



ՀԹ. ՏԱՐԻ

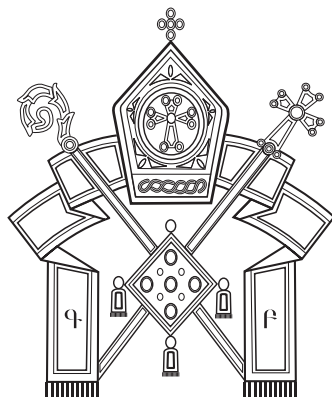
ԲԱՐԴԱՐՈՒՄ

ՊԼՇՏՈՆԱԿԱՆ ԱՐԱՆԻՐ
ԱՐԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՈՒԹԵԱՆ
ԱՅՐ ԹՈՒԻՅ ՄԻՔՈՅ ԷԶՐԻԼՏԻ

Ս Ե Պ Ե Մ Ե Ր

2022

II. ԷԶՐԻԼՏԻՆ

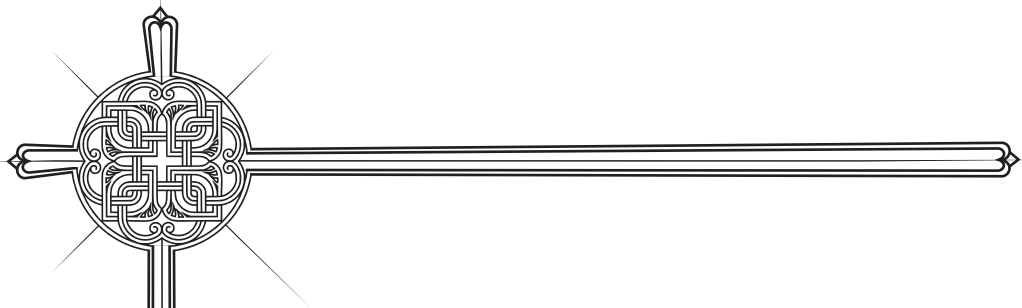


ՀՐԱՄԱՆԱԻ

Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. ԳԱՐԵԳՆԻ ԵՐԿՐՈՐԴԻ

ՎԵՀԱՓԱՌԻ ԵՒ ՍՐԲԱԶՆԱԳՈՅՆ

ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ



«ԷԶՄԻԱԾԻՆ»

կրօնագիտական եւ հայագիտական ամսագիր

Խմբագրական

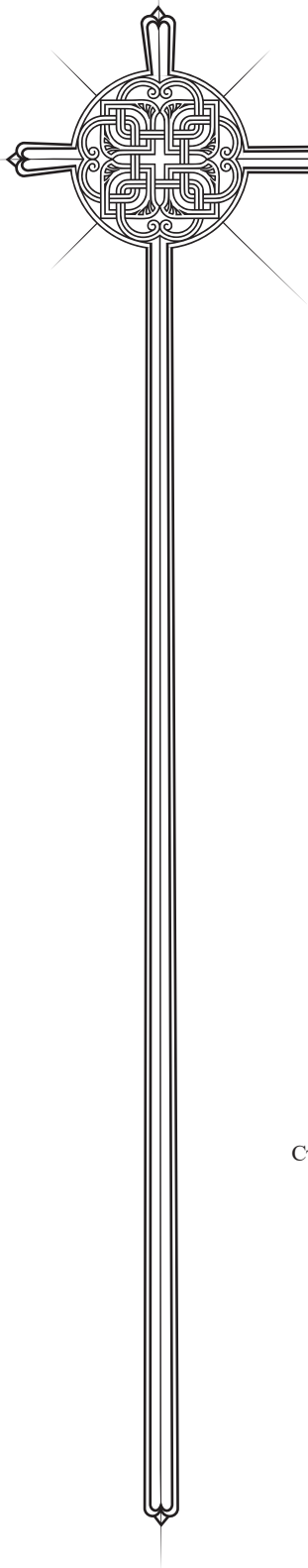
Գլխավոր խմբագիր՝ Գեորգ Մադոյեան

Լեզուատնական խմբագիր՝ Նարէ Սարգսեան

Տեխնիկական խմբագիր՝ Գոռ Գրիգորեան

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





“Etchmiadzin”

Journal of Religious and Armenological Studies

Editorial staff

Editor-in-Chief **Gevorg Madoyan**

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

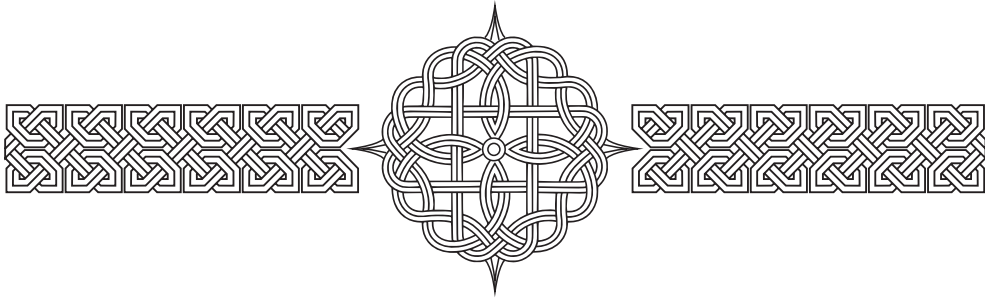
Редакционный состав

Главный редактор **Геворг Мадоян**

Стилистический редактор **Нарэ Саргсян**

Технический редактор **Гор Григорян**

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



ԻՐԻՆԻ ԽՄԲԱԳՐԱԿԱՆ

Սեպտեմբեր... տարելից... Դժուար եւ ցաւոտ է չսպիացած վերքի մասին խօսելը... չսպիացող վերքի... չնիրհող ցաւի, չըթող կսկիծի: Մանաւանդ, որ նման վերքերը երբեւէ չեն սպիանում՝ ո՛չ մէկ ամսից, ո՛չ մէկ տարուց եւ ո՛չ անգամ դարից:

Սեպտեմբեր... տարելից... Ուղիղ հարիւր տարի առաջ՝ 1922 թուականի սեպտեմբերին, կանոնաւոր հրոսակներն ու վայրագնած խուժանը հորդեցին Զմիւռնիա: Եւ չնայած պայմանաւորուածութիւններին, ապահովութեան եւ անվտանգութեան մասին խոստումներին, որ անձամբ Քեմալն էր տուել, նետուեցին դէպի քրիստոնէական թաղերը՝ Թալանի, կոտորածի արեան: Ինչ էր սա. ռազմական յաղթանակ, թէ խաբէութիւն, խոստման դրժում ընդամենը, թէ ստորութիւն, անկում... Մի բան է հաստատ. սա յաղթանակ չէր: Յաղթանակը մարտի դաշտում են կռում՝ ազնիւ, արդար... ահեղ պայքարում: Իսկ այստեղ անպաշտպան, անտեր մնացած հազարամեայ քաղաքն էր՝ Հոմերոսի հաւանական ծննդավայրը: Յիրաւի յաղթանակ չէր այս ներխուժումը, չնայած Զմիւռնիայի դէպքերը բնորոշելիս ժամանակի խոշորագոյն գործիչներից մէկը՝ Ուինսթոն Չերչիլը, կիրառում է դա, այդ բառը. «Մուսթաֆա Քեմալի բանակն իր յաղթանակը տօնեց Զմիւռնիան հրկիզելով, մոխրի վերածելով եւ տեղի քրիստոնէայ բնակչութեան համատարած կոտորածով»¹:

¹ Օտարաբան «Բանալի» ասուած հիմնաբառերը (Չերչիլ Քեմալ Զմիւռնիա մոխիր) որոնելիս զարմանքով նկատեցի, որ հաշուած կայքերում է հանդիպում այս խօսքը, որ թերեւս բազմիցս պէտք է կրկնուած լինէր: Առաւել զարմացայ, երբ պարզուեց, որ անգլերէնը, եւս դժուար է յայտնաբերուած: Այս է պատճառը, որ քաղում եմ համապատասխան հատուածը բնագրով. «Mustapha Kemal's Army, having celebrated their triumph by the burning of Smyrna to ashes and by a vast massacre of its Christian population, turned the heads of their columns hopefully towards Constantinople and the Straits» ՏԵՍ WINSTON S. CHURCHILL, The World Crisis: The Aftermath, Loûnon, 1929, էջ 419:

Անշուշտ հիւլէեան զէնք ստեղծելը բարդ է, բայց թերեւս հիւլէական զօրութեամբ գրադարան պարտաւոր էինք վաղուց ստեղծած լինել, ուր անվճար հասանելիութեամբ

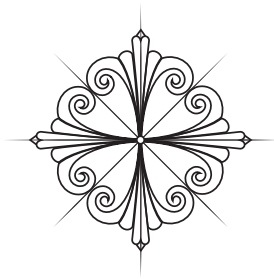
Ականատեսները պատմում են, որ գազանը՝ անհաշուելի եւ անկառավարելի ամբոխը, ճանկել էր իր համար «մեծագույն վտանգ ներկայացնող» զառամեալ մի հոգեւորականի² եւ անտանելի կտտանքների էր ենթարկում, իսկ ալեհեր ծերունին լոկ նոյն միտքն էր մրմնջում. «Հայր, թող դոցա՝ զի ոչ գիտեն զինչ գործեն» (Ղուկ. ԻԳ. 34): Իսկ ի՞նչ էին անում ականատեսները... Բազմաթիւ ականատեսները: Զմիւռնիոյ Նաւահանգիստը լիքն էր եւրոպական՝ «քաղաքակիրթ» երկրների ռազմաճակատով եւ առեւտրական լաստերով, որ «անձնագոհ» կերպով եւ սրբօրէն կառչել էին իրենց հարազատ կառավարութիւնների չէզոքութեան քաղաքական գծից եւ միջազգային օրէնքներից, սակայն մոռացութեան էին մատնել բարոյական ու մարդկային օրէնքները: Այստեղ չենք կարող չիշել Պիրենէեան թերակղզուց եկած ծովագնացներին, որ միջազգային օրէնքներից իրենց ազատուած էին զգում եւ փրկում էին թէկուզ կոտրած գաղղիբէնով Ֆրանսիայի քաղաքացի ներկայացողներին: Սակայն խոնարհումի են արժանի Ճապոնացի նաւաստիները, որ չէին սպասում օգնութեան կանչերի, այլ փրկում էին, ում կարող էին, ու մօտ էր, ու կարօտ էր: Իսկ երբ շուտով իրենց նաւերը գերազանցեցին հնարաւոր բեռնուածութիւնը, Ճապոնացիներն սկսեցին ծովը նետել այն գոյքը, որի կարիքը չէին զգալու մօտակա օրերին եւ այդու՝ ազատուած քաշի հաշուին կարողանալու էին փրկել գոնէ եւս մէկ կեանք³: Այս խոնարհմանը զուգահեռ ի՞նչ վերաբերմունքի են արժանի այն նաւերի անձնակազմերը, որ ոչ միայն օգնելու մտադրութիւն չունէր, այլեւ դիտաւորութեամբ, կամ իբրեւ «անզգուշօրէն» այնպէս էր անում, որ հայ, յոյն կամ ասորի հալածականները ջրասոյզ լինեն, խեղդուեն: Մի՞թէ դրանք

հաւաքուած պիտի լինէին ազգային պատմութեան վերաբերեալ կարեւոր նիւթերը՝ հնարաւոր եւ անհնար բոլոր լեզուներով թարգմանուած, որոնց ամեն էջն ու տողը հազարաւոր ականների ազդեցութիւն պիտի գերծեր: Գիտենք, որ ռիսերիմ հարեւանը մեծ դրամագլուխ է յատկացնում՝ տարբեր երկրների գրադարաններից իր մեղքերը բացայայտող նմուշներն առեւանգելու կամ եղծելու համար: Գոնէ այս գրականութիւնը պարտաւոր ենք առաւել մատչելի դարձնել:

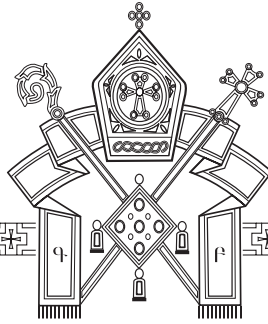
² Զմիւռնիայի յոյն մետրոպոլիտ Քրիսոստոմոս (Ոսկեբերան) Կալաֆատիսն է (Տյունուար 1867 — 10 սեպտեմբեր 1922), որ 1992-ի նոյեմբերի 4-ին Յունաստանի Ուղղափառ եկեղեցու սրբազան Սինոդով ճանաչուել է մարտիրոս եւ սուրբ:

³ Թէ՛ որ երկրի նաւն ինչ դիրք բռնեց (ինչպէս եւ դէպքերի նկարագրութիւնը) կարելի է տեսնել, ասենք, An Armenian doctor in Turkey: Garabed Hatcherian, my Smyrna ordeal of 1922, Translated by Dora Sakayan, Arod Books, 1997 գրքում: Քեմալական ոճիրը կարելի է տեսնել նաեւ ուղղակի իմաստով, որովհետեւ շատ երկրների նաւագններ, օգնութեան ձեռք մեկնելու փոխարէն նկարահանում էին կատարուածը, իսկ այժմ երբեմն դրանց պետական պահոցներից դուրս են սողոսկում յանցանքի ապացոյցները:

եւ եղեռնի հեղինակ-կատարողները գրթէ նոյն հարթութեան վրայ չեն, եւ արդեօք դրանք՝ բոլորը, իրապէս արժանի են Քրիստոսական խօսքերին, որ երկրորդում էր տարեց հոգեւորականը. «Հայր, թող դոցա՝ զի ոչ գիտեն զինչ գործեն», թէ տուեալ պահի համար քաղցրագոյնը ՄԳ. սաղմոսն է՝ «Ի դարձուցանել զչարն ի թշնամիս իմ, ճշմարտութեամբ Քով սատակեա՛ զնոսա» (7):



ՀԱՅԲԱՊԵՏԱԿԱՆ
ԿՈՆԳՐԱԿՆԵՐ



ՕՐՀՆՈՒԹԵԱՆ
ԳՐԵՐ

**Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. ՊԱՐԵԳԻՆ Բ. ԱՍԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ
ԽՈՍՔԸ ԶԿ ԱՆԿԱԽՈՒԹՅԱՆ ՏՈՆԻ ԱՌԹՈՎ
ՀԱՆՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ՄԱՐԹԱՆՔԻ ԱՐԱՐՈՂՈՒԹՅԱՆԸ**

Սիրելի՛ բարեպաշտ ժողովուրդ,

Այսօր սեպտեմբերի 21-ն է՝ մեր երկրի Անկախության տոնը:

Ավելի քան երեք տասնամյակ առաջ մեր ժողովուրդը Արցախյան ազատամարտի մաքառումների մեջ անհուն զրկանքների ու զոհողությունների գնով վերակերտեց իր անկախ պետականությունը եւ ամրագրեց ազատ ապրելու իր իրավունքը: Անկախությունը մենք հռչակեցինք մեր ժողովրդի անվտանգ կյանքը կառուցելու, ազգային մեր ինքնությունը զորացնելու, արժանապատիվ կեցություն ապահովելու եւ հայրենաբնակ ու աշխարհասփյուռ համայն հայությունը հայրենիքի շուրջ համախմբելու նվիրական տեսիլքով:

Այսօր՝ անկախությունից 31 տարիներ անց, խռովված սրտով ենք դիմավորում ազգային ու պետական կարեւորագույն մեր տոնը: Մորմոքում է մեր սիրտը Արցախյան 44-օրյա պատերազմի ահռելի կորուստներով: Վշտացած եւ խռովված ենք մեր երկրի նկատմամբ Ադրբեջանի նվաճողական նկրտումների եւ չղադարող ոտնձգությունների պատճառով: Օրեր առաջ էր, երբ Ադրբեջանի զինված ուժերը, ոտնահարելով միջազգային իրավունքի բոլոր նորմերը, լայնածավալ հարձակում գործեցին մեր երկրի դեմ՝ ավերիչ հանցագործ հարվածներ հասցնելով խաղաղ բնակավայրերին: Ադրբեջանի ագրեսիայի հետեւանքով ունենք բազմաթիվ զոհեր, վիրավորներ, գերեվարված ու անհայտ կորած հայորդիներ, հազարավոր տեղահանվածներ: Մեր խոնարհումն ենք բերում հայրենիքի անկախության համար իրենց կյանքն ընծայած զինվորների խնկելի եւ լուսավոր հիշատակին: Մաղթում ենք շուտափույթ ապաքինում վիրավոր մեր զավակներին:

Առկա զարգացումները վկայում են՝ մեր ժողովուրդը վերստին գոյաբանական հիմնախնդիրների առջեւ է: Վտանգներ են սպառնում Հայաստանի տարածքային ամբողջականությանն ու անկախ պետականության անվտանգությանը, հայրենի հողում արցախահայության ազատ ու անկախ ապրելու իրավունքին, Լեռնային Ղարաբաղի հիմնահարցի խաղաղ կարգավորմանը:

Մենք այսօր մտահոգ ենք նոր կորուստներով, հայ-ադրբեջանական բանակցությունների արդյունքների անորոշությամբ եւ արձանագրվող հարկադրանքով, հայ-թուրքական երկխոսության հապճեպությամբ: Մտահոգ ենք մեր երկրում առկա սոցիալ-տնտեսական լրջագույն մարտահրավերներով, մեր հասարակության մեջ տիրող անհամերաշխության միմյանց հանդեպ անհանդուրժողությամբ, հրատապ խնդիրները երկրորդական հարցերով փոխարինելու ընթացքով, առկա սպառնալիքների հանդիման միաբանվելու եւ միասնաբար պայքարելու վճռականության բացակայությամբ: Մտահոգ ենք արժեքային եւ կրթական դաշտում ծառացած խնդիրներով, սփյուռքի համայնքների, ազգային կառույցների եւ հայրենի իշխանությունների միջեւ ստեղծված որոշակի անվստահությամբ, նաեւ Եկեղեցի-պետություն հարաբերություններում հայրենանպաստ գործակցության բացակայությամբ: Բաժանումն ու մասնատվածությունը չեն կարող բարիք ծնել այս դժվարին իրադրության հաղթահարման համար: Սուրբ Գիրքը խրատում եւ ուսուցանում է մեզ. «Նույն սերն ունեցեք ձեր մեջ, եղեք միաշունչ, միախորհուրդ: Մի՛ արեք որեւէ բան հակառակության ոգով» (Փիլիպ. Բ. 2—3):

Սիրելիներ, մեր լինելության, մեր պետականության անվտանգության հիմնասյունը մեր ազգային միաբանությունն է: Որքան ամուր եղավ այդ հիմքը, այնքան հաստատուն կլինի մեր անկախ պետականությունը եւ դրա նվիրական գիտակցությունը մեր մեջ: Անկախության համար պետք է տքնել եւ պայքարել ամեն օր: Անկախությունը գերագույն եւ անսակարկելի արժեք է: Այսօր հրամայական է, որ աշխարհասփյուռ հայությունը համախմբվի հայրենիքի շուրջ՝ գործելով եւ արարելով ի շահ նրա արժանապատիվ կյանքի եւ առաջընթացի: Հայրենիքը եւ ազգային արժանապատվությունը չեն կարող ստորադասվել անձնական ու հատվածական շահերին եւ բարեկեցությանը: Հայրենիքը ազգի յուրաքանչյուր զավակինն է: Եւ ամենքս պատասխանատու ենք հայրենիքի համար մեր արածի եւ բացթողումի, ձեռքբերումի եւ

կորստի համար, պատասխանատու ենք Աստծու առջեւ, մեր սրբազան հողի, կորսված շեների ու սրբավայրերի առջեւ, պատասխանատու ենք հայրենիքին իրենց կյանքն ընծայած մեր նահատակների եւ ապագա սերունդների առջեւ:

Սիրելի ժողովուրդ հայոց, հայրական Մեր հորդորն է՝ Անկախության տոնի այս օրը ուխտենք վերստին ամենայն հանձնառություն ու զոհողություն ստանձնել հանուն հայրենիքի՝ Հայաստանի եւ Արցախի: Ապրենք ճշմարիտ հայրենասիրությամբ, ազգային ու պետական շահերի բարձր գիտակցությամբ՝ խույս տալու համար ցավալի նոր կորուստներից: Աստվածապավինությամբ եւ անխախտ հավատարմությամբ առ հայրենին շնորհակենք, չհուսահատվենք փորձությունների ու նեղությունների առջեւ եւ միասնական ջանքերով կերտենք լուսեղեն գալիքը մեր ժողովրդի, հաղթական նոր էջը մեր պատմության: Մեր հավատքի գործությունամբ է, որ կարող կլինենք հաղթահարելու չարահնար բոլոր հարձակումները, քանզի, ինչպես առաքյալն է ասում, «ամեն ոք, որ Աստծուց է ծնված, հաղթում է աշխարհին: Եւ այն է այն հաղթությունը, որ հաղթում է աշխարհին՝ մեր հավատը» (Ա. Հովհ. Ե. 4): Մեր հորդորն է Հայաստանի Հանրապետության իշխանություններին՝ անկախ կուսակցական եւ գաղափարական տարբերություններից գործակցել եւ ընդհանուր հայրենաշահ որոշումներ կայացնել ազգի բոլոր կարող ուժերի հետ՝ առկա բարդ ու դժվարին իրավիճակի կարգավորման, ծառացած հիմնախնդիրների բարվոք լուծման, ինչպես եւ հայության ներուժը ազգային-հայրենական շահերին լավագույնս ծառայեցնելու համար:

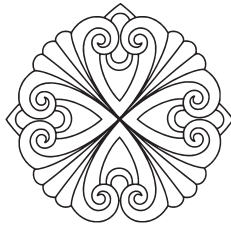
Հայոց Եկեղեցին միշտ եղել է պետականության գորացման նվիրյալը, առաջամարտիկը նրա անսասանության պաշտպանության: Եկեղեցին իր զավակների սրտերում ու հոգիներում մշտավառ է պահել ազատության տենչը, ոգեշնչել պայքարի՝ հանուն անկախության եւ պետականության վերականգնման, քանզի մեր հայրապետներն ու ողջ հոգեւոր գասը չմարող համոզմունք են կրել, որ մեր լինելության, ազգային մեր ինքնության ու գիտակցության երաշխիքները ամուր ու անսասան են անկախ պետականության պայմաններում: Նույն նախանձախնդրությամբ շարունակելու ենք ջանքեր բերել հայոց անկախ պետականության ամրապնդման կարեւոր գործին:

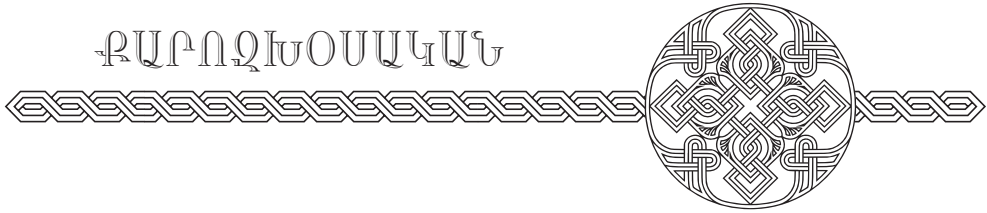
Մեր աղոթքն ու քաջալերանքն ենք բերում հայոց բանակին, մեր զինվորներին՝ պաշտպանելու մեր սրբազան հայրենիքը, արիությամբ դի-

մակայելու թշնամուն: Աղոթում ենք զոհված մեր զավակների հոգիների հանգստության եւ վիրավորների շուտափույթ ապաքինման համար:

Անկախության նվիրական տոնի առիթով Հայրապետական Մեր օրհնությունն ենք բերում աշխարհասփյուռ Մեր զավակներին՝ հայցելով, որ Ամենակալ Տերը Իր Սուրբ Խաչի հովանու ներքո խաղաղություն պարգեւի մեր հայրենիքին եւ անվտանգ պահի մեր երկրի սահմանները: Թող Բարեգութն Աստված ապահովության ու բարօրության մեջ պահի ու պահպանի ազգս հայոց, այսօր եւ միշտ եւ հավիտյանս:

Շնորհ, սէր եւ խաղաղութիւն Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի եղիցին ընդ մեզ եւ ընդ ամենեւեան, ամէն:





**Տ. ԱՐՇԱԿ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ԽԱՉԱՏՐՅԱՆԻ ՔԱՐՈՉԸ՝ ԽՈՍՎԱԾ
ԽԱՉՎԵՐԱՅԻՆ Ա. ՊԱՅԼԵ ՎԱՆՔՈՒՄ ՍԱՏՈՒՑՎԱԾ Ա. ՊԱՏԱՐԱԳԻՆ**

(11 սեպտեմբերի, 2022 թ.)

«Յանուն Հօր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն:

«Որ ոչ առնու զխաչ իւր եւ գայ զկնի իմ,
չէ ինձ արժանի...»:

(Մտթ. Ժ. 38):

Սիրելի՛ քույրեր եւ եղբայրներ,

Այսօր Սուրբ Խաչին նվիրված՝ Խաչվերացի մեծ տոնն է: Մեր Սուրբ Եկեղեցին ընդարձակ տեղ է հատկացրել Փրկչի Սուրբ Խաչի փառաբանությանը՝ Սուրբ Խաչին նվիրված տոներից մեկը՝ Խաչի բարձրացման պատմական իրադարձության հիշատակի օրը, ընդգրկելով Հայ Եկեղեցու մեծագույն հինգ տոների շարքում: Սա նշանակում է, որ Սուրբ Խաչի փառաբանությունը առանցքային է քրիստոնեական կյանքում, այն ուղղակի նույնացվում է մեր Տիրոջ կյանքի ու տնօրինության հետ, նույնացվում է մի ճանապարհի հետ, որի ճամփորդը պիտի դառնա յուրաքանչյուր քրիստոնյա:

Խաչը կամավորաբար ընտրված զրկանքի, տառապանքի ու մահվան ճանապարհն է, որ ավարտվում է հաղթանակով: Սա հաղթանակ չէ, որ ընծայաբերվում է, եւ ոչ էլ հաղթանակ, որ նվաճվում է նյութական, տեխնիկական ու տեխնոլոգիական առավելություններով: Այս հաղթանակը կերտվում է ճշմարտության նկատմամբ աճող հավատքի, չնվազող համոզումի եւ անսահման սիրո ու նվիրումի շնորհիվ: Այս ճամփորդությանն է կոչում մեզ Քրիստոս, երբ կտրականորեն պատվիրում է. «Ով իր խաչը չի վերցնում ու իմ հետեւից չի գալիս, ինձ արժան չէ...»: Սա տառապանքի, զրկանքի ու շարժարանքի քարքարոտ ու փշոտ ճանապարհն է, որ փոխհատուցվում է մխիթարությամբ ու հաղթանակով: Քրիստոսի տա-

ռապանքը, սակայն, չունի ընդհանուր ոչինչ այն տառապանքի հետ, որն առաջանում է մեղքից, աշխարհային մտահոգություններից ու հոգսերից:

Քրիստոսի տառապանքով չեն կարող մխիթարվել նրանք, ովքեր տառապում են, այո՛, տառապում են սեփական դիրքն ու կարողությունները պահպանելու մոլուցքից, չեն կարող մխիթարվել նրանք, ովքեր տագնապած են իրենց մոլորությունները թաքցնելու վախերից: Քրիստոսի խաչով չեն կարող մխիթարվել նաեւ նրանք, ովքեր մարդկային մահով ամեն ինչ ավարտված են համարում. նրանց համար մահն անսահման ամայություն է ու դատարկություն: Քրիստոսի խաչի տառապանքը մխիթարություն է բերում նրանց, ովքեր հրաժարվել են սեփական հավակնություններից, որոնց կյանքը սեր, զոհողություն ու բարություն է թարգմանվում: Այս տառապանքն է հաղթանակ դառնում:

Շատ են, չափազանց շատ են Տիրոջ սուրբ խաչի հակառակորդները: Ահա դրանցից մեկը՝ մարդասիրություն կամ հումանիզմ անվան ներքո: Տեսնում ենք, թե ինչպես է մարդասիրության դրոշի ներքո մերժվում ու ժխտվում Աստվածսիրությունը, թե ինչպես է փորձ արվում Աստուծու պատվանդանին բազմեցնելու մարդուն, թե ինչպես են սրբացվում մարդկային կամքը, իրավունքներն ու ազատությունները, մարդկային քմահաճույքներին զոհաբերվում պարզ խելամտությունը եւ անգամ՝ Աստվածային կամքը: Այսպես է լինում, որ բարոյագրկումն ու այլասերությունը շքերթ են կազմում ու խրախճանք անում: Ահա այս պատճառով, ինչպես ասում է Պողոս առաքյալը. «...Աստված նրանց (մարդկանց) մատնեց անարգ կրքերի, որովհետեւ նրանց էգերը բնական կարիքները փոխեցին անբնական կարիքով: Նույնպես եւ արունները թողնելով էգի հանդեպ բնական կարիքները, իրենց ցանկություններով բորբոքվեցին նրանց հանդեպ» (Հռոմ. Ա. 26):

Տիրոջ Սուրբ խաչի ոխերիմ ուրիշ հակառակորդ է եսակենտրոնությունը՝ մարդկային բոլոր ողբերգությունների պատճառը, որը չի հանդուրժում իրենից զատ այլ հեղինակություն, որը ճանաչում է միայն ու միայն մեկ աշխարհ՝ իր շուրջ պտտվող մոլորակը: Կենդանական ինքնապահպանության բնազդերգի ներքո է կառուցվում եսակենտրոնության սեւ ամրոցը, որի պատերից ներս տեղ չի մնում Աստվածսիրությանը, հայրենասիրությանն ու եկեղեցասիրությանը: Երեւակայեք, թե որքան տանջանք ու տառապանք կա այդ մարդու սրտում, որքան վախ ու տագնապ, որքան մաղձ ու դժգոհություն, բայց, ավաղ, սա խաչի տառապան-

քը չէ: Սա տառապանքն է ինքնակենտրոն ու ինքնակիզվող մեղապարտի, որի ավարտը ավելի սարսափելի է քան հենց՝ ինքը տառապանքը:

Խաչի նենգ ու կատաղի հակառակորդ է մարդահաճությունը, բոլորին ու ամենքին դուր գալու հիվանդագին մոլուցքը, որ փաթեթավորվում է քաղաքավարության ու նրբանկատության երփներանգ ժապավեններով: Այս ախտի պատճառով են բառերը սահում իրենց շավիղներից: Բառերն սպանվում են, լեզուն՝ ոչնչացվում: Վախկոտությունն ու մորթապաշտությունը թաքցվում են խորհմության ազնվագույն թիկնոցի տակ, արկածախնդրությունը, վրեժխնդրությունն ու հավակնոտությունը քողարկվում սկզբունքայնության շքեղ պատմունճանով:

Մինչդեռ, այո՛, խաչի ճանապարհը պարզ է, անսքող ու մերկ. պարզ, ինչպես ինքը՝ Քրիստոս, անսքող՝ ինչպես Խաչալը, եւ մերկ՝ ինչպես ճշմարտությունը: Խաչի խորհուրդը երեսպաշտություն ու մարդահաճություն, ցուցամոլություն ու արտաքինապաշտություն չի հանդուրժում: Խաչի խորհուրդը լուռ, նպատակային ու հետեւողական ճամփորդությունն է, ճամփորդություն տառապանքի դիմագրավման միջոցով դեպի հաղթանակ:

Այս հանձնառությանն ենք կոչված մենք, սիրելի՛ քույրեր եւ եղբայրներ, Քրիստոսի խաչի ճանապարհով հաղթանակի հասնելու առաքելությունը: Մենք շատ ենք տառապել: Տառապել ենք բնական աղետներից ու արհավիրքներից, տառապել ենք թշնամիների հարձակումներից ու ոճրագործություններից, տառապել ենք ցեղասպանությունից, գաղթից ու հայրենազրկումից, մշակութային ու հոգեւոր եղեռնից, տառապել ենք, բայց չի ավարտվել մեր պատմությունը, չի ավարտվել մեր ճամփորդությունը:

Մեր տառապանքները չեն նվազել նաեւ այսօր, երբ արցախյան 44-օրյա պատերազմի ողբերգական իրադարձությունները հանգեցրել են մարդկային, տարածքային, մշակութային ու նյութական ահռելի կորուստների, երբ տազնապած սրտերով կանգնած ենք ծանր մարտահրավերների առջեւ:

Այսօր հանգիստ չի տալիս մեզ հարցը. «Արդյո՞ք մեր տառապանքը խաչի տառապանքն է, արդյո՞ք մենք տառապում ենք, չարչարվում ենք, որովհետեւ ճանապարհորդակից ենք Քրիստոսին, թե՞ տառապանքը ծնվում է մոլուխությունից ու կրքերից, տառապանք, որ առաջանում է Աստվածմերժումից ու հոգեպարպումից: Արդյո՞ք մենք հետեւեցինք խա-

չը հանձն առնելու Տիրոջ կտրական կոչին, արդյո՞ք հանձն առանք խաչի ճանապարհը՝ եսակենտրոնությունից, երեսպաշտությունից, ընչաքաղցությունից հրաժարվելու ճանապարհը»:

Սուրբ Խաչի տոնի այս առավոտ հավաքվել ենք այս սուրբ եկեղեցում դիմելու Աստծուն. «Ո՞րն է, Աստված, ելքը, ո՞րն է, Տէր, ճշմարիտ ճանապարհը, ինչո՞վ պիտի ավարտվի մեր այս տառապանքը»: Բայց Աստված Ինքը, Ինքն Աստված ցույց է տվել ճանապարհը, ցույց է տվել Իր մարգարեների ու առաքյալների միջոցով, Իր Խաչյալ Որդու օրինակով:

Քրիստոս հաշտության կոչ է ուղղում, Խաչով հաշտության, այնպես, ինչպես Ինքը Խաչով հաշտեցրեց Աստծուն մարդկանց հետ: Պետք է հաշտվել, բայց ոչ համակերպվել ու պարզապես հանդուրժել միմյանց: Պետք է համախմբվել խաչի շուրջ: Պետք է ոչ թե պարզապես խոսել Խաչի մասին, այլ լինել Խաչի մոտ, լինել դեպի հաղթանակ առաջնորդող Խաչին գամված՝ լինել այնտեղ, ուր «ես»-ը զոհաբերվում է «է»-ին, մարդը խոնարհվում է Աստուծու առաջ, մարմինը ծառայում է հոգուն, իսկ նյութը՝ սպասավորում՝ Սիրուն:

Սիրելի՛ քույրեր եւ եղբայրներ,

Այս ճանապարհն է միակն ու անկրկնելին՝ կամ խաչի ճամփորդ ես եւ կամ՝ մոլորված շրջմոլիկ: Մենք ենք որոշում՝ լինել խաչի ճամփորդ՝ Աստվածապաշտ, թե անձնապաշտ ու անուղի մի թափառական: Աստված Ինքը մեկնել է Իր Զեռքը մեզ, եւ այդ Զեռքը անհոգնաբեկ սպասում է մեզ:

Երկարենք մեր ձեռքը, բռնենք Աստուծու Աջը, եւ Նա մեզ կառաջնորդի Խաչի ճանապարհով, մի ճանապարհ, ուր փշերը վարդերի են վերածվում, վիշտ ու տառապանքը ուրախության ու խնդության են փոխակերպվում, խաչելությունը հարություն է դառնում, իսկ պարտությունը հավիտենական Հաղթանակով է պսակվում: Այս խաչի ճամփորդության մեջ պիտի ուրանանք մեր անձը եւ արժանի դառնանք մեր Փրկչին, քանզի «ով իր խաչը չի վերցնում ու Իմ հետեւից չի գալիս, Ինձ արժան չէ...», ասում է Քրիստոս, որին փառք հավիտյանս հավիտենից:

Շնորհք, սէր եւ խաղաղութիւն եղիցի ընդ ձեզ եւ ընդ ամենասեան: Ամէն»:



Տ. ԽՈՐԵՆ ՔՅՆ. ԿԻՐԱԿՈՍՅԱՆԻ ՔԱՐՈՉԸ՝ ԽՈՍՎԱԾ Ս. ՊԱՅԱՆԵ ՎԱՆՔՈՒՄ ՄԱՏՈՒՅՎԱԾ Ս. ՊԱՏԱՐԱԳԻՆ

(12 սեպտեմբերի)

Յանուն Հօր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն.

Ով հավատում է Որդուն, ընդունում է հավիտենական կյանք, իսկ ով չի հավատում Որդուն, կյանք չի տեսնի, այլ նրա վրա կմնա Աստծու բարկություն

(Յովհ. Գ. 36):

Տարվա վերջին մեռելոց հիշատակության օրն է այսօր, որը, ըստ մեր Եկեղեցու կարգի, հաջորդում է Խաչվերացի մեծ տոնին: Այսօր աղոթում ենք մեր ննջեցյալների մեղքերի թողության, հոգիների խաղաղության համար, հիշում եւ այցելում նրանց սգակիր հարազատներին, հայցում Սուրբ Հոգու մխիթարությունը բոլոր սգացյալներին:

Այսօր Սուրբ Գրքից ընթերցվեց ավետարանական մի հատված, որտեղ Քրիստոս խոսում է հավիտենական կյանքի մասին: Ըստ Տիրոջ խոսքի՝ «Ով հավատում է Որդուն, ընդունում է հավիտենական կյանքը, իսկ ով չի հավատում Որդուն, կյանք չի տեսնի, այլ նրա վրա կմնա Աստծու բարկությունը»: Բոլոր ժողովուրդների կյանքում մարդու աշխարհ գալու եւ աշխարհից հեռանալու պատկերացումները ձեւավորվել են կրոնական պատկերացումների շարակարգում: Այս ուղղությամբ մեր ժողովրդի ընկալումները եւս բխում են մեր հավատքից՝ հաստատված Սուրբ Գրքի ուսուցումների եւ սրբազան ավանդության վրա, որոնք լավագույնս արտահայտված են հուղարկավորության ծիսակարգում:

Այս արարողության մեջ չեն գործածվում մահ կամ մեռնել բառերը, փոխարենը՝ Սուրբ Գրքի օրինակով մարդու վախճանն անվանվում է «ննջում»: Այստեղ դրսևորվում է հարության հավատը, այն է, որ ննջածը պիտի արթնանա, պիտի հարություն առնի իր ժամանակին: Ննջու-

մը կամ աշխարհից հեռացումը ներկայացվում է իբրեւ արարվածի հանդիպումը Արարչի հետ հետ: Աղոթքներում փառաբանվում է Աստված, որ ոչնչից աշխարհն ստեղծեց, իր պատկերով ու նմանությամբ մարդուն արարեց եւ դրեց դրախտում, աստվածային սիրով օրհնեց ողջ արարչագործությունը եւ հանձնեց ի վայելումն մարդու: Հուղարկավորության արարողության երկրորդ հատվածում ներկայացվում է մարդը՝ անմեղությամբ ստեղծված, բայց մեղսագործ դարձած, դրախտում կարգված, բայց այնտեղից վտարված, անմահության կոչված, բայց մահկանացու դարձած:

Ննչեցելոց հիշատակության օրվա խորհրդին անդրադառնանք, որ երկրային կյանքի ավարտին բոլոր մարդիկ վերստին դառնում են հավասարներ՝ ինչպես եւ ծնվել են: Մեկ ակնթարթում անհետանում են հարստությունը, փառքը, բարեկեցությունը, պաշտոն ու դիրք եւ նույն աստիճանի վրա են կանգնում թագավորից մինչեւ պարզ շինական, մեծահարուստից մինչեւ աղքատ, տաղանդավորից մինչեւ ամենահամեստ կարողությամբ անձերը: Այլեւս մնում է լուկ այն, ինչ Աստված է կարեւորում, այսինքն՝ մարդու կյանքի իրական ու անկողոպտելի ձեռքբերումները՝ նրա բարի գործերն ու հատկապես՝ գործած մեղքերը:

Այսօր արժե խորհել մեղքի մասին: Ինչ է մեղքը, եւ ինչ է մեղքի հատուցումը: Մեղքն, ըստ Սուրբ Գրքի, Աստծու կամքին հակառակ գործելն է, Աստծու խոսքի անտեսումը: Այսպիսի օրինակները Սուրբ Գրքում բազմաթիվ են: Եթե հիշում եք, բարձրագույն դասի հրեշտակը անհնազանդության մեղք գործեց Աստծու դեմ, ինչը նրան հրեշտակից դարձրեց սատանա: Նույն անհնազանդության մեղքը մեր նախնիներին՝ դրախտի անմահ ու երանելի բնակիչներ Ադամին ու Եւային, դարձրեց պատժված Աստուծու կողմից, դարձրեց մահկանացու: Մեղքի ծանրությունն իր ուսերին առավ նաեւ Տիրոջ աշակերտներից Հուդա Իսկարիոփտացին, ու վախճանը նրա գիտեք ամենքդ: Մեղքերի առատության պատճառով ջրհեղեղը եղավ, Սոդոմն ու Գոմորը ավերվեցին, Երուսաղեմը կործանվեց եւ այլն:

Այս եւ սուրբգրային բազմաթիվ այլ դեպքերը վկայում են, որ մեղքը լրջագույն ազդեցություն ունի մարդու կյանքի վրա: Մեղքի կապանքների մեջ ապրող մարդը նման է անկյալ հրեշտակին, որը կորցրել է իր աստվածաստեղծ էությունը եւ իր կյանքը կառուցում է արդեն ոչ թե Աստծու պատվիրանների վրա, այլ մեղքի մոլորությանմբ:

Մեր ապրած ժամանակաշրջանն աչքի է ընկնում մարդու ամենալայն իրավունքներով: Այս տրամաբանության մեջ շնչվում է մեղք հասկացությունը, համարելով, որ մարդն ամեն հարցում պետք է ազատ լինի իր ընտրության մեջ, եւ միակ պայմանն ու արգելքը այն կարող է լինել, որ չի կարելի սահմանափակել կամ վնասել դիմացինի ազատությունը: Մեզ համար, սակայն, առաջնորդողը Սուրբ Գիրքն է, եւ նրա վրա հիմնված մեր դավանանքը, որ մեղքերի շարքում առանձնացրել է յոթ մահացու մեղքերը՝ իբրեւ դեպի կործանում տանող ճանապարհ մարդու համար: Այն է՝ հպարտություն, նախանձ, բարկություն, ազահույություն, ծուլություն, որկրամոլություն, բղջախոհություն: Հակառակ, որ մարդկային այս հատկանիշները համարվում են մահացու մեղքեր, դրանք մեր կյանքում ամենատարածվածն են: Եթե Պողոս առաքյալը ասում էր. «Քավ լիցի, որ ես պարծենամ այլ բանով, քան միայն մեր Տեր Հիսուս Քրիստոսի խաչով» (Գաղատ. 2. 14), ապա ներկա աշխարհում մարդն իր համար հպարտության առարկա է դարձնում ամեն մի թվացյալ ձեռքբերում: Նախանձի ու բարկության մասին արդեն անիմաստ է խոսել, դրանք կյանքի շարժիչ ուժ են դարձել: Ծուլությունը, ազահույությունն ու որկրամոլությունը այնքան են տարածվել, որ դարձել են հիվանդության պատճառ՝ թե ֆիզիկական եւ թե հոգեբանական: Իսկ բղջախոհությունը, որ նույնն է թե ցանկասիրությունը կամ վավաշոտությունը, քարոզվում ու խրախուսվում է առանց խղճմտանքի ու ամոթի:

Վերոհիշյալ մահացու մեղքերը նաեւ փոխկապակցված են իրար հետ, լրացնում են իրար: Դրանք մարդու կյանքում հաճախ արմատավորվում են միասնաբար, ձեւավորում նրա էությունը, աստիճանաբար շղթայում նրան մեղքի հետեւանքներով:

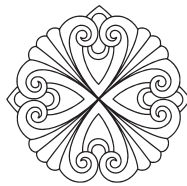
Բայց արդյո՞ք այս մեղքերը կարող են մարդուն երջանկություն բերել: Մարդը ինչն էլ համարի երջանկություն իր համար, միեւնույնն է, այս մեղքերը մարդուց իսպառ հեռացնում են հոգու խաղաղությունը ու անդորրությունը, մտքի հանգստությունը, խղճի մաքրությունը, գործելու ազատությունը, ըստ այդմ եւ արդարամտությունը: Արդեն մեղքերի հետեւանքներն են պայմանավորում մարդու քայլերը, կաշկանդում նրա միտքը: Այս մեղքերի մեջ ապրելը նման է նրան, թե մեկը լեռան գագաթից ազատ անկում կատարի դեպի անդունդ: Ճիշտ է, այդ ընթացքի մի պահ նա դեռ ողջ է, սակայն ամեն վայրկյանի հետ ավելի է մոտենում

վախճանը: Սրա համար էլ կոչվում են մահացու, այսինքն՝ դեպի մահ՜ը տանող մեղքեր:

Եւ սա միայն երկրային կյանքում մեղքի հետեւանքի ծանրության վկայությունն է: Իսկ երկնային կյանքում Աստծու պատժի եւ դատաստանի մասին արդեն ասված է Սուրբ Գրքում: Ի դեպ՝ Սուրբ Դիրքը հաճախ կարդացեք, ու կտեսնեք բազում օրինակներ խոնարհության, եղբայրսիրության, հեզության, աշխատասիրության, ողորմածության, ժուժկալության, ողջախոհության: Սրանք, այսպես կոչված, յոթ առաքինություններն են քրիստոնյայի համար: Սրանք են, որ իրական երջանկություն կարող են պարգեւել որեւէ մեկին:

Ննչեցելոց հիշատակության այս օրը աղոթենք Աստծուն, որ փափկեցնի մեր սրտերը՝ առաքինությունների մասին խորհելու եւ դրանք մեր կյանքում որդեգրելու համար: Դա կլինի իրական երջանկություն՝ վերկանգնելու դեպի անդունդ տանող բարքերից ու երեւոյթներից եւ ապրելու Տիրոջ շնորհի եւ օրհնության ներքո: Աղոթենք, որ մեզ իրական հավատք պարգեւի, քանզի «Ով հավատում է Որդուն, ընդունում է հավիտենական կյանքը, իսկ ով չի հավատում Որդուն, կյանք չի տեսնի, այլ նրա վրա կմնա Աստծու բարկությունը» (Յովհ. Գ. 36):

Շնորհ Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի եղիցի ընդ ձեզ եւ ամենեսեան. Ամէն:



Տ. ԶԱՔԱՐԻԱ ՍԱՅՐԱԳՈՒՅՆ ՎԱՐՂԱՊԵՏ ԲԱՂՈՒՄՅԱՆԻ ՔԱՐՈՉԸ՝ ԽՈՍՎԱԾ ՍՈՒՂՆՈՒ Ս. ԳԵՒՈՐԳ ԵԿԵՂԵՑՈՒՄ Ս. ԳԵՒՈՐԳԻ ՏՈՆԻՆ

(24 սեպտեմբերի 2022 թ.)

Յանուն Հօր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն:

«Ես քրիստոնյա եմ...»

(Վարք Սրբոց):

Վա՛վատքի ինքնատիպ խոստովանության եւ ոգու ամրության այս խոսքերով է դատաւորին դիմում Քրիստոսի Եկեղեցու եւ մեր ազգի սիրելի սրբերից Ս. Գեւորգ զորավարը, որի հիշատակության օրն է այսօր: Եւ մենք՝ Ս. Թարգմանիչ վարդապետների ժառանգները, կրկին ուխտի ենք եկել աղոթաբույր եւ հայաշունչ այս սուրբ եկեղեցին՝ սրտաբուխ աղոթելու հայոց պետականության ամրության, Հայոց Եկեղեցու անշարժության եւ մեր ժողովրդի բարօրության համար, հայցելու հրաշագործ Ս. Գեւորգի բարեխոսությունն ու Տիրոջ օգնականությունն ամենքիս եւ հատկապես մեր զինվորների ու զորահրամանատարների համար հայոց պատմության բախտորոշ այս շրջանում: Անկախ մեր ընկերային դիրքից, քաղաքական հայացքներից, թույլ կամ ուժեղ լինելուց, բոլորս անխտիր կարիք ունենք հավատի մեջ ամրանալու, անսահման հույսով լցվելու, մեկս մյուսի հանդեպ սեր տաժելու՝ միասնականությամբ եւ հայրենիքի հանդեպ սրբազան պարտքի բարձր գիտակցությամբ դիմագրավելու զանազան փորձություններն ու մարտահրավերները: Վստահաբար ամեն ինչ հաղթահարելու ենք միասին, ձեռք ձեռքի տված, մեկս մյուսին մեջք լինելով, եւ մեզ պարտադրված երեւացող ու աներեւույթ պատերազմից դուրս ենք գալու հաղթանակած եւ առավել զորացած, քանզի այլ տարբերակ պարզապես չունենք:

Ս. Գեւորգ զորավարի կյանքը, սիրելիներ, ասածիս լավագույն վկայությունն է: Նա չվախեցավ թշնամիներից, չծնկեց փորձությունների առաջ, հաստատուն մնաց հավատի մեջ, երբեք չուրացավ Աստծուն, եւ Տերը երանելի այս նահատակին տվեց անհրաժեշտ ուժն ու համբերու-

թյունը՝ դիմանալու եւ հաղթանակ տանելու: Անկասկած, հաղթանակները տրվում են նրանց, որոնք հոգով ամուր են, ծով համբերությամբ, նպատակասլաց, չեն տրվում պահի տկարությանը, ողբն ու կոծը չեն դարձնում իրենց կյանքի անբաժան մասը, այլ դասեր են քաղում անցյալի սխալներից եւ նույնիսկ պարտություններից՝ միշտ մնալով հայրենատեր ու աստվածասեր: Այս մտածումներով եւ հաստատ համոզումով եկեք այս պահին միասին խորհրդածենք զորավար սրբի վարքագրությունից իբրեւ բնաբան ընտրված մեջբերման մասին:

Կապաղովկացի Ս. Գեւորգն իր կյանքի ամենածանր պահին, երբ մահվան վտանգն իրական էր, գեթ մեկ վայրկյան չմոռացավ իր ինքնության եւ պատկանելության մասին՝ առանց երկմտելու ասելով. «Ես քրիստոնյա եմ»: Քրիստոնյա լինել նշանակում է նախեառաջ հավատալ Հիսուսի բերած փրկագործությանը, Նրան իբրեւ Տեր եւ Փրկիչ խոստովանել եւ ապրել հավիտենական կյանքի սպասման անխախտ հույսով. «Ես եմ հարությունն ու կյանքը, ով հավատում է Ինձ, թեպետ եւ մեռնի, կապրի, եւ ով կենդանի է ու Ինձ հավատում է, հավիտյան չի մեռնի» (Հովհ. ԺԱ. 25–26): Ս. Մկրտությանը ենթ դառնում քրիստոնյա եւ Եկեղեցու անդամ՝ ուխտելով թողնել կյանքի հին ընթացքն ու նորն ապրել, իմաստավորել Քրիստոսով, Նրա կենսատու պատվիրանները կատարել եւ մեր կյանքի բոլոր հանգրվաններում մնալ ճշմարիտ քրիստոնյա եւ երբեք չամաչել դրանից: Այս արտահայտությունը պատասխանատվություն է եւ կյանք, սեր ու փրկություն, որ մեզ երկրից երկինք է առաջնորդում, հպում աստվածային անիմանալի իրողություններին եւ Աստծու ճանաչողության քաղցրությունը ճաշակել տալիս:

Այո՛, դժվար է մեր օրերում քրիստոնյա լինել եւ առավել եւս՝ քրիստոնեավայել, առաքինի կյանքով ապրել, երբ շուրջդ աշխարհիկացման հզոր շարժումն է, գայթակղությունների շքերթը, մեղքի արդարացումը, ազատության սխալ ընկալումն ու շատ հաճախ «մարդու իրավունքների» ներքո նույն մարդու աստվածատուր նկարագրի աղճատումը, երբ քրիստոնյա լինելդ համարվում է թուլության, տկարության նշան եւ ժամանակավրեպ: Այս հակամարտությունը նոր չէ, այն սկիզբ է առել Փրկչի ծննդյամբ եւ շարունակվելու է մինչեւ Նրա երկրորդ գալուստը, «բայց ով մինչեւ վերջ համբերի, նա՛ կփրկվի» (Մատթ. Ժ. 22): Այսօր մարտահրավեր է նետված մեր հոգեւոր, ազգային եւ բարոյական արժեհամակարգին, նոր փրկիչներ եւ գաղափարախոսություններ են հայտնվել, այնինչ

մենք շատ լավ գիտենք, որ փրկիչը մեկն է՝ մեր Տեր Հիսուս Քրիստոս, որ շատ սիրում է մեզ եւ ցանկանում, որ չշեղվենք ճշմարտության ճանապարհից: Հետեւաբար «ես քրիստոնյա եմ» խոսքը պետք է լցնենք բովանդակությամբ եւ մյուսներին մեր կյանքով ցույց տանք, թե ինչքան լավ է քրիստոնյա լինելը՝ փոխելով նրանց պատկերացումները Քրիստոսի սիրովարդապետության մասին:

Իսկապես երանի՜ քրիստոնյաներիս, որովհետեւ մենք շատ լավ գիտենք, որ քրիստոնյան հարության հավատով ապրող մարդն է, քանզի աներկբա հավատում ենք, որ ինչպես մեր Տերը հարության առավ, այնպես էլ մենք մեկ օր հարության ենք առնելու՝ հավիտենապես ապրելով Տիրոջ ներկայության մեջ: Հարության հավատն է մեզ ուժ տալիս Ս. Գեորգի նման՝ անտրտունջ այս կյանքի բոլոր դժվարությունները հաղթահարելու եւ նույն կյանքին լուսավոր աչքերով նայելու: Երբեք ու երբեք չմոռանա՛ք, սիրելի՜ ուխտավորներ, որ հարությանը հաղթանակ է, նոր կյանքի սկիզբ, եւ լույսը խավարին հաղթելու է, գիտությանը՝ տգիտությանը, հավատը՝ անհավատությանը, հույսը՝ անհուսությանը, սերն էլ՝ ատելությանը: «Քաջալերվեցե՛ք, որովհետեւ Նա հաղթեցի աշխարհին» (Հովհ. ԺԶ. 33). Տիրոջ անսուտ այս խոսքը մեկ պարզ ճշմարտություն է ցույց տալիս՝ մեր Տերը հաղթել է, մենք նույնպես հաղթելու ենք վաղ թե ուշ: Բայց մի շատ կարեւոր նախապայման կա հաղթանակի համար՝ պետք է ամբողջ էության մեր հավատանք այդ հաղթանակին եւ մեր ամենօրյա անդուլ աշխատանքով ու նվիրվածությամբ մոտեցնենք այն՝ մեր մտքից, սրտից ու հոգուց վանելով թերահավատությունն ու թերարժեքության բարդույթը, որոնք տարբեր միջոցներով եւ ձեւերով վերջին շրջանում համառորեն փորձում են սերմանել մեր մեջ:

Քրիստոնյան նաեւ հուսառատ մարդն է, որ երբեք չի կորցնում իր հույսն ապագայի եւ հետաքրքրությունը կյանքի հանդեպ: Քրիստոնեական հույսը կրավորական, անգործ մի բան չէ, այլ մշտաշարժ, գործուն, որ մարդուն մղում է ապրելու, զգալու, վայելելու, ստեղծագործելու: Ինչպես ջրերի ալեկոծության ժամանակ խարիսխն է նավը փրկում խորտակումից, այնպես էլ հույսն է դառնում փրկության գրավականը կյանքի բազում նեղությունների, փորձությունների ժամանակ: Փաստ է, որ ազգովի ծանր տարիներ եւ օրեր ենք ապրում, գուցե շատերի մոտ նաեւ հույսն է պակասել կամ ավելի սարսափելի՝ իսպառ վերացել է: Իրականում ապակողմնորոշ, հուսահատություն սերմանող եւ բացասական

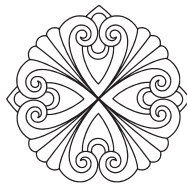
լուրերի տեղեկատվական այս հորձանուտում դժվար է չհուսալքվելը, չխեղազարվելը, բայց հենց նման անելանելի, տխուր պահերին է Տիրոջ կամքով ամեն սրտից եւ հոգուց բխում անեզր հույսը եւ սթափություն, համախմբման կոչ անում: Իրավունք չունենք հուսալքվելու, անխոհեմ քայլեր կատարելու, ավելին՝ արտագաղթի ճամփան բռնելու, քանզի վերելում մեր հույսն Աստված է, իսկ երկրի վրա՝ հայոց բանակը: Մենք չենք կարող մեր սուրբ հայրենիքի պաշտպանների թիկունքը թուլացնել եւ հուսախաբ անել նրանց: Չէ՞ որ նրանք օր ու գիշեր ամուր ժայռի պես կանգնած են սահմաններին, պահպանում են մեր անդորրը, եւ իրենց գիտակցված կյանքով, արիության մեջ լավագույն օրինակն են մեզ համար: Ուրեմն հուսառատ քրիստոնյաներս միասնականության մեջ, հայրենիքը շենացնելու վճռականության մեջ, աղոթքով, գործով եւ նվիրվածության մեջ պետք է պահենք նրանց թիկունքը, ուշադիր լինենք միմյանց հանդեպ, հեռու վանենք մեզանից հատկապես անտարբերությունը՝ անկորնչելի հույսին կառչած մնալով եւ միշտ հիշելով առաքյալի խոսքը. «Հույսը երբեք չի ամաչեցնում, քանզի Աստծու սերը սփռված է մեր սրտերում Ս. Հոգու միջոցով, որ տրվեց մեզ» (Հռոմ. Ե. 5):

Քրիստոնյա լինելը նաեւ վկայում է, որ այլեւս Քրիստոսին ենք պատկանում, Նրա հաղթական բանակի մեկ մասն ենք՝ զինված հոգեւոր եւ մարմնավոր զենքերով: Իսկ այդ զենքերից ամենակարեւորը սերն է. «Եթե դուք միմյանց սիրեք, դրանով բոլորը կիմանան, որ դուք Իմ աշակերտներն եք» (Հովհ. ԺԳ. 35): Տիրոջ այս խոսքերն ամեն վայրկյան կոչնակի նման պետք է հնչեն, եթե, իհարկե, ուզում ենք աշակերտել մեծ Վարդապետին եւ Նրանով փրկվել: «Աստված սեր է: Եւ սրանում երեւաց Աստծու սերը մեր հանդեպ, քանզի Աստված Իր Միածին Որդուն աշխարհ ուղարկեց, որպեսզի Նրանով կենդանի լինենք», — ի լուր ամենքի հուշակում է Ս. Հովհաննես առաքյալը (Ա. Հովհ. Դ. 8—9): Ուրեմն իրական եւ ճշմարիտ սիրո աղբյուրն Աստված է, որին ճանաչելով, մեր սրտում ընդունելով եւ սիրելով՝ կարող ենք լույսի մեջ քայլել եւ երջանիկ լինել անգամ այս աշխարհում: Տեսե՛ք՝ Ս. Գեորգն աստվածասեր էր, իր կյանքում զգացել եւ ապրել էր այդ սիրո կենդանացնող եւ ալլակերպող զորությունը: Ուստի նա անվախ էր, հավատով լեցուն, հույսով լի եւ միշտ պատրաստ վկայելու ճշմարտության մասին: Վստահեցնում եմ՝ մենք էլ կարող ենք այդ ամենն ունենալ, եթե նրա նման ճանաչենք Աստծուն, հավատանք աստվածային սիրո ուժին եւ լիարժեք վստահենք Տիրոջը: Սերն է

պակասել ասես մեր կյանքից, դարձել ենք անսեր, բայց մյուսներից սեր ենք պահանջում: Եկեք սրտանց եւ խոնարհաբար խնդրենք Տիրոջից, որ Իր անսպառ սիրուն մեզ հաղորդակից դարձնի, փարատի հոգու թախիժն ու տխրությունը եւ զորացնի սիրո առաքինության մեջ, որը կարող է այս կյանքում հրաշքներ գործել:

