

ԷԶՄԻԱԾԻՆ



Է.
2024



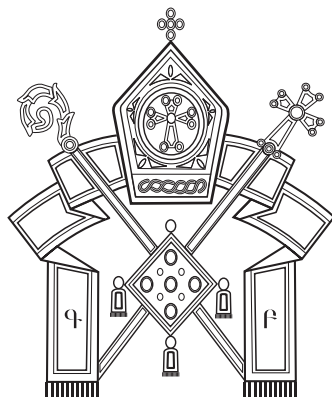
ՉԼ. ՏԼԻԻ

ՀԱՅԿԱՅԻՆ

ՊԼՇՏՈՆԱԿԱՆ ԱՐԱՆԻՐ
ԱՐԵՆԱՅԻՆ ՀԼՅՈՑ ԿԼԹՈՂԻԿՈՍԻԹԵԼՆ
ԱՆՅՐ ԼԹՈՒՄՅՈՒՆ ՄԻԲՈՅ ԷԶՐԻԼԵՐՆԻ

ՅԻՆԻ

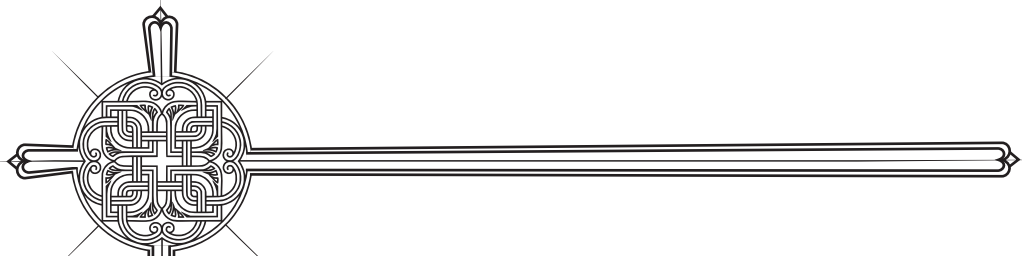
2024
Լ. ԷԶՐԻԼԵՐՆԻ



ՀՐԱՄԱՆԱԻ

Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. ԳԱՐԵԳՆԻ ԵՐԿՐՈՐԴԻ

ՎԵՀԱՓԱՌԻ ԵՒ ՍՐԲԱԶՆԱԳՈՅՆ
ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ



«ԷԶՄԻԱԾԻՆ»

կրօնագիտական եւ հայագիտական ամսագիր

Խմբագրական

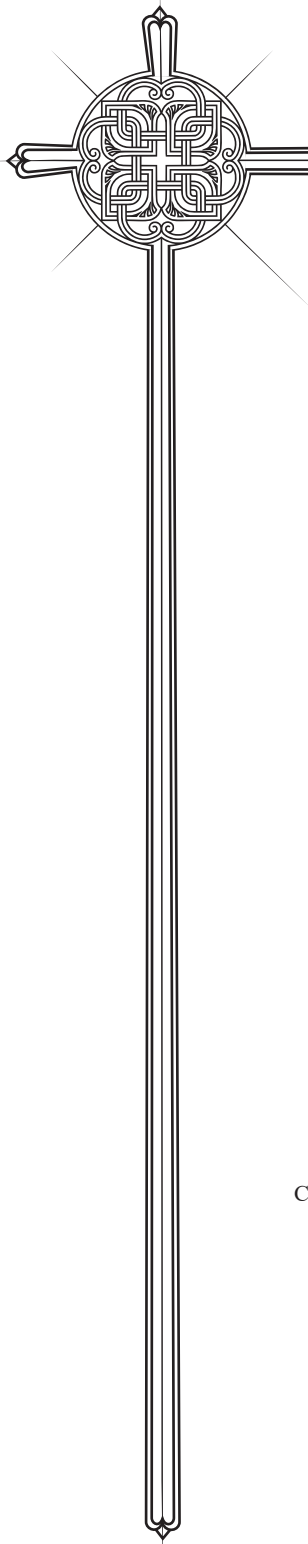
Գլխավոր խմբագիր՝ **Գեորգ Մադոյեան**

Լեզուատնական խմբագիր՝ **Նարէ Սարգսեան**

Տեխնիկական խմբագիր՝ **Գոռ Գրիգորեան**

Խմբագրական խորհուրդ՝ **Տ. Գեորգ եպս. Սարոյեան,
Տ. Շահէ ծ. վրդ. Անանեան,
Տ. Արարատ քինյ. Պօղոսեան,
Ազատ Բոզոեան,
Խաչիկ Բաֆֆի Գազէր
Վահէ Թորոսեան**





“Etchmiadzin”

Journal of Religious and Armenological Studies

Editorial staff

Editor-in-Chief **Gevorg Madoyan**

Stylistic editor **Nare Sargsyan**

Technical editor **Gor Grigoryan**

Editorial Board **Bishop Gevorg Saroyan,
Proto-Archimandrite Shahe Ananyan,
Fr. Ararat Poghosyan,
Azat Bozoyan,
Hacik Rafi Gazer
Vahe Torosyan**



«Эчмиадзин»

Религиоведческий и арменоведческий журнал

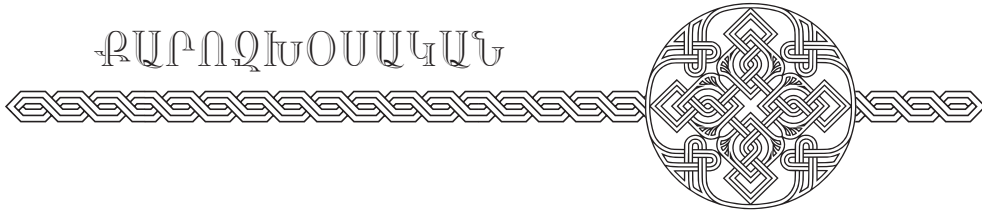
Редакционный состав

Главный редактор **Геворг Мадоян**

Стилистический редактор **Нарэ Саргсян**

Технический редактор **Гор Григорян**

Редакционный совет **Епископ Геворг Сароян,
Протоархимандрит Шагэ Ананян
Иерей Арарат Погосян,
Азат Бозоян,
Хачик Рафи Газер
Ваге Торосян**



Տ. ՂԱՆԻԵԼ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ ՖԸՆՏԸԳՅԱՆԻ ՔԱՐՈԶԸ՝
ԽՈՍՎԱԾ Ս. ԳԱՅԱՆԵ ՎԱՆՔՈՒՄ ՊԱՅԾԱՌԱԿԵՐՊՈՒԹՅԱՆ ՏՈՆԻՆ
ՍԱՏՈՒՅԱԾ Ս. ՂԱՏԱՐԱԳԻՆ

(7 հուլիսի, 2024 թ.)

Յանուն Հօր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն:

«Իսկ դո՛ւք զո՞ք ո՞ք ասե՛ք զի՞նքն թէ իցեմ:»
(Մատթ. ԺԶ. 15):

Ի սրտե շնորհավորում եմ Պայծառակերպության (Վարդավառի) մեծ և Տաղավար տոնը: Այսօր՝ Աստվածաշնչում գետեղված և Քրիստոսի կյանքին առնչվող ամենահետաքրքիր և արտասովոր իրադարձություններից մեկն ենք հիշատակում, որի պատմական բովանդակությունը շատերս հիշում ենք:

Հիսուս Իր աշակերտներից Պետրոսին, Հակոբոսին և Հովհաննեսին հետը վերցնելով տարավ մի բարձր լեռ, որտեղ Իր երեսը լուսավորվեց արեգակի նման, իսկ զգեստներն սպիտակեցին լույսի պես, և հանկարծակի Մովսեսն ու Եղիան, որոնք Հին Ուխտի մեծագույն հերոսներն են, երևացին Քրիստոսի երկու կողմերը: Պետրոս առաքյալն այնքան հուզվեց, որ ցանկացավ անմիջապես տաղավարներ կառուցել, մեկը Հիսուսի, մեկը Մովսեսի և մյուսը Եղիայի համար, որպեսզի այդ հիացական պահը երբեք ու երբեք չանցնի: Բայց այդ պահին մի պայծառ ամպ իջավ բոլորի վրա և այդ ամպի վրայից Հոր ձայնը լսվեց, որ ասում էր. «Դա է իմ սիրելի Որդին, որին հավանեցի, դրան լսեցեք» (Մատթ. ԺԷ. 5):

Այո՛, այս դեպքն առաջին հայացքից անըմբռնելի է իր խորհրդով, բայց նաև իմաստալից և խիստ նշանակալից մեզ բոլորիս համար: Ի՞նչ է այս դեպքի նշանակությունը, ո՞րն է այն բանալին, որով պետք է հասկա-

նանք և ինքներս մեզ համար բացենք Պայծառակերպության խորհուրդը: Այդ բանալին կարծում եմ մի հարցադրում է, հարցադրում, որը Հիսուս իր աշակերտներին է տվել Պայծառակերպության այս հրաշալի օրվանից վեց օրեր առաջ: Հարցադրում, որով այսօրվա Ավետարանի հատվածն սկսվեց ընթերցվել, և հարցադրում, որով ես իմ խոսքն սկսեցի: Հիսուս հարցնում է. «Իսկ դուք իմ մասին ի՞նչ եք ասում. ո՞վ եմ ես» (Մատթ. ԺԶ. 15): Յուրաքանչյուրիս համար սա վճռական հարց է, վերջին հաշվով՝ ո՞վ է Հիսուս. մարգարե՞ է, ուսուցիչ՞ է, վարդապետ է, Ռաբբի, շնորհալի քարոզիչ, հրաշագործ, մի կրոնապետ, թե՞ լոկ մի բարի մարդ, ո՞վ է այս Հիսուսը: Պետրոս առաքյալը ճիշտ պատասխան տալով այս հարցադրումին ասաց. «Դու ես Քրիստոսը՝ կենդանի Աստուծո Որդին» (Մատթ. ԺԶ. 16), այսինքն Հիսուսը Քրիստոսն է, որ նշանակում է թե Օծյալն ու անձնական պատվիրակն է Կենդանի Աստուծո, որին Աստված առաքեց այս աշխարհ, որպես փրկիչ, որ մեզ պիտի փրկի մեղքից և մահից: Փրկիչ, որ պիտի գա և մեզ շնորհի կենդանի Աստուծո անհաղթելի զորությունը, սերն ու հավիտենական կյանքը:

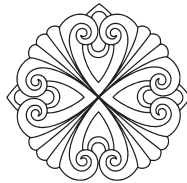
Բայց ուշադիր պետք է լինենք. Հիսուս պարզ մի հրեշտակ չէ՝ Հորից զատված և առանձին, Հիսուս կենդանի Աստուծո Որդին է, Աստուծո էությունն է, Աստուծո էական ներկայությունն է մեր մեջ: Պետրոս առաքյալը ճիշտ պատասխանեց, որի համար Հիսուս իրեն Արքայության բանալինելը շնորհեց ու պարգևեց, և վեց օր հետո Պետրոսի հավատքի բանալիները բացեցին Աստուծո Արքայությունը: Պետրոսը տեսավ Հիսուսին որպես Աստուծո պայծառ և հզոր Որդի:

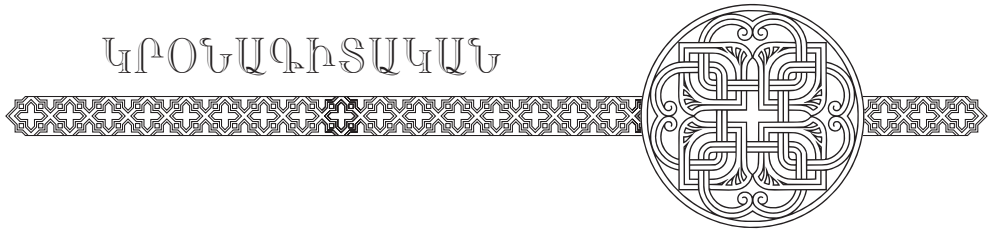
Սիրելիներ, Հիսուս մեզ յուրաքանչյուրիս է տալիս այդ հարցադրումն այսօր, այս տոնին, ամեն օր և ամեն վայրկյան. Ո՞վ եմ եմ: Հիսուս ցանկանում է այդ բանալիները տալ նաև մեզ, որպեսզի մենք ևս Պետրոսի նման Աստուծո Արքայության դռները բացենք: Հիսուս ուզում է, որ նույնիսկ մեր ֆիզիկական աչքերով մենք ևս տեսնենք Իր աստվածային լույսը և տեսնելով դա՝ մտնենք այդ լույսի մեջ՝ ապրելու համար աստվածային և կենդանարար լույսի ներքո:

Դժբախտաբար, շատերը կամ չեն լսում այդ հարցադրումը, կամ անտեսում են Քրիստոսին և հետևաբար նաև Նրա հարցադրումը: Տիրոջ հարցին պատասխանելու փոխարեն մենք ենք սկսում տարբեր հարցեր տալ, թե ո՞ր է Աստված, ինչո՞ւ մեր աղոթքները չի լսում և չի օգնում մեզ, Աստված ինչո՞ւ չի վերացնում չարիքը, չարչարանքը, տանջանքն ու պա-

տերազմը, ինչո՞ւ չի փրկում մեր ազգին և չի պատժում մեր թշնամուն: Սրանք անշուշտ արդար հարցեր են, սակայն նրանք պատասխաններ չեն ստանա մինչ մենք չենք պատասխանել Հիսուսի՝ մեզ տրված հարցին: Հետևաբար, ձեր կարծիքով Ո՞վ է Հիսուսը, քո՞ կարծիքով Ո՞վ է Հիսուս: Մեր արյունակից նահատակներն ու սրբերը, նախահայրերն ու նախամայրերը, ընդունեցին և ստացան Աստուծո Արքայության բանալիները, որովհետև նրանք Հիսուսի հարցի պատասխանը շատ հստակ իմացան, նրանք իմացան, թե Ո՞վ է Հիսուս, իմացան Նրա Ինքնության կարևորությունն իրենց կյանքի համար՝ այսօր և հավերժաբար: Նրանք իմացան Հիսուսի՝ Փրկիչ լինելը, ընկալեցին Նրա աստվածակամ մարդացումը, գիտակցելով մեր Տեր Հիսուս Քրիստոսի բերած միակ և համամարդկային փրկությունը, որի համար նախ մեր Սուրբերը, և ապա մենք՝ Քրիստոսին ճանաչողներս, իրենց օրինակով հետևեցինք Հիսուսին, հարկ եղած դեպքում նահատակվելու պայմանով, քանզի նա ով մեկ անգամ ճանաչեց Հիսուսին, ճանաչեց նաև իրեն կյանք շնոհողին:

Պայծառակերպության այս տոնի առիթով ես աղոթում եմ, որ մենք ևս գտնենք այն շնորհը, հավատն ու քաջությունը, որով Պետրոս առաքյալի հետ միասին կկարողանանք ուրախությամբ բացականչել ու ասել. Դու ես Քրիստոսը՝ կենդանի Աստուծո Որդին, այժմ և հավիտյանս ամեն:





Doi: 10.56737/2953-7843-2024.07-8

ԵՂԻՇԵ ՍԱՐԿԱՎԱԳ ՍԱՐԳՍՅԱՆ
Միաբան Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի, ԳՀԾ

ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԱԿԱՆ ՊԱՇՏՈՆԱԿԱՆ ԴԻՄԵԼԱՋԵԲԵՐԸ (ՏԻՏՂՈՍԱՆՈՒՆՆԵՐԸ)¹

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

Հայ Եկեղեցու պատմության ընթացքում տարբեր կերպ են ընտրել եւ ձեռնագրել կաթողիկոսներին, ինչպես նաեւ տարբեր պաշտոնական տիտղոսներով են կոչել նրանց: Սույն հոդվածում անդրադարձ է կատարվելու ինչպես «կաթողիկոս» եզրի ծագմանը, գործածությանը, այնպես նաեւ այն տիտղոսներին, որոնք տրվել են հայրապետներին՝ պատմական հանգամանքների բերումով, ինչպես նաեւ ծիսական եւ այլ պատճառներով: Հայոց Եկեղեցու առաջնորդը կոչվել է՝ Կաթողիկոս, Հայրապետ, Եպիսկոպոսապետ, Կաթողիկոս Հայոց Մեծաց, Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս, Քահանայապետ, Վեհափառ, Պատրիարք, Ծայրագույն Պատրիարք եւ այլ տիտղոսներով²:

Կաթողիկոս: Առավել հաճախադեպ է «կաթողիկոսի»³ գործածությունը: Այն հունարեն κατολιχος բառն է, որը թարգմանաբար նշանակում է՝

¹* Ստացվել է՝ 17.01.2024, գրախոսվել է՝ 7.02.2024:

Էլ. հասցե՝ deacon.yeghishe@gmail.com:

² Թվարկված տիտղոսներից մի քանիսին համառոտ կերպով անդրադարձ է կատարել նաեւ Մատթեոս Բ. Իգմիրլյան հայրապետը (1908–1910) (տե՛ս Մ. ԵՊՍ. ԻԶՄԻՐԼԵԱՆ, Հայրապետության Հայաստանեայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցուց եւ Սիս ու Աղթամար, Ս. Էջմիածին, 2008, էջ 43–46 (այսուհետեւ՝ ԻԶՄԻՐԼԵԱՆ, Հայրապետության Հայաստանեայց Առաքելական սուրբ Եկեղեցուց, էջ 44):

³ «Կաթողիկոս» բառի բացատրության վերաբերյալ տե՛ս ՍՏ. ՄԱԼԵԱՍԵԱՆՅ, Հայերէն բացատրական բառարան, հտ. Բ., Երեւան, 1944, էջ 363, Հայոց լեզուի նոր բառարան, աշխատ.՝ Գ. արք. Զէրէճեանի, Փ. Կ. Տօնիկեանի եւ Ա. Տէր-Նաչատուրեանի, Պէյրուիթ, 1992, էջ 932 (այսուհետեւ՝ Հայոց լեզուի նոր բառարան), «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Եր-

«ընդհանրական, տիեզերական», «...կաթողիկոսը որ թարգմանին ընդհանրականը»⁴։ Բառն ածական է եղել, ապա վերածվել գոյականի։ Հունարեն καθολικός բառից են փոխառվել լատիներեն catholicus-ը, արաբերեն, ասորերեն, վրացերեն համարժեք բառերը⁵։

Ե. դարի հայ մատենագրության մեջ, Սուրբ Գրիգոր Լուսավորչից սկսած, մեր հայրապետները հիշատակվում են «կաթողիկոս» դիմելով։ «Յայնժամ մեծ արքայն Տրդատ եւ սուրբ կաթողիկոսն Գրիգորիոս հանդերձեցին եւ արձակեցին զԱրիստակէս, որ երթեալ հասանէր ի մեծ ժողովն Նիկիայ ընդ եպիսկոպոսն ամենայն»⁶։ Ե. դարի հայ մատենագրության մեջ այս տիտղոսով էին կոչվում ոչ միայն մեր Եկեղեցու հովվապետերը, այլ նաեւ մյուս Եկեղեցիների առաջնորդները։ Մասնավորապես նույն դարի պատմիչներից Ագաթանգեղոսը Կեսարիայի եպիսկոպոս Ղեւոնդիոսին կոչում է «զսուրբ կաթողիկոս»⁷, Բուզանդը Եւսեբիոս Կեսարացուն հիշում է «զկաթողիկոսն կաթողիկոսաց»⁸ տիտղոսով։ Մաղաքիա արք. Օրմանյանը «կաթողիկոս» դիմելաձեւի վերաբերյալ հետեւյալն է նշում. «Կաթողիկոս բառին, առաջին աստիճանի եկեղեցական իշխանաւորաց հաւասար լինելը կը հաստատեմք եւս անտի, որ ստէպ մեր գրոց մէջ Հռովմայ եւ Կոստանդնուպօլսոյ պատրիարքներն ալ կաթողիկոս կը կոչուին,

եւան, 2012, էջ 457–458, ԻԶՄԻՐԼԵԱՆ, Հայրապետութիւն Հայաստանեայց Առաքելական սուրբ Եկեղեցւոյ, էջ 44։

⁴ Սրբոյն Ներսեսի Լամբրոնացւոյ Տարսոնի եպիսկոպոսի խորհրդածութիւնը ի կարգս եկեղեցւոյ եւ մեկնութիւն խորհրդոյ պատարագին, ի Վենետիկ, Սուրբ Ղազար, ՌՄՂԶ.–1847, էջ 83։

⁵ Տէն Հ.Ր. ԱՃԱՌՅԱՆ, Հայերեն արմատական բառարան, հտ. Բ., Երեւան, 1973, էջ 482 (այսուհետեւ՝ ԱՃԱՌՅԱՆ, Արմատական բառարան)։ Տէն նաեւ Մ. ԱԻԳԵՐԵԱՆ, Առձեռն բառարան Հայկազնեան լեզուի, Վենետիկ, 1865, էջ 414։

⁶ ԱԳԱԹԱՆԳԵՂՈՍ, Պատմութիւն Հայոց, Մատենագիրք Հայոց, հտ. Բ., Ե. դար, Անթիլիաս–Լիբանան, 2003, էջ 1727 (այսուհետեւ՝ ԱԳԱԹԱՆԳԵՂՈՍ, Պատմութիւն Հայոց), Ագաթանգեղոսի երկում Գրիգոր Լուսավորիչը նույնպէս հիշատակվում է իբրեւ «սուրբ կաթողիկոս»։ «Յայնժամ մեծ արքայն Տրդատ եւ սուրբ կաթողիկոսն Գրիգորիոս հանդերձեցին եւ արձակեցին զԱրիստակէս, որ երթեալ հասանէր ի մեծ ժողովն Նիկիայ ընդ եպիսկոպոսն ամենայն», ԱԳԱԹԱՆԳԵՂՈՍ, Պատմութիւն Հայոց, էջ 1727։ Տէն նաեւ ՂԱԶԱՐ ՓԱՐՊԵՅԻ, Պատմութիւն Հայոց, Թուղթ, Մատենագիրք Հայոց, հտ. Բ., Ե. դար, Անթիլիաս–Լիբանան, 2003, էջ 2212 (այսուհետեւ՝ ՂԱԶԱՐ ՓԱՐՊԵՅԻ, Պատմութիւն Հայոց), ՓԱԽՏՈՍ ԲՈՒԶԱՆԴ, Պատմութիւն Հայոց, Մատենագիրք Հայոց, հտ. Ա., Ե. դար, Անթիլիաս–Լիբանան, 2003, էջ 289 (այսուհետեւ՝ ՓԱԽՏՈՍ ԲՈՒԶԱՆԴ, Պատմութիւն Հայոց)։

⁷ ԱԳԱԹԱՆԳԵՂՈՍ, Պատմութիւն Հայոց, էջ 1688, հմմտ. ԻԶՄԻՐԼԵԱՆ, Հայրապետութիւն Հայաստանեայց Առաքելական սուրբ Եկեղեցւոյ, էջ 44։

⁸ ՓԱԽՏՈՍ ԲՈՒԶԱՆԴ, Պատմութիւն Հայոց, էջ 314։

եւ հնար չէր տալ անոնց այդ անունը եթէ կաթողիկոս անունը համազօր եւ համաստիճան չը լնէր պատրիարք եւ հայրապետ անուններուն հետ»⁹: Կաթողիկոս տիտղոսն էին կրում նաեւ Վրաց եւ Աղվանից Եկեղեցու հովվապետերը: Այսօր էլ Հայ Եկեղեցու գահակալը հիշատակվում է «կաթողիկոս» տիտղոսով, որը ոչ միայն տիտղոս է, այլեւ Հայոց Եկեղեցու նվիրապետական համակարգում ներառված հոգեւոր աստիճանի անվանաձեւ:

Հայրապետ: «Հայրապետը»¹⁰ նույնպէս կաթողիկոսին տրվող տիտղոսներից է, այն արտահայտում է «ընդհանուր» իմաստը եւ նշանակում «հայրերի մեծ»: Մաղաքիա արք. Օրմանյանը նշում է, որ «հայր» անունով էին կոչվում եպիսկոպոսները, որոնք ժողովրդի համար հոգեւոր հայրեր էին համարվում: «Հայրապետը» հունարեն «պատրիարքի» թարգմանությունն է: Ե. դարի պատմագրության մեջ նույնպէս կան «հայրապետ» անվան հիշատակումներ. «Ապա սուրբ հայրապետն Ներսէս մտանէր առ թագաւորն, խաւսէր ընդ նմա եւ ասէր՝ եթէ Ընդէր մոռացար զՏէր, եւ թողեր զպատուիրանս Նորա»¹¹, «Լցաւ երկիրս ամենայն Հայոց գիտութեամբ Տեառն ի հոգեւոր վտակաց սուրբ հայրապետին Սահակայ»¹²:

Եպիսկոպոսապետ: «Եպիսկոպոսապետը» նույնպէս գործածական է եղել կաթողիկոսի համար: Այն նշանակում է եպիսկոպոսների գլուխ կամ պետ¹³: «Կաթողիկոս» եւ «հայրապետ» տիտղոսների կողքին հաճախ հանդիպող պատվանուններից է: Այդ տիտղոսով են հիշվում, օրինակ, Վրթանէս (333–341) հայրապետը. «Եպիսկոպոսապետ Վրթանէս եւ որք ընդ նովաւ եպիսկոպոսունք եւ ամենայն նախարարք Հայոց Մեծաց»¹⁴, Կոմիտաս Ա. Աղցեցի (615–628) հայրապետը¹⁵ եւ այլք: Մովսէս

⁹ Մ. ԱՐՔ. ՕՐՄԱՆՅԱՆ, Աթոռ Հայաստանեայց, Վաղարշապատ, 1886 (այսուհետեւ՝ ՕՐՄԱՆՅԱՆ, Աթոռ Հայաստանեայց) էջ 7:

¹⁰ ՏՏՍ ՍՏ. ՄԱԼԽԱՍԵԱՆՅ, Հայերէն բացատրական բառարան, հտ. Գ., Երեւան, 1944 էջ 40: ՏՏՍ նաեւ Հայոց լեզուի նոր բառարան, էջ 1144:

¹¹ ՓԱԽՏՈՍ ԲՈՒԶԱՆԿ, Պատմութիւն Հայոց, էջ 337:

¹² ՂԱԶԱՐ ՓԱՐՊԵՅԻ, Պատմութիւն Հայոց, էջ 2216:

¹³ ՏՏՍ ԻԶՄԻՐԼԵԱՆ, Հայրապետութիւն Հայաստանեայց Առաքելական սուրբ Եկեղեցւոյ, էջ 43:

¹⁴ ՄՈՎՍԵՍ ԽՈՐԵՆԱՅԻ, Պատմութիւն Հայոց, Մատենագիրք Հայոց, հտ. Բ., Ե. դար, Անթիլիաս–Լիբանան, 2003, էջ 2012 (այսուհետեւ՝ ՄՈՎՍԵՍ ԽՈՐԵՆԱՅԻ, Պատմութիւն Հայոց):

¹⁵ ՏՏՍ ՍԵՔՆՈՍ, Պատմութիւն, աշխատ.՝ Գ. ԱՐԳԱՐԵԱՆԻ, Մատենագիրք Հայոց, հտ. Դ., Ե. դար, Անթիլիաս–Լիբանան, 2005, էջ 514 (այսուհետեւ՝ ՍԵՔՆՈՍ, Պատմութիւն):

և որենացին հայոց կաթողիկոսներին հիմնականում հիշում է «եպիսկոպոսապետ» տիտղոսով¹⁶:

Քահանայապետ: «Քահանայապետը» մատենագրության մեջ նույնպես կիրառվել է իբրեւ կաթողիկոսական տիտղոս. «...ժողովեցան միահամուռ առ մեծ քահանայապետն հայոց առ սուրբն Սահակ»¹⁷: Այս բառը, ըստ Մատթեոս Բ. Հայրապետի, հետեւյալ ծագումն ունի. «...երբբայեցերէն քօհէն՝ քահանայ կամ քաւող բառէն Քահանայ բառը եւ անկից սոյն Քահանայապետ բառը շինուած կերելի, որ պետ, գլուխ Քահանայից կամ մեծ Քահանայ ըսել է»¹⁸:

Կաթողիկոս Հայոց Մեծաց, Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս¹⁹: Ե. դարից ընդհուպ մինչեւ ԺԱ. դարի երկրորդ կեսը հայոց կաթողիկոսները հանդես էին գալիս «Կաթողիկոս Հայոց Մեծաց», այսինքն՝ Մեծ Հայքի կամ Հայաստանի

¹⁶ Տէս ՄՈՎՍԷՍ ԽՈՐԵՆԱՅԻ, Պատմութիւն Հայոց, էջ 2005, 2007, 2030 եւ այլն: «Եպիսկոպոս» անվանաձեւը նույնպես կիրառական է եղել կաթողիկոսների համար: Ինչպես գիտենք, եպիսկոպոսությունը եղել է առանձին նվիրապետական աստիճան: Օրինակ՝ «Եպիսկոպոս» տիտղոսով է հանդես գալիս Ս. Սահակ Ա. Պարթեւ հայրապետը (387–439) Բյուզանդիայի Թեոդոս կայսերը (408–450) հղած նամակում. «Սահակ հայոց եպիսկոպոս» (տէս ՄՈՎՍԷՍ ԽՈՐԵՆԱՅԻ, Պատմութիւն Հայոց, էջ 2088), տէս նաեւ այլ օրինակներ (անդ, էջ 2089, 2090, 2091): Կաթողիկոսների հիշատակումն այս տիտղոսով սակավագեղ է մատենագրության մեջ: Եկեղեցական մատենագրության մեջ հանդիպում ենք կաթողիկոսներին տրվող ոչ միայն «Եպիսկոպոս» տիտղոսին, այլ նաեւ «արքեպիսկոպոս» եւ «մետրոպոլիտ» պատվանուններին. «Տեառն իմոյ ամենայն բարութեան եւ երանութեան եւ հոգեւորի ԿՈՍՏԱՍՍԱՅ արքեպիսկոպոսի եւ մետրապոլիտի աշխարհիդ Հայոց, Մողեստոս նուաստ երէց եւ տեղապահ Երուսաղէմի» (տէս ՍԵՔՆՈՍ, Պատմութիւն, էջ 512):

¹⁷ ՂԱԶԱՐ ՓԱՐՊԵՅԻ, Պատմութիւն Հայոց, էջ 2217:

¹⁸ ԻԶՄԻՐԵԱՆ, Հայրապետութիւն Հայաստանեայց Առաքելական սուրբ Եկեղեցւոյ, էջ 42:

¹⁹ Ե. պատրիարք Գալստյանը 1973–1974 թթ. գրած իր հոդվածներում անդրադարձել է մի խնդրի, որը վերաբերում է «Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս» տիտղոսանվանը: Նրան ժամանակակից Կիրիկիո կաթողիկոսն անհիմն օգտագործել է «Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս» տիտղոսը: Այս մասին նա գրում է. «Բարոյական իրաւասութեան սահմաններուն մէջ կատարուած ոտնձգութիւնները մէջտեղ կուզան Անթիլիասէն ելած վերջին կոնդակին մէջ: Այդ կոնդակով Կիրիկիոյ Կաթողիկոսը ինքզինքը կը ներկայացնէ այսպէս. «Խորէն ծառայ Յիսուսի Քրիստոսի... Եպիսկոպոսապետ եւ Կաթողիկոս ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՅ (Գլխադրումը մերին. Ե.) Մեծի Տանն Կիրիկիոյ...», Ե. ԱՐՔ. ԳԱՆՍՅԱՆ, Անթիլիասի նոր սահմանադանցութիւնները, «Ժամանակ» օրաթերթ, հուլիս, 1973, էջ 4: Շնորհք պատրիարքը նույն թերթի հաջորդ համարում իրավացիորեն նշում է, որ «Սխալ է Կիրիկիո Կաթողիկոսներուն համար «ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՅ» աւելադրութեան կցումը իրենց բնական տիտղոսին: Սխալ է այդ քերականօրէն. սխալ է տրամաբանօրէն եւ սխալ է կանոնական տեսակետէն», ԳԱՆՍՅԱՆ, Անթիլիասի նոր սահմանադանցութիւնները, էջ 1: Վերոհիշյալ խնդիրն առավել մանրամասն Շնորհք պատրիարքը բացատրում է իր մյուս՝ Դարձյալ «Կաթողիկոս Ամենայն Հայոց Մեծի Տանն Կիրիկիո» հոդվածում: Մանրամասն տէս Ե. ԱՐՔ. ԳԱՆՍՅԱՆ, Դարձյալ «Կաթողիկոս Ամենայն Հայոց Մեծի Տանն Կիրիկիո», «Էջմիածին», Բ., 1974, էջ 3–14:

կաթողիկոս տիտղոսով²⁰: Այս տիտղոսի հիմքում ընկած է աշխարհագրական հատկանիշ²¹: Շիրակի Բագրատունյաց թագավորության անկումից հետո հայրապետական աթոռը դուրս բերվեց Մեծ Հայքից՝ հայտնվելով այլ միջավայրում, որտեղ Հայոց Եկեղեցու թեմերի ստեղծումը դեռ ընթացքի մեջ էր²²:

Հստ Գ. Հարությունյանի՝ «Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս» տիտղոսանունն առաջին անգամ հիշատակվում է հաշիկ Ա. Արշարունեցի (973–992) հայրապետի օրոք, որը, սակայն, լայն տարածում չի գտել²³: Վերոհիշյալ տիտղոսանունն օգտագործվում է հաշիկ Ա. Արշարունեցու՝ 976 թ. գրած հայրապետական կոնդակում՝ հետևյալ կերպ. «....ձեռամբ մեծանուն Տեառն հաշկայ կաթողիկոսի / Ամենայն Հայոց»²⁴: Նույն կոնդակում Աշոտ Գ. Ողորմած (953–977) արքան հիշատակվում է. «Աշոտ թագաւոր թագաւորաց ամենայն տիեզերաց»²⁵ տիտղոսով: Սույն կոնդակի գրության ժամանակը դրվում է ԺԳ.–ԺԴ. դարերի սահմանագծում՝ ի մասնավորի 1320-ական թվականներին²⁶: Հետեւաբար հնարավոր է նույն տիտղոսը տվյալ շրջանում ներառված կամ ավելացված լինի կոնդակի մեջ, մասնավորապես որ ուշ դարի է գրված ձեռագիրը, սակայն «իրաւունք չունենք բացառելու նրա մէջ արձանագրուած՝ 976 թ. փաստաթղթի գոյութիւն ունեցած լինելը, անհնար չհամարելով նաեւ, որ այդ սկզբնագիրը կարող էր մեզ հասածի

²⁰ Տե՛ս Ա. ԳԱՔԱՆԳԵՂՈՍ, Պատմութիւն Հայոց, էջ 1717, ՓԱԽՏՈՍ ԲՈՒՋԱՆԴ, Պատմութիւն Հայոց, էջ 314:

²¹ Առավել մանրամասն տե՛ս Ա. ԲՈՋՈՅԱՆ, «Կաթողիկոս Հայոց» տիտղոսի նորովի ընկալումը Բագրատունյաց թագավորության անկումից հետո, Հայաստանը եւ քրիստոնյա արեւելքը, Երեւան, 2000, էջ 80–85 (այսուհետեւ՝ ԲՈՋՈՅԱՆ, Կաթողիկոս Հայոց):

²² Հաշիկ Ա. Արշարունու (972–990) օրոք վարչական կառույցներ էին հաստատվում Կիլիկիայում ու Հյուսիսային Ասորիքում՝ Տարսոնում, Անտիոքում եւ Սուլեյմանի, արդյունքում հիմնվում էին հայերով բնակեցված թեմական կառույցներ: Տե՛ս ՍՏԵՓԱՆՈՍ ՏԱՐԱԽԵՅՅԻ ԱՍՈՂԻԿ, Պատմութիւն տիեզերական, աշխատ.՝ Գ. ՄԱՆՈՒԿԵԱՆԻ, Մատենագիրք հայոց, հտ. ԺԵ., Ժ. դար, Երեւան, 2011, էջ 810, (այսուհետեւ՝ ԱՍՈՂԻԿ, Պատմութիւն) Վ. ԹՈՐՈՍՅԱՆ, Հայոց կաթողիկոսական իշխանությունը, (ԺԱ. դարի կեսեր – ԺԲ. դարի սկիզբ), Երեւան, 2018, էջ 146 (այսուհետեւ՝ ԹՈՐՈՍՅԱՆ, Հայոց կաթողիկոսական իշխանությունը):

²³ Տե՛ս Գ. ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ, Հայոց կաթողիկոսության տեղագրական կազմակերպման խնդիրները ԺԳ. դարի երկրորդ կեսին, «Բանբեր Երեւանի համալսարանի», 3, (102), 2000, էջ 143 (այսուհետեւ՝ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ, Հայոց կաթողիկոսության տեղագրական կազմակերպման խնդիրները):

²⁴ Գ. ՏԷՐ-ՎԱՐԳԱՆԵԱՆ, Զ. ՍԱՀԱԿԵԱՆ, հաշիկ Ա. Արշարունի կաթողիկոսի 976 թուականի կոնդակը՝ տրուած Դարաշամբի Սուրբ Ստեփանոս Նախավկայի վանքին, «էջմիածին», է., 2012, էջ 100 (այսուհետեւ՝ Գ. ՏԷՐ-ՎԱՐԳԱՆԵԱՆ, Զ. ՍԱՀԱԿԵԱՆ, 976 թուականի կոնդակ):

²⁵ Գ. ՏԷՐ-ՎԱՐԳԱՆԵԱՆ, Զ. ՍԱՀԱԿԵԱՆ, 976 թուականի կոնդակ, էջ 98:

²⁶ Անդ, էջ 94:

հետ կատարելապես նոյնական չլինել»²⁷: Ամեն դեպքում առավելապես «Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսը» շրջանառվել է ԺԱ. դարից²⁸: Հայրապետական աթոռի Հայաստանից դուրս բերմամբ, հայրենիքից դուրս հայկական տարրի ստվարացման պայմաններում, անհրաժեշտություն առաջացավ կաթողիկոսական տիտղոսի հիմքում դնել ոչ թե աշխարհագրական, այլ համահայկական եւ ցեղային (ethnic) հատկանիշ: Այդ պատճառով, ամենայն հավանականությունով, հատկապես ԺԱ. դարում է առաջ եկել «Կաթողիկոս Ամենայն Հայոց», այսինքն՝ բոլոր հայերի կաթողիկոս տիտղոսը²⁹:

Ըստ Գ. Հարությունյանի՝ «Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս» տիտղոսը կանոնադրական տեսակետից ամրագրվեց 1243 թ. Սսի ժողովում. «Կոստանդին ծառայ Քրիստոսի եւ շնորհօք Նորին կաթողիկոս Ամենայն Հայոց, օրհնութեամբ եւ ողջունիւ եւ սիրովն Աստուծոյ՝ ծանուցանեմ լրման Եկեղեցւոյդ Հայաստանեայց, վիճակելոց ընդ իշխանութեամբ գաւազանի սրբոց Թադէոսի եւ Բարդուղիմէոսի եւ մեծավաստակ նահատակին Գրիգորի...»³⁰: Սակայն սխալված չենք լինի, եթե պնդենք, որ վերոհիշյալ տիտղոսն արդեն իսկ Գրիգոր Գ. Պապականի (1113–1166) եւ Ներսէս Շնորհալի (1166–1173) հայրապետների ժամանակ կանոնադրական տեսակետից արդեն իսկ գործածվում էր, օրինակ. «Միքայէլ, ողորմութեամբն Աստուծոյ արքեպիսկոպոս Կոստանդնուպօլսի նոր Հռոմայ, եւ տիգերական Պատրիարք. տեառն Գրիգորի սուրբ սիրեցելոյ պատուական Կաթողիկոսի ամենայն Հայոց»³¹, «Ներսիսի ծառայի Քրիստոսի, ողորմութեամբ նորին Կաթողիկոսի ամենայն Հայոց»³²:

Ամփոփելով կարող ենք արձանագրել հետևյալը.

- Եթե ընդունենք այն հանգամանքը, որ 976 թ. Խաչիկ Ա. հայրապետի կոնդակը ԺԳ. դարում նույն բովանդակությամբ է շարադրված՝

²⁷ Անդ, 976 թուականի կոնդակ, էջ 96:

²⁸ Տէս ԲՈՋՈՅԱՆ, Կաթողիկոս Հայոց, էջ 80–85, ԹՈՐՈՍՅԱՆ, Հայոց կաթողիկոսական իշխանությունը, էջ 145, Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ Ե.–ԺԲ. դարեր, աշխատ.՝ Ա. ՄԱԹԵՒՈՍՅԱՆԻ, Երեւան, 1988, էջ 134, 135, 137, 138 (այսուհետեւ՝ Ե.–ԺԲ. դդ. Հիշատակարաններ):

²⁹ Ավելի մանրամասն տես ԲՈՋՈՅԱՆ, Կաթողիկոս Հայոց, էջ 80–85, ԹՈՐՈՍՅԱՆ, Հայոց կաթողիկոսական իշխանությունը, էջ 145, Ե.–ԺԲ. դդ. Հիշատակարաններ, էջ 134, 135, 137, 138:

³⁰ Գ. ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ, Հայոց կաթողիկոսության տեղագրական կազմակերպման խնդիրները ԺԳ. դարի երկրորդ կեսին, «Բանբեր Երեւանի համալսարանի», 3, (102), էջ 143:

³¹ Հնդհանրական թուղթք Սրբոյն Ներսիսի Շնորհալոյ, յերուսաղէմ, 1871, էջ 175–176:

³² Անդ, էջ 218:

առանց խմբագրումների, ապա «Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս» տիտղոսը ժ. դարում է սկսել շրջանառվել:

- «Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս» տիտղոսանունն սկսել է լայնորեն շրջանառվել ԺԱ. դարի երկրորդ կեսից սկսած՝ պայմանավորված Հայրապետական աթոռի Հայաստանից դուրս բերման, հայրենիքից դուրս հայկական տարրի ստվարացման պայմանների եւ ժողովրդագրական հատկանիշների պատճառով:

- Քաղաքական եւ եկեղեցական բազմակենտրոնությունն ու շփումները նպաստավոր պայմաններ ստեղծեցին, որ ԺԲ.–ԺԳ. դարերում կանոնափրավական տեսակետից օգտագործվի «Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս» տիտղոսանունը:

- Արդյունքում ժ. կամ ԺԱ. դարից սկսած «Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս» տիտղոսը շրջանառության մեջ էր եւ խորհրդանշում էր կաթողիկոսության հոգեւոր եւ բացարձակ իշխանությունը ոչ միայն սփռված ամբողջ հայության նկատմամբ, այլեւ մասնավոր կաթողիկոսությունների նկատմամբ եւս (Աղվանից եւ Աղթամարի կաթողիկոսություններ):

Պատրիարք, Մայրագույն Պատրիարք: «Պատրիարք»³³ տիտղոսն սկզբից գործածել են Անտիոքի եպիսկոպոսները, հետո՝ Ալեքսանդրիայի, Հռոմի, Կոստանդնուպոլսի եւ Երուսաղեմի եպիսկոպոսները³⁴: Պատրիարքի իրավունքների մասին որոշումն առաջին անգամ ընդունվել է Քաղկեդոնի 451 թ. ժողովում. այն արքեպիսկոպոս-ի հետ մտավ ժողովի արձանագրությունների մեջ, իսկ Զ. տիեզերական ժողովի (680/1 թ., Կոստանդնուպոլիս) 36-րդ կանոնով որոշվեց պատրիարքությունների հետեւյալ դասակարգումը. առաջին տեղում Կոստանդնուպոլսի պատրիարքությունն էր, երկրորդը՝ Ալեքսանդրիայինը, երրորդը՝ Անտիոքինը, չորրորդը՝ Երուսաղեմինը, իսկ Հռոմի եպիսկոպոսը Ե. դարից իրեն կոչում էր «Պապ» տիտղոսով՝ համարվելով առաջին եւ նախամեծար պատրիարքն աշխարհում՝ որպես Պետրոս առաքյալի իրավահաջորդ³⁵: Հայոց կաթողիկոսին տրվող տիտղոսներից «պատրիարքը», պետք է ենթադրել, սկսել է գործածվել է. դարից սկսած, երբ Ուղղափառ Քաղկեդոնական եւ Հայոց Եկեղեցու

³³ «Պատրիարք» բառի վերաբերյալ տե՛ս ԱՃԱՌՅԱՆ, Արմատական բառարան, հտ. Դ., էջ 52–53, ԻԶՄԻՐԼԵԱՆ, Հայրապետություն Հայաստանեայց Առաքելական սուրբ Եկեղեցու, էջ 44:

³⁴ Տե՛ս ՕՐՄԱՆԵԱՆ, Աթոռ Հայաստանեայց, էջ 5:

³⁵ Տե՛ս Ն. ՄԵԼԻՔ-ԹԱՆԳԵԱՆ, Եկեղեցական իրաւունքը, Ս. Էջմիածին, 2009, էջ 702:

միջեւ նվիրապետական աստիճանակարգի հետ կապված խնդիրներ են հարուցվում: Հարցը լուծվում է Հայոց Եկեղեցու աստիճանակարգի փոփոխությամբ. այն համալրվում է՝ հասցվելով ինն աստիճանի. Հայոց կաթողիկոսը կոչվում է «պատրիարք»՝ համահավասար Ուղղափառ մյուս Եկեղեցիների պատրիարքներին, այս մասին է վկայում Ժ. դարի պատմիչ Ուխտանեսը. «Եւ սակս ինն դասակարգութեանն եկեղեցական կարգաց զլիսավորեցին եւ կարգեցին, զԱբրահամ՝ Պատրիարք, եւ զԱղուանիցն՝ արքեպիսկոպոս, եւ զՎրացն՝ մետրապոլիտ»³⁶: Հետաքրքիր է, որ Ժ. դարի պատմիչ եւ կաթողիկոս Հովհաննես Ե. Դրասխանակերտցին (898–929) ներսես Մեծին (353–373) հիշում է պատրիարք անվամբ. «....ապա եւ մերն թագաւոր Արշակ եւ նախարարութիւնք հայոց համարձակութիւն առեալ՝ կացուցին ի պատրիարգութիւն տանս Թորգոմայ զմեծն ներսէս»³⁷: Այս տիտղոսի կիրառության օրինակներից է նաեւ Թովմա Մեծոփեցու Հիշատակարանում առկա տեղեկությունը. «....եդին Կաթողիկոս ի սուրբ էջմիածինն՝ զսքանչելի եւ զփառաւոր այրն Աստուծոյ զտէր Կիրակոս՝ պատրիարք եւ հայրապետ Ամենայն Հայոց»³⁸:

Հայոց կաթողիկոսական տիտղոսներից է նաեւ «ծայրագույն պատրիարքը», որին հանդիպում ենք Սիմեոն Ա. Երեւանցու (1763–1780) «Ջամբու» աշխատության մեջ³⁹: Այս կարեւոր աշխատության 9-րդ գլխում Ս. Գրիգոր Լուսավորիչը հիշվում է որպէս «փրկիչ, լուսաւորիչ, հովիւ, առաջնորդ, վերակացու եւ իշխան, հայրապետ եւ ծայրագոյն Պատրիարք բոլորի ազգիս հայոց»⁴⁰: Սա, անշուշտ, չի նշանակում, որ Գրիգոր Լուսավորիչն իր ժամանակ կոչվել է այդ տիտղոսով: Բանն այն է, որ Սիմեոն Երեւանցու օրոք, ըստ երեւութին, սկսում է գործածական դառնալ ծայրագոյն պատրիարք տիտղոսանունը՝ Հայոց Եկեղեցու մյուս երկու՝ Երուսաղե-

³⁶ ՈՒՆԵՏԱՆԷՍ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍ, Պատմութիւն Հայոց, աշխատ.՝ Պ. Յովհաննիսեանի, Գ. Մարտեանի, Մատենագիրք հայոց, հտ. ԺԵ., Ժ. դար, Երեւան, 2011, էջ 596: «Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի», 1983, էջ 274-275:

³⁷ ՅՈՎՀԱՆՆՈՒ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԴՐԱՍԽԱՆԱԿԵՐՏՅՈՑ Պատմութիւն Հայոց, Մատենագիրք Հայոց, աշխատ.՝ Գ. ՏԷՐ-ՎԱՐԳԱՆԵԱՆԻ, հտ. ԺԱ., Ժ. դար, Պատմագրութիւն, Անթիլիաս-Լիբանան, 2010, էջ 385: ՏԷՆ ԻԶՄԻՐԼԵԱՆ, Հայրապետութիւն Հայաստանեայց Առաքելական սուրբ Եկեղեցւոյ, էջ 35: Կարծում ենք, որ Դրասխանակերտցին հետին թվով է այդ տիտղոսը վերագրել ներսես Մեծին:

³⁸ ԹՈՎՄԱ ՄԵՇՈՓԵՅԻ, Յիշատակարան, աշխատ.՝ տէր Ա. քհն. Պօղոսեանի, Ս. էջմիածին, 2017, էջ 40 (այսուհետեւ՝ ԹՈՎՄԱ ՄԵՇՈՓԵՅԻ, Յիշատակարան):

³⁹ Սիմէօնէ ցաւահար եւ վշտակոծ կաթողիկոսէ Երեւանցւոյ, Վաղարշապատ, 1765, էջ 51:

⁴⁰ Անդ:

մի եւ Կ. Պոլսի պատրիարքների նկատմամբ Ամենայն հայոց հայրապետի գերագահ դիրքը մատնանշելու համար: Հայոց պատրիարքները նույն եպիսկոպոսական աստիճանն ունեին, եւ առանձին պատրիարքի ձեռնադրույթուն չի եղել: ԺԵ. դարում Թովմա Մեծուփեցու երկում «պատրիարքի» կողքին հիշված չէ «ծայրագույն» եզրը⁴¹, եւ հետեւապես սխալված չենք լինի, եթե հետեւելով Մատթեոս Բ. կաթողիկոսին⁴² (1908–1910)՝ պնդենք, որ այս տիտղոսը գործածույթյան մեջ է դրվել տակավին ԺԸ. դարում՝ Սիմեոն Ա. Երեւանցու կողմից:

Վեհափառ: «Վեհափառ»⁴³ բառը Ե.—Թ. դարերի հայ մատենագրության մեջ ամենայն հավանականությամբ բացակայում է: Պատմագիրներից Մովսես Կաղանկատվացին է գործածում «վեհագրի» բառը. «Այլ եւ յետ բազում ժամանակաց վեհագրի ոմն իշխան Վարազ Փերոթ անուն՝ յԱռանշահիկ տոհմէ, կամեցաւ նորոգել զհին եկեղեցին»⁴⁴: «Վեհափառ» բառն առաջին անգամ գործածույթյան մեջ տեսնում ենք Սուրբ Գրիգոր Նարեկացու «Մատյան ողբերգութեան» աղոթամատյանի մեջ. «Ահա ոչ զկնի եղելոց երկրաստեղծիցս նմանութեան, այլ նոր եւ չքնաղ, թագաւորաց վեհափառ»⁴⁵: Գուցե հենց այս շրջանից է սկսել շրջանառույթյան մեջ դրվել հայոց լեզվի մեջ: Գրիգոր Նարեկացու գրած հիշատակարանում Մոկաց Ստեփանոս վարդապետին ուղղված պատասխան գրութեան մեջ հանդիպում ենք «վեհիդ» ձեւակերպմանը⁴⁶: Զեռագիր հիշատակարաններից պարզ է դառնում, որ ԺԵ. դարում «Վեհ» տիտղոսանունը տարածված է եղել եւ օգտագործվել իբրեւ հայրապետական դիմելաձեւ՝ «ի կաթողիկոսութեան մերոյն վեհի»⁴⁷: «Վեհափառ» բառը՝ որպէս ածական եւ գովաբանական դիմելաձեւ,

⁴¹ Տէս Թովմա Մեծուփեցի, Յիշատակարան, էջ 40:

⁴² ԻջՄԻՐԵԱՆ, Հայրապետութիւն Հայաստանեայց Առաքելական սուրբ Եկեղեցւոյ, էջ 46:

⁴³ «Վեհ» բառի ծագման վերաբերյալ տես ԱՃԱՌՅԱՆ, Արմատական բառարան, հտ. Դ., էջ 327–328, Ն. ՄԱՌ, Հայ-վրացական յարաբերութիւնների մասին անցեալում, Թիֆլիս, 1898, էջ 41:

⁴⁴ ՄՈՎՍԷՍ ԿԱԿԱՆԿԱՏՈՒԱՅԻ, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, աշխատ.՝ Պ. Յովհաննիսեանի, Մատենագիրք հայոց, հտ. ԺԵ., Ժ. դար, Երեւան, 2011, էջ 138:

⁴⁵ Ս. ԳՐԻԳՈՐ ՆԱՐԵԿԱՅԻ, Մատենա ողբերգութեան (Նարեկ), Ս. էջմիածին, 2013, Բան ԼԴ., էջ 221:

⁴⁶ Ե.—ԺԲ. ձեռագիր հիշատակարաններ, էջ 64–65: «Վեհիցս», անդ, էջ 188: «Վեհին», անդ, էջ 293:

⁴⁷ Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ ԺԵ. դարի, հտ. Գ., (1481–1500 թթ.), աշխատ. Լ. Խաչիկյանի, Երեւան, 1967 (այսուհետեւ՝ ԺԵ. դարի հիշատակարաններ, հտ. Գ.), էջ 334:

հանդիպում է, օրինակ, ԺԵ. դարի ձեռագրերից մեկում, որտեղ գրիչը ձեռագիր Ավետարանն ընծայաբերում է ոմն աբեղայի՝ դիմելով հետեւյալ կերպ. «...Եւ արդ, ես՝ յետինս ի գրչաց եւ ունայնս յամենայն հոգեւոր բարեաց, անարժան այսմ շնորհի եւ աստիճանի, սոսկանուն քահանայ Մելքիսեդ, հարկեալ ի վեհափառ հրամանէ մեծի տէր Գրիգորու»⁴⁸։ ԺԵ. դարի ձեռագիր մի հիշատակարանում կաթողիկոսական այլ պատվանունների կողքին հիշատակվում է «Վեհափառ» տիտղոսանունը՝ իբրեւ պաշտոնական դիմելաձեւ. «...եւ նոցունց փոխանորդի եւ վեհափառ դիտապետի Յակօբայ Զուղայեցւոյ»⁴⁹։ Ուսումնասիրելով եւ համադրելով ձեռագիր հիշատակարաններն ու մատենագրական երկերը, սխալված չենք լինի պնդել, որ «վեհափառ» բառը գուցե գործածվել է Ժ. դարից սկսած։ Որպես հայրապետներին ուղղված դիմելաձեւ՝ աստիճանաբար տրվել է Ժ. դարից հետո՝ «վեհ», «վեհափառ» ձեւերով, իսկ լայնորեն գործածվել արդեն ԺԵ.—ԺԸ.⁵⁰ դարերից ցայսօր։ Իհարկե, դժվար է միանշանակ պնդել, թե որ դարաշրջանից է կամ որ կաթողիկոսի օրոք է այն դարձել հայրապետական պաշտոնական անվանաձեւ, սակայն ակնհայտ է, որ դարերի ընթացքում վերոհիշյալ գեղեցիկ տիտղոսանունը դարձել է հատկապես կաթողիկոսներին ուղղված պաշտոնական դիմելաձեւ։

ԱՅԼ ՏԻՏՂՈՍԱՆՈՒՆՆԵՐ

Բացի վերոհիշյալ տիտղոսանուններից՝ կան նաեւ կաթողիկոսական այլ դիմելաձեւեր եւս, օրինակ՝ «Վերադիտող», «Դիտապետ», «Տէր, տէր /

⁴⁸ Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ ԺԵ. դարի, հտ. Բ., (1451–1480 թթ.), աշխատ.՝ Լ. Խաչիկյանի, Երեւան, 1957 (այսուհետեւ՝ ԺԵ. դարի հիշատակարաններ, հտ. Բ.), էջ 322։

⁴⁹ Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ ԺԵ. դարի, հտ. Գ., աշխատ.՝ Վ. Հակոբյանի, Երեւան 1984 (այսուհետեւ՝ ԺԵ. դարի հիշատակարաններ, հտ. Գ.), էջ 886։ Տես նաեւ. «...ի հայրապետութեան վեհափառ եւ երիցս երանեալ», ԺԵ. դարի, հիշատակարաններ, հտ. Գ., էջ 336։

⁵⁰ ԺԸ. դարում, օրինակ, Սիմեոն Երեւանցու հիշատակարանում նույնպես հանդիպում ենք «վեհ» կամ «վեհափառ» պատվանուններին. «Ի ՌՄԺԲ. Թուականութեանս մերում հրամանաւ Վեհափառ Տեառն իմոյ Սիմէօնի սրբազնակատար կաթողիկոսի», «Արդ, ի սոյն Թուականութեանս, որ է ՌՄԺԲ., յորժամ ընտրութեամբ Սրբոյ Հոգւոյն սրբազան Վեհրս մեր նստաւ յաթոռ հայրապետութեան...» (տես Դիւան Հայոց պատմութեան, Գիրք Գ., Սիմէոն կաթողիկոսի յիշատակարանը, աշխատ.՝ Գ. քհն. Աղանեանցի, Թիֆլիս, 1894, էջ 6 (այսուհետեւ՝ ՍԻՄԷՈՆ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍ, Յիշատակարան)։

տեառն, տեառն», «Նորին սուրբ օծություն» եւ այլն: Որոշ տիտղոսանուններին գործածությունը ժամանակի ընթացքում պահպանվում է, եւ երբեմն էլ դրանք գրվում են «կաթողիկոս»-ին զուգահեռ կամ առանձին, իսկ որոշներն էլ այժմ չեն օգտագործվում:

«Դիտապետ» նշանակում է գլխավոր տեսուչ, փոխանորդ Աստծու, քահանայապետ, առաջնորդ եւ այլն⁵¹: Այս տիտղոսանունով բազմաթիվ հիշատակումներ կան. «Արդ, յամս վերագիտութեան երջանիկ հոգեւոր տեառն Զաքարեայի Հայոց դիտապետի եւ առաջնորդութեան սուրբ ուխտիս՝ հոգէկիր վեհիմաստ հովապետի տեառն Պետրոսի...»⁵², «Յիշեսցիք եւ զսուրբ դիտապետն Հայոց զտէր Կոստ[անդին] եւ զբարեպաշտ թագ[աւորն] Աւշին»⁵³, «...ի կաթողիկոսութեան տեառն Կոստանդի Հայոց դիտապետի»⁵⁴: Դիտապետը չի եղել միայն հայրապետներին ուղղված պաշտոնական անուն, այն օգտագործվել է նաեւ ստորին աստիճան ունեցող հոգեւորականների պարագայում եւս. «ի յառաջնորդութեան եւ ի դիտապետութեան յայսմ նահանգի տէր Սամուէլ վարդապետի»⁵⁵:

«Վերադիտող» նշանակում է տեսուչ, դիտապետ, հայրապետ եւ այլն⁵⁶: Է. դարում հայ մատենագրություն մեջ արդեն իսկ գործածական է եղել վերոհիշյալ բառը. «Յետուստ ուրեմն յակն արկել Հոգւոյն Սրբոյ ի սիրտ վերադիտողին Դաւթայ՝ տուելով ի նմա զմեծն քահանայապետութիւն՝ ձեռնադրէ...»⁵⁷: Ժ. դարի պատմիչ Ասողիկը «կաթողիկոս» դիմելաձեւի կողքին հիշատակում է «վերագիտող» անվանաձեւը. «...ի հանգստարանի Տեառն Անանիայի Հայոց վերադիտողի»⁵⁸: Զեռագիր հիշա-

⁵¹ Տէն Առձեռն բառարան, էջ 247:

⁵² Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԴ. դար, մասն Ա. (1301–1325 թթ.), կազմողներ՝ Լ. Խաչիկյան, Ա. Մաթեւոսյան, Ա. Ղազարոսյան, Երեւան, 2018, էջ 341 (այսուհետեւ՝ ԺԴ. դարի հիշատակարաններ, մասն Ա. (1301–1325 թթ.):

⁵³ ԺԴ. դարի հիշատակարաններ, մասն Ա. (1301–1325 թթ.), էջ 408: Տէն նաեւ «դիդապետութեան տեառն Յակոբայ», ԺԴ. դարի հիշատակարաններ, էջ 364, Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԷ. դար, հտ. Բ., աշխատ.՝ Վ. Հակոբյանի, Ա. Հովհաննիսյանի, Երեւան, 1978, էջ 717 (այսուհետեւ՝ ԺԷ. դարի հիշատակարաններ, հտ. Բ.), ԺԷ. դարի, հիշատակարաններ, հտ. Գ., էջ 886:

⁵⁴ ԺԴ. դարի հիշատակարաններ, էջ 208, հմմտ. անդ, էջ 239, 338:

⁵⁵ ԺԷ. դարի հիշատակարաններ, հտ. Բ., էջ 672:

⁵⁶ Տէն Առձեռն բառարան, էջ 756:

⁵⁷ Ա. ՆԱՆՈՒՆ, 684 թուականի պատմութիւն, աշխատ.՝ Ա. Յակոբյանի, Մատենագիրք հայոց, Ե. հատոր, է. դար, Անթիլիաս–Լիբանան, 2005, էջ 848–849:

⁵⁸ ԱՍՈՂԻԿ, Պատմութիւն, էջ 758:

տակարաններում նմանատիպ հիշատակումներ նույնպես կան. «...եւ Սուրբ Էջմիածին վերադիտողին տեսառն տէր Գրիգորին»⁵⁹, «...տէր Խաչիկ վերադիտող Հայոց Մեծաց»⁶⁰:

Վերոհիշյալ երկու անվանաձեւերն օգտագործվում են ոչ միայն որպես հայրապետներին ուղղվող հատուկ դիմելաձեւ, այլ նաեւ հատկապես եւ առավելապես բարձրաստիճան հոգեւորականների համար, որոնք իրենց հովվութեան ներքո ունեն վիճակ կամ թեմ⁶¹: Այսօր «վերադիտող» եւ «դիտապետ» բառերը գործածական չեն ո՛չ կաթողիկոսական անվանաձեւերի եւ ո՛չ մյուս հոգեւորականների պարագայում. ինչը կարելի է վերականգնել եւ գործածել:

