

ԷԶՄԻԱԾԻՆ



Ա.
2025



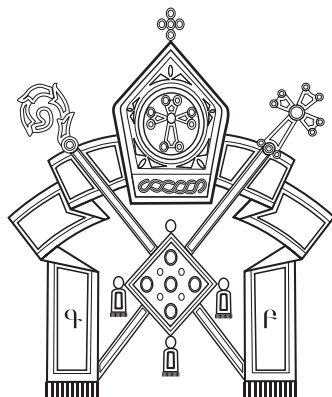
ՉԲ. ՏԱՐԻ

ՀԱՄԱՐ

ՊԼՇՏՈՆԱԿԱՆ ԱՐԱՆԻՐ
ԱՐԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԼԹՈՂԻԿՈՍԻԹԵԼՆ
ՄԼՅՐ ԼԹՈՒՈՅ ՄԲՈՅ ԷԶՐԻԼԾՆԻ

Յո-նո-ար

2025
II. ԷԶՐԻԼԾԻՆ

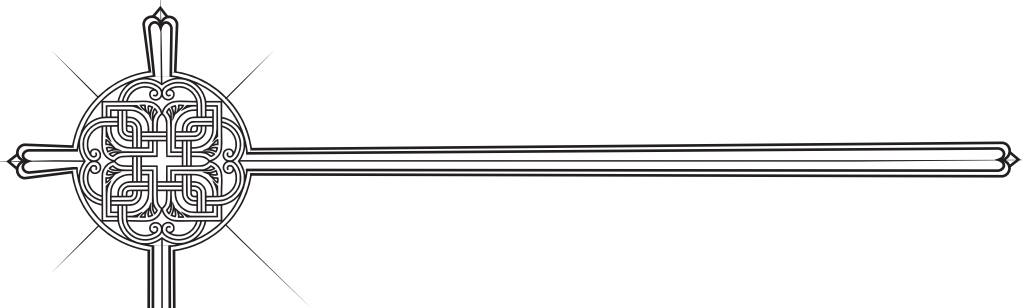


ՀՐԱՄԱՆԱԻ

Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. ԳԱՐԵԳՆԻ ԵՐԿՐՈՐԴԻ

ՎԵՀԱՓԱՌԻ ԵՒ ՍՐԲԱԶՆԱԳՈՅՆ

ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ԱՄԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ



«ԷԶՄԻԱԾԻՆ»

կրօնագիտական եւ հայագիտական ամսագիր

Խմբագրականազմ

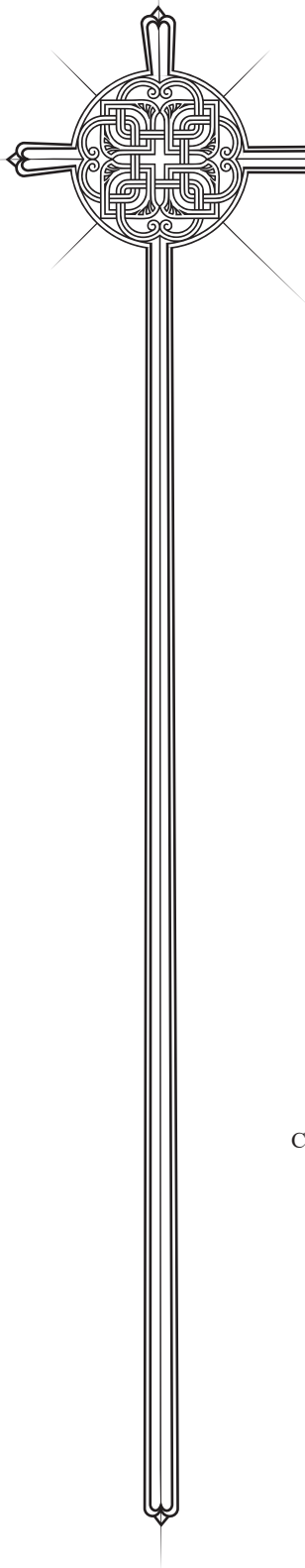
Գլխավոր խմբագիր՝ **Գեորգ Մադոյեան**

Լեզուատնական խմբագիր՝ **Նարէ Սարգսեան**

Տեխնիկական խմբագիր՝ **Գոռ Գրիգորեան**

Խմբագրական խորհուրդ՝ **Տ. Մկրտիչ եպս. Պոռշեան,
Տ. Գեորգ եպս. Սարոյեան,
Տ. Շահէ ծ. վրդ. Անանեան,
Տ. Ռուբէն վրդ. Չարգարեան,
Տ. Յուսիկ աբղ. Սմբատեան,
Տ. Արարատ քինյ. Պօղոսեան,
Ազատ Բոզոեան,
Վահէ Թորոսեան,
Կարէն Մաթեւոսեան**





“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 Mkrtich Proshyan,
Bishop Gevorg Saroyan,
Proto-Archimandrite Shahe Ananyan,
Archimandrite Ruben Zaragaryan,
Rev. Fr. Husik Smbatyan,
Fr. Ararat Poghosyan,
Azat Bozoyan,
Vahe Torosyan,
Karen Matevosyan**



«Эчмиадзин»

Религиоведческий и арменоведческий журнал

Редакционный состав

Главный редактор **Геворг Мадоян**

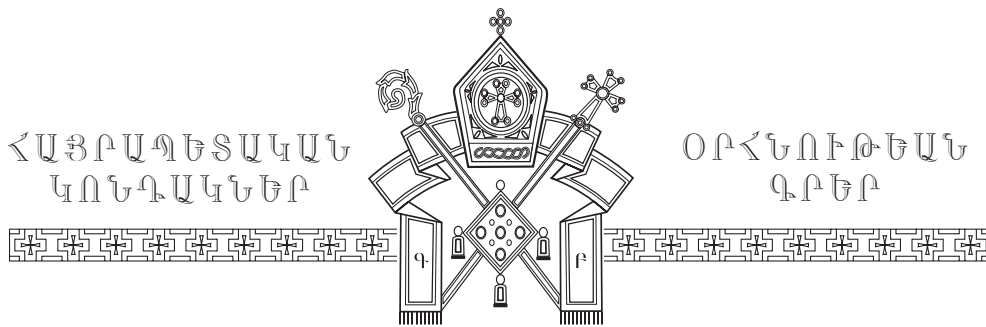
Стилистический редактор **Нарэ Саргсян**

Технический редактор **Гор Григорян**

Редакционный совет **Епископ Мкртич Прошян,
Епископ Геворг Сароян,
Протоархимандрит Шагэ Ананян,
Архимандрит Рубен Заргарян,
Иеромонах Иусик Смбатян,
Иерей Арарат Погосян,
Азат Бозоян,
Ваге Торосян,
Карен Матевосян**



ՔՐԻՍՏՈՍ ԾՆԱԻ ԵՒ ՅԱՅՏՆԵՑԱԻ.
ՋԵՂ ԵՒ ՄԵՂ ՄԵԾ ԱԻԵՏԻՍ



**Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. ՊԱՐԵԳԻՆ Բ. ԱՍԵՆԱՅՆ ՀԱՅՈՑ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ
ՊԱՏՊԱՄԸ ՄԵՐ ՏԵՐ ՀԻՍՈՒՄ ՔՐԻՍՏՈՍԻ ՍՈՒՐԲ ՍՆՆԴՅԱՆ ԵՒ
ԱՍՏՎԱԾԱՀԱՅՏՆՈՒԹՅԱՆ ՏՈՆԻ ԱՌԻԹՈՎ**

(Սուրբ էջմիածին, 6 հունվարի, 2025 թ.)

Յանուն Հօր եւ Որդոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ. ամէն:

«Եկիր ի փրկութիւն ազգի մարդկան, Թագաւոր
փառաց, Քո անճառ խոնարհութեամբդ»
(Շարական):

Սիրելի՛ բարեպաշտ ժողովուրդ,
Մեր Տեր Հիսուս Քրիստոսի Սուրբ Ծննդյան եւ Աստվածահայտնու-
թյան լուսաշող տոնին, համախմբված մեր սուրբ եկեղեցիների կամար-
ների ներքո, փառաբանում ենք Բարձրյալ Աստծուն, որ մարդկության
հանդեպ անհուն սիրով ու ողորմությամբ ուղարկեց Իր Միածին Որդուն՝
ազատելու մարդ արարածին մեղքից ու մահվան կապանքներից: «Փառ-
քի Թագավոր, Քո անճառ խոնարհությամբդ եկար մարդկության փրկու-
թյան համար» - օրհներգում է շարականագիրը:

Այսօր Սուրբ Ծննդյան հրաշագարդ իրադարձությունն է վերստին
հառնում մեր հայացքի առջեւ: Երկնային բարձունքներում գահին բազ-
մող Փառքի Թագավորը ծնվում է աղքատիկ մսուրում: Փրկչի Ծննդյան
հրեշտակաձայն ավետիսին ունկնդիր՝ պարզասիրտ հովիվները խոնարհ-
վում են Մանուկ Աստվածորդու առջեւ: Իմաստուն մոգերը երկրպագում
են Փրկչին, Ով աստվածային խնամքով մարդկությանը առաջնորդում է
դեպի բարիք, հաճություն ու համերաշխություն:

Աստվածորդու հրաշափառ Սուրբ Ծնունդը անճառելի խորհուրդ է՝ մտքին անհասանելի, բայց հավատքով ճանաչելի եւ ընկալելի: Փրկիչը խոնարհվեց եւ մարմին առավ նյութականից դեպի հոգեւորն ու աստվածայինը բարձրացնելու մարդկային սրտերն ու մտքերը: Անմահը մահկանացու դարձավ՝ ճշմարիտ կյանքի եւ հավիտենության ճանապարհը ցույց տալու մարդկությանը՝ համաձայն Իր խոսքի. «Ես եմ ճանապարհը եւ ճշմարտությունը եւ կյանքը» (Հովհ. ԺԴ. 6): Այսօր էլ բեթղեհեմյան պայծառափայլ աստղը փորձություններով խռովահույզ աշխարհում փրկության հույսի ճանապարհն է ուղենշում: Սուրբ Ծննդյան գիշերը վկայում է, որ անգամ նեղությունների խավարում փայլատակում է Աստծո լույսը, ծագում է Արդարության Արեգակը, ինչպես անվանվում է Քրիստոս շարականներում եւ մարգարեության մեջ (Մաղաք. Դ. 2):

Քրիստոսին ընդառաջ գնալը, Նրա պատվիրաններով ապրելը վեհացնում եւ զորացնում է անձերին ու ժողովուրդներին, արժանի դարձնում աստվածային պարգեւների եւ օրհնությունների: Խանձարուրով պարուրված Աստվածորդուն ընդունելով մարդը զգեստավորվում է փրկության շնորհով, որը հավատացյալի կյանքում բխեցնում է երկնառաք բարիքների աղբյուրը: Աստվածամերժ ընթացքները, սակայն, մարդկությանը կանգնեցնում են չարիքների եւ կործանարար սպառնալիքների առջեւ:

Այսօր ամենքս ականատես ենք Աստծուց հեռացող աշխարհի դառնագին իրականությանը՝ նյութականի պաշտամունք, քաղաքական ու տնտեսական շահեր, տիրապետելու մոլուցք, որոնց զոհաբերվում են անհատի եւ ժողովուրդների իրավունքները, բարոյականության սկզբունքները, համամարդկային խաղաղ համակեցությունը, երջանկությունն ու բարիքը: Այս արհավիրքների հետեւանքով մարդկությունը հայտնվել է աղետալի իրողությունների առջեւ՝ պատերազմներ, զոհեր ու ավերածություններ, կարիքի ու դժվարությունների մեջ հասակ առնող որբացյալ եւ անօթեւան երեխաներ, հակամարտությունների դաժան պայմաններում գոյատևող, գաղթական դարձած ընտանիքներ: Այսպիսի տագնապալի իրավիճակները հրամայական են դարձնում աշխարհի բարեփոխումն ու ժողովուրդների համերաշխ գոյակցությունը, որը մշտապես պատգամվում է Մանուկ Աստվածորդու Սուրբ Ծննդյան՝ «յերկիր խաղաղութիւն եւ ի մարդիկ հաճութիւն» (Ղուկ. Բ. 14) հրեշտակաձայն օրհներգությամբ:

Սիրելիներ, աշխարհաքաղաքական ներկա բարդ իրադրության մեջ ծանր փորձությունների ենթարկվեց մեր ժողովուրդը՝ բռնազավթվեց եւ

հայաթափվեց Արցախը, գրավված են մնում Հայաստանի ինքնիշխան տարածքներ, տակավին գերության մեջ են եւ անհայտ կորած մեր բազում զավակներ, Ադրբեջանի կողմից շարունակում են հնչեցվել նորանոր պահանջներ ու սպառնալիքներ: Այսօր մեր երկիրը խռովահույզ է ներքին խնդիրներով՝ կեղծիք, անօրինականություն, չարակամություն, քինախնդրություն, արատավոր երեւույթներ, որոնք հասարակության մեջ պատճառ են դառնում անվստահության, անտարբերության, թշնամանքի ու պառակտումի եւ հանգեցնում ազգի տկարացման: Այս ամենին զուգընթաց քրիստոնեական բարոյական ընկալումների եւ ազգային-հոգեւոր ավանդական արժեքների խեղաթյուրումը աղճատում է մեր ժողովրդի ինքնության դիմագիծը, թուլացնում ազգային ոգին, ներքաշում դեպի մեղքի, հուսահատության որոգայթներ: Սուրբ Ծննդյան խորհրդով մեզ վերստին երկնային հրավերն է ուղղվում՝ ընթանալու սիրո, հաշտության, արդարության տերունավանդ ճանապարհով: Այս կոչը իրագործելի է միայն քրիստոնեական կենսակերպով: Այս կոչը իրագործելի է, եթե անձնական բարեկեցությանն ու հարմարավետությանը չզոհաբերենք մեր ինքնությունը, ժողովրդի անվտանգությունն ու հայրենիքի բարօրությունը: Չենք կարող ծառայել համընդհանուր բարիքին՝ տրվելով փառասիրությանն ու իշխանատենչությանը եւ առաջնայնություն տալով սեփական շահերին: Մենք՝ որպես ազգ, լինի հայրենիքում, թե սփյուռքում, կհաջողենք, եթե միշտ հավատարիմ մնանք Քրիստոսին, Նրա վարդապետությանը, ընթանանք Աստծո խոսքի եւ աստվածային կամքի համաձայն, ձեռքազատվենք մոլորեցնող ու բաժանարար մարդկային նենգամտությունից: Միաբանվենք հանուն մեր պետության անսասանության եւ անվտանգության, Արցախից բռնի տեղահանված մեր քույրերի ու եղբայրների նկատմամբ արդարության վերականգնման, հանուն մեր ազգի ու հայրենիքի ապահով եւ բարօր հարատեւության: Լինենք միմյանց գործակից եւ ոչ՝ հակառակորդ, լինենք նախանձախնդիր ծառայելու եւ ոչ՝ դիրքն ու հանգամանքը չարաշահելու մեջ: Տարագիր չդառնանք մեր երկրից, ապրենք ու արարենք մեր հարազատ բնօրրանում: Երեխաների նոր ծնունդով, արժանավոր զավակների դաստիարակությամբ հզորացնենք մեր ազգն ու հայրենիքը: Յուրաքանչյուրս մեր կարողության չափով ներդրում բերենք համազգային կյանքի առաջընթացին՝ ի պայծառություն մեր պետության եւ ի շահ մեր ժողովրդի լուսավոր գալիքի:



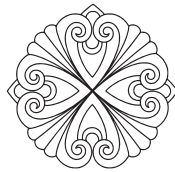


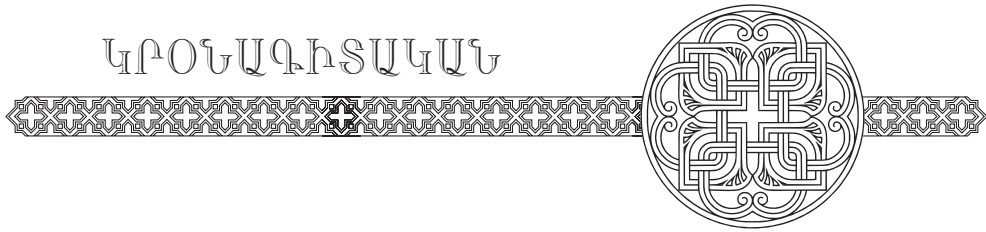
Սուրբ Ծննդյան ուրախալի ավետիսով ողջունում ենք Առաքելական մեր Սուրբ Եկեղեցու Նվիրապետական Աթոռների Գահակալներին՝ Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Արամ Ա Մեծի Տանն Կիլիկիո Կաթողիկոսին, Երուսաղեմի Հայոց Պատրիարք Ամենապատիվ Տ. Նուրհան արքեպիսկոպոս Մանուկյանին, Կոստանդնուպոլսի Հայոց Պատրիարք Ամենապատիվ Տ. Սահակ արքեպիսկոպոս Մաշալյանին, մեր Սուրբ Եկեղեցու ուխտապահ ողջ հոգեւոր դասին: Մեր ողջունն ենք հղում ի Քրիստոս Մեր հոգեւոր եղբայրներին՝ քույր Եկեղեցիների Պետերին եւ հավատավոր իրենց հոտին: Հայրապետական Մեր սերն ու օրհնությունն ենք բերում համայն մեր ժողովրդին ի հայրենիս եւ ի սփյուռս աշխարհի:

Սուրբ Ծննդյան հոգեւորոգ այս օրը միասնաբար աղոթք մատուցենք մարդեղացյալ Աստվածորդուն եւ հայցենք, որ առատ լինեն երկնահեղ օրհնությունները ազգային ու հայրենական մեր անդաստանում, հաստատուն մնան տերունավանդ հավատքը, հույսն ու սերը մեր կյանքում: Խնդրենք Երկնավոր Տիրոջ զորակցությունը մեծ կորուստներ կրած եւ հարազատ բնօրրանից զրկված արցախահայությունը: Խնդրենք Ամենակալից, որ խաղաղություն ու բարօրություն հաստատվի ողջ աշխարհում եւ հայրենի մեր երկրում: Թող Աստծու ամենախնամ Աջը եւ Սուրբ Ծննդյան կենարար շնորհները մշտապես հովանի լինեն համայն մեր ժողովրդին այսօր եւ միշտ եւ հավիտյանս. ամեն:

Քրիստոս ծնաւ եւ յայտնեցաւ,

Ձեզ եւ մեզ մեծ աւետիս:





Doi: 10.56737/2953-7843-2025.01-9

Տ. ՄՈՎՍԵՍ ՔԱՀԱՆԱ (ԴԱՎԻԹ) ՍԱՀԱԿՅԱՆ
Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին

ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՔՐԻՍՏՈՍԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ Ե. ԴԱՐՈՒՄ. ՄԱՐԴԱՑԱԾ ԱՍՏՎԱԾ՝

ՄՈՒՏՔ

Հիսուս Քրիստոսին նվիրված ուսմունքը, որ ձեւավորվել է առաջին դարերում եւ հետագայում վերածվել գիտական համակարգի՝ քրիստոսաբանության, կարեւոր եւ կենտրոնական տեղ է զբաղեցնում քրիստոնեական վարդապետության զարգացման գործընթացում: Ապահովելով Հիսուս Քրիստոսի ինքնության եւ առաքելության ավելի խոր ըմբռնում (Կողոս. Ա. 15–20, Փիլ. Բ. 5–11)՝ այն ընկած է նրա փրկչական գործունեության (Հռոմ. Ե. 8, Եփ. Բ. 8–9) եւ նրանով պայմանավորված հավատքի (Ա. Հովհ. Դ. 1–2, Ա. Կորնթ. ԺԵ. 1–2) ու պաշտամունքի (Կող. Գ. 16–17) հիմքում՝ սահմանելով քրիստոնյայի ինքնությունը (Ա. Կորնթ. Ա. 22–23):

Տարբեր մոտեցումների կիրառմամբ ներկայացնելով աստվածամարդկային միությունը՝ քրիստոսաբանությունը ոչ միայն ներկայացնում է քրիստոնեական հավատքի հիմնարար սկզբունքներ, այլ նաեւ՝ փոխանցում է Աստծու հայտնության ըմբռնումը Հիսուս Քրիստոսի միջոցով, որով եւ դառնում է ընդհանուր աստվածաբանության՝ Աստծու մասին ճանաչողության եւ Աստծու հետ մարդու երկխոսության կարեւորագույն առանցքներից մեկը:

Սույնն ի մտի ունենալով՝ կարող ենք վստահորեն ասել, որ ինչպես ընդհանուր աստվածաբանության, այնպես եւ քրիստոսաբանության

^{1*} Ստացվել է՝ 4.08.2024, գրախոսվել է՝ 4.09.2024:

Էլ. հասցե՝ fr.movses@gmail.com:

հիմնադիրը նույն ինքը Հիսուս Քրիստոսն է: Նրա վարդապետությունը գրի են առել Իր աշակերտները եւ փոխանցել մարդկությանը (Հովհ. Ի. 30–31, Մատթ. ԻԸ. 19–20): Նախ եւ առաջ հենց այդ Սուրբ Գրությունների միջոցով է, որ մարդը կարողանում է ծանոթանալ էմմանուելի՝ Հիսուս Նազովրեցու հետ, որ ներկայանում է իբրեւ Քրիստոս (Մատթ. ԺԶ. 16, Հովհ. Ա. 41), իբրեւ Խոսք (Հովհ. Ա. 1) եւ մարմին (Հովհ. Ա. 14), իբրեւ Տեր (Հռոմ. Ժ. 9, Գործք Ժ. 36) եւ Ծառա (Փիլ. Բ. 5–8, Մարկ. Ժ. 45), իբրեւ Աստծու Որդի (Մատթ. Գ. 17, Հովհ. Ի. 31) եւ Մարդու Որդի (Մարկ. Ժ. 45, Ղուկ. Ե. 24), եւ վերջապես իբրեւ Աստված (Հովհ. Ի. 28), որ մարդացել է եւ ինքն իրեն զոհաբերել հանուն մարդկության փրկության (Փիլ. Բ. 6–8, Հռոմ. Ե. 8, Ա. Հովհ. Ա. 1):

Հիսուս Քրիստոսի՝ Մարմնացած Խոսքի, ինքնության ըմբռնումը հիմնարար էր ինչպես իր անմիջական աշակերտների, այնպես եւ հետագայում իրեն հավատացողների համար, որոնք ձգտում էին հասկանալ նրա կյանքի, մահվան եւ հարության խորհուրդն ու նպատակը: Այս ձգտումով պայմանավորված՝ վաղ քրիստոնյա աստվածաբանները հաճախ բախվել են այնպիսի բնական, բայց եւ խորը հարցադրումների, ինչպիսիք են. ի՞նչ է նշանակում Խոսքի մարմնավորումը, ինչպե՞ս է դա տեղի ունեցել, եւ որքանով էր հնարավոր ու անհրաժեշտ, որ կատարյալ Աստված դառնար նաեւ կատարյալ մարդ:

Բնականաբար, Հայոց Եկեղեցին նույնպես խնդիր ուներ իր հետեւորդներին փոխանցելու Քրիստոսի մասին ուսմունքը, բացատրելու նրանց Քրիստոսի ինքնությունը՝ իրենց իսկ հարազատ լեզվով: Սրանով պայմանավորված, Հայոց Եկեղեցու վարդապետները գրերի գյուտից հետո անմիջապես լծվել են ոչ միայն Սուրբ Գրքի եւ ծիսական ու աստվածաբանական երկերի թարգմանությանը, այլեւ իրենք եւս հեղինակել են տարբեր բնույթի երկեր, որոնցում ներկայացրել են Հիսուս Քրիստոսին իբրեւ մարդացած Աստծու: Այդ երկերի քննությամբ ստորեւ ներկայացվելու է Հայոց Եկեղեցու քրիստոսաբանությունը Ե. դարում՝ երբ Հայոց Եկեղեցին դեռ չէր մտել քաղկեդոնական-քրիստոսաբանական վեճերի մեջ, այլ առավելաբար հետապնդում էր Քրիստոսին իր հետեւորդներին բացատրելու նպատակը:

ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՔՐԻՍՏՈՍԱԲԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ Ե. ԴԱՐՈՒ

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԻՆՔՆՈՒՐՈՒՅՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

Աստծու Որդին, Հիսուս Քրիստոսն Աստված է², Արարիչ³, որ «հագել» է մարդկային շարժարելի բնություն՝ մարմին ու հոգի, եւ «խառնելով»՝ միավորել այն իր աստվածությունը, արդարություն գործել հոգով եւ մարմնով եւ ազատել մարդկանց մեղքի ծառայությունից, քանզի մարմնացել ու մարդացել է իր կամքով եւ հանձն առել բոլոր մարդկային կարիքերն ու կրքերը, բացի մեղքից: Այս են ուսուցանում մեզ «Հաճախապատում» ճառերը⁴:

Մարդանալով «Քրիստոս, որ վասն մեր աղքատացաւ ստուգապէս, որ Տէրն է փառաց... հաշտեցոյց զԱստուած ընդ մարդկան ի ձեռն խաչի եւ կամաւոր չարչարանաց»⁵: Այլ խոսքերով՝ խոնարհվելով եւ մտնելով մարդկային իրականություն՝ Քրիստոս, որ Որդին է Աստուծո, դառնում է մարդ եւ շարժարկելով ու խաչվելով՝ մահանում է մարդկանց փոխարեն իբրեւ զոհաբերություն մարդկային մեղքերի քաղության համար՝ մաքրելով մարդկանց մեղքերն ու հաշտեցնելով մարդկանց՝ արարածներին, իրենց Արարչի հետ, նորոգելով վերջիններիս մեղքի ապականությունից եւ շնորհով նրանց իր եղբայրը եւ Աստծու զավակները դարձնելով. «Եւ Քրիստոս զխոնարհութեան մարմինս զայս առնելով՝ խոնարհութեամբ զնա [զաստուածամարտն] կործանեաց, եւ զխոնարհս բարձրացոյց, եւ խայտառակեաց զնորա ամբարհաւանութիւնն»⁶:

Աստծու Որդու մարդեղացման իրականությունը «Հաճախապատում» ճառերում բացատրվում է «հագնել» («զգենուլ») եւ «խառնել» եզրույթների կիրառմամբ, որոնց կողքին հանդիպում են նաեւ «վերցնել» («առնուլ») եւ «միավորել» եզրույթները⁷:

² Տէն Սրբոյն Գրիգորի Հայոց Լուսաւորչի ասացեալ Ճառս Յաճախապատումս եւ լուսաւոր վարդապետութիւնս յաղագս աւգտի լսողաց, Մատենագիրք Հայոց, Ե. դար, հտ. Ա., Անթիլիաս-Լիբանան, 2003 (այսուհետեւ՝ Յաճախապատում), էջ 67, 137:

³ Տէն նույն տեղում, էջ 93, 95:

⁴ Տէն նույն տեղում, էջ 16, 93-94, 118:

⁵ Նույն տեղում, էջ 59, 56:

⁶ Նույն տեղում, էջ 94, հմմտ. նույն տեղում, էջ 15, 16, 35, 61, 66, հմմտ. նաեւ Պատմութիւն վարուց եւ մահուան առն երանելոյ սրբոյն Մեսրոպայ Վարդապետի մերոյ Թարգմանչի ի Կորին Վարդապետէ յաշակերտէ նորին, Մատենագիրք Հայոց, Ե. դար, հտ. Ա., Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, էջ 268-269:

⁷ Տէն Յաճախապատում, էջ 16, 72, 93-94:

Կարեւոր է ընդգծել, որ «խառնումն» (κεράννυμι, μίγνυμι) եզրույթը խորհրդանշում է աստվածային եւ մարդկային բնությունների միասնությունը սերտաճման (συμψύια, συμφύσια) համապատկերում, մատնանշելով բնությունների սերտ, անտրոհելի կապը, Աստծու՝ մարդկային իրականության մեջ մտերմիկ մասնակցությունը եւ մարդկային ներգրավվածությունն աստվածային կյանքում⁸: «Զգենումն» (Ϸ) եզրույթը, որ ուղղակի նշանակում է «հագնել», ասորական աստվածաբանության մեջ օգտագործվել է Նիկիական սαρκαθέντα (մարմնացավ) եզրույթը թարգմանելու նպատակով, որով «զգեստավորման» պատկերը ասորական միջավայրում դարձել է մարմնավորման վերաբերյալ Նիկիական ուղղափառ Նիկալման համարժեքը, խորհրդանշելով աստվածային եւ մարդկային կատարյալ միությունը⁹:

«Զգենումն» եւ «խառնումն» եզրույթները «Հաճախապատում» ճառերում կիրառվում են թե՛ առանձին-առանձին, թե՛ միասին, սակայն երկու պարագաներում էլ չեն տրոհվում տարբեր իրականությունների մեջ, այլ բնորոշում են մի եւ նույն իրողությունը՝ աստվածային եւ մարդկային կատարյալ միությունը. Որդի Աստված հագնում է ամբողջական մարդկային բնություն (մարմին եւ հոգի) ու խառնում է այն իր աստվածությանը¹⁰, դարձնելով իր մարմինը (մարդկային բնությունը)՝ «աստվածախառն»¹¹, այսինքն՝ կատարելապես միավորված մեկը մյուսի հետ:

«Հաճախապատում» ճառերում յուրահատուկ կերպով ընդգծված են նաեւ Աստծու Որդու կամավոր շարժարանքների եւ մահվան դրվագները¹²: Լինելով անմեղ՝ Քրիստոս ինքնակամ գնում է մահվան, ինչով եւ իրականացնում է «հաշտութիւն»-ն Աստծու եւ մարդկության միջեւ¹³: Սրանից է բխում մարդու փրկությունը, որը կապվում է նաեւ Երկնքի արքայության

⁸ ՏԷՍ ՏԻ. Ա. ԱՆԱՆՅԱՆ, The Armenian Chritological Tradition, The dialogue between the Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches, ed. by Ch. Chaillot, Volos, 2016, էջ 302:

⁹ ՏԷՍ նույն տեղում, էջ 303–304:

¹⁰ ՏԷՍ Յաճախապատում, էջ 118:

¹¹ ՏԷՍ նույն տեղում, էջ 55:

¹² ՏԷՍ նույն տեղում, էջ 16, 56, 76–77, 89, 92, 93, 114, հմմտ. Կանոն Սրբոյն Գրիգորի Պարթեւի, դարձեալ հարցումն եւ պատասխանիք նորա, Մատենագիրք Հայոց, Ե. դար, հտ. Ա., Անթիլիաս–Լիբանան, 2003, էջ 149, Ժամակարգութիւն Հայաստանեայց Սուրբ Եկեղեցւոյ յորում պարունակին Սաղմոս Դավթի, Ժամագիրք Ատենի եւ Տօնացոյց, Զ. տպ., Վաղարշապատ, 1999, էջ 294:

¹³ ՏԷՍ Յաճախապատում, էջ 56, 61, 83, 89, 119:

ժառանգման եւ մարդկանց աստվածացման¹⁴ Աստծու հետ միավորման հետ, որտեղ Աստծու մարդեղացումն ու մարդու աստվածացումը բնութագրվում են նաեւ «կերպարանք» վերցնելով, առաջինը՝ ծառայի, երկրորդը՝ Աստծու¹⁵:

Ճառերի հեղինակը այս համապատկերում շատ հստակ ընդգծում է նաեւ Սբ. Մկրտուկյան եւ Սբ. Հաղորդուկյան խորհուրդների անհրաժեշտությունը, որոնցով եւ մարդ կարողանում է «որդեգրվել» Աստծուն եւ դառնալ Քրիստոսի ժառանգակիցն ու եղբայրը¹⁶, որը նույնպես տեղի է ունենում «զգենման» միջոցով, սակայն արդեն մարդկանց. «զՔրիստոս զգեցան եւ զկերպարանս որդեգրութեան առին»¹⁷:

Քրիստոսի մարդեղացման վերաբերյալ ընկալումների շրջանակներում յուրահատուկ տեղ են զբաղեցնում Սբ. Սահակ Պարթեւի եւ Սբ. Մեսրոպ Մաշտոցի գրությունները: Անդրադառնալով նեստորական ուսմունքին, որ Քրիստոսին բաժանում էր երկուսի՝ առանձին մարդու

¹⁴ «Աստվածացման» ընկալումը, որը ենթադրում է մարդու միությունը Աստծու հետ՝ հիմնարար կերպով ձեւավորվում է Սբ. Իրինեոս Լիոնացու (130–202 թթ.) ժամանակներից, որն «Հնդդեմ հերձվածոց» (Κατὰ Αἰρέσεων) իր նշանավոր երկում ուսուցանում է, որ Աստծու Որդին դարձավ Մարդու Որդի, եւ Աստծու Խոսքը՝ մարդ, մեղավոր մարմնի նմանությամբ, որպեսզի դատապարտի մեղքը եւ դուրս մղի այն մարմնից՝ մարդուն կոչելով դեպի իր նմանությունը, մարդուն՝ Աստծուն ընդօրինակող դարձնելով՝ սովորեցնի ընդունել Աստծուն եւ Աստծուն ուրացածին ընտելացնի Աստծու հետ, որպեսզի Աստված բնակվի մարդու մեջ, եւ մարդը, միանալով Աստծուն, դառնա Աստծու որդի՝ որդեգրվելով նրան եւ ստանալով անապականություն ու անմահություն (տե՛ս Patrologiae: Cursus Completus, SEU Bibliotheca Universalis, Integra, Uniformis, Commoda, Oeconomica, Omnium SS. Patrum, Doctoreum Scriptorumque Ecclesiasticorum...; Series Græca In Qua Prodeunt Patres, Doctores Scriptoresque Ecclesie Græce As. Barnaba Ad Photium, Accurante J. P. Migne, Tomus VII, Pars Prior. S. Irenaeus, Episcopus Lugdunensis et Martyr, 1857, էջ 874–875, 937–940, 944): Միեւնույն ժամանակ Սբ. Իրինեոս Լիոնացին ինքը չի օգտագործում «աստվածացում» եզրույթը: Եկեղեցական շրջանակներում այն սկսում է գործածվել Սբ. Աթանաս Ալեքսանդրացու (296–373 թթ.) շնորհիվ, որը «Խոսքի մարդեղացման մասին» (Περὶ ἐνανθρώπησως τοῦ Λόγου) իր երկում գրում է. «Αὐτὸς γὰρ ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν» [Նա մարդացավ, որպեսզի մենք աստվածանանք] (Patrologiae: Cursus Completus, SEU Bibliotheca Universalis, Integra, Uniformis, Commoda, Oeconomica, Omnium SS. Patrum, Doctoreum Scriptorumque Ecclesiasticorum...; Series Græca In Qua Prodeunt Patres, Doctores Scriptoresque Ecclesie Græce As. Barnaba Ad Photium, Accurante J. P. Migne, Tomus XXV. S. Athanasius Alexandrinus Archiepiscopus, Tomus Primus, 1857, էջ 192): «Աստվածացում» եզրույթը իբրեւ այդպիսին «Հաճախապատում» ճառերում չի հանդիպում, սակայն գաղափարն առկա է տարբեր գրվագներում (տե՛ս Յաճախապատում, էջ 13, 15, 16, 19, 107):

¹⁵ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 15, 16, 72, 88:

¹⁶ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 15, 28, 29, 52, 88–89:

¹⁷ Նույն տեղում, էջ 88: Այս գաղափարները գրեթե նույնությամբ կրկնում է նաեւ Փավստոս Բուզանդը (տե՛ս Բուզանդարան Պատմութիւնք, Մատենագիրք Հայոց, Ե. դար, հտ. Ա., Անթիլիաս–Լիբանան, 2003 (այսուհետեւ՝ Բուզանդարան), էջ 298, 313, 319, 320, 322):

եւ առանձին Աստծու, Սբ. Սահակն ու Սբ. Մեսրոպը Մելիտինեի Ակակիոս եպիսկոպոսին եւ Կոնստանդնուպոլսի Պրոկղ պատրիարքին ուղղված իրենց գրություններում նշում են, որ Քրիստոսում երկու որդի կամ երկու տեր ընդունելը սխալ եւ խավարահեղց մոտեցում է, քանի որ մեղքերից ապականված եւ հնացած մարդուն ամբողջապես՝ մարմնով, հոգով եւ ոգով նորոգելու համար Աստված ինքը պետք է ճշմարիտ մարդ դառնար, իրենով մաքրելով մարդկային բնությունը, որը եւ իր մարդեղացման ողջ նպատակն էր¹⁸։ Մինչդեռ, Քրիստոսում երկուսին ճանաչել՝ կնշանակեր մերժել Աստծու եւ մարդու կատարյալ միությունը։ Քրիստոսում չկան երկու տերեր կամ երկու որդիներ՝ մեկն Աստծու, մյուսը՝ մարդու, այլ նա ինքն Աստծու եւ մարդու Որդին է։ Աստծու խոսքն ինքը մարմին վերցնելով դառնում է իրական մարդ՝ մարմնով, հոգով եւ ոգով, ինչպես բոլոր մարդիկ են, միեւնույն ժամանակ, մնալով նույն Աստվածը, որ էր, քանզի երբ ինքն իրեն իբրեւ մարդ զոհաբերում է խաչի մահվամբ՝ ինքն էլ իրեն իբրեւ Աստված ընդունում է, ինչը տեղի է ունենում առանց ժամանակային կամ տարածական կամ որեւէ այլ տեսակի տրոհման եւ երկվություն, քանի որ գործող անձը մեկն է՝ նույն ինքն Աստծու Որդին¹⁹։

Բնական է, որ ներստորականները, ինչպես նաեւ նրանց նախորդող շատ ուրիշներ, չէին կարողանում ընկալել, թե ինչպես Քրիստոս կարող է լինել «մի», կատարելապես լինելով Աստված եւ մարդ, երբ Աստված անշարժարելի է, իսկ Քրիստոս խաչվել է, չարչարվել ու մահացել։ Այս հարցին կարծես ի պատասխան, Սբ. Սահակն ու Սբ. Մեսրոպը հստակեցնում են, որ «աստվածությունը չի չարչարվում մարմնում», բայց Որդին կամավորաբար, առանց որեւէ պարտավորվածության, ստանձնում է այդ չարչարանքը եւ մնացյալ կրքերը՝ մարդ դառնալով։

«Եւ վասն մարմնագեցութեան Որդոյ այսպէս հաւատամք. զի առ յանձն լինել մարդ կատարեալ յաստուածածին Մարիամայ Սրբով Հոգւով, առեալ շունչ եւ մարմին ճշմարտիւ եւ ոչ կեղծեալ, այսպէս եւ կատարեաց փրկել

¹⁸ Տե՛ս Պատասխանի Տեառն Սահակայ, Թղթոյն Ակակայ, Մատենագիրք Հայոց, Ե. դար, հտ. Ա., Անթիլիաս-Լիբանան, 2003 (այսուհետեւ՝ Պատասխանի Թղթոյն Ակակայ), էջ 223–224, հմմտ. Պատասխանի Թղթոյն Պրոկղի Երանելոյ, ի Սահակայ եւ ի Մաշդոցէ, Սուրբ Վարդապետացն Հայոց, Մատենագիրք Հայոց, Ե. դար, հտ. Ա., Անթիլիաս-Լիբանան, 2003 (այսուհետեւ՝ Պատասխանի Թղթոյն Պրոկղի), էջ 221։

¹⁹ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 219, 220, հմմտ. Պատասխանի Թղթոյն Ակակայ, էջ 223։

զմեր մարդկությունս, եւ նշմարաւի շարշարեցաւ: Ոչ եթէ ինքն պարտէր շարշարանաց, զի ազատ է աստուածութիւնն ի շարշարանաց, այլ վասն մեր էառ յանձն զշարշարանս, խաշեցաւ եւ թաղեցաւ եւ յերիւ ատուր յարեաւ, եւ յերկինս համբարձաւ, եւ ընդ աջմէ Հաւր նստաւ...

Ինքն յանձն էառ քաղց եւ ծարաւ, աշխատութիւն եւ քուն, իբր ոչ եթէ Աստուածութիւնն ի մարմնոյն շարշարանաց ի պարտութիւն մատնեալ էր, այլ զի խցցէ զանամաւթ բերանս եւ անաւրէնութեամբ սրեալ զլեզուս, որ արդէն իսկ յաւժարեալ են հայհոյութիւնս խաւսել. որք ասեմն՝ ոչ նշմարտութեամբ այլ կեղծեալ ի ցնորս առ աշաւ երեւելով գալուստն եղեւ, համբեր յանձն առեալ ապտակս եւ անարգանս, խաշ եւ մահ, իբրեւ ոչ եթէ ինքն պարտական եւ արժանի էր այսմ. եւ ոչ մահուն արժանի էր զոր մեռաւ, զի անմահ է Աստուածութիւնն, այլ զի զմեր անարգանս որ ի մեղաց մերոց եղեւ, սրբով Աւետարանաւ եւ պատուական արեամբն ջնջել ի մէնջ եւ լուանալ արժանի արասցէ»²⁰:

Այստեղ տեսնում ենք, որ Սբ. Սահակն ու Սբ. Մեսրոպը անդրադարձ են կատարում ոչ միայն նեստորականներին, այլ նաեւ երեւութականներին (ի ցնորս առ աշաւ երեւելով գալուստն եղեւ), հստակեցնելով, որ թեեւ աստվածությունն ազատ է շարշարանքներից, մարդացած Աստված ճշմարտապես է շարշարվել, եւ «ոչ կարծյոք»։ Քրիստոս Աստծու Միածին Որդին է, որ մարդկանց փրկության համար մարմին հագնելով, մարմնանալով՝ կատարյալ մարդ է դարձել, կամավորաբար ստանձնելով մարդկային կոբերը։

Ուշագրավ է, որ հեղինակներն Աստծու Որդու մարդեղացումը բնութագրում են ոչ միայն իբրեւ «մարմնացում», այլ նաեւ «մարմնազգեցություն» (մարմին հագնել)։

«Մարմնացման» պարագային շատ հստակ է, որ «մարմին» ասելով հեղինակն ընկալում է ոչ թե անշունչ մարմինը իբրեւ լոկ նյութական գոյություն, այլ՝ շնչով եւ հոգով հանդերձ, ինչը խորհրդանշում է այն, որ մարմնացմամբ Աստծու Որդին դառնում է կատարյալ մարդ։ «Մարմնազգեցության» պարագային հեղինակը ցույց է տալիս, որ «մարմին հագնելու» գաղափարը հավասարազոր է «մարմին դառնալուն», քանի որ հավասարապես բնութագրվում է այն, որ Աստծու Որդին հանձն է առնում լինել «կատարյալ մարդ», ինչպես արդեն իսկ վկայվել է. «Եւ վասն մարմնազգե-

²⁰ Պատասխանի թղթոյն Պրոկղի, էջ 220–221։

ցուրեան Որդոյ այսպէս հաւատամք. զի առ յանձն լինել մարդ կատարեալ... առեալ շունչ եւ մարմին ճշմարտի եւ ոչ կեղծեալ»²¹:

Կոստանդնուպոլսոյ պատրիարք Նեստորին ու նրա ուսմունքը դատապարտել են Ընդհանրական եկեղեցու 431 թ.՝ Եփեսոսի տիեզերաժողովի ժամանակ: Այս մասին գրավոր կերպով Սբ. Մեսրոպ Մաշտոցին տեղեկութիւններ է հաղորդել դիտարկող շրջափուլի ընթացքին գրսում գտնվող նրա աշակերտներից Սբ. Եզնիկ Կողբացին: Վերջինիս անվամբ հայտնի նամակի պահպանված պատառիկում ընթերցում ենք.

«... խոստովանել գՔրիստոս՝ Աստուած ճշմարիտ եւ Որդի Աստուծոյ եւ Միածին, ծնեալ ի Հաււէ յառաջ քան զյաւիտեանս, եւ Տէր արարիչ ամենայն արարածոց, եւ զնոյն Բանն Աստուած ի վախճան ժամանակաց զգեցեալ մարմին եւ եղեալ վասն մեր մարդ, առանց շրջելոյ եւ անկանելոյ յիւր աստուածական բնութենէն, եւ ծնեալ ի սուրբ Կուսէն, Աստուած՝ ըստ մարմնաւոր ծննդեան մարդ կատարեալ. եւ կոչի եւ է Կոյսն Տիրածին եւ Աստուածածին, եւ ծնեալն Աստուած եւ մարդ կատարեալ»²²:

Հավատքի այս դավանութեան դրույթներից քրիստոսաբանական առումով առանձնակի կարեւորություն ունեն հետեւյալները.

ա. Հայր Աստծու Միածին Որդին՝ Խոսք Աստվածը մարմին վերցրեց (հագավ) եւ մարդ դարձավ առանց իր աստվածային բնությունից զրկվելու (նվազելու) եւ այլափոխվելու (փոխարկվելու):

բ. Աստված, որ ծնվեց Սբ. Կույսից՝ կատարյալ մարդ է իր «մարմնավոր՝ մարդկային ծննդյամբ»:

գ. Քանի որ Սբ. Կույսից ծնվածը Աստված է եւ կատարյալ մարդ, Սբ. Կույսը ոչ միայն Աստվածածին է, այլեւ՝ Տիրածին:

Այստեղ հատուկ ուշադրության է արժանի «Տիրածին» բնութագրումը, որը ոչ թե հակադրության մեջ է գրվում «Աստվածածին» լինելու հետ (ինչպես Նեստորի «Քրիստոսածին» եզրյութի կիրառման պարագա-

²¹ Նույն տեղում, էջ 220, հմմտ. նույն տեղում, էջ 219, Կանոնք Սրբոյն Սահակայ Հայոց Հայրապետի Գլուխք ՄԵ., Մատենագիրք Հայոց, Ե. դար, հտ. Ա., Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, էջ 183, Պատասխանի թղթոյն Ակակայ, էջ 223:

²² Ի թղթոյն Եզնիկայ Կողբացույ թարգմանչի, զոր գրեաց ի Կոստանդնուպոլսոյ առ Երանելին Մաշտոց վարդապետ, յետ առաջնոյ ժողովոյն Եփեսոսի յորում լուծին ի պատուոյ զՆեստոր Կոստանդնուպոլսի եպիսկոպոս, Մատենագիրք Հայոց, Ե. դար, հտ. Ա., Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, էջ 513:

յին էր), այլ՝ համալրում վերջինիս: Մարիամը է՛լ Աստվածածին է՛լ Տիրածին, քանի որ նրանից ծնվածը կատարյալ Աստված է, որ մարդկային իր ծննդյամբ դարձել է նաեւ կատարյալ մարդ՝ ճանաչվելով իբրեւ Տեր:

Այս նույն մոտեցումը տեսանելի է նաեւ Կողբացու «Եղծ աղանդոց» երկում, որտեղ հեղինակը շատ հստակ շեշտում է Քրիստոսի Աստված լինելը, անսերմ հղությունը եւ մարդեղությունը, որը բնութագրում է «զգե-նուլ» եզրույթով²³: Նա ընդգծում է, որ մարդեղացումը ոչ թե «նմանու-թյուն» է, այլ «ճշմարտություն», հակառակ պարագային փրկագործու-թյունը եւս անիրական կլիներ, եւ ինչն է առավել հետաքրքիր, որ նրա համար ասել, թե՛ Քրիստոս մարմին չի «հագել», կնշանակի, ասել, թե՛ Քրիստոս ճշմարիտ մարդ չի դարձել, որով եւ մարդու փրկագործությունն անկատար է մնացել:

«Եւ եթե նմանութեամբ միայն եղել մարդ, եւ կերպարանաւ եւեթ էր խաչն, եւ՝ չարչարանք, եւ՝ մահն, ապա եւ փրկութիւն ինչ ոչ գործեցաւ: ... Բայց զայն եւս հարցցով. մարմնաւ՞ո՞ւմ էր Յեսուն, եթե՛ անմարմին: Եթե ասիցեն, թե ան-մարմին էր, լուիցեն, զի եթե անմարմինն եկն եւ աստ մարմին, որպէս ասենն, ոչ զգեցաւ, յայտ է, եթե ոչ ետ ինչ եւ ոչ առ, ոչ մեռաւ, եւ ոչ փրկեաց»²⁴:

Ե. դարի հաջորդ երկը, որ մեզ քրիստոսաբանական հետաքրքիր երանգներ է ներկայացնում՝ «Բուզանդարան պատմություններն» են, որ-տեղ յուրահատուկ կերպով մատնանշվում է Քրիստոս նախագոյություն հանգամանքը: Հստ այսպէ՛ Հիսուս Քրիստոս Աստծու Որդին ու ծնունդն է, արարչակիցը իր Հոր, որ ի սկզբանէ Հոր հետ լինելով՝ իր խոսքի զորու-թյամբ արարում է աշխարհը, կազմավորում է մարդուն եւ առաջնորդում նրան ողջ Հին Կտակարանում՝ ուղղորդում է Աբրահամին Իսահակի զո-հաբերության դրվագում, խոսում է Մովսէսի հետ այրվող մորենու միջից, եւ ինքն էլ կերակրում ու հագեցնում է հրեաներին անապատում, որից հետո տեսնելով մարդկանց շարունակական անարգանքը Հոր հանդեպ՝ ինքը մարդ է դառնում՝ ուսուցանելու նրանց ճշմարտությունը եւ հաշտեց-նելու նրանց Աստծու հետ:

«Իսկ Տէր եկն յայց ելեալ կորստականին, ծնաւ ի Կուսէն ի մարդկան կեր-պարանս, զի արասցէ խաղաղութիւն յերկինս եւ յերկրի, եւ ածցէ զիւր Հայրն

²³ Տէս Եղծ Աղանդոց [Եզնիկ Կողբացի], Մատենագիրք Հայոց, Ե. դար, հտ. Ա., Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, էջ 445, 452, 454, 459, 464:

²⁴ Տէս նույն տեղում, էջ 502–503:

ծնաւոյ ի հաշտութիւն ընդ արարածս իւր՝ մարդակերպ պատկերաւն, զի յանդիման լիցին ամենայն մեղքեալ արարածքն աներեւոյթն Աստուծոյ»²⁵:

Ուշագրաւ է, որ երկի հեղինակը, իր պատմութեան մեջ շարադրելով քրիստոսաբանական ընկալումները՝ անդրադառնում է նաեւ արիոսականներին եւ նրանց դեմ արտահայտւելով նշում, որ Հիսուս Քրիստոսը ծնունդ եւ որդի է Հոր բնութիւնից²⁶: Նրա համար հստակ է, որ մարդ ծնվողն Աստված է եւ Աստծու Որդի, որի մարդանալը բնութագրում է իբրեւ «ծառայի կերպարանք» առնել եւ «մարդակերպ պատկեր» ունենալ²⁷:

«Կորպարանք» եզրույթի կիրառումը եւս կարեւոր է: Հեղինակը «ծառայի կերպարանք» առնելուն զուգահեռ բազմիցս մատնանշում է նաեւ Քրիստոսի՝ իբրեւ ծառայի կերպարանք «ծնվել»-ու եւ «լինել»-ու («եղել»)²⁸ հանգամանքները, որով ընգծվում է «կերպարանքի» իրականութիւնը՝ Քրիստոս մարդկային կերպարանք է առնում, քանի որ ճշմարտապես ներկայանում է մարդկանց իբրեւ մարդ²⁸, որով «կերպարանքը»՝ ներկայացնում է ճշմարիտ մարդկային ամբողջականութիւնը: Ընդ որում՝ ծառայի կերպարանք առնելով Քրիստոս ազատում է մարդուն ծառայութիւնից՝ քանզի նորոգում է մեղքով հնացած մարդուն՝ նոր մարդ դարձնելով, ինչը հնարավոր էր միայն այն պարագային, եթե Քրիստոս իրական եւ կատարյալ մարդ դառնար. «Ապա յիւրաի ուրեմն ի նորոգման արարածոց, զամենայն վերստին նորոգէ. զի եթէ իցէ ոք ի Քրիստոս՝ նոր արարած: Զի այն ուր հինն էր՝ էանց, արդ աւասիկ եղեւ նոր ամենայն. զի եկն էառ զմարդկան կերպարանս, եւ իմեամբ դարձեալ զամենայն նորոգեալ հաստատեաց»²⁹:

Հայոց Եկեղեցում Ե. դարի քրիստոսաբանութեան համար շրջադարձային կերպար է Սբ. Եղիշե վարդապետը, որ հայտնի է իր «Պատմութեամբ», «Արարածոց մեկնութեամբ» եւ «Խրատներով»:

Վարդանանց պատերազմին նվիրված իր պատմութեան մեջ, որը պատմագրական երկ լինելով հանդերձ, միեւնոյն ժամանակ խորին աստվածաբանական ընկալումներ է պարունակում, հեղինակը բացատրում է, որ Աստված ինքը աշխարհ գալով մարդ է դառնում՝ մարդկային կերպարանք առնելով, Սուրբ Կույսից վերցնում եւ «հագնում է մարդկային

²⁵ Բուզանդարան, էջ 320, հմմտ. նույն տեղում, էջ 319, 326:

²⁶ Տէս նույն տեղում, էջ 330:

²⁷ Տէս նույն տեղում, էջ 319, 320, 322, 327, 397:

²⁸ Տէս նույն տեղում, էջ 320, 322, 397:

²⁹ Նույն տեղում, էջ 320:

բնությունն ամփոփող շարչարելի մարմին» եւ այն անբաժանելի կերպով միավորում է իր աստվածությանը, իր մարմնով ընդունում է մարդկանց մեղքերի պատճառով հասանելի շարչարանքները, ապա՝ խաչվում այդ նույն մարմնով, հարություն առնում եւ համբարձվում երկինք³⁰: Ճշմարիտ Աստված էր եւ դառնում է ճշմարիտ մարդ: Մարդ դառնալով չի կորցնում իր աստվածությունը, ոչ իսկ Աստված մնալով՝ աղավաղում իր մարդկությունը, այլ նույնն է եւ մի, որ միավորվում է մարդկության հետ, որպեսզի եւ մարդուկությունը միավորվի իր աստվածությանը:

«Եկն եմուտ ընդ մերով մարդկութեամբս, զի եւ մեք մտցում ընդ նորա աստուածութեամբն: ...միանգամայն զբոլոր բնութիւնն մարմնով, շնչով եւ հոգով զգեցաւ, եւ միաբանեաց ընդ աստուածութեանն. միութիւն, եւ ոչ երկուութիւն. եւ այսուհետեւ մի գիտեմք զաստուածութիւնն, որ յառաջ էր քան զաշխարհս, նոյն եւ այսաւ»³¹:

Ծննդոց գրքին նվիրված իր մեկնության մեջ անդրադառնալով Քրիստոսի մարդեղացմանը՝ հեղինակը բացատրում է, որ Որդին Հորից իր ծննդյամբ անաճ եւ անհավելված բնություն է, այսինքն՝ անփոփոխ, չի աճում, որեւէ բան իր բնությանը չի ավելացնում եւ չի նվազեցնում այն, սակայն, միեւնույն ժամանակ, անփոփոխելի իր աստվածային բնությամբ հանդերձ Աստծու Որդին դառնում է նաեւ ճշմարիտ մարդ՝ ծնվելով կույսից եւ պահելով մարդկային բնության բոլոր օրենքները. «ոչ սոսկ բան, որպէս եւ էջն, այլ մարդ նշմարիտ եղեալ, սակայն զիւրն ոչ կորուսեալ, այլ մնացեալ մի որդի եւ մի անձնատրութիւն եւ բնութիւն, անշփոք միատրութեամբ եւ անբաժանելի Աստուածութեամբ»³²:

Աստծու մարդեղացումը, ինչպես նախորդ հեղինակների, այդպես եւ Սբ. Եղիշէի երկերում բնութագրվում է իբրեւ մարդկային բնության՝ մարմնի «զգենումն», որի մասին սուրբը շատ յուրահատուկ մի բացատրություն է տալիս: Աստծու Որդին «հագնում» է մարդկային բնությունն իբրեւ պատմութեան, ինչը խորհրդանշում է նրա ճշմարիտ եւ կատարյալ

³⁰ Տէս Վասն Վարդանայ եւ Հայոց պատերազմին Դաւթի երիցու Մամիկոնի հայցեալ [Եղիշէի Վարդապետի], Մատենագիրք Հայոց, Ե. դար, հտ. Ա., Անթիլիաս-Լիբանան, 2003 (այսուհետեւ՝ Վասն Վարդանայ), էջ 621, 651, 694–695:

³¹ Նույն տեղում, էջ 563, հմմտ. նույն տեղում, էջ 563–564:

³² Մեկնութիւն Արարածոց Գրոց Եղիշէի Վարդապետի, Մատենագիրք Հայոց, Ե. դար, հտ. Ա., Անթիլիաս-Լիբանան, 2003 (այսուհետեւ՝ Մեկնութիւն Արարածոց), էջ 900 հմմտ. նույն տեղում, էջ 899, Վասն Վարդանայ, էջ 563:

մարդեղացումը, իսկ մենք՝ մարդիկ, Քրիստոսի մահն ընդունելով՝ «հագնում ենք» նրան՝ Քրիստոսին, ճշմարտապես միավորվելով նրա հետ.

«Եւ զի հանդերձ կոչիմք նմա, Ասէ Եսայեաւ. «Կենդանի եմ ես, ասէ Տէր, զի զամենեսեան զձեզ իբրեւ զհանդերձ զգեցայց» (Ես. ԽԹ. 18), քանզի որպէս միատուրեալ Աստուածութեամբ մարմին նորա պատմունան կոչի վայելչական. «Տէր թագաւորեաց, ասէ, զվայելչութիւն զգեցաւ», նոյնպէս եւ «սուրբ եկեղեցի նորա, որ է մարմին ի մարմնոյ նորա եւ ոսկր յոսկերաց նորա» (Եփես. Ե. 30), հանդերձ նորա կոչի որում զգեցոյց զինքն հանդերձ փրկութեան եւ պատմունան ուրախութեան, զի «որ միանգամ մկրտեցաք ի Քրիստոս Յիսուս զՔրիստոս զգեցեալք եմք» (Գաղ. Գ. 27)»³³:

Ճշմարիտ մարդ դառնալով Աստծու Որդին չի նվազում իր աստվածային բնութեամբ, այլ՝ մնում է կատարյալ Աստված դառնալով նաեւ կատարյալ մարդ եւ գործում է համապատասխանաբար՝ ըստ իր աստվածութեան կամ՝ ըստ մարդկութեան, մարդկային բնութեամբ.

