնակն է: Այս մանրանկարն առավել հստակ եւ վարպետությամբ է արված, քան ՄՄ ձեռ. 189-ի մանրանկարը:

Այժմ անդրադառնանք Հովհաննես ավետարանչի Հայտնության գրքի նկարազարդումներին: Հայրապետ Զուղայեցու Աստվածաշնչերում զետեղված Հայտնության նկարազարդումների համար նախօրինակ են հանդիսացել միայն երոպական փորագրանկարները, քանի որ հայ գրքարվեստում մինչ ԺԷ. դարը Հայտնության պատկերներ գրեթե չկան:

³¹ S^h M. Q. SMITH-RED, Lexikon der christlichen Ikonographie, vol. 1, A–E, Rom-Freiburg-Basel-Wien, 1968, էջ 716–718:

Եկեղեցին՝ որպես ընտրյալների բազմություն,
Հայտնություն է. 9–17

«Եւ յետ այսորիկ տեսի եւ ահա ժողովուրդ բազում, որ ոչ գոյր թիւ, յամենայն ազգաց, եւ յամենայն ցեղից, եւ յամենայն լեզուաց, եւ յամենայն ժողովուրդոց, որք կային առաջի աթոռոյն եւ առաջի Գառիմն, արկեալ զիւրեամբք հանդերձս սպիտակս, եւ ունէին ի ձեռինս իւրեանց արմաւենիս. եւ ձայնի մեծաւ ասէին. «Փրկութիւն Աստուծոյ մերոյ որ նստի յաթոռ Գառիմն» (է. 9–10):

Մանրանկարների ստեղծման համար (նկ. 14, 15) հիմք է ծառայել Քրիստոֆել վան Զիխեմի համանուն փորագրանկարը (նկ. 16), որն իր հերթին կրկնօրինակել է թե՛ Ալբրեխտ Դյուրերի³² (նկ. 17) եւ թե՛ Յոհան Սադելերի Ավագի (նկ. 18) փորագրություններից:

Երկնականմարի կենտրոնում՝ ծիածանի կիսաշրջանի վրա, պատկերված է քառակերպ գահին բազմած Հայր Աստված՝ շրջապատված երկարազգեստ քսանչորս երեցներով: Հայր Աստծու վերելում յոթ ճրագակալներ են: Երեցներից ոմանք քնար են նվագում, ոմանք էլ ձեռքերում ճրագ են պահում: Աստծու փառապսակը շրջապատված է քերովբեների, սերովբեների եւ հրեշտակների պատկերներով: Հովհաննեսը պատկերված է ծնրադիր, կարծես երկխոսություն մեջ լինի երեցների հետ: Ի տարբերություն մանրանկարի՝ փորագրանկարի կենտրոնում՝ փառապսակի մեջ, Աստծու Գառն է՝ խաչվառը ձեռքին: Փառապսակը շրջապատել է արդարների բազմությունը՝ սպիտակ զգեստներով, ձեռքներին արմավենու ճյուղեր: Վերջիններս երկրպագում են Գառանը:

Փորագրանկարի վերին հատվածի չորս անկյուններում ավետարանիչներին խորհրդանշող քառակերպ էակները պահել են բացված Ավետարանները, որոնց վրա, ըստ Սադելերի նախօրինակի, եկեղեցական կամ հոգեւոր երգեր են գրված. դրանք բացակայում են մանրանկարում: Հոլանդացի եւ գերմանացի վարպետները հրեշտակների ձեռքերում հաճախ երաժշտական գործիքներ ու նոտաներ են պատկերում: Այդ գրառումների վրա վերարտադրվում են երաժշտական իրական ստեղծագործություններ: Նոտաները, որոնք բռնել են քառակերպ էակները, քառաձայն հիմներ են: Նման նոտաների պատկերման լավագույն վարպետներից են նիդեռլանդացի փորագորիչներ Յոհան ավագ Սադելերը

³² *Stu* Engravings by Albrecht Dürer: <https://www.wga.hu/frames-e.html?/html/d/Dürer/index.html>:

եւ Մարտին դը Վոսը: Վերջիններիս նոտաները ճշգրիտ փոխանցում են “Gloria in Excelsis” կոչվող մեղեդին³³:

Հայտնության կիմը կամ հղի կնոջ տեսիլք
(Հայտնություն ԺԲ. 1–6)

«Եւ նշան մեծ երեւցաւ յերկինս: Կին մի արկեալ զիւրեաւ զարեգակն, եւ լուսինն ի ներոյ յոսից նորա, եւ ի վերայ գլխոյ նորա պսակս աստեղաց յերկոտասանից. եւ էր յղի, եւ ճէր յերկնէն բազում վշտամ, մերձ էր ի ծնանել. եւ երեւցաւ այլ նշան յերկինս. եւ անա վիշապ հրեղէն մեծ յոյժ, որոյ էին գլուխք եւրն, եւ եղջիւր տասն, եւ ի վերայ գլխոյ նորա եւրն խոյր. եւ տուտն նորա փառշէր մինչեւ յերկնորոյ մասն աստեղաց երկնից, եւ ընկեաց զնոսա յերկիր, եւ վիշապն կայր առաջի կնոջն որ կամէր ծնանել, գյորժամ ծնցի կինն գորդին իւր, կլցէ զնա վիշապն: Եւ ծնաւ կինն որդի արու, որ հովուեսցէ զժողովուրդ իւր գաւազանաւ երկաթեալ» (ԺԲ. 1–5):

Հայրապետ Զուղայեցու ծաղկած զույգ Աստվածաշնչերում արտացոլված Հայտնության կնոջը պատկերող մանրանկարները ներկայացված են հետևյալ կերպ. աջ անկյունում յոթ գլխանի վիշապի պատկերն է, որի պոչը ձգված է մինչև երկինք (նկ. 19, 20): Վիշապի դիմաց՝ փառապսակի մեջ, պատկերված է Հայտնության կինը՝ հրեշտակի թևերով եւ աղոթողի դիրքով, գլուխը զարդարված տասներկու աստղերով պսակված թագով, արեւի մեջ եւ կիսալուսինը (մահիկ)՝ ոտքերի տակ: Հետագայում կնոջ նման պատկերումն արտացոլում էր Եկեղեցին, իսկ ուշ միջնադարում (Արեւմուտքում)՝ Աստվածածին: Սուրբ Կույսի նման պատկերագրությանը հայտնի է «Հայտնության Տիրամայր» անվանումով: Երկնակամարի կենտրոնում Հայր Աստվածն է՝ շրջապատված հրեշտակներով, քերով-բեններով եւ սերովբեններով: Տիրամոր վերելում երկու հրեշտակ պահել են նորածին մանկան: Պատկերի վերին ձախ անկյունում տեսնում ենք Միքայել հրեշտակապետին:

Մանրանկարի համար հիմք է հանդիսացել Քրիստոֆել վան Զիխեմի համանուն ստեղծագործությունը (նկ. 21), որը կրկնօրինակվել է Ալբրեխտ Դյուրերի «Հայտնություն» շարքի փորագրանկարից³⁴ (նկ. 22):

³³ ՏԷՍ Ա. МАЙКАПАР, Новый Завет в искусстве, Москва, 2001, էջ 47–48:

³⁴ ՏԷՍ W. STRAUSS, Sixteenth Century German Artists: The Illustrated Bartsch, 10, New York, 1981, №71 (128), էջ 166:

Հայտնություն Տիրամոր պատկերագրական այս տեսակը հետագայում լայն տարածում է ստանում ու շրջանի հայկական ձեռագրերի մանրանկարներում (օրինակ՝ ՄՄ ձեռ. 6772), նաեւ ձեռագիր ու տպագիր կազմերի վրա: Հայրապետ Զուղայեցու նկարագարված Աստվածաշնչերում զետեղված պատկերներն ընդգծված արեւմտյան պատկերագրություն ունեն, դրանք աչքի են ընկնում տեսարանի կանոնական պատկերագրության մեջ հեղինակի կողմից ներմուծված կերպարներով՝ օժտված են առավել հարուստ խորհրդաբանությամբ (Արեւմուտքում պատկերագրությունն ավելի ազատ էր, քան Արեւելքում): Հորինվածքները, որպէս կանոն, հարաճուն (դինամիկ), շարժուն են: Շարժումն արտահայտվում է նաեւ մարդկանց ու հրեշտակների դիրքերի, ինչպէս նաեւ նրանց՝ կարծես քամուց ծածանվող հագուստների միջոցով: Հորինվածքները հարուստ, շեշտված լուսաստվերային լուծումներ ունեն: Հատկապէս աչքի են ընկնում գլխավոր կերպարների դեմքերը՝ լուսաստվերային նուրբ մշակմամբ: Հայրապետ Զուղայեցին աչքի է ընկնում իր կատարողական վարպետությամբ՝ մանրանկարների պատկերման վառ ու գունավորման ոճով: Չնայած այն հանգամանքին, որ Հայրապետ Զուղայեցու ծաղկած Աստվածաշնչի մանրանկարների համար հիմք են հանդիսացել եւրոպական, կանոնական, մշակված պատկերագրություն ունեցող գաղափար-օրինակներ, այդուհանդերձ, ծաղկողը ցուցաբերել է նաեւ ստեղծագործական ինքնատիպ մոտեցում՝ ոճական որոշակի առանձնահատկությամբ:

Այսպիսով՝ հոգվածում ներկայացված Հ^մ 189 եւ Հ^մ 201 աստվածաշնչյան նկարագարողումներն արվել են մի ծաղկողի կողմից, որը քաջ ծանոթ է եղել եւրոպական տպագիր գրքերի գեղարվեստական հարգարանքին: Հայրապետ Զուղայեցու ծաղկած Աստվածաշնչի գեղարվեստական լեզուն ու արվեստը անքակտելիորեն կապված են հայ միջնադարյան մանրանկարչության ավանդներին: Այսուհանդերձ, նրա արվեստը հագեցած է նոր ժամանակների ոգով եւ գեղագիտական հասկացություններով: Զեռագրերում միաձուլված են հայ միջնադարյան մանրանկարչության եւ հայ տպագիր գրքի պատկերագարման ուղղությունները: Հայրապետ Զուղայեցու մանրանկարչական ոճին բնորոշ են երկնքի ոսկյա հենքը, կապույտ հետնախորքը, որոնց վրա պատկերվում է բուն գործողությունը: Կերպարների կենդանի, աշխույժ պատկերումը, գունագեղությունը, հագեցվածությունն ու շարժումը, զանազան զարդատարրերի յու-



Նկ. 1 Մեղագործություն,
ՄՄ ձեռ. 189, էջ 11բ



Նկ. 2 Մեղագործություն,
հեղ. Քրիստոֆել վան Զիխտ



Նկ. 3 Մեղագործություն,
հեղ. Հենդրի Գոլցիուս, 1616 թ.



Նկ. 4 Մեղագործություն,
հեղ. Կրիստիան վան դը Բրոկ, 1575 թ.



Նկ. 5 Մեղագործություն,
Լուկաս Կրանախ Ավագ, 1526 թ.



Նկ. 6 Հակոբի երազը,
ՄՄ ձեռ. 189, էջ 12ա



Նկ. 7 Հակոբի երազը,
ՄՄ ձեռ. 201, էջ 8ա



Նկ. 8 Հակոբի երազը Բերեկում,
հեղ. Քրիստոֆել վան Զիխտ



Նկ. 9 Հակոբի երազը Բերեկում,
հեղ. Մարտին դը Վոս



Նկ. 10 Հակոբի երազը Բեթելում,
Ս. Ամենափրկիչ վանք, Նոր Զուղա (ԺԷ.—ԺԸ. դար)



Նկ. 11 Եզեկիելի առաջին տեսիլը,
ՄՄ ձեռ. 189, էջ 441ա



Նկ. 12 Եզեկիելի առաջին տեսիլը,
ՄՄ ձեռ. 201, էջ 420ա



Նկ. 13 Եզեկիելի առաջին տեսիլը,
հեղ. Քրիստոֆել վան Զիխտմ



Նկ. 14 Եկեղեցին որպես ընտրյալների
բազմություն, ՄՄ ձեռ. 189, էջ 593բ



Նկ. 15 Եկեղեցին որպես ընտրյալների
բազմություն, ՄՄ ձեռ. 201, էջ 559բ



Նկ. 16 Եկեղեցին որպես ընտրյալների
բազմություն,
հեղ. Քրիստոֆել վան Զիխեմ



Նկ. 17 Եկեղեցին որպես ընտրյալների
բազմություն,
հեղ. Ալբրեխտ Դյուրեր, «Հայտնություն»
շարքից, 1497—1498 թթ.



Նկ. 18 Եկեղեցին որպես ընտրյալների
բազմություն,
Յոհան Սաղեկեր Ավագ



Նկ. 21 Հղի կնոջ տեսիլը կամ
Հայտնության Տիրամայր,
հեղ. Քրիստոֆել վան Զիխսեմ



Նկ. 19 Հղի կնոջ տեսիլը կամ Հայտնության
Տիրամայր, ՄՄ ձեռ. 189, էջ 596բ



Նկ. 20 Հղի կնոջ տեսիլը կամ Հայտնության
Տիրամայր, ՄՄ ձեռ. 201, էջ 561բ



Նկ. 22 Հղի կնոջ տեսիլը կամ Հայտնության
Տիրամայր, հեղ. Ալբրեխտ Դյուրեր,
«Հայտնություն» շարքից, 1497—1498 թթ.

*րոպի կիրառումը առանձնահատուկ հմայք են հաղորդում Հայրապետ
Ջուղայեցու արվեստին:*

РЕЗЮМЕ

Иллюстрирование армянских рукописей в стиле европейских гравюр восходит к первой четверти XVII века. Система иллюстрирования древних печатных книг, в особенности тематические гравюры, оказала влияние на армянское искусство позднего периода. Ярким примером этого влияния служат Библия №189 и №201, хранящиеся в ереванском Институте древних рукописей имени Маштоца (Матенадаран). Иллюстратором этих рукописей был известный представитель школы миниатюристов Новой Джульфы Айрапет Джугаеци. В Матенадаране хранятся 20 рукописей, иллюстрированных Айрапетом Джугаеци, над которыми он работал на протяжении 52 лет (1639—1691 гг.). Основой для ряда миниатюр, вошедших в две вышеуказанные Библии, в особенности миниатюры, изображающей Явление Иоанна, послужили аналогичные гравюры, использованные в Библии Восканян, где были представлены произведения европейских гравёров, в частности, работы немецкого художника — представителя работавшей в Голландии известной семьи гравёров Кристоффеля ван Зихема Младшего (1581—1658 гг.).

SUMMARY

The illustration of Armenian manuscripts in the style of European engravings dates back to the first quarter of the 17th century. The system of illustrating ancient printed books, especially thematic engravings, influenced the Armenian art of the late period. A vivid example of this influence is the Bibles No. 189 and No. 201 of Matenadaran (Yerevan Institute of Ancient Manuscripts named after Mashtots). The illustrator of these manuscripts was Hayrapet of Julfa, a well-known representative of the New Julfa school of miniaturists. Matenadaran contains 20 manuscripts illustrated by Hayrapet of Julfa, on which he worked for 52 years (1639—1691). A number of miniatures included in the two above-mentioned Bibles, in particular the miniature depicting the Revelation, were based on similar engravings used in the Voskanyan Bible, in which works by European engravers were presented, in particular, the work of Christoffel Van Sichem Junior (1581—1658), a German artist, a representative of the well-known Christoffel family of engravers who worked in the Netherlands.

ՌԱՖԻԿ ՆԱՀԱՊԵՏՅԱՆ

Պատմական գիտ. դոկտոր, պրոֆեսոր, ԵՊՀ

ՍՅՈՒՆԻՔ–ԱՐՑԱՆԻ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ԲՆԱԿԱՎԱՅՐ– ԲՆԱԿԱՐԱՆԱՅԻՆ ՂԱՍԱԼԻՐՆԵՐԻ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅԱՆ ՀՈՒՐՁ (ԺԹ. ԴԱՐ – Ի. ԴԱՐԱՍԿԻԶԲ)

Սկիզբը՝ 2021 թ. 2. համարում

Քորիսի շրջանի Քարահունջ եւ Սիսիանի շրջանի Բռնակոթ գյուղերում գրանցվել է բուխարու առկայությունն իբրեւ կրակարան անասնապահների համար՝ կյոմում (գոմ) առանձնացված՝ սափու կոչված քնելատեղում, որ պայմանավորված էր դրա՝ բնակավայրից դուրս գտնվելու հանգամանքով: Բուխարիի աջ եւ ձախ կողմի սաքու կոչված հողաքարե թմբիկը ծառայում էր իբրեւ ննջարան, ժողովարան, զրուցարան, երիտասարդների հավաքատեղի: Սա հիշեցնում է գոմի օդան: Մեղրու շրջանում եւս անասունները գյուղից դուրս պահելը ընդհանուր սովորություն է եղել: Այդ նպատակով կառուցված հին շենքերի մնացորդներ են պահպանվել: Սեզոնային բնակավայրեր են եղել այս շրջանի ցածրադիր գոտու մերձակա հովասուն վայրերում: Միայն կարճեւանցիք օգտվում էին երեք ամառանոցներից, Շվանիձորի բնակչությունն ունեցել է քարաշեն փոքրիկ կառույցներով մի ամառանոց, որը հետագայում վերածվում է կազմակերպված բնակավայրի՝ իր եկեղեցիով¹:

Փարախները, գոմերը եւ անասնակերի մարագները նույնպես կառուցվում էին տնից եւ երբեմն նաեւ բնակավայրից դուրս: Հրդեհից երկյուղելով՝ մարագները մեծ մասամբ կառուցում էին կալերի մոտ: Դրանք պահպանել էին կիսագետնափոր եւ գետնափոր տան հնագույն ձևերը: Լանջային տեղանքում երեք կողմերով թաղվում էին հողի մեջ, թիկունքից բացված լուսամուտից էլ հարզը դուրսոթյամբ լցնում էին ներս: Նման տիպի մարագները լայն տարածում ունեին նաեւ Արցախում²:

¹ ՏՃԱ Ն. ՊԱՊՈՒԽՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 25:

² ՏՃԱ Վ. ԲԳՈՅԱՆ, Հայ ազգագրություն, էջ 83:

Ուշագրավ է, որ, ի տարբերություն նշված շրջանների, Կապանում եւ Մեղրիում փայտի առատությունն ազդել է այստեղի ժողովրդական ճարտարապետության ձեւավորման վրա: Ամեն տեղ աչքի են զարնել փայտե պատշգամբների երկարությունն ու ընդարձակությունը: Տներն այստեղ, շնորհիվ ազատ հարթ տարածությունների, ցրված են, հաճախ իրարից բավականին հեռու:

Մի հանգամանք եւս. ըստ Ստեփան Լիսիցյանի եւ այլոց դիտարկումների՝ Զանգեզուրի աղբբեջանաբնակ բնակավայրերի տների կառուցողները հիմնականում հայ վարպետներն են եղել, եւ երկարատեւ համատեղ կենսակերպով էլ բացատրվում է բնակարանների կառուցվածքային բավականաչափ նմանությունը³: Օրինակ՝ Արցախում հայկական Հաղբութն ու Թաղերը տալիս էին որմնադիրներ, Նորաշենը՝ ձուլողներ, Տումին ու Մոխրենեսը՝ հյուսներ, եւ այլն: Շատ կարեւոր դեր են խաղացել հայ շինարար արհեստավորները, հատկապես որմնադիրներն ու հյուսները: «Ոսկերչությունից հետո, — գրում է վիպասան Րաֆֆին, — երկրորդ տեղն է բռնում հյուսնությունը: ...Հայ հյուսնը կամ ատաղձագործը պարապում է միայն նուրբ եւ բարակ գործվածքներով»⁴: Ի տարբերություն քաղաքատիպ շենքերի, գյուղական հնատիպ կառույցների՝ հարդարումը կատարվել է առավելապես ներսի կողմից՝ հատկապես փայտյա մասերի վրա: Սյունեցիք հնարավորինս ճոխացրել են իրենց տունը՝ մասնավորապես հյուրասենյակներին հաղորդելով հանդիսավոր տեսք, այսինքն՝ տան միջավայրը գերադասելի են համարել դրսի տեսքից՝ մանավանդ խուլ պատերով եզերված փողոցներից:

Սյունիքում, կրոնական-ավանդական սովորության համաձայն, բնակավայրերի շուրջը՝ բարձունքների վրա, խաչքարեր են կանգնեցրել՝ «մարդկանց պատուհասներից փրկելու նպատակով», այդ խաչարձաններից շատերը պահպանվել են մինչեւ հիմա: Տարածված էր բնակավայրերից ոչ հեռու՝ բարձրագիր տեղերում, ըստ աշխարհագրական կողմերի, չորս խաչարձան կանգնեցնելու սովորությունը⁵: Այդպիսի մի օրինակ է Գորիսի շրջանի Խնածախ մելիքանիստ գյուղը: Ուշագրավն այն է, որ այդտեղ խաչարձանները կանգնեցվել են տարբեր ժամանակաշրջաններում:

³ Տե՛ս ՍՏ. ԼԻՍԻՑՅԱՆ, Զանգեզուրի հայերը, էջ 112:

⁴ ՐԱՖՖԻ, Հայոց ազգաբնակչությունը Պարսկաստանում, «Երկեր», հ. 9, Երեւան, 1958, էջ 142–148:

⁵ Տե՛ս Մ. ՍՄԵՏՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 484:

Գլխատունն Արցախում: Պատմականորեն եւ կենցաղամշակութային համալիրների նմանությամբ Զանգեզուրն ու Արցախը դիտարկվել են երբեմն մեկ պատմաագագրական շրջան⁶: Արցախի բնակարանի բնորոշ տիպը ԺԹ. դ. եւ Ի. դ. սկզբին նույնպես եղել է ղարաղամը, որն իր կառուցվածքային առանձնահատկություններով գրեթե նման է Զանգեզուրի «ղարաղամին»⁷: Ի դեպ՝ տեղական հայ բնակչությունն այդ անվանումը հասկանում էր ոչ թե սեւ տուն, այլ մրատուն, ծխատուն իմաստով, քանզի սեւը դժբախտության խորհրդանշ է համարվել: Այս տիպի տունը հայ ժողովրդական տան՝ գլխատան մի տարբերակն է, որ ղարաբաղցիները կոչել են կրռըկոմ, որն ավելի հին անվանում է, քան ղարաղամը: Տարբերությունն այն է միայն, որ Արցախի տներում թոնիրն փոխարինել է գետներեսյա ակովթը, հետեւաբար բացակայել է քուրսին: Այս մասին նշում են Ստ. Լիսիցյանը եւ Ա. Յակոբսոնը⁸: Սակայն Վ. Կոբիչեւը, խոսելով ԺԹ. դ. Լեռնային Ղարաբաղի հայերի բնակարանի մասին, բաց ակովթների հետ մեկտեղ մատնանշում է նաեւ թոնիրն ու քուրսին⁹: Մեր ձեռքի տակ եղած ագագագրական նյութերը հաստատում են թոնիրների գոյությունն Արցախում: Այն այստեղ անվանվում էր թուրուն, որը հիմնականում պատրաստում էին աղյուսից՝ դրանք գլխիվայր շարելով: Սովորույթի համաձայն՝ թուրունը թաղում էին հարեւանությամբ ապրող ազգի ընտանիքներից մեկի տան բակում՝ բաց ծածկի տակ՝ հերթով համատեղ օգտագործելու համար: Յուրաքանչյուր տան խմորը պատրաստ լինելիս կանանց մի մասը եւ աղջիկները նեղ տախտակե խոնչայի վրա դարսած գնդերը բերում էին թխողներին: Արցախում «հաց ու խմորին» փոխադարձ օգնության էին հասնում հարեւանությամբ ապրող ազգական ընտանիքները: Այստեղ սովորություն կար հաց թխել այնքան, որ 20—30 օր բավարարեր ընտանիքին. այդ սովորույթը բնորոշ էր նաեւ Արարատյան դաշտավայրի բնակչությանը¹⁰: Բայց

⁶ Տէս Դ. ВАРДУМЯН, Характеристика основных этнографических районов Армении в XIX в., М., 1964:

⁷ Տէս Կ. ДАВИДБЕКОВ, Село Гадрут Елисаветпольской губернии Джебраильского уезда, СМОМПК, 1888, вып. VI. С. ЛИСИЦИАН, К изучению армянских крестьянских жилищ (карабахский карадам), էջ 91—108. В. КОБЫЧЕВ, Крестьянское жилище народов Азербайджана в XIX в., КЭС, 1962, вып. III, էջ 36—40:

⁸ Տէս Ս. ЛИСИЦИАН, К изучению армянских крестьянских жилищ (карабахский карадам), էջ 103—104. А. ЯКОБСОН, Очерк истории зодчества Армении в V—XVIII в., М.—Л., 1950, էջ 58—59:

⁹ Տէս Վ. КОБЫЧЕВ, Крестьянское жилище народов Азербайджана в XIX в., էջ 38:

¹⁰ Տէս Ռ. ՆԱՀԱՊԵՏՅԱՆ, Հայոց ազգակցական համակարգը (XIX դ. երկրորդ կես — XX դ. սկիզբ), Պատմագագագրական ուսումնասիրություն, Երեւան, 2012, էջ 142—143:

Արցախում սովորաբար թոնիրը տեղադրվում էր տնից հեռու՝ առանձին ծածկի տակ՝ իբրեւ հացատուն, շատ այլ դեպքերում շինված էր գլխատանը կից սրահում (սըրախ)՝ մուտքին մոտ։ Վաղ գարնանից ուշ աշուն սրահում էր կենտրոնանում ամբողջ ընտանիքի առօրյա կյանքը։ Այս նկատառումով էլ կողքի պատի մեջ շինվում էր բուխարի՝ կերակուրներ եփելու, ջուր տաքացնելու համար։ Սրահը գլխատան նման սողոմաքաշ ծածկով էր, ուներ լայն երգիկ՝ ծխի ազատ ելքի համար։

Մառանը (ֆհոլ, որ բառացի նշանակում է քարայր) գլխատանը կից, մուտքը գլխատնից, առանց երգիկի, մեծ մասամբ հետին, երբեմն էլ կողքի պատի կողմը, ժայռի կամ հողի մեջ խրված կառույց էր։ Այն հիմնականում նախատեսված էր գինու եւ օղու զանազան տեսակների պահպանության համար։ Տարատեսակ խմիչքների պատրաստմանն Արցախում նպաստել են երկրագործության, մասնավորաբար այգեգործության հաճախ ավանդույթներն ու փորձը, բնական պայմանները եւ այլն։

Գոմն Արցախում առանց օդայի էր, ներքին ոչ մի կապ չուներ գլխատուն-ղարադամի հետ, կառուցվում էր նրանից որոշ հեռավորության վրա, բայց առավել վաղնջական ձևեր գլխատան հետ համակառուցյալ էր, որի մուտքը եղել է առանձին՝ սրահից։ Արցախում գոմի անջատումը բուն տնից շատ ավելի վաղ է կատարվել. թիթեղյա վառարանների գործունեությունը, փռերի առաջ գալը օժանդակեցին բնակարանների եւ գոմերի անջատմանը, երեւոյթ, որը Ռուսաստանի կազմի մեջ մտնելու (1805 թ.), ռուսական մշակութային փոխշփումների արդյունք էր, իսկ հյուսիսային ցուրտ շրջաններում (օրինակ՝ Հաթերք գավառի Վաղուհաս եւ այլ գյուղերում) նրանք դեռ պահպանում էին իրենց գոյությունը։