«Տէր, տէր / տեառն, տեառն»⁶²: Այս տիտղոսանունն այսօր կիրառվում է բացառապես որպես կաթողիկոսին ուղղված դիմելաձեւ: Կաթողիկոսները մատենագրութեան մեջ հիշատակվում են «Տէր» (օրինակ՝ ԺԱ. դար)⁶³ կամ «տեառն» (օրինակ՝ Զ. դար)⁶⁴ դիմելաձեւով, իսկ կրկնակի՝ «Տէր, տէր» կամ «տեառն, տեառն» իմաստով հիշատակումները սակավադեպ են, հիմնականում սկսում են ավելի ուշ շրջանից կիրառվել՝ մասնավորապես ԺԷ. դարից: Առաջին անգամ «Տեառն, տեառն» դիմելաձեւը հանդիպում է 1048 թ. հիշատակարանում. «...ի հայրապետութեան տեառն տեառն Պետրոսի վերադիտողի»⁶⁵: Հետաքրքրական է, որ ԺԷ. դարի մի հիշատակարանում հանդիպում ենք հետեւյալ նախադասութեանը. «Զմեղաւոր զրծողս յիշեալ, ազիզ տէրտէր»⁶⁶: Այստեղ քիչ հավանական է, որ կաթողիկոսին ուղղված լինի վերոհիշյալ դիմելաձեւը, քանի որ, օրինակ, նույն դարի մեկ այլ հիշատակարանում նույնպես հանդիպում ենք նույն ձեւով գրված

⁵⁹ ԺԵ. դարի հիշատակարաններ, հտ. Գ., էջ 431:

⁶⁰ Ե.—ԺԲ. դարերի ձեռագիր հիշատակարաններ, էջ 101: Տէն նաեւ Հ. ՔՅՈՍԵՅԱՆ, Աստվածաբանական բնագրեր, ուսումնասիրություններ, Անանիա Սանահնեցի, Ս. Էջմիածին, 2000, էջ 331, ԹՐՈՍՅԱՆ, Հայոց կաթողիկոսական իշխանությունը, էջ 19:

⁶¹ Տէն ԺԵ. դարի հիշատակարաններ, հտ. Բ., էջ 17, 48, 195, 423: Հմմտ. ԺԵ. դարի հիշատակարաններ, հտ. Ա. (1401—1450 թթ.), էջ 79, 110, 247, ԺԳ. դարի հիշատակարաններ, էջ 75: ԺԷ. դարի հիշատակարաններ, հտ. Ա., էջ 193, 459:

⁶² Հունարեն՝ տէր — κύριος, δεσπότης, տե՛ս Նոր բառարան հայերէնէ ի յունարէն, աշխատ.՝ Տիմիթրիոս Ի. Խ. Չոլագեան, Կոստանդնուպոլիս, 1868, էջ 315, իսկ «տեառն» ձեւը գրաբարյան տրական հոլովն է, այսինքն՝ աշխարհաբար՝ «տիրոջ»:

⁶³ Տէն Ե.—ԺԲ. ձեռագիր հիշատակարաններ, էջ 93:

⁶⁴ Տէն անդ, էջ 11:

⁶⁵ Ե.—ԺԲ. ձեռագիր հիշատակարաններ, էջ 95:

⁶⁶ Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԷ. դար, հտ. Ա., աշխատ.՝ Վ. Հակոբյանի, Ա. Հովհաննիսյանի, Երևան, 1974, էջ 93 (այսուհետեւ՝ ԺԷ. դարի հիշատակարաններ, հտ. Ա.):

հիշատակության. «Յիշեսցիք ի Քրիստոս Յիսուս՝ ի Տէր մեր պարոն Տէր-տէրն»,⁶⁷: Շարունակության մեջ հիշվում են «տէրտէր»-ի կիրնը, զավակները: Ժողովրդի մեջ տարածված է եղել եւ հիմա էլ, ցավոք սրտի, ժողովրդական ավանդույթի ուժով տարածված է հոգեւորականներին անվանել «տերտեր», ինչն այժմ սխալ է, տգեղ եւ ոչ պատշաճ⁶⁸: Քահանային ուղղված «տէր, տէր» դիմելաձեւը վառ արտահայտված է հետեւյալ հիշատակարանում. «զոր եւ Տէր Աստուածն ամենայնի ինքն հատուցէ զվարձս աշխատանաց իւրոց հայրախնամ քաղցրիկ տէր տէրն իմ զտէր Աստուածատուր քահանայն»⁶⁹: Վերոհիշյալ դիմելաձեւի օրինակներ հիշատակարաններում եւս կան պահպանված⁷⁰: «Տէր, տէր» կաթողիկոսական դիմելաձեւը հիշատակվում է հիմնականում Ժէ. դարում. «....գծագրեցի.... ի հայրապետութեան տէր տէր Մելքիսէթ կաթողիկոսի»⁷¹ եւ աթոռակալութեան Վաղարշապատու ի տէր Աւետիս⁷² կաթողիկոսի»⁷³: Այս հատվածում գրիչը հիշում է Մելքիսեդեկին իբրեւ բուն կաթողիկոս՝ կրկնակի «տէր, տէր» կոչումով, իսկ Ավետիսին իբրեւ աթոռակալ հայրապետ՝ մեկ «տէր» դիմելաձեւով: Սակայն Հայոց Եկեղեցու հայրապետական գավազանագրքի մեջ այս շրջանում Դավիթ Դ. Վաղարշապատցին (1590–1629) է համարվում բուն Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսը, իսկ մնացյալները համարվում են աթոռակից:

⁶⁷ Ժէ. դարի հիշատակարաններ, հտ. Ա., էջ 176: Սա, «Հայրապետի» նման, անձնանուն է, որ ունի այլ վկայություններ եւս (տե՛ս Ա. Ճ. Ա. Բ. Ե. Ա. Ն., Անձնանունների բառարան, հտ. Ե., Երեւան, 1962, էջ 146, օրինակ՝ Տէրտէր քահանա Երեւանցի):

⁶⁸ Գուցե կրկնակի «տէր, տէր» դիմելաձեւը տրվել է անձին՝ մասնավորապես հոգեւորականներին՝ ընդգծելու համար նրանց պատվավոր կոչումը, իսկ հետագայում՝ ժամանակի ընթացքում, վերապահվել միայն կաթողիկոսներին: Այսօր միայն հայրապետների համար է օգտագործվում վերոհիշյալ տիտղոսանունը:

⁶⁹ Ժէ. դարի հիշատակարաններ, հտ. Գ., էջ 627 (տե՛ս նաեւ անդ, էջ 964):

⁷⁰ Տե՛ս Ժէ. դարի հիշատակարաններ, հտ. Բ., էջ 571, 684, «տէրտէր օրհնէին, անտի եւս տուգանս էառ», Մանր ժամանակագրություններ, XIII–XVIII դդ., հտ. Ա., կազմեց Վ. Հակոբյանը, Երեւան, 1951, էջ 373:

⁷¹ Դավիթ Դ. Վաղարշապատցու (1590–1629) հայրապետության շրջանում եղել է աթոռակից կաթողիկոս: Օրմանյանը նշում է. «Թէպէտ Մելքիսեդեկ Ա. Գառնեցի պետական հրովարտակով կաթողիկոսութեան տէր էր եղած, այլ իր կանոնական կացութիւնը օգնական եւ աթոռակից ըլլալէ աւելի չէր, քանի որ բուն գահակալ Դավիթ Դ. Վաղարշապատցին՝ իր դիրքը կը պահէր եւ իսկական կաթողիկոսն էր, Ասպահան քաշուած» (տե՛ս Մ. Ա. Ք. ՕՐԾԱՆԵԱՆ, Ազգապատում, Հայ ուղղափառ եկեղեցւոյ անցքերը սկիզբէն մինչեւ մեր օրերը յարակից ազգային պարագաներով պատմուած, հտ. Ա., Ս. էջմիածին, 2001, սիւնակ 1618):

⁷² Դավիթ Դ. Վաղարշապատցու (1590–1629) հայրապետության շրջանում նույնպես եղել է աթոռակից կաթողիկոս:

⁷³ Ժէ. դարի հիշատակարաններ, հտ. Ա., էջ 699, տե՛ս նաեւ Ժէ. դարի հիշատակարաններ, հտ. Գ., էջ 534, 798:

Այսպիսով՝ «Տէր, տէր» տիտղոսանունը կիրառվել է ոչ միայն հայրապետների, այլև ցածրաստիճան հոգեւորականների եւ բարձրաստիճան պաշտոնյաների պարագայում եւս, սակայն այսօր այդ անվանաձեւը բացառապէս կաթողիկոսական պաշտոնական դիմելաձեւ է, ինչպէս նաեւ «տեառն, տեառն» տիտղոսանունը:

«Նորին սուրբ օծութիւն» տիտղոսանունն այսօր օգտագործվում է կաթողիկոսական պաշտոնական դիմելաձեւերի մէջ: Թե որ դարից է վերոհիշյալ դիմելաձեւը դարձել հայրապետներին ուղղված տիտղոսաձեւ, ստուգապէս դժվար է ասել: Օրինակ՝ Ռուս Ուղղափառ Եկեղեցու գահակալը նմանատիպ պաշտոնական տիտղոսաձեւով է հանդես գալիս. «Его Святейшеству, Святейшему Патриарху»⁷⁴, որը թարգմանաբար նշանակում է՝ «Նորին սուրբ պատրիարհ» կամ «Նորին սրբութիւն»: Եթե ուշադրութիւն դարձնենք տարբերութիւններին, ապա կարող ենք նկատել, որ «օծութիւն» բառը բացակայում է, քանի որ Ռուս Ուղղափառ Եկեղեցում ձեռնադրութեան ծեսի մէջ բացակայում է յուղով օծումը: «Նորին սրբութիւն» անվանաձեւով նույնպէս կարելի է դիմել հայրապետներին, եւ այսօր այն գործածական է: Վաղ հայ մատենագրական երկերի մէջ բացակայում է վերոհիշյալ տիտղոսաձեւը: Վերելում հիշատակված Խաչիկ Ա. հայրապետի 976 թ. կոնդակում, որը խմբագրվել եւ գրված է ԺԴ. դարում, կա վերոհիշյալ տիտղոսանվան նմանատիպ ձեւակերպում՝ «նորին կաթողիկոս Ամենայն Հայոց»⁷⁵: Ամենայն հավանականութեամբ՝ «Նորին սուրբ օծութիւն» տիտղոսաձեւի համար հիմք է ծառայել Ռուս Ուղղափառ Եկեղեցու գահակալին տրվող «Его Святейшеству, Святейшему Патриарху» տիտղոսը: Հնարավոր է, որ ռուսական ազդեցությամբ պայմանավորված վերոհիշյալ տիտղոսը ձեւափոխվել եւ ԺԸ. դարում դարձել է Ամենայն Հայոց կաթողիկոսներին տրվող պաշտոնական դիմելաձեւ:

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

Հայրապետական պաշտոնական դիմելաձեւերը կամ տիտղոսանունները օգտագործվել են տարբեր առիթներով⁷⁶, գրավոր կամ բանավոր

⁷⁴ Տէ՛ս МАРК ЕПИСКОП ЕГОРЬЕВСКИЙ, Церковный протокол, Москва, 2007, էջ 52:

⁷⁵ Գ. ՏԷՐ-ՎԱՐԳԱՆԵԱՆ, Զ. ՍԱՀԱԿԵԱՆ, 976 թուականի կոնդակ, էջ 103:

⁷⁶ Օրինակ՝ Արաբական տիրապետութեան ժամանակ Հայոց կաթողիկոսին օտար տիրապետողը կոչել է նաեւ «խալիֆա» (տե՛ս ԲՈՋՈՅԱՆ, Կաթողիկոս Հայոց, էջ 80):

խոսքում տարբեր կացությունների կամ առօրյա հաղորդակցման ժամանակ, ինչպես նաև կոնդակներում եւ այլն: Օրինակ՝ Խաչիկ Ա. հայրապետի կոնդակում գրավոր խոսքն ավարտվում է հետեւյալ պաշտոնական տիտղոսաշարով. «Խաչիկ ծառայ Յիսուսի Քրիստոսի, շնորհաւք եւ ողորմութեան նորին կաթողիկոս Ամենայն Հայոց»⁷⁷: Համաձայն Մատթեոս Բ. Իզմիրլյան հայրապետի՝ Ներսես Աշտարակեցուց (1843–1857) սկսած՝ գործածվում է Հայոց հայրապետին տրվող հետեւյալ պաշտոնական անունը, որը վերցված է հայրապետական կոնդակից. «Այս անուն (կամ Գէորգ) ծառայ Քրիստոսի եւ անհասանելի կամօքն Աստուծոյ Եպիսկոպոսապետ եւ Կաթողիկոս Ամենայն Հայոց, Մայրազոյն Պատրիարք համազգական նախամեծար Աթոռոյ Արարատեան Առաքելական Մայր Եկեղեցւոյ Ս. Կաթողիկէ էջմիածնի»⁷⁸: Արդի հայրապետական կոնդակներում նշվում է հետեւյալ տիտղոսաշարը. «Ողորմութեամբ Աստուծոյ եւ Կամօքն ազգի Եպիսկոպոսապետ եւ կաթողիկոս Ամենայն Հայոց, ծայրազոյն պատրիարք համազգական նախամեծար աթոռոյ Արարատեան առաքելական Մայր Եկեղեցւոյ Սրբոյ Կաթողիկէ էջմիածնի»⁷⁹: Նկատելի է, որ կոնդակներում որոշ տիտղոսանուններ այսօր օգտագործվում եւ գրվում են միասին: Կաթողիկոսներին, իհարկե, բացի վերոհիշյալ տիտղոսաշարերից, պատվել են նաեւ այլ դիմելաձեւերով, որոնք, սակայն, լայն կիրառություն չեն ունեցել: Օրինակ՝ ԺԸ. դարում Սիմեոն Երեւանցու հիշատակարանում «Վեհ» կամ «Վեհափառ» տիտղոսների կողքին հանդիպում ենք «սրբազնակատար» պատվանվանը. «Ի ՌՄԺԲ. թուականութեանս մերում հրամանաւ Վեհափառ Տեառն իմոյ Սիմէօնի սրբազնակատար կաթողիկոսի»⁸⁰:

⁷⁷ Գ. ՏԷՐ-ՎԱՐԳԱՆԵԱՆ, Զ. ՍԱՀԱԿԵԱՆ, 976 թուականի կոնդակ, էջ 103: ԺԳ.–ԺԵ. դարերի կոնդակների եւ շրջաբերականների մեջ հետեւյալ պաշտոնական անվանձեւն էր տարածված. «Ազգմամբ խնամոց ամենակալ Հոգւոյն Աստուծոյ այս գիր ձեռնի իմոյ՝ Կոստանդեայ ծառայ Քրիստոսի եւ շնորհօք նորին կաթողիկոսի ամենայն Հայոց» (տե՛ս ԿԻՐԱԿՈՍ ԳԱՆՋԱԿԵՅԻ, Պատմութիւն Հայոց, աշխատ.՝ Կ. Մելիք-Օհանջանյանի, Երեւան, 1961, էջ 295): «Կիրակոս ծառայ ծառայիցդ Աստուծոյ, անուամբ անեղին Աստուծոյ Հօր եւ Որդւոյ Հոգւոյն Սրբոյ, ողորմութեամբ եւ շնորհօք Կաթողիկոս յառաքելական Աթոռս Սրբոյն Գրիգորի Լուսավորչին մերոյ ի Վաղարշապատու Սուրբ էջմիածնիս եւ ամենայն հայոց...» (տե՛ս Բ. ԱԹՈՌԱԿԻՅԻ կաթողիկոս Մեծի Տանն Կիլիկիո, Պատմութիւն կաթողիկոսաց Կիլիկիոյ (1441-էն մինչեւ մեր օրերը), Անթիլիաս–Լիբանան, 1939, էջ 1403):

⁷⁸ ԻԶՄԻՐԼԵԱՆ, Հայրապետութիւն Հայաստանեայց Առաքելական սուրբ Եկեղեցւոյ, էջ 46:

⁷⁹ Նշանավոր ճեմարանականներ, պրակ Ա., Է. էջմիածին, 2005, էջ 5:

⁸⁰ ՍԻՄԵՈՆ ԿԱԹՈՒՂԻԿՈՍ, Յիշատակարան, էջ 6:

Այսպիսով՝ հայրապետական պաշտոնական դիմելաձևերը կամ տիտղոսանունները օգտագործվել են տարբեր պատճառներով՝ կախված պատմական, ծիսական եւ այլ հանգամանքներից, որոշներն այսօր կիրառելի չեն, իսկ որոշներն էլ օգտագործվում են գրավոր կամ բանավոր խոսքում տարբեր առիթների կամ առօրյա հաղորդակցման ժամանակ:

ՀԻՄՆԱԲԱՆԵՐ

Տիտղոսանուն, պատվանուն, կաթողիկոս, հայրապետ, վեհափառ, նորին սուրբ օծություն, տեր, տեառն, պատրիարք, Ամենայն Հայոց կաթողիկոս:

РЕЗЮМЕ

В истории Армянской Церкви католикосы избирались и рукополагались по-разному и назывались разными официальными титулами. В данной статье речь шла о происхождении и использовании термина «Католикос», а также о титулах, которые патриархам давались в силу исторических обстоятельств, а также по ритуальным и другим причинам. Лидер Армянской церкви носил титулы Католикос, Архиерей, Католикос Великой Армении, Католикос всех армян, Первосвященник, Владыка, Патриарх, Верховный Патриарх и другие титулы. Официальные патриархальные формы обращения или титулы использовались в различных случаях в письменной и устной речи в различных случаях или в повседневном общении, а также в кондаках, некоторые из которых в настоящее время не применимы.

Рассматриваемый материал представляет собой краткое изложение важного исследования источников, представляемой в этой статье.

SUMMARY

In the history of the Armenian Church, Catholicoi were elected and ordained in different ways and were called by different official titles. This article deals with the origin and use of the term “Catholicos”, as well as the titles given to patriarchs due

to historical circumstances, for ritual and other reasons. The leader of the Armenian Church bore the titles “Catholicos”, “Patriarch”, “Chief Bishop”, “Catholicos of all Armenians”, “High Priest”, “His Holiness”, “Supreme Patriarch”, and others. The official patriarchal forms of address or titles were used in written and oral speech on various occasions or in everyday communication, as well as in encyclicals, some of which are not applicable today.

The material under review is a summary of the important source research presented in this article.



ՀԱՄԱՅՆ ՔՐԻՍՏՈՆՅԱՆԵՐԻ ՊԱՐԶ ՀԱՎԱՏԱԼԻՔՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ¹

ԳԼՈՒԽ Ա.

«Ով քաղը երկինք է նետում,
այն իր գլխին կընկնի»
(Սիրաք Իէ. 28):

Բազում հերձվածողներ են եղել, որոնք հայհույության քար են նետել վերեւ. բերաններն իրենց ուղղել են երկինք եւ լեզուները քարշ են տվել երկրով մեկ (հմմտ. Սաղմ. ՀԲ. 9): Քանզի ոմանք՝ որպես անզգամներ, որ ասում էին, թե՝ «չկա Աստված» (Սաղմ. ԺԳ. 1), մեղանչել են Աստծու պարզ էություն դեմ: Եւ այդպիսիք են էպիկուրյանները², ինչպես նաեւ պլատոնականները³, որոնք ընդդեմ Սուրբ Գրքի այն տողի, թե՝ «Հոգի է Աստված» (Հովհ. Դ. 24), եւ ընդդեմ սաղմոսի, թե՝ «ամեն բան կկորչի, բայց դու կաս եւ կմնաս հավիտյան» (հմմտ. Սաղմ. ՃԱ. 26), Աստծուն նյութ ու տեսակ են անվանել, իսկ աշխարհը՝ արարիչ ու անմահ⁴: Նրանց

¹ ՀԱԿՈՒ ՊԱՏՐԻԱՐՔ ՆԱԼՅԱՆ, Գիրք կոչեցեալ վէմ հաւատոյ, Կ. Պոլիս, 1733, էջ 15–57 (այսուհետ՝ վէմ Հաւատոյ):

² Հելլենիստական դարաշրջանի փիլիսոփայական ազդեցիկ ուղղությունների մասին առավել մանրամասն տես Ս. ԶԱՔԱՐՅԱՆ, Փիլիսոփայության պատմություն, Նրեւան, 2000, էջ 87–91 (այսուհետ՝ Ս. ԶԱՔԱՐՅԱՆ, նշ. աշխ., 2000) եւ R. GOULET, Dictionnaire Des Philosophes Antiques, v. II, Louvain, 1994, ինչպես նաեւ՝ R. PHILIPPSON, Studien zu Epikur und den Epikureern, Hildesheim-Zurich-New York, 1983, N. W. DE WITT, Epicurus and His Philosophy, Minneapolis, 1954: Հմմտ. «Материалисты древней Греции: Собрание текстов Гераклида, Демокрита и Эпикура», Москва, 1955): Նշենք նաեւ, որ էպիկուրյանների փիլիսոփայական դպրոցի ներկայացուցիչներին հանդիպել է նաեւ Պողոս առաքյալը (տես Գործք Ժէ. 18):

³ Պլատոնականության եւ նրա ուղղությունների մասին տես Ս. ԶԱՔԱՐՅԱՆ, նշ. աշխ., 2000, էջ 96–97 եւ P. MERLAN, From Platonism to Neoplatonism, The Hague: Martinus Nijhoff, 3rd ed., 1968: Հմմտ. L. GERSON, What is Platonism?, In: Journal of the History of Philosophy, v. 43, 2005, ինչպես նաեւ՝ Дж. Диллон, Наследники Платона, Санкт-Петербург, 2005, ПЛАТОН, Собрание Сочинений в 4-х томах, т. 3, Москва, 1994 եւ այլն:

⁴ էպիկուրյանների եւ պլատոնականների գաղափարները սույն հատվածում ներկայացված են ընդհանուր գծերով: Հավելենք միայն, որ այդ գաղափարների համար նրանց նդովված լինելու իրողությունը հաստատվում է նաեւ Սուրբ Եպիփան Կիպրացու (315–403 թթ.) «Դեղատուփ» (հուն.՝ «Πανάριον» – տես F. OEHLE, Corporis Haeresiologici, t. II, pars. 1, Berolini, 1859, էջ 20 (հուն.), էջ 21 (լատ.)) աշխատության մեջ եւ Հովհան Դամասկացու (մոտ 675–750-ական թթ.) «Աղբիւր գիտելեաց (իմաստութեան)» (հուն.՝ «ΠΗΓΗ ΓΝΩΣΕΩΣ») երկի «Վասն

[այս մտքերին] հակադիր է նաեւ բնաբննությունը, որովհետեւ սկզբնավորված ամեն բան ունի նաեւ վախճան, ուստի Գրիգոր⁵ պապն ասում է, թե՝ «բոլոր արդար ու գեղեցիկ մարդիկ բնավ արդար եւ գեղեցիկ չեն՝ Աստծու արդարության ու գեղեցկության համեմատ»⁶: Ոմանք եւս սխալվեցին՝ կարծելով, թե կան բազում աստվածներ. ինչպես Ռափսակն էր ասում Եզեկիային. «....արդյոք ազգերի աստվածները կարողացան Աստուրեստանի արքայի ձեռքից փրկել իրենց այս կամ այն երկիրը: Ո՞ր են Եմաթի ու Արփաթի աստվածները, ո՞ր է Սեփարուիմ քաղաքի աստվածը» (Եսայի ԼՁ. 18): Նրանց դեմ Սուրբ Գրիգորն ասում է. «Լսի՛ր, Իսրայել, մեր Տեր Աստվածը մեկ Տեր է» (Բ. Օր. Զ. 4), եւ «վերելում՝ երկնքում, ներքելում՝ երկրի վրա եղած որեւէ բանի նմանությամբ քեզ կուռքեր չպիտի կերտես» (հմմտ. Ելք Ի. 4): Մոլորվեցին նաեւ մանիքեականները⁷, որոնք

հերետիկոսաց» (հուն.՝ «ΠΕΡΙ ΑΙΡΕΣΕΩΝ») խորագիրը կրող Բ. գլխի նկարագրություններում (տե՛ս J. P. Migne, Patrologiae Graecae, t. XCIV, Paris, 1864, էջ 683 (լատ.), էջ 684 (հուն.) – այսուհետ՝ «Patrologiae Graecae», t. XCIV):

⁵ Առավել մանրամասն տե՛ս GREGORII TURONENSIS, Historia Francorum, cum Adnis Viennensis chronicon, Paris, 1561, Liber X.1 – De Gregorio papa Romano, եւ՝ «SANCTI GREGORII MAGNI VITA», in: J. – P. Migne, SANCTI GREGORII PAPAE I Cognomento Magni, Opera Omnia, t. I, Paris, 1849, էջ 59–462 (այսուհետ՝ «SANCTI GREGORII PAPAE I Cognomento Magni», Opera Omnia, t. I), ինչպես նաեւ՝ R. A. MARKUS, Gregory the Great and His World, Cambridge, 1997, Փ. УСПЕНСКИЙ, Церковно-политическая деятельность Папы Григория I-Двоеслова, Казань, 1901: Հմմտ. S. CH. KESSLER, Gregor der Grosse als Exeget: eine theologische Interpretation der Ezechielhomilien, Innsbruck, 1995, ինչպես նաեւ՝ R. GODDING, Bibliografia di Gregorio Magno, Rome, 1990: Տե՛ս նաեւ ՄՄ ձեռ. 2939, 3521, 3569, 4593, 4947, 5096, 5707, 8132, 10561, 10900):

⁶ Հակոբ Նալյան պատրիարքը սույն մեջբերումը քաղել է Գրիգոր պապի «Բարոյախոսություն ի վերայ Յոբայ» երկից (տե՛ս SANCTI GREGORII MAGNI ROMANI PONTIFICIS, IN EXPOSITIONEM BEATI JOB MORALIA, seu MORALIUM LIBRI, Lib. XVII, Caput XXIV B. Job, Caput XV, vers 4.21, In: J. – P. Migne, SANCTI GREGORII PAPAE I Cognomento Magni, Opera Omnia, t. II, Paris, 1878, էջ 21: Հմմտ. ՄՄ ձեռ. 1960, 3121, 4405, ինչպես նաեւ՝ «Համառոտություն աստուածաբանության երանելուն Մեծին Ալպերտի», ի Վէնէտիկ, 1715, գիրք Ա., գլ. Ա., էջ 10. այսուհետ՝ «Համառոտություն աստուածաբանության...», 1715):

⁷ Մանիքեականությունը (հուն.՝ Μανιχαϊσμός) դուալիստական բնույթի կրոնական շարժում է, որը սկզբնավորվել է Գ. դարում Սասանյան տերության սահմաններում՝ ներկայիս Իրաքի տարածքում: Այն խոր արմատներ է գցել նաեւ Հռոմեական կայսրությունում, Մերձավոր Արեւելքում, հասել մինչեւ Չինաստան, իսկ Ը. դարում այն եղել է Ույղուրական խանության պետական կրոնը: Մանիի գլխավոր գրվածքներն են՝ «Մանիի Ավետարան» (բովանդակությունը հայտնի է արաբ հեղինակների երկերում պահպանված նկարագրություններից եւ վերաշարադրանքներից. կազմված է եղել ԻԲ. գլխից՝ ըստ արամեական այբուբենի տառադրանակի), «Վենաց գանձարան» (այս գրքից մեջբերումներ են կատարել ինչպես Սբ. Օգոստինոսը, այնպես եւ արաբ մատենագիրները. գրանում նկարագրված էր հոգու խավարից մաքրվելու գործընթացը, մարդկային հոգու վերհառնումը նյութական աշխարհից), «Գաղտնիքների գիրք» (հատվածաբար պահպանվել է արաբ մատենագիրների երկերում (Թբն ան-Նադիմ

ընդունեցին երկու սկիզբ՝ մեկը համարելով բարի եւ անապական էական-
րի արարիչ, մյուսը՝ չար՝ ապականացու արարածների գոյացուցիչ, առա-
ջինը՝ ամեն տեսակ բարություն ստեղծող, իսկ երկրորդը՝ բազմատեսակ
չարիք ծնող: Նրանց դեմ Աստված հետեւյալն է ասում. «...ես եմ Տեր
Աստվածը, եւ ինձնից բացի՝ մեկ ուրիշը չկա: Ես եմ, որ խաղաղություն եմ
անում եւ հաստատում չարը» (հմմտ. Եսայի ԽԵ. 5–7): Սակայն չարին չի
կոչում արարիչ աստված, քանզի չարն անգոյ է, այլ իր արդարության
պատճառով է բերում չար պատիժներ՝ ըստ այն խոսքի, թե՛ «ահա ես այն-
պիսի չարիք պիտի բերեմ Երուսաղեմի ու Հուդայի երկրի վրա, որ ամեն
ոք երբ լսի, նրա երկու ականջները խշշան» (Դ. Թագ. ԻԱ. 12):

Ճշմարտությունից հեռացան նաեւ «մարդատունկ»⁸ կոչված հերձվա-
ծողները, որոնք ասում էին, թե մարդկային կերպարանքին նմանեցված
աստծուց բացի՝ գոյություն չունի այլ աստված: Նրանց դեմ Եսայի մարգա-

(Ժ. դար), Աբու Ռեյհան Մուհամմեդ իբն Ահմեդ ալ-Բիրունի (973–1048 թթ.). ամենայն հավա-
նականությամբ՝ դա ասորի գնդատիկ Բարդայծանի (154–222 թթ.) դեմ գրված հակաճառա-
կան բնույթի մի երկ էր), «Շապուրական» (գրվել է միջին պարսկերենով՝ պարսից Շապուհ
Ա. (240/243–272/273 թթ.) արքայի համար. այն զրադաշտական կրոնին հարմարեցված (բո-
լոր աստվածություններն ու գաղափարներն այստեղ ներկայացված են բացառապես զրա-
դաշտական անուններով եւ եզրերով) մանիքեական ուսմունքի համառոտ մի շարադրանք է)
եւ այլն (առավել մանրամասն տես F. C. BURKITT, The Religion of the Manichees, Cambridge,
1925, եւ՝ S. N. C. LIEU, Manichaeism in Mesopotamia & the Roman East, Leiden, 1999, ինչպես նաեւ՝
“Dictionary of Manichaean Texts”, vol. II, Turnhout, 2006; Հմմտ. А. АЛЕКСАНЯН, Манихейство в
Китае, Москва, 2008, եւ՝ А. ХОСРОЕВ, История Манихейства (Prolegomena), СПб, 2007, ինչպես
նաեւ՝ Е. СМАГИНА, Манихейство: по ранним источникам, Москва, 2011, ու Д. ЖЕЛОБОВ, «Три
религии» гаочанских уйгуров (IX–XII вв.), Научный диалог, 2012, № 9, էջ 6–16: Տես նաեւ Հ. ԲԱՐ-
ԹԻՎՅԱՆ, Աղանդավորական շարժումները Հայաստանում՝ ըստ միջնադարյան հայ եւ օտար
հեղինակների (IV–V դարերում), ԼՀԳ, 1984, № 10, էջ 83–93):

⁸ Հեղինակն այստեղ «մարդատունկ» եզրի տակ նկատի ունի անթրոպոմորֆիզմը (հուն.
«ανθρωπος» – «մարդ», μορφή – «ձեւ, կերպարանք»)՝ մարդակերպությունը, որի կողմնակից-
ները մարդկային պատկերն ու որակները վերագրում էին աստվածայինին (տես «Նոր բառ-
գիրք Հայկազեան լեզուի», հտ. Բ., Վենետիկ, 1837, էջ 220; Հմմտ. նաեւ И. ФРОЛОВА, Фило-
софский словарь, Москва, 1991, էջ 27): Կրոնական այս հայեցակարգը բնորոշ է եղել ինչպես
վաղ, այնպես եւ ուշ շրջանի կրոններին ու առասպելներին: Միաստվածյան կրոններում մար-
դակերպությունը համարվել է որպես Աստծու մասին մակերեսային պատկերացում: Սուրբ
Գրքում առկա են ինչպես Աստծու դրսեւորման մարդակերպ հատվածներ (Մինդ. Ա. 26–27,
ԺԸ. 1–8, ԼԲ. 24–30, ԵԼք Դ. 24–26, ԻԴ. 9–11, ԼԳ. 18–23, ԼԴ. 5–6, ԹՎ. ԺԲ. 6–9, ԻԲ. 9 – ԻԴ. 17,
Եսայի 2. 1–2, 5, Դան. է. 9, 13–14 եւ այլն), այնպես եւ դրանից խուսափելու փորձեր (Ե-
լք Ի. 4, Բ. Օր. Ե. 8 եւ այլն): Սուրբգրային վաղ շրջանի թարգմանություններում լայնորեն
կիրառված են մարդակերպ հատվածների թուլացման եղանակներ. այսպես՝ Օնկելոսյան եւ
Աբվիլյան թարգմանություններում «նա տեսավ» եւ նման արտահայտությունները հաճախ
փոխարինված են «հայտնվեց նրա առջեւ» բառերով, իսկ Յոթնասանից բնագրում նուրբ վե-
րաբերմունք է նկատվում Աստծու «բարկության», «զայրույթի» առնչությամբ:

րեն ասում է. «Արդ, իմ նմանեցրիք Տիրոջը, իմ նման համարեցիք նրան» (Եսայի Խ. 18): Սխալ ընթացք բռնեցին նաեւ էպիկուրյանները, որոնք մերժեցին Աստծու նախախնամութիւնը եւ կարծեցին, թէ յուրաքանչյուր ոք շարժվում է ըստ իր ընթացքի⁹: Նրանց դեմ խոսում է Պետրոս առա-

թաւմուդյան աւանդութիւնը մարդակերպության տարրերի առկայութիւնը հիմնավորում էր աստվածային ճշմարտութիւնները մարդկանց հասանելի դարձնելու անհրաժեշտութեամբ, իսկ հելլենիստական շրջանի հրեական փիլիսոփայութիւնը նշանավորվեց դրանց հերքման կամ անտեսման փորձերով. այսպէս՝ Արիստոբոլոսը (Ք. ա. մոտ ?-160 թթ.) սուրբգրային հատվածներում առկա մարդակերպության պատկերներն սկսեց մեկնել ալլաբանորեն, իսկ Փիլոն Ալեքսանդրացին (Ք. ա. 25 – Ք. հ. 50 թթ.), առհասարակ, խուսափում էր Աստծու մարմնավորման ցանկացած մտքից (տե՛ս “Краткая Еврейская Энциклопедия”, т. 1, Иерусалим, 1976, սլ. 168–170):

Քրիստոնեական միջավայրում Ծննդ. Ա. 26–27 հատվածի տառացի մեկնության արդյունքում մարդակերպութիւնը վերաճեց աղանդի, որի հիմնադիր է համարվում Ավդիեոս Եղեսացին (մոտ ?-372 թթ.). վերջինիս հետեւորդները նրա անունով հաճախ կոչվել են ավդիեանականներ: Նրանք հավատում էին, որ Աստված ունի մարմին, ձեռքեր ու ոտքեր, ինչպէս նաեւ՝ մարդկային զգացմունքներ: Ծիսական կյանքում կանոնական գրքերին զուգահեռ օգտագործել են նաեւ պարականոն գրականութիւն, իսկ Զատիկի տոնը նշել են հրեական օրացույցով: Չնայած որ հիմնական կետերում պաշտոնապէս հավատարիմ են մնացել ուղղափառ դավանութեանը եւ նշանակալից ազդեցութիւն գործել որոգիսեսականութեան դեմ պայքարում մեծ կշիռ ունեցած Սիրիայի ու Եգիպտոսի անապատականների վրա, այնուամենայնիվ, նրանց մեկուսացրել եւ դասել են հերետիկոսների շարքը (առավել մանրամասն տե՛ս “Catholic Encyclopedia”, vol. I, New York, 1907, էջ 558–559, եւ՝ J. JARRY, Une semi-hérésie syro-égyptienne, l’audianisme, t. 63, Cairo, 1965, էջ 169–195, ինչպէս նաեւ՝ S. BOCCHIACCHI, From Sabbath to Sunday, Rome, 1977, էջ 150, եւ՝ “Православная Энциклопедия”, т. 1, Москва, 2000, էջ 119): Եպիփան Կիպրացու կազմակերպած պայքարի արդյունքում այդ աղանդը գործնականորեն վերացած էր Ե. դարում: Աղանդի մնացուկների մասին վերջին հիշատակութիւնը թվագրվում է Ժ. դարով: Եպիփան Կիպրացու «Դեղատուփ» աշխատութեան մեջ (տե՛ս F. OEHLER, Corporis Haereseologici, t. II, pars. 3, Berolini, 1861, էջ 8–38) եւ Հովհան Դամասկացու «Աղբիւր գիտելեաց (իմաստութեան)» երկի «Վասն հերետիկոսաց» գլխում այս աղանդը գետեղված է Հ. (70) համարի տակ (տե՛ս “Patrologiae Graecae”, t. XCIV, էջ 719 (լատ.), էջ 720 (հուն.):

⁹ Հեղինակն այս գաղափարը քաղել է Դիոգենես Լաերտացու (մ. թ. 3-րդ դ.) «Նշանավոր փիլիսոփաների կյանքը, ուսմունքն ու հայացքները» երկի Ժ. գլխում պահպանված եւ էպիկուրին վերագրվող երկու նամակներից: Այսպէս՝ «Առ Հերոդոտոս» թղթում նա գրում է. «....երկնային մարմինների շարժումների, արեւադարձի, խավարումների, արեւածագերի, մայրամուտերի եւ դրանց նման այլ երեւույթների մասին հարկավոր չէ խորհել այնպէս, թէ ինչ-որ էակ տնօրինում եւ դնում կամ դրել է դրանք կարգի մեջ.... չպետք է կարծել նաեւ, թէ հենց երկնային հրե մարմիններն են օժտված երանութեամբ եւ ինքնակամորեն են ընդունում իրենց իսկ շարժումները.... այլ պետք է ենթադրել, որ խիստ կարգավորված շարժումը տեղի է ունենում այն պատճառով, որ աշխարհի առաջացման ժամանակ նմանատիպ մարմիններն ի սկզբանե կազմել են դրա անբաժանելի մի մասը» (հմմտ. տե՛ս “DIOGENIS LAERTII DE CLARORUM PHILOSOPHORUM VITIS, DOGMATIBUS ET APOPHTHEGMATIBUS”, Libri X, Paris, 1878, X. 97, էջ 271՝ հուն. եւ լատ. – այսուհետ՝ “DIOGENIS LAERTII...”), իսկ «Առ Պեփեկլես» նամակում վերոգրյալ միտքն էպիկուրը հետեւյալ կերպ է բանաձեւում. «Երկնային մարմինների շարժման ճշգրտութիւնը հարկավոր է ընկալել այնպէս, ինչպէս ընկալում ենք մեր շրջապատում տեղի ունեցող մյուս երեւույթների ճշգրտութիւնը. աստվածային բնու-

քյալը՝ ասելով. «Ձեր բոլոր հոգսերը նրա վրա գցեցե՛ք, որովհետեւ նա է, որ հոգում է ձեր մասին» (Ա. Պետր. Ե. 7): Սխալվեց նաեւ Արիստոտելը, որովհետեւ Աստծու նախախնամությունը տարածեց աստղալից երկնքի վրա¹⁰: Գրիգոր Աստվածաբանն իր գրվածքում փոքրաբանություն է անվանում Արիստոտելի սահմանած նախախնամությունը¹¹, որի դեմ մեր Փրկիչը հետեւյալն է ասում. «Իմ Հայրը մինչեւ այժմ գործում է, ուրեմն ես եւս գործում եմ» (Հովհ. Ե. 17), իսկ այս տողը Գրիգոր Նյուսացին իր մեկնություն մեջ վերագրում է Աստծու նախախնամությանը¹²: Երկինք քար գցող եղավ նաեւ Սաբել Լիբեացին¹³, որն ուրանում էր [աստվածային] Անձերի Երրորդությունը. փոխարենն ուսուցանում էր, թե միեւնույն

թյունը չպետք է ներգրավված լինի դրա մեջ, այլ պետք է գոյի՝ առանց մտահոգությունների եւ կատարյալ երանության» (Հմմտ. «DIOGENIS LAERTII...», X. 76–77, հուն. եւ լատ. էջ 276):

¹⁰ Այսինքն՝ Աստծու նախախնամությունը ենթարկեց երկնային մարմինների շարժման օրենքներին (Հմմտ. Ս. ԶԱՔԱՐՅԱՆ, Հոգու մասին Արիստոտելի ուսմունքի Հովհան Որոտնեցու մեկնաբանությունը, «Բանբեր Երեւանի համալսարանի», №3 (21), 2016, էջ 5, 8):

¹¹ Տե՛ս J. – P. MIGNE, Patrologiae Graecae, t. XXXVI: S. GREGORIUS NAZIANZENSUS, Paris, 1858, Oratio XXVII. IX, էջ 23 (լատ.), էջ 24 (հուն.) – այսուհետ՝ «Patrologiae Graecae», t. XXXVI: Հմմտ. տե՛ս «Nicene and Post-Nicene Fathers»: Second Series, vol. VII, ed. by Ph. Schaff & Rev. H. Wallace, New York, 2007, էջ 288, ինչպես նաեւ՝ «Симфония По Творениям Святителя Григория Богослова», Москва, 2008, էջ 422, եւ՝ ՄՄ ձեռ. 58, 59, 60, 61, 83, 98–100, 112–115, 170, 462, 465, 567, 600, 621, 626, 627, 823, 866, 946, 948, 993, 996, 1138, 1480, 1500, 1523, 1524, 1657, 1931, 1938, 1960, 2166, 2220, 2532, 2600, 2601, 2615, 2679, 2715, 2909, 3076, 3078, 3284, 3495, 3651, 3787, 3830, 4132, 4146, 4149, 4207, 4234, 4633, 4676, 4716, 4869, 5443, 5598, 7489, 8407, 10067, 10182, 10485, 10946 եւ այլն:

¹² Տե՛ս J. – P. MIGNE, Patrologiae Graecae, t. XLIV: S. GREGORIUS NYSSENUS, Paris, 1863, De hominid opificio, էջ 234–240, էջ 253, ինչպես նաեւ՝ J. – P. MIGNE, Patrologiae Graecae, t. XLV: S. GREGORIUS NYSSENUS, Paris, 1863, էջ 125–126: Հմմտ. A. RADDE-GALLWITZ, Gregory OF Nyssa's Doctrinal Works, Oxford, 2018, էջ 111, 162-րդ տողատակ, նաեւ՝ ՄՄ ձեռ. 737, 749, 1138, 1500, 1520, 1522, 1523, 1524, 1960, 2137, 2514, 2567, 2684, 2708, 2715, 2786, 2851, 2978, 3651, 3782, 4132, 4207, 4253, 4391, 4709, 4765, 4869, 6136, 6228, 6590, 7489, 7729, 8191, 8914 եւ այլն:

¹³ Գ. դարի եպիսկոպոս, որի դավանաբանական շեղվածությունը ծնունդ տվեց հերետիկոսական մի շարժման, որը հայտնի է «սաբելիոսականություն», «սաբելականություն», «հայրաշարժարություն» կամ «մոդալիստ միապետականություն» անուններով (տե՛ս G. DU PRÉAU, De Vitis, sectis, et dogmatibus omnium haereticorum, qui ab orbe condito, ad nostra usque tempora..., apud Geruvinum Calenius, & haeredes Joannis Quentel, 1569, Liber XIII, էջ 381–382, եւ՝ Liber XVII, էջ 422, ինչպես նաեւ՝ Liber XVIII, էջ 474: Հմմտ. «The Ante-Nicene Fathers», vol. 5, New York, 1886, էջ 123–124, եւ՝ «The Ante-Nicene Fathers», vol. 7, New York, 1886, էջ 365, ինչպես նաեւ՝ P. H. SCHAFF, The Creeds of Christendom, vol. 2, Michigan, 2007, էջ 49–50, եւ՝ А. СПАС-ский, История догматических движений в эпоху вселенских соборов, т. 1., Сергиев Посад, 1914, էջ 31–32):

Անձը երբեմն կոչվում է Հայր, երբեմն՝ Որդի, իսկ երբեմն՝ Սուրբ Հոգի¹⁴։ Սրա դեմ վկայում է Հովհաննես առաքյալը. «Սրանք երեքը երկնքում միասին են վկայում՝ Հայրը, Խոսքն ու Սուրբ Հոգին. եւ երեքը վկայության մեջ մի են» (հմմտ. Ա. Հովհ. Ե. 8)։ Սաբելը մոլորվեց այս խոսքից, որովհետեւ չգիտեր, որ «մի» բառը վերաբերում է էությունը, այլ ոչ՝ Անձերին, այդ իսկ պատճառով ասում էր, թե կոչվում են միմյանց անուններով։ Անունների զանազանությունը, սակայն, չի արտահայտում անձնային տարբերություն. օրինակ՝ առաքյալների պարագայում, երբ կոչում ենք Սիմոն, Պետրոս, Կեփա և Դեբեոս, Թադեոս, Հուդա։ Սակայն հայտնի է, որ այս երեք անունների միջեւ չկա ոչ մի տեսակի հարաբերություն, հետեւաբար նաեւ՝ քանակություն։ Իսկ Աստծու պարագայում հարաբերությունը հաստատում է անձի առկայությունը, որովհետեւ ինքը՝ Փրկիչը, ասաց, թե՝ «Ես Հոր մեջ եմ, եւ Հայրը՝ Իմ մեջ» (Հովհ. ԺԴ. 11), իսկ մեկ այլ հատվածում պատվիրեց. «Գնացե՛ք, մկրտեցե՛ք նրանց Հոր եւ Որդու եւ Սուրբ Հոգու անունով» (հմմտ. Մատթ. ԻԸ. 19)։ Նաեւ Եսայի մարգարեի միջոցով հետեւյալն էր ասում Հայր Աստված. «Ես, որ ամենքին ծնունդ եմ պարգևում, մի՞թե անզավակ եմ ես» (հմմտ. Եսայի ԿԶ. 8–9), իսկ Դավիթ սաղմոսերգուն ասում է Քրիստոսի համար, թե՝ «[Տերն ասաց ինձ.] Դու իմ որդին ես, ես այսօր ծնեցի քեզ» (Սաղմ. Բ. 7)։ Ուրիշներն էլ սխալվեցին մյուս անձերի առնչությամբ, քանզի Արիստոն արարած անվանեց Որդուն, իսկ Մակեդոնը՝ Սուրբ Հոգուն։ Առաջինի կապակցությամբ Բարուք մարգարեն ասում է, թե՝ «դա մեր Աստվածն է, որի հետ ոչ ոք չի կարող համեմատվել։ Դրանից հետո իմաստությունը հայտնվեց երկրի վրա...» (հմմտ. Բարուք Գ. 36–38), իսկ Հովհաննես առաքյալը վկայում է, որ «...Բանն Աստված էր» (Հովհ. Ա. 1)։ Նաեւ Պողոս առաքյալն է հավելում՝ ասելով. «...նրանցն են նահապետները, նրանցից է նաեւ Քրիստոս՝ ըստ մարմնի. եւ Նա՛ է բոլորի վրա հավիտյանս օրհնյալ Աստված» (Հռոմ. Թ. 5)։

Ընդդեմ երկրորդի՝ պատմվում է «Գործք առաքելոց»-ում, որ Պետրոսը, սաստելով Անանիային, ասաց. «...մարդկանց չստեցիր, այլ՝ Աստծուն» (Գործք Ե. 4)։ Հայտնի է նաեւ, որ Աստծու դեմ կատարված հայ-

¹⁴ «Բոստուտայ Մեղղաց եպիսկոպոսի խօսք վասն տիեզերական պատմութեան», Վիեննա, 1841, Ա. դպրութիւն, էջ 94, ինչպէս նաեւ՝ Ն. Վրդ. ՄԵԼԻՔ-ԹԱՆԳԵԱՆ, Հայոց եկեղեցական իրաւունքը, Ս. էջմիածին, 2011, էջ 144։ Հմմտ. ՎԱՀՐԱՄ ԲԱՐՈՒՆԻ, Հավատքի դավանություն, Ս. էջմիածին, 2014, էջ 16, եւ՝ Մ. ՔԶՆ. ԱՐԱՄԵԱՆ, Աշխատութիւններ, հտ. Ա., Երեւան, 2016, էջ 297 (Յովհաննէս Սարկաւազի «Յաղագս նշանակի հաւատոյ Նիկիականն ՅԺԸ-իցն» ժողովածու)։

հոյուցյան համար չի լինում թողություն, որովհետեւ եգիպտացի մարդու որդին անիծեց Աստծուն, եւ քարկոծվեց Աստծու հրամանով (հմմտ. Ղեւտ. ԻԴ. 11–16): Աստծուն իբր օրհնելու¹⁵ պատճառով սպանեցին նաեւ Նաբոթին (հմմտ. Գ. Թագ. ԻԱ. 13): Հետեւաբար՝ եթե սրանք առանց թողության պատժվեցին, ուրեմն պարզ է, որ Սուրբ Հոգին Աստված է, որովհետեւ Նրա դեմ հայհոյանքը, ըստ տերունական վկայության (հմմտ. Մատթ. ԺԲ. 31), աններելի է: Նաեւ Աստված է, որ տարածվում է ամենուրեք, որովհետեւ Աստծու համար է ասված, թե՛ «....ամենուրեք է տերությունը Նրա» (Սաղմ. ՃԲ. 22), իսկ ըստ Եսայու՝ «....երկինքն ու երկիրը լի են Նրա փառքով» (հմմտ. Ես. 2. 3): Սուրբ Հոգու մասին վկայում է նաեւ Սողոմոնը. «Տիրոջ հոգին լցնում է տիեզերքը» (Իմաստ. Ա. 7), իսկ ամեն տեղ լինելու կարողությունը միայն Աստծունն է, որովհետեւ ինչպես Տերն է ասում. «Երկինքն ու երկիրը Ես եմ լցնում» (հմմտ. Երեմ. ԻԳ. 24): Դարձյալ վկայված է Սուրբ Հոգու մասին, թե՛ «Նա մի է, բայց ամենակարող. Նա ինքնակա է, բայց նորոգում է ամեն բան» (Իմաստ. Է. 27): Զայնով ջրերի վրա արարածներ գոյացնողն Աստված է՝ ըստ այնմ, թե՛ «Տիրոջ ձայնը ջրերի վրա է» (Սաղմ. ԻԸ. 3): Մեկ այլ հատվածում Սուրբ Հոգու մասին ասված է նաեւ, թե՛ «Աստծու Հոգին շրջում էր ջրերի վրա» (Ծննդ. Ա. 2): Նույնը նաեւ Ներսես Շնորհալին է ասում, թե՛ «ջրերի վրա գտնվելով էիր ստեղծում արարածներին»¹⁶: Նաեւ Աստված է շնորհում լեզուների իմացություն՝ համաձայն այն խոսքի, որ «Ես ձեզ կտամ բերան եւ իմաստություն» (Ղուկ. ԻԱ. 15), իսկ Եսայի մարգարեն գրում է. «Տեր Աստված ինձ խրատող լեզու տվեց» (Եսայի Ծ. 4): Իր հերթին՝ Սողոմոն արքան հետեւյալն է վկայում. «Տերն է տալիս իմաստությունը, եւ Նրա երեսից են բխում գիտությունն ու հանճարը» (հմմտ. Առակ. Բ. 6): Հետեւաբար՝ Սուրբ Հոգին Աստված է, որովհետեւ առաքյալներին տվեց լեզուների գիտություն, ինչպես Պողոսն է գրում. «Մեկին Հոգուց տրված է իմաստության խոսք, մյուսին՝ գիտության խոսք...» (Ա. Կորնթ. ԺԲ. 8),

¹⁵ Սուրբգրային սույն հատվածում «օրհնել» բառը կիրառված է հայհոյելու իմաստով (տե՛ս Նոր Բառգիրք Հայկազեան լեզուի, հտ. Բ., Վենետիկ, 1837, էջ 1036):

¹⁶ «Շարակնոց», Կ. Պոլիս, 1815, էջ 413 («Կանոն սրբոյ Պէնտէկոստէին», առաջին աւուրն, էջ 409–413), էջ 414 («Կանոն սրբոյ Պէնտէկոստէին», երկրորդի աւուրն, էջ 414–417), էջ 424 («Կանոն սրբոյ Պէնտէկոստէին», չորրորդի աւուրն, էջ 422–424. այսուհետ՝ «Շարակնոց»), եւ՝ «Ժամագիրք Հայաստանեայց Ս. Եկեղեցւոյ», Ս. Էջմիածին, 2016, էջ 331 (այսուհետ՝ «Ժամագիրք...», 2016): Հմմտ. նաեւ՝ «Դաւանութիւն Եկեղեցւոյն Հայոց», լատ. թարգմ.՝ ՅԱ. ՐՈՒԹԻԻՆ ԱԻԳԵՐԵԱՆ, Վենետիկ, 1845, էջ 24–25:

իսկ սույն խոսքի ավարտին ասում է. «Բայց այս ամենը միեւնույն Հոգին է առաջացնում եւ բաժանում յուրաքանչյուրին, ինչպես որ կամենում է» (Ա. Կորնթ. ԺԲ. 11): Առաքելական կոչումն ու գործը, ըստ Պողոս առաքյալի, նույնպես միայն Աստված է սահմանում. «Պողոսը՝ առաքյալ, ո՛չ մարդկանց կողմից եւ ո՛չ էլ մարդու միջոցով, այլ՝ Հիսուս Քրիստոսի միջոցով եւ Հայր Աստծու» (Գաղ. Ա. 1): Այս մասին վկայում է նաեւ Հովհաննեսը՝ ասելով. «Կար մի մարդ՝ Աստծուց ուղարկված, նրա անունը՝ Հովհաննես» (Հովհ. Ա. 6): Ահա այս հատվածները դրսևորում են Աստծու ազատությունն ու ինքնիշխանությունը, իսկ Սուրբ Հոգու մասին հետեւյալն է պատմվում «Գործք առաքելոց»-ում. «Մինչ նրանք Տիրոջ պաշտամունքի մեջ էին եւ ծոմ էին պահում, Սուրբ Հոգին ասաց նրանց. «Բառնաբասին եւ Սողոսին առանձնացրէք ինձ համար, որ անեն այն գործը, որին ես դրանց կոչել եմ» (Գործք ԺԳ. 2): Գրիգոր Աստվածաբանը, հիմք ընդունելով այս խոսքը, իր գրքում առկա Սուրբ Հոգուն նվիրված ճառում հետեւյալն է ասում. «Տերն առաքող է, որոշող է, տաճար է դարձնում ինքնորեն»¹⁷: Դարձյալ՝ ազատությունը լինում է միայն Աստծու միջոցով, ինչպես Պողոս առաքյալն է ասում. «...իր անձը տվեց մեզ համար, որպեսզի մեզ փրկի ամեն անօրենությունից...» (Տիտ. Բ. 14), իսկ Սուրբ Հոգու պարագայում գրում է. «...ուր որ Տիրոջ Հոգին է, այնտեղ ազատություն է» (Բ. Կորնթ. Գ. 17), «...որովհետեւ Քրիստոս Հիսուսով կյանք տվող հոգու օրենքը ինձ փրկեց մեղքի եւ մահվան օրենքից» (Հռոմ. Ը. 2):

Ո՛չ ոք հարություն չի տալիս մեռելներին, բայց միայն՝ Աստված, ըստ այն խոսքի, թե՛ «...ինչպես որ Հայրը հարություն է տալիս մեռելներին եւ կենդանացնում է, նույնպես եւ Որդին կենդանացնում է, ում կամենա» (Հովհ. Ե. 21), իսկ Հայր Աստծու մասին Պետրոս առաքյալը հետեւյալն է ասում «Գործք առաքելոց»-ում. «Այս Հիսուսին է, որ Աստված հարություն տվեց...» (Գործք Բ. 32). Սուրբ Հոգու մասին Պողոս առաքյալն է վկայում. «Եթե ձեր մեջ բնակվում է Նրա Հոգին, Ով հարություն տվեց Հիսուսին մեռելներից...» (Հռոմ. Ը. 11):

Արդ, թեպետ Սուրբ Հոգու աստվածության վերաբերյալ բազում վկայություններ կարելի է գտնել աստվածային գրքերի մեջ, այնուամենայն-

¹⁷ Տե՛ս «Patrologiae Graecae», t. XXXVI, Oratio XXXI. XXIX, էջ 167 (լատ.), էջ 168 (հուն.): Հմմտ. «Շարակնոց», էջ 434 («Կանոն սրբոյ Պէնտէկոստէին», եօթներորդի աւուրն (դձ.), էջ 431–434), իսկ ձեռագիր սկզբնաղբյուրների առնչությամբ տես սույն փոխադրության 11-րդ ծանոթագրությունը:

նիվ, դա հայտնի ճշմարտություն է, իսկ քրիստոնյաների մեջ այս ճշմարտությանը հակառակվող ո՛չ ոք չկա, այդ իսկ պատճառով բավարարվեցինք սակավ օրինակներով: Իսկ եթե մեր խոսքերը հասցեագրված են հրեաներին եւ հեթանոսներին, ապա բովանդակ Աստվածաշունչն էլ ի մի բերենք, միեւնույն է, չենք կարող համոզել նրանց:

Վերոնշյալ խնդրից բացի՝ քննության արժանի է նաեւ մեկ այլ՝ Սուրբ Հոգու բխման հարցը, որի պատճառով քրիստոնյաների միջեւ առկա է վիճաբանություն: Ոմանք սխալվում են՝ ասելով, թե Հոգին բխում է Հորից ու Որդուց. նրանց դեմ բավական է Քրիստոսի վկայությունը, ըստ որի՝ «...Ճշմարտության Հոգին, որ ելնում է Հորից...» (Հովհ. ԺԵ. 26): Սակայն, ըստ Գրիգոր Աստվածաբանի, «մի ծիծեռնակով չի լինում գարուն, կամ մի գծով՝ երկրաչափական պատկեր, կամ մեկ նավաստիով՝ նավարկություն»¹⁸, ուստի փորձեցինք այլ աղբյուրներից եւս որոշակի վկայություններ քաղել Հորից՝ Սուրբ Հոգու բխման վերաբերյալ: Բայց սկզբում բերված՝ Քրիստոսի վկայությունն այնքան զորեղ է, որ եթե լատինները [այսինքն՝ կաթոլիկ աստվածաբանները] պրպտեն ողջ Հին ու Նոր Կտակարանները, չեն կարող նման վկայություն գտնել այնտեղ, այլ, ապավինելով մեկնություններին եւ մտքի զորությանը, ջանում են հնարել ինչ-որ բաներ, իսկ եթե բազում պատճառներ հնարեն, միեւնույն է, Քրիստոսի վկայությունը, ըստ իրենց մտքերի, չեն կարող փոփոխել, քանի որ, ըստ Գրիգոր Աստվածաբանի, «ճշմարտությունը մեկն է, իսկ սուտը տարածված է...»¹⁹: Բայց եթե Քրիստոսի վկայությանը հակառակ մեկ այլ վկայություն գտնեն, ուրեմն Քրիստոսի Ավետարանը, որն անսխալ կանոն է, կդառնա սխալական եւ չի լինի ներդաշնակ, իսկ ներդաշնակության բացակայության դեպքում այն կվերածվի պարզ ու անիրական ինչ-որ առասպելի. եթե ինչ-որ տեղ ինքն իրեն հակասի, չի լինի պարզ ճշմարտություն, քանի որ Դավիթ Փիլիսոփան Պորփյուրի ներածության մեկնության մեջ ասում է, որ «ճշմարտությունը երբեք ներհակ չէ ճշմարտությանը»²⁰:

¹⁸ Տե՛ս “Patrologiae Graecae”, t. XXXVI, Oratio XXXIX. XIV, էջ 351 (լատ.), էջ 352 (հուն.): Հմմտ. սույն փոխադրության 11-րդ ծանոթագրությունը:

¹⁹ Տե՛ս “Patrologiae Graecae”, t. XXXVI, Oratio XXX. XX, էջ 129 (հուն.), էջ 130 (լատ.): Հմմտ. սույն փոխադրության 11-րդ ծանոթագրությունը:

²⁰ Այստեղ, հավանաբար, առկա է ինչ-որ շփոթմունք, քանի որ Դավիթ Անհաղթը վերոնշյալ միտքն արտահայտել է ո՛չ թե «Վերլուծություն Ներածության Պորփյուրի» աշխատու-

Արդ, այս վիճաբանության առնչությամբ անհրաժեշտաբար երեք բան է պահանջվում մեզանից՝

- ա) նախ՝ հերքել հակառակորդների առարկությունները,
- բ) արտահայտել նրանց դեմ ուղղված մեր առարկությունը,
- գ) դրանք հաստատել վարդապետներից քաղված վկայություններով²¹:

Խնդիր Ա. Ումանց առարկությունների հերքման մասին,
ըստ որոնց՝ Սուրբ Հոգին բխում է Երկուսից:

Արդ, եթե ումանք առարկությամբ փորձում են հնարել, թե Սուրբ Հոգին բխում է Հորից ու Որդուց²², ապա պարզաբանելի է այդ հարցը, ուստի նախ ծանոթանանք նրանց առարկություններին եւ բացատրենք դրանք հավելյալ ընդդիմախոսություններով, իսկ հետո միայն ներկայացնենք մեր առարկությունները՝ իբրեւ Բաբելոնի (Քաղանե)²³ աշտարակի կործանումից հետո ապրեցնող տապան՝ փրկություն կամեցողների համար:

Թյան մեջ, այլ «Պէրիարմէնիաս Արիստոտէլի» երկի թարգմանությունը, նախադրությունը եւ դրա մեկնությունը շարադրելիս (տե՛ս «Կորին Վարդապետի, Մամբրէի Վերծանողի եւ Դավթի Անյաղթի մատենագրութիւնք», Վենետիկ, 1833, պրակք ԼԳ. էջ 486, եւ պրակք ԼԳ. էջ 549, ինչպէս նաեւ՝ էջ 550, այսուհետ՝ «Մատենագրութիւնք», 1833):

²¹ Այստեղ Հակոբ պատրիարք Նալլանը մատնացույց է անում այն սկզբունքները, որոնցով շարադրել է «Վէմ հաւատոյ» աշխատությունը:

²² Խոսքը «բխման» վարդապետության (լատ.՝ «Filioque» – «Եւ Որդուց»։ Սույն եզրը է. դարում կաթոլիկ աստվածաբանները հավելել են Նիկիական հանգանակի լատիներեն թարգմանությանը – տե՛ս «Новая иллюстрированная энциклопедия», том 19, Москва, 2003, էջ 76) մասին է, որ Հռոմի Կաթոլիկ եկեղեցին ժԱ. դարում ընդգրկել է Սուրբ Երրորդության դոգմայի մեջ: Ըստ սույն ուսմունքի՝ Սուրբ Հոգին բխում է ոչ միայն Հորից, այլ նաեւ՝ Որդուց: Դավանաբանական այս բանաձեւը Հռոմի եւ Բյուզանդական եկեղեցու 1054 թ. վերջնական բաժանման հիմնական պատճառներից մեկն էր (առավել մանրամասն տե՛ս Т. STYLIANOPOULOS, “The Filioque: dogma, theologoumenon or error?” in: “The Greek Orthodox Theological Review”, Massachusetts, 31 (3–4), 1986, էջ 255–288, եւ՝ J. MEYENDORFF, Byzantine Theology: historical trends and doctrinal themes, New York, 1987, էջ 60–61, 91–94, 106–113, ինչպէս նաեւ՝ “Encyclopedia of Christian Theology”, vol. 1, New York: Routledge, 2005, էջ 583: Հմմտ. նաեւ В. ЛОССКИЙ, Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице, Москва, 1995):