«Տէրն Դաւթի ըստ Աստուածութեանն եւ Որդին նորա ըստ մարդկութեան զադամաստեղծ ձեռսն եւ զերկնապարզ բազուկսն տարածեաց ի վերա Խաչին... Վասն մեղաց ազգի մարդկան եւ կռապարիշտ մոլորութեան եկն Որդին Աստուծոյ մարդկային բնութեամբս եւ անուամբ առիծու ցասմամբ զարթուցեալ ի վերայ իշխանին մահու եւ մեղաց մոլորութեան, զգեցուցանելով տկարացեալ բնութիւն մարդոյն զգաւրութիւն առիծու»³⁴:

Ուշագրաւ է, թե ինչպէս է հեղինակը մարդեղացումը բնորոշում իբրեւ աստվածային եւ մարդկային միություն, խոստով Քրիստոսի աստվածային եւ մարդկային դրսեւորումների, աստվածութեամբ կամ մարդկութեամբ երեւալու եւ ըստ այդմ գործելու մասին, անուղղակիորեն ցույց տալով, որ իր մի բնությունը («մի անձնաւորութիւն եւ բնութիւն, անշփոթ միաւորութեամբ եւ անբաժանելի Աստուածութեամբ»³⁵) չի ենթադրում երկու բնությունների շփոթ կամ ձուլում եւ ոչ էլ որեւէ տեսակի երկվություն, այլ՝ աստվածային եւ մարդկային անբաժան միություն³⁶:

³³ Մեկնութիւն Արարածոց, էջ 890, հմմտ. նույն տեղում, էջ 842:

³⁴ Նույն տեղում, էջ 883, 884:

³⁵ Նույն տեղում, էջ 900:

³⁶ Տէս Վասն Վարդանայ, էջ 563, Մեկնութիւն Արարածոց, էջ 883–886, 888, 891, 894, 900, 901, Խրատք Եղիշէի Վարդապետի, Մատենագիրք Հայոց, Ե. դար, հտ. Ա., Անթիլիաս–Լիբանան, 2003, էջ 972, 973, 960, 964, 965, 968, 973, 974, 988, 1009, 1011–1013, 1018, 1023, 1033:

Աստվածայինի եւ մարդկայինի միութեան վերաբերյալ նույն այս պատկերացումները տեսանելի են նաեւ Սբ. Եղիշեի անվամբ հայտի «Խրատներում», որոնց մեջ առանձնանում է հատկապէս «Յաղապսն որ ասէ՝ «Հայր Մեր որ յերկինս» խրատը, որտեղ հեղինակը խոսում է մարդկանց համար Քրիստոսի մարդկայնորեն «եղբայր» եւ միաժամանակ աստվածութեամբ «հայր» լինելու մասին³⁷:

Կարեւոր է նշել, որ «Հայր Մեր»-ի մեկնութեանը նվիրւած այս խրատի վերջում գրւած է. «Յաջորդ ճառքդ գտանին յամուն Եղիշէի Վարդապետի. այլ հարազատութեանն եւ իմաստիցն չիք երաշխատուել»³⁸:

Հաջորդող խրատներէի, որոնք են՝ «Ի Մկրտութիւնն Քրիստոսի», «Ի Թաբո՛ր լերին յայտնութիւն Տեառն առ Պետրոսեանց», «Վարդապետութիւն ըստ Յովհաննոս Սիրելոյ ի շարչարանս Տեառն» հեղինակ(ներ)ի անորոշութեան խնդիրը կասկածի տակ կարող էր դնել նաեւ դրանցում առկա աստվածաբանութեան Ե. դարով թվագրումը: Սակայն, վերջիններիս քննութիւնը ցույց է տալիս, որ դրանցում առկա քրիստոսաբանական տեղիներում միակ հանգամանքը, որ տարբերվում է Եղիշեի «Պատմութեան» կամ «Արարածոց» մեկնութեան հետ համեմատելիս՝ «աստվածացում» եզրույթի կիրառումն է իբրեւ մարդկանց փրկագործութիւն³⁹, թեեւ աստվածացման՝ Աստծու հետ միավորմամբ մարդու փրկութեան գաղափարն առկա է Սբ. Եղիշեի բոլոր երկերում: Քրիստոսաբանական մնացյալ բոլոր տեղիները համահունչ են Սբ. Եղիշի քրիստոսաբանական պատկերացումներին:

Այսպէս, օրինակ Քրիստոսում աստվածայինի եւ մարդկայինի անշփոթ միութեան մասին վերոհիշյալ խրատներն ասում են նույնը, ինչ ասվում է «Արարածոց մեկնութեան» մեջ, այն է՝ Քրիստոսի գործերում տեսանելի է թե՛ նրա աստվածութիւնը եւ թե՛ մարդկութիւնը, բայց նա մեկն է՝ մի եւ նույն Աստծու եւ մարդու Որդին. «Կատարեալ յամենայնի ըստ աստուածութեանն, կատարեալ եւ ի հասակի մարդկութեանս»⁴⁰, «Հայր յայտնեաց նմա զբոլոր աստուածութիւնն Որդոյ, զի աստուածութեամբ եւ մարդկութեամբ զշարչարանսն ընդունիցի, եւ որ շարչարիցի՝ նոյն եւ յառնիցէ»⁴¹, «Տեսանել զորդին մարդոյ ի վերայ խաչին, որ ընկալաւ շարչարանս յիւր մար-

³⁷ Տէս նույն տեղում, էջ 955–958:

³⁸ Տէս նույն տեղում, էջ 959:

³⁹ Տէս նույն տեղում, էջ 962, 1014:

⁴⁰ Նույն տեղում, էջ 960:

⁴¹ Նույն տեղում, էջ 964:

մինն. եւ զնոյն իմանայցեն որդի Աստուծոյ, արարիչ երեւեկաց եւ աներեւութից ... Տէրն՝ որ Աստուածն էր բնութեամբ եւ մարդ նշմարիտ. արարիչ ըստ աստուածութեանն եւ արդար ըստ մարդկութեանն»⁴²:

Անգամ «Տիրոջ չարպարանքների մասին» խրատում հստակ տեսանելի են նմանությունները «Հայր մեր»-ին նվիրված խրատի հետ, քանի որ երկուսն էլ Քրիստոսին ներկայացնում են իբրեւ «հայր» եւ «եղբայր» մարդկության համար⁴³:

Միեւնույն ժամանակ, Սուրբգրային պատկերացումների համեմատությունն ու աստվածաբանության ընդհանուր քննությունը, ինչպես օրինակ նույն «չարչարանքների մասին» խրատում առկա վախճանաբանական պատկերացումների ուսումնասիրությունը, հուշում են, որ «Խրատները» ամբողջությամբ Սբ. Եղիշին վերագրելը սխալ պիտի լինի:

Այսուհանդերձ, ամփոփելով վերոգրյալը, հարկ է նշել, որ մինչ այս բոլոր հեղինակները խոսում էին Քրիստոսի աստվածային բնության եւ իրական մարդեղացման՝ մարդկային բնություն վերցնելու մասին, սակայն Սբ. Եղիշեն իր քրիստոսաբանական պատկերացումներով ավելի է առաջանում, խոսելով՝ աստվածային եւ մարդկային բնությունների անշփոթ միության, մի անձ եւ մի բնություն ունենալու, ինչպես նաեւ՝ ըստ աստվածության եւ ըստ մարդկության գործելու եւ ըստ այդմ՝ իբրեւ մարդացած Աստված իր ճշմարիտ աստվածությամբ եւ ճշմարիտ մարդկությամբ ներկայանալու մասին:

Շարունակությունը՝ հաջորդիվ

⁴² Նույն տեղում, էջ 1007–1008:

⁴³ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 1021–2022, հմմտ. նույն տեղում, էջ 955–958:



ՀԱՍՄԻԿ ԱԲՐԱՀԱՄՅԱՆ

Պատմական գիտ. թեկնածու, ՀՀ ԳԱԱ ՀԱԻ

ՇՈՍԸ ՀԱՅՈՑ ՏՈՆԱԾԻՍԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹՈՒՄ (ՆԱԽՆԱԿԱՆ ԴԻՏԱՐԿՈՒՄՆԵՐ)¹

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

Մենդից, ջրից, կենցաղավարման որոշ հանգամանքներից ժամանակավորապես հրաժարվելը տարբեր ժողովուրդների ծիսական մշակույթի կարեւոր դրվագներից է եւ ձեւավորվել է կենսական անհրաժեշտությունից ու սնահավատական պատկերացումներից ելնելով²: Քրիստոնեություն շրջանում այդ երեւույթը վերարժեւորվեց՝ նախեւառաջ վերաբերելով մարդու հոգեւոր աշխարհին, սակայն չբացառելով նաեւ նյութական գոյությունները: Այն կոչվում է պահք եւ ունի սահմանափակումների տարբեր ձեւեր եւ աստիճաններ: Գրիգոր Տաթեւացին սննդային պահքի երեք տեսակ է ներկայացնում. պահք, որի ընթացքում մսից հրաժարվում էին եւ պտղով ու բույսերով էին սնվում, սրբապահք, որի ժամանակ զերծ էին մնում տնկիների պարարիչ նյութերից (ձեթ, գինի եւ այլն), եւ ծովապահք, որն ամեն տեսակի ուտելիքից եւ ջրից հրաժարումն էր³: Հայերենի բարբառներում պատճառ եւ ծոմը հաճախ գործածվում են որպես հոմանիշներ, թեւեւ իմաստային տարբերություններ ունեն⁴:

¹* Ստացվել է՝ 5.03.2025, գրախոսվել է՝ 12.03.2025:

Էլ. հասցե՝ hasmikabrahamyanihase@gmail.com:

² Հոգվածը գրվել է ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտում իրականացվող «Պատը հայոց սոցիալ-մշակութային համակարգում» գիտական թեմայի շրջանակում՝ բազային ֆինանսավորմամբ:

³ Տէն ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵՎԱՅԻ, Ձմեռան հատոր, Երուսաղէմ, 1998, էջ 148: Այս տարբերությունները մասամբ ծանոթ են ավելի վաղ՝ Դավիթ Ալավկա Որդու, Մխիթար Գոշի, Հովհաննես Երզնկացու գրվածքներից (տես Հ. ՎԱՐԳԱՆ Վ. ՀԱՅՈՒՆԻ, Ծաշեր եւ խնճոյք հին հայոց մէջ (այսուհետ՝ Ծաշեր եւ խնճոյք...), Վենետիկ, 1912, էջ 404–405): Պահքի տեսակների եւ ժամկետների մասին տես նաեւ Հ. ՎԱՐԳԱՆ Վ. ՀԱՅՈՒՆԻ, Ծաշեր եւ խնճոյք..., էջ 402–449, ԱՆԴՐԱՆԻԿ Ծ. ՎՐԴ. ԿՈՆՆԵԱՆ, Հայ ծիսական պաշտամունք, Պէյրոս, 2001, էջ 74–84: Վանական միաբանություններում պահեցողության եւ ծոմապահության ընդունված կարգերի մասին տես Լ. ԹՈՒՄԱՆՅԱՆ, Վանականության կանոնները եւ ծիսակարգերը հայոց մէջ, Գիրք առաջին, Երեւան, 2023, էջ 151–172:

⁴ Տէն Հ. ՄԵՍՐՈՊՅԱՆ, Կրոնականեղեցական բառապաշարը հայերենի բարբառներում, Երեւան, 2016, էջ 186–187, 312: Քանի որ հոգվածն ազգագրական բնույթի է, շարադրանքում

Սույն հոդվածում քննարկվում են ծոմապահի ժողովրդական դրսեւորումները, մասնավորաբար՝ ժամկետները, տեսակները, տեւողութիւնը, ծոմը լուծելու եղանակները՝ համեմատելով եկեղեցական ավանդույթի հետ:

Ծոմապահութիւնը հայոց եկեղեցական եւ ժողովրդական տոնածիսական մշակույթում եւ կենցաղում ուրույն տեղ ունի: Ծոմապահութեան ժամկետներ (մեկօրյա, եօրյա, հնգօրյա, յոթնօրյա, քառասնօրյա) ու դրսեւորման ձեւեր հանդիպում են Սբ. Գրքում⁵, պատմիչների երկերում⁶,

պահին զուգահեռ, օգտագործվում է նաեւ պատմաբանները:

⁵ Հին Կտակարանում հետեւյալ դրվագներում ծոմը ջրից, սննդից (Յաթեր, Դ. 16, Զաքարիա, է. 5–6) եւ յուղից (Սաղմոս ՃԼ. (ՃԹ.) 24) հրաժարումն է: Ծոմն ուղեկցվում է ողբով ու լացով (Բ. Թագավորաց, Ա. 12, Նէեմի, Ա. 4, Հովել, Բ. 12–13, Զաքարիա, է. 4–6), գետնին քնելով (Բ. Թագավորաց, ԺԲ. 16), քուրճ հագնելով (Գ. Թագավորաց, ԻԱ. 27, Նէեմի, Թ. 1, Սաղմոս, ԼԴ. (ԼԵ) 13, Սաղմոս ԿԼ. (ԿԹ.) 11–12), աղոթելով (Հովել, Ա. 14), գլխին մոխիր լցնելով (Նէեմի, Թ. 1) եւ մարմնական այլ դրսեւորումներով: Ծոմ պահում են մեղքը քաղելիս (Ա. Թագավորաց, է. 6), մահացածին սգալիս (Բ. Թագավորաց, Ա. 12), հիվանդի համար առողջութիւն հայցելիս (Բ. Թագավորաց, ԺԲ. 16), Աստուծոյ օգնութեան ապաւինելիս (Նէեմի, Ա. 4, Նաթեր, Դ. 16) եւ այլ դրվագներում:

Եթե Հին Կտակարանում ծոմապահութեան առանցքում մարմնական դրսեւորումներն են, ապա Նոր Կտակարանում կարեւորվում է ծոմապահութեան ոչ թե տեսանելի կողմը, այլ հոգեւոր բովանդակութիւնը (Մատթեոս Զ. 16–18, Թ. 14–15, Մարկ. Բ. 18–20, Դուկաս Ե. 33–39, ԺԸ. 9–14): Նոր Կտակարանում ծոմապահութեան դրվագներ հանդիպում են նաեւ Գործք Առաքելոցում (ԺԴ. 2–3, ԺԴ. 22, ԻԷ. 9), Պողոս առաքյալի՝ Կորնթացիներին ուղղված Բ. թղթում (Բ. Կորնթ., Զ. 3–6):

Վերոբերյալ օրինակներում Աստուծաշնչի որոշ հրատարակութիւններում գրված է ծոմ (տես, օրինակ, Աստուծաշնչի գիրք Հին եւ Նոր Կտակարանաց Երբայական եւ Յունական բնագիրներէն թարգմանուած, Կոստանդնուպոլիս, 1921: Աստուծաշնչի մատեան Հին եւ Նոր Կտակարանների, Արեւելահայերէն նոր թարգմանութիւն, Վերահրատարակութիւն, Մայր Աթոռ Սբ. Էջմիածնի եւ Հայաստանի Աստուծաշնչային ընկերութեան, 1999), որոշներում՝ պահք (տես, օրինակ, Աստուծաշնչի մատեան Հին եւ Նոր Կտակարանաց ըստ ճշգրիտ թարգմանութեան նախնեաց մերոց ի հելլենական հաւատարմագոյն բնագրէ ի հայկականս բարբառ, ի Վենետիկ, 1805): Գիրք Աստուծաշնչի Հին եւ Նոր Կտակարանաց, Հստ միաբան վաղեմի գրչագրաց մերոյ եւ յոյն բնագրաց, ի Վենետիկ, 1860: Աստուծաշնչի մատեան Հին եւ Նոր Կտակարանաց, Հայաստանի Աստուծաշնչային ընկերութիւն, 1997):

Նկատի առնելով այն, որ քրիստոնեական սկզբնական շրջանում ծոմը նշանակել է օրական մեկ անգամ սնվել պահքի կերակուրներով, իսկ պահքը՝ առհասարակ ոչինչ չուտել (այս մասին տես ՄԱՂԱՔԻԱ ԱՐՔ. ՕՐՄԱՆՅԱՆ, Ծիսական բառարան, Երեւան, 1992, էջ 24, 36: Նույնի՝ Հայոց եկեղեցին, Երեւան, 1993, էջ 205–206: Ա. ՂԱԶԱՐՅԱՆ, Պահք, «Քրիստոնյա Հայաստան հանրագիտարան» (այսուհետ՝ ՔՀ), Երեւան, 2002, էջ 843), հետեւաբար՝ Սուրբ Գրքի տարբեր հրատարակութիւններում ծոմ եւ պահք հասկացութիւնների գործածումը հասկանալու համար բնագրագիտական ուսումնասիրութիւն է անհրաժեշտ, ինչը սույն հոդվածի նպատակի դաշտում չէ:

⁶ Տես, օրինակ, ԶԱՔԱՐԻԱ ՔԱՆԱՔԵՌՅԻ, Պատմագրութիւն, Երեւան, 2013, էջ 69, ՍՏԵՓԱՆՈՍ ՏԱՐՈՆԵՑԻ ԱՍՈՂԻԿ, Պատմութիւն տիեզերական, Երեւան, 2000, էջ 228, 229–230: Նշված աղբյուրներում հիշատակվում են միաբանների ծոմապահութեան դրվագներ:

մեկնություններում⁷, գեղարվեստական գրականության մեջ⁸, ճանապարհորդական գրառումներում⁹, ԺԹ. դարի մամուլում¹⁰, հուշագրություններում¹¹, ազգագրական սկզբնաղբյուրներում եւ այլուր:

Կանոնագիտական գրվածքներում ծոմապահության վերաբերյալ հրահանգները հիմնականում վերաբերում են տոնական եւ ծիսական կարգերին¹²: Մեզ հայտնի ամենավաղ թվագրվող աղբյուրը, որտեղ ծոմը հիշատակվում է պահքից զատ, Հովհան Մանդակունու է. կանոնն է, ուր խոսվում է Պենտեկոստեից առաջ ծոմապահք պահելու կարգի մասին¹³:

⁷ Սբ. Գրքի մեկնություններում հաճախ են անդրադառնում Աստվածաշնչի ծոմապահության երեք մեծ դրվագներին՝ Մովսեսի (Ելից գիրք, ԼԳ. 28), Նդիա մարգարեի (Գ. Թագավորաց, ԺԹ. 6–8), Հիսուսի (Մատթ. Գ. 1–11, Մարկ. Ա. 12–13, Դուկ. Գ. 1–13) քառասնորյա ծոմապահություններին, որոնք կապում են երեք քառասնորդաց (հիսնակաց) պահքերի հետ (տե՛ս, օրինակ, Հովհ. Ա. ՄԱՆԳԱԿՈՒՆԻ, Թուղթ պահքի պնդության մասին, «Գանձասար», Գ., Երեւան, 1993, էջ 138, «Մեկնություն սրբոյ Աւետարանին, որ ըստ Մատթէոսի, արարեալ ի սրբոյն ՆԵՐՍԻՍԷ ՇՆՈՐՀԱԼԻՈՅ մինչ ի համարն 17. հինգերորդ գլխոյն. եւ անտի աւարտեալ յերանելոյն ՅՕՀԱՆՆՈՒ ԵՐՁՆԿԱՑԻՈՅ՝ որ կոչի ԾՈՐԾՈՐԵՑԻ», Կ Պօլիս, 1825, էջ 363, ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵՒԱՅԻ, Գիրք հարցմանց, Երուսաղէմ, 1993, էջ 653:

⁸ Տե՛ս, օրինակ, ԲԱՅԱԾԻ, Սալբի, Երկերի ժողովածու, հտ. Ա., Երեւան, 1962, էջ 76–77, ԲԱՅԱԾԻ, Կայծեր, Մասն Ա., Երկերի ժողովածու, հտ. Դ., Երեւան, 1956, էջ 256, 266–267, Պ. ՊՈՒՇԵԱՆ, Շահեն, Երկերի ժողովածու, հտ. Բ., Երեւան, 1962, էջ 501–502, Պ. ՊՈՒՇԵԱՆ, Կովածաղիկ, Երկերի ժողովածու, հտ. Գ., Երեւան, 1963, էջ 345, ՄՈՒՐԱՅԱՆ, Առաքյալը, Համաշխարհային գրականություն պատանիների համար, Երեւան, 1989, էջ 532, Ղ. ԱՂԱՅԱՆ, Սերը արտաքսված, Երկերի ժողովածու, հտ. Ա., Երեւան, 1962, էջ 272, 288, ՆԱՐ-ԴՈՍ, «Բարերար եւ որդեգիր», Վիպակներ, Երկերի ժողովածու, հտ. Ա., Երեւան, 1989, էջ 359: Այս խումբ աղբյուրներում վկայվում են տոնածիսական եւ կենցաղային դրվագներին առնչվող ծոմապահության դեպքեր:

⁹ Տե՛ս, օրինակ, Օտար աղբյուրները Հայաստանի եւ հայերի մասին, 4, Թուրքական աղբյուրներ, Գ., է. ՉԵԼԵԲԻ, Երեւան, 1967, էջ 257:

¹⁰ Տե՛ս օրինակ, ՄԿՑ, Վանայ ծովի կղզիները, «Արձագանք», Թիֆլիս, 1882, թիւ 20, էջ 313:

¹¹ Տե՛ս, օրինակ, Տ. ՓԻՐՈՒՄԵԱՆՑ, Պատկերներ Վասպուրականի հայոց կեանքից (իմ յիշողութիւններից), Թիֆլիս, 1888, էջ 108–109:

¹² Տե՛ս, օրինակ, Սահակ Ա. Պարթեւ կաթողիկոսի (387–439 թթ.) անվամբ հայտնի «Թէ որպէս սահմանեցաւ կարգ ուխտի եւ որոշման վանաց» կանոնախմբի Խ. կանոն (տե՛ս Կանոնագիրք Հայոց, աշխատասիրությամբ՝ Վ. ՀԱՎՈՐԵԱՆԻ, հտ. Ա., Երեւան, 1964, էջ 397: Կանոնախմբի թվագրման մասին տե՛ս Ռ. ՎԱՐԳԱՆՅԱՆ, Հայոց Տոնացույցը (4–18-րդ դարեր), Երեւան, 1999, էջ 45–57): Կան նաեւ այլ դրվագներ, ինչպես, օրինակ, հեթանոսների մոտ գերեվարությունից վերադառնալուց հետո՝ ապաշխարության շրջանում, որը թելագրվում է Պարտավի Բ. ժողովի (768 թ.) ԻԳ. կանոնով (տե՛ս ԱՔԷԼ ԱՐՔ. ՄԽԹԱՐԵԱՆ, Պատմություն ժողովոց Հայաստանեայց Եկեղեցւոյ, Վաղարշապատ, 1874, էջ 98: «Կանոնագիրք Հայոց»-ում «Կանոնը Սիոնի Հայոց Կաթողիկոսի» անվամբ ընդգրկված այս ժողովի՝ արդեն ԻԲ. կանոնում հիշատակվում է ոչ թե ծոմ, այլ՝ պահք (տե՛ս Կանոնագիրք Հայոց, հտ. Բ., աշխատասիրությամբ Վ. ՀԱՎՈՐԵԱՆԻ, Երեւան, 1971, էջ 16–17):

¹³ Տե՛ս Կանոնագիրք հայոց, Ա., էջ 497–498:

Եկեղեցական ավանդույթի համաձայն՝ ծոմապահության հրահանգվում է Սբ. Հաղորդությանից առաջ¹⁴, բացառությամբ առողջապես տկարների, հղիների, երեխաների¹⁵: Ծոմապահ պիտի լինի նաև այն հոգեւորականը, որը պատրաստվում է մոտենալ Սբ. Խորհրդին, այսինքն՝ Պատարագ մատուցել եւ հաղորդություն բաշխել¹⁶:

Հայոց Եկեղեցու Տօնացոյցի տարբեր խմբագրություններում¹⁷, որոշ Տօնապատճառներում¹⁸ ամրագրված է պաճֆ ձեւակերպումը (տարվա շուրջ 160 օրը սննդային պահք է¹⁹), իսկ ծոմ, որպես առանձին միավոր, չի հանդիպում²⁰, ըստ ամենայնի, քանի որ այն պահքի դրսեւորումնե-

¹⁴ Հաղորդությանն առավոտյան անոթի՝ ծոմապահությամբ մոտենալու ավանդույթը սկսել է տիրապետել Դ. դարում (այս մասին տե՛ս Հայ մատենագիրները Սբ. Հաղորդության խորհրդի մասին (Ե.-ԺԸ. դարեր), աշխատասիրութեամբ Յ. ՔԵՍԵՆՅԱՆԻ, Սբ. էջմիածին, 2021, էջ 7–8):

¹⁵ Հայ Եկեղեցու հայերե, է., ՎԱՐԴԱՆ ԱՅԳԵԿՅԻ, Ա. Խրատ քահանաներին եւ ժողովրդին, Ս. էջմիածին, 2008, էջ 25, Հայաստանյայց Առաքելական Սբ. Եկեղեցու յոթ խորհուրդները, կազմող՝ Ծ. ԴԱՎԹՅԱՆ, Երեւան, 1992, էջ 45, ԶԱՔԱՐԻԱ ՎՐԴ. ԲԱՂՈՒՄՅԱՆ, 100 հարց Ս. Հաղորդության մասին, Երեւան, 2014, էջ 64:

¹⁶ Բ. Առաքելական կանոնների ԾԹ. կանոնը հրահանգում է քահանային շաբաթ եւ կիրակի ծոմ պահել (տե՛ս «Երկրորդ Առաքելական կանոնիս (Կղեմէս)», Կանոնագիրք Հայոց, Ա., էջ 91: Կանոնների թվագրության մասին տե՛ս Ռ. ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 59): Այս հրահանգը հավանաբար վերաբերում է այն ժամանակին, երբ բացի կիրակիից, շաբաթ օրերին եւս պատարագ է մատուցվել (տե՛ս Հայ Եկեղեցու Պատարագի օրերն ու տեսակները, Ի Հ. ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ ՀԱՅՈՒՆԻՈՅ, Վենետիկ, 1898): Հովհան Օձնեցու Ա. կանոնով հոգեւորականին հրահանգվում է, որ եթե «յարբեցութեան գտեալ՝ մի՛ իշխեսցէ պաշտել զկարգն», մինչեւ ապաշխարության, պահքով եւ աղոթքով չսրբվեն, այլապես կարգալույծ կլինի (տե՛ս Կանոնագիրք Հայոց, Ա., էջ 516–517): Ազգային-եկեղեցական ժողովի կարգավիճակ չունեցող Սսի Բ. ժողովի (1243 թ.) Ե. կանոնով հոգեւորականին հրահանգվում է խորհրդակատարությունից առաջ ծոմ պահել՝ բացառությամբ մահվան վտանգի առջեւ կանգնածին հաղորդելը (ԱԲԷԼ ԱՐՔ. ՄԽԻԹԱՐԵԱՆՅ, նշ. աշխ., էջ 123, հմմտ. ՄԱՂԱՔԻԱ ԱՐՔ. ՕՐՄԱՆԵԱՆ, Ազգապատում, հտ. Բ., Ս. էջմիածին, 2001, էջ 1900–1901):

¹⁷ Տե՛ս, օրինակ, Ռ. ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 41, 212–213, 228–29, 270–278, 420–490, 613–639: Զի հանդիպում նաեւ Տօնացոյցի՝ Սիմեոն Երեւանցու խմբագրած տարբերակում (տե՛ս Տօնացոյց, աշխատասիրութեամբ ՏԵԱՌՆ ՍԻՄԵՕՆԻ յօգնաջան եւ սրբազան Կաթողիկոսին Ամենայն Հայոց, էջմիածին, 1774–1775):

¹⁸ Վարդան Հաղբատեցու, Վարդան Արեւելցու, Հովհաննես Գանձակեցու խմբագրած տոնապատճառներում «Պատճառք Առաջաւորաց» խորագրով մեկնությունում այս պահքի շրջանում հայոց մէջ ծոմ պահելու մասին չի հիշատակվում, (տե՛ս ՏՕՆԱՊԱՏՃԱՌ ԺՈՂՈՎԱԾՈՒ. Վարդան Հաղբատեցու, Վարդան Արեւելցու, Հովհաննես Գանձակեցու խմբագրությունները (այսուհետ՝ ՏՕՆԱՊԱՏՃԱՌ ԺՈՂՈՎԱԾՈՒ), հրատարակության պատրաստեց՝ Ա. ՕՀԱՆՋԱՆՅԱՆԸ, Ս. էջմիածին, 2016, էջ 281–286):

¹⁹ ՄԱՂԱՔԻԱ ԱՐՔ. ՕՐՄԱՆՅԱՆ, Հայոց եկեղեցին, էջ 215:

²⁰ Ծոմը հիշատակվում է Հայ Առաքելական եկեղեցու տարբեր թեմերի օրացույցներում, որոնք Հայոց Եկեղեցու տոներին զուգահեռ ընդգրկում են քույր եկեղեցիների կամ այլ կրոնների տոները՝ հիշատակելով նաեւ դրանց նախորդող ծոմի մասին (օրինակ՝ Մոսկվա-

րից է: Մաղաքիա արք. Օրմանյանը գրում է, որ «ծոմը, իբրեւ պահքին յաւելուած», սահմանված է Առաջավորաց եւ Մեծ պահքերի յուրաքանչյուր յոթնյակի առաջին հինգ օրերին, շաբաթ եւ կիրակի օրերից բացի, իսկ մյուս պատերը ծոմ չունեն²¹: Եթե պահքը պարտադիր է քրիստոնյայի համար, ապա ծոմը կամավոր է²²:

ԾՈՄԸ ԺՈՂՈՎՐԴԱԿԱՆ ՏՈՆԱՑՈՒՅՑՈՒՄ

Հետ ուսումնասիրողները՝ ծոմը հայերենում փոխառյալ բառ է²³: Հայոց մեջ, լինելով համընդհանուր երեւույթ, ծոմ բառն ունի բարբառային տարբերակներ. ծում²⁴, ձում²⁵, զում/զում²⁶, ծում²⁷, փէհրիզ²⁸, փեհրիզ, օրուն²⁹, օրուշ (մահմեդականների ծոմ³⁰): Ուրֆայում Սբ. Սարգսի եռօրյա ծոմապահու-

յում տպագրված 1835 օրացույցում հուլիսի 2-ի համար սահմանված է. «Սրբոյն Զաքարիայ մարգարէին: Ռ. Այցելութիւն Սրբոյն կուսին (Հ. Ծոմ վասն առմանն Երուսաղէմի)»: Հ.-ն նշանակում է հունաց, Ռ.-ն՝ Ռուսաց (տե՛ս Օրացույց 1835 ամի Տեառն եւ ՌՄՁԴ Հայոց թուականի, ի Մոսկով, 1834, էջ 32):

²¹ Տե՛ս ՄԱՂԱՔԻԱ ԱՐՔ. ՕՐՄԱՆՅԱՆ, Հայոց Եկեղեցին, էջ 206, նույնի՝ Ծիսական բառարան, էջ 24:

²² Գ. ԱՂԱՆԵԱՆՑ, Կարգ աստուածապաշտութեան Հայաստանեայց ս. Եկեղեցւոյ, Թիֆլիզ, 1904, էջ 127, Հ. ՎԱՐԴԱՆ Վ. ՀԱՅՈՒՆԻ, Ճաշեր եւ խնճոյք..., էջ 410:

²³ Ծոմ բառն իր համարժեքներն ունի եբրայեցերենում՝ ձօմ, ասորերենում՝ սոմ, արաբերենում՝ սէվմ եւ ալլ լեզուներում (տե՛ս Գ. ԱԻԵՏԻՔԵԱՆ եւ ուրիշներ, Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, հտ. Ա., Վենետիկ, 1836, էջ 1023, ՀՐ. ԱՃԱՌՅԱՆ, Հայերեն արմատական բառարան, հտ. Բ., Երեւան, 1926, էջ 467, ԵՐՈՌԱՆԻ ՎՐԴ. ՏԷՐ-ՄԻՆԱՍԵԱՆՑ, Հայոց Եկեղեցւոյ յարաբերութիւնները ասորւոց եկեղեցիների հետ (հայկական եւ ասորական աղբիւրների համաձայն), Բ. հրատ., էջմիածին, 2009, էջ 36–37, ԱՆԴՐԱՆԻԿ Մ. ՎՐԴ. ԿՌԱՆԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 76):

²⁴ Մ. ԱՌԱՔԵԼՅԱՆ, Ռ. ՂԱՀՐԱՄԱՆՅԱՆ, Նմուշներ Լեռնային Ղարաբաղի ժողովրդական բանահյուսութիւնից, Երեւան, 1978, էջ 213, И. ОРБЕЛИ, Мокс и его обитатели, Избранные труды в двух томах, т. I, II, Ереван, 2002, էջ 255, ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտութիւն եւ ազգագրութիւն ինստիտուտի արխիվ (այսուհետ՝ ՀԱԻ արխ.), Գ. ՀԱԼԱՋՅԱՆԻ ֆոնդ, Դերսիմի ազգագրութիւն, 1960, Յուլյակ 3, Գործ 20, էջ 2276:

²⁵ Ս. ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ, Կրոնափոխ համընդհանրների բարբառը, բանահյուսութիւնը եւ երգարվեստը, Երեւան, 2009, էջ 202–203:

²⁶ ՍՏ. ՄԽԹԱՐԵԱՆ, Հայերէնէ թրքերէնի փոխառեալ բառեր, «Բիւրական», ԺՁ տարի, 1898, թիւ 45–46, 17 դեկտեմբեր, Գ. ՊՈԼԻՍ, էջ 789, Մ. ՔԷԼԵՇԵԱՆ, Սիւս-մատեան. Պատմական, բանասիրական, տեղագրական, ազգագրական եւ յարակից պարագաներ, Պէյրութ, 1949, էջ 452:

²⁷ Ա. ՍԱՐԳՍՅԱՆ, Ղարաբաղի բարբառի բառարան, Երեւան, 2013, էջ 321:

²⁸ Գ. ԱԻԵՏԻՔԵԱՆ եւ ուրիշներ, Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, հտ. Ա., էջ 1023:

²⁹ ՄԱՆՈՒԷԼ ՎՐԴ. ԶԱԽՋԱԽԵԱՆ, Բառգիրք ի բարբառ հայ եւ իտալական, Վենետիկ, 1837, էջ 730:

³⁰ ԲԱՅԵԻ, Կայծեր, Մասն Բ., Երկերի ժողովածու, հտ. Ե., Երեւան, 1963, էջ 163:

թյունն անվանվել է ճկոտակ³¹: Ծոմ է կոչվում նաեւ չորպասը, որն առանց կաթնեղենի խիստ պահեցողություն է³²: Սակայն չորապահը կոչվում է նաեւ շաբաթապահը³³: Ծոմ բառն ունի նաեւ հետեւյալ հոմանիշները՝ սուգ, կուրդ³⁴: Ուշագրավ է, որ սգո առիթներով ծոմապահության բազում օրինակներ կան Սբ. Գրքում, ինչպես նաեւ հայ միջնադարյան աղբյուրներում³⁵: Ծոմի մեջ լինելը բնորոշվում է ծոմապահել, ծոմել³⁶, ծում կենալ³⁷, ձում փեռնուլ³⁸ բառերով: Ծոմը բնորոշող բառեր են ծոմականը՝ ծոմի հատուկ³⁹, ծում լազգիմ՝ խիստ քչակեր⁴⁰, ծումվոր՝ ծոմը պահելու օրերին եկեղեցի գնացող եւ ծոմը պահող անձ⁴¹: Ծոմարձակ արմայա կիտխիմ արտահայտությունը նշանակում է Սբ. Սարգսի պահքի ընթացքում ամբողջ շաբաթ ծոմապահելուց հետո հաղորդվել⁴²: Ծոմբացի երթալ նշանակում է ծոմը լուծելու համար հացկերուլթի գնալ⁴³, իսկ ծոմբացումն էլ Սբ. Սարգսի պահքին երեք օր ծոմ պահող հարսնացուի ծոմը լուծելու համար նշանածի ընտանիքի կողմից ուղարկված քաղցրավենիքն է⁴⁴: Ծոմապահության շրջանը լրանալուց հետո առաջին անգամ ուտելը, կոչվել է խթում, խթել, խթում էնել⁴⁵, ծոմարձակ⁴⁶:

³¹ Ա. ՍԱՀԱԿԵԱՆ, Դիւցազնական Ուրֆան եւ իր հայորդիները, Պէյրուս, 1955, գլուխ Ժ., Ցաւելուածներ, Բառարան Ուրֆայի գաւառաբարբառի, էջ 45:

³² Տէս Հայոց լեզվի բարբառային բառարան (այսուհետ՝ ՀԼԲԲ), հտ. Դ., Երեւան, 2007, էջ 432: ՄԱՆՈՒԻԼ ՎՐԴ. ՋԱԽՋԱԽԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 730:

³³ ՀԼԲԲ, հտ. Դ., էջ 430: Շաբաթապահքը, մի քանի բացառություններով, տեւում է հինգ օր՝ երկուշաբթիից ուրբաթ (մանրամասն տես ՄԱՂԱՔԻԱ ԱՐՔ. ՕՐՄԱՆՅԱՆ, Ծիսական բառարան, էջ 32, Ա. ՂԱԶԱՐՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 844):

³⁴ Տէս ԵՐԵՄԻԱ ՄԵՂՐԵՑԻ, Բառգիրք Հայոց, քննական բնագիրը, առաջաբանը եւ ծանոթագրությունները՝ Հ. ԱՄԱԼՅԱՆԻ, Երեւան, 1975, էջ 153):

³⁵ Տէս, օրինակ, Հ. ՎԱՐԳԱՆ Վ. ՀԱՅՈՒՆԻ, Ճաշեր եւ խնճուղք..., էջ 446–447:

³⁶ ՊԵՏՐՈՍ ՎՐԴ. ԺԻՋՄԷՃԵԱՆ, Հայերէն աշխարհաբար լեզուի լիակատար բառարան, Հալէպ, 1957, էջ 634:

³⁷ Ա. ՍԱՐԳՍՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 321:

³⁸ Ս. ՎԱՐԳԱՆՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 202–203:

³⁹ ՊԵՏՐՈՍ ՎՐԴ. ԺԻՋՄԷՃԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 634:

⁴⁰ Ա. ՍԱՐԳՍՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 321:

⁴¹ Տէս ՀԼԲԲ, հտ. Բ., Երեւան, 2002, էջ 419:

⁴² Ա. Յ. ԱՅՎԱԶԵԱՆ, Յուշիկը բիւթանականք, Արկոտենէնն ու գաւառաբարբառք, «Մասիս», Կ. Պոլիս, 1888, թիւ 3909, էջ 441:

⁴³ Բալու. իր սովորոյթները, կրթական ու իմացական վիճակը եւ բարբառը (այսուհետ՝ Բալու...), աշխատասիրեց ՅԱՐՈՒԹԻՆ ՔԷՆՅ. ՍԱՐԳԻՍԵԱՆ (Ալեւոր), Գահիրէ, 1932, էջ 439:

⁴⁴ Կ. ԳԱԲԻԿԵԱՆ, Բառգիրք Սեբաստահայ գաւառալեզուի, Երուսաղէմ, 1952, էջ 278:

⁴⁵ ՎԱՃԱՆ. ՎՐԴ. ՏԵՐ-ՄԻՆԱՍԵԱՆ, Անգիր գպրութիւն եւ հին սովորոյթներ, հտ. Բ., Կ. Պոլիս, 1904, էջ 18: Բալու..., էջ 425, ՀԱԻ արիս., Գ. ՀԱՆԱՋՅԱՆԻ Ֆոնդ, էջ 2260–2261:

⁴⁶ Ա. Յ. ԱՅՎԱԶԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 441:

Ծոմը խախտելը բնորոշվել է ծում խոտ⁴⁷, ծոմը բացել⁴⁸, ծոմը կոտրել⁴⁹, ծոմը խոռել բառերով⁵⁰:

Ծոմի տեսակները: Ինչպես եկեղեցական ավանդույթի համաձայն է ծոմը պահքի խիստ տեսակ, նույնն է ժողովրդական ընկալումներում, ինչը փաստվում է ԺԹ. դարի կեսերի Ի. դարասկզբի ազգագրական սկզբնաղբյուրներով: Ժողովրդի տոնածիսական կյանքում եղել է երկու տեսակի ծոմապահություն. առաջինը՝ միաժամ⁵¹ (նաեւ ծոմապահ⁵², ամժում⁵³), որի ժամանակ օրվա ընթացքում մեկ անգամ՝ կեսօրին կամ երեկոյան սնվել են պահոց կերակուրներով եւ ջուր խմել: Ուշագրավ է, որ քրիստոնեության վաղ շրջանում նույնպես ծոմապահությունը ենթադրել է սննդից եւ ջրից հրաժարում առավոտից մինչեւ երեկո, որից հետո թույլատրվել է պահքի սնունդ ընդունել՝ սնվելով օրական մեկ անգամ: Ժամանակի ընթացքում ծոմի օրերին երեկոյան ժամերգությունն սկսել է կատարվել կեսօրին մոտ⁵⁴: Ներսես արք. Մելիք-Թանգյանը Բ. Առաքելական կանոնների ԾԹ. կանոնը մեկնաբանելիս գրում է, որ շաբաթ եւ կիրակի օրերը ծոմ պահելը մինչեւ Պատարագն էր, հետո թույլատրվում էր պա-

⁴⁷ ՀԱԻ արխ., Գ. ՀԱԼԱՋՅԱՆԻ ֆոնդ, էջ 2276:

⁴⁸ Պ. ԲԵԳԻՐՅԱՆ, Հայերեն դարձվածքների ընդարձակ բացատրական բառարան, Երեւան, 2011, էջ 632:

⁴⁹ Ա. ՍՈՒՔԻԱՅԱՆ, Հայոց լեզվի դարձվածաբանական բառարան, Երեւան, 1975, էջ 305:

⁵⁰ Ռ. Կ. ՍԱՔԱՊԵՏՈՅԱՆ, Կրոնա-եկեղեցական եւ ծիսական բառերը արեւմտահայերենում, էջմիածին, 2003, Ժ.-ԺԱ., էջ 103:

⁵¹ Ժում նշանակում է անգամ (տե՛ս ՀԼԲԲ, հտ. Բ., էջ 163): Միաժամը նշանակում է նաեւ ծոմ, օրվա ընթացքում մեկ անգամ ուտելը (տե՛ս ՀԼԲԲ, հտ. Դ., էջ 54, Ն. ՄԱՄԻԿՈՆՅԱՆ, Հազարից մեկը, վեպ, Թիֆլիս, 1893, էջ 239): Միաժամը հայտնի է Արարատում, Մուշում, Կարսում, Խարբերդում, Զմյուռնիայում (տե՛ս ՀԼԲԲ, հտ. Դ., էջ 54), Զավախքում (տե՛ս Ն. ԼԱԼԱՅԱՆ, Զավախք, Նշանաւոր տօներ, Ազգագրական հանդէս (այսուհետ՝ ԱՀ), գք. Բ., Թիֆլիս, 1897, էջ 250), Սիսիանում (տե՛ս Ն. ԼԱԼԱՅԱՆ, Սիսիան. նիւթեր ապագայ ուսումնասիրութեան համար, Նշանաւոր տօներ, ԱՀ, գք. Դ., Թիֆլիս, 1898, №1, էջ 250), Աշտարակում (տե՛ս Պ. ՊՈՒՇԵԱՆ, Սոս եւ Վարդիթեր, Երեւան, 1987, էջ 310–311), Ներքին Բասենում (տե՛ս Գ. ՀԱՊՈՅԱՆ, Ներքին Բասենի ազգագրությունը եւ բանահյուսությունը, Երեւան, 1974, էջ 227), Թալինի ներքին Բազմաբերդ գյուղում (տե՛ս Հ. ԽԱՌԱՅԱՆ, Տոնը եւ տոնահանդեսի մշակույթը Հայաստանում, Երեւան, 2009, էջ 130):

⁵² Ծոմապահը Երեւանի բարբառում նշանակում է օրական միայն մեկ անգամ ոչ մսային եւ յուղային կերակուր ուտելը (տե՛ս ՀԼԲԲ, հտ. Բ., էջ 419):

⁵³ Անժումը որոշ բարբառներում նշանակում է անժամանակ (տե՛ս, օրինակ, Հ. Յ. ՀՈՒՆՈՒՆՅԱՆ, Հ. Մ. ՀԱՃԵԱՆ, Յուշամատեան Խոտորջուրի, Վիեննա, 1964, էջ 428, ՀԼԲԲ, հտ. Ա., Երեւան, 2001, էջ 59):

⁵⁴ Տե՛ս Մ. ՕՐՄԱՆՅԱՆ, Հայոց եկեղեցին, էջ 205–206: Ծոմը լուծելու ժամանակի մասին տե՛ս նաեւ ՎԱՐԳԱՆ ՀԱՅՈՒՆԻ, Ծաշեր եւ խնճոյք..., էջ 418–420:

սը լուծել գինով, ձեթով եւ կերակրով եւ մինչեւ երեկո անօթի չմնալ⁵⁵: Այսինքն՝ օրվա ընթացքում ծոմապահության ժամկետը կրճատվել է: Կեսօրին կամ երեկոյան սնվելու հանգամանքով կարելի է բացատրել միաժամ ծոմն անժուլմ, այսինքն՝ անժամանակ, անվանելը:

Մյուսն անսվաղ ծոմապահությունն է, որի ընթացքում միայն ջուր են խմել⁵⁶:

Սակայն հանդիպում է ծոմապահության տեսակ, որի ընթացքում նաեւ ջրից են հրաժարվում: Այն պահում են Սբ. Սարգսի պահքի ուրբաթ օրը, եւ հանդիպում է գրեթե ամենուր, հատկապես երիտասարդների շրջանում: Վերջիններս ողջ օրը ջուր չեն խմում, իսկ երեկոյան աղի բլիթ («շոռ կուկու»⁵⁷) են ճաշակում՝ երազում ապագա կողակցից ջուր ստանալու ակնկալիքով: Որոշ վայրերում չորեքշաբթի երեկոյից սկսած մինչեւ ուրբաթ երեկո⁵⁸, իսկ որոշ վայրերում՝ ամբողջ շաբաթ⁵⁹ երիտասարդները ջուր չեն խմել՝ ցանկալի երազը տեսնելու ակնկալիքով:

Վերը տեսանք, որ եկեղեցական ավանդույթի համաձայն՝ ծոմը հրամայվում է միայն Առաջավորաց պահքին եւ Մեծ պահքի ընթացքում՝ բոլոր երկուշաբթի-ուրբաթ օրերին: Ուշագրավ է, որ հայոց ավանդական կենցաղում եւս ծոմապահության ամենատարածված ժամկետները եղել են Առաջավորաց եւ Մեծ պահքերի շրջանները: Սակայն ծոմապահություն հանդիպում է նաեւ Սբ. Ծննդյան, Վարդավառի, Սբ. Հակոբի եւ տաղավար տոներին նախորդող պահքերի ընթացքում եւ այլ տոնածիսական ժամկետներում ու կենցաղային դրվագներում: Թեեւ այս տոներին նախորդող պահքերի ընթացքում եկեղեցական ավանդույթը ծոմ չի հրահանգում, սակայն «Սբերիանոսի ի Ղուկայ Աւետարանին Մեկնութենէ բան Ա.» Կանոն Ա.-ն (ԺԱ. դ.) Սբ. Ծնունդից առաջ ընկած ութօրյա ծոմապահու-

⁵⁵ Տէս ՆԵՐՍԷՍ ԱՐՔ. ՄԵԼԻՔ-ԹԱՆԳՅԱՆ, Հայոց եկեղեցական իրավունքը, էջմիածին, 2011, էջ 100:

⁵⁶ Տէս ԽՈՒՓՍԵՅԻ, Ս. Սարգսի պահքը Քղիի մէջ, «Բիւրակն», Կ. Պոլիս, ԺԶ. տարի, թիւ 8, 1898, փետրվարի 5, էջ 122, Ս. Խ. ՏԵՕՎԼԵԹԵԱՆ, Յուշեր Շապին Գարահիսարէն, Փարիզ, 1954, էջ 39, ԳՐ. ԳԱԼՈՒՍՏԵԱՆ, Մարաշ կամ Գերմանիկ եւ Հերոս Զէյթուն, Բ. հրատ., Նիւ Եորք, 1988, էջ 334, Ս. ՄԿՐՏՁՅԱՆ, Հայոց տոնածիսական մշակույթ, Երեւան, 2016, էջ 42:

⁵⁷ Ե. ԿԱՐԱՊԵՏՅԱՆ, Սասուն, Ազգագրական հետազոտություններ, Երեւան, 1962, էջ 123:

⁵⁸ Մ. ԳԱՆԻԷԼԵԱՆ, Ս. Սարգսի պահքը Խիանի մէջ, «Բիւրակն», Կ. Պոլիս, 4 հուլիսի, 1900, էջ 406, ՎԱՀԱՆ ՎՐԳ. ՏԵՐ-ՄԻՆԱՍԵԱՆ, Անգիր դպրութիւն եւ հին սովորոյթներ, հտ. Բ., Կ. Պոլիս, 1904, էջ 50-51:

⁵⁹ Երգեր, առակներ, հանելուկներ, թերահաւատութիւններ... Խոտրջրոյ, հաւաքեց Հ. Մ. Հ. ԳԱՆԱԲԱՅԻ, Տփլիս, 1904, էջ 130:

թյան մասին է խոսում⁶⁰, իսկ Դավիթ Ալավկա Որդին (ԺԱ.—ԺԲ. դդ.) իր «Կանոնական օրինադրություն» աշխատության Դ. կանոնում Սբ. Ծննդյանը, Զատիկին եւ Վարդավառին նախորդող երեք հիսնականների ընթացքում նաեւ ծոմ պահել է հորդորում⁶¹:

Ծոմ՝ Առաջավորաց պահքի ընթացքում կամ Սբ. Սարգսի ծոմ: Վերը տեսանք, որ ծոմը հիշատակող կանոնները թվագրվում են Զ. դարի կեսերից սկսած՝ հասնելով մինչեւ ԺԲ. դարը (Սահակ Ա. Պարթևից մինչեւ Դավիթ Ալավկա Որդի), սակայն դրանցում Առաջավորաց պահքի ծոմը չի հիշատակվում այն դեպքում, երբ այդ պահքը մեզանում հաստատվել է դեռեւս Ե. դարում՝ Տօնացոյցի երկրորդ՝ Հովհան Ա. Մանգակունու կատարած խմբագրությունում⁶²: Առաջավորացը նախորդում է Սբ. Սարգսի հիշատակի օրվան⁶³: Վերջինս սահմանել է Հովհան Գ. Օձնեցին⁶⁴, եւ նշվում է հունվարի 18-ից մինչեւ փետրվարի 23-ն ընկած շրջանում⁶⁵: Ժողովրդական տոնացույցում Առաջավորաց պահքը հայտնի է նաեւ Սբ. Սարգսի պաս, Զոր պաս, Սբ. Սարգսի ծոմ, Փետրվարի ծոմ⁶⁶, Խաշիլի պաս⁶⁷, իսկ մատենագրության մեջ՝ նաեւ Նինվեացվոց պահք⁶⁸

⁶⁰ Տե՛ս Կանոնագիրք հայոց, հտ. Բ., էջ 288–289: Կանոնն առկա է Կանոնագիրք ԺԱ. դարի խմբագրության մեջ (տե՛ս անդ, էջ XXVIII):

⁶¹ Տե՛ս Ա. ԱՅՐԱՀԱՄՅԱՆ, Դավիթ Ալավկա Որդու կանոնները, «Էջմիածին», 1953, Գ., էջ 54–55:

⁶² Տե՛ս Ռ. ՎԱՐԳԱՆՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 106, 616–617: Ազաթանգեղոսի «Պատմություն Հայոց»-ում հիշատակվում է վաթսուներեցօրյա պահք՝ Հովհաննիսյանց վկայարանները կառուցելուց եւ Տրդատ արքային ու այլ ախտահարվածներին բժշկելուց առաջ, եւ մեկամսյա պահք՝ մկրտությունից առաջ՝ (տե՛ս Ա. ԳԱԹՆԱԳԵՂՈՍ, Հայոց պատմություն, աշխարհաբար թարգմանությունը եւ ծանոթագրությունները՝ Ա. ՏԵՐ-ՂԵՆՈՆԳՅԱՆԻ, Երեւան, 1983, էջ 408, 462): Սբ. Սարգսի վկայաբանությունը շարադրել է Ներսես Շնորհալին, ով նույնպես ծոմ չի հիշատակում (տե՛ս Պատմություն վարույց Սրբոյն Սարգսի զօրավարի, թարգմանեալ ի ՆԵՐՍԻՍԷ ՇՆՈՐՀԱՆՈՅ, Վենետիկ, 1854, էջ 11–53): Առաջավորաց հնգօրյա անսվաղ պահքը Գրիգոր Լուսավորչին վերագրելը սկսվել է Զենոբ Գլակից, ում հետեւել են մյուս պատմիչները (տե՛ս ՎԱՐԳԱՆ ՀԱՅՈՒՆԻ, Ճաշեր եւ խնճոյք..., էջ 438–439):

⁶³ Եկեղեցական ծիսակարգի համաձայն՝ սրբերի համար սահմանված է ոչ թե տոն, այլ հիշատակի օր: Սակայն քանի որ հոգվածն ազգագրական բնույթի է, ուստի հիշատակի օրվան զուգահեռ օգտագործում ենք նաեւ ժողովրդական տարբերակը, այն է՝ Սբ. Սարգսի կամ Սբ. Հակոբի տոն:

⁶⁴ Տե՛ս Ռ. ՎԱՐԳԱՆՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 201, 432–433:

⁶⁵ Տե՛ս Ս. ՄԿՐՏՁՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 38:

⁶⁶ Հ. ԽԱՌԱՅՅԱՆ, Տոներ եւ տոնահանդեսի մշակույթը Հայաստանում, էջ 133:

⁶⁷ Ե. ԼԱՒԱՅՅԱՆ, Վարանդա. Նշանաւոր տօներ, ԱՀ, գք. Գ., էջ 340, Ե. ԼԱՒԱՅՅԱՆ, Գանձակի գաւառ, ԱՀ, գք. Զ., Թիֆլիս, 1900, էջ 363–364:

⁶⁸ Տե՛ս Ռ. ՎԱՐԳԱՆՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 433, 619, 622, Տօնապատճառ ժողովածու, էջ 281–286: Նինվեացիների պահք անվանումը կապված է այն բանի հետ, որ Առաջավորաց պահքի

անվանումներով: Սբ. Սարգսի պահգին պահել են թե՛ միաժուռ, թե՛ անսվաղ ծոմ:

Առաջավորաց պասի հինգ օրերին պաս պահելը համընդհանուր է եղել, սակայն այդ ընթացքում ծոմապահության ժամկետները տարբեր են եղել՝ ա) ծոմապահություն ամբողջ շաբաթվա ընթացքում, բ) ծոմապահություն շաբաթապասի առաջին երեք օրերին, գ) ծոմապահություն շաբաթապասի վերջին երեք օրերին:

Հայոց որոշ ազգագավառներում ծոմն սկսել են կիրակի երեկոյան, տեւել է մինչև չորեքշաբթի երեկո, կամ, ընդհակառակը, սկսել են չորեքշաբթի առավոտյան եւ շարունակել մինչև շաբաթ առավոտ, այսինքն՝ երեք օր⁶⁹: Չնքուշում, օրինակ, թե՛ եռօրյա, թե՛ հնգօրյա ծոմն է տարածված եղել: Սբ. Սարգսի պահոց շաբաթին շատերը, մանավանդ ամուրի աղջիկները, եռօրյա, ոմանք մինչև հնգօրյա միաժուռ (երկուշաբթի առավոտից կամ կիրակի կեսգիշերից մինչև ուրբաթ կեսգիշեր) ծոմ են պահել⁷⁰: Դերսիմում էլ երեքից վեց, նաեւ՝ յոթ օր են ծոմ պահել⁷¹: Սբ. Սարգսի պասին յոթնօրյա ծոմապահություն նաեւ Իջեւանում է եղել. «Սըփ Սարքսին յոթ օր սոված կենին, հաց չի ուտին»: Իսկ ութերորդ օրը՝ երեկոյան, աղջիկները եւ տղաներն պետք է աղաբլիթ ուտեին⁷²: Ենթադրելի է, որ խոսքը նույն հնգօրյա ծոմապահության մասին է, սակայն յոթնօրյա է կոչվել, քանի որ սկսվել է ոչ թե Առաջավորաց պասի երկուշաբթիից, այլ դրան նախորդող կիրակի երեկոյից եւ ավարտվել շաբաթ օրն առավոտյան՝ Սբ. Սարգսի տոնի պատարագից

ուրբաթ օրը նինվեացիների հիշատակի օրն է (այս մասին տե՛ս Ռ. ՎԱՐԳԱՆՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 201, 432–433):

⁶⁹ Տե՛ս Հ. ԽԱՌԱՅՅԱՆ, Հայ ժողովրդական տոները, Երեւան, 2005, էջ 65–66:

⁷⁰ Գ. ԳԵՈՐԳԵԱՆ, Չնքուշապատում. քննական պատմութիւն հայոց Չնքուշի, Տեղագրական-պատմագրական-մշակութային-բանահիւսական-ազգագրական, հտ. Ա., Երուսաղէմ, 1970, էջ 435, 466:

⁷¹ Գ. Ս. ԵՐԵԱՆՅԱՆ, Պատմութիւն Չարսանճագի հայոց, Պէյրուիթ, 1956, էջ 79, 83: Լ. Սիմոնյանը, համեմատելով Սբ. Սարգսի վկայաբանության ներսես Շնորհալու եւ Հայսմավուրքի պատումները, գրում է, որ Հայսմավուրքում սրբի վարքի վերաբերյալ ավելացված են որոշ մանրամասներ, ի թիվս որոնց՝ հնգօրյա եւ յոթնօրյա ծոմապահությունը (տե՛ս Լ. ՍԻՄՈՆՅԱՆ-ՄԵԼԻՔՅԱՆ, Տոմարային ծիսաշար, հտ. Բ., Սբ. Սարգիս, Տըրնդեզ, Բարեկենդան, Երեւան, 2007, էջ 9): Յոթ օր ծոմ պահելու մասին ավանդազրույցը տե՛ս Ս. ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ, Սբ. Սարգիսը ժողովրդական բանավոր ավանդության մեջ, «Սբ. Սարգիս» նստաշրջանի նյութեր, խմբագիրն եմ՝ Ս. ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ, Ա. ՔԱԼԱԹԱՐՅԱՆ, Երեւան, 2002, էջ 34:

⁷² Է. ԽԵՄՅՅԱՆ, Իջեւան (Չորոփոր), «Հայ ազգագրություն եւ բանահյուսություն» մատենաշար (այսուհետ՝ ՀԱԲ), պր. 25, Երեւան, 2008, էջ 359:

հետո: Հանգիպում է նաեւ երկօրյա ծոմապահություն, որը չորեքշաբթի է լուծվել: Առաջավորաց պահքի երեքշաբթի օրվանից սկսյալ, հատկապես այն աղջիկները, որոնք բարի խըսմէքի են ապասել, մինչեւ չորեքշաբթի օրը ծոմ են պահել⁷³: Ուշագրավ է, որ ծոմն առավոտից կամ երեկոյից սկսելու ժողովրդական այս սովորույթը իր համարժեքն ունի նաեւ եկեղեցական ծիսակարգում՝ կապված տարբեր պահքերի եւ տոների եւ առհասարակ՝ եկեղեցական օրվա սկզբի հետ: Վերջինս միջնադարում այն ծիսական խնդիրներից է եղել, որոնք արժարժվել են միջեկեղեցական տարաձայնություններում⁷⁴:

Ամբողջ շաբաթ միաժողով կամ անսվաղ ծոմ են պահել Գյումրիում⁷⁵, Զավախքում⁷⁶, Մուշում⁷⁷, Սիսիանում⁷⁸, Վարանդայում⁷⁹, Խիանում⁸⁰, Ապարանում⁸¹, Բորչալուում⁸², Թալինում⁸³, Խոտորչուրում⁸⁴, Ակնում⁸⁵, Դերսիմում⁸⁶ եւ այլուր: Փերիայում աղջիկները եւ կտրիճներն իրենց մուսափն հասնելու համար Սբ. Սարգսի պատի շաբաթը, սովորաբար երկուշաբթիից մինչեւ շաբաթ օրը, ծոմ են պահել, իսկ հետո հաղորդվել են⁸⁷: Քղիում Սբ. Սարգսին շաբաթական ծոմ են պահել ոմանք՝ մինչեւ ցերեկ, ոմանք՝ մինչեւ երեկո, ոմանք էլ ողջ շաբաթվա մեջ միայն մեկ օր են կերել⁸⁸:

⁷³ Ա. ԱԼՊՅԱՃԵԱՆ, Պատմութիւն հայ Կեսարիոյ (տեղագրական, պատմական եւ ազգագրական ուսումնասիրութիւն), հտ. Բ., Գահիրէ, 1937, էջ 1761:

⁷⁴ ԿԻՐԱԿՈՍԻ ՎԱՐԳԱՊԵՏԻ ԵՐԶՆԿԱՅԻՈՅ Թուղթ առ կարնեցիս, աշխատասիրութեամբ ԱԻԵՏԻՍ ՔԶՆՅ. ԴԱՆԻԷԼԵԱՆԻ, «Փանծասար», 1996, Զ., էջ 573, Հ. Պ. ԷՍԱՊԱԼԵԱՆ, Դիոնեսիոս Բարսալիբիի հակաճառութիւնը հայոց դէմ, «Հանդէս Ամսօրեայ», Վիեննա, 1937, թիւ 6–8, էջ 312–318, ԱՆԴՐԱՆԻԿ Ե. ՎՐԴ. ԿՈՒՆԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 327:

⁷⁵ Յ. ԽՈՋԱՅԵԱՆՅ, Գիւմրի, «Արարատ», էջմիածին, 1871, փետրվար, էջ 346:

⁷⁶ Ե. ԼԱԼԱՅԱՆ, Զաւախք, Հաւատք. պատերը, ուխտ, ուխտագնացութիւն, ԱՀ, գր. Ա., Շուշի, 1895, էջ 371, Ե. ԼԱԼԱՅԱՆ, Զաւախք. Նշանաւոր տօներ, ԱՀ, գր. Բ., էջ 250:

⁷⁷ ԻԳԻԹԲԱՇԵՐ, Ս. Սարգսի տօնը Մշոյ հայերի եւ քիւրդերի մէջ, «Արծազանք», Թիֆլիս, 1895, թիւ 18, էջ 2:

⁷⁸ Ե. ԼԱԼԱՅԱՆ, Սիսիան. Նիւթեր ապագայ ուսումնասիրութեան համար, գր. Գ., էջ 250:

⁷⁹ Ե. ԼԱԼԱՅԱՆ, Վարանդա. Նշանաւոր տօներ, ԱՀ, գր. Գ., էջ 340:

⁸⁰ Մ. ԴԱՆԻԷԼԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 404–406:

⁸¹ Ս. ՄԱՀՏԵՍԻ-ԻՍԱՀԱԿԵԱՆ, Ապարանի ներկայ վիճակը, «Մուրճ», Թիֆլիս, 1901, N 10, էջ 53:

⁸² Ե. ԼԱԼԱՅԱՆ, Բորչալուի գաւառ. Նշանաւոր տօներ, ԱՀ, գր. Ժ., Թիֆլիս, 1903, էջ 256:

⁸³ Ռ. ԽԱՋԱՏՐՅԱՆ, Թալին, ՀԱՐ, պր. 19, Երեւան, 1999, էջ 240:

⁸⁴ Հ. Յ. ՀՈՒՐՈՒՆԵԱՆ, Հ. Մ. ՀԱՃԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 157:

⁸⁵ Վ. ԲԳՅԱՆ, Երկրագործական մշակույթը Հայաստանում, Երեւան, 1972, էջ 445:

⁸⁶ ՀԱԻ արխ., Գ. ՀԱԼԱՋՅԱՆԻ Ֆոնդ, էջ 1245, 1248:

⁸⁷ Ա. ԵՐԵՄԵԱՆ, Սպահանի Փէրիա գաւառը (Ազգագրութիւն), Նոր-Ջուղա, 1919, էջ 116:

⁸⁸ ԽՈՒՓՅԵՅԻ, նշ. աշխ., էջ 122:

Հանդիպում է նաեւ շաբաթական անսվաղ ծոմապահության, որը շուրջաբթի ընդհատվում է՝ եկեղեցի գնալով, ապա պահոց կերակուրներ ուտելով եւ հինգշաբթիից սկսած՝ շարունակվում է՝ ավարտվելով շաբաթ օրը՝ հաղորդություն ստանալով⁸⁹։ Հարկ է նշել, որ եկեղեցական ծիսակարգում պահքերի, նաեւ՝ Առաջավորաց պահքի ընթացքում սննդային պահքը չի լուծվում, իսկ ծիսական պահքը լուծվում է, եթե զուգահեռվում է Տերունական կամ սրբերի տոնի⁹⁰։