Եւ վերջապես քրիստոնյան լավատես մարդն է, որ կյանքին եւ իրերին նայում է հավատի, հույսի եւ սիրո աչքերով՝ իր կենսախնդույթյամբ վարակելով մյուսներին եւ գործնականում ցույց տալով քրիստոնյա լինելու բերկրանքը, խնդույթյունը: Քրիստոնյան չի կարող հոռետես լինել, որովհետեւ նրա հույսն ու ապավենն Աստված է, եւ ոչ թե մարդիկ: Անգամ մեր երկրի եւ ժողովրդի համար դժվար այս իրավիճակում մենք լավատես պետք է լինենք, այդ դրական ուժն ու զգացումը մեզ պետք է մղի արարելու եւ կերտելու մեր երազած պետությունը, հասարակությունը՝ հավատարիմ մնալով մեր նախնաց հավատին եւ նրանց թողած հոգեմտավոր ժառանգությանը: Քրիստոնյաներս հենց սրանով ենք տարբերվում մյուսներից, որ անգամ խավարի մեջ լույսի նշույլն ենք տեսնում, չենք վհատվում, ուրախանում ենք մյուսների ձեռքբերումներով, քրիստոնեական մեր լավատեսությունը դարձնում հզոր զենք՝ ապրելու եւ ապրեցնելու: Երբեք չկասկածե՛ք, չտրտմե՛ք եւ չհուսահատվե՛ք ոչ մի պահ, քանզի ամեն ինչ լավ է լինելու. փորձություններն ու դժվարություններն անցնելու են, իսկ մենք շարունակելու ենք ապրել, արարել այս սրբազան հողի վրա եւ զորանալ առաքելական հավատի մեջ:

Թող ամենքիս ուխտն ընդունելի լինի Աստծու մոտ Ս. Գեորգի բարեխոսությամբ, եկեք զորանանք աղոթքով, ընթանանք սիրով եւ ապրենք հույսով. ամեն:





«ՏՅԱՌՆՆԴԱՌԱՋ» ԱՆՎԱՆ ՍԱԳՈՒՄԸ¹

Նայ Առաքելական Եկեղեցին փետրվարի 14-ին նշում է «Տյառննդառաջ» անունով հայտնի «Քառասնօրեայ գալստեանն Քրիստոսի ի Տաճարն» տոնը: Թեև ո՛չ առաջինը, սակայն Հայ Եկեղեցին միակն է քրիստոնեական ընտանիքում, որ հարազատորեն պահպանել է տոնի հնամենի հիշատակության օրը՝ այն անշարժ կերպով տոնելով փետրվարի 14-ին: Չնայած որ «Տյառննդառաջ» անունը, ըստ եկեղեցական տոնացույցի, տոնի պաշտոնական անունը չէ², այն ստացել է այնպիսի տարածում, որ, ըստ էության, գործածությունից բոլորովին դուրս է մղել տոնի բուն անունը:

Տյառննդառաջի տոնի առաջին եւ վաղնջագույն վկայությունը գտնում ենք իսպանացի էթերիայի ուխտագնացության նկարագրություններում: Քրիստոսական 395-ով թվագրվող «Itinerarium Aetherae» անվամբ հայտնի գործը, որը քրիստոնեական ծիսագիտության տեսանկյունից ունի բացառիկ նշանակություն, մեզ փոխանցում է Դ. դարի երկրորդ կեսում լիիրավորեն հաստատված տոնի՝ առաջին հայացքից զուտ նկարագրական-բացատրական, բայց իրականում բուն եւ պաշտոնական «quadragesimae de Epiphania»³, այսինքն՝ «քառասնօրդք Աստուածայայտնութեան» անունը: «Itinerarium Aetherae»-ն կամ պարզապես «Peregrinatio»-ն, չլինելով ծիսական բնույթի գործ, այնուամենայնիվ կա-

¹* Ստացվել է 24.10.2022, գրախոսվել է 11.11.2022: Էլ. փոստ՝ vasconani@yahoo.it:

² Տօնացույց, Սբ. Էջմիածին, 1835, էջ 45: Ուշագրավ է, որ ծիսական այս ուղեցույցն այնուամենայնիվ հիշատակում է տոնի ժողովրդականություն վայելող անվանումը՝ «Տօն քառասնօրեայ գալստեանն Քրիստոսի ի Տաճարն»՝ կցելով. «...որ ասի Տեառն ընդ առաջ», եւ այսպիսով հաստատելով, որ վերջինս տոնի «բուն տօնական եւ տնօրինական անունը չէ» (ՔՆՆԱՍԷՐ = Մ. ՕՐԲԱՆԵԱՆ, «Տեառննդառաջ», Լոյս 1 (1905), Անթիլիաս 1987, էջ 149):

³ Տէս H. PÉTRÉ, Éthérie: Journal de Voyage, Sources Chrétiennes 21 (1948), էջ 206:

րեւոր է նրանով, որ մեզ հաղորդում է Երուսաղեմի գրեթե ողջ ծիսական տարվա ճշգրիտ նկարագրությունը⁴:

Եւ այսպէս՝ առաջին անգամ Երուսաղեմում ի հայտ եկած Տյառնընդառաջի տոնն ուներ «քառասնորդք Աստուածայայտնութեան» անունը, սակայն հաստատելու համար էթերիայի վկայության վավերականությունը՝ հարկ է անդրադառնալ ժամանակի ծիսական աղբյուրներին: Հայտնի է, որ Երուսաղեմի ճոխ ծիսակարգը կանոնակարգվում էր «Սահմանք» (Typikon) կոչվող գրքի միջոցով, որի բնագիրը դժբախտաբար չի պահպանվել: Այնուամենայնիվ, մեզ հասել է վերոհիշյալ գործի հայերեն թարգմանությունը՝ «Կանոնք ընթերցուածոց»⁵ կամ Երուսաղեմի հայոց Ճաշոցը, որը համապարփակ կերպով ուսումնասիրել է հայագիտության նվիրյալ Շառլ Ռենուն: Ահավասիկ այս աշխատության մեջ գտնում ենք տոնի հայերեն անվան առաջին հիշատակումը՝

«Փերուարի ամսոյ որ ար. Ժ.Ռ. Քառասնորդք Ծննդեան ՏՆ մերոյ Յի Քի ժողովին ի Սուրբ Մատթանն ի քաղաքի»⁶:

Հայոց Ճաշոցը, կազմված լինելով 417–439⁷ թթ., մեզ փոխանցում է Երուսաղեմյան ծիսակարգը եւ այդպիսով գալիս եւս մեկ անգամ փաստելու, որ տոնի բուն ծիսական անունը «քառասնորդք Ծննդեան»⁸ է, հետեւաբար տոնի՝ մեզ հայտնի հետագա բոլոր անունները տակավին գոյություն չեն ունեցել ո՛չ ծիսական եւ ո՛չ էլ հայրաբանական գործածության մեջ:

Ի մտի ունենալով այն փաստը, որ էթերիայի եւ Ճաշոցի գրության ժամանակ Երուսաղեմի գրավոր եւ խոսակցական լեզուներից մեկը հունարենն⁹ էր, կարելի է ենթադրել, որ երկու աղբյուրներն էլ, փաստորեն,

⁴ Հարկ է նշել, որ նշված ժամանակաշրջանում, ի տարբերություն Հռոմի, Կ. Պոլիսի, Անտիոքի ու Ալեքսանդրիայի աթոռների, Երուսաղեմը չունեւ պատրիարքական կարգավիճակ, սակայն դա չէր խանգարում, որ այն ունենար ժամանակի ամենազարգացած ծեսն ու տոնական համակարգը:

⁵ Ռ. ՎԱՐԳԱՆՅԱՆ, Հայոց Տոնացույցը (4–18-րդ դարեր), Երեւան 1999, էջ 39:

⁶ S^{én} CH. RENOUX, Le Codex Arménien Jérusalem 121. II. Édition comparée du texte et de deux autres manuscrits, Patrologia Orientalis = PO 36 (1971), էջ 228: Հայր Ռենուն անմիջապես նկատում է էթերիայի «quadragésimae» եւ Ճաշոցի «քառասնորդք» բառերի միջեւ եղած նմանությունը. երկուսն էլ ներկայացված են հոգնակի թվով (անդ, էջ 228):

⁷ S^{én} CH. RENOUX, PO 36, էջ 151:

⁸ Տվյալ ժամանակագրական համաբնագրում Աստվածահայտնությունը ներառում էր նաեւ Ծննդյան տոնը, մաթեմատիկական լեզվով ասած՝ Աստվածահայտնություն > Ծնունդ:

⁹ էթերիայի՝ մեզ հաղորդած տեղեկություններից պարզ է դառնում, որ Դ. դարի Երուսաղեմում ծիսական լեզուն հունարենի կողքին եղել է նաեւ ասորերենը (Շ. ՌԵՆՈՒ, «Ճաշոց» գրքի ծագումն ու զարգացումը, ՊԲՀ, 2 (1987), էջ 28):

մեզ փոխանցում են տոնի հունարեն անվան լատիներեն եւ հայերեն թարգմանությունները: Ամենայն հավանականությամբ տոնի հունարեն անունը եւս ուղղակի առնչություն պետք է ունենար «Բառասնորդ» եւ «Աստուածայայտնութիւն» բառերի հետ:

Նյութի քննությունն տեսանկյունից կարելի է աղբյուր է համարվում նաև վրացական ճառընտիրը (kanonarion), որն ի տարբերություն հայոց ճաշոցի՝ ներկայացնում է է. դարի եւ հետագա ժամանակաշրջանի երուսաղեմյան ծիսակարգը: Որպես այդպիսին՝ այն ունի առավել զարգացած կառուցվածք: Վրացական ճառընտիրի էջերում տոնական տարին հարստացված է նոր ընթերցվածքներով եւ պատարագին ու ժամերգություններին կցված նոր շարականներով: Զգալիորեն ճոխացված է նաև Ավագ շաբաթվա արարողակարգը¹⁰:

Այս աշխատության մեջ «Քառասնորդք Մննդեան» անվանումը փոխարինված է արդեն «ԶԴԴԴԿԵՇ»¹¹ (Միգեբեբա¹²) անվամբ, որը վրացերեն նշանակում է «հանդիպում» կամ «ընդ առաջ գնալ»։ Այս ճառընտիրում տոնի հետ կապված երկրորդ ուշագրավ նորությունը Տյառնընդառաջի հիշատակության օրն է։ Հետեւելով Արեւմտյան Եկեղեցու նորամուծությանը, համաձայն որի Մնունդը հունվարի 6-ից տեղափոխվում է դեկտեմբերի 25, նույն կերպ «պարտադիր ճշտում» է մտցվում նաեւ Տյառնընդառաջի տոնակարգում՝ այն փետրվարի 14-ից տեղաշարժելով դեպի փետրվարի 2-ը¹³։

Տյառնընդառաջի տոնի առաջին ինքնուրույն անունը հունարեն «Υπαπαντή»¹⁴-ն է, որի ժամանակագրական ծագման խնդիրը պար-

¹⁰ *Stk* S. J. ANERAS, «Les lectionnaires de l'ancienne liturgie de Jérusalem», *Collectanea Christiana Orientalia* 2 (2005), 76–77;

¹¹ Տե՛ս Կ. ԿԵԿԵԼԻԴՅԷ, Երusalemիկայ Կանոնար ՄԻ վե՛հա, Թիփլիս 1912, էջ 53: Հեղինակն իր աշխատության ծանոթագրություններում ընթերցողի ուշադրությունը հրավիրում է մեկ այլ փաստի վրա եւս: Բանն այն է, որ վաղվրացական եկեղեցական մատենագրությունից պարզ է դառնում, որ Տյառնընդառաջի տոներ վրացիներին հայտնի էր «ԵԵԵԵԵԵԵԵԵԵ» (Լամպորթա «ԵԵԵԵԵԵԵԵԵԵ») անվամբ (անդ, էջ 181—183): Ներկայում Վրաց եկեղեցին խնդրո առարկա տոնի առնչությամբ, բացի հիշյալ երկու անուններից, գործածում է եւս երեքը՝ «ողջագործում» նշանակող «Միրկմա»-ն (միրկմա), որը դարձել է տոնի մերօրյա պաշտոնական անունը, Լամպորթայի շարունակություն հանդիսացող Զահերի տոներ՝ «Ամպարիա»-ն (ամպարիա), եւ վերջապես Սիմեոնի տոներ՝ «Սիմոնորա»-ն (սիմոնորա):

¹² Ժամանակակից վրացերենով՝ «մոգեբუժად»:

¹³ Ժ. դարի երուսաղեմի վրացական ծիսական աղբյուրները Տյառնընդառաջի տոնի առնչությամբ մնում են անփոփոխ (տե՛ս G. GARITTE, Le Calendrier Palestino-Géorgien du Sinaiticus 34 (Xe siècle), Subsidia Hagiographica 30 (1958), էջ 48):

¹⁴ Հարկ է նշել, որ «ὅπαναντή» բառը չունի սուրբգրային ծագում եւ չի հանդիպում Աստվածաշունչ մատյանում:

զելու համար պետք է անդրադառնալ հայրաբանական հարուստ ժառանգությանը:

Մեզ հասել են Տյառնընդառաջի՝ Եկեղեցու մեծանուն հայրերին վերադրվող բազմաթիվ տոնական ճառեր, որոնց վավերականությունը, սակայն, ժամանակակից բանասիրությունը չի հաստատում:

Հիշատակենք դրանցից մի քանիսը: Մեթոդիոս Պատարացու (†311) անունով մեզ հասած «De Simeone et Anna»¹⁵ ճառն ամենայն հավանականությամբ գրել է Մեթոդիոս Կոստանդնուպոլսեցին (†847) թ. դարում: Նույնպես անվավեր են Կյուրեղ Երուսաղեմացուն (†315) վերադրվող «Oratio in occursum Domini nostri et Salvatoris Iesu Christi, et in Symeonem qui Deum suscepit»¹⁶, Աթանաս Ալեքսանդրացու (†373) «In occursum Domini Dei ac Salvatoris nostri Iesu Christi»¹⁷, Բարսեղ Կեսարացու (†379) քիչ ճանաչված եւ միայն հայերեն մեզ հասած «Մեծի աւուրն Տեառնընդառաջին սրբոյն Բարսեղի եպիսկոպոսի Կեսարու Կապապոկացոյ ի գալուստն Տեառն ի տանար»¹⁸, Գրիգոր Նյուսացու (†394) «De occursum Domini, de Deipara virgine et de iusto Simeone»¹⁹, Ամբրոսիոս Մեդիոլանցու (†397) «Sermo de Purificatione B. Mariae»²⁰, Հովհաննես Ոսկեբերանի (†407) «De occursum D. N. Iesu Christi, deque deipara et Symeone oratio»²¹, Կյուրեղ Ալեքսանդրացու (†444) «In occursum Domini nostri Iesu Christi»²² ճառերը:

Պառնալով այն գործերին, որոնց վավերականությունը բանասիրության մեջ չի ժխտվում, քննենք այժմ Ամփիլոքիոս Իկոնիացու²³ (†394) «De occursum Domini nostri Iesu Christi: deque Deipara, et de Anna et Simeone»²⁴

¹⁵ ՏԵՍ METHODIUS PATARENSIS, Patrologia Graeca = PG 18, էջ 347–382:

¹⁶ ՏԵՍ CYRILLUS HIEROSOLYMITANUS, PG 33, էջ 1183–1204:

¹⁷ ՏԵՍ ATHANASIOS ALEXANDRINUS, PG 28, էջ 973–1000:

¹⁸ Յ. ՔԵՈՍԷԱՆ, «Ս. Բարսեղ Կեսարացու՝ յունարէն բնագրով անյայտ «Մեծի աւուրն Տեառնընդառաջին» ճառի հայերէն թարգմանութիւնը», Գանձասար, 1992, 2, էջ 28–46:

¹⁹ ՏԵՍ GREGORII NYSSENI, PG 46, էջ 1151–1182:

²⁰ Ֆրանսիայի ազգային գրադարան, լատիներեն ձեռագիր №3783 (ԺԱ. դարի կես), էջ 94v–105v:

²¹ ՏԵՍ IOHANNES CHRYSOSTOMUS, PG 50, էջ 807–812:

²² ՏԵՍ CIRILLUS ALEXANDRINUS, PG 77, էջ 1039–1050:

²³ Նշենք նաեւ, որ, հակառակ գերիշխող կարծիքի՝ Ամփիլոքիոս Իկոնիացու գրավոր ժառանգության վավերական լինելու վերաբերյալ, այնուամենայնիվ, կասկած է հայտնում Մողիս Սաշոն (տես M. SACHOT, «Les homélies de Léonce, prêtre de Constantinople!», Revue des Sciences Religieuses 51 (1977), էջ 234–245):

²⁴ ՏԵՍ AMPHILOCHIUS ICONIENSIS, PG 39, էջ 43–60:

ճառը: Ինչպես նկատում ենք, ճառի լատիներեն վերնագրում կիրառված է «occursu» բառը, սակայն աշխատության բնօրինակի հունարեն լինելու պատճառով այս եւ նմանօրինակ պարագաներում նախընտրությունը պիտի տանք հունարեն բնագրին: Ամփիլոքիոսի գործերի քննական բնագիրը պատրաստող Կոռնելիոս Դատեման Տյառնընդառաջի ճառի 63 ձեռագրի համեմատական ուսումնասիրության արդյունքում ի հայտ է բերում մի շարք հետաքրքիր փաստեր: Նախ՝ որ վաղ շրջանի ձեռագրերը վկայում են աշխատության նախնական վերնագիրը՝ «Ἀμφιλοχίου ἐπισκόπου Ἰκονίου εἰς Θεοτόκον καὶ εἰς τὸν Συμεῶνα καὶ Ἄνναν»²⁵, որը, ինչպես տեսնում ենք, չունի «ὑπαπαντή» բառը²⁶: Ապա՝ Դատեման, հաստատելով ճառի վավերականությունը, իրավացիորեն արտահայտում է այն կարծիքը, որ Տյառնընդառաջի տոնն իբրեւ այդպիսին՝ Ամփիլոքիոսի օրոք (Դ. դար) Կեսարիայի մաս կազմող Իկոնիայում²⁷ ընդհանրապես գոյություն չի ունեցել: Հեղինակի ճառը ոչ այլ բան է, քան Ղուկասի Ավետարանի մեկնության մի հատվածը: Միայն հետագայում է այն ստացել առանձին ճառի տեսք եւ կցվել Տյառնընդառաջի տոնին, ուստի եւ առկա են բոլոր հիմքերը պնդելու, որ «ճառի եւ տոնի միջեւ կապը հաստատվել է ավելի ուշ, եւ որ միայն տոնի հիմնադրումից հետո է, որ Ամփիլոքիոսի ճառը մաս է դարձել առկա ընթերցումների»²⁸:

Վաղ շրջանին պատկանող առաջին եւ միակ վավերական աշխատությունը Իսիքիոս Երուսաղեմացու (†451-ից հետո)՝ Ե. դարի առաջին կեսին շարադրած «Εἰς τὴν Ὑπαπαντὴν τοῦ Κυρίου καὶ Σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ»²⁹ ճառն է, որը միեւնույն ժամանակ տոնի մասին պահպանված ամենահին վկայությունն է³⁰:

²⁵ *Տե՛ս* C. DATEMA, *Amphilochii Iconiensis Opera*, Corpus Christianorum, Series Graeca 3 (1978), էջ 37: Նկատենք, որ այս հեղինակը քաջ ծանոթ էր հայ վարդապետներին (Հ. ՔՅՈՍԵԱՆ, «Հուլյն մատենագիրները հայ դավանաբանական գրականության մեջ. Ամփիլոքոս Իկոնացի», էջմիածին, Ժ. (1981), էջ 51–54):

²⁶ Հետագայում է, որ ճառի վերնագիրը ենթարկվում է փոփոխության եւ ստանում «Εἰς τὴν ὑπαπαντὴν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ» տեսքը (տե՛ս C. DATEMA, էջ xiv):

²⁷ Թուրքիայում գտնվող այժմյան Կոնյա (Konya) քաղաքը:

²⁸ *Տե՛ս* C. DATEMA, նշ. աշխ. էջ xiii–xiv:

²⁹ *Տե՛ս* HESYCHIUS HIEROSOLYMITANUS, *Εἰς τὴν Ὑπαπαντὴν τοῦ Κυρίου καὶ Σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, PG 93, էջ 1467–1478:

³⁰ *Տե՛ս* M. AUBINEAU, *Les Homélies festales d'Hésychius de Jérusalem*, I, Subsidia Hagiographica 59 (1978), էջ 6: Նույն կարծիքին են նաեւ Հայնսգարդ Բրակմանն ու Վոլֆգանգ Պաքսը (տե՛ս H. BRAKMANN — W. PAX, «Hypapante», *Reallexikon für Antike und Christentum* 16 (1993), էջ 946–956):

Հունարեն «ὁπαπαντή» բառի առկայությունն Իսիքիոսի ճառում մեզ կանգնեցնում է հետեւյալ խնդրի առջեւ: Մինչ պաշտոնական երուսաղեմյան «Սահմանքի» թարգմանություն հանդիսացող եւ զուտ ծիսատոնաբանական բնույթ ունեցող հայոց Ճաշոցը հիշատակում է Տյառնընդառաջի տոնի մի անունը, նույն ժամանակաշրջանում շարադրված եւ քարոզխոսական բնույթ ունեցող վերոնշյալ գործը, ըստ էության խուսափելով պաշտոնական անվան գործածությունից, կիրառում է մեկ այլ անուն: Թեեւ Ճաշոցի վկայությունը մեր պարագայում ունի գերակշիռ նշանակություն, սակայն տոնի ծագման ակունքներից բխող Իսիքիոսյան վկայությունը նույնպես արժանի է մասնավոր ուշադրության: Չմոռանանք, որ հայրաբանական գրականությունը հարուստ է նմանօրինակ դրվագներով, երբ հայրերը, մեկ կողմ թողնելով եկեղեցական պաշտոնական դիրքորոշումը, այս կամ այն հարցի վերաբերյալ արտահայտել են իրենց սեփական կարծիքները: Պնդեկ, թե Իսիքիոսը «ὁπαπαντή» անվան հեղինակն է, հնարավոր չէ, սակայն բոլորովին բացառել այս վարկածը նույնպես հնարավոր չէ³¹: Ի վերջո, համադրելով մի կողմից Իսիքիոսի ակնհայտ հեղինակությունն իբրեւ հարգված եւ ընդունված վարդապետ (διδάσκαλε)³², որը «կատառեալայե տէր է [...] իւ նիւթին, զոր կուզէ մեկնել, ոչ ուրիշի կարօտ է եւ ոչ ալ վկայութեան կը կոչէ — ամբողջ գրուածքին³³ մէջ — նախորդ սուրբ Հայրերէն մէկը»³⁴, նրա քարոզխոսական բացառիկ տաղանդի հետ³⁵, որն աչքի էր ընկնում ինչպես ճարտասանական հնարքներով, այնպես էլ շարադրության նրբաճաշակ ոճով³⁶, տեսնում ենք, որ ստեղծվում են անհ-

³¹ Հարկ է հիշատակել նաեւ, որ Իսիքիոսի ազգությունը մեզ հայտնի չէ, իսկ նրա կենսագրական տեղեկությունները խիստ սակավ են: Վաստակաշատ Մխիթարյան միաբան Քերովբե Չրաքյանը ներկայացնում է իր վարկածը, ըստ որի՝ չեն բացառվում վերջինիս ասորի լինելն ու ասորերենով ստեղծագործելը, սակայն նա գոյություն ունեցող փաստերի տրամաբանության ներքո հաստատում է, որ հեղինակն այնուամենայնիվ գրել է հունարեն՝ քաջատեղյակ լինելով եւ ասորերենին, եւ եբրայերենին, եւ եզրափակում. «Իսիքիոսի ասորական ծագումն ունեցող փաստերը դեռ կը պակսին» (Ք. ՉՐԱՔԵԱՆ, «Իսիքիոս երէց Երուսաղեմացի», Բազմավէպ, 5 (1909), էջ 200):

³² Տե՛ս M. AUBINEAU, նշ. աշխ. էջ xii—xviii:

³³ Խոսքն այստեղ Հոբի մեկնության մասին է:

³⁴ Ք. ՉՐԱՔԵԱՆ, նշ. աշխ. էջ 197:

³⁵ Այս մասին տե՛ս նաեւ Ք. ՉՐԱՔԵԱՆ, «Իսիքիոս Յովբայ մեկնութեան գրական արժէքը», Բազմավէպ, 7—8-9 (1912), էջ 399—408:

³⁶ Լ. ՏԵՐ-ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ, «Իսիքիոս Երուսաղեմացի, Մեկնություն Հոբի (հայերեն թարգմանություն)», գրախոսություն, ՊԲՀ 4 (1987), էջ 211: Հունական եկեղեցական ավանդությունը, ի դեպ, շատ բարձր է գնահատում Իսիքիոսի իմաստությունն ու շարադրաոճը՝ այն ենթադասելով միայն Գրիգոր Աստվածաբանին:

րաժեշտ բոլոր նախապայմանները, որ նա տոնի անվան վերաբերյալ կարողանար հանդես գալ սեփական նախաձեռնությամբ: Այնուամենայնիվ, հարկ է հավելել, որ Իսիֆիոսն այս հարցի շուրջ դեռևս չունեւ միանշանակ եւ հիմնովին ձեւավորված կարծիք: Սույն իրողությունն ի հայտ է գալիս ճառի առաջին իսկ տողերի ուսումնասիրությունից: Մինչ հեղինակը ճառի վերնագրում օգտագործում է «ὅπαπαντή» բառը, շարադրության մեջ այն հապճեպ փոխարինում է «καθαρίων»-ով: Ավելին՝ «ὅπαπαντή» բառը երկրորդ անգամ այլևս չի հանդիպում ճառում: Միշել Օբինոն իրավացիորեն փաստում է, որ Իսիֆիոսի համար «ὅπαπαντή»-ն երկրորդական բնույթ ունեցող հարց էր, առաջնայինը նոր տոնի՝ իբրեւ այդպիսին «έορτή» ամրագրվելու հանգամանքն էր³⁷: Սա է Իսիֆիոսի գլխավոր նպատակը, որի համար նա չի զլանում 4 անգամ գործածել «έορτή» բառը մեկ էջում:

«Υπαπαντή»-ն նոր եզր է, որն առնչվում է տոնի առանցքային բովանդակությանը՝ Հիսուսի եւ Միմեոնի հանդիպմանը, մինչդեռ նույն Իսիֆիոսի գործածած «καθαρίων» բառը, որ ծագում է «κάθαρσις»³⁸ բառից եւ նշանակում «ազատում» ու «մաքրագործում մեղքից կամ անմաքրությունից», աղբյուրում է Մարիամ Աստվածածինն եւ Մովսիսական օրենքին, համաձայն որի՝ որդեծնության մաքրագործման համար անհրաժեշտ էր այցելել տաճար³⁹:

Դատելով ճառերի վերնագրերից եւ բովանդակությունից՝ կարծում ենք, որ առաջին անգամ տոնի նոր անունը՝ իբրեւ առանձին միավոր, ի հայտ է գալիս Աբրահամ Եփեսացու (Զ. դար) «Του ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀβραμίου ἐπισκόπου Ἐφέσου λόγος εἰς τὴν ἑορτὴν τῆς Ὑπαπαντῆς»⁴⁰ ճառում:

Բյուզանդական պատմագրական աղբյուրները փաստում են, որ «Υπαπαντή» տոնի մասին վաղնջագույն վկայությունը պահպանվել է ոչ թե բյուզանդական պատմիչների երկերում, ինչպես զարմանքով նշում է Յուրի Ռուբանը⁴¹, այլ է. դարի լատին պատմիչ Պողոս սարկավագի⁴²

³⁷ Տե՛ս M. AUBINEAU, նշ. աշխ. էջ 5:

³⁸ Այս բառը նախ լայն տարածում է գտնում անտիկ փրկիսոփայության մեջ, ապա երեւան է գալիս Աստվածաշունչ մատչանում: Ավետարանը նույնպես գործածում է «καθαρισμῶν» բառը Դուկ. Բ. 22 գրվագի հետ կապված, որն ի դեպ Ղեւտացվոց գրքի (Ղեւտ. ԺԲ 6) անուղղակի արտացոլումն է:

³⁹ Այստեղից է սերում կաթոլիկ աշխարհում մեծ համակրանք վայելող Սուրբ Կույսի մաքրագործման (Purificatione Beatae Mariae Virginis) տոնը:

⁴⁰ Տե՛ս ABRAHAM EPHEBINUS, PO 16, էջ 448–454:

⁴¹ Տե՛ս Ю. РУБАН, Сретение Господне, Санкт-Петербург, 1994, էջ 31–32:

⁴² Տե՛ս PAULUS DIOACONUS, Patrologia Latina = PL 95, էջ 990:

(720–799) գրվածքում, որից հետո միայն Թեոփանես Խոստովանողը⁴³ (760–818) անդրադառնում է նյութին իր «Ժամանակագրության» մեջ:

Հայերեն «Տյառն» եւ «ընդ առաջ» բառերից բաղկացած «Տյառնընդառաջ» տոնի անվան քննությունը հստակորեն բացահայտում է «Տյառնընդառաջ» եւ հունարեն «Υπαπαντή» բառերի միջեւ գոյություն ունեցող բովանդակային նմանությունը: «Υπαπαντή»-ն հունարեն խորհրդանշում է «հանդիպում», որ իր հերթին սերում է «ὕπαπαντησις» բայից, որը նշանակում է «հանդիպման գնալ»⁴⁴: «Υπαπαντή»-ի մեկ այլ թարգմանություն է «հանդիպում»⁴⁵ եւ «հանդիման ելնել»⁴⁶ նշանակող լատիներեն «Occursus»⁴⁷-ը: Նման զուգահեռները հաստատում են, որ հայերեն «Տյառնընդառաջ»-ը հունարեն անվան համարժեքն է⁴⁸:

	Հունարեն	Հայերեն	Լատիներեն
Կարճ անուն	Υπαπαντή	Ընդառաջ	Occursus
Ընդարձակ անուն	Υπαπαντή τοῦ Κυρίου	Տյառն ընդ առաջ	Occursus Domini

Ընդունելով հանդերձ, որ «Տյառնընդառաջ»-ը «ὕπαπαντή»-ի հայերեն համարժեքն է, հետեւելով նույն տրամաբանությանը, արդյո՞ք առավել նպատակահարմար չէր լինի այն ուղղակի թարգմանել «հանդիպում» բառով: Փորձելով պատասխանել այս հարցին՝ փաստենք, որ հին հունարենում «հանդիպել» եւ «հանդիպում» իմաստների համար արդեն վե-

⁴³ *Σέν* THEOPHANES CONFESSOR, PG 108, էջ 488:

⁴⁴ *Σέν* H. G. LIDDELL — R. SCOTT, A Greek-English Lexicon, Oxford, 1897, էջ 1604:

⁴⁵ *Σέν* CH. T. LEWIS — CH. SHORT, A Latin Dictionary, Oxford, 1945, էջ 1253:

⁴⁶ *Σέν* P. G. W. GLARE, Oxford Latin Dictionary, Oxford, 2012, էջ 1361:

⁴⁷ Հարկավոր է տարանջատել «ὕπαπαντή» բառի զուտ թարգմանություն հանդիսացող «occursus»-ը տոնի՝ Լատին եկեղեցում գործածված պաշտոնական անունից, որն ուներ 4 տարբերակ. «Ypapanti» (Sacramentarium Gregorianum; Capitularia Evangeliorum Vat. 43, Vat. 7016, Vat. pal. 50); «Natale sancti Simeonis» (Graduale Monza, Sacramentarium Gelasianum Saint-Gall, Gellone, Angouleme); «Purificatio sanctae Mariae» (Sacramentarium Gelasianum Vat. Reg. 316, Capitularia Evangeliorum Douai 12, Paris 11959, Vat. Reg. 4, Vat. pal. 46); «Die secunda» (Capitularia Evangeliorum Wurzburg, Paris 9386, Paris 17227); (*սեն* D. DE BRUYNE, «L'Origine des processions de la Chandeleur et de rogations: A propos d'un sermon inédit», Revue Bénédictine (34), 1922, էջ 24–25):

⁴⁸ Հպանցիկ նկատենք, որ Արեւմտյան աշխարհում Տյառնընդառաջի սկզբնական անվանումը բառացիորեն վերցված էր հունարենից՝ «Ypapanti» տեսքով, որը շատ կարճ ժամանակում փոխարինվում է լատիներեն «Occursus» բառով, որն իր հերթին հետագայում փոխարինվում է առավել մատչելի «Ընծայումն Յիսուսի ի տաճար» (Presentazione del Signore; Presentazione al Tempio; Presentazione di Gesù al Tempio) անունով:

րապահված էին մեկից ավելի բառեր՝ «ἀπάντησις», «συνάντησις» եւ այլն: Նկատենք, որ հույն հայրերի՝ «ὁπαπαντή»-ի ընտրությունը կարող էր պայմանավորված լինել ոչ այնքան ընթացքի ու շարժման գործառույթը դրա արտահայտելու հատկությամբ, որն ինքնըստինքյան արտառոց երեւույթ չէր, որքան դրա «անբիծ անցյալ» ունենալով: Այն, ինչպես արդեն նշեցինք, ճիշտ է, չուներ աստվածաշնչյան ծագում, բայց եւ լայնորեն չէր մտել հույն գրականություն եւ, ամենակարեւորը, զերծ էր մնացել փիլիսոփայական գործուն բառապաշարի մաս կազմելուց, ուստի եւ չէր կարող անտեղի հարուցել ընթերցողի տարակուսանքը:

Ըստ երեւույթին՝ Հայ Եկեղեցու հայրերը, ելնելով հայերենի որոշ առանձնահատկություններից⁴⁹, նախընտրել են տոնի ընդարձակ անվանումը, քանի որ կարճ տարբերակը չէր բացահայտում տոնի բովանդակային՝ լիարժեք իմաստը:

Այլ հարց է, թե ինչպես եւ երբ է «Տյառնընդառաջ» բառը գործածության մեջ դրվել հայ մատենագրության մեջ: Դրա պատասխանը գտնելու համար պետք է նորից անդրադառնալ Իսիքիոս վարդապետին: Արդյո՞ք Երուսաղեմի երեցն ու քարոզիչը որեւէ առնչություն ուներ այս գործի հետ:

Ինչպես հայտնի է, Ե. դարի հայ թարգմանական շարժումը տարբերային բնույթ ունեցող երեւույթ չէր: Այն առաջնորդվում էր նախապես հստակեցված ծրագրով, որի համաձայն՝ ծիսական բնույթի աշխատությունների պարագայում նախընտրությունը տրվում էր գերազանցաբար երուսաղեմյան սկզբնաղբյուրներին: Սրանով է պայմանավորված հայ ծիսակարգի ակնառու նմանությունը երուսաղեմյան ծեսին⁵⁰: Իսիքիոսի համբավի՝ հայերին հայտնի լինելու պատճառով դեռեւս Ե. դարի վերջից սկիզբ է դրվում նրա գրական ժառանգության թարգմանությունը: Հայերեն թարգմանությամբ⁵¹ մեզ հասել են Իսիքիոսի «Մեկնութիւն Յովբայ»⁵²

⁴⁹ Այս համաբնագրում անկարելի է դառնում նաեւ աստվածաշնչյան «յանդիման» (Ղուկ. Բ. 22) բառի գործածությունը՝ թերեւս հաշվի առնելով վերջինիս հնարավոր աղբյուր բացասական իմաստ ունեցող «յանդիմանել», «յանդիմանութիւն» բառերի հետ: Չմոռանանք փաստել, որ «ընդառաջ»-ը «ընդդէմ» բառի հականիշն է:

⁵⁰ S. L. LAGES, «The Hierosolymaitain origin of the catechetical rites in the Armenian Liturgy», Didaskalia 1 (1971), էջ 233–250:

⁵¹ Գ. ԶԱՐԲԷԱՆԱԼԵԱՆ, Մատենադարան Հայկական թարգմանութեանց նախնեաց (դար Դ.–ԺԳ.), Վենետիկ 1889, էջ 485–487:

⁵² Սույն գործը մեզ հասել է բացառապես հայերեն թարգմանությամբ, հունարեն բնագիրն անհայտ է (տե՛ս CH. MERCIER — CH. RENOUX, Hésychius de Jérusalem homélies sur

աշխատությունը, «Ի սուրբ Յովհաննէս Մկրտչի»⁵³, «Ի սուրբ Աստուածածինն»⁵⁴ ճառերը, ինչպես նաեւ «Մեկնութիւն կաթողիկեայ թղթոց»⁵⁵ գործի հատվածները: Սակայն Իսիքիոսի Տյառնընդառաջին նվիրված ճառը կամ հայերեն չի թարգմանվել, կամ թարգմանվել է, բայց մեզ չի հասել: Նույնիսկ եթե ընդունենք, որ Իսիքիոսի ճառը հայերեն չի թարգմանվել⁵⁶, սա բնավ չի նշանակում, որ հայերը ծանոթ չէին դրա գոյությունն ու բովանդակությանը՝ հատկապես հաշվի առնելով քրիստոնեությունը պաշտոնական կրոն հռչակելուց հետո Սուրբ Քաղաքում հայ համայնքի, ինչպես նաեւ Ե. դարասկզբից տեղում գործող գրչական կենտրոնի առկայությունը⁵⁷: Փաստը մնում է փաստ, որ հայերը, գտնվելով տոնի ծագման, զարգացման եւ տարածման կիզակետում, տիրապետում էին մատչելի բոլոր լծակներին՝ իրական ժամանակում հետեւելու տոնի հետ առնչված բոլոր՝ այդ թվում նաեւ անվան հետ կապված զարգացումներին:

Հետաքրքիր է արձանագրել, որ Շարակնոցի՝ տոնին վերապահված կանոնում, որն ի դեպ վերագրվում է Մովսես Քերթովին (Լ. դ.), բոլորովին բացակայում է «Տյառնընդառաջ» բառը:

Մաղաքիա արք. Օրմանյանը տոնին նվիրված իր հոդվածում, անդրադառնալով «Տյառնընդառաջ» բառի առաջացմանը, հերքում է թե՛ սուրբգրային վարկածը, համաձայն որի՝ այս անունը գոյացել է Ղուկասի Ավետարանի «յանդիման առնել Տեառն» (Ղուկ. Բ. 22) բառակապակցությունից, թե՛ հետագա շրջանի հայսմավուրքային վարկածը, ըստ որի՝ «Տյառնընդառաջ» անունը ծագում է տաճարին Հիսուսի մոտենալու ժամանակ

Job, PO 42 (1983):

⁵³ Այս գործը եւս մեզ հասել է բացառապես հայերեն թարգմանությամբ, հունարեն բնագիրը չի պահպանվել (Տէն CH. RENOUX — M. AUBINEAU, «Une homélie perdue d'Hésychius de Jérusalem sur saint Jean-Baptiste, retrouvée en version arménienne», *Analecta Bollandiana* 99 (1981), էջ 45–63):

⁵⁴ Ք. ՉՐԱՔԵԱՆ, Իսիքիոսի երիցու երուսաղեմացու Մեկնութիւն Յոբայ, Թանգարան Հայկական հին եւ նոր դարութեանց 5 (1913), էջ 293–303:

⁵⁵ Անդ, էջ 291–292:

⁵⁶ Այս նյութն արժանի է առանձին ուսումնասիրության՝ հասկանալու համար՝ արդյոք Իսիքիոսի Տյառնընդառաջի ճառը հնարավոր ազդեցություն եւ արձագանք թողել է հայ աստվածաբանական մտքի վրա:

⁵⁷ Նկատենք, որ ճիշտ այդտեղ է հայերեն թարգմանվել Իսիքիոսի «Մեկնութիւն Յովբայ» աշխատությունը (տե՛ս CH. MERCIER — CH. RENOUX, նշ. աշխ. էջ 11): Արժանի է հիշատակության նաեւ այն փաստը, որ Իսիքիոսի Տյառնընդառաջին նվիրված ու մեզ հասած երեք ճառերից մեկը պահպանվել է վրացերեն (տե՛ս G. GARITTE, «L'homélie géorgienne d'Hésychius de Jérusalem sur l'Hypapante», *Muséon* 84 (1971), էջ 353–372):

հավատացյալների «Տէր ընդ այս» բացականչություններից, որ հաջորդեցին փակ դռների շոնդալից բացմանը⁵⁸: Օրմանյան պատրիարքն իր հերթին առաջ է քաշում բոլորովին այլ վարկած, համաձայն որի՝ «Տյառնընդառաջ» անունը կարող է ծագած լինել հեթանոսական «Տերընտաս» տոնի անունից⁵⁹:

Հայ մատենագրական ժառանգության մեջ առաջին անգամ հանդիպում ենք «Տյառնընդառաջ» բառին Սուրբ Սահակի կանոններում՝ «Տաւն սրբոյ Յայտնութեանն, եւ Բառասնորդի նորա, եւ Տեառնընդառաջն»⁶⁰: Հայ հայրաբանական ավանդությունը, կասկածի չենթարկելով դրանց վավերականությունը⁶¹, միանշանակորեն Սահակ Պարթեւ (386–438 թթ.) հայրապետին է վերագրում կանոնների հեղինակությունը, մինչդեռ Ռաֆիկ Վարդանյանը Տոնացույցին նվիրված իր ուսումնասիրության մեջ կանոնների՝ մեզ հետաքրքրող եւ տոնի հիշատակությունը պարունակող հատվածը վերագրում է Ներսես Բ. Բագրեւանդացի (548–557 թթ.) կաթողիկոսի եւ Ներշապուհ եպիսկոպոսի՝ 550 թ. խմբագրությանը⁶²: Ինչպես կարող ենք տեսնել, Սահակի կանոններով առաջին անգամ փորձ է արվում պաշտոնական գործածության մեջ դնելու տոնի նոր՝ «Տյառնընդառաջ» անունը՝ այն օգտագործելով Երուսաղեմից ժառանգած «Տաւն սրբոյ Յայտնութեանն, եւ Բառասնորդի նորա» անվանը զուգահեռ:

⁵⁸ «Իսկ թէ վասն էր հոլր վառեմք: Առաջին պատճառ՝ զի ի մերձենալ Տեառն ի տաճարին, ինքնին բացաւ դուռն եւ ճալթմունք արագին եղեւ եւ դրդեցաւ քաղաքն յօրինակ տիեզերաց: Եւ ամենեքեան վառեալ լուսով եկին ի տաճարն ընդառաջ Տեառն եւ ասեն՝ Տէր էանց ընդ այս դուռնս. ուստի եւ անուանեցաւ ատուրս տօն ընդառաջ եւ Տէր ընդ այս, զոր ծեփելով ասեմք, Տէրընդէս: Վասն այն եւ մեք զնոյն օրինակ ձեւացուցանեմք հոլր վառեալ եւ ջահ լուցեալ նախատօնակ գալստեան Տեառն» (Գրիգոր Տաթեւացի, Նորին քարոզ գալստեան Տեառն քառասնօրեայ ի Տաճարն. ի աւետարանչին Ղուկասու որ ասէ: Արդ արձակեալ զճառայս քո Տէր ըստ բանի քում ի խաղաղութիւն, զի տեսին աչք իմ զփրկութիւն քո, զոր պատրաստեցեր առաջի ամենայն ժողովրդոց (Ղուկ. Բ. 29), Ձմեռան հատոր, Երուսաղէմ, 1998, էջ 79): «Հայկազյան նոր բառգրքի» հեղինակներն անհիմն են համարում այս վարկածը (ՆԲՀԼ, II, էջ 862):

⁵⁹ ՔՆՆԱՍԷՐ, իշ. աշխ., էջ 149–150. Մ. ՕՐՄԱՆՅԱՆ, Ծիսական Բառարան, Երեւան 1992, էջ 42:

⁶⁰ Վ. ՀԱԿՈԲՅԱՆ, Կանոնագիրք Հայոց, I, Երեւան 1964, էջ 397–401:

⁶¹ Հարկ է նկատել, որ Սահակի կանոնների առաջին եւ վաղնշագույն հղումներն առկա են ինչպես Շահապիվանի ժողովի (445 թ.) արձանագրություններում, այնպես էլ Սահակ Գ. Ձորոփորեցի (677–703) կաթողիկոսի վավերագրերում (Ռ. ՎԱՐԳԱՆՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 46): Կանոնները վավերական է համարում նաեւ Քոնիբեբեր (F. C. CONYBEARE, “The Armenian Canons of St. Sahak, Catholicos of Armenia (390–439 A. D.)”, American Journal of Theology 2 (1898), էջ 828–848):

⁶² Ռ. ՎԱՐԳԱՆՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 45–63:

Նույն ժամանակաշրջանին է պատկանում երկրորդ վկայությունը՝ Գրիգոր Արծրունի եպիսկոպոսի՝ բազմաթիվ ձեռագրերով մեզ հասած «Թուղթ յԵրուսաղեմէ ի Հայս վասն Տեառնընդառաջին»⁶³ գործում: Այստեղ «Տյառնընդառաջ» բառը ներկա է ոչ միայն վերոհիշյալ նամակի համառոտ խմբագրության մեջ, որն առաջին անգամ հրատարակել է Կ. Տեր-Մկրտչյանը⁶⁴, այլև նույն գրության ընդարձակ տարբերակում, որի քննական խմբագրությունը հրատարակել է Նորայր արք. Պողարյանը⁶⁵:

Հավանաբար 564 թվականին⁶⁶ գրված այս թուղթը նախ նկարագրում է Հուստինիանոս կայսեր միարարական քաղաքականության պատճառով Երուսաղեմում ծագած խռովությունները եւ ապա կոչ անում հայերին՝ կտրականապես հրաժարվելու Տյառնընդառաջի տոնի օրը փոխելու գաղափարից: Քննության ընթացքում ուշադրությունից չի վրիպում այն փաստը, որ «Տյառնընդառաջ» բառը երեւան է գալիս մեզ արդեն հայտնի միջավայրում՝ Երուսաղեմում: Բացի դրանից՝ Գրիգոր եպիսկոպոսն անկաշկանդ կերպով գործածում է տոնի նոր անունը՝ այլեւս չզուգակցելով այն հին անվան հետ: Սա իր հերթին ենթադրել է տալիս, որ Պաղեստինում տոնի նոր անունն ստացել էր արդեն իր պաշտոնական կնքումը, ինչպես նաեւ այն, որ հեղինակը շարադրելիս չէր երկմտում այն կիրառել հայերին ուղղած իր գրության մեջ՝ վստահ լինելով, որ հասցեատերերին քաջ հայտնի էր տոնի նոր անունը⁶⁷: Հետեւաբար կարող ենք ենթադրել, որ Զ. դարի առաջին կեսին «Տյառնընդառաջ»-ն արդեն գործածված պետք է լիներ Հայ Եկեղեցում:

⁶³ Մ. Մ. №83 (1664 թ.) ժողովածու, Մ. Մ. №770 (ԺԴ. դ.) ժողովածու, Մ. Մ. №993 (1456 թ.) ճառընտիր, Մ. Մ. №2268 (1683–1689 թթ.) ժողովածու, Մ. Մ. №3300 (ԺԶ. դ.) ճառընտիր, Մ. Մ. №3782 (ԺԲ. դ.) ճառընտիր եւ այլն: Ուշադրության արժանի է Երուսաղեմի Սրբոց Հակոբյանց վանքի №1 ճառընտիր ձեռագիրը (1419 թ.), ուր հանդիպում ենք նաեւ պարզապես «Ընդառաջ» տարբերակին. «Գրիգոր Արծրունեաց եպիսկոպոսի թուղթ յԵրուսաղեմէ ի Հայս՝ վասն Ընդառաջին» (Ա. ՍԻՐՄԵՆՅԱՆ, Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Երուսաղեմի Սրբոց Յակոբեանց վանքի, I, Վենետիկ 1948, էջ 8):

⁶⁴ Կ. ՏԵՐ-ՄԿՐՏՉԵԱՆ, «Վկայութիւնք վասն Մննդեան Քրիստոսի եւ Մկրտութեանն տանել ի միում ատուր ի յունուարի վեցն», Արարատ, 1896, էջ 50–51:

⁶⁵ Ն. ՄՈՎԱԿԱՆ = Ն. ՊՈՂԱՐԵԱՆ, «Թուղթ յԵրուսաղեմէ ի Հայս վասն Տեառնընդառաջին», Սիոն, 1964, էջ 33–36:

⁶⁶ Ն. ՊՈՂԱՐԵԱՆ, Հայ գրողներ, Երուսաղեմ 1971, էջ 47:

⁶⁷ «Գիրք թղթոց»-ի շնորհիվ մեզ են հասել Ներսես Բ. կաթողիկոսի 3 գրությունները, որոնք փաստում են հայրապետի եւ Գրիգոր Արծրունի եպիսկոպոսի միջեւ եղած սերտ եւ անմիջական նամակագրական կապը (Գիրք Թղթոց, Երուսաղեմ 1994, էջ 196–198, 199–203, 204–205):

Ամփոփելով կարող ենք կատարել հետևյալ եզրակացությունները:

ա) Կարելի է վստահ ենթադրել, որ «Տյառնընդառաջ»-ը հունարեն «ὕπαπαντή»-ի հայերեն թարգմանական համարժեքն է: Այն տոնի ներքին խորհուրդն ու բովանդակությունը պարփակող նմանիմաստ եզր է, որը միեւնույն ժամանակ բառաշինության փայլուն օրինակ է:

բ) Հունարեն «ὕπαπαντή»-ի հայերեն թարգմանությունը, ամենայն հավանականությամբ, կատարվել է Ե. դարի երկրորդ կեսի եւ Զ. դարի առաջին կեսի միջեւ ընկած ժամանակահատվածում:

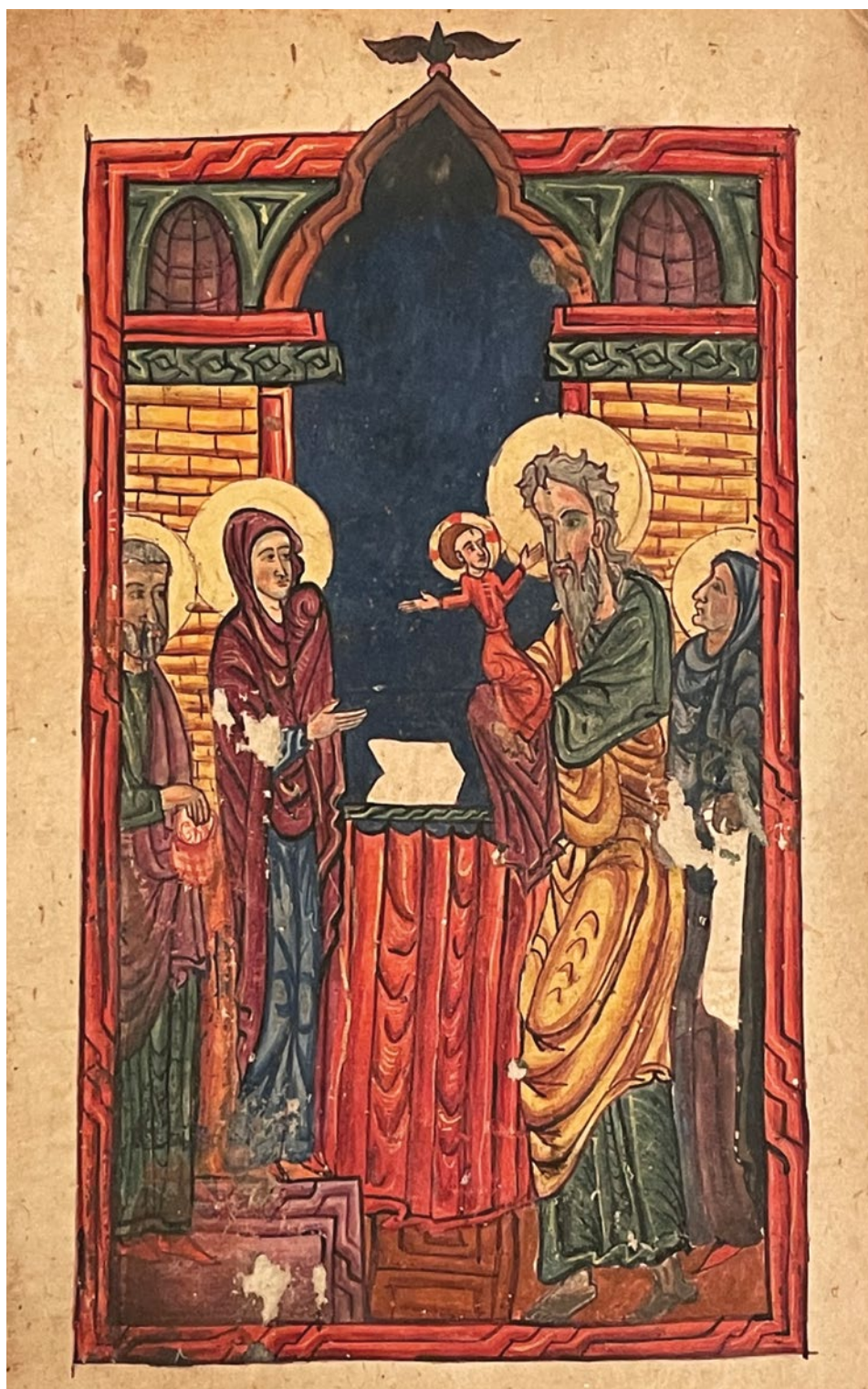
գ) Հետագա դարերում, ինչպես պարզ է դառնում, «Տյառնընդառաջ» անունը թե՛ ժողովրդական ընկալմամբ եւ թե՛ եկեղեցական ասպարեզում գրավում է այնպիսի գերիշխող դիրք, որ փաստացի երկրորդ կարգ է մղում տոնի պաշտոնական անունը:

РЕЗЮМЕ

Праздник Сретения был основан в Палестине в IV веке и первоначально был известен под условным названием «Сороковой день от Епифании». Наряду с возрастающей популярностью нового торжества существенное развитие получили его литургические, эортологические, богословские и гомилетические аспекты. В результате новое название праздника «Сретение» впервые появилось в трудах Исихия Иерусалимского в первой половине V века. Армянская церковь, тесно связанная со Святыми Местами и Иерусалимской Церковью, быстро восприняла данное новшество. Армянское название праздника «Տյառնընդառաջ», которое является прямой адаптацией его греческого аналога «ὕπαπαντή», возникло, по всей вероятности, между второй половиной V и первой половиной VI веков.

SUMMARY

The feast of Presentation of Jesus in the Temple founded in the 4th century Palestine was initially known under the primitive name of “Fortieth day of Epiphany”. Along with the increasing popularity of the new feast, its liturgical, heortological, theological and homiletic aspects have undergone substantial



development. As a result, “Hypapante”, the new name of the feast appeared in the writings of Hesychius of Jerusalem in the first half of the 5th century. The Armenian Church, well connected to the Holy Places and the Church of Jerusalem, was very quick to accept this novelty. The Armenian name of this festivity known as “Տեառնընդառաջ” is a direct adaptation of its Greek counterpart “Υπαπαντή”, and most likely originated between the second half of the 5th and the first half of the 6th centuries.



ԴԻԱՆԱ ԾԱՂԻԿՅԱՆ

Աստվածաբանական գիտ. թեկնածու, ԵՊՀ

ԳՐԻԳՈՐ ՆԱԶԻԱՆՉԱՅՈՒ ՈՒՍՈՒՆՔԸ՝ ՍՈՒՐԲ ՀՈԳՈՒ ԱՍՏՎԱԾՈՒԹՅԱՆ ՍԼՍԻՆ՝

Գործորդ դարի երկրորդ կեսն արեւելյան քրիստոնեության ստեղծագործ ու փայլուն շրջաններից մեկն է համարվում շնորհիվ եկեղեցու նշանավոր հայրերի: Խիստ բարդ էր այս շրջանի աստվածաբանական ուղին, որում խաչաձեւվում են այնպիսի ազդեցիկ տարրեր, ինչպիսին հեթանոս փիլիսոփայությունը, «ուղղափառությունը» եւ հերետիկոսությունն են: Այս հենքի վրա աստվածաբանության, փիլիսոփայության, խորհրդապաշտության եւ հոգեւոր կյանքի վերաբերյալ եկեղեցու հայրերի եւ մտածողների գրվածքները լուսաբանում են պատկերը մի դարաշրջանի, որը նշանավորվում է դավանաբանական վեճերով եւ խորաթափանց աստվածաբանական դատողություններով: Ժամանակի աստվածաբանության ամենահետաքրքրական կողմերից մեկը, թերեւս, Ս. Երրորդության ուսմունքի զարգացումն ու մշակումն էր արեւելյան քրիստոնեության այնպիսի նշանավոր գործիչների կողմից, ինչպիսիք են՝ Աթանաս Մեծ, Բարսեղ Մեծ, Գրիգոր Նյուսացի եւ Գրիգոր Նազիանզացի²: Սույն հոդվածի առաջադրանքն է հատուկ քննության առարկա դարձնել կապադովկյան երեք նշանավոր հայրերից Ս. Գրիգոր Աստվածաբանի ուսմունքը՝ Սուրբ Հոգու աստվածության մասին: Ի մասնավորի՝ համեմատական վերլուծության միջոցով ցույց կտանք՝ Սուրբ Հոգու աստվածության մասին Նազիանզացու վարդապետությունն ինչ կարեւոր ներդրում է ունեցել Ս. Երրորդության դավանանքի վերջնական ձեւակերպման գործում:

^{1*} Ստացվել է 20.07.2022, գրախոսվել է 29.07.2022: Էլ. փոստ՝ dtsaghikyan@zoho.com:

² Տե՛ս A. McGRATH, Christian Theology: An Introduction, Fourth Edition, Oxford, Blackwell Publishing, 2007:

* * *

Կապաղովկյան նշանավոր հայրը՝ Ս. Գրիգոր աստվածաբանը, իր երկասիրությունց շատ այլ հատվածներից զատ, մի ամբողջական ճառ է նվիրել Սուրբ Հոգու վարդապետությանը: Սույն հոդվածում Հոգու աստվածության շուրջ Նազիանզացու տեսակետը մենք կլուսաբանենք ի մասնավորի ճառ 31-ի շարակարգում (համատեքստ)³: Հիշյալ ճառը, որը մասնագիտական գրականության մեջ հինգ Աստվածաբանական ճառերի խմբում է դասվում, քննախոսություն է Սուրբ Հոգու մասին, ուսումնասիրողների գնահատմամբ՝ «բոլոր քարոզներից սքանչելագույնը՝ ի ջատագովություն Հոգու ուսմունքի»⁴: Ծառ 31-ը բաղկացած է 33 հոդվածից, որոնցով Ս. Գրիգորն իր ունկնդիրներին քայլ առ քայլ մոտեցնում է Սուրբ Հոգու աստվածության ճանաչողությանը:

Սկզբից ելեթ տեսնում ենք, որ ճառի ամենանշանակալի պատմական գաղափարը պարզ ակնարկն է, որն իր վարդապետությունը շարադրելիս օգտվել է նաեւ այլոց երկերից: Բնավ պատահական չպետք է համարել, որ հիշյալ ճառում Գրիգոր Նազիանզացին հաճախ է օգտագործում մեր եւ մենք դերանունները: Այսպես, օրինակ՝ «մեր աստվածաբանական մեկնությունը» եւ «մենք վստահ ենք Հոգու Աստվածությանը» թույլ են տալիս մեզ պաշտպանել վերոհիշյալ միտքը⁵: Ինչո՞ւ է հոգնակի խոսում: Մի կողմից՝ սա, թերեւս, ոմանք հոգետորական հնարք համարեն, մյուս կողմից, սակայն, տեսնում ենք, որ որոշ տեղերում իր տեսակետը Ս. Գրիգորն անվարան արտահայտում է եզակի առաջին դեմքով: Այդպիսով՝ չի բացառվում, որ հոգնակի դեմքով խոսելիս նա հավանաբար ուզում է շեշտել, որ միայնակ չէ իր համոզմունքներում, եւ որ այլ եկեղեցական հեղինակություններ նույնպես համամիտ են այս գաղափարներին: Այդ դեպքում, բնականաբար, հետաքրքիր է իմանալ, թե ովքեր են նրանք: Գրիգոր Աստվածաբանի ժամանակակից ուսումնասիրողներից Նորիսը ենթադրում է, որ Ս. Գրիգորն «ակնարկում է (31.2) իր՝ այլոց սատարելը, ըստ այդմ՝ չի նշում, թե ապավինել է նրանց, ովքեր

³ Նշված ճառը հայերեն թարգմանված չէ. բնագրում մեջբերվող հայերեն թարգմանություններն իմն են: Օգտվել եմ անգլերեն հետեւյալ թարգմանությունից. "Faith gives Fullness to Reasoning: The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen". Tr. by F. Norris, Leiden: E. J. Brill, 1990, էջ 279–299:

⁴ Տե՛ս H. SWEET, The Holy Spirit in the Ancient Church, London, 1912, էջ 240:

⁵ Oration 31:3:

այլեւս ողջ չեն»⁶: Հետեւաբար Նորիսը կարծում է, որ խոսքն այստեղ Նազիանզացու ժամանակակիցների մասին է եւ ոչ թե նախորդ դարի հեղինակների, ինչպես, օրինակ՝ Որոգինեսի⁷: Թեպետեւ Նազիանզացին անուններ չի նշում, սակայն, ամենայն հավանականությամբ, «ակնարկում է աստվածաբանների մի շրջանակ, որ ներառում էր Բարսեղ Մեծին, Գրիգոր Նյուսացուն, անշուշտ նաեւ ուրիշներին, որոնց նամակներ է հղել»⁸: Բարսեղ Մեծի եւ Գրիգոր Նյուսացու հետ ունեցած մտերմությունն արդեն իսկ բավարար կովան է ենթադրելու, որ Նազիանզացին ծանոթ պետք է եղած լինի Սուրբ Հոգու աստվածության մասին նրանց տեսակետներին: Եւ բացառված չէ, որ ճառում հանդիպող մեքս եւ մեքդերանունները ցուցիչ են որոշակի աստվածաբանական ավանդության կամ պարզապես հեղինակի համար կամուրջ են ծառայել՝ ցույց տալու եկեղեցու ավանդության հետ կապը, այն, որ իր վարդապետությունը եղածի շարունակությունն ու զարգացումն է: Ինչեւէ, մենք Բարսեղ Մեծի եւ Գրիգոր Նյուսացու անունների կողքին կավելացնեինք նաեւ Աթանաս Մեծին՝ նկատի ունենալով կապադովկյան երեք հայրերի խիստ հակաարիոսական կեցվածքը: Ինչ վերաբերում է այն հարցին, թե ինչու է Նազիանզացին իր ճառում խուսափել անուններ տալուց, ապա չի բացառվում, որ վերջինս լիարժեք գիտակցել է, թե Սուրբ Հոգու աստվածության մասին իր վարդապետությունն ինչով է առանձնանում մինչ այդ եղած քննարկումներից:

⁶ F. NORRIS, Faith Gives Fullness to Reasoning: The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen. Leiden: E. J. Brill, 1990, p. 185.