Գլխատուն-ղարադամը բնակարանային համալիրի գլխավոր՝ հիմնական բաժանմունքն էր։ Ցուրտ եղանակներն սկսվելիս գլխատունը կենդանանում էր՝ դառնալով ընտանիքի հավաքատեղին, ծառայում էր որպես ընդունարան, խոհանոց, սեղանատուն, ննջարան, մառան։ Ինչպես Արցախում, այնպես եւ Հայաստանի մեղմ կլիմայով օժտված հյուսիսարեւելյան անտառաշատ այլ շրջաններում գլխատունը միացած չէր գոմի հետ եւ չուներ բակ-շվաք. դրան այստեղ փոխարինում էր առջեւը բաց սրահը։ Ի տարբերություն ամեն կողմից փակված ներքին կառույցի՝ շվաքի՝ սրահն ստացել է բնակարանի արտաքին՝ բացօթյա մասի նշանակություն։ Փոքր, անցանկապատ բակերը հաճախ հարեւանների հետ ընդհանուր օգտագործման համար էին ծառայում։

Արցախում գլխատները շատ դեպքերում կիսագետնափոր էին: Կառուցված լինելով բացառապես լեռնային վայրերում՝ իրենց հետին պատով հարում էին սարալանջին, ըստ որում՝ ամբողջ շենքի երեք պատով (հետին եւ երկու կողքի) գրեթե գետնի մեջ էին, եւ միայն չորրորդ՝ ճակատի պատն էր բարձր գետնի մակերեսից: Այս տեսակի կառույցի շնորհիվ մեկի շենքի կտուրը դառնում էր վերելի տան առջեւի հրապարակը:

Ղարաղամի առաստաղը տան ներսից ստանում էր գմբեթի, իսկ դրսից՝ լայնանիստ հատած կոնի ձեւ: Այն ճարտարապետական հետաքրքրություն ներկայացնող կառույց էր: Ծածկաձեւը նույնպես սողմամաշ (ղառնավուն) էր՝ քառակուսի հորինվածքով, հենվում էր տան անկյուններում քարե քառակուսի խարիսխներին՝ սըմակլօխ-խոյակներով կանգնեցված չորս սյուներին՝ ամեն մի պատից 1,5–2 արշին (1 արշ = 0,7 մ) հեռավորությամբ: Դրանց վրա ամրացված կաղնե հաստ գերանները կազմում էին չորս պատերին զուգահեռ շրջանակ, որին էլ հենվում էր գմբեթաձեւ ծածկը: Տանիքի գերանները գցվում էին հորիզոնական, աստիճանաբար փոքրացող քառակուսիներով՝ հասնելով առաստաղի նույնպես քառակուսի երդիկին: Միակ դուռը ծածկված պատշգամբ էր ելնում, որտեղ ընտանիքն անցկացնում էր ամբողջ ամառը: Եվ տունը, եւ պատշգամբը ծածկված էին մեկ ընդհանուր հողե կտուրով: Տան նման տիպը տարածված էր նույնիսկ մելիքական պալատներում՝ ամրաթներում¹¹: 1920ական թթ. ղարաղամ կառույցները խաչենում, Դիզակում վերափոխվում էին նոր, ավելի բարեկարգ, վերգետնյա, երբեմն երկհարկ, երկթեք, կղմինդրածածկ տանիքներով կառույցների, շատ հաճախ հները վերածվում էին շտեմարանների, օժանդակ կառույցների՝ որոշ ընտանիքների համար էլ մնալով որպես հիմնական բնակարան:

Թեեւ Արցախում գոմն անշատ էր ղարաղամ-գլխատներից, այդուհանդերձ՝ այն հորինվածքով գլխատան հետ կազմում էր մի ամբողջական համալիր: Նույնը եւ թոնրատունը: Այստեղ մշտական բնակավայրերին հարող անտառների հաշվին ընդարձակված ցանքատարածքներում հիմնվում էին ագարակային տնտեսություններ՝ ժամանակավոր կացարաններ, կալ, մարագ, նաեւ գոմ եւ այլ շինություններ՝ այգիներին, ար-

¹¹ Տե՛ս Ս. Лисициан, К изучению армянских крестьянских жилищ (карабахский карадам), էջ 97–108:

տերին անասնակերին մոտ լինելը եւ բերքի տեղափոխման գժվարությունները նկատի ունենալով:

Գոմերը նույնպէս մոտեցնում էին անտառներին, քանզի դրանով լրացվում էր արոտավայրերի ու խոտհարքների պակասը ամռանն ու ձմռանը: Հատկապէս ձմռանն անասունները քշում էին անտառ, որտեղ տավարածը կտրատում էր ծառերի մատղաշ ճյուղերը՝ իբրեւ անասնակեր, իսկ մի մասն էլ հարկ եղած դեպքում շալակած կամ գրաստներին բարձած հասցնում գյուղ: Միաժամանակ, լեռնալանջերը ծածկող խիտ անտառները, կիրճերի հետ միասին, տեղական բնակչության համար ռազմական վտանգի դեպքում լավագույն թաքստոցներն էին համարվում: Այդպիսի ժամանակավոր բնակատեղիները տարիների ընթացքում վերածվում էին մշտական, կայուն բնակավայրերի: Այդպիսիներից էին Գյունեճարտարը, Սոսը, Թաղավարդը եւ այլն: Նման ագարակներ էին առաջանում արոտավայրերում՝ քամիներից պաշտպանված տեղանքներում կառուցված անասնագոմերի շուրջ: Այսպէս՝ Վաղուհասից անջատվեց Հարսթյունակյումերը, Առաջաձորից՝ Պողոսակյումերը ու Վրսրկյումերը, Կուսապատ գյուղից՝ Դամրլուն, Հորաթը, Ավետարանոց (Չանախչի) գյուղից անջատվեցին Ալամանցկյումերը եւ Հասանանցկյումերը, Արգամանցկյումերը եւ Պլկանանցկյումերը: Նկատելի է, որ այդ ագարակները մեծամասամբ կրել են գերդաստանական տների նահապետների անունները¹²:

Ներսույթ: Բնակարանի ներսույթի կարեւոր տարրը կահույքն էր, որով ցուցադրվում էին ընտանիքի կենցաղամշակութային յուրահատուկ կողմերը, ընդգծվում բնակարանի ինքնատիպութունը, որը շատ դեպքերում կրել է զարդական բնույթ, ներկայացնում էր իբրեւ արվեստ, ճարտարապետական արժեք: Այստեղ աչքի են զարնել գլխատունդարադամի կենտրոնում՝ ակութի շուրջը փռված տնայնագործ գորգերն ու կարպետները, որոնց վրա ծալապատիկ նստում էին տան տղամարդիկ՝ ակութին մոտ, պատվավոր տեղում, հենաբարձերով գահավորված տան նահապետի շուրջը՝ ըստ տարիքի ու հեղինակության: Հենաբարձերը հատուկ էին բարձր դասին եւ փոխաբերական իմաստով նշանակում էին նաեւ պատիվ, իշխանություն:

Դարեր շարունակ եռուն երկրագործությամբ, մասնավորաբար այգեգործությամբ զբաղված Արցախի հայ բնակչության կենսապահովման

¹² Տես նույն տեղում, էջ 34–35:

մշակույթն անհնար է պատկերացնել առանց պահեստարանների գոյության: Մեծ նշանակություն է ունեցել ոչ միայն ստացած բերքի չափը, այլևս այն, թե ինչքան ժամանակ եւ որտեղ կարող էին պահպանել մեծ ջանքերով ստացած բերքը: Ահա սրանով էր պայմանավորված զանազան շտեմարանների առկայությունն արցախահայոց մեջ:

Տան տարբեր անկյուններում կանոնավոր շարվում էին թթու կամ աղ դրած բանջարեղենով, կաղամբի, բոխիի, վարունգի, լոլիկի, պղպեղի պարունակությամբ կարասիները, ալյուրով եւ հացահատիկով լեցուն պարկերը (ջվալ, խաւաւ), արեւահայաց պատի երկայնքով՝ 0,7 մ բարձրությամբ եւ 7 մ երկարությամբ որմնաթախտը՝ իբրեւ գերդաստանի անկողինների ծալքատեղ, դրա տակ զետեղվում էր ամանեղենը, մեկ այլ պատի տակ էլ շարվում էին օղու, ընդեղենի կարասները: Ամանեղենի մեջ գերակշռել են պղնձե կաթսաներն ու սկուտեղները:

Խորհրդայնացման սկզբնական տարիներին շատ բնակավայրերում գործածական են դառնում փայտե լայն թախտը, երկաթե մահճակալը, աթոռը, սեղանը, պահարանը, գորգածածկ վերմակներձնակներով, բարձերով շարված՝ առաստաղ հասնող ծալքը, պատերին՝ ընտանեկան դիմանկարները: Տան մեջ աչքի է զարնել տեղական գորգերի առատությունը, որը կահավորանքի ամենագնահատելի տարրն էր, քանզի ճակատային պատերը, թախտերը դրանցով են ծածկվել:

Ղարաբաղցուն բնորոշ էր նաեւ բրդե մաֆրաշների՝ ճանապարհորդական պարկերի, խուրջիների, գուլպաների, շալերի, սփռոցների, հագուստի լայն գործածությունը: Որպես նորույթ՝ առանձնանում էին ճենապակե ափսեները եւ արծաթազօծ գավաթները, դանակներն ու պատառաքաղները: Չնայած այս ամենին՝ Արցախում հասարակ ընտանիքներում գերակշռող էր մնում հին կահավորումը:

Արցախը հայտնի է թթի, քղի տանձի, հոնի, խաղողի օղու թորման ավանդույթներով: Ոգելից խմիչքները պատրաստելու եւ պահելու համար գործածվում էին կավե ամաններ եւ տիկեր: Օղեթորման ավանդական սարքերը շարունակում են գործածական լինել նաեւ մեր օրերում:

Ինչպես շարադրվել է վերը, ջեռուցման միջոցներն էին ակութ-կրակարանը, թոնիրը, բուխարին, ավելի ուշ կիրառություն գտած թիթեղյա վառարանները: Բնակարանը ցերեկը լուսավորվել է, նաեւ օդափոխվել երգիկներից, իսկ գիշերը՝ սեւ նավթի պատրույգավոր կանթեղով: Հացը թխում էին թոնրի մեջ՝ շաբաթը երկու անգամ՝ բոքոնի (տեղական ան-

վանումը՝ պոռոգ) գերակշռությունը, իսկ լավաշ հացը հիմնականում մատաղի, հոլդարկավորման հոգեհացի, հարսանեկան արարողակարգերի համար էր:

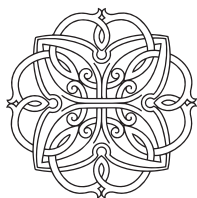
Այսպիսով՝ բնակարանի կահույքը, կարասին, սպասքը, լուսավորման եւ ջեռուցման համար նախատեսված իրերը ոչ միայն մարդկանց շրջապատող առարկաներ էին, այլեւ նրանց կենսագործունեության միջավայրն ստեղծող անբաժանելի տարրեր: Այս տարածաշրջանում անտառանյութի հատուկ տեսակների առկայությունը մեծապես նպաստել է կենցաղում փայտե առարկաների՝ տաշտերի, շերեփզդալների, կժերի, թիերի, գինու եւ օղու տակառների պատրաստման արհեստներին: Բնականաբար, անտառների առկայությունը մեծապես ազդել է տեղական հայ բնակչության տնտեսական գործունեության ու ապրելակերպի, հավատալիքների ու արվեստի բովանդակության ու ձևերի վրա:

РЕЗЮМЕ

Традиционные селения и жилища своим интерьером занимают важное место в армянском народном культурном наследии. В статье автор затрагивает уникальные культурные аспекты народных структур исторических провинций Сюника и Арцаха, архитектурный вклад местного армянского населения, многочисленные экономические, социально-бытовые, семейные, общинные, психологические аспекты, вопросы самообороны и организации народного быта. Выявляются природно-климатические, географические, местные строительные материалы, методы ведения хозяйства, контакты с мусульманскими элементами, проживающими по соседству, и другие факторы, которыми обусловлены традиционные поселения и народные жилища их архитектурными решениями, национальными бытовыми и культурными особенностями. Отмечается, что они создавались, постепенно совершенствовались и передавались из поколения в поколение, со временем приобретая множество общностей. Народное жилищное строительство стало основой для создания и развития многих форм архитектуры гражданских и культовых структур прошлого. Следовательно, это может быть ценным фактологическим источником для изучения различных областей истории, этнографии, искусствоведения.

SUMMARY

The traditional abode and house with its interior occupy an important place in the Armenian folk cultural heritage. In this article, the author touches upon the unique cultural aspects of folk structures of the historical Syunik and Artsakh provinces, architectural contributions made by the local Armenian population, as well as upon many economic, socio-economic issues, and those related to family, community, self-defense, knowledge practice, psychology and organization of national life. The types of traditional domiciles and folk houses, with their architectural solutions, national household and cultural peculiarities are revealed, which were conditioned by the Highland's climatic, geographical factors, local building materials, economic methods, contacts with the neighboring Muslims and other factors. It is mentioned that they were created, gradually improved and passed down from generation to generation, acquiring many commonalities over time. Folk housing became the basis for the creation and development of many architectural forms of civil and cult structures of the past. Therefore, it can be a valuable factual source for the study of various historiographic, ethnographic and artistic fields.



ԱՆԻ ՖԻՇԵՆԿՃԵԱՆ

Պատմական գիտ. թեկնածու, ՀՀ ԳԱԱ ՊԻ

ՃԱՐԱՊԼՈՒՄԻ ԻԱՅ ԻԱՍԱՅՆՔԻ ՊԱՏՄՈՒԹԻՒՆԸ

ՄՈՒՏՔ

Ճարապլուս կը գտնուի Եփրատի արեւմտեան ափին, Հալէպ քաղաքէն դէպի հիւսիս-արեւելք ինկած հատուածի 118 քմ. (թրքական սահմանագլխին) եւ Մունպուճ քաղաքէն դէպի հիւսիս 38 քմ. հեռաւորութեանց վրայ: Ճարապլուսէն հիւսիս կը գտնուի Պէրէճիկ (կամ Պիրէճիկ, Պերեճիք- հին Պիրը.— Ա. Ֆ.) քաղաքը Եփրատի արեւելեան ափին՝ Թուրքիոյ սահմանէն քսան քիլոմէթր հեռաւորութեան վրայ:

Ճարապլուս գիւղաքաղաքը (գաւառակը աւան¹), որ համանուն շրջանի կեդրոնական քաղաքներէն կը համարուի, Հալէպ նահանգի ինը գաւառակներէն մէկն էր: Ան իր մէջ կը պարփակէր երեք «նահիէ» աւան՝ Զօպան պէյ, Արաբ Փունար եւ Սիրին, ուր կ'ապրէին որոշ թիւով հայեր²: Սուրիական Ճարապլուսի հարաւային կողմը կանգնած էր պատմական Կարկեմիշի բերդը³:

Կիլիկիան եւ Սուրիան Միջագետքի միացնող միակ կամուրջի քովը հիմնուած հին Կարկեմիշը Նինուէի եւ Բաբելոնի չափ թանկարժէք հնու-թիւններ կը պահպանէր իր աւերակներուն տակ: Ռազմավարական եւ առեւտրական շատ կարեւոր հանգուցակէտի վրայ տեղադրուած այս վայրը միշտ ալ պաշտպան «բերդ» եղած է հիւսիսէն եւ արեւելքէն Սուրիա յարձակողներու համար: Տարածքի հնագիտական վայրերու առկայութեան մասին առաջին վկայութիւնը կատարած է անգլիացի ճանապարհորդ Հենրի Մանտրալը 1714 թ.-ին, «Ճանապարհորդութիւն Հալէպէն Երուսաղէմ» իր աշխատութեան մէջ⁴:

¹ Ճարապլուս գիւղաքաղաքը յաճախ յիշուած է աւան, գիւղ, գաւառակ: Մենք պիտի գործածենք՝ գիւղաքաղաք:

² Ղ. ԶԱՐԲ, Մերձաւոր Արեւելք (Սուրիա, Լիբանան, Պաղեստին, Անգլոյորդանան, Իրաք), Պէյրութ, 1939—1940, էջ 55—56. տե՛ս նաեւ Պ. ԹՈՐՈՍԵԱՆ, Հայ իրականութիւնը մեթր Հրաշեայ Սեդրակեանի գրիչէն, Պէյրութ, 2019, էջ 306—307:

³ Պ. ԹՈՐՈՍԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 306—307:

⁴ Այս տեղեկութիւնը մենք քաղած ենք Ապտ էլ Կատէրի Այիաշ «Հատարէթ ուատի էլ Ֆուրաթ», աշխատութենէն (արաբերէն). տե՛ս

Ուսումնասիրությունները ցոյց կու տան, որ Ճարապուլուսը, նախկին յոյն Հէրապոլիս⁵ նուիրական քաղաքը, եւ նախնագոյն ասիական ամենահին քաղաքակրթութեան քաղաքանիստ, խեթերու ոստանը եղած է⁶:

Ճարապուլուս նախապէս եղած է փոքրիկ գիւղ մը՝ երկու մասի բաժնուած, որուն մէկ մասը գտնուած էր Եփրատի արեւելեան ափին՝ Թուրքիոյ սահմանին, իսկ միւսը՝ Ճարապուլուս, Սուրիոյ սահմանին: «Արդի» Ճարապուլուսը մասին «Աւետիք» պաշտօնաթերթը հետեւեալը կը գրէ. «...նոյն աւերակներու հողածածկոյթ շէնքերէն եւ կիսաթաղ բերդէն բաժնուած կամ կտրուած, Պաղտատապահն երկաթուղին գիծով միայն, զոր բարեկամ Ֆուանքլէն Պուլեօն⁷ մէկ քիմիծաղով ձգեց թուրքերուն, քաղաքի կայարանով եւ ութ հարիւր հինգ մեթր երկայն երկաթէ վիթխարի կամուրջով Եփրատ գետի վրայ Եփրատ գետ, որու ջուրերը շատ կու տուին հայ գողտրիկ իրաններ...»⁸:

Եւրոպան Պարսից ծոցի հետ կապող երկաթուղագիծի վրայ գտնուող գիւղաքաղաքը՝ Ճարապուլուսը, անցեալին եղած է Թուրքիոյ գերիշխանութեան տակ եւ ենթակայ Հալէպի նահանգապետութեան: Գերմանական ընկերութեան շնորհիւ եւ գերմանացի ճարտարագէտներու ձեռամբ, երկաթուղագիծի շինութիւնը իրականութիւն կը դառնայ 1912 թ.-ի Դեկտեմբեր 15-ին՝ Ռաճու-Հալէպ, Մուսլիմիէ-Ճարապուլուս ուղիով: 1914 թ.-ի Յուլիի 11-ին կ'աւարտի նաեւ Ճարապուլուս-Թէլ Ապիատ երկաթուղագիծը: Բացի երկաթուղագիծէ, գերմանացիները 1911 թ.-ին Եփրատի վրայ կը կառուցեն կամուրջ մը, որու շինարարական աշխատանքներուն իրենց մասնակցութիւնը կը բերեն բազմաթիւ հայ բանուորներ: Պ. Թորոսեանի նկարագրութեամբ. «Ճարտարապետական գլուխ գործոց մըն է գերմանական կամուրջը, թրքական սահմանին մէջ: Ամբողջութեամբ երկաթէ շինուած այս կամուրջը ունի ինն կամարներ՝ իւրաքանչիւրը հարիւր մեթր երկարութեամբ»⁹:

عبد القادر عياش، حضارة وادي الفرات (القسم السوري)، «مدن فراتية»، الطبعة الأولى، دمشق، 1989/10، صفحة 394.

ԱՊՏ ԷԼ ԿԱՏԷՐ ԱՅԻԱՇ, Հատարէթ ուստի էլ Ֆուրաթ, Ա. մաս, Ֆուրաթեան քաղաքներ, Ա. տպագրութիւն, Դամասկոս, 10 (1989), էջ 394:

⁵ Անուան հետ կապուած տէս ԱՊՏ ԷԼ ԿԱՏԷՐ ԱՅԻԱՇ, Հատարէթ ուստի էլ Ֆուրաթ, նշ. աշխ., էջ 395:

⁶ «Աւետիք» պաշտօնաթերթ, Ե. տարի, թիւ 52, Օգոստոս, 1936, Պէլլուիթ, էջ 179–180:

⁷ Ֆուանքլէն Պուլեօն ֆրանսացի քաղաքական գործիչ:

⁸ «Աւետիք» պաշտօնաթերթ, Ե. տարի, թիւ 52, Օգոստոս, 1936, էջ 179–180:

⁹ Պ. ԹՈՐՈՍԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 307:

Աւարտած՝ Ա. Աշխարհամարտին:

Ֆրանսական մանդատի օրերուն Սուրիոյ Ճարապուլուսի տարածքը ֆրանսացիներուն համար ունէր ռազմավարական նշանակութիւն¹⁰: 1922 թ.-ի Օգոստոսին Ֆրանսացիները Ճարապուլուսը կը բաժնեն Տէր Զօրի եւ Հալէպի սանճագներէն եւ կը դարձնեն առանձին անկախ գիւղաքաղաք¹¹:

Եղեռնէն առաջ Ճարապուլուսի մէջ Հայերու ներկայութեան մասին կը յայտնէ Լեւոն Մեսրոպ իր «Աղէտ եւ Վերածնունդ» գիրքին մէջ: Հեղինակի փոխանցած տեղեկութիւններուն համաձայն, 1914 վերջը եւ 1915ի սկիզբը հայերը այնտեղ «աննշան փոքրամասնութիւն» կազմած էին եւ ապրած՝ աւելի խաղաղ պայմաններու մէջ. «Արաբները եւ թուրքերը լաւ վերաբերմունք ցոյց կուտային հայերուն»¹², կը գրէ հեղինակը: Ուստի կարելի է ենթադրել, որ հայերը այս շրջանին ծանօթ էին եւ պատահական չէր, որ սահմանակից շրջաններու հայութեան մէկ հատուածը բնակութիւն հաստատէր այնտեղ:

1915 թ. եղեռնի ալիքը, հասնելով նաեւ Պէրէճիկ, տարագրուած հայերու մեծ մասը կը հասնին Սուրիա: Բայց 1918 թ. Մուտրոսի զինադադարէն ետք, պէրէճիկցիներէն շատեր կրկին կը դառնան հայրենի տուն՝ ոչ միայն շարունակելու իրենց կեանքը, այլեւ՝ տէր կանգնելու իրենց պապենական հողին: Սակայն թրքական ազգայնական շարժումը եւ դաշնակից պետութեանց բանակի՝ Թուրքիայէն նահանջը նոր արտագաղթ պիտի պարտադրէր հայ ժողովուրդին, «...որոնք աշունէն սկսեալ Թուրքիոյ

¹⁰ Ֆրանսացիներու կողմէ Ճարապուլուսի գրաւման առաջին երկու տարիները, առաջին հերթին, կը կարեւորուէին իրենց տարածքի ռազմավարական եւ զինուորական նշանակութեամբ: Տէն Մոնշապուս ԺԱՄԱՆՈՒՄ, Ալթաքաուն ալթարիխի ալհատիս լիլճեզիրէ ալսուրիէ, ասիլա ուաիշքալիաթ ալթահաուուլ մին ալպատունէ իլա ալումրան ալհատարի, ալթապաա ալուլա, Պէյրուս, Թիշրին ալաուալ (Հոկտեմբեր), 2013, էջ 377:

¹¹ باروت محمد جمال، التكوّن التاريخي الحديث للجزيرة السورية، أسئلة وإشكاليات التحول من البدونة إلى العمران الحضري، الطبعة الأولى، بيروت، تشرين الثاني، ٢٠١٣، صفحة ٢٥-٢٤. (յետայսու՝ Պարուզ Մուհամմէտ Ճամալ, Ալթաքաուն ալթարիխի ալհատիս լիլճեզիրէ ալսուրիէ, ասիլա ուաիշքալիաթ ալթահաուուլ մին ալպատունէ իլա ալումրան ալհատարի, ալթապաա ալուլա, Պէյրուս, Թիշրին ալաուալ (Հոկտեմբեր), 2013, էջ 377: Գաւառակի կարգավիճակը անորոշ մնացած էր: «Սակայն ֆրանսական եւ թրքական կառավարութիւնները համաձայնեցան Անգարայի դաշնագիրով, որով մեր գաւառակը կը մնայ ֆրանսական [հոգատար իշխանութեան] տակ»: Տէն ՄՏԿԿ ԲԹԱ, հաւաքածոյ 3, թղթ. 51, թ. 8: Ճարապուլուսի բնակիչներու 7 Յուլիս 1924 թ.-ի թուակիր նամակը ուղղուած Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Սահակ Բ. Վեհափառին:

¹² Լ. ՄԵՍՐՈՊ, «1915, Աղէտ եւ Վերածնունդ», Փարիզ, 1952, էջ 24:

ամեն կողմերէն, նախապէս իրենց տեղերէն շարժածներն ալ միասին» *խումբ խումբ ապաստան պիտի գտնէին Պալքանեան երկիրներ, Ֆրանսա, Կիպրոս եւ մանաւանդ Սուրիա*¹³:

ՀԱՅ ՀԱՄԱՅՆՔԻ ՁԵՒԱԽՈՐՈՒՄԸ

Գաղթականներու տեղաւորման համար կը թելադրուէր զանոնք տեղաւորել Սուրիոյ ծովեզերեայ շրջաններու մէջ: Սակայն Անտիոքը թուրքերուն վերադարձնելու մտավախութեամբ, յարմար կը նկատեն Եփրատի հովիտի սահմանամերձ շրջանները (Թէլ Ապիատ, Ռաս Իւ Այն, Այն Արուս, Մունպուճ, Ճարապլուս եւ այլն):

Հալէպի «Տաթեւ» տարեցոյցը կը գրէ, որ 1921-էն ի վեր Ճարապլուսի մէջ սկսած էր ձեւաւորուիլ հայգաղութ մը, ուր բնակչութեան մեծ մասը հայ ուրֆացիներէ ու մանաւանդ հայ պէրէճիկցիներէ կազմուած էին, որոնք ֆրանսական կառավարութեան կողմէ¹⁴ իրենց յատկացուած հողէն օգտուելով՝ սկսած էին բնակարաններ կառուցել¹⁵:

1922 թ. դանիացի օր. Քարէն Եփփէն եւս, իբրեւ Ազգերու Լիկայի լիազօր ներկայացուցիչ, կը զբաղի գաղթական հայերու տեղաւորման խնդրով: Իրեն տրամադրուած պիւտճէով օր. Եփփէ կը մասնակցի հիւսիսային Սուրիոյ կարգ մը բնակավայրերու մէջ հայ գաղթականներու տեղաւորման եւ նիւթապէս ապահովման աշխատանքին՝ «իր գործունէութեան կայաններ դարձնելով Ճարապլուս, Թէլ Ապիատ, Ռաս Իւ Այն, Թէլ Սիմէն, Ապու Թինա եւ Խրպէթ Րըզ գիւղերը»¹⁶: Այս բոլորը այնքան ալ հեշտ ու հնարաւոր չէր իրագործել, առանց անհրաժեշտ կարիքը հայթայթելու: Իսկ քաղաքաբնակ գաղթականներուն համար, որոնք չէին կրցած համակերպիլ քաղաքային կեանքին, միջոցներ կը ձեռնարկուին զանոնք տեղաւորելու գիւղական վայրեր՝ երկրագործութեան համար:

¹³ Ոսկեմատեան, Պատմութիւն Մերձ. Արեւելքի հայ աւետ. միութեան, երկասիրեց՝ Տ.Ժ. Խրլոբեան, հ. Ա., Պէյրութ, 1950, էջ 99–100:

¹⁴ Եփրատի հովիտի սահմանամերձ շրջաններու՝ Ճարապլուսի, Ռաս Իւ Այնի, Այն Արուսի, Մունպուճի գիւղերու մէջ հայ գաղթականներու տեղաւորման աշխատանքը կը կատարուի Հիւսիսային Սուրիոյ ֆրանսական բարձր քոմիսերի ներկայացուցիչ ժեներալ Պիլլոթէի (Billotte) օժանդակութեամբ. տե՛ս Յ. ԶՈՒԱՔԵԱՆ, Քարէն Եփփէ. Հայ գողգոթային եւ վերածնունդին հետ, Հալէպ, 2001, էջ 107–108:

¹⁵ Գ. ԳԱՊԱՒԵՆՃԵԱՆ, Սուրիա քաղաքական, կրօնա-պատմական, կրթական եւ տնտեսական տեսակէտով, «Տաթեւ» կրօնական տարեցոյց, Բ. տարի, 1926, Հալէպ, էջ 312:

¹⁶ «Հասկ» ամսագիր, ԶԹ. տարի, թիւ 2–3, 2020, Անթիլիաս, էջ 104:

Հայ գաղթականներու ստուար թիւը Սուրիոյ սահմանամերձ գիւղերու եւ քաղաքներու մէջ լուրջ մտահոգութիւն ստեղծած էր թէ՛ ֆրանսական եւ թէ՛ տեղական իշխանութեան համար: Իսկ Թուրքիան դժգոհ էր, որովհետեւ ֆրանսական իշխանութեան եւ Թուրքիոյ համաձայնութեամբ սահմանամերձ շրջաններու հայերու բնակավայրերը պէտք է հեռու ըլլային «սահմանէն առնուազն հինգ քիլոմետր»: Այս առնչութեամբ Քարէն Եփփէի կողմէ ներկայացուած բողոքագիրի մէջ կը նշուէր, թէ «հայերը իրենց կալուածներուն վրայ հաստատուած են եւ ոչ թէ վերաբնակեցուած»¹⁷: Եւ այսպէս, հայ պէրէճիկցիները, հասնելով Սուրիա, իրենց նոր բոյնը կը կառուցեն Ճարապլուսի՝ «հին Քեստական Քարքեմիշի հողին վրայ», իսկ Տիգրանակերտի, Ուրֆայի, Կարմուշի, Մարտինի հայերը իրենց համար բնակավայր կ'ընտրեն Ճարապլուսէն Մուսուլ ուղղուող եւ թրքական սահմանը եզերող՝ «Աւաբ Փունար, Ասւլան Թաշ, Թել Ապիատ, Ռաս Իլ Այն, Գամըշլը...» փոքր գիւղերը, որոնք՝ շնորհիւ գաղթականներուն նոր դիմագիծ կը ստանան¹⁸: Կը պատմուի, թէ տարագրութեան օրերուն Ճարապլուս հասնող հայերուն, գիւղաքաղաքի հարաւակողմը հող տրամադրած է ազգութեամբ արաբուհի՝ Ֆաթթումա Թապուրը (արաբուհին կ'ապրէր իր երկու որդիներու հետ), ֆրանսական կառավարութեան միջնորդութեամբ, այն պայմանով որ հայերը տարածքը չվերածէին ընդարձակ շուկայի¹⁹: Հայերը, օգտուելով ընձեռուած առիթէն, կը ծաղկեցնեն շրջանը²⁰:

1921–1922 թթ. Ճարապլուսի մէջ շուրջ 300 հայ ընտանիք կայք հաստատած էր²¹, որու մէկ քանի տասնեակը հայ աւետարանական եկեղեցւոյ զաւակներ էին²²: Բացի պէրէճիկէն՝ հայ գաղթականներ կային նաեւ Այնթապէն, Էյնէշէն, Նիսիպիսէն եւ Ճիպիսէն²³:

¹⁷ Տէս Յ. ԶՈՒԱՔԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 108:

¹⁸ «Ոսկեմատեան», Պատմութիւն Մերձ. Արեւելքի հայ աւետ. միութեան, հ. Ա., նշ. աշխ., էջ 100:

¹⁹ Լ. ՊԱՐՍՈՒՄԵԱՆ-ՃԷՊԷՃԵԱՆ, Յուշերս ձեզ յիշատակ, Հալէպ, 1999, էջ 60:

²⁰ Գ. ԳԱՊՊԷՆՃԵԱՆ, Սուրիա քաղաքական, կրօնա-պատմական, կրթական եւ տնտեսական տեսակէտով, «Ճաթեւ» կրօնական տարեցոյց, Բ. տարի, 1926, Հալէպ, էջ 312:

²¹ «1922-ին ընդհանուր մարդահամար կատարած են: Ժողովուրդին մեծամասնութիւնը Պէրէճիկցիներն են. անկէ յետոյ կու գան այնթապցիներ»: Տէս Բերիոյ հայոց թեմի ազգային առաջնորդարանի արխիւ (ԲՀԹ ԱԱԱ) Վիճակագրական տեղեկութիւններ Հալէպի Առաջնորդական Թեմին Ենթակալ Շրջակայ Գաղութներու Մասին (Քաղուած Տնտեսական Խորհուրդէն ղրկուած քննիչ Պրն. Ս. Սէլեանի 3-Ապրիլ-1935-ի Տեղեկագիրէն), թերթ 4:

²² «Ոսկեմատեան», Պատմութիւն Մերձ. Արեւելքի հայ աւետ. միութեան, հ. Ա., էջ 99:

²³ Լ. ՊԱՐՍՈՒՄԵԱՆ-ՃԷՊԷՃԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 59. տե՛ս նաեւ «Գանձասար» շաբաթաթերթ, Յունուար Գ., Հալէպ, 2001, էջ 6:

Պոսթընի «Հայրենիք» օրաթերթը կը գրէ, որ թուրք կառավարութիւնը բռնի կերպով Ուրֆայի Կարմուշ գիւղէն կը տարագրէ 160 հայ (էրիկ մարդ, կին եւ տղաք), որոնք կը հասնին Ճարապլուս: Թերթը կը նշէ, որ յանկարծակի բռնագաղթին պատճառով անոնք կը ստիպուին լքել իրենց տան շարժական գոյքերն անգամ ու հասնիլ Ճարապլուս, ուր «անպատուար կը թափառին Ճարապլուսի մէջ՝ ենթարկուած յուսահատեցուցիչ կացութեան մը: Անոնք անկարող են վճարել՝ երկաթուղիով Հալէպ փոխադրուելու համար»²⁴:

1923 թ. Ճարապլուսի կը պատսպարուի 2000 հայ²⁵: Համայնքի Ազգային գործերը կը կատարուէին կազմուած Թաղական Խորհուրդի միջոցաւ:

Ճարապլուսի բնակիչները 7 Յուլիս 1924 թ.-ի թուակիր նամակով, ուղղուած Մեծի Տանն Կիլիկիոյ Կաթողիկոս Ն. Ս. Օ. Տ. Ս. Սահակ Բ. Խապայեանին կը տեղեկացնեն, որ Ճարապլուսի նորակազմ «գաւառակի» հայութեան թիւն էր շուրջ 1500 մարդ, որոնք երկու տարիէ ի վեր տեղաւորուած էին Ճարապլուս՝ մեծ մասամբ Պէրէճիկէն գաղթած, իսկ փոքր հատուած մը Այնթապէն, եւ Նիզիպիսէն²⁶:

1924 թ. Հոկտեմբերին Ճարապլուսի թաղական Խորհուրդը Բերիոյ թեմի Ազգ. Առաջնորդարանին պատասխանատուներուն պաշտօնագիրով կը տեղեկացնէ գիւղաքաղաքի մէջ գտնուող հայ 300 ընտանիքի (շուրջ 1800 հայ²⁷) համար²⁸ եկեղեցաշինութեան անհրաժեշտութեան մասին: «Հայաստանի կոչնակ», ամսագիրի 1924 թ. տրուած թղթակցութեան մը համաձայն, կը նշէ որ Ճարապլուսի մէջ եղած են 2000 տարագիր հայեր, որոնք, աշխատունակ ըլլալով, կառուցած են «եկեղեցի մը եւ վարժարան մը եւ երկու հարիւրի չափ տուններ բոլորն ալ հողէ աղիւսներով»²⁹: 1924 թ.-ի Ճարապլուսի հայութեան թուական պատկեր ներկայացնող տուեալները իրարու չեն համապատասխաներ. ուստի կարելի է ենթադրել, թէ այդ թուականին Ճարապլուսի հայութեան թիւը կը տարուբերէր 1500—1800-ի միջեւ: Սակայն մեզի համար յստակ չէ, թէ արդեօք կաթողիկէ եւ աւետարանական եկեղեցւոյ գաւազներն ալ ներգրաւուած են այդ ցուցակի մէջ:

²⁴ «Հայրենիք» օրաթերթ, 25-րդ տարի, թիւ 3460, 16 Սեպտեմբեր 1923, Պոսթըն, էջ 2 եւ 4:

²⁵ Ս. ՎԱՐԺԱՊԵՏԵԱՆ, Հայերը Լիբանանի մէջ, Բ. հ., 1920—1980 շրջան, Պէյրութ 1981, էջ 35:

²⁶ ՄՏԿԿ ԲԹԱ, հաւաքածոյ (հ.) 3, թղթածրար (թղթ.) 51, թերթ (թ.) 8:

²⁷ ՄՏԿԿ ԲԹԱ, հ. 3, թղթ. 51, թ. 19:

²⁸ Այլ աղբիւր կը նշէ, որ 1924 թ.-ին 5 տնակէ բաղկացած այս գիւղը 1931 թ.-ի տուեալներով ունէր 289 տուն: Տե՛ս «Յառաջ» օրաթերթ, Լ. տարի, թիւ 1768, 5 Յունուար 1932, Փարիզ, էջ 3: «Արեւ» օրաթերթ, Ժէ. տարի, թիւ 3941, 9 Յունուար, 1932, Գահիրէ, էջ 2:

²⁹ «Հայաստանի Կոչնակ» ամսագիր, թիւ 6, 7, Փետրուար, 1925, Նիւ Եորք, էջ 183բ:

Այնուամենայիլ, տեղական անձուկ պայմանները եւ գաղթականներու ստուար թիւը կը ստիպեն տեղի ազգայիններու փայտաշէն եկեղեցի եւ դպրոց կառուցման մասին որոշում կայացնել: Պաշտօն կը տրուի հոգեւոր հովիւ Գէորգ վրդ. Սարաճեանին եւ կը խնդրուի նիւթական եւ բարոյական օժանդակութիւն ցուցաբերել: Սարաճեան վրդ. Պէյրութի Գաւառական ժողովի ատենապետին ուղղած 31 Օգոստոս 1925 թուակիր նամակով կը տեղեկացնէ. «...մեր տեղը Զահլէ հաչատուր վարդապետ հոգեւոր հովիւ կարգած ըլլալով Ճարապուս դրկուեցանք պաշտօնավարելու: Հոն մեծ աշխատութեամբ նորաշէն եկեղեցի կառուցանելով ազգային դպրոց բացինք երկսեռ 100 տղայոց»³⁰:

Հայր Եփրեմ Մ. Վրդ. Տոհմունի 1925 թ.՝ Ազէզի, Պապի, Մունպուճի, Բազգայի եւ Ճարապուսի մէջ «ազգային հոգատար մարմիններ»-ու կազմակերպումի մասին պաշտօնագիրով կը տեղեկացնէ «Ֆրանսական Տեղեկատուութեան Դիւաններու պետերուն եւ միաժամանակ դիմումներ կը կատարէ այդ շրջաններու մէջ հիմնուած երկսեռ վարժարանները պաշտօնականացնելու համար»³¹:

Ճարապուսի թաղական խորհուրդը եւս Մեծի Տանն Կիլիկիոյ կաթողիկոսին յղած նամակով, 1925 Մարտ, կը տեղեկացնէ շրջանէն ներս իրենց տարած աշխատանքներուն մասին, միաժամանակ կը փոխանցէ տեղի հայերու անկոտորում կամքն ու անխոնջ աշխատանքը մատղաշ սերունդին լուսաւորութեան ի խնդիր. «...իրենց ամէն հոգերէն առաջ, կանգնեցին եկեղեցւոյ 4 պատերը ու ունեցան դպրոց մը 60 աշակերտներով բայց դեռ որոշ դպրոցի համար չէնք մը» չունին ու կրթական գործը կը շարունակեն վարձով տան մէջ եւ փափաք կը յայտնէ՝ սեփական չէնք ունենալու պարագային աշակերտութեան թիւը կը հասնի 100-ի³²:

1925 թ. Ճարապուսի մէջ կ'ապրէր 285 հայ ընտանիք (կամ՝ 1053 անձ)³³:

Տեղական միջոցներով եւ աղիւսով կառուցուած Ս. Աստուածածին եկեղեցին 1926-էն ետք պիտի ծառայէր իբրեւ վարժարան նաեւ:

Համայնքի հաւատացեալներուն ցանկութիւնը միշտ եղած էր ունենալ կարող եւ մնայուն հոգեւոր հովիւ՝ հովուելու եւ մխիթարելու համար տա-

³⁰ ՄՏԿԿ ԲԹԱ, հաւաքածոյ 3, թղթ. 57, թ. 16 շրջերես:

³¹ «Սուրիական մամուլ» օրաթերթ, Դ. տարի, թիւ 373, 13 Փետրուար, 1925, Հալէպ, էջ 3:

³² ՄՏԿԿ ԲԹԱ, հ. 3, թղթ. 105 թ. 10 (7 Մարտ, 1925 թուակիր նամակ):

³³ Տէս ՄՏԿԿ ԲԹԱ, հ. 3, թղթ. 105, թ. 9:

րագիր ժողովուրդին, որովհետեւ ժողովուրդին մէկ հատուածը սկսած էր հոգեւոր ընկերութիւններու «աղօթարանները» յաճախել³⁴: Այս մտահոգութեամբ համայնքի ղեկավարները պաշտօնական նամակով կը դիմեն Վեհափառ հայրապետին խնդրելով՝ «կարող ֆրանսերէն գիտցող կղերական մը, որ կառավարէ ազգին ներքին եւ արտաքին գործերը»³⁵: Բայց տեղւոյն հոգեւոր հովիւ կը նշանակուի «Առաջնորդական փոխանորդ»³⁶ Տէր Գարեգին քհնյ. Չոլագեանը, որ միեւնոյն ժամանակ կը դասաւանդէ Ազգ. երկսեռ վարժարանէն ներս:

Այս շրջանի թաղական խորհուրդի կազմն էր՝ Ներսէս Թորոսեան, Մովսէս Կէտիկեան, Սեդրակ Գահվէճեան, Հապիպ Խըտըրլարեան, Նուրհան Գազազեան³⁷: Երկար չի տեւեր խորհուրդի գործունէութիւնը: 1926 թ. կարգ մը ազգայիններէ կազմուած խորհուրդը կը ներկայացնէ հաւաքական հրաժարական այնտեղ տիրող անհաշտ մթնոլորտի պատճառով: Թաղական խորհուրդի հրաժարականի պատճառով եւ հասոյթի բոլոր աղբիւրները սպառելով՝ դպրոցն ու եկեղեցին կը զրկուին հոգածու ձեռքերէ: Տ. Գարեգին քհնյ. Չոլագեան կը մատնուի անել կացութեան, մանաւանդ երբ Ճարապիւլուսի կարգ մը ազգայիններու կողմէ հարց կը դրուի երկրորդ քահանայի պահանջքը³⁸:

Ազգ. Առաջնորդարանը անախորժ կացութիւնը փրկելու համար լիազօրութիւն կու տայ Տ. Ներսէս Ա. քհնյ. Թավուզճեանի՝ քննելու համայնքէն ներս տիրող վիճակը եւ պատշաճ կարգադրութիւն կատարելու: Տ. Ներսէս կը յաջողի իրեն վստահուած գործը յաջողութեամբ կատարել: Խաղաղութեան ու համերաշխութեան յորդորներով կը համախմբէ 1500³⁹ հոգի հաշուով շրջանի հայութիւնը եկեղեցւոյ շուրջ, ուրկէ հեռացած էին: Կը ձեռնարկէ նոր թաղական խորհուրդի ընտրութեան (1927—1928 թթ.) հետեւեալներէ՝ Միհրան Պալապանեան (ատենապետ), Յարութիւն Մ. Թորոսեան (ատենադպիր), Հապիպ Խտըրլարեան (գանձապահ),

³⁴ ՄՏԿԿ ԲԹԱ, հ. 3, թղթ. 105 թ. 10: Նոյնը

³⁵ ՄՏԿԿ ԲԹԱ, հ. 3, թղթ. 105 թ. 10 շրջ.:

³⁶ Ս. ԳԱՅՆԱՔԵԱՆ, Կաթողիկոսութիւն Կիլիկիոյ հայոց, «Տաթեւ» կրօնական տարեցոյց, Ե. տարի, 1929, Հալէպ, էջ 385:

³⁷ ՄՏԿԿ ԲԹԱ, հ. 3, թղթ. 105 թ. 8:

³⁸ Թաղական խորհուրդի եւ ժողովուրդի ցանկութիւնն էր Համայնի Տ. Գուրգէն քահանայի ներկայութիւնը իրենց եկեղեցւոյ որպէս հովիւ, որովհետեւ անոր գործունէութեան մօտէն ծանօթ էին: Տե՛ս ՄՏԿԿ ԲԹԱ, հ. 3, թղթ. 105 թ. 11 շրջ.:

³⁹ Ս. ԳԱՅՆԱՔԵԱՆ, Կաթողիկոսութիւն Կիլիկիոյ հայոց, «Տաթեւ» կրօնական տարեցոյց, Ե. տարի, 1929, Հալէպ, էջ 385:

Սարգիս Աւագեան, Աւետիս Թօփճեան, Յովհան Սրապեան, Աբրահամ Այնթապեան: Խորհուրդի կողքին կը ձեւաւորուի Ազգային վարժարանի հոգաբարձութիւնը. հետեւեալներէ՝ Յովհաննէս Մերտիանեան (ատենապետ), Կարապետ Արմուտեան (ատենադպիր), Յաբէթ Դաւիթեան, Յակոբ Ֆրստըզճեան, Յակոբ Թորոսեան⁴⁰:

1926 թ. Ազգային երկսեռ վարժարանի աշակերտութեան թիւը եղած էր 110:

1927—1928 թթ. Ճարապիտուի հայութեան թիւը՝ 1700 հոգի էր⁴¹: Տեղւոյն հոգեւոր հովիւը Գարեգին քհնյ. Զոլագեանն էր:

1929 թ.-էն ետք Ճարապիտուի Առաքելական եկեղեցւոյ հոգեւոր հովիւ կը նշանակուի Արսէն վրդ. Յովսէփեանը: Ան իր աշխատասիրութեան շնորհիւ կը յաջողի ժողովուրդին ներշնչել ջերմեռանդութեան ոգին եւ մեծ թիւով ճարապիտացիներ մասնակից դարձնել կրօնական հոգեշուշ աղօթքներուն, որմէ հեռացած էին: Սակայն շատ կարճ պիտի ըլլար կեցութիւնը Ճարապիտու: «Նկատելով իմ վեց տարուան ծառայութիւնս Պապ, Միմպիճ եւ Ճարապիտու լի ու լի կատարած եմ: Սակայն անձնական տկարութեանս պատճառաւ ալ չպիտի կարողանամ տոկալ» ուստի կը խնդրէ զինք փոխարինող մը ուղղարկել այդ շրջանները հովուելու համար⁴²:

Տէր Ստեփան Ա. քահանայ Ղազարեան, որ Հալէպի Ս. Քառասնից Մանկանց մէջ հնգամեայ ծառայութիւն մատուցած էր, Բերիոյ թեմի նորած Տ. Արտաւազդ եպս. Սիրմէեանի, Ազգ. Իշխանութեան ու կրօնական ժողովին փափաքին ընդառաջելով հովուական ու կազմակերպչական առաքելութեամբ, 1929—1954 թթ., իբրեւ առաջնորդական փոխանորդ կը հովուէ Արաբ Փոննարի հայութիւնը, միաժամանակ կ'այցեւելէ Ճարապիտու, Այն էլ Արուս, Թէլ Ապիատ եւ Բագգա⁴³: Ան Համայի, Հոմսի, Քեսապի, Պապի, Մունպուճի, Ճարապիտուի, Թէլ Ապիատի ու Բագգայի մէջ կը զբաղի թաղականութեանց կազմութեան⁴⁴: Ճարապիտուի թաղական խորհուրդը Սահակ Բ. կաթողիկոսին ուղարկած նամակով գոհունակութիւն կը յայտնէ Տ. Ստեփանի մատուցած ծառայութեան Ճարապիտու:

⁴⁰ Ս. ԳԱՅՆԱՔԵԱՆ, «Տաթեւ» կրօնական տարեցոյց, Ե. տարի, 1929, Հալէպ, էջ 385:

⁴¹ «Հալաստանի Կոչնակ», Գաղութներ, 10 Մարտ, 1928, թիւ 10, էջ 313բ:

⁴² ՄՏԿԿ ԲԹԱ, հաւաքածոյ 3, թղթ. 53, թ. 9 (23 Սեպտեմբեր 1932 թուակիր նամակ)

⁴³ Վ. ԵՊՍ. ՏԷՄԻՐՃԵԱՆ, Գաւազանագիրք, Ա. հ., Անթիլիաս, 1980, էջ 354:

⁴⁴ Յ. Ա. ՔԶՆՅ. ՍԵԳՐԱԿԵԱՆ, Վարք Քահանայից Բերիոյ թեմի, 1850—2005, Ա. հատոր, Հալէպ, 2005, էջ 281:

սահայերուն. «Ճարապլուսի հայրենաբնակ օճախէն եւ եկեղեցիէն հեռացած 250 է աւելի ընտանիքներ կարօտ ունէին ազգաշէն եկեղեցիին մէջ անկեղծ հովիւի մը շուրջ» բոլորուած բազմաբուխ «աղօթքներուն եւ անուշահոտ խունկի բուրումին»⁴⁵:

1930 թ. Յունիս ամսուան տուեալներով, մօտաւորապէս 200–250 տունէ բաղկացած հայ բնակչութիւն կար Ճարապլուսի մէջ, բոլորը պէրէճիկցի, բացի 5–10 տունէ, որոնք այնթէպցիներ էին⁴⁶: Եկեղեցին կը ծառայէր իբրեւ վարժարան. վարժարանի շէնքին հանդիպակաց կողմը կը գտնուէր երկու աղիւսաշէն սենեակ, որ կը ծառայէր իբրեւ դասարան: Իսկ շէնքին արեւելեան կողմը կը կառուցուէր մանկապարտէզի սրահը, որու կառուցումը աւարտելէն ետք ամբողջութեամբ պիտի տրամադրուէր մանկապարտէզին: Կը մտածուէր քանի մը սենեակի շինութեան մասին, որպէսզի եկեղեցիէն անջատէին վարժարանի սեփական շէնքը⁴⁷:

1931 թ. Ճարապլուսի աղիւսաշէն եկեղեցին կը դառնայ քարաշէն: Կը կառուցուի նիզիպցի ճարտարապետ Աւետիս Թօփճեանի ձեռամբ եւ համայնքի հայ ազգայիններու նիւթական աջակցութեամբ⁴⁸: Ս. Աստուածածին եկեղեցւոյ օծումը կը կատարուի 1933 թ. Բերիոյ թեմի Առաջնորդ Արտաւազդ Ս. արք. Սիւրմէեանի կողմէ⁴⁹: Քաղաքի մուտքին, բլուրի մը վրայ կանգնած առաջին տպաւորիչ շէնքը Հայ Առաքելական Ս. Աստուածածին եկեղեցին էր, կառուցուած հայակական ոճով⁵⁰, այս մասին անդրադարձած է տիկին Լուսին Ճէպէճեանը⁵¹:

Կը պատմուի թէ Ճարապլուսի ազգայինները «Պէրէճիկէն մաքսանենգներու»⁵² միջոցաւ բերել տուած են ծննդավայրի եկեղեցիին զանգակատունը» եւ տեղադրած նորակառոյց եկեղեցւոյ վրայ:

⁴⁵ ՄՏԿԿ ԲԹԱ, հաւաքածոյ 3, թղթ. 57, թ. 58:

⁴⁶ «Եփրատ» օրաթերթ, Գ. տարի, Հալէպ, 18 Յունիս 1930:

⁴⁷ Անդ:

⁴⁸ Լ. ՊԱՐՍՈՒՄԵԱՆ-ՃԷՊԷՃԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 59, 61:

⁴⁹ Անդ, էջ 61:

⁵⁰ Պ. ԹՈՐՈՍԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 306: Տէս նաեւ Լ. ՊԱՐՍՈՒՄԵԱՆ-ՃԷՊԷՃԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 61:

⁵¹ Անդ:

⁵² Ազէզէն վերջ, Ճարապլուսը մեր (խօսքը Թուրքիոյ մասին է.— Ա. Ֆ.) հարաւային սահմանին վրայ հաստատուած մաքսանենգութեան ամենակարեւոր մասնաճիւղն է: Թրքական Ճարապլուսը փոքրիկ գիւղաքաղաք մըն է երկաթուղագիծի վրայ: Անոր դէմ Սուրիոյ հողին վրայ կը գտնուի հայկական Ճարապլուսը», կը գրէ Միլլիէթ թերթը, որմէ արտատպած է Փարիզի Յառաջ թերթը: Թերթը կը նշէ նաեւ, թէ Ճարապլուսէն մինչեւ Ճէզիրէ, այս ընդարձակ շրջանին մէջ 9308 հոգինոց հայ բնակչութիւն կար, որոնց համար կառուցուած

Հակառակ եկեղեցույ բարեգարդման, ինչպէս Հալէպի շարք մը հայաբնակ գաւառներու, այնպէս ալ Ճարապուլուսի եկեղեցին, 1933 թ., զրկուած էր մնայուն հոգեւոր հովիւէ: Տարին երկու անգամ միայն Ս. Ծնունդի եւ Ս. Յարութեան տօնին Հալէպէն այցելու քահանաներ կը ժամանէին Ճարապուլուս պատարագելու եւ տնօրհնէքի աւանդական սովորութիւնը կատարելու:

1934 թ., առժամաբար որպէս քահանայ, Ճարապուլուս կը զրկուի Արժ. Տ. Գրիգոր քհնյ. Խաչատուրեանը: Սակայն երկար չի մնար եւ շուտով կը վերադառնայ Հալէպ: Յաջորդաբար պաշտօնի կը հրաւիրուին՝ Տ. Վարդան քհնյ. Վարդեբեւեանն ու Տ. Գրիգորը, որոնց հովուական այցելութիւնը նոյնպէս շատ կարճատեւ կ'ըլլայ⁵³:

25 Մարտ 1935-ին էվէրէկցի Տ. Զաւէն քհնյ. Հովիւեան կը ձեռնադրուի եւ կ'ուղարկուի Ճարապուլուս: Հակառակ պէրէճիկցիներու եկեղեցասիրութեան եւ ազգասիրութեան՝ անոնք «անհանդուրժող եւ խիստ դժուարահաճ եղած են ուսուցիչներու եւ մանաւանդ եկեղեցականներու նկատմամբ»: Տէր Զաւէն ինը տարի անձնուիրաբար կատարելէ ետք իր հոգեւոր առաքելութիւնը, 1944 թ. Յունիսին կը ստիպուի հեռանալ Ճարապուլուսէն⁵⁴:

1935 թ. տեղեկագիրէն կ'իմանանք, որ Ճարապուլուս արդէն ունէր քարաշէն եկեղեցի, «որ թափու ունի, ունին դպրոց մը առանձին բաժանումներով: Եկեղեցիին ետեւի կողմը բաւական լայն սրահ մը, որ թէ դպրոցի դասարան եւ թէ իբր լսարան կը գործածեն»⁵⁵: Բացի առաքելական համայնքէն ճարապուլուսի մէջ այդ թուականներուն կային «30 տունի չափ բողոքական, 50—60 տուն կաթոլիկ հայեր, այս վերջինները ունին եկեղեցի եւ դպրոց» կը կառուցեն նաեւ բաղնիք եւ ջրանցք⁵⁶:

Մեծի Տանն Կիլիկիոյ կաթողիկոսութեան հրապարակած տուեալներու համաձայն՝ հայ առաքելական գաւառներու թուական պատկերը