Հանդիպում է մի քանի դրվագ, որտեղ գուշակության ծեսը եւս չորեքշաբթի է կատարվել։ Բուլանըխում Սբ. Սարգսի շաբաթական պասի առաջին երեք օրերին ազապ տղաները եւ աղջիկները մինչեւ երեկո միաժում ծոմ են պահել, ապա աղի բաղարջ են կերել՝ երազում ապագա կողակցից ջուր ստանալու իղձով⁹¹։ Ուշագրավ է, որ ասորիների Նինվեացվոց պահքը համընկնում է հայոց Առաջավորաց պահքին։ Նինվեացվոց պահքի առաջին երեք օրերը Մըբիեթայի՝ ծոմի օրեր են, որի ժամանակ նաեւ ջուր չեն խմում⁹²։ Ժամկետային այս համընկնումը եւ ծոմ բառի՝ ասորական ծագման մասին տեսակետը (ինչպես ծիսական մի շարք այլ բառեր)⁹³, հայկական եւ ասորական ծոմապահքերի միջեւ ընդհանրություններ տեսնելու տեղիք են տալիս։

Որոշ վայրերում եռօրյա ծոմ են պահել շաբաթվա սկզբում կամ վերջին⁹⁴։ Եզդիները նույնպես Սբ. Սարգսի պահոց մեջ երեք օր ծոմ (ռոժի⁹⁵) են պահել⁹⁶։

⁸⁹ Տէս, օրինակ, ԽՈՒՓՍԵՑԻ, նշ. աշխ., էջ 122։

⁹⁰ Տէս ՄԱՂԱՔԻԱ ԱՐՔ. ՕՐՄԱՆՅԱՆ, Ծիսական բառարան, էջ 36։

⁹¹ ԲԵՆՍԷ, Բուլանըխ կամ Հարք գաւառ, Աստուածութիւն եւ սրբեր, ԱՀ, գք. Զ., էջ 22, ԱԱՀԱԿ ՄՈՎՍԻՍՅԱՆ (ԲԵՆՍԷ), Հարք (Մշո Բուլանըխ), ՀԱԲ, պր. 3, Երեւան, 1972, էջ 43։

⁹² Այս տեղեկությունը մեզ հաղորդեց Հայաստանում Արեւելքի Ասորական եկեղեցու իոզեփ Կոնստանտին Եր Նիկադիմ քահանա Յուսիանաւեր։

⁹³ Տէս ԵՐՈՒԱՆԿ ՏԷՐ-ՄԻՆԱՍԵԱՆՅ, նշ. աշխ., էջ 36–37։

⁹⁴ Տէս, օրինակ, Վ. ՀԱՄԲԱՐՁՈՒՄԵԱՆ, Գիւղաշխարհ, պատմական, ազգագրական ուսումնասիրութիւն, Փարիզ, 1927, էջ 155, Ա. ԱԼՊՅԱՃԵԱՆ, Պատմութիւն հայ Կեսարիոյ, հտ. Բ., էջ 1748, Բ. ԺԱՄԿՈՋԵԱՆ, Հայնի. տեղագրական, ազգագրական. պատմագրական, Պէյրութ, 1951, էջ 81, Կ. ԳԱԲԻԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 277–278, Պատմագիրք յուշամատենան Սեբաստիոյ եւ գաւառ հայութեան, հտ. Բ., կազմեց ԱՌԱՔԵԼ Ն. ՊԱՏՐԻԿ, Նիւ Ճըրզի, 1983, էջ 138։ Եռօրյա ծոմ հաստատելու մասին ավանդազրույցը տես Ս. ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 33։

⁹⁵ Ս. ՄԿՐՏՉՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 44։

⁹⁶ ԲԵՆՍԷ, Բուլանըխ կամ Հարք գաւառ, Աստուածութիւն եւ սրբեր, ԱՀ, գք. Զ., էջ 23։

Առաջավորաց պասի առաջին երեք օրերին ծոմ պահել են Ղարադաղում⁹⁷, Զեյթունում⁹⁸, Բուլանըխում⁹⁹ եւ այլուր: Բյութանիայում ծոմարձակ են եղել Առաջավորաց պասի չորեքշաբթի կեսօրին¹⁰⁰: Էվէրէկ-Ֆէնէսէի կանայք, աղջիկները ծոմ են պահել երեք օր, մինչեւ չորեքշաբթի, իրենց խնդրածի կատարման համար¹⁰¹:

Ծոմապահությունը եղել է նաեւ Առաջավորաց պահքի վերջին երեք օրերին՝ չորեքշաբթի երեկոյից մինչեւ շաբաթ առավոտ, եւ լուծվել է Սբ. Սարգսի տոնի օրը՝ պատարագին մասնակցելուց հետո Հաղորդություն ստանալով: Այդպիսի օրինակներ հանդիպում են Պաշպուրթում¹⁰², Սասունում¹⁰³, Քղիում¹⁰⁴ եւ այլուր: Սալմաստում Առաջավորաց պահքի վերջին երեք օրերին՝ չորեքշաբթի, հինգշաբթի, ուրբաթ, ծոմ են պահել, վերջին օրվա երեկոյին փոխինդ են կերել, իսկ շաբաթ առավոտյան Հաղորդություն վերցրել¹⁰⁵: Եւգոկիայում Սբ. Սարգսի պահքի վերջին երեք օրերին աղջիկները ծոմ են պահել եւ շաբաթ առավոտ Սբ. Հաղորդություն են ստացել¹⁰⁶: Խիանում հնուց եկած սովորության համաձայն, երեք-չորս տարեկան աղջիկներն ու տղաները Սբ. Սարգսի պահքի հինգշաբթի երեկոյան ուտելուց հետո ծոմ բերան են մնացել, մինչեւ շաբաթ առավոտ¹⁰⁷: Բարջանճում եւս վերջին երեք օրերին տանտիկիները ծոմ են պահել եւ հացի առատության հետ կապված գուշակություն արել¹⁰⁸:

Ծոմբացի ավանդույթները: Սբ. Սարգսի պահքի ընթացքում ծոմից դուրս գալու արարողությունն առանձնահատուկ է եղել երիտասարդների, մասնավորաբար՝ նշանված աղջիկների համար: Այն եղել է չորեքշաբթի կամ շաբաթ: Փեսացուի տանից հարսնացուները ծովափ են ստացել, որը բաղկացած է եղել համադամ կերակուրներից (օրինակ՝ հացեծվա-

⁹⁷ ԲԱՖՖԻ, *Խաչագողի հիշատակարանը*, Երկերի ժողովածու, հտ Բ, Երեւան, 1962, էջ 565:

⁹⁸ Մ. ՍԻՍԵՌԵԱՆ (Մ. ՈՒԼՆԵՅԻ), *նշ. աշխ.*, էջ 202:

⁹⁹ ՍԱՀԱԿ ՄՈՎՍԻՍՅԱՆ (ԲԵՆՍԷ), *Հարք (Մշո Բուլանըխ)*, էջ 43:

¹⁰⁰ Ա. Յ. ԱՅՎԱԶԵԱՆ, *նշ. աշխ.*, էջ 441:

¹⁰¹ *Հիշատակարան էվէրէկ-Ֆէնէսէի, հաւաքեց Ա. Գրիգորեան, աշխատասիրեց Ս. ԳԱՐԱԿԵՕՋԵԱՆ, Փարիզ, 1963, էջ 494:*

¹⁰² ՎԱՀԱՆ ՎՐԳ. ՏԵՐ-ՄԻՆԱՍԵԱՆ, *նշ. աշխ.*, էջ 50:

¹⁰³ Ե. ԿԱՐԱՊԵՏՅԱՆ, *նշ. աշխ.*, 1962, 204 էջ:

¹⁰⁴ ԽՈՒԹՅԵՅԻ, *նշ. աշխ.*, էջ 122–123:

¹⁰⁵ Ա. ԱԹԱՅԵԱՆ, *Սալմաստ, Նոր Զուղա*, 1906, էջ 182:

¹⁰⁶ Ա.ԱԼՊԵՏԱՃԵԱՆ, *Պատմութիւն Եւգոկիոյ Հայոց, Գահիրէ, 1952, էջ 1526:*

¹⁰⁷ Մ. ԴԱՆԻԷԼԵԱՆ, *նշ. աշխ.*, էջ 406:

¹⁰⁸ ՄԱՆՈՒԿ Պ. ԾԵՐՕՆ ԲԱՐՋԱՆՃՅԻ, *Բարջանճ գիւղ. համայնապատում (1600–1937)*, Պոստոն, 1938, էջ 125:

ծեղ), քաղցրավենիքից (հիմնականում՝ ռուպով պատրաստված հալվա, հայրա՝ մեղրածրով ըմպելիք) եւ նվերից: Ստացված ուտեստով հարսնացուի տանը աղջիկ-ժողոտանք՝ աղջիկների հավաքույթ է կազմակերպվել¹⁰⁹: Խիանում միաժամ ծոմ պահող երիտասարդներին չորեքշաբթի երեկոյան՝ ժամերգությունից հետո, այցելել են ազգականները, կերակուր տարել, շնորհավորել, ծոմը շարունակելու կարողություն եւ սրտի փափագի իրականացում մաղթել¹¹⁰:

Ծոմը լուծվել է կամ այլուրի (հացահատիկի) հումքով պատրաստված քաղցրավենիք ուտելով, կամ ջուր խմելով, կամ մատաղով, կամ եկեղեցական հաղորդությամբ:

ա) Ծոմբաց՝ ծիսական ուտեստով: Հայտնի է, որ փոխինդը եւ դրանով պատրաստված խաշիլը Սբ. Սարգսի տոնին բնորոշ ուտեստներին էին¹¹¹: Բարեպաշտ մամիկները, կանայք, աղջիկները Սբ. Սարգսի պահքի առաջին երեք օրերը՝ կիրակի կեսգիշերից մինչեւ չորեքշաբթի երեկո, ծոմ են պահել, եւ օրական երեք անգամ քառասունական ծնրադրում արել ու աղոթել (Քառասնից մանկանց տոնի ծնրադրության ծեսն է հիշեցնում¹¹²—Հ. Ա.): Չորեքշաբթի երեկոյան ցորենի բոված ալյուրից եւ խաղողի ռուպից անուշեղեն՝ դալաթ են պատրաստել¹¹³: Մարաշում Սբ. Սարգսի տոնին մի շաբաթ պաս են բռնել, որի առաջին երեք օրերը՝ ծոմով, իսկ չորեքշաբթի այն լուծել են ռուպով պատրաստած դահինե հրուշակով եւ շա-

¹⁰⁹ Տեն, օրինակ, Տեղեկագրություն ընդհանուր վիճակին Սեբաստիոյ... , էջ 186–187, Մ. ԴԱՆԻԷԼԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 404, ԵՐ. ՇԱՀԱԶԻՅ, Նոր Նախիջեւանը եւ Նոր-Նախիջեւանցիք. Ծէսեր եւ սովորություններ, ԱՀ, գր. Թ., Թիֆլիս, 1902, էջ 17, ՎԱՀԱՆ ՎՐԳ. ՏԷՐ-ՄԻՆԱՍԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 53–54, Ա. ԱԼՊՈՅԱՃԵԱՆ, Պատմութիւն Եւդոկիոյ հայոց, էջ 1526, Մ. ՍԻՍԵՆԵԱՆ (Մ. ՈՒԼՆԵՅԻ), նշ. աշխ., էջ 202:

¹¹⁰ Մ. ԴԱՆԻԷԼԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 404:

¹¹¹ Տեն, օրինակ, Ս. ՄԿՐՏՁՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 42:

¹¹² Առաջավորաց պահքի ընթացքում Քառասնից մանկանց ծես հիշեցնող մեկ ալլ ծես տեն Մ. ԴԱՆԻԷԼԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 406: Հմմտ. Գ. ՍՏԵՓԱՆՅԱՆ, «Քառասուն մանկունք»ի ծիսառասպելաբանական առումները, Հայ ազգաբանության եւ հնագիտության խնդիրներ, II, խմբագրիրներ՝ Գ. ՎԱՐԳՈՒՄՅԱՆ եւ այլք, Երեւան, 2003, էջ 57–60: Ուշագրավ է այն, որ ինչպես յոթշաբաթյա Մեծ պահքի կեսին՝ չորրորդ շաբաթվա ընթացքում Միջինքի չորեքշաբթիից մինչեւ շաբաթ-կիրակի որոշակիորեն տոնական շրջան է եղել (այս մասին տես Հ. ԱՐԲԱՀԱՄՅԱՆ, Միջինքի եւ Սեբաստիայի Քառասնից մանկանց տոները հայոց եկեղեցական եւ ժողովրդական տոնացույցերում, «Պատմաբանասիրական հանդես», 2019, 3, էջ 212–232), այնպես էլ մի շաբաթ վայրերում Սբ. Սարգսի պահքի չորեքշաբթի է ծոմը լուծվել, ապա վերսկսվել, կամ միայն պահքն է շարունակվել:

¹¹³ ՎԱՀԱՆ ՎՐԳ. ՏԷՐ-ՄԻՆԱՍԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 50–51:

քարախառն դահին-հացով¹¹⁴: Արճակում երկուշաբթիից ծոմ են պահել, չորեքշաբթի ճաշին մեկ անգամ կերել, ապա ծոմը շարունակել մինչև ուրբաթ երեկո¹¹⁵:

բ) Ծոմբաց՝ խաչմեր¹¹⁶ խմելով: Սսում Սբ. Սարգսի պասին ծոմ պահածներն այն լուծել են չորեքշաբթի՝ նույն օրվա ժամերգության ժամանակ կատարված ջրօրհնեքին օրհնված ջրով¹¹⁷: Մարաշում Առաջավորաց պահ-քի երկուշաբթիից սկսած՝ աղջիկները եւ տարեց կանայք երեք օր ծոմ են պահել, ապա լուծել՝ չորեքշաբթի առավոտ եկեղեցում խաչմեր խմելով¹¹⁸, եւ տուն դառնալով՝ կերել են ալլա հոց (առանց աղի եւ թթխմորի հաց) կամ փխաճո («ռոփ ապուր»¹¹⁹), որը Սբ. Սարգսի տոնին նշանավոր փոխինդով խաշիլն է¹²⁰: Առաջավորաց պահքի ընթացքում կամ ավարտին ջուր օրհնելու մասին եկեղեցական կանոնական հրահանգ չի հանդիպում, ուստի բերված օրինակները, ըստ ամենայնի, տեղային բնույթ են կրել եւ բխել են ժողովրդական սովորույթից: Այդ են վկայում ստորեւ բերված օրինակները, որոնցում Սբ. Սարգսի պահքը լուծվել է ջրով, սակայն ոչ թե եկեղեցում օրհնված, այլ՝ սրբավայրի տարածքում եղող:

Դերսիմում աղջիկ կամ տղա սիրելիի հետ ամուսնանալու ակնկալիքով Սբ. Սարգսի շաբաթը պահք ու ծոմ պահելուց հետո բարձրացել են

¹¹⁴ Ե. ՏԷՐ ՂԱԶԱՐԵԱՆ, Մարաշահայ բարբեր, «Բազմավէպ», Վենետիկ-Ս. Ղազար, հտ. ձժԱ, 1953, Յունիս-Յուլիս, թիւ 6-7, էջ 128-129:

¹¹⁵ Ս. ԱՎԱԳՅԱՆ, Արճակ, ՀԱՐ, պր. 8, Երեւան, 1978, էջ 92:

¹¹⁶ Խաչմայրը նշանակում է խաչով օրհնված ջուր (տե՛ս ՀԼԲԲ, հտ. Բ., էջ 288) եւ խաչալվայի ջուր (տե՛ս Հ.Ր. ԱՃԱՌԵԱՆ, Հայերէն գաւառական բառարան, էմինեան ազգագրական ժողովածու, Թ., Թիֆլիս, 1913, էջ 454): Խաչալվան եւս նշանակում է խաչով լվացված, օրհնված ջուր (տե՛ս ՆԱՐԵԿ ՎՐԴ. ԱՎԱԳՅԱՆ, Հանդերի՝ կարկուտից պահպանմանն ու բերքի առատ լինելուն նվիրված եկեղեցական կանոնները, «էջմիածին», 2019, Լ., էջ 25): Եկեղեցում բերքի, առողջության համար ջրի օրհնության կանոնները, Ջրօրհնեքի արարողությունից սկսած, անվանվել են խաչալվա (Անդ, էջ 22): Խաչալվան, որը կոչվում է նաեւ Խաչահանգիստ, նաեւ բժշկության նպատակով են կիրառում (տե՛ս ՍՏԵՓԱՆՈՍ ԱՒ. ՔԶՆՅ. ՄԱՆԴԻՆԵԱՆՅ, Աստուածապաշտութիւն Հայաստանեայց Ուղղափառ Եկեղեցւոյ, Ի Վաղարշապատ, 1872, էջ 117):

Եկեղեցին ունի խաչալվայի համար սահմանված կանոն, որը կա մեզ հասած հնագույն՝ Ժ. դարով թվագրվող Մաշտոցում (տե՛ս ՄԱՅՐ ՄԱՇՏՈՅ, Ժ. դար, հտ. Ա., Գիրք Ա., Ըստ հնագույն երկաթագիր ձեռագրերի եւ համեմատութեամբ Աստուածաշունչ մատենի, բնագրական եւ կանոնացանկային լուսնալուծովք, աշխատասիրութեամբ՝ Գ. ՏԷՐ-ՎԱՐԴԱՆԵԱՆԻ, Սբ. էջմիածին, 2012, էջ 416-420, 807):

¹¹⁷ Մ. ՔԷԼԷՇԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 525:

¹¹⁸ Յ. Մ. ՎԱՐԺԱՊԵՏԵԱՆ, Մարաշի մէջ նշանաւոր օրեր իրենց ծէսերով, «Բիրական», Կ. Պոլիս, 1898, 27 օգոստոս, էջ 523:

¹¹⁹ ԳՐ. ԳԱՆՈՒՍԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 334:

¹²⁰ ԳՐ. ԳԱՆՈՒՍԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 334, Հ. ԽԱՌԱՏԵԱՆ, Հայ ժողովրդական տոները, էջ 69:

Տուժիկ պապա լեռան անմատչելի ապառաժներում կառուցված Սբ. Սարգսի վանք եւ մոտից բխող Գանիէ հազրեթի խրզրի կամ Սբ. Սարգսի ամենագոր աղբյուրի սրբազան ակից ջուր խմել¹²¹: Օձնեցիներն էլ Սբ. Սարգսի տոնին գնացել են Մտի գլխի Սբ. Սարգսի խաչը՝ ուխտ անելու: Այնտեղ ջուր են լցրել խաչի վրա եւ այդ խաչալվայի ջրով ու մեղրով փոխինդից կլոնդակ են պատրաստել: Դրանով էլ իրենք են թաթախվել, եւ ընտանիքի անդամների համար են տարել¹²²: Ուշագրավ է, որ խաչալվա նշանակում է նաեւ օրհնված ջրով պատրաստված ուտելիք կամ խմելիք¹²³, ինչպես նաեւ ուխտատեղիից բերված քաղցրավենիք¹²⁴, որով, փաստորեն, ծոմը լուծել են:

Ինչպես տեսնում ենք, ծոմը լուծվել է կամ քաղցրավենիքով, կամ խաչմեր խմելով, կամ այդ քաղցրավենիքը հենց խաչմերով է պատրաստվել:

գ) Ծոմբաց՝ մատաղով: Զեյթունում նույնիսկ տարեցները Սբ. Սարգսի երկուշաբթիից մինչեւ շաբաթ երեկո ծոմ են պահել ու շաբաթ երեկո ծոմը բացել են՝ ոչխարի կամ այծի մատաղ բաժանելով աղքատներին եւ Հաղորդություն ճաշակելով¹²⁵: Սպահանի Փերիա գավառում ում նույնպես Սբ. Սարգսի տոնին եկեղեցու բակում մատաղ եւ հարիսա են արել եւ բաժանել¹²⁶:

դ) Ծոմբաց՝ չորեքշաբթի հաղորդություն ստանալով: Հանդիպում է նաեւ Սբ. Սարգսի առաջին երեք օրերի ծոմը հաղորդությամբ լուծելու դրվագ, երբ կանայք, երեք օր ծոմ պահելուց հետո, չորեքշաբթի երեկոյան գնացել են եկեղեցի՝ հաղորդություն ստանալու¹²⁷: Երիտասարդ աղջիկները, ինչպես հայկական մյուս գավառներում, այնպես եւ Զեյթունում, մինչեւ չորեքշաբթի կեսօր ծոմ են պահել, ապա ժամ են գնացել, խոստովանել եւ սրբություն առնելով (հաղորդություն ստանալով¹²⁸.— Հ. Ա.)՝ տուն

¹²¹ ՀԱԻ արխ., Գ. ՀԱԼԱՋՅԱՆԻ ֆոնդ, էջ 1245, 1248:

¹²² ՏԷՄ Ե. ԼԱԼԱՅԵԱՆ, Բորչալուի գաւառ. Նշանաւոր տօներ, ԱՀ, գր. Ժ., էջ 256:

¹²³ ՏԷՄ ՀԼԲԲ, հտ. Բ., էջ 286:

¹²⁴ ՏԷՄ Է. ԱՂԱՅԱՆ, Արդի հայերենի բացատրական բառարան, հտ. Ա., Երեւան, 1976, էջ 564:

¹²⁵ Մ. ՍԻՍԵՌԵԱՆ (Մ. ՈՒԼՆԵՅԻ), Պատմութիւն Զեյթունի (1409–1921), Լիբանան, 1996, էջ 202:

¹²⁶ Ա. ԵՐԵՄԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 116:

¹²⁷ Ա. ԱԼՊՈՅԱՅԵԱՆ, Պատմութիւն Հայ Կեսարիոյ (տեղագրական, պատմական եւ ազգագրական ուսումնասիրութիւն), հտ. Ա., Գահիրէ, 1937, էջ 781:

¹²⁸ Սրբություն առնել նշանակում է հաղորդվել (տես ՀԼԲԲ, հտ. Ե., Երեւան, 2008, էջ 393):

դարձել¹²⁹։ Սեբաստիայում, երկուշաբթի օրվանից սկսած, հարսնացուն երեք օր ծոմ է պահել եւ չորեքշաբթի օրն ընկերուհիներին եւ մոր ուղեկցությամբ գնացել եկեղեցի՝ Հաղորդություն առնելու¹³⁰։ Հարկ է նշել, որ եկեղեցական ծիսակարգում Առաջավորացի չորեքշաբթի օրը Պատարագ մատուցելու եւ Հաղորդություն բաշխելու ավանդույթ չկա, եթե այդ օրը չի զուգադիպում Տերունական կամ սուրբի տոնին։ Հետեւաբար՝ վերն ասվածը, ըստ ամենայնի, մասնակի եւ տեղային բնույթ է կրել։

Այսպիսով՝ ժողովրդական կենցաղում Սբ. Սարգսի պասը, անկախ այն բանից, չորեքշաբթի է ավարտվել, թե շաբաթ, լուծվել է ալյուրի հումքով պատրաստված քաղցրավենիքով (փոխինդ, հալվա), ջրով, մատաղով եւ Սբ. Հաղորդություն ստանալով։ Որոշ դեպքերում դրանք հաջորդել են միմյանց, որոշ դեպքերում՝ միայն մեկն է եղել։ Փոխինդը կամ հալվան, ջուրը եւ կենդանական մատաղը, որոնցով պահքը լուծել են, զոհաբերություն-հաղորդություն են, որոնք ցուցում են տոնի՝ երկրագործական եւ անասնապահական տնտեսածեւերի համար՝ բարեհաջող տարի լինելը։ Այդ համապատկերում ուշագրավ է այն, որ որեւէ ուխտատեղիի տոնի օրը այդ եկեղեցու հատակի տակը գինի կամ ձու պահել։ Այդ երեւույթը եւս խաչալվա է կոչվել։ Երբ խաչալվան պահող ուխտավորները հաջորդ տարի կրկին գնացել են, այն հանել են, սկզբում իրենք են կերել կամ խմել, հետո բաժանել են, որպեսզի իրենց ուխտն ընդունելի լինի¹³¹։ Այստեղ ձուն առնչվում է անասնապահական մշակույթին, գինին՝ երկրագործական։

Սբ. Հակոբի ծոմ։ Սբ. Հակոբ Մծբնա Հայրապետի հիշատակի օրը սահմանված է դեկտեմբերի 12-ից 18-ը հանդիպող շաբաթ օրը¹³²։ Տոնին նախորդող շաբաթապասը վկայված է 1292 թ. Ստեփանոս Գոյներիցանցի խմբագրած Տօնացոյցում¹³³։ Շաբաթապասի ընթացքը նման է Սբ. Սարգսի տոնին նախորդող շաբաթապասի ընթացքին։ Մասնավորաբար հետաքրքրական է այն, որ ինչպես Սբ. Սարգսի պահքն է խաչմեք խմելով լուծվել, այնպես եւ՝ Սբ. Հակոբինը։ Այսպես, Մարաշում Սբ. Հակոբի

¹²⁹ Մ. ՍԻՍԵՌԵԱՆ (Մ. ՈՒԼՆԵՑԻ), նշ. աշխ., էջ 202։

¹³⁰ Տեղեկագրութիւն ընդհանուր վիճակին Սեբաստիոյ եւ անոր կուսակալութեան ներքեւ գտնուող մէկ քանի գլխաւոր քաղաքաց, աշխատասիրեաց ՊՕՂՈՍ ՎՐԳ. ՆԱԹԱՆԵԱՆ, Կ. Պօլիս, 1877, էջ 186–187։

¹³¹ Յ. ՆԱԶԱՐԵԱՆՅ, Նախապաշարմունք, Տփլիս, 1878, էջ 61։

¹³² Տ. ԹՈՐԳՈՄ ՊԱՏՐԻԱՐԳ, Սուրբք եւ տօնք Հայաստանեայց եկեղեցւոյ, Երուսաղէմ, 1957, էջ 31։

¹³³ ՏԷՍ Ռ. ՎԱՐԳԱՆՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 484։

(էկիւբ) պահքի ժամանակ մեկ, երեք կամ հինգ օր են պահք բռնել: Առավոտյան եկեղեցի են գնացել եւ խաչմեր խմելով՝ պահքը բացել¹³⁴:

Մյուս ընդհանրությունը ծոմբացն է: Բալուում Սբ. Սարգսի եւ Սբ. Հակոբի շաբաթապատերի ընթացքում մասնավորապես կանայք, հարսները եւ չափահաս աղջիկները երկուշաբթի օրվանից սկսյալ, մինչեւ չորեքշաբթի կեսօր, եւ չորեքշաբթի կեսօրից մինչեւ ուրբաթ երեկո պահք են պահել, այսինքն՝ երկուսուկես օր բնավ չեն ճաշել եւ ջուր չեն խմել: Միակ ճաշը չորեքշաբթի կեսօրին է եղել: Ապա հրավիրել են դրացի եւ ազգական կանանց, ովքեր պահոց կերակուրներ վերցնելով՝ ծոմապահի տուն են գնացել եւ միասին ճաշել: Այս ճաշն անվանել են ծոմբաց (ծոմփաց)¹³⁵: Մարաշում Սբ. Հակոբի տոնին ծոմապահ աղջիկներին նշանածի տնից մի սկուտեղ հրուշակ (հէլվա), դարչըն (Մարաշին հատուկ ոտնաման) եւ գուլպա են ուղարկել՝ որպես նվեր¹³⁶: Սբ. Հակոբի պահքի չորեքշաբթի ռուպով պատրաստված ապուր եւ դահինե հրուշակ են կերել, որից ուղարկել են նաեւ բարեկամներին¹³⁷:

Հաջորդ զուգահեռը կարելի է անցկացնել Սբ. Սարգսի եւ Սբ. Հակոբի տոների ժամկետների միջեւ: Եթե առաջինը, լինելով հունվարի վերջին եւ փետրվարին, նախորդում է գարնանամուտին՝ գյուղատնտեսական աշխատանքների նախապատրաստման շրջանին, ապա երկրորդը, լինելով դեկտեմբերին, նույն աշխատանքների ամփոփման շրջանում է (այդ են վկայում նաեւ Սբ. Հակոբի պահքի անվանումները՝ Զմեռնամուտի (այսպես է կոչվում, քանի որ չորս եղանակային պահքերից մեկն է¹³⁸) եւ Նախարթողի (քանի որ տնտեսական տարին փակվում էր, եւ ցրտի պատճառով նախիրն այլեւս արոտ չէին տանում¹³⁹):

Նկատի առնելով տնտեսական տարվա մեկնարկին եւ ամփոփման շրջանում հանդիպող ջրին առնչվող ծեսը, ի դեմս ծոմապահության (ըն-

¹³⁴ Տէս Յ. Մ. ՎԱՐԺԱՊԵՏԵԱՆ, Մարաշի մէջ նշանաւոր օրեր իրենց ծէսերով, «Բիւրակն», Կ. Պոլիս, 1898, 24 սեպտեմբեր, էջ 586, Գ. ԳԱՆՈՒՍՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 344, Ե. Տէր ՂԱԶԱՐԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 127:

¹³⁵ Բալու..., էջ 438–439:

¹³⁶ Տէս Յ. Մ. ՎԱՐԺԱՊԵՏԵԱՆ, Մարաշի մէջ նշանաւոր օրեր իրենց ծէսերով, «Բիւրակն», Կ. Պոլիս, 1898, 24 սեպտեմբեր, էջ 586, Գ. ԳԱՆՈՒՍՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 344, Ե. Տէր ՂԱԶԱՐԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 127:

¹³⁷ Ե. Տէր ՂԱԶԱՐԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 127:

¹³⁸ Տէս Ա. ՂԱԶԱՐԵԱՆ, նշ. աշխ., էջ 844:

¹³⁹ Հ. ԽԱՌԱՅԱՆ, Հայ ժողովրդական տոները, էջ 246:

թացքում ջուր չեն խմում) եւ ծոմալուծության (ծոմը ջրով են լուծում), կարող ենք ենթադրել, որ այն կապված է անհրաժեշտ քանակությամբ ջուր ունենալու հետ, ինչով էլ պայմանավորված է երկրագործական եւ անասնապահական տարեշրջանի բարեբերությունը (հարկ է նշել, որ Սբ. Սարգսի տոնական ուտեստ փոխինդը, հալվան եւ Սբ. Հակոբի տոնական ուտեստ հարիսան¹⁴⁰, եւս առնչվում են տնտեսական տարվա բարեբերությանը): Երկու սուրբերը եւ նրանց տոներն առնչություն ունեն ջրի հետ. Սբ. Սարգսի տոնի ժամանակ չի կարելի գլուխ վաճառել, վացք անել¹⁴¹, ծոմչեքի մաս է կազմում բաղնիքը¹⁴², իսկ Սբ. Հակոբի կերպարը (նաեւ՝ նրան առնչվող ուխտավայրերը) մեծապես կապված են ջրի, երաշտի եւ անձրեւաբերության հետ¹⁴³:

Այսպիսով՝ ինչպես մի շարք տոների եւ ծեսերի, այնպես եւ Սբ. Սարգսի ու Սբ. Հակոբի ծոմապահության մեջ երկու մշակույթ է միախառնվել՝ մինչքրիստոնեական եւ քրիստոնեական, ինչը դրսեւորվում է ծոմից դուրս գալիս օրհնված ջուր խմելով, ծիսական ուտեստի ճաշակմամբ եւ Սբ. Հաղորդություն ստանալով:

Վարդավառի ծոմ: Վերը տեսանք, որ Դավիթ Ալավկա Որդին ծոմապահություն է հորդորել ոչ միայն Զատիկի, այլ նաեւ Վարդավառի եւ Ծննդյան տոներին նախորդող հիսնակաց պահքերի ընթացքում: Հատկանշական է, որ ազգագրական նյութերում ծոմապահության դրվագներ հանդիպում են նաեւ Վարդավառին նախորդող քառասնորդաց (հիսնակաց) պահքի ընթացքում:

Մեզ հանդիպած դրվագում Վարդավառի ծոմապահությունը հիշեցնում է Սբ. Սարգսի ծոմապահությունը: Առաջին դեպքում Վարդավառի նախորդ օրը չամուսնացածները չափից ավելի աղի (շոռ) ուտելիք են օգտագործել եւ ցերեկը ջուր չեն խմել՝ երազում սիրելիի ձեռքից ջուր ստանալու ակնկալիքով¹⁴⁴: Երկրորդ օրինակը վերաբերում է ԺԴ. դարի կեսերին, երբ միայնակյացը Սբ. Սարգսից մինչեւ Վարդավառ ջուր չի խմել:

¹⁴⁰ Անդ, էջ 246:

¹⁴¹ Տէս Ա. ՄԿՐՏՁՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 43:

¹⁴² Տէս, օրինակ, Տեղեկագրութիւն ընդհանուր վիճակին Սեբաստիոյ..., էջ 186–187:

¹⁴³ Այս մասին տես Լ. ՍԻՄՈՆՅԱՆ, Սբ. Հակոբ Մծբնա Հայրապետի հիշատակը հայոց մեջ, Երեւան, 2022, էջ 52–57, 67–148, 159–162:

¹⁴⁴ ՀԱԻ արխ., Հ. ՀԱՅՐԱՊԵՏՅԱՆԻ Փոնդ, Սիսիանի շրջանի Շաղաթ գյուղի պատմությունը եւ ապրելակերպը (1828–1928 թթ.), Գործ 2, 1982, էջ 131:

«Մաղաքիա Ղրիմեցին իր տեսակին մէջ յատուկ դէմք մըն է, ... միս ոչ եկեր եւ գինի ոչ էարբ, որ Սբ. Սարգսի տօնէն մինչ ի տօն Վարդավառին ջուր ոչ էարբ, որ ի մեծի պահոցն՝ կիրակիէ միայն փոշեջուր ճաշակէր»¹⁴⁵:

Եթե Սբ. Սարգսի պահքը, փետրվարին լինելով, ձյան առատ տեղումների շրջան է, ապա Վարդավառը տարվա ամենատաք շրջանն է, երբ երաշտի դեպքում կարող է լինել խիստ չորային, ուստի ըստ երեւույթին անձրեւ առաջացնելու նպատակով է ջրի ծոմ պահվել¹⁴⁶: Այս ծիսական փոխկապակցվածությունը կարող է բացատրվել նրանով, որ հունվար-փետրվարին տեղացած առատ ձյունը ջրի անհրաժեշտ պաշար կարող էր ապահովել տարվա ամենատաք եւ գյուղատնտեսական աշխատանքների գործուն շրջանում՝ հուլիսին: Վարդավառին հազվադեպ հանդիպող ծոմապահությունը զուգահեռներ ունի Սբ. Սարգսի ծոմապահության հետ ծիսական եւ ժամկետային առումներով:

Այսպիսով՝ ժողովրդական տոնացույցում առկա ծոմապահության ժամկետներից Սբ. Սարգսի, Սբ. Հակոբի եւ Վարդավառի տոներին նախորդող ծոմապահքերն առնչվում են ջրի հետ՝ ժամկետներով, համանման ընթացքով, լուծման եղանակներով:

Շարունակությունը՝ հաջորդիվ

¹⁴⁵ ՄԱՂԱՔԻԱ ԱՐՔ. ՕՐՄԱՆԵԱՆ, Ազգապատում, հտ. Բ., էջ 2301:

¹⁴⁶ Անձրեւ առաջացնելու նպատակով ծոմապահության սովորույթ եղել է տարբեր ժողովուրդների մոտ (տե՛ս Զ. Ֆրեյզեր, Ոսկե ճյուղը, Երեւան, 1989, էջ 79–80, Э. Тэйлор, Первобытная культура, перевод с английского под редакцией В. Никольского, Москва, 1939, էջ 417–418):



Տ. ՏՐԴԱՏ ԱԻԱԳ ՔԱՀԱՆԱՅ ՈՒԶՈՒՆԵԱՆ

Պատրիարքութիւն Հայոց Թուրքիոյ

ՍՈՒՐԲ ԳՐՈՅ ԿԱՐԵՒՐՈՒԹԻՒՆԸ ԲԱՐՈՅԱԿԱՆ ԱՆԿԱՆ ԱՐԴԻ ԺԱՄԱՆԱԿԱՆՐԱՅՈՒՆԻ ՄԷՁ¹

ՆԵՐԱԾՈՒԹԻՒՆ

Այնպիսի ժամանակաշրջանի մը մէջ կ'ապրինք, որ անտարբերութիւնը եւ բարոյական անկումը երբեւիցէ այդքան չէին բարձրացած մարդկային պատմութեան ընթացքին: Տնտեսական ճգնաժամերը, անվերջ պատերազմները, բարոյականութեան յարաբերականութիւնը, հաւատքի ու հոգեւոր արժէքներու նկատմամբ անտարբերութիւնը եւ նիւթապաշտութիւնը կը ձեւաւորեն աշխարհի գլխաւոր գաղափարախօսականը՝ «անձնասիրութիւն ու հաճոյապաշտութիւն», որուն հետեւանքն է, մանաւանդ երիտասարդաց մէջ, անհեռանկար կեանքը եւ յուսալքութիւնը: Այս ոչ միայն կ'ազդէ մարդկային տարբեր խաւերուն վրայ, այլ նաեւ իր կործանարար դերը կը խաղայ երիտասարդներուն կեանքին մէջ, որոնք տարբեր հոգեբու եւ մտահոգութիւններու, աշխարհիկ եւ բարոյական ճնշումներու, ապագայի նկատմամբ անորոշութիւններու տակ կը տառապին: Ընկերային ԶԼՄ-ները, համացանցի սանձարձակ օգտագործումը, թուային խաղերու գործածութիւնը երբեմն օրուայ ամենարդիւնաւէտ ժամանակները կը խլեն երիտասարդներէն եւ կը մղեն զանոնք անհեռանկար կեանքի եւ երեւակայական² աշխարհի մը: Դեռ չենք խօսիր ցոփագրութեան³, համացանցային անբարոյ ընկերակցութիւններու եւ դրամախաղերու մասին, որոնք արդէն քաղցկեղի նման տարածուած են ամենուրեք:

Մեր հովուական փորձառութիւնը ցոյց կու տայ, թէ վերոյիշեալ պարագան գլխաւոր մարտահրաւէրն է կամ պէտք է ըլլայ իւրաքանչիւր եկեղեցականի, քարոզչի, աստուածաբանի եւ հոգեւոր հովիւի: Սուրբգրային

^{1*} Ստացուել է՝ 9.09.2024, գրախօսուել է՝ 10.10.2024: Էլ. հասցէ՝ duzunyan@gmail.com:

² Իմա՝ անգլ.՝ virtual, լատ.՝ virtus – ուժ, հնարաւորութիւն:

³ Իմա՝ πορνογραφία – գրութիւն անբարոյի մասին:

քարոզչությունը, որ առաջնային գործունեությունն է եկեղեցույ, բոլոր ժամանակներէ աւելի կարեւոր է ներկայ շրջափուլին:

Թէեւ ամենուրեք կենսական է Աստուածաշնչային պատգամի տարածումը բոլոր խաւերու եւ մթնոլորտներու մէջ, մեր այս յօդուածը պիտի սահմանափակենք միայն երիտասարդաց առաքելութեան ծիրին մէջ, այն եկեղեցասէր եւ հաւատացեալ երիտասարդներուն, որոնք կարեւորութիւն կու տան քրիստոնէական հաւատքին եւ փափաքն ունին աստուածահաճոյ կեանք մը ապրելու: Տարբեր մակարդակներու վրայ գտնուող այս երիտասարդները առեւտուելով վերոյիշեալ մարտահրաւէրներուն պէտքն ունին առողջ, արդիական սուրբգրային դաստիարակման եւ Աստուածային գրոց ուղիղ ուսուցման:

Մեր երեսուն տարուայ եկեղեցական եւ հովուական փորձառութենէն, երիտասարդներու հետ ունեցած շփումներէ եւ զանազան երկիրներու մէջ մեր ունեցած հանդիպումներէ եւ աշխատանքներէ ստացած տպաւորութիւններէն քաղած տուեալներն են, որոնք պիտի ներկայացնենք մեր այս յօդուածին մէջ:

Նախ՝ ներկայացնենք, թէ ինչպիսի երիտասարդական հարցաքննող միտքերով շրջապատուած ենք: Մեր հովուական եւ սուրբգրային սերտողութեան դասընթացներու ժամանակ հանդիպած հարցումներէն քանի մը օրինակներ կու տանք՝ ցոյց տալու համար, թէ ինչպիսի հարցեր կը պատահին: Արդի աստուածաբանական մթնոլորտի եւ գիտական աշխարհի մէջ տարուած են եւ կը տարուին աշխատանքներ, ուր հնախօսութիւն-հնագիտութիւնը, պատմագիտական եւ բնագրագիտական վերլուծութիւնը, եբրայեցերէնի, յունարէնի եւ բնագրերու ուսումնասիրութիւնը, գիտական եւ ուսումնական տարաբնոյթ աշխատասիրութիւններ հիմնաւոր պատասխաններ գտնել կը ջանան եւ գտած են այս նիւթերու վերաբերեալ⁴:

Ահա քանի մը օրինակներ՝

Պատմական խնդիրներ, որոնք էութեան մէջ կարեւոր կրնան չնկատուիլ, սակայն կրնան խախտել երիտասարդին վստահութիւնն Աստուծոյ հօսքին հանդէպ:

⁴ Վերջերս հանդիպած ենք աշխատութիւն մը, որ մանաւանդ երիտասարդներուն հասցէագրուած է: Հեղինակն ինքը կը վերլուծէ զանազան դժուար խնդիրներ եւ պատասխաններ կու տայ անոնց. BRETT MCCracken, Uncomfortable: The Awkward and Essential Challenge of Christian Community, Published by Crossway, Wheaton, Illinois, USA, 2017:

• Ինչո՞ւ մասնաւորապէս Թագաւորութեանց գիրքերու մէջ յիշատակուած Յուդայի եւ Իսրայէլի թագաւորներու տարիներու հաշիւները չեն համապատասխաներ իրարու: Զոր օրինակ՝ Իսրայէլի Յէու արքայի եօթներորդ տարին Յուդայի վրայ կը թագաւորէ Յովաս: Այս տարիէն մինչեւ Սամարիայի անկումը, որ տեղի ունեցաւ Եզեկիայի վեցերորդ տարին, տրուած Իսրայէլի թագաւորներու գահակալութեան տարիներուն գումարը 136 տարի է, իսկ Յուդայի թագաւորներու տարիները՝ 159⁵:

• Ինչպէ՞ս պատասխանել այն պնդումին, թէ Մովսէս միաստուածեան կրօնի գաղափարը յղացած է փարաւոն Ամենոփիս Դ.-է (Աքէնաթօն – մահ՝ ն. Ք. 1336⁶):

⁵ Սուրբ Գրոց համապատասխան համարները հետեւեալն են. Ամբ թագաւորութեան Յէու – Բ. Թագ. Թ. 1–10, Յէուն օծուած է Իսրայէլի թագաւոր. Բ. Թագ. Ժ. 36, Յէուն թագաւորում է Իսրայէլի վրայ 28 տարի: Ամբ Յովասի թագաւորութեան – Բ. Թագ. ԺԲ. 1 (ԺԱ. 21) – Յովասը դառնում է Յուդայի թագաւոր՝ Յէուի թագաւորութեան 7-րդ տարում, Բ. Մնաց. ԽԻ. 1 – Յովասի գահակալութեան տարիքը (7 տարեկանում թագադրուել է, թագաւորել է 40 տարի), Եզեկիայի օրոք Սամարիայի անկումը – Բ. Թագ. ԺԸ. 9–10 – Ասորեստանի թագաւոր Սալմանասարը պաշարում է Սամարիան եւ գրաւում այն Եզեկիայի 6-րդ տարում: Թագաւորների տարիների հակասութիւնները – Բ. Թագ. Գլ. ԺԵ.–ԺԷ. – Բազմաթիւ թագաւորների գահակալութեան թուերը բերուած են, սակայն գումարելիս առաջանում են տարբերութիւններ: Այս թուաբանական խնդիրը երկար տարիներ քննարկել են աստուածաբանները, պատմաբաններն ու մեկնիչները: Այն առաջացել է տարբեր հաշուարկային համակարգերի, համատեղ թագաւորութեան (co-regency) եւ տարբեր աւանդոյթների պատճառով: Տե՛ս E. R. THIELE, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, Zondervan/Kregel, 1983, էջ 253–256: Այս աշխատութիւնը համարում է ներկայ ասպարէզի հիմնարար ուսումնասիրութիւն, որտեղ Թիլէն վերլուծում է երբայեցուց թագաւորների գահակալութեան տարիների թուաբանական խնդիրները՝ առաջարկելով լուծումներ՝ հիմնուած համատեղ թագաւորութեան (co-regency) եւ տարբեր հաշուարկային համակարգերի վրայ: Հմմտ. G. F. HASEL, *New Light on the Book of Kings from the Ancient Near East*, *Biblical Archaeologist*, Vol. 31, № 2, 1968, էջ 33–66: Հասելը քննարկում է Թագաւորութիւնների գրքերում առկայ ժամանակագրական տուեալները՝ համեմատելով դրանք Հին Մերձաւոր Արեւելքի այլ աղբիւրների հետ եւ անդրադառնում է հաշուարկային համակարգերի տարբերութիւններին: Տե՛ս նաեւ W. H. BARNES, *Studies in the Chronology of the Divided Monarchy of Israel*, Scholars Press, 1991: Այս ուսումնասիրութիւնը կենտրոնանում է բաժանուած թագաւորութեան ժամանակաշրջանի ժամանակագրութեան վրայ՝ անդրադառնալով թագաւորների գահակալութեան տարիների հաշուարկի բարդութիւններին: Այս աղբիւրները կրնան օգտակար ըլլալ հասկանալիս, թէ որպէս տարբեր հաշուարկային համակարգեր, համատեղ թագաւորութիւններ եւ աւանդոյթներ ազդած են Իսրայէլի եւ Յուդայի թագաւորաց գահակալութեան տարիների հաշուարկի վրայ:

⁶ Տե՛ս Encyclopædia Britannica, Akhenaten. <https://www.britannica.com/biography/Akhenaten> (17.09.2021):

⁷ Նոր ուսումնասիրութիւններ ցոյց տուած են, թէ Մովսէս ապրած է ոչ թէ փարաւոն Ռամսէս Մեծի (ն. Ք. 1290–1225 թթ.) եւ Մենեփթայի (ն. Ք. 1225–1215 թթ.) ժամանակ, ինչպէս կը կարծուի, այլ Թութմոս Գ.-ի (ն. Ք. 1458–1425 թթ.) օրոք: Ուստի՝ եթէ փոխադրեցութիւն գոյութիւն ունի, Ամենոփիս Դ.-է պէտք է ազդուած ըլլայ:

• Ե՛րբ է Եգիպտոսէ ելքի թուականը, եւ ինչո՞ւ տարբեր թուականներ նշուած են զանազան գիրքերու մէջ⁸:

Մարգարէութիւններու վերաբերեալ խնդիրներ, որոնք կրնան շատ լուրջ սխալ տպաւորութիւն թողուլ երիտասարդի մտքի մէջ: Քանի մը օրինակներ՝

• Դուկասի Աւետարանին մէջ՝ Եսայիի «...կոչեսցի անուն նորա էմմանուէլ» (Ես. է. 14) մարգարէութեան իրականացումը կ'ընդունուի որպէս մեր Տէր Յիսուսի ծննդեան կանխասացութիւն: Եթէ այդպէս է, ինչո՞ւ «Յիսուս» կոչեցին եւ ոչ թէ՝ «էմմանուէլ»: Իսկ եթէ կ'ըսենք՝ հրեշտակի պատուէրն էր, որ «Յիսուս պիտի կոչուի» (Դուկ. Ա. 31), ուրեմն այս ինչպէ՞ս «էմմանուէլին» մարգարէութեան իրականացում կը սեպուի⁹:

• Ինչպէ՞ս մեկնաբանել Նոր Կտակարանի՝ մարգարէներու «նազովրեցի կոչեսցի» խօսքերուն կատարումը, երբ այդպիսի մարգարէութիւն գոյութիւն չունի¹⁰:

Բնագրային խնդիրներ, որ պէտք է ըսել, թէ ամենաշատ հանդիպած է, եւ երբեմն դասի ընթացքն իսկ կրնայ խանգարել: Քանի մը օրինակներ ալ այս նիւթի շուրջ՝

• Ինչո՞ւ Սուրբ Գրոց տարբեր կանոններ գոյութիւն ունին: Եթէ նկատի չառնենք Բողոքական աւանդութեան կանոնը, որ Լուտերով սկսած է, ուղղափառներու միջեւ իսկ կան տարբեր կանոններ: Եթովպիոյ Եկեղեցին կ'ընդունի հինգ այլ գիրքեր եւս Սուրբ Գրոց կանոնին մէջ¹¹: Որո՞նք պիտի ընդունինք որպէս ներշնչուած կանոնական գիրքեր:

⁸ Ելքի թուականին եւ Հին Կտակարանի որոշ թուականներու վերաբերեալ մեր տեսակէտը պարզած ենք մեր յօդուածին մէջ. տե՛ս Տ. ՔԶՆՅ. ՌԵԶՈՆԱՆՆԵՐ, Իսրայէլ ընթացքի թուականին ելաւ Եգիպտոսէն, ԵՊՀ-ի աստուածաբանական ֆակուլտետի Տարեգիրք, Երեւան, 2017, էջ 263–282:

⁹ Այս նիւթով հրատարակած ենք ուսումնասիրութիւն մը՝ Տ. ՔԶՆՅ. ՌԵԶՈՆԱՆՆԵՐ, Սուրբ Գրային վերլուծութիւններու բնագրագիտական, պատմական եւ մեկնողական մերձեցում մը, «Տարածաշրջան եւ աշխարհ» գիտավերլուծական հանդէս, հտ. XII, թիւ 5, 2021, էջ 67–72

¹⁰ Այս նիւթի վերաբերեալ պաշտպանուած ատենախօսութիւն մը՝ D. A. WEST, Holistic Approach to Jesus the Nazarene in Matthew 2:23, A Senior Thesis submitted in partial fulfillment of the requirements for graduation in the Honors Program, Liberty University, Spring, 2018. <https://digitalcommons.liberty.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1824&context=honors>:

¹¹ Սոյն նիւթի վերաբերեալ տե՛ս AN KEON-SANG, An Ethiopian Reading of the Bible, Biblical Interpretation of the Ethiopian Orthodox Tewahido Church, James Clarke & Co, Cambridge, United Kingdom, 2015:

• Ինչո՞ւ տարբեր լեզուներու մէջ եւ մինչեւ իսկ հայերէն աշխարհաբար (եւ կամ Կ. Պոլսոյ իրականութեան մէջ թրքերէն) տարբեր թարգմանութիւններու միջեւ բնագրային տարբերութիւններ գոյութիւն ունին¹²:

Օրինական խնդիրներ¹³, որոնք առաւելապէս անհատական խօսակցութիւններու մէջ ի յայտ կու գան: Այս խնդիրները անձի խղճին եւ մտքին վրայ կրնան այնպիսի բեռ մը դնել, որ ի վիճակի է հաւատքի կեանքը խանգարել: Հարցումներու մի քանի օրինակներ՝

• Ինչո՞ւ չենք պահեր շաբաթը, որ տասնաբանեայի հրահանգիչ պատգամն է¹⁴:

• Հինկտակարանեան օրէնքներն ի զօրո՞ւ են ներկայ ժամանակներուն: Եթէ այո՞, ուրեմն ինչո՞ւ սնունդի, մաքրութեան եւ այլ օրէնքները չեն պահուիր քրիստոնեաներուն կողմէ: Եթէ ո՛չ, ապա ինչո՞ւ Տասնաբանեայ պատուիրանները կ'ուսուցանենք¹⁵: Ո՞ր մէկն ի զօրու է, եւ ո՞ր մէկը՝ ոչ:

Մարգարէութիւններու հեղինակութեան եւ մեկնաբանութեան վերաբերեալ խնդիրներ, որոնք կրնան շփոթ պատճառել՝

• Կարելո՞ւ է Հին Կտակարանի որեւէ յանդիմանութիւն, զգուշացում կամ անէծք, որ ուղղուած է Իսրայէլի ժողովուրդին, ուղղակիօրէն մեկնաբանել այսօրուայ որեւէ ազգի կամ ժողովուրդին համար:

• Հին Կտակարանի մէջ Աստուծո՞ւմէ եկած պատուհաններն ու պատիժներն այսօր ալ ի զօրու են:

• Եթէ օրէնքի եւ մարգարէութիւններու լրումը Քրիստոս է, ապա մենք այսօր պէտք ունինք տասնաբանեային եւ մարգարէութիւններուն:

¹² Շատ ընդարձակ ուսումնասիրութեան կայքէջ մըն է, ուր այս նիւթի վերաբերեալ բազմաբնոյթ հարցումներու պատասխանները տրուած են՝ <https://www.thecharaproject.com> [21.08.2024]:

¹³ Այս ծաւալուն ուսումնասիրութիւնը կը պարունակէ քառասուն հարցում-պատասխաններ՝ THOMAS R. SCHREINER, 40 Questions about Christians and Biblical Law (40 Questions Answers Series), Kregel Publication, Grand Rapids, MI, USA, 2010:

¹⁴ Այս նիւթը շատ տարբեր մեկնաբանութիւններ ունեցած է պատմութեան մէջ: Այստեղ կու տանք երկու օրինակներ միայն: Ընդարձակ անդրադարձ մըն է, որ կը ներկայացնէ Կաթողիկէ Եկեղեցւոյ տեսակէտը, ուր կը պատասխանէ շաբաթապահներուն պնդումներուն՝ <https://www.catholic.com/magazine/online-edition/should-christians-keep-the-sabbath-or-celebrate-the-lords-day> [21.08.2024]: Ուսումնասիրութիւն մը այս նիւթի վերաբերեալ՝ R. J. BAUCKHAM (1982), “The Lord’s Day”, In Carson, D. A. (ed.), From Sabbath to Lord’s Day. Wipf & Stock Publishers/Zondervan, էջ 221–250:

¹⁵ Տե՛ս KEVIN DEYOUNG, The Ten Commandments: What they mean, Why they matter, and Why We should obey them (Foundational tools for Our Faith), Crossway, October 31, 2018:

• Փրկիպպոսի աղջիկները կը մարգարէանային. այդ մարգարէութիւնը նոյն հեղինակութիւնը կը կրէ Հին Կտակարանի մարգարէութիւններուն, օրինակ՝ Եսայիի մարգարէութիւններուն հետ:

• Պօղոս առաքեալի Ա. Կորնթացւոց թուղթին մէջ յիշատակուած մարգարէութիւնը պէտք է նոյն տրամաբանութեամբ հասկնանք, ինչպէս Հին Կտակարանի մարգարէներուն մէկուն կանխասացութիւնը: Ինչ է տարբերութիւնը:

Ընկերային եւ բարոյական խնդիրներ, որոնք խիստ այժմեական են եւ հրատապ պատասխան կը պահանջեն՝

- Մահապատիժն ընդունելի՞ է ըստ Սուրբ Գիրքի, թէ՞ ոչ¹⁶:
- Ինչպէ՞ս համաձայնեցնել ներելու գաղափարը, երբ անձ մը ծանր յանցանք գործած է եւ վնաս հասցուցած ուրիշներուն:
- Արհեստական վիժումն ընդունելի՞ է, եթէ մօր կեանքը վտանգի տակ է¹⁷:
- Միասնականութիւնն ինչո՞ւ է մեղք, եթէ այն մարդու կենսաբանական վիճակին հետ կապ ունի:

Վերոնշեալ օրինակները կարելի է տասնապատկալ: Մեր նոր ժամանակներու քննական միտքի հարցադրումներուն տրուած աւանդական մեկնաբանութիւններն այլեւս չեն բաւարարեր: Վտանգաւոր է ըսել՝ «Դուն չես հասկնար» եւ կամ «...այսպէս է, եւ այսպէս պիտի ընդունիս»: Համացանցի եւ փորձագիտութեան նոր դարու մտածելակերպը կը պահանջէ նոր, ընդարձակ եւ հիմնաւորուած բացատրութիւն, նոր վերլուծութիւն եւ քննութիւն:

¹⁶ <https://incommunion.org/2008/02/24/orthodoxy-and-capital-punishment/> յղմամբ կարելի է գտնել յօդուածներու շարք մը, որ Ուղղափառ Եկեղեցւոյ՝ մահապատիժ վերաբերեալ մօտեցումը ցոյց կու տայ: Հեղինակները կը մերժեն մահապատիժը եւ զայն հակառակ կը գտնեն քրիստոնէական ուսուցման: Իսկ <https://www.suscopts.org/q&a/index.php?catid=61> յղմամբ կարելի է գտնել Եգիպտական Եկեղեցւոյ մօտեցումը, որ արդար պայմաններու տակ կը պաշտպանէ մահապատիժի կիրառումը: Կը բաւարարուինք այս երկու հակադիր օրինակներով՝ նշելով, թէ համայն քրիստոնէութեան մէջ համաձայնութիւն գոյութիւն չունի, եւ իւրաքանչիւր Եկեղեցի, բողոքական համայնք ունի իր մօտեցումը:

¹⁷ Տե՛ս JOHN A. MCHUGH & CHARLES J. CALLAN, Moral Theology: A Complete Course based on St. Thomas Aquinas and the Best Modern Authorities, Joseph F. Wagner INC, New York, 1958, էջ 112–127ի մէջ կարելի է գտնել Կաթողիկէ Եկեղեցւոյ տեսակէտը տուեալ նիւթի վերաբերեալ: Նաեւ տես R. C. SPROUL, Abortion: A Rational Look at An Emotional Issue, Published by Ligonier Ministries, Ann Arbor, Michigan, 2010:

Բնականաբար, պէտք է նշել, թէ վերոյիշեալ խնդիրներն Աւետարանի փրկագործական պատգամին կեդրոնը չեն կազմեր: Քրիստոսի միջոցաւ եկած փրկութեան, յաւիտենական կեանքի եւ Աստուծոյ թագաւորութեան հռչակումը Սուրբ Գրոց ուսուցչի գլխաւոր պարտականութիւնն է: Սուրբ Գրոց ուսուցմամբ ան պէտք է սորվեցնէ, յոյս ներշնչէ, յանդիմանէ, խրատէ եւ մխիթարէ հաւատացեալը, յատկապէս՝ երիտասարդը: Սակայն վերոյիշեալներն անխուսափելի հարցումներ եւ խնդիրներ են, որոնց տրուած պատասխաններով եւ բացատրութիւններով ուսուցչի կամ հոգեւորականի խօսքը կը զօրանայ կամ կը տկարանայ: Եկեղեցին, համալսարանները, Աստուածաշնչային ընկերութիւնները եւ Աստուծոյ խօսքը քարոզող եւ ուսուցանող իւրաքանչիւր հաստատութիւն եւ անհատ պարտի լաւ գինուիլ, որպէսզի պատրաստ ըլլայ դիմագրաւելու վերոյիշեալ հարցերն ու կացութիւնները:

Այստեղ կ'ուզեմ նաեւ նշել օրինակներ կարգ մը խնդիրներու, որոնց պատասխանը կարելի է գտնել միայն Աստուծոյ խօսքին՝ Աստուածաշունչին պատգամին, Յիսուս Քրիստոսի միջոցաւ եկած փրկագործական աւետիսին մէջ: Այս օրինակներն աստուածաբանական կամ գիտական խնդիրէ առաւել երիտասարդներու առօրեայ կեանքին եւ կենցաղին հետ կապ ունին եւ պատասխան կը սպասեն:

Հետեւեալներն են ցայժմ մեր հանդիպած հարիւրաւոր հարցերէն քաղած օրինակները՝

Սեռային խնդիրներ՝

- Ինչպէ՞ս կրնամ մաքուր կեանք ապրիլ աշխարհի մը մէջ, ուր սեռային անբարոյականութիւնն այլեւս գովելի դարձած է, եւ մեր նմանները՝ մաքուր կեանքի փափաքողները, յիմար կը նկատուին:

- Ինչո՞ւ ընկերոջս/ընկերուհիս հետ սիրաբանելը (սեռային յարաբերութեան մէջ ըլլալ) սխալ է կամ մեղք, եթէ արդէն կը մտածեմ ամուսնանալ իր հետ: Աւելի լաւ չէ՞ նախքան ամուսնութիւն փորձն ունենալ¹⁸:

- Եթէ ընկերներէս մէկը միասեռական է, ի՞նչ պէտք է ըլլայ իմ մօտեցումը:

¹⁸ Ուղղափառ Եկեղեցւոյ մօտեցումը ցոյց տուող լաւ խորհրդածութիւն մըն է հետեւեալը՝ <https://orthochristian.com/46284.html>: Նաեւ լաւ ուսուցում մը կարելի է գտնել այս յոմամբ՝ <https://www.oca.org/orthodoxy/the-orthodox-faith/spirituality/sexuality-marriage-and-family/sexuality>:

• Ի՞նչ է Եկեղեցւոյ մօտեցումը միասեռականութեան¹⁹ եւ LGBTQ+ հարցին²⁰:

Ընկերային եւ ընտանեկան խնդիրներ՝

• Ամուսնալուծութիւնն ընդունելի՞ է, եթէ ընտանիքի մէջ կողմերէն մէկը շարունակ բռնութեան ենթակայ է:

• Օտար ազգի մը ներկայացուցչի եւ կամ ոչ քրիստոնեայի հետ ամուսնութիւնը մեղք է:

• Մանկանց կրօնքի առընչութեամբ աւելի լաւ չէ՞, որ իրենք ընտրեն իրենց հաւատքը եւ չպարտաւորուին իրենց ընտանիքներու կողմէ:

• Ինչո՞ւ ամուսնանանք եւ այսպիսի պարտաւորութիւններու տակ ըլլանք: Աւելի լաւ չէ՞ ազատ ըլլալ:

Տնտեսական խնդիրներ՝

• Կարելի՞ է «սպիտակ»²¹ սուտ մը խօսիլ՝ լուծելու համար այն խնդիրը, որ կը պատահի գործատեղիի մէջ:

• Ինչպէ՞ս կրնամ ուղիղ անձ ըլլալ տնտեսական այս պայմաններու տակ, երբ ամենուրեք խաբեբայութիւնը տարածուած է:

• Ինչպէ՞ս ապագայի յոյս ունենամ այս տնտեսական ճգնաժամերուն մէջ:

• Ամուսնութեան համար պէտք ունի՞նք մեծ դրամի: Ինչպէ՞ս կրնանք ամուսնանալ, երբ պայմաններն այսքան դժուար են:

Ապագայի հետ կապուած անորոշութեան խնդիրներ՝

• Ինչպէ՞ս ունենալ ապագայի յոյս, երբ կը տեսնենք, թէ աշխարհ շատ վատ հորիզոնի մը ուղղութեամբ կերթայ՝

¹⁹ Սուրբգրային մօտեցում մը կը ներկայացնէ հետեւեալ յօդուածը՝ ROBERT K. GNUSE, Seven Gay Texts: Biblical Passages Used to Condemn Homosexuality, BiBlical Theology Bulletin, vol. 45, № 2, էջ 68–87: Եփպտական Ուղղափառ Եկեղեցւոյ մօտեցումը տես <http://www.coptic.net/articles/OnHomosexuality.txt> [10.08.2024], Ռուս Ուղղափառ Եկեղեցւոյ դիրքորոշումը տես <https://stjohndc.org/en/orthodoxy-foundation/christian-understanding-homosexuality> [10.08.2024]:

²⁰ Երբ Վատիկան միասեռական «զոյգերու» օրհնութեան խնդիրով հրապարակեց պապական կոնդակը՝ Fiducia supplicans, ինչպէս ամբողջ աշխարհի, նաեւ մեր Եկեղեցւոյ հաւատացեալներու եւ երիտասարդներու շրջանակներու մէջ մեծ աղմուկ բարձրացուց: Սոյն խնդիրը կը շարունակէ խանգարել շատերու միտքերը: Կոնդակի մասին տես <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2023/12/18/0901/01963.html#en> [10.08.2024]: Նաեւ պէտք է նշել, թէ այնքան շատ աշխատութիւններ հրատարակուեցան այս նիւթի շուրջ, որ աղբիւրներու շատ երկար ցանկ մը պատրաստել կարելի է: Մենք վերոյիշեալ քանի մը հրատարակութիւնով կը բաւարարուինք:

²¹ Այսինքն՝ սուտ մը, որ թէեւ սուտ է, բայց կը կանխէ որոշ դժուարութիւններ:

• Անհաւասարութեան, անարդարութեան, պատերազմներու, վայրագութեան, անբարոյականութեան, կարճ խօսքով՝ տմարդիութեան այս մթնոլորտի մէջ ինչպէ՞ս գոյատեւել: Կարժէ՞ այս աշխարհ երախայ բերել:

Ասոնք ամենամեղմ օրինակներն են: Չեմ խօսիր թագավարակի դէմ ներարկումի, արհեստական բանականութեան, մարդկանց մարմնի մէջ դրուած թուաթիթեղներու²², սեռային գաղափարաբանութեան²³, որ մեծ քառս կը ստեղծէ Արեւմտեւորի մէջ եւ աստիճանաբար աշխարհով մէկ կը տարածուի, վերջին ժամանակներու վերաբերեալ մարգարէութիւններու, տարբեր գաղտնուսում²⁴ հաստատութիւններու եւ միութիւններու, այլ կրօնքներուն առնչուող հարցումներու մասին: Աւելի չերկարենք:

Ջանացինք ամփոփ ցոյց տալ թէ ինչ մարտահրաւէրներ կան Սուրբ Գրոց ուսուցիչներու եւ հոգեւոր հովիւներու առջեւ: Այս ու նման հարցումները պէտք է պատասխան գտնեն մանաւանդ երիտասարդներու միտքերուն մէջ: Կարելի չէ երիտասարդութիւնը թողուլ առանց պատասխանի կամ պատճառ դառնալ, որ անոնք իրենց յուզող հարցերու պատասխանները փնտրեն արտագոյ չայ եկեղեցւոյ:

Ուստի՝ ինչպիսի՞ աշխատանքներ կարելի է տանիլ: Այժմ կ'ուզենք ներկայացնել որոշ առաջարկներ, թէ ինչերու կարիքը կայ արդիւնաբեր երիտասարդներու սուրբգրային ուսուցման եւ հոգեւոր դաստիարակութեան համար:

Մեր փորձառութիւնը ցոյց տուած է, թէ երեք կարեւոր առաքելութիւններ գոյութիւն ունին երիտասարդաց դաստիարակութեան մէջ՝ աւետարանչութիւն, Սուրբ Գրոց սերտողութեան խումբեր եւ սուրբգրային աշխատութեան զրուցակցութիւն:

Ա. Աւետարանչութիւն.