⁷ Գրիգոր Նազիանզացին, անշուշտ, տպավորված էր Որոգինեսով, հաճախ մեջբերում եւ խորհրդածում է Որոգինեսի գաղափարների շուրջ: Տե՛ս C. BEELEY, Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God. Oxford: Oxford, 2008, էջ 273: Գրիգոր Նազիանզացու վրա Որոգինեսի ազդեցության մասին տե՛ս BEELEY: Հոգու վերաբերյալ Որոգինեսի տեսությունը նույնքան մշակված չէ, որքան Որդու վերաբերյալ նրա աստվածաբանությունը: Ըստ «Սկզբունքների մասին» երկի՝ նա Հոգին տեսնում էր որպես աստվածային անձ (hypostasis), բայց եկեղեցական լեզվով՝ Որդուն ենթակա «լինել»: Որպես այդպիսին, Հոգու կարգավիճակը ստորադաս է Լոգոսի կարգավիճակին, որի պատճառով Հոգու ազդեցության ոլորտը փոքր է: Տե՛ս <http://www.platonizm.ru/content/origen-o-nachalah>: Ըստ «Մեկնություն Հովհաննու» երկի՝ Հոգին ստանում է ամենը, ինչ Որդին է, Որդուց եւ Որդու միջոցով՝ Հորից (10.6): Որոգինեսի ընդհանուր միջին պատոճյան տիեզերաբանական աստիճանակարգության մեջ Սուրբ Հոգին նվազ է, քան Որդին, Որն իր հերթին նվազ է, քան Հայրը: Տե՛ս <https://plato.stanford.edu/entries/origen/>:

⁸ NORRIS, p. 185.

ՍՈՒՐԲ ՀՈԳՈՒ ԱՍՏՎԱԾՈՒԹՅԱՆ ՄԱՍԻՆ
ԳՐԻԳՈՐ ՆԱԶԻԱՆՋԱՅՈՒ ՎԱՐԴԱՊԵՏՈՒԹՅՈՒՆԸ.
ՀԱՄԵՄԱՏՈՒԹՅՈՒՆ ԲԱՐՍԵՂ ՄԵԾԻ ՀԵՏ

Սուրբ Հոգու աստվածության մասին Գրիգոր Նազիանզացու վարդապետության քննության առաջնային հարցերից մեկն է մնում ցույց տալ նրա աղերսները Բարսեղի հետ, բացահայտել Նազիանզացու ուսմունքի ընդհանրություններն ու առանձնահատկությունները մյուս նշանավոր կապաղովկիացու համեմատությամբ: Այս պարագայում առաջնային է դառնում բացահայտելը, թե Սուրբ Հոգու աստվածության մասին իր ուսմունքի որ կետերում է աստվածաբանը հատկապես համամիտ իր նախորդների հետ: Եթե հաշվի առնենք ընդհանուր գաղափարները, ապա «կապաղովկյանների ակնառու նմանության» թեզը մոտ է իրականությանը: Բայց եթե խորամուկս լինենք նրանց երկերի մեջ, միմյանցից զգալի տարբերություններ կտեսնենք հատկապես Սուրբ Հոգու աստվածաբանության վերաբերյալ դատողություններում:

Կարելի է պարզել՝ արդյոք տարբերությունները գաղափարախոսական են, թե՛ լեզվաբանական (լեզվամտածողական): Բարսեղ Կեսարացու երկերի ուսումնասիրությունը թույլ է տալիս նկատել, որ Սուրբ Հոգու մասին նա այնպես չի խոսում, ինչպես խոսում է Աստծու մասին: Ավելին՝ Բարսեղը խոսում է «հայրության», «որդիության» եւ «սրբության» մասին: Ս. Գրիգորը խուսափում է այդ ձեւակերպումներից եւ գործածում է «երեք Անձնավորություն» արտահայտությունը: «Հավանաբար, - ենթադրում է Բիլին, - Բարսեղն իր «տնտեսությունը» գերադասել է Սուրբ Հոգու աստվածության դավանությունից»⁹: Ս. Գրիգորի երրորդաբանական ուսմունքը հետեւյալն է՝ Աստված մեկ է՝ ըստ էության եւ երեք՝ ըստ դեմքերի: Ս. Երրորդության Դեմքերի միասնությունը պետք է հասկանալ մեկ Աստվածություն, մեկ էություն եւ մեկ բնություն:

Այդուհանդերձ, նկատի առնելով Գրիգոր Նազիանզացու եւ Բարսեղ Մեծի կրթությունը Կապաղովկիայի Կեսարիայում եւ Աթենքում, Սուրբ Գրքի եւ Որոգիների գրվածքների նրանց համատեղ հետեւողական ուսումնասիրությունը եւ վերջապես հոգեւոր կյանքի այն դպրոցը, որ անցել են երկուսով՝ պարզ է, որ շատ բան միասին քննարկել են եւ, թերեւս, համաձայնել են որոշ հարցերի շուրջ: Սակայն դա չի նշանակում,

⁹ BEELEY, p. 297.

որ եթե անգամ գաղափարները նույնն են, անպայման պիտի նույն եզրաբանությունը կիրառեին Երրորդության հարցի շուրջ խոսելիս: Հավանաբար Բարսեղ Մեծը համաձայն էր, որ Հոգին Աստված է, որովհետեւ Հոգին համագո (homousios) է Հորը եւ Որդուն, սակայն չէր պնդում այս միտքը «հերետիկոս» հորշորշվելու վախից¹⁰: Կապադոկիայի դավանաբանական միջնորդուն արդեն իսկ անկայուն էր, եւ Ս. Բարսեղը, ըստ երեւույթին, խուսափում էր իր հակառակորդների հետ նոր խնդիրներից: Ինչպես իր նախկին ուսուցչի եւ ընկերոջ՝ հայազգի Եւստաթեոս եպիսկոպոսի հետ ունեցած դավանաբանական տարաձայնությունները, այնպես էլ Տիանայի եպիսկոպոս Անթիմոսի հետ վարչական տարածքային հարցի շուրջ ընդհարումը (372 թ.) թուլացրել էին Բարսեղի հեղինակությունը տարածաշրջանում: Բարսեղի համար նոր բախումը ցանկալի չէր:

Ս. Գրիգորի հիշյալ ճառը կառուցված է խորաթափանց եւ քննական վերլուծության վրա. հեղինակը տրամաբանական եզրահանգումների համար ստեղծագործաբար օգտվում է նաեւ Արիստոտելի բառապաշարից: Աստվածաբանի հետազոտության նպատակը, անշուշտ, սուրբգրային բառերի իմաստի մեկնաբանումն է: Այս իմաստով պատահական չէ, որ Գրիգորը քրիստոնեական վարդապետությունը լուսաբանելու իր տրամաբանական վերլուծության մեջ ներառում է բանասիրություն եւ քերականություն, որովհետեւ, նրա համոզմամբ, լեզվական այս գործիքակազմը օգնում է վեր հանել Սուրբ Գրքի ճշմարտությունը: Որպես Աստվածաշնչի քաջ գիտակ՝ նա հաճախ է դիմում աստվածաշնչյան աղբյուրներին եւ գունեղ օրինակներով բացատրում իր միտքը սուրբգրային համանման պատկերով: Ճառի սկզբում իսկ դիմում է Հովհաննու Ավետարանին եւ «երեք լույսերի» գաղափարը քննելիս հռչակում «Մենք ստանում ենք Որդու լույսը Հոր լույսից՝ Հոգու լույսի ներքո, ահա ինչ ենք տեսել ինքներս եւ այժմ հռչակում ենք՝ ահա Երրորդության պարզ ու հասկանալի բացատրությունը»¹¹: Ս. Գրիգորի փաստարկի «մեխանիզմ» է, որ մեկ եզակի իրականություն կա մեկ եզակի լույսի հետ, որովհետեւ Աստված մի է: Այնուհետեւ Հովհաննու Ավետարանը մեջբերելով՝ հարց է տալիս՝ Աստված ինչպե՞ս կարող է Սրբություն ունենալ առանց Սուրբ Հոգին ունենալու: Պարզ, բայց ազդու պնդումը՝ «Եթե եղել է ժամանակ,

¹⁰ S. D. WINSLOW, The Dynamics of Salvation: A Study in Gregory of Nazianzus. Patristic Monograph, Series 7, Cambridge, 1979, էջ 123:

¹¹ Oration 31:3.

երբ Հայրը չի եղել, ուրեմն եղել է ժամանակ, երբ Որդին չի եղել. իսկ եթե եղել է ժամանակ, երբ Որդին չի եղել, ուրեմն եղել է ժամանակ, երբ Սուրբ Հոգին չի եղել», օգնում է հասկանալ նրա գաղափարը, ըստ որի՝ բոլոր երեքն էլ միասին են ի սկզբանե: «Եթե մեկը եղել է ի սկզբանե, - ավելացնում է նա, - ապա եղել են բոլոր երեքը»¹²: Այնուհետև Գրիգորն ավելի հեռուն է գնում իր դատողություններում՝ նկատելով, որ եթե Հոգին ի սկզբանե չէ, ապա չի կարող աստվածայինը կերտել մարդու մեջ, որովհետև ինքն աստվածային լինել չի կարող, քանի որ կնշանակի «նույն կարգն» ունի, ինչ մարդը:

Ս. Գրիգորն ընդունում էր, որ «յուրահատուկ բարդություն կա Սուրբ Հոգու ուսմունքի մեջ»: Նա գիտակցում է, որ Սուրբ Հոգու մասին ուսմունքը պետք է հրամցվի մեծագույն զգուշությամբ եւ աստիճանաբար, քանզի այլապես խրթին կթվա, դժվարությամբ կընկալվի եւ շփոթության, ծայրահեղ ու մոլար գաղափարների կհանգեցնի: Սուրբ Հոգու՝ որպես Աստծու մասին խոսելու համար Դ. դարի աստվածաբանը նախ պետք է ցույց տար, որ Սուրբ Հոգին մի նոր էակ չէ, այլ ուղղակի այն աստվածային Անձն է, որի մասին (թեեւ ոչ միանշանակ, ինչպես Հոր եւ Որդու) խոսում է Սուրբ Գիրքը, այլապես հերետիկոսները կառարկեն, թե Սուրբ Հոգու մասին խոսելով՝ իր աստվածաբանության մեջ մի նոր աստվածություն է ներմուծում, որի վերաբերյալ բառ իսկ չկա Աստվածաշնչում: Սա, իրավ, այն է, ինչ անում է Սուրբ Հոգու աստվածության ջատագով մեր աստվածաբանը: Նախ՝ նա առնվազն չի ժխտում, ընդհակառակը, ուղղակիորեն հաստատում է փաստը, որ Աստվածաշունչը Սուրբ Հոգու մասին նույնքան պարզորոշ վկայություն չի տալիս, որքան Հոր եւ Որդու մասին: Նազիանզացին այս հանգամանքն աստվածային հատուկ ծրագրով է հիմնավորում՝ միեւնույն ժամանակ ուշադրություն հրավիրելով այն իրողությանը, որ դա չի նշանակում, թե Սուրբ Հոգու աստվածությունը միանգամայն խորթ է Աստվածաշնչին, ընդհակառակը, դա բացահայտվում է բազում, թեեւ ոչ լիովին պարզ, սուրբգրային տեղիներով: Սուրբ Գրքի առնչությամբ Աստվածաբանը հավատացած է, որ պետք չէ Աստվածաշունչը բառացի ընկալել, որովհետև բաներ կան Սուրբ Գրքում, որ գոյություն չունեն, եւ բաներ կան, որ գոյություն ունեն, բայց չենք գտնում Աստվածաշնչում: Ս. Գրիգորն իր հիշյալ ճառում երկու անգամ անդրա-

¹² Oration 31:4.

դառնում է «Աստվածաշնչում չլինելու» վերոհիշյալ փաստարկին¹³։ Ստորեւ ներկայացնում ենք նշված հաստատվածները.

«Իրավ, այստեղ գործ ունենք ոչ թե սողոսկած խորթության, այլ անցյալի ու ներկայի մարդկանց գիտակցությանը բացված բանի հետ։ Փաստն արդեն իսկ ապացուցել է մարդկանց բազմությունը, որը Սուրբ Գիրքը կարդում է ոչ թեթեամտորեն, ոչ հպանցիկ, այլ խորամուխ լինելով, որպեսզի Գրվածքի մեջ տեսնի ներքին իմաստը։ Նրանք ընկալել են ծածուկ հրապույրը, լուսավորվել են գիտության լույսով։ Արդ, որքան հնարավոր է, ամփոփենք նրանց տեսակետները՝ կառուցելով «ուրիշների հիմքերի» վրա (Հռոմ. ԺԵ. 20), քանզի չենք ուզում անվայել ու արտառոց կերպով հավակնոտ երեւալ։ Եթե այն փաստը, որ սուրբգրային բնագիրը ոչ այնքան հստակորեն կամ հաճախակի «Աստված» չի անվանում Նրան (ինչպես Հին Կտակարանում «Աստված» է անվանում Հորը եւ Նոր Կտակարանում «Աստված» է անվանում Որդուն), եթե այս փաստն է, ասում եմ, պատճառը ձեր հայհոյության, ձեր չափազանց երկարաբան անկրոնության, ապա կարձակենք ձեզ այս փորձանքից իրերի ու անունների հակիրճ քննությամբ, աստվածաշնչյան կիրառության հատուկ ակնարկով»։

«Աստվածաշնչում նշված որոշ բաներ փաստական չեն, ոչ փաստական որոշ բաներ չեն հիշատակվում, որոշ բաներ ե՛ւ փաստական են, ե՛ւ հիշատակվում են։ Իմ ապացույցները՝ ահա դրանք»¹⁴։ «Սուրբ Գրքում Աստված «քնում» է, «արթնանում» է, «բարկանում» է, «քայլում» է, «քերովբեների գահ» ունի»։ Արդ՝ երբվանից է Աստված զգացմունքներին գերի։ Երբեւէ լսել եք, որ Աստված մարմնավոր էակ է։ Սա ոչ փաստական, մտավոր պատկեր է։ Մարդկային փորձառությունից վերցրած բառեր ենք գործածում եւ, որքան կարող ենք, վերագրում ենք Աստծու հատկանիշներին։ Նրա մեկուսացումը մեզնից մինչեւ գրեթե անհաղորդ անգործություն (Իրեն հայտնի պատճառներով) Իր «քնելն» է։ Ի վերջո, մարդու քնելը հանգստավետ անգործության բնույթ ունի։ Երբ Նա փոխվում ու հանկարծակի աշակցում է մեզ, դա Նրա «արթնացումն» է։ Արթնանալը վերջ է դնում քնին, ճիշտ ինչպես մեկին նայելը վերջ է դնում նրանից շրջվելուն։ Մենք հորինել ենք Նրա՝ մեզ պատժելը, Նրա «բարկա-

¹³ Oration 31:21.

¹⁴ Oration 31:22.

նալը», քանզի մեզ համար պատիժը ծնվում է բարկությունից: Նրա ներգործությունն ամենուր է. «Քայլել» ենք ասում, որովհետեւ քայլելը տեղից տեղ գնալն է: Նրա հանգստանալը երկնային գործությունների մեջ, որ դարձնում է նրանց գրեթե Իր այցելության վայրը, մենք անվանում ենք «նստել» եւ «գահակալել». սա նույնպես մարդկային լեզու է: Աստված, իրավ, չի հանգստանում, ինչպես ասվում է, թե հանգստանում է սրբերի մեջ: Աստծու շեշտակի շարժն անվանում ենք «սլացք», մեզ նայելը՝ Նրա «դեմքը», Նրա տալն ու առնելը՝ Նրա «ձեռքը»: Միով բանիվ՝ Աստծու ամեն հատկանիշ կամ գործունեություն մարմնավորապես արտահայտված համարժեք պատկեր է մեզ համար»¹⁵:

Այս հատվածների գլխավոր միտքը հետեւյալն է՝ Աստվածաշնչում նշված որոշ բաներ բառացի չպետք է ընկալել, օրինակ՝ Աստված զգացմունքների ենթակա չէ, բայց մարդը, մարդկային փորձառության հիման վրա, Աստծու մասին մտավոր պատկեր է ստեղծում եւ Նրան հատկանիշներ վերագրում:

Ս. Գրիգորը երեք աստիճան է տեսնում Սուրբ Հոգու աստվածության հայտնության մեջ. ἐπιτελεῖν δυνάμεις, ἐκφύσασθαι եւ φαίνεσθαι: Նույն աստիճանականությունը նա տեսնում է Սուրբ Հոգու վերաբերյալ Հիսուս Քրիստոսի ուսուցման մեջ¹⁶: Իբրեւ առաջին աստիճան՝ Աստվածաբանը հղում է Փրկչի հետեւյալ խոսքերը. «Ես կաղոթեմ Հորը, եւ Նա նոր Մխիթարիչ կտա ձեզ» (Հովհ. ԺԴ. 16, 17): Ըստ այնմ՝ Սուրբ Հոգին հակառակ չի համարվում Աստծուն կամ մեկ այլ իշխանության անունից խոսող: Այնուհետեւ, խոսելով երկրորդ աստիճանի մասին՝ կարեւորում է աշակերտների իմացությունը խորացնող Հիսուսի հաջորդող տողերը «կուղարկի Իմ անունով» (Հովհ. ԺԴ. 26). զեղչված է «կաղոթեմ» բառը, փոխարենը պահպանված է «ուղարկել»-ը: Ապա, ի ցույց Իր իշխանության, ասում է՝ «կտամ» (Հովհ. ԺԵ. 26): Վերջապես, իբրեւ երրորդ աստիճան՝ Հիսուս, խոսելով Սուրբ Հոգու մասին, հայտարարում է, որ «Նա կգա» (Հովհ. ԺԶ. 13): Այսպիսով՝ եզրակացնում է Նազիանզացին՝ Փրկչին աստիճանաբար է բացահայտել Սուրբ Հոգու վարդապետությունը եւ միեւնույն ժամանակ ցույց է տվել մեզ աստվածաբանության եղանակը, համաձայն որի՝ պետք չէ միանգամից, անմիջապես արտահայտել ամեն ինչ եւ ամեն

¹⁵ Oration 31:22.

¹⁶ Oration 31:26.

բան չթողնել վերջում»։ Բայց, ըստ ս. Գրիգորի, սա ողջ ճշմարտությունը չէ։ Փրկիչն Իր աշակերտներին շատ ճշմարտություններ սովորեցրեց, սակայն մի մասը թաքցրեց նրանցից Աստվածաբանի իսկ բնորոշմամբ, քանզի կային բաներ, որ պատրաստ չէին ընկալելու (Հովհ. ԺԶ. 12)։ Աստվածաբանի կարծիքով՝ սա ընդգրկում է «Սուրբ Հոգու աստվածության վարդապետությունը, որը պարզորոշ բացահայտվեց հետագայում, երբ դրա գիտությունը հարմար ու պատեհաժամ դարձավ»¹⁷։

Այս է պատճառը, ըստ Ս. Գրիգորի, թե ինչու Աստվածաշնչում պարզ ու հանգամանալի նշաններ չկան Սուրբ Հոգու Անձի մասին։ Սրանից, սակայն, չի կարելի եզրակացնել, թե Սուրբ Հոգու աստվածությունը բոլորովին խորթ է Աստվածաշնչին, ուստի եւ որեւէ պատճառ չկա ժխտելու այն։ Ընդհակառակը, հետեւելով Սուրբ Գրոց ոչ լիովին հստակ վկայությանը՝ հնարավոր եւ անհրաժեշտ է ճանաչել ճշմարիտ ուսմունքը Սուրբ Հոգու Անձի մասին։

Ըստ Նազիանզացու՝ Հոգու ներգործությունն առավել գնահատելի կերպով երեւում է մկրտության խորհրդում։ Մկրտությունը Սուրբ Հոգու գործառույթի ամենակարեւոր կողմն է։ Ս. Գրիգորի հիմնական հարցադրումը հետեւյալն է. «Եթե Հոգին չի եղել սկզբից... ինչպե՞ս կարող է կապել ինձ աստվածայինին»։ Հիրավի, եթե Հոգին արարած է, ապա ինչո՞ւ ենք հավատում կամ պետք է հավատանք նրան։ Ավելին։ Ինչո՞ւ ենք մկրտում՝ Յանուն Հօր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ։ Ժառ 38-ը (Աստվածհայտնության մասին), 39-ը (Սուրբ Լույսի մասին) եւ 40-ը (Սուրբ մկրտության մասին) հանգամանալից կերպով բացատրում են եկեղեցու յոթ սուրբ խորհուրդներից առաջինը՝ մկրտության խորհուրդը։ Ս. Գրիգորը հավատացած է, որ Սուրբ Երրորդության անձինք բացարձակ հավասար են։ Նրա համոզմամբ, եթե Սուրբ Հոգին արարած է, ապա մկրտությունը չի ծառայում իր բուն նպատակին։ Իրավ է, որ Աստվածաբանի գաղափարները, որոնք հիշեցնում են Աթանասի մտքերը, միանգամայն տրամաբանական են. հնարավոր չէ հոգեւոր լինել առանց Հոգու, հնարավոր չէ մկրտվել Երեքի անունով՝ ուրանալով Երեքից Մեկի Սրբությունը։ Մկրտության խորհրդի միջոցով անձը լուսավորվում է, մուտք գործում եկեղեցի եւ անդամակցում Քրիստոսի մարմնին։ Նորադարձի համար կարեւոր իրադարձություն է՝ Սուրբ Հոգու միջոցով դառնալ Աստծու լուսավորյալ նոր կյանքի մասնիկը Քրիստոսի մեջ։ Հետեւապես Սուրբ Հոգին հնարավոր

¹⁷ Oration 31:26.

չէ զատել Երեքից, որովհետեւ եթե մեկը զատվի Երեքից, մեր վերստին ծնունդը կտուժի: Մկրտության՝ որպէս հոգեւոր լուսավորության թեման Նազիանզացին շարունակում է նաեւ Ճառ 40-ում, որտեղ նա հայտարարում է. «այս Խորհրդի զորութիւնն ինքնին Լուսավորութիւն է»¹⁸: Ս. Գրիգորը հաճախ է անդրադառնում մկրտությանը՝ օգտագործելով հունարեն պարզ «լուսավորութիւն» եզրույթը¹⁹: Ուինսլոուի կարծիքով՝ «Եկեղեցու հայրերից, Թերեւս, ոչ մի այլ հեղինակ այնքան համոզված չէ մկրտության անհրաժեշտության մեջ, որքան Գրիգոր Նազիանզացին»²⁰: Մեր կարծիքով՝ սա այնքան էլ ստույգ պնդում չէ, քանի որ Ս. Աթանասը եւ Ս. Բարսեղը նույնպէս համոզված էին մկրտության անհրաժեշտության մեջ, նրանք նույնպէս համամիտ են եռանվանությանը եւ շատ հաճախ խոսում են Սուրբ Հոգու մասին՝ մեջբերելով մկրտության հավատամքը, որից պարզվում է նաեւ նրանց վերաբերմունքը մկրտության խորհրդի հանդէպ: Այլ բան է, որ ընդունելով հանդերձ Սուրբ Հոգու «կատարելագործող» դերը՝ խուսափում են «Աստված» անվանել նրան: «Գրիգորն ասում է, - գրում է Ֆլորովսկին, - որ Հոգին աստվածային է, որովհետեւ մեզ շնորհվող պարգեւներն աստվածային են, եւ նրա անձնական փորձառութեան մեջ Հոգու աստվածութիւնը երեւում է Երրորդութեան շուրջ մտորումների մեջ, եւ Եռամիասնության ճշմարտութիւնը բացահայտում է Հոգու անմիջական համագոյութիւնը»²¹:

ԲԱՐՍԵՂ ՄԵԾ

Ի դեպ, Բարսեղ Մեծը, ի պատասխան նրանց, ովքեր ասում են, թե «Սուրբ Հոգին չպետք է դասվի Հոր եւ Որդու հետ, քանզի Նա տարբեր է բնութեամբ եւ նվազ՝ պատվով», պնդում է որ ճշմարիտ է պատասխանել առաքյալների խոսքերով՝ «Պետք է առավել հնազանդվել Աստծուն, քան մարդկանց» (Գործք Ե. 29)²²: «Քանզի եթե մեր Տերը փրկարար մկրտութիւնը փոխանցելիս աներկբա կարգադրեց աշակերտներին բոլոր ազգե-

¹⁸ Oration 40.1.

¹⁹ Տէս B. DALEY, Gregory of Nazianzus. Routledge: London, New York, 2006, էջ 127:

²⁰ D. F. WINSLOW, Orthodox Baptism- A Problem for Gregory Nazianzus. SP XIV, 1976, pp. 371—374.

²¹ FLOROVSKY, p.136.

²² ST. BASIL THE GREAT, On the Holy Spirit. Translated and Introduction by Stephen Hildebrand. St Vladimir's Seminary Press, Yonkers, New York: 2011, p. 55.

րին մկրտել հանուն Հոր, Որդու եւ Սուրբ Հոգու (Մատթ. ԻԸ. 19) եւ շխոր-
շեց հաղորդակցվել Նրան, եւ միեւնույն ժամանակ այդ մարդիկ ասում են,
թե Նա չպետք է դասվի Հոր եւ Որդու հետ, ապա միթե ականհայտորեն դեմ
չեն գնում Աստծու պատվիրանին»²³: Ավելին՝ Բարսեղ Մեծն այն հարցին,
թե ինչու ենք մենք քրիստոնյա, պատասխանում է, «Ամեն ոք կասի՝ հա-
վատի համար»: Իսկ այն հարցին, թե ինչպե՞ս ենք փրկվում, Ս. Բարսեղը
պատասխանում է. «Իրոք, մենք վերածնվում ենք մկրտության շնորհով:
Ուրիշ ինչո՞վ հապա: Արդ՝ իմանալով, որ այս փրկությունը հաստատվում
է Հոր, Որդու եւ Սուրբ Հոգու միջոցով, զանց առնենք «վարդապետության
օրինակը» (Հռոմ. Զ. 17), որ ժառանգել ենք...»²⁴: Քանզի եթե մկրտությու-
նը կյանքի սկիզբն է ինձ համար, եւ մկրտության օրն առաջինն է իմ օրե-
րից, պարզ է, որ որդիության շնորհի մեջ ասված խոսքն ամենապատվե-
լին է բոլորից»: Ս. Բարսեղի համար հավատքն ու մկրտությունը փրկու-
թյան գույգ ուղիներն են, որոնք բնական կերպով փոխադրկապված եւ
անբաժանելի են: «Մինչ հավատքը կատարյալ է մկրտությամբ, մկրտու-
թյունը հաստատվում է հավատքով, եւ յուրաքանչյուրը կատարվում է
նույն անունների ներքո: Ինչպե՞ս հավատում ենք Հորը, Որդուն եւ Սուրբ
Հոգուն, այնպե՞ս էլ մկրտվում ենք Հոր, Որդու եւ Սուրբ Հոգու անունով:
Նախ գալիս է փրկաբեր դավանությունը, ապա հետեւում է մկրտությու-
նը, որը կնքվում է մեր հավանությամբ»²⁵:

Բարսեղ Մեծը (ընդգեմ նրանց, ովքեր ասում են, թե Սուրբ Հոգին
չպետք է հավասար համարել Հորը եւ Որդուն, այլ նրանցից ցածր)²⁶ պար-
զորոշ հավաստում է, որ Որդին հարաբերվում է Հորը, նույնպե՞ս եւ Հոգին
հարաբերվում է Որդուն՝ համաձայն մկրտության բանաձեւի: Բայց եթե
Հոգին դասվում է Որդուն հավասար, եւ Որդին՝ Հորը, ապա պարզ է, որ
Հոգին հավասար է Հորը: Ուշագրավ է, որ Բարսեղ Մեծը խոսում է այն մա-
սին, որ «Հօր եւ Որդույ եւ Հոգույն Սրբոյ»²⁷ ասելով՝ Տերը դա թվաբանական
իմաստով չներկայացրեց, քանզի չասաց՝ հանուն առաջինի եւ երկրորդի եւ
երրորդի: «Հապա սուրբ անուններով տվեց հավատքի իմացությունը, որը
տանում է փրկության: Եւ այդպիսով՝ տվեց այն, ինչը փրկում է մեզ հա-

²³ Անդ, էջ 55:²⁴ ST. BASIL THE GREAT, On the Holy Spirit, pp. 56–57.²⁵ Անդ, էջ 59:²⁶ Անդ, էջ 76–79:²⁷ Անդ, էջ 79–83:

վատքով»²⁸: «Արդ՝ մեկ է Սուրբ Հոգին եւ ազգարարվում է եզակի: Նա մեկ Որդիով միանում է մեկ Հորը եւ իրենով ամբողջացնում է հայտնի եւ օրհնյալ Երրորդությունը: Այն, որ նա արարչության բազմության մեջ չէ, այլ յուրահատկորեն է անվանվում, բացահայտում է նրա հարազատությունը Հորը եւ Որդուն: Նա մեկը չէ շատերի մեջ, նա մի է: Ինչպես Հայրը մի է, եւ Որդին մի է, այնպես էլ Սուրբ Հոգին է մի: Հետեւաբար Սուրբ Հոգին նույնքան հեռու է արարված բնությունից, որքան որ ողջամիտ է ասել, միատարրություն մոնադն է (monad μονάς) հեռու հոգնական բաղադրիչներից: Նա մի է Հոր եւ Որդու հետ այնպես, ինչպես միատարրությունն է հարազատ միատարրությանը»²⁹: (Նա մեկ է դարձել Հոր եւ Որդու հետ այնպես, ինչպես որ մոնադն ազգակցություն ունի մոնադի վրա):

Ս. Մկրտության խորհրդի առնչությամբ Ս. Հոգու Աստվածության մասին Նազիանզացու եւ Բարսեղի դատողությունների համեմատականը թույլ է տալիս պնդել, որ, ըստ էության, երկու կապադովկիացիները համաձայն են, որ Ս. Հոգին Աստվածության երրորդ դեմքն է, որ համագո է Հորը եւ Որդուն: Միակ հիմնական տարբերությունն այն է, որ Բարսեղը խուսափում է Սուրբ Հոգին Աստված կոչելուց, մինչդեռ Գրիգորն անվարան հռչակում է այն: Այլ խոսքով՝ թեպետեւ լեզվական իմաստով տարբեր են Սուրբ Հոգու աստվածությունը փաստող նրանց ձեւակերպումները, բայց երկուսի վերաբերմունքն էլ նույնն է:

Բարսեղ Մեծի մահախոսականում Ս. Գրիգորը նրան անվանում է «առաքինության տիպար, ճշմարտության քաջամարտիկ»: Դժվար է պատկերացնել, թե Ս. Գրիգորը (որի համոզմամբ՝ Սուրբ Հոգին Աստված է) կշռալներ այս խոսքերը որեւէ մեկին, եթե նրա հետ դավանաբանության հարցում ունենար այնպիսի տարաձայնություն, ինչպիսին Սուրբ Հոգու աստվածության խնդիրն էր: Իսկ այն, որ Սուրբ Հոգու աստվածության հարցը Գրիգորի համար ուղղափառ դավանանքի հարց էր, կարծում ենք, որ վեր է ամեն տեսակի կասկածից: Միեւնույն ժամանակ նկատի ունենալով թե՛ Գրիգորի եւ թե՛ Բարսեղի նախանձախնդրությունն ուղղափառ հավատքի հանդեպ դավանաբանական սուր վեճերով առանձնահատուկ պատմական այդ ժամանակաշրջանում՝ կարելի է կարծել, որ ամենայն հավանականությամբ երկու կապադովկիացի հայրերն էլ

²⁸ Անդ, էջ 79:

²⁹ Անդ, էջ 81:

համամիտ պետք է եղած լինեն Սուրբ Հոգու աստվածության հարցում, թեպետեւ մեր ձեռքի տակ զորավոր կռիւներ չունենք ասվածի վերաբերյալ: Աներկբայելի է, որ Երրորդության դավանանքը բացարձակ ճշմարտություն էր Ս. Գրիգորի համար: Միեւնույն ժամանակ, սակայն, նա հասկանում էր, թե Բարսեղն ինչու Աստված չէր անվանում Սուրբ Հոգուն: Չէր անվանում, բայց կարծում ենք համարում էր, այլապես ինչպէս բացատրել նրա պնդումը, որ (միատարրության/մոնադի մասին նաեւ) Սուրբ Հոգին Իրենով ամբողջացնում է օրհնյալ Երրորդությունը:

Ս. Գրիգորի համոզմամբ՝ Սուրբ Հոգին, անշուշտ, արարած, ստեղծված չէ, քանզի Աստված է³⁰: Սուրբ Հոգին համագո է Հորն ու Որդուն եւ Ս. Երրորդության երրորդ Դեմքն է: Սուրբ Հոգին արժանի է պաշտամունքի, որովհետեւ անբաժանելի Երրորդության մեջ կատարելապես հավասար է Որդուն եւ Հորը: Մի կողմից՝ Սուրբ Հոգու գործառույթը փրկաբանության մեջ կարծես թէ հստակ սահմանված է, մյուս կողմից՝ Հոգու մասին Ս. Գրիգորի ուսմունքը բարդացնում է աստվածագիտությունը: Ս. Գրիգորն ընդունում է, որ «երեքն են, որոնք հոգեւորապես են ճանաչվում»³¹, առանց էական տարբերության: Ինչպէս հասկանալ «հոգեւորապես ճանաչվող երեք անձերին»: Ֆլորովսկին հետեւյալ մեկնաբանությունն է առաջարկում Ս. Գրիգորի աստվածաբանության վերաբերյալ. «Երեք անձերը կեցության երեք ձեւեր են՝ անբաժանելի, բայց եւ անշփոթ, յուրաքանչյուրն իր անկախ գոյությամբ»³²: Ս. Գրիգորը խորհում է, որ եթե մեկ եզակի Աստվածություն կա, ապա նշանակում է՝ մեկ Աստված ունենք: «Թեեւ հավատի երեք առարկա կա, նրանք մեկ եզակի ամբողջից են եւ առնչվում են նրան»: «Նրանք Աստված լինելու աստիճաններ կամ մեկը մյուսի հանդեպ նախապատվության աստիճաններ չունեն»³³: Արդյոք սա նշանակում է, որ նրանք Միություն են: Եթե հավատում ենք Հորը, Որդուն եւ Սուրբ Հոգուն, ապա կարող ենք ասել, որ այդ միությունը գործում է հանուն Աստծու: Գրիգորը պնդում է, որ «երբ նայում ենք Աստվածությանը՝ նախապատճառին, միակ ինքնիշխանությանը, անշուշտ, մտովի պատկերացնում ենք մեկ ամբողջության պատկերը: Բայց երբ նայում ենք երեքին, որոնցում գոյություն ունի Աստվածությունը, Որոնք Իրենց հավերժական եւ հավասարափառ կեցությունը բխեցնում են

³⁰ S^{են} Oration 31.10:

³¹ Oration 31.5.

³² FLOROVSKY, p.134.

³³ Oration 31.14.

նախապատճառից (Հոգին ճշմարտապես Ս. Հոգի է. բխում է Հորից, բայց տարբերվում է Որդուց, որովհետեւ առաջ է գալիս բխմամբ), այնժամ երկրպագության երեք առարկա ունենք»³⁴: Այդուհանդերձ, եթե Երեքից յուրաքանչյուրը կարող է Աստված կոչվել, ապա ինչպե՞ս հասկանանք Երրորդությանը՝ երեք կատարյալ Աստվածների միություն մեկ Աստվածության մեջ, թե՞ կատարյալ Միասնություն երեք կատարյալ Անձերից: Գրիգորը համոզված է, որ Եռյակից յուրաքանչյուրի հատկությունը լրիվ միության մեջ է որքան ինքն իր հետ, նույնքան էլ գործակցության մեջ եւ սկզբունքորեն անշփոթ է: «Ահա թե ինչպես ենք բացատրում միասնությունը, որքանով որ մենք այն հասկանում ենք»³⁵: Այս խոսքը փոքր-ինչ բարդացնում է Գրիգորի միտքը եւ կարող է տարբեր մեկնությունների առիթ տալ: Ս. Գրիգորին հասկանալու համար հարկ է հիշել, որ նա խորհում է Մեկի մասին, բայց լուսավորվում է Երեքով: Իսկ երբ ուզում է զանազանել Երեքը, միտքը հանգում է Մեկին: Ս. Գրիգորը ջատագովում է Աստվածության կատարյալ միասնությունը, որովհետեւ երեք հավասար Անձեր միավորված են ի բնե, հետեւաբար եւ ընդունում է, որ Երրորդությունը Միություն է (միասնություն), իսկ Միությունը՝ Երրորդություն: Ակնհայտ է, որ բնությանմբ եւ ի բնե մի լինելու խորհուրդը դժվար է խոսքով պատկերել, ահա թե ինչու Գրիգորը հաճախ օրինակներ է բերում նյութական աշխարհից:

Հետադարձ հայացքը թույլ է տալիս նկատել, որ ուղղադավան շատ աստվածաբաններ թեաբար են խոսել Հոգու մասին՝ իբրեւ «Աստծու», եւ վարանել են ճիշտ ձեւակերպում գտնել Սուրբ Հոգու համար: Այդ է պատճառը, որ երբեմն Սուրբ Հոգին աղերսակցվում է աստվածային գործողության հետ, որոշ դեպքերում նույնանում է Արարչի կամ պարզապես Աստծու հետ: Ինչո՞վ է սա բացատրվում: Գրիգորն ուշադրություն էր հրավիրում այն հանգամանքի վրա, որ Սուրբ Գիրքն Աստծու բոլոր տիտղոսները վերագրում է Հոգուն. «Հոգի է Աստված» (Հովհ. Դ. 24)՝ բացառությանմբ «միածին» եզրույթի: Ս. Գրիգորը մասնավորապես կարեւորում էր Աստվածաշնչում Հոգու վերաբերյալ հանդիպող «սուրբ» բառի գործածությունը: Նա հետեւողականորեն պնդում էր, որ այս սրբությունը չի բխում արտաքին որեւէ աղբյուրից, այլ անմիջական հետեւանքն է Հոգու բնության: Հոգին սրբագործողն է եւ ոչ թե սրբացվողը³⁶:

³⁴ Oration 31.14.

³⁵ Oration 31.16.

³⁶ Տե՛ս Oration 31:12:

Նկատի առնելով Հոգու վերաբերյալ Աթանասի եւ Բարսեղի նշանակալի աշխատությունները՝ ակնհայտ է, որ արեւելյան աստվածաբանության մեջ նրանք են հոգեբանության հիմնադիրները: Ավելին՝ հարցի պատմական ուսումնասիրությունը պարզորոշ ցույց է տալիս, որ Ս. Աթանասն առաջին աստվածաբանն էր, որը լրջորեն զբաղվել է Հոգու Աստվածության վարդապետությամբ³⁷: Բիլին Նազիանզացուն անվանում է Սուրբ Հոգու ուսմունքի ռաեվիրա իր ժամանակակիցների մեջ՝ նշելով, որ ոչ Աթանասը, ոչ Բարսեղը, «չեն մշակել Հոգու մասին ուսմունքը տեսական եւ գործնական լայն առումներով, բայց Ս. Գրիգորն էր, որ ցույց է տվել այս ուսմունքի հիմնարար դերը քրիստոնեական աստվածաբանության մեջ»³⁸: Մեր կարծիքով՝ ուսումնասիրողը, թերեւս, գերազնահատել է Նազիանզացու դերը Սուրբ Հոգու վարդապետության զարգացման գործում, չափազանցել այն: Այդուհանդերձ, Ս. Գրիգորը՝ կապադովկյան մեծ աստվածաբաններից մեկը, մշակել է Սուրբ Հոգու վարդապետությունն առավել, քան իր ժամանակակիցներից որեւէ մեկը, կամ թե համակարգել է Սուրբ Հոգու աստվածության վարդապետությունը, հասցրել դավանանքի աստիճանի: Սուրբ Հոգու մասին նրա աստվածաբանությունը, անկասկած, առավել մշակված ու պարզ է, քան Աթանասի կամ Բարսեղի աշխատություններում ենք հանդիպում: Մյուս կողմից՝ չեն սխալվի նաեւ այն ուսումնասիրողները, որոնք կանգնեն, որ Նազիանզացին լրացրեց եւ ամբողջացրեց այն, ինչի հիմքերը հետեւողականորեն դրվել էր Աթանասի ու Բարսեղի ջանքերով: Այս լույսի ներքո Ս. Գրիգորի աշխատությունն ինքնին կարելի է բնորոշել որպես Սուրբ Հոգու աստվածության ուսմունքի համակարգված զարգացում եւ ջատագովություն, եւ միեւնույն ժամանակ համաձայնել Ֆլորովսկու հետ, որ «Գրիգորն իր ուսմունքը զարգացնում է վերլուծաբար»³⁹:

Գրիգոր Նազիանզացին հետեւողական է Սուրբ Հոգու իր ուսմունքում հանդիպող այն առանցքային դրույթի հարցում, որ երկրպագելի են Հայրը, Որդին եւ Սուրբ Հոգին՝ յուրաքանչյուրը որպես Աստված, որով եւ հռչակում է «հիրավի, ոսկե շղթան փրկության», որն իր հոգեբանության ոգին է⁴⁰: «Հոգուց բխում է մեր վերստին ծնունդը, վերածնունդով հայտնվում է նոր

³⁷ Տե՛ս “The Letters of Saint Athanasius Concerning the Holy Spirit”, translated by R. Shapland, London, 1951:

³⁸ C. BEELEY, p.155.

³⁹ G. FLOROVSKY, p.137.

⁴⁰ Oration 31. 28–29.

արարածը, նոր արարածից՝ արժանիքի ճանաչումը Նրա, Ով իրագործել է փրկությունը»⁴¹։ Գրիգոր Նազիանզացին հավատում է, որ Երրորդության աստվածային լույսը բուն էությունն է քրիստոնեական կյանքի. «Գրիգորն այն վարդապետն է, որը հետեւողականորեն գիտակցում է ամենայն գոյի իմաստը հավիտենական Երրորդության սքանչելի Լույսի ներքո»⁴²։

Գրիգոր Աստվածաբանի վարդապետական հայացքները լիովին հասկանալու համար հարկ է իմանալ այն պատմական միջավայրը, որում ապրել է նա, նրա պատանեկությունը, քննել նրա աստվածաբանության հենքը եւ լսել նրա մտքի անձայն խոհերը։ Երրորդության ուղղադավան վարդապետության մեծ ջատագով լինելով՝ Գրիգոր Նազիանզացին նաեւ նուրբ հոգու տեր ճարտար հոգետոր էր, ընտանիքի եւ բարեկամության նվիրյալ քնարերգու եւ այր, որը «չէր կամենում տկար վարդապետ հորջորջվել Իմաստության շուրթերից»⁴³։ «Գրիգորի, առավել քան իրենից առաջ որեւէ մեկի համար Աստված Երրորդությունն է՝ Հայրը՝ անծին, աստվածային Լույսի աղբյուրը, որ հավիտենապես ծնունդ է տալիս Իր հավասարապես գերազանց Որդուն եւ ճառագում Իր հավասարապես գերազանց Հոգին, որոնցում եւ որոնցով Հայրը ճանաչվում է աստվածային տնօրինության մեջ»⁴⁴։ Ս. Գրիգորի համար Աստծու կատարյալ իմացությունը Երրորդության խոստովանությունն է, որը բաղկացած է երեք կատարյալ անձերից։ Սուրբ Հոգու պաշտամունքը թափանցել է կարծես Նազիանզացու կյանքի ամեն անկյուն։ 12.1 Ճառում կարդում ենք. «Բացեցի բերանս ու ներս շնչեցի Հոգին. իմ անձն ու ողջ էությունն ընծայում եմ Հոգուն, իմ գործն ու խոսքը, իմ հանգիստն ու լուծությունը»։ Ս. Գրիգորն, ակնհայտ է, ցանկանում է գործել Հոգու առաջնորդությամբ, որովհետեւ ուղղորդողն Աստված է։ Միեւնույն ժամանակ նա կարեւորում է Սուրբ Հոգու ճանաչողությունը եւ չի վարանում Աստված կոչել Նրան⁴⁵։ Արդ՝ «Թույլ տանք, որ Հոգին օգնի, Խոսքը հոսի, եւ Աստված փառավորվի»⁴⁶։

⁴¹ SŁU NORRIS, p. 295. նաեւ Oration 31. 28:

⁴² BEELEY, p. 323.

⁴³ Գրիգոր Նազիանզացի. «Ես առաջինն եմ իմաստության սիրահարներից, երբեք եւ ոչինչ չեմ գերադասել իմ աշխատանքից եւ չեմ կամենում տկար վարդապետ հորջորջվել Իմաստության շուրթերից»։ SŁU G. FLOROVSKY, The Eastern Fathers of the Fourth Century, Buchervertriebsanstalt, 1987, էջ 109:

⁴⁴ SŁU C. BEELEY, Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God, Oxford, 2008, էջ 323:

⁴⁵ SŁU Oration 31. 3:

⁴⁶ Անդ:

РЕЗЮМЕ

В статье представлен огромный вклад Григория Назианзина в формировании учения о Божестве Святого Духа и в деле окончательного формулирования учения о св. Троице. Анализируя учение Григория Назианзина о Божестве Святого Духа, в частности в контексте 31-й проповеди, автор последовательно излагает и анализирует учение Назианзина о Божестве Святого Духа. Автор также представляет общие черты и особенности учения Назианзина в сравнении с другим известным каппадокийцем—Василием Великим. В статье подчеркивается мысль что по всей вероятности одним из самых интересных аспектов богословия было развитие и уточнение учения о св.Троице. Исследование может служить ценным учебным материалом для глубокого понимания Учения св. Григория Богослова о Божестве Святого Духа.

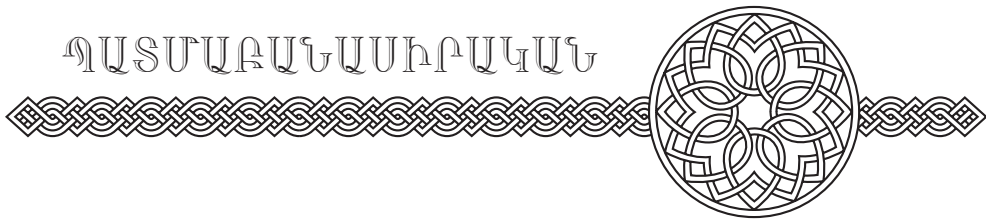
SUMMARY

The article presents the enormous contribution of Gregory of Nazianzus to the formation of the doctrine of the Deity of the Holy Spirit and to the final formulation of the Trinitarian doctrine.

Analyzing the teaching of Gregory of Nazianzus on the Deity of the Holy Spirit, in particular in the context of the 31st sermon, the author consistently expounds and analyzes the teaching of Gregory of Nazianzus on the Deity of the Holy Spirit. The author also presents the general features and peculiarities of Gregory's teachings in comparison with another famous Cappadocian father, Basil the Great.

The article emphasizes the idea that, in all likelihood, one of the most interesting aspects of theology was the development and refinement of the Trinitarian doctrine. The study can serve as a valuable educational material for a deep understanding of the teachings of St. Gregory the Theologian on the Deity of the Holy Spirit.





Doi: 10.56737/2953-7843-2022.9-56

ՍԱՐԳԻՍ ԱՎԵՏՅԱՆ

Բանասիրական գիտ. թեկնածու, դոցենտ, ԵՊՀ

ԱՍՏՎԱԾԱՆՉՈՒՄ ԻՆ ՎՅԵՐԵՆԻ -ՈՑ ԱՊԱՌԱՅԻ ԿԻՐԱՌՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՔՆՆՈՒԹՅՈՒՆ ՅՈՒՆԱՐԵՆ ԲՆԱԳՐԻ ՎՄԵՍԱՏՈՒԹՅԱՄԲ¹

Եզվաբանության մեջ լայնորեն ընդունված տեսակետի համաձայն՝ ապառնի ժամանակը, ի տարբերություն ներկայի եւ անցյալի, զուտ ժամանակային կարգ չէ. այն մասամբ ժամանակային է, մասամբ՝ եղանակային, քանի որ յուրաքանչյուր ապագա գործողություն, ժամանակային իմաստից բացի, սովորաբար ներառում է նաեւ ենթադրականության կամ նման որեւէ եղանակային/եղանակավորումային իմաստ²: Ուշագրավ է նաեւ, որ ապառնիի ձեւերը պատմականորեն հաճախ առաջանում են նախկին անիրական եղանակային ձեւերից կամ ցանկություն, պարտավորություն, անհրաժեշտություն եւ նման եղանակավորումային իմաստ արտահայտող բառային սկզբնաձեւերից³: Իսկ իրական—անիրական եղանակային հակադրությամբ բնութագրվող լեզուներում ապառնիի իմաստը սովորաբար արտահայտվում է անիրական եղանակի բայաձեւե-

¹* Ստացվել է 11.10.2022, գրախոսվել է 3.11.2022: Էլ. փոստ՝ sargsisavetyan@ysu.am:

² Հմմտ., օրինակ, J. LYONS, *Semantics*, Vol. 2, Cambridge University Press, 1977, էջ 677—678, 815—817. F. R. PALMER, *Mood and Modality*, 2nd ed., Cambridge University Press, 2001, էջ 104—106. Ö. DAHL, *Tense and Aspect Systems*, Oxford: Basil Blackwell, 1985, էջ 103 հշ., նույնի՝ *The grammar of future time reference in European languages* // Ö. DAHL, (ed.), *Tense and Aspect in the Languages of Europe*, Berlin / New York, 2000, էջ 313. B. COMRIE, *Tense*, Cambridge University Press, 1985, էջ 43 հշ., CR. CORCHES, *The Future: Between Mood/Modality and Tense* // *Studia UBB (Universitatis Babeş-Bolyai)*. Philologia, LV, 4, 2010, էջ 195 հշ., M. HILPERT, *Germanic Future Constructions: A usage-based approach to language change*, Amsterdam/Philadelphia, 2008, 19—22:

³ Տե՛ս J. LYONS, նշ. աշխ., էջ 816—818, J. BYBEE, R. PERKINS, W. PAGLIUCA, *The Evolution of Grammar. Tense, Aspect, and Modality in the Languages of the World*, Chicago-London, 1994, Ch. 7, էջ 243—280. B. HEINE & T. KUTEVA, *World Lexicon of Grammaticalization*, Cambridge University Press, 2002, էջ 142—143:

րով⁴: Մյուս կողմից՝ ապառնիի ձեւը հաճախ գործածվում է նաեւ անիրական եղանակի իմաստներ արտահայտելու նպատակով⁵, կամ էլ միեւնույն ցուցիչն արտահայտում է եւ ապառնիի, եւ անիրական եղանակի իմաստներ⁶: Հստ այդմ՝ ապառնի ժամանակի իմաստային խառը (եղանակային/եղանակավորումային եւ ժամանակային) բնույթի հիմնական պատճառներից մեկն այն է, որ քերականացման գործընթացում սկզբնական եղանակային/եղանակավորումային իմաստները շատ հաճախ լիովին չեն անհետանում, այլ պահպանվում են ապառնիի իմաստին զուգահեռ (թեեւ վերջինս տիրապետող դառնալու կամ գերակշռելու ընդհանուր միտում է ցուցաբերում)⁷: Մյուս կողմից՝ տվյալ բայական կառույցը քերականացումից (ապառնի ժամանակաձեւ դառնալուց) հետո եւս կարող է ձեռք բերել նոր (այդ թվում՝ եղանակային/եղանակավորումային) իմաստներ⁸:

Տիպաբանորեն հաճախադեպ երեւույթ է, որ միեւնույն լեզուն կարող է ունենալ ապառնի իմաստի արտահայտման մեկից ավելի ձեւեր, որոնք սովորաբար միմյանցից տարբերվում են զանազան նրբիմաստներով⁹: Բայց իհարկե կան նաեւ այնպիսի լեզուներ, որոնք ապառնի ժամանակաձեւ չունեն եւ այդ իմաստն արտահայտում են մեկ այլ եղանակաժամանակային ձեւով (առավել հաճախ՝ ստորադասական եղանակի կամ սահմանական ներկայի միջոցով) կամ զանազան եղանակավորումային ձեւերով եւ վերլուծական կառույցներով: Առավել ընդունված տեսակետի համաձայն՝ հ.-ե. նախալեզուն եւս չի ունեցել ապառնի ժամանակաձեւ, եւ այդ իմաստն արտահայտվել է, մի կողմից, ցանկական եղանակային ձեւի (desiderative), մյուս կողմից՝ ստորադասական եղանակի միջոցով¹⁰:

⁴ *Տե՛ս* F. R. PALMER, նշ. աշխ., էջ 124, 145 հջ., B. COMRIE, նշ. աշխ., էջ 45, նաեւ էջ 39–40:

⁵ *Տե՛ս* F. R. PALMER, նշ. աշխ., էջ 105. J. LYONS, նշ. աշխ., էջ 816:

⁶ *Տե՛ս* J. BYBEE, R. PERKINS, W. PAGLIUCA, նշ. աշխ., էջ 205 հջ., 347–348:

⁷ *Տե՛ս* Ö. DAHL, The grammar of future time reference..., էջ 313, J. BYBEE, AND W. PAGLIUCA, The development of future meaning // A. GIACALONE RAMAT, O. CARRUBA, AND G. BERNINI (eds.), Papers from the 7th International Conference on Historical Linguistics, Amsterdam, 1987, էջ 112 հջ., J. L. BYBEE, W. PAGLIUCA, AND R. D. PERKINS, Back to the Future // E. C. TRAUGOTT AND B. HEINE (eds.), Approaches to Grammaticalization. Vol. II, Amsterdam, 1991, էջ 17–58, M. HILPERT, նշ. աշխ., էջ 22–27, 183–185:

⁸ *Տե՛ս* Ö. DAHL, The grammar of future time reference..., էջ 313. CR. CORCHES, նշ. աշխ., էջ 195–205. M. HILPERT, նշ. աշխ., էջ 183–185:

⁹ *Հմմտ.* Ö. DAHL, Tense and Aspect Systems..., էջ 110. M. HILPERT, նշ. աշխ., էջ 49 հջ.:

¹⁰ *Հմմտ.* K. SAMPANIS, The interplay between the future and the subjunctive mood in the diachrony of the Greek language // F. LAMBERT, R. ALLAN, TH. MARKOPOULOS (eds.), The Greek Future

Հին հայերենում ապառնի գործողության իմաստը քերականորեն կարող էր արտահայտվել հիմնականում երեք կերպ՝ ստորադասական եղանակի, -ոց ապառնի դերբայ + օժանդակ բայ վերլուծական կառույցի եւ սահմանական ներկայի միջոցով: Բայց առավել հաճախ այդ նշանակությունամբ գործածվում էր 2-րդ ստորադասականը, որտեղից էլ գալիս է վերջինիս ոչ ճիշտ «ապառնի» անվանումը հայ քերականագիտության մեջ (որը, սակայն, եւրոպացի հայերենագետներն իրավացիորեն չեն ընդունում)¹¹: Բանն այն է, որ թեեւ հին հայերենի ստորադասականը ծագմամբ հ.-ե. որեւէ եղանակի անմիջական շարունակությունը չէ, բայց գործառութային տեսանկյունից այն համապատասխանում է հ.-ե. ստորադասականին, մասամբ էլ՝ ըղձականին¹²: Արդ, քանի որ ապառնիի իմաստ արտահայտելը նրա միակ կամ առաջնային գործառությամբ չէ, ուստի տվյալ դեպքում տեղին չէ նաեւ ապառնի անվանումը: Մյուս կողմից՝ ստորադասական եղանակի՝ նաեւ ապառնիի նշանակությամբ գործածվելը, ինչպես տեսանք, տիպաբանորեն անսովոր երեւույթ չէ: Արդ, կարծում ենք՝ ավելի ճիշտ կլինի ներկայի եւ աորիստի հիմքերից կազմված ստորադասականի ձեւերը եւրոպացի հայերենագետների հետեւողությամբ համապատասխանաբար բնորոշել որպես ներկա ստորադասական եւ աորիստ ստորադասական կամ էլ, թերեւս, 1-ին ստորադասական եւ 2-րդ ստորադասական: Մանավանդ եթե հաշվի առնենք, որ ստորադասականի այդ երկու ձեւերին բնորոշ սկզբնական կերպային հակադրությունը (որն ընկած է ներկա ստորադասական եւ աորիստ ստորադասական անվանումների հիմքում) արդեն Ե. դարում այլեւս չէր գիտակցվում որպես գործուն

and its History / Le futur grec et son histoire, Louvain-La-Neuve, Peeters, 2017, էջ 237–242. J. LYONS, նշ. աշխ., էջ 815–818:

¹¹ Հմմտ. A. MEILLET, Altarmenisches Elementarbuch, Heidelberg, 1913, էջ 109. նույնի՝ Esquisse d'une grammaire comparée de l'arménien classique, 2nd éd., Vienne, 1936, էջ 123. R. GODEL, An Introduction to the Study of Classical Armenian, Wiesbaden, 1975, էջ 37–38. H. JENSEN, Altarmenische Grammatik, Heidelberg, 1959, էջ 91, 97. R. SCHMITT, Grammatik des Klassisch-Armenischen mit sprachvergleichenden Erläuterungen, 2., durchgesehene Auflage, Innsbruck, 2007, էջ 133, 150: Իհարկե հայ քերականագիտության մեջ այժմ ընդունված են ստորադասական 1-ին ապառնի եւ ստորադասական 2-րդ ապառնի կամ պարզապես 1-ին ապառնի եւ 2-րդ ապառնի անվանումները: Բայց ավելի վաղ գրաբարի քերականները ստորադասական 2-րդ ապառնին դիտում էին իբրեւ սահմանական եղանակի ապառնի՝ բուն ստորադասական համարելով միայն ստորադասական 1-ին ապառնին: Հմմտ. Հ. ԱՎԵՏԻՍՅԱՆ, Գրաբարի ստորադասական եղանակը եւ նրա ըմբռնումը հայ քերականության պատմության մեջ, «Բանբեր Երեւանի համալսարանի», Եր., 1985, №1, էջ 193–204:

¹² Տես A. MEILLET, Esquisse..., էջ 123:

օրինաչափություն եւ չէր դրսևորվում հետեւողականորեն: Ուստի 1-ին եւ 2-րդ ստորադասականները հաճախ փոխարինում էին միմյանց թե՛ ապառնիի եւ թե՛ բուն ստորադասականի նշանակություններով գործածվելիս¹³: Ինչ վերաբերում է -ոց ապառնի դերբայ + օժանդակ բայ վերլուծական կառույցի իմաստային առանձնահատկություններին, եւրոպացի հայերենագետները սովորաբար հպանցիկ նշում են, որ այն ցույց է տալիս ապառնի գործողություն՝ անհրաժեշտության իմաստային երանգով¹⁴: Իսկ է. Թումանյանի բնորոշմամբ՝ -ոց ապառնի դերբայն արտահայտում է սպասելի ապառնի գործողություն, որն անպայմանորեն պետք է տեղի ունենա¹⁵: Մինչդեռ գրաբարի հայերենական մյուս հետազոտողները հիմնականում իմաստային տարբերություն չեն տեսնում -ոց ապառնիի եւ 2-րդ ստորադասականի՝ սահմանական ապառնիի իմաստով գործածության միջեւ (օր.՝ գրեւոց եմ – գրեցից): Այսպես, համաձայն Ա. Բագրատունու տեսակետի, -ոց ապառնին «ըստ մտացն նոյն գոլով ընդ երկրորդ նշանակութեան ապառնոյն (այն է՝ 2-րդ ստորադասականի.— Ս. Ա.) եւ ստորադասականին (այն է՝ 1-ին ստորադասականի.— Ս. Ա.), վարին ի տեղի միմեանց»¹⁶: Չալրիսյան-Այտընյանի քերականության մեջ ապառնիի (այն է՝ 2-րդ ստորադասականի) համար երեք հիմնական գործառություն է տարբերակվում, եւ նշվում, որ ապառնին «բուն ապառնոյ նշանակութեամբն հաւասար է լոց եմ բաղադրեալ ժամանակին (որ աւելի քիչ կը գործածուի, քան թէ բուն ապառնին)»¹⁷: Մ. Աբեղյանը եւս իմաս-

¹³ Հմմտ. Ա. ԲԱԳՐԱՏՈՒՆԻ, Հայերէն քերականութիւն ի պէտս զարգացելոց, Վենետիկ, 1852, էջ 188. Մ. ԱԲԵՂՅԱՆ, Գրաբարի քերականություն, Յեր., 1936, էջ 67. նույնի՝ Երկեր, հտ. 2., Եր., 1974, էջ 747:

¹⁴ Տէս, օրինակ, A. MEILLET, Altarmenisches..., էջ 93, 115. H. JENSEN, նշ. աշխ., էջ 120—121, նաեւ՝ էջ 103. R. GODEL, նշ. աշխ., էջ 38. J. KLEIN, Classical Armenian Morphology, // A. S. KAYE (ed.), Morphologies of Asia and Africa, Vol. 1, Winona Lake, Indiana, 2007, Ch. 37, էջ 1081: Բայց միեւնոյն ժամանակ, ըստ Հ. Ենսենի, անհրաժեշտության իմաստային երանգը շատ հաճախ տեղի է տալիս զուտ ապառնիության իմաստի առջեւ (տէս H. JENSEN, նշ., աշխ., էջ 120):

¹⁵ Տէս Ե. Գ. Туманян, Древнеармянский язык, М., 1971, էջ 357, 412:

¹⁶ Ա. ԲԱԳՐԱՏՈՒՆԻ, նշ. աշխ., էջ 206: Ա. Բագրատունին, ապառնիի եւ ստորադասականի երկրորդ նշանակությունն ասելով, նկատի ունի այդ ձեւերի՝ սահմանական ապառնիի իմաստով գործածությունը, քանի որ նա դրանց առաջին նշանակությունը ներկայացնում է արեւմտահայերենի ստորադասական եղանակի, իսկ երկրորդ նշանակությունը՝ պիտի-ով սահմանական ապառնիի միջոցով, ինչպես՝ սիրեցից – սիրեմ, պիտի սիրեմ եւ սիրիցեմ – սիրեմ, պիտի սիրեմ են. տէս Ա. ԲԱԳՐԱՏՈՒՆԻ, նշ. աշխ., էջ 131—163-ի հարացուցային օրինակները:

¹⁷ Վ. ԶԱԼԵԽԱՆ, Ա. ԱՅՏԵՆՅԱՆ, Քերականութիւն հայկազեան լեզուի, Վիեննա, 1985, էջ 368:

տային տարբերություն չի տեսնում -ոց ապառնիի եւ ստորադասական ապառնիի՝ սահմանական ապառնիի նշանակությամբ գործածության միջեւ¹⁸: Ըստ նրա՝ ստորադասական 1-ին եւ 2-րդ ապառնիներն իմաստային գործառություններով համապատասխանում են աշխարհաբարի (արդի արեւելահայերենի) սահմանական, ըղձական, ենթադրական եւ հարկադրական եղանակների ապառնիներին, օրինակ՝ գնայցեմ, գնացից = գնալու եմ, գնամ, կգնամ, պիտի գնամ¹⁹: Մյուս կողմից՝ «սահմ. ապառնի ժամանակով է թարգմանվում եւ գրաբարի ապառնի դերբայով բաղադրված ներկա ձեւը՝ գալոց է = գալու է, որ նույն իմաստն ունի, ինչ որ ստոր. ապառնին, ինչպես կարելի է տեսնել հետեւյալ օրինակից՝ Որով դատաստանալ դատե՞ք դատելոց է (= դատվելու եմ), եւ որով չափով չափե՞ք չափեսցի (= չափվելու է) ձեզ»²⁰: Գրաբարի ժամանակակից դասագրքերում նույնպես -ոց ապառնին բնութագրվում է իբրեւ սահմանական եղանակի բաղադրյալ ապառնի ժամանակ, եւ հիմնականում գրեթե ոչինչ չի խոսվում նրա իմաստային առանձնահատկությունների մասին՝ ստորադասականի միջոցով արտահայտվող ապառնիի համեմատությամբ²¹: Նմանապես Լ. Հովհաննիսյանը դասական գրաբարի բայական ժամանակների գործառության քննության արդյունքում հանգում է այն մտքին, որ իմաստային որեւէ տարբերություն չկա 2-րդ ապառնիի (2-րդ ստորադասականի)՝ սահմանական ապառնիի իմաստով գործածության եւ -ոց ապառնիի միջեւ (օր.՝ գրեցից – գրելոց եմ), իսկ 1-ին ապառնիի (1-ին ստորադասականի) եւ -ոց ապառնիի հակադրությունը (գրիցեմ – գրելոց եմ) նա համարում է հիմնականում եղանակային (ոչ սահմանական – սահմանական)²²: Այսինքն՝ Լ. Հովհաննիսյանը գրաբարի մի շարք այլ ուսումնասիրողների նման ընդունում է, որ 1-ին եւ 2-րդ ապառնիների (ստորադասականների) միջեւ մասնակի եղանակային հակադրություն է առկա այն տրամա-

¹⁸ Տէս Մ. ԱՐԵՂՅԱՆ, Գրաբարի քերականություն..., էջ 68:

¹⁹ Անդ, էջ 67–68. տես ՆՈՒՅՆԻ՝ Երկեր, հտ. 2., էջ 747:

²⁰ Անդ, էջ 747. տես ՆՈՒՅՆԻ՝ Գրաբարի քերականություն..., էջ 68:

²¹ Հմմտ. Ա. ԱՐԲԱՆՍՅԱՆ, Գրաբարի ձեռնարկ, Եր., 1976, էջ 211 հջ., նաեւ էջ 106–107, 130–131. Վ. ԱՌԱՔԵԼԵԱՆ, Գրաբարի քերականություն, Եր., 2010, էջ 193. Պ. ՇԱՐԱՐԵԱՆՅԱՆ, Գրաբարի դասընթաց, Եր., 1974, էջ 213–215. Լ. ԽԱՉԱՏՐՅԱՆ, Գ. ԹՈՍՈՒՆՅԱՆ, Գրաբարի դասագիրք, Եր., 2004, էջ 227, 231–232. Վ. ՀԱՄԲԱՐՁՈՒՄՅԱՆ, Գրաբարի ձեռնարկ, Եր., 2018, էջ 239, 248 հջ., Հ. ԱՎԵՏԻՍՅԱՆ, Ռ. ՂԱԶԱՐՅԱՆ, Գրաբարի ձեռնարկ, Եր., 2007, էջ 167–169. Գ. ԽԱՉԱՏՐՅԱՆ, Գրաբար, Եր., 2014, էջ 208, 232–233:

²² Տէս Լ. ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆ, Դասական գրաբարի բայական ժամանակների կիրառությունը, Լեզվի եւ ոճի հարցեր, պր. III, Եր., 1975, էջ 316–318:

բանություն, որ «երկրորդ ապառնին, ի հակադրություն առաջին ապառնու, ունի նաեւ սահմանական եղանակի ապառնու գործածություն»²³: Ըստ այդ մոտեցման՝ 1-ին ստորադասականն իմաստով համապատասխանում է արդի հայերենի ըղձական, պայմանական եւ հարկադրական եղանակների ապառնիններին, իսկ 2-րդ ստորադասականը՝ արդի հայերենի սահմանական, ըղձական, պայմանական եւ հարկադրական եղանակների ապառնիններին, օր.՝ շարժիցեմ – շարժեմ, կշարժեմ, պիտի շարժեմ եւ շարժեցից – շարժելու եմ, շարժեմ, կշարժեմ, պիտի շարժեմ եւն²⁴: Այդ առիթով կուզենայինք նշել հետեւյալը: Մենք մեր հոգվածներից մեկում ցույց ենք տվել, որ արդի արեւելահայերենի կ(ը)- ապառնին (կգնամ, կխոսեմ) որպես ենթադրական եղանակի եւ/կամ պայմանական եղանակի բայաձեւ բնորոշելու փորձերն առարկություն են հարուցում ընդհանուր լեզվաբանական եւ տիպաբանական տեսանկյունից, եւ որ կ(ը)- ապառնին իմաստագործառութային առանձնահատկություններով էպես չի տարբերվում այլ լեզուների սահմանական եղանակի ապառնի ժամանակից: Ուստի թե՛ ու- ապառնին (օր.՝ գրելու եմ) եւ թե՛ կ(ը)- ապառնին (օր.՝ կգրեմ) պետք է դիտել որպես սահմանականի ապառնի ժամանակաձեւեր՝ դրանցից առաջինը բնորոշելով որպես սպասելի կամ նախորոշված ապառնի, իսկ երկրորդը՝ պարզ (սովորական) ապառնի:

Ըստ այդմ՝ ու- ապառնին ցույց է տալիս այնպիսի ապագա (ապառնի) գործողություն, որը խոսելու պահին նախորոշված, սպասելի վիճակում է՝ ենթադրելով դրա իրագործման որոշակի անխուսափելիություն: Այդ հիմնական եւ անփոփոխ իմաստից բացի՝ ու- ապառնին, բայիմաստով եւ տվյալ բայի անցողականության աստիճանով պայմանավորված, կարող է ներառել նաեւ «գործողի նպատակադրվածություն» եւ «գործողության ծրագրվածություն» իմաստային բաղադրիչները: Իսկ կ(ը)- ապառնին պարզապես ցույց է տալիս կատարելի ապագա գործողություն, որի իմաստային դաշտն անհրաժեշտաբար ներառում է թե՛ հավաստիության եւ թե՛ ենթադրականության, հավանականություն իմաստային տարրեր (ինչպես եւ մյուս լեզուների սահմանական ապառնիի դեպքում): Ընդ որում՝ «հավաստիություն» եւ «ենթադրականություն» իմաստային բաղադրիչների հարաբերակցության աստիճա-

²³ Անդ, էջ 306. հմմտ. էջ 299–309:

²⁴ Տե՛ս Ա. ԱՐԲԱՀԱՄՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 121–122, 143–145. Վ. ՀԱՄԲԱՐՁՈՒՄՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 201 հջ., 222 հջ., Լ. ԽԱՉԱՏՐՅԱՆ, Գ. ԹՈՍՈՒՆՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 173:

նը կ(ը)- ապառնիի իմաստային տիրույթում յուրաքանչյուր դեպքում, բայց իմաստով եւ խոսքային համաբնագրով պայմանավորված, կարող է տարբեր լինել՝ մեկի կամ մյուսի գերակշռությամբ²⁵: Ինչ վերաբերում է հին հայերենի -ոց ապառնիի եւ ստորադասականի (հատկապես՝ 2-րդ ստորադասականի) իմաստագործառութային փոխհարաբերությանը, կարծում ենք՝ -ոց ապառնիին իմաստային զգալի ընդհանրություն ունի արդի արեւելահայերենի -ու ապառնիի, իսկ ստորադասական եղանակը՝ արդի արեւելահայերենի կ(ը)- ապառնիի հետ: Սակայն, ինչպես եւ արդի հայերենյան -ու ապառնիի եւ կ(ը)- ապառնիի դեպքում, հին հայերենում -ոց ապառնիի եւ ստորադասական եղանակի՝ սահմանական ապառնիի իմաստով գործածության միջեւ հակադրությունը բնավ եղանակային չէ, ինչպես ենթադրվում է շատ հաճախ: Ըստ մեր դիտարկումների՝ -ոց ապառնին Աստվածաշնչում (եւ առհասարակ Ե. դ. հայ մատենագրության մեջ) հանդես է գալիս երեք հիմնական նրբիմաստով՝ ցույց տալով. ա) նախորոշված եւ/կամ սպասելի ապառնի գործողություն, բ) կատարվելիք գործողության անհրաժեշտություն, անխուսափելիություն, գ) որեւէ բան անելու մտադրություն: Հետեւաբար հին հայերենի -ոց ապառնիի իմաստագործառութային դաշտն ավելի լայն է, քան արդի արեւելահայերենի -ու ապառնիինը, քանի որ վերջինս, ինչպես նշվեց, հիմնականում նախորոշված եւ/կամ սպասելի ապառնի գործողություն է արտահայտում: Այդուհանդերձ՝ պետք է նկատի ունենալ, որ «նախորոշվածություն, սպասելիություն» եւ «անխուսափելիություն, անհրաժեշտություն» իմաստային բաղադրիչները սերտորեն փոխկապակցված եւ փոխպայմանավորված են միմյանցով: Ուստի դրանք թե՛ հին հայերենի -ոց ապառնիի եւ թե՛ արդի արեւելահայերենի -ու ապառնիի դեպքում շատ հաճախ հանդես են գալիս միասնաբար՝ մեկի կամ մյուսի գերակշռությամբ: Մյուս կողմից՝ նկատենք, որ եթե արդի արեւելահայերենում -ու ապառնիի դեպքում պատմականորեն տիրապետող են դարձել «նախորոշվածություն» եւ «սպասելիություն» իմաստային բաղադրիչները, ապա արեւմտահայերենում «անհրաժեշտություն» եւ «անխուսափելիություն» իմաստային բաղադրիչներն են առանցքային դեր ստանձնել -ու ապառնիի պատմական զարգացման

²⁵ Տե՛ս Ս. Ա. ՎԵՏՅԱՆ, Արդի արեւելահայերենի կ(ը)- ապառնիի եւ -ու ապառնիի իմաստագործառութային փոխհարաբերության հարցի շուրջ, «Բանբեր Երեւանի համալսարանի. Բանասիրություն», 2022, №2, 22—35:

մեջ, ուստի վերջինս հաճախ բնորոշվում է որպես հարկադրական եղանակի ապառնի ժամանակաձեռն²⁶: Իսկ դա վկայում է, որ -ու ապառնի իմաստագործառութային դաշտն սկզբնապես գրեթե նույնքան ընդգրկուն է եղել, որքան հին հայերենի -ոց ապառնիմը՝ ներառելով վերջինիս համար վերը նշված երեք հիմնական նրբիմաստները²⁷: Սակայն հետագայում -ու ապառնիմ արեւելահայերենում եւ արեւմտահայերենում իմաստային մասնավորեցման է ենթարկվել տարբեր ուղղութիւններով: Ինչ վերաբերում է «նպատակադրվածութիւն», «մտադրութիւն» եւ «ծրագրվածութիւն» իմաստային բաղադրիչներին, դրանք թե՛ հին հայերենի -ոց ապառնի եւ թե՛ արդի արեւելահայերենի -ու ապառնի դեպքում բնորոշ են միայն անցողական բայերից (եւ այն անանցողականներից, որոնցով արտահայտվող գործողութիւն միակ մասնակիցը գործողի կարգավիճակ ունի) կազմված ապառնիի ձեւերին, այն էլ՝ ոչ միշտ. դա կախված է այն բանից՝ արդյոք տվյալ դեպքում գործ ունենք ներկա իրադրութիւն հանգամանքներից ինքնին բխող եւ անխուսափելիորեն կատարվելիք եղելութիւն առկախված վիճակի, թե՛ նախապես ծրագրված եւ նպատակադրված ապագա եղելութիւն սպասելի վիճակի հետ²⁸:

Արդ, վերն ասվածից ելնելով՝ կարծում ենք՝ պատահական չէ, որ Աստվածաշնչում հին հայերենի -ոց ապառնիմ ավելի հաճախ գործածվում է հունարեն *mellō* + անորոշ դերբայ (ինֆինիտիվ) կառույցի փոխարեն, որը Վ. Գուդվինի բնորոշմամբ՝ «երբեմն ցույց է տալիս միայն ապառնիութիւն, երբեմն էլ՝ մտադրութիւն, սպասում (ակնկալում.— Ս. Ա.) կամ անհրաժեշտութիւն»²⁹: Մյուս կողմից՝ Աստվածաշնչի հայ թարգմանիչները հաճախ -ոց ապառնի են գործածել նաեւ հունարենի սահմանական ապառնիի եւ ապառնիութիւն արտահայտող ներկայի փոխարեն այն դեպքերում, երբ տվյալ համաբնագիրը ենթադրում է կատարվելիք գործողութիւն սպասելիութիւն, անխուսափելիութիւն կամ անհրաժեշտութիւն: Ասվածը փորձենք լուսաբանել օրինակներով.

²⁶ Հմմտ. Յ. ՉՈԼԱՔԵԱՆ, Արեւմտահայերէնի քերականութիւն (կանոնակարգ եւ խնդիրներ), Բ. գիրք, Եր., 2019, էջ 67–69:

²⁷ Հմմտ. Ս. ԱՎԵՏԻԱՆ, Իշ. աշխ., էջ 28–31:

²⁸ Տե՛ս նաեւ նույն տեղը:

²⁹ W. W. GOODWIN, Syntax of the Moods and Tenses of the Greek Verb, rewritten and enlarged, Ginn and Company, 1897, էջ 20: Հմմտ. նաեւ TH. MARKOPOULOS, The Future in Greek From Ancient to Medieval, Oxford University Press, 2009, էջ 20–33, 47–59:

....զի Որդի մարդոյ մատնելո՛ց է ի ձեռս մարդկան (Ղուկաս, Թ. 44)³⁰: Հունարենում մատնելո՛ց է ձեւի դիմաց *mellō* + անորոշ դերբայ (ինֆինիտիվ) *կառույց է՝*ho gar huios tou anthrōpou mellei paradidosthai eis cheiras anthrōpōn («...քանզի մարդու Որդին մատնվելու է մարդկանց ձեռքը»³¹): Այստեղ Հիսուսի խաչելությունը դիտվում է որպես անխուսափելի, սպասելի գործողություն, որն անպայմանորեն պետք է տեղի ունենա: Ի դեպ, այդ նույն միտքը մեծ մասամբ դարձյալ -ոց ապառնիով է արտահայտված նաեւ այն դեպքերում, երբ հունարենում սահմանական ապառնի կամ ներկա է կիրառված՝ մոտալուտ, անխուսափելի ապառնիի իմաստով. հմմտ.՝ Քանզի ուսուցանէր զաշակերտսն իւր՝ եւ ասէր ցնոսս, թէ Որդի մարդոյ մատնելո՛ց է ի ձեռս մարդկան.... (Մարկ. Թ. 30): Հունարենում մատնելո՛ց է ձեւի դիմաց սահմանական ներկա է՝ անխուսափելի, մոտալուտ ապառնիի իմաստով՝ HO huios tou anthrōpou paradidotai eis cheiras anthrōpōn.... («Մարդու Որդին մատնվում է (մատնվելու է) մարդկանց ձեռքը....»): Կամ՝ամէն ամէն ասեմ ձեզ, զի մի ոմն ի ձէնջ մատնելոց է զիս (Յովհ. ԺԳ. 21): Վերջին դեպքում հունարեն բնագրում մատնելոց է ձեւի դիմաց սահմանական ապառնի է՝ սպասելիության, անխուսափելիության իմաստով՝heis ex hymōn paradōsei me («...ձեզնից մեկը մատնելու է ինձ»): Կամ՝ արդ՝ որովհետեւ մեռա՛ւ մամուկն, ես ընդէ՛ր պահիցեմ. միթէ կարօ՞ղ իցեմ դարձուցանել զնա այսրէն: Ես՝ առ նա՛ երթալոց եմ, եւ նա առ իս ո՛չ դարձցի (Բ. Թագ. ԺԲ. 23): Բնագրում երթալոց եմ եւ ո՛չ դարձցի ձեւերի դիմաց սահմանական ապառնիի ձեւեր են՝egō poreusomai pros auton kai autos ouk anastrepsei pros me («...ես գնալու եմ նրա մոտ, եւ նա չի վերադառնա ինձ մոտ»): Բայց հայերենում առաջին դեպքում -ոց ապառնի է կիրառվել, քանի որ տվյալ գործողության անխուսափելիությունն ու սպա-

³⁰ Այստեղ եւ հետագա շարադրանքում հայերեն օրինակները բերվում են Հ. Յովհաննու Զօհրապեան վարդապետի (Յովհաննէս Վրդ. Զոհրապեան) աշխատասիրությամբ 1805 թ. Վենետիկում տպագրված Աստվածաշնչի տեքստից, որը իրավամբ համարվում է Աստվածաշնչի գիտական հրատարակություն եւ տողատակի ծանոթագրություններում տալիս է մի քանի տասնյակ ձեռագրերում ու մինչ այդ եղած հրատարակություններում առկա տարբերակային ձեւերն ու տարբերակները՝ «Բազումք. Ումանք.» եւ նման վիճակագրական բնորոշումներով հանդերձ:

³¹ Այստեղ եւ հետագա շարադրանքում հունարեն բնագրից մեջբերված հատվածներին՝ արդի արեւելահայերեն թարգմանությունը մեր հեղինակայինն է: Ընդ որում, հունարեն ձեւերը անհրաժեշտության դեպքում նախ թարգմանվում են բառացի, իսկ այնուհետեւ մեծի եւ փոքրի նշանով <> փակագծերում տրվում է այն իմաստը, որը նկատի է առնված տվյալ պարագայում:

սեղիությունն ակնհայտ են՝ պայմանավորված մարդու մահկանացու լինելու եւ մահից հետո հանդերձյալ աշխարհում հայտնվելու հանգամանքով: Կամ՝ մորմոֆէի՛ն մանաւանդ ի վերայ բանին զոր ասէր, թէ ո՛չ եւս տեսանելոց են զերեսս նորա (Գործք. Ի. 38): Այստեղ տեսանելոց են ձեւի դիմաց բնագրում առկա *mellō* + ամորոշ դերբայ կառույցը դարձյալ սպասելի եւ անխուսափելիորեն կատարվելիք ապառնիի իմաստ ունի՝*hoti ouketi mellousin to prosōpon autou theōrein* («....որ այլեւս չեն տեսնելու նրա դեմքը»): Կամ՝ այլ ասեմ՝ ձեզ՝ զի եւ եղիա եկեալ իսկ է. եւ ո՛չ ծանեան զնա, այլ արարին ընդ նա՝ զոր ինչ կամեցան. նոյնպէս եւ Որդի՝ մարդոյ շարշարելո՛ց է ի նոցանէ (Մատթ. Ժէ. 12): Այս օրինակում եւս հայերեն շարշարելո՛ց է ձեւի եւ հունարեն բնագրի *mellei paskhein* ապառնի վերլուծական կառույցի դեպքում դարձյալ գերակայում են սպասելիության եւ անխուսափելիության իմաստային երանգները. հմմտ.՝*houtōs kai ho huios tou anthrōpou mellei paschein hyp' autōn* («Այդպէս եւ մարդու Որդին է տանջվելու նրանց կողմից (նրանց ձեռքից)»): Կամ՝ Յայնժամ ասէ ցնոսա Յիսուս. ամենեքին դու՞ գայթազելո՛ց է՞ յինէն յայսմ գիշերի. զի գրեալ է՝ թէ հարից զհովիւն՝ եւ ցրուեսցի՛ն ոչխարք հօտին (Մատթ. ԻԶ. 31): Տվյալ դեպքում գայթազելո՛ց է՞ ձեւով ենթադրվող գործողության անխուսափելիությունն ու նախորոշվածությունն ակնհայտորեն բխում են «....զի գրեալ է՝ թէ հարից զհովիւն՝ եւ ցրուեսցի՛ն ոչխարք հօտին» հատվածից: Հունարենում գայթազելո՛ց է՞ ձեւի դիմաց սահմանական ապառնի է՝ *Pantes hymeis skandalisthēsethe en emoi en tē nykti tautē....* («Դուք ամենքդ գայթակղվելու ե՞ք իմ պատճառով այս գիշեր....»): Վերը բերված օրինակներում -ոց ապառնին գործածված է հիմնականում սպասելիության, անխուսափելիության եւ նախորոշվածության իմաստային երանգներով: Այլ դեպքերում այն ակնհայտորեն անհրաժեշտության (պեաֆ է), անխուսափելիության կամ էլ մի բան անելու մտադրության իմաստային երանգներ է արտահայտում. հմմտ.՝ եւ երթիցես եւ բացցես յոտից կողմանէ՝ եւ ննջիցես. եւ նա պատմեսցէ՛ քեզ զինչ առնելո՛ց իցես (Հռութ Գ. 4): Հունարենում այս օրինակի բոլոր բայերը դրված են սահմանական ապառնիի ձեւով, բայց տարբեր իմաստային գործառույթներ են կատարում. *eleusē* (կզնան), *apokalypseis* (կբացես), *koimēthēsē* (կննջես) ձեւերը պատվիրական հրամայականի նշանակությամբ են գործածված, *apangelei* (կպատմի, կտեղեկացնի) ձեւը սովորական սահմանական ապառնիի իմաստ է արտահայտում, իսկ *poiēseis* (կանես, պիտի անես) ապառնիի ձեւում ակնհայտորեն գերակշռում է անհ-

րաժեշտության (պետք է) իմաստային երանգը: Հստ այդմ՝ «....apangelei soi ha poiēseis» հատվածը պետք է թարգմանել՝ «....նա կպատմի (կասի), թե ինչ պետք է անես»: Իսկ հետեւյալ օրինակում՝ -ոց ապառնիմ ակնհայտորեն ենթադրում է կատարվելիք գործողության անխուսափելիություն, անհրաժեշտություն եւ նպատակադրվածություն. հմմտ.՝ զի կործանելոց եմք զֆաղաֆս զայս. զի բարձրացա՛ւ աղաղակ սոցա առաջի Տեառն, եւ առաֆեաց զմեզ Տէր սատակե՛լ զսա (Ծննդ. ԺԹ. 13): Հունարենում կործանելոց եմք ձեւի դիմաց սահմանական ներկա է՝ մոտալուտ եւ անխուսափելի ապառնիի իմաստով՝hoti apollymen hēmeis ton topon touton («....քանզի մենք կործանում ենք (կործանելու ենք, պետք է կործանենք) այս վայրը»:

Ինչ վերաբերում է «մի բան անելու մտադրություն» իմաստին, վերջինս հաճախ դրսևորվում է անհրաժեշտության (պետք է) իմաստային երանգի հետ համատեղ. հմմտ.՝ Զայս ասէր փորձելով զնա. այլ ինքն գիտէր զինչ առնելոց էր (Յովհ. Զ. 6): Հունարենում առնելոց էր ձեւի դիմաց *mellō* + անորոշ դերբայ կառույց է՝ դրված անցյալ անկատար (իմպերֆեկտ) ժամանակաձեւով՝autos gar ēdei ti emellen poiein («....քանզի ինքը գիտեր, թե ինչ էր անելու (ինչ պետք է աներ, ինչ էր մտադիր անել)»): Նկատենք, որ այս վերջին օրինակում անհրաժեշտության (պետք է) եւ մտադրության իմաստային երանգներն առկա են գրեթե հավասար չափով՝ «....ինչ պետք է աներ» եւ «....ինչ էր մտադիր անել»: Այդպես է նաեւ հաջորդ օրինակում՝ Եւ ասէ Տէր. միթէ թաֆո՞ւտ ինչ իցէ յԱբրաամէ ծառայէ իմմէ զոր ինչ գործելոց եմ (Ծննդ. ԺԸ. 17): Հունարենում գործելոց եմ ձեւի դիմաց սահմանական ներկա է, որն ակնհայտորեն մոտալուտ եւ անխուսափելի ապառնիի, ինչպես նաեւ մտադրության իմաստային երանգներ է արտահայտում տվյալ դեպքում՝ ho de kyrios eipen mē krypsō egō apo Abraam tou paidos mou ha egō poiō («Եւ Տերն ասաց. «Միթէ պիտի թաքցնեմ Աբրահամից՝ իմ ծառայից, ինչ որ անում եմ (անելու եմ/պետք է անեմ/մտադիր եմ անել)»): Այլ դեպքերում մտադրության իմաստային երանգն ավելի ակնառու եւ գերակշռող է. հմմտ.՝ Եւ յաւուրն շաբաթուց մինչդեռ ժողովեալ էաֆ բեկանել զհացն, Պաւղոս խօսէր ընդ նոսա, զի գնալոց էր ի վաղի անդր.... (Գործք. Ի. 7): Այստեղ գնալոց էր ձեւը գործածված է «մտադիր էր գնալ, պետք է գնար» նշանակությամբ: Հունարենում *mellō* + անորոշ դերբայ ապառնի վերլուծական կառույց է՝ դերբայական դարձվածի ձեւով՝mellōn exienai tē epaurion («....մտադիր լինելով մեկնել (նամապարհվել) հաջորդ օրը»): Կամ՝զի ա՛յնպէս պատուիրեալ էր՝ մինչ ինքն զցամաքաւն երթալոց էր (Գործք.

Ի. 13): Հունարենում զգամաբան երթալոց էր ձեւի դիմաց ներկա դերբայով վերլուծական նկարագրական կառույց է՝ անցյալ անկատարի իմաստով՝ēn mellōn autos pezeuein («....ինքը մտադիր էր գնալ ցամաքով»):

Որոշ դեպքերում էլ -ոց ապառնին կիրառված է հունարեն *dei* (պետք է, անհրաժեշտ է) + անորոշ դերբայ վերլուծական կառույցի փոխարեն՝ անհրաժեշտության, անխուսափելիության իմաստային երանգով. հմմտ.՝ե՛լ այսը՝ եւ ցուցից քեզ զինչ լինելո՛ց է յապա՛ ժամանակս (Յայտն. Դ. 1): Ահա եւ հունարեն համապատասխան հատվածը՝ Anaba hōde kai deixō soi ha *dei* *genesthai* meta tauta («[Վեր] ե՛լ այստեղ, եւ ցույց կտամ քեզ [այն բաները], որոնք պետք է տեղի ունենան այս բաներից հետո [սրանից հետո]»): Կամ՝եւ Տէր Աստուած մարգարէից սրբոց՝ առաքեալ գհրեշտակ իւր՝ ծառայիդ իւրում ցուցանե՛լ զոր լինելո՛ց է վաղվադակի (Յայտն. ԻԲ. 6): Հունարենում լինելո՛ց է ձեւի դիմաց դարձյալ *dei* (պետք է, անհրաժեշտ է) + անորոշ դերբայ վերլուծական կառույց է՝ha *dei* *genesthai* en tachei («....[այն բաները], որոնք պետք է տեղի ունենան շուտով»):

Հայտնի է, որ հին հայերենում ստորագասականը եւս կարող է կիրառվել անխուսափելիության եւ անհրաժեշտության (պետք է) կամ, ինչպես ընդունված է ասել, արդի արեւելահայերենի հարկադրականի նշանակությամբ. հմմտ.՝ Եւ ասէ Մովսէս. մա եւ դո՛ւ եւս տացես մեզ ողջակէզս եւ զոհս՝ զոր առնիցեմք Տեառն Աստուծոյ մերում (Ելք Ժ. 25): Այստեղ տացես ձեւը նշանակում է՝ «պետք է տաս», իսկ հունարենում ապառնիի ձեւ է գործածված այդ նույն իմաստով՝ alla kai sy *dōseis* hēmin.... («բայց նաեւ դու պե՛տք է տաս մեզ....»): Մեր կարծիքով՝ հենց այդ՝ անհրաժեշտության (պետք է) եւ անխուսափելիության նրբիմաստներով գործածության դեպքում է, որ -ոց ապառնին եւ ստորագասականը նշանակությամբ համընկնում են՝ երբեմն նույնիսկ կողք կողքի հանդես գալով միեւնույն նախադասության մեջ³². հմմտ.՝ Մի՛ դատիք, զի մի՛ դատիցիք. զի որով դատաստանաւ դատիք՝ դատելո՛ց էք. եւ որով չափով չափե՛ք՝ չափեսցի՛ ձեզ (Մատթ. է. 1—2): Թեեւ Մ. Աբեղյանը, ինչպես տեսանք, Մատթեոսի Ավետարանի այս նախադասությունը վկայակոչում էր՝ ցույց տալու համար, որ -ոց ապառնին եւ ստորագասականը սահմանական ապառնիի նույն իմաստն

³² Մինչդեռ սպասելիության, նախորոշվածության եւ մտադրության իմաստային երանգները, չափազանց բնորոշ լինելով -ոց ապառնին, սովորաբար չեն դրսևորվում ստորագասականի (այդ թվում՝ 2-րդ ստորագասականի)՝ ապառնիի նշանակությամբ կիրառություններում:

են արտահայտում, սակայն, կարծում ենք, տվյալ դեպքում դատելո՞ց է՞ եւ չափեսցի՞՝ ձեւերով արտահայտվող անհրաժեշտության (պետք է) եւ անխուսափելիության իմաստային երանգները բավական ակնառու են, եւ անհնար է անտեսել դրանք: Հունարենում երկու դեպքում էլ սահմանական ապառնի է գործածված՝ *Mē krinete hina mē krithēte en hō gar krimati krinete krithēsethe kai en hō metrō metreite metrēthēsetai hymin* («Մի՛ դատեք, որպեսզի չդատվեք. քանզի որ դատաստանով դատեք, [նույնով] պետք է դատվեք, եւ ինչ չափով չափեք, [նույնով] պետք է չափվի ձեզ [համար]»):

Իհարկե ոչ միշտ են միեւնույն նախադասության մեջ կողք կողքի հանդես եկող ստորադասականը եւ -ոց ապառնին իմաստային գործառույթով համընկնում. հմմտ.՝ Վասն այնորիկ ա՛յսպէս արարից զԲեզ Իսրայէլ: Բայց զի ա՛յսպէս առնելոց եմ զԲեզ՝ պատրաստեա՛ կարդա՛լ զանուն Տեառն Աստուծոյ քոյ Իսրայէլի (Ամովս Դ. 12): Թեեւ հունարենում արարից եւ առնելոց եմ ձեւերի դիմաց սահմանական ապառնիի միեւնույն *poiēsō* ձեւն է գործածված, սակայն նկատենք, որ այս նախադասության մեջ առնելոց եմ ձեւից առաջ արարից ձեւի հիշատակված լինելու շնորհիվ այդ կատարվելիք գործողության համար ինքնըստինքյան սպասելիության, նախորոշվածության եւ անխուսափելիության իմաստային երանգ է ապահովվում: Դրանով էլ հենց պայմանավորված է -ոց ապառնիի գործածությունը տվյալ ապագա/ապառնի գործողության երկրորդ հիշատակման դեպքում՝ ցույց տալու համար, որ կատարվելիք գործողությունը սպասելի, առկախված վիճակում է եւ անպայմանորեն պետք է տեղի ունենա: Ահա եւ հունարեն բնագրային հատվածը՝*dia touto houtōs poiēsō soi Israēl plēn hoti houtōs poiēsō soi hetoimazou tou epikaleisthai ton theon sou Israēl* («Այդ պատճառով այսպես կվարվեմ/պիտի վարվեմ քեզ հետ, Իսրայէլ, եւ քանի որ այսպես եմ վարվելու քեզ հետ, պատրաստվիր դիմելու քո Աստծուն, Իսրայէլ»): Արդ, վերջին երկու օրինակների համեմատությունից պարզ երեւում է, որ հին հայերենի -ոց ապառնին, ստորադասականի հետ համընկնելով անհրաժեշտության (պետք է) եւ անխուսափելիության նրբիմաստներով, նրանից տարբերվում է սպասելիության եւ նախորոշվածության իմաստներով, քանի որ վերջիններս սովորաբար չեն դրսևորվում ստորադասականի՝ ապառնի ժամանակի նշանակությամբ կիրառություններում:

Որոշ դեպքերում, երբ բարդ նախադասության կազմում գուգահեռ կառույցներից մեկում -ոց ապառնի է գործածված, իսկ մյուսում՝ ստորա-

դասական, տվյալ համաբնագիրը (context) իմաստային երկակի մեկնաբանության հնարավորություն է ընձեռում: Այսինքն՝ դժվար է հաստատապես ասել՝ արդյոք -ոց ապառնին եւ ստորադասականը անհրաժեշտության (պեոֆ է) եւ անխուսափելիության իմաստով են կիրառված, թե՛ -ոց ապառնին սպասելի եւ նախորոշված գործողություն/եղելություն է ցույց տալիս, իսկ ստորադասականը՝ սահմանականի սովորական (պարզ) ապառնի կամ, թերեւս, հարկադրականի ապառնի. հմմտ.՝ իւրաֆանչիւր գործն յայտնելոց է... եւ զիւրաֆանչիւր գործն զիւրո եւ իցէ՝ հո՛ւրն փորձեսցէ (Ա. Կորնթ. Գ. 13—14): Հունարեն բնագրում, որտեղ տվյալ հատվածը համարակալված է՝ (Ա. Կորնթ. Գ. 13), թե՛ յայտնելոց է եւ թե՛ փորձեսցէ ձեւերի դիմաց սահմանական ապառնի է կիրառված՝ *hekastou to ergon phaneron genēsetai... kai hekastou to ergon hopoion estin to pyr auto dokimasei* («Յուրաքանչյուրի գործը հայտնի [ալկներեւ] է դառնալու..., եւ կրակը [հուրը] կփորձի, [թե] յուրաքանչյուրի գործն ինչպիսին է»): Բայց բերված հունարեն նախադասությունը հնարավոր է թարգմանել նաեւ ոչ թե սպասելիության եւ նախորոշվածության (յայտնելոց է — «հայտնի [ալկներեւ] է դառնալու»), այլ անհրաժեշտության եւ անխուսափելիության («պետք է հայտնի [ալկներեւ] դառնա» եւ «պետք է փորձի») նշանակություններով. «Յուրաքանչյուրի գործը պետք է հայտնի [ալկներեւ] դառնա..., եւ կրակը [հուրը] պետք է փորձի, [թե] յուրաքանչյուրի գործն ինչպիսին է»: Մանավանդ որ նշված երկու բայական գործողություններն էլ Դատաստանի օրն անխուսափելիորեն կատարվելիք իրողություններ են ենթադրում: Մինչդեռ, օրինակ, հաջորդ օրինակի դեպքում մեզ ավելի հավանական է թվում, որ -ոց ապառնին սպասելի եւ անխուսափելի գործողություն է ցույց տալիս, իսկ ստորադասականը՝ սահմանականի սովորական (պարզ) ապառնի գործողություն. հմմտ.՝ զի եթէ ըստ մարմնոյ կեցիք, մեռանելոց է. իսկ եթէ Հոգով զգործս մարմնոյ սպանանիցիք, կեցիքի (Հռովմ. Ը. 13): Հունարենում մեռանելոց է ձեւի դիմաց *mellō + անորոշ դերբայ կառույց է՝ անխուսափելիության իմաստային երանգով, իսկ կեցիքի ձեւի դիմաց՝ սահմանական ապառնի՝ ei gar kata sarka zēte mellete apothnēskēin ei de pneumatī tas praxeis tou sōmatos thanatōute zēsesthe* («Քանզի եթե ըստ մարմնի ապրեք, մեռնելու եմ, իսկ եթե Հոգով մարմնի գործերը սպանեք, կապրեմ»): Կարծում ենք՝ առաջին դեպքում հունարեն *mellō + անորոշ դերբայ կառույց* եւ հայերեն -ոց ապառնի են գործածվել, որպեսզի առավել ընդգծվի տվյալ պայմանի իրագործման դեպքում սպասվող

հետեւանքային գործողության անխուսափելիությունը, եւ դրանով իսկ՝ դրա դեմ զգուշացումն ավելի ազդեցիկ եւ արդյունավետ լինի: Մինչդեռ երկրորդ պայմանի հետեւանքային գործողության (կեցքի՝ — կապրեք) անխուսափելիությունը հատուկ չի ընդգծվել, թեեւ ենթադրվում է, որ այն եւս տեղի կունենա՝ տվյալ պայմանի իրագործման դեպքում: Բերված օրինակները ցույց են տալիս նաեւ, որ -ոց ապառնիին բնորոշ սպասելիության, նախորոշվածության, անհրաժեշտության եւ անխուսափելիության նրբիմաստները հին հայերենում դրսեւորվում են ոչ միայն պարզ, այլեւ բարդ, այդ թվում՝ պայմանի բարդ ստորադասական նախադասությունների մեջ: Վերջին դեպքում հետեւանքային գործողության սպասելիությունն ու անխուսափելիությունը կախված են տվյալ պայմանի իրագործումից, բայց դրանք կարող են կախված լինել նաեւ տվյալ պայմանի չիրագործումից. հմմտ.՝Եւ պատմեաց Դաւթի Մեղփող կին իւր՝ եւ ասէ. եթէ ո՛չ ապրեցուցես զանձն քո ի գիշերիս յայսմիկ՝ վաղի մեռանելոց ես (Ա. Թագ. ԺԹ. 11): Հունարենում մեռանելոց եւ ձեւի դիմաց սահմանական ապառնի է՝ *ean mē sy sōsēs tēn psychēn sautou tēn nykta tautēn aurion thanatōthēsē* («Եթե չփրկես քո հոգին [քո անձը] այս գիշեր, վաղը սպանվելու ես»: Այստեղ -ոց ապառնիի գործածությամբ նկատի է առնված, որ տվյալ պայմանի չիրագործման դեպքում սպանվելու հետեւանքային գործողությունն անխուսափելիորեն պետք է տեղի ունենա:

Այսպիսով՝ ամփոփելով վերը կատարված քննության արդյունքները՝ կարող ենք ասել հետեւյալը: Ժիշտ չէ իմաստային հավասարության նշան դնել հին հայերենի -ոց ապառնիի (-ոց ապառնի դերբայ + եմ վերլուծական կառույցի) եւ ստորադասական եղանակի (այդ թվում՝ 2-րդ ստորադասականի)՝ սահմանական ապառնիի նշանակությամբ գործածության միջեւ, քանի որ դրանք իմաստագործառութային առանձնահատկություններով զգալիորեն տարբերվում են միմյանցից, թեեւ համընկնում են որոշ նրբիմաստներով: Մյուս կողմից՝ հիշյալ ձեւերի միջեւ իմաստային հակադրությունը բնավ եղանակային չէ, ինչպես ենթադրվում է շատ հաճախ: Մեր կարծիքով՝ այդ հարցում իրականությանն ավելի մոտ են այն հայերենագետների դիրքորոշումները, որոնք համարում են, որ -ոց դերբայը ցույց է տալիս ապառնի գործողություն՝ անհրաժեշտության իմաստային երանգով, կամ սպասելի ապառնի գործողություն, որն անպայմանորեն պետք է տեղի ունենա: Այդուհանդերձ՝ այս վերջին երկու թե՛ մեկ, թե՛ մյուս տեսակետներն առանձնաբար չեն արտացոլում

հին հայերենի -ոց ապառնիի իմաստագործառութային յուրահատկությունների ամբողջական պատկերը, ինչպես նաև չեն պարզաբանում -ոց ապառնիի եւ ստորադասական եղանակի՝ ապառնի ժամանակի նշանակությամբ գործառութային իմաստային փոխհարաբերությունը: Հստ մեր դիտարկումների՝ -ոց ապառնին Աստվածաշնչում (եւ առհասարակ Ե. դ. հայ մատենագրության մեջ) հանդես է գալիս երեք հիմնական նրբիմաստով՝ ցույց տալով. ա) նախորոշված եւ/կամ սպասելի ապառնի գործողություն, բ) կատարվելիք գործողության անհրաժեշտություն, անխուսափելիություն, գ) որեւէ բան անելու մտադրություն: Արդ, կարծում ենք, պատահական չէ, որ -ոց ապառնին ավելի հաճախ գործածվում է հունարեն *mellō* + անորոշ դերբայ ապառնի վերլուծական կառույցի փոխարեն, որը, ինչպես արդեն ասվել է, արտահայտում է վերոնշյալ գրեթե նույն իմաստները: Մյուս կողմից՝ Աստվածաշնչի հայ թարգմանիչները հաճախ -ոց ապառնի են գործածել նաև հունարենի սահմանական ապառնիի եւ ապառնի իմաստով կիրառված ներկայի ձևի փոխարեն այն դեպքերում, երբ տվյալ իմաստային համաբնագիրն անժխտելիորեն ենթադրում է կատարվելիք գործողության սպասելիություն, անխուսափելիություն կամ անհրաժեշտություն: Իսկ ստորադասականը (այդ թվում՝ 2-րդ ստորադասականը), որը բուն ստորադասական եղանակին բնորոշ կիրառություններից բացի՝ գործածվում է նաև ապառնի ժամանակի նշանակությամբ, վերջին դեպքում, որոշակի համաբնագրով պայմանավորված, հիմնականում արտահայտում է կամ պարզ (սովորական) ապառնիի, կամ հարկադրական ապառնիի իմաստ: Հստ այդմ՝ հին հայերենի -ոց ապառնին, ստորադասականի հետ համընկնելով անհրաժեշտության (պեոֆ է) եւ անխուսափելիության նրբիմաստներով, նրանից տարբերվում է սպասելիության եւ նախորոշվածության իմաստներով. վերջիններս, ակնհայտորեն բնորոշ լինելով -ոց ապառնիին, որպես այդպիսին՝ սովորաբար չեն դրսևորվում ստորադասականի (այդ թվում՝ 2-րդ ստորադասականի)՝ ապառնի ժամանակի նշանակությամբ կիրառություններում:

РЕЗЮМЕ

Подробный анализ употреблений -ոց будущего (аналитической футуральной конструкции -ոց причастие + եմ) древнеармянского языка в Библии, па-

раллельно с сослагательным наклонением и по сравнению с греческим оригиналом, приводит нас к следующим основным выводам: *-ng* будущее обычно передаёт, в зависимости от контекста, три основных оттенка значения: ожидаемое или предопределенное будущее время; необходимость или неизбежность будущих действий/событий, которые должны быть осуществлены; и намерение сделать что-то, тогда как сослагательное наклонение, когда оно употребляется в значении будущего времени, в основном выражает либо значение простого (обычного) будущего времени изъявительного наклонения, либо футуральность с оттенком значения необходимости. Следовательно, *-ng* будущее и сослагательное наклонение разделяют значение необходимости и/или неизбежности, но они отличаются друг от друга тем, что семантическое содержание сослагательного наклонения обычно не включает в себя оттенки значения ожидаемого или предопределенного будущего времени и намерения сделать что-то, которые являются характерными для *-ng* будущего.

SUMMARY

A detailed analysis of the use of the Old Armenian future *-ng* (analytical futural construction *-ng* participle + *huf*) in the Bible, in parallel with the subjunctive mood and in comparison with the Greek original, leads us to the following main conclusions: the future *-ng* usually conveys, depending on the context, three main nuances of meaning: the expected and/or predetermined future tense; the necessity and/or inevitability of future actions/events to be accomplished; and the intention to do something, while the subjunctive mood, when used in the sense of the future tense, mostly expresses either the meaning of the simple future indicative tense or the futurity with a shade of necessity. Consequently, the future *-ng* and subjunctive mood share the meaning of necessity and/or inevitability, but they differ from each other, because the semantic content of the subjunctive mood usually does not include the connotations of expected or predetermined future and the intention to do something, which are characteristic of the future *-ng*.



ՌՈՒԲԵՆ ԳԱՍՊԱՐՅԱՆ
ՀՀ ԳԱԱ ՀԱԻ

ՔԱՐԱՇԱՄԲԻ Ս. ԳԵՒՈՐԳ ԵԿԵՂԵՑԻՆ ԵՒ ՆՐԱ ԱՐՁԱՆԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ¹

Սուրբ Գեորգ եկեղեցին գտնվում է ներկայիս Կոտայքի մարզի Արգելի² (նախկինում՝ Լուսակերտ) մերձակայքում՝ Քարաշամբ³ չհասած ավերակների տարածքում, Հրազդան գետի աջ ափին, գեղատեսիլ բլրահարթակի վրա: Խոնարհված, վեհատեսիլ կառույցը է. դ. շինություն է՝ սրբատաշ կանոնավոր շարվածքով սեւ ու բաց դարչնագույն տուֆից կառուցված: Այժմ կանգուն է միայն կառույցի «արեւելք—արեւմուտք առանցքից դեպի հյուսիս ընկած հատվածը՝ հյուսիսային խաչաթելը գմբեթարդով, արեւելյան գմբեթարդի մեկ երրորդը եւ արեւմտյան խաչաթելի մի հատված»⁴: Տաճարի շքամուտքը արեւմտյան մասում է, որից պահպանվել են մուտքի զույգ որմնասյուների ստորին մասերը: Արեւելյան ավազ խորանի հյուսիսային կողմի վերին հատվածում արտաքուստ պահպանվել է խորանը լուսավորող միակ լուսամուտի⁵ գեղաքանդակ պսակքարի մի մասը, որի նախորդ՝ դեպի ներս խոյացող նրբագեղ վարպետությամբ քանդակված ավելի մեծ քարակտորն ընկած է գետնին:

Եկեղեցու ներքուստ հյուսիսային պատի արեւելյան հատվածի բարձրադիր կողապատին փորագրված է տասն տողանոց հիշատակու-

¹* Ստացվել է 23.11.2022, գրախոսվել է 9.12.2022: Էլ. փոստ՝ ruga52@mail.ru:

² Սիմեոն Երեւանցի կաթողիկոսի տեղեկության համաձայն՝ բնակավայրը կոչվել է «Արֆոլ (նաեւ Արգել, Արգելան, մերձակա գյուղերից՝ Կաբեմուց (Կարենիս), (Քարաշամբ—Քյալաշամ)». տե՛ս ՍԻՄԵՈՆ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍ ԵՐԵՒԱՆՑԻ, Ջամբու, Երեւան, 2003, էջ 529:

³ Երբեմն՝ Աղզիբիր:

⁴ Վ. ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ, Հայաստանի վաղ միջնադարյան կենտրոնագմբեթ փոքր հուշարձաններ, Երեւան, 1982, էջ 23:

⁵ Ա. Երեմյանը նշում է, որ Հայաստանում է. դարում 16 խոշոր եկեղեցիների ավազ խորանի լուսավորման մեջ նկատելի է Բյուզանդական կալստության կողմից Հայ Եկեղեցուն պարտադրված պաշտոնական դավանանքի փորձը: Տե՛ս Ա. ԵՐԵՄՅԱՆ, VII դարում հայկական հուշարձանների կրած մի փոփոխության մասին, ՊԲՀ, 1966, 4, էջ 151—171, 159: Հավանական է՝ հեղինակի հայտնած կարծիքը վերաբերում է հոգեւոր հաստատությունների խոշոր, մեծածավալ կառույցներին, ինչպիսիք են Մրենի, Թալինի Կաթողիկեն, Արուճի, Պտղավանքի, Կեչառեսի տաճարները եւ այլն:

թյուն: Քարի վատորակ լինելու պատճառով արձանագրության որոշ հատվածների տառապատկերները հողմահարված, բոլորովին եղծված են, եւ անհնարին է ընթերցել: Բնագրի այդ հատվածը խաթարված է եղել անգամ Մ. Սմբատյանցի ժամանակ: Յանկալի է նշել Մ. Սմբատյանցի վերծանումը, որ տարբերվում է մեր օրինակից. «Յանուն Աստուծոյ ի աշխարհակալութեան Արղունին, պարոնութեան Խոշաքին, ես իշխան Տաշուրակս եւ ամուսին իմ Խորիշահ, եղբայր իմ Մոթիկան թողաք զմեր հայրենի գեղիս զՊասկոյդաստ.... առաք զերկնից արքայութիւնն.... ոչ ոք ի զաւակաց մեր.... ՅԾԾ Հ (Հայրապետաց). նզովեալ է.... աջակից է»⁶:

Ղեւոնդ Ալիշանը պատկերավոր ձեւով է ներկայացնում ներկայիս Արգել բնակավայրի մերձակա բնակավայրերը. «Ի բուն հովիտ Հրազդան գետոյ սկսեալ ի հիւսիսոյ կողմանէ, առաջին գետոյ՝ ի սահմանակցութեան արեւելեան Նգայ՝ է Կիւմիւշ (Արծաթ), առ գետեզերքն յահեկէն, առ որով ի հարաւոյ կուսէ աղբիւր ածղահամ ջրոյ: Գիւղս այս յառաջնումն կոչէր Կարենիս, եւ էր ի նմին վանք յանուն Ս. Առաքելոց Անդրէի եւ Մատթէի, կամ Կարենավանք... Ընդ եպիսկոպոսական թեմս կարգէ Ոսկան եւ զԿարենուց վանս, վեց փարախ հեռի յէջմիածնէ ասելով: Յաջմէ գեղոյն կիսով փարախաւ ի ստորեւ Կիւմիւշայ՝ Նշանակի Արգել գիւղ, որ ոչ յիշի ի վիճակագրութեան»⁷: Զարմանալի է, որ հայագետը որեւէ տեղեկություն չի հայտնում հիշյալ եկեղեցական կառույցի եւ նրա արձանագիր հիշատակության մասին:

Թեեւ վիմագիր սկզբնաղբյուրի տառաձեւերը գեղեցիկ են, սակայն դատելով փորագրվածից՝ կարելի է արձանագրել, որ փորագրող գրիչը թույլ է տվել մի շարք ընդհատումներ, հետեւողական չի եղել արձանագրվող պատմական իրողությունները հաջորդաբար հստակ ներկայացնելու, որին գումարվում է բնագրի եղծված հատվածը՝ ինչի պատճառով հիշատակագիրը թերավարտ է մնում: Կցագիր միակ գրությունը նկատվում է «ամուսին» բառի ա տառի ստեղծված վրա մ գրի եւ ու-ի լ-ն ստեղծին ա տառի կիսաբոլոր ուղղահայաց գծի առկայությունը: Ուշագրավն այն է, որ հիշատակագրության գրիչը «յանուն Աստուծոյ» արտահայտությունից հետո փորագրել է ի աշխարհակալութեան՝ «յաշ-

⁶ Մ. ՍՄԲԱՏԵԱՆՅ, Տեղագիր Գեղարքունի ծովագարդ գաւառի, Վաղարշապատ, 1895, էջ 310:

⁷ ՂԵՒՈՆԳ ԱԼԻՇԱՆ, Այրարատ, Վենետիկ, 1890, էջ 288:

խարհակալութեան» ճիշտ ձեւի փոխարեն⁸: Անեծքի եւ հատուցման բանաձեւում գրիչը «խափանել» բառը փորագրել է ԽՓ՝ առանց պատվի նշանի, իսկ «նզոված» բառը՝ պատվի նշանով: Երեք հարյուր տասնութ հայրապետներին վերաբերող հապավումից (ՅԺԸ) փորագրված է միայն հարյուրավորը (ՅԺ) պատվի նշանով, իսկ «հայրապետաց» բառից՝ Հ⁹: «Նզոված» բառը պատվի նշանով է (ՆԶ): Թվականը փորագրված է ՉՃԼԷ (Յոթ հարյուր երեսունյոթ, Չ-ն փոքրատառ է (չ): Իլխան Աբաղայի որդի իլխան Արդունի անունը փորագրված է Աղրուն. Անշուշտ այն փորագրող գրչի սխալը պետք է համարել: Եղբայր բառի Ր տառի վերին գլխիկը ջարդված է: Ամբողջությամբ վնասված ու ջարդված է նաեւ գեղիս բառի Գ տառը:

Բլրահարթակի հարավային սկզբնամասում աչքի են զարնում կիկլոպյան բարձրադիր պարսպի ձգվող որոշ հատվածները: Ներկայումս տեղանքը բավականին փոփոխված է. շրջակայքում կառուցվել են ամառանոցային մեծաքանակ շինություններ: Եկեղեցու տարածքում՝ հատկապես հյուսիսային եւ հարավային կողմում, պահպանվել են բազմաթիվ կացարան-շինությունների խոնարհված կառույցներ, որոնցից կարելի է դատել, որ դրանք, հավանաբար, երբեմնի բնակավայրի ավերակներն են, քանզի դժվար թե տաճարի սպասավորներն այդքան ստվարաթիվ լինեին:

Կառույցն իր ճարտարապետական հորինվածքով շատ նման է Թալինի մայր տաճարի հարեւանությամբ՝ Ներսէհ Կամսարականի կառուցած է. դ. Ներսէհաշեն եկեղեցուն, ինչպես նաեւ մասնագետների պնդմամբ՝ Ալամանի եւ Այլաբերի Ս. Հովհաննես եկեղեցիներին¹⁰:

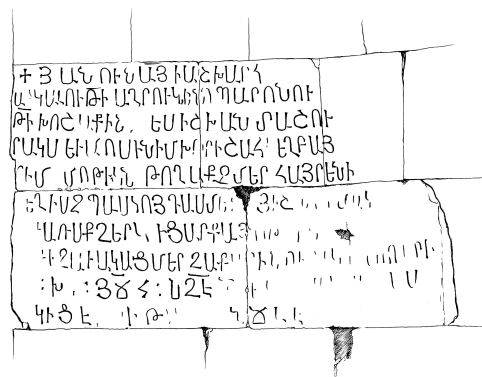
Արձանագրությունն ըստ բնույթի իրավասօրենսդրական է, սակայն բնագրի «առաք զերկնից արքայութիւն (եւ ոչ ո)ք ի զաւակաց մեր... (ով) խ(ա)փ(անի)» արտահայտությունից պետք է եզրակացնել, որ կատարվել է նաեւ ինչ-որ նվիրատվություն, որ չի փորագրվել կամ, հավանական է, չի պահպանվել: Իշխան Տաշուրակն իր կնոջ եւ եղբոր՝ Խորիշահի ու

⁸ «Աշխարհակալութիւն» ձեւը փորագրված է նաեւ ք. Դիլիջանի Երկրագիտական թանգարանի խաչքարի թիկունքի անթվակիր (1242–1250 թթ.) վիմագրում. տե՛ս Դիվան հայ վիմագրության, պրակ VI, կազմ. Ս. Ա. ՎԱԳՅԱՆԸ, Հ. Ռ. ՋԱՆՓՈԼԱԳՅԱՆԸ, Երեւան, 1977, էջ 18:

⁹ Անիի Առաքելոց տաճարի բնագրի հատուցման բանաձեւում բառս փորագրված է նմանատիպ ուղադրով ձեւով. «:Գ: հարիւր :ԺԸ: հայրապետացն նզովել եղիցի». Դիվան..., պրակ I, կազմ. Հ. ՕՐԲԵԼԻՆ, Երեւան, 1966, էջ 19:

¹⁰ Վ. ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 24:

Մոթիկի հետ զեղչել, վերացրել է հայրենի (գուցե սեփական)՝ Պասկոդաս գյուղի գանձվող հարկը.