է 2327 տուն: Թերթին մէջ նշուած է նաեւ Ճարապուլուսի հայ մաքսանենգներու անունները: Տէն «Յառաջ» օրաթերթ, Լ. տարի, թիւ 1768, 5 Յունուար, 1932, Փարիզ, էջ 3:

⁵³ Լ. ՊԱՐՄՈՒՄԵԱՆ-ՃԷՊԷՃԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 66:

⁵⁴ Անդ, էջ 66—67:

⁵⁵ ԲՇԹ ԱԱԱ Վիճակագրական տեղեկութիւններ Հալէպի Առաջնորդական Թեմին Ենթակայ Շրջակայ Գաղութներու Մասին (Քաղուած Տնտեսական Խորհուրդէն զրկուած քննիչ Պրն. Ս. Սէլեանի 3-Ապրիլ-1935-ի Տեղեկագիրէն), թերթ 4:

⁵⁶ ԲՇԹ ԱԱԱ Վիճակագրական տեղեկութիւններ Հալէպի Առաջնորդական Թեմին Ենթակայ շրջակայ գաղութներու մասին (Քաղուած Տնտեսական Խորհուրդէն զրկուած քննիչ պրն. Ս. Սէլեանի 3-Ապրիլ-1935-ի տեղեկագիրէն), թ. 4:

1935-ին՝ Հալէպ 37.890, Իսկ թեմերը 11.391 հոգի. միայն Ճարապուլուսի մէջ 741 մարդ⁵⁷:

* * *

Ճարապուլուսի պետական լեզուն արաբերէնն էր: Բայց միաժամանակ փողոցներու եւ շուկայի մէջ կը լսուէր թրքերէնն ու քրտերէնը: Հայերը՝ որպէս այդ շրջանի բնակիչներ, սահուն կը խօսէին թրքերէնն ու քրտերէնը⁵⁸ հայերէնի կողքին:

Բացի հայերէ, այնտեղ կային քիւրտեր, արաբներ եւ արաբ քրիստոնեաներ, որոնք կ'ապրէին իրարմէ հեռու, գիւղաքաղաքի տարբեր շրջաններու մէջ: Գիւղաքաղաքը կը սկսէր կարծէք հայկական թաղամասով, որուն կը հետեւէր հրապարակը: Հրապարակի կողքին կար շուկան՝ կառուցուած մէկ գիծի վրայ բարձրացած խանութներով: Շուկային գլխաւոր բնակիչները հայեր եղած էին՝ իրենց արհեստներով: Շրջակայ թաղերը բնակուած են արաբներով եւ քիւրտերով: Պետրոս Հաճեան⁵⁹ այսպէս կը նկարագրէ հայկական թաղամասը. «Մեր թաղը կարճահասակ տուններով եւ լայն ու վայրենի փողոցներով կռթնած էր շուկային ու ոտքերը մխրճած պարտէզներու կուշտին, կը գիտէր գետը, թուփերու ետեւ պահուլտած նապաստակի նման»⁶⁰: Իսկ Լուսին Ճէպէճեան-Պարսումեան կը գրէ, որ Ճարապուլուսի հայկական թաղամասերուն տանիքները հողածածկ էին: Իւրաքանչիւր տանիքի վրայ քարէ կլոր լող մը կար՝ խոռոչային կեդրոնով, ուր կը զետեղէին փայտէ բռնիչ մը: Իսկ տունները կառուցուած են «երկրաչափական ծրագիրով: Ամէն ութ ընտանիք ունէր բաւարար հող. այդ տուններէն չորսին դէմքը կը նայէր արեւելք, յաջորդ չորսինը՝ արեւմուտք»⁶¹: Ութ տունները իրար փակած էին, բայց ունէին առանձին բակեր:

Ճարապուլու գաղթած հայերը պահած են իրենց հայրենի աւանդույթները, ապրած են փակ միջավայրով՝ չշփուելով գիւղաքաղաքէն ներս միւս բնակիչներու հետ: «Թաղերուն մէջ չէինք հանդիպեր խանութներու:

⁵⁷ 1 Յունուար 1935-էն մինչեւ 31 Դեկտեմբեր 1935 թ. Հալէպ եւ իր թեմերու Հայ Առաքելական Եկեղեցւոյ պատկանող ազգայիններու վիճակագրութիւնը. տես, «Արեւելք» անկախ օրաթերթ, թիւ 1497, նոր շրջան, թիւ 11, 29 Ապրիլ, 1936, Կ. Պոլիս, էջ 2:

⁵⁸ Լ. ՊԱՐՍՈՒՄԵԱՆ-ՃԵՊԷՃԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 64:

⁵⁹ Արժանթինահայ գրագէտ, ուսուցիչ, խմբագիր ու հանրային գործիչ Պետրոս Հաճեան ծնած է Ճարապուլու:

⁶⁰ Պ. ՀԱՃԵԱՆ, Հրամմեցէք պարոններ, Պուէնոս Այրէս, 1995, էջ 66:

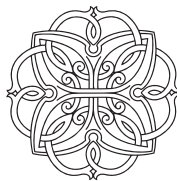
⁶¹ Լ. ՊԱՐՍՈՒՄԵԱՆ-ՃԵՊԷՃԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 60:

Կիներուն համար ամօթ կը սեպուէր իջնել շուկայ» եւ անոնք բաւարարուած են իրենց ամուսիններուն կամ զաւակներուն շուկայէն բերածով: Լուսին Ճէպէճեան կը գրէ, որ միայն տարեց կիներուն արտօնուած էր շուկայ երթալ՝ այն ալ գլխաշորով ծածկուած: Ընդհանրապէս նախընտրած են պահել «հայրենակցական հաւաքականութիւնը»՝ հաւատարիմ մնալով իրենց անցեալի բարքերուն ու սովորութիւններուն: «Անոնք տան ձմեռնային պաշարը իրենց ձեռքերով կը պատրաստէին», «...ձաւարը իրենց ձեռքով կը խաշէին...», «Շուկայէն պատրաստ հաց գնելը ամօթ էր, եւայլն»⁶²:

Հայերը նպաստած են գիւղաքաղաքի կառուցապատման աշխատանքին: Ծարապլուսի քաղաքապետարանի երկյարկանի շէնքը կառուցուած է էրզրումցի Գէորգ Խաչատուրեանի կողմէ⁶³, «որ ներգաղթի օրերուն մեկնեցաւ հայրենիք եւ հոն ալ իր ընտանիքին համար կառուցեց քարաշէն տուն մը...»⁶⁴:

Ծարապլուսի գալմագամութեան տեղական խորհրդարանէն ներս հայ համայնքի հոգեւոր պետին վերապահուած էր մէկ տեղ. ան՝ որպէս համայնքի ներկայացուցիչ, իրաւասու էր համայնքի զաւակները պահպանելու: Հայերը Ծարապլուսի մէջ թաղապետ ալ ունեցած են յանձին տիրար Ֆատրեգճեանին եւ Նազար էֆ. Ներսէսեանի: Վերջինս պաշտօնավարած է մինչեւ համայնքի դատարկուիլը⁶⁵:

Շարունակութիւնը՝ յաջորդիւ



⁶² Անդ, էջ 63, 65:

⁶³ Էրզրումցի Գէորգ Խաչատուրեան հայրն է հայրենի արուեստաբան Շահէն Խաչատուրեանին:

⁶⁴ Լ. ՊԱՐՍՈՒՄԵԱՆ-ՃԷՊԷՃԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 63:

⁶⁵ Լ. ՊԱՐՍՈՒՄԵԱՆ-ՃԷՊԷՃԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 66:

Ա.ՎԱԳ Ա. ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ
Պատմական գիտ. թեկնածու

ՀԱՅԱՍՏԱՆՅԱՅՑ ԱՌԱՔԵԼԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ԴԻՐՔՈՐՈՇՈՒՄԸ ԽՈՐՀՐԴԱՅԻՆ ԻՇԽԱՆՈՒԹՅԱՆ ՆԿԱՏԱՍՐ 1920–1930-ԱԿԱՆ ԹՎԱԿԱՆՆԵՐԻՆ. ՔԱՂԱՔԱԳԻՏԱԿԱՆ ԱԿՆԱՐԿ

Սկիզբը՝ Ա. համարում

Հոգեւորականության ֆաղափազիտական տեսակետը

Եկեղեցի-պետություն հարաբերությունների կրոնաքաղաքագիտական վերլուծության մասին ՀԱՆ ներկայացուցիչների տեսական աշխատանքները կամ արձագանքները հազվադեպ են: Նման բացառիկ եւ եզակի գործերից է Շիրակի թեմի առաջնորդ Արտակ Եպիսկոպոս Սմբատյանցի «Եկեղեցին եւ պետությունը» ծավալուն եւ հայեցակարգային քարոզը¹: Այն ուշագրավ է մի քանի նկատառումներով, եւ ըստ այդմ՝ արժանի հատուկ քաղաքագիտական վերլուծության: Նախ, Արտակ Եպիսկոպոսը խնդիրը ներկայացնում է ՀԱՆ տեսանկյունից եւ ոչ թե պետություն-եկեղեցի, այլ եկեղեցի-պետություն կտրվածքով: Երկրորդ, քարոզը բավականին մեծ արձագանք ու հնչեղություն է ունեցել ժամանակին: Այս քարոզը նա խոսել է 1927 թ. նոյեմբերի 6-ին Լենինականի Ս. Աստվածածին եկեղեցում հանդիսավոր պատարագի ժամանակ՝ հոկտեմբերյան հեղափոխության 10-ամյա հոբելյանի առթիվ, ապա նույնը կրկնել 1930 թ. Թիֆլիսում, Բաթումում, Ախալցխայում եւ այլուր: Երրորդ, այս քարոզում նա հիմնահարցը ներկայացնում է համակողմանի, անաչառ, հավատքի, դավանանքային ու գաղափարականության դիրքերից, պաշտպանելով ՀԱՆ տեսակետները, միաժամանակ շրջահայաց ու զուսպ քաղաքական գնահատականներ տալով պետության հանդեպ ՀԱՆ վերաբերմունքին:

Այս պարագաները նկատի ունենալով՝ հարկ ենք համարում կատարել մի քանի դիպուկ մեջբերումներ. «Աւետարանը գործ ունի միայն մար-

¹ Մանրամասն տես «Արտակ եպս. Սմբատյանց (Տաուշեցի). հոգեւոր, գրական, պատմաբանսիրական գործունեությունը եւ գնդակահարությունը, 1876–1937 թթ.», Երեւան, 1997, էջ 345–351:

դու հոգու, խղճի, սրտի հետ եւ ոչ թէ քաղաքական հարցեր շօշափելու եւ պետական խնդիրներ վճռելու հետ: Պետութիւնը պէտք է պաշտպան կանգնի խղճի ազատութեան, որի համար եւ մեր խորհրդային իշխանութիւնն էլ դեկրէտներ ունի տուած, ապահովելու համար ամբողջ խորհրդային իշխանութեանց սահմաններում խղճի ազատութիւնը: Որքան լուրջ ու զգոյշ պիտի լինի այժմ եկեղեցականը: Նա պէտք է խղճի ու սրտի, ազնւութեան ու խոնարհութեան, անձնագոհութեան եւ բարութեան, ուղղամտութեան եւ սրբութեան մարդը լինի: Ահա ճշմարիտ քրիստոնեայի պարտքը հանդէպ Աստուծոյ եւ հանդէպ կառավարութեան: Այսօր մենք ապրում ենք մեր խորհրդային իշխանութեան հովանաւորութեան ներքոյ: Եթէ մենք մի յետադարձ հայեացք ձգենք վերջին տարիների անց ու դարձի վրայ, չենք կարող չխոստովանել, որ մեր իշխանութիւնը աշխատում է ապահովեցնել հայ մարդու կեանքը մեր իսկ երկրի մէջ, որ նա պէտք է ապրի ու բարգաւաճի: Նա աշխատել է հաստատել հային այն միջավայրի մէջ, որտեղ պէտք է նա իր քաղաքական կեանքը պաշտպանի եւ տեւականացնի: Մեր խորհրդային իշխանութիւնը ձեռք է առել պաշտպանութեան բոլոր այն միջոցները, որոնք հանրութեան հասարակաց շահերի հետ կապուած են»²:

Ներկայացնելով մինչխորհրդային տարիների աղետալից վիճակը, նշելով կատարված «տնտեսական-լուսավորական մեծ աշխատանքը»՝ Արտակ Եպիսկոպոսը շեշտում էր. «Եւ ահա 1920 թ. նոյեմբերի 29ին ծաւալուեց թշուառացած Հայաստանի վրայ եւս խորհրդային իշխանութեան խաղաղասիրութեան դրօշակը, դադարեց չորս կողմի եղբայրասպան կռիւները»³: Նա, հարցը դիտարկելով հայ ժողովրդի արտաքին ու ֆիզիկական անվտանգության տեսանկյունից, եզրահանգում էր. «Խորհրդայնացման 10-ամեայ յոբելեան, մի յոբելեան, որի հիմքը դրեց իր տեսակի մէջ պրոլետար մեծ յեղափոխական Լենինը շնորհիւ իր բազմամեայ փորձառութեան եւ իր քաղաքական հասունութեան ղեկավար լինելու եւ հիմք դնելու բանուորա-գիւղացիական կառավարութեան: Եւ մենք տեսնում ենք, որ հային իբր ընկած տեղից ոտքի կանգնեցնողը Խորհրդային Ռուսաստանն է, Ռուսաստանի սիրտն է՝ Մոսկուան: Եթէ չլիներ Մոսկուան, համամիութենական խորհրդային կառավարութիւնը, ո՞վ պի-

² Տե՛ս «Արտակ եպս. Սմբատյանց (Տաուշեցի). հոգեւոր, գրական, պատմա-բանասիրական գործունեությունը եւ գնդակահարությունը, 1876—1937 թթ.», Երեւան, 1997, էջ 345—351:

³ Անդ:

տի արիւնահեղ կռիւը դադրեցնեն, որ հային օղակել էր եւ խեղդելու էր աշխատում Արագածի Դժբերքն՝ վրայ: Եթէ չլինէր Մոսկուան, երկրաշարժից⁴ քարուքանդ եղած Լենինականին ո՞վ պիտի անմիջապէս օգնութեան հասներ»⁵:

Հարցին մեթոդա-քաղաքագիտական գնահատական տալով ու պաշտպանելով ՀԱՆ համազգային դերակատարութեան պարագան՝ Արտակ եպիսկոպոսը եզրահանգում էր. «Ս. Էջմիածին, հայ հոգեւորականութեանը, Հայ եկեղեցուն անհիմն ու միանգամայն սխալ կերպով զրպարտում են լրագրական էջերում հակակառավարական միտումների մէջ: Հայ եկեղեցին եւ հոգեւորականութիւնը միշտ էլ եղել են Փրկչի պատուէրին համաձայն՝ Աստծունը Աստծուն տուող եւ իշխանութեան պատին իշխանութեանը տուող: Հայ հաւատացեալ ժողովուրդն իր երախտագիտութիւնը պիտի արտայայտէ մեր խորհրդային իշխանութեանը ի դիմաց իր նախագահի, որի հովանու տակ ահա եօթը տարի խաղաղութեան, անդորրութեան մէջ ապրում է ամեն ոք իր պապական օջախում (ակութ), իր ընտանիքի ու սիրասուն զաւակների գրկում»⁶:

Եկեղեցու բարենորոգման ծրագրի տեսլականը

Քննարկվող ժամանակահատվածում զուտ դավանանքային-աստվածաբանական եւ կազմակերպչական տեսանկյունից, քաղաքական կարեւոր նշանակություն ունեն նաեւ ՀԱՆ բարենորոգման խնդիրը⁷, որով առաջին հերթին շահագրգռված էր հենց Մայր Աթոռը:

Արդեն 1923 թ. նոյեմբերի 24-ին Գեւորգ Ե. հաստատեց «Հայոց եկեղեցու Բարենորոգութեան Կեդրոնական Ցանձնաժողով», որին անդամակցեցին Մեսրոպ, Բագրատ արքեպիսկոպոսները, Գարեգին, Զավեն եւ Գյուտ եպիսկոպոսները, ինչպէս նաեւ թեմակալ առաջնորդները: Իսկ 1924 թ. հունվարի 1-ի թ. 1 եւ թ. 2 կոնդակներով Գեւորգ Ե. հաստատեց

⁴ Խոսքը 1926 թ. երկրաշարժի մասին է:

⁵ Անդ:

⁶ Անդ:

⁷ Տէն Գեղամ ՍՐԿ. ՄԱՐՏԻՐՈՍՅԱՆ, Ուրվագիծ Հայ եկեղեցու բարեկարգութեան պատմության, «Էջմիածին», 1998, Զ., էջ 133–141: Խ. ՂԱԶԱՐՅԱՆ, Բարենորոգչական նախաձեռնությունները Հայ Առաքելական եկեղեցում 19-րդ դարի վերջին քառորդին եւ 20-րդ դարի առաջին կեսին, Էջմիածին, 1999. ՍՏԵՓԱՆ ԿԵՐՏՈՂ, Հայ եկեղեցու բարեկարգութեան խնդրի շուրջ, «Էջմիածին», 2010, ԺԲ., էջ 14–35:

«Գերագույն Հոգեւոր Խորհուրդ Հայոց Ս. Էջմիածնի»⁸, որին անդամակցեցին Մեսրոպ, Խորեն եւ Բագրատ արքեպիսկոպոսները, Գարեգին, Զավեն եւ Գյուտ եպիսկոպոսները:

1923 թ. Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի հրատարակութեամբ լույս տեսավ եկեղեցու բարենորոգութեան վերաբերյալ հատուկ գրքուկ⁹: Ներածութեան մեջ շեշտվում էր, որ «Հայոց եկեղեցին իր պատմութեան ընթացքում բարեփոխուել է հայ կեանքի զարգացման համընթաց, ինչպէս վկայում են ազգային-եկեղեցական ժողովների կանոնները: Այս երեւոյթը նրա կենսականութեան նշանակութիւնն է եւ կենդանութեան ապացոյցը»¹⁰: Ապա, հիշատակվում են Գեւորգ Ե. վերջին բարենորոգչական մի քանի քայլեր. 1922 թ. նոյեմբերի 11-ի թ. 644 կոնդակ (այրի քահանաների կրկնամուսնութիւն), 1922 թ. նոյեմբերի 11-ի թ. 645 կոնդակ (ազգակցութեան 5-րդ եւ խնամիութեան 4-րդ աստիճանի պսակ), 1923 թ. նոյեմբերի 9-ի թ. 349 կոնդակ (նոր տոմարի ընդունում), 1923 թ. նոյեմբերի 9-ի թ. 350 կոնդակ (ժամապաշտութեան ժամանակ երգեհոնի թույլատրում), 1917 թ. ապրիլի 7-ի թ. 678 կոնդակ (վերահաստատում՝ ընտրական թեմական պատգամավորական ժողովներ ու թեմական խորհուրդներ, բոլոր եկեղեցական պաշտոնյաների ժողովրդական ընտրութեան սկզբունք, կանանց ընտրական իրավունք տղամարդկանց հավասար): Ապա, նշվում են բարենորոգման ծրագրային բնույթի առաջարկներ:

ՀԱՆ Բարենորոգմանն ավելի հանգամանալից անդրադարձավ Գյուտ եպիսկոպոս Տեր-Ղազարյանը¹¹: Աշխատութիւնը բաղկացած է մի քանի մասերից (զեկուցումներից): 1924 թ. փետրվարի 20-ին Էջմիածնի միա-

⁸ ԳՀԽ կազմավորման ու գործունեության մասին մանրամասն տե՛ս ՀԱԱ, ֆ. 409, ց. 1, գգ. 8, 9, 12, 25, 54:

⁹ Տե՛ս Զեկուցումն Հայոց եկեղեցու բարենորոգութեան մասին: [հրատ. վայրը նշված չէ], 1923, 7 էջ: Ելնելով բնագրային, լեզվա-ոճական որոշ ակնհայտ նմանութիւններից (ինչում կհամոզվի ուշադիր ընթերցողը), այս հակիրճ գրքուկի հեղինակն (առնվազն՝ գլխավոր հեղինակը) ամենայն հավանականութեամբ Գեւորգ Արքեպիսկոպոս Զորեքչյանն էր: Գրքուկը շապիկ չունի (ենթադրելի է, որ այն տպագրվել է հապշտապ, տեղեկատվաքարոզչական նպատակով տարածելու համար): Գրքուկի վերջում նշված է «(Կնիք Հայրապետական)», սակայն կնքված չէ, այսինքն՝ այս գրքուկն իրոք տպարանային թողարկում է:

¹⁰ Տե՛ս «Զեկուցումն Հայոց եկեղեցու բարենորոգութեան մասին»:

¹¹ Տե՛ս PESSIMIST (ԳԻՒՏ ԵՊՍ.), Հայ եկեղեցու բարենորոգութեան խնդիրը եւ ազգային եկեղեցական ժողովը: Փարիզ, 1926: Հաշվի առնելով, որ այս աշխատութիւնը եկեղեցական ու պատմաքաղաքական առումով ունի արդիական նշանակութիւն (անգամ՝ վերահրատարակման կարոտ) եւ արժանի է հատուկ վերլուծութեան, այստեղ պարզապէս ընդհանուր գծերով կանդրադառնա՛նք զուտ քաղաքագիտական կողմին:

բանական ժողովում կարգացված «Հայ եկեղեցու բարենորոգութեան խնդիրը վերջին քսանհինգամեակում» զեկուցման մեջ,¹² հանգամանալից ներկայացնելով նյութի պատմությունը, բարենորոգման առթիվ կաթողիկոսների կատարած քայլերը, եզրակացնում է. «Հայոց եկեղեցու բարենորոգութեան հարցը սերտ կապ ունի նրա առանձնապատկությունների հետ. առանց նրա այդ ուրոյն կողմն ի նկատի ունենալու՝ այդ հարցով զբաղուողները միակողմանիութեան մէջ կընկնեն եւ վտանգաւոր սխալ լուծումներ կառաջարկեն»: ԳՂԽ 1924 թ. ապրիլի 8-ին կարգացած «Ազգային-եկեղեցական ժողովի կազմակերպումը» զեկուցման մեջ նա հիմնավորում է դրա անհրաժեշտությունը, եկեղեցական ու հանրային պահանջարկը¹³: 1925 թ. մայիսին էջմիածնում կարգացած «Հայ եկեղեցու սահմանադրութիւնը ԺԸ. դարում»¹⁴ զեկուցման մեջ եւ հարակից ենթազեկուցումներում՝ «Ռուսահայ եկեղեցու վիճակը ազգային եկեղեցական ժողովի նախօրեակին»¹⁵, «Հայ եկեղեցու եւ բանուորի վերաբերմունքը դեպի Հայ եկեղեցին»¹⁶, «Հայ ունեւոր դասի վերաբերմունքը դեպի եկեղեցին ու հոգեւորականութիւնը»¹⁷, «Հայ մտավորականությունը եւ հայ եկեղեցին»¹⁸, «Ռուսահայ հոգեւորականությունը»¹⁹, ամենայն մանրամասնությամբ, հմուտ, պատմագիտական ու իրավաքաղաքական հիմնավորումներով ներկայացված են հարցերը, ընդ որում, քննադատական մոտեցմամբ ու անաչառ կերպով: Նա ամենեւին չի փորձել հեռու մնալ խորհրդային հասարակարգի պայմաններում ի հայտ եկած իրողությունների մեկնաբանումից ու գնահատականներ տալուց: Այդ հանգամանքի վկայականն են հետեւյալ մեջբերումները. «էականն այն է, որ գիւղացին ու բանուորը ներքին անհրաժեշտութեան ու գիտակցական պահանջի հետեւանքով եկեղեցու հետ չեն կապուած, այլ միայն աւանդական սովորութեան, իսկ այդ վերջիվերջոյ կղաղարի ուժ ունենալուց, որովհետեւ երբ իրական պահանջը աւանդութեան ուժով միայն պահուելու վիճակին է հասնում, ժամանակի ընթացքում տեղի է տալիս ու դադարում է գո-

¹² Մանրամասն տե՛ս PESSIMIST (ԳԻՒՏ ԵՊՍ.), նշ. աշխ., էջ 5–38:

¹³ Տե՛ս անդ, էջ 39–56:

¹⁴ Տե՛ս անդ, էջ 57–98:

¹⁵ Տե՛ս անդ, էջ 99–117:

¹⁶ Տե՛ս անդ, էջ 118–132:

¹⁷ Տե՛ս անդ, էջ 132–140:

¹⁸ Մանրամասն տե՛ս անդ, էջ 140–177:

¹⁹ Մանրամասն տե՛ս անդ, էջ 178–188:

յութին ունենալուց»²⁰: «Հայ ունեւոր դասի համար ազգութիւն գոյութիւն չունեն, ուրեմն եւ Հայ եկեղեցին իբր այդպիսին ազգային հիմնարկութիւն եւ արժէք չէր»²¹:

Փաստորեն, բոլոր ենթահարցերին տալով մանրամասն, հնարավորինս առարկայական քաղաքագիտական վերլուծություն, միաժամանակ քննադատաբար մոտենալով նաեւ եկեղեցական-կրոնական գործոնին՝ Գյուտ Նպիսկոպոսը, ժամանակի պահանջին համաքայլ, եզրակացնում է. «Մնում է յեղափոխութիւնից յետոյ եղած փոփոխութիւնները եկեղեցում կանոնաւորել ու ժամանակի հասուն պահանջներին համապատասխան դասաւորել»²²:

ՀԱՅ ԲԱՐԵՆՈՐՈՂՄԱՆ ԽԵՍԱ-ՄԵԹՈՂԱԿԱՆ ԱՇԽԱՏԱՆՔՆԵՐԻ ՈւՂՂՈՒՅԺԱՄԲ ԿԱՐԵՆՈՐ ՆՇԱՆԱԿՈՒՅԺՈՒՆ ՈՒՆԵՑԱՎ 1932 թ. Նոյեմբերի 11-ին ԳՀԽ-ում Գեւորգ արքեպիսկոպոս Զորեքչյանի ղեկուցումը: Ներածական մասում Գեւորգ Արքեպիսկոպոսը եկեղեցականից զատ նաեւ տեսաքաղաքական անաչառ դիտարկումներ է կատարում. «Հայ եկեղեցին իր պատմական կեանքի ընթացքում բարեփոխուել է հայ կեանքի զարգացման համընթաց, ինչպէս վկայում են Ազգային-եկեղեցական ժողովների կանոնները: Այս երեւոյթը նրա կենսունակութեան նշանակն է եւ կենդանութեան ապացոյցը: Հայ եկեղեցու բարենորոգութեան խնդրով նորագոյն ժամանակներում առաւելապէս զբաղուել է հայ մամուլը, որ սակայն սիստէմի վերածուած ամբողջական գործ չի տուել, այլ շօշափել է մասնական երեւոյթներ, պահանջելով ժամանակակից կեանքի համապատասխան ձեւակերպում տալ նոցա: Վերջերս, 1917 թուից սկսած, այդ հարցով յատկապէս զբաղուել է էջմիածինը, երբ ռուսական փետրուարեան առաջին յեղափոխութիւնը տապալեց ցարական ռեժիմը եւ ազատութիւն խոստացաւ կեանքի բոլոր ասպարէզներին: Եկեղեցին հնարաւորութիւն ստացաւ իր բարենորոգութեան խնդիրները աւելի լայն շափերով լուծելու փորձեր անել»²³:

Անդրադառնալով «լուծման կարօտ» երկու հիմնահարցի՝ Ա. Ծիսական-արարողական խնդիրներ (եկեղեցական տոներ, խորհուրդներ եւ արարողութիւններ, Ճաշոցի կրճատում), Բ. Ընդհանուր հարցեր, նա մաս-

²⁰ Տէս անդ, էջ 132:

²¹ Տէս անդ, էջ 138:

²² Տէս անդ, էջ 189:

²³ Մանրամասն տես «Վաւերագրեր...», էջ 249–255. տես ՀԱԱ, ֆ. 409, ց. 1, գ. 153, թ. 27–30. տես նաեւ ԳԵՂԱՄ ՍՐԿ. ՄԱՐՏԻՐՈՍՅԱՆ, Ուրվագիծ հայ եկեղեցու բարեկարգութեան պատմութեան (20-րդ դար), «Էջմիածին», 1998, Զ., էջ 135–140:

նավորապես հայ հոգեւորականութեանը ներկայացվող չափանիշների վերաբերյալ ուշագրավ առաջարկ-եզրակացութեան է հանգում. «Ներկայ հոգեւորականութիւնը միայն մի կոչում եւ նպատակ ունի, այն է՝ հանդէս գալ իբրեւ Աւետարանի քարոզիչ դաստիարակել հայ հաւատացեալ ժողովրդին քրիստոնէական ոգով եւ եկեղեցու վերածնութեան ուղին հարթել: Այս նպատակին ծառայելու համար նոր հոգեւորականութիւնը զինուած պիտի լինի նորագոյն գիտութեամբ, ունենայ քրիստոնէական եւ փիլիսոփայական լայն աշխարհայեացք: Նա հիմնականօրէն ծանօթ պիտի լինի բնական գիտութիւններին, ուսումնասիրած լինի կրօնների եւ ընդհանուր ազգերի պատմութիւնը, իւրացրած լինի քրիստոնէական կրօնի հիմնական սկզբունքները եւ այն իր կեանքի առաջնորդ եւ ղեկավար ճանաչէ: Նոր հոգեւորականութիւնը կարողութիւն պիտի ունենայ ըմբռնելու իր ժամանակաշրջանի ոգին եւ ուղղութիւնը, պիտի հասկանայ, թէ ո՞ր է գնում ընդհանուր շարժումը, եւ իրեն յանձնուած նաւի ղեկը այնպէս ուղղէ, որ նաւը խաղալիք չդառնայ ժամանակի տարբեր հոսանքներին»²⁴:

Տվյալ ժամանակահատվածում բազմիցս շարչրկված՝ հատկապես «ազատ եկեղեցական» կոչվող շարժման կողմից, կուսակրոն հոգեւորականութեան խնդրին անդրադառնալով, նա համոզված նշում է. «Վերջին տարիների փորձը անշուշտ բոլորին էլ բերած կլինի այն համոզմունքին, որ կուսակրոն հոգեւորականութիւնը անհրաժեշտ է եկեղեցու գոյութեան պահպանութեան համար»²⁵:

Ամփոփելով, Գեւորգ արքեպիսկոպոսը ներկայացնում է հոգեւորվարչական բարենորոգումները՝ իրականացման 6 կետից բաղկացած միջոցառումների ծրագիր, որոնցից առանձնացնենք հետեւյալները.