²³ Բաբելոնի դաշտային հատված, որտեղ սկսվել է Բաբելոնի աշտարակաշինությունը (տե՛ս ՎԱՐԴԱՆ ԲԱՐՁՐԱԲԵՐԴՅԻ, Պատմութիւն Տիեզերական, Մոսկվա, 1864, էջ 17–18):

ա. Նրանք առարկում են՝ ասելով, թե Քրիստոս փչեց առաքյալների վրա (հմմտ. Հովմ. Ի. 22), իսկ ըստ Ալբերտոս Մեծի²⁴ փշումն սկիզբ է առնում ներսից²⁵:

Այսինքն՝ Սբ. Հովհան Ոսկեբերանի հետեւողությամբ կարելի է ասել, որ ոչ թե Սուրբ Հոգին տվեց [նրանց], այլ փշման միջոցով պատշաճաբար հարգարեց եւ սկզբնական արժանիքներով հաստատեց նրանց²⁶: Սակայն հայտնի չէ նույն Հոգու փշման եւ բխման առանձնավորական բնույթը՝ արդյո՞ք [Քրիստոս] փշում էր Հոր նման, թե՛ ոչ, քանի որ, ըստ Քրիստոսի, Հայրը Հոգին ոչ թե չափով է տալիս Որդուն, այլ՝ անչափելի կերպով (հմմտ. Հովհ. Գ. 34): Այդ իսկ պատճառով Ավետարանիչը հետեւյալն է գրում. «Մենք բոլորս Նրա լրիվությունից ստացանք շնորհ՝ շնորհի փոխարեն» (Հովհ. Ա. 16): Հայտնի է, որ Քրիստոսի տնօրինության

²⁴ Ալբերտոս Մեծ (լատ.՝ Albertus Magnus, 1193–1280 թթ.) – միջնադարում ապրած եւ ստեղծագործած գերմանացի նշանավոր փիլիսոփա, աստվածաբան ու գիտնական, միջնադարյան սխոլաստիկայի ականավոր ներկայացուցիչ, Թովմա Աքվինացու ուսուցիչը: Ալբերտոս Մեծը շարադրել է Քրիստոսի գրեթե բոլոր երկերի մեկնաբանությունը. հենց նրա աշխատությունների շնորհիվ է, որ միջնադարյան եւրոպայի փիլիսոփայությունն ու աստվածաբանությունը որդեգրեցին արիստոտելիզմի գաղափարներն ու մեթոդները: Բացի այդ՝ Սբ. Ալբերտի փիլիսոփայության վրա մեծապես ազդել են արաբ փիլիսոփաներն ու մտածողները, որոնցից շատերի հետ նա բանավիճում է սեփական երկերում: 1622 թ. Կաթոլիկ եկեղեցին Ալբերտոս Մեծին հռչակել է որպես Երանելի Հայր, 1931 թ. Պիոս ԺԱ. պապը սրբադասել է նրան, իսկ 1941 թվականից Հռոմի եկեղեցին նրան հայտարարել է որպես գիտնականների բարեխոս սուրբ (առվել մանրամասն տե՛ս W. A. WALLACE, «Albertus Magnus, Saint», In: Ch. Gillispie, Dictionary of Scientific Biography, vol. 1., New York, 1970, էջ 99–103, եւ՝ G. WIELAND, “Albert der Grosse. Der Entwurf einer eigenständigen Philosophie”, Philosophen des Mittelalters, Darmstadt, 2000, էջ 124–39, ինչպես նաեւ՝ D. J. COLLINS, “Albertus, Magnus or Magus?: Magic, Natural Philosophy, and Religious Reform in the Late Middle Ages”, Renaissance Quarterly 63, № 1, 2010, էջ 1–44: Հմմտ. նաեւ F. J. KOVACH & R. W. SHAHAN, Albert the Great: Commemorative Essays, Norman: University of Oklahoma Press, 1980, եւ՝ IR. RESNICK & K. JR. KENNETH, Albert the Great: A Selective Annotated Bibliography (1900–2000), Tempe, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2004, ու L. HONNEFELDER, Albertus Magnus and the Beginnings of the Medieval Reception of Aristotle in the Latin West: From Richardus Rufus to Franciscus de Mayronis, (collection of essays in German and English), Münster, 2005: Տե՛ս նաեւ S. CUNNINGHAM, Reclaiming Moral Agency: The Moral Philosophy of Albert the Great, Washington: The Catholic University Of America Press, 2008, եւ՝ IR. RESNICK, A Companion to Albert the Great: Theology, Philosophy, and the Sciences, Leiden, 2013):

²⁵ «Համառոտութիւն աստուածաբանութեան...», 1715, գիրք Ա., գլ. Թ., էջ 24: Հմմտ. ՄՄ ձեռ. 64, 65, 66, 67, 69, 104, 105, 106, 117, 497, 600, 625, 698, 725, 1336, 1947, 1960, 2080, 3273, 3278, 3640, 3654, 3965, 4017, 4418, 4607, 5004, 5180, 5737, 6568, 6760, 6894, 8122, 8258, 8984, 9068, 9478, 10191, 10910 եւ այլն:

²⁶ «Մեկնութիւն Սրբոյ Աւետարանին՝ որ ըստ Յօհաննու, արարեալ սրբոյն Յօհաննու Ոսկեբերանի Տիեզերալոյս Վարդապետի», Կ. Պօլիս, 1737, էջ ԹՃԼԵ. (= 935. այսուհետ տե՛ս «Մեկնութիւն Սրբոյ Աւետարանին՝ որ ըստ Յօհաննու...», 1737):

իրագործման համար Սուրբ Հոգին կատարյալ կերպով տրվեց Նրան, իսկ Նա շնորհեց իր լիությունից, եւ ինչպես Նիկողայոս Լյուրացին²⁷ Պողոս առաքյալի Եբրայեցիներին ուղղված թղթի մեկնության մեջ «....հաղորդակից եղան Սուրբ Հոգուն...» (Եբր. 2. 4) հատվածի առնչությամբ է ասում. «Քրիստոս կատարելապես ուներ այս պարգեւները՝ համաձայն Եսայի մարգարեի այն խոսքի, թե «նրա վրա պիտի իջնի Աստծու հոգին» (Եսայի ԺԱ. 2)»²⁸։ Սակայն մեր մեջ այդ նույն պարգեւներն առկա են ոչ

²⁷ Նիկողայոս Լյուրացին (լատ.՝ Nicolai de Lyra, 1270–1349 թթ.) իր ժամանակի մեծագույն աստվածաբաններից եւ մեկնիչներից մեկն է, ով ավելի քան իս. տարի զբաղվել է Աստվածաշունչ գրքերի մեկնություններով։ Որոշ կարծիքների համաձայն՝ սերում է քրիստոնեություն ընդունած հրեական ընտանիքից, սակայն պատմաբանները դա համարում են առասպել՝ վերջինիս առաջացումը կապելով Նիկողայոս Լյուրացու՝ եբրայեցեների գերազանց իմացության հետ։ Հայտնի է, որ նա 1291 թ. դարձել է Ֆրանցիսկյան միաբանության անդամ, որից հետո նրան ուղարկել են Փարիզ՝ աստվածաբանական գիտություններ ուսումնասիրելու համար։ 1307 թ. նա ստացել է բակալավրի աստիճան, իսկ 1308-ին՝ մագիստրոսի։ 1309 թ. Նիկողայոս Լյուրացուն շնորհում են Սորբոնի համալսարանի դոկտորի կոչում։ Պատասխանատու մի շարք պաշտոններ զբաղեցնելով Ֆրանսիայի տարբեր նահանգներում եւ Բուրգունդիայում՝ 1330 թ. վերջնականապես ապաստանում է Փարիզում, որտեղ իրեն նվիրում է աստվածաբանական ուսումնասիրությունների՝ ԻԸ. այլ աստվածաբանների հետ միասին զբաղվելով նաեւ սրբազան տեսիքների հետ կապված հարցերի լուսաբանմամբ։ Քարոզի տեսքով հեղինակել է Հին ու Նոր Կտակարանների բոլոր գրքերն ընդգրկող առաջին ամբողջական մեկնությունը (լատ.՝ «Postilla litteralis super totam Bibliam»), որը շարադրել է 1322–1331 թթ. միջեւ ընկած ժամանակահատվածում։ Բացի այդ՝ 1339 թ. գրել է Սուրբ Գրքի գործնական, բարոյախոսական մեկնություններ (լատ.՝ «Postilla moralis seu mystica»)։ Նիկողայոս Լյուրացու աշխատությունները Եւրոպայում հրատարակված առաջին գրքերից են (լատ.՝ «Postillae perpetuae in universam S. Scripturam», Roma, 1471 – այս գիրքը Սուրբ Գրքի մեկնության առաջին տպագրությունն է Եւրոպայում, իսկ «Postilla litteralis super totam Bibliam» երկը հրատարակվել է 1472 թ. Ստրասբուրգում), որոնք դարեր շարունակ աստվածաբանների ու քարոզիչների համար ծառայել են որպես անփոխարինելի ձեռնարկներ։ Այս ամենը հանգեցնում է թեւավոր հետեւյալ խոսքի՝ ձեւավորմանն ու շրջանառությանը՝ «nisi Lyra lyrasset, totus mundus delyrasset», այսինքն՝ «եթե չիսաղար Լյուրան (նրա «Lyra» անունը բառացի թարգմանվում է «քնար»), կխելագարվեր ողջ աշխարհը»։ Մարտին Լյութերը, որի հայացքների վրա նույնպես մեծապես ազդել են Լյուրացու երկերը, վերածեւակերպում է սույն արտահայտությունը՝ ասելով. «Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset» («եթե չիսաղար Լյուրան, պար չէր գա Լյութերը»)։ Նիկողայոս Լյուրացու եւ նրա մատենագիտության մասին առավել մանրամասն տե՛ս Շ. H. HERBERMANN, “Nicholas of Lyra”, The Catholic Encyclopedia, New York, 1913, եւ K. REINHARDT, “Das Werk des Nikolaus von Lyra im mittelalterlichen Spanien”, Traditio 43, 1987, էջ 321–358, ինչպես նաեւ՝ D. C. KLEPPER, The Insight of Unbelievers: Nicholas of Lyra and Christian reading of Jewish text in the later Middle Ages, Philadelphia, 2007, ու Николaй де Лира, Доказательство пришествия Христа (лат.։ Probatio adventus Christi), пер. с лат. на церковнославянский։ Д. Герасимов, Москва, 1999։

²⁸ SECUS NICOLAS DE LYRE, Postilla litteralis super totam Bibliam, t. V։ Romans thru Jude, Venice, 1488, էջ 193–196, ինչպես նաեւ՝ “Biblia Latina [et cum postillis ac moralitatibus Nicolai de Lyra]”, Basel, 1498, էջ 4058–4061։ Հմմտ. ՄՄ ձեռ. 119, 1411, 1412, 1431, 1432, 1433, 1960, 3900, 4773, 5632։

հավասարաբար, այլ մասնավորաբար, ուստի Գրիգոր պապը հետեւյալն է ասում, թե «Սուրբ Հոգին ոչ միշտ է մնում բոլոր հավատացյալների մեջ, իսկ Քրիստոսի մեջ հանգչում է եղականաբար»²⁹: Ինչպես մեր գլխին կցված են զգայություններից պատվագույնները, այնպես եւ Քրիստոսի մեջ է Սուրբ Հոգու շնորհների լիությունը, հետեւաբար Ղուկաս ավետարանիչն ասում է. «Հիսուս Սուրբ Հոգով լի վերադարձավ Հորդանանից» (Ղուկ. Դ. 1): Սակայն մեր պարագայում նույնը չէ, քանի որ մեկին Սուրբ Հոգին շնորհում է գիտության խոսք, մյուսին՝ հավատ՝ նույն Հոգով (հմմտ. Ա. Կորնթ. ԺԲ. 8–11): Ուրեմն պարզ է, որ գլխի վրա իջնում են այսպիսի շնորհներ, քանի որ ամբողջը չի կարող ընդունվել լիապես. ամեն մեկին եւս հարկավոր չէ տալ Սուրբ Հոգին, բայց միայն՝ մասնավորաբար, քանզի որքան ունեն, այնքան եւ հաղորդակից են լինում:

բ. Առարկում են, թե Սուրբ Հոգին կոչվում է Քրիստոսի Հոգի, ըստ հետեւյալ խոսքի՝ «եթե մեկը Քրիստոսի Հոգին չունի, նա նրան չի պատկանում» (Հռոմ. Ը. 9):

Պատասխանում եմ՝ ասելով՝ ինչպես Հայրն է կոչվում Աստված Քրիստոսի՝ ըստ մարդկային բնության, այնպես եւ Սուրբ Հոգին՝ Նրա շնորհով մեր մեջ ծավալվելու կարողության պատճառով անվանվում է Հոգի Քրիստոսի: Ինչպես որ կոչվում է իմաստության ու հանճարի Հոգի, ինչը, սակայն, չի նշանակում, թե Հոգին բխում է իմաստությունից, այլ իմաստությունն ու հանճարն են բխում Հոգուց, այնպես եւ «Քրիստոսի Հոգի» անվանումը չի ներկայացնում մեզ Նրա առանձնավորական բխումը, այլ՝ միայն ծավալումը, որովհետեւ եթե այդպես լիներ, ապա ստիպված պետք է յոթ հոգի անվանեիր Նրան՝ ըստ Նրա պարզեցների քանակի, ինչպես որ գրված է Եսայու մարգարեության գրքում (հմմտ. Եսայի ԺԱ. 1–3): Եթե ինչ-որ մեկն ընդունում է Քրիստոսին, միեւնույն ժամանակ ընդունում է նաեւ Սուրբ Հոգուն, քանի որ [Հովհան] Ոսկեբերանը վերոգրյալի մասին հետեւյալն է ասում. «Դարձյալ Քրիստոս ասում է նրանց՝ որտեղ մի անձն է, այնտեղ եւ բովանդակ Սուրբ Երրորդություն է պարուրված Նրա շուրջը»³⁰, քանզի անբաժանելի են միմյանցից եւ միա-

²⁹ Տե՛ս «SANCTI GREGORII PAPAE I Cognomento Magni», Opera Omnia, t. I, Lib. II, Caput LVI, էջ 598–600, ինչպես նաեւ՝ ՄՄ ձեռ. 1960, 3121, 4405:

³⁰ Տե՛ս J. – P. MIGNE, Patrologiae Graecae, t. LX: Sancti Patris Nostri Joannis Chrysostomi, Commentaries In Epistolam Ad Romanos, Homil. XIII, Paris, 1862, էջ 519:

վորված են բոլոր հավատացյալներով, հետեւաբար ընդունելով Որդուն՝ ընդունում ենք նաեւ Հորը. ինչպես որ Որդուց ծնված չենք համարում Հորը, այնպես եւ չենք դավանում Հոգու բխումը Որդուց, չնայած որ ընդունում ենք Որդու միջոցով:

գ. Առարկում են՝ պնդելով, թե Քրիստոս ասաց. «Ամեն ինչ, որ Հայրն ունի, իմն է. դրա համար ձեզ ասացի, թե ինչ որ առնում է ինձանից, կհայտնի ձեզ» (Հովհ. ԺԶ. 15):

Պատասխանում եմ՝ եթե Հոր ունեցած ամեն բանն իրենն է, եւ այս խոսքերի տակ հասկանում են բխումը, ապա ես կասեմ, թե անծնելիությունը եւս Որդունն է, քանի որ այն ունի Հայրը, եւ, հետեւաբար, Որդին չի լինի ծնունդ: Ինչպես Հայրը Որդուն տալիս է Որդու հատկությունը, այլ ոչ իրենը, այնպես եւ անծնելիության պարագայում է: Իսկ եթե Որդին չունի անծնելիության հատկություն, ուրեմն չի կարող սկիզբ լինել այլ անձի համար, քանի որ անսկիզբն է այլոց համար լինում սկիզբ, իսկ Որդին սկզբնավորություն է, այդ իսկ պատճառով սկիզբ չէ Սուրբ Հոգու համար:

Վերոգրյալ՝ «առնում է ինձանից» խոսքը Սբ. Հովհան Ոսկեբերանն այսպես է մեկնում՝ «այսինքն՝ ես գիտեմ, որ իմ գիտությունից է առնում, քանի որ մի է իմ եւ Հոր գիտությունը»³¹:

Հովհան Դամասկացու³² կարծիքով՝ «առնում է ինձանից» տողը վերաբերում է Հոգուն³³, իսկ ըստ Պողոս առաքյալի՝ «Աստված մեր սրտերի մեջ ուղարկեց Իր Որդու Հոգին» (Գաղ. Դ. 6):

³¹ Տէս J. — P. MIGNE, Patrologiae Graecae, t. LIX: Sancti Patris Nostri Joannis Chrysostomi Opera Omnia, Commentaries In sanctum Joannem Apostolum et Evangelistam, Homil. LXXVIII, Paris, 1862, էջ 421–424, ինչպես նաեւ՝ «Մեկնութիւն Սրբոյ Աւետարանին՝ որ ըստ Յօհաննու...», 1737, էջ րճխա (= 841):

³² Առավել մանրամասն տէս B. STUDER, Die Theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus, Ettal, 1956, եւ՝ A. LOUTH, St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology, Oxford, 2002, ինչպես նաեւ՝ V. KONTOUMA, John of Damascus. New Studies On His Life and Works, Ashgate, 2015, ու D. J. JANOSIK, John of Damascus: First Apologist to the Muslims, Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2016: Հմմտ. «Полное Собрание Творений Св. Иоанна Дамаскина», Санкт-Петербург, 1913, եւ՝ Преподобный Иоанн Дамаскин, Источник Знания, «Святоотеческое Наследие», т. 5, пер. с греч. и коммент. Д. Афиногенова, А. Бронзова, А. Сагарды, Н. Сагарды, Москва: Индрик, 2002 եւ այլն: Սուլին հեղինակի հայերեն թարգմանությունների առնչությամբ տէս ՄՄ ձեռ. 20, 63, 101, 102, 103, 116, 698, 1686, 1739, 1740, 1744, 1960, 2332, 2333, 2334, 3156, 3638, 3883, 4027, 4070, 4288, 5789, 5859, 6031, 7151, 7894, 8132, 8444, 9900 եւ այլն:

³³ Տէս ՄՄ ձեռ. 20, 63, 101, 102, 103, 116, 698, 1686, 1739, 1740, 1744, 1960, 2332, 2333, 2334, 3156, 3638, 3883, 4027, 4070, 4288, 5789, 5859, 6031, 7151, 7894, 8132, 8444 եւ հատկա-

Եւ չեն ցանկանում հասկանալ, որ այս հատվածները ցույց են տալիս [Նրանց] նմանությունն ու միավորությունը: Ոմանք էլ այսպես են ասում եւ մեկնում՝ «առնում է ինձանից», այսինքն՝ իմ Հորից, քանի որ սովորություն ունենք այսպիսի խոսքերով բազում անգամ ապացուցել [Նրանց] նմանությունն ու միաբանությունը. նույնն է ասում նաեւ Հովհան Դամասկացին իր «Վիճաբանութեան» Բ. հատորում³⁴: Սակայն, ինչպես ասացինք, մարդեղության ժամանակ Քրիստոս լիությամբ առավ Սուրբ Հոգին, այդ իսկ պատճառով իրենն է համարում: Գրիգոր պապը, իր հերթին, հետեւյալն է ասում, թե «բոլոր հավատացյալների մեջ է Սուրբ Հոգին, իսկ մեր միջնորդի՝ Քրիստոսի մեջ միշտ հանգչում է անհատաբար»³⁵:

դ. Առարկում են՝ կարծելով, որ եթե ինչ-որ մեկն առաքում է մյուսին, ուրեմն իշխանություն ունի ուղարկվածի վրա, իսկ Քրիստոս առաքեց՝ ասելով. «Բայց երբ գա Մխիթարիչը, որին ես ձեզ կուղարկեմ Հորից...» (Հովհ. Ժե. 26):

Պատասխանում եմ՝ կրկնելով Հովհան Ոսկեբերանին, ըստ որի՝ «ինչո՞ւ է առաքում, եթե ամեն տեղ է. այլ՝ որպեսզի իմանաս Անձերի որոշման մասին»³⁶, այդ իսկ պատճառով ասում է «առաքել»: Եւ չնայած ասաց «կուղարկեմ», բայց՝ ոչ իրենից, այլ՝ Հորից: Եւ որպեսզի առաքյալները չսխալվեն՝ կարծելով, թե առաքում է իրենից, հավելում է՝ ասելով. «....Ճշմարտության Հոգին, որ ելնում է Հորից» (Հովհ. Ժե. 26):

Այս առաքումը վկայում էր նաեւ Սուրբ Հոգու՝ նորովի, նախկինից տարբեր մեկ այլ ձևով պարզեման մասին, ինչպես ասում է Սբ. Եւագ-

պես ՄՄ ձեռ. 9900: Հմմտ. J.—P. MIGNE, Patrologiae Graecae, t. XCVI: Joannis Orthodoxi Disputatio Cum Manichaeo, Paris, 1864, էջ 1323–1324 (ամբողջական երկը տես էջ 1319–1336), ինչպես նաեւ՝ “Patrologiae Graecae”, t. XCIV: Dialogue Contra Manichaeos, էջ 1509–1514:

³⁴ Հակոբ պատրիարք Նալլանը, հավանաբար, նկատի ունի Հովհան Դամասկացու “Dialogue Contra Manichaeos” («Երկխոսություն ընդդեմ մանիքեացիների») երկը, որը հակաճառական-չատազովական բնույթի իր երկերում զետեղված է երկրորդ տեղում (տես “Patrologiae Graecae”, t. XCIV, էջ 1503–1582): Հմմտ. 32-րդ եւ 33-րդ ծանոթագրություններում նշված ձեռագրերը:

³⁵ Տե՛ս “SANCTI GREGORII PAPAE I Cognomento Magni”, Opera Omnia, t. I, Lib. II, Caput LVI, էջ 598–600, ինչպես նաեւ՝ ՄՄ ձեռ. 1960, 3121, 4405:

³⁶ Տե՛ս J.—P. MIGNE, Patrologiae Graecae, t. LIX: Sancti Patris Nostri Joannis Chrysostomi Opera Omnia, Commentaries In sanctum Joannem Apostolum et Evangelistam, Homil. LXXVII, Paris, 1862, էջ 417–420, ինչպես նաեւ՝ «Մեկնություն Սրբոյ Աւետարանին՝ որ ըստ Յօհաննու...», 1737, էջ ԸՃԽԲ–ԸՃԽԳ (= 842–843):

րիոսն³⁷ իր «Վեց հարիւր գլուխներում»՝ «Աստված այնտեղ է, որտեղ որ հայտնի են դառնում Նրա գործերը»³⁸, իսկ եթե շարունակեն պնդել, թե Իրենից է ուղարկում, կհարցնեմ հետեւյալը՝ ահա Ինքը ներկա էր, ինչո՞ւ պետք է գնար եւ հետո առաքել, սակայն այդ արեց, որպեսզի հայտնի դառնար, թե տնօրինաբար աղաչելով էր գնում Հոր մոտ՝ ինչպես Ինքն ասաց. «....ես պիտի աղաչեմ Հորը, եւ Նա մի այլ Մխիթարիչ պիտի տա ձեզ....» (Հովհ. ԺԴ. 16): Իսկ եթե պատճառաբանեն, թե գնալով եւս չի տալիս, քանի որ փչեց առաքյալների վրա՝ ասելով. «Առեք Սուրբ Հոգի» (հմմտ. Հովհ. Ի. 22), կպատասխանեմ, որ շասաց հոգով՝ «Սուրբ Հոգին», այլ՝ «Սուրբ Հոգի», որի տակ նկատի ունի ոչ թե հենց Սուրբ Հոգուն, այլ՝ Սուրբ Հոգու շնորհները: Սակայն, ըստ Նիկողայոս Լյուրացու, ինչպես փշուժը հուր է բորբոքում ածուխի եւ փայտի մեջ, այնպես եւ Քրիստոսի ներգործությունն է՝ բարեխոսությամբ ու պաշտպանությամբ մեզ շնորհում Սուրբ Հոգին³⁹, որովհետեւ ինչպես Հոր՝ Սուրբ Հոգի պարգեւելու պարագայում չի ասվում, թե նորովի է բխում Նրանից, այնպես եւ Քրիստոսի՝ փշմամբ տալու դեպքում չի բխում [Նրանից]: Բացի այդ՝ բազում վարդապետներ չեն ասում Սուրբ Հոգի, այլ՝ շնորհական Հոգի, եւ ինչպես Սուրբ Ներսես Շնորհալիին է գրում. «Փշմամբ շնորհեց նրանց այն հոգին, որ կորցրել էր առաջին մարդը»⁴⁰, որովհետեւ եթե անձնական հոգին լի-

³⁷ Ս. Եվազր Պոնտացու կյանքի եւ մատենագրական վաստակի առնչությամբ առավել մանրամասն տե՛ս Գ. ԶԱՐԲԷԱՆԱԼԵԱՆ, Մատենադարան հայկական թարգմանութեանց նախնեաց (դար Դ.–ԺԴ.), Վեներտիկ, 1889, էջ 421–432, Հ. ՔՅՈՍԵՅԱՆ, Եկեղեցու հայրեր, վարդապետներ (IV–VIII դդ.), Երեւան, 2007, էջ 152–161, ինչպես նաեւ՝ Զ. Մ. ՎՐԴ. ԲԱՂՈՒՄԵԱՆ, Կիրակոս Երզնկացու Սուրբ Եւազր Պոնտացու երկերի լուծմունքները, Երեւան, 2022, էջ 52–66 (այսուհետ՝ Զ. Մ. ՎՐԴ. ԲԱՂՈՒՄԵԱՆ, նշ. աշխ., 2022), իսկ երկերի հայերեն թարգմանությունների վերաբերյալ տե՛ս անդ, էջ 66–75: Հմմտ. Палладий, Епископ Еленопольский, Лавсаик, или повествование о жизни святых и блаженных отцов, Москва, 2003, էջ 246–253, եւ՝ «Православная энциклопедия», т. XVI, Москва, 2007, էջ 557–581:

³⁸ Զ. Մ. ՎՐԴ. ԲԱՂՈՒՄԵԱՆ, նշ. աշխ., 2022, «Կիրակոս Վարդապետի եզնկեցույ Յաղագս Եւազրեայ Վեց հարիւրացն արարեալ Վերլուծություն», ԽԴ. բան, էջ 256: Հարկ ենք համարում նշել, որ հոգեշնորհ հայր սուրբը Եւազր Պոնտացու «Հարիւրաւորք վեցերորդք» երկի բնագիրը պատրաստել է հետեւյալ ձեռագրերի համեմատությամբ՝ ՄՄ ձեռ. 1980, Ժողովածոյ, 1391 թ., թ. 41ա–160բ, ՄՄ ձեռ. 518, Ժողովածոյ, 1635 թ., թ. 10բ–98ա, ՄՄ ձեռ. 1480, Ժողովածոյ, 1615–1617 թթ., թ. 410բ–444ա եւ Երուսաղէմի մատ. ձեռ. 1262, Կիրակոս Երզնկացի, Մեկնութիւն Հարիւրաւորացն Եւազրեայ, 1378 թ., էջ 20–206 (անդ, էջ 176):

³⁹ Սուլն մեջբերումը, հավանաբար, քաղված է Հովհաննեսի Ավետարանի՝ Նիկողայոս Լյուրացու հեղինակած մեկնությունը բովանդակող ձեռագրերից (տե՛ս ՄՄ ձեռ. 5701, ՄՄ ձեռ. 9900):

⁴⁰ «Գիրք որ կոչի Յիսուս Որդի. շարադրեալ ներշափական բանիւք ի մերս շնորհալի հայրապետէ ի Ներսիսէ Կլայեցույ...», Կ. Պոլիս, 1824, էջ 247: Հմմտ. անդ, էջ 146, 151, եւ՝

ներ, ուրեմն առաջին փշմամբ Ադամին շնորհված մարդու հոգին կլիներ Աստծու էությունից:

Իր հերթին՝ Սբ. Կյուրեղ Ալեքսանդրացին հետևյալն է ասում «Գիրք գանձուց» երկում. «Արդ՝ աստվածային արարածի ընդունածը [կամ ստացածը], ասում ենք, Հոգին չէ, քանզի այսպիսի բնությունից առաջ եկածը կլիներ անփոփոխելի, այլ մարդկային հոգին ի սկզբանե պարուրված է Սուրբ Հոգու հաղորդությամբ»⁴¹, իսկ Քրիստոսի փշման առնչությամբ ասում է՝ «ինչ-որ Մովսեսն ասաց [կամ նկատի ուներ] մարդու վրա Աստծու փշման մասին՝ այս է, որ Քրիստոս նորոգեց մեր մեջ, մեռելներից հարություն առնելուց հետո փշեց առաքյալների վրա՝ ասելով՝ «առեք Սուրբ Հոգի», որպեսզի դարձյալ կերպավորվեք՝ ինչպես սկզբում՝ պատկեր եւ կերպարանակից լինեք Արարչին՝ Հոգու հաղորդության միջոցով»⁴²:

Նաեւ՝ եթե փշվածը Քրիստոսի անձնական հոգին էր, ուրեմն Թովմաս առաքյալը զրկվեց այն հոգուց, որը հավասարապես գործեց մյուսների միջոցով: Եթե նույն հոգին էր, որով տվեց կապելու եւ արձակելու շնորհը, ուրեմն ավելորդ է երկրորդ գալուստը, քանի որ ըստ Ալբերտոս Մեծի՝ «Սուրբ Հոգու պարգևների շնորհման ժամանակ շնորհվում է նաեւ Սուրբ Հոգին»⁴³: Իսկ եթե այն ժամանակ տրվեց շնորհը, եւ շնորհների հետ նաեւ՝ նույն Հոգին, ուրեմն ավելորդ է կրկին անգամ գալը:

Զպետք է ասեր՝ «կառաքեմ», որովհետեւ ոչ հեռվում գտնվող ինչ-որ բանի համար երբեք չի կիրառվում «առաքել» բառը. ոչ էլ ասում է գալ այնտեղից, որտեղ ի սկզբանե էր Նա, հետեւաբար պատշաճ է «շնորհական» իմաստը:

Բացի այդ՝ մարմնական փշմամբ շնորհվածը ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ՝ ընդունված օդ, ինչպես Բարդուղիմեոսն⁴⁴ է ասում «Մեկնութիւն Վեցօրէից» [Երկի] մեջ. «Թեեւ Աստված փշեց մարմնավորապես, սակայն

«Շարականց», էջ 417 («Կանոն սրբոյ Պէնտէկոստէին», Երկրորդի աւուրն, էջ 414—417), ինչպես նաեւ՝ Ս. ՆԵՐՍԵՍ ՇՆՈՐՀԱԼԻ, Մեկնութիւն Մատթեոսի Ավետարանի, Ս. էջմիածին, 2008, էջ 149 (այսուհետ՝ Ս. Ներսէս Շնորհալի, նշ. աշխ., 2008), եւ «Ժամագիրք...», 2016, էջ 85: Տէս նաեւ «Հայերէն քերականութիւն ի պէտս զարգացելոց. Ի Հ. Արսէնէ Հոմիտասայ Բագրատունւոյ Մխիթարեան վարդապետէ», ի Վենետիկ, 1852, էջ 575:

⁴¹ ՄՄ ձեռ. 83, 112, 476, 477, 478, 479, 1473, 1796, 2679, 4381, 9754, 10103, 10609 եւ այլն:

⁴² Տէս նախորդ հղման մեջ գետեղված ձեռագրերի համապատասխան հատվածները:

⁴³ «Համառօտութիւն աստուածաբանութեան...», 1715, գիրք Ա., գլ. Թ., էջ 22: Տէս նաեւ 25-րդ ծանոթագրութիւն մեջ գետեղված ձեռագրերի համապատասխան հատվածները:

⁴⁴ Նկատի ունի իտալացի աստվածաբան եւ փիլիսոփա, դոմինիկյան քարոզիչ, Մարադայի առաջին լատին եպիսկոպոս, ունիթորական կամ միարարական շարժման գաղափա-

Աստծու էությունից չընթացավ հոգին, քանի որ նա, որ փչում է մարմնավորապես, ոչ մի բան չի հղում իր էությունից դուրս. այլ արտաքինապես ընդունվող օդը դարձյալ մղում է դուրս»⁴⁵: Այդ ամենը հոգեպես տեսնում ենք ի Քրիստոս, որովհետեւ այն, ինչ ընդունել էր [Մարիամի]

րախոս Բարդուղիմեոս Բոլոնիացուն, որը հայ մատենագրության մեջ ավելի շուտ հայտնի է Բարդուղիմեոս Մարաղացի (1333 թ.) անվամբ:

1318 թ. Հռոմեակաթողիկե եկեղեցու գահակալ Հովհաննես ԻԲ. պապը նրան Պետրոս Արագոնացու եւ Հովհաննես Սվինֆորդի հետ միասին ուղարկել է Մարաղա՝ հայերի մեջ կաթողիկոսություն տարածելու եւ նրանց Հռոմի պապին ենթարկելու նպատակով: Բարդուղիմեոս Բոլոնիացուն՝ Մարաղայում հաստատած դոմինիկյան վանքն ու դպրոցը դարձան միարարական շարժման ներկայացուցիչների հոգեւոր եւ կրթական կենտրոնը, որը քայքայիչ աշխատանք էր տանում Հայոց եկեղեցու դեմ: Բարդուղիմեոս Մարաղացին ունեցել է հայ աշակերտներ, կաթողիկոսական հարած գործիչներ (Քոնստի վանքի առաջնորդ Հովհան Քոնեցի, Հակոբ Քոնեցի եւ ուրիշներ): 1330 թ. տեղափոխվել է Քոնա (Նախիջևանի գավառ) եւ ընդլայնել իր քարոզչական ու գիտաուսուցողական գործունեությունը: Սակայն Գլաձորի եւ ապա Տաթևի համալսարանների գաղափարական դիմադրության հետեւանքով Բարդուղիմեոս Բոլոնիացու եւ նրա հետեւորդների ճիգերն ապարդյուն եղան, չնայած նրանց հաջողվեց կաթողիկոսություն տարածել Նախիջևանի հայության շրջանակում: Տեղի հայության մի հատվածը, հետզհետեւ կտրվելով հայ հասարակությունից, ԺԷ.—ԺԸ. դդ. ընդունեց մահմեդականություն:

Բարդուղիմեոս Բոլոնիացին եղել է Թովմա Աքվինացու հետեւորդ, «չափավոր ռեալիզմի» կողմնակից: Բնագիտության եւ բնափիլիսոփայության բնագավառում հետեւել է Ալբերտ Մեծին, զբաղվել տիեզերագիտության, տարրաբանության եւ մարդակազմության հարցերով: Բարդուղիմեոս Մարաղացու երկերը («Քարոզգիրք», «Մեկնութիւն Վեցօրէից», «Տրամաբանութիւն» եւ այլն), թարգմանված նրա հայ գործակիցների եւ աշակերտների (մեծավ մասամբ՝ Հակոբ Քոնեցու) աջակցությամբ, պահպանվել են միայն հայերեն: Ուսուցողական նշանակությունից զատ՝ նրանք որոշակի դերակատարություն են ունեցել նաեւ հայ փիլիսոփայական մտքի աշխուժացման գործում: Նրա օրոք, ըստ երեւույթին, իր եւ Պետրոս Արագոնացու ղեկավարությամբ հայ միարարները թարգմանել են Թովմա Աքվինացու, Ալբերտոս Մեծի եւ Զիլբերտոս Պոռետացու երկերը: Այդ թարգմանություններն ու նրա երկերը հայ մտածողներին ծանոթացնում էին միջնադարյան եւրոպայի փիլիսոփայական մտքին, նյութ մատակարարում կաթողիկե գաղափարախոսության դեմ մղվող պայքարում: Մահացել է Քոնստանտինոպոլիսում (նրա կյանքի ու մատենագրական վաստակի մասին առավել մանրամասն տես G. B. MELLONI, Atti, o memorie degli uomini illustri in santità nati, o morti in Bologna, vol. II, Bologna, 1779, էջ 110–142, եւ՝ A. TOURON, Histoire des hommes illustres de l'Ordre de Saint Dominique, vol. II, Paris, 1745, էջ 108–120, ինչպես նաեւ՝ «Eukosmia: studi miscellanei per il 75. di Vincenzo Poggi S. J.», a cura di V. Ruggieri e L. Pieralli, Soveria Mannelli: Rubbettino Editore, 2003, էջ 649–650):

⁴⁵ ՄՄ ձեռ. 103, 1238, 1656, 1658, 1659, 1825, 1861, 1940, 1941, 1942, 1943, 1944, 1945, 1946, 1948, 1949, 2095, 2096, 2097, 2098, 2103, 2594, 2962, 3157, 3273, 3278, 3997, 4064, 4418, 4439, 4527, 5007, 5045, 5480, 5493, 6368, 6760, 6929, 7287, 7330, 7971, 8345, 8869, 8922, 8944, 9280, 9478, 9690, 10297: Առ ի գիտություն՝ նշենք նաեւ, որ սույն հեղինակի քարոզները, ճառերն ու խրատները պահպանվել են Մաշտոցի անվան Մատենադարանի հետեւյալ ձեռագրերում՝ ՄՄ ձեռ. 683, 725, 1012, 1409, 2183, 2184, 2185, 2199, 2200, 2233, 2240, 2259, 2260, 2264, 2854, 3037, 3164, 3321, 3372, 3900, 3982, 4230, 4898, 5097, 5375, 5938, 6372, 6554, 6577, 6585, 6689, 6929, 7342, 7381, 8068, 9624, 10890, 11065, իսկ նրա «Հաւաքումն ի դիալեթիկէն, որ է տրամաբանութիւն» եւ «Յաղագս հնգից ընդհանրից» երկերը մեզ են հասել հետեւյալ ձեռագրերով՝ ՄՄ ձեռ. 69, 80, 1684, 1685, 1686, 1697, 1738, 1742, 1743, 1764, 1996, 1997, 2180,

հղույթյան պահին, նույնը տվեց նաեւ իր Հոգուց: Եւ եթե Մովսեսը, որ ծառա էր, բաշխելով Հոգուց ընդունածը՝ չդարձավ անկատար՝ մի ճրագի օրինակով, որը վառում է բազում ճրագներ, բայց որի լույսն անսպառ է, ապա որքան եւս առավել Քրիստոս («....որ Որդի էր՝ իր տան վրա: Նրա տունը մենք իսկ ենք....»,– հմմտ. Եբր. Գ. 5–6), որ աննվազ կերպով մեզ շնորհեց Հոգուց ընդունածը, բայց չդարձավ անկատար: Ինչպես Սբ. Կյուրեղն է ասում իր «Գիրք պարապմանց» երկի ին. գլխում՝ «իր լիությունից է բաշխում հոգեւոր սուրբ այրերին, եւ ինքն է իմաստություն...»⁴⁶, իսկ [Թովմաս] Աքվինացին⁴⁷ [Քրիստոսի] մարդեղությանը նվիրված ճառում ասում է, թե «Սուրբ Հոգին Աստված Քրիստոսով է փոխանցվում մյուս բոլորին»⁴⁸:

Շարունակելի

Գրաբարից փոխադրեց եւ ծանոթագրեց
ՅՈՒՆԱԿ ՍՐԿ. ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆԸ

2269, 2275, 2276, 2286, 2348, 2351, 2368, 2382, 3130, 3638, 3655, 3902, 5071, 5914, 7035, 7098, 7151, 8082, 8937, 9634:

⁴⁶ «Գիրք պարապմանց Սըրբոյն Կիրողի», Կ. Պոլիս, 1717, գլ. ին., էջ հր. (= 78. ամբողջական գլուխը տես էջ հր. (= 74) – ձա. (=81)): Հմմտ. ՄՄ ձեռ. 57, 59, 115, 462, 476, 478, 567, 573, 600, 623, 729, 1337, 1410, 1678, 1679, 1771, 1796, 1797, 1798, 1799, 1931, 1984, 2196, 2271, 2497, 2594, 3192, 3276, 3325, 3326, 3475, 3489, 3495, 3901, 3939, 4633, 4983, 5082, 5169, 5502, 5518, 5730, 5931, 6921, 9177, 9723, 10051, 10998:

⁴⁷ Թովմա Աքվինացի (լատին.՝ Thomas Aquinas, 1225–1274 թթ.). իտալացի աստվածաբան, փիլիսոփա, ուղղափառ սխոլաստիկայի համակարգող, Հռոմեակաթոլիկ եկեղեցու հայր, հորջորջվել է «Doctor Angelicus» («Հրեշտակային ուսուցիչ»), «Doctor Universalis» («Տիեզերական ուսուցիչ») եւ «Princeps Philosophorum» («Փիլիսոփաների արքայազն») պատվանուններով, թոմիզմի փիլիսոփայական ուղղության հիմնադիր, Դոմինիկյան միաբանության անդամ: Կաթոլիկ եկեղեցու դավանաբանությունը (մասնավորապես Օգոստինոս Երանելու գաղափարները) կապակցել է Արիստոտելի փիլիսոփայությանը: Ձեռակերպել է Աստծու գոյության հինգ ապացույցները (առավել մանրամասն տես R. B. VAUGHAN, The Life & Labours Of S. Thomas Of Aquin, vol. 1, London, 1871, եւ՝ J. WEISHEIPL, Friar Thomas D'Aquino: His Life, Thought, and Work, New York: Doubleday, 1974, ինչպես նաեւ՝ F. COPLESTON, Aquinas: An Introduction to the Life and Work of the Great Medieval Thinker, Penguin Books Limited, 1991 եւ այլն: Նշենք, որ պահպանվել է նաեւ Թովմաս Աքվինացու վարքի հայերեն թարգմանությունը, տես ՄՄ ձեռ. 5987): Կաթոլիկ եկեղեցու սույն ուսուցչի որոշ աշխատություններ ԺԴ.–ԺԵ. դդ. թարգմանվել են նաեւ հայերեն եւ ընդօրինակվել բազմաթիվ ձեռագրերում (տես ՄՄ ձեռ. 68, 107, 118, 119, 120, 462, 559, 560, 561, 1782, 1960, 1963, 2335, 2515, 2998, 3018, 3470, 3475, 3640, 3641, 3649, 3920, 3936, 3938, 3964, 5009, 6589, 6610, 6596, 6696, 6760, 7067, 7262, 8444, 9121, 10051, 10067, 10639 եւ այլն): Թովմա Աքվինացին Հռոմի եկեղեցում սրբադասվել է 1323 թ.:

⁴⁸ ՄՄ ձեռ. 68, 107, 118, 119, 120, 462, 1960, 2335, 2998, 3018, 3475, 3936, 3938, 6589, 6610, 6760, 7067, 9121, 10051, 10067:

ԱՐԵՒՏԱՅԱՅ ՀՈԳԵՒՈՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՈՒ ԺՈՂՈՎՐԴԻ ՀԱԿԱԶԴԵՑՈՒԹՅՈՒՆԸ ԲՈՂՈՔԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՏԱՐԱԾՄԱՆԸ 1830–80-ԱԿԱՆ ԹԹ.¹

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

Ամերիկյան քարոզչական առաքելության համար Օսմանյան տերության սահմաններում գործունեության դեռևս վաղ փուլում հստակ էր, որ մահմեդականների շրջանում որեւէ քարոզչություն թե՛ վտանգավոր էր եւ թե՛ անիմաստ, հետեւաբար եւ կազմակերպության աշխատանքներն ուղղվեցին դեպի քրիստոնեական եկեղեցիների հետեւորդները եւ նախ եւ առաջ՝ հայերը: Սուլթան Աբդուլ Մեջիդի 1850 թ. ընդունած հրամանագրից հետո, երբ բողոքականները հայտարարվեցին որպես ինքնուրույն համայնք՝ իրենց հոգեւոր առաջնորդով², հայ բողոքական համայնքի անդամների թիվն սկսեց աճել: Արդեն 1860–80-ական թվականներին բողոքականությունն սկսեց ամրանալ Արեւմտյան Հայաստանի տարբեր բնակավայրերում, հիմնվեցին ամերիկյան առաքելության կենտրոնական ու ավելի փոքր կայաններ՝ իրենց եկեղեցիներով, դպրոցներով ու բողոքականությանը հարած հայ հետեւորդներով: Սակայն բողոքականության մոտքը հայերի շրջանում դյուրին չէր, եւ հատկապես սկզբնական փուլում քարոզիչների գործունեության նկատմամբ կար որոշակի հակազդեցություն, ինչպես հասարակ բնակչության, այնպես էլ՝ հատկապես Հայ Առաքելական եկեղեցու կողմից: Որոշ վայրերում քարոզիչները բացահայտ անհաջողության մատնվեցին, ինչպես օրինակ, Մոսուլում ու Սղերդում, իսկ Դիարբեքիրում նրանք որոշ ժամանակով դադար տվեցին՝ սպասելով աշխատանքները վերսկսելու հարմար պահի³: Հոդվածում կփորձենք անդ-

¹ Ստացվել է՝ 1.02.2024, գրախոսվել է՝ 18.02.2024:

էլ. հասցե՝ arpinebablumyan05@gmail.com:

² Տե՛ս Ռ. ԴԱՆԻԵԼՅԱՆ, Օսմանյան կայսրությունում բողոքական միսիոներների գործունեության պատմությունից (XIX դ. վերջ – XX դ. սկիզբ), տե՛ս Արեւելագիտական ժողովածու, Երեւան, 1989, XV, էջ 142:

³ Տե՛ս А. Колюбакинъ, Деятельность протестантских миссий въ северо-восточной части Азіятской Турціи, Известія Кавказскаго Отдела Императорскаго Русскаго Географическаго Общества,

րադառնալ նախ այն գործոններին, որոնք դրդում էին հայ բնակչությանը հարելու բողոքականությանը մինչև 1880-ական թվականները, նաեւ անդրադարձ կատարենք արեւմտահայության շրջանում բողոքականության տարածման դեմ ուղղված հակազդեցությանը:

ԱՐԵՒՄՏԱՀԱՅԵՐԻ՝ ԲՈՂՈՔԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆԸ ՀԱՐԵԼՈՒ ՊԱՏՃԱՌՆԵՐԸ

Օսմանյան տերության տարածքում աշխատելու որոշակի փորձառությունից հետո քարոզիչներն իրենց աշխատանքները կենտրոնացրին հայ բնակչության շրջանում՝ հատկապես Արեւմտյան Հայաստանի եւ տերության ծայրամասային տարածքներում: 1830–1850-ական թվականներին քարոզիչների ծավալած գործունեության նկատմամբ բնակչության մեջ կար որոշակի անվստահություն: Այս շրջանում ավելի տարածված էր համայնքի հակազդեցության կազմակերպումը, բնակիչների միավորումը եկեղեցու, հոգեւորականության շուրջը, նորեկների ու նրանց համակրողների թիրախավորումը, ճշշումներն այն ազգակիցների հանդեպ, որոնք փորձում ինչ-որ կերպ հարել քարոզիչներին, ներկա գտնվել նրանց քարոզներին կամ նույնիսկ հյուրընկալել կամ տները վարձակալության հանձնել նրանց: Արդեն 1850-ականներից իրավիճակն ինչ-որ առումով սկսեց փոխվել, եւ հաջորդ տասնամյակներում արդեն սկսեց աճել բողոքականություն ընդունող հայերի թիվը⁴:

Շարունակական հալածանքների, իրավական սահմանափակումների ենթարկվող արեւմտահայերը, որոնց նաեւ ժամանակ առ ժամանակ սպառնում էր մահմեդականացման վտանգը, որպես փրկության միակ միջոց գերադասում էին կաթոլիկություն կամ բողոքականություն ընդունել:

Томъ IX, №1, Тифлис, 1885, էջ 122:

⁴ Բողոքական քարոզիչների, ի Հայս կատարած իրենց այցերի, նրանց գործունեության ինչպես եւ հայ հոգեւորականության ձեռնարկած հակաքայլերի վերաբերյալ մանրամասն տես ՀԱՐԻՍՈՆ ԳՐԵՅ ՕՏԻՍ ԴՈՒԱՅԹ, Հայոց եկեղեցու մասին, թարգմ. անգլերենից Ա. Մադոյանի), «Էջմիածին», 2018, է., էջ 31–46, հմմտ. Ա. Բ. ՄԱԴՈՅԱՆ, Ա. Գ. ՄԱԴՈՅԱՆ, անգլիացի հոգեւորականը հայերի եւ Հայ եկեղեցու մասին, «Էջմիածին», 2018, ԺԱ. 83–99, ԺԲ. 16–32, Ա. Բ. ՄԱԴՈՅԱՆ, Ա. Գ. ՄԱԴՈՅԱՆ, Հայ հոգեւորականի կերպարն օտարների նօթերում, «Էջմիածին», 2020, ԺԲ., 64–70, հմմտ. Էդ. Հովհաննիսյան, Ամերիկացի բողոքական քարոզիչների առաջին ճամփորդությունը եւ ուսումնասիրությունները Հայաստանում 1830–1831 թթ., «Էջմիածին», 2024, Ա. (118–130) եւ Բ. (93–104): Նշյալ աղբյուրներն ու ուսումնասիրությունները հակայական նյութ են տրամադրում հարցի վերաբերյալ, ուստի հետագա շարադրանքում ի պահանջել հակի կրկին կմատնանշենք սույն ծանոթագրությունը:

ինչ վերաբերում է կաթողիկոսներին, ապա նրանք, թվով համեմատաբար քիչ լինելով հանդերձ, վայելում էին հզոր ուժի պաշտպանությունն ու օգնությունը: Այդ էր պատճառը, որ թուրքերը թեև կաթողիկոսներին ավելի չէին սիրում, քան իրենց հարեալներին, սակայն առավել հարգանքով էին նրանց վերաբերվում, քան իրենց ուղղափառ հայրենակիցներին⁵:

Այս հանգամանքն անխոս շատ կարեւոր էր քարոզիչների՝ հայ բնակչության շրջանում աշխատանքներ ծավալելու գործում, սակայն կային նաեւ մի շարք այլ պատճառներ, որոնք ստիպում էին հայ բնակչությանը ընդունել բողոքականություն եւ հեռանալ Հայ Առաքելական Եկեղեցուց:

Քարոզիչները դրամական բավարար միջոցների էին տիրապետում եւ կարող էին իրենց կողմը գրավել չքավորության մեջ գոյատեւող մարդկանց: Նյութապես օժանդակելով համայնքին՝ քարոզիչներն իրենց իրավունք էին վերապահում միջամտել եկեղեցական գործերի կառավարման ու կրթական կյանքի կազմակերպման խնդիրներին: Ուշագրավ փաստ է նաեւ այն, որ առաքելության համագումարներում տեղացի քարոզիչները պատվիրակներ չունեին: Համագումարներին մասնակցում էին միայն ամերիկացի քարոզիչները: Քարոզիչները նաեւ խրախուսում էին բողոքական ու առաքելական հայերի ամուսնությունները՝ հույս տաժելով, որ դրանց արդյունքում հայերը կարող էին դավանափոխ լինել: Նրանք նույնիսկ գումար էին հատկացնում նման ամուսնություններն իրականացնելու համար⁶:

Բողոքականությանը հարելու պատճառներից էին նաեւ ներքին հակասությունները, որոնք կային այս կամ այն համայնքի ներսում, եւ որոնցից օգտվում էին քարոզիչները՝ նոր երկպառակությունների մեջ ներքաշելով տվյալ բնակավայրի հայությանը: Ընդ որում՝ այս դեպքերում երբեմն բողոքականություն ընդունում էին ամբողջ խմբերով կամ համայնքներով: Այսպես՝ Մուշի Հավատորիկ գյուղի մեծաթիվ ու հարուստ հայկական համայնքն ընդունեց բողոքականություն: Ինչպես Ա. Կոլլուբակինն է շեշտում, սա տեղի ունեցավ հիմնականում ներքին հակասությունների, կուսակցական երկպառակությունների եւ հոգեւորականության ու հոտի միջեւ բախումների հետեւանքով: Նույն կերպ

⁵ Տե՛ս J. CREAGH, Armenians, Koords, and Turks, vol. 1, London, 1880, էջ 219:

⁶ Տե՛ս А. КОЛЮБАКИНЪ, նշ. աշխ., էջ 127:

եւ Քղի Կասբի հայ 50 ընտանիք, նաեւ ավելի քան 200 տուն Իջմե եւ Հապուսի գյուղերում դարձան բողոքական⁷:

Բողոքականների թվի աճը հետագա տարիներին, այնուամենայնիվ, կապված էր իշխանությունների կողմից բողոքականությունը որպես առանձին համայնք ճանաչող վերոնշյալ հրամանագրի ընդունման, այդ շրջանում արդեն Եկեղեցու հակազդեցության որոշակի թուլացման, նաեւ՝ քարոզիչների գործադրած ջանքերի հետ: Վերջիններս ամեն ինչ անում էին, աշխուժացնում էին կրթական կյանքը, սիրաշահում հայերին, ոգեւորում նրանց ազատության եւ հավասարության գաղափարներով, պատմում ԱՄՆ-ում եղած մեծ հնարավորությունների մասին⁸:

ՀԱՅ ԱՌԱՔԵԼԱԿԱՆ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՊԱՅՔԱՐԸ

ԲՈՂՈՔԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՏԱՐԱԾՄԱՆ ԴԵՄ

Ինչպես արդեն նշել ենք, ի սկզբանե քարոզիչները, ապա նաեւ՝ նորագարձ հայ բողոքականները հանդիպեցին որոշակի հակազդեցության Առաքելական Եկեղեցու եւ նրա հետեւորդների կողմից: Դա էր պատճառը, որ սկզբնական շրջանում այս կամ այն բնակավայրում խուսքը մի քանի հավատափոխների մասին էր, եւ միայն հետագա տասնամյակներում է, որ հայ բողոքականների թիվն սկսեց աճել:

Հայ բողոքականության ձեւավորման ու տարածման հիմնական խոչընդոտը Հայ Առաքելական Եկեղեցին էր, որը, սակայն, բողոքականության տարածման ամենավաղ փուլում որոշակի վերաբերմունք չէր ցուցաբերում քարոզիչների գործունեությանը: Սրա պատճառներից մեկն այն է, որ 1831–1839 թթ. Կոստանդնուպոլսի հայոց պատրիարքն էր «Աղավնի» մականունով հայտնի Ստեփանոս Բ. Զաքարյանը, որն էությամբ շատ բարյացակամ ու հանդուրժող էր նաեւ քարոզիչների նկատմամբ: Ամերիկյան առաքելության գործունեության նախնական փուլում եպիսկոպոսը ջերմորեն էր տրամադրված դեպի ավետարանականների գործունեությունը եւ դեմ էր արտահայտվում հալածանքներին: Բայց պատրիարքը նաեւ թույլ մարդ էր, եւ նրա կարծիքը կարող էին հեշտությամբ անտեսել թե՛ քարոզիչները, թե՛ բողոքականության դեմ տրամադրված հոգեւորականները, որոնք հասկանում էին, որ փոխանորդի պաշ-

⁷ Անդ, էջ 122–123:

⁸ Անդ:

տոնում իրենց պետք է մեկը, ով ունակ կլիներ նախաձեռնելու կտրուկ քայլեր: Այսպիսով՝ փոխանորդի պաշտոնում առաջադրվեց Հակոբ եպս. Սերոբյանը Մարզվանի եւ Ամասիայի տարածքից, որը փետրվարի 17-ին գալով Կոստանդնուպոլիս՝ նշանակվեց պատրիարքական փոխանորդ: Այնուհետեւ սկսեցին բողոքականների նկատմամբ իրական հալածանքները⁹: Պատահական չէր, որ արդեն 1839 թ. սկիզբը, ըստ քարոզիչ Գուդելի, նշանավորվեց որպես նոր դարաշրջան ամերիկյան առաքելության պատմության մեջ, ինչը պայմանավորված էր ավետարանական հայերի նկատմամբ իրականացված հալածանքներով¹⁰: Անմիջապես փոխանորդի հաստատումից հետո՝ 1839 թ. փետրվարի 19-ին, ձերբակալվեցին ու պատրիարքական բանտ նետվեցին ավետարանականների երկու առաջնորդները: Առանց դատավարության կամ նույնիսկ պաշտոնական մեղադրանքի՝ այս անձինք ձերբակալության շորորոգ օրը հանձնվեցին թուրքական ոստիկանությանը եւ կայսերական հրամանագրով աքսորվեցին: Մի քանի եկեղեցական եւս, որ բոլորովին անմեղ էին ու կապ չունեին աղանդների հետ, արժանացան նույն պատժին¹¹: Մարտի 3-ին քարոզչական բոլոր հրատարակությունները պատրիարքարանի կողմից արգելվեցին ու բանադրվեցին, իսկ արդեն ապրիլի 28-ին նորընտիր պատրիարքը հրապարակեց նոր կարգադրություն, որն ավելի դաժան էր, քան նախորդը՝ սպառնալով սարսափելի բանադրանքներով բոլոր նրանց նկատմամբ, ովքեր որեւէ կապ կունենային քարոզիչների հետ կամ կկարդային նրանց գրքերը¹²: Այս բանադրանքին ու արգելքներին գումարվեցին Արեւելյան Ուղղափառ Հունական Եկեղեցու զգուշացումները: Հունական Եկեղեցին սպառնում էր հեռացնել բոլոր նրանց, ովքեր կգնեին, կվաճառեին կամ կընթերցեին քարոզիչների գրքերը կամ որեւէ հարաբերություն կունենային «կեղծ առաքյալների» հետ: Մահմեդականության ներկայացուցիչները եւս միացան այս բողոքներին՝ արձակելով մի հրամանագիր, որով պատվիրվում էր քրիստոնյա հովիվներին ուշադիր հետեւել իրենց հոտերին, որպեսզի «չար գազաններ չմտնեն նրանց

⁹ Տե՛ս L. ARPEE, The Armenian Awakening: A History of the Armenian Church. 1820–1860, Chicago, 1909, էջ 100: Հմմտ. նաեւ ծան. 4:

¹⁰ Տե՛ս E. D. G. PRIME, Forty Years in the Turkish Empire or Memoirs of Rev. W. Goodell, New York, 1877, էջ 229:

¹¹ Տե՛ս L. ARPEE, նշ. աշխ., էջ 101:

¹² Անդ., էջ 101–102:

մեջ»¹³։ Բողոքականների դեմ էին դուրս եկել նաեւ կաթոլիկները, որոնք առաքելականներից ավելի մոլեռանդորեն էին տրամադրված բողոքականութան դեմ եւ օգտագործում էին իրենց ամբողջ ազդեցությունը բացահայտ կամ բանասարկություններով՝ ժողովրդին քարոզիչների եւ նրանց աշխատանքի դեմ տրամադրելու համար¹⁴։

Ստեղծված մթնոլորտում բողոքականները չէին կարողանում նույնիսկ հաջող առևտուր կազմակերպել, ոմանց չէր հաջողվում նույնիսկ վարձատրվող աշխատատեղեր ստանալ։ Այնուամենայնիվ, ըստ քարոզիչ Ս. Համլինի, այս ամենը չէր կարող ավետարանականներին շեղել իրենց ընտրած ճանապարհից¹⁵։

Բողոքականների դեմ ամենամեծ հալածանքները դեռ լինելու էին Մատթեոս պատրիարքի օրոք, որը նախկինում Բրուսայի, ապա՝ Զմյուռնիայի առաջնորդն էր։ Նա պատրիարքի աթոռն զբաղեցրել է 1844—1848 թթ.։ 1844 թ. հունիսին Տրապիզոնի, էրզրումի եւ Բուրսայի հայերը դիմեցին Բարձր դռանը՝ վտարելու իրենց քաղաքներից ամերիկացի քարոզիչներին։ Բողոքի հիմնական պատճառը հավատափոխությունն էր։ Այս անգամ Բարձր դռնն ավելի վճռական գտնվեց, եւ այդ երեք քաղաքների տեղական իշխանություններին հրահանգվեց՝ արգելել քարոզիչների կրոնափոխության ջանքերը, նաեւ հայերի շրջանում բողոքականությունը ճանաչվեց ապօրինի¹⁶։ Փաստերը վկայում են նաեւ, որ այս շրջանում ժողովուրդը միայն տարերայնորեն չէր դիմադրում քարոզիչների շարժմանը, եւ նկատելի էին այդ շարժման կազմակերպման որոշակի միտումներ։ Այսպես՝ 1846 թ. Կոստանդնուպոլսում ստեղծվեց «Համազգային ընկերություն», որը նպատակ էր դնում պայքարել հայերին բողոքականության հավատին դարձնելու դեմ¹⁷։ Այս ընկերության ստեղծումը եւս, թերեւս, կապված էր Մատթեոս պատրիարքի գործունեության հետ, որը 1846 թ. հունիսի 21-ին բանադրեց բողոքական հայերին եւ հեռացրեց Հայ Առաքելական Եկեղեցուց¹⁸։ Մատթեոս պատրիարքը նաեւ բողոք-նամակ հղեց

¹³ Տե՛ս С. HAMLIN, *Among the Turks*, New York, 1878, էջ 37։

¹⁴ E. D. G. PRIME, նշ. աշխ., էջ 232։

¹⁵ Տե՛ս С. HAMLIN, նշ. աշխ., էջ 212։

¹⁶ Տե՛ս С. ERHAN, *Ottoman Official Attitudes Towards American Missionaries*, *The Turkish Yearbook of International Relations*, 2000, էջ 198։