+ ՅԱՆՈՒՆ ԱՅ, Ի ԱՇԽԱՐՀԱԿԱԼՈՒԹԻՒՆ] ԱՂՐՈՒՆԻՆ՝¹¹ ԵՒ ՊԱՐՈՆՈՒԹԻ
[ԻՆ] ԽՈՇԱՔԻՆ, ԵՍ ԻՇԽԱՆ ՏԱՇՈՒ/ՐԱԿՍ ԵՒ ԱՄՈՒՍԻՆ ԻՄ ԽՈՒՆՇԱՀ՝¹², ԵՂ-
ԲԱՅ/Ր ԻՄ ՄՈԹԻԿՆ, ԹՈՂԱՔ ԶՄԵՐ ՀԱՅՐԵՆԻ/ [Գ]ԵՂԻՍ ԶՊԱՍԿՈՅԴԱՍ, ՄԵՐ
Յ[Ի]ՇԱ[ՏԱԿ][Ե]Ի ԱՌԱՔ ԶԵՐԿՆԻՑ Ա[ՐՔ]ԱՅՈՒԹԻ[Ի]Ն, [ՈՉ Ո]Ք/ Ի ԶԱ-
ԻԱԿԱՅ ՄԵՐ՝ ԶԱՔԱՐԻ[Ն],[ՈՎ]/Խ[Ա]Փ[ԱՆԷ] :ՅՃ[ԺԸ:] Հ[ԱՅՐԱՊԵՏԱՅ]:
ՆԶ[ՈՎԱԾ] Է....ԱՋ[Ա]/ ԿԻՑ Է [ԶԱՅՆԵՆ ԵՒ ԶՅՈՒԴԱՆ]: Ի ԹՎ[ԻՆ] :ԶԸԼԷ
[1288]:

Արձանագրում հիշատակվող իլխան Արղունը Հուլավյան հարս-
տության Աբաղա իլխանի ավագ որդին էր, որ կառավարել է 1284—
1291 թթ.¹³ Եւ հայ արձանագիր աղբյուրներից հայտնի է Ավանի տաճարի
ՉԼԴ. (1285) Եւ ՉԼԶ. (1287) թթ., նոր Գետիկի սուրբ Աստվածածին եկեղե-
ցու¹⁴ Եւ Վերին Աղղանի սուրբ Կիրակի մատուռի բնագրերից¹⁵:

¹¹ Այդպես կարդացել է նաեւ Գ. Հովսեփյանը՝ հիշատակագիրը թվագրելով 1284—
1291 թթ., տե՛ս Գարեգին վրդ., Զագավանից ժողովը, Շողակաթ, Վաղարշապատ, 1913, էջ 24:
Նկատելի է՝ բառը փորագրված է դրափոխությունով:

¹² Մ. Սմբատյանը խորհրդահանունը վերծանել է «խորինշահ» ձևով: Զաքարե Մեծի Եւ
Իվանե Զաքարյանների քրոջ անունը խորհրդահ էր, վերջինս ամուսնացած էր Խաչենի մեծ իշ-
խան Վախտանգի հետ. Մ. ՍՄԵԱՏՅԱՆՑ, նշ. աշխ. էջ 310:

¹³ Հայ ժողովրդի պատմություն, Երեւան, հտ. III, 1976, էջ 634, 636, այսուհետ՝ ՀԺՊ:

¹⁴ Ուշագրավ է՝ մեծահարուստ Ումեկի որդի Ճարն իլխան Արղունի «յաշխարհակա-
լութ(եա)ին» պատմական իրողությունը հիշատակում է ՉԼԲ. (1283 թ): Դիվան..., պրակ VI,
էջ 71: Մինչդեռ վերջինս իլխան է օծվել 1284 թ.:

¹⁵ Կ. ՂԱՅԱԳԱՐՅԱՆ, էջեր հայոց միջնադարյան մշակույթի Եւ պատմության, Երեւան,
2007, էջ 199—200. Դիվան..., պրակ VI, էջ 127:

Հիշատակագրության համաձայն՝ Տաշուրակը, որ իրեն համարում է իշխան (ակներեաբար տեղական իշխան պետք է լինի), վերացրել է հայրենի գյուղի հարկը՝ «պարոնություն(եան)» խոշաքի ժամանակ, թեեւ անորոշ է մնում վերացված հարկի ինչպիսին լինելը, եւ ինչպես անվանի հայագետ Թադ. Ավդալբեգյանը կասեր, գուցե հարկերի մասին է խոսքը եւ ոչ թե մեկ հատուկ հարկի¹⁶:

Գյուղի, շենի, ծխի հարկերն անշուշտ բազմաթիվ էին, սակայն քաղաքամայր Անիի եպիսկոպոսանիստ Սուրբ Առաքելոց եկեղեցու :ՈԿԶ: (1217 թ.) վավերագիր-բնագիրը նշում է, որ Անիի եւ Շիրակի արքեպիսկոպոս Ապուղամր Պահլավունու որդի Գրիգոր Ա.-ն վերացնում է Զատիկի տոնին եպիսկոպոսական Աթոռին տրվող յուրաքանչյուր գյուղից երկու գրիվ հացը եւ եկեղեցիներին, հավանաբար, մատաղից տրվող մեկական մորթին. «Որ էր թուականիս :ՈԿԶ: (1217) ես տէր Գրիգոր, որդի Ապուղամրի, արհիէպիսկոպոս, կամեցաք առնուլ զեղեալ հարկ ի մեր գաւառէս Շիրակայ եւ ի քաղաքիս եկեղեցեացս յԱնոյ, զի սահման էր ի սկզբանէ յամենայն գեղէ երկու գրիւ հաց յաթոռս տալ, եւ ի քաղաքիս ամենայն եկեղեցիս մորթի մին՝ Զատիկին տային: Արդ ես... թողի զայս հացս ամենայն գեղի մեծի եւ փոքու եւ Զատիկի մորթին ամենայն եկեղեցուց»¹⁷: Հավանական է՝ եպիսկոպոսանիստ եկեղեցու կանոնակարգված այդ իրավական իրողությունն ընդհանրական էր բովանդակ Հայաստանում, քանի որ արտոնագիր-բնագիրը շեշտադրում է «զի սահման էր ի սկզբանէ յամենայն գեղէ» արտահայտությունը, ուստի պետք է ենթադրել, որ իշխան Տաշուրակի վերացրած հարկը, ակներեաբար, եղել է երկու գրիվ հաց եւ մորթված անասունի մորթին:

Որոշակի նման իրողություններ ապահարկում է նկատվում նաեւ Օշական եւ Մրեն գյուղերի 1288 թ. բնագիր-արձանագրություններում, որտեղ մեծահարուստ «Սէնոպ Սահմադինս եւ ամուսին իմ Ուտուրտա» վերացնում են «Մրենի հացին շարիատն», եւ Օշական գյուղից «գէգեց գինույ եւ խաղողի խալէն»¹⁸: Լեռնային բնակավայր Բաղա-

¹⁶ ԹԱԳ. ԱՎԴԱԼԲԵԳՅԱՆ, Հայագիտական հետազոտություններ, Երեւան, 1969, էջ 374:

¹⁷ Դիվան..., պրակ Ա., 1966, էջ 16, հմմտ. Կ. ՄԱԹԵՒՈՍՅԱՆ, Անիի եպիսկոպոսական աթոռը (Գաւազանագիրք եպիսկոպոսաց Անույ) «էջմիածին», 1996, Ե.—Զ., էջ 155 եւ նույնի՝ Անիի ազնվականության պատմությունից կամ երեք Գրիգոր Մագիստրոս, Երեւան, 2015, էջ 95:

¹⁸ Վիմական տարեգիր, Յուցակ ժողովածու արձանագրութեանց հայոց, կազմ. Կ. Կոստանյանցը, Ս. Պետերբուրգ, 1913, էջ 130. հմմտ. Հ. ՄԱՆԱՆԳՅԱՆ, Քննական տեսություն հայ

ֆազյուզ Գառնիի Սուպենց վանքի ԺԳ. դարի բնագրում վավերացվել է, որ բնակավայրի տամղատարներ Տիրատուրի որդի Հովհաննեսը եւ Հովհաննեսի որդի Վանականը մի շարք վկաների ներկայությամբ վերացնում են բնակատեղի Սուպենց վանքի հասարակաց գիմույ վաճառքի տամղան եւ ջրաղացի ամսական վճարը. «....մեր տանուտիրաց բանիւ՝ Կարապետին Ա[ստուռ]Ծատրո[յ], Խոյտասին, Ասխաթանա Մինա տիկնոջ, Միքելին, Սեթին, Վարդին Միքելչանին եւ այլ մեծ ու փոքր տանուտերաց՝ վերուցաք զՍուպենց վանի եւ զհասարակաց գիմույ եւ այլ այնցեղ վաճառի տամղա եւ ջրաղացի մահկանա»¹⁹: Այսպիսով՝ հավանական է՝ իշխան Տաշուրակը վերացրել է հայրենի գյուղի հացի հարկը:

Հազվագեպ հանդիպող Տաշուրակ անձնանունն ընթերցվում է պատմական Սողբ գավառի Ակունք (Ակունք) գյուղի («Գոմեր») հնավայրի գրեթե նույն ժամանակում՝ Ձեզ. (1297) թ., կանգնեցված խաչքարի արձանագրության մեջ, որի համաձայն՝ Բազումշա(հ)ի որդի Տաշուրակը հայտնում է, որ ինքը մի քանի գյուղերի գեղջավազ՝ տեր միփորեւացն²⁰ է եւ իր կողակից Թամթայի հանգստարանին խաչքար է կանգնեցրել. «Ի թվ Ձեզ. (1297) կաման Ա[ստուծո]յ ի պարոնութ[եա]բ, իշխանաց իշխանին Գրիգորոյ, ես Տաշուրակս, որդի Բազումշաի, տէր միփորեւաց կանգնեցի զխաչս ինձ եւ ամուսին իմոյ Թամթոյ²¹, ի փրկութ[իւն] հոգ[ւ]ո[ց] մերոց, զի էաք անզաւակ. որք երկրպագէք յաղաւթս յիշեցէք»²²: Ակնհայտ է, որ Քարաշամբի սուրբ Գեւորգ եկեղեցու բնագրի իշխան Տաշուրակը տարբերվում է Ակունքի կոթողի վկայագրի հեղինակից, քանի որ վերջինիս կողակցի անունը Խորիշահ է եւ ունի զավակներ՝ «ի զաւակաց մեր», մինչդեռ Ակունքի բնագրի

ժողովրդի պատմության, Երեւան, 1966, էջ 266:

¹⁹ Բ. ԱՌԱՔԵԼՅԱՆ, Քաղաքները եւ արհեստները Հայաստանում IX–XIII դդ., Երեւան, 1964, հտ. 2, էջ 158:

²⁰ Պ. ՄՈՒՐԱԳՅԱՆ, «Մեփորալ/մեփորել/միփորել» վարչական տերմինը, Լրաբեր, 1977, 7, էջ 50:

²¹ Հավելենք, որ բնագրից ակնառու կերպով երեւացող հոլովական ձեւից բացի՝ Հրաչյա Աճառյանն այս անվան ուղղական է դիտում Թամթա կամ Թամթի անունը. տես Հ. Բ. ԱՆՈՒՅԱՆ, Հայոց անձնանունների բառարան, հտ. Բ., Երեւան, 1942. ալտուհանդերձ՝ լինում են որոշ քննախույզներ, որ գրաբարյան սեռականի «Թամթոյ»-ն սխալմամբ ընկալում են իբրեւ ուղղական հոլովաձեւ եւ կրկին անգամ թեքելով՝ ստանում են «Թամթոյի»:

²² Դիվան..., պրակ IV, կազմ. Ս. ԲԱՐԽՈՒԳԱՐՅԱՆԸ, Երեւան, 1973, էջ 355. Պ. ՄՈՒՐԱԳՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 49:

հեղինակի կողակցի անունը Թամթա²³ է, եւ վերջիններս անգավակ են՝ «զի էաք անգաւակ»²⁴:

Սիմեոն Երեւանցի կաթողիկոսը, նկարագրելով հնավայրի մերձակա գյուղերը, ցավոք որեւէ խոսք չի հայտնում բնակավայրի մասին: Արդյոք կարելի է մտածել, որ հնավայրը վաղուց արդեն ամայի էր՝ բնակիչներից զուրկ, կամ նման մի խնդիր կար, որ հովվապետը լռությամբ շրջանցում է այն:

Վավերագրում նշված պարոն²⁵ («պարոնութի» տեղական խոսվածքի արտահայտություն է, ուղիղ ձեւը՝ «պարոնութեան») խոշաքը միակ դուստր-ժառանգն էր աթաբեկ Իվանե (Ա.) Երկայնաբազուկի որդի մեծ իշխան, ամիրսպասալար, աթաբեկ Ավագ Զաքարյանի:

Մատենագրական առաջին տեղեկությունն իշխանուհու մասին հայտնում է Կիրակոս Գանձակեցին՝ սկզբում չնշելով վերջինիս անունը: Պատմագրի վկայությամբ՝ 1236 թ. իշխանապետ Ավագ Զաքարյանը, տեսնելով Հայաստանում մոնղոլների թշնամական բազմության ամենուրեք սփռվելը, պատսպարվում է Կայան (գրբ.՝ Կայեան) ամուր բերդամրոցում. «...ետես (Ավագ Զաքարյան.— Ռ. Գ.) զայն ամենայն բազմութիւն

²³ Նկատելի է՝ անձնանունն ունի նաեւ ոչ վերջադրական թեքում ($u > ոյ$): Ա. ԱՐԲԱՆՍՅԱՆ, Գրաբարի ձեռնարկ, Երեւան, 1976, էջ 19:

²⁴ Դիվան..., պրակ IV, էջ 355. Պ. ՄՈՒՐԱԳՅԱՆ, նշ. աշխ. էջ 49:

²⁵ Ըստ Գ. Հովսեփյանի՝ «պարոն» բառը գործածվել է ԺԳ. դ.՝ ինչպես վանքերի հովանավոր, նույնպես եւ գերագույն իշխան նշանակությամբ: Հեղինակի հավելմամբ պարոնը հատուկ տիտղոս չէ միայն Զաքարյանների համար, այլ յուրաքանչյուր ստորադաս իշխանի համար պատրոն էր կամ պարոն նրա գլխավոր իշխանը: Գ. ՅՈՎՍԷՓԵԱՆ, Խաղբայկեանք կամ Պոռոշեանք հայոց պատմութեան մէջ, Վաղարշապատ, 1928, էջ 71:

Ըստ Հր. Աճառյանի՝ բառը ծագում է patronus-ից, «Ֆրս. պատրիկ, պաշտպան, պետ», որ նշանակում է միջնադարյան իշխանական մի աստիճան. Հր. ԱՃԱՌՅԱՆ, Հայերեն արմատական բառարան, հտ. 4, 1979, էջ 54: Խ. Սամվելյանի մեկնաբանությամբ՝ նշյալ եզրույթները միանգամայն վերացրել են հայ ավատական միջավայրից նախաբառ եւ մասամբ էլ հետ մղել իշխան ու տեր հասկացությունները: Հեղինակի հավելմամբ՝ «Տէր բառը իրավաբանական առումով սկսում է նշանակել սեփականություն ունեցող, ինչը-առարկա իր ձեռքում բռնող, իսկ իշխան ասելով՝ ներկայացնում էին ընդհանուր առմամբ ազնվական դաս»: Եզրույթը հայոց մէջ, գիտնականի կարծիքով, ժառանգվել է Բյուզանդական քաղաքական ազդեցությունից: Ըստ հեղինակի՝ իշխանագուն կանաչը նույնպես կրում էին պատրոն կամ պարոն կոչումները, ինչը հեղինակի հավելմամբ՝ «խիստ հետաքրքիր երեւույթ է հայ ավատական իրավունքի բնագավառում, ուր բնորոշվում է կնոջ ընկեր-իրավական դրությունը»: ՊՐՈՖ. Խ. ՍԱՄՎԵԼՅԱՆ, Հին հայ իրավունքի պատմությունը, Երեւան, 1939, էջ 242: Եզրույթը վաղագույնս հիշատակվում է Արագածոտնի մարզի Թալինի մերձակա Դաշտաղեմ գյուղի Ս. Քրիստափոր վանքի Ժ. դ. բնագրում. տես Ռ. ԳԱՍՊԱՐՅԱՆ, «Էջմիածին», Նորահայտ արձանագրություն Ս. Քրիստափոր վանքից, 2008, ԺԱ., էջ 52:

թշնամեացն, լցին զաշխարհս ամենայն, ամրացաւ եւ նա ի բերդն ամուր, որ կոչի Կայեան»²⁶։

Այդ ժամանակվանից Հայաստանը նվաճվում է մոնղոլների կողմից՝ ընդգրկվելով մոնղոլական աշխարհակալության կազմում, երկար ժամանակ մնալով քոչվոր հորդանների գերիշխանության տակ, տնտեսական ու մշակութային բնագավառներում եւս հարկադրաբար ենթարկվելով օտարների պարտադրվող քաղաքականությանը։

Պատմագրի վկայությամբ՝ այլազգիների զորքը մոնղոլ զորապետ Իտուղատայի գլխավորությամբ պաշարում է Կայեն բերդ-ամրոցը՝ իշխանապետից քանիցս պահանջելով «գալ ի հնազանդութիւն ծառայութեան նոցա»²⁷։ Հավանորեն իշխանապետ Ավագ Զաքարյանը, շունենալով անհրաժեշտ մարտական ուժեր, փորձել է մետրմոլիտոն եւ բարեկամություն հաստատել մոնղոլ նվաճողի հետ, ուստի վերջինս իր միակ ժառանգ-դստեր՝ Խոշաքին, որի տարիքի մասին Կիրակոս Գանձակեցին, ցավոք, որեւէ տեղեկություն չի հայտնում, ակներեւաբար, ամուսնության կարգով, ուղարկում է մոնղոլ զորապետի մոտ՝ ակնկալելով «շահել զմիտս նոցա, տայ զդուստր իւր նոցա եւ ինչս բազումս»՝ պաշարումը մեղմացնելու նպատակով²⁸։ Թեեւ մոնղոլ զորապետն ընդունում է ընծաները, ինչպես սպասելի էր, սակայն ավելի է խստացնում վերահսկողությունը պաշարվածների նկատմամբ։ Իշխանապետը ճարահատյալ, իր տան վերակացու Խաչենեցի Գրիգոր Տղայի միջոցով, փորձում է կապեր հաստատել գլխավոր զորապետ Չարմաղանի հետ։ Հիշյալ պատմական դեպքերի ընթացքը որոշակիորեն մանրամասնել է պատմիչը, եւ վերաշարադրելու անհրաժեշտություն չկա, սակայն որեւէ տեղեկությամբ չի հստակեցրել, թե նշյալ միջադեպից հետո ինչպես են ընթացել իշխանուհի Խոշաքի հետագա կյանքն ու գործունեությունը նոր միջավայրում, եւ ինչպիսի հանգամանքների բերումով է վերջինս կրկին վերադարձել հայրական ակուլթը։ Կարծում ենք՝ իշխանուհի Խոշաքը հայ-

²⁶ ԿԻՐԱԿՈՍ ԳԱՆԶԱԿԵՅԻ, Պատմություն Հայոց, աշխ.՝ Կ. ՄԵԼԻՔ-ՕՆԱՆԶԱՆՅԱՆԻ, Երեւան, 1961, էջ 254։

²⁷ Անդ, 255։ Անվանի արեւելագետ Հ. Օրբելին միջադեպը դնում է 1236 կամ 1237 թթ.։ Տե՛ս Ի. Ա. ОРБЕЛИ, Асанъ Джалалъ, Князь Хаченскій, Извѣстія Императорской Академіи Наукъ, 1909, էջ 418։

²⁸ ԿԻՐԱԿՈՍ ԳԱՆԶԱԿԵՅԻ, էջ 255։ Հ. Մարգարյանի հավաստմամբ՝ Խոշաքը պետք է ծնված լիներ մինչ 1236 թ.։ Տե՛ս Հ. ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ, 11–14-րդ դարերում հայ-իրանական կապերի պատմությունից (Սահիբ Դիվան Շամս ադ-դին Զուլեյնին եւ Հայաստանը), Արեւելագիտական ժողովածու, հտ. V, 2004, էջ 115։

րական տուն է վերադարձել, ամենայն հավանականությամբ, գլխավոր զորապետ Չարմադանի հետ բանակցությունների ավարտից հետո:

1249—1250 թթ. մահանում է իշխանապետ Ավագ Զաքարյանը, որի մահվանից հետո, սկզբնաղբյուրների հավաստմամբ, Հայաստանում ամենաազդեցիկ Զաքարյանների ավատական տան՝ հատկապես Ավագյան ճյուղի իշխանական դիրքերը ենթարկվում են խիստ փոփոխության: Կիրակոս Գանձակեցու վկայությամբ՝ Ավագյան տիրույթների ղեկավարությունը նախապես տրվել է Շահնշահ Ա.-ի որդի Զաքարեին, ապա վերջինիցս վերցվել եւ շնորհվել է ավազի Ավագի այրի կնոջը՝ Գոնցային²⁹. «Ետուն գիշխանութիւն նորա Զաքարէի, որդւոյն Շահնշահի, հօրեղբօր որդւոյ Աւագին, զի Աւագն որդի ոչ ունէր, բայց միայն դուստր մի երեխայ.... Եւ ապա հանեալ ի Զաքարէէ ետուն կնոջ Աւագին, որում անուն էր Գոնցա»³⁰:

Պատմական այդ իրողությունը վիմական աղբյուրներում նույնպես իր արտացոլումն է ստացել: Վիմական աղբյուրներից պարզվում է, որ Ավագյան տերության ղեկավարումն ուղղակի անցել է Շահնշահ Ա.-ին: Այդ է վկայում Կարո Ղաֆադարյանի ուսումնասիրած՝ Հովհաննավանքի ժամատան հյուսիսային պատի ՈՂԹ. (1250) թ. բնագիրը. «Յամի ՈՂԹ. ի տէրութեան Շահնշահի, որդւոյ Մեծին Զաքարիաի»³¹: Այդ իրողությունը հաստատում է նաեւ Կաթողիկե Ս. Կարապետ եկեղեցու արեւմտյան պատի անթվակիր վիմարձանագրությունը. «Անուամբն ՄՅԵւ յիշխանութենն Շահնշահի [մանդար] որդախուցէսի եւ յառաջնորդութե[ան] Սարգսի միայնաւորի»³²:

²⁹ Միքայել Զամչյանը Գոնցայի անունը նշում է հետեւյալ ձևով. «Իսկ յանցանել ժամկաց ինչ առեալ թաթարաց գերկիրն աւագայ ի ձեռաց զաքարեայ՝ ետուն կնոջն աւագայ, որ կոչիր վարդոյշ գոնցա». Մ. ՋԱՄԶԱՆ, Հայոց պատմություն, հտ. Գ., եր., 1984, էջ 225: Ինչ աղբյուրից է օգտվել գիտնականը, մեզ անհայտ է:

³⁰ ԿԻՐԱԿՈՍ ԳԱՆԶԱԿԵՑԻ, էջ 321: Յավոք, պատմիչը չի մասնավորեցրել, թե ով Ավագյան տան իշխանավարության իրավունքը տվեց Շահնշահի որդի Զաքարիային. Մոնղոլները, թե՛ վրաց թագավորը, եւ որքան ժամանակ հետո «հանեալ» գրկեցին վերջինիս տերությանն իշխելու իրավունքից, եւ երբ փոխանցվեց այրիացած Գոնցային: Կարծում ենք՝ այդ փոփոխությունը կատարված պետք է լինի մոնղոլների կողմից, քանի որ, երբ Ավագը Հայաստանից անախորժության պատճառով մեկնեց Սվանեթ, իշխանավարությունը տրվեց Շահնշահ Ա.-ին. «...ետուն զաշխարհս նորա ի ձեռն Շահնշահի, իբր թէ եղբայր նոցա իցէ. եւ զայս առնէին վասն առաւել հաւատարմութեան». ԿԻՐԱԿՈՍ ԳԱՆԶԱԿԵՑԻ, էջ 265—266: Պատմական այս իրողությունը հիշատակում է նաեւ վրաց աղբյուրը. Լ. ՄԵԼԻՔՍԵԹ-ԲԵԿ, Վրաց աղբյուրները Հայաստանի եւ հայերի մասին, հտ. Գ., Երեւան, 1955, էջ 50:

³¹ Կ. ՂԱՅԱԳԱՐՅԱՆ, Հովհաննավանքը եւ նրա արձանագրությունները, Երեւան, 1948, էջ 103.

³² Անդ, էջ 96:

Բջնիի տաճարի Զ. (1251) թ. բնագիրը եւս հաստատում է նշյալ պատմական եղելությունը. «Թվիս Հայոց Զ. (1251) յիշխանութեան Մեծին Շահնշահի»³³: Ընկերային-քաղաքական վերոնշյալ իրողությունը մի փոքր այլ իրավիճակով է ներկայացնում «Մանր ժամանակագրության» հիշատակությունը. «Յայսմ ամի մեռանի Աւագն, որդի Իւանէի, անորդի, եւ թողու դուստր մի խոշաք անուն, եւ սուգ անհնարին պատեաց, զերկիրս մեր, եւ կին նորա Գոնցան առնէ զտէրութիւն աշխարհիս ՌՄԾԱ.»³⁴:

ԶԷ. (1258) թ. Հովհաննավանքում կառուցված ժամատան շինարարական բնագրում Մանդանդորթայխուլցես Շահնշահ Ա.-ն հայտնում է, որ Ս. Կարապետ վանքին է նվիրում Շալվաշեն գյուղը՝ ի հիշատակ իր հոգուն, խոշաքին եւ զավակների արեւշատությանը. «Ի թվիս ԶԷ. (1258).... այս իմ հրաման եւ արձան սահմանի Շահնշահ Մանդանդորթայխուլցեսի, որդւոյ Զաքարիայի ամիրսպասալարի Հայոց Մեծաց եւ Վրաց, զոր գրեցի իմ շինած ժամատանս. տուի զգեղն Շալուաշէն ի սբ Կարապետս յիշատակ հոգ[ւ]ոյ իմ[ոյ] եւ խոշաքին եւ յարեւշատութի որդւոց մերոց»³⁵: Վիմագրագետ Կ. Ղաֆադարյանը շփոթվել է՝ խոշաքին համարելով Շահնշահ Ա.-ի կինը³⁶: Մինչդեռ Հր. Աճառյանն իրավացիորեն նկատում է, որ խոշաքը Շահնշահի կինը չէր, այլ հորեղբոր՝ աթաբեկ Իվանե Ա.-ի կինն էր³⁷:

Մեծի տանն Կիլիկիո հայրապետ եւ անվանի հայագետ Գարեգին Ա. Հովսեփյանը, անդրադառնալով խնդրո վավերագրում նշված խոշաք անվանը, նկատում է, որ ամիրսպասալար Զաքարե Մեծի եղբոր, Իվանե աթաբեկի կնոջ անունը նույնպես խոշաք էր, եւ վերջինս առաջին անգամ հիշատակվում է «Կեչառոյի Վասակաշէն կաթողիկէ» եկեղեցու 1214 թ. արձանագրության մեջ³⁸: Գիտնականի հավաստմամբ՝ անհայտ է տիկնանց տիկնոջ մահվան տարեթիվը, եւ, իրավամբ, Զագավանից ժողովի

³³ Հ. Եղիազարյան, Բջնիի վանքը եւ Բջնի գյուղի մյուս հուշարձանները, Ս. էջմիածին, 1963, է.—Ժ., էջ 46: Նկատելի է վրաց սկզբնաղբյուրում եւս մի իրադեպում. «Վաղարշակերտի (Վալաշկերտ) երկրին, որ այդ ժամանակ էր միայն վերցրել Շանշեն»։ «Վրաց ժամանակագրություն», էջ 91:

³⁴ Մանր ժամանակագրություններ XIII—XVIII դդ., հտ. I, կազմ. Վ. ՀԱՎՈՐՅԱՆԸ, Երեւան, 1951, էջ 42:

³⁵ Կ. ՂԱՖԱԴԱՐՅԱՆ, Հովհաննավանքը եւ նրա արձանագրությունը, Երեւան, 1948, էջ 98:

³⁶ Անդ:

³⁷ Անդ, էջ 99: Վիմագրագետի խոսքում ակներեւաբար սրբագրական վրիպակ կա. Հր. ԱՃԱՌՅԱՆ, Հայոց անձնանունների բառարան, հտ. Բ., Երեւան, 1944, էջ 523:

³⁸ Գ. ՅՈՎՍԷՓԵԱՆ, Զագավանից ժողովը, Շողակաթ, Վաղարշապատ, 1913, էջ 23:

գումարման ժամանակ վերջինս ողջ չէր կարող լինել, քանի որ ԺԳ. դարի սկզբին (1201 թ.) արդեն մայրացել էր³⁹:

Թեև չի բացառվում, որ Հովհաննավանքի Ձէ. (1258) թ. վավերագրում մանդատորթ- ուխուցես Շահնշահ Ա.-ն իր երախտիքի խոսքն է հայտնել ստնտու հորեղբոր կնոջը՝ Խոշաքին⁴⁰՝ երախտահատույց լինելով վերջինիս⁴¹, քանի որ հայրը, որին, ինչպես կրտսեր եղբայր Իվանե աթաբեկն է Հաղարծնի վիմագրում բնորոշել «զթագս պարծանաց գլխոյ իմոյ»⁴² Զաքարիան՝ «Մեծ սպարապետ եւ շահնշահ արեւելեան կաղմանցն»⁴³, երբ 1211/12 թվականին եղբոր՝ Իվանեի հետ արշավելով Պարսկաստան, գրավել-ավերել է «զՄարանդ մինչ եւ Գավազանք ի Թաւրէժ»⁴⁴, գերելով սուլթանին ու նրա ընտանիքին. «չոգան զօրօք բազմօք ի քաղաքն Մարանդ, եւ առին զնա եւ աւերեցին զգաւառան, որ շուրջ զնոքօք.... գնացին յԱրտաիլ քաղաքն. նմանապէս առին եւ զնա»⁴⁵: Տեղացիները, ականբեւաբար, զորապետ Զաքարիայի ավերիչ գործողություններից սարսափելով, պատսպարվել են իրենց աղոթավայրում, «...հանդերձ աղօթկոչօքն իւրեանց, զոր մուղրի անուանեն, ապաստանեալք էին յաղօթարանն իւրեանց»⁴⁶, սակայն վերջինիս հրամանով այրել են նրանց՝ բերելով «խոտ եւ ցօղուն, եւ արկանել զնովաւ ձէթ եւ նաւթ եւ բորբոքել հրով»⁴⁷, ինչպես մեկ տարի առաջ սուլթանն էր կոտորել ու այրել քաղաքամայր Անիի քրիստոնյա բնակչությունը: Պատմագրի վկայությունից պարզվում է, որ, ցավոք, մեծանուն զորապետը, հավանական է, տառապելիս է եղել շարորակ հիվանդությամբ եւ արշավանքից տուն դարձի ճանապարհին՝ որոշ

³⁹ Անդ:

⁴⁰ Անվանի հայագետ Պ. Մուրադյանը, անդրադառնալով հնավայր Կոշի վրացերեն բնագրում նշված տիկնաց տիկին Խոշաքի անվան՝ Խոշա «ոչ Խոշաք կամ ոչ Խոշագ» փորագրությունը, առաջարկում է գիտական գրականության մեջ հենց Խոշա կոչել Իվանե Զաքարյանի կնոջը՝ կանխելով նույնությունից բխող հնարավոր շփոթը թոռան՝ ամիրսպասալար Ավագի աղջկա անվան հետ. Պ. ՄՈՒՐԱԳՅԱՆ, Հայաստանի վրացերեն արձանագրությունները, Երևան, 1977, էջ 105:

⁴¹ Հնարավոր է՝ տիկնաց տիկին Խոշաքը մահացել է այդ ժամանակ կամ մեկ-երկու տարի առաջ. վերջինիս մահվան տարեթիվն անհայտ է:

⁴² Դիվան..., պրակ VI, էջ 24:

⁴³ ԿԻՐԱԿՈՍ ԳԱՆՁԱԿԵՑԻ, էջ 168:

⁴⁴ Դիվան..., պրակ VI, էջ 22. հմմտ. SERGIO LA PORTA, The Kingdom and the Sultanate Were Conjoined: Legitimizing Land and Power in Armenia During The 12th and Early 13th Centuries, Revue des études arméniennes, 2012, էջ 91:

⁴⁵ Անդ, էջ 185:

⁴⁶ ԿԻՐԱԿՈՍ ԳԱՆՁԱԿԵՑԻ, էջ 186:

⁴⁷ Անդ, էջ 186:

ժամանակ անց, մահացել է եւ հուղարկավորվել Սանահինի իրենց տոհմական գերեզմանատանը «...Եւ ի ճանապարհին հիւանդացաւ, զի ելին վէրք անբժշկելիք յանդամս նորա... յետ սակաւ աւուրց վախճանեցաւ... տարեալ թաղեցին զնա ի Սանահինն, ի մեծ եկեղեցւոյն, առաջի դրան խորանին ներքոյ»⁴⁸: Զորապետի հուղարկավորման ժամանակ Շահնշահ Ա.-ն եղել է հինգ տարեկան⁴⁹: Որբանալով փոքր տարիքում՝ վերջինիս խնամել ու մեծացրել են հորեղբայր Իվանե աթաբեկն ու նրա կինը՝ («Վրաց եւ Հայոց եւ նովին (?) թագուհի»⁵⁰) Խոշաքը, ինչպես բնորոշում է կնոջն Իվանե Ա. Զաքարյանը. «...Եւ մնաց որդի Զաքարէի՝ մանուկ տիօք, Շահնշահ անուն նորա, զոր սնոյց Իւանէ ընդ որդւոյ իւրում Սարգսի»⁵¹: Ուստի հնարավոր է, որ վերջինս «մեղսաքաւիչ» իր երախտիքն է հայտնում իրեն խնամող ու մեծացնող հորեղբոր կնոջ հիշատակին: Սակայն նկատելի է՝ նույն այդ թվականին Նորատուսի Աստվածածին եկեղեցու վիմագրում հիշատակվում է իշխանապետ Ավագ Զաքարյանի դուստր Խոշաքը՝ աթաբեկ Սադուն Մահկանաբերդցու հետ՝ որպէս Ավագյան երկրամասի տեր. «Զէ. (1258) թ.տերանց մերոց Խոշաքին եւ աթաբակ Սադունին. մեք՝ Նորատուաց մեծ եւ փոքր ամեն մեր սրտի կամաւք զէզին չար եւ զջեւէլիկի վեր կալաք: Ով խափանէ :ՅԺԸ: հայրապետացն չզոված է»⁵²: Հետեւաբար հնարավոր է նաեւ, որ Հովհաննավանքի վավերագրում Շահնշահ Ա.-ն հիշատակել հորեղբոր տղայի՝ աթաբեկ Ավագ Զաքարյանի դուստր Խոշաքին՝ մտորելով Զաքարյան երկու նշանավոր տների երբեմնի միասնական սարսափազդու զորեղության հանգամանքի մասին:

⁴⁸ Անդ, էջ 186:

⁴⁹ Հ. Ռ. ԱՃԱՌՅԱՆ, Հայոց անձնանունների բառարան, հտ. Դ., Երեւան, 1948, էջ 110:

⁵⁰ ՂԵՒՈՆԴ ԱԼԻՇԱՆ, Շիրակ, Վենետիկ, 1881, էջ 10:

⁵¹ ԿԻՐԱԿՈՍ ԳԱՆՁԱԿԵՅԻ, էջ 186–187:

⁵² Ս. ԱՎԱԳՅԱՆ, Վիմական արձանագրությունների բառաքնություն, Երեւան, 1978, էջ 279: Հղումը վերցրել ենք Ս. Ավագյանի վերծանությունից: Սակայն նույն վավերագիրը «Դիվան...»-ի IV պրակում հետեւյալ կերպ է վերծանել Ս. Բարխուդարյանը. «Թւին :Զէ: (1258) յիշխանութեան աստուածափառ տէրանց մերոց Խոշաքին եւ աթաբակ Սադունին, մեք Նորատուաց մեծ եւ փոքր ամեն, մեր սրտի կամաւք զէզին չար եւ զջ[որիին] եւ վէցկի վեր կալաք: Ով խափանէ :ՅԺԸ: հայրապետացն չզոված է», Երեւան, 1973, էջ 13: Համոզիչ է ընդունելի է Ս. Բարխուդարյանի վերծանությունը, քանզի խոսվում է քաշող ուժի (ե(է) զի, վէցկի) ապահարկման մասին, ավելի ընդունելի է զջ[որիին] վերականգնումը: Թեեւ Ս. Ավագյանը նշում է, որ «Դիվան...»-ի IV պրակը հրատարակելիս սքողվել է «զջեւէլիկի»-ն, եւ փոխարենը դրվել են «զջորին» եւ «վէցկի» բառերը, մինչդեռ պրակի վերջում գետեղված լուսանկարում կարդացվում է «զէզին չար եւ զջեւէլիկի վեր կալաք». ըստ հեղինակի՝ վերացվել են եզնահարկի («զէզին չար») եւ «զջրէլիկի» պարտավորությունները. Ս. ԱՎԱԳՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 279:

Նորատուսի վերոնշյալ բնագրի մասին անվանի լեզվաբան-վիմագրագետ Ս. Ավագյանն իրավամբ հայտնում է, որ արձանագրության տարեթիվը չի համապատասխանում իշխանուհի Խոջաքի եւ առավել եւս աթաբեկ Սադունի տիրապետության ժամանակներին, ու թերություն է նկատում թվագրման տասնավորի տառաշարքում:

Արդարեւ, աթաբեկ, ամիրսպասալար Սադուն (Բ.) իշխանաց իշխանը, արաբեկության պատիվն ստացել է, ակներեւաբար, 1271/72 թթ.⁵³: Հստ Ս. Ավագյանի՝ խնդրո վիմագիրը պետք է փորագրված լինի Սադունի արաբեկ դառնալուց հետո (1270), կամ «մինչեւ նրա մահը (1283)»⁵⁴: Ուստի գիտնականը բնագրի տարեթիվ մեջ հավելում է Ի. (20) տասնավորը՝ կարգալով արձանագրության տարեթիվը՝ ՁԻԷ. (1278), որով, ըստ հեղինակի, հարթվում են վիմագրի ժամանակագրական անհամաձայնությունները⁵⁵: Սակայն ուշագրավ է, որ 1258–1260 թվականներին Ավագյան երկրամասի կամ տեղության իշխանատեր Ջաքարյան Խոջաքը չէ⁵⁶, այլ վերջինիս մայ-

⁵³ Հստ գիտնականի՝ Սադունը «Վրաց թագավորից աթաբեկություն է ստացել ստուգապես 1270 թ.», Ս. ԱՎԱԳՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 279, այսինքն՝ երբ թագադրվել է Դեմետրե Բ.-ն: Նկատելի է, որ Հաղպատի փոքր գավթի Ամենափրկիչ կոչվող հսկա, շքեղ խաչքարը ՁԻԲ. (1273) թ. կանգնեցրել է վանքի առաջնորդ Հովհաննես Խաչենեցին՝ ժամանակի ամենանշանավոր իշխան, աթաբակ, ամիրսպասալար Արծրունի Սադուն Բ.-ի արեւշատության եւ օգնության համար: Բնագիրն առաջին անգամ ընդգծում է իշխանին աթաբեկության տիրույթով, որը, հավանական է, վերջինիս տրվել էր մեկ կամ երկու տարի առաջ. «Թվականին ՁԻԲ. իշխանութեան եւ ի տէրութե սուրբ ուխտիս աթաբակ ամիրսպասալար պարոն Սադունին, ես տէր Յովանէս կանգնեցի զխաչս ամենափրկիչ աւգնական պարոն Սադունին». Կ. ՂԱՅԱՒԱՐՅԱՆ, Հաղպատի վանքը եւ նրա արձանագրությունները, Երեւան, 1963, էջ 49, 193:

⁵⁴ Ս. ԱՎԱԳՅԱՆ, Բառաքնություն, էջ 279: Բնագրի մասին կարծիք է հայտնում նաեւ Հ. Մարգարյանը՝ նշելով. «Սադունի հիշատակությունը Խոջաքից հետո մտածել է տալիս, որ տարեթիվի վերանայումը կարող է պարտադիր չլինել». Հ. Մարգարյան, Մահկանաբերդների (Սադունյանների) իշխանական տունը ԺԲ.—ԺԴ. դարերում, «Հայկազեան հայագիտական հանդէս», հտ. ԺԸ., Պէյրութ, 1998, էջ 36: Հ. Մարգարյանին ոչ հարիր անսպասելի այդ կարծիքն անհամոզիչ ու անընդունելի է:

⁵⁵ Ս. ԱՎԱԳՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 279: Ս. Բարխուդարյանը նույնպես ընդգծում է հիշատակագրության թվականի տասնավորի բացակայությունը եւ կատարում չափազանց ուշագրավ դիտողություն: Գիտնականն իրավամբ նկատում է, որ արձանագրության բովանդակությունն անսովոր է, քանի որ հարկերը սովորաբար վերացնում կամ պակասեցնում են երկրի տերը կամ վերջինիս պաշտոնյաները, իսկ այստեղ՝ գյուղացիները. Դիվան..., պրակ IV, էջ 13:

⁵⁶ Հստ Հ. Մարգարյանի բնորոշման՝ Խոջաք Ջաքարյանը «Ավագյան տան լիիրավ տիրակալ» է դարձել ԺԳ. դարի 60-ական թթ.: Տե՛ս Հ. ՄԱՐԳԱՐՅԱՆ, 11–14 դարերում հայ-իրանական կապերի պատմությունը (Սահիբ Դիվան Շամս ադ-Դին Ջուվեյնին եւ Հայաստանը), Արեւելագիտական ժողովածու, 2004, հտ. V, էջ 115: Խոջաքը, հավանաբար, Ավագյան երկրամասի տեր է դարձել 1261 թ. հետո՝ 1265 թ. վերադառնալով Հորդայից:

րը՝ վրաց թագուհի դարձած Գոնցամ⁵⁷, ինչպես վերը նշեցինք: Եւ վկայությունը, մեր համոզմամբ, չէր կարող փորագրված լինել 1278 թ. մինչ 1283 թ., որովհետեւ իշխանուհի խոշաքը, ամուսնանալով (1269 թ.)⁵⁸ Սահիբ դիվան, խոշա Շամս ադ-Դին Մուհամեդ Զուվեյնու⁵⁹ հետ 1271/2 թթ., աղբյուրների հավաստմամբ, մեկնել է Պարսկաստան (կամ Հորդա) եւ ներառյալ 1284 թ. մնացել է այնտեղ, մինչ ամուսնու՝ Սահիբ Դիվան Զուվեյնու կառավարումը: Երբ է իշխանուհի խոշաքը վերադարձել Հայաստան, ստույգ հայտնի չէ, ու որեւէ թվական դժվար է նշել: Սակայն կարծում ենք՝ վերջինս իր Զաքարիա որդու հետ (կամ մենակ) Հայաստան պետք է վերադարձած լինի 1285 թ.՝ շնորհիվ ամուսնու կտակի, որին, ակներեւաբար, օժանդակած կլինի նորանշանակ վեզիր Բուղան, թեւ նոր իլխան օծված Աբաղայի որդի Արղունը հրամայել էր սպանել Սահիբ Դիվանի որդիներին⁶⁰:

Խոշաք Զաքարյանի անունը հիշատակվում է Գառնիի հեթանոսական տաճարի մուտքի պարակալի 1291 թ. փորագրության մեջ, որտեղ առաջին դեմքով վերջինս եւ իր որդի Զաքարեն վերացնում են գյուղաքաղաք Գառնիի բնակիչներից գանձվող մի շարք տուրքեր, որոնք առավելագույնս բնութագրում են ժամանակի ընկերային-քաղաքական վիճակը. «:Չի: (1291) թվ(ական)ութեան... (եւ) Խոշաք դուստր Աթա(պակի)ն... եւ իմ որդին Ամիր Զաքարէ գիր տուաք Գառնույ՝⁶¹ մեր սեփական հայրենեացս, որ եզն :ԺԱ: սպ: շարիատ էր եւ :Ի: ոչխարն :Ա: բալխահակ եւ մեք վերուցաք զայս հարկ աշխարհակալաց կենացն եւ մեր զաւ(ակ)ացն արեւին: Մեր հոգոյս եւ մեր նախնեաց հոգոյն համար ազատեցաք զեզն եւ զոչխար յամենայն հարկաց: Վերուցաք եւ զգին[ւ]ո[յ] բաժ...»⁶²: Խնդրո վավերագրից ակնհայտ է, որ Սահիբ Դիվանի եւ Խոշաք Զաքա-

⁵⁷ Տէս ԿԻՐԱԿՈՍ ԳԱՆՁԱԿԵՅԻ, էջ 321:

⁵⁸ Մանր ժամանակագրություններ XIII–XVIII դդ., հտ. I, կազմ.՝ Վ. ՀԱՅՈՒՅԱՆԸ, Երեւան, 1951, էջ 44:

⁵⁹ «Մերձավոր Արեւելքի մոնղոլական պետության կամ Իլխանության մեջ իր վարած պաշտոնի անունով կոչվում էր Սահիպ Դիվան». Հ. ԺԱՄԿՈՋՅԱՆ, Անի քաղաքի 13-րդ դարի երկու արձանագրության մասին, Երեւանի պետ. համալսարան, Գիտական աշխատանքներ, հտ. 47, 1955, էջ 103–104:

⁶⁰ РАШИД-АД-ДИН, Сборник летописей, т. 3, М.—Л., 1946, էջ 115, 123. Ա. ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆ, Դիվաններ հայ ազատագրական մտքի պատմության, հտ. 1, Երեւան, 1957, էջ 215:

⁶¹ Տողատակում արձանագրության բնագիրը բերելիս հետազոտողները Գառնո են գրել, սակայն բուն շարադրանքում կիրառել են Գառնույ. փխ. ըստ շարադրանքի:

⁶² Բ. ԱՌԱՔԵՆՅԱՆ, Գ. ԿԱՐԱՆՅԱՆ, Գառնի, հտ. III, 1949–1956 պեղումների արդյունքները, Երեւան, 1962:

րյանի որդի Ջաքարեն ամիրա⁶³ էր եւ զրկված չի եղել «հայրենատիրությունից», ինչպես եւ վերջինիս քույրը՝ Խ(ու)վանդզան, որն ամուսնացել էր Շահնշահ Բ.-ի հետ⁶⁴: Նույն հնավայրի Սունպենց վանքի ՉԿԴ. (1315) թ. վիմագիրը եւս փաստում է, որ գյուղաքաղաքի «տամղատարքս վասն մեր պատրոնացն» վերացրել են վանքի «զհասարակաց զգինուոյ» եւ ամենայն վաճառքի «տամղան» ու ջրաղացների գանձվող ամսավճարը՝ «մահկանան». «ՉԿԴ. : թվ: Շնորհին ԱՅ, ես Յովաննէս որդի Տիրատրոյ եւ ես Վանականս որդի Յովանիսի՝ Գառնոյ տաղմատարքս վասն մեր պարոնացն յերկար կենդանութեան եւ մեր հոգոց համար. մեր տանուտէրացս [բ]անիւ... վերուցաք զՍունպենց վանի[ցս] զհասարակաց զգինուոյ եւ զ[ամեն]այն ցեղ վաճառի տամղա եւ զջա[ղ]ացի մահկանա»⁶⁵: «Վասն պատրոնաց» հոգնակի դրված արտահայտությունը շեշտում է Խոշաք եւ Ջաքարե Ջաքարյանների իշխանատիրությունը: Սակայն դժվար է պնդել, թե Խոշաք Ջաքարյանը կարող էր մինչ այդ (1315/18) թվականները ողջ լինել: Երբ է մահացել Ավագ Ջաքարյանի դուստր Խոշաքը եւ որտեղ է հուղարկավորվել, հայտնի չէ:

Վիմական սկզբնաղբյուրների տվյալներից դատելով՝ նկատելի է, որ ԺԳ. դ. վերջերին Հայաստանում տիրել է տնտեսական ծայրահեղ դժվարին իրավիճակ: Այդ է փաստում Օձունի տաճարի ՉԻԴ. (1275) թ. բնագիրը, որն արձանագրում է, թե «տառապեալն» (ժողովուրդը.— Ռ. Գ.) ծանր հարկերի պատճառով չէր ցանկանում անասուն պահել⁶⁶: Տնտեսական նույնպիսի իրավիճակն է ընդգծում նաեւ Նոր Գետիկի ՉԼԲ. (1283 թ.) նշանավոր մեծահարուստ Ումեկի որդի Ճարի հիշատակագիրը. «հայրենիքն արժան էր եւ ոսկին թանգ»⁶⁷: Երրորդ օրինակը Գառնիի ՉԽ. (1291) թ. բնագիրն է, որ երկրամասի իշխանատերեր Խոշաք եւ իր որդի ամիր Ջաքարե Ջաքարյանները վերացրել են գյուղաքաղաք Գառնիի մի շարք՝

⁶³ Անդ:

⁶⁴ Դիվան..., պրակ I, էջ 27:

⁶⁵ Գ. ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ, Դիտողություն միջնադարյան մի տերմինի մասին, ՊԲՀ, 1963, 2, էջ 260. Հ. ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ, Գառնի IX—XIV դարերում, Երեւան, 1988, էջ 100:

⁶⁶ Ս. ԱՎԱԳՅԱՆ, Բառաքնություն, «Թվին ՉԻԴ. եւ Դեղս, որդի Անգղեցուն, ծառայ մեծին Իւանէի, էս ժամս որ գեղս է հատալի անասնէ, վասն Իւանէի ու իր որդեացն արեւշատութեան համար իմ ձեռնաւորութեամբ[բ] զգեղն ու կովի գլխահակ վեր էկալաք, որ տառապեալն անասուն չկամեր պահեալ: Որ գլխահակ առու եւ խափանէ նգոված է», էջ 157:

⁶⁷ Դիվան..., պրակ VI, էջ 71. «Ես՝ Ճարս, որդի պատրոն Ումեկին... Մանծկերտեցի... գնեցի զՅովն իւր ամեն սահմանաւքն, ի դառն ժամանակի, որ հայրենիքն արժան էր եւ ոսկին թանգ ի :ԴԻ: կարմիր դալաւա»:

եզները եւ ոչխարների համար գանձվող շարիաթ-հարկը եւ «յամենայն հարկաց»⁶⁸:

Վրացական աղբյուրի տեղեկացմամբ՝ *Խոշաք Զաքարյանի անձին է վերագրվել մոր՝ վրաց թագուհի դարձած Գոնցայի սպանությունը, ինչը կատարվել է գերություն մեջ Հորդայում. «Իսկ Ավագի նախկին կին Գվանցա թագուհին սպանվեց թաթարների մեջ գտնվելիս, ինչպես ասում են՝ իբրեւ իր աղջիկ Խվաշագի (հայ.՝ Խոշաք)՝ սահիբգրիվան Խոջա Շամշադինի կնոջ հորդորմամբ է սպանվել»⁶⁹: Պատմական այս հիշատակությունը, կարծում ենք, այնուամենայնիվ համոզիչ չէ, քանի որ որեւէ այլ աղբյուրով չի հաստատվում, եւ մեզ թվում է՝ զրպարտություն է Զաքարյան ավատական տան հասցեին, որ անձնվիրաբար սատարել է վրաց Բագրատունի թագավորների իշխանությանը:*

РЕЗЮМЕ

Церковь Святого Геворга расположена вблизи селения Аргуэль (бывший Лусакерт) Котайкской области, недалеко от села Карашамб, среди руин древнего села, на правом берегу реки Раздан, расположенной на красивой вершине холма. Церковь построена в 7 веке. Это здание, построенное из черного и светло-коричневого туфа с правильной планировкой, в настоящее время находится в покосившемся состоянии. Внутри духовного сооружения Ташарук, автор 10-строчной надписи, высеченной на северной стене, сообщает, что он принц (по-видимому, местный правитель) и вместе со своей женой и братом Мотиком отменил налог «родной Паской-дас гегис» во время правления Хошака Закаряна.

⁶⁸ Իրավացի է ակադ. Բ. Առաքելյանը (Քաղաքները եւ արհեստները Հայաստանում IX—XIII դդ., հտ. 2, Երեւան, 1964, էջ 227), որ խնդրո վավերագիրը միակ իրողությունն է, որ շարիատն արտահայտված է գրամական միավորով, ինչն ըստ հեղինակի՝ կարող էր չափանիշ լինել («որ եզն ժԱ. (11) սպիտակ շարիատ էր»):

⁶⁹ «Վրաց ժամանակագրություն», էջ 123: Իմաստային որոշակի տարբերություն ունի Լ. Մելիքսեթ-Բեկի թարգմանությունը. այն մի որոշ գործողության իրազեկում է. «Գվանցա թագուհին եւս մեռավ թաթարների մոտ՝ իր դստեր Խվաշագի կողմից թունավորվելով». Լ. ՄԵԼԻՔՍԵՏԵՎԵԿԻ, «Վրաց աղբյուրներ» հտ. Գ., էջ 50: Սակայն «Քարթլիս ցխովրեբա»-ի ռուսերեն լիալատար ժողովածուի հիշատակությունը՝ «А государыня Гванца, вдовца Авага, будучи у татар, была ими убиена. Поговаривают, что ее убили по навету дочери ее Хуашак, которая была супругой сахиб-дивана Ходжи Шамсадина» (էջ 372), համընկնում է «Վրաց ժամանակագրության» թարգմանությանը, էջ 123:

Г-н Хошак Закарян был единственной дочерью-наследницей Амирспасалара, Атабека Авага Закаряна, чье имя впервые было упомянуто в 1236 году, когда монгольские головорезы завоевали Армению. Имя принцессы также упоминается в оригинальных текстах церкви Святой Девы Норатуса в 1258 году как правительницы территории Авагян. Последняя в 1269 году вышла замуж за персидского ходжу, сахиба Дивана, Шамс-уд-Дина Мухаммада Джувейна, а в 1271–72 годах покинула Армению и жила в Персии или Орде, пока ее муж не был обезглавлен в 1284 году. Она вернулась к отцовскому очагу вместе со своим сыном Закарией в 1285 году. Дата смерти принцессы Хошак неизвестна.

SUMMARY

St. Gevork Church is located in the town of Arguel (formerly Lusakert) in Kotayk Province, not far from Karashamb village, among the ruins of an ancient dwelling place, on the right bank of the Hrazdan River, on a beautiful hilltop. The church was built in the 7th century of black and light brown tuff with a regular layout; however, it is currently ruined. Inside the spiritual structure Tasharuk, the author of a 10-line inscription carved on the northern wall reports that he is a prince (apparently a local ruler) and together with his wife and his brother Motik abolished the tax of the “native Paskoi-das geghis” during the reign of Khoshak Zakarian.

Khoshak Zakarian was the only daughter-heir of Amirspasalar, Atabek Avag Zakarian, whose name was mentioned for the first time in 1236, when the Mongolian thugs conquered Armenia. The name of the princess, as the ruler of Avagyans’ land, is also mentioned in the original texts of the Church of the Holy Virgin of Noratus in 1258. In 1269, she married the Persian Khoja, Sahib Diwan, Shams-ud-Din Muhammad Juwayn, and in 1271–72, left Armenia and lived in Persia or Horde until her husband was beheaded in 1284. She returned to her father’s house with her son Zakaria in 1285. The date of Princess Khoshak’s death is unknown.



Տ. ԱՐԱՐԱՏ ՔՀՆ. ՊՈՂՈՍՅԱՆ

Ս. էջմիածնի մատենադարանի եւ հրատարակչության տնօրեն

ԺԶ.-ԺԷ. ԴԱՐԵՐԻ ՀԱՅ ԱԶԱՏԱԳՐԱԿԱՆ ՊԱՅՔԱՐԻՆ ՆՊԱՍՏՈՂ ՀԱՆԳԱՍԱՆՔՆԵՐԸ¹

Հայ ժողովուրդը պատմության ընթացքում հաճախ է ստիպված եղել պայքարել իր ազատագրության եւ անկախության համար: Տարբեր ժամանակներում այդ պայքարն ունեցել է յուրօրինակ դրսևորումներ՝ բնորոշ տվյալ դարաշրջանին: Ազգային-ազատագրական պայքարում իր վճռորոշ դերակատարումն է ունեցել Հայ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցին, որը մշտապես եղել է Հայոց անկախ պետականության կերտման ու պահպանման ակունքում:

Հայ Եկեղեցու դերը մեծապես կարևորվել է այն ժամանակ, երբ հայ ժողովուրդը զրկված է եղել պետականությունից: Հայոց Եկեղեցին փորձել է լրացնել բացը պետականությանը բնորոշ այն գործառույթների, որոնք հնարավոր է եղել զուգահեռել իր ամենօրյա առաքելության հետ:

Այս առումով կարևոր է ԺԶ.-ԺԷ. դարերի հայ ազատագրական պայքարի ուսումնասիրումը: Դարաշրջան, երբ Հայ Եկեղեցին նախաձեռնել ու ղեկավարել է հայ ազատագրական պայքարը տեսական եւ գործնական հարթություններում:

Մեր նպատակն է այս ուսումնասիրությամբ անդրադառնալ մի շարք կարևոր հանգամանքների, որոնք, ըստ էության, իրենց նպաստն են բերել նշյալ դարաշրջանում հայ ազատագրական պայքարի կազմակերպմանն ու խթանմանը: Թեեւ այդ հանգամանքները կարող են լինել ավելի շատ, սակայն այստեղ քննության կառնենք դրանցից առավել նշանակալիները:

¹* Ստացվել է 26.10.2022, գրախոսվել է 6.11.2022: Էլ. փոստ՝ teraratqahana@gmail.com:

ՀԱՅ ԱԶԱՏԱԳՐԱԿԱՆ ՊԱՅՔԱՐԸ ԵՒ ՀԱՅ ԳԱՂԹԱՎԱՅՐԵՐԸ

Հայ գաղթավայրերի՝ հայ ժողովրդի ազատագրական պայքարում խաղացած դերի մասին Վ. Բարխուդարյանը գրում է. «Բնականաբար, ազատագրական գաղափարախօսությունը համակել է նաեւ հայրենիքի ճակատագրով ապրող գաղութահայությունը: Պատմական տարբեր փուլերում տարբեր ուժգնություններ է արտայայտուել ազատագրական շարժումներին գաղութահայություն մասնակցությունը: Դա կախուած է եղել հայրենի երկրի քաղաքական իրավիճակից, հայ զանգուածներին պատսպարած երկրի ռազմաքաղաքական դիրքորոշումից, հայ համայնքների կամ նրանց գործիչների հասարակական դերից եւ այլ հանգամանքներից»²:

Գաղթաշխարհի³ հայության մասնակցությունն ազատագրական պայքարին դրսևորվել է երեք եղանակով.