«1. Պատրաստել հոգեւորականութիւն որ ունենայ քրիստոնէական եւ գիտական լայն աշխարհայեացք, կրօնական ոգի եւ խորը համոզմունք քրիստոնէական բարոյական բարձր գաղափարների ճշմարտութեան եւ իր կենցաղով այդ աշխարհայեացքը մարմնացնող հանդիսանայ կեանքի մէջ, դաստիարակիչ օրինակ շառայելով իր համայնքին...

2. Քրիստոնէական ուսմունքը կենդանի խոսքի միջոցով յուրացնել տալ համայնքին՝ նրա մէջ քրիստոնէական սիրոյ ոգին կենդանացնելու եւ կեանքում համապատասխան կենցաղ ստեղծել տալու նպատակով...

²⁴ Անդ:

²⁵ Տէս «Վաւերագրեր...», էջ 249–255:

5. Վերականգնել նուիրակութիւնը՝ ազգային եկեղեցու (միութիւնը) պահպանելու, ի սփիւռս աշխարհի ցրուած գաղութահայութեանը Մայր Աթոռի եւ Մայր Երկրի հետ սերտօրէն կապելու նպատակով»²⁶։

Իսկ արդէն Գեւորգ Ե.-ի մահից հետո ԳՀԽ անդամներ Մեսրոպ արքեպիսկոպոս Տեր-Մովսիսյանը, Խորեն արքեպիսկոպոս Մուրադբեկյանը, Բագրատ արքեպիսկոպոս Վարդազարյանը, Գարեգին եպիսկոպոս Հովսեփյանցը եւ Գյուտ եպիսկոպոս Տեր-Ղազարյանը 1930 թ. մայիսին մշակեցին Ազգային-եկեղեցական ժողով գումարելու հատուկ կանոնադրութիւն։ ԳՀԽ 1934 թ. մայիսի 19–25-ի ընդլայնված նիստում ՀԱԵ բարեփոխության մասին կրկին զեկուցեց Գեւորգ արքեպիսկոպոս Զորեքչյանը²⁷։

Եզրակացություն

Խորհրդային իշխանության դեմ ակնհայտ հակամարտության եւ պայքարի մեջ ՀԱԵ չմտնելը մասնավորապես պետք է բացատրել հետեւյալ հանգամանքով. Նոր իշխանութիւնների հանդեպ բարեզուսպ վերաբերմունք դրսեւորելը (թեկուզ հրապարակային) հնարավորութիւն էր ընձեռում պահպանել ՀԱԵ որպէս կառույց ոչ թե իշխանության հետ միութեամբ, այլ ապաքաղաքական սկզբունքի հիմքով, առանց ոչնչացնող արյունահեղ պայքարի։ Ժամանակի հեռավորութիւնից այս հանգամանքը սխալմամբ գուցե թուլութիւն կամ հարմարվողականութիւն ընկալվի, սակայն հերթական դասակարգային կռիւմ բոլշեւիկների «հաղթանակը» ժամանակավոր էր (ինչպէս ցույց տվեց ապագան)։ Մինչդեռ, կարեւորագույն խնդիրը հայության 1700-ամյա առաջնորդող հոգեւոր համազգային կառույցի ֆիզիկական ու կազմակերպչական պահպանումն էր ապագայի համար։ Թեպետ բռնաճնշված, բայց Մայր Աթոռը հնարավորութիւն ստացավ գոնե կիսատ շունչ քաշել, համբերատար տուկալ եւ պատրաստ լինել վերածնութեան։ Անշուշտ, իշխանութիւնների հետ փոխհարաբերութիւնների՝ ՀԱԵ եւ նրա ղեկավարութեան որդեգրած գործելաոճն ամենեւին չէր համապատասխանում մարտնչող աթեիզմի բոլշեւիկյան գործելաոճին։

²⁶ Տե՛ս «Վաւերագրեր...», էջ 249–255։

²⁷ Մանրամասն տե՛ս ՍՏԵՓԱՆ ԿԵՐՏՈՂ, նշ. աշխ., էջ 28–33. ՀԱԱ, ֆ. 409, ց. 1, գ. 194, թթ. 1–7։

Ներպետական ու հանրային կյանքի քաղաքական զարգացումների անկայունության ու անկանխատեսելիության համապատկերում կարեւորվում է եկեղեցի-պետություն հարաբերակցության քաղաքագիտական վերլուծության պահանջը, եւ ըստ այդմ, 1920–1930-ական թվականների անցյալից համապատասխան դասերի քաղումն ու արդի պայմաններում կիրառումը, նույն անցյալի սխալների կրկնումից խուսափելու համար առնվազն:

Եկեղեցի-պետություն փոխհարաբերությունների ներդաշնակության հաստատման համար հարկավոր է համակողմանիորեն ընկալել ու գնահատել ՀԱԵ, կրոնական գործոնների տեղն ու դերը պատմաքաղաքական ու բարոյահոգեբանական առումներով: Իսկ նման ներդաշնակությունը միանգամայն ռազմավարական նշանակություն ունի ոչ միայն հայության ավանդական արժեհամակարգի, այլեւ պետականության ամրապնդման տեսանկյունից: Հատկապես անցյալի վտանգալեցուն դրվագների քաղաքագիտական արժեւորումն իրական հնարավորություն կընձեռի համապարփակ լուծումներ գտնելու արդի հարափոփոխ իրականության հիմնահարցերի լուծման եւ նորանոր խնդրահարույց մարտահրավերներին համակողմանիորեն պատրաստված դիմակայել կարողանալու համար:

Համաշխարհայնացման պայմաններում, երբ առավել հրատապ ու կենսական է դառնում հոգեւոր-ավանդական արժեհամակարգի պահպանումը, երբ ներպետական ընկերային-տնտեսական ու իրավական ճգնաժամային երեւոյթները խորացնում են առկա խնդիրները, հոգեւոր-կրոնական գործոնների դերակատարությունը առարկայաբար առավել պահանջվող է դառնում, եւ հանրության ու պետության կյանքում՝ դրանց տեղն ու դերը հրամայաբար կարեւորվում:

ՀԱԵ լինելով ՀՀ-ում բնակչության գերակշիռ մասի հոգեւոր-կրոնական անբաժան բաղկացուցիչը, կարող է լինել եւ է արդի քաղաքացիական հասարակության կառուցվածքային էական տարրը: Այսինքն, եկեղեցի-պետություն հարաբերությունների գործակցային վիճակից է զգալիորեն կախված նաեւ հասարակություն-պետություն հարաբերակցության քաղաքական ներքին անդորրը: Հատկապես եթե հաշվի առնենք, որ հենց միայն ՀԱԵ ունի անցումային, վտանգահարույց եւ ճգնաժամային ժամանակաշրջաններում գործելու ու այդ ամենին դիմակայելու, հաղթահարելու հսկայական դարավոր փորձ:

Անհրաժեշտ է նկատի ունենալ, որ եկեղեցի-պետություն, իշխանություն-կրոնական կառույցներ փոխհարաբերությունները պատմականորեն եւ գաղափարական առումով քարացած եւ կարծրացած չեն, այլ ընկերային-քաղաքական իրավիճակից կախված եւ դրանով պայմանավորված՝ զարգացող ու հարափոփոխ բնույթ ունեն։ Իսկ այդ բնույթի քաղաքական գործընթացն առարկայաբար ազդում է ինչպես բուն եկեղեցի-պետություն հարաբերակցության, այնպես եւ՝ ներպետական հասարակական-քաղաքական կայունության, ընթացիկ քաղաքական գործընթացների վրա։

1920—1930-ական թվականների փորձն ապացուցում է, որ եկեղեցի-պետություն հարաբերակցության մեջ կառուցողական եւ փոխզիջումային երկխոսությունը միանշանակ դրական նշանակություն է ունենում առաջին հերթին հանրային ամենալայն ընկալման մեջ պետական իշխանության օրինավորության եւ հասարակության հոգեւոր-բարոյական ներդաշնակության տեսանկյունից։

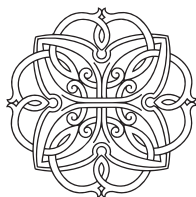
РЕЗЮМЕ

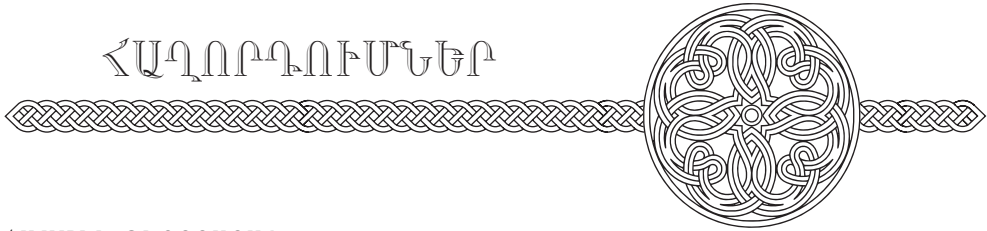
Армянская Апостольская Церковь не вступала в явный конфликт с советской властью, что позволило сохранить ее в качестве организации. Важнейшей задачей было физическое и организационное сохранение 1700-летней ведущей национальной структуры армян для будущего. Армянская Церковь критически оценила важные события, происходящие в Армянской ССР, и политику советских властей. С первых дней советизации лидеры ААЦ находились в постоянном контакте с новой властью. В статье представлены теоретические работы представителей Армянской Церкви по религиозно-политологическому анализу церковно-государственных отношений, проанализированы программы и проекты реформирования ААЦ. Внутриполитическое спокойствие в отношениях общества и государства также в значительной степени зависит от состояния сотрудничества между Церковью и государством. Только у ААЦ есть огромный многовековой опыт работы в переходные и кризисные периоды и методы противодействия всему этому. Опыт 1920—1930-х годов доказывает, что конструктивно-компромиссный диалог в церковно-государственных отношениях имеет однозначно положительное значение прежде всего с точки зрения легитимно-

сти государственной власти в общественном сознании и духовно-нравственной гармонии общества.

SUMMARY

The Armenian Apostolic Church (AAC) did not enter into a clear conflict with the Soviet authorities, which made it possible to keep the AAC as an organization. The most important task was the physical and organizational preservation of the 1700-year-old leading national structure of the Armenians for the future. The AAC was critical in assessing the important events taking place in the Armenian SSR and the policy of the Soviet authorities. From the first days of Sovietization, the leadership of the AAC was in constant contact with the new government. The article presents the theoretical works of AAC representatives on the religious and political analysis of church-state relations, as well as analyzes the AAC reform programs and projects. Domestic political tranquility in relations between the society and the state also largely depends on the state of cooperation between the church and state. Only the AAC has a huge centuries-old experience of working in transitional and crisis periods and resisting all this. The experience of the 1920^s–1930^s proves that a constructive-compromising dialogue in church-state relations has an unambiguously positive significance, first of all, in terms of the legitimacy of the state power in the public consciousness and the spiritual and moral harmony of the society.





ՀԱՍՄԻԿ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

Հայաստանի պատմության թանգարան

ՅԻՇԱՏԱԿԱԳՐՈՒԹՅԱՄԲ ԳՈՐԳԻ ԵԶԱԿԻ ՕՐԻՆԱԿԸ ՁԵՅՍՍ ՍԱՐԿ ՔԵՇԻՇՅԱՆԻ ԱՆՁՆԱԿԱՆ ՎԱՎԱՔԱՄՈՒԻՑ (ԳՈՐԳԸ «ՅԻՇԱՏԱԿ Է ՍԲ ՈՍԿԱՆ ՆԱՅԱՏԱԿ»)

Ներածություն

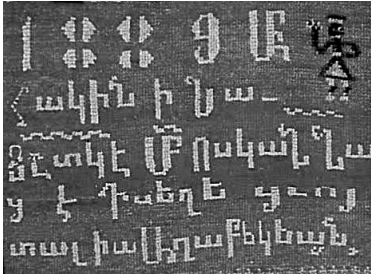
ԺԹ.—Ի. դդ., պատմական Հայաստանի արեւելյան շրջաններում հայ բնակչության հետզհետե նոսրացմանը զուգընթաց, որբացան հայկական մշակույթի մաս կազմող հուշարձանները: Սակայն խոստովեն հայկականի մասին պատմող փրկված մշակութային արժեքները: Այդօրինակ վավերագիր հուշարձան է Ջեյմս Մարկ Քեշիշյանի անձնական հավաքածուում պահվող հիշատակագրությամբ գորգի եզակի մի նմուշ (նկ. 1): Սրա հորինվածքային հատկանիշները՝ զարդաձևերը եւ գունային նկարագիրը, մեզ հիմք են տալիս այն վերագրել Գարգմանին: Միեւնույն ժամանակ՝ գորգի վրա եղած արձանագրությունը (որի քննությունը՝ ստորեւ) կապվում է Գուգարքի հետ: Այն ներկայացվել է հայկական արձանագրությամբ գորգերի ցուցահանդեսին (Սան Ֆրանցիսկո, 2002 թ.) եւ հրատարակվել Մ. Էյլանդի «Անցումային ծեսերը հայկական արձանագրությամբ գորգերում» աշխատանքում¹, որտեղ ներկայացված է որպես կովկասյան գորգ՝ «Ղազախ»:

Քննություն

Գորգն ունի կարմիր հիմնադաշտ եւ պատկերային-բովանդակային իմաստով բաժանված է երեք գոտու: Հինգ տողից բաղկացած հիշատա-

¹ S. M. EILAND, Passages: Celebrating Rites of Passage in inscribed Armenian Rugs, San Francisco, 2002, №66:

Հյուսվածքի եւ կիրառված հնարների նկարագիրը տե՛ս հավելված 1-ում:



1889 ԱՄԻ

Հակիմ ի Նա -

Յշտկէ ՍԲ Ոսկան մա

ց է Դսեղեցւոյ

տալիա Աղաբեկեան

կագրութիւնը կենտրոնական հատվածում է, արձանագրված է. «1889 ԱՄԻ/ Հակիմ ի Նա- / Յշտկէ ՍԲ Ոսկան մա/ ց է Դսեղեցւոյ/ տալիա Աղաբեկեան»: Գրութիւնը գրագետ է, տառերը հավասարաչափ են, հատուկ անունների սկզբնատառերը շեշտված են, համառոտագրված բառերի վրա դրված են պատվի նշաններ: Ըստ Մ. Էյլանդի վերոնշյալ աշխատության՝ արձանագրված է. «Տիրոջ 1889 թ. Դահլիա Աղաբեկյանցը գործել է այս գորգը՝ ի հիշատակ Սուրբ Ոսկանի, որպեսզի նրանք, ովքեր կայցելեն նրա եկեղեցին Դսեղ գյուղում, ծնկի գան եւ աղոթեն»²: Ըստ վիճագրագետ Արսեն Հարությունյանի բանավոր հաղորդման՝ արձանագրութիւնը կազմվել է ծածկագրման եղանակով՝ մասնավորապես տողերի խառը դասավորութեամբ. նախ պետք է կարդալ երրորդ, այնուհետեւ երկրորդ, հինգերորդ, չորրորդ եւ առաջին տողերը, այսպես. «Յ[ի]շ[ա]տ[ա]կ է ՍԲ Ոսկան Նա/ հա[տա]կին, ի Նա/տալիա Աղաբեկեան/ց է Դսեղեցւոյ, /1889 ամի»:

Մեր ընթերցումը կրկնում է տողերի հերթականության վերջին տարբերակը, այսինքն՝ երրորդ տողում կարդում ենք. «Յշտկէ ՍԲ Ոսկան մա»: Այստեղ հատուկ նշանով շեշտված են համառոտագրված «Յ[ի]շ[ա]տ[ա]կ է, նա[հատակ]» բառերը եւ կցագրված՝ տերունական «Ս[ուր]Բ» բառը: Երկրորդում՝ «Հակիմ ի Նա-», որից հետո՝ (տողադարձված է) վերջին տողը. «տալիա Աղաբեկեան» (գրության նմանօրինակ խառը դասավորության օրինակների հանդիպում ենք արձանագրութեամբ այլ գորգերում եւ կարպետներում եւս): Ապա կարդում ենք չորրորդ տողը՝ «ց է Դսեղեցւոյ»³ եւ այսքանից պարզում, որ գորգի հեղինակը՝ գործողը, գուցե պատ-

² Անդ, էջ 101: Մակագրության թարգմանության մեջ պահպանել ենք «Նատալյա» անվան էյլանդյան «Դահլիա» տառադարձումը: Տե՛ս նաեւ Հ. Բեգոմյան, Ակնի որբերի գորգն ու հայատառ արձանագրութեամբ գորգեր ընդհանուր եւ մասնավոր հավաքածուներում, «Հայկական հանգույց. գորգարվեստի ավանդույթները» միջազգային գիտաժողով, Երեւան, 2013, նոյեմբերի 22, էջ 105:

³ 1860-ական թթ. ազգանունների ճնշող մեծամասնությունը ներկայացված է եւնց վերջավորութեամբ: Հավաքագրված տվյալները ցույց են տվել, որ դիտարկված

վիրատուն, Դսեղ գյուղից Նատալիա Աղաբեկյանցն է: Եւ առաջին տողում՝ թվագրությունը՝ «1889 ԱՄԻ» (կցագիր):

Երկրորդ տողի առաջին բառը՝ «Հակ», գրված է գլխատառով (սկզբնատառը), նշանակում է բեռ, մեծ կապոց, կապված ծանրոց՝ բառնալու կամ փոխադրելու համար⁴: Գրություն մեջ բոլոր հատուկ անունների սկզբնատառերը գրված են գլխատառերով, այս դեպքում էլ՝ որպես շարադրանքի առաջին բառ (բառամիջի տառ լինելու դեպքում կունենայինք փոքրատառ, ինչպես մյուս դեպքերում): Բացի այդ՝ շարադրանքի համառոտագրված բոլոր բառերի վրա գրված են համապատասխան նշաններ, ըստ այդմ՝ համառոտագրված «Հակ» բառն էլ կունենար անհրաժեշտ նշանը, կամ «նա(հատակ)» բառի մոտ, ինչպես «Նատալիա» բառի դեպքում, կգրվեր տողադարձի նշան: Ամփոփենք. Նատալիա Աղաբեկյանցը, որը Դսեղ գյուղից է, գորգը գործել (կամ պատվիրել) է 1889 թ.՝ Սբ. Ոսկան նահատակի հիշատակին:

Արցախում եւ դրա հյուսիսային շրջաններում կան Ոսկան անունը կրող բնակավայր, գետ եւ հոգեւոր-մշակութային կենտրոններ (աղբյուր, սրբատեղի, մատուռ): Այդպիսին էին Ոսկան նահատակի աղբյուրը՝ Նոր Փխի գյուղի մոտ (Բանանց), որը բուժում էր համրությունը, խլությունն ու կուրությունը⁵, Ոսկանապատ բնակավայրը, որի ամենավաղ հիշատակությունը ժե. դարից է (նաեւ համանուն գետ)⁶: Այստեղ գտնվող Սբ. Աստվածածնի անունը կրող Կուսանաց անապատը, ըստ Ս. Կարապետյանի, «տարբեր սկզբնաղբյուրներում հանդիպում է Ոսկանապատի անա-

տարբերակներում մոտ 260-ից 230-ից ունի -եանց կազմությունը, 1870–1880-ական թթ. այդպիսին են 730-ից 603-ը: 1890-ականներին -եանց, -եան հարաբերությունը 250/289-ի է: Հետագա տարիներին առավել հաճախ հանդիպում են -եան-ով կազմություններ: Տե՛ս Տ. ԱՎԵՏԻՍՅԱՆ, Հայկական ազգանունների ձևավորումը, ՊԲՀ, հ. 4, Երեւան, 1986, էջ 123:

Դսեղ անվանումով բնակատեղի, ներկայիս Լոռու մարզից զատ (գ. Դսեղ), այլ շրջանում չենք հանդիպել:

⁴ «Նա մանրածախ առետուր չէր անում, հակներով էր ծախում». տե՛ս Ս. ՄԱԼԽԱՍԵԱՆՅ, Հայերէն բացատրական բառարան, Երեւան, 1944, էջ 12. Յ. ԳԱՅԱՅԵԱՆ, Բառարան գանձարան հայերէն լեզուի, Գահիրէ, 1938, էջ 262: Գրաբարյան «հակել» բայն ունի ծուկ, կռնալ, խոնարհել իմաստները. Լ. ՆԱԶԱՏՐԵԱՆ, Գրաբարի ուսումնական բառարան, Սուրբ Ղազար, Վենետիկ, 2016, էջ 179: Հավելենք, որ թեպետ բովանդակային առումով համադրելի է առարկայի հիշատակագրության տրամաբանությանը, այնուամենայնիվ հավանական ենք համարում, որ «հակին» բառը կարող է գործածված լինել կապոց իմաստով՝ շեշտելով ուխտատեղի տարվող կամ նվիրաբերվող առարկա լինելու հանգամանքը:

⁵ Տե՛ս Ե. ԼԱԼԱՅԱՆ, Զրի պաշտամունք, Գանձակի գավառ, գք. Զ., հ. Ա., Թիֆլիս, 1900, էջ 332:

⁶ Տե՛ս «Աղատամարտ», Երեւան, 1994, թ. 43, էջ 13:

պատ, Սբ. Ոսկյանց անապատ անվանաձեւերով⁷: Նույն հեղինակը, բերելով Մակար եպս. Բարխուդարյանցի վկայությունը, նշում է Հին Փիփ բնակատեղիից հյուսիս գտնվող մի քարաշեն մատուռի մասին՝ Բուսկան նահատակ (գուցե Ոսկան), որի տապանի վրա եղել է քարե խաչարձան⁸: ԺԵ. դարի ձեռագրական հիշատակարաններում Վանի գավառի Շատվան բնակատեղիում, ի թիվս այլ սրբավայրերի, հիշատակվում է Սբ. Ոսկյանց սրբավայր, որից Ի. դարի սկզբներին միայն ավերակներ են պահպանվել⁹: Սբ. Ոսկան նահատակ ուխտատեղի է հիշատակվում Դաշբուլախ գյուղից 0,5 կմ արեւելք՝ Բադա-Չարդախլու գյուղամիջի սարահարթում¹⁰ (քարտեզ 1), որ «Բուլանլուլու եւս է կոչուում»¹¹: ԺԷ. դարի քարաշեն մատուռ է (նկ. 2, 3): Վանքը կապվում է Ոսկան ճգնավորի անվան հետ, որի մարմինն ամփոփված է եղել վանքում¹²: Ուխտատեղին տարբեր աղբյուրներում հիշատակվում է «Սբ. Ոսկան նահատակ»¹³, «Ոսկան ճգնավոր»¹⁴, «Ոսկեանց»¹⁵ անուններով: ԺԹ. դարի վերջում գրված ճանապարհորդական, պատմագիտական աշխատությունների եւ հոգվածների անդրադարձներից սրբի մասին պարզում ենք, որ «նահատակվել է քրիստոնեություն ընդունելու համար, ոմանք ասում են, թե հայրն ու ազգականներն են նահատակվել, իսկ թե երբ է եղել, կամ ուրիշ ինչ գործեր է կատարել, ոչ ոքի հայտնի չէ»¹⁶:

Սրբատեղին «բնակիչներից մեծ հարգանք էր վայելում, դրան մեծ նշանակություն էին տալիս իբրեւ զորավոր ուխտատեղի»-ի, ուր զանազան տեղերից գալիս էին Զատկին, Կրկնազատկին, Վարդավառին եւ Սբ.