¹⁷ Տե՛ս Ռ. ԴԱՆԵԼՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 146։

¹⁸ Տե՛ս <https://ter-hambardzum.net/> 30 մայիսի 2013։

Բարձր դռանը, դիմեց Միացյալ Նահանգների առաքելությանը՝ դադարեցնելու քարոզիչների գործունեությունը հայերի շրջանում, թեեւ այս կոչը եւս, ինչպես նախորդները, ոչ մի արձագանք չունեցավ¹⁹։ Ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ բողոքականության տարածման դեմ ուղղված այս պայքարի շրջանում Կաթոլիկ Եկեղեցին եւս փորձում էր մեծացնել իր ազդեցությունն արեւմտահայերի շրջանում։ Մասնավորապես 1848 թ. Կ. Պոլիս ժամանած Հռոմի Պապի պատվիրակ կարդինալ Ֆարիերին հանդես եկավ Կաթոլիկ եւ Հայկական Եկեղեցիների միավորման օգտին՝ առաջարկելով Մատթեոս պատրիարքին հրաժարվել «հայկական մոլորությունից»։ Եկեղեցիների միավորման վերաբերյալ ծիրանավորի հաստատակամությունն ստիպեց Մատթեոս պատրիարքին երկրորդ հանդիպման ժամանակ դադարեցնել քննարկումն ու հեռանալ²⁰։ Չնայած այս բոլոր ճնշումներին՝ Մատթեոս պատրիարքը չէր հանձնվում։ 1858 թ. նա ընտրվեց Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս, բայց Ռուսահայաստանում եւս հանդիպեց նույն վնասաբեր «հերետիկոսությանը», որը խաթարել էր նրա մտքի խաղաղությունը Թուրքիայում²¹։ 1861 թ. ապրիլի 25-ին Ամենայն Հայոց կաթողիկոս Մատթեոս Ա. Կոստանդնուպոլսեցի Չուխաճյանը բանադրական կոնդակ արձակեց բողոքականների դեմ, որով քահանաներին պատվիրում էր դավանափոխ հայերին Հայ Եկեղեցի շրջուներէ եւ Եկեղեցական Սուրբ Խորհուրդներին շարժանացնել²²։ Այս հրամանագրով ու նաեւ հետագա գործունեությամբ կաթողիկոսը հեռացնում էր Եկեղեցուց²³։

Միեւնույն ժամանակ հայ հոգեւորականությունն ու Եկեղեցին, հակառակ քարոզիչների կրթական ձեռնարկներին, նաեւ հասկանալով արեւմտահայ իրականության մեջ կրթական զարթոնքի անհրաժեշտությունը, ձեռնամուխ եղան ազգային դպրոցի ստեղծմանն ու զարգացմանը։ Եւ այս գործունեության արդյունքում հաճախ դպրոցները մեծ համակրանք էին առաջ բերում նույնիսկ բողոքականների շրջանում, քանի որ այստեղ դպրոցական ուսուցիչներն իրենց սաներին դաստիա-

¹⁹ Տէս Ս. ERHAN, նշ. աշխ., էջ 199։

²⁰ Տէս Յ. Тунян, Католикос Всех армян Матеос I Чухаджян: 1858—1865, Св. Эчмиадзин, 2021, էջ 67։

²¹ Տէս Լ. ARPEE, նշ. աշխ., էջ 148։

²² <https://ter-hambarzum.net/> 30 մայիսի 2013։

²³ Տէս Ի. АМБАРЦУМОВ, Армянский протестантизм и религиозный кризис в Шемахе (1840-е—1860-е гг.): к вопросу о российском имперском конфессионализме, Государство, религия, церковь в России и за рубежом, номер 1, том 36, Москва, 2018, էջ 237—238։

րակում էին հարազատ ժողովրդի, նրա ավանդույթների նկատմամբ սիրո ու նվիրվածության ոգով²⁴:

Փաստ է, որ 1850 թ. դրույթյամբ ամերիկյան առաքելության արդյունքները շոշափելի չէին: Վարչությունն այն ժամանակվա իր զեկուլցումնշում է հայերի շրջանում բացված առաքելության յոթ կայանների՝ Կոստանդնուպոլսի, Բեքեկի, Բրուսայի, Զմյուռնիայի, Տրապիզոնի, Էրզրումի, Այնթապի, ինչպես նաև Նիկոմեդիայի, Ադաբազարի, Ռոդոստոյի, Դիարբեքիրի, Ուրֆայի եւ Կեսարիայի ենթակայանների մասին²⁵:

Իրավիճակը փոխվեց 1850 թ., երբ ընդունված հրամանագիրն ամենուր արթնացրեց բողոքականների քարոզը լսելու ցանկությունը: Այսինքն՝ կարող ենք արձանագրել, որ ոչ թե քարոզիչների գործունեության ծավալների կամ բողոքականների թվաքանակի աճն էր պատճառը, որ ընդունվեց անկախ համայնքի ճանաչման որոշումը, այլ դա արվեց որոշակի միտումով՝ խթանելու վերջիններիս գործունեությունը: Այնուամենայնիվ, նույնիսկ այս վերջին հրամանը լիովին չէր պաշտպանում բողոքականներին, դրա դրույթները որոշ նահանգապետեր ուղղակի անտեսում էին, եւ բողոքականների հալածանքները շարունակվում էին: Արդեն 1860 թ. սուլթանի արձակած հրամանագրում նշվում էր՝ քանի որ բողոքականներն իրենց հավատքով արդեն իսկ կազմում են առանձին համայնք, հետեւաբար պետք է ձեռնարկվեն անհրաժեշտ բոլոր միջոցները՝ նրանց գործերի կառավարումը հեշտացնելու համար, որպեսզի նրանք ապրեն խաղաղ, հանգիստ եւ ապահով²⁶: 1868 թ. մեկ այլ հրամանագիր արձակվեց եւ ուղարկվեց բոլոր կուսակալներին, ինչպես նաև բողոքականների առաջնորդներին՝ պահանջելով, որ խստորեն կիրառվեն նախորդ հրամանները²⁷:

Չնայած բողոքականների՝ որպես առանձին համայնքի ճանաչմանը, հետագայում եւս հայ բարձրաստիճան հոգեւորականներից շատերը պայքար էին մղում բողոքականության տարածման դեմ: Մասնավորապես, ինչպես գրում է «Աւետաբեր» թերթը, Սեբաստիայի առաջնորդը «որոտնալից նզովքներ» էր արձակել բողոքականների նկատմամբ, արգելել շփվել նրանց հետ, կարգաւ նրանց գրքերը, արգելել է բոլոր հայ արհեստավորներին որեւէ

²⁴ Ռ. ԴԱՆԻԵԼՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 146:

²⁵ Տէս L. ARPEE, նշ. աշխ., էջ 146:

²⁶ Տէս E. D. G. PRIME, նշ. աշխ., էջ 484:

²⁷ Անդ, էջ 485:

բողոքականի հետ գործ ունենալ, բողոքականներին անվանել «խաբեբայ ու վտանգաւոր մարդիկ»։ Նմանօրինակ կարգադրութիւններ էր արել նաեւ Մարգվանի առաջնորդը²⁸։ Միեւնույն ժամանակ պատրիարքարանը եւս շարունակում էր իր պայքարը։ Մասնավորապէս, ինչպէս նշվում է «Մասիս» օրաթերթում, «Խննստն երեսէ բաղկացեալ տեսրակ մըն է Սրբազան Պատրիարքին եւ Հոգեւոր ժողովոյ հրամանաւն ու հաճութեամբը տպուած, եւ նպատակն է ամբերկացի քարոզչաց մեր եկեղեցւոյն դէմ ըրած անիրաւ առարկութիւնները հերքել եւ ճշմարտութիւնը պաշտպանել։ Մայրաքաղաքիս ամեն հայ գրավաճառներուն քով կը գտնուի»²⁹։

Ուշագրավ է, որ քարոզիչների օրագրերում, որպէս հայ հոգեւորականութեան՝ քարոզչական գործունեութեանը հակադրվելու պատճառներից մեկը նշվում է տնտեսական գործոնը, քանի որ հայկական վանքերը, բացի այն, որ զրկվում էին հետեւորդներից, վնասներ էին կրում նաեւ նյութապէս։ Մասնավորապէս, ըստ Ուիլլըրի, Խուլագյուղի վանքը, որը նախկինում միայն Խուլագյուղից ու Բազմաշենից հավաքում էր մինչեւ 300 չափ ցորեն, 1866 թ. հավաքեց ընդամենը 18 չափ։ Քարոզիչը շատ վիրավորական որակում է տալիս հայ հոգեւորականներին՝ գրելով, որ իրենց գործունեութեան արդյունքում «որոշ վանքերից սոված վարդապետների ամբոխը հեռանում էր՝ այլ տեղերում սնունդ փնտրելու»³⁰։ Հավանաբար քարոզիչը նման կերպ է արտահայտվել հայ հոգեւորականների մասին, քանի որ գիտակցում էր, որ նրանք են բողոքականութեան տարածման հիմնական խոչընդոտը։

ԱՐԵՒՄՏԱՀԱՅ ԲՆԱԿՉՈՒԹՅԱՆ ՎԵՐԱԲԵՐՄՈՒՆՔԸ

ԲՈՂՈՔԱԿԱՆՆԵՐԻ ՆԿԱՏՄԱՄԲ

Հայ բողոքական-առաքելական հակասութիւնները չէին արտահայտվում միայն բարձրաստիճան հոգեւորականութեան ու բողոքականների միջեւ առկա փոխադարձ դժգոհությամբ ու միմյանց հանդեպ պարսաւանքներով։ Այդ ներհակութիւններն ընդգծված դրսեւորումներ ունեին նաեւ բնակչութեան շրջանում։ Այս առումով նախ կար որոշակի սառը, անտար-

²⁸ Տէս «Աւետաբեր», 1857 մարտ 25։

²⁹ «Մասիս», 1860 մայիս 19։

³⁰ C. H. WHEELER, Ten Years on the Euphrates or, Primitive Missionary Policy Illustrated, Boston, 1868, էջ 226։

բեր վերաբերմունք քարոզիչների նկատմամբ, ինչը բերեց նաեւ հակասությունների ու հակադրությունների առաքելականների ու բողոքականների միջեւ: Հայտնի է, որ 1848 թ. գեյթունցիները դիմադրեցին քարոզիչներին, որոնք փորձում էին այստեղ դպրոց հիմնել: Հաճախակի գրանցվում էին ծեծկռտուքի դեպքեր: Օրինակ՝ բողոքականություն ընդունած մի հայ քահանա թաքնվել էր ամերիկացի քարոզիչ Սմիթի տանը: Առաքելական հայերը պահանջեցին իրենց հանձնել քահանային, եւ երբ մերժում ստացան, սանդուղքներ դնելով եւ պատերին մագլցելով՝ մտան բակ, ապա կոտրելով լուսամուտը՝ ներխուժեցին տուն, գտան քահանային՝ տանելով իրենց հետ³¹: 1845 թ. ամերիկյան քարոզիչները փորձում էին թափանցել նաեւ Մարաշ՝ այնտեղ դպրոց հիմնելու նպատակով, սակայն հանդիպելով տեղի բնակչության դիմադրությանը՝ ստիպված եղան հեռանալ քաղաքից: Բողոքականություն ընդունած յոթ հայ ծեծի ենթարկվեց: Մարաշում եւս քարոզիչների փորձերը 1850—1851 թթ. ձախողվեցին³²: Վկայություն կա, որ 1852 թ. Դիարբեքիրում քարոզիչները ծեծի էին ենթարկվել³³:

«Մասիս» թերթի 1860 թ. համարներից մեկում Կարինի թղթակիցը գրում է, որ Խնուսի Չեւրմե գյուղում, որտեղ կային 5—6 տուն բողոքական հայեր, մոտ մեկ ամիս առաջ գյուղապետ Սարգսի եղբայր Բաղդասարը անսպասելի հարձակման եւ ծեծի է ենթարկվել երեք բողոքականների կողմից, ինչի հետեւանքով էլ 21-ամյա երիտասարդը մահացել է: Տեղական իշխանությունները ձերբակալել են «եղեռնագործներին» եւ «տարակոյս չկայ, որ տէրութեան օրինացը համեմատ դատվելով արժանաւոր պատիժնին պիտի կրեն»³⁴: Դեպքին անդրադառնում է նաեւ բողոքականների «Ավետաբեր» թերթը, որի նույն թվականի համարներից մեկում նշվում է, որ եթե դեպքը համապատասխանում է իրականությանը, ապա չարագործները պետք է պատժվեն: Միեւնույն ժամանակ կասկած է հայտնվում, որ «Մասիս» թերթում նկարագրված դեպքը ճշմարիտ է, քանի որ Չեւրմեի բողոքականները սակավաթիվ էին առաքելականների համեմատ, նաեւ «հանդարտ ու խաղաղասեր ժողովուրդ մըն են»: Բացի այդ, ըստ «Ավետա-

³¹ Տէս Կ. ПРОСКУРЯКОВ, Замѣтки о Турціи, Записки Кавказскаго Отдела Императорскаго Русскаго Географическаго Общества, XXV, Тифлисъ, 1905, էջ 27:

³² Տէս Ռ. ԴԱՆԻԵԼՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 145: Տէս նաեւ Գ. ԳԱԼՈՒՍՏԵԱՆ, Մարաշ կամ Գերմանիկ եւ հերոս Զեյթուն, Նիւ-Եորք, 1934, էջ 658:

³³ Տէս REV. Y. GREENE, Leavening The Levant, Boston, New York, Chicago, 1916, էջ 93:

³⁴ «Մասիս», 1860 մարտ 31:

բեր»-ի, բողոքականները շարունակ հալածվել էին լուսավորչականների կողմից, հետեւաբար՝ «կըսենք, թէ աս պատմութիւնը իր մէջ հաւանականութիւն մը չունի»,— եզրակացնում է հոգւածագիրը³⁵:

Այս փոխադարձ մեղադրանքներն ու հալածանքները շարունակվեցին նաեւ 1870-ական թվականներին: «Աւետաբեր»-ի համարներից մեկում Ա. Հակոբյանը, գրելով Վանի եւ շրջակայքի բողոքականների մասին, մասնավորապէս նշում է, որ քաղաքից կես ժամ հեռու գտնվող Ավան գյուղն ունի 500 տուն հայ, մի քանի տուն թուրք: Գյուղում ապրում են ավետարանական երեք եղբայրներ, որոնց հավանությամբ մի տուն է վարձվում, որտեղ երկու կիրակի անընդմեջ պաշտամունք է կազմակերպվում մոտ 50 անձի համար, ինչից հետո գյուղի քահանաներն ու վարդապետն ստիպում են լուսավորչական տանտիրոջը, որ հետ վերցնի տունը բողոքականներից: Թերթում նշվում է, որ տանտիրոջն սպառնացել են, որ կպատժեն, եթե տունը հետ չվերցնի բողոքականներից, եւ վերջինիս կնոջը «արձակելով ուրիշի պիտի տան»: Գյուղացին, խուսափելով պատժից, կատարել է պահանջը, որից հետո քարոզիչները վարձել են մի թուրքի տուն: Այսպիսով, ըստ թերթի, քահանաները «մեր ոտքերը գիւղէս չկրցան կտրել»: Հետո քահանաներից Հովհաննեսը մի ոտանավոր է գրում, որտեղ բողոքականներին անվանում է «ոչխարազգեստ գայլ», «շուն», «սուտ մարգարե» եւ այլն՝ կոչ անելով միաբանվել եւ «զբողոքականութիւնն այս երկրէս անհետ առնելու»: Դրանից հետո, այնուամենայնիվ, պաշտամունքները շարունակվում են, սակայն այս անգամ գյուղում բողոքականների հետեւից գոռում էին, հայհոյում, քար նետում նրանց վրա³⁶: Հակասություններն առկա էին հենց ընտանիքներում, օրինակ՝ քարոզիչները նկարագրում են դեպքեր, երբ ամուսինը դառնում էր բողոքական, նրա կնոջ հայրը աղջկան հետ էր բերում իր տուն՝ արգելելով շփվել բողոքական ամուսնու հետ: Ընդ որում՝ հայրն աղջկան արգելում էր իր հետ բերել նորածին երեխային³⁷:

Քարոզիչների ու հայ բողոքականների դեմ հալածանքներն ու բացասական վերաբերմունքը մեղմվում են սկսած արդեն 1870–80-ական թվականներից: Կարծում ենք, որ դա պայմանավորված էր նախ Եկեղեցու ու հոգեւորականության ջանքերի թուլացմամբ, ապա քարոզիչների ծա-

³⁵ «Աւետաբեր», 1860 մայիս 16:

³⁶ Տէս «Աւետաբեր», 1876 ապրիլ 4:

³⁷ Տէս S. A. WHELLER, Daughters of Armenia, Missionary in Turkey, 1877, էջ 34–36:

վալած կրթական գործունեությունը եւ արդյունքում նրանց նկատմամբ բնակչության ունեցած որոշակի դրական վերաբերմունքով:

ԵԶՐԱԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Այսպիսով՝ Օսմանյան տերության եւ հատկապես Արեւմտյան Հայաստանի տարածքում ամերիկացի քարոզիչների գործունեությունը շարունակվեց մի քանի փուլով, ինչի ընթացքում փոփոխվեց նրանց նկատմամբ արեւմտահայերի, Հայ Առաքելական Եկեղեցու եւ օսմանյան իշխանությունների վերաբերմունքը: Սկզբնական շրջանում, երբ քարոզչական կազմակերպության գործունեությունը կարելի է համարել ուսումնասիրման փուլ, թե՛ բնակչության, թե՛ Եկեղեցու ու իշխանությունների շրջանում կար չեզոք դիրքորոշում նրանց նկատմամբ: Հետագայում արդեն, երբ պարզ դարձավ, որ քարոզչական ցանցը գնալով ծավալվում է եւ գտնում նաեւ հետեւորդների, այս կամ այն հարցում առաջ եկան որոշ հակասություններ իշխանությունների ու նրանց միջեւ, սակայն իրական հակադեցություն այս շարժումն ստացավ հենց Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքարանից՝ ի դեմս նախ եւ առաջ պատրիարք Մատթեոսի եւ Առաքելական Եկեղեցու հոգեւորականների: Ինչ վերաբերում է բնակչությանը, ապա արեւմտահայությունն սկզբնական շրջանում չեզոք, հաճախ սառը վերաբերմունք ուներ ամերիկացիների նկատմամբ, ինչը բնական էր: Հետագայում արդեն հակասություններն ավելացան, սակայն դրանք առաքելական ու նորադարձ բողոքական հայերին էին վերաբերում:

Թեեւ քարոզիչների ծավալած գործունեության արդյունքում հայ պատանիներն ու երիտասարդները ծանոթանում էին արեւմտյան արժեքներին ու եւրոպական քաղաքակրթությանը, նշված կրթօջախներում հիմնականում անտեսվում էր ազգայինը: Ինչպես «Մուրճ» ամսագրի 1889 թ. համարներից մեկում գրում է Լ. Սարգսյանը, քարոզչական դպրոցներում հայ մանուկների մեջ սերմանվում էր սերը դեպի Ամերիկան: Այդ դպրոցներից անպակաս էր Ամերիկայի քարտեզը, որը համարվում էր հայ բողոքականների հայրենիքը: Ավելին. այդտեղ ատելություն էր քարոզվում հայ լուսավորչականների, անտարբերություն՝ ամեն մի հայկականի նկատմամբ³⁸: Միեւնույն ժամանակ այս դպրոցների եւ ընդհանրապես քարոզիչների

³⁸ Տե՛ս Լ. ՍԱՐԳՍԵԱՆՑ, Այց Թիւրքաց Հայաստանին, Մուրճ, Թիֆլիս, 1889 նոյեմբեր, էջ 1721–1722:

գործունեությունն էր, որ ստիպեց Եկեղեցուն եւ ազգային գործիչներին ավելի կարեւորել ու ամրապնդել հայ ազգային դպրոցը, բարելավել ու զարգացնել կրթական գործը: Հատկապէս Մատթեոս պատրիարքն իր գործունեության ընթացքում նպաստեց կրթության աշխուժացմանն ու զարգացմանը: Մասնավորապէս վերաբացվեց Սկյուտարի ճեմարանը, որը թուրքական կառավարությունը վերածել էր զինվորական հիվանդանոցի, դպրոցներ բացվեցին Սամաթիայում, Զմյուռնիայում եւ այլուր: Պատրիարքի օրոք Կ. Պոլսում գործում էին 250 վարժարաններ, տպարաններ, հրատարակվում էին մի քանի նշանավոր պարբերականներ: Մատթեոս պատրիարքը 1856 թ. հեղինակեց «Բարի մարդ եւ բարի քրիստոնեայ» երկասիրությունը, որն ուղղված էր կաթոլիկության ու բողոքականության դեմ³⁹: Փաստորեն՝ բողոքականության դեմ մղվող պայքարի հետեւանքով տարբեր բնակավայրերում բացվեցին նոր դպրոցներ, կամ վերագործարկվեցին հները, որոնցում մատուցվում էր ազգային կրթություն, մեծ տեղ էր հատկացվում հայոց պատմությանն ու լեզվին:

ՀԻՄՆԱԲԱՌԵՐ

Ամերիկացի քարոզիչներ, հայ բողոքականներ, Արեւմտյան Հայաստան, հայ ավետարանականներ, Մատթեոս կաթողիկոս Ամենայն Հայոց:

РЕЗЮМЕ

Деятельность американской миссионерской организации на территории Османской империи осуществлялась прежде всего среди армян. После принятия закона в 1850 г., когда протестанты были объявлены независимой общиной, численность армянской протестантской общины стало увеличиваться. Уже в 1860–1880-х гг. в различных населенных пунктах Западной Армении были созданы американские миссионерские станции со своими церквями, школами и последователями протестантами армянами. Увеличение числа армян-протестантов вызвало определенную неприязнь как среди населения, так и среди армянского духовенства. Реальное сопротивление распространению протестантизма было

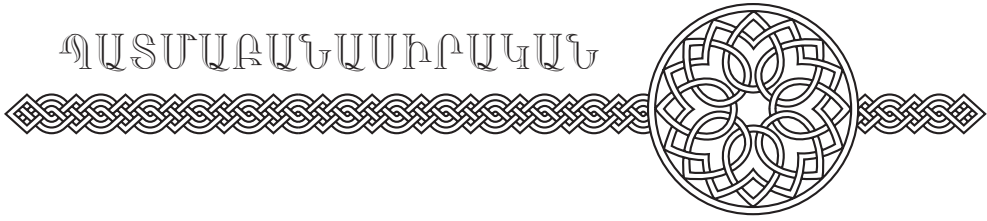
³⁹ Տե՛ս «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Երեւան, 2002, էջ 693–694:

оказано со стороны Армянского Патриаршества в лице Патриархов Акопоса III и Матеоса II (далее — Католикос Всех армян Матеос I), кто проклял протестантов и исключил из Апостольской церкви. Противоречия имели ярко выраженные проявления и среди населения.

SUMMARY

The activities of the American missionary organization on the territory of the Ottoman Empire were carried out primarily among Armenians. After the adoption of the law in 1850, when Protestants were declared an independent community, the number of members of the Armenian Protestant community began to increase. Already in 1860–1880s, American missionary stations with their churches, schools and Protestant Armenians following them were established in various settlements of Western Armenia. The increase in the number of Protestant Armenians caused a certain dislike among both the population and the Armenian clergy. The real resistance to the spread of Protestantism came from the Armenian Patriarchs of Constantinople Hakobos III and Mattheos II, who anathematized Protestants and excluded them from the Apostolic Church. Protestant-apostolic contradictions had pronounced manifestations among the population as well.





Doi: 10.56737/2953-7843-2024.07-58

ՌԱՖԻԿ ՆԱՀԱՊԵՏՅԱՆ

Պատմական գիտ. դոկտոր, պրոֆեսոր

ԱՎԱՆՈՒՄԱՆ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ՏԱՐԱԶԻ ՄԻ ՏԱՐԲԵՐԱԿ (ԸՍՏ ԱՂՁՆԻՔԱՅՆՆԵՐԻ ՇՐՋԱՆՈՒՄ ՊԱՅՊԱՆԱՎԱԾ ՆՅՈՒԹԵՐԻ)¹

Նոգվածում քննության է առնվում պատմական Աղձնիք նահանգի հայ բնակչության ժողովրդական ավանդական տարազը, որն առ այսօր համալիր ուսումնասիրված չէ։ Այն համապատասխանում էր տեղի աշխարհագրական դիրքին, կլիմայական խիստ բազմազան պայմաններին, տիրապետող ավատական հարաբերություններին, էթնիկ դարավոր ավանդույթին, տնայնագործական արտադրանքին։ Առկա նյութերի համադրումից երևում է, որ Ժ. դարի պատմիչ Թովմա Արծրունու կարճառոտ ու թերի նկարագրած Սասնա տարազի մի մասը աղձնիքահայերի շրջանում պահպանվել է մինչև Մեծ եղեռնը եւ հայրենագրվումը։ Ուսումնասիրության մեջ ներկայացվում են սասունցիների, բաղեշցիների, Բշերիկի եւ Սլիվանի հովտային շրջանների հայերի հագ ու կապի ավանդական բաղադրատարրերը, նաեւ նկարագրվում են տոնական զգեստի մի շարք տարրեր։

Առանձին-առանձին բնութագրվում են տարբեր տարիքային խմբերի տղամարդկանց եւ կանանց տարազի տարրերը՝ հագուստը, գլխարկ-գլխանոցները, ոտնամանները, արդուզարդի պարագաները եւ այլն։

Հեղինակը եզրակացնում է, որ ԺԹ. դարավերջին քաղաքային բնակչության շրջանում տարազի փոփոխությունները պայմանավորված էին ընկերային-տնտեսական կյանքի զգալի զարգացումներով եւ քաղաքային նորաձեւության ազդեցությամբ։

¹* Ստացվել է՝ 15.05.2024, գրախոսվել է՝ 17.06.2024: էլ. հասցե՝ rafiknahapetyan@mail.ru:

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

Արեւմտյան Հայաստանի այն վիթխարի տարածքը, որը Թուրքիայի հատուկ ծրագրով հայաթափ եղավ 1915–1920 թվականների ընթացքում, ազգագրական տեսանկյունից խիստ սակավ է հետազոտված: Բացառություն չէ նաեւ Աղձնիքի մեծ նահանգը, որը պատմական Հայաստանի հիմնական ազգագրական մարզերից է՝ ուրույն մշակութա-կենցաղային հատկանիշներով, որտեղ հայ կյանքը հնագույն ժամանակներից հարատեւել է մինչեւ Մեծ եղեռնի օրերը: Աղձնիքի ազգագրական երեւույթներն ուսումնասիրելն այժմ հատկապես կարեւոր է, քանի որ աղձնիքահայերի բեկորներն այսօր Սփյուռքում եւ Հայաստանի Հանրապետությունում դեռեւս պահպանում են իրենց մշակույթի ու կենցաղի որոշ ինքնատիպ գծեր, սովորույթներ, որոնք կարճ ժամանակ անց արդեն մոռացության կմատնվեն:

Այս մտահոգությամբ էլ տարիներ շարունակ մեր գիտական հիմնահարցերից մեկն ենք դարձրել այս ազգագրական մարզի ուսումնասիրությունը՝ հրատարակելով բազմաթիվ գիտական հոդվածներ եւ մենագրություններ²: Դրանք հիմնականում վերաբերում են աղձնիքահայ բնակչության ավանդական ընկերային կապերին, մասնավորաբար՝ ընտանիքին, ներընտանեկան հարաբերություններին, ամուսնահարսանեկան, մանկան ծննդի, խնամքի ու դաստիարակության, ազգատոհմային ու համայնքային համակարգերին: Սակայն դեռեւս ամբողջովին ի մի բերված, մշակված չեն եւ լրամշակման կարիք ունեն աղձնիքահայոց տնտեսաարտադրական, կենսապահովման եւ հոգեւոր-մարդասիրական մշակույթների ազգագրական դիտարկումները: Այդ բացը լրացնելուն է միտված սույն հոդվածը, որը վերաբերում է աղձնիքահայոց ավանդական զգեստի տարատեսակներին եւ յուրահատուկ կողմերին, որին միայն ակնարկի ձեւով անդրադարձել ենք «Աղձնիքահայերի ընտանիքը եւ ընտանեկան ծիսակարգը» մենագրության մեջ: Սրանով, ինչպես նաեւ այլ հիմնախնդիրներ-

² Տե՛ս Ռ. ՆԱԶԱԳԵՏՅԱՆ, Աղձնիքահայերի ընտանիքը եւ ընտանեկան ծիսակարգը (XIX դ. երկրորդ կես – XX դ. սկիզբ): Պատմաազգագրական ուսումնասիրություն, Երեւան, 2004: Նույնի՝ Աղձնիքահայերի ամուսնահարսանեկան ավանդական սովորույթներն ու ծեսերը. Պատմաազգագրական ուսումնասիրություն, Երեւան, 2007: Նույնի՝ Աղձնիքահայերի մանկան ծննդի եւ խնամքի ավանդական սովորույթներն ու ծեսերը. Պատմաազգագրական ուսումնասիրություն, Երեւան, 2011: Նույնի՝ Հայոց ազգակցական համակարգը. Պատմաազգագրական ուսումնասիրություն, Երեւան, 2012:

րի ուսումնասիրությունները լրամշակել, ամբողջացնել «Աղձնիքի հայերը» հետազոտության պատմագագագրական պատկերը:

Յուրաքանչյուր ժողովուրդ, ինչպես եւ հայ ժողովուրդը ունեցել է առանձին ազգագրական շրջանների տարազային տարբերակներ: Պատմական Աղձնիք նահանգում ավատական հին հարաբերությունների երկարաձգման եւ նահապետական հայ ընտանիքի ավանդապահության հետեւանքով ազգային տարազը նույնպես պահպանել էր կարածների եւ նախազարգման հնագույն շրջանից եկած բազմաթիվ առանձնահատկություններ, որոնք համապատասխանեցված էին բնակչության զբաղմունքներին եւ բարոյական ավանդներին: Աղձնիքի ժողովրդական տարազը համապատասխանում էր նաեւ նահանգի աշխարհագրական դիրքին, կլիմայական խիստ փոփոխական պայմաններին, որոնցով էլ պայմանավորված էին տեղական տարազի համալիրում մորթու կիրառությունը եւ կտորատեսակի հաստ լինելը: Ներկա հոգվածի նպատակն է դաշտային ազգագրական նյութերի, մատենագրական եւ մասնագիտական գրականության տվյալների հիման վրա ներկայացնել պատմական Աղձնիքի մեծամասնություն կազմող հայ բնակչության տարազային համալիրը հնարավորինս ամբողջական նկարագրով:

ԱՂԶՆԻՔԱՀԱՅԵՐԻ ՏԱՐԱԶԻ ՀԱՄԱԼԻՐՆԵՐԸ

Աղձնիքի հնագույն տարազի վերաբերյալ գրավոր առաջին վկայությունը մեզ է հասել Ժ. դարի պատմիչ Թովմա Արծրունու միջոցով: Նա, Սասուն գավառը նկատի ունենալով, գրում է. «Եւ է զգեստ նոցա ասուիս ի ծածկոյթ մերկութեանն եւ օղ ոտիցն հնարաւորեն զձեւ կաւշկաց, ի մորթոց այծից կազմեալ, եւ ի միով կերակրով եւ միով հանդրձիւ բաւականանան զամառն եւ զմեռն»³: Բարձրլեռնային Սասունը ինքնատիպ էր նաեւ իր հագ ու կապով: Հագուստի կարիքները բավարարվում էին տնայնագործության միջոցով: Քսենոֆոնը «Անաբասիս»-ում նշում է, որ մակրոնները հագնում էին այծի մազից պատրաստված զգեստներ, որոնք հիշեցնում են վանեցիների, մշեցիների, սասունցիների թավամազ աբան⁴: Այս նկարագրությունից գրեթե մեկ հազարամյակ անց, տոնական տարազի զարգացմամբ հանդերձ, պահպանվում էր տղամարդկանց եւ կանանց

³ Թովմա Արծրունու, Պատմութիւն տանն Արծրունեաց, Թիֆլիս, 1917, էջ 203:

⁴ Տէս Քսենոֆոն, Անաբասիս, թարգմ.՝ Սիմոն Կրկյաշարյանի, Երեւան, 1970, IV, 8, էջ 105:

աշխատանքային զգեստների տարրերը շալից պատրաստելու հնամենի սովորությունը:

Մեր հավաքած դաշտային ազգագրական նյութերի համադրումից երեւում է, որ Թովմա Արծրունու կողմից թերի նկարագրված տարազի մի մասը պահպանվել էր մինչեւ Մեծ եղեռնը եւ արտագաղթը: Իսկ միեւնույն հագուստներով ամառ-ձմեռ անցկացնելը սովորական երեւույթ էր ոչ միայն Աղձնիքում, այլեւ պատմական Հայաստանի շատ նահանգներում:

Լեոնային շրջաններում խստաշունչ ձմռան պատճառով գործածվում էին գերազանցապես բրդյա, իսկ դաշտային շրջաններում՝ բամբակյա գործվածքներից կարված զգեստներ: Բրդյա գործվածքներից առանձնապես հայտնի էր Սասունի Հազգո բնակավայրում արտադրվող աբա կամ աբայի տեսակը, որից կարում էին տղամարդկանց տաք վերնազգեստները:

Աբայի համար Անկորայի սեւ այծի մազը եւ Բոթանի ոչխարի բուրդը Սղերդից էին տանում Հազգո: Հենքը գցում էին բամբակի թելից, գործում էին առանձին մասերը, քերում սանրով, մազերը հանում, ամրացման նպատակով ծեծում հատուկ գործիքով, որ կոչվում էր դֆա, ապա կարելով միացնում իրար: Աբայի գործածությունը տարածված էր եւ Աղձնիքում, եւ հարակից գավառներում⁵: Բրդյա գործվածքները երեք տեսակի էին՝ առաջին տեսակը կոչվում էր խումբի, այն մանուշակագույն էր: Երկրորդ տեսակը կոչվում էր սաւախի, որը շերտագծերով էր՝ արանքներում ծաղկանախշերով, երրորդ տեսակը միագույն էր՝ սեւ, սպիտակ: Հազգոյի աբայից բացի՝ գործածական էր աբայի եւս երկու տեսակ՝ շալը եւ բսկոնին: Շատ հարգի էր սեւ գույնի բրդյա գործվածքի արտադրությունն ու գործածությունը հատկապես շալվարի համար⁶:

Սասունում մեծ տարածում ունեւ շալագործությունը: Ինքնաբավ կյանք վարող, կղզիացած սասունցիների զգեստավորման կարիքները բավարարվում էին սեփական տնայնագործական միջոցներով: Հնուց ի վեր այդ շրջանների հայ բնակչության մենաշնորհն էին ջուլհակությունը եւ զգեստների պատրաստումը, որից օգտվել են նաեւ այս շրջաններում հաստատված քրդերը՝ որպես հետեւանք համանման կենցաղի: Այդ նմանությունն պատճառով է, որ եվրոպացի ճանապարհորդներից եւ բանից

⁵ ՏՏԵՆ. ԿԱՐԱՊԵՏՅԱՆ, Սասուն. Ազգագրական նյութեր, Երեւան, 1963, էջ 31:

⁶ Ն. ԱՎԱԳՅԱՆ, Հայկական ժողովրդական տարազը (XIX դ. – XX դ. սկիզբ), Երեւան, 1983, էջ 10 եւ հշ.:

անտեղյակ որոշ հայ բանահավաքներից ոմանք թյուրիմացաբար կարծել են, թե վերոհիշյալ շրջանների՝ Սասունի, Մոկսի, Շատախի, մասամբ նաեւ Բաղեշի եւ Վասպուրականի հարավային լեռնային գյուղերի տարազն օտար ծագում ունի:

Հայաստանի պատմության թանգարանի երկարամյա աշխատող, տարազագետ Առաքել Պատրիկը նշում է, որ սասունցիների ամենահարգի զգեստը ապիմ (աբա) էր⁷: Այն գործում էին այծի մազից եւ լինում էր երեք տեսակ: «Միռանի ապիմ» հագնում էին գյուղի հարուստները, այն ավելի շքեղ էր եւ ուսերի վրա թավամազ: Թեւերը հասնում էին մինչեւ դաստակը. կրծքի երկու փեղկերը ոսկեթել երկված էին: «Խարնեռով ապիմ», որի կրծքի փեղկերը 10 սմ լայնքով գործված էր լինում ոսկեփալ սուրմա թելով, «խորդերի»՝ երիտասարդների նախասիրած հագուստն էր: Իսկ «խազի ապիմ» նման էր նախորդին, սակայն եզերքի սուրման ավելի նեղ էր: Սա հագնում էին միջին տարիքի տղամարդիկ:



Նկ. 1. Սասունցի տղամարդու շավար



Նկ. 2. Մետախյա գծավոր գոտի

Սասունցիների մեջքը անպայման պաշտպանված էր լինում բազմաձև գոտիով: Անդրավարտիքը (թումպան) լինում էր երկու տեսակ. առօրյա գործածական՝ սեւ բրդից գործված ու լայն կեկ, եւ տոնական՝ զոլավոր (նկ. 1): Հանդիսավոր օրերին սրունքներին քաշում էին երկարավիզ, նախշուն գուլպա՝ «պջիկ», եւ հագնում կարմիր սուլեր: Այդպիսի առիթներով գոտու վրա կապում էին կաշվե գոտի՝ «թողըկի», որի մեջ խրում էին դաշույն, կրում էին նաեւ այլ զենքեր:

Ինչպես նշում է «Սասուն» պատմաազգագրական ակնարկի հեղինակ Սեյլանը (Արշակ Մատոյան)⁸, սասունցիների հանդերձը տարբերվում է թե՛ արեւմտյան, թե՛ արեւելյան ազգերի տարազից: «Խաչանիշ հյուսված մետաքսաթել խույրը, սեւ կամ

⁷ Ա. ՊԱՏՐԻԿ, Հայկական տարազ, Երեւան, 1967, էջ 21:

⁸ ՍԵՅԼԱՆ (ԱՐՇԱԿ ՄԱՏՈՅԱՆ), Սասուն, Կազմ. առաջաբանը եւ ծանոթագրեց՝ Ա. Մադոյան, ԵՊՀ հրատ., 1990, 270 էջ:



Դիարբեկի Բաղաֆի երկու հայ հարսների զգեստները

Բաղեշու շիլա եւ մոմի¹⁰ կոչված գործվածքները, որ արտադրվում էին Բաղեշում եւ Սասունում, լայն տարածում ունեին: Մեծ համբավ ունեւր Բաղեշի ներկած կտորը՝ շիլան: Այն ներկում էին կարմիր տորոնով եւ վաճառքի էին հանում շրջակա վայրերը: Սասունում, Խութ-Բռնաշենում, Խիանում, Մոտկանում եւ Բշերիկի ու Սլիվանի հայոց բնակավայրերում շերամապահության տարածվածության շնորհիվ ջուլհակները գործում էին խազ, խազլիկի եւ խուտնի կոչված մետաքսյա զուլավոր կտորներ, որոնք հատկապես

գույնզգույն ապարոշով փաթաթած թեւերը, մինչեւ ուսը գրեթե միշտ բաց են. նա հագնում է մի տեսակ շապիկ, անկար, երկար եռանկյունի թեւերով, որը նորան ծառայում է իբրեւ գրպան, իսկ կովի ժամանակ երկու թեւերի ծայրերն իրար կապելով քաշ կտա վզիցը, կը բացվին քաջին թեւերը իբրեւ կիսաղեղ երկաթ, հողանի կը խլե վահանը, անվախ դուրս կգա կովի դաշտը... Լայն վարտիքներ, վուշից հյուսված կոշիկներ ծածկում են մարմնի արտաքին մասերը...»⁹:

Մանուսա կոչված բամբակյա գործվածքը, որ արտադրվում էր Ս Ղ Ե Ր Դ Ո Ւ Մ եւ Բաղեշում, ինչպես նաեւ



Բաղեշի հայ երիտասարդի տարազը

⁹ Նույն տեղում, էջ 32:

¹⁰ Կտավը մոմի էին կոչում, որովհետեւ մոմի միջոցով էին կատարում նախշերը: Սանրը թաթախում էին հալած մոմի մեջ եւ կաթիլներ կամ ցուլքեր առաջացնում կարված շապիկի կամ գլխաշորի ցանկացած մասում, որից հետո ներկում էին կարմիր կամ կապույտ: Ներկած շապիկը եռացնում էին ջրի մեջ, իսկ դրանց տեղերը մնում էին սպիտակ (տե՛ս Ն. ԱՎԱԳՅԱՆ, Հայ ժողովրդական տարազ, Երեւան, 1983, էջ 12):



Նկ. 3. Ծապիկ

օգտագործվում էին տղամարդկանց տոնական կարճ վերնազգեստի՝ ելակի վրայից կապվող գոտու համար (նկ. 2): Այստեղ հասուն աղջիկների գոտին գծանախշերով էր¹¹:

Հղթ ազգագրության ֆոնդում պահվող ձեռագրերից մեկը հավաստում է, որ Տիգրանակերտում (նկատի ունի Ամիդ-Դիարբեքիրը.՝ Ռ. Ն.) արտադրվում էին մետաքսյա եւ բամբակյա կտորի ընտիր տեսակներ, որոնք քարավանային ճանապարհներով տարածվում էին Հայաստանի գավառներում: Մոկսում հարսների եւ աղջիկների ամբողջական վերնազգեստը կարում էին

ծաղկանախշերով զարդարված կտորներից¹²:

Մետաքսյա գծավոր կտորը օգտագործվում էր նաեւ Աղձնիքի եւ Մոկսի հարեւան տարածքների հայ բնակչության շրջանում: Մոկսում, Խիզանում տարածված էր տեղում արտադրվող բրդյա գծավոր ընտիր կտորի՝ սաւախի եւ ավելի հասարակ բրդյա կտորի՝ բըսկունի գործածությունը¹³:

Աղձնիքի տղամարդկանց տարազի համալիրի մեջ շապիկն ու թումպանը կարվում էին Բաղեշի սպիտակ կտավից: Մինչեւ ծնկները հասնող շապիկը երկար, եռանկյունի թելերով էր, թեւքաբերաններին (թեզանիք) կարվում էին 40–50 սմ երկարության նույն կտորից սրածայր թելեր՝ ճուճիկ (հուշենիկ) կամ բոչալա: Դրանք աշխատելիս կամ մարտի բռնվելիս հանգույց էին անում ծոծրակի վրա, որով շապիկի թելերը մինչեւ արմունկները քշտվում էին: Ծապիկի կրծքամասը, թեւքաբերանները՝ թեզանիքներով հանդերձ, ասեղնագործվում էին երկրաչափական զարդամոտիվներով (նկ. 3):

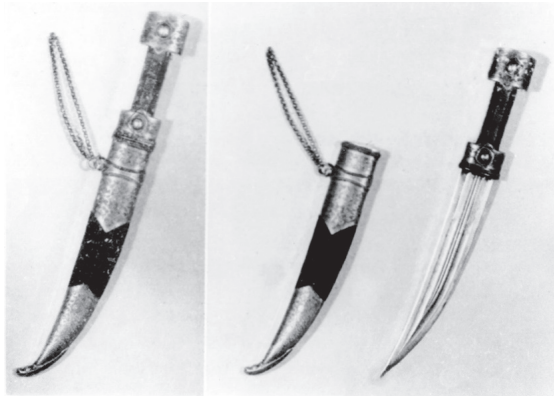
Աղձնիքի հովտային տաք շրջաններում ամռանը ավելի զով լինելու համար հագնում էին նուրբ հյուսվածքով վերնաշապիկ՝ շամաք: Ծալե շալվարը կարվում էր սպիտակ ֆոնի վրա գունավոր գույեր ունեցող ընտիր շալից: Ըստ կտորի որակի՝ Աղձնիքում տարածված էր շալվարի երկու տեսակ՝ լմուկ եւ անլմիլ, իսկ շալվարի շալե գործվածքը լինում էր հասարակ,

¹¹ Ն. ԱՎԱԳՅԱՆ, նշ. աշխ, էջ 11:

¹² ՏԵՍ Հղթ, ազգ. ֆ. 842:

¹³ ՏԵՍ Ա. ԴԱՐԲԻՆՅԱՆ, Մոկսի ազգագրություն // ՀԱԻ ազգագրության արխիվ, թղթ. 13, տ. 2:

խոշոր հյուսվածքով, երկտակ եւ կոշվում էր դուգուր: Ավելի հարգի տեսակը կոշվում էր մատանի շալվար, որի փողքաբերանները եւ կողքի կարերը ասեղնագործվում էին: Շալվարը, ինչպես վարտիքը խոնջանով էր¹⁴: Խոնջանը կտորից գոտի էր, որը փաթաթում էին մեջքին: Շապկի վրայից հագնում էին իշիկ կամ ելակ, որի եւ անդրավարտիքի վրա կապվում էր շալե թանձր գոտի: Ելակը տեղական բամբակե կտորից էր կարվում: Այն անթեւ եւ անգրպան էր, կուրծքը երբեմն եռանկյունաձեւ էր բացվում, բայց կոճկվում էր մինչեւ բուկը: Իշիկը նման էր ելակին, միայն երկար թեւեր ուներ եւ հագնում էին ելակի վրա: Սրա վրայից կապում էին գոտի: Տոնական գոտին մետաքսաթելից հյուսված գծավոր-խազ խազըկին էր: Իսկ լեռնային սասունցու գոտուց միշտ անբաժան էին կեռ դաշույնը, գույնզգույն խուտնի կամ շուխա կտորից տոպրակ-ֆիսիկը եւ ծխամորճը¹⁵:



Նկ. 4. Խենչար-դաշույն, արծաթապատ եւ զարդարված ակներով (նկարը վերցված է Տ. Մկունդի «Ամիտայի արձագանքները» գրքից (էջ 36)

Աղձնիքում գոտին (տղամարդու) կապվում էր բրդյա կամ մետաքսյա կտորների երկու-երեք տապակից, գոտու կտորն ունենում էր մոտ 25 սմ լայնություն: Նման դեպքերում վերցնում էին երեք տապակ: Ծայրերը զարդարում էին ծոպերով եւ ուլունքներով: Մեջքին փաթաթում էին 2–3 շրջանով: Գործվում էր գոտու երկու տեսակ, առաջինը բրդյա կամ մետաքսյա թելերով նուրբ գործվածքն էր՝ թուսիա գոտին: Այն կապում էին երիտասարդ տղամարդիկ (խորտերը)՝ կունդոկի (մագոտ) եւ ուշուկի աբայի հետ: Երկրորդ տեսակը՝ խազըկի գոտին, որ մետաքսաթելից էր գործվում, կապում էին նշանվածները կամ ամուսնացածները¹⁶:

Աղձնիքում հասակավոր մարդկանց գոտուց միշտ կախվում էր ծխախոտի տոպրակը (քիսըկ), որը կարվում էր բրդյա գծավոր կտորից: Գոտու

¹⁴ Տէս Նաեւ Վ. ՊԵՏՈՅԱՆ, Սասնա ազգագրությունը, Երեւան, 1965, էջ 208:

¹⁵ Անդ, 58:

¹⁶ Տէս Ն. ԱՎԱԳՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 60:



Նկ. 5. Աբա

մեջ տեղավորում էին ծխամորճը (խալուն): Ձախ կողքից կախում էին սպիտակ բռնակով կեռ դաշույնը (նկ. 4):

Ելակի կամ իշլիկի վրայից հագնում էին աբա (նկ. 5), որը լինում էր թելով, կիսաթել, անթել. գործվում էր բրդից եւ այծի մազից, ներսում անմազ էր, արտաքինից՝ մշակված սեւ գույնի փայլող մազերով, եւ կոշվում էր կումդոկի աբա, փուշիկ աբա¹⁷: Իսկ ներսից ու դրսից անմազ աբաները կոշվում էին բոսա կամ չուխա, կառըկ, հատուկ էր չքավորներին: Ունեւորները կրում էին կումդոկի կամ ուշուկի կոշվող ոսկեթելով հյուսված, ժապավենազարդ կարճ թելերով, մինչեւ գոտկատեղը հասնող աբա: Ծայրահեղ աղքատները թիկունքը ծածկելու համար կրում էին հասարակ եւ չմազազերծված այծի մորթի, ինչպես վկայում էր



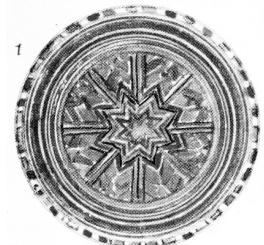
Նկ. 6. Գդակ և փուշի՝ Ապո Գալուստի (նկարը տրամադրել է Վ. Քոթանյանը)



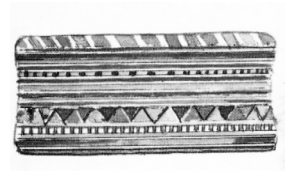
Նկ. 7. Քոլոզ



Նկ. 8. Գդակ և փուշի

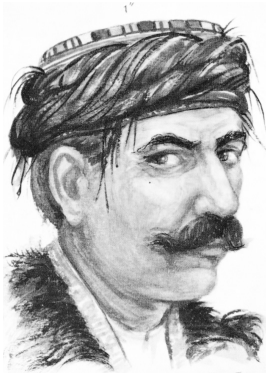


Սասունցիներին հատուկ ասեղնագործ գդակ՝ վերեւից դիտված



Նույնը՝ կողքից դիտված

¹⁷ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 59–60:



Փուշիով պատած գղակը
տղամարդու գլխին

Թուվմա Արծրունին: Աշխատելիս հագնում էին կոշտ ու կոպիտ հագուստ, իսկ մեջքին կրում էին այծենի, երբեմն էլ՝ դրսից անմազ աբա:

Աղձնիքում գործածվում էր տղամարդկանց գլխարկի երկու տեսակ՝ գդակ (նկ. 6) եւ քոլոզ (նկ. 7): Գլանաձեւ, 10–15 սմ բարձրությամբ գդակը կարում էին բամբակյա կամ բրդյա խոշոր հյուսվածքով կտորից. գագաթը շրջանաձեւ էր՝ միացված ներսի կարով: Գդակը ձեւավածքով նման էր արախշուն, բայց ավելի ցածր էր եւ ծածկված ավելի խիտ ասեղնագործությամբ՝ բրդյա կամ մետաքսյա բազմերանգ՝ կարմիր, կանաչ, դեղին, սեւ

թելերով, երկրաչափական զարդանախշերով: Նախշերը կոչվում էին գելանի, պընըկ, ֆարգան, ակառիկ, օղազիկ, փուկ, կեռնեւ եւ այլն¹⁸ (նկ. 8): Գդակի գագաթի ամբողջ մակերեսը եւս ասեղնագործվում էր կեռնեւ եւ բարգան կոչվող գծազարդերով:

Գլխարկի երկրորդ տեսակը կոնաձեւ, սպիտակ քոլոզն էր, 15–20 սմ բարձրությամբ: Պատրաստված էր թաղիքից: Այն առանձնապես տարածված էր Խարզանում, Խուլթ-Բռնաշենում: Քոլոզին այստեղ նաեւ փուշի էին փաթաթում: Փուշին մետաքսյա սեւ շղարշե ապարոշ է՝ եզրերը ցանցառ ծոպերով: Գործածական էր նաեւ փաթաթանի երկրորդ տեսակը՝ ազալը (տեղական բարբառով՝ թամազի): Թամազին պատրաստում էին առանձին, նույն փուշից կամ էլ ուրիշ կտորից՝ 5 սմ տրամագծով:

Տարեց տղամարդկանց քոլոզի փաթաթանը մուգ կարմիր, քառանկյունաձեւ, մոմի կոչվող կտորն էր՝ շեղ ծալած ու ոլորած վիճակով: Վ. Պետոյանը գրում է. «Մեծ հարգանք էին համարում, երբ ննջեցյալի տան տղամարդիկ ողբ ու կոծ էին անում, գդակը շրջում, սեւ փուշին առանց ոլորելու փռում էին գդակի վրա»¹⁹:

Ագանելիքներից հայտնի էին բրդյա գույնզգույն նախշազարդ պուները (գուլպա), իսկ ձմռանը երկար ճամփորդություն կատարելիս պուճերի եւ շալվարի վրա մինչեւ ծնկները կրում էին սոնապաններ՝ սախ, որ պատրաստվում էին ջուր չծծող բրդյա նուրբ ու խիտ հյուսվածքներով

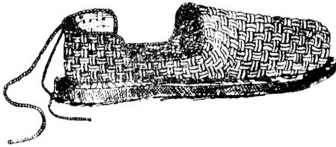
¹⁸ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 79:

¹⁹ Տե՛ս նշ. աշխ., էջ 33:



Սասունցիների ազգային տարազ

Սասունցի տղամարդու գլուղական
և քաղաքային տարազ (վերցված է Տիգրան
Մկրտչի «Ամիտայի արձագանքները» գրքից)



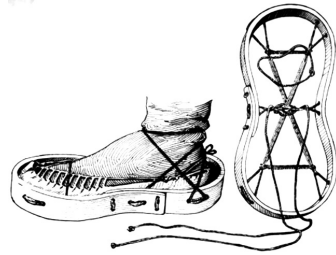
Ուռնաման-խարուկ, Սասուն, ԺԹ. դ.

կտորից (մախուռամ), ինչպես նաև առանց
թաթի գուլպան՝ ձմռանը սրունքները տաք
պահելու համար:

Սասունում պատրաստում էին դաբաղած
տրեխ, սոլ, կոնդուրա, ջզմա-նտփավոր կոշիկ
և խարուկ: Քաղաքներում գործածում էին շտառ

և խոնդուրա: Ճտքավոր կոշիկ-ջզման եզակի գործածություն ուներ, այն
կրում էին երիտասարդները և ունեւորները: Քարքարոտ վայրերի համար
գործածվում էր խարուկ կոշված ոտնամանը, որ կարվում էր այծի մազից
և կանեփի թելի խառնուրդից պատրաստված թաղիքից: Վերջինիս կաշվի
հատկություն տալու համար միջով անցկացնում էին կանեփաթել և երեսա-
պատում էին նույն կանեփաթելի հյուսվածքով: Ստացված թաղիքը լիովին
դիմանում էր սրի հարվածին, և, ինչպես առասպելաբանում էին, այդ թա-
ղիքը հրացանի գնդակի համար անգամ զրահաշապիկի դեր էր կատարում:
Գործածում էին նաև կարմիր սոլեր: Իսկ ձմռանը, առանձնապես Սասու-
նում, ձյան վրայով քայլելու կամ սահելու համար գործածվում էին լական
կոշվող փայտյա կոշկաձեւ դահուկներ: Դա տախտակ էր՝ ոտքի ներբանների
ձեւով, փոքր-ինչ ավելի մեծ, ամրացվում էր ոտքերին խաչաձեւ կապերով:

Տղամարդու տարազին, բացի թաղիքե
 ֆոլոզ կամ արախչի կոշված գլխարկից, հա-
 տուկ էր նաեւ բրդյա գունավոր թելերով,
 սպիտակ կտավի վրա շքեղորեն ասեղնա-
 գործ զարդանախշերով գլանաձեւ գդակը՝
 վրան փաթաթված սեւ եւ կարմիր, երբեմն՝
 կապույտ, ասեղնագործված փուշի, որից
 դարձյալ սեւ եւ կարմիր թելերով ոլորված
 պուխերը (ծոպերը) կախվում էին ճակա-
 տին եւ քունքի վրա: Դա գործածում էին
 ամառային տոնական տարազի հետ: Ցուրտ
 եղանակներին օգտագործվում էր ֆոլոզը, որը
 նաեւ խույր են անվանել²⁰:



Սասունում մինչև 1915 թ.
 պահպանվել էր լական
 կոշված կրկնակոշիկը, որը
 պատրաստվում էր կարմիր ուտենու
 եւ դրզկի կոշվող՝ 2-3 տարեկան
 ծառերի բներից: 8 թվանշանի ձեւն
 ունեցող լականի վրա կանգնաթելից
 կապիչներ կային:

Բանասացները հավաստում են, թե տղամարդիկ քաղաքներում կա-
 պույտ կտավից կարված զրպուն էին հագնում: Բայց մետաքսե կամ գույնզ-
 գույն գործվածքներից կարված զրպուն հագնողները պետք է անպայման
 կարկատան ավելացնեին, որովհետեւ նրանք անկարկատան զրպուն
 հագնելու իրավունք չունեին: Իսկ մի շարք արհեստավորներ կարող էին
 հագնել էժանագին կապույտ կտավից կարված անդրավարտիքներ՝ ար-
 հեստավոր լինելը ցուցադրելու համար:

Ս. Պետերբուրգի «Արաքս» հանդեսը 1890-ական թվականներին Սա-
 սունի կանանց զգեստների վերաբերյալ ունի մի ընդհանուր, բայց ոչ
 լիարժեք նկարագրություն, որը ավելորդ չենք համարում ներկայացնել
 իբրեւ հին տվյալ: «Կանայք հագնում էին համեմատաբար ավելի լավ: Նո-
 քա գլուխները պատում են շատ ապարոշներով, որոնք նմանում են մեր
 քահանայական թագին. դրա արտաքին մասը ծածկված է լինում շատ հին
 ու նոր արծաթե դրամներով: Նոցա զգեստը, մանավանդ ամառը, ծիրանի
 շապիկն է (շրջազգեստ իմաստով.— Ռ. Ն.), թեւերը տղամարդոց՝ շապիկի
 նման (այսինքն՝ հուշենիկ.— Ռ. Ն.), օձիքը զարդարված ասեղնագործերով
 եւ գոցված. նա լինում է երկայն աբաջի նման, ծածկելով մինչև ոտները,
 մեջքը կապում են պարսկական կամ հասարակ շալ: Միայն հասակավոր
 նաները կրում են ասեղնագործ կարմիր գոգնոց (շաթիխ.— Ռ. Ն.) եւ սպիտակ
 շապիկ (շրջազգեստ.— Ռ. Ն.): Մանկամարդ հարսները ծածկում են իրանց

²⁰ Ն. ԱՎԱԳՅԱՆ, նշ. աշխ, էջ 78:



Սասունցի աղջկա տարազ,
հետևից ու դիմացից



Դիարբեմի հայ տիկնանց տարազը (1905 թ.) (վերցված է
Տիգրան Մկունդի «Ամիտայի արձագանքները» գրքից)



Դիարբեմիցի արհեստավոր վարպետ
Կրպուշի տղան ու կինը (վերցված է
Տիգրան Մկունդի «Ամիտայի
արձագանքները» գրքից, էջ 511)

գլուխը կտավե քողով, որ իջնում է մինչև ոտները: Կանանց հիշյալ գլխավերջ... շատ սիրելի է նրանց համար. նրա բարձրությունը մի թիվ կը լինի. բացի դրանից, նա շարոտած է գունավոր ուլունքներով, սյուրմահյուս բանվածքով, փյուսկուկներով (ծոպերով.— Ռ. Ն.) եւ շրջապատված գունզգույն մետաքսյա փուշիներով ու յազմաններով»²¹: Այստեղ հիշատակված շապիկը, որ կարում էին խոշոր հյուսվածքով բամբակյա կտորից, կոչվում էր մոմուզ շապիկ՝ մոմով դաշած, նախշուն տեսք ուներ: Ուստի եւ այլևս վերնագգեստ չէին հագնում: Տարեց կանանց շապիկը, որ կարվում էր սպիտակ կտավից, երկար էր, մինչև ոտքերի թաթը հասնող, նրանք կրում էին վարտիք՝ օտաց:

Կանանց շապիկ կոչված շրջագգեստի կողքերի փեշերը, ներքեւից մինչև

²¹ «Արաքս» հանդես, 1894–1895, գ. Ա, էջ 86–87:



Սասունցի կնոջ տարազի վերականգնված տարբերակներ
(նկարները տրամադրել է Վ. Քոթանյանը)

ծնկները ճեղք էին ունենում, ինչպես հատուկ էր սյունիք-արցախյան կանանց շրջագգեստներին, որը նպաստում էր աշխատանքի ժամանակ փեշերը հավաքելուն եւ ազատ շարժվելուն: Այն անվանում էին ֆրտախով շապիկ²²: Կանանց տարազի համալիրի կարեւոր տարրերից էր նաեւ գոտկատեղից մինչեւ սրունքները կողքերից ճեղքով, մետաքսե գծավոր կտորից կարված շքագգեստը՝ թախիմ, խոսք կամ անթաքի կոշվող վերնագգեստը, որի եզրերը կարվում էին տանձաձեւ (թոռ) եւ ասեղնագործվում գունավոր թելերով: Կանայք եւ հասուն աղջիկները կրում էին կուրծքն ու իրանը գրկող կրծկալ՝ սրտանոց, որի վրա ասեղնագործվում էին գունավոր թելերով բուսական նախշեր եւ անխտիր կրում էին արծաթյա հմայիլ-պահպանակներ:

Սեյլանը սասունցի կանանց հանդերձների մասին գրում է հետեւյալը. «Կիները հագնում են ավելի լավ: Նոքա պատում են գլուխները շատ ապարոշներով՝ այնպես որ ձեւանում է մեր քահանայականին նման մի թագ. դորա արտաքին մասը ծածկված է լինում մի շար հին ու նոր արծաթ դրամներով. նոցա զգեստն է՝ մանավանդ ամառը, ծիրանի շապիկ,

²² Տէս Ե. ԿԱՐԱՊԵՏՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 57, 59:



Սասունցի հարս ու փեսա



Սասունցի կնոջ և տղամարդու տարազ

Թեև երբ արականաց ոճով, օձիքը ասեղնագործերով զարդարված եւ գոցված արծաթ շինգղով. նա երկայն է լինում, բոպայի նման մինչեւ ոտները ծածկելով: Մեջքերը կապում են պարսիկ կամ հասարակ շալով, միայն հասակավոր նաները կրում են ասեղնագործ կարմիր մեզար (գոգնոց) եւ սպիտակ շապիկ: Չմոռանանք ասել, թե մանկամարդ հարսները իրենց գլխին ծածկում են սպիտակ կտավե քող, որ իջնում է մինչեւ ոտները»²³:

Հարսանիքի ժամանակ նորապսակ զույգը կրում էր նաեւ պարանոցից մինչեւ գոտկատեղ հասնող ասեղնագործ մետաքսե կամ մահուդե բաճկոն՝ սալթա, որ կրում էին հարսն ու փեսան: Այն իջնում էր մինչեւ գոտկատեղը, ուներ երկար թեւեր, որ հասնում էր մինչեւ դաստակը, եզրերին մոտիկ՝ ներքուստ 3–4 սմ լայնությամբ, կապույտ երիզ էր կարվում: Կուրծքը ամբողջովին բաց էր, առանց կոճակի: Սալթան հագնում էին անթափի վրա: Ի դեպ, հարսի գլուխը ծածկում էին կարմիր քողով, հետո նաեւ՝ սպիտակ շղարշով, իսկ փեսայի գդակի վրա զետեղում էին երեք բողբոջ՝ ճղա, իսկ վզի շուրջը խաշաձեւ փաթաթում էին անձեռոց: Փեսայի ձեռքն էլ տալիս էին մի վառած մոմ²⁴:

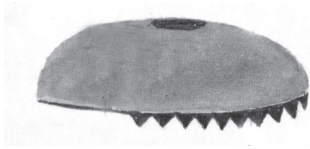
²³ ՍԵՅԱՆ (ԱՐՇԱԿ ՄԱՏՈՅԱՆ), նշ. աշխ., էջ 32–33:

²⁴ Տես Հայկական տարագ. հնագույն ժամանակներից մինչեւ մեր օրերը, ուսումնասիրություններ եւ նկարները՝ Առաքել Պատրիկի, Երեւան, 1983, էջ 132, տախտ. 58:

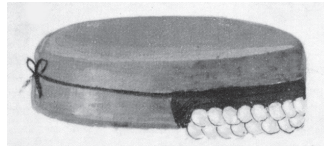


Ասեղնագործ մեզար:
Հպք ցուցանմուշ

Ասեղնագործ մեզարով
սասունցի կին՝ ամուսնու հետ



Կանանց գլխահարդարանքի
մասեր՝ Թասակ՝ շիկ կտավից
շինված, որի նակղատամասին
կարում էին սղոցածե սեւ կտոր՝
ակոբկ կամ խիշրկ խայթան



Քոֆի կամ ֆաս, նակատին
արծաթ դրամների շարանով, որը
դնում էին թասակի վրա

կտորից: Իսկ աշխատանքային մեզարը ասեղնագործ չէր եւ կարվում էր
մոմի կոշված կտավից:

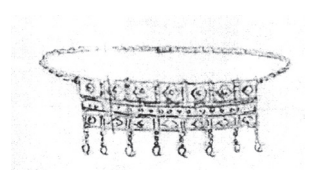
Վերը հիշատակված ինքնատիպ հյուսվածքով գդակի (ֆոբի, ֆոֆի) ճակատամասին ամրացնում էին 2–3 շար արծաթե դրամներ՝ շարոց, իսկ բոլորտիքը փաթաթում էին սեւ եւ կարմիր 2 մետաքսե փուշի-ապարոշներ, որոնց ծոպերին ամրացնում էին գույնզգույն ուլունքներ ու մարգարիտներ:

Աղջկա գլխահարդարանքի տարրեր էին նաեւ երեսնոց-փառիջանը՝ քունքերից կախվող ոսկյա զարդեղենը, ինչպես նաեւ առանձին-առանձին հյուսված մագերի հետ թիկունքին իջնող ծամթելը: Երբեմն ծամերի ու ծամթելերի թիվը հասնում էր 40-ի, որոնցից ըստ կարողության կախվում էին ոսկիներ՝ դրանց վերագրելով հմայական հատկություններ: Զարդերի այդ համալիրը ներդաշնակում էր կրծքազարդ գյարդանի, շըմսի

Բրդյա գունավոր
թելերով բուսական
եւ երկրաչափական,
թռչունների եւ կեն-
դանինների պատկեր-
ների նախշերով էր
զարդարված նաեւ
շադրիկ կամ մեզար
կոշվող գոգնոցը: Այն
կարվում էր բրդյա
կոպիտ հյուսվածքով
տնայնագործական
կտորից: Տոնական
մեզարի նախշերի մեջ
գերակշռում էր կար-
միր գույնը: Գոգնոցի
փեշերը ձգվում էին
մինչեւ ոտքերի ծայրը՝
լայնքով ընդգրկելով
ազդրերը: Գոգնոցը
քառանկյունաձեւ էր,
կապույտ, ամբողջա-
կան կամ երկմաս



Աղջկա գլխահարդարամբ՝ Բոֆի վրա ոլորուն փուշի փաթաթած



Մանյակ (գարդանլըխ)

կոշվող մանյակներին ու արծաթյա զարդերին²⁵, արծաթյա գոտուն եւ նրանից կախվող բընֆներին՝ 6 շարքի հասնող արծաթյա շղթային, բիշի-բիլի կոշված վզոսկուն եւ այլն:

Աղջիկները գլուխը կապում էին սպիտակ լաշիկով (80 սմ երկարությամբ քառակուսի սպիտակ կտոր), եռանկյունաձեւ ծալում էին եւ, անցկացնելով ճակատի վրայով, ծայրերը ծոծրակի մոտ հանգուցում: Տոն օրերին ծածկում էին ֆեսով, վրան դնում գագաթ՝ շուրջը կարճ շղթաներով կախվում էին արծաթե մահիկներ: Աղջիկների մագերը, ինչպես մշեցիները, հյուսում էին, 7–8 հյուսակ անում եւ ծայրերն ամրացնում ծամ-թելով: Հարսները միայն երկու հյուսակ էին անում, իսկ տարիքավոր կանայք՝ մեկ²⁶:

Պառավ կանայք գործածում էին կարճ ֆես՝ երբեմն դրամներով զարդարված: Ունեւոր կանանց ճակատի զարդերը ոսկե դրամներից էր լինում, մեջտեղը բիշի-բիլիով (հնգանոց օսմանյան ոսկի.— Ռ. Ն.), որի տակից ճակատի կեսին չար աչքի դեմ ճակատահատ կար: Ֆեսը, որի մեջ դնում էին 8–10 սմ լայնության փայտե շրջանակ, ամրացած էր բարձիկի՝ Բոֆիի վրա: Քոֆիի բանդլից (գլխարկի ժապավենից.— Ռ. Ն.) կախվում էին զարդեր կարմիր ու կապույտ ակներով, արծաթյա դրամներով, մինչեւ կզակը հասնող արծաթյա նուրբ շղթաներով, դրանցից կախված ոսկյա, արծաթյա զարդերով: Քոֆին իր զարդերով կշռում էր 1–2 կգ: Գործածում էին ոսկյա, արծաթյա մատանիներ, թելի դաստակի ապարանջան, որտեղ ծայրերը վերջանում էին օձի գլուխներով: Կանայք, համաձայն Գ. Սրվանձտյանցի նկարագրության, «ճակատներեն, երեսներեն, պարանոցեն եւ լանջքեն ի վար ոսկի, արծաթ եւ մարգարտյա զարդեր ունին առհասարակ ըստ աստիճանի, գագաթանց վրա կօտիկ եւ վրան լաշակ կամ յազմա, ականջներուն վրա մահիկի ձեւով բան մը ունին, որ կհասնի մինչեւ

²⁵ Տես Ռ. ՆԱԶԱՊԵՏՅԱՆ, Աղձնիքահայերի ընտանիքը եւ ընտանեկան ծիսակարգը (XIX դ. երկրորդ կես – XX դ. սկիզբ), Պատմաազգագրական ուսումնասիրություն, Երեւան, 2004, էջ 56:

²⁶ Տես Ե. ԼԱԼԱՅԱՆ, Մուշ–Տարոն, Երկեր, հտ. 5, Երեւան, 2024, էջ 478:

երեսներուն կես: Գինդը ոչ միայն կանանց՝ այլեւ արանց ալ վրան սովորաբար կտեսնվի»²⁷:

Աղջիկները Աղձնիքի հովտային շրջաններում արբունիքի հասակից մինչեւ ամուսնանալը կրում էին միայն քոֆի, իսկ հարս դառնալուց հետո դրան ավելանում էր նաեւ գետնին հասնող գունավոր, ասեղնագործ, ծուպավոր փեշերով սպիտակ սավանը: Մինչդեռ թրքուհիները հայուհիներից զանազանվելու համար կրում էին սեւ կերպասե սավան²⁸: Քաղաքներում հայ կանայք տանից դուրս գալիս իրենց շքեղ հագուստի վրայից հագնում էին շիլա շապիկը, ապա գցում սպիտակ գույնի ծածկոցը (էհրամ), որը բնորոշ էր նաեւ Բարձր Հայքի տարածաշրջանին: Քաղաքային միջավայրում թուրքական թաղամասերով ազատ, համարձակ անցնել չէին կարող: Եկեղեցի, շուկա գնալիս կամ, առհասարակ, փողոցով անցնելիս ծածկվում էին սպիտակ, կապույտ ծածկոցներով, սավաններով: Աղջիկների ծածկոցը, որը զարդարվել է կիտրոնաձեւ նախշերով, ծածկել է ամբողջ մարմինը՝ գլխով հանդերձ: Կամ էլ ստիպված էին մինչեւ աչքերը շալերով ծածկել, որպեսզի չնկատվեր իրենց գեղեցկությունը: Այս երեւույթը ուշ շրջանում մոսկուլմանական կենցաղի ազդեցության արտահայտություն էր:

Հայ բնակչությունը ազգագրական այս շրջանում կրում էր զարդերի հետեւյալ խումբը.