Առաջին՝ խանդավառված հայրենիքի ազատագրության գաղափարով՝ Հայաստան գալ եւ անմիջական մասնակցություն ունենալ մղվող պայքարին, որն առավել բնորոշ է ԺԸ. դարին: ԺԷ. դարի կեսերից սկսում են Հայաստան գալ եւ Ս. էջմիածնի, Գանձասարի եւ հայոց եկեղեցական տարբեր կենտրոնների՝ հատկապես Մշո Ս. Կարապետ վանքի, առաջնորդների հետ հանդիպումներ ունենալ հայ ազատագրական պայքարի տարաբնույթ ծրագրեր նախաձեռնողները: Նրանցից գրեթե բոլորն էլ եղել են Ս. էջմիածնում՝ քաջ գիտակցելով, որ կազմակերպչական ուժով եւ համազգային հեղինակություններ նվիրապետական որեւէ այլ աթոռ ի գործ չէ առավել գործուն մասնակցություն ցուցաբերելու համահայկական ընդգրկում ունեցող հարցերին: Ինչպես «Հայ ժողովրդի պատմություն» ակադեմիական բազմահատորյակում է ասվում. «Համազգային միակ կազմակերպությունը, որ քիչ թե շատ կարող էր ազգային հավա-

² Վ. ԲԱՐԽՈՒԴԱՐԵԱՆ, Հայկական գաղթավայրերը (առաջացումը, նշանակությունը). տե՛ս «էջեր հայ գաղթավայրերի պատմության», Երեւան, 1996, էջ 15:

³ Ըստ Մ. Զուլպյանի՝ հայրենի եզերքները լքելը եւ օտար երկրներում հաստատվելը պատճառ էին ոչ միայն Հայաստանում տիրող ընկերային-տնտեսական ծանր պայմանների, այլեւ՝ օտարի լուծը թոթափելուն ուղղված պասիվ պայքարի, որի միջոցով ստվարանում էին հայկական գաղթավայրերի բնակչությունը: Այդ երեւույթը մասնավորապես լավագույնս արտահայտվել է պանդխտության շուրջ ստեղծված միջնադարյան հայ գրականության մեջ. տե՛ս МАНВЕЛ КАЗАРЯН, Армения в первой половине XVI в, Москва, 1971, էջ 83: Իսկ Հայաստանից արտագաղթ տեղի էր ունենում հիմնականում դեպի Փոքր Ասիա, Վրաստան, Սեւ ծովի ափեր ու Հյուսիսային Կովկաս, Կասպից ծովի հյուսիսարեւմտյան շրջաններ. ԹԱԹԻՎ ՀԱՅՈՒՅԱՆ, Հայաստանի պատմական աշխարհագրություն (ուրվագծեր), Երեւան, 1984, էջ 350:

քականության անունից հակադրվել իշխողների համահարթող ու համաձուլող քաղաքականությանը, հայ ազգային եկեղեցին էր»⁴:

Այստեղ, սակայն, առկա էր մի էական հանգամանք, որը կաշկանդում էր Ս. Էջմիածնի գահակալներին: Հայոց եկեղեցին ազգային հոգեւոր կառույց էր, եւ համահայկական այդ կենտրոնին սպառնացող որեւէ վտանգ հարված կլիներ նաեւ ողջ հայության կազմակերպչական հնարավորություններին ու համախմբմանը: Այս պատճառով Ս. Էջմիածնի գահակալներն առավել կաշկանդված եւ զգուշավոր էին գործում, քան Գանձասարի կաթողիկոսները, որոնց վրա պատասխանատվության այսպիսի բեռ ծանրացած չէր: Ս. Էջմիածնի գահակալները կաթողիկոսական աթոռը վտանգի չենթարկելու համար հաճախ իրենց դիրքորոշումը բանավոր էին հայտնում: Եւ քանի որ ազատագրական պայքարի կենտրոնը դարձել էր Արցախը, եւ Գանձասարի կաթողիկոսները համեմատաբար ազատ կարող էին գործել, որպէս ազատագրական շարժմանը նպաստող անուղղակի քայլ՝ աջակցում էին Գանձասարի հոգեւոր առաջնորդներին: Ինչպէս նշում է Ա. Այվազյանը, Աստվածատուր Ա. Համադանցի կաթողիկոսը (կթղ. 1715–1725 թթ.) Գանձասարի դիրքերն ուժեղացնելու համար հատուկ կոնդակով ընդլայնում է Աղվանից կաթողիկոսության թեմերը, Գանձասարի նվիրակներին ժողովարարության իրավունք տալիս Էջմիածնական թեմերում: Պատմաբանը հանգամանալից նկարագրում է, թե ժէ. դարավերջին եւ ժՀ. դարի առաջին տասնամյակներին Ս. Էջմիածնի գահակալներն ինչպէս են իրենց նպաստը բերել ազատագրական պայքարին⁵:

Երկրորդ՝ հայ գաղթավայրերն իրենց նյութական աջակցությունն են բերում ընթացող կամ ծրագրվող պայքարին, նաեւ եւրոպական գաղափարների տարածողներն են դառնում հայ իրականության մեջ՝ գրառապությանը եւ հրատարակությունները հայրենիք ուղարկելով: Աջակցում են Եւրոպա եկող ուսանողներին, որոնք տոգորվելով ազատագրական գաղափարներով՝ դրանք հետագայում տարածում են հայրենի երկրում: Ինչպէս գրում է է. Թաշիրյանը. «Ելումուտ ունենալով Եւրոպայի առաջադեմ երկրներ՝ հատկապէս բուրժուական հարաբերությունների զարգացում ապրող Հոլանդիա՝ հայ վաճառականներն ու մտավորականությունը

⁴ «Հայ ժողովրդի պատմություն», հտ. IV, Երեւան, 1972, էջ 90:

⁵ Ա. ԱՅՎԱԶՅԱՆ, Հայոց եկեղեցին XVIII դարի հայ ազատագրական շարժման քառուղիներում, Երեւան, 2003, էջ 29–31:

հայրենիք էին բերում ոչ միայն ժողովրդի ազգային ինքնությունը բորբոքող գաղափարներ ու գրականություն, այլև եւրոպական պատերազմների ու հեղափոխությունների փորձը»⁶:

Այս հարցում կարելու է խաղում հայ խոշակական կապիտալը՝ Նոր Զուլայից մինչև Վենետիկ ու Ամստերդամ: Այս առնչությամբ Վ. Բայբուրդյանը գրում է. «Հայ ազատագրական միտքը ամենից վաղ ծնունդ է առել առևտրական բուրժուազիայի՝ խոշակության շրջանում: Հենց այս դասն է, որ աստիճանաբար համակվելով հայ բնաշխարհի ազատագրելու տրամադրություններով՝ սկսում է տոն տալ նաև այդ նպատակով ձեռնարկվող բանակցություններին»⁷:

Խոշակական կապիտալի կենտրոնը Նոր Զուլան էր: Զուլայի հայությունը ժէ. դարում գործուն դեր է խաղում հայ ազատագրական պայքարում: Նոր Զուլան սերտորեն կապված էր Ս. էջմիածնի հետ. տեղի հայությունը կրում էր Մայր Աթոռի եւ Հայոց հայրապետների ու հոգեւորականության գաղափարների ազդեցությունը: Ս. էջմիածինն էր առավելապես ուղղորդում նոր Զուլայի հայ վաճառականության կրթամշակութային ձեռնարկումները: Մայր Աթոռը եւ Նոր Զուլան, կարելի է ասել, հաղորդակից անոթների նման կապված էին իրար ամենատարբեր հարցերում: Ինչպես գրում է Լեոն. «Զուլան մի մեծ հեղինակություն դարձավ, եւ առանց նրա համաձայնության չէր կարող վճռվել ոչ մի նշանավոր ազգային գործ: էջմիածինը ենթարկված էր նրան, կաթողիկոսի ընտրության գործում առաջին ձայնը պատկանում էր Զուլային»⁸:

Գաղութահայության՝ հայ ազատագրական պայքարին մասնակցության երրորդ ուղղությունն անուղղակիորեն էր դրսևորվում, սակայն թերեւս ամենակարեւորն էր՝ որպես ազատագրական պայքարի համար միջազգային ասպարեզում ճանապարհ հարթող: Այն դրսևորվում էր երկու եղանակով: Առաջինը՝ հայ ժողովրդի ազատագրական խնդիրները եւրոպական արքունիքներում ներկայացնելն էր, որն ան-

⁶ Է. ԹԱՋԻՐՅԱՆ, Հոլանդահայ գաղութը եւ հայ ազատագրական միտքը (XVII դ.). տե՛ս «XVI–XVIII դարերի հայ ազատագրական շարժումները եւ հայ գաղթավայրերը», Երեւան, 1989, էջ 134:

⁷ Վ. ԲԱՅԲՈՒՐԴՅԱՆ, Հայաստանի ազատագրման խնդիրը եւ ջուլահայ առևտրական բուրժուազիայի XVI–XVII դարերում. տե՛ս «XVI–XVIII դարերի հայ ազատագրական շարժումները եւ հայ գաղթավայրերը», Երեւան, 1989, էջ 99:

⁸ Լեո, Հայկական տպագրություն, Երկերի ժողովածու, հտ. V, Երեւան, 1986, էջ 194:

գամ գործնական արդյունք չտալու դեպքում օգնում էր հայ ազատագրական պայքարի գործիչներին համապատասխան եզրահանգումներ կատարել⁹:

Երկրորդ ուղղությունը գաղութահայության գործուն մասնակցությունն էր հակաօսմանյան պայքարին՝ լինելով դիվանագիտական թե զինական¹⁰ միջոցներով: Արեւելքի ու արեւելյան լեզուների իմացությամբ հայերը կարեւոր դեր էին խաղում եւրոպական պետությունների՝ արեւելյան երկրների հետ բանակցություններում: Նրանք ամեն կերպ աջակցում էին հակաօսմանյան ընդհանուր եւրոպական ճակատ ստեղծելուն: Այս հարցում եւս անշափ մեծ էր Նոր Զուղայի խոջայական կապիտալի ներկայացուցիչների դերը: Վերստին վկայակոչենք Վ. Բայբուրդյանին. «Հայ առեւտրական դասի հակաթուրքական տրամադրությունների հայտանիշ է այն, որ XVI դարից սկսած ջուղահայ խոջայությունն սկսում է իր գործուն մասնակցությունը բերել Սեֆյան Իրանի եւ եւրոպական պետությունների միջեւ ընթացող դիվանագիտական բանակցություններին, որոնց նպատակն էր հակաթուրքական ռազմական դաշինքի ստեղծումը»¹¹: Կարեւոր հանգամանք ենք համարում նաեւ ազատագրական պայքարում «ազատագրողի» ընտրության հարցում գաղութահայության դերը: Օրինակ՝ Օսմանյան կայսրությունում հայության ակնհայտ իրավազրկությունն ու բռնությունները «պետք է մղեին դեպի կաթոլիկական «ազատ աշխարհ»»: Ավելին՝ Հայ Առաքելական Եկեղեցու գլխավորները՝ Կիրիկիայի եւ ապա Էջմիածնի ոչ քիչ թվով կաթոլիկոսները եւս, օսմանյան լծից ազատվելու ակնկալիքով հուսո հայացքներ էին նետում դեպի Եւրոպա, իսկ հետագայում՝ նաեւ Ռուսաստան»¹²:

Ժէ. դարում Արեւմտյան Հայաստանում ուղղակի զինված պայքար չէր ծավալվել Օսմանյան կայսրության դեմ. տարբեր ժամանակաշրջաններում եւ քաղաքական իրավիճակներում հայերը մարտնչում էին այն

⁹ Այդ եզրահանգումների արդյունքում էր, որ Իսրայել Օրին եւրոպական պետություններից շրջադարձ կատարեց դեպի Ռուսաստան:

¹⁰ Տէս Մ. О Г А Н Е С Я Н, Армянские переселенцы и национально-освободительная борьба украинского народа против турецко-татарских захватчиков. տէս «Исторические связи и дружба украинского и армянского народов», выпуск III, Ереван, 1971, էջ 236—240:

¹¹ Տէս Վ. ԲԱՅԲՈՒՐԴՅԱՆ, Հայաստանի ազատագրման..., տէս «XVI—XVIII դարերի հայ ազատագրական...», էջ 100:

¹² Ա. ԽԱՌԱՏՅԱՆ, Կոստանդնուպոլսի հայ գաղթօջախը (XV—XVII դարեր), Երեւան, 2007, էջ 9:

ժողովուրդների բանակների կազմում կամ ապստամբական ուժերի շարքում, որոնք պաշտպանում էին իրենց երկիրը թուրքական հարձակումներից կամ ապստամբում էին Օսմանյան կայսրության դեմ: Բնորոշ օրինակներից էր Մոլդովայի եւ Ռումինիայի հայության մասնակցությունը տեղի ազգաբնակչության՝ թուրքական ուժերի դեմ մղվող պայքարին: Ս. Քոլանջյանն ընդհանրացված գրում է. «Միջնադարյան Մոլդովայում եւ Վալախիայում դարեր շարունակ հյուրընկալված եւ առանձնաշնորհումների արժանացած հայերն իրենց նպաստն են բերել երկրի անկախության պահպանության եւ օսմանյան բանակների դեմ մղված պայքարին:

....Հայերն արյան գնով պայքարում էին օսմանյան բանակների դեմ՝ համոզված, որ Մոլդովայի եւ Վալախիայի ազատագրումից հետո մի երջանիկ օր բախտ կվիճակվի նաեւ իրենց հայրենիքի անկախության վերականգնմանը»¹³:

ՈՒՆՏԱԳՆԱՅՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Ազատագրական պայքարի մաս կազմող եւ դրան նպաստող գործոններից էին ուխտագնացությունները, որոնք երկրի ներսում կազմակերպվում էին դեպի համահայկական, իսկ հայրենիքից դուրս՝ դեպի Երուսաղեմի տնօրինական սրբատեղիներ, նաեւ Եւրոպայի՝ հատկապես Հռոմի համաքրիստոնեական սրբավայրեր:

Հայաստանի ներսում կազմակերպվող ուխտագնացությունները որոշակիորեն նպաստում էին ազատասիրական գաղափարների տարածմանը: Տարբեր վայրերից եկած ուխտավորները, մեկտեղ հավաքվելով, համահայկական գաղափարներ էին արծարծում: Նաեւ առաջ էր քաշվում այն դրույթը, որ դրանք պետք է վերստին հառնեն, ինչպես օրինակ՝ Սիմեոն Ապարանեցու «Ողբանք ի վերայ թախտին Տրդատայ» ուղեգրական պոեմում:

Համահայկական ընդգրկում ունեին նախ դեպի Ս. Էջմիածին, ապա՝ Մշո Ս. Կարապետ կատարվող ուխտագնացությունները: Այս առումով խիստ կարեւոր էր, որ եւ Հայաստանի հեռավոր բնակավայրերից, եւ հայկական գաղթօջախներից դեպի Հայաստանի նշանավոր վանքեր ու

¹³ Ս. ՔՈՒՆՋՅԱՆ, Հայագրի գործիչների մասնակցությունը միջնադարյան Մոլդովայի եւ Վալախիայի ժողովուրդների հակաօսմանյան պայքարին (XV–XVIII դդ.). տե՛ս «XVI–XVIII դարերի հայ ազատագրական շարժումները եւ հայ գաղթավայրերը», Երեւան, 1989, էջ 92:

մասնավորապես Ս. Էջմիածին ուխտավորների մեծ հոսք կար: Ուխտագնացությունների միջոցով հարթվում¹⁴ էին հայկական տարբեր գաղթօջախներում եւ հայրենիքում ապրող հայերի միջեւ առկա կրոնական, մշակութային եւ սոցիալ-տնտեսական խնդիրները, խոչընդոտներն ու արգելքները՝ առավել միավորելով ու համախմբելով ողջ հայությունը հայրենիքի ազատագրության գաղափարի շուրջ: Սփռված հայության փոխադարձ շփումների արդյունքում էր նաեւ, որ պետք է հղանար Միածնաէջ Մայր տաճարը (իմա՝ Սուրբ Էջմիածինը) մահմեդականներից ազատագրելու գաղափարը¹⁵:

Ուխտագնացությունները նաեւ հնարավորություն էին ընձեռում առանց որեւէ կասկած հարուցելու վայրից վայր տեղաշարժվել եւ ազատագրական ծրագրեր քննարկել: Այսպես՝ եթե որեւէ այլ դեպքում Հռոմ մեկնելը կասկածելի կարող էր թվալ եւ ընկալվել որպես քաղաքական բանակցությունների նպատակ հետապնդող, ապա ուխտագնացության մեկնելը որոշակիորեն համոզիչ փաստարկ էր: Բնորոշ օրինակը Ստեփանոս Ե. Սալմաստեցի կաթողիկոսի (1545—1567 թթ.) ուխտագնացությունն էր Հռոմի համաքրիստոնեական սրբավայրեր¹⁶:

¹⁴ Օրինակ՝ ԺԱ. դարում՝ խաչակրաց արշավանքներից առաջ, արեւմտյան քաղաքակրթության կրողները դեպի Երուսաղեմ կատարվող ուխտագնացությունների միջոցով կարողացան հոգեբանորեն պատրաստվել արեւելքի բնակիչների հետ շփմանը. տես ԼԵՆՈՆ ՏԵՐ-ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ, *Խաչակիրները եւ հայերը. ուսումնասիրություն եւ թարգմանություններ*, հտ. Ա, Երեւան, 2005, էջ 16:

¹⁵ Խաչակրաց արշավանքը ներկայացվում էր որպես յուրօրինակ գինված ուխտագնացություն, որի համար անհրաժեշտ էր Եկեղեցու հատուկ արտոնությունը: Այդպիսով խաչակրաց արշավանքն ընկալվում էր որպես ուխտագնացության տրամաբանական շարունակություն: Եթե այս ընկալումը չլիներ, ապա որեւէ մեկի մտքով չէր անցնի Սուրբ Երկիրը ազատագրել, ինչը բնական հետեւանքն էր մարդկանց՝ դարեր շարունակվող ուխտագնացությունների, որոնց ժամանակ սնուցվում էր այն գաղափարը, որ Քրիստոսի գերեզմանը պետք է լինի քրիստոնյաների ձեռքերում, այլ ոչ թե անհավատների. տես HANS EBERHARD MAYER, *The Crusades*, translated by John Gillingham, Oxford University Press, 1972, էջ 14—15:

¹⁶ Ստեփանոս Ե. Սալմաստեցին Ս. Էջմիածնում 1547 թ. գումարում է իրանահայ «իշխանների» Հայաստանի պարսկական տիրապետությանը ենթակա մասի ներկայացուցիչների խորհրդաժողով, որի ժամանակ որոշվում է կաթողիկոսի գլխավորությամբ մի պատվիրակություն ուղարկել Հռոմ՝ պապի հետ Հայաստանի ազատագրման ծրագրերը քննարկելու: Հայոց կաթողիկոսի մեկնումը ներկայացվում է որպես ուխտագնացություն Հռոմի սրբավայրեր, որպեսզի կասկածելի չթվա: Որ Ստեփանոս Ե. Սալմաստեցու գլխավորած պատվիրակությունը Հռոմ էր գնացել ոչ միայն ազատագրության ծրագիրը պապին ներկայացնելու, այլ նաեւ գործնականորեն այն իրականացնելու նպատակով, երեւում է Հռոմից հետո Վենետիկ գնալու փաստից եւ Վենետիկի հասարակապետությանը (հանրապետությանը) ուղղված նամակի հետեւյալ տողերից. «Եւ թէպէտ հեղինակութեամբ առաքելոյն Պետրոսի Հռոմ քաղաքն է գերիշխան, սակայն դու վե՛հ քաղաքդ Վենետիկ, դու

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՏՊԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՒ ՀԱՅ ԱԶԱՏԱԳՐԱԿԱՆ ՇԱՐԺՈՒՄԸ

ԺԶ. դարը հայ մատենագրության պատմության մեջ «նշանավորվեց» այն իրողությամբ, որ չտվեց գեթ մեկ պատմիչ, ինչը տխուր արտահայտությունն ու անդրադարձն էր երկիրը պատուհասած արհավիրքների եւ քաղաքական ծանր իրավիճակի: Ղեւոնդ Ալիշանի բնորոշմամբ՝ «...թերեւս հայութեան հիգագոյն դարն է ԺԵ.—ԺԶ. դարուց միջոցն»¹⁷: Ուսումնասիրողները, այնուամենայնիւ, ԺԶ. դարում հայ ժողովրդի համար բախտորոշ են համարում երեք կարեւոր իրադարձություն, որոնք ներկայանում են որպէս ազգային զարթոնքի եւ հայ ազատագրական պայքարի նախագուռ: Այս իրադարձությունները սերտորեն առնչվում են հայ տպագրության պատմությանը¹⁸:

Հայ ժողովուրդը մտավոր մեծ ճիգերի գնով կարողացավ պահել իր հոգեւոր կենսունակությունը: Նույն՝ ԺԶ. դարում հայկական տպագրության՝ որպէս մտավոր փրկողակի հիմքը դրվեց: Ինչպէս գրում է Լ. Խաչիկյանը. «Սակայն ավերիչ ասպատակությունների, կրկնակի հարկահանությունների, մահտարածամի, բռնի կրոնափոխության, ձուլման, գաղթի, բարքերի այլասերման, բազմազան կրոնական աղանդների այս մռայլ ժամանակաշրջանում հայ ժողովուրդը ոչ միայն պահպանեց իր ֆիզիկական գոյությունն ու անցյալից ստացած մշակութային ժառանգությունը, այլեւ շարունակեց խորացնել իր ազգային-կրոնական ինքնագիտակցությունը նոր հոգեւոր ստեղծագործություններով ու մարդկային կյանքի իմաստավորման նոր ու վերին մի հայացքով»¹⁹:

Ստեփանոս Ե. Սալմաստեցու գումարած վերոհիշյալ խորհրդածողովից եւ Հռոմ ուխտագնացությունից հետո նրա հաջորդը՝ Միքայել Ա. Սեբաստացին (կթղ. 1567—1576 թթ.), 1562 թ. գումարում է Սեբաս-

բանալի եւ փականք ես բովանդակ քրիստոնէութեան»: Վենետիկից ունեցած ազատագրական ակնկալիքների արտահայտությունն են հետեւյալ տողերը. «Եւ մենք՝ խեղճ հայերս ի մասին Պարսից, ի ներքոյ խիստ տառապանաց այլադէնից, կու սպասեմք Ձեր գալուն, ինչպէս սուրբ նախահարքն սպասէին Փրկչին Քրիստոսի»։ տես ՂԵՒՈՆԳ ԱԼԻՇԱՆ, Հայ-Վենետ կամ յարընչութիւնք հայոց եւ վենետաց ի ԺԳ.—[Ժ]Դ. եւ ի ԺԵ.— [Ժ]Զ. դարս, Վենետիկ, 1896, էջ 328—329:

¹⁷ ՂԵՒՈՆԳ ԱԼԻՇԱՆ, Զորորդ դարամուտ տպագրութեան հայոց. Աբգար դպիր Թոխաթեցի, «Բազմավէպ», 1865, յուլիս, էջ 213:

¹⁸ Տէս Վ. ԴԵՒՐԻԿՅԱՆ, Հայ գիրքը աշխարհի խաղմերուկներում, մասն Ա., Վենետիկից Հռոմ (16-րդ դար), Երեւան, 2012, էջ 154:

¹⁹ ԹՈՎՄԱ ՄԵՏՈՓԵՑԻ, Պատմագրություն, աշխ.՝ Լ. Խաչիկյանի, Երեւան, 1999, էջ XXXIV:

տիայի նշանավոր ժողովը, որի ժամանակ որոշվում է Հռոմ ուղարկել Աբգար դպիր Թոխաթեցուն: Անհրաժեշտ է նշել, որ ԺԶ. դարի բոլոր հայ տպագրիչները գործել են Հռոմում եւ Վենետիկում, ինչը չի բացատրվում միայն Իտալիայի՝ որպես Եւրոպայի գրատպության ու մշակույթի կենտրոն լինելով կամ հայ վաճառականների՝ Իտալիայի հետ ունեցած սերտ հարաբերություններով:

Ուխտագնացությունները, անգամ տպագրական գործունեությունը, որոշակիորեն որպես շղարշ են ծառայել Հռոմի հետ Հայաստանի ազատագրության ծրագրերը քննարկելու համար: Դժվար է ասել՝ Աբգար դպիրը Վենետիկում տպագրական գործունեություն կծավալէր, եթե թուրքական իշխանություններին հայտնի դառնար նրա՝ Հռոմ գնալու բուն նպատակը, եւ նա Վենետիկում «Սաղմոսարան»-ի հրատարակությանմբ չփորձեր արդարանալ, թե այնտեղ է գնացել տպագրական փորձ ձեռք բերելու եւ այն հետագայում Կ. Պոլսում (ուր եւ փոխադրում է տպարանն ու շարունակում իր գործունեությունը) կիրառելու նպատակով²⁰:

Նույնը վերաբերում է Աբգար Դպիրի որդուն՝ տպագրիչ Սուլթանշահին, որը Հռոմում հրատարակչական իր գործունեությանը զուգահեռ՝ Հայաստանի ազատագրության համար դիմում է պապին եւ այս նպատակով փորձում է Հռոմում ի մի համախմբել Հայոց Եկեղեցու նվիրապետական աթոռների գահակալներին:

Նա գործակցում է հայկական տպագրության մեկ այլ ներկայացուցչի՝ Հովհաննես Տերզնցու հետ, որը 1579 թ. Հռոմում հրատարակելով «Տոմար Գրիգորեան» գիրքը՝ 1583 թ. նամակ է գրում Երուսաղեմի հայոց պատրիարքին՝ Հռոմ գալու եւ պապի հետ միասին Հայաստանի ազատագրության հարցը քննարկելու²¹:

1583 թ. Սուլթանշահը նամակ է գրում Ս. Էջմիածնի գահակալ Թադեոս կաթողիկոսին²²: Նույն թվականին Սուլթանշահի՝ Ս. Էջմիածնի կաթողիկոսին եւ Հովհաննես Տերզնցուն՝ Երուսաղեմի պատրիարքին գրած համաբնույթ նամակները վկայում են, որ նրանք, տպագրական գործունեությանը զուգահեռ, ծրագրել էին ստեղծել Հայաստանի ազատագ-

²⁰ ՂԵԻՈՆԴ ԱԼԻՇԱՆ, Զորորդ դարամուտ..., էջ 216:

²¹ ՂԵԻՈՆԴ ԱԼԻՇԱՆ, Հայապատում, մասն Բ, Վենետիկ, 1901, էջ 601:

²² Ի. ՎՐԴ. ՍՐԱՊԵԱՆ, Նորագոյն լուսաւորութիւններ Աբգար դպրի մասին, «Հանդէս Ամսօրեայ», 1906, թիւ 11, նոյեմբեր, էջ 322–323:

րուծյան՝ Հայոց Եկեղեցու նվիրապետական աթոռների գահակալների միասնական ճակատ:

Հայկական տպագրությունը նաեւ որպես մտավոր զենք է ծառայում հայ ազատագրական պայքարին: Այն ժէ. դարում առավել ընդգծված է արտահայտվում Ամստերդամի հայկական տպարանի հրատարակություններում, որոնց տարածումը հայության շրջանում, ի հեճուկս կաթոլիկ գործիչների հարուցած դժվարությունների, տեղի էր ունենում հայ վաճառականների միջոցով²³:

Ոսկան վարդապետ Երեւանցին 1668 թ. հրատարակում է «Աշխարհացոյց»-ը, որը Հայոց աշխարհը ճանաչելու կարեւոր միջոց էր այդ ժամանակ: 1669 թ. տպագրվում է Առաքել Դավրիժեցու «Պատմութիւն»-ը: Հայ դասական պատմագրությունը եզրափակող այս երկը տպագրվում է հեղինակի կենդանության օրոք: Առաքել Դավրիժեցու Պատմության մեջ անմիջականորեն արժարժվում էին ժամանակի հայ կյանքի հուզող հարցերը:

Վանանդեցիների շրջանում առաջին անգամ տպագրվում է Մովսես Խորենացու «Պատմութիւն Հայոց»-ը (1695 թ.):

Ամստերդամի հայկական տպարանի՝ հայ ազատագրական պայքարին բերած նպաստի մասին է. Թաշիրյանը գրում է, որ այն արտահայտվել է երկու ուղղությամբ: Առաջինի վերաբերյալ ասում է. «Վերհանելով ազգի փառավոր անցյալը, նրա մշակութային գոհարները՝ հայ տպագրիչները նպատակ ունեին բորբոքել ժողովրդի ազատագրական ոգին, արթնացնել նրա մեջ ազատագրական պայքարի դարավոր ավանդույթները»²⁴:

Հայ գրատպության սկզբնավորումից շուրջ երկու-երեք դար անց այն դարձել էր հայ մշակույթի անբաժան մասը՝ ընդգրկելով ոչ միայն գաղթաշխարհը, այլ նաեւ Հայաստանը՝ վերածվելով բռնապետությունների տիրապետության ներքո գտնվող հայության կենսագործունեության ուժեղ ազդակներից մեկին²⁵: Այս առումով հայերեն գիրքն ընդհանրա-

²³ Տէս Ռ. ԻՇԽԱՆՅԱՆ, Հայ գրքի պատմություն, հտ. 1, Հայ տպագիր գիրքը 16–17-րդ դարերում, Երեւան, 2012, էջ 471:

²⁴ Է. ԹԱՋԻՐՅԱՆ, Հոլանդահայ գաղութը եւ հայ ազատագրական միտքը (XVII դ.). տէս «XVI–XVIII դարերի հայ ազատագրական շարժումները եւ հայ գաղթավայրերը», Երեւան, 1989, էջ 121:

²⁵ Տէս Ա. ՄԵԼՔՈՆՅԱՆ, 500-ամյա հայկական տպագրության քառուղիներում. տէս «Հայկական տպագրությունը դարերի միջով» (հոդվածների ժողովածու), Երեւան, 2014, էջ 11–12:

պես եւ Աստվածաշունչը²⁶ մասնավորապես հայ իրականության մեջ ընկալվում եւ ընդունվում էին որպես ազգային պետության չգոյության պարագայում ինքնությունը պահելու բացառիկ միջոցներ²⁷:

Ազատագրական գաղափարների տարածմանը նպաստող երկրորդ հանգամանքը հետազոտողը համարում է կրթության եւ լուսավորության տարածումը: Ընդ որում՝ նաեւ այնպիսի գիտելիքի մատուցումը, որն ուղղակիորեն նպաստում է զինվելուն՝ ծառայելով ազատագրական պայքարին: Որպես բնորոշ օրինակ՝ վկայակոչվում է Մատթեոս եւ Ղուկաս Վանանդեցիների կազմած «Բնաբանութիւն իմաստասիրական» աշխատության մեջ վառողի պատրաստման եղանակի մասին տեղեկությունը: Այս երկի առաջին հատորի «Յաղագս աղից» գլխի «Յաղագս նաթրուն աղի» ենթաբաժնում նախ ներկայացվում են նատրիումական աղի հատկանիշները եւ կիրառման եղանակները, ապա՝ ինչպես են այս հանքատեսակից վառող պատրաստում. «Ի նաթրուն աղից կամ ի շօրայից, ի ծծմբոյ եւ ի գործեալ, որ անձող կամ ածուխ եւս ասի, յօրինի եւ կազմի հրային փոշին, որ գոեհկօրէն բարութ ձայնի»²⁸:

Ներկայացվում են վառողի պատրաստման եղանակներն ըստ երեք զինատեսակների՝ ծանր հրետանի, թեթեւ հրետանի եւ հրացան: Հրետանին ժողովրդական լեզվով անվանվում է «թոփ»: Այս երեքից յուրաքանչյուրի պարագայում նշվում է, թե ծծումբը եւ մյուս նյութերը ինչ հարաբերակցությամբ պետք է կիրառել:

Այս բաղադրատոմսն արդեն կիրառական եւ ոչ միայն տեսական նշանակություն ունի: Ուշագրավ է՝ տարբեր նյութերի եւ դրանցից ստացվող իրերի մասին գրելիս չեն տրվում դրանց պատրաստման բաղադրատոմսերը, ինչը ցույց է տալիս, որ վառողի վերաբերյալ հատուկ է նշվել՝ ռազմական պայքարին ծառայեցնելու համար:

Պետք է ընդգծել նաեւ, որ հայկական տպագրությունը հատկապես ԺԷ. դարում թույլ է տալիս նաեւ հետեւել Հայաստանի ազատագրու-

²⁶ Դրանով են բացատրվում Հայ Եկեղեցու անդուլ ջանքերը ԺԶ.—ԺԷ. դարերում՝ ամեն գնով տպագրել հայերեն Աստվածաշունչ, եւ նվիրյալ եկեղեցականների եռանդն ի վերջո պսակվեց հաջողությամբ:

²⁷ ՏՆՍ Ա. ԵՂԻԱՍՅԱՆ, 500-ամյա հայկական տպագրության քառուղիներում. տե՛ս «Հայկական տպագրությունը դարերի միջով» (հոգվածների ժողովածու), Երեւան, 2014, էջ 15—16:

²⁸ ՄԱՏԹԵՈՍ ՎԱՆԱՆԴԵՑԻ ԵՒ ՂՈՒԿԱՍ ՎԱՆԱՆԴԵՑԻ, Բնաբանութիւն իմաստասիրական, հտ. 1—2, Ամստերդամ, 1702, էջ 62:

թյանն առնչվող քաղաքական կողմնորոշման անցումներին, ազատագրական լեգենդի ավանդական մեկնաբանությունների ավարտին եւ նոր ձեւափոխումներին: Օրինակ՝ Վարդան Դեւրիկյանը լատին քարոզիչ Կղեմես Կալանոսի «Միաբանութիւն Հայոց Սուրբ Եկեղեցւոյն ընդ մեծի Սուրբ Եկեղեցւոյն Հռովմայ» (Հռոմ, 1658) աշխատության մի հատվածի առնչությամբ գրում է. «...այս բաժինն ուղղակի մի բանալի է ծառայում՝ հասկանալու 17-րդ դարի հայ-հռոմեական բազմաձալք հարաբերությունները, եւ միջնադարյան ազատագրական լեգենդի վերջին եւ ծավալուն անդրադարձն է ավանդական մտածողության եւ նոր շրջանի դիվանագիտական որոնումների սահմանագծին»²⁹:

ԱԶԱՏԱԳՐԱԿԱՆ ՊԱՅՔԱՐԻ ՀՈԳԵԻՈՐ ԳԱՂԱՓԱՐԱԿԱՆ ՆԱԽԱՊԱՏՐԱՍՏՈՒԹՅՈՒՆԸ

Իր ազգային-քաղաքական հարցադրումներով հայ ազատագրական մտքին էր ծառայում Վաղարշապատի Կաթողիկեի՝ որպես Մայր եկեղեցու եւ ըստ այդմ՝ իբրեւ հայ ժողովրդի հոգեւոր ու ազգահավաք կենտրոնի ըմբռնումը: Ասվածն արտացոլվում է Ներսես Դ. Շնորհալու (կթղ. 1166–1173 թթ.) 1144 թ. Եդեսիա քաղաքի՝ Մոսուլի Զանգի ամիրայի կողմից գրավման առիթով գրված «Ողբ Եդեսիոյ» ստեղծագործության մեջ՝ դարերի ընթացքում հասնելով բյուրեղացած այն ձեւակերպմանը, որ Արարատի հովանու ներքո՝ Ս. Էջմիածնում պետք է մեկտեղվեն Հայոց հայրապետական աթոռը եւ թագավորական գահը:

Վաղարշապատի Ս. Կաթողիկեն իր գրեթե կեսհազարամյա ամայության մեջ իսկ անփոխարինելի նվիրականություն ունեւ որպես հայ ժողովրդի հոգեւոր կենտրոն. Կիլիկիայի Ծովք ամրոցում գտնվող կաթողիկոսանիստ կենտրոնում Ս. Ներսես Շնորհալին իր պոեմում Եդեսիայի անունից դիմում է Վաղարշապատի Ս. Կաթողիկեին՝ իրեն ողբակից դառնալու, եւ հարց է տալիս.

Ո՞ւր է արքոն հայրապետի, կամ ֆահանայֆ ի սուրբ բեմբի³⁰....

Այս տողերը գրվել են այն ժամանակ, երբ կաթողիկոսական աթոռը Ծովքում գտնվում էր համեմատաբար բարվոք եւ ապահով վիճակում:

²⁹ Վ. ԴԵՒՐԻԿՅԱՆ, Հայ գիրքը աշխարհի խաչմերուկներում, մասն Բ., Լվովից Ամստերդամ (17-րդ դար), Երեւան, 2014, էջ 121:

³⁰ ՆԵՐՍԷՍ ՇՆՈՐՀԱԼԻ, Մատենագիրք Հայոց, հտ. ԻԱ., ԺԲ. դ., գիրք Ա., Երեւան, 2018, էջ 163:

Հայոց ապագա հայրապետը, չնայած տվյալ ժամանակաշրջանում կաթողիկոսական աթոռի՝ անվտանգ վայրում գտնվելուն եւ նյութական բարենպաստ կացությանն ու ապահովությանը, խոր ցավ է ապրում, որ այն հեռու է Միաձնաէջ սրբավայրից:

Երբ Ս. Ներսես Շնորհալին գրում էր այս «Ողբը», Կիլիկիայի հայկական պետությունը հաստատուն քայլերով ընթանում էր իշխանապետությունից դեպի թագավորություն: Չնայած այս հանգամանքին՝ կաթողիկոս-բանաստեղծը Եդեսիայի միջոցով հարց է տալիս.

Ո՞ր եմ գահոյք թագաւորի Վաղարշապատ քո քաղաքի,
Կամ նախարարքն ո՞ր արքայի Այրարատեանդ գաւառի³¹:

Նման հարցադրումը ցույց է տալիս, որ իշխանապետությունից թագավորության անցման շրջանում իսկ առավել լիակատար էր համարվում ազգային այն իշխանությունը, որը կաթողիկոսականի հետ մեկտեղ պետք է գտնվեր Վաղարշապատում:

Վաղարշապատի Ս. Կաթողիկեն գրական ստեղծագործություններում եւ աստվածաբանական երկերում հաճախ պատկերվում է որպես այրի: Այսպես՝ Ս. Ներսես Շնորհալու պոեմում Եդեսիան դիմում է Ս. Կաթողիկեին՝ որպես այրիի, իսկ Ստեփանոս Օրբելյանի (վիճ. 1305 թ.) «Ողբ ի դիմաց Ս. Կաթողիկէին» ստեղծագործության մեջ՝ գրված 1299 թ., Մայր տաճարը՝ իբրեւ միայնակ մնացած սգավոր մայր, միախմբման կոչով դիմում է աշխարհասփյուռ իր զավակներին.

Ո՞ր է՛, որդիք իմ սրբածին,
Եկա՛յք առ մայրս ձեր նախկին,
Որպէս օրէնն է գաւակին,
Տանել խնամ ծեր ծնօղին³²:

Հայաստանում պատմաքաղաքական միանգամայն այլ իրավիճակ էր, երբ Սյունյաց պատմիչ Ստեփանոս Օրբելյանը գրում էր այս պոեմը: Արդեն ուրվագծվում էր Կիլիկիայի հայկական պետության մայրամուտը: Միաժամանակ Սյունիքի գահերեց իշխաններն էին հասել որոշակի ինքնուրույնության: Արեւելյան Հայաստանում տիրող իրավիճակն ավելի էր մեծացնում հայրապետական աթոռը Ս. էջմիածնում վերահաստատելու

³¹ ՆԵՐՍԷՍ ՇՆՈՐՀԱԼԻ, Մատենագիրք Հայոց, ԻԱ հտ., ԺԲ դ., գիրք Ա, Երեւան, 2018, էջ 163:

³² ՍՏԵՓԱՆՈՍ ՕՐԲԷԼԵԱՆ, Բան բարառնական՝ ոգեալ դիմառնաբար՝ ի դիմաց Կաթողիկէին էջմիածնի, Նախիջեւան, 1790, էջ 21:

(որպես ազգահավաքման կարեւոր գործոն) ձգտումը: Նման պայմաններում Ստեփանոս Օրբելյանը գրում է.

Կանգնէ զաթոռ հայրապետին
Եւ զգաւագան պատրիարքին³³:

Պատահական չէ, որ Ստեփանոս Օրբելյանի Ողբն առաջինը հրատարակել է հայ ազատագրական պայքարի գործուն մասնակից Հովսեփ արք. Արղունյանը:

Կաթողիկոսական աթոռի եւ թագավորական գահի վերականգնմամբ պետք է իրականանար հայ ժողովրդի վերածնունդունը՝ ազգահավաքմամբ եւ անկախ պետականության հաստատմամբ: Առաքել Բաղիշեցին (մոտ 1380—1454 թթ.) հայ ժողովրդի մեկտեղման մասին գրում է.

Էջմիածին, ժողովարան
Ազգիս մերոյ թորգումական,
Որում եղեալ եմք ցիւ եւ ցան
Վասն մերոյ անկարգութեան³⁴:

Ստեղծագործության հաջորդ տունն արդեն նվիրված է պետականության վերականգնմանը.

Էջմիածին, տեղ նորոգման
Ազգիս մերոյ թշուառական³⁵:

Ինչպես եռամեծար վարդապետ Ս. Գրիգոր Տաթևացին, այնպես էլ հայ մյուս մատենագիրներն իրենց ստեղծագործություններում Ս. Էջմիածինը ներկայացնում են Աստծու՝ հայ ժողովրդին տրված առանձնաշնորհների շարքում:

Միջնադարյան ձեռագրված դպրոցական (սխոլաստ) տրամաբանության կատարյալ էին այն հիմնադրույթները, որոնք խարսխվում էին տասը կետերի վրա: Ս. Գրիգոր Տաթևացին «Գիրք հարցմանց»-ի «Վասն հայոց առանձին» գլխի «Իսկ ազգիս հայոց յԱստուծոյ առանձնական բարութիւն պարգեւեալ այսոքիկ» հատվածում նման տասը կետերով գաղափարապես հիմնավորում է Աստծու՝ հայ ժողովրդին պարգևած շնորհները:

³³ ՍՏԵՓԱՆՈՍ ՕՐԲԵԼՅԱՆ, Բան բարառնական՝ ոգեալ դիմառնաբար՝ ի դիմաց Կաթողիկէին Էջմիածնի, Նախիջևան, 1790, էջ 29:

³⁴ «Սուրբ Էջմիածինը հայ մատենագրությունում», աշխ.՝ Հ. Քյոսեյանի եւ Վ. Դեւրիկյանի, Ս. Էջմիածին, 2003, էջ 150:

³⁵ Անդ:

րը՝ դրախտատունկ երկրից մինչեւ Միածնի էջքը։ Ներկայացվող շղթան Վաղարշապատի Ս. Կաթողիկեով չավարտելու նպատակով՝ վարդապետը կատարում է հետընթաց թվարկում՝ առանձնաշնորհների շարքն սկսելով Հայոց դարձով եւ ավարտելով դրախտի ու երկնային լուսատուների Արեւելքով, որտեղ եւ գտնվում է Հայոց աշխարհը։

Նման հարցադրմամբ ու թվարկման շրջանակում Ս. Գրիգոր Լուսավորչի եւ Վաղարշապատի հետ կապվող Հայոց դարձը ներկայացվում է որպես աստվածային շնորհ՝ տրված հայ ժողովրդին։

Ստորեւ ներկայացնենք հիշյալ տասը կետերը՝ համապատասխան մեկնաբանություններով.

«Առաջին՝ դարձն հրաշիւք։

Երկրորդ՝ Սրբոյն Գրիգորի, որ վասն շինութեան եկեղեցւոյ տեսիլն։

Երրորդ՝ յերկոտասանից առաքելոցն երիցն ի Հայս քարոզութիւնն եւ վախճան։

Չորրորդ՝ Աբգարու թագաւորին նախընծայ ի Քրիստոս հաւատալն։

Հինգերորդ՝ աստուածապարգեւք գիր։

Վեցերորդ՝ տապանն Նոյի յաւարտ ի լեառն Մասիս։

Եօթներորդ՝ եղեմաբուղիս երից գետոց հոսումն։

Ութերորդ՝ զի արեւելեանք կոչին Հայք։

Իններորդ՝ եւ յայսմ կողմանէ եւ աստուածատունկ դրախտն։

Տասներորդ՝ եւ այսմ կողմանէ շարժին լուսաւորք ի յընթացս իւրեանց, որ են Կարապետ մեծին լուսոյ ծագմանն»³⁶։

Վարդապետն առաջին կետում նկատի ունի Հայոց դարձը՝ պատուհասվածների բժշկությունը եւ Արածանիում մկրտությունը, որի ժամանակ լուսեղեն սյուն իջավ երկնքից³⁷։

Երկրորդ կետով աստվածային հրաշքով տեղի ունեցած Հայոց դարձից առանձնացնում է Վաղարշապատի Ս. Կաթողիկեի՝ Ս. Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքով հիմնադրումը։

Երրորդ կետը վերաբերում է Հայաստանում առաքելական քարոզչությանը, չորրորդը՝ առաջին քրիստոնյա թագավոր Աբգարին, հինգերորդը՝ Հայոց գրերի՝ աստվածային պարգևի տրվելուն։ Վեցերորդ կետից կրկին շարունակվում է ժամանակային հետընթացը, եւ հիշատակվում է Նոյան

³⁶ ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵԼԻՍԻ, Գիրք հարցմանց, Երուսաղէմ, 1993, էջ 555։

³⁷ ՏԵՆ ԱԳԱԹԱՆԳԵՂՈՍ, Պատմութիւն Հայոց, Երեւան, 1983, էջ 464։

տապանի՝ Արարատ լեռան վրա կանգնելը: Յոթներորդ կեսում հիմնավորվում է, որ դրախտի չորս գետերը Հայաստանով են հոսել: Ութերորդ կեսում նկարագրվում է, որ Հայաստանը գտնվում է Արեւելքում: Հայաստանի՝ Արեւելքում գտնվելու աստվածաշնորհությունը բացատրվում է հաջորդ երկու կեսերում: Իններորդ՝ Արեւելքում է գտնվում աստվածատունկ դրախտը, եւ տասներորդ՝ իմանալի Արեգակի նման երկնային լուսատուները ծագում են Արեւելքից:

Այս հարցադրումները թվարկման առումով եւ գաղափարական շեշտադրումներով արծարծվում են նաեւ Ղազար Ա. Ջահկեցու (կթղ. 1737–1751 թթ.) «Դրախտ ցանկալի» երկի «Յաղագս յատկութեան հայոց պարգեւեալ յաստուածապետականէն ազգիս հայոց» բաժնում, որի սկզբում ասվում է. «Այսոքիկ են պարգեւք բարիք եւ շնորհք երկնայինք, որ միայնում մեզ շնորհեցաւ եւ ոչ ամենայն ազգաց»³⁸:

Ս. Էջմիածնի՝ որպէս ազգահավաքման ու հոգեւոր կենտրոնի գաղափարն արտացոլված է նաեւ Սիմեոն Ա. Երեւանցու (կթղ. 1763–1780 թթ.) քարոզներում եւ բանաստեղծություններում: Դրանք թեեւ գրվել են ԺԸ. դարի երկրորդ կեսին, սակայն նախորդ դարերի գրական ավանդույթի եւ ըմբռնումների հարազատ արտահայտությունն են: Սիմեոն Ա. Երեւանցու ստեղծագործություններում արդեն տարագիր զավակներն են դիմում իրենց մորը՝ Ս. Էջմիածնին, նրա՝ որպէս ազգային կենտրոնի շուրջը համախմբվելու համար:

«Առ Սուրբ Էջմիածին» բանաստեղծության մեջ Սիմեոն Ա. կաթողիկոսը տարագիր հայությունն անունից այսպէս է դիմում Ս. Էջմիածնին.

Յորմէ հայցեմ հեծեծամօք, զիս մի՛ մերժեք ի սիրոյդ, ի գթոյդ,

Զի դու ես Մայր գորովագութ սարտուցելոյ որդոյս քո, որդոյս քո³⁹:

ՀԱՅՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ԱԹՈՌԻՒ՝

Ս. ԷՋՄԻԱԾՆՈՒՄ ՎԵՐԱՀԱՍՏԱՏՎԵԼԸ (1441 թ.)

Հայ Եկեղեցին իր գոյություն ընթացքում մշտապես եղել է ազգային-ազատագրական պայքարի առաջամարտիկ: Այս պայքարում անուրանալի է հայ հոգեւորականի դերը, հատկապէս այն կաթողիկոսների,

³⁸ ՂԱԶԱՐ ԶԱՀԿԵՅԻ, Գիրք աստուածաբանական, որ կոչի Դրախտ ցանկալի, Կ. Պոլիս, 1735, էջ 670:

³⁹ ՍԻՄԷՈՆ ԵՐԵՒԱՆՑԻ, Տաղարան փոքրիկ, Ս. Էջմիածին, 1777, էջ 7:

որոնք իրենց նպատակն են դարձրել սեփական ժողովրդին օտարի լծից ազատագրելը եւ հայրենիքում անկախ պետականություն կերտելը: Այս տեսանկյունից առանձնակի է կարեւորվում դերը հայ ազատագրական պայքարը ղեկավարող կենտրոնի, որը հաճախ կաթողիկոսական նստավայրն էր:

Հայրապետական աթոռը Դ. դարասկզբին հաստատվել է Վաղարշապատում, սակայն հետագայում՝ պատմաքաղաքական իրավիճակով պայմանավորված, տեղափոխվել է հայոց հաջորդական մայրաքաղաքներ, նույնիսկ ստիպված է եղել հեռանալ հայրենի բնօրրանից ու շուրջ երեք հարյուրամյակ պատսպարվել տարբեր վայրերում: Հայոց կաթողիկոսական աթոռը եւս երեք հարյուրամյակ գործել է իրավամբ հայկական Կիլիկյան թագավորությունում, սակայն էականորեն օտար միջավայրում՝ կտրված լինելով բուն հայրենիքից եւ ժողովրդի հիմնական հատվածից⁴⁰:

Մերօրյա ուսումնասիրողների ընկալմամբ՝ հայրապետական աթոռը Սսից Վաղարշապատ տեղափոխելը, բացի հոգեւոր հիմնավորումներից, ուներ նաեւ ազգահավաք նշանակություն, քանի որ՝ «Ժէ.—ԺԶ. դդ. Հայաստանը պատերազմի ու աւերածութեան թատերաբեմ էր, եւ թւում է՝ մշակոյթի ու գիտութեան զարգացումը բացառելի էր: Ժողովրդի ներուժը դրսեւորում էր գտնում օտար ամբարիշտ, գաղթավայրերում, ուր հանդէս էին գալիս առաջնակարգ գործիչներ՝ արուեստի, գրականութեան, այլեւ պետական, ռազմական ասպարէզներում: Բայց Հայաստանի հոգեւոր կենտրոններում շարունակում էին իրենց կոչմանը ծառայել այնպիսի ականաւոր դէմքեր, ինչպիսիք են Յովհան Որոտնեցին, Գրիգոր Տաթեւացին, նրանց գործակիցներն ու սաները, ջանում էին հնարաւորին չափ սատար լինել հայրենիքին ու հայրենակիցներին: Նախճիրի ու աւերածութեան այդ մղձաւանջի մէջ գիտակից, հայրենասէր ուժերը անվհատ ոգորում էին՝ յուսալով, որ ոտքի կը կանգնէին հայ նախարարական տոհմերի վերջին շառաւիղները՝ վերստեղծելու եւ ապրեցնելու հայրենի պետականութիւնը: Դրա հաւատաւորներից էր եւ Թովման: Նա հասկանում էր, որ անկախութեան ճանապարհներին առաջին անհրաժեշտ քայլն էր Հայոց կաթողիկոսական աթոռի վերահաստատումը Արարատի հովանու տակ, «եւ հանապազ խնդրէր յԱստուծոյ,— գրում է

⁴⁰ ԹՈՎՄԱ ՄԵՄՈՓԵՑԻ, Յիշատակարան, Ս. էջմիածին, 2017, էջ 5:

նրա կենսագիրը,— զի էջմիածինն վերստին նորոգեցցի, եւ կաթողիկոս եւ թագաւոր նստի էջմիածինն»։ Այս գաղափարներն ու ձգտումները գնալով արմատակալում էին հայութեան մէջ՝ մանաւանդ Կիլիկեան հայկական թագաւորութեան անկումից յետոյ, եւ այդ խնդիրները հետապնդողները եզակի անհատներ չէին»⁴¹։

Պատմաբան եւ աղբյուրագետ Ստ. Մելիք-Բախշյանի դիպուկ բնորոշմամբ՝ 1441 թվականին կաթողիկոսական աթոռի փոխադրութիւնը (Սսից Վաղարշապատ) նախաձեռնողները քաջ գիտակցում էին այդ իրադարձութեան ազգահավաք նշանակութիւնը. «Թովման լոկ կրօնաւոր եւ վանքի խուցերում պարփակուած եկեղեցական չէր։ Նա իր ժամանակի եկեղեցական ու քաղաքական կեանքին աշխուժօրէն մասնակցող անձնաւորութիւն էր եւ շատ կարեւոր ու եռանդուն մասնակցութիւն է ցոյց տուել 1441 թ. Հայոց կաթողիկոսական աթոռը Կիլիկիայից էջմիածին տեղափոխելու աշխատանքներին, որը այն ժամանակ ողջ հայութեան համար ունէր առաջին հերթին քաղաքական կարեւորագոյն նշանակութիւն եւ նպաստելու էր ազգահաւաքման գործին»⁴²։

Մաղաքիա արք. Օրմանյանը եւ Բաբկեն աթոռակից կաթողիկոս Կուլեաներյանը համակարծիք են, որ հայրապետական աթոռի տեղափոխութիւնները քաղաքական առումով արդարացիւմ էին, քանզի անկումն ու անշքանալը չէին կարող չազդել Հայոց եկեղեցու ներքին եւ արտաքին կյանքի վրա⁴³, ինչն էլ իր հերթին ջլատում էր հայ հասարակութեանը միավորելու բոլոր ջանքերը։

Հայրապետական աթոռի վերահաստատումը Ս. էջմիածնում հաճախ մեկնաբանվում է Սսում եւ առհասարակ Կիլիկիան Հայաստանում ձեւավորված հայ-հունական եւ հայ-լատինական եկեղեցական հարաբերութիւններով, սակայն վստահաբար արեւելյան վարդապետների մտահոգութիւնն առավել խորն էր, քան Կիլիկիայի հայ հոգեւորականներին լատինամոլութեան մէջ մեղադրելը⁴⁴։ Մեզ համար ընդունելի չէ Բաբկեն

⁴¹ Թովմա Մեմֆեսի, Պատմագրական երկեր, թարգմ., առաջ. եւ ծանոթ.՝ Արշակ Մաղոյանի, Երեւան, 2003, էջ Ժ.—ԺԱ.։

⁴² ՍՏ. ՄԵԼԻՔ-ԲԱԽՇՅԱՆ, Հայոց պատմութեան աղբյուրագիտութիւն. հնագոյն ժամանակներից մինչեւ XVIII դարի վերջը, Երեւան, 1996, էջ 238։

⁴³ ԲԱԲԿԵՆ Ա. ԱԹՈՐԱԿԻՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍ ԿԻՒԼԵԱՆԵՐԵԱՆ, Պատմութիւն կաթողիկոսաց Կիլիկիոյ, հտ. Ա.—Բ., Անթիլիաս, 1939, էջ 8. ՄԱՂԱՔԻԱ ԱՐՔ. ՕՐՄԱՆՅԱՆ, Ազգապատում, հտ. Բ., Ս. էջմիածին, 2001, էջ 2452։

⁴⁴ ԲԱԲԿԵՆ Ա. ԱԹՈՐԱԿԻՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍ ԿԻՒԼԵԱՆԵՐԵԱՆ, Պատմութիւն ..., էջ 15։

կյուլեսերյանի այն կարծիքը, ըստ որի՝ ժե. դարի կեսերին քաղաքական առումով որեւէ տարբերություն չկար Արեւելյան Հայաստանում եւ Կիլիկիայում տիրող իրավիճակների միջեւ⁴⁵։ Թեեւ նման պնդումն ունի որոշակիորեն ճշմարտացի հենք, սակայն խնդիրն այն է, որ եթե երկու վայրերում էլ վիճակը քաղաքական առումով նպաստավոր չէր, ապա ինչո՞ւ կաթողիկոսական աթոռը չէր վերադարձվում իր սկզբնավայրը, որտեղ ավելի մեծ թվով հայեր էին ապրում, քան Կիլիկիայում, եւ որտեղ առավել քիչ էին դավանափոխ լինելու պարտադրանքով պայմանավորված ճնշումները⁴⁶։

Կաթողիկոսական աթոռի վերահաստատումը Ս. Էջմիածնում իրապես համախմբեց հայությունը⁴⁷։ Ս. Էջմիածնում գահակալող կաթողիկոսներն այլեւս կարողանում էին առավել արդյունավետ կազմակերպել իրենց եկեղեցական-հոգևոր գործունեությունը։ Առանձնահատուկ հարաբերություններ էին ձևավորվել նվիրապետական մյուս աթոռների՝ Գանձասարի, Աղթամարի, Սսի կաթողիկոսությունների, ինչպես նաեւ Երուսաղեմի ու Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքությունների հետ։ Հայրապետական աթոռի՝ Ս. Էջմիածնում գտնվելը համախմբում էր նաեւ այդ դարաշրջանում հայ հասարակության մեջ իրենց ազդեցությունը դեռեւս պահպանող իշխանական ու մելիքական տների ներկայացուցիչներին։ Դրանով են պայմանավորված Ս. Էջմիածնում Հայոց կաթողիկոսների գլխավորությամբ գաղտնի ժողովներ հրավիրելը եւ բանագնացություններ իրականացնելը։ Պետք է նշել նաեւ, որ օտարները, այդ թվում՝ թուրք-պարսկական իշխանությունները, Արեւմուտքի ու Արեւելքի կրոնապետներն ու միապետներն էին Ս. Էջմիածինն ընկալում որպես հայ

⁴⁵ Անդ, էջ 15–16։

⁴⁶ Այս առումով Երեւանի խան Յաղուբ բեկի բարյացկամությունն իր քրիստոնյա հպատակների նկատմամբ այնքան ընդգծված է եղել, որ մեր պատմիչները երբեմն գովեստի խոսքեր են շռայլել նրա մասին գրելիս։

⁴⁷ Ըստ մասնագիտական խիստ մոտավոր հաշվարկների՝ Հայաստանի բնակչության թիվը ժ.դ. կեսեր.— ժ.է. դդ. տատանվում էր 4,5–5 միլիոնի սահմաններում, որով պայմանավորված տեղի ունեցավ ազատագրական լեզենդի վերազարթոնք, ինչը, սակայն, ազատագրական պայքարի կազմակերպման դիտանկյունից չապահովեց սպասված արդյունավետությունը։ Նշյալ իրողությունը, ըստ մասնագիտական կարծիք(ներ)ի, պայմանավորված էր նախեւառաջ հայ ազգային-ազատագրական պայքարի ընթացքում սեփական ուժերի նկատմամբ անվստահությամբ, հակառակ որի՝ մեծ էր օտար ուժերի նկատմամբ վստահությունը. տես Թ.Ա.ԹԻԿ ՀԱՎՈՐՅԱՆ, Հայաստանի պատմական աշխարհագրություն (ուրվագծեր), Երեւան, 1984, էջ 349։ ՄԻՔԱՅԵՆՆ ՄԱԼԽԱՍՅԱՆ, Ժողովրդագրական գործընթացները Հայաստանում 16-րդ դարում—17-րդ դարի առաջին կեսին, Երեւան, 2020, էջ 268–269, 276։