⁷ Տէս Ս. ԿԱՐԱՊԵՏՅԱՆ, Հյուսիսային Արցախ, Երեւան, 2004, էջ 406–408:

⁸ Տէս Մ. ԲԱՐԽՈՒԴԱՐԵԱՆՑ, Արցախ, Բագու, 1895, 300. տէս նաեւ Ս. ԿԱՐԱՊԵՏՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 268:

⁹ Տէս Գ. ԲԱԳԱՆՅԱՆ, Արեւմտյան Հայաստանի պատմաժողովրդագրական նկարագիրը Մեծ եղեռնի նախօրեին, մաս երկրորդ, «ՎԷՄ», Երեւան, 2015, թ. 3, հավելված, էջ 4:

¹⁰ Տէս Ս. ԿԱՐԱՊԵՏՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 488–491. տէս նաեւ Մ. ԲԱՐԽՈՒԴԱՐԵԱՆՑ, նշ. աշխ., էջ 321:

¹¹ Մ. ԲԱՐԽՈՒԴԱՐԵԱՆՑ, նշ. աշխ., էջ 321:

¹² Տէս Ս. ԿԱՐԱՊԵՏՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 488 (տէս ծան. 3595):

¹³ «Մշակ», 1883, թ. 74, էջ 1. «Նոր դար», Թիֆլիս, 1889, թ. 197, էջ 3. «Արձագանք», Թիֆլիս, 1888, թ. 7, էջ 87. Ս. ՔԱՄԱՆՅԱՆ, ԳԱԹ, 11/6:

¹⁴ ՀԱԱ, ֆ. 53, ց. 1, գ. 3437, թ. 15:

¹⁵ «Արձագանք», Թիֆլիս, 1893, թ. 44, էջ 2. Թ. ՀԱԿՈԲՅԱՆ, ՍՏ. ՄԵԼԻՔ-ԲԱՆՇՅԱՆ, Հ. ԲԱՐՍԵՂՅԱՆ, Հայաստանի եւ հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, Երեւան, 1998, էջ 177:

¹⁶ «Նոր դար», Թիֆլիս, 1889, թ. 197, էջ 3:

Աստվածածնին¹⁷: Յ. Մանասյանցը, այստեղ գտնվելով 1883 թ., նշում է. «...ուխտաւորներ թիւը բաւական շատ է լինում. այստեղ գալիս են ամենահեռաւոր տեղերից, շատերը ոտով եւ մինչեւ անգամ բոբիկ բաւական տարածութիւն են անցնում, որպէս զի խաչը նրանց «դիշակը տայ»: «Մեր վերջին յոյսը Բուլանլուղն է»,— ասում էին ուխտավորները,— «ամեն ուխտատեղի գնացել ենք, բայց ի զուր»: Յ. Մանասյանցը պատմում է մի ընտանիքի մասին, որը եկել էր Սեւանա լճի կողմերից՝ «սարերի ձիւններով եւ անթիւ նեղութիւններ կրելով, այն էլ բոբիկ, որպէս զի խաչը նրանց ամուլ որդուն զաւակ շնորհէ»: Ուխտավորները Սբ. Ոսկան նահատակի տապանի հողից քսում էին աչքերին, ճակատներին, կոկորդներին, դրանով սրբից խնդրելով ուժ, աչքի լույս եւ առողջութիւն¹⁸:

Հայաստանյայց եկեղեցին Ա.—ԺԵ. դարերում հիշատակում է վաթսուներեք սրբի, որոնցից շատերը՝ խմբերով¹⁹: «Ոսկի», «Ոսկյանց»²⁰ նահատակները հիշատակվում են Ա.—Բ. դարերում Հայոց տոնացույցում՝ «Քահանայք» անունով²¹: Տոնելի վկաներ են, ճգնավորներ, որոնց «յիշատակը կը տօնէ Հայ եկեղեցին սկզբէն ի վեր»²²: Եռատուն շարականով նահատակների վարքից հաղորդվում է մի քանի կետ²³. պարզվում է, որ «Ոսկյանք», հռոմեական արքունիքից դեսպանութեան պաշտօնով գալով Հայաստան, հանդիպում են Թադեոս առաքյալին, լսում նրա քարոզն ու մկրտվում: Թադեոս առաքյալի նահատակութիւնից հետո բարձրանում են լեռները եւ ժամանակ առ ժամանակ քարոզչութեան իջնում, դարձի բերում Սաթենիկ թագուհու ազգականներին, ալան իշխաններին եւ ազնվականներին: «Ասոնց քրիստոնէութիւնը ծանր կու գայ թագուհիի եւ իր Վնոյն եւ Վրդոյն զաւակներուն, որոնք նոյնիսկ Ոսկին եւ ընկերները կը ստիպեն, որպէսզի ինչ ազդեցութեամբ որ պալատականները

¹⁷ Տէս անդ:

¹⁸ Տէս անդ:

¹⁹ Մ. ԱՇԽԵԱՆ, Հայոց եկեղեցու սուրբերն ու սրբոց տօները, Երեւան, 2001, էջ 13:

²⁰ Խմբի «մեծաւորի անունը յունական ձայնով Խրիստի կը կոչուէր... հայ թարգմանիչն հայերէնի փոխելով Ոսկի կը գրէ». «Եկեղեցի Հայաստանեայց», Մանչեստր, 1900, թ. 5, էջ 129:

²¹ Մ. ԱՇԽԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 13. «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտրան, Երեւան, 2002, էջ 837:

²² «Լուսաւորչին ժամանակէն անոնց յիշատակը ընդունած է տօնելի սուրբերուն կարգը, հոռի 10 օրուան վրայ». «Սոփերք Հայկականք», Վկայաբանութիւն սրբոյն Բարդղղոմէոսի առաքելոյ եւ ս. Ոսկեանց եւ Սուքիասանց, ԺԹ., Վենետիկ, 1854, էջ 62. հմմտ. Մ. ՕՐՄԱՆՅԱՆ, Ազգապատում, հտ. Ա., Բելլութ, 1959, էջ 22:

²³ «Սոփերք Հայկականք», նշ. աշխ., էջ 59—66:

քրիստոնէութեան մտցուցին, նոյն ազդեցութեամբ անոնց միտքը փոխեն:Երկու արքայորդիներ իրենց նպատակին չհասնելով, նոր դարձողներէն աւելի զանոնք դարձնողներու վրայ կը զայրանան, եւ մինչեւ Ծաղկէոյ լեռները Ոսկեանց մենաստանները երթալով, հինգն ալ կը նահատակէին սուսերաւ բարձեալ զգլուխս նոցա»²⁴ (Սուփ. ԺԹ. 62):

Արդոք «Սբ. Ոսկանի» մասին հիշողությունն առնչվում է «Ոսկյանց» նահատակների հետ, թե՛ նա այլ անձ է, հայտնի է: Այնուամենայնիվ պարզ է, որ սրբի անունն այս շրջանում հանդես է գալիս որպէս տեղանուն, իսկ ԺԹ. դարավերջին եւ Ի. դարասկզբին հավաքական (collective) հիշողության մեջ պահպանվում է «եկեղեցու պաշտպանության համար կյանքը զոհած մարտիրոսի»²⁵՝ Սբ. Ոսկանի անունը:

Գորգի պատկերում մանրիկ երկշարք խաչանախշերով «առանձնացվում» է երկրաչափականացված բուսանախշերով բոլորված եկեղեցական կառույցի ուրվագիծ: Ենթադրելով, որ պատկերված կառույցը կապ ունի Սբ. Ոսկան նահատակի անվանն առնչվող ուխտատեղիի հետ (միեւնոյն ժամանակ լիարժեքորեն չենք բացատրում այլ՝ Սբ. Ոսկան նահատակի հետ անմիջականորեն կապ չունեցող կառույց պատկերված լինելու հանգամանքը), քննարկենք այն զուգահեռները, որոնք առկա են գորգի կառույցի պատկերի եւ սրբի ուխտատեղիի միջեւ (Դաշբուլախ):

Գորգի՝ կառույցի պատկերը շրջապատված է ծառապատկերներով (ուխտատեղին շրջապատված է եղել «...դալարագեղ վարելահողերով եւ մարգագետիններով»)²⁶, գագաթին՝ խաչազարդ²⁷: Ըստ ճարտարապետական հորինվածքի՝ կառույցը երկթեք տանիքի տակ առնված միանավ թաղածածկ շինություն է (14 x 7,95 մ, նկ. 4)²⁸, որը մի քանի անգամ նորոգվել է²⁹: Սրան հարավային կողմից կցված է ուղղանկյուն հատակագծով, միա-

²⁴ Օրմանեան, անդ:

²⁵ Ս. ՊԱՊԻԿՅԱՆ, Հայերեն կրոնական տերմիններից առաջացած տեղանունների մասին, Հայոց սրբերը եւ սրբավայրերը, Երեւան, 2001, էջ 117:

²⁶ ՀԱԱ, ֆ. 1404, ց. 1, գ. 56, թ. 2:

²⁷ Եկեղեցական կառույցների պատկերների օրինակներ տե՛ս «Սուրբ Հայաստան. պատմություն եւ մշակույթ. Աստվածաշնչյան Հայաստանից մինչեւ XVIII դ. վերջ», Յուզահանդեսի կատալոգ, ՀՊԹ, Երեւան, 2007, էջ 34, 70, 136:

²⁸ Տե՛ս Ս. ԿԱՐԱՊԵՏՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 489:

²⁹ Տե՛ս «Մշակ», Թիֆլիս, 1883, թ. 74: ԺԹ. դ. 80-ական թվականների համար կան վանքի վերանորոգման մի քանի տվյալներ. «1884—85 թուին Գանձակեցի Կարապետ Սափարեանցի ժրաջան աշխատութեամբ իւր առաջուան խարխուլ եւ կիսաւերակ դրութիւնից կատարեալ վերանորոգած». այս մասին տե՛ս «Սոր դար», Թիֆլիս, 1889 թ., թ. 197, էջ 3. Ս. ՔԱՄԱՅԱՆ, ԳԱԹ, 11/6, էջ 15. «Արձագանք», Թիֆլիս, 1888, թ. 7, էջ 87:

թեք թաղածածկ տապանատուն (4,55x3.27), որի մուտքն արեւելյան կողմից է³⁰: Գորգի պատկերում հետեւյալն է. կառույցի հորինվածքի հիմքում՝ ուղղանկյուն շրջանակի մեջ ծածկ պատկեր կա: Ս. Քամալյանը 1890 թ. ամռանը Շամշադինի հին գյուղեր այցելելու առիթով գրված «Ճամփորդական ակնարկներ»-ում հաղորդում է. «Եկեղեցու դռան ձախ կողմ փոքր դռնակ է բացվում մի խորանի մեջ, ուր բազմած կա նահատակի գերեզմանը....»³¹:

Գորգի վրա ուրվագծված կառույցի աջ կողմում կիսալուսնաձև աղեղ կա, որով հավանաբար նկատի է առնվել հարավային կողմից վանքի միակ մուտքը: Ներսում խաչանախշերով, մարդատեսք ուրվագծով կերպարները (այս պատկերներն էականորեն տարբերվում են թվագրումից աջ իրապաշտորեն ներկայացված մարդապատկերից, պատճառը հատուկ սահմանված կառույցի ներսում լինելու հանգամանքն է) եւ ընդհանուր պատկերը նվիրաբերման տեսարան են հիշեցնում: Վանքի վերանորոգման մասին մի հաղորդման մեջ վկայված է այստեղ «սրբոց գերեզմաններ»³² լինելու փաստը: Սրանցից աջ՝ կշեռքի նժարների տակ, կենդանիների պատկերներ են: Ըստ Հ. Մանասյանցի վկայության՝ «Սբ. Յարութեան տօնից մինչեւ Սբ. Խաչի տօնը համարեա ամեն կիրակի ուխտավորներ են լինում. ամեն մէկը նրանցից պարտաւոր է իր մորթած գառի երին եւ մորթին քահանային տալ. բացի խաչահամբուրից՝ եկեղեցում հաւաքվում է, մանաւանդ նշանաւոր տօներին, մի ահագին կոյտ երինների եւ մորթինների»³³: Այս առիթով նկատենք, որ տեւական ժամանակ շարունակվում էր հոգեւոր կենտրոններին մորթու, բրդյա գործվածքների³⁴ եւ կենդանիների նվիրաբերման ավանդույթը: 1905 թ. արխիվային մի փաստաթղթում

1923 թ. օգոստոսի 5-ին Մեսրոպ քահանա Ստեփանոսյանցի՝ Գանձակի Հայոց կոնսիստորիային ուղղած հայտարարության մեջ կարգում ենք. «Վանքը, սրբավայրերը եւ թէ սենեակները, սրբոց գերեզմանները ըստ արժանւոյն վերանորոգել եւ շքեղ երկաթի ամուր վանդակներով վանդակապատիլ իմ, աղբիւրներ իմ շինէ ժամանակի բարեպաշտ եւ ջերմեռանդ ուխտաւորաց նուէրներով», «...նորից իրմաշտուլիցի թուրքերը գրաւեցին Վանքի դալարագեղ վարելահողերն ու մարգագետինները: ...նորից աճապարեցին բուն դնել Վանքի շուրջը, օրէցօր քայքայուած եւ աւերուած է, ու պղծութեան մէջ ու տղմի մէջ խորխափուած է», ՀԱԱ, ֆ. 1404, ց. 1, գ. 56, թ. 2:

³⁰ Ս. ԿԱՐԱՊԵՏՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 490:

³¹ Ս. ՔԱՄԱԼՅԱՆ, ԳԱԹ, 11/6, էջ 16. այս մասին տե՛ս նաեւ «Արձագանք», Թիֆլիս, 1888, թ. 7, էջ 87. Թ. ՀԱՎՈՐԵՅԱՆ, ՍՏ. ՄԵԼԻՔ-ԲԱՆԵՇՅԱՆ, Հ. ԲԱՐՍԵՂՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 177:

³² ՀԱԱ, ֆ. 1404, ց. 1, գ. 56, թ. 2:

³³ «Մշակ», Թիֆլիս, 1883, թ. 74, էջ 1:

³⁴ ՏԵՍ Լ. ԱՎԱՆԵՍՅԱՆ, Հայկական գորգերի զարդաձևերի ծագումնաբանությունն ու իմաստաբանությունը, Երեւան, 2020, էջ 106–107:

նշվում է Սբ. Ոսկան նահատակի սրբատեղիին նվիրաբերված առարկաների ցանկը, որոնց թվում՝ նաեւ գորգեր, կարպետ, թաղիք եւ այլն³⁵:

Վերն ասվածը հիմք ընդունելով՝ կարող ենք ամրագրել, որ գորգը ծիսապաշտամունքային նշանակություն ունի եւ հավանաբար նվիրաբերվել է ուխտատեղիին կամ գործածվել որպես ծիսական առարկա՝ հյուսվելով ի հիշատակ Սբ. Ոսկան նահատակի: Այս առիթով հետաքրքրական են լրացվող հորինվածքները, վերին շերտը հարդարող պատկերները, եզրագոտիների զարդաձևերը եւ գունային մանրամասները, որտեղ արտահայտված ենք տեսնում հոգու եւ հանդերձյալ կյանքի մասին ժողովրդական պատկերացումները: Հատկանշական է դաշտի կարմիր հիմնագույնը, ինչը սրբազան եւ ծիսապաշտամունքային նշանակություն ունեցող հայկական գորգերում ընդգծված հատկանիշ է³⁶: Երկնային գոտին խորհրդանշող վերին հատվածում յոթ շերտով պատկերված են երկրագործության հետ առնչվող խորհրդանիշներ (վանդակաձեւ, սանրաձեւ նախշեր, կենդանու պատկեր) եւ սպիտակ-սեւ հակադրությամբ հակադիր դասավորված արծվապատկերներ:

Ըստ ժողովրդական պատկերացումների՝ երկինքը յոթշերտանի անսահման տարածություն է³⁷, եւ տիեզերքի երեք հարկերում բնակիչները զբաղվում եւ ապրում են գլխավորապես երկրագործությամբ³⁸: Բանահյուսության մեջ մարդու հոգին թռչնի կերպավորում ունի³⁹ եւ մեռնելիս դուրս է գալիս բերանից. եթե արդար է՝ աղավնու, եթե մեղավոր՝ սեւ թռչունի նմանությամբ⁴⁰:

Արծվապատկերները, ինչպես մշակութային տարբեր ոլորտներում, այնպես եւ այստեղ, հանդես են գալիս որպես հոգու, այն վերակենդանացնող, այլ տարածություն փոխադրող խորհրդանշաններ⁴¹: Երկինք

³⁵ ՀԱԱ, ֆ. 53, ց. 1, գ. 3764, թ. 282:

³⁶ Այս մասին մանրամասն տես Լ. ԱՎԱՆԵՍՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 97:

³⁷ Վ. ԲԳՈՅԱՆ, Երկրագործական մշակույթը Հայաստանում, Երեւան, 1972, էջ 485:

³⁸ Գ. ՆՓԳԵԶԵԱՆ, Պառավաշունչ. Երկինքն ու երկիրը, գր. IX, հ. Ա., Թիֆլիս, 1902, էջ 263–265:

³⁹ «Էն ինչ դուռ ա, որ ոնչ միս ունի, ոնչ էլ ոսկուռ, Ամա (բայց) որ թռավ՝ պրծար». տես նաեւ 1968ա, բ, գ օրինակները. Ս. ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ, Հայ ժողովրդական հանելուկներ, Երեւան, 1965, էջ 192:

⁴⁰ Տես Ե. ԼԱՆՅԱՆ, Հոգու եւ հանդերձեալ կեանքի մասին, Վարանդա, գր. Բ., հ. Ա., Թիֆլիս, 1897, էջ 185:

⁴¹ «Երբ արծիվը զգում է, որ ծերանում է, նա հավաքում է իր ամբողջ ուժը, թափ է տալիս հզոր թեւերը եւ բարձրանում է երկինք՝ դեպի մայր արեգակը: Մխրճվելով արեւի շողերի կրակի մեջ՝ նա մնում է այնքան, մինչեւ ողջ մարմինը շիկանում է: Ապա անմիջապես

սավառնելուց, բարի եւ չար գործերն արդարութեան կշռով կշռելուց հետո (այս պատկերացումների հետ ենք կապում վերոնշյալ կշեռքի պատկերը⁴²) բարին ծանր կշռելու դեպքում մարդն անցնում է Քրիստոսի աջ կողմը եւ ուղեւորվում դեպի դրախտ: Այստեղ բոլոր թռչունները (արդարները) մնում են մի ծաղկալից, ծաղկազարդ այգում⁴³: Հարթութեան այլ մակարդակի անցման մասին ակնարկում են նաեւ տիեզերքը խորհրդանշող եզրագոտու աստղապատկերները⁴⁴: Արտաքին գոտին ամփոփում է հորինվածքի ողջ տրամաբանությունը՝ արծվի կերպարանքով սպիտակ (բարի) գունավորմամբ հոգուն պատկերելով վերին աջ կողմում՝ բոլորված հարատեւություն խորհրդանշող չընդհատվող ծաղկաշղթայով:

Ամփոփելով՝ նշենք, որ գորգը Սբ. Ոսկան նահատակի հիշատակին նվիրված եւ վերջինիս ուխտատեղիի հետ առնչվող, գաղափարական խորհրդանշաններով հարուստ բացառիկ նմուշ է, որն արտահայտում է ժամանակի կրոնական հավատալիքները, խորհրդանշական պատկերացումները, գորգագործական ավանդույթները եւ տարածաշրջանային կապերը:

Հավելված 1.

Գորգ

1889 թ., Գարդման

Առձանագրությունը՝ 1889 ԱՄԻ Հակին ի նատալիա Աղաբեկեանցէ Դսեղեցոյ Յ[ի]շ[ա]տ[ա]կէ Ս[ուր]Բ Ոսկան նա[հատակ]

սուրում է ցած եւ սուզվում լեռնային լճի սառն ջրերի մեջ: Ջրից դուրս է գալիս, թռչում դեպի ամենաբարձր սարի գագաթը, կոնչում է եւ, թռթափելով հին փետուրները, երիտասարդանում»։ Ա. ԴԵՐԿԱՆՅ, Կաճեթա ծուր, Երեւան, 1974:

⁴² Կշեռքի պատկերների օրինակներ տես օրինակ ՀՊԹ-ի Ա-5493 (եկեղեցական վարագույր), Նոր Բայազետ, XIX դ. կես: ՀՊԹ-ի Ա-1989 (եկեղեցական վարագույր), Նոր Բայազետ, 1859 թ.: Վերջինիս հորինվածքում՝ կշեռքի պատկերից ցած, հրեշտակապետի մեղավորներին դժոխքի հրեշի բաց երախն ուղարկելու տեսարանն է պատկերված: Տես «Հայերեն արձանագրությամբ առարկաներ», պր. III, ՀՊԹ, Երեւան, 2010, էջ 85, 76:

⁴³ Տես Ե. ԼԱՍՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 185—186:

⁴⁴ Տես Л. БУТКЕВИЧ, История орнамента, Москва, 2008, էջ 19—20:

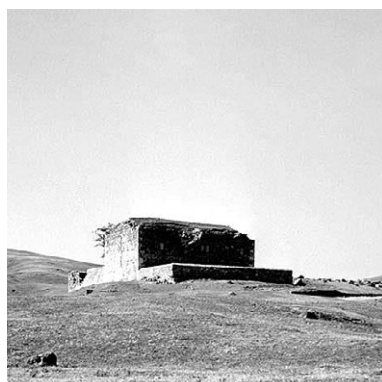
«Դըրխյու (դրվագազարդ) կարպետ ծալվիլ չի, եզրի ծալքերը հըմբարվիլ չի»։ Ս. ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 8: Մեր խորին շնորհակալությունն ենք հայտնում Հայաստանի պատմության թանգարանի գիտաշխատող պ. գ. թ. Լիլիա Ավանեսյանին եւ Հայկական ճարտարապետությունն ուսումնասիրող հիմնադրամի աշխատակիցներին, մասնավորապես Րաֆֆի Քորթոշյանին՝ փորձագիտական խորհրդատվության համար:



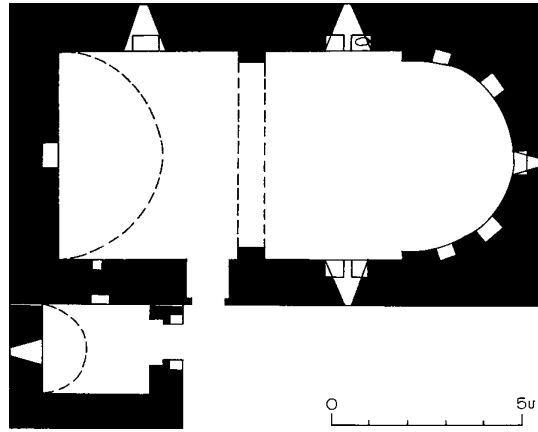
Նկ. 1



Նկ. 2



Նկ. 3



հորինվածֆային նկարագիրը.
 հիմնաթել՝ բուրդ, 2, S, գույնը՝ դարչնագույն
 միջնաթել՝ բուրդ, 2, S, շարֆերի ֆանակը՝ 2, գույնը՝ դարչնագույն
 խավի թել՝ բուրդ, 2, S, հանգույցը՝ զույգ, բարձրությունը՝ 7 մմ
 գույներ՝ շագանակագույն (երեք երանգ), դարչնագույն, կարմիր, կա-
 պույտ (երեք երանգ), ոսկեգույն, փղոսկրագույն, դեղին (11)
 չափերը՝ 104x86 սմ
 փաթույթներ. բուրդ, ֆանակը՝ 3, գույնը՝ կապույտ, շագանակագույն,
 կարմիր

լայնակի եզրեր. վերետում, ներքետում կարճ ծոպերով

Ջեյմս Մարկ Քեշիշյանի անձնական հավաքածու

E. MURRAY, Passages: Celebrating Rites of Passage in inscribed Armenian Rugs, San Francisco, 2002, №66.

РЕЗЮМЕ

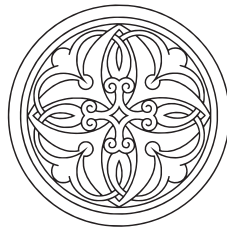
Армянское культурное наследие осиротело после постепенного сокращения населения восточных регионов Армении в XIX—XX веках. Существует очень много культурных объектов с надписями, которые рассказывают многое об этих объектах. Таковым является ковер, хранящийся в частной коллекции Джеймса Марка Кешишяна. Он имеет уникальную надпись, опубликованную в книге М. Эланда: «Отрывки: Празднование обрядов перехода в армянских коврах с надписями» (Сан-Франциско, 2002 г.).

В отчете обсуждается наш вариант прочтения надписи о дате, поводе создания ковра, имени ткачихи и ее происхождении. Ковер соткан в память о Святом Воскане. Изображенная на ковре структура имеет отношение к святилищам, названным именем Святого Воскана. В ходе исследования мы попытались отождествить структуру ковра с наиболее вероятным святилищем, названным именем Святого Воскана. Орнаменты на ковре объясняются в контексте восприятия души и подземного мира.

SUMMARY

The Armenian cultural heritage was orphaned after the gradual decrease in the population of the eastern regions of Armenia in the 19th—20th centuries. There are many cultural objects with inscriptions that tell a lot about the objects themselves. Such a rug is preserved in James Mark Keshishian's private collection, which has a very unique inscription and has been published in M. Eiland's book "Passages: Celebrating Rites of Passage in Inscribed Armenian Rugs", San Francisco, 2002.

The report discusses our version of reading the inscription about the date, the reason for the rug creation, the name and origin of the weaver. The rug was woven in memory of St. Voskan. The structure depicted on the rug is related to the sanctuaries named after St. Voskan. In the course of the study, we tried to identify the structure of the rug with the most probable sanctuary named after St. Voskan. The ornaments on the rug are explained in the context of perceiving the soul and the underworld.