Պէտք կայ եկեղեցիներու, դպրոցներու, ակումբներու, ուր որ կարելի է կարճ, կտրուկ աւետարանչութեան ծրագրեր գործադրել: Երիտասարդաց հասանելի, անոնց կողմէ դիւրին ընկալելի քրիստոնէական հիմնական գիտելիքները փոխանցող աշխատանքներ պէտք է ի գործ դրուին:

²² Իմա՝ անգլ.՝ chip:

²³ Իմա՝ gender ideology:

²⁴ Իմա՝ ֆր.՝ ésotérique, հուն.՝ ἐσωτερικός — esōterikos, «ներքին, գաղտնի»:

Առանց քրիստոնեական հիմնական դաստիարակութեան կարելի չէ երիտասարդ մը համոզել որեւէ այլ բարոյական կամ քրիստոնեական ուսուցումի: Ուստի՝ առաջնային կը նկատենք աւետարանչութիւնը եւ քրիստոնեական հիմնական դաստիարակութիւնը:

Մեր՝ տարբեր Եկեղեցիներու հետ ունեցած յարաբերութիւններու մէջ հանդիպած ենք զանազան ծրագրերու, որոնք հասած են միլիոնաւոր անհատներու աշխարհով մէկ:

1. Կաթողիկէ Եկեղեցւոյ մէջ գտած ենք Սուրբ Հոգիով կեանք²⁵ դասախոհութիւնը²⁶: Ուշագրաւ էր, որ այս ծրագիրը տարբեր ցամաքամասերու մէջ տարբեր ձեւ ստացած էր: Միացեալ Նահանգներու²⁷, Ափրիկէի, Հնդկաստանի, Լիբանանի, Գերմանիոյ եւ Հարաւային Ամերիկայի տարբերակները յարմարացուած էին տուեալ երկրներու պայմաններուն²⁸, մշակոյթին եւ աւանդութեանը՝ միշտ Քրիստոսի խաչի միջոցաւ բերած փրկութիւնը, Ամենասուրբ Երրորդութեան՝ մարդկային փրկագործութեան համար կատարածը եւ Սուրբ Հոգւոյ ներգործութիւնը կենդրոն ունենալով: Այս դասախոհութիւնը կը գործածուի որոշ բողոքական համայնքներու կողմէ ալ:

2. Անգլիական Եկեղեցւոյ մէջ հանդիպած ենք «Ալֆա դասընթացը»²⁹ի: Թէեւ այս դասընթացըն առաջին անգամ երջանկայիշատակ Մեսրոպ պատրիարք (Մովսէսեան, 1998–2019 թթ.) մեզի տուած էր եւ պահանջած էր, որ հայերէնի թարգմանուի, դժբախտաբար, այդ թարգմանութիւնը կորսուեցաւ, երբ Սրբազան պատրիարքը հիւանդացաւ: Մեր ձեռքը ունեցանք անգլերէն եւ թրքերէն յարմարացուած տարբերակները:

²⁵ Այն է՝ Life in the Spirit:

²⁶ Լատիններ այս դասախոհութիւնը բնորոշած են seminarium եզրովը, որ է «ծառատունկ», «տնկարան», որտեղ աճեցնում էին բույսեր: Եւ բառի արմատն է «semen»ը, որ կնշանակէ «սերմ»:

Այս դասախոհութիւնն առաջին անգամ ժողովուած է 1970-ական թուականներուն՝ մանաւանդ համալսարանական երիտասարդներու համար: Առաջին շրջանին եղած է եօթը զուլիս, ուր կը բացատրուին Աստուծոյ սէրը, յետոյ՝ մեղքը եւ հետեւանքները, Քրիստոսի խաչի միջոցով փրկութիւնը, Սուրբ Հոգիով նորոգութիւնը, հաւատքի մէջ աճումը եւ Քրիստոսով կեանքը: Սակայն որոշ տարբեր բովանդակութիւններու ալ հանդիպեցանք:

²⁷ <https://www.stmva.org/lits.html> հասցէէն կարելի է հասնիլ անգլերէն բոլոր աղբիւրներու:

²⁸ Մեր ձեռքի տակ ունեցանք Ափրիկէի, Լիբանանի եւ Հարաւային Ամերիկայի գրքոյկները, որոնք, սակայն, պաշտօնական հրատարակութիւններ չէին եւ պատրաստուած էին տուեալ երկրներու յարմարացուած ձեւով:

²⁹ Այս դասընթացի վերաբերեալ մանրամասն տեղեկութիւն կարելի է ստանալ հետեւեալ հասցէէն՝ <https://alpha.org/>:

Աշխարհով մէկ տեսած ենք, թէ Անգլիական Եկեղեցիի առընթեր Կաթողիկէ եւ Ուղղափառ Եկեղեցիներ, բողոքական մայր հոսանքին պատկանող եւ բողոքական ազատ համայնքներ լայնօրէն կը գործածեն այս դասընթացը:

3. Վերջերս կարելիութիւնն ունեցանք Ղպտի Ուղղափառ Եկեղեցւոյ երիտասարդաց առաքելութեան լման ծրագիրն ունենալ, որ թէ՛ աւետարանչական է, թէ՛ քրիստոնէական ուսուցողական ծրագիր մըն է, որ ենթական կ'առաջնորդէ ունենալ՝ ճշմարիտ ու գիտակից հաւատք, Եկեղեցւոյ ուղղափառ դաւանանքի ուղիղ ընկալում եւ իւրացում, խորհուրդներու եւ եկեղեցական կեանքի գործօն մասնակցութիւն: Անոնք այս ծրագիրն ի գործ դրած են իրենց տարածուած բոլոր երկիրներուն մէջ: Նաեւ կը գործածեն երեսուն-երկու երկիրներու մէջ՝ այլ կրօնից համար իրենց աւետարանչական-քարոզչական գործունէութեան ընթացքին:

4. Նաեւ Կ. Պոլսոյ՝ Լատին Կաթողիկէ եպիսկոպոս գերաշնորհ Մասսիմիլիանօ Պալինուրօի հետ մեր զրոյցներու ժամանակ կարելիութիւնն ունեցանք ծանօթանալու Ալֆա-Օմեգա ծրագրին, որ թէ՛ քրիստոնէական նախնական ուսուցում մըն է, ինչպէս նաեւ՝ հիմնական գիտելիքներու դասաւանդում:

5. Աշխարհով մէկ ծառայութիւն տանող տարբեր քրիստոնէայ աւետարանչութեան քարոզչութիւն ծաւալող հաստատութիւններու հետ ալ ծանօթանալու եւ անոնց գործունէութիւնը քննելու առիթն ունեցանք, որոնց առաքելութիւնն աւելի կեդրոնացած է այլ կրօնքներու անդամներու ուղղեալ աւետարանչութեան վրայ: Անտեղի գտնելով մի առ մի յիշատակել անոնց անունները՝ կ'ուզեմ, սակայն, ըսել, թէ անոնց մօտ ալ գտած եմ զանազան աւետարանչութեան ծրագրեր, որոնք լաւ եւ խնամեալ կերպով պատրաստուած են:

Բնականաբար, կան նաեւ շատ տարբեր ծրագրեր, որոնք կը գործածուին տարբեր եկեղեցիներու կամ համայնքներու մէջ, որոնց շուրջ չեմ ուզեր աւելի ծաւալուիլ: Այստեղ ուզեցի ցոյց տալ քանի մը օրինակներ, որոնք ի պահանջէլ հարկին գործածելու կամ ուսումնասիրելու առիթն ունեցած եմ:

Հայ Եկեղեցին իրենը գտնելու, դաստիարակելու, պաշտպանելու եւ սրբութեան ճանապարհի մէջ առաջնորդելու պարտականութիւնն ու պարտաւորութիւնն ունի: Հայ Եկեղեցւոյ, հայ միջավայրին եւ մանաւանդ երիտասարդութեան համար անհրաժեշտ է ստեղծել նման համահայկա-

կան ծրագիր՝ արդի եղանակներով եւ համացանցի կողմէ ձեւաւորուած՝ նոր սերունդի միտքին հասանելի բովանդակութեամբ, որով կարելիութիւնը կ'ունենանք հասնելու հայ երիտասարդութեան եւ ներգրաւելու զանոնք Աւետարանի եւ Առաքելական Սուրբ Եկեղեցւոյ փրկարար միջնորդութիւն մէջ:

Բ. Սուրբ Գրոց սերտողութեան խումբեր.

Ինչպէս Կաթողիկէ Եկեղեցին ունի Լէքցիօ Տիւինայի³⁰ դրութիւնը եւ կամ բողոքականներու Պայպըլ Սթատի խումբերը³¹, նմանապէս որոշակի խումբեր պէտք է ստեղծուին ամենուրեք, յատկապէս եկեղեցիներուն սրահներուն եւ ակումբներուն մէջ, ուր երիտասարդներ, լաւ կազմաւորում ստացած առաջնորդներու կամ հոգեւորականներու հետ, կրնան խորացնել իրենց գիտելիքները՝ իրենց գործօն մասնակցութիւնը բերելով սերտողութեան մէջ: Պէտք չէ վախնալ երիտասարդներէն հասնելիք սխալ մեկնաբանութիւններէն, ընդհակառակը՝ առիթը պէտք է տրուի անոնց՝ աշխատութեան ու պրպտումի եւ հանդիպումներու ընթացքին իրենք զիրենք արտայայտելու, որպէսզի կարելիութիւնն ունենան իրենց ուղղութիւնը գտնելու: Մեր փորձառութիւնը ցոյց տուած է, թէ անհաւատալի հարստութեամբ եւ խորութեամբ հարցումներ կրնայ յղանալ երիտասարդ միտքը: Եթէ նման աշխատութիւններով իրենց առիթն ընծայուի, երիտասարդներ կրնան ունենալ առողջ միջնորդութ մը, ուր պիտի կրնան խորացնել իրենց գիտելիքը եւ պիտի կարենան ուղղութիւն ստանալ առնելու գործնական քայլեր՝ աւետարանական պատգամն իւրացնելու եւ զայն գործադրելու իրենց առօրեային մէջ: Այս աշխատանքը նաեւ դուրը պիտի բանայ անոնց առջեւ՝ եկեղեցական կեանքի եւ խորհուրդներու գիտակից եւ գործօն մասնակցութեան առումով:

³⁰ Լատ. Lectio Divina, հայ. Աստուածային ընթերցում) քրիստոնէական աւանդական եղանակ է՝ Սուրբ Գրոց աղօթական ընթերցման համար: Այս դրութեամբ պատրաստուած բազմաթիւ աշխատութիւններ գոյութիւն ունին: Մենք կը մէջբերենք լաւ պատրաստուած երկու աշխատութիւն, որ թէ՛ խորհրդածութեան եւ թէ՛ ուսումնասիրութեան յարմար բովանդակութեամբ ձեւակերպուած են՝ DAVID G. BENNER, Opening to God Lectio Divina and Life as Prayer, InterVarsity Press, Downers Grove, IL, USA, 2010 եւ TIM GRAY, Praying Scripture for a Change an Introduction to Lectio Divina, Ascension Press, West Chester, PA, USA, 2009:

³¹ Այն է Bible Study Group:

Գ. Սուրբգրային աշխատանքներու խորհրդածողովներ.

Այս հարթակներու վրայ երիտասարդութիւնը կարելիութիւնը կ'ունենայ իրենց հարցումներն ուղղելու մանաւանդ հոգեւորականներուն եւ աստուածաբաններուն: Սա առիթ կը ստեղծէ ամեն բանէ առաջ կոտորելու հոգեւորականի ու երիտասարդութեան միջեւ առկայ սառույցը: Նաեւ առիթը կու տայ երիտասարդներուն, որ անոնք իրենց հարցումներն ուղղեն եւ առողջ պատասխաններ ստանան: Երիտասարդներու հետ հանդիպումներու ընթացքին նկատած ենք անոնց իրաւացի անհանգստութիւնն այն առնչութեամբ, որ մեծ անդունդ մը կը զգան հոգեւորականներու, քարոզիչներու, աստուածաբաններու եւ իրենց միջեւ: Երբ այսպիսի աշխատանքներով երիտասարդներուն առիթ կ'ընծայուի, անոնք կրնան նոր մտերմութիւն ստեղծել «մեծերուն» հետ:

Նաեւ կ'ուզենք յատկապէս նշել, թէ Հայ Եկեղեցին պէտք ունի պատրաստելու գիրք կամ գրքոյկներ, որոնց մէջ պէտք է գտնուին այս յօդուածին առաջին բաժնին մէջ տրուած հարցերու եւ նմաններու պատասխանները: Եթէ մինչեւ իսկ Կաթողիկէ Եկեղեցւոյ հրատարակած Քրիստոնէականի³² կամ Ուղղափառ Եկեղեցւոյ Ստադի Պայպըլի³³ կամ աւետարանական աստուածաբաններու³⁴ պատրաստած լայնածաւալ հատորին չափ չըլլայ, բայց հոգեւոր հովիւներու եւ քարոզիչներու ձեռք բաւարար նիւթ պէտք է գտնուի, որ վաւերացուած ըլլայ Եկեղեցւոյ վերին իշխանութեան կողմէ եւ ցոլացնէ Հայ Եկեղեցւոյ՝ տուեալ նիւթի վերաբերեալ ուսուցումը եւ կամ մեկնաբանութիւնը:

Իբրեւ վերջաբան դիտելի է, որ մեր այս յօդուածով ջանացինք հակիրճ, աւելի փորձառութեան վրայ հիմնուած եւ գործնական դաշտի մէջ արդիւնքները որոշ չափով քննուած մեր տեսակէտները փոխանցել: Թուեցինք այն հարցումներն ու խնդիրները, որոնք կը յուզեն երիտասարդ-

³² Առաջին հրատարակութիւնը եղած է *Քրանսերէն՝ Catéchisme de l'Église Catholique*. Tours/Paris: Mame/Plon. 1992, *Իսկ անգլերէնը՝ Catechism of the Catholic Church*. Libreria Editrice Vaticana, 1994: *Թուային օրինակը տես* https://archive.org/details/catechismofcatho0000cath_h3c9/page/n5/mode/2up:

Մենք մեր ձեռքի տակ ունեցանք *Հայերէն համառօտ՝ Համառօտ Քրիստոնէական Կաթողիկէ Եկեղեցւոյ*, Libreria Editrice Vaticana, Citta del Vaticano, 2016 եւ *Թրքերէն՝ Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri, çeviren Dominik Pamir, Yaylacık Matbaacılık, İstanbul, 2000 օրինակները*:

³³ *Տես* The Orthodox Study Bible by St. Athanasius Academy of Orthodox Theology, USA, 2019:

³⁴ *Տես* Grudem, Wayne, Systematic Theology, an Introduction to Bible Doctrine, Zondervan, Grand Rapids, Michigan, USA, 1994:

ներու միտքը: Յոյց տուինք կենցաղային որոշ խնդիրներ, որոնք լուրջ մտահոգութեան մէջ կը թողուն երիտասարդութիւնը: Երեք գլուխներու մէջ բերինք մեր առաջարկները՝ ստեղծելու առաքելութիւններ:

Բնականաբար, սպառիչ աշխատանք մը չէ եւ բաց է զարգացումներու, քննադատութիւններու, մօտեցման փոփոխութիւններու եւ, վերջապէս՝ ամեն տեսակ առաջարկներու, քանի որ մեր նպատակն է այս նիւթը քննարկման եւ ուշադրութեան յանձնել:

Կ'ուզենք շեշտելով շեշտել՝ եթէ կը փափաքինք, որ հայ երիտասարդութիւնն առողջ ու արդիւնաբեր ապագայ մը ունենայ, անոնք մաս կազմեն Եկեղեցւոյ կեանքին եւ ճշմարիտ ու փրկարար մասնակցութիւն ունենան սուրբ Խորհուրդներու, ապա ասիկա կարելի է միայն Աստուծոյ ճշմարիտ Խօսքին քարոզութեամբ, առողջ դաստիարակութեամբ, որ կը հասնի արդիականացուած միտքերուն:

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

Այս յօդուածը կուսումնասիրէ Սուրբ Գրոց կարեւորութիւնը բարոյական անկման արդի ժամանակաշրջանի մէջ եւ մանաւանդ հասցէագրուած է երիտասարդաց առաքելութեան: Օրինակներ տրուած են ներկայ դարու երիտասարդութիւնը յուզող զանազան նիւթերու շուրջ: Ամփոփ ցոյց տրուած է թէ՛ ինչ մարտահրաւէրներ կան Սուրբ Գրոց ուսուցիչներու եւ հոգեւոր հովիւներու առջեւ:

Յօդուածը նաեւ կը ներկայացնէ որոշ առաջարկներ, թէ ինչերու կարիքը կայ արդիւնաբեր երիտասարդներու սուրբգրային ուսուցման եւ հոգեւոր դաստիարակութեան համար:

Յօդուածը կը ներկայացնէ աւելի փորձառութեան վրայ հիմնուած եւ գործնական դաշտի մէջ արդիւնքները որոշ չափով քննուած տեսակէտներ, որոնք կարելի է օգտագործել կամ ձեւաւորել եւ կամ պարզապէս օրինակ ծառայեցնել՝ մանաւանդ երիտասարդութեան Սուրբ Գրոց դաստիարակութեան անհրաժեշտ առաքելութեան մէջ:

ՀԻՄՆԱԲԱՌԵՐ

Աստուածաշունչի ուսումնասիրութիւն, ակտաքանչութիւն, սուրբգրային ուսուցում, արդի ժամանակներ, երիտասարդութիւն

РЕЗЮМЕ

Настоящая статья посвящена анализу значимости Священного Писания в контексте современного морального упадка, с особым акцентом на его роль в воспитании молодежи. Рассматриваются актуальные проблемы, с которыми сталкивается молодое поколение, а также вызовы, стоящие перед преподавателями библейских дисциплин и духовными наставниками.

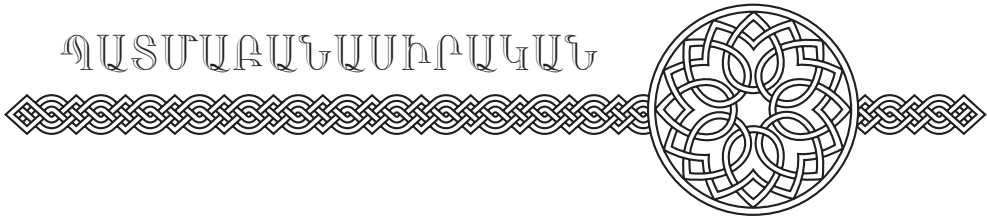
В исследовании предлагаются конкретные рекомендации, касающиеся ключевых аспектов эффективного библейского образования и духовного наставничества. Представленные в статье взгляды основаны на практическом опыте и частично эмпирически проверены. Они могут быть адаптированы и использованы в педагогической и миссионерской деятельности, направленной на воспитание молодежи в духе Священного Писания.

SUMMARY

This study explores the significance of the Holy Scriptures in the context of contemporary moral decline, with a particular focus on their role in the spiritual and ethical formation of young people. It examines key challenges faced by modern youth and analyzes the difficulties encountered by educators and spiritual mentors in teaching the Holy Scriptures.

The article provides concrete recommendations on essential components of effective biblical instruction and the spiritual development of young people. The perspectives presented are grounded in experience and have been partially assessed in practical settings. These insights may be applied, adapted, or utilized as illustrative examples in the broader mission of fostering biblical literacy and moral guidance among youth.





ԱՐՓԻ ՎԱՐԴՈՒՄԵԱՆ
ՄՄ

ԿՈՍԻՏԱՍ ՎԱՐԴԱՊԵՏԸ ԵՒ «ԱՐԱՐԱՏ» ԱՄՍԱԳԻՐԸ¹

Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի առաջին պաշտօնական հանդէս «Արարատը»², որ ոչ միայն կրօնական, այլև գիտական առաջին ու միակ ամսագիրն էր ողջ կովկասեան տարածաշրջանում, աւելի քան մէկուկէս դար առաջ՝ լոյս տեսնելու առաջին իսկ համարից, իր էջերը տրամադրել էր նաեւ հայագիտական բազմազան յօդուածների հրատարակմանը: Այս ամսագրի էջերում են լոյս տեսել այն ժամանակի հայ ականաւոր գիտնականներից շատերի ուշագրաւ հաղորդումներն ու յօդուածները: Դրանց թւում էր եւ Կոմիտաս Վարդապետն իր նշանակալից հրապարակումներով: Իր կեանքի օրօք լոյս տեսած յօդուածներից մի քանիսը տպագրուել են հէնց «Արարատ» ամսագրում, ըստ որում՝ սկսած 1894 թուականից, երբ նա տակաւին վարդապետ չէր օծուել եւ ստորագրում էր «Սողոմոն Ա.[ւագ] Ս.[արկաւագ] Սողոմոնեան», ու դեռեւս այնքան էլ յայտնի չէր որպէս հմուտ երաժշտագէտ: Յիշենք, որ 21-ամեայ Սողոմոնը 1890 թուականին ձեռնադրուել էր կուսակրօն սարկաւագ, ապա նաեւ՝ աւագ սարկաւագ, իսկ 1894-ի հոկտեմբերին արեղայ էր օծուել եւ ստացել է. դարի նշանաւոր բանաստեղծ, շարականների՝ այդ թւում հանրայայտ «Անձինք նուիրեալք» շարականի հեղինակ, է. դարի կաթողիկոս Կոմիտաս Ա. Աղցեցու անունը, իսկ արդեն 1895-ին 26-ամեայ Կոմիտասն ստացել էր վարդապետական աստիճան: 1893-ին, աւարտելով Էջմիածնի հոգեւոր ճեմարանը, նա նշանակուել էր երաժշտութեան ուսուցիչ եւ

¹* Ստացուել է՝ 1.04.2024, գրախօսուել է՝ 1.07.2024: Էլ. հասցէ՝ avardumyan8@gmail.com:

² «Արարատ» (կրօնական, պատմական, բանասիրական եւ բարոյական գիտելեաց աշխատասիրութիւն միաբանից Սուրբ Էջմիածնի), Առաջին տարի, 1868, ի Սուրբ Էջմիածին:

Մայր տաճարի երգչախմբի ղեկավար: Մինչ այդ՝ հիմնաւոր կրթութիւն ստանալով Ճեմարանում, պատանի Սողոմոնը ոչ միայն կատարելապէս տիրապետել էր ժամանակակից հայերէնին ու գրաբարին, այլեւ խորապէս ուսումնասիրել եկեղեցական երաժշտութեան տեսական ու գործնական հիմունքները, Նոր Հայկական կամ Լիմոնճեանի ուստագրութիւնը, ինչպէս նաեւ սկսել էր գրի առնել բազմաթիւ հոգեւոր ու ժողովրդական եղանակներ: Ահա թէ ինչ է գրել Աւետիս Ահարոնեանը Կոմիտասի մասին «Իմ գիրքը» անաւարտ յուշապատումի մէջ. «Կոմիտասը Ճեմարանի մեծագոյն հրաշքն է»³:

Այսպիսով, Սողոմոն Աւագ Սարկաւագ Սողոմոնեանի գիտական առաջին յօդուածը հէնց հայ հոգեւոր երգերին է նուիրուած. խորագիրն է՝ «Հայոց Եկեղեցական եղանակները»⁴, որը տպագրուել է 1894ի յուլիսի եւ նոյն թուականի օգոստոսի համարներում: Սա նաեւ Կոմիտաս վարդապետի երաժշտագիտական յօդուածների երախայրիքն է (եթէ չհաշուենք «Շնորհալին. նորա դարը եւ նորա ժամանակ յուզուած կրօնական խնդիրները»⁵, որը 1893 թ. ապրիլի 25-ին Ս. Էջմիածնի Գեւորգեան ճեմարանին Սողոմոն սարկաւագ Սողոմոնեանի ներկայացրած աւարտական շարադրութիւնն է. ինչպէս նշուած է վերնագրից յետոյ արուած յղումի մէջ, հեղինակը մեծապէս օգտուել է Հ. Ղեւոնդ Ալիշանի «Շնորհալի եւ պարագայ իւր»⁶ աշխատութիւնից եւ Ս. Ներսէս Շնորհալու «Թուղթ ընդհանրական»ից: Երիտասարդ Սողոմոնի ուշադրութեան ծիրում էին առաւելապէս Ներսէս Շնորհալու ժամանակաշրջանում առկայ՝ տարածաշրջանային քաղաքական եւ կրօնական խմորումներն ու յուզումները, ինչպէս նաեւ հարեւան երկրների հետ Կիլիկեան Հայաստանի ունեցած քաղաքական, կրօնական, դաւանաբանական սկզբունքային տարաձայնութիւնները, որոնք հնարաւորինս հարթելու գործում բանիբոն հաշտարարի եւ դարաւոր վիճաբանութիւնները իմաստուն կերպով ու խաղաղութեամբ կա-

³ Թ. ԱՋԱՏԵԱՆ, Կոմիտաս վարդապետ, հտ. Ա., Կ. Պօլիս, 1931, էջ 18:

⁴ ՍՈՂՈՄՈՆ ԱՒԱԳ ՍՐԿ. ՍՈՂՈՄՈՆԵԱՆ, Հայոց եկեղեցական եղանակները, «Արարատ», 1894, թիւ 7, էջ 222–227, թիւ 8, էջ 256–260, նաեւ՝ ԿՈՄԻՏԵԱՍ ՎԱՐԴԱՊԵՏ, Ուսումնասիրութիւններ եւ յօդուածներ, Գիրք Ա., (աշխատասիրութեամբ Գ. Գասպարեանի եւ Մ. Մուշեղեանի), Երեւան 2005, Սարգիս Խաչեց, էջ 15–54, 466–468, այսուհետ՝ Կ. Վ., Գիրք Ա.:

⁵ Այն առաջին անգամ զգալի կրճատումներով տպագրուել է «Էջմիածին» հանդէսի 1950 թուականի մայիս–յունիս էջ 23–26, եւ յուլիս–օգոստոս էջ 42–48 համարներում, իսկ ամբողջութեամբ տէս Կ. Վ., Գիրք Ա.:

⁶ Վենետիկ, 1873:

նոնակարգողի հսկայական դեր է կատարել Սբ. Ներսէս Շնորհալին⁷: Այս յօդուածը իւրօրինակ ներածականի տպաւորութիւն է թողնում՝ յաջորդ տարում «Արարատ»ում լոյս տեսած յաջորդ յօդուածի համար):

Ինչ վերաբերում է Կոմիտասի վերոնշեալ՝ «Հայոց եկեղեցական եղանակները» յօդուածին, ապա հեղինակն ընդամենը 25 տարեկան էր, որ այն լոյս տեսաւ, սակայն սա արդէն միանգամայն ինքնուրոյն, գիտական պատշաճ մակարդակով շարադրուած ուսումնասիրութիւն է, որում հեղինակը հայ պատմագիրների վկայութիւնների հիման վրայ փորձում է բացայայտել Հայոց եկեղեցական եղանակների ծագման ու զարգացման, միջնադարեան ձայնեղանակների եւ խազանշանների կազմաւորման ու զարգացման, ինչպէս նաեւ շարականների ժանրի սկզբնաւորման ու ձեւաւորման հետ կապուած բազում խնդիրներ: Կոմիտասն իր յօդուածն սկսում է այսպէս. «Պատմութիւնը գրեթէ լռում է, ո՛չինչ չէ հաղորդում Հայոց եկեղեցական հին եղանակների, ինչպէս եւ խազերի մասին»⁸: Նշելով, որ աւանդութիւնը Հայոց եկեղեցական հին եղանակների գիւտն ու կարգաւորութիւնը վերագրում է Ս. Սահակ Պարթեւին, Կոմիտասն արձանագրում է. «մինչեւ գրերի գիւտը Հայոց եկեղեցիներում երգեցողութիւնը սաղմոսերգութիւն էր»⁹: Ապա նա հռետորական հարց է տալիս եւ ինքն էլ պատասխանում է. «Արդեօք սաղմոսերգութիւնն ինչպիսի՞ եղանակներով էր երգւում, յայտնի չէ՛. հաւանակաբար ժողովրդական հին եղանակներով»¹⁰: Սա ամենից էական խնդիրն է՝ ելակէտային մի հարց, որի պատասխանը երիտասարդ Կոմիտասն արդէն ունէր, եւ շատ կարեւոր է, որ նա իր հետազօտութիւնների սկզբից եւեթ յանգել էր այն գաղափարին, որ հայ հոգեւոր երգեցողութիւնը Հայոց հնադարեայ ժողովրդական երգերի հենքով է կազմաւորուել, այլ ոչ թէ գրերի գիւտից յետոյ ինչ-որ օտարամուտ տարրերից է գոյացել: Նա տեղեակ էր նաեւ, որ Հայոց եկեղեցական ութ Ձայն եւ երկու Ստեղի ձայնեղանակները Յայսմաւուրքում վերագրւում են Ս. Սահակ կաթողիկոսին, եւ գտնում էր, որ դրանք ծա-

⁷ Տէն նաեւ ԱՐՓԻ ՎԱՐԴՈՒՄԵԱՆ, Սուրբ Ներսէս Շնորհալու երաժշտական ժառանգութիւնը. Մահուան 850-ամեակի առթիւ, Հայկազեան Հայագիտական Հանդէս, Beirut, 2023, հտ. 43/2, 131–148 (142–143):

⁸ ՍՈՂՈՄՈՆ ԱՒԱԳ ՍՐԿ. ՍՈՂՈՄՈՆԵԱՆ, Հայոց եկեղեցական եղանակները, «Արարատ», Վաղարշապատ, ի տպարանի սրբոյ Կաթողիկէ էջմիածնի, 1894, թիւ 7, էջ 222, Կ. Վ., Գիրք Ա., էջ 55–75:

⁹ Անդ, էջ 55:

¹⁰ Անդ:

գեղ են Ուլթն Կանոն սաղմոսներից: Ինչ վերաբերում է տաղերին, մեղեդիներին ու ծննդեան աւետիսներին, ապա Կոմիտասը համարում էր, որ եթէ նոյնիսկ դրանցից բոլորը չէ, որ իրօք պատկանում են Մովսէս Խորենացու գրչին, ապա՝ «այնուամենայնիւ նորան ընծայելն իսկ ապացոյց է Ե. դարից սկիզբն առնելուն. կամ թէ չէ, պէտք է ընդունենք, որ ամեն մի նոր բան, գրերի գիւտից եւ Ս. Գրքի թարգմանութիւնից յետոյ, ժողովուրդը վերագրում էր Ե. դարու Ս. Հայրերին»¹¹: Այնուհետ խնդրոյ առարկայ յօդուածը շարունակում է մի շարք ենթավերնագրերի ներքոյ, այսպէս.

«Հոգեւոր երգերի ձեւն ու բովանդակութիւնը»

Այստեղ հեղինակը նախ հակիրճ բնութագրում է տաղ կոչուող սեռը (ժանրը) եւ որպէս օրինակ զետեղում իր իսկ ձայնագրած՝ «Ահեղ ձայնս, որ ես լրւայ. սա քակէ զամուրս որ ունիմ» տողով տաղի եղանակը Նոր հայկական ձայնագրութեամբ¹²: Սա Ս. Գրիգոր Նարեկացու՝ մեզ յայտնի չորս տաղերից մէկն է, որը եղանակով հանդերձ մեզ է հասել հէնց Կոմիտասի ձայնագրութեամբ, սակայն Նարեկացու տաղի շարադրանքն այստեղ սկսում է Փոխից: Բուն տաղը նուիրուած է Սուրբ Խաչին, որի սկիզբը հետեւեալն է. «Ես ձայն զառիւծուն ասեմ, որ գոչէր ի քառաթեւին», եւ որի եղանակը Լիմոնճեանի ձայնագրութիւնից եւրոպական նօտաների փոխադրած լոյս ենք ընծայել 2004-ին «Բազմավէպ» հանդէսում¹³: Այնուհետ Կոմիտասը բնութագրում է նաեւ Գանձ ու Աւետիս կոչուող երգերը՝ զետեղելով իր ձայնագրած Աւետիսի մի եղանակի առաջին տունը Լիմոնճեանի ձայնանիշերով, ինչպէս նաեւ յաջորդ երկու տների բառերը, որոնք երգւում են նոյն եղանակով, նշելով, որ սա Ռշտունեաց գաւառի Պօղոսիս գիւղի Աւետիսն է¹⁴: Յաւելենք, որ այն ժամանակ այս սեռերը դե-

¹¹ Անդ, էջ 223, Կ. Վ., Գիրք Ա., էջ 56:

¹² Անդ, էջ 57 (երգեց Գէորգ վրդ. Ռշտունի, ձայնագրեց Սողոմոն սարկաւազ), նաեւ զետեղուած է այս տաղի շարունակութեան տեքստը:

¹³ ԱՐՓԻ ՎԱՐԳՈՒՄԵԱՆ, Գրիգոր Նարեկացու տաղերի նորայայտ եղանակները, «Բազմավէպ», 2004, թիւ 1–4, էջ 437–461, տե՛ս նաեւ յօդուածիս սկիզբը՝ ԱՐՓԻ ՎԱՐԳՈՒՄԵԱՆ, Գրիգոր Նարեկացու երաժշտական ժառանգութիւնը, «Բազմավէպ», 2003, 435–450, նաեւ «Բազմավէպ», 2005, էջ 390–393, որտեղ լոյս են տեսել Մատենադարանի Նորագոյն ձեռագրերի հաւաքածոյում իմ յայտնաբերած՝ Նարեկացու «Գոհար վարդն» եւ «Ես ձայն զառիւծուն ասեմ» տաղերի մեղեդիները՝ եւրոպական նօտաներով փոխադրութեամբ, տե՛ս նաեւ «Գրիգոր Նարեկացի, Տաղեր եւ Գանձեր» (աշխատասիրութեամբ Արմինէ Քէօշկերեանի), Երեւան, 1981, ՀՍՄՀ ԳԱ հրատարակչութիւն, էջ 129–130:

¹⁴ ՍՈՂՈՄՈՆ ԱՒԱԳ ՄՐԿ. ՍՈՂՈՄՈՆԵԱՆ, Հայոց եկեղեցական եղանակները, «Արարատ», 1894, թիւ 7, էջ 224: Նշուած է, որ այն երգել է Գէորգ վարդապետի եղբայր Յարութիւնը, Կ. Վ., Գիրք Ա., էջ 58:

ռեւս ուսումնասիրուած չէին, եւ այս առումով Կոմիտասի պրպտումները նաեւ բանասիրական արժէք ունեն, մանաւանդ որ սրանցում հեղինակի ուշադրութիւնը սեւեռուած է առաւելապէս այդ նմուշների բնագրական բաղադրիչների յատկանիշների բնութագրման վրայ:

«ՇԱՐԱԿԱՆՆԵՐԻ ԵՒ ՀՈԳԵՒՈՐ ԵՐԳԵՐԻ ԵՂԱՆԱԿՆԵՐԸ»

Այս ենթավերնագրի ներքոյ Կոմիտասն անդրադառնում է այն ձայնեղանակներին, որոնք ընկած են շարականների, տաղերի եւ գանձերի հիմքում: Նա հաւաստում է, որ՝ «Շարականի գլխաւոր եղանակների եւ սոցաստորաբաժանումների ընդհանուր թիւն է քառասուն, իսկ միւս հոգեւոր երգերինը հարիւր յիսուն երկու»¹⁵: Նշենք, որ առաջին անգամ Կոմիտասը հէնց այս յօդուածում է սուր քննադատութեան ենթարկում Կոստանդնուպօլսի հարուստ ամիրանների հովանաւորութիւնից օգտուող «մի քանի տիրացուներին, որոնք եկեղեցին մրցման ասպարէզ էին դարձրել՝ ջանք թափելով միմեանց գերազանցել կամայական կլկլանքներով եւ գեղգեղանքներով»¹⁶, աղաւաղելով այնտեղ դարերով հնչող հնաբոյր մեղեդիները եւ նպաստելով եկեղեցական եղանակների նախկին պարզութեան եւ ազգային մտածողութեան խաթարմանը: Ուշագրաւ է, որ Կոմիտասն այսուհանդերձ համոզուած է, որ «Շարականների եղանակներն ըստ էութեան անփոփոխ են հասել մեզ: Այս կէտի մասին մի ուրիշ անգամուայ պատեհ ժամանակին կգրենք»¹⁷, խոստանալով հետագայում կրկին անդրադառնալ այդ յոյժ կարեւոր խնդրին:

«ՄԱՆՐՈՒՍՈՒՄՆ»

Սոյն խորագիրը վկայում է, որ Կոմիտասն արդէն իսկ հասցրել էր ի մօտոյ ուսումնասիրել նաեւ Մանրուսում անուանուած մատեանները, որոնց մասին նա հաղորդում է հետեւեալը. «Հին երաժիշտները Մանրուսումն ասելով հասկանում էին՝ ուսումն եկեղեցական երգերի, եղանակների եւ խազերի մասին»¹⁸: Հեղինակը մէջբերում է Շնորհալու «Թուղթ Ընդհանրական»ից քահանայութեան գլխաւոր ունակութիւնների մասին

¹⁵ Անդ, էջ 225, Կ. Վ., Գիրք Ա., էջ 62:

¹⁶ Անդ:

¹⁷ Անդ:

¹⁸ Անդ:

հետեւեալ պարտադիր պահանջները. «Ձեկեղեցական գիրս ուղիղ ընթեռնուլ, եւ զՄանր ուսմունս ձայնաւորացն պաշտել յեկեղեցիս»¹⁹: Կոմիտասն արձանագրել է, որ Մանրուսումը շատ մեծ ծաւալ էր ստացել ԺԲ.-ԺԷ. դարերում, եւ կրկին հռետորական հարց է տալիս. «Արդեօք կա՞ր առանձին դասագիրք կամ կանոնագիրք իբրեւ ուղեցոյց Մանրուսման, չգիտենք»²⁰: Նա համարում էր, որ խազերը մեզ համար մեռած նշաններ են, քանի որ մեր նախնիները զլացել են աւանդել սերունդներին դրանց զօրութիւնը: Ըստ Կոմիտասի՝ «Մանրուսումն լիակատար իմացողներ թերեւս թուով շատ քիչ են եղել, որոնք եւ թագստի են պահել իրանց գիտութիւնը ճիշդ այնպէս, ինչպէս յիսուն տարի առաջ Կ. Պօլսոյ Հայ երաժիշտները՝ նօթաճիւղները, արդի Հայ իսկական ձայնագրութիւնը հացի խնդիր էին դարձրել: Եթէ երաժիշտները, որոնք իմաստուն կամ փիլիսոփայ էին կոչուում այն ժամանակի լեզուով, չթագցնէին, միւս ձայնագրած, բազմաթիւ ձեռագիր կամ արտագրած երգարանների հետ մեր ձեռքը հասած կլիներ գոնէ մի քանի օրինակ եւս ձեռնարկ հին խազերի եւ եղանակների մասին, որոնք Մանրուսման նիւթն են: Մեր այս կարծիքը հաստատում է մի Յիշատակարան..., Զոր (զարուեստ Մանրուսման) ի մանկանց եկեղեցւոյ սակաւք զնոյն գիտեն»²¹: Ապա կրկին վկայակոչում է Ներսէս Շնորհալուն. «Ունիմք սովորութիւն փիլիսոփայ ասել, որ յերաժշտական արուեստի կատարեալք են. այսպէս եւ Դաւիթ՝ (Անյաղթ) ո՛չ միայն փիլիսոփայ, այլ յաստուածեղէն եւ յարտաքին հրահանգս անթերի եւ լիակատար էր, նորին աղագաւ կոչի փիլիսոփայ, զպատին զեկուցանելով: (Պատմութիւն Հայոց դպրութեան, էջ 296)»²²:

«ՄԱՆՐՈՒՍՄԱՆ ԵՂԱՆԱԿՆԵՐԸ»

Սա էլ Կոմիտասի յօդուածի յաջորդ ենթավերնագիրն է, որ տպագրուած է նոյն՝ 1894 թուականի օգոստոսեան համարում²³. «Մանր ուսումն յառաջացաւ, զարգացաւ Կիլիկեան վանքերում. այս գեղարուեստի զարգացման սկզբնաւորը մօտաւորապէս ԺԱ. դարի վերջին կէսն է: Մանրուսման ակա-

¹⁹ Անդ:

²⁰ Անդ, էջ 225–226, Կ. Վ., Գիրք Ա., էջ 63:

²¹ Անդ, էջ 226, Կ. Վ., Գիրք Ա., էջ 63:

²² Անդ:

²³ ՍՈՂՈՄՈՆ ԱՒԱԳ ՍՐԿ. ՍՈՂՈՄՈՆԵԱՆ, Հայոց եկեղեցական եղանակները. Յաղագս ձայնից թէ ուստի գտաւ, «Արարատ», 1984, Օգոստոս, էջ 256–260, Կ. Վ., Գիրք Ա., էջ 65:

նաւոր կենդրոններն էին Արքակաղին, Դրազարկ, Սկեւռայ, Կարմիր վանք եւ այլ վանքերը Կիլիկիայում: Մեր գտած մանրութեան եղանակները հարիւր յիսուն երկու տեսակ են. սոքա գտնուում են ձեռագիր, ձայնագրած ժամագրքերի մէջ, որոնք կոչւում են խազգիրք հաւանակաբար խազերի հոծութեան պատճառով»²⁴: Այնուհետ Կոմիտասը կրկին անդրադառնում է Շնորհալու եւ Ալիշանի հետազոտութիւններին, յաւելելով իր ձեռքն անցած մի ձեռագրից՝ «Յաղագս ձայնից թէ ուստի գտաւ» վերտառութեամբ ուշագրաւ նիւթի մասին իր դատողութիւնները²⁵: Այն հէնց այդպէս էլ վերնագրուած է՝ «Մանրութեան եղանակների այբբենական ցանկը», որտեղ նա զետեղել է դրանցում առկայ Մանրութեան 70 եղանակների անունները՝ այբբենական հերթականութեամբ, համեմատելով այդ ամենը Ալիշանի «Միսուան»ի մէջ զետեղուած նմանօրինակ ցանկերի հետ՝ մէկական աստղանիշ յաւելելով բոլոր այն եղանակների առաջ, որոնք չկան վերջինիս ցանկում. «Հ. Դ. Ալիշանի գտածներից 5-ը մեր ցանկի մէջ նշանակեցինք երկու աստղանիշով (**). սոքա մեր խազգրքերի մէջ չկային: Այս հինգ եղանակը չկարողացանք տեղաւորել Ութն ձայնի բաժանման մէջ, որովհետեւ չգիտեինք, թէ նոքա ո՞ր ձայնի մէջ են պարունակւում, իսկ մնացած 65-ը, որ նոյնպէս գտնուում էր մեր 22 խազգրքերի մէջ, տեղաւորեցինք: Մէկ աստղանիշ դրինք այն բոլոր եղանակների առաջ, որոնք չկան Հ. Դ. Ալիշանի ցանկի մէջ: Այդ խազգրքերի մէջ կան եւ այնպիսի եղանակներ, որոնք թէպէտ ձայնագրած են հին խազերով, բայց լուսանցքում եղանակին համապատասխանող անունը չենք գտնում, այլ նորայ տեղ մի երկար գիծ է դրած. երեւի արտագրողը կամ չէ գտել եղանակի անունը կամ իբրեւ իրան լաւ ծանօթ համարելով բաց է թողել եւ զանց առել: Անանուն եղանակների թիւն է մեր խազգրքերի մէջ, քսան եւ մէկ»²⁶: Ապա այդ եղանակների անուանումները Կոմիտասը դասակարգում է ըստ ձայնեղանակների, դիպուկ կերպով վերնագրելով դրանք «Ութն ձայնի նրբութիւնները»²⁷: Նա պարզաբանում է այս ցուցակը հետեւեալ կերպ. «Այս եղանակների գլխում նշանակուած են Ութն ձայն եղանակները, որոնք առանձին հիմք են կազմում մնացած Մանրեղանակների: Արդ Ութն ձայնն եւս ձայնագրուած է հին խազերով, ուրեմն եւ կազմում են առանձին եղանակ: Չենք կարող պնդել, որ դոքա նոյն իսկ

²⁴ Անդ, Կ. Վ., Գիրք Ա., էջ 63–64:

²⁵ Անդ, էջ 226–227, Կ. Վ., Գիրք Ա., էջ 65:

²⁶ Անդ, Կ. Վ., Գիրք Ա., էջ 67:

²⁷ Անդ, էջ 258, Կ. Վ., Գիրք Ա., էջ 70:

Շարականի եղանակները լինին, քանի որ խազերի նշանակութեան թափանցելը դեռ անհնար է. ուրեմն եւ սոքա պէտք է մտնեն այն ընդհանուր գումարի թուում, իբրեւ զատ եղանակներ, որ կունենանք $152 + 8 = 160$: Եթէ Հայոց բոլոր հոգեւոր եղանակները միմեանց հետ գումարենք, ուրեմն եւ Շարականներինը կլինի $160 + 40 = 200$ »²⁸:

Ուշագրաւ են այն եզրայանգումները, որոնցով աւարտում է այս անդրանիկ ընդարձակ յօդուածը. «Շարականի եղանակները քառասուն են, բայց, քսանը մնացածից ձեւափոխուած կամ նոցա նման լինելով, իբրեւ զատ եղանակ՝ միմեանցից զանազան, միայն քսանն է. այս գումարելով հոգեւոր երգերի տեսակների հաւանական գումարի հետ՝ 120-ի, վերջնական գումարը կլինի 140 կամ 150»²⁹: Կոմիտասը բացատրում է, որ այս թիւը չպէտք է զարմացնի մեզ, քանի որ արեւելեան ազգ լինելով, մեր եղանակները եւս արեւելեան բազմաճիւղ եղանակներից են: Մեր ձեռքն անցած խազգրքերը քսան եւ երկու են, որոնց իւրաքանչիւրի մէջ պարունակուած եղանակների համեմատութիւնը, ցանկը թողնում ենք մի այլ անգամուան. այժմ յառաջ ենք բերում այս տեղ նոցա այբբենական եւ Ութն ձայնի բաժանմունքով ընդհանուր ցանկը»³⁰: Յատկանշական է այն հանգամանքը, որ Կոմիտասն իր երիտասարդ տարիների յօդուածները սովորաբար անաւարտ էր թողնում՝ խոստանալով հետագայում կրկին անդրադառնալ տուեալ նիւթին: Նա քաջ գիտակցում էր, որ իր դիտարկումների արդիւնքները նախնական են եւ ենթակայ են փոփոխման, եթէ հետագայում ի յայտ գան նոր նիւթեր տուեալ խնդրի մասին:

«ՏԱՍՆ ԵՒ ՎԵՅ ԶԱՅՆ ԵՐԳԵՑՈՂՈՒԹԻՒՆ ՊԱՏԱՐԱԳԻ»

Սա Կոմիտասի յաջորդ հրապարակումն է, որ ո՛չ թէ յօդուած է, այլ գրախօսութիւն: Այն լոյս է տեսել 1897-ի փետրուարի համարում, որի վերջում առաջին անգամ ստորագրուած է «Կոմ.[իտաս] Վ.[արդապետ]»³¹: Յիշենք, որ 1896–1899 թուականներին Կոմիտասն ուսանում էր Բեռլինում, եւ այս գրախօսութիւնը տեղի երաժշտական մի հաստատութեան՝ Singacademieի աւանդական երեկոյթներից մէկի մասին է, որտեղ այդ օրը

²⁸ Անդ, էջ 74–75:

²⁹ Անդ, էջ 260, Կ. Վ., Գիրք Ա., էջ 75:

³⁰ Անդ:

³¹ ԿՈՄԻՏԱՍ ՎԱՐԴԱՊԵՏ, Տասն եւ վեց ձայն երգեցողութիւն պատարագի, «Արարատ», 1897, թիւ 2, էջ 64–65:

13րդ անգամ ներկայացուել էր գերմանացի երգահան Գրեյլի (Eduard Grell) յօրինած պատարագը՝ 16 մարդու ձայնի համար՝ առանց նուագակցութեան: Սոյն հաստատութիւնն ունեցել է յատուկ երկսեռ երգեցիկ խումբ՝ խմբավար Բլումների ղեկավարութեամբ, որ այն ժամանակ այդ շքեղ համերգասրահում պարբերաբար երգեցողական երեկոյթներ էր կազմակերպում: Այս գրախօսականը Կոմիտասի հիացական տպաւորութիւնների արձագանքն է՝ «Missa solemnis fur 16 Stimmen» վերտառութեամբ յայտնի այդ բազմաձայն ստեղծագործութեան 7 մասերի յիշատակմամբ՝ լատիներէն վերնագրերով ու դրանց հայերէն թարգմանութիւններով: «Գէօթէն երաժշտութիւնը համարում է մարդու համար եզակի, աստուածապարգեւ շնորհ»³²,— վկայում է Կոմիտասը, յաւելելով ունկնդրութեան ընթացքում իր ունեցած վսեմ զգացմունքների եւ հոգեւոր յոյզերի սքանչելի նկարագրութիւնը: Սակայն այստեղ առաւել ուշագրաւն այն է, որ խնդրոյ առարկայ գրութեան վերջին պարբերութիւնը նուիրուած է Հայոց հոգեւոր երգեցողութեանը, ինչն ըստ էութեան որեւէ կապ չունի վերոնշեալ համերգի հետ. կարելի է ենթադրել, որ գրեթէ մէկ տարի Բեռլինում բնակուելով, Կոմիտասը հաւանաբար այնքան ուժգին էր կարօտել հայրենիքը, որ այս կերպ փորձել է փարատել իր անհուն կարօտի զգացումը՝ յուզիչ կերպով գովերգելով յատկապէս Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի սրբազան կամարների տակ հնչող մեղեդիները՝ այսպէս. «Սուրբ, Սուրբ, Սուրբ..., եւ հրեշտականուազ մեղեդին ազգային ներդաշնակութեամբ, հաւատակիցների երգակցութեամբ միայն իսկապէս վերացնում է նորան, շատ բարձր: Ամենակալի Աթոռի առաջ հանում, կապելով նաեւ նորա համար երկինքն ու երկիրը: Ո՛վսաննա ի բարձունս:

Կոմ.[իտաս] Վ.[արդապետ]»³³:

«ՀԱՅՈՑ ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ ԵՐԱԺՇՏՈՒԹԻՒՆԸ ԺԹ. ԴԱՐՈՒՄ.