Գյարդանի – վզնոց զարդ էր, որը հարսին նվիրում էր փեսայի մայրը: Արծաթյա, ուղղանկյունաձեւ այդ զարդը ամրացվում էր 5 սմ լայնության կտորի վրա, որից փոքրիկ ու նուրբ շղթայով կախվում էին արծաթյա նախշազարդված տերեւիկներ, որոնք շարժվելիս զրնգուն ձայներ էին հանում: Նախշազարդված տերեւիկները կոչվում էին փալիֆներ:

Դրոզի – արծաթյա, կոճականման, միմյանց ամրացված շղթա էր, որից կախվում էին փալիքները:

Բընֆներ – 6 շարքի շղթայից պատրաստված արծաթյա գոտի, որի վերջին շղթայից կախվում էին փալիքները:

Բիշի-բիշի – վզոսկի (ամենաթանկ ոսկին): Կանթ շաքարից կախված նվիրվում էր հարսին:

Գոտի – Դիարբեքի մետաքսե կամ տեղական շալից էր, որին երեք տեղից ամրացվում էր վերը նկարագրված բընքները:

²⁷ Տէս Գ. ՍՐՎԱՆՁՏՅԱՆ, Թորոս Աղբար, հտ. Բ., Երկեր, հտ. 2, Երեւան, 1982, էջ 430:

²⁸ Տէս նույն տեղը:

Գլխի հաղադրանք – մետաքսե գլխաշոր՝ թամազի, կարմիր գույնի եւ նախշազարդ²⁹:

Ճակատնոց – որի երկու կողմից մարգարիտով զարդարված երկու թեւերը այտերի ուղղությամբ իջնում եւ ծածկում են ականջները: Այս գլխարկը ծածկվում էր քողով: Ըստ «Արեւելք»-ի թղթակցի³⁰ հավաստման՝ Դիարբեքիրում կնոջ գլխահարդարանքի հետեւի մասից՝ մեջքի վրա, ըստ կարողության՝ խոշոր ոսկիներ էին կախվում, որոնք քայլելիս բոժոժների տպավորություն էին թողնում:

Շուշա բիլագով (ապարանջան) – այն տրվում էր հարսին բաղնիքում առաջին անգամ լողանալիս:

Նորահարսի զարդերից էին նաեւ արծաթե մատանին, ֆայրուբարե (սաթքար) վզնոցը, արծաթյա ականջօղը, 2–3 շարք ուլունքները, բազում՝ ապարանջանը, քրամիցան (Նապոլեոն ոսկին) եւ այլն: Հարսի ծնողների նվիրած զարդեղենի մեջ ուշագրավ էր 1–2 շրջան ոսկեշարը՝ 1 ոսկի, 2 ուլունք հերթականությամբ³¹:

ԵԶՐԱԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Այսպիսով, ուսումնասիրությունից հետեւում է, որ պատմական Աղձնիքի նահանգի հայ բնակչության ժողովրդական ավանդական տարազը միանշանակորեն համապատասխանում էր տեղի աշխարհագրական դիրքին, կլիմայական խիստ բազմազան պայմաններին, տիրապետող ավատական հարաբերություններին, էթնիկ ավանդույթներին, տնայնագործական արտադրության հնարավորություններին:

Տարբեր խավերի զգեստների համալիրները հիմնականում միատեսակ ձեւվածք ունեին, տարբեր էին կտորի տեսակն ու որակը: Տարբերություններ կային տոնական տարազի տարրերի մեջ: Ընդհանուր առմամբ, տղամարդիկ եւ կանայք տարվա գրեթե բոլոր եղանակներին միեւնույն հագուստն էին կրում եւ միատեսակ ձեւվածք ունեին:

Ուշագրավ է, որ տղամարդկանց եւ կանանց տարազի՝ հագուստի, գլխարկ-գլխանոցների, ոտնամանների, արդուզարդի պարագաների

²⁹ Հմմտ. Ռ. ՆԱՀԱՊԵՏՅԱՆ, Աղձնիքահայերի նշանադրության սովորույթների ու ծեսերի շուրջ, ԲԵՀ, 2006, հ. 1, 52–62, հմմտ նույնի՝ Հայոց ազգակցական համակարգը (XIX դ. երկրորդ կես – XX դ. սկիզբ), Երեւան 2012 էջ 121, 206:

³⁰ ՏԵՍ «Արեւելք», 1895, №3308:

³¹ Անդ:

եւ այլնի որոշ տարրերի տարբերությունները պայմանավորված էին նրանց տարբեր տարիքային խմբերի պատկանելու հանգամանքով:

Առկա նյութերի համագործից երեւում է, որ Ժ. դարի պատմիչ Թովմա Արծրունու նկարագրած Սասնա տարազի մի մասը աղձնիքահայերի շրջանում պահպանվել էր մինչեւ Մեծ եղեռնը եւ հայրենագրվումը: Դա նշանակում է, որ Աղձնիքի լեռնային մասերում պահպանված էին զգեստի հնագույն ձևերը: Ժ. դարավերջին քաղաքային բնակչության շրջանում տարազի փոփոխությունները պայմանավորված էին ընկերային-տնտեսական կյանքի զգալի զարգացումներով եւ քաղաքային նորաձեւության ազդեցությամբ:

ՀԻՄՆԱԲԱՌԵՐ

Աղձնիք, աղձնիքահայերի տարազ, ազգագրական մարզ, ջուլիակություն, արա, սարտիրի, լական

РЕЗЮМЕ

В статье рассматривается народный традиционный костюм армянского населения исторической провинции Агдзник, который по сей день всесторонне не изучен. Данный атрибут соответствовал географическому местоположению, чрезвычайно разнообразным климатическим условиям, сложившимся феодальным взаимоотношениям, многовековым этническим традициям и предметам быта. Сравнивая имеющиеся материалы, можно увидеть, что часть народных костюмов Сасуна, краткое и неполное описание которых дает историк X века Товма Арцруни, сохранялась у армян Агдзника до геноцида и депатриации армян. В исследовании представлены традиционные компоненты одежды армян Сасунского, Багешского, Бшерикского районов и Сливанской долины, а также описан ряд элементов праздничного наряда.

Отдельно описываются элементы мужского и женского костюма разных возрастных групп: одежда, головные уборы, обувь, украшения и т. д.

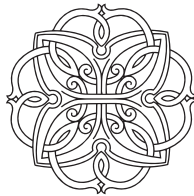
Автор приходит к выводу, что в конце XIX века изменения армянского национального костюма городского населения были обусловлены значительными изменениями в социально-экономической жизни и влиянием городской моды.

SUMMARY

The article deals with the traditional folk costumes of the Armenian population of the historical province of Aghdznik, which has not been comprehensively studied to this day. This attribute corresponded to the geographical location, extremely diverse climatic conditions, established feudal relations, centuries-old ethnic traditions and household items. Comparing the available materials, it can be seen that some of the folk costumes of Sasun, a brief and incomplete description of which is given by the 10th century historian Tovma Artsruni, were preserved among the Armenians of Aghdznik until the genocide and depatriation of Armenians. The study presents traditional components of clothing of the Armenians of Sasun, Baghesh, Bsharik regions and the Slivan Valley, and also describes a number of elements of festive attire.

The elements of men's and women's costumes of different age groups are described separately: clothing, headwear, footwear, jewelry, etc.

The author concludes that at the end of the 19th century, changes in the Armenian folk costumes of the urban population were due to significant changes in socio-economic life and the influence of urban fashion.



ՀԱՅԿԱՆՈՒՇ ՄԵՍՐՈՊԵԱՆ

Բանասիրական գիտ. դոկտոր, ՀՀ ԳԱԱ ԼԻ, ԲՊՀ

ՍԻՆԻՔԻ ՏԱՐԱԾԱՆՐՁԱՆԻ ԲՈՒՍԱՆՈՒՆԵՐՆ ԸՍՏ «ԱԶԳԱԳՐԱԿԱՆ ՎԱՆԴԵՍԻ»¹

Բուսանողների եւ յարակից բառաշերտի առանձնացումը կարելոր է հայերէնի բառապաշարի ուսումնասիրութեան համար: Տ. Կիրեղ եպս. Գաբրիկեանը հօր՝ Կարապետ Գաբրիկեանի «Հայ բուսաշխարհ» գրքի առաջաբանում գրում է. «Հայը երկրագործ, բնութեան ու դաշտի ժողովուրդ, ունեցած է մասնաւոր սէրը բնութեան.... Այդ իսկ պատճառով մեր լեզուին մէջ այնքան առատ է բուսական ու երկրագործական բառապաշարը...., սակայն մեր լեզուի բուսանունները կը մնան ցրուած եւ կարօտ բանասիրական ստուգաբանութեան»²:

Քանի որ բառարաններում բուսանունները հիմնականում մեկնաբանում են «բոյսի մի տեսակ» ընդհանուր ձեւակերպումով, այսու նպատակ ունենք որոշ ճշգրտումներ կատարելու եւ ներկայացնելու Սինեաց աշխարհի բուսատեսականներին եւ դրանց անուանումներին վերաբերող տեղեկութիւնները՝ ըստ «Ազգագրական հանդէսի»:

Սինիքում իր կատարած բանահաւաքչութեան մասին Ե. Լալայեանը գրում է. «Մեր ճանապարհորդութեան միջոցին մենք իբր ուղեցոյց ընդունում ենք բազմաբնիկ Հայր Արիշանի «Սիսական»-ը»³: Չնայած ըստ Ղ. Արիշանի՝ Սինեաց աշխարհի «Հին սահմանները կազմում էին. հիւսիսից՝ Արցախի Ծարայ գաւառակը, արեւմուտքից՝ Վայոց ձոր, եւ ներքեւում՝ Ճահուկ, հարաւից՝ Երնջակ եւ Արեւիք, արեւելքից՝ Բաղք, Հաբանդ եւ Աղահէճք»⁴, սակայն բանագէտը տեղեկութիւններ է հաղոր-

¹* Ստացուել է՝ 9.09.2024, գրախօսուել է՝ 18.09.2024:

Էլ. հասցէ՝ mesropyanhaykanush@gmail.com:

² Կ. ԳԱԲՐԻԿԵԱՆ, Հայ բուսաշխարհ պատկեալ Իզմիրեանց գրական մրցանակաւ յամին 1912 տպարան Սրբոց Յակոբեանց, Երուսաղէմ, 1968, էջ XIV:

³ Ե. ԼԱԼԱՅԵԱՆ, «Ազգագրական հանդէս», «Սիսիան», Երրորդ տարի, Գ. գիրք, 1898, № 1, էջ 106:

⁴ Ղ. ԱՐԻՇԱՆ, Սիսական, տեղագրութիւն Սինեաց աշխարհի, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1893, էջ 169:

դում միայն Սիւնեաց աշխարհի մաս կազմող Զանգեզուրի բուսական պատկերից՝ մասնաւորաբար Սիսիանի, Ղափանի, Մեղրիի, ինչպէս նաեւ Վայոց ձորի, Շարուր-Դարալագեազի գաւառի բուսապատկերի մասին:

Պարբերականի երրորդ գրքի առաջաբանում Ե. Լալայեանը Սիւնիքի տարածաշրջանը բաժանում է չորս ոստիկանական մասերի՝ Սիսիան, Զանգեզուր, Ղափան եւ Մեղրի⁵: Տարածաշրջանի մասին տեղեկութիւններ կան հանդէսի 25 հատորներից միայն հինգում⁶: Ի դէպ, Մեղրիի մասին նիւթեր որեւէ համարում ներառուած չեն: Արքայիկի գրառած «Ղափանի աւանդութիւններում» բուսանուններ չեն հանդիպում⁷:

«Ազգագրական հանդէսի» հատորների «Բուսականութիւն» կամ «Բնագրութիւն» բաժիններն ընդգրկում են «բոյս» նշող եւ այդ հասկացութեանը վերաբերող բազմաթիւ տեղեկութիւններ բուսանմուշների տեղավայրի, տեսակային բաշխման, արտաքին եւ բուժական յատկանիշների, գրական, բարբառային եւ օտարալեզու անուանումների, նշանաւոր հետազօտողների վկայութիւնների եւ այլնի մասին: Բուսանուններ են հանդիպում նաեւ «Ժողովրդական երգեր», «Հիւանդութիւն եւ բժշկութիւն» եւ այլ բաժիններում, դեղերի բաղադրութիւնների մասին վկայող հատուածներում, բաղադրագրերում:

Բուսանունների բարբառային ձեւերը Ե. Լալայեանը տալիս է շեղատառերով՝ դիւրացնելով դրանց առանձնացումը:

Ի մի բերուած բուսանունները կարելի է դիտարկել իմաստային մի քանի խմբերով. ա) ծառ եւ թուփ յատկանշող անուններ, բ) ծաղիկ կամ խոտաբոյս նշող բառեր, գ) «բոյս» հասկացութեանն առնչակից բառաշերտ, դ) բուսանուններով բաղադրուած յատուկ անուններ:

⁵ Ե. ԼԱԼԱՅԵԱՆ, «Ազգագրական հանդէս», «Սիսիան», երրորդ տարի, Գ. գիրք, 1898, №1, էջ 107:

⁶ ՏՆՆ Ե. ԼԱԼԱՅԵԱՆ, «Ազգագրական հանդէս», «Սիսիան», երրորդ տարի, Գ. գիրք, 1898, №1 եւ 2, Թիֆլիս: Ե. ԼԱԼԱՅԵԱՆ, «Ազգագրական հանդէս», «Զանգեզուր. պատմական համառօտ տեսութիւն», Դ. գիրք, 1898, երրորդ տարի, Թիֆլիս, №2: Ե. ԼԱԼԱՅԵԱՆ, «Ազգագրական հանդէս», «Զանգեզուրի գաւառ. Կապան կամ Ղափան. պատմական համառօտ տեսութիւն», XII գիրք, էջ 190: ԱՐՔԱՅԻԿ, «Ազգագրական հանդէս», «Ղափանի աւանդութիւններից. Կրօնական աւանդութիւններ», XIX գիրք, 1910, №1, էջ 90–94: ԱՐՔԱՅԻԿ, «Ազգագրական հանդէս», «Ղափանի բանաւոր գրականութիւնից. Զանգիլումներ եւ աղօթքներ», XX գիրք, 1910, №2, էջ 112–115:

⁷ ՏՆՆ «Ազգագրական հանդէս», 1908, XVIII գիրք, №2:

«Ազգագրական հանդէսում» վկայաբերուած են գրական եւ բարբառային բուսանուններ, որոնք յաճախ հանդէս են գալիս միեւնոյն նախադասութիւններում:

Ե. Լալայեանը, Ղ. Ալիշանի օրինակով, նշում է նաեւ մի շարք բոյսերի լատիներէն անուանումները՝ երբեմն յաւելելով ռուսերէն համարժէքները: Ըստ կենսաբանական գիտութիւնների թեկնածու, հնաբուսաբան, էթնոբուսաբան Ռոման Յովսէփեանի գիտարկումների⁸՝ գրանցում որոշակի անճշտութիւններ կան, որի համար էլ, բնականաբար, Ղ. Ալիշանը նախապէս յորդորել է «ներել մեր գրութեան եւ տպագրութեան սղալանաց, մանաւանդ յօտարազգի բառ»⁹:

ա) Ծառ եւ թուփ յատկանշող անուններ: Այս բառաշերտն էլ իր հերթին կարելի է բաժանել երկու խմբի՝ 1) հանրութեանը հիմնականում անծանօթ, անպտուղ համարուող ծառերի եւ թփերի անուանումներ, 2) մրգատու ծառերի՝ հիմնականում յայտնի անուններ:

Այսպէս՝ Սիւնեաց աշխարհի, առաւելապէս Եղեգիսի ձորահովտի խիտ անտառներին բնորոշ վայրի ծառ կամ թուփ են նշում կաղնի՝ *Nux*, բոխի՝ *Carpinus Betulus*, грабовое дерево, հաճարկի՝ *Fagus silvaticus*, букъ, թխկի՝ *Acer platanoides*, клень, հացիկի՝ ясень, դաւաղան՝ *Ulmus campestris*, արջածառ՝ рябина¹⁰, սզնի՝ боярышник, սզնի-եմշան՝ *Crataegus oxyacantha*, боярышникъ, մարինջափայտ՝ *Rhus cotinus*, сараганъ, ցրանի՝ *Juniperus*, можжевельникъ, հապկէ՝ *Viburnum opulus*, ալաժահրի՝ калина, բրդլի՝ карадаванникъ, կոճախուրի՝ *Berberis vulgaris*, барбарисъ, մոշի՝ *Rubus fruticosus*, ежевика բուսանունները՝ հայերէն, լատիներէն եւ ռուսերէն համարժէքներով¹¹:

Ի դէպ, Սիսիանի տարածքում բոխի, Զանգեզուրում՝ պոխի բուսանունով խոտաբոյս եւս կայ: Հանդէսը վկայում է, որ Մեծ պասին «ննջեցեալների տէրերը սեղաններ են պատրաստում. քիւրսիների վրայ դնում են բաղարջ, բակլայ, փլաւ, բոխի, աւելուկով աղցան, օղի եւ այլն»¹² կամ՝ «Կանայք գնում էին մելիքի համար բոխի, պանճար եւ այլ կանաչեղէն քաղելու»¹³:

⁸ Բանաւոր հաղորդում:

⁹ Ղ. Ա. Ս. Ս., նշ. աշխ., էջ 2:

¹⁰ «Ազգագրական հանդէս», Դ. գիրք, 1898, №2, էջ 25:

¹¹ «Ազգագրական հանդէս», Դ. գիրք, 1898, №1, էջ 132:

¹² Նշ. աշխ., էջ 254:

¹³ Նշ. աշխ., էջ 123:

Ղ. Ալիշանը, ինչպես նաեւ Ստ. Մալխասեանցը յստակօրէն տարբերակում են ծառանունը եւ խոտաբոյսի անուանումը. բոխի բառով նշում է ծառը, իսկ բոխ ձեւով՝ խոտաբոյսը, որի տեսակները մասնաւորում են գայլի, բոխի ժախ, բոխիճ, բողիկ, բոխի իսկական բառային զուգաբանութիւններով¹⁴: Ղ. Ալիշանը գրում է, որ բոխին «Վայրենի ծառոց մէջ յիշուի ի Հայս, Հաղբատայ կողմերում», իսկ Գաւառի տարածքում աճող բոխ խոտաբոյսի համար նշում է նաեւ եւ Բելի բարբառային հոմանիշները:

Կարծում ենք՝ բոխի ծառանունան լատիներէն Betulus ձեւով է պայմանաւորուած Օսմանեան կայսրութեան ժողովուրդների կողմից գործածուող Բեթուլ //Բեթուլա իգական անձնանունը: Այս ծառանունով ենք մեկնաբանում նաեւ հայկական հնագոյն ծիսական-հարսանեկան պարերգի «Բատուլա»¹⁵ անուանումը: Հայաստանի ոչ նիւթական մշակութային ծառանգութեան արժէքների ցանկում ներառուած այս պարերգի անունը մասնագէտները համարում են չբացայայտուած: Երգի «Գնանք պապին հարցնեմք, Բատուլա ջան, Բատուլա, Թէ որ շտայ, փախցնեմք, Շախարու շիր Բատուլա» բանաստեղծական քառատողից, նաեւ քառատողի տարբերակներից կարելի է ենթադրել, որ տուեալ դէպքում Բատուլա-ն անձնանուն է եւ ընդունուած է եղել նաեւ հայերիս շրջանում: Սրբուհի Լիւիցեանը գրում է. «Անգին Աբրահամեանը ցուցադրեց Ապարանի շրջանի «Բատուլա» շուրջպարը: Անուանումը վերծանել չստացուեց: Կրկններգում «Բատուլան»-ն կիրառուում է որպէս անձնանուն, տղամարդու թէ կնոջ՝ յայտնի չէ»¹⁶: Իգական անձնանուն լինելը հաստատում է նաեւ Ն. Կիլիչեանը: Համեմատելով հայկական «Բատուլա» եւ պոնտական «Պատուլա» պարերգերը՝ նա գրում է. «Երգերն ունեն սիրային բովանդակութիւն, որոնք վերաբերում են Բատուլա անունով աղջկան»¹⁷: Յունական պարերգում Պատուլան բնորոշում է որպէս սեւաչեայ կին:

Պարզաբանման կարիք ունի նաեւ ռաբինալայտ ծառանունը, որը բառարաններում նշուած չէ: Rhus լատիներէն անուանումը մեզ յանգեցրեց

¹⁴ Ման. Ունեն տեսակային որոշակի տարբերութիւններ:

¹⁵ Տէս Ս. ՄԵԼԻՔԵԱՆ, Հայ ժողովրդական երգեր ու պարեր, հտ. I, Երեւան, 1949:

¹⁶ Տէս Ս. ԼԻՍԻԿԻԱՆ, Старинные пляски и театральные представления армянского народа, т. 1. Ереван, изд. АН Арм. ССР, 1958, 398–399:

¹⁷ Ն. ԿԻԼԻՉԵԱՆ, Հայկական պարերի համանուն պոնտական զուգահեռները, ՊՐՀ, 2008, N 2, էջ 137:

աղտոր բառին¹⁸, որին հոմանիշ են կոծոխուր, սմախ //սմաղ // սոմաֆ եւ յատկանշում են ոչ թէ ծառ, այլ «բոյս, որի շորացրած փոշին ցանում են ձուածեղի, ձկան եւ լուլաքաբաբի վրայ»¹⁹:

Նշուած շարքում ուշագրաւ է դարաղան փոխառեալ ծառանունը, որին (թուրքերէն karaağaç, բառացի՝ «սեւ ծառ») հոմանիշ են կմձմի, նշդարեմի եւ մոծակի ծառ բուսանիշները:

Արջածառ (Sorbus aucuparia) բառի համար Ստ. Մալխասեանցը նշում է արոսի, վայրի սիմ, նիմալի նոյնանիշները²⁰:

«Ազգագրական հանդէսը» անպտուղ ծառատեսակներից յիշատակում է նաեւ հոփին, ուտեմին, չինարին եւ այլն: Այդ մասին կարդում ենք. «Միակ ծառը, որ զարդարում է գիւղերի առուների եւ գետերի ափերը, ուռենին է: Բոյսերն էլ բազմազան չեն»²¹: Սիւնեցիները ուռի ծառատեսակն անուանում են հոռի հնչածեւով. «Հոռին ծառին բար չըլի, առանց ֆէօլկայ եար չըլի»²², իսկ բարդին՝ հոփի. «Սարէն երան սար չի ըմիլ, Հոփի ծառէն բար չի ըմիլ»²³:

Ըստ Ստ. Մալխասեանցի՝ հոփի // հուփի // հուպլի բարբառային հնչատարբերակներն առաջացել են ոփի ծառանուան գրական ձեւից եւ բուսանունների շփոթութեան պատճառով յատկացուել են «բարդի» հասկացութեանը²⁴:

Զինարի ծառանունը հիմնականում հանդիպում է ժողովրդական խաղիկներում՝ խօսքը յանգաւորելու եւ ոճաւորելու նպատակով: Այսպէս՝ «Ես դուն միմ բաղում պիտիմ, Ես չինարի, դու նոնի»²⁵ (չինարի // նոնի), «Ես էն եարին եար պիտի, Կոտկումը խիար պիտի, էն եարի շոֆած տեղը Մին չինարի ծառ պիտի»²⁶ (եարի // չինարի), «Ես տիւ միմ պէաղում պտիմ, Ես չինարի, տիւ նոնի»²⁷ (չինարի // նոնի) եւ այլն: Զինարի բա-

¹⁸ Տէս Թ. ՄԱՏՈՒՐԵԱՆ, Բոյսերի անունների լատիներէն-հայերէն-ռուսերէն բառարան, էջ 94:

¹⁹ ՍՏ. ՄԱԼԽԱՍԵԱՆՑ, Հայերէն բացատրական բառարան, ՀՍՍՌ Պետհրատ, Երեւան, 1944, էջ 50:

²⁰ Տէս անդ, էջ 279:

²¹ «Ազգագրական հանդէս», Գ. գիրք, 1898, N^o 1, էջ 173:

²² Նշ. աշխ., էջ 263:

²³ «Ազգագրական հանդէս», XX գիրք, 1910, N^o 2, էջ 112:

²⁴ Տէս ՍՏ. ՄԱԼԽԱՍԵԱՆՑ, Նշ. աշխ., էջ 139:

²⁵ «Ազգագրական հանդէս», Գ. գիրք, 1898, N^o 1, էջ 261:

²⁶ Նշ. աշխ., էջ 264:

²⁷ Նշ. աշխ., էջ 265:

ղաղրիչով է կազմուած այս տարածքի Չինարլը գիւղանունը: Համանուն հայաբնակ գիւղեր կան նաեւ Տաւուշում, Խարբերդում (Չինար, Չինարի), Քեսաբում (Չինուօրը // Չընարնըգ // Չինարչըֆ), Սղերդում (Չինարիէ) եւ այլուր:

Պտղատու ծառատեսակ են նշում խնձորենի, տանձենի, ընկուզենի, թթենի, հոնի ծառ, սալորենի, կեռասենի, խոզակաղնի գրական լեզուին բնորոշ ծառանունները: Այս մասին հանդէսը վկայում է. «Պտղատու ծառերից թէ՛ անտառներում եւ թէ՛ այգիներում գտնուում են խնձորենի, տանձենի, սալորենի, կեռասենի, թթենի եւ այլն»²⁸: Խոզակաղնի բառով նշում է մի ծառատեսակ, որի պտուղները խոզերի կեր են: Խոզակաղնի ծառանունը Հայկազեան, Ս. Ամատունու, Ստ. Մալխասեանցի բառարաններում արձանագրուած չէ: Ռ. Ղազարեանի՝ բուսանունների բազմալեզու բառարանը խոզակաղնի գլխաբառը յղում է կաղնի ծառատեսակին: Էդ. Աղայեանի, նաեւ լեզուի ինստիտուտի քառահատոր բացատրական բառարաններում կայ միայն խոզակաղնի գլխաբառը՝ որպէս պտղանուն: Խոզակաղնի յօդակապով եւ խոզկաղնի անյօդակապ բաղադրյալ տարբերակները գտնում ենք Ղ. Ալիշանի «Հայբուսակ»-ում՝ հետեւեալ բացատրութեամբ. «Որ Թ[ուրքերէն] Պալամուտ ասէ, ըստ Ամիրտ[ովլաթի], որ է մեծկեղեւ կաղնին»²⁹: Իսկ նոյն գրքի «Շալակ» յաւելուածում Ղ. Ալիշանը յիշատակում է նոր բժշկարանից քաղուած մի այլ տուեալ՝ հայերէն խոզի կաղնի բառակապակցութեամբ եւ լատիներէնից փոխառեալ ֆեստենէ (Castanea) բարբառային տարբերակներով արտայայտուած նոյնիմաստ ծառանուններ. «Խոզի Կաղնին՝ որ է Քէստենէ»³⁰: Այս ճշգրտումները հիմք են տալիս ասելու, որ հանդէսի վկայած այս ծառանունը բարբառային է եւ բնորոշ է Սիւնիքի տարածքի Սիսիանի խօսուածքին: Քէստենէ լատիներէն բառից սերուած կաշտան հնչիւնական զուգաձեւութիւնը գործածուում է Արարատեան բարբառում՝ «շագանակ» իմաստով:

Ըստ «Ազգագրական հանդէսի»՝ Սիսիանի Լորածորը առաւելապէս յայտնի է տարբեր տեսակի կեռասենիներով, որոնք բնորոշում են մի շարք բառերով՝ սպիտակենի («սպիտակ եւ մեծ պտուղներ տուող»),

²⁸ «Ազգագրական հանդէս», Դ. գիրք, 1898, №2, էջ 25:

²⁹ Ղ. Ա. Ի Շ Ա Ն, նշ. աշխ., էջ 256:

³⁰ Ղ. Ա. Ի Շ Ա Ն, նշ. աշխ., էջ 678:

աղլրկենի («աղու, դառը կեռաս ունեցող»), ժեռ («թթուաշ պտուղներով կեռասենի»)՝³¹:

Սպիտակենի գրական հայերէնին յատուկ բառը՝ որպէս ծառատեսակի անուն, նշուած չէ Ղ. Ալիշանի, Հայկազեան, Ս. Ամատունու, Ռ. Ղազարեանի բառարաններում: Էդ. Աղայեանի, Ստ. Մալխասեանցի, Լեզուի ինստիտուտի քառահատոր բացատրական բառարաններում սպիտակենի գլխաբառի տակ հիմնականում նոյն իմաստն է նշուած՝ «սպիտակ խաղողի մի տեսակ, որից սպիտակ գինի են պատրաստում»: Էդ. Աղայեանը յաւելում է նաեւ «սպիտակ պատատուկ» բացատրութիւնը: Ինչպէս յայտնի է, սպիտակ պատատուկը խոտաբոյս է: Ակնյայտ է, որ այս դէպքում եւս ծառ եւ խոտաբոյս հասկացութիւնները շփոթութեան հետեւանքով նշում են միեւնոյն բուսանունով, մի հանգամանք, որ լայնօրէն տարածուած է բուսական աշխարհը յատկորոշելիս:

Աղլրկենի (աղու+ա+կէն+ի) բարբառային ձեւը չհանդիպեց վերը նշուած, ինչպէս նաեւ բարբառային բառարաններում: Չի բացառում առնչութիւնը ոչ բոլոր բառարաններում ընդգրկուած աղուիմակ³² բուսանունան հետ, որով Ռ. Ղազարեանը նշում է օշիմդ, իսկ Ղ. Ալիշանը՝ խորասանիկ՝ տարբեր նկարագիր ունեցող բուսատեսակները:

Հ. Աճառեանը ժեռ-ը՝ «վայրի, անպատուաստ բոյս» իմաստով յատկացնում է Ղարաբաղի բարբառին: Միւս բառարանները տալիս են տարբեր նոյնանուններ, սակայն ոչ որպէս բալենու տեսակ նշող ծառանուն: Ժեռ բարբառային բառի ժուռ հնչատարբերակը բնորոշ է Խնուսի, Մուշի, Վանի տարածքներին եւ ունի «խակ, տհաս» իմաստը, իսկ Երեւանի, Թիֆլիսի, Խոտորշուրի բարբառներում խաղողի տեսակի անուանում է:

Կեռասենու բուսական յատկանիշի մասին խօսելիս ժողովածուն նշում է նաեւ ալուչա եւ վայրի նուշ պտուղները, որոնք բերուած օրինակում հանդէս են գալիս որպէս ծառանուններ: Այսպէս՝ կարդում ենք. «Պտղատու ծառերից կեռասենին, ալուչան (алыча) եւ վայրի նուշը (дикий миндаль) ծաղկում են սովորաբար ապրիլի սկզբին»³³:

³¹ «Ազգագրական հանդէս» պատկերազարդ, Երրորդ տարի, Գ. գիրք, 1898, № 1, Թիֆլիս, տպարան Մ. Գ. Ռօտինեանցի, Սիսիան, էջ 159:

³² Տէս Ղ. Ալիշանի, ՀՀ ԳԱԱ լեզուի ինստիտուտի, Ռ. Ղազարեանի բառարաններում:

³³ «Ազգագրական հանդէս», Գ. գիրք (1898), № 1, էջ 131:

«Հայբուսակը» արուստ կամ արուստ բուսանուան մասին գրում է. «Տեսակ մի է վայրենի Սալորի»³⁴: Ստ. Մալխասեանցի բառարանում եւս նշուած է որպէս պտուղի անուանում:

Ինչպէս յայտնի է, յաճախ բարբառային խօսքում պտուղի տեսակային անունով կոչւում է նաեւ տուեալ պտուղը տուող ծառը: Տանձենիների, միաժամանակ տանձի տեսակ են նշում հետեւեալ բառերը՝ թթուատանձ (որից թթու են դնում), մեղրատանձ (շատ քաղցր տանձի տեսակ), փշփշտտանձ (պինդ եւ փշուր³⁵), ձմեռնատանձ (ձմռան համար պահուող տանձի տեսակ), յափսենի (յ+ափ+ս+ենի տանձ՝ այսինքն՝ ափի մէջ տեղաւորուող, մանր եւ շատ քաղցր), դըզըլարմուտ (դեղնաւուն, փափուկ եւ քաղցր):

Դըզըլարմուտ օտարաբանութիւնը Ե. Լալայեանը բացատրում է «ոսկէ խնձոր», որը դեղնաւուն է, սակայն յայտնի է, որ թուրքերէն կըզըլարմուտ թարգմանաբար նշանակում է «կարմիր տանձ», այսինքն՝ կամրատանձ: Տուեալ դէպքում ունենք բառանուան եւ արտաքին յատկանիշի անհամապատասխանութիւն:

Ղ. Ալիշանը «Տանձ. տանձենի» գլխաբառի տակ գրական, բարբառային եւ փոխառեալ երեսուն անուն է նշում, սակայն այդ ցանկում դըզըլարմուտ-ը բացակայում է. այսպէս՝ շահմուտ (աճում է հորասանում), ալխարթ կամ ալխաթ (վայրի տանձ), ամբասիկ (մշկահոտ տանձ), աշնկենի, լոմոր կամ լոպոր (թուրքերէն՝ պողազ ալան «կոկորդը բռնող»), լսեոկեն (թեկիրմեն արմուտի), խոզի տանձ (ֆրանսերէն՝ ագրագեւ), ծաի տանձ, դովիթ (դղուիթ), համշետանձ («ի Համշէն շատ գտնուելուն»), քէտոն («կարծր տանձ մի»), ճըո տանձի, մալաշի կամ մալաշիմի, մեղրիկ կամ մեղրիկենի, մոխրի կամ մոխրի տանձ, մեհրամիկ, մոնիկ (մի երեսը կարմիր), շթուկ («վայրի եւ թթուաշի Տարօն»), շիկոո («վայրի, ի հոտորչուր»), պոկոշ, սարի տանձ, սնշիկ (ձմեռային տանձ), քարատանձ (հունարեն՝ պերիտես), քարնին կամ քարնենի (վայրի տանձ), վաշտավառ կամ վաշտետրի:

Տանձի տեսակ անուանող վաշտավառ // վաշտետրի օրինակներն ակնյայտօրէն Վարդավառ տօնանուան հնչիւնական տարբերակներ են: Ըստ այսմ՝ կարող ենք ասել, որ վաշտավառ կամ վաշտետրի տան-

³⁴ Ղ. Ա. ԻՇԱՆ, նշ. աշխ., էջ 15:

³⁵ Բնագրում փշուր է, սակայն, կարծում ենք, սխալ ընթերցելու հետեւանք է. պիտի լինի՝ փշոտ:

ձատեսակը հասունացել է Վարդավառի օրերին: Զի բացառում, որ Սինիքում Պայծառակերպութեան կամ Ալակերպութեան այս տօնին օրհնել են ոչ միայն խնձոր, այլև այս տանձատեսակը, եւ մինչեւ այդ օրը խնձոր կամ տանձ չեն կերել: Տանձի օրհնութիւնը կարող է պայմանաւորուած լինել տուեալ վայրում խնձորենու սակաւութեամբ կամ բացակայութեամբ:

Տանձանունների այս շարքը Ղ. Ալիշանն ամփոփում է այսպիսի նախադասութեամբ. «Ժէ. դարու եւրոպացի տեղագիր մի Նախճաւանայ կողմերում յիշէ Պեկ-արմուտու կոչուած կանաչ, կլոր, քաղցրահամ Տանձը, եւ կարծես թէ անկէ տրուած է յիտալիա Bergamoto անունը, իբրեւ Տանձ Բերկամոյի»³⁶:

Խնձորենու տեսակ են նշում կարմրկենի («կարմիր եւ շատ մեծ խնձորեներ ունեցող»), թիֆլիզենի («Թիֆլիզից բերած, փափուկ պտուղ ունեցող խնձորենի»), ալփըկենի («փոքր-ինչ տափակ պտուղ ունեցող»), նախիջեւանի («մանր եւ քաղցր խնձորներով»), սըլլիկենի («երկար եւ ծայրը սուր խնձոր տուող»), սերկելի («երկար, փափուկ պտուղներով») բարբառային ձեւերը: Ե. Լալայեանը գրում է. «Միայն այս գիւղը (իմա՝ Լոր) նշանաւոր է կըրմըրկենի խնձորով»³⁷: Ղ. Ալիշանի «Հայբուսակը» կարմրկենի ծառանուն չունի, սակայն կարմրախնձոր պտղանուան բացատրութեան մէջ գրում է. «Որ թուի հիմայ Կարմրկէն կոչուած Խնձորն»³⁸:

«Հայոց լեզուի բարբառային բառարանը» կարմրկենի ծառանունը բացատրում է որպէս «խնձորի մի տեսակ»՝ նշելով, որ «Կարմրկենին ամենատարածուած սորտն է Գորիսի, Սիսիանի, Ղափանի եւ Մեղրու շրջաններում»³⁹: Խնձորենու տեսակների միւս անուանումները վերը նշուած բառարաններում ընդգրկուած չեն:

Սերկելի ծառանունը բառարաններում չունի «խնձորենու տեսակ» բացատրութիւնը: Սերկելի եւ խնձոր մրգանունների առնչութեան մասին Ղ. Ալիշանը գրում է. «[ատիներէն] Cidonia, յանուն Կիւդոն քաղաքի Կրետեայ, որ բնիկ տեղ համարուի Սերկելի, որոյ համար եւ Կրետացի խնձոր կոչուէր»⁴⁰:

³⁶ Ղ. ԱԼԻՇԱՆ, էջ 603: www.nayiri.com/imagedDictionaryBrowser.jsp?dictionaryId=138&dt

³⁷ Ե. ԼԱԼԱՅԵԱՆ, Նշանաւոր գիւղեր, «Ազգագրական հանդէս», Գ. գիրք, 1898, №1, էջ 163:

³⁸ Ղ. ԱԼԻՇԱՆ, էջ 307:

³⁹ Հայոց լեզուի բարբառային բառարան, ՀՀ ԳԱԱ, Երեւան, 2001, հտ. 3, էջ 66:

⁴⁰ Ղ. ԱԼԻՇԱՆ, էջ 562:

Այդպէս նաեւ խնձոր, մուշ ասելով՝ փոխանուանաբար ընկալում են տուեալ պտուղը տուող ծառը: Օրինակ՝ «Մեր տան տակը մուշ էր, Իմ ետը թառլան դուշ էր»⁴¹: Ակնյայտ է, որ երգի տողում տան ներքեւում նշի ծառ լինելն է նշում:

Պարբերական հանդէսը յիշատակում է նաեւ ձիթենի, թզենի, նշենի ծառանունները: «Տաթեւի վանահայր Յակոբ եպիսկոպոսը Յաքունտում գեղեցիկ այգիներ է ձգել, որոնց մէջ տնկել է խաղողի որթեր, ձիթենիներ, թզենիներ, նոնենիներ եւ ամենայն տեսակ պտղատու ծառեր»⁴²:

Դեղաբառերում, դեղերի բաղադրութիւններում ընդգրկուած բուսանուններում հանդիպում են «ծառ» հասկացութիւնը նշող բաղադրիչով բառակապակցութիւններ, ինչպէս՝ ընկոյզի տերեւներ, կաղնու տերեւ, մոան կեղեւ եւ այլն:

Ծառ, պտուղ, թուփ, ծաղիկ, խոտ նշող բուսաբառեր են գործածուած Սինիքի տարածքի հաւատալիքներում, բանահիւսական պատումներում, ժողովրդական երգերում ու ջանգիւլումներում: Ծառ ընդհանուր բառով է կազմուած Լոր գիւղի մօտ գտնուող «Ծառու ս. Յոհանէս» ուխտավայրի անունը. «Ս. Խաչի ուրբաթ օրը.... ուխտ են գնում զանազան ուխտատեղիներ եւ մանաւանդ Լոր գիւղի մօտ գտնուած «Ծառու ս. Յոհանէս»»⁴³:

Սօսի ծառանունը հանդիպում է Լծենի աւանդութիւնում, ըստ որի՝ «Շիշթափայ լեռան լանջին կայ մի աւերակ մատուռ..., [որի] երկու պատերի միջից մի-մի սօսի ծառ բարձրանալով՝ կամար են կապել եւ միացել միմեանց, «բարեւ տուել»: Ծառը պաշտուում է եւ ծածկուած է հանդերձների բազմաթիւ կտորներով»⁴⁴:

Ծառ բառով բաղադրուած ծրոթառուտ իւրօրինակ բարդութիւնն է հանդիպում «Ջրին յղէն քրքառուտ, Քաթան լեչակը ծրոթառուտ»⁴⁵ բանատողում: Ծրոթառուտ ածականը Ղարաբաղի բարբառում, «ծառաշար, ծառապատ» իմաստից բացի, փոխաբերաբար նշանակում է «նախշերով պատուած, նախշազարդ»⁴⁶:

⁴¹ «Ազգագրական հանդէս», Գ. գիրք, 1898, №1, էջ 262:

⁴² Նշ. աշխ., էջ 129:

⁴³ «Ազգագրական հանդէս», Գ. գիրք, 1898, №1, էջ 260:

⁴⁴ Նշ. աշխ., էջ 167:

⁴⁵ «Ազգագրական հանդէս», XX գիրք, 1910, №2, էջ 112:

⁴⁶ Ա. ՍԱՐԳՍՅԱՆ, Ղարաբաղի բարբառի բառարան, Երեւան, 2013, էջ 313:

Պտղանուն (*խնձոր, հոն*), ծառ, *ինչպէս նաեւ յարակից բառապաշարի մաս կազմող* նիւթ, տերեւ բառերը գործածուում են նաեւ *Սիւնիքի բանահիւսական չափածոյում, ինչպէս՝ «խնձոր օնիմ կծած ա»*⁴⁷, «Գետ ա գալի լոք տալաւ Կարմիր *խնձոր* ծափ տալաւ»⁴⁸, «Ծրաւալ էմ նիւր պիրէք, Ըսպահանու *հուն* պիրէք»⁴⁹, «Հրէս եկաւ իմ ետը՝ Շելակը թաւ թաւ *հուն* է»⁵⁰, «Կտրալ ըն կանենչ *տիրիւր*»⁵¹, «Թոռ կը գայ արեւ կանի, Նիշանպահ⁵² *տերեւ* կանի»⁵³ «Ծառին *ճիւղն*ը չկայ, *ճիւղնին տերեւ* չկայ»⁵⁴// «Ծառուն *ճողն*ը չկան, *ճողնուն տերիւ* չկան»⁵⁵ եւ այլն: Վերջին երգատողերը Մեղրու տարածքի հանելուկներում ունեն հետեւեալ հնչատարբերակները՝ «Ճեղն օնէ, *տիրեւ* չօնէ», «Ճեղնը չկայ, *ճեղանը տիրեւ* չկայ»⁵⁶:

*Սիւնիքի ժողովրդական խաղիկներում բուսաբառերը հիմնականում յանգաւորման նպատակ ունեն: Օրինակ՝ յանգաւորուած բառազոյգեր են՝ ուրմա եւ խուրմա («Այ ուրմա, ուրմա ետր... Աթակդ լիքը խուրմա ետր»)*⁵⁷, ձորան եւ խնձորան («Ես Կէօրիսի ծօրան եմ, Մեծ բաղին *խնձորան* եմ»⁵⁸//«Ես Գօրիսին *ձորան* եմ, Մեծ բաղին *խնձորան* եմ, հնձորը կծեմ, թոյ անեմ, Մէջին հարսը կոյ անեմ»)⁵⁹, նուշ եւ դուշ, ձունը եւ հունը («Սարերին թերթեփ *ձուն*ը, Բաղերին ավլան *հուն*ը»)⁶⁰, նոնի եւ կոնի «*թիկն տայ*» («Տանս տակին կայ *նոնի*, Պէարց պէրաք ետրս *կոնի*»)⁶¹, շմալ «*թթենույ ճիւղ*»⁶² եւ նմալ («Մաչիդ պերակ-շմալ ա, Կոծի ծանդը՝ *ճըմալ ա*»)⁶³, փշատ եւ շատ («Էկէք քինանք էն օխտը, Գիպպուտաղին կիլոխը, Ամեն ծառան մին *փշատ*, Իմ ետրին էօմըր շատ»)⁶⁴ եւ այլն:

⁴⁷ «Ազգագրական հանդէս», Գ. գիրք, 1898, №1, էջ 264:

⁴⁸ Նշ. աշխ., էջ 261:

⁴⁹ Նշ. աշխ., էջ 263:

⁵⁰ «Ազգագրական հանդէս», Գ. գիրք, 1898, №1, էջ 265:

⁵¹ Նշ. աշխ., էջ 115:

⁵² Կարծում ենք՝ պարսկերէն نیشانه *նիշան*+ բա «նշանով, որպէս նշանակ»:

⁵³ «Ազգագրական հանդէս», Գ. գիրք, 1898, №1, էջ 266:

⁵⁴ «Ազգագրական հանդէս», Գ. գիրք, 1898, №1, էջ 114:

⁵⁵ Նշ. աշխ., էջ 114:

⁵⁶ «Ազգագրական հանդէս», Գ. գիրք, 1898, №1, էջ 114:

⁵⁷ «Ազգագրական հանդէս», Գ. գիրք, 1898, №2, էջ 115:

⁵⁸ «Ազգագրական հանդէս», Գ. գիրք, 1898, №1, էջ 269:

⁵⁹ «Ազգագրական հանդէս», Գ. գիրք, 1898, №2, էջ 115:

⁶⁰ «Ազգագրական հանդէս», Գ. գիրք, 1898, №1, էջ 267:

⁶¹ Նշ. աշխ., էջ 265:

⁶² Տէս Կ. ԳԱՔԻԿԵԱՆ, Հայ բուսաշխարհ, էջ 179՝ ըստ Այվազեան, «Բառանմոյշ»:

⁶³ «Ազգագրական հանդէս», XX գիրք, 1910, №2, էջ 112:

⁶⁴ «Ազգագրական հանդէս», Գ. գիրք, 1898, №1, էջ 262:

Ինչպէս յայտնի է, մի շարք բոյսեր ունեն սովորութային եւ ծիսապաշտամունքային նշանակութիւն, որը հիմք է դառնում դրանց շուրջ բանահիւսական բազմասեռ ստեղծագործութիւններ հիւսելու: Օրինակ՝ Խնձոր մրգանունը յիշատակում է Սիւնիքում ընդունուած այսպիսի սովորոյթում. «Եզի վիզը զարդարուած է լինում մի շարոց խնձորներով»⁶⁵: Իսկ Ծիծեռնավանքի (ծիծեռնը «ճկոյթ») աւանդութեան հիմքում շլորի ծառի մասին աւանդութիւնն է: Այդ մասին կարդում ենք. «Այստեղ (Ծիծեռնավանքի տեղում) վաղ ժամանակներից մի սալորի ծառ է լինում, որ շրջապատող բոլոր ժողովուրդներից պաշտուելիս է եղել, մինչեւ անգամ եղջերուները իրենք իրենց գալիս եւ զոհուելիս են եղել նրան: Ահա այս ծառի մօտ մեկիքը (Հոշաւ գիւղի մեկիք Թումանը) շինել է այժմեան տաճարը եւ ս. Պետրոսի ճկոյթը (ծիծեռնը) նրա մէջ ամփոփել: Այս պատճառով էլ վանքը կոչուել է Ծիծեռնավանք, այսինքն՝ ճկոյթի վանք»⁶⁶: Շլորի ծառանունը կարեւորում է նաեւ խաղիկում՝ «Տանս տակէն կան շլորի, ձրղները ետ հըլորի»⁶⁷:

բ) «Բոյս» հասկացութեանը յարակից բառապաշարի մաս են կազմում ձեւաիմաստային հետեւեալ միաւորները՝ բուսականութիւն, դեռաբոյս, արմատախիլ, ծաղկածին, ծաղկափթիթ, հացահատիկ, խոտ, ծառ, այգի, անտառ, վարելահող, արօտատեղի, երկրագործութիւն եւ այլն:

գ) Բուսամուններով բաղադրուած յատուկ ամուններ: Յայտնի է, որ տեղանունները յաճախ խօսում են տուեալ վայրում կատարուած կարեւոր իրադարձութիւնների, աշխարհագրական առանձնայատկութիւնների կամ բնական պայմանների մասին: Այդպէս բուսական աշխարհ յատկանշող մի շարք բառերով են բաղադրուել Սիւնեաց աշխարհի հետեւեալ վայրերը՝ Երնջանկ, Բաղֆ, Եկեալ ի սահմանս Բաղանց, Աղանձ (աւերակ գիւղ), Տանձուտ, Տանձատափ գիւղ, Խոտ գիւղ, Խնձորեսկ, Շամբ («Առաջ դարաբասցիների ձմեռանոցն էր Շամբը, Որոտնայ գետի եզրին, որ իւր անունն ստացել է տեղի ճահճային եւ շամբոտ լինելուց»⁶⁸) եւ այլն:

Երնջակ բուսանունը Ստ. Մալխասեանցը տալիս է եւս երկու հնչատարբերակային գլխաբառով՝ Երնջան եւ Երնջակ՝ հետեւեալ բացատրութեամբ. «Հովանոցաւորների կարգին պատկանող բոյս՝ նման եկքանի, գեղեցիկ

⁶⁵ «Ազգագրական հանդէս», Դ. գիրք, 1898, №2, էջ 75:

⁶⁶ Նշ. աշխ., էջ 18:

⁶⁷ «Ազգագրական հանդէս», XX գիրք, 1910, №2, էջ 113:

⁶⁸ Ե. ԼԱՆՅԵԱՆ, Նշանաւոր գիւղեր, «Ազգագրական հանդէս», Գ. գիրք, 1898, №1, էջ 166:

կանաչ կամ մանրշակագոյն բազմաթիւ ծաղիկներով, փշեղէն քիստերով խառն (Erynqium)⁶⁹:

Լեռնանուններ՝ Գազբէլ, Ղամբէլ, Ճիպիր-տաղ «մացառուտ սար», Սալվարդ կամ Սարվարդ (էլ լեռնանուն, էլ գիւղանուն) եւ այլն:

Այսպիսով, «Ազգագրական հանդէսը» ներկայացնում է Սիւնեաց աշխարհին բնորոշ բնաշխարհը՝ համապատասխան բուսանուններով: Նշուած բուսանունները յատկանշում են ոչ միայն տուեալ տարածքի բուսապատկերը, այլեւ սիւնեցիների իւրօրինակ լեզուամտածողութիւնը, բանահիւսական չափածոյում դրանց գործածութիւնն ու բանաձեւումները, կենցաղային մի շարք առանձնայատկութիւններ՝ հարստացնելով հայերէնի բառապաշարի իմաստային տուեալ շերտը:

«Ազգագրական հանդէսից» վկայաբերուած բուսանունների միջոցով հնարաւոր է դառնում պատկերացում կազմել Սիւնեաց աշխարհի՝ XIX դարավերջին բնորոշ ընդհանուր բնաշխարհի եւ բուսատեսակների առկայութեան մասին:

Օրինակները ցոյց են տալիս, որ տարածքը հիմնականում հարուստ է պտղատու ծառերով, որոնք ունեն հայերէն անուանումներ: Պարբերական հանդէսը Սիւնեաց աշխարհի տարատեսակ խոտաբոյսերի եւ ծաղիկների անուններ չի յիշատակում: Մի շարք բուսանուններ վկայուած չեն հայոց լեզուի բացատրական բառարաններում, եւ դրանք բառարանագրելու անհրաժեշտութիւն կայ:

ՀԻՄՆԱԲԱՌԵՐ

«Ազգագրական հանդէս», բարբառ, բառաշերտ, բուսանուն, գլխարառ, հնչիւնական տարբերակ, հոմանիշ, սիւնեցի:

РЕЗЮМЕ

В статье представлены сведения о видах растений Сюника и их названиях по данным «Этнографического вестника». Информация о регионе есть только в

⁶⁹ ՍՏ. ՄԱԼԽԱՍԵԱՆՑ, նշ. աշխ., էջ 602:

пяти из 25 томов журнала. Материалы о Мегри не включены ни в один номер. В «Капанских записях», написанных Аркайиком, названий растений нет. Разделы «Ботаника» или «Естествознание» «Этнографического журнала» включают в себя много информации, связанной с понятием «растение», о местонахождении растений, распространении видов, внешних и лечебных свойствах, литературном, диалектном и иностранном языке, имена, свидетельства выдающихся исследователей и т.п. Названия растений встречаются также в «Народных песнях», «Болезнях и лекарствах» и других разделах, в разделах с указанием состава лекарств, в рецептах.

Названия растений рассматриваются в нескольких смысловых группах. а) названия деревьев и кустарников, б) слова цветов или трав, в) лексика, связанная с понятием «растение», г) собственные имена, составленные из названий растений.

Древесно-кустарниковая характеризующая лексика делится на две группы: 1) названия деревьев и кустарников, вообще неизвестных широкой публике, считающихся бесплодными, и 2) названия плодоносящих деревьев, преимущественно известные названия.

Примеры показывают, что территория Сюника в основном богата фруктовыми деревьями, имеющими армянские названия. В журнале не упоминаются названия различных трав и цветов Зангезура. Ряд названий растений не засвидетельствованы в толковых словарях армянского языка.

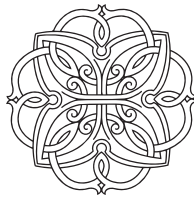
SUMMARY

The article presents information about plant species in Syunik and their names according to the “Ethnographic Journal”. Information about the region is available only in five of the 25 volumes of the journal. Materials about Meghri are not included in any issue. In the “Kapan Records”, written by Arkayik, there are no names of plants. The sections “Botany” or “Natural Science” of the “Ethnographic Journal” include a lot of information related to the concept of “plant”, about the location of plants, distribution of species, external and medicinal properties, literary, and foreign languages, dialects, names, testimonies of outstanding researchers, etc. Plant names are also found in sections “Folk Songs”, “Diseases and Medicines”, in sections indicating the composition of medicines, in recipes.

Plant names are considered in several semantic groups. a) names of trees and shrubs, b) names of flowers or herbs, c) vocabulary related to the concept of “plant”, d) proper names composed of plant names.

Tree and shrub characterizing vocabulary is divided into two groups: 1) names of trees and shrubs, generally unknown to the general public, considered barren, and 2) names of fruit-bearing trees, mostly known names.

The examples show that the territory of Syunik is mostly rich in fruit trees with Armenian names. The names of various herbs and flowers of Zangezur are not mentioned in the journal. A number of plant names are not attested in Armenian explanatory dictionaries.