ԿԱՐԻՆԷ ԱՌԱՔԵԼԵԱՆ

Բանասիրական գիտ. թեկնածու, ՀՀ ԳԱԱ ԼԻ

**ԲԱՌԱՊԱՇԱՐԻ ՏԱՐԲԵՐ ՇԵՐՏԵՐԻ ՈՃԱԿԱՆ-ԵՐԳԻՍՎԱԿԱՆ
ԿԻՐԱՌՈՒԹԻՒՆՆԵՐԸ ՆՇԱՆ ՊԵՇԻԿԱԹԱՇԼԵԱՆԻ «ՅԻՒԱՆԴՏԵՍ»
ԿԱՏԱԿԵՐԳՈՒԹԵԱՆ ՄԷՋ**

Նայ գրականութեան պատմութեան մէջ իր ուրոյն դերն ու նշանակութիւնը եւ հարուստ աւանդոյթներն ունի երգիծաբանութիւնը: Այն ներկայ է մեր գրականութեան ամենավաղ շրջանում եւ իր զարգացման գագաթնակէտին է հասել յատկապէս արեւմտահայ երգիծաբանութեան կարկառուն ներկայացուցիչներ Յակոբ Պարոնեանի եւ Նրուանդ Օտեանի շնորհիւ: Այնուհետեւ այն իր ընթացքն է շարունակել արեւմտահայ գրականութեան օրգանական շարունակութիւնը հանդիսացող սփիւռքահայ գրականութեան մէջ, որի փայլուն ներկայացուցիչներից մէկն է Նշան Պեշիկթաշեանը:

Պեշիկթաշեանը ծնուել ու նախնական կրթութիւնն ստացել էր Պոլսում: 1922-ին, դժբախտ հանգամանքների բերումով թողնելով Պոլիսը, հաստատուել էր Ֆրանսիայում եւ մինչեւ իր երկրային կեանքի աւարտը՝ 1972-ը, շուրջ կէս դար իրեն անմնացորդ նուիրել գրականութեանը, յատկապէս երգիծաբանութեանը: Նրա ստեղծագործութիւններում երգիծանքը դրսեւորուել է արձակի ամենատարբեր ժանրերում՝ ակնարկ, պատմուածք, վէպ, թատերախաղ եւ այլն: Պեշիկթաշեանը դիմել է երգիծանքի բոլոր տեսակներին, որոնց արտայայտման համար ընտրել է զանազան միջոցներ:

Նշան Պեշիկթաշեանի գրական ժառանգութեան մէջ ուրոյն դեր ունեն երգիծական թատերախաղերը: Ակադեմիկոս Ռուբեն Զարեանը նշում էր. «Մենք կոմեդիայի (երգիծանք.— խմբ.) առողջ տրադիցիաներ (աւանդոյթներ.— խմբ.) ունենք, որոնցից չենք կարող եւ իրաւունք չունենք երես դարձնելու: Թէ՛ հայ, թէ՛ ռուսական դրամատուրգիան (թատերգութիւն.— խմբ.) մշակել է կլասիկ (դասական.— խմբ.) կոմեդիայի տիպը»¹:

¹ Ռ. ԶԱՐԵԱՆ, Սովետահայ կոմեդիայի հարցերից, «Սովետական գրականութիւն եւ արուեստ», Նրեւան, 1952, թ. 4, էջ 129:

Կատակերգութիւններն առհասարակ առանձնանում են բառապաշարային տարբեր շերտերին պատկանող բառերի ոճական-երգիծական բազմազան կիրառութիւններով, ինչը միանգամայն բնական է: Պայմանաւորուած իրենց ժանրային առանձնայատկութիւններով՝ թատերախաղերում բացակայում կամ գրեթէ բացակայում է հեղինակային խօսքը, եւ ասպարէզը տրուած է կերպարների խօսքին: Ոճագիտութեան մէջ կերպարների խօսքը շատ է կարեւորում արձակի այլ ժանրի ստեղծագործութիւններում եւս, քանի որ առաւելապէս այստեղ են երեւան գալիս բառապաշարի գործուն, նաեւ ոչ գործուն տարբեր շերտեր, որոնք յաճախ ցուցաբերում են ոճական մեծ կարողութիւններ:

Այս առումով բացառութիւն չէ հեղինակի «Հիւանդտես» կատակերգութիւնը, որն առաջին անգամ բեմադրուել է Փարիզում 1937-ին եւ ներկայացնում է մի դրուագ Ֆրանսահայերի կեանքից: Հումորային տրամադրութիւնն սկսւում է գործող անձանց անուններից: Գլխաւոր հերոսը հիւանդ է, որին տեսութեան են եկել բժիշկը եւ մի քանի բարեկամներ: Իր հերոսին հեղինակը կոչել է Կոմիկ, որն արդէն խօսուն երգիծական անուն է: Այսպիսի անուններ յաճախ են հանդիպում երգիծական գրականութեան մէջ, բաւական է յիշել յայտնի օրինակներ մեծ երգիծաբանների երկերից: Պարոնեանի «Պաղտասար աղբար» կատակերգութեան հերոսներից դատաստանական խորհրդի անդամների անուններն են՝ Սուր, Փայլակ, Երկաթ: Խօսուն երգիծական անուններ առկայ են նաեւ Երուանդ Օտեանի ստեղծագործութիւններում, եւ դրանցից ամենախօսունը համանուն կատակերգութեան հերոս ընկեր Փանջունին է, որի անունը լաւագոյնս արտացոլում է նրա խորապէս փուշ էութիւնը, որը մեծ պատուհաս է ոչ այնքան իր, որքան շրջապատի համար:

Պեշիկթաշլեանի հերոսի անունն ու էութիւնը եւս համահունչ են միմեանց. Կոմիկն անթաքոյց թուութիւն ունի խմիչքի հանդէպ եւ յաճախ է յայտնւում կոմիկական իրավիճակներում:

Գեղարուեստական իւրաքանչիւր ստեղծագործութեան լեզուական հիմքը կազմում են համագործածական բառաշերտին պատկանող բառերը, որոնք օժտուած են արտայայտչական մեծ կարողութիւններով: Այստեղ նախ եւ առաջ պէտք է նշել բառերի փոխաբերական կիրառութիւնների մասին: Կատակերգութեան հերոսը հիւանդ է եւ անընդհատ ջուր կամ օդի է խնդրում կնոջից եւ անընդհատ մերժում ստանում: Այս իրավիճակը նկարագրելիս հեղինակը յաճախ է դիմում նշուած եւ այլ

բառերի փոխաբերական կիրառութեանը երգիծական համաբնագրում, ինչպէս. «Աղաւնի.—հոգիս բերանս մի՛ բերէր, մարդ: Զուրը գլուխէդ հանէ: Կոմիկ.— Գլխուս մէջ ջուր կայ, որ հանեմ: Անհո՛ւ... ջու՛ւ... ջու՛ւ... ջու՛ւ...»², կամ «Աղաւնի.— Օղիին համար մէկ մեթրանոց «ախեր կը քաշէ... Գերազմանիդ մէջ անձրեւի ջուր շատ կը խմես: Հոգդ մը՛ըներ, ես ալ ամէն մեռելոցի վրադ շիշ մը օղի կը թափեմ» (6):

Նշուած եւ այլ բառեր հեղինակն օգտագործում է այնպիսի արտայայտութիւնների մէջ, որոնք կարելի է դարձուածի դիպուածային տարբերակ համարել: Հեղինակային որոշ դարձուածներ, առած-ասացուածքներ կարող են անցնել լեզուի բառապաշարին ժողովրդականների պէս, բաւական է յիշել Շեքսպիրի հանրայայտ խօսքը՝ «Լինել, թէ՛ չլինել. այս է խնդիրը»: Նշուել է, որ «Դիքենսի «Ամանորեայ երգ» պատմուածքում “No eye at all is better than an evil eye” («Բոլորովին աչք չունենալն աւելի լաւ է, քան չար աչք ունենալը») արտայայտութիւնը հնչում է որպէս ժողովրդական առած ինչպէս կը ռուսացուի (ռիթմիկ), այնպէս էլ է պիտոյա՞ն տեսանկիւնից»³:

Ունենք «ջուրը տանել» արտայայտութիւնը, որ նշանակում է «անհետեւանք, անօգուտ անցնել գնալ»⁴: Բնագրում կարդում ենք. «Զուրը տանի քեզի, մարդ: Հիւանդ ըլլալն ալ շնորհ մը ունի. աս ինչ անճոռնի հիւանդ ես դուն» (6):

Ունենք «աչքը ջուր կտրել // դառնալ» դարձուածը, որ նշանակում է «ակնդէտ նայել, կարօտով՝ անհամբեր սպասել, լալով, արտասուելով շատ երկար սպասել, երկար ու ապարդիւն սպասել»⁵, այդ իմաստով էլ գործածւում է գեղարուեստական գրականութեան մէջ: Յիշենք մի հատուած Թումանեանի «Անուշ» պօէմից.

Ե՛տ դառ, ե՛տ, իգի՛թ,
Ե՛տ դառ, ամի՛րա՛ւ,
Կարօտած եարիդ
Աչքը ջուր դառաւ՝

² Ն. ՊԵՏԻԿՈՇԵԱՆ, Հիւանդտես, Փարիզ, 1937, էջ 5: Այսուհետեւ այս գրքից կատարուող մէջբերումների էջերը կնշուեն շարադրանքին կից՝ փակագծերի մէջ:

³ Տէս Ի. ԳԱԼՔԵՐԻՆ, Очерки по стилистике английского языка, Москва, 1958, էջ 175:

⁴ Ա. ՍՈՒՐԲԻԱՍԵԱՆ, Ա. ԳԱԼՍԵԱՆ, Հայոց լեզուի դարձուածաբանական բառարան, Երեւան, 1975, էջ 509:

⁵ Անդ, էջ 46:

⁶ ՅՈՎՀ. ԹՈՒՄԱՆԵԱՆ, Երկեր, հտ. Բ., Երեւան, 1958, էջ 68:

Պեշիկթաշլեանը սրա նմանողութեամբ կազմել է դարձուած եւ այն կիրառել արդէն երգիծական նշանակութեամբ. «Աղանի,— Խելքդ խմէ: Խելքդ ջուր կտրած է» (6):

Ունենք նորապսակներին արուող յայտնի մաղթանքը. «Մի բարձի ծերանաք», որը եւս ունի դարձուածի արժէք: Այս արտայայտութիւնը հեղինակի գրչի տակ ձեւափոխուել է ու համապատասխանեցուել միջավայրին: Երբ Կոմիկի կինը՝ Աղանին, ասում է. «Երթամ էրկանս միանամ: Մէկ շիշի առջեւ ծերանանք» (9): Համգործածական բառերի փոխաբերական-երգիծական կիրառութիւնները շատ են:

Խօսքի ոճական հարստացմանը մեծ նպաստ են բերում հոմանիշները, մասնաւորապէս դրանց խօսքային հոմանիշները: Սրանք «լեզուի խօսքային համակարգում ստացած կիրառութեան մէջ են ստանում հոմանիշային արժէք եւ կիրառութիւնից դուրս հոմանիշային յարաբերութիւն չեն դրսեւորում, տարբեր իմաստներով բառեր են: Դրանց հոմանիշութիւնը, բնականաբար, երեւան է գալիս միայն որոշակի համատեքստերում»⁷:

Այսպիսի երեւոյթի հանդիպում ենք բժիշկ Խորեանի եւ Կոմիկի կնոջ՝ Աղանիի զրոյցում, որտեղ հոմանիշային իմաստ են ստացել «հիւանդ» եւ «հիւանդութիւն» հասկացութիւնները. «Աղանի,— Պիտի ըսեմ, որ տոքթոր Խորեանը կամ հիւանդութիւնը կամ հիւանդը մէջտեղէն կը վերցնէ: Խորեան,— Այո՛, ատ երկունքն ալ միքրոպ են: Միքրոպները մէջտեղէն կը վերցնեն» (9):

Խօսքային հոմանիշներ են մեռնել ու կարգուել բայերը: Հերոսները յիշում են իրենց հանգուցեալ ընկերներին եւ անում ուշադրաւ երգիծական ընդհանրացում. «Միրիկ,— Օհանը մեռաւ, Փիլիկը մեռաւ, Արշաւիրն ալ կարգուեցաւ: Գաբիկ,— Ան ալ մեռաւ ըսել է: Ողջ մեռել» (20):

Բացի հոմանիշներից՝ ոճական-երգիծական մեծ հնարաւորութիւններ են դրսեւորում հականիշները՝ եւ լեզուական, եւ մասնաւորապէս խօսքային հականիշները: Վերջինները «առանձին վերցրած՝ միմեանց նկատմամբ հակադիր իմաստներ չունեն, այսինքն՝ լեզուական հականիշներ չեն, նշանակում է՝ խօսքի մէջ բառերի իմաստային տարողունակութեան սահմանները ընդարձակում են, եւ բառերը ձեռք են բերում հակադրական յարաբերութիւններ արտայայտելու լայն հնարաւորութիւններ»⁸:

⁷ Ս. ԷՆՈՅԵԱՆ, Ժամանակակից հայերենի բառային ոճաբանութիւն, Երեւան, 1989, էջ 139:

⁸ Անդ, էջ 156:

«Հիւանդտես» կատակերգութեան մէջ խօսքային հականիշներ են բերան—խորան, բժիշկ — էշ թաղող, բժիշկ—դրամ, Շամ—Հալէպ գոյգերը, ինչպէս. «Բերան չէ քի, խորան է» (18), «Աս մարդը էշ թաղող ըլլալու տեղ բժիշկ եղեր է» (12), «Խնդիրը դրամի վրայ չէ: Բժիշկ եւ դրամ. ատօնք իրարմէ շատ հեռու բաներ են: Բժիշկը ո՛ւր, դրամը ո՛ւր: Մէկը Շամ, միւսը Հալէպ» (11):

Մինչեւ այժմ մենք դիտարկում էինք այնպիսի հականիշներ, որոնք պատկանում են նոյն խօսքի մասին, սակայն դա հականշութեան համար պարտադիր պայման չէ: «Հականիշները խմբաւորելիս նկատի պիտի ունենալ, թէ դրանք նոյն, թէ՛ տարբեր խօսքի մասի են պատկանում: Հաշուի առնելով այդ հանգամանքը՝ հականիշները կարելի է բաժանել երկու խմբի՝ ներխօսքամասային եւ միջխօսքամասային»⁹: Ասուածի վառ օրինակի ենք հանդիպում բժիշկ Խորեանի բաժակաճառում. «Հիւանդներուն առողջութիւն ու առողջներուն հիւանդութիւն: Բժիշկներուն ալ փառք ու փող» (11):

Թատերախաղում բաւական լայն կիրառութիւն ունեն ոչ գործուն բառապաշարի տարբեր շերտերին պատկանող եւ ռճական հնարաւորութիւններով օժտուած բառերը: Դրանցից մէկը հնաբանութիւններն է: «Ըստ դրսեւորման բնոյթի, այսինքն՝ ըստ այն բանի, թէ հնացումը բուն բառական, թէ՛ քերականական բնոյթի է, հնաբանութիւնները լինում են երկու տեսակի՝ բառային եւ քերականական»¹⁰:

Պեշիկթաշլեանի կատակերգութեան հերոսներից մէկը՝ Մկոն՝ հաստ բեղերով հարբած գաւառացին, խօսելիս յաճախ է դիմում զ նախդիրին՝ այդպիսով, իր կարծիքով, մօտենալով գրաբարին: Խօսքը համեմելով հնաբանութիւններով՝ ամենասովորական կամ չնչին երեւոյթին իբր հաղորդում է վեհ ու հանդիսաւոր բնոյթ՝ դրանով իսկ առաջացնելով երգիծական տրամադրութիւն, ինչպէս երբ խօսում է հարսանիքի ժամանակ կերածի ու խմածի մասին. «Զխնձոր, զսալոր, զսիտոր, զսիւզ, զտիւզ, զհոշաֆ, զբիւաֆ, զհէրիսայ, զբրասա...» (23—24), կամ մի ծանօթի մահուան մասին. «Մի՛ լար, աղբեր ճան, մենք էլ տի գանք զետեւէդ: Շաբաթ մի առաջ, մէկ շաբաթ զվերջ: Ֆարղը մեծ չի: Գասպար աղբերն էլ, որ տինճ էր, զԱրշաւիր աղբէր զհասանիքին.— մէիէռա՛...» (23):

Հերոսը, սակայն, նոյն զ նախդիրով անում է եւ սխալ կազմութիւններ, ինչպէս. «Զի՛նձ էլ կասես էդ լկտի խօսքեր» (26), ապա նաեւ ցու-

⁹ Ս. ՄԵԼՔՈՆԵԱՆ, Ակնարկներ հայոց լեզուի ռճաբանութեան, Երեւան, 1984, էջ 83:

¹⁰ Անդ, 137:

ցադրում է իր իրական դէմքը՝ օգտագործելով գրաբարից լիովին տարբեր բառապաշար. «Տօ՛ կէտտայ կիւտայ, աննամուս, խանջալս փորդ կը կոխեմ» (26):

Այստեղ մէկ նախադասութեան մէջ կիրառուած ենք տեսնում բարբառային մի քանի բառեր: Բարբառային բառաշերտը նոյնպէս բառապաշարի ոչ գործուն տիրոյթում է եւ գրական ստեղծագործութիւններում օգտագործում է ռճական նպատակներով: Վերը նշուածներից գեադայ բառը վկայուած է բարբառային բառարանում եւ տարբեր բարբառներում տարբեր իմաստներ ունի. «1. Ծառա... 2. Ստոր, անարգ... 3. Գռհիկ, անտաշ... 4. Գծուծ, ժլատ, կծծի»¹¹, իսկ գեադայ գիւդայ նշանակում է «ապիկար՝ անպէտք մարդիկ»¹²: Այս բառն իր կիրառումներն ունի հայ դասական գրականութեան մէջ. յիշենք Թումանեանի «Հառաչանք» պօէմը.

Քննութիւն արին, բռնեցին գեադին,

Թէ՛ ինչպէս ուշուց կըտաս թաւադին...¹³

Դերէնիկ Դէմիրճեանի «Քաջ Նազար» կատակերգութեան մէջ գեադեքը դարձել են պալատական մի ամբողջ խաւ, որը ոչ վերջին մասնակցութիւնն ունի ապիկար կառավարման եւ երկիրը ձախողման ու աղէտների տանող ղեկավարի գործունէութեան մէջ: Սրանք ամբողջացնում են ամբոխային հոգեբանութիւնը, որը դառնում է նազարականութեան անքակտելի մասը: Ստի, կեղծիքի, քծնանքի միջավայրը պարարտ հող է ստեղծում ամէն տեսակի արատների համար ու յատկապէս՝ թագաւորի անօրինակ ցինիզմի: Յիշենք այս պալատական շողոքորթներից մէկի խօսքը. «Երջանկութիւնը իմ էլ աչքերից քունը խլեց: Վայելում եմ յարատեւ արթնութիւն մի, որ դրախտային քնի է օրինակ»¹⁴:

«Հիւանդտես» կատակերգութեան մէջ հանդիպում ենք բարբառային բառերի այլ կիրառութիւնների եւս, օրինակ՝ խաւս. «Մեր գաւաթի խաւս ընկերն է Կոմիկը» (20), ղոռա. «Տօ՛ ղոռա կասեմ, որ Կոմիկը շատ է բարկացեր» (23), ճաւը. «Կոմիկ.— (Անկողնէն ցատկելով ու քանի մը հատ զարնելով Բրաբիոնին) ճա՛տը, ա՛ռ, ա՛ռ, ա՛ռ» (27) եւ այլն:

Երբեմն գրաբարեան եւ բարբառային շերտերին պատկանող բառեր կիրառուած ենք տեսնում կողք կողքի, ինչը երգիծական յաւելեալ լիցքեր

¹¹ «Հայոց լեզուի բարբառային բառարան», հտ. Ա., Երեւան, 2001, էջ 269:

¹² Անդ:

¹³ Յովհ. ԹութԱնեան, Երկեր, հտ. Բ., Երեւան, 1958, էջ 41:

¹⁴ Գ. Դէմիրճեան, Երկերի ժողովածու, հտ. Ժ., Երեւան, 1985, էջ 223—224:

է հաղորդում ասելիքին, ինչպէս Մկոյի խօսքում. «Սայ նայէք: Զէհիր զըխկում կու վազէ զիւր երեսից» (27): Այստեղ կայ նաեւ բացառական հոլովի արեւելահայերէնին բնորոշ կազմութիւն՝ երեսից, արեւմտահայերէնի երեսէն ձեւի փոխարէն:

Ունենք բարբառային սուրաք բառը, որ նշանակում է դէմք, երես: Այս բառը գործածուել է գրաբարեան մի կապակցութեան հետ, որ վերցուած է հոգեհանգստեան շարականից. «Գերեզմանի ծառի պէս տնկուեր ես հիւանդին քով, ի վերին Նրուսաղէմի սուրաթովդ» (21):

Բառապաշարի ոչ գործուն շերտին են պատկանում օտարաբանութիւնները, որոնք նոյնպէս բաւական յաճախակի կիրառութիւն ունեն գեղարուեստական գրականութեան մէջ: Որ բոլոր լեզուներում միշտ եղել են փոխառութիւններ այլ լեզուներից, փաստ է, եւ այս երեւոյթի պատճառը շատ դիպուկ է մատնանշում Յովհ. Թումանեանը՝ իր «Լեզուական փոխառութիւնները» յօդուածում՝ գրելով. «Մի ժողովուրդ հազար ու մի ձեւերով յարաբերութիւն ունի ուրիշ ժողովուրդների հետ, քանի որ նրա կեանքը զարգանում է նաեւ արտաքին ազդեցութիւնների տակ, քանի որ մեծանում է, էնքան էլ ազդեցութիւններ է կրում, եւ նրա լեզուն՝ հարստանում, ճոխանում ու զարգանում: Նորանոր գաղափարների հետ նորանոր ոճեր ու բառեր է ընդունում»¹⁵:

Օտարաբանութիւն ասելով՝ յաճախ հասկանում են միայն փոխառեալ բառ, հիմնականում անհարկի փոխառութիւն, սակայն այն շատ աւելի լայն ընդգրկում ունի եւ կարող է լինել ոչ միայն բառ, այլեւ բառիմաստ, քերականական կամ ոճական երեւոյթ: Օտարաբանութիւնները գեղարուեստական ստեղծագործութիւնների մէջ յաճախ են կիրառում կերպարների խօսքում՝ հանդէս բերելով ոճական մեծ կարողութիւններ: Նախ եւ առաջ սրանք օգնում են ճիշտ կամ առաւել ճշգրիտ ներկայացնելու տարբեր ժողովուրդների կենցաղը, սովորոյթները եւ այլն: Այս միաւորների դերը մեծ է նաեւ երգիծական առումով: Յաճախ սրանց օգնութեամբ ծաղրում են քաղքենի կենցաղը, տգիտութիւնը, մտաւոր սնանկութիւնը եւ այլ արատներ: Յիշենք նոյն Թումանեանի մի յօդուածը, որտեղ օտարաբանութիւնները մեծ դեր ունեն, ոճաւորում են խօսքը՝ աւելի գունեղ ներկայացնելով միջավայրը, որում կատարւում են նշուած դէպքերը: «Անբախտ վաճառականները» թարգմանուել էր ռուսերեն եւ տպագրուել որպէս ամերիկեան ժողովրդական գրոյց: Թումանեանը փորձել էր պարզել այս թիրիմացութեան պատճառը եւ հասկացել, որ «Հրա-

¹⁵ Յովհ. Թումանեան, Երկերի ժողովածու, հտ. Դ., Երեւան, 1969, էջ 97:

տարակիչներն են էդպէս արել: Երեւի մտածել են, որ американская գրելով կը դարձնեն заграничный товар...»¹⁶:

«Հիւանդտես» կատակերգութեան մէջ օտարաբանութիւնների դերը մեծ է: Կատակերգութիւնը ներկայացնում է ֆրանսահայոց կեանքը, եւ, պայմանաւորուած այդ հանգամանքով, այստեղ առկայ են ֆրանսերենում, նաեւ եւրոպական այլ լեզուներում գործածական տարբեր բառեր: Յիշենք մի հատուած բժշկի եւ հիւանդի կնոջ զրոյցից. «Խորեան,— Եթէ բան մը կայ, որ չեմ սիրէր, ան ալ ուէքլամն է: Ինչ ըսելով ուէքլամ պիտի ընես: Աղանի.— Պիտի ըսեմ, որ տոբթոր Խորեանը կամ հիւանդութիւնը եւ կամ հիւանդը մէջտեղէն կը վերցնէ: Խորէան.— Այո՛, ատ երկուքն ալ միբրոպ են: Միբրոպները մէջտեղէն կը վերցնեմ» (9): Կամ հերոսներից մէկի խօսքը. «Վիզիթայիդ երկու խաթը պիտի տամ, ինծի նայէ» (29):

Երբեմն՝ օտարաբանութիւններ կիրառելիս, հեղինակն անցնում է ֆրանսերենի, ինչպէս հոգեվարքի մէջ ընկած Կոմիկի խօսքում, որը դարձեալ ու դարձեալ յիշում է ոգելից խմիչքները եւ դրանց պարգեւած «երջանիկ» պահերը. «Լեցուցէք, տղա՛ք, մինչեւ բերանը.... կենաց, չին չին, էասու, վիւայ, à la tienne.... թելդ թելիս անցուր... մինչեւ տակը, հօ՛բ.... ապրիս, Գաբրիէլս, հրեշտակս....» (8):

Երբեմն օտար բառը կիրառւում է բառապաշարի ոչ գործուն՝ այլ շերտի պատկանող բառի հետ՝ ինչպէս ժողովրդախօսակցական կամ բարբառային որեւէ բառի: Սա հնարաւորութիւն է տալիս աւելի խտացնելու գոյները, կերպարը ներկայացնելու աւելի կենդանի ու յատկապէս ծիծաղաշարժ: Այդպէս է մի հերոսուհու խօսքում, որը դժգոհում է ապաշնորհ բժշկից. «Քայ, անանկ է նէ, կապեցէք ատ տոբթորը ու շիտակ խենթանոց ղրկեցէք: Քա մեղայ Աստուծոյ, մարդ խենթ ըլլալու է քի ասանկ հիւանդի մը կռիփ է ըսէ: Ճղիկ ճղիկ կոտորտին ան չըլլալիք ձեռները, քիմ ճահիլ ճիւհիլին տոբթորութեան տիբլոմայ կուտան կոր» (15): Կամ երբ հերոսներից մէկը պարծենում է. «Խօսածս չեմ գիտէր եղեր: Ծօ՛, ես քու վարժապետիդ դաս կուտամ: Ինծի պիտիբոյցի պիւպիւ կըսեն» (19) եւ այլն:

Մեր ներկայացրածով, անշուշտ, չեն սահմանափակւում Նշան Պեշիկ-Թաշեանի «Հիւանդտես» կատակերգութեան մէջ առկայ բառապաշարի տարբեր շերտերին պատկանող բառերի ոճական-երգիծական կիրառութիւնները: Դրանք, հակառակ թատերախաղի ոչ մեծ ծաւալին, խիստ

¹⁶ Անդ, էջ 96:

բազմազան են ու բազմաբնոյթ, եւ մէկ յօդուածի շրջանակում անհնար է բոլորին անդրադառնալ: Ասուածը բաւական է՝ փաստելու, որ սփիւռքահայ անուանի երգիծաբան Նշան Պեշիկթաշլեանի «Հիւանդտես» կատակերգութեան մէջ այս միաւորներն ունեն անուրանալի դեր ու կշիռ: Շատ յաճախ եւ գործուն, եւ ոչ գործուն շերտին պատկանող բառերը դրսեւորում են ռճական մեծ հնարաւորութիւններ ու ապահովում են խօսքի երգիծական բովանդակութիւնը: Բազում անգամ սրանց միջոցով է կատարւում կերպարների էութեան բացայայտումը՝ տիպականացումը՝ կապուած նաեւ ստեղծագործութեան ժանրային առանձնայատկութիւնների հետ, երբ գրեթէ բացակայում են հեղինակային մեկնաբանութիւնները, եւ գործող անձանց ընկալելու միակ հնարաւորութիւնը նրանց խօսքն է:

РЕЗЮМЕ

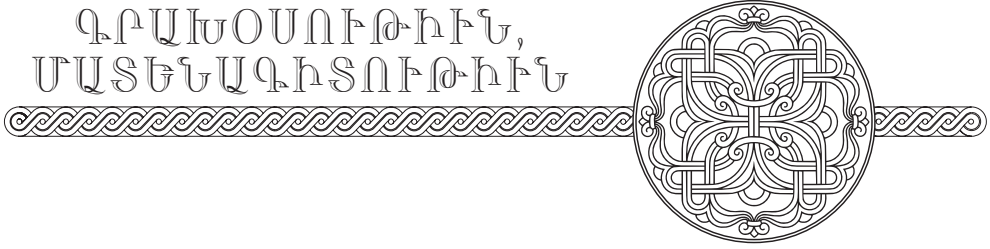
Армянская сатирическая литература имеет богатые традиции и глубокие корни. Сатирический жанр достиг своего апогея в XIX—XX вв., в частности, в творчестве западноармянских писателей Акопа Пароняна и Ерванда Отяна. Традиции западноармянской литературы переняли писатели диаспоры, в том числе Ншан Пешикташлян, более известный как сатирик.

В комедии Ншана Пешикташляна «Посещение больного» изобилует словами, принадлежащими активным и неактивным слоям лексики, которые придают тексту особую стилистическую окрашенность и экспрессию. Эти слова также являются составной частью сатирической речи.

SUMMARY

The Armenian satirical literature has rich traditions and deep roots. The genre of satire reached its apogee in the 19th–20th centuries, in particular, in the works of Western Armenian writers Hagop Baronian and Yervant Odian. Being one of the most brilliant satirists in the Diaspora literature, Nshan Beshiktashlian followed the legacy of the Western Armenian writers.

Nshan Beshiktashlian's comedy «Visit to the Sick» is replete with words belonging to active and inactive layers of vocabulary, which give the text a special stylistic coloring and expression, and these words are also an integral part of satirical speech.