Ա. ՇՐՋԱՆ 1839–1874»³⁴

Նոյն տարում՝ 1897ի մայիսի համարում լոյս է տեսել նաեւ Կոմիտաս վարդապետի յաջորդ յօդուածը, որը պարունակում է հետեւեալ ենթավեր-

³² Անդ, էջ 65:

³³ Անդ, էջ 78:

³⁴ ԿՈՄԻՏԱՍ ՎԱՐԴԱՊԵՏ, Հայոց եկեղեցական երաժշտութիւնը ժԹ. դարում. Ա. շրջան 1839–1874, «Արարատ», 1897, թիւ 5, էջ 221–225, Կ. Վ., Գիրք Ա., էջ 76–89:

նագրերի մանրատառ ցանկը, Տիրացու Բաբա Համբարձում Սարգսեան (1768–1839)³⁵, – Հայոց ազգի ձայնանիշների գիւտն ու զարգացումը, – Երաժշտական ժողովներ Կ. Պօլսում, – Իննամեայ միջոց (1864–1873), – Շարականը ձայնագրելու առաջին փորձեր:

Վերոնշեալ ենթավերնագրերով արդէն մօտաւորապէս ուրուագծւում է յօդուածում շօշափուող խնդիրների շրջանակը. այն հիմնականում նուիրուած է Նոր հայկական ձայնագրութեան ստեղծողին՝ Համբարձում Լիմոնճեանին, սակայն նշելի է այն հանգամանքը, որ վերջինիս իսկական ազգանունը ոչ մի անգամ նշուած չէ. դրա փոխարէն ենթավերնագրում նշուած է Սարգսեան ազգանունը, եւ որը հաւանաբար արտածուել է նրա հայրանունից՝ Սարգիս³⁶: Կոմիտասը գրում է. «Դարուս Հայոց եկեղեցական երաժշտութեան մէջ Համբարձումը յայտնի է իբրեւ մի տաղանդաւոր Տիրացու (1. Տիրացու էին կոչուում եկեղեցական երաժիշտները). երբ հասակն առնում է, Բաբա մակդիրն էլ է աւելանում, ուստի Տիրացու Բաբա Համբարձում է կոչուում»³⁷:

Յաջորդ տարակուսելի կէտը խնդրոյ առարկայ ձայնագրութեան ստեղծման թուականի անճշտութիւնն է, որը, ըստ հեղինակի, տեղի է ունեցել 1839 թուականին՝ «...մահից մի քանի ամիս առաջ»³⁸: Չափազանց կարեւոր իրադարձութեան մասին այս սխալ տարեթիւը չի նկատուել նոյնիսկ սոյն յօդուածի վերահրատարակման մէջ: Այնուհետ Կոմիտասը գրում է. «Կարծիք կայ, իբր թէ նախքան Համբարձումը կային այդ ձայնանիշերը եւ պահուում էին Դիւզեանների մօտ, որտեղից Համբարձումի ձեռքն են անցնում եւ նա մշակում ու հրապարակ է հանում: Բայց հաւանական չէ. ժամանակակից, ականատես անձինք այդ գիւտի պատիւը միաբերան վերագրում են իրաւամբ նորան»³⁹: Ափսոս, որ հեղինակը չի նշում այն աղբիւրը, որն այդպիսի լուրջ թիւրիմացութիւնների պատճառ է դարձել: Այնուհետ Կոմիտասը նշում է Եղիա Տնտեսեանի, Արիստակէս Յովհաննիսեանի, Գաբրիէլ Երանեանի կատարած դերի մասին եւ զետեղում «Արեւելեան եւ Արեւմտեան կիսաձայն ելեւէջ» խորագրով մի աղիւ-

³⁵ Աստ առկայ է հետեւեալ վրիպակը. Համբարձում Լիմոնճեանը ծնուել է ոչ թէ 1778-ին, այլ 1768-ին:

³⁶ Կ. Վ., Գիրք Ա., էջ 78:

³⁷ Անդ:

³⁸ Անդ, էջ 79:

³⁹ Անդ:

սակ, որտեղ առկա են ձայնանիշերի տաճկական, հայկական համառօտ, եւրոպական եւ լատինական անունները, ինչպէս նաեւ Եղիա Տնտեսեանի յօրինած երկու անունները. Re-ի փոխարէն՝ րա, եւ La-ի փոխարէն՝ լի: Դրան հետեւում է «Արեւելեան եւ Արեւմտեան ութնեակների յարաբերութիւնները» վերտառութեամբ ցուցակ՝ նաեւ նօտաների լատինական անունները մեծատառերով:

Յօդուածի շարունակութիւնն այնքան էական մտորումներ է պարունակում, որ արժէ մէջբերել այն գրեթէ ամբողջութեամբ. «Տիրացու Համբարձումն ու աշակերտները հայկական ձայնագրութիւնն արդէն գրել կարդալու չափ մշակել էին, երբ նորա աշակերտները զանազան ուղղութիւնների սկսեցին հետեւել եւ եկեղեցական երաժշտութիւնը փոխանակ մշակելու եւ պարզելու, խառնեցին ու պղտորեցին: Տիրացու Համբարձումի անդրանիկ աշակերտները Պատրոս Զէօմլէքչեանն ու սորա աշակերտները սկսեցին մեծ ջանք թափել տաճկական մեղկ եղանակները մեր եկեղեցական երաժշտութեան մէջ մուծելու համար: Դժբախտաբար, գրեթէ բոլոր ձայնագէտները նորա շեղ ու խորթ ուղին էին բռնել: Ոմանք, դեռ եւրոպական ձայնագրութեան հիմնական տարերքը չըմբռնած, արեւմտեան երաժշտական ոգի ուզեցին ներշնչել հոգեւոր երգերին: Մի քանիսն էլ առաջարկում էին յունաց եկեղեցական երաժշտութեամբ հայկականը սրբագրել: Մինչդեռ Հայոց եկեղեցական երաժշտութիւնը մի շարք երաժիշտ եւ իմաստակ տիրացուների ճաշակի կամ կրքի խաղալիք էր դարձել. Կ. Պօլսից Հայոց Պատրիարքարանն ազգային եղանակները մօտալուտ կորստից ազատելու համար գործի գլուխ անցաւ: Այս բարի ձգտումն իրագործելու եւ գործին ուղիղ ընթացք տալու համար, հարկ համարուեցաւ, որ Կ. Պօլսի բազմակարծիք եւ ինքնահաւան տիրացուներից մի յանձնաժողով գումարուի: Պատրիարքարանը գործի ղեկավարութիւնը յանձնեց ուսումնական խորհրդին»⁴⁰:

Կոմիտասի՝ սրտացաւութեամբ լեցուն այս մտորումները վկայում են ժԹ. դարի Կոստանդնուպոլսի երաժշտական մշակոյթի խառնակ վիճակի մասին, որի արդիւնքում էլ 1864 թուականին առաջին անգամ կազմուել է երաժշտական յանձնաժողով: Սակայն, ըստ Կոմիտասի, այդ յանձնաժողովը մի քանի նիստերից յետոյ ցրւում է, ինչն աւելի է խրախուսում տիրացուների կամայականութիւնը: Անհատական ճաշակի երաժշտու-

⁴⁰ Անդ, էջ 83:

Թեան այդ հոսանքը Կոմիտասն անուանում է «խուժողութական», եւ նոյնիսկ զետեղում է «Ձարգեահ, Ծանր» վերտառութեամբ երկու մեղեդի՝ Նոր հայկական ձայնանիշներով, որոնք վերահրատարակման ծանօթագրութիւններում փոխակերպուած են եւրոպական նօտաների⁴¹: Այս նմուշները Կոմիտասն անուանում է «...անճաշակ, խառնիխուռն, երաժշտական աւիւնից իսպառ զուրկ ձայնանիշների կուտակումով»⁴², որտեղ կատարեալ անհամաձայնութիւն կայ եղանակի եւ բառերի ներքին իմաստի միջեւ: «Սանձարձակ տիրացուների շրջանը տեւեց մինչեւ 1864–1873-ը, երբ ազգային եկեղեցական երաժշտութեան համար մի նոր շրջան է սկսուում»⁴³, – գրում է Կոմիտաս վարդապետը, շարունակելով. «Շարականը ձայնագրելու առաջին փորձն արաւ երաժիշտ տիրացու Բաբա Համբարձումը իւր նոր հնարած ձայնանիշներով 1839 թուին. ձայնագրեց մինչեւ ս. Զատիկ օրհնութիւնը «Այսօր յարեաւ»ը, բայց վերահաս մահը գործն ընդհատեց. կարճ ժամանակից յետոյ ձայնագրածներն էլ անյայտացան: Երկրորդ փորձն արել է երաժիշտ Եղիա Տնտեսեանը եւ աւարտել 1870-ին:... Ասում են, թէ Արիստակէս Յովհաննիսեանն էլ է ձայնագրել, որպէս եւ գուցէ ուրիշ տիրացուներ, բայց մեզ յայտնի չեն: Առաջին շրջանը փակում է մի երրորդ երաժշտական յանձնաժողովով, որ տեղի ունեցաւ 1873-ին, ապրիլի 22-ին եւ տեւեց երկու տարու չափ՝ մինչեւ 1875-ի վերջերը: Յանձնաժողովի առաջին նիստին ներկայ են լինում ընտրուած 14 անդամներն էլ. երկար վիճաբանութիւնից յետոյ, ոմանք, անձնական կրքերի համար բաւարար սնունդ չգտնելով, հեռանում են անմիջապէս. մնացածները ձայների մեծամասնութեամբ վճռում են քննութեան առնել Եղիա Տնտեսեանի ձայնագրած շարականը եւ հոգեւոր երգերն, իբրեւ առաւել յարմարաւոր գործ, եւ տպագրութեան հոգսը քաշելու միջոցներ որոնել: Մեզ յայտնի չէ, թէ արդեօք յանձնաժողովը վերջացրեց իւր պարապմունքներն այս շարականի նկատմամբ, թէ ոչ, կամ թէ ի՞նչ եղաւ եւ որի մօտ մնաց այդ գործը, բայց այսքան միայն գիտենք, որ 14 ընտրեալներից չորսն է միայն մինչեւ վերջ շարունակում անդամակցել»⁴⁴:

⁴¹ Անդ, էջ 85–87, 470–472:

⁴² Անդ, էջ 87:

⁴³ Անդ, էջ 88:

⁴⁴ Անդ, էջ 89: Սոյն յանձնաժողովի գործունէութեան մասին հանգամանալից կերպով տես ԱՐԱՄ ՔԵՐՈՎԵԵԱՆ, «Ձայն յանապատի. եկեղեցական երաժշտութեան բարեկարգումը ԺԹ. դարու վերջաւորութեան» աշխատութիւնը, Ակն ընկերութիւն, Փարիզ, 2017:

(Յօդուածի վերջում նշուած է «շարունակելի», սակայն հետագայ համարներում ենթադրուող շարունակութիւնը բացակայում է):

«ԵՐԳԵՑՈՂՈՒԹԻՒՆՔ Ս. ՊԱՏԱՐԱԳԻ»⁴⁵

1898 թուականի մարտ-ապրիլ միացեալ համարում, թիւ 3—4-ում (էջ 111—117) տպագրուել է նաեւ Կոմիտասի «Երգեցողութիւնք Ս. Պատարագի, փոխադրեալ ի խազս»⁴⁶ եւրոպական եւ ներդաշնակեալ ի ձեռն Մ. Եկմալեան» գրախօսութիւնը⁴⁷, որը Մակար Եկմալեանի՝ 1896ին լոյս տեսած քառաձայն պատարագի անաշառ եւ մանրազնին գնահատականն է հետեւեալ խորագրով. «Երգեցողութիւնք Ս. Պատարագի, Տպագրեալ արդեամբք պ. Գր. Մեղուինեան. Լէյպցիգ—Բրէյտկոպֆ եւ Հէրտէլ, Վիեննա—Միխիթարեան տպարան, 1896»⁴⁸: Այս ծաւալուն գրախօսութեան մէջ Կոմիտասը շարադրել է ոչ միայն Եկմալեանի ներդաշնակած Պատարագի երգեցողութեան մասին իր արժէքաւոր դիտողութիւնները, այլեւ իր տեսլականն ու սկզբունքները Հայոց հոգեւոր երգեցողութեան բազմաձայն մշակման վերաբերեալ: Չնայած այն հանգամանքին, որ Կոմիտասը 1895-ի աշնանը Թիֆլիսում մի քանի ամիս ուսանել էր Պետերբուրգի կօնսէրվատօրիան նոր աւարտած Մակար Եկմալեանի մօտ՝ նրա ղեկավարութեամբ սովորելով դասական ներդաշնակութեան հիմունքները, սակայն դա չի խանգարել, որ նա անկողմնակալ քննադատութեան ենթարկի վերջինիս ներդաշնակած բազմաձայն Պատարագի առանցքային որոշ դրոյթներ: Գրախօսականի վերնագրին հետեւում են մի շարք ենթավերնագրեր, որոնք էլ մատնանշում են այն հիմնական պահերը, որոնք գրաւել են Կոմիտասի ուշադրութիւնը, այսպէս՝ «Ներածութիւն. — Քառեակների դրութիւն:— Փոխադրութիւն եւ փոփոխութիւն:— Տաղաչափութիւն եւ շեշ-

⁴⁵ ԿՈՄԻՏԱՍ ՎԱՐԴԱՊԵՏ, Երգեցողութիւնք Ս. Պատարագի, «Արարատ», 1898, թիւ 3—4, էջ 111—117:

⁴⁶ «Արարատ» ամսագրում այս բառի մէջ վրիպակ է սպրդել. այնտեղ գրուած է «ի խազս», սակայն պէտք է լինի «ի խազս», տէ՛ս նաեւ՝ «Կոմիտաս (Սողոմոնեան Սողոմոն Գէորգի), Բիբլիոգրաֆիա, հաւաքեց եւ կազմեց Ն. Ա. Թէյմուրազեան, Երևան, 1957, էջ 26: Վերահրատարակուած գրքում արգէն ճիշտ է գրուած — Կ. Վ., Գիրք Ա., էջ 90:

⁴⁷ ԿՈՄԻՏԱՍ ՎԱՐԴԱՊԵՏ, «Երգեցողութիւնք Ս. Պատարագի». Տպագրեալ արդեամբք պ. Գր. Մեղուինեան. Լէյպցիգ—Բրէյտկոպֆ եւ Հէրտէլ, Վիեննա—Միխիթարեան տպարան, 1896. «Արարատ», Վաղարշապատ, 1898, թիւ 3—4, էջ 111—117, Կ. Վ., Գիրք Ա., էջ 90—106:

⁴⁸ Մի այլ վրիպակ էլ առկայ է նախորդ յղումի մէջ նշուած «Բիբլիոգրաֆիա»ի մէջ՝ պէտք է լինի ոչ թէ 1886, այլ 1896:

տադրություն:— Ձայնառություն եւ ներդաշնակություն:— Դասաւորություն եւ կապակցություն:— Պակասորդ եւ տպագրություն:— Եզրակացություն»⁴⁹:

Վերոնշեալից ակնյայտ է, որ Կոմիտասին մտահոգել են Հայոց Պատարագի բազմաձայն դաշնաւորմանն աղերսուող սկզբունքային բոլոր հարցերը. քանի որ Հայոց հոգեւոր երգեցողութիւնն իր բնոյթով մօնօդիկ է, եւ մեր եկեղեցում այն դարեր շարունակ կատարուել է միաձայն, ապա Կոմիտասը բնականաբար մեծ երկիւղածութեամբ էր մօտենում ժամանակի պահանջով Պատարագի ծիսական երգերի բազմաձայն մշակման խնդրին: Սա վերաբերում է յատկապէս Կոմիտասի այն դրոյթին, ըստ որի Հայոց հոգեւոր երգեցողութեան հիմքում ընկած ձայնեղանակները քառեակների դրութեամբ են կազմուած, ինչը սկզբունքօրէն տարբերուում է եւրոպական դիատօնիկ գամմաների հիմքով կազմուած եղանակների մտածողութիւնից: Այսինքն՝ հայկական լադերը բաղկացած են ո՛չ թէ միմեանց յաջորդող երկուական քառեակներից, որոնք կազմում են ութ հնչիւն, եւ որոնցում վերջին հնչիւնը առաջինի ութնեակային կրկնութիւնն է, այլ միմեանց ագուցուած երկուական քառեակներից, որոնք բաղկացած են եօթ հնչիւնից, եւ որոնցում առաջին քառեակի չորրորդ հնչիւնը միաժամանակ երկրորդ քառեակի առաջին հնչիւնն է, ինչն էլ հենց Կոմիտասն անուանել է «քառեակների դրություն»: Աւելի շխորհանալով նեղ մասնագիտական մանրամասների մէջ՝ նշենք, որ նոյն բծախնդրութեամբ Կոմիտասն անդրադարձել է նաեւ Եկմալեանի Պատարագի միւս բոլոր երեսակներին՝ հատ-հատ վերլուծելով դրա իւրաքանչիւր միաւորը եւ արծարծելով սեփական նկատառումները: Կարելի է արձանագրել, որ Հայոց Պատարագի դաշնաւորման այս առաջին փորձի քննախոյզ դիտարկումը ո՛չ թէ Եկմալեանի կատարած հսկայական աշխատանքն արժէզրկելու միտումով է կատարուած, այլ սա Կոմիտասի համար շատ յարմար առիթ է ծառայել՝ շարադրելու սեփական սկզբունքային նկատառումները, որոնք նա հետագայում լիովին կիրառեց հայկական Պատարագի իր բազմաձայն դաշնաւորումների ընթացքում: Այստեղ ամենից ուշագրաւը գրախօսութեան վերջում Կոմիտասի շարադրած պէրճախօս եւ յարգալից «Եզրակացություն»ն է, որը հարկաւոր է մէջբերել ամբողջութեամբ. «Յարգելի երաժիշտ Պ. Մակար Եկմալեանը մեր երգեցողութեան ամայի անդաս-

⁴⁹ ԿՈՄԻՏԱՍ ՎԱՐԴԱՊԵՏՆԵՐ, Երգեցողութիւնք Ս. Պատարագի, «Արարատ», 1898, էջ 111, Կ. Վ., Գիրք Ա., էջ 90:

տանի մէջ ներդաշնակութեան անդրանիկ բուրաստանը տնկեց: Սրտանց ուրախ ենք, որ Հայերս այժմ կարող ենք պարծել, թէ մենք էլ յետ չենք մնացել վսեմ գեղարուեստի եւ կատարելագոյն երաժշտութեան զգացումից: Դէպի կատարելութիւն ձգտելով՝ մենք կուզէինք մի այսպիսի ծրագրով մշակած եւ կազմած, գեղարուեստական միութիւն ներկայացնող, Պատարագ. ա. Խորշել օտար եւ աւելորդ գեղգեղանքներից, բ. Նոյն եղանակի զանազան երգուածքներից պատշաճաւորն ընտրել, գ. Եղանակների տաղաչափութիւնն ու ներդաշնակութիւնը, ըստ կարելոյն, երգերի խօսքերի իմաստին համաձայնեցնել, պահելով միանգամայն Հայոց եկեղեցական երաժշտութեան ոճն ու ոգին եւ, մի այսպիսի սրբազան աւանդին վայել՝ պարտ ու պատշաճ ակնածութիւնն ու հաւատարմութիւնը; եւ դ. Եղանակն ու տաղաչափութիւնն ուղղելիս առաջնորդ ունենալ ձեռագիր Պատարագամատոյցները եւ հին խազերը, որոնք անշուշտ աւելի խօսուն են՝ մեռած լինելով, քան մեր արդի կենդանի մեռած ձայնանիշները:

Կոմիտաս Վարդապետ. Բեռլին»⁵⁰:

Անշուշտ, Մակար Եկմալեանն անարձագանք չթողեց իր նախկին ուսանողի այս գրախօսութիւնը եւ նոյն՝ 1898 թուականի յուլիսի համարում հրատարակեց մի հակիրճ պատասխան-նամակ, որի մէջ նա յիշատակում է նաեւ այն, որ Կոմիտասին ինքն է դասաւանդել այդ ամենը երկու տարի առաջ: Նրա՝ վիրաւորուած ոճով գրուած պատասխանն աւարտւում է հետեւեալ կերպ. «Հ. [այլը] Կոմիտասի երկար յօդուածը ... զուրկ է որ եւ է կարեւորութիւնից մեր աչքում: Իսկ եթէ երաժշտութեան անծանօթ մարդիկ նրա բազմաթիւ տէրմիներէից (եզրոյթներից) շշկուելով նրան երաժշտագէտ կհամարեն՝ թող այս անգամ բաւականանայ այդ պատուով:

Երաժշ. [տագէտ] Մ. Եկմալեան»⁵¹:

Աստ հարկ է մէջբերել նաեւ ամսագրի յղումը, որում նշուած է.

«Ի յարգանս պ. Եկմալեանի տպագրում ենք այս նամակը, թէեւ իրօք քննադատութեան դէմ հերքում տպել կարելի եւ պարտաւորեցուցիչ պէտք է լինէր միայն այն ժամանակ, երբ գրքի հեղինակը մի դրական առարկութիւն է յառաջ բերում կամ մի թիւրիմացութիւն ուղղում, եւ ոչ իր տհաճութիւնն ու արհամարհանքը յայտնում:

⁵⁰ ԿՈՄԻՏԱՍ ՎԱՐԴԱՊԵՏ, Երգեցողութիւն Ս. Պատարագի, «Արարատ», 1898, թիւ 3–4, էջ 117, Կ. Վ., Գիրք Ա., էջ 105–106:

⁵¹ Մ. ԵԿՄԱԼԵԱՆ, «Արարատի» խմբագրութեան, «Արարատ», 1898, թիւ 7, էջ 324:

Խմբ. [ազգրութիւն]»⁵²:

(Ասում են, որ Մակար Եկմալեանը երբեւէ չներեց Կոմիտասին այս գրախօսութեան համար...)

RECUEIL DE CHANTS POPULAIRES ARMÉNIENS

(Հաւաքածոյ Հայոց ժողովրդական երգերի)

1900 թուականի յուլիսի համարում Եղիազարեանի խմբագրութեամբ⁵³ տպագրուել է հայերէն լեզուով, սակայն Ֆրանսերէն վերնագրով եւս մի գրախօսութիւն՝ վերոնշեալ խորագրով (Պ. Լ., որն ըստ Կոմիտասի ծանուցման՝ լոյս էր տեսնելու Փարիզում երկու ամիսը մի անգամ, եւ որի առաջին գրքոյկը բովանդակում է 7 երգ՝ «Արաքսի արտասուքը», «Հերիք, որդեակք», «Կիլիկիա», «Հայրիկ», «Զիմ գլխին», «Բոյդ բարձր» եւ «Օրօրոցի երգ» նմոյշները: Հանգամանալից կերպով քննարկելով այս երգերից իւրաքանչիւրը, Կոմիտասն արձանագրում է, որ սրանցից լոկ մէկն է զուտ հայ ժողովրդական՝ Տոսպ գաւառից: Դա «Զիմ գլխի ֆաթէն կիտամ» երգն է, սակայն նշում է նաեւ, որ երգի բառերը խառնիխուռն են, իսկ բովանդակութիւնը թերի է, որին կցուած է նաեւ մի այլ ժողովրդական երգի բնագիր, որ ամենեւին կապ չունի տուեալ երգի իմաստի հետ: «Մեր կարծիքով հայ ժողովրդական երգերը դաշնակելուց առաջ պէտք է քաջ հմուտ լինել հայ ժողովրդի պատմական, բնական եւ ազգային պայմաններից, եղանակի կազմութեան, ոգուն, ոճին, բառերի իմաստին, մեր ժողովրդական տաղաչափութեան, ժողովրդի երգեցողութեան եւ արտասանութեան հանգամանքներին եւ էլի մի շարք այլ բաներին, ապա ձեռնարկել դաշնակելու եւ հրատարակելու. հակառակ դէպքում միշտ թերի կողմ կմնայ»: Սա փաստօրէն բանարուեստի վերաբերեալ Կոմիտասի շարադրած առաջին մասնագիտական դիտողութիւնն ու պահանջն է, որ նա խստօրէն կիրառել է այդ կարեւոր բնագաւառում իր գործունէութեան ողջ ընթացքում: Վերջում Կոմիտասը եզրակացնում է. «Այս կերպ չենք կարող գաղափար տալ մեր ժողովրդական եղանակների մասին առհասարակ օտարներին եւ մանաւանդ եւրոպացի երաժիշտներին: Պէտք է մեծ զգուշութեամբ եւ սրբութեամբ հաւաքենք մեր ժողովրդական երգերն ու

⁵² Անդ:

⁵³ ԿՈՄԻՏԱՍ ՎԱՐԴԱՊԵՏ, Recueil de chants populaires Armeniens (խմբագրութեամբ Պ. Լ. Եղիազարեանի), «Արարատ», 1900, թիւ 7, էջ 367–368, Կ. Վ., Գիրք Ա., էջ 133–136:

պարերգերը, որոնք բոլորովին այլ եռանդ, այլ զգացմունք եւ այլ միտք են պարունակում, քան միւս ազգերինը»⁵⁴։ Սա Կոմիտասի ստեղծագործական հաւատամքն ու համոզմունքն է, որ առաջնորդել է նրան ամբողջ կեանքում։

«ՄԻ ՀԱՄԵՍՏ ԲԱՆԱԳՈՂ»⁵⁵

Կոմիտասի վերջին հրապարակումը «Արարատ» հանդէսում լոյս է տեսել 1901 թուականի ապրիլի համարում վերոնշեալ խորագրով՝ ինչն արդէն իսկ վկայում է, որ սա բանագործութեան այսպանելի երեւոյթի մասին է։ Հեղինակը երկու մեծագիր էջերի ձախ սիւնակներում տեղադրել է իր՝ 1898-ին լոյս տեսած «Երգեցողութիւնք Սրբոյ Պատարագի» գրախօսութեան «Տաղաչափութիւն» ենթավերնագրով ծաւալուն հատուածները, իսկ աջ կողմում՝ Դ. Խաչկոնցի 1901-ին «Լումայ»ում «Հայոց կրօնական բանաստեղծութիւնը» (գիրք Ա., էջ 209–240) վերնագրով հրատարակուած համապատասխան հատուածները եւ ապացուցում, որ վերջինիս հեղինակը պարզապէս «արտագրել կամ փոխադրել է այս ու այն տեղից եւ, յետ ու առաջ դասաւորելով, 43 յօդուած հիւսել»։ Այս հեղինակը, ըստ Կոմիտասի, բացի իր յօդուածներից, արտագրել է նաեւ ուրիշներից, օրինակ՝ Սահակ վարդապետ Ամատունուց։ Կոմիտասն իր նուրբ հեզնանքով ծաղրում է՝ այսպէս, «Պ. Դ. Խաչկոնց ո՛չ մի երաժշտական օրէնք չգիտէ եւ իւր ազգային երաժշտութեան մասին հասկացողութիւն անգամ չունի, բայց գտել է, որ Հայոց «խազերն ալ, եղանակներն ալ ծագումով հայացի չեն, այլ հայացած», սակայն այդ միտքն էլ նոյնքան հայացի չէ՛, որքան [այլ] հայացած, Պ. Դ. Խաչկոնց», – եզրափակում է Կոմիտաս վարդապետը։

Կոմիտասի հեղինակած՝ վերոնշեալ յօդուածներից եւ գրախօսութիւններից բացի, «Արարատ» ամսագրի մի շարք համարներում տարիների ընթացքում լոյս են տեսել նաեւ այլ անձանց գրած յօդուածներ, գրախօսութիւններ ու տեղեկութիւններ Կոմիտասի երաժշտական գործունէութեան վերաբերեալ, սակայն դրանց քննութիւնը հարկաւոր է թողնել հետագային։ Սահմանափակուելով՝ ամփոփենք, որ Կոմիտասի առաջին

⁵⁴ ԿՈՄԻՏԱՍ, Recueil des chants populaires Armeniens, «Արարատ», 1900, թիւ 7, էջ 368, Կ, Վ., Գիրք Ա., էջ 136։

⁵⁵ ԿՈՄԻՏԱՍ ՎԱՐԴԱՊԵՏ, Մի համեստ բանագոյ, «Արարատ», 1901, թիւ 4, էջ 209–240, Կ, Վ., Գիրք Ա., էջ 266–269, Կ, Վ., Գիրք Ա., էջ 266–269։

Երաժշտագիտական յօդուածներն ու գրախօսութիւնները լոյս են տեսել «Արարատ» ամսագրի հիւրընկալ էջերում, բերելով նրան պատշաճ հռչակ եւ համընդհանուր ճանաչում:

ՀԻՄՆԱԲԱՌԵՐ

Կոմիտաս վարդապետ, «Արարատ» ամսագիր, եկեղեցական եղանակներ, քառեակների դրութիւն:

РЕЗЮМЕ

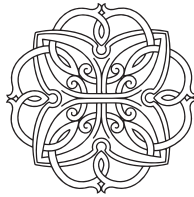
Журнал «Арагат» является не только первым периодическим изданием, посвящённым религиозным, историческим и филологическим наукам Эчмиадзинского Святого Престола, но и единственным подобным научным журналом во всём Кавказском регионе. Издаваемый с 1868 года, он с первых же выпусков предоставил свои страницы арменоведческим научным исследованиям.

В 1894 году на страницах журнала «Арагат» была опубликована первая научная статья молодого Комитаса — «Армянские церковные мелодии». Вторая публикация Комитаса представляла собой рецензию на хоровой концерт в Берлине и вышла в 1897 году. В том же году он опубликовал свою следующую статью — «Армянская церковная музыка в XIX веке». В 1898 году вышла его вторая рецензия — на четырёхголосную мессу Макара Екмаляна «Песнопения Святой Мессы», где Комитас изложил свои представления и основные принципы гармонизации армянского духовного песнопения.

SUMMARY

The *Ararat* magazine is not only the first periodical dedicated to the religious, historical, and philological sciences of the Echmiadzin Holy See but also the only publication of its kind in the entire Caucasus region. Published since 1868, it has provided a platform for Armenological scholarly works from its very first issues.

In 1894, the Ararat magazine published the first scholarly article by the young Komitas, titled *Armenian Church Melodies*. His second publication, a review of a choir concert in Berlin, appeared in 1897. That same year, he published another article, *Armenian Church Music in the 19th Century*. In 1898, his second review was published, focusing on Makar Ekmalyan's four-voice Mass, *Chanting of the Holy Mass*, where Komitas outlined his ideas and fundamental principles for harmonizing Armenian sacred music.



ՍՈՒՍԱՆՆԱ ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆ

Բանասիրական գիտ. դոկտոր, ՀՀ ԳԱԱ ԳԻ

ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ԹՈՒՄԱՆՅԱՆԸ ՎԱՅԱՍՏԱՆԻ ԱՌԱՋԻՆ ՎԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ՀՈՉԱԿԱՄԱՆ ՕՐԵՐԻՆ՝

Վովհաննես Թումանյանի հայրենասիրությունը թե՛ արվեստում, թե՛ կյանքում ակնառու էր, անմիջական գործ՝ զուրկ վերացականությունից ու վերամբարձությունից, ողբից ու կոծերից, բարձր՝ վրեժից ու անեծքից: Բանաստեղծի հայրենասիրությունը ներառում է իր մեջ ազատասիրություն, անձնագոհություն, հերոսականություն եւ աներկյուղ հայացք ամեն ինչի նկատմամբ: Բանաստեղծի հայրենասիրությունը դրսևորվեց նաեւ 1918 թ. գարնանը, երբ նա գլխավորեց զենքի ու զորքի տեղափոխումը Ղարաքիլիսա եւ Հայաստանի Հանրապետության հռչակման օրերին անվերջ զբաղված էր խոռու ինքնապաշտպանությունը կազմակերպելու խնդիրներով: Այդ օրերին նա պատերազմական դեպքերի հորձանում էր, հայոց գոյամարտի կիզակետում, մեր պատմության հերթական Ավարայրի՝ Ղարաքիլիսայի ճակատամարտին նախորդող օրերի ու ամիսների թոհուրոհում:

1918 թ. փետրվարի 10-ին թուրքերն անցան հարձակման եւ գարնանը գրավեցին Երզնկան, Կարինը, Սարիղամիշը, Կարսը, Վանը: Դարձյալ օրհաս էր: Նույն օրն սկսեց գործել նոր իշխանություն՝ Անդրկովկասի սեյմը (խորհրդարան): Ապրիլի 9-ին Թուրքիայի պահանջով Անդրկովկասի սեյմը հռչակեց Ռուսաստանից անկախ Անդրկովկասի դաշնային դեմոկրատական հանրապետություն (ԱԴԴՀ): Ազգային պետականության բացակայության պայմաններում արտաքին թշնամուն դիմագրավելու համար պայքարը կազմակերպվում էր արդեն գոյություն ունեցող Հայրենակցական միությունների միջոցով: 1918 թ. հենց փետրվարին Հայոց ազգային խորհրդի (ՀԱԽ) հանձնարարությամբ Թումանյանն ստանձնում է խոռու, Փամբակի, Ղազախ-Շամշադինի եւ Բորչալուի ընդհանուր լիազո-

^{1*} Ստացվել է՝ 19.03.2025, գրախոսվել է՝ 20.03.2025: Էլ. հասցե՝ sushovh@mail.ru:

րի պարտականությունները: Եթե հաշվի առնենք նույն օրերին թուրքերի լայնածավալ հարձակումը Հայաստանի վրա, ապա այդ պաշտոնը պատասխանատվության վիժխարի բեռ էր դնում բանաստեղծի ուսերին: Արտաքին հարձակումն ստիպեց բանաստեղծին միջոցներ ձեռք առնել հայրենիքի ուժերը առավելագույնս կենտրոնացնելու եւ համախմբված ու միասնական պայքար սկսելու: Այս համապատկերում պետք է դիտել այդ զարհուրելի եւ մղձավանջային օրերին՝ 1918 թ. մարտի 1-ին, Թումանյանի նախաձեռնությամբ բոլոր Հայրենակցական միությունների միացումով Հայոց Հայրենակցական միությունների միության (ՀՀՄՄ) ստեղծումը: Միության նպատակն էր ինքնապաշտպանության կազմակերպումը, ազգերի միջև խաղաղություն հաստատումը: Մինչ այդ բանաստեղծը միայն լուռեցիների Հայրենակցական միության նախագահն էր²: 1918 թ. մարտի 1-ից նա շուրջ 20 Հայրենակցական միությունների նախագահն էր (դրանցից կարեւորներին կանդրագառնանք ստորեւ):

ՀՀ ստեղծման եւ գոյապայքարի ողջ ընթացքում Թումանյանը ղեկավարում էր ՀՀՄՄ-ն, որն իր եռանդուն գործունեությունը ծավալեց 1918–1919 թթ.: Մշտապես բանաստեղծի նախագահությամբ իր բնակարանում տեղի ունեցող ՀՀՄՄ կենտրոնական խորհրդի նիստերում հանգամանորեն քննարկվում էին զենքը գավառներ տեղափոխելու արգելքների վերացման, ինքնապաշտպանության գործը կազմակերպելու համար մտավորականներին գավառներ գործուղելու եւ այլ հարցեր³: Թումանյանը բանակցում էր Թե՛ Կովկասի թաթարների, Թե՛ Թիֆլիսում ներկա արտասահմանյան հյուպատոսների հետ: 1918 թ. մարտ-ապրիլին նա զինված խմբով (50 զինվոր) մեկնում է հայրենիք՝ իր հետ տանելով նաեւ ընտանիքի անդամներին, դուստրերին, որդիներից միայն կրտսերին՝ Արեգին: Այս զինված «կես հարյուրյակը» եւ մի սպա՝ բանաստեղծի տրամադրության տակ էր դրվել 1918 թ. մարտի 20-ին՝ Անդրկովկասի կառավարության նախագահ եւ ռազմական մինիստր (մեկ-երկու ամիս անց Վրաստանի մենշևիկյան կառավարության ներքին գործերի նախարար)՝ Նոյ Ռամիշվիլիի հրամանով: Թումանյանին է հանձնարարվում նաեւ Ղազախ-Բորչալուի ժողովրդի ինքնապաշտպանության ղեկավար-

² «Մշակ» օրաթերթ, Թիֆլիս, փետրվարի 4, թիվ 26, էջ 1, տե՛ս նաեւ «Հորիզոն» օրաթերթ, Թիֆլիս, փետրվարի 4, թիվ 26, էջ 4:

³ ՀՀՄՄ արխիվ, 1918 թ. մարտի 13ի արձանագրություն, ԹԹ, ՓԲ թիվ 386: ՀԱԱ, թիվ 4033, ց. 2, գ. 908, թ. 2, «Դրական թերթ» եր., 1969, թիվ 36:

րությունը⁴: Ազգային խորհուրդը Թումանյանին հանձնել էր 50 000 ռուբլի գումարի անդորրագիր⁵: Նույն շրջանում՝ 1918 թ. մարտի 17-ին, ՀԱԽՆՐ պաշտոնական նամակով դիմում է բանաստեղծին եւ խնդրում զբաղվել հայվրացական հարաբերությունների կարգավորման գործով⁶: 1918 թ. մարտի 22-ին ՀՀՄՄ ժողովում Թումանյանն ընտրվում է հայ-թուրքական նոր ստեղծվող բլոկի ներկայացուցիչ: Մարտի 23-ին Թիֆլիսի նախկին նախարարական պալատի սպիտակ դահլիճում տեղի է ունենում ջարդերի դադարեցման եւ խաղաղության ու հաշտեցման նպատակով Հայ-թուրքական սոցիալիստական բլոկի՝ հայմուսուլմանական հատուկ բյուրոյի հիմնադիր ժողով, որտեղ բանաստեղծն ընտրվում է 10 անձից բաղկացած վարչության անդամ եւ նախագահ Գ. Ղարաջյանի (Արկոմեդ) տեղակալ: Եւս մի բյուրո, հասարակական ընկերություն, որի կենտրոնական դեմքերից է դառնում բանաստեղծը:

1918 թ. մարտից—մայիս ժամանակահատվածում բանաստեղծը Լոռիում էր՝ հայրենակիցներին պատուհասած նոր աղետին դիմագրավելու, գաղթականության գործերով զբաղվելու եւ դարավոր թշնամու դեմ ինքնապաշտպանությունը կազմակերպելու, հայթուրքական ընդհարումները կանխելու նպատակով: Նա հաստատվում է հիմնականում Ղարաքիլիսայում: Ինչպես վկայում են ժամանակակիցները. «Թումանյանն անդադար բանակցությունների մեջ էր հայ եւ ալլազգի գործիչների հետ. մեկ Դսեղում էր, մեկ՝ Ղարաքիլիսայում, մեկ շտապ մեկնում էր Թիֆլիս, ապա վերադառնում կռիվների վայրերը»⁷: Ղարաքիլիսայից ղեկավարում էր Լոռու Փամբակի ինքնապաշտպանության գործը: Դուստրը՝ Նվարդը վկայում է. «Ամեն ինչ խառնվել էր իրար. տեղացի ու եկվոր, լքված զինվոր ու նոր կամավոր, զինվորականներ ու գյուղացիներ: Լիազորներն իրենց

⁴ «Հորիզոն», փետրվարի 15, թիվ 55, էջ 1: Տե՛ս նաեւ Հովհ. Թումանյան, Երկերի լիակատար ժողովածու 10 հատորով, հտ. 10, Երեւան, 1999, էջ 640–641 Այսուհետեւ նույն աղբյուրը կհղվի՝ Թումանյան, ԵԼԺ, հատորն ու էջը:

⁵ Լոռու, Փամբակի, Ղազախի, Շամշադինի եւ Բորչալուի շրջաններն ըստ զինվորական իշխանության խորհրդի որոշման բաժանված էին 11, այնուհետեւ 13 ենթաշրջանների՝ Բորչալու, Շնող, Ուզունլար, Դսեղ, Ջալալօղլի, Փամբակ, Դիլիջան, Կողբ, Բարանա, Քարվանսարա, Շամշադին, Բաշքյանդ: Տե՛ս Լ. Կարապետյան, Թումանյանը եւ Հայոց հայրենակցական միությունների միությունը, «ՊատմաԲանասիրական հանդես», 2002, թիվ 2, (160), էջ 35: Տե՛ս նաեւ Թումանյան, ԵԼԺ 10, էջ 291:

⁶ ԹԴՅՆՆ թղթ. թիվ 45:

⁷ «Кавказское слово», թիվ 67, 130, մարտի 24, 25, «Հորիզոն», 1918, թիվ 63: Տե՛ս նաեւ Թումանյանը ժամանակակիցների հուշերում (այսուհետ՝ ԹԺՀ), Երեւան, 1969, էջ 745:

իրավունքներով... հաճախ իրար էին բախվում, վիճում, կռվում: Սրանց վարքագիծը հայրիկին վրդովմունք էր պատճառում: Նա հանգիստ չուներ, հուզված էր, գունատ, անքուն»⁸:

Երբեմն Թումանյանին մեղադրում էին, թե նա այնքան միամիտ էր, որ աշխարհի գերտերություններին կոչեր էր ուղղում եւ օգնություն աղաղակում: Կարծում ենք օրինակ՝ Լեոյի եւ այլոց նման դիտարկումները հիմնավոր չեն, քանի որ Թումանյանը մի կողմից կոչեր էր գրում եւ աջակցություն հայցում, մյուս կողմից զենք ու զինամթերք էր բաժանում եւ ինքնապաշտպանություն կազմակերպում: Թումանյանը գրչի մարդ էր, կարեւորում էր մշակույթի ու նրա գործիչների դերը եւ դիմում էր ոչ միայն տարբեր երկրների իշխանություններին, այլեւ հասարակական կազմակերպություններին, թերթերի խմբագրություններին, գրականության ու արվեստի աշխարհի մարդկանց, ձգտում էր հնչեցնել նրանց ձայնը:

Մայիսի 26–28-ից մինչեւ հունիսի 22-ը կամ 23-ը Թումանյանը Լոռիում էր, որտեղ ծավալվում էին պատերազմական գործողություններ: Մայիսի 15-ին թուրքական բանակը գրավում է Ալեքսանդրապոլը: Նույն օրը Թումանյանը Ղարաքիլիսայից հեռագիրնամակ է ուղարկում Թիֆլիս՝ Անդրկովկասի Ներքին գործերի մինիստր Ակակի Զաենկելիին⁹: Բանաստեղծը ներկայացնում է քաղաքական իրավիճակը, նոր արյունալի աղետների հնարավորությունը եւ օգնություն խնդրում: Այդ պահին նա չէր կարող ենթադրել, որ Անդրկովկասի սեյմի եւ դրա ղեկավարների իշխանությանը մնացել էր 10–11 օրվա «կյանք»: Բացի այդ, որքան էլ անհավանական էր կարծում, այնուամենայնիվ, փորձում էր օգնություն ստանալ: Թումանյանի հույսը զինված պայքարն էր: Եւ նա ակնկալում էր զենքի ու զինամթերքի, նաեւ՝ զինված ուժերի օգնություն: Իր տրամադրության տակ ունենալով զենքի երկու պահեստ՝ բանաստեղծն անձամբ էր տնօրինում զենքերի բաշխումը նաեւ խաղաղ բնակչությանը՝ ինքնապաշտպանության նպատակով¹⁰: Ա. Զաենկելիին դիմելու հաջորդ օրը՝ մայիսի 16-ին, բանաստեղծը զինված պայքարի կոչով դիմում է լոռեցիներին.

⁸ Ն. ԹՈՒՄԱՆՅԱՆ. «Հուշեր եւ Զրույցներ» (Այսուհետ՝ ՀԶ), Երեւան, 1987, էջ 164: Տե՛ս նաեւ ԹՈՒՄԱՆՅԱՆ, ԵԼԺ, հտ. 7, էջ 648:

⁹ Տե՛ս ԹՈՒՄԱՆՅԱՆ, ԵԼԺ 10, էջ 286:

¹⁰ Պահպանվել է Ղազար-Շամշադինի լիազոր Միքայել Աստվածատրյանի՝ զենքեր ստանալու մասին ստացականը: ԳԱԹ, ԿԸ Ֆ. (Հայ գրողների կովկասյան ընկերության ֆոնդ), թիվ 231:

«Փոքրաթիվ թշնամին մեր սարերին է հասել: Նա համարձակվում է մտնել Փամբակի ձորը, Մայմեխի ու Դվալի արանքը եւ գուցե մտածում է անցնել Գյուլլադագանա կիրճից ներս դեպի Լոռու սրբազան ձորերը:

Լոռեցիներ, այժմ ձեզ է ապավինել հայ փախստական ժողովուրդը եւ ամեն տեղից ձեզ է նայում հայ ազգի աչքը: Հասել է էն օրը, երբ պետք է ցույց տանք, որ զուր չի Լոռու անունը Դադստան հասել եւ ամեն մի նդ անուն պիտի թողնեք աշխարհում:

Հավաքվեցե՛ք մեր մուրթ անտառների նման, կանգնեցե՛ք անսասան մեր սարերի նման, կրակ թափեցեք եւ զարկեցե՛ք մեր սարերի կայծակների նման, Թող թշնամին էլ տեսնի, աշխարհքն էլ, որ կարելի է էրզրումի վրից էլ անցնել, Ղարսի վրից էլ, բայց Լոռու սարերից անցնել չի կարելի: Սպասում եմ ձեզ»¹¹: Թումանյանի այս կոչը հիշեցնում էր նրա խոսքից մի քանի օր հետո՝ Սարգարապատի հերոսամարտի նախաշեմին օր ու գիշեր հնչող զանգերին եւ բանաստեղծի մտերիմ բարեկամներից Գարեգին եպիսկոպոս Հովսեփյանցի (հետագայում՝ Մեծի Տանն Կիլիկիո կաթողիկոս) ոգեշունչ ճառը, որը զգուշացնում էր՝ ո՛չ օգնական ուժի ակնկալիք կա, ո՛չ էլ նահանջի ուղի, եւ միակ ելքը կա՛մ հաղթելն է, կա՛մ հայրենի սրբազան հողի վրա պատվով մեռնելը¹²: Ազգային օրհասի պահերին զինված պայքարի բոլոր կոչերը, որ հնչեցրել է բանաստեղծը, անշուշտ, թեկուզ կարճատեւ, բայց խանդավառող եւ հայրենասիրական ոգին բարձրացնող նշանակություն են ունեցել: Բացառություն չէր նաեւ Լոռեցիներին ուղղվածը: Նվարդը վկայում է. «Կոչին բոլոր գավառներից արձագանքեցին. Լոռու, Փամբակի, Ղազախի գյուղացիները զինված եկել էին Ղարաքիլիսա»¹³:

Բանաստեղծը մի կողմից պայքարում էր արտաքին թշնամու դեմ, մյուս կողմից՝ գաղթականության հոգսերը թեթեւացնելու համար: Ղա-

¹¹ ԹՈՒՄԱՆՅԱՆ, ԵԼԺ հտ. 7, էջ 354, 648:

¹² Գարեգին Հովսեփյանն ասում էր. «Հայ ժողովուրդն օրհասական կոչներ շատ է ունեցել եւ միշտ ելք է գտել ու փրկել իրեն: Ելքը եղել է անձնագոհ հերոսությունը... Յետ նայեցէք, մեզ մնացել են Երեւանն ու Էջմիածինը... Եթէ հերոսութեան չգիմենք, ամեն ինչ կորչելու է իսպառ, այլեւս չի լինի ո՛չ հայ, ո՛չ հայի հայրենիք... Հայրենակիցներ, եղբայրներ եւ որդիներ, հին դարերում, երբ հայոց զօրքը պատրաստում էր թշնամու դէմ գնալու, նրա հրամանատարները գալիս էին Էջմիածին՝ կաթողիկոսի մօտ՝ նրա աչք համբուրելու եւ օրհնությունն առնելու: Բայց այս անգամ վտանգն այնքան ահալոր է ու մեծ, որ ահա ես եմ Սուրբ Էջմիածնից եկել ձեր բոլորի ձեռքը համբուրելու, որ փրկենք հայրենիքը, փրկենք ձեր պատիւը, հայի պատիւը...»

<http://www.magaghat.am/archives/25508>:

¹³ ՀԶ, էջ 164:

րաքիլիսայում ձեւավորվում է «Գաղթականություն խնամքով զբաղվող հանձնաժողով»՝ Թումանյանի ղեկավարությամբ եւ հսկողությամբ: Նա անձամբ էր զբաղվում գաղթականների համար կերակուր պատրաստ-րաստելու, նրանց գիշերելու տեղ հատկացնելու գործը կազմակերպելու, նրանց ապահով վայրեր տեղափոխելու խնդիրներով: Հայաստանի հռչակ-մանը նախորդող տասնօրյակում Թումանյանը Դսեղում էր: Մայիսի 18-ից 25-ը նրա տանն էր իջեւանել նաեւ Անդրանիկ զորավարը: Այդ օրերին ժամապահը գիշերվա ժամը 1ին բանաստեղծի տուն Անդրանիկի մոտ է բերում գեներալ-լեյտենանտ, Մայիսյան հերոսամարտերի ընդհանուր հրամանատար Թ. Հ. Նազարբեկյանի զորքերի գեպի Թիֆլիս փախչող 39 սպա եւ մի քանի հարյուր զինվոր դասալիքներ: Թումանյանն այդ օրերին, զորավարի վկայությամբ, կերակրում էր մի քանի հարյուր մարդու¹⁴:

1918 թ. մայիսի 26-ին Վրաստանը հռչակեց իր անկախությունը, հա-ջորդ օրը՝ Ադրբեջանը, իսկ մայիսի 28-ին Թիֆլիսում գործող ՀԱԽ-ը մե-ծահարուստ նավթարդյունաբերող Միքայել Արամյանցի տանը հռչակեց Հայաստանի անկախությունը: Նույն օրը՝ մայիսի 28-ին, Ղարաքիլիսայի գաղթականությունը լցվել էր Շահալի, Դսեղ, Քոլագերան եւ Սանահին գյուղերը: Թուրքերը կանգ են առնում Ծաթերի եւ Դսեղի սահմանում: Դերենիկ Դեմիրճյանը վկայում է. «Տաճիկ հրամանատարը շատ հնարներ մտածեց իր մօտ կանչելով՝ որսալ Թումանյանին՝ կարծելով, թէ նա Դսեղի շրջանում խմբեր ունի կազմած եւ կարող է գլխացաւանք պատճառել տա-ճիկ զօրամասերին: Թումանյանը քիչ մնաց ընկներ ծուղակը»¹⁵:

Գաղթականներից ոմանք, այդ թվում Սիմոն Հախումյանի ընտանիքը գիշերում են Դսեղում՝ Թումանյանի հայրական տանը¹⁶: Նույն օրը Թիֆ-լիսում լուրեր են տարածվում, թե բանաստեղծը դուստրերի հետ գերի է ընկել¹⁷: Մայիսի 29-ի առավոտյան Դսեղից ընտանիքի անդամների հետ բանաստեղծն ուղեւորվում է Ջաղի ձոր, ուր ապրում են «Մեկքոնանց դա-փում»¹⁸: Մայիսի 30-ին թուրքերը ներխուժեցին Ղարաքիլիսա: Հայկական

¹⁴ Տէս Ա. Օզանյան, Документы и Материалы, Вестник архивов Армении 1 (89) – 2 (90), Со-ставители Арутюнян А. О., Арутюнян Г. Г., Эволян В. С., Мизэоян С. С., Сафян П. Г., Шатирян Г. М., Ереван, 1991, էջ 445:

¹⁵ ԹԺՀ, էջ 46:

¹⁶ ԹԺՀ, էջ 758:

¹⁷ «Հորիզոն», 1918, թիւ 124, յունիսի 26:

¹⁸ ՀԶ, էջ 165:

ուժերը հարկադրված նահանջում են Դիլիջան: Մեկ երկու օր անց՝ հունիսի 1–2-ին, ընտանիքն ինչպես եւ 20 հոգուց կազմված խումբը բանաստեղծը ոտքով առաջնորդում է դեպի Թիֆլիս: Բացի Աշխենից ու չորս որդիներից Թումանյանի հետ էին կինը՝ Օլգան, հինգ դուստրերը, անչափահաս որդին՝ Արեգը, Մուշեղի կինը՝ Մարիա Արխիլենան: Իրերը բարձում են մի իշուկի վրա եւ ճանապարհ ընկնում: Նրանց են միանում մեկ տասնյակից ավելի անձինք, այդ թվում՝ Հայկական հրաձգային դիվիզիայի շարքային զինվոր, նկարիչ Գ. Բաշինջաղյանի որդին՝ Զաքար Բաշինջաղյանը, քայվող եւ ցրված զորամասերի զինվորներ Նիկիտա Զաղեթյանը, Լեոն Բեկզաղյանը եւ այլք¹⁹: Հունիսի 2ից մինչեւ 14–15-ը, հաղթահարելով լեռները, խումբը կանգ է առնում Կոնձաձորում՝ բանաստեղծի քրոջ՝ Իսկուհի Շահվերդյանի տանը: Թումանյանին ապավինած փախստականների խումբն օրեցօր համալրվում է նոր գաղթականներով՝ 20-ից հասնելով 100ի²⁰: Հունիսի 16-ին արդեն 100 հոգիանոց խմբին անձրեւի տակ բանաստեղծն ուղեկցում է Սանահին կայարանում գտնվող էրեկոյի այգին: Ճանապարհին տարբեր կողմերից գաղթած նորանոր խմբեր են ավելանում. «Իմանալով, որ Թումանյանը մեզ հետ է, իրենց կյանքն ապահով էին համարում,– հիշում է դուստրը:– Ճանապարհին հայրիկը խոսում էր հայ ժողովրդի կյանքից ու բախտից, նրա պատմությունից: «Հայ ժողովուրդը նորից թափառական դարձավ...», ասում էր հառաչելով»²¹: Մտնում են Շահալիի ձոր եւ գիշերում այնտեղ: Անձրեւը դադարում է: Իջեւանում են Սանահինում՝ Թումանյանի վաղեմի ընկերներից մեկի՝ Մովսես Դիմաքսյանի՝ գրեթե կայարանում գտնվող տանը: Հունիսի 20–22-ին Քոբեքում բանաստեղծը հանդիպում է Կովկասում Գերմանիայի ներկայացուցչին. «Ես էս րոպեիս գերմանացիների մեծի մոտ էի»²²: Սիրալիր ընդունելություն է գտնում եւ լսում է իր հարցերի հուսադրող պատասխաններ. «Շատ սիրով վերաբերվեց, մանավանդ, երբ իմացավ, բանաստեղծ եմ: Ասում է՝ էս երկու օրը ամեն բան կվերջանա»²³: Քոբեքից, առավոտյան ժ. 6,ին գնում է Սանահին, որ 7ին մեկնի Թիֆլիս ու նորից վերադառնա²⁴: Հուլիսի 2-ին

¹⁹ ԹԺՀ, էջ 758–759:

²⁰ ՀԶ, էջ 166:

²¹ Նույն տեղում:

²² ԹՈՒՄԱՆՅԱՆ, ԵԼԺ 10, էջ 287:

²³ Նույն տեղում:

²⁴ Նույն տեղում, էջ 287, 643:

Թերթերն արդեն տեղեկացնում էին, որ «Լոռույի շրջանից Թիֆլիս վերադարձաւ Յովհ. Թումանեանը»²⁵։ Սակայն բանաստեղծը Թիֆլիս հասել էր շատ ավելի վաղ։ Հունիսի 28-ի թվագրութեամբ պահպանվել է Թումանյանի նամակը՝ ուղղված Ալ. Խատիսյանին²⁶։ Հուլիսի 27-ին, բանաստեղծը ՀԱԽ-ին հրաժարական է տվել Լոռու, Փամբակի, Ղազախ-Շամշադինի եւ Բորչալուի ընդհանուր լիազորի պաշտոնից։ Այդ մասին նա հայտնում է արդեն Թիֆլիսում ՀԱԽ-ին ուղղված իր պաշտոնական հայտարարութեան մեջ (հուլիսի 28)²⁷։

Ուշագրավ է, որ Թումանյանը՝ չնայած իր խաղաղասիրական առաքելութունը Լոռիում սկսել էր, երբ դեռ չէր ստեղծվել ՀՀ-ն (1918 թ. մարտ-հունիս), սակայն 1919 թ. ապրիլին հանգամանալից հաշվետվութուն է ներկայացնում Վրաստանում ՀՀ դիվանագիտական ներկայացուցչին՝ Լեւոն Եւանգուլյանին։ Բանաստեղծը գեկուցում է, որ իրեն հանձնարարվել էր կազմակերպել ազգային ինքնապաշտպանությունը, զենք ու ռազմամթերք բաժանել Լոռու, Ղազախի, Շամշադինի հայությունը՝ սկսելով «Լոռուց — քանի որ... նրա դիրքը շատ կարեւոր է»²⁸, միաժամանակ Թումանյանին էր վստահվել («անձամբ ինձ հավատալով») հսկողություն սահմանել ողջ շրջանում։ Հայոց Ազգային խորհուրդը հրաժարվել էր այդ զենք ու զինամթերքի համար գումարներ տրամադրել։ Թումանյանը 2000 ռ. ստացել էր միայն Անդրկովկասի իշխանություններից եւ Թիֆլիսում Ամերիկյան ներկայացուցչությունից։ Նա Հայրենակցությունների միջոցով հանձնաժողովներ էր կազմել եւ սկսել զենք գնելու եւ տեղափոխելու գործը՝ խոստանալով յուրաքանչյուր ծախսված լումայի հաշվետվությունը ներկայացնել։

Զենք գնելու համար ստեղծված հանձնաժողովներն իրենց գումարն սպառել, սակայն հաշվետու չէին եղել Թումանյանին, եւ բանաստեղծն էլ առաջարկված նոր գումարն այլեւս չի ընդունել՝ արդեն չվստահելով կազմված հանձնաժողովին։ Սակայն Ամերիկյան ներկայացուցչությունը, շարունակելով վստահել միայն Թումանյանին, նրա՝ գումարից հրաժարվելու որոշումը չի ընդունել եւ բանաստեղծին համոզել է ընդունել զենքի համար առաջարկվող գումարը։ Ամերիկացիները խոստանում են

²⁵ «Հորիզոն», 1918, յունիսի 26, թիւ 123, էջ 2։

²⁶ ԹՈՒՄԱՆՅԱՆ, ԵԼԺ 10, էջ 287։

²⁷ Նույն տեղում։

²⁸ Նույն տեղում, էջ 312–316։

Թումանյանին, որ ավելի էժան գենք ու զինամթերք ձեռք բերելու եւ Լոռի հասցնելու գործը իրենք կկազմակերպեն կարճ միջոցում: Այնուամենայնիվ, բանաստեղծը տատանվում էր ընդունել այդ գումարը, քանի որ համոզված էր, որ Ղարաքիլիսայում (մեկնել է փետրվարին.— Ս. Հ.) այն ավելորդ է եւ այնտեղ «ձեռք բերելու ոչինչ չկար էն ժամանակ»²⁹: Այնուհանդերձ բանաստեղծը, ինչպես պարզվում է նրա հետագա խոստովանությունից, ընդունել է այդ գումարը կամ նրանով ամերիկացիների գնած գենքն ու զինամթերքը եւ բաժանել է զանազան գյուղերի ինչպես եւ Ղարաքիլիսայում գտնվող զորքին օգնության եկած ժողովրդին: Թումանյանը գենքը ձեռք էր բերել նաեւ անհատների նվիրատվությունների միջոցով: Նվիրատուներից մեկն, օրինակ, նվիրելով 60 000 փամփուշտներ, չէր կամեցել, որ իր անունը հրապարակվի: Ինչպես նշել ենք՝ բանաստեղծի հսկողության տակ եղել է գենքի երկու պահեստ, որոնք քաղաքի գրավումից հետո թշնամուն մնացին: Պահեստապեսներից մեկը զոհվել էր, մյուսը՝ փախել (Շահալի եւ Խաղըփու):

Թումանյանը մտահոգ էր ամերիկյան հյուպատոսությանը հաշվետվություններ կայացնելու խնդրով, սակայն դրա անհրաժեշտությունը շուտով վերացավ: Պատճառն Ամերիկյան ներկայացուցչության խնդրանքն էր: Հյուպատոսարանը գենքի ու զինամթերքի համար գումար տրամադրելու, գենքով որեւէ կողմին օգնելու պաշտոնական իրավասություն չունեւ, ուստի Թումանյանին խնդրել էր գաղտնի պահել հայկական կողմին գենքով օժանդակելու իրենց նախաձեռնությունը: Հետեւաբար հաշվետվության մասին խոսք լինել չէր կարող: Թումանյանը համաձայնել էր այդ «օրինախախտությունը» եւ ամերիկյան գումարով գենք էր ձեռք բերել: Բանաստեղծն արդարանում է՝ նշելով, որ նրան ստիպել էր այդպես վարվել «ընդհանուր գործի օգուտը էն տագնապալի օրերին»³⁰: Այս ամենին քաջատեղյակ՝ 1918–1919 թթ. արտաքին գործերի, հանրային կրթության եւ արվեստի նախարար, խորհրդարանի անդամ եւ փոխնախագահ Սիրական Տիգրանյանն³¹ առաջարկել էր հաշվետվություն տալ ՀՀ պաշտոնական մարմիններին: Թումանյանը, հարգելով նախարարի խոսքը, համաձայնել էր: Դժվար է ասել Հայաստանի իշխանությունների պահանջով է

²⁹ Նույն տեղում:

³⁰ Նույն տեղում:

³¹ Տե՛ս <https://www.yso.am/museum/52811>:

Ս. Տիգրանյանը Թումանյանին նման խորհուրդ տվել, թե իր անձնական նախաձեռնություններով, այնուամենայնիվ, բանաստեղծը Ս. Տիգրանյանի առաջարկությամբ է հաշվետու եղել ՀՀ իշխանություններին՝ նոր գումար ստանալու ակնկալիքով: Բանաստեղծի տնօրինությանը հանձնված գումարը չէր բավարարել բոլոր լիազորներին աշխատավարձ տալու եւ կարեւոր այլ նպատակների իրականացման համար: Հաշվետվության մեջ բանաստեղծը գրում է. «Սակայն էն հաշիվները եւ ստորագրությունները, որոնցով բաժանել ենք ու ստորագրություն առել, բոլորն իմ ձեռագրերի ու իրերի հետ մնացին Դսեղ գյուղում— որովհետեւ, երբ ես գյուղից դուրս էի եկել— հենց նույն օրը շրջապատել էին ու մտել գյուղերը թուրքերը (առաջին օրն ինձ բռնեցին, հետո գյուղն եկան)»³²:

Այսպես, Թումանյանը հաշվետվություն է տվել եւ ՀՀՄՄ կենտրոնական խորհրդին եւ Վրաստանի ազգային խորհրդի գործադիր մարմնին: Միաժամանակ Թումանյանը խոստանում էր Հայաստանի կառավարությանը ներկայացնել եղած ռազմամթերքի եւ զենքերի ցուցակը: Ինքնապաշտպանության գործը Թումանյանին հանձնարարել էին ՀՀՄՄ-ն, ՀԱԽ-ը, Անդրկովկասի իշխանությունը, օժանդակել էր Ամերիկյան ներկայացուցչությունը, սակայն բանաստեղծը հաշվետվություն ներկայացնում էր ՀՀ-ին: Եղել են արդյոք Թումանյանի գերծննեության վերաբերյալ անվստահություն հայտնող պաշտոնյաներ, թե ոչ, կամ հնչել են նրա հասցեին Անդրանիկին ու նրա խմբին իր տանը հյուրընկալելու եւ զորավարի՝ Ղարաքիլիսա չշտապելու մեղադրանքներ, չենք կարող ասել, սակայն ինչ-որ դժգոհություն այդ օրերի նրա գործունեությունից հնչել է, հակառակ դեպքում նա 1918 թ. հունիսի 27-ին հրաժարական չէր տա Լոռու, Փամբակի, Ղազախ-Շամշադինի, Բորչալուի ընդհանուր լիազորի պաշտոնից: Այդ է վկայում հունիսի 28-ի Գիգային (Գեւորգ Խատիսյան) արված նրա խոստովանությունը. «Էլ չեմ ուզում գրել շատ ու շատ մուր եւ գարշելի բաների մասին, որոնց հետեւանով ես երեկ հրաժարական տվի» (10, 288): Հրաժարականից հետո՝ հուլիսի 14-ին, Թումանյանը ՀԱԽ-ին ներկայացնում է հայտարարություն՝ հանգամանալից հաշվետվությամբ: Խնդրում է իրեն տալ հինգ շրջանները կառավարելու համար հասանելիք այն գումարը, որն ինքն ստիպված է եղել ծախսել կողմնակի միջոցներից, պարտք անելով այլ ընկերություններից: Մեկ առ մեկ

³² Տե՛ս «Հորիզոն», անդ:

ներկայացնում է ՀԱԽ-ի հանձնած 50 000 ու. ծախսերի հաշվետվությունը: Այդ գումարից ամսական աշխատավարձեր էին բաժանվել 13 շրջանների լիազորներին, նրանց օգնականներին, գանձապահին, 12 զինվորի, տրվել էր գրասենյակի վարձ զինվորների փոխադրության ճանապարհածախս: Ղարաքիլիսայում ապրուստի համար գումար էր տրամադրել նաեւ Ղազախի շրջանի զինվորներին եւ գաղթականներին: Թումանյանը ցուցաբերել էր աջակցություն եւ առաջին օգնություն նույնիսկ ՀԱԽ-ին ապավինած 600 թուրք կանանց ու երեխաների, 3000 թուրք գերիների: Փոխարինաբար գումարներ էր հատկացրել Ղարաքիլիսյաի զինվորական կոմիսարին, Հայաստանի ապահովության խորհրդին, Զալալօղլու ազգային խորհրդին: Բանաստեղծը միանձնյա չէր տնօրինել այդ գումարները, այլ զինվորական իշխանությունների հետ խորհրդակցելով: Թումանյանը խնդրում է կատարել դրամական հատկացումներ. «որ կարողանամ ետ տալ փոխ առած գումարները եւ վճարեմ անվճար մնացած ուճիկները, այլեւ մի որոշ գումար յատկացնել լիկվիդացիայի համար... ուճիկները պէտք է հաշվել մարտի 15-ից մինչեւ հունիսի 15-ը, այսինքն երեք ամիս: Ի դէպ եմ համարում վկայելու, որ մեր պաշտօնեաները ընդհանրապէս եղել են պարտաճանաչ ու նուիրուած, մեծ մասամբ բարձրագոյն կրթութեան տէր մարդիկ, ոմանք մեծապէս տուժել են խուճապների ժամանակ եւ գրեթէ ամենքն այժմ մնացել են բաց»³³:

Երբեմն Թումանյանին մեղադրում են, թե ինչու նա չգնաց Երեւան եւ շմասնակցեց պետական շինարարության գործին: Հարցի պատասխանը միանշանակ չէ: Սակայն նկատենք, որ հենց սկզբից բանաստեղծն աջակցում էր հեռվից, մասնակցում էր թե՛ խորհուրդներով ու դիտողություններով, քննադատությամբ, թե՛ անմիջական գործերով: Նա ակնկալում էր հանրապետության ղեկավարների առավել վճռական գործողություններ: Չէր հանդուրժում որեւէ դանդաղկոտություն սահմանների հոշակման հարցում: 1918 թ. հունիսի 28-ին Կոստանդնուպոլիս՝ Գեւորգ Խատիսյանին դժգոհում է Հայաստանի իշխանությունների անկարողությունից ու անվճռականությունից. «Մեր ազգային խորհրդի ու էսպէս ասած, կառավարութեան ապիկարութիւնը հասնում է ոճրագործութեան: Ոչ թէ իրենք իրենց ճանապարհը չբաց արին, այլ երբ գերմանացին ու վրացին էլ բաց արին, նոյնիսկ էն ժամանակ էլ մի չեկան ու տեղեկութիւն չտուին, թէ ինչ կայ, ինչ չկայ,

³³ Նույն տեղում, էջ 288–291:

որ մեմֆ էլ մեր գիտեցածն անէինք ու որոշ սահմանում կանգնէինք, թէ էս էլ մերն է ու մեր իրաւունքն է: Այժմ էլ դեռ բան չեմ ամուսն: Նոյնիսկ կոմիսիան ուղարկել ուշացրել էին»³⁴:

Թումանյանը՝ իբրեւ ՀՀՄՄ նախագահ, անում էր ամեն ինչ՝ թե-թեւացնելու բազմահազար գաղթականության հոգսերը, դրանով օգտակար էր լինում ողջ հայությանը, Հայաստանի տարբեր գավառների բնակչությանը, հետեւաբար եւ Հայաստանի առաջին Հանրապետությանը: Թումանյանը հրապարակում էր տարբեր լեզուներով կոչեր՝ ուղղված աշխարհի բոլոր ժողովուրդներին եւ պետություններին՝ խնդրելով «Եղբայրական օգնութեան ձեռք մեկնել տառապեալ հայ ժողովրդին»: Բանաստեղծը ՀՀՄՄ աշխատակիցներին հորդորում էր հատկապես ուշադրության առնել եւ արձանագրել նաեւ լուսավոր երեւույթները միջազգային հարաբերությունների մեջ, վեր հանել նաեւ բարձր ու գեղեցիկ փաստերը եւ այդ նպատակով համագործակցել Կովկասյան լրագրողների ընկերության հետ³⁵:

Թիֆլիս վերադառնալուց հետո գրեթե ամենօրյա նիստերին քննարկվում էին գաղթականներին վերաբերող բազմաթիվ խնդիրներ՝ կապված նրանց փոխադրման, տեղավորելու եւ այլ հարցերի հետ: 1918 թ. օգոստոսին ՀՀՄՄ կենտրոնական խորհրդի նիստերում մշտապես արծարծվում էր ահագնացող սովամահության ու համաճարակի դեմն առնելու միջոցներ ձեռնարկելու խնդիրը, դիմում էր բուլղարական ներկայացուցչությանը եւ բանավոր միջնորդություններով փորձում արագացնել փախստականների՝ հայրենիք վերադառնալու հարցի լուծումը: Երբ 1918 թ. հուլիսին Վիրահայ Հայոց ազգային խորհուրդը Թիֆլիսից Երեւան տեղափոխվեց, Թումանյանը որոշեց մնալ Թիֆլիսում: Նա բազում ուղղություններով էր սկսել ազգային գործունեություն ծավալել Թիֆլիսում, որտեղ դեռեւս գտնվում էին եւրոպական ներկայացուցչությունները: Եթե բանաստեղծը մեկնեւ Երեւան, այն մշակութային ու ազգային ընկերությունները, որոնք ինքը ղեկավարում էր այնտեղ, ինքնաբերաբար պետք է լուծարվէին: Այնուամենայնիվ, նա ըստ կարելիւնի աջակցում էր ՀՀ իշխանություններին՝ գաղթականության եւ ազգային այլ խնդիրներ լուծելու հարցում³⁶:

³⁴ Նույն տեղում, էջ 287–288. 643:

³⁵ «Մշակ», 1918, յուլիսի 18, թիւ 139, էջ 3:

³⁶ Տե՛ս «Հորիզոն», 1918, սեպտեմբերի 5, թիւ 177, էջ 2:

Հունիսի 30-ին տպագրվում է հաղորդում, որի համաձայն ՀԱԽ-ն մտադիր էր ուղարկել մի առանձին պատգամավորություն Բաթում՝ էսադ փաշայի մոտ բանակցելու փախստականների՝ Ալեքսանդրապոլ, Ախալքալաք եւ այլ շրջաններ վերադարձի մասին³⁷։ Պատգամավորության կազմում էին գեներալ Ղորղանյանը, Ս. Հարությունյանը եւ Հովհ. Թումանյանը։ Այդ կազմով հայկական պատվիրակությունը Բաթում մեկնում է հուլիսին։ Գաղթականության՝ իրենց բնակության վայրերը վերադառնալու համար թույլտվությունը մերժվում է հետեւյալ պատճառաբանությամբ. «Դա առաջժամ անկարելի է, որովհետեւ թուրքերի եւ հայերի սուր յարաբերությունները թուրքիային անցած շրջաններում կարող են էքսցէսներ առաջ բերել»³⁸։

Թումանյանը մասնակից էր Առաջին հանրապետության գործունեությանը, նրա խնդիրների լուծմանը, սակայն ոչ թե իբրեւ պաշտոնյա կամ իշխանության հրահանգները կատարող, այլ իր նախաձեռնությամբ։

Լինելով ՀՀՄՄ նախագահ նա մասնակցում էր Վիրահայ Ազգային խորհրդի եւ ՀՀ դիվանագիտական ներկայացուցչության համատեղ խորհրդակցություններին, որոնք 1918 թ. հոկտեմբերի 11-ին բնորոշում է «յոյժ կարեւոր եւ անհետաձգելի»³⁹։

Երբ Վրաստանում Հայաստանի դեսպան Ա. Զամալյանի իրավասությունները դադարեցվեցին եւ դիվանագիտական ներկայացուցչությունը փակվեց, Թումանյանը դարձավ «ՀՀ անպաշտօն» դեսպանը Վրաստանում։ 1918 թ. դեկտեմբերի 1920-ին նա Զուրաբովի հետ այցելում է Վրաստանի մենշևիկյան կառավարության արտաքին գործերի նախարար Եւգենի Գեգեչկորուն եւ ներկայացնում հաշտության նախագիծ։ Բանաստեղծին հաջողվում էր վրաց գրողների ձայնը բարձրացնել հանուն խաղության։ Արձագանքները չեն ուշանում։ Թումանյանի «Ելքը» հոդվածի հրապարակումից⁴⁰ մի շաբաթ անց Տիցիան Տաբիձեն գրում է. «Ոչ ոք ավելի իրավունք չունի Հայաստանի ժողովրդի անունից խոսելու, ինչպես Դուք, եւ ոչ ոքի ձայնը չի լինի այնքան ճշմարիտ ու հասկանալի, որքան լուսավորյալ բանաստեղծինն ու հայրենասերինը։ Դուք, իբրեւ բանաստեղծ, այդ իրավունքն

³⁷ «Մշակ», 1918, յունիսի 30, թիւ 125, էջ 3։

³⁸ «Մշակ», 1918, թիւ 131։

³⁹ ԹԹ, ՓԲ, թիվ 478։

⁴⁰ Տէս «Тифлисский листок», 1918, դեկտեմբերի 24, թիվ 277։

ստացել էր Ձեր ոգեշունչ բանաստեղծություններով, իսկ իբրեւ հայրենասեր՝ թուրքական ճակատ մեկնեցին Ձեր յոթ զավակները, որոնցից մեկի դին երկու շաբաթ առաջ բերեցին Թիֆլիս: Մենք հավատում ենք, որ չի գտնվի մեկ այլ հայ, որն այնպես վշտանա այս պատերազմի համար, ինչպես Դուք... Ձեր մեջ խոսում է բանաստեղծի ազնվությունը... Ձեր ու Ձեզ նման պատվարժան հայերով լուսավորված ճանապարհը իր խաղաղ սահմաններում»⁴¹:

1919 թ. ապրիլի 30-ին Թումանյանը Անդրանիկի հետ հանդիպում է Վրաստանի մենշևիկյան կառավարության արտաքին գործերի նախարար Եւգենի Գեգեչկորուն՝ հենց վերջինիս հրավերով: Բանաստեղծը եւ զորավարը խորհուրդ են տալիս ձեռնպահ մնալ Հայաստանը շրջափակելու քայլերից: Անդրանիկն ասում է, որ հայերն ու վրացիները իրենց մտածելակերպով, ավանդույթներով եւ աշխարհագրական դիրքով անբաժանելի են միմյանցից, իսկ եթե համատեղ ապրելու միջոց չգտնեն ռազմական եւ տնտեսական ոլորտներում, ապա հայերի դիակը կտանեն երեկոյան, իսկ վրացիներինը՝ առավոտյան. տարբերությունը կլինի մի գիշեր: Այդ հանդիպման ժամանակ Թումանյանը կատարել է միաժամանակ թարգմանչի դեր⁴²: Հաջորդ հանդիպումը՝ դարձյալ Ե. Գեգեչկորուն հրավերով, տեղի է ունենում 1919 մայիսի 2–3-ը: Զորավարի, Թումանյանի եւ Ե. Գեգեչկորուն զրույցն ընթանում է հայ-վրացական ընդհարումների, երկու ժողովուրդների խաղաղ գոյակցության շուրջ: Անդրանիկը խնդրում է թույլատրել Բաթումից եկող ալյուրը երկաթուղով Երեւան բերել: Գեգեչկորին խոստանում է ընդառաջել: Անդրանիկի եւ Թումանյանի միջնորդությունը դրական ազդեցություն ունեցավ Բաթում–Թիֆլիս–Երեւան երկաթուղին վերագործարկելու հարցում:

Դիտելի է, որ յուրաքանչյուր նշանակալից իրադարձության պահին Թումանյանը ՀՀ եւ մեր պետականության կողքին էր: Նա ՀՀ հետ համագործակցության էր ձգտում նաեւ «Քննիչ բյուրոյի» գործունեության շրջանակներում: 1918 թ. դեկտեմբերի 17-ին Բանաստեղծի նախաձեռնությամբ ու գլխավորությամբ հիմնվում է «Համաշխարհային պատերազմից հայ ժողովրդի կրած վնասների ֆննիչ հանձնաժողով» (Քննիչ Բիւրօ), եւ բա-

⁴¹ «Սաքարթվելո», Թիֆլիս, թիվ 1, հունվարի 2: Հայերենը հրապարակել է Հրաչյա Բաբայանը Երեւանի համալսարան. Գիտաինֆերմացիոն հանդես»-ում, թիվ 2 (73) էջ 46–47:

⁴² Տէս Ա. О з а н я н, Документы и Материалы, Ереван, 1991, էջ 17, 448:

նաստեղծն ստանձնում է նախագահի պաշտոնը⁴³: Այսպիսով Հայաստանի սահմաններից դուրս Թումանյանի ջանքերով դրվում է Հայ դատի եւ պահանջատիրության սկիզբը⁴⁴:

Վրաց ոստիկանությունը 1919 թ. մայիսին խուզարկում է Բյուրոյի գրասենյակը եւ կալանք դնում: 1918 թ. դեկտեմբերին Թումանյանի շնորհիվ փրկվում է Եւ. Գեգեչկորու կյանքը: Ռումբը ձեռքին մահափորձի մասնակիցները հեռանում են՝ տեսնելով Թումանյանին նրա կողքին⁴⁵: Բանաստեղծը դարձել էր կապող օղակ ՀՀ եւ Թիֆլիսում հաստատված արտասահմանյան ներկայացուցչությունների միջեւ: 1919 թ. Ապրիլի 20–22-ին նա հանդիպում է Ամերիկայի հյուպատոսին, իսկ 1919 թ. մայիսին, հյուպատոսը, մտադրվելով հանդիպել Հայաստանի իշխանություններին, խնդրում է բանաստեղծին ուղեկցել իրեն Երեւան⁴⁶:

Դեռեւս 1918 թ. դեկտեմբերի 14-ին Թումանյանն իր տանն ընդունում է անգլիական հյուպատոսին, հաջորդ օրը՝ Ֆրանսիայի եւ Հունաստանի դեսպաններին եւ արտասահմանյան դիվանագիտական այլ ներկայացուցիչներին. «Այժմ սպասում եմ հունական եւ ֆրանսիական դեսպաններին, գալու են մոտս, մի փոքրիկ շրջանի հետ մի զրույց անենք»⁴⁷: Դեկտեմբերյան նույն օրերին Թումանյանը հյուրընկալում է նաեւ Թիֆլիսում պաշտոնական այցով գտնվող Վլադիկավկազի հյուպատոս՝ Ֆրանսիացի Դյուռուլային, որ հայերին առատ խոստումներ է տվել⁴⁸:

Այսպես, Թումանյանն անում էր հնարավորն ու անհնարինը՝ սատարելու մեր նորաստեղծ պետականությանը, աջակցում էր գրեթե կիսամերկ ու բոկոտն եւ թշնամու դեմ անհավասար մարտ մղող մեր զորքին, հազարավոր գաղթականներին ու որբերին, որոնցից շատ

⁴³ Բյուրոյի մասին առավել հանգամանորեն տես Ա. ԶԱՔԱՐՅԱՆ, Հովհաննես Թումանյանի ղեկավարած Քննիչ հանձնաժողովի գործունեության շուրջ, Թումանյան – 145, Միջբուհական գիտաժողով՝ նվիրված Հովհաննես Թումանյանի ծննդյան 145-ամյակին (6–7 մայիսի, 2014), Զեկուցումների ժողովածու, Երեւան, 2016, էջ 20–25:

⁴⁴ ՀՀ պատմության կենտրոնական արխիվ ՀԱԱ, ֆ. 221, ց. 1, գ. 143, թ. 29, տե՛ս նաեւ՝ Լեո, Հայաստանի ուղիների պաշտպանական միջոցների մասին. «Վավերագրեր Ա. ՂԱԶԻՅԱՆ, Ա. ՔԱԼԱՆԹԱՐՅԱՆ», Երեւան, 1999, էջ 20:

⁴⁵ Տե՛ս «Թումանյանի գավակները. Աշխեն, Հուլիս եւ ընտանեկան պատմություններ», Եր., Մուլնի հրատ. 2011, էջ 122:

⁴⁶ ԹՈՒՄԱՆՅԱՆ, ԵԼԺ 10, էջ 317:

⁴⁷ Նույն տեղում, էջ 299:

⁴⁸ Բանաստեղծի սեղանատանը կազմակերպված ճաշկերույթին ներկա է եղել նաեւ Լեոն. ԹԺՀ, էջ 99:

քչերն էին պատսպարված՝ մերկ, դողդոջ, կիսաքաղց թափառում էին փողոցներում: Նա ամեն ինչ արեց դադարեցնելու հայ-վրացական պատերազմը եւ հրապարակայնորեն հանդես եկավ Հայաստանի սահմանների պաշտպանությունը: Թումանյանը հանդիպում էր օտարերկրյա դեսպաններին, կոչերով դիմում էր աշխարհի ժողովուրդներին, առաջադեմ ուժերին՝ ուշադրություն հրավիրելով Հայկական հարցի վրա եւ դնելով Հայ դատի առաջին հիմնաքարը: Իր հավասարակշիռ մոտեցումներով փորձում էր կանխել գալիք աղետները, ամեն գնով հեռու պահել իշխանություններին անհեռատես քայլերից, ոչ մի գնով եւ ոչ մի նպատակի համար չվտանգել ժողովրդի գոյությունը. երեւույթ, որին կարոտ ենք այսօր:

ՀԻՄՆԱԲԱՌԵՐ

Թումանյան, դեսպան, որբեր, նորաստեղծ պետություն

РЕЗЮМЕ

Ованес Туманян, выдающийся армянский поэт, писатель и общественный деятель, проявил свою патриотическую позицию не только в художественном творчестве, но и в активной гражданской деятельности. Его патриотизм носил конкретный и целенаправленный характер, исключая элементы абстрактного пафоса, мстительности и созерцательности. Важной вехой его общественной деятельности стали события весны 1918 года, в период провозглашения Республики Армения, а также предшествующие этому месяцы.

С марта по май 1918 года Туманян находился в Лори, куда он прибыл 25 марта по поручению властей Закавказья, по приглашению местных жителей и по собственной инициативе. Основной целью его миссии было противодействие турецкому военному вторжению и организация обороны региона. В рамках этой деятельности он способствовал вооружению местного населения, привезя с собой боеприпасы, приобретенные при финансовой поддержке и содействии Американского консульства.

Туманян не ограничивался исключительно военной помощью. Он активно участвовал в межнациональном диалоге, занимая пост заместителя председа-

теля недавно созданного армяно-мусульманского бюро, целью которого было предотвращение межэтнических столкновений. Кроме того, он выступал в качестве председателя объединения двадцати земляческих союзов, что укрепляло его политическое влияние в регионе. В условиях нарастающей военной угрозы поэт также занимался вопросами турецких военнопленных и организовывал помощь десяткам тысяч армянских беженцев. В Караклисе им была создана и возглавлена специальная комиссия по организации гуманитарной помощи, что свидетельствует о его разносторонней социальной активности.

30 мая 1918 года турецкие войска вошли в Караклис. В этот критический момент Туманян предпринял попытки переговоров с представителями немецких властных структур, стремясь обеспечить безопасность отступающего гражданского населения.

В последующий период, во время кратковременного существования Первой Республики Армения, Туманян продолжал оказывать содействие государственному строительству. Он выступал в защиту территориальной целостности Армении, участвовал в процессе мирного урегулирования армяно-грузинского конфликта и обращался с публичными воззваниями к мировому сообществу, акцентируя внимание на Армянском вопросе. Эти инициативы заложили один из первых камней в фундамент формирования армянской национальной политической концепции, известной как Айдат.

Параллельно с этим он продолжал свою активную деятельность в сфере армянской литературы и культуры, занимая в ней ведущие позиции. Его деятельность в этот период демонстрирует синтез культурной, общественной и политической миссии, что делает его одной из ключевых фигур в истории Армении начала XX века.

SUMMARY

Hovhannes Tumanyan, a prominent Armenian poet, writer, and public figure, demonstrated his patriotic stance not only through his literary works but also through his active civic engagement. His patriotism was characterized by a concrete and pragmatic approach, devoid of abstract idealism, vengefulness, or excessive rhetoric. A significant phase of his public activity was marked by the events of the spring of 1918, particularly during the proclamation of the Republic of Armenia and the preceding months.

From March to May 1918, Tumanyan was in Lori, where he had arrived on March 25 upon the instruction of the Transcaucasian government, at the invitation of the local population, and on his own initiative. His primary objective was to counter the Turkish invasion and to organize the self-defense of the region. In this effort, he facilitated the transportation of arms and ammunition, which were acquired with the financial support and assistance of the American Consulate. Tumanyan's activities were not limited to military support. He played a key role in interethnic dialogue as the deputy chairman of the newly established Armenian-Muslim Bureau, which aimed to prevent intercommunal conflicts. Additionally, he served as the chairman of the association of twenty compatriotic unions, further solidifying his influence in the region.

Amidst the intensifying military threat, Tumanyan also addressed humanitarian concerns. He took part in organizing aid for Turkish prisoners of war and provided assistance to tens of thousands of Armenian refugees. In Karaklis, he established and led a special commission dedicated to the coordination of refugee relief efforts.

On May 30, 1918, Turkish forces entered Karaklis. At this critical juncture, Tumanyan engaged in negotiations with high-ranking German officials, seeking to ensure the safety of the retreating local population.

In the subsequent period, during the brief existence of the First Republic of Armenia, Tumanyan remained actively involved in the consolidation of the newly formed state. He defended the territorial integrity of Armenia, played a role in the cessation of Armenian-Georgian military clashes, and made appeals to the international community, addressing world governments and progressive forces to draw attention to the Armenian Question. Through these efforts, he contributed to laying the ideological foundations of what would later become known as the Armenian Cause (Hay Dat).

Simultaneously, Tumanyan continued to play a leading role in Armenian literary and cultural life, further demonstrating his ability to synthesize his cultural, civic, and political mission. His activities during this period underscore his significance as one of the key figures in early 20th-century Armenian history.



ՎԱԶԱԳԱՆ ԱՎԱԳՅԱՆ

Բանասիրական գիտ. թեկնածու, ԵՊՀ

ՀԱՅ ԱՐՎԵՍՏԻ ԵՒ ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ՔԱՐՈՉՆ ՈՒ ՊԵՆԱՍՏՈՒՄԸ ՎԵՐԱՄՆՎԱԾ «ԱՆԱՀԻՏ» ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ (1929–1949)¹

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

Պոլսահայ, փարիզաբնակ, անվանի քննադատ, բանասեր, թարգմանիչ, լրագրող եւ հասարակական գործիչ Արշակ Չոպանյանի (1872–1954) խմբագրած ազգային, գրական-գեղարվեստական «Անահիտ» հանդեսը, հիմնադրվելով, բացառիկ նշանակություն է ունեցել հայ պատմամշակութային կյանքի տարեգրության մեջ: Շուրջ երեսուն տարի լինելով ասպարեզում՝ պարբերականն անփոխարինելի դեր է խաղացել հայ մշակույթի, գրականության եւ գեղարվեստի զարգացման գործում: Հանդեսի հրատարակությունն սկսվել է 1898 թ. Փարիզում եւ երկար ու համեմատաբար կարճատեւ ընդհատումներով շարունակվել մինչեւ 1949 թ.: Այն ունեցել է հրատարակության երկու շրջան, առաջինը՝ 1898–1911 թթ., եւ երկրորդը՝ 1929–1941 ու 1946–1949 թթ.: Սակայն եթե «Անահիտի» առաջին շրջանի գործունեությունը դարձել է առանձին հետազոտության նյութ², ապա հանդեսի երկրորդ շրջանը հատուկ ուսումնասիրության առարկա դեռ չի եղել: Առանձին բնութագրական գնահատական չի տրվել նաեւ «Անահիտի» երկրորդ շրջանում տեղ գտած արվեստագիտական ուսումնասիրություններին:

Իհարկե, տարբեր հեղինակներ այս կամ այն չափով անդրադարձել են այդ հետազոտություններին, սակայն այդ գնահատականները կամ դիտարկումները, ավելի հաճախ լինելով ակնարկային, գրված բանախոսությունների ոճով կամ ընդհանուր գնահատանքի մակարդակով, չեն ապահովում հանդեսի երկրորդ շրջանի մշակութային լայնածավալ ու բազմաբնույթ գործունեության ամբողջական նկարագիրը, մասամբ են բացահայտում նրա գեղարվեստական բովանդակ նշանակությունը:

^{1*} Ստացվել է՝ 2.12.2024, գրախոսվել է՝ 11.12.2024: Էլ. հասցե՝ avagyan.vachik@yandex.com:

² ՏԷՄ ՅՈՒ. ԱՎԵՏԻՍՅԱՆ, «Անահիտ», Երեւան, Երեւանի համալսարանի հրատարակչություն, 1999, 228 էջ:

Մենք փորձել ենք որքան էլ հակիրճ, այնուամենայնիվ առավել հիմնավոր ներկայացնել «Անահիտի» գործունեության երկրորդ շրջանի արվեստագիտական-գեղարվեստական բովանդակությունը, ծանոթացնել մասնավորապես հայ մշակույթին նվիրված անդրադարձներին:

ՀԵՏԱԶՈՏՈՒԹՅԱՆ ՆՅՈՒԹԸ ԵՒ ԵՂԱՆԱԿՆԵՐԸ

«Անահիտի» երկրորդ շրջանում ամփոփված գեղարվեստական նյութն ընդգրկում է բավական լայն շրջանակ՝ առնչվելով մշակութային կյանքի գրեթե բոլոր բնագավառներին, որ եւ ներկա ուսումնասիրության առարկան է:

Պատմական նոր կացության՝ նորաստեղծ Խորհրդային Հայաստանի եւ Սփյուռքի տարանջատ գոյության պայմաններում հայ մշակույթի ներկա վիճակի եւ զարգացման հետագա ուղիների հարցը Արշակ Չոպանյանին հուզող ամենաէական խնդիրներից էր: Ամենատարբեր առիթներով հանդեսի խմբագիրը հանգամանորեն քննության է առել այդ հարցը, ընդհանրացումներ եւ առաջարկություններ արել՝ առավելագույն նպաստ բերելով մասնավորապես Սփյուռքում հայ մշակույթի խթանմանն ու զարգացմանը: Ամենայն ուշադրությամբ հետեւելով արվեստի նորություններին՝ Չոպանյանը հանդեսի էջերում անդրադարձել է դրանց, հրատարակել արվեստագիտական ուսումնասիրություններ, հոդվածներ, վերատպել արվեստի բազմաթիվ գործեր եւ նմուշներ, քարոզել ժամանակակից հայ գեղարվեստի նվաճումները, գիտական-արվեստաբանական նյութերի թարգմանություններով ընթերցողին ծանոթացրել հայկական արվեստի եւրոպական գնահատումներին: «Անահիտի» արվեստի բաժնին աշխատակցել են հայ եւ համաշխարհային մշակույթի բազմաթիվ նշանավոր դեմքեր:

Ներկա հետազոտության մեջ հիմնականում նկարագրական, վերլուծական եղանակների կիրառմամբ փորձել ենք շրջանառության դնել «Անահիտում» հայ մշակույթին ու արվեստին նվիրված նյութերը, հայ արվեստագետների ստեղծագործական գործունեությանը, առնչություններին վերաբերող բազմաթիվ հոդվածներ:

«Մշակույթը հոգին է ազգերուն»³, – իրավացիորեն կարծում էր Ա. Չոպանյանը՝ համոզված, որ թվով ու քաղաքական կարողություններով

³ Ա. ՉՕՊԱՆԵԱՆ, Ցեղին կոչումը, «Անահիտ», Փարիզ, 1929, մայիս, թիվ 1, էջ 5:

փոքր ազգերն իրենց ծնած հարազատ հանճարների շնորհիվ, ինչպես փաստում է նրանցից շատերի պատմությունը, դարձել են զորեղ ու մնայուն: Երբեք չի կարելի վիճարկել այն ազգի գոյությունն ու ապագան, որն ընդունակ է ծնելու հանճարներ, գրական-գիտական, արվեստագետ տաղանդներ: Սակայն կա մի կարեւոր նախապայման. երբեք չխզել կապերն անցյալի հետ: Այստեղից էլ բխում է Չոպանյանի ծանոթ ծրագրային դրույթը, որը հնչում է որպես պատգամ հայության բոլոր սերունդներին. «Ճանչցնենք ճշգրտորէն մեր նոր սերունդին ինչ որ մեր հին նախահայրերն ըրեր են քաղաքակրթութեան համար, ինչ որ երէկուան ու այսօրուան հայ մտքի տաղանդաւոր ներկայացուցիչները կը շարունակեն ընել. զօրացնենք մեր երիտասարդութեան մէջ իր հաւատքը ցեղին արժէքին վրայ, մղենք զայն սիրել իր ցեղը՝ իբր մարդկութեան մտաւոր ուժերէն մին, խրախուսենք այդ մտաւոր ուժն աճեցնելու նուիրուած ո եւ է ճիգ որ մեր մէջ կը յատնուի...»⁴:

Արշակ Չոպանյանը վերածնված «Անահիտը» անվանեց «Հանդէս մտածման եւ արուեստի»: «Արուեստը վեր է բոլոր քաղաքական ու ընկերական վէճերէն, կուսակցական ու յարանուանական տարախոհութիւններէն: Ան մեծագոյն կապերէն մինն է, որ՝ քաղաքակիրթ բարձր ազգերու մէջ՝ գաղափարներով իրարմէ տարբեր բոլոր մարդիկը կը միացնէ...»⁵,— համոզված գրում է նա Կոմիտաս Վարդապետին նվիրված իր հոգևածններից մեկում:

Ինչպես «Անահիտի» առաջին շրջանում⁶, այնպես եւ այժմ Չոպանյանը յուրաքանչյուր ժողովրդի կենսունակության ու լինելիության առանցքային կռիւներէն մեկը իրավացիորեն համարում էր ազգային մշակույթը՝ մասնավորապէս հայերիս համար, եւ այն գնահատում իբրեւ գոյության կարեւորագոյն գործոններից. «Այդ ուժը, որ գերագոյն ուժն է,— ուժին ամենէն բարձր, գեղեցիկ ու բարի ձեւը,— ոչ ոք կրնայ խլել մեզմէ, ոչ ոք կրնայ զայն ճեմիշի (պարսկ. čemše) հարկաւորութեան տեղ,— Վ. Ա.)⁷ մէջ

⁴ Անդ, էջ 6–7:

⁵ Ա. ՉՕՊԱՆԵԱՆ, Կոմիտաս Վարդապետ եւ հայ երաժշտութիւնը, «Անահիտ», Փարիզ, 1931, մայիս–օգոստոս, թիւ 1–2, էջ 103:

⁶ Տէս Ա. ՉՕՊԱՆԵԱՆ, Գերագոյն ուժը, «Անահիտ», Փարիզ, 1910, մարտ–ապրիլ, թիւ 11–12, էջ 241:

⁷ Տէս ԱՍ. ՄԱԼԽԱՍԵԱՆՑ, Հայերէն բացատրական բառարան, Երեւան, Հայկական ՍՍՌ պետական հրատարակչութիւն, 1944, հտ. 3, էջ 207:

խեղդեալ: Այդ ուժը ոչ մէկուն դէմ ուղղուած չէ, այլ դրուած է ի սպաս, ի հաճոյս, ի փառս ամբողջ մարդկութեան: Լաւ ճանչնանք այդ ուժը մեր մէջ, եւ գիտակցօրէն աշխատինք զայն զարգացնել, ընդլայնել, զօրացնել...»⁸, — գրում է Զոպանյանը եւ ուղերձ հղում հայ երիտասարդութեան օժտված ու կենսալից տարրերին. «Հող չկայ յուսախաբութիւն: Այդ է ճամբան որ կ'առաջնորդէ բարոյական մեծութեան եւ որ ցեղին ֆիզիքական զօրութիւնն ալ ամրացնելու ամենէն ապահով միջոցներէն մէկն է, թերեւս գլխաւորը»⁹:

«Անահիտում» հայ արվեստին եւ արվեստագետներին վերաբերող նյութերը հիմնականում տպագրվում էին «Լրատու արուեստի եւ գրականութեան Հայաստանից եւ Կովկասից», «Արուեստի լրատու Հայաստանից եւ Կովկասից», «Մեծ արուեստագէտները» (Եւրոպայի նշանավոր նկարիչների եւ քանդակագործների մասին. — Վ. Ա.), «Մեր արուեստագէտները», «Հայ հին արուեստ», «Հայաստանի արուեստագէտները», «Հայ արուեստագէտները արտասահմանի մէջ», «Մեր արուեստագէտները արտասահմանի մէջ», «Մեր մտաւորականներն ու արուեստագէտները արտասահմանի մէջ», «Հայ արուեստագէտներ», «Տպաւորութիւններ ու յիշատակներ Խորհրդային Հայաստանէն», «Հայկական քրոնիկ», «Տեղեկատու հրատարակուած գրքերի» խորագրերով բաժիններում, ինչպես նաեւ դրանցից դուրս՝ առանձին հոդվածներով¹⁰, եւ անշուշտ խմբագրի նախասիրած բաժնում՝ լրագրային քրոնիկներում, որոնք, իր իսկ գնահատմամբ, սովորական հրապարակագրութիւններ չէին, այլ գրական արտագրութիւններ¹¹: Այսպես, օրինակ, 1930 թվականի 4-րդ համարում՝ «Լրատու գրական-

⁸ Ա. Զօպանյան, Քրոնիկոն, «Անահիտ», Փարիզ, 1931, սեպտ.-դեկտ., թիւ 3-4, էջ 164:

⁹ Անդ, էջ 164-165:

¹⁰ Տէս Ա. ՍԱԳԸԶԵԱՆ, Կ. Պոլսոյ հայ ոսկերչութիւնը. ԺԸ.-ԺԹ. դար, «Անահիտ», Փարիզ, 1930, յունուար-փետրուար, թիւ 5, էջ 9-15, ՍԱԳԸԶԵԱՆ Ա., նշ. աշխ., Բ. (շարունակութիւն եւ վերջ), «Անահիտ», Փարիզ, 1930, մարտ-ապրիլ, թիւ 6, էջ 39-51 (այս հոդվածը, ինչպես տեղեկացնում է հեղինակը, ավելի համառոտ լույս է տեսել 1924 թ. մարտին «La Renaissance de L'Art Francais» գեղարվեստական հանդեսում՝ «L'Orfèvrerie Arménienne à influence occidentale de Constantinople XVIIIe aux et XIXe siècles» վերնագրով. տէս Ա. ՍԱԳԸԶԵԱՆ, Կ. Պոլսոյ հայ ոսկերչութիւնը. ԺԸ.-ԺԹ. դար, «Անահիտ», Փարիզ, 1930, յունուար-փետրուար, թիւ 5, էջ 9): Նաեւ Զ. ԳԱԼԵՄՔԵԱՐԵԱՆ, Յովսէփ Փուշման, «Անահիտ», Փարիզ, 1930, մարտ-ապրիլ, թիւ 6, էջ 57-63, ԳԱՐԵԳԻՆ ԵՊՍ. ՏՐԱՊԵՋՈՆԻ, Հայ վրձինը եւ «Ամենալի բուրաստանը», «Անահիտ», Փարիզ, 1930, մարտ-ապրիլ, թիւ 6, էջ 95-99, ՖԻԼՈՆ, Յակոբ Կիրճեանի քանդակագործութիւնը (1), «Անահիտ», Փարիզ, 1932, յուլիս-հոկտեմբեր, թիւ 1-2, էջ 154-155, ՌԸՆԷ-ԼՈՒԻ ՓԻԱՇՕ, Մորիս Սարգիստի, «Անահիտ», Փարիզ, նոյեմբեր 1932 — ապրիլ 1933, թիւ 3-6, էջ 154-164:

¹¹ Տէս Ա. Զօպանյան, «Անահիտ»ի ընթերցողներուն, «Անահիտ», Փարիզ, 1948, օգոստ.-դեկտ., թիւ 2, էջ 44:

նութեան եւ արուեստի Հայաստանից եւ Կովկասից» խորագրով, հանդեսի թղթակից Կարեն Միքայելյանը ոգեւորությամբ մանրամասն ծանոթացնում է խորհրդային հանրապետությունների մայրաքաղաքում՝ Մոսկվայում, տեղի ունեցած մշակութային օլիմպիադայի մասին՝ արտատպելով բազմաթիվ լուսանկարներ թատերական տարբեր, մասնավորապես Հայաստանի պետական թատրոնի ներկայացումներից։ Լուսանկարներում դրվագներ են «Խաթաբալայից», «Պեպոյից» եւ այլ հայտնի պիեսներից՝ Ավետ Ավետիսյանի, Հրաչյա Ներսիսյանի, Սուրեն Քոչարյանի, Վաղարշ Վաղարշյանի եւ ժամանակի անվանի հայ դերասանների խաղով¹²։ «Հայ թատրոնն այլ եւս, — ուրախությամբ գրում է թղթակիցը, — գաւառական թատրոնի մակարդակի վրայ չէ կանգնած եւ իր ստեղծագործութեամբ կարող է մրցութեան դուրս գալ լաւագոյն ռուս թատրոնների հետ»¹³։

Զոպանյանին շատ էր ոգեւորում այն, որ խորհրդային Հայաստանի կառավարութիւնը հայ արվեստի զարգացումը խրախուսելու եւ հայ ազգի վարկը բարձրացնելու նպատակով ժամանակ առ ժամանակ կազմակերպում էր ցուցահանդեսներ՝ նվիրված հայ տաղանդավոր արվեստագետների գործերի, ինչպես նաեւ մեր անցյալին առնչվող պատմամշակութային իրերի ներկայացմանը ոչ միայն հայրենիքում, այլեւ նրանից դուրս, ինչպես, օրինակ, Մոսկվայում¹⁴, Թիֆլիսում, Լենինգրադում¹⁵։

Հետամուտ հայ գաղթավայրեր-հայրենիք մշակութային կապերի զարգացմանը, բնական է, հանդեսը հավասար ուշադրութիւն էր դարձնում եւ հետեւում թե՛ սփյուռքահայ եւ թե՛ հայրենիքում ապրող եւ գործող մանավանդ նորահայտ արվեստագետների ստեղծագործական ընթացքին։ Մեր ժողովրդին պատուհասած ահապոր աղետներից հետո Զոպանյանին հատկապես ոգեւորում էին արտասահմանում լայն ճանաչում ունեցող այն դեմքերը, որոնք իրենց «հանճարի փայլակներով» գալիս էին հաստատելու, թե ողջ է մեր ազգը եւ իր մշակույթով կենսունակ ու մրցունակ. «... երբեք պիտի չդադրիմ այս սրտապնդիչ իրողութիւնը մատնանիշ ընելէ-

¹² Տէս Կ. ՄԻՔԱՅԷԼԵԱՆ, Արւեստների օլիմպիադը Մոսկուայում, «Անահիտ», 1930, Փարիզ, նոյեմ.-դեկտ., թիւ 4, էջ 41–60։

¹³ Կ. ՄԻՔԱՅԷԼԵԱՆ, Արւեստների օլիմպիադը Մոսկուայում, «Անահիտ», 1930, Փարիզ, նոյեմ.-դեկտ., թիւ 4, էջ 49։

¹⁴ Տէս Ա. ԶՕՊԱՆԵԱՆ, Քրոնիկ (ցուցահանդեսներ Երեւանի ու Մոսկուայի մէջ), «Անահիտ», Փարիզ, 1936, սեպտ.-հոկտ., թիւ 5–6, էջ 28։

¹⁵ Տէս «Արատու գրականութեան եւ արուեստի Հայաստանից եւ Կովկասից», «Անահիտ», Փարիզ, 1930, մարտ-ապրիլ, թիւ 6, էջ 124։

մեր բզբտուած ազգին ծոցէն ելաւ ամբողջ բոյլ մը արուեստագէտներու որ յաջողեցան մրցիլ եւրոպական մեծագոյն ազգերու արուեստագէտներուն հետ եւ իրենց ինչպէս եւ իրենց ազգին անունը փառքով պսակեցին: Փարիզի պէս տիեզերական կեդրոնի մը մէջ, ոչ մէկ փոքր ժողովուրդ (մանաւանդ Արեւելքէն) ունի այսօր այնքան փայլուն գեղարուեստական տաղանդներու հոյլ մը, ինչքան հայ ժողովուրդը»¹⁶,— ոգեւորութեամբ գրում է «Անահիտի» խմբագիրը: Մեկ ուրիշ անգամ խանդավառված զանազան երկրներում ցրված տարագիր հայ նոր տաղանդները՝ իբրեւ «կազդուրիչ երեւոյթներ» ծնունդով եւ աճով՝ Չոպանյանը համոզված գրում է. «Այդ երեւոյթները ցոյց կուտան, որ մեր ժողովուրդը, թէեւ թուով նուազած, մտաւոր կորովի մէջ— այս հաստատումը կը կրկնեմ անգամ մը եւս— յառաջադիմելու, բարձրանալու վրայ է: Ամեն կողմ կը տեսնենք արուեստի մարզին մէջ— որ մարդկային գործունէութեան բարձրագոյն մարզերէն մէկն է,— հայ տաղանդներ որ կը փայլին, մերթ նորածագ յուսատու կամ արդէն իսկ ուշագրաւ ու սիրուն շողիւններով, ու մերթ համաշխարհային բեմին վրայ յաղթանակներ տօնելու կարող աստղերու ճաճանչումով»¹⁷:

Իսկ Բուխարեստում (Պուքրէշ) բացված Հայ արվեստի ցուցահանդեսի կապակցութեամբ «Անահիտին» հասցեագրված մասնավոր թղթակցութեան հեղինակը, հանդեսին փոխանցելով բազմաթիվ մանրամասներ, ոգեւորված այցելուների, նրանց մեջ նաեւ Ռումինիայի թագավորի եւ թագուհու, իշխանների եւ տարբեր պետութիւնների դեսպանների, բարձրաստիճան պաշտոնյաների ու արվեստագետների եւ այլոց աննախագեյ ու բացառիկ ընդունելութիւնից, թարգմանաբար մեծաքանակ քաղվածքներ է մեջբերում ռումինական մամուլում տպագրված խանդավառ, մեկը մյուսին գերազանցող դրվատական գնահատականներից՝ փաստելով. «Առիթ մը պէտք էր անոր (ռումինացիներին.— Վ. Ա.) բանալու համար մեր հոգեկան գանձերը, եւ ցոյց տալու թէ Հայերս սուրճ խարկող, կօշիկ կարկտող, գորգ նորոգող, քիչ մըն ալ չարչի աս ժողովուրդը չենք միայն...»¹⁸:

Ինքը՝ Չոպանյանը, զմայլանքով ու ոգեւորութեամբ է գրում Կովկասյան Հայաստանից Ֆրանսիա տեղափոխված, Ֆրանսիայում մեծ հեղի-

¹⁶ Ա. ՉՕՊԱՆԵԱՆ, Մեր արուեստագէտները, «Անահիտ», Փարիզ, 1929, յուլիս-օգոստոս, թիւ 2, էջ 99:

¹⁷ Ա. ՉՕՊԱՆԵԱՆ, Քրոնիկ, «Անահիտ», Փարիզ, 1931, սեպտ.—դեկտ., թիւ 1—2, էջ 163:

¹⁸ Պուքրէշի հայ արուեստի ցուցահանդէսը (մասնաւոր թղթակցութիւն «Անահիտ»-ի), «Անահիտ», Փարիզ, 1930, սեպտ.—հոկտ., թիւ 3, էջ 107:

նակույթյուն վայելող գեղանկարչուհի, Ի. դարի ազգային կերպարվեստի պատմության մեջ լայն ճանաչման արժանացած առաջին կին արվեստագետի¹⁹ Արմինիա Բաբայան-Կարբոնելի մասին, որ անվանի մանկավարժ, հասարակական գործիչ Սոֆյա Բաբայանի դուստրն էր։ Արմինիա Բաբայանի գեղարվեստական ճաշակը պայմանավորելով նաեւ տոհմիկ խառնվածքով՝ Չոպանյանը թարգմանաբար մեջբերում է ֆրանսիացի մի քանի քննադատների հիացական գնահատականներից քաղվածքներ՝ արտատպելով նկարչուհու նկարներից մի քանիսը²⁰։ Ուշագրավ է, որ թեեւ համաձայնելով նշանավոր արվեստաբան Գյուստավ Կանի այն կարծիքին, թե՛ ինչպես էղգար Շահինը, այնպես եւ Արմինիա Բաբայանը թեպետ հայագրի, սակայն բացահայտ եւ որոշակի կապ չունեն հայ եւ ընդհանրապես արեւելյան մտայնության եւ զգայնության հետ. «երկուքն ալ հզօրապէս փարիզցիացած արուեստագէտներ են», Չոպանյանն այնուամենայնիվ կարծում է, որ առկա է դարավոր տառապանքների ենթարկված հարազատ ցեղի ապրումների սարսուռը, որը նկարիչներին մղել է դեպի կյանքի ցավագին ու տխուր տեսիլների թարգմանությունը²¹։ Այս կերպ Չոպանյանը դարձյալ հաստատում է, որ արվեստագետի եւ նրան սերող ազգի միջեւ գոյություն ունեցող հոգեւոր կապն անխզելի է, օտարությունն էլ չի կարող խոչընդոտել նրան։

Չոպանյանն իր սքանչացումն է հայտնում նաեւ հայ գեղարվեստական տաղանդի եւս մեկ շքեղ ապացույցներից, Ֆրանսիայում հաստատված եւ եւրոպացի արվեստասերներից «ծովու նկարիչ» անվանված Վարդան Մախոխյանի գործի ու տաղանդի նկատմամբ։ Նա եւս, թեեւ իր կյանքի ծանրակշիռ մասն անց էր կացրել օտար միջավայրերում, էությամբ միշտ մնացել էր հայ՝ իր ստեղծագործ հինավուրց ժողովրդի հանդեպ խորին հարգանքով եւ գորովով լի։ Ֆրանսիայի ազգային շքանշանով պարգևատրված Մախոխյանի նկարների մասին ֆրանսիացի քննադատների հոգվածներից մեջբերված հատվածներում, որոնցում հաճախ հիշատակ-

¹⁹ Տէս Ա. ԱՂԱՍՅԱՆ, Մի էջ ֆրանսահայ կերպարվեստի պատմությունից. Արմինիա Կարբոնել-Բաբայան, Պատմա-բանասիրական հանդես, Երեւան, 2001, № 1, էջ 98։ Ի դեպ՝ Ա. Բաբայանի՝ Ա. Չոպանյանի պատկերով արված դիմանկարը պահվում է Հայաստանի ազգային պատկերասրահում. տէս Ա. ԱՂԱՍՅԱՆ, նշ. աշխ., էջ 102։

²⁰ Տէս Ա. ՉՕՊԱՆԵԱՆ, Մեր արուեստագէտները. տիկին Արմենիա Բաբայան, «Անահիտ», Փարիզ, 1930, սեպտ.—հոկտ., թիւ 3, էջ 85—97։

²¹ Տէս Ա. ՉՕՊԱՆԵԱՆ, Մեր արուեստագէտները. Տիկին Արմինիա Բաբայան, «Անահիտ», Փարիզ, 1930, սեպտ.—հոկտ., թիւ 3, էջ 95։

վում է նկարչի ազգությունը, ընդգծվում են նրա արվեստի քնարականությունն ու ինքնատիպությունը²²։

Եւրոպական մամուլից քաղված հոդվածների թարգմանությամբ «Անահիտը» ներկայացնում է նաեւ մեծատաղանդ երգչուհի, նույնպես փարիզաբնակ Մարգարիտ Բաբայանին²³, արվեստաբան, արեւելագետ Արմենակ Սազրզյանին, որի մասին հոդվածներ էին տպագրվել ինչպես անգլիական, այնպես եւ գերմանական ու փարիզյան նշանավոր հանդեսներում, որոնցից եւս մեջբերումներ կան²⁴։ Ֆրանսիական մամուլից մեջբերված քաղվածքների շնորհիվ Չոպանյանը ցույց է տալիս նաեւ այն ջերմ ու խանդավառ ընդունելությունը, որ Փարիզը արժանացրել է Վահրամ Փափազյանին, գնահատել անվանի դերասանի արտակարգ տաղանդը²⁵։

Ամերիկահայերից Չոպանյանը մասնավորապես արժեւորում է օպերային տենոր երգիչ-դերասան Արման Թոքաթյանին²⁶, կինոռեժիսոր Ռուբեն Մամուլյանին եւ գծանկարիչ Մելքոն Քեպապճյանին՝ «իբր արուեստագիտական մեծ տաղանդներ», որոնք, իրենց հայտնությամբ հույս ներշնչելով մեր ժողովրդին, նաեւ լուսավորել են հայ մտավոր կյանքի հորիզոնը²⁷։ Արտասահմանյան տարբեր հանդեսներից մեջբերված գովերգական արտահայտություններից հետո Չոպանյանը Մամուլյանի մասին հպարտորեն գրում է. «Իր տաղանդին կազմաւորիչ միջավայրը ռուսական է եղած, միջավայրն ուր այդ տաղանդը իր անձնական բնաշրջման կատարը կը բարձրանայ՝ ամերիկեան է, բայց ինքն իսկ տաղանդը՝ մեր ցեղէն բղխած է, եւ մեր իրաւունքն է մեր ցեղին վերագրել աղբիւրը մտա-

²² Տէս Ա. Չօպանեան, Քրոնիկ, «Անահիտ», Փարիզ, 1937, յունուար-մարտ, թիւ 1-2, էջ 101-105։ Վ. Մախոխյանի մասին տէս նաեւ Ռաֆայել Շիշմանյանի ճառը՝ արտասանված նկարչի մահվան կապակցությամբ. Ռ. ՇԻՇՄԱՆԵԱՆ, Նկարիչ Վ. Մախոխեան, «Անահիտ», Փարիզ, ապրիլ-յունիս, թիւ 3-4, էջ 69-74։

²³ Տէս Ա. Չօպանեան, Մեր արուեստագէտներն արտասահմանի մէջ, Օրիորդ Մարգարիտ Բաբայեան.- Տիկին Ռօզ Պատմագրեան, «Անահիտ», Փարիզ, 1930, սեպտ.-հոկտ., թիւ 3, էջ 124-126։ Օրիորդ Մարգարիտ Բաբայանի մասին տէս նաեւ Ա. Չօպանեան, Քրոնիկ, «Անահիտ», Փարիզ, սեպտ.-դեկտ., թիւ 1-2, 1931, էջ 172-173։

²⁴ Տէս Ա. Չօպանեան, Մեր մտաւորականներն ու արուեստագէտները արտասահմանի մէջ, «Անահիտ», Փարիզ, 1930, մարտ-ապրիլ, թիւ 6, էջ 117-118։

²⁵ Տէս Ա. Չօպանեան, Քրոնիկ, «Անահիտ», Փարիզ, 1932, յունուար-յունիս, թիւ 5-6, էջ 178-179։ Նաեւ՝ Ա. Չօպանեան, Քրոնիկ, «Անահիտ», Փարիզ, նոյեմբեր 1932 - ապրիլ 1933, թիւ 3-6, էջ 217-218։

²⁶ Տէս Ա. Չօպանեան, Քրոնիկ, «Անահիտ», Փարիզ, 1931, սեպտ.-դեկտ., թիւ 1-2, էջ 163։

²⁷ Տէս Ա. Չօպանեան, Քրոնիկ, «Անահիտ», Փարիզ, 1929, մայիս, թիւ 1, էջ 89-92։

ւոր ուժին, որ կը յայտնուի այդ երիտասարդին մէջ, որ արդէն իր Հայ ըլլալը ամենուն կը յայտարարէ որոշապէս»²⁸։

Ուշագրավ է, որ Մամուլյանն իրեն վերագրված արժանիքներին ակունքներում տեսնում էր երկու իրողութիւն. մեկը՝ հայ ազգը, որից նա քաղել էր իր ներշնչանքները, երկրորդը՝ մորը, որը՝ որպէս դերասանուհի, քաջալերել էր որդու թատերական հակումները։ Հարազատ ազգի հանդեպ ունեցած այդ ազնիվ ու ճշմարիտ պահվածքը դրվատելով՝ Չոպանյանը վկայում է. «Մամուլեան, հասնելէ յետոյ իր ճիւղին մէջ ամենաբարձր յաջողութեանց որոնց կարելի է հասնիլ, ոչ միայն ամեն առիթով ամեն տեղ աղաղակած է իր Հայ ըլլալը, այլ հայկական հաւաքոյթներու մէջ քանիցս յայտնած է, թէ ինչ որ ինքը կրցած է ընել՝ կը պարտի էն առաջ իր ցեղին, իր արիւնին, որուն մէջ հին քաղաքակրթութեան մը գանձերը կան»²⁹։

Արտասահմանում ապրող մանավանդ հայ նոր սերնդի ուժանալու եւ տարասերվելու վտանգը գուշակելով ու նաեւ տեսնելով՝ Չոպանյանը ցանկանում է Մամուլեանի օրինակով աշխարհով մեկ ցրված հայրենակիցների մեջ դաստիարակել գիտակցված ազգասիրութիւն, հարազատ ժողովրդի նկատմամբ հարգանք եւ հավատարմութիւն։

Այս դիրքից ամենեւին պատահական չէ Չոպանյանի քննադատութիւնն ուղղված ծագումով հայ այն արվեստագետներին, որոնք, առնելով ճանաչում, երբեմն նաեւ համաշխարհային հռչակ, օտար մեծ ազգերի քաղաքակրթութեան փայլով հրապուրված, իրենց ժողովրդին շատ անշուք տեսնելու ձգտող, մոռանում էին իրենց ազգը, փոխում իրենց անունը՝ ներկայանալով այլազգի, ինչպէս դա արել էր պարարվեստի երիտասարդ վարպետ ոմն Հրանտ Մուրադյան։ Որքան էլ Չոպանյանը մեծարում է նրան՝ ֆրանսիական մամուլից թարգմանաբար մեջբերված քաղվածքներով հաստատում նրա փայլուն հաջողութիւնները, այնուամենայնիվ վերջինս իրեն ռուս ներկայացնելը համարում է մեղք. «Ատիկա յանցանք մըն է ցեղին դէմ, որ իրենց տուեր է այդ ձիրքը, — զայրացած

²⁸ Անդ, թիւ 1, էջ 90։ Հանճարեղ հայ բեմադրչի վերաբերյալ խանդավառ գնահատանքի խոսքեր ամերիկյան մամուլի էջերից Ա. Չոպանյանը մեջբերում է նաեւ «Անահիտի»՝ 1930 թ. 6-րդ համարում (Մեր մտաւորականներն ու արուեստագէտները արտասահմանի մէջ, մարտ—ապրիլ, էջ 121—123)։ Չոպանյանի՝ Ռ. Մամուլեանի մասին ոգեշունչ գնահատականները տես Ա. ՉՕՊԱՆԵԱՆ, Քրոնիկ, «Անահիտ», Փարիզ, 1932, յուլիս—հոկտ., թիւ 1—2, էջ 171—172։

²⁹ Ա. ՉՕՊԱՆԵԱՆ, Քրոնիկ, «Անահիտ», Փարիզ, 1937, յուլիս—դեկտ., թիւ 5—6, էջ 87։

գրում է Չոպանյանը եւ ցավով վկայում:— Այդ յանցանքը, մեր ժողովրդին իր քաղաքական գործընթացին ու անկախութենէն զրկելէն յետոյ՝ դարեւորու ընթացքին շատ մը հին հայ արուեստագէտներ գործած են... Պետք չէ այդ յանցանքը այլեւս գործուի»³⁰,— վերջում եզրակացնում է ազգանվեր գործիչը: Չոպանյանի խոսքն անողոք է նաեւ Մայքլ Արլենի, առավել եւս դատաւիետող՝ Միշել Տրուայայի նկատմամբ, որ, լինելով տաղանդավոր վիպասան եւ գրական քննադատ, թաքցրել էր իր հայկական ծագումը եւ նախընտրել ներկայանալ ռուս կամ չեքքեզ³¹:

Իսկ անդրադառնալով «տաղանդաւոր զարգանկարիչ»³² Մելքոն Քեպապճյանին՝ Չոպանյանը նրան բնութագրում է որպէս «խորապէս ու բնականօրէն արդիական ու խորհրդապաշտ, էականապէս բանաստեղծ խառնուածք, անսպառ ու ազնուական քմայքով մը հարուստ ստեղծագործող միտք»³³: Ի դեպ՝ Քեպապճյանը վերսկսված «Անահիտի» «գմայլելի» զարգանկար-ճակատագրի հեղինակն է՝ բացի 1948 թ. երկու համարների եւ 1949 թ. եզակի համարի շապիկներից, որոնք գծագրել է փորագրանկարչուիթյան խոշորագույն վարպետ Էդգար Շահինը³⁴: Նա

³⁰ Ա. ՉՕՊԱՆՅԱՆ, Հայ արուեստագէտներ, «Անահիտ», Փարիզ, 1935, յունուար-փետրուար, թիւ 1—2, էջ 70:

³¹ ՏԵՆ Ա. ՉՕՊԱՆՅԱՆ, Քրոնիկ, «Անահիտ», Փարիզ, 1947, յուլիս-դեկտեմբեր, թիւ 2, էջ 64:

³² Հայկ. կեանք, Նոր գնահատանք Քեպապճեանի, «Արեւ», Գահիրէ, 1930, 2 յունիս, թիւ 3446, էջ 2:

³³ Ա. ՉՕՊԱՆՅԱՆ, Քրոնիկ, «Անահիտ», Փարիզ, 1929, մայիս, թիւ 1, 1929, էջ 93: Հետագայում եւս Ա. Չոպանյանն առիթ ունեցել է անդրադառնալու Մելքոն Քեպապճյանին՝ մասնավորապէս նրա Փարիզում կազմակերպված անհատական ցուցահանդեսի կապակցութեամբ՝ «Անահիտում» հրատարակելով ցուցահանդեսի ցուցակի համար հեղինակավոր գեղարվեստական քննադատ Գուստաւ Քանի գրած առաջաբանի թարգմանութիւնը, որին հաջորդում է նկարչի արվեստի մասին նյութորոշի քննադատ Գեղամ Խանամիրյանի վերլուծական հոդվածը՝ նկարչի մի քանի գործերի լուսանկարներով. տէս ԿՐԻՍՏՈՒՎ ՔԱՆ, Մելքոն Քեպապճեան, «Անահիտ», Փարիզ, 1930, յուլիս-օգոստոս, թիւ 2, էջ 63—64, Գ. ԽԱՆԱՄԻՐՅԱՆ, Մելքոն Քեպապճեանի ցուցահանդէսը, «Անահիտ», Փարիզ, 1930, յուլիս-օգոստոս, թիւ 2, էջ 64—71:

³⁴ Էդգար Շահինի մահվան կապակցութեամբ «Անահիտում» փոքրիկ հոդված է տպագրել մտերիմներից Լեւոն Կերտանը, որտեղ անվանի փորագրանկարիչը ներկայացվում է եւ որպէս արվեստագետ, եւ որպէս մարդ, որը, ինչպէս հեղինակն է փաստում, «Հպարտութեամբ կը յայտարարէր իր Հայութիւնը եւ իր յաջողութիւններուն փառքը կը վերադառնար մեր ազգին». տէս ԿԵՐՏԱՆ Լ., Էտկար Շահին, «Անահիտ», Փարիզ, 1947, յուլիս-դեկտեմբեր, թիւ 2, էջ 7—9: Նկարչի՝ սեփական ազգի նկատմամբ ունեցած նույն վերաբերմունքը ընդգծում է եւ Ա. Չոպանյանը, տէս ՉՕՊԱՆՅԱՆ Ա., Երուանդ Մանուէլեան եւ Էտկար Շահին, «Անահիտ», Փարիզ, 1948, օգոստ.-դեկտեմբեր, թիւ 2, էջ 8: Իսկ Ա. Չոպանյանի եւ Էդ. Շահինի հարաբերութիւնների մասին տէս ԴԱՆԼԱՔՅԱՆ Կ., Արշակ Չոպանյան, Երեւան, «Սովետական գրող» հրատ., 1987, էջ 270—273:

նկարազարդել է նաեւ ժամանակի ֆրանսիացի շատ նշանավոր գրողներին՝ այդ թվում նաեւ Անատոլ ֆրանսի գրքերից³⁵։ Վերջինս, որ գծանկարել էր նաեւ «Անահիտ» հանդեսի առաջին շրջանի շապիկը՝ սկսած երրորդ համարից, օգտագործել է միջնադարյան հայ ձեռագրերի խորանների ու անվանաթերթի զարդանկարչության եւ թռչնազիր տառերի մանրամասները։ Իսկ Մելքոն Քեպապճյանի նկարազարդումն առանձնանում է գրականության, կերպարվեստի ու երաժշտության խորհրդապատկերների համագործությամբ։

Նորաստեղծ «Անահիտի» տարբեր համարներում երկու նկարիչների գործերից կարելի է հանդիպել բազմաթիվ արտատպումների։ Վերատպություններ կան նաեւ ծնունդով եգիպտահայ Տիգրան Փոլատից, որը, աշակերտելով էդգար Շահինին, ոչ միայն ֆրանսիայում, այլեւ ողջ Եւրոպայում ձեռք էր բերել նրբաճաշակ, «սեպհական տոնմիկ ոճն ունեցող» արվեստագետի հատկանիշներ՝ իր մասնագիտական բարձր հատկանիշներով կանգնելով ժամանակի հայ եւ եւրոպացի լավագույն նկարիչների շարքում։ Նրա փորագրանկարներով են նկարազարդվել Անատոլ ֆրանսի «Սենտ Քլեոի ջրհորը», Պիեռ Շենի «Առնետի հուշատետրը», Լաֆոնտենի «Առակաների» ժողովածուն եւ այլ գրքեր, որոնցում «ան ցոյց տուած է նրբախոյզ տաղանդ մը, ըմբռնողական ճկուն միտք մը եւ արտայայտման ձիրքեր ու շնորհն ու փափկութիւնը զսպուած կորովի մը կը միանան»³⁶, գրում է Զոպանյանը։ Շատ արվեստագետներ են նկարազարդել Լաֆոնտենի այդ գիրքը, սակայն, ըստ խմբագրի, պարզվում է, Փոլատին է մասնավորապես հաջողվել առակաների դերակատար կենդանիներին պատկերել այնպես, որ նրանք իրենց դեմքով, հագուստով եւ հոգով հարազատորեն խորհրդանշեն մարդկային այն կերպարներին, որոնց այլաբանորեն փոխարինում են։ Իր բնութագրումները Զոպանյանը լրացնում եւ հաստատում է ֆրանսիական մամուլի էջերում նկարչի մասին բնորոշումներով, ինչպես նաեւ գրքի առաջաբանի հեղինակ, Ֆրանսիայի գիտությունների ակադեմիայի անդամներից մեկի

³⁵ Տե՛ս ԶՕՊԱՆԵԱՆ Ա., Երուանդ Մանուէլեան եւ էտկար Շահին «Անահիտ», Փարիզ, 1948, օգոստ.-դեկտ., թիւ 2, էջ 8։ Նույն տեղում տե՛ս նաեւ օտարազգի արվեստաբանների գնահատականները է. Շահինի արվեստի մասին, ԶՕՊԱՆԵԱՆ Ա., Երուանդ Մանուէլեան եւ էտկար Շահին «Անահիտ», Փարիզ, 1948, օգոստ.-դեկտ., թիւ 2, էջ 9–11։

³⁶ ԶՕՊԱՆԵԱՆ Ա., Տիգրան Փոլատ, «Անահիտ», Փարիզ, 1929, սեպտեմբեր-հոկտեմբեր, թիւ 3, էջ 87։

«մեծարժեք» գնահատականներով³⁷, որոնք թարգմանել է ինքը: Օրինակ՝ «L'Europe Nouvelle» շաբաթաթերթում արվեստի տեսաբանը գրում է. «Եւ ինչ անթերի փորագրիչ, այս Փօլատը: Կը վերգտնենք հոս Մուկի մը յուշագրին ճարտարութիւնները, գիւտերը, փափկութիւնները: Մէկ խօսքով՝ շատ գեղեցիկ գիրք մըն է ասիկա, լաւագոյններէն մին, եթէ ոչ լաւագոյնը՝ այս տարեվերջին»³⁸: Դժվար չէ գուշակել Չոպանյանի միտքը. ֆրանսիական գեղարվեստական քննադատության որակումներով նաեւ հաստատել Փոլատի փորագրանկարչական արվեստի տեղը եւրոպական կերպարվեստի զարգացման մակարդակում:

Ճանաչողական, ինչպես եւ գիտական մեծ արժեք ունեին նաեւ «Անահիտում» տպագրված այն հոդվածները, որոնցում ցույց էր տրվում հայերի՝ տարբեր ժամանակներում աշխարհի զանազան երկրների գեղարվեստական խոսքում ունեցած դերը: Դրանցում ընդգծվում են ոչ միայն հայոց գեղարվեստական մտքի համաշխարհային առնչությունները, այլեւ հայկական ոճի առանձնահատկությունները³⁹:

Հանդեսի արվեստի բաժնին աշխատակցում էին հայ եւ համաշխարհային մշակույթի բազմաթիվ ականավոր ու պատկառելի դեմքեր, ինչպես, օրինակ, գրող, գրականագետ, արվեստաբան Արամ Երեմյանը (Երեւան), որի հանրամատչելի, տեղեկատվական հոդվածներն ավելի հաճախ «Հայաստանի նկարիչները» (նաեւ՝ «Խորհրդային Հայաստանի նկարիչները») ընդհանուր խորագրով արտասահմանի հայությունը հակիրճ ներկայացնում էին տաղանդավոր նկարիչներ Մարտիրոս Սարյանի⁴⁰, Գաբրիել

³⁷ Տէս ԼՈՒԻ ՊԱՐԹՈՒ, Պ. Ժան տը Լա Ֆօնթէնի ստուերին, դժխքին մէջ՝ Եղիւսէան դաշտերը, «Անահիտ», Փարիզ, 1929, սեպտեմբեր–հոկտեմբեր, թիւ 3, էջ 98:

³⁸ Ա. ՉՕՊԱՆԵԱՆ, Տիգրան Փօլատ, «Անահիտ», Փարիզ, 1929, սեպտեմբեր–հոկտեմբեր, թիւ 3, էջ 90:

³⁹ Տէս Ա. ՍԱԳԸՋԵԱՆ, Հայերու գեղարուեստական գործունէութիւնը Իկոնիոյ եւ Կ. Պոլսոյ սուլթաններու օրով (շարունակելի), «Անահիտ», Փարիզ, նոյեմբեր 1932 – ապրիլ 1933, թիւ 3–6, էջ 21–28: Ա. ՍԱԳԸՋԵԱՆ, Հայերու գեղարուեստական գործունէութիւնը Իկոնիոյ եւ Կ. Պոլսոյ սուլթաններու օրով (շար.), Փարիզ, 1933, յուլիս–սեպտեմբեր, թիւ 1–2, էջ 26–36 (մնացեալը՝ յաջորդ թիւով): Ա. ՍԱԳԸՋԵԱՆ, Հայերու գեղարուեստական գործունէութիւնը Իկոնիոյ եւ Կ. Պոլսոյ սուլթաններու օրով (շար. եւ վերջ), Փարիզ, 1933, հոկտեմբեր–դեկտեմբեր, թիւ 3–4, էջ 32–36: ՊՐՈՆՆԻՍԼԱՎԱ ՎՈՒՅՉԵԲ ՔԷՕՓՐԻԼԵԱՆ, Լեհաստանի հայ պատմական յիշատակարաններու ցուցահանդէսը, «Անահիտ», Փարիզ, նոյեմբեր 1932 – ապրիլ 1933, թիւ 3–6, էջ 38–53:

⁴⁰ Տէս Ա. ԵՐԵՄԵԱՆ, Հայաստանի նկարիչներ. 1.– Մարտիրոս Սարեան, «Անահիտ», Փարիզ, 1930, մայիս–յունիս, թիւ 1, էջ 20–22: Ի դեպ՝ նույն համարի 21-րդ էջում տպագրված է Ա. Չոպանյանի դիմանկարը «Կենդանագիր Ա. Զ.ի» (Փարիզ, 1927). Նկար՝ Մարտիրոս Սարեան:

Գյուրջյանի⁴¹, Սեդրակ Առաքելյանի⁴², Անուշ Սաֆինյանի⁴³, Հակոբ Կոչոսյանի⁴⁴, Վահրամ Գալֆեճյանի⁴⁵, Ստեփան Աղաջանյանի⁴⁶, Նղիշ Թադեոսյանի⁴⁷, «Կովկասահայ առաջին արձանագործուհի» Այծեմնիկ Ուրարտու Քոչարյանի⁴⁸ եւ այլ արվեստագետներին՝ կից վերատպելով նրանց նշանակալից գործերից բազմաթիվ նմուշներ։ Հստամենայնի ուշագրավ են նաեւ Ա. Երեմյանի՝ Նոր Զուղայի նկարչական արվեստին նվիրված հոդվածները՝ բազմաթիվ որմնանկարների արտատպումներով⁴⁹։

Աշխատակիցների թվում էին նաեւ անվանի հայագետ, արվեստաբան Գարեգին արքեպիսկոպոս Հովսեփյանը (Փարիզ, էջմիածին)⁵⁰, Գեղամ

նի» մականորությամբ. տես Ա. Երեմյան, Հայաստանի նկարիչներ. 1.— Մարտիրոս Սարեան, «Անահիտ», Փարիզ, 1930, մայիս—յունիս, թիւ 1, էջ 23։

⁴¹ Տես Ա. Երեմյան, Հայաստանի նկարիչներ. 2.— Գաբրիէլ Գիւրջեան, «Անահիտ», Փարիզ, 1930, յուլիս—օգոստոս, թիւ 2, էջ 24—25։

⁴² Տես Ա. Երեմյան, Խորհրդային Հայաստանի նկարիչները. 3.— Սեդրակ Առաքելեան, «Անահիտ», Փարիզ, 1930, սեպտ.—հոկտ., թիւ 3, էջ 16։

⁴³ Տես Ա. Երեմյան, Խորհրդային Հայաստանի նկարիչները, 4.— Անուշ Սաֆինեան, «Անահիտ», Փարիզ, յունուար—ապրիլ, թիւ 5—6, էջ 63—65։

⁴⁴ Տես Ա. Երեմյան, Խորհրդային Հայաստանի նկարիչները, 4. Յակոբ Կոչոսյան, «Անահիտ», Փարիզ, 1931, մայիս—օգոստոս, թիւ 1—2, էջ 7։

⁴⁵ Տես Ա. Երեմյան, Խորհրդային Հայաստանի նկարիչները. Վահրամ Գալֆեճեան, «Անահիտ», Փարիզ, 1932, յուլիս—հոկտեմբեր, թիւ 1—2, էջ 27։

⁴⁶ Տես Ա. Երեմյան, Հայաստանի նկարիչները. Ստեփան Աղաջանեան, «Անահիտ», Փարիզ, 1932, նոյեմբեր 1932 — ապրիլ 1933, թիւ 3—6, էջ 14։

⁴⁷ Տես Ա. Երեմյան, Ե. Թադեոսեան, «Անահիտ», Փարիզ, 1935, յունուար—փետրուար, թիւ 1—2, էջ 17—22։ Նույն համարում Ե. Թադեոսյանի տաղանդը գնահատել է նաեւ Գարեգին արքեպիսկոպոս Հովսեփյանը. տես ԳԱՐԵԳԻՆ ԱՐՔ. ՅՈՎՍԷՓԵԱՆ, Նղիշ Թադեոսեանի էտիւդների ցուցահանդէսը, «Անահիտ», Փարիզ, 1935, յունուար—փետրուար, թիւ 1—2, էջ 23—28։

⁴⁸ Տես Ա. Երեմյան, Արձանագործ Այծեմնիկ Ուրարտու Քոչարեան, «Անահիտ», Փարիզ, 1936, յունիս—օգոստոս, թիւ 4, էջ 58—62։

⁴⁹ Տես Ա. Երեմյան, Նկարիչ Մինասի կեանքի եւ ստեղծագործութեան հիմնական գծերը (մնացեալը՝ յաջորդ թիւով), «Անահիտ», Փարիզ, 1938, մայիս—օգոստոս, թիւ 4, 1938, էջ 32—60։ Ա. Երեմյան, Նկարիչ Մինասի կեանքի եւ ստեղծագործութեան հիմնական գծերը (շար. եւ վերջ), «Անահիտ», Փարիզ, 1938, սեպտ.—դեկտեմբեր, թիւ 5—6, էջ 44—63։ Ա. Երեմյան, Նորագիւտ էջեր Նոր Զուղայի որմնանկարչութիւնից, «Անահիտ», Փարիզ, 1939, յունուար—փետրուար—մարտ, թիւ 1—2, էջ 24—32։ Ա. Երեմյան, Փշրանքներ Նոր Զուղայի Աէֆէլեան արուեստից, «Անահիտ», Փարիզ, 1948, յունուար—յուլիս, թիւ 1, էջ 23—25։

⁵⁰ Տես Գ. ՅՈՎՍԷՓԵԱՆ, Լեւոն Գ.ի սաղմոսարանի մանրանկարչութիւնը, «Անահիտ», Փարիզ, 1930, յուլիս—օգոստոս, թիւ 2, էջ 5—6։ Գ. ՅՈՎՍԷՓԵԱՆ, Սեւանի Առաքելոց վանքին հարաւային դուռը, «Անահիտ», Փարիզ, 1932, յունուար—յունիս, թիւ 5—6, էջ 25—41։ Գ. ՅՈՎՍԷՓԵԱՆ, Նղիշ Թադեոսեանի էտիւդների ցուցահանդէսը, «Անահիտ», Փարիզ, 1935, յունուար—փետրուար, թիւ 1—2, 1935, էջ 23—28։ Գ. ՅՈՎՍԷՓԵԱՆ, էջմիածնի մեծ խորանի ասեղնագործ վարագոյրը, «Անահիտ», Փարիզ, 1935, մարտ—մայիս, թիւ 3—4, էջ 20—24։

հանամիրյանը (Նյու Յորք)⁵¹, նկարիչ, արվեստաբան Ռափայել Շիշմանյանը (Փարիզ)⁵², երաժշտագետ Աշոտ Պատմագրյանը (Փարիզ)⁵³, պատմաբան, բանասեր, արվեստաբան Հարություն Քյուրդյանը (Ուիչիտո, ԱՄՆ)⁵⁴, արվեստաբան, արեւելագետ Արմենակ Սազրզյանը (Կոստանդնուպոլիս)⁵⁵, ֆրանսահայ նկարիչ Զարեհ Մութաֆյանը⁵⁶ եւ շատ ուրիշներ:

Ուշագրավ է, որ «Անահիտ» խմբագիրը թարգմանաբար հայ արվեստի մասին տպագրում է նաեւ օտարազգի հեղինակների ուսումնասիրություններ, հոդվածներ կամ հատվածներ դրանցից՝ ձգտելով հատկապես նրանց միջնորդությունը եւ հեղինակությունը հաստատել մեր մշակույթի ինքնատիպությունը, ինքնուրույնությունն ու վաղնջականությունը, ինչպես նաեւ գեղարվեստական բարձր ճաշակի արտահայտությունը:

⁵¹ Գ. ԽԱՆԱՄԻՐԵԱՆ, Մելգոն Քէլապաճեանի արուեստը «Անահիտ», Փարիզ, 1930, յուլիս-օգոստոս, թիւ 2, էջ 65-72:

⁵² ՏԵՆ Ռ. ՇԻՇՄԱՆԵԱՆ, Անթուան Պուրտէլ (վերջը՝ յաջորդ թիւով), «Անահիտ», Փարիզ, 1930, սեպտ.-հոկտ., թիւ 3, էջ 19-30, Ռ. ՇԻՇՄԱՆԵԱՆ, Անթուան Պուրտէլ (շար.), «Անահիտ», Փարիզ, 1930, նոյեմ.-դեկտ., թիւ 4, էջ 13-20: Ռ. ՇԻՇՄԱՆԵԱՆ, Նկարիչ Վ. Մախոսեան, Անահիտ», Փարիզ, 1937, ապրիլ-յունիս, թիւ 3-4, էջ 69-74:

⁵³ ՏԵՆ Ա. ՊԱՏՄԱԳՐԵԱՆ, Հայ ժողովրդական երգը, «Անահիտ», Փարիզ, 1930, նոյեմ.-դեկտ., թիւ 4, էջ 28-39:

⁵⁴ ՏԵՆ Յ. ՔԻՐՏԵԱՆ, Նիւթեր հայ երաժշտութեան պատմութեան համար. Երաժշտութեան մասին երկու հատուածներ Նախնեաց մատենագրութենէն, «Անահիտ», Փարիզ, 1935, յունուար-փետրուար, թիւ 1-2, էջ 30-34: Յ. ՔԻՐՏԵԱՆ, Նիւթեր հայ գեղարուեստի պատմութեան համար. Իգնատիոս մանրանկարիչ, «Անահիտ», Փարիզ, 1939, ապրիլ-մայիս, թիւ 3, էջ 32-44: Յ. ՔԻՐՏԵԱՆ, Կղեմէս ԺԱ. Պապը եւ Իսրայէլ Օրի, «Անահիտ», Փարիզ, 1947, յուլիս-դեկտեմբեր, թիւ 2, էջ 28-35: Յ. ՔԻՐՏԵԱՆ, Հայ ազատագրական պատմութենէն նոր էջ մը եւ Միքէլանճելօ Քօրայ, «Անահիտ», Փարիզ, 1948, յունուար-յուլիս, թիւ 1, էջ 53-64: Յ. ՔԻՐՏԵԱՆ, Նոր նիւթեր Իսրայէլ Օրիի մասին, «Անահիտ», Փարիզ, 1949, յունուար-յունիս, թիւ 1, էջ 11-22:

⁵⁵ ՏԵՆ Ա. ՍԱԳԸՋԵԱՆ, Մարաջախտ Աւշինի անունով 1274ին գրուած հայերէն Աւետարանին լուսագարդութիւնը (շարունակելի), «Անահիտ», Փարիզ, 1935, հոկտ.-դեկտեմբեր, թիւ 6, էջ 18-26: Ա. ՍԱԳԸՋԵԱՆ, Մարաջախտ Աւշինի անունով 1274ին գրուած հայերէն Աւետարանին լուսագարդութիւնը (շար. եւ վերջ), «Անահիտ», 1936, յունուար-մարտ, թիւ 1-2, էջ 4-13: Ա. ՍԱԳԸՋԵԱՆ, Յիշատակներ Կոստանդնուպոլսէն (շարունակելի), «Անահիտ», Փարիզ, 1936, սեպտ.-հոկտ., թիւ 5-6, էջ 10-17: Ա. ՍԱԳԸՋԵԱՆ, Յիշատակներ Կ. Պոլսէն. Բ. (շարունակելի), «Անահիտ», Փարիզ, 1937, յունուար-մարտ, թիւ 1-2, էջ 33-40: Ա. ՍԱԳԸՋԵԱՆ, Յիշատակներ Կ. Պոլսէն (շար. եւ վերջ), «Անահիտ», Փարիզ, 1937, ապրիլ-յունիս, թիւ 3-4, էջ 34-42: Ա. ՍԱԳԸՋԵԱՆ, Հայկական գորգեր, «Անահիտ», Փարիզ, 1939, յունուար-փետրուար-մարտ, թիւ 1-2, էջ 34-36:

⁵⁶ Զ. ՄՈՒԹԱՅԵԱՆ, Նկարչութեան ձգտումները (մնացեալը՝ յաջորդ թիւով), «Անահիտ», Փարիզ, 1938, յունուար-ապրիլ, թիւ 1-3, էջ 51-58: Զ. ՄՈՒԹԱՅԵԱՆ, Նկարչութեան ձգտումները. Բ. (շարունակելի), «Անահիտ», Փարիզ, 1939, յունուար-փետրուար-մարտ, թիւ 1-2, էջ 35-41:

Այսպես, օրինակ, անվանի երաժշտագետ ժյուլեն Թիերսոյի «Encyclopédie de la Musique et Dictionnaire du Conservatoire» աշխատությունից հայ ժողովրդական երաժշտությանը հատկացված հատվածում կարգում ենք. «Քրիստոնէութիւնն ընդգրկող առաջին ժողովուրդներէն մին եղած ըլլալով, ան (հայ ժողովուրդը.— Վ. Ա.) իրեն համար կազմած է եկեղեցական երգեցողութիւն մը այնքան հին, եթէ ոչ աւելի, որքան բիւզանդականն ու հռոմէականը, ու բոլորովին անկախ: ...երաժշտութիւնը ամեն ժամանակ, դարերու ընթացքին, իր բոլոր ձեւերով մշակուած է Հայաստանի մէջ: Հայերը մեծ երգողներ են: Այդ կարողութիւնը այսօր ալ չեն կորսնցուցած»⁵⁷:

Իսկ բյուզանդական երաժշտության հայտնի մասնագետ Պ. Ա. Կասսուբուեի «Հայաստան եւ իր աւանդական արուեստը» հոդվածում հայ հին ու ներկա երաժշտության վերաբերյալ ընդհանուր տեսությունից Չոպանյանը շահեկան է համարում հատկապես այն կարծիքը, որը դարձյալ ընդգծվում է մեր երաժշտության մեղեդայնության յուրահատկությունն ու ճոխությունը⁵⁸:

Հետաքրքիր է նաեւ գերմանացի երաժիշտ-երգահան, ժողովրդական երգերի մասնագետ Ալորիս Մելիշարի հիացական վերաբերմունքը հայ երաժշտության վերաբերմամբ⁵⁹: Զի կարելի չհիշատակել նաեւ Ֆրանսիացի երաժշտագետ Լուի Լալուայի⁶⁰ խանդավառ զմայլանքը հայ ժողովրդական երգով ու երաժշտությամբ: Կոմիտասի՝ 1906 թ. Փարիզում կայացած համերգից հետո մայրաքաղաքի երաժշտական թերթերից մեկում՝ «Le Mercure Musical»-ում, նա ծավալուն հոդված է նվիրում Կոմիտասին՝ արժեւորելով նաեւ հայ ժողովրդական երաժշտությունը, որ, ըստ նրա, «իրապէս ո՛չ եւրոպական է եւ ո՛չ արեւելեան, այլ ունի նկարագիր մը՝ շնորհալի քաղցրութեան, խորաթափանց յուզման եւ ազնուական գորովի: Փափուկ

⁵⁷ ԺԻԼԻԷՆ ԹԻԵՐՍՕ, Հայ երաժշտութիւն, «Անահիտ», Փարիզ, 1929, յուլիս—օգոստոս, թիւ 2, էջ 114:

⁵⁸ ՏԵՆ ԿԱՍՍՈՒԵ, Հայ երաժշտութեան մասին, «Անահիտ», Փարիզ, 1929, սեպտեմբեր, թիւ 3, էջ 121—122:

⁵⁹ ՏԵՆ ԱԼՕՐԻՍ ՄԵԼԻՇԱՐ, Երաժշտական տպաւորութիւններ Հայաստանի միջով ճանապարհորդելիս. Մի էջ հայ ժողովրդական երգի ուսումնասիրութեան համար (Թարգմանութիւն գերմաներէնից «Musikblätter des Anbruch»-էն, № 4, 1927, Vienne), «Անահիտ», Փարիզ, 1930, յուլիս—օգոստոս, թիւ 2, էջ 79—82:

⁶⁰ Լուի Լալուայի կինը դաշնակահարուհի Շուշանիկ Բաբայանն էր՝ հայտնի մանկավարժ Սոֆյա Բաբայանի դուստրն ու փարիզաբնակ հռչակյալ երգչուհի Շուշանիկ Բաբայանի քույրը. տէն Լ. ՍԱՀԱԿՅԱՆ, Կոմիտաս վարդապետը եւ Ֆրանսիական մշակույթը, «Կանթեղ» Գիտական հոդվածների ժողովածու, հտ. 3, 2016, էջ 254:

եւ սակայն որոշ ոլորտումներով մեղեգիներ, ճապուկ ու կենդանի կշռութիւններ, երաժշտութիւն մը որ ամբողջովին սրտէն կը բխդի եւ կը հոսի ինչպէս ջուր մը զով, թափանցիկ ու պայծառ: Արեւ կայ այդ երգերուն մէջ, բայց ոչ Արաբիոյ եւ Պարսկաստանի անապատներուն հրատոշոր արեւը, այլ ոսկեզօծ լույս մը, համակ երկնային, որուն ջերմութիւնը փայփայանք մըն է սարերու սպիտակութեան, անտառներու կանաչին եւ քաղցրակարկաջ առուններու ցոլքերուն»⁶¹:

Իսկ երբ Կոմիտասը համերգ է տալիս Ժնեւում եւ Լոզանում, տեղի թերթերը գրում են. «Հայ երաժշտութիւնը ոչ միայն մարդկային երաժշտութեան մէկ որոշ տարրն է, այլ եւ այնքան գեղեցիկ է ան, որ կրնայ նախանձը շարժել փարթամ Գերմանիային եւ խորոխտ Ֆրանսիային. ան կրնայ մեզի համար առաջնորդ մը ու իտէալ մը հանդիսանալ»⁶²:

«Անահիտը» հայտնի մանկավարժ, երաժշտագետ, երգչուհի, Կոմիտասի մտերմուհի Մարգարիտ Բաբայանի (1874–1968)⁶³ առաջաբանով ու նրա թարգմանութեամբ 1935 թ. հունվար-փետրվարյան համարում տպագրում է նաեւ ռուս (ծագումով գերմանացի) հայտնի երգահան, խմբավար եւ դաշնակահար Թոմաս Հարտմանի (1885–1956) խորունկ ու ծավալուն դասախոսությունը Կոմիտասի մասին՝ կարդացված 1919 թ. Թիֆլիսում: Առաջիններից մեկը, որը բարձր է գնահատել Վարդապետի վաստակը, նրա բարձր ձիրքը եւ անգնահատելի ներդրումը հայկական երաժշտության պատմության մեջ, գրում է. «Այս օրուան երգահանդէս-դասախոսութեան նպատակներից միին է Կոմիտասին ներկայացնել ոչ միայն իբրեւ մի օժտուած երաժիշտ, այլ մի երգահան, որ քանքարի դրոշմն է կրում, եւ որի անունը ոսկի տառերով կ'արձանագրուի հայ երաժշտութեան պատմության էջերին մէջ: —Ես հաւատում եմ Հայ երաժշտութեան ապագային, որովհետեւ մի ազգ, որ ստեղծած է հայ երգը, մի ժողովուրդ, որի ձեռքն է եղած Պարսկաստանի երաժշտական կեանքը (յայտնի է, որ պարսիկ երաժիշտների մեծամասնութիւնը հայեր են

⁶¹ Ա. ՉՊԱՆԵԱՆ, Կոմիտաս Վարդապետ եւ հայ երաժշտութիւնը, «Անահիտ», Փարիզ, 1931, մայիս–օգոստոս, թիւ 1–2, էջ 113:

⁶² Անդ, էջ 114–115:

⁶³ Մարգարիտ Բաբայանի՝ Կոմիտասի հետ մտերմության եւ նրա երկերի ժողովածուի ակադեմիական հրատարակության գործում ունեցած դերի մասին տե՛ս Ն. ՎՈՍՏԱՆԳՅԱՆ, Մարգարիտ Բաբայանը եւ Կոմիտասի երկերի ժողովածուի ակադեմիական հրատարակութիւնը, «Կանթեղ», Երեւան, 2016, № 1, էջ 219–233:

եղած) – մի ժողովուրդ, որ երաժշտական անցեալ է ունեցած, ապագայում աշխարհին պիտի ընծայէ մի շարք մեծ անուններ»⁶⁴։

Ուշագրավ է, որ դասախոսութեան ընթացքին հեղինակը Կոմիտասի մասին իր որակումները խաչաձեւում է ժամանակակիցների գնահատանքի խոսքերով, որոնք առավել ամբողջացնում են մեր մեծ երգահանի դերն ու նշանակությունը։ Այսպես, օրինակ, Հարսումանը գրում է. «Յիշում եմ Պ. Զեբէպինի (ռուս եւ ամերիկացի երգահան, դաշնակահար ու երաժշտության տեսաբան (1899–1977).– Վ. Ա.)⁶⁵ հիացմունքը՝ զննելիս նրա երկը, նրա բացազանշութիւնը՝ «Խնչպէս պիտի ուրախանար Մորիս Րավէլը (Ֆրանսիացի մեծայայտնի երգահան (1875–1937)⁶⁶.– Վ. Ա.), լսելով այս երկերը»⁶⁷։ Ապա հիշատակում է արեւմտյան երաժշտական մշակույթի ամենահեղինակավոր դեմքերի բարձր տպավորությունը (էջմիածնայ համեստ վանականին» եւ նրա արվեստի հանդեպ։

Մարգարիտ Բաբայանի թարգմանությամբ «Անահիտը» հաջորդ տարվա հունվար-մարտյան համարում տպագրել է նաեւ 1919 թ. Թ. Հարսումանի՝ հայ ժողովրդական երաժշտության եւ Կոմիտասի մասին Թիֆլիսում լույս տեսնող ռուսական մի թերթում տպված երկու շահեկան հոդվածները, որոնք լրացնում են նրա նախորդ բանախոսության նյութը⁶⁸։

«Անահիտում» ուշագրավ է Գարեգին Լեւոնյանի՝ երկխոսության ձեւով կառուցված «Մի պտոյտ Երեւանի թանգարաններում» «շահեկան յօդուածը» (խմբ.– Վ. Ա.), որում հեղինակը Վենետիկից ժամանած իր բարեկամ, «հին բանուոր» սինեոր Ֆրանչո (Ֆրանչէսկո) Բիանկիի հետ իբրեւ

⁶⁴ Թոմաս Հարսուման եւ Կոմիտաս Վարդապետ։ Դասախոսութիւն Կոմիտասի մասին կարդացուած Թիֆլիզում 1919 թուին, «Անահիտ», Փարիզ, 1935, յունուար-փետրուար, թիւ 1–2, էջ 75։ Կոմիտասի գործի արժեւորման մասին Թ. Հարսումանի գնահատականների վերաբերյալ մանրամասն տես Ա. ԶԱՔԱՐՅԱՆ, Կոմիտասը Թոմաս Հարսումանի կյանքում եւ գործունեության մեջ, «Պատմաբանասիրական հանդես», Երեւան, 2019, № 3, էջ 23–32։ Հոդվածի վերջում՝ կից, վերահրատարակվել է «Անահիտ» հանդեսում տպագրված հիշյալ դասախոսության նյութը. տես անդ, էջ 33–38։

⁶⁵ Տէս Է. Ա. ARIAS, Alexander Tcherepnin : a bio-bibliography, New York, 1989։

⁶⁶ Տէս Մ. GOSS, Bolero. The Life of Maurice Ravel, Tudor Edition, New York, 1945։

⁶⁷ Թոմաս Հարսուման եւ Կոմիտաս Վարդապետ։ Դասախոսութիւն Կոմիտասի մասին կարդացուած Թիֆլիզում 1919 թուին, «Անահիտ», Փարիզ, 1935, յունուար-փետրուար, թիւ 1–2, էջ 75։

⁶⁸ Տէս Թ. ՀԱՐՏՄԱՆ, Ժողովրդական երգը եւ նրա հաւաքողները, «Անահիտ», Փարիզ, յունուար-մարտ, թիւ 1–2, էջ 22–33։ Հոդվածները տպագրվել են «Закавказское Слово» թերթում. տես Ա. ԶԱՔԱՐՅԱՆ, Կոմիտասը Թոմաս Հարսումանի կյանքում եւ գործունեության մեջ, «Պատմաբանասիրական հանդես», Երեւան, 2019, № 3, էջ 25։

Թե շրջում է Երեւանով ու նրա թանգարաններով եւ իր հյուրին, ուրեմն եւ «Անահիտ» ընթերցողներին հակիրճ ծանոթացնում հայ հին ու միջնադարյան մշակույթին, գրողներից, նկարիչներից ու քանդակագործներից շատերին ու նրանց գործերին, խոսում ռուս եւ հայ նկարիչների ստեղծագործությունների մասին, բնութագրում նրանց արվեստը: Շարադրանքից բացի՝ կան Հովհ. Այվազովսկու, Մարտիրոս Սարյանի, Հակոբ Կոջոյանի, Վարդան Ախիկյանի, Փանոս Թերլեմեզյանի, Եղիշե Թադևոսյանի բազմաթիվ նկարների, Արա Սարգսյանի, Սուրեն Ստեփանյանի եւ Այծեմնիկ Ուրարտու Քոչարյանի քանդակների լուսանկարներ⁶⁹:

«Անահիտում» առանձնահատուկ տեղ էր հատկացվում նաեւ հայ գորգագործության գեղարվեստական ճարտարվեստին ու պատմությանը⁷⁰:

Թատրոնի, երաժշտության, հոգեւոր մշակույթի այլազան բնագավառներին վերաբերող լուրջ ուսումնասիրությունների կողքին «Անահիտում» վերատպվում էին նաեւ իտալական Վերածննդի գործիչներից մինչեւ Ժամանակակից ֆրանսիական գեղանկարչության առաջնակարգ հեղինակների գործերը, ներկայացվում էին մեծ թվով ցուցահանդեսներ՝ հայ եւ համաշխարհային արվեստի կերտվածքների, գեղանկարչական ստեղծագործությունների ու փորագրանկարների, ինչպես նաեւ հոգեւոր եւ աշխարհիկ տարբեր կառույցների լուսանկարներով⁷¹:

«Անահիտում» տպագրված լուսանկարներն ունեցել են սկզբնաղբյուրի նշանակություն, քանի որ նրանցում վավերացված շինությունների մնացորդները, նրանց պատերի ու սյուների որմնանկարները չեն պահպանվել կամ մասամբ են փրկվել կորստից, ինչպես, օրինակ, Երեւանի Սուրբ Պողոս-Պետրոս եկեղեցին⁷², որի կիսափուլ շինվածքի եւ որմ-

⁶⁹ Տէս Գ. ԼԵՆՈՆԵԱՆ, Մի պտոյտ Երեւանի թանգարաններում, «Անահիտ», Փարիզ, 1937, յունուար-մարտ, թիւ 1-2, էջ 1-15: Անդ, ապրիլ-յունիս, թիւ 3-4, էջ 1-16:

⁷⁰ Տէս Յ. ՔԻՒՐՏԵԱՆ, Գորգաշինութիւնը հայոց մէջ (շարունակելի), «Անահիտ», Փարիզ, 1930, սեպտ.-հոկտ., թիւ 3, էջ 67-75: Յ. ՔԻՒՐՏԵԱՆ, Գորգաշինութիւնը հայոց մէջ (Բ. եւ վերջին մաս), «Անահիտ», Փարիզ, 1931, յունուար-ապրիլ, թիւ 5-6, էջ 118-128: Ա. ՍԱԳԸՋԵԱՆ, Հայկական գորգերը ԺԵ.ԷՖ ԺԹ. դար, «Անահիտ», Փարիզ, 1932, յունուար-յունիս, թիւ 5-6, էջ 72-87:

⁷¹ Տէս Մեծ արուեստագէտները. Օնոէ Տօմիէ, «Անահիտ», Փարիզ, 1929, մայիս, թիւ 1, էջ 33-35: Նաեւ Հայ հին արուեստ, «Անահիտ», Փարիզ, 1929, մայիս, թիւ 1, էջ 56: Ա. ՉՕՊԱՆԵԱՆ, Լվովի հայկական մայր եկեղեցին եւ Յովսէփ Թէոտորովիչ արքեպիսկոպոսին կատարած գործը, «Անահիտ», Փարիզ, 1929, նոյեմբեր-դեկտեմբեր, թիւ 4, էջ 44-56 եւ այլն:

⁷² Այն քանդակ է 1931 թվականին: Քանդակու որոշումը՝ այդ տարածքի վրա հետագայում մեծ շինություն կառուցելու նպատակով, տրվել է նաեւ պրոֆեսոր Նիկողայոս Մառի սխալ ու հապճեպ կարծիքի հետեւությամբ: Նա հայտարարել էր, թե իբրեւ եկեղեցին գեղարվեստական

նանկարների ուսումնասիրության շնորհիվ, ինչպես հեղինակն է գրում, «Երեւան կը յայտնուի իբր հին եւ մշակոյթ ունեցող հայաքաղաք մը... եւ այսպէս քանդուող Պօղոս-Պետրոս եկեղեցին ցոյց կուտայ, որ Երեւանի մէջ 5–6րդ դարերուն կար ճարտարապետական նկատելի կերտուածք, քանդակագործութեան նմոյշներ, ու կը հաստատուի նաեւ ուրիշ տեղերէ միայն աւանդութեամբ ծանօթ՝ նկարչութեան անժխտելի (նիւթապէս, մինչեւ մեզի հասած նմոյշներով) գոյութիւնը հոն»⁷³:

«Անահիտ» շուրջ համախմբված թե՛ հայ, թե՛ օտարազգի արվեստաբան-գիտնականների՝ տպագրած տեսական դրույթներն ու գեղագիտական հայացքները, նորահայտ երեւոյթների վերլուծական գնահատականներն ու ուսումնասիրություններն անշուշտ պետք է նպաստեն եւ հարկավ օժանդակել են մեզանում արվեստաբանական մտքի զարգացմանն ու առաջընթացին, ընթերցողին դաստիարակել գեղեցիկի գեղարվեստական գնահատման եւ արժեւորման ունակութեամբ:

ՀԻՄՆԱԲԱՌԵՐ

«Անահիտ», Արշակ Չոպանյան, գեղարվեստ, արվեստագետ, քրոնիկ, բանախոսություն, ցուցահանդես, թարգմանություն, հայրենիք-սփյուռք:

РЕЗЮМЕ

В статье рассматриваются художественное и научное содержание второго периода издания журнала «Анаит» (Париж, 1929–1941; 1946–1949). В ней представлены многочисленные выдающиеся деятели армянской и мировой культуры, сотрудничавшие с этим периодическим изданием, с особым вниманием к упоминаниям армянского искусства.

ու պատմական տեսակետից որեւէ արժեք չի ներկայացնում. այդ մասին տե՛ս Յ. ՔԻՐՏԵԱՆ, Հայ գեղարուեստի պատմութեան համար. Նորագիւտ հին որմնանկարներ Երեւանի Սուրբ Պօղոս-Պետրոս եկեղեցւոյն, «Անահիտ», Փարիզ, նոյեմբեր 1932 – ապրիլ 1933, թիւ 3–6, էջ 63:

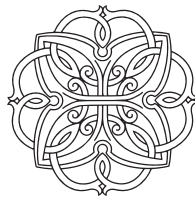
⁷³ Յ. ՔԻՐՏԵԱՆ, Հայ գեղարուեստի պատմութեան համար. Նորագիւտ հին որմնանկարներ Երեւանի Սուրբ Պօղոս-Պետրոս եկեղեցւոյն, «Անահիտ», Փարիզ, նոյեմբեր 1932 – ապրիլ 1933, թիւ 3–6, էջ 62:

Редактор «Анаит» Аршак Чопанян рассматривал искусство как нечто, стоящее выше политических и социальных конфликтов. Он видел в нём мощную объединяющую силу для цивилизованных народов и, что особенно важно для армянского народа, средство обеспечения жизнеспособности и выживания. Журнал ставил перед собой задачу способствовать культурным связям между армянской диаспорой и родиной, уделяя равное внимание творческим процессам как в среде диаспоры, так и среди армян, проживающих в Армении, включая новых, только начинающих художников. Популяризация армянского искусства осуществлялась не только посредством переводов историко-критических работ европейских авторов, восхищавшихся как древним, так и современным армянским искусством, но и через раскрытие международных связей армянского художественного гения. В обзорах журнала подчёркивались уникальные черты армянского искусства, его место на мировой художественной сцене и уровень его развития. «Анаит» также освещал роль армян в художественных процессах разных стран и исторических эпох, подчёркивая как глобальное влияние армянской художественной мысли, так и уникальные особенности армянского стиля. Значимость журнала «Анаит» проявляется в его роли как в представлении миру богатого культурного наследия Армении, так и в знакомстве армянских читателей с мировым искусством и художественными направлениями. Это влияние особенно заметно, учитывая широкую географию распространения журнала, особенно в регионах с многочисленными армянскими общинами. Одной из ключевых задач «Анаит» также являлось продвижение искусства советской Армении, с чем журнал блестяще справился, став важным звеном в его популяризации и осмыслении.

SUMMARY

This article examines the artistic and scholarly content of the second period of the *Anahit* journal's publication (Paris, 1929–1941; 1946–1949). It presents numerous prominent figures from Armenian and global culture who contributed to this periodical, with particular attention to references to Armenian art. The editor of *Anahit*, Arshak Chopanyan, regarded art as an entity that transcends political and social conflicts. He perceived it as a powerful

unifying force for civilized nations and, of particular significance for the Armenian people, as a means of ensuring cultural vitality and survival. The journal sought to foster cultural ties between the Armenian diaspora and the homeland, dedicating equal attention to the creative processes both within the diaspora and among Armenians residing in Armenia, including emerging artists. The promotion of Armenian art was achieved not only through translations of historical and critical works by European authors who admired both ancient and modern Armenian art but also by revealing the international connections of Armenian artistic heritage. The journal's reviews underscored the distinctive characteristics of Armenian art, its position within the global artistic landscape, and its level of development. *Anahit* also explored the role of Armenians in artistic movements across various countries and historical periods, emphasizing both the global impact of Armenian artistic thought and the unique features of the Armenian style. The significance of *Anahit* lies in its dual role: presenting Armenia's rich cultural heritage to the world and acquainting Armenian readers with international art and artistic trends. This influence is particularly evident considering the magazine's extensive distribution, especially in regions with significant Armenian communities. One of the key objectives of *Anahit* was also the promotion of Soviet Armenian art, a task in which the journal excelled, serving as a crucial platform for its dissemination and intellectual engagement.





ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՊԱՏՄԱՍՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԺԱՌԱՆԳՈՒԹՅԱՆ ՆԵՐԿԱՅՈՒԹՅՈՒՆԸ ԻՏԱԼԻԱՅԻ ՀՅՈՒՄԻՍՈՒՄ. ՄԻԼԱՆԻ ՀԱՅ ԱՌԱՔԵԼԱԿԱՆ ՍԲ ՔԱՌԱՍՈՒՆ ՍԱՆԿԱՆՑ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՃԱՐՏԱՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ՁԵԲԱԳՈՅԱՑՈՒՄԸ Ի. ՂԱՐՈՒՄ՝

ՀԱՄԱՌՈՏԱԳԻՐ

Հոգվածում քննության են առնվում Հյուսիսային Իտալիայում հայերի ներկայության ժամանակագրական փուլերը, նյութի հետ կապվող պատմամշակութային եւ փաստացի վկայությունները՝ արձանագրություններ, մետաղադրամներ, չափածո տողեր, ինչպես նաեւ հայ եւ իտալացի գիտնականների՝ հայ-իտալական ճարտարապետական առնչություններին վերաբերող հետազոտությունները:

Ուսումնասիրությունը կատարված է պատմափաստագրական եղանակով: Հայերի հայտնվելը Լոմբարդիայում դիտարկվում է որպես հետագա ներգաղթը խթանող նախապայման: Հոգվածի գիտական խնդիրն է մեկտեղել եւ վավերացնել Ի. դարասկզբի այդ գաղթային հոսքերի արդյունքում Միլանում առաջացած հայապատկան կամ հայկականությանն առնչվող որոշ կառույցներ: Քննարկվում է դրանցից կարեւորագույնը՝ Միլանի հայկական առաքելական Սուրբ Քառասուն մանկունք եկեղեցին, որն իր տեսակի մեջ միակն է Իտալիայում:

Շինությունը վերլուծության է ենթարկվել փաստագրորեն՝ Ի. դարի պատմական իրադարձությունների հետնախորքի վրա, հնչեցվել է նրա կառուցման հետ կապված հասարակական արձագանքը: Դիտարկվել են կառույցի՝ միջնադարյան հայկական եկեղեցաշինությանը բնորոշ կա-

* Ստացվել է՝ 5.04.2024, գրախոսվել է՝ 10.04.2024: Էլ. հասցե՝ lusarx66@gmail.com:

ռուցվածքային սկզբունքները, միջավայրին ներդաշնակեցնելու ճարտարապետական եւ գեղագիտական ձեւակերտումները:

ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ

Հայերի եւ Միլանի առնչության վերաբերյալ պահպանվել են բազմաթիվ տեղեկություններ: Դեռեւս Բ. դարում Հռոմի կայսեր Մարկոս Ավրելիանոսը, ի նշանավորումն հայերի եւ պարթեւների դեմ տարած հաղթության, մետաղադրամ է հատում, որի երեսին իրեն անվանում է հայերի կամ Հայաստանի թագավոր²: Այս հիշատակությունը պահպանվել է Միլանի Սան Լորենցո եկեղեցու վիմագիր արձանագրության մեջ³: Եւս մի պատմական իրողություն. Լոմբարդիայի Պավիա քաղաքի եպիսկոպոս, բանաստեղծ Էննոկիոյի չափածո երկում գտնում ենք վկայություն մի հայի մասին, որն իր անժամանակ նահատակված որդու հիշատակին Ուշելլո կոչված մի վայրում, հավանաբար Պավիայի կամ Միլանի շրջանում, մկրտարան է կառուցում⁴: Ատիլո Պրակկին իր՝ կաթողիկոսներից (կաթոլիկներից) Մայր տաճարների (դոմոնների) վերածված եկեղեցիներին վերաբերող ուսումնասիրության մեջ ենթադրում է, որ Միլանի Դոմոնյի մեջ նախքան Ժ. դարը եղել է սրբավայր՝ նվիրված Լոմբարդիայում մեծ հեղինակություն վայելող Սուրբ Վլաս Հային⁵: Հյուսիսում նա հռչակված էր որպես ուխտավորների, հալածյալների, հիվանդների հովանավոր, որին վերագրվում է բազմաթիվ հիվանդանոցների բացումը: Սուրբ Վլասին եւ նրան նվիրված եկեղեցու մասին ուսումնասիրության պատմությունը Վ. Փամբակյանը համարում է հայ համայնքի եւ հայ վանականների գործունեության ամենավառ ապացույցը⁶:

Հայ վանականների ազդեցիկ ներկայությունը առհասարակ Իտալիայում, մասնավորապես Միլանում, Հյուսիսային մայրաքաղաքում առաջացրել են առանձնակի հետաքրքրություն թե՛ հայերենի, թե՛ հայագիտության նկատմամբ: Հետաքրքիր է, որ ԺԷ. դարասկզբին Իտալացի հասա-

² Խ. ՄՈՒՇԵՂՅԱՆ, Հայաստանի դրամական գանձերը, Երևան, 1973, էջ 101:

³ ՏԷՄ A. CERESA MORI, Le colonne di San Lorenzo, storia e restauro di un monumento, Modena, 1989, էջ 23, 48:

⁴ ՏԷՄ P. TOESCA, La pittura e la miniature in Lombardia, dai piu antichi monumenti alla meta del Quattrocento, Milano, 1913, էջ 9:

⁵ ՏԷՄ A. PRACCHI, La cattedrale antica di Milano, Roma-Bari, 1996, էջ 350–355:

⁶ ՏԷՄ V. PAMBAKIAN, Testimonianze della presenza Armenia nel Milanese, էջ 190:

րակության համար Կարգինալ Ֆեդերիկոն կազմակերպել է հայերենի եւ հայագիտության դասեր⁷:

Ի. դարասկզբի մեկ այլ գիտնական՝ Պիետրո Տոեսկան իր ուսումնասիրություններում հաստատում է Միլանի եւ շրջակա տարածաշրջանի ճարտարապետական առնչությունը հայ արվեստի հետ՝ զուգահեռներ տանելով հայկական եկեղեցիների միջնադարյան գավիթների եւ Միլանից ոչ հեռու գտնվող Կազալե Մոնֆերրատիի Սանտ Եւազիո եկեղեցու (Ը. դար) նախամուտքի ճարտարապետական լուծումների միջեւ: Այդ հարցին անդրադարձել է նաեւ մեր օրերի հետազոտող Կարլո Տոսկոն⁸: Խոսքը վերաբերում է Պյեմոնտի համար բացառիկ օրինակին՝ եկեղեցու ներսում առկա գավիթին: Նույնիսկ կա ենթադրություն այն մասին, որ եկեղեցու ճարտարապետը եղել է գերեվարված սարացին (արեւելքցի) [նկ. 1]:

Հայ-իտալական ճարտարապետական առնչությունների շրջանակում բազմաթիվ են թե՛ հայ եւ թե՛ իտալացի գիտնականների ուսումնասիրությունները: Լոմբարդիայի տարածաշրջանում առավել արժանի է հիշատակման Ս. Զեւահիրջյանի՝ Միլանի կենտրոնագմբեթ խաչածեւ եկեղեցիների տեսակին պատկանող Սան Սատիրո եկեղեցու՝ հայկական ճարտարապետությունից ազդվելու հանգամանքը⁹: Կլաուդիա Բոնարդին եւս գտնում է, որ ԺԱ. դարի Միլանի հանրահայտ Սան Սպիրիտո եկեղեցին կապված է հայերի անվան հետ¹⁰: Այս պնդման հավանականությունը կարելի է տեսնել կրոնական իրադարձությունների հաջորդականության մեջ. ԺԱ. դարի կեսերին իր վաթսուն հետեւորդների հետ Միլան է այցելում մի հայ հոգեւորական: Նրանց տրամագրվում է Սուրբ Դիոնիսիոս եկեղեցին¹¹, որը տեւական ժամանակ նպաստում է համայնքային կյանքի կազմակերպմանը¹²: Ըստ պատմագրության՝ Միլանում եկեղեցական արարողություններին հայ վանականների մասնակցությունը հիշատակ-

⁷ Sէս G. BOLEGNESI, Milan et les Armenians, Atti del terzo Simposio internazionale di arte armena, Centro Studi e Documentazione della Cultura Armena, Milano, Venezia, San Lazzaro 1981, էջ 63:

⁸ Sէս C. TOSCO, L' arte armena a Milano, nuove ipotesi sui contatti tra Oriente e Occidente, Gli Armeni lungo le strade d'Italia, Atti del Convegno Internazionale, 1997, La Morra, 2013, էջ 94:

⁹ Sէս S. DJEVAHIRJIAN, Les reminiscences, de l'architecture armenienne en Occident, Bazmavep, CXXXIV, 1976, էջ 157–159, 268–289:

¹⁰ Sէս C. BONARDI, Roma–Armenia, Vaticano, 1999, էջ 223:

¹¹ Sէս L. ZEKIAN, Le Colonne Armene del Medio Evo in Italia e le realazioni culturali italo-armene, Atti del Terzo Simposio internazionale di arte Armena, Milano, Venezia, San Lazzaro, 1984, էջ 47:

¹² Sէս C. BONARDI, Roma–Armenia, Vaticano, 1999, էջ 223:

վում է դեռևս 1348 թվականից¹³, իսկ արդեն նույն դարավերջում հայերն իրենց արարողություններն անցկացրել են Միլանի Սուրբ Հովհաննես Մկրտիչ եկեղեցում, որ կրել է Կոզմա եւ Դամիանո սրբերի անունները: Եկեղեցին գոյություն ուներ մինչև 1920 թ., որից հետո քանդվել է [նկ. 2]:

Հայկական հետք տեսանելի է նաև Միլանից ոչ հեռու գտնվող Պավիա քաղաքի Սանտա Զուստինա եկեղեցում, որը գործում էր մինչև 1799 թվականը, երբ Նապոլեոնը հրամայում է սահմանափակել հոգևոր կառույցների գործունեությունը¹⁴: Դիտելի է, որ 1755 թվականին Անտոնիո Զուգեպպե Սասսոն Միլանի Ամբրոսյան միաբանության պատմությունը շարադրելիս օգտվել է Միլանի հայկական եկեղեցում պահպանված՝ 1467 թ. թվագրված քաղաքի ամենահին քարտեզից: Այս եւ հարակից տեղեկություններից պարզ է դառնում, որ ԺԸ. դարի կեսերին Միլանում գործել է հայկական համայնք՝ սեփական եկեղեցիով, մեծ ու հարուստ գրադարանով, որի պահոցներում տեղ էին գտել քաղաքի պատմության հետ առնչվող կարեւոր փաստաթղթեր¹⁵:

ՀԻՄՆԱԿԱՆ ՄԱՍ

Ի. դարն ազդարարվեց Իտալիայում հայերի բնակեցման նոր ալիքով, ինչն ուներ իր պատմաքաղաքական պատճառները: Մեկ հարյուրամյակի ընթացքում Միլանում Հայկական ներկայության մեծ աճ է արձանագրվում: Ի. դարասկզբի փոքրիկ գաղութը՝ կազմված մանածագործության ոլորտում գործող մի քանի վաճառականներից, անընդհատ հարստանում է նոր մարդկանցով՝ փախստականներով, ընտանիքներով, մասնագետներով, որբերով: 1950 թ. համայնքը օրինականացվում է եւ ձեռք է բերում մի քանի ներկայանալի գույք քաղաքային հյուսվածքի ներսում: Միլանի քարտեզի վրա կարմիրով նշված են քաղաքի հայկական հիմնական ներկայությունները Ի. դարում [նկ. 3]՝ via Gommelli, եկեղեցի (1958 թ.) [նկ. 4] (Ի. դարի առաջին կեսին Միլանում հայերը կրոնական արարողություններ էին կատարում Սուֆերինո անգլիական եկեղեցում: 1951 թ.

¹³ Թ. ՎՐԳ. ԽԱՉԱՏՐՅԱՆ, Իտալիայի պատմական հայկական եկեղեցիները, Իտալիայի հայ սրբերը, նշանավոր հայերը, վարդապետական թեզ, անտիպ, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, 2015, 92 էջ:

¹⁴ SÉu P. MONTONATI, Le chiese scomparse di Pavia dentro le mura, -<http://paviafree.it/storia-le-chiese-scomparse-di-pavia-dentro-le-mura-2-parte.html>

¹⁵ Թ. ՎՐԳ. ԽԱՉԱՏՐՅԱՆ, նշ. աշխ.:

հունվարի 14-ին օրհնվում է հայկական եկեղեցու շինարարության սկիզբը ազդարարող առաջին քարի տեղադրումը Carducci փողոցի վրա, սակայն հետո տեղափոխվում է Gommelli փողոց), «Հայկական տունը» Վելասկա 4 հրապարակի վրա (1953 թ.), Մխիթարյանների ուսանողական նստավայրը Viale Umbria 62 (1925–1932 թթ.) [նկ. 5], Բեռնարդինո Լուինիի խաչքարը Arciologico թանգարանում (1990 թ.) [նկ. 6], Բովիսայի “Armenia Films” Լաբորատորիայի մուտքի կամարը (1916 թ.), La via Armenia, viale Certesa-ի խաչմերուկ դեպի Accursio հրապարակ (1940 թ.)¹⁶:

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՃԱՐՏԱՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ՀԵՏՔԸ ՄԻԼԱՆՈՒՄ

Հայկական Կոլեջ Վիալե - Ումբրիա: Մուսուլինիի կառավարությունը Միլանում հայերին է նվիրաբերում մի մեծ ազնվական շենք, որ շուրջ տասը տարի՝ 1920–1930 թթ. ժամանակահատվածում, մխիթարյան հայրերն օգտագործել են իբրեւ քոլեջ-մանկատուն: Այստեղ ընդունում էին եղեռնից մազապուրծ որբերին եւ արհեստ սովորելու նպատակով Իտալիա տեղափոխված հայ երիտասարդներին: Հաստատությունը համայնքային հանդիպումների եւ միջոցառումների վայր էր: Երբ քոլեջն արդեն չի ծառայում իր հիմնական նպատակին, փակվում է, իսկ շենքը հետագայում վաճառվում է Միլանի ոստիկանությանը:

Հայ տունը Վելասկայի հրապարակում: Երկրորդ համաշխարհայինի նախօրեին Իտալիայում ստեղծվում է Հայոց միությունը, որի կանոնադրությունը պաշտոնապես վավերացնում է Իտալիայի կառավարությունը: Մինչ 1953 թ. Միլանի հայկական համայնքի ամբողջ գործունեությունը՝ հոգեւոր, քաղաքական, մշակութային, անցկացվել է անհատույց տրամադրված կամ վարձակալությամբ տրված տարածքներում: Այդ անհարմար կացությանը վերջ տալու նպատակով ստեղծվում է հատուկ հանձնաժողով, որը պետք է զբաղվեր սեփական տարածք ձեռք բերելու համար դրամային հանգանակության հարցերով: Տարածքը ձեռք է բերվում քաղաքի կենտրոնում, Միլանի տաճարի անմիջական հարեւանությամբ, Վելասկա հրապարակում գտնվող բարձրահարկ շենքի երրորդ հարկում: Հարկաբաժինը ներառում է նիստերի դահլիճ, գրասենյակ, գրադարան, խոհանոց: Այստեղ են անցկացվում ազգային եւ մշակութային միջոցառումներ, զանազան հանդի-

¹⁶ Տե՛ս A. MANOUKIAN, Presenza Armenia in Italia 1915–2000, Cuerini e associati, Milano 2014, էջ 39–41:

պումներ: Մանուկների համար կազմակերպվում են հայերենի դասընթացներ: Իսկ գրադարանում պահվում էին գրքերի հարյուրավոր հատորներ, ամսագրեր, թերթեր, հրատարակություններ Հայաստանից եւ սփյուռքից¹⁷:

Միլանի Սուրբ Քառասուն մանկունք եկեղեցին: Իտալիայի առաքելական հոգեւոր հովվությունը ձեւավորվել է Միլանում 1955 թ., երբ պետական իշխանությունները ճանաչում են իրենց երկրում Հայ Առաքելական եկեղեցու դավանանքին պատկանող հավատացյալների համայնքը եւ թույլատրում են եկեղեցու կառուցումը: Այդ ժամանակահատվածը համընկնում է Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնում ընթացող մի նոր երեւույթի հետ: Վազգեն Առաջին կաթողիկոսի գահակալության տարիները նշանավոր վեցին սփյուռքում եկեղեցաշինության նոր ալիքով: 1915 թվականից, Առաջին եւ երկրորդ աշխարհամարտերից հետո վերջապես ոտքի կանգնած հայկական գաղութները ցանկանում էին ունենալ իրենց հոգեւոր կենտրոնները: Տարբեր մայրցամաքներում կառուցված եկեղեցիները իրենց մկրտությունը ստանում էին Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում՝ ենթարկվելով Մայր Աթոռին առընթեր մասնագիտական ճարտարապետական խորհրդի հատուկ հսկողությանը [նկ. 7]:

Կառուցման նախապատմությունը: Միլանի Հայոց Սուրբ Քառասուն Մանկանց եկեղեցու շինության նախագիծը սփյուռքում կառուցվող եկեղեցիներից առաջինն էր, որ մշակվեց Մայր Աթոռի աջակցությամբ¹⁸: Եկեղեցու նախագծի նախնական մշակումը վստահվել էր նշանավոր ճարտարապետ Ռ. Իսրայելյանին: Ուսումնասիրելով մեր միջնադարյան կոթողները, ինչպես նաեւ հաշվի առնելով այն մշակութային միջավայրը, որտեղ պետք է կառուցվեր ապագա եկեղեցին՝ հեղինակը կիրառում է ավանդական ճարտարապետական լուծումներ, նրանց տալիս նոր մեկնություններ: Հավանաբար, Միլանի քաղաքապետարանում ընդունված կանոնակարգի համաձայն՝ եկեղեցու նախագծմանը մասնակցում է նաեւ իտալացի ճարտարապետ Սուրեանը, եւ շուտով, նախագիծը, որոշ փոփոխությունների ենթարկվելով, իրականացվում է:

Միլանի Սուրբ Քառասուն Մանկանց եկեղեցին կառուցվել է արգենտինահայ Հովհաննես եւ Սարգիս Դիարբեքիրյան եղբայրների նվիրատ-

¹⁷ Sġu G. CASNATI, Gli Armeni in Italia, Presenze armene in Italia. Testimonianze storiche ed architettoniche, Venezia, San Lazzaro, Padova, Museo al Santo, De Luca Edizioni d'Arte, 1990, էջ 36–38:

¹⁸ Վ. ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ, Եկաջք Շինեսցուք, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, 1987, էջ 122:

վուծյամբ: Եկեղեցու շինարարությունը նախորդում է մի գործընթաց, որի ընթացքում եղբայրները նվիրաբերում են իրենց եկեղեցին Միլանի հայկական համայնքին: Հողակտորը գնվել էր քաղաքի կենտրոնում, Carducci փողոցում: Սակայն նախնական ձեւակերպումներից հետո, երբ պաշտոնապես դրվեց առաջին քարը, քաղաքային մարմինները կանգնեցրին շինարարությունը: Պատճառը հայկական ոչ կաթոլիկ եկեղեցու հարեւանությունն էր Միլանի հովանավոր Սուրբ Ամբրոսիոսի եկեղեցուն¹⁹: Բազմաթիվ փորձերից հետո վերջապես վերսկսվում է եկեղեցու շինարարությունը, բայց արդեն Միլանի մեկ այլ շրջանում՝ via Gommelli փողոցում: 1958 թ. սեպտեմբերի 15-ին եկեղեցին օծում է Կոստանդնուպոլսի պատրիարքը: Եկեղեցին նվիրվում է Սուրբ Քառասուն Մանկանց, ի հիշատակ նախաձեռնող եղբայրների ծնողների՝ Զարուհի եւ Մանուկ Դիարբեքիրյանների: Հայկական համայնքը եւ պաշտամունքը պաշտոնապես ճանաչում է Իտալիայի նախագահը, եկեղեցու բակում տեղադրվում է հայկական միջնադարյան խաչքար [նկ. 8]:

Հատակագծային եւ ծավալատարածական հորինվածքը: Սուրբ Քառասուն Մանկանց եկեղեցին պատկանում է կենտրոնագմբեթ եկեղեցիների տեսակին: Եկեղեցին ունի հատակագծային արեւելք-արեւմուտք ուղղությամբ ձգվածություն, գլխավոր մուտքը արեւմտյան կողմից է: Աղոթասրահն արեւելյան կողմում ավարտվում է կիսաշրջանաձեւ Ավագ խորանով: Արտաքինից խորանը նույնպես կիսաշրջանաձեւ է: Խորանի երկու կողմերում հյուսիսային եւ հարավային ավանդատներն են, որոնք արտաքին դռներով հաղորդակցվում են բակի հետ: Ներսում դրանք դռներով կապված են ավագ խորանի հետ: Աղոթասրահից մեկ աստիճան բարձրության վրա, Ավագ խորանի դիմաց է գտնվում Դասը: Դասից դեպի Ավագ խորան բարձրանում են աստիճաններ, ինչով շեշտվում է եկեղեցու ընդհանուր համաչափությունը երկայնական առանցքի նկատմամբ [նկ. 9]:

Աղոթասրահի կենտրոնում են կառուցված քառակուսի հատույթով չորս գմբեթակիր սյուները: Գմբեթակիր քառակուսուց դեպի շրջանաձեւ թմբուկ անցումն իրականացված է առագաստների միջոցով: Գմբեթատակ չորս սյուները դեպի հյուսիսային եւ հարավային պատերը, ինչպես նաեւ դեպի արեւելք եւ արեւմուտք, կամարաձեւ անցումներով կապված են վե-

¹⁹ Տե՛ս A. MANOUKIAN, Presenza Armenia in Italia 1915- 2000, Cuerini e associati, Milano 2014, էջ 39–41:

րոհիշյալ պատերի վրա գտնվող որմնասյուների հետ: Եկեղեցու գմբեթի թմբուկը թե՛ ներքուստ, թե՛ արտաքուստ գլանաձև է, վեղարը՝ կոնաձև: Եկեղեցու լուսամուտները կամարակապ են, երկարածիգ համաչափության: Դա վերաբերվում է նաև գմբեթի թմբուկի վրայի լուսամուտներին: Եկեղեցու խորանն ունի երկու, իսկ կողային ճակատները հինգ բացվածք, որոնք մեկընդմեջ պսակված են քանդակազարդ կամարաղեղներով:

Եկեղեցին ունի սյունազարդ շքամուտք՝ շեշտված երկլանջ բաց նախասրահով (բաց նախամուտքով), որը կամարով արեւմտյան կողմում հենված է երկու զույգ սյուների վրա, իսկ հյուսիսային եւ հարավային կողմում՝ կամարով միանում է ճակատային պատին կից մեկական սյուներին [նկ. 10, 11]:

Եկեղեցին իր ամբողջ մակերեսով ունի նկուղային հարկ, որի մուտքերը բացվում են արեւելյան կողմից: Առաջին մուտքը՝ ավագ խորանի հետնամասից է, երկրորդը՝ հյուսիսային ավանդատան դրսի հատվածից:

Եկեղեցու մուտքը շրջակա տարածքի մակերեսովից բարձր է վեց աստիճանով, չորսը՝ փողոցի նիշից մինչեւ նախամուտք, եւ երկուսը՝ նախամուտքի հարթակից մինչեւ եկեղեցու հատակը: Դա հնարավորություն է ստեղծել ունենալու հնարավորինս բարձր առաստաղով, օգտագործելի նկուղային հարկ: Տարբեր տարիներին (2008 թ., 2012 թ.) կատարված շինարարական աշխատանքների արդյունքում, երբ հոգեշնորհ Թովմա Վարդապետ Խաչատրյանի (2012–2019) օրհնությամբ վերականգնվեց եկեղեցու ջրահեռացման համակարգը, հնարավոր դարձավ նկուղային հարկի օգտագործումը՝ ի նպաստ եկեղեցու եւ համայնքի կարիքների: Ստորգետնյա հատվածի բնական լուսավորությունը ապահովելու նպատակով եկեղեցու հատակի նիշը ընդհանուր տարածքի բարեկարգման նիշից բարձրացված է 90–100 սմ չափով: Գետնախարիսխի վրայի հյուսիսային եւ հարավային ճակատներում իրականացված բացվածքների օգնությամբ հնարավոր է դառնում ապահովել նկուղի բնական լուսավորությունն ու օգափոխությունը, այնտեղ գտնվող ամբողջ տեխնիկական եւ ճարտարագիտական սպասարկման տարածքը: Այժմ այստեղ են տեղավորված հանդիպումների սրահը, գրասենյակը, պահոցները, փոքր խոհանոցը: 2020 թվականի վերջերին, օրհնությամբ հոգեշնորհ Տիրայր վարդապետ Հակոբյանի (2019–2022), այստեղ հիմնադրվել է կիրականօրյա դպրոց, որտեղ կազմակերպվում են մանուկների համար կիրականօրյա դասընթացներ [նկ. 12]:

Շինարվեստը եւ գեղարվեստական հարդարամբը: Եկեղեցին կառուցված է քարե գետնախարսխի վրա, թե՛ ներսից, թե՛ դրսից պատերը սվաղված են: Արտաքին ճակատները սվաղված են քարե շարվածքը կրկնող նկարվածքով: Եկեղեցու շքամուտքը, սյուները եւ որմնասյուները երեսապատվել են մարմարե սալիկներով, դրսինը՝ լուսավոր, բաց երանգի, ջլավորված նկարվածք ունեցող մարմարով, ներսինը՝ ավելի մուգ եւ ջլավոր երակավոր մարմարով: Բեմը, սուրբ սեղանը եւս մարմարապատ են: Հատակը երեսապատված է բաց եւ մուգ մարմարյա սալերով: Եկեղեցին ունի փայտե բազրիքով դաս, հյուսիսային մասում՝ քարեղեն մկրտության ավազան: Սյուները եւ որմնասյուները պսակված են քարե քանդակազարդ խոյակներով, իսկ շքամուտքի սյուները՝ զամբյուղաձեւ քանդակազարդ խոյակներով [նկ. 13]:

Գլխավոր մուտքը երիզված է եկեղեցու անունը կրող կամարաձեւ արձանագրությամբ: Ճակատային հատվածում դաջված է եկեղեցու ազգապատկանելիությունը ցույց տվող գրառում: Մուտքի ճակատինը զարդարված է երկկողմ անկյունային հատվածներում խորհրդանշական քառակուսի զարդանախշային վարդյակներով: Ճակատի կենտրոնական հատվածում՝ առաքելական խաչ է՝ ամփոփված թռչնաքանդակների միջեւ: Եկեղեցու քիվերի ստորին երիզը հարդարված է հյուսածո ժապավենաձեւ զարդաքանդակով, ճակատային հատվածում նրանք եզրափակվում են քառատերեւ ծաղկազարդով (վարդյակներով): Նույն ոճով են հարդարված նաեւ պատուհանների կիսաշրջան կամարաղեղները: Բոլոր լուսամուտները երիզված են ելուստավոր նեղ երիզագոտիներով: Ճակատի միջնամասում եկեղեցին գոտեւորված է հորիզոնական զարդագոտիով՝ հարդարված շուշանաձեւ բուսազարդով [նկ. 14]:

Եկեղեցու դռները եւ ներսից եւ դրսից փայտյա են: Դրսի հանդիսավոր դռան փայտյա փեղկերը փորագրազարդ են եւ պատկերում են հայկական միջնադարյան ճարտարապետության նշանավոր եկեղեցիները: Եկեղեցու լուսամուտների բացվածքներին տարածաշրջանին բնորոշ բազմագույն ապակենկարներ են՝ սրբապատկերների, եկեղեցուն վերաբերվող պաշտամունքային նշանակության գրվազների պատկերումներով:

Գերակշռում է լատին եկեղեցուն բնորոշ կապույտ գույնը: Եկեղեցու տանիքները եւ վեղարը թիթեղապատ են, ջրահեռացումը իրականացվում է երկու եղանակով՝ ներքին եւ արտաքին:

ԵԶՐԱԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ՝

1. Հայկական հետքը Լոմբարդիայում ունի իր տարեգրությունը: Նա մաս է կազմում հայագիտական պատմամշակութային եւ ճարտարապետական առնչությունների շղթայի՝ հիմքում ունենալով միջպետական հարաբերությունները, պատմական իրադարձությունները, մարդկային շփումները: Այն պարբերացվում է հետեւյալ շրջաններով՝

ա. Նախաքրիստոնեական եւ վաղքրիստոնեական շրջան (Բ.–Է. դարեր):

բ. Միջին դարեր (ԺԱ.–ԺԷ. դարեր):

գ. Նորագույն ժամանակաշրջան (Ի. դար):

2. Լոմբարդիայում հայկական ներկայությանն առնչվող պատմամշակութային եւ ճարտարապետական հետքերը բովանդակային առումով կարելի է բաժանել երեք խմբի՝

ա. Հնավավեր նմուշների տեսքով՝ արձանագրություններ, հատած մետաղադրամներ, չափածո տողեր եւ այլն:

բ. Հայ եւ իտալացի գիտնականների ուսումնասիրությունները՝ կապված հայ-իտալական պատմամշակութային եւ ճարտարապետական առնչությունների հետ:

գ. Հայերի կառուցած կամ պատմական որեւէ շրջափուլում նրանց օգտագործած կառույցները, որոնցից կարելորագույնը Ի. դարի կեսերին Միլանում կառուցված Սուրբ Քառասուն մանկունք առաքելական եկեղեցին է:

3. Սուրբ Քառասուն մանկունք առաքելական եկեղեցին իր ճարտարապետական ձեւակերտման հիմքում որպես առանձնահատկություն կրում է ժառանգականությունը՝ այն 1915 թվականից հետո կառուցված եկեղեցիների օրինակ է եւ նկատելի զուգահեռներ ունի Գյումրիի Ս. Նշան, Թբիլիսիի Ս. Գեորգ, Երեւանի Ս. Սարգիս եկեղեցիների հետ, սակայն նրա ճարտարապետական եւ գեղագիտական ձեւակերտման հիմքում ակնհայտ է նաեւ կառույցը պատմական միջավայրին հարմարեցնելու փորձը:

ՀԻՄՆԱԲԱՌԵՐ

Լոմբարդիա, հայկական հետք, Ս. Գեորգ, Ս. Սարգիս:

РЕЗЮМЕ

В статье рассматриваются хронологические этапы присутствия армян на севере Италии, а также историко-культурные и материальные свидетельства, связанные с этим присутствием, включая каменные надписи, чеканенные монеты, поэтические тексты и исследования армянских и итальянских ученых, в том числе работы, посвященные армяно-итальянским архитектурным взаимосвязям.