ժողովրդի հոգեւոր-քաղաքական կենտրոնն էւ Հայոց հայրապետին՝ որպէս ազգի առաջնորդի:

ԿՐԹՈՒԹՅՈՒՆ ԵՒ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

ԺԶ.—ԺԷ. դարերում հայ ազատագրական պայքարի կազմակերպման համար կարեւոր էր նաեւ գիտակրթական ոլորտների համակարգային զարգացումը: Նկատելի է, որ ազատագրական գաղափարներով տոգորված էին հատկապէս տվյալ ժամանակաշրջանի հայտնի մտավորականները: Այս առումով ԺԶ.—ԺԷ. դարերն արգասաբեր⁴⁸ են եղել: Այս դարերում ապրած եւ ստեղծագործած մատենագիրների⁴⁹ երկերը, կրելով ժամանակի կնիքը, համալրել ու հարստացրել են հայ գրական ժառանգությունը: Այսպէս՝ Մաղաքիա արք. Օրմանյանը ԺԶ. դարի հայ ազատագրական պայքարի նվիրյալ Ստեփանոս Ե. Սալմաստեցի կաթողիկոսին ներկայացնում է որպէս «կրթուած եւ ուսումնական անձ մը»⁵⁰, որն իր գործունեությամբ նպատակադրված էր ոչ միայն հայրապետական աթոռի դիրքը բարձրացնել, այլ նաեւ «զարգացման սկզբնաւորութիւններ անել»⁵¹: Նրա ջանքերն այս ուղղությամբ զուր չեն անցնում, ըստ Մաղաքիա արք. Օրմանյանի՝ Ստեփանոս Ե. Սալմաստեցին «...իր այդ ձիրքերուն արդիւնքը ցուցուց, եթէ ոչ իսկապէս եւ ամբողջապէս անկեալ վիճակը վերականգնելով, գոնէ առաջին զարթնումի նշան տալով եւ դէպի զարգացում առաջին քայլն առնելով...»⁵²:

⁴⁸ Ընդունելի է այն տեսակետը, ըստ որի՝ ԺԶ.—ԺԷ. դարերում քաղաքական կյանքի աղետաբեր լինելուց «գրական կեանքն ալ բոլորովին կը տուժէ» (տե՛ս Հ. ԿԻՐԵՂ ՎՐԳ. ՔԻՊԱՐԵԱՆ, Պատմութիւն հայ հին գրականութեան, Վենետիկ, 1992, էջ 492): Թե՛ս ԺԶ.—ԺԷ. դարերում հայ ժողովուրդը քաղաքական ծանր իրավիճակում էր հայտնվել, այնուամենայնիվ «Հայաստանում փորձել են շարունակել նախորդ դարաշրջանների կրթական ավանդույթները: Ավելին՝ նոր սովորացող հայկական գաղթօջախներում եւս հիմնվել են կրթական կենտրոններ» (տե՛ս «Հայոց պատմություն», հտ. II, գիրք Բ (IX դարի կես — XVII դարի առաջին կես), Երեւան, 2014, էջ 635):

⁴⁹ Ա. ՍՈՆԱԿՅԱՆ, Ժամանակագրական տախտակ հիմնական պատմիչների եւ նրանց պատմական աշխատությունների. տե՛ս «Հանրագիտակ Հայոց պատմության աղբյուրագիտություն» (հնագույն ժամանակներից մինչեւ XVIII դարի վերջը), Երեւան, 2019:

⁵⁰ ՄԱՂԱՔԻԱ ԱՐՔ. ՕՐՄԱՆԵԱՆ, Ազգապատում, հտ. Բ., էջ 2633: Ստեփանոս կաթողիկոսը նաեւ տաղասաց էր. այս մասին մանրամասն տե՛ս ՄԵՍՐՈՊ ՎՐԳ. ԳՐԳՈՐԵԱՆ, Անտիպ տաղ մը Ստեփանոս Սալմաստեցի կաթողիկոսէն, «Բանբեր Մատենադարանի», թ. 6, Երեւան, 1962, էջ 403—408:

⁵¹ ՄԱՂԱՔԻԱ ԱՐՔ. ՕՐՄԱՆԵԱՆ, Ազգապատում, հտ. Բ., էջ 2612:

⁵² Անդ, էջ 2633:

Ստեփանոս Ե. Սալմաստեցու հովվապետության տարիներին եկեղեցականաց դասից ոմանք նույնիսկ կոչվեցին «վարդապետաց վարդապետ»: ԺԶ. դարի կեսերին հայ նշանավոր հոգեւորականները «ահագին անկումէ մը ետքը առաջին շարժումը տուին զարթնումի դարեւուն»⁵³, ինչը, անշուշտ, պայմանավորված էր առաջին հերթին կրթական հաստատությունների եւ դրանց շնորհաշատ սաների արդյունավոր գործունեությամբ⁵⁴:

Հայրապետական աթոռի՝ Միածնաէջ իր սրբավայրում 1441 թվականին վերահաստատվելուց հետո Ս. Էջմիածինը դառնում է ազատագրական խմորվող գաղափարների, ապա եւ սկսված շարժումների ու պայքարի կենտրոն:

Մայր Աթոռի այս գործառույթը միայն պատմական նվիրականության ու ավանդույթի վրա չէր հիմնված, ինչը որքան էլ անհրաժեշտ, սակայն բավարար պայման չէր կարող լինել:

Ս. Էջմիածինը կարողանում է հաղթահարել վերահաս բոլոր փորձությունները եւ դառնալ ԺԶ.—ԺԷ. դարերի հայ մտավոր շարժման ու վերածնության ջահակիրը՝ չնայած քաղաքական անբարենպաստ պայմաններին, թուրք-պարսկական պատերազմին, Շահ Աբասի բռնագաղթին եւ ջալալիների արշավանքներին: Հայ եկեղեցին իր ազդեցության դրոշմն է թողնում ժամանակի գրականության եւ ծավալվող տպագրության վրա:

Շնորհիվ այս հանգամանքի՝ Ս. Էջմիածինը ԺԶ.—ԺԷ. դարերում դառնում է կապող օղակ նախորդ դարերի եկեղեցաքաղաքական գաղափարների եւ որոնումների ու ԺԸ. դարում ծավալված հայ ազատագրական պայքարի միջեւ:

Այսպիսով՝ ամփոփելով ԺԶ.—ԺԷ. դարերի հայ ազատագրական պայքարին նպաստող հանգամանքների ուսումնասիրությունը՝ կարող ենք եզրակացնել, որ հայ ազատագրական պայքարի ուղղությամբ կատարվող գործողությունները նախապես քննարկված եւ ծրագրված էին: Միեւնույն ժամանակ անհրաժեշտ է նշել, որ խնդրո առարկա դարաշրջանում եւ ժամանակագրորեն դրան մոտ տեղի ունեցած նշանակալի

⁵³ ՄԱՂԱՔԻԱ ԱՐՔ. ՕՐՄԱՆԵԱՆ, Ազգապատում, հտ. Բ., էջ 2637:

⁵⁴ ՏԵՆ ՄԻՍԱԲ ԽՈՍՏԻԿԵԱՆ, Վերածնութեան շրջան. ԺԷ. դարու հայոց վերանորոգիչ կաթողիկոսները. «Հարանց անապատ եւ Մովսէս կաթողիկոս» («Արարատ», 1902, Ե.—Զ., էջ 430—446), «Փիլիպպոս կաթողիկոս եւ բարենորոգչական դպրոցներ» («Արարատ», 1902, է.—Ը., էջ 607—623), «Յակոբ կաթողիկոս Ջուղայեցի» («Արարատ», 1902, Թ.—Ժ., էջ 771—785), «Նեղիազար եւ Նահապետ կաթողիկոսներ» («Արարատ», 1902, ԺԱ.—ԺԲ., էջ 1006—1023):

իրադարձությունները կարելոր խթան հանդիսացան հայ ազգային-ազատագրական պայքարի կազմակերպման աշխատանքներն առավել արդյունավորելու համար: Ուստի պատահական եւ դիպվածային չենք համարում, որ նշյալ դարաշրջանում գործուն մասնակցություն էին ցուցաբերում հայկական գաղթօջախները, որոնց առաջագեմ եւ կարող ուժերը փորձում էին ամեն կերպ օգտակար լինել հայրենիքում նախաձեռնվող գործողություններին: Նույնքան կարելոր է շեշտել, որ այդ նախաձեռնությունների հաջողության գրավական էր նաեւ դրանք թուրքական եւ պարսկական իշխանություններից գաղտնի պահելը: Իրական նպատակը քողարկելու համար կարելոր միջոցներ էին ուխտագնացությունները, գրատպությունը, վերջին իրողությունը բովանդակային առումով եւս արդյունավետ եւ օգտակար էր, քանզի այդ կերպ կրթվում եւ լուսավորվում էր հայ ժողովուրդը: Նշվածներին զուգահեռ՝ նույնքան կարելոր ենք համարում նաեւ պայքարի հոգեւոր-գաղափարական նախապատրաստման ուղղությամբ տարվող աշխատանքները: Այս շրջանում խիստ կարելորվում էր բուն հայրենիքի շուրջ համախմբումը, ինչին, բնականաբար, նպաստել էր մինչ այդ տեղի ունեցած պատմական մի իրադարձություն. 1441 թ. հայրապետական աթոռը Սսից փոխադրվել եւ վերահաստատվել էր Սուրբ Էջմիածնում՝ դառնալով ազգահավաք ու համախմբող գորեղ գործոն: Շնորհիվ այս հանգամանքի՝ Սուրբ Էջմիածինը ԺԶ.—ԺԷ. դարերում դառնում է կապող օղակ նախորդ դարերի եկեղեցաքաղաքական գաղափարների եւ որոնումների ու ԺԸ. դարում ծավալված հայ ազատագրական պայքարի միջեւ:

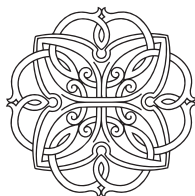
РЕЗЮМЕ

Изучение обстоятельств способствующих армянскому освободительному движению 16—17 веков показывают, что все действия в этом направлении были заранее спланированы и обговорены. Не случайно, что в вышеупомянутый период армянская диаспора принимала действенное участие. Важными способами и залогом успеха в деле освободительного движения и укрытия его от турецких и персидских властей были также паломничество и книгопечатание. Не менее важной стороной борьбы были работы направленные на духовно-идеологическую подготовку и консолидацию вокруг Родины, что в 1441 году

способствовало перенесению из Сиса в святой Эчмиадзин Патриаршества, превратив его в мощный фактор сплочивания нации.

SUMMARY

The study of the consequences which contribute to the Armenian National movement in the 16th—17th centuries, reveals that the actions towards the Armenian National movement were previously discussed and planned. It was not accidental, that in that century Armenian colonies played crucial roles. It was also important to mention, that those initiatives succeeded due to the pilgrimages and book printing activities which were used to hide and conceal from the Turkish and Persian authorities. Spiritual and ideological activities of the movement and the unity around the homeland were also important. The return of the pontifical Mother See from Sis to Etchmiadzin in 1441 greatly contributed to it by uniting the nation.





ՍՏՅՈՊԱ ՊԵՏՈՅԱՆ

ՀՀ ԳԱԱ ՊԻ

ՄԱՅԱ ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ

Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի

«Վաչե եւ Թամար Մանուկյան» մատենադարան

ՆՈՐԱՅՑ ԷՋԵՐ ԷՋՄԻԱՍՆԻ ՊԱՐԲԵՐԱԿԱՆ ՍԱՍՈՒԼԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆՅ՝

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

Հայ պարբերական մամուլի պատմական զարգացումը մշտապես եղել է տարբեր հետազոտողների տեսադաշտում, ահա ինչու այդ թեմայով արժեքավոր աշխատությունների թիվն ընդգրկում է: Ասվածի վառ ապացույցը ՀՀ ԳԱԱ պատմության ինստիտուտի գիտաշխատողների երկարամյա աշխատանքի արդյունքն է՝ «Հայ պարբերական մամուլի պատմություն» երկհատորյակը²: Բացի հետազոտական աշխատանքներից՝ հայ պարբերական մամուլը դիտարկել են նաև մատենագետները. իրականացվող մատենագիտական պրպտումները հնարավորություն են տվել առավել ամբողջական դարձնել հայերեն թերթերի եւ ամսագրերի ցանկերը³: Այդ աշխատանքը շարունակական է, քանի

^{1*} Ստացվել է 28.11.2022, գրախոսվել է 20.12.2022: Էլ. փոստ՝ st.petoyan@gmail.com, grigoryan_maya@mail.ru:

² Հայ պարբերական մամուլի պատմություն (ԺԼ.—ԺԹ. դարեր), հտ. 1, Գահիրէ, 2006, Հայ պարբերական մամուլի պատմություն (1900—1922 թթ.), հտ. 2, Երեւան, 2017:

³ Գ. ԼԵՒՈՆՅԱՆ, Հայ պարբերական մամուլը: Լիակատար ցուցակ հայ լրագրության սկզբից մինչեւ մեր օրերը (1794—1934), Երեւան, 1934. Հայ պարբերական մամուլը, մատենագիտական համահավաք ցուցակ 1794—1980, կազմ. Մ. Բաբլոյանը, Երեւան, 1986. Հայ պարբերական մամուլի մատենագիտություն 1794—1967, համահավաք ցանկ, կազմ. Ա. Կիրակոսյանը, Երեւան, 1970:

որ պարբերաբար ի հայտ են գալիս դեռևս անհայտ անուններ, վավերագրեր, արխիվային փաստաթղթեր, որոնք ստիպում են շրջանառության մեջ դնել նոր վարկածներ ու տեսակետներ: Ակնհայտ է, որ յուրաքանչյուր մատենագիտություն ունի աղբյուրագիտական կարելորդ նշանակություն, ահա ինչու ժամանակի ընթացքում նմանատիպ ձեռնարկները լրամշակվում են⁴:

Պարբերական մամուլի պատմությունն ուսումնասիրելիս դիտարկվում է նաև այն միջավայրը, ուր տվյալ թերթը կամ ամսագիրը սկզբնավորվել ու կայացել է: Սա մամուլի ուսումնասիրության համար պարտադիր պահանջ է, քանի որ առանց միջավայրի ուսումնասիրության՝ անհնար է վեր հանել տվյալ պարբերականի բովանդակությունն ու առանձնահատկությունը: Մայր Աթոռի պարբերականների պարագայում այստեղ տպագրված թերթերն ու ամսագրերը պետք է անպայման դիտարկել Ռուսական կայսրության տվյալ ժամանակաշրջանում վարած քաղաքականության դիպաշարում:

Հոդվածում անդրադառնում ենք Ի. դարասկզբի Արեւելյան Հայաստանի մամուլի պատմության մի դրվագի, որը մինչ այս, փաստերի բացակայության պատճառով, քննության նյութ չի հանդիսացել: Արեւելյան Հայաստանի մամուլի պատմության վերաբերյալ առկա գիտական ուսումնասիրություններում Ի. դարասկզբի մամուլն ամբողջապես լուսաբանված չէ: Պատճառները տարբեր են՝ սկսած քաղաքական գործոններից մինչև փաստերի իսպառ բացակայություն: Արդի շրջանում այս ժամանակաշրջանը գտնվում է առավել մեծ ուշադրության կենտրոնում:

Միանշանակ է, որ ներկայում պարբերական մամուլի անցած ուղին հնարավոր չէ ուսումնասիրել առանց ժամանակի փաստաթղթերի: Այս տեսանկյունից սույն ուսումնասիրության մեջ առաջին անգամ հետազոտողին են ներկայացվում արխիվային որոշ վավերագրեր, ըստ որոնց՝ Արեւելյան Հայաստանում առաջինը համարվող Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի տպարանում տպագրվել են ոչ միայն հայերեն, այլևս ռուսերեն պարբերականներ: Միեւնույն ժամանակ հրապարակում ենք նորանուն

⁴ Նորահայտ գրքեր եւ պարբերականներ. «Հայ գիրք» եւ «Հայ պարբերական մամուլ» համահավաք մատենագիտական ցանկերում չներառված հրատարակություններ», պր. Ա., կազմ. Ս. Պետոյանը, Ի. Ալեքսանյանը, խմբ.՝ Տ. Զարգարյանի, Հ. Ղազարյանի, Մ. Գրիգորյանի, Երևան, 2018:

մի պարբերականի մասին տվյալներ, որոնք բացակայում են մինչ այս կազմված մատենագիտական ցանկերում:

Կարծում ենք՝ ներկայացվող հետազոտությունը եւ շրջանառություն մեջ դրվող փաստաթղթերը հարթակ կդառնան գիտական նոր հետազոտությունների համար:

ՄԱՅՐ ԱԹՈՒ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾՆԻԸ ՊԱՐԲԵՐԱԿԱՆ ՀՐԱՏԱՐԱԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԿԵՆՏՐՈՆ

Այսրկովկասում առաջին հայկական տպարանը հիմնադրվել է 1771 թ. Վաղարշապատում՝ Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում, իսկ առաջին գիրքը տպագրվել է 1772 թ.⁵: Մայր Աթոռի տպարանում մինչև 1868 թ. լույս են տեսել բացառապես գրքեր, իսկ 1868 թ. սկսվել է առաջին ամսագրի՝ «Արարատ»-ի հրատարակությունը, որը շարունակվել է մինչև 1919 թ.: 1874–1876 թթ. Վահան վրդ. Բաստամյանցի ջանքերով Ս. Գայանե վանքում հրատարակվել է նաև «Դպրոց» ամսագիրը⁶: 1901–1912 թթ. Մայր Աթոռում Գեորգյան ճեմարանի աշակերտների ջանքերով լույս են տեսել խմորատիպ թերթեր⁷:

Մայր Աթոռում պարբերական տպագրելու ցանկությունը եւ գործունեությունը պայմանավորված էին նաև տվյալ ժամանակահատվածում սկիզբ առած եւ զարգացող մշակութային քաղաքականությունը: Տպագրական սարքավորումների կատարելագործումը, մատչելիությունը, գրավաճառ ցանցի ընդլայնումն ու ընձեռած հնարավորությունները, հասարակության կրթական, մշակութային զարգացումն այն հիմնական գործոններն են, որոնք նպաստեցին հայ տպագիր մամուլի անունների աճին: Մայր Աթոռը՝ որպես համայն հայության հոգեւոր կենտրոն, պետք է իր ասելիքն ունենար համընդհանուր զարգացման գործընթա-

⁵ Տպարանի գործունեության մասին մանրամասն տե՛ս Ա. ՍՄԵՍՅԱՆՑ, Սուրբ Էջմիածնի միաբանության գրական-կրթական գործունեությունը եւ Մայր Աթոռի տպարանը, Ս. Էջմիածին, 1973. Վ. ԴԵԴԻՍՅԱՆ, Հայ գիրքը աշխարհի խաչմերուկներում, մասն. Գ.: Սուրբ Ղազարից Սուրբ Էջմիածին (18-րդ դար), Երևան, 2016, էջ 283–463. Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածինը հայ գրատպության կենտրոն. հրատարակությունների մատենագիտություն (1771–1920), կազմ. Մ. Գրիգորյանը, Ս. Պետոյանը, Գ. Գրիգորյանը եւ ուրիշ., Ս. Էջմիածին, 2021, էջ 5–37:

⁶ Վ. Մ. ՎՐԴ. ԲԱՍՏԱՄԵՅԱՆՑ, Տարեգրություն: Ս. Էջմիածին. 1872–1880 թթ., աշխ.՝ Գ. Տէր-Վարդանեանի, Էջմիածին, 2018, էջ 161–166:

⁷ Մանրամասն տե՛ս Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածինը հայ գրատպության կենտրոն. հրատարակությունների մատենագիտություն 1771–1920, էջ 541–570:

ցում, ինչն էլ անում էր տպագիր մամուլի միջոցով: Ի. դարի առաջին տասնամյակում այստեղ տպագրված պարբերականների բովանդակության մասին կարելի է խոսել հակիրճ, քանի որ «Արարատ» եւ «Դպրոց» ամսագրերի բովանդակային ուղղվածությունն առանձին հետազոտությունների նյութ է եւ այս պարագայում դուրս է մեր հետաքրքրությունների շրջանակից, իսկ մեզ հայտնի խմորատիպ թերթերի կամ ամսագրերի մասին ավելին ասել չենք կարող՝ համարների իսպառ բացակայության պատճառով: Միայն ընդգծենք, որ բոլոր պարբերականները համահունչ են եղել Մայր Աթոռի վարած քաղաքականությանն ու գաղափարներին:

«ԷՋՄԻԱՄԻՆՅԱՆ ՀԱՅՏԱՐԱՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ»

ԺԹ.—Ի. դարերի Ռուսական կայսրության տարածքում հայ գրահրատարակչության պատմության ուսումնասիրության համար առաջնային նշանակություն ունեն ներքին գործերի նախարարության Մամուլի գործերով գլխավոր վարչության եւ Կովկասի գրաքննական կոմիտեի⁸ փաստաթղթերը, որոնք պահվում են Ռուսաստանի պետական պատմական արխիվում (Ս. Պետերբուրգ) եւ Վրաստանի ազգային արխիվում (Թբիլիսի): Արխիվային այս փաստաթղթերը, որոնք այնքան էլ հասու չեն ուսումնասիրողներին, նորովի են ներկայացնում արդեն հայտնի փաստերն եւ իրադարձությունները, ավելին՝ վեր են հանում նոր տվյալներ: Փաստաթղթերի ուսումնասիրությունը հնարավորություն է տալիս առավել ամբողջական դարձնել այս կամ այն տպարանի, գրքի, մամուլի, որեւէ իրադարձության մասին տեղեկատվությունը, ինչն էլ իր հերթին նոր հարցադրումների հարթակ է դառնում:

Արխիվային փաստաթղթերի ուսումնասիրության ընթացքում մեր ուշադրությունը գրավեց Կովկասի գրաքննական կոմիտեի կամ Թիֆլիսի մամուլի գործերով վարչության կազմած «Список периодических

⁸ 1883 թ. ապրիլի 26-ին Կովկասի գրաքննական կոմիտեն, որը մինչ այդ ենթակա էր Կովկասի փոխարքայության փոխարեն ձեւավորված Կովկասի քաղաքացիական մասի գլխավոր կառավարչապետին, փոխանցվել էր ներքին գործերի նախարարության Մամուլի գործերով գլխավոր վարչության տնօրինմանը: Արդեն 1906 թ. ապրիլի 26-ի ցարական հրամանով Կովկասի գրաքննական կոմիտեն վերանվանվեց Թիֆլիսի մամուլի գործերով վարչություն (տե՛ս Վրաստանի ազգային արխիվ, ֆ. 480, ց. 3, գ. 323, թ. 1 եւ 2րջ., (այսուհետ՝ ՎԱԱ):

изданий выходящих в пределах Наместничества Кавказского в 1913 году»
 ցուցակը: Դրանում տրված են Կովկասի քաղաքներում հրատարակ-
 վող պարբերականների ցանկերը՝ առանձնացնելով դրանց հրատա-
 րակման պարբերականությունը, տեսակը (ամսագիր, շաբաթաթերթ,
 օրաթերթ), լեզուն եւ այլն: Այս ցուցակի վերջում մեր ուշագրություն-
 նը գրավեց Ս. Էջմիածինը, ուր հիշատակված են երկու պարբերական՝
 «Еженедельно: Эчмиадзинскія Объявления: Ежемесячно: Арапат»⁹: Որպես
 շաբաթաթերթ հիշատակված «Эчмиадзинскія Объявлѣнія»-ն գրավեց մեր
 ուշագրությունը: Ուսումնասիրելով մեզ հայտնի մատենագիտական հա-
 մահավաք ցանկերը, առ այսօր առկա ուսումնասիրությունները՝ պարզ
 դարձավ, որ սա նորահայտ շաբաթաթերթ է, քանի որ նման անունով
 պարբերականի մասին տեղեկություններ որեւէ մատենագիտական
 ցանկում հիշատակված չեն¹⁰: Բացի հայերեն հրատարակություններից,
 կազմվել են նաեւ մամուլի ռուսերեն համահավաք մատենագիտությու-
 ններ, որոնցում ներառված են այս ժամանակահատվածում ցարական
 Ռուսաստանում տպագրված պարբերականների մատենագիտական
 տվյալներ, սակայն անգամ այդ ցանկերում էլ այս շաբաթաթերթի մա-
 սին չի նշվում¹¹: Որոշումների ընթացքում դիտարկել ենք նաեւ Էջմիած-
 նում տպագրվող «Արարատ» ամսագրի 1913–1914 թթ. համարները, սա-
 կայն մեզ հետաքրքրող նյութի շուրջ որեւէ փաստ, հայտարարությու-
 ն գտնել չի հաջողվել:

⁹ ՎԱԱ, ֆ. 480, ց. 3, գ. 323, թ. 12:

¹⁰ Այս մասին որեւէ տեղեկություն չկա նաեւ այս մեծածավալ աշխատության մեջ.
 տե՛ս Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածինը հայ գրատպության կենտրոն. հրատարակությունների
 մատենագիտություն 1771–1920, էջ 541–570: Թերթի մատենագիտական տվյալները չեն
 ներառվել մեզ հայտնի մամուլի համահավաք մատենագիտական հայերեն ցանկերում.
 Գ. ԼԵՒՈՆՅԱՆ, Հայ պարբերական մամուլը, լիակատար ցուցակ հայ լրագրության սկզբից
 մինչեւ մեր օրերը (1794–1934), Երեւան, 1934. Հայ պարբերական մամուլը, մատենագիտական
 համահավաք ցուցակ 1794–1980, կազմ. Մ. Բաբլոյանը, Երեւան, 1986. Հայ պարբերական
 մամուլի մատենագիտություն 1794–1967, համահավաք ցանկ, կազմ. Ա. Կիրակոսյանը,
 Երեւան, 1970:

¹¹ Газеты дореволюционной России (1703–1917): каталог, составители Т. В. Акопян, А. А. Кря-
 жева, Н. П. Седова, И. А. Снигирева, С. А. Фурман, ред. Т. В. Акопян, М. А. Луковская, Санкт-Пе-
 тербург, 2007. Библиография периодических изданий России (1901–1916), т. 3, (Р–Я), составите-
 ли Л. Н. Беляева, М. К. Зиновьева, М. М. Никифоров, под общей редакцией В. М. Барашенкова,
 О. Д. Голубевой, Н. Я. Морачевского, Ленинград, 1960. Газетный мир России XIX — начала XX века,
 т. 2 (Н–Я): кат. дореволюционных газет в фондах Российской гос. б-ки, Российская гос. б-ка, отд. Га-
 зет, составители Т. А. Колчина, Т. Г. Матюшкина, отв. ред. В. Н. Булгакова, 3-е изд., испр. и доп., Мо-
 сква, 2014.

Նորոգություն գտնելու հույսով մեր որոնումները շարունակեցինք Վրաստանի ազգային արխիվում, սակայն Թիֆլիսի մամուլի գործերով վարչության արխիվից այլ մանրամասներ պարզել չհաջողվեց, իսկ Ս. Պետերբուրգում այս ուղղությամբ որոնողական աշխատանքները պսակվեցին հաջողությամբ, քանի որ Մամուլի գործերով գլխավոր վարչության արխիվում հայտնաբերվեց արխիվային փոքրածավալ մի գործ (По издании въ селеніи Вагаршапатѣ (Эривань, Эчміадзинскій уезд) бесплатную газету «Эчміадзинскія Объявленія»), որը նոր լույս է սփռում Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի տպարանի գործունեության այս ժամանակահատվածի վրա:

Շրջանառության մեջ դրվող սույն փաստաթղթերից մեկի միջոցով տեղեկանում ենք, որ համաձայն Երեւանի նահանգապետի Մամուլի գործերով գլխավոր վարչությանն ուղղված 1913 թ. հոկտեմբերի 18-ի գրության՝ նահանգապետը թույլատրել է վաղարշապատցի Վարդանես (Վրթանես) Հովհաննեսի Վարդանյանցին Վաղարշապատում հրատարակել «Эчміадзинскія Объявленія» վերտառությամբ շաբաթաթերթը: Նույն գրության մեջ նշվում է նաեւ, որ հրատարակվելիք պարբերականի մեջ պետք է ներառվեն միայն հայտարարություններ երեք լեզվով՝ հայերեն, ռուսերեն եւ թաթարերեն: Պարբերականն անվճար տրամադրվելու էր անհատներին եւ կազմակերպություններին: Այն տպագրվելու էր շաբաթական 1—3 անգամ Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի տպարանում: Պատասխանատու խմբագիր նշանակվում է Վ. Վարդանյանցը¹²:

Նույն արխիվային գործում պահպանվել է եւս մեկ՝ 1913 թ. նոյեմբեր 23 թվագրյալ՝ Երեւանի նահանգապետի Մամուլի գործերով գլխավոր վարչությանն ուղղված վավերագիրը: Այսպես, ի լրումն հոկտեմբերի 18-ի գրությանը, նահանգապետը նշում է, որ նույն թվականի նոյեմբերի 16-ին լույս է տեսել «Эчміадзинскія Объявленія» շաբաթաթերթի առաջին համարը¹³:

Նշալներին բացի՝ սույն արխիվային գործին այլ գրություններ կցված չեն: Սակայն այս երկու գրությունները փաստում են, որ մեզ հետաքրքրող շաբաթաթերթը հրատարակվել է որպես գովազդային պարբերական, որում տեղ են գտել բացառապես հայտարարություններ: Շա-

¹² Ռուսաստանի պետական պատմական արխիվ, ֆ. 776, ց. 21 (1909 թ.), գ. 174, թ. 1, (այսուհետ՝ ՌՊՊԱ):

¹³ ՌՊՊԱ, ֆ. 776, ց. 21 (1909 թ.), գ. 174, թ. 2.:

բաթաթերթին անվճար է տրամադրվել հասարակությանը, իսկ շահույթը ձեւավորվել է հայտարարությունների դիմաց գանձվող վճարներից:

Պետք է նշել, որ գովազդային նմանատիպ թերթերը հրատարակվում էին տեղի ոստիկանության վերահսկողությամբ¹⁴, ուստի Մամուլի գործերով գլխավոր վարչությունը եւ Թիֆլիսի մամուլի գործերով վարչությունը փաստացի վերահսկողություն չունեին դրանց նկատմամբ: Ավելին՝ գրաքննական օրենքը որեւէ պարտադրանք կամ պարտավորություն չէր սահմանում հրատարակչի կամ տպարանի նկատմամբ. ասենք՝ իրենց առաքել շաբաթաթերթի համարներից պարտադիր օրինակներ եւ այլն: Թերեւս այս հանգամանքով պետք է բացատրել դիտարկվող շաբաթաթերթի որեւէ օրինակ գտնելու մեր որոնումների ձախողումը Ռուսաստանի եւ Վրաստանի խոշոր գրադարաններում: Այս իրողությունն առավել քան բարդացնում է «Эчміадзинскія Объявленія» շաբաթաթերթի որեւէ օրինակ գտնելն առհասարակ:

«Эчміадзинскія Объявленія» շաբաթաթերթի մասին հիշատակություններ կան նաեւ «Кавказскій календарь» տարեգրքում: Մասնավորապես դրա 1913 թ. սեպտեմբերի 1-ից մինչեւ 1914 թ. սեպտեմբերի 1-ը Կովկասում հրատարակված պարբերականների համար կազմված պաշտոնական վիճակագրության մեջ Վաղարշապատի դիմաց, «Արարատ»-ից բացի, հիշատակված է նաեւ «Эчміадзинскія Объявленія» շաբաթաթերթը¹⁵, իսկ նույն վիճակագրության՝ 1914 թ. սեպտեմբերի 1-ից մինչեւ 1915 թ. սեպտեմբերի 1-ն ընկած ժամանակահատվածի համար՝ միայն «Արարատ»-ը¹⁶:

Այս փաստը հուշում է, որ «Эчміадзинскія Объявленія» շաբաթաթերթը երկար կյանք չի ունեցել եւ տպագրվել է 1913 թ. նոյեմբերի 16-ի եւ 1914 թ. սեպտեմբերի 1-ի միջակայքում:

Ամփոփելով՝ նշենք, որ թեեւ «Эчміадзинскія Объявленія» շաբաթաթերթի որեւէ օրինակ մեզ հայտնի չէ, կամ առ աչոք չենք տեսել, սակայն եղած փաստերը հնարավորություն են տալիս պնդելու էջմիածնում դրա հրատարակված լինելու հանգամանքը: Սույն հոդվածով եւ ներկայացվող վավերագրերով նպատակ ունենք գիտական շրջանառության մեջ դնել նորանուն այս պարբերականի վերաբերյալ տեղեկությունը՝

¹⁴ ՌՊՊԱ, ֆ. 776, ց. 14 (1901 թ.), գ. 32, թ. 7 շրջ.:

¹⁵ Кавказскій календарь на 1915 год, [70-й год], Тифлиς, 1914, с. 364—366.

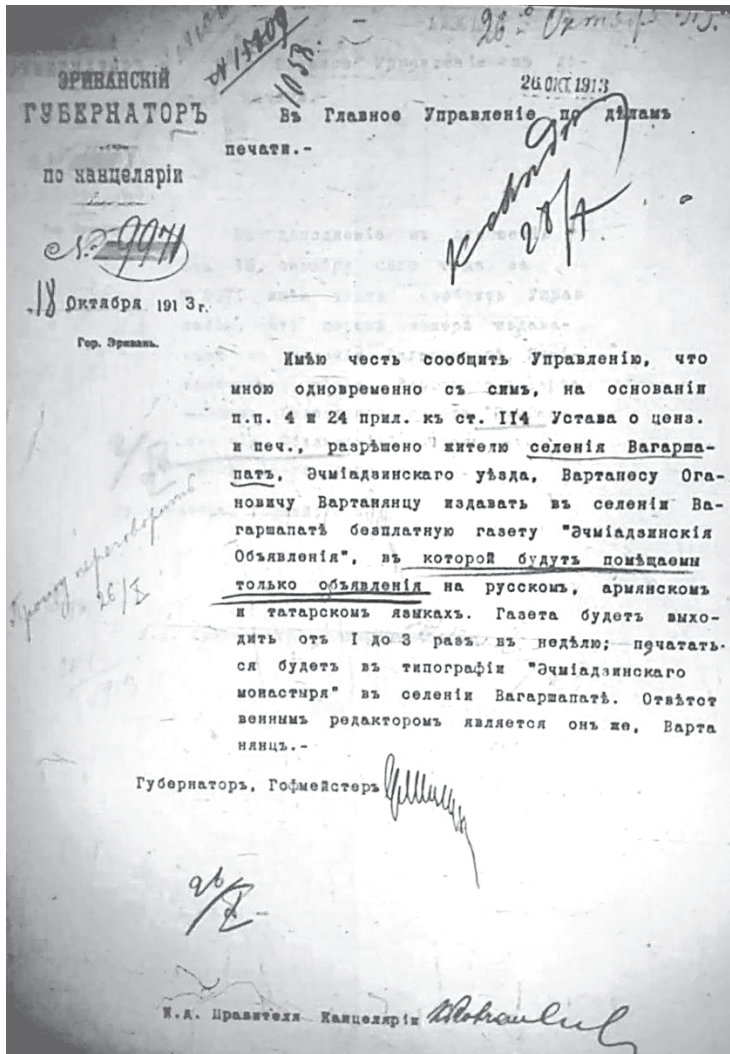
¹⁶ Кавказскій календарь на 1916 год, [71-й год], Тифлиς, 1915, с. 234—235.

ուսումնասիրողներին տրամադրելով անվիճելի ապացույցներ, ինչը, մեր կարծիքով, կնպաստի լրացուցիչ տվյալներ գտնելու գործին եւ առավել քան հնարավոր կդարձնի թերթի օրինակների հայտնաբերումն ու մատենագիտական նկարագրությունը:

Շաբաթաթերթի հետ կապված տեղեկատվության հանրայնացմամբ ամբողջանում է նաեւ Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի տպարանի գործունեությունը: Կարծում ենք, որ այս դեպքում Մայր Աթոռի մասնակցությունը բացառապես տպագրական ասպարեզում է եղել, եւ որոշակի գումարի դիմաց հրատարակվել են հայտարարությունների թերթի օրինակները: Միեւնույն ժամանակ պարբերականի տպագրությունն ըստ ամենայնի ակնարկում է, որ հիշյալ շրջանում Վաղարշապատն ունեցել է տնտեսական զարգացման որոշակի մակարդակ, որի առկայության դեպքում միայն գովազդային պարբերականի հրատարակությունն անհրաժեշտություն կդառնար:

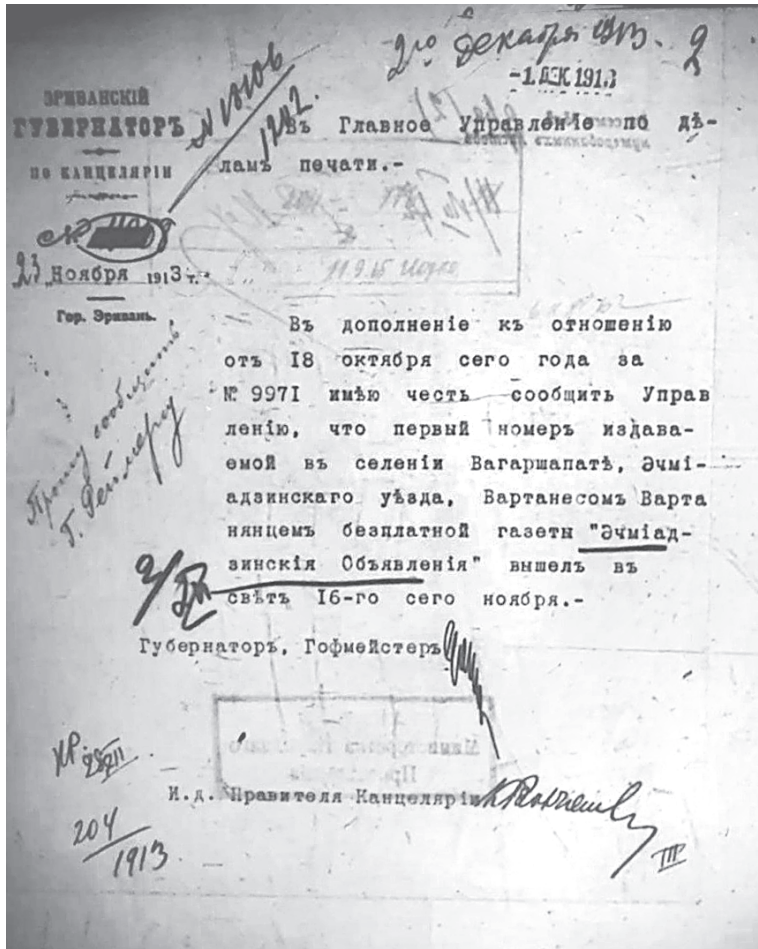
Նկատենք, որ Մայր Աթոռի տպարանը 1910–1915 թթ. ընթացքում տպագրել է եւս մի պարբերական: Մինչ այս նշված ժամանակահատվածից մեզ հայտնի էին միայն «Արարատ» ամսագիրը, «Շողակաթ» ժողովածուն եւ Գեորգյան ճեմարանի սաների ջանքերով հրատարակվող խմորատիպ լրագրերը: Հայտնաբերված վավերագրերի շնորհիվ հաստատվում է նորանուն մի թերթի տպագրություն, որով տպարանի այս շրջանի գործունեության նկարագիրը հարստանում է եւս մի նմուշով ու դառնում ավելի ամբողջական: Մայր Աթոռում տպագրված եւ մեզ հասած պարբերականները կամ դրանց մատենագիտական տվյալները փաստում են միայն հայերեն տպագրությունների մասին: Ըստ մատենագիտական աղբյուրների ու վավերագրերի՝ Մայր Աթոռի տպարանում տպագրվել են նաեւ օտար լեզուներով գրքեր: Սա ընդգծում է, որ տպարանն ունեցել է տառատեսակներ եւ հնարավորություններ, սակայն առ այսօր մեզ օտար լեզվով որեւէ պարբերականի անուն հայտնի չէր:

ՀԱՎԵԼՎԱԾ



Պատկեր 1. Երեւանի նահանգապետի՝ Մամուլի գործերով գլխավոր վարչությանն ուղղած 1913 թ. հոկտեմբերի 18-ի գրությունը, որով թույլատրվում է վաղարշապատցի Վարդանես (Վրթանես) Հովհաննեսի Վարդանյանցին Վաղարշապատում հրատարակել «Էժմիածինսկիա Օբյավենիա» անունով շաբաթաթերթը, ինչպես նաև նշվում են դրա բովանդակությունը, հրատարակության պարբերականությունը եւ աշխատանքային լեզուները:

Ռուսաստանի պետական պատմական արխիվ, ֆ. 776, ց. 21 (1909 թ.), գ. 174, թ. 1:



Պատկեր 2. Երևանի նահանգապետի՝ Մամուկի գործերով զվարճվող վարչությանն ուղղված 1913 թ. նոյեմբերի 23-ի գրությունը, որով նշվում է, որ նույն թվականի նոյեմբերի 16-ին լույս է տեսել «Эчмиадзинскія Объявленія» շաբաթաթերթի առաջին համարը:

Ռուսաստանի պետական պատմական արխիվ, ֆ. 776, գ. 21 (1909 թ.), գ. 174, ք. 2:

РЕЗЮМЕ

В статье мы затрагиваем эпизод истории прессы Восточной Армении начала XX века, который до сих пор из-за отсутствия фактов не был предметом расследования. В существующих научных исследованиях по истории прессы Восточной Армении пресса начала XX века не была полностью освещена.

Причины разные — от политических факторов до полного отсутствия фактов. Сейчас этот период находится в центре наибольшего внимания.

Ни один экземпляр еженедельника «Эчміадзинскія Объявленія» нам неизвестен или мы не видели его собственными глазами, однако имеющиеся факты дают возможность утверждать факт его публикации. Этим исследованием мы преследуем цель ввести в научный оборот информацию об этом новом издании, предоставив исследователям неоспоримые факты, что, по нашему мнению, будет способствовать поиску дополнительных данных о еженедельнике. Исследование также даст новые сведения о деятельности типографии Первопрестольного Святого Эчмиадзина, поскольку в этом случае типография за определенную сумму издавала эту еженедельную газету.

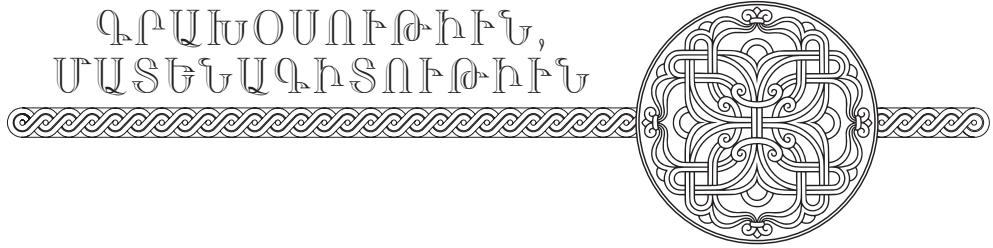
В то же время издание «Эчміадзинскія Объявленія» свидетельствует о том, что в упомянутый период Вагаршапат имел достаточный уровень экономического развития, о чем свидетельствует издание рекламного издания.

SUMMARY

In this article, we touch upon an episode in the history of the press of Eastern Armenia at the beginning of the 20th century, which has not yet been the subject of study due to the lack of facts. In the existing scientific studies on the history of the press of Eastern Armenia, the press of the early 20th century has not been fully covered. The reasons vary from political factors to a complete lack of facts. Nowadays, this period is in the center of greater attention.

Not a single copy of the weekly “Эчміадзинскія Объявленія” is known to us, or we have not seen it with our own eyes, but the available evidences make it possible to confirm the fact of its publication. With this study, we aim to introduce the information about this new edition to the scientific community, providing researchers with undisputed facts, which, in our opinion, will contribute to the search of additional data about the weekly. The study also provides new data about the activities of the printing house of the Mother See of Holy Etchmiadzin, as in this case the printing house was publishing this weekly newspaper for a certain amount of money.

At the same time, the publication “Эчміадзинскія Объявленія” shows that during the mentioned period, Vagharshapat had a sufficient level of economic development, as evidenced by the publication of an advertising edition.



ՆՈՐ ՀՐԱՏԱՐԱԿՈՒԹՅՈՒՆ ՀՈՒՅՆԵՐԻ ՅԵՂԱՍՊԱՆՈՒԹՅԱՆ ՎԵՐԱԲԵՐՅԱԼ

Առաջին համաշխարհային պատերազմի ընթացքում եւ դրանից հետո միլիոնավոր հայեր, հույներ, ինչպես եւ այլ ֆրիստոնյաներ, հայտնվելով թուրքական տիրապետության ներքո, տեղահանվեցին, վտարվեցին իրենց պատմական հայրենիքներից: Մարդկային պատմության ընթացքում առաջինը ցեղասպանության ենթարկված հայերից հետո Ի. դարի երկրորդ տասնամյակը հակատագրական պահ էր նաեւ հույների համար, որ հարյուրհազարավոր զոհերի պատճառ դարձավ: Ու թեեւ ֆշերն են վիճարկում հույների արտաքին ողբերգական ծավալները, սակայն այն դեռեւս բուռն ֆննարկումների առարկա է, քանի որ հունական հարցի շատագովները պայքարում են, իրենց կարծիքով, հայոց եւ հրեից ցեղասպանություններին համագործակցության միջազգային նախաձեռնում համար: Այս եւ հարակից խնդիրների լուսաբանմանն է նվիրված «Բերգհան բուք» հրատարակչության լույս ընծայած «Պատերազմ եւ ցեղասպանություն» մատենաշարի 23-րդ հատորը, որ սիրով մեզ տրամադրեց հույն պատմաբան Մարիաննա Մելետիդուն: Գրքի¹ հեղինակ՝ Սողերթորնի համալսարանի (Շվեդիա) դասախոս Էրիկ Սյոբերգը հույժ օգտակար ֆննությամբ ներկայացրել է հույների ցեղասպանությունը՝ իբրեւ մարդասիրական եւ մշակութային աղետ: Պատմաբանը կենտրոնացել է ոչ թե օսմանյան տարածքներում 1913-ից մինչեւ 1922–1924 թվականները տեղի ունեցածի, այլ այն հանգամանքի վրա, թե ինչպես են այդ իրադարձություններն ընկալվել ու վերացարկվել դեպի այժմյան Հունաստան հեղին ուղղափառ ֆննարկության զանգվածային ներհոսքից հետո: Ստորեւ թարգմանաբար բերում ենք երկի այն հատվածը, ուր հեղինակը ներկայացնում է կատարված աշխատանքն ու հատորի կառուցվածքը՝ վստահ լինելով, որ իրենից լավ որեւէ մեկը չի կարող ներկայացնել գիրքը:

Անգլերենից թարգմ.՝ ԳԱՅԱՆԵ ԱԼԵՔՍԱՆՅԱՆ

¹ S^{ku} War and Genocide, vol. 23, ERIK SJÖBERG, The Making of the Greek Genocide: Contested Memories of the Ottoman Greek Catastrophe, Berghahn Books, 2019, 266 էջ:

ԱՇԽԱՐՀԱՔԱՂԱՔԱՑԻԱԿԱՆ ԻՇՈՂՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՒ ԶՈՒՅՆԵՐԻ ՑԵՂԱՍՊԱՆՈՒԹՅԱՆ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆԸ

2010 թվականի մարտի 11-ին Շվեդիայի խորհրդարանը քվեարկեց «Հայերի, ասորիների, քրիստոնյա արաբների եւ Պոնտոսի հույների 1915 թ. ցեղասպանությունը» որպես պատմական փաստ ճանաչելու մասին նախագիծը հաստատելու օգտին²: Ձայների չնչին առավելությամբ ընդունված առաջարկն զգացմունքային բանավեճի առիթ դարձավ՝ մի կողմից պատմությունը քաղաքականացնելու, իսկ մյուս կողմից՝ ցեղասպանությունը ժխտելու մեղադրանքներով՝ ի սեր լավ հարաբերությունների Թուրքիայի հետ, որը 1915-ի ոճրագործ՝ փլուզված կայսրության իրավահաջորդ պետությունն է: Շվեդիայի կառավարությունը, որի համար խորհրդարանի բանաձեւը դիվանագիտական բարդություններ էր առաջացնում, պնդում էր, որ պատմությունը պետք է թողնել պատմաբաններին, ոչ թե օրենսդիր ժողովներին: Իսկ նրանք, ովքեր աջակցում էին Օսմանյան կայսրության՝ քրիստոնյաների դեմ կատարած վայրագություններն իբրեւ ցեղասպանություն ճանաչելուն, պնդում էին, որ պատմաբաններն արդեն իսկ ներկայացրել են փաստերը: Ցեղասպանությունը վկայված իրողություն է, եւ այժմ քաղաքական գործիչների պարտականությունն է Թուրքիային ստիպել առերեսվել սեփական պատմության հետ: Բայց եթե Հայկական լեռնաշխարհի³ արեւելյան մասի հայերի եւ

² Säu Motion 2008/09: U332. Folkmordet 1915 på armenier, assyrier/syrianer/kaldéer och pontiska greker. http://www.riksdagen.se/sv/Dokument-Lagar/Forslag/Motioner/Folkmordet-1915-pa-armenier-a_GW02U332/: Վերջին մուտքը՝ 3 մայիսի, 2011 թ.:

^{3*} Բն.՝ Անատոլիա (հուն. ἀνατολία — արեւածագ, արեւելք), Փոքր Ասիա թերակղզու արեւմտյան մասը: Ք. ա. Ն.—Դ. դարերի հելլենիկները երբեմն Անատոլիա են կոչել Փոքր Ասիա թերակղզին: 1923 թվականից թրքամետ գրականության մեջ տեղաբնիկների՝ ի մասնավորի Հայոց եւ Պատմական Հայաստանի աշխարհագրական անունները դուրս մղելու նպատակով սկսեցին Անատոլիա անվանել ողջ Ասիական Թուրքիան՝ ներառյալ Արեւմտյան Հայաստանը, որով եւ խեղաթյուրվեց եզրույթի աշխարհագրական բովանդակությունը. տես <https://www.panarmenian.net/arm/news/185212/>, հմմտ. <https://hy.wikipedia.org/wiki/Անատոլիա>: Վստահ լինելով, որ արդարությունն ամեն դեպքում հաղթանակելու է, ցանկանում ենք հիշել Բրիտանական թանգարանում տեղի ունեցած իրադարձությունը. այնտեղ «Հնագույն Թուրքիա» ցուցասրահը վերանվանվեց «Անատոլիա եւ Ուրարտու», «Ազատ օր», 2015, 1 սեպտեմբեր: Սպասենք եւ ձգտենք կատարյալ արդարության, երբ կորոշվի՝ Հայկական

այլ քրիստոնյաների ճակատագիրը երբեւէ չի վիճարկվել, ապա զոհերի թվում Պոնտոսի հույների հիշատակումը տարակուսանք առաջացրեց:

Մեկնաբաններից մեկը պնդում էր, որ հյուսիսային Թուրքիայի պոնտական շրջանում ժամանակին բնակված հույների ցեղասպանություն երբեւէ տեղի չի ունեցել, եւ որ Շվեդիայի խորհրդարանը եւ որոշ պատմաբաններ «վավերական են դարձրել անստույգ պատմագրությունը»⁴: Թվում էր, թե քչերն էին հիշում, որ երբեւէ լսել են այս համայնքի եւ մի իրադարձության մասին, որն այնուամենայնիվ ճշմարտացի է ճանաչվել: Այս պնդման արձագանքները տատանվում էին այս բանաձեւի օգտին քվեարկածների անվայել անորոշությունից մինչեւ Շվեդիայում Պոնտոսի հունական համայնքի վրդովմունքը: «Խնչն է նրան դարձնում մեր պատմության գիտակ,— հայտարարեց այդ համայնքի ներկայացուցիչներից մեկը:— Մենք պարզապես ճանաչում եւ ի վերջո ներողություն ենք պահանջում թուրք ժողովրդից»⁵:

Այս գիրքն ուսումնասիրում է հավաքական հիշողությունների հատկանշական ձևերը եւ այն միջոցները, որոնցով դրանք ընդունվում են որպես փաստ մարդու իրավունքների դարաշրջանում եւ հիշողության՝ սկզբնավորվող աշխարհաքաղաքացիական մշակույթում: Ավելի ճշգրիտ՝ այն ուսումնասիրում է, թե ինչպես է առաջացել հույների ցեղասպանության հասկացությունը, եւ թե ինչպես են տարբեր ուժերը, հանգամանքներն ու բանավեճերը ձևավորել այս «հիշողությունը» վերջին երեք տասնամյակների ընթացքում: Հիշողություններն անէությունից չեն ծնվում: Անկախ այն բանից, թե դրանք ապրված փորձառության արդյունք են, թե առաջացել են ինչ-որ նպատակով, միշտ արտացոլում են որոշակի պատմական, մշակութային եւ քաղաքական միջավայր: Թեեւ «հույների ցեղասպանություն» հասկացությունը բոլորովին վերջերս է շրջանառության մեջ դրվել, սակայն այն վերաբերում է մի իրադարձության կամ իրադարձությունների շարքի, որոնք հայտնի են որպես փոքրասիական կոտորած եւ բույն են դրել հույների հավաքական հիշողության եւ ազգային երեւակայության մեջ ավելի քան կես դար առաջ:

Լեոնաշխարհ. Արարատ-Ուրարտու»: Ասվածը նկատի առնելով՝ շարադրանքում ըստ կարելիության կիրառել ենք ճիշտ տեղանունը:

⁴ Տե՛ս INGMAR KARLSSON, “Folkmordet som aldrig ägde rum” (ԽԵՄՄԱՐ ԿԱՌԼՍՍՈՆ, «Ցեղասպանություն, որը երբեք չի եղել»), Svenska Dagbladet, 3 ապրիլի, 2010 թ.:

⁵ Տե՛ս http://www.svd.se/nyheter/inrikes/fortsatt-strid-om-folkmordsbeslut_4520091.svd: Վերջին մուտքը՝ 3 մայիսի, 2011 թ.:

Շվեդ պատգամավորներից ոմանք թերեւս տեղյակ էին 1923 թվականին Հունաստանի եւ Թուրքիայի միջեւ բնակչության փոխանակման մասին, որով Հայկական լեռնաշխարհի շուրջ 1,2 միլիոն հույներ եւ 400 հազար բալկանյան մահմեդականներ բռնի եւ բիրտ կերպով արտաքսվեցին: Թերեւս նրանք նաեւ գիտեին, որ այս իրադարձությունը Երկրորդ համաշխարհային պատերազմի ընթացքում եւ դրանից հետո Կենտրոնական եւ Արեւելյան Եւրոպայում ավելի մեծ ծավալով իրականացված էթնիկ գտումների նախադեպն էր: Բայց այն, ինչ պահանջում էին այդ շարժման խնդրատուները, այս իրադարձությունների նոր մեկնաբանության քաղաքական ճանաչումն էր՝ փորձելով դրանք իմաստավորել ո՛չ միայն ազգային անցյալի կամ հույն-թուրքական հարաբերությունների համապատկերում, այլ մարդկության հանդեպ իրագործված հանցանքների ավելի լայն շրջանակում: Այս մեկնաբանության ջատագովների կարծիքով՝ Օսմանյան կայսրության հույն բնակիչների կոտորածը չպետք է ընկալվի միջազգայնորեն առավել հայտնի Հայոց ցեղասպանությունից առանձին, այլ՝ դրան զուգահեռ:

Եւ որպեսզի հասկանանք, թե ինչու է առաջացել ազգային փորձի կամ հավաքական հիշողության այս վերասահմանումը, ապա պետք է հաշվի առնենք գործընթացների բարդ շարքը, այն է՝ համաշխարհայնացումը եւ դրա ազդեցությունը տեղական զարգացումների վրա: Օսմանյան Թուրքիայի քրիստոնյա փոքրամասնությունների ողբերգական ճակատագրի հանդեպ շվեդ քաղաքական գործիչների՝ գրեթե մեկ դար առաջ սկիզբ առած հետաքրքրությունը փաստում է այդ դառն իրականությանն անհաղորդ (եւ հիմնականում անտեղյակ) հասարակության մեջ անդրազգային պատմամշակութային խնդիրների առկայության հանգամանքը: Այս մտահոգությունները փոխկապակցված եւ փոխադարձաբար զորացնող գործընթացների արդյունք են. համաշխարհայնացում, հոլոքոստի անդրազգային դարձած հիշողություն՝ իբրեւ «աշխարհաքաղաքացիական հիշողության» մի նոր ձեւ, եւ մարդու իրավունքների խնդիրների նկատմամբ աճող ուշադրություն, որոնք բոլորն էլ մեծ թափ ստացան սառը պատերազմի ավարտից հետո⁶: Թեեւ դյուրին է ենթադրել, որ պետական սահմանները քայքայվում են ազգային պետության անկման հետեւանքով, կամ որ

⁶ Տե՛ս DANIEL LEVY AND NATAN SZNAIDER, *The Holocaust and Memory in the Global Age*, trans. Assenka Oksiloff, Philadelphia, 2006. Daniel Levy and Natan Sznaider, *Human Rights and Memory*, University Park, PA, 2010:

մարդկային կյանքի բոլոր կողմերն անխտիր արտացոլում են համաշխարհային մակարդակով տեղի ունեցող տնտեսական գործարքները, սակայն շատ բան կարելի է ասել այն դիտարկման մասին, որ անդրազգային անցուդարձը, հաղորդակցության եւ արտադրության նոր միջոցներն ու այլեւայլ գործընթացներն ազդում են այն բանի վրա, թե համայն աշխարհում ինչպես են մեծաթիվ մարդիկ ընկալում իրենք իրենց եւ ուրիշներին: Նույնիսկ համաշխարհայնացմանը դիմակայողները պետք է ուղիներ գտնեն դրա հետ հաշտվելու համար: Ի թիվս այլոց՝ այդ ազդեցությամբ է պայմանավորված, որ հոլոքոստը վերակազմավորվել է իբրեւ, մի տեսակ, «աշխարհաքաղաքացիական» անցյալ, որը դուրս է գալիս ազգային սահմաններից՝ որպես եւրոպական, եթե ոչ համաշխարհային, նշանակության մի իրադարձություն: Նացիստների կողմից եւրոպացի հրեաների ոչնչացման նկատմամբ ուշադրությունը դրա ծագման ու բնույթի մասին բանավեճերից տեղափոխվեց հանրային հիշողության ավելի լայն շեշտադրության ասպարեզ. ինչպես է այն հիշվել, ինչպես պետք է հիշվեր, եւ հետեւաբար՝ ինչպես կարելի է եւ ինչպես պետք է հիշել ապագայում: Սա զուտ գիտական բանավեճ չէ. շարժապատկերները (film) ու հանրային ելույթները, հիշատակի միջոցառումները, թանգարանային ցուցանմուշներն ու տեղեկության աղբյուրներն ու լրատվամիջոցները լուսաբանում են այս խնդիրները: Ուսուցիչները հոլոքոստի միջոցով իրենց ուսանողներին սովորեցնում են ժողովրդավարության եւ հանդուրժողականության արժեքները, իսկ ողջ արեւմտյան աշխարհի քաղաքական առաջնորդները կոչ են անում վերահաստատել պետության հավատարմությունն այս արժեքներին՝ օգտագործելով այդ իրադարձությունն իբրեւ բացասական օրինակ՝ իրենց քաղաքացիներին հստակ ասելու, թե ինչպիսին չէ իրենց հասարակությունը:

Երկրորդ համաշխարհային պատերազմի զուտ կողմնակի ազդեցությունից հոլոքոստը վերածվել է ժամանակակից դարաշրջանի «բացարձակ չարիքի»⁷: Սա եւ պետությունների աճող պատրաստակամությունը՝ ընդունելու իրենց մեղքն անցյալի այս կամ այն իրադարձություններին մասնակցելու հարցում, երբեմն ուղղելով սխալները՝ փոխհատուցելով նախկին պետական քաղաքականության զոհերին⁸, նպաստել են ներ-