ՊԵՏԱԿԱՆ ԿՐՈՆԱԳԻՏԱԿԱՆ ՓՈՐՁԱՔՆՆՈՒԹՅՈՒՆ

Աշխարհաքաղաքական զարգացումների ներկայիս շրջափուլում՝ ազդեցության եւ հակազդման, մարդասիրության եւ մարդատյացության՝ հոգուտ եւ ի վնաս ներազդող գործիքակազմերն ասես վերացրել են երեւակայական եւ գաղափարական բոլոր սահմանները: Մարդու ինչպես եւ այլազան արարածների իրավունքների պաշտպանության ծրագրերի ներքո, բացարձակապես նույնական կարգախոսների հռչակմամբ այսօր ոմանք հաջողում են եւ բարի եւ չար ձեռնարկներով հանդես գալ: Անմիջականորեն «մեր մաշկին» զգացված օրինակներից, երբ իրավունքների գերակայության կամ պաշտպանության խնդիր է առաջացել, թերեւս հիշելի է բազմաթիվ առաջադեմ երկրներում արգելված, սակայն մեզանում կասկածելիորեն արագ ծաղկող այլեւ այլ համայնքների բարգավաճումը: Կամ, ասենք, թափառող շների «շահերի» պաշտպանության ու դրանց հանդեպ գորովալի վերաբերմունք պարտադրող «միջոցառումները», որ կեղծ քողավորմամբ դիտարկվում են իբրեւ կենդանիների հանդեպ սրտացավ եւ խղճահար վերաբերմունքի օրինակներ: Սակայն հարցում իբրեւ հակադիր կողմ հանդես եկողների՝ ասենք այն երեխաների իրավունքները, որ եթե անգամ չեն սարսում այդ կենդանիներից, ապա գոնե պետք է իրավունք ունենան զգվելու, ամբողջովին արհամարհված են: Եւ ընդհանրապես «գորովագութներից» որ մեկն է մտերմիկ զրուցել այդ թափառող կենդանիների հետ եւ եզրակացրել, որ դրանք պատրաստ են մալումն ընդունել իբրեւ երանություն, միայն թե սոված եւ կեղտակոտույս թափառեն փողոցներում: Մեր խորին համոզմամբ սա միայն «գորովալիների» անձնական փորձի եւ փորձառության, գուցե նաեւ նախասիրության հանգամանքով է բացատրելի: Սակայն, ինչպես նշեցինք, սա ընդամենը մեր խորին համոզմունքն է, իսկ խղճի, այլոց հանդեպ խղճահարության, կամ, առավել եւս, խղճի ազատության տիրույթում կարծիքները կարող են կողմնակալ լինել: Այս եւ նման հարցերում է, որ առանձնակի կարեւորություն է ձեռք բերում փորձագիտական վերլուծությունը՝ մասնագիտական այն քննությունը,

որի շնորհիվ հնարավորինս բացառվում է անձնական, կողմնակալ, կամ կամայական վերաբերմունքը եւ առաջնային եւ դառնում հետազոտական կարողություններն ու գիտելիքները: Առավել կարեւոր է կողմնակալ վերաբերմունքի բացառումը խղճի ազատության, ինչպես եւ հոգեւոր-կրոնական հարցերում, ուր որեւէ շեղում կամ վրիպում կարող է լրջագույն խնդիրների պատճառ դառնալ: Զարմանալի չէ, որ ոլորտը մշտապես Միացյալ ազգերի կազմակերպության ինչպես եւ միջազգային ոչ-կառավարական տարբեր միավորների ուշադրության կենտրոնում է, որովհետեւ «այլատյացությունն ու անհանդուրժողականությունը», «բացասական կարծրատիպերի ձեւավորումը» պետք է բացառվեն քսաներորդ լուսավոր եւ քաղաքակիրթ դարում. հարյուրամյակ, երբ իրենց կարող են ապահով զգալ թափառող, հիվանդ եւ վարակակիր կենդանիները, դրանցից շատ քիչ տարբերվող անհայտ արարածները, սակայն սրան հակառակ, մեծագույն հաջողությունամբ կարող են հայրենագրկվել ընդամենը պատմական, կամ պարզապես արդարություն ակնկալող մարդիկ՝ երկակի չափանիշներին զոհ գնացողները: «Երկակի չափանիշ» արտահայտությունը, երբեմն շրջանառվում է նաեւ «կրկնակի» բաղադրիչով, որ չի վերարտադրում անգլ. «double standarts»-իամբողջական իմաստը, ուր «double»-ը ոչ թե պարզապես կրկին, կրկնել, զույգ է, այլ նաեւ ու հատկապես՝ «դավ», «դավել», «խարդավանել» իմաստներով է գործածված, ուստի զուտ «կրկնակի» չէ, այլ հատկաբար «երկակի» է, գուցե նաեւ «երկսայրի»: Այստեղ նվազագույնը դիտելի եւ հետեւյալ խութերը, որ տարբեր տեսանկյուններից կարող են հակադիր բնորոշումներով ձեւակերպվել: Փորձենք ուրվագծել «հնարավոր» մի իրավիճակ. ՄԱԿ Վեհաժողովի 75/187 բանաձեւում հանդիպում են անհանդուրժողականության բացառում, բացասական կարծրատիպերի ձեւավորման արգելք, այլատյացության դեմ պայքար, բռնության հրահրման արգելք պահանջող դրույթներ եւ այլն: Հատուկ շեշտված է նաեւ «կրոնի կամ համոզմունքների հիման վրա մարդկանց հանդեպ բռնի վերաբերմունքի դրսևորման անընդունելիությունը: Սրան զուգահեռ պետք է հիշել Ռուսաստանի Դաշնության համապատասխան մարմինների ներկայացրած պաշտոնական տեղեկատվությունը ՄԱԿ Մարդու իրավունքների գերագույն հանձնակատարի գրասենյակի հարցմանն ի պատասխան: Դրանից իմանում ենք, որ վիճակագրական տվյալների համաձայն 2020 թվականի դեկտեմբերի 31-ի դրությամբ Ռուսաստանի Դաշնության տարածքում գրանցված է եղել ավելի քան 60 հարանվանություն եւ 31 598 կրոնական

կազմակերպություն¹: Բնական է, որ մեր հայացքին աստղաբաշխական ներկայացող այս թվերում կարող են ընդգրկված լինել եւ այնպիսիները, որ կփորձեն եղծել իրականությունը: Եւ որպես փորձեցինք նկատել վերելում, երկակի չափանիշների ինչպես եւ կամայական վերաբերմունքի բացառմանն ուղղված գործիքներից է փորձագիտությունը: Ասվածի համապատկերում լիովին ընկալելի է դառնում Պետական կրոնագիտական փորձաքննության հարցի հանդեպ արտառոց լուրջ վերաբերմունքը, որ առկա է Ռուսաստանի Դաշնությունում: Այստեղ չէինք ցանկանա անդրադառնալ ներկայիս իրավիճակին, որովհետեւ տվյալ դեպքում ստիպված պիտի լինենք համադրել կամ հակադրել մեզանում եւ հյուսիսի գերտերության սահմաններում տիրող կացությունը, որ ինքնին դառն մի իրականություն պիտի ներկայացնի: Առավել խորին ցավ է առաջացնում այն հանգամանքը, որ մենք ընդհանրապես չենք դիտարկում հարցի դրվածքն ապագայի շարակարգում. առարկա, ուսուցում, մասնագետների պատրաստում... նման խնդիրներ մեզ չեն հուզում: Ասես սրան հակառակ նոր ծավալուն հատորը², որ Մոսկվայում լույս է ընծայել «Յուրայթ» (Юрайт) հրատարակչությունը հետեւյալ մակագիրն ունի՝ «Նախատեսված է բուհերի հումանիտար բաժինների ուսանողության համար»: Սրանից կարելի է ենթադրել, որ առարկան դասավանդվում է աշխարհիկ ուսումնական հաստատություններում, իսկ նպատակն անշուշտ մեկն ու միակն է՝ վաղվա աշխարհում, ուր երկակի ու երկսայրի չափանիշներն օրական ավելի ու ավելի հատու են դառնալու, պետք է ամեն գնով պատրաստ լինել «անհարկի» եւ անհաճո անակնկալներին ու ապահով նոր մարտահրավերների առջեւ:

Ինչպես գիտենք այսօր փորձաքննություններ իրականացվում են մարդկային գործունեության գրեթե բոլոր ոլորտներում: Հայտնի է ամենեցուն, որ փորձաքննությունն առանձնացյալ առարկաների կիրառական ուսումնասիրություն է, որ կատարվում է դրանց բնորոշ առանձնահատկություններով պայմանավորվող կանոնների համապատասխանությամբ, ինչպես եւ իրականացման համար անհրաժեշտ տեղեկատվության կանխապես սահմանյալ շրջանակով, որ բխում է գիտության

¹ *Стелу* «Информация Российской Федерации в связи с запросом Управления Верховного комиссара ООН по правам человека относительно выполнения положений резолюции 75/187» գեկույցը գերագույն հանձնակատարի կալքում՝ https://adsdatabase.ohchr.org/IssueLibrary/RUSSIA_Contribution%20to%20A_RES_75_187.pdf:

² И. ЗАГРЕБИНА, А. ПЧЕЛИНЦЕВ, Е. ЭЛБАКЯН, Религиоведческая экспертиза (Учебник для бакалавриата и магистратуры), М., 2017, էջ 450:

եւ գիտարվեստի (technics) հատուկ ոլորտներից³: Պետական կրոնագիտական փորձաքննությունն իրականացնելիս, անշուշտ, առաջնային են հատկապես կրոնական եւ փիլիսոփայական գիտելիքները, որոնց համակողմանիության դեպքում միայն հավուր պատշաճի կիրականացվի նյութի քննությունը, եւ կատարվեն գերագույն ճշգրտության միտված, կամ դրան ձգտող արդյունքներ:

Ինչպես նկատում է դասագրքի համահեղինակներից մեկը՝ Իննա Զագրեբինան, Ի. դարավերջը Ռուսաստանում նշանավորվեց աշխարհայեցկան համակարգի արմատական բեկումներով⁴: Ի հայտ եկան եւ արմատավորվեցին բազմաթիվ նոր կրոնական շարժումներ, ձեւափոխվեցին ավանդական կրոնական համակարգերը: Պետության եւ կրոնական միավորումների փոխհարաբերությունները կարգավորող հիմքերն ու միջոցները էապես բարելավվեցին:

1997 թ. Ռուսական պետության պարագային ձեւավորվեց մի նոր օղակ՝ իրավական միավոր, որ հիշյալ տարվա սեպտեմբեր 26՝ թիվ 125-Փ3 «խղճի ազատության եւ կրոնական միավորումների մասին» դաշնային օրենքով (11-րդ հոդվածի 8-րդ կետ) կյանքի կոչվեց պետական կրոնագիտական փորձաքննություն իրականացնելու նպատակով⁵: Պատմության ներկա շրջափուլում այս կարգի փորձաքննությունն օր ավուր ավելի ու ավելի կարեւոր է դառնում: Հատկապես երբ ականատես ենք լինում, թե ինչպես է գործընթացների վրա ազդում կրոնական պատճառարկության մե կամ նմանատիպ դրդումներով ուղղորդվող վարքագիծը:

Այսօր Ռուսաստանում ինչպես եւ եւրոպական մի շարք երկրներում Պետական կրոնագիտական փորձաքննությունը կարեւոր, իսկ երբեմն վճռորոշ դեր է խաղում հատկապես կազմակերպությունն իբրեւ կրոնական ճանաչելու հարցում: Նույնն է պարագան նաեւ դավանաբանական հիմունքների վերաբերյալ տեղեկատվության հավաստիությունը եւ իրականացվող կրոնական գործունեության համապատասխանությունը ստուգելիս: Փորձագիտության ընթացքում իրականացվում է կրոնական ուսմունքի գաղափարական ամբողջության համալիր վերլուծություն: Անհրաժեշտության դեպքում եզրակացությունը կարող է ներառել կրոնական զարգացման միտումների,

³ Е. Россинская, Судебная экспертиза в гражданском, арбитражном, административном и уголовном процессе. М., 2005, с. 21.

⁴ Տե՛ս Իր «К вопросу о государственной религиозно-экспертной экспертизе» հոդվածը. «Вестник ПАГС», 2010, 73, էջ 73—77:

⁵ Տե՛ս СЗ РФ. 1997. № 39., էջ 4465:

աճի հաճախականության եւ ընթացքի վերաբերյալ կանխատեսումներ: Սա նախ պաշտպանում է կրոնական շարժումները անտեղի եւ անհիմն մեղադրանքներից կամ պահանջներից, որ կարող են առաջանալ հասարակական տարբեր խավերում: Եւ երկրորդ, վերլուծության տվյալներով առաջնորդվող իշխանությունները ժողովրդին զերծ են պահում այն հանրային բացասական հետեւանքներից, որ տեսականորեն կարող է ամփոփել այս կամ այն կրոնական միավորումը⁶: Դասագրքի Հեղինակների համոզմամբ Ռուսաստանի Դաշնության իրավական համակարգի ռազմավարական հետազոտությունների ասպարեզում լոկ դատաբժշկական փորձաքննությունն է տեսական զարգացման շավիղներով ընթացել: Սրան հակառակ արտադատական փորձաքննությունը գործնականում չի ուսումնասիրվել, ինչպես նկատում են նրանք: Դիտելի է, որ հեղինակային խումբը ցավ ի սրտի է արձանագրում, թե Ռուսաստանի Դաշնության պետական կրոնական փորձաքննության իրավական համակարգը հիմնվել է տասներեք տարի առաջ, սակայն անգամ այս պահին մի շարք կարեւոր խնդիրներ տակավին կարոտ են ուսումնասիրության: Զորօրինակ գիտական վերացարկման կարիքն ունեն ձեռնարկված փորձաքննության բնույթն ու հատկանիշները, դրա իրականացման պայմաններն ու հատուկ եղանակները: Պետք է դիտարկվեն փորձագետի կարգավիճակը, հատուկ գիտելիքների եւ միջոցների կիրառման օրինաչափություններն ու սահմանները, ինչպես եւ համալիր եւ հանձնախմբային պետական կրոնագիտական փորձաքննությունների խնդիրները: Մյուս կողմից շեշտվում է, որ ուշադիր քննարկմանն արժանի են ոչ միայն ընդ կիրառություն ընդունված փաստաթղթերը, այլեւ վերջին պատմափուլում շրջանառված դեպքերով ընձեռվող փորձառությունը: Մեծ է հույան առ այն, որ այսու կբարելավվի ծագող խնդիրների իրավական կարգավորումը, եւ սպասվող արդյունքները կլինեն առավել անկողմնակալ ու ճշգրիտ, ինչն անշուշտ կնպաստի այս կարգի փորձաքննությունների հիման վրա գործադիր իշխանության մարմնի կայացրած որոշումների օրինականությանը: Ինչպես գիտենք փորձաքննությունը հիմնականում հատուկ մասնագիտական գիտելիքների կիրառման գործընթաց է: Եւ հույժ կարեւոր է, որ այդ գիտելիքներն «ըստ արժանվույն հանդես եկած լինեն ժամանակի ստուգատեսում»⁷: Այս կապակցությամբ տեղին է նկատել, որ դասագրքի ստեղծման

⁶ Т. Томаева, Методологические принципы религиозно-экспертизы // Религия, политика и права человека: мат-лы конференции / под ред. А. Пчелинцева, Т. Томаевой. М., 2002, 275.

⁷ Сёму Т. Сахнова, Судебная экспертиза. М., 2000, էջ 12:

աշխատանքներում ներգրավվել են ճանաչված եւ լուրջ ավանդ ունեցող անձինք: Կրոնի եւ իրավանց փորձագետների ընկերակցության վարչության խորհրդի նախագահ Իննա Զագրեբինյան փաստաբան է, «Юридическое религиоведение» («Իրավաբանական կրոնագիտություն») ամսագրի գլխավոր խմբագիրը: Հաջորդը Ռուսաստանի Դաշնության Պետական Դոմայի հասարակական միավորումների եւ կրոնական կազմակերպությունների հարցերով հանձնաժողովի փորձագիտական խորհրդի անդամ Անատոլի Պչելինցեն է, իրավագիտության դոկտոր, Ռուսաստանի Դաշնության պատվավոր փաստաբան, «Религия и право» (Կրոն եւ իրավունք) ամսագրի գլխավոր խմբագիրը: Եւ վերջապես ավագ գիտաշխատող Եկատերինա Էլբակյանը՝ փիլիսոփայության դոկտոր, Աշխատանքի եւ ընկերային հարաբերությունների ազդեցության ընկերաբանության (sociology) եւ հանրային գործընթացների կառավարման ամբիոնի պրոֆեսոր, կրոնական հետազոտությունների «ReligioPolis» կենտրոնի տնօրեն: Գիրքն ընթերցելիս եւ անգամ շոշափելիս ամեն պահի նկատելի է պետական լուրջ վերաբերմունքը հարցին, որ բնական հետաքրքրություն է առաջացնում. ինչով է հիմնավորելի ներկա վերաբերմունքը: Ի պատասխան համեմատաբար համառոտ մի ձեւակերպում գտնում ենք Պետական կրոնագիտական փորձաքննության վերաբերյալ հոգվածներից մեկում: Ըստ այդ հրապարակման փորձաքննության այս տեսակը Ռուսաստանի Դաշնությունում սկսեց կիրառվել որպես կրոնական կազմակերպությունների պետական գրանցման վավերականությունն ապահովելու գործիք⁸: Ընդ որում այն շատ վաղուց էր սկսել կիրառվել արտերկրում, իսկ երկու հարյուրամյակների սահմանին առավել տարածվեց ու խորին հետազոտության արժանացավ, եւ այժմ շարունակում է ավելի ու ավելի զարգանալ⁹, բոլոր այն երկրներում, ուր գիտակցվում է, որ հոգեւոր անվտանգությունն ազգային անվտանգության կարեւորագույն բաղադրիչն է:

ՍԻՐԱՆՈՒՅՇ ՄԱԴՈՅԱՆ

ԵՊՀ, ՀՀ, Հորդանանի Արքայական համալսարան, ՀՀԹ

⁸ Ску Ю. Крашенинникова, Н. Кочергин, Устройство и практики государственной религиоведческой экспертизы в РФ, Вопросы государственного и муниципального управления. 2020, №3, էջ, 188:

⁹ Այս առթիվ տե՛ս օր.՝ R. FINKE, D. MATAIC, J. FOX, Assessing the Impact of Religious Registration. Journal for the Scientific Study of Religion, 2017, vol. 56, №4, էջ 720–736, F. FISCHER, Professional Expertise in a Deliberative Democracy: Facilitating Participatory Inquiry. The Good Society, 2004, vol. 13, № 1 (Symposium: Theory of Democratic Professionalism), էջ 21–27, S. FLERE, Registration of Religious Communities in European Countries. Politics and Religion, 2010, №4, էջ 99–117:

СОДЕРЖАНИЕ

ПАТРИАРШИЕ ЭНЦИКЛИКИ И ГРАМОТЫ БЛАГОСЛОВЕНИЯ

Послание ЕГО СВЯТЕЙШЕСТВА ГАРЕГИНА II, ВЕРХОВНОГО ПАТРИАРХА И КАТОЛИКОСА ВСЕХ АРМЯН , по случаю Великого поста	.55
---	-----

ПРОПОВЕДИ

Проповедь ИЕРОМОНАХ АРУТЮНА ТАМАТЯНА , произнесенная в монастыре Св. Гаяне во время Литургии по случаю Масленицы Передового поста	7
Проповедь ИЕРЕЯ СЕВАКА САРИБЕКЯНА , произнесенная во время Литургии в монастыре Св. Гаяне	.13
Проповедь ПРОТОАРХИМАНДРИТА ШАГЕ АНАНЯНА , произнесенная в монастыре Св. Гаяне во время Литургии по случаю Истинной Масленицы	.15

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

БАБКЕН НАНЯН — О происхождении названия «Пришествие сорокадневного Христа во храм»	.20
АФИНАГОР АФИНСКИЙ — О воскресении мертвых	.39
ЮРГЕН МОЛЬТМАН — Богословие надежды: <i>смерть и история</i>	.55

ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

АРПИНЕ СИМОНЯН — Иконографические общности миниатюр двух Библий, иллюстрированных Айрапетом Джугаеци, и гравюр Библии Восканян	.69
РАФИК НААПЕТЯН — Об изучении народных селениях, жилищных комплексов Сюника и Арцах (XIX— начало XX вв.)	.85
АНИ ФИШЕНКЧЯН — История армянской общины Джараблуса	.94

ԱՅԱԳ Ա. ԱՐՄՈՒՅԱՆ — Позиция Армянской Апостольской Церкви

по отношению к советской власти в 1920—1930-е годы:

политологический обзор 107

ՏՕՕԲՇՇԵՆԻՅԱ

ԱՏՄԻԿ ՍԵՏՐՕՅԱՆ — Уникальный образец ковра с надписью из коллекции

Джеймса Марка Кешишяна (Ковер изготовлен в память о святом

мученике Воскане) 118

ԿԱՐԻՆԵ ԱՐԱԿԵԼՅԱՆ — Стилистические-сатирические аспекты разных слоев

лексики в комедии Ншана Пешикташляна «Посещение больного». 129

ՐԵՇԵՆԶԻՅԻ. ԲԻԲԼԻՕԳՐԱԲԻՅԱ

ՏԻՐԱՆՍԻՄ ՄԱԴՕՅԱՆ — Государственная религиоведческая экспертиза 138



CONTENTS

PONTIFICAL ENCYCLICALS, LETTERS OF BLESSING

Message of HIS HOLINESS KAREKIN II, CATHOLICOS OF ALL ARMENIANS , on the occasion of the Great Lent	5
--	---

SERMONS

Sermon delivered by REV. FR. HARUTYUN DAMADYAN during the Divine Liturgy celebrated on the Eve of the Fast of the Catechumens at St. Gayane Monastery	7
Sermon delivered by FR. SEVAK SARIBEKYAN during the Divine Liturgy celebrated at St. Gayane Monastery	13
Sermon delivered by PROTO-ARCHIMANDRITE SHAHE ANANYAN during the Divine Liturgy celebrated on the occasion of the Shrovetide at St. Gayane Monastery	15

RELIGIOUS STUDIES

BABKEN NANYAN — On the origin of the feast name “The coming of forty-days old Christ to the Temple”	20
ATHENAGORAS OF ATHENS — Resurrection of the dead	39
JURGEN MOLTMAN — Theology of Hope: <i>On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology</i>	55

HISTORICAL-PHILOLOGICAL STUDIES

ARPINE SIMONYAN — Iconographic commonalities between the miniatures of two Bibles illustrated by Hayrapet of Julfa and engravings of the Voskanyan Bible . . .	69
RAFIK NAHAPETYAN — On the study of folk houses and residential complexes of Syunik-Artsakh (19 th century—early 20 th century)	85

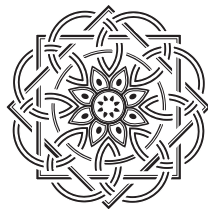
ANI FISHENKJIAN — History of the Armenian community in Jarablous	94
AVAG A. HARUTYUNYAN — The stance of the Armenian Apostolic Church towards the Soviet authorities in the 1920 ^s and 1930 ^s : <i>politological review</i>	107

ESSAYS

HASMIK PETROSYAN — A unique example of an inscribed rug from James Mark Keshishian's collection (The rug was made in memory of martyr St. Voskan) . . .	118
KARINE ARAKELYAN — The stylistic-satiric use of different layers of vocabulary in Nshan Beshiktashlian's comedy "Visit to the Sick"	129

LITERARY REVIEW

SIRANUSH MADOYAN — State religious expertise	138
---	-----



ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ

ՀԱՅՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ԿՈՆԴԱԿՆԵՐ. ՕՐՀՆՈՒԹԵԱՆ ԳՐԵՐ

Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. ԳԱՐԵԳԻՆ Բ. ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ուղերձը՝

Մեծ պահքի առիթով 5

ՔԱՐՈՉԽՕՍԱԿԱՆ

ՅԱՐՈՒԹԻՒՆ ԱՐԴՅ. ՏԱՄԱՏԵԱՆԻ քարոզը՝ Առաջադրաց պահքի

Բարեկենդանի առթիվ՝ խօսուած Ս. Գայեանէ վանքին մէջ մատուցուած

Ս. Պատարագին. 7

Տ. ՍԵՒԱԿ ՔՀՆՅ. ՍԱՐԻԲԵԿԵԱՆԻ քարոզը՝ խօսուած Ս. Գայանէ

վանքում մատուցուած Ս. Պատարագին 13

Տ. ՇԱՀԷ Ծ. ՎՐԴ. ԱՆԱՆԵԱՆԻ քարոզը՝ խօսուած Բուն Բարեկենդանին

Ս. Գայանէ վանքում մատուցուած Ս. Պատարագին. 15

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

ԲԱԲԿԷՆ ՆԱՆԵԱՆ — «Տօն քառասնօրեայ գալստեանն Քրիստոսի ի տանարն»

անուան ծագման շուրջ 20

ԱԹԵՆԱԳՈՐԱՍ ԱԹԵՆԱՅԻ — Մեռելայների յարության մասին. 39

ԵՈՒՐԳԷՆ ՄՕԼԹՄԱՆ — Յոյսի աստուածաբանություն.

վախճանաբանություն եւ պատմություն 55

ՊԱՏՄԱՐԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

ԱՐՓԻՆԷ ՍԻՄՈՆԵԱՆ — Հայրապետ Ջուղայեցու նկարագրողած

գոյգ Աստուածաշունչ մատեանների եւ Ոսկանեան Աստուածաշնչի

պատկերագրական աղբյուրները 69

ՌԱՖԻԿ ՆԱՀԱՊԵՏԵԱՆ — Սիւնիք—Արցախի ժողովրդական

բնակավայր-բնակարանային համալիրների ուսումնասիրության շուրջ

(ԺԹ. դար — Ի. դարասկիզբ) 85

ԱՆԻ ՖԻՇԵՆԿՃԵԱՆ — Ճարապուլուսի հայ համայնքի պատմությունը 94

ԱԲԱԳ Ա. ՅԱՐՈՒԹԻՒՆԵԱՆ — Հայաստանեայց Առաքելական Եկեղեցու
ղիրքորոշումը խորհրդային իշխանության նկատմամբ 1920–1930-ական
թուականներին. *քաղաքագիտական ակնարկ* 107

ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐ

ՅԱՍՄԻԿ ՊԵՏՐՈՍԵԱՆ — Յիշատակագրությամբ գորգի եզակի օրինակը
Ջեյմս Մարկ Քեշիշեանի անձնական հաւաքածուից (գորգը «յիշատակ է Սբ
Ոսկան նահատակի») 118

ԿԱՐԻՆԷ ԱՌԱՔԵԼԵԱՆ — Բառապաշարի տարբեր շերտերի
ոճական-երգիծական կիրառությունները Նշան Պեշկյաշլեանի
«Հիւանդտես» կատակերգության մեջ 129

ԳՐԱԽՕՍՈՒԹԻՒՆ. ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆ

ՍԻՐԱՆՈՅՑ ՄԱԴՈՅԵԱՆ — Պետական կրօնագիտական
փորձաքննություն 138



- ԱԲՀ** - Առձեռն բառարան հայկազնեան լեզուի (Մ. Ալգերեան, Գր. Ճելալեան), 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
- ԱՖՏ** - 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
- ԳՀՀ** - 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
- ՀԱԲԵ** - 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, Սարգարապատ
- 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. Տ. Մելիք-Բախչյան, 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
- ՄՅՀԶ** - Մայր ցուցակ հայերեն ձեռագրաց Մաշտոցի անուն Մատենադարանի, Երևան
- ՆՀԲ** - Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի (Գ. Անտիքեան, Խ. Սիրմէլեան, Մ. Ալգերեան), 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** - «Վէմ» համահայկական հանդես, Երևան
- ՏՀԳ** - Տեղեկագիր հասարակական գիտությունների, Երևան
- ՑԶՄՄ** - Ցուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անուն Մատենադարանի, Երևան
- ՔՀ** - Քրիստոնյա Հայաստան, Ս. Էջմիածին
- ՔՀՀ** - «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Երևան, 2002
- ՕԱՀՀՄ** - 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, НАН 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
- КСИМК** - 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

ISSN 1829-4243

Հրատարակում է
Գէորգեան հոգեւոր ճեմարանի
(աստուածաբանական համալսարան)
գիտխորհրդի երաշխատրույթեամբ եւ որոշմամբ

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 տեղեկատւութիւն դրա մասին, տրամադրելով թուայնացուած նիւթեր:

ՀՀ Ազգային գրադարան
ՀՀ ԳԱԱ Հիմնարար գրադարան

Հրատարակչական բաժնի տնօրէն՝
Տ. Արարատ քին. Պողոսյան

Խմբագրութեան հասցէն՝
ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹԻՒՆ, Բ. 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՝ 15.03.2022 թ.



ՄԵՐ ԼԹՈՒ ՍՈՒՐԲ
ԷՋՄԻԱԾԻՆԻ ՏՊԱՐԱՆ