Исследование выполнено с использованием историко-документального метода. Появление армян в Ломбардии анализируется как фактор, способствовавший дальнейшим историческим и политическим миграционным процессам. Научная задача статьи заключается в систематизации, обосновании и документировании ряда объектов, связанных с армянским наследием или имеющих отношение к армянам, появившихся в Милане в начале XX века в результате миграционных процессов.

Особое внимание уделяется наиболее значимому из них — Армянской Апостольской Церкви Сорока Святых Мучеников, единственному храму Армянской Апостольской Церкви в Италии.

Архитектурный анализ здания проведен в контексте исторических событий XX века, с учетом общественного резонанса, вызванного его строительством. Выявлены конструктивные принципы, характерные для средневековой армянской церковной архитектуры, а также рассмотрены архитектурные и эстетические решения, адаптированные к конкретной исторической среде.

SUMMARY

This article examines the chronological stages of the Armenian presence in northern Italy, as well as the historical, cultural, and material evidence associated with it, including stone inscriptions, minted coins, poetic texts, and scholarly works by both Armenian and Italian researchers, particularly those dedicated to Armenian-Italian architectural interconnections.

The study employs a historical-documentary methodology to analyze the appearance of Armenians in Lombardy as a factor that contributed to subsequent historical and political migratory processes. The scholarly objective of the article is to



Նկ. 1. Կազալե Մոնֆերատիի Սանտ Եսպիտո եկեղեցի



Նկ. 2. Ս. Ս. Կոսմա եւ Դամիանոյի եկեղեցին Բանդուսից առաջ, լուս. Բ. Լ. Զեֆյանի



Նկ. 3. Հայկական ներկայությունը Միլանի ֆարտեզի վրա, Ս. Մանուկյան, «Presenza Armena in Italia», 1915—2000 թթ.



Նկ. 4. Զիռմելլի փողոցի վրա Ս. Քառասուն մանկանց եկեղեցի, լուս. Լ. Մամյանի



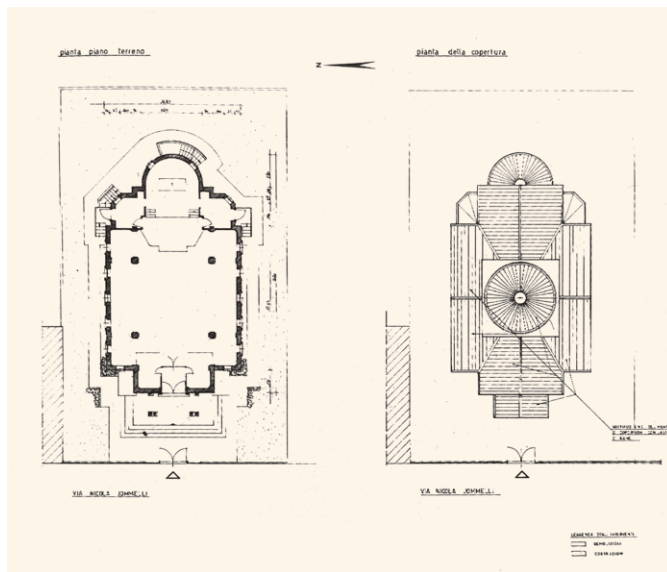
Նկ. 5. Մխիթարյան հայրերի
ուսանողական նստավայրը,
լուս. Գ. Կազնատի

Նկ. 6. Հնագիտական թանգարանին
1981 թ. նվիրաբերված խաչքար,
լուս. Գ. Կազնատի

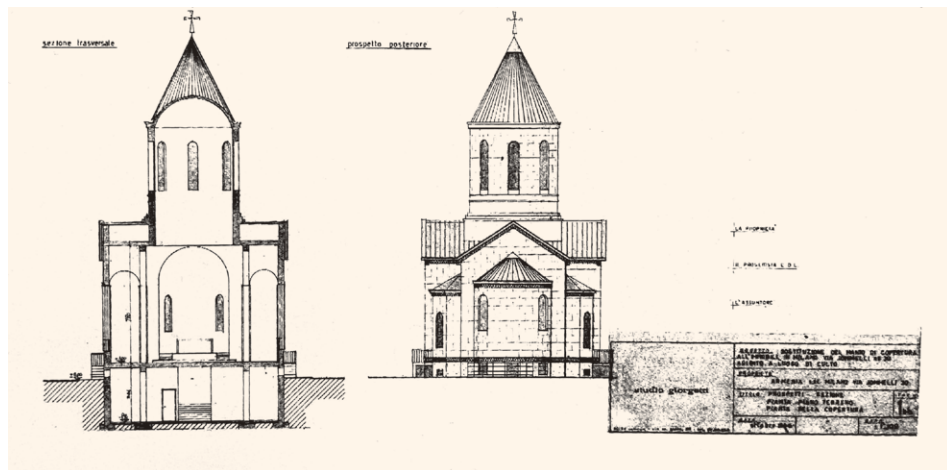


Նկ. 8. Եկեղեցու բակում
տեղադրված միջնադարյան խաչքար,
լուս. Գ. Կազնատի

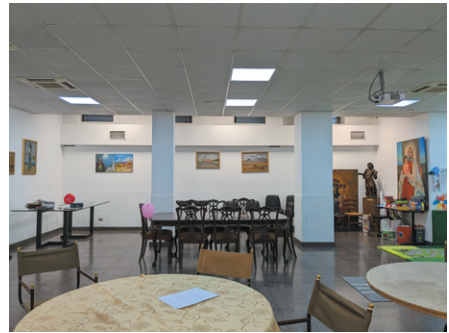
Նկ. 7. Միլանի Հայ Առաքելական
Ս. Քառասուն մանկանց եկեղեցին,
լուս. Լ. Մամյանի



Նկ. 9. Ս. Քառասուն մանկանց եկեղեցու հատակագիծը, 1958 թ., Ջիորգետի արվեստանոց



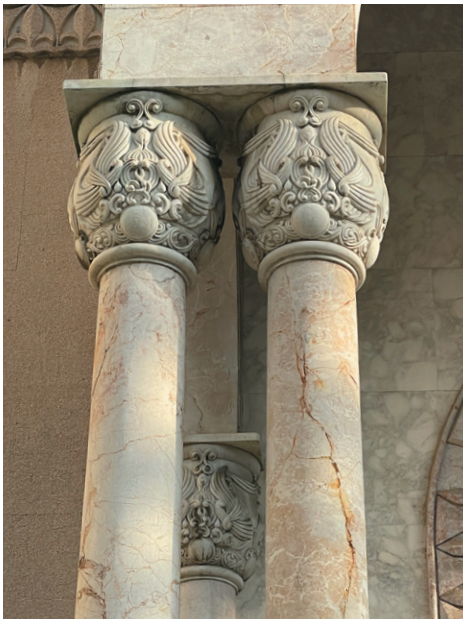
Նկ. 10, 11. Ս. Քառասուն մանկանց եկեղեցու կտրվածքի եւ նակատների գծագրեր, 1958 թ., Ջիորգետի արվեստանոց



Նկ. 12. Եկեղեցու նկուղային հարկի մուտքն ու տարածքը, լուս. Լ. Մամյանի



Նկ. 13. Եկեղեցու ներսույքը, լուս. Լ. Մամյանի



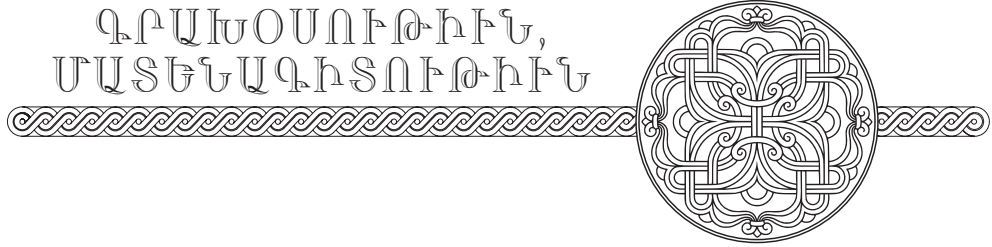
Նկ. 14. Եկեղեցու արտաքին հարդարանքը, լուս.՝ Լ. Մամյանի

systematize, substantiate, and document a number of sites associated with Armenian heritage or related to Armenians that emerged in Milan in the early 20th century as a result of migration.

Particular attention is given to the most significant of these sites—the Armenian Apostolic Church of the Forty Martyrs, the only Armenian Apostolic church in Italy.

The architectural analysis of the building is conducted within the broader context of 20th-century historical events, taking into account the public response to its construction. The study identifies structural principles characteristic of medieval Armenian ecclesiastical architecture and examines the architectural and aesthetic solutions adapted to the specific historical environment.





Doi: 10.56737/2953-7843-2025.01-128

ՍԻՍԱՄԱՏՅԱՆԻ ԱՐԺԵՔԱՎՈՐ ԶՐԱՏԱՐԱԿՈՒԹՅՈՒՆ¹

«ՄԱՇՏՈՑ»

(Յորում աւանդին սրբազան արարողութիւն՝ ազգիս ըստ սահմանադրութեան Սուրբ Եկեղեցոյս Հայոց, Ս. Էջմիածին, 2024, 568 էջ)

Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի հրատարակչութիւնը, Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի օրհնութեամբ եւ Ս. Էջմիածնի ծիսական հանձնախմբի երաշխավորութեամբ, 2024 թ. լույս ընծայեց «Մաշտոց» ծիսարանը, որը եկեղեցականների շրջանում հայտնի է նաեւ «Ձեռաց Մաշտոց» անվամբ:

Լինելով Մայր Աթոռի հրատարակչական բաժնի տնօրէն եւ Հայաստանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու սպասավոր՝ քահանա, ի սկզբանէ նպատակ էինք դրել հրատարակել «Ձեռաց Մաշտոց» ծիսամատյանի քննական ծավալուն բնագիր, որի անհրաժեշտութիւնն իրապէս նկատում էինք: Միաժամանակ հստակ գիտակցում էինք՝ պահպանված հնագույն բնագրերն այնքան մեծաթիվ են, որ դրանց վերլուծութիւնը, համեմատութիւնն ու ծիսարանի նոր՝ առավել ընդարձակ բնագրի կազմումը կլինեն խիստ աշխատատար եւ կպահանջեն երկար ժամանակ: Նշալ բոլոր խնդիրները դիտարկելով եւ նկատի ունենալով՝ որոշեցինք նախաձեռնել «Ձեռաց Մաշտոց»-ի էականորեն տարբերվող հրատարակութիւն՝ սահմանափակվելով միայն ծիսամատյանի էջմիածնական՝ 1836 թ., 1870 թ., 1894 թ. եւ 1905 թ. տպագիր օրինակների բնագրերի համեմատութեամբ (համեմատական աշխատանքը կատարել է Սեդա Ստամբուլցյանը):

Ինչպէս վերը նշեցինք, սույն հրատարակութիւնն ականհայտ տարբերվում է մինչ այժմ Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնում տպագրված «Ձեռաց Մաշտոց»-ներից, քանզի ներկայացնում է Ս. Մկրտութեան եւ Ս. Դրոշմի կա-

¹* Ստացվել է՝ 4.02.2025, գրախոսվել է՝ 9.02.2025: Էլ. հասցե՝ terararatqahana@gmail.com:

նոնները՝ 2014 թ. հաստատված բարեփոխյալ նոր ծիսակարգը եւ 1836 թ., 1870 թ., 1894 թ. եւ 1905 թ. էջմիածնական տպագիր օրինակների մանրամասն համեմատության հիման վրա ճշգրտված մնացյալ կանոնները:

Անհրաժեշտ է ընդգծել, որ էջմիածնական տպագիրների հիման վրա ճշգրտված կանոններում հավելյալ ճշգրտումներ կատարելու համար երբեմն գործածվել են նաեւ այս խմբից դուրս, այսինքն՝ այլ վայրերում եւ հաճախ նաեւ այլ խմբագրություն ներկայացնող հետեւյալ տպագիր մշտողները.

1. Ամստերդամ, 1667.

2. Զմիւռնիա, 1676.

3. Կոստանդնուպոլիս, 1704, 1714 (Մեծ Մաշտոց), 1726 (համառոտյալ Մաշտոց, ֆանիցս վերահրատակվել է), 1807 (Մեծ Մաշտոց), 1814 (վերահրատ. 1824, 1834, 1848 , 1857).

4. Վենետիկ, 1831 (սա եւս հետագայում վերահրատարակվել է).

5. Երուսաղէմ, 1879 (վերահրատ. 1886, 1896, 1901), 1843 (միայն Ս. Մկրտության կարգն է՝ հին խմբագրությամբ).

6. Շուշի, 1840.

7. Կալկաթա, 1836.

Երբեմն ճշտումներ են կատարվել նաեւ հետեւյալ հրատարակությանը (եթե անհրաժեշտ կարգերն այնտեղ եղել են)՝ «Մայր Մաշտոց», հտ. Ա., գիրք Ա., Ժ. դար, ըստ հնագույն երկաթագիր ձեռագրերի եւ համեմատութեամբ Աստուածաշունչ մատեանի, բնագրական եւ կանոնացանկային յաւելուածովք, կազմող՝ Գէորգ Տէր-Վարդանեան, Ս. էջմիածին, 2012:

Պետք է նշել, որ Ս. էջմիածնում 1836 թ., 1870 թ., 1894 թ. եւ 1905 թ. հրատարակված «Զեռաց Մաշտոց»-ների հետ նույն խմբում, ըստ նմանության, կարելի է դասել վերոնշյալ «Զեռաց Մաշտոց»-ներից հետեւյալ երեքը՝

1. Կոստանդնուպոլիս, 1814.

2. Շուշի, 1840.

3. Երուսաղէմ, 1879.

«Զեռաց Մաշտոց»-ների 1836 թ. եւ 1870 թ. հրատարակություններն ունեն գրեթե նույն կարգերը՝ բացի նշանօրհների եւ հոգեհանգստյան կանոններից, որ չկան 1836 թ. հրատարակության մեջ, եւ հանգստյան շարականներին հաջորդող զանազան երգերից (զանձեր, ողբ), որ կան 1836-ում, բայց զետեղված չեն 1870 թ., 1894 թ., 1905 թ. լույս տեսած օրինակներում:

Բովանդակային առումով 1836 թ. եւ 1870 թ. հրատարակությունները հաճախ նույնն են, սակայն 1870-ի տպագիր օրինակում կատարվել են որոշ փոփոխություններ, հատկապես ցուցումների ներկայացման մեջ: Ննչեցելոց՝ միայն 1836-ում եղած զանազան երգերը 2024 թ. հրատարակությունում չեն ներառվել՝ հետեւելով 1870 թ., 1894 թ., 1905 թ. օրինակներին:

1894 թ. եւ 1905 թ. հրատարակություններն ունեն նույն կանոնները: 1894-ում, 1836 թ. եւ 1870 թ. հրատարակությունների համեմատ, կատարվել են հավելումներ, այս «Ձեռաց Մաշտոց»-ն ունի վեց հավելյալ կանոն, որ չկան 1836 թ. եւ 1870 թ. օրինակներում, բայց նաեւ անփութության հետեւանքով եղած մանր-մունր բացթողումներ ու վրիպակներ, որոնք հաճախ կրկնվում եւ նույնիսկ ավելանում են 1905-ի հրատարակության մեջ:

1894 թ. եւ 1905 թ. հրատարակությունները բովանդակապես քիչ են տարբերվում: Զգալի տարբերություններ կան միայն հանգստյան շարականների կարգերում. 1905-ում այս կարգերը խիստ համառոտ են: 1905 թ. հրատարակությունն ունի նաեւ մեկ այլ առանձնահատկություն, այն մասերը, որ կրկնվում են տարբեր կարգերում, բոլոր կարգերում էլ տպագրված են եւ բնագրի համար ընթերցողին չեն հղում այլ էջ, ինչպես մյուս «Ձեռաց Մաշտոց»-ներում:

1894-ում ավելացված եւ 1905-ում կրկնված կարգերից երկուսը՝ «Կանոն փարատելոյ գտուն նորածին մանկանց» եւ «Կանոն աշակերտ օրհնելոյ», կան միայն Շուշի 1840 թ. հրատարակության մեջ, որից եւ վերցվել են:

Տնօրհներքների կարգերը զետեղված են նաեւ Վենետիկի 1831 թ. եւ Երուսաղեմի 1879—1901 թթ. հրատարակություններում (1894-ի եւ 1905-ի այլ կարգերում եւս բնագրային որոշ փոփոխություններ կատարվել են երուսաղեմյան «Ձեռաց Մաշտոց»-ի հետեւողությամբ):

Մնացյալ հավելյալ երկու կանոնը չկան երուսաղեմյան «Ձեռաց Մաշտոց»-ում եւ Շուշի 1840 թ. օրինակում: Ժամահար օրհնելու կանոնն այլ խմբագրությամբ զետեղված է հետեւյալ «Ձեռաց Մաշտոց»-ներում՝ Զմյուռնիայի 1676 թ., Կոստանդնուպոլսի 1704 թ. եւ Վենետիկի 1831 թ., ինչպես նաեւ Մեծ մաշտոցներում: Իսկ նոր հաց օրհնելու կանոնը, որն ընդամենը մեկ աղոթք է՝ «Պահպանիչ»-ի հավելմամբ, կա միայն Վենետիկի 1831 թ. հրատարակության հավելվածում, որում ներկայացված են կաթոլիկ կարգեր («...յաւելումք եւ կարգաւորութիւնս ինչ ի Մաշտոցէն լաւիմացոց ի վերջ մատենիս», ինչպես գրված է հավելվածի նախաբանում):

1894 թ. եւ 1905 թ. հրատարակությունների այն կանոնները, որ չկան

1836 թ. եւ 1870 թ. օրինակներում, հավելյալ ճշգրտության համար, համեմատվել են այլ «Ձեռաց Մաշտոց»-ներում եղածների հետ:

«Ձեռաց Մաշտոց» պարունակող հայերեն ձեռագրերը մեծաթիվ են, եւ քանի որ այս հրատարակության նպատակը «Ձեռաց Մաշտոց»-ների համապարփակ քննությունը չէ, այլ միայն էջմիածնական շորս հրատարակությունների համեմատական հրատարակությունը, ուստի երբեմն համեմատական բնագիր կազմողը հավելյալ ճշգրտումների համար բավարարվել է միայն հետեւյալ առձեռն՝ թվայնացված եւ առցանց տեղադրված ձեռագիր մաշտոցների համեմատությամբ.

Լոս Անջելեսի Կալիֆոռնիական համալսարանի գրադարան՝

- Arm. MS 21 (1513 թ.)
- Arm. MS 22 (ԺԶ.—ԺԷ. դդ.)
- Arm. MS 23 (ԺԶ.—ԺԷ. դդ.)
- Arm. MS 24 (1693 թ.)

Օ-ի ուղղագրությանը վերաբերող եւ ժամանակին տարածված սխալագրությունները (օ-ն՝ ո-ի կամ ով-ի փոխարեն) ավետարանական ընթերցմանը նախորդող մասում սրբագրվել են (օրինակ՝ պոսսիումէ → պոսսիումէ, Յօհաննոս → Յովհաննոս եւն): Պահպանվել է միայն 1836 թ., 1870 թ., 1894 թ. եւ 1905 թ. հրատարակությունների օրթի ուղղագրական ձեւը (որթի կամ որթի ճիշտ ձեւի փոխարեն, որոնցից որթի-ն գործածվում է որոշ հին տպագիր «Ձեռաց Մաշտոց»-ներում, օրինակ՝ Ամստերդամի 1667 թ. եւ Կոստանդնուպոլսի 1807 թ. հրատարակություններում): Որեւէ բնագրում եղած ակնհայտ տառային վրիպակները, ինչպես նաեւ ներկա դերբայի վերջավորության -ոչ/-օչ տարբերակումը (1836 թ. եւ 1870 թ. հրատարակություններում ուղիղ ձեւում հիմնականում -օչ տարբերակն է կիրառվում) եւս սրբագրվել են: Համեմատական բնագիրը կազմողի գիտական սկզբունքները հստակ արտացոլված են սույն հրատարակության մեջ. այսպես՝ բնագրերը որոշ չափով նաեւ վերակետադրվել են, ինչպես ընդունված է գրաբարյան համեմատական բնագրերի հրատարակություններում, սակայն փորձելով պահպանել գրաբարյան հին օրինակներում եղած առողջանական առանձնահատկությունները: Օրինակ՝ եթե միաբառ կոչականի շեշտը դրված է եղել առաջին վանկի վրա, ինչը սովորական է ձեռագրերում ու հին տպագիր գրքերում եւ ներկայացնում է միաբառ կոչականի ավանդական գրաբարյան արտասանությունը, այդ շեշտը չի տեղափոխվել վերջին վանկ ըստ ժամանակակից

գրական հայերենի շեշտադրման: Իսկ որտեղ կոչականը շեշտադրված չի եղել, բայց հարկ է համարվել շեշտադրել, հիմնականում հետեւել են այսօր մեզ համար բնական համարվող արտասանությանը:

Այս հրատարակության հիմնական բնագրում վերնագրերը կրկնում են գլխավորապես 1894 թ. եւ 1905 թ. «Ձեռաց Մաշտոց»-ների տարբերակները, սակայն որոշ դեպքերում նախընտրելի են համարվել 1836 թ. եւ 1870 թ. տպագիր օրինակներին:

Սաղմոսների միջեւ տարբերությունների դեպքում, եթե այդ սաղմոսները կան նաեւ ժամագրքում, նախընտրությունը տրվել է 1836 թ., 1870 թ., 1894 թ. եւ 1905 թ. հրատարակությունների այն տարբերակներին, որոնք համապատասխանում են վերջին ժամանակներում մեր Եկեղեցում գործածվող առենի ժամագրքի (1915 թ. երուսաղեմյան հրատարակություն) բուն ժամագրքի մասում եղած տարբերակներին (առենի ժամագրքի սաղմոսարանի մասի եւ բուն ժամագրքի մասի սաղմոսների միջեւ նույնպես կան տարբերություններ):

Ուղիղ փակագծերում ավելացվել են սաղմոսների եւ աստվածաշնչյան այլ ընթերցվածների տվյալները (գիրք, գլուխ, համարներ): Մեկ-երկու տնից կազմված կցուրդ սաղմոսների տվյալները չեն նշվել:

Համեմատված բոլոր չորս էջմիածնական հրատարակություններում էլ մկրտվողի համար ամենուր գործածվում է «երեխայ» բառաձևը: Սակայն հին «Ձեռաց Մաշտոց»-ներում (ձեռագիր, թե տպագիր) սրա փոխարեն գերազանցապես գործածվում է «երախայ»-ը, որ նաեւ բառի գրաբարյան նախնական ձևն է: Այսպես օրինակ՝ Ամստերդամի 1667 թ., Զմյուռնիայի 1676 թ., Վենետիկի 1831 թ., Երուսաղեմի 1843 թ., 1879 թ. (Կ. Պոլսում ԺԸ. դարում հրատարակված «Ձեռաց Մաշտոց»-ներում՝ 1704 թ., 1714 թ. եւն, խառը գործածվում են երկու ձևն էլ): Ուստի թեեւ 1836 թ., 1870 թ., 1894 թ., 1905 թ. հրատարակություններում գործածված է «երեխայ» ձևը, սակայն ներկայացվող բնագրում ամենուր վերականգնվել է հին եւ առավել ճիշտ բառաձևը՝ «երախայ», ինչպես եւ վարվել են վերջին շրջանի այլ հրատարակիչներ:

Ի տարբերություն վերջին տասնամյակներում տարբեր նվիրապետական աթոռներում հրատարակված «Ձեռաց Մաշտոց»-ների՝ սույն հրատարակությունն աչքի է ընկնում նաեւ մեկ այլ կարեւոր առավելությունով: Խնդիրն այն է, որ վերջին շրջանում լույս ընծայված «Ձեռաց Մաշտոց»-ներում, հաշվի առնելով շարականների խազային համակարգի բարդությունները, շարականների բնագրերը հրատարակվել են կա՛մ ավել-

լի վաղ շրջանում տպագրված «Ձեռաց Մաշտոց»-ում առկա խազագրված շարականի տվյալ հատվածի թվային պատկերն արհեստականորեն նոր հրատարակության շարադրանքին հարմարեցնելով, կա՛մ առանց խազային նշանների (տեխնիկապես բարդ եւ ժամանակատար գործընթաց է), որոնք, թեեւ այսօր անընթեռնելի են, սակայն շարականի երգեցողության ժամանակ օգտակար են, հատկապես, եթե ծիսամատյանում ներառված չեն շարականների եվրոպական նոտագրությունները: Ի պատիվ Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնի հրատարակչական բաժնի՝ պետք է նշել, որ առաջին անգամ «Ձեռաց Մաշտոց»-ում ներառված շարականների հայկական խազագրության նշանները կիրառվել են արդի տառատեսակների ստեղծման համար նախատեսված չափորոշիչներով (խազագրերի պատրաստումն ու ծրագրային կողավորումն իրականացրել է հայերեն տառատեսակների հեղինակ Ռուբեն Թարումյանը, իսկ դրանք շարականների համապատասխան տեղերում զետեղել է Տ. Ղեւոնդ ավ. քհն. Մայրիլյանը):

Ինչ վերաբերում է սույն հրատարակության մեջ Ս. Մկրտության եւ Ս. Դրոշմի խորհուրդների բնագրերին, ապա պետք է նշել, որ Ս. Էջմիածնի 1836 թ., 1870 թ., 1894 թ., 1905 թ. հրատարակություններում ներկայացված բնագիրը փոխարինվել է Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնում 2014 թ. նոյեմբերի 11–13-ին գումարված եպիսկոպոսաց ժողովում² ընդունված եւ Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի ու Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Արամ Ա. Մեծի Տանն Կիլիկիոյ Կաթողիկոսի վավերացրած բարեփոխյալ ծիսակարգի բնագրով: Վերջինիս պատրաստման համար, Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Գարեգին Բ. Մայրագույն Պատրիարք եւ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի եւ Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Արամ Ա. Մեծի Տանն Կիլիկիոյ Կաթողիկոսի օրհնությամբ, դեռեւս 2010 թ. կազմվել էր Հայաստանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու ծիսական հանձնախումբը, որը պատրաստել էր Ս. Մկրտության կանոնի նոր բնագիրը, կանոնական ուղեցույցը եւ նախամկրտական ուսուցողական ձեռնարկը, որոնք, ինչպես նշեցինք, ընդունվել եւ հավանության են արժանացել վերը հիշատակված եպիսկոպոսաց ժողովում: Հավելենք նաեւ, որ Ս. Մկրտության կանոնի բարեփոխյալ ծիսակարգի բնագիրը,

² 2014 թ. եպիսկոպոսաց Բ. Ժողովի մասին մանրամասն տե՛ս Տ. ՈՍԿԱՆ ՔՀՆ. ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆ, Հայաստանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու եպիսկոպոսաց Բ. Ժողովը, «Էջմիածին», ԺԱ., 2021, էջ 26–38, ինչպես նաեւ Հայ Առաքելական Եկեղեցու եպիսկոպոսաց Ժողովը Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնում, «Քրիստոնյա Հայաստան» երկշաբաթաթերթ, նոյեմբեր Ա., թիվ 21 (425), 2014, էջ 2, 4, 5:

ըստ Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսի 2022 թ. նոյեմբերի 10-ի օրհնության գրի, նախատեսված է եղել հրատարակել առանձին գրքուկով. «Ուրախությամբ եւ գոհունակ սրտով ողջունում ենք «Կանոն կենդանարար Սուրբ Մկրտության եւ Սուրբ Դրոշմի» բարեփոխյալ ծիսակարգի հրատարակությունը:

Սուրբ Մկրտության սրբազան խորհրդով մաքրվում է աղամական մեղքը, բաշխվում են տերունապարգև կենարար շնորհները, մկրտվածը անդամագրվում է Քրիստոսի Սուրբ Եկեղեցուն, դառնում տանար Սուրբ Հոգու եւ ժառանգորդ Երկնի արքայության: Այս խորհրդակատարությամբ նաեւ գորանում ու պայծառանում է Սուրբ Եկեղեցին իր նոր անդամներով՝ որպես Տիրոջ խորհրդական մարմին (Հռ. 12.4–5, Ա. Կորնթ. 12.12–13)»: Նոր ծիսակարգը, սակայն, ինչ-ինչ հանգամանքներով պայմանավորված, առանձին չի հրատարակվել, այլ, ինչպես նշեցինք, ներառվել եւ առաջին անգամ լույս է տեսել 2024 թ. «Ձեռաց Մաշտոց»-ում:

Նոր՝ բարեփոխյալ բնագիրը կազմվել է Ս. Էջմիածնի 1905 թ., Երուսաղեմի 1979 թ. եւ Անթիլիասի 1988 թ. «Ձեռաց Մաշտոց»-ների հիմամբ: Դրանք համեմատվել են Ժ.—ԺԱ. դդ. հնագույն երկաթագիր Մաշտոցի, 1300–1600 թթ. ընդօրինակված շուրջ 350 ձեռագիր մաշտոցների սկսվածքների եւ ԺԷ.—ԺԹ. դդ. տպագիր մաշտոցների հետ: Հաշվի է առնվել նաեւ Տ. Տիրան արք. Ներսոյանի՝ 1968 թ. կազմած անտիպ բնագիրը:

Ն. Ս. Օ. Տ. Տ. Գարեգին Բ. Ամենայն Հայոց Կաթողիկոսն իր օրհնության գրում մասնավորապես ընդգծել է Ս. Մկրտության կանոնի միասնական բնագրի կարեւորությունը. «Էական եւ կարեւոր է Եկեղեցու Սուրբ խորհուրդների անխաթար կատարումը: Ժամանակի հոլովությամբ աղետված է եղել Սուրբ Մկրտության ծեսի միօրինակությունը, տեղ են գտել անհարկի կրճատումներ եւ փոփոխություններ: Հայ Եկեղեցու Ծիսական հանձնախումբը մշակել է Մկրտության կանոնի միասնական բնագիր եւ կանոնական ուղեցույց՝ ապահովելու Սուրբ Մկրտության խորհրդի անաղարտ եւ համաման կատարումը:

Հայրապետական այսու գրով 2014 թվականի Եպիսկոպոսաց ժողովի կողմից վավերացված Սուրբ Մկրտության վերամշակված կանոնը հաստատում ենք եւ տնօրինում ի գործադրություն Հայաստանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու ծիսական կյանքից ներս»:

Բնագրերի հանգամանալից ուսումնասիրության արդյունքում ծիսական հանձնախումբը կազմել է քննարկվող բնագիրը՝ նկատի ունենալով կանոնի միավորների խորհրդաբանական արժեքը, վաղնչականությունն

ու ընդհանրացվածությունը, կանոնի գործնականությունը եւ հավատացյալներին ծիսական արարողակարգին ներգրավելու հնարավորությունը:

Այս առնչությամբ կատարվել են հետեւյալ աշխատանքները՝

1. Հստակություն է մտցվել Ս. Մկրտության կանոնի խրատների մեջ:
2. Նշվել են սուրբգրային ընթերցումների տեղիները եւ շարականների ձայները:

3. Նարոտով խաչի օրհնությունը տեղափոխվել է արարողության վերջ՝ նկատի ունենալով ներկայիս ծիսագործական կյանքը:

4. Երկու ավետարաններից պահպանվել է միայն Հովհաննեսի Ավետարանի (Գ. 1—8) հատվածը: Դուրս է թողնվել նախկինում ընթերցվող Մատթեոսի Ավետարանը՝ իբրեւ ծեսի մեջ կատարված հետագա հավելում:

5. «Ընկալ մարդասէր» սկսվածքով աղոթքը նախորդ մաշտոցներում ընդմիջվում էր փոքրիկ քարոզով, որից հետո շարունակվում էր աղոթքը: Հանձնախումբը, հաշվի առնելով երկու աղոթքների բովանդակային եւ իմաստային նույնությունը, հանել է քարոզը եւ աղոթքները միացրել:

6. Ս. Դրոշմի արարողությունից հանվել են շարականները եւ ընթերցումները:

7. Հետեւելով էջմիածնական «Զեռաց Մաշտոց»-ին՝ ավելացվել են Ս. Հաղորդությունից հետո ասվող տողերը:

Կանոնական ուղեցույցի համար հիմք են հանդիսացել «Կանոնագիրք Հայոց»-ը, կանոնագիտական այլ երկեր, ինչպես նաեւ խնդրին առնչվող հայրաբանական հարուստ գրականությունը: Ուղեցույցի նպատակը առկա խնդիրները հստակեցնելն ու հոգեւորականներին օգնելն է: Ստորեւ առաջին անգամ հրապարակում ենք նաեւ նշյալ ուղեցույցը.

«ՀԱՅԱՍՏԱՆՅԱՅՑ ԱՌԱՔԵԼԱԿԱՆ ՍՈՒՐԲ ԵԿԵՂԵՑՈՒ

ԿԱՆՈՆԱԿԱՆ ՈՒՂԵՑՈՒՅՑ Ս. ՄԿՐՏՈՒԹՅԱՆ ԵՒ Ս. ԴՐՈՇՄԻ

1. Հայաստանյայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցու (այսուհետ՝ Հայ Եկեղեցի) Ավագանու կառող են մկրտվել՝

- ա) Ազգության մբ հայեր,
- բ) Հայ Եկեղեցու զավակի հետ ամուսնացող եւ ամուսնացած օտարազգիներ,
- գ) Հայ ընտանիքների կողմից որդեգրված երեխաներ,

դ) Այլադավան եւ այլակրոն անձեր՝ տեղի հոգեւոր իշխանության արտոնությամբ:

2. Մկրտության խորհրդակատարությունից առաջ տեղի է ունենում նախապատրաստական ուսուցում, որը կազմակերպում է ֆահանան՝ կնֆահոր, երախայի եւ ծնողների հետ:

Նախամկրտական ուսուցման կարգն ու տեսողությունն սահմանում է տեղի հոգեւոր իշխանությունը:

3. Մկրտությունը կատարվում է երիցս ընկղմմամբ: Ընկղմմամբ կատարելու անհնարինության դեպքում կարող է կատարվել ըստ առաջնակարգության՝ կամ հեղմամբ, կամ լվացմամբ եւ կամ ցողմամբ:

4. Մանկահասակ մկրտյալի դեպքում նորամկրտյալին հանդերձավորել նոր՝ սպիտակ զգեստով: Արարողությանը կնֆահայրը կարող է զգեստավորվել եկեղեցական շապիկով:

5. Մկրտության արարողությունից հետո ներկաները կարող են համբուրել նորամկրտյալին:

6. Եթե մկրտվող երախան ունի հայ ֆրիստոնյային ոչ հարիւր անուն, ապա խորհրդակատար հոգեւորականը, խորհրդակցելով կնֆահոր եւ ծնողների հետ, մկրտության ժամանակ նրան կարող է տալ նոր անուն:

7. Մկրտության արարողությունից հետո երեք օրվա ընթացքում կատարվում է մեռոնից հանելու ավանդական կարգը:

8. Մկրտություն չի կարող կատարվել այն հոգեկան հիվանդի նկատմամբ, որ ֆիզիկական վտանգ է ներկայացնում շրջապատի համար եւ բացահայտ աստվածհայեցության մեղքի մեջ է:

9. Հղի կանանց կարելի է մկրտել:

Հղի կնոջ մկրտությամբ՝ պտուղը մկրտված չի համարվում:

10. Չպսակված զույգի եւ միայնակ մոր զավակը կարող է մկրտվել:

11. Ս. Մկրտության համար արգելված օրեր չկան:

12. Մկրտության խորհրդակատարության իրավունքը վերապահված է Հայ Եկեղեցու ֆահանայական աստիճան ունեցող սպասավորներին:

13. Մկրտությունը կատարվում է Եկեղեցու Ս. Ավագանում: Եկեղեցում Ավագան չլինելու դեպքում մկրտությունը կարող է կատարվել մաքուր անոթի

մեջ: Այս դեպքում մկրտության համար օգտագործված ջուրը հեղվում է մաֆուր տեղում:

14. Եկեղեցուց դուրս մկրտությունը կարող է կատարվել, եթե.

ա) երախայի բնակավայրին մոտ Հայ Եկեղեցի չկա,

բ) երբ երախայի կյանքին վտանգ է սպառնում, եւ հնարավոր չէ հասցնել եկեղեցի:

15. Մահամեծ երախան կարող է անհապաղ մկրտվել դիմումի կամ խնդրանքի դեպքում՝ անկախ գտնվելու վայրից:

16. Կնֆահայրը մկրտյալի հոգեւոր ծնողն ու դաստիարակն է:

17. Կնֆահայր պետք է լինի արական սեռի, Հայ Եկեղեցու զավակ, չափահաս տարիքի, քրիստոնեական հավատքին ծանոթ եւ բարի վարքի տեր անձ:

18. Կնֆահայր չեն կարող լինել մկրտվողի հայրը, պապը, եղբայրը եւ կենակիցը:

19. Կնֆահոր եւ սանիկի միջեւ ամուսնությունն արգելվում է: Ամուսնությունը կնֆահոր եւ սանիկի հարազատների միջեւ թույլատրելի է ազգակցական 3-րդ աստիճանից:

20. Մկրտյալի դաստիարակության գործում կնֆահորն աջակցում է կնֆամայրը: Ընդհանրապես կնֆամայր է համարվում կնֆահոր օրինական կինը: Խորհրդակատարության ժամանակ կնֆամայրը չի կարող փոխարինել կնֆահորը:

Տ. ԱՐԱՐԱՏ ՔԱՀԱՆԱ ՊՈՂՈՍՅԱՆ

ՀԻՄՆԱԲԱՌԵՐ

Սուրբ Էջմիածին, Մաշտոց, Մկրտություն, Դրոշմ, բնագիր, եպիսկոպոսաց ժողով, կանոնական ուղեցույց:

РЕЗЮМЕ

Это издание Требника представляет собой уточнённый текст армянского Маштоца Эчмиадзинского редакционного варианта, составленный на основе тщательного сравнения изданий Эчмиадзина 1836, 1870, 1894 и 1905 годов. В уточнённом тексте заголовочные единицы в основном соответствуют вари-

антам Маштоцев 1894 и 1905 годов, однако в некоторых случаях предпочтение отдавалось версиям Маштоцев 1836 и 1870 годов. Тексты были частично переработаны с учётом принятых стандартов для изданий армянских текстов, при этом сохранены орфографические особенности древнеармянских текстов. В данное издание включены новый текст канонов Святого Крещения и Святого Миропомазания, а также каноническое руководство, принятые на епископском соборе, состоявшемся в Эчмиадзине с 11 по 13 ноября 2014 года. Для подготовки нового текста канонов Святого Крещения и Святого Миропомазания использовались Маштоцы 1905 года (Вагаршапат), 1979 года (Иерусалим) и 1988 года (Антилиас). Каноническое руководство основано на «Армянской книге канонов», других канонических произведениях, а также на богатой патрологической литературе, касающейся данной темы. Его цель — прояснить существующие проблемы и оказать помощь духовенству.

SUMMARY

This edition of The Mashdots Ritual Book presents a refined text of the Armenian Mashtots, Echmiadzin editorial variant, compiled through a thorough comparison of the Echmiadzin editions from 1836, 1870, 1894, and 1905. In the refined text, the heading units generally follow the Mashtots editions of 1894 and 1905. However, in some instances, preference was given to the versions from the 1836 and 1870 editions. The texts have been partially revised in accordance with the accepted standards for publishing Armenian texts while preserving the orthographic characteristics of classical Armenian writings. This edition includes newly revised texts of the Canons of Holy Baptism and Holy Chrismation, as well as a canonical guide, all of which were adopted at the episcopal council held in Echmiadzin from November 11 to 13, 2014. For the preparation of the new texts of the Canons of Holy Baptism and Holy Chrismation, the Mashtots editions of 1905 (Vagharshapat), 1979 (Jerusalem), and 1988 (Antelias) were utilized. The canonical guide is based on the ‘Armenian Book of Canons’, other canonical works, and a rich body of patristic literature relevant to this subject. Its purpose is to clarify existing issues and provide guidance to the clergy.



СОДЕРЖАНИЕ

ПАТРИАРШИЕ ЭНЦИКЛИКИ И ГРАМОТЫ БЛАГОСЛОВЕНИЯ

- Послание **ЕГО СВЯТЕЙШЕСТВА ГАРЕГИНА II, ВЕРХОВНОГО
ПАТРИАРХА И КАТОЛИКОСА ВСЕХ АРМЯН**, по случаю Праздника
Рождества Христова и Богоявления Господа нашего Иисуса Христа 5

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

- ИЕРЕЙ МОВСЕС (ДАВИД) СААКЯН** — Христология Армянской Церкви
в V веке: *Воплотившийся Бог* 9
- АСМИК АБРААМЯН** — Пост полного воздержания (цом) в армянской
празднично-обрядовой культуре (предварительные наблюдения). 23
- ПРОТОИЕРЕЙ ТРДАТ УЗУНЯН** — Важность Священного Писания
в современную эпоху морального упадка 43

ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

- АРПИ ВАРДУМЯН** — Комитас Вардапет и журнал «Арапат» 58
- СУСАННА ОВАНЕСЯН** — Ованес Туманян в дни провозглашения
Первой Республики Армении. 77
- ВАЧАГАН АВАГЯН** — Пропаганда и оценка армянского искусства и культуры
в возрожденном журнале «Анаит». 95

СООБЩЕНИЯ

- ЛЮСИН МАМЯН** — Армянское историко-культурное наследие на севере Италии:
архитектурное формообразование Армянской Апостольской церкви Сорока
мучеников в Милане в XX веке 116

РЕЦЕНЗИИ. БИБЛИОГРАФИЯ

- ИЕРЕЙ АРАПАТ ПОГОСЯН** — Ценная публикация богослужебной книги . . 128

CONTENTS

PONTIFICAL ENCYCLICALS, LETTERS OF BLESSING

Message of HIS HOLINESS KAREKIN II, CATHOLICOS OF ALL ARMENIANS , on the occasion of the Feast of the Holy Nativity and Theophany of Our Lord Jesus Christ	5
---	---

RELIGIOUS STUDIES

FATHER MOVSES (DAVID) SAHAKYAN — The Christology of the Armenian Church in the 5 th Century: The Incarnate God	9
HASMIK ABRAHAMYAN — Absolute Fast (Tsom) in the Armenian Festive-Ritual Culture (Preliminary Observations)	23
ARCHPRIEST TRDAT UZUNYAN — The Importance of the Holy Scriptures in the Contemporary Era of Moral Decline	43

HISTORICAL-PHILOLOGICAL STUDIES

ARPI VARDUMYAN — Komitas Vardapet and the ‘Ararat’ Journal	58
SUSANNA HOVHANNISYAN — Hovhannes Tumanyan During the Proclamation of the First Republic of Armenia	77
VACHAGAN AVAGYAN — The promotion and appreciation of armenian art and culture in the revived Anahit review (1929—1949).	95

ESSAYS

LYUSIN MAMYAN — Armenian Historical and Cultural Heritage in Northern Italy: The Architectural Formation of the Armenian Apostolic Church of the Forty Martyrs in Milan in the 20 th Century	116
--	-----

LITERARY REVIEW

FR. ARARAT POGHOSYAN — A Valuable Publication of the Liturgical Book. . .	128
--	-----

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹԻՒՆ

ՀԱՅՐԱՊԵՏԱԿԱՆ ԿՈՆԴԱԿՆԵՐ. ՕՐՀՆՈՒԹԵԱՆ ԳՐԵՐ

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

պատգամը Մեր Տէր Յիսուս Քրիստոսի Սուրբ Ծննդեան եւ

Աստուածայայտնութեան տօնի առիթով 5

ԿՐՕՆԱԳԻՏԱԿԱՆ

Տ. ՄՈՎՍԷՍ ԲՀՆՅ (ԴԱԲԻԹ) ՍԱՀԱԿԵԱՆ — Հայոց Եկեղեցու

քրիստոսաբանութիւնը Ե. դարում. մարդացած Աստուած 9

ՅԱՍՄԻԿ ԱՐԱՀԱՄԵԱՆ — Ծովը հայոց տօնածիսական մշակոյթում

(նախնական դիտարկումներ) 23

Տ. ՏՐԿԱՏ ԱԲ. ԲՀՆՅ ՈՒԶՈՒՆԵԱՆ — Սուրբ Գրոց կարեւորութիւնը

բարոյական անկման արդի ժամանակաշրջանի մէջ 43

ՊԱՏՄԱՐԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

ԱՐՓԻ ՎԱՐԴՈՒՄԵԱՆ — Կոմիտաս Վարդապետը

եւ «Արարատ» ամսագիրը 58

ՍՈՒՍԱՆՆԱ ՅՈՎՀԱՆՆԻՍԵԱՆ — Յովհաննէս Թումանեանը

Հայաստանի Առաջին Հանրապետութեան հռչակման օրերին 77

ՎԱԶԱԳԱՆ ԱԲԱԳԵԱՆ — Հայ արուեստի եւ մշակոյթի քարոզն ու գնահատումը

վերածնունդ «Անահիտ» հանդէսում (1929—1949). 95

ՀԱՂՈՐԴՈՒՄՆԵՐ

ԼԻԲՍԻՆ ՄԱՄԵԱՆ — Հայկական պատմամշակութային ժառանգութեան

ներկայութիւնը Իտալիայի հիւսիսում. Միլանի Հայ Առաքելական Սր Բառասուն
մանկանց եկեղեցու ճարտարապետական ձեւագոյացումը Ի. դարում. 116

ԳՐԱԽՕՍՈՒԹԻՒՆ. ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹԻՒՆ

Տ. ԱՐԱՐԱՏ ԲՀՆՅ ՊՕՂՈՍԵԱՆ — Ծիսամատեանի արժէքաւոր

հրատարակութիւն 128

- ԱԲՀ** - Առձեռն բառարան հայկազնեան լեզուի (Մ. Ալզերեան, Գր. Ճէլալեան), Վենետիկ, 1846 եւ 1865
- ԱԺ** - Արեւելագիտական ժողովածու, Երեւան
- ԱԻ** - Արեւելագիտության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երեւան
- ԱՀ** - Ազգագրական հանդէս (խմբ.՝ Ե. Լալայեան), հ. 1-26, Շուշի/Թիֆլիս, 1896-1916
- ԱՖՏ** - Աստվածաբանության ֆակուլտետի տարեգիրք, Երեւան
- ԲԵՀ** - Բանքեր Երեւանի համալսարանի, Երեւան
- ԲՀ** - Բանքեր հայագիտության, Երեւան
- ԲՀԱ** - Բանքեր Հայաստանի արխիվների, Երեւան
- ԲՄ** - Բանքեր Մատենադարանի, Երեւան
- ԳԱԹ** - Գրականության եւ արվեստի թանգարան, Երեւան
- ԳԻ** - Մանուկ Աբեղյանի անվան գրականության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երեւան
- ԳՀՃ** - Գեղորգեան հոգեւոր ճեմարան (աստուածաբանական համալսարան), Ս. Էջմիածին
- ԴԱՆ** - Դաշտային ազգագրական նյութեր
- ԴՀՊ** - Դիւան հայոց պատմութեան (խմբ.՝ Գ. Ադանեանց), հ. 1-13, Թիֆլիս, 1893-1917
- ԴՀՎ** - Դիվան հայ վիմագրության, Երեւան
- Ե(Լ)Ժ** - Երկերի (լիակատար) ժողովածու
- ԵՊԿ** - Երեւանի պետական կոնսերվատորիա
- ԵՊՀ** - Երեւանի պետական համալսարան
- ԷԱԺ** - Էմինյան ազգագրական ժողովածու (խմբ.՝ Գ. Խալաթյանց, Կ. Կոտանյան), հ. 1-9, Մոսկվա, 1901-1913
- ԷՊԱԹ** - Էջմիածնի պատմաազգագրական թանգարան
- ԼԻ** - Հրաչյա Աճառյանի անվան լեզվի ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երեւան
- ԼՀԳ** - Լրաբեր հասարակական գիտությունների, Երեւան
- ՀԱ** - Հանդէս Ամսօրեայ, Վիեննա
- ՀԱԱ** - Հայաստանի ազգային արխիվ, Երեւան
- ՀԱԲ** - Հայերեն արմատական բառարան (Հ. Աճառյան), հ. 1-4, Երեւան, 1971-1979
- ՀԱԲՆ** - Հայ ազգագրություն եւ բանահյուսություն, Երեւան
- ՀԱԲՈ** - Հայոց անձնանունների բառարան (Հ. Աճառյան), հ. 1-5, Երեւան, 1942-1962
- ՀԱԹ** - Հայոց ազգագրության եւ ազատագրական պայքարի պատմության ազգային թանգարան, Մարդարապատ
- ՀԱԻ** - Հնագիտության եւ ազգագրության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երեւան
- ՀԱՊ** - Հայաստանի ազգային պատկերասրահ, Երեւան
- ՀԲԲ** - Հայերեն բացատրական բառարան (Ստ. Մալխասյանց), հ. 1-4, Երեւան, 1944-1945
- ՀԺՀ** - Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, Երեւան
- ՀՀ** - Հայագիտական հանդէս, Երեւան
- ՀՀ ԳԱԱ** - Հայաստանի Հանրապետության գիտությունների ազգային ակադեմիա, Երեւան
- ՀՀՀ** - «Հասկ» հայագիտական հանդէս, Անթիլիաս
- ՀՀՀԾ** - Հայաստանի հնագիտական հուշարձանները, Երեւան
- ՀՀՀՍ** - Հայկազեան հայագիտական հանդէս, Բեյրութ
- ՀՀՄ** - Հայաստանի հնագույն մշակույթը, Երեւան
- ՀՀՄԾ** - Հին Հայաստանի մշակույթը, Երեւան
- ՀՀՑ** - Հայագիտության հարցեր, Երեւան
- ՀՀՇՏԲ** - Հայաստանի եւ հարակից շրջանների տեղանունների բառարան (Թ. Խ. Հակոբյան, Ստ. Ս. Մելիք-Բախչյան, Հ. Խ. Բաբսեղյան), հ. 1-5, Երեւան, 1986-2001
- ՀՊԹ** - Հայաստանի Պատմության թանգարան, Երեւան
- ՀՊՀ** - Հնագիտական պեղումները Հայաստանում, Երեւան
- ՀՊՀՑ** - Հայոց պատմության հարցեր, Երեւան
- ՀՊՄՀ** - Հայաստանի պետական մանկավարժական համալսարան, Երեւան
- ՀՍՀ** - Հայկական սովետական հանրագիտարան, հ. 1-13, Երեւան, 1974-1987
- ՀՏ** - «Հուշարձան» տարեգիրք, Երեւան
- ՄԱ** - Մերձավոր Արեւելք, Երեւան
- ՄԱԵԺ** - Մերձավոր եւ Միջին Արեւելքի երկրներ եւ ժողովուրդներ, Երեւան
- ՄՀ** - Մատենագիրք Հայոց, Անթիլիաս

- ՄՄ** - Մաշտոցի անվան Մատենադարան, Երևան
- ՄՊՎ** - Մատենադարանի պարսկերեն վավերագրերը, Երևան
- ՄՅՀԶ** - Մայր ցուցակ հայերեն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, Երևան
- ՆՀԲ** - Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի (Գ. Անտիքեան, Խ. Սիւրմէլեան, Մ. Աւգերեան), հ. 1-2, Վենետիկ, 1836-1837
- ՆՀԺՊ** - Նյութեր հայ ժողովրդի պատմության, Երևան
- ՇՀՀԿ** - Շիրակի հայագիտական հետազոտությունների կենտրոն. գիտական աշխատանքներ, Գյումրի
- ՊԲՀ** - Պատմաբանասիրական հանդես, Երևան
- ՊԻ** - Պատմության ինստիտուտ, ՀՀ ԳԱԱ, Երևան
- ՊՄ** - «Պատմություն և մշակույթ» հայագիտական հանդես, Երևան
- ՎՀԵՊ** - Վավերագրեր Հայ Եկեղեցու պատմության, Երևան
- ՎՀՀ** - «Վէճ» համահայկական հանդես, Երևան
- ՏՀԳ** - Տեղեկագիր հասարակական գիտությունների, Երևան
- ՑԶՄՄ** - Ցուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, Երևան
- ՔՀ** - Քրիստոնյա Հայաստան, Ս. Էջմիածին
- ՔՀՀ** - «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Երևան, 2002
- ՕԱՀՀՄ** - Օտար աղբյուրները հայերի և Հայաստանի մասին, Երևան
- АГВ** - Армянский гуманитарный вестник, Ереван
- АО** - Археологические открытия, Москва
- АПА** - Археологические памятники Армении, Ереван
- АРА** - Археологические раскопки в Армении, Ереван
- ВВ** - Византийский временник, Ленинград-Москва
- ВДИ** - Вестник древней истории, Москва
- ВЕУ** - Вестник Ереванского университета, Ереван
- ВОН** - Вестник общественных наук, Ереван
- ДВ** - Древний Восток, Ереван
- ДКА** - Древнейшая культура Армении, Ереван
- ИАЭ** - Институт археологии и этнографии, ИАН РА, Ереван
- ИАН** - Известия Академии наук Армянской ССР, Общественные науки, Ереван
- ИФЖ** - Историко-филологический журнал, Ереван
- КБС** - Кавказско-ближневосточный сборник, Тбилиси
- КВ** - Кавказ и Византия, Ереван
- КДА** - Культура древней Армении, Ереван
- КСИА** - Краткие сообщения института археологии, Москва
- КСИМК** - Краткие сообщения института истории материальной культуры, Москва
- МАК** - Материалы по археологии Кавказа, Москва
- МИАН** - Материалы по истории армянского народа, Ереван
- МНМ** - Мифы народов мира, Москва (ред. С. А. Токарев), 1991-1992
- НАА** - Национальный архив Армении, Ереван
- СА** - Советская археология, Москва
- СМОМПК** - Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, т. 1-46, Тифлис, 1881-1915
- СЭ** - Советская этнография, Москва
- ХВ** - Христианский Восток, Санкт-Петербург
- AJNES** - Armenian Journal of Near Eastern Studies, Yerevan
- AS** - Anatolian Studies, Cambridge
- AW** - Antike Welt, Mainz am Rhein
- BAR** - British Archaeological Reports, International Series, Oxford
- CAH** - Cambridge Ancient History, Cambridge
- IC** - Iran and the Caucasus, Leiden
- JANER** - Journal of Ancient Near Eastern Religions, Leiden
- JAOS** - Journal of American Oriental Society, Michigan
- JAS** - Journal of Armenian Studies, Belmont
- JSAS** - Journal of the Society for Armenian Studies, Fresno
- MDOG** - Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, Berlin
- OrCh** - Oriens Christianus, Leipzig
- PO** - Patrologia Orientalis, Paris-Brepols
- REArm** - Revue des études arméniennes, Paris
- SMEA** - Studi Micenei ed Egeo-Anatolici, Roma

ISSN 1829-4243
eISSN 2953-7843

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

Հրատարակչական բաժնի տնօրէն՝
Տ. Արարատ քինյ. Պօղոսեան

Խմբագրութեան հասցէն՝
ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹԻՒՆ, Ք. ՎԱՂԱՐՇԱՊԱՏ,
ՄԱՅՐ ԱԹՈՌ ՍՈՒՐԲ 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՝ 24.03.2025 թ.



ՄԱՍԻՍ ԵՔԵՄԻԱԾԻՆ
ԷԶՄԻԱԾԻՆԻ ՏՊԱՐԱՆ