ՌՈՒԲԵՐՏ ԹԱԹՈՅԱՆ

Պատմական գիտ. թեկնածու,

«Հայոց ցեղասպանության թանգարան-ինստիտուտ» հիմնադրամ

Կ. ՊՈԼՍԻ ՆԱՅՈՑ ՊԱՏՐԻԱՐՔԱՐԱՆԻ՝ ԱՐԵՄՏԱՅՈՒԹՅԱՆԸ ՎԻՃԱԿԱԳՐԵԼՈՒ 1914 Թ. ՁԵՌՆԱՐԿՆԵՐԸ¹

1912–1914 թթ. հայկական բարենորոգումների շուրջ միջազգային դիվանագիտական գործընթացների ծիրում, Օսմանյան կայսրության հայ համայնքը ներկայացնող կառույցը՝ Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքարանը, սեւեռուն ուշադրություն է դարձրել արեւմտահայության թվաքանակի եւ Արեւմտյան Հայաստանում այլ ազգային-կրոնական խմբերի նկատմամբ հայերի հարաբերակցության վերաբերյալ վիճակագրական տեղեկություններ հավաքելու եւ դրանց հիման վրա վիճակագրություններ կազմելու աշխատանքների վրա:

Այսպես՝ պատրիարքարանին կից ստեղծված հատուկ մարմինը՝ Ապահովության հանձնաժողովը, 1912 թ. աշնանը պատրաստել եւ հայկական բարեփոխումների նախագծին կից ղեկավարել էր երկու վիճակագրական աղյուսակներ, որոնցից մեկում տրված էր Օսմանյան կայսրության հայերի թիվը 1882 թ. դրությամբ, մյուսում ներկայացված էր 1912-ին Արեւմտյան Հայաստանի վեց նահանգների (Էրզրում, Վան, Բիթլիս, Խարբերդ, Դիարբեքիր եւ Սեբաստիա) ազգաբնակչության ազգային-կրոնական կազմն ու բաշխումը²:

1913 թ. սկզբներին Պատրիարքարանը ձեռնամուխ է եղել արեւմտահայության նոր հաշվառման անցկացմանը: Այդ նպատակով, փետրվարի

¹* Ստացվել է՝ 16.10.2024, գրախոսվել է՝ 16.11.2024: Էլ. հասցե՝ r.tatoyan@gmail.com:

² Ապահովության հանձնաժողովի պատրաստած վիճակագրությունները լայնորեն շրջանառվել են 1913–1914 թթ. մամուլում եւ հրատարակություններում, մասնավորապես դրանք օգտագործել է Գրիգոր Զոհրապը՝ Մարսել Լեար ծածկանվամբ 1913-ին Ֆրանսերեն հրատարակած «Հայկական հարցը փաստաթղթերի լույսի տակ» հայտնի աշխատանքում (տե՛ս M. LEART, La question Armenienne a la lumiere des Documents, Paris, Challamel, 1913): Նախագծի եւ վիճակագրական աղյուսակի պատրաստման մասին մանրամասն տե՛ս Վ. ՓԱՓԱՋԵԱՆ, «Հայկական բարենորոգումները (1912–1914)», «Վէմ». Երկամսեայ հանդէս մշակոյթի եւ պատմութեան, Փարիզ, Բ. տարի, թիւ 1, 1934, յունուար–փետրուար, էջ 71–73: 1912-ի տվյալներին մեր անդրադարձը տե՛ս Ռ. ԹԱԹՈՅԱՆ, Արեւմտահայության թվաքանակի հարցը 1878–1914 թվականներին, Երեւան, ՀՅԹԻ, 2015, էջ 92–94:

15 (28)-ին Օսմանյան կայսրության բոլոր թեմեր է ուղարկվել մարդահամարի հարցաթերթի ձեւ («վիճակացոյց»)՝ կից շրջաբերական նամակով, որով հանձնարարվում էր մինչեւ նույն թվականի մայիս ամսվա վերջ, այսինքն՝ երեք ամիս ժամկետում, դրանք լրացնել եւ հետ ուղարկել Կ. Պոլիս³:

Եթե Պատրիարքարանի վերոնշյալ եւ այլ աշխատանքները լուսաբանել են տարբեր ուսումնասիրողներ, այդ թվում եւ մենք⁴, ապա 1914-ի ձեռնարկները քիչ են հայտնի: Ներկա հետազոտությունը կոչված է լրացնելու այդ բացը՝ Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքարանի տեղեկատու գիվանի պահոցում պահվող, նախկինում չհրատարակված եւ գիտական շրջանառության մեջ չդրված վավերագրերի հիման վրա⁵:

³ Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքարանի «1913 թ. վիճակացոյց»ի լրացված հարցաթերթերի մեծ մասը 1919–1920 թթ. ուղարկվել է Հայ ազգային պատվիրակության նախագահ Պողոս Նուբար փաշային՝ Փարիզ, եւ ներկայումս պահվում է ՀԲԸՄ Փարիզի Նուբարյան գրադարանում (տե՛ս, օրինակ, BNU/APC/DOR 3/3, «Բաղէշի վիլայէթի վիճակացոյց» եւ այլն):

⁴ Հայոց պատրիարքարանի «1913 թ. վիճակացոյց»-ի տվյալների հիման վրա Օսմանյան կայսրության հայ բնակչության թվաքանակի՝ բնակավայր առ բնակավայր պատկերն են տվել ֆրանսահայ ուսումնասիրողներ Ռալմոն Հարություն Գեորգյանը եւ Փոլ Փաբոժյանը (տե՛ս R. H. KÉVORKIAN, P. B. PABOUDJIAN, Les Arméniens dans l'Empire ottoman à la veille du génocide, Paris, ARHIS, 1992):

Պատրիարքարանի 1912–1913 թթ. վիճակագրություններին իր աշխատանքներում անդրադառնում է նաեւ հայ ուսումնասիրող Գեղամ Բաղալյանը (տե՛ս հատկապես Գ. ԲԱԳԱԼՅԱՆ, «Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքության 1912 թ. վիճակագրության տվյալների քննությունը (Վանի սանջակի օրինակով)», Հայաստանի մայրաքաղաքները, Գիրք 1, Վան, ՀՀ ԳԱԱ հնագիտ. եւ ազգ. ինստ., Երևան, «Գիտություն» հրատ., 2013, էջ 153–157):

Հայկական հարցի համատեքստում արեւմտահայության վիճակագրությունների հավաքման ուղղությամբ Պատրիարքարանի 1912–1913 թթ. գործունեությանը մեր անդրադարձը տե՛ս Ռ. ԹԱԹՈՅԱՆ, Արեւմտահայության թվաքանակի հարցը, էջ 94–100:

⁵ Տեղեկատու գիվանն ստեղծվել էր 1919 թ. օգոստոսին՝ արեւմտահայության պահանջատիրությանն առնչվող հարցերն ավելի արդյունավետ հետապնդելու նպատակով: Դիվանի աշխատանքների կազմակերպումը հանձնարարված էր Պատրիարքարանի Քաղաքական ժողովի ներկայացուցիչ Կարապետ Նուրյանին եւ պոլսահայ մտավորական Արշակ Ալպոյաճյանին (տե՛ս ԶԱԽԷՆ ՊԱՏՐԻԱՐԷ, Պատրիարքական յուշերս. վաւերագիրներ եւ վկայութիւններ, Գահիրէ, տպ. Նոր Աստղ, 1947, էջ 301–302): Տեղեկատու գիվանին հաջողվել էր կենտրոնացնել հսկայածավալ նյութ՝ այդ թվում Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքարանի 1878–1880 եւ 1913–1914 թթ. կազմակերպած արեւմտահայության հաշվառում-մարդահամարներին առնչվող վավերագրերը՝ լրացված հարցաթերթեր, տեղեկագրեր, կից նամակներ եւ այլն: Տեղեկատու գիվանի պահոցի հիմնական մասը ներկայումս պահվում է Երուսաղեմի հայոց պատրիարքարանում: 2017 թ. նոյեմբերին մենք հնարավորություն ենք ունեցել աշխատելու Երուսաղեմի հայոց պատրիարքարանում պահվող տեղեկատու գիվանի պահոցի նյութերի հետ՝ հատկապես առանձնացնելով արեւմտահայության թվաքանակի վերաբերյալ տվյալներ պարունակող փաստաթղթերը (մանրամասն տե՛ս Ռ. ԹԱԹՈՅԱՆ, «Մեծ եղեռնի ընթացքում արեւմտահայութեան կրած մարդկային եւ նրվական կորուստները վիճակագրելու Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքարանի փորձերը 1919–1920 թուականներին (ըստ Երուսաղեմի հայոց պատրիարքարանի ար-

1914 թ. հունվարի 26-ին (փետրվարի 8), շուրջ մեկ տարի տեւած բանակցութիւններից հետո, ստորագրվում է հայկական բարենորոգումների վերաբերյալ ռուս-թուրքական համաձայնագիրը: Փաստաթղթի դրույթներից մեկը վերաբերում էր բարենորոգումներին ենթակա Արեւմտյան Հայաստանի տարածքում (էրզրումի, Վանի, Բիթլիսի, Խարբերդի, Դիարբեքի, Սեբաստիայի եւ Տրապիզոնի նահանգներ) մարդահամարի անցկացմանը, որի միջոցով պետք է ճշտվեր տարածքի բնակչության ժողովրդագրական-կրոնական կազմը, այսինքն՝ տարբեր կրոնների, ազգութիւնների եւ լեզուների կրողների հարաբերակցութիւնը եւ ըստ այդմ սահմանվեր նահանգապետերին կից գործող ներկայացուցչական մարմիններում՝ «ընդհանուր ժողովներում» (մեջլիսի-ումումի) տեղերի բաշխումը: Սահմանվում էր, որ մարդահամարը պետք է կատարվեր ընդհանուր վերատեսուչների հսկողությամբ ամենակարճ ժամանակամիջոցում, ըստ հնարավորութեան՝ ոչ ավել, քան համաձայնագրի ստորագրումից հետո մեկ տարվա ընթացքում⁶:

Բարեփոխումների համաձայնագրի ստորագրումից մոտ 20 օր անց՝ 1914 թ. փետրվարի 17-ին (մարտի 2), Կ. Պոլսի հայոց պատրիարք Զավենարեք պիսկոպոս Տեր-Նղիայանը Արեւմտյան Հայաստանի՝ բարեփոխումների ենթակա թեմերի առաջնորդներին հասցեագրված շրջաբերական է ուղարկում, որտեղ սահմանում է հայկական եկեղեցական-թեմական իշխանութիւնների՝ համաձայնագրից բխող անելիքները:

Համաձայնագրի ստորագրմանը նախորդած բանակցութիւնների պատմութիւնը եւ համաձայնագրի համառոտ բովանդակութիւնը ներկայացվելուց հետո, շրջաբերականով առաջարկվում էին «ամենախիստ խորհրդապահութեամբ» ժամ առաջ ի կատար ածման ենթակա երեք «ամենէն կարեւոր» անմիջական ձեռնարկներ, որոնցից առաջինը

խիւի նիւթերի) (Մաս 1)», «էջմիածին», Դ. (2019), էջ 63–80, տե՛ս նաեւ B. DER MATOSSIAN, “The Genocide Archives of the Armenian Patriarchate of Jerusalem”, Armenian Review, Volume 52, № 3–4 (Fall–Winter 2011), էջ 17–39):

⁶ Համաձայնագրի ռուսերեն բնագիրը տե՛ս Сборникъ дипломатическихъ документовъ. Реформы въ Арменіи (26 ноября 1912 г. – 10 мая 1914 г.), Петроград, Гос. тип., 1915, էջ 162–165, արեւելահայերեն թարգմանութիւնը՝ Հայաստանը միջազգային դիվանագիտության եւ սովետական արտաքին փառակալության փաստաթղթերում (1828–1923), խմբ.՝ Զ. Կիրակոսյան, Երեւան, «Հայաստան» հրատ., 1972, էջ 339–342: Հայկական հարցի վերաբացման շրջանում Արեւմտյան Հայաստանի հայ բնակչության թվաքանակի հարցին մեր անդրադարձը տես Ռ. ԹԱԹՈՅԱՆ, Արեւմտահայութեան թվաքանակի հարցը 1878–1914 թվականներին, էջ 141–164:

1913 թ. վիճակացույցի տվյալների հիման վրա ազգաբնակչության նոր վիճակագրության կազմումն էր: Այդ կապակցությամբ շրջաբերականում նշվում էր հետևյալը. «Հայկական բարեկարգութեան ներփակ համաձայնագրէն պիտի տեսնէ՛ք, որ Հայերու մասնակցութիւնը մինչեւ հիմնական մարդահամարի կատարուիլը (ընդգծումը բնագրինն է.— Ռ. Թ.), վիլայէթի ժողովներուն համար ...Վան եւ Բիթլիս Վիլայէթներուն մէջ պիտի գործադրուի կէս առ կէսի դրութեամբ, իսկ միւս բոլոր վիլայէթներուն մէջ համեմատական, հիմնուած մահմէտականներուն համար Երեսփոխանական վերջին ընտրութեանց տոմարներու, իսկ Քրիստոնեաներուն՝ Իրենց Առաջնորդարաններու կողմէ ներկայացուած ցանկերու վրայ (ընդգծումը բնագրինն է.— Ռ. Թ.):

Ասկէ կը բխի ուրեմն, որ շուտով պիտի ձեռնարկուի Ընդհանուր մարդահամարի՝ Երոպացի մասնագէտի մը հսկողութեան տակ, մինչ այդ, քանի որ Առաջնորդարաններու ցուցակներու վրայ պիտի որոշուի հայերու մասնակցութեան չափը, ուրեմն կըմբռնէ՛ք անշուշտ թէ որքան մեծ կարեւորութիւն պիտի ունենան լիակատար եւ ճշգրիտ ցուցակներ Հայ ազգաբնակչութեան:

Արդ, անցեալ տարի թէեւ մեր հարցացուցակներուն վրայ կազմած եւ դրկած է՛ք Ձեր թեմի հայերուն թիւերը, բայց ի նկատի ունենալով ներկայիս անոր անագին կարեւորութիւնը մեզ համար, կը յանձնարարենք Ձեզ ձեռնարկել *անմիջապէս սրբագրելու, լրացնելու եւ մանրամասնելու (ընդգծումը բնագրինն է.— Ռ. Թ.)* վիճակագրութեան այն տախտակները, որոնք պատրաստած էիք մեր պահանջին վրայ: Այդ աշխատութիւնը կատարելէ վերջ բնագիրը առանձին տոմարներու մէջ կարճանագրէ՛ք — վաւերացնելով Ձեր եւ Գաւառական Վարչութեան ստորագրութիւններով — իսկ մէկ պատճէն փութով կը յղէ՛ք Պատրիարքարանիս: Աւելորդ անգամ մը եւս կը շեշտենք, որ վիճակագրութիւնը շատ մանրամասն (ընդգծումը բնագրինն է.— Ռ. Թ.) եւ ըստ կարելոյն ստույգ պիտի ըլլայ (գիտէ՛ք գիտ) որ փութով ի գլուխ պիտի հանուի՝ ձեռնահաս եւ բարեխիղճ յատուկ անձերու յանձնելով այդ աշխատութեան պատրաստութիւնը»⁷:

Շրջաբերականի երկրորդ եւ երրորդ կետերը վերաբերում էին համապատասխանաբար հողային հարցին եւ տեղական կառավարման մարմիններում եւ ոստիկանությունում հայ (քրիստոնյա) պաշտոնյաների նշանակմանը: Հողային հարցի պարագայում հրահանգվում էր «թեմին մէջ գտնուող ամեն տեսակի եւ ձեւի հողային գրաւումներու ամենանշգրիտ եւ մանրամասն ցուցակները՝ անհատի, Ազգային հիմնարկներու, վան-

⁷ Տե՛ս 4. Պոլսի հայոց պատրիարքարանի տեղեկատու դիվանի պահոց, Մ՝ 896:

ֆերու հողերու եւ կալուածներու, ինչպէս նաեւ անոնց ֆանակի, տարածութեանաց, անոնց արժէքի, գրաւող անձերու եւ գրաւուած եղանակի մասին»⁸:

Պաշտոններում հայերի հնարավորությունից առավել լիարժեք օգտվելու համար նույնպէս հանձնարարվում էր «ձեռնարկել պատրաստելու վիճակագրութիւն մը բոլոր հայ կամ ֆրիստոնեայ պաշտօնէութեան ...եւ օրինակ մը դրկել մեզ»⁹:

Հատկանշական է, որ շրջաբերականը մակագրված էր «խորհրդաբար (միայն Առաջնորդներուն յատուկ)», այսինքն՝ գաղտնի: Շրջաբերականի վերջում եւս մեկ անգամ ընդգծվում էր, որ հանձնարարությունները պետք է ստանձնվեն «խոհեմութեամբ եւ խորհրդապաշտութեամբ»: Ուշագրավ էր շրջաբերականին կից ներկայացվող հարցարանը: Առաջնորդարաններից պահանջվում էր պատասխանել հետեւյալ վեց հարցումներին.

«1. – Վիլայէթիդ ...մէջ պետական բոլոր պաշտօնեաներու ընդհանուր թիւը (յուրաքանչիւր դիւանին զատ-զատ)՝ Վարչային, Դատական, Ոստիկանական եւ այլն:

2. – Իւրաքանչիւր Դիւանին մէջ որքան հայ կամ ֆրիստոնեայ պաշտօնեաներ կան:

3. – Անոնց անունները, տարիքը, պաշտօնը, ֆանի՞ տարի պաշտօնավարած են եւ ո՞ր, անոնց ազգային եւ բարոյական կեանքը, ի՞նչ դպրոցական կրթութիւն ունին, ի՞նչ լեզուներ գիտեն, լրացուցա՞ծ են երկրի օրէնքով եւ կանոններով որոշուած պայմանները...:

4. – Երկրի օրէնքով եւ կանոններով որոշուած պայմանները լրացնող ֆանի՞ մահմետական պաշտօնեաներ կը գտնուին եւ ո՞ր ճիւղերու մէջ:

5. – Ցուցակագրել հայ կամ ֆրիստոնեայ այն անձերու անունները, որոնք թէեւ ներկայիս պետական պաշտօնեայ չեն, բայց ունին յարմարութիւններ ստանձնելու ո եւ է պաշտօն:

6. – Նահանգիդ մէջ ներկայիս ո՞րքան ժամտարմ կամ Ոստիկան կայ: Ատոնցմէ ո՞րքան հայ կամ ֆրիստոնեայ են»¹⁰ (շրջաբերականի բնագիրն ամբողջությամբ տե՛ս Հավելված 1):

Նույն շրջաբերականի հետ պատրաստվում եւ Արեւմտյան Հայաստանի թեմեր է ուղարկվում նաեւ հայկական բարենորոգումների վերաբե-

⁸ Նույն տեղում, Մ 897:

⁹ Նույն տեղում:

¹⁰ Նույն տեղում, Մ 898:

ըյալ ոռււ-թուրքական համաձայնագրի ամբողջական օրինակի հայերեն թարգմանությունը¹¹:

Փետրվարի 17-ի շրջաբերականի մեջ նշված հանձնարարություններն իրականացնելու անհրաժեշտությունը երկու անգամ շեշտվում էր նաեւ Վանի եւ Բաղեշի առաջնորդներին ուղղված մարտի 31 (ապրիլի 13)-ի շրջաբերականում, որը նվիրված էր ոստիկանական ուժերում հայերի 50% ներկայացվածությունը, ինչպես նախատեսված էր բարեփոխումների համաձայնագրով: Ստորեւ որոշակի կրճատումներով ներկայացնենք մարտի 31-ի շրջաբերականը.

«Ստոյգ աղբիւրէ մը կը տեղեկանանք թէ Տրապիզօն, Էրզրում, Վան եւ Բաղէշ նահանգներուն համար ոստիկան–գօրաց ընդհանուր հրամանատար կարգուած Անգղիացի գնդապետ Հօֆըր, Վան եւ Բաղէշ նահանգներու ոստիկան–գօրաց 50%ը Հայերէ առնելու մասին Կեդրոնի Կառավարութենէն հրաման ստացած ըլլալով, զայս հաղորդած է յիշեալ նահանգներու տեղական իշխանութեանց՝ պահանջելով պատշաճ տնօրէնութիւն, սակայն անոնց կողմէ վերջերս ստացուած պատասխանով յայտնած են, թէ այդ պաշտօնին պատրաստակամութիւն ցոյց տուող հայ թեկնածուներ չեն կրնար գտնուիլ (ընդգծումը բնագրին է.– Ռ. Թ.):

Աւելորդ կը համարինք շեշտել, թէ որքան կենսական է մեզի համար վերոյիշեալ որոշման փութով գործադրութիւնը՝ մեր ժողովրդի ապահովութեան եւ բարենորոգման միւս կէտերու անքերի գործադրութիւնը մեծաւ մասամբ անկէ կախում ունենալուն համար. շատ ցաւալի պիտի ըլլայ, եթէ ...իրապէս չը կրնանք հայթայթել գոնէ մաս առ մաս, պահանջուած թիւը Հայ ոստիկաններու եւ ժանտարմներու:

Ժամանակին մեզի եւս նման կասկածներ յայտնուած ըլլալով հարկ համարած էինք այդ մասին ձեր դիտողութիւնները առնել մեր Փետրվ. 17 Շրջաբերականով:

...Ուստի ձեր լուրջ ուշադրութեանը յանձնելով վերոյիշեալ նկատումները, կը յանձնարարենք ձեռք առնել անմիջապէս բոլոր կարելի միջոցները, գոնէ աստիճանաբար ապահովելու այն թիւը ոստիկան–գօրաց, որ ձեռք բերուած է բարեկարգութեան ծրագրի շնորհիւ:

¹¹ Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքարանի տեղեկատու դիվանի պահոց, Մ՝ 959 (փաստաթուղթը կրում է «Հայկական բարենորոգումները («Համաձայնագիր 1914 յունուար 26-ի. թարգմանուած պաշտօնական (ֆրանսերէն) բնագրէն»):

...նպատակայարմար է, որ Առաջնորդարանդ – իշխանութեանց սոյն որոշման գործադրումը դիւրացնելու նպատակով ձեռնարկէ ցուցակագրելու ուստիկանի եւ ժամտարմի պաշտօնի յարմար հայ անձերը, որպէսզի յիշեալ որոշման իրականացման ատենը, պատրաստ ցուցակներ ներկայացնելով ուր որ անկ է դիւրացուցած ըլլամք անոնց գործը...»¹²:

Ընդհանուր քննիչների նշանակման կապակցությամբ 1914-ի հուլիսի 5 (18)-ին Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքը թեմեր նոր շրջաբերական է ուղարկում, որում եւս մեկ անգամ կարեւորվում էին փետրվարի 17-ի շրջաբերականում ներկայացված հարցադրումներն ու առաջադրանքները՝ պահանջելով հետապնդել մարդահամարի գործադրության, կրթական բաժնի, հայ պաշտոնյաների ընտրության, հողային, զինվորագրության եւ ժանդարմերիայի եւ ընդհանուր ապահովության խնդիրները¹³:

Տեղեկատու դիվանի պահոցը պրպտելու արդյունքում մեզ հաջողվել է գտնել փետրվարի 17-ի շրջաբերականի կապակցությամբ Կարինի, Երզնկայի, Բաբերդի, Սեբաստիայի, Կյուրինի, Շապին Գարահիսարի, Ամասիա-Մարզվանի, Եւդոկիայի, Տիգրանակերտի (Դիարբեքիր), Բալուի, Վանի, Մալաթիայի, Բաղեշի եւ Տրապիզոնի թեմերի առաջնորդարաններից Կ. Պոլիս ուղարկված գրություններ: Ստորեւ անդրադառնանք դրանց ըստ թեմերի:

ԿԱՐԻՆԻ ԹԵՄ

Պատրիարքարանի փետրվարի 17-ի շրջաբերականում ներկայացված հարցադրումների պատասխանն է պարունակում Կարինի թեմի առաջնորդ Սմբատ եպիսկոպոս Սատեթյանի 1914 թ. մայիսի 17 (30)-ի նամակը:

Նոր վիճակագրություն կազմելու հարցով առաջնորդը հիշեցնում էր, որ «Պատրիարհարանիդ կողմանէ ասկէց առաջ եղած յանձնարարութեանց համաձայն արդէն վիճակացոյցներ պատրաստած էինք եւ համագումարը դրկած էինք Ձեզ ասկէց առաջ»¹⁴:

¹² Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքարանի տեղեկատու դիվանի պահոց, Մ 957–958:

¹³ 1914 թ. հուլիսի 5-ի շրջաբերականից տեղեկանում ենք Կարնո թեմի առաջնորդ Սմբատ եպիսկոպոս Սատեթյանի պատրիարքարան ուղարկված հուլիսի 16-ի նամակից (տե՛ս Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքարանի տեղեկատու դիվանի պահոց, Մ 979–983), շրջաբերականի անմիջական բնագիրը տեղեկատու դիվանի պահոցում մեզ գտնել չի հաջողվել:

¹⁴ Տե՛ս՝ Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքարանի տեղեկատու դիվանի պահոց, Մ 960 (սուսքը 1913-ի վիճակացույցի մասին է):

Հաղորդվում էր, որ «այժմ գիւղ առ գիւղ պատրաստուած ազգահամարի ցանկերը բացի Բասենէն կը դրկենմ առանձին ծրարով եւ Բասենէնն ալ պիտի փութացնենմ ի մօտոյ»¹⁵:

Նշվում էր, որ առաջնորդարանի՝ 1913-ին կազմակերպած ազգահամարի արդյունքներն օգտագործվել են որպէս հիմք նահանգային ընդհանուր ժողովում հայ ներկայացուցիչների թիվը որոշելու համար¹⁶: (Նահանգային իշխանությունները, հիմք ընդունելով օսմանյան մարդահամարի տվյալները, որոնց համաձայն նահանգում կար արական սեռի 360612 իսլամ եւ 74943 քրիստոնյա ազգաբնակչություն, սկզբնապէս նահանգային ընդհանուր ժողովում ընդգրկել էին 29 իսլամ եւ 6 հայ անդամ, սակայն այն բանից հետո, երբ Կարնո առաջնորդարանը ներկայացրել էր 1913-ի ազգահամարի տվյալները, որոնց համաձայն էրզրումի վիլայեթում կար «առնուազն» 200 000 հայ բնակչություն (համապատասխանաբար, արական սեռի՝ 100 հազար), համաձայնել էին բարձրացնել հայ անդամների թիվը 8-ի, որից 2-ը՝ Կարինից, եւ մեկական անդամ Երզնկայից, Բայազետից, Քղիից, Բաբերդից, Խնուսից եւ Բասենից)¹⁷:

Այնուհետեւ Սմբատ եպիսկոպոսը հետեւյալ կարեւոր նկատառումն էր անում համաձայնագրով նախատեսվող նոր մարդահամարի անցկացման կապակցությամբ. «անմիջական մարդահամարի կատարումը, որոյ մասին միշտ կը յեղյեղուի, շատ աննպաստ պիտի ըլլայ մեզ համար դժբաղդաբար, զի երկիրը պարպուած է Հայերէ եւ բարենորոգմանց ձեռնարկուելէ վերջ՝ առնուազն հինգ տարուան ժամանակամիջոց մը պէտք է որպէսզի գաղթողներ վերադառնան եւ այնուհետեւ տեղի ունենայ կանոնաւոր մարդահամար»¹⁸:

Պետական մարմիններում եւ ժանդարմերիայում հայ ծառայողների հարցով թեմի առաջնորդը հաղորդում էր, որ իրեն «հազիւ կարելի եղաւ Կարնոյ Կեդր. լիվային (իւ ինն գազաներով) ընդհանուր պաշտօնէից թիւն ինչպէս եւ քրիստոնէայ պաշտօնէից մանրամասնութիւնն ձեռք բերել»։ Նա նշում էր, որ «շատ աշխատեցանմ, որ Երզնկայի եւ Պայազիտի լիվաներուն

¹⁵ Նույն տեղում:

¹⁶ Նույն տեղում:

¹⁷ Այս իրողութիւնները մանրամասն ներկայացվում են Կարնո առաջնորդարանի՝ պատրիարքարանին հասցեագրված 1914-ի մայիսի 2-ի նամակում (տե՛ս Տեղեկատու դիվանի պահոց, Մ՝ 970—973):

¹⁸ Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքարանի տեղեկատու դիվանի պահոց, Մ՝ 960:

պաշտօնէից թիւն ալ ձեռք բերենք, բայց կարելի չեղաւ ցարդ (եւ արդէն այդ պատճառաւ յապաղեցաւ մեր սոյն պատասխանը)»¹⁹:

Հայթայթած տվյալները աղյուսակի միջոցով ներկայացնելուց հետո, Սմբատ եպիսկոպոսը տալիս է հետեւյալ ամփոփումը. «Ինչպէս կը տեսնուի Կեդր. լիվայի տասն գազաներուն մէջ շուրջ 1200 պաշտօնեաներ կը գտնուին որուց հազիւ 55ը հայ են, այն ալ դատարանի անդամներով միասին, որով հազիւ 4% համեմատութիւն կունենայ Հայ պաշտօնէից թիւը իսլամ պաշտօնէից քով, իսկ 682 ժամտարմաներու մէջ ստուգուած է, որ հազիւ 5% հայ ժամտարմաներ կը գտնուին՝ այն ալ ցրուած վիճակի մէջ»²⁰:

Հաջորդիվ թեմի աջանորդը ներկայացնում է հայ պաշտօնյաներին անուն առ անուն՝ ըստ առանձին կազաների (գավառակ), տալով նաեւ յուրաքանչյուրի ամսական ռոճիկի չափը²¹:

Պատրիարքարանի հարցարանի 5-րդ կետի վերաբերյալ Սմբատ եպիսկոպոսը նշում էր հետեւյալը. «թէեւ պետական պաշտօն ստանձնելու յարմարութիւն եւ տրամադրութիւն ունեցող անձեր կրնան գտնուիլ, բայց ըստ որում այդպիսիներ բարձրագոյն ուսում մը չէին առած եւ կարելոր թիւ մ'ալ չեն ներկայացնէր ընդհանրապէս, այդ պատճառաւ պէտք չենք տեսած անոնց անունները եւ յարակից մանրամասնութիւնները նշանակել: Ընդհ. ֆննիչներու Գաւառ հասնելէն վերջ կարելի է գանոնք ներկայացնել ըստ հարկի եւ յարմարութեան»²²:

Նամակի վերջում կրկին անդրադառնալով մարդահամար կատարելու հարցին՝ առաջնորդը նորից շեշտում էր այն հետաձգելու անհրաժեշտությունը. «Կուսակալութեան հայ բնակչութեան ազգային վիճակագրութիւնը անցեալ տարի կատարեցինք եւ այժմ նոր վիճակագրութիւն մ'ես կատարելու աշխատութիւնը չգիտենք թէ ի՞նչ տարբեր արդիւնք եւ առաւել օգուտ կրնայ ընձեռել մեզ: Ըստ մեզ ամենէն աւելի կարելորն այն է, որ նոր ընդհանուր մարդահամարի մը գործողութիւնք յետաձգուին առնուազն մինչեւ հինգ տարի, որպէս զի բարենորոգմանց գործադրութեամբ հնարաւորութիւն տրուի գաղթողներուն վերադառնալ իրենց հայրենիքը...: Մինչդեռ այժմ երկիրը պարպուած է հայերէ»²³:

¹⁹ Նույն տեղում, Մ 961

²⁰ Նույն տեղում, Մ 963:

²¹ Նույն տեղում, Մ 963–967:

²² Նույն տեղում, Մ 968

²³ Նույն տեղում:

ԵՐՁՆԿԱՅԻ ԹԵՄ

1914 թ. փետրվարի 26 (մարտի 11)-ով թվագրված պատասխան նամակով թեմի Կրոնական ժողովի ատենապետ Եղեկիել քահանա Կառապետյանը հաստատվում էր շրջաբերականի ստացումը եւ նշվում, որ դրա ստացումից հետո անմիջապես գումարվել է խառն ժողով²⁴, որտեղ «խորհրդաբար կարդացինք եւ խնամով նկատողութիւն առինք նոյն գրութեանց պարունակութիւնները, եւ պիտի փութանք ըստ այնմ գործադրութեան»²⁵:

Երզնկայի եւ շրջակա գավառակների հայ բնակչության նոր վիճակագրությունը Կ. Պոլսի է ուղարկվում 1914 թ. մայիսի 14 (27)-ին²⁶: Ուղեկցող նամակում Երզնկայի առաջնորդական փոխանորդ Մելքիսեդեկ վրդ. Հովիվյանը հարկ էր համարում նշել, որ հայերը «կառավարական պաշտոնական տոմարներում մէջ շատ պակաս արձանագրուած են, եւ որով միշտ հայոց իրաւունքները կը կորսուին, օրինակ, ընտրութեան ատեն, մէարիֆի կրթական բաժնի բաշխման ատեն»²⁷, կառավարական պաշտոններում մէջ համեմատական ներկայացուցչութեան պարագաներում են, են»²⁸:

Նամակում տրվում էր նաեւ Երզնկայի գավառի վարչական եւ դատական մարմիններում ծառայող հայերի թիվը.

1. Երզնկայի գավառակի վարչական խորհրդում («իտարէ մէճլիս»)՝ երկու, դատարանում («մահքէմէ»)՝ երկու, հողի կադաստրում («տէֆթէրը խագանի»)՝ մեկ եւ բնակչության հաշվառման գրասենյակում («նուֆուս»)՝ մեկ,

2. Կամախի գավառակի վարչական խորհրդում՝ մեկ, դատարանում՝ երկու,

3. Գուրուշայի գավառակի վարչական խորհրդում՝ երկու, դատարանում՝ մեկ,

²⁴ 1860 թ. Սահմանադրությամբ նախատեսված մարմին, որը կազմված էր տվյալ թեմի քաղաքական եւ Կրոնական ժողովների անդամներից:

²⁵ Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքարանի տեղեկատու դիվանի պահոց, Մ 991:

²⁶ Յավոք, այս վիճակագրությունը Տեղեկատու դիվանի պահոցում բացակայում է: Հնարավոր է, որ այն Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքարանի 1913-ի վիճակագրույցի այլ վիճակագրությունների հետ պահվում է Փարիզի ՀԲԸՄՆ նուբարյան գրադարանի պահոցում եւ ներկայացված է Ռայմոն Հարություն Գելորդյանի եւ Փոլ Փաբուժյանի աշխատանքում (տե՛ս KÉVORKIAN, PABOUDJIAN, Les Arméniens dans l'Empire ottoman, էջ 452–456):

²⁷ Օսմանյան կառավարությունը տարեկան որոշակի գումար էր նախատեսում կրոնական տարբեր համայնքների կրթական հաստատությունների համար, որը տվյալ վարչական միավորում բաշխվում էր ըստ օսմանյան պաշտոնական վիճակագրություններում արձանագրված բնակչության հարաբերակցության:

²⁸ Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքարանի տեղեկատու դիվանի պահոց, Մ 953–954:

4. Ռեֆայիեի գավառակի վարչական խորհրդում՝ մեկ

5. Բոլոմորի գավառակի վարչական խորհրդում՝ մեկ²⁹:

Նամակում նաեւ նշվում էր, որ համաձայն էրզրումի նահանգի ընդհանուր ժողովի ընտրության հրահանգի՝ Երզնկայի գավառը պետք է ունենար վեց ներկայացուցիչ, որոնցից միայն մեկը՝ հայ՝ Երզնկայի գավառակից: Այսինքն, Երզնկայի այլ շրջանների հայ բնակչությունը ներկայացված չէր լինելու³⁰:

ԲԱՔԵՐԴԻ ԹԵՄ

Բաբերդի թեմի առաջնորդ Անանիա Ժ. վրդ. Հազարապետյանի՝ Պոլսո պատրիարքին հասցեագրված 1914-ի հուլիսի 24 (օգոստոսի 6)-ի նամակից կարելի է տեղեկանալ, որ թեմական իշխանությունները չէին ստացել փետրվարի 17-ի շրջաբերականը կից հունվարի 26-ի համաձայնագրի թարգմանությունը: Դրանից ելնելով՝ Գավառական ընդհանուր ժողովը խնդրում էր պատրիարքից նորից ուղարկել այդ երկու գրությունները՝ «որպեսզի ըստ այդմ կարելի ըլլայ հետեւիլ Ձեր բարձր Սրբազնութեան հրահանգներուն»³¹:

ՍԵԲԱՍՏԻԱՅԻ ԹԵՄ

Մարտի 1 (14)-ով թվագրված նամակում Սեբաստիայի թեմի առաջնորդական փոխանորդ Թեոփիլե քահանա Օտապաշյանը հաստատում էր փետրվարի 17-ի շրջաբերականի եւ հարակից նյութերի ստացումը՝ ավելացնելով, որ իսկույն ձեռնարկել են հանձնարարությունների գործադրությունը եւ «արդիւնքը պիտի տեղեկագրէմք հետզհետեւ»³²:

Փետրվարի 17-ի շրջաբերականին վերաբերող թեմից ստացված այլ գրություններ Տեղեկատու դիվանի պահոցը չի պարունակում:

ԿՅՈՒՐԻՆԻ ԹԵՄ

1914 թ. հուլիսի 10 (23)-ով թվագրված պատասխան նամակով թեմի առաջնորդ Խորէն Եպիսկոպոսը հաղորդում էր, որ Սեբաստիայի առաջ-

²⁹ Նույն տեղում:

³⁰ Նույն տեղում:

³¹ Նույն տեղում, Մ 976:

³² Նույն տեղում, Մ 985:

նորդարանից փետրվարի 17-ի շրջաբերականը ստանալուց հետո³³ «անմիջապես վիճակիս մերայնոց մարդահամարի գործողութեան ձեռնարկեցինք եւ այս օրեր ներփակ դրկեցինք Ձերդ Սրբազանութեան՝ պատրաստուած վիճակացոյցներէն մի օրինակ»:

Համաձայն վիճակագրության՝ Կյուրինի թեմի (Սեբաստիայի գավառի Կյուրինի, Տարենտեի, Գանկալի, Բյունեան եւ Թոնոս գավառակներ) հայ բնակչության թիվն էր 43965 (վիճակագրությունն ամբողջությամբ տէս Հավելված 2)³⁴:

Այունհետեւ հաղորդվում էր, որ «իւրաքանչիւր անհատի անունը, մականունը եւ հայրանունը, ինչպէս նաեւ ծննդեան թուականը մանրամասնութեամբ արձանագրուած են Առաջնորդարանիս մարդահամարի տօմարին մէջ, որուն օրինակը ի պահանջել հարկին կրնանք դրկել Պատրիարքարանդ»³⁵:

ԱՄԱՍԻԱ-ՄԱՐԶՎԱՆԻ ԹԵՄ

Գեորգ Ժ. վրդ. Իբրանոսյանը 1914 թ. մարտի 3 (16)-ով թվագրված նամակով հաստատում էր փետրվարի 17-ի շրջաբերականը, կից Հայկական բարենորոգումների վերաբերյալ հունվարի 26-ի ռուս-թուրքական համաձայնագրի հայերեն թարգմանությունը պարունակող գրության ստացումը: «Ըստ յանձնարարութեան, ձեռնարկեցինք պէտք եղած ուսումնասիրութիւնը կատարելու», – նշվում էր նամակում³⁶:

Փետրվարի 17-ի շրջաբերականով պահանջվող տվյալներով պատասխան նամակը թեմից Կ. Պոլիս է ուղարկվում 1914 թ. հուլիսի 16 (29)-ին: Նամակում հիշեցվում էր, որ նախորդ տարի՝ 1913-ի մայիսի 31-ին, ըստ պատրիարքարանի հանձնարարության, արդեն իսկ ուղարկվել էր թեմի ժողովրդի վիճակագրական ցուցակը: Նույնպէս եւ փետրվարի 17-ի շրջաբերականով արված հանձնարարությունը կատարելու նպատակով թեմական իշխանությունները հատուկ պաշտոնյաների միջոցով վերստին ցուցակագրել են տվել հայերին՝ «տուն առ տուն եւ յա-

³³ Կյուրինն օսմանյան վարչական պատկանելությամբ գտնվում էր Սեբաստիայի գավառի կազմում, ուստի միջնորդավորված կերպով՝ Սեբաստիայի առաջնորդարանից շրջաբերականի ստացումն օրինաչափ էր:

³⁴ Վիճակագրությունը պահվում է Փարիզի Նուբարյան գրադարանի պահոցում (տէս BNU/APC/DOR 3/2, թերթ 36):

³⁵ Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքարանի տեղեկատու դիվանի պահոց, Մ 945:

³⁶ Նույն տեղում, Մ 988:

կան է անուանել ամենայն ճշտությամբ»։ Այս հաշվառման արդյունքները, իսկոն ժողովով հաստատված, ուղարկվում էին նամակին կից։ Նամակի վերջում նշվում էր, որ թե՛ Ամասիայի եւ թե՛ Մարզվանի հայերի թիվը 1914-ին պակասել էր, ինչի հիմնական պատճառը զինվորագրվելուց խուսափող հայ երիտասարդների եւ ընտանիքների տեղ անձանց «արտասահման խոյս տալն» էր³⁷։

Համաձայն 1914-ի հուլիսի 16-ի վիճակագրության՝ Ամասիա-Մարզվանի թեմի հայ բնակչության թիվն էր 25926։ Բացի հայերի թիվից վիճակագրությանում ներկայացվում էին նաեւ թեմի տարածքում բնակվող այլ ազգային-կրոնական խմբերի թվաքանակի վերաբերյալ տվյալները, ինչպես նաեւ տվյալներ հայկական եկեղեցիների, դպրոցների, ուսանողների եւ հոգեւորականների թվաքանակի վերաբերյալ (վիճակագրությունն ամբողջությամբ տե՛ս Հավելված 3)³⁸։

ՇԱՊԻՆ ԳԱՐԱՀԻՍԱՐԻ ԹԵՄ

1914 թ. մարտի 1 (14)-ի նամակով թեմի առաջնորդական փոխանորդ Մկրտիչ ավագ քահանա Գալեոնճյանը հաղորդում էր, որ փետրվարի 17-ի շրջաբերականի պարունակությանը վերահասու լինելուց հետո թեմի Քաղաքական պատգամավորական ժողովը որոշել է ձեռնարկել «յանձնարարությամբ ըստ կարելոյն փութով գործադրութեան, եւ յառաջիկային արդիւնք հաղորդելու պայմանաւ անհրաժեշտ դատեց առաջին առթիւ մասնատրաբար իմացնիլ նոյն շրջաբերականի անկորուստ ժամանումն»³⁹։

1914-ի ապրիլի 25 (մայիսի 8)-ի նամակով Շապին Գարահիսարի թեմի առաջնորդ Վաղինակ Ժ. վրդ. Թորիկյանը ուղարկում է փետրվարի 17-ի շրջաբերականով պահանջված տվյալները։ Ստորեւ ներկայացնում ենք ուղեկցող նամակը՝ որոշակի կրճատումներով.

«Ամենապատիւ Սրբազան Պատրիարք Հայր,

Ձեր Բարձր Սրբազնութեան 17 փետր. 1914 թուակիր շրջաբերականաւ յանձնարարութեան համաձայն ներկայիս ներփակ կը դրկենմ»

Ա. – Շ. Գարահիսարի սանճազին (Շ. Գարահիսար, Սու Շէհրի, Ալընօրա, Գոյլուսար եւ Մէսուրիյէ գաւառակներով) ընդհ. պետ. պաշտօնէից ցուցակը,

³⁷ Նույն տեղում, Մ 946։

³⁸ Վիճակագրությունը ներկայումս պահվում է Փարիզի Նուբարյան գրադարանի պահոցում (տե՛ս Փարիզի ՀԲԸՄ Նուբարյան գրադարանի պահոց, տե՛ս BNU/APC/DOR 3/2, թերթ 30։)

³⁹ Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքարանի տեղեկատու զիվանի պահոց, Մ 987։

ՏՐԱՊԵՋՈՆԻ ԹԵՄ

1914-ի ապրիլի 23 (մայիսի 6)-ի նամակով Տրապիզոնի թեմի առաջնորդ Գէորգ Ժ. վրդ. Թուրքյանը Պատրիարքարան էր ուղարկում թեմի ընդհանուր մարդահամարը՝ նշելով հետեւյալը. «Շատ կը ցաւիմք այսչափ ուշանալուն համար, բայց ...տեղս հասած ժամանակնիս, վիճակիս վերջին ծայր անկազմակերպ դրութիւնը մեծ արգելք էր այսպիսի ձեռնարկի մը, եւ հետեւաբար ուշ սկսանք եւ մինչեւ օրս հազիւ կրցանք լրացնել»⁴²:

Դատելով նամակի բավանդակությունից՝ թեմի առաջնորդի վիճակագրությունը պատասխան էր ոչ միայն եւ ոչ այնքան փետրվարի 17-ի շրջաբերականով պահանջվածին, այլ նախորդ՝ 1913-ին կազմակերպված ձեռնարկին: Փետրվարի 17-ի շրջաբերականին առնչվող այլ գրություններ թեմից Տեղեկատու դիվանի պահոցը չի պարունակում:

ՎԱՆԻ ԹԵՄ

1914 թ. մարտի 10 (23)-ի նամակով Վանի առաջնորդական փոխառնորդ Մեսրոպ քահանա Ճանիկյանը հաստատում էր փետրվարի 17-ի շրջաբերականի ստացումը՝ հայտնելով, որ այն «ի նկատ պիտի առնուի» Գավառական վարչության հաջորդ նիստի ժամանակ:

Նշվում էր, որ թեեւ Պատրիարքարանի պահանջած տեղեկությունները ճշտությամբ ձեռք բերել դժվար է, «այնու ամենայնիս պիտի աշխատցուի կարելի եղած գոհացումը տալու»⁴³:

Շրջաբերականին առնչվող թեմից այլ գրություններ Տեղեկատու դիվանի պահոցը չի պարունակում:

ԲԱՂԵՇԻ ԹԵՄ

1914 թ. մարտի 6 (19)-ի նամակով Բաղեշի թեմի առաջնորդ Սուրեն Ժ. վրդ. Գալեմյանը հաստատում էր փետրվարի 17-ի շրջաբերականի ստացումը՝ ավելացնելով, որ կարգադրությունների «գործադրման պիտի սկսինք ըստ փոյթի»⁴⁴:

Շրջաբերականին առնչվող թեմից այլ գրություններ Տեղեկատու դիվանի պահոցը չի պարունակում:

⁴² Նույն տեղում, Մ 920:

⁴³ Նույն տեղում, Մ 985:

⁴⁴ Նույն տեղում, Մ 990:

ՄԱԼԱԹԻԱՅԻ ԹԵՄ

Մալաթիայի թեմի առաջնորդական փոխանորդ Մուշեղ քահանա Տեր-Մուշեղյանը 1914 թ. մարտի 1 (14)-ին Կ. Պոլսի հայոց պատրիարք Զավեն արքեպիսկոպոս Տեր-Եղիայանին ուղարկված նամակում հաստատում էր փետրվարի 17-ի շրջաբերականի ստացումը՝ նշելով, որ շրջաբերականի կարգադրությունները տնօրինելու համար «այժմե՛ն իսկ ջանադիր ենք հարկ եղած միջոցներու ձեռնարկման, ջանալով ամեն կերպով գոհացնիլ հարցա-րանի լրացումը»⁴⁵:

Շրջաբերականին առնչվող՝ թեմից այլ գրություններ Տեղեկատու դի-վանի պահոցը չի պարունակում:

ՏԻԳՐԱՆԱԿԵՐՏԻ (ԴԻԱՐԲԵՔԻՐ) ԹԵՄ

1914 թ. հուլիսի 16 (29)-ի նամակով թեմի առաջնորդական փոխանորդ Մկրտիչ վրդ. Զլդատյանը հայտնում էր, որ ցարդ չի ստացել փետրվարի 17- շրջաբերականը (դրա մասին ակնարկված էր թեմ ուղարկված հուլիսի 5-ի Պատրիարքարանի շրջաբերականում) որը «ինչպէս կերելի կը բովան-դակէ բաւական կարեւոր հրահանգներ»⁴⁶:

Նույնպէս, առաջնորդարանը չէր ստացել հունվարի 26-ի ռուս-թուր-քական համաձայնագրի բնագիրը, Պատրիարքարանի ամփոփումը:

Սրանից ելնելով՝ առաջնորդը խնդրում էր պատրիարքից «խրաֆան-չիւն մի քանի օրինակ փոխանցել մեզ, ըստ այդմ ղեկավարուելու համար»⁴⁷:

Շրջաբերականին առնչվող՝ թեմից այլ գրություններ Տեղեկատու դի-վանի պահոցը չի պարունակում:

Շարունակությունը՝ հաջորդիվ

⁴⁵ Նույն տեղում, Մ 986:

⁴⁶ Նույն տեղում, Մ 978:

⁴⁷ Նույն տեղում:



ԱՐՄԻՆԵ ՏԻԳՐԱՆՅԱՆ
ԵՊՀ

ԱՐՅԱՆԻ ԽԱՉՔԱՐԵՐԻ ԹԻՐԱԽԱՎՈՐՈՒՄԸ ԵՒ ՊԱՇՏՊԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԻՋԱԶԳԱՅԻՆ ԵՂԱՆԱԿՆԵՐԸ

Սկիզբը՝ թիվ 2.

ԽԱՉՔԱՐԵՐԻ ՈՋՆՁԱՅՈՒՄԸ

ՈՐՊԵՍ ՄԱՐԴԿԱՌԹՅԱՆ ԴԵՄ ԾԱՆՐ ՀԱՆՑԱԳՈՐԾՈՒԹՅՈՒՆ

ԵՒ ՄՇԱԿՈՒԹՅԱՆ ԲԱԶՄԱԶԱՆՈՒԹՅԱՆ ԽԱԹԱՐՈՒՄ

Մարդկության ոչ նյութական ցանկում ընդգրկված ժառանգության՝ այս դեպքում խաչքարերի ոչնչացումը դուրս է գալիս ազգային մշակույթի սահմաններից՝ հանգեցնելով համընդհանուր ազդեցության¹ ծանր հարվածելով մարդկության ընդհանուր ժառանգությանը, համամարդկային արժեքներին եւ մշակութային բազմազանությանը: Բայցեւայնպես ՅՈՒՆԵՍԿՕ-ի ոչ նյութական ժառանգության ներկայացուցչական ցանկում ընդգրկումը, ուստիեւ համաշխարհային բացառիկ արժեքի ճանաչումը խաչքարային մշակույթին եւ խաչքարերին տալիս են նաեւ լրացուցիչ՝ ուժեղացված պաշտպանություն՝ պատերազմի ժամանակ եւ բռնազավթված տարածքներում մշակութային արժեքների պաշտպանության միջազգային օրենքներին համապատասխան: Ի մասնավորի, համաձայն «Զինված հակամարտությունների ժամանակ մշակութային արժեքների պաշտպանության մասին» Հաագայի 1954 թ. համաձայնագրի լրացուցիչ՝ 1999 թ. ընդունված երկրորդ արձանագրության սկզբունքների, ՅՈՒՆԵՍԿՕ-ի ներկայացուցչական ցանկում ընդգրկված արժեքները՝ ներառյալ խաչքարային ողջ մշակույթը, ունեն ուժեղացված պաշտպանություն: Բացի այդ՝ 1954 թ. Հաագայի համաձայնագրի 4-րդ հոդվածը պատերազմող կողմերին պարտավորեցնում է հարգել ինչպես իրենց, այնպես էլ մյուս կողմի տարածքում գտնվող մշակութա-

¹ Տե՛ս Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention, UNESCO, Intergovernmental Committee for the Protection of The World Cultural and Natural Heritage, WHC. 11/01 November 2011, para. 77–79:

յին արժեքները՝ արգելելով այդ արժեքների օգտագործումն այնպիսի նպատակներով, որոնք զինված ընդհարման դեպքում կարող են հանգեցնել դրանց ոչնչացմանը կամ վնասվելուն՝ ձեռնպահ մնալով դրանց դեմ ուղղված թշնամական ցանկացած գործողությունից²։ Բացի այդ՝ Հաագայի 1954 թ. համաձայնագրին կից, նույն տարում ընդունված առաջին արձանագրության դրույթների համաձայն, գրավյալ տարածքներում պետությունը պարտավոր է արգելել, կանխել եւ խափանել, եթե անհրաժեշտ է, մշակութային արժեքների գողության, կողոպուտի կամ ապօրինի յուրացման, ինչպես նաեւ դրանց նկատմամբ վայրենաբարո ցանկացած գործողություն³։ Հաագայի 1999 թ.՝ երկրորդ արձանագրությունը վերահաստատում է այս պահանջը եւ նման արարքն իր 15-րդ հոդվածով որակում որպես միջազգային հանցագործություն։

Այս համապատկերում խաչքարային մշակույթին եւ խաչքարերին հասցված ցանկացած վնաս, համաձայն Հաագայի երկրորդ արձանագրության 15-րդ հոդվածի ա. կետի, «լուրջ խախտում» է, որը՝ որպես ռազմական հանցագործություն, կարող է հետապնդվել միջազգային դատարաններում⁴։ Ասվածը հիմնավորվում է նշված արձանագրության՝ մշակութային արժեքների ուժեղացված պաշտպանության վերաբերյալ 10-րդ հոդվածով, համաձայն որի՝ մարդկության համար մեծագույն նշանակություն ունեցող մշակութային ժառանգությունը պետք է առնվի ուժեղացված պաշտպանության տակ⁵, իսկ ՅՈՒՆԵՍԿՕ-ն, փաստորեն, 2010 թվականից խաչքարային ողջ մշակույթը համարել է հենց այդպիսին։ Ուստի, համաձայն Հաագայի 1999 թ. երկրորդ արձանագրության 12-րդ հոդվածի, բռնազավթված տարածքներում արձանագրության կողմ պետությունը, դիցուք՝ Ադրբեջանը, պետք է ապահովի ուժեղացված պաշտպանության տակ գտնվող մշակութային արժեքների անձեռնմխելիու-

² ՅՈՒՆԵՍԿՕ, Հաագայի 1954 թվականի «Զինված բախումների դեպքում մշակութային արժեքների պաշտպանության մասին» համաձայնագիր, 4-րդ հոդված։

³ Արձանագրություն զինված ընդհարման դեպքում մշակութային արժեքների պաշտպանության մասին, <http://www.irtek.am/views/act.aspx?aid=37365>։

⁴ Զինված հակամարտությունների ժամանակ մշակութային արժեքների պաշտպանության մասին 1954 թ. Հաագայի պայմանագրության երկրորդ արձանագրություն (Հաագա, 1999 թ. մարտի 26), հոդված 15, կետ ա, <https://www.arlis.am/DocumentView.aspx?DocID=31415>։

⁵ Տե՛ս UNESCO, Hague Second Protocol to the Hague Convention of 1954 for the Protection of Cultural Property in the Event of Armed Conflict The Hague, 26 March 1999, art.10. <https://ihl-databases.icrc.org/en/ihl-treaties/hague-prot-1999/article-10?activeTab=undefined>։

թյունը՝ ձեռնպահ մնալով այդպիսի արժեքները հարձակման կամ հաշվեհարդարի առարկա դարձնելուց⁶:

Ի լրումն մարդկության համար կարեւոր ժառանգության ոչնչացման միջազգային արգելքների՝ հարկ է նշել, որ Ժնևի 1949 թ. համաձայնագրին կից 1977 թ. ընդունված Առաջին արձանագրության 85-րդ հոդվածի 4-րդ կետը նույնպես արգելում է «ժողովուրդների մշակութային կամ հոգեւոր ժառանգության մաս կազմող՝ իրավասու միջազգային կազմակերպության կողմից հատուկ պաշտպանություն ստացած պատմական հուշարձանների, արվեստի գործերի կամ երկրպագության վայրերի թիրախավորումը»⁷: Թեև այս կետն ուղղակիորեն չի նշում, թե ինչ նկատի ունի ժողովուրդների մշակութային ժառանգության մաս համարվող ժառանգություն ասելով, բայց շատ գիտնականներ կողմ են այն տեսակետին⁸, որ ոչ նյութական մշակութային ժառանգության ներառումը 2003 թ. համաձայնագրով սահմանված ցուցակներում բավարարում է այս պահանջներին՝ փաստացի հատուկ պաշտպանություն ապահովելով նաեւ ոչ նյութական այն տարրերի համար, որոնք ներառված են ՅՈՒՆԵՍԿՕ-ի «Ոչ նյութական ժառանգության ներկայացուցչական ցուցակներում»⁹: Հավելենք նաեւ, որ բացի ՅՈՒՆԵՍԿՕ-ի ցուցակներից,

⁶ Տե՛ս UNESCO, Hague Second Protocol to the Hague Convention of 1954 for the Protection of Cultural Property in the Event of Armed Conflict The Hague, 26 March 1999, art. Article 12 – Immunity of cultural property under enhanced protection, <https://ihl-databases.icrc.org/en/ihl-treaties/hague-prot-1999/article-12?activeTab=undefined>:

⁷ «Միջազգային զինված բախումների ժամանակ զոհերի պաշտպանության մասին» Ժնևի 1949 թ. օգոստոսի 12-ի պայմանագրությանը կից 1977 թ. լրացուցիչ արձանագրություն, հոդված 85, կետ 4դ:

⁸ Տե՛ս A. F. VRDOLJAK, Cultural Heritage in Human Rights and Humanitarian Law, էջ 259:

⁹ Այս խմբում կարող են ներառվել Հայաստանի ներկայացրած ոչ նյութական մշակութային ժառանգության մի քանի արժեքներ, որոնք են՝ «Դուդուկը եւ իր երաժշտությունը», «Սասունցի Դավիթ» էպոսը, «Հավաշը որպես ավանդական հաց Հայաստանում, պատրաստումը, նշանակությունը», «Քոչարին որպես ավանդական խմբային պար», «Հայկական տառարվեստը եւ իր մշակութային դրսեւորումները, Սուրբ Թադեոս վանքի ուխտագնացությունը»: Իսկ Ադրբեջանը, այս ոլորտում եւս պատերազմելով եւ յուրացնելով ՀՀ ոչ նյութական ժառանգությունը, ՅՈՒՆԵՍԿՕ-ին է ներկայացրել հիմնականում հայկական արժեքներ՝ «Յայլի՝ քոչարի պարը որպես Նախիջևանի բնիկ ադրբեջանցիների պար», «Տոլմաչի պատրաստումն ու ավանդույթները որպես ադրբեջանական ինքնության կերտող», «Քամանչա լարային երաժշտական գործիք ստեղծելու եւ նվագելու արվեստը Ադրբեջանում», «Հարթ հաց թխելու մշակույթը Ադրբեջանում. լավաշ, կատիրմա, յուֆկա», «Չոբալան. ձիավարման Արցախեան խաղը» եւ այլն (տե՛ս <https://ich.unesco.org/en/state/azerbaijan-AZ?info=elements-on-the-lists>): Այս ցանկը վկայում է այն մասին, որ հայկական ոչ նյութական մշակութային արժեքների դեմ ադրբեջանական պայքարը՝ որպես հայ ինքնության աղավաղման փորձ, մշտական բնույթ է կրել:

խաչքարերը՝ սկսած 2009 թվականից ընդգրկված են ՀՀ պետական ցուցակներում:

Բացի այդ՝ գոյություն ունի մեկ փաստարկ եւս: ՅՈՒՆԵՍԿՕ-ի «Ոչ նյութական մշակութային ժառանգության մասին» 2003 թ. համաձայնագիրը պաշտպանություն է տրամադրում ոչ նյութական ժառանգությանը՝ որպես անհատական եւ համայնքային գործունեության արդյունքում ձեւավորված նյութական ժառանգությանը¹⁰:

Հարկ է ընդգծել նաեւ այն, որ 2019 թ. Փարիզում տեղի ունեցած ՅՈՒՆԵՍԿՕ-ի փորձագիտական հանդիպման ընթացքում մասնագետներն ընդգծել են, որ ոչ նյութական ժառանգության ներկայացուցչական ցանկում ընդգրկված արժեքների (ներառյալ խաչքարերի) պաշտպանությունը կարող է դիտարկվել 1954 թ. Հաագայի «Զինված բախումների դեպքում մշակութային արժեքների պաշտպանության մասին» համաձայնագրի եւ դրա երկու արձանագրությունների (1954 եւ 1999 թթ.) համապատկերում¹¹: Հանդիպմանը հաստատվել է նաեւ, որ արտակարգ իրավիճակներում՝ ներառյալ զինված բախումներն ու ճգնաժամային իրավիճակները, ոչ նյութական ժառանգությունն ունի նյութականին համարժեք պաշտպանություն: Այսպիսի որոշման հիմքում այն է, որ հստակ կապեր կան նյութական եւ ոչ նյութական մշակութային ժառանգության միջեւ, քանզի մեկի վրա հարձակումը հաճախ կապված է մյուսի վրա հարձակման հետ¹²: Փորձագետներն ընդգծել են, որ դիցուք կրոնական վայրի ոչնչացումն իր հերթին կարող է խաթարել կրոնական ազատության իրավունքը՝ հանգեցնելով համապատասխան համայնքի ահաբեկմանը կամ ապակայունացմանը¹³: Այս առնչությամբ հարկ է մեջբերել ՄԱԿ-ի մարդու մշակութային իրավունքների հատուկ զեկուցող Կարիմա Բենունի 2016 թ. զեկույցը, որում մանրամասն ներկայացվում է պատերազմների ժամանակ մշակութային ժառանգության վրա հարձակումների շրջանակը. «Փորձագետներն ընդգծել են, որ նյութական եւ ոչ նյութական ժառանգության միջեւ կա անքակտելի կապ,

¹⁰ Sѓu M. STEFAN, P. DAVIS, G. CORSANE, Safeguarding Intangible Cultural Heritage, NY, 2012, էջ 187:

¹¹ Sѓu Expert Meeting on Intangible Cultural Heritage in Emergencies, UNESCO Headquarters, Paris, Room IX, 21–22 May 2019, LHE/19/EXP/5, Paris, 16 October 2019, Original: English, art. 8., <https://ich.unesco.org/doc/src/46083-EN.pdf>:

¹² Նույն տեղում՝ կետ 8:

¹³ Նույն տեղում:

եւ մեկի վրա հարձակումները փոխկապակցված կերպով ազդում են նաեւ մյուսի վրա»¹⁴։ Ուստի դժվար է եզրակացնել, որ պատերազմների ընթացքում խաչքարերի ոչնչացման հետ մեկտեղ հարձակման են ենթարկվում նաեւ մշակութային գործունեության տեսակները՝ ներառյալ կրոնական սովորույթները, ծիսակարգերը, պատմությունը եւ հիշողությունը։

ԽԱԶՔԱՐԵՐԻ ՄԻՋԱԶԳԱՅԻՆ ՊԱՇՏՊԱՆՈՒԹՅԱՆ ԷԹԻԿԱԿԱՆ ՍԿՋԲՈՒՆՔՆԵՐԸ

2019 թ. ՅՈՒՆԵՍԿՕ-ի՝ Փարիզում տեղի ունեցած փորձագիտական վերահիշյալ հանդիպմանը մշակվել են նաեւ արտակարգ իրավիճակներում (ներառյալ պատերազմները) ոչ նյութական մշակութային ժառանգության պահպանման գործառնական սկզբունքներ¹⁵՝ առավելագույն արդյունավետությամբ պաշտպանելու մարդկության ոչ նյութական ժառանգությունը։ Այս համապատկերում դիտարկելով խաչքարային մշակույթի միջազգային պաշտպանության հնարավորությունները՝ կարող ենք արձանագրել.