⁷ Տե՛ս J. C. ALEXANDER, “On the Social Construction of Moral Universals: The ‘Holocaust’ from War Crime to Trauma Drama” European Journal of Social Theory 5, №1, February, 2002, էջ 5–85:

⁸ Տե՛ս ELAZAR BARKAN, The Guilt of Nations: Restitution and Negotiating Historical Injustices, New York and London, 2000. Jeffrey K. Olick, The Politics of Regret: On Collective Memory and Historical Responsibility, New York, 2007:

կան իմաստավորող պատմության մասին ավանդական հայացքների փոփոխությունը: Արեւմտյան աշխարհում այլեւս ոչ թե առաջընթացը կամ ազգերի հերոսական գործերն են պատմության գերիշխող տեսակը, որից կարելու է դասեր են քաղվում կամ սնվում են մարդկային վիճակի մասին պատկերացումները, այլ բարոյական անկումը, որով ժամանակ առ ժամանակ նշանավորվել է քսաներորդ դարը. երկու համաշխարհային պատերազմները, ամբողջատիրական գաղափարախոսությունները եւ ցեղասպանության երեւույթը՝ մարդկությանը հայտնի «բոլոր ոճիրների ոճիրը»: Պետություններն էլ միակ ներգրավված կողմերը չեն հիշողության քաղաքականության մեջ: Հոլոքոստի հանրային հիշողությունը, ըստ Դեյվիդ Բ. Մակդոնալդի, նոր հնարավորություններ ընձեռեց պետական ենթակայության գործիչներին՝ ուշադրություն հրավիրելու սեփական պատմության կամ ներկայիս անախորժությունների վրա⁹: Միեւնույն ժամանակ մարդու իրավունքների մարտահրավերը պետական ինքնիշխանությունը եւ ցեղասպանություն հասկացության վերաիմաստավորումը, երբ նոր հազարամյակի արշալույսին ոճրագործները կանգնում են միջազգային դատարանների առաջ, ճանապարհ են հարթում անցյալի քիչ թե շատ մոռացված ողբերգությունների համար: Ամենավառ օրինակն Առաջին համաշխարհային պատերազմի քողի ներքո երիտթուրքերի իրականացրած Հայոց ցեղասպանությունն է, որն ինքնին շատերը դիտում են որպես առաջին կոտորած, եւ որն սկիզբ դրեց Եւրոպայի «խավար դարաշրջանին», «ծայրահեղությունների դարաշրջանին», «ճամբարների եւ ցեղասպանությունների դարաշրջանին»: Ինչպես վկայում է շվեդ պատմաբաններից մեկը, 1915 թվականի ցեղասպանության ճանաչումը շվեդական խորհրդարանում (2010 թ.) «լավ պատկերացում է տալիս պատմական անցյալի ազդեցության մասին. Շվեդիան՝ երկիրը, որը տասնամյակներ շարունակ հպարտանում էր, որ չի մասնակցել ժամանակակից եւրոպական պատմության մեծ ողբերգություններին, այժմ Առաջին համաշխարհային պատերազմ է մտել զոհերի եւ վիրավորների կողմից»¹⁰:

⁹ SՆՈՒ DAVID B. MACDONALD, *Identity Politics in the Age of Genocide: The Holocaust and Historical Representation*, London and New York, 2008:

¹⁰ SՆՈՒ KLAS-GÖRAN KARLSSON, “De som är oskyldiga idag kan bli skyldiga imorgon”: Det armeniska folk mordet och dess efterbörd [“Those Who Are Innocent Today Might Become Guilty Tomorrow”: The Armenian Genocide and its Aftermath], Stockholm, 2012, 10, էջ 10:

ԳՐՔԻ ՄԻՏՎԱԾՈՒԹՅՈՒՆԸ, ՆՊԱՏԱԿՆԵՐՆ ՈՒ ՓԱՍՏԱՐԿՆԵՐԸ

Բերյալ համապատկերում է, որ Հունաստանի եւ հունական սփյուռքի նախաձեռնող գործիչներն ազգային եւ միջազգային մակարդակով պահանջ են առաջադրել՝ իրենց համայնքի հանդեպ իրագործվածն իբրեւ ցեղասպանություն ճանաչել: Թեեւ հունական պետությունը երկու տարեկից է ընդունում՝ «Պոնտոսի հույների ցեղասպանությունը» եւ «Թուրքական պետության կողմից Փոքր Ասիայի հույների ցեղասպանությունը» համապատասխանաբար հիշատակելու համար, սակայն այս պահանջը հիմնականում հնչեցնում են ոչ պետական գործիչները: Թեեւ Հունաստանի քաղաքական առաջնորդները եւ պետական պաշտոնյաները երբեմն բարձրաձայնում են այդ մասին, սակայն դրա ոգեկոչումը հիմնականում նվիրյալ անհատների եւ հասարակական կազմակերպությունների մտահոգության առարկան է: Միեւնույն ժամանակ, չնայած այն վարկաբեկելու Թուրքիայի կանխատեսելի ջանքերին, հույն պատմաբանները, մանկավարժները եւ ազդեցիկ մեկնաբաններն առարկում են, թե այս պնդումը հիմնված է «ոչ պատմական եւ հակագիտական կարծիքի վրա»¹¹: Այս գրքի կարեւոր նպատակն է հասկանալ, թե ինչու են հույների ցեղասպանություն կամ Պոնտոսի ու Հայկական լեռնաշխարհի հույների ցեղասպանություն հասկացություններն այդքան հակասական դարձել: Որո՞նք են, այսպես ասած, հունական անցյալի մասին բանավեճի վրա հույների ցեղասպանության պատմության ազդեցության, ինչպես նաեւ որպես իրական պատմություն եւ հավաստի «ազգային հիշողություն» ընդունվելու դժվարությունների հիմքերը: Ուրեմն կարեւոր վերլուծական հեռանկարը քաղաքական է, ինչը ենթադրում է ուշադրություն առ այն, թե ինչպես է հայցը քվեորսության (lobbying) ենթարկվել քաղաքական հավաքներում, ինչպես նաեւ որոշ քաղաքական հետնախորքի ընկալում, որում տեղի են ունենում բանավեճերը եւ դրա հիմքում ընկած մշակութային եւ պատմական հանգամանքները:

Ինչպես ցույց է տալիս հույների ցեղասպանության հարցի ի հայտ գալը շվեդական քաղաքականության մեջ, սա բանավեճ կամ հիշողական-քաղաքական երեւույթ չէ, որը սահմանափակվում է մեկ ազգի ծի-

¹¹ Shtu N. FILIS, “To sch. P. D. gia ti ‘genoktonia’ anapempetai gia meleti”. Այստեղ հեղինակն ուղիղ փակագծերով հավելում է՝ [«Ցեղասպանության մասին Նախագահի հրամանագրի նախագիծը հետ է ուղարկվել փորձաքննության»], Ավգի, 25 փետրվարի, 2001, էջ 5:

րում: Վերլուծության երկրորդ կարեւոր հանգամանքն անդրազգային կամ համեմատական վերլուծությունն է, որն ընկալվում է իբրեւ հույն ջատագովների եւ այլ ազգությունների շրջանում նմանատիպ հիշողական-քաղաքական նախաձեռնությունների միջեւ կապերի ուսումնասիրություն: Ինչ կապ կա հույների ցեղասպանության պատմության եւ վայրագությունների այլ պատմությունների միջեւ: Սրա հետ կապված է երրորդ դրույթը, որը կարելի է անվանել գիտական-ընկերաբանական հեռանկար, որը վերլուծում է այս հայտարարության վերաբերյալ գիտական տարբեր արձագանքներն ինչպես Հունաստանում, այնպես եւ դրանով հետաքրքրված ուսումնասիրողների միջազգային հանրության շրջանում: Վերջապես կա չորրորդ հեռանկար՝ կապված կրթության եւ պատմական իմաստավորման հետ: Ինչպե՞ս է ձեւավորվում, ուսուցանվում եւ ընկալվում հույների ցեղասպանության հիշողությունը նախաձեռնությունների, գիտնականների, մանկավարժների եւ շահագրգիռ այլ անձանց կողմից:

Վերոնշյալների շարքում հնարավոր չէ լիովին առանձնացնել մի հեռանկարը մյուսից: Երբ քաղաքական գործիչը պնդում է, որ ցեղասպանության հիշողությունը խիստ կարեւոր է ազգային ինքնաընկալման համար եւ նույնքան կարեւոր է, որքան միջազգայնորեն ճանաչված իրադարձությունները, ինչպիսին է հոլոքոստը, նա օգտագործում է աշխարհաքաղաքագիական անցյալի մասին պատկերացումները՝ ազգային կամ էթնիկական փորձառություններն իմաստավորելու համար: Նույն կերպ այս բանավեճերին մասնակցող պատմաբանները դա անում են ոչ միայն որպես գիտնականներ, որ կշռադատում են պատմության որոշակի մեկնաբանության թեր ու դեմ ապացույցները, այլ որպես քաղաքացիներ, որ մտահոգված են, թե ինչպես է օգտագործվում անցյալը, եւ ինչ դասեր պետք է փոխանցվեն հասարակությանը: Այս գրքի ընթերցողների համար, այնուամենայնիվ, կարող են օգտակար լինել այս տարբերությունները:

Այստեղ ուսումնասիրված բանավեճերը տեղի են ունենում ինչպես ազգային, այնպես եւ միջազգային մակարդակներում, եւ դա ազդում է այն բանի վրա, թե ինչպես է ներկայացվում Անատոլիայում հույների ջարդի հիշատակումը, քանի որ այն սնուցող պնդումները շրջանառվում են տարբեր օղակների միջեւ: Ուստի այս ուսումնասիրությունն ուշադրություն է հրավիրում ժամանակակից հիշողության ձեւավորման վրա,

տվյալ դեպքում՝ հույների ցեղասպանության հիշողության վրա՝ էթնիկ ինքնության պատմվածքից անցում կատարելով անդրազգային կամ աշխարհաքաղաքացիական պատմությանը, որը հայտնի է իբրեւ համամարդկային ճշմարիտ փորձառությունների եւ արժեքների կրող։ Եւս մի քանի խոսք պետք է ասել «աշխարհաքաղաքացիություն» եւ «աշխարհաքաղաքացիական հիշողություն» հասկացությունների մասին։ Ըստ ընկերային հարաբերությունների հետազոտմամբ զբաղվող Ուլրիխ Բեքի՝ աշխարհաքաղաքացիությունը վերաբերում է «ներքին համաշխարհայնացման» գործընթացին, որի ժամանակ համաշխարհային խնդիրները դառնում են ավելի ու ավելի շատ մարդկանց տեղական (կամ ազգային) փորձառության մի մասը¹²։ Այս տեսակետը մշակել են ընկերաբանության ասպարեզում գործակցող Դանիել Լեւին եւ Նաթան Շնայդերը, որոնք ուրվագծել են «աշխարհաքաղաքացիական հիշողության» առաջացումը՝ հոլոքոստը հիշելու եւ տարբեր ազգային հասարակություններում վերաիմաստավորելու ձևերի ուսումնասիրության միջոցով։ Աշխարհաքաղաքականացում ասելով՝ նրանք նկատի ունեն հավաքական հիշողության մի տեսակը, որը դուրս է եկել «տարածքային սահմաններից», իր սկզբնական պատմաաշխարհագրական շարակարգից եւ դարձել հեռվում բնակվող մարդկանց համընդհանուր մտահոգությունը։ Այսօր, ինչպես տեսանք, հոլոքոստ կոչվող հայտնի իրադարձության հիշողությունը ոչ միայն հրեա զոհերի եւ գերմանացի ռճրագործների ու նրանց ժառանգների մտահոգության առարկան է։

Այն, ինչ նախկինում համարվում էր տեղային խնդիր, համաշխարհայնացման դարաշրջանում կարող է դառնալ համընդհանուր, որն այնքան լավ երեւում է ջարդերի միջազգային ճանաչման ձգտումից։ Ցեղասպանությունն ուսումնասիրելու, ճանաչելու եւ բացատրելու ջանքերը հիմնված են այն համոզմունքի վրա, որ անցյալի վայրագությունների մասին իմացությունը կկանխի նմանատիպ հանցագործություններն ապագայում։

Մարդու իրավունքների անդրազգային վիճակի ի հայտ գալը, որն ավելի նկատելի է դարձել սառը պատերազմի ավարտից ի վեր, թույլ է տալիս, որ տեղական (էթնիկ կամ ազգային) փորձառությունները դառնան ընդհանուր անցյալի մասը եւ հետեւաբար, բացի անմիջականորեն

¹² S. U. BECK, “The Cosmopolitan Society and its Enemies”, *Theory, Culture and Society*, 19, թիվ 1–2, 2002, էջ 17–44:

տուժածներից, նշանակություն ունենան նաեւ այլոց համար: Հստ Լեւիի եւ Շնայդերի՝ համաշխարհայնացման դարաշրջանում ազգային եւ էթնիկ հիշողությունները ոչ թե ջնջվում են, այլ փոխակերպվում եւ ենթարկվում են ընդհանուր կաղապարի: «Սակայն դեպքերից յուրաքանչյուրի պարագայում ընդհանուր տարրերը միավորվում են նախկինում գոյություն ունեցածների հետ՝ ձեւավորելով մի նոր դրսեւորում: Դեպքերից յուրաքանչյուրում նոր համաշխարհային պատմությունը պետք է համադրվի հին ազգային պատմությունների հետ, որի արդյունքը միշտ տարբեր է լինում»¹³:

Ես պնդում եմ, որ հույների ցեղասպանության գաղափարի ի հայտ գալը հնարավորություն է ընձեռում ուսումնասիրելու եւ ավելի լավ հասկանալու փոխազդեցությունը համաշխարհայինի եւ տեղայինի, համընդհանուրի եւ մասնավորի միջեւ: Այս երեւույթին շատ քիչ են անդրադարձել Հունաստանի ներկայիս գիտնականները, որոնք եթե նույնիսկ հիշատակում են այն, ապա փորձում են շրջանցել որպես զուտ ազգայնականության դրսեւորում, որը հիմնված է չփաստարկված պնդումների վրա, որոնք գիտական ուսումնասիրության արժանի չեն¹⁴: Մենք քիչ բան գիտենք, թե ինչպես է քվեաորսության ենթարկվել այս պահանջը, ինչպես է այն ընդունվել, ինչ ուժեր, շահեր եւ հանգամանքներ են ձեւավորել դրա հիմքում ընկած պատմությունը: Ճանաչման ձգտումը հիշողության ազգայնականացման եւ աշխարհաքաղաքականացման երկակի գործընթաց է կամ պատմության որոշակի մեկնաբանություն: Սա նշանակում է, որ հարցի ջատագովները ձգտում են համոզել ազգային լսարանին, որ ցեղասպանության փորձառությունը խիստ կարեւոր է համայնքի ինքնաընկալման համար եւ հիշատակի ազգային կանոնում արժանի է իր ուրույն տեղին: Միեւնույն ժամանակ նրանք ձգտում են իմաստավորել ընկալյալ ցեղասպանական փորձառությունը եւ դրա հիշողությունն ավելի լայն անդրազգային շարակարգում՝ թիրախավորելով ազգայնականության հանդեպ սովորաբար թերահավատ լսարանը: Այս գործընթացը հղի է հակասություններով, այդ իսկ պատճառով երբեմն դժվար է խոսել

¹³ S. LEVY AND SZNAIDER, Holocaust and Memory, էջ 3—4:

¹⁴ Ի թիվս հույն սակավ գիտնականների, որ այս հարցին անդրադարձել են իբրեւ պատմամշակութային խնդիր, հատկապես տես Շ. EXERTZOGLU, “Mnimi kai genoktonia: I anagnorisi tis ‘Genoktonias tou Pontiakou kai Mikrasiatikou Ellinismou’ apo to Elliniko Koinovoulío” Memory and Genocide: The Recognition of the ‘Genocide of Pontian and Asia Minor Hellenism’ by the Hellenic Parliament”, Historein 4, 2003—2004, թողարկված է սկավառակով:

ցեղասպանության միայն մեկ պատմության մասին: Թեժ վեճերը սահմանումների, պատմական մեկնաբանության ու ներկայացման, ինչպես նաև զոհերի շրջանակում ո՛ւմ ներառելու կամ բացառելու վերաբերյալ, բաժանումներ են առաջացնում ջատագովների միջև եւ մարտահրավեր նետում ցեղասպանության ընդհանուր հիշողության գաղափարին: Հաճախ այս տարաձայնությունները մասամբ արդյունք են աշխարհաքաղաքական հիշողության եւ նմանատիպ օրակարգ ունեցող այլ էթնիկ համայնքների հետ շփման: Հիշողական-քաղաքական նմանատիպ նախագծերի հետ կապերը հուշում են, թե ինչպես է «էթնիկ հիշողությունը» աշխարհաքաղաքականացվում ավելի լայն՝ անդրազգային տեսանկյունից:

Հունական պատմական մշակույթը՝ քննարկումների, մեկնաբանությունների ու տրամախոհությունների (discursus) ամբողջությունը, որոնց միջոցով հասարակությունն ընկալում է ինքն իրեն, իր ներկան ու ապագան, ձևավորվել է «ազգակենտրոն» եզրաբանությամբ: Այն ժամանակվանից ի վեր, երբ ԺԹ. դարում Կոնստանտինոս Պապարիզոպոլոսն ու Սպիրիդոն Զամբելիոսն ընդգծեցին հելլենական մշակույթի շարունակականությունը՝ որպես կամրջող միջոց ուղղափառ Բյուզանդիայի ավանդույթների եւ դասական քաղաքակրթության միջև, որով հիանում էին հունասերներն ու արեւմտամետ հույները, հունական կրթական համակարգը մշտապես շեշտել է ազգի պատմական փորձառության բացառիկությունը: Պատմական կրթության նման քննադատների կարծիքով՝ դա տեղի է ունենում եւրոպական կամ համաշխարհային պատմության ավելի լայն հեռանկարի հաշվին, որը կարող է ընդլայնել ուսումնականների մտահորիզոնը¹⁵: Հունաստանի ներկայիս գիտնականները քննարկում են իրենց իսկ հորջորջմամբ հունական բացառիկությունն ասվածը՝ «Հունաստանի պատմության մի մոտեցում, որը կենտրոնանում է նրա եզակիության վրա եւ հրաժարվում է գիտարկել պատմական իրադարձություններն ավելի լայն համեմատական շրջանակում»¹⁶: Բացառիկության

¹⁵ SÉA E. AVDELA, The Teaching of History in Greece, Journal of Modern Greek Studies, 18, 2000, 239–53: Աննա Ֆրանգուլակի եւ Թալիա Դրագոնա, ed., *Ti ein' i patria mas?* Ethnokentrismos stin ekpaideusi [What is our Fatherland? Ethnocentrism in Education], Athens, 1997:

¹⁶ SÉA LORING M. DANFORTH AND RIKI VAN BOESCHOTEN, *Children of the Greek Civil War: Refugees and the Politics of Memory*, Chicago and London, 2012, էջ 264. տես նաև RODERICK BEATON, “Introduction” in *The Making of Modern Greece: Nationalism, Romanticism and the Uses of the Past (1797–1896)*, ed. R. Beaton and D. Ricks, Farnham and London, 2009, 6. MARTIN CONWAY, “The Greek Civil War: Greek Exceptionalism, or Mirror of a European Civil War?” in *The Greek Civil War: Essays on a Conflict of Exceptionalism and Silences*, ed. P. Carabott and Th. Sfikas, Aldershot, 2004,

հենց այս պատկերացումն է, որ ոչ մի դեպքում բացառիկ չէ Հունաստանի համար, ինչը կարեւոր է դարձնում հիշողության՝ այլ համայնքների հետ հարաբերությունների ուսումնասիրությունը, քանի որ ընդհանուր ճակատագրի գաղափարը կարող է ստիպել հույն ջատագովներին վերանայել եզակիության մասին իրենց պատկերացումները: Երբեմն հիշողությանն առնչվող այս աշխատանքը տարբեր արդյունքներ է տալիս, քան ջատագովները կարող էին սկզբում ակնկալել: Այս գործընթացները քիչ են հայտնի եւ քիչ են ուսումնասիրված: Այս առումով այս գիրքը նպաստում է ժամանակակից մի քաղաքական, ինչպես նաեւ պատմամշակութային երեւոյթի մեր ընկալմանը, որը եւ ազգային է, եւ անդրազգային:

ԵԶՐՈՒՅԹՆԵՐ ԵՒ ՏԵՍԱԿԱՆ ՆԿԱՏԱՌՈՒՄՆԵՐ.

ՑԵՂԱՍՊԱՆՈՒԹՅՈՒՆ, ՀԻՇՈՂՈՒԹՅՈՒՆ, ՑՆՑՈՒՄ

Անհրաժեշտ է պարզաբանել կրկնվող որոշ հասկացություններ: Դրանցից առաջինը ցեղասպանությունն է, որը կենտրոնական դեր է խաղում ջատագովական գործունեության եւ բանավեճերի մեջ, որ վերլուծված են գրքում: Եզրույթն ստեղծել է հրեական ծագմամբ լեհ իրավաբան Ռաֆայել Լեմկինը՝ առաջին անգամ շրջանառության մեջ դնելով 1944-ին հրապարակված իր «Առանցքի իշխանությունը գրավյալ Եւրոպայում»¹⁷ աշխատության մեջ, որպեսզի նկարագրի Եւրոպայի հրեության՝ նացիստների շարունակական ոչնչացումը: Եզրույթն արտացոլում է Լեմկինի ավելի քան երկտասնամյա մտորումները «վայրագության ոճրի» վերաբերյալ¹⁸: Ավելի ուշ այն ընդունվել եւ կանոնագրվել է 1948 թվականին ՄԱԿ-ի «Ցեղասպանության ոճիրը կանխելու եւ պատժելու մասին» համաձայնագրում, որի 2-րդ հոդվածով ցեղասպանություն նշանակում է հետեւյալ գործողություններից որեւէ մեկը, որը կատարվել է ազգային,

էջ 17–40. T. GALLANT, Greek Exceptionalism and Contemporary Historiography: New Pitfalls and Old Debates, Journal of Modern Greek Studies 15, №2, 1997, 209–16:

^{17*} Ինչպես երեւում է հաջորդ ծանոթագրությունից, վերտառությունը բառացի փոխադրմամբ հետեւյալ տեսքը կստանա՝ «Առանցքի տիրապետությունը գրավյալ Եւրոպայում»: Սակայն Axis (առանցք) բառը պետք է ընկալվի իր կայուն կապակցությամբ՝ Axis of Evil (չարի առանցք): Բազում կայքերի պնդմամբ՝ արտահայտությունն առաջինն օգտագործել է Զորք Բուշ կրտսերը, սակայն պատմականորեն այն Բ. աշխարհամարտի տարիներին է ծագել եւ ակնարկում է Բելի-Հոռոմ-Տոկիո առանցքը, որն իսկ նկատի է ունեցել Լեմկինը:

¹⁸ Տե՛ս RAPHAEL LEMKIN, Axis Rule in Occupied Europe, Carnegie Endowment for International Peace Division of International Law, 1944:

էթնիկ, ռասայական կամ կրոնական խմբի նկատմամբ որպես այդպիսին՝ ամբողջությամբ կամ մասնակիորեն ոչնչացնելու մտադրությամբ.

ա. խմբի անդամների սպանություն,

բ. Մարմնական կամ հոգեկան լուրջ վնասի պատճառում խմբի անդամներին,

գ. Դիտավորությամբ խմբի անդամների համար այնպիսի կենսապայմանների ստեղծում, որոնք միտված են դրա լրիվ կամ մասնակի ֆիզիկական ոչնչացմանը,

դ. խմբում որդեծնության կանխարգելմանն ուղղված միջոցառումների իրականացում,

ե. խմբի երեխաների բռնի տեղափոխում մեկ այլ խումբ¹⁹:

«Յեղասպանություն» եզրույթը, որն ի սկզբանե ստեղծվել է իբրեւ իրավական՝ վերոբերյալ արարքներից որեւէ մեկի կատարման մեջ կասկածվող անձանց նկատմամբ կիրառվելու նպատակով, տարիների ընթացքում փոխել է թե՛ անցյալի, թե՛ ներկայիս զանգվածային բռնության վերաբերյալ ընկալումը գիտնականների եւ հասարակ մարդկանց պատկերացումներում: Սակայն սա մի հասկացություն է, որ առաջացնում է անխուսափելի վեճեր՝ ինչպես քաղաքական, այնպես եւ գիտական: Դրա սահմանումը հիմնված է ոճրագործի մտադրության վրա՝ «ամբողջությամբ կամ մասնակիորեն ոչնչացնել» ինչ-որ մի խմբի՝ «որպես այդպիսին»: Կարելի է պնդել, որ զանգվածային սպանդի գործողությունը կամ քաղաքականությունը, որը հանգեցրել է ինչ-որ խմբի համատարած մահվան, ցեղասպանություն չէ, քանի որ ոճրագործներն այլ «մտադրություն» են ունեցել, կամ քանի որ նրանք ընդհանրապես հակված են եղել սպանության եւ ոչ թե հատկաբար խմբի սպանության՝ «որպես այդպիսին»: Մեկ այլ խնդիր է ծագում այն բանից, թե ինչպես խորհրդային Միությունը, ի հեճուկս Լեմկինի մտադրությունների, կարողացավ համաձայնեցնել սահմանումը՝ հասկանալի պատճառներով բացառելով քաղաքական եւ ընկերային խմբերը²⁰: Գիտնականները վիճում են, թե արդյո՞ք ՄԱԿ-ի սահմանումը չափազանց նեղ չէ՝ բացառելով գրեթե ցանկացած վայրագություն, որը հոլոքոստ չէ, չափանիշների եւ սկզբնական

¹⁹ «Յեղասպանության հանցագործությունը կանխելու եւ պատժելու մասին» համաձայնագիր: <http://www.hrweb.org/legal/genocide.html>: Վերջին մուտքը՝ 28 նոյեմբերի, 2015 թ. *հմմտ. հայերենը՝ <https://www.arlis.am/DocumentView.aspx?DocID=75835>:

²⁰ NORMAN M. NAIMARK, *Stalin's Genocides*, Princeton and Oxford, 2010, էջ 15–29:

համատեքստի (որում այն ստեղծվել է) սխալ մեկնաբանության պատճառով, կամ չափազանց լայն չէ, ինչը խոցելի է դարձնում եզրը բանավիճային հաճախակի կիրառությունների համար, կամ ինչպես Ֆրենկ Զոքն ու Կուրտ Յոնասոհն են ասել, «զուրկ ճանաչողական բովանդակությունից»²¹: Մյուսները տակավին կասկածելի են համարում եզրույթի արժեքը՝ որպես պատմական մեկնաբանության ուղեցույց: «Միով բանիվ,— ասում է Թիմոթի Սնայդերը,— ցեղասպանության մասին խոսող պատմաբանները պատասխանում են այն հարցին, թե արդյո՞ք տվյալ իրադարձությունը համապատասխանում է այդ ընկալմանը, եւ այդպիսով ավելի շուտ դասակարգում են այն, քան բացատրում»²²: Թերեւս Սնայդերն իրավացի է, որ պարզ դասակարգումը չի կարող փոխարինել յուրաքանչյուր դեպքի բարդությունների բացատրությանը, սակայն նրա նախընտրած «զանգվածային սպանություն» եզրույթն ավելի շատ հարցեր է առաջացնում, քան պատասխաններ տալիս: Թեեւ այս գրքի նպատակը չէ պարզել, թե արդյո՞ք Օսմանյան կայսրության՝ հույների նկատմամբ իրականացրած բռնությունը ցեղասպանություն էր, թե՞ ոչ, սակայն թերեւս անխուսափելիորեն պետք է քննարկել նման մեկնաբանությունը հաստատող ապացույցները, ինչը ես հակիրճ արեցի Ա. գլուխում: Համենայն դեպս այս եզրույթի վերաբերյալ տարածայնություններն ու շփոթությունն ուշադրություն են հրավիրում առ այն, թե ինչպես են հույների ցեղասպանության վերաբերյալ բանավեճի մասնակիցներն ընկալում այդ հասկացությունը:

«Ցեղասպանություն»-ը դատարանների դահլիճներով եւ գիտական բանավեճերով սահմանափակված եզր չէ: Ինչպես ցույց է տալիս հոլոքոստի ժառանգության դեպքը, եզրույթը նաեւ մեծ ազդեցություն ունի այն բանի վրա, ինչը լեւին եւ Շնայդերն անվանում են ժամանակակից հիշողության պատկեր՝ նկատի ունենալով, որ դա անուն է շնորհիվ շատերի համար կարեւոր ու խորապես իմաստալից համարվող իրադարձություններին: Ցեղասպանության եւ հիշողության այս կապը մեզ մոտեցնում է

²¹ FRANK CHALK AND KURT JONASSOHN, “Introduction,” in *The History and Sociology of Genocide: Analysis and Case Studies*, ed., FRANK CHALK AND KURT JONASSOHN, New Haven, CT, 1990, 3: «Ցեղասպանություն» եզրի եւ այլընտրանքային սահմանումների քննարկմամբ տե՛ս MARK LEVENE, *Genocide in the Age of the Nation-State. Volume I: The Meaning of Genocide*, 2nd ed., London and New York, 2008. *հմմտ.* MARTIN SHAW, *What is Genocide?*, Cambridge and Malden, 2007:

²² Տե՛ս TIMOTHY SNYDER, *Bloodlands: Europe between Hitler and Stalin*, 2nd ed., New York, 2012, էջ 413:

հավաքական հիշողության բարդ թեմային, որը ծնունդ է տվել հասարակական գիտությունների հսկայածավալ գրականությանը: «Հավաքական հիշողություն» եզրույթն առաջարկել է Մորիս Հալբախսը 1925 թվականին իր «Հիշողության ընկերային շրջանակները» (*Les cadres sociaux de la mémoire*) հիմնարար աշխատության մեջ: Այս վերտառության ներքո նա ընկալում էր այն գործընթացը, որում տարբեր միավորումներ՝ երկուսից մինչև հազար հոգուց կազմված խմբեր, հավաքվում են հիշելու համար: Երբ նման մարդիկ կորցնում են հետաքրքրությունը, հեռանում կամ մահանում են կամ որեւէ այլ պատճառով դադարում են մասնակցել ընդհանուր հիշողության այս գործողություններին, միավորումը տարրալուծվում է, ինչպես նաեւ վերանում է անհատներին կապող հավաքական հիշողությունը²³: Այսպիսով՝ հիշողությունը եւ ընկերային, եւ անհատական գործընթաց է, որը շարունակում է զարգանալ եւ կախված է փոփոխվող հանգամանքներից: Հաճախ հիշողությունը համարվում է պատմությանը հակադիր՝ ընկալվելով որպես անցյալի գիտական ուսումնասիրություն²⁴: Որոշ պատմաբաններ ողբում են, այսպես կոչված, հիշողության բուժի ազդեցության պատճառով, որը նրանք դիտում են պատմական գիտելիքների այլասերում՝ հօգուտ ինքնության քաղաքականության, կարոտախտի եւ կողմնակալ եւ անաչառ այլ ճշմարտությունների²⁵: Թեեւ կան տարբերություններ պատմության (որպես մասնագիտություն, որն ունի ապացույցների, հրապարակումների եւ փորձաքննության կանոններ) եւ հիշողության (որպես նման կանոնների չենթարկվող գործընթաց) միջեւ, սակայն զանազանությունը հստակ չէ: Բոլոր պատմաբանները որոշակի իմաստով իրենց ժամանակի եւ միջավայրի ծնունդն են, ինչը նշանակում է, որ նրանք դժվար թե մեկուսացած լինեն իրենց ընկերային միջավայրի անցյալի մասին մտահոգություններից ու համոզմունքներից: Արժե նկատի ունենալ պատմաբանի աշխատանքի եւ առավել ընդհանուր «հիշողության աշխատանքի» միջեւ եղած տարբերությունը, բայց դա չպետք է մեզ կուրացնի՝ տեսնելու նրանց միջեւ առկա բազմաթիվ համընկնումները: Զեյ Ուինթերն առաջարկել է «պատմական հիշողություն» եզրը՝ հաղ-

²³ SÉU MAURICE HALBWACHS, *On Collective Memory*, trans. Lewis A. Coser, Chicago, 1992:

²⁴ SÉU PIERRE NORA, “General Introduction: Between Memory and History” in *Realms of Memory: Rethinking the French Past*, vol. 1, ed. P. NORA AND L. D. KRITZMAN, trans. Arthur Goldhammer, New York, 1996, էջ 1–20:

²⁵ «Հիշողություն» հասկացության վերաբերյալ գիտական քննարկումները տես KERWIN LEE KLEIN, *On the Emergence of Memory in Historical Discourse*, *Representations* 69, 2000, էջ 127–50:

Թահարելու համար պատմության եւ հիշողության երկմասն հակադրությանունը, երբ վերլուծվում է, թե ինչպես են մարդիկ իմաստավորում անցյալը: Պնդելով, որ նման իմաստավորումը հիշողության գործողություն է՝ նա հաստատում է, որ անհրաժեշտ է խուսափել «ծուղակից» ընկալելու հիշողությունը որպես մի մշտնջող ամպ, որը գոյատևում է առանց միջոցների, եւ պատմությունը՝ որպես մի անկողմնակալ պատում, որը գոյատևում է այն մարդկանցից դուրս, որոնց կյանքն այն նկարագրում է»²⁶: Ես համաձայն եմ «հավաքական հիշողության» հասկացության նրա քննադատության հետ՝ համարելով այն մշտնջող: Նույնը կարելի է ասել նաեւ Լեւիի եւ Շնայդերի աշխարհաքաղաքացիական հիշողություն հասկացության մասին, որը միշտ չէ, որ հստակեցնում է, թե հատկապես ո՞վ է հիշողը, բայց որը ես այնուամենայնիվ օգտակար եմ համարում իմ վերլուծական նպատակների համար: Իրադարձությունների մասին հիշողություններ կան, բայց դրանք իմաստավորվում են լոկ այն ժամանակ, երբ ինչ-որ մեկը գործնականում հիշում է դրանց մասին: Այս ուսումնասիրության մեջ ես խոսում եմ հիշողության հանրային կամ այլ ձեւերի, ինչպես նաեւ պատմական մշակույթի մասին: Վերջին եզրույթով ես նկատի ունեմ տրամախոհությունների մի շարք, որոնց միջոցով ավելի մարդաշատ միավորումներ, ինչպիսիք են ազգային, կրոնական, քաղաքական համայնքները կամ այն անհատները, որոնք պնդում են, որ հանդես են գալիս նման համայնքների անունից, իմաստավորում են իրենք իրենց, իրենց ներկան եւ ապագայի ակնկալիքները՝ մեկնաբանելով անցյալը: Պատմական մշակույթը հաղորդակցական այն տիրույթն է, որտեղ պատմությունը կամ անցյալ իրադարձությունների նկարագրությունը ձեւավորվում, միջնորդվում, քննարկվում եւ սպառվում են: Գերիշխող «մեծ» կամ «գլխավոր» պատումները մեկնաբանության շրջանակ են տրամադրում, որի միջոցով անհատներն ու միավորումները հիշում են, սակայն ցանկացած կենդանի հասարակության պատմական մշակույթը նույնպես ենթակա է փոփոխության, քանի որ քաղաքական եւ մշակութային նոր խնդիրները եւ որոշակի խմբերի պահանջներն ու միջազգային զարգացումները մարտահրավեր են նետում հին իրողություններին²⁷: Սա են-

²⁶ Տե՛ս JAY WINTER, Remembering War: The Great War between Memory and History in the Twentieth Century, New Haven and London, 2006, էջ 11:

²⁷ Պատմական մշակույթի քննարկման մասին տե՛ս KLAS-GÖRAN KARLSSON, The Holocaust as a Problem of Historical Culture: Theoretical and Analytical Challenges Echoes of the

թագրում է ուշադրություն առ այն, թե ինչպես են ազգային պատմական մշակույթի ներքին խնդիրները փոխազդում այլ հասարակությունների եւ միջազգային ավելի լայն հանրության խնդիրների հետ:

«Յեղասպանություն» եւ «հիշողություն» հասկացությունները համակցվում են «ցնցում» գաղափարում, որը սովորաբար ընկալվում է իբրեւ ողբերգական իրադարձությունների հիշողություն (հաճախ ակամա)՝ աղետալի հետեւանքներով: Նման հետազոտության համար առանձնահատուկ հետաքրքրություն է ներկայացնում Զեֆրի Կ. Ալեքսանդրի «մշակութային ցնցում» կամ «ցնցում առաջացնող ողբերգություն» հասկացությունը: Թեեւ ցնցումներն անկասկած հետապնդում են նման իրադարձությունների անմիջական վերապրողներին եւ հաճախ նրանց մերձավոր ազգականներին, սակայն հավաքական ցնցումներն ինքնին գոյություն չունեն. հայտնաբերվելու փոխարեն դրանք ստեղծվում են ի պատասխան քաղաքական, մշակութային եւ անձնական տարբեր կարիքների, որոնք հաճախ փոփոխվում են ժամանակի ընթացքում: Հավաքական ցնցման յսպիսի համակարգերը կամ մշակութային ցնցումները տեղի են ունենում «երբ միավորյալ անդամներն զգում են, որ ենթարկվել են սարսափելի իրադարձության, որն անջնջելի հետքեր է թողել իրենց խմբային գիտակցության վրա՝ առհավետ խարանդելով իրենց հիշողությունը եւ փոխելով իրենց ապագա ինքնությունը հիմնարար եւ անշրջելի կերպով»²⁸: Դիտարկելով այս տեսանկյունից՝ կարելու է հարցնել, թե նման մշակութային ցնցումներն ինչու եւ ինչ հանգամանքներում են առաջանում կամ ինչու չեն զարգանում ու ավելի լայն ճանաչում ստանում: Ալեքսանդրը համոզված է, որ ցնցման վերաբերյալ յուրաքանչյուր պնդում բախվում է որոշակի մարտահրավերների, եթե պետք է ճանաչվի իբրեւ մարդկանց ավելի լայն շրջանակի վերք եւ ոչ թե միայն անմիջականորեն իրենց մաշկի վրա զգացածների: «Ամեն ինչ սկսվում է «կատարվածը» բնորոշելուց, ներկայացնելուց եւ ողբերգականացնելուց: Այս պատմության ընթացքում պետք է պարզել զոհերի, ինչպես նաեւ ոճրագործների ինքնությունը... Ի վերջո, անհրաժեշտ է առաջարկել այս երեք «փաստերին» համապատասխանող լուծում»²⁹: Ան-

Holocaust: Historical Cultures in Contemporary Europe գրքում, խմբ.՝ Կ-Գ. Կարլսոն եւ Ու. Զանդեր, Լուդ, 2003, էջ 9–57:

²⁸ Տե՛ս JEFFREY C. ALEXANDER, Trauma: A Social Theory, Cambridge and Malden, 2012, 6:

²⁹ Տե՛ս անդ, 119:

շուշտ կարելու էր են նյութական ներուժը, նաեւ լրատվամիջոցների, տեղեկատվության աղբյուրների հասանելիությունը, ինչպես եւ այս՝ «ցնցման ենթարկված համայնքի» ժողովրդագրական կարողությունը: Սակայն ներկա գործընթացում որոշիչ տարրը հզոր պատում, թատերական ուրվագիծ (scenario) կամ թատերգություն ստեղծելն է, որը ներկայացնում է, թե ով ում ինչ է արել, եւ ինչպես պետք է հասարակությունն արձագանքի հավաքական ինքնությունը պահպանելու հարցին: Մշակութային ուրվագծի ճշմարտացիությունը, Ալեքսանդրի կարծիքով, կախված չէ դրա փորձառական ճշգրտությունից, այլ դրա խորհրդանշական ուժից եւ իրագործումից՝ եզրագծված հանդիսատեսի խորքային սպասումներով, որին այդ պնդումը պետք է համոզի: Հաճախ հոլոքոստի՝ արդեն իսկ կայացած աշխարհաքաղաքացիական ցնցումային ողբերգությունը ծառայում է որպես կաղապար, որի մեջ ջատագովները տեղավորում են իրենց թատերգությունը: «[Թուրքիայի առաջնորդ Քեմալ Աթաթուրքը] մեր ժողովուրդների Հիտլերն էր»,—ասում է Պոնտոսի հույն առաջատար քվեաորսը հայ ջատագովներին ուղղած նամակում՝ կոչ անելով նրանց միավորել ուժերը՝ ի պատասխան Եւրոպայում հոլոքոստի հիշատակի օրվան: «Եւրոպական ժողովուրդները, ինչպես նաեւ հրեա ժողովուրդը եւ Իսրայելի ժողովուրդը.... պարտավոր են ասել, որ Հիտլերն իրենց Քեմալն էր»³⁰:

Ուսումնասիրության մեջ կիրառված նյութը քաղված է ցեղասպանության վերաբերյալ գրքերից ու մամուլից, այլեւայլ կայքէջերից ու զանազան անհատների հրապարակային ելույթներից, հարցի գաղափարական նվիրյալների, ինչպես եւ նրանց ընդդիմախոսների հոդվածներից ու գրվածքներից: Ես վերլուծում եմ դրանք՝ հատուկ ուշադրություն դարձնելով, թե ինչպես են մարդիկ մեկնաբանում պատմական իրադարձությունները եւ օգտագործում դրանք իրենց փաստարկները կառուցելու համար, ինչպես նաեւ պատմական, քաղաքական եւ մշակութային ասպարեզում, որտեղ տեղի են ունենում այդ բանավեճերը: Հունարենից եւ այլ լեզուներից բոլոր թարգմանություններն իմն են, եթե այդ կապակցությամբ որեւէ հատուկ նշում արված չէ:

³⁰ Στέυ ΜΙΧΑΛΙΣ CHARALAMBIDIS, “I 19i Maiou Imera Mnimis olon ton laon enantia storatsismo” [“May 19 as Memorial Day of All Peoples Against Racism”], in Pontioi: Dikaioma sti mnimi [Pontians: Right to memory], ed. M. Charalambidis and K. Fotiadis, 4th ed., Athens, 2003, 143:

ԳՐՔԻ ԿԱՌՈՒՑՎԱԾՔԸ

Բացի ներածությունից՝ գիրքը բաղկացած է վեց գլուխներից եւ ամփոփիչ քննարկումից:

Ա. գլուխ՝ «Օսմանյան մթնշաղ. Անատոլիայի նախընթաց պատմությունը», նկարագրում է իրադարձությունների շղթան, որը հանգեցրեց Հունաստանի եւ Թուրքիայի միջեւ բնակչության հարկադիր փոխանակմանը՝ ներկայացված օսմանյան բարեփոխումների, պատերազմի եւ փրկված ու մրցակցող ազգային նկրտումների հետնախորքին: Ու թեեւ դա գլխավոր նպատակը չէ, ուսումնասիրությունը քննարկում է նաեւ ծավալված բռնության հնարավոր մեկնաբանությունները, որպեսզի ընթերցողին ընդհանուր պատկերացում տա հաճախ բարդ համարվող պատմական հարցերի մասին, որոնք հետագայում արծարծում են հարցի ջատագովներն ու բոլոր մյուսները, որ փորձում են ընկալել այդ պատմական անցյալը:

Բ. գլուխ՝ «Հիշողության իրավունքը. կոտորածից դեպի ինքնության քաղաքականություն». բաժինն ուսումնասիրում է Անատոլիայի փախստականների պատմությունը Հունաստանում եւ գաղթի հանրային հիշողությունը պատերազմյան տարիներից մինչեւ 1974 թվականի ժողովրդավարական շրջադարձին հաջորդող տասնամյակը, ինչպես նաեւ մազապուրծ եղածների ժառանգների՝ մասնավորապես Պոնտոսի հունական համայնքի ինքնության քաղաքականության ի հայտ գալը: Այս գլխում ես դիտարկում եմ, որ անցումը հնավանդ մենատիրական հասարակությունից դեպի մշակութային եւ քաղաքական բազմակարծություն խորին հետեւանքներ է ունեցել ազգային պատմական մշակույթի վրա, քանի որ գերիշխող պետական պատմությունը վիճարկվել է անցյալի այլընտրանքային ընթերցումներով: Այս զարգացումն ապահովում է մի առանձնակի միջավայր, որտեղ Պոնտոսի հույների՝ որպես ցեղասպանության զոհերի ցնցումային պատմությունն ի հայտ եկավ 1980-ական թվականներին՝ ուրվագծվելով իբրեւ «հիշելու իրավունքի» պահանջ:

Հաջորդ՝ Գ. գլուխում՝ «Ցեղասպանության ազգայնացում. ճանաչման գործընթացը Հունաստանում», քննում եմ պոնտական այս ցեղասպանությունը ճանաչելու փորձերը, ինչպես նաեւ Արեւմտյան Անատոլիայի հույների կոտորածի համապատասխան պատմությունը՝ իբրեւ ցեղասպանություն՝ ճանաչված իբրեւ ազգային ցնցում: 1994–1998 թվականնե-

րին Հունաստանի խորհրդարանը սահմանեց այդ իրադարձությունների հիշատակման առանձին օրեր, սակայն հուլյն-թուրքական հարաբերությունների ջերմացումը փոխեց ճանաչման գործընթացի նախադրյալները: Գլուխը հիմնված է 2001 թվականին բռնկված հասարակական հակասությունների վերլուծության վրա, երբ հիմնականում ձախակողմյան մտավորականները կասկածանքով անդրադարձան փոքրասիական կոտորածի լուսաբանմանը, ինչը հանգեցրեց զգալի հակազդեցության ցեղասպանության պատմության հարցում: Այս ցնցման նկատմամբ թերահավատությունը, կամ ավելի ճիշտ՝ դրա դեմ ընդվզումը, վերլուծվում է որպես արձագանք ենթադրյալ փորձին, որով ձգտում էին ազգայնական օրակարգը ներմուծել հիմնական բանավեճի մեջ: Այս ողբերգությունը որպես ցեղասպանություն ճանաչելուն ընդդիմանալու խոր պատճառները, որը (ցեղասպանությունը) հաճախ ձեւակերպվում է որպես ճշմարիտ հավաքական հիշողության եւ «ազգային ինքնաճանաչման» պաշտպանություն, գտնվում են Փոքր Ասիայի խնդրի հետ քաղաքական ձախակողմյանների առնչության պատմության մեջ, ինչպես նաեւ «նոր պատմաբանների» գիտական կատարելատիպերում: Ցեղասպանության պատմության եւ ընդդիմախոսները, եւ որոշ չափով աջակիցները փորձել են իրենց փաստարկները ձեւակերպել հակաազգայնական, հակաիշխանական տրամախոհություններում: Սակայն այս փաստարկները հիմնված էին ազգակենտրոն գաղափարների վրա, քանի որ թե՛ առաջինները, թե՛ վերջինները ծանոթ չէին ցեղասպանության մասին միջազգային գիտական բանավեճերին:

Սակայն «ազգային տառապանք» հասկացության եւ որպես ոչ հուլյն ընկալվող զոհերի պատմության միջեւ կապը հոլոքոստի պաշտոնական հիշատակման ազդեցության ներքո հուլյների ցեղասպանության (ցեղասպանությունների) վերաբերյալ բանավեճերում գնալով ավելի մեծ նշանակություն պետք է ստանար:

Դ. գլուխը՝ «Ուրիշների ցավը. կարեկցանք եւ խնդրահարույց համեմատություն», որոշ առումներով համընկնում է նախորդի հետ, սակայն ավելի խորն է ուսումնասիրում այս բանավեճերում հոլոքոստի եւ Հայոց ցեղասպանության դերը: Սրանք ոչ միայն դեպքեր էին, որոնց օգնությամբ դիմում էին հուլյների ցեղասպանությունը բարձրաձայնող ջատագույնները՝ պատմական զուգահեռների կամ ներշնչման համար, այլ նաեւ զոհերի պատմություններն էին, որոնցում հուլյները ներգրավված էին կամ

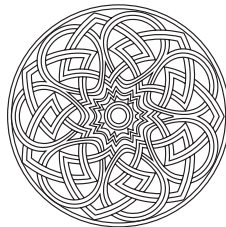
որպես զոհեր, կամ որպես ականատեսներ: Այս կերպ այլոց ցավը դարձել է ազգային մտահոգությունների հայլին՝ համեմատությունը դարձնելով հույների ցեղասպանության պատմության թեր եւ դեմ փաստարկների ավելի ու ավելի կարեւոր մասը: Սակայն ներկա համեմատությունները բարձրացնում են մի շարք ազգային խնդիրներ, որոնք, իմ կարծիքով, կարող են նույնիսկ բարի մտադրություններով բանավիճողներին առաջնորդել դեպի բարոյապես անհիմն տեսակետներ: Հոլոքոստն ազգայնացնելու պաշտոնական ջանքերն այն դարձրել են հասարակական ոգեկոչման հավակնություն, որով, ըստ ջատագովների, մերժվել է իրենց իսկ ցնցումը, ինչը ձեռնտու է աջաթեւան ծայրահեղականներին, որոնք ձգտում են հակադրել հույների տառապանքների հիշողությունն աշխարհաքաղաքացիական հիշողությանը, որ ենթադրաբար պարտադրված է դրսից: Այնուամենայնիվ այլատյացության հետ այս արատավոր կապը կարող է նաեւ խթան հանդիսանալ առավել ընդհանրական խնդիրների լուծման համար, որոնք նախկինում անտեսվել են ցնցումների վերաբերյալ պատումներում:

Ե. գլուխ՝ «Դառնալով աշխարհաքաղաքացի, ցեղասպանության ամերիկանացված պատմությունը սփյուռքում», ընդլայնում է հեռանկարը՝ ուսումնասիրելով, թե ինչ դեր է հույների ցեղասպանության պատմությունը խաղում ԱՄՆ-ում հույների ազգային խնդիրների շուրջ սփյուռքի մտահոգություններում: Շարունակական ուժացման համապատկերում ցեղասպանության պատմությունը վերլուծվում է իբրեւ պատասխան ժամանակի մեջ կողմնորոշվելու անհրաժեշտությանը եւ հունական ինքնության վերահաստատմանը, որը համարվում է վտանգված: Առանձնահատուկ ուշադրություն է դարձվում հաջողակ հույն-ամերիկյան գրողի դերին Պոնտոսի ցնցումային ողբերգության հանրայնացման գործում, ինչպես նաեւ վերլուծվում են ցեղասպանության պատմությունն ամերիկյան դպրոցներում ուսուցանելու փորձերը՝ միաժամանակ քննարկելով դրա միջազգային ընդունելության հետ աղերսվող գործոնները:

Զ.՝ «Երեք ցեղասպանություն, մեկ ճանաչում. քրիստոնեական հոլոքոստ» գլուխն ուսումնասիրում է միջազգային գիտական ճանաչման քաղաքականությունը եւ երբեմն ոչ դյուրին հարաբերությունները հույն ջատագովների եւ նրանց հայ ու ասորի գործընկերների միջեւ: Դա արվում է 2007 թվականին Ցեղասպանագետների միջազգային ընկերակցության շրջանակներում ծագած հակասությունների վերլուծության միջո-

ցով՝ կապված մի բանաձևի հետ, որը կոչ էր անում կազմակերպությանը Հայոց ցեղասպանության իր նախկին ճանաչումը տարածել հույների ու ասորիների ողբերգությունների վրա: Մեղադրելով հայ գիտնականներին եւ նրանց կողմնակիցներին Օսմանյան կայսրության հույների՝ «զոհի կարգավիճակը» մերժելու հարցում՝ հույների ցեղասպանության տեսակետի կողմնակիցները փորձել են ներգրավել նաեւ հայերին՝ որպես դաշնակիցներ միջազգային ճանաչման համար պայքարում՝ ներկայացնելով հույների, ասորիների եւ հայերի ցեղասպանությունն իբրեւ մեկ ամբողջություն՝ «հոլոքոստ» Օսմանյան կայսրության բոլոր քրիստոնյաների հանդեպ: Հարազատ համայնքը զոհերի ընդլայնված շրջանակի մեջ դնելու ռազմավարությունը նշանակում է, որ ցնցման պատմության տարրերը, որոնք չափազանց ազգային են թվում, ներսից հարձակման են ենթարկում ջատագովական շրջանակները: Ցեղասպանության պատմության մյուս տառապալներին հետ նույնանալու ուղղությամբ հունական ջանքերը եւ դրանց հետեւանքները քննարկվում են գլխի վերջում, մինչ գրքի եզրափակիչ մասն ամփոփում է ուսումնասիրության արդյունքները եւ քննարկում հնարավոր վտանգները, որոնք առկա են այս տեսակ իմաստավորման հանգեցնող հիշողության մեջ:

ԷՐԻԿ ՍՅՈՒՆԵՐԳ



СОДЕРЖАНИЕ

От редакции.	5
----------------------	---

ПАТРИАРШИЕ ЭНЦИКЛИКИ И ГРАМОТЫ БЛАГОСЛОВЕНИЯ

Послание ЕГО СВЯТЕЙШЕСТВА ГАРЕГИНА II, ВЕРХОВНОГО ПАТРИАРХА И КАТОЛИКОСА ВСЕХ АРМЯН , по случаю Дня независимости РА	8
---	---

ПРОПОВЕДИ

Проповедь ЕПИСКОПА АРШАКА ХАЧАТРЯНА , произнесенная в монастыре Св. Гаяне в праздник Воздвижения Креста Господня.	12
Проповедь ИЕРЕЯ ХОРЕНА КИРАКОСЯНА , произнесенная во время Св. Литургии в монастыре Св. Гаяне	16
Проповедь ПРОТОАРХИМАНДРИТА ЗАКАРИИ БАГУМЯНА , произнесенная во время Св. Литургии в церкви Св. Геворка в Мугни	20

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

БАБКЕН НАНЯН — Происхождение названия «Тэарнундарач» (Праздник Сретения)	25
ДИАНА ЦАГИКЯН — Учение Григория Назианзина о Божестве Святого Духа	39

ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

САРГИС АВЕТЯН — Рассмотрение употреблений <i>-ng</i> будущего древнеармянского языка в Библии по сравнению с греческим оригиналом.	56
РУБЕН ГАСПАРЯН — Церковь Святого Геворка в Карашамбе и надпись на ней.	73

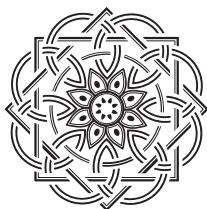
ИЕРЕЙ АРАРАТ ПОГОСЯН — Обстоятельства, способствовавшие армянской освободительной борьбе в XVI—XVII вв.	90
---	----

СООБЩЕНИЯ

СТЕПА ПЕТОЯН, МАЙЯ ГРИГОРЯН — Новоявленные страницы из истории Эчмиадзинской периодической печати («Эчмиадзинскія Объявленія»).	113
---	-----

РЕЦЕНЗИИ. БИБЛИОГРАФИЯ

ЭРИК СЁБЕРГ — Космополитическая память и нарратив геноцида греков	124
--	-----



CONTENTS

Editorial	5
---------------------	---

PONTIFICAL ENCYCLICALS, LETTERS OF BLESSING

Message of HIS HOLINESS KAREKIN II, CATHOLICOS OF ALL ARMENIANS , during the Republican service held on the occasion of the Independence Day of the Republic of Armenia	8
--	---

SERMONS

Sermon delivered by BISHOP ARSHAK KHACHATRYAN celebrated at St. Gayane Monastery on the occasion of the feast of the Exaltation of the Holy Cross.	12
Sermon delivered by FR. KHOREN KIRAKOSYAN during the Divine Liturgy celebrated at St. Gayane Monastery	16
Sermon delivered by PROTO-ARCHIMANDRITE ZAKARIA BAGHUMYAN during the Divine Liturgy at St. Gevork Church of Moughny	20

RELIGIOUS STUDIES

BABKEN NANYAN — Origin of the name “Տեառնընդառաջ” (Presentation of Jesus in the Temple).	25
DIANA TSAGHIKYAN — Teaching of Gregory of Nazianzus on the Deity of the Holy	39

HISTORICAL-PHILOLOGICAL STUDIES

SARGIS AVETYAN — Analysis of the use of the Old Armenian future <i>-ng</i> in the Bible in comparison with the Greek original	56
RUBEN GASPARYAN — St. Gevork Church of Karashamb and its inscription	73

FR. ARARAT POGHOSYAN — Circumstances that contributed to the Armenian liberation struggle in the 16 th –17 th centuries	90
--	----

ESSAYS

STYOPA PETOYAN, MAYA GRIGORYAN — Newly discovered pages from the history of the Etchmiadzin periodical press	113
---	-----

LITERARY REVIEW

ERIC SJÖBERG — Cosmopolitan Memory and the Greek Genocide Narrative	124
--	-----



ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ

Իբրեւ խմբագրական 5

ՀԱՅՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ԿՈՆԴԱԿՆԵՐ. ՕՐՀՆՈՒԹԵԱՆ ԳՐԵՐ

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

խօսքը ՀՀ անկախության տօնի առիթով Հանրապետական մաղթանքի
արարողությանը 8

ՔԱՐՈՉԽՕՍԱԿԱՆ

Տ. ԱՐԾԱԿ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ԽԱԶԱՏՐԵԱՆԻ քարոզը՝ խօսուած Խաչվերացին

Ս. Գայանէ վանքում մատուցուած Ս. Պատարագին. 12

Տ. ԽՈՐԷՆ ՔՀՆՅ. ԿԻՐԱԿՈՍԵԱՆԻ քարոզը՝ խօսուած Ս. Գայանէ վանքում

մատուցուած Ս. Պատարագին. 16

Տ. ՉԱՔԱՐԻԱ ԾԱՅՐԱԳՈՅՆ ՎԱՐԴԱՊԵՏ ԲԱՂՈՒՄԵԱՆԻ քարոզը՝

խօսուած Մուղնու Ս. Գէորգ եկեղեցում Ս. Գէորգի տօնին 20

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

ԲԱԲԿԷՆ ՆԱՆԵԱՆ — «Տեառնընդառաջ» անուան ծագումը 25

ԴԻԱՆԱ ԾԱՂԻԿԵԱՆ — Գրիգոր Նազիանզացու ուսմունքը՝ Սուրբ Հոգու

աստուածության մասին 39

ՊԱՏՄԱՐԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

ՍԱՐԳԻՍ ԱԲԵՏԵԱՆ — Աստուածաշնչում հին հայերէնի -ng ապառնիի

կիրառութիւնների քննութիւն յունարէն բնագրի համեմատութեամբ. 56

ՈՌԻԲԷՆ ԳԱՍՊԱՐԵԱՆ — Քարաշամբի Ս. Գէորգ եկեղեցին եւ նրա

արձանագրութիւնը 73

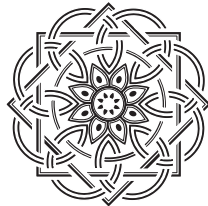
Տ. ԱՐԱՐԱՏ ՔՀՆՅ. ՊՕՂՈՍԵԱՆ — ԺԶ.—ԺԷ. դարերի Հայ ազատագրական պայքարին նպաստող հանգամանքները	90
--	----

ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐ

ՍՏԵՈՊԱ ՊԵՏՈՅԵԱՆ, ՄԱՅԵԱ ԳՐԻԳՈՐԵԱՆ — Նորայայտ էջեր Էջմիածնի պարբերական մամուլի պատմությունից	113
--	-----

ԳՐԱԽՕՍՈՒԹԻՒՆ. ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆ

ԷՐԻԿ ՍԵՕԲԵՐԳ — Աշխարհաքաղաքացիական յիշողությունը եւ յոյների ցեղասպանության պատմությունը	124
---	-----



ISSN 1829-4243
eISSN 2953-7843

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

Հրատարակչական բաժնի տնօրէն՝
Տ. Արարատ քինյ. Պօղոսեան

Խմբագրութեան հասցէն՝
ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹԻՒՆ, Ք. 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) 517-276

Ստորագրուած է տպագրութեան՝ 28.12.2022 թ.



ԵԶՄԻԱԾԻՆԻ ՏՊԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