Գործառնական սկզբունքի առաջին կետի համաձայն՝ ոչ նյութական մշակութային ժառանգությունը գոյություն ունի միայն այն կիրառող եւ փոխանցող համայնքներում եւ անբաժանելի է նրանց հասարակական, մշակութային եւ տնտեսական կյանքից։ Հետեւաբար դրա պաշտպանությունն անբաժանելի է այն կրողների կյանքի եւ բարեկեցության պաշտպանությունից¹⁶։ Սա նշանակում է, որ ոչ մի պետություն կամ անհատ իրավունք չունի ոչնչացնել խաչքարագործության նյութականացված դրսևորումները եւ դրանով զրկել համայնքներին իրենց ինքնությունից։

Երկրորդ սկզբունքի համաձայն՝ ոչ նյութական ժառանգությանը հասցված վնաս է նաեւ մարդկանց հասցված վնասը, քանզի նրանք են այն կրում եւ փոխանցում հաջորդ սերունդներին¹⁷։ Հետեւաբար երբ 2023 թ. սեպտեմբերին Ադրբեջանը բռնի տեղահանեց շուրջ 120 000 ար-

¹⁴ Տե՛ս United Nations General Assembly, Report of the Special Rapporteur in the Field of Cultural Rights, Geneva: UN, 3 February 2016, A/HRC/31/59, էջ 17, պարագրաֆ 77, https://www.ohchr.org/EN/HRBodies/HRC/RegularSessions/Session31/Documents/A.HRC.31.59_E.docx։

¹⁵ Տե՛ս UNESCO, Decision of the Intergovernmental Committee: 14.COM 13, Operational principles and modalities for safeguarding intangible cultural heritage in emergencies, <https://ich.unesco.org/en/decisions/14.COM/13>։

¹⁶ Նույն տեղում՝ UNESCO, Decision of the Intergovernmental Committee: 14.COM 13, Principles 1։

¹⁷ Նույն տեղում՝ UNESCO, Decision of the Intergovernmental Committee: 14.COM 13, Principles 2։

ցախահայերի՝ տարանջատելով իրենց հասարակական-մշակութային արժեքներից, սա նույնպես ոչ նյութական գործունեությանն ուղղված վնաս էր, քանի որ մշակութային ժառանգության ցանկացած գործունեություն կարող է վերանալ, եթե այդպիսի հասարակական-մշակութային արժեքները տարանջատվեն իրենցով զբաղվող համայնքների ու խմբերի կյանքից եւ գործելակերպից: Ժողովուրդների տեղահանությունը կամ այլ վայրեր տեղափոխումը խաթարում է ոչ նյութական տարրերի վերստեղծման հնարավորությունը, որովհետեւ չկան այն համայնքը, հնարավորությունների այն համախումբը եւ այն միջավայրը, որոնց փոխգործակցության հետեւանքով պետք է ծնվի ոչ նյութական մշակութային ժառանգության այս կամ այն նոր գործունեություն, կամ պահպանվի արդեն եղածը:

Գործառնական ուղեցույցի երրորդ կետի համաձայն՝ արտակարգ իրավիճակների բոլոր փուլերում համայնքները պետք է ունենան առաջնային դեր իրենց ոչ նյութական մշակութային ժառանգության բացահայտման եւ պահպանության գործում: Ավելին. կարելու է նաեւ, թե ինչպես նրանք կարող են օգտագործել այն որպես միջոց՝ բարձրացնելու իրենց ճկունությունը, հեշտացնելով վերականգնումը, խաղաղ գոյակցությունը¹⁸: Սակայն իրականում մենք ականատես ենք լինում, որ նույնիսկ ոչ թեժ ուժգնական գործողությունների ընթացքում եւ Արցախը հայաթափելուց հետո Ադրբեջանը շարունակում է անհանդուրժողականությամբ եւ ռասայական խտրականությամբ անարգել արցախահայերի իրավունքները, իրենց արժեքները եւ չեզոքացնել իրական խաղաղության օրակարգերը, քանզի շատ մասնագետների պնդմամբ մշակութային ժառանգության ոչնչացումը շարունակվող պատերազմի ձեւ է¹⁹:

Չորրորդ սկզբունքի (այստեղ հղում կա նաեւ 2003 թ. համաձայնագրի 11-րդ հոդվածին), համաձայն՝ մասնակից պետությունները (մեր դեպքում՝ Ադրբեջանը) պետք է ձեռնարկեն ապահովելու իրենց տարածքում (այն ներառում է նաեւ բռնազավթված տարածքները) առկա ոչ նյութական մշակութային ժառանգության (եւ դրա նյութականացված դրսևորումների) պահպանությունը²⁰:

¹⁸ Նույն տեղում՝ UNESCO, Decision of the Intergovernmental Committee: 14.COM 13, Principles 3:

¹⁹ Տե՛ս K. CHAINOGLOU, նշ. աշխ., էջ 109–134:

²⁰ Նույն տեղում՝ UNESCO, Decision of the Intergovernmental Committee: 14.COM 13, Principles 4:

Հինգերորդ սկզբունքի համաձայն՝ զինված ուժերը եւ այլ կառույցներ կարելու էր դեր ունեն ոչ նյութական մշակութային ժառանգության պաշտպանության գործում²¹: Բայց իրականությունն այն է, որ Ադրբեջանի զինված ուժերը ոչ միայն չեն պաշտպանում խաչքարային մշակույթը, այլեւ իրենք են նախաձեռնում կամ իրականացնում դրանց ոչնչացումը:

ԽԱԶՔԱՐԵՐԻ ՀԵՏ ԿԱՊԱՍԾ ԱՐՑԱԽՅԱՆ ՏՈՆԵՐԻ, ԱՎԱՆԴՈՒՅԹՆԵՐԻ ԵՒ ԾԵՍԵՐԻ ԽԱԹԱՐՈՒՄԸ ԱՐՑԱԽԱՀԱՅԵՐԻ ԲՈՆԻ ՏԵՂԱՀԱՆՈՒԹՅԱՆ ԵՒ ԽԱԶՔԱՐԵՐԻ ՈԶՆՉԱՑՄԱՆ ՊԱՏՃԱՌՈՎ

Արցախում մինչ պատերազմը պահպանված էր տարբեր տոների եւ ծեսերի ժամանակ մոտակա խաչքար ուխտագնացության գնալու ավանդույթը: Շատ հաճախ ուխտագնացություններն առիթ էին դառնում համայնքի կարելու տոները եւ իրադարձությունները նշելու եւ արժեւորելու համար: Բացի այդ՝ երբեմն շատ համայնքներում խաչքարը՝ որպես սրբազան տարածք եւ հուշարձան, իր շուրջն էր համախմբում համայնքին:

Արցախահայերի կյանքում մեծ տեղ են զբաղեցրել տոները, որոնք շատ հաճախ ուղեկցվել խաչքարերի գտնվելու տարածքներ այցելություններով կամ հենց այդ տարածքներում են տոնվել:

Այգալիսի տոներից են Հաղթանակի օրը՝ մայիսի 9-ը, Աշխատանքի օրը՝ մայիսի 1-ը, Արցախի անկախության օրը՝ սեպտեմբերի 2-ը, Հաղորդի օրը՝ օգոստոսի 15-ը, ինչպես նաեւ հիշատակի օրերը՝ Ցեղասպանության հիշատակի օրը՝ ապրիլի 24-ը, Երկրաշարժի զոհերի հիշատակի օրը՝ դեկտեմբերի 7-ը: Մեծ կարեւորություն ունեին նաեւ եկեղեցական տոները՝ Սուրբ Ծնունդը, Սուրբ Զատիկը, Տյառնդառաջը, Վարդավառը եւ այլն:

Համայնքի համար կարելու նշանակություն ունեցող խաչքարերից էր ադրբեջանցի զինվորականների ոչնչացրած Առաքել գյուղի խաչքարը, Կավաքավանքի խաչքարը, Հաղորդի ազատամարտիկների հուշահամալիրն ու խաչքարը եւ այլ հուշարձաններ²²: Այս լույսի ներքո հատկանշական է ընդգծել, որ խաչքարերի ոչնչացումը եւ բռնի տեղահանությունը խաթարել են խաչքարերի հետ կապված տոների նշումը եւ ավանդույթների սերունդներին փոխանցումը:

²¹ Նույն տեղում՝ UNESCO, Decision of the Intergovernmental Committee: 14.COM 13, Principles 5:

²² Տե՛ս AAHC. (2021). Artsakh Diocese HADRUT REGION. <https://artsakhdiocese.am/en/churches/okupatsvats/hadrut> (accessed June 9, 2024):

Հաղորուժի Առաքել գյուղից մի աղջիկ պատմում է. «Առաքել գյուղում մի խաչար կար՝ Վերածննդի խաչար էին ասում, տոներին՝ հատկապես մայիսի 1-ին, 9-ին, եկեղեցական տոներին, Արցախի անկախության օրը, Ցեղասպանության հիշատակի օրը համայնքով այնտեղ էին գնում: Հիմա այդ օրերը ֆանի տարի է չենք կարող ըստ արժանվույն նշել, հետքների սխառնները հարգել: Խաչարի ավերման հետ նաև այդ օրերի խորհուրդը փնտրվեց, հիշողությունը²³»: Հիշյալ խաչքարը քանդակվել էր առաջին պատերազմից հետո՝ Երվանդ Ղարամանյանի ջանքերով, եւ նվիրված էր արցախյան ազատամարտիկ Սլավիկ Սարգսյանին, ինչպես նաև Արցախյան ազատամարտի զոհերի հիշատակին: Խաչքարի աջ կողմում Ս. Սարգսյանի կենսագրությունն էր եւ «Փառք բոլոր հերոսներին» գրությունը: Նույն գյուղից մեկ այլ բնակիչ նշում է. «Սարալանջից, Քարազլից դեպի Հաղորոժի Առաքել գյուղի հայտնի խաչարի մոտ էին գալիս մեծ թվով արցախահայեր՝ մայիսի 9-ը նշելու, այն խաչարի, որն ադրբեջանցիները հատուկ տեխնիկայով տապալեցին գետնին. մեր սիրտն էլ հետը տապալվեց»²⁴:

Իսկ դպրոցական մի աղջիկ հավելում է. «Մեծ ու փոքր, բոլորս իրար հետ էինք տոն օրերին, երգով-պարով, դրոշներով, փուչիկներով, պատմություններ պատմելով (տատիկս Գետաշենից տեղահանված էր եւ իր պատմություններն էր պատմում), ոտով ֆայլում էինք, գնում դեպի գյուղի խաչար: Մինչև չհասնեինք խաչարի մոտ, տոնը չէր սկսվի²⁵»: Իսկ Հաղորուժի շրջկենտրոնից տեղահանված մի տղամարդ Հաղորուժի ազատամարտիկների ոչնչացված հուշահամալիրի եւ խաչքարի հետ կապված պատմում է. «Մայիսի 8-ին եւ 9-ին հարեւաններով տոնախմբություն էինք կազմակերպում, Հաղորոժի համալիր գնում, որտեղ 90-ականների պատերազմի կոթողն էր, կենտրոնում խաչարը եւ հայրենական պատերազմի հուշարձանը: Նույն համալիրում նաև Սումգայիթի զոհերի հուշահամալիրն էր, որտեղ նաև փետրվարի 26-

²³ Գալուստ Գյուլբենկյան հիմնադրամի միջոցներով կատարված «Բռնի տեղահանված արցախահայերի ոչ նյութական մշակութային ժառանգության պահպանության մարտահրավերները» վերտառությամբ հետազոտական աշխատանքի նյութեր: Հարցազրույցները կատարվել են 2023 թ. մայիս-հունիս ամիսներին Արցախից բռնի տեղահանված շուրջ 80 արցախահայերի հետ: Կոտայք, Նաիրի, հաղորդեց Արցախի Հաղորուժի շրջանի Առաքել գյուղից տեղահանված Զարուհի Սարգսյանը (28 տ., ար.), 2023 թ. մասիս 12:

²⁴ Նույն տեղում, Կոտայք, Եղվարդ, հաղորդեց Արցախի Հաղորուժի Առաքել գյուղից տեղահանված Ռուզաննա Սեյրանյանը (25 տ., իգ.), 2023 թ. հունիս 12:

²⁵ Նույն տեղում, Երեւան, հաղորդեց Արցախի Հաղորուժի շրջանի Առաքել գյուղից տեղահանված Անահիտ Սարգսյանը (17 տ., իգ.) 2023 թ. հունիս:

ին՝ Սումգայիթի ջարդերի օրն էին՝ գնում, հիշում մեր նախնիներին եւ մեր պատմությունը²⁶»:

Այս ամենը ցույց է տալիս, թե խաչքարերը, բացի իրենց ունեցած նշանակությունից, ինչ կարեւոր դերակատարում են ունեցել արցախահայերի կյանքում: Ուստի դրանց ոչնչացումը խաթարել է նաեւ արցախցիների մշակույթի իրավունքը՝ ներառյալ խաչքարերի հետ հաղորդակցման, դրանց շուրջը տոնախմբություններին մասնակցելու, այդ արժեքները սերունդներին փոխանցելու իրավունքը:

**ԽԱՉՔԱՐԵՐԻ ՈՉՆՉԱՑՈՒՄԸ ՈՐՊԵՍ ԱՐՑԱԽԱՀԱՅԵՐԻ
ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ԻՐԱՎՈՒՆՔԻ ԽԱՅՏՈՒՄ**

Միջազգային շատ փաստաթղթերում ժառանգության ոչնչացումն այսօր դիտարկվում է որպես մարդու իրավունքների խախտում: Տեսաբանները նույնպես հաստատում են, որ ժառանգությունը պետք է պաշտպանվի որպես մարդու իրավունքների անքակտելի բաղկացուցիչ²⁷: Այս իմաստով Արցախի խաչքարերի հանդեպ թշնամական պահվածքը ոչ միայն պարզապես ժառանգությանն ուղղված հարձակում է, այլեւ ինքնության, անհատական եւ խմբային իրավունքների մերժման դրսևորում:

Միջազգային փաստաթղթերից առանցքային է ՄԱԿ-ի մշակույթի իրավունքի գծով հատուկ զեկուցող Կարիմա Բենունի 2016 թ. «Մշակութային ժառանգության դիտավորյալ ոչնչացումը՝ որպես մարդու իրավունքների խախտում»²⁸ զեկույցը, որտեղ ընդգծվել է ժառանգության ոչնչացման ազդեցությունը մարդկանց իրավունքների վրա: Կ. Բենունը նշում է. «Ժառանգության վրա հարձակումները նախ եւ առաջ հարձակումներ են մարդկանց եւ նրանց իրավունքների վրա»²⁹: Նա նաեւ պնդում է, որ ժառանգության ոչնչացում նշանակում է «երկրորդ անգամ սպանել ժո-

²⁶ Նույն տեղում, Երեւան, հաղորդեց Արցախի Հաղորութի շրջանի Հաղորութ քաղաքից տեղահանված էրիկ Ալավերդյանը (49 տ., ար.) 2023 թ. հունիս:

²⁷ Այս փոխկախվածությունը ներկայացվում է նաեւ ՅՈՒՆԵՍԿՕ-ի կանոնակարգային այլ տեքստերում (J. BLAKE, Developing a New Standard-Setting Instrument for Safeguarding Intangible Cultural Heritage – Elements for Consideration, էջ 88–93):

²⁸ ՏՆՍ UN, K., Bennoune, 2016, Report on the Intentional Destruction of Cultural Heritage as a Violation of Human Rights. A/71/317:

²⁹ ՏՆՍ P. B. LARSEN, Modern Conflict, Emergencies and Cultural Heritage: Exploring the Relevance of Cultural Rights: International Conference on the 20th Anniversary of the 1999 Second Protocol of the 1954 Hague Convention Protecting Cultural Property Conference Proceedings, UNESCO, Paris, 2020, էջ 89–90:

ղովրդին»³⁰: Բացի այդ՝ Մարդու իրավունքների խորհուրդն իր «Զինված հակամարտությունների իրավիճակներում մշակութային իրավունքների եւ ժառանգության պաշտպանության մասին» 6/1 բանաձեւում հաստատել է (Human Rights Council 6/1), որ մշակութային արժեքների ոչնչացումը խաթարում է մշակութային իրավունքների իրացման գործընթացը³¹: Հոռմի կանոնադրությունը, անդրադառնալով այս հարցին, աներկբա նշել է, որ մշակութային ժառանգության վրա հարձակումները խախտում են մարդու իրավունքները³²:

Փաստը, որ ոչ նյութական մշակութային ժառանգության հիմքում ընկած են մարդու ինչպես անհատական, այնպես էլ հավաքական-համայնքային իրավունքները եւ «Ոչ նյութական մշակութային ժառանգության պաշտպանության մասին» 2003 թ. համաձայնագիրը³³, հանգեցնում է այն եզրակացության, որ մարդու իրավունքներին առնչվող օրենսդրական պարտավորությունների մեջ է մտնում նաեւ ոչ նյութական մշակութային ժառանգության պաշտպանությունը զինված բախումների ժամանակ³⁴: Հետեւաբար հակամարտության ընթացքում ոչ նյութական մշակութային ժառանգության պաշտպանության համար տարբեր իրավական կանոնների միջեւ կա աստիճանական փոխկապակցման հնարավորություն, որը պետք է իրացվի մշակութային ժառանգության նկատմամբ մարդու անվիճելի իրավունքների ճանաչման համատեքստում: Հետեւաբար խաչքարային մշակույթի պաշտպանությունը հնարավոր է տեսնել նաեւ մարդու մշակույթի իրավունքը հարգելու համակարգում, որի հիմնական գործիքներն են Մարդու իրա-

³⁰ Տե՛ս UNESCO reports on extensive damage in first emergency assessment mission to Aleppo, 19 January 2017, <https://whc.unesco.org/en/news/1619/>:

³¹ Տե՛ս UN. 2016, Report of the Special Rapporteur on the Rights of Indigenous Peoples, UNGeneral Assembly, A/71/317, para. 15:

³² Տե՛ս International Criminal Court ICC. 2021, Policy on Cultural Heritage. June 2021, URL: <https://www.icc-cpi.int/sites/default/files/itemsDocuments/20210614-otp-policy-cultural-heritage-eng.pdf>: para. 28, էջ 10:

³³ Տե՛ս ICJ, Legal Consequences of the Construction of a Wall in the Occupied Palestinian Territory, Advisory Opinion of 9 July 2004, para. 105, <https://www.icj-cij.org/public/files/case-related/131/131-20040709-ADV-01-00-EN.pdf> and ICJ, Case Concerning Armed Activities in the Territory of the Congo (Congo v. Uganda), 19 December 2005, Judgment, para. 216:

³⁴ Տե՛ս United Nations Committee on Economic, Social and Cultural Rights, Forty-third session, 2–20 November 2009, General Comment № 21. Right of everyone to take part in cultural life (art. 15, para. 1a of the Covenant on Economic, Social and Cultural Rights), 21 December 2009, E/C.12/GC/21, պարագրաֆ 55, https://tbinternet.ohchr.org/_layouts/15/treatybodyexternal/Download.aspx?symbolno=E%2FC.12%2FGC%2F21&Lang=en:

վունքների համընդհանուր հռչակագրի 27-րդ հոդվածը եւ ՄԱԿ-ի տնտեսական, սոցիալական, քաղաքական եւ մշակութային իրավունքների վերաբերյալ 1966 թ. դաշնագրի 15-րդ հոդվածը:

Այսպիսով՝ Արցախի խաչքարերի ոչնչացումն արցախահայության մշակույթի իրավունքի բազմակողմանի ոտնահարում է: Դրա հետեւանքները, դուրս գալով ֆիզիկական ոլորտից, խոր արձագանք են գտնում արցախահայության ինքնության տիրույթում՝ համալրվելով նաեւ ինքնորոշման, ինքնարտահայտման իրավունքների ժխտումներով: Խաչքարերի ոչնչացմամբ Ադրբեջանը վնասում է արցախահայերի հոգեւոր կապն այդ արժեքների հետ, զրկում գործունեության, ծեսերի եւ աղոթքների կարեւոր տարածքներից՝ խոչընդոտելով հատկապես ծիսական գործունեություն ծավալելու նրանց հետագա կարողությանը:

ԽԱՉՔԱՐԱՅԻՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ՊԱՇՏՊԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՄԻՋԱԶԳԱՅԻՆ ՀԱՄԱԿԱՐԳՈՒՄ

ՅՈՒՆԵՍԿՕ-ի 2005 թ. միջկառավարական հանդիպմանը շեշտվել է, որ պետք է հարգել ոչ նյութական մշակութային ժառանգության բնույթը, իսկ դրա պահպանման եւ փոխանցման շարունակականությունը պետք է ապահովվի ցանկացած պահի՝ նույնիսկ զինված բախումների ժամանակ³⁵: «Ոչ նյութական մշակութային ժառանգության պաշտպանության մասին» համաձայնագրի 11-րդ հոդվածը³⁶ մասնակից պետություններին պարտադրում է ձեռնարկել անհրաժեշտ բոլոր միջոցներին՝ ապահովելու իրենց տարածքում առկա ոչ նյութական մշակութային ժառանգության պաշտպանությունը նաեւ զինված բախումների ժամանակ³⁷:

Ոչ նյութական մշակութային ժառանգությունը պատերազմական վտանգներից պաշտպանող գրույթներ ունի նաեւ ՄԱԿ-ի՝ 2005 թ. Փարիզում ընդունած «Մշակութային ինքնարտահայտման ձեւերի բազմազանության պաշտպանության եւ խրախուսման մասին» համաձայնագիրը³⁸:

³⁵ Տե՛ս Decision of the Intergovernmental Committee: 10.COM 15.a, Annex, սկզբունք 9, <https://ich.unesco.org/en/Decisions/10.COM/15.a>:

³⁶ Տե՛ս UNESCO, Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, 2003, art. 11, <https://ich.unesco.org/en/convention>:

³⁷ Նույն տեղում՝ սկզբունք 9:

³⁸ Տե՛ս Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions, <https://en.unesco.org/about-us/legal-affairs/convention-protection-and-promotion-diversity-cultural-expressions>:

Այն կարեւորում է մշակութային բազմազանությունը³⁹ որպես հանրության, ժողովուրդների եւ ազգերի կայուն զարգացման շարժիչ ուժ: Համաձայն ՄԱԿ-ի համաձայնագրի 2-րդ հոդվածի՝ մշակութային բազմազանության պաշտպանությունը հնարավոր է միայն այն դեպքում, երբ երաշխավորված են մարդու իրավունքները եւ հիմնարար ազատությունները: Փաստական նյութից կարելի է եզրահանգել, որ մշակութային ինքնարտահայտման ձևերի բազմազանության պաշտպանությունը ենթադրում է բոլոր՝ այդ թվում փոքրամասնությունների եւ տեղաբնիկ ժողովուրդների մշակույթների հարգում⁴⁰:

ՄԱԿ-ի 1965 թ. ընդունած «Ռասայական խտրականության բոլոր ձևերի վերացման մասին» համաձայնագիրը եւս ունի պաշտպանական լծակներ, երբ պատերազմների հետեւանքով վտանգվում է ոչ նյութական մշակութային ժառանգությունը⁴¹: «Ռասայական խտրականություն» հասկացությունը, ըստ համաձայնագրի եզրաբանության, ռասայի, մաշկի գույնի, ցեղային, ազգային կամ էթնիկական ծագման հատկանիշների հիմքով տարբերակման, սահմանափակման ցանկացած դրսևորումներն են, որոնք ունեն մարդու իրավունքներն ու հիմնարար ազատությունները չեղյալ հայտարարելու կամ դրանց ճանաչումը, օգտագործումը կամ իրացումը սահմանափակելու նպատակ⁴²:

Խաչքարերի ոչնչացման գործողություններն արգելվում են նաեւ Ժնևի 1949 թ. օգոստոսի 12-ի «Պատերազմից տուժածների պաշտպանության մասին» համաձայնագրով, պատերազմի օրենքների եւ սովորույթների վերաբերյալ միջազգային չորս համաձայնագրերով ու արձանագրություններով, ինչպես նաեւ ՄԱԿ-ի համապատասխան բանաձևերով եւ մարդու իրավունքների պաշտպանության պայմանագրերով:

³⁹ «Մշակութային բազմազանություն» նշանակում է ձևերի բազմազանություն, որոնց միջոցով խմբերի եւ հասարակությունների մշակույթները գտնում են իրենց արտահայտությունը: Ինքնարտահայտման այդ ձևերը փոխանցվում են խմբերի ու հասարակությունների ներսում եւ նրանց միջև:

⁴⁰ Նույն տեղում՝ հոդված 2/2:

⁴¹ Ադրբեջանը 2001 թվականին վավերացրել է հիշյալ համաձայնագիրը՝ պարտավորվելով դատապարտել նման գործունեությունը (տե՛ս Ratification Status For Azerbaijan, United Nations Human Rights Treaty Bodies, https://tbinternet.ohchr.org/_layouts/15/TreatyBodyExternal/Treaty.aspx?CountryID=11&Lang=EN):

⁴² Տե՛ս International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination, հնդված 1, <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/international-convention-elimination-all-forms-racial>:

Խաչքարերի ոչնչացումն արգելված է նաեւ 2001 թ. «Մշակութային բազմազանության պաշտպանության մասին» համաձայնագրերով:

2005 թ. հոկտեմբերի 13-ին Ֆարոյում (Պորտուգալիա) ԵԽ-ի նախարարների կոմիտեի ընդունած «Մշակութային ժառանգության նշանակությունը հասարակության համար» համաձայնագիրը եւս շեշտում է, որ մշակութային ժառանգության նշանակությունը որոշում է տվյալ համայնքը, եւ ցանկացած արժեք, որը տվյալ ժողովրդի հավաքական մտքի արտահայտությունն է, պետք է պահպանվի:

ԵԶՐԱԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆ

Հետազոտությամբ պարզ է դառնում, որ խաչքարային մշակույթը պատերազմների ժամանակ եւ բռնազավթված տարածքներում ունի ուժեղացված պաշտպանության կարիք, քանզի այն մարդկության ողջ ժառանգության համար եզակի նշանակություն ունեցող, բացառիկ համընդգրկուն արժեք է՝ ներառվելով ՅՈՒՆԵՍԿՕ-ի «Ոչ նյութական մշակութային ժառանգության ներկայացուցչական ցուցակում»: Խաչքարային մշակույթի պահպանությունը ոչ միայն Ադրբեջանի, առանձին պետությունների, այլեւ միջազգային ողջ հանրության պարտավորությունն է, ինչպես նաեւ՝ ՅՈՒՆԵՍԿՕ-ի հանձնառությունը:

2020–2024 թթ. Ադրբեջանի կողմից Արցախում հայկական խաչքարերի եւ մշակութային այլ ժառանգության հուշարձանների դիտավորյալ թիրախավորումն ու ոչնչացումը հանգեցրել են կարեւոր նշանակության խաչքարերի կորստին: Քննությամբ բացահայտվեց, որ այս կորուստը ոչ միայն Արցախին էր, այլեւ ողջ մարդկությանը, քանզի խաչքարային մշակույթը վերազգային արժեք է եւ համաշխարհային ժառանգության մի մասը: Խաչքարերի ոչնչացումն Ադրբեջանի կողմից ոչ միայն ժառանգության նյութական արժեքին հասցված վնաս է, այլեւ հանդուրժողականության, բազմամշակութայնության սկզբունքների խաթարում:

Միջազգային տարբեր փաստաթղթերի ուսումնասիրությամբ եւ մշակույթի իրավունքի տեսական հայեցակարգերի քննությամբ կատարված վերլուծությունը հաստատում է, որ մշակութային ժառանգության ոչնչացումը դուրս է գալիս ֆիզիկական ոլորտից եւ ազդում մարդու եւ համայնքի ինքնության եւ շարունակականության վրա՝ խախտելով մարդու հիմնարար՝ մշակույթի իրավունքը: Այն առաջացնում է նաեւ համակար-

գային խնդիրներ՝ զրկելով արցախահայերին համայնքի մշակութային կյանքին մասնակցելու եւ դրան նպաստելու հետագա կարողությունից: Եւ եթե հավելենք, որ խաչքարերի ոչնչացումը նաեւ այդ ժառանգության ոչ նյութական արտահայտություններին եւ արցախահայերին հասցված ահռելի վնաս է՝ կասեցնելով ծեսերը, ավանդույթները, ուխտագնացությունները, հավատալիքները, խաչքարերի հետ զուգորդվող ու նրանց հետ կապված տոները, գիտելիքը, հիշողությունը սերունդներին փոխանցելու հնարավորությունը, պարզ կդառնա այն համակցված բացասական ազդեցությունը, որն ի հայտ է գալիս ոչնչացման անթույլատրելի գործողությունների հետեւանքով:

Արցախի խաչքարերի կորուստն ընդգծում է տեղահանված արցախահայ համայնքի մշակութային իրավունքների եւ ինքնության բազմաբեւեռ ոտնահարումը, որը խաթարում է նրանց պատմական շարունակականությունը, հավաքական հիշողությունը եւ մշակութային գործելակերպը: Այս ուսումնասիրության արդյունքները հրամայական են դարձնում միջազգային միջամտության եւ մշակութային պաշտպանության օրենքների կիրարկման հրատապ անհրաժեշտությունը՝ պաշտպանելու նման անփոխարինելի ժառանգությունը եւ պաշտպանելու համամարդկային արժեքները:

ՀԻՄՆԱԲԱՌԵՐ

Արցախ, խաչքարեր, համամարդկային ժառանգություն, բացառիկ համընդգրկուն արժեք, ոչ նյութական ժառանգություն, ժառանգության ոչնչացում, Ադրբեջան, բռնազավթված տարածքներ, ՅՈՒՆԵՍԿՕ:

РЕЗЮМЕ

В период с 2020 по 2024 год, во время и после 44-дневной войны, армянские исторические церкви, памятники, кладбища и хачкары на территориях, перешедших под контроль Азербайджана, подверглись антиармянским действиям. Особенно тревожным является уничтожение и повреждение большого числа хачкаров, даже в условиях ограниченных военных операций. Нетерпимое отно-

шение Азербайджана, особенно после полной депопуляции Арцаха, привело к продолжающемуся разрушению хачкаров, имеющих уникальное историческое значение.

Это исследование подчеркивает срочную необходимость усиленной защиты культуры хачкаров во время войн и на оккупированных территориях, поскольку это культурное наследие имеет исключительное значение не только для Армении, но и для всего мира. Культура хачкаров, включенная в «Представительный список нематериального культурного наследия» ЮНЕСКО, должна быть защищена не только Азербайджаном и отдельными государствами, но и всем международным сообществом, включая обязательства ЮНЕСКО по сохранению культуры.

Преднамеренные действия Азербайджана по уничтожению армянских хачкаров и других объектов культурного наследия в Арцахе привели к значительным потерям не только для Арцаха, но и для всего человечества. Хачкары представляют собой наднациональную ценность и являются частью всемирного наследия, и их уничтожение выходит за рамки утраты материальных объектов — это нарушение принципов терпимости и мультикультурализма.

Анализ различных национальных документов и теоретических концепций права на культуру подтверждает, что разрушение культурного наследия выходит за пределы физической сферы. Оно оказывает глубокое воздействие на идентичность и преемственность как отдельных людей, так и сообществ, нарушая основное право человека на культуру. Эти действия также создают системные проблемы, лишая вынужденных переселенцев из Арцаха возможности участвовать в культурной жизни своего сообщества и вносить в нее свой вклад. Более того, разрушение хачкаров наносит серьезный ущерб нематериальным аспектам этого наследия, останавливая ритуалы, традиции, паломничества, верования и праздники, связанные с ними, а также препятствуя передаче знаний и памяти будущим поколениям. Утрата хачкаров Арцаха подчеркивает многоплановое нарушение культурных прав и идентичности перемещенного армянского сообщества Арцаха, подрывая их историческую преемственность, коллективную память и культурные практики. Эти выводы указывают на необходимость срочного международного вмешательства и применения законов о защите культуры для сохранения такого незаменимого наследия и защиты универсальных ценностей.

SUMMARY

Between 2020 and 2024, during and after the 44-day war, Armenian historic churches, monuments, cemeteries and cross-stones in the territories under Azerbaijani control were subjected to anti-Armenian actions. Particularly disturbing is the destruction and damage to a large number of cross-stones, even in the context of limited military operations. Azerbaijan's increasingly intolerant attitude, especially after the complete depopulation of Artsakh, has led to the continued destruction of cross-stones of unique historical significance.

This study emphasizes the urgent need for enhanced protection of the cross-stone culture during wars and in occupied territories, as this cultural heritage is of exceptional importance not only for Armenia, but also for the whole world. The cross-stone culture, included in UNESCO's "Representative List of Intangible Cultural Heritage", must be protected not only by Azerbaijan and individual states, but also by the entire international community, as well as by UNESCO's commitment to cultural preservation. Azerbaijan's deliberate actions to destroy Armenian cross-stones and other cultural heritage sites in Artsakh have resulted in significant losses not only for Artsakh, but also for all of humanity. The cross-stones represent a supranational value and are part of the world heritage, and their destruction goes beyond the loss of material objects – it is a violation of the principles of tolerance and multiculturalism.

The analysis of various national documents and theoretical concepts of the right to culture confirms that the destruction of cultural heritage goes beyond the physical sphere. It has a profound impact on the identity and continuity of individuals and communities alike, violating the basic human right to culture. These actions also create systemic problems by denying IDPs from Artsakh the opportunity to participate in and contribute to the cultural life of their community. Moreover, the destruction of cross-stones severely damages the intangible aspects of this heritage, halting the rituals, traditions, pilgrimages, beliefs and festivals associated with them, as well as preventing the transmission of knowledge and memory to future generations.

The loss of Artsakh's cross-stones underscores the multidimensional violation of the cultural rights and identity of Artsakh's displaced Armenian community, undermining their historical continuity, collective memory and cultural practices. These findings point to the need for urgent international intervention and the application of cultural protection laws to preserve such irreplaceable heritage and protect universal values.



Doi: 10.56737/2953-7843-2024.07-126

ԶՈՒԼԻԵՏՏԱ ԷՅՆԱԹՅԱՆ
Ֆիզմաթ գիտ. թեկնածու, ՄՄ

ԳԵՌՈՐԳ ԵՐԶՆԿԱՅՈՒ «ՎԱՍՆ ՏԵՐՈՒՆԱԿԱՆ ԼՐՄԱՆՅ ԿԱՆԽԵԼՈՅ ԵՒ ԱՆԱԳԱՆԵԼՈՅ ԶԱՏԿԻ» ԱՇԽԱՏՈՒԹՅՈՒՆԸ¹

Մեծ Հայքի Եկեղյաց գավառը՝ Երզնկա քաղաքով, մոնղոլների տիրապետության տակ էր անցել դեռևս ԺԳ. դ. կեսից: Հաճախակի արշավանքների, կողոպուտի եւ ավերածության ենթարկվելով հանդերձ, ԺԳ.—ԺԴ. դդ. ընթացքում Երզնկան իր բնական եւ աշխարհագրական դիրքի շնորհիվ դարձել էր առևտրական կենտրոն:

«Գտնվելով Արեւելքը Արեւմտյան Եւրոպայի երկրների եւ Ռուսաստանի հարավային շրջանների հետ կապող կարեւորագույն երկու ուղիների վրա,— գրում է ակադեմիկոս Լ. Խաչիկյանը,— նա մասնակցում էր միջազգային առևտրին... Երզնկայի առևտրականները սերտ կապերի մեջ էին Կիլիկյան նավահանգիստների, Տրապիզոնի, Ղրիմի, ինչպես եւ Իրանի ու Հայաստանի վաճառաշահ քաղաքների... հետ...: Պարբերաբար կրկնվող կործանարար եկրաշարժերն ու բազմաթիվ արշավանքներն ու ասպատակությունները, որին ենթարկվել է Երզնկան ԺԳ.—ԺԴ. դդ., հասցրել են նրան ծանր վերքեր, սակայն ժամանակավորապես են միայն խանգարել քաղաքի նորմալ կյանքը: Քաղաքը... ողջ միջնադարի ընթացքում շարունակել է խաղալ կարեւոր դեր Փոքր Ասիայի տնտեսական ու կուլտուրական կյանքում»²:

Երզնկան նաեւ ուսումնական-կրթական կենտրոն էր, «Երզնկան, որ վանքերով շրջապատուած ԺԴ.—ԺԴ. դդ. փայլուն անուն մը ունէր, Հայաս-

¹* Ստացվել է՝ 11.06.2024, գրախոսվել է՝ 10.07.2024: էլ. հասցե՝ j.eynatyan@matenadaran.am:

² Լ. ԽԱՉԻԿՅԱՆ, 1280 թ. Երզնկայում կազմակերպված «Նդբայրությունը», Տեղեկագիր, 1951, №12, էջ 74:

տանի մէջ ճեմարան մը կներկայացնէր, կարծես ճիգ մը ունէր մրցելու Կիլիկիոյ հետ, որ ուսումնական վարդապետներուն կենդրոնավայրն էր»³, – գրում է Մ. Պոտուրյանը:

Երզնկայի հռչակված ուսումնական հաստատութիւններում սովորելու էին գալիս ոչ միայն Եկեղյաց գավառի, այլեւ համայն Հայաստանի եւ Կիլիկիայի զանազան քաղաքների ուսումնականներ: ԺԴ.–ԺԵ. դդ. ընթացքում այդ դպրոցներից առավել աչքի էին ընկնում Ավագ եւ Կապուսի վանքերի դպրոցները, որոնք կոչվում էին «դասատուն վարդապետաց» կամ «լսարան», իսկ երբեմն նաեւ «համալսարան»⁴:

ԺԴ. դարավերջերին Ավագ վանքի առաջնորդն էր Հովհան Որոտնեցու աշակերտ, Գրիգոր Տաթեւացու երեք ընկեր, «տիեզերահռչակ մեծ րաբունապետ», «քաջ հռետոր» Գեւորգ Երզնկացին (մահ. 1416 թ.)⁵: Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարանի № 2001 ձեռագրում պահպանվել է նրա՝ Զատիկին նվիրված աշխատութիւնը, որտեղ մանրամասն նկարագրված են Արեգակի եւ Լուսնի տարեկան շարժումները:

Հայտնի է, որ Զատիկի հաշվարկն աղերսվում է գարնանային օրահավասարին հաջորդող լիալուսնի հաջորդ կիրակի օրվան: Այդ մեծ տոնը ճշգրիտ հաշվարկելու համար հեղինակը մանրամասն ներկայացնում է լուսատուների շարժումները. «Նախ պարտ է գարնանամուտ լինել եւ ապա լրումն Զատիկի: Զի տարւոյն մուտն գարունն է եւ աշխարհիս լիութեան ժամանակ երթիցուք մտաւք յարն, յորում եղեն լուսաւորքն, որ է քսանն մարտի ամսոյ, յորում աւուր սկսան զընթաց տարւոյ»⁶: Գեւորգ Երզնկացին մանրամասն պատմում է Լուսնի 354-օրյա եւ Արեգակի 365-օրյա տարեկան շարժումների, եւ դրանցով պայմանավորված Զատիկի ուշ կամ շուտ տոնելու հանգամանքը:

Ստորեւ նարկայացնում ենք Գեւորգ Երզնկացու նշված երկի անտիպ բնագիրն ըստ ՄՄ 2001 ձեռագրի:

³ Մ. ՊՈՏՈՒՐԵԱՆ, Կոստանդին Երզնկացի ԺԴ. դարու բանաստեղծ եւ իւր քերթուածները, Վենետիկ, 1905, էջ 10:

⁴ Ս. ՄՈՎՍԻՍՅԱՆ, Ուրվագծեր հայ դպրոցի եւ մանկավարժութեան պատմութեան, Երեւան, 1958, էջ 292:

⁵ Նրա աշակերտներից հիշատակելի է Հակոբ Ղրիմեցին. տե՛ս Լ. Խաչիկյան, ԺԵ. դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, հտ. 1, Երեւան, 1955, էջ 685:

⁶ ՄՄ, ձեռ. 2001, թ. 141ա:

**/140ա/ Գեորգեայ վարդապետի ասացեալ վասն տէրունական
լրմանց կանխելոյ եւ անագանելոյ Զատիկի**

Դիցում սուղ ինչ եւ վասն տէրունական լրմանցս յետ եւ յառաջ խաղալոյ, զի թէպէտ իմաստնոցն յայտնի է, այլ բազում անգամ յաղագս անպատրաստութենէ ընդ անծանաթս առնուն զհաշիւ: Արդ բուն եւ ստոյգ պատճառ լրման գատկին կանուխ եւ անագան լինելոյն այն է, զոր ասացեալ է քաջ հռետորացն:

Այսինքն զի կատարէ Արեգակն յաւուրս ՅԿԵ. (365), իսկ Լուսինն ՅԾԴ. (354)՝ ԺԱ. (11) ասւր պակաս, քան զԱրեգակն: Զի յամենայն ամսոյ կէս ասւր թողու Լուսինն ի ԺԲ. (12) ամիսն Զ. (6) ասւր եւ Ե. (5) ասւր Աւելեացն, որ ամի ամի բարդի ի վերայ Լուսինն եւ կոչի վերադիր եւ ըստ յաւելածութեան ի մերս մղէ զգատիկն: Մինչեւ յերեք ամի լինի ԼԳ. (33) ասւր, յորում ամի ԺԳ. (13) Լուսին լինի /140բ/ եւ կարի անագան Զատիկ: Իսկ ի հետագայ տարին Գ. (3) լինի վերադիրն եւ լինի կանուխ Զատիկ:

Եւ իմաստիւր այսպէս. Զոր արինակ թագաւոր երկու սպասաւոր կարգէ, հաց եւ զինի պատրաստել ի պէտսն: Եւ որոյ հաց կրելն է գործ անփոփոխ ի չորս արն կատարէ զերթն եւ զդարձն:

Իսկ զինի երբեքն ի Դ. (4) եւ զի ի հինգ եւս եւ ի Զ. (6) կամեցեալ թագաւորն խրախնանութիւն առնել առաքէ զնոսա բերել հաց եւ զինի եւ թէ զուգաշափ դիպիցի երկուցն ճանապարհն, գրէ, թէ առաքեալք ի չորեքշաբաթոյ դարձան ի շաբաթու եւ իսկոյն ընդագանալ կիրակէին առնի խրախնանութիւն:

Իսկ եթէ զինին յամեաց, հարկ է մնալ մինչեւ եկեսցէ ի հինգերորդ կամ ի վեցերորդ արն անագան կամ եւս անագան:

Ի վերայ այսորիկ եւ կիրակէի եւս հարկ է մնալ խրախնա/141ա/նութեան: Այդ թագաւորն Աստուած եւ արքունիք աստի ընթանան գարնանամուտն խրախնանութիւն սուրբ Զատիկն եւ սպասաւորքն Արեգակն եւ Լուսինն, հացակիրն Արեգակն, որ անփոխ ի Դ. (4) յեղանակն զտարին կատարէ:

Իսկ Լուսինն հաւասար վասն ԺԱ. (11) ատուրցն թողոյ առնէ զտարին ասարտս ՅԾԴ. (354), ՅԾԴ. (354) եւ կանուխ Զատիկ իսկ ի ժողովել երից ամաց վերադրացն, որ լինի ԼԳ. (33) եւ ամիս մի յաւելու ի տարի Լուսին:

Եւ վասն ԳԺ. (3) Լուսնով կատարելոյ զտարին յաւուրս ՅԶԴ. (384) առնէ անագան Զատիկ: Եւ զի նախ պարտ է գարնանամուտ լինել եւ ապա լրումն Զատիկի, զի տարւոյն մուտն գարունն է, եւ աշխարհիս լինելութեան ժամանակ երթիցում մտաւ յարն յորում եղեն լուսաւորքն, որ է քսանն Մարտի ամսոյ յորում ատուր սկսան զընթացս տարւոյ:

Արդ, ե՛կ դու ինձ աստսնաւ րստ առաջին պայմանին նկարեա՛ զՄարտի/141բ/ Ի.(20)-նն սկիզբն ընթացից Արեգական եւ Լուսինն աւուր առաջին: Որ թէպէտ ի միում աւուր սկսան, այլ վասն կէս կէս աւուրցն թողլոյ ամսոյ ամսոյ, ԺԱ. (11) աւուրք յառաջ կատարէ Լուսինն գտարին ԺԲ. (12) լրմամբ:

Սկսեալ ընդ Արեգականն ի Ի. (20) մարտի եւ գառաջին լրումն առնէ ի Դ. (4) ապրիլի եւ յառաջ ընթանալով կատարէ գտարին շրջապատեալ հասեալ յԸ. (8) Մարտի եւ առեալ ծնունդ ի նոյն յութն մարտի սկսանի նոր տարի յառաջ քան զԱրեգական:

Գայ եւ Արեգակն զկնի նորա եւ կատարէ գտարին ի ԺԹ. (19) Մարտի եւ սկսանի ի քսանն նոր տարի Լուսինն, զի կանուխ սկսաւ, լինի յայնմ աւուր մեռասանաւեայ, այսինքն ի Մարտի, յորոյ ԻԵ. (25) լրացեալ առնէ կանուխ Զատիկ:

Արդ, քանզի ժողովին ի վերայ նորա առաջին եւ երկրորդ ամին վերադիրքն, այսինքն աւուրք ԻԲ. (22) եւ թէպէտ փութայ դարձեալ եւ գտարին, /142ա/գոր սկսաւ յինն Մարտի ԺԲ. (12) լուսնով կատարէ յԻԵ. (25) Փետրուարի: Այլ զի կարի կանուխ է, քան զհասարակածն ԻԲ. (22) աւուրք եւ յաւելու ի վերայ նորա եւ երրորդ ամին յաւելուածն, որ նա ինքն է վերադիրքն եւ լինի ԼԳ. (33) ար: Հարկ առնէ նմա յայնմ տարւոջ ԺԳ. (13) առնել լուսին, վասն ամիս մի յաւելուած լինելոյն ի ներքս նմին իրի թէպէտ կարի կանուխ էր ԲԺ(12) Լուսինն, գոր կատարեաց ԻԵ. (25) Փետրուարի, այլ յանելն ի վերա նորա ամաց միոյ կարի հեղգանա քան զԱրեգակն, զի ԺԳ. (13) երրորդ զծնունդն գոր էառ ԻԶ. (26)ն Փետրուարի լրացուցեալ ի ԺԲ. (12) Մարտի եւ բովանդակեալ զայն յԻԶ. (26) մարտի զկնի հասարակածին յԻէ. (27) առեալ ծնունդ, ապա սկսանի իւր նոր տարի եւ լրացուցեալ զինքն ի ԺԲ. (12) Ապրիլի կարի հեռացեալ ի գարնանամուտէն առնէ ի դուրս Զատիկ:

Բայց պատճառ ի կիսոյն, գորս թողու Լուսնէ այս. Զի որպէս ասի /142բ/ քան զԱրեգակն ընդ առաւաւտն ետեղծ Աստուած զԼուսինն ընդ երեկս եւ ի ստեղծման Լուսինն ԺԱ. (11) մասն պակասէր յԺԲ. (12) Ժամուց Արեգականն եւ այն ԺԱ. (11) մասն ամենայն աւուր ժողովի ի վերայ Լուսինն եւ լինի յամիսն Ժամն ԺԱ. (11) եւ ի տարին աւուրս ԺԱ. (11):

Եւ այս է պատճառ նախասացեալ լրմանցն կանխելոյ եւ անագանելոյ: Բայց գոյ տարակոյս, զի թէ յԱրեգակնէն էր ԺԱ. (11) մասն պակաս ի վերայ Լուսինն է՞ր անկանի: Զի այնքան մասունս ընթացից Լուսինն դեռեւս Լուսին իշխէր եւ ոչ նա, վասն որոյ գոր ընդ Արեգականն եկն, յիւրն պակասեցոյց յիշխանութենէ: Զի զերկոտասան Ժամ գիշերոյն ոչ կարողացաւ լուսաւորել:

Զի մինչդեռ ԺԱ. (11) մասն պակասեր ի գիշերոյն ի մայրեմնուտ չեւ եւս ծագեալ Արեգականն եւ խաւար մնաց ի գիշերոյն մասունս ԺԱ. (11), որ եւ աւուր աւուր ժողովեալ ի վերայ նորա լինի յամսեանն Ժամս ԺԱ. (11), որ է կեսաւր ըստ /143ա/ Բսան եւ չորս Ժամուց աւուրն. եւ Քրիստոսի փառք յափտեան:

ՀԻՄՆԱԲԱՌԵՐ

Մեծ Հայք, Եկեղյաց գավառ, Երզնկա, ձեռագիր մատյան, Կիլիկիա, Ավագ վանք, Չատիկ, Գէորգ վարդապետ:

РЕЗЮМЕ

Празднование Воскресения Христова (Пасхи) совершается в воскресенье, следующее за первым днем полнолуния после весеннего равноденствия.

Геворг Ерзнкаци подробно описывает 354-дневное движение Луны и 365-дневное движение Земли, а также то, как это приводит к раннему или позднему празднованию Пасхи. Эта работа Геворга Ерзнкаци публикуется впервые, из рукописи Матенадарана N 2001.

SUMMARY

The celebration of the feast of Christ's Resurrection (Easter) takes place on the Sunday following the first day of the full moon after the vernal equinox - March 21st.

Gevorg of Yerznka describes in detail the 354-day motion of the Moon and the 365-day motion of the Earth, and how this leads to an early or late celebration of Easter. This work by Gevorg of Yerznka is published for the first time, based on manuscript N 2001 of Mesrop Mashtots manuscript library.



ԱՐՄԵՆ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ

Իրավաբանական գիտ. դոկտոր,

քաղաքական գիտ. թեկնածու, դոցենտ, ՍԴ

«ՍԱՀՄԱՆԱԴՐՈՒԹՅՈՒՆ» ՀԱՍԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՒ ԴՐԱ ԷՈՒԹՅՈՒՆՆ ԻՐԱՎՈՒՆՔԻ ԵՒ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՓՈԽԳՈՐԾԱԿՑՈՒԹՅԱՆ ՍԵՃ¹

«Սահմանադրություն» երեւոյթն ունի պատմական խոր արմատներ, որոնք հասնում են մինչեւ անտիկ ժամանակներ: Սահմանադրության մասին առաջին պատկերացումներն ձեւավորվել են Ք. ա. Դ. դարում՝ հունական մեծ մտածող Արիստոտելի հայեցակարգի շրջանակներում: «Սահմանադրություն» հասկացությունը շրջանառության մեջ դնելով՝ Արիստոտելն այն գործածում էր բավական նեղ ու սահմանափակ իմաստով: Անտիկ աշխարհում այն, որպէս կանոն, գործածվում էր լոկ այն դեպքերում, երբ խոսքը վերաբերում էր պետության կառուցվածքին, պետական իշխանության արդյունավետ կազմակերպմանը, նրա՝ ժողովրդավարական եւ արդարացի լինելու հանգամանքին: Սակայն, նույնիսկ այս չափազանց սահմանափակ իմաստով, հին աշխարհի պետություններում հիմնական օրենքները չէին ընդունվում²: Հին Հունաստանում եւ Հռոմում տասնամյակներ շարունակ սահմանադրություն էին կոչվում կայսրերի, միապետների ընդունած առանձին որոշումները, որոնք ունեին իրավունքի աղբյուրի ուժ: Այսինքն՝ «սահմանադրություն» հասկացության ծագման պահին եւ դրան հաջորդող տարիներին այն չի գործածվել այն իմաստով, ինչը դրված է ժամանակակից պետությունների հիմնական օրենքների գաղափարական եւ արժեքական հիմքում:

Պետության զարգացումը եւ պետական ու հասարակական ինստիտուտների ճյուղավորումն ու շերտավորումը բերեցին մի հանգրվանի, երբ անհրաժեշտություն առաջացավ հանրային ու հասարակական հարաբերությունները կանոնակարգել ավելի կոռ ու ընդգրկուն փաստաթղթի միջոցով, որն իրավունքի ողջ համակարգի նկատմամբ կունենար բարձրա-

^{1*} Ստացվել է՝ 23.04.2024, գրախոսվել է՝ 30.04.2024: Էլ. հասցե՝ armenh88@mail.ru:
Հետազոտությունն իրականացվել է ՀՀ գիտության կոմիտեի ֆինանսական աջակցությամբ (թեմայի ծածկագիր՝ 22YR-5E006):

² Տե՛ս Մ. ԲԱԳԼԱՅ, Конституционное право РФ, Москва, 2002, էջ 61:

գույն իրավաբանական ուժ, կկրեր համընդհանուր բնույթ եւ հանդես կգար որպես պետության եւ ժողովրդի համաձայնության արգասիք: Այս առումով տեղին է առանձնացնել ֆրանսիացի պրոֆեսոր Ժ. Ժակկեի այն միտքը, համաձայն որի՝ «ցանկացած քաղաքական հասարակություն ունի մի շարք կանոններ՝ գրված կամ չգրված, որոնք նախատեսված են քաղաքական իշխանության ձեռքբերման եւ իրականացման պայմանները հաստատելու համար: Նման կանոնները կազմում են սահմանադրությունը: Համաձայն ազգային ավանդույթների կամ կառավարման բնույթի՝ սահմանադրությունը կարող է մշակման եւ վերանայման տարբեր ձևեր ունենալ եւ որոշակի տեղ զբաղեցնել իրավական կանոնների ստորակարգության մեջ»³:

Գտնվելով իրավական բուրգի գագաթին, որից պետք է բխեն մնացած բոլոր իրավական փաստաթղթերը, սահմանադրությունն ունի մի շարք հիմնական բնութագրիչներ, որոնցից առանձնանում է չորս կարեւոր որակ, համաձայն որի՝ սահմանադրությունն

- իրավական փաստաթուղթ է,
- ունի գերակա բնույթ, բարձրագույն իրավաբանական ուժ,
- հիմք է հանդիսանում ընթացիկ օրենսդրության համար, պայմանավորում է դրա բնույթը,
- ունի ընդունման ու փոփոխման հատուկ կարգ⁴:

«Սահմանադրություն» հասկացությունն ինքնին առաջացել է լատիներեն *constitutio* բառից, որը նշանակում է հիմնել, սահմանել, կառուցվածք: Սակայն ամեն մի «հիմնում» կամ «սահմանում» սահմանադրում կամ սահմանադրություն չէ: Վերջինս հիմնականում բնորոշվում է որպես պետության հիմնական օրենք (օրենքների ամբողջություն), որն ունի բարձրագույն իրավաբանական ուժ: Տվյալ օրենքի հիմնական բնութագրիչները պայմանավորված են այն հանգամանքով, որ դրանով սահմանվում են.

- պետական կարգի հիմունքները,
- մարդու եւ քաղաքացու իրավունքների ու հիմնարար ազատությունների ապահովման ու պաշտպանության երաշխիքները,
- պետական իշխանության համակարգը, դրա գործառույթները, կազմակերպման սկզբունքներն ու կարգը,

³ *Տէս Զ.*—*Ս. ԶԱԿԿԵ*, Конституционное право и политические институты, перевод с французского проф. В. Маклакова, Москва, 2002, էջ 102:

⁴ *Տէս* Конституционное право. Энциклопедический словарь, отв. ред. С. Авакьян, Москва, 2000, էջ 313—315:

• քաղաքական իշխանության իրականացման եւ անհատի քաղաքական, տնտեսական, ընկերային ազատությունների դրսեւորման իրավական սահմանները⁵:

Այսպիսով՝ Հիմնական օրենքը սահմանադրական բարձր մակարդակում իրավական ձեւակերպում է տալիս հասարակության հասարակական-քաղաքական կյանքի բոլոր ոլորտներին՝ դրանով իսկ սահմանելով քաղաքացիների եւ պետության իրավունքները, ազատությունները եւ պարտավորությունները:

«Սահմանադրություն» հասկացությունը հայերենում նույնպես առաջին հերթին ենթադրում է սահմանել: Ինչպես նշում է պրոֆ. Խ. Սամուելյանը, միջնադարում հայ ազգային եկեղեցական ժողովները, իրենց վերապահելով «օրենսդիր գործոնի նշանակություն», գործածել են «սահմանք» եզրույթը, որը «...հաճախ կրում է «կանոնի», «օրենքի» հոմանիշ իմաստ. այստեղից էլ՝ կանոնական որոշումներում հաճախ են պատահում «սահմանել», «սահմանադրել» բայերը՝ օրինադրել, կանոնադրել առումով»⁶: Միաժամանակ «սահմանադրություն» հասկացությունը կիրառության մեջ է դրվել նաեւ «սահման դնելու» առումով, իշխանության սահմանները հստակեցնելու եւ «...անճողողարելի որոգայթ» ստեղծելու բոլոր նրանց համար, ովքեր կփորձեն դուրս գալ օրենքով սահմանված իրենց լիազորությունների շրջանակներից⁷: Հստ Հրաչյա Աճառյանի՝ «սահմանադրություն» հասկացությունը կազմված է «սահման» (որոշյալ չափ, ծայր, վերջ, կանոն, օրենք)⁸ եւ «դիր» (դնել) արմատներից: Էդ. Աղայանը տալիս է սահմանադրության հետեւյալ բնորոշումը. «1. Պետության հիմնական օրենք, որ սահմանում է նրա հասարակական ու պետական կառուցվածքը, ընտրական սիստեմը, պետական մարմինների կազմակերպման ու գործունեության սկզբունքները, քաղաքացիների հիմնական իրավունքներն ու պարտականությունները: 2. Սահմանված կարգ: 3. Սահմաններ դնելը՝ որոշելը»⁹: Սահմանադրությունը բառի ստուգաբանական-բառագիտական կողմը դիտարկելիս մենք այլեւայլ բառարաններ մատնանշեցինք,

⁵ Հայաստանի Հանրապետության Սահմանադրության մեկնաբանություններ, ընդհանուր խմբագրությամբ Գ. Հարությունյանի, Ա. Վաղարշյանի, Երեւան, 2010, էջ 8:

⁶ Խ. ՍԱՄՈՒԵԼՅԱՆ, Հին հայ իրավունքի պատմություն, հտ. 1, Երեւան, 1939, էջ 46:

⁷ Որոգայթ փառաց (Հակոբ եւ Շահամիր Շահամիրյաններ), Երեւան, 2002, էջ 15:

⁸ Հ. Բ. ԱՃԱՌՅԱՆ, Հայերէն արմատական բառարան, Երեւան, 1926, էջ 162:

⁹ Է. Գ. ԱՂԱՅԱՆ, Արդի հայերենի բացատրական բառարան, Երեւան, 1976, էջ 1271:

սակայն այստեղ առանձնակի պետք է շեշտվի «Նոր բառգիրք Հայկազեան լեզուի» երկհատորյակը¹⁰: Այս կոթողային բառարանի էջերում հանդիպելով սահմանադրութիւն բառը՝ պետք է գիտակցենք, որ դա վերաբերում է մեր լեզվի հնագույն շերտին՝ գրաբարին: Դիտելի է եւ այն, որ Մխիթարյան հայրերը հայերեն սահմանադրութիւն բառը մեկնելիս տվել են նաեւ դրա հունարեն եւ լատիներեն համարժեքները: Եւ վերջապես կարելու է, որ Բառգիրքը սահմանադրութիւնը «կարգաւորութիւն, որոշումն սահմանաց եւ տեսչութիւն վերին» ձեւակերպումներով բացատրելուց բացի տալիս է նաեւ դրա լիակատար համարժեքը՝ սահմանադասութիւն. բառ, որ ընդհանրապես գուրս է մղվել կիրառությունից¹¹: Ինչ վերաբերում է սահման եզրույթի ստուգաբանությանը, ապա դրա կապակցութեամբ հիշատակելի է Երեմիա վարդապետ Մեղրեցու «Բառգիրք Հայոցը»¹², ուր սույն միավորը բացատրված է «սիմոն կամ դրոնմ» ձեւով: Բառարանային բերված օրինակներն այնպիսի ժամանակների են աղերսվում, երբ բազում օտարներ ոչ միայն գուրկ էին հրատարակված բառարանից, այլ ընդհանրապես տպագրությանը ծանոթ չէին: Բնականաբար դիտարկվող բառի հայերեն ձեռագրական վկայությունն առավել հին շրջան է հասնում, թերեւս հենց Աստուածաշնչի հայերեն թարգմանության դարը: Արդեն առաքելական եւ ընդհանրապես եկեղեցական կանոնների ձեւակերպման կամ թարգմանության ժամանակ «սահմանեցին, սահման եղեալ է...»¹³ եւ նման կազմությունները բազում են: Դրանք «Որոշել, բացորոշել, դնել ի մտի, կարգել, կարգաւորել, ամփոփել ընդ սահմանաւ իւրիք, չափել» իմաստն են արտահայտում¹⁴: Իսկ սահմանադրութիւն եւ կանոնադրութիւն եզրերի հարազատությունը դիտարկելիս հարկ է հիշատակել «սահման կանոնաց»¹⁵ կապակցությունը, որ ինքնին հետաքրքիր եւ ուշագրավ է, որովհետեւ միանգամից ներառում է երկու եզրույթ՝ թե՛ լեզվական, թե՛ իրավաբանական առումով իրար աղերսվող¹⁶:

¹⁰ Վենետիկ, հտ. Ա. եւԲ., 1836:

¹¹ Փ. քհնյ. Առաքելեան, Եկեղեցի եւ ազգ: Եկեղեցի եւ պետութիւն, Երեւան, 2019, էջ 6:

¹² «Արարեալ ի սուրբ էջմիածին [յ]Երեմիայ վարդապետէ [Մեղրեցույ]», 1698, Արիւստո:

¹³ Տէն «Կանոնագիրք Հայոց», առկայական ցանկ:

¹⁴ Տէն «Առձեռն բառարան Հայկազեան լեզուի», Վենետիկ, 1865:

¹⁵ Տէն «Վարդապետութիւն առաքելոց, անվաւերական կանոնաց մատեանը», «Հանդէս Ամսօրեայ», 1893, էջ 306:

¹⁶ Փ. քհնյ. Ա. Ա. Քեւեկեան, նշ. աշխ, էջ 25:

Բառարաններին վերաբերող անդրադարձը շարունակելով ասենք, որ ուսաց լեզվի ստուգաբանական բառարանում նշվում է, թե Պետրոս Առաջինի օրոք սահմանադրությունը մեկնաբանվում էր, որպես կառուցվածք (устройство)¹⁷, իսկ Օժեգովի բացատրական բառարանում այն մեկնաբանվում է որպես. 1. Պետության հիմնական օրենք, որը սահմանում է սոցիալական եւ պետական համակարգի հիմքերը, պետական մարմինների համակարգը, քաղաքացիների իրավունքներն ու պարտականությունները: 2. Կառուցվածք¹⁸: Գրեթե նույնական մեկնաբանություն է առաջարկում նաեւ Ռուսաց լեզվի նոր բացատրական-բառակազմական բառարանը¹⁹: Իսկ ահա ամերիկյան հանրագիտարանային բառարաններում սահմանադրությունը ներկայացվում է որպես պետական համակարգում ստեղծված օրգանական օրենք՝ իրավունքի հիմնարար եւ առանձնահատուկ սկզբունքների ամբողջություն, որի միջոցով եւ որի հիման վրա կերտվում է պետական իշխանությունը: Այն ներկայացնում է պետական իշխանության տարբեր ճյուղերը, ժողովրդի ինքնիշխանությունը: Ամերիկյան իրավունքում «սահմանադրություն» հասկացությունը նշանակում է գրավոր փաստաթուղթ, որը հիմնական աղբյուր է պետական իշխանության իրականացման համար²⁰: Բերված օրինակներն ընդգծում են, որ անկախ լեզվամշակույթից եւ ազգային առանձնահատկություններից, «սահմանադրություն» հասկացությունը տարբեր ժողովուրդներ միատեսակ են ընկալում, եւ այն համարվում է պետության հիմնական օրենքը, որը սահմանում է պետական կառուցվածքը, հանրային իշխանության մարմինների կազմակերպման ու գործունեության սկզբունքները, քաղաքացիների իրավունքներն ու պարտականությունները եւ այլն:

Չնայած պետության, քաղաքականության եւ իրավունքի բազմադարյան գոյությունը, բառի ժամանակակից իմաստով, առաջին սահմանադրություններն ի հայտ եկան ԺԷ.—ԺԸ. դարերում: Սա պատմության այն ժամանակահատվածն էր, երբ մարդկությունը, սանձելով քաղաքական իշխանությունը, հնարավորություն ստացավ ստիպելու պետությանը հարգել մարդու բնական եւ անօտարելի իրավունքներն

¹⁷ Слов М. Фасмер, Этимологический словарь русского языка, том 2, Москва, 1986, էջ 313:

¹⁸ Слов Толковый словарь Ожегова <https://slovarozhegova.ru/word.php?wordid=11743>

¹⁹ Слов Т. Ефремова, Новый толково-словообразовательный словарь русского языка. <https://efremova.slovaronline.com/search?s=конституция>

²⁰ Слов STEVEN H. GIFIS, Law Dictionary. New York, 1984, էջ 92:

ու ազատությունները: Այս առումով հարկ է նշել, որ Ժէ.—ԺԸ. դարերի ժողովրդավարական հեղափոխությունները պայմանավորված էին ոչ միայն իշխանությունը վերակազմավորելու, այլև ազատության եւ իշխանության միջեւ առավելագույն հարաբերակցություն գտնելու անհրաժեշտությամբ: Ինչպես արդարացիորեն նշում է Վ. Պողոսյանը, «եւրոպական Լուսավորականությունը բնական իրավունքը վերածեց նաեւ քաղաքական գործոնի»²¹: Այս պատճառով է, որ ինչպես անգլիական սահմանադրական համակարգը, այնպես էլ Միացյալ Նահանգների (1787) եւ Ֆրանսիայի (1791) գրավոր սահմանադրությունները առաջնահերթ հենց այս խնդիրն էին դրել իրենց առջեւ: Անշուշտ, ԱՄՆ-ի Սահմանադրության հեղինակներն սկզբնական փուլում փորձ կատարեցին խնդիրը լուծել առանց Սահմանադրության մեջ քաղաքացիների իրավունքների եւ ազատությունների մասին առանձին բաժին նախատեսելու ճանապարհով՝ բավարար համարելով «այն, ինչ արգելված չէ, թույլատրելի է» սկզբունքը: Այդուհանդերձ՝ ժողովուրդն ստիպեց ճշգրտող դրույթ մտցնել, եւ 1789 թվականին ընդունվեց «Իրավունքների մասին Բիլլ»-ը («The Bill of Rights»-ը՝ ԱՄՆ-ի Սահմանադրության առաջին տասը փոփոխությունները, ուժի մեջ են մտել 1791 թվականից):

Դեռեւս Ժէ. դարից սկսած անգլիական քաղաքական միտքը «սահմանադրություն» հասկացությունը գերազանցապես ներկայացնում էր ոչ որպես հասարակության, պետության ու անհատի կենսագոյի հիմքը կազմող իրավաքաղաքական միասնական ակտ, այլ որպես պետության ու հասարակության հիմնային հարաբերությունների սկզբունքների ու մոտեցումների մի ամբողջություն, որն ապահովում է մարդկանց ազատությունը, իրավունքի գերակայությունը, իշխանության սահմանափակումը²²: Այս առումով սահմանադրությունը պետության եւ մարդու միջեւ գոյություն ունեցող այն իրավաքաղաքական կամրջակն է, որով իշխանության սահմանների որոշակիացման եւ կրճատման միջոցով է նաեւ հնարավոր դառնում մարդու հիմնարար իրավունքների եւ ազատությունների լիակատար ապահովումը:

²¹ Վ. Պողոսյան, Սահմանադրագիտություն. նկատառումներ, հիմնախնդիրներ (խմբագիր՝ Գ. Հարությունյան), Երեւան, 2014, էջ 10:

²² Տե՛ս В. НЕВИНСКИЙ, Конституция Российской Федерации: испытание мировым опытом, Журнал российского права, 2003, N 11, էջ 65:

Սահմանադրությունը նախեւառաջ իրավական փաստաթուղթ է՝ պետականության, օրինականության եւ իրավակարգի հիմքը²³։ Միեւնույն ժամանակ դա հավասարապես նաեւ քաղաքական փաստաթուղթ է, քանզի այն կարգավորող ազդեցություն է ունենում քաղաքական հարաբերությունների եւ առհասարակ հասարակության քաղաքական կյանքի վրա։ Ինչպես իրավաքիտրեն նշում է Ա. Կոտովը, «սահմանադրությունները ոչ միայն ամրագրում են քաղաքական ուժերի հարաբերակցությունը, այլեւ կազմակերպում են դրանք հռչակված սահմանադրական արժեքներին համապատասխան»²⁴։ Ներկայացված մոտեցումները, թերեւս, ընդգծում են քաղաքականության եւ իրավունքի (այս դեպքում՝ սահմանադրության) սերտ փոխգործակցությունը, եւ հետեւությունն այն է, որ քաղաքականության եւ սահմանադրականության հիմնահարցը պետք է քննարկման առարկա դառնա ոչ թե այդ երկու երեւույթների մեկուսի, մեքենական համադրման հարթությունում, այլ հստակ պատճառահետեւանքային կապի մեջ։ Իրավական, ժողովրդավարական պետությունում քաղաքականությունն ինքը պետք է լինի սահմանադրական, բխի կենսագոյի այն հիմնարար արժեքներից ու սկզբունքներից, որոնք հասարակական համաձայնությամբ դարձել են վարքագծի հիմնարար կանոն։ Քաղաքականությունը միջոց ու հնարավորություն է հանրությանը կողմնորոշելու արժեհամակարգային ընտրություն կատարելու հարցում։ Այդ ընտրությունը կատարելուց հետո քաղաքականությունն ստանում է իր բնական սահմանափակման սահմանները՝ դրսևորվելու միայն ու միայն սահմանադրական ժողովրդավարության շրջագծում²⁵։ Այսինքն՝ քաղաքականությունն այս պարագայում կամովի հանդես է գալիս որպես ժողովրդին ընտրություն կատարելու կողմնորոշիչ գործիք, որի կիրառումով ուրվագծվում է հենց քաղաքականություն իրականացնողների՝ քաղաքականության սուբյեկտների (պետական այրեր, հանրային իշխանության ներկայացուցիչներ, բարձրաստիճան պաշտոնյաներ եւ այլն) լիազորությունների ու պարտականությունների սահմանը։

²³ Ску М. БАГЛАЙ, Конституционное право РФ, Москва, 2002, էջ 64։

²⁴ Ску А. КОТОВ, Основной закон как мера соотношения индивидуальной свободы и общественной необходимости, Вестник конференции основ конституционного контроля стран молодой демократии, под ред. Г. Арутюняна, выпуск 1 (27) 2005, Ереван, 2005, էջ 62։

²⁵ Հայաստանի Հանրապետության Սահմանադրության մեկնաբանություններ, ընդհանուր խմբագրությամբ Գ. Հարությունյանի, Ա. Վաղարշյանի, Երեւան, 2010, էջ 16։

Սահմանադրությունը յուրաքանչյուր պետության համար ոչ միայն հիմնական օրենք է, այլև յուրօրինակ պետական խորհրդանիշ, որն ամփոփում է այն ընդունող ժողովրդի ինքնությանը բնորոշ արժեհամակարգերն ու իղձերը²⁶։ Այս տեսանկյունից խիստ կարեւոր է հատկապես սահմանադրական նպատակների ու իղձերի ընդգծման փաստը, քանզի սահմանադրության արժեքանությունը դրսևորվում է ոչ միայն նրանում ամփոփված կանոն-սկզբունքների եւ ստույգ ու հիմնարար իրավահարաբերություններ կանոնակարգող դրույթների, այլև կանոն-նպատակների միջոցով։ Մասնագետները կատարում են նաեւ այն կարեւոր շեշտադրումը, որ սահմանադրությունը հանդես է գալիս որպես սահմանադրական նպատակների, սկզբունքների եւ գերակա բնույթ ունեցող իրավակարգավորիչ նորմերի մի օրգանական ամբողջություն, որ կանոնակարգում է հիմնարար հասարակական հարաբերությունները դինամիկ հավասարակշռության մեջ²⁷։

Այս առումով, ինչպես արդարացիորեն նշում է Գ. Հարությունյանը, սահմանադրության առկայությունն ինքնին խնդիրների լուծում չէ։ Էական դեր է խաղում համարժեք սահմանադրական կարգի առկայությունը, եւ միայն հիմնական օրենքի կյանքի կոչումը, սահմանադրաիրավական բնույթի արժեքների հաստատումը, որպես իրական կյանքի կանոններ, թույլ կտան երաշխավորել իրավունքի գերակայությունն ու համակարգային կայունությունը²⁸։

Ժամանակակից աշխարհի երկրների մեծ մասն ունի սահմանադրություն։ Սա միանգամայն օրինաչափ է, քանի որ սահմանադրությունը կարեւոր եւ անհրաժեշտ է պետության համար ամենից առաջ այն պատճառով, որ ամրագրում է այն ելակետային սկզբունքներն ու նպատակները, որոնք ընկած են հանրային իշխանության կազմակերպման ու գործունեության հիմքում։ Սահմանադրությունը սահմանում է պետական կարգավորման սահմաններն ու բնույթը հասարակության կյանքի բոլոր հիմնական ոլորտներում, պետության փոխհարաբերությունները մարդու

²⁶ Անդ, էջ 35։

²⁷ Տէս Գ. Арутюнян, М. Баглай, Конституционное право, Энциклопедический словарь, Москва, Норма, 2006, էջ 228–231։

²⁸ Տէս Գ. Арутюнян, Слагаемые конституционализма: верховенство права, стабильное развитие, Конституционное правосудие, Вестник конференции органов конституционного контроля стран новой демократии, выпуск 2 (52) 2011, Ереван, 2011։

եւ քաղաքացու հետ: Չի կարելի շրջանցել նաեւ այն փաստը, որ սահմանադրությունը բարձրագույն իրավական ուժ է տալիս մարդու հիմնարար իրավունքներին եւ ազատություններին, պաշտպանում է նրա պատիվն ու արժանապատվությունը: Որպես երկարաժամկետ գործողության փաստաթուղթ՝ սահմանադրությունը սոսկ իրավական կամ քաղաքական փաստաթուղթ չէ: Այն ունի նաեւ մի շարք այլ ծրագրային-նպատակային, գաղափարական, փիլիսոփայական եւ այլ գործառնություններ: Որպես սոցիալական հարաբերությունների կարգավորիչ՝ այն խթանում է դրանց հետագա զարգացումը, արտացոլում է ոչ միայն ներկայի, այլեւ ապագայի իրողությունները: Բացի այդ՝ սահմանադրությունը կատարում է հիմնական կանխատեսող փաստաթղթի գործառույթը, որը կանխորոշում է տեղի ունեցող փոփոխությունների ուղղությունը²⁹:

Ի. դարում սահմանադրությունն ընկալվում էր որպես «պետության բարձրագույն մարմինները կանխորոշող իրավակարգավորումների ամբողջություն, որով ապահովվում էր պետական մարմինների գործառույթների իրականացումն ու նրանց միջեւ փոխադարձ հարաբերությունները, ինչպես նաեւ սահմանվում էր անհատի հիմնարար դիրքը պետական իշխանության նկատմամբ»³⁰: Այսօր սահմանադրությունը հասկացվում է որպես բարձրագույն իրավաբանական ուժ ունեցող իրավական փաստաթուղթ, պետականության եւ, որոշակի իմաստով, հասարակության հատուկ հատկանիշ, պետական եւ հասարակական կյանքի իրավական հիմք, իրավունքի ազգային համակարգի հիմնական աղբյուր³¹: Հենց սահմանադրությունն է «իրավաբանական նշանակության ձեւով սահմանում կենսագործունեության այն նպատակներն ու սկզբունքները, որոնք իր առջեւ դնում է հասարակությունը»³²: Այն պետության հիմնական օրենքն է, որը «ժողովրդավարական եւ մարդասիրական հիմունքներով կարգավորում է պետական իշխանության կազմակերպումից եւ գործունեությունից բխող հարաբերությունները, ամրագրում է շահերի համաձայնություն, դրանց

²⁹ Сёу О. Румянцев, Основы конституционного строя. — <http://www.rumiantsev.ru/book/4/>

³⁰ Сёу Г. Еллинек, Общее учение о государстве: Право современного государства, т. 1, под ред. С. Гессен, 1908, էջ 335, <http://www.bibliard.ru/vcd-680-1-1463/goodsinfo.html>

³¹ Сёу Н. Михалева, «Государственное право Российской Федерации. Курс лекций под редакцией академика РАЕН О. Кутафина», т. 1, Москва, 1993, էջ 47:

³² Сёу Е. Козлова, Государственное право как отрасль права и наука. — «Государственное право Российской Федерации. Курс лекций под редакцией академика РАЕН О. Кутафина», т. 1, Москва, 1993, էջ 28—29:

տարբերակումը, կապը եւ համակարգումը, երկրի ամբողջ բնակչությունը համախմբում է մեկ՝ իշխանության կրող ժողովրդի, մեկ հասարակության մեջ, որին ենթակա է պետությունը»³³։ Սահմանադրությունը սահմանադրական պետության առաջին անհրաժեշտ պայմանն ու կենտրոնական ինստիտուտն է, որն ամբողջական համակարգի է վերածում նրա մյուս հատկությունները։ Սահմանադրությունը միմիայն իշխանությունն իրավունքով սահմանափակող հատուկ իրավական մեխանիզմ չէ։ Սահմանադրությունն անհամեմատ ավելի լայն գործառույթներով օժտված փաստաթուղթ է, որը կոչված է ապահովելու սոցիալ-իրավական համակարգի հավասարակշռված զարգացումը, քաղաքացիական խաղաղությունը՝ համաձայնության եւ շահերի համադրման հիման վրա, հանդես գալու որպես սահմանադրական համակարգի համապարփակ տեսլական, լինելու երկրի բարձրագույն օրենքը, պետության իրավական համակարգի հիմքը, նոր օրենսդրության հիմքը, իրավական բարեփոխումների եւ սահմանադրական համակարգի կայացման ծրագիրը, համախմբելու սահմանադրական պետությունը, պետական իշխանության համակարգը, կառավարման գործունակ ձեւը, լինելու իրավունքի, սահմանադրական կարգի, մարդու իրավունքների երաշխավորման եւ պաշտպանության գործունակ մեխանիզմների միջեւ իշխանության սահմանափակումների ամբողջությունը, աշխատանքի եւ կապիտալի, տնտեսական գործունեության ազատության եւ պետական կարգավորման միջեւ հավասարակշռության հիմքը, արտաքին քաղաքականության եւ ազգային պետական շահերի ուղենիշը, հասարակության մեջ իրավագիտակցության եւ իրավական մշակույթի զարգացման հիմքը, ապահովելու իրավական եւ իշխանական դաշտի օրինականացումը³⁴։

Ընդամին, հասկացության ձեւավորումից ի վեր տարբեր ժամանակաշրջաններում ձեւավորված եւ շրջանառության մեջ դրված մեկնաբանություններն ու մոտեցումները, ընդհանուր առմամբ ուրվագծում են Սահմանադրության իրավական եւ քաղաքական գործառնությունները, որոնցից յուրաքանչյուրն անկունաքարային նշանակություն ունի թե՛ պետության ֆունկցիոնալության ապահովման եւ հանրային իշխանության

³³ СЕУ Л. ТИУНОВА, Право. Конституция. Правовое государство (К концепции демократического конституционализма правового государства). Автореферат дисс. на соискание ученой степени д. ю. н., СПб. 1992, էջ 20:

³⁴ СЕУ О. РУМЯНЦЕВ, Основы конституционного строя - <http://www.rumiantsev.ru/book/4/>

մարմինների ձեւավորման եւ գործունեության, թե՛ մարդու հիմնարար իրավունքների եւ ազատությունների ապահովման տեսանկյունից:

Սահմանադրության իրավական գործառնությունը պետության իրավունքի ողջ համակարգի հիմքն ու ելակետը լինելն է, որով ապահովվում է գործող օրենսդրության ներդաշնակությունը՝ կանոնակարգելով եւ կարգավորելով հասարակական կարեւորագույն հարաբերությունները: Իսկ ահա սահմանադրության քաղաքական գործառնությունը դրսեւորվում է այն հանգամանքով, որ հենց սահմանադրությամբ են ամրագրվում ոչ միայն պետության կառուցվածքի ձեւը, հանրային իշխանության մարմինների համակարգը, պետության եւ քաղաքացիների, քաղաքական ուժերի միջեւ փոխհարաբերությունների եւ առհասարակ քաղաքական մրցակցության ապահովման հիմունքները, այլեւ պետության արտաքին եւ ներքին քաղաքականության ուղենիշները:

Հիմք ընդունելով «սահմանադրություն» հասկացության վերաբերյալ արդեն իսկ ձեւավորված մոտեցումներն ու սահմանումները, ինչպես նաեւ հաշվի առնելով «սահմանադրություն» երեւույթի բազմաշերտությունը ու ընդգրկունությունը՝ առաջարկում ենք այն սահմանել հետևյալ կերպ. սահմանադրությունը ժողովրդի եւ պետության միջեւ նպատակային քաղաքականության իրականացման շնորհիվ եւ փոխադարձ համաձայնությանմբ ընդունված բարձրագույն իրավաբանական ուժ ունեցող համընդհանուր բնույթի համակցության կանոն է, որը սահմանում է ոչ միայն հանրային իշխանության ձեւավորման եւ իրականացման սկզբունքները, մարդու, քաղաքացու, հասարակության եւ պետության միջեւ բազմաճյուղ հարաբերությունների կարգավորման ուղիները, այլեւ կանխորոշում է պետության եւ ժողովրդի հեռահար նպատակներն ու իղձերը:

ՀԻՄՆԱԲԱՌԵՐ

Սահմանադրություն, սահմանադասություն, կանոնադրություն, կանոնագրություն:

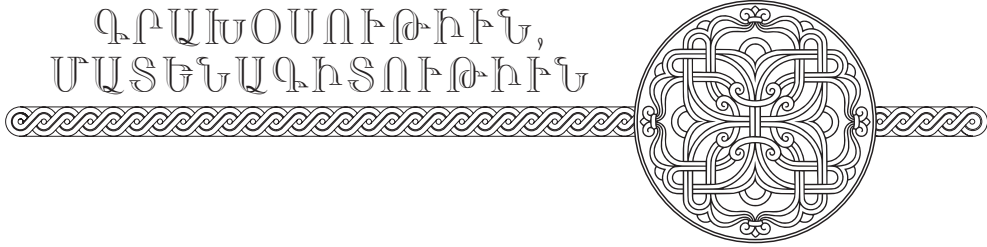
РЕЗЮМЕ

Статья посвящена раскрытию понятия и сущности «Конституции» в контексте взаимодействия права и политики. Изучая уже сформировавшиеся подходы к понятию «Конституция» и анализируя роль и значение Конституции в жизни общества и государства, автором был предложен новый подход к понятию «Конституция». В работе также была проанализирована генеалогия слова «Конституция», с помощью которой также была предпринята попытка раскрыть сущность «Конституции».

SUMMARY

The article is devoted to the disclosure of the concept and essence of the “Constitution” in the context of the interaction between law and politics. Studying the already formed approaches to the concept of “Constitution” and analyzing the role and importance of the Constitution in the life of the society and the state, the author proposed a new approach to the concept of “Constitution”. The paper also analyzed the etymology of the word “Constitution”, with the help of which an attempt was also made to reveal the essence of the “Constitution”.





Doi: 10.56737/2953-7843-2024.07-143

ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆ ՔԱՂԱՆԱ ՄԵԼՔՈՆՅԱՆՑԻ ՔԵՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ՝ ԳՐՎԱԾ ՀՈՒՇԻՈՒՄ՝

Ձեռագրերի գիտական նկարագրությունները պատրաստելիս հաճախ են երեւան գալիս նոր հեղինակներ, նոր բնագրեր, որոնք մանրամասն ուսումնասիրման եւ գիտական հանրությանը ներկայացնելու կարիք ունեն։ Այդպիսիներից է Հարություն քահանա Մելքոնյանցի «Փոքր քերականութիւն Հայկազեան լեզուի» աշխատությունը։

Պարզվեց, որ Մատենադարանի ձեռագրական հավաքածուում կա այս հեղինակի ընդամենը երկու գործ՝ «Քերականութիւն Հայկազեան լեզուի» եւ «Սրբազան պատմութիւն Հին եւ Նոր Օրինաց», որոնք վկայված են ՄՄ 9132 եւ 9133 ձեռագրերով²։ Հարություն Մելքոնյանցի այս երկու աշխատություններն ինքնագիր են։ Հեղինակի եւ նրա գործերի վերաբերյալ տեղեկություններ փնտրեցինք մեզ հասանելի մյուս ձեռագրացուցակներում, նաեւ զուգահեռ հնարավոր աղբյուրներում, սակայն՝ ապարդյուն։ Այս փնտրտուքի ընթացքին գտանք մի քանի փաստ վերոնշյալ ձեռագրերի՝ Մաշտոցյան Մատենադարանի ձեռագրական հավաքածուում ընդգրկվելու մասին։ Փորձեցինք պարզել, թե ինչ ճանապարհով են Հ. Մելքոնյանցի գրչին պատկանող այս երկու ձեռագրերը հանգրվանել Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարանում։ ՄՄ 9132 եւ 9133 ձեռագրերը Մաշտոցյան Մատենադարան են մուտք գործել 1941–1962 թվականներին։ Հատկանշական է, որ ի տարբերություն ձեռագրական հավաքածուների հարստացման նախորդած շրջանի, այդ տարիներին ձեռք բերված ձե-

^{1*} Ստացվել է՝ 24.05.2024, գրախոսվել է՝ 6.06.2024։ էլ. հասցե՝ gaya86@inbox.ru։

² Ցուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հտ. Բ., կազմ.՝ Օ. Եգանեան, Ա. Զէյթունեան, Փ. Անթաբեան, ցանկերը եւ համեմատական տախտակները՝ Օ. Եգանեանի, խմբ.՝ Լ. Խաչիկեանի, Ա. Մնացականեանի, Երեւան, 1970, էջ 877։

ռազմերից առանձին հավաքածուներ չեն ստեղծվել եւ նոր միավորները մուծվել են ձեռագրական հավաքածուների մեջ՝ համարների հաջորդական հերթականությամբ»³։ Վերոհիշյալ ձեռագրերը Մատենադարան են մուտք գործել 1944 թ.⁴ եւ ընդգրկվել Մատենադարանի անհատական հավաքածուների պահոցներում, եւ ձեռագրատուն են տեղափոխվել հենց նույն՝ 1944 թվականին⁵։ Պարզվեց նաեւ, որ Հարություն քահանա Մելքոնյանցի գրչին պատկանող եւ հերթական թվահամարներ ստացած «ձեռագրերը ընդգրկված են եղել Մատենադարանի պահոցի կազարյանների հավաքածուի մեջ (թղթապանակ 70)»⁶, ինչը փաստում են նաեւ Մատենադարանի ձեռագրատան արձանագրությունները⁷։

Նշենք, որ Ձա էջի հիշատակարանի համաձայն ուսումնասիրության առարկա ՄՄ 9132 ձեռագիրը, որը բովանդակում է միայն «Փոքր քերականութիւն Հայկազեան լեզուի» աշխատությունը, գրվել է 1851 թ.՝ Շուշիում։ Տեղեկանում ենք նաեւ, որ Հարություն Մելքոնյանն այդ ժամանակ եղել է Շուշիի Արքունական վարժարանի Հայոց լեզվի ուսուցիչ. «Աշխատասիրութիւն Յարութիւն ֆահանայի Մէլքոնեանց, վարժապետի Հայոց լեզուի յԱրքունի վարժարանին Շուշույ։ Ի հայրապետութեան տեառն Ներսիսի արժանընտիր կաթողիկոսի Ամենայն Հայոց եւ ասպետի։ Ի Շուշի (գրելի է եւ զանուն վիճակաւոր առաջնորդին), ի 1851 (ՌՅ.) ամի Փրկչին»։

Ինչպես «Քերականութիւն Հայկազեան լեզուի», այնպես եւ «Սրբազան պատմութիւն Հին եւ Նոր Օրինաց» գործերը, Հարություն Մելքոնյանցը պատրաստել է դասագրքերի տեսքով՝ աշակերտների համար դյուրըմբռնելի, պարզ եւ մատչելի ձևով։ Տպագրիչներին ուղղված գրառումներից ակնհայտ է աշխատությունները տպագրելու նպատակադրությունը⁸, սակայն դրանք ոչ միայն չեն տպագրվել, այլեւ մեզ հասած օրինակները սեւագիր-աշխատանքային տարբերակներ են, ինչը վկայում են հեղինակի ուղղումները, փոփոխություններն ու նշումները զանազան էջերին։

³ Տե՛ս «Յուզակ ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի», հտ. Ա., կազմ.՝ Օ. Եգանեան, Ա. Զեյթունեան, Փ. Անթաբեան, ներածութիւնը՝ Օ. Եգանեանի, խմբ.՝ Լ. Խաչիկեանի, Ա. Մնացականեանի, Երեւան, 1965, էջ 165։

⁴ Նույն տեղում, էջ 167։

⁵ Նույն տեղում, էջ 178։

⁶ Նույն տեղում, էջ 183։

⁷ Արձանագրությունների մատյան Հմր 10, 1944–1951 թթ., 6աբ։

⁸ Տե՛ս ՄՄ 9132 ձեռագրի 1ա էջի նկարագրության մեջ։

«Փոքր քերականութիւն Հայկազեան լեզուի» աշխատանքի ստեղծման նպատակների եւ դրդապատճառների մասին որոշ տեղեկություններ մեզ հաղորդում է հենց հեղինակը՝ ՄՄ 9132 ձեռագրի 3ա էջի հիշատակարանում: Աշխատանքն սկզբնապես ունեցել է «Առ ուսումնասէր անձինս Շուշույ» խորագիրը, որ փոխարինվել է «Առ ընթերցողս» վերտառությամբ: Այստեղ քահանան հիմնավորում է, թե ինչու է որոշել գրել քերականության այս ձեռնարկը, որի պահանջը եւ կարիքը, փաստորեն, եղել է: Պատճառը մեկն էր՝ ականջալուր լինելով բազում «թախանձանքներին»՝ Հարություն Մելքոնյանցը տվյալ աշխատությամբ փորձել է գրաբարի քերականությունը շարագրել ընթերցողների համար հնարավորինս հասկանալի՝ այն ներկայացնելով «աշխարհիկ» լեզվով. «Տուեալ յաշխատութիւն ըստ թախանձանաց ձեռոց դիւրացուցի ի պէտս ձեռ գայնոսիկ մանուածոյ բանս եւ զգրոց լեզուի բառից զնշանակութիւնս բացատրեցի յաշխարհիկ բարբառ, որք ի քերականութիւն արուեստի, եւ այն յառաջին մասին»: Ուշագրավ է, որ հետագա շարագրանքում հեղինակը խոսում է իր այս աշխատության նաեւ երկրորդ մասի վերաբերյալ, նշելով, որ այն եւս շարագրել է «դիւրալուր ոճիւ»: Սակայն մեզ հասել է միայն առաջին մասը, իսկ երկրորդի վերաբերյալ, ցավոք, տեղեկություն չունենք: Հարություն Մելքոնյանցը նշում է, որ այս քերականությունը գրել է սուրբ էջմիածնի միաբան Միքայել ծայրագույն վարդապետ (1810 թ. արքեպս.) Սալլանյան Կոստանդնուպոլսեցու՝ ժամանակին շատ մեծ պահանջարկ եւ տարածում գտած՝ «Քերականութիւն գրաբառ լեզուիս Հայոց»⁹ աշխատության հիման վրա: Քահանան ինքը արձանագրում է. «Առձեռն քերականութիւն պատրաստեալ հարցմամբք եւ պատասխանեօք յօրինեալ եմ ըստ ընթացից եւ դրութեան Քերականութեան Միքայել արհիեպիսկոպոսի Սալլանթեանց»¹⁰:

Իր աշխատության սկզբում՝ 4ա էջում, Հ. Մելքոնյանցը բացատրում է քերականությունը «հարցմամբք եւ պատասխանեօք» շարագրելու իր սկզբունքը, որ իհարկե, նորություն չէր. այն տարածված է եղել, եւ նկարագրական-պատմողական ձեւեր հանդիպում ենք շատ ձեռագրերում, որտեղ բովանդակությունը ներկայացվում է «Հարցմունք եւ պատասխա-

⁹ Մոսկով, 1827 թ., հմմտ Գ. ԶԱՀՈՒԿՅԱՆ, Գրաբարի քերականության պատմություն (XVII–XIX դդ.), Երեւան, 1974, էջ 374:

¹⁰ ՄՄ 9132, 3ա:

նիք»-ով: Նման կերպով կազմվում էին հիմնականում ուսումնական ձեռնարկները, «որոնցում հարց ու պատասխանը տեղի էր ունենում ուսուցչի եւ աշակերտի միջեւ, ընդ որում՝ ոճը խիստ աշխույժ էր, օրինակներն՝ առատ, որն էլ ուսուցումը դարձնում էր մատչելի»¹¹:

Բացառություն չեն նաեւ քերականական աշխատությունները, որ իբրեւ ձեռնարկ-դասագրքեր, դարեր շարունակ գործածվել են ճեմարաններում, վարդապետարաններում եւ համալսարաններում¹²: Սերտումը դյուրացնելու նպատակով՝ քերականական հասկացությունները բացատրվում էին հարց ու պատասխանի միջոցով, կառուցվածք, որ կիրառված է դեռեւս հայ միջնադարյան բազմաթիվ ձեռագրերում. այս կերպն իրենց աշխատություններում կիրառել են Առաքել Սյունեցին¹³, Դավիթ Զեյթունցին¹⁴ եւ այլք:

Հ. Մելքոնյանցի՝ ներկա եղանակին դիմելը պայմանավորված էր նրանով, որ իր աշխատանքն ամենից առաջ ուսումնական ձեռնարկ էր, դասագիրք, որը բարդ նյութը պետք է աշակերտներին հրամցներ հնարավորինս պարզ, չոգնեցնող դասավանդման եղանակով: Քերականական տարբեր իրողություններ հեղինակը երբեմն ներկայացնում է կարճ-կարճ, շատ համառոտ՝ ավելի հեշտ ընկալելի եւ ըմբռնելի լինելու նպատակով: Շատ տեղերում Հ. Մելքոնյանցն ընդգծել է կարեւոր իրողությունները, որոնց վրա հատկապես պետք է ուշադրություն դարձնի սովորող աշակերտը: Նույնն է նաեւ խորագրերի պարագան¹⁵:

Ուսուցման եղանակների կապակցությամբ հեղինակի որդեգրած մոտեցումների վերաբերյալ կարելի է գաղափար կազմել յուրաքանչյուր գլխի կամ մասի վերջում ներկայացված ամփոփիչ հատվածներից, որտեղ

¹¹ Տ. ՄԱՆՈՒԿՅԱՆ, Կատեխիզիսային քերականությունները XIV–XVII դդ. հայերեն ձեռագրերում, «Բանբեր Երեւանի համալսարանի», 140. 2, Երեւան 2013, էջ 35:

¹² Լ. ԽԱՋԵՐԵԱՆ, Հայ լեզուաբանութեան առաջացման պատմությունը եւ քերականագիտական միտքը V–XVI դարերում, Լիզաօն, 1992, էջ 3:

¹³ ԱՌԱՔԵԼ ՍՅՒՆԵՑԻ, Յաղագս քերականութեան համառատ լուծմունք, Լոս Անճելոս, 1982, 235 էջ:

¹⁴ ԴԱՒԻԹ ԶԵՅԹՈՒՆՅԻ, Մեկնութիւն քերականի, Երեւան, 1981, 187 էջ:

¹⁵ Օրինակ՝ ՄՄ 9132-ի Ցա էջում ընդգծել է հենց վերնագիրն ամբողջությամբ. «Որ ուսուցանէ զկանոնս յօրինելոյ զպարզ եւ զգիրիմանալի գրաբառ խօսակցութիւն լեզուիս մերոյ»: Հետագա շարադրանքի ընթացքում եւս առանձնացրել է որոշ բառեր՝ ընդգծելով եւ այդպիսով ուշադրությունը հրավիրելով հատկապես այդ իրողությունների վրա, ինչը նկատելի է ամբողջ աշխատանքում:

քահանան տվյալ «գասի» ամփոփումը ներկայացնում է նաեւ ուսուցիչ-աշակերտ հարց ու պատասխանների ձեւով:

Նշենք, որ Հ. Մելքոնյանցի Քերականության էական-տարբերակիչ առանձնահատկությունն իր «ծանօթութիւն»-ներն են, որոնցով այս կամ այն քերականական իրողության վերաբերյալ կարելոր մանրամասներ է հաղորդում: Դիտելի են նաեւ նյութի ավելի պարզ եւ հասկանալի շարադրանքը ու ներկայացվող օրինակների արտահայտման կերպը:

Հ. Մելքոնյանցի «Փոքր քերականություն Հայկազեան լեզուի» աշխատասիրության առաջին մասը բաժանված է ինը մեծ գլուխների՝ իրենց ենթաբաժիններով եւ ենթամիավորներով:

Չնայած Մ. Սալլանյանի Քերականութեան հետեւությանմբ գրված լինելուն, այնուամենայնիվ, Հ. Մելքոնյանցի շարադրանքը նաեւ ինքնուրույն մտքի եւ վերլուծության արգասիք է եւ ուշագրավ նմուշ հայ քերականական մտքի պատմության ուսումնասիրության համար: Հարություն քահանա Մելքոնյանցի կազմած քերականության ուսումնական ձեռնարկ-դասագիրքն իր ուրույն տեղն ունի ձեռագրական գանձերի շարքում:

Հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ Մաշտոցյան Մատենադարանի Մայր ցուցակում խնդրո առարկա ՄՄ 9132 ձեռագրի նկարագրության կարգը շատ ուշ է գալու, ստորեւ ներկայացնում ենք նկարագրությունը՝ այն հնարավորինս շուտ գիտական շրջանառության մեջ դնելու նպատակով:

9132

ՅԱՐՈՒԹԻՒՆ ՔԱՀԱՆԱՅ ՄԷԼՔՈՆԵԱՆՅ,
ՔԵՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ ՀԱՅԿԱԶԵԱՆ ԼԵԶՈՒԻ

ՇՈՒՇԻ ՌՅ. — 1851 թ.

ԳՐԻՉ՝ Յարութիւն Մելքոնեանց:

ԹԵՐԹ՝ 319+2 (կրկն.՝ թ. 89, 267). չգրուած՝ 1բ, 2բ, 89դ, 134ա, 267դ, 317բ—9բ (ունի էջակալում՝ 1—625, որ է՝ 4ա—317ա): ՊՐԱԿ՝ 3+32×8 (1, 13՝ 12, 2՝ 14, 10, 17, 20, 28՝ 9, 14՝ 15, 15, 24՝ 20, 16՝ 11, 22՝ 7, 23՝ 6, 25—6՝ 13) +3: ՆԻԻԹ՝ Թուղթ լուսագծերով, ճնշադրոշմով (թ. 117—28՝ ռճաւորուած շրջանակ, որի ներսում՝ «ФАБРИКИ АРИСТАРХОВА», կենտրոնում՝ թագ, թ. 137—43, 145՝ բոլորշի, որի ներսում թագ, եզրերին՝ «МОСКОВСКАГО УЕЗДА //НСКОЙ ФАБРИКИ», թ. 158—61, 166—7, 169—71՝ բոլորշի՝ «///СКОЙ ФАБРИКИ///», որի կենտրոնում՝ «А», թ. 210—1, 221, 230՝ շրջանակ, որի ներսում թագով պսակուած «К», վերելում՝ անընթեռնե-

լի): ՄենՄոհիթիին՝ տարբեր՝ 22×17, 22,6×17, 22,2×17,6: Գրոհիթիին՝ միասին (3ա—39ա, 102ա—62բ, 203ա—20բ, 247բ, 248բ—317ա՝ 16,5×13, 17×13,6, 19,8×16,2), երկսին (39բ—101բ, 163ա—202բ, 221ա—47ա, 248ա՝ 16,3×13,5, 18×14, 21×16,5): Գիր՝ շղագիր (նմուշ՝ 29ա, 43ա): ՏՈՂ՝ 21—8, 34: ԿԱԶՄ՝ բաց մանուշակագույն մոմլաթ, մէջքը՝ մուգ կապույտ կտոր, միջուկը՝ ստուարաթուղթ, աստառը՝ սպիտակ թուղթ:

ՄԱՆՐԱՆԿԱՐԶՈՒԹԻԻՆ — Վերջնազարդ՝ 10ա, 109բ, 249ա:

ՎիճԱԿ՝ բաւարար. եզրերը մաշուած, թ. 25, 174, 175, 176, 177, 179, 191, 200, 203, 209, 218 եւ այլուր՝ սկզբնապէս գրուած մասերի վրա նոր շարադրանքների կարկատան-մասեր, թ. 202՝ վերին լուսանցային եզրը պոկուած-ընկած, թերթերին աղտոտուածութեան զանազան հետքեր:

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻԻՆ

3ա—317ա Փոքր քերականութիւն Հայկազեան լեզուի

— 3ա Առ ընթերցողս* — Յաշխատութիւն ըստ թախանձանաց ձեռոց դիւրացուցի ի պէտս ձեռ գայնոսիկ մանուածոյ բանս... ո՛չ այլ ինչ խնդրեմ ի ձեզ, բայց միայն զեռանդագին աղօթս՝ խնդրելով ի Տեառնէ գպէտս ըստ հոգոյ եւ ըստ մարմնոյ իմոյ: Նուաստ հեղինակ:

*Մնթ.՝ նախապէս խորագիրը եղել է «Առ ուսումնասէր անձինս Շուշոյ», որի վրայ գիծ քաշած, վերելում գրած «Առ ընթերցողս»:

— 3բ Ո՛չ զոք սիրէ Աստուած, բայց գայն, որ ընդ իմաստութեան կեցցէ: Յիմաստ.” է. 28:

— 4ա—8ա Քերականութիւն Գրաբառ լեզուի Հայոց: Զինչութիւն, առարկայ եւ բաժանումն քերականութեան — Հ. Հարցանի՝ Զի՞նչ է մարդն: Պ. Պատասխան՝ Մարդս ստեղծեալ է յԱստուծոյ... յօրինելի է վասն զարգացելոց եւ աշակերտաց միջին դասու... եւ ուսանելի:

Ա. 8ա—317ա Փոքր քերականութիւն — Որ ուսուցանէ զկանոնս յօրինելոց զպարզ եւ զդիւրիմանալի գրաբառ խօսակցութիւն լեզուիս մերոյ:

— 8ա—9ա Նախածանօթութիւն — Հ. Առ ի կազմել զոր եւ իցէ խօսակցութիւն կամ զնախադասութիւն, զի՞նչ պահանջին հարկաւորապէս... յիններորդն՝ Յաղագս Միջարկութեանց եւ մասնաւոր ծանօթութեանց:

1. 9ա—317ա Առաջին մասն Փոքր քերականութեան, յորում աւանդի նիւթն խօսակցութեան մերոյ

ա. 9ա—14բ Գլուխ Ա. Յաղագս բառից ընդհանրապէս — Հ. Զի՞նչ են բառք...

1. 9բ–13ա Յօդուած Ա. Յաղագս կազմութեան բառից – Հ. Բառն յորո՞ց կազմի եւ բաղադրի... իսկ զշորրորդն՝ յերկրորդ մասին, յիւրեանց համապատշաճ տեղիս:

– 10բ՝ ունի փերականական աղիւսակ՝ «Թիւ տառից» (1–39), «Տառք, այսինքն՝ ձայնք կամ հնչմունք» («Այբ–Ֆէ»), «Գիրք, այսինքն՝ գիծք կամ ձեւք կամ նշանք ձայնից» (բոլորգիր, նօտագիր, գլխագիր, երկաթագիր՝ համապատասխան օրինակներով. ա–ֆ, Ա–Ֆ):

2. 13ա–4բ Յօդուած Բ. Յաղագս նշանակութեան բառից – Հ. Վասն ի՞նչ պատճառի են սահմանեալ բառք... զմանուածոյ կանոնս եւ զկանոնադրութիւնս թողեալ այլում ատուր եւ ստուար մատենի:

բ. 15ա–109բ Գլուխ Բ. Յաղագս անուան – Հ. Զի՞նչ է անունն... որպէս զի մարթասցին յառաջադէմ զարգանալ ի խօսակցութեան գրաբառ լեզուիս մէջոյ:

– 34բ՝ ունի փերականական աղիւսակ՝ «Պատկեր հոլովադասութեան». բերուած են բառերի օրինակներ եւ տրուած սեռական, գործիական, բացառական հոլովների՝ եզակի եւ յոգնակի թուերի կազմութիւնը՝ համապատասխան վերջաւորութիւններով: Սիւնակներն են՝ «Եզականք», «Յոգնականք»:

– 39ա՝ ունի փերականական աղիւսակ՝ «Առաջին պատկեր հոլովադասութեան». արքայ, թագաւոր բառերը հոլովուած են ուղղական, սեռական, գործիական, պարառական, հայցական, բացառական, պատմական, տրական, ներգոյական հոլովներով՝ եզակի եւ յոգնակի: Առաջին սիւնեակում հոլովներն են շարքով. այնուհետեւ՝ «Եզականք», «Յոգնականք»:

– 52բ՝ «Երկրորդ պատկեր հոլովադասութեան». բաժակ բառը հոլովուած է ուղղական, սեռական, գործիական, պարառական, հայցական, բացառական, պատմական, տրական, ներգոյական հոլովներով՝ եզակի եւ յոգնակի: Սիւնակներն են՝ «Եզականք», «Յոգնականք»:

– 78աբ՝ «Երրորդ պատկեր հոլովադասութեան». հոլովուած է գող բառը՝ «Եզականք», «Յոգնականք»:

– 86բ՝ «Չորրորդ պատկեր հոլովադասութեան». հոլովուած է դրացի բառը՝ «Եզականք», «Յոգնականք»:

– 90ա՝ «Հինգերորդ պատկեր հոլովադասութեան». հոլովուած է եղէգն բառը՝ «Եզականք», «Յոգնականք»:

– 94ա՝ «Վեցերորդ պատկեր հոլովադասութեան». հոլովուած է զգեստ բառը՝ «Եզականք», «Յոգնականք»:

– 96ա՝ «Եօթներորդ պատկեր հոլովադասութեան». հոլովուած է եղջիր բառը՝ «Եզականք», «Յոգնականք»:

– 97ա՝ «Ուրերորդ պատկեր հոլովադասութեան». հոլովուած է հայր բառը՝ «եզականֆ», «Յոգնականֆ»:

– 98ա՝ «Իններորդ պատկեր հոլովադասութեան». հոլովուած է Բէլ բառը՝ «եզականֆ»:

ա. 99բ–101բ *Յօդուած* – Աստանօր հարկաւոր համարիմ տալ զծանօթութիւն ինչ զեղանակէ հոլովման նախդրաւ հոլովելի անուանց...

բ. 102ա–3բ *Յաւելուած. Յաղագս միջական կամ քանակական ածականաց* – Վասն հոլովոյ միջական ածականաց գիտել արժան է, զի ոմանֆ...

Ծնթ.՝ 103աբ բերուած է իմն, ոֆ, իֆ, ինչ «մասնական»-ների հոլովման պատկերը՝ եզակի թուով, «ոմն»՝ եզակի եւ յոգնակի:

գ. 104ա–6բ *Ընդհանուր ծանօթութիւնք ինչ. Յաղագս առհասարակ անուանց* – Ծանօթութիւն Ա. Հասացելոցս ցայս վայր բացայայտ տեսաւ, թէ...

Ունի 5 ծանօթութիւն:

դ. 106բ–9բ *Հարցումն անուան* – Աստանօր հարկ է դասատուին զտեսարան իմն ձեւացուցանել...

զ. 110ա–21բ *Գլուխ Բ. (=Գ.) Յաղագս դերանուան* – Հ. Զի՞նչ է դերանունն... յաղագս դերանունան բաական լիցին ի ժամուս այսչափ ծանօթութիւնֆ:

Ծնթ.՝ ունի դերանունան 13 «պատկեր»:

ա. 119բ–20ա *Յաղագս դիմորոշ տառից* – Դիմորոշող դերանունանֆ՝ ա, դ, ն, ոչ հոլովին... վասն աստանօր չծանրաբեռնելոյ զհամբալս յանվայել տեղոջ:

բ. 120բ–1բ *Հարցումն. Յաղագս դերանուանց* – Ես. Հ. Ըստ մասանց խօսակցութեան զի՞նչ է բառս «ես»...

դ. 122ա–267բ *Գլուխ Դ. Յաղագս բայի* – Հ. Զի՞նչ է բայն... որոց ուղիղ գործածութիւն աւանդի յերկրորդ մասին գրոյս:

Ծնթ.՝ ունի ֆերականական աղիւսակներ, որոնցում արտացոլուած են խոնարհման պատկերները՝ ըստ լծորդութիւնների:

ա. 262բ–4ա *Յօդուած առաջին. Յաղագս անուն եւ բայ բառից* – Մատեան, մատենի, մատենի եւ այլն՝ անուն... մատեաֆ, մատեայֆ, մատեան՝ բայ, շէգոֆական... եւ այլ բազումֆ:

բ. 264ա–6բ *Յօդուած երկրորդ. Յաղագս հարցման բայից ըստ պարագայիցն* – Գործե՛մ. ըստ մասանց խօսակցութեան զի՞նչ է բառս...

գ. 266բ–7ա *Յաղագս հարցման աներեւութից* – Որովհետեւ աներեւոյթն է ի բայից ծնեալ անուն... թէ եւ չէր այս հարկաւոր ինչ ծանօթութիւն:

դ. 267ա Հարցումն աներեւութի՝ ըստ առաջին եղանակի — Կապել=Հ. Ըստ մասանց խօսակցութեան զի՞նչ է կապել...

ե. 267բ Հարցումն աներեւութի՝ ըստ երկրորդ եղանակի — Մեծաբանել. Հ. ըստ մասանց խօսակցութեան զի՞նչ է... ցուցցի յերկրորդ մասին անքերի:

ե. 268ա—70բ Գլուխ Ե. Յաղագս ընդունելութեան — Հ. Զի՞նչ է ընդունելութիւնն... զայլ կարեւոր գիտելիս ընդունելութեանց գտցես յերկրորդ մասին:

— 270աբ Հարցումն ընդունելութեանց — Գրեալ=Հ. Ըստ մասանց խօսակցութեան զի՞նչ է «գրեալ»...

դ. 270բ—7ա Գլուխ վեցերորդ. Յաղագս նախադրութեան — Հ. Զի՞նչ է նախադրութիւնն... զառաւելագոյն ծանօթութիւնս նախադրութեանց ուսուցանել եւք երկրորդ մասն գրոյս:

— 276բ—7ա Հարցումն. Յաղագս նախադրութեանց — Վասն=Հ. Ըստ մասանց խօսակցութեան զի՞նչ է «վասն»...

է. 277ա—94ա Գլուխ եօթներորդ. Յաղագս մակբայի — Հ. Զի՞նչ է մակբայն... զգործածութիւն մակբայից, զկանոնս եւ զայլ պիտանի ծանօթութիւնս ցուցից յերկրորդ մասին:

— 293բ—4ա Հարցումն. Յաղագս մակբայից — Աստ=Հ. Ըստ մասանց խօսակցութեան զի՞նչ է «աստ»...

ը. 294ա—307ա Գլուխ ութերորդ. Յաղագս շաղկապի — Հ. Զի՞նչ է շաղկապն... զհարկաւոր գիտելիս շաղկապաց ունի ուսուցանել դիւրաւ եւ ըստ կարգի երկրորդ մասն գրոյս:

— 306աբ Յաւելուած. Յաղագս հարցման շաղկապաց — «Բայց»: Հ. Ըստ մասանց խօսակցութեան զի՞նչ է բայց: Պ. է շաղկապ... ըստ հարցման եղանակի կամ այլոց նմանօրինակ եղանակաւ, եւ այլն:

թ. 307ա—11բ Գլուխ իններորդ. Յաղագս միջարկութեան — Հ. Զի՞նչ է միջարկութիւնն... զհարկաւոր գիտելիս զմիջարկութեանց ըստ օրինակի այլոց տեսակաց բառից մեռոց գտցես յերկրորդ մասին:

— 311աբ Յաղագս հարցման միջարկութեանց — Ո՛հ. Հ. Ըստ մասանց խօսակցութեան զի՞նչ է «ո՛հ»...

— 311բ—7ա Վերստին [ծանօ]թութիւն [բառից]* — Առդ, այսչափ ինչ ասացեալ ցայսվայր շատ լիցի առ ժամս վասն պէս-պէս ծանօթութեանց ուք տեսակ բառից... եւ զյատկութիւն մէն մի պարագայից իւրաքանչիւր մասանց խօսակցութեան: Վախճան առաջնոյ մասին:

*Մնթ.՝ վերնագիրը գրած-չնշած:

ՅԻՇԱՏԱԿԱՐԱՆ ԳՐԶՈՒԹԵԱՆ ԺԱՄԱՆԱԿԻ

1ա Պատուելի տպագրող, ի ներքոյ ոմանց ի բառից կամ ի տողից գծեալ գիծքն են նշան նօտր տառիւք գրելեաց: Նմանապէս եւ զբովանդակ բառից զաշխարհօրէն նշանակութիւնս:

2ա Փոքր քերականութիւն Հայկազեան լեզուի: Աշխատասիրութիւն Յարութիւն քահանայի Մէլքոնեանց, վարժապետի Հայոց լեզուի յԱրքունի վարժարանին Շուշոյ: Ի հայրապետութեան տեառն Ներսիսի արժանընտիր կաթողիկոսի Ամենայն Հայոց եւ ասպետի: Ի Շուշի (գրելի է եւ զանուն վիճակաւոր առաջնորդին), ի 1851 (ՌՅ.) ամի Փրկչին:

ՆՇՈՒՄ՝ 1ա՝ Հմր 9132:

ԳՐԶԱՓՈՐԶ՝ 10բ՝ 40—4 (շարքով, իրար տակ, վրան գծեր քաշած), 13:

ԳԱՅԱՆԵ ԽԱՉԱՏՐՅԱՆ
ՄՄ

ՀԻՄՆԱԲԱՌԵՐ

Հարություն քահանա Մելքոնյանց, Շուշի, ձեռագիր, գրաբար քերականություն, ուսումնական ձեռնարկ, դասագիրք, փոքր քերականություն, հարց, պատասխան, ծանոթություն:

РЕЗЮМЕ

Статья посвящена грамматике армянского языка Арутюна Мельконьянца, которая дошла до нас в единственном экземпляре: оно хранится в рукописном фонде Матенадарана под номером 9132. «Краткая грамматика армянского языка» — автограф, как и другая рукопись Мельконьянца — «Священная история старых и новых законов» (Матенадаран, 9133), которая также известна лишь по этой рукописи. С работами Мельконьянца мы ознакомились во время кодикологических описании рукописей, и решили изучить и впервые представить научным кругам.

Грамматика была написана в 1851 году в городе Шуши на основе очень популярного в то время «Грамматике армянского языка» Микаэла Саллантыяна, которая была издана в 1827 году в Москве. Свои труды Мельконьянец подготавливал в виде учебников в форме вопросов и ответов, чтобы сделать их более понятными и доступными для учеников. Работы автора не были опубликованы.

Важными отличительными чертами грамматики Мельконьянца являются его вступления, более простое и понятное изложение материала, выражение приведенных примеров, а также в конце каждой части речи краткое содержание данного раздела в форме опроса между преподавателем и учеником.

Краткая грамматика Арутюна Мельконьянца заслуживает внимания, несмотря на то что очевидно влияние вышеупомянутого автора. Эта работа также является важным образцом изучения истории армянской грамматической мысли.

SUMMARY

The article is devoted to the grammar of the Armenian language by Harutyun Melkonyants, which has come down to us in a single copy: it is kept in the Mesrop Mashtots manuscript library (Matenadaran) under the number 9132. “A Brief Grammar of the Armenian Language” is an autograph, as is Melkonyants' other manuscript, ‘Sacred History of Old and New Laws’ (Matenadaran, 9133), which is also known only from this manuscript. We became acquainted with Melkonyants' works during the codicological descriptions of the manuscripts and decided to study them and present them to the scientific community for the first time.

The grammar was written in 1851 in the city of Shushi, based on the then very popular “Grammar of the Armenian Language” by Mikael Sallantyan, which was published in 1827 in Moscow. Melkonyants prepared his works in the form of textbooks, in the form of questions and answers to make them more understandable and accessible to students. The author's works have not been published.

Important features of Melkonyants' grammar are its introductions, its simpler and more straightforward presentation of the material, the expression of the examples given, and a summary of the section in the form of a questioning between the teacher and student at the end of each part of the speech.

Harutyun Melkonyants' “Brief Grammar” deserves attention, despite the obvious influence of the above-mentioned author. This work is also an important example of studying the history of the Armenian grammatical tho



СОДЕРЖАНИЕ

ПРОПОВЕДИ

- Проповедь **ЕПИСКОПА ДАНИЭЛА ФНТГЯНА**, произнесенная в монастыре
Св. Гаяне в праздник Преображения Господня 5

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

- ДЬЯКОН ЕГИШЕ САРГСЯН** — Официальные формы обращения
к католикосам (титульные имена) 8
- ПАТРИАРХ АКОП НАЛЯН** — О простых верованиях всех христиан 25
- АРПИНЕ БАБЛУМЯН** — Соппротивление западноармянского духовенства
и народа против распространения протестантизма в 1830—1880-х гг. 44

ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

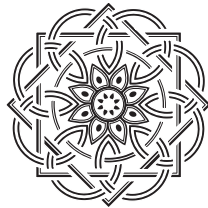
- РАФИК НААПЕТЯН** — Вариант традиционного армянского национального
костюма (тараза) (по материалам, сохранившимся у армян Агдзника) 58
- АЙКАНУШ МЕСРОПЯН** — Названия растений Сюникского региона
по данным «Этнографического вестника» 79
- РОБЕРТ ТАТОЯН** — Деятельность Константинопольского
Армянского Патриархата по сбору статистических данных
о западных армянах в 1914 году 94
- АРМИНЕ ТИГРАНЯН** — Целенаправленное уничтожение хачкаров в Арцахе
и международные механизмы защиты. 110

СООБЩЕНИЯ

- ДЖУЛЬЕТТА ЭЙНАТЯН** — Труд Геворга Ерзнкаци «О ранних
и поздних Святых Пасхальных полнолуниях» 126
- АРМЕН АРУТЮНЯН** — Понятие и сущность «Конституции» в контексте
взаимодействия права и политики 131

РЕЦЕНЗИИ. БИБЛИОГРАФИЯ

- ГАЯНЕ ХАЧАТРЯН** — Грамматика иереев Арутюна Мельконьянца
написанная в Шуши. 143



CONTENTS

SERMONS

- Sermon delivered by **H.G. BISHOP DANIEL FINDIKYAN** during
the Divine Liturgy celebrated at St. Gayane Monastery on the occasion
of the Feast of Transfiguration 5

RELIGIOUS STUDIES

- DEACON YEGHISHE SARGSYAN** — Official ways to address
a Catholicos (titles) 8
- PATRIARCH HAGOP NALIAN** — On the simple beliefs of all Christians 25
- ARPINE BABLUMYAN** — The reaction of the Western Armenian clergy
and people to the spread of Protestantism in the 1830—1880s 44

HISTORICAL-PHILOLOGICAL STUDIES

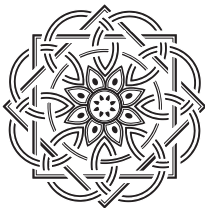
- RAFIK NAHAPETYAN** — Variant of the Traditional Armenian Folk Costume
(Taraz) (based on materials preserved by the Armenians of Aghdznik) 58
- HAYKANUSH MESROPYAN** — Plant names of Syunik province according
to the “Ethnographic Journal” 79
- ROBERT TATOYAN** — Activities of the Armenian Patriarchate of Constantinople
in collecting statistical data on Western Armenians in 1914 94
- ARMINE TIGRANYAN** — Targeted destruction of cross-stones in Artsakh
and international protection mechanisms 110

ESSAYS

JULIETTA EINATYAN — “On the Early and Late Holy Paschal Full Moons”	
by Gevorg of Yerznka	126
ARMEN HARUTYUNYAN — The concept and essence of the “Constitution”	
in the context of the interaction between law and politics	131

LITERARY REVIEW

GAYANE KHACHATRYAN — The Grammar of Fr. Harutyun Melkonyants written	
in Shushi	143



ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ

ՔԱՐՈՉԽՕՍԱԿԱՆ

- Տ. ԴԱՆԻԷԼ ԵՊՍ ՖԸՆՏԸԳԵԱՆԻ** քարոզը՝ խօսուած Ս. Գայանէ վանքում
Պայծառակերպութեան տօնին մատուցուած Ս. Պատարագին. 5

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

- ԵՂԻԾԷ ՍՐԿ. ՍԱՐԳՍԵԱՆ** — Կաթողիկոսական պաշտօնական դիմելածները
(տիտղոսանունները) 8
- ՅԱԿՈԲ ՊԱՏՐԻԱՐԺ ՆԱԼԵԱՆ** — Համայն քրիստոնեաների պարզ
հաւատալիքների մասին 25
- ԱՐՓԻՆԷ ԲԱԲԼՈՒՄԵԱՆ** — Արեւմտահայ հոգեւորականութեան ու ժողովրդի
հակազդեցութիւնը բողոքականութեան տարածմանը 1830—80-ական թթ. . . . 44

ՊԱՏՄԱԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

- ՌԱՖԻԿ ՆԱՀԱՊԵՏԵԱՆ** — Աւանդական ժողովրդական տարագի
մի տարբերակ (ըստ աղձնիքահայերի շրջանում պահպանուած նիւթերի). . . 58
- ՀԱՅԿԱՆՈՒՇ ՄԵՍՐՈՊԵԱՆ** — Սիւնիքի տարածաշրջանի բուսանուններն
ըստ «Ազգագրական հանդէսի» 79
- ՌՌԲԵՐՏ ԹԱԹՈՅԵԱՆ** — Կ. Պոլսի Հայոց պատրիարքարանի՝
արեւմտահայութեանը վիճակագրելու 1914 թ. ձեռնարկները. 94
- ԱՐՄԻՆԷ ՏԻԳՐԱՆԵԱՆ** — Արցախի խաչքարերի թիրախաւորումը
եւ պաշտպանութեան միջազգային եղանակները 110

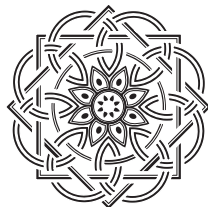
ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐ

ԶՈՒԼԻՆԵՏՏԱԿ ԷՅՆԱԹԵԱՆ — Գեւորգ Երզնկացու «Վասն տէրունական լրմանց կանխելոյ եւ անագանելոյ Չատկի» աշխատութիւնը. 126

ԱՐՄԷՆ ՅԱՐՈՒԹԻԻՆԵԱՆ — «Սահմանադրութիւն» հասկացութիւնը եւ դրա էութիւնն իրաւունքի եւ քաղաքականութեան փոխգործակցութեան մէջ . . . 131

ԳՐԱԽՈՍՈՒԹԻՒՆ. ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆ

ԳԱՅԱՆԷ ԽԱՉԱՏՐԵԱՆ — Յարութիւն քահանայ Մեղրոնեանցի Զերականութիւնը՝ զրուած Շուշիում 143



ISSN 1829-4243
eISSN 2953-7843

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

Հրատարակչական բաժնի տնօրէն՝
Տ. Արարատ քինյ. Պօղոսեան

Խմբագրութեան հասցէն՝
ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹԻՒՆ, Ք. ՎԱՂԱՐՇԱՊԱՏ,
ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ ԷԶՄԻԱԾԻՆ
«ԷԶՄԻԱԾԻՆ»
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՝ 18.12.2024 թ.



ԵՄՔԻԱԾԻՆԻ ՏՊԱԲԱՐՈՒՄ
ԷԶՄԻԱԾԻՆԻ ՏՊԱԲԱՐՈՒՄ